puf
منشورات الاختلاف
الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

جان غراندان

المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا

ترجمة وتقديم: د. عمر مهيبل

المنهج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا

يضم هذا الكتاب المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا ترجمة الأصل الفرنسي
Le tournant herméneutique de la phénoménologie
حقوق الترجمة العربية مرخص بها قانونياً من الناشر
Presses Universitaires de France
© Presses Universitaires de France, 2003
بمقتضى الاتفاق الخطي الموقّع بينه وبين الدار العربية للعلوم ناشرون
Arabic Copyright © 2007 by Arab Scientific Publishers

Cet ouvrage publie dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication George Shéhadé, benefice du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Service de Cooperation et d'action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.

يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والسفارة الفرنسية في لبنان، قسم التعاون والعمل الثقافي وذلك في إطار برنامج جورج شحاده للمساعدة على النشر.

المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا

تأليف
جان غراندان

ترجمة وتقديم
د. عمر مهيبل

الدار العربية للعلوم ـ ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

منشورات الاختلاف

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر

الطبعة الأولى
1428هـ - 2007م

ISBN 9953-87-029-2

جميع الحقوق محفوظة للناشرين

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: revueikhtilef@hotmail.com

الدار العربية للعلوم ـ ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL
عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 ـ 785108 ـ 785107 (1-961)
ص.ب: 5574 ـ 13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961) - البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611)
الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت - هاتف 786233 (9611)

المحتويات

مقدمة بقلم المترجم 7

تمهيد بقلم المؤلف 19

الفصل الأول:

إسهام هوسرل الصامت في الهرمينوطيقا 41

الفصل الثاني:

الهرمينوطيقا في مؤلف الكينونة والزمان 73

الفصل الثالث:

الانتقال من هرمينوطيقا هيدغر إلى هرمينوطيقا غادامير 99

الفصل الرابع:

المنعرج الفينومينولوجي للهرمينوطيقا وفق منظور هيدغر، غادامير وريكور 135

الفصل الخامس:

ماهية التفكيك عند دريدا 161

الخاتمة:

الفينومينولوجيا المشطوبة 185

مقدمة

من الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا: المنعرج الصعب

بعد فترة الثلاثينيات والأربعينيات التي شهدت ازدهار مبحث الوجودية في ألمانيا وفرنسا، وفترة الخمسينيات، وحتى نهاية الستينيات، التي شهدت بدورها انتشارا واسعا للمباحث البنيوية والتفكيكية في تمظهراتها الطريفة والغريبة، والتي يشكل تثمين المعطى اللغوي-الألسني قاسمها المشترك، جاءت، وبخاصة في فرنسا فترة التشذر الفلسفي، التي أفرزت طرق تفلسف مختلفة همها الأول والأخير تقويض البنية الفكرية القائمة كشرط أولاني لإمكانية البحث في أية صيغة معرفية مستقبلية ممكنة. إنها فلسفة الفوضى المبدعة، كما أسميها، والتي تقف على رأسها فلسفة ما يسمى بالفلاسفة الجدد *Les nouveaux philosophes*. وبين هذا وذاك، كان هناك مبحث فلسفي في غاية التشويق والإبداع يشق طريقه بروية وثبات نحو تبوأ هرم التراتبية الفلسفية على ضفتي الراين، ألا وهو مبحث الهرمينوطيقا، المتلامسة أصلا مع الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، وكل ما يحيل إلى فلسفات المعنى إجمالا.

وبمعزل عن كبار مؤسسي الفينومينولوجيا، الأنطولوجيا والهرمينوطيقا الذين سأعود إلى مناقشة بعض أفكارهم فيما سيرد من هذه المقدمة، فإننا نلحظ ظهور جيل ممتاز من الشراح والمؤولين

لهذه العناوين الفلسفية الكبرى مثل: جان بوفري Jean Beaufret، ألفونس دو فيلانس Alphonse de Waelhens، يان باطوكا Jan Patocka، كارل لوفيت Karl Löwith بالنسبة لهيدغر، دون أن أنسى- وأذكر ذلك بتحفظ- إسهام الفيلسوف جان فال Jean Wahl نفسه في هذا المجال، حيث مارس تأثيرا كبيرا في تنامي الاهتمام بهيدغر في المؤسسة الجامعية الفرنسية من خلال **محاضرات السوربون** *Cours de Sorbonne* التي جاءت في مرحلة حرجة للغاية كتلك التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، وميش Misch، فينك Fink، أندري دو ميرا André de Muralt، هنري فان بريدا Henri van Brida وغاستون بيرجي Gaston Berger بالنسبة لهوسرل.

أما جان غراندان، الذي نقدم اليوم للقارئ العربي كتابه الهام **المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا**، وبالرغم من تبنيه لخط سير غادامير الهرمينوطيقي إلا أنه بقي منفتحا على أنطولوجيا هيدغر، وبخاصة عبر كتابه **المنعرج في فكر هيدغر**(*)، حيث حاول، وعبر لغة في غاية الانضباط والصرامة التنظيرية المجردة أن يبين لنا طبيعة العلاقة التواصلية القائمة بين أعمال هيدغر الأولى الشفافة مثل **رسالة حول الإنسانوية** *Lettre sur l'humanisme*، **وماهية الحقيقة** *De l'essence de la vérité*، وبين **الكينونة والزمان** *Etre et Temps* بغشائه الأنطولوجي-الفينومينولوجي-الهرمينوطيقي السميك، ومن ثمة البحث في إمكانية الحديث عن منعرج يميز فلسفة هيدغر؛ فإذا ما سلمنا بوجوده حقيقة ما هو هذا المنعرج؟ ما هي طبيعته؟ ما هي خصائصه وتجلياته

(*) Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF., Paris, 1987.

وإسقاطاته؟ بل إن غراندان كان من الهرمينوطيقيين الأوائل الذين تجشموا صعوبة الانفتاح على تفكيكية جاك دريدا Jacques Derrida لجهة المحاذير المنهجية والفلسفية الأساسية القائمة بين الهرمينوطيقا والتفكيك، مع وجوب الانتباه إلى أن الاهتمام بالغة بما هي نقطة الانطلاق الأولانية لأي بناء معرفي ممكن تشكل عامل تقارب بينهما: اللغة الميتافيزيقية المبطنة التي تضمر أكثر مما تبين بالنسبة للهرمينوطيقا، واللغة الصارمة، المنضبطة، النسقية بالنسبة للتفكيك، وبين هذين الأنموذجين تكمن أهمية المحاولة التي قام بها غراندان.

وكتاب غراندان هذا، لوحة فسيفسائية متناسقة الألوان رائعة الإخراج وظف فيها طاقة تعبيرية، تنظيرية كبيرة لإدراكه المسبق بصعوبة الموضوع وتشعباته داخل الفلسفة الواحدة وهي الفلسفة الألمانية من جهة، والتمايزات والتماسات القائمة بينها وبين الفلسفة الفرنسية من جهة ثانية.

من هنا فإن كتاب المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، وبعيدا عن التساؤل القائم حول مصطلح "المنعرج" *tournant*، الذي يبدو أن غراندان استلهمه من البحوث الألسنية واللغوية التي دأبت على استخدام هذا المصطلح-المفهوم: المنعرج الألسني *Tournant linguistique* للتعبير عن ذلك التزاوج المنهجي الذي وقع بين اللسانيات وبين فلسفة اللغة، والذي أنتج مبحثا معرفيا جديدا هو **التداولية** *Pragmatique*(*) التي يلخصها عنوان كتاب أوستين Austin

(*) انظر مقدمتنا حول التداولية في كتاب: جان مارك فيري، **فلسفة التواصل**، ترجمة وتقديم د. عمر مهيبل، منشورات الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، الاختلاف، بيروت، 2006.

ربط القول بالفعل *Quand dire, c'est faire*.

إذن، وبعيدا عن هذه التساؤلات، نجد أن الكتاب عبارة عن دراسة جنيالوجية وحفرية في الوقت ذاته: فهي جنيالوجية لجهة أنها قامت باستقصاء السيرورة التاريخية لمبحث الهرمينوطيقا ومن ثمة إبراز تداخلاته الفينومينولوجية والأنطولوجية، وهي حفرية لجهة أنها قامت بعملية تنقيب جزيئية ودقيقة عن المفهوم داخل مساحة معلومة ومحددة وهي الفلسفة الألمانية على وجه الخصوص. ولمقاربة الكتاب ككل، ومن ثمة إبانة طبيعة الأشكلة الفلسفية والمنهجية التي يختزلها، سأباشر أنا بدوري قراءة حفرية تموقع غراندان داخل حدودها المنهجية والمعرفية، وذلك عبر مرحل ثلاث:

1 ـ من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا: لا شك في أن هوسرل هو المؤسس الفعلي للفينومينولوجيا، وغراندان نفسه يشيد بذلك في الفصل الخاص بهوسرل، لكن الأمر الذي لا شك فيه أيضاً هو أن الفينومينولوجيا لم تأخذ حظها من الانتشار إلا بعد وفاة مؤسسها بسنوات. فبأي معنى إذن تعد الفينومينولوجيا محطة فلسفية أساسية على الخارطة الفلسفية الألمانية تحديدا.

إن إحدى أهم مظاهر عبقرية هوسرل، فيما أرى، هو قدرته على "المناورة" داخل مساحة فكرية ومنهجية ضيقة، فالقول بأن الفينومينولوجيا تعني الدراسة الوصفية للظواهر كما تبدو لنا، وأنها تعني العودة إلى "الأشياء ذاتها"، وأن الظواهر إجمالا ليست ظواهر عبثية أو عفوية، وإنما هي ظواهر تختزل قصداً معيناً يشكل ماهية توجهها الأساس، لذا نجد أن مسألة القصدية *Intentionnalité* تحتل واسطة العقد داخل التراتبية المنهجية لهوسرل، بحيث يتحول كل

شعور- بما أن الشعور هو أداة التقاطنا للظواهر- إلى شعور بشيء ما *toute conscience est conscience de quelque chose*، فإذا ما أضفنا خطوة الأبوخية (تعليق الحكم) *Epoché* والاختزال الفينومينولوجي *réduction phénoménologique*، فإن الجهاز المفاهيمي-الاصطلاحي لفينومينولوجيا هوسرل يكون قد بلغ ذروة دورته الوظيفية. لكن المشكلة القائمة هنا، هي وكما يرى غراندان نفسه، هي أن القول بأن الفينومينولوجيا تعني العودة إلى الأشياء ذاتها ليس فيه أي خرق معرفي جاد، لأن كل الفلسفات تهدف للعودة إلى هذه الأشياء وإن سلكت طرقا متباينة في ذلك. لذا، ولمجاوزة هذا الانسداد المعرفي-المنهجي الذي وقعت فيه فينومينولوجيا هوسرل، يقترح علينا أندري دو ميرا مقاربة جديدة لفينومينولوجيا هوسرل تنزع عنها غشاء الصورانية المفرطة والوصفية المبسطة، وتدخلها عالم المعنى والدلالات، وذلك عبر دحضه لبعض المسلمات التي رافقت توظيف هوسرل لمفهوم القصدية المنحدر إليه أصلا من بحوث فرانتز برنتانو Franz Brentano حول علم النفس التجريبي. فهو يعتقد أن: القصدية مفهوم متعدد الأبعاد والدلالات، فهي ليست الشعور القصدي لحاله، وليست الموضوع المعبر عن وحدة قصدية معينة، بل إنه ينبغي النظر إلى القصدية بما هي عملية تكاملية، تبادلية إما انطلاقا من الذات (الذاتية)- الموضوع *subjectivité- objet* باتجاه الأصل- الغاية *origine- télos* أو انطلاقا من الأصل- الغاية باتجاه الذات (الذاتية)- الموضوع، وهو ما اصطلح دو ميرا على تسميته بالفينومينولوجيا الترنسندنتالية والفينومينولوجيا الوصفية. وإن موضوع الفينومينولوجيا ليس الموضوع الخارجي أو الحسي، خاصة وأنه تم تعليقه عن طريق

الأبوخية، ولكنه الموضوع المنعكس في الشعور، ما يؤدي إلى ظهور معادلة جديدة قائمة على أساس من المحايثة بين الشعور- الموضوع *conscience- objet* والشعور- المعنى *conscience- sens* كما بين هوسرل في **الأفكار**. وأخيراً من حيث إن ماهية الفينومينولوجيا ليست ماهية وصفية منشغلة بوصف العالم الواقعي، ولكنها ماهية منطقية هدفها البحث في المعاني والتنقيب عنِ الدلالات[1].

وإذا كان هيدغر- ومن بعده سارتر- قد استنفذ الأنموذج المعرفي الفينومينولوجي، فإنه وجد بالمقابل، أن هذه الفينومينولوجيا لا تلبي متطلبات البحث الأنطولوجي الباطني والمعقد، وعليه ينبغي مجاوزتها إلى أنموذج آخر يمكنه تلبية هذه المتطلبات.

2 ـ من الأنطولوجيا إلى الهرمينوطيقا: هذا الأنموذج الآخر الذي عمل هيدغر على إرسائه هو الأنموذج الأنطولوجي، أنموذج يمثل قمة التعقيد، بما أن هيدغر حرص على نحت مصطلحاته بنفسه، ومن ثمة أسبغ عليها معاني ودلالات خاصة به ما تزال إلى الآن لغزا للكثير من القراء، بل وللمختصين في فلسفته أيضا. وقد كانت مقاربة هيدغر بسيطة في مظهرها، عميقة معقدة، بل ملتوية في مضمونها، ومفادها أن فينومينولوجيا هوسرل ضرورية لفهم إشكالية الوجود في مستوى أفقي، وصفي، إلا أنها لا تستطيع الغوص داخل الكينونة لاستظهار مكوناتها الباطنية لأنها بذلك تكون قد تجاوزت ما انتدبت له أصلا. هنا تبدأ مهمة هيدغر الأنطولوجية التي تلعب فيها

(1) André de Muralt, *L'idée de la phénoménologie: l'exemplarisme husserlien*, Paris, PUF., 1958, pp. 9-10.

اللغة دورا محوريا، هذا دون أن ننسى توظيف هيدغر لمقولات الوجود الأساسية كما بلورها كيركجارد Kierkegaard مع حرصه على نزع ثوب الذاتوية والرهبنة عنها.

إن إشكالية الوجود عند هيدغر تأخذ طريقا ملتوية، فلكي نفهم ظواهر العالم الخارجي لا بد من فهم أم الظواهر وهي ظاهرة الكينونة، ولكي نفهم الكينونة علينا أن نفهم العنصر الأصيل فيها وهو الكائن، ولكي نفهم هذا الكائن الغفل لا بد من تحليله وتشريحه علنا نظفر ببعض معانيه الدفينة، والوسيلة الوحيدة لفك رموز الكائن هي اللغة. لكن هذه اللغة التي يفترض أن تكون وسيلتنا لفهم هذا الكائن ستكون هي ذاتها أداة عدم فهمنا له، إذ أن أقصى ما ستقدمه لنا هو مجموعة أوصاف تبطن أكثر مما تبين، فالكائن هو أولا وقبل كل شيء "دازاين" *Dasein*، وما معنى دازاين؟ إنه لا شيء وكل شيء في الوقت نفسه. إنه يعني الكائن-هنا لكن ليس الكائن الذي نعرفه، ويعني الكينونة ولكن ليس الكينونة التي نفهمها، ويعني الزمان ولكن ليس الزمان الفيزيائي الذي نحن منغمسين فيه، ويعني الموت ولكن الموت الذي يحيل إلى الوجود، بما أن الموت- وخلاصته العدم- هو في نهاية المطاف ضرب من الوجود. على هذا تكون اللغة التي لجأ إليها هيدغر لغة باطنية، "صوفية"، ميتافيزيقية، تبطن أكثر مما تظهر، تتساءل أكثر مما تجيب، وأخص بالذكر هنا كتبه المتعلقة بالشاعر الألماني المبدع هولدرلين Hölderlin الذي شكلت أناشيده الصوفية منبعا فلسفيا لا ينضب بالنسبة لهيدغر. ويكفي أنه أحل اللغة الشعرية- طبعا بصيغة هولدرلين- مرتبة أعلى من مرتبة الكائن الذي يتحدثها ذاته، لأنها ببساطة هي بيت الكائن

ومستقره النهائي كما ذكر في كتابه المتأخر **محاولات ومحاضرات** *Essais et conférences*. إذن هذه اللغة الهلامية، الغامضة هي لغة قابلة للتأويل ولتعدد المعاني، وهذا هو بالضبط ما سيدفع غادامير، ومجمل الفلاسفة الهرمينوطيقيين إلى مجاوزة أنطولوجيا هيدغر إلى مبحث فلسفي جديد.

3 ـ من الهرمينوطيقا إلى التفكيك: هذا المبحث الجديد هو مبحث الهرمينوطيقا *Herméneutique*، الذي ينظر إليه بما هو الاستمرارية الطبيعية منهجيا ومعرفيا لمقاربات الأنطولوجية حول الكائن والكينونة واللغة. ذلك أن المقاربة الإيتيمولوجية للهرمينوطيقا بما هي العلم الذي يقوم بتحديد المعاني الأساسية لتأويل النصوص (وبخاصة الدينية منها)، وبما هي أيضاً فن الفهم والتأويل وما يتبعه من شرح وتفسير وبحث في أغوار المعاني والدلالات بغرض استكشاف ما هو مخفي، واستنطاق ما هو صامت، تضعنا، بل تعيدنا إلى دعامة الأنطولوجيا الأولى أيضاً وهي اللغة. فالنص الذي يشكل المادة الأولية لمبحث الهرمينوطيقا منذ شلايرماخر ودلتاي مرورا بغادامير وريكور وغرايش هو في النهاية لغة منتظمة داخل صيغ وأنظمة متداخلة منها اللغوي، ومنها النحوي، ومنها المنطقي، تشكل مجتمعة البنية الأولية للهرمينوطيقا. وهذا ما حاول غراندان أن يبينه أيضاً في كتابه هذا، حيث جعل من هرمينوطيقا غادامير منعرجا أساسيا في الربط بين مباحث فلسفية تنهل من منهل متقارب هي الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، وقد أضاف إليها غراندان التفكيك أو التفكيكية. فكيف أمكن لهرمينوطيقا غادامير أن تلعب هذا الدور، بأي معنى وما هي نتيجة ذلك؟ إن توجه غادامير المنطقي توجه راديكالي؛

ففي مواجهة الموقف الهرمينوطيقي التأسيسي الكلاسي(*) لكل من شلايرماخر ودلتاي والمتميز بتأكيدانية واضحة على البعد الذاتي في تجربة الفهم والإبداع في مختلف المجالات، فالحقيقة هي ما يتجاوز الطبيعي والملموس إلى ما تفصح ذواتنا المتأملة، الفاهمة والمؤولة في النهاية. إذن، في مواجهة هذا الموقف يقف موقف غادامير وريكور الذي لا يرفض آلية التفسير الذاتي هذه، ولكنه يعتقد أنها قاصرة عن إدراك كل تمظهرات عملية الفهم، ومن ثمة التأويل. فلو تأملنا مؤلفي غادامير الأساسيين، **الحقيقية والمنهج وفن الفهم**، وكتابي ريكور، **من النص إلى الفعل**، **وصراع التأويلات**، لوجدناهم يؤكدون على ضرورة إيجاد رابط واضح بين الفهم والتفسير، بين معطيات الذات العارفة وظواهر العالم الخارجي، فالإنسان ليس جزيرة منعزلة في قارة بعيدة ولكنه هنا أمامنا: في العقل، في النفس وفي الواقع أيضا، وهنا وجه الاختلاف بين الموقفين. من هنا، وكما ذكرنا سابقا، أهمية هرمينوطيقا غادامير من حيث هي همزة الوصل بين المباحث التي ذكرناها، بل وهمزة الوصل بين التوجهات القائمة

(*) هذا الاختلاف بين جيل المؤسسين والجيل اللاحق كان جلياً أيضاً، وبحدة، في مدرسة فرانكفورت، بين ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو ووالتر بنيامين من جهة، وهربرت ماركيوز، يورغن هابرماز، كارل أوتو آبل وألبرخت فيلمر، حتى لا أقول وليام رايخ صاحب كتاب **الثورة الجنسية** الشهير من جهة ثانية؛ ففي حين ظل هوركهايمر، وأصدقائه الأوائل، على تمسك بالبعد الذاتي في التجربة النقدية، وعلى العنصر المثالي في أية مقاومة وهو السلب، جاءت آراء ماركيوز وهابرماز- مع مراعاة الاختلافات بينهما- آراء ثورية راديكالية لكنها منفتحة على البعد الاجتماعي في التجربة النقدية، إذ لا يمكننا أن نفصل العقل، ومهما تكن قدراته، عن محيطه الاجتماعي- التاريخي وعن الرهانات القائمة حوله.

داخل مبحث الهرمينوطيقا ذاته.

على أن وجه التشويق والغرابة أيضاً في كتاب غراندان هو تأكيده على أن هناك خيطا موجها رفيعا يربط بين الهرمينوطيقا وتفكيكية جاك دريدا بالرغم مما نعتقده من تنافر ظاهري بين المبحثين. لكن الإشكال قد يزول إذا ما عرفنا أن غراندان نفسه لا يغفل ذلك تماماً، فهو على دراية كافية بطبيعة الأشكلة النظرية، وحتى المنهجية، القائمة بين المبحثين، إلا أنه، وبمهارة الباحث المطلع الحاذق، استطاع أن يجد ثغرة في نسق دريدا الكتابي المنغلق من منفذ اللغة مرة أخرى. فتفكيكية دريدا، ومع أن مقاربتها اللغوية مقاربة تنهل من الإرث الألسني التقليدي من حيث إن اللغة بناء مكتمل، مكتف بذاته، إلا أن هذا الوصف ينطبق على دريدا الأول إن صح هذا التعبير، دريدا **الغراماتولوجيا (علم الكتابة)** *De la Grammatologie*، **والصوت والظاهرة** *La voix et le phénomène*، **والكتابة والاختلاف** *L'écriture et la différence*، ولكن ليس على دريدا المتأخر الذي أنهكه البحث في مسألة الأصل والهوية، دريدا **أحادية الآخر اللغوية** *Le monolinguisme de l'autre*، **ومذكرات لأجل بول دومان** *Mémoires pour Paul de Man*، دريدا الذي دافع دفاعا مستميتا عن اللغة الوحيدة التي أتقنها كما يقول، وهي اللغة الفرنسية، ولكنه اكتشف في النهاية أنها لم تدافع هي عنه، بل إنها لم تعطه حق المواطنة داخل الحاضرة Métropole النقية الطاهرة من دماء الأعراق المختلفة غير النقية، بل من دماء الأقدام السوداء أنفسهم، وهم عائلة دريدا الأولى التي رفض الانتماء إليها ولم يستطع التخلص منها. ومع حرص دريدا الواضح على عدم استثارة مسألة الهوية بكل حمولتها النوستالجية والتاريخية، فإنه لم يتأخر عن بحث مسألة اللغة في كل أبعادها الدراماتيكية

المدمرة، وذلك عبر سلسلة من التساؤلات التي لا أجوبة عنها: ما هي لغة الأنا؟ ما هي لغة الآخر؟ هل يمكنني أن أحدد هوية الأنا عن طريق لغة الآخر مهما بلغت درجة إتقاني لها؟ هل اللغة هي من يصنع المعنى أم أن العكس هو الصحيح؟ هل اللغة المنطوقة، حتى ولو لم تكن لغتي، هي مصدر فهمي، أم هو الصمت القابع في أعماقي، حتى ولو لم تكن له لغته الخاصة به؟ هل الفهم المتمحور حول لغة معينة يؤدي إلى تأويل صحيح وحقيقي بحق هذه اللغة، ومن ثمة بهذا الإنسان؟ هذه التساؤلات وغيرها شكلت الحرقة الأخيرة لدريدا، والتي حاول أن يخفيها عبر مساره العلمي والتعليمي المتسم بالصرامة والانضباطية؛ لذا، وجب كما يقول غراندان، أن ندخل دريدا مجال المعنى المتعدد، المختلف، أي مجال الهرمينوطيقا.

هذه بعض الإضاءات التي تدور في فلك هذا المتن المعقد، الصعب والممتع في الوقت ذاته. وإذا كنت قد تجشمت مخاطر ترجمة نص من هذا القبيل فلأنني أعتقد أنه يحوي بين دفتيه فائدة جمة للقارئ المختص أولا، ولطالب الفلسفة المهتم بالفكر الغربي ثانيا؛ ولأنني أخيراً حاولت أن أضع خبرتي التي كونتها من تدريس الفينومينولوجيا والأنطولوجيا لطلاب قسم الفلسفة بجامعة الجزائر موضع اختبار. فإلى هؤلاء وأولئك جميعا، وبخاصة إلى الصديق والزميل فؤاد مليت الذي بدأ يشق طريق الإبداع الفلسفي الحقيقي بكل ثقة وعزم عبر باكورة أعماله المترجمة حول بول ريكور.

د. عمر مهيبل

الجزائر في 25/ 09/ 2006

تمهيد

نتحدث كيفما اتفق عن المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، فتارة نرى فيه دُرجة، وتارة أخرى ننظر إليه وكأنه مدرسة أو حاضنة، إن لم نقل وكأنه مقاطعة فينومينولوجية نائية، وفي أحيان كثيرة ننظر إليه بما هو انحراف أو تهديم أو بدعة من بدع الفينومينولوجيا. لذا، فإن المؤلف الحالي يود أن يظهر أن الأمر يتعلق تحديداً بتوجه ضروري لصرامة المشروع الفينومينولوجي، ذلك أن هذا المنعرج هو، في الواقع، نتاج لذلك الإحراج الموضوعاتي (التيماتي) الذي يلخصه السؤال التالي: ما الذي يمكن للفينومينولوجيا أن تقدمه لنا؟ هل الأشياء ذاتها مثلاً؟ بالتأكيد، لكن هذا الأمر لا معنى له إلا إذا افترضنا جدلاً أن الأشياء ذاتها هي أولا، وفي أغلب الأوقات، مموهة أو تم تحريف اتجاهها الأصلي. هذا التحريف هو بالضبط ما نود التحسيس به هنا، ومن ثمة شرحه في نهاية المطاف. بيد أن الأشياء ذاتها لا يمكن أن تموه إلا عبر لغة معينة، لغة تخص تراثاً معيناً أو تاريخاً بعينه. إذن فالأمر هنا يتعلق "بالهدم أو التقويض"[1]،

(1) في المقابلة التي أجراها مع د. جانيكو D. Janicaud، والتي تحمل عنوان: Heidegger en France II. Entretiens, Albin Michel, 2001, 104. أشار دريدا Derrida، كما فعل جون كابيطو John Caputo من قبل إلى أن مصطلح الهدم أو التقويض Destruktion عند هيدغر قد يكون مستمدا من أصول لوثرية، ذلك أن مصطلح Destructio عند لوثر Luther يعني "تشتيت أو إبطال نظرية لاهوتية تم دفعها إلى الواجهة بطريقة مستحدثة، والتي يبدو أنها قامت بحجب الرسالة الإنجيلية الأولى أو الأصلية".

مع ذلك فإنه ليس بوسعنا هدم أو تقويض تقليد ما، أو لغة ما إلا باسم لغة أخرى ممكنة.

من هنا فإن المنعرج الهرمينوطيقي سيبدو في صورة من يسعى لتجذير برنامج الفينومينولوجيا وتعميق نظرتها المنهممة بشكل مرهف بالشرط اللغوي لبلوغ المعنى، والساعية إلى الانفتاح، على الأقل منذ الآن، على التاريخ (عوض العمل على تحريفه). هذا المنعرج يبدو أنه أنجز على النقيض من الامتياز الممنوح للمعرفة النظرية، ومن الإدراك القائم في التأويلات الفينومينولوجية الأكثر ارتباطاً بهوسرل Husserl. فإذا ما كان هذا المنعرج قد وضع موضع تساؤل التصور التأسيسوي للفلسفة الذي يمكننا أن نجده عند هوسرل، فلأنه اكتشف تصوراً أكثر أصالة، وأكثر تجذراً في التجربة الهرمينوطيقية للغة. لذا فمن الصعوبة بمكان موقعة هذا المنعرج في تاريخ الفينومينولوجيا، فهل تم التمهيد له من قبل هوسرل ولم ينجز إلا مع هيدغر(*)؟ أم أن الأمر يتعلق بتوجه متأخر يمكن أن نعزوه لكل من غادامير Gadamer(**) أو

(*) هيدغر (مارتن): Heidegger (Martin) (1889-1976) فيلسوف ألماني ذائع الصيت، من أبرز ممثلي الفلسفة الأنطولوجية؛ فهو وإن كان يهدف إلى فهم لغز "الوجود" بوجه عام إلا أنه يرى أن السبيل الأوحد إلى تحقيق ذلك هو المرور حتما عبر البحث في كينونة "الموجود". من أهم كتبه: **الكينونة والزمان** *Etre et Temps* (1927)، كانط ومشكلة الميتافيزيقا Kant et le problème de la métaphysique (1929)، ما الميتافيزيقا؟ *Qu'est ce que la métaphysique?* (1929)، ماهية الحقيقة *De l'essence de la vérité* (1932)، محاولات ومحاضرات *Essais et conférences* (1958)، بالإضافة إلى كتب وأبحاث أخرى كثيرة جداً. (المترجم).

(**) غادامير (هانز جيورج): Gadamer (H. G) (1900-2002) فيلسوف ألماني معاصر، يعد من أبرز مؤسسي مبحث التأويلية أو الهرمينوطيقا إلى جانب =

ريكور Ricœur[*]؟ ذلك انه لا هوسرل ولا هيدغر تحدثا بشكل مباشر عن "منعرج هرمينوطيقي"، بل إن غادامير وريكور نفسيهما لم يشيرا إلى ذلك إلا في محاولات ذات طابع استعادي ماضوي ألفت في مجملها بعد أن أنهيا إنجاز مؤلفاتهم الهرمينوطيقية الأساسية[1].

= شلايرماخر Schleiermacher صاحب مؤلف **الهرمينوطيقا** الشهير. تقوم محاولة غادامير على ضرورة إبراز العنصر المشترك الذي يقوم بربط العلائق المتشابكة بين أنماط الفهم المختلفة، وإظهار أن الفهم، ومن ثمة التأويل، ليس سلوكا ذاتياً، بل ممارسة تضرب بعمقها في صميم كينونة الإنسان. لذا يميز غادامير بين قوة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقنيات البحث عنه وفيه. من أهم كتبه: **الحقيقة والمنهج** *Vérité et méthode* (1976 الترجمة الفرنسية)، **فن الفهم** *L'Art de comprendre* (1982 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(*) ريكور (بول): Ricœur (Paul) (1913-2005) فيلسوف فرنسي معاصر أشهر من أن يعرف، كان يلقب بفيلسوف الإرادة. يعد من أهم الفلاسفة المعاصرين لمرحلة ما بعد البنيوية. حمل لواء الهرمينوطيقا ودافع عنها سنوات طويلة في فرنسا، فكان أن حفر اسمه إلى جانب كبار ممثلي هذا التيار في ألمانيا وعلى رأسهم دانيال شلايرماخر، هيدغر وغادامير. ألف ريكور الكثير من الأسفار منها **فلسفة الإرادة** *Philosophie de la Volonté* بجزأيه: **الإرادي واللاإرادي** *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950)، والتناهي والإثم *Finitude et Culpabilité*، رمزية الشر *La Symbolique du mal* (1960)، التاريخ والحقيقة *Histoire et Vérité* (1958)، صراع التأويلات *Le Conflit des interprétations* (1969)، الزمان والحكاية- في ثلاثة أجزاء *Temps et récit* (1985)، ومن كتبه الأخيرة **مسيرة الاعتراف** *Parcours de la reconnaissance* (2004) (المترجم).

(1) في كتابه الكلاسي:
The Phenomenological Mouvement. A Historical Introduction, 3e éd., The Hage/Boston/London, Nijhoff, 1982, 597.
سعى هربرت شبيغلبرغ Herbert Spiegelberg إلى ربط قضية المنعرج الهرمينوطيقي بفكر ريكور مباشرة لجهة استحالة قيام موضعة مباشرة أو =

إن مسائل الأبوة التي لا يمكن التحقق منها، على أية حال، غير حاسمة هنا، إذ أن الأهم هو أن ندرك لماذا تقوم الفينومينولوجيا، ومن تلقاء نفسها، باستدعاء هذا المنعرج الهرمينوطيقي، علماً أن الأمر هنا يتعلق ببديهية لطالما تم تجاهلها، أو لطالما تم تهميشها

= "فينومينولوجية" للإرادة التي تقوم بتوجيه العطفة (اللغة) التأويلية عن طريق تموضعاتها أو تعابيرها. ومركز اهتمام شبيغلبرغ هنا هو ذلك الانتقال الذي شهدته أعمال ريكور من فينومينولوجيا الإرادة إلى هرمينوطيقا الرموز وهو التصور الهرمينوطيقي الذي حكم عليه ريكور فيما بعد بأنه "فضفاض جدا" في كتابه **من النص إلى الفعل: محاولات هرمينوطيقية** II: *Du Texte à l'action: essais d'herméneutique II,* le Seuil, 1986, 30. إلا أن الملاحظ هنا هو أن شبيغلبرغ لم يتحدث إلا نادرا عن غادامير، وأن ريكور لم يتحدث إلا قليلا عن علاقاته مع غادامير، علما أن فكرة منعرج هرمينوطيقي للفينومينولوجيا لا تبدو جلية بشكل مباشر في كتاب غادامير العمدة: **الحقيقة والمنهج** Vérité et méthode (1960)، كما أن الروابط بين ريكور وغادامير كانت غامضة. انظر في هذا السياق دراستي:

«Hans-Georg Gadamer und die franzosische Welt», dans *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer,* édité par Gunter Figal, Stuttgart, Reclam, 2000, 147-159.

ذلك أن التصور الأول الذي كونه ريكور عن الهرمينوطيقا إنما ينهل من الأنموذج الميتودولوجي لدلتاي الذي ما جاءت هرمينوطيقا غادامير إلا لمحاربته. وإذا كان هيدغر قد أمكنه حمل غادامير على الحذر من أنموذج دلتاي، فدلتاي (وياسبرس Jaspers أيضاً) هو من شجع ريكور على تسجيل تحفظه تجاه توسع أنطولوجي للهرمينوطيقا عند هيدغر وغادامير. أما د. ك. هوي D. Couzens Hoy فهو من نسب المنعرج الهرمينوطيقي إلى **الكينونة والزمان** Sein und Zeit وتصوره الشمولياني، وليس المشتق أو الجهوي، للتأمل، حيث انحدرت هرمينوطيقا غادامير وتفكيكية دريدا، بالإضافة إلى المنعرج التأويلي، إن لم نقل النسبوي للعلوم الاجتماعية بعامة. انظر محاولته: «Heidegger and the Hermeneutic Turn», *dans The Cambridge Companion to Heidegger,* ed, by C. B. Guingon, New York, Cambridge University Press, 1993, 170-194.

داخل السيرورة الفينومينولوجية. إن المهمة الأولى التي سنتكفل بها هنا، هو أن نظهر ضرورة منعرج من هذا القبيل انطلاقاً من الأرضية التي أرساها الآباء الأوائل للفينومينولوجيا، أي انطلاقاً من هوسرل ومن هيدغر تحديداً، حيث كان أول من تحدث صراحة عن ضرورة أن تكون الفينومينولوجيا هرمينوطيقية. لذا فإنه ينبغي النظر إلى هيدغر بما هو المهندس الأول، وصانع المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مع أن مشروعه الخاص بإرساء فينومينولوجيا هرمينوطيقية متمفصلة حول مسألة الكائن والوجود قد تم تحويره من قبل بعض الكتاب الأساسيين الذين عملوا على تبني منعرجه الهرمينوطيقي هذا وبخاصة غادامير وريكور ودريدا Derrida(*) أيضا.

(*) دريدا (جاك): Derrida (Jacques) (1930-2004) فيلسوف فرنسي يمثل الجيل اللاحق للبنيوية Poststructuraliste، أي ذلك الجيل الذي استفاد من البنيوية ولم يقبلها كلية، ورفضها ولم يتخلص منها كلية أيضا. عرف دريدا عبر مصطلحه الشهير "التفكيك Déconstruction"، ومن ثمة عرفت فلسفته بالتفكيكية. وهي كما قال هو ذاته ليست منهجا، وليست فلسفة، وليست إيديولوجيا، فهي لا شيء وكل شيء في الوقت ذاته. في كتابه العمدة **علم الكتابة أو الغراماتولوجيا** *De la Grammatologie* (1967) نادى دريدا بأولية الكتابة على الكلام، وبهذا خالف القاعدة الأساس التي استند إليها الألسنيون المعاصرون وعلى رأسهم دو سوسير De Saussure من أن الكلام هو أسبق من الكتابة، وأن الأصوات هي أكثر بكثير من الحروف. ومن أهم كتبه الأخرى: **الكتابة والاختلاف** *L'écriture et la différence* (1967)، الصوت والظاهرة *La voix et le phénomène* (1967)، التشتيت La dissémination (1972)، هوامش الفلسفة *Marges de la philosophie* (1972)، مواقف *Positions* (1972)، إلى أن نصل إلى آخر مؤلفاته تقريبا: **مفهوم 11 سبتمبر** (بالاشتراك مع هابرماز) *Le concept du 11 septembre*, avec Jürgen Habermas (2001)، وقد فاقت مؤلفات دريدا الخمسين عددا. (المترجم).

إن ضرورة المنعرج الهرمينوطيقي تنبع أولاً وقبل كل شيء من اكتشاف الفينومينولوجيا الأكبر الذي يتمثل، وبإجماع الكل، في القصدية Intentionnalité. هذه القصدية تعني فيما تعني عند هوسرل أنه لا يوجد شعور فارغ، وأن كل شعور هو دائماً شعور بشيء ما، ومن ثمة شعور له هدف معين. ومن الواضح هنا أن هوسرل كان يقوم باتباع سيكولوجية برنتانو Brentano(*) الذي استلهمها بدوره من الإبستيمولوجيا الوسيطية، كما أن مصطلح القصد ذاته ينحدر، في الحقيقة، من التقليد الهرمينوطيقي، حتى وإن كان هوسرل لا يود الوقوف عند ذلك. فالقصد (بمعنى *intentio auctoris* أو بمعنى *scopus* مثلاً) يأخذ في البداية معنى نص معين، جملة ما، معنى يكون معطى إما بشكل مباشر داخل النص أو يستخلص من بين السطور. وبالرغم من اهتمام هوسرل البالغ بمسائل المعنى والدلالة، وكذا المنطق فإنه من الجلي تماماً أنه لم يعر كبير اهتمام للغة في حد ذاتها. والنداء الذي أطلقه بغية الرجوع إلى "الأشياء ذاتها" يتضمن في الواقع أمنية تجاوز الكلمات إلى الأشياء ذاتها (وهو المسار الذي يبقى هو ذاته

(*) برنتانو (فرانز): Brentano (Franz) (1838-1917) فيلسوف، سيكولوجي ورجل دين كاثوليكي ألماني كان يدرس الفلسفة في فيرزبورغ Würzburg. أطروحته الأساسية كانت ضرورة النظر إلى منهجية الفلسفة وكأنها جزء من منهجية علوم الطبيعة، وأن السيكولوجيا الحقيقية هي تلك التي تستند إلى التجربة، لذا فقد بلور منهجا وصفيا هدفه الأساس وصف الظواهر، ومن ثمة الوصول إلى الحقائق الفلسفية لأن المعرفة في النهاية ما هي إلا ظاهرة نفسية لها قصد معين، أي أن لها علاقة قصدية مع الظواهر الأخرى. من هنا يقال إن هوسرل أخذ عنه أحد أهم مفاتيح الفينومينولوجيا وهو مفهوم القصدية. من أهم كتبه: **السيكولوجيا من وجهة نظر إمبريقية** *Psychologie du point de vue empirique*, tr. Fr. de M. de Condillac, 1944. (المترجم).

هرمينوطيقيا في أساسياته، تأسيساً على أن الفهم قد يعني أيضاً النظر إلى تعبير معين تبعاً للقصد الذي يظهره وللمعنى الذي يضمره). فالكلمات بالنسبة لهوسرل تقوم بوظيفتها بما هي علامات أو أدوات، تضع نفسها بتصرف القصدية. من هنا فإن هوسرل يفترض وجود ما يشبه طبقات خاصة بالقصدية أو بالمعنى لا يمكنها أن تعرف إسمياً إلا لاحقاً، أثناء ذلك سيكتشف المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا أن الأشياء ليست بمثل البساطة التي نتصورها عليها، فما أن نسلم بوجود معنى أو قصد حتى يتشكل بموازاة ذلك توجه نحو الكلمة، نحو حضور يتميّز بدلالة لا تنجلي إلا داخل عنصر اللغة.

والملفت حقاً أن هيدغر الشاب، الذي صرنا نعرفه اليوم بما فيه الكفاية بعد أن نشرت دروسه (محاضراته) التي ألقاها في جامعتي فريبورغ Fribourg وماربورغ Marburg، كان قد اقترب فعلياً من هذا البعد الهرمينوطيقي للغة عبر وضعه موضع تساؤل تصورانية (*Begrifflichkeit*)[*] الفينومينولوجيا، بل تصورانية كل التقليد الفلسفي. لكن المفارقة القائمة هنا هو أنه لا يمكننا أن نضع موضع تساؤل تصورانية لا يمكننا أن نظهر عدم ملاءمتها إلا عبر تصورانية أخرى

(*) يستخدم غراندان في متنه الكثير من المصطلحات والمفاهيم في لغتها الألمانية الأصلية، وهذا شيء طبيعي لأن موضوع بحثه يفرض ذلك، كما أن بحث مسألة العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا والهرمينوطيقا ليست أمرا هينا بالمرة، لكن المشكلة القائمة هنا هي أنه يترك كلمات ألمانية كثيرة دون ترجمة إلى اللغة الفرنسية. لذا ارتأيت أنه من النزاهة العلمية أن ألفت نظر القارئ إلى ذلك. فأنا سأترجم الكلمات والمصطلحات الألمانية التي قام الكاتب بترجمتها إلى اللغة الفرنسية، وسأبقي على الكلمات والمصطلحات الألمانية غير المترجمة كما هي، خوفا من الفهم السيئ، وما يتبعه من ترجمة أسوأ (المترجم).

تقوم هي، وعلى النقيض من الأولى، بإخضاع حتى الأشياء ذاتها. إن الفينومينولوجيا، ومن خلال تحطيمها لتلك التصورانية التي تبطن أكثر مما تفصح، فإنها تسعى إلى إرساء لوغوس *Logos* يُحكم سيطرته المباشرة على الأشياء، ومن ثمة استنطاقها استنطاقاً مباشراً. وفي صراعه مع التصورانية الفينومينولوجية، وبما أنه أراد الإبقاء منها على "المنهج" أو النظرة، فقد لجأ هيدغر الشاب إلى تبني معنى شديد الغموض حول الترسبات اللغوية، وتحديداً، ما تعلّق منها بطابعها التاريخي، إذ لا يمكننا الوقوف على عدم ملاءمة تصورانية معيّنة إلا عبر عودة مدمّرة للتقليد الذي فرضها علينا. هذا التدمير سيزرع فينا أخيراً الأمل بإرساء تصورانية تكون بمثابة التصورانية الخاصة بالكائن ذاته. ولا شك في أن هذا التدمير للتصورانية الفينومينولوجية هو الذي أرشد هيدغر إلى طريق اللغة، وعليه سيصبح كل مساره الفكري بمثابة طريق نحو اللغة *unterwegs zur Sprache*. وإذا كان هيدغر قد انهمك في بداية مشواره في البحث عن لغة ملائمة يمكنها الإفصاح عن مكنونات الكائن وعن تجربة الكينونة لدينا، وهو الأمل الذي لم يفارقه أبداً، فإنه انتهى إلى الأخذ باللغة كما هي، حيث أمكن لهذه اللغة، وبشكل متنام، أن تفرض نفسها بما هي الأفق الوحيد لكل فهم يتعلق بالكائن، بما هي بيت الكائن. لكن حذار، فقد يتحول هذا البيت إلى سجن إذا ما وجد الكائن نفسه محشوراً وسط إجراءات تمنعه من التجلي والظهور، وهذا بالضبط ما حمل هيدغر إلى اكتشاف نسيج أو "لغة الميتافيزيقا". لكن التساؤل الذي قد نطرحه هنا هو: هل من الممكن فهم الكائن بطريقة مغايرة؟ ذلك أنه وبالرغم من أن كل عظمة هيدغر ترتكز بالأساس على مسألة

اكتشافه لهذه اللغة المغايرة، ما كان سيدفع بعملية التجذير الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا قدماً إلى الأمام، فإن مكمن العظمة، فيما نعتقد، يكمن في اكتشافه لظاهرة اللغة، كما هي الحال بالنسبة لأفق الظاهرانية وكذا الفهم. إن مكمن التساؤل الذي يطرحه هيدغر هنا هو ذلك الطابع الثانوي لأفق اللغة (أو وضعها الأداتي المحض) في مجال الفينومينولوجيا. أوليست اللغة هي المظهر الأول للمعنى وللكينونة، والعنصر الذي بموجبه تنتشر كل نزعة ظاهراتية أو كل ميل للعطاء؟ هنا، ومن داخل هذا الاكتشاف ينتظم إخراج المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا.

إن هذا المنعرج بالذات، والذي يتوافق، وبمحض المصادفة، مع منعرج قائم في فكر هيدغر، وكذلك المنعرج الألسني القائم في الفلسفة الأنجلوسكسونية هو الذي أناب عن غادامير في الحديث عن تحول للهرمينوطيقا وفق خيط اللغة الموجه[1]. هكذا فهم غادامير المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، بالرغم من أنه تحدث في البداية (وسنرى لماذا) عن منعرج فينومينولوجي للهرمينوطيقا .إن اكتشاف نسيج اللغة - بما هي الشرط الأبدي لكل فكر - من قبل غادامير يسير لديه في شكل متواز مع وضعه لذلك التصور الأداتي أو النومينالي (الاسمي) للغة موضع تساؤل، والذي تميز بحضور ملفت عبر تاريخ الفلسفة وصولاً إلى فينومينولوجيا هوسرل ذاتها، فالكلمات

(1) يتحدث العنوان الثالث من المقطع الأخير من كتاب **الحقيقة والمنهج** عن منعرج أنطولوجي (ontologische Wende) أخذت به الهرمينوطيقا بتوجيه من اللغة. وفي الجزء الأخير من **أعماله الكاملة** (*G. W.*, t. 10, 1995) قام غادامير بتجميع الكثير من دراساته تحت عنوان: **المنعرج الهرمينوطيقي** *Die hermineutische Wende*.

بالنسبة لهذا التصور الأداتي ما هي إلا تعيينات يلجأ إليها العقل كلما أراد الإفصاح عن أفكاره، أو أراد إبلاغها، كما لو أن التفكير يتم في بداية الأمر دون لغة. بهذا المعنى فإن اللغة تصبح عنصراً ثانوياً، إن لم نقل عنصر التباس خطير بالنسبة إلى الفكر، كما أن هذا التصور الأداتي يبقى شبيهاً إلى حد بعيد بذلك الفهم المشترك، الذي يتوافق في أعين غادامير مع ما يشبه نسيان اللغة كما هي الحال مع البوتقة الخاصة بفكر معين.

وقد نجد أصول ذلك في محاورة **الكراتيل** *Le Cratyle* لأفلاطون، وبخاصة عندما يتساءل عن أصل الكلمات: هل هي صادرة عن الطبيعة *Phusei* أم عن الاتفاق أو التواضع *Thesei*، ليخلص عبر هاذين الافتراضين إلى أن الكلمات ما هي إلا تعيينات أو أدوات توظف لخدمة فكر يتمتع بالسيادة. على النقيض من هذه الأداتية (أو الأدواتية)، يذكرنا المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا بأنه لا يمكننا أن نحصر معنى أو فكراً إلا في أفق لغة ممكنة، فاللغة ليست مجرد أداة يحوزها فكر منطقي معين، ولكنها المجال الذي يتم و"يتفاعل" فيه الفكر برمته. وهذا ما سنستشفه من الصياغة الإيتيمولوجية (الاشتقاقية) ذاتها، فلوغوس *logos* الفكر أو المنطق يفترض دائماً، وبشكل بدئي، وجود لوغوس للغة بما هو التجسيد البلاغي للمعنى.

وهكذا، فإن غادامير يعتقد أن البداهة التي عزف الفكر الغربي عن معرفتها عند تناوله لطبيعة العلاقة بين الفكر والعالم هي هذه البداهة بالذات، لأنه لم ينظر إلى اللغة بما هي شرط هذه البداهة البدئي. ويبدو أنه تم الإبقاء على هذا التوجه الفكروي (المجرد)

Intellectualisme في ثنايا التصور الهوسرلي للقصدية *Intentionnalité* عبر مصطلحات "النوثيزا" *Noèses* (قالب المعرفة) أو اتجاهات المعنى التي لا تجد لها أية دعامة في مستوى اللغة، في حين الجهاز المفاهيمي للقصدية، والذي يتمحور حول المعنى والدلالة، ما يزال هو ذاته في طريقه نحو اللغة. إن الراديكالية الهرمينوطيقية للقصدية - والتي تعد إحدى أوجه المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا - تسمح هنا بإزالة اللبس المتعلق بنسيان اللغة في كل الفكر الغربي.

فإذا ما كان قد تم إغفال أولية اللغة من قبل الممثلين الكبار للتقليد الميتافيزيقي فلأنها كانت تهدد سيادة النظام المتمحور حول الفكر الخالص، الذي لم يقم، ومنذ أفلاطون، سوى بالاهتمام بالعلاقات الفكرية أو المنطقية. وهكذا، ففي كتابه **الحقيقة والمنهج** (1960) يتحدث غادامير عن نسيان للغة يكون قد ترك بصماته على التقليد الفلسفي الغربي[1]، بل إن غادامير، وعبر مبالغة رائعة، يذهب إلى أن هناك استثناء واحداً يشذّ عن قاعدة نسيان اللغة، هو الاستثناء المتعلق بالفكر المسيحي الأوغسطيني حول التجسيد. صحيح أن هذه الإحالة هي من الغرابة بحيث لم يتم فهمها في أغلب الأوقات فهماً واضحاً، مع ذلك فهي تحتفظ بكل أهميتها إذا ما أردنا معاينة المنعرج الهرمينوطيقي في أوجهه المختلفة.

لكن لماذا علينا أن ننظر إلى الفكر الأوغسطيني القائم حول

---

(1) انظر في هذا السياق مقدمتي لـ: **مدخل إلى هانز جيورج غادامير** *Introduction à Hans- Georg Gadamer*, Cerf, 1999، وبخاصة الفصل الذي يحمل عنوان: "من النسيان الأفلاطوني للغة إلى تذكرها الأوغسطيني «De l'oubli platonicien du langage à son rappel augustinien»، (191-201).

التجسيد بوصفه استثناء للنسيان الغربي للغة؟ بداية، نحن نعلم أن أوغسطين ذاته كان قد استلهم التمييز الرواقي بين الفعل الباطني والفعل الخارجي عند تأملنا ظاهرة التجسيد. وإذا كان غادامير يعتقد أنه لا يمكننا الحديث عن فكر محوره اللغة عند الرواقيين، فلأنه لا يرى في تلك اللغة "الخارجية" سوى تخريج بسيط لفكر أو للوغوس قائم بشكل مسبق في نظام الكلمات. ذلك أن النظام الأساس للفكر يبقى دائماً نظاماً ما قبل لغوي أو سابق للغة *Pré langagier*، في الوقت الذي يكتفي فيه المقال *Discours* بمحاولة إيصال الأفكار التي تحبك بمعزل عن اللغة إلى الآخر؛ فنحن نعرف مثلاً أن **الإنجيل الرابع** يقدم التجسيد أيضاً كما لو كان إبرازاً للوغوس، وهذا ما حمل أوغسطين على استلهام التمييز الرواقي بين النظامين الباطني والخارجي للوغوس. على أنه من الواضح بالنسبة للفكر المسيحي أنه يمكن تفكير اللوغوس الخارجي بما هو تجلي ثانوي وغير أساسي لما هو إلهي؛ على النقيض من ذلك هناك هوية ماهوية (*homoousia*) بين الفعل الباطني الإلهي والفعل الخارجي للتجسيد، هذه الهوية المتعلقة بالماهية هي مكمن الانبهار الذي غمر غادامير. ثم أليس بوسعنا القول بأن هذه الهوية الماهوية بين اللوغوس الباطني واللوغوس الخارجي، والتي هي الهوية ذاتها القائمة بين الآب والابن في سر التثليث، يمكن أن تكون مقبولة بالنسبة للفكر الإنساني كله؟ ألا يعني القول بأننا نمارس التفكير، البحث بشكل أو بآخر، عن الكلمات التي يمكننا الإفصاح عبرها عما نزمع التعبير عنه؟ من هنا الأطروحة القائلة بشموليانية الأداة اللغوية بالنسبة لهرمينوطيقا غادامير، فالفكر لا يمكن أن يؤدي وظيفته على الوجه الأكمل دون لغة، في حين أن الكائن لا

يمكن فهمه إلا بما هو كائن يبحث عن التمفصل عبر لغة معينة. مع ذلك فهذه الأطروحة لا تبين لنا كيف أنه لا يمكن فهم كل شيء، أو كيف أن اللغة تمتلك القدرة على فهم كل شيء، بل أنها تبين لنا فقط كيف أن البحث عن الفهم هو في حد ذاته بحث عن اللغة، وهذا ما يفضي، بداهة، إلى القول بأن هذا البحث يجد نفسه في مواجهة حدود متعددة، ذلك أن الكلمات، وفي أغلب الأوقات، لا تسعفنا على قول ما كنا نود قوله. لكن تجربة الحدود هذه الخاصة باللغة تؤكد في السياق ذاته شموليانية الأداة اللغوية، فما لا يمكن قوله، أو ما يتجاوز نظام اللغة هو ذلك الذي يمتلك إمكانية أن يتم قوله إلا أنه لا يتجسد دائماً. وعليه، فإن المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا يبحث عن كيفية ما لتفكير هذا العنصر اللغوي المقلق، المضلل والمجنن، والذي يعد بمثابة شرط أولاني لأية قصدية، أو أي توجه لبلوغ المعنى ومن ثمة أي توجه لبلوغ الوعي، فالأمر هنا يتعلق بعنصر من الصعوبة بمكان الإمساك به أو تلمسه، لأنه هو ذاته شرط أولاني لأية إمكانية لبلوغ هذا الإمساك أو هذا التلمس؛ فنحن لا يمكننا التفكير إلا داخل أفق اللغة، ولكننا بالمقابل لا يمكننا أن نفكر اللغة ذاتها إلا في أفقها هي. ينتج عن كل ذلك أن اللغة تقوم بتقسيم الأفق النهائي لأية قصدية، أو لأي معنى حتى وإن بقيت هي ذاتها بمنأى عن أي إمساك بها (كما يعترف بذلك دريدا أيضاً).

إن إحالة غادامير المستبعدة لأوغسطين (وللتثليث) لم تعمل بتاتا على إظهار مهارة التصور الهرمينوطيقي للغة، وبخاصة إذا ما وضعنا في حسباننا أنه لا مقاصد غادامير ولا إحساساته كانت لها أدنى صلة بما هو تيولوجي (لذا سيكون نوعاً من الضلال الحديث هنا عن

منعرج تيولوجي، ونشكر الإله أن لا أحد راودته هذه الفكرة فيما يخص غادامير). مع ذلك فإن إعادة اكتشاف ذلك التمييز الأوغسطيني الشجاع بين الفعل الباطني (*logos endiathtos*) والفعل الخارجي (*logos prophorikos*) لا يقدر بثمن في واقع الأمر، بما أنه يسمح من جهة بفهم أداتيانية التصور الأفلاطوني للغة، والذي بسط نفوذه على الفكر الفلسفي الغربي، وتسمح من جهة ثانية بفهم مجاوزته للميتافيزيقا. إننا، وبنقدنا للتصور الأداتي (الأدواتي) أو النومينالي (الاسمي) نضع موضع شبهة حالة الاكتفاء الذاتي للفكر قياساً باللغة، لكن، ومن خلال تذكيرنا بأن كل لغة "خارجية" أو "برانية" تحيل إلى لغة أخرى "باطنية"، فإن ذلك يعني إظهاراً لحد اللغة الافتراضي بمعنى من المعاني. إن ما يظهر بشكل بارز في هذه اللغة الباطنية، والذي سيصبح بمثابة المعطى الأول للفينومينولوجيا ولمنعرجها الهرمينوطيقي هو ذلك الحوار الباطني للتناهي مع ذاته ذاتها، الباحثة عن المعنى المتعلق بتجربتها داخل سيرورة الزمان[1].

إن المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا على وعي تام بشموليانية (كليانية) العنصر اللغوي وبحدود اللغة الفعلية في آن واحد معاً. فإذا كان من الضروري الحديث عن حدود اللغة فلأن الكلمات لا تفصح في أغلب الأوقات إلا عن جزء يسير من مما ننوي قوله، أي من كل ما ينبغي قوله حتى يحصل الفهم، ولأن ما يتمتع أيضاً بصفة الشموليانية (الكليانية) بالنسبة للهرمينوطيقا هو ذلك البعد الكامن

(1) انطلاقاً من هذه النقطة ينبغي طرح السؤال المتعلق بـ"معنى الحياة"، وسأعود إلى بحث ذلك في **معنى الحياة** *Du Sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003.

في نية القول، الذي ومع أنه يتجاوز القول الافتراضي، فإننا نسعى لقوله بفارغ الصبر. ولتجنب الحديث عن اللغة الفعلية، الافتراضية، نجد أن غادامير يتحدث هنا عما يسميه *Sprachlichkeit*، أو الألسنوية *Linguisticité*، كما يمكننا الحديث هنا أيضاً عن نوع من "الحبكة اللغوية" la trame langagière التي تبقى ضرورية للفهم وللافهم على حد سواء، ذلك أنه يمكننا أن نتساءل: ما الذي نعنيه بفهم غير لغوي أو باللافهم إذا لم نكن نعني به تلك التجربة التي ليس في مقدور أية لغة الإفصاح عنها، فما من لغة يمكنها أن تقول ما ينبغي قوله أو كل ما يمكن قوله. ثم إن ذلك يعني الافتراض بأن اللغة تبقى "العنصر" الأساس لكل فهم ممكن، إن لم نقل لكل لافهم محتمل، إذ لا يمكننا الحديث عن لامقدرة معينة للغة إلا باسم لغة ممكنة في حدها الأدنى، حتى وإن لم تكن متجسدة فعلاً.

من هنا الخلاصة التي توصل بها غادامير في **الحقيقة والمنهج** ومفادها أن أي احتجاج على الشموليانية (الكليانية) اللغوية لا يمكن أن تتم إلا داخل عنصرها اللغوي ذاته. بيد أنه يتحتم علينا الذهاب إلى أبعد من ذلك عبر اعترافنا بأن هذا الشرط اللغوي الضروري لقيام فهمنا هو ذاته سبب تراجيديا تناهينا، فالفهم هو في بحث متواصل عن معنى يمكن أن يقال، وأن يتم تقاسمه، لكن مع تخطيه دائماً لإمكانات القول الفعلية. وحتى لا نضطر إلى شرح ذلك بطريقة سوقية نقول: إن الكلمات تبقى دائماً حمقاء، إذ ينبغي الوصول إلى ما هو أحسن منها. صحيح أن اللغة يمكنها إيجاد صيغ على درجة لا بأس بها من الدقة، ومن الجمالية الغريبة، وبخاصة، ما تعلق منها بالمأثورات الشعرية أين نجد أن اللغة ذاتها تصاب

بالدهشة من نجاحها الخاص. مع ذلك أعتقد أن هناك شيئاً لم يتم قوله بعد، فالرمزية البلاغية تضمر في طياتها أهم ما في الأمر وهو ضعف اللغة الأساس في مواجهة عدم قابلية الكائن للوصف، ذلك الكائن المتطلع لأن تتم الإبانة عنه دونما حاجة لاستخدام اللغة. هذه الصيغة قد تبدو لنا صيغة شكلية، لكنها في واقع الأمر تعبير حي عن الشك القائم حول المسألة اللغوية في بحثها عن معنى يتخطى كونه مجرد لغة فقط.

هذه الدراسات إذن تود تتبع بعض المراحل التي أدت إلى هذا المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا انطلاقاً من هوسرل ووصولاً إلى بعض الوجوه الأكثر حداثة من ممثلي الفينومينولوجيا. وبالفعل، ينبغي معرفة كيف أن هوسرل ذاته عمل في صمت على التحضير لهذا المنعرج، وإن كان هو نفسه لم يقدر كل النتائج التي يمكن أن تترتب عنه. ذلك أن هذا المنعرج الهرمينوطيقي خلخل مفاصل أساسية من مشروعه الفلسفي، ليس فقط تلك المتعلقة بتصوره الترنسندنتالي للفلسفة وبتصوره الديكارتي عن الذاتية، ولكنه خلخل أيضاً فكرة العودة إلى الظواهر ذاتها التي حاول حملها إلى مجال الهرمينوطيقا. وقد كان هيدغر أفضل من تنبه إلى ذلك الإحراج الموضوعاتي للفينومينولوجيا، لذلك فالقول بأننا "هيدغريين" يعني بالدرجة الأولى الاعتراف بأن (الفلسفة ليست مسألة انتساب أو تحيز). صحيح أيضاً أنه سيكون من الجيد المناداة بالعودة إلى الظواهر التي ينبغي علينا وصفها بالضبط إذا ما رغبنا في ألا نختزل الفينومينولوجيا إلى مجرد طريقة وصفية عديمة الفائدة؟ على كل إن جواب هيدغر معروف، وحتى وإن لم نكن دائماً في مستوى تبين نسبة الهرطقة من الصرامة فيها،

فإن ما يفترض أن يكون محل إضاءة فينومينولوجية هو بالضبط كل ما هو غير متجلي أو غير ظاهر، إلا أن ذلك يستوجب ترفيعه إلى مستوى الفينومينولوجيا، لأنه يشكل معنى كل ما هو متجلي وكذا أساسه، الأمر الذي يفضي بنا إلى القول بأن هيدغر يقوم بإعمال الفكر في ظاهرة الكينونة، ذلك أن وميضها اللامفكر فيه هو مصدر كل هذه الظواهر. هذا التحول الأنطولوجي للفينومينولوجيا، والذي أحدث ردة فعل مضادة للأنطولوجيا تجسدت في فينومينولوجيا لفيناس Levinas(*)، دريدا وماريون Marion[1]، رافقه منعرج

(*) لفيناس (إمانويل): Levinas (Emmanuel) (1906-1995) فيلسوف يهودي ينحدر من أصول لتوانية (ولد في كوفنو Kovno) استوطن فرنسا وتعلم فيها إلى أن انتهى به المطاف أستاذا للفلسفة في جامعة السوربون. كان لفيناس شغوفا بالميتافيزيقا وبكل ما يوصله إلى استكناه لغز الوجود. بدأ مع برجسون وهيدغر، ولكنه انتهى مع هوسرل في بحثه القيم: **نظرية الحدس في فلسفة هوسرل** *Théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl* (1930) حيث أكد على ضرورة إخراج الفينومينولوجيا من بوتقة الوصفية وإدخالها عالم الكائن الحقيقي، عالم تزول فيه الحدود بين الكائن ووجوده، بين الكائن وحقيقته. أما أطروحته الأساسية فكانت عام 1961، وهي بعنوان: **الكلية واللانهائي** *Totalité et Infini* وفيها أكمل لفيناس أفقه الميتافيزيقي عبر توظيفه لمصطلح اللانهائي المنحدر من ثنايا الديكارتية، حيث قام بصهره داخل أنطولوجيا تحسن رسم الحدود بين الأنا والآخر، بين الذاتي والموضوعي تماماً كما كان يفعل ديكارت في تمييزه بين النهائي واللانهائي. من أهم المفاهيم التي رسخها لفيناس في المرحلة المعاصرة مفهوم أو مصطلح الأثر Trace. من أهم كتبه الأخرى: **من الوجود إلى الموجود** *De l'existence à l'existant* (1947)، خلافا للوجود أو فيما وراء الماهية *Autrement qu'Etre ou au delà de l'Essence* (1974). (المترجم).

(1) أتمنى أن أعود للحديث عن هذا المنعرج اللاأنطولوجي (المضاد للأنطولوجيا) للفينومينولوجيا انطلاقا من لفيناس في دراسة أخرى.

هرمينوطيقي لم ينظر إلى انسجامه نظرة جدية في فرنسا وذلك لجهة أن الظواهر الأساسية هي إما مقنعة أو مغيبة، بحيث صار من الملح حدوث تقويض أو تهديم هرمينوطيقي، كما أن السياق الذي ظهرت فيه الهرمينوطيقا لا يترك أثرا لأدنى شك حول المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا عند هيدغر. ففي المقدمة التي كتبها حول مفهومه للفينومينولوجيا شرح هيدغر طولا وعرضا (**الكينونة والزمان**، فقرة 35، 36) بأن مبحث الفينومينولوجيا، والمتمحور حول الكينونة مبحث مكتوم، مموه، خفي ومطرود (*verdeckt, verschüttet, verstellt, verborgen*) وهو ما يوجب إخراجه من دائرة النسيان هذه. أما مفهوم "الظاهرة" المغاير، والذي يفترض أن يتم العمل على تثمينه فهو مفهوم *verdecktheit*، أي الظاهرة المموهة، "وذلك لأن الظواهر في مجملها، وفي أغلب الأحيان، غير معطاة لنا ما يجعلنا في حاجة إلى الفينومينولوجيا، فالكينونة المموهة تشكل المفهوم المكمل (*gegenbegriff*) لمفهوم الظاهرة"[1].

على أنه ولكي تصبح هذه التغطية ظاهرة للعيان بغرض شرح الـ *verdeckung* وتقويضه أو تدميره فهو بحاجة إلى تأويل مزدوج (*Auslegung*): موجودي وتاريخي في آن واحد معا، وبالمحصلة هو في حاجة إلى جهد هرمينوطيقي، لذا يمكن القول إن الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية والتفكيك يسيران جنبا إلى جنب كما ظهر ذلك جليا في

---

(1) **الكينونة والزمان** (1927) كما تمت الإشارة إليه وفق ترتيب الصفحات الأصلي في *Sein und Zeit* [= SZ, 36]، وقد تم الأخذ بهذا الترتيب في ترجمات مارتينو Martineau (Authentica 1985)، وف. فيزان F. Vezin (Gallimard, 1986).

Natorp-Bericht 1922[1].

فالأمر هنا يتعلق بضرورة أن نخرج إلى دائرة الضوء الأسباب الخفية- أو الأسباب المخفية التي تم التطرق إليها عام 1922- للتأويل المموه للكينونة، والذي يفضي في نهاية المطاف إلى أن يصبح التدخل الهرمينوطيقي مطلوبا، ذلك أن مجال انهمام الهرمينوطيقا المفضل كان دائماً يتمحور حول المعنى "الخفي" في تعبير معين، لكنه المعنى الخفي الذي يتيح لنا فهم المعنى والحقيقة، وحتى الانسجام القائم داخله. بهذه الصيغة يكون هيدغر، ودون أن يفصح عن ذلك، قد ربط خيط الوصل مع المهمة الكلاسية للهرمينوطيقا وذلك عبر تأكيده على جانبها "التقويضي" (أو التدميري).

لكن السؤال الذي يبقى مطروحا هنا هو: إذا ما قمنا بتقويض (تدمير) أو "إزالة" الأسباب الخفية التي يقوم عليها هذا التقليد، وإذا ما قمنا بوضع تصورانيته موضع تساؤل، فإنه سيكون من الواضح أن

---

(1) إن مهمة التقويض أو التدمير الهرمينوطيقي الذي تم تقديمه في الفقرة السادسة من **الكينونة والزمان** تمثل في الوقت ذاته المهمة الأصلية للأبحاث التي أنجزها الشاب هيدغر قبل أن يتم التذييل لها في 1927 بدراسة تحليلية حول الكائن- هنا أو الدازاين. ففي نص رائع بعنوان: **التأويلات الفينومينولوجية لأرسطو** *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, tr. Par J.-F. Courtine, TER, Mauzevin, 1992, 32. كتب هيدغر في 1927: "إن الهرمينوطيقا الفينومينولوجية للحدوث تبدو وقد عزت لنفسها مهمة الانفكاك من التأويل المتداول والمهيمن، وتحديد الأسباب والطرق الخفية، وكذا الولوج إلى صلب المصادر التي ساعدت على قيام هذا التأويل، وذلك لصالح عودة تفكيكي- إذ لا يبقى سوى ادعاء الإسهام في إمكانية الوصول إلى استحواذ راديكالي على الوضعية الحالية بفضل التأويل، وذلك عبر جلب الانتباه إلى المقولات المشخصة المعطاة بشكل مسبق".

أية عملية إبراز لهذه الفينومينولوجيا ليس بوسعها أن تتم دون توفر عنصر اللغة، فالظواهر (أو لنقل الظاهرة المفضلة ما دام الأمر يتعلق بالكينونة فقط) التي تم استخلاصها من النسيان الذي حكمت به عليها تصورانية غير مناسبة تفترض هي ذاتها عملية إبراز لا يمكنها كيفما كان أن تكون لغوية، أي هرمينوطيقية. إننا نعرف بأن هيدغر لم يتوقف إطلاقا عن البحث عن مدونة تعبيرية تناسب الكائن (ومن ثمة الكينونة)، لكن دون أن يزعم يوما بأنه بلغ هدفه المنشود. مع ذلك فقد حذر من القدرة المتنامية للعنصر الشمولياني (الكلياني) للغة كما لو أنه المجال الممكن لكل فكر؛ إنها النتيجة الأكثر صرامة للمنعرج الهرمينوطيقي الذي عمل على ترسيخه في مجال الفينومينولوجيا.

إن الدراسات التاريخية الموجودة بين دفتي هذا الكتاب تسعى إلى الإسهام في بلورة مقاربة أفضل للمنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا كما تجسد في أعمال هوسرل، وبخاصة في أعمال هيدغر، وذلك من خلال إبراز كيف أن الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية تمكنت من اكتشاف المعطى اللغوي، لكن دون أن تغفل التنبيه إلى حدوده، تلك الحدود التي سنركز عليها كما لم يفعل هيدغر أو غادامير من قبل. فقد صار من الممكن إقامة حوار مع مفكر مثل جاك دريدا، الذي يبدو ظاهريا على طرفي نقيض من الهرمينوطيقا؛ إذ ما الذي سنحصله فعلياً من خلال إبقائنا على التعارض العقيم بين الهرمينوطيقا والتفكيك في الوقت الذي تأخذ فيه شكل مترادفات لا أكثر عند هيدغر؟ وعليه، وبمعزل عن تلك التهم المحنطة التي لا تجد لها مكانا إلا داخل هرمية الثرثرة (*Gerede*)، فإن ما ينبغي تشجيعه والتأكيد عليه هو وجوب تعميق التضامن بين الفينومينولوجيا

الهرمينوطيقية والتفكيك، تضامن ينبني على قاعدة مؤداها التمسك بالاكتشاف المتعلق بالحبكة اللغوية بما هو شرط كل فكر منجز وحده الأساس. في الأخير سنبين كيف أن حدوس التفكيك فيما يخص تبعيتنا للغة، وللغة الميتافيزيقا تحديدا، إنما تندرج هي أيضاً داخل سياق المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا.

الفصل الأول

إسهام هوسرل الصامت
في الهرمينوطيقا

إسهام هوسرل الصامت في الهرمينوطيقا[1]

إذا كان هوسرل قد أسهم في مبحث الهرمينوطيقا، فقد فعل ذلك دون رضا منه، فقد كانت له حساسية مضاعفة تجاه أي فكر يمكن وصفه بأنه فكر هرمينوطيقي، إذ يعتقد أنه، أي الفكر الهرمينوطيقي، فكر تاريخاني وهو ما لا يقبله وخير مثال على ذلك الجدل الذي قام بينه وبين دلتاي Dilthey[*] سنة 1911. ولكن أيضا، وبشكل خاص، جدله الأكثر سرية والأكثر مرارة، الذي خاضه مع هرمينوطيقا هيدغر. كما أنه لا يقر لفكرة التأويل بأية أهمية وقيمة تذكر، فما يشكل محور اهتمامه ليس التأويلات القائمة حول الظواهر ولكن الظواهر ذاتها. وهكذا، ففي دراسة رائعة[2] له،

---

(1) هذا النص هو النص الذي كان قد نشر في "المجلة الفلسفية" (عدد 22) (383-398)، مع بعض التحويرات الخفيفة.

(*) دلتاي (فلهلم): Dilthey (W) (1833-1911) فيلسوف ألماني يعد من أهم رموز الهرمينوطيقا. تركزت جهوده على ضرورة تحقيق التقاء التأويل الفيلولوجي بالفهم القابل للتفسير المطبق في العلوم الطبيعية، هذا، بالإضافة إلى محاولة إدخاله البعد الهرمينوطيقي في العلوم الإنسانية، ومن ثمة التأكيد على تاريخانية الوجود الإنساني، وضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا في جوهره. من أهم كتبه: **عالم الروح** *Le monde de l'esprit* في ثلاثة أجزاء (الترجمة الفرنسية 1947)، **نقد العقل التاريخي: مدخل إلى علوم الروح ومحاولات أخرى** *Critique de la raison historique, introduction aux sciences de l'esprit et autres textes* (الترجمة الفرنسية 1993) (المترجم).

(2) بول ريكور، "الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا" في **من النص إلى الفعل**، 39-73.
Paul Ricœur, "Phénoménologie et herméneutique" *dans Du texte à l'action*, 39-73.

قام بول ريكور بإثارة الانتباه إلى بعض المصطلحات التي يستخدمها هوسرل مثل *Deutung* و *Auslegung* (بمعنى التأويل)، والتي أظهرت أن حساسيته الهرمينوطيقية قد لا تكون شاملة. لكن هوسرل يعتقد أنه إذا كان لا بد من "تأويل" بعض الظواهر، أو الأخذ في الحسبان بعض التغيرات التأويلاتية (*Abschattungen*) للأشياء فلأجل أن نصل إلى ماهياتها بشكل أفضل. ذلك أنه، ومن خلال التأويلات القصدية، لا بد وأن نصل في نهاية المطاف إلى التعرف على ما هو ماهوي في ظاهرة معينة؛ والعودة إلى الأشياء ذاتها يعني من بين ما يعني معرفة كيفية الفكاك من النفوذ المشوه للنظريات والتأويلات أحادية الجانب للظواهر بقصد الرجوع إلى الأهم، أي إلى ذلك الذي يبقى عالقا عبر كل التأويلات. من هنا ضرورة مضاعفة "التأويلات" لضمان أن الأهم قد تمت محاصرته، ومن هنا أيضاً يبدو أنه ليس أحادية التأويل أو فردانيته هو ما ينفتن به هوسرل حقيقة، ولكن مدى إسهامه في بلوغ الشمولي (الكلياني).

إنه من سخرية القدر أن نلاحظ بأن فلسفة كانت تبحث عن تحرير الفلسفة من التأويلات والنظريات والكتب، صارت هي السبب في مولد فلسفة سميت الفلسفة القارية continentale حيث نجد أن توجهها التاريخي والكتبي يتمتع بالدعم الكافي. وفي هذا السياق كتب غادامير: "كل فينومينولوجي، في الواقع، كان يحمل تصوره الخاص حول ماهية المعنى الحقيقي للفينومينولوجيا، والشيء الوحيد الذي كان مؤكدا هو أنه ليس في إمكاننا تعلم الفينومينولوجيا انطلاقا من

الكتب"[1]. إذ من المعروف أن هوسرل نفسه لم تكن له منشورات كثيرة، فما كان يهمه، فعلا، هو البحث وليس نشر الكتب الفلسفية، والدليل على ذلك أنه لم يقم إلا بنشر الجزء الأول من *Ideen* (**الأفكار**)، والتي ظهرت في البداية في شكل "مقال" في الجزء الأول من *Jahrbuch* (أي الكتاب السنوي). هذا الجزء لا يقترح إلا "مجموعة" من الأفكار في سبيل بلوغ فينومينولوجيا (*Ideen zu einer...*) خالصة وفلسفة فينومينولوجية. وهذا لا يعني بأي حال أن هوسرل ينظر إلى ما أنجزه بما هو تأسيس شبه نهائي اعتقادا منه أن تلامذته، الذين صقلوا داخل البداهة الهندسية للفينومينولوجيا قادرون على إتمام الجهد التقني للكتابة والنشر بمستوى إنجازه هو أو أكثر. وهذا ما يفسر، على سبيل المثال، لماذا استنفذ هوسرل الكثير من الوقت لكي يدرك الفروقات القائمة بينه وبين هيدغر الذي كان قد انتقد ربطه فينومينولوجيته بهرمينوطيقا تتلخص مهمتها الرئيسة في إظهار أن الظواهر الأساسية كانت مموهة وتنتظر إلقاء الضوء عليها أو إضاءتها (أو في انتظار تفسير أو شرح موجودي، تاريخي. وفوق هذا وذاك مقوض (أو مدمر)). وعندما تأكد هوسرل من أن هيدغر انحاز بشكل واضح للفينومينولوجيا قام بتضمين الكينونة والزمان في الـ

---

(1) H.-G. Gadamer, "Die Phänomenologische Bewegung", dans ses *G. W*, t3, 1987, 116.

انظر ما كان قد ذكره هيدغر من قبل في محاضرة 1924، وهي بعنوان: **أفلاطون السوفسطائي**، *Platon: le Sophiste*, tr. Par J.-F. Courtine, Gallimard, 2001, 19, (G. A 19, 9). "إن المدخل إلى الفينومينولوجيا لا يتم عبر قراءتنا للكتابات الفينومينولوجية، وأخذ بعض النقاط المهمة الموجودة".

Jahrbuch الخاص به دون أن يقرأ منه سطرا واحدا[1].

لقد ورث تلاميذ هوسرل عن أستاذهم، من ضمن ما ورثوا، تحفظه الأفلاطوني فيما يخص النشر، وهو ما أشار إليه غادامير عبر تأكيده من أن الإنتاج الأدبي لهوسرل، وللجيل الأول من رواد الفينومينولوجيا، يبقى متواضعا ويتلخص في صدور أحد عشر جزءا من الـ *Jahrbuch* خلال عقدين من الزمن، ولا شيء تقريبا فيما يتعلق بمصادر النشر الأخرى[2]. وقد صار من المعروف أن هيدغر لم يقرر نشر كتابه العمدة: **الكينونة والزمان**، والذي كان هو ذاته مجرد مشروع و"مقال" في الـ *Jahrbuch* لهوسرل، إلا بعد ضغوط تلقاها من أحد الوزراء آنذاك. أما غادامير، فيظهر أن تلامذته هم من دفعوه، وهو على مشارف الستين، إلى نشر كتابه **الحقيقة والمنهج** (1960)، والذي يعد الكتاب الأول الذي ينشره غادامير منذ أطروحته الجامعية التي أعدها عام 1928.

وبما أن المهم بالنسبة لهوسرل هو مباشرتنا لعملية التفكير انطلاقا من الأشياء ذاتها، فقد أظهر درجة عالية من اللبرالية الفكرية تجاه طلابه، إذ ترك لهم- ولتحفزهم- حرية نشر بعض دروسه، فقام

(1) Cf., O. Pöggeler, "Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs" (1929), in *Phänomenologie im Wiederstreit,* éd. Par Ch. Jamme et O. Pöggeler, Suhrkamp, Francfort, 1989, 255-276.

أما ما تعلق بالباقي، فإن هيدغر كان يتظاهر بعدم الاهتمام بمنشورات "أستاذه"، وعندما أراد الاعتراف بدينه تجاه هوسرل في نهاية مقدمته لـ **الكينونة والزمان**، اكتفى هيدغر بالإشارة إلى أن "إشرافه الشخصي المتشدد والأريحية التي بمقتضاها تمكنا من الوصول إلى أبحاثه غير المنشورة" (S7, tr. Martineau, 49).

(2) H.-G. Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", *G. W.*, t3, 116.

هيدغر بنشر الدروس المتمحورة حول الشعور اللصيق بالزمن، وقام لودفيغ لاندغريب Ludwig Landgrebe بجمع الكثير من الدروس والمخطوطات التي كانت بمثابة القاعدة الأساسية لكتاب **المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي** *Logique formelle et transcendantale* (الذي ظهر في الـ *Jahrbuch* عام 1929)[1]. وبعد ذلك بسنوات عدة قام لاندغريب، وبإذن من هوسرل، وتأسيسا على مجموعة من الدروس والمخطوطات، ومن المحادثات الشفهية مع أستاذه، بالتكفل، وبشكل كامل، بتحرير كتاب **التجربة والحكم** *Expérience et jugement* (1939)[2].

هذا في الوقت الذي عهد فيه إلى تلميذه الشاب أوجين فينك Eugen Fink بمهمة تحرير التأمل الديكارتي "**السادس**" الذي أضيف إلى مجمل المحاضرات التي كان قد ألقاها في باريس، هذا التأمل السادس (لفينك و"لهوسرل") لم ينشر، في الواقع، إلا في عام 1988 في سلسلة هوسرليانا *Husserliana* (أي الأعمال الكاملة لإدموند هوسرل)[3].

---

(1) *Formale und transzendentale Logik*, Hua, XVII- XXII, 21.
وكما ظهر في مراسلته التي نشرت مؤخرا، فإن هوسرل كان يجد هو ذاته أن تأملاته حول الشعور بالزمن التي نشرها هيدغر "هي تقريبا غير مقروءة" *literarisch fast unmöglich*, cf. E. Husserl, Briefwechsel, Dordrecht,) (Kluwer, 1993, t. 5, 186.

(2) L. Landgrebe, Vorwort des Herausgebers: E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Prague, Academia, 1939, V-XI.

(3) E. Fink, VI. *Cartisianische Meditation*, éd. Par H. Ebeling, J. Holl et G. van Kerckhoven (2t.), Dordrecht, Kluwer Academic Publischer, 1988 (Husserliana-Documente Band II/1 et II/2).
ولم يظهر النص الألماني من المحاضرات الخمس التي تشكلها إلا في إطار الـ *Husserliana* عام 1950.

إن بعض كتب هوسرل المتأخرة مثل **التأملات الديكارتية** و *Krisis* (أي الأزمة) كانت في الأصل عبارة عن محاضرات، وهي الكتب التي يبدو أن هوسرل أولاها، ولأول مرة، اهتماماً نوعيا وهو الشيء الذي ما كنا لنعلمه لولا صدور الأعمال الكاملة *Husserliana* بعد وفاته. ولمجابهة النجاح الفائق الذي حققه كتاب **الكينونة والزمان** حمل هوسرل حملا، وبطريقة دراماتيكية، على الإقرار بأهمية المكتوب في مجال الفلسفة، لذا ولمحاصرة النجاح المؤذي المنبثق عن كتاب هيدغر، كان هوسرل يعتقد أن إنجاز كتابات جديدة يمكنها أن تكسب الفكر الفينومينولوجي الأصيل طريقا جديدة، ووزنا جديدا أيضا[1]؛ وقد صار الانعطاف على المكتوب مسألة ضرورية لجهة اعتبار التأكيد على ضرورة العودة إلى الأشياء ذاتها. بيد أن التراجيديا السياسية التي دخلت فيها ألمانيا حطمت مشاريع هوسرل وأعماله، حتى إن كتاب *Krisis* كان يفترض أن يصدر في بلغراد في عام 1936، وقد بقي صوت هوسرل، ولعقود طويلة، خافتا وغير مسموع في مجال الفينومينولوجيا.

مع ذلك، فإنه يبقى من الممكن دائماً إدراك المعنى

(1) إنها الفرضية الأكثر احتمالا التي طرحها: K. Schumann, «Zu Heideggers Spiegel- Gespräch über Husserl», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32, 1978, 603، حيث يورد شومان في هذا الصدد رسالة بعث بها هوسرل إلى إنغاردن Ingarden (في 2 ديسمبر 1929)، إذ وبعد أن تطرق إلى نتائج قراءاته لهيدغر، خلص إلى هذه النتيجة الغامضة: "إذن، سأولي الطبعة الألمانية الكاملة للتأملات الديكارتية اهتماماً أكبر".
Cf. aussi H.-G. Gadamer, «L'europe et l'oikumène» dans *La philosophie herméneutique*, PUF., 1996, 223 (G. W., t 10, 268).

الهرمينوطيقي المحض للنداء الداعي إلى العودة إلى الأشياء ذاتها بمعزل عما هو مكتوب، وبمعزل عن الصيغ والنظريات: "كلمات، مجرد كلمات... نحو الأشياء ذاتها"[1]. بيد أننا نلاحظ أن ما يوجد وراء الكلمات أو فوقها ليس هي الأشياء بمقدار ما هي المقاصد، مقاصد المعنى التي تشكل الأشياء. وعليه، فإن العودة إلى الأشياء ذاتها تصبح بمثابة العودة إلى القصديةِ التي تقوم بتوليد الواقعي من الشعور؛ ثم إن البحث عن المعنى المتستر خلف الأشياء، ومساءلة القصدية الكامنة خلف الجزء الظاهر من الظواهر مهمة معقدة تستحق أن تنعت بأنها هرمينوطيقية.

ويمكننا القول، وبكل بساطة، أن تلاميذ هوسرل الأكثر ارتباطا بالهرمينوطيقا، أي هيدغر، ريكور وغادامير قد تصوروا ظاهرة الفهم (*Verstehen*) وفق الأنموذج الذي قدمه لهم ومؤداه أن الفهم يعني الصعود تدريجيا من القول إلى المعنى الذي يسكنه، من المقال

---

(1) *Logische Unterschuchungen*, Hua, XIX, S 2, 10.
لكي نضع هذه الكلمة المفتاحية في موقعها الصحيح، والتي يمكن أن نقارنها بـ ad fontes لأصحاب النزعة الإنسانية (أو الإنسانويين) و"بالعودة إلى كانط" عند الكانطيين الجدد Néo-kantiens.
Cf., Spielberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, third revised and enlarged edition, 1982, 109. Cf., aussi G. Heffernan, *Am Anfang war die Logik. Hermeneutische Abhandlungen zum Ansatz der Formalen und Tranzendentalen Logik von Edmund Husserl*, Verlag B. R. Grüner, Amesterdam, 1988, 13.
والذي يشير إلى المد الهرمينوطيقي والصعود الهوسرلي "للكلمات باتجاه الأشياء ذاتها". وكما يذكرنا هيفرنان، فإن هيدغر، هو من فرض على الفينومينولوجيا تلك الصيغة المقتضبة والجوهرية وهي: "نحو الأشياء ذاتها".

الخارجي إلى المسألة التي تحركه. وكل السجال الذي دشنه هيدغر بصدد الرطانة القائمة في "الهُم"، ما هو في النهاية سوى تطبيق هرمينوطيقي للإيعاز الفينومينولوجي بوجوب العودة إلى الأشياء في ذاتها. فالأماكن المشتركة "للهُم" تجردنا، بالفعل، من الرؤية المباشرة للأشياء، تلك الأشياء التي يفترض أننا أهل لأن نكتسبها بجهدنا الخاص إذا كنا دا- زاينات *Da-sein* حقيقية، أي كائنات قادرة على أن تكون "هنا"؛ وبمعنى آخر أن نكون بالقرب من الأشياء متى يحين موعد القرارات الحاسمة فيما يخص وجودنا. من هنا، فإن الدعوة إلى الأصالة التي تشكل **الدازاين** *Dasein*(*) هي دعوة للعودة إلى الأشياء ذاتها، وإلى مواجهة مباشرة مع الذات. إن كل النقد المتمحور حول نقد المقال الافتراضي القائم في **الكينونة والزمان** *Sein und Zeit* يتم تحت إلزامية العودة الهرمينوطيقية إلى النظام غير الإسنادي للفهم الذي يشكل أرضية المقال الحقيقية[1]. لذلك، من الأهمية بمكان مجابهة ما أسماه هيدغر بمهارة "السقوط في *logoi*"،

(*) دازاين Dasein: من المفاهيم المفتاحية في كل فلسفة هيدغر، وتعني أن الكائن هو موجود هنا وليس في مكان آخر، وأنه ليس كائنا صوريا من بنات أفكار الميتافيزيقا التقليدية. وقد تعددت ترجمات هذه الكلمة-المفهوم إلى اللغة العربية. كما أن له ترجمات لا تعد ولا تحصى في مختلف لغات العالم. وحرصا مني على تجنب المحاذير المصاحبة لاستخدام هذا المفهوم سألجأ إلى تعريب الكلمة لتصبح: دازاين، علما أنها صارت تستخدم على نطاق شامل في الدراسات الأنطولوجية والهرمينوطيقية. (المترجم).

(1) للإحاطة بصراع هيدغر مع النظام الافتراضي، انظر "المهارة الهرمينوطيقية للغة" «L'intelligence herméneutique du langage» في **الأفق الهرمينوطيقي للفكر المعاصر** *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993, 253-269.

وذلك في محاضرة عام 1924 التي تحمل عنوان "السوفسطائي"[1]، وهو نزوع الدازاين إلى الاستسلام للضمانة التي تقدمها الآراء المعبر عنها. من هنا وجه الاستعجال في مسألة العودة إلى الأشياء ذاتها، أي إدماج هذه الأشياء في سيرورة الحوار التي باشرها المنطوق وهو ما يحتم على الهرمينوطيقا التساؤل حول ما إذا كان يمكن تفكير هذا "الحوار" الذي يحبك فيما وراء المنطوق، بمعزل عن اللغة.

إن العودة إلى الأشياء، عند هوسرل، تخضع منذ البداية إلى منطق السؤال والجواب، فمع أنها لم تقع من السماء، فإننا لم نرها أبدا بشكل جيد، لكن "العودة" إلى الأشياء تعني التخلي (وبشكل شامل *Rücken*) عن شيء ما، فالرجوع يفترض لغة معينة، أي التفافا للأشياء لصالح سيطرة ضمنية للمقالات وحدها. وحول هذه النقطة تحديدا، وبالرغم من أن منطلقاتهما الأولية تبدوان على درجة لا بأس بها من التباين، فإننا نجد بأن التضامن بين هوسرل وهيدغر كان كاملا. وهكذا، عندما أعلن هوسرل عن نيته العودة إلى الأشياء ذاتها، فلأنه يود أولا وقبل كل شيء أن يدير ظهره لمملكة "التنظير" العلمية التي يُعتقد زورا أنها تتمتع باستقلالها الذاتي، والتي لم تكن محل شرعنة مباشرة حتى بالنسبة للأشياء ذاتها، بل وحتى بالنسبة للعالم المعيش الذي يفترض فيه أن يكون في خدمة العلم؛ فمن **الأبحاث المنطقية** وصولا إلى *Krisis*، نجد هذا النقد الموجه للتجريدانية لصالح البداهة

(1) M. Heidegger, *Platon: Le Sophiste*, 34 (GA 19, 27), 53 (47) et passim. إن مثال الـ *Aletheia* (الحقيقة) في جوهره يقوم ضد هذا السقوط: "إن معنى *aletheuein* يتلخص في كونه يضع الدازاين في وضعية يمكنه فيها الصمود أمام إمكانية أن يسمع في *legomenon*، وهذا بطريقة تمكنه من عدم التفريط في وجوده".

المتمحورة حول الأشياء يقوم باختراق كل الإنتاج الفلسفي لهوسرل وكأنه خيط سحري رفيع. ونظرا لخلفيته المرتكزة إلى ذلك العلم اليقيني المتمثل في الهندسة، حيث تصور الماهيات يكون دائماً هو الحلقة الأهم، فإن هوسرل لم يتمكن من فهم لماذا يرتكز زملاؤه الفلاسفة، وبكثير من العناد والضراوة، على النظريات المسبقة أو الجاهزة سواء تعلق الأمر بالنظريات العلمية ذاتها، والتي تدعي الفلسفة أنها تمثل بعدها **ما بعد النظري** *métathéorie*، أو تعلق بنظريات كلاسية تختص بالبحث في تاريخ المسائل الفلسفية. ولتأكيد الحاجة إلى ضرورة قيام نقاش محوره المباشر الأشياء ذاتها، قام هوسرل برفض الإبستيمولوجيا، وكذا تاريخ الفلسفة الذي نظر إليه بما هو غاية في ذاته؛ لذا فسنكون من المخطئين إذا ما قمنا بانتقاد أي نقص في مستوى المعرفة الفلسفية أو التاريخية لدى فيلسوف من طراز هوسرل، ذلك أنه كان يعتقد إما عن سذاجة أو عن شجاعة أن الأهم لا يكمن هنا، فما يهم حقيقة هو الحديث عن الأشياء ذاتها، ما يفرض علينا بموازاة ذلك، تحولا كليا عن النظرة الفلسفية، وأن نضع بين قوسين (مزدوجين) الموقف الطبيعي، وباختصار أن نمارس "الاختزال" *Réduction* الفينومينولوجي، اختزال يتوجب أن ننظر إليه بما هو "إعادة تربية" أو "إعادة رسكلة"، وللحديث عن هذه المسألة بقية.

أما هيدغر، فقد عمل من جانبه على ترسيخ معنى أكثر موجودية من الدعوة القائلة بالعودة إلى الأشياء ذاتها *Zurück zu den Sachen selbst*، دعوة لا تتوقف عند ظاهرة "النظرية المجردة" التي كثيرا ما أخرجت مفكرا مثل هوسرل عن طوره لجهة أن تكوينه القاعدي كان تكوينا رياضيا، في حين يعتقد هيدغر أن العودة إلى الأشياء هي أولا

وقبل كل شيء موجهة من قبل ظاهرة "اللاأصالة" *Inauthenticité* أو الثرثرة، ذلك أن الأمر بالنسبة لهيدغر يتلخص في أن هناك تقصيرا جوهريا من الدازاين تجاه ذاته، بمعنى آخر، لكي تكون دازاين عن حق، فإن ذلك يعني أن تكون قادرا على أن تكون "هنا"، أي أن تفتح عينيك وأن تبصر أنت بذاتك. بيد أن الدازاين، وفي أغلب الأوقات كما يلاحظ هيدغر، يختار ألا ينظر هو بذاته، وأن يستسلم لسلطة الثرثرة *Gerede* المؤكدة وذات القدرة الكبيرة. وعليه، فإن عودة هيدغر إلى الأشياء ذاتها تقوم مقام الرافض لهيمنة المقالات التي لا تحوز أي تصديق سوى ذلك الذي يحكي قصة تكرارها أو طريقة قبولها بوجه عام (وهذه في الواقع إحدى حدود إيتيقا المناقشة).

إن إشكالية الحلقة الهرمينوطيقية برمتها تبقى تحت رحمة حالة الاستعجال الفينومينولوجية، وذلك أن هيدغر يعتقد أن المهمة الثابتة والنهائية للتأويل "ليس أن نمنح، وبشكل مسبق، أي تملك مسبق، أو توقع أو استباق عن طريق "الحدوس" والمفاهيم الشعبية *Volksbegiffe* ولكن أن نقوم ببلورتها حتى تتمكن من أن تضمن، وبصفة دائمة، موضوع بحثها العلمي انطلاقا من الأشياء ذاتها"[1]. إن

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S 32, 153; *Etre et temps*, tr. Fr. E. Martineau, 124.

وفي هذا الإطار ينبغي أن نذكر بأن الإشكالية الهرمينوطيقية الخاصة بالفهم وبالتأويل في **الكينونة والزمان** (من الفقرة 28 إلى الفقرة 38) تستقر بين تحليل "الهُم" (الفقرة 27) وبين التحليل الخاص بالثرثرة (الفقرة 34)، وذلك لأن الحاجة إلى تأويل مفسر انطلاقا من الأشياء ذاتها يهدف بالأساس إلى محاربة ما يسميه هيدغر "دكتاتورية الهُم) " **الكينونة والزمان** فقرة 126) والتي تشكل الثرثرة مفصلته الأكثر تجليا.

عودة هيدغر إلى الأشياء ذاتها تعني فيما تعني أنه أدار ظهره للأصالة التي تنخر الدازاين، وبخاصة حكاية استسلامه (*Verfallen*) لسهولة الأماكن المشتركة، وإلى بديهيات "الهُم" عوض أن يفتح عينيه ويضطلع هو ذاته باتخاذ القرارات الأساسية التي تخص صميم توجهه الوجودي. فضلا عن ذلك، فإن العودة إلى الأشياء، التي نظر إليها في البداية على أنها تمثل الرد المفترض على النظريات غير المركزة، تحولت إلى ما يشبه الرد على لا أصالة الدازاين. مع ذلك فإنه وبالانتقال من فينومينولوجيا إلى أخرى، فإن الاستمرارية تقع هنا تحت سطوة المعنى، فمطلب لزوم الأصالة، هو في حقيقة الأمر، موجود على لائحة دعوة هوسرل للعودة إلى الأشياء ذاتها، والذي يفترض هو الآخر بدوره أن تكون النظريات المجردة على هامش ما هو مهم[1].

تأسيسا على ما سبق، سيتركز الانشغال الأول للفينومينولوجيا على ضرورة التمسك بمطلب لزوم هذا التصور بمعزل عن العلامات وعن الكتابات، فالتمكن من لغة معينة أو من رطانة خاصة لا يعني بالمرة، أنه تمت معرفة الشيء ذاته وأحكمت السيطرة عليه، ذلك أن الذكاء الحقيقي يقاس بمدى عمق التعبير الخارجي من جهة، وبمدى

(1) فيما يتعلق بالباعث المتواتر والخاص باللاأصالة، وكذا بلازمه الأفول عند هوسرل، انظر على سبيل المثال: *Formale und transzendentale Logik*, *Hua* XVII, 32. "إننا نتحدث هنا عن معرفة أصيلة، عن علم أصيل، وعن منهج أصيل؛ فالأفكار المنطقية هي أولا وقبل كل شيء أفكار "أصيلة" *Echtheit*. والأصيل هو آخر ما يلجأ إليه العقل، حتى وهو على مشارف الانحدار والأفول *Verfallsmodus* إلى اللاعقل" (كل التأكيدات الموجودة هنا تعود إلى هوسرل).

ما هو مضمر خلف الكلمات التي قيلت من جهة ثانية. هذا في الواقع، هو ما دفع هيدغر إلى الانبهار أثناء تعلقه المتدرج بالفينومينولوجيا، إذ أنها سمحت له بالانعتاق من المعجمية التقنية للكانطية الجديدة[1].

بالرغم من كل هذا، فإن هوسرل كان أول من اعترف بالمبدأ الجامع لكل المبادئ *Ideen* (**الأفكار**): "كل حدس معطاء بطبعه يمكن أن يكون مصدرا أصيلا للمعرفة... إلخ. على أننا لن نقوم هنا بذكر الأسماء الخمسة الأولى التي تسبق مبدأ المبادئ في *Ideen*، في مستهل الفقرة الرابعة والعشرين: "لقد تعبنا من هذه النظريات العجيبة المنافية للصواب! *Doch genug der verkehrten Theorien*"[2]. هذا الـ *Doch* الموجود في مستهل فصل معين يشكل قيمة مضافة حقيقية، فشجاعته تؤسس لكل الفينومينولوجيا. إن مكمن الروعة في هذا المبدأ الجامع لكل المبادئ هو أنه لا يفسر شيئاً، ولا يتفرع عنه منطقيا أي مبدأ، وأنه لا يضم لا لوازم ولا حواشي، لكن إذا كان هذا المبدأ لا يفسر أي شيء كما ذكرنا، فإنه بالمقابل يبرر كل شيء، فكل ما يقال ينبغي أن يتضمن إمكانية أن ينسب إلى حدس معين، لأن المهم هنا هو أن نعرف عما أو عمن نتحدث.

إذن هذه الضرورة الهرمينوطيقية المتعلقة بالنزاهة (أو الاستقامة)،

---

(1) انظر: "البديهيات الأساسية للفينومينولوجيا" في درس هيدغر 1919-1920، «Maximes fondamentales de la phénoménologie» dans le cours de 1919-1920; M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie, GA* t.58, 1993, 219, *Hua* III, 51.

(2) *Hua* III, 51.

فيما يرى هوسرل، تشكل الركيزة الأساس لكل الممارسة الفينومينولوجية التي تسعى لأن تكون علما بالمعنى الدقيق للكلمة، فالفلسفة، وبكل بساطة، ينبغي عليها الانطلاق من الأشياء ذاتها كما هي معطاة في حدسنا. من هنا الاستعجال في أن نضع على الرف كل النظريات الهائمة على غير هدى منها، والتي لا تؤسس مباشرة وفق ظاهرانية منظورة، ومن ثمة يمكن تقاسمها، إذ لم يعد كافيا أن تقوم الفينومينولوجيا بتكديس الحجج والصيغ. ففي كل مرحلة من مراحل "بحثها" (حيث إن مصطلح *Forschung* يحمل هنا معناه الحقيقي والأعمق، معنى يفضي إلى استكشاف حقيقي للظواهر) تعمل الفينومينولوجيا على التأكد من وجود شرعنة مباشرة حتى للأشياء ذاتها. وعبر دعوة صارت أكثر ثورية بحيث لم يكن هو ذاته ليتصورها، بما أنه انتهى إلى الانقلاب على بعض مسلمات فينومينولوجية، قام هوسرل بدعوة الفكر الفلسفي إلى الاحتماء من أي نسق ميتافيزيقي والاكتفاء فقط بما يقدمه الحدس لنا. هذا، وبما أنها تبحث عن التخلص من كل ما لا يظهر بشكل معطى في الحدس، فإن الفينومينولوجيا قامت بالاستعداد لمجاوزة الميتافيزيقا التي يبدو أن الهرمينوطيقا الأكثر حداثة قد باشرتها أصلا.

إن الإيعاز بالعودة إلى الأشياء ذاتها صار يوسم في بعض الأحيان بالغثاثة والابتذال، فأي نظرية مثلا لا تدعي بأنها تنطق باسم الظواهر؟ إلا أن الإيعاز النقدي لهوسرل يظهر في صورة من يود مضاعفة نقده، أو من يقوم بتعليق للسذاجة الخاصة بالموقف الطبيعاني إن شئنا الدقة. فباسم حقوق الحدس الأكثر أولية قام هوسرل بالدعوة إلى ممارسة اختزال فينومينولوجي *Réduction*

phénoménologique أو تعليق أو "أبوخية" *Epoché* للموقف الطبيعاني الأكثر تشددا، والذي يرتكز أساسا على الدعوة للامتثال إلى بداهة العالم "الترنسندنتالي". إن مصطلح "اختزال" يتضمن "لبسا" أساسيا، فهو من جهة يبدو وكأنه يحمل دلالة وضعانية إلى حد معين كما هي الحال مثلا عند حديثنا عن تأويل "اختزالوي" معين يقوم بتبسيط الواقع، أو إرجاعه إلى مظهره الأبسط كأن نقول: "إن هذا يختزل في ذاك"، في حين يبدو أن "الاختزال" الهوسرلي وكأنه يعني "إعادة-توجيه" النظرة التي يمكن أن نلفيها عند حديثنا عن "اختزال" دونما "شدة"، وهذا بحسب الجذر الاشتقاقي لـ *re-ductio*؛ ذلك أن ماهية الاختزال عند هوسرل تكمن في ذلك التحول، أو في تلك الخاصية المتعلقة بإعادة بناء نظرتنا إلى العالم. والأمر هنا يتعلق مرة أخرى بانتزاع نظرتنا من هيمنة البديهيات الدنيوية السائدة، وذلك لجهة إيصال مفهوم الاختزال *re-ductio* إلى البديهية الأولى، وهو ما يعني بالنسبة لهوسرل إيصاله إلى العالم كما هو معطى لنا، مع أننا نعلم أن هذا العالم، الذي ينظر إليه إجمالا بما هو أحد أكبر مكتسبات الفينومينولوجيا، يعطى لنا أولا وقبل كل شيء بوصفه ظاهرة قصدية، بما أن الاختزال الفينومينولوجي يتيح قيام الـ *Forschung* أو استكشاف للقصدية.

إن مفهوم الـ *re-ductio* مفهوم هرمينوطيقي بطريقة سرية، بما أنه يذكرنا بأن الولوج إلى عالم الأشياء الأساسية (الجوهرية) هو دائماً مسبوق بإعادة هيكلة لنظرتنا للعالم. فالمهارة الهرمينوطيقية ينبغي أن تنطلق من الإشارات القائمة، ولكن عليها أيضاً أن تعرف كيف تتملص منها حتى تتمكن من التوجه مجددا نحو القصد الذي يحرك

كل ما كان قد قيل. ذلك أن هناك دائماً هوة بين القول الخارجي (البراني) والجوانية التي حاول استنطاقها، هوة هي ذاتها موطن الهرمينوطيقا[1]. والمقال الافتراضي لا يفصح دائماً عن كل ما هو أساسي (جوهري) عند الولوج إليه سواء تعلق الأمر بالفينومينولوجيا أم بالهرمينوطيقا، فهناك اختلال دائم أيضاً بين الشيء المرئي أو المقصود وبين اللغة المعبرة عنه، بين الشيء في صيغته المفردة وبين الكلمات في صيغتها الجماعية وهو يتمتمها؛ أما الفهم فيعني بشكل أو بآخر مباشرة "اختزال" نظرتنا للعالم، وأن نعرف كيف نقيم مسافة فاصلة تجاه كل ما يقال حتى نتمكن من إحداث فرق (أو اختراق) باتجاه المعنى، باتجاه إرادة القول التي تود أن ينصت إليها. من هنا فإن الاختزال الفينومينولوجي سيكتشف، من بين ما يكتشف، تناهي الدور المنوط بالهرمينوطيقا، فإذا كان المعنى الذي تدور حوله المهارة الهرمينوطيقية يصدر عن القصدية، أو عن توجه عام للمعنى، فإنه، وفي إطار هذا التوجه بالذات، ينبغي أن نعرف كيف نمارس إدراكاتنا إذا ما وددنا إثبات أننا فينومينولوجيون بالمعنى الصارم للكلمة. هذه الخلاصة في الواقع دونها صعوبات جمة، ذلك أن الأمر يتعلق بالمصادقة على توجه معين، وبالالتزام قصديا داخل القصدية. صحيح أن القصدية تبدو وكأنها تشكل معطى نهائي للفينومينولوجيا (على الأقل في صيغتها المدرسية)، لكن هذا "الشيء" الأساس، أو الأكثر أساسية من كل المعطيات المحيطة به (العالم، الشيء... إلخ) يحركه اقتراح طارئ مؤداه أن القصدية هي بالضرورة توتر ينبلج من الذات

(1) هذا التوتر شكل محوراً أساسياً في كتابي: **شموليانية (كليانية) الهرمينوطيقا** *L'Universalité de l'herméneutique*, PUF., 1993.

باتجاه المعنى. وعند هذا الحد تكتمل الوحدة بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، فالعودة إلى الشيء ذاته، التي تعني القصدية بمعنى من المعاني، تجد نفسها أمام معطى هو ذاته وجهة المعنى، أمام لغة تحيل هي بدورها إلى لغة أخرى.

هذا، وسنرتكب خطأ جسيما إذا ما قمنا بتشبيه هذه الرؤية عن رؤيتنا، هذه الـ *noesis noeseos* التي وعدت الفينومينولوجيا بإنجازها، بـ"علم ذوات" *Egologie* خالص، حتى وإن كان هو نفسه قد حمل، في بعض الأحيان، على فعل ذلك، علما أن توجه المعنى، بوجه عام، يهدف إلى التواجد خارج الذات. وبتعبير أكثر تقنية نقول: إن نوئيزا *Noèse* الأنا *Ego* داخل القصدية هي، وبالإضافة إلى أنها قصد أو هدف، انفتاح على الآخر وليست قصدا أو هدفا لذاتها مما يعني أن هناك "تحايثا" بين القصد وبين ما هو مقصود. مع ذلك فالنوئيما Noème لا يختصر في النوئيزا فقط، إذ أن هناك توترا دائماً بين ما يهدف إليه الشعور وبين المقصود ذاته، ذلك المعنى الذي يتجاوز الشعور القائم بين الذوات. ثم إن هذا التوتر الموجود بين المعنى المقصود والمعنى في حد ذاته يستحق في الواقع أن يطلق عليه اسم هرمينوطيقا.

فالاختزال الهوسرلي، ومهما تكن الصيغة التي يكون عليها (والأعمال الكاملة *Husserliana* ما تزال تقدم لنا مفاجآت في هذا الإطار)[1]، فإنه يبدو دائماً بما هو *Reductio* في سبيل تشكيل

(1) بدءا من Ideen (**الأفكار**) نجد أن الفصل السادس الهام والمخصص لهذا المبحث يتحدث عن *phänomenologischen Reduktionen* بصيغة الجمع، انظر *Ideen*, S 56 à 62.

المعنى، أي *Sinnkonstitution*. على أن مصطلح الاختزال، وكما هي الحال بالنسبة لمصطلح التشكل أو التكوين كان دائماً موطنا لبعض ضروب اللاتفاهم، فقد اعتقدنا في أحيان كثيرة أن الموضوع الترنسندنتالي هو بطريقة ما "مبدع" المعنى[1]. مع ذلك فهذه الجنيالوجيا الترنسندنتالية تبدو جسما غريبا عن الفينومينولوجيا، بالرغم من أن الجهاز الاصطلاحي- المفاهيمي لهوسرل يقوم باستدعاء المثالية بين الفينة والأخرى، فالفكرة الفينومينولوجية المتمحورة حول التشكل أو التكوين تود فقط أن تبين أن "موضوع" القصد يقوم دائماً بتشكيل المعنى بالتشارك ما دام أنه متواجد "هنا" وبشكل دائم، كلما حصل المعنى، تماماً كما أراد هيدغر أن يبين ذلك عبر مفهومه الموفق "الدازاين" *Da-sein*.

إن من أكبر الاستحقاقات الهرمينوطيقية لهوسرل هو عدم اختزال المعنى داخل الاتجاه القصدي للموضوع، فالموضوع لا يفعل شيئاً سوى أن يقوم بالتشارك في تشكيل المعنى الذي يولد معه، في الوقت الذي تظل فيه الأنا في حوار دائم مع معنى لم يحدث وإن تملكته مطلقا. من هنا أهمية أن تقوم فينومينولوجيا هوسرل باستكشاف طبقات القصدية أو المراحل المختلفة لتشكل المعنى الذي ينفلت من

(1) انظر التوضيح الذي قدمه ف. داستير F. Dastur في تقديمه لهوسرل في: **الفلسفة الألمانية من كانط إلى هيدغر** *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, sous la direction de D. Folscheid, PUF., 1993, 273.
"إن الشعور داخل الفينومينولوجيا يلخص تجربة قوته المكونة، دون أن يعني ذلك أنه مزود بقوة خالقة تضعه في مرتبة الفكر الإلهي. لقد أوضح هوسرل دائماً أن التكوين لا يعني بأي حال الخلق من عدم *ex nihilo*، ولكنه يعني انبثاق المعنى".

قبضة الشعورين المباشر والطبيعي على حد سواء. وقد تكفل غادامير بذكر الدافع إلى ذلك: "إن التشكل أو التكوين لا يعني سوى تلك الحركة الخاصة بإعادة البناء التي تستتبع الانتهاء من عملية الاختزال (...) ذلك أن البناء انطلاقا من أنواع الأداء الذاتية لا تعني بتاتا أية إضافة فعلية لأي شيء كان، ولكنها تهدي فقط إلى الطريق الذي يمكننا من فهم كل ما قد يبدو أن له معنى"[1].

وعليه فإن مشكل التشكل عند هوسرل لا يرمي إلا إلى إعادة تشكيل أفق المعنى لكل ما قد يكون هدفا للشعور القصدي. وإذا كان القصد لا يعطى إلا عبر حدس معين، أو إمساك بجوانية المعنى، فإن الفينومينولوجيا تعلمنا، في المقابل، أنه ما من حدس دون قصد، فكل حدس، وبما أنه هدف للمعنى وللمعقولية، هو حدس هرمينوطيقي بالضرورة حتى ليمكننا أن نلخص تمفصل الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا هذا بقولنا: إن الحدوس دون قصد عمياء، وإن المقاصد دون حدس فارغة.

إن هوسرل، ومن خلال توجيهه للفينومينولوجيا نحو ظاهرة القصدية، يكون قد ولج الهرمينوطيقا من بابها الواسع، لكنه، وفي مقابل ذلك، يكون قد وفر الفرصة للهرمينوطيقا من أن تضع موضع تساؤل بعض الافتراضات غير الفينومينولوجية المتضمنة في فينومينولوجيته[2]. هذا، بالإضافة إلى أن هذا التفكيك صار ممكنا

(1) Cf., H.-G. Gadamer, «Die phänomenologische Bewegung» *GW.*, t.3, 135.

(2) ينبغي أن نشير هنا إلى النقد الذي وجهه هيدغر لفينومينولوجيا هوسرل في دروسه التي ألقاها في جامعة ماربوبرغ Marbourg والتي شكلت منعطفا =

بسبب هوسرل نفسه، فقد كان أول من دعا تلامذته إلى أخذ حذرهم من النظريات التي لم يتم إرساء أسسها الفينومينولوجية بعد.

فقد دعاهم إلى ممارسة نقد مستمر للافتراضات غير الفينومينولوجية للفينومينولوجيا، وعمل على توجيههم إلى مهمة أساسية وهي تحطيم الميتافيزيقا أكثر من عمله على توجيههم إلى السير في الطريق التي أمكن لأبحاثه أن تفتحها.

إن المنعرج الهرمينوطيقي (الذي شمل هيدغر، ريكور، غادامير وقريبا دريدا) للفينومينولوجيا يعمل ذاتيا على إنتاج توترات وانبلاجات هي أصلا منهمكة في دراسة مشروع هوسرل، توترات وانبلاجات هي

= أساسيا لظهور دراسات كثيرة كانت فاتحتها دراسة جيورجيو كورا Giorgio Corà, «Ripetizione e superamento della fenomenologia in Martin Heidegger» in *Verifiche* 12, 1983, 371-409; 13, 1984, 19-53, 281-316 وكذا مجموعة الأبحاث التي ظهرت في ألمانيا بعنوان: *Phänomenologie im Widerstreit* حيث يبدو تقريبا وكأن الأمور تتجه إلى الاعتقاد بأن نشر دروس هيدغر الشاب التي صار ممكنا عبرها، وللمرة الأولى، بعث النقاش الذي كان هوسرل المتأخر ينوي بعثه مع/ضد هيدغر حول الوجهة النهائية للفينومينولوجيا. أما في فرنسا فسنشير بالتحديد إلى الأعمال الرائعة لجان لوك ماريون: **الاختزال والعطاء: أبحاث حول هوسرل، هيدغر والفينومينولوجيا** J. L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF., 1989. وجان فرانسوا كورتين: **هيدغر والفينومينولوجيا** J. F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990. وإذا كان واضحا اهتمام هذين المؤلفين بالتحول الذي أحدثه هيدغر في مستوى الفينومينولوجيا، فإنه من الواضح أيضاً أنهما لم يعيرا أدنى اهتمام للمنعرج "الهرمينوطيقي" الخاص الذي اقترحه هيدغر على الفينومينولوجيا؛ وهو أيضاً لا يوجد على لائحة إعادة بناء تاريخ الفينومينولوجيا الذي طرحه ألان رينو في **سارتر: الفيلسوف الأخير** Alain Renaut, *Sartre le dernier philosophe*, Grasset, 1993.

أقرب ما يكون إلى تصور الأنا والقصدية منها إلى التصور الترنسندنتالي أو التأسيسوي للفلسفة. فإذا كانت "الأنا" التي هي موضع اهتمام الفينومينولوجيا تتميز بأنها قصدية، أي أنها "أنا" تتفرق داخل آفاق للمعنى تتجاوزها، فإنه يمكننا أن نتساءل حينئذ حول ما إذا كانت "الأنا" ستبقى بمثابة نقطة الانطلاق الأولى. وقد قام هيدغر باستخلاص نتيجة مؤداها أن "الأنا" ضعيفة التواجد حتى في مستواها الخاص ما جعلها، وفي أحيان كثيرة، تنجلي لنا بما هي "كينونة-في-العالم" *Etre-dans-le-monde*. وهكذا، ففي درس 1927 حول "المسائل الأساسية للفينومينولوجيا" قام هيدغر بتقديم تصوره عن "الكينونة-في-العالم" بما هو عملية تجذير لقصدية هوسرل، الشيء الذي لم يفعله من قبل في **الكينونة والزمان**[1]. لكن عملية فهم القصدية انطلاقا من أفق العالم التي قام هوسرل بتحضيرها أيضا، تضاعف من التحول "الإيتيقي" "للأنا"، وسقوط الموضوع "في" العالم لا يعني بتاتا أنه صار بجانب ذاته، ولكنه يعني أنه في طريق تحقيق ذلك. ولو قبلنا الأمر وفق مقدمات منطقية لوجدنا أن حضور الذات أمام "الأنا"، والذي تحول إلى دازاين، قد أصبح بمعنى ما أمرا إلزاميا يمارسه هيدغر. إن "الأنا"، وباستغراقه في المقاصد التي تقوم بتشتيته داخل الثرثرة الدنيوية، يكون قد أخل بعلاقته مع ذاته هو، لذا نجد أن هيدغر لجأ إلى تحطيم التصور النظري "للأنا" الذي ما زال يلف فينومينولوجية أستاذه. فالأنا هي أولا وقبل كل شيء كينونة مهمومة، يتلخص همها الأول في أن توجد في عالم أصيل authentique

(1) "هناك تأويل أكثر راديكالية للقصدية قصد بعث تفسير للفهم اليومي للكينونة، أي الكينونة في العالم كأساس للقصدية".

ورد الاعتبار لهذه "الأنا" بما هي كائن مهموم، أو بوصفها مشروعا عمليا ليس غريبان في حقيقة الأمر عن النهضة الفلسفية العملية التي حدثت داخل الحركة الفينومينولوجية ذاتها على أيدي مؤلفين متنوعي المشارب مثل آنا أرندت H. Arendt(*)، ل. شتراوس L. Strauss(**)، جان بول سارتر J.-P. Sartre، يان باطوكا J. Patocka(***) إيمانويل

(*) أرندت (آنا) Arendt (Hannah): (1906-1978) فيلسوفة ألمانية من أصول يهودية كانت تلميذة لكارل ياسبرس وصديقة لهيدغر. هاجرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية بعد صعود النازية إلى الحكم في ألمانيا، وحصلت على الجنسية الأمريكية هناك. وبالرغم من تعاطفها الفكري مع المؤسسين الأوائل لمدرسة فرانكفورت، إلا أنها استطاعت أن تختط لنفسها طريقا نقديا مميزا قاربت من خلاله وضعية الإنسان الحديث في مواجهة التطرف والاضطهاد التي يعانيها الإنسان المعاصر. من أهم مؤلفاتها: **أصول التوتاليتارية** *Les origines du totalitarisme* (في ثلاثة أجزاء)؛ **أزمة الثقافة** *La crise de la culture* (1972) (المترجم).

(**) شتراوس (ل) Strauss (L) (1893-1973) فيلسوف ومؤرخ ألماني ينحدر من أصول يهودية متزمتة، وهذا ما دفعه منذ سنه اليافع إلى الاهتمام، كعادة اليهود إجمالا، بمسألة العلاقة بين اللاهوت والسياسة. وقد كانت له بحوث مطولة حول سبينوزا وهوبز اتسمت بطابع نقدي حاد. من أهم كتبه: **الحق الطبيعي والتاريخ** *Droit naturel et histoire* (الترجمة الفرنسية 1953)، **ما هي الفلسفة السياسية؟** *Qu'est ce que la philosophie politique?* (الترجمة الفرنسية 1959)، **الفلسفة السياسية لهوبز** *La philosophie politique de Hobbes (1936)*؛ (المترجم).

(***) باطوكا (يان) Patocka (Jan) (1907-1977) فيلسوف تشيكيا الأول دون منازع وحامل لواء الأنطولوجيا الفينومينولوجية في الديار الشرقية لأوروبا. انتقل إلى فرنسا وتتلمذ على بعض مفكريها حيث أظهر أصالة ونبوغا نادرين، لكن منعرج حياته كان انتقاله إلى فرايبورغ في ألمانيا لحضور دروس هيدغر وكذلك هوسرل، وهناك تشكلت بنيته الأنطولوجية الأساسية. عاد إلى براغ وباشر نشاطه هناك بإنشاء ما صار يعرف بحلقة براغ الفلسفية، لكن ظروف =

لفيناس E. Levinas، هـ. يوناس H. Jonas[*]، ج. كروغر G. Krüger، هـ. ج. غادامير H.-G. Gadamer، هـ. ماركوز H. Marcuse، ك. أوتو آبل K.-O. Apel[**]، ويورغن هابرماز J. Habermas[1][***]. كما يمكننا

= البلد المضطربة عجلت برحيله، حيث توفي إثر نزيف حاد في الدماغ يوم 13 مارس 1977، إثر استنطاق عنيف في مقر الشرطة في براغ. بعد وفاته جمعت بعض كتاباته في مؤلف يحمل عنوان: **الحرية والتضحية** *Liberté et sacrifice* وهناك أيضاً مؤلفاته الكاملة التي نشرت بإشراف جماعي عام 1990 *La structure des œuvres de Patoèka comme problème d'interprétation,* sous la direction de Ivan Chvatick, Pavel Kouba, Miroshar Pietrik, 1990. (المترجم).

(*) يوناس (هانز) Jonas (Hans) (1903-؟) فيلسوف ألماني، اهتم في البداية بدراسة تاريخ ألمانيا وثقافتها، ثم انتقل إلى البحث في مجال التقنية وانعكاساتها على المجتمعات المعاصرة، وقد وقف موقف الناقد من طروحات آنا أرندت التي كنا قد ذكرناها من قبل. من أهم كتبه: **مبدأ المسؤولية** *Principe de responsabilité*، tr. Fr. Jean Greisch, 1990، (المترجم).

(**) آبل (كارل أوتو) Apel (K.-O) (1922-؟) فيلسوف ألماني معاصر، زميل هابرماز في جامعة فرانكفورت، قبل أن ينتقل إلى هايدلبرغ Heidelberg. يمثل ما يسمى بالتداولية الترنسندنتالية التي تستلهم من كانط صورته المعرفية العامة، مع تعويمها داخل المجال التداولي الحالي. من أهم كتبه: **تحولات الفلسفة** *Transformation der Philosophie* (1973)، **إيتيقا المناقشة: امتداداتها وحدودها** *L'éthique de la discussion: sa portée et ses limites,* sous la direction d'André Jacob (1988)، **حول مسألة تأسيس نهائي للعقل** *La question ultime de la raison*، **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز**، ترجمة وتقديم د. عمر مهيبل، بيروت، منشورات الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، الاختلاف، 2005. (المترجم).

(***) هابرماز (يورغن) Habermas (Jürgen) (1929-؟) فيلسوف وسوسيولوجي ألماني معاصر يمثل الجيل الثاني من فلاسفة مدرسة فرانكفورت إلى جانب آبل وألبرشت فيلمر A. Wellmer. حاول أن يزاوج في مشروعه بين التأمل = الفلسفي المجرد والمسح السوسيولوجي الواقعي عبر توظيفه للفتوحات

أيضاً أن نتعرف إلى نتيجة ذلك في التجديد الذي عرفته الفلسفة العملية والسياسية في فرنسا مؤخرا، حتى وإن كان هو نفسه قد قام بالاعتراض على هيدغر، وهو محق في ذلك، وبخاصة لجهة أن الفكرة التي تقوم بإظهار الأولية الأنطولوجية يرافقها عمى إيتيقي يشكل مرتعا خصبا لكل ضروب اللامعنى.

وبناء عليه، فإن "الأنا" التي تنظر إلى وعيها بذاتها وكأنه

= العلمية والمنهجية الكبيرة التي حصلت في مجال العلوم الاجتماعية وبخاصة في أمريكا. ففي المرحلة الأولى من حياته الفكرية الخصبة قام هابرماز بنقد شامل للفلسفة الوضعية التي كانت سائدة في الغرب، وبخاصة في العالم الأنجلوساكسوني، وكذا نقد روافدها العلمية، التقنية والإيديولوجية. وفي المرحلة الثانية، التي ما تزال قائمة إلى اليوم، اهتم هابرماز ببناء نظرية اجتماعية مبنية على وعي تواصلي جديد وتهدف إلى بعث تنوير جديد يتجاوز مأزق التنوير المنحدر إلينا من ثنايا الفلسفة البرجوازية التي أوصلت الإنسان المعاصر إلى قمة الأداتية واللاعقلانية.

أنتج هابرماز كما هائلا من الأسفار والمقالات المختلفة، أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر (في ترجماتها الفرنسية): **أوجه فلسفية وسياسية** *Profils philosophiques et politiques (1975)*، **النظرية والتطبيق** *Théorie et pratique* (1975)، **العلم والتقنية بوصفهما إيديولوجيا** *La technique et la science comme idéologie* (1964)، **المجال العمومي** *L'espace public* (1978)، **منطق العلوم الاجتماعية** *Logique des sciences sociales* (1987)، **القول الفلسفي للحداثة** *Le Discours philosophique de la Modernité* (1988)، **نظرية الفعل التواصلي** *Théorie de l'agir communicationnel* (1987)، وأعمال أخرى كثيرة. (المترجم).

(1) ينبغي ممارسة التذكر هنا عوض تكرار التضخيم الذي مؤداه عدم قدرة فكر هيدغر بنيويا على التفكير إيتيقيا. فالافتراضات الأكثر أهمية التي وقعت في مجال إيتيقا القرن العشرين عند المؤلفين الذين ذكرناهم، ما كان لها أن تصبح ممكنة إلا من خلال المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا كما تصوره هيدغر.

مشروع وجود، أو كأنه انهمام بالذات، تعرف أيضاً كيف ترتمي في آفاق المعنى التي سبقتها، فالتصور الهرمينوطيقي للدازاين بما هو مشروع مقذوف قد تردد صداه في تصور هوسرل حول عالم الحياة (*Lebenswelt*) المصدر الأول لكل تشكل للمعنى. فقد اعترف، أي هوسرل، أن هذه "الأنا" ليست المصدر الأوحد لكل مشاريع الفهم، موصلا آفاقها إلى حدود الغفلية المميزة لعالم الحياة، بل موصلا إياها إلى حدود "البينذاتية" أو (التذاوت) *Intersubjectivité*. والواقع أننا اعتقدنا، ولفترة طويلة، أن موضوعة عالم الحياة والبينذاتية لم تظهرا إلا مؤخرا ضمن خارطة اهتمامات هوسرل، وأنها تبعا لذلك، قد تكون على غير وفاق مع تأثيرات هيدغر، إلا أن التأمل في أعماله المنشورة يظهر أن موضوعة البينذاتية لم تظهر إلا في **التأملات الديكارتية**، وأن مفهوم عالم الحياة لم يظهر إلا في *Krisis* (**الأزمة**). وهذا يدلل مرة أخرى على سوء تقدير لأهمية النشر عند هوسرل، بيان ذلك أن نشر الأعمال الكاملة *Hua* لهوسرل بعد وفاته أظهر أن موضوعة البينذاتية كانت قد ظهرت قبل المدة التي قمنا بتقديرها بكثير (انظر على وجه التحديد الجزأين الثامن والتاسع من الأعمال الكاملة)، وهذا ينطبق تماماً على مفهوم عالم الحياة الذي كان قد استخدمه هيدغر الشاب بإفراط في محاضرة ألقاها عام 1919 دون أن يكلف نفسه عناء الإشارة إلى أن الأمر يتعلق بمصطلح أصيل[1]، لأنه كان ببساطة يعتقد أنه قام بإعادة استخدام مصطلح كان قد استخدمه هوسرل من قبل. بل إن فكرة القصدية ذاتها تتضمن استدعاء لمفهوم

(1) GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cours de 1919-1920, paru en 1993, 54, 59 s., 69, 76, 250 et *passim*.

عالم الحياة الذي يتقدم الشعور بالذات، وهذا يعني الاعتراف بتناهي "الأنا" كحد أدنى مقبول.

بيد أنه من الضروري أن نتساءل هنا حول ما إذا كان هذا الشعور بالتناهي لا ينتهي بوضع تلك المنظومة الفلسفية المنظور إليها بما هي علم دقيق وتأسيسوي في وضع إشكالي، إن لم نقل في وضع يجعلها باطلة. ويبدو أن هوسرل قد أبقى على ذلك التصور الديكارتي للفلسفة حتى النهاية، بالرغم من أنه لم يدع بتاتا أنه قد قام بتحقيق ذلك، فقد كان طموحه متواضعا كما يشهد على ذلك التمهيد الخاص بـ *Ideen*، والشيء الوحيد الذي حرص على إظهاره هو تذكيرنا بهم النزاهة المطلقة التي تمثلها فكرة الفلسفة بالنسبة للإنسانية جمعاء. لكن السؤال المطروح هنا: هل أن فلسفة عملت على التحذير من انفجار تكويني "للأنا" داخل القصدية، ومن تسجيل لتجربة المعنى داخل العالم المعيش، ما زال في إمكانها أن ترجو قيام "تأسيس نهائي" *letztbegründung*، تأسيس نهائي *fundamentum inconcussum* يكون في مقدوره مجاوزة التاريخ ومجال المعقولية الخاصة بلغة مشتركة ما.

إن التوجه الهرمينوطيقي الذي أسبغه هيدغر هنا على الفينومينولوجيا يبدو من المتعذر رده، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يبدو أنه في تناغم تام مع الأشياء ذاتها، أكثر مما كانت عليه الحال بالنسبة "لحلم" هوسرل في بلوغ تأسيس نهائي. وهذا ما يعبر عنه القول الشهير في *Krisis* "إن الفلسفة بوصفها علما، بوصفها علما صادقا، مضبوطا حتى لا نقول علما يقينيا، هذا الحلم قد انتهى"[1].

(1) *Hua* VI, Beilage XXVIII du 73; tr. Fr. par G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie*, Gallimard, 1976, 563.

بدأت تأخذ أهمية متزايدة بالنسبة لمعاصري هوسرل وليس له هو شخصيا، مع أنه كان أول من تكلم عن الحلم *Traum*، وحتى إذا ما افترضنا أن هذا الحلم هو حلم يتعارض مع التناهي الإنساني، فإن إسهام هيدغر في مجال الفينومينولوجيا كان يهدف إلى تعرية الافتراضات الأنطولوجية لهذا المفهوم الديكارتي حول التأسيس النهائي. والمعطى الأول الذي ينبغي توفره بالنسبة لأية فينومينولوجيا هرمينوطيقية تعمل على تجذير فكرة القصدية لدرجة أنها قامت معها بتجريد "الأنا" من دور الذات الذي كانت تمارسه، هو وجود دازاين متناهي نذر نفسه لمشاريع معنى لا يمكنه بلوغ مآلها الأخير بتاتا. وهروبا من هذه الزمانية الحمقاء، فإن الدازاين لا يجد أمامه سوى أن "يحلم" مصداقا لحديث هوسرل عن *fundamentum inconcussum*، لكن هذا الحلم أظهر إلى أي حد هو ذاته *concussum*، أي أنه متزمن ومتناهي[1].

إن الهدف الذي يسعى هيدغر إلى بلوغه عبر المنعرج الهرمينوطيقي الذي يعمل على ترسيخه داخل الفينومينولوجيا هو وضع فكرة أساس ترنسندنتالي ذاتها (أي تلك الفكرة المتواجدة خارج سياج الزمن) موضع تساؤل[2]. أما القصد من استبعاد مفهوم الأساس هذا،

---

(1) لمزيد من الإيضاح هو مسألة الزمانية الراديكالية التي تمثل نقطة الانطلاق بالنسبة لفينومينولوجيا هيدغر (الكينونة والزمان)، وكذا لمعرفة حقيقة الاختراق الذي أحدثه بالقياس إلى هوسرل، يرجى الرجوع إلى المحاولات الأولى الموجودة في كتابي **الأفق الهرمينوطيقي في الفكر المعاصر** *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, 1993.

(2) انظر: هـ ج. غادامير: **الحقيقة والمنهج** *Vérité et méthode, Seuil*, 1996, 277 *(WM, GW1*, 261). "لقد صار واضحا أن المشروع الخاص بتأسيس =

والذي يبدو وكأن العقل يقوم فيه بقفزة من علٍ (*Satz vom Grund* لعام 1957)، فهو تحرير الفلسفة من وهم مثال للمعرفة لا يمكنها تحقيقه مطلقا. وهذه الفينومينولوجيا التي أصبحت هرمينوطيقية بقيت وفية للأشياء ذاتها، أي بقيت وفية لتلك المسائل (أو المقاصد) الأشد أصالة بالنسبة لوجودنا. كما أن هذه الفينومينولوجيا، وبما أنها عبارة عن هرمينوطيقا للحدوث(*)، فقد أجهدت نفسها لكي تظهر لهيدغر ذاته هذا الدازاين لتذكره بأنه كان عبارة عن مشروع مقذوف أو مرمي قابل لأن يأخذ علما بإمكاناته الحقيقية داخل سياق التاريخ. ومع غادامير، أخذت هذه الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية، تمظهرا جديدا داخل التراتبية المنطقية لجدلية السؤال والجواب: فكل منطوق ينبغي أن يفهم بموجب حوار أكثر أصالة منه. هذا الأمر يؤدي في الواقع إلى أن نضع، مرة أخرى، موضع تساؤل المثال الهوسرلي حول بداية

= أنطولوجيا أساسية عند هيدغر، كان ينبغي عليه أن يضع مشكلة التاريخ في الواجهة الأمامية، مع ذلك فقد صار واضحا الآن أن الأمر لا يتعلق بإيجاد حل لمشكل التاريخانية، ولا يخص أي تأسيس أكثر أصالة للعلوم، ولا يتعلق، حتى كما هو الحال عند هوسرل، بإعادة تأسيس ذاتية راديكالية ونهائية للفلسفة، التي يفترض أنها تشكل معنى هذه الأنطولوجيا الأساسية، ولكنه يتعلق بفكرة التأسيس ذاتها التي تعاني من انقلاب كلي".

(*) هرمينوطيقا (الحدوث): *Herméneutique de la (Facticité)*: إن مصطلح *Facticité* شأنه في ذلك شأن المصطلحات الأخرى التي نحتها هيدغر، يطرح إشكالية أساسية فيما يخص ترجمته إلى اللغة العربية. لذا، وبعيدا عن الترجمة القاموسية للمصطلح التي قد تعني التصنع، والاصطناع، والمصطنع وحتى العارض، فقد لجأت لترجمة روح المصطلح آخذا في الحسبان البعد الأنطولوجي، الهرمينوطيقي الكامن فيه، ومن ثمة صارت *Facticité* تعني الحدوث (أو الحدوثية). (المترجم).

مطلقة تبدو بما هي الاستمرارية الطبيعية لحوار لا بداية له. فتناهي وجودنا داخل مقاصد المعنى التي تتجاوزه واندراجه فيها، تحول بشكل ما إلى معطى الفينومينولوجيا الأول، وما دامت الهرمينوطيقا تمثل مصدر اهتمامنا جميعا، فهي وتبعا لذلك تكون شاملة (كلية)، ومن ثمة تبقى على ادعاءاتها للشموليانية (الكليانية) يا عزيزي هوسرل .

الفصل الثاني

الهرمينوطيقا في مؤلف
الكينونة والزمان

الهرمينوطيقا في مؤلف الكينونة والزمان
[1] *Sein und Zeit*

في إحدى جمل مؤلفه **الكينونة والزمان**، لجأ هيدغر إلى توظيف بعض مصطلحات الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا ليسم بها منهج الفلسفة التي ما زال ينظر إليها بما هي أنطولوجيا. بل إنه ليمكننا القول بأن الأمر هنا يتعلق بالجملة الأهم في المؤلف كله، وهي: "الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية شاملة (كلية) تنطلق من هرمينوطيقا الدازاين التي، وبما أنها تعد تحليلا للوجود، فقد قامت بتحديد نهاية الخيط الموجه لأي تساؤل فلسفي حيث يبدأ انبجاس *entspringt* هذا الوجود، أو حيث يفترض فيه أن ينبجس *zurückschlägt*"[2]. وعليه فإن البحث عن معنى الهرمينوطيقا في هذه القضية هو ما أود الإسهام في توضيحه هنا.

---

(1) هذا النص إعادة للنص الذي كان قد نشر في ج. ف. كورتين (المشرف): **هيدغر 1919-1929، من هرمينوطيقا الحدوث إلى ميتافيزيقا الدازاين** .J.-F Courtine (dir), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, 1996, 179-192.

(2) **الكينونة والزمان**، فقرة 38 (SZ) إن هيدغر هو من قام بالتأكيد على مصطلح "الوجود" والفعلين "الانبجاس" و"الارتداد" (الانعكاس) حتى يتمكن من أن يضع موضع البداهة تجذر المساءلة الفلسفية داخل هرمية السؤال الذي يشكل هو بحد ذاته الوجود، هناك حيث تظهر الحاجة إلى الفلسفة كما هي الحال بالنسبة لـ *Differenzschrift* هيجل، وحيث تظهر الحاجة إلى تطبيقه. هذا التذكير من الفلسفة بمسائلها الحيوية ينبغي أن يفهم بما هو نقد للفلسفة الإبستيمولوجية في زمنها، ولفلسفة الكانطيين الجدد، ولكن أيضاً للفلسفة الفينومينولوجية التي يبدو أن الإلهام الخاص بها ما زال ينحدر من أنموذج الإدراك النظري.

إنها جملة حاسمة ما في ذلك شك؛ لكن، ولشدة ما "تحمل" تحولت إلى جملة ثقيلة: فهي ببساطة تحمل أربع جمل موصولة على أقل تقدير (بدايتها *ausgehend von...*، ثم *die als...*، ثم *woraus...*، وأخيراً *woher...*) وستكون أعسر هضما إذا ما نظرنا إليها في لغتها الألمانية. وإدراكا منه لهذا الثقل، استشعر هيدغر الحاجة إلى تمويه الجملة الأولى، التي تعد الجملة الأهم من بين الجمل الموصولة الأخرى ("والتي تجعل من هرمينوطيقا الدازاين منطلقا لها")، تحت اسم الفاعل (*ausgehend von*). وهذه التخريجة، في الحقيقة، غير دارجة في اللغة الألمانية كما هي الحال مثلا في اللغة الفرنسية. هذه الجملة المحملة والثقيلة توجد أيضاً في آخر المقدمة مباشرة قبل كلمات الشكر التي أهداها إلى هوسرل، والتحذير من الطابع الغريب، حتى لا نقول الخارق، للصياغات التي لا يجد هيدغر حرجا في إخراجها للعلن على طريقة أدوار القوة الأنطولوجية التي تجشمها كل من أفلاطون وأرسطو.

من هنا، فإن هذه الجملة تصبح بمثابة خاتمة أو حوصلة، لكنها أيضاً تأخذ شكل وعد مستقبلي من حيث إنها أفصحت عن المخطط العام للمشروع الفلسفي لهيدغر في عام 1927، وهو المشروع الذي صرنا نعرف بأنه لم يستطع بلوغ الآفاق التي حددها له في تصريحاته التي استهل بها مقدمته. وخير مثال على ذلك وعده فيما يخص ارتداد (انعكاس) *zurückschlagen* التحليل النفسي على الوجود. وكما بين جان غرايش J. Greisch[*] في ملاحظته الرائعة، فإن هذه الإشكالية

(*) غرايش (جان) Greisch (Jean) (1942-؟) من أهم رواد البحوث الهرمينوطيقية المعاصرة. ولد في كوريش Koerich من دوقية لوكسمبورغ =

المتعلقة بالارتداد تجد لها تمديدا مهما، إن لم نقل تحققا مزيفا، في مسألة "الأنطولوجيا البعدية" أو "الميتا-أنطولوجيا" *Méta ontologie* التي تحدث عنها هيدغر في إحدى محاضراته عام 1928 (*GA* 26, 199) والتي كان قد تطرق إليها في السداسي الصيفي لعام 1926 (*GA* 22, 106)، أي مباشرة بعد أن أنهى تحرير **الكينونة والزمان**[1]. على أن ما يجعل هذه الميتا أنطولوجيا الشاردة أكثر فتنة، هو أن هيدغر قام بربطها بطريقة هي غاية في الوضوح، ومنذ عام 1928، بمسألة الـ *Kehre*، ولكن أيضاً بكل ما يحيل بالمثل (*Kehre* تعني هنا، وفي هذا السياق بالذات، "العودة إلى ...") إلى "مجال ميتافيزيقا الوجود- أي إلى ذلك الإطار حيث يمكن طرح مسألة الإيتيقا"[2]. إن وجه

= Duché de Luxembourg (الأراضي المنخفضة)، انشغل بتحليل الميراث الهرمينوطيقي في أبعاده المختلفة حيث كان كتابه الأهم: **الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا** (1977) *Herméneutique et Grammatologie* محاولة أصيلة في استكشاف الحدود الفلسفية بين غادامير وبين الرواد الآخرين وبخاصة دلتاي وهيدغر، مع محاولة جادة لفتح جسور التواصل مع جاك دريدا. ومن ثمة كانت محاولته الثانية، والتي ملخصها ضرورة بعث منهجية جديدة لتحليل العلاقة بين الكلام والكتابة، بين الفهم والتأويل، من أهم كتبه الأخرى: **الحقيقة** (1983) *La Vérité*. (المترجم).

(1) انظر جان غرايش: **الأنطولوجيا والزمانية: محاولة لتأويل شامل للكينونة والـــزمـــان** J. Greisch, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF., 1994, 482.

(2) *GA* 26, 483. Cf., *GA* 60 *[Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995], 15.

حيث نصادف، ومنذ السداسي الصيفي لعام 1921. وفي محاضرة حول أوغسطين هذا الربط بين الـ *Kehre* (هنا *Umkehr*) والحركة المضاعفة للانبجاس-الارتداد. "إن كل ما فعله الفلاسفة حتى الآن هو أنهم أجهدوا =

الاستحقاق لدى جان غرايش هنا هو أنه أظهر أن هذا الارتداد إلى الوجود، والذي لا يمكن أن يكون إلا إيتيقيا، يندرج تماماً تحت يافطة التبعية المتعلقة بالجملة التي تشغل بالنا. إذن، هذه الجملة التي ينبغي سماعها إذا ما أردنا فهم ارتدادها على وجود الأنطولوجيا الفينومينولوجي الشامل، وبالمرة فهم مكمن المسألة الإيتيقية عند هيدغر.

هكذا نجد أن المقاطع الأولى من الجملة الخاصة بالفقرة السابعة تبدو وكأنها غريبة عن هذه الإشكالية التي محورها الارتداد على الوجود، إنها تأخذ بالفعل طابعا مدرسيا إلى حد بعيد ما دفع هيدغر إلى استحضار لائحة كاملة من العناوين بغرض استظهار مدى (أو شمولية) منظومته المتشكلة من: الفينومينولوجيا، الأنطولوجيا، الهرمينوطيقا، والتي تبدو أنها على تباين مع النزعة التحليلية الخاصة بالوجود[1]. فإذا كان جليا أن هذه المصطلحات الثلاثة:

= أنفسهم في السخرية من التجربة الملموسة (أو الحادثة) للحياة من خلال دحرجتها إلى مرتبة الترهات الثانوية. في حين نجد أن النشاط الفلسفي ذاته لا ينبجس إلا عبرها؛ إنه ينعكس عليها أيضاً في نهاية المطاف عبر عودة أو ارتداد يمتلك معنى ماهويا بطبيعة الحال".

(1) يبدو أنه من البديهي فعلا أن الجملة الموصولة:

«die als Analytik des Daseins das Ende... festgemacht hat»

ينبغي أن تلحق بصيغة المؤنث "هرمينوطيقا" التي تسبقها مباشرة، وهذا ما فهمه المترجمون في الحال عندما قاموا بترجمة اسم الموصول "بالتي" ليميزوا آنية مصطلح المرجعية. لكن إذا ما قلبنا الأمر من الناحية النحوية الصرفة فإنه سيكون من الممكن إلحاق الجملة الموصولة la relative بمؤنث الجملة الأصلية، أي *universale phänomenologische Ontologie*، وهذا لا يؤدي بنا لبلوغ إجماع، إلا أن هيدغر نفسه يبحث عن الكيفية التي يظهر لنا فيها بأننا بإزاء مترادفات، ويبقى فقط أن نفهم تداخلاتها فهما جيدا.

الفينومينولوجيا، الأنطولوجيا والهرمينوطيقا تقيم نوعا من التنافس فيما بينها داخل البنية الأساسية للمشروع، حتى لا نضطر للحديث عن التنافس القائم بين التأويلات ذاتها، فإن نية هيدغر المعلنة كانت إرساء التضامن التام بينها، بحيث يستحيل تفكير أحدهم بمعزل عن المصطلحين الآخرين. وبين أيضاً من التأمل في مصطلحات هذا الثالوث، أن مصطلح الهرمينوطيقا يظل دون أدنى شك المصطلح الأقل وضوحا (أو توضيحا) داخل التراتبية المعجمية لهيدغر. وعليه، فإننا نجد أن الفقرة السابعة بكليتها قد تكفلت بتحديد ما الذي ينبغي علينا أن نعنيه بالفينومينولوجيا، مستعينين في ذلك بكل أنواع الدقة المطلوبة، في حين أن الفقرات الأربع (إن لم نقل الست) قد تكفلت مجتمعة بمحاولة إظهار الأولية الفلسفية لمسألة الكينونة، ومن ثمة لمسألة الأنطولوجيا. وباختصار نقول إن الأنطولوجيا والفينومينولوجيا عبارة عن مشروعين واضحين، أو أنهما، وهذا على أقل تقدير، قد تم حصرهما بطريقة مقبولة في برنامج **الكينونة والزمان** (*SZ*). أما فيما يخص الهرمينوطيقا، فإن هيدغر لم يحتفظ لها كما أشرنا إلى ذلك مرارا[1]، إلا بنصف صفحة قام فيها بسرعة فائقة، ودون همٍّ ديداكتيكي (تعليمياتي) واضح (كما فعل عندما قام بتعريف كل من الأنطولوجيا والفينومينولوجيا) بالإفصاح عما لا يقل عن أربعة

(1) بالإضافة إلى جان غرايش، مرجع سابق، ص 109، انظر ج. ف. كورتين: "الفينومينولوجيا و/أو الأنطولوجيا الهرمينوطيقية" في **الفهم والتأويل. الأنموذج الهرمينوطيقي للعقل**J.-F. Courtine, «Phénoménologie et/ou Ontologie herméneutique» dans *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Beauchesne, 1993, 152.

تعريفات للهرمينوطيقا، تعريفات هي من الكثافة بحيث يصبح من المستحيل التعرف إليها أو عليها[1]. وهذا في الواقع مدعاة للتأسف ما دام أن الهرمينوطيقا، وبالرغم من طابعها النسبي، لا يمكنها أن تنسب لنفسها أي صيت يمكنه مقارعة ذلك الذي يتمتع به التقليد الأنطولوجي أو الفينومينولوجي. على أن تكتم هيدغر حول المعنى الذي أراد إسباغه على الهرمينوطيقا، سواء أكان تكتما عارضا أم إراديا، هو من التعاسة وعدم التوفيق بحيث اضطر في النهاية إلى تجشم صعوبة التوضيح بأنه كان يتوجب على الأنطولوجيا والفينومينولوجيا الانطلاق من هرمينوطيقا الدازاين، فالنص يقول تحديدا: «*Ausgehend von der Hermeneutik des Daseins*» و *Ausgehen* تحمل فكرة تدل على نقطة الانطلاق (نقطة البداية)، لذا لن نحمل نص هيدغر أكثر مما يتحمل إذا ما ساندنا فكرة أن الأنطولوجيا الفينومينولوجية ينبغي عليها أن تجد أساسها أو أسها (أو نقطة انطلاقها) في هرمينوطيقا الدازاين، وهذا في حد ذاته لا يعني لا شيء. من هنا يتولد سؤالنا الذي ينبغي أن يكون سؤال كل من يود تأويل **الكينونة والزمان**: لماذا وفي أي مستوى وكيف تشكل الهرمينوطيقا نقطة انطلاق الأنطولوجيا الفينومينولوجية الشاملة في **الكينونة والزمان**؟

(1) انظر أيضاً بقية المدونة الخاصة بمصطلحات هيدغر عند جان غرايش، المرجع ذاته، 109 حيث نجد أن أكثر هذه المدونات شفافية، فيما يرى، هي الرابعة التي يقوم فيها بربط الهرمينوطيقا بفكرة دلتاي حول قيام منهجية خاصة بالعلوم الإنسانية. وواضح أن هذه المسألة لا تحتل عند هيدغر سوى مرتبة ثانوية.

بداية نحن نعلم أن هيدغر الشاب تحدث غير مرة عن الهرمينوطيقا في دروسه التي ألقاها في سنوات العشرينيات، بل إنه لخص مشروعه الفلسفي برمته تحت عنوان "هرمينوطيقا الحدوث" Herméneutique de la Facticité، مع ذلك يمكننا أن نتساءل هل أن هيدغر يملك مفهوما محددا ومتماسكا عن الهرمينوطيقا؟ لكي لا نطيل نقول إن بعض مستمعيه قد شككوا في إمكانية وجود مثل ذلك المفهوم، وإذا سمحتم لي، سأستعين في هذا الإطار بشهادة أحد المستمعين الكتومين حول درس السداسي الشتوي (1924-1925) ألا وهو جوزيف كونيغ J. König الذي أخاله شخصية مؤهلة للحديث ليس عن هيدغر فحسب، بل عن الهرمينوطيقا ذاتها، وهو الذي تتلمذ على يدي جورج ميش G. Misch في جامعة غوتنغن Göttingen الذي يعد بدوره صاحب الإسهام الحاسم في إخراج التوجه الهرمينوطيقي من تحت معطف دلتاي[1]. وهكذا، ففي رسالة مؤرخة في 11 جانفي 1926، وموجهة لهيلموت بليسنر Helmut Plessner[*]،

(1) أكثر من ذلك فإننا نستطيع أن نؤيد فكرة أن ميش Misch وعبر مقدمته المطولة للجزء الخامس من الأعمال الكاملة لدلتاي، هو من أوضح بشكل دقيق وفعلي هذا المنحى الهرمينوطيقي في فكر دلتاي. فالنصوص النادرة التي خصصها دلتاي ذاته لفكرة الهرمينوطيقا ليست على درجة كافية من الوضوح، ولا أدل على هذا الذي بذله ميش أن هيدغر نفسه كان من بين أولئك الذين دهشوا لإعادة البناء الرائعة التي قام بها. وقد بين ذلك في إشارته في ص 399 من **الكينونة والزمان** .(SZ)

(*) بليسنر (هلموت) (1892-1985) Plessner (H) فيلسوف وأنثروبولوجي ألماني كان يدرس الفلسفة في جامعة كولونيا. يعد بمثابة أحد أهم العاملين في حقل الأنثروبولوجيا الفلسفية المعاصرة، وقد اهتم تحديدا بمسألة التكوين البيولوجي للطبيعة البشرية وإمكانية تأملها فلسفيا. كل أعماله نشرت باللغة الألمانية. (المترجم).

كتب كونيغ[1] في معرض حديثه عن درس هيدغر "أنه يتحدث كثيرا عن الهرمينوطيقا بطريقة توحي بالطرافة والذكاء، إلا أنها متفككة، مصمغة، متكتمة وماكرة، حتى إننا قد نصاب بوجع في قلوبنا ونحن نتأملها". فهل أن هيدغر يملك فعلا مفهوما عن الهرمينوطيقا مفككك، مجتر، متكتم، وماكر إلى درجة يصبح معها مريضا؟ إن ما أروم هنا هو أن أوضح أن هيدغر يملك فعلا مفهوما متماسكا عن الهرمينوطيقا في **الكينونة والزمان** (وسأعود في الفصل التالي للحديث عن هرمينوطيقا الحدوث)، ولكن إذا كان هذا المفهوم متخفيا بعض الشيء، أو أنه ماكر، أو أنه مخرب أو مهدم، فذلك لا يخص إلا بعض أوجه الفينومينولوجيا.

وحتى نبلغ ذلك، من الملح إذن أن نبين لماذا نجد أن الهرمينوطيقا وحدها، طبعا إذا ما فهمت على نحو ملائم، هي من يسمح للفلسفة أن تكون أنطولوجيا وفينومينولوجيا في الوقت ذاته. ولعلنا نجد في جملة الفقرة السابعة التي ذكرناها ما يجعلنا نخمن ذلك، إذ ترى، أي الجملة، أنه ينبغي للفلسفة أن تنطلق من هرمينوطيقا الدازاين إذا ما رغبت في أن تكون أنطولوجيا فينومينولوجية. وبعبارات سلبية أو "مائعة" نقول: إن الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، ودون هرمينوطيقا تؤخذ بما هي القاعدة الأساسية للفلسفة ستظلان مجرد أضغاث أحلام. وقد كان هيدغر من بين الأوائل الذين وضعوا أصبعهم على صعوبة، إن لم نقل استحالة، تطبيق مبدأ الفينومينولوجيا، وكذا الأنطولوجيا بما أن موضوعهما

(1) Cf., Josef König/Helmut Plessner, *Briefwechsel* 1923-1933, Freibourg/ München, Verlag Karl Alber, 1994, 113.

المفضل وهو الكائن لا يظهر بتاتا، ما يدفعنا إلى التساؤل: كيف يمكن للهرمينوطيقا أن تسمح للأنطولوجيا وللفينومينولوجيا أيضاً ببلوغ درجة الاكتمال؟

من المفيد أن نبين هنا أن لا ضرورة للعودة إلى الأسباب التي جعلت كلا من الأنطولوجيا والفينومينولوجيا أول عنوانين بارزين للفلسفة عند هيدغر، فكلنا يعلم أنه استفاد منهما في تحديد موضوع الفلسفة ومنهجيتها على التوالي، إذ الفينومينولوجيا منظورا إليها بما هي مقال عن المنهج، تتضمن معنى مائعا في جوهره وعاديا جدا في شكله، ذلك أن قصدها الظاهري يتمثل في تذكيرنا بضرورة إبعاد كل تأكيد لم يكن محل شرعنة كما هي الحال بالنسبة للأشياء ذاتها. وعليه ينبغي الانطلاق (طبعا من الناحية المبدئية، وسنرى فيما بعد أن الأمور ليست بمثل السهولة التي نتصورها) من الأشياء "كما تبدو لنا"، أما عنوان الأنطولوجيا فسيستفاد منه بدوره في التعرف إلى "موضوع" الفلسفة وهو الكائن (أو الكينونة). إن وجه الوجاهة في هذا الموضوع تعود- وكما هي الحال في أنطولوجيات الميتافيزيقا الأكثر كلاسية- إلى أوليته في نظام المعقولية[1]، بالقدر الذي تعود فيه إلى انهمامه بانشغالاتنا الدنيوية. إذن، وفي سياق يستلهم روح السكولاستيكية (المدرسية)- وهذا بمثابة تقدير مني للهم الديداكتيكي لهيدغر- ميز هيدغر في الكينونة والزمان بين ثلاث أوليات خاصة بمسألة الكائن:

(1) حول حق التصدر في نظام المعقولية هذا، انظر مقدمة تعليق القديس أوغسطين على ميتافيزيقا أرسطو، ومن ثمة انظر الأهمية التي أسبغها عليه ج. ف. كورتين في:

J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF., 1990, 32.

أولية وجودية في البداية[1]، وهي أولية الدازاين الذي ما نزال في مواجهة دائمة مع إشكالية كينونته، وأولية أنطولوجية ثانيا، ذلك أن كل معرفة (علمية) بالموجود لا بد وأن تستند في النهاية إلى الفهم المسبق للكائن بهذا الوجود. بالإضافة إلى الأوليتين السابقتين هناك أولية أخيرة تسمى أولية أنطو-أنطولوجية ontico-ontologique حيث نجد أن الدازاين، وبوصفه المصدر الأول لكل فهم متعلق بالوجود، سيعمل على تلبية شرط إمكان كل الأنطولوجيات الأخرى (أو بتعبير جان غرايش: الأنطولوجيات الجهوية)[2].

هذه التمايزات الفلسفية للفينومينولوجيا وللأنطولوجيا صارت معروفة للجميع، لذا فإن اهتمامنا سينصب أساسا على تلك العقبات التي ما انفك هيدغر يكابر في رفعها عن طريق الأنطولوجيا والفينومينولوجيا، فهو لا يبحث عن إرساء أولية الأنطولوجيا والفينومينولوجيا فحسب، لكنه يسعى للكشف عن التعارضات المختلفة لجهة تبرير الحاجة إلى مبادرته الهرمينوطيقية الخاصة. هذا الأمر لا ينبغي أن يفاجئنا على الإطلاق، ذلك أن إعادته الاعتبار للأنطولوجيا واكبه، كما هو جلي، "تقويض لتاريخ الأنطولوجيا" (الذي نعتقد، ومهما كانت تأويلاتنا له، أنه ليس مجرد قضية

(1) **الكينونة والزمان**، 13 .(SZ) يعالج هيدغر الأولية الأنطولوجية في الفقرة الثالثة، قبل أن يقدم الأولية الوجودية في الفقرة الرابعة. لكنه، وفي الملخص الخاص بالأوليات الثلاث الذي يعرضه في ص 13، فإنه بدأ بذكر الأولية الوجودية أولا.

(2) المصدر نفسه، ص 88. يبدو أن التدرج الهوسرلي (والإشارة هنا إلى الأنطولوجيات الجهوية) هو أكثر بداهة بالنسبة إلى هذه البداهة الهجينة (الأنطو- أنطولوجية) منه بالنسبة إلى الأوليتين الأخريين. إلا أن هيدغر في الواقع لم يعالج (في الفقرتين الثالثة والرابعة) إلا الأوليتين الأولى والثانية.

"وضعية" تتعلق بالانفتاح، بل إنه تقويض بالمعنى الصارم للكلمة، فإذا كان هيدغر يحب اللعب بالكلمات (أو على الكلمات) عبر ابتداعه لبعض المعاني النادرة، فإنه بالمقابل لم يكن ليفرط في معناها الأصلي أبدا!). كما أنه من الواضح أيضاً أن تصوره عن الفينومينولوجيا هو أيضاً ليس تصورا أرثوذكسيا، حتى لا استخدم إلا هذه العبارة اللطيفة. وعلى كل، نستطيع، ودونما جهد يذكر، أن نقرأ نقدا لهوسرل، كما هو الشأن لدى الكثير من المعلقين، مستلهما بالأساس من النقد الذي خصصه هيدغر لأستاذه انطلاقا من دروسه الشفهية. مع ذلك ينبغي الاعتراف، وبشكل جوهري، أنه لا بد من إعادة اكتشاف للإحراجات التي تقف حجر عثرة في طريق أية محاولة فينومينولوجية أو أنطولوجية لمجاوزة الهرمينوطيقا والاستعاضة عنها.

والإحراج الذي يؤرق الفينومينولوجيا والأنطولوجيا على حد سواء هو نفسه لا يتغير، إنه يتعلق بلا مرئية موضوعهما؛ فالفينومينولوجيا مثلا وعدت بأن تعمل على إظهار الظواهر، لكن ما الذي ستظهره لنا بالضبط؟ جواب هيدغر هنا كان شفافا ومفارقا في الوقت ذاته: فما هو في حاجة لأن يخرج للعلن هو بالضبط ذلك الشيء المخفي أو غير الظاهر، وما يوجد مخفيا *verborgen* عن ناظري ما هو ظاهر أو بائن، لكن دون أن يمنعه ذلك من أن يضفي على ما هو ظاهر معنى وأساسا (**الكينونة والزمان**، فقرة 35). إنها جملة تئن تحت حمولتها الثقيلة، بالرغم من أنني لن أحتفظ منها هذه المرة سوى بذلك الطابع الإحراجي أو "الماكر" على حد قول جوزيف كونيغ في هذه الجملة القبيحة بعض الشيء: على الفينومينولوجيا أن تهتم، بشكل أولي، بما لا يظهر! هذه الفرضية ما كان لهوسرل أن يقبلها على علاتها لجهة أن الفينومينولوجيا بالنسبة

إليه هي بمثابة ذلك العلم الذي ينظر إلى الظواهر كما تبدو لنا.

إن الامتياز الذي حققه تحليل هيدغر هو أنه أمكنه تعرية ما أسميه أنا الإحراج الموضوعاتي للفينومينولوجيا؛ صحيح أنه في مقدورنا الحديث عن الظواهر، لكن عن أية ظواهر نتحدث بالضبط في إطار فلسفة تود الوصول إلى بعض المواءمة الحجاجية؟ من الواضح تماماً أنه لن يكون في مقدورنا الحديث عن ظواهر العالم المتحرك حتى لا نقع تحت طائلة الابتذال، أي عن تلك الظواهر التي لا تخبرنا بشيء يذكر كأن نقول مثلا: هنا توجد نوافذ ومقاعد... إلخ. ومنه، فقد قام هيدغر بإخطار الفينومينولوجيا بضرورة أن تستيقظ من سباتها الوضعاني، وأن تنزل إلى معترك الواقع بمعنى من المعاني، وأن تقول لنا ما هي الظواهر التي يمكن أن نفضلها عن غيرها، ولماذا؟

هذا الحد في الواقع هو دعوة مباشرة للهرمينوطيقا لتباشر دورا فاعلا ومهما في منظومة هيدغر الفلسفية؛ فما هو هذا الدور يا ترى؟ هناك طريقة بسيطة لاستجلاء العلاقة بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا غالبا ما ترددت في كتابات هيدغر، دون أن أعيرها الانتباه الكافي إلا مؤخرا، ومؤداها أن الظواهر التي قد تكون محل اهتمام من الفلسفة هي أصلا معطيات تزخر بالتأويلات، لذلك فممارسة الهرمينوطيقا، تعني بشكل أو بآخر، التذكير بأن الظواهر ذاتها تندرج تحت مظلة التأويل. وبتعبير آخر فإن هيدغر يساند فكرة أن ليس هناك "أشياء في ذاتها"، وهذا في حد ذاته تبرير كاف لصعود الهرمينوطيقا إلى الواجهة.

في مواجهة هذا التأويل الواسع والعام لإسهام الهرمينوطيقا في مجال الفينومينولوجيا، أعتقد أنه يمكننا أن نسوق حجتين اثنتين على الأقل: الحجة الأولى هي أن هيدغر ذاته لم يذكر أبدا لا في نص

الكينونة والزمان ولا في الفقرات الأهم من دروسه، بأنه سيتمثل علاقة الفينومينولوجيا بالهرمينوطيقا على هذه الصورة أو تلك، بل إن أغلب الظن سنقوم هنا باستحضار نيتشه Nietzsche أو ريتشارد رورتي Richard Rorty(*) عند حديثنا عن أنه لا توجد ظواهر، ولكن تأويلات فقط، أكثر من لجوئنا إلى هيدغر. الحجة الثانية مؤداها أنه من الأهمية بمكان التذكير بأن هيدغر لا يضع مطلقا الهرمينوطيقا في مواجهة الفكرة الداعية إلى شرعنة معينة للأشياء ذاتها. ومع أنه في مقدورنا اتهام هيدغر بالسذاجة هنا، إلا أننا نعتقد أن ممارسته للهرمينوطيقا لا تعني بأي حال أن ليس هناك أشياء في ذاتها، بل على العكس من ذلك، إن ممارسته للهرمينوطيقا هي بقصد أن يترك لها مدخلا إليها، والمثال الأكثر تدليلا على ذلك إنما نجده في الفقرة الثانية والثلاثين المخصصة للفهم، حيث نجد أن هيدغر يؤيد علانية الفرضية القائلة بأن الفهم يخضع لبنية توقعية- إن لم نقل حدسية- أي *Vorstruktur* . لقد كنا غالبا ما نصل إلى استخلاص هذه النتيجة التي مؤداها أن هذه البنية التوقعية (سنجد فيما بعد أن غادامير يتحدث عن

(*) رورتي (ريتشارد) Rorty (Richard) فيلسوف أمريكي معاصر، اهتم على غير عادة الفلاسفة الأمريكيين المنشغلين بالبراغماتية والفلسفة التحليلية بالفلسفة القارية philosophie continentale أي الفلسفة الأوروبية وبخاصة ما تعلق منها بدراساته القيمة حول نيتشه، هيدغر، فوكو، دريدا وغيرهم. مارس رورتي نقدا صارما تجاه البراغماتية (التأسيسية) وأعاد مناقشة تصوراتها حول الحقيقة والواقع والخطأ والصواب. من أهم كتبه: **نتائج البراغماتية** *Conséquences du pragmatisme* (الترجمة الفرنسية 1993)، **العلم والتضامن** *Science et solidarité* (الترجمة الفرنسية 1990)، **الإنسان المرآوي** *L'Homme spéculaire* (الترجمة الفرنسية 1990). (المترجم).

أفكار مسبقة) تسم بالبطلان أي لجوء للأشياء ذاتها، وهي نتيجة إذا ما أخذت في حد ذاتها مشروعة، لكن من المؤكد أنها ستكون نتيجة مغلوطة فيما حالة هيدغر. بيد أننا نجد أن العكس هو ما يسعى إليه هيدغر بالتمام والكمال، فإذا ما كان من الضروري التنبه إلى البنية التوقعية للفهم، فإن ذلك سيتم برسم الشرعية الخاصة بالأشياء ذاتها، "فالمهمة الأولى، الثابتة والنهائية للفهم" هي، وكما سأستخلصها من أحد النصوص الشهيرة لهيدغر، والذي لم يفهم بالقدر الكافي، "ألا نتمادى في التعامل مع هذه التوقعات بطريقة خشنة (تعبير هيدغر الحرفي هو: ضربات الرأس *Einfalle*)، أو عن طريق الهيمنة على الأماكن المشتركة (*Volksbegreffe*)، لكن أن نضمن لها موضوعها العلمي عبر تطويرنا لتصوراتها انطلاقا من الأشياء ذاتها" (**الكينونة والزمان** 153). هذه الدعوة للعودة إلى الأشياء ذاتها ينطوي على شيء رائع يندرج في صلب التحليل الأكثر هرمينوطيقية، والذي لم يصدر عن هيدغر من قبل، وهو ذلك التحليل الذي يمتد من الفقرة الواحدة والثلاثين إلى الفقرة الرابعة والثلاثين. ففي الوقت الذي كنا نعتقد فيه أن هيدغر صار أبعد ما يكون عن الفينومينولوجيا، وعن هوسرل، وإجمالا عن الحلقة الهرمينوطيقية برمتها، فإذا به يظهر وهو أشد قربا وأكثر إلحاحا على مبدأ الأشياء ذاتها، فكل فهم ينبغي له أن يتبلور بموجب توافق بينه وبين الأشياء ذاتها.

إذن، كيف نفهم تمفصل الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا إذا ما رغبنا في أشياء أكثر، أو أشياء مغايرة لتلك المتضمنة في البديهية التي مؤداها أن الظواهر قد تكون عبارة عن تأويلات؟ إن مفتاح هذا اللغز يوجد، فيما أعتقد، في الفكرة التي ترددت كثيرا في الفقرة السابعة

والتي ملخصها أن الموضوع الأهم الذي كان يفترض أن يكون محل انشغال من قبل الفينومينولوجيا يوجد مخفيا *verborgen* أو لنقل مخبأ *versteckt* ومكتوما *verstellt* ومموها *verdeckt*... إلخ. لقد رأينا بالفعل كيف أن الانشغال الأهم لكل فينومينولوجيا، بما هي منهج لبلوغ الشرعنة، هو أن تظهر ما هو غير ظاهر، على أن غياب ظاهرانية الظاهرة هذا يعود بالأساس إلى تمويه الظاهرة ذاتها في شكل سؤال أو إشارة، أو لأنها، أي الظاهرة، توجد مموهة أصلا بسبب طابعها الإشاراتي.

إن اللامرئي الذي يثير اهتمام هيدغر هنا، ليس ذلك الذي يصدر عن حقيقة معقولة، أو عالم علوي فوق ظاهراتي، بل إنه ذلك الذي يعتقد أن من مصلحته، أو على الأقل تلك التي يدعيها، هي أن يبقى مخبأ وكامنا. هذا الإخفاء هو في الواقع ما يشكل كبتا مستديما لدى هيدغر[1]، ذلك أن هذه الظاهرة المتفردة التي تبقى، وفي أغلب

(1) هذا الكبت المتعلق بمسألة الوجود قد تمت ملاحظته من قبل جان غرايش في المرجع نفسه، ص 72، 73، 75، 219. إذ أنه كان محقا عندما كتب أن مسألة الوجود توجد بشكل أو بآخر "محفورة على جسد الوجود" (79)، وأن الدازاين محكوم "عليه بطرح مسألة الوجود" التي "تتداخل مع وجوده ذاته" (80). لكن جان غرايش، وفي الصفحات التي خصصها للتحول الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا لم يبين لنا كفاية كيف أمكن أن يكون هذا الإخفاء هو بالذات ما يسميه هرمينوطيقا الدازاين. على كل يبدو أن جان غرايش بقي في مستوى درس 1919 لجهة اكتفائه بالإشارة في هذا المجال إلى مسألة وضع مفهوم التأويل فوق ذلك الخاص بالحدس (26). لكن، ما أن تتحول هذه الفينومينولوجيا إلى فينومينولوجيا لإخفاء الدازاين والتعتيم عليه وعلى مسألة الوجود برمته، حتى تأخذ منعرجا هرمينوطيقيا لا صلة له بالتوجه المنظوري الذي يمكن أن نستشفه من النظرية الفينومينولوجية للقصدية.

الأوقات *verborgen* أي (مخبأة، مخفية، مموهة) هي أيضاً ظاهرة لا تقل أهمية عن كل ما هو بائن (أو ظاهر) "مسبغة عليه معنى وأساسا" *Sinn und Grund* (**الكينونة والزمان**، فقرة 35).

إن وجه الاستعجال الفلسفي هنا يتلخص في ضرورة انتشال هذه الظاهرة من النسيان الذي ما فتئت الظواهر الأخرى المتتالية تفرضه عليها، والتي تتلخص مهمتها الأساسية في "التمويه" عليها. هذه الظاهرة كما نعلم، والتي رددها هيدغر حتى درجة الملل هي ظاهرة الكائن (ومن ثمة الكينونة)، فإذا كان الكائن غير باد للعيان فلأنه يوجد مموها، مخبأ، مخفيا ومحرفا. لكن، مع ذلك كيف نفسر هذا الإخفاء، هذا النسيان للكائن (للكينونة) (الذي يشكل عصب التحليل القائم في **الكينونة والزمان**) بما هو ظاهرة فلسفية بامتياز؟ لفهم كل ذلك، فإنه يستحسن الانطلاق من الخصوصيانية المناسبة للدازاين الباحث عن كينونته في هذا الوجود. إن الدازاين مجهز بانبجاسة تمكنه من التطلع إلى ذاته، وإلى كينونته التي تم اختبارها بما هي قدرة على الوجود أو إمكانية للوجود *Seinskönnen* بمعنى آخر بما هو مشروع يمكنه أن يكون موضوع تحديد حر ومستنير: فقد أكون على هذه الحال وليس على حال أخرى، وعندما أكون كما أنا كائن، أو عندما أود أن أعمل هذا العمل أكون على علم أيضاً بأنه قد كان من الأحسن لي أن أقوم بذاك العمل وليس بهذا الذي قمت به (وهذا جلي بشكل مثالي في تجربة الندم). ومفهوم الدازاين عند هيدغر يحمل دلالات متعددة، مع ذلك فهناك دلالة واحدة على الأقل كان قد أكدها في درس 1923 حول هرمينوطيقا الحدوث، والتي تبدو أكثر تأثيرا من مثيلاتها، أقله فيما يخص حالة الكينونة والزمان كلمة

دازاين، فيما يكتب هيدغر، تعني *Nichtweglaufen* ودلالتها الحرفية تفيد: لا تفر، لا تهرب[1]، فأن تكون دازاين فذلك يعني أنه في استطاعتي أن أكون "هنا"، أين ومتى وصلتني التوجهات الأساسية المتعلقة بوجودي.

إن التأمل في نص درس 1923 يسمح لنا بملاحظة أن هيدغر قام بإدخال مفهومه للدازاين لغرض شرح مفهوم آخر هو مفهوم الحدوث. ومصطلح الدازاين في الحقيقة حمال لسلسلة من المعاني شديدة التنوع (لا تهرب، أن نكون هنا عندما يفترض أن نكون هناك، أن نكون حيث يتجلى الكائن، أن نكون هذه "الهنا" بالمعنى المجازي للمصطلح، أن نبدي قلقنا على هذه الهنا المتزمنة: ويا للعجب! أنا هنا، ولكن ليس بشكل دائم... إلخ) لا توازيها تلك الخاصة بالحدوث، والتي كان ثيودور كيزيال Theodore Kisiel قد أظهر أصولها الكانطية الجديدة[2]. وقد بقي مصطلح الحدوث محصورا داخل المعارضة الأفلاطونية للنظام الشمولي ما كلف الهرمينوطيقا الهيدغرية أن تظل مجرد أفلاطونية مقلوبة، وشيئا فشيئا تمت إزاحة مصطلح الحدوث لصالح مصطلح الدازاين، تماماً كما تم استبدال "هرمينوطيقا الحدوث" بـ"هرمينوطيقا الدازاين". ففي **الكينونة والزمان** نجد أنه لم يبق لفكرة هرمينوطيقا الحدوث سوى معنى استعادي (انظر **الكينونة والزمان**، 72 هامش 1)، في حين أن هرمينوطيقا الدازاين تبقى كما هو معلوم نقطة الانطلاق/ والعودة

(1) Cf., *GA* 63, 7.

(2) T. Kisiel, «Das Entstehen des Begreffsfeldes «Faktizität» im Frühwerk Heideggers» *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, 91-120.

للأنطولوجيا الفينومينولوجية الشاملة.

فالدازاين إذن قد لا يعني الكائن "هنا"، وهو ما قد يكون صحيحا من الناحية المبدئية، وبخاصة بالنسبة لذلك الكائن هنا، الذي هو بدوره غالبا ما يكون غير موجود هنا، لأنه ببساطة يكون موجودا في مكان آخر، أي هناك؛ لذا نجد أن هيدغر قد تحدث أحيانا (في الأعمال الكاملة 30/ 29 وفي *Beiträge* على وجه الخصوص) عما يسميه *Wegsein* أي عن "كائن هناك". ولا بد من الاعتراف هنا بأن هذه الصياغة الرائعة، وهي قد لا تكون أكثر ملاءمة من تلك المتعلقة بالدازاين، لأن عكس الدازاين، وعلى النقيض مما نعتقد، ليس اللاوجود inexistence، ولكن الكائن- هناك، الكائن الغافل أو شارد الذهن، الكائن البعيد عن ذاته، وباختصار الكائن غير الموجود "هنا". فإلى ماذا يعزى هذا الإخفاء أو نسيان الدازاين لذاته الذي رأى فيه هيدغر الشاب تقويضا (أو تهديما) للدازاين ذاته؟ هل يعزى إلى السقوط أم إلى الخطيئة الأولى Péché originel؟ في الواقع إن الإجابة عن هذا السؤال ليس أمرا هينا البتة، حتى ليمكننا أن نتساءل هل إن هيدغر نفسه قد قدم لنا يوما شرحا مفصلا لهذا الـ *verfallen* أو لهذا الـ *Dasein* الذي يتجه قدما نحو التحلل. بيد أني أعتقد أنه، ومن خلال تتبعنا للمسار العام لتحليلات هيدغر، فإنه يمكننا القول بأن هذا النسيان للذات يعود بالأساس إلى هروب الدازاين من زمانيته المتناهية، أو من كونه كائنا مائتا بكل بساطة. ومع أنه يوجد منفتحا على وجوده الخاص على ما هو فعلا، فإن الدازاين يجد نفسه معرضا، حتى لا نقول عاريا أمام رعب موته الخاص، رعب يأتيه دائماً منفردا حتى وإن كان هو أكثر أشياء العالم توزعا بالقسطاس بين

الناس[1]. هذا الاستدعاء للذات الباحث عن ترقية هرمينوطيقا الدازاين، هو في الوقت ذاته استدعاء لتلك المواجهة بين الذات وذاتها الساكنة في أعماق كل تناه. والدازاين الذي لا يظهر هو دازاين هارب من ذاته بذاته، غير أن هذا الهروب هو في الواقع مجرد خدعة، ذلك أن الدازاين ومن خلال فعل الهروب فإنه يؤكد أكثر من ذي قبل أنه "هنا" أو "أنه موجود"، لكنه وجود من نوع خاص يقوم إما على طريقة التقصير أو طريقة فقدان الذات. هذا الكائن- هناك، حتى وإن كان ناقصا، فهو يعد بمثابة كيفية من كيفيات تواجد الدازاين؛ وهذا التقصير أيضاً هو ما يسعى هيدغر جاهدا إلى محاربته ليس لأنه يمقته مقتا خاصا، ولكن لأنه يعتقد، ومن منطلق فينومينولوجي خالص أن هذا مناقض للدازاين الذي أثبت عبر التجارب المختلفة أنه الكائن الذي يمتلك القدرة على الانفتاح على ذاته، ومجابهة الانسداد الذي تريد الثرثرة *Gerede* التي تضم الأفق الخاص بالعوالم المشتركة المطمئنة منها والمسلية، هي من تشكل ظاهرة ما، من أي نوع كانت، داخل هرمية **الكينونة والزمان**، بل إنها تشكل النقيض التام للدازاين (وهذا ما يفسر إلى حد ما مقت هيدغر الحقيقي، هذه المرة، لكل ما يأخذ طابع المجال العام أو العمومي *Öffentlichkeit*)، فالكائن- هناك *Wegsein* يصف لنا حالة ذلك الدازاين المستسلم للتفاهات أو الشائعات السائدة عوض اهتمامه بالأشياء ذاتها، بدءا بأشيائه هو. فالهروب والاستسلام لأنواع التسلية

(1) إن معنى *Jeweiligkeit* يجد له تناغما مع معنى *Jeweinigkeit*، فالمدة التي أعتقد في كل مرة أنها خاصة بي أنا، هي في الواقع مدة كل واحد منا، من هنا طابع الشموليانية فيها.

ولهو المثرثرين، يعني بشكل أو بآخر الكف عن أن نكون، اللهم إلا وفق نمط عيش الكائن الداعي إلى غياب الذات وهو الكائن- هناك في هذه الحالة.

تأسيسا على ما سبق، فإنه ليس من المستغرب إذا ما كنا نجد أن هيدغر الشاب كان كثير التحدث عن تنبه (أو تيقظ) *wachsein* الدازاين لذاته، وذلك بنية وصف الغاية السرية، والإيتيقية تحديدا، لهرمينوطيقا الحدوث التي يدعو إليها. فالأمر هنا لا يعني بالمرة أن نقترح على الدازاين نماذج خاصة بالتنبه (أو التيقظ)، ومن أنها ستبقى غافية في داخله ما بقي تحت رحمة اللهو والتسلية، وبمعنى آخر تحت رحمة اللهو المبني للمجهول وثرثرته. هكذا، وإدراكا منها بعدم مقدرتها على أن تحل محل التنبه (أو التيقظ) القائم في داخل كل منا، فقد اكتفت الهرمينوطيقا بمجرد إشارات شكلية تتلخص وظيفتها في أن تبلغ (هذا هو معنى *kundegeben* الموجود في الفقرة السابعة من **الكينونة والزمان**، والذي سيذكر مرة ثانية في *Unterwegs zur Sprache* عندما قام هيدغر بشرح معنى هرمينوطيقيته الأولى) إلى الدازاين الإمكانات الأساسية للتنبه (أو التيقظ)، والتي من المحتمل أن تزيد من قدرته على الصمود أمام دكتاتورية الثرثرة، طبعا في إطار الحدود الممنوحة لكل واحد. إن نشر هذه الهرمينوطيقا المبثوثة على طول مساحة **الكينونة والزمان**، سيكتمل تماماً في الفقرات الممتدة من الفقرة الواحدة والثلاثين إلى الفقرة الرابعة والثلاثين التي تدور محاورها حول الفهم، التأويل وحول المنطوق بما هو طريقة منحدرة من التأويل. إلى ذلك ينبغي أن نعرف جيدا أن هذا التحليل يوجد، وعند أي استعمال، مسيجا بالظواهر المعبرة عن الهُم في الفقرة

السابعة والعشرين، وتلك الخاصة بالثرثرة في الفقرة الخامسة والثلاثين، وإذا ما قمنا بنزعها من هذا السياق، فإن هرمينوطيقا هيدغر ستفقد كل معناها، بل إن البديل الذي سيجد الدازاين نفسه مجبرا على الفصل فيه هو: الهرمينوطيقا أم الثرثرة. ذلك أن ما يثير قلق هيدغر الفعلي ليس المعارضة القائمة بين الأشياء ذاتها (أو لنقل الفينومينولوجية) وبين الأشياء التي قد تخضع للتأويل (أو لنقل الهرمينوطيقية)، بل تلك القائمة بين فهم سليم، وتملك لذات الدازاين باسم الأشياء ذاتها، وبين الدازاين كما في إمكانه أن يكون كائنا هنا. وبمقتضى ما هو مبين في الفقرة الواحدة والثلاثين، فإن الدازاين موجود في العالم بما هو كيفية من كيفيات الفهم، بمعنى آخر إنه يفهم في ضوء مشاريع الوجود متفاوتة الوعي، لكن وبما أنه كائن للفهم، فإن الدازاين يتمتع أيضاً بإمكانية حماية إمكانات الفهم لديه. هذه الإبانة عن إمكانات وجودي، والتي استثمرت في مجال الفهم، يسميها هيدغر *Auslegung*، أي تأويل أو توضيح. إن ترجمة *Auslegung* بالتوضيح تحيلنا إلى ضرورة الانتباه إلى أن أي تأويل جدير بحمل هذا الاسم لا بد أن يبدأ أولا بتجلية (وهذا يشمل أيضاً التقويض أو التهديم) إمكانات الفهم المحددة له. مع ذلك ينبغي ألا يغيب عن ناظرنا المعنى الطبيعي والأصلي لـ *Auslegung*، المعنى الذي تسمعه الأذن الألمانية وتستسيغه وهو التأويل، وأن الشرط الأول لأي تأويل ممكن هو الإبانة عن طرق المعقولية التي تحكم فهمنا. والـ *Auslegung* هو أيضاً تمرين الغرض منه إثبات القدرة على اليقظة، ذلك أن المعقوليات القائمة والمستحوذة على ذكائنا تعمل في أغلب الأوقات دون علمنا. في حين نجد أن التأويل المتعلق بالدازاين، هو

في الحقيقة، ليس إلا ذلك الفهم وقد بلغ حده المفترض، وقد تملك ذاته بذاته (انظر **الكينونة والزمان**، فقرة 148 : "إنه إيضاح ما هو قابل للفهم، هذا هو الـ *Auslegung* عندنا"). والواقع أنني ما كنت لأجد أدنى حرج في الحديث عن الـ *Aufklärung*، أي الأنوار، لولا أن هيدغر نفسه لم يتحدث عنها بشكل دائم، وذلك يعود بداهة إلى الحمولة التاريخية التي يرزح المصطلح تحت ثقلها، لكنه في الوقت ذاته لم يهمل الحديث عن الشفافية *Durchsichtigkeit* (انظر **الكينونة والزمان**، فقرة 144، 146 حيث نجد أن مارتينو قد ترجمها "بالوضوح التام" أو "ما بعد الوضوح")، عن الجلاء (*Helle, Erhellung*)، عن التوضيح أو الإبانة (*Auslegung*)[1]. فالتوضيح هو الاسم الذي يطلقه هيدغر للإيضاح المتعلق بافتراضات الفهم[2].

إن مصطلح هرمينوطيقا عند هيدغر، ليس سوى المقابل الأكثر تقنية لمصطلح *Auslegung*، وهو يقول في الفقرة السابعة من **الكينونة والزمان** بأنه سينظر إلى مصطلح الهرمينوطيقا وفق المعنى الأصلي أو الأول للمصطلح "من حيث إنه يقوم بتعيين عمل الـ *Auslegung*" (**الكينونة والزمان**، فقرة 37). من هنا فإن التمسك بهرمينوطيقا الدازاين يعني، على وجه التحديد، إعادة تزويد الدازاين بالوسائل التي تمكنه من شحذ انتباهه إلى وضعيته الخاصة ككائن- هناك Wegsein. بهذا المعنى أيضاً تصبح الهرمينوطيقا عند هيدغر بمثابة ممارسة للأنوار *Aufklärung*، ذلك أن قصد هيدغر من كل هذا هو أن

---

(1) لا بد من الإشارة إلى أن هيدغر استخدم فعلا مصطلح *Aufklärung* لتمييز هرمينوطيقا الوجود لديه (انظر بخاصة الأعمال الكاملة .(*GA* 27, 7, 72

(2) **الكينونة والزمان**، فقرة 148. "إن نشر الفهم، هو بالضبط ما نسميه بال *Auslegung*".

يخرج إلى الضوء، أو على الأصح أن يحطم تلك الأصنام التي تقف حجر عثرة أمام امتلاك الدازاين لخصوصيته أو لذاته. وإذا كان من المطلوب توفير هرمينوطيقا للدازاين على وجه السرعة، فلأن هذا الدازاين ما زال مخفيا عن ذاته ذاتها، خاضعا لسلطة المثرثرين ومروجي الشائعات. بيد أن هيدغر يعتقد أن الثرثرة بمعناها الواسع (الإيديولوجي، الإيتيقي، السياسي... إلخ) هي من يمنع فعلياً الدازاين من بلوغ الأشياء ذاتها.

كثيرا ما نردد، دون أن نؤمن بذلك تماماً، أن فينومينولوجيا هيدغر فينومينولوجيا هرمينوطيقية، دون أن نتنبه إلى أن هرمينوطيقا الدازاين هي أيضاً فينومينولوجية، وذلك لجهة أن مهمتها المستعجلة هي إعادة موقعة الظاهرة الأساسية للدازاين فينومينولوجيا ضد تخفيه الخاص[1]. بيد أن هذه الفينومينولوجيا لا يمكنها أن تتمسك بالظواهر المتعاقبة، وبوتيرة متسارعة، لذا فمن الأولى أن تستنطق أنواع الثرثرة المتمحورة حولها، وذلك فيما يخص شرعيتها، وبمعنى آخر أن تخضعها لما يسميه هيدغر *Auslegung*، أي لتأويل أو توضيح حتى تتمكن من قياس مدى مطابقتها للأشياء ذاتها. كل ذلك لأن الظاهر المخادع للثرثرة ما فتئ يعمل على إخفاء، إن لم نقل كظم الظاهرة الأساسية التي هي الدازاين، الظاهرة التي تبشر بإمكانية وجود انفتاح على الذات بوصفها مشروع وجود. والكينونة التي تبدو ظاهرانيا، هي

(1) في المقطع المنهجي الهام الموجود في القسم الثاني من **الكينونة والزمان** نجد أن الفقرة السابعة والستين تبين بكل وضوح "أن كيفية وجود الدازاين الملتمسة أصلا من التأويل الأنطولوجي الذي وضع نصب عينيه إظهار الأصالة الظاهرانية الهادفة إلى حماية وجود هذا الموجود ضد نزوعه الخاص وضد التغطية" (ترجمة مارتينو).

بالضبط تلك الكينونة التي يمثل الدازاين همها الثابت، وحتى نتمكن من إخراج الدازاين إلى السطح، ومن ثمة حمله على مواجهة وجوده الخاص، فإنه من الضروري ممارسة نوع معين من التوضيح أو من هرمينوطيقا الدازاين. هذا هو المعنى الذي ينبغي أن يسبغ، بمعنى ما، على المشروع الهرمينوطيقي داخل الهيكل العام لـ **الكينونة والزمان**.

وكحوصلة لما سبق سأعمد إلى تكرار المعطيات الأساسية وأهمها أن الظاهرة التي ينبغي على الفينومينولوجيا أن تهتم بها اهتماماً فارقا إذا ما رغبت في ألا يكون كلامها مجرد لا شيء، هي تلك الظاهرة المخبأة عن أعين كل ما قد يظهرها، والتي من الملح أن نخرجها إلى دائرة الضوء ما توجد، وبشكل سري، في أصل كل الظواهر الأخرى التي تتزاحم لكي تخرج إلى واجهة الأحداث. وبناء عليه، فإن وظيفة أي هرمينوطيقا للدازاين ستصبح بالدرجة الأولى، مباشرة توضيح معين لهذا الدازاين بغية تحطيم كل تسربات إخفائه (هذه المهمة الهرمينوطيقية هي ذاتها مهمة التقويض التهديم)، ولكنها أيضاً بغية إنتاج دازاين جديد تماماً كما يكون في ذاته ولذاته، أي دازاين فردي، ملموس على ما نحن عليه بالضبط. فالأمر يبدو، وكأنه تذكير للدازاين، كل دازاين، بذاته ذاتها، بل إنه وفي أفق انهمام الدازاين بالمحافظة على وجوده نجد نزوع المسائل الفلسفية الحقيقية نحو التجذر، لذا فمن الطبيعي جدا أن ترتد التجليات المتعلقة بهرمينوطيقا الدازاين على الدازاين ذاته، أما الفلسفة، وبما أنها أعيدت إلى نقطة انطلاقها الأولى، فإنه يتوجب عليها أن تجد الكيفية التي تمكنها من أن تجد لها موقعا في ميدان الدازاين الملموس، وهذا يفضي في النهاية إلى ضرورة أن نفهم هرمينوطيقا الدازاين بما هي شرط الإمكان الأول لقيام إيتيقا معينة.

الفصل الثالث

الانتقال من هرمينوطيقا هيدغر
إلى هرمينوطيقا غادامير

لقد صار دارجا النظر إلى هرمينوطيقا غادامير بوصفها الاستمرارية الطبيعية لهرمينوطيقا هيدغر. وإذا كان من الثابت أن غادامير يدين بالكثير لأستاذه هيدغر، فإنه يبقى أيضاً أن غادامير لم يبين لنا إطلاقا ما الذي أخذه بالضبط من أستاذه فيما يخص تصوره للهرمينوطيقا كما فعل مع شلايرماخر Schleiermacher(*) ودلتاي. فهل هذا مدعاة لأن نخلص إلى القول بكل بساطة، وحسب الزعم القائل، بأن غادامير قام بتبني التصور الهيدغري للهرمينوطيقا؟ علما أن تصور هيدغر ذاته للهرمينوطيقا هو أمر في غاية التعقيد، بالإضافة أن نشر دروس أو محاضرات هيدغر الشاب قد أدى بنا إلى معرفة تمفصلات جديدة هي ليست دائماً على وفاق مع ما سبق معرفته في **الكينونة**

(*) شلايرماخر (دانيال) Schleiermacher (D) (1768-1834) فيلسوف ألماني شهير، يعد بحق مؤسس ما صار يعرف بمبحث الهرمينوطيقا (أو التأويلية) إلى جانب إسهامات دلتاي، غادامير، ريكور، وهيدغر. والهرمينوطيقا تعني فيما تعني فن الفهم والتأويل. وهي تجد سندا لها قويا في مجال اللغة لجهة أن الفهم ومن ثمة التأويل يقع فيها وبها، فهي ليست منظومة مجردة ونسقية كما كان يراها دو سوسير De Saussure مثلا. كما أن الحاجة إلى الفهم تزداد بشكل متواتر كلما وجد هناك سوء فهم *mécompréhension*، وسوء الفهم يولد الرغبة في الفهم، وهكذا إلى أن تكتمل حلقات الدائرة الهرمينوطيقية عند شلايرماخر. وعلى عكس ما يعتقد، فإن كتاب **الهرمينوطيقا** *Herméneutique* (1987) في ترجمته الفرنسية، أو (1959) *Hermeneutik* في طبعته الألمانية نشر بعد وفاة شلايرماخر بسنوات طويلة، وهو عبارة عن مقالات وكتابات مختلفة، ظهرت في الفترة الممتدة بين 1806-1829. وجمعها الناشر الألماني بالعنوان الذي ظهرت عليه. (المترجم).

والزمان. مع ذلك، ولغايات حجاجية، أعتقد أنه بإمكاننا أن نستخرج ثلاثة تصورات كبرى للهرمينوطيقا عند هيدغر ترتبط ارتباطا داخليا فيما بينها، حيث يمكن أن نميز فيها المحطات التالية:

1 ـ هرمينوطيقا الحدوث الأولى (هرمينوطيقا 1923)،

2 ـ هرمينوطيقا الدازاين **في الكينونة والزمان**،

3 ـ هرمينوطيقا المرحلة المتأخرة وتتعلق أساسا بتاريخ الميتافيزيقا.

والواقع أنه يمكننا دونما أدنى شك أن نلخص أساسيات المشروع الأول لهيدغر تحت شعار "من أجل هرمينوطيقا للحدوث" (وهذا ما قام به هيدغر ذاته في تلك المرحلة، ولكن في مرحلة لاحقة أيضا، وسواء في **الكينونة والزمان** أو في كتاباته المتأخرة) وإن كل مشروع **الكينونة والزمان** إنما توقف عندما يسميه هيدغر الدازاين (انظر **الكينونة والزمان**، فقرة 38: "انطلاقا من هرمينوطيقا الدازاين"). وإذا كان هذا الأمر ممكنا بالنسبة لهيدغر الشاب، فإن الحديث عن هرمينوطيقا بالنسبة لهيدغر المتأخر أمر غير بديهي، إن لم نقل بالغ الصعوبة، فإذا ما استثنينا بعض النصوص النادرة في *Beiträge* **وفي سبيل الكلمة** *Acheminement vers la parole* على وجه التحديد، فإن هيدغر المتأخر لم يعاود مطلقا الكلام عن الهرمينوطيقا، بل إنه وفي دروسه التي ألقاها حول نيتشه حاول أن يتخذ لنفسه مسافة تبعده عن الفكر "الترنسندنتالي والهرمينويطقي"[1]. بيد أنه إذا ما حاولنا أن نميز في حالة الابتعاد هذه بين ما يصنف في

(1) M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, Pfullingen, Neske, 1961, p. 415.

إطار النقد الذاتي وبين ما يوضع في خانة الاستقلالية الأسلوبية، فإنني أعتقد أنه يمكننا النظر إلى التفسير المتأخر والأكثر منهجية، الذي قدمه هيدغر المتأخر، تماماً كما هي النظرة إلى التقليد الغربي بما هو هرمينوطيقا تاريخ الكائن أو الميتافيزيقا، وذلك لسببين اثنين على الأقل:

- أولا لأن "هرمينوطيقا" تاريخ الميتافيزيقا تصف بشكل جيد ممارستها الخاصة، ممارسة محصورة بشكل أساس في إجراء تأويل منهجي للأوجه البارزة في تاريخ الميتافيزيقا.

- ثانيا لأن الكشف عن "الافتراضات المخفية" لتاريخ الميتافيزيقا هذا (وبالأخص الكشف عن معقولية الكائن بوصفها حضورا، وعن الفكر بما هو تعداد رقمي يشبه "الحساب") هي في الواقع ما يسعى التأويل الهيدغري الوصول إليه بالضبط. هذا الكشف يتوافق تماماً مع ما قصده هيدغر دائماً بـ Auslegung (التأويل) أو الهرمينوطيقا. على أية حال، قد لا يكون ضروريا الحديث هنا عن الهرمينوطيقا فهيدغر لم يفعل ذلك بشكل محدد، إلا أن حديثنا عنها، أي الهرمينوطيقا، قد يفيدنا على الأقل، في تلمس وحدة المسار عند هيدغر وانسجامه. ثم إن أهمية الإشارة إلى هذا الحديث، وإلى التمييز الثلاثي المقترح سابقا لا تكمن هنا، بل إنها تكمن في إظهار تلك الصعوبة التي تعترضنا متى حاولنا إدراج غادامير تحت أي من هذه التصورات الكبرى للهرمينوطيقا. وقبل أن نصل إلى ذلك سأحاول هنا على عجالة أن أعيد التذكير بالخطوط العريضة للمشروع الهرمينوطيقي عند هيدغر، وكذا توضيح محطات تمفصله المختلفة.

1 ــ هرمينوطيقا الحدوث الأولى.

في مؤلفه **في سبيل الكلمة** وكذا في **الكينونة والزمان** نجد أن هيدغر هو ذاته من ألمح، وبطريقة نوستالجية تقريبا، إلى هذه التسمية ليميز بها المرحلة الأولى من فكره. وفي كلتا الحالتين، فإن الأمر يتعلق "بتنويه ذاتي" لا يمكننا تقدير مدى أهميته إلا بصعوبة بالغة، اللهم إلا إذا كنا قد تابعنا دروس هيدغر في حينها، ما دام أنه لم ينشر أي شيء من هذه الهرمينوطيقا الأولى. غير أن بعض تلاميذه يشيرون إليها أحيانا، وهذا ما ينطبق تماماً على غادامير، الذي يبدو أنه كان في عجلة من أمره، إذ بدا ذلك جليا في عنوان محاضرته الثالثة المتمحورة حول مشكلة الوعي في عام 1957 [1]. كما أن أوتو بوقلر Otto Pöggeler قد تحدث عن ذلك في كتابه القديم نسبيا **المسار الفكري لهيدغر** *Le chemin de pensée de Heidegger* الصادر عام 1963، وفيه يلاحظ أن هذه الـ *agrapha dogmata* لهيدغر تتمتع بهالة خاصة. لكن، حمدا للإله، فدرس 1923 لم ينشر إلا بدءا من سنة 1988 ضمن الأعمال الكاملة (*GA* 63)، وهذا ينطبق على الكثير من دروس وكتابات مرحلة فرايبورغ Fribourg الأولى، وكذا مرحلة ماربورغ Marbourg ومن جملتها *Natorp-Bericht* لعام 1922، بحيث صار في إمكاننا اليوم تشكيل فكرة أكمل عن المقاصد الهرمينوطيقية لهيدغر الشاب.

وإذا كان مصطلح هرمينوطيقا قد ورد كعنوان لأحد دروسه عام

---

(1) انظر: هـ. ج. غادامير، **مشكلة الوعي التاريخي**. H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, 1963, nouvelle édition, Seuil, 1996, pp. 41-58، "مارتن هيدغر ودلالة "هرمينوطيقا الحدوث" لديه بالنسبة للعلوم الإنسانية".

1923، فإن هذا لا يمنع من أن هيدغر كان قد استخدم المصطلح قبل ذلك بسنوات. ويبدو أن أول ظهور معروف للمصطلح كان في أحد دروس 1919 (الأعمال الكاملة *GA* 56, 57, 117)[1]. هذه المصادفة الأولى تسمح لنا أيضاً بفهم كيف أمكن لهيدغر أن يصل إلى هذا المصطلح. بداية ينبغي أن نبين أن هيدغر كان يتحدث عما يسميه "الحدس الهرمينوطيقي" hermeneutische Intuition، وبما أن هوسرل كان قد استخدم هذا المصطلح في تلك المرحلة، فإنه يمكننا أن نفكر بأن هيدغر قد استلهم هذا المصطلح، بطريقة أو بأخرى، من فينومينولوجيا هوسرل ومن تصوره القصدي للحدس تحديدا (هناك تشابه غريب بين مصطلحي القصد والحدس إلى درجة يصلان فيها حد التطابق!) إذن فيمَ يتمثل هذا الحدس الهرمينوطيقي الشهير؟ إنه هنا لكي يذكرنا أن الإنسان عند هيدغر الشاب، يأخذ خبرته عن العالم وفق الطريقة الدلالية أو الدلالوية Significabilité، دلالة ميزتها أنها مرتبطة بالحياة ذاتها بمعنى معين، ذلك أن هذه الدلالة دلالة "معيشة" *erlebt* أكثر من كونها تجليا نظريا. والفكرة الأعمق لدى هيدغر هو أن هذه الدلالوية الأولى ترتبط داخليا بتجربتنا *erleben* الخاصة وبطريقة تواجدنا-في-العالم[2]. فالعالم ليس معطى هكذا في

(1) Voir T. Kisiel, *The Genisis of Heidegger's Being and Time*, 498.

(2) انظر الأعمال الكاملة GA 56, 57, 117 وتحديدا الصفحة التي تضم الصيغة المتعلقة بالحدس الهرمينوطيقي، حيث حاول هيدغر أن يعلم شريحة أساسية من هذه الحياة (*Grunschicht des Lebens*)، والتي تحيا وفق طريقة راشدة، "ما هي الطريقة الدلالية إذا ما أخذت بوصفها تعبيرا لغويا، دون أن تكون بالضرورة مطمحا نظريا أو بما هي موضوع بحث معين. لكن وببساطة، لأنها معيشة، سواء عبر حدسها للعالم أو لجهة أنه يسكنها".

شكله الفظ دونما دلالة، بحيث لا يمكنه أن يتلقى أي شيء إلا عبر القوة. على النقيض من ذلك، فإن هذا التوجه الذي ينظر إلى العالم بمعزل عن أية دلالة هو الذي يبدو في الواقع محرفا وثانويا (إن الأمر هنا يتعلق بالتصور النومينالي (الاسمي) للعالم، الذي يختزله إلى مجموعة من الأجسام المتحركة التي تنتظر الانتظام فيما يشبه المصادر الرياضية، هذا التصور كان نيتشه ذاته يرى فيه أيضاً مجرد تأويل للعالم). وبحسب ما يرى هيدغر فإن الحياة كما هي معطاة، وكما هي معيشة هي حياة "معللة" بما فيه الكفاية.

وقد قام هيدغر بإجلاء هذا المفهوم الجديد المتعلق بالحدس الهرمينوطيقي من خلال قوله بأن الأمر هنا يتعلق بحدس قائم كشكل من أشكال الفهم[1].

وإذا كانت هذه الرابطة القائمة بين الفهم وبين ما يمكن نعته "بالهرمينوطيقي"، والتي تذكر دلتاي بتصوره عن الحدس الذي يدافع عنه هنا، قد كان لها صدى في عقيدة هوسرل القصدية التي مؤداها أن كل شعور هو دائماً شعور بشيء ما، وأنه لا يوجد "هنا" إلا بمقتضى هذا القصد أو ذاك، فإنه يبدو أن هيدغر قد قام بالتركيز على هذا المفهوم الأخير لجهة جعله أكثر راديكالية كلما أراد الحديث عن حدس هرمينوطيقي، هذا دون أن ننسى إلى أنه يقوم، بالموازاة مع

(1) انظر الأعمال الكاملة *GA* 56, 57, 117. «Die verstehende, die hermeneutische Intuition».
هذه الصيغة توجد تقريبا كما هي بحذافيرها في رسالة هيدغر إلى هينريش ريكار، المؤرخة في 27 جانفي 1920. *Martin Heidegger- Heinrich Rickert Briefe 1912-1933,* Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2002, p. 48.

ذلك، بالنظر إلى هذا الحدس الهرمينوطيقي ذاته نظرة لا تخلو من التهويل. وإذا ما كنت سأمارس الحدس عن طريق "الفهم"، فإن ذلك لا يرجع إلى وجود بنية عقلية مسبقة، بل لأن هذا الحدس ينطلق مني وبشكل ثابت. إن "الحافز" الأساس بالنسبة للحياة المفتعلة (أو الاصطناعية) إنما يتمثل في ذلك القلق الراديكالي تجاه الذات ذاتها. لهذا السبب، تحديدا، فإن هرمينوطيقا هيدغر لم تعد تعنى بتراتبية النص كما جرى التقليد بذلك لأنها، ببساطة، صارت تعنى بالوجود ذاته. وقد كان بان فيدر Ben Vedder على حق عندما اعتقد أن هناك قطيعة راديكالية بين هيدغر وبين الهرمينوطيقا التقليدية[1].

ولكي نستجلي الأبعاد الحقيقية لهذه القطيعة، فإنه يتوجب علينا الانغماس من جديد في مراجعة مشروع هرمينوطيقا الحدوث لعام 1923 (مع كل دروس تلك المرحلة). فما هي دلالة "هرمينوطيقا الحدوث" يا ترى؟ في البداية ينبغي أن نبين أن مصطلح الحدوث عند هيدغر يعني ذلك الطابع الذي يجعلنا "حكرا" "على" الدازاين (الأعمال الكاملة *GA* 63, 7، علما أن هيدغر هو من وضع المزدوجين)، وبمعنى آخر أنه "يعني دائما، وفي كل مرة هذا الدازاين الموجود "هنا" *Jeweilich dieses Dasein, ibid*". إنها تراتبية مصطلحية مشوشة ومحيرة، إن لجهة بساطتها وإن لجهة جدتها، فالكائن "هنا" يود أن يبلغنا هذه الرسالة التي تتلخص في أن الدازاين

(1) B. Vedder, *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart Verlag, W. Kohlhammer, 2000, chap. V: «Die Faktizität der Hermeneutik. Heideggers Bruch mit der traditionellen Hermeneutik».

لا يمكن تلمسه بوصفه موضوعا (*nicht und mie primär Gegenstand*). والقول بأن الدازاين يأخذ صورة "موضوع" يعني أن هذا الموضوع قائم في مواجهتي، وهذا ما يتناسب مع المصطلح الألماني *Gegen-stand* الذي يعني: البقاء أمام، أو في مواجهة كذا. والحال أنني لم أوجد أبدا على هذه الشاكلة (بل إننا لنصاب بالدهشة عندما نرى أنفسنا على هذه الشاكلة، عندما يسمع الواحد منا صوته الخاص مثلا، أو عندما يرى أحدنا صورته فيصيح مندهشا هل هذا الموجود في الصورة هو أنا فعلا؟). وهنا يجيب هيدغر بالنفي، فالدازاين في حد ذاته ليس موضوعا للتأمل، بل إنه يوجد دائماً لتلبية أي نداء بالاكتمال. إذن أنا "موجود هنا"، وبطريقة لا يمكنني بعدها أن أتخلى عن هذا الوجود أبدا (وهذا هو معنى *Nichweglaufen*، الأعمال الكاملة *GA* 36, 7). ويرى هيدغر أن هذا الـ"هنا" الذي "أنا" عليه دائماً هو ما يقابل، بالمعنى المتعدي، مصطلح (*ibid*)، أن أكون هنا يعني أنا أيضاً أن أنجز هذا الحدوث وأمارسه، هذا الإنجاز هو ما يود مصطلح "الحدوث" الإحاطة به، مع صفته التي توافق *faktisch* (*ibid*).

إذن، وعبر كل هذه التحليلات نجد أن هيدغر يؤكد على أن مسألة هذا الحدوث هي دائماً معيشة وفق طريقة الكائن المعني أو وفق طريقة تجعل الكائن معنيا بشكل دائم concernement. ذلك أن في هذا الحدوث دائماً بعض من حدوثية نفسه، بعض مما قد أفعله بذاتي، وحتى ما لا قد أفعله أيضا، فالحدوث في النهاية يعيش وسيعيش داخل عنصر الانهمام بالذات[1].

(1) انظر الأعمال الكاملة *GA* 36, 7، (النص باللغة الألمانية ص 63).

"هاأنذا"، كما أبدو في نظر هذا الحدوث، فلماذا نتحدث إذن عن هرمينوطيقا تخص الحدوث؟ ويجيبنا هيدغر بأن ما تنشده الهرمينوطيقا هنا هو أن تعطي إشارة باتجاه *anzeigen* أو تبين لنا "الطريقة الموحدة لمهاجمة، لمقاربة، للذهاب باتجاه التأويل، ولشرح هذا الحدوث" (الأعمال الكاملة *GA* 63, 9).

هذه المقاربة تؤكد لنا بما لا يدع مجالا للشك، أن الأمر هنا يتعلق بمهارة غير مسبوقة للهرمينوطيقا، ما دام أنها لم تعد معنية بالتركيز على النصوص أو على قواعد التأويل، بل صارت تركز حصريا على حدوثية وجودنا كما تنجز في كل مرة، وبالنسبة لكل منا. مع ذلك فإن مجرد الحديث عن الهرمينوطيقا يفتح أمام هيدغر باب ادعاء العودة إلى المعنى الأصلي لـ *Auslegung*، أي للتأويل. إنه يعتقد أن المحدثين هم من جعل من الهرمينويطقا مذهبا خالصا لشروط التأويل ما أدى إلى ظهور مهارة هرمينوطيقية ذات طابع منهجي محض (كما هي الحال عند شلايرماخر ودلتاي) (انظر الأعمال الكاملة *GA* 63, 13).

ويبدو أن هيدغر واع تمام الوعي بالمسافة التي صارت تفصله عن الهرمينوطيقا الأكثر حداثة، فلماذا اختار إذن مصطلح الهرمينوطيقا؟ لقد اختار هيدغر مصطلح الهرمينوطيقا بحسب الاستيضاح الذي قدمه لنا في (الأعمال الكاملة *GA* 63, 14-15) لأنه يسمح لنا "بإبراز بعض اللحظات التي تعد أساسية في مسار الحدوث، حتى وإن تم ذلك بطريقة منتقصة". "ومراعاة لموضوعها، فإن الهرمينوطيقا مأخوذة بما هي السبيل إلى بلوغ الحدوثية تود بالفعل أن تسجل بأن الدازاين لا يدين بوجوده إلا 1/ بما هو قادر على

ممارسة التأويل *auslegungsfähig*، وأكثر من ذلك 2/ بما هو في حاجة إلى التأويل *auslegungsbedüftig*، ولكن أيضاً 3/ لأنه لا يمكنه العيش أو التواجد إلا بداخل تأويل معين، أو داخل تأويلانية *interprétativité* معينة". بمعنى آخر إن التأويل يلتصق التصاقا حميميا بالبنية الأساسية للحدوث ما قد يجعله يتمتع بنوع من التأويل الذاتي دون أن يمتلك نظريا لا الإرادة، ولا القدرة على بلوغ ذلك، بل إنه ليس في حاجة إلى ذلك أصلا، ما دام أنه هو ذاته لا يمكنه التواجد إلا داخل نوع معين من التأويل لوجوده.

إن المهمة الأولى للهرمينوطيقا هي العمل على تذكير الحدوثية "بذلك الطابع الكينوني" الذي هو طابعي أنا، فهذا "الكائن-المنتدب-لتأويل-ذاته" (وهذا ما يجعلنا نفترض أن الحدوثية ستنساه أو ستتقاعس في إنجازه). على هذا الأساس فإن هرمينوطيقا الحدوث تود إخراج الحدوثية من واقعة نسيانها لذاتها، إخراجها مما يسميه هيدغر "اغترابها الذاتي" *selbstentfremdung* حتى نتذكر بعضا من المصطلحات الهيجيلية-الماركسية شائعة الاستخدام، إنها هرمينوطيقا "مبادرة" أو "مهاجمة" إذا ما رغبنا في استخدام هذا التعبير المبسط. وقد لخص هيدغر هذه النزعة التحررية في مقطع أصبح شهيرا من درس 1923 "إن مهمة الهرمينوطيقا هي أن تجعل كل دازاين يحسن إرهاف السمع لوجوده، أن ينظر في خصوصياته، أن يتواصل معه، وأن يعمل على محاربة اغتراب الذات المسلط على الدازاين"[1]. إذن فالأمر هنا يتعلق بجعل الدازاين منفتحا على ذاته ومنصتا لها، وذلك عبر محاربته للاغتراب الذاتي الكامن فيها، كما أنه يتعلق أيضاً بتيقظ

(1) انظر الأعمال الكاملة *GA* 63, 15، (النص باللغة الألمانية)، ص 64.

wachsein هذا الدازاين وخروجه من غفلته، تيقظ وإن كان يحمل بعد الآنية، فإنه يهدف أيضاً إلى المساهمة في إيجاد "يقظة راديكالية" مهمتها الأولى الإبقاء على جذوة الذات متأهبة. أما ما هو مقصود هنا فهو الحدوث الخاص بكل منا، يقول هيدغر: "إن موضوع الهرمينوطيقا هو الدازاين القابع في أعماق كل منا، الدازاين الذي تمت مساءلته بطريقة هرمينوطيقية عن طبيعة وجوده، وذلك بغرض بلورة تيقظ راديكالي تجاه ذاته ذاتها"[1]. إذن، فحدوثية كل منا هي المقصودة من الزعزعة أو الخلخلة التي تحاول هرمينوطيقا الحدوث بثها.

لكن الحديث عن "التيقظ" يستوجب ضرورة أن يقوم الحدوث بالتخلص من حالة الحذر التي يعرف هيدغر نفسه بأنها سمة بارزة للحدوث القائم فعليا. مفاد ذلك أن الكائن الذي قد يكون هنا، وهو الدازاين في أغلب الأوقات، لن يكون هنا (إن *in sum* قد تعني أيضاً *de sum* و *wegsein*). مع ذلك فإن مجرد كوني غير متيقظ لوجودي هو في حد ذاته أيضاً طريقة في الوجود. لذا أمكننا القول إن هرمينوطيقا الحدوث هي هرمينوطيقا "مبادرة" أو "مهاجمة"، فهي تعمل على قدم وساق لمحاربة الاغتراب الذاتي الذي ابتلي به الدازاين. هذا الاقتحام هو ما يسميه هيدغر عن طيب خاطر "بالتقويض" (أو التهديم)، تماماً كما فعل في دروسه مرارا، وكما سيفعل لاحقا في **الكينونة والزمان** (ولكن ضمن سياق يختلف بعض الشيء).

ولكي نستجلي مفهوم التقويض (التهديم) هذا، يمكننا الرجوع

(1) انظر الأعمال الكاملة *GA* 63, 16، (النص باللغة الألمانية)، ص 65.

إلى *Natorp-Bericht* 1922، حيث يذكر هيدغر في حيثيات برنامجه الفلسفي الكبير في تلك المرحلة، أنه إذا ما كان حدوثنا مصهورا داخل القلق ومنهمما بذاته، فهو بالقدر ذاته منهمم أيضاً بكيفية "تلافي أو تحاشي ذاته بذاته"[1]، فالحدوث يبحث، وباستمرار، عن تهدئة ذاته عبر ذاته المتماهية (*berubigen*, ibid 23)، مستسلما للسقوط *verfallen* (لا داعي للخوف من معاني هذه الكلمات في اللغة الفرنسية) الذي يعد بمثابة القدر الأكثر حميمية الذي تحمله الحياة بداخلها بالذات[2]، وميالا إلى تحاشي كل ما يظهر، على وجه الخصوص، الطريقة التي يقف بها الدازاين في مواجهة الموت *wie es zum Tode steht*، 24. لكن هيدغر، وبالرغم من كل هذا، يلاحظ أن أي تحاشي للذات أو تخلي عنها، يبقي الحياة ذاتها قائمة كما هي. هذه العلاقة التي تربط الحياة بالذات هي ما ينوي هيدغر التعبير عنها بمصطلح الوجود *Existenz* الذي أخذه عن كيركجارد Kierkegaard[*]

(1) M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1922), publiées en 1989, trad. Par J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992, p. 19: «Sich selbst aus dem Wege gehen».

(2) Ibid., 23.

(*) كيركجارد (سورين) Kierkegaard (Sorën) (1813-1855) فيلسوف الدانمرك الأكبر والمؤسس الحقيقي لمبحث الفلسفة الوجودية *Existentialisme*، وبخاصة تلك المستلهمة من الإرث الديني المسيحي وهو ما يسمى بالوجودية المسيحية *Existentialisme chrétien*، طبعا في مقابل تلك الوجودية (الأنطولوجية) التي يمثلها هيدغر وسارتر (وآخرين)، والتي تسمى الوجودية الملحدة *Existentialisme athée*. وهكذا، ولمواجهة النسق الهيجلي المغلق والمطلق ابتكر كيركجارد طريقة بسيطة وطريفة في الوقت ذاته وهي أن الفكر والوجود ملتحمان، بل إن الوجود الإنساني في تمظهراته المتعددة هو =

"لنجعل من هذا الكائن المنفتح على ذاته في الحياة العارضة بمثابة وجود، فالحياة العارضة، وانطلاقا من كونها تمثل قلقا دائماً على الوجود، فإن مآلها المواربة. كما أن إمكانية معرفة الكائن عبر تلمس قلقه هي في الوقت ذاته إمكانية لفقدان هذا الوجود بالذات"[1]. لكنه لا يمكننا إدراك الوجود إلا عبر "تقويض (تهديم) ملموس للحدوث مراعاة لدوافعه، لتوجهاته ولتدابيره الإرادية". وبناء عليه، فإن هدف التقويض (التهديم) هنا، على ما يبدو، هو الحدوث ذاته كما يظهر غارقا (أو ساقطا) وسط التأويلات التي يستقبلها، بمعنى آخر إن هدف التقويض (التهديم) هو الوجود ذاته، الوجود الذي غالبا ما نخفق في بلوغه تحت تأثير من السقوط.

على كل يمكننا القول هنا بأن التقويض (التهديم) والهرمينوطيقا يفيدان المعنى ذاته، وهو ما يؤكده هيدغر نفسه بقوله (فقرة 28) "إن الهرمينوطيقا الفينومينولوجية الخاصة بالحدوث قد خصصت لنفسها كمهمة (. . .) أن تقوم بتقويض التأويل المستقبل والمسيطر، وأن تبرر

= الموضوع الحقيقي للفلسفة، وأن تجربة الإنسان الحية، العينية هي المصدر الأول والأخير لكل معارفنا الممكنة. والوجود هو رحلة شقاء لا تنتهي: حرية، قلق، حصر، ألم، موت، خطيئة، وبكلمة هو كل ما يحيل إلى أقسى درجات العزلة والتشاؤم والانقباض القاسي كما يقول هنري لوسين H. Le Senne في تعريفه للوجودية. وقد استلهم كيكجارد الكثير من هذه المقولات التي صارت العنوان الأبرز للوجودية، من حياته الخاصة المضطربة. ألف كيركجارد الكثير من الأسفار التي لم تجد رواجا في حينه (لأن اللغة الدنمركية لم تكن لغة فلسفية معروفة)، ويكفي أن أذكر اثنين منها هما بمثابة إنجيل فلسفة القلق: **مفهوم القلق** *Le concept d'angoisse (1835)*، **رسالة في اليأس** *Traité du désespoir* (1849)، وكتب أخرى كثيرة. (المترجم).

(1) Ibid., 26.

الأسباب الخفية والتوجهات والطرق المضمرة، وأن تحاول النفاذ إلى المصادر التي كانت بمثابة الباعث على هذا التأويل لصالح عودة تفكيكية. من هنا فالتأويل لا يمكنه أن ينجز مهمته إلا إذا سلك طريق التقويض (التهديم)"(32).

هذه إذن الخطوط العريضة للهرمينوطيقا الأولى للحدوث، وقد قدمت على طريقة الهيجليين الشباب، فما هو مقصود هنا، حتى لا نقول من تمت مهاجمته هنا، هو الحدوث وذلك لحمله على التيقظ لذاته بذاته، ولن يتأتى له ذلك إلا عن طريق تهديم التأويلات المستقبلة. إن هرمينوطيقا الحدوث هذه يحركها في الواقع نظرة "وجودية" بما أنها تهدف في آخر المطاف إلى معرفة وجود كل منا قياسا بقدرة التيقظ الذاتية لديه (الأعمال الكاملة *GA* 63, 16)؛ وهي تنبثق عن عملية تجذر القلق الوجودي في كل وجود يتعلق بها[1]. وهنا نصل إلى هرمينوطيقا هيدغر "الثانية".

2 ـ هرمينوطيقا الكينونة والزمان (1927)

هذه الهرمينوطيقا في مجملها معروفة بشكل جيد، وهذا ما سيجعلني أكتفي بإعادة التذكير بالخطوط العريضة التي يتشكل منها مشروعها. بداية نقول إنها تنجلي بما هي الاستمرارية الطبيعية لهرمينوطيقا الحدوث (التي لم تكن معروفة لدى الجمهور الواسع في تلك المرحلة)، لكن هذه الاستمرارية لا تعني بأي حال أن كل شيء على ما يرام. فإذا ما قمنا بمقارنة هرمينوطيقا **الكينونة والزمان**- ونعني بذلك الهرمينوطيقا كما هي مجسدة في **الكينونة والزمان** وبخاصة في

(1) انظر الأعمال الكاملة *GA* 61, 35، (النص باللغة الألمانية)، ص 67.

المقدمة- فإننا نجد بأنها تتميز عن هذه الهرمينوطيقا الأولى بلحظتين أساسيتين لم تظهرا بشكل بارز في البرنامج الذي قام هيدغر بإعداده عام 1923 :

1 ـ ففي الوقت الذي نجد فيه أن هرمينوطيقا الحدوث الأولى تردد على مسامعنا، وبكل أنواع الإبانة الممكنة، أن "موضوع الهرمينوطيقا" هو "الدازاين الفردي لكل منا" *Je eignes Dasein* حتى تتمكن من الإسهام في استنهاض يقظة راديكالية بخصوص الذات المتماهية مع ذاتها (الأعمال الكاملة *GA* 63, 16)، فإن هرمينوطيقا **الكينونة والزمان** ستلجأ إلى الاهتمام بالدازاين بطريقة تصاعدية، وذلك ضمن أفق أكثر شمولية وأكثر موجودية، كما سنبين ذلك فيما بعد.

2 ـ التغيير الثاني الهام هو أن الهرمينوطيقا في **الكينونة والزمان** صارت موظفة، وبشكل مباشر، لخدمة مسألة الكائن (ومن ثمة الكينونة) الذي لم يكن موجودا في الهرمينوطيقا الأولى. صحيح أنه كانت هناك إشارات في بعض الأحيان لمسألة الكائن (الكينونة) في التحديدات الأولى لمهمة الهرمينوطيقا في عام 1923، لكن ذلك كان يتم لجهة الإشارة إلى أن مهمة الهرمينوطيقا كانت جعل الدازاين أكثر انفتاحا على ذاته المتماهية عبر بعثه لطابع كينوني خاص بها (*Seins-charakter*)، وبمعنى آخر طابع قابل لأن يتحول إلى تيقظ راديكالي. ولقد بين هيدغر أن سيكون أمرا مخلا بهذا "الطابع الكينوني" النتظر إلى الدازاين بوصفه مجرد موضوع عادي، وهذا ما لا يستقيم معه ما دام أن وجود الدازاين هو وجود "معيش"، وجود يأخذ شكل قلق راديكالي على "كيفية التواجد داخل هذه الكينونة". إلا أن هذه

الخلاصة لا تعني مطلقا أن مسألة الكينونة بالذات، ومن ثمة مسألة الأصل الأرسطي لمعنى الكينونة كانت قد تم الفصل فيها بحيث تصبح محددة وتأسيسية بالنسبة للهرمينوطيقا، في حين أن كل ما سيأتي في **الكينونة والزمان** هو هذا الذي ذكرناه بالضبط.

هذه الطفرة المزدوجة للهرمينوطيقا يمكن ملاحظتها منذ عملية التمييز الأولى للهرمينوطيقا في **الكينونة والزمان**: "إن لوغوس *logos* الدازاين يتميز بطابع *hermeneuein*، والذي بموجبه يتم الفهم الكينوني التابع للدازاين ذاته1/ والمعنى الأصيل للكينونة 2/ والبنى الأساسية لكينونته الخاصة" (**الكينونة والزمان**، فقرة 37). هذا المقطع أخذ من تلك الصفحة المكثفة التي ميز فيها هيدغر، كما نعلم، بين أربع دلالات كبرى يختزنها مصطلح الهرمينوطيقا. لكننا نعتقد هنا أن الدلالة الأولى تفي بالغرض وقد تزيد بخصوص ما نود قوله هنا وهو: إن الهرمينويطقا تقوم بتعريف اللوغوس الخاص بالفينومينولوجيا لجهة أنه ينبغي عليه أن يحمل إلى علم الدازاين شيئين اثنين على أقل تقدير: 1/ - المعنى الأصيل للكائن (الكينونة)، و2/ - البنى الأساسية للدازاين.

بيد أننا نلاحظ أن هرمينوطيقا الحدوث الأولى لم تذكر أبدا بأن مهمتها الأولى هي "إيضاح المعنى الحقيقي للكائن (للكينونة)"؛ وهذا ما سيجعلنا أكثر حذرا فيما يخص "البنى الأساسية للدازاين". صحيح، كانت هناك بعض الإشارات في دروسه الأولى، لكن التركيز فيها كان يتم بشكل أساس "على الدازاين الفردي لكل منا" (الأعمال الكاملة *GA* 63, 16)، وهو التركيز الذي سيصبح أقل بكثير عام 1927 حينما بدأ هيدغر بالاهتمام بالبنى العامة للدازاين، والتي كانت تسمى

حينذاك "الموجوديات". هذا التحول الذي حصل في مستوى هرمينوطيقا **الكينونة والزمان** سيتم التأكيد عليه في الدلالتين الأساسيتين الأخيرتين للهرمينوطيقا بحسب تمييز هيدغر. أما إذا أخذنا المعنى الثاني حتى لا نقول الثانوي، "وبمقتضى القول بأنه إذا ما قمنا باستكشاف 1/ - معنى الكينونة و2/ - البنى الأساسية للدازاين بعامة، وبأن ذلك سيفضي إلى فتح أفق بحث أنطولوجي لاحق حول الموجود الذي لم يبلغ بعد مرحلة الدازاين، فإن هذه الهرمينوطيقا ستتحول، وبشكل متزامن، إلى هرمينوطيقا هدفها العمل على بلورة شروط إمكان قيام بحث أنطولوجي معين" (**الكينونة والزمان**، فقرة 38). وبتعبير آخر نقول إنه انطلاقا من هذا الكشف الهرمينوطيقي لمعنى الكينونة وبنى الدازاين، فإنه سيصير من الممكن الوصول إلى "هرمينوطيقا أنطولوجية" تخص كل مناطق الموجود الأخرى. أما المعنى الثالث للهرمينوطيقا فيأتي هو أيضاً لتأكيد هذا المنعرج الأنطولوجي للهرمينوطيقا: حيث ستأخذ الهرمينوطيقا "المعنى الفلسفي الأول الذي يجعل منها توجها تحليليا معينا لموجودانية الوجود" (**الكينونة والزمان**، فقرة 37). هذه الصيغة (أو الصياغة) لا بد وأنها تبدو ثقيلة بالتأكيد، إلا أنها تحدد، وبطريقة صادقة، الطابع الموجودي والبنيوي لمؤلف **الكينونة والزمان**؛ ومصطلح النزعة التحليلية (أو التحليلانية) *Analytique* خير دليل على ذلك، فزيادة على أن هيدغر الشاب لم يستخدمه إلا نادرا، فقد توقف تماماً عن استخدامه فيما بعد. وإذا كان هيدغر قد احتفظ به في **الكينونة والزمان**، فإن ذلك يعود، ودونما أدنى شك، إلى أن المصطلح يحتل مكانة بارزة في التقليدين الأرسطي والكانطي على حد سواء. ومع

ذلك فالمصطلح عند هيدغر لا يفيد إلا معنى تحليل "البنى الأساسية" للموجودانية (أما إضافة مصطلح "الوجود" فلا معنى له هنا!). لكن ما هي الوظيفة التي سيقوم بها تحليل من هذا القبيل؟ إنه سيقوم بتبيان حقيقة البنى الأساسية للوجود لجهة تحضيرها لإعطاء "جواب ملموس" (**الكينونة والزمان**، فقرة 19) عن السؤال المتعلق بمعنى الكائن المطروح على الأسس المشكلة للنزعة التحليلية الخاصة بالدازاين. إننا نستشف هنا بأن الجواب عن السؤال المتعلق بمعنى الكائن يتبع، بشكل أو بآخر، الطرق التي تنجز بموجبها زمانية الدازاين. وهكذا، نجد أن الرابطة بين هرمينوطيقا البنى الأساسية للوجود ومسألة البحث في معنى الكائن (الكينونة) كان ينبغي أن يتم إرساؤها في القسم الثالث من الجزء الأول من **الكينونة والزمان**؛ هذا الفرع هو ما ينبغي التأكيد عليه ومعرفته وذلك لفهم المآل النهائي للمشروع الهرمينوطيقي عند هيدغر عام 1927، مع أنه من الواضح أن هرمينوطيقا عام 1927 كانت موظفة في خدمة مسألة الكائن (الكينونة)، والذي لا يمكن تحديد وضعيته إلا عبر ربطها بالبنى الموجودية للدازاين.

3 ـ هرمينوطيقا تاريخ الميتافيزيقا

إن الأمر هنا يتعلق أساسا بالمظهر الرابع القابل للتمييز من المشروع الهرمينوطيقي لهيدغر، فإذا كان صحيحا أن هيدغر المتأخر قد توقف عن الحديث عن الهرمينوطيقا، فإن ذلك لا يعني إطلاقا بأن مساءلاته حول تاريخ الميتافيزيقا تتموقع بشكل واضح ضمن سيرورة أبحاثه الهرمينوطيقية الأولى. فبماذا نسم مثلا هذه المساءلة لتاريخ أو

"لقدر" الميتافيزيقا، إذا لم نسمها بأنها إيضاح *Auseinander Setzung* ينبغي أن ننظر إليه بما هو *Auslegung* مؤوّل وشارح يحاول أن يخرج إلى العلن افتراضات الفهم الميتافيزيقي المتعلق بالكائن الموجود. بهذا المعنى الثمين، فإن مساءلة هيدغر لتاريخ الميتافيزيقا تجسد راديكاليانية رائعة واستمرارية لمشروع الإيضاح الذي اهتزت مكانته في **الكينونة والزمان** (حتى إذا كان هيدغر المتأخر لا يمكنه إلا الاعتراف بأن **الكينونة والزمان** يبقى، وبالرغم عنه، تحت رحمة فكر ميتافيزيقي، بل شديد الميتافيزيقية).

إن ما جعل عملية تثمين هذه الاستمرارية في المشروع الهرمينوطيقي لهيدغر أكثر صعوبة هو ذلك الانقطاع المفاجئ الذي حدث في مشروع **الكينونة والزمان** بعد فترة وجيزة من نشر الجزء الأول، وكذا لجوء هيدغر إلى استخدام معجمية جديدة طريفة كل الطرافة بعد **الكينونة والزمان**. لكن هذا لا يعني أيضاً أن ليس هناك استمرارية خفية، إذ يكفي أن نتفحص الجملة الأولى من **الكينونة والزمان** لنعرف ذلك. وقد كان هيدغر يقول بأن مسألة الكائن (الكينونة) "قد سقطت اليوم في بحر النسيان"، و"أن مرحلتنا الراهنة ما زالت تنظر إلى مسألة إعادة تأكيد الميتافيزيقا على أنها تطور بائن" (**الكينونة والزمان**، 2). فـ"الميتافيزيقا" ما تزال إلى الآن لا تعنى إلا بتلك الفلسفة الشعبية التي كانت سائدة في سنوات العشرينيات، والتي كانت تحاول أن تقدم لنا "رؤية معينة للعالم"، وهي الرؤية التي حاول هيدغر أن يأخذ مسافة كافية عنها[1]. وذلك لأنه كان ينوي بعث

(1) انظر في هذا الصدد دراستي: "هيدغر ومشكلة الميتافيزيقا". «Heidegger et problème de la métaphysique» in *Dioti* 6, 1999, p. 163-204.

مسألة الكائن (الكينونة) بطريقة أكثر راديكالية، وقد جعل من كل **الكينونة والزمان** مجالا لمراقبة هذه المسألة، انطلاقا من الدازاين حيث تجد مسألة الكائن مستقرا لها. وهكذا، فيما نرى ولدت هرمينوطيقا **الكينونة والزمان** وهي تحمل صيغة تحليلية معينة لموجودية الوجود. إن نية هيدغر كانت تتجه إلى إظهار أن نسيان الكائن يجد له أساسا في زمانية غير أصيلة للدازاين، وفي علاقة غير أصيلة للدازاين بكينونته، ولمواجهة هذا النسيان غير الأصيل، والذي سببه التهرب من مواجهة مسألة الكائن (الكينونة)، يقوم هيدغر باستظهار مشروع طموح لتكرار (*wieder-holung*) صريح وصارم لمسألة الكائن (الكينونة). بيد أن هيدغر "الثاني" أو اللاحق اكتشف بشكل مبكر أن نسيان الكائن (الكينونة) Seinsvergessenheit يعود إلى مسألة أكثر تعقيدا وأكثر غموضا، ذلك أن نسيان الكائن (الكينونة) يدخل ضمن التركيبة النسقية للميتافيزيقا ذاتها، وليس الميتافيزيقا فحسب، بل إن كل تاريخنا الغربي يطبعه هذا النسيان للكائن (الكينونة) على نطاق واسع، نسيان يترجم بخاصة عبر معقولية للموجود تؤخذ بما هي "حضور دائم" *beständige Anwesenheit*، والذي يقوم بدوره بتحضير الأرضية لظهور معقولية للكائن تؤخذ بما هي "جهوزية خالصة" *pure Verfügbarkeit*. هذه المعقولية "التقنية" الخالصة المتعلقة بالموجود إجمالا تشكل الاستباق (الهرمينوطيقي بالضرورة) المؤسس لأي ميتافيزيقا ممكنة. ثم إن هذا الاستباق بالذات هو ما تعمل هرمينوطيقا التاريخ على جعله مدركا، إن لم نقل أنها تعمل على محاوزته، أو كما قال هيدغر لاحقا أن تجعله متخليا عن ذاته بذاته. وقد تحولت مساءلة هيدغر هذه لتاريخ الميتافيزيقا إلى

هرمينوطيقا طموحة خاصة بتاريخ الفكر الميتافيزيقي خيطها السحري الموجه هو نسيان الكائن (الكينونة).

4 ـ غادامير في مواجهة المشروع الهرمينوطيقي لهيدغر

كيف نموقع المنظومة الهرمينوطيقية لغادامير في مواجهة تلك الخاصة بهيدغر؟ فإذا كان صحيحا أن غادامير قد أعلن طواعية انتسابه لهيدغر ولمشروعه الهرمينوطيقي، فإنه ينبغي أن يكون واضحا لدينا بأن هذا الانتساب ليس بمثل هذه المباشرة والبساطة التي قد نتصورها. ففي البداية يبدو أنه لأمر بديهي عدم تبني هيدغر للـ *pathos* الذي تميزه انطباعوية هرمينوطيقا الحدوث الأولى المؤسسة على أساس من القلق الراديكالي *selbstbekümmerung* المدعو إلى التيقظ لذاته بذاته. وبالرغم من المظاهر السائدة، فإن غادامير لم يأخذ في حسبانه الهرمينوطيقا الموجودية المبثوثة في الكينونة والزمان مسندا إليه مسألة الكائن (الكينونة) وكذا مسألة "البنى الأساسية للدازاين". وحتى إذا سلمنا بأنه كان قد تأثر بأفكار هيدغر الثاني حول عملية إزاحة الذاتية الحديثة عن مركزها (والتي، وبحسب القراءة الأحادية التي قدمها غادامير لمسار هيدغر[1]، فإنها تصنف أيضاً ضمن إنتاج هيدغر الأول) فإن غادامير لم يعر اهتماماً، هنا أيضا، لهرمينوطيقا تاريخ الميتافيزيقا، بل إنه وعلى النقيض من ذلك وصل به الأمر إلى أن يضع موضع تساؤل فكرة أنه قد تكون هناك أشياء، من مثل تاريخ الميتافيزيقا، يمكنها أن تحد منهجيا من إمكانات الفكر الممكنة.

---

(1) انظر ج. هـ. غادامير، **دروب هيدغر**. H.-G. Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002.

على أن الشيء المؤكد هنا، هو أن المشاريع الهرمينوطيقية "الثلاثة" لهيدغر لم تترك لغادامير أي مجال للامبالاة أو عدم الاكتراث، فتارة نجده وقد استمد إلهامه من هرمينوطيقا الحدوث، أي من هيدغر الأول، الذي خبره جيدا عندما كان يحضر دروسه ابتداء من عام 1923. لكن حديثه في **الحقيقة والمنهج** عما يسميه حلقة الفهم وذلك من خلال تتبعه لمؤلف **الكينونة والزمان** ولبديهياته المتعلقة بموضوع الشرط التاريخي للفهم، وكذا لزعمه إمكانية إدراك حقيقة الأثر الفني، لن يمنعنا من استدعاء طيف هيدغر المتأخر دونما إشكال يذكر، وتارة أخرى نجد أنفسنا أمام صعوبة إلحاق غادامير بأي من التصورات الهرمينوطيقية الثلاثة التي دافع عنها هيدغر؛ وسأبين باختصار لماذا؟

1 ـ لأن غادامير يعمل جاهدا على فك الارتباط بينه وبين هرمينوطيقا تاريخ الميتافيزيقا عند هيدغر، ففي محاولته لعام 1968 والموسومة "هيدغر ولغة الميتافيزيقا" Heidegger et le langage de la métaphysique[1] بدأ بإرساء دعائم الشك حول تلك الفكرة القائلة بأنه قد يكون هناك شيء ما كلغة الميتافيزيقا مثلا، أو مقال مغلق ومنغلق، محكوم عليه بأن لا تقوم له قائمة إلا على حساب الموجود بحيث يصبح مجرد معطى حسابي. هذه الخلاصة تفضي بنا أيضاً إلى أن نضع موضع مساءلة تلك الفكرة القائلة بأنه قد يكون هناك نوع من "ما بعد" خاص بالفكر الميتافيزيقي. وإذا ما نظرنا إلى الأمر نظرة سلبية فإننا نخلص إلى ما يلي: إذا كان غادامير قد استفاد كثيرا من

(1) انظر **دروب هيدغر**، 89-100، "لغة الميتافيزيقا" Le langage de la métaphysique.

هيدغر المتأخر، هيدغر المفكر التاريخي، هيدغر المنهمم باللغة وبالأثر الفني، فإنه لا يمكننا أن نلحقه بذلك المشروع الخاص بهرمينوطيقا تاريخ الميتافيزيقا، هرمينوطيقا تقدم نفسها بما هي عملية تحضير لبزوغ فكر جديد. وواضح أنه ما من شيء أكثر "ميتافيزيقية" من تلك الفكرة الخاصة بالدعوة إلى بدء جديد أو "بدء مغاير". أما بالنسبة لغادامير، وكما نعلم، فإن البداية قد تحدث كيفما اتفق، وذلك عبر انخراطنا في حوار معين، حوار يكون مفتوحا في أغلب الأحيان ما دامت حدود اللغة ذاتها تمتلك دائماً القدرة على التوسع.

2 ـ بالرغم من أن غادامير يأخذ ببعض البديهيات الهيدغرية المتعلقة بموضوع الحلقة الهرمينوطيقية، فإنه ليس بوسعنا القول بأن غادامير وافق على التصور الهرمينوطيقي الموجود في مقدمة **الكينونة والزمان**، والذي مؤداه أن اللوغوس الفينومينولوجي لوغوس هرمينوطيقي لجهة أن ما يود إيصاله إلى الدازاين هو "المعنى الحقيقي للكائن (للكينونة)" و"البنى الأساسية" لهذه الكينونة. أما على طاولة الفعل فإن غادامير لم يعاود النظر في مسألة الكائن (الكينونة) كما طرحها هيدغر[1].

وحتى حينما تحدث عن منعرج أنطولوجي للهرمينوطيقا فإنه لم يقصد المعنى الذي كان قد قصده هيدغر في مقدمة **الكينونة والزمان** (أي ما معنى الكائن؟)، ذلك أن غادامير يعتقد أن هذا المنعرج

---

(1) انظر جان غرايش: **الكوجيتو الهرمينوطيقي**.

J. Greisch, *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2001.

"إن غادامير، ودونما نكران للمنعطف الأنطولوجي الذي طبع به هيدغر مفهوم الفهم، حاول القيام بعملية معاكسة: إظهار خصوبة البديهيات الهيدغرية لغرض تحليل مسار الفهم والتأويل الذي بدأت علوم الروح في الأخذ به"، 168.

الأنطولوجي يأتي، وبكل بساطة، كحوصلة لأطروحته حول الهرمينوطيقا الشاملة والتي مفادها أن "الكائن الذي يمكن فهمه هو في النهاية لغة". على أن الأمر هنا لا يخص مسألة الإبانة عن معنى الكائن (الكينونة) مرورا بتوجه تحليلي هرمينوطيقي للدازاين، لذا يمكننا القول إن هرمينوطيقا غادامير لن تنشغل أبدا بمسألة الدازاين لا "بالمعنى الحقيقي للكائن (الكينونة)" ولا "بالبنى الأساسية للدازاين" (**الكينونة والزمان**، فقرة 37). كما أن الهرمينوطيقا بهذه الصيغة لا تسعى للتأسيس بما هي "نزعة تحليلية موجودية للوجود" (**الكينونة والزمان**، فقرة 38). وهكذا فقد صار معلوما لدينا أن غادامير قد رأى في صيغ **الكينونة والزمان** وتعابيره مجرد محاولة فاشلة للتقريب بين هوسرل ومعجمية الفلسفة الترنسندنتالية.

3 ـ هنا يحق لنا أن نطرح التساؤل التالي: هل أن مشروع غادامير له صلة وثيقة بمشروع هرمينوطيقا الحدوث الذي أنجزه هيدغر الأول (الشاب) بحسب ما أفهمنا غادامير ذاته؟ في الواقع، إن هذه الحالة، ومنذ أن عرفت في عام 1988، تبقى في منتهى الإشكالية؛ "فموضوع البحث الهرمينوطيقي كما يقول هيدغر الشاب هو الدازاين الفردي لكل منا وقد تمت مساءلته بطريقة هرمينوطيقية عنْ طبيعة وجوده وذلك لغرض بلورة تيقظ راديكالي تجاه الذات ذاتها" (**الكينونة والزمان**، 63، 16). فهل يمكننا القول إذن بأن موضوع هرمينوطيقا غادامير هو الدازاين الفردي لكل منا حتى ينتبه لنفسه ويحارب اغترابه الذاتي الذي يكبله؟ من الصعوبة بمكان أن نحشر مشروع غادامير داخل هذه الصيغ الخاصة بهيدغر، والتي هي صيغ تأسيسية لمشروعه الهرمينوطيقي.

5 ـ في سبيل فينومينولوجيا محورها حدثية الفهم

تتميز مصادر هرمينوطيقا غادامير ومقاصدها بالتنوع والغنى، فعلى النقيض من هيدغر قام غادامير بإعادة طرح التساؤل الذي كان قد طرحه دلتاي حول زعم العلوم الإنسانية امتلاك الحقيقة، وهي العلوم التي نظر إليها هيدغر في مقدمة **الكينونة والزمان** على أنها علوم مشتقة أو متفرعة. من هنا نجد أن بعضهم اعتقد كإميليو بيتي Emilio Betti بأن غادامير أراد هو بذاته أن يقترح علينا منهجية معينة لبلوغ الحقيقة، فيما رأى بعضهم الآخر مثل ليو شتراوس Léo Strauss بأن المحور الرئيس لغادامير ليس نيتشه كما كانت الحال مع هيدغر، وإنما دلتاي[1].

وبناء عليه نتساءل: أين يمكننا موقعة هرمينوطيقا غادامير إذن؟ في البداية أود التذكير بأنني لن أستوفي الإجابة عن هذا التساؤل حقها في بضعة أسطر فقط، لكن مع ذلك أود أن أبين أنه من المفيد فهم هذه الهرمينوطيقا انطلاقا من هيدغر، طبعا مع الأخذ بعين الاعتبار التحولات التي تميزها. وعلى خلاف ما هو موجود في **الكينونة والزمان**، فإن غادامير لا يقدم لنا تحليلا معينا للوجود، يتمحورحول الموجوديات، أو حول مسألة الكائن بالمعنى الأصيل للكلمة، وغاية ما يقترحه علينا هنا هو فينومينولوجيا تنهمم بحادثة الفهم، والتي تنطلق من بعض المكتسبات (الإنجازات) الهرمينوطيقية لهيدغر، لتعاود تملكها بطريقتها الخاصة المميزة.

إن أكثر ما أثار انتباه غادامير فيما يخص هرمينوطيقا الحدوث عند هيدغر ليس الدعوة إلى إبانة الافتراضات المتعلقة بالفهم أو

(1) L. Strauss et H.-G. Gadamer, «Correspondence concerning Wahrheit und Methode» in *Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, p. 5-12.

محاربة اغتراب الذات الذي يكدر صفو الفهم، وإنما تلك الواقعة التي مؤداها أنه لم يعد هناك داع لتمثل الفهم انطلاقا من مثال الذاتية الذي فرضه العلم الحديث، والذي يعتقد في الوقت ذاته أن الحقيقة مستقلة تمام الاستقلال عن المؤوِّل. إذن هل في إمكاننا، بل هل ينبغي علينا أن نقصي من يمارس الفهم عن الفهم عينه؟ أليس من يمارس الفهم هو، بوجه أو بآخر، منضو تحت لواء هذا الفهم؟ وإذا ما كانت الحال على ما ذكرنا، ألا يعني ذلك أن التاريخانية لم تعد مجرد عامل مساعد على إرساء حدود الفهم، بل إنها وعلى النقيض من ذلك، ستصبح هي العامل المحرك [1]. وهذا، في واقع الأمر، هو ما دفع غادامير إلى "إعادة النظر" في الأحكام المسبقة وفي التاريخانية بما هما مبدآن للفهم.

هذا المعنى "الإيجابي" للتاريخانية ليس غريبا عن هيدغر بالتأكيد، مع ذلك فإنه ينبغي علينا أن نبين بأنه هو ذاته، وانطلاقا من وجهة مغايرة، كان يلح على أهمية "البنية التوقعية" لفهم وذلك لكي يسوغ لنا، أولا: ضرورة توفر فحص نقدي لافتراضات الفهم، وثانيا: لكي يوفر إمكانية تملك "أصيل" للوجود. لقد كان تساؤل هيدغر الأساس هنا، يتركز حول معرفة ما إذا كانت توقعات الفهم قد تم إرساؤها انطلاقا من الأشياء ذاتها، أم أنها أخذت هكذا كيفما اتفق من تقليد معين من الأولى تحطيمه أو "إزالته".

---

(1) فيما يخص هذه الدلالة المتعلقة بهرمينوطيقا الحدوث عند غادامير انظر **الفلسفة الهرمينوطيقية** *La philosophie herméneutique*, PUF., 1996, 100; (*GW* 2, 103). "إن التاريخانية لا تعني بتاتا تحديدا معينا لحد العقل ولزعمه بإمكانية إدراك الحقيقة، لكنها، وعلى النقيض من ذلك، تعني الشرط الموضوعي لمعرفة الحقيقة".

وعلى كل، فإن التوجه العام لبحث غادامير يبدو أقل "دراماتيكية" مما كنا نظن، وذلك على أكثر من مستوى. فهو لا يهمه لا تطوير فهم أحسن للوجود (فإشكالية الأصالة تبقى غير جلية بما فيه الكفاية عند غادامير، لكن دون أن تختفي عن الصورة تماماً)، ولا إخراج الوجود من نسيانه لذاته، بمقدار ما يهمه المساهمة في بلورة معقولية أكثر مقبولية للدور الذي يمكن للتعصب أو الانحياز أن يلعبه، وكذا للبنية التي تنتمي إليها (انتماء المؤوّل لموضوعه، لعادته ولأسئلته) في مجال العلوم الإنسانية، على تعميم هذا النوع من الفهم لاحقا على مجمل ما يتعلق بالفهم اللغوي. من هنا، وكما نشهد، فقد تم التقليل من الاهتمام بالوجود ذاته، ومن إمكانية فهمه (ومن ثمة تأويله) بطريقة أصيلة انطلاقا من مفهوم الكائن-من أجل-الموت، أو الكائن المائت، بدل الانطلاق من الفهم كما هو مطبق في مجال الفن والعلوم الإنسانية التي ما تزال هي الأنموذج الذي يستند إليه غادامير. بهذا المعنى نجد أن غادامير يمنحنا مرة أخرى، فينومينولوجيا تهتم بحدث الفهم وليس بتوجه تحليلي معين للوجود.

إننا نعلم اليوم أن العنوان الأول لمؤلف **الحقيقة والمنهج** كان من المفترض أن يكون *Verstehen und Geschehen*، أي **الفهم والحدث**، وهو العنوان الذي يعيد إلى ذاكرتنا عنوانا شهيرا لبولتمان Bultmann **الإيمان والفهم** *Glauben und Verstehen*[1]. ومن

(1) انظر دراستي حول غادامير وبولتمان:
«Gadamer et Bultmann» in J. Pokorny and J. Roskovec (dir.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003 (traduction française à paraître dans un numéro spécial de la revue L'art de comprendre, consacré à Gadamer, 2003).

الواضح أيضاً أن فكرة الحدث إنما انحدرت أصلا من هيدغر، لكن خط سيرها كان متعرجا. مفاد ذلك أن هيدغر كان قد تحدث فعلياً عن *Geschehen* (حدث، واقعة) في **الكينونة والزمان**، إلا أنه لم يفعل ذلك إلا في القسم الثاني من المؤلف عندما اضطر إلى طرق مسألة تاريخانية الدازاين، أي *Geschichtlichkeit* كما فهمها انطلاقا من *Geschichte* و *Geschehen*، وأنه لم يتطرق إليه مطلقا عندما كان بغرض تحليل مسألة الفهم في الفقرتين الواحدة والثلاثين والثانية والثلاثين الشهيرتين. أضف إلى هذا أن Geschehen التي قام هيدغر بمعالجتها في القسم الثاني من الكينونة والزمان كمسألة انتشار لغة معينة داخل التاريخ والتي لم تكن لتشد اهتمام غادامير بالمرة. والواقع أن من بين أهم مظاهر الإلهام الهيدغري التي تأثر بها غادامير عند استخدامه لمفهوم الحدث نجد مصطلح Ereignis الذي يعد كلمة مفتاحية في فكر هيدغر الثاني، والذي يسبغ عليه هالة خاصة بما ان الأمر يتعلق "بحدث نوعي" بالنسبة إليه، حيث يقوم باللعب على الدلالة القائمة بين المعنى الحقيقي eigen وبين ما يتطلع إليه äugen، ولا غرابة في أن هذا الاسم يبقى عصيا إلى حد الآن على الترجمات الفرنسية. بيد أن غادامير فهمه وفق ما تمليه عليه فطرته الألمانية، أي انطلاقا من معناه الأول وهو الحدث. مع ذلك فإن الحدث الذي يهم غادامير ليس ذاك المتعلق بتلك اللعبة المركبة بين تخفي الكائن وبين عطائه وهو في قمة عزلته، ولكنه الحدث المتعلق بالفهم، أو المتعلق بحصة الحدث في كل فهم: فالفهم في النهاية ليس مسألة تتعلق بالسيطرة والتدقيق، ولكنه واقعة وحدث يأخذنا

معه[1]. ينتج عن المعقولية الأولى معقولية أخرى محور اهتمام "التقليد"، فقد تحدث هيدغر في البداية في إطار ما يسميه هو "تقويض (أو تهديم) التقليد الأنطولوجي". ذلك أن التقليد وبسبب عمليات التغطية التي يتهم بأنه قام بها، والتي غطت على التجارب الأصلية للكائن- هو عند هيدغر محل ريبة وحذر. من هنا برنامجه المتعلق بهرمينوطيقا أو بتقويض (تهديم) للميتافيزيقا. ثم إنه يتساءل، أي غادامير، هل يبقى هذا التقليد دائماً بتصرفنا الحر في "مقابلنا" إن صح هذا التعبير؟ هذا التساؤل سيحمل غادامير، بأكثر مما كانت عليه الحال عند هيدغر، على التأكيد الملح بأننا لسنا أسياد أفكارنا حتى لا نقول أحكامنا المسبقة بما أن مصدرها هو ذلك العمق، هو تلك العادة التي لا يمكن حملها دائماً إلى مستوى الوعي، لذا نجد غادامير يتحدث هنا عن نوع من "الجهد التاريخي" *Wirkungsgeschichte* مفاد ذلك أن الفهم يبقى دائماً محمولا لأفكار مسبقة لا يمكنه أن يتأكد هو ذاته من صدقيتها بشكل دائم[2]، وهنا

---

(1) إن الأنموذج المفضل لهذا "الحدث" الخاص "بالبحث عن الحقيقة" سيكون بالنسبة لغادامير، وكما هي الحال عند هيدغر، ذلك الخاص بالأثر الفني، لكن هذا "الحدث المتعلق بالحقيقة" سيؤول هو ذاته بطريقة مختلفة بعض الشيء. فبينما كان هيدغر يؤكد بخاصة على الانتماء المشترك أو على اللعبة التقابلية بين العالم والأرض، أو بين الكشف والستر المنضوي تحته، فإن غادامير حاول التركيز على إظهار حدث الانتماء المشترك للأثر الفني ولتجربة الفن *Kunsterfahrung*، كما حاول أن يذكرنا أيضاً أن ليس هناك لا معنى، ولا كائن (كينونة) في أي فعالية يمكنها أن تضع فهمنا وكل وجودنا موضع رهان.

(2) إنه لأمر معبر أن نلاحظ بأن غادامير يؤكد دائماً في تأويلاته الخاصة حول هرمينوطيقا الحدوث لدى هيدغر الشاب، على أن تلك الفكرة المتعلقة =

فإن الأمر لا يتعلق، بشكل أساس، بضرورة الوعي بأنواع الحجب

= بالحدوث لا يمكنها أن تكون شفافة لذاتها بحيث تتحول معها الطبيعة المتعلقة بهرمينوطيقا معينة للحدوث إلى ما يشبه الحلقة المربعة، أو إلى مجرد استثارة تسمح بوضع تاريخانية الدازاين موضع التقييم. انظر **دروب هيدغر**، ص 75: "من الواضح أن كلمة السر التي اعتمدها هيدغر الشاب كلمة غريبة إلى حد بعيد (...) لقد كانت كلمة تتعلق بهرمينوطيقا الحدوث، لذا ينبغي أن نعي تماماً ماذا تمثل هذه الحلقة المربعة التي دخلت على الخط. ذلك أن مصطلح الحدوث يعني فيما يعني المقاومة الشديدة التي يبديها ما هو عارض لأي مفهوم أو لأي فهم. أما في إطار الانعطافة الخاصة التي أسبغها هيدغر على مفهوم الحدوث، فإن هذا الأخير سيصبح بمثابة التحديد الأساس للدازاين الإنساني. فالدازاين بالنسبة لهيدغر لا يعني فقط شعورا أو وعيا بالذات (...) ذاته هو، والدازاين أيضاً لا يمثل فحسب ذلك الأفق المفتوح للإمكانات التي يمكنه أن يحققها، بل إنه ليجد في ذاته المتماهية العنصر الأول لحدوث قد لا يمكنه تجاوزه. لقد اختار الدازاين وجوده وحسنا فعل؛ هكذا رأى كيركجارد أن فكرة الاختيار "إما... أو" (وهو عنوان أحد كتبه) تمثل بحق الطابع الإيتيقي للدازاين، الذي لم يقم في حقيقة الأمر بأي فعل سوى أنه استعاد وجوده الخاص الذي كان مقذوفا *jeté* فيه. ومن عملية القذف *Geworfenheit* والمشروع *Entwurf* تتشكل التركيبة الأساسية والموحدة للدازاين الإنساني". انظر أيضاً ص، 208.

"إن المفارقة الهيدغرية فيما يخص هرمينوطيقا الحدوث لا تعني بتاتا أي تأويل يدعي "فهم" الحدوث- ذلك أن الإقرار بذلك يعني السير في الاتجاه المضاد للمعنى الحقيقي أكثر مما يعني محاولتنا فهم ما هو عارض فقط، وممتنع عن أي "معنى"". لقد أبقى غادامير من كل هرمينوطيقا الحدوث على تلك الفكرة التي ترى ضرورة إقامة حد باطني ينبغي أن يفرض على أي فهم متعلق بالحدوث (هذه الضبابية ينسبها غادامير إلى جهد تاريخي سحيق). بيد أن هرمينوطيقا الحدوث عند هيدغر تظهر هنا وكأنها الطريق لبلوغ ***zugehen*** ولتفسير ***explizieren*** الحدوث بغرض تنبهه لذاته (الأعمال الكاملة .(*GA* 63, 9 إن الأمر بالنسبة لهيدغر لا يعني وضع التاريخانية موضع تقييم فحسب، ولكنه يعني أيضاً التنديد بأنواع التغطية والتمويه التي أنتجتها، في حين أنه، أي هيدغر، يود =

والستر التي يمارسها التقليد بمقدار ما يتعلق بإدراك حدود التأمل ذاته.

وهنا نقف عند اختلافين هامين ينبغي أن نعمل على استخراجهما:

1 ـ الاختلاف الأولي اختلاف عادي، إن لم نقل بأنه لا يتضمن أية دلالة خاصة، ففي الوقت الذي كان هيدغر يؤكد على ضرورة تقويض (تهديم) التقليد، كان غادامير يتحدث عن الخصوبة (*Fruchtbarheit*) التي تميز هذا التقليد وكذا عن المسافة الزمنية.

2 ـ الاختلاف الثاني اختلاف يتضمن نوعا من الحذاقة يتميز بالتستر والخفية. إنه يتعلق بالعلاقة بين الفهم *Verstehen* والتأويل *Auslegung*. وبحسب هيدغر (الكينونة والزمان، فقرة 32) فإن التأويل يعني الفهم الذي يقوم بفهم ذاته، وكذا إيضاح افتراضاتها الخاصة، وعليه يصبح قصد الأنوار هنا قصدا بديهيا. على أن ما يهم غادامير، وهو يتحدث عن الفهم (وعن التأويل) كحدث، هو ضبط حد الأنوار وتحديد بديهيته. وهكذا فقد ذكر غادامير أثناء مشاركته في نقاش عام أقيم في هيدلبرغ Heidelberg في جويلية 1999 [1] "أن تفهم يعني أن تفقد القدرة على التأويل أو الشرح" (وهو ما يقع لنا عادة) *Verstehen heiât nichtauslegenkönnen!*، فنحن، ولشدة انشغالنا بما نحن بصدد

= وبصدق، العمل على ترقية نوع من الأنوار *Aufklärung* الخاص بالحدوث. ومن الواضح أن غادامير أراد أن يأخذ عن أستاذه الحدود التي حاول أن يرسمها لهذه الأنوار.

(1) ذكرت في:

Einführung zu Gadamer, Tübingen, Mohr siebeck, 2000, p. 23.

فهمه لا نستطيع استيضاح أو توضيح ما يجري لنا، لذا، فإن غاية ما يرمي إليه غادامير هنا هو أن يبين لنا بأن الفهم، بما هو حدث تاريخي، ليس سيد مصيره. فإذا كان هيدغر يسعى إلى التأكيد على *Durchsichtigkeit*، أي على شفافية التأويل الذي ينبغي عليه أن يخرج إلى العلن كل مكونات الفهم، فإن غادامير يلح، وعلى النقيض منه، على الـ *Undurchsichtigkeit* أي على ضبابية التأويل.

إن غادامير، وبتأكيده على هذا الجهد التاريخي، إنما يهدف لشيء معين كان في جزء كبير منه أيضاً هدفا لهيدغر، لكنه مع ذلك لم يتطرق إليه في واجهة مشروعه الأساسية المتمثلة في: هرمينوطيقا الحدوث، الدازاين، والميتافيزيقا. هذا الشيء الذي كان قد استهدفه غادامير بالنقد هو ذلك التصور الأداتي والمنهجي الذي ميز كلا من الهرمينوطيقا والفلسفة الحديثتين؛ إذ يمكننا أن نتساءل هنا هل أحطنا فعلا بكل ما يتعلق بعملية الفهم حتى نجعل من الإفهام عملية ترتبط الحقيقة فيها بمدى خضوعها للمعايير والمناهج التقنية؟ أفلا نكون بفعلنا هذا قد سلخنا الفهم عن مكمله الآخر وهو الحدث، كما أننا نكون قد جردناه من عنصر من أهم عناصره وهو عنصر المفاجأة الذي يميزه؟ وعلى كل فإن غادامير يود أن يذكرنا هنا بأن المنهج، وبالرغم من مزاياه العديدة، فإنه لا يكفي لوصف تجربة الحقيقة التي هي تجربة العلوم الإنسانية، بل إنها تجربة فهمنا للعالم ولذواتنا ذاتها بمعنى أشمل. أن نفهم إذن، لا يعني فقط الهيمنة، السيطرة وصنع "النتائج" القابلة للتحقق، والتي تكون مستقلة عن الملاحظ (كما ينصحنا بذلك *Ethos* العلم الحديث)، وإنما يعني أيضاً أن نؤخذ داخل دوامة التساؤل، وأن نباشر حوارا مع الآخرين. فالمؤوِّل، مثله

في ذلك مثل الفرد الذي يتصرف تبعا لقناعات أخلاقية، لا يوجد فحسب في مقابل "معطيات" يمكنه أن يكتفي بملاحظتها وقياسها، وكأنه يحاول أن يقيم مسافة لا بأس بها بينه وبين "مضامينها" المناسبة، بل إنه، وعلى النقيض من ذلك، يوجد في مقابل معطيات تعنيه، تحوله وتشكله وفق "المعنى" الذي تنتجه وكأننا بصدد رواية أو عمل فني معين. هذه المعطيات هي في الواقع معطيات ناطقة، وفي بحث دائم عن حل، هذا الحل هو ما نسميه تأويلا. انطلاقا من حدث الفهم هذا يحاول غادامير ممارسة الهرمينوطيقا بدءا من التساؤل التالي: ما الذي يقع لنا، وماذا يأخذنا عند إحساسنا بأننا فهمنا؟ ويجيب غادامير إننا بفعلنا هذا نكون قد بينا نداء معينا، أو مناشدة بعينها، وأنه يكون لا هناك أي فهم إلا انطلاقا من لغة محددة.

هذه الهرمينوطيقا، حتى وإن كانت مختلفة في تشكيلها أو تكوينها، فإنها ليست بأقل شمولية من تلك الخاصة بهيدغر.

الفصل الرابع

المنعرج الفينومينولوجي للهرمينوطيقا وفق منظور هيدغر، غادامير وريكور

إن الهرمينوطيقا مأخوذة في معناها العام يمكن أن تؤدي معنيين اثنين: فهي قد تؤدي معنى النظرية الشاملة والمعيارية للتأويل، والتي تقوم باقتراح قواعد شاملة، وصالحة لكل العلوم التأويلية (وهذا ما يتناسب إجمالا مع بعض المؤلفين من أمثال دانهاور Dannhauer، شلايرماخر ودلتاي)، وقد تؤدي معنى التأمل الفلسفي المتمحور حول ظاهرة الفهم من جهة، وحول الطابع التأويلي لتجربتنا المحصلة عن العالم من جهة ثانية. وقد عرف القرن العشرون انتشار هذا النمط الثاني من الهرمينوطيقا، ومن أكبر صناع هذا التأمل الهرمينوطيقي نجد هيدغر، غادامير وريكور، وقد كان قاسمهم المشترك الوحيد هو أنهم جميعهم نظروا إلى الهرمينوطيقا بما هي تحول نوعي، تحول هو في غاية الضرورة للفينومينولوجيا.

وإذا كانوا قد اتفقوا على المبدأ، فقد اختلفوا في الطريقة التي حاول كل منهم تطبيقها لإظهار الجميل الذي تحمله الهرمينوطيقا تجاه الفينومينولوجيا، وبالمقابل الجميل الذي تحمله الفينومينولوجيا تجاه الهرمينوطيقا. فمع ريكور وغادامير مثلا، يمكننا الحديث عن توتر مستمر، لكنه حقيقي، بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، بل إن ريكور يتحدث عن "تخريب للفينومينولوجيا من قبل الهرمينوطيقا"[1]. وإذا ما كان هذا التوتر، الذي ألمحنا إليه، توتر مستقر فلأنه لا هوسرل ولا هيدغر لم يبينا لنا، وبكل الوضوح المرجو، طبيعة

(1) **من النص إلى الفعل**، ص 28. *Du texte à l'action, 28* (إنه يتحدث أيضاً عن "قلب" لفينومينولوجيا هوسرل من قبل هرمينوطيقا هيدغر والهرمينوطيقا اللاحقة لها).

العلائق أو الروابط القائمة بين النظرتين الفينومينولوجية والهرمينوطيقية. ذلك أن هوسرل وحتى وإن لم يجاهر بذلك، فإنه كان ينظر نظرة مناقضة، إن لم نقل معادية، لكل فكر يحمل خصوصية هرمينوطيقية، حيث كان يرى فيه مجرد تاريخانية مقنعة، كانت السبب، بحسبه، في زرع البلبلة وإعادة بعث الخطر حول مشروع تلميذه هيدغر. مع ذلك، ففي محاضرته التي ألقاها عام 1931، والتي تحمل عنوان: "الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا" «Phénoménologie et anthropologie» حاول هوسرل شخصيا أن يصف تحليلاته الخاصة بأنها بمثابة "هرمينوطيقا خاصة بحياة الشعور" Hermeneutik des Bewußtseinslebens[1]. إنها لعبارة غريبة من قبل هوسرل وبخاصة إذا ما علمنا أنه عمل جاهدا في هذه المحاضرة، وفي غيرها من الأعمال المتأخرة، على معارضة التحولات الفجائية للفكر الأنثروبولوجياني والتاريخاني. لذا فإن عنوان المحاضرة كان يفترض أن يكون "الفينومينولوجيا أو الأنثروبولوجيا" «Phénoménologie ou anthropologie» وأنه تبعا لذلك ينبغي الاختيار بين تاريخانية الشكل الأنثروبولوجي الجديد وبين المشروع التأسيسوي للفينومينولوجيا. وإذا ما كان هوسرل نفسه قد تبنى مصطلح الهرمينوطيقا فلأن تحليله ذاته فهم دائماً على أنه مجرد إيضاح للقصدية التي ينظر إليها، هي بدورها، بما هي أحد مكونات المنظومة الهرمينوطيقا. إن مصطلح *Hermeneutik* يبدو وكأنه المقابل المباشر والأقرب لمصطلح التأويل، أو مصطلح *Deutung* الذي نصادفه بكثرة في كتابات هوسرل كما بين

(1) Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, Minuit, 1993, 70. *Hua* XXVII, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1989, 177; tr. Fr.

ذلك بول ريكور. وإذا كانت تجارب الشعور المعيشة مستعدة لذلك التحليل "الهرمينوطيقي" فلأنه أيضاً ليس هناك هبة أو عطاء دون مشروع قصدي. هذا الارتباط المتبادل بين القصد والمعطى هو ما ينبغي للهرمينوطيقا أو للفينومينولوجيا (بتعبير هوسرل) أن تظهره للعلن، بما أنها تعني العودة إلى الأشياء ذاتها، إلى القصدية، وهو ما قد تسميه الفينومينولوجيا هرمينوطيقا.

صحيح، وكما رأينا في الفصول السابقة، فإن هيدغر كان قد أفاض في سبر أغوار العلاقة بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، لكنه وعندما تفرغ في الكينونة والزمان لتعريف "المنهجية الفينومينولوجية"، فإننا نجد بأن تاملاته حول المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا ظلت حذرة للغاية، إن لم نقل بأنها كانت مراوغة. مفاد ذلك أن الهرمينوطيقا التي وعدت بأن تكرس كل مجهوداتها للإبانة عما هو غير معطى ألا وهو الكائن (الكينونة)، توجد في مواجهة منهجية وصفية لا تتعدى ظواهر الأشياء، الأمر الذي كان قد عبر عنه ريكور، كما رأينا، بالتخريب. كما يمكننا أن نتحدث هنا عن نوع من التوتر بين النظرتين، فالفينومينولوجيا، ودون سند هرمينوطيقي، تبقى أقل نقدية. هذا، ويعتقد هيدغر أن التطمينات الفينومينولوجية فيما يخص موضوع العودة إلى الأشياء ذاتها بأنها تطمينات ساذجة وبديهية *reichlich selbstverständlich* (**الكينونة والزمان**، فقرة 28) ومن ثمة مبتذلة، ذلك أن الأشياء ليست بمثل السهولة التي صورتها عليها الهرمينوطيقا، ونحن نعلم لماذا، فإذا كانت الفينومينولوجيا على سبيل المثال في حاجة إلى وصفة علاجية هرمينوطيقية، فلأن كل ما هو مهم (الكينونة، الكائن، الزمان،

الموت، وكل ما نحن عليه) إنما يوجد مخفيا- حتى لا نقول مموها- في أغلب الأحيان. إنه مخفي أو مموه عبر تصورانية *Begrefflichkeit* هي ذاتها منبثة، وبسرية تامة عن معقولية معينة للكائن (بما هو حضور دائم). هذه هي التصورانية- التي لا تمتلك منطقها الخاص الذي هو منطق تحاشي التطرق إلى مسألة الزمان- التي يتوجب على الهرمينوطيقا (أو التقويض (التهديم) بما أن المصطلحين يعملان وكأنهما مترادفين) أن تأخذ بها إذا ما أرادت أن تشق لنفسها طريقا إلى الأهم، إلى الدازاين وكيفية فهمه للكائن (الكينونة). وعليه، فإن الهرمينوطيقا بهذا المعنى لا تبقى مجرد عنصر مكمل، ولكنها تصبح طريقة معينة في الإكمال النقدي، المقوض (المهدم) أو المحرض على هذا التقويض للفينومينولوجيا. إذن فالفينومينولوجيا بدون هرمينوطيقا تكون عمياء والهرمينوطيقا بدون فينومينولوجيا تبقى خاوية.

وإذا كانت الهرمينوطيقا بدون فينومينولوجيا تبقى خاوية، فيما يرى هيدغر، فلأن نظرته ينبغي لها أن تذهب مباشرة إلى أم الظواهر وهي ظاهرة الكائن (الكينونة). ومع ذلك، فقد اكتشف شيئاً فشيئا أنه وحتى إذا ما أجهدنا أنفسنا في تحرير الكائن (الكينونة) من أنواع التغطية هذه، أو من هذه "الأتربة"، فإنه لا يمكن أن يعرف دون هرمينوطيقا، أي دون أن يتحول إلى لغة مقروءة.بل إن هيدغر "الثاني" نفسه، وحتى وإن كان يبدو بأنه تخلى عن شعارات الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، فإن كل بحثه بقي عبارة عن فينومينولوجيا للهرمينوطيقا، أي أنه بقي عبارة عن مساءلة لتاريخ الميتافيزيقا الباحث عن لغة مغايرة، وعن فينومينولوجيا -*phénoméno-logie* جديدة للكائن (للكينونة).

إننا كثيرا ما نعترض على هذا البحث عن مقال جديد يخص الكائن (الكينونة) انطلاقا من كونه مطبوعا بطابع شعري واضح، كما لو أن الشعر كان أمرا شائنا! في حين أن الواقع هو غير ذلك، إذ سيكون شرفا ما بعده شرف أن يوسم فكر هيدغر بالشعرية، فقد اعتقدت دائماً أنه إذا ما كانت قصائد هيدغر تحوي الحد الأدنى من التفاؤل، فإن كل فكره، وكل عمله المتمحور حول اللغة إنما ينضح شعرا. وعلى أية حال، من الواضح تماماً أن هذا الـ *Unterwegs zur Sprache*، أي هذا التوجه أو السعي نحو اللغة حتى نسمي الأشياء بأسمائها، ليس شعارا خاصا بالفلسفة الأخيرة لهيدغر فقط، وإنما يلخص أيضاً بشكل أو بآخر، المسألة الإنسانية برمتها مصداقا لقول قائل: إن في بحثنا عن الكلمة يمكننا أن نسكن العالم.

إن أعمال كل من ريكور وغادامير تدخل في إطار هذا المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، لذا فمن غير المهم إدراجها ضمن تقليد الفينومينولوجيا أو الهرمينوطيقا على حد سواء، فقد أدرك كل منهما أنه من المتعذر التفكير في إحداها أو ممارستها دون الأخرى. بقي أن نشير إلى أن كليهما وصف المنعرج الهرمينوطيقي في أعماله بطريقة مغايرة قليلا لطريقة الآخر.

فريكور يعتقد، مثلا، وبما أنه لا يمكن قيام وصف مباشر للظواهر دون تأويل، فإنه لا مفر من اللجوء إلى منعرج أو "عطفة" هرمينوطيقية. وواضح تماماً أن ريكور قد أمكنه بلورة هذا التصور عن الهرمينوطيقا بطريقة مستقلة عن غادامير (بل يمكننا القول بطريقة مستقلة عن هيدغر نفسه، وهذا يبدو غريبا للبعض). ذلك إن إحالات ريكور إلى غادامير أو إلى الحقيقة والمنهج هي تقريبا منعدمة، أو

لنقل إنها ثانوية في مجمل الأعمال الهرمينوطيقية التي أنجزها بين سنوات الستينيات والسبعينيات، وبخاصة في كتبه: في التأويل، **محاولة حول فرويد** *De l'interprétation : Essai sur Freud* (1965)، **صراع التأويلات** *Le conflit des interprétations* (1969)، **الاستعارة الحية** *La métaphore vive* (1975)، وحتى وإن صارت أكثر بروزا لاحقا وتحديدا في **الزمان والحكاية** *Temps et récit* (1983-1985)، **الذات وكأنها الآخر** *soi-même comme un autre* (1990)، وبخاصة في **من النص إلى الفعل** *Du texte à l'action* (1986)، فإنها لم تكتسب موقعا مؤثرا داخلها. ذلك أنها تبدو في خلفية تصور أو ممارسة هرمينوطيقية مصادرها ما تزال أعلى درجة من كل أعمال غادامير، إن لم نقل من كل أعمال هيدغر نفسه.

وبالفعل، فإن ريكور ولج باب الهرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول مشكلة الشر *Mal* (الذي يبقى احد الخيوط الأساسية الموجهة لمجمل فكره) وهرمينوطيقا الرموز *Symboles* التي أجراها في سنوات الخمسينيات. إن مشكلة الشر، التي تعبر عن ذلك الضلال المبهم للإرادة، لا يمكن إخضاعها لموضعة مباشرة إلا انطلاقا من تأويل أو من هرمينوطيقا معينة لرمزية الشر، من هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهرمينوطيقا (وكان ذلك لبواعث تتعلق بالصرامة الذاتية، وقبل غادامير بكثير). هذه الورشة التي افتتحها ريكور لبحث هرمينوطيقا الرموز حملته على التحاور مع كبار ممارسي الهرمينوطيقا آنذاك مثل غيرهارد فون راد Gerhard von Rad (فيما يخص هرمينوطيقا العهد القديم) أو رودولف بولتمان Rudolf Bultmann (فيما يتعلق بالعهد الجديد). وبالرغم من أن بولتمان كان قد تأثر إلى

حد بعيد بهيدغر، فإننا نجد بأن الأنموذج المحدِّد فيما يخص هرمينوطيقا التموضعات قد تم إرساؤه من قبل دلتاي. وعليه، فإن ريكور مدين بالكثير لدلتاي[1] في مبحثه الأول المتعلق بهرمينوطيقا الرموز، حتى وإن قام بإضفاء توسعة جديدة عليه[2]. إن هرمينوطيقا التموضعات كما تصورها دلتاي محورها العلوم الإنسانية ووجهتها الأساسية وجهة إبستيمولوجية: فكل العلوم الإنسانية في نظرها علوم تقوم على الإدراك بحيث يتحتم علينا إذا ما أردنا استيضاح شروط صلاحة الفهم المتمحور حول تمظهرات الحياة التي انتظمت داخل تموضعات معينة، أن نعود مباشرة إلى البحث عنها داخل نظرية إدراكية معينة، ومن ثمة داخل الهرمينوطيقا في المحصلة. ومع أن ريكور قام بتطبيق هرمينوطيقا دلتاي على عالم الرموز، إلا أنه بقي وفيا لهدفه الإبستيمولوجي الأساس وهو أن تعمل الهرمينوطيقا على جعل منطق التموضع أكثر معقولية. عند هذا الحد انطلق ريكور في

---

(1) هذا الرأي الذي لا شك وأنه يبدو قاسيا، هو أيضاً رأي كلوس فان بورمان Claus van Bormann في مقاله الذي يحمل عنوان «Hermeneutik» *Theologische Realenzyklopädie*, t. XV, 1986, 130: "لقد كانت أعمال غادامير بمثابة التطور الأخير والأهم الذي حصل في مجال الهرمينوطيقا، بعدها لم يتم إرساء نماذج جديدة، فمحاولات ريكور الساعية إلى بلورة "هرمينوطيقا فلسفية" قد أرجعتنا إلى أشكال أوغل قدما من أشكال فهم المعنى".

(2) **من النص إلى الفعل** *Du Texte à l'action, p. 38*. "إن تحديد الهرمينوطيقا عن طريق التأويل الرمزي يبدو لي اليوم تحديدا فضفاضا جدا". مع ذلك يمكننا أن نتساءل حول ما إذا لم يكن هذا المدخل قد واصل طبع التوسعة اللاحقة بطابعه. وصيغة ريكور ("فضفاض جدا") تقترح ذلك، فالتوسعة في حد ذاتها لا تعني وضع الأنموذج البدئي موضع تساؤل.

مد سهام الهرمينوطيقا إلى كل مجال تعبيري متعدد المعاني، بدءا من مجال التحليل النفسي (الذي يفهم إجمالا بما هي تقنية خاصة في التأويل)، وصولا إلى نظرية النص[1]، إلى الاستعارة، إلى السردانية، إلى التاريخ، وأخيراً (إلى كل ما يعيدنا في نهاية المطاف إلى مشروع هيدغر المتعلق بهرمينوطيقا الوجود)[2] إلى فهم الذات. وبالرغم من هذا المسار المدهش فقد بقيت الهرمينوطيقا بالنسبة لريكور، تأملا في التعابير والتموضعات الرمزية، ذلك أن الهرمينوطيقا هي في تطلع دائم لفهم لماذا يتموضع المعنى دائماً في شكل موضوعي (رمز، نص، حكاية... إلخ)؟ وإذا ما أردنا أن "نفهم" هذا الشكل، فإنه يتوجب علينا أن نضع في حسباننا مقارباتها الأكثر موضوعاتية، والأكثر إيضاحا أو إبانة كتلك المتعلقة بالاقتصاد الفرويدي أو بالبنيوية، ففهم معين بحسب ريكور لا يمكنه بأي حال أن يقوم بتجنب التحول عبر نظام التموضعات.

والواقع أن هذا الامتياز الموضوعياتي بالذات هو ما جعل غادامير ينظر إليه نظرة ريبة، فقد رأى فيه دائماً نوعا من بقايا الدلتانية (نسبة لدلتاي) والديكارتية على حد سواء. ومن المعروف أن هيدغر،

---

(1) انظر بخاصة مساهمته في العام 1970 في مجموعة الأعمال المهداة إلى غادامير "ما معنى النص؟" (والذي كان بمثابة "المدخل" إلى حوار ممكن مع غادامير، حتى وإن بقي هذا الأخير غائبا عن تفكير ريكور وتأمله) وهذا في مؤلف: *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, Mor Siebeck, 1970, t. 2, 181-200. Repris dans *Du Texte à l'action*, 137-159.

(2) يرى جان غرايش في كتابه **الكوجيتو الهرمينوطيقي**، ص 63، أن ريكور "يجعل نقطة وصوله ما كان بالنسبة لهيدغر وغادامير بمثابة نقطة انطلاق لهما".

هو من حمل غادامير على أن يأخذ حذره من تلك المقاربة الإدراكية التي تأخذ شكلا ميتودولوجيا مغاليا، والمستندة استنادا أعمى إلى العلوم الموضوعاتية. ذلك أن الهرمينوطيقا في منظور غادامير ينبغي أن تؤسس بداية على أرضية الحدوث المتعلق بالفهم، والتي تمثل العلوم الإنسانية مثالا حيا عنها، ولكنه ليس المثال الأوحد، إن لم نقل بأنه ليس المثال المفضل (انظر الأعمال المجمعة *GW* 8, 373 : **الفلسفة الهرمينوطيقية** *La philosophie herméneutique*، 185).

إن أنموذج الفهم عند غادامير لا يغرف في الواقع من علوم الفهم، ولكنه يغرف من تجربة الفن، وحيث تكون الموضوعاتية أقل تأثيرا من الكينونة التي يقوم (أي "الكينونة-الملعوبة" بتعبير غادامير) المعنى بفرضها، وعندما أمارس الفهم فذلك ليس معناه أن أجد نفسي في مواجهة معنى معين، ولكنه يعني أن أتلمس كائنا، أن أسكنه بمعنى من المعاني أو أن يسكنني هو. وهكذا فعندما أفهم قصيدة معينة، ويهزني ما تقوله، فهذا يعني أنني أشارك في خلق حقيقة ما، لا يمكن لوجهة النظر الموضوعاتية إلا أن تصلها متأخرة. بكلمة أخرى أقول إن اكتشافي لحقيقة ما عبر قصيدة معينة سيحسن من رؤيتي لذاتي ولمحيطي، لذا فإن غادامير يحب الحديث عن الانصهار الذي هو في طريقه إلى التجسيد بين الشيء الذي فهم وبين من يمارس الفهم. وعندما أقول "لقد فهمت"، فإن ذلك يوازي قولي "أستطيع" أو "لقد رأيت"، هذا هو مكمن الحقيقة الهرمينوطيقية. إن أخذ الموضوعاتية بعين الاعتبار (والتي قد تفيد البنية، التكوين، السيمانطيقا أو الدلاليات، السياق... إلخ) حتى وإن لازمته إضاءات ثمينة للغاية، فإنه لن يكون إلا لاحقا وثانويا لذا، فإن المستوى الأول

للهرمينوطيقا وللفهم أيضاً ليس مستوى الموضوعاتية كما يرى غادامير، لكن لا يمكننا أن نلج مجال الهرمينوطيقا إلا عبر اعترافنا به.

وإذا ما أردنا أن نستجلي لماذا كان الحوار بين غادامير وريكور- بالرغم من التنافر الشكلاني بينهما- حوارا صعبا، إن لم نقل بأنه منعدم أصلا[1]، فإنه يتوجب علينا أن نبين أن غادامير كان دائماً ينظر إلى ريكور نظرة تبقيه في مستوى دلتاي لا أكثر، أي مستوى التموضعات والمنهجية. من هنا يمكننا القول أن صعوبة الحوار بين المؤلفين قد تعود إلى أن نقطة الانطلاق بالنسبة لكل منهما تختلف عن الآخر: هيدغر بالنسبة لأحدهم ودلتاي بالنسبة للآخر، مع أنه ينبغي أن نأخذ مسألة التأثر هذه بحذر كاف. هذا الاختلاف في مستوى نقطة الانطلاق أفضى بهما إلى تبني نماذج مختلفة حول الفهم، حيث فضل ريكور امتياز الموضوعاتية، في حين بقيت هرمينوطيقا غادامير، وعلى النقيض من ذلك في وضع مسألة أولية الموضوعاتية على الكائن، على الدازاين الموجود دائماً "هنا" حيث يتطلب المعنى ذلك موضع تساؤل، ذلك أن في كينونة الكائن بعض من هذا الكائن ذاته.

---

(1) انظر جان غرايش، **الكوجيتو الهرمينوطيقي**، ص 55. "في حدود ما أعرف، فإنه لا أحد حاول أن يقارن مقارنة آلية بين تصورات غادامير وريكور حول الهرمينوطيقا. هذه المواجهة تبدو لي من الأهمية بمكان خاصة وأن ريكور نفسه ظهر مراوغا فيما يخص علاقاته بغادامير". صحيح هناك بعض اللقاءات العلنية بين غادامير وريكور تم توثيقها، لكنها لا تمثل بأي حال حوارا بينهما. انظر بهذا الخصوص:

Ricoeur, P. et G. Gadamer, [Discussion sur le sujet:] «The Conflict of Interpretations» in R. Bruzina and B. Wilshire, *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Suny Press, Albany, 1982, 299-320.

هذه الاختلافات التي قد لا تبدو أساسية بالضرورة، تلقي بظلالها على إدراكهما لطبيعة العلاقة والروابط القائمة بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا. ففي الوقت الذي كان يتحدث فيه ريكور، وبشكل إرادي، عما يشبه عملية زرع للهرمينوطيقا على الفينومينولوجيا وذلك لجهة التأكيد على ضرورة تلك العطفة الهرمينوطيقية عبر تموضعات المعنى، كان غادامير يتحدث، عكس ذلك، عن المنعرج الفينومينولوجي للهرمينوطيقا. ففي **الحقيقة والمنهج** كان أقل اهتماماً بتاريخ الفينومينولوجيا (التي لم تكن في سنة 1960 قد بلغت مرتبة التقليد بعد، أو أن موضوعها كان قد اكتسب المكانة التي يشغلها حاليا) منه بتاريخ الهرمينوطيقا. ذلك أن غادامير أبقى على تلك الصورة الأخيرة للهرمينوطيقا الكلاسية، والتي انحدرت إلينا من دلتاي، مع لجوئه سريعا إلى تصويرها وكأنها هرمينوطيقا إبستيمولوجية لجهة سعيها إلى إيجاد الأساس الذي انبنت عليه المعارف في مجال العلوم الإنسانية. لقد اعتقد دلتاي، أن التحدي الأكبر الذي كانت تواجهه الهرمينوطيقا هو كيف يمكنها أن تظهر للعيان كل ما يسمح للعلوم الإنسانية بأن تتخلص من تعسف الذاتي. وإذا كان هذا السؤال هو أبعد ما يكون عن اللاشرعية، فلا مندوحة من الإقرار- وهنا يأخذ النقد الماهوي لغادامير كل أهميته- بأن مثاله الرامي إلى تأسيس إبستيمولوجي أو ميتودولوجي قد أدخل العلوم الإنسانية إلى مفرع العلوم التي تود أن تكون علوما دقيقة. فغادامير لا يريد إخبارنا بأن العلوم الإنسانية هي ليست على ما يرام، ومن أنها أقل دقة لكي تتمكن من مواجهة هذا الاختبار، لذلك فهو يعتقد أنه من الأفضل لنا أن نطبق على هذه العلوم تصورا معرفيا يكون غريبا

عنها، ذلك أن الركوض خلف مثال الموضوعية المجسدة في مجال العلوم الدقيقة سيؤدي في النهاية إلى تشويه نمط الحقيقة الذي تنبني عليه العلوم الإنسانية وهو الفهم.

إن المعرفة السائدة في مجال العلوم الدقيقة معرفة موضوعاتية تكون الحقيقة فيها تابعة للمسافة الفاصلة بين المؤول وموضوعه، حقيقة يمكن إخضاعها للمراقبة. هذا الأمر هو على طرفي نقيض لما هو سائد في الأنظمة المعرفية التي تهم هرمينوطيقا غادامير: الفن، العلوم الإنسانية، المعرفة العلمية، الفهم اللغوي المستند إلى الممارسة اليومية. وفي مجمل هذه الحالات، فإن ما يشكل محور اهتمام الفهم ليس تلك المسافة الموضوعاتية، ولكن الكائن وقد غلفه المعنى، وكذا الاستيضاح أو النداء على حد تعبير جان لوك ماريون Jean Luc Marion، إذ لا يمكننا أن نفهم الفهم إلا بما هو استجابة لنداء معين، بل إننا سنسقط في اللامعنى الذي يحاول أنموذج الموضوعية السائد في العلوم الدقيقة تكريسه، والذي كان مثار اعتراض من غادامير، إذا ما خلصنا إثر ذلك إلى أن كل شيء مطبوع بالتعسف وبالذاتيانية. بيد أن التساؤل الذي يبقى مطروحا هنا: ما هي وسيلتنا لاستشراف التعسف المبثوث داخل بيت من الشعر محبوك النظم، أو في مسرحية متقنة الإخراج، أو داخل بديهية من البديهيات الأخلاقية، أو في لوحة فنية معينة، أو داخل حجة فلسفية صنعت بعناية بغرض إقناعنا؟ صحيح، قد يكون مقبولا، بل قد يكون أمرا محببا اللجوء هنا للاستعانة بالعلوم الموضوعاتية، إذا ما رغبنا في إعادة بناء منطق خاص بهذه التموضعات، إلا أن المشكلة فيما يرى غادامير، هي أن هذا المنطق يأتي دائماً متأخرا، الأمر الذي يعيقه عن

بلوغ ماهية الفهم لأن مجاله مجال سابق للموضوعاتية العلمية. وإنه لأمر بالغ الأهمية، فيما يرى غادامير أيضا، أن ننبه هنا إلى أن الامتثال للذات الذي يستتبع الفهم هنا لا يحمل بالضرورة أي ضرر (أو انتقاص) من حقيقة ما تم فهمه، بل إنه سيصبح شرطا لإمكان المعنى ما دام يفترض أن ليس هناك معنى إلا بالنسبة لذلك الشعور الذي يكون طوع إرادته، والذي يمكن استدعاؤه حيث يتطلب المعنى ذلك. إن كل فهم يختزن في طياته عنصرا تطبيقيا، ومحاولة استئصاله من العلوم الإنسانية باسم مثال مجرد ومستلب للموضوعية تنم عن عدم دراية كافية بنمطها المعرفي السائد، ذلك أن الحقيقة هنا لا عقدة لديها في أن تكون حقيقة مكونة أو مشكلة.

إذن، من الأهمية بمكان بالنسبة لأية هرمينوطيقا خاصة بالعلوم الإنسانية أن تعمل على مجاوزة ما يسميه غادامير بصفة عامة: الأنموذج الإبستيمولوجي. وإذا ما كان غادامير قد لجأ لفعل ما فعله فلأجل أن يعيد اكتشاف مبحث الحقيقة في مجال الهرمينوطيقا. وهذا بالرغم من الغرابة التي قد تنتابنا لأول وهلة عند سماعنا هذا القول، ذلك أن أية معقولية ما تزال تبقى على ذلك التصور الذي يعتقد أن الحقيقة تخضع فقط، ودائما، لمقاييس وأسس موضوعانية، إنما تضم في جنباتها خطر تغطية أي كشف للمعنى الذي يمثل واسطة العقد في أية خبرة تقوم حول الفهم. هذا التجاوز هو ما حمل الهرمينوطيقا على أن تسلك هذا المنعرج الفينومينولوجي. ففي أحد فصول الحقيقة والمنهج المهمة للغاية، بما أنها تمثل الدعامة الأساسية التي أرسى غادامير من خلالها هرمينوطيقيته النظرية، تحدث غادامير عن "مجاوزة للمساءلة الإبستيمولوجية (في مجال الهرمينوطيقا) عبر

البحث الفينومينولوجي"[1]. وتأسيسا على ما سبق، فإنه يمكننا القول، وبوضوح تام، أن الأمر عند غادامير لا يتعلق بمنعرج هرمينوطيقي للفينومينولوجيا بمقدار ما يتعلق بمنعرج فينومينولوجي للهرمينوطيقا.

إن كلمة "فينومينولوجي" تفيد هنا ضرورة أن يستعيد الهرمينوطيقي المهمة الأولى التي انتدب لها وهي الفهم بدل اللهاث وراء أصنام أوحت له بها الإبستيمولوجيا مع أنها لا تتناسب أصلا مع طبيعة الفهم المنظور إليه بما هو تطبيق لفهم معين يفترض فيه أن يصبح هو ذاته ناطقا باسمي ومعبرا عني. وفي هذا المنعرج الفينومينولوجي نجد أن الفهم لا يعني أنه مجرد طريقة أو منهج خاص بالعلوم الإنسانية، بل إنه يصف "شكل الإكمال الأصلي للحياة ذاتها"[2]. هذه الصيغة، ومع أنها فضفاضة، إلا أنها تعني بأنه يتوجب على الهرمينوطيقا أن تموضع ظاهرة الفهم في مرتبة أعلى من مرتبة العلم، وفق أرضية من الفهم الأكثر التصاقا بالحياة نفسها. أما بالنسبة للعلوم الإنسانية أفلا يعني ذلك أنه، وعوض أن نفرض عليها مثالا معرفيا قد على قد العلوم الدقيقة، يتحتم علينا أن نحدد دلالة الحقيقة بالنسبة إليها انطلاقا من جهدها الفعلي وإذذاك يمكننا الحديث عن فينومينولوجيا للعلوم الإنسانية، وعن نسبة الحدثية التي تشق هذا الفهم. إنها لا تسعى إلى مطابقتها- أي العلوم الإنسانية- بهذا المثال المجرد، المستلب منهجيا، ولكنها تسعى إلى فهم ماهية الحقيقة انطلاقا منها، وبالقدر نفسه معرفة ما الذي نعنيه بالمنهج (وسيكون

(1) *Vérité et méthode,* tr. Fr. 262-285; GW I, 262-269.
(2) Ibid., 280; *GW* I, 264.

أمرا كارثيا إذا نسبنا ذلك)، أي ما معنى الصرامة بالنسبة لهذا النوع من المعرفة. أكثر من ذلك نقول إن الحقيقة كامنة هنا، وحتى المنهج، ولكنها ليست الحقيقة (ولا المنهج) الذي تريده هذه النظرة الإبستيمولوجية المحضة، وبتأثير من كيفيات معرفية أخرى، أن تفرضها عليها (عليهما) دعما لصراعها المستميت ضد شبح الذاتيانية.

يعتقد غادمير أن هوسرل وهيدغر هما العرابين الأساسيين لهذا المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا[1]. فهوسرل قد انشغل بالفينومينولوجيا الهرمينوطيقية عبر اهتمامه الكبير بالقصدية الطبيعية للشعور *conscience*: فالشعور، بالنسبة إليه، لا يعني ذلك الفضاء المليء بالتجارب المعيشة، الذاتية والمنكفئة على نفسها، ولكنه يعني ذلك الانفتاح على المعنى، أي الانفتاح على الشعور القصدي في المحصلة. بتعبير آخر، إن الذاتية لا يمكنها "الخروج عن ذاتها" لتلج الموضوعية، ذلك أن تثبيت الشعور أمام عالم الأشياء يعني ببساطة حرمان هذا الشعور من قصديته الأولية (أو المؤسسة). مع ذلك، فإن فينومينولوجيا هوسرل، وعبر عملها لإيصال القصدية إلى مستوى نظام عالم الحياة *Lebenswelt*، تكون قد فتحت آفاقا جديدة أمام الهرمينوطيقا، فالشعور يوجد دائماً مستغرقا داخل سياقات للمعنى تفيض عنه ولكنها أيضاً تشمله وتجعله ممكنا. من هنا فإن "تاريخانية" الشعور ليست بالصرورة أداة عرقلة للفهم ما دامت تسعى لفتح سبل المعنى أمامه، ومن ثمة إطلاعه على آفاقها النقدية بالمرة.

---

(1) انظر أيضاً الفصل الذي يدور حول "الانفراج الفينومينولوجي" «Le dégel phénoménologique» dans mon *Introduction à H.-G. Gadamer*, 111-120.

لكن هوسرل، وبحسب ما يرى غادامير، لم يكن راديكاليا في طرقه لمسألة المجاوزة الفينومينولوجية للأنموذج الإبستيمولوجي الذي قام ببلورته هو ذاته، وذلك لجهة أنه بقي أسير قالب إبستيمولوجي جعله يضع فينومينولوجيته الخاصة بإمرة علم يقيني. وإذا ما كان في مقدور الأصول الرياضية لمسار هوسرل أن تفسر لنا السحر الذي يمارسه هذا النموذج على فكره برمته، فإنه لن يتمكن من الاعتراض على هرمينوطيقا تحولت بفضله إلى مبحث يجيد إرهاف الحس لتجذر الشعور في نسيج الحياة، وفي نسيج اللغة أيضا. عند هذا الحد بالضبط تبدو فينومينولوجيا هوسرل وكأنها ضحية استعارتها لشكل معرفي أسسه الأنطولوجية غير مبينة بما فيه الكفاية (أو لم يتم بلورتها انطلاقا من الظواهر). هذه الأسس سالفة الذكر، هي ما تعمل الهرمينوطيقا الفينومينولوجية لهيدغر على توضيحها، فهيدغر كان يود في قرارة نفسه أن تكون فينومينولوجيته أكثر فينومينولوجية مما هي عليه، ومن ثمة أكثر هرمينوطيقية من فينومينولوجيا ومن هرمينوطيقا هوسرل على حد سواء. وهذا ما حدا به إلى أن يضع الخطوط الأساسية للفكر الإبستيمولوجي للفينومينولوجيا، والتي تساعد على إنجاز المنعرج الفينومينولوجي للهرمينوطيقا بمعنى غادامير موضع تساؤل.

فالفهم بالنسبة لهيدغر ليس مسألة إبستيمولوجية، وإذا كان ينظر إليه على أنه معرفة فلأنه "معرفة برسم الانتشار" سواء بمعنى السلطة أو بمعنى "المقدرة" والتي هي معرفة الوجود ذاته، وهي تبحث عن الوجهة الصحيحة في عالم غير أليف بالنسبة إليها. صحيح أن هذا العالم غالبا ما انتظم وفق نوع الألفة حتى يشعر الكائن بأنه في بيت

الكينونة، لكن تجربة الألفة في الواقع، تفترض غياب هذه الألفة وليس حضورها[1]، فالبحث عن المعنى يفترض ضمنيا البحث في تجربة اللامعنى.

وهذا ما يفسر الطابع "الإسقاطي" للفهم عند هيدغر، إذ يعتقد بأن كل فهم فيه نصيب معين من المغامرة إذا ما أخذ في معناه الصارم. إنه استثمار، ولكنه استثمار في مجال الذات في إطار مشروع خاص بالمعقولية، معقولية ليست من بنات أفكار الذاتية المطلقة التي تسعى إلى مراقبة كل مقاصده. فالدازاين يجد نفسه مقيدا داخل مشاريع خاصة بالمعنى، لكن وبما أنه كذلك، أي دازاين، أو بما أنه كائن يمكن أن يكون "هنا"، فإن في مقدوره أن يقدر إمكانات الفهم لديه حق قدرها. هذه التجلية لمسألة الفهم، أو للتوقعات التي تتحكم فيه بطريقة سرية على وجه التحديد، هي ما يسميه هيدغر التأويل أو التوضيح. إنها لا تزيد عن كونها مجرد تطور لمسألة الفهم ذاته الذي ما فتئ يبذل جهودا لفهم ذاته بذاته، لذا، فإن مهمة أية إبانة معينة، إنما هي في الحقيقة أن نخرج إلى العلن ما تم توقعه بسرية فيما يخص مشروع الفهم. وهنا نجد أن هيدغر يميز، وبطريقة فينومينولوجية أصيلة، بين نمطين من التوقعات: توقعات أصيلة، وتوقعات يمكن أن نسميها غير أصيلة. التوقعات غير الأصيلة هي تلك التي يلجأ الدازاين إلى استعارتها من عالمه، عالم "الهم"، عالم اللغط والترهات السائدة. إنها الخبز اليومي للدازاين، وهيدغر نفسه لم

(1) انظر **الكينونة والزمان**، 189. "إن الكينونة-في-العالم المطمئن والأليف هو كيفية من كيفيات اللاألفة *Umheimlichkeit* عند الدازاين وليس العكس. وعدم الكينونة-عند-ذواتنا ينبغي أن يفهم في مستوى موجودي وأنطولوجي على أنه الظاهرة الأكثر أولية أو طرافة".

يجزم بأنه يمكن اجتثاتها كلية وكل ما قاله بصرامة هو أن هذه التوقعات غير أصيلة لأنها لم تكن موضوع استرجاع سريع. إذن فالحديث عن الأصالة لا يعني البتة أن نقترح على الدازاين نموذجا معينا في الوجود، ولكنه يعني الاعتراف بأن كل لاأصالة تفترض أفقا لأصالة ممكنة، فظاهرة الضمير الفاسد (التي توافق ما يسميه هيدغر *Schuldigsein*، أي الكائن المذنب *coupable* أو "المدان") خير دليل على ذلك. وحتى إذا ما كنت قد انخرطت ضمن إمكانات معينة للوجود، فأنا أعرف بشكل جيد أنه كان في مقدوري أن أختار أخرى بدلا عن هذه التي اخترتها، فالأصالة في النهاية هي يوتوبيا تفترضها ضرورة شعور معين باللاأصالة.

إن هرمينوطيقا الوجود عند هيدغر، والتي تود أن تكون فينومينولوجية محضة (ما يعني أنه يمكن اقتراح أوصاف أخرى إذا ما بدا أن أوصافي هذه أحادية) ليست في الواقع سوى تذكير لهذا الفهم بضرورة العودة إلى ذاته. فالدازاين هو أولا وقبل كل شيء دازاين هرمينوطيقي لأنه يتميز بالفهم، بفهم الكائن (الكينونة) ذاته (أي "فهمه على ما هو عليه"). ولكنه أيضاً يمكنه أن يفهم ما فهمه إذا ما بذل جهدا لتملك إمكانات الفهم لديه.

وعليه، ينبغي أن نرتب كلا من هرمينوطيقا غادامير وريكور داخل هذا التقليد، أو داخل هذا "المنعرج الفينومينولوجي للهرمينوطيقا". لكن هذا لا يعني مطلقا أننا بإزاء انطلاقة سريعة، فكليهما وقف مترددا أمام ضخامة تلك الورشة المخصصة لتأسيس هرمينوطيقا للوجود تقوم على أساس من إمكانات الفهم الخاصة لديها.

هذا التردد (أو التراجع) قد يفهم على انه انتكاسة (وهو فهم سلبي) أو على انه موقف نقدي. وهذا ما يؤكد عليه أنصار هيدغر، أي الخسارة ثم الخسارة (لكل من غادامير وريكور) وذلك لقناعتهم بأن المستوى الذي توجد عليه هرمينوطيقا أستاذهم هو مستوى أكثر شمولية وأكثر راديكالية. هذه العودة لهيدغر ليست عودة لاشرعية بحد ذاتها، فكل من غادامير وريكور (ولا بد أن نعترف بأنهم كثر) يمكنهم الرجوع إلى مساءلة هيدغر الأكثر راديكالية، لكن شريطة ألا تكون عودة هدفها المحاكاة فقط. مع ذلك ينبغي التنويه بأن أهمية عمل غادامير وريكور إنما تكمن في مجال آخر. إنه ينشغل بتسويغ المنعرج الفينومينولوجي للهرمينوطيقا في إكماله وإنجازه *Vollzug*. وللتأويل وحده (إذا ما أخذناه في معناه الأقوى *Auslegung*)، كما قال هيدغر، ترجع مسألة تملكه بذاته لتوقعات المعنى. وهذا ما جعله يقف مطولا أمام التوضيحات المتعلقة بمضمرات تاريخ الميتافيزيقا وهو ما حمله أيضاً على إظهار ميتافيزيقا الحضور بما هي أساس ماهية التقنية الكونية. ومع أنه يمكننا أن نشكك في مدى صرامة النزعة التحليلية، إلا أنه ينبغي علينا أن نقر أيضاً بأنها كانت محاولة تملك سمحت لنا بفهم تطورات أساسية تتعلق بمصيرنا نفسه.

إن هرمينوطيقا غادامير وريكور تضعاننا كلتيهما أمام أنماط تملك جديدة ومختلفة، إذ أنهما تؤكدان بأنه لا يمكننا أن نصبح فينومينولوجيين إلا إذا أبصرنا ذواتنا بذواتنا، لذا يمكننا القول إن الفينومينولوجيا ليست عنوانا لمنهج معين أو ميدانا للموضوعات المختلفة، ولكنها قبل هذا وذاك هي فضيلة *vertu*، وعليه فإن النظرة (أو المقال) الفينومينولوجية الحقيقية هي تلك النظرة التي يمكنها

استنطاق (أو رؤية) الظواهر. لذا فإن النظر إلى وصف معين على أنه فينومينولوجيا لا يعدو كونه مجرد شعور طيب أو مجاملة، وهذا يبرر إلى حد كبير الصعوبة، إن لم نقل عدم اللباقة، في أن يتحدث أحدنا بذاته عن الفينومينولوجيا[1]. وأكثر من ذلك أن يجعل منها منهجا.

هذه القدرة على الرؤية (أو التصور)، والتي هي في الوقت ذاته قدرة على القراءة، ومن ثمة، هي قدرة هرمينوطيقية، هي القدرة ذاتها التي مارسها كل من غادامير وريكور. فالأول حاول أن يضعها على المحك عبر تعويم الهرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا المنشغلة عادة بمسائل الإبستيمولوجيا والمنهج؛ أما ريكور فقد حاول بدوره تعويم الهرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا المنشغلة عادة بمواضيع الرؤية المباشرة، الإدراك الحسي والتأسيس النهائي. وفي الوقت الذي يتحدث فيه غادامير برضا عما أسماه الهرمينوطيقا الفلسفية (في العنوان الفرعي لكتاب **الحقيقة والمنهج**) فإن ريكور، وبالرغم من أنه بدأ فينومينولوجيا، فقد استقر في آخر المطاف على عنوان "الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية"[2]. وفي حين كان غادامير يرى أن على الهرمينوطيقا، ونظرية التأويل أو العلوم الإنسانية التحول إلى الفينومينولوجيا، فإن ريكور كان يرى عكس ذلك، أي أن الفينومينولوجيا هي التي في حاجة إلى الهرمينوطيقا.

لقد كان الهدف الأساس لغادامير أن يضع موضع تساؤل ذلك

---

(1) انظر فصلنا الأخير بعنوان "الفينومينولوجيا المشطوبة".

(2) انظر عنوان هذه المحاولة وهو "من أجل فينومينولوجيا هرمينوطيقية" في **من النص إلى الفعل**. «Pour une phénoménologie herméneutique» dans *Du texte à l'action*, 55.

المثال المغالي في منهجيته، والذي نمت الهرمينوطيقا الحديثة في كنفه. ذلك أن تحطيمه للنفوذ المشوه الذي يمارسه المنهج يحمله إلى قلب الفينومينولوجيا عبر اكتشافه لتجربة الحقيقة التي تسعى الموضوعاتية العلمية أحيانا إلى طمسها أو جعلها غير مدركة. من هنا قام غادامير بفضح أداتيانية مثال السيطرة الذي يقوم بتحريف الظاهرة الأولى للفهم عن مسارها الأصلي حيث كان يفترض أن تكون من ضمن الخاضعين وليس في خانة المسيطرين. هذا التقويض (التهديم) الفينومينولوجي حمل غادامير على تثمين دور التاريخ واللغة في أية عملية فهم ممكنة، لذا، وانطلاقا من فينومينولوجيته الهرمينوطيقية المحضة بادر غادامير إلى "تخليص" الجهد التاريخي *Wirkungsgeschichte* واللغوي من ذلك الدور المؤذي الذي حاولت الإبستيمولوجيا أن تسنده إليه.

إنه يعتقد أنه لن يكون هناك فهم بمعزل عن اللغة وبخاصة بمعزل عن البحث في مجال اللغة، فالهرمينوطيقا الفينومينولوجية لغادامير تدعو إلى يقظة الفهم المتحفز لمسألته اللغوية. وبالرغم من أن "الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية" لريكور لا تود أن تبين لنا بشكل واضح ما هي مدينة به لهيدغر، إلا أنها تعمل على تمديد منظومته التقويضية (التهديمية) من خلال قبولها، وبأناة، هذه اللفة الطويلة المتعلقة بالتموضعات، كما أنها قبلت وعن طيب خاطر، بأن يعمد هيدغر أو غادامير إلى أخذ العلم، إن لم نقل التعلم، من تلك الافتراضات التفسيرية المنسوبة إلى العلوم الموضوعاتية. مع ذلك فإن فك شفرة هذه التموضعات لم يكن أبدا غاية في حد ذاته بالنسبة لريكور، فقد بقي في خدمة أي تملك تأملي للفهم، وهو نفسه غالبا

ما يذكرنا بأن نقطة انطلاقه كانت ذلك التقليد الفلسفي التأملي[1]، وأن ما حمله على تبني هذا المنعرج الهرمينوطيقي هي أزمة الكوجيتو *cogito*، بيد أنه يبدو أن ريكور، وبعد هذه "العطفة" الهرمينوطيقية الطويلة بدأ يزحف رويدا نحو تبني مشروع خاص بالفلسفة الذاتية أو بهرمينوطيقا الذات (**الذات وكأنها الآخر** *soi-même comme un autre*، 1990؛ **الذاكرة، التاريخ، النسيان** *La mémoire, l'histoire, l'oubli*، 2000). هذه العودة لا تعني مجرد عودة إلى الورشة الهيدغرية حول هرمينوطيقا الوجود، ولكنها تجسد، بمعنى أو بآخر، ذلك الإكمال الصارم- والأكثر التصاقا بهيدغر- للتصور الفلسفي

(1) انظر **من النص إلى الفعل**، ص 25، بالإضافة إلى **النقد والاعتقاد** *La critique et la conviction*, entretiens avec Francois Azouvi et Marc de Launay, Calmann Levy, 1995 "حيث وأمام دهشة الجميع، قام بملخص لكل مساره الفكري دون أن يتعرض بتاتا لمسألة الهرمينوطيقا"؛ وكذلك فعل في بعد طول تأمل: **السيرة الذاتية الفكرية** *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*. Esprit, 1995. (*) إن المشكل الأساس بالنسبة للفلسفة التأملية يتعلق في منظور ريكور "بإمكانية فهم الذات" حيث يكون "التأمل بمثابة ذلك الفعل الذي يسجل العودة إلى الذات خلال سعيه بكل بوضوح تأملي ومسؤولية أخلاقية، لإدراك المبدأ الموحد للعمليات التي سيكون فيها محل تشتت ونسيان بما هو موضوع) "من النص إلى الفعل، 25). وإذا كانت المنظومة الاصطلاحية التأملية تبدو غريبة بعض الشيء بالنسبة لهيدغر، فإن الفكرة التي مؤداها أن الموضوع هو بمثابة انطلاق وليس مصدر أوامر، وأنه مثال وإعادة اكتشاف لنقطة تشتته الأولى، هي فكرة مطابقة تماماً لمشروع هرمينوطيقا الحياة العارضة، حتى لا نقول المزيفة.

(*) بول ريكور، **بعد طول تأمل: السيرة الذاتية الفكرية**، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم د. عمر مهيبل، منشورات الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، الاختلاف، بيروت، 2006.

الذي دافع عنه هيدغر **في الكينونة والزمان**، والذي مفاده أن مصدر *entspring* الفلسفة لا ينحصر فحسب في تساؤلها حول ما الذي يمثله الوجود بالنسبة إليها هي ذاتها، ولكنه أيضاً ينبغي أن يمتد إلى أي مكان يمكن أن تنعكس عليه تحليلاتها، فالتقويض (التهديم) الهرمينوطيقي يود بهذا المعنى أن يباشر ما يسميه ريكور فينومينولوجيا هرمينوطيقية أو فهما معينا للذات. بهذا المعنى أيضا، فإن المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا ليس بأقل أهمية، حتى لا نقول جوهرية، من المنعرج الفينومينولوجي للهرمينوطيقا.

الفصل الخامس

ماهية التفكيك عند دريدا

ماهية التفكيك عند دريدا[1]

مساهمة في الحوار المستقبلي بين الهرمينوطيقا والتفكيك

"والحال أنه يكون في مقدور هذه اللغة الوحيدة التي نذرت نفسي للتحدث بها- ما دمت أمتلك إمكانية التكلم من المهد إلى اللحد- أن تكون لغتي، أن تكون لغتي بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومن هنا يمكنك أن تدرك مصدر عذاباتي، ما دام أن هذه اللغة تخترقها من الرأس إلى أخمص القدمين، إنها تخترق آلامي، ورغباتي، وصلواتي، ومضمون ما أحلم به..."

جاك دريدا، **أحادية الآخر اللغوية** Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, Galilée, 1996, p. 14.*

في البداية لا بد من الإقرار بأن دريدا ليس الصديق الأمثل للتعريفات أو التحديدات، وذلك لأكثر من سبب، قاسمهم المشترك تطيره من كل ما يتعلق بالقطع أو الفصل. وقد سبق وذكرنا بأن أعماله "تحمل متعة كبيرة لكل رافض للحساب، ولكل راغب في أن يظهر في مظهر التائه"[2]. ففي إحدى "رسائله إلى صديق ياباني" في عام 1985 صرح دريدا، وبطريقة قطعية، أنه من المستحيل تعريف التفكيك *Déconstruction* أو تحديده، أو أن هذا التعريف أو التحديد

---

(1) محاضرة ألقيت يوم 27 سبتمبر 1997 في افتتاح ملتقى حول الهرمينوطيقا والتفكيك نظمته جامعة براغ Prague ونشر في مجلة **أرشيف الفلسفة** 62، 1999.

(2) د. جانيكو، **مواقيت: لأجل معقولية التقسيم الزمني** D. Janicaud, *Chronos, pour l'intelligence du partage temporel*, Grasset, 1997, 220.

سيكون منقوص المصداقية على أقل تقدير: "إن أي جملة من نوع "التفكيك هو س" أو "التفكيك ليس س" هي جملة تفتقر، وبشكل قبلي، إلى الملاءمة، أو لنصفها بالحد الأدنى فنقول إنها جملة خاطئة"[1]. ذلك أن "تعريف أو تحديد" للتفكيك سيجد ذاته المتماهية معه على أهبة الاستعداد لخوض تجربة التفكيك، التي يمكننا أن نقول عنها، وبالحد الأدنى دائما، أنها تعمل على بلورة ريبية معينة تجاه الكلمات، تجاه المفاهيم واليقينيات التي نسكنها، وذلك عبر تذكيرنا أن ليس هناك لغة بريئة، لأن كل لغة تتشكل من قرارات وأحكام، وتشتمل على مظاهر إقصاء و"بنى" يفترض أن نحاول جعلها قابلة لأن تدرك، لذلك نجد أن التفكيك، وتبعا لذلك، صار "يحسن إرهاف الحس للبنى"[2]، حتى وإن بدا "مفهوم" البنية ذاته في موضع شبهة هنا كما يعترف بذلك دريدا نفسه. فقد قام باستدعاء الهندسة البنيوية التي تعمل جاهدة على نسخ الموضوعية المنشودة من العلوم الدقيقة. هذه البنيوية تنفتح على التفكيك حتى ليمكننا أن نطلق عليها "ما بعد البنيوية" *Poststructuralisme* بحسب هذه الصيغة التي يبدو أنها حازت رضا دريدا[3].

فإذا ما اعتمدنا هذه الصيغة وقلنا بأن التفكيك هو تفكيك "ما بعد بنيوي"، فإن هذا يعني بالمحصلة أن نقول كذلك بأن التفكيك

---

(1) ج. دريدا، **النفس: اختراع الآخر**. J. Derrida, *Psyché, invention de l'autre*, Galilée, 1987, 392.

(2) Ibid., p. 389.

(3) Ibid., p. 390.

انظر أيضاً إيضاح دريدا: **علامات توقف** J. Derrida, *Points de suspension, Entretiens*, Galilée, 1992, 225.

"مضاد للبنيوية"[1]، بما أنه يضع موضع تساؤل الموضوعية الملازمة لمفهوم البنية. وبناء عليه، يمكننا القول بأن التفكيك إذن ليس منهجا أو عملية ما تسمح بإخراج "البنى" المخفية إلى العلن، بما يسمح بإعادة نشر منطق الأنوار *Aufklärung* وكل العدة الميتافيزيقية (الضوء، الابتعاد عن الظلمة، إخراج العناصر البسيطة المشكلة لمجموعة معينة إلى العلن... إلخ) التي تجعلها ممكنة. إذن، التفكيك، وفي أحسن الحالات، هو ممارسة لليقظة، لكنه يبقى غير خاضع للتحديد أو التعريف.

نقول هذا ونحن نعرف أنه في كتابه الذي يحمل عنوان: **مذكرات لأجل بول دومان** *Mémoires pour Paul de Man* الذي نشره عام 1988، أي سنوات قليلة بعد أن كتب ونشر **رسالة إلى صديق ياباني**، قام دريدا نفسه واستل سيفه، وحاول أن يقدم لنا تعريفا أو تحديدا للتفكيك بقوله: "إذا ما كان لي أن أتجشم بعض المخاطر، وليحفظني الإله منها، فإن هناك تعريفا واحدا للتفكيك: مقتضب، يتميز بالإيجاز، اقتصادي وكأنه أمر من الأوامر، ودون تحذلق هو: **إنه أكثر من لغة** *Plus d'une langue*"[2]. وبتعريفه هذا يكون قد وضع الجميع أمام مفاجأة من العيار الثقيل، وبخاصة جمهرة معجبيه المنافحين عنه بشراسة، وكذا منتقديه. قد يقول قائل إن هذا "التعريف" هو في النهاية مجرد استفزاز من قبل دريدا، لكننا نرد بلا، فهذا التعريف الذي افتتحه دريدا بشعائرية واضحة (ليحفظني الإله، مع ذلك هاأنذا أقدمه) في عام 1988، قد أكد عليه مرارا،

(1) Ibid., p. 389.

(2) **مذكرات لأجل بول دومان** *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, 1988, p. 38.

وثبته من جديد بعد مضي ثماني سنوات (هنا أيضاً ينبغي أن نبين الأهمية التي يسندها دريدا للتوقيع ولتحديد التواريخ) ليبين لنا، وبطريقته الخاصة، أن ذلك التعريف المحاط بالمخاطر كما ذكر هو، لم يكن مجرد عناد أو مكابرة. ففي كتابه **أحادية الآخر اللغوية** *Le monolinguisme de l'autre*(*) قام بتذكيرنا بالنص وذكر لنا عنوان كتابه الذي نشره عام 1988 وكأن الأمر يتعلق بكتاب كنسي. وفي نصه الذي يشبه السيرة الذاتية حيث ذكرنا بشهيته اللامحدودة لما يسمى بـ"التفكيك"، قام دريدا باستلفات انتباهنا إلى أن "تعريفه الوحيد الذي لم يكن محل مخاطرة، وصيغته البينة الوحيدة التي أمكنها أن تبصر النور يوما، هي ودون أن يلجأ للتذكير بذلك: **"إنه أكثر من لغة"**"[1].

هذا التعريف (أو التحديد) لمجمل جهده، سيحاول دريدا أن "يجازف" به مرة أخرى عبر نص ارتدادي حيث سعى بشكل واضح إلى إظهار القاسم المشترك بين كل هذه الجهود المشتتة للتفكيك. أقول قولي هذا دونما خلفيات تذكر، فقد يحدث ألا يفهم أحدنا عملا قام به إلا بعد أن يكمله، بل قد لا يفهمه إلا بعد أن يخرجه للجمهور، ذلك أن كل حقيقة تحوي معنى مضمرا لا يمكننا إدراكه إلا إذا امتلكنا الخيط السحري الموجه لنا دائما. إذ كيف يمكننا أن نتنبه لهذا الخيط الموجه ونحن تحت إمرته أصلا؟ فنكون بذلك كمن

(*) أعتقد أن ترجمة كتاب *Le monolinguisme de l'autre* بأحادية الآخر اللغوية قد لا تفي بالمعنى الذي يرمي إليه دريدا، بل إننا نعتقد أن المعنى الضمني للعنوان هو الجهل بالآخر، وبلغته، فمعرفة لغة واحدة صارت تعني الجهل عينه. (المترجم).

(1) *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine, Inseratum, p. 2.*

يحاول تلمس الضوء الذي يسمح لنا بالرؤية، فما نراه دائماً هو، وعكس ما نعتقد، ليس الضوء، وليس مصدره ولكن الأشياء فقط، فطائر المنيرفا *Minerve* لا يأتي إلا عند الغسق.

من هنا فإن تحديد أو تعريف دريدا، وبإقراره هو، هو أقرب إلى الأمر منه إلى التحديد أو التعريف الحقيقي. وهذا لا يعني أننا بصدد البحث عن تعيينات خاصة بنوع جديد أو فواصل نوعية، كما أن الأمر لا يتعلق أيضاً بجملة: **إنه أكثر من لغة.** إن كل ما نرغب فيه هنا أن نسمع كلمة تعجب واحدة، بما أنها بصدد أمر معين، وهذا لم نجده للأسف، فكل ما يتضمنه هذا التعريف أو التحديد يبقى غامضا. وهذا ينسحب بداهة على مصطلح اللغة، إذ، ومن خلال قراءتنا لنصوص دريدا التي وظفت هذا التعريف أو التحديد، فإننا نبقى تائهين أمام هذا المصطلح: هل يا ترى يقصد اللغة بعامة أم لغة خاصة معينة (أو حتى لسان *idiome* معين) أم هل أنه يقصد لغة قد لا تكون مثل اللغة التي نعرفها، كأن تكون لغة أصلية مستحيلة أو لغة تبشيرية كما ذكر في نهاية كتابه **أحادية الآخر اللغوية.**

إن أكثر ما يثير الغموض هو دون شك تعبير plus de الفسيفسائي، والذي يشتمل على معاني متعددة، وحتى متناقضة في اللغة الفرنسية، ما يدفعنا للتساؤل: هل هذه التعددية، وهذا التناقض مقصودان؟ لنتأمل الأمر عن قرب.

1 ـ *plus de* قد تعني التكثير أو المضاعفة كأن نقول "بأكبر عدد ممكن" en plus grand nombre. وعليه فإن صيغة "**إنه أكثر من لغة**" تعني أنه ينبغي أن يكون هناك أكثر من لغة، لأن لغة واحدة لا تكفي أبدا. وبهذا تأخذ العملة الرابحة التي استند التفكيك إليها هنا

معنى الضرورة التعددية، لأن المقال الواحد يبقى مقالا اختزاليا. . . هذا التوجه أيضاً يظهر لنا ذلك الهم المضاد للامبريالية، والمضاد للاستعمار المنغرس في فكر دريدا، ذلك الفكر المتميز بمعناه الحاد والمحمود والرافض للحواجز، الداعي إلى التثبيت وإلى الحرية. لكن هذا المعنى التعددي، والذي لا يفضي مباشرة إلى النسبوية، ما دام أن ما دفعه إلى القيام بذلك وهو إحساس صادق بالحرية والغيرية *Altérité*، لا يمثل السر الوحيد الكامن خلف هذه الصيغة، ذلك أنه في إمكان دريدا أن يقول: **"إنه أكثر من لغات"**، وذلك عبر استخدامه لصيغة الجمع بمعنى **"كلما كنا أكثر، كلما كان ذلك أحسن"**، مع ذلك فقد أصر دريدا على **"أنه أكثر من لغة"** بصيغة المفرد.

2 ـ *plus de* قد تعني "لاشيء مطلقا"، أو قد تعني أيضاً "كفى". من هنا فإن صيغة "إنه أكثر من لغة" قد تعني "إذا ما كان في مقدورنا أن نستغني عن اللغة" تعبيرا منا مثلا عن عدم رضانا عن كل أنواع الخيبة التي تكون هي سببها، فكلما تحدثنا كلما أحسسنا بأن هذه اللغة لا يمكنها أن تقول كل ما كانت تنوي التعبير عنه. هذه التجربة الخاصة باللغة، أو التي تشبه القطع أو الفصل هي تجربة دريدية بإتقان. وحتى نتمكن من قول كل ما يمكن قوله لا بد أن نستغني عن اللغة بصيغة الحد الأدنى، ما دام أن هذه اللغة ذاتها تعمل على حبسنا داخل الأوامر والخيالات التي غالبا ما يكون من الضروري تفكيكها. لذا، فإن هذه الصيغة الدريدية هي في الوقت ذاته شعار تفكيكيته: ينبغي ألا نثق في المقولات التي تتشكل قاعدتها الأساسية وفق اللغة، النحو، القواعد أو شبه الحضور الذي ما فتئت

تصفعنا به حتى نبقى متحفزين للاستماع إلى ما لا يمكن قراءته، إلى الصمت، إلى "الحياة" التي لا لغة فيها إذا ما صح هذا التعبير. وإذا ما كنا نعتقد أنه ينبغي أن يكون هناك أكثر من لغة إذا ما رغبنا في التخلص من بديهيات لغة خاصة وإكراهاتها، فإنه يتوجب علينا أن نحسن الإنصات إلى الكلمة، وهو وفق المعنى الثالث الذي تقترحه علينا الصيغة الكمية *plus de*.

3 ـ عندما نقول **"إنه أكثر من لغة"**، فإن ذلك قد يعني أيضاً أنه ينبغي علينا الإنصات إلى ما يجري داخل أي حدث لغوي بالمعنى الفضفاض للكلمة، حيث يكون الكلام متبوعا بالفعل مباشرة كقولنا "لم يبق شيء من عصير البرتقالة". **"إنه أكثر من لغة"** قد يعني أيضاً أنه ينبغي أن نتعلم كيف نرهف السمع لكل ما يجري، حتى وإن كنا غير معنيين بهذا المقال أو ذاك؛ ذلك "أن الكلمة تقول دائماً شيئاً آخر غير ذلك الذي قالته"[1]. وحضور الآخر في هذا المقال يتوافق مع ما يمكن أن نطلق عليه المعنى المجازي للصيغة الدريدية. إن اللغة تقول دائماً أكثر مما تدعي قوله، لذا فمن الأهمية بمكان أن نتعلم كيف ننصت إلى كل ما يقال، أن نسمع إلى ما يقال بالواسطة، أو إلى ما يقال دون أن يقال وعبر ذلك الإسقاط أو النسيان... إلخ. من هنا فإن مهمة التفكيك الأساسية هي فائض القيمة هذه المتعلقة بالمقال، والتي يبدو أنها بمثابة الساهر على تراث التحليل النفسي، وكذلك تراث الهرمينوطيقا المجازية.

ومن الواضح هنا أن المعاني الثلاثة لـ *plus de* والتي أرتبها هنا، ولضرورات تتعلق بالعرض كما يلي: المعنى التعددي (لتضاعف عدد

(1) *Mémoires pour Paul de Man*, p. 56.

اللغات) المعنى الفوضوي (إن لغة واحدة لا تكفي)، والمعنى المجازي (الاهتمام بالمسكوت عنه) معاني متضامنة فيما بينها بالرغم من التنافر الدلالي (أو السيمانطيقي) السطحي؛ مؤدى ذلك أن لغة معينة لا يمكنها أبدا الوفاء بالوعد الذي قطعته على نفسها من أنه ينبغي أن يكون هناك أكثر من لغة واحدة. إذ، وبمقدار ما نضاعف من عدد اللغات، أو من احتمالات قيام هذه اللغات بمقدار ما نستشعر حدود هذه اللغة بما هي كذلك. والتعددية بهذا المعنى ما هي إلا الطرف النقيض لذلك الألم الذي تسببه لنا لغة خاصة ما، سواء تعلق الأمر بلسان معين أو "بلغة ميتافيزيقية".

ويبدو أن هذه المعاناة اللغوية هي التي صقلت التجربة الأساسية لجاك دريدا ولفكره التفكيكي (كما نتبين ذلك من خلال النص الموجود في الحاشية). ففي كتاباته المتأخرة، وربما بسبب إخفاقه النسبي في جعل اللغة أكثر تواصلية عبر المفاهيم والمحاولات النظرية، فقد اكتفى دريدا باللجوء إلى بعض الشروح أخذت شكل السيرة الذاتية والتي وإن لم تقم بشرح أو تفسير كل شيء إلا أن المؤلف ذاته (أي دريدا) قد نوه بأهميتها وذلك عبر لجوئه الآلي إلى أسلوب الاعترافات الذي لجأ إليه كل من روسو والقديس أوغسطين[1]. وقد قدم هو ذاته نفسه (بالرغم من أنه يمتلك وعيا مرهفا بحدود أي وصف يتعلق بالهوية)[2] بما هو يهودي

(1) Cf. aussi J. Derrida et J. Bennington, *Derridabase*, Le Seuil, 1991; J. Derrida et Catherine Malabou, *La contre-allée*, La Quinzaine littéraire/Louis Vuitton, 1999.

(2) **أحادية الآخر اللغوية**، ص 53. "إن الهوية ليست شيئاً معطى، سليما كان أم مصابا، لأن ما يبقى هو مسار المكابدة اللامنتهي والغريب لإثبات الهوية (أو لتحقيق الذات)".

جزائري(*)، وجد نفسه بين لحظة وأخرى مقطوعا، محروما من انتمائه المزدوج: اليهودي والعربي. ومع أنه لم يكن ممنوعا من الإفصاح عن أي من خلجاته، إلا أن أشكال الرقابة كانت من البراعة والحذق بحيث تسمح له بالحديث، بل بسكنى لغات "أجداده" (العربية واليهودية تحديدا)، لأن اللغة الوحيدة التي تعلمها وسكنها هي اللغة الفرنسية كما نعلم. ومع أنها يسكنها، إلا أنه لم يشعر يوما بأنه في بيته الأمر الذي يفسر إحساسه الدائم بأنه على وشك الرحيل، والذي يبدو متناقضا في الظاهر فقط؛ "أنا لا أملك سوى لغة واحدة ومع ذلك فهي ليست لغتي"(1). ذلك أن اللغة الوحيدة التي أتقنها وأحبها كانت دائماً لغة الآخر، اللغة التي فرضت عليه من "الخارج"، لكنه خارج لبس ثوب الداخل (أو تحول إلى داخل)، ما دام أن الأمر صار يتعلق فعلياً باللغة الوحيدة التي يمكنه التحدث بها. صحيح أنه، وعبر تربيته وتعلمه وممارسته للتعليم فيما بعد، تحول إلى كاتب فرنسي كبير، إلا أنه بقي يحس إحساسا باطنيا بأن لغته

(*) من المفيد أن اذكر هنا أن دريدا ولد في مدينة الجزائر (حي الأبيار) في عام 1930 لعائلة يهودية، وقد رحل إلى فرنسا في مرحلة الطفولة الأولى، ولم يعاود الرجوع إلى الجزائر إلا مرة واحدة عام 1971. وقد بقيت مسألة انتمائه مسألة ملتبسة، وغير محددة المعالم في كتاباته، مع أنه كان يتبنى مواقف إنسانية معتدلة، على الأقل من الناحية السياسية، فقد كان من أنصار التعايش بين العرب وإسرائيل وبخاصة الفلسطينيين (أي دولتين متجاورتين متعايشتين). كما كانت له مواقف طيبة ضد التيارات العنصرية والعرقية المتنامية في الغرب. (المترجم).

(1) **أحادية الآخر اللغوية**، ص 13. إن أول ظهور لهذا المبحث عند دريدا يعود إلى مقابلة أجريت معه عام 1986، وقد أعيد نشرها في J. Derrida, *Points de suspensions, Entretiens*, 217s.

الفرنسية الأحادية تبقى، بمعنى من المعاني، لغة الآخر، لغة الحاضرة الاستعمارية. فكل سكان الأقاليم (أهل الريف) (وحتى من ليسوا كذلك) سيكتشفون ذواتهم داخل هذا الوصف الدريدي، مع فارق أساس، هو أن دريدا ذاته قد وجد نفسه متماهيا مع القوة الاستعمارية في مستوى اللغة، ناكرا أصوله الأولى "المخجلة" honteuse كيهودي وكأحد أبناء الأقدام السوداء pied-noir(*). بل إنه ليقر بذلك بطريقة لا حياء فيها، طريقة لا توازيها إلا الطريقة التي حاول أن يتطهر بها مما سبق؛ "نعم أنا لست فخورا، ولن أجعل من ذلك مذهبا، ولكن هذه هي واقع الحال. فالنبرة، أي نبرة خاصة باللغة الفرنسية، هي قبل كل شيء تلك النبرة الجنوبية القوية، والتي تبدو متعارضة مع الكرامة الفكرية (العقلية) للكلمة العامة (العمومية). (هذا غير مقبول، أليس كذلك؟ إنني أقر بذلك). (. . .) فعبر التاريخ الذي أنا بصدد روايته، وبالرغم مما أجاهر به أو أدرسه في بعض الأحيان، فقد قمت، وأنا أقر بذلك علنا، بإدغام تعصب (لا تسامح) شائن، لكنه شرس، مؤداه أن لا أقبل، بل أن لا أقدر من الفرنسية، الفرنسية كلغة، إلا ما هو فرنسي محض"(1). إن "التناقض" هنا جلي، حتى وإن كان من الممكن تقبلها إذا ما نظرنا إليها في إطار مقولة دريدا التي ترى ضرورة أن "نتفادى" أحيانا بعض الإحراجات(2).

(*) الأقدام السوداء *pied-noir*: نعت يطلق على الأوروبيين واليهود وغيرهم، الذين ولدوا في الجزائر طيلة فترة الاحتلال (1830-1962)، وهو يحمل في مخيال فرنسيي الحاضرة Métropole معنى قدحيا تجاه هؤلاء.

(1) **أحادية الآخر اللغوية**، ص 78.

(2) انظر ج. دريدا، **إحراجات** J. Derrida, *Apories, Galilée*, 1996.

وإذا كان دريدا يريد أن يظهر في كل ما قال بمظهر التعددي، المتسامح، المتحسس لمحن الآخر، فإنه يكف عن كل ذلك حينما يصل الأمر إلى "لغته"، حتى وإن لم تكن لغته هو. قد لا يرى بعضهم في هذه الاعترافات إلا مجرد تفصيلات خاصة بالسيرة الذاتية، ومن ثمة فهي لا قيمة لها، إلا أنني أعتقد، وعلى النقيض مما يقال، أنها قد تساعدنا على فهم الدافعية الفلسفية الكامنة خلف الفكر التفكيكي. وحتى إذا ما كان يظهر أن حالة دريدا تبدو حالة فيها الكثير من المغالاة (فهو ذلك اليهودي الجزائري الذي حكم عليه بتعلم الفرنسية فقط لا غير، وذلك الفرنسي المنافح عن النزعة الفرنسية المحضة التي لا تسمح بوجود ما سواها)، فإن أحادية الآخر اللغوية تصف حالة عامة: فكل واحد منا تعلم لغة معينة، لكن هذه اللغة التي تعلمها في الوقت ذاته هي لغة الآخر. فاللغة التي نتحدثها هي ليست بالضرورة لغتنا نحن، إنها لغة من قاموا بتعليمنا إياها، وكل ما نفعله هو أن نبدأ في محاكاتهم في لغتهم متى بدأنا الكلام، فنتماهى مع لغتهم وتصبح وكأنها صارت لغتنا نحن، ذلك أن اللغة، وكما يستدرك دريدا، ليست تامة. فتجربة النهايات (الحدود) عند اللغة، وفي مقابل المعاناة والموت ولكن في مقابل الفرح أيضا، تذكرنا بأن إرادة القول ينبغي لها أن تبرز خصوصية تجربة حقيقية معينة. وقد تحدث دريدا في فلسفته مطولا عن ذلك الذي لا يمكن وصفه (ومعتقل أوشفيتز *Auschwitz* هو التذكير الأقوى بذلك) لجهة التأكيد عليه.

إن التجربة المتعلقة بأحادية الآخر اللغوية هي في الواقع تجربة

شاملة بما أنها تترجم الاغتراب الأساس للمسألة اللغوية عند الإنسان، حتى وإن لم يتم استشعارها بما هي كذلك: فالتحدث يعني فيما يعني الامتثال، إن لم نقل الخضوع للعبة اللغة المفروضة علينا، ونسيان كل ما لا يمكن سبره أو وصفه داخل تجربة معينة. هذا بالإضافة إلى أن أحادية الآخر اللغوية هذه لا تنحصر في اللغة فحسب، بل إنه، وفيما يرى دريدا، يشمل كل الثقافات دون تمييز. فكل ثقافة تم ترسيخها في أذهاننا بالطريقة ذاتها، وهذا ينطبق على كل علم، وكل تقليد، وكل قانون (بمعنى الشرائع الكنسية)، وكل لباقة، وكل *correctness*... إلخ. وبتعبير هيدغري نقول إن هناك *Gerede*، أي "هُم" داخل كل ثقافة، أما دريدا فيتحدث عن "البنية الاستعمارية في كل ثقافة"[1]. فكل ثقافة تقوم بترويض ممنوعاتها، وكوادرها، ومعاييرها وحتى عنفها، وغالبا ما يتم تبني هذا "الذعر" المنبعث من ثقافة معينة عن طيب خاطر[2]، ودريدا نفسه قد تماهى مع تلك الدعوة الرامية إلى تطهير اللغة الفرنسية.

إن الأهم بالنسبة لدريدا هو أن نعرف كيف نحفظ الذاكرة من هذا "الذعر"، ومن كل أنواع القهر الناجمة عنه، وأن نعمل على معرفة كل ما يناقض ذلك. وهنا دونما شك، مكمن إيتيقا التفكيك التي تحرص على احترام غيرية الآخر، حتى وإن لم تتمكن بعد من قول ما هو أهم. وعلى النقيض مما نعتقد، فإن دريدا قد استلهم

(1) **أحادية الآخر اللغوية**، ص 69.

(2) انظر **أحادية الآخر اللغوية**، ص 45. "سواء أكانت ناعمة، محتشمة أو غير محتملة، فإن الذعر القائم في اللغات هو موضوعنا".

تفكيكه للميتافيزيقا من لفيناس، أكثر بكثير مما استلهمه من هيدغر[1]. إنه وبحديثه عن كتابته التفكيكية وحذره تجاه المواطن المشتركة للغة (أو الميتافيزيقا)، فإن دريدا يكون قد تحدث بالفعل عن "سوابق تتعلق بآخر آخر"[2]. والتفكيك بهذا المعنى يود أن يكون بمثابة ذلك التذكير المستحيل بالنسيان، التذكير بذلك الاغتراب الضروري لكل لغة، ولكل ثقافة. كما أنه يشرح إلى حد ما ذلك النقد الدريدي للمعقولية (الميتافيزيقية)، ولكل ما يخص تعريفها: فالمعقول لا يقوم إلا على إبهام أكثر تصلبا وأكثر شموليانية، حتى ليبدو وكأنه سيبقى إلى الأبد (وبالتعريف) عصيا على الإدراك أو على الفهم. والتفكيك أيضاً يود أن يكون الشاهد على ذلك العنف الذي لا يمكن للذاكرة أن تستوعبه، وتلك المظلمة بحق الغيرية.

لذا، فليس من المستغرب تماماً، أن نجد بأن التفكيك أظهر نوعا من الرفض لكل فكر يتخذ من الهرمينوطيقا مشربا، وبخاصة إذا ما صدقت تلك المقولة التي تنظر إلى الهرمينوطيقا بما هي فن الفهم. فالهرمينوطيقا بالنسبة للتفكيكية تبدو غير مقبولة من الناحية المبدئية بما

---

(1) هذا الدين تجاه لفيناس اعترف به دريدا بطريقة مشرفة في كتابه **وداع لإمانويل لفيناس** J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, 1997. وفيه يمكننا أن نلاحظ الطريقة المحترمة التي كان يتحدث بها دريدا عن لفيناس، وتلك المتميزة بالسخرية والتهكم في محاولاته التفكيكية التي خصصها لهيدغر. هذا الاعتراف بالدين تجاه التهديم الذي كان يمارسه لفيناس على الميتافيزيقا قد تم تثمينه مبكرا في مقاله "الاختلاف المؤجل,J. Derrida» «La différance» *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du samedi 27 janvier 1968, 94، "إن فكر الاختلاف المؤجل يستلزم كل النقد المتمحور حول الأنطولوجيا الكلاسية الذي بدأه لفيناس".

(2) **أحادية الآخر اللغوية**، ص 117.

أنها تفترض مزيدا من المعقولية. بل إن مشروع الفهم ذاته يسعى إلى إخفاء جرح اللغة الأصلي أو الأول، وما الحديث عن فن للفهم في واقع الأمر، إلا محاولة لإيصال مشروع المعقولية إلى حده المرسوم، وبتعبير هيدغر نقول إن الهرمينوطيقا نسيان للكائن (الكينونة)، نسيان يحمل معه من الآلام والأهوال ما لا يمكن وصفه. وفي كل مرة يتحدث فيها دريدا عن الهرمينوطيقا فلكي يسمها بأنها إرادة لاستيعاب المعنى، ومنظومة "للكليانية التأويلية"[1]. بهذا المعنى، فكل التفكيكية يمكن أن تفهم، أو تعرف مرة أخرى، بما هي منظومة "لاجتثات مبدأ الهرمينوطيقا نفسه"[2]. وبهذا المعنى أيضاً يمكننا أن نتفهم لماذا كان الحوار بين التفكيكية وبين الهرمينوطيقا حوارا صعبا، حتى لا نقول أنه حوار مستحيل.

ومع أنني متشبع بالتقليد الهرمينوطيقي، وتحديدا هرمينوطيقا هيدغر وغادامير، مع ذلك فأنا أعترف بأنني لم أتبين أي شيء في ذلك الوصف الذي افترضه دريدا على ما يبدو. أليس ذاته هو من سيتهم بالسقوط في "الكليانية التأويلية" بحديثه عن مثل هذه الهرمينوطيقا؟ قد يقول قائل، وهذا أمر وارد، أن الهرمينوطيقا لا تهتم كفاية بأي مشروع للمعقولية الكلية قدر اهتمامها بإرهاف الحس إلى ما يعجز الوصف عنه، لكن دون أن ننسى، غي غمرة ذلك، نهمها للحديث. وعندما تؤكد الهرمينوطيقا بأن كل مقال ينبغي أن يفهم بما هو إجابة عن سؤال معين، فلأنها تود البقاء منصتة إلى المعاناة الأساسية التي تجري على تخوم اللغة وداخل نسيجها ذاته. فالتعالي

(1) انظر مثلا: Schibboleth. Pour Paul Celan, Galilée, 1986, 50.

(2) Ibid.

على اللغة، أو بتعبير معين بغرض إدراك أفضل لمعناه، لا يعني بأي حال، أننا أعدنا اكتشاف صفاء إرادة القول، ولكننا نكون قد أرهفنا سمعنا إلى الاستغاثة المنبعثة من أعماق كل قول، وإلى حالة الاستعجال التي ينبغي البحث عنها داخل المصطلحات ذاتها التي أودت بها إلى الغرق. فالهرمينوطيقا هي ذاتها التذكير بالانغلاق الذي ما انفك يتسع بين القدرة على القول وبين القول، بين الكلمات التي تسكننا وكأنها تأتينا من الآخر، وبين ما نرغب في قوله لكن دون أن نقدر على فعل ذلك أبدا. أما الكلمات التي نتمتم بها فهي ببساطة ليست الكلمات التي يتوجب علينا أن نقولها: فاللغة- ومع أنها الشيء الوحيد الذي نملكه- هي من الوهن، ومن عدم القدرة، حتى لنتمنى أن نقول: كفى، لا نريد لغة بعد الآن، إذ أن الكلام لم يعد يجدي، ولن نصل إلى ما نريده.

هذا هو الاختلاف المؤجل Différance الذي كان دائماً محل اهتمام الهرمينوطيقا، فالمعنى الذي يلفنا، والذي نسكنه في الوقت ذاته لا معنى له، معنى مقذوف أو ملقى بتعبير دريدا، إنه معنى الآخر حيث لا يمكننا أن نتواجد بشكل كامل حتى وإن قبلنا، ولأسباب تتعلق بالمحافظة على العيش المشترك، جميع مشارطاته، وتوافقاته وقوانينه وريائه، لكننا مع ذلك نجد أن كل الاختراقات الناجحة ومن بينها الاختراقات الشعرية تهزنا وكأننا بإزاء نصر مبين. فما يهم هرمينوطيقا "الحدوث" ليس حادثة بعينها، أو معطى نهائي، أو لنقل خصوصية معينة يمكن مواجهتها بالشموليانية المنطقية أو الميتافيزيقية، ولكن ما سأحاول أن أطلق عليه، بفرنسية غير أصيلة القابلية للقذف (أو قابلية القذف) *jectité* الأساسية في كل معنى، أي *Geworfenheit*

التي لا يمكن استرجاعها. ذلك أن هذه القابلية للقذف هي التي يضعها هيدغر في مواجهة المعقولية التقليدية للذاتية، أي *subjectum* و *hypokeimenon* منظورا إليهما بما هما موضوعين دائمين للفهم. إن فكرة تتعلق بالديمومة أو بالأساس الأخير إنما ترتكز بالفعل على رفض بائن لقابلية القذف الأولى، وهو ما يؤكده هيدغر بقوله إن الدازاين ذاته هو هنا ولكنه غير موجود. إنه يتحدث عن *wegsein* أساسي، عن كائن هناك خاص بالدازاين، وهو وإن كان مجبرا على البقاء هنا، فإن ذلك لن يؤثر فيه كثيرا ما دام أن أغلب فترات وجوده هي عبارة عن وجود مسكون بالنسيان.

وهكذا، فإن الدازاين يوجد مقذوفا داخل لغة، أو ثقافة هما دائماً لغة الآخر وثقافته مهما تكن درجة ارتباطه بهما. وعندما يذكرنا هيدغر بأنه ينبغي علينا أن نفهم الفهم بمعنى "المعرفة التي ينبغي أن تؤخذ" و"أن تفهم، فمن الواضح أن الأمر هنا يتعلق بمقدرة معينة على الوجود تخفي عجزا أساسيا"[1]. فالفهم يشاد دائماً على خلفية من اللافهم، وهو الأمر الذي جعلني أشعر دائما، حتى وأنا داخل الوجود، بضرورة الغوص داخل اتجاهات للمعنى قد تكون بمثابة إمكانات مؤقتة لوجودي داخل الزمان. وإذا ما رغبنا في أن نذهب أبعد من هذا، فإنه يمكننا القول أن الدازاين هو كائن للفهم بالفطرة، لأنه يستطيع فهم أي شيء. وكل فهم ما هو في الواقع إلا مشروع فهم مؤقت، إنه معرفة ينبغي أن نحصلها لكن ضمن وضعية قد لا

(1) Cf. M. Heidegger, *GA* 28, 37: «Alles können, das sich fraglich ist, ist im(21) sich endlich, durch ein Nicht-Können mitbestimmt» (cf. *Ibid.*, 234).

تكون هي المثلى لبلوغ ذلك. من هذا المنطلق ينبغي أن نفهم نسبة الإبهام *herméticité* المبثوثة داخل مصطلح الهرمينوطيقا ذاته، فنحن في بحث دائم لفهم ما هو مستعصي على الفهم أصلا. فالهرمينوطيقا إذن ليست عنوانا لمشروع فلسفي يتطلع للمعقولية المطلقة، ولكنه عنوان ليقظة فكرية ترتكز إلى غياب هذه المعقولية بالذات. وانطلاقا من كونها ذاكرة للماضي السحيق، والصورة المعكوسة للآخر المغاير، فإن أحادية الآخر اللغوية تخضع هي الأخرى لراديكالية القابلية للقذف. من هنا فإن الفهم بالنسبة للهرمينوطيقا إنما يصدر عن هذه القابلية الجامحة للقذف، فلا معقولية دون نسيان، ولا مشروع هرمينوطيقي دون الاعتراف المسبق بذلك الإبهام الذي لا يمكن اختزاله أو مجاوزته لكل ما نعتقد في عرفنا بأننا فهمناه وألفناه. إن الارتقاء من القول إلى إرادة-القول يعني الالتقاء بالضيق أو الشدة الأساسية التي ما فتئت أحادية الآخر اللغوية تعمل على التستر عليها. وهنا نجد أن كلا من التفكيك والهرمينوطيقا يتحدثان لغة الآخر المستحيلة، فلغة واحدة لا تكفي أبدا.

هذه الصورة الكاريكاتورية قد تكون ضرورية بالنسبة للتفكيك، لكن الهرمينوطيقا لم تدع يوما بأن كل شيء قابل للفهم وللوصف معا، بل إنها تعتقد بأننا في بحث دائم عن الفهم بما أننا في مواجهة دائمة مع اللافهم، مع الموت ومع الشر. هذه هي الأطروحة المتمحورة حول شموليانية الهرمينوطيقا. إن الفهم لا يعني تعويم اللحظات الخاصة أو التصورات داخل مفاهيم أكثر شموليانية، ولكنه يعني البحث عن كلمات لغرض مفصلة قول معين. فالفهم بمعنى من المعاني هو ليس إلا البحث عن كلمات مناسبة لقول ما كنا نرغب في

قوله. إننا لا نستطيع الحديث عن لافهم أو عما لا يمكن وصفه إلا لجهة خلق تهاون تجاه جسامة ما ينبغي قوله، والذي يبقى ممكنا ضمن مجال الفهم والوصف حتى وإن لم نتمكن من بلوغ ذلك أبدا. فالهرمينوطيقا إذن ليست في حاجة لكي يذكرها التفكيك بأن هناك حدودا للفهم وللغة أيضا، لأنها وبكل بساطة، تتشكل من هذه الحدود، بل إنها مصدر الإلهام الأول لهرمينوطيقا الحدوث. بيد أنه، وعلى ما يبدو، فإن التفكيك يهدف إلى ما هو أبعد من هذا، عبر محاولته ربط الفهم الهرمينوطيقي بتطبيق، إن لم نقل بتملك معين للآخر. هكذا، وانطلاقا من مفهوم *applicatio* الذي يبدو أن غادامير استعاره من الهرمينوطيقا التقوية *piétiste* قام بتوضيح غائية هذا الفهم في **الحقيقة والمنهج** ومفادها: إنني لا أفهم إلا بمقدار ما أتعرف إلى ذاتي في الآخر، وأن أعرف هذا الآخر في الوقت ذاته، أي أن أترجمه إلى لغتي الخاصة. لكن، ألا يمكننا أن نعد هذا الفهم المنظور إليه بما هو تملك أو ترجمة، بمثابة عنف يمارس على غيرية الآخر؟ ألا نجد أن بداخل كل إرادة معرفة قطرة من الفظاعة كما كتب نيتشه في **بمعزل عن الخير والشر** (الحكمة 239)؟ ألا يعني البحث عن فهم الآخر بما يشبه الاستحواذ عليه، أننا نعمل على نفي خصوصيته والإخلال بها؟ إنها المفارقة دون ريب، أفلا يعني البحث عن فهم الآخر امتناعنا عن فهم هذا الآخر بالذات؟ بمعنى أن نمتنع عن محاولة فهمنا لكل ما يريد التنازل عنه ولكل ما يوجد ضمن خصوصياته التي تستعصي على الحيازة.

إن هذا الانفتاح على الآخر يبقى بالنسبة لغادامير مجرد محاولة للفهم، مع الإشارة إلى أن نقد دريدا ربما يكون قد حمل غادامير

المتأخر إلى مباشرة توضيح، إن لم نقل مراجعة، لمفهومه حول الفهم. ففي كتاباته المتأخرة، التي احتل فيها نقاشه مع دريدا واجهتها الأمامية، لم يعد هناك أثر للفهم بما هو "تطبيق" أو "تملك" للآخر على غرار ما كان موجودا في **الحقيقة والمنهج** الذي كانت منظومته الاصطلاحية تابعة بشكل كلي لهيجل[1]. فقد بدأ يشير، وبإلحاح، إلى أن روح الهرمينوطيقا تتمثل في الاعتراف بأن الآخر هو من قد يكون على حق[2]. كما أن الفهم، وبحسب التصور الهرمينوطيقي الأولي، إنما يهدف إلى الانفتاح على الآخر وعلى دوافعه. وإذا كان ما زال

---

(1) يبدو أن التأثير الخفي الذي مارسه دريدا، هو الذي دفع غادامير إلى إضافة ملاحظة هامة لطبعة 1986 من **الحقيقة والمنهج** (ص 321، حيث يقول في إطار ما يسميه مسألة "صهر الآفاق"): "إننا نجابه هنا باستمرار خطر تملك الآخر في مستوى الفهم وكذا تجاهل غيريته".

(2) انظر مثلا المقابلة مع *Süddeutsche Zeitung* بتاريخ 10-11 فيفري 1990 (= أخبار الفلسفة، كراسة رقم 3، ص 27)، وانظر أيضاً "مقابلة مع هانز جيورج غادامير" في جريدة **لوموند** *Monde* Le ليوم 3 جانفي 1995، حيث نجد الصيغة الأخيرة قد تردد صداها من نص "إما... أو" أو "البديل" *L'alternative* لكيركجارد Kierkegaard الذي كان غادامير يحب جملته المعبرة التالية: "إن العزاء الذي ينبغي علينا معرفته هو أننا نقف دائماً أمام الله مخطئين".

Cf. H.-G. Gadamer, *GW* 10, 70; *Das Erbe Europas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, 30, 167 et passim; tr. Fr. *L'héritage de l'Europe, 23, 151.*

وقد اقترح غادامير تقاربا بين الصيغتين في:
Über die Verborgenheit der Gesundheit, Frankfurt à M. Suhrkamp, 1993, 109.

إن الاعتراف بفضائل الآخر يعيد إلى الواجهة تلك الحجة العقلية التي أفصح عنها ليبنتز Leibniz في رسالته إلى بلاسيوس Placcius عام 1696: "إنني أجيز تقريبا كل ما أقرأ".

ينظر إلى الهرمينوطيقا بما هي تطبيق أو تملك فلجهة أنها مطالبة بتقديم إجابة عن الاستفهامات التي يطرحها الآخر، ومع ذلك فهذه الإجابة، من الناحية المبدئية، ما هي إلا إجابة لتقديم اللوم، واكتشاف المستجد، وبحث ما هو غير مؤمل.

على أن الملاحظة المثيرة للانتباه هنا، هو أن غادامير لم يتحدث في كتاباته المتأخرة عن شموليانية بقدر ما تحدث عن حدود هذه اللغة[1] ذاتها، فالتجربة الأساسية لهرمينوطيقا التناهي لا تعبر عن تجربة الوصف الأساسية الخاصة بالفهم وإنما تعبر عن تجربة الحدود الخاصة بالقول. إن "المبدأ الأسمى للهرمينوطيقا الفلسفية" كما كتب غادامير اليوم هو أنه "ليس في مقدورنا أبدا أن نقول ما كنا ننوي قوله فعلا"[2].

ومع أننا لا نود الحكم هنا على مدى التطور الذي حدث في فكر غادامير، إلا أنه يبدو جليا، ومن خلال الصيغ التي صار يستخدمها من مثل (روح الهرمينوطيقا، المبدأ الأساس للهرمينوطيقا الفلسفية...) أنها صارت تفصح عن نبرة جديدة في هرمينوطيقا التناهي التي يتبناها. منا أنه يبدو أن هذا الحرص على مسألة حدود اللغة ومراجعة مفهوم الفهم هما الثمرة غير المنظورة لذلك الحوار

---

(1) انظر بخصوص هذا الموضوع محاولة 1985 الرائعة حول "حدود اللغة" «Les limites du langage» *GW*, t. 8, 350-361; tr. Fr. *La philosophie herméneutique*, 169-184.

(2) H.-G. Gadamer, «L'europe et l'oikumènè» *GW*, t. 10, tr. Fr. *La philosophie herméneutique*, 1996, 230. Cf. aussi l'entretien de G. Kühne-Bertram et F. Rodi avec Gadamer sous le beau titre «Die Logik des *verbum interius*» *Dilthey-Jahrbuch* 11 (1997-1998), 19-30.

الذي قام بين الهرمينوطيقا والتفكيك. فالحوار بين غادامير ودريدا لم يكن حوار طرشان، كما لو قلنا إن حوارا حقيقيا معينا قد يخلف الصمم، فكل حوار، ومهما بدا من المتحاورين في مواقفهم، لا بد أن بترك آثارا في نهاية المطاف، إنه "بالتعريف" انفتاح على الآخر، وبحث عن لغة أخرى غير لغتي أنا. "إنه أكثر من لغة" هو إذن تعريف (أو تحديد) أو عملة يمكن للهرمينوطيقا أيضاً أن تستشعر ذاتها فيها. فلغة واحدة، نقولها مرة أخرى، غير كافية أبدا.

الخاتمة

الفينومينولوجيا المشطوبة

~~الفينومينولوجيا~~ المشطوبة[1]

„Was soll denn der gesagtz zu
„phänomenologisch "sein?"

"لنتفق هنا، ما هو نقيض مصطلح فينومينولوجي؟"

Hans-Georg Gadamer, GW, t. 9, 448[2]

"إن الفينومينولوجيا هي

الاحترام ذاته، التطور، والصيرورة اللغوية للاحترام ذاته"

J. Derrida, « Violence et métaphysique », in
L'écriture et la différence, Seuil, 1967, 178.

إذا ما كنت قد تحدثت في هذا الكتاب عن منعرج هرمينوطيقي للفينومينولوجيا فلأنني في واقع الأمر كنت أشعر بحرج معين لجهة استخدامي لمصطلح فينومينولوجيا لنعت فلسفة معينة. ولأنني أعتقد أيضاً بأن الطريقة المثلى لممارسة الفينومينولوجيا هو الاستنكاف عن الحديث عنها قطعيا، أي أن نمارس ~~فينومينولوجيا~~

(1) محاضرة ألقيت في 30 ماي 2001 خلال ملتقى أقيم في جامعة Mc. Gill حول كتاب **أبحاث منطقية** *Recherches logiques*.

(2) فيما يتعلق بسياق هذه العبارة نقول: إنها تمثل الإجابة التي قدمها غادامير ردا على جان بولاك Jean Bollack الذي قدر أن تأويلاته لسيلان Celan كانت فينومينولوجية أكثر من اللازم! يقول غادامير: "إن هناك اعتراضا آخر يدفعني إلى القول بأن الشاعر قد ركز بطريقة فيها الكثير من التأكيد على مسألة العب على الكلمات الذي لم اعترف به، ولهذا السبب ذاته فإن مقاربتي ستكون أكثر فينومينولوجية (وهو الاعتراض الذي يوجهه لي بولاك). إنه سيكون من الصعب علي أن أعترف هنا بأي معنى نقدي وإلا لأمكننا أن نتساءل ما هو نقيض مصطلح "فينومينولوجي". على كل إن الكلمات ليست في النهاية سوى كلمات، وأنه بحضور الكلمات لا ينبغي علينا أن نفكر بأي شيء".

تقوم بشطب ذاتها بذاتها.

إن لدي شعورا قاطعا، أي شعورا سيئا في المحصلة لجهة اتباع الطرق المرسومة من قبل دريدا، حتى وإن كانت ممارسة شطب المفاهيم، بما هي كذلك، قد انحدرت إليه من هيدغر (الذي كان يسند للصليب إسقاطات أخرى مثل المربع الذي يرمز إلى ما هو رباني وما هو فان من جهة، وبين ما يتعلق بالسماء وما يتعلق بالأرض من جهة ثانية، وهي على كل أمور لا تشغلني حاليا).

وإذا كان يبدو لي من غير المناسب الحديث عن الفينومينولوجيا فلأنها، فيما أرى، ليست مجالا لتواجد الموضوعات، ولا منهجا، ولا تقليدا فلسفيا بمقدار ما هي خاصية أو فضيلة. ذلك أن أي بحث فينومينولوجي، أو تأمل فينومينولوجي، ومن ثمة أي فلسفة فينومينولوجية، لا ينظر إليها إلا بما هي منهج خاص، أو أن لها موضوعاتها المحددة، ولكن بما هي فكر يمكنه تأمل الظواهر. إنه أمر صعب أليس كذلك! وبتعبير أكثر بساطة نقول: إن البحث الفينومينولوجي يعمل وكأنه لوحة جميلة، فهي تسمح لنا برؤية ما هو مرسوم، لكن دون أن يكون في مقدورنا التساؤل عن مضمون ما رأينا. لذلك كنت دائماً مسكونا بوسواس يدفعني باستمرار للحديث عن الفينومينولوجيا من حيث إن هذا الحديث يعني وكأننا نوجه تحية لأنفسنا ذاتها. إن تأويلا فينومينولوجيا لأرسطو أو للشعور هو في المقام الأول قراءة تسمح لنا بفهم أرسطو وفهم الشعور معا، ولكنها لا تعني بأي حال أن كل تأويل لأرسطو أو للشعور هو صحيح أو حقيقي بالضرورة. فكل من يلجأ لتقديم فهمه بطريقة ذاتية تحت عنوان الفينومينولوجيا - وهو أمر غير مستبعد وغير ممنوع، بل إنني أنا

نفسي قد لجأت إليه فيما سبق- لا بد وأنه يفتقر إلى التواضع.

والواقع أنني لا أستطيع فعل أي شيء، فهذا التصور الخاص ~~بالفينومينولوجيا~~ هو ذلك التصور الذي عرفته دائما، والذي عاودت التعرف إليه عند كبار الفينومينولوجيين، كما أنني لا أستطيع فعل أي شيء أيضاً إذا ما كان هذا التصور تصورا ساذجا إلى أبعد الحدود، وهذا ما نستشفه من كل نصوص هوسرل التي فيها على التعريف ~~بالفينومينولوجيا~~. ولنتأمل مثلا مبدأ المبادئ في *Ideen* والذي عادة ما يقوم على أنه مبدأ أساس عظيم، وهو لا يعدو كونه مجرد تأوه للفيض الذي يجد أوجه في تلك الدعوة إلى مزيد من الفينومينولوجيا. وعادة ما نكتفي بهذا النص (الذي لا يفصح عن أي شيء محدد): "إن كل حدس معطاء بشكل أولي هو مصدر أصيل للمعرفة..." دون أن نتذكر الكلمات الخمس الصغيرة الأولى التي تسبق مبدأ المبادئ في Ideen، في بداية الفقرة الرابعة والعشرين: "لقد سئمنا هذه النظريات الشاذة!" *Doch genug der verkherten Theorien*[1].

في الحقيقة أنا أحب هذه العبارة كثيرا لما فيها من مباشرة وصراحة، ولكن لما فيها أيضاً من تلهف: أترجاكم، كما يقول هوسرل غاضبا، أن تكفوا عن تشييد نظريات خارقة الإخراج لا تستطيع الصمود (إذا ما أردنا تفسير الصفة *verkehrt*)! حيث يمكننا أن نتساءل هنا: من منا لم يخطر بباله يوما أن يقترح نظرية معينة تكون *verkehrt*، أي أن تكون عبثية في باطنها! إننا نستطيع أن نبين فلسفيا،

---

(1) *Hua* III, 51. Cf. la traduction proposée par J. Greisch, *Le Cogito (3) herméneutique*, 17.

"فلننتهي من هذه النظريات العبثية".

بأن هوسرل كان يقصد كتابا معينين، مع أنه من الواضح أن ما من أحد كان يمتلك الشجاعة الكافية لتقديم نظرية معينة على أنها نظرية ضالة أو منحرفة؛ كأن يقول أحدهم: أنا الموقع أدناه بيار ديبون Pierre Dupont أقر بأنني أتبنى هذه النظرية التي تود أن تكون *verkehrt* أي نظرية منفصلة بشكل تام عن الظواهر. مع أن رفض هذا النوع من النظريات هو بالضبط ما يشكل نقطة توجه واضحة لدى ~~الفينومينولوجيا~~، أو ما يشكل الأمل أو المهارة الخاصة ~~بالفينومينولوجيا~~. ومع أنني أعترف أيضاً بأن هذا التصور قد يبدو على درجة لا بأس بها من السذاجة، إلا أنني أؤكد بأن هذا هو التصور ذاته الذي افترضه هوسرل كلما وجد نفسه في حاجة لاستخدام كلمة ~~الفينومينولوجيا~~. وإن هذا هو المعنى الذي افترضه هيدغر ~~للفينومينولوجيا~~ عندما كان يعقب في دروسه على أستاذه هوسرل من أنه لم يكن فينومينولوجيا بما فيه الكفاية. مؤدى ذلك أن هوسرل- وهو ليس الوحيد في ذلك- قد استعان بمفاهيم منحدرة من التقليد السائد مثل الذات، الإدراك الحسي، المعرفة اليقينية... إلخ، دون أن يتأكد من بداهتها أو من ملاءمتها. لهذا السبب فإن على البديهية ~~الفينومينولوجية~~، التي يعرف هيدغر تماماً أنها من تحصيل الحاصل (**الكينونة والزمان**، فقرة 28)، أن تتدعم إما بتقويض (تهديم) معين، أو بهرمينوطيقا معينة. وبما أنه ينظر إليها على أنها تمثل فن القراءة، فإنه لا بد وأن تضع الكلمة على رأس اهتماماتها، ومن هنا صحة القول الذي ذكره دريدا في الحاشية وهو: إن ~~الفينومينولوجيا~~ تشبه "الصيرورة- اللغوية للاحترام ذاته". وعليه هناك أمران لا ثالث لهما: إما أن نلجأ إلى تكرار ما يقال وما سيقال، وإما أن نتحدث فقط عما

رأيناه بأم أعيننا. هذا الرأي الأخير هو رأي الصيرورة- اللغوية الخاص بالإنصات للأشياء ذاتها بعيدا عن شبح المقالات التي لا تتغذى إلا من القيل والقال.

لذا فإن هيدغر ما فتئ يردد بأن الهدف الأبعد لتقويضه الهرمينوطيقا هو هدف إيجابي وينشد ما هو موجود أمامنا، فالأمر لا يتعلق باحتساب "أخطاء"، حتى لا نقول "خطايا" التقليد الفلسفي (وهوسرل تحديدا)، ولكن إظهار أن بعض المفاهيم، وبالرغم من حمولتها النظرية وإرثها "الميتافيزيقي"، بدأت اليوم بالانفتاح على الظواهر. وهكذا، فإن هيدغر وباسم ~~الفينومينولوجيا~~ (المشطوبة طبعا) أجبرنا على ممارسة الفلسفة (أو ~~الفينومينولوجيا~~) دون أن نهمل في الوقت ذاته مسألة التقصي عن المصدر الميتافيزيقي لمفاهيمنا. بل إننا نلاحظ بأن أشرس المعارضين لهيدغر من الفلاسفة المعاصرين أنفسهم، يتبعون ودون علم منهم أو دون رغبتهم، المثال ~~الفينومينولوجي~~ لهيدغر (وهنا أستحضر بالتحديد أولئك المختصين في الفلسفة القديمة، فهم في غالبيتهم معارضين لهيدغر حتى النخاع، ومع ذلك فهم يستخدمون طريقته في استنطاق الكلمات المفتاحية للفكر اليوناني).

لقد كان هيدغر هنا، ودون ريب، أستاذا مبرزا في القراءة، في الإصغاء وفي الانتباه، حتى وإن كانت بعض قراءاته الخاصة هي موضع جدال (ولكن هذه مسألة أخرى، فما يهمنا هنا هو معنى هذا الجهد ~~الفينومينولوجي~~ برمته).

هذه ~~الفينومينولوجيا~~، أو لنقل هذه الخاصية ~~الفينومينولوجية~~ نجدها في نصوص هوسرل، هيدغر، سارتر، ولكن أيضاً نجدها في

نصوص أفلاطون، أرسطو وكل كبار المفكرين. وقد رأيتها بأم عيني عند غادامير الذي كان لي شرف الالتقاء به، فقد شاركت معه في بعض الملتقيات المخصصة للهرمينوطيقا، ملتقيات نقوم فيها بقراءة بعض الوريقات كانت في مجملها تحمل ضجرا قاتلا. في هذه الوريقات أيضاً كنا نحاول أن نحلل، أن نستحضر بعض نصوص غادامير، أو أن نقوم باستخراج أوجه التناسق أو اللاتناسق القائمة في مواقفه. أما مداخلاته فكانت منقبة وخاطفة، وبخاصة لأولئك الذين يريدون أن يشقوا طريقهم داخل متاهة كتاباته، مع ذلك فقد كان غالبا ما يخاطب المتدخلين بقوله: *mehr Phänomenologie*، أي "سيكون مفيدا الوصول إلى مستوى فينومينولوجي أعلى...". إن قوله هذا لا يعني تمسكا منه بالعودة إلى الأدبيات الفينومينولوجية (حتى وإن كان البعض يفهمه بهذه الطريقة) أو إلى منهجها، ولكنه دعوة إلى بدل مزيد من الجهد حتى نتمكن من استنطاق الأشياء ذاتها مباشرة عوض المكوث داخل النصوص الأدبية الثانوية نصدر الأحكام والمواقف دونما أدنى التفاتة إلى الأشياء.

هذه هي ~~الفينومينولوجيا~~، وإنها لخاصية كبيرة تلك الخاصية التي تسمح لنا برؤية الأشياء، فهذه الممارسة، وهذه الخبرة الفلسفية هي ما نطلق عليه ~~فينومينولوجيا~~.

إذن، وكما يبدو، فإنه من الصعوبة بمكان، بل يمكننا القول إنه من المستحيل أن ندرس (نعلم) ~~الفينومينولوجيا~~، أو حتى أن نتحدث عنها. مع ذلك نستطيع أن نميز هذا المفهوم، أو هذا اللامفهوم الخاص ~~بالفينومينولوجيا~~، والتي لم تتمكن من إظهار لا ماهية ~~الفينومينولوجيا~~ ولا ضرورتها. وفي مطلق الأحوال، فإن

~~الفينومينولوجيا~~ قد تكون: مجالا لموضوعات معينة، أو منهجا، أو تقليدا فلسفيا:

أ/ - ~~الفينومينولوجيا~~ بما هي مجال موضوعاتي: لا شك في ان هوسرل قد فهم ~~الفينومينولوجيا~~ ومارسها وفق هذا المعنى الأول، إنها تعني بالنسبة إليه "وصف" الظواهر كما تبدو لنا. هذه الفينومينولوجيا كانت على تعارض تام مع ما يسميه هوسرل *werkrherte Theorien*، أي "النظريات العبثية". فقد كان يعتقد، وهو اعتقاد كان سائدا عند معاصريه أيضا، بأن الظواهر تعطى في شكل ظواهر قصدية، بمعنى أن لها قصدا معينا نحو الشعور، من هنا فإن مهمته تتلخص في استكشاف هذه القصدية أو طبقاتها إذا ما كان الأمر يتعلق بالظواهر. ومع أن هوسرل قد نذر كل فلسفته وكل حيويته وكل خبرته المحصلة عبر السنين لتحقيق هذه الغاية، لكن التساؤل الذي طرحه كل تلامذته (وأؤكد هنا على "كل") هو كالتالي: هل أن مجموعة موضوعات محددة يمكن أن تعطانا ما دام أن كل الظواهر إنما تتبع في النهاية نظام القصدية. واستجابة لمجمل التساؤلات التي طرحت عليه قام هوسرل بتطوير ونشر صيغ أكثر مدرسية همها الأساس "وصف" هذه الظواهر القصدية وإعادتها إلى منطلقاتها الأساسية من جهة (من هنا ظهور مشروع ~~الفينومينولوجيا~~ معينة أو مشروع اختزال ماهوي *eidétique*)، ومن جهة ثانية وصف الشعور المكون (ومن هنا ظهور مشروع فينومينولوجيا معينة أيضاً أو مشروع اختزال "ذاتي" أو "ذاتوي" *égologique*). إن "موضوعا" معينا لا يمكن أن يعطى بهذه الطريقة، فإذا ما كان صحيحا أن هذه ~~الفينومينولوجيا~~ تدعي الحديث باسم "الكل"، أي لكل ما يمكن أن يكون ظاهرة، ومن ثمة موضوعا، فقد

أمكننا الحديث هنا عن الإحراج الموضوعاتي، والذي دفع بورثتها إلى تحديد موضوعها بطريقة مغايرة. فهيدغر مثلا وصل به الحد إلى القول- في مقدمة كتابه العمدة **الكينونة والزمان**، الذي أهداه ظاهريا إلى هوسرل لكن دون أن نجد داخل المتن ما يدعم ذلك- بأن موضوع ~~الفينومينولوجيا~~ المفضل هو ما لا يظهر أبدا؛ وهذه الأطروحة هي على نقيض تام من أطروحة هوسرل، والشيء ذاته بالنسبة لأطروحته الخفية القائلة بأن على الكائن أن يكون هو هذا الموضوع بامتياز. وهذا ما يدفعنا إلى القول بأنه لم يكن هناك أي توافق حول موضوع ~~الفينومينولوجيا~~ الخاص، بل إنه سيكون من تحصيل الحاصل- بل وأمرا مستغربا- القول بأن موضوع الفينومينولوجيا هو الظواهر، لأن هذا ينطبق على النظريات كلها دونما استثناء.

ب/ - هذه الخلاصة تدفعنا إلى استدعاء المعنى الثاني الذي قد تكون فيه ~~الفينومينولوجيا~~ عنوانا لمنهج معين. هذا الحل اقترحه هيدغر في **الكينونة والزمان**، حتى وإن جاء تقديمه للمنهج ~~الفينومينولوجي~~ مغلفا بالإيحاءات الهرمينوطيقية، التي يمكن، بل ويجب، أن تقرأ بما هي قوة نقدية تحسب لهوسرل. ففي البداية اعترف هيدغر بأن فكرة علم فينومينولوجي يدعي العودة إلى الظواهر هي فكرة بديهية (**الكينونة والزمان**، فقرة 28، حيث نجد أن فيزان Vezin يترجم *reichlich selbstverständlich* بقوله أن بديهية هوسرل هي "كمن يحاول دفع باب مفتوح أصلا" أما مارتينو Martineau فيرى "بأنها من تحصيل الحاصل"). إن شرح هذا المفهوم عبر الاستعانة بقول هوسرل الوصفي *zu den Sachen!*، أي "الأشياء ذاتها" تؤكد مسألة الحشو هذه، حتى وإن حاول هيدغر التأكيد على معناه المنهجي

المانع، بمعنى المقوض (أو المهدم) بقوله: "ينبغي الامتناع عن أي تحديد لا ينطلق من المصدر" (**الكينونة والزمان**، فقرة 35). والحقيقة أننا نشعر بأن منهج هيدغر يود أن يبلغنا ما يلي: "لن أتحدث إلا عن الأشياء ذاتها! هذا وعد مني، لن أحكي لكم حكايا لا معنى لها"[1]. على أن الأمر الواضح هنا هو أن هيدغر لم يعط أية إشارة باتجاه منهج هوسرل (على افتراض أن مصطلح المنهج يحيل إليه مباشرة، وهذا ما أشك فيه كلية). ففيم يتلخص منهج هيدغر إذن؟ بالرغم من أنه وعدنا بأنه سيمارس ~~الفينومينولوجيا~~ انطلاقا من الأشياء ذاتها، فإن هيدغر قام بإخصاب مفهوم ~~الفينومينولوجيا~~ عن طريق عملية إيتيمولوجية (اشتقاقية) قام بها انطلاقا من المصطلحين اليونانيين *phainomenon* و *logos*. وبهذه الطريقة افتتح هيدغر "طريقته" في تأويل الكلمات المفتاحية في الفكر اليوناني، وهي الطريقة التي انبهرت بها أجيال متتالية من تلاميذه. لقد حمل هذه الطريقة في التأويل عاليا، وبلغ بها سامق المجد سواء في دروسه أو في كتاباته (فمن منا لا يذكر بعض اشتقاقاته الشهيرة مثل: الحقيقة *Aletheia* التي صارت "لا تستر" (لا حجب) *non voilement*، ولوغوس *logos* التي

(1) في رسالة بعث بها إلى جوليوس ستانزل Juluis Stenzel بتاريخ 31 ديسمبر 1929، اعترف هيدغر بكل الحرج الذي تسببه له فكرة أن يقوم ببعث منهج لوصف جهده الفينومينولوجي: "سأكون محرجا للغاية إذا ما طلب مني وصف منهجي، أو تقديمه بما هو منهجية معينة. وإذا ما كنت اليوم أشعر بالسعادة فلأنني اعتقد بأنني تخلصت من أي قيد تقني، ولم يبق إلا ذلك الإرغام الناجم عن قلق راديكالي".
Briefe Martin Heidegger an Juluis Stenzel (1928-1932), in *Heidegger Studies 16 (2000, 19)*.

تحولت إلى خشوع أو تأمل *lese*، وفيزيس *physis* التي صارت الانبثاق *émergence*). ومع أنه قد تم اعتمادها وفق مقاييس فائقة الدقة، فإنه لا يمكننا القول بأن هذه التأملات الإيتيمولوجية حول أصل مفهوم ~~الفينومينولوجيا~~ **في الكينونة والزمان** تمثل جزءا لا ينفصم عن روائع الفن عند هيدغر، إذ ومهما بلغت روعة صياغتها الذاتية، فإنها لن تعدو كونها نوعا من الحشو. وهكذا، فمصطلح *phainomenon* يصبح عند هيدغر "كل ما يظهر انطلاقا من ذاته ذاتها" *das sich-an-ihm-selbst-Zeigende*، في حين أن مصطلح لوغوس *logos* مأخوذا بما هو *apophainestai* صار يعني "إظهار الظواهر انطلاقا منها هي ذاتها". فالتقاء المصطلحين عند عنوان واحد وهو ~~الفينومينولوجيا~~ ينتج حشوا جديدا نجد أن هيدغر نفسه على إدراك تام به، بالرغم من أنه قد فاته مثلا، أن يعير انتباهه لهذه الجملة التي لا تقول شيئاً مهما: "أن يرى بنفسه ما يبدو أنه ظاهر، على ما هو ظاهر عليه، انطلاقا من ذاته هو" (**الكينونة والزمان**، فقرة 34). لذلك نقول بأن "المنهج" الحقيقي لهيدغر، كما سنتبين ذلك في تتمة مقدمة الكينونة والزمان، ولكن أيضاً في مجمل كتاباته، سيكون منهج التقويض (التهديم) الهرمينوطيقي الذي يعمل على فحص الأسباب السرية والتساؤل عن الأسباب الخفية بحسب عبارة *Natorp-Bericht* 1922، حول التأويل المهيمن في مجال الكينونة وهو التأويل الميتافيزيقي، والذي يعمل على حجب الظواهر عنا. وهذا التقويض (التهديم) الهرمينوطيقي سيكون حتما ~~فينومينولوجيا~~ إذا ما أخذ في معناه الأصلح، إذ أنه سينجح في إظهار أو في إعادة اكتشاف الظواهر.

ج/ - هكذا نرى أنه من الصعوبة بمكان أن نجعل من مفهوم معين مفهوما فينومينولوجيا يمكنه أن يصف، وبطريقة جديدة، مجالا موضوعاتيا بعينه أو منهجا تنقصه الدقة (لزعمنا إمكانية وجود شيء من هذا القبيل). لذا، ومصداقا لما سبق، سنلجأ إلى اقتراح محاولة ثالثة أساسها ضرورة النظر إلى الفينومينولوجيا بما هي "حركة" أو تقليد تاريخي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم التصور "التاريخي" للفينومينولوجيا. ومع أن هذا التصور هو في منتهى الفائدة فيما يخص الدروس المفتاحية للفينومينولوجيا، إلا أن طابعه العام يغلب عليه الكسل واللامبالاة، فهو يقوم بإلحاق الفينومينولوجيا بطريقة آلية بمجموعة من الكتاب يتوجب علينا مطالعة كتاباتهم إذا ما أردنا تملك ناصية الفينومينولوجيا. وإذا ما كنا سنتردد في القول بأن هوسرل هو أول من دشن هذا التقليد، فإننا لن نتردد مطلقا في ذكر أشياء أخرى بدأت مع هوسرل.

البداية ستكون مع مدرسته المباشرة وهي تتكون من كتاب ومستمعين غير معروفين اليوم بما فيه الكفاية، فمن مدرسة ميونخ *Ecole de Munich*، إلى كتاب أكثر شهرة مثل شيلر Scheller، فينك Fink، أو باطوكا Patocka الذين التحقوا بما صار يعرف بالتحليل الماهوي عند هوسرل. وهنا لا ينبغي أن ننسى هيدغر، حتى وإن بدا واضحا، أن تصوره للفينومينولوجيا، وبالرغم من الحشو الذي يكسوه، قد صار تصورا مخالفا، إن لم نقل شاذا. ففي ألمانيا نجد أن التقليد الفينومينولوجي قد تم تلقفه من قبل الهرمينوطيقا (ميش Misch، وغادامير... إلخ) مقتفية بذلك المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا الذي دشنه هيدغر. أما في فرنسا فقد شهدنا موجة

جديدة من الصعود المتناهي للفكر الفينومينولوجي. وهنا لا يفوتنا أن ننوه بالأعمال الأولى للفيناس، وبخاصة أعمال سارتر وميرلوبونتي Merleau-Ponty، حيث لم يخفيا كليهما تأثرهما بهوسرل (ولكن أي هوسرل!) وبهيدغر منظورا إليه بما هو مفكر وجودي. هذا وبعد الموجة البنيوية التي أسهمت في حجب الأضواء عن هذا التقليد ~~الفينومينولوجي~~، جاءت عودته إلى الساحة الفكرية، فإعادة اكتشاف كتابات لفيناس، وبخاصة نتيجة البدء في نشر الكتابات الأولى لهيدغر، وبدرجة أقل إلى النصوص الجديدة التي ظهرت في أعمال هوسرل الكاملة *Husserliana*، أعطى نفسا جديدا للفكر ~~الفينومينولوجي~~ الذي أخذ تمظهرات عدة، فتارة يقدم ذاته بما هو الحل الاحتياطي للميتافيزيقا برمتها (ماريون Marion)[1]، وتارة أخرى بما هو الثقل الموازي لحضور "التقليد" الموسوم بنزعة تحليلية بائنة. هذا "التقليد" الخاص بالتوجه ~~الفينومينولوجي~~ تقليد رائع، وجدير بأن يدرس أو يبحث لذاته، مع أنه سيكون من الصعب علينا أن نصل إلى استخراج وحدته الموضوعاتية والمنهجية. وعند هذا الحد نتساءل: ماذا بقي من هوسرل وهيدغر وصولا إلى ميرلوبونتي، ماريون وريكور؟

في الواقع إن إجابتي، ولشدة وضوحها، قد تكون أقل من عادية: إن ما يبقى من هؤلاء جميعا هو تلك الطريقة الفخمة لممارسة

---

(1) انظر: "التوتر حول العطاء النهائي والفكر الهرمينوطيقي عند جان لوك ماريون". «La tension de la donation ultime et la pensée herméneutique chez Jean-Luc Marion» in *Dialogue* 38 (1999), 547-559.

الفلسفة حيث لا منهج، ولا موضوعات مرسومة بشكل مسبق، بل إنني سأذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وأقول إن البحث عن تلك "الطريقة"، أو عن تلك الموضوعات سيكون على النقيض مما يشكل ماهية الجهد ~~الفينومينولوجي~~ إنها تعني القدرة على إظهار الظواهر، والتي تعرف أن المعنى الحقيقي للإظهار سواء في عظمته أم في ضعفه، يعني في النهاية صيرورة-اللغة. بهذا المعنى، فإن ~~الفينومينولوجيا~~ الأحسن ترتيبا وتنظيما تصبح هي ذاتها الهرمينوطيقا .

جان غراندان

المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا

هذا الكتاب الذي نقدم ترجمته العربية الأولى للقارئ العربي، كتاب هرمينوطيقي من الطراز الرفيع لأحد أكبر المختصين في مجال الهرمينوطيقا والإنطولوجيا وهو جان غراندان. والكتاب عبارة عن دراسة محبوكة الصنع، دقيقة العبارة، دراسة تأخذ طابعاً جينالوجياً وحفرياً في الوقت ذاته. فهي جينالوجية لجهة تتبعها للسيرورة التاريخية-الكرونولوجية التي طبعت التأمل الفينومينولوجي وإسقاطاته الأنطولوجية والهرمينوطيقية، وهي حفرية لجهة قيام الباحث بتنقيب مجهري معمق في جزئيات الفكر الفينومينولوجي-الأنطولوجي-الهرمينوطيقي. وإكمال هذه الرحلة الهرمينوطيقية المشوقة سيكون العنوان الأبرز لمشروعي الهرمينوطيقي القادم، والذي يحمل عنوان: «كوجيتو الذات العارفة: تجليات الحضور وأسئلة الغياب».

المترجم

منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة
البريد الإلكتروني:
revueikhtilef@hotmail.com
الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

تهامة
THAMA
30405746 SR-14.00
9789953870298
جميع كتبنا متوفرة على شبكة الإنترنت
نيل وفرات.كوم
www.neelwafurat.com