مفهوم اللغة في الفلسفة الكانطية الجديدة

د.الزواوي بغوره،

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت

تعد الكانطية الجديدة من التيارات الفلسفية المعاصرة الأساسية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، و تميزت بمحاولتها تطبيق المنهج الكانطي المتعالي على قضايا المعرفة و القيم. تشكلت من تيارين كبيرين، تيار مدرسة "باد" الذي تزعمه "ريكرت" و"ويندلبود" و "لاسك" واهتم بمسائل القيم، و تيار مدرسة "مربورغ" و تزعمه "كوهين" و "نتروب" و"كسيرر" الذي اهتم بنظرية المعرفة و بفكرة النظام المرتبطة بالمنهج المتعالي، وبمحاولة ربط المنهج بكل الوقائع الثقافية، سواء تعلق الأمر بالعلوم أو الثقافة على حد سواء.[1]

ولقد ظهرت الكانطية الجديدة تحت تأثير أعمال "كوهين" النقدية حول كانط، وتبعه في هذا المنحى النقدي "بول ناتروب" في كتابه " الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة" سنة 1910، و لحق بهما "ارنست كسيرر" الذي يعد بحق فيلسوف الكانطية الجديدة، لأنه لم يتوقف عند تفسير الميراث الكانطي بل تعداه إلى تأسيس فلسفة أصبحت تعرف بفلسفة الأشكال الرمزية.

و يعتبر "ارنست كاسيررErnest Cassirer 1874-1945" من اهم الفلاسفة الذين أسسوا فلسفة للثقافة، تعرف بفلسفة (الأشكال الرمزيةLa philosophie des formes symboliques)1923. بدا حياته الفلسفية شارحا لفلسفة (كانط1724-1804)، وخاصة نظريته المعرفية على ضوء المنجزات العلمية الحديثة، و منها على وجه التحديد النظرية النسبية، التي خصها بدراسة مستقلة، توصل فيها إلى أن النموذج الإرشادي العلمي(Paradigme)، لا يكفي للتعبير عن كل متغيرات الواقع، و خاصة ما تعلق بالأشكال الرمزية التي تكشف عنها الثقافة، و منها على وجه التحديد اللغة والدين و الأسطورة و الفن، لان هذه الأشكال تمثل فهما مختلفا و مغايرا للواقع.

يرى كسيرر أن العالم الموضوعي يتشكل ويتكون عندما نطبق مقولات عقلية على متغيرات واقعية، فبواسطة المقولات نستطيع إدراك المتنوع و المتعدد. على انه يختلف مع أستاذه كانط في نقطتين، الأولى انه يرى أن المقولات متغيرة وليست ثابتة، وأنها تطبق على مواضيع مختلفة، ذلك ما يؤكده تطور العلوم في القرن التاسع عشر.

لقد كان كانط يرى أن الرياضيات والفيزياء، قد بلغت في زمنه مرحلة الانجاز والاكتمال، وأنها لن تعرف تغيرات أساسية أو جوهرية، لكن ما حصل في القرن التاسع عشر هو ظهور الهندسات اللاقليدية بزعامة "ريمان" و"لوباتشوفسكي" و اكتشاف النظرية النسبية المختلفة عن نظرية نيوتن في أجزاء أساسية.

كما أن اللغة و الدين و الأسطورة او بعبارة موجزة، مظاهر الثقافة عموما، لم تكن موضوع دراسة علمية في زمن كانط، إلا أنها أصبحت منذ المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر، موضوع دراسة و بحث باسم العلوم الإنسانية او الاجتماعية. من هنا يمكن وصف مشروع كسيرر بأنه امتداد للمشروع الكانطي في مجال الثقافة، وانه لا يقتصر على المعرفة العلمية، وإنما تعداه إلى حقل الثقافة بغرض وضع المبادئ العامة التي تنظم الفكر الإنساني عامة[2].

فما هي الأسس التي تقوم عليها العلوم الثقافية او الإنسانية؟ وما مكانة اللغة في هذا الطرح؟ قدم كسيرر جوابا شاملا لهذه الإشكالية في كتابه"فلسفة الأشكال الرمزية" وفي أعمال فلسفية أخرى، سنحاول تحليلها ودراستها في هذا البحث.

يرى كسيرر ان الثقافة هي كل ما ينتزع من الطبيعة، و أنها ترتبط ارتباطا وثيقا باللغة، معتمدا في ذلك على أعمال اللغوي الألماني المؤسس لعلم اللغة الحديثة الا و هو " همبولت" الذي كان تلميذا لـ"هيردر" و "كانط" على السواء و استطاع أن يبرهن أن اللغة(وظيفة و ليست أثرا)[3]. مبينا أن اللغة هي التي تشكل العالم المشترك للأفراد و الجماعات، و أن إدراك العالم الخارجي لا يتم إلا بواسطتها، و أنها احد الأشكال الرمزية الأساسية، و أن العلم ليس إلا نمطا من التنظيم و مرحلة من مراحل النظم الرمزية. و اعتمادا، على الدراسات الحيوية و خاصة أعمال "اكسكول" التي تقوم على التمييز بين الحيوان والإنسان بواسطة الوعي الغائي، أو بالتدقيق بواسطة البنية النهائية او الغائية للوعي، الذي

يمكننا من فهم رد فعل الحيوان وفعل الإنسان، فان الوظيفة الأساسية للإنسان هي الوظيفة الرمزية التي هي أساس عالم الثقافة في مقابل عالم الطبيعة.

و لتجلية مفهومه للغة و علاقتها بالرمز، فإننا سنقوم بتحليل جانبين، يتمثل الجانب الاول في دراسة كسيرر للغة في سياق تاريخ الفلسفة و علم اللغة، و يتمثل الجانب الثاني في مفهومه للغة و علاقته بعلم اللغة و خاصة بـ"همبولت" و اللسانيات البنيوية.

أولا. اللغة في تاريخ الفلسفة:

ما يميز مقاربة اللغة عند كسيرر، هو دراسته للمشكلة اللغوية في إطار تاريخ الفلسفة و علم اللغة و مجموع التطورات العلمية المختلفة. مبتدءا بأطروحة مركزية مؤداها أن (اللغة بطبيعتها مجازية غير قادرة على وصف الأشياء مباشرة، وأنها تلجأ إلى الطرق غير المباشرة في الوصف و إلى الألفاظ الغامضة و الملتبسة)[4]. ويستدل على ذلك بالتاريخ البعيد للإنسانية، مشيرا إلى أن الإنسان في المرحلة البدائية لا يفصل بين الطبيعة و المجتمع، و أنهما يشكلان كلا واحدا. فلقد كانت الطبيعة تمثل مجتمعا كبيرا، مجتمع الحياة، و بذلك نفهم بيسر، الاستعمال و الوظيفة الخاصة (للكلمات السحرية)[5].

و انه عندما بدا الإنسان، يدرك أن الطبيعة لا تفهم لغته، و أن اللغة السحرية لا تؤدي دورها، عندها واجهة أزمة في حياته الفكرية شكلت منعطفا أخلاقيا و علميا، ودفعت به إلى إيجاد تفسير آخر للطبيعة، لان الكلمة السحرية أصبحت بائسة، و لان الأساطير لم تعد بمقدورها تفسير الطبيعة،

وكنتيجة مباشرة لهذه الأزمة المعرفية والإحباط الأخلاقي، بدا الإنسان يستكشف العلاقة المعقدة بين اللغة و الواقع، بطريقة جديدة.

لم تعد الكلمات تحمل سلطة عجائبية أو سحرية، و لم يعد لها تأثير مباشر على الطبيعة أو ما بعد الطبيعة، اللغة لا تستطيع تغيير طبيعة الأشياء، ولم تعد لها صفة فيزيائية و إنما صفة منطقية، و بالتالي فانه إذا كانت الكلمة من وجهة النظر الفيزيائية ضعيفة غير قادرة، فإنها من الوجهة المنطقية قوية، ومرفوعة إلى قوة عليا أطلق عليها الفكر اليونان اسم القانون او "اللوغوس"[6].

و هكذا فقد بدا التحول اللغوي مع الفلسفة اليونانية، و كان "هيراقليطس" أول فيلسوف بين أن المبدأ أو القانون أو (اللوغس) هو الذي يحكم الكون أو العالم، وان ملكة الكلام في عالم الإنسان تحتل مكانة مركزية. وبالتالي لم تعد للكلمة سلطتها السحرية وإنما لها وظيفة دلالية و رمزية. وذلك انتقلت الفلسفة اليونانية من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة اللغة، وهو ما جسدته المدرسة السفسطائية[7].

لكن هذه الفلسفة، ستواجه من جديد مشكلة لغوية، مشكلة ما تزال قائمة إلى أيامنا هذه، وتتمثل في "إشكالية الدلالة". وما يزال اللسانيون وعلماء النفس والفلاسفة، لهم أراء مختلفة في الموضوع، ولم تتمكن الفلسفة القديمة أو الحديثة من حل مختلف جوانب هذا الموضوع الشائك. ولم تتقدم الفلسفة، إلا بحل مفاده أنه من غير علاقة هوية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، فان فعل المعرفة لا يمكن تفسيره، ولقد قالت بهذا المبدأ مختلف التيارات الفلسفية سواء أكانت مثالية أو واقعية، مع اختلافهما في تطبيق هذا المبدأ.

فمثلا، يرى"برميندس"، أن اللغة و الفكر لا يمكن فصل احدهما عن الآخر، و أنهما يشكلان وحدة واحدة. و عليه فان الدلالة تفسر بحدود أو ألفاظ الكينونة و الوجود و الجوهر، و هي مقولات عامة تجمع بين الحقيقي والواقعي، فالكلمة لا يمكن أن يكون لها معنى أو دلالة، ما لم تكن هنالك هوية أو علاقة هوية بين شيئين. فالعلاقة بين الرمز والشيء يجب أن تكون علاقة طبيعية و ليست علاقة اتفاقية أو اصطلاحية. فمن دون هذه العلاقة الطبيعية بين الكلمات و الأشياء، فان الكلمات اللغوية لا يمكن أن تؤدي دورها.

إلا أن هذه النظرية، تم نقدها أو الاعتراض عليها من قبل أفلاطون، وذلك عندما طرح سؤالا أساسيا وهو، لماذا نعبر بشكل خاطئ؟ ذلك ما بينه في محاورة"كراتيل". وفي تقدير كسيرر فان فقه اللغة وتحديدا «علم الاشتقاق"، يمكنه أن يمدنا بالأصل وجذر المفردات اللغوية وكيفية استعمالها، أو أشكال استعمال المختلفة، وبالتالي الوقوف عند مختلف الانحرافات والأخطاء التي حلت بالكلمات، بمعنى يجب العودة، إلى أصل الكلمات وما يجمعها بالأشياء[8].

ورغم سيادة النظرية الطبيعية في اللغة لفترة زمنية طويلة، إلا أن معارضتها كانت قديمة، يظهر ذلك عند الحركة السفسطائية، حيث رفض قادة هذه الحركة، فكرة وجود قانون عام أو كلمة عامة أو لوغوس كلي، كما ذهب إلى ذلك أستاذهم الروحي "هيراقلطس" الذي اعتبر اللوغوس بمثابة مبدأ ميتافيزيقي شامل وكلي. وبذلك قلبت الحركة السفسطائية موضوع الفلسفة من الميتافيزيقا الى الانتربولوجيا، ومن العالم إلى الإنسان، وتحول موضوع الإنسان إلى موضوع مركزي في التفكير الفلسفي.

وحسب عبارة "بروتاغوراس" المشهورة، فان الإنسان هو مقياس كل شيء. وبالتالي لا جدوى من محاولة تفسير اللغة بالاعتماد على العالم. وهكذا عملت الحركة السفسطائية، على إيجاد نظرية في اللغة مهمتها سهلة وبسيطة، وقالوا أن على اللغة أن تعلمنا كيف نتحدث و نتخاطب و أن نفهم المجتمع و السياسة. لقد أصبحت اللغة وسيلة لغايات محددة، غايات عملية وملموسة. وتحولت بطريقة لافتة، إلى سلاح من أقوى الأسلحة، في المعارك السياسية. وأدرك الإنسان منذ تلك اللحظة، انه لا يمكن لأحد أن يلعب دورا سياسيا من غير وسيلة اللغة. و أسسوا لهذا الغرض، معرفة جديدة، هي الخطابة، التي استحوذت على جل اهتماماتهم الفكرية و الفلسفية. ففي تحديدهم للحكمة، نجد أن الخطابة تحتل موقعا مركزيا. كما أن أي نقاش حول الحقيقة والصواب، لم يعد له قيمة، ما لم يرتبط بالكلمات و كيفية تأويلها. لان الكلمات لم تعد وظيفتها التعبير عن طبيعة الأشياء، و لا أن تبين الترابط مع الأشياء، و ليس دورها وصف الوقائع، و إنما أن تبعث المشاعر في الإنسان و أن تهز العواطف، لا أن تعبر عن الأفكار البسيطة، مهمة اللغة من الآن فصاعدا، أن تدفع الناس إلى القيام ببعض الأفعال. و هكذا، و كما يقول كسيرر، نستطيع القول أن اللغة قد مرت من الحالة البدائية الى الحضارة اليونانية، بثلاث مراحل أساسية هي المرحلة الأسطورية و الميتافيزيقية و الأداتية أو التداولية[9].

و رغم ذلك فان هذه النظريات، على اختلافها، لم تجب عن إشكالية طبيعة اللغة، لان الكلمات هي عبارة عن تعبيرات إرادية وغير إرادية للعواطف و المشاعر الإنسانية، و أن الألفاظ عبارة عن حالات تعجب و استفهام، ولقد

دافع على هذه النظرية "ديموقريطس" الذي بين أن اللغة في أصلها مشاعر وعواطف، و عمق هذا المنظور "ابيقور". وسيكون لهذه النظرية تأثير واضح على فلاسفة وعلماء القرن الثامن عشر و خاصة "فيكو" و "روسو".

و هكذا ظهرت تفسيرات متعددة لنظرية التعبير، فقيل بان اللغة غريزة تظهر في أشكال الصراخ عند الحيوان و الإنسان، و تعبر عن الخوف أو الألم أو الفرح، و تم اختزال موضوع الدلالة إلى موضوع الطبيعة، وبالتالي فان مشكلة اللغة أصبحت موضوعا للفيزيولوجيا و البيولوجيا.

إلا انه، لا يكفي إقامة علاقة بين اللغة الإنسانية و بعض الوقائع، والاستعانة ببعض العلوم الطبيعية أو الإنسانية لحل الإشكالية اللغوية، يجب في نظر كسيرر، تأسيس هذه العلاقة على مبادئ عامة. و كان من بين هذه المبادئ العامة، مبدأ قدمته النظرية التطورية لـ"داروين".

لم يهتم بكتاب "داروين" "أصل الأنواع" الفلاسفة و العلماء فقط، ولكن اهتم به بشكل خاص علماء اللغة، و منهم "اوغسطس شلايجل" الذي ساند الطرح الطبيعي للغة كما بينه داروين. و مفاده أن بعض الأصوات والحركات التعبيرية، أملتها الحاجات البيولوجية، و أن استعمالها يخضع لقواعد بيولوجية محددة. و بذلك قدم معالم، حل لمسالة أصل اللغة من منظور تجريبي وعلمي، و بذلك لم تعد اللغة، كما قال كسيرر(حالة داخل حالة، وإنما أصبحت معطى طبيعي عام)[10].

إلا أن هذه المقاربة الطبيعة، واجهتها صعوبة أو مشكلة معرفية، تمثلت في ما يمكن وصفه، حسب المثال المعروف، بالشجرة التي تخفي الغابة. ذلك أن

بنية اللغة هي التي تتطلب تفسيرا. وان تحليلا لهذه البنية، يبين أن هنالك فرقا بين اللغة التعبيرية و اللغة التفسيرية أو ما اصطلح عليه المناطقة و اللغويون بالجمل الخبرية و الجمل الإنشائية.

و لا يمكن وضع التعبير الخبري و الإنشائي، في مستوى واحد ومنزلة واحدة. و حتى إذا ما قمنا بربطهما بيولوجيا، و قلنا أن هنالك انتقالا من مستوى إلى آخر، فانه لا يمكن إلغاء طابعهما المنطقي والبنيوي، و كما قال كسيرر، فإننا(لا نملك دليلا واحد على أن الحيوان قد انتقل من اللغة التعبيرية إلى اللغة التفسيرية، و أن ما سمي باللغة الحيوانية يبقى كلية لغة ذاتية تعكس مشاعر و عواطف و غرائز، و أنها لا تصف أبدا مواضيع أو وقائع أو أشياء)[11].

و نظرا لأهمية هذا التمييز بين لغة الحيوان و لغة الإنسان، يحيل كسيرر، إلى العالم "كوهلر" الذي بين وظائف اللغة التعبيرية و اللغة الوصفية، و أضاف لها "كارل بوبر" مستوى ثالثا هو المستوى ألحجاجي أو ألبرهاني.

لم يكتف كسيرر، بالإحالة إلى كوهلر و إلى وظائف اللغة، للرد على النزعة التطورية، و لكن استند كذلك على التاريخ، ليشدد على أننا لا نملك أي شهادة تاريخية تثبت أن الإنسان، و حتى في فجر الثقافة، قد استعمل اللغة على المستوى العاطفي أو الحركي فقط. فإذا ما اتبعنا المنهج التجريبي، فإننا مضطرون إلى استبعاد هذا الافتراض الذي لا يمكن إلا اعتباره فكرة افتراضية غير يقينية بالمرة.

و في محاولته للرد على التطوريين، في موضوع أصل اللغة، رجع كسير إلى بعض العلماء الذين حللوا هذا الموضوع بإسهاب و منهم العالم اللغوي"اوتو جاسبرسن" الذي اقترح طريقة "جديدة" لمعالجة قضية أصل اللغة. فذهب الى القول، بأنه يجب علينا أن ننطلق من لغاتنا الحالية نحو التاريخ البعيد الذي تسمح به معطياتنا، حتى نفهم التحولات المختلفة التي تعرضت لها اللغة، لان العقل الإنساني لا يمكن أن يقبل نظرية الإبداع من عدم، و لقد سبق لـ"ليبنتز" ان تقدم بهذا الاقتراح، من خلال فكرته عن احصاء اللغات القائمة و ضورة وصفها.

ان مضمون نظرية " اوتو جاسبرسن " هو أن الأصوات التي كانت مجرد صرخات، هي التي استعملت كأسماء في البداية. أي تم الانتقال من الصوت إلى المعنى. هذا ما تبينه بعض الأصوات و الأنغام الموسيقية، ثم تحولت إلى عبارات مجازية. و عليه فان اللغة ظهرت،عندما تغلب التواصل على التعجب والاستفهام، ومن الواضح أن "جاسبرسن" قد افترض هذا الانتقال و لم يفسره. و يمكن ملاحظة الشيء نفسه، على العالم اللغوي "دي لقونا" صاحب كتاب" الأفعال، و وظائفها و تطورها[12].

لا شك أن موضوع أصل اللغة، ما يزال يسيطر على الكثير من النقاشات العلمية، فلقد كان دائما موضوعا للتفكير، و قدمت في ذلك نظريات مختلفة منها النظرية الدينية التي تسند أصل اللغة إلى الله و قدرته على تلقين الكلام للإنسان. كما نقرا عن هذا الأصل في مختلف الأساطير، أشهرها

أسطورة "برج بابل". و الفكر الأسطوري وفق كسيرر، يفسر الأشياء دائما بالعودة إلى البداية الأولى.

كما طرح مسالة الأصل كذلك، الفكر الفلسفي و العلمي على السواء. إلا انه من الناحية الابستمولوجية، فان الافتراض القائل انه إذا ما عرفنا أصل الشيء، نكون قد بلغنا الحل المقبول، هو افتراض يعتبره كسيرر مجاني و بلا نفع، لان نظرية المعرفة علمتنا دائما أن نميز بين أسئلة و مشكلات الأصل وبين أسئلة و مشكلات النسق و البنية. وان الخلط بين المستويين خطير، و علينا أن لا نتجاهل هذا المبدأ المنهجي و المعرفي عندما نشرع في معالجة موضوع أصل اللغة.

من المهم جدا أن تكون لدينا معطيات تاريخية حول تاريخ اللغة، لنعرف إن كانت جميع اللغات على تعددها و تنوعها، تشتق أو تصدر من لغة واحدة على سبيل المثال، أو ما يصطلح عليه علماء اللغة باللغات ألام، و ان نتمكن من وصف المراحل المتعاقبة لمختلف اللغات، إلا أن هذا (لا يحل، كما قال، مشكلات فلسفة اللغة)[13]. لا شك أن اللغة لا توجد خارج الزمن، و أن التغير عنصر أساسي في اللغة، إلا أن هذا الجانب غير كاف لفهم الوظيفة العامة للغة، من هنا، تظهر الحاجة إلى تفسير العناصر البنيوية للغة، و هم ما سنبينه لاحقا.

حلل كسيرر بإسهاب، في كتابه فلسفة الإشكال الرمزية، و في الجزء الأول الخاص باللغة، مساهمة الفلاسفة المحدثين في تفسير اللغة و قسمهم إلى تيارات فلسفية أساسية، بدا بالتيار المثالي الذي يضم "أفلاطون" و "ديكارت" و

"ليبنتز"، و إذا كنا قد اشرنا إلى بعض أفكار افلاطون في الصفحات السابقة، فانه من الأهمية الإشارة إلى ما ساهم به ديكارت و ليبنتز.

لقد قدم المنهج الديكارتي، نموذجا جديدا للمعرفة العلمية، و ساهم في توضيح جديد لمشكلة اللغة و خاصة في علاقة الإنسان باللغة و علاقة الفكر باللغة، و تميز الإنسان عن الحيوان بواسطة اللغة. صحيح أن ديكارت لم يخص موضوع اللغة بمكانة خاصة في أعماله الأساسية، إلا انه تمكن في رسالته إلى "مارسن" من إعطاء اللغة توجها جديدا. ذلك انه إذا كانت هنالك ضرورة لوجود رياضية كلية او شاملة، فان الحاجة إلى لغة كلية أو شاملة" lingua universalisa" لا يقل أهمية[14]. و عليه يجب أن تتأسس اللغة، بطريقة عقلية و موحدة و عالمية، حتى يتم تجاوز تعدد الإشكال اللغوية.

و إذا كان ديكارت، قد أبدى ترددا في تحقيق هذا المشروع، فان "ليبنتز" قد طرح اللغة في إطار المنطق الكلي، و اعتقد أنه من الممكن إيجاد حل لمشكلة تعدد اللغات، ولا يكون ذلك إلا بتأسيس ما سماه (أبجدية الفكر)[15]. و هذا بالاعتماد على الجبر و التحليل، و بدراسة اللغة كوسيلة للمعرفة وأداة للتحليل المنطقي، و هو ما يمكنها من تجاوز الصعوبات أو المشكلات التي تطرحها اللغة.

و في مقابل الاتجاه العقلي في اللغة، ذهب الاتجاه التجريبي عند "جون لوك" و غيره من الفلاسفة التجريبيين الانجليز، مذهبا جديدا في معالجة مشكلات اللغة، فبدلا من حمل اللغة على المنطق أو الرياضيات، ذهب هذا التيار إلى تحليل اللغة كما هي في الواقع. و ربط لوك على سبيل المثال، بين

اللغة والمعرفة، و بين في كتابه" محاولة في الفهم الإنساني"، أن العمليات الفكرية التي نعبر عنها بألفاظ لغوية لها علاقتها بالواقع. و قال،على سبيل المثال، أن دلالة كلمة الروح في أصلها هي الريح، و لم ينظر إلى هذا التحليل اللغوي كغاية في ذاتها، و إنما كوسيلة لطرح المشكلات الحقيقية للمعرفة، كمشكلة التعريف أو التحديد، التي أصبحت عند لوك مشكلة اسمية[16].

و تعمق هذا التوجه التجريبي والاسمي للغة، عند فلاسفة التنوير الفرنسيين، الذين ناقشوا مشكلة اللغة من زاوية حسية و نفسية، كما يظهر ذلك عند "كوندياك" الذي ذهب إلى القول أن اللغة تخضع لقوانين التقدم، مثلها مثل بقية الظواهر الفكرية والثقافية الأخرى. وفي تقديره أن اللغة تتشكل من مستويين، اللغة الصوتية و اللغة الرمزية الشاملة و خاصة اللغة الجبرية، أي اللغة اللفظية ولغة الحساب والأرقام والإعداد. وفي الحالتين فان اللغة محكومة بآليات واحدة، هي آليات التحليل والتركيب و الترتيب في التصوير أو التمثيل. و أن العلوم، ليست إلا لغات مرتبة بطريقة منظمة. وبالتالي فان اللغة تتكون من الألفاظ و الأصوات و هي العلم الأول للإنسان[17].

في مقابل هذا التوجه العلمي و التجريبي و التاريخي للغة، ظهر التيار الرومانسي الذي أكد على الطابع الشعوري و العاطفي والانفعالي للغة، أو بعبارة أخرى، اعتبر هذا التيار اللغة تعبيرا انفعاليا، هذا ما نقراه على سبيل المثال في كتاب"هيردر" "اصل اللغة"، الذي كان كتابا محددا لفكر القرن الثامن عشر، في نظر كسيرر، لأنه قدم حلا جديدا لمشكلة اللغة.

يتمثل هذا الحل، في أن اللغة الإنسانية رغم تجذرها في العاطفة والغريزة، و رغم أنها تبدأ من الصراخ قبل التواصل، فإنها تعتبر شكلا لا يولد و لا يظهر، إلا عندما تظهر قوة روحية جديدة تميز الإنسان منذ بدايته عن الحيوان. و عليه، فان اللغة تعد شكلا روحيا و طاقة خلاقة، و بناء عليه سيعرف مفهوم الشكل، تطورا و تحولا أساسيا في الفكر الفلسفي و اللغوي الألماني، و خاصة عند "فريدريك شلايجل" و "وليام همبولت"[18].

لقد ساد الاعتقاد في القرن التاسع عشر، أن حل مسالة اللغة وأصلها، يكمن في الدراسة التاريخية، و هكذا ظهر كما هو معلوم فقه اللغة، و فقه اللغة المقارن. و برز فيه علماء أمثال "جاكوب غريم" و "فراز بوب" و "شلايشر" وغيرهم كثير. و كانت الفكرة السائدة حينئذ تؤكد، أن التاريخ كفيل بحل مشكلات اللغة. و لكن القرن التاسع عشر بالنسبة للدراسات اللغوية، كما يرى كسيرر، لم يكن قرن التاريخ فقط بل كان قرن علم النفس كذلك. و لقد شكل التاريخ وعلم النفس قاعدة للمعرفة اللغوية[19].

و بالاستناد، إلى تحليل العالم اللغوي "بلومفيلد"، فان علماء اللغة في القرن التاسع عشر، درسوا في الحقيقة و الواقع، اللغات التي يعرفون تاريخها وتجاهلوا تلك اللغات التي لا يعرفون تاريخها، وخاصة لغات الشعوب البدائية، كما ابتعدوا عن دراسة البنيات النحوية للغات التي لا يعرفونها، من هنا كانت الحاجة إلى تدعيم البحث اللغوي التاريخي بالبحث اللغوي الوصفي.

يرى كسير أن هذا المبدأ المنهجي، أي البحث التاريخي و البحث الوصفي، قد تجسد في أعمال العالم اللغوي و الفيلسوف الألماني "ويلهام

همبلوت" الذي درس اللغات بطريقة تاريخية و وصفية. و كان أول من قدم وصفا تحليليا للغات البدائية، مستعينا بالمواد التي جمعها أخوه "الكسندر فون همبولت" في استكشافاته للقارة الأمريكية، و نظرا لأهميته، في تحديد مفهوم اللغة عند كسيرر، فإننا سنخصصه بعنصر مستقل من هذا الفصل[20].

ثانيا. في طبيعة اللغة:

اهتم كسيرر بما أنجزه همبولت في الدراسات اللغوية، و ذلك لأسباب عديدة، لعل أهمها ارتباط همبولت بالميراث الكانطي. يتميز همبولت، في نظر كسيرر، بتفكير منظم، رغم أن أعماله اللغوية لا تعكس ذلك، و انه حاول دائما أن يبين المنظور الكلي للغة. يظهر ذلك، في تمييزه بين الفكر الفردي و الفكر الموضوعي، فكل فرد يتحدث لغته الخاصة، أما الجانب الموضوعي أو الفكر الموضوعي، فانه غير معطى بشكل مباشر و إنما يجب اكتشافه. و في تقدير كسيرر، فان هذا التوجه يعكس منحى كانطيا، مؤداه أن كانط يجعل من الموضوع إمكانية مشروطة بفعل المقولات.

و المبدأ الثاني في دراسة اللغة، هو المبدأ التكويني، لا بمعنى البحث في الأصل الزمني و محاولة تفسير صيرورته، وفقا لأسباب نفسية أو تجريبية، و إنما يجب تحليل البنية النهائية للغة من خلال عناصرها المشتقة، التي لا يمكننا فهمها، إلا إذا أعدنا بناءها من خلال عوامل محددة تبين توجهات اللغة[21].

لا يكمن جوهر اللغة، في عناصرها أو أجزائها، و إنما في التمفصل القائم بين الصوت و الفكر و القدرة على التعبير. و بالتالي، فان الدلالة لا تكمن في الألفاظ و إنما في الجمل او بالأصح في العمليات التركيبية. و لقد عبر

همبولت، عن هذا المعنى بقوله أن (اللغة ليست أثرا و لكنها نشاط أو طاقة، وبالتالي فان تحديدها الحقيقي، لا يمكن إلا أن يكون تحديدا تكوينيا)[22].

و في نظر كسير، فان تأكيد همبولت على الفعل التركيبي في اللغة، يؤدي إلى مناقشة المنحى المميز لقضية طبيعة اللغة بين الشكل و المادة، فهل اللغة شكل أم مادة؟ يرى كسيرر أن هذا الموضوع متجذر هو ايضا في المنظومة الكانطية، و اذا كان معروفا معالجة كانط للمعرفة و شروطها، التي تتضمن الزمان والمكان و الشكل و المادة و الكلية و الضرورة، فكيف عالج هذا التقابل همبولت في موضوع اللغة؟

يرى كسير أن كانط، يحدد الشكل في جانبه ألعلائقي، أو بتعبير آخر، الشكل من منظور كانط هو تعبير عن علاقة. وأن معرفتنا يمكن إرجاعها إلى هذه العملية، أي عملية إدراك العلاقات، فوحدة الظواهر تكمن في وحدة الشكل، و بالتالي فان الشكل هو الذي يربط بين الظواهر، و هو الذي يؤسس موضوع المعرفة.

و بناء عليه، فان همبولت في تحديده لمشكلة الشكل و المادة في اللغة، يرى أن الشكل يجب أن يتجاوز الفردي إلى العام، ففي كل لغة مكتملة أو منجزة، هنالك، بالإضافة إلى الترميز للمفاهيم بواسطة علامات مادية كالخط مثلا، ضرورة أن يتم تحديد شكلي خاص، يسمح بترتيب المفهوم في رتبة معينة من مراتب الفكر أو بالأصح ضمن مقولة من مقولات الفكر، أو ترتيب أو وضع مفهوم في مقولة معينة من مقولات الفكر.

و هكذا بين "همبولت أن الفرق بين لغة و أخرى، لا يكمن في الصوت او في العلامة، ولكنه يكمن في رؤية العالم أو أفاق العالم أو النظرة إلى العالم" Perspectives- du monde Weltansichten". لان اللغة ليست تجميعا آليا للكلمات. إن الكلمات و القواعد تخضع للحس العام أو المشترك، و لا توجد اللغة إلا في فعل الكلام المنسجم. و لذا لا يجب النظر، إلى الوحدات اللغوية على أنها وحدات مفصولة لا تربطها رابطة، وإنما يجب اعتبارها كطاقة وكعملية. وفي تقدير كسير، فان كتاب همبولت، لا يعبر عن مرحلة متقدمة في الفكر اللغوي بل دشن و افتتح مرحلة جديدة في تاريخ فلسفة اللغة[23].

لم يطبق همبولت، طرائق علماء اللغة و لا طريقة الفلاسفة أمثال "هيغل"، و إنما طبق الطريقة النقدية الكانطية، التي لا تتوقف عند الجدل او السجال حول جوهر او أصل اللغة، و إنما تهتم بالمشكلات البنيوية للغة، وبالتالي فان هذا المستوى من التحليل لا يمكن حله وفقا للمنظور التاريخي او وفقا للتحليل التاريخي، و إنما وفقا للمستوى الوصفي. و عليه، فمن غير الممكن أن تلغي الدراسة التاريخية للغة، الدراسة الوصفية للغة. و لقد بينت التطورات اللاحقة للمعرفة العلمية، أن الطريقة المناسبة لدراسة اللغة و غيرها من المواضيع هي الطريقة البنيوية. و هذا ما ذهب إليه، مؤسس اللسانيات البنيوية"فرديناند دي سوسير"، بل دعا الى ضرورة الاستغناء على التحليل التاريخي، و هو ما عبر عنه بأولوية و أسبقية ألتزامني على التعاقبي و التاريخي و التسلسلي[24].

و لقد نشر كسيرر في أخريات حياته، دراسة هامة حول اللسانيات البنيوية في الفكر المعاصر، حلل فيها، أبعاد النظرية البنيوية[25]. حيث بين أن اللغة موضع مشترك بين اللغويين و الفلاسفة، هذا ما يؤكده تاريخ الفلسفة، على أن اللغويات الحديثة تمثل تحولا في تاريخ علم اللغة، و في العلاقة مع الفلسفة و خاصة مع المنطق الذي انفصلت عنه، لتقترب أكثر من العلوم الطبيعية و خاصة على مستوى المنهج.

لقد حاولت اللسانيات البنيوية، أن تبين العلاقة الثابتة بين البناء الصوري و الواقعي للغة. و لقد كشفت اعمال "دي سوسير"و "جاكبسون" و "تروبتسكوي"، هذا الجانب بجلاء كبير، و أرست تلك الأعمال، القواعد العلمية للسانيات الحديثة، و بفضل جهودهم العلمية، أصبحت اللسانيات ذاتها نموذجا للعلمية لبقية العلوم الإنسانية[26].

كما أجرى كسيرر، مقارنة هامة بين النموذج اللغوي و البيولوجي، وخلص إلى نتيجة هامة فيما يتعلق بمفهومه لطبيعة اللغة. حيث رأى، انه غالبا ما يخوض علماء الأحياء و اللغة معركة ضد عدو مشترك، هو النزعة الميكانيكية أو الآلية أو المادية في تفسير اللغة. من هنا، حاول علماء اللغة و الأحياء إيجاد الذرائع الكافية، لنقض المعطيات الآلية للغة، إلا انه في تقديره، لا يمكن وصف اللغة لا بالآلية و لا بالحيوية أو العضوية على وجه التدقيق. لان اللغة، ليست كائنا حيا أو ميتا، إنها ليست كائنا على الإطلاق. و السبب في ذلك أن اللغة، نشاط و فعل إنساني خالص، لا يمكن وصفه بمصطلحات فيزيائية أو

كيميائية أو بيولوجية، و هذا ما عبر عنه همبولت أفضل تعبير عندما قال اللغة طاقة و فاعلية[27].

لا ينكر كسيرر الطابع العضوي للغة، و لكن له مفهوم محدد للعضوية يتمثل في علاقة الكل بالجزء، ففي تقديره يمكن القول أن للغة أعضاء، و لكنها ليست كائنا عضويا، فهي عضوية بمعنى أنها لا تتكون من عناصر معزولة ومنفصلة و مفككة، و إنما تشكل كلا منسقا يعتمد كل جزء فيه على الجزء الآخر.

و تعميقا لهذا الموضوع، طرح كسيرر سؤالا أساسيا يتعلق بالهوية العلمية لعلم اللغة الحديث، و مؤداه: هل علم اللغة علم طبيعي أن انه علم إنساني؟ و للإجابة على هذا السؤال، تقدم كسيرر بتفرقة ما بين الطبيعة و ما بين الثقافة، و اقر بان هذه المشكلة، مشكلة الطبيعة و الثقافة قد حازت على الاهتمام العلماء و الفلاسفة دائما، إلا أنها لم تحظ إلا بأجوبة جزئية ومنفصلة. و ظل الانقسام في الرأي سيد الموقف، هذا ما جسدته على سبيل محاولة "دلتاي" في تأسيس علوم روحية او تاريخية.

و للخروج من هذا الانقسام الحاد، و جب إيجاد ما سماه كسيرر "نظرة كلية"، هذه النظرة ما يزال ينقصها عناصر كثيرة، و أهم هذه العناصر على الإطلاق، أن نظرية المعرفة الحديثة لم تهتم بعلم اللغة، أو كان اهتمامها به من الدرجة الثانية، و بالتالي فمن غير الممكن تشكيل نظرة كلية في ضوء إهمال عنصر اللغة. لقد تم تأليف كتب هامة حول منطق العلم و الرياضيات والفيزياء، إلا انه لم يؤلف أي كتاب في منطق علم اللغة[28].

لقد وصف افلاطون، حسب رواية كسيرر، الفكر اليوناني بأنه فكر في حالة صراع دائم ما بين طرفين، أطلق على الطرف الأول اسم "المحاربون من اجل المادة" ، و على الطرف الثاني اسم "أصدقاء الأفكار"، لن يرضى المحاربون، حتى يختزلوا كل شيء إلى المادة والحركة. و سيحاول الأصدقاء، إقناعنا بان الواقع الروحي هو فقط الواقع الحقيقي. إن هذا الصراع ظل ساريا طوال تاريخ الميتافيزيقا.

يبدو ان العودة إلى أفلاطون، في موضوع علم اللغة، يبدو غريبا، إلا أن كسيرر يقر بأنه تعمد هذه العودة، للتأكيد على أن بعض المشكلات المعرفية والمنهجية تبقى دائما مطروحة، رغم ما تعرفه من تعديل و تغيير، و هذا ما ينطبق على موضوع اللغة، فهنالك من يعتقد أن اللغة يجب أن تكون موضوع دراسة حسية و تجريبية لمراكز النطق، و بالتالي فان اللغة هي مجموع الأصوات، و إذا ما تمكننا من معرفة القوانين الميكانيكية التي تحكم ظاهرة الصوت نكون قد وضعنا أيدينا على قوانين اللغة.

و هنالك المعارضون لهذا الطرح، الذين يرون أن الصوت مجرد شكل خارجي، لأنه، يجب أن تكون للأصوات معان، و إلا لا قيمة لها، و المعنى ليس شيئا مرئيا أو محسوسا و لا يمكن إخضاعه للتجريب.

و اعتمادا على مساهمة عالم الصوتيات "تروبتسكوي"، الذي ميز بين الفنولوجيا و الفونتيكا، حيث تهتم الفنولوجيا بالطاقات الممكنة، و الفونتيكا بالعناصر المادية، وان ما تصبو الى دراسته الفنولوجيا هو العناصر المكونة للدلالة اللسانية، وهي عناصر غير جسمية، لأن الدلالة في ذاتها غير جسمية[29]. ان

هذا التمييز في نظر كسيرر، يعد جوابا مناسبا للإشكالية القائمة حول الهوية العلمية لعلم اللغة من حيث انتمائه الى علم الطبيعة او علم الانسان، لماذا ؟

لان هذا التمييز يمكننا من الخروج من النظرة او النزعة "الجوهرانية" كما قال كارل بوبر،ذلك ان النزعة الجوهرانية التي تقول على سبيل المثال أن النفس او الروح جوهر مفارق للجسد، و هو موضوع انهك الميتافيزيقا كما هو معلوم، لا يمكن أن يقدم حلا للإشكالية المطروحة حول الطبيعة العلمية للغة، وبالتالي فان الجواب المناسب هو التركيز على الوظيفة، و بالتالي فان احد أولى المهام الأساسية لفلسفة الثقافة هو أن تحلل الوظائف المختلفة و تبين أشكال اختلافها و علاقاتها المشتركة و نقاط تعارضها و تعاونها[30].

و لقد أجرى احد الباحثين، مقارنة هامة بين وجهة نظر كسيرر اللغوية و وجهة نظر "بياجي" و "شومسكي" و قبلهما دي سوسير، مبينا أن هنالك روابط تجمع بين علم النفس التكويني لبياجي و البنيوية التحويلية لشومسكي وافكار كسيرر في الرمز، و خاصة فيما يتعلق بنظرية الفرق او المجموعات ودورها في تشكيل الظواهر المتغيرة في العلوم الطبيعية و الإنسانية[31]. مبينا، ما سبق وأن اشرنا إليه، و هو أن المنطلق اللغوي لكسيرر نابع من مفهوم الشكل و المخطط عند كانط، و مفهوم همبولت الذي طبق على اللغة المنهج المتعالي، وبالتالي فان كسيرر يحلل اللغة ضمن أفق كانطي. و اذا ما عرفنا العلاقات التي تربط بين البنيوية و الكانطية كما بين ذلك "ريكور" على سبيل المثال، فان العلاقة بين كسيرر و البنيوية تكون بالضرورة قائمة.

إن هذه العلاقة، هي التي ادت بكسيرر الى توسيع مجال بحثه ليشمل الأشكال الرمزية للثقافة وخاصة اللغة و الأسطورة و الفن والدين والمعرفة العلمية، أو كل ما يدخل ضمن ما يسميه بفلسفة الثقافة. والقاعدة العلمية لهذه الفلسفة هي النسبية، كما حللها في كتابه حول نظرية المعرفة في ضوء النظرية النسبية، ليؤسس فلسفة تعددية أطلق عليها سنة 1921 فلسفة الأشكال الرمزية.

تلتقي فلسفة الاشكال الرمزية مع البنيوية في نقدها للنزعة الجوهرانية، كما قلنا سابقا، لتؤكد على أولوية الوظائف. و من المعلوم أن دي سوسير يرى أن قيمة أي نظام او نسق لغوي لا تكمن في جوهره الصوتي او الدلالي و لكن في علاقات القسمة و التعارض، و لذا وجب أن يكون تحليل اللغة تحليلا تزامنيا.

و بالنسبة لكسيرر فان مفهوم الشكل أو المخطط، يقوم بالدور نفسه بالنسبة للأشكال الثقافية. على أن وجه الخلاف بينه و بين دي سوسير، يظهر في الأهمية المعطاة للتاريخ و العمليات التكوينية عند كسيرر، من هنا يظهر تقاربا كبيرا بينه و بين بياجي و شومسكي. الا أن هنالك خلافا في فهم عملية التكوين، وتتمثل في أن بياجي يرى أن اللغة تلعب دور الدمج في عملية الانتقال من المرحلة الحسية إلى المرحلة الرمزية، و كان المشكل بالنسبة لبياجي هو في فهم المرحلة الانتقالية، في حين أن شومسكي يعتمد على فكرة، سابقة وهي الأفكار الفطرية، اذ يفترض أن هنالك مقدرة لغوية فطرية لم يتمكن أبدا من تفسيرها، أما كسيرر فانه يعتمد على فكرة الطابع الإبداعي لهذه المرحلة التي

تمكن او تسمح بظهور الأشكال الرمزية المتعددة، ومن الواضح انه يستعيد مفهوم همبوبت للغة بوصفها نشاطا و طاقة. يقول كسيرر(إن طرح علاقة اللغة بالفكر طرح سقيم، يجب الاهتمام بقدرتها على تشكيل العلم الحسي، وبالاستناد الى همبولت، فان التحديد التكويني الحقيقي للغة، هو كونها عمل الفكر المتواصل لمطابقة الأصوات الملفوظة مع التعبير الصحيح عن الفكرة، وعلى المعرفة الفلسفية أن تتحرر من تعسف اللغة و الأسطورة، هذا ما يبينه تاريخ الفلسفة منذ اليونان إلى يومنا هذا)[32].

لا تقوم اللغة بالدور المنطقي فقط، و إنما تقوم بدور اجتماعي، مرتبط بالظروف الاجتماعية الخاصة بالمجموعة اللغوية. إن هذه القاعدة تتجاوز النتائج التي توصل إليها "كرناب" في كتابه "التركيب المنطقي للغة". و اذا كانت اللسانيات، تعترف باتساع و تعقد حقل اللغة، فان الفلاسفة منذ ليبنتز يعملون على فكرة التوحيد و إيجاد لغة عالمية واحدة بغرض إقامة علم عام، و ان المنطق الرمزي،يعمل على تحقيق هذه الغاية[33].

و في نظر كسير فان فلسفة الثقافة، ستواجه مشكلة اللغة، ذلك أن تحليلا للثقافة، عليه أن يقبل بالأشكال الملموسة في تنوعها و تعارضها. وفلسفة اللغة ستواجه التحدي نفسه المتعلق بالرمز، و ستواجه مشكلة التوحيد إذ من دون لغة واحدة لن تكون ثمة مجموعة بشرية. إلا أننا، نعرف اليوم أن البحث عن لغة آدم أو اللغة الأصلية، لم يعد واردا لا في الفلسفة و لا في علم اللغة. وإذا لم تكن هنالك، أية إمكانية للحديث عن الوحدة الجوهرية للغة، فانه من الممكن الحديث عن الوحدة الوظيفية للغة[34].

فما المقصود بالوحدة الوظيفية لغة؟ لا تفترض هذه الوحدة، هوية صورية أو مادية للغة، فقيام لغتين مختلفتين من الناحية الصوتية و التركيبية، لا يمنعهما من أداء ذات المهمة في حياة مجموعة لغوية، و بالتالي فان ما يهم ليس تعدد الوسائل و لكن التطابق في الغاية. و مما لا شك فيه، أن اللغات متفاوتة في بعض مستوياتها، إلا انه لا وجود للغة خالصة، و ان الدرس ألألسني المعاصر، يعلمنا ضرورة تجاوز الأحكام القيمية في اللغة. و لذا، فان ما يجب أن نحتكم إليه في دراسة لغة من اللغات، ليس ميراثها و منجزاتها و أعمالها، و إنما قدرتها و طاقتها و نشاطها و وظيفتها، و ذلك بتحليل صيرورتها اللغوية، لان اللغة الإنسانية تتطابق دائما مع أشكال الحياة الإنسانية المختلفة.

ان الفلسفة منذ اليونان، و منذ "برميندس" ترى أن المفهوم مرتبط بالوجود، و أن المفاهيم العلمية لأي علم كان، باعتبارها وسائل و أدوات، لا تظهر أبدا و كأنها فعل سلبي لوجود معطى سلفا، و إنما تظهر كرموز فكرية تم إبداعها بشكل مستقل. ينطبق هذا بشكل صريح على الرياضيات، حيث تحتكم الرموز إلى الوظيفة. يقول(المبدأ الأساسي للفكر النقدي هو إعطاء الأولوية للوظيفة على الموضوع، مما يؤدي إلى إظهار شكل جديد في أي مجال خاص، و يشترط دائما أن يكون مؤسسا بشكل مستقل)[35].

لا يجب معرفة وظيفة المعرفة الخالصة فقط، بل يجب التعمق في معرفة وظائف الفكر اللغوي و الأسطوري و الديني، و أن هذه الوظائف تظهر في شكل نسق موضوعي من المعاني او نسق موضوعي من الحدوسات. وأن نقد العقل ما هو إلا نقد للثقافة، الذي يفترض أن كل ثقافة تستند على فعل فكري

او روحي أصيل. و عليه، فلا معنى أن تناقش الفلسفة، الأشكال الخالصة للمعرفة، بل يجب عليها أن تناقش الأشكال الثقافية. و أن وحدة الأشكال الثقافية، لا تكمن في طبيعتها، و إنما في مهماتها و وظائفها التي تنجزها. كما أن الفكر اللغوي الحديث يبحث في البنية الداخلية و الوظيفية للغة، كذلك يجب البحث عن البنية الداخلية و الوظيفية، للدين و الفن و المعرفة العلمية[36].

ثالثا. اللغة بوصفها شكلا رمزيا وثقافيا:

من المعلوم ان الثقافة، موضوع لعلوم إنسانية أساسية استقلت حديثا عن الفلسفة، من هذه العلوم الانتربولوجيا وعلم الاجتماع، وضمن هذين العلمين، هنالك فروع مختصة بالثقافة كالانتربولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع الثقافي، كما تطورت فروع علمية بينية كالثقافات البينية و التعدد الثقافي وأشكال المثاقفة المختلفة، و ظهرت مجالات جديدة كالنقد الثقافي و الحضاري، و كل هذه المحاولات، تعد بمثابة مقاربات تحاول ان تصطبغ بالصبغة العلمية، إلا أن موضوع علميتها ودقتها وصرامتها، ما يزال موضوع نقاش معرفي وفلسفي، من هنا الحاجة إلى المساهمة الفلسفية التي تجعل من الثقافة موضوعا لتفكير فلسفي أصيل.

وعمليا، يمكن القول أن الثقافة هي نوع من الانتزاع او الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، وان الحضارة هو ما يتجاوز ثقافة معينة و خاصة، ليرتبط وينتقل إلى ثقافات أخرى، وان اللغة عنصر أساسي في كل الثقافة. على انه من الضروري أن نفهم أن اللغة تتحدد بجانبها الوظيفي و دورها التعبيري والرمزي، وان هذا الجانب هو الذي يميز الإنسان عن بقية الكائنات.

و في هذا السياق، عرفت الفلسفة المعاصرة إحدى المحاولات الجادة لتأصيل فلسفة للثقافة، من خلال إقامة منطق للثقافة، او بشكل دقيق (نحو لغوي) للأشكال الثقافة الأساسية، و خاصة اللغة والدين و الأسطورة و الفن والمعرفة العلمية. و هو ما بينه كسيرر، في مفهومه للرمز، الذي يعني الطاقة الفكرية التي بواسطتها يصبح مضمون معين من الدلالات الفكرية، مرتبط بعلامات حسية وواقعية متطابقة. و يحتل الرمز مكانة أساسية في تحليل الثقافة، لأنه يتميز بجملة من المميزات أهمها:

أ. إن الشكل الرمزي، هو الذي ينتج الواقع وليس انعكاسا له. أي أن الأشكال الرمزية تتميز بطابعها التكويني و ليس بطابعها التكراري، إنها تؤكد على أن الإنسان يملك طاقة رمزية، و تعبر عن نشاط إنساني أصيل، و ليست انعكاسا أو مرآة للواقع.

ب . لا نستطيع فهم الممارسات المختلفة للإنسان في أي ثقافة معينة، من دون دور التوسط الذي تقوم به الأشكال الرمزية، إنها بمثابة الأدوات التي بها يعرف الإنسان العالم، فالرموز وسائل أساسية في المعرفة، من دنها تستحيل عملية المعرفة.

ج . تكون الأشكال الرمزية، مجموع الثقافة بوصفها مؤسسة إنسانية خاصة، وهذه الأشكال هي اللغة و الدين والأسطورة و الفن و المعرفة العلمية، إنها بمثابة عناصر لنسق الثقافة، مما يفيد وجود علاقات وروابط فيما بينها، وبالتالي فان الثقافة هيجملة الأشكال الرمزية التي يبدعها الإنسان في تاريخه.

و عليه، فان السؤال الذي يطرح نفسه هو:هل هنالك وحدة ما بين مختلف الأشكال الرمزية هذه؟ قدم الفيلسوف كسيرر، في كتابه(فلسفة الأشكال الرمزية) نظرية في الثقافة او فلسفة جديدة للثقافة، لا تقوم على منطق محض او خالص، لأنها بذلك ستنفي كل طابع خاص للثقافة، و إنما عمل على تأسيس ما سماه بـ(نحو لغوي) للثقافة. فماذا يعني تأسيس ثقافة على نحوها؟ لا تخضع الثقافة إلى منطق كلي و شامل مثل العلوم الدقيقة و الرياضية، و لكنها تخضع إلى بنية رمزية، و مهمة أي فلسفة او نظرية في الثقافة هي الكشف عن البنيات الأساسية للأشكال الرمزية في ثقافة معينة، اي تحلل لغتها و دينها وأساطيرها وفنها و معرفتها العلمية، وبهذا الطرح، يكون كسيرر أول البنيويين في تاريخ الفكر المعاصر، لأنه سبق أعلام البنيوية في ما ذهبوا إليه، من ضرورة الانطلاق من اللغة في دراسة الثقافة وذلك وفق النموذج ألألسني، كما درجت على ذلك كتب تاريخ الفكر و التيارات الفلسفية.

إن الأشكال الرمزية هي طرق متعددة، تؤدي إلى مركز معين، يكون على فلسفة الثقافة وظيفة الكشف عليه، لان من مهام فلسفة الثقافة، الافتراض أن عالم الثقافة ليس مجرد وقائع معزولة، و إنما هو نسق منظم. و ان تلك الوقائع الثقافية تظهر في الأشكال الرمزية، وان هذه الأشكال تملك وحدتها الداخلية.

لا تتميز فلسفة الثقافة هذه، بطابعها الوجودي او الانطولوجي او الميتافيزيقي، و لكن تتميز بطابعها الوظيفي والنقدي، لماذا؟ لأنها لا تهدف إلى إيجاد الوحدة الجوهرية للإنسان، فالإنسان في فلسفة الأشكال الرمزية ليس جوهرا خالصا، وإنما هو وحدة تعرف من خلال وظائفها الرمزية المعبر عنها في

الأشكال الثقافية. وتظهر هذه الوظيفة في تعدد و تنوع الأشكال الرمزية التي يبدعها الإنسان.

كما أن هذه الفلسفة النقدية للأشكال الثقافية، لا تحدد الإنسان بوصفه كائنا عاقلا أو كائنا اجتماعيا، ولكنه بوصفه كائنا رمزيا، أي قادرا على إبداع أشكال رمزية، و المسوغ في ذلك، هو أن الجانب الاجتماعي للإنسان يتقاطع فيه مع بعض الحيوانات، فالإنسان لا يعي ذاته إلا في إطار جماعة معينة، إلا انه يتميز عنه في كونه يشارك بفعالية في تحديد أشكال الحياة الاجتماعية، وله القدرة على تحويلها و تغييرها و نقدها، كما أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش حياته من دون أن يعبر عنها، وان أشكال التعبير المختلفة التي ابتدعها الإنسان، مع الوقت و الزمن و التاريخ، أصبحت تشكل عالما ووجودا ثانيا بالنسبة له.

إن الإنسان لا يعيش في علاقة مباشرة مع الواقع، لان الواقع المادي يتراجع كلما تقدم النشاط الرمزي للإنسان، كما لا يستطيع الإنسان أن يعرف نفسه من دون الوسائط الرمزية، انه محاط دائما، و من جميع الجهات بأشكال رمزية إما لغوية أو دينية أو فنية أو علمية، وان ما يجعل الإنسان يضطرب أمام الأشياء الجديدة، كما قال الفيلسوف "ابكتات" قديما، ليس الأشياء في حد ذاتها و إنما الأفكار التي يحملها عن تلك الأشياء. من هنا لا يمكن في نظر كسيرر تحديد الإنسان بوظيفته الاجتماعية أو العاقلة، و إنما بوظيفته الرمزية، أي قدرته على استعمال و ابتداع الرموز. و تعرف ثقافتنا المعاصرة، بل عالمنا المعاصر، تحولا كبيرا في استعمال الرموز، استعمال شمل أدق تفاصيل حياتنا

اليومية و الفكرية و الروحية، فنحن لا نكاد نستغني عن رموزنا في تعيين هويتنا و فئة دمنا و رقم حسابنا البنكي وعنوان بيتنا وجواز سفرنا... لقد أصبح الإنسان ذاته، مجموعة من الرموز التي تحدد هويته.

و لهذه الأشكال الرمزية التي ابتدعها الإنسان، مميزات عديدة و مختلفة، إلا أن ما يميزها على وجه التحديد و التخصيص، تلك العلاقة الشائكة بين الثبات و التغير، بين المحافظة والتحرر، بين التقدم و التراجع، بين الاستقرار والتحول، بين التقليد و التجديد، فجميع الأشكال الرمزية في أي ثقافة كانت، تخضع لهذه الحركة ولهذه العملية المعقدة، و كل ثقافة أيا كانت، تخضع لحركتين مختلفتين في الاتجاه، حركة نحو التشبث بالأشكال القائمة والجاهزة، وحركة تتجه نحو القطع و الانفصال و التحول عن تلك الأشكال الثابتة، وبالتالي تنشا حركة التجديد و التغيير و الإبداع.

و الإنسان بوصفه كائنا رمزيا، موزع ومقسم و ممزق في بعض الحالات القصوى بين هاتين الحركتين، بين الحركة الذاهبة نحو المحافظة على الأشكال القديمة و التقليدية، و بين الحركة الباحثة على الأشكال الجديدة، فهنالك صراع دائم بين التقليد و التجديد، بين الاختلاف و التكرار، و بين التراث و الحداثة، صراع مستتر تارة و ظاهر تارة أخرى، هادئ في بعض الأحيان و عاصف في أحيان أخرى.

فعلى سبيل المثال، إن للأسطورة و الدين طابعهما المحافظ، و هو طابع بين و ظاهر، إنهما يميلان إلى الاستقرار و المحافظة، بحيث يبدو تاريخهما و كأنه تاريخ ثابت لا يعرف التغير، ويبدوان للوهلة الأولى أنهما من الأشكال الرمزية

الثقافية الأكثر محافظة في الحياة الإنسانية، إننا نحافظ على نفس الممارسات والمبادئ و الرموز الأولية.

و تعد الأسطورة بشكل خاص، وطبقا لمبدئها و أصلها مثالا للفكر التقليدي، فالأسطورة لا تستطيع عمليا أن تفسر الأشكال الجديدة للحياة الإنسانية، و لكن رغم ذلك فان تاريخ الأسطورة وكذلك تاريخ الفكر الديني يبينان بجلاء، وجود وقيام تلك الحركتين المضادتين، و هكذا تظهر نوعا من الديناميكية الجديدة كما يقول كسيرر، في الأسطورة و الدين، ديناميكية تفتح الآفاق نحو حياة أخلاقية و دينية جديدة، هذا ما تبينه حركات الإصلاح والفرق المختلفة في تاريخ الأديان، وعمليات التأويل المختلفة التي تخضع لها الأساطير، و بالتالي تتقدم القوى الفردية أو الذاتية على القوى المحافظة والتقليدية.

و كذلك الحال في اللغة، التي تحتل مكانة متميزة ضمن الأشكال الأساسية للفلسفة الرمزية، لأنها نشاط رمزي يعبر عن بقية الأشكال الرمزية المختلفة للثقافة، إنها الوسيلة المثلى الحاملة للمعنى و الدلالة. إن هذه اللغة تخضع دائما لصراع قوى التقليد و التجديد، و تمثل في جميع الثقافات، من دون استثناء، قوة محافظة في الثقافة الإنسانية، لان من دون طابعها المحافظ هذه، فإنها لا تستطيع أن تؤدي وظيفتها التواصلية، لان التواصل يقتضي و يفترض وجود قواعد صارمة و ثابتة و قادرة على مقاومة تيار الزمن و متغيرات التاريخ. و مع ذلك، فان التغيرات الصوتية و التركيبية و الدلالية يمكن ملاحظتها في أي لغة سواء كانت متقدمة أو متأخرة، متحضرة أو بدائية، وان هذه التغيرات

ليست أبدا تغيرات عرضية، لأنها من الشروط الأساسية لتطور اللغة، و يكمن أحد الأسباب الأساسية في هذا التغير اللغوي، في أن اللغة لكي تعيش و تحيى و تبقى، يجب أن تنقل من جيل إلى جيل، و لكن هذه النقلة لا تتم بشكل آلي أو ميكانيكي أو من خلال التكرار فقط، فعملية اكتساب و تعلم اللغة تقتضي دائما جهدا و نشاطا من قبل الطفل، و هو ما بينته مختلف الدراسات اللغوية حول تعلم الطفل، و بالتالي فان اللغة مهما كان مستواها المحافظ أو التقليدي، فإنها تخضع لسنن التطور التي لا تتحدد بالمعطى اللغوي وحده، و إنما بمجمل الأشكال الرمزية الأخرى.

و عليه فان الثقافة بوصفها جملة من الأشكال الرمزية المختلفة، تعد تعبيرا عن عملية تحرر مستمرة للذات الإنسانية، وتعتبر اللغة والفن و الدين والمعرفة العلمية لحظات أساسية في هذه العملية الشاملة. و بالتالي فان مهمة الفلسفة الثقافية، او فلسفة الأشكال الرمزية ان تعمل على إيجاد الوحدة الداخلية لهذا العالم الرمزي، لان الإنسان لا يعيش في عالم مادي محض، بل يعيش في عالم رمزي، و ما اللغة و الأسطورة و الدين والعلم الا عناصر هذا العالم. إنها بمثابة خطوط متعددة ترسم لوحة رمزية، و تعبر عن الأرضية غير المكتملة للتجربة الإنسانية. و كل تقدم أو تطور أو نمو في فكر و تجربة الإنسان، يعقد هذه اللوحة و يقويها في الوقت نفسه، لأنه بواسطة تلك الرموز افتتح الإنسان طريقه نحو الحضارة.

و مما لا شك فيه، أن هذه الفلسفة الثقافية، يجب تحليلها ضمن سياقها التاريخي المتعلق بإشكالية المعرفة العلمية التي حققها الإنسان والتي تميزت

بطابعين أساسيين، معرفة علمية طبيعية دقيقة و أداتية و تطبيقية، و معرفة إنسانية ما يزال يتجاذبها الجدل في علميتها و فائدتها و عملية تطبيقها توظيفها.

كما أن هذه الفلسفة التي جعلت من الثقافة و أشكالها المختلفة موضوعا للتفكير الفلسفي، يجب فهمها باعتبارها محاولة لإدراك ذلك الجانب الإنساني الآخر الذي يعكس الواقع بأشكال رمزية مختلفة، و في هذا السياق فان التأكيد على الجانب الرمزي للإنسان له أهميته القصوى في عالمنا الذي يزداد مادية، و التركيز على الجانب الوظيفي لهذه الأشكال الرمزية و ليس على جانبها الوجودي، يسمح بربطها بحياة الإنسان الواقعية. كما أن حركة التقليد والتجديد تعد سمة أساسية في كل ثقافة، وان التجديد لا ينفصل عن التقليد، انه يصدر منه ليحوله و يغيره و يعطيه شكلا جديدا و للفلسفة، بوصفها نشاط نقدي، دور إيجابي وفعال في تحليل الأشكال الثقافية المختلفة، لأنها تمكننا من تبيان تلك الآليات والقواعد التي تسمح بالتجديد و الإبداع.

و هكذا، تظهر محاولة كسيرر في تأصيل فلسفة للغة، تجمع بين الطرح التاريخي النقدي، و الطرح البنيوي الوظيفي، مستفيدا في ذلك من مختلف الإنجازات العلمية في ميدان اللغة و المنطق و العلم، و محاولا تأسيس فلسفة جديدة، لا تنحصر في التحليل اللغوي، و إنما تجعل من اللغة موضوعا فلسفيا أصيلا، و مدخلا ضروريا لفهم العالم الرمزي، الذي هو عالم الإنسان.

هوامش الفصل

[1] . Massimo Ferrari, L'école de Marburg, Ed, Cerf, Paris, 1998,p.v.
[2] . Encyclopédie Encarta de Microsoft, Ernst Cassirer, 1997-2004.
[3] . Ernst Cassirer, Logique des sciences de la culture, tra par Jean Carro avec la collaboration de Jol Gubert, Ed,Cerf,Paris, 1991, p.90.
[4] . Ernst Cassirer, Essai sur l'homme, Ed, Minuit, Paris, 1975, p. 159.
[5] . Ibid., pp.160-161.
[6] . Ibid ., p.160.
[7] . Ibid ., p.162.
[8] . Ibid ., p.164.
[9] . Ibid ., p.166.
[10] . Ibid ., p. 167.
[11] . Ibid ., p.168.
[12] . Ibid ., p. 169.
[13] . Ibid ., p. 171.
[14] . Ernst Cassirer, la philosophie des formes symbolique, 1.le langage, trad, Ole Hansen – Love et Jean Lacoste, Ed, Minuit, 1972,p.73.
[15] . Ibid ., p.75.
[16] . Ibid ., p. 81.
[17] . Ibid ., p. 93.
[18] . Ibid ., p. 101.
[19] . Ibid ., p.172.
[20] . Ibid ., p. 174.
[21] . Ibid ., p.108.

[22] . Ibid ., p.109.
[23] . Ibid ., p. 175.
[24] . Ibid ., p. 175.
[25] . Ernst Cassirer, structuralism in modern linguistics, in, Word, journal of the linguistic circle of New York, Volume 1, 1945, pp, 97-120.
[26]. Ibid ., p.104.
[27] . Ibid ., p. 110.
[28] . Ibid ., p. 112.
[29] . Ibid ., p. 113.
[30] . Ibid .,p. 119.
[31] . Wolfgang Wildgen, La philosophie des formes symboliques de Cassirer (1874-1945) jugée sous l'aspect de l'évolution et de la critique du structuralisme au 20 siècle, in, Séminaire : Formes Symbolique, Ecole Normale Supérieur, 25 Mars 2005, p.13.
[32] . Ernst Cassirer, Essai sur l'homme, op-cit , p.180.
[33] . Ibid .,p. 184.
[34] . Ibid ., p. 187.
[35]. Ibid ., p. 20.
[36]. Ibid ., pp. 34-35.