الهرمنيوطيقا ونقد الأيديولوجيات
"غادامير" في مواجهة "هابرماس"

د.معافة هشام

جامعة قسنطينة2 . عبد الحميد مهري

ملخص

شكَّل الحوار الَّذي جمع بين "غادامير"و"هابرماس"مُواجهة حقيقية بين نوعين من التَّأويلية، **"تأويلية التُّراث"** و**"تأويلية نقد الأيديولوجيات"**. فإذا كان "غادامير" قد كشف، في مشروعه، عن عقلانية تواصلية قادرة على تجاوز حدود اللُّغة المعطاة، فقد شوَّه، برأي "هابرماس"، مضمون اكتشافه، عندما اعتبر أن الفهم يتأثل على التُّراث أو الاتفاق المسبق بين جماعة ما، في حين من الممكن تجاوز هذا الاتفاق المسبق من طرف نقد للأيديولوجيات.

Résumé

C'est a une véritable confrontation entre une herméneutique de la tradition et une critique des idéologies qua donné lieu le débat entre Gadamer et Habermas. Si Gadamer a découvert le potentiel d'une rationalité communicative, susceptible de dépasser les limites d'un langage donné, il aurait compromis la portée de sa découverte, selon Habermas, en soutenant que la compréhension se fondait sur la tradition ou l'accord préexistant qui porte une communauté donnée. Or il est possible de transcender cet accord préexistant par une critique des idéologies.

مفتتح:

لا مناص لمن يتعرَّض بالبحث في تأويلية "غادامير" من التَّعرض إلى المعركة الفكرية الَّتي جمعته بـ"هابرماس" ومشروعه الضخم" **نقد الأيديولوجيات" " critique des idéologies"**.فبرأي"بول ريكور" تتزحزح الفلسفة التَّأويلية - نتيجة لاتخاذ "غادامير" من الوعي التَّاريخي وشروط إمكان العلوم الإنسانية محوراً لتأمّله- تتزحزح،

على نحو يتعذَّر تجنّبه، نحو إعادة الاعتبار للحكم المسبق وتمجيد التُّراث والسُّلطة، وبذا فهو يضع الفلسفة التَّأويلية في موضع سُجالي مع كلّ نقد للأيديولوجيات[1].

1- من إرادة الفهم الحسنة إلى التَّشوه الأيديولوجي:

يقترح "هابرماس" كبديل عن "هرمنيوطيقا التُّراث" نقداً للأيديولوجيات يُخلِّص الفهم من رقِّ التّشوهات والانحرافات الَّتي قد تعتريه. ويعود انشغاله، لأوَّل مرَّة، بتأويلية "غادامير" الفلسفية في كتابه "منطق العلوم الاجتماعية" " logique des sciences sociales"، أين طوَّر نظريَّة في الأيديولوجيا تنعقد حول التشوّه المنهجي المبثوث في كلّ تواصل من طرف التّأثيرات الخفية للهيمنة والقوة. هناك أكثر من سبب دعا "هابرماس" إلى الاهتمام بالتّأويلية، لكن السَّبب الرَّئيس الَّذي دفعه نحوها مباشرة هو ما تُقدمه من خدمات للجدل حول منطق العلوم الإنسانية، لجهة أنها تتمظهر في صورة البديل الأَقْوَم عن المقاربات الموضوعاتية المغالية في بحثها عن لغة مُلاحظة مُحايدة قادرة على رفع البحث الاجتماعي فوق الانطباعات والتوصيفات الذَّاتية، وتضمن له، في الوقت نفسه، درجة من الموضوعية المميِّزة للعلوم الطبيعية.

في مقابل هذه المقاربة طوَّر "غادامير" منزعاً فكرياً يرفض التَّسليم بهذه الموضوعية المزيَّفة ويُؤكِّد على بنية الأحكام المسبقة بما هي بنية عالمية شاملة لا تنسحب على التَّأويل التَّاريخي والنَّصي فحسب بل على العلوم الطبيعية والإنسانية أيضاً[2]؛ إذ تشتمل صُنوف المعرفة العلمية، هي الأخرى، على التّقاليد، فكلّ فهم وكلّ ملاحظة،في أي مجال،يفترض دائماً حكماً مسبقاً مُلائماً لأنموذج تأويلي مخصوص،وليست تأويلاتنا للتّاريخ أو النُّصوص وحدها الَّتي تتجذَّر داخل الموقف التَّأويلي أو التُّراث،فحتَّى الأحكام المنهجية،الَّتي نعتبرها أكثر موضوعية،هي،بمعنى من المعاني،أثرٌ ناتج عن الأحكام المسبقة. وآية ذلك أن بلوغ لغة مُلاحظة محايدة أو فرضيات نظريَّة موضوعية،بالمعنى الَّذي تستلهمه المذهبية الموضوعية،هوأمر يمتنع؛لأن الحياد المَعْنِيُ وهم باطل،فلا وجود لأيَّة مُلاحظة أو تأكيد غير مشروط بالتُّراث[3].

لقد أرسى "غادامير" نوعاً من المعادلة بين الفهم والتَّفاهم (الاتفاق) داخل كلّ حوار أو محادثة، فحتَّى يكتمل الفهم، سواء بين أفراد ثقافة واحدة أو ثقافات متعدِّدة، لابد من بلوغ اتفاق حول المعنى. وهذا يعني، بالنِّسبة لـ"هابرماس"، أنَّ المجال الطَّبيعي الَّذي يتحرَّك فيه الفهم التَّأويلي هو اللُّغة العادية أين يكون الاتفاق أمراً ممكناً دائماً، لاسيما حين يكون معنى اللُّغة غامضاً وحين يصطدم الاتفاق المحتمل بعائق. لا مشاحة في أن "غادامير"، عبر تحديده لهذه الوصوف الَّتي خلعها على الفهم التَّأويلي، قد أفلح في إضاءة الشُّروط الَّتي تنهض عليها المعرفة في العلوم الإنسانية، لكن يعتقد "هابرماس" أن المنظومة "الغادامرية" المتمركزة حول اللُّغة والتَّرجمة والفهم تُخفي داخلها معضلة أساس. فإذا كان "غادامير" قد وُفِّق، إلى حد ما، في استجلاء الفهم كاتفاق حول المعنى، فإنه عجز عن رؤية التَّشوهات والانحرافات الَّتي قد تصيب هذا الاتفاق وتُعوِّقه، و"هابرماس" يُلمِّح هاهنا إلى أثر الأيديولوجيا في كلّ تفاهم. فالاتفاق المقصود، والَّذي يُشكل التُّراث في لحظة ما، ليس نتاج حوار صريح ولا يُعبر عن فهم متبادل، بل يقوم على الضغط والإكراه. فبرأي "هابرماس" لم يكن "غادامير" قادراً على رؤية مثل هذا الأثر لأنه كان مهووسا بفكرة مغلوطة مفادها أن كل فهم هو أوَّلاً وقبل كل شيء فهم للحقيقة، أي حقيقة ما يُقال. إلاَّ أنَّه لحظة ما يُركِّز على الحقيقة يترك جانباً الدَّور الأيديولوجي لبعض المنظورات الَّتي تعمل على ترسيخ نزعات قمعية وعلى التَّوزيع غير العادل للسُّلطة[4]. ومن النَّماذج الَّتي يسوقها "هابرماس"، توضيحاً لهذا الأثر الخفي، هي المواطآت التقليدية حول حاجات النِّساء ومصالحهن. لقد آمن بها النِّسوة لزمن طويل، لأنَّ الحقيقة الَّتي مُنحت لهذه الاتفاقات أو المواضعات تخفي وراءها بنية من القوى الهرمية أو التَّراتبية، فتَوَجَّهْنَ إلى هاته الآراء التَّقليدية المتعلقة بهن توجُّها تأويلياً عبر إعطائها معنى في ذاتها ودمج الحقيقة الَّتي تُبديها في حياتهن الخاصَّة. في حين يُلفت "هابرماس" انتباهنا، مُعترضاً على موقف "غادامير"، إلى أن معالجة هذه الآراء معالجة عقلانية تقتضي ضرورة الاعتراف بالعلاقات الَّتي تصل بين هذه الآراء المتمركزة حول النساء

وعلاقات القوة الَّتي تحتوي عليها، ذلك لأن التَّأويلية، عبر اهتمامها بالحقيقة الَّتي تُبديها هذه الآراء، تفتح المجال لهذه العلاقات، لجهة أنَّها **"مثالية لغوية"** ***"Idéalisme linguistique"*** تدَّعي باستقلالية التّقاليد، على نحو يمنع أي شيء خارجي من أن يُحرِّف وجهة المحادثة ويُؤثّر فيها، وتتجاهل، في الوقت نفسه، إمكانية أنها قد تعكس ضغوطات العوامل الاجتماعية والاقتصادية الخارجة عنها[5].

من دون شكّ كان "غادامير" على وعي تام أن الاحتفاء بالفهم المتشرب من وجهات النَّظر التُّراثية لا يَمُرُّ دون أن يُثير بعض الصُّعوبات. فقد تُصادفنا حالات تدفعنا إلى التَّخلي عن كل إرادة لاستمداد المعرفة من هذه المنظورات وتعويضها بـ**"تفسير تكويني"** ***"Explication génétique"*** غرضه توضيح الكيفية الَّتي تشكلت وفقها أو بها. ومن أجل هذا ينصح "هابرماس" بأنَّه على الفهم أن يحفر وراء المعنى الظَّاهر، الَّذي تُبديه المواضعات الجماعية، بحثاً عن الشُّروط الاجتماعية والتَّاريخية الَّتي تُحدِّده. فما يُشكل مخاوف "هابرماس" وتحفظاته ليست تلك المحاولات الدائبة لاستباق حقيقة وجهة نظر ما أو رؤية معينة للعالم والتَّعود عليها، لكن ما يُقلقه أكثر أنه حيثما توجد حقيقة هنالك ربما نوع من الإيديولوجيات، على نحو يجعل داخل ما نتعلَّمه شيئاً ما يُمكن أن يندرج ضمن علاقات قوة وهيمنة، تبقى غامضة بالنِّسبة إلينا ما دمنا لا نتوسل إلا بالفهم التَّأويلي وحده[6].

والسَّبيل إلى استيضاح هذه العلاقات يَمُرُّ عبر تجاوز العناية الخاصَّة الَّتي تُوليها التَّأويلية إلى المعنى،والتشبث بما يُسميه"هابرماس" **"الإطار المرجعي"** ***"Cadre de référence"*** الَّذي يتشكَّل من علاقات القوَّة وشروط العمل داخل مجتمع ما.وبعبارة أخرى يمتنع فهم النشاطات الاجتماعية إلا ضمن إطار موضوعي مشكَّل من اللُّغة والعمل والهيمنة،لجهة أن التُّراث لا يتمظهر كقوة مطلقة متحررة تماماً من أيَّة قيود إلا بالنِّسبة لتأويلية مستقلة، لكنه مُتَشكِّل،في الواقع،من علاقات العمل والهيمنة. ومن تداعيات ذلك لم تعدّ تختزل السوسيولوجيا إلى مجرَّد سوسيولوجيا تأويلية،بل

أضحت في حاجة إلى "إطار مرجعي" لا يُلغي التّرميز الاجتماعي لصالح رؤية طبيعية للسلوك، كما لا يسمو أيضاً بالميكانيزمات الاجتماعية ليضعها فوق التُّراث الثَّقافي[7].

2- تأويلية التّرُاث والرُّوح النقدية:

في ردِّه على هذه المزاعم رفض "غادامير" الحدود الَّتي فرضها "هابرماس" على قدرة التَّأويلية في درك العناصر الأيديولوجية الَّتي يختزنها الفهم. فـ"هابرماس" يُقلص، على نحو غير مُبرّر، مجال الفهم التّأويلي في مستوى الحقيقة الملفوظة، أي الآراء والتأكيدات المُعْلَنة أو القيم الَّتي نُدافع عليها صراحة. بيد أن اهتمامات التَّأويلية تتعدّى هذا البعد، أي الآراء الَّتي يُعبِّر عنها الفرد أو المجتمع، إلى الانشغال بالأحكام المسبقة، بمعنى الانشغال بالمعتقدات والتَّوقعات الَّتي صاحبت آراءهم، ففهمنا التَّأويلي للآراء التَّقليدية الموصولة بحاجات النِّساء ومصالحهن يتجاوز فهم مضامينها الظَّاهرة –وهي الواجبات المنزلية الَّتي توائم أكثر النِّساء- ليشمل كلَّ شبكة الأفكار الخفيَّة الَّتي ترزح تحت التَّوزيع الجيِّد للقوى[8].

بعد هذا المسح النَّقدي ينتهي "غادامير" إلى أنَّ التَّعارض الَّذي رسَّخه "هابرماس" بين التُّراث اللُّغوي والشُّروط المادِّية للعمل والهيمنة على الآخر ليس له أي معنى إطلاقاً. فإذا كان الفهم التَّأويلي يختزن مضامين أيديولوجية مخصوصة بمجتمع ما فلأن**"القوى فوق لغوية""les Forces xtralinguistiques"** الَّتي تُحدِّده هي جزء منه. إن التُّراث ذاته يستجمع مسبقاً هذه القوى في تحديده لهويته، سواء أكان ذلك بشكل صريح أم ضمني. والأرجح أن هذه القوى ليست كذلك، أي قوى فوق لغوية، إلا لأن تأثيرها على المعتقدات والقيم الاجتماعية لا يزال غير واضح، وحتَّى تكون واضحة وذات معنى، ينبغي لهذه القوى أن تدخل في تشكيل المفهوم الَّذي يقدمه التُّراث عن نفسه، فهي تبقى موصولة بالتُّراث وفي متناول التَّحليل التَّأويلي لأن البنية الهرمية للقوى الَّتي تشتمل على الآراء المتعلقة بالدَّور الَّذي يوائم المرأة أكثر تكون قابلة للانكشاف عبر وسيط اللُّغة، فالحديث عن سُلَّم هرمي للقوى هو، في الحقيقة، عمل تأويلي، ومن ثم فهو جهد هرمنيوطيقي أساساً[9].

تأسيساً على ذلك، تنصهر التّأويلية، في رأي "غادامير"، مع التّأمل النّقدي –وهي الفكرة الّتي لم يستسغها "هابرماس"- بل أكثر من ذلك، إنّ المهمة الّتي نهضت من أجلها كانت مُكيّفة، في بادئ الأمر، لأجل هذا الغرض، عبر توضيح التّعقيدات الّتي قد تُصيب المعنى، والكشف، فضلاً عن ذلك، عن أبعاد التُّراث والنّص المُتعدِّدة. فما إن تُؤكّد التّأويلية على تاريخية الفهم حتّى تُفصح عن ذاك المعنى الثّر الّذي لا ينضب والمتعلق بالبنى الرّمزية، أعني النُّصوص ومعنى الأفعال التّاريخية والتُّراث ذاته. ومُؤدّى ذلك أن البنى الرّمزية، الّتي عُولجت من وجهات نظر تاريخية مختلفة، وفي ضوء أهداف مُتعدِّدة، تكشف دائماً عن أَوْجُه جديدة ومغايرة لمعناها الأصلي. ويُشير "غادامير" هنا إلى الإنتاجية الّتي تتمتّع بها المسافة الزّمنية، فبعض الأفكار المخفية والمقموعة في لحظة تاريخية ما يُمكن أن تخرج إلى ضوء النّهار بفضل التّحوُّل الّذي يطرأ على وجهات النّظر السّابقة تحت تأثير من التّجربة التّاريخية ذاتها. وكلّ من يشتغل بالتّأويل يعلم علم اليقين أن بعض أبعاد المعنى متخفّية ولكنّها مُهيّأة لأن تنكشف في أيّة لحظة، ومُهمّة التّأويلية تتركّز أساساً حول الكشف عن هذه الأبعاد والإبانة، في الوقت نفسه، عن الإيديولوجيات الّتي تحكمها.

3- ردّ "هابرماس":

واضح أن "هابرماس" لم يقتنع بإجابة "غادامير" مُعتبراً إياها نظرة قاصرة لا تُوضِّح جميع جوانب المشكلة الأيديولوجية، فما يعيبه عليه، وما يُحاربه بكلّ ما أوتي من قوة، هو الوصل الاعتباطي بين الأيديولوجيات والأحكام المسبقة، فأن نصف وجهة نظر ما بأنّها أيديولوجية، وأن نتعرّف على جذورها التّاريخية والاجتماعية شيآن مختلفان تماماً. فما يمنح للأيديولوجيا معناها الحقيقي ليس أن نترك الآراء والمعتقدات الّتي تشتمل عليها مضمرة غير مصرَّح بها، بل ما يُشكل حقيقتها أنّها تُعبّر عن هذه المعتقدات على نحو صريح يصعب معه تمييز المواقف المسوّغة من تلك الّتي تفتقر إليه[10].

يتوسَّل "هابرماس" بالتُّراثين "الماركسي" و"الفرويدي" لتعرية التَّأثيرات الخفية للأيديولوجيا. أما بالنِّسبة للتُّراث "الماركسي" أفاد "هابرماس" من تحليل "ماركس" للمعاملات الاقتصادية **"شراء قوة العمل وبيعها"** ***" Achat et vente de la force de travail"*** كأنموذج للتَّحجب الأيديولوجي. وهذا التحجب منبته الأصلي ما تُبديه عملية التَّبادل من عدالة واهمة ومغلوطة. فالطَّرفان المالكان للمال يلتقيان داخل السوق، حيث يقصد الأوَّل إلى بيع جهد عمله في مدَّة زمنية مُحدَّدة(*)، أما الثَّاني فيريد شراءه بثمن محدد. وهذه المعاملة التجارية برأي "ماركس" تتمظهر في صورة "فردوس للحقوق الطبيعية للإنسان والمواطن". ففي داخلها كما يقول "ماركس":

"تسود الحريَّة والمساواة والملكية. أمَّا الحرِّية لأن المشتري والبائع يتصرفان دون أن يخضعا لأي إكراه، بل على خلاف ذلك، ليسا مقيدين بشيء إلا إرادتهما الحرَّة، فهما يتعاقدان بوصفهما شخصان حرَّان يتمتَّعان بحقوق متساوية. وهذا العقد هو المنتوج الحرّ الَّذي يُعبر عن إرادتهما القانونية المشتركة. أما العدالة فلأنهما لا يلجآن إلى هذه العلاقة إلاَّ بوصفهما مالكان للسِّلعة، يتبادلانها كسلعة مُساوية لسلعة أخرى. أمَّا الملكية فلأن كلاهما لا يتصرَّف إلاَّ فيما هو ملك له"[11].

تشتمل عملية شراء وبيع قوة الإنتاج، إذاً، على عناصر الحرِّية والعدالة والملكية، لا مشاحة، بيد أن التَّحجب الإيديولوجي ليس موصولاً بافتقار البائع والمشتري إلى الحرِّية داخل هذه المعاملة، أو إلى لا عدالتهما بوصفهما مالكين للمال، أو لأنهما لا يمتلكان الثروة، بل على خلاف ما يجري داخل تراتبية المجتمعات الاستبدادية، يتمتَّع البائع والمشتري بمساواة تامة بينهما والحرِّية في تملّك الثروة. إلاَّ أنه، ولسوء الطالع، يُضمر هذا التَّوصيف اللاَّمع والمرَّصع بمفاهيم الحرِّية والعدالة والملكية أكثر مما يُظهر. إن الحديث عن الحريَّة يُخفي خلفه كلّ صور الإكراه والقسر الَّتي كان البائع ضحية لها بمجرَّد اضطراره لبيع جهد عمله حفاظاً على بقائه واستمراريته. وعلى النَّحو نفسه، فإن الحديث عن العدالة يخفي اللاَّ عدل الَّذي يتطلَّبه توقف اقتصاد طبقة على طبقة أخرى. أمَّا الحديث عن الملكية فيحجب السُّلطة الَّتي يتمتَّع بها مالك

رأس المال والَّتي تُخوّله تملّك ثمرة جهد الآخر. هكذا، فإذا ما تخطَّينا هذا التّحليل السَّطحي للفهم الذَّاتي للمجتمع إلى تحليل عميق لكيفية سريان الظَّواهر الاجتماعية فإن التَّشوهات الأيديولوجية تظهر إلى السَّطح وتنكشف بجلاء. واضح، إذاً، أن المعاملة الاقتصادية لشراء جهد العمل وبيعه تستجيب، من وجهة النَّظر "الماركسية"، لنماذج الحرّية والعدالة وحق الملكية، وتنفلت من القيود الَّتي يفرضها النِّظام الاستبدادي، لكنها تقلب نماذجها الخاصَّة رأساً على عقب، فتنقلب الحرية الَّتي كانت ترجوها إلى قيد وإكراه، والعدالة إلى تَبَعيَّةٍ، وحق الملكية إلى الحقِّ في تملُّك ما هو ملكٌ للغير[12].

وبرأي "هابرماس"، لمَّا كانت التَّأويلية تفتقر إلى "إطار مرجعي"، أو إلى نظريَّة شاملة عن المجتمع، فإنها تبقى حبيسة هذا التّحليل السَّطحي، عاجزة عن بلوغ ذاك المستوى من التَّحليل العميق أين تتمظهر التّشوهات الأيديولوجية المُحرِّكة للخطاب المتمركز حول الحرية والمساواة والملكية. ولعلنا نُدرك السَّبب الَّذي جعلنا عاجزين عن رؤية هذه التَّشوهات، ومَرَدُّه، ليس لكون الفهم الذَّاتي للمجتمع يتوكَّأ على الأحكام المسبقة، بل لأن بعده الأيديولوجي هو تشوش منهجي على نحو يجعل القيم والنماذج الاجتماعية المفصح عنها ملغومة بالواقع الاجتماعي. فالشُّروط الاقتصادية الَّتي تضع الأنموذج البورجوازي عن الحرية أمام المساءلة ليست أحكاماً مسبقة حول معنى الحرية، ولا أيضاً أفكاراً حول الحرية الَّتي ينبغي توضيحها، حتَّى في الحالة أين يكون الفهم التَّأويلي قادراً على تجاوز الحقيقة الفريدة الَّتي تُبديها الأفكار المُعبَّر عنها، وتحليل الافتراضات المسبقة الَّتي تتضمنها، تبقى، لسوء الطَّالع، موصولة بالفهم الذَّاتي للمجتمع، سواء أكان ذلك بشكل واضح أو مضمر. فبرأي "هابرماس" كل فهم يتطابق مع المجتمع يتطلب وصفاً للوظيفة الفعلية للنظام الاقتصادي أياً كانت أحكام المجتمع المسبقة، وأياً كان تصوره لذاته. ولتحقيق هذا المبتغى، أي توصيف الشُّروط الاقتصادية، لابد من توافر نظرية اجتماعية تتعدى التَّفسير التَّأويلي للأحكام المسبقة[13].

أما بالنِّسبة للتُّراث "الفرويدي" فقد أفاد "هابرماس" من نظريَّة التَّحليل النَّفسي في نقده للأيديولوجيات. ومُسوّغ هذا الاستمداد من التَّحليل النَّفسي أنَّ المشكلة الَّتي تُثار على المستوى الاجتماعي بالنِّسبة للأيديولوجيا، تُثار أيضاً على المستوى الفردي بالنِّسبة للسلوك المرضي أو العصابي. فإذا كانت الأفكار عرضة لتشوهات أيديولوجية خفية،فإن الفهم الذَّاتي للفرد وقدرته على التواصل مع الغير عرضة لتشوهات وانحرافات مرضية غير ظاهرة في مستوى التواصل العادي.ومهمة التحليل النفسي تنهض على تبيان أن سلوكه واستجابته ما هي إلا نتيجة ومحصلة لشروط مرضية. وفي هذا المعنى يقول "هابرماس": "إن التَّحليل النفسي [كنقد الأيديولوجيا] يرتبطان بتموضعات اللُّغة العادية أين تكون الذَّات المنتجة لهذه التعبيرات الحيوية عاجزة عن إدراك مقاصدها الخاصَّة، على نحو يجعلنا نفهم هذه التعبيرات كعناصر لتواصل مشوه منهجيا. وهي غير متاحة للفهم إلاَّ إذا كانت الشُّروط الكونية للمرض، الَّتي يمكن أن تُؤثّر في التَّواصل بواسطة اللُّغة العادية معروفة. [ف"فرويد"]يتوسَّل بنظرية تتخذ كموضوع لها التَّواصل بواسطة اللُّغة العادية،على نحو يسمح له ببلوغ وحدة متماسكة من المعنى كانت مخفية مرضياً"[14].

إن الدّوافع الَّتي كانت تُحرك "هابرماس" نحو تفكيك تأويلية التَّقاليد تتلخَّص في خشيته من أن تتلوَّن التَّأويلية بألوان الأيديولوجيا، فمَّا جعل "غادامير" يتوسَّل بمقولة "اللُّغة" ، في الفصل الأخير من كتابه **"الحقيقة والمنهج"** هو حاجة التَّأويلية إلى فهم المجتمع، ومن نتائج هذا التوسيع لمقولاتها أن فتحت المجال لمعاني غريبة عنها جعلت لغة التّأويل ذاته لغة مشوَّهة، ومن ثم جعلت الفهم التَّأويلي عاجز عن فهم ذاته وإدراكها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المشكلة الَّتي تطرحها الأيديولوجيا هي مشكلة مزدوجة: فهي لا تجعل الكشف عن الأبعاد المختلفة للظَّاهرة الَّتي تُعتمها أمراً صعباً، بل إن بعض العوامل الأيديولوجية قادرة على تشويه هذا التَّفكيك لرموز اللُّغة ذاتها، الَّذي تُباشره التَّأويلية. يرفع" التّحليل المرضي" ***"Psychopathologie"*** تحدياً مماثلاً لأنه يُؤثر على الفهم الذَّاتي للمريض، وصعوبة تجاوز هذه السلوكات المرضية ترجع إلى

اضطراب الفهم الذَّاتي للمريض، بمعنى اضطراب عملية التَّأويل الذَّاتي، الَّذي يجعل كلّ تأمُّل حول الذَّات عاجز عن تحمُّل هذا المرض[15].

فبرأي "هابرماس" يُعدّ علاج هذه الاضطرابات، بواسطة التَّحليل النَّفسي، شكلاً من التَّحليل اللّغوي، فأنماط التَّعبير والسُّلوكات العصابية أو المرضية هي بمثابة عناصر لُعْبَةٍ لغويَّة مشوَّهة انفصلت عن اللُّغة الاجتماعية العامَّة لتصير لعبة خاصَّة(*)، وهذا النَّمط من التّواصل المشوَّه، الَّذي يعود إلى صدمات نفسية مكبوتة من مرحلة الطفولة الأولى، يُثير عملية فكّ للرُّموز لجهة أن تجربة الصَّدمة قد انفصلت عن مجال المعنى العامّ، وهي قابلة لأن تُفهم الآن. بينما يملأ الفراغ الَّذي تَشَكَّل داخل لعب اللُّغة العامّة من طرف "النَّشاط الأعراضي" ***"Comportement symptomatique"***[16].

إنَّ هدف التَّحليل النَّفسي هو فك رموز الأعراض الَّتي تتجلَّى في نشاطات المريض عبر الرجوع إلى الصدمة الأولى في مرحلة الطفولة المُبكِّرة فيخلق تبعاً لذلك شكلاً من التّعبير يمكن بفضله أن يعيد ترجمة المعاني الَّتي تمّ فكّ رموزها داخل اللُّغة العامَّة. ويُطالعنا "هابرماس" أن هذه العملية صورة من **"الفهم المتبادل"** ***"Compréhension interactive"***؛ فالمريض يُؤدِّي دوره داخل مشهد من الأعراض ينخرط ضمن حالة تَحَوُّلٍ يخلقها المُحلِّل النَّفسي حين يكشف عن السَّبب الأوَّل الَّذي خلق هذا الصِّراع. ثم يقصد المُحلِّل النَّفسي إلى المقارنة بين المشهد الأعراضي ومشهد التَّحويل والصَّدمة الأصلية ليساعد المريض على كشف المعنى المفقود[17].

وتتجلَّى أهمية هذا الفهم المتبادل، بالنِّسبة لنقد التَّأويلية، في أنه يقلب العلاقة بين الفهم التَّأويلي والتَّفسير التَّكويني. إن نموذج الهرمنيوطيقا الموصول بالعلوم الإنسانية غير قابل لأن يُطبق على العمل التَّفسيري الخاصّ بالتّحليل النفسي، لأنه حتَّى في الحالة المرضية للعصاب، فإن التّفاهم بين المريض وشركائه في المحادثة أو داخل السلوكيات الاجتماعية ليس مضطرباً بصورة مباشرة وإنما بصورة غير مباشرة تحت تأثير عمل الأعراض، ومُهمَّة المُحلِّل أن يُرشد المريض حتَّى يتعلم كيفية قراءة

نصوصه الَّتي تشوَّهت من قِبَلِهِ، وأن يتعلَّم ترجمة الرّموز من لغة تعبير غير سويَّة مرتبطة بمنطق اللُّغة الخاصَّة إلى طريقة تعبير التواصل العام. لهذا السبب يشبه "هابرماس" عمل المحلل النفسي بعمل المُؤرِّخ، وخصوصاً بعمل عالم الآثار، لأن مهمته تنهض على إعادة تكوين التَّاريخ المبكر للمريض[18]. ويُلاحظ "هابرماس" فيما يخص التحليل النفسي، أنَّ التَّأويل يستند إلى إطار نظري سابق يُستخدم لأغراض وغايات تفسيرية، ذلك لأن التَّفسير التكويني للتشوه اللغوي ليس موجهاً من طرف فهمنا لمعنى هذا التشوه: فلا يمكن أن يفهم كتشوه إلاَّ إذا كان في حوزتنا تفسيراً تكوينياً لكيفية نشأته وتطوره. وبعبارة أخرى، يمتنع فهم المعنى العميق للتعبير المشوه إلا إذا أعدنا ترجمته على ضوء المشهد العرضي الأصلي، وحتَّى يتحقق هذا المبتغى لابد لنا من نظريَّة تفسيرية. وكمحصلة لذلك، فإن النَّظرية التَّفسيرية تسبق الفهم التَّأويلي[19].

زيادة على ما أسلفنا، يُشير "هابرماس" إلى دليلين آخرين من شأنهما توضيح الموضوعة الَّتي مفادها أن التَّفسير المُقدم من طرف التَّحليل النفسي يتجاوز الفهم التَّأويلي. بالنِّسبة للدليل الأوَّل: يختلف التَّواصل بين المُحلِّل النَّفسي والمريض عن الحوار المُتَّزن الَّذي يقيم عليه "غادامير" التّأويلية، والمتأثل أساساً على المشاركة، إن المريض ليس صنو المُحلِّل النفسي، لأن الطبيب لا يُحاور مريضه كنِدٍّ، ولكن يتبنَّى اتجاهه سلوكاً استراتيجياً هدفه استثارة عملية التَّحويل على نحو يتيح للمريض أن يستعيد المشهد العرضي الأصلي. أمَّا الدليل الثاني مفاده: أنَّ المُحلِّل النَّفسي لا يهتم إلاَّ بالنَّزر القليل مما يُعبِّر عنه المريض، وبعبارة أدق لا يهتم الطَّبيب إلاَّ بما يُوحي بالصِّراع وما يسمح له بالتَّعرف إلى مشهد الصَّدمة الأصلية. وبالجملة فإنَّ هاتين الحجتين تُظهران أن الفهم المتبادل يُخفي وراءه أكثر من مجرَّد ممارسة مبتذلة لفهم منفتح وحساس تأويلياً للآخر؛ إنَّه يتوكَّأ في الواقع على فرضيات نظريَّة واضحة موصولة بالتَّحليل النَّفسي العلاجي، وهو من حيث طبيعته يختلف اختلافاً جذرياً عن بُنى التَّواصل العادي.

تلخيصاً للسُّجال الفكري الَّذي جمع الفيلسوفين من المفيد أن نعرض للاختلافات الَّتي رصدها "بول ريكور" بين" نقد الأيديولوجيات" و"هرمنيوطيقا التَّقاليد"، ونُحصيها تواليا[20]:

1- في الوقت الَّذي يستعير "غادامير" من الرّومانسية الفلسفية مفهومها عن الحكم المسبق، ليعيد تأويله بمعونة المفهوم "الهيدغري" عن الفهم المسبق، يُطور"هابرماس"مفهوماً جديداً عن" المصلحة""Intérêt"يغرف من "الماركسية" كما أعيد تأويله من طرف"لوكاتش""Lukàcs"(*) ومدرسة فرانكفورت.

2- بينما يستند "غادامير" إلى العلوم الإنسانية كإعادة تأويل للتُّراث الثَّقافي في الحاضر التَّاريخي، يلجأ "هابرماس" إلى العلوم الاجتماعية النَّقدية.

3- بينما يجعل "غادامير" من سوء الفهم عائقاً داخلياً للفهم، يُطور "هابرماس" نظريَّة عن الأيديولوجيات كتشوه للتَّواصل من طرف التَّأثيرات الخفية للقوَّة والهيمنة.

4- إذا كان "غادامير" يُقيم مُهمَّة التَّأويلية على انطولوجيا الحوار، فإن "هابرماس" يستعين بنموذج تواصل دون حدود أو ضغط .

ويختم "غادامير" هذه المعركة الفكرية، الَّتي جمعته بـ"هابرماس"، معتبراً أن إيمانه الرّاسخ بتاريخية الفهم لا يجعل منه فيلسوفاً محافظاً يَسيرُ عكس الَّتيار. فـ"هابرماس" يُؤمن تماماً كما آمن "غادامير" بالإمكانات المثالية الَّتي يفتحها الحوار، لكنه يؤمن، إلى جانب ذلك، بإمكانية بلوغ هذا المثال عن طريق التّطور الَّذي عرفه المجتمع. وهذا ما يرفضه "غادامير"، فمحاولة "هابرماس" لتطبيق أنموذج التّحليل النَّفسي على السوسيولوجيا أمرٌ غير مقبول، لأنَّ هذا الحوار يفترض أن يثق المريض في طبيبه ثقة عمياء، بيد أننا لا نصادف عالم اجتماع يستسلم لوضع مجتمع مأزوم، وإن وجد فلن يستسلم له المجتمع. لكن "هابرماس" يتنكَّر لهذه الحقيقة جملة وتفصيلا ويأبى فهم الفرق الحقيقي بين المختص والمصلحة السِّياسية[21].

الهوامش:

1 - Ricœur. Paul : *Du Texte a l'Action, Essais d'Herméneutique II*, Éditions du seuil, Paris, 1986, p. 337.
2 - Jürgen. Habermas : *Logique des sciences sociales et autres essais,* traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, PUF, Paris, p. 246- 247.
3 - Georgia. Warnke: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, traduit de l'anglais par Jacque Colson, Éditions Universitaires, Paris, 1990, p.140-141.
4 -Ibid, p. 144.
5 - Ibid p. 144.
6- عمر مهيبل: **من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص 152
7 - Jürgen. Habermas : Logique des sciences sociales et autres essais op cit, p. 220.
8 - Georgia. Warnke.: Gadamer : Herméneutique, tradition et raison opCit, p. 146.
9 - Ibid, p. 147.
10 - Ibid, p. 149.

(*)- يؤكِّد "ماركس" أن صاحب قوة العمل يبيعها لمدة محددة لأنه حين يبيعها دفعة واحدة ونهائيا فمثله كمثل من يبيع نفسه حيث ينزل من مرتبة الشخص الحرّ إلى مرتبة العبد، أو من درجة صاحب السلعة إلى مرتبة السلعة ذاتها. لذلك عليه أن ينظر إلى قوة العمل على أنها ملكه وسلعته هو بأن يضعها تحت تصرف المشتري لفترة محددة على نحو يجعله بمنأى عن التنازل على حقه في تملكها.

- Karl. Marx : Le Capital, traduit par J. Roy, Livre I, Garnier- Flammarion, Paris, 1969, p. 131.
11 - Ibid, p. 136.
12 - Georgia. Warnke.: Gadamer : Herméneutique, tradition et raison op Cit, p. 150.
13 – Ibidem.
14 Jürgen. Habermas : Logique des sciences sociales et autres essais, op. cit, p. 250.
15 - Georgia. Warnke.: Gadamer : Herméneutique, tradition et *raison*, opCit, p. 159.

(*)-يرى "هابرماس" أن كل ما هو غير واعي يفتقر إلى التواصل العام، وبما أنه يُعبر عن نفسه في رموز وأفعال فإنه يتجلَّى كعرضي، ومن ثم كتشويه لنص الألعاب اللغوية المعتادة في الحياة اليومية. فالأعراض بوصفها رموزاً تُعبر عن الرَّغبة هي نتيجة لتسوية بين الرَّغبات المكبوتة في مرحلة الطفولة وبين الرَّفض الاجتماعي لتحقق الرَّغبة. لهذا فهو يُفسر الأعراض كتعبير عن اغتراب ذاتي للذات. ذلك لأن الرّموز الَّتي تُفسر الحاجات المقموعة مستبعدة من التواصل العام، فتواصل الذات مع ذاتها قد انقطع لأن الأنا لم تعد قادرة على الولوج إلى اللغة الخاصَّة بالدوافع اللاواعية، فهي تخدع ذاتها حول هويتها داخل المجموع الرمزي الَّذي تنتجه بصورة واعية.

- Habermas. Jürgen : *Connaissance et Intérêt*, Traduit de L'allemand par Gérard Clémençon, Gallimard, Paris, 1976. pp.292- 293.

16- Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p. 160.

17 - Ibidem.

18 - Jürgen Habermas : *Connaissance et Intérêt,* op. Cit, p. 293- 294.

19- Georgia. Warnke.: *Gadamer : Herméneutique, tradition et raison*, op. Cit, p.160- 161.

20 - Paul. Ricœur: *du Texte a l'Action*, op. Cit, p. 351- 352.

(*)-جورج لوكاتش (1885- 1971) فيلسوف ماركسي اشتهر بكتابه **"التَّاريخ والوعي الطبقي"** "Histoire et conscience de classe"سنة1923أين عمل على إعداد تبرير فلسفي للمشروع البلشفي.دعا إلى ضرورة التمييز بين الوعي الطبقي الفعلي والوعي الطبقي المنسوب–الميول الَّتي سوف تحتاجها البروليتاريا إذا ما أدركت كل الحقائق.ويؤكد"لوكاتش"هنا على الجدل أكثر من تأكيده على المادية،ويجعل من مفاهيم الاغتراب والتشييء مفاهيم مركزية قبل نشر بعض من أعمال"ماركس" الأساسية المبكرة الَّتي دافع فيها عن هذا التأويل بوقت طويل.في أواخر حياته الَّتي قسمها بين العيش في موطنه المجر والاتحاد السفياتي،أصبح المنظر "الماركسي" الرَّئيس في الأدب.

- تد هوندرتش: **دليل أكسفورد للفلسفة**، ترجمة نجيب الحصادي، الجزء الأوّل، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهرة العظمى، ص839.

21 - عبد العزيز بوالشعير: ***غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم***، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2011م، ص 98.