Enlightenment collection's
ISSN 2716-7852
V :10, N:01 – 20 Juillet 2020

سلسلة الأنوار
ISSN 2716-7852
المجلد 10، العدد 01 – 20 جويلية 2020

الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية: علاقة مثاقفة بين ضفّتي الراين

French philosophy and German philosophy : Acculturation relationship between both banks Rhine

د سرير أحمد بن موسى *

جامعة عين تموشنت/ الجزائر (set200-@yahoo.fr)

تاريخ الاستلام : 05 /01/ 2020 ؛ تاريخ القبول : 05 /05/ 2020 ؛ تاريخ النشر : 20 /07/ 2020

الملخص

يتناول البحث موضوع التلاقح بين الفلسفتين الفرنسية والألمانية خلال القرن العشرين، وهو التفاعل الذي أسّس للحظة فلسفية جديدة هي اللحظة الفرنسية الألمانية، والتي تجسّدت عمليا مع النصف الثاني من القرن العشرين عبر تنظيم ملتقيات بين الفلاسفة الفرنسيين والألمان، وسنركّز هنا على لقاء جاك دريدا (التفكيك) وهانز جورج غادامير (الهرمينوطيقا).

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الفرنسية، الفلسفة الألمانية، الحوار، دريدا، غادامير

Abstract

The research deals the subject of croos-fertilisation between french and german philosophy during the twenteth century xx century , this interaction which established a new philosophical moment, the franco-german moment ,which was practically embodied with the second half of the xx century by organising meeting between french and german philosophers, and we will focus here on the example of the meeting between Jacques Derrida (Deconstruction) and Gadammer (Hermeneutic).

Keywords : french philosophy, German philosophy ,Dialogue, Derrida , Gadammer .

* **الباحث المُرسل**

1مقدمة:

الفلسفة حوار، لكنّه ليس حوارا بين الفلاسفة فقط، بل حوار بين الشعوب والثقافات أيضا. المفاهيم تهاجر من فضاء ثقافي إلى آخر وتفرض نفسها من خلال إعادة امتلاك أو إعادة توظيف ضمن سياقات جديدة. وبهذا المعنى يمكن القول أن الفلسفة الفرنسية ليست مجرّد تعبير عن نمط فكري متميّز لروح فرنسية متجسّدة في عصر ما، بقدر ما هي تعبير عن تراث فلسفي غربي غير وطني. وإذا كانت ثمّة فلسفة فرنسية مرتبطة بممارسات مؤسّساتية، وبلغة وخطاطات تفكير خاصة، فإن ذلك ليس إلاّ أحد نتاجات المفهوم الحديث للدولة الأمة.

إنّ المرجع الأساسي الأجنبي للفلسفة الفرنسية هو ألمانيا، خاصة بعد حرب 1870، عندما ترسّخت في النقاش العمومي فكرة أن فرنسا لم تشهد هزيمة عسكرية فقط، بل هزيمة فكرية أيضا، وأنه يجب البحث عن تفسير أسباب التأخّر الفكري والعلمي لفرنسا. هذه اللحظة تتوافق مع ما سمّاه "كلود ديجون" Claude Digeon سنة 1959 بالأزمة الألمانية للفكر الفرنسي*. لكن مع ذلك نقول نعم أن الفرنسيين تأثروا بالفلسفة الألمانية خلال القرنين 19 و20 لكنهم لم يكتفوا بتكرار موضوعاتها، بل عملوا على مواءمة الأفكار المستوردة لغاياتهم الخاصة وبأدواتهم الخاصة، فلم يروا فيها ما يهدّد هويتهم بل اعتبروها مصدر إخصاب ضمن علاقة مثاقفة تربط بين ضفّتي الرّاين. وقد تعاظم هذا التلاقح بين الثقافتين في القرن 20 وخاصّة بعد الحرب العالمية الثانية. إنها اللّحظة الفرنسية الألمانية*، حيث وجدت الفلسفة الفرنسية ضالتها في بعض تيارات الفلسفة الألمانية الحديثة

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

(*)- يعتقد ألان باديو أنّ الفلسفة توجد بصورة متقطّعة، لذلك توجد لحظات فلسفية. ويمكن تتبّع هذه اللحظات المتقطّعة في التاريخ، فهناك اللحظة اليونانية الكبرى للفلسفة، واللحظة العربية المطعّمة على اللحظة اليونانية. وخلال القرن 17م كانت هناك لحظة فرنسية بدأت مع ديكارت ومالبرانش، سبينوزا وليبنتز، حتى وإن كان

والمعاصرة، فأصبحت أسماء كلّ من هيغل، دلتاي، هوسرل، هيدغر، ماركس وفرويد وغيرهم أسماء معروفة في الوسط الثقافي الفرنسي، بفضل مجموعة من الشّراح والمترجمين كألكسندر كوجيف وجون بوفريه وليفيناس. ورغم ذلك بقيت الفلسفة الألمانية المستوردة منتشرة على مستوى الهامش فقط ولم يرحّب بها في المركز (الجامعات الرسمية الكبرى) الذي ظلّ محافظا على تقاليده في وجه كلّ تجديد وتغيير. خلال هذه الفترة قام الفكر الألماني باخصاب الفكر الفرنسي وفتح باب النقاش حول ذلك الميراث الألماني، ألتوسير يعيد قراءة وتأويل الماركسية من وجهة نظر البنيوية الفرنسية، كما أن باطاي وفوكو ودولوز ليسوا مجرّد نسخ عن نيتشه، ودريدا ليس مجموعة مركّبة من هوسرل وهيدغر وفرويد، بل إن هيدغر فرنسا ليس هو نفسه هيدغر ألمانيا، إنه نتاج معدّل جينيا بشكل فريد كما يقول دريدا.

إعادة امتلاك الموروث الفلسفي الألماني من طرف الفلاسفة الفرنسيين خلال النّصف الثاني من القرن العشرين، فتح المجال أمام بروز نقاشات ومساجلات فلسفية بين التيارات الرئيسية للفلسفتين. فإلى جانب حوار النصوص أو ما اصطلح عليه بالتناص، حيث يبدو النصّ الفلسفي الفرنسي الجديد كنصّ يحاور ويعيد قراءة وتأويل النصوص الفلسفية الألمانية الكبرى (هيغل، ماركس، نيتشه، فرويد وهيدغر)، بدأت تنمو في هذه الفترة فكرة تنظيم ملتقيات بين الفلاسفة الناطقين بالفرنسية والألمانية تحت شعار:"ملتقيات فرنسية– ألمانية"، ومن بين هذه الملتقيات الملتقى الذي جمع سنة 1981[1*] بين الممثلين البارزين للهرمينوطيقا والتفكيك، هانز جورج غادامير وجاك دريدا، وملتقى سنة 1986 والذي كان من المفترض أن يحضره من الجانب الفرنسي جان فرانسوا ليوتار صاحب

ليبنتز ألماني وسبينوزا يهودي هولندي. ومع نهاية القرن 17م وبداية القرن 18م كانت هناك لحظة انجليزية مع جون لوك، هوبز وهيوم، ثمّ تلتها لحظة ألمانية معروفة باسم المثالية الألمانية مع كانط، فيخته، شلينغ وهيغل، ويبدو أنّ القرن 20م عرف شيئ مثل لحظة فرنسية ألمانية، وتتمحور هذه اللحظة حول الفينومينولوجيا. بدأت مبكّرا مع هوسرل ثم هيدغر، وفي فرنسا سارتر وميرلوبونتي. والوضعية اليوم في نظر باديو هي وضعية نهاية لحظة فرنسية. ينظر في هذا السياق: Alain Badiou.Jeaun-Luc Nancy.La Tradition Allemande dans La Philosophie.edition Lignes.2017.PP.9-11 .

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

كتاب "الوضع ما بعد الحداثي" ومن الجانب الألماني يورغن هابرماس الممثّل البارز للجيل الثاني للمدرسة النقدية. ورغم الأمل الذي كان يحذو المنظّمين لهذه الملتقيات في بعث حوار فلسفي فرنسي ألماني، إلاّ أن النتائج لم ترقى إلى مستوى الآمال المعلّقة عليها، فجلّ المحاولات بمبادرة ألمانية غالبا انتهت بالفشل، بدليل أن أغلب المهتمّين بهذا المجال يصفون هذه اللّقاءات الفرنسية الألمانية بمصطلحات سالبة مثل:اللاّلقاء (Non Rencontre)، اللاّحدث (Non evenement)، الحوار المنقطع (Dialogue interrompu)، حوار الطرشان (Dialogue de sourd)، حدود التواصل (Les limites de la communication) ...إلخ، وذلك نتيجة تباين المواقف والتصوّرات حول قضايا الذّات، المعنى و العقلانية. وما يعزّز هذا الافتراض هو ما نشرته المجلّة الفرنسية Critique في عدد يناير– فبراير سنة 1986 تحت عنوان: "مساجلات فلسفية"، وقد تضمّن العدد تقريرا إجماليا بخطّ رونيه روشليتز Rainer Rochlitz (من ص 07 إلى ص 39) تطرّق من خلاله إلى مجموعة من المؤلّفات اعتبرت "مواقف ألمانية من الفكر الفرنسي"، وهي من حيث ترتيبها الكرونولوجي كالآتي:"ما هي البنيوية الجديدة؟" لمانفريد فرانك 1983، و"نقد السلطة" لأكسل هونيت 1985، و "جدلية الحداثة وما بعد الحداثة" لألبرشت فيلمر 1985، و "الخطاب الفلسفي للحداثة" ليورغن هابرماس 1985. ينضاف إلى ذلك ما نشر في العدد الخاص من المجلة الدولية للفلسفة، العدد 151 سنة 1984 تحت عنوان:"الهرمينوطيقا والبنيوية الجديدة" دريدا–غادامير–سيرل، وقد نقل العدد أصداء المواجهة بين غادامير ودريدا سنة 1981.

حالة الانسداد هذه أو سوء التفاهم بين الفلاسفة الفرنسيين والألمان رغم الموروث الفلسفي المشترك، تدعو لاشكّ إلى الحفر والتنقيب للكشف عن مبرّرات هذا الانسداد والانقطاع، وهو ما سنحاول الكشف عنه في هذه الورقة، مركّزين على نموذج لقاء الهرمينوطيقا والتفكيك (غادامير– دريدا). فما الذي يبرّر فشل الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني خلال فترة النصف الثاني من القرن العشرين ؟ لماذا انتهت جلّ اللّقاءات بين التيارات الأساسية للفلسفتين الفرنسية والألمانية إلى حالة من الانسداد والانقطاع ؟ ثمّ ألا يمكن إعادة قراءة هذه المواجهات لما يمكن أن يصبّ في ا تجاه مدّ جسر التواصل بين الفلسفتين ؟

من أبرز المواجهات بين الفلاسفة الفرنسيين والألمان تلك التي جمعت بين رائدي الهرمينوطيقا والتفكيك، بين غادامير ودريدا سنة 1981. ورغم ترقّب وانتظار المهتمّين بالحقل الهرمينوطيقي

والتفكيكي في البلدين لهذا اللّقاء، إلاّ أنّ مجرياته لم ترقى إلى مستوى الآمال المعلّقة عليه، لذا يوصف اللّقاء تارة بحوار الطرشان، وتارة أخرى باللاّحدث.

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

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

1- لقاء الهرمينوطيقا والتفكيك:

من 25 إلى 27 أبريل من سنة 1981 نظّم ملتقى بمعهد قوته بباريس قصد فتح المجال للحوار بين التيارين الرئيسيين في ألمانيا وفرنسا،ولأوّل مرّة ستقع المواجهة بين هرمينوطيقا غادامير وتوجّهات فكرية مختلفة يمكن جمعها تحت إسم البنيوية الجديدة أو ما بعد البنيوية.

لقد أشرف فليب فورجيه Philippe Forget(1953-) على تنظيم هذا اللقاء، وهو أحد تلاميذ غادامير، وقد شارك إلى جانب هذا الأخير كلّ من دريدا، مانفريد فرانك Manfred Frank (1945-)، جون غرايش Jean Greich (1942-)، وفرانسوا لريال Francois Laruelle(1937-). والحقيقة أنّ ما احتفظت به الأجيال من هذا الحدث، ليس اللّقاء بين الهرمينوطيقا والبنيوية الجديدة بل اللّقاء بين الهرمينوطيقا والتفكيك، ذلك أن الممثّل البارز للفلسفة

الفرنسية المسمّاة البنيوية الجديدة، وهو جاك دريدا حضر الملتقى باسم فكر التفكيك Deconstruction *.

هذا ونشير إلى أن غادامير ودريدا إلتقيا أيضا في مناسبات أخرى سنة 1987، 1993و 1994 ،لكن هذه اللقاءات شأنها شأن لقاء 1981لم تفضي إلى نقاش حقيقي بينهما كما أجمع أغلب المهتمّين بهذا المجال. فقد كتب "فيليب فورجيه " أنّه كان يرمي من وراء تنظيم هذا اللّقاء، المساهمة في توفير شروط المواجهة بين اتجاهين تجنّبا بعضهما بعض، وكان يأمل في فتح المجال لتخطّي هذا التجاهل المتبادل، لكن مع ذلك كرّس اللّقاء هذا التجاهل. وقد رأى المفكّر الألماني "فريد داليماير" Fred R Dallymayr(1928–) في هذا اللّقاء مجرّد تصريحات معزولة تعزّز المواقف المتبنية لكلّ طرف دون برهنة متبادلة. وحديثا تحدّث "ريتشارد برنستاين" Richard Bernstein (1932–)عن نموذج تقليدي للاّتواصل بين فيلسوفين يتكلّمان دون الانصات إلى بعضهما البعض. بل إنّ غادامير ذاته عبّر في رسالته إلى داليماير عن العائق اللّساني الذي شكّله نيتشه أمام إيجاد أرضية تفاهم بينه وبين دريدا، وهو نفس الانطباع الذي صرّح به هذا الأخير ذات يوم للمفكّر الأمريكي Neal Oxenhandler(1926–2011).

لقد توجّه غادامير من خلال محاضرته إلى دريدا، لكنّ "إرادته الحسنة" لم تلقى أي صدى عند دريدا. وأمام هذا التجاهل طلب المنظّمون من دريدا الرّد على غادامير، وهو ما قام به في اليوم الموالي قبل عرض محاضرته حول "التوقيع عند هيدغر ونيتشه"، مكتفيا بطرح ثلاثة أسئلة، تركت الانطباع بأنّه لا يتوجّه بها مباشرة إلى غادامير، الذي وقع في حالة من حالات سوء الفهم " يصعب عليّ فهم الأسئلة التي وجّهت إليّ". وقد تمحورت الأسئلة الثلاثة لدريدا حول إدانة مفهوم "الإرادة الحسنة" وانتمائها للخطاب الميتافيزيقي. هذا الانسداد سبق وأن أشار إليه "جون غرايش" أربع سنوات

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

قبل اللّقاء، أي سنة 1977 عندما نشر كتابه "الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا"، حيث استبعد احتمال الحوار بين الاتجاهين، ففي اعتقاده أنّ الطّابع الهدمي للتفكيك يجعل كلّ حوار مع فكر غادامير غير محتمل لارتكازه أساسا على فكرة الحوار، والتي تستدعي إيجاد أرضية تفاهم، وهي أرضية لا يمكن حسب دريدا إيجادها إلاّ ضمن أفق ميتافيزيقي " لا جدال حول الأرضية الميتافيزيقية الخاصة". السلوك الغراماتولوجي يشتغل في الكواليس، يقلب، يشوّش، ومنه أهمّية مصطلحات مثل: أثر، إضافة، اخ(ت)لاف، تشتيت...إلخ. التفكيك يشتغل وفق منطق قلب النظام، في الوقت الذي تقوم فيه الهرمينوطيقا بصفة ضمنية على الإرادة الحسنة للمتخاطبين "فأن لا يقع الحوار بين الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا فذلك شيئ لا يفاجئنا، لأنّه بكلّ بساطة يوشك أن يكون مستحيلا "[٠]

2- غادامير ودريدا، بين وحدة المعنى والمعنى المؤجّل:

يعتبر كلّ من غادامير ودريدا وريثين شرعيين لفكر هيدغر ولمشروع تجاوز الميتافيزيقا. المحاولات الثلاث هي خطوات لإعادة النّظر في مشروع الأنوار Aufklarung، هذا المشروع الذي بدأه هيدغر وتابعه غادامير ودريدا، وهو يندرج ضمن النّقد الراديكالي للذّات Sujet. هيدغر قابل ادّعاءات الذات الحديثة بالدازاين Dasein، ليقلّل من دوره بعد المنعرج أمام التفكير في الوجود، وغادامير يستعيد هذا النّقد ليظهر ضعف الذات في علاقتها مع التراث، أمّا دريدا فيلج تفكيك الذات انطلاقا من نقد نزعة مركزية العقل Logocentrisme. وإذا كان نقد الذات ينحدر عن هيدغر الثاني (بعد المنعرج)، فمعنى ذلك أنّه يضع اللّغة في مركز تساؤلاته[*]. هذه الأرضية المشتركة بين

(*)- التحوّل نحو اللّغة هو السمة الغالبة على الفلسفة المعاصرة،هذا التحوّل المعروف باسم المنعرج اللغوي أو اللّساني حصل بصيغتين:الصّيغة التأويلية والصّيغة التحليلية.المنعرج اللساني في التأويل بدأ مع هيدغر الذي أدرك قبل غيره في عودته إلى همبولد الطابع النّموذجي للتأويلية كما واصلها دلتاي،بينما المنعرج اللّساني في التحليل يعود إلى فتجنشتاين الذي اكتشف نموذجا فلسفيا جديدا في علم الدلالة الذي وضعه فريجه.وهذا يدلّ على أن الفلسفي في راهن الفلسفة المعاصرة كلّه غربي عامة وألماني خاصة،كما يدلّ أيضا على أنّه كلّه جرماني.فمؤسّس المنعرج اللساني في التأويل ألماني (هيدغر)، ومؤسّس المنعرج اللساني في التحليل نمساوي(فتجنشتين)،وأصل التأسيس الأول ألماني (همبولد)وأصل التأسيس الثاني ألماني (فريجه)،والجامع بين التأسيسين جمعا يتجاوزهما ألماني (هابرماس). ونشير هنا إلى ما يعكسه ذلك من تنافس بين الفلسفة القارية وغير القارية،إذ من ضمنيات هذا التوحيد نفي الأصل السكسوني للفلسفة التحليلية (مدرسة كومبردج:مور،برتراند راسل)،والأصل الفرنسي لدور اللسانيات في الانسانيات والفلسفة (مدرسة جنيف :دوسوسير) وإثبات الفرضية الهيغلية القائلة أنه بعد اليونان لا توجد أمة فلسفية غير الجرمان. ينظر صفحة أبو يعرب المرزوقي على الفايسبوك،مفهوم النقد الفلسفي في الفكر الغربي الحالي،قراءة لمقال هابرماس

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

2-1- غادامير:اللغة كصورة (أيقونة)*

تتقاطع الهرمينوطيقا مع التفكيك في تموقعهما داخل مسار الفكر الهيدغيري عند مسألة النسيان. نسيان الوجود المطروح في علاقة مباشرة مع اللغة عند هيدغر، ونسيان اللغة عند غادامير، ونسيان الكتابة عند دريدا. ما هو منسي إذن هو:الوجود، اللغة والكتابة. لكن الأمر يتعلّق في أساسه بالوجود دائما:"اللغة كمسكن للوجود" عند هيدغر، واللغة كوجود قابل للفهم عند غادامير، واللغة كأثر سابق على الوجود الهيدغيري عند دريدا. هذا النسيان الثلاثي في أصله نسيان أنطولوجي.

إنّ نسيان الوجود في نظر هيدغر بدأ مع أفلاطون، "إن تحريف سؤال الوجود يبدأ مع أفلاطون، وإن النّقد الأرسطي لمذهب المثل الأفلاطوني لا يغيّر شيئا "، فتاريخ الفكر الغربي منذ أفلاطون هو تاريخ نسيان الوجود. أمّا غادامير فيتحدّث عن تاريخ نسيان اللغة، هذا النسيان أو التحوّل في فهم اللغة، حيث يحلّ مفهوم العلامة محلّ مفهوم الصّورة بدأ أيضا مع أفلاطون في محاورة كراتيل. في الوقت الذي يتحدّث فيه دريدا عن تاريخ نسيان الكتابة، وينظر لتاريخ الفكر الغربي كتاريخ لميتافيزيقا الحضور ومركزية العقل والصّوت.

---

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

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

إنّ سؤال اللّغة في نظر غادامير لم يطرح إلاّ في اللّحظة التي أصبحت فيها وحدة الشيئ والكلمة إشكالية " ففي الأزمنة الأولى كانت الوحدة الحميمة بين الكلمة والشيئ واضحة جدّا " إنّها العبارات التي افتتح بها غادامير المبحث الثاني من الباب الثالث من "الحقيقة والمنهج"، المخصّص لتطوّر مفهوم اللغة في تاريخ الفكر الغربي. ونسيان اللغة وإزاحتها عن مكانها الأصلي كمستودع للمعنى وإبداع للعالم، يعود في اعتقاده إلى اللّحظة الأفلاطونية في محاورة "كراتيل" Cratyle حيث التساؤل عن صحّة الأسماء " فهل بامكاننا الحديث عن صحّة الأسماء ؟ ...هذه هي خلفية محاورة كراتيل، وهي البيان التأسيسي للفكر الاغريقي عن اللغة ". ويبيّن غادامير ضعف الأطروحتين اللّتين نوقشتا في المحاورة، وهما النظرية المواضعاتية ونظرية التشابه، والنظريتين تتعاملان مع اللغة كأداة، وهو ما يرفضه غادامير. فسؤال الكراتيل يفضي إلى فصل جذري بين الكلمات والأشياء، أي إلى إقامة مسافة بينهما،م مّا يجعل مجال الحقيقة مخصّص للشيئ، والكلمات تنظّم حسب الأشياء، وفي ذلك هدم للوحدة الحميمة بين الكلمة والشيئ. هذا التصوّر الذي يتعامل مع اللغة كمجرّد علامة، أي "إحالة خالصة" ليست لها أيّة قيمة أنطولوجية " فأفلاطون تجنّب التفكير في العلاقة الحقيقية بين الكلمات والأشياء ...إنّ اللغة مثل المظهر الحسّي للأشياء، شيئ من تلك الأشياء الخادعة التي تدسّ نفسها دسّا، وعلى العالم الحقّ بالجدل أن يخلّفها وراءه"، أدّى على ما يقول "جون غرايش" إلى حدوث انزلاقين: من جهة الجهل بوحدة الفكر واللغة، مادام أفلاطون يعتبر الفكر سابق على الكلمة، وذلك في نظر غادامير مستحيل، ومن جهة ثانية انتقل مجال الحقيقة مع أفلاطون من حقيقة الكلمة المرتبطة بالحصول على دلالة (حضور الشيئ) في الكلمة ذاتها إلى الحقيقة المنطقية للقضية (علاقة موضوع بمحمول)، ممّا يعني حسب غادامير التخلّي عن التفكير في محتوى اللغة والتركيز على شكلها الخارجي فقط، فنفقد بذلك ما يقال في اللغة، أي ما يحدث في اللغة. هكذا إذن حجبت "المثل" الماهية الحقيقية للغة، فأصبحت بذلك الكلمة مجرّد علامة، والعلامة تعني دائما "مجرّد علامة" أو علامة محضة "تكتسب العلامة المعنى بوصفها علامة فقط فيما يتعلّق بالذات التي تتّخذ منها علامة."فهي لا تتّخذ دلالتها المطلقة ضمن ذاتها، أي أنّ الذات لا تستنسخ فيها" ".

لكن نسيان اللغة هذا الذي يعود إلى النص اليوناني (محاورة كراتيل)، والذي جعل النقاش حول اللغة يستبدل مفهوم الصورة Eikon بمفهوم العلامة Semeion لم يأخذ انطلاقته إلاّ مع الأنوار Aufklarung، فما كان جنينيا سيتمظهر بوضوح مع الأنوار، حيث يتحدّد موقع الذات داخل الفهم الأداتي للّغة، اللغة كنسق علامات تستخدمها الذات، وهو ما يعكسه ترييض اللغة

Mathematisation de la langue وإضفاء الطابع الذاتي عليها، لتتحول بعد ذلك إلى موضوع دراسة، ويتمّ افراغها من كلّ محتوى، وهي المرحلة الأخيرة من نسيان اللغة، والمتجسّدة في علوم اللغة أو اللسانيات التي تبحث في تقعيد اللغة Metalangage، أي اللغة الشارحة للغة.* وهذا النموذج الذي يفرغ اللغة من محتواها، من شيئيتها ويركّز اهتمامه على شكلها فقط، هو ما يمثّل المرحلة الأخيرة من النسيان الأفلاطوني للغة. لكن إذا كان أفلاطون ومن ورائه كلّ التراث الغربي باستثناء الفكر المسيحي، قد فشل في تحديد طبيعة العلاقة بين الكلمة والشيء، فكيف ينظر غادامير لهذه العلاقة ؟

يرى غادامير أن حقيقة الكلمة لا ترتكز على صحّة توافقها مع الشيء، بل تكمن في طابعها الروحي المحقّق، أي في تمظهر معنى الكلمة في الصوت، فتكون لها دلالة، وبهذا المعنى تصبح كلّ كلمة صحيحة، أي لها دلالة، واستعمالها هو الذي يمكن أن يكون غير صحيح، وبهذا المعنى يمكن الحديث عن كمال مطلق للكلمة. فما المقصود بالكمال المطلق للكلمة ؟ إن كمال الكلمة مرتبط بدلالتها، أي بمعناها، وحقيقة الكلمة ترتبط بالوحدة الروحية بين الصوت والمعنى، فكمال الكلمة يكمن في عدم وجود فاصل أو مسافة Abstand– Distance بين دلالتها ولحظتها المادية (الصوت) .ومعنى ذلك أن غادامير يلغي المسافة بين الكلمة والشيئ ،بين الصوت والدلالة مؤكّدا على الوحدة الروحية بينهما. فكيف يلغي غادامير هذه المسافة ؟ يستبعد غادامير في تحديد العلاقة بين الكلمة والشيء الحديث عن مسافة تشابه، لأن الكلمة تسمّي الشيء بطريقة حميمة، وبالتالي العلاقة ليست علاقة محاكاة Mimesis، بل بالعكس هي علاقة روحية.أما أفلاطون فيحافظ على مفهوم المسافة انطلاقا من فكرة المحاكاة، لذلك يفهم اللغة كعلامة. في مقابل هذا التحديد الأداتي للغة والذي بدأ مع أفلاطون وهيمن على تاريخ الفكر الغربي، يبحث غادامير إمكانية أخرى، إمكانية لا تكون فيها الكلمة علامة بل صورة Image "...والكلمة ليست مجرّد علامة. وبالمعنى الذي يكون من العسير فيه إدراك الكلمة، فإنها أيضا شيء آخر يشبه نسخة أو صورة تقريبا". وهنا يستحضر غادامير التصوّر القديم الذي ينظر للغة كصورة، التصوّر الأفلاطوني المحدث والتصوّر المسيحي

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

"ليس الإغريق من قدّر اللّغة حقّ قدرها، وحال من ثمّ دون نسيانها في الفكر الغربي، إنّما الفكرة المسيحية عن التجسّد Incarnation هي التي فعلت ذلك " يميّز غادامير بين العلامة Signe والرّمز Symbole والصورة Bild – Image.

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

الرّمز: ماهيته مرتبطة بالاستبدال الخالص Pure suppleance، أي أخذ مكان الشيئ الممثّل " لا يشير الرّمز إلى شيئ ما وحسب، فهو يمثّله بأن يأخذ مكانه. ولكن أخذ مكان شيء يعني جعل شيء غائب حاضرا. وهكذا يأخذ الرمز في التمثيل مكان شيء ما:أي أنّه يجعل شيئا ما حاضرا فورا ." وهذه نقطة مشتركة بين الرمز والصورة، بين التمثيل الرمزي والتمثيل التصويري (جعل الشيء حاضرا)، فالصليب والعلم والبذلة النظامية من حيث هي رموز، أخذت مكان ما يتمّ تبجيله على نحو كامل، فما يبجّل حاضر فيها .

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

يتّضح إذن أن الاختلاف بين الصورة والعلامة قائم على أساس أنطولوجي "فالصورة لا تختفي بالاشارة إلى شيء آخر، بل هي تشارك، في وجودها الخاص، فيما تمثّله " وثمّة اختلاف آخر بين الصورة من جهة والعلامة والرمز من جهة ثانية، إذ يبيّن القانون الأنطولوجي للصورة أنّ الرمز والعلامة يشتركان في الطابع التأسيسي Institutionnel بخلاف الصورة " لذلك تتموقع الصورة في منتصف المسافة بين العلامة والرمز، فهي لا تمثّل إشارة خالصة إلى شيء ما ولا احتلالا خالصا محلّ شيء ما. إنّها في هذا الموقع الوسط الذي يرفعها إلى مكانة أنطولوجية فريدة. لا تكتسب العلامات والرموز الاصطناعية وما شابهها وظيفتها الدالة من مضمونها الخاص كالصورة، بل يجب أن تؤخذ كعلامات أو كرموز. وبوسعنا أن ندعو أصل وظيفتها الدالة بأنّه "تأسيس لها Institution". في عملية تحديد التكافؤ الأنطولوجي لصورة ما (الشيء الذي نهتمّ به نحن)، من الحاسم فيما يتعلّق بالصورة هو عدم وجود مثل هذا "التأسيس" بالمعنى نفسه " وعليه فإنّ الاختلاف بين الصّورة من جهة والعلامة والرّمز من جهة ثانية لا يختزل في التّعارض بين المواضعاتي والطّبيعي أو بين ما يسمّى في اللّسانيات التّعارض بين الاعتباطي L'arbitraire والضروري.

فغادامير لا يقرّ بوجود علاقة طبيعية بين الصّورة وما تمثّله، إضافة إلى أنّه في حالة العلامات المسمّاة "طبيعية" يبقى الطّابع التأسيسي حاضرا . لكن كيف يفسّر غادامير أنّ الكلمة ليست علامة، وتفهم انطلاقا من الصّورة ؟ كيف تمثّل الكلمة صورة ؟ . إنّ اختبار القيمة الأنطولوجية للصّورة يظهر، أنّ الصّورة تساهم في وجود "الشّيء" الذي هي صورته، وقصد توضيح الاختلاف بين العلامة والرّمز والصّورة ، غادامير يضطرّ للتّمييز بين الممثّل والتّمثيل، ولا يتعلّق الأمر سوى بالطّريقة التي بواسطتها يكون الأصلي، الممثّل حاضرا (أو غائبا) في العلامة، الرّمز والصّورة، أي أنّ الأمر لا يتعلّق سوى بالمسافة بين الممثّل والتّمثيل أي بين الكلمة والشّيء . هنا غادامير يجد نفسه محاصرا من جهة بالتّصوّر القديم للّغة الذي ينظر للكلمة كصورة والذي يحتفظ بنوع من المسافة بين الممثّل والتّمثيل، بين الكلمة والشّيء، ومن جهة ثانية بفكرة الكمال المطلق للكلمة، والتي تبتعد عن مفهوم العلامة وتلغي المسافة. إنّ المسافة في نظر غادامير تؤوّل بمعنى ايجابي، أي أنّ الصّورة بالنّسبة للممثّل ليست إنقاصا بل بالعكس –وذلك في سياق الفكر الأفلاطوني المحدث– تعدّ زيادة(تنمية) ،زيادة وجود Surcroit D'être، ففي الصّورة الممثّل ينتهي إلى وجوده نفسه، إنّه يعرف تنمية وجود.

إنّ مشكلة علاقة الكلمة بالشّيء تقاد لدى غادامير نحو مشكلة طابع اللّغة "كحدث" Evénement الذي يعدّ الفاصل. ينقل غادامير مشكلة الكلمة كصورة، نحو الفكر المسيحي الذي يعدّ استثناء في تاريخ نسيان اللّغة، وإسهام هذا الفكر يتجلّى في فكرة الثّالوث Trinité وفكرة التجسّد incarnation ، أين يتمّ التّأكيد على وحدة الكلمة، إذ بخلاف الفكر اليوناني الذي فهم العلاقة بين الرّوح والجسد بشكل خارجي، نجد الفكر المسيحي، من خلال فكرة التجسّد يقيم علاقة حميمة بينهما، ونفس الشّيء بالنّسبة للعلاقة بين الكلمة والشّيء ،فسرّ وحدة الله الأب والله الابن ينعكس على سرّ وحدة الكلمة، وبالتّالي على علاقة التّفكير بالكلام، "وبطبيعة الحال، تصبح اللّغة البشرية بذلك موضوعا للتأمّل على نحو غير مباشر فقط، وتستخدم الكلمة البشرية نظيرا للمشكلة اللاّهوتية عن الكلمة، الكلمة الله، أي وحدة الله الأب والله الابن، غير أنّ الشّيء المهمّ بالنّسبة لنا هو أنّ سرّ هذه الوحدة يتأمّل في ظاهرة اللّغة" إنّ الكلمة في الفكر المسيحي ممثّلة كحدث خالص، فمفهوم الحدث، إذن يتوسّط الصّورة والعلامة، وهذا الطّابع الحدثي للّغة، يستبعد الطّابع الذّاتي للّغة، وبالتّالي استبعاد دور الذّات، الوعي أو العقل في إنتاج اللغة، رغم وحدة اللّغة والفكر. وغادامير باستبعاده الذّاتية نحو هامش الحدث اللّغوي يؤكّد على نقطتين : الكلمة والشّيء، العالم واللّغة.

والهرمينوطيقا الفلسفية باعتراضها على التأمّل الذّاتي للّغة، تنمّي فكرة أنّ اللّغة لها بنية تأمّلية، لكن بعيدا عن مفهوم الفلسفة التأمّلية، فاللّحظة التأمّلية ترتبط في نظر غادامير بالشّيء وانعكاسه، إذ اللّحظة التأمّلية ليست فعلا من أفعال الوعي، فالأولوية للشّيء. فالعالم وأحوال الأشياء هي التي تتقدّم إلى اللّغة* . اللّغة هي إذن الوسيط الذي يظهر فيه العالم (welt) والأنا Ich).ولتوضيح فكرة حضور العالم في اللّغة يستعير غادامير من فينومينولوجيا هوسرل مفهوم المنظور Perspective–Abschahungen . في اللّغة توجد "منظورات" فقط، منظورات لغوية. لكن ربط خبرة العالم باللّغة، لا تعني الاقتصار على منظور واحد، لأنّ التّجربة اللّغوية للعالم تجربة مطلقة، وهي ليست مطلقة فقط بل مفتوحة على تجارب أخرى، على جوانب أخرى للمعنى، للعالم، وهذا في نظر غادامير ممكن لأنّنا هنا أمام علاقات الحياة وليس علاقات بين الأحكام . "وعليه نقول إنّنا نعتقد أنّ كون خبرتنا بالعالم مرتبطة باللّغة لا تعني ضمنا الاقتصار على منظور واحد، فإذا تغلّبنا من خلال ولوجنا عوالم لغة أجنبية على الأحكام المسبقة لخبرتنا السّابقة بالعالم وحدودها، فهذا لا يعني أنّنا نترك عالمنا وننفيه، فنحن كما المسافرين نعود إلى وطننا محمّلين بخبرات جديدة، وحتّى لو هاجرنا ولم نعد أبدا فإنّنا لا نستطيع إطلاقا أن ننسى نسيانا كلّيا، وحتّى لو كنّا نعي، شأن من لديه دراية بالتّاريخ، أنّ الفكر الإنساني المتعلّق بالعالم مشروط تاريخيا، ونكون بذلك واعين بأنّ وعينا أيضا هو مشروط، فإنّنا مع ذلك لا نتبنّى موقفا غير مشروط، ليس ثمّة اعتراض على تأكيد أنّنا مشروطين أساسا في أن نقول إنّ هذا التّأكيد قصد منه أن يكون صادقا بشكل مطلق وعلى نحو غير مشروط، وذلك لا يمكن أن يطبّق على نفسه من دون تناقض. فالوعي بحقيقة كوننا مشروطين لا يتخطّى مشروطيتنا وهذه واحدة من أفكار الفلسفة التأمّلية المسبقة التي تفهم المسائل التي ليست على نفس المستوى المنطقي كما هي في علاقات القضايا الخبرية. لهذا تكون المجادلة التأمّلية خارج مدارنا هنا، فنحن هنا لا نتناول العلاقات بين الأحكام التي يجب أن تبقى خالية من التّناقضات إنّما نتناول علاقات الحياة، وخبرتنا اللّغوية بالعالم لها القابلية على أن تشمل أغلب علاقات الحياة المتنوعة" لكن هنا لا يجب الخلط بين المنظورية اللّغوية والنّسبوية النّاتجة عن الذّات

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

أو عن قدرتها على المعرفة، فمثالية المعنى ترتسم بجوانب مختلفة دون أن تفقد عالميتها، ودون أن تسقط في النّسبوية، فالتّعدّد في نظر غادامر لا يعني الإنقاص والإضعاف، (ترتبط هذه الرؤية بنظرية الصّورة وفكرة التأمّل)، "الكلمة تأمّلي Spéculative تشير هنا إلى علاقة المرآة، فالانعكاس يتضمّن استبدالا مستمرّا لشيء بآخر، وعندما ينعكس شيء على شيء آخر لنقل انعكاس القلعة على البحيرة، يعني أنّ البحيرة تعكس صورة القلعة، ترتبط صورة المرآة جوهريا بالرّؤية الفعلية للشّيء من خلال وسيط الملاحظ، إذ هي لا تتمتع بوجود مستقل، هي "مظهر" يتيح بذاته للشّيء أن يبدو بموجب صورة المرآة. إنّها مضاعفة لشيء يبقى واحدا، والسّر الحقيقي للانعكاس هو عدم ملموسية الصّورة، إعادة الإنتاج المحضة التي ترفرف أمام عين العقل" لكن إذا كانت هناك وحدة بين الشّيء والكلمة، فمن أين يأتي تعدّد اللّغات ؟ كيف نفهم هذا التعدّد، إذا كان المعنى مثالي وعالمي؟ كيف نفسّر تنوّع التّراث ؟ إذا لم تكن الكلمة علامة في نظر غادامير فما مصدر تعدّد اللغات ؟ بمعنى: من أين تأتي المسافة ؟ وما موقع التّرجمة أمام هذه الوحدة ؟ ليس فقط التّرجمة من لغة إلى أخرى، بل التّرجمة من ثقافة إلى أخرى ؟ كيف نتجاوز هذه المسافة ؟ يعتقد هيدغر أنّ اللّغات المختلفة ليست فقط مختلفة، بل إنّ ماهياتها ذاتها مختلفة، وبالتّالي من غير الممكن الترجمة فعليا من لغة إلى أخرى وقيام حوار بين لغات مختلفة وعوالم مختلفة من حيث المبدأ. عهد الميتافيزيقا يترجم في لغته الخاصّة وهي لغة الغرب، بينما بالنّسبة لغادامير التّرجمة ليست ممكنة فقط دون التخلّي عن العالمية، ولكن اللّغة الميتافيزيقية لا وجود لها " .

التّحليل السّابق يسمح بتلخيص رؤية غادامير للّغة فيما يلي : توجد عالمية لا تستبعد المنظورية Perspectivisme، وبهذا الشّكل ينعكس العالم والكلمة، فالعالم والمعنى يتقدّمان كلّيا في كلّ اللغات، ومن الممكن ترجمتها، لكن الشّيء ذاته، المعنى التراث، أو الأصلي هو دوما مسبقا هنا، وأمام مثل هذه الرؤية يظهر أنّ إعادة توزيع الأدوار التي تؤدّيها مفاهيم العالم والذّات محدّدة . الذّات، الأنا، لاعلاقة لها بتكوين المعنى، بل هي موضع تجسيده فقط، فحدث اللّغة يضع الذّات لا في موضع البداية بل في النّهاية، والنّهاية تفهم كتطبيق للمعنى. إنّ التأمّل يجري داخل اللّغة، إنّه لم يعد فعّالية ذاتية، بل وظيفة الشّيء ذاته، وغادامير بذلك يتجاوز موقف المثالية الألمانية وهوسرل في نفس الوقت .إنّ الحقيقة تتّخذ هنا دلالة الالتقاء بين الوعي والأشياء، فالوعي يلتقي بالأشياء مثلما يلتقي بالأشخاص، فعلاقته بموضوعات العالم هي علاقة "لقاء" أو"تلاقي"لاعلاقة حلول أو"قبض على المعنى"، الحقيقة هي لقاء المعنى، حقيقة الشّيء ذاته بالنّسبة للّذي يجرّبه، أي

التقاؤهما ومادامت الحقيقة هي لقاء بين الذّات والموضوع، هذا الموضوع الذّي يتجلّى أمام الذّات، وفي عملية الظّهور تتدخّل مجموع التمثّلات في شكل أحكام مسبقة، شرط إمكان المعرفة والحقيقة. فالأحكام المسبقة هي الحقل الذي يتجلّى فيه الشّيء ذاته للوعي، وهي تنبثق من التّراث. وهنا ينتقد غادامير التصوّر الكانطي الذي استبعد التّراث باسم العقل. ومن هنا تستوجب اللّحظة الهرمينوطيقية النّقدية الوعي بالدّوغمائية. لا يمكننا أبدا أخذ مسافة من اللّغة أي مسافة بالنّسبة لشيئيته، بالنّسبة للتّراث، فحينما يكتب غادامير أنّ ماهية اللّغة هي الحوار Gesprach ، يتعلّق الأمر أوّلا بالحوار مع التّراث، وبالنّظر إلى البنية التأمّلية للّغة. نفهم الآن جيّدا خصوصية هذا الحوار، إنّه الحوار الذّي بواسطته ننتمي إلى التّراث، أي للمعنى المنقول، إلى"الشّيء ذاته" هذا المعنى "المعطى" يفسّره غادامير "بالانتماء" Zugehorigkeit ، حيث الإنصات ouir « horen »، وهذا الإنصات مرتبط بالعالمية، عالمية اللّوغوس "ليس هناك شيء غير متاح للسّمع من خلال وسيط اللّغة. وفي حين ليس لجميع الحواس الأخرى مشاركة آنية في كلّية التّجربة اللّفظية للعالم، فهي تعرض فقط مفتاحا لميادينها المحدّدة الخاصّة يكون السّمع طريقا مشرعا أمام الكلّ لأنّه قادر على الإصغاء إلى اللّوغوس" . إنّ عالمية اللّغة والإنصات (السّمع) « horen » تتمظهر في شكل ثلاثي: إنّها تدلّ أولا على أن الكلّ يمكن أن يأتي إلى اللّغة، وثانيا تدلّ على إمكانية جعل التّراث حاضرا . إنّها إمكانية الإنصات وهنا حقيقة ماهيتها، حقيقة التّراث : ".....إذ يمكن للسّامع أن يصغي إلى الخرافات، والأساطير، وحقيقة الشّعوب القديمة...." . أماّ الكتابة فليست سوى شكل آخر للسّمع، فالذّي يقرأ لا يكتفي بعلامات صمّاء بل يريد سماع المعنى . وأخيرا فإنّ عالمية اللّغة ترتبط بعالمية الصّوت مقارنة بالبصر، إذ لا يمكننا أخذ مسافة من السّمع، فهو يفرض نفسه وبالتّالي التّراث. لا يمكن الإعراض عن سماع التّراث، وفي حوار الإنسان مع التّراث، الإنسان هو الذّي يسمع التّراث، حقيقة المعنى تتجمّع وتنقل، الإنسان ينتمي للتّراث. بطبيعة الحال فإنّ غادامير يستعيد هنا المفهوم الهيدغيري، السّماع، وهي اللّحظة التي يقترب فيها مع فلسفة هيدغر*.لكن رغم ذلك فإنّ غادامير

(*)- إنّ اللّغة في نظر هيدغر تتحدّث ،وهي تتحدّث من خلالنا ،ومهمّة الإنسان هي أن يتيح للّغة أن تتحدّث أي أن تفصح عن ماهيتها .واللّغة تجلب الأشياء إلى الوجود ، ويميّز هيدغر بين الكلام والقول ،فالكلام ليس مرادفا لما يقال لأنّنا قد نتكلّم ولا نقول شيئا ،وقد لا نتكلّم ونقول الكثير،والتكلّم هو عملية التلفّظ النّطقي للفكر بواسطة أعضاء الكلام ،ولكنّه في نفس الوقت إنصات ،والإنصات لا يصاحب التكلّم ويكتنفه فحسب مثلما يحدث في الحوار ،فتزامن التكلّم والإنصات له معنى أوسع ،فالتكلّم هو نفسه إنصات ،التكلّم هو إنصات للّغة التي نتحدّثها ،فهناك إنصات لا أثناء ،بل قبل ما نتكلّمه.وهذا الإنصات إلى اللّغة يأتي أيضا قبل كلّ أشكال الإنصات التي نعرفها .

وإن كان يتّفق مع هيدغر انطلاقا من قول هولد رلين: "نحن حوار"، وأنّ الوجود هو الذّي يتكلّم، إلاّ أن معنى الوجود عنده يعادل التّراث فالوجود يفهم كتراث، كمعنى متجمّع ومنقول بواسطة اللّغة، ومن هنا نفهم لماذا استطاع غادامير الحفاظ على مفهوم الوعي، ففي البنية التأمّلية للّغة، الوعي والتّراث يمكن فهمهما كمتغيّرات للعلاقة بين الذّات والموضوع، وهنا يتجلّى تأثير هوسرل، لذلك ربّما يمكن اعتبار غادامير أقرب لهوسرل منه إلى هيدغر في تصوّره للّغة . وتأثير هوسرل لا يظهر في فكرة (العالم المعاش)، ولا في مفهوم اللّغة، بل في مكاسب المرحلة الترنسندنتالية، وهي مفارقة، لأنّ الهرمينوطيقا تتحدّد باعتبارها ضدّ- متعالية Anti-transcendantale وضدّ تأسيسية-Anti fondationaliste. وفي الحقيقة فإنّ غادامير يبدو ينقل بعض الدّوافع المتعالية الهوسرلية إلى مجال اللّغة، إذ باستعادة مفهوم "الأفق" يحافظ غادامير على مفهوم الوعي، إذ يصبح الأفق الذي هو أفق المعنى معه، أفق لغوي. فحدث الفهم في الهرمينوطيقا هو انصهار الآفاق، أفق الذّات (الوعي) مع أفق التّراث، وهذا الانصهار هو منتوج اللّغة ذاتها. إنّ فقدان الذّات لدورها الأوّلي، وللطّابع المتعالي للفلسفة لا يعني تخلّي غادامير عن مفهوم العالمية والعقل، بل بالعكس، عالمية العقل هي عالمية اللّغة، وهذه المفاهيم تنعكس على مفهوم الحقيقة.

2-2- اللغة ككتابة معتمة.

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

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

المألوف والكتابة المعمّمة، بين معنى ضيّق ومعنى واسع، والغراماتولوجيا تعرّف ك " علم الكتابة قبل الكلام وداخل الكلام" لذلك لا ينبغي الخلط بين الكتابة المعمّمة أو الدّرجة القصوى للكتابة، والكتابة بالمعنى الرّائج لهاته الكلمة ذلك أنّ مفهوم الكتابة المعمّمة يشمل ما نسمّيه اللّغة، فهو يسبق ويتضمّن مفهوم اللّغة، ويتواصل مع مفهوم الكتابة المألوف. وهذا التواصل ذو أهمّية لأنّه يسمح بتحديد نقطة انطلاق المشروع التّفكيكي –المتعلّق بالإشكالية اللّغوية– المتمثّل في الطّابع الاعتباطي للعلامة، الذي ينتمي في الأصل للكتابة مادامت الدّرجة القصوى للكتابة هي نتاج تسمية بواسطة موضوعات اعتباطية العلامة والاختلاف. ومنه يمكن إعتبار أطروحة " اعتباطية العلامة" نقطة انطلاق تفكيك مفهوم العلامة.

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

والحقيقة أنّ غياب الإحالة على "الكراتيل" عند دريدا يردّ إلى تركيزه على نسيان الكتابة* بدل نسيان اللّغة عند غادامير. وهنا يظهر لدى دريدا مفهومين ناقشهما غادامير في "الكراتيل" وهما: الصّورة والرّمز اللّذان فهمهما كعلامات طبيعية. دريدا يستعيد دلالتهما السوسيرية. ودوسوسير يوجد هنا في نفس وضعية أفلاطون في الكراتيل، ويؤكّد على أنّ فهم اللّغة كنسق يستبعد إمكانية أن تكون الكلمة صورة، لأنّ اعتباطية العلامة تقصي فكرة وجود "علامات طبيعية". وعليه بين الدّال والمدلول

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

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

لا توجد كما يقول دريدا " أيّة علاقة تشابه أو مشاركة، أيّة علاقة "رمزية" بالمعنى الهيغلي، السوسيري، أيّة علاقة أيقونية بالمعنى البيرسي (نسبة إلى بيرس) ". ومن هنا يستخلص دريدا تناقض دوسوسير، لأنّه عندما اعتبر الكتابة واللّغة نسقين متمايزين لينتهي إلى إقصاء الكتابة، فهو يقرّ بأنّ الكتابة هي صورة للّغة أو تمثيل لها. يجب إذن حسب دريدا التّفكير في الكلمة الكتابة. إنّها الأطروحة المركزية في "في علم الكتابة"، فالكلمة ليست خارجيا لا صورة ولا رمز، وداخليا هي في ذاتها كتابة. لا توجد سوى إحالة علامة على علامة أخرى، ولا توجد علامة تحيل إلى الشيء ذاته أو إلى المدلول المتعالي Signifié Transcendantal، "الشيء ذاته هو علامة". وبنية الإحالة هذه هي ما يسمح بظهور الاختلاف.

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

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

الكتابة المعمّمة أو الأثر La Trace يجب أن تفهم كعملية، كحركة نشطة وليس كبنية معطاة. والأثر الخالص هو الاخ(ت)لاف La Différance *، وهو لا يتوقّف على أيّ امتلاء حسّي،

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

مسموع أو مرئي، صوتي أو كتابي بل بالعكس هو شرطه. وإمكانيته سابقة على ما نسمّيه علامة (دال، مدلول، محتوى، تعبير....إلخ). وبهذا المعنى تكون اللّغة دائما كتابة، والكتابة تسبق العلامة. والإحالة اللاّنهائية للعلامة – العلامة المكتوبة بواسطة هذه الكتابة المعمّمة "المتواصلة" – تنقل إلى ما وراء التّعارضات الثّنائية التقليدية (شكل/محتوى، دال/مدلول، صوت/كتابة، محسوس/معقول) وتبدو كشرط لها. هذه البنية هي بنية الإضافة، الاسم الآخر للاخ(ت)لاف. وهو مفهوم استعاره دريدا من روسو حيث "العلامة هي دائما الإضافة للشّيء ذاته"، فالشيء ذاته إضافة ولا يظهر أبدا خارج تسلسل العلامات. والإضافة لا تحدّد ولا تدلّ بل تحيل، فلا شيء خالص، لا شيء أوّل، لا شيء مقدّسKadosch .الشيء ذاته يوجد في حالة نقص، والحضور الذي تحدّثت عنه الميتافيزيقا ليس سوى وهما. الشّيء ليس حاضرا بل مقصى وممحى، والكلّ يصبح أثرا، أثر شيء لم يعد، لم يكن أبدا، مفصول عن أصله، عن كلّ غائية. الخاصية الأساسية للأثر هي التلاشي، فهو ليس جوهرا ولا موجود حاضر، بل سيرورة تتغيّر باستمرار، لا يمكن إلاّ أن يعاد تأويله.

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

لقد حدّد غادامير تصوّره للوعي انطلاقا من البنية التأمّلية للّغة، أمّا دريدا فيرى أنّ "الكتابة هي آخر غير الذّات". والغياب الأصلي للذّات من الكتابة يعني "موت" الذّات، موت المرسل والمرسل إليه "لا يوجد خارج النّص" ذلك أنّ الوعي هو الحاضر الحيّ، وهو يعبّر عن نزعة الصّوت المركزية والإنصات لكلام الذّات "تاريخ الميتافيزيقا هو الإرادة المطلقة للإنصات إلى الذّات". وهنا يقترب دريدا من غادامير، فرغم أنّه يوجد إلى جانب "الكتابة" وليس إلى جانب "المرآة" إلاّ أنّه يرى أنّ الذّات مأخوذة من طرف الكتابة، أو ضمن سلسلة اختلافات. فالوعي لا يبلغ أبدا حضوره المملوء أمام ذاته، مثلما أنّ الوعي مأخوذ للتأمّل من خلال البنية التأمّلية للمرآة عند غادامير.

في نقده لهوسرل يبيّن دريدا أنّ "المعنى المثالي" متوقّف على فعل التكرار، وبالتّالي يتوقّف المدلول على الدّال، وغياب الحضور أمام الذّات يجعل من الذّات مجرّد نتيجة. إنّها نتيجة تفكيك مفهوم

العلامة عند هوسرل . ما يسبق الذّات هو الاخ(ت)لاف، لكن ما هو قانون الاختلاف إذا كانت حركة الاختلاف تنتج الذّات ؟ إذا كان مجيء اللّغة في نظر غادامير يدلّ على استحالة المتعالي، فكيف هو الأمر بالنسبة لدريدا ؟

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

المجال المتعالي بدون ذات، هذا المفهوم الذي كوّنه "جون هيبوليت" حول مفهوم " الأبوخية" Epochè الهوسرلي، تشكّله الكتابة باعتبارها شرط ذاتية متعالية. يبدو إذن أنّ دريدا يتقبّل إمكانية لغة متعالية سابقة على الذّات وضرورية لتكوينها. إنّها لغة الكتابة، الكتابة المعمّمة، الأثر، الاخ(ت)لاف "...لهذا فإنّ تفكير الأثر لا يمكن أن ينقطع مع فينومينولوجيا متعالية يردّ إليها". وقصد الحفاظ على الطّابع النّقدي للتّفكيك اتّجاه فلسفة متعالية، يتردّد دريدا بين قبولها ورفضها "يجب أن تثبّت ضرورتها قبل أن تترك نفسها للتّشطيب". ومن هنا يصبح الأثر، الوجه الآخر للاختلاف "أصل الأصل" قبل أن يشطب، لذلك يقول دريدا "الأثر هو فعلا الأصل المطلق للمعنى على العموم....ممّا يسمح بالقول مرّة أخرى بأنّه لا يوجد أصل مطلق للمعنى على العموم. الأصل هو الاخ(ت)لاف..." والاختلاف لا يمكن وصفه بأي مفهوم ميتافيزيقي، فهو ليس لا مادة ولا ذات، وهو يسبق الاختلاف الأنطولوجي الهيدغيري.

بناء على تحليل موقف كلّ من غادامير ودريدا من اللّغة يمكن استخلاص النتائج التّالية:

إنّ نقاط التّشابه بين غادامير ودريدا، المتمثّلة أساسا في : انطلاقهما من فلسفة هيدغر ومحاولتهما نقد التصوّر الغربي للّغة كعلامة مع تأكيدهما على فكرة النّسيان (نسيان اللّغة ونسيان الكتابة) وتراجع الذّات والوعي، لا تنفي وجود اختلافات بينهما تصل إلى حدّ التّناقض.

غادامير : بين الكلمة والشّيء وحدة، لذلك فالكلمة ليست مجرّد علامة (تجاوز التصوّر الأداتي للّغة).

– لا مسافة بين الكلمة والشّيء، بين الصّوت والدّلالة، فالكلمة تمتلك الكمال المطلق لأنّها تحمل المعنى، فبين الكلمة والمعنى وحدة روحية.

– الكلمة ليست مجرّد علامة، بل صورة، لأنّ العلامة إحالة خالصة ولا تملك أيّة قيمة أنطولوجية في ذاتها، أمّا الصّورة، وإن كانت تشترك مع العلامة في وظيفة الإحالة إلاّ أنّها تتميّز بكونها تساهم في وجود الشّيء الذي هي صورته، إنّها إضافة للوجود .

– اللّغة حدث، فالكلمة حدث خالص، والذّات والوعي لا تنتج اللّغة رغم وحدة الفكر واللّغة، وبالتّالي استبعاد الذّاتية نحو هامش حدث اللّغة، إذ لا علاقة للوعي بتكوين المعنى. إنّ العالم هو الّذي يتقدّم للّغة، فاللّغة عالمية. لذا فالذّات تتموقع في النّهاية لا في البداية .

– كينونة اللّغة تتميّز بثلاث خصائص هي: نسيان الذّات الخاصّة بها، وتعني أنّ الوجود الخاص للّسان هو ذلك الّذي نذوب فيه عندما نسمعه: المقول. وثانيا أنّها لا ترتبط ب"أنا" بل تفترض وجود الآخر، فحقيقة اللّغة وماهيتها تكمن في الحوار، وموضوع الحوار هو الّذي يجعلنا نحقّق أنفسنا (مثال اللّعبة)، وثالثا أنّها عالمية، فهي تحوي كلّ شيء، لا يوجد شيء لا يمكن أن يقال، والقدرة على القول تسير بالتوازي مع كونية العقل.

دريدا :

– اللّغة ذات طابع اصطلاحي، والعلامة اعتباطية .

– العلامة ظاهرة أوّلية، ماهيتها الاختلاف بين الدّال والمدلول مع أولوية المدلول على الدّال، فعهد العلامة هو عهد ميتافيزيقا الحضور، حضور مدلول متعالي،عهد نزعة العقل المركزية ونزعة الصّوت المركزية .

– عهد العلامة هو عهد انحطاط الكتابة خارج الكلمة المملوءة

– العلامة ليست صورة لأنّها اعتباطية، وعليه فالكلمة ليست لا صورة ولا رمز، إنّها كتابة معمّمة.

– لا توجد علاقة طبيعية بين الكلمة والشّيء، هناك مسافة بين الدّال والمدلول، فسحة وهي شرط لكلّ معنى وللشّيء ذاته، وهذه المسافة تمسّ المدلول ذاته، ممّا يزعزع مفهوم العلامة ذاته.

– العلامة هي شرط إمكان المعنى والشّيء ذاته، فالشّيء ذاته ليس سوى علامة، أي إحالة خالصة (إحالة علامة على أخرى).

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

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

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

3– تبعات اللّقاء (حوار المقاطعة أم الانقطاع):

لقد اكتفى دريدا خلال لقاء 1981 بطرح ثلاثة أسئلة تتعلّق في مجملها بمفهوم إرادة الفهم الحسنة، وقد وقع غادامير أمام هذه الأسئلة في حالة من حالات سوء الفهم. ومع ذلك يمكن القول أنّ اعتراضات دريدا ربّما كانت الدّافع الذي حفّزه على مضاعفة مجهوداته بعد هذا اللّقاء، لأنّها مسّت عصب المسألة الهرمينوطيقية وهو الفهم. وقد عبّر غادامير عن إرادته في الحوار بأن خصّص للنّقاش مع دريدا – بعد هذا اللّقاء– العديد من النّصوص، إذ نحصي على الأقلّ ستّة نصوص*، سبعة إذا أخذنا بعين الاعتبار محاضرة "الهرمينوطيقا والتّفكيك" التي ألقاها بباريس خلال لقائه مع دريدا سنة 1993. هذا وقد علّق جون قراندن Jean Grondin على هذا الاهتمام الأحادي من جانب غادامير بقوله:أنّ دريدا يمثّل أحد المحاورين المفضّلين للأعمال الأخيرة لغادامير. لكن مقابل إرادة الحوار الغادامیرية هذه لم يبدي دريدا أي استعداد للحوار، إذ لم يضف أيّ شيء إلى الأسئلة الثلاثة الموجّهة لغادامير على الأقلّ خلال حياة هذا الأخير.

إنّ الاهتمام الذي أولاه غادامير للنّقاش مع دريدا يدلّ أوّلا وقبل كلّ شيء، على أنّ اللّقاء مع الفضاء الفلسفي الفرنسي كان لقاء مثمرا، تجلّت نتائجه على مستوى مراجعة الجهاز المفاهيمي للهرمينوطيقا،كما يدلّ أيضا على فعّالية هذا اللّقاء في تحريك وتنشيط الحوار مع التّفكيك. فدريدا ناحت مصطلح الاخ(ت)لاف وإن أجّل وأرجأ الحوار إلى ما بعد وفاة غادامير تماشيا مع استراتيجيته التفكيكية، إلاّ أنّه تفاعل بشكل إيجابي مع ردود فعل غادامير، الشّيء الذي يدلّ على أنّ لقاء الهرمينوطيقا والتفكيك لا يوصف بالقطيعة بل بالانقطاع.

3–1–التبعات الفلسفية للّقاء :

(*)- نصوص غادامير المخصّصة للّقاء مع دريدا هي : 1- التّحدّي الهرمينوطيقي-1981- .2- ومع ذلك:قوّة الإرادة الحسنة(ردّ على دريدا)-1981- 3- هدم وتفكيك- 1985- ، 4- التفكيك والهرمينوطيقا-1985- 5- الهرمينوطيقا ومركزية اللّوغوس- 1987- ، 6- الهرمينوطيقا حول الأثر-1994- 7- الهرمينوطيقا والتفكيك -1993 .

اللّقاء الحقيقي والفعلي يحوّل ويغيّر دوما المتخاطبين والمتحاورين، والحوار الحقيقي لا يقاس بتحقيق الاتّفاق، فسوء التّفاهم ليس نفيا للحوار بل هو محرّك الحوار. إنّ هدف الحوار هو التّحاور واعتبار الآخر، الآخر المخالف، طرفا مشاركا في العملية الفكرية، وبهذا المعنى يكون الحوار ناجحا متى أفضى إلى إعادة النّظر في أفكارنا ومواقفنا بفضل القدرة على الإنصات للآخر المخالف. وإذا كان لقاء التفكيك والهرمينوطيقا خلّف ردود أفعال على الأقلّ بالنّسبة لغادامير في مرحلة أولى تلته بعد ذلك تصريحات دريدا، فإنّ الحوار بينهما لم يكن عقيما، ويمكن قراءة نتائجه وآثاره الايجابية على الشّكل التّالي: لقد ساهم نقد دريدا لميتافيزيقا الإرادة في تهذيب الطّابع "الإمتلاكي" لمفهوم الفهم المطروح في "الحقيقة والمنهج"، إذ بيّن "جون قراندن" Jean Grondin أنّ الفهم عند غادامير يظهر فعلا كشكل تطبيقي وامتلاكي، ففهم معنى أجنبي يعني امتلاكه بواسطة نوع من التّطبيق أو بترجمته إلى لغتنا، وهنا يتساءل قراندان :هل أفهم المعنى الأجنبي في خصوصيته عندما أطبّقه على وضعيتي، خصوصا أنّني أفهم استنادا إلى أحكام مسبقة؟. يبدو واضحا أنّ نقد دريدا ساهم بشكل كبير في مراجعة مفهوم الفهم عند غادامير، ونجد الدّليل على ذلك في إضافة صغيرة أضافها غادامير سنة 1986 لفصل المسافة الزّمنية في كتاب "الحقيقة والمنهج" حيث يقول :" ينشأ هنا على الدّوام خطر أن يقوم شخص ب "تملّك" شخص آخر بحسب فهمه الخاص، فيخفق بذلك في تمييز آخريته " هذا النصّ القصير هو بمثابة نقد ذاتي « Autocritique ». إنّ غادامير لا يعيد النّظر في مسألة احتواء الفهم على جانب تطبيقي، لكنّه يظهر حذره من خطر فهم يمتلك الآخر ويمارس العنف على غيريته. هنا غادامير لم يفصح عن مصدر معنى الغيرية، ومع ذلك يمكن افتراض أنّ مصدره هو التّأثير الصّامت لدريدا. وإذا سلّمنا بمشروعية هذا الافتراض فإنّ لقاء الهرمينوطيقا والتفكيك لم يكن عقيما مثلما يعتقد. ويوجد تأكيد آخر لهذا التّحوّل، في تعريف غادامير الأخير للهرمينوطيقا باعتبار أنّ روحها، أي روح الهرمينوطيقا تتطلّب الاعتراف أنّه " يمكن أن يكون الآخر على حقّ" ، فالهرمينوطيقا تعني هنا إمكانية أن يكون الآخر على صواب. الفهم إذن لا يبدو امتلاكا بقدر ما هو انفتاح على الآخر.كما أن غادامير لم يتحدّث كثيرا في كتاباته الأخيرة عن شمولية اللّغة مقارنة بحدود اللّغة أمام كلّ ما يمكن أن يقال. يقول محمّد شوقي الزين في القسم الثّاني من الإزاحة والاحتمال المعنون ب:تفكيكات (التفكيك والتأويل) " امتلاك المعنى في لحظة العبارة هو المغامرة المحفوفة بالمخاطر والمهالك التي تتيه فيها الذّات لأنّه باستحواذها على سياق العبارة أو دخولها في أرضية اللّغة فإنّها تجابه موطنا ليس موطنها، بل هو المساحة المحايدة لكلّ

ذات ناطقة. فلا يمكنها هكذا استنفاد ما تريد قوله والتّدليل عليه، لأنّه ثمّة فترات من الانقطاع والغرابة والنّسيان والفراغ والمعاناة التي تسحب عن الذّات مزاعمها في الامتلاء والارتواء " . وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هذه المراجعات الجديدة لهرمينوطيقا غادامير حول الانفتاح على غيرية الآخر، وحول حدود اللّغة، بمثابة ثمرة اللّقاء بين الهرمينوطيقا والتفكيك، ثمرة لقاء الفلسفة الألمانية مع الفضاء الفرنسي.

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

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

3-2- غادامير وإعادة النظر في حدث الفهم:

قام غادامير في العشريتين الأخيرتين من حياته بمراجعة حاسمة وجريئة لتصوّراته حول المعنى واللّغة والحقيقة، ليخلص بذلك إلى نفس النّتيجة الصّادرة عن ترجمة التفكيك بأنّه " أكثر من لغة plus d'une langue ،هذا ما بيّنه جون قراندن في دراسته حول :تعريف دريدا للتفكيك:محاولة في التّقريب بين الهرمينوطيقا والتفكيك، ذلك أنّ من بين الدّلالات الرّمزية لعبارة "أكثر من لغة" نجد معنى الإنصات والإصغاء الذّاتي لكلّ ما يحدث داخل اللّغة*، لأنّ الكلمة تقول دوما شيئا آخر إضافة إلى ما تقوله، ما يعبّر عنه يختزن دوما إمكانات لم يعبّر عنها ويمكن اشتقاقها بالقراءة

(*)- أكثر من لغة عبارة تحتمل من وجهة نظر ألسنية وفلسفية ثلاث إمكانات دلالية هي :1- أنّ لغة واحدة لا تكفي للتّعبير عن وجود الشّيئ،فلا بدّ من لغات متعدّدة سواء كانت لغات ثقافية ولسانية أو لغات مفهومية ومعرفية- لغة العلم، لغة السّياسة ،لغة الفلسفة...2- تعني أكثر من مجرّد لغة أي شيء آخر غير اللّغة وبالتّالي هنا يجب الحذر من اللّغة والاهتمام بما ليس لغة. 3- تعني أنّ اللّغة تقول أكثر ممّا تدّعي قوله لذا يجب أن ننصت إلى ما يحدث داخل اللّغة.

والتّأويل أو الاستنطاق والتفكيك. ومعنى ذلك أنّ اللّغة لا تستنفد التّعبير لأنّ ثمّة إرادة في التّعبير لا تقف عند حدّ ويستحيل أن تقول كلّ ما أرادت قوله. بهذا المعنى تتقارب الهرمينوطيقا مع التفكيك لأنّ الفهم كما يعقله غادامير يتجاوز امتلاك المعنى ومحاصرة الحقيقة، إنّه إرادة في الإصغاء تقصد ما وراء اللّغة في بداهتها ومنطوقها، الفهم لا يحتكر المعنى المقصود بل يحرّره ويوسّعه، فكيف يتحوّل تحرير المعنى إلى احتكار الحقيقة؟ إنّها تقنيات غريبة عن الهرمينوطيقا .ثمّ إنّ مقولة غادامير "الهرمينوطيقا هي إمكانية أن يكون الآخر على حقّ " تفتح المجال للحوار بين الهرمينوطيقا و التفكيك.

3-3- دريدا والاعتراف بالحوار:

غالبا ما يعتقد أنّ غادامير واصل حواره الدّاخلي مع التفكيك بمفرده ودون استجابة من دريدا، لكنّ محاضرة دريدا سنة 2003 بمناسبة الذّكرى الأولى لوفاة غادامير والّتي ألقاها بجامعة هيدلبرغ تحت عنوان :حملان :الحوار غير المنقطع بين سرمدين اثنين: الشّعر- منشورات غاليلي 2003 -، جاءت لتضع حدّا لهذا الزّعم، إذ كتب إنّ القرن العشرين هو قرن غادامر حيث تجلّت في كتاباته كلّ الفلسفة الألمانية منذ ثلاثة قرون-الأدب والفلسفة والتّاريخ والفنّ-، وغادامير هو في ذاته "مدرسة فكرية" أنارت القرن العشرين بقراءات نقدية جادّة وأفكار معرفية خارقة وطلعت على الفكر المعاصر بمنهج تتقاطع فيه الفلسفة والأدب والقانون واللاّهوت، وهو المنهج التّأويلي أو الهرمينوطيقا هذه العبارات هي اعتراف بمكانة غادامير وعرفان بمساره الفلسفي، فعنوان المحاضرة يسترجع مفهوم مركزي عند غادامير، الحوار Dialogue فقد انقطع الحوار دون أن ينقطع، يقول: "سمّيت هذا الحوار انقطاعا". الانقطاع لا يعني فشل الحوار، وإنّما هو شرط الفهم والتّفاهم" . الحوار يتعدّى المفهوم البسيط حول شخصين يستفهم أحدهما الآخر. الحوار يعني أيضا الجدال بين النّصوص أو السّياقات أو الثّقافات. إنّه الصّمت الّذي يخفي وراءه ما لا يقال- فالقول يوجد فيما يقال وفيما لا يقال، أي ما تسكت عنه اللّغة-، والصّمت الّذي دام بين دريدا وغادامير هو حوار ضمني كانت له تجلّيات في الكتابات والمواقف، لكنّه لم ينقطع أبدا، إنّه حوار حكم على دريدا أن يواصله لوحده لكن مع حمله للآخر في ذاته، وكأنّ دريدا أراد بذلك أن يستجيب لفكرة "حوار حيّ" طرحها غادامير سنة 1981، فما دام النّص ينادينا بقوّته المفهومية أو البلاغية رغم موت المؤلّف فإنّ الحوار لا ينقطع، لأنّ العلاقة مع النّص هي علاقة إصغاء وإنصات ودريدا مفتون بالإنصات أو الأذن، ودلّ على ذلك بمفردة Otologie -علم الأذنية-

لقد حمل دريدا فعلا غادامير لذلك جاء عنوان محاضرته حملان، حمله في ذاكرته وقلبه بل واحتمله وهو ما يجعل التفكيك يحتمل التّأويل. لقد أقرّ دريدا حملانه وصداقته لغادامير في نصّ آخر بعد وفاة غادامير ببعض الأسابيع، تحت عنوان:"كم كان على صواب ! مرشدي، هانز جورج غادامير"Comme il avait raison !mon Cicéron, Hans George Gadamer"، حيث يقول:" لا أعتقد في موت غادامير، لا أستطيع، لقد تعوّدت، إذا تجرّأت القول، الاعتقاد أنّ غادامير لا يموت أبدا، أنّه لم يكن إنسانا للموت .... ، منذ 1981، تاريخ لقائنا الأوّل...كلّ ما كان يأتيني منه، كان يعطيني التزاما، بحيث يبدو لي أنّ غادامير نفسه، يمدّني بها، بواسطة نوع من الإشعاع الفلسفي ... لقد كنت مقتنعا أنّ غادامير يستحقّ ألاّ يموت، لأنّنا كنّا بحاجة إلى هذا الشّاهد المطلق، لذلك الّذي يحضر ويساهم في كلّ النّقاشات الفلسفية للقرن ولأنّ غادامير لا يستحقّ أن يموت، فإنّ دريدا أجّل وأرجأ وفق إستراتيجيته التفكيكية الحوار مع فكره إلى ما لانهاية، غير أنّ الموت المفاجئ لدريدا في 09 أكتوبر سنة 2004 جاء ليقطع الحوار الّذي يبقى مفتوحا بين لامتناهيين الهرمينوطيقا والتفكيك .

خاتمة: لاشك أن الفرنسيين تأثروا بالفلسفة الألمانية خلال القرنين 19 و20 لكنهم لم يكتفوا بتكرار موضوعاتها، بل عملوا على مواءمة الأفكار المستوردة لغاياتهم الخاصة وبأدواتهم الخاصة، فلم يروا فيها ما يهدّد هويتهم بل اعتبروها مصدر إخصاب ضمن علاقة مثاقفة تربط بين ضفّتي الرّاين. وقد تعاظم هذا التلاقح بين الثقافتين في القرن 20 وخاصّة بعد الحرب العالمية الثانية. إنها اللّحظة الفرنسية الألمانية.

خلال هذه الفترة قام الفكر الألماني باخصاب الفكر الفرنسي وفتح باب النقاش حول ذلك الميراث الألماني، ألتوسير يعيد قراءة وتأويل الماركسية من وجهة نظر البنيوية الفرنسية، كما أن باطاي وفوكو ودولوز ليسوا مجرّد نسخ عن نيتشه، ودريدا ليس مجموعة مركّبة من هوسرل وهيدغر وفرويد، بل إن هيدغر فرنسا ليس هو نفسه هيدغر ألمانيا، إنه نتاج معدّل جينيا بشكل فريد كما يقول دريدا.

لقد أعاد الفرنسيون قراءة وتأويل الموروث الفلسفي الألماني تبعا لخصوصيتهم الثقافية ولغاياتهم الخاصة، ولعلّ ذلك ما يبرّر المواجهات والنقاشات الساخنة الدائرة بينهم وبين الفلاسفة الألمان، والتي تؤكّد فعلا حضور التفاعل الثقافي بين البلدين.