

حوار الهرمنيوتيقا والتفكيك

[Dialogue of Hermeneutics and Deconstruction]

Serir Ahmed Benmoussa

Department of Social Sciences,
Ain Temouchent University,
Institute of Letters and Languages, Algeria

Copyright © 2015 ISSR Journals. This is an open access article distributed under the **Creative Commons Attribution License**, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

ABSTRACT: This search treats the philosophical subject dialogue between two philosophical destinations which they have made the philosophical contemporary thinking, and it belongs at two different cultural contexts (French and German), so it's the deconstruction and the hermeneutic, and we define the French philosophy's moment since the second half of the 20th century like an original's moment about then a strong presence of German philosophy and many German philosophers with their discussing ideas.

The dialogue between the Deconstruction and the hermeneutic is an example of this French-German philosophical meeting, this dialogue that appears like a deaf dialogue, as soon as the difference of philosophical conceptions of the two project deconstruction and the hermeneutic; especially their reflections which are on the language and ontological dimensions; but the same in these incunstances, who's concluded that the dialogue between Jacques Derrida (Deconstruction) and Hans George Gadamer (Hermeneutic) was a successful Dialogue. It's the real value of this dialogue and it's not defined by a consensus, but by the act of thinking to gether and recognition each other, a differently from their, it saws the gains resulted of this dialogue (concepts revising and mutual recognition).

KEYWORDS: dialogue, deconstruction, hermeneutic, french philosophy, german philosophy, Derrida, Gadamer.

ملخص: يتناول البحث موضوع الحوار الفلسفي بين اتجاهين فلسفيين ميزا الفكر الفلسفي المعاصر، وينتميان لسياقين ثقافيين مختلفين- فرنسي وألماني- هما: التفكيك والهرمنيوتيقا، وقد بينا من خلاله لحظة الفلسفة الفرنسية للنصف الثاني من القرن العشرين كحظة نوعية متميزة بالحضور القوي للفلسفة الألمانية ومناقشة آراء الفلاسفة الألمان، مركزين على الحوار بين التفكيك والهرمنيوتيقا كنموذج لالتقاء الفضاء الفلسفي الفرنسي بالفضاء الفلسفي الألماني، هذا الحوار الذي يبدو في ظاهره حوارا فاشلا (حوار طرشان) بالنظر إلى الأسس الفلسفية المتباينة للمشروعين التفكيكي والهرمنيوتيقا من منطلق اختلافهما حول فهم طبيعة اللغة وانعكاسات ذلك على المستوى الأنطولوجي، لكن رغم ذلك انتهينا إلى أنّ الحوار بينهما -التفكيك والهرمنيوتيقا- بين جاك دريدا وغادامر كان حوارا ناجحا بكلّ المقاييس، مادامت قيمة الحوار لا تلتصم في تحقيق التوافق، بل في التحوار وإشراك الآخر المخالف في العملية الفكرية وذلك بالنظر إلى ما ترتب عن هذا الحوار من تعديل ومراجعة للمفاهيم والتصورات واعتراف متبادل.

كلمات دلالية: حوار، التفكيك، الهرمنيوتيقا، الفلسفة الفرنسية، الفلسفة الألمانية، دريدا، غادامر.

مقدمة:

في ظل التحولات العالمية، نحن اليوم في حاجة أكثر من أي وقت مضى إلى ترسيخ قواعد التفكير النقدي والحوار العقلاني بإحلال منطق التسامح والتعايش وحق الاختلاف، ليصبح الحوار بذلك المنطق الأساسي لشرعنة ثقافة الاختلاف والاعتراف بالآخر، ضمن تعددية تخرج الذات من دوغماتيتها وتمركزها حول ذاتها وإدعائها امتلاك الحقيقة المطلقة. لقد كان ولا يزال الحوار الأسلوب الأمثل لكل خطاب فلسفي يتشد الحقيقة، ونظرا لقيمة هذا المفهوم وتأسيسه للعديد من المفاهيم مثل الاختلاف والتسامح، إضافة إلى امتداداته داخل حقول معرفية متباينة، فإنه شكل موضوع مقاربات متعددة (فلسفية، منطقية وتداولية). لكن ما هو الحوار؟

للحوار في اصطلاح علماء اللغة والتفسير معان كثيرة وإن استوت في الإجمال على سياق واحد، حاوره محاوره وحواراً، فالمحاوره هي المجاوبة أو مراجعة النطق والكلام.^[1]

فالحوار بهذا المعنى يقتضي وجود طرفين: متكلم ومخاطب يتبادلان الدور بين الإرسال والتلقي، أما في اللغة الفرنسية كلمة **Dialogue** مشتقة من الكلمة اليونانية **Dialogos** المكونة من شطرين **Dia** وتعني بين، و **Logos** وتعني الكلمة، الخطاب، فالحوار خطاب قائم بين عدة أشخاص.^[2] أما من الناحية الفلسفية، فالحوار هو نمط من أنماط عرض وتبادل الأفكار الفلسفية، ضمن رؤية حجاجية، إنه يشكل ماهية الخطاب الفلسفي. ويعرف أيضاً من الناحية المنطقية على أنه شكل من أشكال الخطاب، كل تلفظ فيه محدد في بنيته الدلالية، بواسطة توحيد المعنى والقيمة المرجعية، وفي تسلسله بواسطة قواعد تداولية تضمن خاصية التقارب.^[3]

الحوار إذن، بناء مشترك للدلالة بين الأنا والآخر، وهو ما يستدعي تخطي المسافة **"Dia"** التي تفصل بين المتحاورين، لكن تخطي المسافة والنزوع نحو التوافق في أي تجربة حوارية لا يقوم دليلاً على طمس الاختلاف، لأن التوافق لا يرادف أحادية الرأي، بل هو نتاج علاقة حوارية يشترك المتحاورون على نحو تفاعلي في نسجها، فالاختلاف وعدم التجانس في الرأي هما واقعان تقبل بهما الذات، وحين تقصد هذه الذات استئصالهما، فإنها تؤول إلى التطابق ولا تنتج إلا صيغاً من المنولوجات **"Monologues"**، التي تناجي فيها الذات ذاتيتها المنغلقة على هويتها. إن الحوار يدخل في صميم الذات، وفي علاقتها بالآخر، ويمتد في نفس الوقت إلى علاقة الذات بالوجود، فالعلاقة بهذا الوجود وبمختلف تجلياته لا تتأني للذات إلا عبر اللغة، أي من خلال الحوار، فكل ما يمكن أن يكون ماثلاً أمام ذات معينة من ذات أخرى، أو من وقائع ونصوص، لا تستقيم العلاقة به إلا عبر أفق من آفاق الحوار، فالعلاقة بنص من النصوص مثلاً، أوسع وأعمق من أن تختزل إلى علاقة ذات عارفة بموضوع مجرد، إنها علاقة ذات بأخرى، النص ذات ناطقة، قادرة ليس فقط على التحدث عن نفسها، بل قادرة كذلك على أن تتكلم وتتجاوز مع غيرها من الذات، ولعل هذا ما يشير إليه مصطلح **"Intertextualité"** الذي وضعته الباحثة البلغارية جوليا كرسنيف، بعد اطلاعها على أعمال الروسي ميخائيل باختين، حيث استفادت من أصداء المصطلح الباخيني **"الحوارية" Dialogisme**، الذي كان إيماء متخفياً للتناص، وهو ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع ملفوظات عديدة مقطوفة من نصوص أخرى.

لقد عبرت الفلسفة الفرنسية للنصف الثاني من القرن العشرين عن هذا التداخل النصي، إذ انفتحت على نصوص الفلسفة الألمانية (هيجل، ماركس، نيتشه، فرويد، هيدغر)، ففرنسا ما بعد الحرب لم تعد بلد الفهم، بل بلد ملكة بناء وتفكيك البنات (البنوية وما بعد البنوية)، وذلك بدعم من قراءة الفلاسفة الألمان، إذ نسجل لحظات أساسية في الانفتاح على الإرث الفلسفي الألماني، كحظة مناظرة كوجيف حول هيجل في الثلاثينات والتي تتبعها لكان وأثر بقوة على لفي شتراوس، ثم تلتها مرحلة اكتشاف الفينومينولوجيا في الأربعينيات، عبر قراءة هوسرل وهيدغر، كما نسجل الحضور القوي لفلسفة نيتشه لدى فوكو ودولوز وتأويل دريدا للفكر الألماني، كما عرفت سنوات 1965-1970 من عرج جديد في الفكر الفلسفي الفرنسي، إذ يتدرج الفلاسفة الوجوديين أو الإنسانيين، نيتشه يزيح هيجل كنموذج تفكير، ويصبح مصدر إلهام للجيل الجديد. من هنا يمكن الحديث عن مشهد جديد للفلسفة الفرنسية المعاصرة، اقترن خارجياً بقراءة التراث الألماني، وداخلياً باكتساح البنوية للمجال الفلسفي بعد أن كانت محصورة في مجال اللسانيات والأنثروبولوجيا.^[4]

ضمن هذا المشهد الفلسفي لواقع الفلسفة الفرنسية المعاصرة، الذي يبدو فيه النقاش والحوار والتفاعل مع الفلاسفة الألمان حاضراً بقوة، نسجل لقاء التفكيك بالهرمونيوتيقا، لقاء "جاك دريدا" ب"هانز جورج غادامر" بمعهد قوت بباريس سنة 1981.

لقد اعتبر غادامر الحوار ركيزة الفهم، بينما رأى دريدا، أن كل حوار هو شكل من أشكال فعل امتلاك الآخر، وإذا كان غادامر أبدى خلال لقائه مع دريدا إرادة للحوار، في الوقت الذي التزم دريدا الصمت، فهل معنى ذلك التسليم بفشل الحوار بينهما (التفكيك والهرمونيوتيقا)؟ هل مثل لقاء الفكر الفلسفي الفرنسي الألماني في طبعته التفكيكية الهرمونيوتيقية مثلاً للحوار الفلسفي الأصيل؟

1: الحوار الفلسفي وأخلاقياته:

إذا كان الاحتكام إلى الحوار الفلسفي كآلية منهجية داخل الخطاب الفلسفي لا يطرح أية صعوبة، فإن الاشتغال على هذا المفهوم-الحوار الفلسفي- داخل الفكر الفلسفي بصفة عامة، والفكر الفلسفي الغربي المعاصر الفرنسي والألماني خاصة، يثير أكثر من تساؤل. ليس من باب الصدفة أن الفلسفة لم تطرح نفسها في الغرب إلا مع أفلاطون^[5]، أي في شكل كتابي للحوار، من خلال الحوار الأفلاطوني، يظهر الحوار الحي الذي كان يقوده سقراط مع محاوريه الأثينيين، قصد إعادة النظر فيما هو مألوف والإحالة على الأصل الأنطولوجي (أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك)، من هنا تقصص البنية الحوارية للفلسفة لحظة ميلادها عن مضمونها الميتافيزيقي. وفي القرون الوسطى تحول الحوار-الحوار السكولائي- إلى لعبة منطقية تنحل إلى حجاج دائم، إنه الشكل البلاغي للدوغمائية الفكرية، ونفس الشيء يقال على حوارات القرن 17م و18م، مع مالبرانش، باركلي، رسائل ديكارت، ليبنتز وسبينوزا، إذ لم تتمثل الحوار كعلاقة بين طرفين بل مجرد أداة. وعلى الرغم من الجهود المبذولة من طرف المتصوفة، في تناولهم لحوار الروح مع الله، إلا أنهم لم يتجاوزوا الرؤية اللاهوتية للعلاقة الحوارية، وكان يجب انتظار القرن 20م ليروز فلسفة متناصفة للحوار، تتجاوز التعامل معه كأداة إلى تمثله كموضوع تأمل.

لقد ركز "مارتن بيبار" في كتابه "الأنا والأنت" **(Le je et le tu) (Ich und du)**، على العلاقة الحوارية مع المطلق كوجه لوجه (Face a face)، فأصبحت العلاقة مع الله لقاء وليست حدثاً خارجياً أو تجريبياً مفروضاً على الشعور^[6]، كل شيء يبدأ باللغة، بكلمات: أنا-هذا تشيبي للأخر، أنا-أنت هو اكتشافه في العلاقة، ومن هنا سيصبح الأخر الشرط الوجودي للأنا، العلاقة الحقيقية هي تبادلية (Réciproque).

إن من أكثر فتوحات الفلسفة الوجودية مشكلة الأخر، إنها تتصور الغيرية انطلاقاً من الأنا، فالأخر آخر الأنا على حد العبارة الشهيرة لفرانسيس جاك، ومقاربة الذات لم تعد تقاربه انطلاقاً من الفكر، كما هي في التصور الديكارتي، بل انطلاقاً من التواصل، لذلك يعتبر "فرانسيس جاك" تخطي المسافة **(Dia)**، وإقامة العلاقة الخطابية المتبادلة شرط قيام علاقة حوارية، فزرع العلاقة في قلب مسار الدلالة هو وحده ما يعطي التلفظ بنية حوارية، فالكلمات لها دلالة لأنها تنتمي إلى وظيفة بينخطابية **(inter discursive)**، فالأخر يتقاسم مع الأنا مبادرة المعنى، والتحوار يعني تقاطع صوتين لإنتاج دلالة مشتركة **(cosignifiance)**، فعندما توجه الكلمة، المعنى ليس فقط للأخر بل بالآخر.^[7]

إذا كان الحوار يستجيب لمقتضيات الخطاب العقلي **(dia-logos)**، ويهدم التمرکز حول الذات، بالدعوة للانفتاح على الآخر المشارك في إنتاج الدلالة، فإن واقع العلاقات الإنسانية داخل المجتمعات المعاصرة يكشف قنور العلاقات البينية وقيامها على العنف والإقصاء والتسلط، نتيجة هيمنة العقل الآداتي، وهو ما جعل الفلسفة الغربية المعاصرة تولي أهمية خاصة للحوار والتواصل^[8]، ومن هنا العمل على ضبط الشروط الأخلاقية للحوار الفلسفي الأصيل، والتي يمكن إجمالها فيما يلي: الانفتاح، التواضع والاحترام والتعاون، يقول هابرماس: "بدلاً من أن يتم فرض قولة على الجميع أريدها أن تكون قانوناً عالمياً، فمن الواجب عليّ إخضاع قولتي هذه أمام الجميع، وذلك بهدف تفحص ادعائها العالمية بواسطة النقاش (الحوار)، هكذا يجري احتمال انسحاب: أن مركز الجاذبية لم يعد يكمن في ما يتمنى كل واحد تحقيقه قيمياً من غير أن يعترض عليه، كما لو أنه قانوناً كونياً، وإنما - يكمن - في ما يستطيع الجميع الاعتراف إجماعاً به باعتباره معياراً كونياً"^[9]، كما يتطلب الحوار القبول والتعمق والأصالة، بتوفير مناخ ثقة متبادل وضمن مسافة موضوعية محايدة.

2: الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية:

إن الحوار الفلسفي تحكمه مجموعة مبادئ وأخلاقيات، تصب في اتجاه الانفتاح والتفاعل مع الآخر، فالحوار ممارسة بين ذاتية تقضي إلى بناء أشكال من التفاهم ضمن أفق التحقق الذاتي، إنه أفق وجودي رحب يندرج فيه المتحاورون، ذواتنا كانوا أو جماعات أو ثقافات، وينشدون إلى بعضهم بعلاقات قوامها الاعتدال في مواجهة العنف، والانفتاح في مواجهة الانغلاق، والحوارية في مواجهة الدوغمانية^[10]، وربط الحوار بسيرورة حدوثه يحيلنا على واقع التفاعل الفلسفي داخل الفلسفة الغربية المعاصرة، يبين الفلسفة الفرنسية والفلسفة الألمانية، هذا الواقع الحوارية النموذج يدفعنا إلى التساؤل: ما هو مشروع الفلسفة الفرنسية المعاصرة؟ وهل هو مجرد امتداد للموروث الفلسفي الألماني أم لحظة إبداعية نوعية أفرزها حوار منتج؟

مع مطلع القرن 20م عرفت الفلسفة الفرنسية تيارين مختلفين: تيار فلسفة الحياة (برغسون)، وتيار فلسفة المفهوم (برانشفيك)، فشكل بذلك موضوع الذات محور النقاش بين التيارين، لأن الذات جسد حي ومبدع للمفاهيم في نفس الوقت، ومن معالم هذا النقاش نجد: التوسير يقترح تأويلها بنوييا للماركسية، يصبح معه التاريخ سيرورة بدون ذات، معتبرا الذات مقولة إيدولوجية، دريدا في تأويله لهيدغر يعتبر الذات المقولة الأساسية للميتافيزيقا، لا كان يبدع مفهوما أصيلا عن الذات، يظهر إذن أن الفلسفة الفرنسية المعاصرة، هي لحظة نقاش مفهومي حول مسألة الذات^[11]، كما أن الفلسفة الفرنسية للنصف الثاني من القرن 20م هي مناقشة للإرث الفلسفي الألماني (الانفتاح على الفكر الهيجلي، واكتشاف الفينومينولوجيا عبر قراءة هوسرل وهيدغر والتأثير الواضح لنيتشه على فوكو و دولوز، وذلك قصد البحث عن علاقة جديدة بين المفهوم والوجود، لأن سؤال المفهوم والحياة كان سؤال الفلسفة الفرنسية مع بداية القرن^[12]، إننا لا نعتقد أن الفلسفة الفرنسية اكتفت بمجرد استيراد الفلسفة الألمانية، وكررت موضوعاتها تكرارا مبتذلا دون أن تعيد بناءها لإنتاج فكر جديد، بل عمل الفرنسيون على تكييف الأفكار الألمانية لغاياتهم الخاصة، وبأدواتهم الخاصة، فالفكر الألماني قام بإحصاب الفكر الفرنسي، فالتوسير مثلا، يقدم قراءة جديدة للماركسية من وجهة نظر البنيوية الفرنسية، ودريدا ليس مجموعة مركبة من هوسرل وهيدغر وفرويد، بل إن هيدغر ألمانيا ليس هو هيدغر فرنسا، إذ حصل ما يسمى **Heideggerianisation a la française**، إذ يصرح دريدا قائلا: "حتى في ألمانيا لم يكن هناك إحصاب، هيدغر في فرنسا، هو نتاج معدّل جينيا بشكل فريد"^[13]. يمكن القول إذن أن الفلسفة الفرنسية ما بعد الحرب العالمية الثانية فتحت صفحة جديدة، وحاولت تجديد نفسها انطلاقا مما انتهت إليه الفلسفة الألمانية، نحن هنا أمام لعبة انقطاع وتواصل التاريخ.

3: التفكير والهرمنيوتيقا:

شهد الفكر الفلسفي الغربي المعاصر اكتساح المشروعين، التفكير والتفكيكي والهرمنيوتيقا، التفكير في فرنسا والهرمنيوتيقا في ألمانيا، فما هي الخطوط العريضة للمشروعين؟

1.3- استراتيجيّة التفكير عند دريدا:

ليس من السهل ولوج "عالم" جاك دريدا، ليس فقط لأن لغته متميّزة وجذّ معقّدة بل وأيضا لأنّ عالمه هو عالم التّيه والمغامرة، ولكن مع ذلك فهو ذو متعة خاصة، إنه المفكر الذي أعاد النّظر في أسس الفكر الغربي من خلال مشروع نقد مركزية العقل الغربي . والحديث عن الإستراتيجية يعني الحديث عن صراع ومواجهة باستخدام بعض الوسائل قصد تحقيق غاية محدّدة ، وقد رسم دريدا إستراتيجيته في "علم الكتابة" **de la grammatologie** ، حيث قدّم عمله باعتباره: "خلخلة وتفكيكا لكلّ المعاني التي تستمدّ منشأها من اللّوغوس، وبالخصوص معنى الحقيقة"^[14] . إنّ التفكير يسعى إلى تحليل "جسم" بارجاعه إلى عناصره، وهذا يشبه إلى حدّ ما تفكيك الآلة، أما إستراتيجية دريدا فتقوم على التّفكيك وراء السّطح دون التّفكيك، عمّا يختفي من طبقات تحتية، من هنا ليس من البديهي التّمييز بين المحسوس والمعقول لأنّه "لا يمكن الإبقاء على التّعارض بين الدّال والمدلول، بدون أن نجلب نحو الذات كلّ جنورها الميتافيزيقية اللاهوتية"^[15] ، إنّ جراءة دريدا تكمن في كون لا أحد قبله قام بهذا العمل ولا حتّى هيدغر ذاته، لأنّه هو الآخر ينتمي إلى نزعة مركزية العقل أو بالأحرى التّمرکز حول العقل **« logocentrisme »** ، "فكّر هيدغر "محفوظ" هكذا في فلسفة الحضور هاته أي في الفلسفة"^[16]، فالحضور هو المستهدف من وراء التفكير والخلخلة بتفجيرها من الدّاخل ، "إنّ نزعة مركزية العقل متضامنة مع الوجود الموجود كحضور"^[17] وبأنّ هذا الحضور الزماني يتحدّد كأكثر أو ذروة اللّحظة أو الآن، لأنّ كلّ شيء يقوم على الصّوت، على امتياز الصّوت، أي التّمرکز حول الصّوت **« phonocentrisme »** ، على نسق يقضي "أن يكون الصّوت مسموعا للتّو من طرف ذلك الذي يسمعه"^[18] ، ذلك أنّ نظام اللّوغوس قائم على امتياز الصّوت **« phone »** ، ومن هنا فإنّ التّمرکز حول العقل يعني التّمرکز حول الصّوت ، تقارب مطلق بين الصّوت والوجود، بين الصّوت ومعنى الوجود، بين الصّوت ومثالية المعنى^[19]، إنّ نقد دريدا يقوم على "الاعتراض على امتياز الآن - الحاضر **maintenant-présent** ، امتياز يحدّد مبدأ الفكر الفلسفي ذاته بين الفلسفة التي تعتبر دوما فلسفة الحضور وفكر عدم الحضور الذي ليس بالضرورية نقيضها"^[20] .

عمل دريدا على إبراز العلاقة الموجودة بين الحضور أو الوعي والصوت، هذه العلاقة التي لم يتفطن إليها هوسرل، فامتياز الوعي هو وليس سوى "إمكانية الصوت الحي"، فحينما أتكلّم سيكون من خاصية الجوهر الفينومينولوجي لهاته العملية أنني أسمع نفسي في الوقت الذي أتكلّم فيه.^[21] هذا الإنصات إلى كلام الذات، يعني تعارض بين داخل ما وخارج ما، مع تفوق الداخلي على الخارجي، مما يعني أن الإنسان روح، معنى، حقيقة، خاصية مثالية، وهي مجموع القيم التي تكون نسق الميتافيزيقا، وهنا يتساءل دريدا: لماذا هذه الروحانية؟ لأن الصوت يسمع ذاته هو الوعي- في أقرب نقطة من ذاته، كانهاء مطلق للدال^[22]، لأن الدال سيصبح شفافا على الوجه الأكمل لقربه المطلق من المدلول. ويترتب عن ذلك نسيان الدال **Signifiant**، واحتقار المادة، وانحطاط الكتابة، فمن منطلق الوجود كحضور، تنتظم مفاهيم: معنى، هوية، حقيقة، حدس، إدراك، تعبير، لتشكل نسقا تتطابق فيه الهوية مع الذات تطابقا مطلقا، ومن نتائج ذلك "اعتبار الكتابة وظيفة ثانوية وألية، بحيث تترجم حديث أصلي ينفلت من التأويل"^[23]، واحتقار الكتابة متأصل في الفلسفة الغربية من سقراط إلى كلود ليفي شتراوس مروراً بروسو ودي سوسير.

إن التفكير ليس مجرد عملية آلية متبوعة بإعادة البناء، لأنه لو كان كذلك لخرج التقليد المتمركز حول اللوغوس وحول الصوت **Logo phonocentrisme** منتصرا من هاته العملية، غير أن التفكير كما يمارسه دريدا يحدث خلخلة وتصدعا بطيئا داخل التقليد وتصبب مقاومته، وذلك ينطبق حتى على أولئك الذين يدعون تجاوزه باسم المعيش، لأن التفكير يظهر أن لفظة "تجربة كانت تعني دائما العلاقة بحضور، سواء أخذت هذه العلاقة شكل الوعي أو لم تأخذ"^[24] .

إن الحضور أمام الذات في نظر دريدا لم يتحقق بإطلاق، بل تم حلمه فقط فمثلا أن الحلم يشبع الرغبة رمزياً، أي يعوض اللاإشباع الحقيقي للرغبة، كذلك الميتافيزيقا تعوض رغبة الحضور، رغبة يستحيل إشباعها، لكن يجب الاعتراف لهذا الحلم بقوة المخادعة، فداخل الصوت يبدو الدال شفافا لكي يترك المفهوم يقدم نفسه، فخارجية الدال تبدو مقلصة، وهي خدعة انتظمت من أجل ضرورتها بنية بأكملها أو عصر بأكملها. وتجاوز الحلم يتطلب اللجوء إلى درجة قصوى من العنف، لأن حلم الحضور أمام الذات لم يتحقق أبدا، لكن لماذا لم يتحقق الحضور؟ لأنه "بدون الانقطاع - بين الحروف، الكلمات، الجمال والكتب- لا يمكن لأية دلالة أن تستيقظ"^[25] ، لأن الاختلاف بين وحدتين صوتيتين غير مسموع، وهو أي الاختلاف وحده يسمح لهما بأن يوجد، هذا الاختلاف بين الوحدات الصوتية يوسم في الكتابة بواسطة فسخة. ومن هنا تصبح الغراماتولوجيا هي "علم الكتابة قبل الكلام وداخل الكلام" إنها الدرجة القصوى للكتابة **Archi-écriture**، الأثر الخالص، والأثر **La trace** هو الأصل المطلق للمعنى، الأثر هو الاختلاف الذي يفتح الظهور والدلالة، ولأن المعنى اللغوي للأثر لا يكاد يخرج عن الشاهد الدال على بقاء الشيء الغائب وشروعه بالانحفاء، فإن بنية العلامة تتوقف في نظر دريدا على أثر ذلك الآخر الذي هو غائب، وبالطبع لا يمكن الحصول على هذا الآخر في وجود تام .

إن الحضور مستحيل، إنه مجرد حلم، حلم الحضور أمام الذات هذا ما يوضحه من خلال قراءته لحلم روسو، حيث يقول: "التمتع هل صنع هذا المصير من أجل الإنسان؟ أه، لو كنت قد نذقت ولو مرة واحدة في حياتي كل متع الحب في امتلائها، فأنا لا أتصور أن وجودي الضعيف سيكون قادرا على الاكتفاء بها، إذ سأكون قد مت على الفور"^[26]. ويمكن إجمال مجموع مفاهيم جاك دريدا والتي يصعب تقريرها، إنها مفاهيم ضد مفاهيم، وهي لا تشكل مجتمعة نسقا فلسفيا شاملا لأن التفكيك أو التفكيكات كما يفضل دريدا تسميتها لا يمثل نسقا أو فلسفة بقدر ما هو إستراتيجية لخلخلة التمرکز^[27]، هذه المفاهيم هي :

- أثر أو كتابة : **trace ou gramme** : بنية تحيل إلى الأخر عموما، غير شيء، آخر ليس حاضرا أمام إدراك، ولا يوصل إلى أي حضور بعيدا فقط عن اختلاف ما، يحول ويعمّن التصور الكلاسيكي للكتابة، فالصوت والكلام هما أيضا نسيج من آثار، من كتابات، من فوارق تفضلية (فسحة)، من علاقات بالأخر.

- إختلاف (ت)لاف : **différance** : يحيل إلى عملية التأجيل (التأخير) والتمييز والفصل، هذه العملية تتدخل ليس فقط في مجال العلامة (دال ومدلول) ، بل أيضا في حقل للكتابة أو للأثر بدون حدود، اختلاف بين المكان (فسحة) والزمان (تأجيل) اختلاف بدون تعارض ينتج تبعثرا بدون حدود .

- إضافة : **supplément** : تضاف قصد تكملة نقص، ترسمه أنيا وتتركه مفتوحا، والإضافة كإسراف ليست ملائمة أبدا، هذا الزائد وهذا الناقص لا يتعدلان أبدا، ووظيفتهما تصدع كل تعارض بين السلبي والإيجابي .

- فارماكون : **pharmakon** : هو دواء وسم (خير وشر، زائد وناقص...) يسم كل تعارض ثنائي للدلالات أو القيم رغم تكاملهما وتضاييفهما.

- **hymen** : (غشاء البكارة ، الزواج) : هو الإخفاء والانكشاف، البعد والقرب، الداخل والخارج، إنه يفسد كل تعارض ثنائي، مثلما يفسد كل تصالح ديبالكتيكي والكتابة هي مصدره .

- تشتت : **dissémination**^[28] : ينظم علاقة إشكالية المعنى بإشكالية التوالد، يحيل إلى تبعثر المعنى وتشتته، فهو يبدد بدون احتياط الكنز الذي راكمه تعدد المعاني، حيث ينتج النص كبدور مزيدا من الحصاد الدلالي، فيتعدد المركز، ويتبدد التأويل، وتتكاثر القراءات، ويغدو النص ذلك الواحد المتعدّد.

2.3- غادامر وعالمية الفكر الهرمونيوتيقي.

المشكل الجوهرية الذي شغل "هانز جورج غادامر" 1900-2002 هو الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي الذي تتمتع به العلوم الدقيقة .

لقد ظل " غادامر" وفيما للمنحى الانطولوجي الذي رسمه هيدغر، والتمثل خصوصا في مسألة اللغة و التناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية و هرمونيوتيقا الفهم و فهم الذات و هو ما سماه هيدغر ب"المنعطف الانطولوجي الحاسم"^[29] في تجربة الفهم الذاتي .

عوض الطرح التاريخي و الاستمولوجي للعلوم الإنسانية (فيلهلم دلناتي) يركز هيدغر على فكرة التناهي و بنية الأحكام المسبقة كقاعدة ايجابية للفهم بمعنى : وجودنا المتموضع و المتجزر في الزمانية و المتناهي يكشف إمكانيات و كمونات الكائن في العالم أو "الدازايين" ، فالهرمونيوتيقا لا تهدف إلى تأسيس قاعدة شاملة لكل مستويات الفهم و إنما إلى تشكيل وعي نقدي لتناهي " الذازيين" إزاء الإمكانيات الانطولوجية التي تكشف عن وضعيته الخاصة و الملموسة ، يقول في مقدمة الحقيقة و المنهج :

"أعتقد أن التحليل الزمني للوجود الإنساني عند هيدغر ، قد برهن بوضوح أن الفهم ليس موقفا للذات الإنسانية من بين غيره من المواقف ، و إنما الفهم هو طريقة وجود الذازيين نفسه ، و إنما بهذا المعنى قد قمت باستخدام مصطلح هرمونيوتيقا هنا (في الحقيقة و المنهج)، انه يشير إلى الحركة الأساسية للوجود الإنساني و التي تتألف من تناهيه وتاريخيته و تستغرق بالتالي كل خبرته بالعالم ، إن حركة الفهم شاملة و عالمية".

1.2.3-هرمونيوتيقا غير وضعية للعلوم الإنسانية.

ينقد غادامر التصور الوضعية الذي تنتهجه العلوم الإنسانية اقتداء بالعلوم الطبيعية و يؤكد على أن العلوم الإنسانية ترتبط بالرفقة و الدقة و فن الممارسة الذاتية أكثر منه بمناهج مطبقة و قواعد صارمة ، يقول: " لكن المشكلة البادية للعبان، تلك التي تطرحها العلوم الإنسانية على بساط البحث، هي أن المرء لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقدمة على نحو منتظم ولا يمكن لتجربة العالم التاريخي الاجتماعي أن ترفي إلى مرتبة علم عن طريق الإجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعية"^[30] و يمكن التماس ذلك في الإحالة التي يقدمها كتابه (الحقيقة و المنهج) بشأن عصر الأنوار "aufklarung" و النزعة الإنسانية التي انتشرت فيها مفاهيم الذوق و الحكم الجمالي و الفن و التي تعكس الطابع "الجواني" في إدراك الأشياء ، النزعة الإنسانية للمعرفة لا تقصد نتائج موضوعية و قابلة للقياس كما في العلوم المنهجية للطبيعة، بل تأمل المساهمة في تكوين و تربية الأفراد بتنمية قدراتهم على الحكم في هذا المجال للتكوين ، أين يتكون معنى مشترك ، معنى مشترك للكل ، و معنى لما هو مشترك و صحيح، يتكون ارتقاء للعالمي ، و لكن ليس ذلك الخاص بالقانون العلمي انه يتطابق بالأحرى مع نوع من التجاوز لخصوصيتنا و التي تفتحنا على آفاق أخرى و التي تعلمنا الاعتراف المتواضع بتناهيها الخالص. ألا يوجد هنا "نمط من المعرفة" يقم الفرد و يمكن أن يصلح نموذجا للعلوم الإنسانية ؟ إذا كان هذا النموذج قد فقد قوته فذلك لأن النزعة الوضعية فرضت نموذجا وحيدا للمعرفة ذلك المتعلق بالمعرفة المنهجية المستقلة عن المؤول. إن غادامر لا يعترض على النموذج العلمي المنهجي و يقر له بالشرعية، لكنه يعتبر فرضه كنموذج وحيد للمعرفة يجعلنا نقصي أنماط أخرى من المعرفة، لذا يجب التفكير في إنصاف الحقيقة في العلوم الإنسانية بواسطة الهرمونيوتيقا و التي ليست بالضرورة منهجية.

2 2.3 -نموذج الفن :حدث الفهم :

يعتبر غادامر أن تجربة الفن ليست مجرد متعة جمالية بل هي أولا لقاء الحقيقة، ذلك أن اختزال المنتج الفني إلى مسألة استثنائية Esthétique خالصة يعني ربط الحقيقة الفنية بالمنهج على الطريقة الوضعية، لذا يجب الاعتراف بأن للإنتاج الفني حقيقته.

يقترح هنا غادامر الانطلاق من مفهوم "اللعبة"، يقول: "فنحن عندما نتناول اللعب من جهة علاقته بتجربة الفن، فهذا لا يعني أننا ننصرف إلى توجه مبدع العمل الفني، أو إلى أولئك الذين يستمعون به، ولا إلى حالاتهم الذهنية... إنما نحن نقصر حديثنا على نمط وجود العمل الفني نفسه"^[31] فهم إنتاج فني يعني أن نشارك في اللعبة التي تقودنا إلى المشاركة في حقيقة سامية. اللعب ليس له طابع ذاتي خالص فمن يشارك في اللعبة يخضع لنظام استقلالية اللعبة، لاعب التنس يستجيب للكرة التي تقذف باتجاهه و الرافض يتبع ريثم الموسيقى، الذاتية هنا متورطة و مقحمة لكن حول ما تفرضه عليها الموضوعية، الذات إذن تجد نفسها مقحمة في لقاء جولها و يغيرها. إذ يتعلق الأمر بنموذج فني ، اللعبة تركز حول شكل ، منتوج بأسرني و يكشف لي عن شيء مهم بخصوص ما هو كائن و أيضا بخصوص ذاتي أنا أيضا ، فلوحة (dos de mayo) ل(Francisco Goya) التي تظهر القتل الجماعي للمزارعين الأسبانيين من قبل الجنود الفرنسيين ، تكشف لي ما هو واقع احتلال نابليون لفرنسا ، هذا اللقاء مع الحقيقة يتضمن في نفس الوقت لقاء مع الذات ، هنا حقيقة "أشارك" فيها ، ومن هنا يوجد اختلاف في تأويل المنتجات الفنية ، و الفكرة القوية لغادامر هي أن هذا الاختلاف و التغيير أساسى للمعنى ذاته ، تجربة الحقيقة لا تستمد من منظوري أنا فقط ، بل تستمد قبل كل شيء من الإنتاج ذاته الذي يفتح عيني على ما هو موجود. باختصار المنتج الفني يقول لي " يجب أن تغير حياتك " .

هذا النموذج للإنتاج الفني هو الذي يطبقه غادامر على العلوم الإنسانية فحقيقة العلوم الإنسانية ترتبط أكثر بـ " الحدث " (الذي يأخذنا و يجعلنا نكتشف واقع الشيء (الحقيقة) أكثر من ارتباطها بالمنهج. [32]

2.3.3 - الأحكام المسبقة ، شروط الفهم : إعادة تأهيل التراث :

الطرح التقليدي لتحقيق عملية العلوم الإنسانية يتجه نحو إقصاء " الأحكام المسبقة " لبلوغ الموضوعية ، بينما غادامر يعتبرها " شروط الفهم " هنا يأخذ بتحليل هيدغر للبنية الاستباقية للفهم، " ولكننا على أية حال نستطيع أن نبحث في النتائج المترتبة عن استنتاج بنية الفهم الدائرية من زمانية الدازاين "Dasein" بالنسبة لتأويلية العلوم الإنسانية [33] الذي يبين أن قذف "projection" المعنى ليس عرضي بل مكون أساسي لكل فهم.

من هنا فهو يرفض المثالية المنحدرة عن الأنوار (ديكارت) الداعية إلى ضرورة التخلص من كل حكم مسبق ، إذن فالقابل بين العقلي و التراثي لا معنى له لأن هناك أحكام مسبقة مشروعة، "إن الوعي الذاتي للفرد هو مجرد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المغلفة. وذلك هو السبب في أن أحكام الفرد المسبقة تشكل حقيقة وجوده التاريخي، أكثر مما تشكلها أحكامه العادية" [34].

يتساءل غادامر: هل هناك حقيقة لا تدين إطلاقاً بأي شيء للتراث و التي تكون و بالتالي مفصلة تماماً عن اللغة ؟ غادامر هنا لا يقصد تراثاً معيناً فيكون تراثي ، انه يقصد "عمل التاريخ" الذي يلتحم حميمياً بالفهم ، التراث يمثل كل ما ليس " موضوعياً" في فهم ما . الفهم يبدأ انطقاً من رؤى و انتظارات يرثها من ماضيه ومن حاضره و التي لا يمكن أن توضع على مسافة و من هنا فمثالية التخلص من الأحكام المسبقة لا تستجيب لتاريخانية (historicité) الفهم. ويقترح غادامر أن التاريخانية تسمح بحل المسألة النقدية للهرمنوطيقا، كيف يمكن التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة التي تجعل الفهم ممكناً عن تلك الغير مشروعة و التي يجب على العقل النقدي تجاوزها ؟ المسافة الزمنية هي التي تسمح بإقامة هذا التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة والغير مشروعة ، نلمس ذلك في الفن المعاصر و في الفلسفة أيضاً [35].

2.3.4 - انصهار الأفاق و تطبيقه :

يرى غادامر أن فهم الماضي ليس هو الخروج من أفق الحاضر و من أحكامه المسبقة من أجل الانتقال لأفق الماضي ، بل بالأحرى ترجمة الماضي في لغة الحاضر أين تنصهر أفاق الماضي و الحاضر ، الانصهار ناجح إلى درجة عدم التفرقة بين ما هو مستمد من الماضي و بين ما يستمد من الحاضر ، لكن هذا الانصهار بين الحاضر و الماضي هو أيضاً بالأساس بين المؤول و ما يفهمه .

كما أوضحت تجربة الفن فإن الفهم تجربة انصهارية (اتحاد) إذ لا تستطيع التمييز بين ما يستمد من الذات التي تفهم و ما يستمد من الموضوع . و إذا كان هناك ارتباط بالحاضر فمعنى ذلك أن الفهم يحتوي دائماً على جانب تطبيقي ، أن نؤول معناه الارتباط بعصرنا ، بلغتنا و بتساؤلنا . الفهم إذن "تطبيق" معنى في الحاضر مثال : الترجمة.

2.3.5 - اللغة ، موضوع و عنصر للاكتمال الهرمنيوتيقى :

الفهم هو تجربة لمعنى أو القدرة على ترجمته ، غادامر يستنتج أن مسار الفهم و موضوعه هما بالأساس لغويين ، توجد هنا أطروحتين :

الأطروحة الأولى : الفهم هو دائماً مسار " لغوي " ، بمعنى لا وجود لفهم غير مطروح على نحو ما في لغة هي دائماً و بالضرورة لغتنا ، هنا يوجد اتحاد (انصهار) بين مسار الفهم و وضعه اللغوي . اللغة ليست الترجمة الثانية لمسار فكري يسبقها و الذي يمكن أن يتسلسل بدون لغة ، بل كل تفكير هو بداية بحث عن اللغة ، لا فكر بدون لغة هذه بداية أعفها الفكر الغربي منذ أفلاطون . غادامر يتحدث هنا عن نسيان اللغة ، امتد عبر التراث الغربي باستثناء فكرة أوجستين عن "هوية ماهية" "identité d'essence" أساسية بين الفكر (اللوغوس) و مظهره اللغوي (تجسده) . لغة الفهم هذه يمكن أن تحتضن كل كائن قابل أن يفهم و غير محدودة بمنظوره الخاص (تلك الخاصة بلغة أو جماعة خاصة) " الشرط اللغوي لتجربتنا في العالم لا تعني المنظورية التي تستبعد منظورات أخرى" [36]

التركيز إذن لا يخص حدود المنظورية التي يدخلها الطابع اللغوي لفهمها ، و لكن بالعكس على الانفتاح الذي يتضمنه : اللغة التي تفهم انطلاقاً من الحوار ، يمكن أن تنتفتح على كل ما يمكن أن تفهم و على أفاق لغوية أخرى توسع لغتنا . الترجمة و الحوار ممكنين دائماً من حيث المبدأ ، هذا لا يعني أن لغتنا ليست لها حدود ، و لكن حدود اللغة هي أيضاً حدود فهمها ، كل نقد لحدود اللغة لا يمكن القيام به إلا داخل اللغة ، اللغة إذن تستوعب كل الاعتراضات التي يمكن أن ترفع ضد كفاءتها و قدرتها . من هنا عالمية اللغة تسير جنباً مع عالمية العقل . إذا كنا نستطيع الحديث عن عالمية و عن معقولة حوارية للغة ، لتحديد انفتاحها على كل معنى يمكن أن يفهم ، فلأن اللغة هي نور الوجود ذاته و من هنا :

الأطروحة الثانية : ليس تحقيق الفهم هو لغة ، و لكن موضوع الفهم هو ذاته لغوي ، هذا معنى العبارة الشهيرة لغادامر : " الوجود الممكن فهمه و إدراكه هو اللغة " [37] ، فالعالم لا يتقدم إلي إلا عبر اللغة ، هذا الجدار هذا الطبيب ، هذا القنوط لا تقدم نفسها أمامي كوقائع مادية أولاً ثم ألصق لها بعد ذلك تعيينات ، ما أراه هو : جدار ، بيت ، كل ما يمكن أن يفهم هو وجود يتم فصل في اللغة . عندما أبحث عن فهم هذا الشيء ، فأنا أبحث عن وجود هو مسبقاً لغة و يمكن بالتالي أن يفهم . غادامر هنا يتجاوز بل ويدين التصور الأداتي و الاسمي للغة ، الذي يجعل منها أداة في يد الذات ، و يضيء على اللغة بعداً انطولوجياً .

إذن : عالمية اللغة ، المعنى ، الوجود ، الفهم كلها تدعو إلى تأسيس هرمنيوتيقا تميل نحو العالمية ، فالهرمنيوتيقا تتجاوز أفق التفكير حول العلوم الإنسانية لتصبح تفكير و تأمل فلسفي عالمي حول الطابع اللغوي لتجربتنا للعالم و العالم ذاته .

4: حوار التفكيك و الهرمنيوتيقا:

يمثل لقاء الهرمنيوتيقا و التفكيك، لقاء فلسفي حقيقي بين الفلسفة الألمانية و الفلسفة الفرنسية، كل الظروف كانت تبدو ملائمة لنجاح هذا اللقاء، فالفلسفتين تنطلقان من هرمنيوتيقا هيدغر [38]، إذ يجدر دريداً فعل الهدم الذي أصبح معه تفكيكاً للبنى الميتافيزيقية للفكر الغربي من أفلاطون إلى هيجل، بينما يعمم غادامر العمل الهرمنيوتيقى وحدث الفهم، رغم أنه يستمد أكثر من هيدغر الثاني بعد المنعرج، بالتركيز على عمل التاريخ و اللغة. بالإضافة إلى هذا الأساس المشترك، فإن الهرمنيوتيقا و التفكيك يعالجان موضوعات مشتركة كذلك المتعلقة بالتأويل و الحقيقة، بالكتابة و الأدب، بالتراث و النصية Textualité، بالفينومينولوجيا و الميتافيزيقا، وهو ما يوحي لأول وهلة بإمكانية قيام حوار متميز بين الهرمنيوتيقا و التفكيك في لقاء باريس سنة 1981م. تشير إلى أن هذا اللقاء حدث سنوات قليلة بعد رحيل هيدغر (1976م)، و سنة بعد رحيل جون بول سارتر (1980م)، أي بعد مرحلة رواج أعلام الفلسفة الوجودية، رغم تصدي كل من مدرسة فرانكفورت بألمانيا و البنيوية في فرنسا ابتداء من نهاية سنوات الستينات، فبعد هيدغر و سارتر خرج التفكيك و الهرمنيوتيقا من الظلام و اكتسحا الفلسفة الأوروبية [39]. هاتين الفلسفتين هما اللتان سوف تلقتان و تندخلان أخيراً في حوار. قدم غادامر محاضراته حول "التحدي الهرمنيوتيقى" [40] Le défi herméneutique، وكان يقصد من وراء ذلك، التحدي الذي ترفعه هرمنيوتيقته، وأيضا التحدي الذي يمثلته اللقاء مع دريدا، و يوضح غادامر أسباب ودواعي هذا التحدي مع لقاء الفضاء الفرنسي، في كون أن دريدا رغم اعتماده لفكرة "الهدم" Destruction الهيدغيرية، إلا أنه يهيم غادامر بنزعة التمرکز حول اللوغوس Logocentrisme، لأنه يواصل طرح مسألة

المعنى أو حقيقة الوجود بتصور المعنى معطى يمكن القبض عليه، ومن هنا يكون نيتشه أقرب لدريدا من هيدغر [41] بفكرته حول أن التأويل ليس اكتشافاً للمعنى، بل امتثالاً للعبة المنظورات والأقنعة، وفي هذا السياق تنتقد القراءة الهيدغيرية لنيتشه في فرنسا [42]. لقد تمكن نيتشه في نظر دريدا من تجاوز الميتافيزيقا حين أكد على اللعبة الأمتناهيّة للتأويلات، أما غادامر فأعلن مساندته للهدم الهيدغيري، إن هيدغر في نظره يتجاوز نيتشه، والهدم عنده هو هدم المفردات المتصلة للفكر، ذلك الفكر الذي ابتعد عن "الحوار الحي" الذي يتبعه كل لغة حقيقية لأن ماهية اللغة تكمن في الحوار. التجربة الهرمونيوتيقية للحوار المستمدة من تجربة الفن وتاريخ الفلسفة تقوم على دخول المؤول في حوار مع الفن والإنصات إليه وبالتالي فهمه [43]، ولكن ليس بدون أن يخرج المؤول متحولاً، غير أن ما يقال لنا في منتج فني ما لا يمكن أن يستنفذ مفهوماً أبداً، لأن عدم استنفاد تجربة المعنى هو جزء من التناهي الإنساني، ولعل غادامر هنا يقصد إظهار التوافق مع فكرة دريدا حول إرجاء لانهاية للمعنى، وإذا كان غادامر يعترف بحدود كل تأويل للمعنى، فإن الهرمونيوتيقا مدعوة للانفتاح على الآخر، "فقبل أن يأخذ الكلمة للرد، يساعدنا بمجرد حضوره، على اكتشاف حدود أحكامنا المسبقة، وتفجيرها" [44]، ويشهد هذا الانفتاح على الآخر، على رغبة غادامر واستعداده لمحاوره دريدا، في الوقت الذي لم يبدي فيه دريدا أية قابلية للحوار، فبعد المحاضرة التي ألقاها غادامر، تقدّم دريدا بمدخلته حول: "التوقع عند هيدغر ونيتشه" دون أدنى إشارة إلى غادامر. وقصد بعث الحوار بينهما طلب المنظّمون في اليوم الموالي من دريدا طرح بعض التساؤلات على غادامر، فكان أن طرح دريدا ثلاثة أسئلة هي:

السؤال الأول :

يتعلّق بالاعتراض على الإرادة الحسنة واستحضار الإرادة الحسنة والإقناع الكامل بالرغبة في الاتفاق، هذه البداية التي يضعها دريدا موضع تساؤل، بحيث يتساءل: هذه الأولية للأمشروطة - المطلقة، ألا تفترض أن الإرادة تبقى صورة هذه الأمشروطية والملاذ المطلق والتصميم المعول عليه في نهاية المطاف؟ ما الإرادة كما يقول كانط- إذا لم يكن ثمة شيء حسن مطلق سوى الإرادة الحسنة؟ ألا ينتمي هذا التصميم المعول عليه إلى ما يسميه هيدغر بموقف وجود الموجود كإرادة أو الذاتية الإرادية؟ ألا ينتمي هذا الخطاب في ضرورته ذاتها إلى عصر ميتافيزيقا الإرادة؟

السؤال الثاني :

يتعلّق أيضاً بالإرادة الحسنة، ماذا نصنع بالإرادة باعتبارها شرط الاتفاق- وأيضاً الخلاف- عندما نريد إدماج هرمونيوتيقا التحليل النفسي؟ هل يكفي، كما يذهب غادامر، مجرد توسيع السياق التأويلي؟ أو بالعكس، وهو ما أذهب إليه، قطعية أو إعادة تركيب عام للسياق ولمفهوم السياق نفسه؟ لا أعمد هنا على أي مذهب في التحليل النفسي، وإنما أسند إلى مسألة تعرب عنها إمكانية التحليل النفسي وإلى تأويل يشغل عليه هذا التحليل. هذا التأويل هو أقرب إلى التأويل النيتشوي منه إلى التراث الهرمونيوتيق مع كل الاختلافات الداخلية الممكن تحديدها والإشارة إليها كما كان الحال مساء أمس من شلايرماخر إلى غادامر.

السؤال الثالث :

يتناول موضوع "الفهم" ولكن دائما في سياق بديهية الإرادة الحسنة، ويتساءل دريدا: هل أفهم الآخر حينما أفهمه؟ إننا نتساءل: إذا كان شرط ال **Verstehen** -الفهم- بعيدا عن كونه استمرارية العلاقة كما قيل مساء أمس، ليس انقطاع العلاقة وعلاقة الانقطاع وتأجيل كل وساطة؟ وهنا يشخص دريدا الفهم كشكل من العنف المفروض على الآخر [45]. إن الفهم في نظر غادامر ممكن، بينما هو بالنسبة لدريدا غير ممكن، وإمكانية الفهم لدى غادامر لا تعني استحالة إشباع إرادة الفهم، إذ قد يكون عدم إشباع -عدم تحقق المعنى- مجهود الفهم هو محرّك البحث عن الحقيقة، الانتقال على معنى، لكنّه معنى مرجأ- مؤجل- بلغة دريدا، وهذا الاخ(ت)لاف هو الذي جعل دريدا يرفض إرادة الفهم، فهل يصل الفهم حقاً للآخر؟ ألا يبقى أسير أنسفة، وبنيات وعلامات، تمثّل شاشة لما هو خفي وراء العلامات ولا يمكن أن يقال؟ أليس الخطاب دعواً للفول مثلما أن الفهم دعوى للمعنى المراد سماعه؟

وقع أمام هذه الأسئلة في واحدة من حالات سوء الفهم، لكن ربّما كانت هذه الاعتراضات هي ما حفّزه على مضاعفة المجهودات بعد لقاء 1981م وذلك لأنها مسّت جوهر وعصب المسألة الهرمونيوتيقية-الفهم-، وقد عبّر غادامر عن إرادته في الحوار [46] بأن خصّص لهذا النقاش مع دريدا العديد من النصوص، فهناك على الأقلّ سنة نصوص [47] نشرها غادامر، سبعة إذا أخذنا بعين الاعتبار محاضرة "الهرمونيوتيقا والتفكيك" التي ألقاها بباريس أثناء لقائه مع دريدا سنة 1993م، وقد عبّر البروفسور جون قراندان «Jean-Grondin» عن هذا الاهتمام الأحادي بقوله أن دريدا يمثل أحد المحاورين المفضلين للأعمال الأخيرة لغادامر [48]. لكن مقابل هذا الاهتمام الغاداميري وإرادة الحوار، لم يبدي دريدا أي استعداد للحوار إذ لم يصف شيئا إلى أسئلته الثلاثة التي وجهها لغادامر، على الأقلّ خلال حياة غادامر. إن اهتمام غادامر بالنقاش مع التفكيك وخاصة فيما يتعلّق بإرادة الفهم، يدلّ على أن هذا اللقاء مع الفضاء الفلسفي الفرنسي كانت له تبعات ونتائج على بعض الأطروحات الأساسية لهرمونيوتيقته، أمّا من جهته دريدا ناحت مصطلح الاخ(ت)لاف **La Différance**، أجل، و"أرجا" الحوار إلى ما بعد وفاة غادامر، ربّما لأنه يفضّل فكر الغياب على الحضور، وهذا يعني أن اللقاء كانت له تبعات فلسفية على الطرفين فما هي هذه التبعات؟

5 : التبعات الفلسفية للحوار

اللقاء الحقيقي والفعلي يحوّل ويغيّر دوما المتخاطبين والمتحاورين، والحوار الحقيقي لا يقاس بتحقيق الاتفاق، فسوء التفاهم ليس نفيًا للحوار بل هو محرّك الحوار. إن هدف الحوار هو التحوّل واعتبار الآخر، الآخر المخالف طرفا مشاركا في العملية الفكرية، وبهذا المعنى يكون الحوار ناجحا متى أفضى إلى إعادة النظر في أفكارنا ومواقفنا بفضل القدرة على الإنصات للآخر المخالف، وإذا كان لقاء التفكيك والهرمونيوتيقا خلّف ردود أفعال على الأقلّ بالنسبة لغادامر في مرحلة أولى تلتها بعد ذلك تصريحات دريدا، فإن الحوار بينهما لم يكن عقيما، ويمكن قراءة نتائجه وآثاره الإيجابية على الشكل التالي: لقد ساهم نقد دريدا لميتافيزيقا الإرادة في تهذيب الطابع "الإمتلاكي" لمفهوم الفهم المطروح في "الحقيقة والمنهج"، إذ بين "جون قراندان" **Jean Grondin**، أن الفهم عند غادامر يظهر فعلا كشكل تطبيقي وإمتلاكي، ففهم معنى أجنبي يعني امتلاكه بواسطة نوع من التطبيق أو بترجمته إلى لغتنا، وهنا يتساءل قراندان: هل أفهم المعنى الأجنبي في خصوصيته عندما أطبقه على وضعيتي، خصوصا أنني أفهم استنادا إلى أحكام مسبقه؟ [49] يبدو واضحا أن نقد دريدا ساهم بشكل كبير في مراجعة مفهوم الفهم عند غادامر، ونجد الدليل على ذلك في إضافة صغيرة أضافها غادامر سنة 1986 لفصل المسافة الزمنية في كتاب "الحقيقة والمنهج" حيث يقول: "ينشأ هنا على التوام خطر أن يقوم شخص ب "تملك" شخص آخر بحسب فهمه الخاص، فيخفق بذلك في تمييز أحيته" [50] هذا النص القصير هو بمثابة نقد ذاتي «**Autocritique**» إن غادامر لا يعيد النظر في مسألة احتواء الفهم على جانب تطبيقي، لكنّه يظهر حذره من خطر فهم يمتلك الآخر ويمارس العنف على غيريته، هنا غادامر لم يفصح عن مصدر معنى الغيرية، ومع ذلك يمكن افتراض أن مصدره هو التأثير الصامت لدريدا، وإذا سلّمنا بمشروعية هذا الافتراض فإن لقاء الهرمونيوتيقا والتفكيك لم يكن عقيما مثلما يعتقد، ويوجد تأكيد آخر لهذا التحوّل، في تعريف غادامر الأخير للهرمونيوتيقا باعتبار أن روحها -روح الهرمونيوتيقا- تتطلب الاعتراف أنه " يمكن أن يكون الآخر على حق" فالهرمونيوتيقا تعني هنا إمكانية أن يكون الآخر على صواب. الفهم إذن لا يبدو امتلاكا بقدر ما هو انفتاح على الآخر، كما أن غادامر لم يتحدث كثيرا في كتاباته الأخيرة عن شمولية اللغة مقارنة بحدود اللغة أمام كل ما يمكن أن يقال، يقول محمد شوقي الزين في القسم الثاني من الإزاحة والاحتمال المعنون ب: تفكيكات (التفكيك والتأويل) «امتلاك المعنى في لحظة العبارة هو المغامرة المحفوفة بالمخاطر والمهالك التي تنتبه فيها الذات لأنه باستحواذها على سياق العبارة أو دخولها في أرضية اللغة فإنها تجابه مولنا ليس مولنا، بل هو المساحة المحايدة لكل ذات ناطقة. فلا يمكنها هكذا استفاد ما تريد قوله والتدليل عليه، لأنه ثمة فترات من الانقطاع والغرابية والنسيان والفراغ والمعاناة التي تسحب عن الذات مزاعمها في الامتلاء والارتواء» [51]. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هذه المراجعات الجديدة لهرمونيوتيقا غادامر حول الانفتاح على غيرية الآخر، وحول حدود اللغة، بمثابة ثمرة اللقاء بين الهرمونيوتيقا والتفكيك، ثمرة لقاء الفلسفة الألمانية مع الفضاء الفرنسي. يظهر ممّا سبق، أن لقاء الهرمونيوتيقا بالتفكيك وإن بدا لأول وهلة وفي ظاهره حوار طرشان، إلا أنه يكشف أن بين الهرمونيوتيقا والتفكيك توجد

تصوّرات ومفاهيم وروى مشتركة يعمد صاحبها إلى حجبها وإخفائها معلنا خياره الاستراتيجي، إذ لا ينفك التفكير الدريدي عن الممارسة الهرمنيوتيقية في السبر والقراءة، ولا ينقطع التّأويل الغاداميري عن الاستنطاق والتفكيك، وبهذا المعنى تزرع التفكيكية بذور هرمنيوتيقية في حقول قراءاتها وتحصد الهرمنيوتيقا آثارها في القلب وثمارها في العزل والتفكيك، لكن أين يتجلى الوجه المشترك بين التفكير والهرمنيوتيقا؟

غالبا ما تقسو التفكيكية على الهرمنيوتيقا بارجاعها إلى مجرد كلياتية في الوجود والحقيقة بتوزيع شامل للمعنى ومشكلات الفهم والحوار، كما تقسو الهرمنيوتيقا على التفكيكية باستبعادها لإرادة الحوار والتّفاهم. والحقيقة أنّ هذه القسوة لم تصب هدفها ولنمس ذلك لدى غادامر كما لدى دريدا .

5.1- غادامر: إعادة النظر في حدث الفهم.

قام غادامر في العشرينين الأخيرتين من حياته بمراجعة حاسمة وجريئة لتصوّراته حول المعنى واللغة والحقيقة، ليخلص بذلك إلى نفس النتيجة الصّادرة عن ترجمة التفكير بأنّه " أكثر من لغة " ^[52] *plus d'une langue* ، هذا ما بيّنه جون قراندين في دراسته حول: تعريف دريدا للتفكيك: محاولة في التّقريب بين الهرمنيوتيقا والتفكيك، ذلك أنّ من بين الدلالات الرّمزية لعبارة "أكثر من لغة" نجد معنى الإنصات والإصغاء الذاتي لكل ما يحدث داخل اللغة⁵³، لأنّ الكلمة تقول دوما شيئا آخر إضافة إلى ما تقوله، ما يعبر عنه يختزن دوما إمكانات لم يعبر عنها ويمكن اشتقاقها بالقراءة والتّأويل أو الاستنطاق والتفكيك. ومعنى ذلك أنّ اللغة لا تستنفذ التّعبير لأنّ ثمة إرادة في التّعبير لا تقف عند حدّ ويستحيل أن تقول كلّ ما أردت قوله⁵⁴. بهذا المعنى تتقارب الهرمنيوتيقا مع التفكير لأنّ الفهم كما يعقله غادامر يتجاوز امتلاك المعنى ومحاصرة الحقيقة، إنّ إرادة في الإصغاء تقصد ما وراء اللغة في بدايتها ومنطقها، الفهم لا يحتكر المعنى المقصود بل يحزّره ويوسّعه، فكيف يتحوّل تحرير المعنى إلى احتكار الحقيقة؟ إنّها تقنيات غريبة عن الهرمنيوتيقا. ثمّ إنّ مقولة غادامر "الهرمنيوتيقا هي إمكانية أن يكون الآخر على حقّ" تفتح المجال لحوار بين الهرمنيوتيقا والتفكيك.

5.2- دريدا: الاعتراف بالحوار.

غالبا ما يعتقد أنّ غادامر واصل حوار الدأخلي مع التفكير بمفرده ودون استجابة من دريدا، لكنّ محاضرة دريدا سنة 2003 بمناسبة الذكرى الأولى لوفاته غادامر والتي ألقاها بجامعة هيلبرغ تحت عنوان: حملان: الحوار غير المنقطع بين سرمدين اثنين: الشعر - منشورات غاليلي 2003 -، جاءت لتضع حدا لهذا الزعم، إذ كتب إنّ القرن العشرين هو قرن غادامر حيث تجلّت في كتاباته كلّ الفلسفة الألمانية منذ ثلاثة قرون-الأدب والفلسفة والتّاريخ والفن-، وغادامر هو في ذاته "مدرسة فكرية" أنارت القرن العشرين بقراءة نقدية جادة وأفكار معرفية خارقة وطلعت على الفكر المعاصر بمنهج تتقاطع فيه الفلسفة والأدب والقانون والأهوت، وهو المنهج التّأويلي أو الهرمنيوتيقا^[55]. هذه العبارات هي اعتراف بمكانة غادامر وعرفان بمساره الفلسفي، فعنوان المحاضرة يسترجع مفهوم مركزي عند غادامر، الحوار Dialogue فقد انقطع الحوار دون أن ينقطع، يقول: "سميت هذا الحوار انقطاعا". الانقطاع لا يعني فشل الحوار، وإنما هو شرط الفهم والتّفاهم^[56]. الحوار يتعدّى المفهوم البسيط حول شخصين يستفهم أحدهما الآخر، الحوار يعني أيضا الجدل بين النصوص أو السّياقات أو التّفاهات. إنّ الصّمت الذي يخفي وراءه ما لا يقال-فالقول يوجد فيما يقال وفيما لا يقال، أي ما تسكت عنه اللغة-، والصّمت الذي دام بين دريدا وغادامر هو حوار ضمني كانت له تجلّيات في الكتابات والمواقف، لكنّه لم ينقطع أبدا، إنّ حوار حكم على دريدا أن يواصله لوحده لكن مع حمله للأخر في ذاته، وكأنّ دريدا أراد بذلك أن يستجيب لفكرة "حوار حي" طرحها غادامر سنة 1981، فما دام النصّ ينادينا بقوّته المفهومية أو البلاغية رغم موت المؤلف فإنّ الحوار لا ينقطع، لأنّ العلاقة مع النصّ هي علاقة إصغاء وإنصات ودريدا مفتون بالإنصات أو الأذن، ودلّ على ذلك بمفرده *Otologie* -علم الأذنية-^[57].

لقد حمل دريدا فعلا غادامر لذلك جاء عنوان محاضرتيه حملان، حمله في ذاكرته وقلبه بل واحتمله وهو ما يجعل التفكير يحتمل التّأويل. لقد أقرّ دريدا حملانه وصادقته لغادامر في نصّ آخر بعد وفاة غادامر ببعض الأسابيع، تحت عنوان: "كم كان على صواب! مرشدي، هانز جورج غادامر" *Comme il avait* *raison !mon Cicéron, Hans George Gadamer*، حيث يقول: "لا أعتقد في موت غادامر، لا أستطيع، لقد تعودت، إذا تجرّأت القول، الاعتقاد أنّ غادامر لا يموت أبدا، أنّه لم يكن إنسانا للموت ، منذ 1981، تاريخ لقائنا الأوّل...كل ما كان يأتيني منه، كان يعطيني التّراما، بحيث يبدو لي أنّ غادامر نفسه، بمدني بها، بواسطة نوع من الإشعاع الفلسفي ... لقد كنت مقتنعا أنّ غادامر يستحقّ ألا يموت، لأننا كنّا بحاجة إلى هذا الشّاهد المطلق، لذلك الذي يحضر ويساهم في كلّ النقاشات الفلسفية للقرن^[58]". ولأنّ غادامر لا يستحقّ أن يموت، فإنّ دريدا أجل وأرجأ وفق استراتيجيته التفكيكية الحوار مع فكره إلى ما لانهاية، غير أنّ الموت المفاجئ لدريدا في 09 أكتوبر سنة 2004 جاء ليقطع الحوار الذي يبقى مفتوحا بين لامتناهيين الهرمنيوتيقا والتفكيك.

الخاتمة:

الحوار تفاعل وافتتاح تصغي فيه الأطراف إلى بعضها البعض، وتتعرّف من خلاله الذات على ذاتها وعلى الآخر ضمن علاقة بينذاتية خالية من أي شكل من أشكال الاحتواء والسيطرة، وعدم انتهاء تجربة حوارية إلى التوافق لا يقوم دليلا على فشل الحوار، لأنّ قيمة الحوار تكمن في احترام الآخر المختلف في خصوصيته ضمن علاقة حوارية تنتجها الذات المتحاور، وإذا كان الحوار الشكل المفضّل للخطاب الفلسفي، فإنّه بقي مجرد أداة تفكير ولم يتحوّل إلى موضوع للتّفكير والتأمّل إلا مع مطلع القرن 20، مع تنامي فلسفة التّواصل، فأصبح إنتاج الدلالة ضمن علاقة بينخطابية هو ما يعطي التّلطف بنية حوارية بحكم مقاسمة الآخر لأننا مبادرة المعنى ضمن شروط أخلاقية. والخطاب الفلسفي خطاب يجمع بين الوحدة والتّعدد، فهو واحد من حيث كونه خطاب عقلي موجّه للجميع، لكنّه في نفس الوقت يتمظهر عبر لحظات نوعية متميزة، كالحظة إبداع الفلسفة اليونانية، ولحظة المثالية الألمانية، ولحظة الفلسفة الفرنسية للنّصف الثّاني من القرن 20 المتميّزة بالحضور القوي للفلسفة الألمانية ومناقشة آراء الفلاسفة الألمان خاصة - هيغل، ماركس، نيتشه، و هيديغر -، لكن الفرنسيين لم يكتفوا باستقبال الفلاسفة الألمان بل حاوروا آراءهم ومواقفهم استجابة لرغبة إثبات الهوية، فكانت فلسفتهم حقًا لحظة نوعية متميزة، تجلّت بالخصوص مع حركة ما بعد النيوية أو النيوية الجديدة، التي غيرت مسار الفكر من المركز نحو الهامش، ومن نماذج التّفاهم الفناء الفناء الفلسفي الفرنسي بالفناء الفكري الألماني، الحوار بين التفكير والهرمنيوتيقا- بين دريدا وغادامر - والذي يبدو في ظاهره حوار فاشل بالنظر إلى الأسس الفلسفية المتباينة للمشروعين، واختلافهما في فهم طبيعة اللغة، فإذا كان غادامر يتصوّر اللغة كصورة - أبقونة - ويلغي المسافة بين الكلمة والشّيء، وبين الصّوت والدلالة مؤكّدا على وحدتهما الروحية ومستبعدا بذلك أن تكون الكلمة مجرد علامة -الكلمة صورة تساهم في وجود الشّيء، إنّها إضافة للوجود - فاللغة تقول كلّ شيء والقدرة على القول تسير بالتّوازي مع كونه العقل، فإنّ دريدا يتصوّر اللغة ككتابة معمّمة، كآثر (ت) لاف، لأنّها - اللغة - من طبيعة اصطلاحية وعهد العلامة في نظره هو عهد ميتافيزيقا الحضور، عهد نزعة العقل المركزية ونزعة الصّوت المركزية، والكلمة ليست لا صورة ولا رمز بل كتابة، كتابة معمّمة لذلك توجد مسافة بين الدال والمدلول، وبين الكلمة والشّيء، فسحة، وهي شرط كلّ معنى وشرط الشّيء ذاته. من هنا تكون اللغة عاجزة عن التّعبير عن كلّ شيء أو قول كلّ شيء. هذا على المستوى الاستمولوجي أمّا على المستوى الأنطولوجي، فإنّ غادامر يعتبر الفنّ المجال الخصب للتّجربة الهرمنيوتيقية للحقيقة، إذ تستدعي أنطولوجيا العمل الفنّي انتزاعه -الفن- من الطّابع الذاتي وإقامة صلته بالحقيقة - حدث الحقيقة- حسب نموذج "اللغة"، فالعمل الفنّي يكشف عن حقيقة الوجود، إنّ عرض تمّ نقله إلى صورة لحقيقة الوجود بوصفه حدثا، إذ الصّورة بخلاف الرّمز والعلامة تساهم في وجود الشّيء، إنّها تقيض عن الأصل الذي لا يصير بذلك أقلّ، ومن هنا تكون الحقيقة عند غادامر هي: العرض الذاتي للمعنى، هذا العرض الذاتي يتطوّر حسب أنطولوجيا الصّورة حيث الحقيقة اكتشاف ولا تحجب *Aletheia* فالجميل يعرض ذاته، والحقيقة تدرك كحدث للوجود، إذ يتفوق للوجود على الذات-الذاتين- والتّراث على الوعي. مقابل ذلك نجد دريدا يؤكد على غياب الأصل وبالتالي غياب الحقيقة، غياب الإحالة إذ لا توجد سوى إحالة لانهاية بدون مدلول، ما يبقى ليس إلا البنية الاختلافية للمحاكاة - اختلاف بدون إحالة -، تمثيلية بدون محاكاة، بدون الأصلي وبدون الحقيقة، فالمعنى يأتي من الظّل.

إنَّ التَّباين بين القراءة الهرمونيوتيقية والتفكيكية يعكس التَّباين بين توجُّه الفلسفة الألمانية ذات الطابع المثالي، والفلسفة الفرنسية ذات التوجُّه الاستمولوجي، المنهجي، لكن رغم ذلك فإنَّ الحوار بينهما - الهرمونيوتيقا والتفكيك - كان حوارا ناجحا بكلِّ المقاييس، مادامت قيمة الحوار لا تلتصق في تحقيق التوافق، بل في التحاور وإشراك الآخر المخالف في العملية الفكرية ذلك أنَّ ما ترتب عن هذا الحوار من مراجعة وإعادة نظر في بعض المفاهيم والتصورات- الفهم، الهرمونيوتيقا- نتيجة النقاش لسنوات طويلة، يدلُّ على مدى أصالته ونجاحه، وهو ما يسمح لنا أن نقول بأنَّ التفكيك يحمل في طياته القراءة الهرمونيوتيقية والهرمونيوتيقا لا تتوقَّف عن الاستنطاق والتفكيك.

المراجع العربية:

- [1]- ابن منظور، لسان العرب المحيط، الجزء 11، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى-مادة حوار.
- [4]- أندلسي محمد، بانوراما الفلسفة الفرنسية، مجلة مدارات فلسفية، المغرب، العدد 15، 2007.
- [5]- جل كتابات أفلاطون محاورات، وذلك جزء من تصور أفلاطون للفلسفة، لأنَّ الفلسفة في جوهرها نوع من الكلمة (اللُّغوس)، والاستعمال المعقول للكلمات في التفكير يقتضي إخضاعها لنقد الآخرين، واختبارها، وهذا يتطلب الحوار. وتقسَّم حوارات أفلاطون إلى ثلاثة أقسام: أحوارات الشباب كتبت مباشرة بعد وفاة سقراط (ليبياس، لشاس، لسيس، بروتاغوراس، جورجياس). ب حوارات النضج (فادر، فيدو، يونكي). ج حوارات الشيخوخة (براميد، تيتات، السوفسطائي، فيلاب، كريتياس).
- [8]- يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة، ترجمة عمر مهيب، الدار العربية للعلوم، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص 25.
- [9]- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجن هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006، ص 255.
- [10]- الحيرش محمد، الحوارية أفقا للتفكير، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 63، 2004
- [11]- أندلسي محمد، بانوراما الفلسفة الفرنسية، مجلة مدارات فلسفية، العدد 15، 2007
- [20]- جاك دريدا، الصوت والظاهرة، ترجمة فتحي انفزو. المركز الثقافي العربي. المغرب. الطبعة 1. 2008. ص 41.
- [21]- جاك دريدا، الصوت والظاهرة، ترجمة فتحي انفزو. المركز الثقافي العربي. المغرب. الطبعة 1. 2008. ص 125.
- [27]- الواقع أنَّ الشُّكوك التي تصاحب المشروع التفكيكي وليدة المرجعية الدينية اليهودية التي يخفي وراءها جاك دريدا ولا يخلو مصطلح في استراتيجيات التفكيك من هيمنة المحمول اليهودي ذي التراث القبلي، فالتفكيك وإن كان يوقِّض أنساق المناهج فإنَّه يؤسِّس أنساقا بدائل توقعه في فخِّ التوغمانية والمطلقية، وإشاعة مصطلحات معادية للفكر المركزي مثل: الشك، الغياب، الاختلاف، الانتشار، الأرجاء، لإنهائية المعنى.. إلخ تعني تأسيس ميتافيزيقا للأعقل، الاختلاف، الغياب، ويمكن أن توصل بعض المصطلحات بالمرجعية اليهودية: التشتيت رمز تشتت اليهود الانتشار رمز الهجرة الأبدية لليهودي، الاختلاف رمز تعدد مفاهيم اليهودي.../عبد الغني بارة، الهرمونيوتيقا والفلسفة منشورات الاختلاف. الطبعة 1. 2008. ص 48.
- [28]- Dissémination: تنتمي هذه المفردة إلى كلمات القرن 18م، وتردُّ من حيث اشتقاقها إلى الفعل **Semer** الدال على البذر والزرع، بل إلى الفعل اللاتيني **Disseminare** الذي يعني **semence** بكل ما تحمل الكلمة من محمول إنتاجي (بذور زراعية، أو بذور منوية)، وقد تعددت ترجمات هذا المصطلح إلى العربية إذ نجد: الانتثار، البعثرة، التبديد، النثر، توزع المعنى، الانتشار.
- [29]- المنعطف الانطولوجي الحاسم: يعبر عن التحول في فكر هيدغر بعد " الوجود والزمان.
- [30]- هانز جورج غادامر الحقيقة والمنهج، ترجمة د حسن ناظم-علي حاكم صالح دار أوبا 2007. ص 51.
- [31]- هانز جورج غادامر، الحقيقة والمنهج. ص 171.
- [32]- أراد غادامر أن يعطي لكتاب "الحقيقة والمنهج" عنوان: الفهم والحدث، إذ أراد أن يبيِّن إلى أننا قد نصل متأخرين عندما نريد أن نفرِّض على هذه التجربة للحقيقة منهجية تضمن الموضوعية وهنا يتساءل: ألا نستسلم هنا لمثال منهجي للمعرفة؟ وقد غيَّر غادامر العنوان بنصيحة من الناشر.
- [33]- هانز جورج غادامر، الحقيقة والمنهج. ص 368.
- [34]- هانز جورج غادامر، الحقيقة والمنهج. ص 382.
- [37]- هانز جورج غادامر، الحقيقة والمنهج. ص 584.
- [38]- تميَّز في هرمونيوتيقا هيدغر بين ثلاثة تصورات: هرمونيوتيقا الواقعية، وترتبط بالحدس الهرمونيوتيقا الذي يوقظ الدارين من سباته واغترابه وهنا يتحدَّث هيدغر عن الهدم، هدم الواقعية حينما تبتعد عن ذاتها، هذا الهدم الذي يوظفه دريدا في تفكيك الميتافيزيقا. وهرمونيوتيقا الدارين في "الوجود والزمان" وهي امتداد لهرمونيوتيقا الواقعية لكن تختلف عنها من حيث أنها لم تهتم بالدارين الفردي قصد تحقيق يقظة أمام الذات مثلما هو في هرمونيوتيقا الواقعية، بل بالدارين في صورة شاملة أكثر وجودية. ثم هرمونيوتيقا تاريخ الميتافيزيقا وفيها يطرح هيدغر منطلقات الفهم الميتافيزيقا للوجود-نسيان الوجود-وهي تعبِّر عن منعرج في فكر هيدغر-هيدغر الثاني-، وقد استمدَّ غادامر أكثر من فكر هيدغر الثاني وإن رفض فكرة بداية جديدة للتفكير المطروحة من طرف هيدغر.
- [40]- تشير إلى أنَّ نصَّ غادامر المنشور من قبل المجلة العالمية للفلسفة-Rip- سنة 1984 لم يتضمَّن إلاَّ ثماني صفحات بينما يحتوي على صفحة في النشرة الألمانية، التي أصبح عنوان المداخلة النصِّ والتأويل.
- [41]- يقول غادامر في قسم -التفكيك والتأويل- من كتاب -فلسفة التأويل- "...بالإضافة إلى ذلك لم يساعدنا الفنُّ اللغوي لنييتشه على إيجاد أرضية وفاق بيننا وهذاان الشَّيْنان عن قراءتنا المختلفة لنييتشه يرى البعض في ذلك مهزلة في محاولات ومساع يؤولونها لنهاية ليس فقط للميتافيزيقا وإنما أيضا للفلسفة باختصار. من هنا، كلُّ المحاولات الأخرى تهدف إلى فهم نييتشه بطريقة أحادية تفقد كلَّ أساس وعليه، ينكر دريدا المحاولة التي يمثِّلها التأويل الهيدغري لنييتشه، فهو يتهم كلَّ تأويل أحادي لأنَّ نييتشه على أنه أسير العقل المركزي للميتافيزيقا لم يسلم هيدغر هو الآخر من حلقة الميتافيزيقا... يبدو لي التأويل الهيدغري في التماسك بين-إرادة القوة-والعود الأبدية- تأويلا مقنعا وقاطعا. إنني هيدغر بلا منازع عندما أرى في نييتشه الانحلال الذاتي للميتافيزيقا وفي فكر هيدغر محاولة الوصول إلى لغة وفكر جديدين. غادامر/فلسفة التأويل/ترجمة محمد شوقي الزين منشورات الاختلاف الطبعة 2006. ص 193-194.
- [43]- د. سعيد توفيق. مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل. دار الثقافة للنشر والتوزيع. القاهرة 2002. ص 110.
- 45- هانز جورج غادامر، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الطبعة الثانية 2006. ص 184-186.
- [46]- إلى جانب الحوار مع دريدا كانت لغادامر حوارات أخرى مثل الحوار مع هابرماس والذي يعدُّ من أثمر الحوارات التي عرفتها الفلسفة الألمانية المعاصرة نظرا للأهمية القصوى الكامنة في مشروعيهما: العقلانية الهرمونيوتيقية والعقلانية التواصلية، وقد انتقد هابرماس فكرة توافق المعنى أو الفهم عند غادامر معتبرا أنه قد يكون مشوها دون دراية تحت تأثير الإيديولوجيا مما يعيق بلوغ الحقيقة. /عمر مهيب من النسق إلى الآت. منشورات الاختلاف. الطبعة 1. 2007. ص 170.
- [47]- نصوص غادامر المخصَّصة للقاء مع دريدا هي: 1- التحدِّي الهرمونيوتيقا -1981- 2- ومع ذلك: فؤة الإرادة الحسنة (ردَّ على دريدا)-1981- 3- هدم وتفكيك- 1985-، 4- التفكيك والهرمونيوتيقا -1985- 5- الهرمونيوتيقا ومركزية اللُّغوس- 1987-، 6- الهرمونيوتيقا حول الأثر -1994- 7- الهرمونيوتيقا والتفكيك -1993-.

- [50]- هانز جورج غادامر ، **الحقيقة والمنهج** . ص 409 .
- [51]- محمّد شوقي الزّين ، **الإزاحة والاحتمال .صفائح نقدية في الفلسفة الغربية** . منشورات الاختلاف، الجزائر . الطّبعة الأولى 2008 . ص 142-143 .
- [52]- جاك دريدا ، **أحادية الآخر اللّغوية** ، ترجمة وتقديم . عمر مهيبيل . منشورات الاختلاف . الطّبعة الأولى . 2008 . ص 16 .
- [53]- أكثر من لغة عبارة تحتل من وجهة نظر ألسنية وفلسفية ثلاث إمكانات دلالية هي :1- أنّ لغة واحدة لا تكفي للتعبير عن وجود الشّيء، فلا بدّ من لغات متعدّدة سواء كانت لغات ثقافية ولسانية أو لغات مفهومية ومعرفية-لغة العلم، لغة السياسة، لغة الفلسفة...-2- تعني أكثر من مجرد لغة أي شيء آخر غير اللّغة وبالتالي 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 .
- [55]- محمّد شوقي الزّين ، **دريدا قارنا لغادامر، الإزاحة و الاحتمال** . منشورات الاختلاف. 2008 . ص 313 .
- [57]- محمّد شوقي الزّين ، **دريدا قارنا لغادامر ضمن الإزاحة و الاحتمال** . منشورات الاختلاف. 2008 الجزائر . ص 314 .

RÉFÉRENCES

- [2] jacqueline Russ , **philosophie dictionnaire**, bordas ,vuef,2002
- [3] jacques Francis , **dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue**.1^{er} edition ,puf,1979.p.152.
- [6] <http://www.ibe.unesco.org/publications/ThinkersPdf/bubere.pdf>.
kalman yaron , **martin Buber** ,revue trimestrielle d'éducation comparée paris Unesco bureau internationale d'éducation vol.xx/// ,nM1-2,1993
- [7] jacques Francis , **dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue**.1^{er} édition ,puf,1979.p12.
- [12] Jacques Derrida. entretiens du 1^{er} juillet et du 22 novembre 1999
jean Luc evarad .(**France Allemagne**).archives de philosophie. Tome 65.2/2002.p.269a286.
- [13] Jacques Derrida.entretiens du 1^{er} juillet et du 22 novembre 1999.in.Dominique janicaud. Heidegger en France. Tome 2, Albin Michel 2001.p.109.
- [14] jacques Derrida. **de la grammatologie** . édition minuit .1967 . p .21.
- [15] jacques Derrida. **de la grammatologie** . édition minuit .1967.p.24 16- jacques Derrida. **de la grammatologie** . édition minuit .1967. p.23-24.
- [17] jacques Derrida. **de la grammatologie** . édition minuit .1967 . p.23 .
- [18] jacques Derrida. **de la grammatologie** . édition minuit .1967.p .23.
- [19] jacques Derrida. **de la grammatologie** . édition minuit .1967.p .23.
- [22] jacques Derrida. **de la grammatologie** .p.33.
- [23] jacques Derrida. **de la grammatologie** .p.18-17
- [24] jacques Derrida. **de la grammatologie** .p.223.
- [25] jacques Derrida. **L'écriture et la différence**. édition du seuil.1967.p.108.
- [26] jacques Derrida. **de la grammatologie** .p.223.
- [35] jean grondin .**l'herméneutique**. que sais je.2em édition .puf .paris.2008. p.0 5.
- [36] jean grondin .**l'herméneutique**. que sais je.2em édition. .puf .paris.2008. p.59.
- [39] jean grondin.**la rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique** parus dans .f.j. mattei(dir) philosophe en francais.puf.paris.2001.p.235-246.
- [42] jean grondin .**l'herméneutique** .que sais je ? .paris.2em édition.puf 2008. P.99.
- [44] jean grondin .**l'herméneutique** .que sais je ? .paris .puf.2em édition. 2008. P.100.
- [48] jean grondin.**la rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique** parus dans .f.j. mattei(dir) philosophe en francais.puf.paris.2001.p.235-246.
- [49] jean grondin .**l'herméneutique** .que sais je ? .paris .puf.2em édition 2008. P.105.
- [54] jean grondin.**la définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction**. Archives de philosophie 62.1999.p.5-16.
- [56] jean grondin .**l'herméneutique** .que sais je ? .paris .puf.2em édition 2008. P.107.
- [58] jean grondin .**l'herméneutique** .que sais je ? .paris .puf.2em édition 2008. P.108.