

جون غروندان | Jean Grondin *

ترجمة محسن الزكري | Mouhssin Zekri **

كونية التأويلية والبلاغة: مصادرها عند الانتقال من أفلاطون إلى أوغسطين في كتاب "الحقيقة والمنهج"***

Universality of Hermeneutics and Eloquence: Its Sources from Plato to Augustine According to Gadamer's Truth and Method

ملخص: لم يقرن هانز جورج غادامير كونية التأويلية بكونية البلاغة إلا بعد كتاب الحقيقة والمنهج. وتقرح هذه الدراسة فهم بواكير هذا التصور عبر الانتقال الحاسم الذي تحقق في الحقيقة والمنهج من أفلاطون إلى أوغسطين، أي من تصور للغة ذي نزعة منطقية إلى تقدير تجسد للمعنى لا يزال بلاغياً.
كلمات مفتاحية: التأويلية، البلاغة، غادامير، أفلاطون، أوغسطين.

Abstract: Hans–Georg Gadamer did not associate the universality of hermeneutics with the universality of rhetoric until after publishing *Truth and Method*. This article proposes an understanding of the beginnings of this conception by examining the decisive transition that took place in *Truth and Method* from Plato to St. Augustine; that is, from a conception of language as having a logical tendency, to an embodiment of meaning that remains rhetorical.

Keywords: Hermeneutics, Rhetoric, Gadamer, Plato, Augustine.

* مفكر كندي، متخصص في الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا وفلسفة الدين، من أهم أعماله: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا (2003)؛ مدخل إلى فلسفة الدين: كانط ومشكلة الميتافيزيقا (1989)؛ مدخل إلى الميتافيزيقا (2004)؛ وكونية الهيرمينوطيقا (1993). Canadian Intellectual Specialized in Hermeneutics, Phenomenology and the Philosophy of Religion. His most Important Works Include: *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas* (2012); *Hans–Georg Gadamer: A Biography* (2003); *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori* (1989); *Introduction à la métaphysique* (2004); and *L'universalité de l'herméneutique* (1993).

** أستاذ اللغة العربية، عضو مشارك بمختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية.

Professor of Arabic, Associate Member of the Laboratory of Hermeneutics, Textual and Linguistic Studies.

zekri.mouhssin@gmail.com

*** نشر باللغة الفرنسية في:

Hans–Georg Gadamer, "Philosophes contemporains," *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 54, no. 213 (Septembre 2000), pp. 469–485.

مقدمة

بتمحور أغلب الخلافات التي أثرت بسبب عمل هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer (1900-2002)، حول ادعاء التأويلية للكونية Universalité. وعلى هذا النحو، اعتقد مفكرون شديدي التباين مثل يورغن هابرماس Jürgen Habermas، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) ضرورة الاعتراض على أطروحة غادامير، وذلك بالتساؤل عما إن كان، فعلاً، كل شيء "قابلاً للفهم"، أو قابلاً للصياغة اللغوية. ويبدو أن كونية أشد صرامة توجد، بالنسبة إلى أحدهما، كامنة في نقد الأيديولوجيات، وبالنسبة إلى الآخر، في التفكيك. لكن الخيارين يشتركان في التشكيك في المعقولة Intelligibilité الممنوحة باسم مساءلة نقدية تنصب على شروط المعقولة "المكبوتة" بدرجات متفاوتة (يستلهم هابرماس ودريدا كلاهما معجم التحليل النفسي). ونستطيع مع ذلك أن نسأل عما إن كانت كونية التأويلية توجد هكذا مكبوتة أو منتهكة. ما الذي يمثله بالضبط ادعاء الكونية هذا؟ وهل حظيت، فعلاً، بصياغة واضحة في الحقيقة والمنهج؟

نعلم على كل حال أن غادامير، بعد فراغه من الحقيقة والمنهج، كثيراً ما ربط هذه الكونية بكونية البلاغة⁽¹⁾. لا يوجد ذلك التقارب على هذا النحو في الحقيقة والمنهج. سأشرح في ما يأتي معنى هذا الربط بين التأويلية والبلاغة ودافعه، والذي حصر له العمل المركزي لغادامير من دون بسطه، بعدد، على نحو تام. لم يكن القصد الموجه للكتاب سوى فتح أو إعادة فتح موضوع اللغة كما هو، ضدًا لما يعده غادامير "نسياناً للغة" في تاريخ الفكر الغربي. وعلى هذا النحو أدى كتاب الحقيقة والمنهج *Wahrheit und Methode* (1960)، باستلهم تأملات القديس أوغسطين، إلى إعادة اكتشاف البلاغة التي تنتهي كونيتها إلى توضيح، إن لم يكن إلى دعم كونية التأويلية. ومن أجل إبراز هذا الحراك الجوهرية بالنسبة إلى عمل غادامير، ستهتم هذه الدراسة بآثار الانتقال من أفلاطون إلى أوغسطين الحاسمة على التأويلية. لا يتعلق الأمر بمحاورين عشوائيين لكتاب الحقيقة والمنهج. إن أفلاطون الذي يضعه غادامير في مقابل أوغسطين، يظهر بالفعل في ذلك الكتاب بوصفه أكبر ممدّد لسيان اللغة الذي قد يكون ميّز تراث الفكر الغربي برّمته. وعند الفصل المخصص لمفهوم "اللوغوس والكلمة Verbum" في الحقيقة والمنهج، لم يشأ غادامير، وعلى نحو فيه مبالغة بارعة، أن يعترف إلا باستثناء واحد لسيان اللغة هذا، وهو المتمثل في الفكر المسيحي للتجسد Incarnation، على النحو الذي يدافع عنه أوغسطين بخاصة: "يوجد مع ذلك فكر غير يوناني منح لوجود اللغة حقّه، بحيث لم يكن نسيان اللغة في الفكر الغربي مطلقاً. إنه الفكر المسيحي حول التجسد"⁽²⁾. وعلى الرغم من نيل هذه الأطروحة معنىً مذهلاً في الانتظام المثير للكتاب، فإن معناها يمكن أن يكون أي شيء باستثناء أن يكون بدهياً. وإذًا، ما "نسيان اللغة" هذا الذي يتخذ، نسيباً، في كتاب غادامير، ما يتخذه نسيان

(1) Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1986), vol. 2, p. 111; Hans-Georg Gadamer, *La philosophie hermèneutique*, Jean Grondin (trad.) (Paris: PUF, 1996), pp. 110-111; Hans-Georg Gadamer, *Langage et vérité*, Jean-Claude Gens (trad.) (Paris: Gallimard, 1995), pp. 192, 195.

(2) Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Pierre Fruchon & Jean Grondin & Gilbert Merlio (trad.) (Paris: Seuil, 1996), p. 441.

الوجود في فكر مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976) والذي يبدأ هو الآخر بالنسبة إليه مع أفلاطون؟

يعني نسيان اللغة أساساً أن التراث الفلسفي أراد دائماً تجاهل الرابط الرئيس بين الفكر والنسيج المسبق للغة (وطبعاً، كان هذا هو موضوع علم الكتابة⁽³⁾ Grammatologie لدى دريدا أيضاً). سؤال الرابط بين اللغة والفكر قد يكون استبدل هكذا بسؤال الرابط بين الفكر والعالم، فوجدت اللغة نفسها قد اختزلت إلى أداة من أجل التعبير عن الفكر. وإنّ النزعة الاسمية Nominalisme التي تنحو إلى اختزال الأسماء في تعيينات للكائنات الفردية كي تجعل منها علامات على فكر منطقي أو صوري Noétique، بالأساس، لا تمثل بالنسبة إليه إلا العبارة الأكثر صراحة عنه. الفكر الغربي كلّهُ، وبنزعة الاسمية المستترة، باستثناء أوغسطين، انتهى إلى نسيان للغة بالنسبة إلى غادامير. الاستثناء الأوغسطيني هو على مقدار من إثارة الحيرة إلى درجة تجعله يعرف عادة بوصفه صياغة أداتية للغة مثل ما فعل لودفيغ فيتغنشتاين (1889-1951) Ludwig Wittgenstein في بداية كتابه بحوث فلسفية⁽⁴⁾.

يظهر أفلاطون، إذًا، بوصفه أكبر عرابٍ لإخفاء اللغة. والقارئ العارف بمجمل عمل غادامير لن يفوته أن يفاجأ بالعناد الذي أبداه في حوارهِ مع التصور الأفلاطوني للغة في كتاب الحقيقة والمنهج. إن الفهم الحوارية Intelligence Dialogique للغة الذي عزم غادامير على تطويره يدين كذلك بالكثير أو بالمجمل لأفلاطون ووضعه لمنظور نظام الملفوظات. وأفلاطون الأقرب جوهرياً إلى غادامير هو أفلاطون الرسالة السابعة Septième Lettre، أي الذي تنبّه إلى حدود التلفظ، لأنه يمكن أن يحرف دائماً عن مقصده الأصلي وأفقه الحوارية الأول. بيد أن غادامير يريد أيضاً، بمفهومه للفهم الحوارية للغة، أن يشير إلى عدم كفاية الخطاب المتلفظ به والمنطق الذي يتشبه بالنظام المقتصر على الملفوظات. عند هذه النقطة، ينبغي لأفلاطون أن يكون الحليف الطبيعي لغادامير (وفي سياقات أخرى لا يزال كذلك). لكن في الحقيقة والمنهج، اهتم غادامير بالتنسيب الأفلاطوني لنظام اللغة. لقد كان اهتمامه فيه بمحاورات فيدروس Phèdre أو الرسالة السابعة، أقل من اهتمامه بمحاورة كريتياس Critias، حيث تواجهت أطروحتان متناقضتان حول اللغة، تعلقتا بمعرفة ما إذا كان تحديد الكلمات يقع ضمن اتفاق Thesei أو تشابه طبيعي مع الأشياء Phusei. وما أثار غادامير هو الافتراض المسبق المشترك بين الأطروحتين، بحيث يُنظر إلى الكلمة فيهما بوصفها مجرد اسم أو علامة، وكأن الأشياء يمكن أن تكون معروفة في ذاتها قبل أن تكون مدلولة بوساطة اللغة. إن قصد أفلاطون واضح بالنسبة إلى غادامير، وهو أن يبين أنه ليس بوساطة الكلمات يمكن أن نصل إلى حقيقة الأشياء. وأفلاطون يريد عبر هذا أن يتميز من السفسطائيين الذين قدموا دروساً مفادها أنه عبر إتقان الكلمات (أو البلاغة) يمكن أن نتأكد من حكم على الأشياء. بالنسبة إلى أفلاطون، المعرفة الحقيقية، وعلى العكس من ذلك، يجب أن تبحث عن التحرر من سلطة الكلمات كي تتجه إلى الأشياء نفسها، أي إلى المُثل. وأفلاطون، إذ يقول بهذا، لا يريد بالضرورة أن ينكر أن فكر الفيلسوف

(3) ينظر: جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم أنور عبد المغيث ومنى طلبة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).

(4) ينظر: لودفيغ فيتغنشتاين، بحوث فلسفية، ترجمة عزمي إسلام (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1990).

الحقيقي يواصل التطور في لغة ما، ولكن نقطته الجوهرية هي أن الكلمة ذاتها أو إتقانها لا يقدمان مدخلاً إلى الحقيقة⁽⁵⁾.

ومع ذلك، تبقى المعرفة الخالصة للمثل لا تدين بشيء جوهري للغة. لا ينظر أفلاطون إلى نظام اللغة إلا بوصفه ملمحاً خارجياً وملتبساً على نحو خطير⁽⁶⁾. ويرى غادامير أن أفلاطون لا يفكر في كون العملية الفكرية بوصفها حواراً للفكر مع ذاته تشتمل بالفعل على رابط أساسي مع اللغة. نعم، إن هذا سؤال وارد في الرسالة السابعة، ولكن في الحقيقة والمنهج، لا يبدو أن غادامير يحمل أي انتباه للفهم الحوارية للغة الذي أراد أفلاطون أن يدافع عنه في تلك الرسالة. ولم يتكلم أيضاً عن فن الحوار لدى أفلاطون كما كان شأنه في كتاباته الأخرى. وعندما تطرق إلى الرسالة السابعة، في الحقيقة والمنهج، كان ذلك فقط من أجل مواجهة كون اللغة تبقى فيه مشروطة بإدراك الواحد (l'Un)، بحيث تبقى اللغة بالنسبة إلى أفلاطون لحظة غير ضرورية للمعرفة، ومحكومة بالوضوح العقلي للمثل المحض؛ الأمر الذي قاد غادامير إلى "نتيجة" ذات قسوة فريدة: "إن أفلاطون، وعبر اكتشاف المثل، أخفى الجوهر الخاص للغة على نحو أشد عمقاً مما كان قد فعله منظرو السفسطائيين"⁽⁷⁾. كان يمكن أن يكون أفلاطون أشد مواربة من السفسطائيين، وهذا ما كتبه غادامير!

من الصعب ألا نحس بظل هيدغر في كل هذا الفصل من الحقيقة والمنهج؛ لأن أفلاطون يبدو في ذلك الكتاب الممهّد الأكبر "للغة الكونية" *Characteristica Universalis* وميتافيزيقا السيطرة، سواء من حيث تصوّره للغة، المتمركز حول المنطق، أم "المتمركز حول الفكر" *Idéocentrique*. وباختزال اللسان في وظيفته الأدائية بالنسبة إلى الفكر، قد يكون أفلاطون مهّد، بتعبير غادامير، لفهم "الوجود بوصفه موضوعية متاحة على نحو مطلق"⁽⁸⁾. وإذا كان غادامير يحمل حكماً قاسياً بهذا القدر على أفلاطون؛ فبسبب تقديره أن تصور أفلاطون للغة بوصفها علامة خارجية للمثل، قد طبعت بختمها مجموع الفكر الغربي في موضوع اللغة، أو بالأحرى منع الغرب من تحديد الطبيعة الحقيقية للغة وأسبقيتها الجوهرية بالنسبة إلى الفكر. عنوان الحقيقة والمنهج المخصص للنسيان الغربي للغة، يتحدث عن "ختم" *Prägung*، عن بصم أو سكّ لمفهوم اللغة الذي سيبقى معتمداً طوال تاريخ الفكر الغربي⁽⁹⁾. وبحسب غادامير فإن اختزال اللغة إلى المستوى الأداتي للعلامات التي لا تحيل

(5) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 430; Gadamer, *Gesammelte Werke*, p. 411.

للمزيد عن تأويلات غادامير للأفلاطونية، ينظر:

F. Renaud, "Gadamer, lecteur de Platon," *Études phénoménologiques*, no. 26 (1997), pp. 33-57.

(6) Ibid.

(7) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 431; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 412.

(8) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 338;

Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 418.

(9) "Prägung des Begriffs 'Sprache' durch die Denkgeschichte des Abendlandes."

عبر عنها بطريقة غير صحيحة بـ: "مفهوم [بصمة] l'empreinte [الغة في] [يجب القول: من خلال] تاريخ الفكر الغربي". وهذه مغالطة أخرى؛ لأن الأمر لا يتعلق بالفكر الغربي، بل بتاريخ الفكر الغربي؛ أي بالفكر المنتشر في الغرب والذي يمكن أن يكون كل شيء سوى أن يكون فكر لغة، ينظر: Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 428.

إلا على مُثُل، ما هو إلا اختزالٌ كَرَس "طرد المعرفة إلى دائرة المعقول". وهذا كان "قرارًا ذا أهمية تاريخية يتحكّم في طريقة تفكيرنا برمتها في ماهية اللغة والذي ترك أثره على مدى العصور"⁽¹⁰⁾. ولم تعد اللغة تصلح لدى الأجيال التي ورثت النزعة الأفلاطونية إلا لإشاعة المُثُل التي يمكن أن تأخذ وجهتها من دون اللغة: "إنّ الفكر يتحرّر من الوجود الخاص للكلمات - التي تعد مجرد علامات بسيطة، والتي بوساطتها يمكن للمعيّن والفكر، وباختصار الشيء، أن يتبدى للنظر - إلى حدّ لا يمكن الكلمة أن تعالج إلا علاقة ثانوية جدًّا مع الشيء. إنها ببساطة أداة تواصل تكشف Ekpherein وتُنطق Logos Prophorikos بوساطة الصوت ما نريد قوله"⁽¹¹⁾.

يسير النسيان الغربي جنبًا إلى جنب مع المنزلة الثانوية والضارة غالبًا، التي أُسِنِدَت إلى اللغة في ترتيب المعرفة. لوغوس المعرفة لا يأتي من النسيج المسبق للغة، ولكن من "منطق" يجعل تسلسل الأفكار مثل ترْتُبها في الوضوح المعقول للذهن المحض. وفي أحسن الحالات، تكتفي اللغة طيعةً بإعادة إنتاج الدرس المنطقي للأفكار، وفي أسوأها تشوش عليه (ما يستدعي نقدًا منطقيًا للغة والذي تستلهمه الفلسفة التحليلية إلى يومنا هذا). لكن هذا التصور للغة هل ينصفها من حيث أسبقيتها الجوهرية وممارستها الفعلية للفكر ذاته؟

نعلم أنه بالنسبة إلى غادامير، لم يعرف الغرب إلا استثناءً واحدًا لهذا النسيان: هو القديس أوغسطين. وقد خصص له غادامير فصلًا رئيسًا، ولكنه صعب. ذلك أننا ننسب إلى أوغسطين عادةً فهمًا أداتيًا للغة، وهو فضلًا عن ذلك أمر صحيح إلى حد ما. إنّ كتابه المعلم *De Magistro* على سبيل المثال، هو حوار حول الآثار السلبية للغة في الفكر، وهو موضوع يذكّرنا كثيرًا بأفلاطون. لا يهتم غادامير كثيرًا بكتابات أوغسطين في اللغة بمقدار ما يهتم بتأملاته في سرّ التثليث Trinité والذي أقل ما يمكن أن يقال عنه إنه ليس نقطة انطلاق طبيعية أو واضحة على نحو خاص، من أجل الخوض في فلسفة اللغة. وأيضًا في كتاب *الحقيقة والمنهج* لا يذكر غادامير تقريبًا نصوص أوغسطين التي استلهمها، ويكتفي بتلميح سريع ومبهم نسبيًا إلى الفصلين العاشر والخامس عشر من الجزء الخامس عشر في كتاب *الثالوث De Trinitate*⁽¹²⁾. والواقع أن الكاتب الأكثر تداولًا واستعمالًا لدى غادامير في هذا الفصل هو توما الأكويني Thomas d'Aquin (1225-1274).

ما الذي يوجد لدى أوغسطين ودفع غادامير إلى التحمس له بهذه الصورة؟ إنه أولاً، وبصفة عامة، الفكر المسيحي (وليس فقط الأوغسطيني) حول التجسّد. يعتقد غادامير أن الأمر يتعلق بفكر لا صلة

(10) Ibid., p. 437; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 418.

(11) Ibid.

(12) إشارة غامضة مرة أخرى في الترجمة الفرنسية ما دامت ستحيل فقط على الصفحات 10-15 من كتاب *De Trinitate* على نحو يمكن أن يجعل القارئ يعتقد أن الأمر يتعلق بالكتاب من الصفحة 10 إلى الصفحة 15. في كتاب *L'universalité de l'herméneutique* ومواقع أخرى عدت إلى نصوص أوغسطين بهدف استيضاح، وإلى حد ما، تعميق الفكر الغاداميري. وقد تمكنت من أن أتيّن عناصر من فكر أوغسطين ربما لم تكن تلك التي وضعها غادامير نصب عينيه. واستفدت كثيرًا منذ ذلك بالملاحظات النقدية لDOMINIK KAJEJI [في]:

Dominic Kaegi, "Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik?" *Philosophische Rundschau*, no. 41 (1994), p. 128.

له باليونان ما دام لا يوجد "حلول" Incorporation بالمعنى اليوناني أو في الاصطلاح الأفلاطوني، حيث يأتي وجود روحي أو نفسي للفناء في جسد هو بالنسبة إليهما غريب أساساً. وبالفعل، فكرة الحلول الغنوصية Gnostique هذه تجعل التصور الأفلاطوني والأداتي للغة مستساغاً، وبموجبها تحيل العلامة المادية على فكر روحي على نحو صارم، ومستقل عن المادية العرضية للعلامة في الجوهر. ولهذا، فإن مادية اللغة والإظهار اللساني للفكر لا يمكن أن يؤخذاً بجديّة ضمن فكر الحلول ذاك⁽¹³⁾. بيد أن غموض التجسد يجبرنا على التفكير بطريقة مختلفة في العلاقة بين الروح والمادة. وذلك لأن تجسد الابن لا يمثل نقصاناً للإله. إنه يبقى التجلي الأساس والمنقذ لنا. بالنسبة إلى الفكر المسيحي، التجسد لا يعني خسارة، إنه الكشف الحقيقي والوحيد للإلهي. في هذا السياق، لا ينشغل غادامير، بالطبع، بالإطار اللاهوتي المباشر للتأملات المسيحية، ما يأسره هو إعادة تأهيل التجسد على النحو المذكور، و"مادية" المعنى بالنسبة إلى فهم فلسفي للغة. وبالأستناد إلى مصطلحات لا تزال يونانية، فإن الفكر المسيحي للتجسد سيمتدّ بهذه الطريقة إلى بُعد كان لا يزال مغلقاً على الفكر اليوناني، والذي يسمح للمرة الأولى بالتفكير في اللغة من حيث طابعها التاريخي والحديثي بالأساس. ويعتقد غادامير أن الفكر المسيحي استطاع، على هذا النحو، أن يفك حدث اللغة من المثالية الروحية للفكر، جالباً الفكر بذلك لاكتشاف اللغة بوصفها موضوعاً مستقلاً⁽¹⁴⁾.

استوحى أوغسطين نموذج اللغة ليقترّب من سرّ التجسد. بينما قام غادامير بعكس ذلك تقريباً، حيث استلهم نموذج التجسد المسيحي؛ بغية إعادة التفكير في الطبيعة الحديثة للغة. انطلق أوغسطين أولاً من التمييز الرواقي بين اللوغوس الخارجي Logos Prophorikos واللوغوس الداخلي Logos Endiathetos. يرى الرواقيون Stoiciens أن اللوغوس الداخلي يشير إلى عمل التفكير الذي "يسبق" الإظهار اللساني للفكر، وهي قدرة تأملية تميز الجنس البشري كما هو. وركز الرواقيون في تأملاتهم حول اللغة على اللوغوس الداخلي بخاصة، فقد كان اللوغوس المنطوق دائماً صيرورة من الدرجة الثانية لإخراج مجرد للكلام العقلي. إنَّ معقولية اللغة والتجسد لدى أوغسطين يؤكدان، عوضاً عن ذلك، فزادة اللوغوس الخارجي. ومن ثمة، فإنه بالنسبة إلى الفكر المسيحي لن يتعلق الأمر بمجرد تجلٍّ ثانوي وغير مهم. وبذلك صارت مادية المعنى المعجّس دالة في حد ذاتها. وهذا ما فتن غادامير بداية، الذي حصر اهتمامه طبعاً بالتأثير اللغوي لإعادة التقدير هذه، بل لتأثير فكر التجسد هذا الجديد كلياً لأنه غير أفلاطوني. تتعلق النتيجة الأولى بـ "التطابق" الجوهرية الأساس للفعل الداخلي والفعل الخارجي في صيرورة التجسد. بالنسبة إلى تأويلية غادامير في اللغة، فإن هذا التطابق يعني أن الفعل الخالص للفكر لا يمكن تمييزه من مظهره الخارجي ومظهره اللغوي. تتوقف مادية اللغة منذ ذلك عن الظهور بوصفها تجلياً غير كامل للفكر لتصبح المكان الحقيقي الوحيد لممارسته. بهذا المعنى، يمثل أوغسطين (أو، على نحو أعمّ، الفكر المسيحي للتجسد) بالنسبة إلى غادامير استثناءً مثيراً للنسيان

(13) ازدراف ما هو جسدي يفسر عداء الفلسفة الوثنية، وخصوصاً الأفلاطونية الجديدة، لسرّ التجسد الذي يعدّ غير ملائم للإلهي. ينظر:

Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* (Paris: Folio, 1997), p. 26.

(14) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 442; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 423.

الغربي للغة. وبالنسبة إلينا، وكما هو الحال بالنسبة إلى التجسد الإلهي، لا يُعدّ إخراج الكلام فعلاً ثانوياً ولا حقاً على استكمال المعرفة، بل هو، على العكس من ذلك، ملتبس بتكوين الفكر نفسه⁽¹⁵⁾. التطابق الذي يهيم غادامير، في هذا السياق، هو الفكر، والكلام الداخلي، والذي لا يمكن أن يتكشف دائماً إلا في اللغة: "إنها أكثر من مجرد صورة؛ لأن الرابط الإنساني بين الفكر والكلام، على الرغم من النقص الذي يشوبه، يتلاءم مع الرابط الإلهي الموجود في الثالوث. الكلام الداخلي للنفس يملك من تطابق الوجود مع الفكر، مثل ما للإله الابن، مع الإله الأب"⁽¹⁶⁾.

أما النتيجة الثانية فتتعلق بالخاصية الحداثية أو الصيرورية للتجسد؛ لأن التجسد لا يسمح لنا باختزاله إلى حدث من شأنه أن يكون شأنًا روحياً بحثاً. وبمصطلحات تأويلية: إن تجسيد اللغة جزء جوهري من المعنى؛ وهو معنى يمكن فهمه ومشاركته والتواصل به. لا تشارك كائنات متناهية مثلنا في حدث المعنى إلا عبر المادية المتنوعة لتجلياتها وصورها، ولا يتعلق هذا التنوع بنظام التالي المنطقي؛ لأن الفكر نفسه لا يوجد إلا في هذا الانغماس الحميمي المتجسد. بعبارة غادامير: "لا تشكل اللغة عبر الفعل التأملي للفكر"⁽¹⁷⁾؛ لأن هذا الفعل التأملي، وإن كان من باب الاستحالة أن يميّز على هذا النحو، يجب أن يحدث في مرحلة ما قبل اللغة، داخل الفكر الخالص. ولكن مملكة الفكر الخالص هذه هي التي جعلها الفكر الأوغسطيني إشكالاً عبر التذكير بأن المعنى بالنسبة إلينا كان دائماً معنىً متجسداً. وبالنسبة إلى غادامير، لن يتمكن الفكر أبداً من التفكير خارج اللغة. إن مادية اللغة هي المكان، والعطاء، وحتى "التفيز"، حيث يمكن ويجب أن تتكشف كل الأفكار.

تتجلى النتيجة الأخيرة والمهمة في أن هذه الأهمية المادية للغة لا تعني مع ذلك أن الفكر يختزل بحسب ترتيب المنطوق. وكما هو الحال في الفكر المسيحي للتجسد، فإن التجلي الخارجي للوغوس لا يزال يحيل على "فعل داخلي"؛ على "فكر" لا يستنفد اللغة المنطوقة، ولكن لن يكون متاحاً أبداً بطريقة موضوعية ونهائية. يتساءل غادامير ماذا يعني هذا الفعل الداخلي؟ كل ما يمكن قوله هو أنه يمثل الشيء المفكر فيه حتى النهاية، ولكن هذا الفكر الختامي هو بالنسبة إلينا مجرد مفهوم حدّي. إنه أمر لا غنى عنه على الإطلاق إذا ما أراد المرء أن يدرك التناهي الذي كان دائماً مقروناً بالفكر المعبر عنه بالكلمات؛ لأن الكلمات هي دائماً ليست سوى تجلٍ غير مكتمل وخطير للفكر الذي يبحث عن التعبير عن نفسه. تحتوي المصطلحات التي نستخدمها دائماً على شيء عَرَضِيّ وجزئي، وهذه هي الكلمات التي تأتي إلينا والتي لا يمكنها أبداً تحديد كل ما نود التمكن من قوله وكل ما يتعين أن نقوله لتجسّب سوء الفهم. الخطأ الأفلاطوني والغنوصي هو الاعتقاد أن كمال الفكر يوجد في مكان آخر عقلي تماماً، في "لوغوس داخلي" لن يكون سوى فكر خالص لا علاقة له بالكثافة المشؤومة للغة. وبعبارة أخرى، من الضروري الحفاظ على اختلاف (بل حتى مباينة⁽¹⁸⁾) *Différance* الفعل الداخلي،

(15) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 447; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 428.

(16) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 444; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 425.

(17) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 449; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 430.

(18) يقترح الباحث المغربي عبد السلام بنعبد العالي ترجمة *Différance* بالمباينة. (المترجم)

ولكن يجب أن نرى أنه لا يتحقق أبدًا أو يُلحق به مرة واحدة وإلى الأبد. تستمر الكلمة الداخلية في التمثيل، وفي "تجسيد" ما نسعى إلى فهمه في الفكر الذي يخاطر بنفسه بأن يتجسد في كلمات، لكن التعبير عنه محكوم ضرورةً بعبارة لغوية غير كاملة ومتعثرة. يبقى أن هدفه لا غنى عنه لمعقولية الفعل الخارجي. لا يمكن أن نفهم ما يقال إلا بالسعي إلى سماع ما لم يُقَل، أي السؤال أو مجموعة الأسئلة التي عنها ينبثق دائماً ما نُطق به. لكن هذا الذي لم يُقَل ما زال يتسمي إلى فضاء اللغة، إلى ماهية اللغة Sprachlichkeit، ما دمنا نسعى إلى فهمه، حتى لو كان يشير إلى ما لا يمكن قوله تماماً. ذلك لأنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون كما ينبغي. ما هو قابل للتحقق مع أوغسطين هو أن كونية الوضع اللغوي تسير جنباً إلى جنب مع حدود اللغة.

إذا كان التناسب الذي عُقد سابقاً بين صيرورة التجسد الإلهية والتعبير - الذي هو لغوي بالضرورة - عن فكرنا قد سمح لنا بإعادة اكتشاف مادية اللغة، فإن "الفرق" هذه المرة بين الكلمة الإلهية والكلام الإنساني هو الذي سيغدو مُبيناً بالنسبة إلى التأويلية. ذلك لأن اللوغوس المتجسد يتوافق تماماً مع الجوهر الإلهي. إنه يجسد بالضبط مظهره التام والكامل. إن وحدة الجوهر هذه Homoousia بين التجلي الخارجي للوغوس والفعل الداخلي لا تتوافق مع تجربتنا في اللغة؛ لأنه، على عكس الكلمة الإلهية، لا يمكن أي كلمة أن تعبر عن فكرنا تماماً⁽¹⁹⁾. ولكن هذا النقص لا يعود إلى اللغة بما هي كذلك، كما كانت تعتقد الأفلاطونية، بل إلى تناهي الفكر الإنساني نفسه. الذهن البشري ليس حضوراً خالصاً عند نفسه، أي "عقلاً عاقلاً" محضاً. يتقدم فكره، على العكس من ذلك، وفقاً لإيقاع الكلمات التي تمنحه جسمًا. إن دين التفكير هذا تجاه العطاء السابق والمتجدد دائماً لدى اللغة هو ما يدعو الفكر الأوغسطيني حول التجسد، إلى التفكير فيه.

يؤكد غادامير في تأمله الأوغسطيني حول اللغة على جانبيين ليسا متناقضين بقدر ما هما متكاملان: فمن ناحية، هناك تطابق جوهري بين الفكر وتعبيره اللغوي الممكن؛ لأنه لا يمكن أن يكون هناك فكر ممكن التفكير فيه من دون عنصر اللغة. لكن، ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن نجعل من اللغة المنطوقة Logos Prophorikos التعبير الكامل عن الفكر Logos Endiathetos، أي ما نوّد قوله أو ما ينبغي قوله كي نكون مفهومين بطريقة مناسبة. أعتقد أن غادامير ربما ألحّ بكثرة على النقطة الأولى في كتاب الحقيقة والمنهج، في حين يبدو أن ما نال أهمية أكبر في أعماله الأخيرة هو عدم قابلية الكلام الداخلي، أي ما يُراد قوله، للاختزال في الخطاب المنجز. إذا كان غادامير قد دافع في الحقيقة والمنهج عن أن العنصر اللغوي يواصل إدماج جميع الاعتراضات التي يمكن توجيهها لكونيته في داخله، فإنه يعترف طواعية في أعماله الأخيرة بأن "المبدأ الأعلى للتأويلية الفلسفية [...] هو أننا لا يمكن أبدًا أن نقول تماماً ما نريد قوله"⁽²⁰⁾. لا ينبغي من دون شك أن نتحدث عن تطور لدى غادامير، ولكن عن تغيير في النبرة، لأن الملمحين مترابطين. ولكن أوغسطين هو الذي يسمح بالتفكير في هذا الترابط الجوهري.

(19) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 449; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 429.

(20) Gadamer, *La philosophie herméneutique*, p. 230; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, p. 274.

إن غادامير، إذًا، مدين كثيرًا للطفرة الأوغسطينية. إنها تلزم بالتفكير في التناهي الإنساني عبر علاقته الجوهرية مع اللغة: الفكر بالضرورة هو صياغة لغوية، حتى ولو كانت اللغة المنجزة فعليًا لا تستطيع استنفاد رغبته في القول. فكر التناهي هذا سيقود غادامير إلى مساءلة الأحكام ذات النزعة المنطقية التي تحكم تصورنا عن اللغة منذ أفلاطون. ستصحح التأويلية، بهذا، أكثر انتباهًا إلى مادية المعنى وإلى ما يمكن أن نسميه "تجسده" الذي لا يزال بلاغيًا؛ لأن فكر غادامير يتجه نحو فهم بلاغي للغة. ولكن مع ذلك يجب التخلص هنا من التصور القدحي للبلاغة الذي دُبر بالضبط من جانب معقولة ذات نزعة منطقية مبالغ فيها للغة والعقلانية. ذلك أنّ العقلانية الوحيدة التي يمكننا اللجوء إليها هي نفسها تلك التي يمكن أن تتشكل داخل اللغة. هذه العقلانية البلاغية هي التي تتجذر داخل معنى مشكّل وممارس مسبقًا، يتجه إلى أفراد ليسوا موجودات عقلية خالصة. وهذا لا يعني أن كل عقلانية تُختزل إلى مجرد مفاعيل للمعنى. وحده حكم مسبق ذو نزعة منطقية يمكنه أن يكرّس تصورًا ضيقًا كهذا حول البلاغة. إن هذا الاختزال ذا النزعة المنطقية للمعنى هو ما ينبغي محاربتة باسم العقلانية التي هي دائمًا عقلانيتنا؛ لأن المعنى البلاغي دائمًا ما يكون من الضروري مناقشته والسعي إلى الدفاع عنه بالحجج والعلل. وفكرة الحجج نفسها - التي غالبًا ما يتبناها اليوم فكرٌ مُعاد للبلاغة والتأويلية - تفترض أن المعنى ليس بدهيًّا وأنه يجب أن يكون موضع دفاع بليغ وقادر على الدفع إلى استمالة النفوس وإقناعها. لا نحتاج إلا حول ما ليس بدهيًّا أو ما لا يمكن أن يكون موضوعًا لبرهان رياضي. ليس في الرياضيات حججٌ، وإنما أدلة قاطعة. في جميع المجالات الأخرى لمعرفتنا وممارساتنا؛ ما يدفعنا إلى الحجج هو أن الحقيقة والعدالة لا تمتلكان تلك البداهة. إن المعنى الذي يجب أن يكون في كل مرة مدافعًا عنه لا يسمح لنا بأن نفكر من دون بلاغة، أي من دون لغة، وهي لغة مجسدة في كل لحظة وتتيح لنا الاتصال بالآخر.

اقرب غادامير من هذا التصور البلاغي للغة والعقلانية عندما عالج مشكلة بناء المفاهيم Begriffsbildung في كتاب الحقيقة والمنهج. وقد بحث عن محاربة عن شبح الاكتفاء الذاتي الكامل للفكر في نظام تكوّن المفاهيم. لم يكن المكان الحقيقي للفكر قط مكان التوضيح المفهومي الخالص. ويقابل هذا البناء ذا النزعة المنطقية للفكر والفلسفة بفكرة أن الصيرورة الحقيقية للفكر تتحقق في الشرح عبر الكلمات⁽²¹⁾. ولا يزال الموضوع الأوغسطيني حول التجسّد يقوده هنا. يسقط الفكر في وهم ذي نزعة منطقية عندما يظن أن عمله ينبع من صيرورة مفهومية خالصة. إن الفكر هو أولاً وقبل كل شيء بحث عن الكلمات من أجل قول كل ما يراد قوله وسماعه، وكل ما يجب أن يُراعى عندما نسعى إلى تحديد شيء ما. هذا النوع من العمل على تكوين المفاهيم هو ما يستكمل فعل الكلام عندما يمر من كلمة أو صورة إلى أخرى؛ بغية بسط فكرة حول شيء ما. في ظل هذا التوجه نحو الشيء، الجهد الحقيقي للكلام الذي يفكر أو للفكر الذي يتكلم أقل ارتباطًا بفعل التصنيف منه إلى رصد التشابهات. بحث اللغة هذا يوافق ما يسميه غادامير الاستعارية الجوهرية للغة والفكر: "ما هو عظيم في الوعي اللغوي هو أنه يعرف كيف يعطي تعبيرًا لهذا النوع من التشابهات، ونسَمّي ذلك

(21) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 452; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, p. 432.

الاستعارية الجوهرية، ومن المهم أن نعترف أنه بتسليمنا لأحكام مسيئة نابعة من نظرية منطقية غريبة عن اللغة، نصل إلى الحطّ من الاستعمال الاستعاري لكلمة ما، عادّين إياه استعمالاً مجازياً⁽²²⁾. إن كل كلمة هي نفسها ليست سوى صورة، تجسيد للمعنى ضمن صيغة يمكن أن تُفهم وتُشارك وتُعمق دائماً. الفكر المنطقي والعلمي يبقى مرهوناً بهذه الاستعارية المسبقة للغة: "في أصل منطلق الأجناس، يوجد إذًا عمل قد تمّ إنجازه من لدن اللسان"⁽²³⁾.

هذا الأداء الذي يمكن وصفه بـ "بلاغة اللغة" هو ما حرص غادامير على إبراز أهميته ضد نموذج البرهان المنطقي الذي كان قد فُرض على مستوى كوني في أعقاب المنطق الأرسطي (على الرغم من أن أرسطو نفسه، وكما يلاحظ ذلك غادامير مع آخرين، لم يتبع هذا المنطق بقدر ما اتّبع عبقرية اللسان ضمن تحقيقاته العلمية). "ومن نتائج هذه الإحالة على النموذج المنطقي للبرهان أن النقد الأرسطي قد نزع عن الأداء المنطقي للسان شرعيته العلمية. هذا الاعتراف لم يعد مقبولاً إلا من وجهة نظر البلاغة، حيث تُصمّم مثل عملية تقنية للاستعارة. [...] إن ما يُشكل في الأصل عمق حياة اللسان وما يشكل منها الإنتاجية المنطقية هو الاكتشاف المبتكر والمذهل للخطوط المشتركة التي بفضلها تنتظم الأشياء، وكل هذا يُهمّش بعدّه استعارة، ويساء استخدامه بوصفه صورةً بلاغية"⁽²⁴⁾. بالنسبة إلى الفكر الذي يراد له أن يكون منطقيًا خالصًا، أو ينسى خلفيته البلاغية، الاستعارة والبلاغة لا يمكن أن تظهرًا إلا بوصفهما أنماطًا من المعرفة القاصرة: الاستعارة هي الصورة الأسلوبية لفكر لا يملك بعدّ وضوح المفهوم، والبلاغة هي الحيلة التي نلجأ إليها عندما يتسم دليل قاطع ملزم بالإفراط.

في كلا الاختزالين، يدين غادامير الحكم الأفلاطوني المسبق، أي نسيان اللغة وكأنها بوتقة فارغة من أي دليل قاطع وأي وضوح وعقلانية. في كتاب الحقيقة والمنهج، يكتفي غادامير أيضًا بالاحتجاج على اختزال الاستعارة ضمن أبواب البلاغة وعلى فكر مفرط في أدائته في النظر إلى البلاغة. ولكن بعد عام 1960، طوّر غادامير تصورًا أشدّ طموحًا حول البلاغة. بل انتهى إلى الربط بين كونية التأويلية وكونية البلاغة⁽²⁵⁾، وبخاصة في كتيبات مثل التأويلية الكلاسيكية والفلسفة *Classical and Philosophical Hermeneutics* (1968)، والبلاغة، والتأويلية ونقد الأيديولوجيات *Rhetoric, Hermeneutics, and Ideology-Critique* (1971)، والتأويلية والبلاغة *Rhetoric and Hermeneutics* (1976)، وعديد من الحوارات الحديثة. وإذا كان غادامير قد تبنى البلاغة فإن ذلك يتعلق بتراث من الفكر الذي كان قد

(22) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 453; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, p. 433.

(23) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 455; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, p. 435.

(24) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 456; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, p. 436.

(25) Gadamer, *La philosophie herméneutique*, p. 111; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2, p. 111; Hans-Georg Gadamer, *L'Art de comprendre*, vol. 2 (Paris: Aubier, 1991), p. 334; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2, pp. 305, 289-291; Gadamer, *Langage et vérité*, pp. 193-195;

حول الروابط الجوهرية التي تبيح التفكير في الكلية المشتركة بين البلاغة والهيرمينوطيقا، ينظر:

Jean Grondin, "Hermeneutik," in: Gregor Kalivoda, Heike Mayer & Franz-Huber Robling (eds.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), pp. 1350-1374; Michael J. Hyde & Walter Jost, *Rhetoric and Hermeneutics in Our Times* (New Haven: Yale University Press, 1997).

دافع عن شرعية عقلانية إنسانية تستلهم الحياة الحقيقية للغة من دون اتباع نماذج حصرية من البرهان المنطقي. "كيف يمكن التأمل النظري حول الفهم ألا يستلهم من البلاغة التي كانت، ومنذ الأزل، الوحيدة المنافحة عن مطلب الحقيقة التي تدافع عن شرعية المحتمل والشبيه Eikos Verisimile، وما يقنع العقل المشترك ضد مطلب العلم باليقين والبرهان؟ أن تقنع وتقتنع بشيء ما، من دون أن تمتلك الدليل القاطع، يشكل الهدف والتدبير لدى كل من فن الفهم والتأويل، وفن الفصاحة والإقناع. وهذا الحقل الشاسع من القناعات الساطعة والمعترف بها جماعياً لم تختزل شيئاً فشيئاً من قبل تطور العلم. قد يكون هذا الحقل شاسعاً جداً، لكنه لا يزال يتمدد في كل معرفة جديدة للبحث، من أجل أن يتبناها ويتكيف معها. إن الحضور الدائم للبلاغة لا حدود له"⁽²⁶⁾.

فهم أن هذا الاستلهم البلاغي قد يكون أزعج نقد الأيديولوجيات لدى هابرماس. لقد أدت البلاغة بالفعل دوراً حاسماً في النقاش الذي جمع بين هابرماس والتأويلية، كما يشهد على ذلك عنوان رد غادامير البلاغة، التأويلية ونقد الأيديولوجيات، والذي يشير طبعاً إلى البلاغة المنمّقة للتححر الاجتماعي التي يشيعها هابرماس. من حيث الجوهر، يجادل هابرماس بأن الاعتقاد البلاغي الذي يحدثه الفهم أو الحوار يمكن أن يستند إلى "تواصل زائف" Pseudo-Communication⁽²⁷⁾، أي يستند إلى حجج مضللة أو حجج عقلانيتها ذات طابع استراتيجي صرف. وفي مقابل الاقتناع الذي لا يزال بلاغياً فقط، يضع هابرماس الفهم المرتبط بـ "مبدأ الخطاب العقلاني الذي تُضمّن فيه الحقيقة بتوافق يُفترض أن

(26) Hans-Georg Gadamer, *L'Art de comprendre*, vol. 1 (Paris: Aubier, 1982), p. 128; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2, pp. 236-237;

ويتبنى غادامير هنا بخاصة تصور البلاغة الذي دافع عنه فيكو [في]:

G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, Godesberg 1947 (rééd: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963);

في موضوع كلية البلاغة، ينظر:

Jean Grondin (ed.), *Gadamer Lesebuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), pp. 284, 291;

وملحق الطبعة الثالثة من كتاب *الحقيقة والمنهج* [الترجمة الفرنسية]، وكذلك:

Gadamer, *L'Art de comprendre*, vol. 1, pp. 107-108; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2, p. 467;

وفي سعيه إلى دحض الأحكام المسبقة المبخسة التي كانت البلاغة عرضة لها، اتبع ضمناً خطوات فريدريك نيتشه الشاب التي أقر فيها بأن كل لغة هي في الجوهر بلاغة، ينظر:

Friedrich Nietzsche, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)*, Bearbeitet von Fritz Bormann und Mario Carpitella (Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1995), p. 426;

يذكر نيتشه نفسه حكم جون لوك حول البلاغة، ينظر:

David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (London: J. B. Bebbington, 1824), p. 34, accessed on 5/1/2022, at: <https://bit.ly/3EQS4IF>

"يجب أن نقر بأن فن البلاغة برمته، إلى جانب النظام والوضوح، وكل تطبيق مصطنع ومجازي للكلمات الذي اخترعته الفصاحة لا يعمل إلا على تسريب أفكار خاطئة وتجييش الانفعالات ومن ثمة تضليل الحكم، وهذا في الواقع غش مكتمل". لذلك لا يسعنا إلا أن نأسف، بعد آخرين عديدين، أن غادامير لم يكن على خُبْر من قرب الصلة بين فكره وفكر نيتشه.

(27) Jürgen Habermas, "La prétention à l'universalité de l'herméneutique," in: Cf. J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais* (Paris: PUF, 1987), p. 268.

يتحقق في ظل شروط مُؤمَّلة Conditions Idéalisées لتواصل غير محدود ومنزه عن أي هيمنة، والذي يمكن أن يحافظ عليه على نحو مستدام⁽²⁸⁾. سيكون الفهم الحقيقي، إذًا، مجردًا من البلاغة، ولكن لا يمكن الوصول إليه إلا في وضعية مثالية كهذه: "الحقيقة هي الإكراه الوحيد الذي يجبرنا على تسليم كُلي من دون إكراه؛ إلا أن تسليمًا كهذا مرتبط بوضعية مثالية للكلام، أي بشكل من الحياة التي تسمح بتفاهم بُني كوني من دون إكراه"⁽²⁹⁾. لكن هذه طريقة للقول إن هذه الحقيقة غير البلاغية لن يُتوصل إليها أبدًا، الأمر الذي لن يدفعنا إلى التقدم فعلاً.

لا يمكن هابرماس أن يستصغر البلاغة إلا باسم عقلانية مثالية، ولكن لن تكون هي نفسها عقلانية عالم الإنسان. أيجب، إذًا، أن نتظر يوم القيامة كي نعرف الحقيقة؟ في غضون ذلك، ربما يجب أن نسائل الاستصغار الهابرماسي للبلاغة باسم تصور أكثر اعتدالًا للعقلانية. وكان هذا معنى جواب غادامير: "إذا كانت البلاغة تخاطب الانفعالات كما هو واضح منذ الأزل، فإن هذا لا يعني أنها تخرج مع ذلك من مجال المعقول Vernünftigen. لقد كان جيامباتيستا فيكو Vico Giambattista (1744-1668) محققًا عندما أبرز قيمتها المستقلة؛ قيمة النسخة Cópia، وقيمة غنى وجهات النظر. وأجد من اللاواقعية المخيفة أن ننسب إلى البلاغة، وكما يفعل هابرماس، طابعًا إكراهيًا ينبغي أن نتجاوز له لصالح حوار عقلاني من دون إكراه. إننا على هذا النحو لا نستعين فقط بخطر التلاعب الفصيح بالعقل ووضعه تحت الوصاية، ولكن نستعين أيضًا بفرص الانفاق القائمة بفضل الفصاحة والتي عليها تتأسس الحياة الاجتماعية. إن كل ممارسة اجتماعية، وبالأحرى تلك التي تريد أن تكون ثورية، لا يمكن تصورها من دون وظيفة البلاغة [...] إننا نعطي معنى ضيقًا للبلاغة عندما لا نرى فيها إلا تقنية بسيطة للتلاعب الاجتماعي. في الحقيقة إنها جانب أساس لكل سلوك عقلاني"⁽³⁰⁾.

إن تحيزًا منطقيًا لصالح الدليل البرهاني هو الذي يدفعنا كي نربط البلاغة بتلاعب دنيء بالعقول يجعل الحجج العقلانية زهيدة الثمن؛ وذلك أنّ جميع الحجج العقلانية، من حيث هي "حجج" تريد أن تكون مقنعة، لا يمكن التفكير فيها من دون بلاغة. إن حجة يُزعم أنها عقلانية يجب أن تقتنعنا أيضًا بأنها عقلانية، أي أنّ عللاً ومبررات تعمل لصالحها. إذا كان نقد هابرماس يمتلك أساسًا من الحقيقة؛ فلأنه محق عندما يذكر بوجود تمييز استكشافي ينبغي القيام به بين قناعة مضللة يمكن أن تتحقق تحت الضغط، وبين تلك التي تستند إلى حجج "جيدة". ولكن هذا التمييز هو جزء من البلاغة متى فهمت على نحو ملائم. ما الحجة الجيدة إن لم تكن، في الواقع، حجة من كان قادرًا على إقناع وعي يقظ سبق أن تلقى تعليمًا كافيًا عن طريق البلاغة ليكون حذرًا من الحجج المبهجة التي تتجاهل الجوانب المناسبة للشيء موضوع الفهم؟ إذًا، يجب على محاجة أشد متانة أو أفضل اتساعًا أن تدافع عن هذه الوجاهة. ولكن أن تتكلم عن الوجاهة والاتساع هو أن تعترف بكونية البلاغة التي من دونها العقلانية الإنسانية هي مجرد حلم.

(28) Ibid., p. 269.

(29) Ibid., p. 270.

(30) Gadamer, *L'Art de comprendre*, vol. 1, pp. 107-108; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2, p. 467.

وهكذا، تفضي كونية البلاغة إلى تأويلية اليقظة. لا يمكن أن نكتفي بالقلق مع نزعة ما بعد الحداثة السائدة بأنه إذا ما لم يكن كل شيء ليس سوى بلاغة، فالعقل نفسه ليس سوى حلم. ولأن بعض الحجج أشد صدقية وأكثر اتساقاً وصلابة من أخرى، فإن فكرة عقل تواصلية يجب الحفاظ عليها وممارستها.

العقلانية التأويلية هي تواصلية بالمعنى الدقيق حيث تحيا بالتواصل والاعتقادات التي يشترك فيها أولئك الذين يفهمون ويتفاهمون. إنه عقل الحجج ذات الصدقية لأنه ينبع من تلك القناعات. لكن هذه العقلانية ليست عقلانية يوم القيامة، بل هي عقلانية من يستطيع أن يقنعنا هنا والآن، والتي في إطارها نناقش دائماً عللاً تتكلم لصالح ادعاءات الصلاحية. وهناك عقلانية أخرى لم يُعهد بها إلينا. أن نقر مع عرّافة معبد ديلفي⁽³¹⁾ Oracle de Delphes أننا لسنا آلهة، هو أن نقر بالطابع الذي لا يمكن تجاوزه لهذا التجسد البلاغي - في كل مرة - للعقلانية والمعنى. ولا شيء يستبعد أن العقل النقدي يخضع بنفسه لحجج ومواضع مشتركة سفسطائية. لكن إمكانية أن تتسرب السفسطائية إلى حيث لا يمكن الاشتباه فيها، لا يمكن إزاحتها لصالح تأويلية جذرية للزيف. ومن هنا يقظتها الفريدة وغير المسبوقة.

References

المراجع

العربية

دريدا، جاك. في علم الكتابة. ترجمة وتقديم أنور عبد المغيث ومنى طلبة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

فتغنشتين، لودفيج. بحوث فلسفية. ترجمة عزمي إسلام. الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1990.
 فتغنشتاين، لودفيك. تحقيقات فلسفية. ترجمة عبد الرزاق بتور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

مراجع إضافية

غادامير، هانز جورج. الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. طرابلس: دار أوريا، 2007.

الأجنبية

Gadamer, Hans-Georg. *L'Art de comprendre*. vol. 1. Paris: Aubier, 1982.
 _____. *Gesammelte Werke*. Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1986.
 _____. *L'Art de comprendre*. vol. 2. Paris: Aubier, 1991.
 _____. *Langage et vérité*. Jean-Claude Gens (trad.). Paris: Gallimard, 1995.
 _____. *La philosophie herméneutique*. Jean Grondin (trad.). Paris: PUF, 1996.
 _____. *Vérité et méthode*. Pierre Fruchon & Jean Grondin & Gilbert Merlio (trad.). Paris: Seuil, 1996.

(31) معبد إغريقي كان يُقصد لمعرفة المستقبل والمصير بفك الطلاسم والألغاز التي تقولها العرافة بيثيا. (المترجم)

- _____. "Philosophes contemporains." *Revue Internationale de Philosophie*. vol. 54, no. 213 (Septembre 2000).
- Grondin, Jean (ed.). *Gadamer Lesebuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- _____. *Introduction à Hans– Georg Gadamer*. Paris: Cerf, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris: PUF, 1987.
- Hadot, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Folio, 1997.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. London: J. B. Bebbington, 1824.
- Hyde, Michael J. & Walter Jost. *Rhetoric and Hermeneutics in Our Times*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Kalivoda, Gregor, Heike Mayer & Franz-Huber Robling (eds.). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. vol. 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Kaegi, Dominic. "Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik?" *Philosophische Rundschau*. no. 41 (1994).
- Nietzsche, Friedrich. *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)*. Bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1995.
- Renaud, F. "Gadamer, lecteur de Platon." *Études phénoménologiques*. no. 26 (1997).
- Vico, G. B. *De nostri temporis studiorum ratione, Godesberg 1947*. rééd: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.