

# الوجود والتأويل

بول ريكور



\* ترجمة: منذر عياشي

وليس من غير المفيد أن نذكر بأن المشكل التأويلي قد طُرح أولاً في حدود الشرح، أي في إطار علم يقترح نفسه لفهم النص، ولفهمه انطلاقاً من قصده، وعلى أساس ما يريد أن يقول. وإذا كان الشرح قد أثار مشكلاً تفسيريّاً، أي مشكلاً تأويلياً، فذلك لأن أي قراءة للنص، مهما كانت مرتبطة بالجوهر، و« بهذا الذي من أجله » كان قد كتب، إنما تتم دائماً في داخل أمة، وتقاليد، أو من داخل تيار فكري حي، فتتمي هذه كلّها افتراضات ومقتضيات. وهكذا، فإن قراءة الأساطير اليونانية من لدن المدرسة الرواقية على قاعدة من المادة ومن الأخلاق الفلسفية، لتتطلب تأويلاً جد مختلف عن التأويل الحاخامي للتوراة في

هنا أن أسبر الطرق التي فتحها أمام الفلسفة المعاصرة ما يمكن أن يسمى « تطعيم المشكل التأويلي بالمنهج الظاهراتي ». وسأقتصر على استعادة تاريخية وجيزة، وذلك قبل الشروع بالاستثمار على وجه الدقة، والذي يجب، في نهايته على الأقل، أن يعطي معنى مقبولاً لمفهوم الوجود - معنى يعبر فيه تجديد الظاهراتية عن نفسه بوساطة التأويل.

## 1- أصل التأويل

لقد تشكلت المشكلة التأويلية قبل ظاهراتية هوسرل بكثير. وإنه لمن أجل هذا أتكلم عن التطعيم. ويجب القول أيضاً إنه تطعيم متأخر.

\* ناقد سوري، أستاذ اللسانيات في جامعة البحرين، صدر له عدد من الكتب المؤلفة، والكتب المترجمة عن الفرنسية في مجال الدراسات اللسانية والنظريات الأدبية.

فذلك لأن التعبير يعد استحواداً واقعياً بوساطة  
التعابير الدالة، وليس خلاصة مزعومة من  
الانطباعات الآتية من الأشياء نفسها.

هذه هي العلاقة الأولى والأكثر أصالة بين متصور  
التأويل وبين متصور الفهم. وإنها تقوم بنقل المشكلات  
التقنية للتفسير النصي إلى المشكلات الأكثر عموماً  
للمعنى واللغة.

ولكن التفسير ما كان له أن يحيي التأويل العام إلا  
من خلال تطور جديد، إنه تطور فقه اللغة الكلاسيكي  
وتطور العلوم التاريخية في نهاية القرن الثامن عشر  
وبداية القرن التاسع عشر. فلقد أصبحت المسألة  
التأويلية مع شليبر ماخر ودلتي مسألة فلسفية. ولذا،  
فإن العنوان الفرعي الذي وضعناه «أصل التأويل»،  
يشير بوضوح إلى عنوان دراسة دلتي الشهيرة، والتي  
ظهرت في عام 1900. ولقد كانت مشكلة دلتي تتمثل في  
إعطاء Geisteswissenschaft Ten صلاحية تقارن  
بصلاحية علوم الطبيعة، وذلك في عصر الفلسفة  
الوضعية. وإذ طُرحت المشكلة على هذا الأساس،  
فلأنها كانت مشكلة إبستمولوجية: لقد كان المقصود  
إنشاء نقد للمعرفة التاريخية، يعادل في قوته النقد  
الكائني للمعرفة بالطبيعة. كما كان المقصود أن تخضع  
لهذا النقد الإجراءات المتناثرة بتأويل الكلاسيكي:  
قانون التسلسل الداخلي للنص، وقانون السياق،  
وقانون المحيط الجغرافي، والعرفي، والاجتماعي، إلى  
آخره. ولكن حل المشكل يتجاوز وسائل الإبيستمولوجيا  
البسيطة: إن التأويل الذي يرتبط بالنسبة إلى دلتي  
بالوثائق التي تثبتتها الكتابة، يمثل جزءاً من ميدان من  
ميادين الفهم أكثر سعة. ذلك لأنه يمتد من حياة  
نفسية إلى حياة نفسية غريبة. وهكذا يجد المشكل  
التأويلي نفسه مجذباً إلى ناحية علم النفس: يمثل  
الفهم بالنسبة إلى كائن متناهٍ تحولاً إلى حياة أخرى.  
وهكذا يستخدم الفهم التاريخي كل تناقضات  
التاريخانية: كيف يمكن لكائن تاريخي أن يفهم التاريخ  
تاريخياً؟ وتحيل هذه التناقضات دورها إلى إشكالية  
أكثر حيوية بكثير: كيف يمكن للحياة وهي تعبر عن

الهالاشا أو الهاغادا. وكذلك، فإن تأويل العهد القديم  
بدوره على ضوء الحدث النصراني، وذلك من قبيل  
الجيل الرسولي، ليعطي قراءة أخرى للأحداث،  
وللمؤسسات، وللشخصيات الإنجيلية غير تلك التي  
قام بها الحاخامات.

وإذا كان هذا هكذا، فبأي شيء تخص هذه  
المناقشات في التفسير الفلسفة؟ ويمكن القول بهذا  
الخصوص إن التفسير يتطلب نظرية كاملة في الإشارة  
والمعنى، وذلك كما نرى هذا في «العقيدة المسيحية»  
للقدس أوغسطين مثلاً. ويمكننا أن نقول بصورة أكثر  
تحديداً إذا استطاع نص من النصوص أن يحتوي على  
عدد من المعاني، كأن يكون له معنى تاريخي مثلاً،  
ومعنى روحي، فيجب اللجوء إلى مفهوم في المعنى أكثر  
تعقيداً بكثير من ذلك الذي يكون للإشارات في  
المشترك اللفظي والذي يتطلبه منطق البرهنة.  
وأخيراً، فإن عمل التأويل نفسه يكشف عن عزم عميق  
للتغلب على البعد، والتباعد الثقافي، كما يكشف عن  
عزم لجعل القارئ معادلاً لنص أصبح غريباً، وكذلك  
لدمج معناه في الفهم الحاضر والذي يستطيع الإنسان  
أن يأخذه من نفسه بالذات.

ما عاد يمكن للتأويل، منذ ذلك الحين، أن يبقى  
تقانة بيد المتخصصين من مؤولي الوحي الإلهي،  
والخوارق. فلقد استخدم القضية العامة للفهم.  
وكذلك أيضاً، فإن أي تأويل مهم، ما كان يمكنه أن  
يكون من غير أن يستعير من طرق الفهم المتوفرة في  
عصر من العصور: الأسطورة، والمجاز، والاستعارة،  
والقياس، إلى آخره. وإن هذا الارتباط التأويلي  
بالمعنى المحدد لشرح النص بالفهم بالمعنى الواسع  
لذكاء الإشارات قد جرى التحقق منه بوساطة واحد  
من المعاني التقليدية لكلمة التأويل نفسها، وهو المعنى  
الذي جاءنا من أرسطو. وإنه لما يثير الدهشة بالفعل  
أن نجد عند أرسطو أن التأويل لا يتحدد بالمجاز، ولكنه  
يخص كل خطاب دال. ويمكن القول أكثر من ذلك، إن  
الخطاب الدال تأويل، وهو الذي «يؤول» الواقع، وذلك  
بما إنه يقول «شيئاً عن شيء». وإذا كان ثمة تأويل،

من هو الكائن الذي يتكون الكائن من فهمه؟ وهكذا يصبح شكل التأويل إقليماً من أقاليم تحليل هذا الكائن. فهو « الوجود هنا » الذي يوجد وهو يفهم.

أريد، بادئ ذي بدء، أن أنصف إنصافاً كاملاً أونطولوجيا الفهم هذه، وذلك قبل أن أقول لماذا أقترح أن نسير في طريق أكثر التواء وأكثر عناء، بالإضافة إلى أن اللسانيات وعلم الدلالة كانا قد مهداه. فإذا بدأت بفعل الإنصاف هذا إزاء فلسفة هايدغر، فذلك لأنني لا أنظر إليها بوصفها حلاً مضاداً. « فالوجود هنا » لديه ليس هو المصطلح الآخر لبدل يضطرنا أن نختار بين أونطولوجيا الفهم وإيستمولوجيا التأويل. وكذلك أيضاً، فإن للطريق الطويل الذي اقترحته طموحاً في نقل التفكير إلى مستوى من مستويات الأونطولوجيا. ولكن هذا الطريق يفعل ذلك بالتدرج. فهو يتبع المطالب المتتالية لعلم الدلالة، ثم مطالب التفكير. هذا وإن الشك الذي أفصح عنه في نهاية هذه الفقرة ينصب فقط على إمكانية إنشاء أونطولوجيا مباشرة، وخارجة دفعة واحدة من كل لزوم منهجي. ولقد يعني هذا في النتيجة أنها خارجة عن دائرة التأويل التي تصنع النظرية لنفسها هي. بيد أن الرغبة في هذه الأونطولوجيا هي التي تحرك المشروع المقترح هنا، وهي التي تعطيه فلا يسوخ في فلسفة لسانية على طريقة فيتيجانشتاين، ولا في فلسفة فكرية من نموذج الكانتية الجديدة. وستكون مشكلتي تحديداً هي مايلي: ماذا يحصل لإيستمولوجيا التأويل، والتي هي خلاصة الفكر حول التفسير، وحول المنهج التاريخي، وحول التحليل النفسي، وحول ظاهراتية الدين، إلى آخره، عند ما تلامسها أونطولوجيا الفهم، وتنشطها، وتمتصها إذا أمكن القول؟

لنضع أنفسنا إذن إزاء أونطولوجيا الفهم هذه. لكي نفهم جيداً معنى ثورة الفكر التي تقترحها، يجب الاتجاه رأساً إلى مصطلح التطور الذي يذهب من Logische Untersuchungen لهوسرل إلى Sein und Zeit لهايدغر، مع احتمال أن يسأل المرء نفسه فيما بعد عن هذا الذي يظهر، في ظاهراتية هوسرل، دالاً إزاء

نفسها أن تجعل من نفسها موضوعية؟ وكيف يمكن لها إذ تجعل من نفسها موضوعية أن تضيء معاني جديدة بأن يأخذها ويفهمها كائن تاريخي آخر يتجاوز وضعه التاريخي الخاص؟ سنجد إذن مشكلة عظيمة تطرح نفسها في نهاية استثمارنا: إنها مشكلة العلاقة بين القوة والمعنى، وبين الحياة الحاملة لمعنى والعقل القادر أن يسلسلها في سلسلة متجانسة. فإذا كانت الحياة غير دالة في أصلها، فإن الفهم سيكون غير ممكن أبداً. ولكن لكي يستطيع أن يكون هذا الفهم مثبتاً، ألا يجب أن يُحمل إلى الحياة نفسها هذا المنطق للتطور المتأصل، والذي كان هيغل يسميه المتصوّر؟ ثم ألا يجب على المرء أن يعطي لنفسه خلسة كل إمكانات فلسفة العقل في اللحظة التي يصار فيها إلى صنع فلسفة للحياة؟ هذه هي الصعوبة العظمى التي تستطيع أن تبرر بحثنا عن بنية الاستقبال في جهة الظاهراتية، أو، لكي نستعيد الصورة الأولى التي بدأنا بها، فإننا نقول إنها تستطيع أن تبرر المخطط الفتي الذي نستطيع بالاعتماد عليه أن نطعم التأويلي.

## ٢- الطعم التأويلي في الظاهراتية

ثمة طريقتان لإرساء التأويل في الظاهراتية. لدينا طريقة موجزة، وهي التي سأتكلم عنها أولاً. ولدينا طريقة مطولة، وهذه أقترح أن نجوبها. أما الموجزة، فهي طريق أونطولوجيا الفهم، وذلك على غرار نهج هايدغر. وإني إذ أسمى « الطريقة الموجزة » أونطولوجيا الفهم، فذلك لأنها إذ تقطع الصلة مع مناقشات المنهج، فإنها تحمل نفسها دفعة واحدة على مخطط أونطولوجيا الكائن المتناهي، بغية أن تجد فيه الفهم ليس بوصفه دُرْجَة للمعرفة، ولكن بوصفه دُرْجَة للكينونة. بيد أننا لن ندخل رويداً رويداً في أونطولوجيا الفهم هذه، كما إننا لن نصل إليها بالتدرج، وبتعميق المقترضات المنهجية للتفسير، وللتاريخ، وللتحليل النفسي: إننا سننتقل إليها بقلب مفاجئ للإشكالية. فعوضاً عن السؤال: بأي شرط يستطيع كائن عارف أن يفهم نصاً أو أن يفهم التاريخ؟ سنضع السؤال التالي:

هوسرل؟ يدعونا السؤال أن نصعد من هايدغر إلى هوسرل وإلى تأويل هوسرل بمصطلحات هايدغر. وإن أول ما نصادفه على طريق الصعود، هو النقد. وإن هذا ليكون، بكل بداهة، « هوسرل » الأخير. ومن هنا، يجب أن نبحث عنده أولاً عن الأساس الظاهراتي لهذه الأونطولوجيا. إذ إن مساهمته في التأويل تعد مساهمة مزدوجة. فمن جهة، نجد أن نقد « المذهبية الموضوعية » في المرحلة الأخيرة من مراحل الظاهراتية، قد اتجه إلى نتائجها الأخيرة. ويخص هذا النقد للمذهبية الموضوعية المشكل التأويلي. ولم يكن هذا بشكل غير مباشر فقط، لأنه يعترض على زعم إبستيمولوجيا العلوم الطبيعية بأنها تزود العلوم الإنسانية بالنموذج المنهجي الصالح الوحيد، ولكن أيضاً بشكل مباشر لأنه يشكك بمشروع دلتى القاضي بتزويد الـ Geisteswissenschaften بمنهج يعادل في موضوعيته منهج علوم الطبيعة. ومن جهة أخرى، فإن ظاهراتية هوسرل الأخيرة، تمفصل نقدها للمذهبية الموضوعية على إشكالية إيجابية تشق طريقاً لأونطولوجيا الفهم. وموضوع هذه الإشكالية هو « عالم الحياة »، أي طبقة من التجربة سابقة على علاقة الذات والموضوع التي أمدت كل حقائق الكانتية الجديدة بموضوعها الموجّه.

وإذا كان هوسرل الأخير منطوقاً في هذا المشروع المدمر الذي يهدف إلى وضع أونطولوجيا الفهم في موضع أونطولوجيا المعرفة، فإن هوسرل الأول الذي يذهب من Logische Untersuchungen إلى « التأملات الديكارتية »، قد كان مشكوكاً فيه. فهو الذي، بالتأكيد، شق الطريق مشيراً إلى الذات بوصفها قطباً مقصدياً، وبوصفها حاملة للقصد، معطياً إياها علاقة ليست هي الطبيعة، ولكنها حقل المعاني. وإذا تأملنا، استعادياً، الظاهراتية، انطلاقاً من هوسرل القديم، ومن هايدغر على وجه الخصوص، فسندج أنها تستطيع أن تبدو بمنزلة الاعتراض الأول على المذهبية الموضوعية. ذلك لأن ماتسميه ظاهراتية إنما هي تحديداً علاقات الحياة القصدية، ووحدات

هذه الثورة الفكرية. وما يجب أن ينظر إليه إذن في جذريته الكلية، هو قلب السؤال نفسه. هذا القلب الذي يضع في مكان إبستيمولوجيا التأويل أونطولوجيا الفهم.

إن المقصود هو التخلص من كل طريقة في طرح المشكل، والتخلي في النتيجة عن الفكرة التي تقول إن التأويل منهج جدير أن يخوض صراعاً بسلاح متكافئ مع سلاح علوم الطبيعة. أما إعطاء منهج للفهم، فإن هذا يعني البقاء في مسلمات المعرفة الموضوعية وفي الأحكام المسبقة لنظرية المعرفة الكانتية. ولذ يجب الخروج إذن من دائرة سحر إشكالية الذات والموضوع، والسؤال عن الكائن. ولكن لكي يتساءل المرء عن الكائن بشكل عام، يجب أن يتساءل عن الكائن الذي « هناك » المتعلق بكل كائن. كما يجب أن يتساءل عن « الوجود هنا »، أي عن هذا الكائن الذي يوجد على نهج فهم الكائن. ومادام الحال كذلك، فإن الفهم لم يعد طريقة من طرق المعرفة، ولكنه طريقة من طرق الكينونة. إنها طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم.

ومن هنا، فإنني أقبل قبولاً تاماً أن نباشر هذا الانقلاب الكلي للعلاقة بين الفهم والكائن. كما أقبل أن ينجز النذر الأكثر عمقاً لفلسفة دلتى، وذلك بما إن الحياة كانت لديه تمثل المتصور الأعظم. فالفهم التاريخي في مؤلفاته نفسها، لم يكن نظير نظرية الطبيعة بالضبط. فقد كانت العلاقة بين الحياة وتعبيراتها بالأحرى هي الجذر المشترك للعلاقة المزدوجة بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والتاريخ. وإذا تتبعنا هذا الاقتراح، فسندج أن المشكله ليست في تعزيز المعرفة التاريخية إزاء المعرفة المادية، ولكنها تكمن في الحفر تحت المعرفة العلمية في كلية عمومها، وذلك وصولاً لربط الكائن التاريخي مع مجموع الكائن، والذي يكون أكثر أصالة من علاقة الذات بالموضوع في نظرية المعرفة.

وإذا كنا نطرح مشكل التأويل بهذه العبارات الأونطولوجية، فمن أي نوع تكون نجدة ظاهراتية

الكينونات الخاصة. ونجد من خلال التوجه نفسه أن قدرة الحياة على أخذ بعد إزاء نفسها، والتعالي بنفسها، تصبح بنية للكائن المتناهي. وإذا كان المؤرخ يستطيع أن يقيس نفسه بالشيء نفسه، وأن يتعادل بذاته مع المعلوم، فذلك لأنه وموضوعه تاريخيان. وهكذا يكون شرح هذه السمة التاريخية إذن، سابقاً على كل منهج. ومن هنا، فإن ما كان حداً للعلم - معرفة تاريخانية الكائن - يصبح مؤسسة للكائن. وما كان تناقضاً - معرفة انتماء المؤل إلى موضوعه - يصبح سمة أونطولوجية.

إنه مهما تكن القوة الخارقة لسحر هذه الأونطولوجيا الأساسية، فإني أقترح مع ذلك سبر طريق آخر. كما أقترح أن يتم فصل المشكل التأويلي على الفينومينولوجيا بطريقة أخرى. فلماذا هذا الانسحاب أمام العمل التحليلي « للوجود هنا »؟ لقد كان ذلك من أجل سببين أقدمهما فيما يلي: إن القضايا التي حركت بحثنا لن تبقى فقط من غير حل، ولكنها ستضيع عن مجال الرؤية أيضاً، وذلك بسبب الطريقة الجذرية للسؤال عند هايدغر. وإننا لنتساءل كيف نجعل للتفسير عضواً، أي لعقل النصوص؟ وكيف نؤسس العلوم التاريخية إزاء علوم الطبيعة؟ وكيف نفصل في الصراع بين التأويلات المتنافسة؟ إن هذه القضايا بالذات لم ينظر إليها من خلال تأويل أساسي. وقد كان ذلك عمداً: لم يكن هذا التأويل موجهاً لمعالجتها، ولكن لإذابتها. وكذلك، فإن هايدغر لم يشأ أن ينظر في أي قضية خاصة تتعلق بالفهم الخاص بهذه الكينونة أو تلك. فلقد أراد أن يعيد تربية عيننا وأن يعيد توجيه نظرنا ثانية. وكان يرغب في أن نقوم بمزج التاريخية بالفهم الأونطولوجي، وكأنه شكل مشتق من شكل أصلي. وإذا كان الأمر هكذا، أليس من الأفضل الانطلاق من الأشكال المشتقة للفهم، لكي نظهر فيها إشارات اشتقاقها؟ يتطلب هذا أن يكون الانطلاق من المخطط ذاته الذي يمارس الفهم فيه نفسه، أي أن يكون الانطلاق من مخطط اللغة. تقود هذه المذكرة الأولى إلى المذكرة الثانية: لكي

الدلالة، الناتجة عن هذه الحياة القصدية. وبقي مع ذلك أن نقول إن هوسرل الأول قد أعاد فقط بناء مثالية جديدة، قريبة من الكانتية الجديدة التي يحاربها: إن اختزال أطروحة العالم إنما هو اختزال يذهب بالفعل من قضية الكائن إلى قضية معنى الكائن. ثم إن معنى الكائن قد اختزل بدوره إلى مجرد علاقة للطرق الذاتية للقصد.

ولقد نرى أخيراً، أنه قد صير إلى بناء نظرية الفهم ضد هوسرل الأول إذن، وضد اتجاهات نظريته في المعنى وفي المقصدية، والتي تحولت دورياً إلى أفلاطونية، فمثالية. وإذا كان هوسرل الأخير يتجه نحو هذه الأونطولوجيا، فقد كان ذلك على مقدار فشل مشروعه في اختزال الكائن، كما كان ذلك في النتيجة على مقدار تخلص النتيجة النهائية للظاهراتية من مشروعه البدئي. ولقد يعني هذا أنه على الرغم منها قد اكتشفت، بدلاً من الذات المثالية المنغلقة في نسقتها الخاص بالمعاني، كائناتاً حياً له عالم، وله العالم على الدوام بمنزلة أفق لكل توجهاته.

وهكذا ينجلي حقل من المعاني سابق على تأسيس الطبيعة الرياضية، كتلك التي نقدمها لأنفسنا منذ غاليله. وإنه لحقل من المعاني سابق على الموضوعية بالنسبة إلى ذات عارفة. ذلك لأن أفق العالم يوجد قبل الموضوعية، كما توجد الحياة الفاعلة قبل وجود نظرية المعرفة ذاتها، والتي يسميها هوسرل أحياناً الحياة المُغفلة، وليس ذلك لأنه يعود بهذه الانعطافة إلى ذات غير شخصية كانتية، ولكن لأن الذات التي لها موضوعات، إنما هي نفسها مشتقة من الحياة الفاعلة. إننا نرى إلى أي درجة من درجات الجذرية قد حملت مشكلة الفهم ومشكلة الحقيقة. فمسألة التاريخية لم تعد مسألة معرفة تاريخية مصممة بوصفها منهجاً. إنها تشير إلى الطريقة التي يكون الموجود فيها « مع » الموجودات. وكذلك، فإن الفهم لم يعد يمثل رد علوم العقل على الشرح الطبيعي. وما كان ذلك كذلك إلا لأنه يخص طريقة لوجود الكائن بالقرب من الكائن. وهي طريقة سابقة على لقاء

تكون هي الكوجيتو (أفكر) حال تأويلها الإشارات: إنها موجود يكتشف، بوساطة تفسير حياته، بأنه قائم في الكائن قبل أن يثبت من ذاته ويهيمن عليها. ومادام هذا هكذا، فإن التأويل سيكتشف طريقة في الوجود ستبقى من البداية إلى النهاية كائناً مؤولاً. ويستطيع التفكير وحده، إذ يلغي نفسه بوصفه تفكيراً، أن يقود إلى الجذور الأونطولوجية للفهم. بيد أن هذا لا يتوقف عن الحصول في اللغة، وعن طريق حركة الفكر. وهذا هو الطريق الوعر الذي سنسير فيه.

### ٢- المخطط الدلالي

يعبر كل فهم عن نفسه أولاً ودائماً في اللغة، سواء كان هذا الفهم أونطياً أم كان أونطولوجياً. ولذا، فإنه ليس من العبث إذن أن يبحث المرء في الجانب الدلالي عن محور مرجعي لمجموع الحقل التأويلي. فلقد عودنا التفسير من قبل على فكرة أن النص يتضمن عدداً من المعاني. وأن هذه المعاني يتشابك الواحد منها مع الآخر. كما عودنا أن المعنى الروحي معنى « محول » (التحويلات العلامية للقديس أوغوستين) عن المعنى التاريخي أو الحرفي، بالإضافة إلى هذا المعنى. ولقد علمنا شليبرماخر ودلتي أن ننظر إلى النصوص أيضاً، والوثائق، والصروح بوصفها تعبيرات حياتية ثبتتها الكتابة. هذا، وإن التفسير ليعيد صنع المسار العكسي لموضوعية قوى الحياة في الارتباطات المادية، ثم في التسلسلات التاريخية. وإن هذه الموضوعية وذلك التثبیت ليعكونان شكلاً آخر من أشكال تحول المعنى. ولقد عالج نيتشه من جانبه القيم بوصفها تعبيرات للقوة ولضعف إرادة القوة التي يجب تأويلها. وإننا لنجد عنده ما هو أكثر من ذلك، فالحياة نفسها إنما هي تأويل. وهكذا تصبح الفلسفة تأويلاً للتأويلات. وأخيراً، فقد فحص فرويد تحت عنوان « عمل الحلم »، سلسلة من الإجراءات روعتها في أنها تنقل معنى محتجباً، وتخضعه إلى التواء، يظهر في الوقت نفسه المعنى المستتر في المعنى الظاهر ويخفيه. ولقد تتبع تشعب هذا الالتواء في التعبيرات الثقافية

يكون انقلاب الفهم الإبيستيمولوجي للكائن الفاهم ممكناً، يجب أن نستطيع أولاً أن نقوم بوصف مباشر من غير اهتمام إبيستيمولوجي سابق. للكائن الذي يفضل « الموجود هنا »، تماماً كما هو قائم بذاته. ثم يجب علينا بعد ذلك أن نجد الفهم بوصفه طريقة من طرق الكينونة. وإن الصعوبة التي نجدها في المرور من الفهم بوصفه طريقة من طرق المعرفة إلى الفهم بوصفه طريقة من طرق الكينونة، تكمن فيما يلي: إن الفهم الذي هو نتيجة من نتائج تحليل الوجود هنا، هو ذاته الذي يفهم به ومن خلاله هذا الكائن نفسه بوصفه كائناً. ولمرة إضافية، ألا يجب أن نبحت في اللغة ذاتها عن العلامة الدالة بأن الفهم إن هو إلا طريقة من طرق الكينونة؟

يتضمن هذان الهدفان في الوقت نفسه اقتراحاً إيجابياً، هذا الاقتراح هو: وضع الطريق الطويل الذي عالجت التحليلات اللغوية موضع الطريق الموجز المتعلق بتحليل الوجود هنا. وبهذا، فإننا سنحافظ دائماً على العلاقة مع الأنظمة التي تسعى لممارسة التأويل بطريقة منهجية. كما إننا سنقاوم إغراء فصل « الحقيقة » الخاصة بالفهم عن المنهج الذي تستخدمه الأنظمة الناتجة عن التفسير. وإذا كان ثمة إشكالية جديدة للوجود يجب أن يكون من المستطاع إنشاؤها، فإن هذا لا يمكن أن يكون إلا انطلافاً من وعلى قاعدة التوضيح الدلالي لمتصور التأويل المشترك بين كل الأنظمة التأويلية. وستنظم هذه الدلائل حول موضوع مركزي للمعاني بالمعنى التعددي أو المتعدد المعنى، أو سنقول أيضاً إنها ستنتظم حول الرموز (سببر التعادل في اللحظة المناسبة).

سأشير مباشرة كيف أنصوّر المدخل إلى قضية الوجود، معتمداً في ذلك على التناف هذه الدلائل: إن أي توضيح دلالي مجرد، سيبقى « معلقاً في الهواء » زمنياً يطول ما دما لم نبين أن فهم التعبيرات المتعددة المعنى أو الرمزية يمثل لحظة من لحظات الفهم لذاته. وهكذا، فإن المقاربة الدلالية ستنجر نحو مقاربة فكرية. ولكن الذات التي تؤول لنفسها تكف عن أن

الحريء. وإني إذ أقول هذا، فإنني أحتفظ بالمرجع البدئي للتفسير، أي لتأويل المعاني المحتجبة. وهكذا يصبح الرمز والتأويل متصورين متعالمين. إذ ثمة تأويل، هنا حيث يوجد معنى متعدد. ذلك لأن تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل.

وينتج من هذا التحديد المضاعف للحقل الدلالي من جهة الرمز وجهة التأويل عدد معين من المهمات التي أقتصر على وضع قائمة بها.

أما ما يخص التعبيرات الرمزية، فإن مهمة التحليل اللساني ستكون فيها مضاعفة كما يبدو لي. ولقد نعلم أن المقصود، من جهة، القيام بتعداد متسع وكامل قدر الإمكان يشمل الأشكال الرمزية. وهذا الطريق الاستقرائي هو الطريق الممهد الوحيد بالنسبة إلى بداية البحث. ذلك لأن المسألة، على وجه الدقة، تكمن في تحديد البنية المشتركة لمختلف هذه الأنماط من التعبير الرمزي. ويجب القيام هنا بإظهار الرموز الكونية من غير اهتمام باختزال سريع للوحدة، أي إظهار الرموز التي تكشف عنها ظاهراتية الدين، مثل ظاهراتية فان دير ليوي، وموريس لينهاردت، ومرسيا إلياد، التي أظهرت - لقد كشف التحليل النفسي الرمزية الحلمية مع كل معادلاتها في الفلوكور، والخرافات، والمنطوقات، والأساطير- الإبداعات الكلامية للشاعر تبعاً للسلك الناقل للصور الحسية، فإنها جميعاً تجيء في عنصر اللغة. إذ لا توجد رمزية قبل الإنسان الذي يتكلم، وإن كانت قدرة الرمز متجذرة في العمق. ألا إن الكون، والرغبة، والمتخيل ليلغون التعبير بوساطة اللغة. ولذا، كان يجب على الدوام وجود لغة لكي يصار إلى إعادة أخذ العالم والعمل لكي يصبح مقدس الظهور. وكذلك، فإن الحلم يبقى مغلقاً على الجميع مادامت القصة لم تحمله إلى مستوى اللغة.

ويستدعي هذا التعداد لأنماط التعبير الرمزي علم اليقين لكي يتم به. وستكون مهمته تثبيت المؤسسة الدلالية للأشكال مثل الاستعارة، والمجاز، والمحاكاة. فما هي وظيفة المجاز في نقل المعنى؟ وهل توجد طريقة

للن، وللأخلاق، وللدين، وكوّن بهذا تفسيراً للثقافة شبيهاً جداً بتفسير نيتشه. وإن هذا يعني أنه لا يخلو من المعنى أيما بحث يحاول أن يطوق ما يمكن أن تسميه «العقدة الدلالية» لكل تأويل، عام أو خاص، أساسي أو مختص. وإنه ليبدو أن العنصر المشترك، أي ذلك الذي يوجد في كل مكان، بدءاً من التفسير وانتهاءً بالتحليل النفسي، يمثل نوعاً من هندسة المعنى، يمكن أن نسميها المعنى المضاعف أو المعنى المتعدد. ويكون دورها في كل مرة، وإن كان بشكل مختلف، أن تظهر وهي تخفي. وإني لأرى إذن في هذه الدلالة التي تقوم على الإظهار والإخفاء، توثيق عرى التحليل اللغوي، كما أراها في دلالة التعبيرات المتعددة المعنى.

وبما إنني قمت بسبر قطاع محدد من قطاعات هذه الدلالة، وهو قطاع لغة الاعتراف التي تكوّن «رمزية الشر»، فإنني أقترح تسمية «رمزي» لهذه التعبيرات المتعددة المعنى. وهكذا، فإنني أعطي للكلمة رمز معنى أكثر ضيقاً من الكتاب الذين، مثل كاسيرير، يطلقون اسم رمزي على كل فهم للواقع يعتمد على الإشارات، بدءاً بالإدراك الحسي، والأسطورة، والفن، وانتهاءً بالعلم. كما إنني أعطي للكلمة «رمز» معنى أكثر اتساعاً من الكتاب الذين يختزلونه إلى القياس، انطلاقاً من البلاغة اليونانية أو من تقاليد الأفلاطونية الجديدة. وباختصار، فإنني أعطي اسم «رمز» لكل بنية دالة، يشير فيها المعنى المباشر، والأولي، والحريء، فضلاً عن نفسه إلى معنى آخر غير مباشر، وثانوي، ومجازي، ولا يمكن أن يفهم إلا من خلال المعنى الأول. وتشكل هذه الدائرة من التعبيرات ذات المعنى المضاعف الحقل التأويلي بالمعنى الدقيق.

وعوداً على بدء، فإن متصور التأويل يتلقى هو أيضاً قبولاً محدداً. وإني لأقترح أن يُعطى ما أعطي الرمز من اتساع. فنحن نقول إن التأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى

النفس الشارح، يحدد قواعد فك الرموز لما يمكن أن يسمى دلاليات الرغبة. غير أن التحليل النفسي لا يستطيع أن يجدد ما يبحث عنه. وما يبحث عنه هو المعنى « الاقتصادي » للتمثيلات وللمؤثرات المستخدمة في الحلم، والعصاب النفسي، والفن، والأخلاق، والدين. وإنه لا يستطيع أن يجد شيئاً آخر غير تعبيرات متكررة بتمثيلات ومؤثرات تنتمي إلى الرغبات الأكثر قدماً للإنسان. ويظهر هذا المثل سعة التأويل الفلسفي على المستوى الدلالي فقط. فهذا التأويل يبدأ بالاستثمار موسعاً الأشكال الرمزية، كما يبدأ تحليلاً في فهم البنى الرمزية. وإنه ليتابع، فيقيم مواجهة بين أساليب تفسير النصوص، كما يقيم نقداً لأنساق التأويل، محيلاً تنوع المناهج التأويلية إلى بنية النظريات المناسبة. وهو بذلك يعد نفسه لممارسة مهمته العليا، والتي ستكون تحكيماً حقيقياً بين الادعاءات الشمولية لكل واحد من التأويلات. وهو إذ يفصح عن الطريقة التي يعبر بها كل منهج عن شكل النظرية، فإنه يبرر كل منهج في حدود دائرته الخاصة. وهذه هي الوظيفة النقدية لهذا التأويل في مستواه الدلالي فقط.

ولعلنا نلاحظ المزايا العديدة فيه. أولاً، تبقى المقاربة الدلالية التأويل على صلة بالمناهج الممارسة فعلاً، ولا تخاطر بفصل متصورها للحقيقة عن متصورها للمنهج. ثم إنها، من ناحية أخرى، تؤمن انزراع التأويل في الظاهرية، وذلك على مستوى تكون فيه الظاهرية أكثر ما تكون تأكيداً من نفسها، أي على مستوى نظرية المعنى التي نشأت في البحوث المنطقية. وبالتالي، فإن هوسرل ما كان ليقبل فكرة المعنى غير المتفق عليه بشكل يتعذر اختزاله. ولقد كان يمكن أن ينفي ذلك عنه جهاراً في « البحث المنطقي » الأول. ولهذا السبب، فإن ظاهراتية البحوث المنطقية لا تستطيع أن تكون تأويلية. ولكن إذا انفصلنا عن هوسرل، فإن هذا سيكون على الأقل في إطار نظريته عن التعبيرات الدالة. فهنا يتم فصل التفاوت، وليس على المستوى المشكوك فيه لظاهراتية الـ Lebenswelt.

أخرى لربط المعنى بالمعنى غير المجاز؟ وكيف ندخل إلى مؤسسة المعنى الرمزي هذه أليات الحلم التي اكتشفها فرويد؟ وهل يمكن أن نطابقها مع الأشكال البلاغية المحصاة سابقاً، مثل الاستعارة والكناية؟ وهل تغطي أليات الالتواء التي استخدمها فرويد من خلال ما يسميه فرويد « عمل الحلم » نفس الحقل الدلالي الذي تغطيه الإجراءات الرمزية التي تؤكدتها فينوميولوجيا الدين؟ ويتوجب على علم اليقين أن يحل مثل هذه الأسئلة.

وكذلك، فإن علم اليقين لينفصل بدوره عن دراسة إجراءات التأويل. ولقد عرفنا بوساطة الواحد للآخر حقل الدراسات الرمزية وحقل إجراءات التأويل. فالمشكلات التي يطرحها الرمز، تنعكس في النتيجة على منهج التأويل. وإنه لرائع بالفعل أن يعطي التأويل مكاناً لمناهج جد متباينة، بل متعارضة. ولقد ألمحت إلى ظاهراتية الدين والتحليل النفسي. فهذا ان يتعارضان جذرياً ما أمكن ذلك. وليس في هذا ما يدهش. فالتأويل ينطلق من التحديد المتعدد للمرموز ومن تحديدها تضافرياً كما يقال في التحليل النفسي. بيد أن كل تحديد، من حيث هو كذلك، إنما هو اختزال لهذه الثروة، ولتعددية التواطؤ والاشترك. ويترجم الرمز تبعاً لشبكة للقراءة خاصة به. ومن هنا، فإن من مهمة علم اليقين أن يبين أن شكل التأويل يتناسب مع البنية النظرية للنسق التأويلي موضوع النظر. وهكذا تقوم ظاهراتية الدين بتفكيك الموضوع الديني طقوساً، فأسطورة، فاعتقاداً. غير أنها تقوم بذلك انطلاقاً من إشكالية المقدس، الذي يحدد بنيتها النظرية. أما التحليل النفسي، على العكس من ذلك، فإنه لا يعرف سوى بعد رمزي: إنه بُعد إسقاط الرغبات المكبوتة. وما يوضع فقط موضع الاهتمام في النتيجة، هو شبكة المعاني التي تتكون في الوعي الباطن انطلاقاً من الكبت الأولي، وتبعاً للإسهامات اللاحقة للكبت الثانوي. وقد لا نستطيع أن نعيب على التحليل النفسي هذا التضييق: فهذا هو سبب وجوده. ذلك لأن نظرية التحليل النفسي، وهذا ما يسميه فرويد علم



نفسها تطلب أن تحيل إلى الوجود بما إنها وسط دال. إننا نجد هايدغر ثانية عند ما ندلي بهذا الاعتراف. فما يحيي حركة تجاوز المستوى اللساني، هو رغبة الأونطولوجيا. وهذا هو الشرط الذي تضعه على تحليل سيبقى سجين اللغة.

ولكن كيف يمكن أن نعيد دمج الدلالات في الأونطولوجيا، من غير أن نقع تحت وطأة الاعتراضات التي كنا نقيمها سابقاً إزاء تحليل « الوجود هنا »؟ إن المرحلة الوسيطة باتجاه الوجود، هي التأمل، أي العلاقة بين فهم الإشارات وفهم الذات. ولذا، فإننا في هذه الذات نملك حظاً للتعرف على الموجود.

وإذ أقترح ربط اللغة الرمزية بفهم الذات، فإنني أحقق النذر الأكثر عمقاً للتأويل. ذلك لأن أيما تأويل إنما يقصد أن يتغلب على التباعد والبعد الذي يفصل بين العصر الثقافى الذي تم والذي ينتمي النص إليه، وبين المؤول نفسه. فإذا تجاوز المفسر هذا البعد، وأصبح معاصراً للنص، فإنه يستطيع أن يمتلك المعنى: إنه يريد أن يجعل من الغريب خاصاً، أي أن يجعله ملكاً له. ولقد يعني هذا إذن توسيع الفهم الخاص للذات الذي يتبعه عبر فهم الآخر.

إنني لن أتردد في القول إذن إنه يجب على التأويل أن يتطعم بالظاهراتية، وليس هذا فقط على مستوى نظرية المعنى للأبحاث المنطقية، ولكن على المستوى الإشكالي « للكوجيتو »، تماماً كما يمضي من « إيدى » إلى « التأملات الديكاريتية ». ولكنني لن أكون أقل تردداً في القول إن التطعيم يغير النبتة المتوحشة. فلقد رأينا من قبل كيف أن إدخال المعاني الملتبسة في الحقل الدلالي قد أرغم على ترك الوحدة مثلاً، كانت الأبحاث المنطقية قد عظمتها. ويجب أن نفهم الآن بأننا إذ نمفصل هذه المعاني المتعددة تواطؤاً على المعرفة لذاتها، فإننا نغير إشكالية الكوجيتو تغييراً عميقاً. ولنقل فوراً إن هذا الإصلاح الداخلي للفلسفة التأملية هو الذي سيبرر فيما بعد أن نعثر فيها على بعد جديد للوجود. ولكن قبل أن نقول كيف ينفجر الكوجيتو، لنقل كيف يغتنى باللجوء إلى التأويل ويتعمق.

وأخيراً، فإنني إذ نقلت النقاش إلى مستوى اللغة، فقد أحسست أنني ألتقي الفلسفات الأخرى، التي تعيش حالياً على أرض مشتركة. وبالتأكيد، فإن دلالات التعابير المتعددة المعنى تتعارض مع نظريات اللغات الواصفة التي تريد أن تصلح اللغات الموجودة تبعاً لنماذج مثالية. وإن التعارض ليعد حاداً بمقدار ما هو حاد إزاء المشترك عند هوسرل. غير أنه، على العكس من ذلك، يدخل في حوار مثير مع المذاهب الناتجة عن الاستثمار الفلسفي لفيتيجانشتاين ولتحليل اللغة العادية في البلاد الناطقة بالإنجليزية. وإن مثل هذا التأويل العام، على هذا المستوى أيضاً، ليقطع ثانية اهتمامات التفسير التوراتي الحديث والصادرة عن بيلتمان ومدرسته. ثم إنني لأرى هذا التأويل العام بوصفه مساهمة في هذه الفلسفة العظمى للغة التي نعاني اليوم من نقصها. فما نحن اليوم سوى هؤلاء البشر الذين يمتلكون منطقاً رمزياً، وعلماً تفسيرياً، وانتروبولوجياً، وتحليلاً نفسياً، والذين هم، للمرة الأولى ربما، قادرون أن يعتقدوا مسألة إجمال الخطاب الإنساني بوصفها مسألة وحيدة. وإن تقدم هذه المذاهب المتبانية قد أبان تفكك هذا الخطاب وفاقمه. ذلك لأن وحدة الكلام الإنساني، تصنع اليوم مشكلة.

#### ٤- المستوى الاستبطاني

لقد كان التحليل السابق المخصص للبنية الدلالية للتعابير المضاعفة أو المتعددة المعنى، هو الباب الضيق الذي يجب على التأويل الفلسفي أن يعبر منه، إذا كان لا يريد أن ينقطع عن المذاهب التي تلجأ منهجياً إلى التأويل: التفسير، والتاريخ، والتحليل النفسي. بيد أن دلالات التعابير المتعددة المعنى لا تكفي لنعت التأويل بالفلسفة. وكذلك، فإن التحليل اللساني الذي يعالج المعاني بوصفها مجموعة منغلقة على ذاتها، فإنه سيرفع اللغة لا محالة إلى المطلق. ولذا تنكر هذه الفرضية اللغوية القصد الأساسي للإشارة، والتي هي قيمة من أجل ...، إذن قيمة لتجاوز الذات والغائها فيما تهدف إليه. وما كان ذلك كذلك إلا لأن اللغة

علمتنا كل المذاهب التفسيرية، وعلمنا التحليل النفسي خصوصاً أن الوعي الذي يُزعم أنه وعي مباشر، هو أولاً « وعي مزيف ». ولقد أرشدنا ماركس، ونييتشه، وفرويد إلى خلع قناع الحيل. ولذا، يجب إذن من الآن فصاعداً إلحاق نقد للوعي المزيف بأي اكتشاف يتعلق بذات الكوجيتو في وثائق حياته. ذلك لأن فلسفة التفكير يجب أن تكون على العكس من فلسفة الوعي.

ويضاف السبب الثاني إلى السابق: « فالأنا » ليست وحدها التي لا تستطيع أن تمتلك نفسها إلا في تعبيرات الحياة التي تجعلها موضوعية، ولكن تفسير نص الوعي يصطدم أيضاً « بالتأويلات السيئة ».

وهكذا يجب على الاستبطان أن يكون غير مباشر بشكل مضاعف: أولاً لأن الوجود لا يثبت نفسه إلا في وثائق حياته، ولكن أيضاً لأن الوعي بداية هو وعي زائف، ولأنه يجب الارتقاء دائماً بتصحيح نقدي من سوء الفهم إلى الفهم.

وأريد في هذه المرحلة الثانية التي سمينها مرحلة الاستبطان، أن أبين كيف أن نتائج المرحلة الأولى توجد موطدة، أي تلك المرحلة التي سمينها المرحلة الدلالية.

لقد أخذنا، في المرحلة الأولى، وجود اللغة التي لا تختزل إلى المعاني الأحادية بوصفه حدثاً. وإنه لحدث أيضاً أن يمر اعتراف الوعي المذنب برمزية الرجز، والخطيئة، والذنب. وإنه لحدث كذلك أن تعبّر الرغبة المكبوتة من خلال رمزية تؤكد استقرارها عبر الأحلام، والحكايات المروية، والخرافات، والأساطير. ثم إنه لحدث أن يعبّر المقدس من خلال رمزية العناصر الكونية: السماء، والأرض، والنار. غير أن الاستعمال الفلسفي لهذه اللغة الملتبسة يبقى معرضاً لاعتراض رجل المنطق. فاللغة الملتبسة، تبعاً لهذا الاعتراض، لا تغذي سوى حجج خداعة. ولذا، فإن التبرير التأويلي لا يستطيع أن يكون جذرياً إلا إذا بحثنا في الطبيعة نفسها للفكر الاستبطاني عن مبدأ لمنطق المعنى المضاعف. ولن يكون هذا المنطق حينئذ سوى منطق شكلي، ولكنه منطق متعال. وهو يقوم على

ألا فلننكر فعلاً ماذا يعني القول ذات الفهم لذاته، وذلك عندما نمتلك معنى تأويل للتحليل النفسي، أو للتفسير النصي. وللحق نقول، إننا لا نعرفه قليلاً، ولكن بعدياً، وإن كانت الرغبة في فهمنا لأنفسنا هي وحدها التي تقود هذا التملك. فلماذا يكون الأمر كذلك؟ وبماذا لا نستطيع الذات التي تقول التأويل، أن تسترجع ذاتها إلا بوصفها نتيجة من نتائج التأويل؟

نعتقد أن ذلك إنما يكون لسببين: يجب القول، بادئ ذي بدء، إن الكوجيتو الديكارتي الشهير الذي يمكن الوقوف عليه مباشرة في امتحان الشك، إنما يمثل حقيقة باطلة بمقدار ماهي دافعة. فأنا لا أنكر أنه يمثل حقيقة، إنها حقيقة تطرح نفسها بنفسها. وبهذا المعنى فإنها لا تستطيع أن تكون ممتحنة، ولا أن تكون مخترلة. فهي تمثل في الوقت ذاته وضع الكائن ووضع الفعل. كما تمثل وضع الوجود ووضع عملية التفكير. فأنا أكون، وأنا أفكر. و« وجد » يعني فكر بالنسبة إليّ. فأنا موجود بما إنني أفكر. بيد أن هذه الحقيقة هي حقيقة باطلة. إنها مثل الخطوة الأولى التي لا يمكن أن تتبع بأي خطوة أخرى مادام « الأنا » في « أنا أفكر » لا يُرى في مرآة أشيائه، وأعماله، وأفعاله. فالتفكير إنما يكون حدساً أعمى إذا لم يكن متوسطاً بما يسميه دلتي التعابير التي تصبح الحياة فيها موضوعية. ولكي نستعمل لغة أخرى هي لغة جان نابيير، يمكن القول إن الفكر لا يمكن إلا أن يكون ملكية لفعالنا في الوجود، وذلك عن طريق نقد تطبيقي للأعمال وللأفعال التي هي إشارات لفعال الوجود هذا. وهكذا يكون الاستبطان نقداً، ليس بالمعنى الكانتي لتبرير العلم والواجب، ولكن بمعنى أن الكوجيتو لا يمكنه أن يكون ممتلكاً إلا بالتفاف تفكيك يطبق على وثائق حياته. وهكذا يكون الفكر امتلاكاً لجهدنا في سبيل الوجود، ولرغبتنا أن نكون من خلال المؤلفات التي تشهد على هذا الجهد وهذه الرغبة.

ولكن الكوجيتو ليس حقيقة باطلة بمقدار ماهو حقيقة دامغة. إذ يجب أن نضيف أيضاً أنه بمنزلة مكان فارغ، كان يملؤه دائماً كوجيتو مزيف. فلقد

المضاعف عن استخراج الأسس الأونطولوجية للتحليل الدلالي والاستبطاني الذي يسبق. فالأونطولوجيا المنخرطة، بل أكثر من ذلك، إن الأونطولوجيا المهشمة -إنما هي أيضاً أونطولوجيا قبل كل شيء.

سنتابع الأثر الأول، ذلك الذي اقترحه الاستبطان الفلسفي بشأن التحليل النفسي. وسؤالنا هو ماذا يمكننا أن نتظر من التحليل النفسي بخصوص الأونطولوجيا الأساسية؟ إننا نتظر شيئاً: الأول، هو عزل حقيقي للإشكالية الكلاسيكية التي تخص الذات بوصفها وعياً. الثاني، ويتمثل في تجديد إشكالية الوجود بوصفها رغبة.

وفي الواقع، فإن التحليل النفسي يتجه نحو الأونطولوجيا من خلال نقد الوعي. فالتأويل الذي يقترحه للأحلام، والاستيهام، والأساطير، والرموز، يعد على نحو من الأنحاء اعتراضاً على زعم الوعي بأنه ينبثق من أصل المعنى. فالصراع ضد النرجسية -المعادل الفرويدي للكوجيتو المزيّف - يقود إلى اكتشاف تجذر اللغة في الرغبة، وفي غريزة الحياة. والفيلسوف الذي يُسلم نفسه لهذا الوصل القاسي، سيجد أنه مقود لممارسة زهد حقيقي للذاتية، ولترك نفسه لا حيازة لها على أصل المعنى. ويعد هذا التنازل بكل تأكيد، مغامرة من مغامرات الاستبطان. ولكن يجب عليه أن يصبح الخسارة الواقعية للشيء، الأكثر قدماً من بين كل الأشياء: ياء المتكلم. يجب أن نقول حينئذ عن الذات في الاستبطان ما يقوله الإنجيل عن الروح: يجب إضاعتها من أجل إنقاذها. ويحدثني التحليل النفسي جميعاً عن أشياء ضائعة بهدف العثور عليها رمزياً. ولذا، يجب على فلسفة الاستبطان أن تدمج هذا الاكتشاف في صلب مهمتها الخاصة. إذ يجب إضاعة ياء المتكلم لكي يصار إلى العثور على الأنا. ولهذا فإن التحليل النفسي، إذا لم يكن مذهباً فلسفياً، فهو مذهب في خدمة الفلسفة: يرغم اللاوعي الفيلسوف على معالجة ترتيب المعاني وفق مخطط منزاح بالنسبة إلى الذات المباشرة. وهذا الأمر هو ما تعلمه هندسة فرويد غير الكمية: تنظم المعاني الأكثر قدماً في «مكان» من

مستوى شروط الممكن: ليس شروط الموضوعية للطبيعة، ولكن شروط الامتلاك لرغبتنا في الكينونة. وبهذا المعنى فإن منطق المعنى المضاعف، يستطيع أن يسمى المنطق المتعالي. وإذا لم نرفع النقاش إلى هذا المستوى، فإننا سنكون سريعاً محاصرين بوضع لا يطاق: إننا سنحاول عبثاً أن نحافظ على النقاش في مستوى دلالي بحت، كما سنحاول أن نجعل مكاناً للمعاني الملتبسة إلى جانب المعاني الأحادية. ولكن التمييز المبدئي بين نوعي الالتباس، الالتباس الناتج عن زيادة في المعنى والذي تلتقيه العلوم التفسيرية، والالتباس الناتج عن اختلاط المعنى الذي يلاحقه المنطق، لا يستطيع أن يبرر نفسه على المستوى الدلالي وحده. ولذا، فإن إشكالية الاستبطان وحدها تبرر دلاليات المعنى المضاعف.

#### ه- المرحلة الوجودية

أريد في نهاية هذا المطاف الذي قادنا من إشكالية اللغة إلى إشكالية الاستبطان، أن أبين كيف يمكن الالتحاق بإشكالية الوجود عن طريق النكوص. فأونطولوجيا المعرفة التي أنشأها هايدغر مباشرة عن طريق انقلاب مفاجئ، وضع به النظر إلى طريقة الوجود موضع النظر إلى طريقة المعرفة، لن تكون بالنسبة إلينا، نحن الذين نعمل بشكل غير مباشر وخطوة فخطوة، سوى أفق، أي اتجاه نظر أكثر مما هي معطى. أما الأونطولوجيا المنفصلة، فهي بعيدة عن تطلعتنا. ذلك لأننا في داخل حركة التأويل فقط، ندرك الكائن المؤؤل. فأونطولوجيا الفهم تبقى منخرطة في منهج التأويل، وذلك تبعاً لـ «دائرة التأويل الحتمية» التي علمنا هايدغر نفسه على رسمها. وبالإضافة إلى هذا، فإننا فقط، في صراع التأويلات المتنافسة، ندرك شيئاً من أشياء الكائن المؤؤل. فالأونطولوجيا الموحدة منبوعة على منهجنا بمقدار ماهي الأونطولوجيا المنفصلة. ولذا، فإن كل مذهب تأويلي يكتشف، في كل مرة، وجه الوجود الذي يؤسسه منهجاً. ومع ذلك، لا يجب أن يصرفنا هذا التحذير

دائماً الكائن المؤل. واني لأحزر هذا خلف ألتغاز الوعي. غير أني لا أستطيع أن أمسكه بذاته، وإلا فإني سأقع تحت طائلة صنع أسطورة الغرائز الجنسية كما يحصل أحياناً في التمثيلات الوحشية للتحليل النفسي. فالكوجيتو يكتشف، في خلف ذاته وبوساطة عمل التأويل، شيئاً يشبه حفريات الذات. ويشف الوجود في هذه الحفريات، ولكنه يبقى منخرطاً في حركة التفكيك التي يثيرها.

إذا فهم التحليل النفسي بوصفه تأويلاً، فإن هذه الحركة التي يرغمننا على تنفيذها، نجد أن مناخ تأويلية أخرى نغصبنا عليها أيضاً، وإن كان ذلك بطريقة مختلفة. فالوجود الذي يكتشفه التحليل النفسي إن هو إلا الرغبة، وهو وجود بوصفه رغبة. وينكشف هذا الوجود أساساً في حفريات الذات. ويقترح مذهب تأويلي آخر- مثل ظاهراتية الروح مثلاً- طريقة أخرى لإزاحة موضع أصل المعنى، ليس إلى خلف الذات، ولكن إلى أمامها. واني لأقول بطيبة خاطر، ثمة تأويل رباني يأتي، وتأويل من ريمون يقترب. إنه تأويل يساوي ما يشبه نبوءة العلم. وإنه هو الذي يبت الحياة أخيراً في « ظاهرتية الروح » عند هيغل. واني لأستدعيه هنا، لأن طريقته التأويلية تتعارض تماماً مع طريقة فرويد. فالتحليل النفسي يقترح علينا نكوصاً نحو القديم، بينما تقترح علينا ظاهراتية الروح حركة تجد كل صورة بموجبها معناها، ليس في الصورة التي سبقتها، ولكن في تلك التي تليها. وهكذا يكون الوعي منسحباً خارج ذاته وواقفاً أمامها، ومتجهاً نحو معنى يزاول سيره، وكل مرحلة من مراحل تُلغى في المرحلة التالية وتحفظ فيها. وهكذا تتعارض غائية الذات مع حفريات الذات. ولكن المهم بالنسبة إلى قصدنا، هو أن هذه الغائية، كما هو الأمر بالنسبة إلى الحفريات الفرويدية، لا تتكون إلا في حركة التأويل التي تتضمن صورة بوساطة صورة أخرى. أما الروح، فإنها لا تتحقق في هذا العبور من صورة إلى أخرى، لأنها هي جدلية الصورة نفسها. ثم إن الذات لتكون منسحبة خارج طفولتها، ومقتلعة

المعنى متميز من المكان الذي يقوم الوعي المباشر فيه. ولذا تبدو في النهاية واقعية اللاوعي، والمعالجة الطوبوغرافية والاقتصادية للتمثيلات، والاستيهام، والأعراض، وللمرموز بوصفها الشرط التأويلي المحرر من الأحكام المسبقة للأننا.

وهكذا، فإن فرويد يدعونا، بتكاليف جديدة، إلى طرح قضية العلاقة بين المعنى والرغبة، وبين المعنى والطاقة، أي بين اللغة والحياة أخيراً. ولقد كانت هذه القضية هي قضية لينينز في « الأحداثية - Imonadol - gie»: كيف يمكن للتمثيل أن يتم فصل على النزوع؟ ولقد كانت هذه القضية أيضاً هي قضية سبينوزا في « علم الأخلاق»، الكتاب الثالث: كيف يمكن لدرجات ملاءمة الفكرة أن تعبر عن درجات المفهوم والجهد الذي يكوننا؟ هذا، وإن التحليل النفسي ليقودنا، بطريقته الخاصة، إلى التساؤل نفسه: كيف يدخل نظام المعاني في نظام الحياة؟ وإن هذا النكوص للمعنى نحو الرغبة لهو الدليل على تجاوز ممكن الاستبطان به نحو الوجود. ويعد التعبير الذي استعملناه في الأعلى مبرراً الآن، ولكنه التعبير الذي يبقى غداً: نقول إننا بفهمنا لأنفسنا نمتلك معنى رغبتنا في أن نكون أو نفهم جهدنا لكي نوجد. فالوجود، كما يمكننا الآن أن نقول، رغبة وجهد. وإننا إذا نسميه جهداً، فلنكي ندل فيه على الطاقة الإيجابية والدينامية. وكذلك إننا إذ نسميه رغبة، فلنكي نشير فيه إلى النقص والعوز. فأروس هو ابن بوروس وبينيا. وهكذا، فإن الكوجيتو لم يعد ذلك الفعل الادعائي الذي كانه بدئياً. وأعني بهذا ذلك الزعم بتثبيت الذات ذاتها بذاتها. فالكوجيتو يبدو من قبل قائماً في الكائن.

ولكن إذا كانت إشكالية الاستبطان تستطيع، ويجب أن تستطيع تجاوز نفسها في إشكالية الوجود، وذلك كما تقترح إحدى التأملات الفلسفية حول التحليل النفسي، فإن هذا التجاوز يتحقق دائماً في التأويل وبوساطته: إنه بتفكيك حيل الرغبة، تتكشف الرغبة في جذر المعنى والفكر. واني لا أستطيع أن أقيم لهذه الرغبة أفتوماً خارج الإجراء التأويلي. فهي تبقى

في حضرات الذات، بينما ظاهراتية الروح، فتكشف عنه في غائبة الصور، على حين أن ظاهراتية الدين تكشف عنه في الإشارات المقدسة.

هذه هي المساهمات الأونطولوجية للتأويل.

لا تفصل الأونطولوجيا المقترحة هنا عن التأويل. وإنها لتبقى أسيرة الدائرة التي يشكلها معاً عمل التأويل والكائن المؤول. إنها ليست إذن من نوع أونطولوجيا الانتصار، ولا هي علم أيضاً، لأنها لا تعرف أن تتخلص من خطر التأويل. كما إنها لا تعرف أن تتجو بكليتها من الحرب الداخلية التي تقجرها التأويلات فيما بينها.

إن هذه الأونطولوجيا المناضلة والمهشمة، على الرغم من وقتيتها مع ذلك، فإنها مؤهلة لكي تؤكد أن التأويلات المتنافسة ليست مجرد « ألعاب لغوية » كما يمكن أن تكون الحال، لو أن ادعاءاتها الكلاسيكية بقيت في مواجهة مع مخطط اللغة وحده. وتعد، بالنسبة إلى فلسفة في اللغة، كل التأويلات صالحة في حدود النظرية التي تؤسس قواعد القراءة المدقق فيها. وتبقى هذه التأويلات « ألعاباً لغوية »، لا نستطيع قسراً أن نغير القواعد فيها. وقد يطول الزمن بنا على هذا مادماً لم نبين أن كل تأويل قد أسس ضمن وظيفة وجودية خاصة. وهكذا يكون للتحليل النفسي أسه في حضرات الذات، كما يكون لظاهراتية الروح أسها ضمن الغائبة، ولظاهراتية الدين أسها ضمن العقائد الأخروية.

هل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك؟ وهل يمكن أن نمفصل هذه الوظائف الوجودية المختلفة في إطار صورة موحدة، كما حاول هايدغر ذلك في الجزء الثاني من Sein und؟ هذا هو السؤال الذي تتركه هذه الدراسة من غير حل. ولكنه إذا بقي من غير حل، فإنه ليس يائساً. إذ ثمة بنية أونطولوجية في جدلية الحضرات، وفي الغائبة، وفي العقائد الأخروية تعلن عن نفسها. وإنها لتجمع بحساسيتها التأويلات المتنافرة في المخطط اللساني. غير أن هذه الصورة المنسجمة للكائن الذي هو نحن، والتي تأتي لتنزع فيها

من حضراتها. ولهذا السبب تبقى الفلسفة تأويلاً، أي قراءة لمعنى محتجب في نص معنى ظاهر. ألا إن من مهمة هذا التأويل أن يُظهر أن الوجود لا يأتي إلى الكلام، وإلى المعنى، وإلى التفكير إلا بإجراء تفسير مستمر لكل المعاني التي تظهر في عالم الثقافة. فالوجود لا يصبح ذاتاً - إنسانية وناضجة- إلا إذا امتلك هذا المعنى الذي يبقى « في الخارج » أولاً، وفي الأعمال، وفي المؤسسات، وفي الصروح الثقافية حيث تكون حياة الروح قد أصبحت موضوعية.

ويجب في الأفق الأونطولوجي نفسه أن نسائل ظاهراتية الدين، أي ظاهراتية فان ديرليوي، وظاهراتية مرسيا إلياد. فهي تمثل فقط، بوصفها ظاهراتية، الطقوس، والأسطورة، والاعتقاد، أي تمثل أشكالاً للسلوك، وللغة، وللشعور، والتي يتطلع الإنسان بوساطتها إلى المقدس. ولكن إذا كانت الظاهراتية تستطيع أن تبقى على هذا المستوى وصفية، فإن استئناف الاستبطان عمل التأويل سيجر بعيداً: إن الإنسان إذ يفهم نفسه من خلال الإشارات المقدسة وبوساطتها، فإنه ينفذ أكبر تنازل جذري عن نفسه يمكن أن يتصوره. ويتجاوز زوال الحيازة ما يجده التحليل النفسي وظاهراتية هيغل، سواء أخذناهما متفرقين، أم قرنا تأثيرهما. فالحضرات والغائبة لا تزال تغطي الأثر والغاية اللذين تستطيع الذات أن تتصرف بهما إذ تحتويهما. وليس الأمر كذلك مع المقدس الذي يعلن عن نفسه في ظاهراتية الدين. فهذا يشير إلى البداية في كل الحضرات، وإلى النهاية في كل الغائبات. بينما الذات، فإنها لا تعرف أن تتصرف لا بهذه البداية ولا بتلك النهاية. أما المقدس، فإنه يسائل الإنسان، وإنه في هذا التساؤل ليعلن عن نفسه بوصفه هذا الذي يتصرف بوجوده، لأنه يقرره بوصفه جهداً وبوصفه رغبة في الكينونة على وجه الإطلاق.

وهكذا، فإن التأويلات الأكثر تعارضاً تتجه، كل تأويل على طريقته، نحو الجذور الأونطولوجية للفهم، وإن كل تأويل ليقول أيضاً على طريقته تعلق ذاته بالوجود. أما التحليل النفسي فيكشف عن هذا التعلق

تستطيع أن تتكلم عنه فلسفة تأويلية، يبقى على الدوام وجوداً مؤؤلاً. ذلك لأنها في العمل التأويلي تكتشف الأنماط المتعددة للارتباط بالذات، ولارتباطها بالرغبة المدركة في حضريات الذات، ولارتباطها بالروح المدركة في الغائية، ولارتباطها بالقدس المدرك في العقائد الأخروية. وإن الاستبطان، إذ يصار إلى تطوير الحضريات، والغائية، والعقيدة الأخروية ليلفي نفسه بنفسه بوصفه استبطاناً.

وهكذا، تكون الأونطولوجيا هي الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفة تبدأ لغة واستبطاناً. ولكن الذات المتكلمة والمفكرة تستطيع فقط أن تلمحها قبل الموت، كما كان الحال بالنسبة إلى موسى. ■

فصل من كتاب Le conflit des interprétations

التأويلات المتنافسة، ليست معطاة في مكان آخر غير جدلية التأويلات هذه. ولذا، فإن التأويل، يعد بهذا الخصوص، مما لا يمكن تجاوزه. فهو وحده يستطيع، إذا ما كان بالصورة الرمزية مهذباً، أن يبين أن هذه الأنماط المختلفة للوجود تنتمي إلى إشكالية فريدة. والسبب في النهاية لأن الرموز الأكثر غنى هي التي تؤمن الوحدة لهذه التأويلات المتعددة. وهي وحدها التي تحمل كل الاتجاهات، النكوصية والمستقبلية، التي تفصل بينها التأويلات المختلفة. وإن الرموز الحقيقية هي الرموز الضخمة في كل التأويلات، سواء كانت تلك التي تتجه نحو انبثاق المعاني الجديدة، أم كانت تلك التي تتجه نحو انبعاث الإستيهامات القديمة. وبهذا المعنى فإننا كنا نقول، منذ المدخل، إن الوجود الذي

