البعد التأويلي لفكر ديلتاي

La dimension herméneutique de la pensée diltheyenne

تأليف جون كلود جانس

ترجمة: أ. د. عيساني امحمد

جامعة تيسمسيلت: أحمد بن يحي الونشريسي aabdou1965.ma@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2026/07/27 تاريخ القبول: 2026/07/31 تاريخ النشر: 2026/07/31

ملخص: إن فكرة أن التسلسل الفينومينولوجي للفكر التأويلي الألماني يبدأ مع ديلتاي، تفترض مسبقا الاعتراف بالطابع المركزي للمشكلة التأويلية في فكره، على الأقل في السنوات الأخيرة منه. هذه الأطروحة التي ذكرها لأول مرة إدوارد سبرانجر *Eduard Spranger* قبل أن تصبح كلاسيكية، وهي الأطروحة التي دافع عنها الجيل الأول من طلاب ديلتاي، مثل ميش وبولنو على وجه الخصوص، تميز في تطور فكره فترة نفسية أولى عن فترة تأويلية ثانية بشكل صحيح. ومع ذلك، إلى جانب العمل الأخير المتمثل في تحرير مخطوطات ديلتاي من 1870 إلى 1890، فإن هذه الأطروحة بالتحديد هي التي تم التشكيك فيها. وهكذا، لا يتردد إروين هوفناجيل *Erwin Hufnagel* في وصف القراءة الحالية لديلتاي منذ ميش وبولنو، بأنها "سطحية للغاية". ولذلك، فمن الضروري العودة إلى مشروع ديلتاي إلى الحد الذي يكون فيه معنى فلسفته هو الذي يثير المشكلة.

كلمات مفتاحية :تفلسف ،الشك ، الدهشة و السؤال – الحوار المنهج ،التعلم ، مواقف

Abstract: The idea that a phenomenological sequence within German hermeneutic thought begins with Dilthey presupposes an acknowledgment of the central role played by hermeneutic issues in his thinking—at least during his later years. First articulated by Eduard Spranger before becoming the standard view, the thesis championed by the first generation of Dilthey's students notably Misch and Bollnow distinguishes between an initial psychological period and a second, strictly hermeneutic one in the evolution of his thought. However, in light of recent work editing Dilthey's manuscripts from the 1870s to the 1890s, it is precisely this thesis that has been called into question. Erwin Hufnagel, for instance, does not hesitate to describe the prevailing interpretation of Dilthey established by Misch and Bollnow as "far too superficial." It is therefore necessary to revisit Dilthey's project, given that the very meaning of his philosophy is at issue.

Keywords: hermeneutic, Dilthey, Kant, Rickert, Neo-Kantianism

1. مقدمة

يُعدّ التأويل أحد أبرز الاتجاهات الفلسفية التي أسهمت في تجديد الفكر الإنساني، إذ انتقل من كونه منهجًا لتفسير النصوص إلى كونه رؤية فلسفية لفهم الإنسان والتاريخ والحياة. ويحتل الفيلسوف الألماني فيلهلم ديلتاي مكانة محورية في هذا التحول، حيث سعى إلى تأسيس علوم الروح على أسس تختلف عن مناهج العلوم الطبيعية، معتمدًا على الفهم والتأويل بوصفهما مدخلين للكشف عن المعنى الكامن في التجارب الإنسانية والتاريخية. ومن هذا المنطلق، يتناول هذا المقال البعد التأويلي لفكر ديلتاي، من خلال تحليل علاقته بالفلسفة الكانطية، وبيان دور التأويل في مشروعه الفلسفي، وإبراز مكانة الفهم التاريخي ووحدة مشروعه الفكري، بما يكشف عن إسهامه في إرساء أسس التأويل الفلسفي الحديث وأثره في الفلسفات اللاحقة

1. أهمية المكانة التي مُنحت لكانط في تاريخ ديلتاي للتأويل

إذا كان من الضروري تسليط الضوء على التباين بين فلسفة **ديلتاي** وفلسفة **الكانطية** الجديدة، التي تحددها على الأقل بشكل سلبي، من أجل فهم جوهرها، فإن أسئلتهم في النهاية ليست هي نفسها. وبعبارة أخرى، فإن السؤال المعرفي ليس غائبا، ولكنه يظهر بصيغ أخرى مع ديلتاي: حتى لو كان بإمكان الأخير أن يتناول حرفيا سؤال **ريكرت**، وهو "كيف يمكن أن يكون التاريخ علماً إذا كان يقول إنه يُظهر ما يحدث مرة واحدة فقط، الخاص والفردي؟"[1]، فإن هذا السؤال لم يكن له نفس المعنى.

وهكذا، وكما تفعل سيلفي ميسور **Sylvie Mesure** ومن بعدها بول كورسيه **Paul Corset**، من المفيد النظر إلى لحظتي المقدمة على باعتبارهما مكافئتان للتحليل والجدل المتعالي، حيث تكمن هذا التناظر من التوافق في مرحلة معينة مع مشروع متعمد من قِبل **ديلتاي**. ولكن يبقى من الصعب متابعة **كورسيه** عندما يعتبر أن "**ديلتاي**، على عكس **هوسرل**، لم يكن لديه الاهتمام المنهجي الكافي لضمان الدقة والصلاحية العالمية لتحليلاته (و) يبدو أنه قد نسي على طول الطريق مسائل نقد المعرفة العزيزة على **الكانطية** الجديدة في عصره"[2]. تفترض مثل هذه الاعتبارات كلاً من الطابع **الكانطي** الجديد الواضح

---

1)- *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, op. cit.*, p. 78, trad. p. 114, à quoi semble répondre le titre du chapitre II de la seconde version de la troisième des *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* : "Comment la connaissance dans les sciences de l'esprit est-elle possible ?", GS VII, 318 ; nous renverrons désormais à ces études sous l'abréviation de *Studien.*

2)- "Wilhelm Dilthey : Le pacte moderne entre épistémologie et herméneutique", in *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison,* dir. J. Greisch, *Philosophie* nº 15, Paris,

لفلسفة **ديلتاي** وما يشكل فكراً "نقدياً" حقاً. في الواقع، ما لم نعتبر أن **ديلتاي**، وليس **ويندلباند وريكرت**، هو من يفكر بطريقة كانطية حقيقية، فإن مشروع النقد "الجديد" في عام **1860**، أي نقد العقل التاريخي، لا يكمل النقد **الكانطي**، بل على العكس من ذلك، الإطاحة به ليحل محله.

ومع ذلك، يمكننا أن نعتبر أنه من خلال انتقاده للميتافيزيقيا، فإن الشخص الذي أطلق عليه مندلسون **Mendelssohn** اسم "المدمر الشامل" يفتح بشكل غير مباشر مساحة يتم من خلال التفكير في الحقيقة لاحقاً من حيث التفسير. وبعبارة أخرى، ستكون أزمة مفهوم الحقيقة، وليس أزمة ذات طبيعة معرفية، هي التي ستفتح أفق الفكر التأويلي الحديث. وهكذا اعتبر كل **شليغل Schlegel وبرينتانو** على وجه الخصوص، أن الشكّية النتيجة النهائية، والنتيجة المنطقية لفكر **كانط**. رأى **برينتانو** أنها السمةُ التي تشير إلى اضمحلال المرحلة التي افتتحها **ديكارت**[3]، بينما رأى **شليغل** أنها نقطة البداية للتأويل الذي لا يهدف إلى تجاوز سوء الفهم، بل إلى مواجهة ما لا يفهم؛ "في نقد العقل الخالص، كما يكتب، لم يكتف بافتراض عدم الفهم، فحسب، بل أقره بشكل منهجي". وهكذا سيطور **شليغل** في دروسه في الفترة **1800-1801** بعنوان "الفلسفة المتعالية" جدلية الجهل المتعلم التي تُؤسس حقاً لنسبيته التأويلية"[4]. وبالتالي، تعتبر المقدمة إرث عمل **كانط** أكثر سلبية من كونه تمهيدياً: "ينبغي أن يقودنا هذا العرض التقديمي إلى وجهة النظر النفسية التي سنحاول من خلالها حل مشكلة المعرفة التي لا تبدأ من تجريد الذكاء المعزول، ولكن من مجمل حقائق الوعي. في الواقع، مع **كانط**، لم يتم إنجاز سوى التفكيك الذاتي للمفاهيم المجردة التي أنتجها تاريخ الميتافيزيقيا"[5].

ألا يعني هذا ببساطة أن إدراك محدودية الذات الإنسانية هو ما يفتح الطريق أمام الفكر التأويلي، الذي لم يعد بإمكانه، وبالتالي، الانخراط في بناء أنظمة كتلك التي وضعها **الكانطيون** الجدد؟ هل بهذا المعنى ينبغي أن نفهم الدور الذي ينسبه ديلتاي إلى **كانط** في نشأة النموذج التأويلي الحديث؟ في الواقع،

Beauchesne, 1993, p. 146 ; en ce qui concerne la comparaison entre la structure de la *Critique de la raison pure* et *l'Introduction cf.* la présentation de celle-ci par Sylvie Mesure, *Œuvres* 1, *op. cit.*, p. 11.

3)- *Die vier Phasen der Philosophie*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, 1968, p. 19 et 22.

4)- Respectivement cité in *Critique et herméneutique*, *op. cit.*, p. 31 et *cf.* p. 26, 20, d'une part, et l'introduction de Thouard au même ouvrage, p. 34, d'autre part.

5)- GS I, 407, *Œuvres* 1,361.

يختلف مفهوم محدودية الإنسان بين **كانط** وفي **ديلتاي**: بينما في الفلسفة المتعالية، يشير مفهوم المحدودية إلى تجاوز الشيء في حد ذاته وعدم إمكانية معرفته، فإنه عند **ديلتاي** تعني مهمة التفسير اللامتناهي للأشكال الديناميكية التي يتم من خلالها فك رموز الحياة التي لا تزال غامضة جزئيا. لكن يمكن طرح مسألة علاقة ديلتاي **بكانط** يمكن بعبارة أخرى، حيث أنه من خلال وساطة **شلايرماخر** يدرس **كانط** أيضاً، في الوقت الذي كان يعمل فيه على كتابه "حياة **شلايرماخر**"[6]. هذا يفترض مسبقا تحديد علاقة **شلايرماخر بكانط**. ومع ذلك، ولاسيما فيما يتعلق بتأويلية **شلايرماخر** العامة، وهذا من الصعب القيام به عندما نعتبر ببساطة كانطية **شلايرماخر** أمراً مفروغاً منه بمجرد اختزال فكره إلى السؤال التالي: ما هي شروط إمكانية الفهم؟

وفقا لمؤشرات **ديلتاي**، وعلى عكس العديد من قراءات **شلايرماخر** "الكانطية" أو "الكانطية الجديدة"، فإن تاريخ التأويل كما قدمه **ريكور** في محاضراته عام **1975** بعنوان "مهمة التأويل"، يُذكّرنا، من ناحية أخرى، بالمصدر الآخر لتأويله العام. فإذا كانت فلسفة **كانط** حاسمة باعتبارها "الأفق الفلسفي الأقرب" أو "مناخاً"، وإذا كانت أفعال **شلايرماخر وكانط** تنبع من "انقلاب مماثل" لم يدركه إلا ديلتاي[7]، فإن القارب أو التشابه والمناخ أبعد ما يكون عن إقامة نسب بسيط. كما أشار كتاب "حياة **شلايرماخر**، يعتبر **ريكور** أن المصدر الثاني لفكر **شلايرماخر** هو"القناعة الأساسية " للرومانسية بأن العقل هو في جوهره عبقرية إبداعية غير واعية - وهي قناعة يجب أن يُفهم منها القول المأثور بأن فهم المؤلف هو فهمه بشكل أفضل مما فهم نفسه[8]. وهذا المصدر الثاني، ينطوي على الأقل، على نقد للمفهوم الكانطي للذات المتعالية فيما قد يكون له من اللاشخصي.

لم يكتف **ريكور** بعدم محو هذا المصدر الآخر بالقول إن "برنامج **شلايرماخر** التأويلي يحمل السمة المزدوجة للرومانسية والنقد[9]، بل إنه ذهب إلى حد اقتراح أن هذه القطبية هي جوهر الفكر التأويلي نفسه: "ربما تكون كل التأويلات موسومة إلى الأبد بهذا النسب المزدوج". هل من الممكن إذن اختزال جوهر

---

6)- Voir dans cette biographie les deux chapitres portant respectivement sur le point de vue critique de Kant comme fondement des recherches de Schleiermacher et sur la mise en question par ce dernier du système kantien, GS XIII, 94-132.

7)- *DTA*, 75-100, ici p. 78 ; comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin, c'est également dans les termes de la pensée kantienne qu'il pensera l'avènement de l'herméneutique heideggérienne, *cf.* ibid., p. 88.

8)- Sur ce propos romantique, voir Bollnow, "Was heiβt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat ?" in *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Théorie der Geisteswissenschaften*, Mayence, Verlag Kirchheim & Co., 1949, p. 7-33.

9)- *DTA*, 79, et voir aussi "Interprétation" (1989) in *Lectures 2*, *op. cit.*, p. 454.

الرومانسية إلى فكرة عبقرية إبداعية لا واعية؟ كما لاحظ **ريكرت** عن **ديلتاي** دون أن يفهم معناه، فإن هذه النزعة الرومانسية يؤدي إلى تجاوز الحدود الخاصة بنظرية **كانط** للمعرفة، أي إدراج السؤال المعرفي ضمن فلسفة الحياة[10].

في محاضرات كاسل **Kassel** في ربيع عام **1925** بعنوان "عمل **ديلتاي** البحثي والنضال الحالي من أجل رؤية تاريخية للعالم"[11]، يعزو **هايدغر** إلى قراءة **شلايرماخر** دمج ديلتاي للمشكلة المعرفية الكانطية النقية في مجمل الحياة. والحقيقة أن أطول التحليلات المخصصة لأعمال **كانط** موجودة في سيرته الذاتية **لشلايرماخر**، حيث لاحظ **ديلتاي** مشيرا على وجه الخصوص إلى أن مؤسس التأويل العام، لا يتناول ثنائية العالم المعقول للحرية والنظام الحسي للطبيعة[12]. يكتب **هايدغر** على هذا النحو: "إن المفهوم الذي طرح به **كانط** مسألة جوهر المعرفة هو الذي جعل **ديلتاي** أقرب إلى الفلسفة الكانطية بشكل أساسي". ومع ذلك، وتحت تأثير **شلايرماخر**، اعتبر **ديلتاي** أن المعرفة في علاقتها بالحياة كلها. كانت مرحلة الستينيات حاسمة، ليس من خلال التوجه نحو الكانطية الجديدة، بل تحديداً لأنها دفعته إلى فهم موقف الإنسان من منظور شامل له"، وهو منظور ظل حتى ذلك الحين "غير مفهوم"[13]. "يتذكر **هايدغر** قائلاً:" إنه ليس مهتماً بمذهب المنهج، أو بالنظام"، ولا يهتم بمكان مثل هذا العلم تحديداً. وسيهتم **ريكرت**

---

10)- Voir sa critique de la philosophie de la vie – "c'est précisément celui qui aime la vie qui doit, en tant que philosophe, apprendre qu'il faut séparer la connaissance et la vie" *(Die Philosophie des Lehens, op. cit.,* p. 194), non seulement en 1920, mais dès 1892 dans *Der Gegenstand der Erkenntnis* lorsqu'il reconduit cette philosophie à l'irrationalisme de la pensée romantique allemande et surtout "à celui de Schelling et de Schopenhauer", la "véritable source de la si répandue philosophie de la vie", *op. cit.,* p. 88. Il n'est pourtant pas évident que ce soit de *cette* veine romantique que s'inspire essentiellement Dilthey, car c'est aussi une philosophie de la vie qu'il trouve chez Schleiermacher lorsque ce dernier écrit par exemple : "L'univers est un état d'activité ininterrompue (...). Chaque forme qu'il produit, chaque être auquel, du fait de l'abondante plénitude de la vie, il confère une existence distincte, chaque circonstance qu'il fait jaillir de la richesse de son sein toujours fécond, est une action qu'il exerce sur nous", *Discours sur la religion,* trad. I.J. Rouge, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1944, p. 154.

11)- Ces remarquables conférences, dont la traduction commentée est à paraître chez Vrin sous le titre de *Le Travail de recherche de Wilhelm Dilthey et le combat contemporain relatif à une vision historique du monde,* sont presque systématiquement ignorées des commentateurs de Dilthey, et on ne saurait y voir un oubli, puisque, comme on l'a vu, et en dehors de ce qu'il est possible de montrer à la lecture des textes mêmes, l'interprétation de Dilthey engage une décision en ce qui concerne l'idée même d'herméneutique, et plus largement celle de la philosophie.

12)- GS XIV, 128sv, note 43.

13)- *Dilthey-Jahrbuch* 8/1992-93, p. 149. Ces conférences seront désormais citées *KV* suivi de la pagination.

لاحقا بهذا النوع من الأسئلة. كانت المشكلة الأساسية التي واجهها ديلتاي هي فهم الواقع التاريخي في حقيقته". ثم يعزو هايدغر اعتبارات **ديلتاي** المنهجية إلى تشويه سؤاله الأساسي: "يذهب سوء الفهم إلى حد أن مدرسته نفسها لم تفهم المعنى الحقيقي لنظرية العلم، وتزعم أن **ديلتاي** طور نظريته ضد **ويندلباند وريكرت** من معرفة حقيقية تتعلق بالمعرفة التاريخية. [...] كانت سمة ديلتاي هي انفتاحه على جميع الاقتراحات. وهكذا تمكن من تحمل التأثير الرجعي لفلسفة تاريخ **ويندلباند وريكرت**، حتى أنه أساء أخيرا فهم عمله"[14]. وإذا لم تكن مشكلة **ديلتاي** ذات طبيعة معرفية، أو حتى معرفية، فإن معنى مصطلح الحياة هذا، لا يزال بحاجة إلى توضيح، لاسيما وأن **ديلتاي** يصل إلى تأويل حياة الروح.

من المؤكد أن حياة الروح هي في المقام الأول ديناميكية البنية النفسية ليست فردية فحسب، بل اجتماعية وتاريخية أيضًا، والتي يمكن تمييزها عن الحركة الكامنة في الظواهر الطبيعية. ومع ذلك، وبقدر ما يكون للطبيعة والعالم بشكل عام بالوعي، فإن الحياة تشير إلى هذه الكلية التي هي بطريقة ما ثنائية القطب، متدفقة وخلاّقة، والتي تُعطى لنا من خلال تعبيرات ذات ملامح دقيقة ومحددة، بينما تظل غامضة في حد ذاتها. إن لغز الحياة ليس مكافئًا لإيجابية أو واقعية "الشيء" أو الشيء المجهول في ذاته، ولكنه فقط يُطلق اسمًا على ما يقاوم الفهم، سواء كانت ظواهر معينة مثل الموت، كما يقول **ديلتاي**، أو الحياة ككل.

ومع ذلك، فإن مصطلح التأويل ليس هو المصطلح المستخدم مباشرة للدلالة على معرفة هذه الحياة عند **ديلتاي**، بل هو مفهوم قام أولاً بطرحه في تفسيره **لشلايرماخر** قبل أن يتبناه[15]: مفهوم التأمل الذاتي. هذا التأمل الذاتي وفلسفة الحياة التي يجب أن تستند إليها نظرية المعرفة ما هما إذن إلا شيء واحد[16]، أي الحركة التي يتم من خلالها استيعاب العلاقة بين الوعي والأشياء وخصائصها[17]، أي "وحدة الحياة" في ديناميكيتها. في الواقع، تشير هذه المفاهيم الثلاثة إلى بعضها البعض، حيث يتم وضع نظرية المعرفة "ضمن مجمل عمليات التأمل الذاتي والتأويل"[18].

---

14)- *KV*, 153, 154.
15)- GS XVIII, p. XXIV.
16)- "Une philosophie de l'auto-réflexion ou de la vie", écrit Dilthey in *Übersicht meines Systems* (1896), GS VIII, 182, *Œuvres* 1,26.
17)- Voir GS VIII, 184, *Œuvres* 1,28 et le manuscrit intitulé "Tatsachen des Bewuβtseins oder Philosophie des Lebens, GS XIX, 41-43 (avant donc le *Berliner Entwurf* auquel renvoie Misch, GS V, p. LIIIsv.), et encore "le principe de la phénoménalité est simplement une façon d'exprimer notre auto-réflexion", GS XIX, 18.
18)- "Fortgang über Kant" in additifs et compléments à "Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen", GS VIII, 179, trad. "Les Types de vision du monde

فيما يتعلق بنظرية المعرفة، والتي هي بالتالي تشكل بُعدا واحدا فقط منها، فإن ما يميز التأمل الذاتي بشكل أساسي، ليس فقط كونه خاصية للذات، لا يمكن اختزالها إلى نشاط فكري بحت، لأنها أيضًا واعية وراغبة، ولكن حقيقة أنه يجب أن يكون قادرًا على تأسيس الفعل. وفي هذا الصدد يكتب **ديلتاي**:"أُطلق على التأمل الذاتي، وليس (يؤكد) نظرية المعرفة، الأساس الذي يجب أن تحققه الفلسفة. فهو أساس للتفكير والمعرفة، وكذلك للفعل"، والفعل هنا يعني مراعاة الإرادة والعاطفة باعتبارهما مكونين أساسيين للواقع. لكن كما يشير **ديلتاي**، فإن الأمر لا يتعلق فقط بملاحظة وجود علاقة تجريبية: "فالمثال النهائي الذي يقف أمامه محتوى وعملية وعينا هو التأمل الذاتي". إنها تبحث عن العامل المقيد أو المحدد داخل الوعي الذاتي: في معرفة الأدلة التي ترتكز عليها المعرفة، وفي التصرف بالدافع الذي يؤسس التنقل، وفي الشعور بما يؤسس الرضا"[19]. وبالمقارنة مع نظرية المعرفة الكلاسيكية، تظل النقطة الأساسية هي أن التأمل الذاتي يعمل تحت التمييز بين الإدراك الداخلي والخارجي والمعرفة النظرية والنشاط العملي[20].

وكما يقول **ريكور** بوضوح شديد، لا يمكن بإذن اعتبار نقد العقل التاريخي مكملاً لنقد العقل الخالص من جانب علوم الروح، بل إعادة صياغة للمسألة الكانطية على أساس فلسفة الحياة. وفي نفس العمل، يكتب **ريكور** قائلا: "لم يكن الفهم التاريخي هو المقابل الدقيق لنظرية الطبيعة؛ بل كانت العلاقة بين الحياة وتعبيراتها هي الأصل المشترك للعلاقة المزدوجة بين الإنسان والطبيعة والإنسان والتاريخ". [...] المشكلة (هي) الحفر في عمق المعرفة العلمية [...] للوصول إلى صلة بين الوجود التاريخي والوجود الكلي،

---

et leur déploiement dans les systèmes métaphysiques" in *Théorie des visions du monde, op. cit.*, p. 220.

[19])- Respectivement GS XIX, 57 ("Le principe de l'auto-réflexion" in *Frühe Entwürfe, vor 1880),* et GS XIX, 89 *(Breslauer Ausarbeitung,* 1880-90) – ce que rappelait aussi l'introduction de Johach et Rodi à GS XVIII, p. XXIV.

[20])- En témoignerait encore par exemple ce passage des *Idées* précisant à propos de l'ensemble donné par l'expérience interne qu'il "est la condition générale sans laquelle il ne saurait y avoir de cohérence pour nos perceptions ni pour nos pensées, pour notre imagination *(Phantasieren)* ni pour notre action. La cohérence d'une perception sensible (...) nait donc seulement de l'activité vivante et unifiée *(einheitliche Tätigkeit)* qui est en nous et qui est elle-même un ensemble cohérent. Nos processus de pensée consistent dans la même activité vivante d'unification", les relations "de sujet et de prédicat, de chose, de qualité et d'action, de substance et de causalité (viennent elles aussi) de l'expérience interne du moi et de la causation *(das Erwirken)",* GS V, 194, *Le Monde de l'esprit* I, 199, mais *cf.* aussi GS VII, 82-85.

وهو أمر أكثر أصالة من علاقة الذات بالموضوع في نظرية المعرفة"[21]. كيف نفهم إذن "البعد الكانطي"؟ البعد هنا هو "الأساس" فقط بالمعنى السلبي للكلمة، إما أننا نفهمه على أنه تحديد سلبي لفكر **ديلتاي** من خلال الفلسفة النقدية، أو أننا نعتبر أن الشكل يحتاج إلى بعد حتى يتمكن من التميز على هذا النحو - وهو ما سيفعله أكثر فأكثر حيث أن التباين يميز بعضها عن بعض. علاوة على ذلك، وعلى عكس النوع الذي يُرسي الأساس، فإن هذا النوع من البعد لا يُعدّ أساسًا حقيقيًا إلا بقدر ما يتطلب، أكثر من مجرد تقليبه، تعميقه. من جهة أخرى، فإن "ربط الوجود التاريخي بالوجود الكلي"، أي الطابع التاريخي لهذه الحياة، هو ما يُساء فهمه عمومًا، إن لم يُتجاهل، عند مناقشة البُعد التأويلي لفلسفة ديلتاي. لذا، فإن عملية التأمل الذاتي هي تأويلية بطبيعتها.

حتى قبل ظهور كتابات **ميش**، اعتبر **غوستاف سبيت Gustav Spet** في كتابه " علم التأويل في مشاكله" أن **ديلتاي**، من خلال كتابه "بناء العالم التاريخي"، يتجاوز النزعة النفسية في كتاباته السابقة[22]. وفي نظر سبيت، إذا ظلت حركة الفهم تُعرف على أنها الانتقال من الخارج إلى الداخل، فإن هذا الأخير لم يعد حقيقة نفسية، بل هو تجسيد مادي يتمتع بمادية مماثلة لتلك الموجودة في الأشياء الطبيعية وبمعنى أو دلالة[23]. وكما يتضح من مناقشات الأطروحة التي دافعت عنها مدرسة غوتينغن **Gottingen** التي يمثلها بشكل أساسي ميش وغروثويسن **Groethuysen** وبولنو **Bollnow** - وهي أطروحة أصبحت، بحكم طابعها الكلاسيكي، مرجعًا إلزاميًا - فإن الحديث عن الطبيعة التأويلية لفكر **ديلتاي** هي أيضًا حديث عن استمرارية ووحدة فكره. هل من البديهي التسليم بالطابع التأويلي لفكر **ديلتاي** في ظل الندرة الظاهرة للمخطوطات، ولاسيما ندرة المنشورات المخصصة مباشرةً لـ"التأويل" - مثل كتاب "حياة **شلايرماخر**" **(1870)**، الذي يضم، بعد إعادة صياغته، مخطوطة "الرسالة"، وبحث **1892-1893** حول تاريخ التأويل في القرن السابع عشر([24])، وكتاب "ميلاد التأويل"، والمقاطع التي تهدف إلى توسيع كتاب "بناء العالم التاريخي"؟ يبدو من السهل التشكيك في فرضية الانتقال من فترة مبكرة في فكر ديلتاي، حيث تعتمد علوم الروح على علم النفس، في المرة الثانية عندما يتم استُبدال المفهوم تأويلي لهذا الأساس، إذ لا يُنظر في هذا

---

[21])- *CI,* 11sv. La question du rapport des philosophies de Kant et de Dilthey, de la philosophie transcendantale et de l'approche diltheyenne historique du problème de la connaissance, se posera à nouveau lorsqu'il s'agira de penser le rapport des philosophies de Husserl et de Dilthey, voir Herbert Schnadelbach, *Philosophie in Deutschland, 1831-1933,* Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1983. p. 142sv.

[22])- *Die Hermeneutik und ihre Probleme,* Fribourg/Munich, Karl Alber, Orbis Phaenomenologicus, 1993, p. 237, 239.

[23])- *Ibid.* p. 249, citant GS VII, 146sv., *Œuvres* 3, 100.

[24])- Voir GS II, 115-144, trad *Œuvres* 4, 124-152.

التفسير إلا على أنه إعادة بناء متأخرة لتطور هذه الفلسفة. إن الفكرة التي طرحها **بولنو**، والتي تنص على أن البعد التأويلي العميق هو الذي يمنح وحدتها لفكر **ديلتاي** - وهو ما لا يعني وجود فاصلة أو انقطاع جذري بين عصرين - لا يمكن إلا أن تبدو أكثر إثارة للشك. لذا، لا يسع المرء إلا أن يميل إما إلى التمسك بفكرة أن وحدة فكر **ديلتاي** إشكالية، أو البحث عن هذه الوحدة في موضع آخر، وتحديدًا في علم النفس. فإذا كان المنظور الأول، كما في حالة **غادامير** ثم **غروندان Grondin**، على سبيل المثال[25]، يؤدي إلى التقليل من شأن عمل **ديلتاي** التاريخي، فإن المنظور الثاني، كما في حالة يوهاش **Johach** ورودي **Rodi**، يقلل من شأن عمله في علم الشعر.

2. المعنى التأويلي للبحث التاريخي عند ديلتاي

هل يمكننا أن نفكر في "إهمال" أو "إغفال" في علم التأويل بين كتاب "الرسالة" الذي يعود تاريخه إلى عامي **1860** و**1900** حيث كان **ديلتاي** سيخرج "مخطوطة عمرها أربعون عامًا كانت نائمة في أدراجه ليلقي محاضرة عنها"، كما يقترح **غروندان**؟

من هذا المنظور، لم يكن من الممكن أن تتخذ فلسفة **ديلتاي** اسم التأويل بين طلابه وتلاميذته إلا "مع مرور الوقت" و"لعدم وجود شيء أفضل". من الواضح أنه إذا كان هذا الانطباع صحيحًا "فإن تفسير أعماله اللاحقة يتعرض لصعوبات هائلة"، وهذا على وجه الخصوص لأنه يجب الاعتراف بأنه بعد انتقاد **إبينغهاوس Ebbinghaus**، كان **ديلتاي** سيكتفي "بنشر دراسات ذات طبيعة تاريخية أكثر، بل وحتى متباينة"[26].

على الرغم من أن هذه ليست في نهاية المطاف وجهة نظر **بولنو** عندما يشير في كتابه "ديلتاي والظواهر" إلى تعليق عمل **ديلتاي** "نحو منطق معرفي متطور من التأمل الذاتي" بعد نقد **إبينغهاوس**، فمن الواضح

---

[25])- Rappelant que l'époque qui voit la parution des huit premiers volumes des *Gesammelte Schriften* (1923-1931) et de *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de Misch est aussi celle où la réception de Dilthey connaît une nouvelle étape dans la mesure où des phénoménologues plus jeunes comme F. Kaufmann et L. Landgrebe s'ouvrent à son oeuvre, Gadamer considère qu'on en vint à "construire un tournant diltheyen de la psychologie à l'herméneutique, d'un néokantisme initial à un hégélianisme plus tardif", GW 4,407.

[26])- *L'Universalité de l'herméneutique,* Paris, PUF, 1993, p. 121,124 et *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* Paris, Vrin, 1993, p. 157.

أن هذا التفسير الشائع الذي أصبح عرفيا لتطور فكر ديلتاي مستوحى منه[27]. لكن حقيقة أن الرسالة التي نُشرت عام **1900** قُدمت بالفعل إلى الأكاديمية البروسية للعلوم بعد عامين من نقد **إبينغهاوس**، أي في عام **1896**، تضع في منظورها الصحيح التأثير الذي يُنسب عادةً إلى هذا النقد في تطور فكر **ديلتاي**. علاوة على ذلك، في فبراير **1897**، قدّم **ديلتاي** ورقة بحثية ثانية إلى هذه الأكاديمية حول تأويلات **باومغارتن Baumgarten وسيملر Semler**. ورغم أن نشر الورقة الأولى عام **1900** تزامن مع نشر كتاب "أبحاث هوسرل"، إلا أنه لا يُعدّ تاريخًا بارزًا في تطور فكر **ديلتاي**، بل تكمن أهميته في مدى استقبالها. إن حقيقة أن هذه المذكرات، التي لا تعد مجرد مذكرات تاريخية، هي جزء من الاستمرارية المباشرة لنشر كتاب "الأفكار" وكتابة "علم النفس المقارن"، هي على العكس من ذلك علامة على الطابع التأويلي الأساسي لفكر **ديلتاي** في منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر. هل حقيقة يسمح لنا توجه **ديلتاي** الأكثر وضوحا نحو العمل التاريخي بالاستنتاج بأن هذه كانت مجرد فترة انتقالية بسيطة[28]، أم على العكس من ذلك أنه كان بالفعل مؤرخًا وليس فيلسوفًا كما يعتقد **ريكرت** - وجهة نظره ووجهة نظر **غروندان** تتقارب في تقديرهما المتدني لعمله باعتباره مجرد "مؤرخ"؟ إذا قبلنا أن جميع أعمال **ديلتاي** كانت تهدف إلى فهم الواقع في سياقه التاريخي، فكيف يمكننا فصل هذا الطموح عن عمله كمؤرخ؟ ووفقًا للمبدأ التأويلي القائل بأنه لا يمكن فهم الأجزاء إلا إذا كانت مرتبطة بالكل الذي تنتمي إليه، فمن الضروري لفهم **ديلتاي** وضع كتاباته في سياق كل من تقاليد المدرسة التاريخية التي جاء منها ومجموع أعماله.

على خلفية الوعي التاريخي الذي تطور منذ القرن الثامن عشر، ينتمي ديلتاي إلى التراث الألماني في العلوم الإنسانية. وكما يذكرنا **غروثويزن Groethuysen**، فإن هذا التراث لا يتميز بـ"الحاجة إلى تفسير واقع تاريخي راهن، أو اعتبار التطور التاريخي مرادفًا للحالة الراهنة"، بقدر ما يتميز بالرغبة في فهم روح العصر بحد ذاته، أو حتى بـ"حب خاص للماضي بما يميزه عن العصر الحديث، وحب للأزمنة والشعوب الأخرى،

[27])- "Dilthey und die Phänomenologie", in *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart,* E.W. Orth éd., Fribourg/Munich, Karl Alber, 1985, p. 42.

[28])- Idée que semble aussi reprendre à son compte par exemple Danièle Cohn dans sa présentation du septième volume des *Œuvres* intitulé *Ecrits d'esthétique,* p. 10 : Dilthey se serait réfugié dans ses études sur Schleiermacher et sur les manuscrits de Hegel, en qui avec Husserl il trouvera l'inspiration qui le conduira à modifier sa psychologie. De fait, ces recherches conduiront en particulier à la découverte par Dilthey des manuscrits de Hegel à la bibliothèque de Berlin publiés par Hermann Nohl en 1907 sous le titre de *Hegels theologische Jugendschrften (Écrits théologiques de jeunesse)* à Tubingen chez J.C.B. Mohr.

والبحث عن المجهول والمُساء فهمه"[29]، وهو حب نجده أيضًا لدى **رانكه Ranke**، الذي كان **ديلتاي** أحد تلاميذه في برلين.

ويتابع **غروثويزن** قائلاً: "إذا فقدنا اليقين الذي سمح للمفكرين في السابق بالاعتقاد بأنهم يمتلكون الحقيقة، فقد اكتسبنا، من ناحية أخرى، قوة جديدة: وهي قوة فهم حياة الآخرين في أزمنة وأماكن أخرى، وإحياء ما ليس من حياتنا". وبعد أن أدركنا الطبيعة المجزأة لوجودنا وما هو عرضي ومحدود في كل حياة على حدة، سنبحث في مجمل الحياة عما لم نعد نجده في أنفسنا"[30].

إن هذا الجانب من بحث **ديلتاي** التاريخي حقيقيٌّ بلا شك، وينبع من المتعة الكامنة في الملاحظة النظرية، وهو ما يفسر أيضًا الانتقادات التي تستنكر النزعة الجمالية في فهمه للتاريخ. مع ذلك، لا يمكن الاكتفاء بهذا، إذ ينتقد **ديلتاي** نفسه المعرفة التي تحركها محبةٌ بحتةٌ للماضي: "يبدو أن هذه القدرة على إحياء الماضي تؤدي إلى عجز الروح البشرية عن تشكيل المستقبل بإرادته الحازمة [...]. يجب أن يصبح الفهم المتعاطف مع الماضي قوةً قادرةً على تشكيل المستقبل، وعلى الارتقاء بالروح"[31].

في هذا السياق، يُذكّرنا ديلتاي، كما رأينا، أنه من العبث التفكير أو العمل مع تجاهل الماضي، لأن ذلك يُحكم على الحاضر بأن يكون مُثقلاً بأشباحه. وبذلك، تتجاوز المعرفة التاريخية الفصل الكانطي بين نظرية المعرفة والأخلاق[32]، لتشترك مع الفن في الطموح والقدرة العملية على إضفاء شكل على الحياة - ويبدو لي أن كتابات **ديلتاي** التربوية تشهد أيضاً على هذا الاهتمام - أي تكثيفها. لذا، من الضروري العودة إلى موضوع أعمال **ديلتاي** التاريخية.

وقد عادت مقدمة المجلد الأول من كتاب "عالم الروح" عام **1911** صراحة إلى هذه النقطة مرتين: "كان الاتجاه السائد في فكري الفلسفي هو الرغبة في فهم الحياة من ذاتها"، كما يكتب **ديلتاي**. أردت أن أتعمق أكثر فأكثر في العالم التاريخي من أجل إلقاء نظرة على روحه بطريقة ما، وهذا منذ البداية: "لقد نشأت برغبة لا تشبع في فهم العالم التاريخي للتعبير عن هذه الحياة نفسها في تنوعها وعمقها"[33]. ولهذا السبب،

---

[29])- "Introduction à la philosophie allemande depuis Nietzsche" (1926) in *Philosophie et histoire*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 69.

[30])- *Ibid.*, p. 117.

[31])- GS VIII, 166sv., trad. mod. *op. cit.*, p209sv. Additifs et compléments à *Les Types de vision du monde*, où Dilthey critique les Romantiques qui en se vouant au passé ont perdu tout le grand héritage du 18e siècle.

[32])- Misch, *Vom Lehens-und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys, op. cit.*, p. 43.

[33])- GS V, *4, Œuvres* l, 38sv.

رأى **هايدغر** في استقبال مدرسة **بادن** الكانطية الجديدة **لديلتاي**، وفي اختزال سؤاله إلى مشكلة منهجية، سوء فهم ليس فقط لما هو حاسم بالنسبة **لديلتاي**، وما يدفعه إلى إدراك فعالية التاريخ، بل أيضاً للمسألة المعرفية التي تحدد المقدمة بشكل خاص. يكتب **هايدغر**: "انطلاقاً من دوافع مدرسة **ماربورغ** و**ديلتاي**، قام **ويندلباند وريكرت** بتسطيحها وتبسيطها، وشوهوا المشكلات إلى درجة جعلها غير قابلة للتمييز، أي أنهم حوّلوا إشكالية التوضيح المعرفي الخاص بهذه المدرسة إلى منهجية فارغة". على عكس "الكانطية العقائدية"، أي بالنسبة **لهايدغر** كل من الكانطية الجديدة **لماربورغ** ومدرسة **بادن**، فإن ما يدفع **ديلتاي** إلى "التفلسف من الأشياء ذاتها" يتم تغطيته من خلال موضوع البنية المنطقية للعرض العلمي[34]. لكن من أجل التغلب على المظهر الذي يوحي بأن الكتابات التاريخية التي تلت نقد **إبينغهاوس Ebbinghaus** للأفكار تشكل قوسًا في عمل **ديلتاي**، يجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار مشروع **ديلتاي** السابق بكثير لفهم تكوين الروح الألماني. يمكننا أن نرى في إطار هذا المشروع أن أعمال هذا "المؤرخ" مرتبطة بالتفكير الفلسفي الذاتي. ويُشكّل تأويل الروح الألمانية مكملاً للمجلد الأول من المقدمة، الذي يربط بين انهيار الأنظمة الميتافيزيقية وتطور العلوم التاريخية، أي علوم الروح أيضاً - إذ يهدف هذا الفهم لعملية تكوين الروح الألمانية، في الوقت نفسه، ووفقاً لمفهوم التأمل الذاتي، إلى إعطاء الحياة اتجاهاً جديداً.

في محاضرته الافتتاحية عام **1867** في جامعة **بازل**، سعى **ديلتاي** إلى تتبع الخطوط الرئيسية للحركة الألمانية من عام **1770** إلى عام **1800**. وبعد **هيجل**، يصر على الظروف التاريخية التي أجبرت كل الدافع الحيوي، وكل طاقة هذه الأمة على التوجه نحو الداخل، لعدم قدرتها على إنفاق قوتها "على تأسيس دول أو على تغيير الظروف الاجتماعية لقارة بأكملها" - بينما تتلقى الدوافع من الأعمال التاريخية من دول أوروبية أخرى (فولتير، هيوم، جيبون ...)[35]. وهكذا، يتصور ديلتاي فلسفات المثالية الألمانية باعتبارها

---

[34])- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegrijfs,* Petra Iager éd., *Gesamtausgabe,* tome 20, (désormais GA), Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann, 1988, p. 19 sv.

[35])- "Le mouvement littéraire et philosophique en Allemagne de 1770 à 1800", GS V, 15, *Le Monde de l'esprit* 1,21. Voir dans le même sens d'une part le manuscrit d'une préface à des essais où Dilthey considère le processus "au cours duquel se sont constituées les sciences historiques et les sciences de l'esprit qui lui sont liées" comme un phénomène qui est essentiellement "l'oeuvre de notre nation" en tant qu'elle recueille les impulsions venues des travaux historiques issus d'autres pays européens, GS XI, p. XIVsv., et d'autre part le "mouvement historique allemand (signe) la naissance de la conscience historique", GS XI, p. XVI. Dans le même sens, *cf.* encore le discours de 1903 : "les Allemands ont été à l'origine de la constitution de la science historique", GS V, 7, *Œuvres* 1,33.

إعادة صياغة تأملية لمفهوم الحياة والعالم، الذي طوره **ليسينغ Lessing وغوته وشيلر**. وفي هذا السياق الأوسع، تقدم المقالات المجموعة تحت عنوان "دراسات في تاريخ الروح الألمانية" و"حول التاريخ الألماني"[36] فكرة عن تاريخ الروح الألمانية الذي خطط ديلتاي لكتابته، والذي أفصح عنه في رسالة إلى **إرنست ترولتش Ernst Troeltsch** عن رغبته في تخصيص ثلاثة مجلدات له[37]. إن الحقيقة التي نجدها في هذه المجلدات الثالث والثاني عشر - كما هو الحال في المجلدين الثاني والرابع - مقالات تاريخية بعد عام **1900** وحتى عام **1911**[38] تمنعنا من اعتبار هذه الأعمال بمثابة فاصلة. وهكذا نتفق مع تحليل **غروثويزن وميش**، حيث يذكرنا الأول بأن ما يبدو في البداية سيرة ذاتية **لشلايرماخر** هو في الواقع جزء من مشروع تاريخ الروح الألمانية. يكتب **غروثويسن** بهذا المعنى: "في عام **1870**، في كتابه "**حياة شلايرماخر**"، أصر **ديلتاي** على القول بأن تغييراً جذرياً (...) قد حدث في ظروف الحياة الألمانية منذ **شلايرماخر**، وأن **شلايرماخر** ومعاصريه أصبحوا غرباء عن جيل **1870**، واقترح في كتابه استعادة استمرارية الحياة الفكرية في ألمانيا بطريقة ما"[39]. من جانبه، يرى **ميش** في كتابه "**دائرة الحياة وفكر، فيلهالم ديلتاي**" أن مشروع تاريخ الروح الألمانية هو أحد المراكز الثلاثة التي يتم تنظيم فكر **ديلتاي** حولها، معتبرا أن أفق عمل هذا المؤرخ يتم تحديده من خلال المهمة التي أوكلها **فيخته** للتاريخ في خطابه إلى الأمة الألمانية، ألا وهي إيقاظ الروح الألمانية. وبهذا المعنى، يتذكر **ميش** تنوع وحجم أعمال **ديلتاي**، التي تهدف "بفضل فنه في تحليل الفعالية التاريخية التي سعت إلى إيقاظ القوى الحية"، حيث كان يهدف إلى إعادة تفعيل التصوف الألماني وعقيدة الإيمان لدى المصلحين، **لايبنتز وباخ Bach**، **ليسينغ Lessing** والملك البروسي العظيم، وأخيراً، أو بالأحرى في البداية، الحركة الألمانية من **هيردر Herder**، **كانط**، **غوته وشيلر**. حتى في سن الرابعة والسبعين، لا

---

36)- Ces *Etudes relatives à l'histoire de l'esprit allemand et À Propos de L'histoire prussienne* ont été respectivement publiés in GS III et XII.

37)- *Der Historismus und seine Probleme. Das logische Problem der Geschichtphilosophie,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922, p. 528, et note 282.

38)- Le tome II réunit des études historiques écrites entre 1891-92 et 1904, et le tome IV est consacré à Hegel et à l'idéalisme allemand dont Dilthey estime nécessaire de se réapproprier l'héritage (GS V, 13, *Le Monde de l'esprit* I,19) Sur la relation à Hegel de Dilthey dont *l'Histoire de la jeunesse de Hegel* contribua à un renouveau des études hégéliennes, on pourra se reporter à Marie-Jeanne Konigson-Montain, "Dilthey lecteur de Hegel », in *Autour de Hegel,* F. Dagognet, P. Osmo éd., Vrin, 2000, p. 255-271.

39)- "Introduction à la philosophie allemande depuis Nietzsche", *op. cit.*, p. 60.

يزال "ينغمس في الشعر الملحمي الألماني، وفي أعمال **ولفرام Wolfram ووالتر Walther**"، وكذلك في دراسة القانون المدني البروسي الذي يختتم عرضه لحالة دولة **فريدريك العظيم**[40].

3. الوحدة التأويلية لفكر ديلتاي

في مقدمتهما للمجلد التاسع عشر من الأعمال الكاملة، يعتمد جوهاش **Johach** ورودي **Rodi** على المخطوطات من فترة بريسلاو **Breslau** للتأكيد على استمرارية ووحدة فكر **ديلتاي** بين أوائل **1880** والأعمال اللاحقة. صحيح أن **ديلتاي** لم يشكك أبداً في "النظريات النفسية والمعرفية القديمة، مثل مبدأ الظواهرية، ووظيفة تجربة المقاومة، والتقسيم الثلاثي للبنية النفسية"[41]. ومع ذلك، يمكننا أن نعتقد أن إبراز **جوهاش ورودي** على للاستمرارية ينبع من نفس الضرورة التي دفعت **ميش وغروثويسن وبولنو** إلى تحديد الانقطاع: الحاجة إلى تصحيح التفسيرات التي، أصبحت كلاسيكية للغاية، وتنتهي بإغلاق الوصول إلى فكرة معينة. لأنه، إذا دافع طلاب **ديلتاي**، مع اختلاف التركيز، خلال عشرينيات القرن العشرين عن فكرة التوجه التأويلي الجديد في فكر **ديلتاي**، فذلك لسبب وجيه. إن وصف **ديلتاي** بالنزعة النفسية كان يستدعي التصحيح بالفعل، لأنه حجب فهم كتاب "**بناء العالم التاريخي**"، وبشكل أوسع استقبال جميع أعماله السابقة. في الواقع، يكمن التحدي الذي يواجه أطروحة **ميش/بولنو** يثير في الوقت نفسه مسألة المكانة التي ينبغي منحها للدراسات الجمالية في أعمال **ديلتاي**: "لقد كان هناك بالفعل مثل هذا التنقيح التأويلي لنقطة انطلاق نفسية تفسيرية في البداية"، كما كتب **جوهاش ورودي**، "لكنه كان نسبيًا لمحاولة شرح الخيال الشعري نفسيًا، ولا يمكن تعميمه على الأساس بأكمله".

إن هذا التحفظ، أي هذه النسبية للتصحيح التأويلي، يفترض مسبقاً أن المجال الجمالي ثانوي في نهاية المطاف، وهو حكم غريب جداً، فيما يتعلق **بديلتاي**، ولاسيما أن **هيرمان نول Hermann Nohl** أشار إلى أن مذهبه في البنية النفسية، أي علم النفس، سيتطور من تأملاته في الفن[42]. ثانيًا، حتى بافتراض أن هذا التصحيح يتعلق في المقام الأول بالمجال الجمالي، فمن الصعب أن نتصور أن مراجعة أو "تصحيح" جزء من الفكر كله لا يمكن أن يكون له أي تأثير على ذلك الكل - إلا إذا كان هذا التغيير بالتحديد، يؤثر فقط على تفصيل غير أساسي. لكن، في النهاية، ليس من الواضح أنه ينبغي لنا أن نلعب لعبة الاستمرارية ضد الانقطاع ونحبس أنفسنا في هذا النوع من البدائل فيما يتعلق بتطور فكر **ديلتاي**. على الرغم من اختلاف

40)- *Vom Lebens-und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys, op. cit.*, p. 25-27.
41)- GS XIX, p. LV.
42)- *Materialen zur Philosophie Diltheys, op. cit.*, p. 279-280.

المنظور تمامًا، فإن نقد **غادامير** لأطروحة نقطة التحول يتقارب في استنتاجاته مع استنتاجات أنصار فلسفة **ديلتاي** الكانطية التي تتمحور حول علم النفس. إذا كان **غادامير** يعتبر التحول التأويلي إعادة بناء مصطنعة، فذلك لأنه يعتقد أن ما يمنح فكره وحدته، وما يحدد سماته التأويلية، هو علم نفس يحمل بصمة الذاتية الحديثة. ومن الواضح أن هذا المنظور يسمح لنا بتسليط الضوء على التطرف **الهايدغري** للتأويل.

في الواقع، إذا كان من الممكن التفكير في كل من البعد التأويلي الأساسي لفكر ديلتاي واستمراريته أو وحدته، فإن مفهوم "نقطة التحول" التأويلي نفسه، سيكون غير كافٍ لاستعاب هذا التطور. لذلك من الضروري العودة إلى اتساق أطروحة عدم الاستمرارية؛ خاصة منها أطروحة **ميش** الأكثر دقة مما هو معترف به عمومًا، وهو ما قد يفسر سبب استشهاد **هوفناجل Hufnagel** ببولنو فقط عندما يشكك، كما سنرى، في القراءة "الكلاسيكية" لعدم الاستمرارية، بينما يخلط **غادامير** بينهما. سنشير فقط في الوقت الحالي إلى أن مسألة استمرارية أو انقطاع فكره يصعب فصلها عن مسألة التأثير الذي ربما أحدثته قراءة كتاب "التحقيقات المنطقية" على **ديلتاي**.

لقد تمكنا من انتقاد أطروحة التحول في فكر **ديلتاي** من مشروع لتأسيس علوم الروح القائم على علم النفس إلى أساس تأويلي للنقد بقدر ما، في حالة **بولنو** على وجه الخصوص، بشكل أساسي على نصوص **ديلتاي** اللاحقة. في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين، شعر **بولنو** بضرورة إلقاء الضوء على فكر **ديلتاي** من خلال البدء بهذه النصوص اللاحقة، والتي لم يتمكن **ميش** من أخذها بعين الاعتبار في مقدمته لكتاب "**عالم الروح**"[43]. ولكن ما لم يقبل المرء المبدأ القائل بأن فهم المؤلف هو فهمه بشكل أفضل مما فهم نفسه، يبدو من الصعب عدم مناقشة ولكن رفض المعيار الذي قدمه المؤلف بأثر رجعي على معنى عمله، أو على الأقل إضاءة النصوص اللاحقة على تلك التي هي في وقت سابق زمنيا. هذه النصوص الأخيرة واضحة للغاية، ويكفي إعادة قراءة كتاب "**بناء العالم التاريخي**" لتبديد أي غموض حول هذا الموضوع. وكما أن معرفة الحياة الفردية ليست نفسية إذا كنا نعني بذلك مجرد العودة إلى الحياة النفسية المعاشة، بل معرفة الهياكل وديناميكيتها، كذلك يكتب **ديلتاي** عن الروح، على سبيل المثال القانون الروماني أو عمل فني: "إن فهم هذه الروح ليس معرفة نفسية". وهو يتألف من العودة إلى التكوين الروحي قائم على أساس

43)- *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, op. cit.*, p. 7.

هيكله الخاص وشرعيته"[44]. وبالمقارنة مع هذا المثال لروح القانون الروماني، فإن تقييد **جوهاش ورودي** للتصحيح التأويلي على المجال الجمالي يبقى غريبًا.

يعتقد **بولنو** أن فهم العلاقة بين التجربة المعيشة والتعبير والفهم، هو ما دفع **بديلتاي** إلى التخلي عن مشروعه التأسيسي الأولي، ولكن ألا يكون هذا الفهم مضمنًا بالفعل في كتابات **1890**؟ ويشير هو نفسه أيضًا إلى أن "الانتقال" في جوهره لن يكون قطيعة، بل وعيًا وتعبيرًا أكثر وضوحًا عما كان موجودًا بالفعل، وإن كان بشكل أكثر غموضًا، في فكر **ديلتاي**. فمن وجهة نظره، تظل البحوث المتعلقة بالتأويل ثابتة طوال تطور فكر **ديلتاي**، لدرجة أننا ملزمون بالاعتراف في هذا المسار التأويلي بأنه الطريقة الأصيلة الوحيدة لفكره[45].

علم النفس عند ديلتاي ومعرفة البنية النفسية، يفترضان تفسيراً للأعمال التي أنتجها الرجال بشكل فردي أو جماعي. تشير المخطوطات التي تهدف إلى توسيع كتاب "**بناء العالم التاريخي**" إلى ما يلي: "إن مفهوم بنية الحياة النفسية يعتمد على تفسير الأعمال التي يصل فيها تماسك هذه الحياة إلى تعبيرًا كاملاً"[46]. لكن هذه ليست أطروحة حصرية بالكتابات اللاحقة. كيف يمكن للمرء أن يغفل البعد التأويلي الذي كان يشكل بالفعل جوهر علم النفس الوصفي والتحليلي لعام **1894**؟ فبعد أن وضع **ديلتاي** خطة لعلم النفس الوصفي المستقبلي[47]، عند النقطة التي ينتقل فيها الفصل الرابع من كتاب الأفكار من عرض الجزء العام من هذا العلم إلى تحليل الأنظمة النفسية الثلاثة الكبرى[48] التي كان من المفترض أن تخلفه، يضيف ديلتاي توضيحًا حاسمًا: إن الكل النفسي "لا يقدم نفسه للوعي في شكل كل؛ لا يمكننا إدراكه إلا من خلال أجزاء يتم إعادة إنتاجها بشكل منفصل أو من خلال تأثيره على حقائق عقلية معينة، ونقارن إبداعاته لفهمه بشكل أكثر اكتمالاً وعمقًا. يمكننا أن ندرس في أعمال الرجال العباقرة النشاط الحيوي لبعض أشكال النشاط الروحي. نجد في اللغة والأساطير والطقوس الدينية والعادات والقوانين والتنظيم الخارجي للمجتمع، نتاجًا للروح الجماعية التي، على حد تعبير **هيغل**، تجسد فيها الوعي الإنساني. ومن ثم

44)- Respectivement GS VII, 84 – "C'est ici une erreur commune de faire intervenir la psychologie pour parvenir à un savoir de cet aspect intérieur du cours de la vie psychique" – et GS VII, 85.
45)- *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie, op. cit.*, p. 212-216, ici p. 212.
46)- "Es beruht die Auffassung der Struktur des seelischen Lebens auf der Auslegung der Werke, in denen der Zusammenhang des seelischen Lebens ganz zum Ausdruck kommt", GS VII, 322.
47)- GS V, 176, *Le Abonde de l'esprit* I, 181.
48)- "L'intelligence, la vie instinctive et affective" (en tant que "véritable centre de la vie psychique", GS V, 185, *Le Monde de l'esprit* I, 190) et "l'activité volontaire", GS V, 180, *Le Monde de l'esprit* I, 186.

يقول **ديلتاي** بوضوح تام: "لا يتعلم الإنسان ما هو عليه من خلال التأمل في نفسه [...]؛ بل يتعلمه من خلال التاريخ"[49].

إن الفهم المناسب لعلوم الروح، بالتأكيد، يمكن أن يفهمه **ديلتاي** على أنه صعود نحو الفرد المبدع وإنجاز معرفة هذه العلوم على أنها "نفسية"؛ كما أن موضوع الفهم الودي للغريب[50] يوجد أيضًا حتى في الكتابات الأخيرة. لكن كيف يمكن فهم ذلك في ظل عدم التفكير في الفرد بطريقة مجردة، أي بمعزل عن المجتمع الاجتماعي والتاريخي الذي ينتمي إليه، وبقدر ما يعطى للفهم، هو واقع اجتماعي تاريخي وغير شخصي كمؤسسة قانونية أو سياسية؟[51]، في حين، أنه من الممكن بالتأكيد فهم هذا على أنه تعبير عن عبقرية إبداعية أو بطل[52]، وهل يكفي **سولون Solon** لفهم الديمقراطية الأثينية، أو فريدريك العظيم لفهم الدولة البروسية؟ يبدو من الصعب للغاية عدم تطبيق ما يقوله كتاب "**علم النفس المقارن**" عن الأعمال الفنية باعتبارها عوالم منفصلة وغير شخصية، باستثناء أنه يسعى إلى فهم "التفسير العلمي أو التأويل كجزء من فهم مقلد"[53]. لأنه إذا كانت الدولة البروسية هي جزئياً على الأقل دولة فريدريك العظيم، فليس من الواضح، أيُ الأفرادِ يمكن تتبعها عندما يتحول **ديلتاي** إلى مسألة فهم الأساطير أو الهياكل اللغوية[54]. لذلك، لا يمكننا اعتبار استخدام تفسير هذه الأعمال وسيلة بسيطة لفهم الباطن النفسي، ولا يمكن اعتبار توجه **ديلتاي** التأويلي إقليميًا بحتًا، أي مقتصرًا على دراسة الأعمال الفنية. وعلاوة على ذلك، فإن هذا لا يتعارض بأي حال من الأحوال مع تأكيد **ديلتاي** على أن الحياة النفسية تُمنح

---

49)- *Idées*, GS V, 180, *Le Monde de l'esprit* I, 186, et voir dans le même sens GS VII, 86sv.

50)- *De la Psychologie comparée*, GS V, 277sv., *Le Monde de l'esprit* I, 281sv.

51)- C'est aussi dans ce cadre qu'il faut comprendre le sens de la collaboration de Dilthey à l'édition de la *Kant-Ausgabe* dont il a présenté le plan à l'Académie Prussienne des Sciences en 1893-94 et préfacé le premier tome en 1902. En pensant probablement recevoir plus facilement des subventions, il défendait déjà en 1889 ce projet comme nécessaire à la préservation de l'identité nationale allemande. Mais la préface au premier tome de l'édition de l'Académie montre ce qui a véritablement animé son entreprise : éclairer le système kantien par la connaissance, grâce l'étude des manuscrits, de l'évolution de la pensée de Kant, et cela afin de contribuer à la compréhension de la dissolution de la métaphysique traditionnelle au 18e siècle. La finalité de cette édition est donc clairement herméneutique : elle doit permettre de mieux saisir ce phénomène historique (sur ce point, voir Rodi, "Dilthey und die Kant-Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften », in *Dilthey-Jahrbuch* 10, *op. cit.* p. 107-134).

52)- GS V, 278, *Le Monde de l'esprit* I, 282.

53)- GS V, 278sv., 281, trad. mod. *Le Monde de l'esprit* I, 282sv., 285.

54)- Dilthey indique en ce sens aussi l'intérêt de l'étude de "l'évolution phonétique et sémantique des mots", GS V, 181, *Le Monde de l'esprit* I, 186.

لنا على الفور، بقدر ما لا تعني هذه الهبة شفافية ما يتم منحه قبل أي معرفة صريحة ومفاهيمية: يتم منح هذا الشيء على أنه شيء يجب فهمه[55]. من ناحية أخرى، فإن حدود علم النفس، بما في ذلك علم النفس الوصفي، يتم تحديدها بوضوح في اللحظة التي يتصور فيها **ديلتاي** الفكرة، حيث أن جميع العلوم العقلية الأخرى، باعتبارها علومًا تأويلية، سيتم استدعاؤها لفهم هذه الإبداعات من "العقل الجمعي". وبالتالي فإن وضع هذا العلم النفسي غامض على الفور، لأننا إذا فهمنا جيدا، من جهة امتيازه ودوره التأسيسي بقدر ما يجب أن يكون كل الواقع مرتبطاً بالوعي، ومن جهة أخرى تتكشف الحياة النفسية بشكل ملموس ولا تُعرف حقًا إلا من خلال أعمالها، أي في أبعاد تتجاوز نطاق الذاتية الفردية. هل كان **ديلتاي** مترددًا بين مفهومين متناقضين: مفهوم الارتقاء، الذي يتطلب التعاطف، نحو اللاوعي لدى العبقري المبدع، ومفهوم تفسير الأعمال؟ إن هكذا تردد كان سيجعله ينجرف في اتجاه أو في آخر، دون أن يكون من الممكن الحسم في الأمر، لأن **ديلتاي** نفسه لم يكن ليفعل ذلك. وبالتالي، يبدو من الصعب تجنب مسألة ما إذا كان ديلتاي قد رفض فكرة تأسيس علوم الروح على "علم النفس"، على الأقل في كتاباته اللاحقة والأكثر وضوحًا حول هذا الموضوع.

لكن صراحة السؤال الذي تمت صياغته بهذه الطريقة، تمنعنا من اعتبار أن هذا المصطلح في علم النفس كان له بالضرورة عدة معانٍ مع تطور فكر **ديلتاي**؛ على العكس من ذلك، فإن دقة القراءات المختلفة مثل تلك التي قدمها **ماكريل وميش** هي السعي إلى تتبع اللحظات المختلفة لعلم النفس عند **ديلتاي**. فإذا كان **ماكريل**، بعد اقتراحه في عام **1975** تصحيحًا من نفس رتبة تصحيح **رودي**، يشير إلى إعادة تقييم علم النفس في السنوات الأخيرة، وخاصة بعد تلقي **ديلتاي** لكتاب "أبحاث منطقية"[56]، فإن **ميش** يعتبر أن "مسار علم النفس قد دمج مسار التأويل الذي كان بالفعل في طور التكوين من المذكرة عن **شلايرماخر** من أجل، في البداية، التغطية عليه، حيث تشكلت مشكلة التعبير ومعنى الحياة بالنسبة **لديلتاي**: في الشعر. ولكن من خلال هذا التوسع العالمي تحديدًا، والذي يجعلها تشمل، إلى جانب القيم الأخلاقية، الأدب كتعبير عن معنى الحياة، وكذلك، بدأً من المشاريع الشبابية، "الرؤية الفلسفية الدينية للعالم" وبالتالي اكتمال "المضامين الحاسمة فيما يتعلق بمعنى الوجود الإنساني"، فإن مسار علم النفس قاده إلى ربط الأخير بعلم التاريخ الذي ينتمي أساسًا إلى علم التأويل"[57].

---

[55])- Le concept diltheyen de structure psychique acquise implique au contraire le débordement de ce que la conscience est susceptible de connaître d'elle-même.

[56])- *DPh*, 273, 279, 294-299.

[57])- GS V, p. XLV : "(Dilthey) nahm den hermeneutischen in sich auf, der schon früh, in der Preisschrift über Schleiermachers Hermeneutik, angelegt war" ; en revanche s'il ne pense pas une

لم يستطع **ديلتاي** البقاء مع علم النفس الذي يرتكز على الفرد، أي بفهم يهدف إلى استيعاب العمليات النفسية الإبداعية في أصل هذا العمل أو ذاك؛ يمكننا أيضا التفكير بسهولة في الظهور التدريجي لتفسير العمل بالتوازي مع تنقية تدريجية لعلم النفس الذي بدأ منه. وهكذا يشير **بولنو** إلى أن السياق الذي يتخلى فيه **ديلتاي** عن "التفسير النفسي" هو فهم الفن، والتعبير الذي يجب فهم معناه، حينها لم يعد تعبيراً عن ذات فردية، بل تعبيراً عن "الحياة نفسها". بمعنى آخر، تستند هذه التأويلية إلى فلسفة الحياة الإبداعية. وهكذا، كما يعتقد **بولنو**، ينجو **ديلتاي** من مأزق النزعة النفسية دون أن يقع في فخ النظرة **الأفلاطونية** غير التاريخية للعالم[58]. وهذا هو السبب أيضًا (ونشر المجلد التاسع عشر من "الكتابات المجمعة" قد يكون له أيضا علاقة بذلك) من الواضح أن **بولنو** لم يعد مهتمًا جداً بتحديد نقطة التحول، بل بالتفكير في استمرارية فكر **ديلتاي**.

إن عدم إمكانية اختزال موقف **ديلتاي** لأي شكل من أشكال علم النفس واضح في كتاب "**بناء العالم التاريخي**"، الذي يحدد، على سبيل المثال، فيما يتعلق بالتجربة الموسيقية: " لا توجد هناك ثنائية بين التجربة والموسيقى، ولا يوجد عالم مزدوج"[59]. وبعبارة أخرى، فإن هذه الوحدة المباشرة للتجربة والتعبير، من الداخل والخارج، لا تتوافق مع الافتراض القائل بأنه ينبغي للمرء أن ينظر وراء العمل بحثًا عن نفسية مبدعه[60]. ولكن حتى قبل كتاب "بناء العالم التاريخي"، لا نرى إلى أي مدى يمكن العودة إلى تلك العلاقة الحميمة الغامضة التي سيكون من الممكن العودة إليها، إذا كانت النفس دائمًا بنية نفسية تميز نفسها، وهذا يعني أن جوهرها في النهاية يكمن في إنتاج نفسها من خلال الأعمال التي تخلقها. نتيجة لذلك، فإن المفهوم النفسي الأكثر انتشارًا للفهم، على الأقل، هو الذي يثبت أنه محظور من قبل علم النفس الذي تم تفصيله في كتاب "**الأفكار وعلم النفس المقارن**". ثانياً، عند الفحص التدقيق، فإن ما يقوله ديلتاي عن الفهم التعاطفي يتطلب منا أيضاً أن نحدد ما نتذكره عادةً عنه. لأنه عندما يصر في عام **1895**، وبطريقة تقليدية للغاية، على القرابة الضرورية بين من يفهم وما يسعى إلى فهمه، فإنه ليس

---

réélaboration de la psychologie, Groethuysen met l'accent sur l'incapacité de toute science particulière à fonder les autres (*cf.* GS VII, p. VI).

58)- *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie, op. cit.*, p. 214, 216.

59)- GS VII, 222, et : "Es sind Seiten des Lebens, die als Rhythmus, Melodie, Harmonie sich ausdrücken, als Formen des Ablaufs, des Steigens und Sinkens der Stimmung, das Ununterbrochene, Stetige, die in der Harmonie beruhende Tiefendimension des Seelenlebens", GS VII, 223.

60)- *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie, op. cit.*, p. 215.

المقصود التفكير في الأمر ببساطة من حيث التعايش والصدفة العاطفية بين ذاتين:"لم يتم فهم أعمال القدماء بشكل كامل مرة أخرى حتى عصر النهضة، عندما أدت ظروف مماثلة إلى تقارب بين الرجال"[61]. وهذا يعني أن هذه القرابة ليست تلك التي تربط أفراد الإنسانية المشتركة الخالدة: فهي تستند إلى تجارب معيشية للأشياء أو مواقف متشابهة.

قائمة المراجع

- ✓ Bollnow, O. F. (1949). Das Verstehen: Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften. Verlag Kirchheim & Co.
- ✓ Bollnow, O. F. (1985). Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Karl Alber.
- ✓ Brentano, F. (1968). Die vier Phasen der Philosophie. Felix Meiner Verlag.
- ✓ Dilthey, W. (1922–2019). Gesammelte Schriften (Vols. I–XIX). B. G. Teubner.
- ✓ Dilthey, W. (1992). Le Monde de l'esprit (Vol. 1). Éditions du Cerf.
- ✓ Dilthey, W. (1995). Œuvres (Vols. 1–4). Éditions du Cerf.
- ✓ Gadamer, H.-G. (1986). Gesammelte Werke (Vol. 4). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- ✓ Grondin, J. (1993a). L'Universalité de l'herméneutique. Presses Universitaires de France.
- ✓ Grondin, J. (1993b). L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine. Vrin.
- ✓ Groethuysen, B. (1995). Philosophie et histoire. Albin Michel.
- ✓ Heidegger, M. (1988). Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Gesamtausgabe, Bd. 20). Vittorio Klostermann.
- ✓ Konigson-Montain, M.-J. (2000). Dilthey lecteur de Hegel. In F. Dagognet & P. Osmo (Eds.), Autour de Hegel (pp. 255–271). Vrin.
- ✓ Rickert, H. (1922). Der Historismus und seine Probleme. J. C. B. Mohr.

[61])- GS V, 278, *Le Monde de l'esprit* I, 282.

- ✓ Rickert, H. (1926). Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. J. C. B. Mohr.
- ✓ Schleiermacher, F. D. E. (1944). Discours sur la religion (I. J. Rouge, Trans.). Aubier.
- ✓ Schnädelbach, H. (1983). Philosophie in Deutschland, 1831–1933. Suhrkamp.
- ✓ Špet, G. (1993). Die Hermeneutik und ihre Probleme. Karl Alber.