بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 09 ديسمبر 2019

التفكيك الأقصى لأساسات الحداثة القاريّة وبداية الفراغ ما بعد الحداثي

مصطفى بن تمسّك
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

التفكيك الأقصى لأساسات الحداثة القاريّة
وبداية الفراغ ما بعد الحداثي[1]

1- هو عنوان الفصل الثالث من المحور الأوّل من كتاب مصطفى بن تمسّك، الحداثة الأوربيّة مسارات التفكيك ونهاية الريادة، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2018، ص-ص151-188.

الملخّص:

ضمن المحور النظري لتشريح تاريخ الحداثة بين مسارات تشكّلها وتجاوزها، يهتمّ هذا الفصل الثالث من الكتاب بشرح عمليّة النّقد ما بعد الحديث لأساسات الحداثة، وبيان مآلاتها. وينصبّ اهتمام الباحث في مرحلة أولى على تأكيد الوضع المتوتّر لما بعد الحداثة قياساً إلى الحداثة. فلمّا كانت ما بعد الحداثة في مستهلّها إعادة نظر في محصّلات الحداثة ونتائجها، وتقييماً سلبيّاً لتلك المحصّلة يتّهم الحداثة بانحرافها عن وعودها، فإنّ السؤال الأوّل لما بعد الحداثة تعلّق بحقيقتها تجاوزاً وقطيعة مع الحداثة أم استئنافاً لتلك الوعود يقتضي تصحيح المسار (ليبوفتسكي، هابرماس، تايلور). لهذا يتوقّف الباحث عند هذه الخاصيّة لما بعد الحداثة التي تتجسّد في غياب المفهوم أو في تعبير صياغته اللّغويّة عن عجز الفكر المنتج لهذا الوضع عن توصيف ما بدا له من تحوّل، ولهذا يرجّح الباحث تسميتها بفاصلة نقديّة امتدّت على عشريتين بين السبعينيّات والتسعينيّات، لتمهّد لمرحلة جديدة هي مرحلة العولمة.

بعد هذا التدقيق المفهومي الأوّل لمفهوم ما بعد الحداثة، يهتمّ الباحث في مرحلة ثانية بتتبّع محاور النقد ما بعد الحديث للحداثة. وتحت عبارة السرديّات الكبرى التي صاغها الفرنسي فرونسوا ليوتار في شرحه لما بعد الحداثة، تمثّل المحور العام النقديّ الأساسي الذي وجّه النقد ما بعد الحديث للحداثة في مواجهة الأنساق الفكريّة الجامدة والإيديولوجيّات الكبرى المغلقة، أو بعبارة أخرى كلّ الأقانيم والمطلقات المعياريّة التي أنشأتها الحداثة موجّهاً لنسقها كأفكار العقل، والإنسان، والحقيقة، والتقدّم، ومبادئ الحتميّة والسببيّة، والغائيّة. وفي أثناء متابعة مفاصل هذه العمليّة التفكيكيّة التشريحيّة للسرديّات الكبرى للحداثة التي مارسها فكر ما بعد الحداثة على الحداثة، يتوسّع الباحث في وصف عمليّة تفكيك مفهوم الذاتيّة أو الإنسان التي أنجزها ميشيل فوكو، وتابعها سائر النتشويّين الجدد (دريدا ودلوز)، تبعاً لعمليّة سابقة أنجزها رائد سابق من روّاد النقد ما بعد الحديث هو فريدريك نيتشه، مع أقنوم آخر هو الإله الميتافيزيقيّ. وإذا كانت ما بعد الحداثة تعرية لهذه النسقيّة المغلقة التي مثّلتها الحداثة، ولهذه الأحاديّة المنمّطة للبشريّة بوعود كاذبة، فإنّها من جانب آخر كانت تهديماً وبعثرة شملت كلّ المطلقات والمرجعيّات، أدّت في نهاية المطاف إلى هيمنة السيولة القيميّة والمعرفيّة، ممّا أدّى إلى نسبويّة معمّمة أصبح فيها كلّ فرد مرجعاً لنفسه. وهو الوضع الذي فقدت فيه التضامنات الاجتماعيّة أيّ مرتكز لها. إنّ هذا الوضع وضع التبعثر والتذرّر أو الفوضى الخلّاقة المعبّر عن تمرّديّة عامّة على كلّ أشكال التنميط والتطبيع والقوالب الجاهزة والقبليّة، يصبح هو الوضع المعبّر عن حدود النقد ما بعد الحديث للحداثة. إنّ عبارة حدود هذا النقد ما بعد الحديث تعني عند الباحث أنّ فكر ما بعد الحداثة اكتفى بالبعثرة والتفكيك لما كان من أنساق موجّهة لكلّ أشكال الإجماع في المستويات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، وذلك دون أيّ قدرة على تجميع الشتات، ولملمة ما وقعت بعثرته لتكوين أنساق بديلة موجّهة.

«لقد فشل، فيما يبدو، مشروع الحداثة؛ إذ سارع فلاسفة ما بعد الحداثة إلى إصدار شهادة وفاتها. وما يُقدّم زعماً على أنّه العالميّة الغربيّة للتنوير وحقوق الإنسان ليس شيئاً آخر غير صوت الرجال البيض والعجائز الموتى، الذين يقمعون حقوق الأقليّات العرقيّة والدينيّة والجنسيّة»[1].

«إذا كان القرن التاسع عشر قرناً بريطانيّاً، فإنّ القرن العشرين هو قرن أمريكي، بمعنى إذا كانت الحداثة ظاهرة أوربيّة، فإنّ ما بعد الحداثة ظاهرة أمريكيّة»[2].

بعد أن انحرفت مسارات الحداثة عن وعودها في التحرير الشامل للإنسان الحديث من كلّ أشكال الاستلاب؛ بل عمدت أكثر من ذلك إلى ابتداع واستحداث أشكال استلابيّة أكثر فتكاً وتنوّعاً، بات لزاماً على مفكّري الغرب إعادة النظر في محصّلات الحداثة الموعودة وتقييم أدائها؛ ذلك «لأنّ سوداويّة العالم، وأفول الآلهة، وتحطيم الأرض، وتحويل الإنسان إلى قطيع ونزعات الحقد تجاه كلّ ما هو خلّاق وحرّ، كلّ ذلك قد وصل درجات أصبحت معها مقولات التشاؤم والتفاؤل فاقدة لكلّ معنى[3].

بيد أنّ آراء نقّاد الحداثة ستشهد انقساماً شديداً بين دعاة القطيعة الجذريّة مع الاختيارات الحداثيّة الفاشلة (مدرسة فرانكفورت، ليوتار، ألان بلوم، ماك أنتاير، فاتيمو... إلخ) ودعاة المراجعة والإصلاح الداخلي من المتفائلين بإمكانيّة تعديل مسارات الحداثة (هابرماس، تايلور، ألان توران... إلخ).

يصوغ هابرماس هذا التوتّر على النحو الآتي:

هل يتعيّن الارتباط بمقاصد الأنوار، على الرغم من تحلّلها، أم يتعيّن، على العكس من ذلك، رفض مشروع الحداثة والتخلّي عن الإمكانات المعرفيّة التي لا تؤدّي إلى التقدّم التقني والنمو الاقتصادي وإلى الإدارة المعقلنة؟[4] وفي السياق نفسه يتساءل هنري لوفيفر: هل يمكن أن ينبثق من داخل الحداثة ذاتها وجه آخر لها سلبي، يكون إيذاناً بنهايتها، وإعلاناً عن ميلاد مفهوم جديد يمثل آخر مسخ للحداثة؟[5]. وعلى منوال

1- باك، أولريش، ما هي العولمة؟ ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، بيروت، ط2، 2012م، ص28.

2- Michael Hardt/Antonio Negri, Empire, op. cit, p. 18.

3- Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard, 1967, pp.48-49.

4- Jürgen Habermas, 1981, «La modernité projet inachevé», Critique n° 413, pp.950-967.

5- لوفيفر، هنري، ما الحداثة؟ ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد، بيروت، 1983م، ص29.

هابرماس ولوفيفر، يرى ديفيد هارفي أنّ ما بعد الحداثة مجرّد «حالة» وسياق وظاهرة تقتضي منّا التريث و«التمسفن» (Distanciation) الضروري للحكم لها أو عليها. وعلينا أن نضع نصْب أعيننا الإحراجات الآتية: «هل تمثل ما بعد الحداثة كسراً جذريّاً مع الحداثة، أو أنّها ببساطة انتفاضة داخل الحداثيّة ضدّ شكل من الحداثيّة العليا؟ هل ما بعد الحداثيّة أسلوب بحيث يمكن ردّ تباشيره إلى دادا ونيتشه أو حتى إلى القدّيس أوغسطين (...) أو يجب معاملتها باعتبارها تصوّر عصراً كاملاً بدأ في الخمسينات أو الستينات أو السبعينات؟ هل تكمن ثوريتها في معارضتها للسرديّات الكبرى كالماركسيّة والفرويديّة واشتغالها 'بالعوالم الأخرى' والأصوات الأخرى التي أُسكتت زمناً طويلاً (النساء -الشواذ-السود -الشعوب المستعمَرة)؟ هل هي 'مجتمع ما بعد الصناعة' أو 'المنطق الثقافي للرأسماليّة الجديدة' كما افترض نيومان وجيمسون؟»[6].

1- «ما بعد الحداثة»: مفهوم مؤقت لسياق مؤقت:

لعلنا لا نجانب الصواب حين نقول: إنّ عدم الإجماع على نهاية الحداثة وحلول ما بعدها لا يوازيه في الغموض سوى بنائيّة المفهوم وإيحاءاته؛ ذلك أنّ غموض المرحلة التي غادرتها الحداثة الكلاسيكيّة نحو حداثة أخرى سُمّيت بالحداثة البعديّة والحداثة المتأخّرة أو الحداثة «القصوى» (ليبوفتسكي)[7]، انجرّ عنه بالضرورة غموض المفهوم والتباس معانيه، وحتى نتقبل استعمال المفهوم المتداول بغير دقة (لغياب البديل) علينا أوّلاً أن نتفق حول نهاية الحداثة وبداية ما بعدها. والجدال هنا ما يزال محتدماً، ولا يمكن الحسم فيه بيسر، نظراً إلى ارتباط الحلّ والرؤية بالمواقع والمصالح الجيو-سياسيّة، وليس فقط بالسجالات المعرفيّة بين الفلاسفة والمفكّرين، التي لا تعدو أن تكون سوى القشرة الخارجيّة المجرّدة للواقع المعيش.

ليس الفكر أو المفكّر هو الذي يقرّر بإرادته متى تنتهي الحداثة ومتى يبدأ العصر الذي يليها، وكأنّ معرفته هي التي تحرّك التاريخ والأحداث. ليس المفكّر بالعرّاف الذي ينبئنا بما سيأتي من عصور؛ بل قد يكون في أفضل الحالات مرافقاً لميلاد الحدث ونموّه. وهذه المرافقة مشروطة بتموقع المفكّر ضمن دائرة الحدوث حيث يحدث الحدث فجأة، وفي غفلة من وعينا.

بيد أنّ المفكر غالباً ما يكون على هامش الحدث، إمّا لأنّه «متعالٍ» عليه، لأنّه عابر، ولا يحمل معنى، وإمّا لأنّه غير ملتزم بتفهّم مشكلات عصره، لأنّه مثقف لا يحمل رسالة تغيير (غير عضوي وفق عبارة

6- هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، (م.س)، ص64.

7- انظر:

- G. Lipovetsky, les temps hypermodernes, Paris, Grasset, 2004. - F. Ascher, La société hypermoderne, Editions de L'Aube. Coll. Essais, 2005.

غرامشي)، أو أنّه متواطئ مع قوى الثبات (السلطة) ويخشى الحراك التاريخي. وفي كلّ الأحوال، ليس المفكّر من يعلن للإنسانيّة أو يبشرها بالنقلات التاريخيّة، لأنّ دوره يأتي بعد اكتمال الحدث (بالمعنى الهيغلي) فيفهمه أوّلاً، ثمّ يؤوّله ثانياً، ويعيد تمثّل أسبابه ونتائجه ثالثاً، وعندها يكون بإمكانه أن يقدّم لنا ترسيمة موضوعيّة لحركة التاريخ والأحداث، بعد أن يعمل فيه ملكات التحليل والتركيب والتأويل والاستشراف. فهل ينطبق هذا التمشّي على كيفيّة اكتشاف العصر ما بعد الحداثي لمفهومه؟

من الواضح أنّ المفهوم، الذي يشير إلى حلول عصر ما بعد الحداثة، لم يخضع لمراحل اكتشاف الحدث من قبل المفكّر المتروّي، والدليل هو غياب المفهوم أصلاً؛ إذ ماذا تعني البادئة «ما بعد» سوى عجز اللغة وعجز المفكّر عن توصيف ما بدا له نقلة تاريخيّة وتحقيباً جديداً للحداثة؟ أَهو من باب الاقتصاد في الجهد واللغة أن يردف إلى مفهوم الحداثة هذه البادئة، أم تراه حَذراً مفهوميّاً من إعلان نهاية الحداثة نحو المجهول، لهذا الأفضل أن يذكّرنا المفهوم المركّب من بادئة ومفردة بأنّنا لم نغادر الحداثة، أم هو تردّد مقصود؛ إذ يشير إلى عدم تبلور المرحلة التي اقتحمتها الإنسانيّة الغربيّة بعد الثورة الصناعيّة، التي أطلق عليها البعض «ما بعد الصناعيّة»[8]؟

لا شكّ في أنّ هذه التوترات حاضرة بجلاء في مفهوم «ما بعد الحداثة» الذي غالباً ما يستعمل نظراً لغياب المفهوم المطابق للحالة التاريخيّة والوضع الجيو-سياسي الذي انتقلت إليه البشريّة بسلاسة منذ التوقيع الفلسفي على فشل المشروع الحداثي، ومنذ نهاية العصر الصناعي الكلاسيكي ونهاية الحرب الباردة والتقاطب الإيديولوجي وميلاد مجتمع المعرفة.

قد يكون غياب المفهوم المطابق للواقع الجديد دليلاً على عجز المخيّلة المفهوميّة المرتابة من هذه النقلة المحفوفة بالمجهوليّة، لكنّه (وهذا الأرجح) دليل طفولة المرحلة التي ولجتها الإنسانيّة الغربيّة بالخصوص، بعد تجارب الحروب الكونيّة والحروب الإيديولوجيّة والمآسي الكولونياليّة وتبعاتها على شعوب المركز والأطراف بالخصوص. وقد يكون غياب المفهوم والاكتفاء بالبادئة إشارة إلى قِصَر هذه المرحلة التي دخلتها الحداثة، وقد أطلقنا عليها صفة «الفاصلة النقديّة» المؤقتة لتمييزها عن المرحلة التي تكون عادة حقبة زمنيّة تمتدّ ردحاً من الزمن المتفق عليه، ثمّ تنتهي بشكل حتميّ فاسحةً المجال لردح جديد يواصلها في بعض الجوانب، ويقطع معها في جوانب أخرى.

8- Fredric Jameson, Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif, Traduit de de l’américain par Florence Nevoltry. ENSBA éditeur, coll. «D’art en questions», 2007.

ويبدو أنّ الاتفاق على كون «ما بعد الحداثة» مجرّد فاصلة نقديّة ظرفيّة امتدّت على عشريّتين من سنوات السبعين إلى التسعين من القرن الماضي هو التوصيف الأرجح في نظرنا؛ لأنّ المرحلة التي ستليها وسترثها ستُسمّي نفسها منذ البداية بـ«العولمة»، وكأنّ التشريح العميق الذي أُجرِيَ على الحداثة في الفاصلة النقديّة التاريخيّة إنّما كان القصد منه التمهيد لهذه الحقبة، التي تُعَدُّ استمراراً للحداثة؛ بل هي الحداثة ذاتها وقد «تطهّرت» بالنقد ما بعد الحداثي من الشوائب والإخلالات التي انحرفت بها عن غاياتها الأولى.

2- محاور النقد ما بعد- الحداثي:

أ- نهاية السرديّات الكبرى:

يُستفاد من عبارة ليوتار «السرديّات الكبرى» الأنساق الفكريّة الجامدة والإيديولوجيّات الكبرى المغلقة، فضلاً عن نظريّات العلم المتعلّقة بالحتميّة والتاريخيّة التي كانت سائدة في مرحلة الحداثة، ولا سيّما مفهوم التطوّر التعاقبي أو الخطّي أو الزمني للأحداث.

إنّ الغاية من إزالة التناقض الحداثي بين الذات والموضوع، بين الجانب العقلاني والجانب الروحاني في الإنسان، هو افتراض عدم وجود مثل هذه الثنائيّة الميتافيزيائيّة أصلاً؛ فإذا كانت الحداثة تعني التسليم بقدرة العقل المطلقة، فإنّ «ما بعد الحداثة» تعني التمرّد على كلّ السلطات المعرفيّة، ولا سيّما سلطة العقل على العلم والفلسفة والدين والسياسة والاقتصاد والإيكولوجيا. وفي حين كان التنوير موضوعاً للحداثة، فإنّ ما «بعد الحداثة» يرى أنّ التقدّم أصبح أسطورة أو «مرويّة كبرى» يجب تجاوزها[9].

تمثّل لحظة «ما بعد الحداثة» انفجاراً دراميّاً منتظراً لمشهد المفارقات المستعصية على الحل. وطبيعي أن ينتهي هذا الانفجار إلى حالة التشتت والتبعثر، لكونه يستهدف أساساً تحطيم قوالب الحداثة الجاهزة والكليّة. ولن يتسنّى ذلك إلّا بالإقدام على كسر اليقينيّات الطوباويّة والعلمويّة من قبيل ما روّجته المرويّات الكبرى بخصوص مثلاً فكرة الحتميّة والسببيّة والغائيّة الكامنة سواء في حركة التاريخ الإنساني (الماركسيّة والهيغليّة والكونتيّة) أم في الحركة الطبيعيّة (نيوتن، لابلاس، غاليلي).

إنّ محور عمليّة الهدم هنا هي -لا شكّ- فكرة «الحقيقة» وفكرة «التقدّم»: فالحقيقة في تصوّر الحداثيين قد تكون واحدة ومتجانسة، ولا سيّما حين تنبع من اتفاق عقول مشتركة (جماعة علميّة مثلاً)، والتقدّم مرتبط

9- Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, op. cit, p. 38.

بالإيمان بأنّ هناك حقيقة مشتركة يمكن الإجماع عليها وإملاؤها على الواقع باعتبار سيادة العقل على الوقائع (النموذج الكانطي).

إنّ ما يُسمّى تواضعاً بـ«ما بعد الحداثة» هو إذاً بحسب تيري إيغلتون: «أسلوب في الفكر يبدي ارتياباً بالأفكار والتصوّرات الكلاسيكيّة كفكرة الحقيقة والعقل والهويّة والموضوعيّة والتقدّم أو الانعتاق الكوني، والأطر الأحاديّة والسرديّات الكبرى، أو الأسس النهائيّة للتفسير»[10].

بيد أنّ التفكيكيّة (دريدا) والأركيولوجيا (فوكو)، والاختلافيّة (دلوز)؛ أي النزعات النيتشويّة الجديدة، ستكشف عن تلازم فكرتي التقدّم والحقيقة بإرادة القوّة وإعادة إنتاج السلطة. لذلك سينهار حتماً صرح المطلقات والدوغمائيّات التي منحتها الحداثة لبوساً عقلانيّاً صارماً بعد افتضاح تحالف المعرفة والسلطة. وسيقع الإعلان عن موت الفنّ وحلول اللعب، وموت النزعة الإنسانيّة والاحتفال بالعدميّة، ونهاية التاريخ، وتجاوز الميتافيزيقا، وحتى القبول بالارتدادات التاريخيّة بديلاً للمسارات التصاعديّة والخطّيّة[11].

يظهر مفهوم ما بعد الحداثة بوصفه نبشاً في الأسس، وكسراً للقوالب، وخروجاً على النماذج؛ بل إنّ ثمة تفجيراً للأشكال وتدميراً للأنساق على نحو خارق مدهش، وخروجاً عن خط الصيرورة التاريخيّة في صورة طرح جديد يعتقد جياني فاتيمو بأنّه يتمّ في شكل «الحدوث».

تنضبط «ما بعد الحداثة» إذاً داخل خارطة مفاهيميّة تقوم أساساً على النفي والتدمير والتجاوز والافتتان «بأخلاقيّات الموت» والتحرّر ودراميّة النهاية. فعلى الوتر نفسه تماماً يحاول فاتيمو حصر ظاهرة ما بعد الحداثة على المستوى الفكري في عددٍ محدّدٍ من المبادئ والأسس وهي: موت الفنّ، وموت النزعة الإنسانيّة، والعدميّة، ونهاية التاريخ، وتجاوز الميتافيزيقا[12].

وبالنتيجة ستزدهر النزعات النسبويّة في كلّ المجالات على غرار: التعدّديّة السياسيّة والحركات الثقافويّة والتفتّت الاجتماعي والمساواة الشكليّة والمصادفة، والتنوّع والاثنيّة... إلخ. ومن ثمّة تغدو المعرفة الكليّة الإنسانيّة الشاملة مستحيلة بعد انهيار الأطر المرجعيّة الشاملة (التاريخ/ الألوهيّة/ الطبيعة/ المجتمع)[13] وهكذا «تتساوى كلّ الأشياء والظواهر والقيم (...) مع اختفاء المعايير والمرجعيّات المتجاوزة بحيث تصبح كلّ

10- إيغلتون، تيري، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة ثائر ذيب، دار الحوار، سورية، 2000م، ص7-8.

11- مثّلت عودة الكليانيّات الفاشيّة والنازيّة والستالينيّة في قلب أوربّا نموذجاً لهذه الارتدادات. انظر مثلاً:

- Guy Laval, Malaise dans la pensée (Essai sur la pensée totalitaire), Publisch, 1995, p. 13.

12- فاتيمو، جياني، نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، (م.س)، ص39.

13- Charles Taylor, 1998, Les Sources du moi, la formation de l'identité moderne, op. cit, p. 15.

الأمور نسبيّة. عند هذه النقطة يصبح كلّ فرد وكلّ شعب مرجعيّة ذاته، ومن ثمّة يستحيل حسم الصراعات إلّا من خلال القوّة؛ أي إنّ النسبيّة المطلقة تؤدّي إلى الداروينيّة، ولذا فنحن نسمّي الحداثة الغربيّة المنفصلة عن القيمة بالحداثة الداروينيّة»[14].

إنّ ما بات يعتمل في نفوس الحداثيين هو الشعور المتفاقم بالإحباط نتيجة غياب المعنى وفراغ المبنى وانقلاب السحر على الساحر، واستبداد العقلانيّة الأداتيّة بكلّ نواحي الحياة، وتقطّع أوصال المجتمع الحداثي، جرّاء انفصال السياسي عن الاقتصادي عن الوجود المدني. وفي المحصّلة انفصال المجال الخاصّ عن المجال العامّ، والإمعان في إغراق الأفراد في دورة جهنميّة من الإنتاج والاستهلاك يطلق عليها المجتمع الحداثي «مجتمع الوفرة» و«الرفاه الجماهيري».

وبذلك تختزل الحريّة والاستقلاليّة في مساحة التبضّع والاستهلاك والرفاهية، وفي المقابل تحتكر النخب التكنوقراطيّة والماليّة والسياسيّة مقادير المجتمع الحداثي، وتسوّق إعلاميّاً مشاهد التشظّي هذه على أنّها الصورة المثلى للديمقراطيّة الجماهيريّة.

وهكذا كلّما تنامى إحساس الحداثيين بفشل مشروع التحرّر الشامل، أمعنوا في إنتاج الخطاب الكوارثي أو خطاب المراثي على غرار موت الإنسان (فوكو)، وموت الله (نيتشه)، ونهاية المرويّات الكبرى (ليوتار)، ونهاية التاريخ (فوكوياما)، والجغرافيا (فريليو)، وتحطيم العقل (لوكاتش وهوركهايمر)، والدولة (كلاستر)، و«نهاية المجتمعات» (توران)[15]. ويفيدنا هذا أنّ هذه الحداثة الظافرة في بداياتها «تشظّت وتفتّتت وتحطّم الأنا كما تحطّم البناء العقلاني الذي أقيمت عليه النصوص التنويريّة. لقد أنهكت القوّة المحرّرة للحداثة بعدما انتصرت هذه الحداثة العقلانيّة. لقد أصبحت العقلانيّة (...) قوّة مضادّة للتحرير والتحرّر، بعد أن تحوّلت المعقوليّة صنواً للإرهاب والقمع والتسلّط الاجتماعي والاقتصادي...»[16].

14- المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، (م. س)، ص115.

15- «تبني أسطورة النهاية معتقدات جديدة. إنّها تبني إيديولوجيا وتوظّف في البناء معطيات معرفيّة؛ إنّها معطياته مقروءة ومبنيّة كجواب عن سؤال محدّد لخيار معيّن وبصورة قبليّة.

وإذا كانت هذه الآليّة في أسطرة إيديولوجيا جديدة لنهاية التاريخ، فهي لا تختلف في العمق عن نظام الخطاب الإيديولوجي القادر دائماً على تغييب الواقع بالتعالي أو تقنيعه أو تزييفه بهدف نفيه وتجاوزه.

ونكتشف الآليّة الإيديولوجيّة نفسها في خطابات التطرّف السياسي والديني وفي خطاب الإرهاب المتبادل اليوم في عالم مرأوي...». انظر: عبد اللطيف، كمال، المعرفي، الإيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2012م، ص122.

16- سامي، أدهم، ما بعد الحداثة: انفجار عقل أواخر القرن، دار كتابات، بيروت، 1994م، ص12.

ب- «موت الإنسان» ونهاية أوهام «التفوّق»:

بعد إعلان نيتشه «موت الإله»، يعلن فوكو «موت الإنسان» أو قُلْ اقتراب زواله. والغريب أنّ الإنسان الحداثي، الذي تطاول بكلّ جبروت انتقامي على كلّ الإلهة التي أعاقت تحرّره، إنّما كان يروم استخلاف الله «الميت» ووراثة سلطانه على الكون، ومن ثمّة التسيّد على الكون والطبيعة والبشر دون منافس أو رقيب. لكنّه كان يجهل أنّ القضاء على الآلهة والحلول محلّها سيحتّم عليه تغييرات جوهريّة في طبيعته الإنسانيّة المتناهية؛ ذلك أنّ من أخصّ خصائص الآلهة أن تكون لا-متناهية في الامتداد والوجود والمعرفة والقدرة.

ولمّا كانت قدرات الإنسان متناهية بالطبع والماهيّة، فطلبه هذا سينتهي إلى القضاء عليه؛ إذ «ليس غياب الله أو موته هو المؤكّد بقدر ما هي نهاية الإنسان (...) يتكشّف عندها أنّ موت الله وموت الإنسان الأخير متلازمان: أليس الإنسان الأخير من يعلن أنّه قتل الله، واضعاً بذلك لغته وفكره وضحكه في حيّز الله الميت سابقاً، ولكنْ معرّفاً أيضاً عن نفسه كمن قتل الله، وكمن يفرض وجوده حريّة الإقدام على تلك الجريمة؟ (...) إنّ ما يبشّر به نيتشه، أكثر من موت الله (أو بالأحرى في إثر هذا الموت وبارتباط عميق به)، هو نهاية قاتله، إنّه انفجار وجه الإنسان في الضحك، وعودة الأقنعة، إنّه تبعثر مجرى الزمن العميق الذي كان يشعر أنّه يحمله والذي كان يحسّ بضغط في كينونة الأشياء بالذات، إنّه هويّة عودة ذات الواحد (L'identité du retour du Même) وتبعثر الإنسان المطلق»[17].

لم يعد كافياً أن ينتصر إنسان الحداثة على أنظمة الميتافيزيقا الماكروفيزيائيّة (الله-الطبيعة-التاريخ)؛ بل الانعتاق من إسار الميتافيزيقا الميكروفيزيائيّة، تلك التي شكّلت ماهيّته وإنسانيّته الحميميّة. ونعني بها تحديداً سلطة اللغة[18] ومعضلة الأصل خاصّة، حيث «لا يكتشف الإنسان ذاته إلّا مرتبطاً سلفاً بتاريخيّة قائمة أصلاً (...) فعندما يحاول أن يحدّد نفسه ككائن حي، لا يكتشف ذاتيته الخاصّة إلّا على خلفيّة من الحياة نشأت هي ذاتها قبله بكثير»[19].

يشتمل مبحث «الأصول» على كلّ البنيات الجاهزة والقبليّة التي شكّلت هويّة الإنسان وأضْفت على وجوده المعنى «الإنساني»، وهذه البنيات ذات الطابع القهري تشتمل ليس على اللغة السابقة لوجودنا فحسب؛ بل أيضاً على نظامنا البيولوجي والثقافي والتاريخي والمعرفي والمعاشي.

17- فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة جماعيّة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص212.

18- «إنّ الإنسان في طريقه إلى الزوال، بينما تزداد كينونة اللغة في سمائنا لمعاناً وتوهّجاً». فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، (م.س)، ص313.

19- فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، (م.س)، ص272-273.

تمثّل هذه النظم غيريّات خارجيّة تسكننا وتحدّدنا باستقلال عن إرادتنا ورغماً عنها؛ إنّها علامة حضور الآخر-الغائب، الثاوي في هذه البنى بوصفها أنساقاً قسريّة وقهريّة تعمل فينا «دون ذات وتوجد قبل أيّ وجود بشري وخارج الفكر البشري»[20].

إنّ ما أراد إنسان الحداثة تغييبه أو تجاهله أو نسيانه هو من جهة لا تناهيه المطلق، وطموحه البرومثيوسي من جهة أخرى، لقتل الآلهة والحلول محلّها، بينما يتغافل عن حقيقة أنّ هذه الآلهة إنّما هي مجرّد رموز وعلامات لأنساق «تخترقنا في العمق»[21]، وأنّ التخلّص من هذا العمق الميتافيزيقي القابع في أعماق لا شعورنا ومخيالنا الجماعي، إنّما يعني في نهاية التحليل التحرّر من ذواتنا الهشّة، ولا سيّما من أوهام الذاتيّة والنزعات الإنسانيّة، وبإيجاز من رواسب الميتافيزيقا التي ما زالت النبع الذي يدفعنا إلى طلب المطلق واللّامتناهي، ولكن هذه المرّة من قدرات ذواتنا الباطنيّة، وليس استنجاداً بالقوى الماورائيّة.

كيف انزاحت أدبيّات الحداثة من تمجيد القدرات الخلّاقة والمشرّعة للإنسان-المفكّر إلى إعلان تذرّره واقتراب زواله؟

اقترن «موت الإنسان» بالموجة النقديّة التي شنّتها البنيويّة على النزعة الإنسانيّة في سنوات الستينيّات في فرنسا. مثّلت النزعة الإنسانيّة أحد أبرز نواتج الحداثة، ولعلّها أهمّها؛ إذ نراها قد وضعت الذات المفكّرة في محور العالم واستعاضت بها عن الوجود، أو قلْ بلغة هايدغر إنّها ألغت «الاختلاف الأنطولوجي» بين الوجود والموجود، فحاز الموجود المتناهي كليّةَ الوجود اللّامتناهي واختلطت المعايير، وكان من نتيجتها نسيان الوجود، والانهمام فقط بالموجود المتناهي.

يتّفق التقويضيّون، بمختلف مشاربهم من نيتشه إلى هايدغر وستروس وفوكو ودريدا، على أنّ النزعة الإنسانيّة (التي انخرطت الحداثة الأولى والحداثيّون المؤسّسون في تقريظها وتوطينها بديلاً للميتافيزيقا الطبيعانيّة القديمة) كانت تعبق بدورها بروائح ميتافيزيقيّة من طراز جديد يقوم على إحلال الذات محلّ الطبيعة والله والتاريخ، ومنحها الصفات عينها التي كانت تسبغ على الأنساق الكليّة المذكورة، وبحجّة مقاومة الأنساق الكليّة الجاهزة، الناطقة باسم إرادة القوّة والسلطة، أُطلقت عنان الذاتيّة، وأُعطي لها حقّ التشريع في كلّ شيء بما في ذلك الميتافيزيقا.

20- Michel Foucault, Dis et Écrits Tome 1, 1954-1975, (Entretien avec Madeleine Chapsal, «La Quinzaine litt - raire», n°5 ,16 Mai, 1966), Paris, Gallimard, 2001, p. 13.

21- Ibid.

تزيح الذاتيّة الحديثة ميتافيزيقا لتؤسّس ذاتها بوصفها ميتافيزيقا «إنسيّة» ووضعيّة بديلة؛ إذ لم تعد فقط مركز الكون؛ بل اللوغوس الذي تشعّ منه كلّ الحقائق، حتى أنّها باتت تضع قدراتها فوق التظنّن والشكّ، فكلّ ما يصدر من عقلها وبإرادتها الحرّة هو «صحيح» و«مشروع»، ويجب على الوقائع أن تنصاع لإرادة العقل المشرّع (كانط).

وعندما تنخرط الذاتيّة الظافرة في التمركز «الربوبي» والكوكبي، فإنّها لن تقبل النقد أو التشكيك في صلاحياتها؛ بل ستأبى الخضوع لمحاولات موضعتها وتفكيكها إلى بنى وعلاقات قابلة للمباشرة العلميّة والنمذجة، وهو المشروع الذي انخرطت فيه الاتجاهات البنيويّة في مجالات اللغة واللّاشعور والبنيات المجتمعيّة والأنثروبولوجيّة، في مسعى لتنسيب الادّعاءات الدوغمائيّة التي تلبّست بها الذاتيّة المزهوّة بنفسها.

وهكذا يتبيّن أنّ الإعلان الفوكولتي السريع عن «زوال» الإنسان في نسخته الحداثيّة هو المحصّلة الحتميّة لسلسلة التظنّن والتفكيك التي قادها النيتشويّون الجدد (فوكو - دريدا - دلوز) والبنيويّون (لاكان - ستروس - سوسير)[22] ضدّ الأنساق الجديدة التي أرستها الحداثة ورفعتها إلى مقام المرجعيّات البديلة لتلك المتهاوية. ونقصد بالأنساق الجديدة تلكم «الحقائق» التي ارتقت إلى منزلة الكشوفات التي يفخر بها الإنسان الحديث: العقلانيّة -التاريخ -الدولة -الأمّة -الحقوق الوضعيّة -الأخلاق الكونيّة -التقدّم الحتمي - الإنتاج والإنتاجيّة - السعادة الليبديّة... الرفاهة-الفرديّة والفردانيّة. وبدل كلّ هذا سيقع إقرار «اللغة كنسق مقفل ومكتفٍ بذاته، وبدل الإنسان المنتج نسق الإنتاج، وبدل الإنسان الواعي والمسؤول... الخطاب الغامض للّاشعور... وبدل الإنسان العالم والباحث... المعرفة كسياق بدون ذات»[23].

ت- أسطورة «التقدّم»: أو نهاية «الزمن الاستثنائي للحداثة الأوربيّة»:

اقترنت الحداثة بفكرة «التقدّم» اقتراناً عضويّاً. اتّخذ التقدّم في سياق الحداثة صفات الحركة والديناميكيّة التاريخيّة والاجتماعيّة النشطة، وذلك مقارنة بالوضع الستاتيكي الذي اتّسمت به العصور القديمة والوسيطة.

22- يقول ليفي ستروس: «إنّ الهدف الأخير للعلوم الإنسانيّة ليس تكوين الإنسان؛ بل حلّه وتفكيكه».

Claude Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962, p. 326.

23- الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هايدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت، 2000م، ص18.

لقد ميّزت الحداثة نفسها بالتقدّم اللّامتناهي للتاريخ وبالحدوث المستمّر لذاتها، في مسعى قطائعي حاسم وفاصل يجعل منها فعلاً وزمناً وتاريخاً متّجهاً باستمرار نحو الأفق الأقصى للتجربة الإنسانيّة.

بات التقدّم روح الحداثة وماهيّتها وهويّتها، فهو ما يُعرّفنا إليها، وما يميّزها عن غيرها من الأزمنة والتعبيرات الحضاريّة والثقافيّة. لقد أُريد من التقدّم الحداثي أن يكون قطيعة جذريّة مع الماضي، وتقدّماً خطيّاً متنامياً لا يعرف توقفاً، وهذه الحركة هي التي نسمّيها التسارع الدوّار، الذي أضحى سمة العصور الحديثة.

لا تهدأ الحركة الحداثيّة ولا تستثني شيئاً، وكلّ ما هو صلب يتبخّر ويسيل؛ إنّها سيلان أبديّ ليس فقط للموادّ؛ بل أيضاً للأفكار والبشر وتفكيك مستمرّ للطبائع التي تنحو نحو السكون والعطالة[24]. إلى حدٍّ أنَّ زيغمونت بومان بات يتحدّث عن برادايم «الحداثة السائلة» واصفاً إيّاها كما يأتي: «إنّه الإيمان المتناهي بأنّ التغيّر هو الثبات الوحيد، وأنّ اللّايقين هو اليقين الوحيد، إذ كانت الحداثة، في الأعوام المئة الماضية، تعني محاولة الوصول إلى 'حالة نهائيّة من الكمال'، أمّا الآن، فإنّ الحداثة تعني عمليّة تحسين وتقدّم لا حدّ لها، من دون وجود 'حالة نهائيّة' في الأفق ومن دون رغبة في وجود مثل هذه الحالة»[25].

التقدّم يعني التجديد المستمرّ والصيرورة التي تجرف كلّ ما يحنّ إلى عصور السكون والطمأنينة. لهذا لا تنطبق فلسفة التقدّم مع الفكر الوثوقي وكلّ الدوغمائيّات الدينيّة والإيديولوجيّة، لأنّها تنحو نحو النسقيّة والانغلاق المذهبي، وتمارس التأثير الانفعالي والتجييش العاطفي، بدل الإقناع العقلي ومقارعة الحجّة بالحجّة: «من المؤكّد -تقول حنة آرنت- أنّ التقدّم هو الأكثر جديّة والأكثر تعقيداً من المواضيع المعروفة في سوق الأفكار الغيبيّة في أيامنا هذه. فالإيمان اللّاعقلاني، الذي كان القرن التاسع عشر يبديه إزاء التقدّم اللّامحدود، وجد قبولاً شاملاً له، وخاصّة بسبب التقدّم المدهش الذي حققته العلوم الطبيعيّة التي منذ بزوغ العصر الحديث صارت علوماً 'شمّالة'، وصار يمكنها بالتالي أن تتطلّع إلى مهمّة لا حدود لها تكمن في استكشاف فساحة الكون»[26].

بيد أنّ المفارقة التي تستوقفنا هنا تحديداً، عندما نقابل روح التقدّم الحداثي بروح المعتقدات اللّاهوتيّة والوضعيّة على حدٍّ سواء، هي إرادة بعض الأنساق الحداثيّة الفلسفيّة وضع حدٍّ غائي تنتهي عنده الحركة التاريخيّة للحداثة، ومن ثَمَّ تاريخ الإنسانيّة جمعاء عند لحظة الحداثة في نسختها القاريّة. ولنا في فلسفة

24- «بعد أن تمّت السيطرة تماماً على الإنسان، وأصبح مذعناً لقانون الطبيعة والأشياء، وسقط في دوّامة الصيرورة والنسبيّة، اتّسع نطاق الصيرورة ليبتلع الطبيعة-المادة نفسها، كمصدر للمعياريّة ومركز للعالم، ودخل العالم عصر ما بعد الحداثة والسيولة الشاملة واللامعياريّة ». المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، (م.س)، ص56.

25- بومان، زيغمونت، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2016م، ص27.

26- آرنت، حنة، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992م، ص28.

هيغل خير مثال على ما نقول. فالهيغليّة بقدر تثمينها للعصور الحديثة، ولا سيّما اكتشاف الذاتيّة والضمانات الداخليّة التي جعلت من الحداثة وعياً بالذات[27]، متميزاً بالماهيّة عن العصور التي خلت، كانت ترصد لحظة توقف حركة التقدّم البشري التي يرمز إليها هيغل بالروح المترحّلة من حضارة إلى أخرى ومن هيئة إلى أخرى، حتى تعود إلى بيتها، وقد تجسّدت حريّةً في مؤسّسات الدولة المدنيّة. يستكمل التقدّم مشواره بمجرّد تعيّن الروح في الواقع وتحقّق الكلّي في الجزئي[28]. لقد تحقّق هذا المشوار فعلاً في لحظة نابليون، الذي جسّد، بحسب هيغل، العقل وهو ممتطٍ حصاناً، بمعنى العقل الذي تعيّن في الحريّة الجزئيّة (الأفراد)، وفي المؤسّسات، وفي التوازن الذي أوجده نابليون بين النظام النيابي والنظام الملكي. وليست الماركسيّة أفضل حالاً من الهيغليّة؛ إذ على الرغم من اعتقادها بالماديّة الجدليّة القائمة أساساً على روح التقدّم التاريخي والمجتمعي، تضع غائيّة نهائيّة يُفترض أن تنتهي إليها الحركة التاريخيّة. ونعني بها المجتمع اللّا-طبقي أو «الشيوعيّة» حيث تختفي فيهما نهائيّاً الصراعات الطبقيّة بين الناس، ويتساوى الأفراد في المقدّرات والحظوظ، وينتهي العمل ضرورةً، وتشرق سماء «الحرّيّة» على مصراعيها.

تبشّرنا الماركسيّة، إذاً، بعصر يتوقّف فيه التقدّم الدوّار للتاريخ، وكأنّ الحرّيّة تأبى الحركة والصخب، وتميل إلى السكينة والطمأنينة. لذلك تقترن الحركة بالضرورة، في حين تقترن الحرّيّة بالسكون. تقول حنة آرنت: «إنّ الفكرة المستحدثة عن وجود شيء كالتقدّم لدى النوع البشري ككلّ لم تكن معروفة قبل القرن السابع عشر، ثمّ أصبحت في القرن التاسع عشر مقبولةً على شكل 'دوغما' من قبل الجميع (...)، وكان يُنظر إلى مجتمع ماركس اللّاطبقي المعرّف بأنّه ملكوت الحرّيّة الذي يشكّل نهاية التاريخ؛ تلك النهاية التي نظر إليها على أنّها تحويل اللّاهوت المسيحي والانتظاريّة اليهوديّة إلى نزعة علمانيّة»[29].

يستبطن القول بالتقدّم اللّامنقطع للحركة الحداثيّة مفارقة غريبة: فعندما ندافع باستماتة عن فكرة التقدّم في سياق «الفضاء المفتوح» بالمعنى الفيزيائي الذي استعمله ألكسندر كويري، فعندئذٍ يجب أن نتحمّل تبعات ضرب من التقدّم قد يجرّ الإنسانيّة إلى المجهول، وهذا الاختيار إيجابي بالمعنى الذي يُحصّننا من الغائيّة واليوتوبيا العقائديّة والإيديولوجيا، وفي الوقت نفسه، عندما ندافع عن تقدّم دون غايات قصوى أو نهايات، نُفرغه من كلّ إيحائيّاته وآماله، فيصير تقدّماً بلا مستقبل، والحال أنّ التقدّم مثلما اقترن بالحداثة، اقترن أيضاً بالمستقبل، فالثالوث المفهومي: التقدّم والحداثة والمستقبل ينطق بالمعنى ذاته. لعلّة كهذه تُتّهم الحداثة

27- Hegel, Principe de la philosophie de droit¬ Gallimard, 1940, 283.

28- يقول هيغل: «ها هنا يتوجّه الفكر نحو الروح، فيتأسّس الحقّ والأخلاق على الإرادة الإنسانيّة واقعاً متعيناً، بعد أن كان من قبل يُنظر إليهما على أنّهما وصيّة إلهيّة مدوّنة في العهدين القديم والجديد (الإنجيل والتوراة). أو مرقونة في صحف ذوي الامتيازات من نخبة القوم، أو في رقوق فقه القانون الخاص... وهكذا صار الواقع العياني، الذي يأخذ في الاعتبار سلامة المواطن، وكذا مبدأ المصلحة العامّة ومصلحة الدولة، هي المصادر التي يستند عليها الحقّ المدني والعمومي المتحققان». Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, op. cit, p. 366.

29- آرنت، حنة، في العنف، (م.س)، ص24-25.

ومشتقاتها بتهمتين متناقضتين: الأولى ادّعاء مناصريها أنّها «خاتمة» عصور البشريّة. والثانية أنّ تقدّمها الخالي من الغايات والنهايات «السعيدة» يخلو أيضاً من القيم، أو هو يختزل إيديولوجيا التقدّم في قيمتي النجاعة والبراغماتيّة. وعليه تؤول الحداثة في نسختها الموصوفة إلى الحلقة الأخيرة من حلقات الرأسماليّة، ونعني بها تحديداً الليبراليّة-الجديدة، «خاتمة» عصور التاريخ[30].

انتهت إيديولوجيا التقدّم الحداثيّة إلى الوقوع في إحراجين: الأوّل يكرّس فكرة التقدّم في علاقة عضويّة بفكرة المركزيّة الغربيّة، والثاني يجعل من هذا التقدّم صيرورة خطّيّة مسترسلة خالية من الغائيّات القصوى بالمعنى الكانطي؛ إذ يجري التقدّم التقني خصوصاً، ويتسارع لحظويّاً دون غايات تكون مرتبطة مثلاً بقيم السعادة والعدالة والتضامن الكوني. والنتيجة المفزعة هي ما آل إليه من كوارث، جرّاء انقطاعه عن السياقات القيميّة والتضامن الإنساني[31]. يقول ديفيد هارفي: «لقد جلبت السيطرة العلميّة على الطبيعة الوعد بالتخلّص من الندرة والحاجة وتعسّف الطبيعة الأعمى وإلى الأبد. وجلب التخطيط العقلاني للتنظيم الاجتماعي ولأنماط التفكير الوعد بالتحرّر من لا عقلانيّة الخرافة والدين والأسطورة، ومن الاستخدام المتعسّف للسلطة، والانعتاق كذلك من تسلّط الجانب المظلم من طبيعتنا البشريّة (...)، وجاء القرن العشرون ليمزّق ذلك التفاؤل إرباً إرباً عبر معسكرات الموت، وفرق الموت، وعبر العسكرة والحربين العالميتين، وخطر الفناء النووي في هيروشيما وناغازكي؛ بل إنه تضمّن، على نحو أسوأ، أن يكون مشروع التنوير قد حُكِم عليه أن يتحوّل إلى عكس ما يُعلنه، وأن يُحيل مطلب التحرّر الإنساني إلى نظام اضطهاد عالمي باسم تحرير البشر»[32]. انقلب التنوير إلى ضدّه، معيداً إنتاج العبوديّة القديمة بأشكال مستحدثة حتى غدا منوالاً في «عقلنة الرعب الميثولوجي»[33]. بيد أنّ القوى الجديدة، التي أفرزها العقل الأنواري، لم تعد تعمل خارج إرادة الإنسان؛ بل بإرادته، بمعنى أنّ الأنوار تستبدل بسلطة الطبيعة على الإنسان، وسلطة الميتافيزيقا والألوهيّة، سلطاتٍ محايثة لوجود الإنسان. وبعبارة أخرى، تنزاح إحداثيّات السيطرة على البشر من المتعالي إلى المحايث وإلى الموجود الآن وهنا[34].

30- انظر: فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة جماعيّة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993م.

31- «إذا كان التقدّم العلمي والتقني والطبي والاجتماعي مذهلاً، فإنّه لا يجب التقليل من قيمة السلطة المريعة والمدمّرة، التي تجد تحت تصرّفها العلم والتقنية. إنّها المرّة الأولى في التاريخ حيث ثمّة إمكانيّة للقضاء على النوع الإنساني. كما أنّ الحياة على كوكبنا مهدّدة بالفساد: هذه الأخطار هي ثمرة تقدّمنا. فالتطوّر ذو النموذج الغربي يجهل أنّ هذا النموذج يحتوي على مساوئ، حيث إنّ رفاهيته تعمّم البؤس، وفردانيّته تحتوي على الأنانيّة والعزلة، وتفتحها لمديني يولد القلق والملل، وقوّته المنفلتة تؤدّي إلى الموت النووي». انظر: موران، إدغار، «في قلب الأزمة الكوكبيّة»، ضمن كتاب: بودريارد (جان)، وموران (إدغار)، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، دار الحوار، سورية، ط1، 2005م، ص84.

32- هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، (م.س)، ص31.

33- هوركهايمر (ماكس)، وأدورنو (تيودور)، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006م، ص37.

34- يقول أنطونيو نيغريو مايكلهاردت: «تكمن أزمة الحداثة في الصراع المستمرّ بين قوى المحايثة المبدعة والخلاقة وقوى التعالي الساعية إلى المحافظة على النظام». انظر: Michael Hardt, Antonio Negri, Empire, op. cit, p. 109.

وبهذا ينقلب فعل «التنوير إلى مبدأ كلياني بامتياز»[35]. ويبدو أنّ الإنسان الحديث (الموزّع بين تفاصيل الحياة المتسارعة والدوّارة داخل مدن البلّور العملاقة) لم يدرك بعد حجم «الضياع»[36] الذي تسبّب فيه التقدّم، وهو ضياع بدأ بالمعنى، الذي تبدّد بفعل تصاعد القيم النفعيّة والاستهلاكيّة، وانتهى إلى فقدانه كلّ قدرة ذاتيّة على نقد الواقع وحلحلته، بفعل تخدّر ملكة النقد والرفض، وتكيّفه القسري مع نمط من الوجود القطيعي[37]. وبذلك يتحوّل البشر الأحرار على الرغم منهم إلى هذا «القطيع الذي عَدَّه هيغل نتاجاً من نتاجات الأنوار»[38].

ث- نهاية «الديمومة» وبداية «الفوضى الخلّاقة»:

لا شيء ثابتاً ولا مقدّساً ولا منتهياً ولا «صلباً» في عصر ما بعد الحداثة؛ إنّه عصر تحكمه «السيولة» والصيرورة المطلقتان، وحين تزيح الصيرورة الهوجاء كلّ ما يريد أن يكون، فإنّها تزيح، تبعاً لذلك، المعنى من أن يتّخذ له موقعاً في صيرورة لا تعرف توقفاً. وعندما تزاح المعاني الصلبة وتنتصر الزوائل، نلج عالم «الفوضى الخلّاقة»، حيث يغدو التبعثر والتعدّد اللّامتناهي للحقائق والرؤى معايير التقويم التفاضلي بين الناس. وبدلاً من المركز الواحد، مؤسّسةً كان أو مرجعيّة أو دولة، تظهر عدّة مراكز وتتفتّت السيادة القيميّة والقياديّة باسم التعدّد والمساواة الوهميّة، وبدلاً من اليد الخفيّة الواحدة (الدولة-الأبوية /الله) تظهر أيادٍ خفيّة عديدة (الشركات العابرة للقارات/ البنوك الخفيّة الاسم/ اللوبيّات الأخرى). وهكذا بات الأمر «يتعلّق بإبراز تشتّت لا يمكنه أن يؤول إلى نظام وحيد من الفوارق، وإظهار تبعثر لا يرتدّ إلى محاور مرجعيّة مطلقة. يتعلّق الأمر بخلخلة للمراكز لا تدعُ لأيّ مركز أيّ قيمة أو امتياز»[39].

ينكشف التذرّر الاجتماعي أمامنا بوضوح في «ألعاب اللغة»، وهو ما كان فيتغنشتاين قد أشار إليه سابقاً. في مرحلة ما بعد الحداثة لا يمكن أن نتحدّث عن رابط اجتماعي واحد، أو عن هويّة مشتركة، أو سرديّة واحدة[40]؛ بل عن روابط لا متناهية: تارة مرئيّة وطوراً لا مرئيّة (ليوتار)، وهي، بالإضافة إلى

35- هوركهايمر (ماكس)، وأدورنو (تيودور)، جدل التنوير، (م.س)، ص27.

36- المرجع نفسه، ص34.

37- لقد أضحى المجتمع الحداثي في مجموعه لا عقلانيّاً؛ «فإنتاجيته -كما يقول ماركوز- تقضي على التطوّر الحرّ للحاجات والملكات الإنسانيّة، وسلمه غير متحقق إلا بفضل شبح الحرب البارز أبداً للعيان، ونموّه مرهون بقمع الإمكانات التي يمكن عن طريقها وحده تحويل النضال في سبيل البقاء الفردي والقومي والأممي إلى نضال سلمي، وهذا القمع المختلف عميق الاختلاف عن القمع المميز للمراحل السابقة الأقلّ تقدّماً عن مجتمعنا، يتمّ اليوم لا انطلاقاً من مستوى محدّد من اللانضج الطبيعي والتقني إنّما انطلاقاً من موقف قوّة». ماركوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م، ص66.

38- هوركهايمر (ماكس)، وأدورنو (تيودور)، جدل التنوير، (م.س)، ص34.

39- Michel Foucault, L'ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971, p. 268.

40- «إنّ فكرة حقّ كلّ الجماعات في التحدّث عن نفسها بصوتها الخاص، وقبول هذا الصوت أمراً مشروعاً وحقيقيّاً، هو الأساس في الموقف التعدّدي لما بعد الحداثة». هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، (م.س)، ص71.

ذلك، تفتقر إلى مركز تقليديّ تحتكم إليه أو تحيل عليه، فكلّ المكوّنات الاجتماعيّة تبدو متساوية في الفاعليّة والحضور.

ولكن تظلّ مؤسّسات التشريع القانوني والإدارة والأكاديميّات الرسميّة والمنظومات العسكريّة والسياسيّة وسلطة الشركات المتعدّدة الجنسيّات هي المتحكّمة الفعليّة في إنتاج «ألعاب اللغة» هذه، وتوزيع الأدوار الاجتماعيّة؛ لأنّها أضحت تتحكّم في إنتاج المعرفة المعلوماتيّة، ومن ثمّ، لم نعد نفهم امتلاك السلطة في الوضعيّة ما بعد الحداثيّة إلّا ضمن أفق المؤسّسات المنتجة للمعرفة التداوليّة[41].

أمام مشهد تعدّد المراكز وتذرّر الروابط الاجتماعيّة، تضيع المسؤوليّات الأخلاقيّة ويضيع معها كلّ أمل في التغيير والثورة، ويصبح الخلاص الفردي هو الملاذ الأخير لمعذّبي الأرض. ولعلّه المخرج الأخير الذي عبّرت عنه التيّارات الوجوديّة والنيتشويّة المعاصرة.

بيد أنّ أنصار ما بعد الحداثة يرَوْنَ أنّ دفاعهم عن الصيرورة المنتجة لكلّ هذا الزخم التعدّدي أفضل واقٍ ضدّ نزعات الديمومة والهويّة والأصوليّة عموماً، حتى أنّهم يذهبون إلى حدود تأكيد أنّ «الكون لا مركز له، وأنّه لا علاقة بين النتائج والأسباب، ولا بين الدالّ والمدلول، ولا بين العقل والواقع، فكأنّ كلّ شيء أصبح مكتفياً بذاته لا صلة له بالآخر، مجرّد قصص صغرى؛ إذ لا توجد قصّة عظمى ولا ديانة عالميّة، عالم ذَرّي تماماً لا قداسة فيه، انسحب منه الإله ومات فيه الإنسان. ولذا تمْحى فيه كلّ الثنائيّات، وتختفي النزعة الطوباويّة، وتظهر النزعة البرجماتيّة والرغبة في التكيّف والمقدرة الفائقة على الإذعان للأمر الواقع»[42].

وهكذا، تغيب المعاني خارج عالم التسليع، حتى أنّنا لم نعد نشعر بكينونتنا إلّا في وضعيّات التسوّق والتبضّع. ويصحّ القول: إنّ الديانة الجديدة لعصر ما بعد الحداثة هي «ديانة السوق» وفق تعبير غارودي الموفّق، وإنّ «الكنائس الجديدة» و«وجهات العبادة»، اليوم، هي البورصات العالميّة التي تتحكّم في مصائر العالم برمّته.

إنّ ما يترتّب على استبدال الحقائق الكونيّة بالحقائق المحليّة والخصوصيّة تقسيمُ الناس تبعاً للعرق أو النوع الاجتماعي أو المحليّة، ما أدّى إلى تعصّب يرتدي ثوب العرق أو الجنس أو القوميّة. وهي الظاهرة التي وصفها بنجامين بربار بـ«القبلنة الجديدة» (La Re-tribalisation)[43] الموازية لعصر العولمة.

41- هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، (م.س)، ص69-70.

42- المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، (م.س)، ص117.

43- Benjamin Barber, Djihad versus Mc World, Desclée de Brouwer, 1996, p. 26.

ما الذي يترتّب معرفيّاً وأخلاقيّاً وسياسيّاً على غياب الإجماع في ظلّ هيمنة النزعات الفرديّة والمحليّة والهوويّة؟

تؤدّي النسبويّة المعرفيّة والأخلاقيّة إلى الريبيّة المعرفيّة والقيميّة، ومن ثمّة إلى تعطيل الاتفاق والوفاق الاجتماعيين؛ إنّ القول باستحالة الإجماع والاتفاق على حقائق كليّة أو كونيّة، والقول إنّ جميع الأفكار هي بُنى تركيبيّة ثقافيّاً أو اجتماعيّاً، يهدّد بانخرام السلم الأهلي، وغياب الإحالات والمرجعيّات الموضوعيّة، وهو ما قد ينذر بانفلات معرفي وأخلاقي وسياسي مؤدّاه الفوضى واستحالة التوافق الاجتماعي والسياسي.

إنّ هذه الفوضى، التي يصفها روّاد ما بعد الحداثة بـ«الخلّاقة»، إنّما تبرّر، بشكل «جمالي» مشوّه وغرائبيّ، قيمة الخلق بوصفها تعبيرة فنيّة وجماليّة. وهي تفعل ذلك حين تمجّد «الفوضى»؛ بل وتقرنها بإرادة الخلق والابتكار والخروج عن التواضعات والاتفاقات المشتركة، لكونها تعبّر عن إرادة القطيع.

«الفوضى الخلّاقة» تعبيرة «فنّية» يُراد بها توصيف تلك الطاقة التمرّديّة على كلّ أشكال التطبيع والتنميط ضدّ القوالب الجاهزة، لكنّها تنزاح؛ بل توظّف أيضاً، لتسويغ الفوضى الكونيّة التي أحدثها النموذج الليبرالي الجديد العابر للقارّات. ما يستنتج هنا هو هذا التوافق الغريب؛ بل هذا التوظيف المقولاتي لمفاهيم ما بعد الحداثة في السياق الجيو-سياسي الجديد الذي تزامن مع ثورة التفكيك. هل يعني هذا أنّ تفكيك مقولات الحداثة وأنظمتها إنّما يعبّر عن حراك تاريخي وجيو-سياسي حدَسَ به الفلاسفة والفنّانون والأدباء قبل غيرهم، ومن ثمّ هو ليس ترفاً فكريّاً يُراد به التحطيم من أجل التحطيم؟ هل هو ضرب من التبشير السالب بنهاية عصر وحلول آخر؟ وما طبيعة العصر الذي لم يخبرنا به فلاسفة التفكيك؟

يبدو أنّ مشروع التفكيك وتعميم «الفوضى الخلّاقة»، بوصفهما شكلاً من أشكال مقاومة التنميط الكلياني الناعم، كما تحدّث عنه ماركوز، إنّما كان يترجم بطريقة لا واعية هذه النقلة المفصليّة من نظام الحداثة إلى فوضى ما بعدها. لكنّنا لم نفهم حدس «الما بعد» هذا إلّا حين تشَكّل المشهد الكوني الجديد أمام أنظارنا. لقد كان القصد منه إحالة مشروع الحداثة «المُنهك» من قارّة إلى أخرى.

مع نهاية موجات التفكيك، أدركنا التحوّل الجيو-سياسي الضخم الذي مهّدت له حركة النقد الحداثي منذ جوزيف دي ميستر إلى فرانسوا ليوتار، ثمّ فريدرك جيمسون وإيهاب حسن. لقد كان هؤلاء يقولون لنا: إنّ السيادة العالميّة تغيّر مواقعها من «أوربّا العجوز» إلى «أوربّا-الأمريكيّة» الصاعدة، ومن ثمّ الحداثة لن تضيع، ولن يسمح للحداثات اللّا-غربيّة بأن تحلّ محلّها. وكلّ ما هنالك هو محاولة إنقاذ الإرث الحداثي

الأوربّي من الزوال؛ لأنّ إنقاذاً كهذا لا يهمّه روح الحداثة؛ بل نتاجاتها ومحرّكاتها كما ذكرها فيبر، وهي: المنظومة الرأسماليّة والدولة-الأمّة والقانون الإجرائي.

لقد كان التفكيك إجراءً وقائيّاً يهدف إلى إعادة تركيب الأنظمة السياديّة الثلاثة للحداثة الغربيّة، وهو ما التقطه بالفعل الأوربيّون-الأطلنطيّون، ولم يدّخروا جهداً في إنقاذ أوربّا من التهافت بعد أن أنهكتها تجارب الاستعمار ومخلّفات الحربين الكونيتين. لقد جاء الإنقاذ من «التقويضيين» أوّلاً، ثمّ أردفه الاستراتيجيّون وتقنيو السياسات بالتنفيذ على أرض الواقع بعد أن توافرت الإمكانات التكنولوجيّة الجبّارة للإنجاز، وبعد أن أضحى العالم في قبضة العولمة الأمريكيّة.

3- حدود النقد ما بعد الحداثي:

لا يُعدّ النقد ما بعد الحداثي، بالضرورة، إعلان قطيعة مع الحداثة، كما يتبادر غالباً إلى الأذهان، كما أنّه لا يتميّز عن النقد الفلسفي الذي عرضنا لأبرز نماذجه آنفاً (النيتشوي -الفرانكفورتي -الهابرماسي -الهايدغري) إلّا في الدرجة وليس في الطبيعة أو الماهيّة.

يواصل النقاد، الذين عُدّوا مواصلين للمنهاج النقدي النيتشوي، ونخصّ بالذكر منهم: الثالوث الفرنسي: فوكو ودريدا ودلوز، المسار النقدي النيتشوي، مستفيدين من عطاءات المنعطف اللغوي ونجاحات الاتجاهات البنيويّة في مجال اللغة والتحليل النفسي والأنثروبولوجيا.

لقد كان بإمكاننا أن نضمّ هذه الموجة النقديّة إلى جهة «التفكيك الفلسفي للحداثة»، ولا ندرجها في المسار النقدي المتأخّر للحداثة.

ونحن نُفضّل أن ندْرج المدرسة النقديّة النيتشويّة الفرنسيّة ضمن المسار التاريخي والثقافي، ولا سيّما الجيو-سياسي الذي رافق تنامي اتّجاهات التفكيك والحفر منذ سبعينيّات القرن الماضي. وعلى سبيل «العسف» المنهجي، يمكننا أن نقبل التحقيب الذي يحصر الفاصلة النقديّة ما بعد-الحداثيّة في عشريتين لا أكثر تبدأ من سبعينيّات القرن العشرين وتنتهي عند مطلع التسعينيّات بسقوط جدار برلين ونهاية التقاطب الكوني الثنائي.

يزدحم هذا المسار بأحداث تراوحت بين المحلّي والكوني نَعدُّها حاسمة في تجذّر الوعي الفلسفي بمخاطر انزلاق الحداثة ووقوعها تحت سطوة الإيديولوجيا الكولونياليّة والمركزيّة الغربيّة، وما رافقه، في المقابل، من يقظة الوعي التحرّري لدى شعوب الأطراف، ثمّ ما استثاره هذا الصراع بين المراكز الاستعماريّة

والأطراف المستعمرة من ردود أفعال وتحرّكات الشارع الغربي المحتجّ على المسار الكولونيالي الذي انخرطت فيه «الديمقراطيّات» الغربيّة[44].

لا يمكن أن نفصل الحراك الجيو-سياسي الكولونيالي وحركات التحرّر العالميّة التي بدأت من فيتنام، وأثّرت إيجاباً في حركات المقاومة الوطنيّة، عن الحراك الداخلي الذي خاضه المثقفون المحتجّون على انحرافات الديمقراطيّات الغربيّة عن المسارات التحرّريّة للحداثة.

ينخرط النقد ما بعد الحداثي؛ بل قُلْ إنّه يستحقّ اسمه من هذا السياق التاريخي الذي كشف مدى تهافت المركزيّة الغربيّة عندما جعلت من حداثتها مركز العالم ومنبع الأنوار، ثمّ تبيّنت خطورة هذا الادّعاء عندما قسّم البعض العالم إلى متحضّر ومتوحّش (الأنثروبولوجيا الاستعماريّة كما نقدها كلود ليفي ستروس في كتابه **العرق والتاريخ**)[45].

انحاز النقد ما بعد الحداثي، تحت مفعول الانتصارات التي حققتها شعوب الأطراف ولا سيّما ما حدث في فيتنام (عندما دحر شعب أعزل أقوى إمبرياليّة وهزمها شرّ هزيمة) إلى شعوب الهامش، ودعا إلى الاعتراف بكياناتها وثقافاتها وردّ الاعتبار لتاريخها وذاكرتها. وفي المقابل تبرّأ من العنصريّة الكولونياليّة التي آلت إليها الحداثة حين وقعت تحت إسار الإمبرياليّة التوسّعيّة.

كشف النقد ما بعد الحداثي بعمق أصول النزعة الكليانيّة عندما حفر بعيداً في أغوار فكرة العقل والعقلانيّة، وفكرة الحقيقة، والهويّة، والتقدّم، وأسطورة السرديّات الكبرى، وصولاً إلى مختلف أنظمة التواصل والخطاب والمراقبة والعقاب التي أنتجتها الثقافة الحداثيّة.

انخرطت الحداثة في صيرورات تكييف غير مسبوقة للأفراد الذين تحرّروا لتوّهم من أثقال الميتافيزيقات البائدة، حتى بدا مشروع التحرّر الفردي، الذي انخرطت فيه فلسفات الذات والكوجيتو، مجرّد وهمٍ استفاق منه الإنسان الحديث، حين وجد نفسه مكبّلاً إلى النخاع بترسانة «وضعيّة» من أجهزة الرقابة والإرغام والضبط.

44- «يتعيّن أن نحدّد ليس فقط زمانيّة 'سنوات 1968م'؛ بل أيضاً امتدادها الجغرافي: لا تحتكر باريس زخم الاحتجاج المترامي الأطراف؛ لأنّه خارج حدود 'فضاء 68' ينتشر الاحتجاج على المستوى الدولي. خلال أعوام 1960 و1970م من بركلي إلى طوكيو، ومن أمستردام إلى مكسيكو، ومن روما إلى فرصوفيا، برز الشباب المحتجّ على المسرح الكوني، مؤكداً ذاته عاملاً اجتماعيّاً جديداً». انظر:

Geneviève Dreyfus-Armand, «Les années 1968, ou la jeunesse du monde», in revue Histoire, n° 330, avril 2009.

45- انظر: ستروس، كلود ليفي، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حدّاد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، بيروت، 2008م.

تنتشر أنظمة السلطة الدنيويّة عموديّاً وأفقيّاً وفي كلّ الاتجاهات، وبأشكال تتنوّع في التعقيد والحضور، وتتراوح من التنظيمات المجتمعيّة الجديدة إلى أنظمة التعليم والإعلام والتثقيف والإنتاج والاستهلاك، وانتهاء إلى «الزبونيّة (Clientélisme) السياسيّة» التي حوّلت المواطن إلى مجرّد حريف للدولة[46].

لقد مكننا النقد ما بعد الحداثي من الإمساك بالخيط الناظم بين صيرورات التكييف الجماعيّة «الناعمة» التي انخرطت فيها منظومات التحديث، وتضخّم كيان الدولة البيروقراطيّة-البرجوازيّة، وتحوّل هذا الكيان المرعب خارجيّاً إلى قوّة استعماريّة-عنصريّة أمعنت في الغطرسة والجبروت، بينما تواصل داخليّاً ترويج مغالطة مواطنيها بالدفاع عن «أمنهم القومي» ونشر «رسالة الأنوار» بكلّ السبل المتاحة لدى شعوب الأطراف غير القادرة على «النهوض الذاتي»[47].

ينخرط النقد ما بعد الحداثي ضمن الثقافة الكونيّة المناهضة للتسلّط الإمبريالي ولكلّ أشكال الاستشراق التي لا تفتأ تنمّط العالم إلى شرق-أسطوري ولاهوتي غير قابل للتبدّل، وغرب عقلانيّ متّجه دوماً نحو المستقبل[48].

لقد أثمر نقد المركزيّة الغربيّة المتمحورة على العقل والصوت والهويّة والجنوسة الذكوريّة والنجاعة الربحيّة وعبادة الاستهلاك تعريةَ آليّات المركزيّة الغربيّة الثقافيّة والسياسيّة. وقد كان من تبعاتها الدعوة إلى الاعتراف بالهوامش والضحايا و«التكفير عن الذنوب» التي ارتُكِبت في حقّ الشعوب الأصليّة (الأمرنديين في أمريكا وكندا وأستراليا)، وقد تلاه اعتراف بالأطياف الأخرى التي همّشتها آلة الفرز الهووي: الدولة-الأمّة البرجوازيّة، ونذكر منهم بالخصوص: الأقليّات والمهاجرين والنساء والسود والشواذ جنسيّاً[49].

بيد أنّ هذه الإيجابيّات لا يمكنها أن تحجب عنّا غياب تصوّر عمليّ بديل من الطراز السياسي-المجتمعي قادر على المضيّ بالإنسانيّة نحو استشراف منافذ الخلاص من ورطة الخيارات الليبراليّة المتهافتة، وهو -لعمري- أمر مستحيل؛ لأنّنا ندرك أيّما إدراك أنّ ما نطلبه من بديل «عملي»، كنّا ننتظر ميلاده بعد موجات التفكيك والتعرية، لا يتطابق وطبيعة النقد التفكيكي والأركيولوجي لأنظمة السلطة بكلّ أشكالها. وحتى نفسّر

46- Habermas, «Citoyenneté et identité nationale: réflexion sur l'avenir de l'Europe» in L'Europe au soir du siècle, identité et démocratie, sous la direction de Jacques Lenoble et Nicole Dewandre, Esprit, 1992, p. 35.

47- «إنّ إخضاع بلد بعد قصفه، وقتل آلاف الأشخاص، وتهجير عشرات الآلاف من مساكنهم، واللجوء إلى الاعتقال التعسفي، وارتكاب الفظاعات، تلك هي الوسائل التي تُنقل من خلالها 'القيم الغربيّة'، وهي التي تشوّه هذه القيم بصورة دائمة». تزفيتان، تودوروف، الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات، (م.س)، ص117.

48- إنّ «جوهر الاستشراق هو التمييز المتأصّل بين التفوّق الغربي والدونيّة الشرقيّة». انظر: سعيد، إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م، ص99.

49- Geneviève Nootens, «Multiculturalisme et tolérance: penser le pluralisme culturel», in Tolérance, pluralisme, histoire, sous la direction de Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik, Harmattan, 1998, p. 155.

هذه المحدوديّة بشكل أوضح، نقول: إنّ روّاد ما بعد الحداثة كانوا قد ثاروا أصلاً ضدّ كلّ الأنساق التي قدّمت نفسها بدائل لأزمات عصرها، وطرحت على معاصريها حلولاً نهائيّة في كيفيّة تحرّر وتحرير الشعوب من كلّ أشكال العبوديّة. وقد وقعت الفلسفات النسقيّة في المحظور الإيديولوجي، حتى تحوّلت إلى متاريس خلفيّة للسياسات الكليانيّة لعصورها: نموذج الماركسيّة تحت الحكم الستاليني، تأثيرات النيتشويّة المنادية بـ«الإنسان المتفوّق» في السياسات العنصريّة النازيّة، ومآلات الهيغليّة اليمينيّة في السياسات الغربيّة عامّة.

لم تُحرِّر الأنساق الفلسفيّة المذكورة وغير المذكورة شعوبَ العالم، بقدر ما أَسَرتها داخل سرديّات مُنجزة ونهائيّة، حتى كادت تتماهى بأنساق الخلاص اللّاهوتي الذي يَعِدُنا بدوره بنهاية الزمان واكتمال السرديّة الدنيويّة في الآخرة.

تفادياً لمنزلقات السرديّات الفلسفيّة والدينيّة، كان محظوراً على النقد ما بعد الحداثي الانخراط أو حتى التفكير في بديل يوظّف فيما بعد خلفيّةً إيديولوجيّةً للسياسات الكليانيّة والعنصريّة. وعلى الرغم من وجاهة هذا التروّي في تجنّب منزلق السرديّات، تظلّ الإنسانيّة دوماً بحاجة إلى إعادة تشكيل رؤاها لذاتها وللعالم، والاعتبار من منزلقات التجارب السابقة، ولا يمكنها بأيّ حال الاكتفاء بإعمال معاول الهدم والتحطيم في كلّ ما تشتبه في انخراطه في مشروع التسلّط ضدّ الإنسان.

لكن عندما يُشتبه في كلّ مشروع «بنائي» على أنّه حامل بالضرورة لنسقٍ سلطوي، فإنّه يستحيل لملمة التبعثر الذي أحدثه النقد التفكيكي، كما أنّه يستحيل أن تتعايش كلّ هذه العوالم المتشظّية في فضاء مشترك إلّا على سبيل التقاتل المستمرّ من أجل إعادة رسم حدود السلطة وتعيين الغالب والمغلوب من جديد.

ترتدّ ما بعد الحداثة بصفاتها التي ذكرنا إلى «يوتوبيا غير متجانسة» بحسب عبارة فوكو؛ إذ هي «تساكُنُ عددٍ كبيرٍ من العوالم المتشظّية الممكنة في فضاء مستحيل»، ثمّ إنّ مثل هذا الضرب من اليوتوبيا لا يمكن أن يوجد «سوى في السينما المعاصرة»[50].

إنّ اكتفاء النقد ما بعد الحداثي بالبعثرة والحفر والخلخلة، دون إعادة تركيب الشتات على نحو تأليفي جديد، قد يكون علامة من علامات التمرّد على واقع موغل في النسقيّة والانغلاق والضبط، لكنّه تمرّد لن يبلغ مداه، وسرعان ما سيخبو ولن تُكتب له الاستمراريّة؛ لأنّ المستفيد الأكبر من حالة الفوضى المعرفيّة «الخلّاقة» هي القوى ذاتها التي لا يفتأ النقد ما بعد الحداثي يعرّيها. وهذه القوى المستفيدة بالدرجة الأولى هي تلك التي أوجدت واقع التذرّر والفردنة، وكرّست النسبويّة القيميّة والأخلاقيّة، وطمست كلّ علامات

50- هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، (م.س)، ص71-72.

التضامن ورموزه، ولا سيّما المشتركات القيميّة والمجتمعيّة والتاريخيّة والمواطنيّة، بدعوى استبطانها أنظمة قوّة وسلطة خفيتين.

لقد حوّلت هذه القوى المشترك المجتمعي إلى «رُهاب» يُخفي سلطة مرعبة للكلّ على الفرد، وفي المقابل مجّدت الحرّيّات الفرديّة المنفلتة من عقالها، وعَدَّتها رمزاً للتحرّر الحداثي. لهذه الأسباب وغيرها، نقول بكلّ يقين: إنّ التظنّن في المشتركات برمّتها دون تمييز أو فرز، وتشتيت المرجعيّات الجماعيّة، والصمت حيال التدبّر الفردي المتحلّل من كلّ المسؤوليّات التضامنيّة حيال الآخر، إنّما تتقاطع، في نهاية المطاف، مع رهانات الإيديولوجيا الليبراليّة الجديدة، حتى أنّه يمكننا أن نقول: إنّ نقداً كهذا يبدو في الظاهر تمرّداً على الأنساق الخانقة، ولكنّه في الباطن يضع نفسه بوعي أو بغير وعي تحت تصرّف الأنساق المجرّدة التي يقتضيها منطق السوق الرأسماليّة.

بيبليوغرافيا:

- إيغلتون، تيري، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة ثائر ذيب، دار الحوار، سورية، 2000م.

- آرنت، حنّة، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992م.

- باك، أولريش، ما هي العولمة؟ ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، بيروت، ط2، 2012م.

- بومان، زيغمونت، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2016م.

- الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هايدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة، بيروت، 2000م.

- سامي، أدهم، ما بعد الحداثة: انفجار عقل أواخر القرن، دار كتابات، بيروت، 1994م.

- ستروس، كلود ليفي، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، بيروت، 2008م.

- سعيد، إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق، محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.

- عبد اللطيف، كمال، المعرفي، الإيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2012م.

- فاتيمو، جياني، نهاية الحداثة: الفلسفات العدميّة والتفسيريّة في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سورية -دمشق، 1998م.

- فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة جماعيّة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993م.

- فوكو، ميشيل، الكلمات والأشياء، ترجمة جماعيّة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

- لوفيفر، هنري، ما الحداثة؟ ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد، بيروت، 1983م.

ماركوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988م.

- المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، 2006م.

- هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة محمّد شيّا، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2005م.

- هوركهايمر (ماكس)، وأدورنو (تيودور)، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2006م.

- Benjamin Barber, Djihad versus Mc World, Desclée de Brouwer, 1996.

- Claude Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.

- F. Ascher, La société hypermoderne, Editions de L'Aube. Coll. Essais, 2005.

- Fredric Jameson, Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif, Traduit de de l'américain par Florence Nevoltry. ENSBA éditeur, coll. «D'art en questions», 2007.

- G. Lipovetsky, les temps hypermodernes, Paris, Grasset, 2004.

- Guy Laval, Malaise dans la pensée (Essai sur la pensée totalitaire), Publisch, 1995.

- Geneviève Nootens, «Multiculturalisme et tolérance: penser le pluralisme culturel», in Tolérance, pluralisme, histoire, sous la direction de Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik, Harmattan, 1998.

- Geneviève Dreyfus-Armand, «Les années 1968, ou la jeunesse du monde», in revue Histoire, n° 330, avril 2009.

- Hegel, Principe de la philosophie de droit¬ Gallimard, 1940.

- Habermas, «Citoyenneté et identité nationale: réflexion sur l'avenir de l'Europe» in L'Europe au soir du siècle, identité et démocratie, sous la direction de Jacques Lenoble et Nicole Dewandre, Esprit, 1992.

- Michael Hardt/Antonio Negri, Empire, Paris, Exils, 2000.

- Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard, 1967.

- Michel Foucault, Discours et Écrits Tome 1, 1954-1975, (Entretien avec Madeleine Chapsal, «La Quinzaine littéraire», n°5 ,16 Mai, 1966), Paris, Gallimard, 2001.

- Michel Foucault, L'ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2019

جميع الحقوق محفوظة © 2019