

إشكالية ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية المعاصرة:  
جان فرانسوا ليوتار ويورغن هابرماس أنموذجان

The Problematic of Postmodernism in Contemporary Western  
Philosophy: Jean-Francois Leotard and Jurgen Habermas .

الدكتور خالد مزاتي\*

Khaldi.mez@gmail.com

جامعة أدرار – (الجزائر)

تاريخ الإرسال 2019/03/19 تاريخ القبول 2020/01/28 تاريخ النشر 2020/12/01

الملخص:

إذا كان فلاسفة ما بعد الحداثة من الفرنسيين، والجيل المؤسس لمدرسة فرانكفورت، قد بالغوا في نقد الحداثة الغربية و منجزاتها الثقافية متهمين العقل، من حيث هو الأس الأول للحداثة ومشروع التنوير الأوروبي، بأنه هو سبب كل الكوارث و المجازر التي حصلت في القرن العشرين، فإن الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، وريث مدرسة فرانكفورت، قد شق لنفسه طريقا آخر حرص فيه على وضع تيار ما بعد الحداثة نفسه موضع اتهام ونقد، مبينا أنه لا بديل للعقل إلا العقل نفسه، ولا بديل للتنوير إلا مبادئه العظيمة نفسها، و لا بديل للحداثة إلا حداثة أكثر إنسانية. ومهمتنا في هذا المقال هي أن نسلط الضوء على بعض الأفكار الهامة التي تقدم بها جان فرانسوا ليوتار ويورغن هابرماس ضمن هذا السياق.

**الكلمات المفتاحية:** الحداثة؛ ما بعد الحداثة؛ العقل الغربي؛ السرديات الصغرى؛ السرديات الكبرى؛ العقلانية التواصلية؛ التنوير.

**Abstract:**

If the French postmodern philosophers, and the founders of Frankfurt School, have criticised with exaggeration the Western modernism and its cultural achievements, accusing the mind which is the basis the European Modernism and Enlightenment as the cause of all the disasters and massacres of the twentieth century, the German philosopher Jurgen Habermas, the heir of the Frankfurt School, set another path for himself to put the postmodern stream to the point of accusation and criticism. He indicates that there is no alternative to mind except the mind itself. Moreover, there is no alternative to enlightenment except its own great principles, and there is no alternative to modernism except a more humane modernism. In this context, the article's attempts to highlight some of the important ideas presented by Jean-François Leotard and Jurgen Habermas.

**Keywords:** Modernism; Postmodernism; Western Mind; Minor Sermons; Great Sermons; Communal Rationalism; Enlightenment.

\* المؤلف المرسل

## مقدمة:

يتوجب علينا، بحكم موضوع المقال الذي ننوي تقديمه في هذا المقام، أن نستهل الحديث بالإشارة إلى أن الحداثة، كما تكلم عنها كبار الفلاسفة و علماء الاجتماع من الغربيين، هي مقولة تشير إلى تلك المراحل التاريخية الخصبية التي عاشتها أوروبا عقب قرونها الوسطى الإقطاعية. إن الحداثة، بمعناها العام هذا، تحمل على المطابقة بينها وبين التحولات التاريخية الكبرى التي عرفها الغرب في مجالات العلم والثقافة والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وهي التحولات التي صار فيها العقل الغربي مبدعا و سيّدا يملك مصيره و يقود نفسه بنفسه، بعد أن تمكّن - في شجاعة نادرة - من إحداث قطيعة مُزلزلة مع ماضيه الكنسي بمنهج البابوية المتسلطة والعبور، من ثم، إلى الزمن الحاضر ضمن سياق النزوع المستمر الذي لا يتوقف نحو معانقة آفاق المستقبل، الأمر الذي يؤشر على وجود ارتباط عضوي بين الحداثة الغربية والإبداع من جهة، و بينها وبين العقلنة؛ هذا إلى جانب ارتباطها (أي الحداثة) بمقولات أخرى ذات دلالة كاشفة من قبيل التقدم والذاتية والحرية من جهة ثانية. والسؤال الذي ينبغي طرحه في هذا السياق هو التالي: هل كانت الحداثة الغربية، في جميع مستوياتها و محطاتها التاريخية، ممّا و سلوى على الإنسان، مطلق الإنسان؟

لعله من المهم القول، في بداية هذا العرض، إن الحداثة من حيث هي مشروع فكري تراكمي، عام وشامل، و عبر مسارها الطويل الذي يمتد على الأقل من لحظة ديكارت في القرن السابع عشر، مروراً بعصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، ثم الحقبة الزمنية التي تلت ذلك العصر إلى حدود الخمسينيات من القرن المنصرم؛ إن الحداثة في جميع محطاتها الحاسمة التي كشفت فيها عن نفسها كبنية فكرية معقدة متشابكة الخيوط ومتعددة الأبعاد، اقترنت دوماً بتمجيد العقل والدفاع عنه باعتباره المصدر الوحيد للحقيقة، و الوسيلة الفضلى لمراجعة التراث و فهم الطبيعة وتفسير الكون، وبالتالي صناعة المعنى وتأسيس التاريخ، أي تحقيق التقدم في جميع المجالات، وأولها المجال المعرفي والعلمي - التقني الذي من شأنه إشباع حاجيات الإنسان و ترقيته و ضمان سيادته على الطبيعة. والحق أننا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن ما وقر أساساً متيناً للحداثة من حيث هي تحولات كبرى أساسية أو تغيير حضاري شامل إنما يتمثل في تلك الروح العامة - غير العادية - المفعمة بالفضول والشك، والتي احتضنت التفكير العقلاني الحر الذي تجسد على وجه الخصوص في قلق السؤال الفلسفي النقدي، و التواصل التجريبي مع الطبيعة وفاعلية الابتكار لدى الإنسان الغربي. و كما هو معروف، فإن من طبيعة هذا النمط الأخير من التفكير الذي كان نافذاً في السياق الحديث أن يُشدّ الوضوح و التمييز و الضبط في كل شيء، و يرفض الخرافة و التعصب بجميع أشكالهما و ألوانهما، و يؤسس لمناهج و أساليب علمية و بحثية ناجعة من شأنها تعقيل العلاقة مع الماضي وتحرير الإنسان من كافة السُّلْط، دينية كانت أو سلفية، وجعله سيّداً على ذاته، ليتمكن من فهم النظام الطبيعي والاجتماعي من منطلق تكريس مركزية الذات الإنسانية واستثمار طاقاتها الإبداعية لضمان السيطرة و الضبط العقلاني الصارم في الأشياء كلها. والمقدار الذي تحقق من هذا كله إنما جاء نتيجة تشبع الإنسان الأوروبي بمقولات و مفاهيم جديدة مُحفّزة فرضها عصر التنوير الذي تعامل فلاسفته (جون لوك أنموذجاً)

تعاملاً نقدياً مع مجتمعهم الإقطاعي الكنسي و أفكاره التقليدية، محاولين تقويض أسس نظامه القديم الموروث عن الأسلاف في مجالات الدين والسياسة والثقافة والاقتصاد... الخ، الأمر الذي مهد الطريق لظهور أكبر وأهم حدث في التاريخ الأوروبي: قيام الثورة الفرنسية في العام 1789 التي رسخت في العقل الغربي مقولات ومفاهيم حاسمة في دلالتها كمفهوم العلمنة، والتمدن، والتصنيع، والتقدم، و بالأخص مفهوم العقلنة، وهذا على أمل تحقيق الحرية والرفاه و السعادة للإنسان. يقول آلان تورين في هذا الصدد:

«ترتبط فكرة الحداثة ارتباطاً وثيقاً بفكرة العقلنة. التحلي عن إحداها يعني استبعاد الأخرى لكن، هل تقتصر الحداثة على العقلنة؟ هل هي تاريخ لنمو العقل الذي هو أيضاً تاريخ لنمو الحرية والسعادة، ولتقويض العقائد، والانتماءات للثقافات «التقليدية»؟ إن خصوصية الفكر الغربي في لحظة تطابقه القصوى مع الحداثة تتمثل في كونه أراد أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلنة إلى الفكرة الأكثر رحابة لمجتمع عقلاني، حيث لا يقود فيه العقل النشاط العلمي والتقني فقط، بل يحكم فيه الناس أيضاً بقدر ما فيه الأشياء. فهل يتمتع هذا التصور بقيمة عامة أم هو لا يعدو أن يكون تجربة تاريخية خاصة، حتى وإن كانت أهميتها هائلة؟ يتعين بدءاً توصيف تصور الحداثة هذا ووصف التحديث باعتباره إبداعاً لمجتمع عقلاني. لقد تخيل هذا التصور المجتمع، أحياناً، بمثابة نظام، هندسة معمارية قائمة على الحساب. وأحياناً جعل من العقل أداة في خدمة مصلحة و متعة الأفراد. و أخيراً، فقد استخدمه بمثابة سلاح نقدي ضد كل السلطات، وذلك من أجل تحرير «طبيعة إنسانية» كانت قد سحقتها السلطة الدينية. غير أنه جعل من العقلنة، في كل الأحوال، مبدأ التنظيم الوحيد للحياة الفردية والجماعية، و ذلك بربطها بموضوعة الدنيوية، أي بفصل كل تحديد ل «الغايات السامية»<sup>1</sup>.

و بصرف النظر عن الاختلاف أو التمايز المفهومي الكبير الموجود بين مصطلحي الحداثة و التحديث و الذي يصل، كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين العراقيين، إلى « حد الفرق بين الفكر والممارسة والنظر والتطبيق والمشروع التزامني والانعكاس الزمني»<sup>2</sup>، فإنه يمكن القول إن الحداثة، سواء الحداثة كخطاب نظري تبلور ضمن سياق الجهود المضنية التي بذلها العقل الغربي منذ قطيعته مع القرون الوسطى المسيحية لفهم نظام الطبيعة والمجتمع والعالم ككل من منظور جديد، أو الحداثة كمشروع و متحقق و مطبق بالفعل، إن الحداثة، في الحالتين معاً، لم تكن كلها، وفي جميع محطاتها الأساسية، مناً وسلوى وفي مصلحة كل البشر؛ ولا هي مكنت الإنسان عملياً، من فهم الطبيعة والعالم و تفسيرهما وقياسهما بمقاييس تضمن الكرامة والسعادة والتحرر والسلام الشامل للإنسانية ككل كما وعد بذلك فلاسفة الأنوار. نقول ذلك مع علمنا بالتحويلات الكبرى و القفزات النوعية التي تحققت، منذ القرن السابع عشر على الأقل، في مجال تقدم المعارف والعلوم والتقنية، إلى جانب ارتفاع مستوى التمدن و الرفاه الاقتصادي الذي تحقّق في المجتمعات الغربية جراء استخدام العقل البشري استخداماً براغماتياً أحادياً تحوّل بموجبه هذا العقل إلى مجرد أداة تسلطية نافعة لضمان التقنين والضبط والهيمنة على الطبيعة والإنسان معاً، وتحقيق المصلحة لقلّة قليلة على حساب الأكثرية من البشر في عالم تسيطر عليه عقلانية تقنية ونظم سياسية وإدارية

واقتصادية.. شمولية شيعت العلاقات الاجتماعية، وجردت الإنسان من بعده الإنساني، و جعلته كائنا مستهلكا خاضعا بالكامل لسلطة التقنية ومنطق الآلة، ولقوة تأثير الدعاية الإعلامية وثقافة الصور الزائفة؛ الأمر الذي أوقع النموذج الثقافي الغربي الحديث في تناقضات صارخة مع القيم الكبرى الرائعة التي نادى بها فلاسفة الأنوار: قيم العقل، والحرية، والعدل، وحقوق الإنسان، والديمقراطية، والتقدم. في هذا الصدد نقرأ لأحد الباحثين الجزائريين، في معرض حديثه عن نقديات هوركهايمر-أدورنو لعقل الأنوار، قوله:

« انطلق هوركهايمر و أدورنو من مشروع عصر التنوير بما هو لحظة تأسيسية للحداثة الغربية، و من أهم الأسس و المبادئ التي قام عليها هذا المشروع العقل والحرية و العدالة واحترام كرامة الإنسان وحقوقه وفكرة التقدم الإنساني، وهذا قصد التخلص من الظلم الذي ظل يعاني منه الإنسان ومن مختلف أشكال السيطرة التي عرفها في ظل المؤسسات الدينية و السياسية التي كانت سائدة في أوروبا في تلك الفترة. غير أنه وفي خضم التطور التاريخي تبين أن المشروع التنويري أصبح أبعد عن تحقيق المبادئ والقيم الإنسانية التي قام عليها، و التي دافع عنها الفلاسفة التنويريون، من أمثال جون لوك وإيمانويل كانط ومونتيسكيو وديدرو وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين الذين عرفتهم أوروبا في بداية القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. لقد اتضح أن هذا المشروع لم يعد مؤهلاً أو قادراً على تحرير الإنسان من مختلف أشكال السيطرة التي أصبحت تهدد وجوده، وخاصة في ظل النظم السياسية والاقتصادية الشمولية، أو التوتاليتارية التي بلغت أوجها وقمة طغيانها في اللحظة التاريخية الحاسمة و الخطيرة التي عايشها فلاسفة مدرسة فرانكفورت، أي بعد صعود النازية وما حلّ بأوروبا في تلك اللحظة التاريخية [...]، حيث اختفت الحرية و غاب العقل وانقلب التقدم بمفهومه الإنساني إلى انحطاط شامل و تراجع مقلق للغاية»<sup>3</sup>.

هذا الوضع الخطير الذي آل إليه، أخيراً، مشروع التنوير و الحداثة الغربية<sup>4</sup> برمتها، و المتمثل في أفول النزعة الإنسانية-التي لطالما خلعت على الإنسان مركزية كونية مطلقة-، و تعريض البشرية جمعاء لخطر الموت والإبادة جراء الحروب والسباق الحميم نحو التصنيع الحربي المدمر، والتسبب في ظهور بعض الأمراض العجيبة الغربية التي لم تكن معروفة من قبل، وتلويث البيئة، وسيادة منطق السوق، والنظر إلى الإنسان باعتباره كائناً استهلاكياً، وتغوّل الآلة، وتمجيد الفردانية و الأنانية المفرطة التي تحولت معها العلاقات الإنسانية الحميمة الحارة بين البشر إلى علاقات سلعية شبيهة باردة، وتفكك الروابط الأسرية الطبيعية، وإعطاء الأسبقية للقيم النفعية المادية على حساب الجوانب الميتافيزيقية-الدينية والأخلاقية والجمالية والعاطفية في حياة الإنسان؛ وكذا طغيان النزعات الوضعية المتطرفة التي أنكرت هذه الأبعاد الأخيرة وحاولت عبثاً رد الإنسان إلى نظام الأشياء المادية باعتباره مجرد ذرة من ذرات الطبيعة يمكن فهمه ورصد أحواله وسلوكاته بإخضاعه للنماذج والمقولات والصيغ المستمدة من العلوم الطبيعية... الخ؛ إن هذا الوضع الذي انتهت إليه الحضارة الغربية يمكن تفسيره، في نهاية التحليل، بأنه مؤشر دال على فشل مشروع الحداثة ومدعاة إلى نقدها والتشكيك في حقائقها الكلية وسردياتها الكبرى. وقد أفرز بالفعل هذا الوضع الجديد الذي لم يكن متوقعاً، بالنظر إلى وعود عصر التنوير، عدة مواقف ورؤى وحوارات بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع وكبار المثقفين الغربيين الذي انخرطوا في مناقشة ما أفرزته الحداثة من نظريات ونماذج

وحقائق كونية، وقاربوا نتائج الوعي الحديث من منظورات مختلفة تراوحت بين قطبين أساسيين: الرفض المتشائم والنقد العقلاني المتفائل، ومن ثم طرحوا عدة أسئلة واستراتيجيات للتعامل مع شروخ تلك النتائج و النهايات التي شكلت مجتمعة الوجه الآخر، غير الحميد، لمقدمات الأنوار، وأطلقوا عليها عدة تسميات لعل أشهرها مصطلح ما بعد الحداثة التي هي، في صميمها، تشكيك ورفض وعدم ثقة في مشروع الحداثة الذي انتهى، في نظر نقاد هذا المشروع من الغربيين والشرقيين، إلى نتائج مخالفة لوعوده ومخيبة لآمال البشر. ولكي يتضح المعنى الذي نقصده هنا لا مناص من أن نقتبس فقرة دالة لفصل دراج يقول فيها:

«مثلما ارتبطت إشكالية الحداثة، في صيغتها الأوروبية، بمقولات العقل والتصنيع وتقدم العلوم واكتشاف العالم، فإن هذه الحداثة، وفي طور لاحق منها، طرحت إشكالية ما بعد الحداثة. ففي البدء، كانت الحداثة مشروعاً نظرياً وعملياً منفتحاً على المستقبل، وبعد أن سكنت هذه الحداثة مستقبلها وتحققت فيه، كان عليها أن تُفضي إلى طور جديد، يكون الإنسان فيه سيّداً على ذاته ومالكا للعالم، كما حلم ديكرت ذات مرة. غير أن هذه الحداثة، ووفقاً لمنطق التاريخ ومكرهه، لم تصل إلى الموقع الذهبي الذي هجس به عقل الأنوار، بل أصابها انزياح، بدد من الحلم القديم أشياء كثيرة، ووجه أصابع الاتهام إلى المهندس العقلاني المستنير، الذي اقترح المدينة الفاضلة الجديدة [...]». وبما أن شجب النهاية اتهاماً للبداية التي صدرت عنها، فقد كان على الفكر الأوروبي أن يعود إلى قراءة المشروع الحداثي بمنظور جديد، يتضمن أكثر من اقتراح: اقتراح يطالب بالاحتفاظ بالمشروع الحداثي، بعد نقده وتطويره وتوسيعه، ومثله الأكبر الألماني هابرماس مع غيره، واتجاه آخر يرى أن الحداثة الأولى قد تفجرت وانتهى عهداها إلى غير رجعة، ومن أصوات هذا الاتجاه الفرنسي ليوتار مع غيره. وإلى الاتجاه الثاني تنتمي إشكالية ما بعد الحداثة في شكلها الأخير، التي تطلق آلة مفهومية تندد بالعقل والتنوير والتقدم والمتقف الحديث وصولاً إلى «نهاية التاريخ» التي تُعلن أنه لا جديد قادم، وأن كل ما سيأتي رتبةً ممجوجة، تردّد ما جاء قبلها بسرعة مستطيرة»<sup>5</sup>.

وقبل عرض وجهة نظر جان فرانسوا ليوتار الخاصة بإشكالية ما بعد الحداثة، وبالأخص مقارنة الفيلسوف الألماني العظيم يورغن هابرماس باعتبارها تمثل تحليلاً راجحاً وثقلاً فكرياً لافتاً مقارنة بمجمل القراءات والمواقف الأساسية التي أُخذت من مآلات الحداثة، فإنه يحسن بنا أن نشير إلى أنه ليس في وسع المرء - في الظروف الراهنة - أن يُقدم تعريفاً موحياً إلى أقصى حد بأهم ملامح وخصائص وأطياف المزاج الثقافي المابعد حداثي، وجامعاً لأهم المقدمات والرؤى والافتراضات التي ينطلق منها مفكرو ما بعد الحداثة في معاداتهم للحداثة، والظعن في سردياتها الكبرى - أي الأنساق الشمولية المغلقة: الهيكلية والماركسية أمودجان -، وكشف زيف تلك السرديات ومقاومتها وتشخيص أزماتها، ومن ثم التأسيس لفكر جديد يكرس «السرديات الصغرى» ويرى فيها البديل المناسب لكل الأنساق والمذاهب الكبرى التي ظهرت، قبل، في مجالات الدين والفلسفة و الايدولوجيا، على الرغم من أن تلك القصص أو «السرديات الصغرى» هي - في الأعم الأغلب - قصص

مستهجنة، محلية، طارئة، ولا عقلانية (مطالب الأقليات والمهمشين والشواذ أنموذجاً). والواقع أن هذا الذي قلناه عن عدم تبلور تعريف دقيق كاشف أو جامع للعناصر المكونة لهوية ما بعد الحداثة، إنما يدل دلالة واضحة على أن هذه الأخيرة لازالت بعد في طور التشكل والاكتمال، كما ويدل أيضاً على الغموض والالتباس الدلالي الذي لا يزال يكتنف هذا المصطلح الرجراج، الأمر الذي لاحظته كثيرون منهم إيهاب حسن الذي تُسبب إليه خطأ صك مصطلح ما بعد الحداثة\*. لنستمع إليه متحدثاً عن «اللااستقرار الدلالي» الذي طبع هذا المصطلح الأخير منذ ظهوره. يقول:

«مثل سواه من المصطلحات غير المقيدة - ومنها ما بعد النيوية، أو الحداثة، أو الرومانسية بهذا الصدد - يعاني مصطلح ما بعد الحداثة من بعض اللااستقرار الدلالي: أي أنه لا يوجد إجماع واضح بين الباحثين حول معناه. والصعوبة العامة تتداخل هنا مع عاملين: أ- الشباب النسبي، أو بالأحرى الرشد المهش، للمصطلح؛ وب- قرابته الدلالية مع مصطلحات أكثر راهنية، غير مستقرة بدورها. وهكذا فإن بعض النقاد يعنون بما بعد الحداثة ما يعنيه آخرون عند الحديث عن الطليعة أو حتى الطليعة الجديدة، في حين أن البعض يواصل إطلاق اسم الحداثة على الظاهرة ذاتها»<sup>6</sup>.

وأياً كان الأمر فإنه يمكننا أن نفهم ما بعد الحداثة بكثير من التساهل، أي في حدود ما هو متوفر لدينا من معطيات حول تموجات تاريخ النموذج الثقافي الغربي، بوصفها حالة من التمرد الفكري العنيف الذي بدأ في التبلور، شيئاً فشيئاً، منذ خمسينيات القرن الماضي على وجه التقريب، وشمل أول ما شمل الأدب وعالم الجماليات بصورة عامة: الحط من قيمة الأدب الرسمي المدوّن مقابل الإشادة بأدب الجماهير، أو على الأقل عدم التمييز بينهما، و بكيفية أعم تجسير الفجوة بين الثقافة العاملة والثقافة العامية؛ ظهور تجارب موسيقية جديدة، صاخبة وغير متسلسلة (البوب-الروك أنموذجان) ومحاولة تكريسها لتحل محل الموسيقى الكلاسيكية الرفيعة؛ هذا علاوة على ابتكار طرز جديدة في أشكال البناء قائمة على الإيحاء وعدم التجانس ضمن سياق المزج بين القديم والجديد: «خذ، مثلاً، ناطحة سحاب إيه. تي أند تي At and T لفيليب جونسون Philip Jonson والمنقسمة بصورة مناسبة إلى قسم أوسط كلاسيكي - جديد، وأعمدة رومانية عند مستوى الشارع، وقمة واجهة إغريقية مثلثة من طراز تشيبينديل Chippendale في أعلاه»<sup>7</sup>.

غير أن الأهم في الأمر كله هو أن هذا التمرد تحول، لاحقاً، وبالأخص منذ أواخر عقد السبعينيات وبداية الثمانينيات، تاريخ نشر جان فرانسوا ليوتار لمصنفه الشهير: **الشرط ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة (1979)**، إلى نقد ما بعد حداثي عام قائم على منطق النفي، والانقطاع، والنسيبة؛ وهو نقد يكرس الاختلاف، والسطحي، و العارض، و اللامعنى... الخ، و تُحمّل بروح عدائية ضد منجزات الحداثة في مجالات الفلسفة، و اللاهوت، و التاريخ، و القيم، و التقنية... الخ؛ بل إن الروح المابعد حداثية هذه التي خيمت بضلالها على المشهد الثقافي الغربي كله هي، في صميمها، روح نشوية متمردة ورافضة لكل المرجعيات، ولكل

المطلقات، وتميل حتى إلى التشكيك في موضوعية العلم الحديث ذاته. في هذا الصدد نورد فقرات مجتزئة من نص لأحد الكتاب الغربيين يقول فيها:

« جاء أول استخدام لمصطلح ما بعد الحداثة في الخمسينيات على أيدي نقاد الأدب لوصف أنواع جديدة من التجارب الأدبية التي انبثقت عن جماليات الحداثة وتجاوزتها [...]». وبحلول عام 1984 ترسخت ما بعد الحداثة كمجموعة من الخطابات التي تدعو إلى رفض التفكير القائم على أسس جوهرية، وهو ما مثل مجموعة من الممارسات الجمالية التي تعطل المفهوم الحداثي لمبدأ الاستقلالية الجمالية ومجموعة متنوعة من التحليلات للحالة الثقافية الحاضرة [...]». علاوة على ذلك، إذا كان المشروع الفلسفي لحركة التنوير يتعرض للخطر وإذا كان ليس ثمة موضوع عقلائي يمكن تحريره، فمن المؤكد أن الالتزام السياسي تجاه التحرر الكوني وتجاه العدل يصبح هو الآخر في خطر أيضا. في الثمانينات، بدا أن ما بعد الحداثة كانت تطعن في كل وجه من وجوه خطاب التنوير والأساس الكامل للحداثة، أي أنها كانت تتحدى استقلالية الفن وتأسيس يقين معرفي. ليس هذا فحسب، فقد كانت تشكك في المشروع السياسي الخاص بالحقوق الإنسانية العامة، بل وتشكك حتى في موضوعية العلم»<sup>8</sup>.

بقي علينا بعد ذلك أن نشير إلى أن ما بعد الحداثة ظلت، منذ أن ظهرت، محل جدل وسجال بين الفلاسفة والسوسيولوجيين والنقاد الغربيين الذين انقسموا في شأنها إلى مؤيدين ومعارضين، الأمر الذي يفسر لنا الطبيعة الإشكالية الناتجة أصلاً عن الغموض و الالتباس الدلالي اللذين لا يزالان، إلى اليوم، يلفان هذه الحالة الثقافية المعقدة التي ترفض المطابقة والثبات، ولا تؤمن إلا بالتباين أو الاختلاف<sup>9</sup> باعتباره مقوماً من مقوماتها الأساسية. ومن أبرز الفلاسفة الذين تحمسوا لهذا الفكر الجديد اللاعقلاني، وأسهموا في صناعته ضمن سياق دعوة الإنسان المعاصر إلى الاستسلام والخضوع لقدر الصيرورة والعيش في ظلام اللامعنى بلا مرجعية أو معيارية أخلاقية، الفيلسوف الفرنسي ليوتار الذي عرض موقفه في كتابه الشهير: **الشرط لما بعد حداثي: تقرير عن المعرفة**.

والجزئية الأساسية التي استرعت انتباهنا في موقف هذا الرجل هي أطروحته المتشائمة التي دعا فيها إلى القطيعة مع «السرديات الكبرى» ممثلة في المذاهب والأنساق الشمولية المغلقة، الدينية والفلسفية والأيدولوجية، التي تبلورت على امتداد الأزمنة الحديثة، وتحدث فيها الغرب عن نفسه، وأضفت المصادقية على مشروع الحداثة؛ بل إنها شكلت عناصر بنيوية مكونة في هذا المشروع الذي انتهى رسمياً منذ حادثة الهولوكست، مثبتاً فشله في تحقيق السلام العالمي وضمان الحرية والسعادة للإنسانية جمعاء، رغم الوعود الكاذبة التي قطعها على نفسه. وعلى هذا فإن الإنسان المعاصر، في ظل خضوعه الإجمالي - المطلق لسيطرة العلم و التقنية بعقلانيتها الحسابية الصارمة، مُطالب فقط بالاستسلام والتكيف المحتوم مع هذا الوضع التعيس الذي يظهر في صورة قفص حديدي أسر لا يمكن تحطيمه أو الفكك منه، الأمر الذي يعبر عن أزمة عميقة أصابت الحداثة في الصميم بعد أن أزاحت الإنسان عن المركز ورفعت القدسية عنه، واستسلمت بالكامل لعقلانية أدواته المطلقة من عقالمها، ولا تريد الكف

عن الإفراط في الضبط والتخطيط وإنتاج الآلة التقنية التي قد يكون أثرها مدمراً للإنسان والحيوان والكون ككل. وفي حدود هذه المعاني نقرأ لباحث عراقي قوله:

«تُوضح رؤية ليوتار في أنه يجب على إنسان ما بعد الحداثة العيش بلا حكايات أو سرديات كبرى، يجب عليه أن يرفض كل صور الكلية التي حكمت الفكر الغربي، وفرضت عليه نوعاً من الإرهاب والإقصاء، والتي جعلت منه مسجوناً في أفكارها الشاملة. إذ إن هذه الحكايات عبارة عن أساطير ومذاهب تاريخية تغذت منها المجتمعات حتى العصر الحديث، إلا أنه بعد فظاعات الحروب والأنظمة الشمولية، أصبح ليس بمقدور الفرد أو المجتمع انتظار أي غد أفضل، لا من العلم ولا من الأيديولوجيات السياسية. لا يمكن بعد هذه الفظاعات للإنسان أن يعتمد على الحقيقة، أو على التقدم، أو على الثورة لبلوغ الحرية و السعادة، عليه أن يقتنع بيميننة التقنيات والعلوم على وجوده، وأن يتكيف مع هذه الهيمنة دون القدرة مع ذلك على الوثوق بما فيما يتعلق براحته». وهذا يعني، في نظر ليوتار، أن «مشروع الحداثة لم يتم الاستغناء عنه فحسب، بل تم تهديمه وتصفيته، ومن العلامات النموذجية التي ترمز لهذا الهدم هي المحرقة التي قام بها النازيون، والتي تشكل العلامة النموذجية لتراجيديا الحداثة والتعبير الصريح عن الشر المطلق»<sup>10</sup>.

وحتى نختتم هذه الجزئية لا بد من القول بأن اللافت في الأمر كله لدى ليوتار، هو دعوته إلى استبدال «السرديات الصغرى» بـ «السرديات الكبرى»، انطلاقاً من نظرتيه إلى الأشياء على نحو مغاير تماماً لأسلوب أعداء المغايرة والاختلاف الذين لا يزالون يؤمنون بأيقونات شاخت تماماً ويتوجب إعلان الحرب عليها دون أسف، وذلك من قبيل إيمانهم بفكرة الإجماع، والتوحيد، والحقيقة المطلقة، والمرجعيات الثابتة، والقيم المعيارية المتعالية، إلى غير ذلك من المفاهيم والنماذج الكلية المؤسسة لثقافة التسلط وقهر الإنسان للإنسان. و من هنا نتبين أن مسوِّغ إزاحة «السرديات الكبرى» واستبدالها إنما يتمثل - حسب ليوتار - في أن «السرديات الصغرى هي خطابات تتشكل من قبل جماعات أو تجمعات معينة لتحقيق أهداف محددة ذات طبيعة مرحلية ووقائية وبراغماتية ولا تحمل الطابع الشمولي ولا السلطوي القسري للسرديات الكبرى». هذا علاوة على أن «الاختلاف» الذي تكرسه «السرديات الصغرى» وتعمل على إشاعته «يعد منظوراً هاماً لاحترام الآخر وتقبل المغايرة ورفض نزعات التهميش والإقصاء التي تمارسها السرديات الكبرى في الفضاء الاجتماعي والثقافي والسياسي»<sup>11</sup>.

أما وقد انتهينا من الحديث عن ليوتار، فلنلقي الآن نظرة سريعة على موقف يورغن هابرماس من إشكالية الحداثة وما بعدها باعتبارها أحد المحاور الأساسية الناظمة للنشاط النظري المكثف والعميق الذي لا يزال يقدمه هذا الفيلسوف الذي يعد في نظر عديد المفكرين والباحثين من أهم الوجوه البارزة في المشهد الفلسفي المعاصر<sup>12</sup> في العالم كله، والوريث الحقيقي لـ مدرسة فرانكفورت، أولاً بالنظر إلى تتلمذه على يد ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو واشتغاله، لاحقاً، أستاذاً مساعداً لهذا الأخير في معهد الأبحاث الاجتماعية الذي تأسس في ألمانيا في العام 1923، وثانياً بالنظر إلى الجهد الكبير الذي بذله في تطوير وإعادة تقييم النظرية النقدية لهذه المدرسة كما

استوت في نصوص جيلها الأول: هوركهايمر ومعاونوه. ذلك أنه و «في وقت مبكر، شرع هايرماس في عمل حذر من أجل إبراز نقائص البرنامج الأصلي للمدرسة الذي قال إنه ينتمي إليه ويكشف ضمنه ما يشكل عقبة في سبيل تحقيق مراميها الواعدة. بالجملة، يبدو أنه يربط هذه النقائص بقبول غير مفكر فيه من طرف النظرية النقدية للملامح الأكثر رفضاً للإرث الماركسي»<sup>13</sup>.

لسنا معنيين هنا بتقديم عرض مفصل يشمل جميع اعتراضات هايرماس وإضافاته العلمية والفلسفية والمنهجية التي مارست تأثيراً قوياً على مدرسة فرانكفورت وأسهمت في توسيع برنامجها و اغناء نظريتها النقدية، بقدر ما نحن معنيون بتقديم لمحة وجيزة عن مساهمة هذا الرجل في تشخيص إخفاقات الحداثة ومعرفة الخطوط الأساسية التي رسمها للعقل الغربي المعاصر كي يتجاوز تلك الإخفاقات دون التضحية بالمكتسبات والقيم الإيجابية التي حققها هذا العقل نفسه في عصره الحديث.

يسوقنا ذلك إلى القول إن هايرماس، مثله مثل أساتذته وبعض زملائه في مدرسة فرانكفورت، والفلاسفة النييتشويون، يقر تماماً بالإنتكاسة التي أصابت الحداثة الغربية؛ فهي لم تحقق كل ما وعدت به، الأمر الذي يتطلب، في نظره، ضرورة إقناعها بأخطائها، وتصحيح مسارها بإعادة بنائها من جديد. غير أن ما يميز هايرماس عن سواه من الفلاسفة المعاصرين من ذوي النزعات المتشائمة والميول العدمية، هو تمييزه في الحداثة بين مضمونين: مضمون سلبي (الشمولية، التشيؤ، العقلانية الأداة المتسلطة والمتمركزة حول الذات...)، ومضمون آخر إيجابي لا يمكن رفضه أو تجاهل فائدته (الجوانب المحررة في العلم والتقنية وهي كثيرة). من هنا فإن فيلسوف العقلانية التواصلية يأخذ بجد على نقاد العقل الحديث من مفكري ما بعد الحداثة عدم إقامتهم لهذا التمييز، الشيء الذي تنجر عنه مغالطات وخروقات خطيرة يتعذر تسويغها. لنستمع إليه حين يقول:

«إن الفروق والتعارضات باتت ملغومة، وأكثر من ذلك متداعية، إلى درجة أنه في الأفق المسطح والكالح لعالم يدار كلياً ويخضع للحساب والسلطة، أمسى النقد عاجزاً عن تمييز التباينات والتلوينات المزدوجة. مُؤكِّدٌ أن نظرية آدورنو عن العالم المدار ونظرية فوكو في السلطة هما أغنى، وبسطة، أكثر دلالة من أفكار هيدجر وديريدا الخاصة بالتقنية بوصفها جهازاً أو للماهية الكلاسيكية للسياسة. غير أن ما يقرب بينها، هو انعدام حساسيتها للمضمون «المزدوج» للحداثة الثقافية والاجتماعية إلى حد بعيد. مثل هذه التسوية يظهر أيضاً في المقارنة الترمينية بين أشكال الحياة الحديثة وما قبل الحديثة. إنهم لا يضعون في حسابهم الجزية التي كان على جماهير الشعب أن يدفعوها في الماضي أكثر من أي وقت آخر سواء في ميدان العمل اليدوي، أو في شروط الحياة المادية، في إمكانات الخيار الفردي بين الخيارات، ضمانة الحقوق وتنفيذ العقوبات، في المشاركة السياسية، وفي الإعداد المدرسي»<sup>14</sup>.

على أن السؤال الأكثر أهمية والذي يجب طرحه في هذا الصدد يتلخص فيما يلي: بما أن هايرماس يعترف بالنتائج الكارثية التي انتهت إليها الحداثة، وهي نتائج يمكن تفسيرها بإرجاعها إلى طغيان العقل الذي تجرد من

مضمونه الإنساني التحرري وتحويل إلى مجرد أداة فعالة للضبط والتحكم في الطبيعة والكائن البشري على قاعدة «المصلحة الموجهة للمعرفة»<sup>15</sup> ومراكمة رأس المال، إذا كان الأمر على هذا النحو، فما هي إذن الحلول التي طرحتها الفلسفة الهابرماسية للحد من هذا الطغيان والتخفيف من خطورة المشاكل الحارقة الناجمة عن سوء استخدام العقل في مجالات العلم والتقنية ضمن شروط لا تراعي الآثار الخطيرة التي قد تنبثق عن نتائجهما في العوالم المعاشة الأخرى: الاقتصاد والسياسة والاجتماع، وحتى الأخلاق والطبيعة البشرية نفسها إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ظاهرة التلاعب بالجينوم البشري؟

من المهم أن نعترف بأن الإجابة عن السؤال الذي طرحناه تتطلب الاستغراق في إغراءات الفلسفة الهابرماسية، الأمر الذي يتعذر تماما مع الحيز المحدود المتاح أمامنا هنا. لذلك نكتفي بالقول إن هابرماس الذي لا يريد التفريط بالقيم الإيجابية التي بشر بها فلاسفة الأنوار، ولا للإنسانية أن تعود إلى مرحلة ما قبل مشروع الحداثة الذي «لم ينجز بعد» بتمامه، يرى أن الأسلوب الأمثل لتصحيح مسار الحداثة التي ظلت طريقها إنما يكمن في جعلها أكثر إنسانية ودفعها إلى تجاوز أزمتها، وذلك بتوسيع مفهوم العقلانية وعدم حصرها في المفهوم التقني-الأدواتي للعقل، وتلك هي **العقلانية التواصلية** التي ما انفك يدعو إليها هذا الفيلسوف الشامل والأكثر انفتاحا على الحقل المعرفية الأخرى، وذلك إيمانا منه بضرورة التفاعل والحوار كقاعدة أساسية في البحث العلمي، وفي الحياة عامة. وعلى هذا فإن **العقلانية التواصلية**، بوصفها فاعلية موجهة نحو الحوار والتفاهم، لا يمكنها أن تحقق الأهداف المرجوة منها إلا على قاعدة تفعيل مفتاح التواصل المتمثل في اللغة أساسا، والربط بين النظرية والتطبيق، وفي إطار سوسيولوجيا نقدية تقع عليها مسؤولية فهم واقع البشر وتكريس التعاون والوفاء والاحترام المتبادل بينهم. يقول هابرماس:

«يعثر العقل المتمركز على الذات على معايير العقلانية انطلاقا من محكي الحقيقة والنجاح بوصفهما ينظمان العلاقات التي تعقدها ذات عارفة وعاملة مع عالم أشياء ممكنة أو محتملة، أو أحوال شيء وفقا لغاية ما. وبالمقابل منذ اللحظة حيث تتصور المعرفة بوصفها معرفة يتوسطها التواصل، عندئذ نقيس المعرفة نفسها بملكة يمتلكها أشخاص يتصفون بالمسؤولية ويشاركون في تفاعل، تُوجههم وفقا لمطالب مصداقية تستند إلى اعتراف متبادل بين الذوات. يحدد العقل التواصلية محكات العقلانية وفقا لإجراءات قائمة على الحجة ترمي إلى تكريم مباشر أو غير مباشر، للتطلع إلى الحقيقة القائمة على الحكم، و الدقة المعيارية، والصدق الذاتي وأخيرا التماسك الجمالي. إن ما يمكن استخلاصه من ترابط الأشكال المختلفة للمحاجة- هو إذن مفهوم إجرائي للعقلانية لأنه لا يقتصر على دمج البعد العلمي والأخلاقي، بل أيضا البعد الجمالي والتعبيري، يتبين أنه أغنى من مفهوم يقدم العقلانية الغائية المفصلة على البعد المعرفي والأداتي. هذا المفهوم هو المكثف الشارح لطاقة العقل الراسية في أساس صدق القول. تُدكر هذه العقلانية التواصلية بالتصورات القديمة عن اللوغوس (العقل) بقدر ما تحمل على مستوى المعاني، الفضيلة التي يمكن أن يتصف بها قول مصالحة لا إكراه فيها وتأسيس اتفاق عندما يتجاوز هؤلاء الذين

يشاركون فيه، بفضل اتفاق مبرر عقليا. تصورات كانت تتسم في البداية بتحيز ذاتي. إن العقل التواصلي يعبر عن نفسه في فهم انفك تركزه على العالم»<sup>16</sup>.

أخيرا ينبغي أن نشير إلى أنه من الخطأ الجسيم أن نفهم العقلانية التواصلية، والتي من وظائفها الأساسية تكريس الإجماع والتوافق بين أفراد المجتمع، بوصفها اعتراضاً على اهتمامات الإنسان المعرفية التي تروم السيطرة على الطبيعة واستغلالها. ذلك أن إشباع الحاجيات الحيوية للكائن البشري لا يمكن أن تتم إلا بمزيد من الفهم والتحكم التقني في الأشياء. إن ما يعترض عليه هابرماس هو بالتحديد الحالة التي تصبح فيها الفاعلية العقلانية، سواء في تجليها النسقي<sup>17</sup> -الاجتماعي والاقتصادي والسياسي- أو في تجليها العلمي-التقني، مطلقة من عقلاها وتقييم حدودا فاصلة بين العلم والأخلاق، وحينئذ تتحول معها الأنساق الشغالة في المجتمع (=القوانين والنظم) ونتائج المعرفة العلمية والتقنية، وقد أصبحت متحررة من أية رقابة أخلاقية توجيهية، من أداة تنظيم وتحرير إلى قوة قمعية سالبة لإنسانية الإنسان. هكذا يبدو واضحا أن الدور المنوط بالعقلانية التواصلية، وهي في جوهرها عقلانية نقدية مؤطرة بقيم معيارية كونية يفترض أنها كانت مقبولة في الماضي، وهي الآن أيضا مقبولة بالإتفاق بين الفاعلين الاجتماعيين، هو الدخول في مواجهة مع شكلين من العقلانية وممارسة الرقابة عليهما: العقلانية العملية أو الحسائية ومجالها الأنساق أو المنظومات الضابطة للعلاقات الاجتماعية، والعقلانية التقنية ومجالها العلم وتطبيقاته؛ وكل ذلك ينبغي أن يتم على نحو يضمن التوازن بين الشكلين المذكورين ويحقق المصلحة العمومية. في هذا السياق نقرأ لهابرماس قوله:

«بالمقابل سألح، فيما يخصني، على واقع كون العقل التواصلي-على الرغم من صفتة الإجرائية الخالصة، المتخلصة من كل رهان ديني أو ميتافيزيقي- ينخرط دفعة واحدة ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية بواقع كون أفعال الفهم المتبادل تلعب دور آلية ترمي إلى تنسيق العمل. إن الأعمال التواصلية تشكل نسيجاً يتغذى من موارد العالم المعاش وتشكل، نتيجة لذلك، «الوسيط» الذي تعيد انطلاقاً منه أشكال الحياة العيانية إنتاج ذاتها [...]». تأخذ هذه السيرورة الدائرية، حيث يتقاطع العالم المعاش والممارسة التواصلية اليومية، في نظرية الفاعلية التواصلية، مكان الوساطة التي كان ماركس والماركسيون الغرييون قد خصصوها للبراكسيس الاجتماعي. في هذا البراكسيس الاجتماعي كان من المفترض أن يقوم العقل بدور الوساطة مع آخره- مستعينا بموقعه التاريخي، وتجسده ومجاهته مع الطبيعة-. فإذا كان على الفاعلية التواصلية الآن الاضطلاع بوظائف الوساطة نفسها قد تقع في الاعتقاد أن نظرية الفاعلية التواصلية، لا تقدم، على الرغم من كل شيء، سوى «شكل» من أشكال فلسفة البراكسيس. وبالفعل على الجديدة، كما على القديمة، أن تضطلع بالمهمة نفسها، وهي تصور الممارسة العقلانية بمثابة عقل صار عياناً داخل التاريخ، والمجتمع، في البدن، وفي اللسان»<sup>18</sup>.

## الخاتمة:

لعل العرض السريع الذي قدمناه في الفقرات السابقة يسمح لنا أن نُختم بالقول إن ما بعد الحداثة هي حالة ثقافية نوعية تخص الغرب وحده، وهي على قدر عظيم من التعقيد والغموض، وتجسد مرحلة حاسمة من مراحل تطور العقل الغربي الذي تحرر تماما من عبء أية سلطة خارجية مغايرة لسلطانه الذاتي؛ عقل بلغ من الحيوية والنضج حداً جعله مسكونا بهاجس النقد والمساءلة والتقويم المستمر لأدواته ومناهجه، وإقامة القطاعات الضرورية مع نتاجاته التي يثبت لديه أنها شاخت أو صارت معيقة، الأمر الذي قد يطال حتى الأسس التي قام عليها المشروع الحداثي نفسه وأدت إلى انحرافه عن المسار الذي رُسم له خلال عصر التنوير. من هذا المنظور نستطيع القول بشيء من التعميم إن ما بعد الحداثة، على الرغم من طبيعتها الإشكالية، هي ضربٌ من الفكر لا يمكن فهمه بمعزل عن أفكار نيتشه العدمية المناهضة للأنساق الثقافية الكبرى للقرن التاسع عشر وما قبله، الشيء الذي يفسر ثورة هذا الفكر الجديد المعاصر على التراث الغربي برمته، وفي مقدمته المنظومات الفلسفية الشمولية الطاغية التي بدأت في التبلور والاستواء من لحظة أفلاطون فصاعداً، وذلك باعتبار هذا التراث تراثاً أسس للهيمنة والتسلط واغتراب الإنسان. على أن ما يحدد هوية فكر ما بعد الحداثة على نحو أدق، هو رفضه لمقولات مؤسسة بعينها كانت قد تركزت شيئاً فشيئاً في الثقافة الغربية منذ انتقالها إلى الأزمنة الحديثة، وذلك من قبيل القول بالكونية، والحقيقة المطلقة، والوحدة، والنظام، والأسس الثابتة، والحتمية، والتقدم، وتمجيد العقل... الخ؛ وتفضيله (أي الفكر)، في مقابل ذلك، السباحة في فضاء النسبية، وأوهام اللامعنى، والاتحاد، واللايقين، والتعدد، والاختلاف، واللاعقلانية... الخ. لذا كان من الطبيعي، بالنسبة لفيلسوف عظيم كهابرماس الذي دخل في سجال مع مفكري ما بعد الحداثة، وبخاصة تلامذة نيتشه من الفرنسيين، أن يرفض فكرهم الجديد هذا الذي يكرس اللاعقلانية والوهم، ويريد التفريط في المكتسبات الإيجابية لمشروع الحداثة الذي لم يكتمل بعد، ويحتاج أن يستكمل بتفعيل العقلانية النقدية على أوسع نطاق، وبالأخص في المجال الأخلاقي والسياسي والقانوني، وهذا بنفس القدر الذي رفض به هذا الرجل الأفكار المتشائمة التي طرحها فلاسفة الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت التي ينتمي إليها هو أيضاً. لهذا الغرض إذن بلور هابرماس نظرية خصبة بعنوان عقلانية الفعل التواصلي لكشف زيف إشكالية «الما بعد» الوهمية من ناحية، ومواجهة خطر العقلانية الأداة التي تحدث عنها هوركهايمر ورفاقه من ناحية ثانية.

## مراجع البحث:

- بومنير، (كمال). النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ط1. بيروت: الدار العربية للعلوم بالاشتراك مع منشورات الاختلاف الجزائرية و دار الأمان المغربية، 2010م.
- تورين، (آلان). نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، مراجعة محمد سبيلا، الدار البيضاء- المغرب: أفريقيا الشرق، 2010م.

- سبيلا، (محمد وعبد السلام بنعبد العالي). (إعداد وترجمة)، ما بعد الحداثة: 1- تحديات، ط1. - سلسلة دفاتر فلسفية 13، الدار البيضاء-المغرب: دار توبقال للنشر، 2007م.
- سبيلا، (محمد وعبد السلام بنعبد العالي). (إعداد وترجمة)، ما بعد الحداثة: 2- فلسفتها، ط1. - سلسلة دفاتر فلسفية 14، الدار البيضاء-المغرب: دار توبقال للنشر، 2007م.
- سبيلا، (محمد وعبد السلام بنعبد العالي). (إعداد وترجمة)، ما بعد الحداثة: 3- تجلياتها، ط1. - سلسلة دفاتر فلسفية 15، الدار البيضاء-المغرب: دار توبقال للنشر، 2007م.
- طاهر، (علاء). مدرسة فرانكفورت: من هوركهايمر إلى هابرماس، ط1. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د-ت].
- علاوشيش، (آمال وآخرون). خطاب ال«المابعد»: في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، إشراف وتقديم علي عبود المحمداوي، ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف بلاشتراك مع دار الأمان المغربية وضياف السعودية، 2013م.
- القفاص، (علي حسين سيد إسماعيل وآخرون)، الفلسفة الفرنسية المعاصرة: جدل التمويع والتوسع، إشراف وتحرير سمير بلكفيش، ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف بلاشتراك مع آخرين، 2015م.
- المحمداوي، (علي عبود). بقايا اللوغوس: دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف بلاشتراك مع الأمان المغربية وضياف السعودية، 2015م.
- المسيري، (عبد الوهاب وفتح التريكي). الحداثة وما بعد الحداثة، ط1. دمشق: دار الفكر، 2003م.
- المسيري، (عبد الوهاب). الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، ط1. دمشق: دار الفكر، 2002م.
- مصدق، (حسن). يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ط1. الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005م.
- هابر، (ستيفان). هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم محمد جديدي، ط1. بيروت: منشورات ضفاف بلاشتراك مع دار الأمان المغربية والاختلاف الجزائرية، 2012م.
- هابرماس، (يورغن). العلم والتقنية ك «أيديولوجيا»، ترجمة حسن صقر، ط1. كولونيا-ألمانيا: منشورات الحمل، 2003م.
- هابرماس، (يورغن). القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995م.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، مراجعة محمد سبيلا، (الدار البيضاء-المغرب: أفريقيا الشرق، 2010م)، ص16.
- <sup>2</sup> - علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس: دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، ط1 (الجزائر: منشورات الاختلاف بلاشتراك مع الأمان المغربية وضياف السعودية، 2015م)، ص38.
- <sup>3</sup> - كمال بومير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ط1 (بيروت: الدار العربية للعلوم بلاشتراك مع منشورات الاختلاف الجزائرية و دار الأمان المغربية، 2010م) ص12.
- <sup>4</sup> - معرفة تفاصيل أوفر عن الوجه الآخر، غير الحميد، للحداثة الغربية راجع: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، ط1 (دمشق: دار الفكر، 2002م)، الفصل الثامن و مواضع أخرى. راجع أيضا الجزء الخاص الذي أنجزه هذا الكاتب في: عبد الوهاب المسيري بلاشتراك مع فتح التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1 (دمشق: دار الفكر، 2003م).

- <sup>5</sup> - فيصل دراج، «ما بعد الحداثة: السياق و التاريخ» ضمن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (إعداد وترجمة)، ما بعد الحداثة: 1- تحديدات، ط1 - سلسلة دفاتر فلسفية 13 (الدار البيضاء-المغرب: دار توبقال للنشر، 2007م)، ص37.
- \* - في مقابلة أجريت مع إيهاب حسن، وهو مفكر وناقد أمريكي من أصول مصرية، سُئل إن كان هو فعلاً أول من صاغ مصطلح ما بعد الحداثة كما هو شائع في بعض الأوساط، فأجاب بصريح العبارة: «لا، أنا لم أقم بصياغة المصطلح. زعم البعض أن رساما بريطانيا يدعى «جون واتكينز تشامبان» استخدم هذا المصطلح عرضاً في سبعينات القرن التاسع عشر منذ ذلك الحين، استخدمه الكثيرون [...] بتنوع وتباين شديدين [...] قبل أن أقوم باستخدامه. لكنني أظن أنني التصقت بالمصطلح». راجع نص الحوار في: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (إعداد وترجمة)، ما بعد الحداثة: 2- فلسفتها، ط1 - سلسلة دفاتر فلسفية 14 (الدار البيضاء-المغرب: دار توبقال للنشر، 2007م)، ص 20 وما بعدها.
- <sup>6</sup> - إيهاب حسن، «نحو مفهوم ل«ما بعد الحداثة»» ضمن المرجع نفسه، ص 11.
- <sup>7</sup> - آندرياس هويسن، «رسم خريطة لما بعد الحداثي» ضمن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة: 2- فلسفتها، ص75.
- <sup>8</sup> - ب. ووه، «ما بعد الحداثة» ضمن المرجع السابق، ص ص 49-50.
- <sup>9</sup> - لتابعة هذا الموضوع راجع: زهير الخويلدي، «المابعديات في الفلسفة: معناها وقيمتها ونقدها» ضمن: آمال علاوشيش [وآخرون]، خطاب ال«المابعد»: في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، إشراف وتقديم علي عبود المحمدوي، ط1 (الجزائر: منشورات الاختلاف بالاشتراك مع دار الأمان المغربية وضاف السعودية، 2013م)، ص18 وما يليها.
- <sup>10</sup> - بشير خليفة، «نقد الحداثة و التقنية في فكر ليوتار» ضمن: علي حسين سيد إسماعيل القفاص [وآخرون]، الفلسفة الفرنسية المعاصرة: جدل التموقع والتوسع، إشراف وتحرير سمير بلكفيف، ط1 (الجزائر: منشورات الاختلاف بالاشتراك مع آخرين، 2015م)، ص ص 279-280.
- <sup>11</sup> - مديحة دبابي، «ما بعد الحداثة» ضمن: آمال علاوشيش [وآخرون]، مرجع سبق ذكره، ص 154.
- <sup>12</sup> - لمعلومات أوفر عن السيرة الفكرية لهابرماس راجع: علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت: من هوركهايمر إلى هابرماس، ط1 (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د-ت])، القسم الثاني.
- <sup>13</sup> - ستيفان هابر، هابرماس والسوسيولوجيا، ترجمة وتقديم محمد جديدي، ط1 (بيروت: منشورات ضفاف بالاشتراك مع دار الأمان المغربية والاختلاف الجزائرية، 2012م)، ص23.
- <sup>14</sup> - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995م)، ص518.
- <sup>15</sup> - للإطلاع على الأطروحات الخمس التي تقدم بها هابرماس حول العلاقة الإشكالية بين المعرفة والمصلحة راجع كتابه: العلم والتقنية ك«أيدولوجيا»، ترجمة حسن صقر، ط1 (كولونيا-ألمانيا: منشورات الجمل، 2003م)، ص ص 137-158.
- <sup>16</sup> - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص ص 482-483.
- <sup>17</sup> - بخصوص مفهوم النسق لدى هابرماس راجع شروحات مفيدة في: حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ط1 (الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005م)، ص 113 وما يليها.
- <sup>18</sup> - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص ص 484-485.