

مدارات التّجاوز والتحوّل في الزّمن التّقدي ما بعد الحداثي

Orbits of Transition and Transformation in the Critical Postmodernism Era

* ط/د جدو زينب¹، د/ بومزير طاهر²

Djeddou zeyneb¹, boumezbeur tahar²

مخبر البحث: الدراسات الاجتماعية-اللغوية، الاجتماعية-التعليمية، الاجتماعية-الأدبية

جامعة محمد الصديق بن يحيى-جيجل- (الجزائر)

University of jijel-Algeria

zeyneb.djeddou@univ-jijel.dz¹ / tahar.boumezbeur@univ-jijel.dz²

تاريخ النشر: 2021/12/25

تاريخ القبول: 2021/04/18

تاريخ الإرسال: 2020/11/09

ملخص البحث

تخلّقت ما بعد الحداثة بصفتها وعيا جديدا مخالفا، ومراجعة نقدية، من رحم زمان تاريخي حداثي، آذن باختياره تسليمه المطلق بديالكتيك التنوير، وعقلانيته الأدوية التي بددتها أطروحة "الما بعد" الجريئة، بدعوتها إلى مناهضة القيم كمنطلق نيتشوي والتحرر من كلّ أشكال السّلطوية والنزعة الكونية، وخطرة الأحادية المركزية، وهو ما آمن به "كلّ من تعلّم درس فوكو" بتعبير إمبرتو إيكو.

تعكف دراستنا على استقراء هذا الوضع الانتقالي الطارئ في ضوء تظاهراته الكبرى ومحدداته بعده زمنيا نقديا توطئه نظرية كونية.

الكلمات المفتاح: تحديث، حداثة، ما بعد حداثة، مركزية اللوغوس، تفكيكية.

Abstract :

Postmodernism emerged as a new and different consciousness, as well as a critical reflection and examination of a former movement in the modern era. The latter collapsed because of its firm belief in the dialectic of enlightenment and the authority of reason that was doubted and denied by the bold "post" approach which called to refute Nietzsche's values and to be free from all sorts of authority, universal tendency, and the tyranny of monocentric systems. This becomes common sense among all those who learned "Fokko's" lesson in "Umberto Eco's" Expression. This study, then, probes to extrapolate this urgent transitional situation in the light of its main manifestations and its characteristics as a critical era guided by a universal theory .

* جدو زينب : dj.zeyneb17@gmail.com

Keywords: Modernize, Modernism, Postmodernism. logocentrism. deconstructionism



مقدمة:

الحديث عن "ما بعد الحداثة" مصطلحا ومفهوما تشويريا مناهضا من داخل بيت العولمة لا تنفك صلاته عن "الحداثة" باعتباره المصطلح المحوري في الخطاب النقدي المعاصر، الذي أرسى على مدار عهود نظم وأنساق معرفية هدمتها فلسفات الما بعد وقوضت بناءها، وهو بدوره يعقد صلة مع مصطلح رديف من حقلهما اللغوي يتزامن حضوره مع كليهما بصورتين مختلفتين ويقيم أساسه المفاهيمي انطلاقا من هذا الوضع، ويتعلق الأمر بمصطلح "التحديث"، العلاقة بين الثلاثة تفصح عنها خيوط متشابكة على الأغلب، على مستواها تنجلي ملامح التحول في الزمن ما بعد الحداثي، وهنا تتلخص إشكالية البحث التي يبتغي من ورائها تحقيق هدفه في رصد تمظهرات الانتقال من زمن تاريخي (حداثة) إلى لحظة بعدية حاسمة فيه (ما بعد حداثة)؟.

أولا - أبعاد وحدود معرفية لمصطلح "حداثة" و"تحديث":

تشير عديد الدراسات إلى كون "الحداثة" "Modernism" -باعتبارها ظاهرة مستجدة وطائرة في الفكر- مجرد "زمن تاريخي أكثر من كونها وعيا جديدا، وإن كان هذا الوعي الجديد قد تمظهر في فترة تاريخية محدّدة مما جعلها لصيقة بعدد من المحدّدات بدءا من العقلانية والتنوير، وانتهاء إلى فكرة التقدّم فهي تنجلي في مجموعة من القيم التي تعبر عن روح الزمن وفعل العصر"¹، فالمعطى الزمني يلعب دورا بارزا في تجلية وتحديد الحداثة كمفهوم تدخّلت في إفرازه جملة من الظروف، لتقدّمه على أساس من أنّه نمط جديد في التفكير وبناء المعرفة البشرية، عماده العقل وشعاره العلمنة، ومبعث ذلك ارتكازه على فلسفة التنوير للقرن الثامن عشر.

كنقطة أولى تتحدّد الحداثة باعتبار زمني كونها "مجموعة من العمليات التراكمية التي تطوّر المجتمع بتطوير اقتصاده وأنماط حياته، وتفكيره وتعبيراته المتنوعة معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز؛ عودة إلى التراث بعقل نقدي متجدّد (...) لتجعل من الحضور آنية فاعلة مبدعة في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصرا معيارا للفكر والعمل"²

بمعنى أنّ الحادثة حدث ومفهوم تطويري إنمائي متصل بمناحي الحياة كلّها، وبقدر ما هو قائم على فعل التغيير والمخالفة لما هو تقليدي قديم، هو في الآن نفسه منبعث منه على سبيل المراجعة، ومن ثمة فإنّ القول بحدّثة فكر لا يشترط المخالفة للتقاليد، ولا يرتبط بلحظة أنطولوجية محدّدة، بل إنّ ناتج عن تراكمات زمنية مبرّرة ومعلّلة بمنجز جديد يعكس فريدة وتحرّر الذات المبدعة له في آنّها (أوأنّها)، وليس أي حدث رهين مولده اللّحظة هو بالضرورة حدثي، إنّها "تيار متدفّق من التغيير يروّج لمنطق السلطة ولتصلّب الهويّات الثّقافية، تسبّبت في الانفصال المتنامي بين العالم الموضوعي الذي خلقه العقل باتفاق مع قوانين الطبيعة وبين عالم الذاتية الذي هو عالم الفردية أو تحديدا عالم الدعوة للحرية الشخصية"³، هنا نعود بها إلى الفكرة المحورية التي تحركها مفهوما داخل نظرية المعرفة ممثلة في كونها حركة فكر عقلانية تقوم على القوانين الوضعية، وتنطلق من الطبيعة لتنجز نماذج كونية أحادية سعيا إلى علمنة دراسة مختلف الظواهر.

ارتبط ظهور الحادثة بانثاق الغرب الحضاري مطلع عصر النهضة، ارتبطت على وجه الدقّة بظهور النزعة الفردية، وبدايات الرأسمالية والنظام الصنّاعي البيروقراطي، وقد شملت مجالات العلوم والفنون ومختلف توجّهات الحياة، وكان لها رواد ومؤسّسون شيّدوا لها معمارا شامخا شغل ساحة الفكر بها طويلا، ارتبطت إجمالا بأعمال: توماس مان، جيمس جويس، ت. س. إليوت، لويجي برانديلو، فرانز كافكا، مارسيل بروست، روبرت ميوسل، وليم فوكنرو، بابلو بيكاسو، هنري ماتيس، جورج براك، وحركات فنية مثل: المستقبلية والدّادية والسّرّالية، هؤلاء جميعهم يعكسون تغيرات في الفنون التعبيرية⁴

مصطلح "تحديث" هو الآخر "Modernize" يشير إلى حركة متواصلة تقوم على التجاوز المستمر للآن وللهنا، لتجعل من الإقبال معيارا دينيميا في هذا التحول ولا يتخذ التحديث اتجاها واحدا بالضرورة ولا يخضع لخطية الزمن لأنّه أساسا تحرّر من ثقل العادات والتقاليد وهو إنماء وتطوّر من حيث البنى المعرفية والعقائدية المتصلة بالعلوم والايديولوجيا والدين يجعل من الآنية الفاعل الحقيقي في الذات وفي المجتمع بالقياس مع الماضي⁵؛ أي أنّ التحديث يتقاطع مع الحادثة في الإنماء، والتطوير والتحضر بينما لا يحملان نفس الدلالة الزمنية لأنّ التحديث لا يعود إلى الخلف وإنما يستهدف الآن لأجل فاعلية في المستقبل تنهض بالمجتمعات لا غير، ولا يعود بالزمن إلى الماضي أبدا، بل قد ينحو التحديث منحى المعارضة للحادثة بتجاوزه الحدود الزمكانية "من خلال ارتباطه بالأنموذج وبالواقع المتعدّد والمتنوع سيفك الحادثة من الغرب وسيجعل منها عنصرا عاما كونيا أي بحسب كولمان سيقضي على الحادثة وعصورها

وسيطور عصر ما بعد الحداثة⁶، سنجد أن الحداثة إذن بنموذج التطور الغربي الذي قدمته جعلت الغرب محور الحضارات وظلّ الآخر التابع المقصي، ولهي إحدى بذور غراس ما بعد الحداثة التي شقت حركية التحديث لها طريقا .

ثانيا - أبعاد تقييمية للزمن الحداثي :

لا مناص من أنّ المشروع الحداثي مشروع تنويري وأنّ الزمن حداثي تعايش مع فلسفات التنوير للقرن الثامن عشر والذي تلاه ما جعل منها مصدر تشريع دستور الحداثة القائم على "مسلمة مؤداها أنّ هناك إجابة صحيحة واحدة عن كلّ سؤال"⁷، تسليم الحداثة المطلق بهذا الإيمان فتح عليها أبواب النقد من كلّ الجهات، والجهة المستهدفة منها ضرب عقيدتها التنويرية التي آمنت "بمحتمية ميكانيكية شاملة فرضتها فزياء نيوتن على العلم الكلاسيكي الحديث مفادها أو مؤداها عمومية قوانين الطبيعة وثباتها واطرادها"⁸ هذا العمق الإيماني للحداثة بالتنوير كميراث مقدّس خلق مجتمعا صناعيا عالميا وتقدّم بالبحوث العلمية تقدما باهرا كان له منحى سلبي آخر على الإنسانية بعد أن سلبت الآلة الصماء الإنسان ذاته.

النقد الموجّه للحداثة كفر بتعاليم التنوير بعد أن رأى أصحابه -الذين منهم من كان يوما حداثيا حتى حين- أنّ مشروع التنوير قد حكم عليه أن يتحوّل إلى عكس ما يعلنه وأن يحيل مطلب التحرّر الإنساني إلى نظام اضطهاد عالمي باسم تحرير البشر تلك كانت الأطروحة الجريئة التي تقدم بها هوركهايمر وأدورنو في عملهما ديالكتيك التنوير الصادر عام 1971⁹، وقد احتدمت نقاشات حادة حول هذه الفكرة خاض فيها كثيرون وكلهم يعلن حربا ضروسا ضد تراث التنوير أشهرهم "ماكس فيبر"، في مقابل ذلك رآها آخرون مشروعا لم يكتمل -تبّى هذا الرأي الألماني هاينريش هابيرماس- فاستدعى ذلك دفاعا شرسا عنه .

ثالثا - الغرب "نحو ما بعد الحداثة" (التحوّل في المسار الفكري الأوروبي):

جينالوجيا الفكر الغربي تكشف عن الحدود البيّنة بين طبقاته ما يجعل الباحث يلمح مع استقراء بسيط للمجهود الفلسفي منذ سقراط وصولا إلى هايدغر، انتقالا من اعتبار الله والمثل العليا مركزا كونيا، مدار كل المعارف إلى الاهتمام بالطبيعة في جانبها المادي كقطب مركزي جديد انصرفت نحوه البحوث والدراسات مدفوعة بالنزعة الوضعية وفلسفة العلم التجريبي والفلسفات العقلية التي لا تؤمن بغير لغة العلم والعقل، ليأتي الدور الثقافي على عصر التنوير وآبائه (ديكارت، كانط، وهيغل) الذي أنجب الحداثة فكرا خلافيا وثورة إبستمولوجية وزمانا نقديا مدعوما بقوة أدوية لا تؤمن بغير العقل سبيلا للمعرفة، وحين يراجع الحداثي مفكرا وفيلسوبا نفسه يقف على بذور فناء ما قد تبناه ليلقي بعهد الحداثة بعيدا ويعلن عن

ميلاد مشروع هناك من رآه تكميليا للذي قبله وإن عارضه وهو مشروع ما بعد الحداثة الذي دمر القيم الثقافية التي ألهتها الحداثة وشتت نهجها جاعلا من الإنسان المهتمش محورها الثقافي الجديد، "وما كتابات ديريدا وبودريار وفوكو وكوهين ورورتي إلا نماذج من الثقافة الجديدة ثقافة الدوران حول الذات الحرة في القراءة والكتاب والعمل وسحقا للمحاور الثقافية الأخرى"¹⁰، ثقافة لم يشهد العالم عهدا كعهدا اجتمعت فيها كل المتناقضات .

رابعا - جوابا عن سؤال ما معنى ما بعد الحداثة ؟ :

نتساءل كما ليوتار عن معنى "ما بعد الحداثة" **Postmodernism** بذات الصيغة التي قدمها وهو يناقش الصيغة الاسمية لها في ظل ما توحى به وتحمله من دلالات.

1-مناقشة الصيغة الاسمية لما بعد الحداثة :

بداية نشير إلى أن هذا اللفظ **Postmodernism** " ما بعد حداثي" تم استعماله أول مرة استعمالا عاما في الهندسة المعمارية إلا أنها كحركة تغيير (ما بعد الحداثي) تتجلى في عديد الميادين على غرار الهندسة كالأدب والتصوير الفوتوغرافي، الفن التشكيلي، الفيديو، الرقص، وهي تتخذ صورة البيان الواعي ذاتيا والمتناقض ذاتيا فهي مثل قول شيء ثم في الوقت نفسه حصره داخل فواصل معترضة وتكون النتيجة إبراز وتدمير¹¹، هكذا ظهر المصطلح أول مرة لفظا ومعنى.

أما بالنسبة لاستعماله بلفظه فنجد أن "فرانسوا ليوتار" اعتبر ما بعد الحداثة إعادة كتابة للحداثة هذا ما صرح به بعدما نال إعجابه الفعل الذي اقترحه عليه كل من **Kathy Woodward, Carol Teneson** في مركز القرن العشرين بميلفوكي، ويتعلق الأمر بعنوان "إعادة كتابة الحداثة". والفائدة كما يرى تعود إلى الإزاحة اللغوية الحاصلة والتي أظهرت كم هو عبثي كل تحقيق للزمن الثقافي بمفردات ما بعد وما قبل كونه يترك وضعية الآن دون مساءلة.¹²

وإن بدا أن ليوتار حين ناقش الصيغة الاسمية لما بعد الحداثة كان معجبا بتسميتها بدلا عن ذلك بإعادة كتابة الحداثة، إلا أن هذه الصيغة لم يروج لها، وإنما يحيلنا الواقع على أن التسميات القائمة على نوع من التحقيق من خلال عنصر لغوي "ما بعد" أو "ما قبل" - رغم الاعتراضات عليها- تبقى هي الرائدة وكلنا نقول حتى اليوم أن هناك زمنا حداثيا وآخر ما بعد حداثي وإلا زمنا بنيويا وآخر ما بعد بنيوي.

2-أبعاد معرفية لما بعد الحداثة:

يتحدّد البعد المعرفي لما بعد الحداثة بطريقة مبسطة انطلاقاً من اعتبارها مرحلة تالية لمرحلة كانت قبلها تسمى "حداثة" وإلاّ "بنيوية" اعتباراً بالبنوي منها لغيوياً وسم أعمال هذه الحقبة، فيحيلنا مصطلح "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد البنيوية" مباشرة على "نطاق متسع من ردود الأفعال على النموذج البنوي الذي هيمن على الفكر الفرنسي إبان عدة عقود في منتصف القرن العشرين، وهي ردود أفعال تمثلت في التفكيكية ذات التوجه الفلسفي التي قدمها جاك ديريديا والاستقصاءات الأركيولوجية والجنولوجية في مجال التاريخ الثقافي لميشيل فوكو، والاختلاف الإثنوي لمنظّرين من أمثال لوسي إيريجاري... من الممكن اعتبارها رد الفعل العام على الايديولوجيات السلطوية والنظم السياسية التي تحددها بوصفها ما بعد حداثة¹³.

فكل ثورة على الحداثة (عصر البنيوية) بمبادئها ودستورها تلعب دوراً في تحديد ما بعد الحداثة باعتبارها جملة مواقف وآراء نقدية ونظريات معرفية وقفت على قصور النموذج البنوي فاشتغلت على تصحيح مساره من باب المراجعة الفكرية، والتي تطلبت لصلاصة الفكر البنوي هدماً له وتفكيكا لعقيدته، الفاعل فيه مبدأ الشكّ النيتشوي الداعي إلى مناهضة القيم؛ ويتعلّق الأمر بالنظرة الشمولية الكلية التي لم تأسر الفكر وتحجّره فحسب وإنما جعلتنا نرى العالم كلّ في حبة فاصولياء، زد على ذلك فكرة التّمرّكز الأحادي، والثبات والأنظمة السلطوية التي خلقت صنميّات مؤهّلة، وكيف للغربي الذي فُهر جبروت اللاهوت الكنسي أن يستكين لآلهة أخرى في زمن الإلحاد المعرفي وهو ينشد الحرية الكاملة حرية يستعدّ لدفع كلّ ضريبة من أجلها كما فعل يوما غاليليو.

الفرنسي فرانسوا ليوتار يعرف ما بعد الحداثة بكونها "الحالة التي تعرفها الثقافة بعد التحولات التي شهدتها قواعد ألعاب اللغة الخاصة بالعلم والأدب والفنون منذ نهاية القرن التاسع عشر"¹⁴، هذا التعريف يحيلنا على التحوّل العميق في البنية الثقافية كلية لتشمل مجال العلوم والفنون والآداب بناء على تغيّر ما يسميه ليوتار قواعد ألعاب اللغة في إشارة إلى انصراف تام عن القوانين والقواعد التي شكّلت معايير يحتكم إليها في التعامل مع الأشياء مادية ومعنوية. فأساس ما بعد الحداثي إذن هو التغيّر، تمييزاً لهذا الحال والوضع الثقافي الجديد وأشهر دعائه "ديريديا، فوكو، ألتوسير، جاك لاكان، بودريار..." لا ضير إذن في تحديد ما بعد حداثي بأنّه "توجه كل من تعلم درس فوكو أي إنّ القوة ليست أحادية مركزية تقوم خارجنا"¹⁵ ويضعنا هذا القول أمام أجرأ الدعاوى ممثلة بنقض السلطة.

وجواباً عن سؤال ماذا فعلت بالضبط هذه الحال الثقافية الجديدة التي يعيشها العالم المعاصر؟ نقول: "غيّرت ما بعد الحداثة من القوالب الجاهزة وبعثت القوانين والقواعد والأنظمة التي تبني الخطابات الفكرية

والفنية والعلمية¹⁶ وجعلت من الحياة شيئا مختلفا بل لنقل من الثبات اختلافا وأنطقت البياض، وأعطت فرصة للمهمّش كي يثبت حضوره ويعبر عن ذاته ، انتهى زمن العبودية فلأقلّيات ما لم يكن قبل وللأسود ما للأبيض وللغيايب حضور فاعل فيه، والكتابة لم تعد لوثّة كما رآها يوما أفلاطون... فكل ما من شأنه خلق نظام سلطوي وتمركز تتدخل ما بعد الحداثة لتتسبب ببنائه، وهو ما يدخل تحت مسمّى "السرديات الكبرى" أو المرويات الكبرى (الأنساق الكلية الكبرى التي كانت تنتظم الفكر في الزمن الحداثي) بتعبير ليوتار الشهير، وإلا ما وراء الروايات بتعبير ايجلتون.

يمكن القول إذن إجمالا لما تقدم بأنّ ما بعد الحداثة زمن التناقض كلّية لا غرو.

خامسا - المرجعية الفلسفية لما بعد الحداثة:

لعلّ أفضل طريقة مختصرة لوصف ما بعد الحداثة بصفتها حركة فلسفية هو اعتبارها شكلا من أشكال مذهب الشكّ الفلسفي الشكّي في السلطة والحكمة المعترف بهما وفي المعايير الثقافية والسياسية وما إليه مما يضعها في إطار الموروث الممتد في الفكر الغربي منذ الفلسفة اليونانية الكلاسيكية¹⁷ فانطلاقا من قاعدة شكّية قائمة على الفكر النيتشوي بدعوته إلى مناهضة القيم، وجريا على سنن المراجعة النقدية الغربية دوما، انبرى معشر من الفلاسفة والمفكرين والباحثين في حقول المعرفة إلى النهوض بفكر جديد تجسّد في ما بعد الحداثة، يستهدف فتح المغاليق وتفجير الأنساق وهدمها من داخلها، مستندا إلى إجراء التفكيك الديريدي .

سادسا - المرجعية السياسية لما بعد الحداثة:

نستطيع أن نستشف أثر العامل السياسي في ظهور ما بعد الحداثة باعتباره خلفية فاعلة فيها بإقرار ما بعد الحداثيين أنفسهم ، فقد وصف أحد ما بعد الحداثيين الوضع بقوله : "إن التحريب الاستطقي لما بعد حداثي يجب أن ينظر إليه على أنه ذو بعد سياسي ملازم، فهو مرتبط ارتباطا لا يحلّ بنقد السيطرة"¹⁸ ، انطلاقا من الفكرة الجوهرية التي جعلها فلاسفة ما بعد الحداثة أساسا مكينا لنقد الحداثة ، ويتعلّق الأمر بالإيديولوجيات السلطوية والتراتيبات القهرية التي أسست هروما شامخا بعد تراكمات ماضوية من العصور اليونانية القديمة حتى مطلع القرن العشرين، فكان لا بدّ من سياسة جديدة تبني موقفا ناقدا وتؤسّس لفعل وإجراء يفني بنقد كل صنوف السلطة، ويقضي في دسترته أن لا قبول لدوغم جديد في عالم يموج بالفوضى .

ما بعد الحادثة في بعدها السياسي وقف منها النقاد مواقف تستهدف منطق اشتغالها ، ففي نوع من التقييم دوما في نطاق النشاط السياسي للفكر ما بعد الحداثي نجد الناقد الأمريكي فريدريك جيمسون يرى فيها امتدادا للرأسمالية وبناء على ذلك سُمّي نظريّة ما بعد الحداثة كَلّية بـ"المنطق الثقافي للرأسمالية في مرحلتها الأخيرة" ، معتبرا إياها عن غير قصد أو خلاف ذلك متواطئة مع السلطات التي تساعد على إنقاد الوضع الزّاهن السّياسي¹⁹ ، وقد شاركه نفس الرؤية تيري إجلتون الذي بدوره تبنّى رأيا مماثلا ، ولربّما هي المطبّة التي أوقعت ما بعد الحداثة في تفنيد لما ادّعت أنها سعت جاهدة لترشيده، فنقد السيطرة والسلطة بأشكالها لا يستبعد خلق سلطة جديدة وإن كانت مغايرة للتي قبلها وغير بيّنة الحدود .

سابعا - المحاور الكبرى للتحوّل في الزّمن ما بعد الحداثي (تمظهراته):

1-تدمير الميثافيزيقا والنزعة المركزية للثقافة الغربية:

التمركز حول المفهوم الواحد هو مدار اشتغال كل نشاط فكري أو فلسفي منذ العصور القديمة وصولا إلى القرن العشرين، وقد زاد الارتكاز على مفهوم الأحادية في الثنائيات الضدية غالبا في الحقبة الحداثيّة، ومن ثمّة استهدفت أولى المراجعات النقدية ما بعد الحداثيّة هذه النقطة واعتبرتها "الوازع والدافع وراء القمع والقسر والإرهاب..." ولذلك حاولت ما بعد الحداثة إلغاء التحيّزات الهرميّة عن طريق استبعاد مبرّرات وجودها: فبدلا من القول بالفوارق والفواصل الهرميّة (المهمّ/غير المهمّ، الأصل/الفرع) سعت ما بعد الحداثة وتسعى إلى تقويض السّلام الهرميّة والاحتفاء بالعرضيّة والتّلاعب والمفارقة والسّخرية والانفصاميّة ولغة السّوق والتّجارة (...). واهتمّت بأشكال التعدّدية اهتماما شديدا²⁰.

حتى إنّ الانتقال من الزمن الحداثي إلى ما بعد الحداثي حصل في بوتقة ثنائية حاسمة تمثلت في ثنائية (الحضور/الغياب) ، فبفعل تكريس ميثافيزيقا الحضور استشرى الفكر الأحادي ونزعة التمرکز حول العقل، الذكورية، الصوت (الكلام)... إلخ، وهو ما يستلزم تباعا إقصاء لكل سلطة مفاهيمية تعني النقيض كالهامش والكتابة، والنسوية وغير ذلك، ما استدعى ضرورة تقويض مفهوم السّلطة، وإعادة النّظر فيما من شأنه ترك أثر وصنع الاختلاف في ضوء التعدّدية، وحين يأتي ما بعد الحداثي ليدمرّ البنى فإثّة بتاتا لا يؤمن ببناء بديل كما كان ساريا كالناموس قبل أن نعرف ما بعد الحداثة وهو ما يدخل تحت مسمى السرديات الكبرى كما تقدّم مع ليوتار، فما بعد الحداثيين "يرون ضرورة انخيار السرديات الكبرى حسب تعبير ليوتار ولكن ليس من أجل إنشاء أخرى مكانها ولكن من أجل جعل الواقع الذي نعيشه أكثر واقعيّة وأبعد عن الوهم الذي رافقنا وكدنا نرتحن إلى الأبد في حباله"²¹

عكف ما بعد الحداثيين على تدمير كل أشكال الاستعلاء تلك وتباينت الجهود وأصحابها والهدف واحد، فكل من هايدغر وديريدا نموذجان للفكر الهدام الذي انطلق من نقد الميثافيزيقا وتقويض التعارضات الثنائية التقليدية المنتشرة في الثقافة الغربية والتي لوّثت كلّ مجالات الفكر والمعرفة بما فيها الأدب والتّقد، وقد أطلق هايدغر على هذه النزعة مصطلح "النزعة الأفلاطونية" أو "الميثافيزيقا أوأنطولوجيا الآلهوت" بينما سمّاها ديريدا "ميثافيزيقا الحضور" **the mytaphysis of preseense** أو نزعة مركزيّة اللوغوس **logocentrism** وأحيانا يطلق عليها النزعة القضيبية المتمركزة لوجوسيا **phallogocentrism**²².

مهمّة ما بعد الحداثة تبعا لذلك تخلص الفكر وتحريره من قيد هذا الفكر التعارضى المتمركز لوجوسيا وصنميات أخرى حداثيّة

2 - من الثبات والشمولية والانتظام إلى التشتت والنشطي واللاانتظام

اجتمعت في حقل ما بعد الحداثي كل المفردات الدالة على الاختلاف والتعدد والتباين والتشتت والنشطي بالإضافة إلى المفردات السالبة (لا نظام، لا سلطة، لا مركز،...)، سنح لها هدم السلطة الرادعة (العقل، الميثافيزيقا، العلم) أن تتعايش مع نقيضها في عصر المتفارقات والمجاهيل والمهمّش، والمختلف. إنّ ما بعد الحداثيين انتقدوا الماركسيّة انطلاقا من نظرتها الكليانيّة ونزعتها الشموليّة ورفضوا من ثمة ادّعاءها القدرة على تقديم شروح مقنعة لكلّ مظاهر التجربة الاجتماعيّة، فليوتار وغيره من ما بعد الحداثيين يؤكّدون على التشذّر والتشتت ويستخدم في تحليلاته استعارات النشطي والتفتيت في أحوال ما بعد الحداثة لكي يفسّر تشظّي المعرفة باكتظاظ الخطابات غير المتناسبة، وكل طرف حسب -ليوتار- يقطن ما يسميه نظام تعبير مختلف لا تتناسب أهدافه مع الآخر، وليس لأيّ منهما الحق أخلاقيا في جعل موقف الآخر متوافقا معه لتأتي هنا مهمة الفيلسوف ما بعد الحداثي متمثلة في مساعدة نظم التعبير المقموعة في العثور على صدى لصوتها، فنحن نعيش الآن شكلا جديدا من الشيذوفرانيا كما تحدث عنه هو وجيل دولوز وفليكس جاثاري²³

هذا المسعى الهدام لما بعد الحداثة لا تسفر عنه غير المفردات المستغلقة وغير المتجانسة على نحو مدهش، ولعلّها ضرورة حتمية من أجل التحوّل في النبرة الحداثيّة وخلق حسن الفوضى والصّخب وعدم النّظام كنوع من الشيذوفرانيا التي قدّمها أصحابها والتي تسبّى لها هدم البنى الفكرية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية السائدة قبلها.

إن الحسّ الفوضوي متقدم بالأساس عن ما بعد الحداثة، وإنما كانت هي مجرد بيان تأسيسي له فحسب (مونفيسستو)، فقد نشأ مع نيتشه "في زمن حفل بالحراك الصارخ، وأسهمت فيه الحركة الفوضوية إلى أواخر القرن التاسع عشر بأشكال مهمة، وتزامن ذلك مع إعلاء الرغبات الجنسية والنفسانية واللاعقلانية (من النوع الذي حدده فرويد ثم تابعه كليمت في تداعياته الفنية الحرة) التي أضافت بعدا آخر إلى الفوضى القائمة"²⁴، وفي خضمّ القلق الهائل والتوجّس خيفة من نماذج التعالي الكليانية التي رسخت ثقافة الثبات والتقريبية ظهرت نظريات ما بعد الحداثة بدعوى مناوئة وبفرضيات قلبت مقولات الزمن الحداثي بعد انفجار هذا الحسّ الفوضوي وتبعاته، فليس هناك ثابت يحكم المتحوّل وليس ثمة عقل يفسر تفسيراً غير متحيّز أوجه النشاط الثقافي البشري كما لا وجود لثقافة عالية نخبوية وأخرى دونية جماهيرية، بل كلّ ما هنالك تشكيل مستمرّ لا يمكن تبريره أو تفسيره بالإحالة على أنموذج متعال، وإنما يقبل التفسير فقط من داخله ممّا يجعل التفسير نفسه محكوماً بأشكال مادّة الخاصة وليس نتيجة ثوابت لا تتحوّل أو تتبدّل²⁵، وهنا تبرز سمة فاعلة لما بعد الحداثي دفع نحوها هذا المفهوم وهو نمو الروح الإبداعية وتحرّرها وتغيّر مقاييس ومعايير التقييم للإبداعية تبعاً لذلك.

باختصار يمكن القول مع "جيمسون" أنّ ما كان في الحداثة "استلاباً للذات غدا تشظيها"²⁶ لعلّها أقوى عبارة مكثّفة الدلالة تلخّص هذا التمظهر الطارئ للزمن الارتياحي ما بعد الحداثي الذي عمّق الحسّ الفوضوي وأفضى إلى تحوّل عميق انبنى على الريبة والشك في تلك "اليقينيات الثقافية" للحداثة .

ثالثاً - من سلطة النصّ إلى سلطة القراءة (القارئ) :

حبست البنيوية الحقيقة/المعنى (زمن الحداثة) داخل أسوار العقل ومنحت النصّ وتحديد شكله المادي (اللغة) سلطة التحليل، وتلبية لنداء علمنة الظواهر بما فيها الأدب باعتباره ظاهرة لغوية تمّ التركيز على الكيان اللغوي للنصّ وربط مفهوم أدبيته به، فاشتغل النقد على تلك الرقعة المتاحة لا يجيد عنها ولا يتجاوز حدودها الجغرافية في قراءة آلية تتخذ لها شكل المخططات، فكانت سلطة النصّ لا تتيح لغير عناصره الداخلية التحكّم في القراءة والتحليل، لكن ما بعد الحداثة تجاوزت بقوة هذا الفكر وكسرت شوكة النصّ وحرّرت المعنى بل وفجّرت الدلالات حين نادى بلا نهائية الدلالة ومن هنا تخلّق للقراءة سلطانها الأمكن.

تعكف القراءة/القراء على شرح المعاني الخفية، وتبيان المقاصد الجوهرية في نصّ من النصوص لتجعل كلام القارئ أحقّ من النصّ المقروء ذاته²⁷، وهي التفاتة ما بعد حداثية انبجست عن فكر التشّت واللامركزية

الذي يتيح إمكانيات ميلاد نصوص جديدة عن قراءات تفتش عن الحقيقة المعنى من داخل وخارج النص، أفرز لنا بها فعل القراءة النقدية مع القارئ ما بعد الحداثي نصوص بديلة غيّبت سلطة النص الأصلي.

رابعا - من أحادية المعنى إلى تعدّديته وخلافيته :

لم يعد النصّ في الزمن البديل كما كان "مساحة مسطّحة تشفّ عن معناها، أو عمقا يختبئ فيه المعنى وإنما هو حيّز تعدّد سطوحه وعمق لا قرار له، وليس النصّ نسقا ينغلق على ذاته بل إنّه وإن كان له نظامه وسياقه وإن كانت له قواعد انبثائه واشتغاله فهو يبقى مجالا مفتوحا ومساحة يمكن التسلّل من فجواتها للكشف عن شرك الكلام وخديعة القول وتسرّ الخطاب"²⁸، فمزيّة وجهة النظر ما بعد الحداثيّة أنّها منفتحة على النصّ، منحت النقد الأدبي آفاقا قرائية جسّدتّها التأويلية والسيميائيات الهيرومينوثيقا والتفكيكية، وفتحت النسق اللغوي الذي ظلّ مغلقا على نفسه أمدا طويلا.

إنّ تعدّدية القراءة في النقد المعاصر ناتج من نتائج الفكر الهدّام، وممارسة ما بعد حداثيّة في نقد النصّ، دليلها جملة مصطلحات التحليل المتنبّاة من قبل النقاد، وكون النصّ تعدّدي ومنطو على معان عديدة تؤوّل إليها تأويلاته عن طريق التشتيث وإلا تفجير الدلالات لا تعود بالأساس كما يذكر رولان بارت إلى " التباس محتوياته، وإنما لما يمكن أن يطلق عليه التعدّد المتناغم للدلائل التي يتكوّن منها"²⁹، بمعنى أنّ فكرة التعدّدية لم تفرض نفسها من خارج الأدب ولا من إشكال قد يساور مضامينه ، وإنما الدلائل اللغوية المشكّلة للبنية الخطاب الأدبي هي مبعث هذه الفكرة والمعطى هي لا نهائية الدوال وتوافر إمكانات القراءة "البنية لا مركز لها ولا تعرف الانغلاق"³⁰، هذه البنية التي يتم على سطحها اللعب وتوليد الدلالات أخذنا بقاعدة اللاءات ما بعد الحداثيّة

نتحدث في ما بعد الحداثة والقراءة أيضا لا عن تعدّد القراءات فحسب بل خلافتها ولا نهائيتها كتمثّل آلي لفكرتي الاختلاف والإرجاء عند ديريدا، فديريدا بسعيه لتفكيك المباني يتعامل مع النص انطلاقا من الفكرة الجوهرية التي يقدمها لنا علي حرب "أنّ النصّ ليس ساحة بيانات، بل ساحة تباينات وأنّه مجال للتوتر والتعارض، وحيّز للتبعثر والتشتّت، وذلك حيث يتولّد دوما عن القراءة تفكّك البنى، وانفجار المعنى، وتشظّي الهوية"³¹. وباعتماد استراتيجية التفكيك كأهم إجراء قرائي ما بعد حداثي وإلا التأويل نجد أن التعامل مع النصّ الأدبي يقدم لنا وجها خلافا تعدّديا بكشفه المستور ممّا لم يقله النصّ وتعريته للخطابات وهنا منبع الثراء.

خامسا- من النصية إلى التناسية :

اتّجهت الجهود التقديرية المعاصرة صوب فكرة التناسية واعتبرتها البديل الأصح للنصية الحداثية تماشيا مع المفهوم المستجد للنص ذاته باعتباره ثقافة لا لغة، تتعايش فيه كائنات لغوية وفكرية إن صحّ قولنا تنتمي إلى غير عالم النص وحاضره ، ولا تفصح عن حدود التداخل داخله فالنص كما يشخصه رولان بارت من منطلق صفة التناسية: "هو نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء وأعني من اللغات الثقافية (هل يمكن للغة ألا تكون ثقافية؟) السابقة أو المعاصرة التي تخترقه بكامله، إنّ التناس الذي يدخل فيه كلّ نصّ لا يمكن أن يعتبر أصلا للنصّ إنّ البحث عن أصول الأثر والمؤثرات التي خضع لها رضوخ لأسطورة السلالة والاختذار أما الاقتباسات التي يتكوّن منها النصّ فهي مجهولة الاسم ولا يمكن ردّها إلى أصولها إنّها اقتباسات لا تقدّم نفسها كذلك ولا توضع بين أقواس"³² ، وتحليل بسيط لما يقّده رولان بارت في هذا النصّ تنجلي الرؤية ما بعد الحداثية للنصّ باعتباره نسيجا متشابكا من نصوص سابقة أو لاحقة المهم أنّه برئ من الفردية، ولا يمكن القول بعزلته عمّا دونه فهو خاضع لمؤثرات من بيئات غير معروفة وغير منتهية حتى ولا يصح أن نسعى لنسبتها إلى مصادرها وتبرئة النصّ منها لأنّها داخلية في بناؤه ولازمة له لا يتحلّل منها، ولا ينبغي تجاوز فكرة أنّها جزء من هوية وكيونة النصّ الثقافية، وكلّ تتبع لتداخل النصوص في نصّ ما من باب حفريات التصوصية يعود بصاحبه إلى عهود متقدّمة تجاوزتها المعرفة المعاصرة، إلى هنا يأتي التسليم المطلق بالنتائج وهو أنّ كلّ نصّ ذو بنية تناسية بالأساس.

سادسا - ما بعد الحداثة عصر النهايات: (زمن الموت) :

تحدّث كتاب ما بعد الحداثة فلاسفة وأدباء نقاد ومفكرين عن إلغاء التاريخ والإنسان والفلسفة، وأعلنوا عن موتهم مثلما فعل فوكوياما، هنتجتون، كوجيف، بارت، هايدجر، رورتي.... وإن كان الأحقّ أنّ القول بهذه النهايات (أصول الفكرة) متقدّم عنها فالقول بنهاية التاريخ يعود بالأساس إلى الألماني هيجل ونفس الشأن بالنسبة لموت الفلسفة، وفكرة موت الإنسان امتداد لفروض فلسفة الشكّ النيتشوية، إنّما المزيّة في الإعلان الرسمي عنها والاحتجاج والتبرير للقول بهذه الميتات اللازمة بما يفترضه زمن ما بعد الحداثة، فمن بعد القول بموت الإله سيغدو الحديث عن موت سائر المعطيات الكونية أمرا محتوما مادام أنّ الفلسفات العدمية والعبثية كانت سبيل الغري إلى التحرّر والانعقاد.

تمّت محاكمة الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر فحوكمت بذلك النزعة الإنسانية والتاريخية والفلسفة التي كرسّت وجودها، حدث ذلك بدءا من الستينيات لأنّ "الفضاء الاستيمولوجي المزعوم للقرن العشرين

أصبح باسم مطلب الدقة والصرامة العلمية يقضي بضرورة التحرر من شكلين متلازمين من الأوهام...هما: النزعة التاريخية أي الطابع التاريخي للتجربة البشرية، والنزعة الإنسانية³³، وهو ما تعالت به الصيحات على ألسنة فلاسفة القرن تحديدا.

أنذر خطاب موت الإنسان بفشل المشروع الحدائي برمته وبتصدع جميع الأسس والقيم التي بني عليها، وقد تجلّى في مستويات خطائية متباينة الشكل متعدّدة المشارب، لكنها متحدة المضمون لمعاصرين، فالذي تقدّم مع نيته نجده في نقد الميثافيزيقا عند هايدجر وديريدا، وفي القراءة الجديدة للماركسية مع ألتوسير، وفي الأنثروبولوجيا البنيوية عند شتراوس، وفي جينالوجيا المعرفة عند فوكو، وملتقى أفكارهم أنّ الفلسفة تكذب على نفسها وتحيا على وهم عندما آمنت خلال قرون عديدة بالإنسان كوعي وإرادة وذات خالقة للمعنى ومبدعة للدلالات وأنّ إنسان الفلسفة على وشك الانقراض إذ لم يبق له من ملاذ سوى بقايا متهاوية من الفكر الميثافيزيقي أو بعض الايديولوجيات³⁴

وكما أعلن عن موت الإنسان تمّ الإعلان عن موت التاريخ، ولعلّ أقوى صيحة معاصرة أسمعها العالم عنه كانت للأمريكي فرانسيس فوكوياما الذي يعزى إليه تحديد القول في هذا الشأن، حيث فاجأ الجميع بإعلانه للمسألة في محاضرة له نشرت سنة 1989.³⁵

واقع الحال أن نهاية التاريخ عاشها الإنسان في مرحلة هناك من سمّاها بما بعد التاريخ، تنضاف لها على صعيد الفكر مرحلة حاسمة أخرى تمثلت في نهاية الفلسفة بعدما دقت نواقيسها في القرن السابق، جاء التصديق لفكرة أنّ الفلسفة قد استنفذت كلّ طاقاتها وأكملت ذاتها باعتبارها بنية فكرية اشتغلت لعهود طويلة على أفكار ومفاهيم كونية لا تعدّ ولا تحصى فإذا لم تعد لنا حاجة إليها بشكلها المتقدم.

نحن لا نستطيع معاكسة هذه الحقيقة إلّا إن سمحنا للخطاب الفلسفي أن يتحوّل إلى ضرب من التكرار والاجترار، وقد اتخذت هذه الأطروحة في الفكر الفلسفي المعاصر عدة توجهات نذكر منها: توجه تسلّمه شراح هيجل في فرنسا ربط فكرة موت الفلسفة بفكرة تحقق المطلق في التاريخ، والتوجه الذي سنّه هايدجر وتلامذته وشعاره لثمت الفلسفة ويحيا الفكر، والذي قرن نهاية الفلسفة بفكرة الهدم الأنطولوجي، والتوجه الوضعي الذي يكاد يربط بين نهاية الفلسفة وإمكانية تجاوزها والذي يمثله كل من التوجه الماركسي الساعي إلى تأسيس علم فلسفة أو ما بعد فلسفة³⁶

جميع هذه الميئات كانت تنبئ بما أحوال القرن العشرين، ليكون من المنطقي جدا مع تنامي الروح العبثية أن تعلن عنها ما بعد الحداثة بنص صريح.

خاتمة :

ختاماً يمكننا القول بأنّ ما بعد الحداثة باعتبارها من جهة مراجعة نقدية للزمن الحداثي، ومن جهة أخرى مشروعاً تكميلياً للمشروع الحداثي، قد أبانت عن مناحي متشعبة من التغيير، وتظهرت بعد ذلك في صور وأشكال وخطابات فلسفية، علمية، فنية لتسفر في النهاية عن بنية فكرية معارضة غيّرت ثوابت الكون، وأفرزت نظرية في المعرفة ارتسمت حدودها بما يتناسب وجديد هذا المشروع (لا مركزية، لا سلطة، لا أحادية، لا ثابت...)، ليس هذا فحسب بل غيّرت مفهوم الإنسان وقدمته معطى جديداً بعد أن قضت على إنسان الحداثة المادي الذي صيّر الأرض جحيماً، وعلى صعيد الأدب والنقد نجد أنّ أهم نتيجة حصّلها هذا الفرع المعرفي تمثلت في اتّساع الأفق القرائي لدى القارئ ما بعد الحداثي ممّا كان عليه القارئ الحداثي، وتغيّر النظرة للنصّ الأدبي ككل، والذي لم يعد مجموع عناصر لغوية مترابطة في بناء واحد، وإنّما كيانه وعالمه غير منته تتناصّ فيه نصوص ليستقر على بنية نصّية ذات آفاق قرائية قابلة للهدم تقول مع كل قارئ إلى مالا نهاية من التأويلات، نقطة أخرى على قدر من الأهمية تتعلق بخطاب المهتمّ والذي أظهره هدم سلطة المركز بأشكالها، وتزايد التداخل المعرفي وانحفاء الحدود الفاصلة بين مجالات المعرفة تبعاً لكلّ ما تقدّم.. ولا نحسب أننا وقفنا على تظاهرات ما بعد الحداثي كلّها وإنّما حسب الدراسة تقصّيها لأهمّ التحليلات لهذا الزمن كما يوحي بها المشهد النقدي .

هوامش:

- ¹ - رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص33.
- ² - عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دمشق، سوريا، د/ط، 2003، ص213.
- ³ - آلان تورين، نقد الحداثة، تر أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 1997 ص 22.
- ⁴ - آرثر أيزنبرجر، النقد الثقافي-تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية- تر: وفاء إبراهيم، رمضان، بسطاوي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003، ص 62-63.
- ⁵ - فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د/ ط، 1992، ص 9-10.
- ⁶ - المرجع نفسه، ص 14.
- ⁷ - دافيد هارفي، سياسة ما بعد الحداثة -بحث في أصول التغيير الثقافي- تر: محمد شتيا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 46-47.

- ⁸ - يحيى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين - الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية -، المجلس الوطني للثقافة والفنون، والآداب، الكويت، د / ط، 2000، ص 13.
- ⁹ - دافيد هارفي، سياسة ما بعد الحداثة، ص 31.
- ¹⁰ - ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثة، تر: حيدر حاج صالح المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 11.
- ¹¹ - المرجع نفسه، ص 65-66.
- ¹² - ينظر: جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة - نصوص في الفلسفة والفن - تر: السعيد ليبب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، ط1، 2016، ص 69-70.
- ¹³ - ستيوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة - ما بعد الحداثة تاريخها وسياقها الثقافي -، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ج1، ص 9.
- ¹⁴ - المرجع نفسه ص 8-9.
- ¹⁵ - ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثة، ص 69.
- ¹⁶ - جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، ص 8-9.
- ¹⁷ - ستيوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، ص 12.
- ¹⁸ - ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثة، ص 70.
- ¹⁹ - ستيوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، ص 25.
- ²⁰ - سعد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص 226-267.
- ²¹ - رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة، ص 38.
- ²² - ينظر مجموعة كتاب، البنيوية والتفكيك، تر: حسام نايل، أزمنة للتشر والتوزيع، عمان، ط2، 2007، ص 181.
- ²³ - ينظر، مادان ساروب، دليل تمهيدي إلى ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، تر: خميسي بوغراة، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، د/ط، د/ت، ص 175-176، دليل ما بعد الحداثة، ص 19.20.
- ²⁴ - دافيد هارفي، سياسة ما بعد الحداثة، ص 49.
- ²⁵ - سعد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص 226-227.
- ²⁶ - ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، ص 78.
- ²⁷ - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1995، ص 16.
- ²⁸ - المرجع نفسه، ص 22.

- ²⁹ - رولان بارط، درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1993، ص62.
- ³⁰ - نفسه ، ص62.
- ³¹ - علي حرب، نقد الحقيقة، ص 21.
- ³² - رولان بارط، درس السيميولوجيا، ص 63.
- ³³ - عبد الرزاق الدوّاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 5.
- ³⁴ - ينظر، عبد الرزاق الدوّاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص6.7.
- ³⁵ - محمد الشّيخ، ياسر الطّائي، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر - دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص61.
- ³⁶ - المرجع نفسه ، ص 57-58.