

خطاب التجاوز وتحولات المعرفة في النظرية النقدية المعاصرة في تفكيك النسق المفهومي .

د. عبد الغني بارة^(*)

جامعة سطيف 2.

ملخص

إنّ ما تتغيا هذه المقاربة بلوغه، بوساطة الرؤية التفكيكية، هو الوقوف على مسارات الخطاب النقدي المعاصر، من خلال النسق المفهومي، بما هو خطاب إكراهي، يتحول كل حين، مغيرا وجهته. ومن ثمّ الوصول إلى القول إن هذا الخطاب لا يملك أن يتشكل خارج حلقة المفاهيم. بل إنّه بما آل إليه هذا الخطاب، بوصفه كذلك، أضحى خطاباً مفهوماً بامتياز.

Résumé

Cette approche vise, par le biais de la déconstruction à suivre le processus du discours critique contemporain. Et ce, par le système conceptuel, en le qualifiant de discours aporétique qui se transforme souvent, en changeant ses itinéraires. Pour l'aboutissement de dire que ce discours ne peu se former en dehors d'une sphère conceptuelle.

مقدمات منهجية :

إنّ المتأمل في المشهد الثقافي لحضارة هذا القرن، القرن الحادي والعشرين، يدرك مدى تداخل المفاهيم وتشعب النظريات، بل إلغاء الحدود بين حقول المعرفة المختلفة، ممّا يحمل على الإقرار بأنّ الوثوقية، أو اليقينية أضحت بضاعة مزجاءة، لا مكان لها في هذا العالم المِعْوَم/ المرْتَمَن، ومن ثمّ تصبح كلّ دعوة إلى الموضوعية محفوفة بالمزالق والعقبات، بل إنّ متبنيها، حينذاك، يغلق على نفسه في سجن الدوغمائية Dogmatisme. كما كان حال البنيوية. فيقع حبيس أنساق وأنظمة متخيّلة، تزعم امتلاك الحقيقة القارّة الشافية التي تتسلط بما تعتقده. ومن أوضح ما يرفد هذا التحوّل في منظومة المفاهيم، ما عُرف أواخر القرن الماضي بـ"اتجاهات ما بعد البنيوية" Post

Structuralisme، أو ما بعد الحداثة Post Modernité، أو ما يُعرف اليوم بـ"الحداثة الفائقة" Hypermodernité، حيث تمّ الإعلان، من خلالها، عن تشظّي معاني النصوص وانتشارها، بل وتشتتها. فالحقيقة/ المعنى وهم من أوهام القارئ الاستهلاكي، والنصّ مجموعة نصوص متداخلة (تناص) Intertexte، ومن ثمّ غياب الأحادية/ الحرفية Littéralité في المنهج؛ لتصبح العلاقة بين التفكيكي والأسلوبي، والسيميائي، والفلسفي، والإيديولوجي، والتاريخي، والاجتماعي، والتفسي، والثقافي، من التشابك بحيث يصعب إدراك الحدود والتخوم التي يقف عندها هذا المنهج أو ذلك. بل يُحتفى، اليوم، بميلاد مشروع جديد أسموه "التقد الثقافي"، ليكون بديلاً عن "التقد الأدبي"، ويشيع حديث "النهايات/ البدايات"؛ نهاية الإنسان المؤنّسن وميلاد الإنسان المرفقمن/ المرفقمن، نهاية الحدود/ الجغرافيا، وميلاد الفضاء/ اللامكان، نهاية المثقف، وميلاد النجم، نهاية النصّ وميلاد النصّ الإلكتروني/ المترابط/ الفائق.

وقد عبّر عن هذا التحوّل في الأجهزة المفهومية للنظرية النقدية المعاصرة، ليف من الباحثين، حينما اتخذوا "اجتياز الحدود" Passage des frontières، عنواناً لندوتهم، التي خصّصوا بها بالدراسة والبحث مشروع استراتيجي تفكيكي احتفاءً بفيلسوف الاختلاف والغيرية، الفرنسي "جاك دريدا" Jaques Derrida⁽¹⁾ (1930. 2004)، الذي يُعزى إليه فضلُ تقويض مركزية العقل الغربي Logocentrisme، وإشاعة فلسفة الشكّ والعدمية، معبّرًا بذلك عن إفلاس أورغانون Organon هذا العقل، وهشاشة فروضه. فكان نتيجة ذلك، إهماله للآخر/ المختلّف/ المظموس/ الهامش/ اللاعقل، كوجود وكيونة أزاحه هذا العقل/ المركز وغيّبه عن الظهور. ومن ثمّ أضحي من الأحكام الجارية مجرى البدايات والمسلمّ بما إخضاع كلّ معرفة تتنوع بالعلمية أو العقلية، حتّى تلك التي تُعرف بالعلوم الدقيقة أو الصحيحة، للمساءلة، والعمل على تفكيك أنظمتها المركزية لتجلية المظمور/ المغيب فيها، فرمياها، بعدئذٍ، بـ"التسبية".

إنّهُ السؤال؛ سؤال الفلسفة، حيث لا وجود لحقيقة ثابتة إلّا بقدر ما يستطيع كشف الحقائق الخافية، تلك التي أزاحها العقل المركزي عندما أعطى لنفسه حقّ امتلاك الأجوبة عن كلّ الأشياء، مُقفيلاً، بذلك، باب السؤال، فتحوّلت المعرفة معه إلى حقيقة يقينية/ ثابتة/ وثوقية. فكان من ثمار هذه الفاشية، أن تشكّل نظام معرفي، مرجعه الإجمالي عقل يقيني/ شمولي، تسيّحت داخله المعرفة، وتحوّلت، بفعل التهميش، إلى خطاب إيديولوجي قاهر، لا غاية له إلّا التمرکز حول ذاته المتعالية/

العارفة، مهاجماً سائر العقول المناهضة له، بما أقره من يقينيات وحقائق، دون أن يطرح على ذاته وعلى هذا العقل/ الآخر، من يكون هو، ومن يكون هذا الآخر الذي أزاحه بفعل التعالي، وكان عليه أن يستوعبه، ويفتح معه باب الحوار، ولم لا التواصل، وأن ينقد، في الآن نفسه، فروضه، في إطار ما يعرف بـ"نقد العقل المحض"، الذي أرساه إيمانويل كانط⁽¹⁾ Emmanuel Kant (1724-1804) في إطار فلسفة التعالي La Philosophie De La Transcendance، بوصفها تأسيساً للعقلانية النقدية.

والحقيقة، فإنّه لا فكاك لأية دراسة ترنو إلى فتح مغاليق المعرفة ومجاهيل نصوصها من رؤية تأويلية، تؤسس لفلسفة السؤال الذي لا ينتظر إجابات، وتدحض كل خطاب جاهز لا يسمع إلاّ صوته، ولا حقيقة إلاّ كلامه. «الواحد الذي يتكلّم وحده، لا يتكلّم حقاً، لا يكتب، لا يقرأ. إنّه النصّ الذي لا نصّ له. وحده النصّ المتكلّم وحيداً هو الأصمّ الأبكم الذي يصير كلامه مجرد أصوات فيزيائية ترتدّ إلى أذنيه. والخطاب الجاهز يعجز أن يكون له نصّ. لأنّ النصّ في ماهيته هو قابلية القراءة»⁽²⁾. فالجاهزية قتل للتعدّد وحبس لصوت الآخر، بل هي، والقول لصفدي، تفترض الانتهاء قبل الشروع في القراءة. فماذا يقرأ القارئ في النصّ المقروء سلفاً، فهو عندما يتكرّر يستحيل أصواتاً خارجة من الفم أو متصوّرة في المخيال اللغوي. فما الحاجة إلى النصّ ما دامت فعالية القراءة ملغية مقدّمًا⁽³⁾.

إنّ الاحتفال بالسؤال، هاجساً معرفياً وديناميةً كشفيةً، في مشروع النظرية النقدية المعاصرة في زيتها التأويلي، أسهم في بلورة فلسفة الفهم. لا كنمط معرفة وإتما بما هي نمط وجود. بوصفها الغاية التي لأجلها قامت الردّة المنهجية في أنطولوجيا الدازين أو الفنومولوجيا الهرمينوطيقية مع هيدغر، الذي يعدّ بحق مؤسس الهرمينوطيقا في زيتها الفلسفي، وصاحب الفضل في كسر الطوق الذي أحاطت به فلسفة التعالي التفكير الفلسفي، فغدا معها مجرد مفاهيم إجرائية باهتة، قصارى ما تملكه، هو التغيّي بالموضوعية العلمية كروية منهجية جديدة، تعمل على جعل المعرفة الإنسانية قابلة للقياس والبرهنة، ومن ثمّ الادعاء بامتلاك الحقيقة كاملة، والإحاطة بهذا الوجود/ العالم علمًا. وهذا يعبر، في الحقيقة، عن غبطة العقل الغربي، أو بالأحرى عن طبيعته النقدية إذ ما يلبث أن ينشئ مقولةً أو يضع مفهومًا حتى يزيحه مسلطاً عليه من يفوقه تفكّلاً، ويتجاوزه تقلّباً، وكأني بهذا العقل يُخرج من ذاته عقلاً معادياً يجاريه يُلغي بوجوده حضوره. وبدل أن يرضى الأوّل بهذا الواقع،

ويسلم بالطبيعة التقديرة أو التأويلية التي تميّز عمله، ينبري مناهضاً العقل المنتج الذي أخرجه من صلبه، وهو، إذ ذاك، يعتقد بأنّ هناك إمكاناً للعثور على ذاته في هذا العقل، وبينما هو في غمار هذا المنظور التسلسلي ذي الطابع النرجسي يجد نفسه أسيراً في سجن عقلايته المتعالية تتلقّفه الموضوعية حيناً وتتصيّده المشاريع الإيديولوجية والأفكار الطبواوية أحياناً أخرى.

هذا التحيز لا يولد إلاّ تحيزاً مضاعفاً، يتبدى في شكل ما يُعرف بالمشاريع العدمية، باعتبارها حدثاً بعدية تصحّ مسار الحداثة التي تبقى، دائماً وأبداً، صوت العقل الباطن وضميره القلق الذي يأبى الصمت ويرفض الظهور. فقوّة الحداثة، إذًا، في ارتحالها وعدم القدرة على تعييدها، وفي طابعها الإبداعي/ المهروي الذي يسكنها، الذي به تتجاوز صفة الجمود/ السكون التي تطاردها، ومعها تصوير مشروعاً بعدياً، وجملةً بدائل تنزاح بها عن المعهود، وتُظهر بما ثوراتها المتلاحقة، تجريباً وخلخلةً، كإعلان عن ميلاد البديل الفجائي، الذي يعدّ تلك اللّحظة النقدية الملازمة للحداثة.

لكن ألا يمكن اعتبار هذا التحوّل المستمر في منظومة العقل الغربي حالةً جنونيةً تُدخل مشروعه المعرفي سجنًا أدهى من سجن الموضوعية / العلمية وأمرّ، إنّه سجن العدمية Nihilisme الذي تبدّت ملامحه في أنطولوجيا هيدغر، حين دعا إلى مناهضة مفاهيم الميتافيزيقا التقليدية، وإزاحة/ إعدام الذات المتعالية من مركز التفكير الفلسفي، وإشاعة الإنصات والتسليم والمشاركة والانفتاح مفاهيم بدائل لتجاوز هذه الأفكار/ الأصنام، أو لتوجيه الأنظار إلى الوجود بما هو سابق على الذاتية، ذلك الوجود الذي حبسته الميتافيزيقا في وعيها المزعوم وتصوراتها الواهية. أم إنّ العدمية، بما هي كذلك، تكون بمثابة المنهج الذي أخذ بيد هيدغر، وقبله نيتشه، لتأسيس مشروع الفونومولوجيا الهرمينوطيقية، وفضح إيديولوجيا التعالي، وكشف ذلك الوجود المنسي/ المغيّب، حجباً وقهراً. وكأنّ العقل الغربي يأبى، بنعته كلّ مشروع مختلف/ غيري يُنتجه بالمرتدّ أو العدمي، الإقرار بأنّ العلمية أو الإمبريقية التي يحتمي وراءها ستكون الموت/ العدم الذي ينتظره، ألا يشهد العالم الغربي اليوم سيطرة التقنية/ الآلة، بوصفها ثمرةً قدّمتها العقل بديلاً للإنسان ليسعد بها ويبي مجتمعه الجديد؛ المجتمع التقني/ الآلي، ويسكن وجوده المبتكر؛ الوجود المادّي/ الاستهلاكي، حيث لا مكان للإنسان المؤمنسن. فإذا أُنهم نيتشه بدعوته إلى موت إله العقل/ الميتافيزيقا، وهيدغر وفوكو وبارت ومن لفّ لفهم من الفلاسفة الجدد، الذين نُعتوا بالعدميين، ب"موت الإنسان/ المؤلف" موتاً رمزياً، فهامي التقنية تجعله شيئاً/ معادلةً/ مُتعةً/ جسداً، بل إنّ ما يُعرف اليوم بالعقل الرقمي

Raison Numérique كتطور طبيعي لمسار العقل المتعالي / الأداتي، يُعلن ميلاد مجتمع جديد، هو المجتمع الأثري / الافتراضي Virtuel، السبراني Cybernétique، الوسائطي Médilogique، الكوكبي Universel، الذي لا مكان فيه إلا لإنسان جديد تخلى عن دلالاته السابقة، أو ما يُطلقون عليه مرحلة ما بعد الإنسان Posthumain، أو "الإنسان العابر" l'hommealéatoire حسب عنوان كتاب فرانك تينلاند⁽⁸⁾ Franc Tinland. فأين نحن أمام هذه الثورة التقنية من عدمية أولئك الفلاسفة، ألا يمكن اعتبار دعوتهم العدمية نبوءة بما سيؤول إليه الإنسان في ظلّ السجون التي كان يتردد عليها كل حين، ليُحال على سجن التقدّم والتكنولوجيا، تنمّة لمسيرة الخلاص والسعادة الأبدية التي وعدته بها الميتافيزيقا، حيث غدا فيه إنساناً جديداً يُطارد الإنسان نفسه، ويهدّد وجوده وهويته، بل، كما سيتمّ بسطه في ما بعد، إنّ التفكير الفلسفي، بما هو إبداع للمفاهيم، ونقد لذاته وتأويل لمعرفته وتجاوز لمقولاته، تراجع وبدا غريباً أمام هذه الكائنات الجديدة، وتعالّت الأصوات بنهاية الفلسفة وتراجعها أمام هذه الكائنات / الأشباح.

هكذا، لم يعد للتفكير الفلسفي، في ظلّ هذه التحولات المعرفية، تلك السلطوية، أتره يُمسك بيد المشاريع العدمية، في نسختها التأويلية، أم إنّه يرضى ويسلمّ بهيمنة هذا الكائن الجديد، الذي أطلق حديث النهايات / البدايات ؛ نهاية الفلسفة / التاريخ / الإيديولوجيات / النقد الأدبي / المثقف / الإنسان، كبيان تأسيسي manifeste على تعيّر المشهد الثقافي السائد ؛ الحدائثي / ما بعد الحدائثي، وميلاد ثقافة العولمة Mondialisation / Globalisation أو الحدائثية الارتدادية Modernité Réflexive، أو الفائقة Hypermodernité، أو السوبر حدائثية Super modernité. وهي كمفاهيم تعبّر عن صراع التأويلات داخل مناطق العقل الغربي، الذي يبدو أنّه استسلم لسيطرة هذا الشبح التقني البديل، الذي اكتسح حياة المجتمعات الغربية، اقتصادياً، سياسياً، اجتماعياً، ثقافياً، معلناً عن إفلاس دوغمائيته وانهايار مشروعه الثقافي الذي لم يكن سوى إيديولوجيات متلاحقة، بدءاً من سلطان المؤسسة الدينية (المسيحية)، مروراً بالمرحلة التنويرية التي أنشأت العلوم التجريبية / المادية، وصولاً إلى هذه المرحلة، حيث توارت سلطة الذات، تيولوجية كانت، أو متعالية، أو عارفة، أمام سلطة الآلة ومنطق التبادل وقانون السوق ومجتمع الاستهلاك.

إدّاً، باتت الحدائثية، بما هي فلسفة تأويل بامتياز، مطاردةً في هذا المجتمع الجديد، وإن بدت في مشروع حدائثية ارتدادية / فائقة، لأنّ قانون الاستهلاك ومنطق التبادل هو، في المحصلة، وجه المركزية

الغريبة الجديد، الذي لا تتردد في تغييره أو إعادة تحميله كل حين. فهو، بمنطق التمركز، إيدولوجيا مغايرة خرجت من عباءة المشاريع المزاحة لتؤكد منطلق الاحتكار وسلطة الأنساق المعرفية التي يعيش في رحابها العقل، أو الميتافيزيقا التقليدية التي تقف وراء كل تحول، داعية إلى الوثوقية والمطلقية والمعنى الأحادي، وواحدة التفسير/الشرح، بدل منطق التعدد والاختلاف، والنقد، ونقد النقد، والحوار التساؤلي، والفهم/التأويل، وتأويل التأويل. وقد كان أول من عبّر عن هذه الردة، أو بالأحرى "المرض التاريخي" من فلاسفة الغرب، حسب مطاع صفدي، هو هيغل، «تحت مصطلحه الشهير: شقاء الوجدان، أو الوجدان الشقي. ذلك أنّ التاريخ أصبح يعني سيطرة مطلقة للوعي على الأحداث وتوجيهها. غدا له معنى وحيد هو التقدم. والتقدم مقياسه حصائل التغيرات المادية التي تتحقق في مجال الصناعة والعمل والتنظيم الاجتماعي. في حين يسيطر التاريخ هكذا على مسيرة الإنسان، يحتويه من كل جانب، يوجهه الاتجاه الوحيد المعقول، فإنه لا تبقى ثمّة وجود لكل تلك العناصر أو القوى التي لا تجد لها تفسيراً أو تجسيداً في خطاب التقدم وإنتاجاته»⁽⁴⁾.

فهو نمط من التاريخ المتعالي، الذي يعمل على إزاحة كل فكر مناوئ لمركزيته أو إبداع تاريخ جديد منفتح يعبر عن طبيعة الإنسان التفاعلية مع الوجود، وقدرته على صناعة تاريخه الخاص بوصفه، أولاً وقبل كل شيء، كائنًا تاريخيًا ينظر إلى الماضي من خلال أفقه الخاص ويسير في الزمان باتجاه المستقبل، ككائن تأويلي يرفض التسليم أو الوقوف على الدلالات القديمة التي تسلمها من سلفه حقيقةً واحدةً كاملةً لا يلحقها قصور. وهو الحاصل في هذا التاريخ المكتوب الذي يقتل، بفعل الحضور والأسبقية، كل تاريخ جديد أو معاش، فهو التاريخ «الذي ينشئه الوعي عن وقائع تقدمه يصير هو الدالّ الوحيد الذي لا يمكن لأية فعالية أن تحوز على ثمّة كيان دون أن ترجع إليه، وتدخل في شبكية تعليقاته [...] فالتاريخ المكتوب أي ما يمكن لثقافة معينة أن تعقلن عبره مسيرتها وأن تحدّد اتجاهها المتصور، وتفترض أسباباً وغايات لكل أحداثه، إنّما هو نتاج عقلانية الوعي المسيطر»⁽⁵⁾. فيكون، بهذا الصنيع، عقباً في وجه تاريخ مختلف كما كان في أول عهد هذا العقل مع الحكماء الطبيعيين، أو حتى مع سقراط، حين كان سؤالاً/تأويلاً لا إجابة/علمًا.

المعرفة النقدية وعالم الصورة الرقمية :

إدًا، غدا لزامًا علينا تأسيسًا على ما تمّ ذكره الالتفات إلى أهم قضية تواجه المعرفة النقدية بوصفها فلسفةً تأويلية بامتياز، ويتعلّق الأمر بمصيرها داخل هذا العالم الجديد ؛ عالم الصورة الرقمية، أو ما يُعرف في تكنولوجيا الاتصال بـ"الميديائي أو الميديولوجي" Médilogique، حيث يتمّ التواصل بين البشر عبر نظام الوسائط، ويشيع حديث النهايات/ البدايات أو النهايات/ البعديات ؛ نهاية التاريخ/ ما بعد نهاية التاريخ⁽⁶⁾، نهاية الحداثة/ ما بعد الحداثة/ الحداثة الفائقة أو بعد ما بعد الحداثة⁽⁷⁾، نهاية الفلسفة بالمفهوم التقليدي، أي بما هي، والقول لهيدغر، ميتافيزيقا تفكّر في الوجود من خلال تفحصها للموجود، وميلاد خطاب فلسفي جديد أعلن الثورة على كلّ تمام l'achèvement ميتافيزيقي أو صرح يزعم معانقة الحقيقة وبلوغ اليقين⁽⁸⁾، بل إنّ الفلسفة في ظلّ هذا العالم التقني تشهد تشكّل عالم أخروي Eschatologique أقلّ ما يوصف به أنّه تجسيد لفكر كارثي حلّ بهذا العالم الحديث، حيث غدا الخطاب المشترك بين كلّ المجالات هو الانخيار أو السقوط والموت والنهاية (انخيار الشيوعية، انخيار الاتحاد السوفياتي، سقوط جدار برلين...)، وكأنّ الأمر يتعلّق بقيامة على مستوى المعرفة، أو بالأحرى القيامة/ الرمز بوصفها إيماء لقيامة أخرى لما تأت، هذا الحديث عن خطاب النهاية في الفلسفة يسمّيه دريدا بـ"القيامة الحديثة" l'apocalypse modern (نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الفلسفة)، وقد وضع أساس تقاليد النهاية هذه، حسب دريدا، هيغل، ماركس، نيتشه، هيدغر⁽⁹⁾.

كما انتهى دور الإنسان المؤنسن، بما هو إنسان فلسفة الميتافيزيقا يُفصح المجال لإنسان جديد، ليس إنساناً الحداثة (موت الإنسان كما رأينا مع فوكو)، ولا إنسان ما بعد الحداثة الذي يعمل على إسراف طاقاته وتدمير إنسانيته ليلبغ أقصى ممكن فيه فيستنفده، بل إنّ إنسان الحداثة الفائقة ؛ الإنسان المرقمن/ المعوم الذي تنكّر لذاتيته بحثًا عن الكونية عبر نظام الوسائط، إنسان شائه تتلقّفه التقنية أحيانًا والبيولوجيا أحيان أخرى : إنسان بيوتقني Hommebiotechnique، أو إنسان الخلايا العصبية Hommeneuronal كما يبدو الآن في ظاهرة الاستنساخ أو أطفال الأنابيب، أو ظاهرة الشذوذ الجنسي⁽¹⁰⁾ Homosexualité، التي فسّرت من منظور جيني، فأضحى الفرد من هؤلاء يملك الحقّ في إجراء جراحة تمنحه وجودًا بيولوجيًا جديدًا (التحوّل من ذكر إلى أنثى)، بل أضحت هذه الفئة تطالب المجتمع اليوم بأن يعترف بها، وهو ما بدأ ينتشر

حقيقةً في بعض المجتمعات الغربية (إقرار زواج الرجال من الرجال والنساء من النساء في الدانمارك والسويد وأمريكا...). إنّ الإنسان الذي تقلّب كموضوع فلسفي، أي بوصفه ذاتًا متعالية/عارفة/مفكرًا، هو اليوم وراثي، فهذا الإنسان الأخير، قد فهم على أنه جينوم، خريطة وراثية وليس ذاتًا متعاليةً، إنه ميلاد جديد للإنسان الأخير، الإنسان الإمبراطوري، بوصفه تجاوزًا لمراحله السابقة. وليس «الطف أمانة ولا أقوى حجة على الطابع الإمبراطوري للإنسان الأخير مثل طابعه الوراثي والإيكولوجي: إنّّه ليس سوى سلسلة من الكروموزومات نجحت في التجمّع والعمل في أفق متوالية من الأماكن والمساحات التي ليست وطنًا لأحد. لقد أصبح الإنسان فحأة حمصًا نوويًا يُبحث عنه تحت الأنقاض في البقايا الحيوانية التي تفوح من شوارع الحروب الإمبراطورية. وليس ردّ الإنسان إلى مجرد حمض نووي سوى الافتراض النهائي بأنّه كائن إمبراطوري، في معنى أنّه حيوان أرضي ليست صفاته العرقية أو الثقافية أو العقدية غير أعراض مؤقتة وسطحية على ما يفترض أنّه هويته»⁽¹¹⁾.

إنّّه، بعبارة أخرى، إعلان عن موت الإنسان ككائن تاريخي أسس وعيه داخل أحداث التاريخ، تحوّلًا وتقلّبًا، وميلاد كائن بيولوجي لا ماضي له ولا أصل، كائن الآن واللحظة يعمل لصالح المادي والاقتصادي بدلّ الروحي والإنساني، كائن يسعى إلى أن يكون نجمًا unestar يُحتفى بنموذجه النجمي ولو على حساب الجميل أو الفتيّ، وكأنّّه إعلان عن موت المثقّف النخبوي ونهاية الثقافة، ليأتي دور النجم والنجومية، أو قل ثقافة الصورة بديلاً عن ثقافة الكتابة؛ إذ بإمكان المرء أن يشاهد أي صورة دون حاجة إلى لغة ولا يحتاج إلى سياقات ثقافية ولا فكرية كي يفهم الصورة، وهذا أطلق إمكانيات التأويل الحرّ مثلما وسّع دوائر الاستقبال وساوى بين الناس في ذلك وتراجعت النخبة أو لعلّها سقطت وسقطت معها الوصاية التقليدية ورموز الثقافة التقليديين الذين كانوا يحتكرون الحقّ في التأويل وإنتاج الدلالات»⁽¹²⁾. فالانتقال من الرمزية في زمن الكتابة إلى النجومية في عالم الصورة اقتضى موت الإنسان، أيضًا، مثقّفًا وفردًا، لأنّ النجم لا يُقصد به الفرد وإنّما هو مجموعة من «المواصفات الفنيّة والثقافية لدور يمثّله نجم أو نجمة لا بقدراتهما الذاتية الحرّة والمستقلّة، ولكن حسب قدرة أيّ منهما في تمثيل الصفات وتمثّلها، حتّى إذا تراجعت قدرات النجم الصوتية أو الشكلية تمّت إزاحته ليحلّ محله نجم آخر، كما هو شائع لدى الفنانين في الإعلانات وعروض الأزياء والمديعات وهو في عالم الرجال أيضًا ليس في الفن

وحسب بل في السياسة أيضًا وفي كافة صيغ الاتصال الجماهيري»⁽¹³⁾. فالثقافة هنا، إذًا، والقول للغدامي، «لا تُلغي الرمز القديم لتضع مكانه نَجْمًا رمزيًا جديدًا ولكنّها تُلغي دور الفرد من أصله وتُحلّ محلّه منظومة ثقافية لها طابع نجومى نموذجي ونمطي في آن واحد، وهي تمثل كتلة ثقافية ذات مواصفات فنيّة وتجارية تبحث دومًا عن رقم يمثّلها ويؤدّي الدور الذي صار ثابتًا بوصفه دورًا مطلوبًا وهو متغيّر من حيث من يتمثلونه ويؤدونه بشرطه التام»⁽¹⁴⁾.

والميدولوجيا Médilogie، بوصفها تخصصًا مُستحدثًا كما يزعم دوراي Debray، يدرس العلاقات بين الشروط الاتصالية وانتشار الأفكار تعدّد الأساس المرجعي الذي يستقيم به حال هذا العالم التقني؛ إذ غدا ضروريًا أكثر من وقت مضى الالتفات إلى البعد الميدولوجي الذي يبدو أساسيًا لتحليل الخطاب، بل إنّه لا يمكن للخطاب أن ينتشر بعيدًا عن هذا النظام الوسائطي⁽¹⁵⁾، فقوّة الفكرة، وفق هذا التصوّر، لا تكمن في مدى وجاهتها بقدر ما هي مرتبطة بقوّة مادّية ومؤسّساتية تجعل للكلام أو الفكرة سلطة أو قوّة حضور ولو لم تكن ذات شأن. فالتواصل في هذا العالم لم يعدّ منحصرًا في بعض الرموز والعلامات ولاسيّما اللّغة لتبليغ المعنى وخلق التبادل داخل الجماعة التواصلية فإنّ الزمن المعاصر أنتج أنماطه الخاصّة للتواصل حيث عملت العقلانية التقنية على التحكّم في الأمكنة والأزمنة بشكل هائل وأصبح سلوك الإنسان الناتج عن هذه الأنماط التواصلية تابعًا لشبكات معقّدة توجّهها فئات محدّدة ضمن توازنات النظام وأولويات اختياره. ومن ثمّ فإنّ ما يُسمّى بوسائط التواصل أصبحت لها دور وجودي كاسح ومؤثر في سلوك الأفراد والجماعات. لدرجة أنّها خلقت، داخل المجتمع الصناعي ما سمّاه هيربرت ماركوز "مجال الخطاب المغلق"⁽¹⁶⁾.

فكأنّ ماركوز Marcuse أدرك مدى الخطر الذي يحيط بالإنسان المفرد داخل هذا المجتمع التقني، فالتواصل المرعوم، لا يعبر في الحقيقة إلّا عن هيمنة نموذج أحادي للمؤسّسة أو السلطة التي بيدها توجيه رغبات النّاس وتكريس ثقافة توحيد الأدواق والاختيارات في أنماط العيش، كلّ هذا عبر الإشهار كصورة زائفة/ مخادعة تؤسّس لنموذج التماهي/ السحري الذي يمارس الإغواء لفرض منتجاته وإلغاء منتجات غيره. إنّ هذا النظام الوسائطي «خلق نوعًا من الصدمة الثقافية أزمّت كثيرًا من النماذج والمرجعيات لدرجة يمكن القول إنّ أزمة اللّغة والتواصل، في الزمن الراهن هي، في العمق، أزمة الكائن البشري في نظره لذاته وللآخرين وفي تعامله مع الواقع ومع تحولات المعنى. إنّ

التواصل باعتباره حالة تفاعلية تجمع بين كونها أداةً وغايةً، يمكن أن يصبح عائقًا أمام ما يُفترض أن يقوم به، أو يغدو وساطة تحكم على الفرد بالانعزال أكثر مما تسهم [...] بمعنى أنّ التكنولوجيا المستخدمة في وسائط التواصل الحديثة تجاوزت الثنائية الميتافيزيقية بين الشكل والمضمون، أو بين النصّ والأداة، كم أنّها تخلق، في كلّ مرّة، وشيئًا فشيئًا، محيطًا بشريًا يختلف، باستمرار عن سابقه»⁽¹⁷⁾.

إنّ هذا التحوّل لا يعدو أن يكون تجسيدًا لنموذج معرفي جديد لا يكاد يختلف عن المشاريع السابقة، أو بالأحرى هو إيديولوجيا جديدة تبدّت في رزي مغاير، إنّه مجتمع الفرحة Société de spectacle، بما هو مجتمع صنعته الصورة وجعلته بديلاً عن الواقع الحقيقي، أو قل إنّ الواقع لا يكاد يبرز إلاّ في شكل صور وأحداث متلاحقة ينفي اللاحق منها السابق، «ذلك أنّ الثورة الإعلامية هي الآن بصدد إرساء عالم مغاير وبالتالي علاقة جديدة للإنسان بذلك العالم»⁽¹⁸⁾. هذا، والحال إنّ المعرفة في ظلّ هذه التحولات الكبرى غدت مرتبطة بتكنولوجيا عالم الصورة، «فتراحم الصور وتشابك القنوات التي تنقلها يولدان اليوم رؤية بلورية تبدّل تماثلنا وحساسيتنا، وتتيح لمخيلتنا العمل في فضاءات جديدة. إنّ الإنسان، وهو أمام الشاشة الصغيرة، يدرك العلائق ويربط ويفهم و"يتذكر" بكيفية مخالفة لما يقوم به وهو أمام نصّ مكتوب. ولعلنا اليوم نفتتح، أكثر من أيّ وقت مضى، أنّ الصورة تتيح نطًا مختلفًا لبلوغ المعرفة والتمكّن منها. إنّها أقوى بلاغة وأكبر قدرة على تكثيف المعاني وعرضها ونشرها»⁽¹⁹⁾.

ثرى هل يمكن اعتبار الواقع الذي تصنعه الشاشة واقعًا زائفًا يحمل على القول إنّنا أمام تشكّل مجتمع جديد، لا يختلف شمولية أو كليانية عن المجتمعات القديمة، إنّه مجتمع الصورة، بما هو تأسيس للفرجة كإيديولوجيا بلا منازع. ذلك لأنّها «فن جعل الواقع مفعول ما يصوّر به وما يُقال عنه. إنّ المنطق المتحكّم هنا هو منطق غريب يمزج بين الحلم والواقع، ويخلق الواقع الذي يتنبأ به فينبئ عنه. الإيديولوجية هي ما يجعل الأشياء حقيقة بمجرد التأكيد الدائم على أنّها كذلك. والفرجة انفراج وفوهة وابتعاد. مجتمع الفرحة هو مجتمع يُعاش فيه الشيء مبتعدًا عن ذاته، مفوضًا بديله وصورةً عنه. إنّها لبّ لاواقعية المجتمع الواقعي، "لبّ سريرية الواقع". هو إذًا واقع يفقد شيئًا من الواقعية، واقع يتلبّس الوهم، ويتحوّل إلى سينما»⁽²⁰⁾. ومن ثمّ فليس غريبًا أن تتحوّل اليوم الشاشة إلى صورة بديلة عن الواقع، «إنّ لم تكن هي الواقع ذاته في مباشرته وحيويته وحياته

InLive، مع ما يتمخض عن ذلك من تحوّل لمفهوم الحدث نفسه حيث تصبح الأحداث الجسام وقائع متنوعة تتكرّر وتجتزّ، مع ما يتولّد عنها من تهوين للأهوال، ممّا يجعل الفرد عاجزاً أمامها عن أن يحسّ الإحساسات التي كان ينبغي أن يحسّها، ولا أن يستشعر المشاعر التي كان يلزم أن يستشعرها، ولا أن يرد ردود الأفعال التي كان يتوقّع أن يردّ بها. فكأنّ الفرد يفقد حس الواقعية، بل حسّ التمييز بين ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي، ما يمكن أن يقبل، وما لا يمكن، ما ينبغي أن يُقال وما لا ينبغي، ما يلزم أن يستنكر، وما لا يلزم، ما يبعث الألم وما لا يبعث، ما يلهب المشاعر، وما لا...»⁽²¹⁾.

إذًا، هذا هو الحال الذي آلت إليه المعرفة في الثقافة الغربية، ردّة على كل ما هو ميتافيزيقي، إنّه خطاب يحوم حول حديث النهايات والموت، أو بعبارة دريدا، خطاب تشكيلي في بلاغة الحدود⁽²²⁾، تبدأ هذه الحدود بمعضلات وتنتهي بإكراهات، وكأنتنا، حسب دريدا، نقف عاجزين مشدوهين أمام ما يحدث داخل هذه التخوم، حيث يكون العالم الأخرى قد أحاط بهذا الوجود وأطبق على كلّ مفهوم يمت بصلة للميتافيزيقا أو الأصول، خطاب يفضح كلّ مستور ويعرّي كلّ ما لا نشاء أن نبوح به ولو أمام ذواتنا بوصفها الآخر المختلف، هذا الذهول يجعلنا نسير في طريق مجهول لا نعلم مبتدأه ولا منتهاه، إنّه معبرٌ مسدود non-passage لا نملك إزاءه القدرة على حماية ذواتنا ولا اللجوء إلى من يأوينا أو يتمثلنا من الأفكار التي ندين بها، فلا وجود إلاّ للمكان الإكراهي aporétique الذي يفضح سرائرنا وييدي سوءاتنا⁽²³⁾. إنّها بداية نهاية الفلسفة وتمام حدودها كما يقول هيدغر، أو الوقوع في مأزق وحرّج كما يقول دريدا، هذا ما يجعل الفلسفة، بما هي بحثٌ مستندٌ عن الحقيقة وسؤالٌ أبدي يتعدّد أسئلة/ إشكالات، دومًا قلقًا بشأن هذا العالم وما سيؤول إليه، فتكون هذه الحيرة بمثابة الاستعداد لهذا الشيخ التقني الذي يطارد الفلسفة، والذي بدأت طلائعه تلوح في الأفق من خلال النزعات العلمية، فمهمة الفلسفة، حسب هيدغر، تكمن في نزعة الارتباب التي بما تبقى من السؤال وإبداع المفاهيم، ومن ثمّ الاتصاف بطابع الحيطّة والتهيهؤ لا التأسيس sa tache n'a que le caractère d'une préparation et nullement d'une fondation، أي أنّه يتعيّن على الفلسفة أن تترك أوهام ميتافيزيقا الكشف والحقيقة المطلقة التي تطاردها لتحرك في الإنسان يقظة التهيهؤ من أجل عالم ممكن تسكنه العتمة، قدومه مشكوك فيه ولكنّه ليس مستحيلًا⁽²⁴⁾. فتحذير هيدغر، إذًا، وقوله بوصول الفلسفة إلى تمامها، أي نهايتها،

وقول دريدا بالوضع الإكراهي، لا يعني بلوغ الكمال بقدر ما هو تفكير فيما يتوجب القيام به لمواجهة هذا العالم / الشيخ المقبل والاستعداد له.

هكذا يبدو حديث النهايات وهما تدفع به الاتجاهات المعاصرة المناوئة لفكر الاختلاف والغيرية؛ للفلسفة بوصفها فن المساءلة بامتياز، لذا فالقول بموت الفلسفة إنما هو حديث عن بلوغ تمامها، لتعيد تجديد آلياتها وتفحص أدواتها، ومن ثم فهي تموت لتبعث من جديد، أو بالأحرى، والقول لدريدا، فإن مسار الفلسفة نفسه يتمثل في أنها تمشي ظاهراً على رأس الموكب، في الآن نفسه، الذي يقود سير جنازتها وموارثها التراب، تنتظر على أي حال، أن تنهض وتقف على رجلها ثانية "بعث" *résurrection*، مثيرة *exaltation* القضايا / الإشكالات من جديد⁽²⁵⁾. إذاً، يؤسس دريدا ومن شايعه من فلاسفة الاختلاف خطاباً حول خطاب النهايات (النبرة الأبوكاليبسية)، يسألونه، تقويضاً وخلخلةً، فهو بما يثيره من دعاوى لا يعدو أن يكون تزيماً مكروهاً، وكلاماً مستهلكاً⁽²⁶⁾، يخفي وراءه نزعة دوغمائية لا تختلف عن الستالينية وغيرها من النزعات الشمولية / الكليانية؛ كالشيوعية، التي تدعي أنها جاءت لتحاربها حتى لا تعود من جديد، فأنت لها أن تطارد طيقاً لم يكن له وجود البتة⁽²⁷⁾. ولتأتى لهذا الخطاب، الذي يجد مرجعيته في الليبرالية، ترسيخ وجوده في هذا العالم ينبغي التعجيل بإعلان القيامة والتخويف من أهوالها، وكأنها أفنت عالماً لا تريد له أن يعود لتقيم عالماً خالداً لا يفنى، إنه خطاب الليبرالية والرأسمالية بما هو إيديولوجيا جديدة تزعم قتلها لإيديولوجيا الشيوعية / الطيف، أي المزعومة بدورها، وكأنها ديانة تبشيرية جديدة تحمل أخباراً سارة للإنسان عن عالم أخروي لا مكان فيه للشيوعية، هو إنجيل جديد يبي رؤيته على موت متخيل وبيشّر بالديمقراطية الليبرالية ويقدمها على أنها الخير السار الذي يجب أن يُحتفى به ويُتبنى لأنه النظام العالمي القادر على إزالة الفوارق بين الثقافات والشعوب المختلفة⁽²⁸⁾.

إذاً، تقيم هذه النزعة الإسكتالوجية عالماً وهماً على أنقاض عالم شبح / طيف لا وجود له وهي، حينذاك، تدعو إلى عالم ما بعد القيامة *mondepost-eschatologique*؛ عالم الخلود الأبدي، حيث لا إنسان إلا إنسان التقنية، ولا تاريخ إلا تاريخ هذه النزعة الجديدة، ولا عالم إلا هذا العالم الدوغمائي / الوهم / الطيف، الذي يوهم الإنسانية بأن هناك عدواً يقف بينها وبين حياتها في هذا العالم الجديد غير الفاني، لذا يتوجب إفناء هذا العدو وإعلان نهايته. وحتى يكتمل مشهد هذا العالم الجديد فإنه يصطنع خطاباً يمثل إيديولوجيته، إنه خطاب العولمة لهذا العالم المعوّم، الذي

بشّر بقدومه هيدغر وحدّر من مخاطره ؛ إذ اعتبر أنّ نهاية الفلسفة أو تمام الميتافيزيقا وبلوغها مرحلة الموت، بوصفها مأزقاً أو إشكالاً يواجه الفلسفة، إنّما كان نتيجة سيادة النزعات العلمية التي تقود هذا العالم الجديد ذا الطابع السبراني cybérnetique، أي التقني، حيث بدأت تأخذ في الانتشار نظرة علمية للإنسانية، فاعلة في الوسط الاجتماعي⁽²⁹⁾. إنّنا بصدد تحوّل أنطولوجي على مستوى المقولات، فمقام أو سكنى الإنسان، بما هو إنسان إمبراطوري لم يعد «مدينة» اللوغوس اليونانية ولا مدينة "الملّة" اللاهوتية ولا مدينة "الدولة" الحقوقية الحديثة. إنّ هذا المقام هو "العالم" متى أخذ مأخذاً مدنيّاً جذريّاً بما هو اليوم، كما سمّاه أنطونيو نغري وميشال هاردت بحق، عالم الإمبراطورية⁽³⁰⁾.

فهذا العالم الإمبراطوري، بوصفه مرحلة ما بعد إمبريالية، هو بحقّ العالم / الشبكة - le monde réseau ككينونة جديدة تعبر عن صيغة التقلّب والترحّل الجذري le nomadisme في مسارات التحوّل داخل العقلالغربي، الذي لا يؤمن بغير طابعه التفلّي الهروي من كلّ مكان، بحثاً عن إقامة عالم يكون فيه اللاوطن واللابيت واللاإقامة والمنفى صفات وجودية لمقام الإنسانية الجديدة. فالإمبراطورية لا تعدو أن تكون شكلاً عالمياً جديداً من السيادة على البشر، «فهو جهاز حكم بلا مركز ولا إقليم ولا حدود، إنّ نظام يؤبّد الوضع الراهن للقضايا ويغلّ إلى أعماق اليومي ويقضم فضاء العالم كرتة بعد أخرى ويخلق في كلّ مرّة ملامح العالم الذي يسكنه. إنّ سلطنة حيوية تسبح في الدماء لكنّها تهدّي عملها للسلام. سلام دائم وكوني يقع خارج التاريخ»⁽³¹⁾. إنّ هذا الميلاد الجديد للإنسان بما هو إمبراطوري، بقدر ما هو تعبير عن هذا التحوّل الطبيعي داخل مناطق العقل الغربي فإنّه حمل أخباراً غير سارة لهذا العالم الذي أخرجته من رحمته ولفظه، فهذا العالم ؛ عالم الرقمنة "الديجتال" لم يكن ليتوقّع الأحداث التي وقعت في 09/11، مع كلّ ما حملته من دلالة حيوية وواقعية على صفة المباشرة InLive التي ينشدها هذا العالم، فقد كانت بمثابة الكابوس التاريخي الذي أيقظ أمريكا من حلم إمبراطورية الديجتال التي أخذت أمريكا تتأهّب لفرضه على بقية الإنسانية، وهو كابوس لأنّه ليس حلماً يستمدّ من الأفق الحقوقي للدولة/ الأمة أدواته، بل هو واقعة قبل . حديثة، من جهة المحرّك اللاهوتي الذي ينطلق منه، وما . بعد . حديثة من جهة الاستيلاء العدمي على آلة الديجتال وتوجيهه ضد "الهائل" le gigantesque التقني الذي تفتخر به إمبراطورية الديجتال⁽³²⁾.

إدًا، هذا هو حال المشهد الفكري في الثقافة الغربية ؛ تحولات في المعرفة فسحت المجال لعالم جديد البروز وبسط هيمنته، عالم النهايات/ البدايات، أو عالم الخلود بوصفه عالم ما بعد القيامة، حيث تدقّ سيل من الخطابات حول انخيارات متلاحقة داخل العقل الغربي إبدانًا بموت ونهاية مشاريع فكرية باتت غير صالحة لهذا العالم الجديد؛ عالم الخلود إنّه الفكر الكارثي الذي يزعم فضحه وتعريته للخطابات الدوغمائية وإزالتها. هذا، والحال إنّ هذه الأحداث المتلاحقة التي صحبت هذا العالم الجديد ودشنت من خلاله الرّدة الوجودية على كلّ ما هو إنساني أو تاريخ أصيل لم تكن لتتجسّد لولا إمبراطورية الصورة الرقمية ؛ إذ «إنّ الطائرات التي فُجّرت على برجيّ نيويورك ليست وسائل نقل عادية ؛ بل هي كائنات رقمية لم يعدّ ممكنًا فهمها بالاعتماد على التصرّؤ الأثرولوجي . الأداّي للتقنية ؛ إنّ هذه الطائرات التي وُجّهت ضد "الهائل" الذي اخترعه عصر التقنية . أي ضدّ البديل التقني عن معنى "الجليل" Jesublime الذي خلّقه الأديان . هي حيوانات ديجتال استطاع المسلم الأخير أن يدجّنّها "بموته الخاص"، بفن مستحدث تمامًا ما موت الذكي، أي الرقمي، الذي لا علاقة له بأيّ نمط من الأنماط الحديثة للموت [...] فإنّ الموت القيامي للذين فجّروا أنفسهم على "الهائل" ما . بعد . الحديث هو موت شخصي جدًّا، لأنّه موت ذكي هو نفسه خاصيّة طريفة في العنصر الإنساني لم تكن ممكنة قبل عصر الديجتال»⁽³³⁾. إنّ العالم اليوم يشهد، عبر وسيط الرقمنة، ميلاد موت جديد مختلف عن الدلالات المتعدّدة للموت، «فهناك موت طبيعي، وموت ما . بعد . طبيعي أي تأملي، وهناك موت طبيّ وموت قانوني وهناك موت تاريخي وموت سياسي ؛ وموتات عدّة يخبئ وراءها ممثّل وحيد هو الجسد الذي يعلن عن فساده وتُمت شهواته وتُستعمل رمزيته في الفضاء العمومي ويقرّر الطبيب غيبوته اللأمتناهية ويُشهد قانونيًا على غيابه الدائم. لكن ما وقع يوم 11 / 09 هو نوع جديد تمامًا من استعمال الموت ومن ثمّ نوع جديد تمامًا من الإقامة في الجسد: إنّ الموت الرقمي. إنّّه موت ذكيّ هو استعمال طريف تمامًا للجسد بوصفه كميًّا تقنيًّا»⁽³⁴⁾.

تُرى هل هذه الصيحات المتعالية بموت القيم التي أقامتها الفلسفة في نسختها الميتافيزيقية، بأنّ اكتملت وبلغت حدودًا ينبغي ألاّ تتجاوزها، تجعل النظرية النقدية في نسختها الهرمينوطيقية، بدورها أيضًا، بما هي فلسفة تأويلية بامتياز، والعنصر الحيوي الذي به يحيا العقل ويتجرّد من تعاليه تهلّك مع من شملتهم الصيحة، خاصّة وأنّ الهرمينوطيقا جاءت لتستعيد إنسانية الإنسان، وتؤسّس

أدبيات التفاهم والحوار على نحو كوني، كما أنّها في صورتها الغاداميرية أعلنت الحرب منذ البدء على النزعات الموضوعية وكلّ ما يمت بصلة إلى العلمية والمنهاجية في مجال العلوم الإنسانية؟ أم إنّها، أي الهرمينوطيقا، تملك الأدوات التي بها تواصل مسيرتها في المساءلة والحوار، ألم يكنّ بقاء الصراع/ الجدل داخل العقل الغربي إلّا لأنّه عقل تأويلي، وإنّ تعدّدت أشكاله ومرجعياته، فهو عقل جدلي/ تساؤلي لا يكاد يؤسّس مفهومًا أو مقولةً حتّى ينقضها أو يخرج من رحمها المختلف/ الغيري الذي به يبقى منتعشًا يرتحل عبر العصور والأزمنة ليصير عقلاً آخر، فالتأويل «هو ارتحال عبر الممكنات التفسيرية غير ملتزمة مُسبقًا إلّا بنزوع الاستطلاع وإرادة البحث والكشف. فالتأويل لا يخرج عن ذاتيّ هدفه. أي أنّه لا يرى نفسه خارج تساؤله الذي يخصّه وحده. وهكذا فالفلسفة التأويلية أعفت نفسها، بصورة عامّة، من أعباء البرهنة. فهي ليس لديها من الحقائق النهائية التي تقسرها على برهنتها وتثبيت تصديقها؛ ذلك أنّ التأويل جاء في أصله يأسًا من استراتيجية مكرّسة بكلّ قفوسها للنطق بالحقيقة، و(تسويغ) منطوقها»⁽³⁵⁾. كما أنّ النهاية، كما تبينّا مع هيدغر ودريدا، وإنّ بدت، من جهة، ردّة على كلّ ما هو إنساني/ فلسفي/ تاريخي، أو له صلة بالمعرفة الميتافيزيقية، فإنّها كانت، من جهة أخرى، بمثابة إعادة مراجعة العقل لمبادئه وتصحيح مسار المعرفة التي بلغت مع فكر ما بعد الحدائث مرحلة الجنون والعدمية، وهذا، كما أضحنا سلفًا، يعدّ مظهرًا صحيًا داخل العقل الغربي أو حالة طبيعية، كون هذا العقل من التشابك والتلاحم بحيث لا يستوي كذلك إلّا وهو يقيم مشروعًا ويزججه معلنًا عن البديل، وهو بذلك يعبر عن طبيعته التأويلية التي تجعله لا يرضى بالجاهز أو يسلم بالخطاب الوثوقي/ اليقيني. فهي، أي التأويلية، حسب صفدي، «كانت آخر محاولة لاستنقاذ الكوني، وتجديد تشغيل المتعالي ضمن حدود المحايثة، وفيما يخصّ مسافة الالتباس بين الذات والعالم؛ ولم يُفَرِّضْ مصطلح الكينونة بالخلل الفلسفي الأول من جديد، وبعد غيبوبة طويلة، ترجع بدايتها إلى ما قبل الحدائث الكلاسيكية نفسها، إلّا بعد أن أخذ(الموضوع) كامل حقوقه مع العلم وكاد أن يأخذ معها حقوق الذات كذلك، ويخلقها هكذا مجرد شبح هائم، يعبر بأطراف (ذاتوية) مطلقة، فاتحة على حسابها الجاري، عالمًا خاضعًا كليًا لسيطرة ألفتها المستعارة من عصر الألفنة التيولوجية»⁽³⁶⁾.

كما أنّ هذا العالم الجديد هو عالم افتراضي، أو بلغة دريدا طيفي/ شبحي spectral أزاح عالمًا وهما ليقيم وهما بديلاً، أو دوغمائية مضادة. وغادامير نفسه، حتّى في آخر كتاباته، بقي يدافع عن

حقّ العلوم الإنسانية في تأسيس منطقتها التأويلي الخاصّ، الذي يقوم على منطق الجدل أو السؤال والجواب، لأنّه يعتقد جازماً بأنّ النظريات العلمية مهما تزيّت بالموضوعية فإنّ لها حدوداً تقف عندها، كما أنّه إذا كانت المعرفة في العلوم الدقيقة تقوم على ما هو يقيني فإنّ الأمر خلاف ذلك في العلوم الإنسانية، فضلاً عن أنّ العلم الحديث أثبت إفلاس رؤيته اليقينية وأعلن، عبر فيزياء الكوانتا مع هايزنبرغ والنسبية مع أنشتاين، أنّ الحقيقة متعدّدة. إذا كان هذا الشبح التقني؛ العالم المتعدّد قد اكتسح العالم وضمّ الثقافات الأجنبية والشركاء في السكن الأكثر بعداً في هذه الأرض، فإنّ هذا يجعلنا نتوخى الحذر، ويفرض علينا أن نتعلّم أكثر فأكثر في المستقبل، لأنّ غايتنا الإنسانية أكبر من أن تزيلها حضارة تقنية أرسلت إلينا كما لغربنا، والتي رسمت، في الآن نفسه، معالم قيادتنا للحياة. فليس أماننا، إنّ أردنا أن نعيد لعالمنا هذا توازنه، إلّا أن نوظّف قدراتنا في الفهم والمعرفة المشتركة في نشاطاتها الجديدة حتّى يتسنى لنا خلق أنظمة جديدة. وليس يوجد من العلوم من هو أقدر على تحمل هذا العبء والإسهام في بثّ هذه القدرات من العلوم الإنسانية، فهي تواجهنا دون أن نتوقف مع ثراء نسق كلّ ما هو إنساني، وكل ما هو إنساني مُفَرِّط⁽³⁷⁾. لكنّ هذا لا يعني، بالمقابل، أنّ هذا الخطاب الجديد لم يأتِ إلّا للترهيب ومحو آثار الماضي وإزالة المشاريع الكبرى؛ إذ إنّّه لا يعدو أن يكون تقويضاً للنموذج التقليدي الفلسفي حول الإنسان والإنسانية، فهو، حسب هوسرل، نموذج فلسفي ينزع نحو معرفة كونية للعالم والإنسان، وذلك بتحريره من كلّ روابط الأسطورة ومن التقليد بوجه عام، وكذا الفروض المسبقة، فالفلسفة بما هي نظرية لا تحرّر الباحث فحسب، بل كلّ موجود مثقّف حيث تكون الثقافة فلسفيّة. فمن الاستقلالية النظرية تنشأ الاستقلالية العملية، ممّا يجعل العقل، من منظور هذا النموذج الفلسفي الكوني، يتحرّر لا في ذاته إطبقيّاً فقط، ولكنّه يُضفي على العالم الإنساني في مجموعه هذا الطابع التحرري؛ في الوجود السياسي والاجتماعي للإنسانية⁽³⁸⁾

إنّالفلسفة، حسب هذا الطابع التقني الجديد، فقدت صفتها كنموذج كوني قادر على إقامة الصروح، أو تأسيس فكر إطلاقي ميتافيزيقي، إذ إنّ التأسيس الأصلي للفلسفة الجديدة هو في الحقيقة تأسيس لإنسانية أصلية أوروبية حديثة، معارضة للإنسانية السابقة، الإنسانية القروسطية والعتيقة، إنسانية ترغب في أن تتحدّد جذريّاً بهذه الفلسفة الجديدة دون سواها. فليس غريباً، إذًا، من منظور هوسرل، أن يتشكّل خطاب فلسفي جديد يتيح للإنسان أن يعيد النظر في إنسانيته

كمعضلة ميتافيزيقية شغلت الفلسفة القديمة⁽³⁹⁾، ويتساءل عن كينونته ككائن تاريخي، لكن أنى يكون له ذلك والتقنية قد استحلت دم هذه الإنسانية الضاربة في عمق التاريخ، داعية إلى إنسانية جديدة لا حظّ فيها إلاّ للإنسان الأبدي/ الخالد، الإنسان السبراني بوصفه ردة على الإنسان التاريخي/ الكينوني المتجّه نحو الموت. وعليه، فالفلسفة خلعت ثوبها القديم ذا الطابع الميتافيزيقي لترتدي زياً حديثاً تواكب به هذه التحولات، فهي الآن تبحث عن ذاتها الضائعة من خلال سؤالها القديم ؛ أي البحث عن الحقيقة، حقيقة الإنسان وحقيقة هذا الوجود، وهذا، فيما أحسب، أجمع سبيل يعيد للفلسفة عافيتها وينتشلها من براثن هذا الشبح الجديد، وإلاّ ستبقى مجرد آراء عابرة ينتجها فلاسفة أفراد، لا وجود لوسائل الحوار بينهم وبين قرائهم، وبدل أن تتصدّر الفلسفة قافلة البحث عن الحقيقة تبقى غارقة في مشكلاتها، التي وإن عدّت جزءاً لا يتجزأ من عملها فإنّها تصبح عائماً في مثل هذه الحال، يحول دون إبداعها للمفاهيم أو إنتاج النظريات وممارستها⁽⁴⁰⁾.

هوامش :

(*) أستاذ محاضر ، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات ، جامعة سطيف2، الجزائر.

(1) Malabou Catherine , Jaques Derrida , in : *Encyclopaedia universalis, France, 2002. S.A.*

(2) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي(الحداثة ما بعد الحداثة)، مركز الإنماء القومي، بيروت/ لبنان، 990، ص 27

(3) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

Franc Tinland, L'homme Aléatoire, Paris, P.U.F. 1997.

(4) مطاع صفدي ، نقد العقل الغربي ، ص 229.

(5) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(6) إنّ حديث النهايات لا يقوى على استيعابه معنى بعينه ، ولكنّ أقرب معنى أو بالأحرى المعنى الجامع بين هذا

المعاني المتعدّدة ذلك الذي نجده عند جوسيلين بينوا *Jocelyn Benoist*، حيث يقول : «La fin dont il est alors

question, ce n'est plus celle de l'histoire comme mouvement réel, ni même comme nécessité (théorique) de ce mouvement, mais celle de l'histoire comme paradigme de ce mouvement et de sa nécessité. Le fait particulièrement grave et important qui pourrait s'énoncer à travers la formule-cliché de la «fin de l'histoire» en ce sens le suivant : à un certain moment, nous avons cessé de croire à l'histoire...». Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (éd.), *Après la fin de l'histoire (Temps, monde, historicité)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1998, p.9. cf. Gianni Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, Traduit de l'italien par Jacques Rolland, Éditions La Découverte, Paris, 1991, notamment le premier élément de la première partie: (Post-modernité et fin de l'histoire), pp.13,29. cf. Gianni Vattimo, *La fin de la modernité (Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne)*, Traduit de l'italien par Charle Alunni, Paris, Éditions du Seuil, 1987, pp.169, 185

(7) يُنظر ، بشيء من التفصيل ، في هذا الصدد المؤلّف الجماعي : بعد ما بعد الحداثة أية فلسفة ؟ لا سيّما مقال Peter Horák, Josef Krob, François Rivenc, Après le post . الحداثة وما بعد الحداثة". modernisme quelle philosophie? Université Massaryk Brno, Paris I - Sorbonne, 2003, pp.181, 204.

(8)Voir: Martin Heidegger, Questions III et IV, Traduit de L'allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Éditions Gallimard, 2002,(1^{ère} édition 1976),p.282,283

(9)Jacques Derrida, Spectres de Marx (L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale), Paris, Éditions Galilée, 1993, p.37.

(10)Voir: Yves christen, L'Homme bioculturel (De la Molécule à la civilisation),Éditions du Rocher, Monaco, 1986, notamment le 7^{ème} chapitre: De l'homme au surhomme: biologie de l'avenir, pp.152,174. cf. Francis Fukuyama, La fin de l'homme (Les conséquences de la révolution biotechnique), Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2002, notamment la deuxième et la troisième partie, pp.159, 299. cf. Francis Fukuyama, Le grand bouleversement (La nature humaine et la reconstruction de l'ordre social, Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris,Éditions de la Table Ronde, 2003, pp.207, 224.cf. Michel Foucault, Histoire de la sexualité II , L'usage des plaisirs, Paris, Éditions Gallimard, 1984, p.288.cf. Michel Foucault, Histoire de la sexualité III , Le souci de soi, Paris, Éditions Gallimard, 1984, pp.280, 302.

(11) فتحي المسكيني ، الفيلسوف والإمبراطورية (في تنوير الإنسان الأخير) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، ط 1 ، 2005 ، ص 46.

(12) عبد الله العازمي ، الثقافة التلفزيونية (سقوط النخبة ويوز الشعبي) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/لدار البيضاء ، ط 1 ، 2004 ، ص 11.

(13) المصدر نفسه ، ص 12.

(14) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(15)Dominique Maingueneau, Les termes clés de l'analyse du discours, Paris,Éditions du Seuil, 1996,p.55.

(16) محمد نور اللّين أفايه، للتختيل والتواصل (مفارقة العرب ولعرب)، دار للتخب لعربي،بيروت، ط1، 1993، ص173

(17) المصدر نفسه ، ص 176.

(18) عبد السلام بنعبد العالي ، ضد الراهن ، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2005 ، ص 34

(19) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(20) المصدر نفسه ، ص 6.

- (21) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
- (22) Jacques Derrida, *Apories: Mourir s'attendre aux limites de la vérité*, Paris, Galilée, 1996, p.15.
- (23) *Ibid.*, pp.31, 32.
- (24) Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Traduit de L'allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Paris, Éditions Gallimard, 2002, (1^{ère} édition 1976, pp.287, 288.
- (25) J. Derrida, *Spectres de Marx, (L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale)*, Paris, Éditions Galilée , 1993, pp.66, 67.
- (26) *Ibid.*, p.37.
- (27) *Ibid.*, p.71.
- (28) *Ibid.*, pp.100, 101. cf. J. Derrida, *L'autre Cap (suivi de La Démocratie Ajournée)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, pp.67, 68 , et pp.103, 124.
- (29) Martin Heidegger, *Questions III et IV*, p.385. cf. H.-G. Gadamer, *Esquisses Herméneutique (Essais et Conférences)*, Traduction de Jean Grondin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p.242.
- (30) فتحي المسكيني ، الفيلسوف والإمبراطورية ، ص ص50 ، 51.
- (31) المصدر نفسه ، ص 51.
- (32) المصدر نفسه ، ص ص180 ، 181.
- (33) المصدر نفسه ، ص ص181 ، 182.
- (34) المصدر نفسه ، ص ص182 ، 183.
- (35) مطاع صفدي ، الكوني ذلك المجهول (الفكر وحالات من فكاره) ، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي ، بيروت/ باريس ، ع106 ، 107 ، 1998 ، ص 31.
- (36) المصدر نفسه ، ص 30.
- (37) H.-G. Gadamer, *L'Herméneutique en rétrospective (I^{re} & II^e parties)*, Traduction, présentation et notes de Jean Grondin, Paris, Vrin, 2005, p.277.
- (38) Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel, Paris, Éditions Gallimard, 2004, (1^{ère} édition 1976), p.12.
- (39) *Ibid.*, pp.17, 18
- (40) *Ibid.*, pp.22, 23.