ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 15 أكتوبر 2016

هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة

ريتشارد رورتي
ترجمة: محمد جديدي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة

ريتشارد رورتي[1]
ترجمة: **محمد جديدي**[2]

1- فيلسوف أمريكي، من أبرز البراغماتيين الجدد.

2- أستاذ بقسم الفلسفة، جامعة قسنطينة 2- الجزائر.

ملخص:

نشر هذا المقال لأوّل مرّة بعنوان Habermas and Lyotard on PostModernity بمجلة براكسيس الدولية PRAXIS International في شهر أفريل من سنة 1984م :PRAXIS International, issue 1 / 1984, pages: 32-44 وأعيد نشره فيما بعد في عدة مواضع سواء منفرداً أو ضمن كتابات رورتي التي جمعت أوراقها ضمن سلسلة philosophical papers حيث نشر ضمن محاولات حول هيدغر وأخرى Essays on Heidegger and others (أي الكتاب الذي كان يقصد رورتي تخصيصه لهيدغر) المنشور في طبعته الأولى سنة 1991م، وأعيد نشره أكثر من عشر مرّات ضمن منشورات جامعة كمبريدج بأمريكا، علماً أنّ الترجمة الفرنسية لهذاالكتاب لم تتضمن المقال المشار إليه ـ ربما لأنّ المقال نُشر منفرداً في ترجمة فرنسية سنة 1984م ضمن مجلة نقد critique (Critique 40: 442 (Mar, 1984), 181-197.) بعنوان: Habermas, Lyotard et la postmodernité وقام بترجمته: François Latraverse

كانت مجلة critique ميداناً لسجال وجدل فكري كبير ورفيع المستوى بين هابرماس وليوطار منذ نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الماضي، قبل أن يتوسّع النقاش إلى أطراف أخرى، ومنهم ريتشارد رورتي، الفيلسوف الأمريكي رائد البراغماتية الجديدة، الذي بدأ نجمه يبزغ آنذاك منذ صدور أول كتبه الهامّة سنة 1979: «الفلسفة ومرآة الطبيعة»، وتوالى بعد صدور مؤلفات أخرى مهمة له، منها ما كان محلّ تحليل وفحص لقضايا فلسفية شائكة، ومنها ما كان مواقف وانتقادات لطروحات ودعاوى فلسفية ردّ فيها الفيلسوف بصيغة الإجابات على منتقديه أو توضيحات لما اعتبره سوء فهم.

في آخر المقال أورد رورتي حيثيات كتابته له، حيث قدّم شكره لمؤسستين كان يحظى بدعمهما وضيافتهما لمّا كان يخطّ أسطر هذا المقال، وهما مركز الدراسات المتقدمة في العلوم السلوكية، والمؤسسة الوطنية للعلوم، كما عبّر عن امتنانه للبروفيسور جاي مارتن من جامعة بيركلي بكاليفورنيا الذي أبدى ملاحظات وتعليقات على النسخة الأولى للمقال.

سعى «هابرماس» Habermas في كتابه المعرفة والمنفعة Knowledge and HumanInterests إلى تعميم النتائج التي توصل إليها كلٌّ من «ماركس» Marx و«فرويد» Freud وذلك بإدراج مشاريعهما في «إزالة الوهم الخداع «unmasking» » ضمن نظرية أكثر شمولية. إنّ اتجاه الفكر الفرنسي المعاصر الذي ينتقده «هابرماس» ويُعدّه نزعة «نيو- محافظة» neoconservative أو نزعة جديدة محافظة هي أولاً وليدة شك حيال "ماركس" و"فرويد"، شك من جهة معلّمي الشك، وشكُ من جهة «إزالة الوهم unmasking». فـ«ليوطار» Lyotard يقول مثلاً إنّه يسمّي «حديث (modern) ذلك العلم الذي يأخذ مشروعيته لذاته بمرجعية فيما بعد الخطاب («خطاب المشروعية الذي يقيمه حول نظامه [قانونه] الخالص، خطاب سُميّ فلسفة») الذي يعود ظاهرياً إلى هذه الرواية أو تلك، مثل جدلية العقل، تأويلية المعنى، تحررية الذات العاقلة أو العاملة، نمو الثروة».[1]

ويُتابع تعريفه لما «بعد الحداثة» Postmodern على أنّها «الإنكار إزاء الميتاروايات incredulous towards metanarratives»، (PC, xxiv) ويطرح السؤال «أين تكمن الشرعية، بعد الميتاروايات؟» (PC, xxiv-xxv). من وجهة نظر «ليوطار»، «هابرماس» لا يُقدّم سوى ميتاروية أخرى، «رواية التحرر» (PC, p. 60) أكثر عمومية وتجريداً من ميتاروايات «فرويد» و«ماركس».

حسب «هابرماس»، فالمشكل الذي يطرحه «االإجحاف أو الإنكار إزاء الميتاروايات» يصرّ على أنّ «إزالة الوهم» لا معنى لها إلا إذا «احتفظنا على الأقل بمعيار لتفسير فساد جميع المعايير المعقولة».[2] إذا كنا لا نمتلك مثل هذا المعيار، الذي يمكنه الإفلات من «نقد شمولي ذي مرجعية ذاتية»، فإنّ التمييزات بين من هو موهم ومضلل ومن هو ليس كذلك، بين النظرية والإيديولوجيا تفقد قوتها. إذا نحن تخلينا عن هذه التمييزات، فينبغي علينا أيضاً أن نتخلى عن هذه الفكرة الموروثة من عصر الأنوار في «نقد عقلاني للمؤسسات الموجودة»، لأنّ العقلاني يكون حينئذ قد انتهى. نستطيع بالتأكيد أيضاً إنتاج نقد criticism، لكنه سيكون من نوع ذلك الذي ينسبه "هابرماس" إلى "هوركهايمر" Horkheimer وإلى «أدورنو» Adorno: «لقد تخلّوا عن كلّ مقاربة نظرية ومارسوا سلباً [نفياً] خاصّاً (ad hoc) معيناً (...).

هوامش المقال:

سعينا في توثيق هوامش المقال عدم ترجمة النصوص والإحالات التي عاد إليها المؤلف على اعتبار أنّها مصادر غير مترجمة في بعضها، أو إحالات تفسّر وترشد القارئ إليها إن أراد المزيد من الاطلاع، فاكتفينا بالإشارة إليها كما وردت في النص الأصلي سواء كهوامش للمقال ككل في آخر المقال أو كإحالات داخل متن النص كما وضعها الفيلسوف رورتي، وهي عبارة النصوص التي اقتبس منها الأفكار التي ضمنها سواء من كتب ليوطار أو هابرماس أو لفلاسفة ومفكرين آخرين، وهي باختصاراتها موجودة في هوامش نهاية المقال مثل: P C اختصاراً لـThe Postmodern Condition وهكذا.

1 Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis, 1984), p. xxiii. Furtherreferences to this book willbeincluded in the text of the essay as «PC.»

2 Jürgen Habermas, «The Entwinment of Myth and Enlightenment: Re-readingDialectic of Enlightenment,» New German Critique, 26 (1982), p. 28. Furtherreferences to thisessaywillbeincluded in the text as «EME.»

إنّ ممارسة السلب هي ما تبقّى من روح النظرية بلا انقطاع ودون هوادة»(EME, p. 29). كلّ ما يحتفظ به «هابرماس» كشيء هام هو «المقاربة النظرية theoretical approach» التي ستعتبر من قبل «ليوطار» إنكاراً، وكأنّها ميتا رواية. إنّ جميع من يتخلى عن هذه المقاربة في نظر «هابرماس» «محافظ جديد»، لأنّ هذا سيجعل في الوقت نفسه من الأفكار المهجورة التي استخدمت في تثبيت الإصلاحات المختلفة التي طبعت تاريخ الديموقراطيات الغربية منذ الأنوار التي ما تزال تستخدم أيضاً في نقد المؤسسات الاجتماعية الاقتصادية [أوالسوسيو- اقتصادية] للعالم الليبرالي والعالم الشيوعي على حد سواء. إنّ في التخلي عن وجهة نظر هي على الأقل «كونية»، إن لم تكن متعالية، يمثل لـ«هابرماس» خيانة للآمال الاجتماعية التي اعتبرت أساسية من طرف السياسة الليبرالية.

يلاحظ، إذن، من جهة أنّ النقد الفرنسي French critics لـ«هابرماس» مستعد للتخلي عن السياسة الليبرالية لتجنب فلسفة كونية، ونلاحظ من جهة أخرى محاولة «هابرماس» في التمسك بفلسفة كونية مع كلّ المشاكل التي تستوجبها، بغرض تدعيم سياسة ليبرالية. لتوضيح هذا الموقف بعبارات أخرى، يمكننا القول إنّ المفكرين الفرنسيين الذين انتقدهم «هابرماس» يرغبون في التخلي عن التعارض بين «الحقيقي» و«الزائف» في الإجماع، أو بين «الصلاحية» و«السلطة»، حتى لا يقعوا في ضرورة سرد ميتا رواية تفسير ما يعنيه «الحقيقي» أو «الصالح». ومع ذلك ففي تصور «هابرماس» أنّه إذا تخلينا عن فكرة «البرهان الأفضل» بمقابلتها بـ«البرهان الذي يقنع جمهوراً معيناً في زمن معيّن»، فإنّنا لا نحوز إلا على نقد اجتماعي من طراز «سياقي». ويعتقد أنّ العودة إلى نقد كهذا فيه خيانة «للعناصر العقلانية في الحداثة الثقافية المتضمنة داخل المثل البرجوازية»، على سبيل المثال، «الديناميكية النظرية الباطنية التي تحرّك باستمرار العلوم - وكذلك تفكير العلوم في ذاتها- وراء إبداع أيّ معرفة قابلة للاستغلال تكنولوجياً» (EME, p. 18).

يرد «ليوطار» على هذه الحجّة بقوله إنّ «هابرماس» لا يفهم جيداً طابع العلم الحديث. فالنقاش المبني على «براغماتية المعرفة العلمية» في الشرط ما بعد الحداثي (The Postmodern Condition) يهدف إلى إبطال «الاعتقاد الذي ما يزال يُنشّط بحث هابرماس، أي أنّ الإنسانية كذات جماعية (كونية) تبحث عن تحرّرها المشترك بطريق تنظيم «الضربات» المسموح بها في كلّ ألعاب اللغة، وبأنّ شرعية أيّ منطوق تكمن في مدى مساهمته لهذا التحرر». (PC, p. 66) في تقدير «ليوطار»، فإنّه أبرز أنّ «الإجماع ما هو إلا مجرد حالة للمناقشات وليس نهايتها. فهذه بالأحرى [مغالطة](PC, pp. 65-66)»(paralogy). جزء من الأدلة التي يقدّمها لتدعيم هذه الفكرة الغريبة وهو أنّ «الاهتمام باللامقرّرات (undecidables) بحدود دقة الضبط، بالصراعات حول المعلومة الناقصة، بالأجزاء أو القطع المتنافرة «fracta»...، بالكوارث،

بالمفارقات البراغماتية، إذن العلم ما بعد الحداثي يضع نظرية تطوّره الخاص في شكل انفصالي، كارثي، غير قابل للتصحيح، متناقض» PC p. 60.

لا أتصور أنّ مثل هذه النماذج من التساؤلات العلمية يمكنها فعل أيّ شيء لتدعيم الأطروحة القائلة إنّ «الإجماع ليس نهاية النقاش». يخلص «ليوطار» إلى نتيجة غير صالحة تذهب من الاهتمامات المعتادة لمختلف الفروع العلمية إلى فكرة أنّ العلم بشكل أو بآخر بصدد اكتشاف ما يجب أن تستهدفه الثورة الدائمة بدلاً من التناوب بين الاستواء والثورة التي جعلها «كوهين» Kuhn شائعة. القول إنّ «العلم يهدف إلى» إضافة مغالطات أو قياسات فاسدة يعني القول نفسه إنّ «السياسة تهدف إلى» إضافة الثورات إلى الثورات. فليس هناك من اختبار لاهتمامات العلم أو السياسة المعاصرة يمكنه البرهنة على أيّ شيء في هذا الاتجاه، والأفضل الذي يمكن التدليل عليه هو أنّ مناقشة أهداف هذا أو ذاك ليس بالضرورة مفيداً.

من جهة أخرى، فإنّ لـ«ليوطار» يتقاسم النقد الذي توجّهه «ماري هس» Mary Hesse لفكرة "هابرماس" الدلتاوية [نسبة إلى فلهلم دلتاي] في التمييز بين علم الطبيعة والبحث التأويلي (الهيرمينوطيقي). تعتقد "هس" بأننا «برهنّا بإسهاب (فيما تسميه فلسفة العلم «ما بعد إمبريقي» ضمن التقليد الأنغلو-أمريكي)، على أنّ لغة العلم النظري لا اختزالية مجازية وغير قابلة للصورنة irreducibly,metaphorical and unformalizable وأنّ منطق العلم تأويل دائري، إعادة تأويل وتصحيح ذاتي للمعطيات حسب النظرية وللنظرية حسب المعطيات».[3] يأخذ ليوطار على عاتقه، بحق، هذا الفصل للفلسفة الإمبريقية للعلم، لكن يؤوله بقليل من الإقناع، ليس كتنازل عن تصور سيّئ للعلم، ولكن كتغيّر حديث لطبيعة العلم. ويعتقد أنّ العلم قد أجاب عن الوصف الذي قدّمه المذهب الإمبريقي (Empiricism)، وأنّ الأمر لم يعد كذلك. وهذا ما يقود إلى اتهام «هابرماس» بعدم مسايرة الزمن.

فإذا ما وضع أحدنا جانباً فكرة التغير الحديث لطبيعة العلم أو تجاهلها (الذي يسعى «ليوطار» لإثباتها بطريقة منتظمة وطريفة)، وإذا ركزنا الانتباه على التعارض الذي يرسمه «ليوطار» بين «المعرفة العلمية»(scientificknowledge) و«الرواية» (narrative)، ندرك أنّ هذا التعارض يشبه إلى حد كبير التعارض الوضعي التقليدي بين «تطبيق المنهج العلمي applying the scientificmethod» والخطاب «اللاعلمي» (unscientific) للسياسة، للدين، أو للذوق العام. هكذا كتب «ليوطار» «ليكون منطوقاً علمياً، وهو خاضع لنظام [قاعدة]: المنطوق ينبغي أن يقدّم جملة من الشروط حتى يُقبل علمياً»(PC, p. 8). يعارض هذا التصور «للمعرفة السردية الروائية» (narrative knowledge)، الذي قيل عنه «لا يُثمن [لا يُقوّم] سؤال شرعيته ذاتها، بل إنّه يأخذ ثقته من براغماتية تحويله [نقله] دون اللجوء إلى البرهنة أو

3 Mary Hesse, Resolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science (Bloomington, 1980), p. 173.

إقامة الأدلة». وقد وصف «العلمي» (the scientist) بأنّه من يعتبر المعرفة السردية «ذهنية أخرى: وحشية، بدائية، نامية، متخلفة [متأخرة]، منحرفة [مستلبة]، مُكوّنة من ظنون، من عادات، من سلطة وأفكار مسبقة، من جهالات وإيديولوجيات» (PC, p. 27). يرغب ليوطار، مثل «هس»، في تخفيف هذه المعارضة والتأكيد على حقوق «المعرفة السردية». إنّه يريد بالضبط الإجابة عن سؤاله الأولي من خلال الفكرة التي ترى أنّه إذا تخلصنا من الميتا روايات، فإنّ الشرعية توجد حيث ما وجدت دوماً، في روايات من مستوى أول:

إذن فهناك لا قياسية بين البراغماتية السردية الشعبية، التي هي على الفور مبّررة، وهذا اللعب للغة (...) التي هي مسألة الشرعية (...) الروايات (...) تحدد معايير الكفاءة و/ أو توضح التطبيق. هكذا تُعرّف من له حق القول والفعل في الثقافة، وبالنظر إلى أنّها جزء منها، فتعد من هنا معترفاً بها (PC, p. 23).

هذا الاقتباس الأخير يجعلنا نعتقد أنّ «ليوطار» يقول في الحقيقة: إنّ المشكل الذي يطرحه «هابرماس» ليس فيما تقدّمه الميتا رواية من التحرر، بقدر ما يشعر به من حاجة لتبرير الروايات، وأنّه لا يرضى بترك الروايات الضامنة لتماسك ثقافتنا تفعل فعلها، وبمعنى آخر، فهو لا يحكّ أو لا يكشط الموضع المناسب. في هذا صدى لنقد «هس» أو «فايرابند» Feyerabend وعلى وجه الخصوص جهود «فايرابند» لإبطال حلّ الاتصال بين الخطاب العلمي والخطاب السياسي. وهذا بالضبط ما كان له صدى عند كثير من المفكرين الأمريكيين المنجذبين نحو «هابرماس»، أمثال «برنشتاين» Bernstein، «غوس» Geuss أو«ماكارتي» MaCarthy، الذين يشكّكون في أنّ الدراسة الإمبريقية للقدرة التواصلية يمكنها أن تنجح حيث فشلت الفلسفة المتعالية، أي في تقديم معايير «كونية» (universalistic).[4] إنّهم يشكّكون أيضاً في أن تكون النزعة الكونية ضرورية للفكر الاجتماعي الليبرالي مثلما يدعي «هابرماس». بهذا فـ«غوس»، يُدعّم فكرة أنّ «موقف الكلمة المثالية» هو من الدواليب التي لا تلعب أي دور ضمن آلية النقد الاجتماعي، ويقترح أن نتبنى موقفاً «أكثر قرباً من تاريخانية «أدورنو»»، حيث كتب:

إذا أمكن للبرهنة العقلية أن تؤدي إلى نتيجة مفادها أنّ نظرية نقدية (معرّفة على أنّها «الوعي بالذات» لمسار مثمر من التحرّر والتنوير emancipation and enlightenment، ص.87) تمثل موقفاً لوعي أكثر تقدّماً لما هو متاح لنا في وضعنا التاريخي، حيث ينبع تعلقنا بالمعرفة، فهل يمكن القول عنها أم لا إنّها «حقيقية»؟[5]

4 See, for example, Thomas McCarthy, «Rationality and Relativism: Habermas5 ‘Overcoming’ of Hermeneutics,» in Habermas: Critical Debates, John B. Thompson and David Held, eds. (Cambridge, Mass., 1982).

5 Raymond Geuss, the Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School (Cambridge, 1982), p. 94.

من المحتمل بـ«البرهنة العقلانية» يريد «غوس» القول ليس «العقلانية بالرجوع إلى جملة من المعايير اللاتاريخية extra-historical والكونية universalistic»، لكن بالأحرى «دون ضغوط [إكراهات]، عدا تلك التي لا مناص لكلّ خطاب من الخضوع لها، أي أن ينتهي في الآجال وحسب ممارسات جماعة ما في زمن ما». إنّه يُعرب عن تحفظات من جهة حاجتنا أو من جهة قدرتنا في الوصول إلى نظرية تتجاوز هذه المفردات وهذه الاتفاقات لبلوغ شيء ما «طبيعي» بالإشارة إلى ما يجعل هذه المفردات وهذه الاتفاقيات محل انتقادات. وكما يقول «غوس»، «فالكابوس الذي يلاحق مدرسة فرانكفورت» يشبه أفضل العوالم Brave New World لـ«هكسلي Huxley»[6]*، حيث نجد العاملين في الواقع راضين، لكن فقط لأنّهم منعوا من تنمية بعض الرغبات التي كوّنوها ضمن المسار (العادي) للأشياء، والتي لا يمكن إشباعها داخل النظام الاجتماعي الحاضر.[7]

حتى نستطيع تنحية القوسين المزدوجين الحذرين من جهتي كلمة «العادي normal»، ينبغي أن نحوز بالتحديد على طراز من الميتا رواية التي يعتقد «ليوطار» أنّها ليست في متناولنا، ونحن لا نتصور فكرة عن مثل هذه الميتا رواية إلا لأنّ فلسفة متحمّسة جدّاً للعلم ابتكرت مثالاً مستحيلاً للشرعية اللاتاريخية.

إنّ صورة التقدّم الاجتماعي التي يقدّمها فكر «غوس» أكثر تاريخانية، هي كالآتي: لا تظهر النظرية إلا عند الغسق [نهاية المطاف]، إنّها «الوعي بالذات» المتأخّر عن التحرر أكثر من كونه وسيلة لهذا التحرر. وهكذا فهذه الصورة تتقاطع مع التقليد اللاعقلاني لـ«بيرك» Burke و"أواكشوط» Oakeshott، وكذلك مع براغماتية "ديوي" Dewey. إنّها تتحرّر من الفكرة القائلة إنّ المثقفين بإمكانهم تشكيل طليعة ثورية، وهي الفكرة التي آثرها هؤلاء الكُتاب الفرنسيون بزعمهم أنّهم قد تخلصوا من الميتا رواية الماركسية. فحسب هذا التصور للتغيّر الاجتماعي، ليست هناك طريقة تمكن مواطني أفضل العوالم الخروج من عبوديتهم سعداء عن طريق النظرية، وبالخصوص، بواسطة الدراسة الإمبريقية للقدرة التواصلية، لأنّ الروايات المكونة فكرتها لما هو «عقلاني» تضمن كذلك أنّ هذه الدراسة تنتج تصوراً للتواصل دون التواء يكون متفقاً مع الرغبات التي يمثلها. لا توجد طريقة تمكننا من أن نثبت لأنفسنا بأنّنا لسنا هؤلاء العبيد السعداء، ولا حتى أن نبرهن على أنّ حياتنا ليست حلماً. وهكذا، عوض تثمين «المثل البرجوازية» بسبب «العناصر العقلانية» التي تحتويها، كما يفعل «هابرماس»، يكون من الأحسن الاكتفاء بتثمين الروايات غير النظرية المُشكّلة للخطاب السياسي للديموقراطيات الغربية. باختصار، من الأحسن نزعة مركزية عرقية صريحة.

6* كثيرا ما استخدم هذا التعبير الفيلسوف رورتي للتأكيد على وجوب الذهاب مباشرة إلى صميم القضايا والإشكاليات الفلسفية بدل اللفّ والدوران دون الولوج إلى الأهم، ذلك أنّ مهمة الفلسفة بحسب معلميها هي الكفّ عن الدوران في الفراغ éviter de tourner en rond. ويستخدم في الثقافة العربية مثال يقترب من استخدام رورتي لهذه العبارة والذي يقول: ما حكّ جلدك مثل ظفرك. فليس أفضل من ظفرك لمعرفة حقيقة موضع الحك، وحتى لا تنطبق عليه نتيجة المثل الشعبي يخدش في غير موضع الحك. المترجم

7 Ibid., p. S3.

وإذا كنّا بهذا المعنى أصحاب نزعة عرقية، فسوف نرى أنّ ما يسمّيه «هابرماس» «الحركية النظرية الداخلية التي تحرّك دوماً العلوم... بعيداً عن إنتاج المعرفة الذي يمكن أن تستغله التكنولوجيا»، ليس كحركية نظرية، بل كممارسة اجتماعية. إنّ السبب في أنّ العلم الحديث هو أكثر من مجرد هندسة لا ينبغي البحث عنها من جهة واقع لا تاريخي - ضمن نزوع متطور نحو مطابقة الواقع أو في طبيعة اللغة - بل ستبدو كمثال سعيد بوجه خاص للصفات الاجتماعية للبرجوازية الأوروبية الاجتماعية. هذا السبب لن يكون سوى الثقة في النفس، وقد تحسّنت عند جماعة كرست لما اصطلح عليه «بلومنبورغ» Blumenberg «حبّ الاستطلاع النظري»، وأنّ العلم الحديث يمكن أن ينظر إليه على أنّه اختراع لمجموعة من الناس، تماماً مثل البروتستانتية، الحكومة البرلمانية، أو الشعر الرومانسي، يمكن اعتبارها من ابتكاراتها. فما يسمّيه «هابرماس» «تفكير العلوم حول نفسها» لا يعتبر إذن أكثر من مجهودات لـ«تأسيس» ممارسات العلميين (على سبيل المثال، التبادل الحر للمعلومات، والاستراتيجيات العادية لحل المشكلات، والخلق الثوري للنماذج) على شيء يكون أكثر شمولاً، وإنّما بوصفها مجهودات لإظهار مدى توافق أو تعارض هذه الممارسات مع ممارسات المجموعة نفسها أو المجموعات الأخرى؛ إذا كانت لهذه المجهودات وظيفة نقدية، فإنّها ستأخذ شكل ما يسميه «هابرماس» «النفي المحدد قبليّاً».

يعتقد «هابرماس» بأنّه لا ينبغي علينا أن نتقيد بحدود، خلافاً لما يفعله «هوركهايمر» و«أدورنو»، هذا الشكل الذي هو محض سوسيو-تاريخي للنقد الاجتماعي. ويعتبر أنّ «هوركهايمر»، و«أدورنو»، و«هيدغر» و«فوكو» لم يقدّموا سوى صيغ جديدة لـ«نهاية الفلسفة»:

غير مهم الاسم الذي تظهر به (الفلسفة) الآن: إن تعلق الأمر بالأنطولوجيا الأساسية، النقد، الديالكتيك السلبي أو الجينيالوجيا، فهذه الأسماء المستعارة ليست إلا تنكرات يختفي تحتها التصور التقليدي للفلسفة (أي الهيغلي)، إنّها المفاهيم الفلسفية التي تخدم أكثر كأثواب لغاية في الفلسفة نوعاً ما مختفية.[8]

إنّ تصور «هابرماس» لـ«نهاية الفلسفة» يقدّم فيه كلّ الحركات على أنّها جزء من تاريخ شامل للفلسفة منذ «كانط». إنّه يعتقد أنّ «كانط» كان على حق في فصله الثقافة عن العلم والأخلاق والفن، وأنّ «هيغل» محق بقبوله هذا الفصل بوصفه «التأويل المعياري (messgebliche) للحداثة»(1- 17). ويعتقد أنّ «الكرامة وهي خاصة بالتحديث الثقافي متعلقة بما أسماه «ماكس فيبر» «التمييز العنيد» لدوائر

8 Jürgen Habermas, Paris Lectures, III, p. 3. In the spring of 1983, Habermas gave four lectures in Paris on the theme of modernity. These lectures willform part of a book on modernity to bepublishedin 1985. References are to a typescript translation of the lectures by Thomas McCarthy and willbereferred to in the text as lectures I, II, III and IV. 44 Praxis International

Jürgen HABERMAS, Lectures on the Discourse of Modernity، إنّ الاقتباسات مأخوذة من المحاضرات الاثنتي عشرة التي ألقاها هابرماس بالكوليج دي فرانس Collège de France في مارس سنة 1983م. قبل أن تنشر في كتاب سنة 1988م، عن دار غاليمار للترجمة الفرنسية، لهذا السبب فإنّ الإحالات خالية من ذكر الصفحات. المترجم.

القيم»(EME5 p.18). وفوق ذلك فهو يعتقد أنّ «هيغل» على حق في اعتقاده بأنّ ««كانط» لا يدرك (...) التقسيمات الشكلية داخل الثقافة (...) على أنّها انشقاقات. لهذا فهو يتجاهل الحاجة إلى التوحيد التي تبرز مع التقسيمات المثارة بواسطة مبدأ الذاتية (17-1). إنّه يأخذ بجديّة كبيرة كما فعل «هيغل»، السؤال «كيف يمكن لشكل مثالي باطني أن يؤسس دون أن يكتفي بتقليد الأشكال التاريخية للحداثة أو أن يفرض عليها من الخارج؟»(18-1)..

من وجهة النظر التاريخانية التي أتقاسمها مع غوس، ليس هناك من سبب يدفعنا إلى البحث عن تحديد مثال داخلي لا يقنع بـ«تقليد الأشكال التاريخية للحداثة». كلّ ما يمكن للفكر الاجتماعي أن يأمل في عمله، هو أن يعمل على اللعب بالأشكال المتنوعة التاريخية للحداثة ضدّ بعضها بعضاً، بالطريقة نفسها التي لعب بها «بلومنبورغ»، مثلاً، «لإثبات الذات» ضدّ «تأسيس الذات».[9] لكن بما أنّ هابرماس متفق مع «هيغل» حول «الحاجة إلى التوحيد» لأجل «بعث سلطة الدين المدمّرة في العقل»(18-1)، فإنّه يريد الرجوع إلى «هيغل» وتجديد كلّ شيء، إنّه يتصور حتى يتسنى لنا تجنب خيبة ظنون «فلسفة الذاتية» التي أثمرت «نيتشه» ونزعتي الفكر ما بعد النيتشوي التي ميّزها واستهجنها (واحدة أدت إلى «فوكو»، والأخرى إلى «هيدغر»)، يجب علينا أن نرجع إلى النقطة التي سلك فيها «هيغل» الشاب الطريق السيّئ (30-111)، حيث كان «بإمكانه الاحتفاظ بالخيار مفتوحاً لاستخدام فكرة تأسيس الذات دون إجبار في ظلّ جماعة تواصل موجودة تحت ضغوط التعاون، كنموذج لتصالح مجتمع مدني متفرّق»(15-III) وبالتالي فهو يقدّم فكرة أنّ معنى العقلانية كشيء اجتماعي هي ما كان ينعدم في «فلسفة الذات» التي كان «هيغل» الكهل ممثلاً لها (والتي يعتقد أنّ مُفكّري «نهاية الفلسفة» لم يتخلصوا منها حقاً. انظر 30-111).

في هذه الأثناء، وبينما يفكر «هابرماس» بأنّ الحاجة الثقافية التي سعت إليها «فلسفة الذات» واقعية ومستمرّة في الوجود، وبأنّ إصرارها الخاص على «جماعة التواصل» من الممكن أن يكون كافياً لإرضائها، فإنّ نقاده يميلون إلى الإشارة بأنّ الأمر يتعلق بمشكل مصطنع أدّى إليه اتخاذ «كانط» بجدية زائدة. وبحسبهم، فإنّ انتهاج الطريق السيّئ قد تمّ لما قُبل تمييز العلم والأخلاق والفن كمعطى، كتأويل ذاتي معياري للحداثيين (die massgeblicheSelstanslegung der Moderne). وعندما أُخذ هذا التمييز بجدية، فإنّ «التصديق- الذاتي ليقين الحداثيين» (die Selbstvergezisserung der Moderne) الذي يُعدّه كلٌّ من «هيغل» و«هابرماس» «المعضلة الفلسفية الأساسية»، يبدو بالفعل كسؤال أولي، لأنّه حالما يقبل الفلاسفة «التمييز العنيد» لـ«كانط»، فإنّهم سيجبرون على قبول سلسلة دون نهاية من حركات الاختزاليين واللا-إختزاليين. سيحاول الاختزالي جعل كلّ شيء علمياً («الوضعية») أو سياسياً («لينين

9 Hans Blumenberg, The Legitimacy of the Modern Age, trans. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass., 1983), p. 184.

Lenin»)أو جمالياً («بودلير Baudelaire»، «نيتشه Nietzsche») واللا-اختزاليون سيُلحّون من جهتهم على ما يفلت من هذه المحاولات.

أن يكون الفيلسوف حداثياً، يعني بالضبط الرفض، سواء بترك هذه الدوائر تتعايش دون تفاعل و«مجاراة»، أو باستنباط واحدة من الاثنتين. إنّ حركة الفلسفة الحديثة ارتكزت دائماً على إعادة ترصيفها، على تذويبها جميعاً، ثم فصلها من جديد، لكن يتضح أنّ هذا الأمر لم يقدّم شيئاً ذا بال للفلسفة الحديثة.

يتصوّر «هابرماس» أنّ «هيغل» الكهل [المتأخر] «يحلّ بشكل جيد مشكلة ضمان الذات للحداثة»، لأنّ «فلسفة الروح المطلق» تسحب كلّ أهمية عن حقبتها (...)، وتحرم هذه من ضرورتها في التجديد بواسطة النقد الذاتي »(28-11). إنّه يتصوّر شهرة أو شعبية فكر «نهاية الفلسفة» مثل ردّ فعل مبالغ فيه لنجاح مبالغ فيه، لكنّه متأكد من أنّ جزءاً ممّا يحفز هذا النوع من الفكر يرتبط بالاعتقاد، حيث «هيغل» ذاته يعمد إلى حك في غير محله.[10]** وبينما يعتقد "هابرماس" أنّه بفضل النجاح المبالغ فيه لهيغل أصبحت الفلسفة ما دعاه هيغل ذاته «المعبد المعزول an isolatedsanctuary» حيث يُشكّل القساوسة «نظاماً معزولاً... بعيداً عمّا يجري في العالم»، ومن الممكن جداً اعتبار الخطأ، إذا كان من اللازم أن نعزوه إلى أحد فهو يرجع إلى «كانط»، بالدرجة الأولى بسبب صورة الثقافة التي قدمتها فكرة «الدوائر الثلاث». بهذا الخصوص، فإنّ الإلغاء الكانطي للمعرفة بغرض الحصول على مكان للاعتقاد (عن طريق اختراع «الذاتية المتعالية» يوجه كدعامة لثورة كوبرنيقية Copernicanrevolution) قد تمّت إثارته بفعل هاجس غير مُحفّز في موقع الدلالة أو التفاهة الروحية للعلم الحديث. ومثل «كانط»، فإنّ «هابرماس» يعتقد أنّ العلم الحديث يمتلك «ديناميكية نظرية» بالإمكان مطابقتها مع (على الأقل في جزء) «طبيعة العقلانية». كلاهما يتصور أنّه بفصل وعرض هذه الديناميكية، مع تمييزها عن غيرها من الديناميكيات (على سبيل المثال «العقل العملي» أو«المصلحة التحررية») باستطاعتنا الاحتفاظ بنتائج العلم دون أن تخيب آمال العالم. لقد اقترح «كانط» فكرة أنّه لا حاجة لنا بترك معرفتنا عن العالم كمادة في حركة تتداخل مع حسّنا الأخلاقي. الفكرة نفسها تقدّم بها «هيوم» و«ريد»، لكن خلافاً لهذه البراغماتية السكوتلاندية، يفكر «كانط» بأنّه يجب تدعيم هذه الفكرة على تاريخ يميّز ويُرتِب الدوائر الثلاث الكبيرة التي ينبغي أن تنقسم إليها الثقافة. فمن وجهة النظر المشتركة بين «هيوم» و«ريد» (هما على خلاف في الكثير من الأشياء) لسنا بحاجة إلى مزيد من الميتا روايات. بل ما نحتاج إليه هو نوع من التماثل الفكري للفضائل المدنية: التسامح والتهكم والاستعداد لترك الدوائر

10** كتاب أفضل العوالم لـ ألدوس هكسلي، صدر باللغة الإنكليزية تحت عنوان، BRAVE NEW WORLDسنة 1932 وقد ترجمه إلى الفرنسية جيل كاستييهJules CASTIER ونشر بعنوان Le meilleur des mondes في سلسلة PRESSSES POCKET سنة 1932م. تدور أحداث الكتاب حول المستقبل أو ما يمكن القول عنه إنّه يوتوبيا وتحدٍ، الكتاب تحفة في أدب الاستباق (أي الأدب الذي تتناول مواضيعه الخيال والمستقبل)، وقد نال به هكسلي شهرة عالمية. والعنوان أفضل العوالم يشكل تساؤلاً فلسفياً طرحه الفلاسفة، إن كان عالمنا هو أفضل العوالم؟ أليست هناك عوالم أخرى ممكنة أفضل منه؟ وهو تساؤل غالباً ما يكون مردفاً بقضية الشر، لماذا وجد الشر؟ وإذا كان عالمنا أفضل فما سبب وجود الشر به على اعتبار أنّ الأفضل يعني بالضرورة انتفاء الشر وغيابه؟ والمسألة هنا بالأساس أنطولوجية أخلاقية تتناول ماهية الشر، ولها بعدها الجمالي والسياسي بالتأكيد. المترجم.

الثقافية تزدهر دون اكتراث كبير بـ«أسسها العامة»، بتوحيدها بـ«مثلها الباطنية» التي توحي بها، أو بصورة الإنسان التي «تفترضها».

باختصار، فإنّه بسرد تاريخ يكون فيه «كانط» بداية الفلسفة الحديثة (مع الإصرار على الفرق بين الفلسفة الحديثة والفلسفة ما قبل الحديثة) نخاطر بإظهار الأدب المتحمّس للحديث عن «نهاية الفلسفة»، وهو أمر يأسف له «هابرماس»، لأنّه في الوقت نفسه مثلما هو مستساغ ومعقول فهو كذلك قليل الأهمية. إنّ ما يقرّب «هابرماس» من المُفكرين الفرنسيّين الذين ينتقدهم، يتمثل في قناعته بأنّ تاريخ الفلسفة الحديثة (المُقدّم على أنّه سلسلة ردود فعل متتالية للانشقاقات التي أحدثها «كانط») هو جزء هام من تاريخ الجهود التي بذلتها المجتمعات الديموقراطية حتى تتحقق من ذاتها، حينئذ يكون بالإمكان سرد جزء هام من هذا التاريخ على أنّه تاريخ للسياسة الإصلاحية، دون اللجوء إلى مرجعية الدعائم النظرية التي أثارها الفلاسفة لتأييد هذه السياسة. في نهاية المطاف، هناك أمور مثل إنشاء النقابات، التربية بمعيار الاستحقاق، توسيع حق الانتخاب، الصحف أصبحت في متناول الجميع، كلّ هذه الأمور تعود بشكل كبير إلى إرادة مواطني الديموقراطيات لتمثيل أنفسهم بأنفسهم، بصفتهم مشاركين في «مجتمع الاتصال» والقول «نحن» بدلاً من «هم» لمّا يتحدثون عن بلدانهم.

إرادة كهذه جعلت تدريجياً الدين أقلّ أهمية في صورة هذه المجتمعات نفسها، لأنّ الشعور بعلاقة مع قوة فوقية على المجتمع يصبح أقلّ أهمية بالتدريج كلما أصبحنا قادرين على التفكير بأنفسنا، وكأنّنا جزء من جسم الرأي العام القابل للتأثير في المصير المشترك. هذه القدرة ازدادت بشكل معتبر بفعل التغيرات «التقدمية» التي ذكرتها.

إنّ «فيبر»، بالطبع، أصاب في قوله إنّ بعض التغيرات كان له أثر عكسي (في ازدياد الشعور بخضوعنا لـ«بعضها»)، غير أنّ «هابرماس» مكترث كثيراً بالآثار المستلبة لهذه التغيرات، والتي يمكن له ألّا يراها زيادة ملازمة لشعور الناس في أن يكونوا مواطنين أحراراً من دول حرّة. إنّ التاريخ الألماني النموذجي للوعي بالذات في الفترة الحديثة (التي تبدأ من «هيغل» حتى «ماركس» و«فيبر» و«نيتشه») منتظم حول شخصيات مهتمة بعالم فقدناه بفقدان دين أجدادنا. مثل هذا التاريخ يمكنه حينئذ أن يكون في الوقت نفسه جدّ متشائم وألمانيّاً فقط. وإذا كان هذا هو الحال، فإنّ قصة (story) تقوم على تاريخ (history) الفكر الحديث، والتي تأخذ من قبل «كانط» و«هيغل» بأقلّ جدية، وبأكثر جديّة على سبيل المثال من طرف الاشتراكيين اللا-نظريين نسبياً، يمكنها أن تقودنا إلى فكر من طراز «نهاية الفلسفة» الذي يفلت من نقد «هابرماس» المُوجّه إلى مفكرين مثل «دولوز» أو «فوكو». هؤلاء المفكرون يقبلون بالفعل التاريخ الألماني المعتاد،

وبهذا فهم يميلون إلى موافقة «هابرماس» على فكرته بأنّ تاريخ إعادة التنظيم والمماثلة وامتداد لـ«دوائر القيم» الثلاث أساسي لتاريخ التأكيد الذاتي للمجتمع الحديث، وليس فقط للمثقفين الحداثيين.

حتى نتمكن من تأويل هذا المشكل للدوائر الثلاث، وكأنّه مشكل يطرح على «نظام كهنوتي معزول أكثر فأكثر»، يجب أن نكون قادرين على إدراك «مبدأ الحداثة» في شيء آخر غير هذه «الذاتية» المعروفة التي اختارها مؤرخو الفلسفة الكانطيون، المنشغلون بربط «كانط» بـ«ديكارت»، كالخيط الموجّه إليهم. على العكس يمكننا التفكير بأنّ تقديم «ديكارت» على أنّه «المؤسس للفلسفة الحديثة» يتعلق بإنشائه لما سمّيته «فلسفة متحمسة جداً للعلم»، بمعنى هذه الفلسفة للعلم التي رأت في الميكانيكا الغاليلية، في الهندسة التحليلية، في علم البصريات الرياضية وغيرها، أكثر من دلالة روحية يمكن أن توجد فعلاً. وإذا اعتبرنا أنّ الميل لممارسة هذه العلوم مثل خط عميق وأساسي للطبيعة الإنسانية كما لو أنّها في موضع يجعلنا أكثر قرباً من وجودنا الأصيل، فـ«ديكارت» قد حافظ على هذه المواضيع للفكر القديم، التي سعى «بيكون» إلى طمسها. إنّ الحفاظ على الفكرة الأفلاطونية التي ترى أنّ ملكتنا الأكثر إنسانية بنوع خاص هي استعدادنا لمعالجة «أفكار واضحة ومتميزة» بدلاً من تحقيق انتصارات في الهندسة الاجتماعية كانت هي مساهمة «ديكارت» الأهم والأسوأ لما نتصوره الآن كـ«فلسفة حديثة». ولو أنّ «بيكون» ـ نبي إثبات الذات وليس تأسيس الذات ـ قد أخذ بجدّية أكبر، فلن نكون مقيدين بمعيار«فلاسفة محدثين كبار» جعلوا من «الذاتية» موضوعهم الرئيس. بإمكاننا، حسب ما يقوله «ج.-ب. شنيويند» J.-B. Schneewind، أن نكون أقلّ ميلاً إلى الاعتقاد بأنّ الإبستمولوجيا (بمعنى التفكير حول طبيعة العلوم الطبيعية) هي «المتغيّر المستقل» للفكر الفلسفي، وأنّ الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية هي «المتغير التابع»، والنظر إلى ما يسمّيه «بلومنبورغ» «تأكيد الذات» ـ إرادة تركيز الآمال حول مستقبل الجنس البشري، أو حول النجاح غير المتوقع لأخلاقنا ـ كما لو أنّه يمدّنا بـ«مبدأ الحداثة». إنّ مبدءاً كهذا يسمح بالتفكير في الفترة الحديثة وكأنّها فترة أرادت أن تكون حرّة بالمقارنة مع نمط البنية اللاتاريخية structure ahistorical الذي تمثله القسمة الكانطية للثقافة إلى ثلاث «دوائر للقيم».

من خلال وجهة النظر هذه، فإنّني أؤكّد أنّ النقطة التي يتقاسمها ليوطار مع «فايرابند» و«هس» ـ أي الفكرة القائلة إنّه لا فرق بين الغايات والأساليب العلمية وتلك الخاصة بالسياسيين- هي قطعاً أساسية. إنّ إعادة موقف بيكوني (لا ديكارتي) تجاه العلم يسمح لنا باقتصاد فكرة «الديناميكية النظرية الداخلية» في العلم، ديناميكية تريد لنفسها أن تكون أكثر من المبدأ «كلّ شيء حسن إذا كان يعمل»، التي يتفق فيها «بيكون» و«فايرابند». هذا الموقف يلغي التعارض بين ما يسمّيه «هابرماس» «معرفة تكنولوجية مستغلة فقط» و«تحرر»، ويسمح باعتبارهما الاثنين تجليات لـ«حب الاستطلاع النظري» الذي يتحدث عنه «بلومبرغ».

إضافة، إلى أنّها تحرّرنا من الهواجس التي تحدثها التوترات المفترضة بين «دوائر القيم» المميزة من قبل «كانط» و«فيبر» وبين الأنواع الثلاثة للمصالح المشار إليها من طرف «هابرماس».

هنا وفي هذا المقام الممنوح لي، لا يسمح إلا بالإشارة إلى الآفاق السعيدة المتنوعة التي تظهر حالما نعتبر أنّ المضي من طرف إلى آخر في «مبدأ الذاتية» لا يُشكّل إلا إلهاء وتحويلاً من خلاله تكرّس نظام القساوسة المعزول لمدة قرون، والذي لم يغيّر شيئاً كبيراً لنجاحات وإخفاقات الدول الأوروبية فيما يتّصل بتحقيق الآمال المُصاغة بواسطة الأنوار. وأختم بأن أُعرّج على نقطة هي أنّ «ليوطار» مُحق ضدّ «هابرماس» في نقاط كثيرة حين يكون الصواب من جانب «هابرماس».

إنّ هجوم «هابرماس» يزعم أنّ مفكرين مثل «فوكو» و«دولوز» و«ليوطار» هم «محافظون جدد»، لأنّهم لا يقدّمون أيّ سبب «نظري» للذهاب في اتجاه اجتماعي بدلاً من آخر، وأنّهم يهجرون الديناميكية التي تأسّس عليها الفكر الاجتماعي الليبرالي (مثل ذلك الذي يقدّمه «راولس» Rawls في أمريكا و«هابرماس» نفسه في ألمانيا)، بالنظر إلى حاجة التواصل مع حقيقة مُعتمة بالإيديولوجيا ومستلهمة من «النظرية». فبخصوص موضوع الأعمال الأخيرة لـ«««فوكو»»»، كتب «هابرماس»:

إنّهم يستبدلون النموذج قمع/تحرر الذي طوّره ماركس وفرويد بتعدّدية التشكيلات الخطابية وتشكيلات السلطة. التشكيلات تنفصل وتتوالى لكن لا يمكن تمييزها حسب صلاحيتها، بينما هذا الأمر كان ممكناً في حالة القمع والتحرّر للنزاعات الواعية (مقارنة مع النزاعات اللاواعية)(EME, p. 29).

وحسب تصوري، فإنّ هذا الوصف بالغ الدقة، تماماً مثلما هو الشأن بالنسبة إلى ملاحظة «هابرماس» القائلة إنّ «الصدمة» التي خلفتها كتب «فوكو» «لا تأتي من وميض حدس حاصل ضمن ارتباك يهدّد التماسك»، بل بالأحرى فيما يؤكدونه على أنّه مفاضلة dedifferentiation وإفلاس للمقولات مع إظهار أنّها الوحيدة التي يمكنها عرض الأخطاء الفئوية التي لها موافقة وجودية. إنّ «فوكو» يتصنع الكتابة من وجهة نظر تبعد بسنين ضوئية عن مشاكل المجتمع المعاصر، وجهوده من أجل إصلاح اجتماعي (على سبيل المثال إصلاح السجون) لا يبدو أنّها على صلة عضوية ببرهنته للطريقة التي تكون فيها المقاربة «الإنسانية» للإصلاح الجنائي تلبّي بدقة حاجات الدولة الحديثة. يكفي أن نلفت نظرنا قليلاً للداخل لنرى في «فوكو» رواقياً stoic، بوصفه ملاحظاً نزيهاً للنظام الاجتماعي الحالي بدلاً من كونه ناقداً يهمّه هذا النظام.

إنّ خطابة التحرر والانعتاق- أي هذه الفكرة وهي طراز من حقيقة لن تكون ببساطة ثمرة إضافية للسلطة - الغائبة في مؤلفاته، يمكن أن تجعل منه بسهولة مخترعاً جديداً للسوسيولوجيا «الوظيفية» الأمريكية. إنّ العقم الغريب لمؤلفات «فوكو» مساوٍ للعقم الذي تمّت معارضته مرّة من قبل «إريس ميردوخ» Irdiss Murdoch في كتابات فلاسفة التحليلية البريطانية.[11] وهو عقم ناتج عن ضعف في التطابق مع سياق اجتماعي أو مع مجتمع معطى. لقد سبق لـ«فوكو» أن أبان عن رغبته في الكتابة كما لو أنّه من دون وجه، ويحظر على نفسه أسلوب المفكرين الليبراليين الذين يقولون لمواطنيهم: «نعلم أنّه ينبغي أن توجد طريقة أفضل من الطريقة الحالية لمعالجة الأشياء، فلنبحث عنها سوياً». لا يوجد أي نحن في كتابات «فوكو»، ولا في كتابات العديد من معاصريه الفرنسيين.

إذن في هذا التباعد الذي يصوّر للمحافظين الذين يصبون الماء البارد على آمال الإصلاح، والذي يؤثر في النظر إلى مشاكل المواطنين أمثالهم بعين مؤرّخ المستقبل. إنّ كتابة «تاريخ الحاضر» بدلاً من محاولة النظر كيف يمكن لأبنائنا العيش في عالم أفضل تعود إلى إهمال ليس فقط فكرة طبيعة بشرية عامة وفكرة «الذات» ولكن أيضاً مفهومنا اللا-نظري للتضامن الاجتماعي. كلّ شيء يكون مستساغاً لولا تخوّف مفكرين مثل «فوكو» و«ليوطار» من أن يوجدوا ضمن ميتا رواية أخرى بخصوص غنى «الذات» الذي لا يستطيعون له حلاً بترديدهم بشكل كافٍ «نحن» للتماثل مع الأمّة أو الجيل الذي ينتمون إليه. إنّ ازدراء «ليوطار» لـ«فلسفة الذات» بلغ حدّاً دفعه إلى الامتناع عن كلّ ما تشتمّ منه رائحة «ميتا رواية التحرر» التي يتفق فيها «هابرماس» مع «بلومنبورغ» و«بيكون». إنّ إضفاء الصبغة الاجتماعية وتعميمها على الذاتية المنتهجة من قبل «هابرماس» وفلسفته في الإجماع تبدو في نظر «ليوطار» ليست شيئاً آخر سوى تحوّل جديد عديم الجدوى حول موضوع سمع عنه كثيراً.

غير أنّه، ومع فصل «الفلسفة» عن الإصلاح الاجتماعي (وهو ما كان محلّ محاولات من طرف بعض فلاسفة المدرسة التحليلية الذين كانوا متحمسين وانفعاليين emotivist في ميدان الميتا-أخلاق مع كونهم مُوالين بشدة في السياسة) يُعدّ إحدى الطرق للتعبير عن سخط إزاء التقليد الفلسفي، فذلك لم يكن الطريقة الوحيدة المعقولة. طريقة أخرى تكمن في التقليل من أهمية هذا التقليد بدلاً من النظر إليها على أنّها شيء يدعو إلى استعجال التجاوز، «إزالة الوهم» أو «جينيالوجيا». لنفترض، كما سبق أن ذكرت الاقتراح من قبل، أن يكون الأمر مع «كانط» (أو بشكل أفضل أيضاً مع «ديكارت») في اتخاذه الطريق السيّئ عوضاً عن «هيغل» الشاب (كما يفكر «هابرماس») أو مع «ماركس» الشاب. يمكننا إذن النظر إلى أنّ هذا التسلسل المنتظم من الفلاسفة، من «ديكارت» إلى «نيتشه» وكأنّه إلهاء أو صرف للانتباه عن التاريخ الفعلي للهندسة الاجتماعية التي جعلت من ثقافة شمال المحيط الأطلنطي المعاصرة على ما هي عليه الآن، بكلّ مفاخرها

11 See Murdoch, "Against Dryness," reprinted (fromEncounter, 1961) in Stanley Hauerwas and AlasdairMacl - tyre, eds. Revisions (Notre Dame, Indiana, 1983).

ومخاطرها. ويصبح بالإمكان خلق معيار جديد، يكون بحسبه «الفيلسوف العظيم» عندما يكون على وعي بالإمكانيات الاجتماعية، الدينية والمؤسساتية الجديدة، بدلاً من أن يكون ذلك الذي يركز على دور جديد ميتافيزيقي أو إبستيمولوجي.

فهذا يُشكّل طريقة لكسر الاختلاف بين «هابرماس» و«ليوطار» والإبقاء على المزايا الموجودة عند هذا وذاك. باستطاعتنا الاتفاق مع «ليوطار» بأنّه لا حاجة لنا بالميتا روايات، ومع «هابرماس» بأنّنا في حاجة أقل إلى العقم. وبإمكاننا الاتفاق مع «ليوطار» بأنّ هذه الروايات عن ذات فوق ـ تاريخية متعالية transhistoricalsubject وحتى عن طبيعة القدرة التواصلية للذات نفسها، ليست لها فائدة بخصوص تعزيز تماثلنا مع مجموعتنا، مع احتفاظنا بأهمية هذا الشعور.

ولو كنّا نملك شعوراً كهذا لا-تنظيري de-theoreticized عن الجماعة، فسيكون بالإمكان قبول فكرة تثمين «االتواصل دون التواء» على أنّها ضرورية للسياسة الليبرالية، من دون أن يكون لهذا نظرية للقدرة التواصلية كدعامة. وسينصبّ انتباهنا بالأحرى على نماذج عينية لما يعيق الآن تواصلنا، على سبيل المثال لما يُكوّن «صدمة» نشعر بها عندما نقرأ كتب «فوكو»، وننتبه إلى أنّ اللغة الخاصة التي استخدمناها، نحن المثقفين الليبراليين، قد اصطنعت بيد بيروقراطي. إنّ روايات تاريخية مفصلة مثل تلك التي يهديها لنا «فوكو» يمكنها تعويض الميتا روايات الفلسفية. مثل هذه الروايات لا تصلح لإماطة اللثام عن خلق كهذا للسلطة التي نسميها «إيديولوجيا» باسم شيء ما لن يكون مخلوقاً من طرف السلطة، والذي يُسمّى «صلاحية» أو «تحرراً»، إنّها لن تفعل سوى تفسير من يملك ويستخدم السلطة لأيّ غايات، وتقترح (خلافاً لما يفعل «فوكو») كيف أنّ البعض بمقدورهم امتلاك واستخدام السلطة لأجل غايات أخرى. إنّ الموقف الحاصل لن يكون هذا الوعي للمتشكك والجاحد والمرعب، بسبب أنّ الحقيقة والسلطة منفصلتان، ولا المرح النيتشوي الذكي (Schadenfreude)، بل بالأحرى على أنّه موقف يكمن في إدراك بأنّه الطريق الخاطئة الذي جرّنا إليها «ديكارت» (والتقييم المبالغ فيه للنظريات العلمية الذي حصل وأثمر، عند «كانط»، «فلسفة الذاتية») هو ما دفعنا إلى التفكير بإمكانية فصل الحقيقة عن السلطة. حينئذ يمكننا أن نأخذ بجدّية مضاعفة الفكرة البيكونية القائلة إنّ «المعرفة سلطة»، وكذلك اقتراح «ديوي» الذي يذهب إلى طريقة افتتان العالم من جديد وإصلاح ما أمدّ به الدين أسلافنا يتمثل في التقرّب ممّا هو مجسّد. إنّ جزءاً هامّاً ممّا قلته يستجيب لإرادة متابعة درس «ديوي»: إنّ ضعفنا الحالي في مجال الأفكار سببه الطلاق الحاصل بين الذكاء والطموح aspiration عندما تتعاون الفلسفة مع قوى الحدث وتبدي بوضوح وتماسك مغزى التفاصيل اليومية، فإنّ العلم والعاطفة يتداخلان، الممارسة والخيال يتعانقان، الشعر والشعور الديني يصبحان الزهور العفوية للحياة.[12]

12 John Dewey, Reconstruction in Philosophy (Boston, 1957), p. 164.

أختم محاولتي التي قمت بها من أجل كسر الاختلاف بين «ليوطار» و«هابرماس» بالقول إنّ جهد «ديوي» لوضع المصلحة المتحققة للمعضلات اليومية للمجتمع - الهندسة الاجتماعية - مكان الدين التقليدي، يبدو لي أنّه يشمل «ما بعد الحداثة» لـ«ليوطار» في الشك إزاء الميتا روايات، في حين أنّ الاستغناء عن فكرة أنّ للمثقفين مهمة طليعية وعليهم الإفلات من القواعد ومن الممارسات والمؤسسات التي انتقلت إليهم، وتشجيع ما من شأنه أن يجعل «النقد الأصيل» ممكناً. يحتفظ «ليوطار» مع الأسف بفكرة يسارية أكثر غباء، تلك التي ترى أنّ الإفلات من هذه المؤسسات هو بالضرورة شيء حسن، لأنّ في هذا ضمان لعدم «الاستعمال» من طرف قوى شريرة تختار زملاءها من هذه المؤسسات. إنّ يسارية من هذا النوع تحطّ من قيمة الإجماع والتواصل، لأنّه يعتبر أنّ المثقف «يخاطر» بالنظر إلى مقدرته في الحديث إلى الناس الذين لا ينتمون إلى الطليعة. يُمجّد «ليوطار» السمو sublime ويزعم أنّ أمل «هابرماس» في أنّ الفنون باستطاعتها أن توظف في «استكشاف وضعية تاريخية حية» و«سدّ الهوّة بين الخطابات المعرفية والأخلاقية والسياسية»(PC, p. 72) يبرز أنّ «هابرماس» لا يحوز إلا على «استيطيقا الجميل»(PC, p. 79) (انظر مقال «ليوطار» «جواب عن سؤال: ما هو ما بعد الحداثي؟»[***13])(PC, p. 82).

بحسب وجهة النظر التي أدافع عنها، يمكن النظر إلى البحث عن السمو و(بتعبير «ليوطار») محاولة «تقديم ما لا يقدّم موجود» على أنّها من الورود العفوية للثقافة البرجوازية، ولكن أيضاً على أنّها مؤسسة غير ملائمة لما يمكن الحصول عليه من إجماع التواصل، وهو القوة الحيوية التي تحرك هذه الثقافة.

بشكل عام، يمكن اعتبار المثقف بوصفه مثقفاً صاحب حاجات خاصة ومزاجية، مثل حاجة فائق الوصف، والسُمُو، ومثل حاجة تخطي الحدود، واستعمال كلمات تنتسب إلى ألعاب اللغة ليست ملكاً لأحد ولا لأيّة مؤسسة اجتماعية، غير أنّه لا ينبغي لهذا اعتبار أنّ المثقف يخدم غاية اجتماعية عندما يرضي حاجاته، مثلما يفعل «هابرماس»، اكتشافنا لصيغ جديدة لجعل المصالح والاهتمامات منسجمة بدلاً من طرائق سامية ورفيعة للتنصل من مصالح الآخرين هو ما يجعل بالإمكان خدمة غايات اجتماعية. إنّ جهود مثقفي اليسار في حمل الناس على الاعتقاد بأنّ الطليعة تخدم قضية المعذبين في الأرض بالبحث عن التحرر ممّا هو جميل فقط هي محاولة يائسة للتوفيق أو للجمع بين المصالح الخاصة للمثقف والمصالح الاجتماعية لجماعته. بإمكاننا الرجوع بهذه الجهود إلى الرومانسية، في حين أنّ مذاق التفكير في اللامفكر فيه، الإمساك باللامشروط والمطلق، الاندفاع في البحار الغريبة للفكر وحده الذي يتداخل مع الحماس المحسوس أمام الثورة الفرنسية. فمن المناسب التمييز بين هذين الحافزين اللذين يستحقان الثناء الواحد مثل الآخر إذا اعتبرناهما منفصلين.

13*** هذا المقال منشور في كتاب جان فرانسوا ليوطارما بعد الحداثي مفسراً للأطفال Le Postmoderne Expliqué aux Enfants. المترجم.

إذا ما ميّزنا بينهما فسوف يكون في مقدورنا رؤية كلّ واحد على أنّه مصدر ممّيز لنوع الفكر «نهاية الفلسفة» الذي يأسف له «هابرماس». إنّ الرغبة بالسمو والرفعة تدفعنا إلى وضع حدٍّ للتقليد الفلسفي، لأنّه يدفعنا إلى إزالة عادات لغة القبيلة. ونخلص إذن إلى التفكير في عدم كفاية منح هذه اللغة معنى أكثر نقاء، وأنّه ينبغي إنكاره تماماً، لأنّه يصبح ممزوجاً بحاجات مجتمع نكون قد تخلينا عنه.

إنّ اتجاه التفكير بهذه النبرات النيتشوية يؤدي إلى نوع من فلسفة الطليعة التي يعجب بها «ليوطار» عند «دولوز». ومن جانبه، فإنّ رغبة التواصل، التحولات المنسجمة، الحوار، التضامن الاجتماعي وما هو بـ«بساطة» جميل يريد وضع نهاية للتقليد الفلسفي، لأنّه يعتبر الجهود الرامية إلى إنتاج الميتا روايات، بما في ذلك ميتا روايات التحرر، وكأنّها إلهاء وتحويل للأنظار بالمقارنة مع ما يسمّيه «ديوي» «مغزى التفاصيل اليومية». بينما ينظر الطراز الأول من الفكر إلى التقليد الفلسفي وكأنّه فشل بالغ الأهمية، فإنّ الطراز الثاني يرى في ذلك رحلة من دون أهمية كبرى.[14] فالذين يريدون السمو يسعون إلى شكل ما بعد حداثي للحياة الثقافية، والذين يريدون الانسجام الاجتماعي يبتغون شكلاً ما بعد حداثي للحياة الاجتماعية، به يثبت المجتمع نفسه بشمولية دون اكتراث بتأسيسه لذاته.

14 I pursuethiscontrast in a discussion of Derrida called «Deconstruction and Circumvention,» forthcoming in Critical Inquiry.

يشير رورتي إلى أنّه سيتابع مناقشة هذا التباين مع دريدا بعمق أكثر، ضمن مقال آخر نشر في سنة 1984 أي في سنة نشر مقال «هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة»، وكان بعنوان: التفكيكية والإبطال:

Deconstruction and Circumvention

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال، المملكة المغربية

ص ب : 10569
الهاتف : 54 99 77 537 212+
الفاكس : 27 88 77 537 212+

Info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016