

# الحداثة وانتقاداتها

I

## نقد الحداثة من منظور غربي

إعداد وترجمة

محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالى

(نصوص مختارة)



دار التقى للنشر



١.٨.٢٠١٥

دفتر فلسفية

دفاتر فلسفية  
نصوص مختارة

11

# الحداثة وانتقاداتها

I

## نقد الحداثة من منظور غربي

إعداد وترجمة

محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي

### دأو توبقال للنشر

عمارة معهد التسخير التطبيقي. ساحة محطة القطار

بلفدير. الدار البيضاء 20300 - المغرب

الهاتف / الفاكس: (012) 022.67.27.36

الفاكس: (012) 022.40.40.38

الموقع: [www.toubkal.ma](http://www.toubkal.ma)

البريد الإلكتروني: [contact@toubkal.ma](mailto:contact@toubkal.ma)

صدر  
ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

- 1 التفكير الفلسفي
- 2 الطبيعة والثقافة
- 3 المعرفة العلمية (نقد)
- 4 الحقيقة
- 5 اللغة
- 6 الحداثة
- 7 حقوق الإنسان
- 8 الإيديولوجيا
- 9 العقل والعقلانية
- 10 العقلانية وانتقاداتها
- 11 الحداثة وانتقاداتها
- 12 (نقد الحداثة من منظور غربي)
- 12 (نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي)

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة  
دفاتر فلسفية

الطبعة الأولى 2006

© جميع حقوق الطبع محفوظة

الإيداع القانوني رقم : 2006/883

ردمك 409-87-4

## تمهيد

عندما فكرنا في تهبيء دفتر حول ما بعد الحداثة بين لنا، بعد مراجعة دفتر «الحداثة» (سلسلة دفاتر رقم 6)، اتنا لم نستوف كل جوانب الموضوع لانه من السعة والتنوع بحيث يعسر استيفاؤه في عمل واحد. لذا فكرنا في استكمال ثيمة الحداثة بإدراج مجموعة من النصوص اتخاذناها عنوان «انتقادات الحداثة» يتضمن الوقوف من جديد عند بعض تحديات الحداثة والتحديث، ثم الانتقادات التي وجهها المفكرون الغربون للحداثة، وخصصنا دفتراً آخر بردود الفعل المختلفة التي عرضها «مفهوم الحداثة في الفكر العربي المعاصر» الذي سيصدر إثر هذا الدفتر. إلا أنه لا بد من إبراز بعض الفروق في دلالة مفهوم النقد في الثقافتين الغربية والערבية، إضافة إلى خصوصية معنى النقد بالنسبة للحداثة:

1. مصطلح النقد في العربية تغشاه دلالة سلبية حيث يوحى بالنقص والتجریح والتنقيص وما شابه ذلك، في حين أن مصطلح النقد critique أقل إحالة على المعانى السلبية، إذ يعني التحليل، وبيان المكونات، وبيان الحدود. وكمثال على ذلك كتب كنط عن نقد العقل النظري والعملي والجمالي، وكلمة نقد لديه لا تحيل على أي شكل من أشكال الشخص أو الشخص أو التحطيم لتشريح المكونات وبيان الحدود.

2. وهذا هو نفس الأمر بالنسبة لكتاب «نقد الحداثة» لأن تورين، الذي يستشهد العرب بعنوانه في رفض الحداثة عندنا، قائلين بأن الغربيين أنفسهم تخلوا عن الحداثة وانتقدوها مفكروهم. والحال أن كتاب تورين تحليل للمكونات الفكرية بين الذاتية الفاعلة والعقلنة الصارمة، داعيا إلى إعادة الاعتبار إلى الذات الفاعلة (انظر النص 14-25 ص 24).

3. مفهوم النقد نفسه، من حيث هو مفهوم، مرادف للعقل. ويكاد يكون أول مرادفاته أن الحداثة لا تقدس شيئاً في ذلك ذاتها وتاريخها. فمثاليها لا يقع خارجها ولا في أي عنصر ذهنى، ومن ثمة حاجتها إلى نقد ذاتها لأنها لا تستمد مشروعية من أي مثال أو من أي سلطة الأجداد، بل من ذاتها عبر التجربة والخطأ وأعمال العقل كما قال هابرماس.

فالحداثة في حاجة إلى النقد كضرورة حيوية لا غنى عنها. وسواء كان هذا النقد داخلياً أو خارجياً، ميتافيزيقياً أو أخلاقياً، فإنه لن يكون أمراً غريباً. فالنقد هو طقس حياة الحداثة وطقس تعبدها وتقوتها وشكل التفكير الأكبر تلاوياً معها، وكان الحداثة، وهي تستحدث النقد، إنما تعبّر عن إصرار وعن ثقة كبيرة في الذات.

وإذا ركزنا أكثر على الوجه الفكري والفلسفى للحداثة، المتمثل في تكوين التصور الحداثي المختلف نوعياً عبر التصور التقليدي - للعالم والإنسان والكون والمجتمع والتاريخ والمعارف، والقائم على أساس الذاتية الإنسانية والحرية والعقل، فإننا قمنا بعد ذلك بتوسيع دائرة الاهتمام لتشمل الحداثة الواقعية وдинامياتها الفعلية المختلفة في الصراع بين أشكال التنظيم الاجتماعي التقليدية وأشكال التنظيم الاجتماعي الحديث، وفي الصراع حول نظرين علوي وتحتى من السلطة، ودينامية الصراع بين سلط التقليد الصاherة وبشائر انبات الفرد الحديث الحر المسؤول، ومظاهر الصراع بين العقلنة الغائبة والعقلنة الأداتية، إضافة إلى الدينيات الأخرى الإدارية والاقتصادية والعلمية والثقافية، أملين أن تكون هذه الباقة من النصوص قد غطت معظم أركان الحداثة.

# I . بين الحداثة والتحديث

## I.1. الحداثة

جان بودريار

ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً ولا مفهوماً سياسياً، وليست بال تماماً مفهوماً تاريخياً، بل هي ثقافة حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجلانس رائع عالمياً انتلاقاً من الغرب.

ومع ذلك فهي تظل مدلولاً ملتبساً يشير إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية. إن الحداثة، من حيث هي معطى متشابك، تتلاحم فيه الأسطورة بالواقع؛ واقع يتميز في كل المجالات : دولة عصرية، تقنية عصرية، موسيقى ورسم وعادات وأفكار عصرية، على همة مقوله عامة وضرورة ثقافية. ومن حيث إنها نشأت عن بعض التحولات العميقه في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، فهي تتحقق على مستوى العادات وطرائق العيش، وأنمط الحياة اليومية، وقد تبلغ أحياناً صورة كاركاتورية في التزعة التحديثية. ربما أنها متحولة في أشكالها وقراراتها، في الزمن والمكان، فهي ليست ثابتة وغير قابلة للرجوع إلا كمنظومة من القيم، وكأسطورة. وبهذا المعنى يتبعن كتابتها بحروف بارزة تماماً مثل التقليد.

وبما أنها ليست مفهوماً يصلح كأدلة للتحليل فإنه ليست هناك قوانين للحداثة، بل فقط معالم للحداثة. ليست هناك أيضاً نظرية في الحداثة، بل منطق للحداثة وإيديولوجيا للحداثة. ومن حيث إنها أخلاقية مفتنة للتغيير فهي تتعارض مع الأخلاقية المفتنة للتقليد، لكنها تغترس مع ذلك من كل تغيير جذري، وتلك هي تقاليد البحث عن الجديد، إن الحداثة من

حيث إنها مرتبطة بأزمة تاريخية، وأزمة بنية، ليست إلا عرضاً لها. وهي لا تخلل هذه الأزمة بل تعبّر عنها بطريقة غامضة بهروب مستمر إلى الأمام. فهي تلعب دور فكرة قوية ودور إيديولوجي سائدة متسامية بتناقضات التاريخ إلى مفعولات الحضارة فهي تجعل من الأزمة قيمة وأخلاقاً متناقضة. ومن حيث أنها فكرة تعرف فيها الحضارة على نفسها، فهي تضطلع بدور ووظيفة تنظيم ثقافي، وتتحقق - من ثمة - خلسة بالتقليد.

جان بودريار : الحداثة. انكلوبيديا أونيفرساليس  
ترجمة محمد سيلا ، الكرمل العدد 36-37 . قبرص . 1990 .

## ١.٢. الحداثة وتحولات القيم

مارشال بيرمان

تبرز مشكلة العدمية مرة أخرى في عبارة ماركس التالية : «وجعلت [البورجوازية] من الكرامة الشخصية مجرد قيمة تبادلية وقضت على الحريات الجمّة، المكتبة والمنحوحة، وأحلت محلها حرية التجارة وحدها، هذه الحرية القاسية التي لا تُشفق ولا ترحم». إن النقطة الأولى هنا هي القوة الهائلة للسوق في حياة الناس الحديثين الداخلية : إنهم يتطلعون إلى قائمة الأسعار بحثاً عن أجوبة لأسئلة ليست فقط اقتصادية بل ميتافيزيقية. أسئلة حول ما هو الجدير، ما هو الشريف، بل وحتى ما هو الحقيقى الواقعى؟ ! فحين يقول ماركس إن سائر القيم تحولت إلى «مجرد قيمة تبادلية» إنما يعني أن المجتمع البرجوازى لا يمحو بُنى قيمة قدية من الوجود بل يصنفها. إن الأنماط القدية من الشرف والكرامة لا تموت بل يجري ادماجها بالسوق، وتحمل لصاقات عليها أسعارها، كما تكتسب حياة جديدة بوصفها سلعاً. وهكذا فإن أي غلط يمكن تخيله من السلوك الإنساني يندو مسماً به أخلاقياً لحظة صيروته « شيئاً »، فكل ما هو مريح مجاز. ذلك هو المحور الذي تدور حوله التزعّة العدمية الحديثة. إن دوستويفسكي ونيتشه ومن ساروا على طريقهما في القرن العشرين سوف يُرجعون هذه الورطة وهذا المأزق إلى العلم، العقلانية، موت الله. أما ماركس فسيقول إن أساس المأزق أو الورطة أكثر ملموسية ودنيوية بكثير : إنه كامن في الأعمال الاعتبادية اليومية للنظام الاقتصادي البرجوازى . وهو نظام يساوي بين قيمتنا الإنسانية وسعرتنا في السوق ، لا أكثر ولا أقل ، الأمر الذي يجبرنا على مط

أنفسنا وتوسيعها سعيأً وراء رفع سعرنا إلى أقصى الحدود الممكنة.

يصاب ماركس بالذهول إزاء القطاعات المدمرة التي تحملها العدمية البرجوازية إلى الحياة؛ ولكنه مؤمن بأن هذه العدمية تتطوّي على نزعة مضمرة تدفع بها نحو تجاوز ذاتها. أما مصدر هذه النزعة فليس إلا المبدأ «اللامبدئي» العجيب والمتافق للتجارة الحرة. يعتقد ماركس أن البرجوازية تؤمن كلاًًا بهذا المبدأ. أي بتدفق دائم وغير مقيد لسلع قيد الدوران، بتحول دائم ومستمر لقيم السوق. وإذا كان البرجوازية يريدون حقاً سوقاً حرة، فسيتعين عليهم أن يفرضوا حرية دخول متاجر جديدة إلى السوق. وهذا بدوره يعني أن أي مجتمع برجوازي كامل يجب أن يكون مجتمعاً منفتحاً حقاً وفعلاً، ليس فقط على المستوى الاقتصادي، بل ومن التواحي السياسية والثقافية أيضاً، حتى يكون الناس أحراراً في التزول إلى السوق والبحث عن أفضل الصفقات، في ميادين الأفكار والروابط والقوانين والسياسات الاجتماعية كما في ميدان الاقتصاد.

مارشال بيرمان : حداثة التخلف

ترجمة فاضل حتكر ، مؤسسة عيال ، قبرص ، 1993 ص 101 .

### I . 3.0. الثورات التحديثية الكبرى في العصر الحديث

فرنك غيني

منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى زمننا الحاضر ، عرف العالم الحديث خمس ثورات دولية رئيسية : الثورة الأمريكية عام 1776 ، الثورة الفرنسية عام 1789 ، الثورة الروسية عام 1917 ، الثورة الصينية عام 1911 . وهذه الأخيرة تتحدى جميع قواعد التاريخ الاعتيادية بأنها اكتملت نهائياً مع انتصار ماو تسي تونغ في العام 1949 (أو ربما لم تكتمل بعد) . وإعادة الماييجي في اليابان عام 1828 . جميع هذه الأحداث تستحق أن نطلق عليها ثورة إذ أنها تسببت بتغييرات سياسية جذرية وقت كلها أو جزئياً بالقوة والعنف ، وهي تغييرات أطيح فيها بالسلطة وتم إحلال سلطة أخرى محلها ذات أهداف ونظريات للحكم مختلفة كلها . وقد مزج الثوار النزعة القومية المحلية بانفتاح دولي متزعم . وقد غرفا جميعاً إلى حد ما ، من نظرية التویر العائنة للقرن الثامن عشر في اعتمادهم الأصلي على الخيار العقلاني والديموقراطية الشعبية ، ولو أن الكثير من هذه المثل العليا قد تلاشت عند الممارسة الفعلية لاحقاً . وهذا ما يميزهم عن الثورات اليمينية للفترة الفاشية في أوروبا ، وكذلك عن التزاعات المختلفة حول السلطة في الأزمة الحديثة سواء صفت «قومية» أم

«شعبية» أم «شيوعية»، والتي لم تنجع في الغالب إلا في إحلال نظام متسلط مكان آخر.

لقد تجاوزت انعكاسات جميع هذه الثورات وتأثيراتها البلدان التي حصلت فيها. فهناك العديد من الثورات الأخرى الملفقة والمثيرة في التاريخ الحديث - كالثورة المكسيكية وثورة بوليفار وسان مارتين في أمريكا الجنوبية وثورة التحديث لمحمد علي باشا في مصر وسوريا وثورة أتاتورك في تركيا - لكنها كانت مجرد ثورات «إقليمية - قومية»، أو تفتقر إلى التأثير البعيد المدى للثورات الخمس الرئيسية في حال كونها أوسع أفقاً من ثورات إقليمية - قومية.

هناك اجماع على أن أربعاً من هذه الثورات الخمس تعتبر ثورات ثورية. فالثورة الأمريكية جسدت فكرة الاستقلال من الاستعمار بإقامة جمهورية ديموقراطية فيديرالية على أساس سيادة القانون. والثورة الفرنسية، بشعاراتها «حرية، مساواة، إخاء» ما زالت تلهم الشعوب التي تتفضّل عفويًا للانقضاض على الأوتوقراطية والامتيازات. وأعطت الثورة الروسية للعالم المثال الأعلى لدكتاتورية الطبقة العاملة، وإنما المفهوم الصيني للشيوعية، فإنه يستبدل بالطبقة العاملة «الفلاحين» معطياً العالم الثالث نموذجه المستمر لثورة مزارعين ناجحة.

وحلّها، «إعادة المايبيجي»، لازالت مهملاً وغير مفهومة على نحو صحيح من قبل كثيرين. وهناك عدد كبير من الأمريكان والأوروبيين الواسعي الإطلاع الذين يجيبون، عندما يسألون عما يفهمونه من عبارة «إعادة المايبيجي»، بأنهم لم يسمعوا بها على الإطلاق، أو يقولون إنها مجرد «أمر له صلة بالأمبراطور إثر فتح الكومودو بيري أبواب اليابان».

فرانك غيبني : المايبيجي : ثورة ثقافية

ضمن كتاب : نهضة اليابان

الترجمة العربية بيروت 1993 ص 161-162

## I . 4.0 . وجهات الحداثة

فابريس ريبير

تتلاعُم ما بعد الحداثة مع رفض اعتبار مجموع قيم الحداثة (العقل، الدنيوية، الفردانية) فيما خيّرها. فكل الفكر الحديث يمارس نوعاً من «الإيمان» بالحداثة. لكن منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ظهرت العديد من الانتقادات اللاذعة، وخاصة نقد ماركس في المجال الاجتماعي والسياسي، ونقد نيتلشيه بصدق مسألة القيم. وهذه الانتقادات وغيرها تعبّر عن وعي بأن للاتصارات الكبرى التي حققتها الحداثة وجهاً آخر، وجهاً أسود يعكس مخاطرها. وهكذا يدوّن تشخيص الحداثة رهيا :

فاتتصار العقل يعني أيضا حلول عقلنة صارمة وخانقة، «وسمعيّة» بتعبير فرويد. إن العقلنة والعلوم، تفرغ العالم من أي محتوى سعري، من كل حميمية ومن كل حماس. أما فيما يخص العقلنة التقنية فإن مظاهر التقدم التي حققتها تقدم لنا آلات مذهلة ورهيبة، وفي المجال الاجتماعي والاقتصادي، يتبيّن أن للتقدم التقني تأثيراً قاسياً على حياة الشعوب التي تعيش «ثورات صناعية». إن الاقتصاد الرأسمالي، هو أيضاً مجال أقطع أشكال الاستغلال للبروليتاريا. أما النّظام الديني الحديث (secularisation) فقد جعل حرية الفرد في مواجهة مظاهر السحر التي كانت سائدة في الماضي، وفي مواجهة العقائد اليقينية، وفي مواجهة مظاهر الإكراه التي كانت تمارسها البنيات التقليدية. كما هدمت الدنيوية، في نفس الوقت المعتقدات التقليدية الكبرى والأساس الذي كانت تقدمه للمجتمع. إن مشاعر الجدّة التي ارتبطت بالحداثة تحول اليوم إلى هوس بالجديد وتحلل إلى مجرد مفعول تجاري.

Fabrice Ribet : tradition et modernité

w.yahoo.fr : الشبكة العنكبوتية

## I . 5. عالم الحديثين في نظر فيلي

ن . كامبانيا

ليس من السهل تقديم تاريخ دقيق للظواهر الثقافية ، لكن يمكننا أن نعود إلى القرن 18 م للتعرف على أصل التيار الفكري الذي ندعوه الحداثة ، والذي تعتبر إحدى سماته الرئيسية هي أنه يبرز فكرة الاستقلال الذاتي للإرادة .

وفي حين كان الأقدمون يطلبون من الإنسان أن يخضع لنظام مقام مسبقاً من قبل الطبيعة أو من قبل العقل الإلهي ، فإن الحديثين (les modernes) يصررون على أن مصدر النظام الاجتماعي والسياسي هي القدرة التنظيمية والأمرة (ordonnatrice) للناس . وهذه القدرة هي من الأهمية بحيث إن عالم الحديثين لا يشكّل نفس البنية الأنطولوجية لعالم القدماء :

فالحديثون يعيشون في عالم مكون من الأفراد ، عالم متسم بالمساواة ، عالم بدون غاية طبيعية ، كما أنه عالم غير معروف مباشرة في واقعه . وإذا كان من الضروري أن يكون هناك نظام في مثل هذا العالم ، فإنه نظام يتبع إدخاله فيه . وانطلاقاً من اللحظة التي تختفي فيها الإرادة الإلهية مع علمنة الفكر الحديث ، فإن الإرادة الإنسانية هي التي ستحل محل الإرادة التنظيمية المستوحجة لمصدر متعال وإذا كان القدماء يتصورون الإنسان ككائن مساعد على تحقيق الغايات الطبيعية ، فإن الحديثين يتصورون الإنسان كفاعل وخلق للغايات . وسيكون لهذه الثورة على مستوى الأنطولوجيا مفعول أيضاً على القانون والحق (droit) لأنها ستسبب في اختفاء التصور السائد لدى القدماء : افتراض وجود عدالة في استقلال عن إرادة الناس .

Nobert campagna : Michel villey , le droit ou les droits?

Michalon Paris 2004, p31.

## I . 6. تشكل العالم الحديث

بيورن فيتروك

لقد خرج العالم الحديث إلى الوجود من خلال عمليات التصنيع والتحضير والجيشان السياسي عند الحافة الشمالية الغربية من المنطقة الأوروبيّة من العالم . وأحدثت هذه العمليات تحولات اجتماعية في أنحاء العالم كافة بحيث أصبح عالماً تحتاًه بعمق السيطرة الأوروبيّة

والأمريكية الشمالية. وهو اجتياح وصل إلى حد اختفت معه سلسلة بكماتها من الأشكال السياسية والنظم الثقافية. وبغض النظر عن أن المجتمعات التي تعرضت لهذا الاجتياح كانت مجرد مجتمعات «تقليدية» فإن هذه المجتمعات مرت بعمليات تحول داخلي سريع لدى تطورها في الفترة بين القرن الرابع عشر والقرن الثامن عشر، ويصدق ذلك بالقدر نفسه على الصين في عهد إمبراطورية المingu واليابان في عهد إمبراطورية توکوجاوا والهند في عهد أباطرة المغول إذا كان لنا أن نختار ثلاثة أمثلة بارزة على ذلك.

ومع ذلك كان تشكل الحداثة في السياق الأوروبي عملية مختلفة عن التطور الذي حدث في مناطق أخرى من العالم وفي عهود أخرى من التاريخ الأوروبي. فالأساليب الأوروبيية لتشكيل المجتمعات الحديثة تميزت كان لها بطبيعة الحال جذورها. وعلى هذا النحو من الممكن الحديث عن نقط من الحداثة المبكرة كان موجوداً في السياق الأوروبي خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. عندما حدثت أربع عمليات تحول عميقаً كان بينها ارتباط متبادل. وكان أحد العناصر المهمة في هذا السبيل التتحقق الآخذ في البروز للفصل بحكم الأمر الواقع بين السلطة الدينية والسلطة الدينية وهو التحول الذي استغرق أمداً طويلاً بحيث أصبح من غير المحتمل القضاء عليه. وظل سمة رئيسية للعالم المسيحي الفريد في أعقاب ما أطلق عليه اسم الثورة البابوية. كما أن ما أصبح يسمى بالثورة الإقطاعية. التي تضمنت تعبيراً واضحاً عن مجموعة من الحقوق والواجبات التي يمكن المطالبة بها والتمسك بها في مختلف المتديّنات، كانت أهميتها بالغة بالقدر نفسه في هذا السبيل.

كما أن ثورة الحياة الحضرية. أو ما يسمى بالثورة الحضرية. لم يستلزم فحسب تشطيط التجارة والأنشطة الاقتصادية الأخرى بل ارتبط بحكم ذاتي محلي واسع النطاق. وفي بعض أنحاء الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي ضعفت فيها السلطة الإمبراطورية الفعلية مثل شمال إيطاليا برزت للوجود أشكال جديدة من الحكم الجمهوري للمدن. وكان لنظام الحكم الجمهوري للمدن -الذي صمم في بعض الأحيان ليكون على غرار الاتحادات التي تستهدف تحقيق أغراض تجارية مشتركة- تأثيره العميق على الأفكار الخاصة بالحكم السياسي في أوروبا.

وفي الفترة نفسها خرجت للوجود جماعات تتمتع بنمط خاص من الاستقلالية وذات استقلال جزئي عن الكنيسة على أقل تقدير. ومهد ذلك الساحة لثورة فكرية سواء على صعيد الأنشطة المدرسية ذاتها أو على صعيد بروز إمكانية لوجود منابر أو منتديات متعددة للأنشطة الفكرية التي وجدت مساحة لتواردها وسط تعددية المبادين السياسية والمؤسسية في أوروبا

شكلت لتوها جزءاً من نظام موحد هو العالم المسيحي . وبالمثل أدى انهيار هذا النظام الموحد وظهور النظم السياسية ذات الحدود السياسية المحددة من أواخر القرن الخامس عشر فصاعداً إلى نشأة مجموعة الشروط المسبقة الفريدة من نوعها .

ومن الممكن أن نصف تشكل الحداثة في أوروبا على أنه جاء نتيجة لسلسة من العمليات المتواصلة بصفة أساسية . عمليات كانت التحولات السياسية والفكرية فيها تعزز وتدعم بعضها بعضاً وتشكل كل منها شرطاً لوجود الأخرى . ولقد كان هناك حقاً أسلوب مميز للنمو الذي نشأ في هذه الأحياء المتاخمة لساحل الأطلسي من أوروبا وكان تعدد المتأثرين الفكرية والسياسية السمة الرئيسية المميزة لها .

ومن الممكن أن نتبع انتشار مثل هذه الأشكال من التنظيم الاجتماعي في الزمان والمكان ، ومن شأن هذه العملية أن تتضمن تحليلاً للعالم المسيحي الغربي وتحليلاً للجمعيات البرلمانية والحكم الذاتي في المناطق الحضرية ونشأة الجامعات كمواقع للتعلم في مناطق شاسعة من وسط وشرق أوروبا الوسطى . كما يمكننا تتبع أثر عصر النهضة والإصلاح الديني والثورة العلمية وإقامة نظام من الدول ذات الحدود الإقليمية المتوازنة وكذلك تتبع آثار التنوير وأثار مرحلة الثورات الكبرى أيضاً . تلك المرحلة التي كانت تشكل أثماطاً جديدة من النظم السياسية . قد يبدو من غير المقبول عقلاً أن نفرض أفكاراً مصطنعة عن مختلف المراحل والعصور على هذا السيل المتواصل من الأحداث المفكرة التي وقعت في مختلف عصور التاريخ . ذلك لأن هذا التفسير من شأنه أن ينطوي على المخاطرة بالاكتفاء بإعادة إنتاج التقييدات الحتمية للتحولات التاريخية دون الإسهام في فهمها . لاسيما وأنه يقلل من شأن الانبهاشق الماجي الذي حدث في الظروف المؤسساتية والفكرية في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر . فالأحداث التي شهدتها هذه الفترة لم تخرج من العدم بل تضمنت ظهور تحجيات لظواهر جديدة تماماً ، تمثلت في تشكل المجتمعات الحديثة واضحة الملامح .

بيرون فيتروك : «حداثة أم لاحداثة»

مجلة الثقافة العالمية - الكويت 104 (2000)

. 80-83

## ٧٠. أسباب نجاح التحديث في اليابان

ك. ياكيو

وقد نجحت اليابان في التحديث وحققت ذلك بسرعة لا مثيل لها في تاريخ العالم. أما مسألة ما إذا كان التحديث جيداً أو سيئاً للجنس البشري بشكل عام، ولشعب معين بشكل خاص، فذلك سؤال فلسفى لا يدخل ضمن نطاق بحثنا هذا. إلا أننى أود الإشارة إلى ست نقاط يمكن من خلالها اختبار مدى نجاح التحديث. وقد وضعت هذه اللائحة عام 1957 في محاولة لتقorum المدى الذي وصل إليه تحدث اليابان :

١- ديموقراطية الحكم ٢- رأسمالية الاقتصاد ٣- إنتاج العامل في الصناعة ٤- نظام تعليم الزامي على الصعيد القومي ٥- إنشاء قوة عسكرية قومية ٦- تحرير الوعي الشعبي من الإطار الجماعي (أى الفردية والتحرر من قيود التقليد).

أما كيف يفسر المرء التحديث فإن ذلك يعتمد على مدى الأهمية التي يعطيها لكل من تلك العناصر. والآن دعونى أضيف تعليقاً موجزاً حول خمس من هذه النقاط :

١- قد يرغب بعض الباحثين في جعل تحديد الديموقراطية قضية. أمّا من جهتي فإنني أحدها بشكل عام بأنها ذلك النظام الذي لا يتكون من حكومة أو توقاطية يتولاها أرستقراطيون أو غيرهم من الفئات ذات الامتيازات . ولذلك فإنني اعتبر البلدان الاشتراكية كالاتحاد السوفياتي والصين دول ديموقراطية . ولا يمكن وصف اليابان بـ «الديموقراطية» من الناحية السياسية حتى عام 1945. لكن علينا أن نذكر أن إلغاء نظام الطبقات الاجتماعية . ولندع جانبنا ، وبصورة مؤقتة ، موضوع جماعات البوراكوا<sup>(١)</sup> أي المبودين . قد تم في اليابان بصورة أكمل عما تم في البلدان الغربية المتقدمة . والواقع أن تحول المجتمع نحو الديموقراطية وتكوين مجتمع شعبي متتطور يستند إلى مبادئ المساواة ، أمران استكملا في اليابان ما بعد الحرب الكونية الثانية . ومع ذلك فإننا لا نستطيع القول أن يابان عصر المايجي كانت ناجحة على هذا الصعيد .

٢- إنني أضع رأسمالية الدولة وتحديداً كما في الاتحاد السوفياتي ، ضمن فئة الرأسمالية . وبالنسبة إلى اليابان ، فإن الرأسمالية لم تنبثق على مستوى الطبقات الشعبية كما في إنكلترا ، لكنها أتت من حكومة المايجي . قد يكون ذلك عنصر ضعف لكنه لم يكن من الممكن تفاديه مثل هذا

الأمر في دولة نامية.

3- لقد تم فرض التعليم الالزامي في انكلترا عام 1780 وفي اليابان عام 1872 وفي فرنسا عام 1882 وفي الولايات المتحدة عام 1918 وفي ألمانيا عام 1919 . وقد تميز نظام التعليم الالزامي في اليابان بروح المساواة خلافاً للنظام الانكليزي حيث توجد مدارس منفصلة لكل من الفقراء والأغنياء.

4. كان تحديت القطاع العسكري ناجحاً جداً. وكانت المساواة سائدة في صنوف العسكريين اليابانيين أكثر منها في أي من الدول الغربية المتقدمة في ذلك الوقت.

5- لا يمكن القول أن يابان الماييجي كانت ناجحة على هذا الصعيد . فإذا كانت الفردية هي المعيار لقياس ثمار التحديث . فإنه لا يمكن اعتبارها هدفاً يجب أن تضمه نصب عينيها دولة متختلفة تسعى إلى التحديث . إن وعي «الأن» وكراامة الفرد عاملان ينموا في سياق عملية تحسين مستويات المعيشة التي ترافق مع التصنيع وتنمية التربية الوطنية . ورغم أن مفهوم الفرد كان موجوداً في أوروبا منذ العصور القديمة ، فإن تحقيق الفردية لم يكتمل قبل عصر التوسع وما جلبه من بحبوحة للأوروبيين . ومن المستحيل رعاية الفردية دون المباشرة بعملية التحديث .

وعذا النقطتين 1 و 5 فإنه يمكن القول أن يابان الماييجي كانت ناجحة في التحديث خلال عملية الإعادة ، ولكن كيف تمكنت هذه البلاد ، غير الغربية ، من أن تتدبر تحديث نفسها؟

هناك عوامل عدة متداخلة جعلت ذلك ممكناً ، ومن بعضها :

1- الظروف الجغرافية . 2- الاستقلال الوطني . 3- مجتمع مستقر نتيجة تجانس عرقي وانعزالي وطني مطول . 4- مجتمع اقطاعي متتطور جداً . 5- سلام طويل امتد 250 عاماً . 6- انتشار التعليم . 7- وحدة وطنية متغيرة جداً . 8- غياب الفكر الفلسفـي . 9- القدرة على التكيف . 10- قلة نفوذ الدين . 11- الإلغاء الشامل لنظام الطبقات الاجتماعية التقليدية».

كوبابا ياكيو : «ثورة الماييجي وتحديث اليابان» ضمن كتاب : *نهضة اليابان* ، الترجمة العربية بيروت 1993 ص 54-52 .

## I .8. الانسان الحديث والوعي بالحاضر

كارل غوستاف يونج

مشكلة الإنسان الحديث الروحية هي إحدى المسائل التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالحاضر الذي نعيشه مما يجعلنا لا نستطيع أن نقطع فيها بحكم صحيح. فالإنسان الحديث تكوين جديد للكائن البشري والمشكلة الحديثة هي مسألة نشأت لتوها والجواب عليها يمكن في المستقبل. لذلك عندما تتكلم على مشكلة الإنسان الحديث الروحية، يكون أقصى ما نستطيع أن نفعله هو الإبادة عن المسألة. ولعلنا أن نصوغ هذه الإبادة بصيغ مختلفة إن كان لدينا فكرة ولو ضئيلة عن الجواب. زد على ذلك أن في المسألة نوعاً من العمومية، وهي من العمومية بحيث تتجاوز فهم الفرد الإنساني الواحد. ولذلك إن لنا العذر إذا نحن تناولنا هذه المشكلة في كثير من الحذر والاعتدال. وإنني لمقطن جداً بهذه الحقيقة؛ وبودي أن أشدد عليها كثيراً لأن من طبيعة هذه المشكلة أن تغيرنا باستعمال الكلمات الطنانة. ولأنّي سوف أضطر إلى قول بعض كلمات قد تخرج عن حد الحذر والاعتدال.

إن الإنسان الذي نصفه بالإنسان الحديث هو إنسان عارف بالحاضر المباشر، وليس هو أبداً ذلك الإنسان المتوسط. إنما هو الإنسان الذي يقف فوق ذروة العالم، أو على حافته؛ أمام هوة المستقبل؛ السموات فوقه؛ والبشرية كلها، ب بتاريخها الذي يغيب في ضباب البدء، تحته. الإنسان الحديث - أو إنسان الحاضر المباشر - قلما نلتقي به. قلة هم الذين يعيشون في مستوى التسمية، لأنه يتعمّن عليهم أن يكونوا على درجة عالية من الوعي. ولما كان الوجود في الحاضر وجوداً تماماً معناه أن يكون الوعي تماماً بالوجود الإنساني، كان لابد للوعي من أن تكون على أعلى درجة من الكثافة والامتداد، والخافية (=اللاشعور) في أدنى حدودها.

ويتبين أنفسهم بجلاء، أن مجرد العيش في الحاضر لا يجعل الإنسان إنساناً حديثاً، لأنه في هذه الحالة يصبح كل إنسان يعيش في الوقت الحاضر إنساناً حديثاً؛ إنما الإنسان الحديث من يعي الحاضر وعيأً تماماً.

الإنسان الذي نستطيع أن نسميه «حديثاً» عن جدارة واستحقاق هو إنسان مفرد. وإنه ل كذلك عن ضرورة، وفي جميع الأزمنة، لأن كل خطوة يخطوها نحو مزيد من وعي الحاضر تجعله يفصل بنفس المقدار عن «مشاركته لصوفية» الأصلية مع سواد الناس - عن انغماسه في

الخافية العامة. كل خطوة يخطوها إلى الأمام تعني تحرره من الخافية الأصلية، الكلية-الإحاطة، التي تستبد بالغالبية العظمى من البشر استباداً يكاد أن يكون مطلقاً. حتى في عصور التمدن نجد الناس الذين يشكلون الطبقة الدنيا من الناحية السيكولوجية يعيشون في حالة من قلة الوعي أشبه ما تكون بحالة الأقوام البدائية. أما الطبقة التي تليها فترين عن مستوى من الوعي يتفق مع بدايات الثقافة البشرية، على حين أن الطبقة العليا لديها من الوعي ما يمكنها من مواكبة الحياة في القرون القليلة الماضية. وليس إلا الإنسان الحديث، بالمعنى الذي اصطلحنا عليه، من يعيش في الحاضر؛ فهو وحده يعيش الحاضر المباشر، وهو وحده الذي يرى طرائق الحياة التي تتفق مع المستويات الماضية تكلفة من أمره رهقاً. فالعالم القديمة وما انطوت عليه من قيم وهموم لا تعني إلا من الناحية التاريخية. وبذلك أصبح «لا تاريخياً»، بأعمق ما في الكلمة من معنى، وانفصل عن سواد الناس الذين يعيشون كلية راسفين في أغلال التقليد والحق إنه لا يكون حديثاً إلا عندما يقف على حافة العالم، مخلفاً وراءه، كل ما طرح وتُبَذِّل وعلاه الهرم، عارفاً أنه يقف بزايد فراغ قابل لأن ينشأ عنه كل شيء.

كارل غوستاف يوغن : علم النفس التحليلي ، ترجمة  
نهاد خياطة القاهرة 2003 ص 316-318.

## I. ٩. الحداثة الفنية

بودلير

هكذا هو : ييشي ، يعلو ، يبحث ، عمَّ يبحث ؟ قطعاً ، هذا الرجل مثلما يتهيأ لي ، هذا الأعزل الذي حبه الطبيعة بوهبة الخيال الخلائق ، له وهو المسافر الذي لا يكل عبر المفازة الشاسعة للبشر هدف أكثر سموا من هدف أي جوآل قبح ، هدف أكثر شمولية ، هدف آخر غير اللذة الزائلة التي تمنحها اللحظة . إنه يبحث عن هذا الشيء الذي سوف يكون في وسعنا أن نطلق عليه اسم الحداثة . والسبب أنه ما من كلمة أخرى أفضل من هذه للتعبير عن الفكرة المطروحة للنقاش . إن الأمر يعني بالنسبة له ، استخراجاً من الموضة لكل ما يمكن أن يتضمنه الشيء المستخرج من شعرية في نطاق تاريخيته ، كما يعني كذلك استخلاصاً للسريري من العابر .

إننا إذا ألقينا نظرة سريعة على ما نشاهد في معارضنا من لوحات حديثة ، فإن ما سوف

يصادمنا هو نزعة الفنانين العامة إلى إلباب جميع الشخصوص ثياباً قدية. كلهم تقريباً يتحدون من موضات وأثاث عصر النهضة. يفعلون ذلك على غرار ديفيد (David 1748/1825) الذي كان يمنع موضات وأثاث العصر الروماني. ولكن هنالك هذا الفرق، إذ بعد أن اختار ديفيد شخصاً من الحقبة الإغريقية أو الرومانية، لم يكن في متناوله فعل شيء آخر سوى إلبابهم على الطريقة القدية، في حين أن الرسامين الحالين، حتى وهم يختارون شخصاً من طبيعة عامة وتنطبق على جميع الحقب. فإنهم يصرون على جعلهم يرتدون البسة تعود إلى القرون الوسطى أو إلى عصر النهضة أو إلى بلاد الشرق. ومن البديهي أن مثل هذا الصنف إمارة على كسل كبير وذلك لأنه من السهل جداً إعلان أن كل شيء سمع في لباس حقبة معينة، عوض عن العكوف على استخراج الجمال السحري الذي من الممكن أن يتضمنه ذلك اللباس مهما كان من القلة والضالة.

الحداثة هي العابر والمتقلب والمتحتمل. إنها نصف الفن فهما نصفه الآخر هو السرمدي والثابت. لقد كانت هناك حداثة بالنسبة لكل رسام قديم وأغلب البورتريهات التي بقيت لنا من العصور السالفة يرتدي أصحابها أزياء تسمى إلى الحقبة التي عاش كل واحد منهم فيها، إنها كلها متناسقة بامتياز. وذلك لأن اللباس، وتسريرحة الشعر، وحتى الحركة والنظرة والابتسامة (علمها بأن لكل حقبة هيئة ونظرة وابتسامة خاصة بها) تشكل كلاً على قدر ما من الحيوية الكاملة. هذا العنصر العابر والمتقلب، والذي تكون تحولاته جد متواترة. ليس من حقك ازدراؤه أو الاستغناء عنه. إنك باللغة تستقطط لامحالة في فراغ جمال تحريري، ومستعرض على التحديد، تماماً مثلما هو الشأن بالنسبة لجمال المرأة الوحيدة، قبل الخطيئة الأولى. ثم إنك تتعرّي بكم لباس حقبة معينة، أي لباساً يفرض نفسه بالضرورة، بلباس حقبة أخرى تقرّف معنى مضاداً سوف يكون من الصعب إيجاد مسوغ له، وذلك في حالة أي تسلية مقنعة تقتضيها الموضة. وبهذا تكون إلهات وحوريات وسلطانات القرن 18 متشابهة أخلاقياً.

إنه لشيء جيد أن يدرس قدامي الرسامين الكبار من أجل تعلم الرسم، غير أن هذا لا يمكن أن يكون سوى تمرن كمالي إذا كان الهدف هو فهم مواصفات الجمال الراهن. إن أقمشة روبينس (Rubens) أو فيرونيز (Veronese) لن تعلمك كيفية رسم ثنيات القماش القديم، أو ساتان الملوك أو أي قطعة لباس أخرى من صنع أيدينا: منحصرة ومسنودة بالفريتوول ولا حتى التورات الداخلية المصنوعة من المسلمين الشئ. إن الثوب والملمس المحب ليسا هما نفسهما اللذان يجدهما في أقمشة البندقية القدية أو تلك التي كانت ترتدى في بلاط الملكة كاترين. يضاف إلى هذا أن فصاله التورات والصدار مختلفتان تماماً. كما أن الثنيات موضوعة في نسق جديد، ثم إن

حركة ولباس المرأة الحالية يضيّفان على كسوتها حياة وهيئة ليستا هما لا حياة ولا هيئة المرأة القديمة . باختصار ، ومن أجل أن تكون كل حداثة جديدة بأن تتحول إلى عتقة ، فإنه ينبغي أن يتمكن الجمال الخفي الذي تهجس به الحياة فيها من أن يرى النور . وهذه هي المهمة التي يضطلع بها بوجة خاص (Constantin Guys M.G 1802-1982) .

قلت إن كل حقبة كان لها لباسها ، ونظرتها وحركتها . وإنه من السهل التتحقق من هذا ، ولا سيما في رواق شاسع من البورتريهات (رواق فرساي مثلاً) ، بل وفي الإمكان أيضاً أن يتسع المجال إلى ما هو أبعد . إن في الوحيدة التي نطلق عليها اسم أمة منها وطوائف وأزمنة شتى تقوم بإدخال التنوع ، ليس فقط على الحركات والطراائف ، ولكن أيضاً على الملامح البارزة للوجه مثل هذا الألف ، مثل هذا الفم ، مثل هذا الجبين ، كل هذا بمسافة معينة لا أزعم أنني قادر على تحديدها هنا ، غير أنها من الممكن أن تخضع بالتأكيد إلى حساب ما . مثل هذه الاعتبارات ليست شاسعة بالقدر الكافي بين أوساط رسامي البورتريهات . والعيب الكبير الذي وقع فيه أنفرس M.Ingres (1780/1867) بالخصوص ، هو أنه أراد أن يفرض على كل موديل يجلس أمامه حذافة تكاد تكون كاملة ، أي تقريباً مطلقة ومستعارة من ريررتوار الأفكار الكلاسيكية .

في موضوع عائل سوف يكون من السهل ، بل ومن المشروع أيضاً ، مناقشة الأمر بصورة مسبقة إن التضاد الأبدى بين ما نسميه الروح وما نسميه الجسد يفسر جيداً كيف أن كل ماهو مادي أو متأتٍ من الروحاني يمثل وسوف يمثل دائماً الروحاني الذي هو مشتق منه . وإنه إذا كان لأي رسام شغوف ومدقق ، ولكن ذي خيال كسيح أن يستلهم (هذه هي الكلمة المكررة) ، وهو يرسم موسمًا من الزمن الحاضر . إحدى موسمات تبيان أو رفائيل ، فإنه من المحتمل جداً أن ينجذب عملاً مغلطاً ومتيناً وغامضاً . عليه ، فإنه تحفة فنية من هذا الزمن ومن هذا النوع لن تعلمه لا الهيئة ولا النظرة ولا التكشيرة ولا الملحم الحيوي لإحدى هذه المخلوقات التي ربها بشكل متعاقب معجم المروضة تحت عناوين بذئبة أو مازجة من قبيل : فاحشات طاعمات ، كاسيات ، ماجنات ، غرالات .

النقد ذاته ينطبق بصرامة على دراسة (بورتريهات) العسكري والمتناق ، الحيوان نفسه ، كلباً أو حصاناً ، وكل ما تتكون منه الحياة الخارجية لعصر ما . ويوايل من يدرس في الفن القديم شيئاً آخر غير الفن الحالص ، والمنطق والمنهج العام . وإنه من شأن من ينغمض فيه أكثر من اللازم أن يفقد ذاكرة الحاضر ، وأن يفضي به ذلك إلى إهداه القيمة والزايا التي تند عن ملابس اللحظة . والسبب أن كل أصلتنا تقريباً مصدرها الطابع الذي يدمغه الزمن على أحاسينا ، والقارئ يفهم

مبيناً أنه سوف يكون في وسعي أن أدعم أقوالي هذه، وذلك من خلال موضوعات أخرى غير موضوع المرأة. ماذا عساكم أن تقولوا مثلاً عن أحد رسامي المشاهد البحريّة، (إني أدفع الفرضية إلى أقصى مداها) هذا الرسام، إذا كان عليه أن يعيد إنتاج الجمال المتّقشّف والأنيق للبارحة الحديثة، فإنه سوف يرهق عينيه كثيراً وهو يدرس مواصفات البارجة القديمة من خلال أشكالها المحفلة بالزخارف وأساليب الصنعة، ومن خلال مؤخرتها الهائلة، ثم وهو يتحقق في الأشرعة التي تعود إلى القرن 16. أيضاً ماذا سوف يقولون عن فنان طلبتم منه أن ينجذب أحد البورتريهات عن حصان أصيل وذي شهرة عالية في أكثر حلبات السباق أبهة؟ هل سيحصر تأملاته في التاحف؟ هل سيكتفي بمشاهدة الحصان في إصطبلات الماضي؟ أم في لوحات فإن ديك أو بوركينيون أو فان دير مولن؟

وبالمقابل، فإن G.M مهتمياً بالطبيعة وتحت أسر اللحظة سلك طريقاً مختلفاً تماماً. لقد بدأ بتأمل الحياة ولم يتغنى إلا لاحقاً في تعلم وسائل التعبير عن الحياة. وهذا هو ما أسفر عن أصالة مدهشة بحيث يظهر من خلالها وكأن ما يظل فيها على طبيعته الوحشية والساذجة دليل على الإدغان للانطباع المباشر، ومن ثمة، كإطاء للحقيقة. كثيرون منا، ولاسيما رجال الأعمال الذين لا يأبهون لوجود الطبيعة، مالم تكن لهذا الوجود منفعة تتصل بأعمالهم، لن يظهر أي سحر حقيقي في عيونهم إلا في ألوان باهتة إلى أقصى حد. ذلك السحر هو ما استشفه G.M على الدوام، وإن له منه ما يملا العين والذاكرة.

ضمن رسام الحياة الحديثة 1863 كتابات حول الفن

ص 154/149 ط 1971.

ترجمة محمد بنطلحة الاتحاد الاشتراكي 12 مايو 2004.

## I . 10 . الوعي الجمالي بالحداثة

هابر ماس

في البداية، تم الوعي، في النقد الجمالي، بهذا المشكل التي وجدت الحداثة نفسها تواجهه: ويتعلق الأمر بمشكل التأسيس اعتماداً على وسائلها الخاصة. ويتجلّ لنا ذلك بوضوح عندما نعيد بناء تاريخ مفهوم «حديث» ذلك أن عملية الانفصال عن ثروذ الفن القديم بدأت في مُستهل القرن 18 من خلال المؤلف الشهير «النزاع بين القدماء والمحدثين». يشير أتباع الموقف

الحدث ضد الفكرة التي تُكُونُها الكلاسيكية الفرنسية عن نفسها من خلال القيام بمماثلة بين المفهوم الأرسطي للكمال ومفهوم التقدُّم كما قدمَه العلمُ الحديث، كما يبحث «المحدثون» مُجَدِّداً في دلالة تقليد النماذج القدِّيمَة مُعتمدين في ذلك على حُجُجٍ تاريخية - نقدية واتجاهٍ معايير جمال مُطلق، يتَجاوزُ الزمان ظاهرياً، ويُبرِزُون معايير جمال زماني أو نسبي، وهكذا، فهم يعبرون عن الفكرة التي تُكُونُها الأنوار عن نفسها، أي فكرة تجسيد بداية عهدٍ جديدٍ. ورغم أن الإسم - Mod- ernitas (والزوج المتعارض antiqui/moderni) قد استُعمل بمعنى كرونولوجي منذ العصر القديم المتأخر، فإن النتْعَ «moderne» لم يحمل صفة الإسمية إلا مؤخراً جداً في اللغات الأوروبية في الأزمة الحديثة - تقريباً انطلاقاً من مُتصف القرن 19. وقد تمَّ ذلك أيضاً في ميدان الفنون الجميلة. وهذا ما يفسِّر احتفاظ مُصطلحي «الحدث» أو «الحداثة»، إلى حدود أيامنا، بنواعة الدلالة الجمالية المُسَمَّة بالفكرة التي يُكُونُها فنُ الطليعة عند نفسه.

في نظر «بودلير»، التبَسَ التجربة الجمالية بالتجربة التاريخية للحداثة. في التجربة الأساسية للحداثة الجمالية، تَتَخَذُ مسألة التأسيس الذائي شكلَ حَادَّاً، وذلك في الحدود التي يُختزل فيها أفق التجربة الزمنية إلى الذاتية المُترَاجحة عن مركزها، والتي تبتعد عن مُواضعات الحياة اليومية. ولهذا السبب يحتلُّ العمل الفني لدى بودلير مكانةً فريدة في تقاطع بين إحداثيين، وهو ما : الراهنية والخلود : «الحداثة هي الانتقال والهارب والعرضي، وهذا يشكّل نصف الفن، أما النصف الآخر فيوجد في الخالد والثابت» ومنذَذ، تُحيل الحداثة إلى راهنية ستَفْنِدُ قُوَّاهَا، وتَقْنَدُ امتدادَ زمن انتقالٍ، زمن راهن يمْدُدُ إلى عقودٍ كثيرة، زمن تأسِّس في قلب الأزمة الحديثة. لا يمكن للراهنية أن تعي ذاتها من خلال التعارض مع عصرٍ مُتجاوزٍ ومرفوضٍ، أو مع شكلٍ من أشكال الماضي، كما لا يمكنها أن تكون إلا بوصفها تَقاطعاً بين الزَّمن والخلود. وعبرَ الاتصال المباشر بين الراهنية والخلود، لا تتمكَّنُ الحداثة، بالتأكيد، من الانفلات من العرضي، غير أن بإمكانها أن تتلاقي الابتداء : إنها - في نظر بودلير - تستهدف الاعتراف باللحظة الانتقالية كماضٍ أصيلٍ لحاضرٍ سينائي. ثبُتُ الحداثةُ قيمتها وإمكانياتها كشيءٍ سيُصبحُ، ذات يوم، كلاسيكيّاً، ومنذَ الآن، يصبحُ كلاسيكيّاً إلى «وميض» الذي يتَبَشَّقُ منه عالمٌ جديدٌ، هذا العالم الذي إذا لم يُكتب له البقاء، فإنه يُؤكِّد زواله منذ ظُهوره الأول على الساحة. هذا التصورُ للزمن، والذي ما زال جذرياً في السريالية، يُبرِزُ القرابة الموجدة بين الحداثة والموضة.

هابرماس : الخطاب الفلسفى للحداثة الفصل الأول.

ترجمة محمد سهمى .

## 11. المنهج كأساس فكري للحداثة

غرونдан

إن ديكارت هو، فعلاً، وبكل تأكيد، المؤسس الأكبر لفكرة المنهج التي يرتكز عليها المشروع العلمي للأزمنة الحديثة، بل للحداثة ذاتها.

يتعين ، بالنسبة لديكارت ، أن ينظر إلى البناء المعرفي المؤكّد واليقيني والتّأكّد منه من زاوية المنهج : فالمعروفة القائمة على الأحكام المسبقة وعلى التقاليد المنحدرة من التراث أصبحت محطّ تشكّ ، لأنّ أسسها النهائية لا تخطئ بأيّ يقين مطلق عند تعريضها لأيّ تشكيك ممكّن . إنّ ديكارت يُعثّر على أساس ثورٍ يُؤوِّل هذا النوع من اليقين في بداعه الكوجيتو، في « أنا أفكّر »، الذي هو واقعة حقيقة كلما ردّتها على نفسي وحتى عندما أعرضها للشكّ ، وحتى عندما أفترض أن روحًا رفيعة وبعقرية تحاول خداعي عندما أكون في حالة يقين كامل بها (بداعه الكوجيتو).

إنّ المعرفة الحديثة هي معرفة تود أن تحوّل القديم لأنّ أسسه النهائية لم يتم التّأكّد منها ، كما أنها معرفة تعدّ بتناول لكل شيء من جديد وبشكل جديد ، انطلاقاً من يقين لا طعن فيه ، يقين متأكّد من فكره الخاص .

إبني وأنا أمارس عملية التّفكير ، لا يمكنني أن أشك في كوني أفكّر : فأنا شيء يفكّر ، وأنا لست في المقام الأولي إلا هذا الشيء الذي يمارس التّفكير .

وذلك هو نفس منهج اليقين الذي يتّبعه اعتماده لاستنباط المعرفة بنفس الوضوح في الميادين الأخرى ، وذلك تبعاً للمثال الذي يقدمه الهندسيون . إنّ المعرفة المنهجية ، وهي المعرفة القائمة على أساس بداعه أنا أفكّر ، ليست مع ذلك معرفة تتبع ذاتاً فردية ما وتتوقف عليها . بل إنّ المعرفة المنهجية هي معرفة يراقبها اليقين في كل مرحلة من مراحل إنجازها ، كما أنها يمكن أن تخضع للاختيار والفحص من طرف الآخرين ، شريطة أن تساير نظاماً منطقياً وفق نظام التسلسل الطبيعي للأفكار .

وباتّباع هذا المنهج فإنّ المعرفة ستتحول دون تأسيس ذاتها على التّحizy والأحكام المسبقة وعلى التقاليد التّراثية الموروثة . بل إنّ المعرفة لن تكون قائمة ابتداء من هذه اللحظة ، إلا على أساس البداعه ووضوح الفكر المنظّم بطريقه منهجهية .

## I. 12. هل الحداثة الفكرية شرط لإمكان مقوله «حقوق الإنسان»

آلان رونو وسوزو

ما الذي تفترضه فعلاً فكرة حقوق الإنسان؟

هذا سؤال يستحث الفيلسوف مبارشة، لأن سؤال يشير إلى الشروط الفكرية لإمكان هذه المقوله، كما يدعو إلى تبين أن هذه المقوله تستلزم ثلاثة افتراضات :

1- فهي تفترض و تستلزم قبل كل شيء تقسيماً للإنسان أو إسناد قيمة للإنسان منظوراً إليه على أنه حد مرجعي و قيمة عليا وإنساد هذه القيمة للإنسان قد ظهر مع بداية الحداثة في التزعة الإنسانية (Humanisme).

2. وإذا ما أردنا فحص معنى و مكونات هذه التزعة الإنسانية بشكل أدق، سنرى أن التزعة الإنسانية الحقوقية تفترض و تستلزم فكرة معينة عن الإنسان، عن ماهيته وجوهه وعن مصدره. فالإنسان الذي تتحدث عنه منظومات حقوق الإنسان يعيش على تمثيل للكائن الإنساني باعتباره كائناً واعياً ومسؤولاً وصانعاً لأفكاره وأفعاله، أي باعتباره وعياً (عقل نظري) وإرادة (عقل عملي) : وهكذا نرى مثلاً أن إعلانات حقوق الإنسان تنص على حرية الرأي كحق للإنسان من حيث إن نفي هذا الحق يحرم الإنسان من أن يكون سيد أفكاره؛ كما أن الاعتراف بالحرية، من حيث إنها تعني فعل مالاً يلحق أي أذى بالآخرين، هو أمر مطلوب وضروري للدرجة أنه في حالة غياب هذا الحق وهذه القدرة على الفعل والتصرف بالغير، فلن يكون بأي واحد صانعاً لأفعاله ومسؤولًا عنها. إن تصور الإنسان المتضمن في حقوق الإنسان هو ما عبرت عنه الفلسفة الحديثة بلفظ الذات الفاعلة (Sujet)، أي ذلك الكائن الذي يقوم تغييره عن بقية الأشياء والحيوانات على كونه قادرًا على أن يكون أساس وسيد تمثيلاته وأفعاله.

3. وأخيراً فلكي تبدو حقوق الإنسان قميته بأن تشكل قيماً مشتركة بين المجموعات المختلفة المكونة للمجتمع، وبين المجتمعات المختلفة، ولكي تتمكن من تأسيس معنى مشتركاً، بعيداً عن الخلافات والتزاعات والمصالح المختلفة، فإنه يتبعين أن تتجاوز هذه الحقوق، سياق نشأتها الأصلي، وتكونين ذات كونية، أو على الأقل أن تفترض حداً أدنى من الكونية.

هذه الشروط الثلاثة التي يمكن في إطارها التفكير في حقوق الإنسان (= التزعة الإنسانية + تصور الإنسان كذات فاعلة sujet + التزعة الكونية universalisme) تتعرض، مع ذلك للعديد من المقاومات والانتقادات الموجهة ضد عملية إدماجها في الأفق الفكري لزمننا هذا. لهذه التيارات

الانتقادية جذر مشترك يتمثل في الاتجاهات التي سادت في ستينيات وسبعينيات القرن المنصرم، والتي تشكل مكوناتها الأساسية من الهيدجرية والماركسية والنيتشورية والفرويدية والتي تجعل محاولة إعطاء معنى لخطاب حقوق الإنسان مسألة لا تخلو من عسر.

والتييمات الأساسية المستوحاة من هذه الاتجاهات، والتي تتخذ صورة عوائق إيديولوجية، هي : تینمة موت الإنسان، واعتبار مقوله الذات وهم ما يتافيزيقاً بسبب اكتشاف اللاشعور (الاجتماعي والنفسي والأنطولوجي) الذي يعد فكرة الفاعل (Auteur) والتزعنة التارикانية التي تجعل كل محتوى فكري هو في النهاية تاريخياً أي نسبياً.

Alain Renaut et Lukas Sosoe : **philosophie du droit PUF p 34-38**

## I. 13. الرأسمالية : الشكل الاقتصادي للحداثة

آلان تورين

لم تتصر الإيديولوجيا الحداثية - التي تتوافق مع شكل التّحديث الغربي ، الخصوصي من الناحية التاريخية - فقط في مجال الأفكار مع فلسفة الأنوار . لقد سيطرت أيضاً في مجال الاقتصاد حيث اتّخذت الشكل الرأسمالي الذي لا يمكن اختزاله لا إلى اقتصاد السوق ولا إلى العقلنة. إن اقتصاد السوق يتمثل مع تحديد سلبي للحداثة ؛ إنه يعني اختفاء كل رقابة جمعانية على النشاط الاقتصادي؛ استقلال هذا النشاط عن الأهداف الخاصة بالسلطة السياسية أو الدينية ، وعن تأثيرات التقليد والإمتيازات . أما العقلنة فهي عنصر لازم للحداثة . أما النموذج الرأسمالي للتحديث فهو يتحدّد، بنوع من الفاعل المُسَير، إنه الرأسمالي . وبينما كان فيرنر سومبار يرى أن التّحديث الاقتصادي قد لَزِمَ عن تحمل الرقيبات الإجتماعية والسياسية وعن افتتاح الأسواق وقدم العقلنة، أي عن انتصار الرَّبْع والسوق، فقد قاوم فيبر هذه الرؤية الاقتصادية الحالصة وحدد الشكل الرأسمالي في كتابه **الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية**، واقتصاد مجتمع، كنمط اجتماعي وثقافي خاص . كان الهدف العام لفيبر هو توضيح كيف يسرت البيانات الكبيرة المختلفة للدينية والعقلانية الحديثة أو كيف عرقلتها . لقد تركز اهتمامه، فيما يخص المسيحية، حول الإصلاح، و حول الفكرة الكلفانية للقضاء والقدر التي تستبدل الزُّهد خارج العالم بالzed داخله» .

آلان توران : نقد الحداثة

ترجمة ع السالم الطويل . د. د. ع في الفلسفة .  
كلية الآداب الرباط 1997 - 1996 ص 41-42 .

## ١٤. توترات الحداثة بين الذات الفاعلة والعقل حسب آ. تورين

ف. ربي

إن ما يحكم السلوكيات الاجتماعية ويوجهها اليوم هو الفصل المتزايد بين التذويب (Rationalisation) والعقلنة (subjectivation). في البداية كانت الحداثة متماهية مع سيادة العقل والأنوار. فقد فرضت الحداثة مبدأ «التحالف والترابط بين الناس والكون»، وذلك ضدًا على المجتمعات التي لا تسودها فكرة التساوي بين الناس، والتي هي مجتمعات عزفة.

ومعنى ذلك جعل المنفعة الاجتماعية هي المبدأ الموجه للأخلاق. وهكذا شاهدنا هيمنة عقل موضوعي، هبط إلى درجة كونه عقلنة أدبية.

وبجانب العقل، حرص تقليد حداثي آخر على جعل الفرد أو الذات الفاعلة (sujet) بثابة إرادة أن يكون المرء فاعلاً، وأن يحول محطيه، وأن يفلت من تعريف وتأطير اجتماعي شامل للفرد ذاته. وهنا يتعين الربط، وبين الوقت، التمييز بين العقلنة والتذويب.

تنشئ الحداثة صورة ذات تقاوم في نفس الوقت الميتولوجيا والدولة والعقل الكوني الامبريالي. وقد قام الفكر الاجتماعي للقرن 19 بمحو الصورة الثانية للحداثة. فقد أصبح التذويب «بورجوازياً» أو مختلفاً في الكيتونة الرومنطقة. بينما تم حذف حرية الإنسان من حيث هي حرية تصنع التاريخ، إذ تم تذويب الذات في الضرورة والشمولية وهذا التقليد الفكري الحديث هو الذي يجد نفسه اليوم في حالة أزمة.

إن نقد فكرة الذات (الفاعلة) مرتبطة أشد الارتباط بالتحولات التي شهدتها المجتمعات الحديثة. فالجنس والأمة قد حطما الآنا العقلاني وكذا فكرة التقدم. ففرويد ونيتشه حطما فكرة آنا واعي وسيد على نفسه. وتصور الذات كإحكام للقبضة على الجسم من طرف السلطة القائمة على العقل بدأ خاطئة حسب فوكو.

وهذا على الرغم من أن الحداثة تستند ذاتها في الاستهلاك في إطار المجتمعات الجماهيرية، في حين أن الثقافة تغدو ما بعد حداثية وممتدة القدسيات ومرتبطة بالمصنوعات الفنية الهشة (Kitch).

وهذه هي الصورة التي يرفضها تورين مطالبًا بإعادة الحياة إلى التقليد الحداثي الأول حول الذات الفاعلة. وبما أن المجتمعات الحديثة هي مجتمعات ثانية (التوتر بين الذات الفاعلة والعقل)، فإن المتاعب تأتي من فصلها وعزلهما عن بعضهما. الحياة الاجتماعية تقوم تعارضاً بين ذات قادرة على أن تقول أنا وبين مجتمع تنتامي فيه العقلنة الأداتية باستمرار. وهذه الذات تتكون عبر أشكال النقد الموجهة إلى الأوهام التي يمكنها عن نفسه أنها ليس في النهاية إلا استبطاناً وتمثيلاً داخلياً (Interiorisation) للنظام الاجتماعي : فالذات تود أن تفعل وتتصرف كفاعل ونتيجة ذلك، لدى تورين، إن الحياة الاجتماعية معرفة بكونها أزمة وصراعاً مركزياً حول مدار ورهان تاريخي، أكثر عاهي معرفة بكونها توبراً حياً بين سيرورتي التذويم والعقلنة.

Fabrice Ribet : Tradition et modernité . w. yahoo.fr

## I 15.0. الحداثة والوعي السياسي

روبيرتس وهابيت

إن أكثر جوانب الحداثة السياسية حسماً يمكن أن تصنف بشكل تقريري تحت ثلاثة عناوين رئيسية عريضة :

أولاً . تقتضي الحداثة السياسية عقلنة السلطة ، واستبدال عدد كبير من السلطات التقليدية والدينية والعائلية والعرقية السياسية بسلطة سياسية وطنية علمانية مفردة . ويعني هذا التغيير أن الحكومة هي من إنتاج الإنسان وليس من إنتاج الطبيعة أو غيرها ، وأن المجتمع الجيد التنظيم يجب أن يكون له مصدر بشري محدد للسلطة النهائية ، طاعة لمن قانونه الوضعي يأخذ الأسبقية على الالتزامات الأخرى . تقتضي الحداثة السياسية إصراراً على السيادة العليا الظاهرية للدولة الوطنية مقابل القوى الإقليمية والمحلية ، إنها تعني انسجاماً وطنياً ، ومركزاً أو تجمع القوة في مؤسسات التشريع الوطنية المعترف بها .

ثانياً، يقتضي التحديث السياسي تأييزاً في وظائف سياسية جديدة ، وتطور بنى متخصصة لإنجاز هذه الوظائف . وتصبح مجالات الكفاءة الخاصة - قانونية ، أو عسكرية ، أو إدارية ، أو علمية . مفصلة عن عالم السياسة ، وتهضم أجهزة مستقلة بذاتها ومتخصصة ، وإن كانت تابعة ، لتضطلع بهذه المهام ، ويصبح التسلسل الإداري الهرمي أكثر إحكاماً ، وتعقيداً وانضباطاً ، والإدارة والقوة موزعتان حسب الإنجاز أكثر منها بحسب الاتساب .

ثالثاً، يقتضي التحديث السياسي مشاركة متزايدة في السياسة من قبل فرق اجتماعية في كل مكان من المجتمع. قد تزيد المشاركة الموسعة من السيطرة على الشعب من قبل الحكومة كما في بعض الدول الدكتاتورية، أو يمكن أن تزيد السيطرة على الحكومة من قبل الشعب، كما في الحكومات الديموقراطية. ولكن يصبح المواطنون في كل الدول الحديثة منخرطين ومتأثرين بالشؤون الحكومية. وهكذا تفرق السلطة المعقّلة والبنية التمايزية والمشاركة الجماعية بين الحكومات الحديثة والحكومات السابقة.

ولكن، من الخطأ أن نستنتج أن الحداثة تعني في الممارسة عقلنة السلطة وتغاير البنية، وتوسيع المشاركة السياسية. هناك فرق أساسي يجري تجاهله أحياناً بين الحداثة السياسية المعرفة بالتحرّك من الدولة التقليدية إلى الدولة الحديثة، والحداثة السياسية المعرفة بالظاهر السياسي، والتآثيرات السياسية للحداثة الاجتماعية والانصادية والثقافية، تضع الأولى الاتجاه الذي يجب أن يتحرك نحوه التغيير السياسي نظرياً، وتصف الأخيرة التغييرات السياسية التي تحدث فعلياً في بلد آخذه في الحداثة. الفجوة بين الاثنين عادة واسعة. تقتضي الحداثة في الممارسة دائماً تغيراً، وعادة تفسخاً في النظام السياسي التقليدي، ولكنها لا تقتضي بالضرورة حركة ذات أهمية في اتجاه نظام سياسي حديث، ومع ذلك، كان الميل إلى افتراض أن ما هو صحيح للعملية الاجتماعية الأوسع للتغيير هو أيضاً صحيح للتغييرات السياسية. إن التحديث الاجتماعي لدرجة ما، هوحقيقة في آسيا، وأفريقيا وأمريكا اللاتينية : الحضرة سريعة، والتعلم يزداد ببطء، ويدفع بالتصنيع معاً، ويترعرع نصيب الفرد من الإنفاق الوطني الإجمالي بدرجات صغيرة إلى الأعلى، ويتوسّع تداول وسائل الإعلام. كل هذه حقائق. وبالمقارنة، فإن التقدم باتجاه الكثيرون من الأهداف الأخرى التي حدّدنا هويتها بالحداثة السياسية - الديموقراطية، والاستقرار، والتمايز البنيوي وأنماط الإنجاز، الاندماج الوطني ، هي غالباً أمور غامضة مشكوك فيها في أحسن الأحوال. لكن الميل هو إلى الاعتقاد بأنه بسبب حدوث التحديث الاجتماعي ، فإن التحديث السياسي يجب أن يحدث أيضاً.

في الواقع الأمر، بعض من الاتجاهات المشمولة في مفهوم «التحديث السياسي» هي فقط التي ميزات المجالات «الآخذة في التغيير». وبدلاً من التوجّه إلى التنافسية والديموقراطية، كان هناك «تاكّل للديموقراطية»، ونزوع إلى نظم عسكرية استبدادية، وإلى نظم الحزب الواحد. وبدلاً من الاستقرار، كان هناك انقلابات وثورات متكررة. وبدلاً من الوطنية الموحدة والبناء الوطني ، كان هناك صراعات عرقية، وحروب أهلية متكررة، وعواضات عن العقلانية المؤسساتية والتمايز

كان هناك تحمل للمؤسسات الإدارية الموروثة من العهد الاستعماري، وإضعاف وتغزيل المؤسسات السياسية التي تطورت أثناء النضال من أجل الاستقلال. ظهر المفهوم السياسي للتحديث كتبعة ومشاركة فقط ليكون بشكل عام قابلاً للتطبيق بالنسبة إلى العالم «النامي». وعلى النقيض من ذلك ، بدت العقلانية والإندماج والتمايز ذات علاقة معتمدة بالكامل مع الواقع .

تميز الدولة الحديثة من الدولة التقليدية ، أكثر من أي شيء آخر ، بالمعنى الأوسع الذي يشارك فيه الناس في السياسة ، ويتأثرون بالسياسة في وحدات سياسية كبيرة . تأخذ التأثيرات المزقة للحداثة الاجتماعية والاقتصادية على السياسة والمؤسسات السياسية الكثير من الأشكال . تمزق التغيرات الاجتماعية والاقتصادية بالضرورة الجماعات السياسية والاجتماعية ، وتتعرض الولاء للسلطات التقليدية ... وتغيل الحداثة بذلك إلى أن تسبب الانسلاخ والاغتراب والتفسخ والفوضى ، وانعدام المعيارية المتولد عن الصراع بين القيم الجديدة والقديمة ، وتقويض القيم الجديدة الأسس القديمة للأعتقد ، والسلطة قبل أن يكون بالإمكان استحضار المهارات الجديدة والمحفزات والموارد إلى حيز الوجود خلق تجمعات جديدة .

تيرمونز روبيرس وامي هايت : من الحداثة إلى العولمة .  
سلسلة عالم المعرفة الكويت نونبر 2004 ص 233-235

## I . 16 . التحديث كتنمية

هابر ماس

اليوم ، تبدو موضوعة ماكس فيبر بمظهر آخر . ويعود هذا التحول إلى عمل أولئك الذين يزعمون الاتساع إليه ، كما يعود إلى نقاده . لم تُبتكر عبارة «التحديث» إلا في الخمسينيات ، ومنذئذ ، كانت تشير إلى مقاربة نظرية تستعيد سؤال «ماكس فيبر» ، غير أنها كانت تُجيب عنه بوسائل الوظيفية الاجتماعية . يعني مفهوم التحديث مجموعة من السيرورات التراكمية التي تتدعم فيها بينها ، كما يعني تجميع وحوصلة (capitalisation) الموارد وتعبيتها وثموّقى الانتاج وزيادة إنتاجية العمل . ويشير أيضاً ، إلى إقامة سلطات سياسية مُركزة وتكونين هُويات وطنيات . كما يُفيد إنتشار حقوق المشاركة السياسية وأشكال الحياة الحضرية والتعليم العمومي . ويعني ، في النهاية ، علَّمة القيم والمعايير ... الخ . تقوم نظرية التحديث بتجريد ذي نتائج خطيرة مُقارنة مع

مفهوم «الحداثة» الفيبريري. ذلك أنها تفصل هذا الأخير عن أصوله (origines) - أوروبا الأزمنة الحديثة - وتُقدمه كنموذج عام لسيرورات التطور الاجتماعي الذي لا يُمْلَأ بالاطار الزُّمكاني الذي ينطبق عليه، إضافة إلى أنها (= نظرية التحديث) تقطع الصلة بين الرابط الداخلي الموجود بين الحداثة والاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية حيث يُصبح من المستحيل فهم عمليات التحديث على أساس أنها عقلنة، أي باعتبارها مَوْضِعَةً تاريخية لنبات عقلانية . وميزة هذه المقاربة، حسب «جيمس كولمان»، تتجلى في تخفيف حَمْولة مفهوم التحديث المُمَمَّ عبر نظرية تطورية لفكرة اكتمال الحداثة، وبالتالي، حالة غائبة حتمية تليها تطوراتٌ ما بعد حادثة.

هابر ماس الخطاب الفلسفى للحداثة الفصل الأول -

ترجمة محمد سهمي (بحث جامعي غير منشور)

## I.17. الحداثة وال الحرب

أ . تيريا كيان

### 1. وظيفة الحرب في إضفاء الشرعية السياسية على السلطة الحديثة

تعتبر مسألة مشروعية الدولة والحكام؛ في المجتمع التعددي الحديث، مسألة إشكالية، خاصة في غياب كنيسة الدولة التقليدية التي كانت في الماضي تضفي المشروعية على الحكم السياسي باعتباره مثلاً للسلطة الإلهية. فمشروعية الدولة (الحداثة) يمكن أن تستند إلى اقتصاد مزدهر نسبياً بحيث يكفل مستوى معيشياً معقولاً لغالبية السكان . ويمكن، من ناحية أخرى، أن تستند الشرعية إلى قدرة الدولة على حماية مواطنيها من المعذبين . ومثل هذه الحماية تطوي بطبيعة الحال على شن الحروب .

على أن مثل هذا القول لا يتنبئ إلى الفكر السوسيولوجي وإنما هو مجرد تقرير حول الوظيفة المعلنة للدولة . لكننا نستطيع أن نستطرد في ذلك القول وأضعين في الاعتبار التبصر الخلاق لـ «سميل» (والذي أحياه لويس كوسير) والذي يرى أن الصراع ضد العدو خارجي يؤدي وظيفة تقوية ، أو إعادة بناء ، تضامن الجماعة . فالحروب ، وبخاصة «الحروب الصغيرة» التي تدخلها الدولة ضد دولة أخرى ، تساعد في إضفاء الشرعية على الحكومة القائمة . فالناس ، من مختلف الملل السياسية ، تميل إلى الالتفاف حول العلم ، حتى لو كانوا قبل نشوب الحرب ،

ساخترين على الحكام أو على الحزب الحاكم. فقد شاهدنا في الغرب ، خلال العقدين الماضيين ، «حرباً صغيرة» تشنها دولة عظمى ضد دولة أصغر ، حينما تواجه الدولة العظمى صعوبات داخلية ، سواء تعلقت بطلب الموافقة على الميزانية أم ببعض المتاعب الأخرى التي تشير كثيرةً من الجدل ويمكن أن نذكر مثلاً : جرانادا وحرب جزر فوكلاند والشيشان. فكلها ما زالت في أدانتنا . وال الحرب العالمية الأولى يمكن أيضاً أن تروى لنا بأمثلة على ذلك ، قابلة للتحقق التجرببي ، فهو يأتي في القراءة في تاريخ السنوات السابقة على 1914 ، زودني بوقائع خاصة بوجود صراعات داخلية مريرة بين اليسار واليمين داخل القوى العظمى .

ويإيجاز ، يمكن القول إن إحدى الوظائف الكامنة للحرب الحديثة هي تعبئة الشعور القومي لدعم النظام القائم .

هناك بالطبع خطر كامن في احتمال أن تشن دولة حرباً على دولة أخرى يتضح أنها أقوى مما كان متوقعاً . فالنتيجة غير المتوقعة مثل تلك الحالة هي أن تكاليف الحرب سوف تزيد كثيراً عن العائد منها ، فتصبح الحرب غير مقبولة شعرياً أو مثيرة للنزاع ؛ مثلما حدث للحكومة الديمقرطية من جراء حرب فيتنام ، أو كما حدث قبل ذلك بكثير ، للحكم القيصري عقب الحرب الروسية - اليابانية ، وأكثر من ذلك ما تنتج عن الخسائر الهائلة التي نجمت عن الحرب العالمية الأولى .

## 2. إسهامات الحرب في عملية التحديث

كان تحديث الأسلحة ووسائل الحرب واحداً من الملامح المهمة للحداثة ، إذ أسهم بقدر كبير في تطوير التكنولوجيا وتتجديدها . بينما كان الكثير من تلك الاختراقات يستهدف الحصول على ميزة أعلى في القدرة على إزالة عقاب رادع (أي صورة جديدة من صور العنف) بـ «العدو» ، فقد أدت أيضاً إلى إسهامات مهمة في عملية التحديث وفي رفع مستوى التكيف مع البيئة في وقت السلم . نذكر مثلاً الرادار ، والسومنار ، والأبحاث الذرية التي أدت إلى اكتشاف أنواع جديدة أكثر كفاءة من الوقود . وفضلاً عن ذلك ، فقد أدى النقص في بعض السلع نتيجة للحرب إلى تخفيف القدرة الإبداعية لدى البشر لإيجاد منتجات بديلة لم تكن متوجدة في ظروف أخرى : مثل استعمال نايلون الشمندر السكري كمصدر للسكر ، ومثل اختراع المطاط الصناعي ، وغير ذلك .

وئمة بعد آخر وكبير للحداثة نتج عن الحرب وهو بعد يختلف عن الجوانب ذات الطبيعة الأكثر مادية والتي سبق ذكرها، ويمكن النظر إلى ذلك البعد على أنه حالة «التروي الاجتماعي» التي يمكن أن تجلبها الحرب. وأعني بذلك أن ظروف الحرب توجد منافذ أو فرصاً وظيفية لجماعات الأقلية، فالتوسيع المتسارع في العمليات العسكرية يزيد من الطلب على الأشخاص ذوي «البنية اللاحقة» فيستخدمون مباشرة في الحرب. وأود هنا أن أؤكد على أن «البنية اللاحقة» هنا أكثر أهمية من القدرة «العقلية الملائمة»، لأن كثيراً من الحروب الحديثة في المائتى سنة الماضية ظلت تركز الاهتمام على التميز في «كم» الأشخاص والمعدات التي بمقدور الدولة المعينة أن تستخدمه، وكما ثبتت سينثيا إنلوي (1980-1981)، فإن الأقليات العرقية والعنصرية يتم استخدامها، على نحو غير مناسب، في الحروب، لكن لذلك الأمر جانباً إيجابياً هو إتاحة الفرصة لهم للتوظف والتدريب بصورة لم تكن لتساح في الظروف العادلة كذلك تناح فرص العمل للأقليات في القطاعات غير العسكرية التي تعمل في إنتاج المنتجات العسكرية وغير العسكرية. فالنقص في العمالة الذي يتبع عن التجنيد العسكري يجب تعويضه، وبما أن عماله المهاجرين تتخلص في زمن الحرب، فإن التعويض لسوق العمل يتم عن طريق أفراد الأقليات الذين كانوا، دون ذلك، سيظلون مهمشين أو متrocين في الأحوال «الطبيعية».

وعملية الترقى الاجتماعي هذه تتوقف أو حتى تنقلب إلى عكسها بعد انتهاء الحرب : فالنساء والأقليات الأخرى يمكن إبعادهم عن العمل الصناعي لإحلال الرجال العائدين من الحرب مكانهم، مع منح الميزات الأكبر للمحاربين القدماء. لكن قد تظل هناك امتدادات للترقى الاجتماعي في صورة فرص تعليمية تناح لقادمي المحاربين : فعلى الأقل في الولايات المتحدة الأمريكية صدر بعد الحرب العالمية الثانية تشريع يمنع المحاربين القدماء فرضاً كهذا من خلال «لائحة حقوق المحاربين القدماء» التي أتاحت لعشرات الآلاف من المحاربين القدماء أن يستفيدوا من فرص التعليم الجامعي و/أو العالي الذي لم يكن بالإمكان أن يتأت لهم دون ذلك».

### 3. التحديات الأيديولوجية للحرب

أدت الميل الديقراطية خلال الفترة الحديثة التي تشمل القرنين الماضيين ، إلى تناقضات عميقة أو نوع من الازدواجية تجاه مسألة الحرب . فمن ناحية ، كمالاحظنا سابقاً ، هناك النظريات السوسيولوجية الكلاسيكية التي تميل إلى عدم التأكيد على الحرب بوصفها خاصية قديمة وغير ملائمة زمانياً للحداثة ومن ناحية أخرى ، فقد تغير معنى أو مغزى الحرب تغييراً عميقاً مع اتجاه

الديمقراطية إلى جعل الحرب حدثاً جماهيرياً وشعبياً عن طريق منحها دلالة أيديولوجية تتجاوز المصالح الاقتصادية والسياسية للنخب الحاكمة. ولندع جانباً التساؤل عما إذا كانت حرب الثلاثين عاماً حرباً أيديولوجية حديثة آلت البروتستانية ضد الكاثوليكية، أم كانت حرباً تقليدية بين نخب حاكمة استخدمت الدين بالطريقة نفسها التي تستخدم بها كثيرون من النخب السياسية الحديثة، في السنوات المعاصرة القومية في تحريك الصراعات العرقية، فإذا كان الأمر، فإن الحرب التي شنتها المستعمرات الأمريكية ضد بريطانيا العظمى كانت حرباً ذات مضمون أيديولوجي لأنها كانت تسعى إلى أن تخل «الحرية» محل «الاستبداد» غير العادل. وبعد ذلك ببعض سنين، ناشد الشوار الفرنسيون الشعب أن يلتئم بأكمله حول العلم القومي الثلاثي الألوان لمقاومة الجيوش البروسية النمساوية الغازية التي كانت تسعى لاستعادة الملكية.

وكما ذكرنا من قبل، فطور القرن التاسع عشر في أوروبا لم يكن للحروب بين الدول أية دلالة أيديولوجية. إحدى الدلالات الرمزية على اختفاء المحتوى الديمقراطي لتلك الحروب تمثل في موقف بيتهوفن الذي انهى نابليون فبدأ بتأليف سيمفونية «إيفريكا» له وعندما اكتشف أن حروب نابليون لم تكن تستهدف تحرير ألمانيا وإنما تحقيق نصر شخصي عليها، أوشك على تزير التوتة الخاصة بتلك السيمفونية.

على أن إضفاء الدلالة الأيديولوجية على الحرب الحديثة وجد تربة خصبة جداً في أمريكا. فالحرب الأمريكية أصبحت أكثر من مجرد حرب إقليمية وأكثر من مجرد صراع بين مغطين متناقضين للإنتاج، ولم تعد مثاللة للحروب الأهلية الأخرى المعاصرة التي تسير عن الصراع على السلطة في الدولة. -القومية الوليدة (مثلاً ما حدث بين بروسيا وبافاريا). وقد ثبتت «القيمة المضافة» إليها في التصور الأيديولوجي المستمر من اعتقاد الشمال البيوريتاني بأن تلك الحرب كانت حرباً من أجل تحرير أولئك المحروميين ظلّماً من الحرية مثلما كانت حفاظاً على الاتحاد المقدس.

وإذا كانت فرق الثورة الفرنسية قد سارت على إيقاعات «المارسييز» فالفرق الشمالية في أمريكا حملت معها الدمار للجنوب بضمير مستريح حيث كانت تسير على إيقاعات «نشيد الجمهورية للمعركة». وكلا النشيدين كانوا يضعان الأيديولوجيا في الموسيقى العسكرية.

تيرياكيان : «الحرب : الجانب المستتر للحداثة» مجلة الثقافة العالمية الكويت العدد 105 مارس 2001 .

## I. 18. الحداثة والعنف

### إ. أ. تيرياكيان

«من بين أهم الانتقادات التي تواجهها نظرية التحديث «أنها مازالت متمسكة بالحلم بعصر حديث خال من العنف» يمكن فيه عملية التحديث من التقليل من احتمالات الحرب. وهذا من النتائج الأساسية المترتبة على مشروع التویر، الذي يرى أن السعادة العامة للبشرية تتحقق في هذا العالم بتطبيق العقلانية، وتحقيق النمو الاقتصادي وتقديم المعرفة العلمية؛ فعلى الرغم من كل شيء، فهذه هي عقيدة آباء وأولياء وأحفاد التویر جميعاً. الأجيال الثلاثة من متتصف القرن الثامن عشر حتى عشية الحرب العالمية الأولى.

لقد كان الفلاسفة مثل كوندرسيه وروسو، والfilisوف الحدائي كانط؛ متفائلين جداً بخصوص توقعات السلام في المستقبل مستندين في ذلك إلى مبادئهم الخاصة بالطبيعة الخيرة للبشر والتي تزداد اكتاماً بالاتساع المتزايد لنطاق العقلانية. أما المشغلون بالاقتصاد السياسي، وعلى رأسهم آدم سميث، فقد رسخوا بذلك التفاؤل بنظرتهم إلى قوى الإنتاج الجديدة التي تتطلب ب فعل التصنيع إلى زيادة رخاء الأُمم فلا تعود بحاجة إلى شن الحروب ضد بعضها بعضاً من أجل تحصين مستوياتها المعيشية. فربما شهد الانتقال من الانقطاع إلى الحداثة عنفاً مكثفاً لكنه كان قصير المدى، وظل المسار الرئيسي للحداثة يسير في اتجاه العقلانية، والاقتصاد الصناعي الكفء الذي حل محل الحكم السياسي التقليدي التعسفي، حيث كانت التزوات الصغيرة الناتجة عن الشعور بالعظمة لدى الحكام يمكن أن تشعل الحروب.

على أن الحروب، بطبعية الحال، هي التي افتتحت في واقع الأمر عصرنا الحديث وأصبحت مجلة في الذاكرة الجماعية باعتبارها طليعة الحداثة : فهناك حرب الاستقلال الأمريكية ضد «الوطن الأم»، وسلاليتها في أمريكا اللاتينية بعد جيل واحد؛ ثم هناك الحروب النابليونية التي حظيت بتعظيم أكبر والتي حولت المؤسسة العسكرية إلى الديموقراطية وحملت المبادئ الثورية الفرنسية الخاصة بحق تقرير المصير إلى ألمانيا. لكن بعد ذلك، وحين نشأ علم السوسيولوجيا على يد سان سيمون وكونت في نهاية تلك الحروب (العام 1815)، جاء القرن الذي شهد سلاماً طويلاً نسبياً بين دول أوروبا. والحروب التي حدثت داخل القارة الأوروبية خلال تلك الفترة - مثل حرب بروسيا ضد النمسا، وحرب القرم، وحرب البلقان - إنما كانت تعدّ تعبيراً عن طموحات محلية

للإستيلاء على السلطة دون أن تكون ذات محتوى أيديولوجي . ولكونها افتقدت إلى الدلالة الأيديولوجية في العصر الحديث الجديد الذي كان يقدر الأيديولوجيا تقديرًا عاليًا . وما لاشك فيه، أن التقليد الليبرالي ، أعطى تأكيداً لوجهة النظر التي ترى أن الحداثة تمثل الأفضلية للأنظمة الصناعية التي تحمل محل الأنظمة العسكرية . وأن «حرية التجارة» التي تسمح بأقصى درجة من التبادل بين الأمم، يمكن أن تضع الكفاءة الاقتصادية محل القوة العسكرية ، بحيث تصبح الأسواق ، لا الجيوش ، هي القوة الطاردة للأمم الضعيفة .

وإذا كان ينظر إلى سبنسر دور كaim على أنهما على طرف في نقاش في بعض جوانب تنظيراتها للحداثة (مثل مكانة الدين في الحياة الاجتماعية الحديثة) ، فإنهما لا يختلفان حول إعطاء الاقتصاد الصناعي المكانة المركزية في التنظيم الاجتماعي .

ومن المعروف أن جزءاً كبيراً من الأفكار الأولية التي أصبحت تسمى فيما بعد «نظريّة التحديث» تعود في ملئيتها إلى دور كaim (خاصةً نموذجه للنمو الاجتماعي الذي عرضه في كتابه «تقسيم العمل» ، فضلاً عن الدور الذي منحه للإجماع والقيم في التكامل الاجتماعي) ، وإلى سبنسر (خاصةً في نموذجه المقارن لمراحل النمو وللتمايز البنائي) .

فهل يمكن ، بناءً على ذلك ، اعتبارهما مسؤولين أساساً عن تجاهل السوسيولوجيا أو تسترها على العلاقة بين الحرب والحداثة؟

أعتقد أن الإجابة بالنفي . لأن «التنوير» -مفهوماً على نحو فلسفى واقتصادى- كان له ، من خلال هيجل وسان سيمون ، فرع آخر في التفكير ، يمكن وصفه عموماً بأنه يغذى الترعة الجمعية الاشتراكية ، التي تؤكد على الصراع بوصفه أحد ملامح الحداثة . وإذا كان بروتون يعتبر منظراً للصراع البحث ، فإن ماركس يعتبر الرائد الحقيقي الذي أشارت تخليلاته التاريخية إلى نوع خاص من الحرب باعتباره محدداً بنرياً للحداثة ؛ الحرب الطبقية ، وهي نوع من الحرب يقع داخل الدولة وليس بين الدول . لكن فكر ماركس والتنتويات الكبرى التي شهدتها ، ليس شديد البعد عن الجوانب العامة المتفاولة في فكر سبنسر ودور كaim ، وبالتالي ليس بعيداً عن «نظريّة التحديث» . فماركس ، يمكن اعتباره على نحو ما ، من متظري الفقية الخلاص ، أي من الذين يتظرون هبوط ملوك الموت على العالم الرأسمالي المتعفن المليء بالجحور ، ولكنه ، كما يمثل عصر الرأسمالية تقدماً بالنسبة للمرحلة السابقة عليه ، فإن العصر التالي له يمثل تقدماً بالنسبة إليه . وعلى ذلك ، فإن ماركس والماركسيين لديهم الاستعداد لأن يؤمنوا بحلول أفقية الخلاص بعد انتصار البروليتاريا ، لماذا؟ لأن الاقتصاد الصناعي ، بعد أن ينزع منه ما هو غير إنساني وغير كفء في النظام الرأسمالي ،

يصبح متوجاً بدرجة تكفي احتياجات كل العاملين ويؤدي وبالتالي إلى تحرر الإنسان من الآلة. فإذا أمكن للمجتمع بعد حلول النهاية الخلاص (أي بالمعنى العلماني : الثورة التي تتبعها ديمقراطية البروليتاريا) أن يتحرر من الطبقات الاجتماعية الطفيفية والمستغلة، بحيث لا تبقى سوى الطبقة العاملة التي تنسم وحدها بالفضيلة؛ فإنه يمكن لنا أن نشهد حقاً ديمقراطية دون عنف. فإذا ظل لدينا شعار أبجوف يقول إن الديمقراطيات لا تشن حروبًا بين بعضها بعضاً، فانتذر أنه في عشية الحرب العالمية الأولى، أعلن المؤتمر الاشتراكي أن العمال الصناعيين لن يجرروا إلى الحرب ضد بعضهم بعضاً. فالحرب إذن، في ذلك المنظور، كانت تعبر آرادي كالياً عن المنافسة بين الرأسماليين، يمكن له أن يحطم الرأسمالية؛ لكنه سوف يسهم في تحرير البروليتاريا الصناعية. فالتضامن بين الطبقة العاملة، كما يعلن الاشتراكيون، أقوى من الهوى القومية. لكننا نعرف لسوء الحظ، بقية الأحداث في تلك القصة.

فالتفكير الماركسي استعمل بالفعل مكتشفات «التنوير» في التحليل النقدي للفوضى وإزالة القناع عن الجانب المستتر للحداثة. فهو ينظر إلى القوى أو العوامل السلبية داخل المجتمعات أو بين بعضها بعضاً، تلك القوى والعوامل التي تشكل تحدياً لقدرة الدولة الحديثة على التحديث. على أن تحليل عملية التحديث، له وجه آخر أيضاً، هو النظر -في البداية على الأقل- إلى العوامل القائمة في المجتمع والتي يمكن للأفراد أو الدولة توظيفها في اتجاه تنمية تشكيل مؤسسي ملائم لزيادة القدرة على إشباع احتياجات غالبية الناس (والاحتياجات، لا تقتصر، بطبيعة الحال، على الاحتياجات الاقتصادية، طالما وضمنا في اعتبارنا متطلبات حقوق الإنسان). فالماركسيّة الكلاسيكية ونظريّة التحديث كلاهما يتلقان على أن الناس، حينما يعملون بصورة جماعية، يصبحون قادرين على تنظيم (إعادة تنظيم) مستقبلهم، لكن ذلك لن يحدث بأي طريقة إذا وضمنا في اعتبارنا الشروط التي قد تتحول دون تحقيق التوقعات المأمولة. لذلك نجد أن كليهما (الماركسيّة والتحديث) يضع في الاعتبار العوائق الداخلية للنظام الاجتماعي (سواء أسميناها «تناقضات» بالتعبير الماركسي أم «ضغوطاً» بتعبير التحليل الحداثي).

ولو عدنا إلى المشهد التاريخي، لوجدنا أن القرنين الماضيين للحداثة قد شهدان نزاعات داخلية خطيرة داخل الدول الحديثة، أدى بعضها إلى انهيارات كبيرة لعملية التحديث : نتيجة لحركات تمرد أو إضرابات أو حركات احتجاج، أو إبادة لجماعات معينة، أو ثورات (ذات جاذبية خاصة للمحللين السوسيولوجيين)، ويؤدي البعض الآخر إلى تلك الحالة الاجتماعية النادرة التي تعرف بالانفجار الداخلي لإمبراطورية ما. وكثير من الاهتمامات السوسيولوجية تتجه -على وجه

الحصر تقريباً. إلى تلك التمزقات الداخلية للأنظمة المجتمعية، سواءً نظرنا إليها كلقطات لحظية أم سلبيات بنوية، خاصةً حينما لا تكون منشغلة في تحليل العمليات المنهجية للتكامل الوظيفي. والحروب بوصفها نوعاً من النتائج التي قد تتمخض عنها الصراعات بين الدول، لم تحظ سوى بقدر تافه من الاهتمام في الدراسات السوسيولوجية للحداثة. فقط نظر إلى الحرب، سواءً في الكتابات الكلاسيكية أو المعاصرة، على أنها شيء ربما كان له دور تاريخي في الماضي البعيد أو القريب. فالنسبة للماضي القريب (أي في الفترة الباكرة للحداثة) حظيت الحرب، خاصةً في صورة القوة العسكرية بالاهتمام في الأعمال المهمة التي خصصت لتحليل الشروط والعوامل التي أدت إلى نشأة النظام الأوروبي للدول. أما بالنسبة للماضي البعيد أو القديم فقد نظر إلى الحروب فيها على أنها ظاهرة أكثر تكراراً، لكنها حالية من أي مغزى مهم.

إ. أ. تيريا كان «الحرب الجانب المستتر للحداثة» مجلة الثقافة العالمية، الكويت.

## I. 19. الوصفة السرية لحداثة الغرب

برنار لويس

حاول الكثيرون كشف الوصفة أو الشفرة السرية لقوة الغرب. ارجعها البعض ليس للجانب العسكري على وجه الخصوص، وإنما إلى الثورة الصناعية والتطور الاقتصادي بشكل عام، كما عزاها البعض إلى كل من العلم والتكنولوجيا اللتين جعلتا الغربيين بهذه القوة. وأخيراً رأى البعض أن سر قوة الغرب يكمن في مؤسساتها التميزة وفي الحكومة الدستورية والنيابية.

وقد أدى الرأي الأخير، تمهيداً، إلى ظهور مدرسة الفكر الحديث التي تربط بين طبيعة المجتمع الغربي وبين كل من الحرية الفردية، وحقوق الإنسان، والحكومة المقيدة (الحكومة المقيدة بسلطة نواب الشعب المنتخبين)، أي بكلمة واحدة، المواطنة، التي تعني حق المواطن في المشاركة في تشكيل، وتوجيه الحكومة وإقالتها إن لزم الأمر.

مع الوقت، أصبحت الحكومة الدستورية -النيابية، في عصرنا، جزءاً أساسياً من نسق الحياة الغربية وبالتالي التحديث الغربي. وتجدر الإشارة إلى أن الأمر لم يكن على هذا النحو، المثالي- دوماً، فعلى سبيل المثال، يثبت التاريخ الحديث أن كثيراً من المناطق الأوروبية الرئيسية قد

جمعت بين كونها غريبة وحديثة في آن واحد. ولفتره زمنية . وذلك تحت مظلة نظام أوتوقراطي ومستبد . وبالتأكيد فإنه ليس من المعمول توقع قدوم وافدين جدد إلى الحداثة الغربية لتولي مسئولية إدارة المؤسسات الغربية بطريقة أسرع وأفضل من بعض الأمم الأوروبية العريقة . وفي نفس الوقت ، يوضح نجاح بعض ما يسمى «بالنمور الآسيوية» أن الدولة يمكن أن تحدث وأن يكون هذا التحدي فعالا ، بدون الديمقراطية وحقوق الإنسان واعتبارهما معوقين لهذا التحدي .

ويمكن القول ، أنه بينما لا يمكن ممارسة الديمقراطية ، اليوم ، بدون تحقق الحداثة فإنه يمكن ، قطعا ، امتلاك الحداثة بدون الديمقراطية .

على النقيض ، فإننا نجد أن فكرة الحكومة المقيدة فكرة أصلية وجوهرية في الإسلام . كذلك فإن مبدأ «أن الحاكم ليس فوق القانون ، بل للقانون شأنه شأن أقل رعاياه شأنًا» من المبادئ المحورية في التعليم الإسلامي الكلاسيكي حول الدولة . إلا أن الحكم الأوتوقراطي الغير مروض والمتشر في كثير من العالم الإسلامي اليوم يمكن حسابه إلى حد كبير نتيجة للتحدي ، الأمر الذي أدى إلى إبطال مشاركة الفرد الوسيطة وعزز من قوة السلطة المطلقة . الأمر الذي أدى إلى أن يستحوذ أدنى ديكاتاتور على السلطة المطلقة بصورة تفوق الخيال مقارنة بخلفاء وسلطانين الماضيين .

ومن الأفكار الأكثر قبولا حول أسباب التحدي الغربي ، وإن كان لا يمكن حسابها مقنعة بالطلق ، هو هذه الفكرة التي تنسب نجاح التحدي الغربي إلى الفصل بين الكنيسة والدولة . هذا الفصل الذي تم على جانبين : الأول بين المؤسسات السياسية وبين مؤسسات الكنيسة ، وبالتالي بين الفكر العلمي والفكر الديني ، وقد صارت هذه الفكرة مفبولة باعتبارها ركيزة أساسية للحداثة الغربية . وما لاشك فيه أن تحقيق هذا الفصل في بعض الدول الغربية الأكثر حداثة قد تم إما بواسطة التشريع الدستوري كما في الولايات المتحدة الأميركيّة وفرنسا ، أو من خلال الإتفاق الضممي بين الجانبين (الكنيسة والدولة) كما في المملكة المتحدة والملكيات الاسكتلنديّة ، وإن كان الفصل قد جاء متّخراً بالنسبة للمجموعة الأخيرة من الدول (المملكة المتحدة والملكيات الاسكتلنديّة) في سياق التطور الذي حدث لكل من الديمقراطية والحداثة معا ، كما أنه في بعض الدول الغربية الأخرى التي نجحت في مسيرة التحدي لم يزل الدين بل وحتى الاحزاب القائمة على أسس دينية ، يلعبون دورا هاما ومميزا . [...] وبالقطع فإن دور الدين في علاقته بكل من الديمقراطية والحداثة فإنما يختلف بقدر لا يستهان به من دين لأخر ، ومن دولة لأخرى ، والشاهد على ذلك هو اختلاف في الأدوار التاريخية لكل من البروتستانية والكاثوليكية والارثوذوكسية

في الدين المسيحي عن بعضها البعض ، كذلك اختلافهم عن كل من اليهودية والإسلام . خلاصة القول ، إن خضوع كل من الدولة والعلم للسيطرة الدينية ، أيا كان هذا الدين ، هو أمر لا يتواءم مع الحضارة الغربية وخصائصها المميزة في الحداثة .

برنار لويس : «الغرب والشرق الأوسط» ، مجلة المثقف مراكش العدد 12 ، 2004.

## I . 20. التحديت

بودون وبوريك

يطبق هذا التعبير لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع على مجموعة من التغيرات المعقّدة جداً التي تؤثر على جميع المجتمعات الإنسانية ، وإن بطريقة متفاوتة وبناءً لأواليات انتشار متعددة جداً ، اعتباراً من القرن السادس عشر وانطلاقاً من أوروبا الغربية . صحيح أننا نستطيع حصر استعمال تعبير التحديت وعدم تطبيقه إلا على المجتمعات تسمى اليوم نامية . ولكن هذا الاستعمال قابل للنقاش ، إذ يؤدي إلى التعتمد على الأصول نفسها لحركة انتشرت من «المركز» الأوروبي حاملة عدداً معيناً من الخصائص جعلت تقبلها مضيقاً وموضوع نزاع في مختلف بلدان «الأطراف» .

إذا نظر إلى التحديت في بلدان أوروبا الغربية حيث نشأ وتقلّص إلى أبسط تعبيراته ، يمكن أن يتضمن بكونه عملية تعبئة وتمكّن وعلمنة . إن التعبير الأول مقتبس عن دوتش Deutsch الذي ذكر عدداً معيناً من الدلائل التي تسمح بتقييم السهولة والسرعة التي يتم بها تنقل الأموال والأشخاص والمعلومات داخل المجتمع نفسه . كما أن أهمية الهجرات ووتيرتها وتكونها من ناحية جنس المهاجرين وسنهم ، والنمو المديني ، وظهور مدن الصفائح (أحزمة البوس) وتحول السكن ، تعطينا بعض الأفكار حول حركة اليد العاملة . أما حركة الأموال فهي مرتبطة مع ظهور الأسواق ، بتوسيع المبادرات الناجمة إما عن تحسين الشروط التقنية للنقل البري أو البحري أو الجوي ، وإما عن تخفيف أو إزالة الحواجز الجمركية ، التي تفتح المجال الاقتصادي ، وإما عن «عائدية» متزايدة للصفقات التجارية الناجمة عن تدني الأكلاف أو اتساع الطلب المليء ، المرافق لنضمّن في الكتلة النقدية . ثمة دليل آخر على التعبئة الاجتماعية يقدمه لنا عدد وسرعة المعلومات التي تستقل في إقليم معين : عدد الكتب والصحف والرسائل والمطبوعات والرسائل الإذاعي

والتلفزيون تظهر عمليات التحرّك، فيما يتعلّق بآثارها على المجتمع بمثابة تنقلات للسكان (من منطقة إلى أخرى، أو من الريف إلى المدينة)، ولكن كذلك بمثابة تحولات في الوظائف والمؤهلات ، مع التأثير التي تنطوي عليها مثل هذه التحولات على تراتبية الأوضاع الاجتماعية. ولكنها تؤثر كذلك على سلوك الأفراد، وبخاصة في حياتهم العائلية ، وفي جميع مجالات النشاط المرتبطة بها . كان كونت يعرف العائلة بأنها نظام من العلاقات بين الأعمار والأجناس . وكان يشدد على علاقات الخصوص أكثر من علاقات التعاون ، إذ كان يعتبر أن خصوص النساء والفتيان للرجال الراشدين هو ميزة مشتركة بين جميع المجتمعات الإنسانية . ولكي يكون الأمر كذلك ثمة شرط مطلوب تسيء إليه عملية التحرّك : لا يمكن أن يمارس إشراف الرجال على النساء والأولاد إلا في بيته عائلية ضيقة ومغلقة . وبسبب مغادرتهم المبكرة لمتل أهلهم ، وباكتسابهم في المدرسة لمؤهلات وطموحات كان هؤلاء محروميين منها ، يتخلّف الفتىان على أنفسهم ويظهرون استقلالاً ذاتياً معيناً في اختيار مهنتهم وكذلك أزواجهم . لقد أعد بارسونز ، عبر تقييم هذه الدلائل ، نظرية للعائلة الذرية ، التي كان يرى فيها مؤسسة مكونة للمجتمع الصناعي .

وبالفعل ، ولكي يكون ممكناً تخصيص الأوضاع ، ولا سيما الوظائف ، وفقاً لمعايير شاملة ، يقتضي أن تجازي النجاح ، بدلاً أن تجتمع مع خصائص متعابدة مع الشخص . «ينبغي» أن تملأ وفقاً لمعايير متماثلة بالتأكيد وقابلة للاستدلال بشكل دقيق . وعلى العكس إن الجمود الصادر عن خصائص محلية ، عائلية أو إثنية ، الذي اشتهر بأنه مركب للوظائف والمفروض لأنه مثين وغير شرعي ، بنظر القيم المهيمنة في المجتمع الصناعي ، إذ إنه يؤدي إلى تشكيل نخب مميزة أو «طبقات قادحة» ، تتشبث في الاستئثار بموقع السلطة والثروة والمكانة .

فيما يتعلّق بهذه النقطة ، كما فيما يتعلّق بنقاط كثيرة أخرى ، يعتبر بارسونز قريباً من دور كهابيم ، الذي يرى في الإرث أحد أسباب «تقسيم العمل المكره» ، مع ما يولد من ظلامات وعنف . في المجتمعات الصناعية ، ينبغي أن لا يشكل الاتّمام إلى عائلة الأولية الرئيسية لتعيين الأوضاع الاقتصادية أو السياسية . كما يحصل ذلك في المجتمعات الارستقراطية أو النخبوية . في العائلة الحديثة ، تكون الوظيفة الوحيدة المتواقة مع مبادئ الحركة والترقي الشامل ، هي اجتماعية الأولاد ضمن القيم العامة الأساسية والأدوار المفترضة بها . فالعائلة لم تعد بصورة مثالية إلا المؤسسة البدائية لغرس المجتمعية وحسب ، وإنما هي معرضة لتصنّيف ذاتية مبكرة (بارسونز يصفها أحياناً بـ«Self liquidating mechanism») ، بما أن الأولاد سيؤسسون مع أزواجهم المختارين عائلة متقدمة تميّز عن العائلة الأصلية التي أنجبتهم .

إن التمايز بين العائلة التي أنجبت الشخص والعائلة التي يؤمن بها عندما يصبح راشداً، أقل بروزاً مما يوحى به تحليل بارسونز ، أو لا، تبقى روابط التضامن بين الأهل والأولاد قوية ، كما نرى ذلك من المساعدة التي يقدمها الأجداد في « التربية » وتعليم أحفادهم . فضلاً عن ذلك ، لا يتعلق الأمر فقط بالمساعدة التي يقدمها الجيلان لبعضهما البعض . تقتضي الإشارة إلى أن قسطاً مهماً من العلاقات المجتمعية تجري بالنسبة لكل بيت في الإطار العائلي . إننا نقوم بزيارة للأهل (أو للأولاد) ونقضي كامل العطلة أو جزءاً منها معهم ، و « نقوم بزيارات » معهم . إن علاقات المساعدة المتباينة هذه ، أو العائلية المتفشية ، أكثر حدوثاً بين الأصول والفرع منها بين الحواشي . ولكن الأخوة والأخوات وأبناء العم وبنات العم ، يشكلون كذلك « علاقات » و « مشاركة » متميزة ، حتى ولو كانوا يعيشون منفصلين ويحتلوا مواقع متفاوتة جداً في تراتبية الأوضاع الاجتماعية . وأخيراً ، تصطدم أطروحة بارسونز القائلة إن العائلة في المجتمعات الحديثة ، تتقلص إلى وظيفة غرس المجتمعية ، بواقعه واضحة حول استمرار الاستراتيجيات الزواجية لتأمين استمرار أو توسيع بعض الامتيازات في الرتبة أو الثروة لمصلحة الأجيال القادمة . ولكن يمكننا بصورة خاصة أن نأخذ على بارسونز كونه لم يناقش الإلزامات التي تفرضها متطلبات الحركة وتصغير العائلة على أعضاء المجتمع الحديث ، بخلاف توكيفيل (Tocqueville) الذي رأى بوضوح كيف أن تحدي المجتمع الأمريكي يقوى الفردية ، أي الانكفاء على العائلة والأصدقاء والجيران .

إن التعبير الثاني المقترن لتوصيف عملية التحديد هو التمايز ، ولكن للأسف ، هذا التعبير ليس واضحاً تماماً ، ولكنه يمتاز بإقامة علاقة بين ظاهرة التحديد وظاهرة تقسيم العمل . قد يكون من غير المعقول القول إن المجتمع الأوروبي في القرن الخامس عشر لم يعرف أي تقسيم للعمل . على العكس ، بقدر ما كانت هذه المجتمعات شديدة التراتبية ، كانت الوظائف وبصورة أعم الأوضاع مخصصة بشكل جامد أكثر مما هي عليه في مجتمعاتنا . ولكن ، في المجتمعات التقليدية كما في المجتمعات الحديثة . وإن كون المسافة بين أصحاب هذه الأوضاع كانت أبرز مما هي عليه حالياً لا يعني أن كل واحد على حدة كان أكثر تمايزاً . إذا كانا نفهم بالتمايز تعريف الأوضاع وحتى الأدوار ، ليس وفقاً لقواعد عريقة في القدم منحتها سلطة مقدسة ، وإنما وفقاً لمتطلبات نشعر أنها مرتبطة بحسن سير المجتمع . كان دور كهان يسمى التصور الأول للتراطبية « آلياً » والثاني « عضوياً » . وفيما يخص العملية التي تؤدي إلى تخصيص الأدوار والأوضاع بناءً لمعايير « عضوية » أو « وظيفية » ، يتكلم فيبر (Weber) على « العقلنة ». ففي النطاقين السياسي والإداري بات الأشخاص المعرفون بمؤهلاتهم هم الذين يمارسون أعلى المسؤوليات ، وليس أقرباء الملك وبطانته . على الصعيد الاقتصادي ، حل محل مثال الانتاج المنظم وفقاً للحاجات الطبيعية والضرورية التي

اعتبرت ثانية ، تصور الانتاج الطامح ، بفضل تنظيمات مبتكرة ، إلى إشاع الطلب المعتبر عنه في الأسواق .

أن يكون التصور الثاني أكثر «عقلانية» من الأول مسألة مصطلح إلى حد كبير . ولكن المبادئ التي تحكم هذين النمطين للتنظيم الاجتماعي مختلفة . إن الشرطين الرئيسيين لكي يكون التعيين «العقلاني» للأشخاص والوظائف ممكناً، هما أن يتكون الشخص أولاً بواسطة النظام التربوي (هذا الشرط الأول يتعلق وخاصة بالأشخاص القادة وبالجنة المهنية) . أما الشرط الثاني فهو أن يكون العمال ، على حد قول ماركس فيبر ، إجراء ، أي أن يكون العمل حراً «قطعاً» . فدور الأجزاء ووضعهم يتمايز حيتند وفقاً لمؤهلاتهم ، أو بصورة أدق ، وفقاً للطريقة المتحقققة أو المتوقعة ، التي يعتبر بموجبها الأفراد الذين يطمحون إلى القيام بهما قادرین على مواجهة المتطلبات التكوينية لتلك الأدوار والأوضاع . يعبر بارسونز عن الفكرة نفسها بقوله إن معاير الإنجاز في المجتمعات الحديثة لها الأولوية نظرياً على معاير «التعيين» .

إن ما يميز المجتمعات الحديثة ليس مقدار تغييرها عن المجتمعات التقليدية وإنما لأنها متباينة بشكل آخر . وإن مؤسسات مثل البيروقراطية ، وبخاصة المشروع الصناعي ، هي حديثة ، بمعنى أنها تطمح لتمثيل الأفراد على الأقل نظرياً ، وفقاً للمساهمة التي يقدمونها في مهمة ذات قيمة اجتماعية ، بدل تمثيلهم بناء لأصولهم واتسابهم العائلي والم المحلي . وإذا دفعتنا هذه الفكرة حتى النهاية ، نتوصل إلى القول (دور كهابن في كتاب تقسيم العمل) إن نظام التدرج في المجتمعات الحديثة ينبغي أساساً أن يستجيب لمتطلبات استحقاقية . ينبغي أن تخصص الأوضاع وفقاً لمؤهلات الذين سيشغلونها ودون أي اعتبار آخر غير اعتبار الأهلية ، أو بشكل أشمل ، غير اعتبار الاستحقاق الذي يمكن أن يعطي أفضلية لأحد المترتب على حساب الآخرين . إن الشروط الفعلية لعمل المجتمعات الحديثة بعيدة جداً بشكل ظاهر عن هذه الشروط المثالية . ولكن الرجوع الدائم إلى هذه المبادئ وتجسيدها وإن مسوحاً ، في مؤسسات يفترض فيها تشجيعها ، أو على الأقل احترامها ، يشكل أحد خصائص مجتمعاتنا .

بوريكو وبودون : «المعجم التقدي لعلم الاجتماع»  
الترجمة العربية سليم حداد بيروت 1986 . ص 148-151 .

## II . نَقْدُ الْحَدَائِثِ مِنْ مَنْظُورٍ غَرَبِيٍّ

### II. 1. دِيَكَارْتُ الْحَدَائِثِ الْمُضَاعِفَ

آلان تورين

يتعين على الذات الفاعلة والعقل أن يتعايشا في الكائن البشري. إن الفكر الذي يهيمن على الحداثة الوليدة ليس هو ذلك الذي يختزل التجربة البشرية في الفكر وفي الفعل الأداتيين، وهو ليس، فضلاً عن ذلك، ذلك الفكر الذي لا يدعوا إلا إلى التسامح، بل إلى الإرتباطية على طريقة مونتيسي، من أجل التوفيق بين العقل والدين. إنه فكر ديكارت (الذي يهيمن عليها)، ليس لأنه يبشر بالعقلانية، بل لأنه جعل الحداثة تتشي على قدميها والتي يُلوّح لها بفكرة الثنائي، الذي سوف يُصرّع على الفور من طرف الأميركيين، غير أن كانت سوف يواصله بعد قرنين من فلسفة الأنوار وإيديولوجية التقدم، لكي يعيد تعليمنا تحديد الحداثة.

يتحرر ديكارت من عالم الإحساس والأراء، الخادعة جداً إلى حد أنها لا تتمكنه من أن يتنتقل من الواقع إلى الأفكار إلى اكتشاف نظام العالم المخلوق من طرف الله كما يفعل ذلك القديس طوما. بشككه في كل معطيات التجربة، فإنه لا يكشف فقط عن قواعد المنهج التي يمكن أن تتحميء من الأوهام؛ بل يدرك الانقلاب المفاجئ لل蔻جيتو. وفيما كان قد انخرط في عمل علمي وفي صياغة مبادئ الفكر العلمي بتمكن الإنسان من أن يصير يوماً سيداً ومسطراً على الطبيعة، إذا به ينطغط نحو الكوجيتو الذي يقوده إلى أن يكتب في الجزء الرابع من المقال: «أعرف من هنا أنني كنت ماهية ليست هي من حيث الجوهر كله أو الطبيعة سوى فكر، ليس في حاجة إلى أي مكان لكي يكون، ولا يتوقف على أي شيء مادي». بحيث تكون الأنـا، أي الروح التي من خلالها أكون ما أكون، متميزة بالكامل عن الجسد، بل تكون أيسـر منه على المعرفة، ولن يكف عن أن يكون كل ما تكونـه هي على نحو لم يسبق له أنـ كان».

آلان تورين : نقد الحداثة

ترجمة عبد السلام الطويل بحث جامعي ذكر سابقاً ص 65-66

## II . فلسفة كنط مرآة الحداثة

هابر ماس

إن بنية الذاتية، باعتبارها كذلك، مُدركة في الفلسفة كذاتية مجردة في الكوچيطر الديكارتي : أنا أفكّر، إذن أنا موجود، وفي صورة الوعي المطلق بالذات لدى كنط، يتعلّق الأمر هنا، ببنية تخصّ علاقه الأنابذات عارفة تتّكّب على نفسها باعتبارها موضوعاً بعينه إدراك ذاتها، كما يتم ذلك في صورة مرأوية، وبالتحديد بطريقة «تأمّلية». يتّخذ كنط من هذه المقاربة للفلسفة التأمّلية قاعدة لكتبه النّقدية الثلاثة، إنه يجعل من العقل المحكم العليا التي يتوقّف على من يطبع، بشكل عام، إلى صلاحية ما أن يُبرّر نفسه أمامها.

من خلال تحليل أسس المعرفة، يتکفل نقد العقل الخالص بانتقاد الاستعمال السيء للملكة المعرفة لدينا لأنّها مصوّغة على مقاييس الظواهر. يُعوّض كنط المفهوم الجوهري للعقل، الموروث عن التقليد الميتافيزيقي، بمفهوم للعقل تجزأ عناصره، حيث لم تُعد وحدته، من الآن فصاعداً، سوى وحدة صورية كما يفصل ملّكات العقل العملي وملّكات الحكم. عند المعرفة النظرية، واضعاً كل ملّكة من الملّكات على أساس خاصة بها، وفي الحدود التي يؤسّس فيها العقل النّقدى إمكانية المعرفة النّظرية والقدرة على التمييز الأخلاقي والتقييم الجمالي، فإنه لا يكتفي بالتأكد من ملّكاته الخاصة الذاتية، ولا يجعل معمّار العقل شفافاً، بل إنه يقوم بدور حكم (قاض) أسمى بالنسبة للثقافة في مجموعها [ ... ].

يُحدّد كنط العالم الحديث في بناء فكري، مما يعني أن السمات الأساسية للعصر تعكس - مثلما يقع في مرآة - في فلسفته، دون أن يدرك الحداثة بهذا المعنى. لم يكن بإمكان « هيجل » تأويل فلسفة « كنط » كتفسير ذاتي وحاسم للحداثة إلا من خلال وجهة نظر استردادية ، ورغم كل شيء، اعتقد أنه أدرك ما تبقى بدون فهم في هذا العمل الذي يُعدّ بمثابة التعبير الأكثر تاماً لعصره. ذلك أن « كنط » لم يحس، بتناً، بالتمييزات كائفصالات، تلك التمييزات التي قسمت العقل والتمفصّلات الصورية الحاصلة في الثقافة، وبشكل عام، التّقسيم إلى دوائر ، ولهذا السبب، يجهل « كنط » الحاجة التي تتجلّى تبعاً للانقسامات التي فرضها مبدأ الذاتية . وهذه الحاجة تفرض ذاتها على الفلسفة، مادامت الحداثة تدرك ذاتها كحقبة تاريخية ، ومادامت هذه الأخيرة تعي المشكل التاريخي الذي يمكن في التّخلّي عن عصور الماضي المموجبة ، وفي

ضرورة أن يستمدّ من ذاته كل ما يتعلّق بالمعايير، ومن هنا، تُطرح مسألة معرفة ما إذا كان مبدأ الذاتية وبنية الوعي الذاتي المحايثة له بما مصدرين كافيين من أجل إرضاء الحاجة إلى التوجهات المعيارية».

هابرمانس : الخطاب الفلسفى للحداثة

ترجمة ، محمد سهمي ، سبق ذكره

## II . عصربنا هو عصر ميلاد عهد جديد

هيجل

وليس من الصعب أن نرى أن عصربنا هو عصر ميلاد عهد جديد، وهو حقبة الانتقال إلى هذا العهد الجديد. فقد إنفصلت الروح عن العالم الذي كانت تسكنه وتتخيله حتى الآن، وهي عاقدة العزم على أن تتركه يغوص في الماضي ، لأنها مشغولة بتشكيل ذاتها من جديد. والواقع أن الروح لم تركن إلى الراحة أبداً، وإنما تختلط باستمرار في حركة مطردة إلى الأمام. لكن كما أن النَّفَسَ الْأَوَّلَ الَّذِي يَسْتَنشِقُهُ الطَّفَلُ بَعْدَ غَذَاءٍ هَادِئٍ وَطَوْبِيلٍ يَضْعُمُ حَدَّ الْنَّمُوِ الْكَمِيِّ التَّدْرِيِّيِّ ، فهناك طفرة كافية عندما يولد الطفل ويرى النور، فكذلك الروح التي تُشكّل نفسها تتضح ببطء وبهدوء لتشكلها الجديد، وتفتت بنية عالمها القديم قطعة قطعة ، ولا شيء يبني عن حالة التقويض هذه إلا أعراض متفرقات هنا وهناك : أما أعمال الطيش والضجر فهي تزيح ما تبقى من النظام القديم ، وهي نذير غامض باقتراب شيء مجهول ، تلك هي بشائر التغيير القادم . غير أن هذا التفتیت التدریجي الذي ظل زماناً دون أن يغير صورة الكل ، لم يلبث أن قطعه ، فجأة ، بزوج النهار الذي أضاء ، بومضة واحدة ، ملامح عالم جديد .

هيجل : ظاهرات الروح ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام

. القاهرة دار قباء 2003 ص 162-163

## II . مفهوم الحداثة عند هيجل

هابر ماس

في البداية، يستعمل «هيجل» مفهوم الحداثة في سياقات تاريخية قصد تحديد حقبة : «الأزمة الجديدة» أو «الأزمة الحديثة». وهذا يتطابق مع عبارات مألوفة في إنجلترا وفرنسا : حوالي 1800، كانت عبارة الأزمة الحديثة تعني القرون الثلاثة السابقة. ذلك أن اكتشاف «العالم الجديد»، والنهضة والإصلاح-الأحداث الثلاثة الكبرى التي حدثت حوالي 1500. كانت تُشكّل العتبة التاريخية بين العصر الوسيط وبين الأزمة الحديثة. في دروسه حول فلسفة التاريخ، يستعمل «هيجل» هذه العبارات بُغية تحديد العالم المسيحي الجرمانى المنحدر هو ذاته من العصور القديمة الإغريقية الرومانية [...].

إن زمتنا بالنسبة له هيجل هو الزمن الراهن. ذلك أن الحقبة المعاصرة له تبدئ مع الأنوار والثورة الفرنسية أي من خلال ما تم الإحساس به في نهاية القرن 18، وبداية القرن 19، كتَوَفَّتْ من طرف أولئك الذين أبانتوا عن بصيرة، إن هذا «الطلع الرائع للشمس»، يكتب أيضاً «هيجل» الشیخ، يُقرِّبُنا من «المراحل الأخيرة للتاريخ»، من عالم هو عالمنا، ومن أيامنا، إن حاضرآ يفهم ذاته كراهنية لزمن حاضر، انطلاقاً من أفق الأزمة الجديدة، يكون مُرغماً على إعادة إنتاج القطيعة، في شكل تجديد متصل، بين الأزمة الجديدة وبين الماضي [...].

يعتبر «هيجل» أول فيلسوف أقام، فلسفياً، القطيعة بين الحداثة وبين الإيحاءات المعيارية للماضي عندما بأن الإيحاءات المذكورة غريبة عنه. الأكيد أنه في إطار نقد للتراث كان يدفع تجارب الإصلاح الديني والنهضة، وفي نفس الوقت كان يعارض بدایيات العلم الحديث، كانت فلسفة الأزمة الحديثة. منذ السکولاییة المتأخرة حتى «كانط»، تُعبّر عن الفكرة التي كانت الحداثة تكونُها عن نفسها. غير أن هذه الأخيرة لم تطرح مسألة أن تجد في ذاتها، ضماناتها الخاصة إلا في متتهي القرن الثامن عشر. لقد اتّخذت هذه شكلاً حاداً جداً بحيث تأتى لـ«هيجل» أن يقاريها باعتبارها مشكلة فلسفية، بل إنه جعل منها المشكلة الأساسية للفلسفة. في غياب النماذج، وحيث أن الحداثة تجد نفسها مُضطربة إلى البحث عن توازنها انطلاقاً من الاشتباكات التي أحذّتها، مما يُولد اضطراباً فكريّاً (قلقاً) يعتبره «هيجل»، «مصدر الحاجة إلى التفلسف». وفي النطاق الذي ستستيقظ فيه الحداثة على الوعي بالذات، نرى انبثاق الحاجة إلى أن تجد ضماناتها في ذاتها، وهذا هو ما يُؤوّله هيجل كحاجة إلى الفلسفة، وفي رأيه يتوجّب على هذه الأخيرة، من

الآن فصاعداً، أن تترجم الزمن الذي هو زمتها، وبعبارة أخرى الأزمة الحديثة، ذلك أنه مقتضى، تمام الاقتناع، بأنه من المحال أن نصل ، خارج مفهوم الحداثة ، إلى مفهوم تستطيع بواسطته الفلسفة أن تستوعب ذاتها.

قبل كل شيء، يكتشف «هيجل» مبدأ الأزمة الحديثة والذاتية وانطلاقاً من هذا المفهوم، يشرح ، في نفس الوقت ، تفوق العالم الحديث والهشاشة التي تجعله عرضة للأزمات ، وبالفعل ، يعيش هذا العالم . في نفس الآن . كعالم تقدم و كعالم يكون فيه الفكر مستلباً عن ذاته ، ولهذا السبب ، تسعى المحاولة الأولى إلى صياغة الحداثة مفاهيمياً ، كما تسعى إلى نقدها بشكل جيد أصيل .

ويشكل عام ، تتميز الأزمة الحديثة ، حسب «هيجل» ، ببنية علاقة مع الذات يسميه بالذاتية .

إن مبدأ العالم الحديث هو ، بشكل عام ، حرية الذاتية وطبقاً لهذا المبدأ ، تطور جميع السمات الأساسية المعطاة في الكثافة الروحية من أجل الحصول على حقوقها الخاصة ». حين يصف «هيجل» مظهر الأزمة الحديثة (أو العالم الحديث) بتجده يُوضح «الذاتية» بواسطة «الحرية» و«التفكير» : «إن ما يجعل عصرنا عصراً عظيماً هو الاعتراف بالحرية ، وملكية الفكر الذي هو في ذاته قريب من ذاته».

في هذا السياق ، يحتوي مصطلح الذاتية ، قبل كل شيء ، على أربع دلالات : 1- التزعع الفردية : في العالم الحديث ، التفرد الخاص للغاية هذا الذي من حقه أن يعلی من شأن ادعائهاته . 2- الحق في النقد : يقتضي مبدأ العالم الحديث أن من واجب كل شخص أن يقبل ما يدور له مبرراً . 3- استقلالية الفعل : تكفل الأزمة الحديثة بإرادة الإجابة عن كل ما يفعله . 4- أخيراً ، الفلسفة المثالية ذاتها : هي من صنع الأزمة الحديثة بالنسبة لـ «هيجل» ، ومن هنا استيعابها الفكرة التي تعني ذاتها الأحداث التاريخية الأساسية التي فرضت هذا المبدأ ، مبدأ الذاتية ، هي الإصلاح الديني والأنوار والثورة الفرنسية ، لقد أصبح الإيمان الديني ، لدى «لوثر» ، تأملياً ، وفي عزلة الذاتية ، استحال العالم الديني إلى واقع مشيد من طرقنا نحن . وخلافاً للإيمان بسلطة التبشير والترات ، تؤكد البروتستانية على سيادة الذات المعتدة بقدرتها على التمييز : لم يعد خبرُ الذبيحة سوى عجين ، ورُفات القديسين مجرد عظام . وفي فترة ثانية فرضت إعلانات حقوق الإنسان وقانون نابليون مبدأ حرية الاختيار ضدّاً على القانون التاريخي كقاعدة أساسية للدولة : «لقد تم اعتبار القانون والأخلاقيات وكأنهما مؤسستان على أرضية حاضرة لإرادة الإنسان في حين لم يكن

مكتوباً، في الماضي سوى ما، اعتُبرَ أمراً إلهاً، مفروضاً من الخارج في العهدين، القديم والجديد، أو أنه لم يكن موجوداً إلا في صُورة قانون خاصٍ في رُوْقَع عتبة كامتيازات، أو في معاهدات.

هابرمانس : **الخطاب الفلسفى للحداثة**.

م. سابق

## II . 5 . ماركس مفكر حديثاً

آلان تورين

إن ماركس مفكر حديث إلى أقصى حد، وذلك لأنه يعرف المجتمع كنتاج تاريخي للنشاط البشري وليس كنسق منتظم حول قيم ثقافية أو حتى حول تراتبية اجتماعية غير أنه لا يعيhi بين الرؤية الحديثة والفردانية، على العكس، إن الإنسان الذي يتحدث عنه هو الإنسان الاجتماعي بالأساس، المحدد بمكانته في عالم من الإنتاج، في فضاء تقني وضمن علاقات ملكية أكثر عاهراً محدود بالبحث العقلاني عن المصلحة. وفي نظره أنه لا يكفي اللجوء، إلى التعارض بين الترzonة الجماعية والتزونة الفردانية كما يسعى إلى ذلك لوبي دومون : ذلك لأنه (ماركس) بعيد عن هذين التصورين اللذين يتجلبان كلاهما، تعريف الفاعل بالفاظ اجتماعية.

الواقع أن ماركس لا يدافع عن «حقوق الإنسان»، وعن النّذات الفاعلة الأخلاقية وما يعارضه بالبناءات المؤسّبة للنظام الاجتماعي إنما هو الحاجة الإنسانية. لا يمكن منذ الآن أن نسمّيها الهو (le ça)، وكما سوف يفعل نيشه وفرويد من بعده؟ لقد تخلصت التاريخانية من إله المسيحية الأخلاقي. لقد استبدلته أولاً بالإرادة المجردة في الجمع بين التقى والنظام، ثم على نحو أعمق عند هيجل بالجدل الذي يقود إلى انتصار الروح المطلق، الأمر الذي سوف يعمل ماركس على تغييره بالإقتراب من الممارسات الاقتصادية والاجتماعية، إلى اندفاعه للطبيعة وللعقل، مطيحًا بالمقومات التي عملت الطبقة المهيمنة وفاعليها على بنائهما. في مركز كل هذه المحاوّلات الثقافية يوجد هاجس الكُلّيانية، مبدأ الدلالة المستبدل بالروح الإلهي وبالحق الطبيعي. في جميع الأحوال، فإنّ الفاعل الاجتماعي كما ظهر في المجتمع المدني، كبورجوازي أولاً، وكمحركة عمالية. فيما بعد. لا مكان له. إن التاريخانية تعنى إخضاع التاريخ لفلسفة التاريخ، وإخضاع الاجتماعي سواء كان يجري تحديده كعقل أو كروح أو كطبيعة.

آلان تورين نقد الحداثة

سبق ذكره ص 114 .

## II. الحياة الحديثة كحياة مفتربة حسب ماركس

ستيفن ديلو

ربما تكون أعظم مأساة في الوجود المغترب أن معايير الحياة تخلق لدى المواطنين؛ من العمال وأرباب العمل على حد سواء؛ فقدان الاعتبار في الفضائل الأساسية التي تحقق مجتمعاً مكرساً لتحقيق أكبر قدر من التطور لكل فرد. والقيم الرئيسية التي تحمل محل الفضائل من هذا النوع هي تلك القيم المرتبطة بالجشع وهناك عاملان رئيسيان في هذه المأساة : إدخال الماكينة، والرغبة التي لا تهدأ في كسب المال. فتنظيم العمل - كمارأينا - يجعل من كل عامل مجرد محرك للآلية إنه (أي العامل) يصبح ملحاً بالألة، ولا يصبح مطلوباً منه سوى المهمة الأبسط، الأكثر رتابة. الأسهل إنقاذنا. وبعد أن يصبح غير مطلوب من كل شخص سوى القيام بهمة بسيطة على الماكينة يثبت الفرد عند حالة «الإنسان غير الناضج أو يصير كالطفل، كذلك يجب على العمال، وفي سبيل خدمة الماكينات؛ أن يكفيوا أنفسهم وفق المبادئ المرتبطة بانتاج الشروة. وهذا يعني أنه محظى عليهم قبول وجودهم عند مستوى البقاء أحياه بحيث يتوجه التصييب الرئيسي من أرباب عملهم إلى صندوق مالي يتحكم فيه المالك، ويكون استخدامه في شراء ماكينات جديدة. ولإنجاز هذا الهدف، يتعلم الناس أن يعيشوا حياة نكران الذات، والواقع أن العامل يتحول إلى شخص مطيع ليس لديه حاجات تتجاوز ما يقيمه على قيد الحياة بحيث يمكن لصاحب العمل أن يستخدم الشروة التي يخلقها العامل ليس في تكين هذا الأخير من إدراك طاقاته الكاملة بل للحصول على مزيد من الماكينات أو رأس المال نفسه. هنا يقول ماركس : «كلما قللتم (أيها العمال) من التفكير، والحب والتنظير، والغناء، والرسم، والتخييل ... الخ»، كلما زدتكم (أيها الرأسماليون) من التوفير، وكلما عظمت ثروتكم ... رأسالكم هذا علاوة على ما ينجزه في هذا النظام من هدف وحيد تتدفع وراءه طبقة المالك وهو طلب المال. الواقع أن المال لابد أن يأخذ مكان الصدارة. ولكن في الوقت نفسه، وبحكم الانشغال بالمال، تصبح هناك قيمة أخرى ذات بعد أساسي وهي الجشع. فالإسراف والسفه. يصبحان المعيار الحقيقي. وهذا الميل مرتبط بالسعى إلى خلق شعور في أذهان الناس بال الحاجة إلى أنواع محددة من السلع التي لا بد أن يتعلم الناس الرغبة فيها. إنها السلع التي يروج لها من يعرفون أنهم إذا تستنى لهم جعل ما يكفي من الناس يشتريونها فسوف يحرزونـ أي الباـعةـ ثروـرةـ، وقوـةـ اجتماعيةـ علىـ المشـتـرـينـ، وأيضاًـ عـلـىـ العـمـالـ الـذـيـ يـتـجـوـلـنـهاـ فـهـدـفـ الـبـاـعـيـ هوـ خـلـقـ حاجـةـ جـديـدـةـ فيـ أـذـهـانـ الـمـسـتـهـلـكـ للـأـشـيـاءـ الـتـيـ يـتـجـهـاـ. وـهـنـاـ يـجـبـ عـلـىـ

البائع أن يقنع المستهلك بأن يرغب في شيء لا يحتاج إليه في الوقت الراهن . وعندما ينجح في ذلك سيقتضي الأمر بالمستهلك القيام بما يلزم من التضحيات لراكلمة ما يطلبها البائع من مال من أجل السلعة ، ويتقدم هذه التضحيات تولد صيغة جديدة من الاعتماد ، صيغة تجعل المستهلك خاضعاً لطبيعة المتاجرين . وبهذه الطريقة فقد «أغوى» البائع المستهلك للوقوع في شرك نمط جديد من الإشباع وبالتالي الحق به دماراً اقتصادياً .

وأخيراً بعد المال أساساً لتحديد ماهية كل شخص ، وما يمكن أن يكون عليه كل شخص . وهذا يعني أن ماهيتي كشخص دائمًا ما تكون وظيفة لما أملكه من مال ، وما يجب أن أفعله لكسب المال ، ومن ثم فإذا كان من الضروري بالنسبة لي ؛ ويفرض كسب المال ؛ أن أبد طاقاتي الأصلية سافعل . فربما يكتفي بفضل طاقاتي الأصلية أن أصير طيباً ، ولكن لأن الذي لم يحتكم على المال لمساعدتي في أن أصبح طيباً فلا يكتفي تتبع هذا المسار المهني ، وبدلًا من ذلك ، أتحول إلى رجل أعمال يتلخص اهتمامه الوحيد في الحياة في كسب المال . لكن لو فرضنا من ناحية أخرى أنني لم أكن أتحلى بما يكفي من فطنة تكتفي من أن أصبح طيباً ، ولكن مع توفر ما يوصلني إلى ذلك من الرغبة ، والمال . في هذه الحالة سأصبح طيباً رغم حقيقة أنني لا يجب أن أكون ، يقول ماركس هنا : كل ما لا أقدر أن أفعله إنسان ، والذي وبالتالي تعجز كل طاقاتي الفردية الأساسية عن إتمامه ، يكتفي أن أفعله بوسيلة المال ومن السهل علينا أن نفهم كيف تفقد كثير من الفضائل التقليدية - في ظل نظام كهذا - مكانتها من الأهمية . فما زال الناس يتحدثون عن فضائل من قبيل الإخلاص ، والحب في حين أن هذه الفضائل قد حل محلها ما ينافقها : شرور من قبيل الكره ، وعدم الوفاء حيث يصبح من الضروري من أجل المال أن ن فعل ذلك . فإذا كان علي اليوم أن أصبح محباً بغض النظر أن أكون ناجحاً في تحقيق الشروة سافعل ، لكن إذا تطلب الأمر مني غداً أن أصير قذراً ، وضيعاً في سبيل الظفر بالمال سافعل . فليس هناك من فضائل دائمة ، وثابتة ، وتقلدية يمكن أن تصبح عادةً للحياة بل في المقابل سوف تعدل قيمياً بفعل ما يطرأ من تغيرات على مجريات أموري .

ستيفن دبلو :

### الفكر السياسي والنظرية السياسية

المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 2002 ص 542-551.

## II . 7 . ضياع الهالة القدسية

مارشال بيرمان

نرى جميع النقاط الغامضة الواردة في فكر ماركس مبلورة في واحدة من المع وأذكي صوره، هي هذه الصورة الأخيرة التي سنعانيها هنا : « وانزعت البرجوازية عن المهن والأعمال التي كانت تعتبر إلى ذلك العهد محترمة مقدسة، كل بيهانها ورونقها وقدسيتها، وأدخلت الطبيب ورجل القانون والكاهن ورجل العلم والمرفقة في عداد الشغيلة المأجورين في خدمتها ». إن هالة القدسية بالنسبة لماركس، هي رمز رئيس وأول للممارسة الدينية، لممارسة شيء يتصرف بالقدسية. فالهالة تقسم الحياة إلى ما هو مقدس وما هو مدنى : إنها تسبح مسحة من الرهبة والإشعاع المقدسين على الشخصية التي ترتديها؛ الشخصية المقدسة تُترَّق من نسيج الشريط الإنساني، وتُبعَّد بعناد عن الحاجات والضغوط التي تحرك الرجال والنساء الذين يحيطون بها.

يعتقد ماركس أن الرأسمالية تميل إلى تدمير هذا النمط من التجربة أو الممارسة بالنسبة للجميع «كل ما هو مقدس يجري تدنيسه»؛ لاشيء يتسم بالقداسة، لا أحد يبقى محظوظاً اللمس، الحياة تقذف قدسيتها بصورة كاملة؛ ومن بعض النواحي، يعرب ماركس، أن هذا أمر يبعث على الخوف : فالرجال والنساء في العصر الحديث قد لا يوقفهم أي عائق، أي شيء. حين تنتفي الرهبة التي تعمّهم، وحين يتحررون من الخوف والجزع يصبحون أحراراً في دوس كل من يقف في طريقهم إذا دفعتهم المصلحة الأنانية لأن يفعلوا ذلك. غير أن ماركس يرى أيضاً فضيلة الحياة بدون حالات، هذه الحياة التي توفر شرط المساواة الروحية. وهكذا فإن البرجوازي قد يمتلك قوى مادية واسعة جداً بالمقارنة مع العمال وغيرهم من الآخرين، ولكنه لن يصل أبداً إلى بلوغ التفوق الروحي الذي كانت الطبقة الحاكمة السابقة تعتبره من البديهيات. للمرة الأولى في التاريخ نجد الجميع يواجهون أنفسهم وبعضاً على مستوى واحد من الوجود أو الكينونة.

علينا أن نذكر أن ماركس يكتب في لحظة تاريخية تشهد، وخصوصاً في إنجلترا وفرنسا [...] استياءً طاغياً وحادياً إزاء الرأسمالية، يكاد يصل إلى أن يندلع آخذًا أشكالاً ثورية متلهبة. وفي السنوات العشرين القادمة ستبرهن البرجوازية على مهارة ملحوظة في الإبداع وفي بناء حالات خاصة بها، سيسحللها ماركس في «التزعع الصنمية للبضائع» ذلك اللغز الذي يموج العلاقات الذاتية الداخلية بين الناس في مجتمع السوق ويظهرها على أنها علاقات مادية بحتة

«موضوعية»، غير قابلة للتغير قائمة بين أشياء. في مناخ 1848 لم تكن هذه السمة شبه الدينية البرجوازية قد ترسخت بعد. إن أهداف ماركس، الخاصة به هو وبنا نحن، أكثر وضوحاً هنا بالنسبة لسائر أصحاب المهن والثقفين. «الطيب ورجل القانون والكافن والشاعر ورجال العلم». الذين يظنون أنهم يمكنون إمكانية العيش على مستوى أعلى من البشرية العادلة، وإمكانيةتجاوز الرأسمالية والتلتفوّق عليها في الحياة والعمل. لماذا يضع ماركس تلك الهالة فوق رؤوس مثقفي ومهنيي العصر الحديث قبل كل شيء؟ إنه يفعل ذلك لإيضاح واحدة من مفارقات دورهم التاريخي : على الرغم من أنهم يتذمرون إلى التباهی بعقولهم المتحركة والعلمانية حتى النخاع، فإنهم يكادون يكونون أناس الحداثة الوحدين الذين يصدقون بأنهم مدعاوون إلى أداء رسالة ما وبأن عملهم يتصف بشيء من القدسية. وماركس يشي هنا بأن هذه القناعة بمعنى ماهي قناعة باطلة، خداع للنفس وتضليل للذات وهذه الفقرة هي على هذه الدرجة من القوة الأسرة لعقلونا لأننا ندرك ، ونحن نرى ماركس متماهياً مع القوة النقدية والرؤيا النافذة لدى البرجوازية ، وساعياً إلى تزييق حالات القدسية التي تكلل رؤوس مثقفي العصر الحديث ، أن رأسه هو بالذات هو الذي يكشفه ويعرّيه بمعنى من المعاني .

إن الحقيقة الأساسية التي تنطوي عليها الحياة بالنسبة لهؤلاء المثقفين ، كما يراهم ماركس ، هي حقيقة أنهم ليسوا إلا «خدماً مأجورين» عند البرجوازية ، أعضاء في عداد «الطبقة العاملة» الحديثة : البروليتاريا . قد يرفضون هذه الهوية . فمن يريد ، آخر المطاف ، أن يتسبّب إلى البروليتاريا؟ . ولكنهم مقدّمون إلى قلب الطبقة العاملة من جراء الظروف المحددة تاريخياً التي هم مضطروّن لأن يعملوا في ظلها . فحين يصف ماركس المثقفين بأنهم من كسبة الأجور ، إنما يحاول أن يبيّن لنا أن الثقافة الحديثة ماهي إلا جزء من الصناعة الحديثة . فالفن والعلوم الفيزيائية والنظريات الاجتماعية الشبيهة بنظرية ماركس ، ليست جميعاً إلا أثنيطاً من الإنتاج . إن البرجوازية تحكم بوسائل الانتاج في ميدان الثقافة ، مثله مثل الميادين الأخرى ، وكل من يريد أن يدع عليه أن يعمل في تلك نفوذ البرجوازية هذه».

مارشال بيرمان : كل ما هو صلب يتخرّج مترجم إلى العربية بعنوان : حداثة التخلف مؤسسة عيال

قبرص 1993

## II . 8. نيتشه ونقد الحداثة

م. الشيخ

### أولاً : نقد الحاضر

ما فتئ نيتشه يدعونا إلى الخذر من كل أمر حاضر ومن كل شأن مطابق لروح العصر.

وكم ذم الفيلسوف نيتشه الزمن وأهله، وكم شعر بغربيته عن معاصريه ومجايليه وأنه ليس من مواطنني ذلك الزمان، وكم ألح على «أزمة الزمن الحاضر» وعلى «إفلاس الزمن الحاضر»، وكم دعا إلى «إدارة الظاهر إلى العصر»، ومعاملة الحاضر معاملة مؤلها «القسوة والتجبر»، وإلى «هزم الزمن في نفس المرأة»، وإلى «مضادة الحياة وفن العصر»، وإلى «مقاومة الزمن ومحاسبته». وما زال يفعل، من دعوته إلى «البرودة تجاه العصر» و«الاغتراب عن العصر» و«نقد الزمن الحاضر»، حتى دعا إلى تدمير العصر.

ذلك هو معنى أن يكون الفيلسوف عنده مخالفًا لزمنه مغايراً لعصره وأن تكون أفكاره مبادئ لا وانهما معادية لراهنهما مستشرقة لمستقبلها مستجلية؛ بل شأن الفيلسوف أن يكون وعي زمه الشقي. وحتى يتم له ذلك، عليه أن يكون على علم -أفضل العلم- بعصره. ومعنى أن يكون على بيته من عصره، أن يستشكل عصره فيسائله ويستفسره. والحال أنه لما سمي العصر الذي كان يحيى فيه نيتشه «العصر الحديث» فإنه كان من شأن المفكر المتسلط غير المتراضي أن طرح على عصره سؤالين هامين : أولهما؛ «ما قيمة العالم الحديث؟ وإلى أين هو يتوجه؟» وثانيهما «ما قيمة الإنسان الحديث؟» وقد أمكن استجماع هذين السؤالين في السؤال الذي عده نيتشه سؤالاً حيوياً وجوهرياً : «ما المشكل الذي نحياه وما المشكل الذي صرناه؟ أين هو موقعنا : أو ليس هو الموقف والموقف بين المدانين والمنحطين؟».

لأشك أن جواب نيتشه خالف جواب أغلب أهل زمه. فلن أجاب المحدثون من الهيجليين بأن زمن الحداثة إنما هو زمن تحقق الحرية والذاتية والعاقلية في إطار الدولة الكاملة النجمة الكونية، وبالتالي زمن تحقق الحكم، بما تعنيه من تطور ورقي وتقديم وتحضر وما تفيده من قيمة لا تعارض؛ وما زالوا يدحون العصر الحاضر حتى عدوه أقوم زمان؛ فإن نيتشه قد خالفهم بأن فاجأنا بحديثه عن «افتقاد الزمن الحاضر لكل قيمة أتى كان شأنها»، وبإعلاه، وبالضد، من الزمن القدامي؛ يعني زمن اليونان والرومان ضداً على الزمن الحاضر؛ معتقداً أن

حكمة الزمن الحاضر إنما هي حكمة مغلوطة وشبيهة لا حقيقة وأن المحدثين إذ عدوه زمن حكمة أخطاؤها في ذلك. إنما الزمن الحداثي بالضد زمن انحطاط وتدحر. وما «الأحداث الجسام» التي تغنى بها الهيجليون، إن حفقت ، سوى «مأجريات» لهشت الصحافة المتعطشة لكل أمر جديد إلى التهافت عليها. وليس يراد بهمorum «الانحطاط» عنده بشيء سوى «الفقر الذي يصيب الحياة والرغبة في الموت التي تسود وتتفشى والصيق بالوجود والتعب منه الذي يتشرّ». معنى هذا أن نيتشه نظر إلى زمنه لا بما هو زمن ازدهار وإنما بالضد. فإن لم يكن عنده زمن انحطاط وهدر طاقة حيوية. وهذه حقيقته الجلية. فإنه على الأقل زمن تحنط وتختبط أو هو زمن تعب وإنهاك وانحطاط وأنفول وحزن متام ومالنخوليا. وهو يرى أنه ونخبة جيله قدف بهم في زمن انحطاط كبير وتحلل خطير حيث تسود الريبة ويفتقد الأساس ويصيّر المرء فيه يحيى يوماً إثراً يوم وقد صار إلى انتظار ما تحمله خوافي الأيام.

### ثانياً : نقد الدولة الحديثة

لكن ما نظر نيتشه في شأن تحقق الدولة واتكمال الحكم أو قل استمام الحكم باكمال الدولة؟ الواقع أن نيتشه يعتقد الدولة أشد الانتقاد؛ وهو وبالتالي يعتقد مبجلتها وعبدتها أولئك القائلين : إن الدولة هي غاية الإنسانية السامية ، وأن ليس للإنسان من مهمة سوى خدمة الدولة ، وإن ليس للفلاسفة إلا أن يرضوا بالدولة التي يحيوا فيها بل ويقدسونها ، وإن عليهم أن يدفعوا الإنسان إلى أن يعي بأنه إذ يحيا في هذا العالم فإنه لا يحيا إلا ليصيّر مواطناً في الدولة ويندمج في صيرورة تاريخ دولته. تلك هي الفلسفة التي وجد نيتشه أنها وضعت نفسها في خدمة الدولة وغايتها . وهي فلسفة اعتبر أنها ورثة للهيجلية وبشّ ما ورثت ! وفي اعتباره ما زال الهيجليون يقرّظون الدولة حتى سووها بالأمر البديهي الذي لا يحتاج إلى بيان بينما الحق يستدعي منا القول : كم من الأشياء تبدو بديهية ، فإن هي فتشت بانت الحاجة إلى تبيان أمرها . والمبادر في نقد الدولة عند نيتشه أن ما من أمر يفعله الفرد خدمة للدولة إلا وهو أمر معارض لطبعه وأن كل ما يتعلمه لخدمتها إنما هو شأن مناف لطبعته . وذلك لأن الدولة حدها وحقيقة أنها عنف منظم ». وهو عنف موجه ضد الفرد المتميز أصلاً وبداء ؛ عنف خادم للجموع السوقية والغوغاء ضد النخبة الأристقراطية . إنما الدولة الحديثة صارت شأنها عامياً لا خاصياً وسوقياً لا ملوكياً . بل الدولة «أبرد مسخ بين المسوخ الباردة ؛ تكذب ببرودة وبلا حياء إذ تقول : «أنا الدولة أنا الشعب ». بل الدولة حيونان خييث ... فهي تحب أن تتكلم فترسل بيانها دخاناً وهريراً التخدع الناس وتجعلهم يعتقدون بأن أقوالها مستمدّة من غور الأمور . فهي تريد أن تكون أعظم حيون على وجه الأرض وأن يراها

العالم على ما تريده». وجواب نيشه لمباركي الدولة ومقدسها وعبادها الذين يعتبرونها غاية في ذاتها تعلو على الأفراد : «الويل كل الويل للدولة المعتبرة بما هي غاية في ذاتها». فما الدولة عنده إلا وسيلة لا غاية في ذاتها. وإن نبذ الضعف مع إرادة القوة لا يعني بالضرورة إرادة السيادة السياسية أي إرادة الدولة. فالإنسان القوي متعدد بطبعه وهو فوق الإنسان السياسي ... وشأن الأستقراطي أن يعلو على الملك. وإن قوة الطبع لأعلى من قوة الحكم وأشرف. وكم من محكوم هو أقوى نفساً وأشد شكيمة من حاكمه. ولذلك كان الفلاسفة الأحقاد أناساً أكثر رقياً وعلو همة من أن ينصب جهدهم على خدمة الدولة. فلا غرو أن يستعير نيشه لسان زارديشت ليقول به : «أيها الأصدقاء كم أمقت الدولة!».

### ثالثاً : الأعراض المرضية للحداثة

بعد أن استشكل نيشه مفهوم «الرضا» الهيجلي القائم على القول ببرضا الإنسان الحديث عن حالة وما له بفعل تحقيق الذاتية له والحرية والعقلانية؛ وبالتالي إنعدام أسباب تخبطه. حتى وإن تمررت بعض الفردية الشائرة الفوضوية التي التسخط سمتها وإن زالت أسباب وجودها وعندتها. راح ينظر في هذه الحداثة بأن نبه إلى وضع الإنسان الحديث المأساوي. وهو إذ نظر فإذا نظر إلى أعراضها وأصنافها ومظاهرها ومصائرها. والحال أن الواقع على مجمل ما كتبه نيشه عن الحداثة - توصيفاً وتنميطاً ونقداً - تطالعه أوجه نيشه الناظر في الحداثة المتعددة : فقد نظر الفيلسوف إلى الحداثة، أول ما نظر، من جهة نظر المسائل المستشكل الذي أستحدث الحديث عن «مشكلة الحداثة» أو «مسألة الحديث». وهي المسألة التي تفرعت عنده إلى سؤالين إشكاليين : «ما قيمة عالمنا الحديث؟»، و«إلى أين يسير العالم الحديث؟ أتحوا اندحاره أم نحو اكتماله؟». ونظر إلى الحداثة، ثاني ما نظر، نظرة الناظر المتأمل الباحث عن «تحديد الحداثة» المقيم لـ«نظريّة الحداثة» المشرّب إلى «تصنيف الحداثة» ونظر إليها، ثالث ما نظر، بمنظور الشخص المتطلب ملاحظة «جرح الحداثة العميق»، وجبنها عن مواجهة التتابع التي تأدّت إليها، بل «إعراضها لأهلها»، مطيلاً النظر في إنهاء الحداثة مجبله في تعبها، محاولاً إنشاء علم أمراض *symptomatologie* تكون الحداثة موضوعه المريض. ونظر إلى الحداثة، آخر ما نظر، نظرة المقوم الناقد فعمل على «تشريح الحداثة» و«نقد الحداثة» بل «قلب الحداثة». وما ترك الفيلسوف مجالاً من مجالات الحداثة ولا مضميراً من مضاميرها إلا قومه؛ من «الموسيقى الحديثة» إلى «البيداعوجيا الحديثة» ومن «التاريخ الحديث» إلى «المسرح الحديث» ومن «الشخصية الحديثة» إلى «مستشفى الأمراض العقلية الحديث»؛ ناهيك عن «الأخلاقيّة الحديثة» و«الحرية الحديثة» و«الطبائع الحديثة» و«الكتب

الحداثة» و«الفضائل الحديثة» و«الرذائل الحديثة» و«الثقافة الحديثة»، بله «المروضة الحديثة»، و«الحضارنة الحديثة»، بله «البربرية الحديثة»، و«السوق الحديثة» بله «العسكرية الحديثة». هذا إن لم نرد ذكر «الزواج الحديث» و«المرض النفسي الحديث». وما انحصر الأمر بذلك بل إن كل مظاهر الحياة الحديثة صارت موضوع حديث نيتشه. وقد رأى في كل هذه المظاهر أن الحضارة الحديثة حضارة تأوي في ذاتها بنور الانحطاط وتحمل نوازع الضعف والوهن، وأن الدولة الحديثة دولة الغوغاء وأن الشخصية الحديثة فقدت عزة أنهاها وهمتها وأصبت بـرذائل الحداثة الثلاث : الإلحاد والفضول والشفقة، وأنها صارت ضعيفة عاجزة غير مقتدرة على ذاتها ولا سيدة نفسها، وأن الفلسفة الحديثة فلسة افتقدت براءتها وصارت إلى نوازع ريبة مريبة، وأن الثقافة الحديثة صارت ثقافة شبيهة كثيرة الطنطنة قليلة الجدوى وصارت معرفة عن الثقافة منفصلة عن الحياة لا ثقافة حياة ، قائمة على مفاهيم خارجية وسطحة.

ولم يقف نيتشه عند هذا الحد بل إنه ذم الحداثة وأهلها؛ ذم كل جوارح الحداثيين، من أسماعهم وأنظارهم وأذواقهم وأفهامهم : ذم صمم آذانهم عن سماع راقي الموسيقى وعمى عيونهم وضعف حساسية ألسنتهم وذهول عقولهم وشدوهها . وذم أفعال هذه الجوارح : الأذن صماء عن سماع الموسيقى القوية، والعين غير قادرة على القراءة التنبية . ولئن بادر القراء المحدثون إلى القراءة . ولتكن قراءة أعمال نيتشه نفسه -فهم، أولاً، ما فرقوها وإن فرقوها ما فهموها وإن فهموها ما اتبعوها وإن اتبعواها ما أقنعوا . وذوق المحدثين فاقد لمقومات الاستلذاذ بكل ملكات الإنسان فاقد للحس ميال إلى تذوق القبيح واستلذاذ المر واستطابة الفاسد . ووعي المحدثين وعي معدب شقي ناقد لنفسه متهم لهاأخذ بالظنه والشبهة لوم أشد اللوم . والذهن الحديث مفكر على أسوأ أنحاء التفكير، المحيته مفقودة أو ضعيفة، ورأيته سطحة، وطريقة تفكيره معتلة فاسدة . ولغة المحدثين لغة مريبة سقية . ولم يقتصر ذم نيتشه للمحدثين على ذم جوارحهم بل تعداه إلى ذم مساكنهم وملابسهم ومطاعمهم .

وما زال نيتشه يذم الحداثيين والمحدثين ويسميهم «البرابرة المحدثون» ويسمى الحداثة «البربرية الحديثة»، وما زال يتهكم من آرائهم وأفكارهم ويسفه أحلامهم ويزري بما عندهم حتى سمي نفسه «ديوجين الحديثة». ومثلاً فعل ديوجين القديم بتهكماته الجارحة راح ديوجين الحديث يصرخ في وجه مجاييله ذاما العصر وأهله . ومثل ديوجين حمل نيتشه مصباخه في النهار مفتشا في كل ثنايا الروح الحديثة ومكامن استضاءتها ومستكנות إظلامها». أو ليس هو الذي قال عن نفسه إنه «ما من مجال من مجالات الروح الحديثة إلا ونقب في ثناياها، وما من ركن متزو

من أركانها إلا وارت肯 إليه مفتضاً وأنه جعل من هذا التنقيب والتغتيل مضمار كبرياته وعداته وحظه؛ فحاول أن يقيم «تاريخ للروح الحديثة» وأن يقوم بـ«نقدتها»؛ فكان أن خلص إلى أنه وجد الروح الحديث روحًا كاذبة مفتعلة مصنوعة، مثلما وجدها «روحاً فوضوية» و«روحاً جبانة» و«غوغائية سوقية». وكان أن قومها بالجملة فألفاها «روحاً منحوطة دينية» ومثل ديوجين الكلبي راح نيته ينظر في أمر «المجتمع الحديث»، فوجده مجتمعاً تصلبت روحه وتتجزأ وعيه هو الأسوأ الذي يدعى أنه الأفضل. وما هو مجتمع ولا بجسده واحد وإنما هو حشد للمرضى والمتربذين لم يعد يقوى على إنتاج الأقوياء ولفظ الوهانة وإنما صار يتبع المنحرفين والحمقى وال مجرمين والفوضويين من فضلات المجتمع. وبالجملة، صار المجتمع الحديث «مجتمعاً سوقياً». وشأن ديوجين راح نيته ينبع على «الحياة الحديثة»، واصفاً إياها بكل النعوت؛ من «تفزق» و«تشذر» و«شتت» و«مرض» و«وهن». وفضلاً عن هذا وذلك، عمد نيته إلى «نقد الإنسان الحديث» بما هو إنسان «الزيف الأخلاقي»، وبما هو كائن مفترط الحساسية شديد الإشراق كثير الرعونة حد الميوعة، وبما هو إنسان المواربة والتيسير تجاه الرذيلة، وبما هو «مغلول بقيود أخلاقية ودينية»؛ متسائلًا عن قيمة هذا الإنسان الشبيهي، داعياً إلى تخلص الإنسان الحديث من لعنة الأمر الحديث.

ولربما لم يَكُنْ فيلسوف على زمه مثلكما قسان نيته على زمن الحداثة. فتوصيف زمن الحداثة عنده اقتضى منه القول إن زمنها صار زمناً عامياً سوقياً؛ بحيث صارت فيه الغلة لـ«الإنسان العالمي» و«الحيوان القطيبي» و«الإنسان المتوسط» Homo communis الذي غالب عليه الاستتباع والأعمية. وهو زمن قلق أبعد ما يكون عن روح السكينة والطمأنينة والهدوء الذي ميز العصور القديمة. وهو زمن ضعف الإرادة ووهن القوة وخوارها، إذا ما هو قورن بقوة وعظمة القدماء. ولذلك طالما عبر نيته عن زمن الحداثة بوصفه زمن أنوثة وخنثة، واصفاً الحداثة بكونها «الحداثة المؤنثة أو الخشى» المعادية للإنسان الطبيعي القوي. والحداثة عنده زمن مرض، فضلاً عن كونها زمان ريبة أو قل هي الزمان المريض. وزمن هذا شأنه لا شك شاهد على «إظام العالم الحديث» و«حزنه المتامي».

#### رابعاً : نقد القيم الحديثة

والناظر في مختلف هذه التحديدات والتوصيفات، على تباينها وتكرارها، يجد أن صفة «الحدثة عند نيتها تفيد، لا دلالة الأمر الطريق المستجد، وإنما معنى الأمر الملتبس المبهم». ولئن كنا نستعين في الأمر الحديث شأن جدته، فإن نيتها كان يتبع في شأن انبهامه. ولما كان همه النظر

إلى الإنسان بما هو كائن مقوم، وكان لا سبيل إلى ذلك إلا بالنظر إلى أعماله؛ أي تقويماته أو قيمه، طرق ينظر إلى الأمر الحديث بما هو متعلق بالقيم؛ أي بما سمي «القيم الحديثة». وهكذا نظر نيته إلى الحداثة من جهة القيم ونظر إلى القيم الحديثة من جهة طابعها الملتبس. والتباس القيم الحديثة عنده إنما معناه جمعها بين ما تعارض؛ من القوة والضعف والحياة والموت والصعود والنكوص. وعنه أن ما من أمر محدث إلا وهو بطبعه أمر ملتبس متعارض، وما من مسألة محدثة إلا وهي منبهة بالطبع والجواهر. والإنسان الحديث عنده شاهد على تناقض القيم؛ مثله في ذلك كمثال الحال على كرسين اثنين يقول بنفس واحد: نعم ولا، ويصدر الحكم ونقضه، ويرى الشيء وضده. وإن تحديد الحديث عنده لمعناه، من الجهة الفيزيولوجية، الأمر الذي ينافي نفسه فيشهد على تعارض نوازعه بحث الواحد منها يدفعه إلى القوة والأخر إلى الوهن، والأول إلى الحياة والثاني إلى الموت، والسابق إلى الصعود واللاحق إلى النكوص وهكذا. وما السعادة فيها إلا لفوضى أحكام القيمة المتضاربة التي ت عدم فيها سلطة التقويم وحجته. خذ بنا، مثلاً، إلى المبدأ الذي طالما تغنى به الحداثيون؛ يعني مبدأ القطع مع الذي سماه الحداثيون «دينوية» أو «علمانية»؛ بجد فيه دلاله القوة من حيث هو جرأة على التخلص من الإله المسيحي، ودلالة الضعف من حيث إنه حفظ المبادئ الدينية نفسها فصار إلى دينوية مبادئ دينية أو يسوعية دينوية بحسب عبارة نيته العجيبة. وخذ بنا، أيضاً، إلى مبدأ «القطع مع المعنى»، الذي صار يعرف عند الحداثيين بـ«العدمية». بجد أن هؤلاء إذ تخلصوا من المعاني والتقويمات العتيقة لم يجرؤوا على أن يستوا مبادئ قوة جديدة وإنما هم بكتأ لهم الوهن. وبالجملة، في حمل الحداثة لهذه الأوجه الملتبسة النبهمة التي تدل على القوة والضعف معاً دلالات على فسادها. وإن «الحال الفاسدة والمشتبه للقيم الحديثة لتطابق مع الحالة الفيزيولوجية لإنسان اليوم». ذاك ما لمحة نيته وما أسماه «نظريّة الحداثة». أكثر من هذا، إن الإنسان الحديث إنما صار يؤمن بهذه القيمة أو تلك على نحو تعبيري؛ فتارة هو يجرب هذه وتارة أخرى؛ هذا إن لم يعن له التنازل عنهما معاً. وإن دائرة القيم التجاوزة والمتخلى عنها لتردد اتساعاً، وإن الفراغ واللامبالاة في القيم ليتسع ويتشر ... وهما قد طرحت المطاويخ بالإنسان الحديث إلى حد نقدة كل القيم؛ أيًا قيم، صار يفتقر عن أصلها ويعلم ولم يعد يؤمن بها. وتلك هي الرعنة الكبرى التي اعتبرته؛ يعني رعشة العدمية.

ذلك هو حال «القيم الحديثة». وهي القيم التي نهض عليها «العالم الحديث». وما قام على واه أتى واهياً مثله. ونحن لو عَنَّا أن نرسم «لوحة لعالِمِ الحِيَاةِ الْمُدْرِّيَّةِ» وأنكارها لتبيّن لنا في هذه الحياة أمارات أربع : الصحيفة والمال والأكلة والمخدّر. ذلك أن نيته لاحظ أن الحياة الحديثة تميزت عن القدية بكثرة لجوؤها إلى الوسائل. فهي حياة ديدنها أنها موسطة بينما كانت

الحياة القدية أكثر بساطة و مباشرة و سذاجة . وما من جانب من جوانب الحياة الحديثة إلا و صار قائما على الوساطة . يشهد على ذلك أن الحضارة الحديثة هي حضارة التجار والوسطاء لا باعتبار جانبها المادي وحسب وإنما بالنظر إلى جانبها الروحي أيضا . هذا رجل الأدب أو الناقد واسطة أو وسط بين الكاتب والقارئ . وهذا المثلث واسطة بين النص والمتلقي . وذلك المؤرخ وسيط بين الماضي والحاضر مخلطا بينهما ؛ أي الغرافي والكوني . ناهيك عن الوسطاء بين العلوم الطبيعية والفلسفة وأشباه الالاهوتين الوسطاء بين الإنسان العامي والكتاب المقدس . يضاف إلى ذلك أنه بينما نظرت وجدت الوساطة سيدة كل المجالات والتخصصات ؛ فهناك مثلثو العمال المتبعين وأرباب العمل . وثمة رجال القلم وسطاء بين العلماء والجمهوهور . وهناك مثلثو الرأي العام من البرلانيين ورجال السياسة الذين ينقلون إلى الساحة السياسية معاناة الفئات الاجتماعية . فحياتنا الحديثة صارت مكلفة جدا بسبب تعدد الوسطاء هؤلاء وكثرة الوساطات ، بينما في المدينة اليونانية القديمة ، أو في بعض المدن الإسبانية والإيطالية ، كان المرء يدافع عن نفسه وكان لا يغير اعتبارا لمثله أو للمفروض عنه ولا يحفظ له قيمة تذكر . ومن جملة الوسائل أيضا توسيط المدينة الحديثة بين المواطن و مجتمعه . وبالمجملة ، صارت حياتنا مليئة بأنواع الوساطة التي لا يعلم أحد الآن أثرها علينا : « الصحافة والألة والسلكة الحديدية والتلغراف كلها مقدمات لا أحد تجرأ على استنتاج ما يمكن أن تحدثه من ضرر . ذلك أمر متزوك للحكم عليه بعد ألف سنة ». غير أنه من جملة الوسائل التي استرعت نظر نيتشر وأخذت باهتمامه أربع : وساطة المال بين الناس ، ووساطة الجريدة بين الحدث وناظره ، ووساطة المخدر بين الإنسان وسعادته ، ووساطة الآلة بين العامل و عمله » .

#### خامسا : نقد الآلة

سمى نيتشر العهد الحديث « عهد الآلات » ، وتحدث عن الثقافة الجديدة التي استحدثها العصر بما هي « ثقافة الآلة » ، ورسم الثقافة الحديثة بـ « الثقافة الصناعية » ، والحضارة الحديثة بـ « الحضارة الصناعية التفعية ». وكان أن وجد في دخول الآلة إلى قلب الحياة الحديثة علامة على بدء عهد « استبعاد للإنسان مجهول الاسم وغير محدد الهوية ». في عصر الآلة هذا السيادة للعمل ، والإنسان مجرد لولب أو مسمار كبير . وفي عصر الآلة هذا الجهد العضلي لم يعد ينفع والجهد الذهني صار لتشغيل الآلات مستبعدا مستبعدا ؛ فكان أن صار العهد عهد وهن جسمي وقوة ذهنية متنامية .

والحال أن نيشه منذ كتاباته الأولى تنبه إلى هيمنة الآلة على الحياة الحديثة. فقال في محظوظة كتاب الميلاد إن تقسيم العمل مبدأ متواضع ينم على سيطرة الآلة على الإنسان ويناقض مبدأ الحياة العضوية بما الجسم العضوي واحد لا وجود فيه لأجزاء منفصلة. وإن لم شأن الإنسان المزعول أن يصل من الصعف والوهن ما يجعله يسقط صریح العبودية. وإذا لاحظ نيشه ذلك واستدركه الحقه بأثر الآلة على ... وإنه حلم عبيد. كلهم يسلمون أرواحهم للعذاب حتى يتسللون كالبنادق التناسل البنيس وينسبون هذا الإجهاد البنيس إلى ما يسمونه كرامة. يقولون عن الشغل إنه كريم ! وأقول : لا كرامة إلا للشغف الذي تتجزء ذات حرمة الإرادة. وإن لم شأن الشغل المتحضر حقاً ينبع من ريبة المشاغل . وبالضد إن العبودية هي إحدى سمات الحضارة الحديثة المحددة لها المحركة». ثم إن لم شأن الآلة، بما هي ما يسرع خطى الصناعة ويسرها، أن تتجزء إلى تصنيع البضاعة الأكثر رواجاً؛ وإنما كانت الآلة مربحة وهي التي دأبها أن تستعمل القليل وتتوقف للطبع التوقف الكبير. لكن وراء «رزق» الآلة هات جمهور؛ وهو جمهور لا يحتمل إلى جودة البضاعة وإنما إلى مظهرها البراق وثمنها الملائم. هكذا يتبدل الإنسان والآلة التغابي؛ إنه يؤدي بالآلة إلى إنتاج المواد الغبية وهي توفر له المظهر البراق الغبي والسعر المناسب.

ومفارقة أخرى تشهد عليها الآلة؛ فهي التي تعد أعلى مقدرة للإنسان على الابتكار لا توظف من قوى المشغلين عليها إلا أسفلها وأدنىها وأقلها اعتماداً على النظر والفكر والذكاء. ولشن حق أنها أفلحت أن تطلق من عقالها مجموع قوى ظلت نائمة لزمن طويل في غياه布 الوجود البشري، حق أيضاً أنها لا تستحق القائم بأعمالها على الرفعة و فعل الأفضل؛ أي على صيرورة الإنسان الآلة مبدعاً مبتكرافناناً. وتوحيد، يؤدي مع مرور الأيام إلى أثر عكسي؛ يعني إلى استبداد الملالة والسام بروح كانت تتوق، متسللة الآلة، إلى عطالة متوجه فعالة. وإذا ما حق أن الآلة تعلم البشر حسن التنظيم وإتقان العمل؛ بحيث الفرد الواحد يستقبل بالمهمة الواحدة وبحيث يؤدي تسلسل الأعمال إلى تكامل وتائز الأفراد؛ وبالتالي تقدم نموذجاً أمثل لكيفية تنظيم الأحزاب ولكيفية انتهاج التكتيك العسكري زمن الحرب؛ فإنه يتحقق أن نلاحظ أيضاً أن الآلة لا تعلم الفرد التسديد على نفسه. فهي تجعل من الحشود البشرية آلة غلطية واحدة تذيب فيها الفرد وتجعل منه مجرد أداة للإستعمال بغایة تحقيق بغية واحدة؛ وهي بذلك لا تعلم الناس إلا أمراً واحداً : فائدة التمركز؛ ومن ثمة لا تتمي في الإنسان المقدرة على الاستقلال بالرأي والقرار. ولذلك فالآلة تم عن الروح القطعية وتبعد عن الروح الاستقراطية. فأمر الآلة بهذا لا تكون من الأمر الشخصي الفردي في شيء؛ فهي تخرد الشغل من سنته الفردية الحررة وتحرم المرء من إنسانيته الحقة. ومن ثمة فهي تهين كرامة الفرد المهانة. ولشن كان قد يدا شراء متوج صانع تقليدي ما يفيد

تمييزه وخصيصة وتكريره ، فإن شراء متوج صناعي اليوم قد فقد كل هذه المميزات والسمات وصار غفلان نكرة غمراً.

تلقاء عالم الآلة النمطي هذا قام حال الإنسان الشغال الحديث بما هو العبد الشغيل . والناظر في حال هذا الإنسان الذي استبعته الآلة واستكرهته يجده صار يشبه مستعبدته ؛ فهو مثلها طبيعته صارت كالآلة : بارد ، نافع ، متخصص . وهو قطعة مجترة من إنسان لا إنساناً كاملاً على التحقيق . وبالفعل ، لقد صارت الآلة ثروة الإنسان وصار الشغل الآلي ثروة جا للشغال الإنسني . ولشن كان الهدف من تحدث الشغل ، بهـاء ، تشغيل الإنسان وتمييز جهده ، على نحو إنتاجي آلي ، فإن تالية العمل *Machinisation* انتهت به إلى أن صار نهاية للضيق والبرم والروتين الذي يقتضيه كل نشاط آلي . والحال أنه انوجدت بعض المذاهب الفلسفية التي نهت مع الإنسان منهاج الترغيب ، محاولة أن تزين له في نفسه شكل الوجود الآلي القهري هذا بما هو أعلى أنماط وجوده الإنسني وأشرفها . ذلك جهد الوضعية والنفعية والكانطية الترغيبية ؛ وهو الجهد الذي دفع بالإنسان إلى منتهى استعباده والحال أن الشغل الآلي الحديث يؤدي إلى تخزيء الإنسان وتشطّره ؛ فيصير أشبه ما يكون بذلك المخلوق العجائبي المسيح ، الذي تحدث عنه هوراسيو في بدء فن الشعر ؛ والذي هو ترقيع كائن وترميقه لا كائنًا حقيقياً صنع من قطعة واحدة . وما مصله بمثل الإنسان الصحيح السوي ، وبما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى ينظر إليه في وحدته وجملته ؛ فلا يقوم باليد وحدها ولا بالرجل وحدها ولا بالرأس وحده ولا باللسان وحده بل بجملته التي سمي بها إنساناً ؛ كذلك لا يوصف إنسان التقنية بجملة الإنسان إلا مجازاً . فاليد إن قيل إنها الإنسان لا ي قال ذلك إلا توهماً لا حقيقة ؛ من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان وقمن على ذلك الدماغ واللسان . أو ليس الإنسان إذا ما صور صورة مثمرة ظهر بما هو صورة واحدة يخدم أعضاؤه ببعضها بعضاً ؟ أين هذا الإنسان المسيح شبيه الإنسان اليوناني الأستقراطي التام البنية الحسن القوام والقالب؟» .

### سادساً : نيشه ضد الأنوار والثورة الفرنسية وكل الأفكار الحديثة

«مفهوم «الأفكار الحديثة» عند نيشه مفهوم يشمل جملة الأفكار سليلة الثورة الفرنسية ؛ من «مساواة» و«تقدّم» و«عدالة» ... التي لم تعمل على التحقيق إلا على تصيير الأفكار المسيحية أفكاراً دنيوية ؛ أي على دنيوية المسيحية . وهي تشمل كل الأفكار السياسية الحديثة من «قومية» و«مسألة عمالية» وتصور للجريمة والانتهاز والزواج وعقائد أدبية حديثة من «موضوعية» و«طبيعية» و«حياد». .. وأراء تربية وقيم جمالية . وعادة ما كان نيشه يرسم لوجهة للأفكار الحديثة

بما هي أفكار باطلة ، واصفا إياها أحيانا بالباطل وأحيانا بالسذاجة . وإنك لواجده يدخل ضمنها «الحرية» و«المساواة في الحقوق» و«الإنسانية» و«التعاطف» أو «الشفقة» و«العبرية» و«الشعب» و«العرق» و«الأمة» و«الديمقراطية» و«التسامح» و«التسامح» و«الوسط» و«النفعية» و«الحضارة» و«تحرر المرأة» و«الثقافة الشعبية» و«التقدم» و«السوسيولوجيا»؛ فهذه كلها عنده أفكار حديثة ، على مابعد بيها؛ وإنه ليحضر فيها أيضاً مذاهب شتى ومبادئ مختلفة وعلوماً متباعدة . ولشن رمنا إحداث ضرب من الصنافة لهذه الأفكار والنظامة ، لقلنا إن ركائزها ثلاثة : «المساواة» و«التسامح» و«الحرية» . وهي ركائز تنشأت عنها شتى صنوف المذاهب السياسية الحديثة؛ من اشتراكية وديموقراطية وغيرها؛ متولدة آليات لذلك؛ مثل الآلية البرلمانية التي تقوم على التسوية في التمثيلية السياسية وتدرج عواطف الناس وتستدر تعاطفهم برفع شعارات شأن «القومية» و«الوطنية» وغيرها .

ويفرد نيشه الصفحات للحديث عنمن يسميه «إنسان الأفكار الحديثة»؛ بما هو على التحقيق «عبد الأفكار الحديثة» الذي يختزن في ذاته «قرداً مختلاً» لا يظهر حقيقته عن نفسه بما هو الإنسان الحائق على نفسه كل الحقن . ويصف المحدثين بكونهم «عييد الأفكار الحديثة» . ثم إنه يقرن الأفكار الحديثة بن يسمون أنفسهم «المفكرون الأحرار»؛ أي أولئك الذين يدعون أنهم أناس ديموقراطيون يدعون إلى المساواة في الحقوق للجميع ، ويررون في نظم المجتمع القديم أصل العيوب والانحرافات؛ عالين على هدمها كل الهدم . وهم في انتظار ذلك يعملون على توعية الناس بمبادئ «الحرية» الفكرية ، عاملين على التسوية بين الناس كل المساواة . والحال أن هؤلاء لا يلقون من نيشه سوى ضروب العداء وصنوف الاحتقار؛ فهم شذوذ لا يصلحون ومهرجون وسطحيون يروجون لأفكار مبتلة وقد أرادوا بهذه الطرق العبيطة حمل البشرية على أن تقتل «صورتهم»... وهم ما يفتتوا يومنون بـ «المثال» بينما مضى زمن المثال الأخلاقي . وإن المفكر الأخلاقي الحر ليلزمه اليوم أن يكون عن الأخلاق بمعزل .

ثم إن نيشه بهذا يكشف عن الأنكار التي تستر وراءها الروح الحديثة . وهذه الروح - التي هي على التحقيق فاقلة للروح - إنما تخفي وراء الأحكام الأخلاقية . وهي تفعل تسعين على فعلتها بتوسل أقبح التسميات : فما تدعوه «التسامح» إن هو إذا حقق أمره سوى العجز عن حسم الأمر بالقول القاطع : «نعم» أو «لا»؛ وما تسميه «التعاطف» ليس إلا خليطاً مربحاً من اللامبالاة والفضول والحساسية المرضية السقيمة . وما تكتن عنده بـ «الموضوعية» إنما حقيقته انعدام الشخصية وشلل الإرادة والعجز عن محبة الشيء والكلف به . وقس على ذلك «الحرية» التي ليست هي

سوى معاداة الأمر القائم على القاعدة والمبأء، أي تفضيل الرومانسية الوهنة على النموذج الجمالي الكلاسيكي القوي المنضبط بقواعد. وـ«الحقيقة» عندها كتابة عن إتباع نهج المدرسة الطبيعية الذي يفضل التعلق الواهن بالواقع بدل قوة التدليس والكذب والتوهيم؛ هذه «الروح العلمية» تذكرى مبدأ التراكم وتطمس مبدأ الإبداع؛ مع سابق العلم أن الثاني أحق. وما «الشفف» بالفن الذي تشدق به الروح الحديثة إلا كتابة عن فرضي الذوق وفقدة الاعتدال، وما «العمق» الذي تدعى به إلا خلط للرموز وتشوش ... لهذه الأسباب كلها أنت واجد نيتشه يكتشف عن الأصل العامي لا الخاضي للأفكار الحديثة ويعلى، بالضد من شأن الأصل الأرستقراطي للأفكار المضادة لأوانها الخاصة الملوكيّة الجذرية التي من شأنها وحدها أن يستحق عنده حاملوها حقاً اسم «المفكرين الأحرار».

#### سابعاً : نقد فكرة «المساواة»

فكرة «المساواة»، شأنها شأن نظيرتها «العدالة»، نموذج الأفكار الحديثة بامتياز. والإيمان بها يؤدي إلى «توحيد» الناس وـ«تنميتهم» وـ«تسويفهم»؛ وبالتالي إلى المؤلفة بينهم بدل المخالفة وإلى التسوية بدل البيرونة؛ عاملة بذلك على إلغاء افتراقهم واختلافهم وعلى جحود علو بعضهم على بعض واتخاذ بعضهم لبعض سخرية ... وما يزال الناس بخير ما كان فيهم أشراف وأخيار، فإذا هم جملوا كلهم جملة واحدة هلكوا ... السيد والمسود والشريف والمشروف والتفيس والحسين والعلي والدني ... وليس ذلك بيدع، فإن التفاوت ما بين إنسان وإنسان ظاهر للعيان، إنما البعد إرادة تسويتهم، فإن فعل أنها يصير الناس حبات رمل متماثلة الشكل متضائلة الحجم مستديرة الهيئة متساوية متقاربة حد الإمال. وإنها تؤدي إليها الإيمان بالديمقراطية والمسيحية؛ بينما المبدأ الحق الذي يلزم أن يسود حتى يتفي حال التسوية البليدة هذا هو : خالف غيرك وأسعد بأن ترى الفرد يباين جاره.

إن عصراً شعاره أكتذوبة - «المساواة بين الناس». لمن شأنه أن يكون عصراً سطحياً متسرعاً كاذباً. وإن «المساواة بين الناس» لأكبر أكتذوبة . أنى لانا نسوى بين ما لا يسوى؟ إن «فضائل» المساواة والتسوية لمن شأنها أن تجعل أغمار العوام مساوين لأعلايهما؛ وهم الذين على التحقيق «أصفار متضائقة» كي يصيرون أصفاراً لها حقوق متساوية، وإن لمن شأن هذا المبدأ الشبيهي أن يدفع إلى اعتبار أنه من الفاضل أن يصيير المرء صفراً . والحال أنه لئن تدبرت حقيقة فكرة المساواة هذه لظهرت فكرة حقوه سامة : «ما مذهب المساواة إلا سُمّ ليس أشد من سمة فتكاً ! ييدو المذهب وكأنه مطلب العدالة نفسها وبغيتها بينما هو على التحقيق قضاء مبرم على كل عداة».

فليست اللاعدالة تكمن في عدم المساواة بين الناس في الحقوق وإنما بالضد تكمن في ادعاء لزوم أن تكون للناس حقوق متساوية.

### ثامناً : نقد فكرة «التقدم»

يقرن البعض الحداثة بـ «أصلها التجدد والاحتفاء بالجدة». بفكرة «التقدم»؛ مثلما يقرن القديمة بالعتاقة. والحال أن فكرة «التقدم» هذه هي حقاً من بنات الأفكار الحديثة. ويعتقد المحدثون أنهم تقدموا على القدماء بل حققا للإنسان التقدم الحق من الحيوان البهيمي حد commedia umana صيرورته إليها. والحق أن نيتشه لا يجد في هذا الاعتقاد سوى مسخرة وافتراء على الذات، وكذب على النفس. ونيتشه يفنى فكرة التقدم هذه. فما عنده المحدثون «تقدماً» إن هو بالضبط إلا إيزراء بالطرز البشري وتسويه له وإفساد. والحال أن الإنسان الحديث أزري به؛ فالفضائل الخلقية التي جعلها دلالة على تقدمه المزعوم؛ من تعاطف ورقة وإنسية، وأراد بها مجابهة الفضائل القديمة التي قامت على القوسة والغلظة والقوة والعلو في الأرض ... إن هي إلا «رذائل» الانحطاط من الصفة إلى السوقـة. ومن خاصي الفضائل إلى عاميها، ومن فردتها إلى غمرتها؛ فهي بالجملة فضائل إنسان القطبي الذي لا يتخصص عن غمر العوام وإنما يقلدهم، والذي لا ينفرد عن الخلق وإنما يقتدي بأعمال السفلة ويعتذـى، وبشـن المحذـى والمحذـى ... مما سمي بـ «التقدم». الذي هو سليل الفكرـة المسيحـية عن الخلاصـ. إنـ هو إلا «مؤامرة عامة» غـريزـية بغـيـضةـ، للقطـبـ ضدـ السـائـسـ الرـاعـيـ؛ أيـ للـسـفـلـةـ وـالـسـوقـةـ ضدـ القـيـصـرـ والـجـبارـ المتـكـبرـ؛ وـذـلـكـ بـغـايـةـ حـفـاظـ الضـعـفـاءـ وـالـمـعـزـينـ وـالـمـضـطـهـدـينـ فيـ الـأـرـضـ عـلـىـ وجودـهـمـ وإـزـهـارـهـمـ ... إـنـهـ ثـورـةـ لـلـعـبـدـ ضـدـ السـيـدـ وـفـكـرـةـ السـيـادـةـ؛ ثـورـةـ بـدـأـتـ سـرـيـةـ ثـمـ تـفـقـشـتـ لـمـ تـيـقـنـ منـ اـنـتـصـارـهـاـ بـالـحـيـلـةـ وـالـتـرـهـيبـ.

تحصل مما تقدم أن البشرية لا تشكل بأي حال من الأحوال تطوراً نحو الأفضل والأقوى والأعلى كما يميل الاعتقاد اليوم إلى ذلك. فليس «التقدم» سوى فكرة حديثة؛ أي فكرة باطلة. وإن الإنسان الأوروبي اليوم لأقل قيمة و شأنـاـ منـ إـنـسـانـ عـصـرـ النـهـضةـ. وإن استمراـ رـاـ التـطـورـ ليس من طـلـبـ العـلـوـ وـالـاسـتـقـواـءـ وـالـعـظـمـةـ فيـ شـيـءـ».

محمد الشـيخـ : مـسـأـلـةـ الحـدـاثـةـ فـيـ الـفـكـرـ الغـرـبـيـ  
رسـالـةـ دـكـتوـرـاهـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ 2001-2002ـ كـلـيـةـ الـآـدـابـ  
بـالـرـبـاطـ صـ726ـ.

## II . 9. التقنية

مارتن هيدغر

حسب التصور الجاري نجد أن :

1. التقنية الحديثة وسيلة تم اختراعها وإن>tagها من طرف الإنسان ، أي هي أداة لتحقيق الغاية الصناعية بالمعنى الواسع وكما رسمها الإنسان .
2. التقنية الحديثة ، بما هي أداة ، هي التطبيق العملي لعلم الطبيعة الحديث .
3. إن التقنية الصناعية المؤسسة على العلم الحديث هي ميدان خاص داخل الحضارة الحديثة .
4. إن التقنية الحديثة هي الاستمرارية المتقدمة والمتقدمة بالتدريج ، للتقنية الحرفية القدمية حسب الإمكانيات التي توفرها الحضارة الحديثة .
5. تقتضي التقنية الحديثة كأداة إنسانية ، أن تكون خاصة مراقبة الإنسان ، وأن يضمن هذا الأخير التحكم فيها بموضوع من اختراعه الخاص .

لأنه يمكن أن يتعرض على دقة هذه الأطروحتات التي أتينا على ذكرها والمتعلقة بالتقنية الحديثة . لكن يبقى السؤال قائما حول معرفة ما إذا كانت هذه الدقة تبلغ بشكل كاف ماهو خاص في التقنية الحديثة ، أي ما يحددها أولاً وقبل كل شيء ومن أولها إلى آخرها . إن السمة الخاصة للتقنية الحديثة التي نحاول أن نحصرها يجب أن تمكننا من معرفة مدى تماستك ماتم ذكره في الأطروحتات الخمس وبأي كيفية .

في حين أنه ، يبدو للنظرية المتيقظة ، ومنذ أول إشارة لهذه الأطروحتات ، أن التصورات الشائعة عن التقنية الحديثة ، تدور حول خاصية أساسية ، ويكون تعريف هذه الأخيرة انطلاقا من لحظتين ترجع الواحدة منها إلى الأخرى .

تعرف التقنية الحديثة ، بكل تقنية ، بأنها موضوع إنساني ، تم اكتشافه وتطبيقه وتطويره وتوجيهه وتشييده بدقة من طرف الإنسان ومن أجل الإنسان . ويكتفي لإثبات الخاصية الأنثروبولوجية للتقنية الحديثة ، الإحالـة إلى أنها قائمة على علم الطبيعة الحديث . ونفهم العلم هنا كعمل وصنع إنسانين . وهذا يسري أيضاً بمعنى واسع وشامل على الحضارة ، التي تشكل فيها

التقنية ميداناً خاصاً. إن هدف الحضارة هو تكوين وتطوير وحماية إنسانية الإنسان. هنا يمكن سؤال موضوع نقاشنا السابق : هل الثقافة التقنية وتبعاً لها التقنية ذاتها تمهد بشكل عام، وإذا كان الجواب بنعم، فبأي معنى ، لثقافة إنسانية أم أنها تهدد هذه الأخيرة بالانهيار؟

مع التصور الأنثروبولوجي للتقنية يتم في نفس الوقت عرض اللحظة الثانية. إن الفعل اللاتيني *Instruere* يعني : نضد بكيفية جيدة ومتجاورة، يعني شيد، نظم وأرسى بكيفية متماستكة. إن *L'Instrumentum* هي للجهاز أو الأداة، أداة العمل، وسيلة النقل أو الوسيلة بصفة عامة. تعرف التقنية بأنها شيء يستعمله الإنسان، يستعمله من منظور نفسي. إن التصور الأداتي للتقنية يسمح لنا أن نقوم بلجمة موجزة، تمكن من الحكم على تاريخ التقنية إلى أيامنا، كوحدة في كلية تطويره. ففي أفق التصور الأنثروبولوجي - الأداتي للتقنية، يمكننا أن ثبت بسهولة بأنه لا يوجد في العمق أي اختلاف جوهرى بين الفأس الحجري وأخر إنتاجات التقنية الحديثة، القمر الصناعي *telstar* فكلاهما أداتان، وسيلتان صنعتا من أجل غايات محددة. فإن كان الفأس الحجري أداة بدائية، فإن القمر الصناعي بال مقابل جهاز معقد تعقيداً أقصى، يكشف عن اختلاف هائل في الدرجة، لكنه لا يغير شيئاً في خصوصيته الأدائية، أي التقنية. تصلح الواحده منها، أي الفأس الحجري، لنحت وصنع أجسام ذات ديمومة نسبية في الطبيعة. أما الآخر، أي القمر الصناعي الخاصل بالتلغزة، فهو أداة تسمع بالنقل والترحيل من أجل تبادل كوني مباشر للبرامج المتلفزة. من المؤكد أن كل واحد سيسارع إلى تسجيل أن الاختلاف الهائل بين الأداتين لا يسمح أبداً تقريباً بمقارنة الواحدة منها بالأخرى، وحتى لو طمأنتنا أنفسنا بفكرة أن لهما نفس الخاصية الأدائية مدركة بكيفية إجرائية ومجردة. ييد أنه عندما نسلم بأن السمة الأداتية غير كافية لتعريف ما هو خاص بالتقنية الحديثة وصناعتها، فإن التصور للأداتين بالتقدم الهائل للتقنية الحديثة، والحاله هذه فالتصور الأنثروبولوجي الأداتي لا يبقى مهيمناً فقط لأنه يفرض نفسه مباشرة وبشكل واضح، بل لأنّه دقيق في مضمونه، لقد ثبت تقوية الدقة وتغييرها لأن التصور الأنثروبولوجي لا يحدد فقط تأويل التقنية، بل إنه يفرض نفسه بالدرجة الأولى في كل المجالات كنمط للتفكير هو بمثابة قانون. إنه لمن العسير جداً كذلك أن نفترض مباشرة على دقة التصور الأنثروبولوجي الأداتي للتقنية. وعندما نتعرض بأن مسألة التقنية لا يتم بذلك كشفها، ذلك أن ماهو دقيق ليس بعد هو الحقيقي، أي ما يبين لنا ويحفظ ماهو خاص في الشيء. لكن كيف يمكننا أن نصل إلى السمة الخاصة للتقنية الحديثة؟ كيف يمكن لنا أن نعيد التفكير في التصور الجارى للتقنية الحديثة؟ إن المسار الوحيد ظاهرياً هو أن نأخذ بعين الاعتبار، بشكل خاص، الواقعه التي تسمى تقنية حديثة، وبشكل خاص انطلاقاً مما يوجد اليوم [...] إن الكلمة تقنية مشتقة من الكلمة الإغريقية تكنون

وتعني هذه الأخيرة ما يعود إلى التبخي니 . إن لهذه الكلمة ، منذ فجر اللغة الإغريقية Tecknikon نفس دلالة الكلمة ابستيمي ، أي : راقب شيئاً وفهمه . تعني التبخي니 : مهر في الشيء ، وبالتحديد في عملية إنتاج شيء ما . لكن لكي نتناول ما فكر فيه الإغريق وكذلك لكي نفهم بشكل مناسب التقنية اللاحقة أو الحديثة ، كل هذا يتوقف على تفكيرنا في الكلمة بمعناها الإغريقي دون أن نسقط عليها مثلثات بعديه أو راهنة . فالتبخيني : يتم التعرف عليه في عملية الإنتاج ، مهر في الشيء هو نوع من المعرفة ، من التعرف ، والمعرفة . إن أساس عرف يقوم ، في التجربة الإغريقية ، في الفتح ، وفي كشف ما هو معطى كحاضر . في حين أن فعل الإنتاج مفكراً فيه إغريقيا لا يعني بعد صنع واستعمال ، بل بالأحرى ما تزيد أن تقوله كلمتنا الألمانية *Herstellenâ* Herstellenâ حرفيا : وضع وأقام مالم يكن معطى من قبل كحاضر Her مستدعيا إياه إلى الظهور . ولكي نتحدث بشكل مختصر ، نقول إن التبخيني ليس مفهوما يتعلق بالفعل ، بل إنه مفهوم يتعلق بالمعرفة . إن كلمتي تبخيني وتقنية تدلان على أن شيئاً ما يوجد في حالة اكتشاف وقابلية للاستعمال . كما أنها تشيران إلى أن هذا الشيء كشيء حاضر يتم ثبيته في موضع خاص ، في حين أنه بالقدر الذي يسود في التقنية مبدأ المعرفة فإن هذه الأخيرة تدعم انطلاقاً من ذاتها إمكانية وإزامية صياغة متفردة لمعرفتها الخاصة وذلك في اللحظة ذاتها التي يعطي فيها علم يوافقها ويتطورها . هنا يمكن حدث ما وهذا الحدث لم يحصل إلا مرة واحدة خلال تاريخ الإنسانية كله : داخل تاريخ الغرب الأوروبي أو كبداية لهذا العصر الذي يسمى بالأزمنة الحديثة .

هيدجر : « التقنية » مدارات فلسفية العدد 3 سنة

2000 ص 105-108.

## II . 10. لست ضد التقنية

هيدجر

فيما يتعلق بالتقنية ، فإن تحديدي ل بهذه التقنية ، هذا التحديد الذي لم يصادف لحد الآن القبول في أي مكان ، هو - حتى أقول ذلك بكلفة مشخصة - أن أساس علم الطبيعة الحديث قائم في سيادة ماهية التقنية وليس العكس .

يجب أن أقول في البداية بأنني لست ضد التقنية . لم أقل أبدا شيئاً ضد التقنية ، ولا ضد ما يسمى شيطانيا في التقنية . ولكتي أحارول أن أفهم ماهية التقنية .

عندما توردون هذه الفكرة عن خطورة القبلة الذرية، فإني أعني ما يتطور اليوم كبيوفيزاء، وهو أننا سنصبح في مدة بعيدة قادرين على أن نضع الإنسان، أي على أن نبني في ماهيته العضوية المحسنة، حسب ما نحتاجه : ماهرين وغير ماهرين، ذكاء وأغبياء. سيصل بنا الأمر إلى هذا الحال! إن الإمكانيات التقنية الالزامية لذلك متوفرة اليوم، وقد سبق أن تم الإعلان عنها من قبل علماء حاملين جوائز نوبل في إحدى المؤتمرات بمدينة Lindan.

سؤال : إذن يجب أولاً رفض سوء الفهم الذي يجعلني كما لو كنت ضد التقنية. إنني أرى في التقنية، وبالضبط في ماهيتها، أن الإنسان يوجد تحت قوة تحدها ولم يبق حرراً إزاءها، وأن أمراً ما يعلن في ذلك عن ذاته، هذا الأمر هو علاقة للكون بالإنسان، وأن هذه العلاقة التي تختفي في ماهية التقنية ربما ستظهر للنور ذات يوم في لا انتفائها.

لا أعرف هل سيحدث ذلك! ولكني أرى في ماهية التقنية الظهور الأول لسر أكثر عمقاً بكثير أسميه «الحدث». من ذلك يمكنكم أن تفهموا أنه لا مجال للحديث عن مقاومة أو إدانة للتقنية. ولكن الأمر يتعلق بفهم ماهية التقنية والعالم التقني. وحسب رأيي لا يمكن أن يتم ذلك، مadam المرء يتحرك في إطار علاقة الذات-الموضوع. وهذا يعني : لا يمكن فهم ماهية التقنية انطلاقاً من الماركسية».

حوار مع هيدجر : «الفلسفة والمجتمع». ترجمة  
إسماعيل المصدق مجلة فكر ونقد العدد 23 نونبر  
1999 ص 128-129.

## II. التفكير الهيدجوري للحداثة

لوك فيري

الخطيب الناظم لمناقشة هيدجر للحداثة هو التفكير في ماهية التقنية. ورغم أن هذا التفكير تعمق بالتدرج (وخاصة من خلال تحديد طبيعة علاقة التقنية بالعالم من حيث هي علاقة استفساراً ومساءلة (Gestell)) فإنه كان حاضراً باكراً في أعمال هيدجر : فدرس سنة 1937 حول نيتشه و«العود الأبدى» يشير آنذاك إلى «الأسلوب التقني للعلوم الحديثة»، وإلى «العقل الحسابي» الذي يحكم التقنية. ونجده أن هيدجر في محاضرته سنة 1938 تحت عنوان «عصر تصورات العالم»

يجمع كل العناصر لما سيعتبره فيما بعد تأويلاً أو فهماً تكنولوجيا للعصرنا : فالتقنية المكتسبة توصف في هذه المحاضرة بأنها «الظاهرة الأساسية للأزمة الحديثة»، وإنها الامتداد الملمس لماهية التقنية الحديثة، التي هي متطابقة مع ماهية الميتافيزيقا الحديثة». وقبل ذلك نجد أن هيدجر في كتابه الأساسي «الوجود والزمن» سنة 1927 وهو يتحدث عن التحلل والانحطاط (Ladechein) من حيث هو حلول عالم «الانشغال»، يقول بأن الطبيعة، بالنسبة للذات الإنسانية المفتوحة (الدازain) هي «مخزن من الخشب»، وإن الهضاب هي مستودع من الصخور، وإن النهر هو قوة محركة مائية، وأن الهواء هو نافخ وداعم الزوارق الشراعية ...» : بين مثل هذا التقديم «للانشغال»، الذي ما يزال مخفية عنه صورة الطبيعة كشيء ينمو ويحيا، ... والازدهار على جنبات الطريق ... وتلك العين المائية المنشقة من الأرض» (الفقرة 15 من الوجود والزمن)، وبين النصوص اللاحقة حول المطلب الساحر». الذي يجعل المركبة الكهربائية «ترغم نهر الراين على أن يسلم قوة الضغط المائي، التي ترغم بدورها الأسطوانات على الدوران» كما ورد في مقال : «مسألة التقنية» المكتوبة سنة 1953 ، فإن التغيرات الحاصلة في تحليلات هيدجر ضئيلة بما في ذلك الصور التمثيلية التي يقدمها .

وسواء وسم العصر الحالي بأنه «عصر ذري» أو حضارة استهلاك فإن هذا العصر موصوف باستمرار من خلال الطريقة التي تود الإنسانية من خلالها أن تضع تحت تصرفها مجموع الكائن وأن تكتسب أكبر قوة ممكنة على هذا المجموع ، وذلك بفضل التحكم في كل الطاقات الطبيعية ، بما فيها طاقات التخريب : إن هذه الإرادة في جعل كل ما هو موجود أو ممكن الوجود قابلاً للاستخدام ، واحتزاز الواقع إلى «مخزن» ومستودع تحت التصرف من أجل الاستفاذ والاستهلاك ، هي ما يحدد نوع العلاقة التقنية مع العالم ، أي إحكام قبضة التقنية على العالم وعلى الإنسان بشكل كلي ولا رجعة فيه ، مما يجعل الإنسان الحديث مجرد موظف أو خادم للتقنية .

وهيدجر لم يتوقف عن الدعوة إلى التفكير في التقنية انطلاقاً من ماهيتها ، التي تقوم ، في نظره ، في اكمال الميتافيزيقا الحديثة كميافيزيقا للذاتية الإنسانية. إن لفظ التقنية إذا ما فكر فيه انطلاقاً من ماهيته . كما يؤكّد ذلك مقال : «مجاوزة الميتافيزيقا» . فإنه يعادل لفظ «الميتافيزيقا المكتملة» ، وذلك لأن الميتافيزيقا الحديثة للذاتية كانت منذ ديكارت انثروبولوجيا ، أي تفكيراً في الإنسان كأساس ، وفق المحوريين التقليديين النظري والعملي للتساؤل الفلسفـي . فالميتافيزيقا الحديثة ، كانت ولو لوجيا نظرية ، تقوم على تصور الواقع باعتباره خاضعاً للمبادئ المشكلة للفكر

الإنساني ، مثل نقل مبدأ العلة ، الذي هو مبدأ «ذاتي» إلى الواقع ذاته (ليستز) ، مع إضفاء طابع انطولوجي عليه لإقرار أن لاشيء بدون علة إن مثل هذه الانثروبولوجيا النظرية ، التي تتبلور مع تأكيد هيجل التطابق بين العقلي والواقعي ، لا تشكل لوحدها ، الأساس التحتي لسيطرة التقنية كميافيزيقا مكتملة».

لكي نلمس حضور «الميافيزيقا المكتملة» في علاقة التقنية بالعالم ، يتبعن أن نولي الاعتبار والأهمية للوجه العملي لميافيزيقا الذاتية : فالميافيزيقا كانتروبولوجيا عملية ، تمثل الكائن لا فقط باعتباره ملائماً للمبادئ الذاتية للعقلنة (Rationalität) ، بل أيضاً باعتباره «موضوعاً مسخراً للإدارة». وخلال مسار التعمق الحديث لماهية الذاتية وترسخها كإرادة ، ظل الكائن لا يكتسب واقعيته إلا من حيث هو موضوع قابل للاستعمال من طرف الذات التي تسخره من أجل تحقيق غياتها وأغراضها ، كأدلة أو ككائنات متجانس جاهز للاستعمال من طرف الإرادة.

وبهذا الصدد ، فإن إعادة تأويل كنط «أنا أريد» ، وبخاصة المذهب الكنطي حول الاستقلالية الذاتية للإرادة ربما يكونان قد هبنا الفكر نحو اتخاذ الخطوة الخامسة في اتجاه تأويل تقني للعالم . وذلك أنه - بعد ذلك الوقت ، كانت الإرادة ما تزال تُرجع إلى شيء آخر غيرها ، أي إلى الغایات التي كان يتعين عليها متابعة تحقيقها . وعلى عكس ذلك فالعقل العملي ، لدى كنط ، لا يريد شيئاً آخر غير ذاته ، بل إنه يريد ذاته كحرية : إن مضمون المفهوم الكنطي للعقل العملي كإرادة محضة هو تحقق فكرة الإرادة ، واتكمال كينونة الإرادة ، التي تصبح مطلقة «أو إرادة إرادة» لأنها لا تريد شيئاً آخر غير ذاتها .

إن الاستقلالية الذاتية للإرادة عند كنط ، التي هي حلقة أساسية ضمن سিرورة إضفاء طابع تقني على الواقع ، ستجد امتدادها واتكمالها في إضفاء طابع مطلق مطلق أقصى على الإرادة ، وهو الدور الوسيط الذي ستؤديه نظرية إرادة القوة عند نيشه كمرحلة ما قبل أخيرة من هذه السিرورة . فمع نظرية إرادة القوة عند نيشه يظهر بوضوح وجه آخر للإرادة التي يبدو ، في الظاهر ، إنها تريد شيئاً آخر غير ذاتها أي القدرة ، لكنها لا تود في الواقع المزيد من القدرة (أي مزيداً من السيطرة) إلا من أجل نشر بشكل أكبر بأنها إرادة تحكم في الواقع وتسيطر عليه : وبإيجاز إن «إرادة القدرة لا يمكن أن تفهم إلا انطلاقاً من إرادة إرادة» أي انطلاقاً من هذه الإرادة اللامشروطه التي بواسطتها سيكتمل المشروع الديكارتي للتحكم في الطبيعة والسيطرة عليها . وهكذا نفهم كيف قدر هيجر أن هيمنة التقنية مصحوبة «بنمو وتطور السيطرة اللامشروطه للميافيزيقا» التي بدأت بالعثور في نهاية المطاف على عصر على مقاسها .

إن صيرورة العقل ، من ديكارت إلى نيتше ، قامت رباعا على ألا يحدد العقل لذاته أهدافا وغايات وعلى أن يتحول من عقل موضوعي (على الأقل كما كان يود أن يكون) إلى عقل آلاتي ممحض . وهكذا نلاحظ أن التحليل الهيدجيري هنا قريب جدا من التحليلات التي قدمها ماكس فيبر ، وتلك التي قدمها ، في ثلاثينيات القرن العشرين ، هوركهايم ومدرسة فرنكفورت ، رغم ما في هذا الأمر من مفارقة .

ومعوازاة ذلك فإن الإرادة ليست مرصودة أو منذورة لأية غاية : فالتحكم في العالم لم يعد يستهدف . كما كان الأمر لدى ديكارت أو خلال فترة الأنوار - تحرير الناس وتحقيق السعادة لهم ، بل أصبح هو البحث عن التحكم من أجل التحكم والسيطرة من أجل السيطرة أو بعبارة أخرى هو القوة السافرة من أجل القوة السافرة .

**Luc Ferry : la deconstruction heideggerienne de la modernité politique. in Histoire de la philosophie politique (4eme tome)**  
paris - calmann- Levy. p 402-405.

## II . 12. فلق العصر الذري

هайдغر

يحمل العصر الذي نحن مشرفون عليه اسم «العصر الذري». طابعه الميز والأكثر وضوحا هو القنبلة الذرية. لذا يجتهد علماء الذرة وتقنيوهم في العالم بأسره ضمن منظمات كبرى، للتأكد على الاستعمال السلمي للطاقة الذرية. وقد تباهت الشركات الصناعية الكبرى في الدول ذات التقنية العالية، وعلى رأسها إنجلترا إلى تحويل الطاقة الذرية إلى مشروع ضخم. ونعتقد بذلك أننا اكتشفنا في مشروع الطاقة الذرية ضربا من السعادة الجديدة. علماء الذرة بدورهم يعلنون هذه السعادة. هكذا ففي يوليو من هذه السنة (1955) أعلن ثمانية عشر من الحاصلين على جائزة نوبل للمجتمعين في جزيرة مينون حرفيا في نداء لهم «العلم». والمقصود هنا علم الطبيعة الحديث جدا. هو طريق يقود إلى حياة أكثر سعادة بالنسبة للإنسان».

ماذا يعني هذا النداء؟ هل هو صادر عن جهد في التأمل؟ هل يبحث عن معنى للعصر الذري؟ لا . إن نحن اعتبرنا إعلان العلماء مرضيا ، فسنظل بعيدين عن تأمل العصر الحالي ، لماذا؟ لأننا ننسينا أن نفك لأننا ننسينا أن نتساءل إلى ماذا تعزى قدرة التقنية العلمية على اكتشاف طاقات طبيعية جديدة؟

يعزى الأمر إلى مايللي : منذ قرون عدة حدث انقلاب في التمثلات الأساسية. وأصبح الإنسان خاضعاً لحقيقة أخرى. وقد حدثت هذه الثورة الجذرية في رؤيتنا للعالم في الفلسفة الحديثة. ونتج عنها موقف جديد تماماً للإنسان في العالم وتجاه العالم. أصبح العالم الآن موضوعاً يوجه إليه التفكير الحاسب هجوماته، ولا شيء يمكنه مقاومة هذه الهجمومات. أصبحت الطبيعة خزانة فريداً هائلاً ومنجماً للطاقة بالنسبة للتقييم والصناعة الحديثتين. ظهرت هذه العلاقة التقنية المحضة التي تربط الإنسان بكل شيء في العالم لأول مرة في القرن السابع عشر في أوروبا وبأوروبا وحدها ظلت هذه العلاقة ملدة طويلاً مجهولة في باقي أنحاء العالم كانت غريبة كلها عن المراحل السابقة وعن مصير شعوب تلك المرحلة. تحدد القوة الخفية الكامنة في التقنية المعاصرة علاقة الإنسان بما هو كائن إنها تبسيط هيمنتها على الأرض كلها. لقد بدأ الإنسان في الابتعاد عن الأرض ليدخل في الفضاء الكوني. في المستقبل القريب نسبياً استطاع الحاجيات العالمية من الطاقة بكل أنواعها. لكن لن يكون الأمر كما هو الحال عليه بالنسبة للفحص، البرول أو خشب الغاب، عندما تستفيد بعض الدول أو بعض مناطق العالم من مصدر الطاقة الجديد وفي المستقبل القريب جداً ستقام مراكز ذرية في كل مناطق الأرض، ليست المسألة الأساسية في العلم والتقنية المعاصرتين هي معرفة من زين سنتخرج الكميات اللازمة من المحروقات والوقود السُّؤال الأساسي اليوم : كيف يمكن أن نتحكم وندير هذه الطاقات الذرية التي تتجاوز في ضخامتها كل خيال بحيث تضمن للإنسانية أن لا تنفلت هذه الطاقات دفعة واحدة. حتى وإن لن تكن هنالك حالة حرب - من أيدينا ، فتجد متذذاً وتدمير كل شيء؟

إن نحن نجحنا في التحكم في الطاقة الذرية وستتجه في ذلك ، سيبدأ تطور جديد للعالم التقني. تقنيات الفيلم والتلفزة تقنيات النقل وخاصة الجوية منها ، تقنيات الإعلام ، التغذية ، فن العلاج ، كل هذه التقنيات كما نعرفها اليوم ليست إلا محاولات أولى لا أحد يستطيع أن يتkenن بالقلبات التي ستحدث لكن سيصبح تقدم التقنية أكثر تسارعاً دون أن تتمكن من توقيفه. سيجد الإنسان نفسه ، في كل مجالات الوجود محاصراً أكثر فأكثر بقوة الأجهزة التقنية والأوتوماتيكية. منذ مدة وفي كل مكان واسعة ، والقوى سواء كانت في كل أدوات أو منشآت تقنية ، تخترق وتغفو على الإنسان ، تحده أو تقويه ، أقول : إن هذه القوى قد تجاوزت بكثير ومنذ زمن طويل ، إرادة ومراقبة الإنسان مادامت لم تنشأ عنه. لكن هنا يمكن الطابع الجديد الذي يميز العالم التقني إلا وهو السرعة الهائلة التي عرفت بها هذه النجاحات وأعجب بها العالم. هكذا فما أقوله لكم حول موضوع العالم التقني ، يمكن لأي كان أن يعيد قراءته اليوم في نشره مصورة أدبرت بهارة أو أن يسمعه في الراديو لكن ... أن تقرأ أو تسمع هذا أو ذاك يعني أن نعرف فقط شيء ، وشيء آخر أن

نكتب معرفة حولها أي أن نمسك بها بواسطة الفكر .

في صيف 1955 ، ألاحظ الكيميائي الأمريكي ستانلي Stenley مايلி : «اقتربت الساعة التي أصبحت فيها الحياة بين أيدي الكيميائيين الذين سيغيرون أو يحولون المادة الحية حسب هواهم». علمنا بهذا التصريح . وبحذنا كذلك جرأة الأبحاث العلمية وتوقفنا عند هذا الحد . لم ندرك أن ماتهيه لنا الوسائل التقنية هو عنف ضد الحياة ، ضد كينونة الإنسان نفسه . وفي مقابل هذا العنف فإن انفجار قلب هيدروجيني لا يعني شيئاً كبيراً ، مادام الإنسان سيستمر في العيش على أرض يقودها العصر الذري نحو تحول مقلق للعالم .

هيدجر : «السكونية» ، ترجمة : رشيدة السائحي مجلة

مدارات فلسفية العدد 10 الرباط 2004 ص 202-204 .

## II . 13. نذائر الحداثة

### إ. غانطي

بهذا الصدد يمكن أن نعتبر أن أعمال هيدجر هي من أعمق المحاولات الفكرية لتفكيك المركبات الفكرية والثقافية للتاريخ : فهناك بالنسبة لهيدجر التباس أساسي ، ذو غموض خاص ، يخترق تاريخ الميتافيزيقا وهو التباس ، يستمد حيويته وديناميته من نسيان الحدث الأصل الذي تبع منه والذي لا يزال ، على الرغم منها يثير تساؤلها . وهكذا يجد كل التراث الغربي ، منذ الإغريق ، نفسه وقد كشف عنه القناع باعتباره نتاج الذاتية المسيطرة التي تحاول إخضاع الواقع في كليته ليسيرتها : عقل الأنوار ، قيم الديمقراطية ، التزعة الشمولية الأخلاقية ، العلوم والتكنيات ، حلول التزعة الإنسانية الحديثة ، إنشاء دولة القانون ، النظام القضائي ... إلخ كل هذه المكتسبات التي تنتهي إلى الخيرات المشتركة للحداثة قد حللت بصرامة ونظر إليها على أنها أعراض للتزعة العدمية التي استكرها نيتها . إن هذه الأفكار الهيدجورية الواردة هنا في شكل مبسط هي محاولة حاسمة ، ضمن أفق نيشاوي ، للخروج من الحداثة . وبدون أن تتحدث هنا عن قراءة هابرماس لأعمال هيدجر ، والتي هي قراءة مجادل فيها ، فإن هيدجر يتخد كنموذج لتفكيك فلسفة الحق تفكيكاً مضاداً للحداثة ، كما تتخذ كإحدى المصادر الكبرى للاتجاهات المضادة للتزعة الإنسانية (l'anti-humanisme) المعاصرة ، أو حتى كمرجع متميز للنقد المعاصر للتقنية .

إن التفكير في الحداثة ليس شيئاً كمالياً لدى هيدجر. بل إن طريق الفكر لديه يتخذ شكل تأمل في ماهية الأزمنة الحديثة. ومسألة التقنية تتخذ ضمن هذا المسار، موقعها مركزياً للدرجة أن الفكر الغربي كله يستمد وحدته واتصاله من تفكيره وتحديداته لماهية التقنية»

Etienne Ganty : **penser la modernité** P.U.N  
Belgique 1997 p 21.

## II . 14. الميتافيزيقا والعدمية والتقنية عند هайдغر

غرونдан

يربط هيدجر بين سيادة الميتافيزيقا وسيادة إرادة السيطرة على الكائن التي من نتائجها المباشرة نسيان الكيتونة، ونسيان طرح مسألة الكيتونة من طرف الميتافيزيقا.

ونسيان مسألة الكيتونة معناه غياب الاندهاش تجاه «السر الغامض» (Mystère) لكيتونة الإنسان وللكيتونة عامة، وذلك لحساب ولصالح فكر حاسب، أو فكر أكثر حساسية متذوق إلى تفسير شامل للكائن.

المحيط الناظم لهذه القراءة الميتافيزيقية أو لهذه الميتافيزيقا هو اعتبار وقراءة الكيتونة من منظور الحضور الدائم (وهي القراءة التي طرح ووضع «الوجود والزمان» أيضاً أساسها معتبراً إيابها بثباته ثباتاً غير أصيل للذرازين). فما هو موجود هو ما يعتمد ضمن حضور يقدم نفسه أمام نظرية الإنسان الذي يقرر ويتبني ويتخذ الكلمة الأخيرة حول الكيتونة وحول ما هو موجود حقاً. وأفلاطون يعتبر من خلال التميز والإمتياز الذي أعطاهم للإليروس هو العنصر المدشن والمطلق لهذه القراءة الميتافيزيقية للكيتونة. فقراءة وفهم الكيتونة من خلال المثال / الصورة (أو الصورة/المثال) معناها تعريفه بدلاله ومن خلال قابليته لأن يُرى *sa visibilité* أي بدلالة ومن خلال وبواسطة نظرة يمكن أن تراه أو تنظر إليه، وترى، وتعترف، وتُمسك به. ومعنى ذلك حسب هيدجر أن الإنسان هو الذي يقرر بصدق ظهور الأشياء، وبصدق ظهور الكائن جملة. ضمن هذه الرؤية الميتافيزيقية لا تعود للكيتونة أهمية والسبب في ذلك أنه لا يمكن التعامل إلا مع الكائن، أما الكيتونة فهي مالا يمكن التعامل والتحاسب معه لأنها مالا يمكن حسابه، مالا يمكن تقديره (كمياً).

هذا العصر الميتافيزيقي - الذي لا أهمية فيه للكيتونة - هو عصر العدمية (المقصود هنا

العدمية الانطولوجية أو المعرفية لا العدمية الأخلاقية) أي عصر الـ Nihil، عصر لاشيء الكينونة (rien de l'être).

هذه العدمية هي الاسم الآخر للتزعنة الإنسانية التي نسبها هيدجر (ابتداء من 1935) لكل الفكر الميتافيزيقي الذي فرض نفسه على الغرب منذ أفلاطون.

إذا لم يعد السر الغامض للكينونة مسموما (لم يعد محظ استماع وانتباه) فذلك لأن الإنسان قد وضع نفسه، بواسطة إرادة التشخص الم موضوعي للعالم والأشياء، volonté d'objectivation، في مركز الكائن فبدلاً منه يُعرف كل شيء ويكتسب كل شيء قيمة كل ما هو موجود، أي ماله قيمة بالنسبة للإنسان، أي ما يقدم شيئاً للإنسان ويفيده.

Jean Grondin heidegger et le problème da la métaphysique in la métaphysique Ellipse, p194.

## II . 15. سمات الأزمنة الحديثة حسب هيدجر

ج . م . فايض

الأزمنة الحديثة تشكيلة تاريخية أساسية تسم بتحديد كينونة الكائن كذاتية وتشمل الفترة الممتدة من ديكارت إلى نيتشه.

يمكن أن نحتفظ من بين سماتها العديدة بست سمات.

1- أولوية العنصر الرياضي يجعل المعرفة القائمة عليه هي التي تؤسس وتقيم كل معرفة وكل ما يمكن معرفته على قضايا أولية لا تستلزم أي أساس آخر.

2. تحديد الحقيقة كيدين.

3- إقامة الأنماط كحقيقة أولية يجعل الحقيقة هي، قبل كل شيء، اليقين الذاتي التلقائي للذاتية الإنسانية المشرعة والمشكلة لموضوعية الموضوع كما هو محدد ضمن المشروع الرياضي الخالص بها.

4- تنصيب اليقين الذاتي للتفكير كمحكمة تقرر ما هو موجود وما هو حقيقي.

5- القطعية مع سلطة الكنيسة وتحديد العلاقة مع ما هو إلهي انطلاقاً من الإيمان وقد أضيفت عليه الشرعية انطلاقاً من اليقين الذاتي وحده.

6- فهم المعرفة والفعل كتسليم للإنسان إلى ذاته وهو يمارس الكروجيتوا (الأنماط) في

الإرادة، بحيث يتصور الإنسان ذاته كذات حرّة ومبدعة، وبحيث تصبح الدولة تعبراً عن سيادة الإرادة، وبحيث يتصور الأثر الفني كابداع حر لعقرية الفرد المبدع.

يمكن أن يتصور هذا العصر ذاته أيضاً كعصر تصورات العالم (weltanschauung) من حيث إن العالم موضوع هنا كصورة مدركة، قابل للصياغة الموضوعية بحيث إن مجموع الكائن يمثل أمام الذات الإنسانية ويشكل سقا. والأمر لا يتعلّق هنا إذن ب مجرد فكرة عن العالم، بل بواقعة أن العالم مدرك هنا كشيء يمكن أن تكون عنه فكرة، وبحيث إن كيّونة الكائن تقوم في كونه كائناً متمثلاً. وهذه السيرورة التاريخية الإنسانية والأصلية (Historial) تم إنجازها واقتمالها في ميتافيزيقاً نيتشه حيث تتصور الكينونة قيمة موضوعة من طرف إرادة القدرة (volonté de puis) sance. ليست القيمة إذن شيئاً آخر سوى الصياغة الموضوعية للغايات التي تحدها حاجات الإعداد والتأسيس الذاتي التمثيلي في عالم مؤول كصورة مدركة.

Jean-Marie vaysse : *Le vocabulaire de Heidegger*

Ellipses 2000 p57-58.

## II . 16. الحداثة عند مارتن هيدغر

آلان بوتو

### 1. المقاربة الأولى للحداثة

#### ماهية العلم الحديث ومشروع تريض الطبيعة

يقول هيدغر : إن العلم هو إحدى الظواهر الرئيسية للأزمنة الحديثة. ليس العلم باختراع حديث، بل إنه دخل في مرحلة جديدة من تاريخه، ويؤرخ لها منذ القرن 17. غالباً ما نتصور الفرق بين العلم الحديث والعلم الوسيطي، في إيلاء الأول لأهمية قيامه فقط على الواقع التي يتتطور من خلالها، بينما الثاني يفسر الظواهر عن طريق مفاهيم عامة ومجربة. هذا التقابل بين علم «إيجابي» من جهة وبين علم «انعكاسي» خالص من جهة أخرى، ليس حقاً بالتقابل القادر على الصمود، لأنّ حسب هيدغر : «حتى العلوم الوسيطة والعلوم القديمة هي الأخرى تلاحظ الواقع ... كما أن العلوم الحديثة من جهتها هي الأخرى تأخذ مبادئ شاملة». بصفة عامة تعتبر كل التأويلات التي ترى في حدث بزوج العلوم الحديث مجرد عودة للملموس المرادف لتفتيح

مناهج الإشتغال على الطبيعة، هذه التأويلات لا تصل إلى ماهية العلم الحديث. ولا إلى ماهية العلم القديم ، ولا تصل حتى إلى ماهية اختلافهما .

«إذا أردنا أن نفهم ماهية العلم الحديث ، يقول هيذرغر ، علينا ، أولاً أن نتحرر من العادة التي تجعلنا نميز العلم الحديث عن العلم القديم من حيث الدرجة من «منظور التقدم» ، ذلك أن الموقف الميتافيزيقي التي يتأسسان عليها ليست متشابهة ، إذ «لا يمكن القول بأن العلم الحديث أكثر دقة من العلم القديم . العلم اليوناني لم يكن أبداً عملاً دقيقاً ، وهذا لأنه في ماهيته لا يمكن له أن يكون دقيقاً ، كما أنه لا يحتاج لأن يكون كذلك». لا يعني هذا أن العلم الإغريقي كان عليه أن يكون أقل دقة من العلم الحديث ، ولكنه حسب تعبير جان بوفري J. Beaufret «كان صحيحاً بعبارة أخرى إذا الحقيقة لا ترکن على نسبة التمثل» .

تقوم ماهية العلم الحديث فيما يسميه هيذرغر بـ «مشروع تريض الطبيعة». وقد ظهر هذا المشروع لأول مرة في تاريخ الفكر سنة 1623 عندما أكد غاليليو أن الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضيات فهذا ليس شيئاً بدرياً . إن هذا التأكيد ليس بقضية علمية ، بل تدشينا أو طرحاً لمبدأ ، أي ضربة ميتافيزيقية عارمة «موجهة ضد الطبيعة ذاتها ، وهي ما يتجلّى في إسقاط قبلي لتصميم وحيد على كل الظواهر التي ينبغي عليها أن توافقه كي تصبح جزءاً من الطبيعة . يقدم هذا التصميم ذاته على شكل سلسلة من الأوليات . بمعنى معطيات متضمنة ومحددة من ذي قبل ، لما ينبغي أن تكون عليه كل من الأشياء وعلاقتها المتبادلة . هذه الأوليات تنطلق مثلاً : من أن ليس هناك إلا نوع معين من الحركة؛ الحركة الجهوية ، ولا توجد هناك أية جهة في المكان محظوظة عن الجهات الأخرى ، وبأن كل لحظات الزمن متساوية ، ثم إن القوة تعرف بنتائجها ... إلخ. هذا الإسقاط القبلي لتصميم ما على الطبيعة ليس ، كما هو كذلك ، تريضاً للظواهر ، بل فقط ما يجعل من الممكن ، بل من الضوري استعمال الرياضيات في الفيزياء ، مادام أن هذه الأخيرة لا تحفظ من الظواهر ، إلا على ما يقبل أن يصاغ بواسطة التحليل الرياضي ، كما لا يحتفظ له أيضاً إلا بتحديداته الكمية .

يقترح هيذرغر تعريفاً للعلم الحديث «نظريّة الواقع Théorie du réel». لا تعني «النظريّة» هنا تأملاً سليباً للحقيقة ، بل تشيداً إيجابياً ، أو إعطاء صياغة ل الواقع .

إن العلم الحديث «يحرض» الواقع ، إنه «يوافقه ويستنطقه لكي يظهر كمجموعة من الأسباب والنتائج ، أي ليظهر في النتائج المستنيرة من الأسباب المعطاة». إنه يركز على عملية بلورة الظواهر في صيغ رياضية (القوانين والنظريات) ، هذه الصيغ هي ما يسمح بالتكهن بظهورها ، وبعد ذلك بتبديل هذا الظهور . إن الموضع العلمي من جهته ليس هو ما يظهر ، بمعنى

الموجود كما يتجلّى في كيّونته ذاتها، بل إنه نتيجة لبناء نظرية، أي نتيجة «الفرضية» منهاجية.

لا يقوم هنا هيدغر بمهمة الاستمولوجي، بل يريد أن يظهر فقط في العلم ذاته، أو قبل ذلك، أن هناك في الطرف الآخر منه شيئاً ما، رغم ذلك لم يستوعب العلم، ولا يستطيع هذا الأخير أي العلم أن يستغني عنه لأنَّه يفترضه إجرائياً وهذا الشيء ليس إلا الوجود ذاته.

إذا كان موضوع العلم هو الطبيعة. بالنسبة للفيزياء، لا تترك الطبيعة ذاتها منغلقة كلّياً في إطار ما سطّرته لنفسها. إنَّ الفيزياء، طريقة لوصف الطبيعة، لكنَّها لا تستعملها كلّها. عن «التعمل العلمي»، يقول هيدغر، لا يمكن له أن يحيط بكائن الطبيعة، فإضفاء الطابع الموضوعي على الطبيعة، منذ البدء ليس إلا شكلاً من الأشكال الذي تظهر به الطبيعة. بالنسبة للعلوم الفيزيائية تبقى الطبيعة شيئاً لا يمكن الإحاطة به من كلِّ الجوانب».

إنَّ الطبيعة هي مالاً يمكن للفيزياء أن تحيط به، أي لا تستطيع أن تحصر كيّونتها الشاملة. فقوانين الفيزياء تترك فتاتاً أي شيئاً غير محسوب، كما تصوّره غورته Goethe في نزاعة الشقى مع الفيزياء النيتونية. هذا الشيء الذي لا يمكن حسابه هو ما يشكل في الواقع الأساس بالنسبة للطبيعة ذاتها وهو «الذى يتحكم بشكل كلى في العلم»، مادام أنَّ العلم يفترضه بالضرورة. ثم إنَّ هذا الشيء هو ما يبقى غير مدرك بشكل أساس من طرف العمل نفسه. بين هيدغر هنا حدود الفكر العلمي ثم ضرورة التبني لوقف آخر والكشف عن طريقة أخرى للتفكير. إنه ما يسميه بالفكرة التأمليّة قادر على مقاربة مالاً يمكن الإحاطة به، أي مقاربة ذلك الذي يحتجب عن نظرية الفكر الحسابي، وذلك الذي لا يتم مسأله رغم أنه هو الأكثر أحقيّة بالسؤال، لأنَّه هو الذي يفهم، وهو الذي يستدعي الإنسان في كيّونته [...] لا يمكن لهذه التعاليّل أن تمردون التطرق لـ«النقد» الهوسري للعلم الحديث في «أزمة العلوم الأوروبيّة». يعتبر هوسرل في محاضرته هذه لسنة 1935 أنَّ العلم الحديث قد تطور بإبعاده عن نظرته الأسس الأصلية التي دشن عليها. وهذا التراجع هو المسؤول عن الأزمة التي يمر منها رغم التوسيع الذي حققه انتصاره. ورغم عدم الإشارة بهوسرب، فإنَّ صدى هذا الأخير نجده عند هيدغر خصوصاً في محاضرته لسنة 1953 «العلم والتأمل»، حيث يتم شحن هذه التيمة الهوسريلية بدلاله جديدة، مادام أنَّ الأساس المنسى من طرف العلوم واللامحسوب الذي تقوم عليه والمرتبط بالإنسان حتى النقطة القصوى، ليس كما هو عند هوسرل عالم الحياة بل ويشكل أكثر تأسيساً حقيقة الوجود ذاتها.

## 2. التقنية والاستنسار

بالنسبة لهيدغر ، رغم ذلك ، لا يعتبر العلم هو الظاهر الأساسية للأزمة الحديثة ، إن ظاهرتها الأساسية هي التقنية ، التي لا يشكل العلم إلا أحد أوجهها المتعددة . يقول هيدغر : «إن الوضع الأساسي للأزمة الحديثة هو الوضع التقني» .

لم يكن للتقنية ، بالنسبة لهيدغر ، معنى تكنولوجيا ، بل إن لها دلالة ميتافيزيقية ، إنها هي التي تميز غط العلاقة التي يربطها الإنسان الحديث مع العالم الذي يحيط به . «ليس الوضع الأساسي للأزمة الحديثة بوضع تقني لأننا نجد في هذه الأزمة آلات بخارية ستبعها بعد حين المحرك الانفجاري ، بل على العكس من ذلك ، هاته الأشياء من هذا القبيل ، متوفرة في هذا العصر لأنها عصر تقني» .

نحن نتمثل التقنية كاستخدام لعمليات من أجل التوصل إلى نتيجة محددة . التقنية نشاط إنساني ممثل في الصناعة وفي استعمال أدوات أو آلات تستجيب حاجيات الإنسان . حسب هذه النظرة العادلة للأشياء ، لن تصبح المشاكل التقنية الحديثة مختلفة عن المشاكل التقنية الحرافية (التقليدية) ، ولا حتى عن الأدوات المستعملة في المهن القدية . من خلال هذا المنظور ستكون التقنية هي ما سيمكن فقط من الحصول بسرعة وبدقة غير منقطعة على مكان يتطلب من ذي قبل مجهوداً طويلاً ، لما لم يكن في متناول الإنسان .

هذا التمثيل الأداتي للتقنية هو حقاً دقيق حسب هيدغر ، بيد أنه رغم ذلك ليس صحيحاً ، بمعنى أنه لا يكشف بعد عن ماهية التقنية ، بل من الأدهى من ذلك ، أنه يوهمنا أن التقنية هي ما يستطيع الإنسان أن يتحكم فيه وأن يصبح سيداً عليه : «إن التقنية هي ما يهدد قبل كل شيء إرادة الإنسان في أن يصبح سيداً ، إنها هي ما ينفلت من قبضة ومراقبة الإنسان» .

للاقتراب من ماهية التقنية ، أي من الماهية الحقة للتقنية ، استلهم هيدغر طريقاً مغايراً ، يمر بشكل غير متظر بالإغريق .

يجهل الإغريق كل شيء عن التقنية الحديثة ، لكن الكلمة التي يستعملونها والتي تشير من بعيد للتقنية يمكن لها أن تعلمنا الشيء الكبير . الكلمة التي توفر عليها «تقنية technique» والتي لن تظهر في الفرنسية حتى القرن XVIII هي من أصل يوناني «تخني» ، غير أن تخني اليونانية ، بما هي غط من أنماط البوسيس أو الابتاج كانت في أساسها اكتشافاً .

«النقطة الخامسة في التخني، يقول هيدغر، لا تمثل البنة في الصنع أو في الاستعمال اليدوي، ولا في السبق لاستعمال الوسائل، بل في الإنكشاف ... إنها أي التقنية. كانكشاف وليست كصنع، إن التخني تعني الإنتاج».

تعتبر التقنية الحديثة أيضا حسب هيدغر إنكشافا، ومع ذلك ذكر «الإنكشاف المتحكم في التقنية الحديثة لا ينكشف في الإنتاج كبويسيس، بل إنه تحرير عن طريقه تظل الطبيعة على استعداد لأن تسلم طاقة يمكن أن تستخرج وتتراكم». فالمولود الكهربائي وموضوعات التقنية حسب قول بوفري : «هي التي أغرت هيدغر في انبهار محبب». إنها هي التي تجلب التور وتكشف عنه، لكن هذا الإنكشاف بعيد عن أن يعني كيف يبرز أو كيف يلمع الوجود. إنه جمع أو تركيب من اللازم مقارنته بهذا الشكل، فإن المركب الكهربائي المشيد على نهر الراين، هو الذي يجعل النهر على استعداد لأن يسلم الضغط المائي ، الذي يجعل بدوره التوريات على استعداد للدوران لتتجدد دورها التيار الكهربائي، المستعد بدوره لكي يتوزع. الصناعة الاستخراجية تجعل تربة إحدى المناطق على استعداد لكي تسلم الفحم أو المعادن التي تخزنها الفلاحة الحديثة هي التي تجعل الطبيعة على استعداد لإنتاج الخضر التي تحملها في أحشائها. «يتم استرجاع الهواء للتزود بالأروط، نفس الشيء يحصل بالنسبة للتربة لاستخراج المعادن، هذه المعادن يشتت منها الأوربيوم مثلا، هذا الأخير يولد الطاقة الذرية التي قد تدشن نهايات ما فتحت تمهي بسبب الدمار الذي قد تلحقه، أو ربما بسبب الاستعمال لأعراض سلمية».

التقنية الحديثة بما هي تحرير واستفسار Gestel ، لا تسود فقط حيث تستعمل الآلات، ولو أن هذه الأخيرة تتمتع «ببرضوعة محظوظة ... مؤسسة على الأسبقية الممنوعة لكل ماهو مادي، يعني أنه المفترض الأولي والموضوعي على المستوى الأول، لكن هو الذي يحيط بكل مرافق الموجود».

العلم الحديث، على الخصوص، وعبر مشروع تحرير الطبيعة، يجعل الطبيعة المادية على استعداد كي تظهر كمركب قوي حسابي ، ومن زاوية النظر هذه فالعلم هو الذي يتحكم في الطبيعة في جميع الجوانب من خلال ماهية التقنية .

ونظرًا للسلوك التحريري هذا، فإنه يلوح في الأفق أن الإنسان لم يعد في حاجة إلى مواضيع (Gegenstand)، بل بالتالي إلى أشياء، ولكنه يعتبر أن كل ما ينظر إليه من الناحية الفنية أساس ضروري لما يسميه هيدغر Bestand الكل، (الموجود في كلية) «والذي يتخذ منذ البداية مكانا في الأفق النفي للقيادة، أو أكثر من ذلك مكانة القيادة لما ينبعي أن يغزى ... لم يعد هناك

بالتالي شيء في حالة الحياد الموضوع في خضم مواجهة ما، كما لن يعود هناك وبالتالي لا مدخل ولا احتياط ولا أساس»، تعتبر الطائرة وهي على استعداد للتحليق، «جسمًا» إذا أردنا لكن ليس هذا التجسيم هو الذي يشكل ماهيتها والطبيعة هي الأخرى تصبح مع العصور الحديثة أساساً في المتناول، كمستودع ضخم للطاقة حيث تستطيع كل من التقنية والصناعة الحديثة أن تستمد قوتها. مع ظهور الطاقة الذرية أصبح ذلك أساساً ممتدًا يشمل كل أرجاء الكوكبة الأرضية بعد أن كان إبان بداية العصر الصناعي، محدوداً ومتمركزاً في بعض المناطق نظراً لارتكازه على الطبيعة كأساس واسع أو عام في آن واحد. أما الإنسان فسيصبح نفسه أهم المواد الأولية. لقد أصبح وبشكل أساسي من الضروري التأكد من كونه في المتناول.

لا يتم استغلال الموجود عبثاً، بل بشكل منهجي وحسب تصاميم، والتصميم هنا لا يعني فقط التنبؤ أو التحذير من الحاجيات المستقبلية للإنسانية بل قبل أن يعني ذلك فهو يعني التنظيم لما هو موجود لأجل تأهيله ليكون في المتناول. يعتبر تنظيم الموجود، إحدى المكونات الأساسية لسيطرة استغلال الطبيعة لأنها شرط إمكانية نجاحه بمعنى تطوره. «يعتبر التوجيه وضمان التوجيه، يقول هيدغر، من السمات الأساسية للإنكشاف المحرض».

### 3 . التقنية وأكمال الميتافيزيقا

إن التوجيه الذي يسود في كل أجزاء الموجود، لا يعني أن الإنسان هو السيد والمنظم لسيطرة الاستغلال الكوني. ذلك أن التقنية من حيث هي استفسار تهيمن على الإنسان ذاته. في كل مجالات الوجود، يقول هيدغر، يتواجد الإنسان محكوماً بقوى الأجهزة التقنية والآلية بشكل متزايد. لقد مر زمن بعيد حيث كانت القوى عبارة عن أدوات تشغيل الإنسان وتضغط عليه في كل وقت وفي كل مكان، إن هذه القوى هي التي تحده وتقسمه. مرّ زمن بعيد، يقول هيدغر، تجاوزت فيه القوى مراقبة الإنسان لها لأنها لا تنهج أسلوبية».

لقد تم إقصام الإنسان الحديث في إطار الإنكشاف المفترض والمحرض وفي إطار هذا الإنكشاف، يستعد الإنسان للكشف عن الواقع كأساس من النوع «المفترض»، لهذا السبب أصبح «التصور الأداتي الحالص والأنطولوجي الحالص للتقنية مهتماً في مبدئه». لم يعد الإنسان ذاتاً بل «موظفاً» في خدمة التقنية. المسيرون والسياسيون والتكنوقراط أصبحوا «عمالاً للتوجهيز» يتم استدعاؤهم للحفاظ على أمن كلية الموجود، هؤلاء العمال يستمدون السلطة من القرار الذي ينص على ذلك.

إن التقنية وهي تهيمن على كل قطاعات الموجود، بما هي استفسار، ستتخذ «منحي قدرها» وستصبح عصراً من عصور تاريخ الوجود، إنه العصر المرادف لبداية اكتمال ميتافيزيقا العصور الحديثة. إن التقنية يقول هيذغر هي «الميتافيزيقا مكتملة». لا يعني اكتمال الميتافيزيقا هذا توافقاً أو اختفاء في الأفق الثقافي، بل يعني استنفادها للاماكنات الماهوية».

من أجل أن يميز ماهية الوجود في عصر التقنية صقل هيذغر مفهوم «إرادة الإرادة» الذي لا يشكل إلا صيغة أخرى حميمية لإرادة القوة عند نيته. من خلال هذه المضاعفة للإرادة، ي يريد هيذغر أن يظهر أن الإرادة المتحكمة في التقنية الحديثة لا هدف لها إلا إرادتها. فـ«تحريض» الموجود لا حدود له. يمكن أن تلوح في الأفق، ولا نهاية له يمكن أن يعيinya. «إرادة الإرادة» تلغى كل نهاية في ذاتها، ولا تسامح مع أية نهاية، هذا إن لم تكن وسيلة لكي تقنع نفسها باللعب وأن تنظم مجال هذا اللعب من خلال التداول؟

بما أن إرادة الإرادة، هي إرادة ترغب في ذاتها، فهي تفرض الحساب والتنظيم على كل الأشياء «لكي تتأكد بنفسها بطريقة قد تكون مستمرة بشكل مطلق». تحول إرادة الإرادة، أي الاستغلال المنظم للوجود إلى دائرة الإنسان الحديث الذي يراكم من أجل أن يراكم، ويتج من أجل أن يتبع، ويدخل من أجل أن يدخل، دون أن يكون هذا التراكم وهذا الاتجاه وهذا الإدخار من افتراض حاجيات واقعية، بل لأن التقنية تضاعف بنفسها من حاجيات تمكنها من تصعيد هيمنتها. فقد يصبح من الوهم الاعتقاد أن المستجدات التقنية على المخصوص ستعمل على صنع حياة أكثر سعادة فوق الأرض، رغم أن هذا الاعتقاد لازال يسري ويدعم باستمرار ما دام أنه هو الذي يعطي الانطباع عن إمكانية الاستغلال المنظم للموجود. «إن الإنسان هو المستهدف من طرف الإرادة، وهو الذي لا يمتلك أي معرفة بكونه هذا المستهدف. خدمة للتقنية وخصوصا للاستفسار، أصبح الإنسان يبحث كلما سمح له بذلك، أن لا تقبل إرادة الإرادة إلا بوجهه وحيدة حيث يمكن لنا أن نرغب من هنا «انسجام عالم إرادة الإرادة»، مما جعل الإنسان يجد «إنساناً بدون وزرة، يقول هيذغر، يعطي انطباعاً بلا واقعية كجسد غريب في عالمنا».

#### 4. هيذغر ويونغر، الخطر

تذكّرنا كل هذه التحاليل التي تصف التعبئة الشاملة للعالم من طرف التقنية إبان العصر الحديث بتحاليل ارنست يونغر Ernest juenger التي بلورها في كتابه العامل Der Arbeiter 1932. يذكر هيذغر نفسه بآردين له محاضرته حول سؤال التقنية من أوصاف تعود للعامل كما قد سطر

الأساسية لهذا العمل الذي أعاد النظر ، وبطريقة أخرى كما هو شأن عند Spengler ، وهو مالم تستطع كل الأدب التنشوية أن تتناوله .

لقد حاول هيدغر ثانية أن يجعل من إحدى تجارب الموجود إمكاناً ، وبالطريقة التي هي به على أضواء المشروع التنشوي للموجود كإرادة القوة [ ... ].

لا يعني هذا أن هيدغر سينحو منحى العامل دون أن يضيف لتلك التحاليل إضافات معينة . إن العمل الذي قام به Junger رغم صلابة أوصافه ، قد يبقى وبشكل عام ناقصاً ، على اعتبار أنه لم يتساءل قط عن الأسباب العميقية وعن الدلالات الضخمة لملكة إرادة القوة .

إن هذا الخطر الذي تخسيسه يونغر هو بالضرورة ما سيعمل هيدغر على إدانته . إن التقنية والاستفسار يكشف عن كيتوته . يقول ، كخطر [ ... ].

يستحضر هيدغر شطراً من قصيدة هولدرلين «Patmos» يقول : حيث يتجلّى الخطر قد ينمو ما ينقذ .

«إذا كانت ماهية التقنية ، كما يقول هيدغر هي الاستفسار ، وهو الوضع الأكثر تهديداً ، وإذا كان هولدرلين في نفس الوقت يقول الحق ، فإن ما ينبغي أن يكون كذلك بالتأكيد هو ماهية التقنية التي تشتمل في ذاتها تصاعداً لما ينقذ». إن ماهية التقنية هي الخطر ، لكن مادام هذا الخطر في الظل ، فلا سبب هناك لكي تتوقف سيطرة التقنية ، فمن خلال نزع السثار عن هذا الخطر ومن خلال تعين الآثار المحددة له يحاول هайдغر أن يهيئ الشروط لتحرير الإنسان من الإيجذاب نحو التقنية وهذا التحرير لا يعني وفرة خالصة وسيطة للمواضيع التقنية ، بل يعني تبديلاً لعلاقتنا بها ، عوض الانبهار بها . إننا نستطيع ونحن نستعملها بشكل عادي الاحتفاظ بمسافة تجاهها . نستطيع القول «نعم» للاستعمال الذي لا مناص منه للأشياء التقنية ولكن في نفس الوقت قد نقول «لا» بالمعنى الذي نفوت عليها الفرصة كي لا تكبلنا ، ثم أيضاً ، كي لا تختلطنا أو تخلط عنها الأوراق ، وفي النهاية تفرغ وجودنا» ، هذا الموقف الذي يفترض قول «لا» و«نعم» في الوقت نفسه هو ما يعنيه هيدغر تحت اسم Gelassenheit (السكونية) Mساواة أو توازن في الروح . من خلال التحرر من خوارق التقنية ، يصبح الإنسان مؤهلاً لكي ينصل لنداء الوجود أو لنداء الحدوث في علاقة التقنية مع الحقيقة ، رغم أن التقنية لن تعمل إلا على تحريفه . يقول هيدغر : «في ماهية الخطر تكمن إمكانية المنعطف الذي يتخذ من خلاله النسيان كماهية الوجود شكلاً متميزاً ، كما هو شأن بالنسبة لحقيقة ماهية الوجود وعلى إثر هذا المنعطف يقتصر بشكل خالص الوجود لكن هذا المنعطف ، منعطف بنسيان الوجود . لا يحدث إلا إذا جاء الخطر كخطر ...» .

حينما يصير التهديد كتهديد فإن نسيان الوجود لم يعد نسياناً. إن التقنية تشمل في ماهيتها على آخرها. لهذا يقدم هيذرغر الاستفسار كرأس جانوس، يمكن اعتباره من جهة «كاستمرار لإرادة الإرادة وكذلك كشكل خارج الوجود». ومن جهة أخرى كشكل مشوه للحدث.

إن *Gestell* هو «الصورة الفتوغرافية السلبية» لـ*Ereignis*. لهذا ينبغي أن نؤكد أن ما ينذر ليس هو *Gestell*، أي بمعنى التقنية باهلي كذلك، بل فقط النظرة التي يحملها الإنسان حول ماهيته. «لهاذا السبب، يقول هيذرغر لا يمكن الذهاب باهية التقنية نحو مسع ماهيتها دون مساعدة ماهية الإنسان».

لا يقتصر التأويل الهيدغيري للتقنية فقط على البعد النظري أو التنظيري، بل يحاول أن يقدم نفسه كإمكانية لـ«مارسة» أو «عبرية تاريخية» على اعتبار أن هيذرغر يفكر خلال تعامله في تدشين عمل لجاوزة ممكنة للحضارة التقنية ولخدوث عصر جديد من تاريخ الوجود. رغم أنه لا يدعى أن بإمكانه أن يقول متى ولا حتى إن كان سيقع ذلك فالشيء الوحيد الذي تأكّد منه الفيلسوف هو العمل الذي لن نغير من خلاله العالم، فالتفكير وحده قادر أن يهيء شروط مجاوزة التقنية، وهذا لا يحدث من خلال إعطاء الإنسانية علامات لما يستحسن أن تعمله، بل إن الفكر الذي يقود التقنية نحو ماهيتها الحقة هو ذاته تأثير لفعل الآخر. يقول هيذرغر : «ال فعل وهو يفكّر، هو الفعل البسيط احتماليا وفي نفس الآن هو الأكثر أهمية لأنّ بهم علاقة الوجود بالإنسان».

قد تستطيع الفنون الجميلة هي الأخرى، وفي خضم قمة الوجود المظلم أن تقود الملوى المتراسة، فوق الأرض، التي اكتسحها التقنية، مثلما اكتسحت حقيقة الوجود. كما قد تستطيع أن تهيء شروط تجذر جديد. ولا يمكن للفن أن يملا كذلك تلك المهمة «الإنقاذية» إلا إذا كان الإنسان قادرًا على أن يدخل في علاقة أصلية بشكل كاف مع العمل الفني . وهذا ما يفترض منه أن يتحرر من ذي قبل ، بشكل أو بأخر ، من غفوة التقنية نفسها. لا نغادر ، إذن التقنية إلا إذا أكملنا إحدى «القفزات» - التي من خلالها يتوصل الفكر إلى الخروج من مجال الميتافيزيقا التي انبعثت منها التقنية .

**مشكل الحداثة عند هايدغر»** آلان بوشو ترجمة عبد العزيز عبقرى مجلة ملرات فلسفية العدد 10 (2004).

## II. 17. نشأة العصر الحديث

**كلاوس هيلد**

«تعود نشأة العصر الحديث إلى أشياء منها أن الإنسان ، في أواخر العصر الوسيط ، فقد الثقة في نظام الطبيعة كما خلقه الله ، وأصبح يبحث ، بسبب ذلك ، عن نقطة أكيدة جديدة . وجدت الفلسفة هذه النقطة الأكيدة في اليقين من أن الإنسان يمكن أن يشك في كل الأشياء إلا في وجود وعيه ذاته الذي يشك . بسبب الرجوع إلى داخلية الوعي ، يصبح العالم ، بالنسبة للإنسان ، موضوعاً يواجهه في البداية كشيء غريب . إلا أن الوعي يتتوفر على القدرة على فهم الموضوع وتلمسه . هكذا يحتل الإنسان منزلة الذات ، أي القطب المرجعي بالنسبة للعالم . من حيث المبدأ ، يمكن فلسفياً تصور إمكانتين لتخطي الهوة التي تفصل الذات عن العالم بصفته موضوعاً . تمثل الإمكانية الأولى في اعتبار العالم حقل فاعلية أشيائه الذات لها من أجل أن تثبت فيه قوتها؛ هذا الموقف الأساسي تخذه التزعة الذاتية ، التي تعتبر تزعة مركزية الإنسان في إطار مناقشة مشكل البيئة ولیدها الأحداث . أما الإمكانية الأخرى فهي أن تعتبر الذات نفسها هي أيضاً كقطعة من الطبيعة ، من الموضوع؛ هذه التزعة الطبيعية تعود هي أيضاً للظهور من جديد في إطار مناقشة مشكل البيئة .

هذان الموقفان يقعان معاً داخل ثنائية الذات والموضوع التي تتسم للعصر الحديث . لم يكن من الممكن أن يتبنى هايدجر أيّاً من الموقفين ، وذلك بالضبط لأنَّه فكر فيما وراء هذه الثنائية . بذلك يكتفى مؤلفه الأساسي «الكون والزمان» الذي نشره سنة 1927 واكتسب بفضلِه شهرة كبيرة . إن ارتباط الوعي ، الذات ، بالطبيعة كموضوع ليس هو العلاقة الأصلية للإنسان بالعالم ، فهذا الارتباط ليس سوى وليد متاخر لعلاقة أصلية أكثر . أين تكمن هذه العلاقة؟ أود أنْ أعالج هذا السؤال في بعض خطوات انطلاقاً من «الكونية والزمان» إلى تفكير هايدجر في مرحلته المتأخرة . خلال ذلك سيتضاح بأي معنى يمكن أن يتكلم هايدجر عن فقدان الإنسان الحديث في العالم لأي موطن ، وهل برى إمكانية لأن يسترجع العالم من جديد طابعه كموطن .

غالباً ما نستعمل مفهوم «العالم» للدلالة على كلية الأشياء . يتكون العالم من الأشياء . إذا انطلقنا من التعارض الذي يقيمه الفكر الحديث بين قطب وعيها وقطب العالم ، فإننا سنكون عن الأشياء الصورة الآتية : لدى أنا في البداية اليقين بأنني أنا نفسي موجود ، ذلك أنه لا يمكن أن يشك في وعي ذاته . إلا أن بحثي عن اليقين سيففضي بي خارج مجال وعيي . فهناك مثلاً يوجد

مقدد. إنني في العادة متيقن منه هو أيضا، فحواسي تنقل إلى الانطباع بأن المقدد موجود، حيث يكتفي رؤيته وليسه. المقدد موجود هذا يعني : إنه حاضر كموضوع لإدراكي.

نظراً لأن الإنسان يستطيع على هذا التحول أن يوضع العالم، فقد أمكن للفلسفة الحديثة أن يجعل من العالم موضوعاً يقابل الوعي البشري. إلا أن هذه الموضعية تشرط العلاقة الأولية للإنسان بالعالم. هذه العلاقة الأولية ليست علاقة بما في الكلمة من معنى. إذا فهمنا «العلاقة» كارتباط بموضوع، بل إنها تكمن في أننا نكون عند فهمنا للأشياء في آلفة قبل - موضوعية مع الأفق وفي أننا بهذا المعنى نقيم في البعد المشرق للظهور الذي هو العالم. لذلك ينبع هайдجر في «الكون والزمان» العلاقة الأصلية للإنسان بالعالم كـ«كون - في - العالم».

إن موضعية العالم في الفلسفة الحديثة هي اغتراب عن الآلفة الأصلية مع البعد القبلي - موضوعي للكون - في - العالم، مما هو الجذر العميق لهذا الاعتراض؟ لكن يكون العالم كموضوع أمراً ممكناً، يجب أن نتجاهل بأن العالم في الأصل ليس موضوعاً، بل بعد قبلي - موضوعي للظهور. لكن هذا التجاهل ليس أمراً مستعصياً علينا، وذلك نظراً لأن العالم كبعد للظهور لا يثير اهتمامنا في الحياة اليومية. إنه لا يخطر ببالنا عادة أن نهتم ببعد الظهور، لأننا نكون مشغولين بما فيه الكفاية بتدبير أمورنا في الوضعيات التي تواجهنا في حياتنا باستمرار.

كلاؤس هيلد : «العالم والأشياء قراءة لفلسفة هيدجر».

ترجمة اسماعيل المصدق

مجلة فكر وفقد. العدد 1 ، شتير 1997.

## II. 18. موجات الحداثة وأزمة العصر حسب ليوستروس

ليوستروس

ينطلق تأويل ليوستروس (Leo strauss 1899-1973) للفلسفة من أطروحة وردت في جمهورية أفلاطون : وهي أن ما هو أولي بالنسبة لنا، وما يتخذ شكل ظاهرة، هو الآراء أو الدوكسا (Doxa). فليوستروس يعتبر من ثمة أن الفلسفة الأولى هي دراسة الآراء الرائجة في المدينة. وهكذا فالفلسفة السياسية هي الفلسفة الأولى ، وليس الميتافيزيقا.

يميز ليوستروس في الفلسفة السياسية الحديثة ثلاثة موجات متلاحقة للحداثة.

الموجة الأولى ، وهي الموجة المؤسسة للتمثيلات «الليبرالية» للحياة السياسية ، هي الأزمة المصادة للاهوت والبلورة في أعمال ماكيافيل .

أما الموجة الثانية فتحملها الأنوار ، التي تضع الإيمان في مستوى السحر ، وترسم لنفسها هدفاً واضحًا يتمثل في جعل العلم معتقداً شائعاً على نطاق واسع . وهذه الموجة الثانية تحمل في ثنياها عنصراً نقدياً أساسياً يلزمه تطورها وهو فلسفة روسو .

والموجة الثالثة ، وهي موجة متولدة عن التزعنة الوضعية العلمية وعن التزعنة التاريخخانية (Historisme) ، وذلك في خط هيجل وأوغست كونت ، وهي تحمل في جوفها التزعنة العدمية الأوروبيّة ، كما اتطورت قبل وبعد الحرب العالمية الأولى مع التزعنة العسكرية الألمانيّة والنازية ، وكما أعلنت عن نفسها وبلورت في النهاية رؤيتها مع نيشه من جهة ومع هيدجر من جهة ثانية .

يسأول ليوستروس عن «أزمة زمننا» عن طريق التفكير في الليبرالية القدية والليبرالية الحديثة ، مقدماً أجوبة توجهاته إلى نسبية (Relativism) القيم ، وهي نسبية حاضرة في قلب العلوم الاجتماعية الحديثة ؛ ويدعو إلى العودة للتفكير في الإشكاليات التي بلورها الفكر الغربي الكلاسيكي ، وخاصة أرسطو وأفلاطون ، والتي حاولت على وجه المخصوص التفكير في أسباب التخلّي عن الليبرالية التقديمة .

وهذه المسألة تفتح الطريق أمام المحاولة الأركيولوجية لليوستروس والتي تقوم على إعادة قراءة وإعادة تأويل التراث الفلسفـي الأوروبيـي ومقارنته مع التراثـات الأدبية للديانات التوحـيدـية الثلاثـ، وذلك بإعادة إحياء وتنشـيط المنازعـات الـقدـيـة بينـ الـقـدـماءـ وـالـمـحـدـثـينـ منـ جـهـةـ، وـبـسـاءـةـ الإـشـكـالـيـةـ الـلاـهـوـتـيـةـ السـيـاسـيـةـ .

[www.wikipedia : Leo Strauss](http://www.wikipedia : Leo Strauss)

## II . 19. النداء الداخلي والعقلانية والشخصية الحديثة

باربيلت

يعتبر فيبر أن مفهوم «النداء الداخلي» أداة أساسية لفهم ظروف ونشاطات الفاعلين الاجتماعيين Social actors في العصر الحديث . فالنداء الداخلي هنا يميز أحد جوانب الكائن الاجتماعي حيث يصبح توجيهه لتحقيق مهام وأهداف معينة ، عنصراً مكوناً ليس فقط لمهنته

الخاصة بل لذاته نفسها. وبتعبير فيبر، خلق شخصيته. ففي «الأخلاق البروتستانتية» نجد بوضوح تام، أن مصدر العقلانية في كل من التزعة التقشفية الكلفينة وروح الرأسمالية هو النداء الداخلي الذي يستحوذ على الفاعل الاجتماعي. ومن الغريب أن طريقة التفكير هذه تتعارض مع الفكرة السائدة عن طريقة تفكير فيبر والتي تؤكد بدلاً من ذلك على خصوص حياة الأفراد لقوى عقلنة خارجية قاهرة وغير مفهومة. وبينما كانت الدراسات الباكرة عن فيبر تؤكد على هذا الجانب الأخير في أعماله، بتدرس 1959، رونج 1970 أصبحت الدراسات الأحدث، تميل - الأمر الذي أثار الفزع لدى بعض الباحثين - إلى التأكيد بدلاً من ذلك على ممارسات «النداء الداخلي» المكونة للذات (انظر إلکسندر 1987، جولدمان 1988، 1995، شيلدز 1999، شرويدر 1991).

والواقع أن أكثر المؤشرات أو التحديديات دقة لموقف فيبر من الحداثة لن تترك على عمليات العقلنة Rationalization وإضفاء النسقية Systematization التي تشيع في كتاباته، بل ستتركز بدلاً من ذلك على التوتر القائم بين مثل هذه العمليات اللاشخصية من ناحية، وبين خلق نظام شخصي أو «عقلنة» ماضي مواجهة تلك العمليات من ناحية أخرى، من خلال الالتزام بأهداف محددة ذاتياً تسم بوضوح الوعي الذاتي (فيبر 1921 ص 30). على أن لغة فيبر في حد ذاتها لا تحبذ مثل هذا الفصل الواضح بين العقلنة اللاشخصية impersonal rationalization وبيان عقلانية الفعل rationality of action الذي يتم من خلال «النداء الداخلي». ففي الفقرة المأخوذة منها الاقتباس السابق، على سبيل المثال، يشير فيبر لا إلى العقلانية بل إلى عملية عقلنة الفعل (1921 ص 30). ومثل هذا الغموض في كتابات فيبر أدى ببعض الباحثين إلى محاولة علاجه (انظر إيزن 1978، سويدلر 1973). على أن ما هو جدير باللحظة هنا ما هو الطريقة التي يؤكّد بها فيبر على أهمية السياق الذي تطرح من خلاله مسألة العقلانية، وأهمية المنظور في التمييز بين مختلف العقلانيات. فمجالات الممارسة المختلفة تتم عقلتها من خلال قيم وغيابيات مختلفة، بحيث يصبح «ما هو عقلاني من زاوية نظر معينة، لا عقلانياً من الزاوية الأخرى» (فيبر 1920 ص 26). ومثل هذا الرأي يتتسق مع فكرة أن بناء العقلانية الحديثة إنما يعتمد على ممارسة النداء الداخلي. ويترتب على ذلك أن مفهوم العقلانية، في التكوين العقلي لفيبر، يعتمد على مفهوم النداء الداخلي السابق عليه في التكوين.

بارباليت : «العقلانية والانفعال في سوسيولوجيا فيبر»

مجلة الثقافة العالمية العدد 110 يناير 2002.

## II . 20 . الحداثة كفقص من الفولاد

**مارتو كشيللي**

مع ماكس فيبر وجدت عقلة العالم الحديث تشخيصها السوسيولوجي باعتبارها مصير زمننا . إنه مفهوم مُعَقَّد وأحياناً متناقض . فال موضوع يجتاز في خلفيته العديد من دراساته دون أن يكفر عن التحلل أو التحول ، عاماً بما يناسب تحليلات وفترات ذات مفاهيم أخرى كالتصنيع ، البروقرطة ، فك السحر ، عقلية الحياة ... هذا المفهوم لا يدل على صيغة خطية وحية ومنتظمة ؛ فهو يوجد بدرجات مختلفة وفي العديد من الميادين الاجتماعية . ثم إن بعض التأويلات ترفض أن تجعل من العقلة فكرة رئيسية موحدة لمجمل إنجازات فيبر في حين أن أخرى تعيد تمركز الفكرة إلى الانعطاف الذي أحده في مركز فكره إيان 1910 . رغم ذلك ما تبقى بديهياً هو أن فيبر يدرس قبل كل شيء مختلف المجالات الاجتماعية وأشكال النشاط باعتبارها جوانب خاصة لحركة عامة مؤدية إلى عقلة الحياة . داخل هذه الصيغة وعلى مرأى من مختلف التأويلات الممكنة لنتائجها تقوم الاختلافات الأساسية .

النقطة المحورية في تحليل فيبر تكمن في سعيه لإيجاد تماثلات بنوية بين مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والتي يجب البحث ، دون غياب تناقضات ، عن بؤرتها النهائية على مستوى الدلالات الذاتية . فالاقتصاد ، الإدارة ، الجيش ، القانون ، الثقافة ، كلها مجالات للفعل قائمة على بنية للوعي خاصة بالتكوينات الاجتماعية الحديثة . دراساته حول الأخلاق الاقتصادية للديانات تنبئ بما سيمثل أكبر الانشغالات في حياته الفكرية ، سعيه لإيجاد النمط الخاص للعقلنة الذي يميز الحضارة الغربية ، عقب صيغة طويلة لزع السحر . هذا السعي مكتن من فهم كيف تكونت وامتدت الدوافع التي تؤدي إلى ظهور سلوكيات معقلنة بل أيضاً كيف تتهمي إلى إحياء مجموعة كاملة من الممارسات الاجتماعية . غير أن فيبر لم يملأ أبداً الفارق كله بين هذين المستويين التحليليين ، ومهما يكن الدور الفعلي الذي تلعبه بنيات الوعي في تطوير البنية الاجتماعية ، فهو راغ تماماً في المسافة بين هذين البعدين . وهذا ما يضفي على مقارنته نبرة مأساوية . يوجد دائماً لديه ، في جذور فكره فارق ، إذن صراع أصلي دائم بين الوعي الذاتي والعالم الموضوعي . وهذا التوتر ، بموضعته على هذا المستوى يفسر أكثر من غيره من العناصر ، جدة فكر فيبر .

Martuccelli, Sociologie de la modernité Galleimard 1999 p 193-4

## II. 21. الحداثة كعقلنة

**هابر ماس**

يعرض ماكس فيبر، في تقاديمه الشهير لصنف دراساته السوسيولوجية للدين، لهذه «المسألة التي تتعلق بالتاريخ الكوني»، هذه المسألة التي خصّها بنشاطه العلمي طوال حياته، وهي : لماذا «لم يتوجه التعلم العلمي والفنى والسياسي والاقتصادي ، في طريق العقلنة، التي هي خاصية الغرب ، إلى أي جهة أخرى خارج أوروبا»؟

وبالنسبة «لماكس فيبر»، فوجود رباط داخلي بين الحداثة. الذي ليس فقط أمراً عرضياً. وبين ما يسميه بالعقلانية الغربية هو عبارة عن أمر مُسلّم به . وحسب وصفه، فإن سيرورة خيبة الأمل التي من جرأتها ولدت التصورات الدينية للعالم . وهي تفككُ . ثقافة دينية في أوروبا هي عبارة عن سيرورة «عقلية». وهكذا، أنشأت العلوم الاغريقية الحديثة والفنون التي أصبحت مستقلة، والنظريات الأخلاقية والقانونية، المؤسسة على مبادئ، دوائر لقيم ثقافية سمحت بقيام سيرورات للتعلم ، تخضع ، حسب الحالات ، للشرعيات الداخلية لإشكاليات نظرية وجمالية أو عملية . أخلاقية.

غير أن ما وصفه «لماكس فيبر» من وجهة نظر العقلنة، ليس فقط علمانية الثقافة الغربية ، وإنما، أساساً وقيل كل شيء، هو تطور المجتمعات الحديثة، لقد اتسمت البيئات الاجتماعية الجديدة بالتمييز بين نسقين تبلور حول مراكزين مُنظمين، وهما المقاولة الرأسمالية والجهاز البيروقراطي للدولة اللذان يتداخلان من وجهة نظر وظيفية . وهنا تُوجَد سيرورة «يفهمها» مакс فيبر كاعتماد الطابع المؤسستي لأنماط من الأنشطة العقلانية بالنسبة لخيالياتها ، ويتعلق الأمر بالنشاطين الاقتصادي والإداري ، وفي الحدود التي اكتسحت فيها هذه العقلنة الثقافية والاجتماعية الحياة اليومية ، فإن إشكال الحياة التقليدية قد تفككت هي الأخرى . ذلك أن التمايز - في بدايات الحداثة . قد حدث قبل كل شيء ، على مستوى الجرف . يبقى أن نقول إن تحديد العالم المعيش لا يخضع فقط لبيئات عقلانية غائبة . ذلك أنها إذا ما تقيّدنا بما علمنا إياها كُلّ من ! . دور كائم » وجـ. هـ. ميد« ، فإنَّ العالم العقلانية المعيشة قد اتسمت ، في نفس الوقت ، بعلاقة انعكاسية من الآن فصاعداً مع تقاليد فقدت عقويتها الطبيعية ، وكذلك بكونية معايير عملية وبتعيم قيم مررت النشاط التراصلي من سياقات مُحددة بدقة من جهة ومن جهة أخرى أدت إلى اختيارات موسعة وفي النهاية ، اتسمت هذه العالم المعيشة بنماذج للتنشئة الاجتماعية هدفها

تكوين هويات شخصية مجردة وإغام المراهقين على التفرد . هذه هي لوحة الحداثة في خطوطها العربية والتي ترسمها الكتب الكلاسيكية للنظرية الاجتماعية .

### هابرماس الخطاب الفلسفى للحداثة الفصل الأول ، سبق ذكره

## II . 22 . الحداثة بين العقل الأداتي والعقل التواصلي عند هابرماس كريستيان بوشنودم

نقطة انطلاق هابرماس ، ككل الجيل الأول من رواد مدرسة فرنكفورت ، هو النظرية الشيريرية للحداثة ، من حيث إن الحداثة من منظور ماكس فيبر هي انتقال من عالم متراقب وديني ، قائم على سلطة التراث والتقليد من خلال سيرورة عقلنة (Rationalisation)؛ لكن هابرماس - على خلاف فيبر ورواد مدرسة فرنكفورت الأوائل - اجتهد في محاولة إيجاد مفهوم لعقل يامكانه أن يؤدي الدور الذي يؤديه العقل العملي عند كنطون مع تحرير هذا العقل الأخير من سنته المتعالية أو المفارقة التي وسمه بها كنط .

وهكذا لم يكن ثير ، في نظر هابرماس ، خاطئاً عندما لاحظ الاستهانة والاستفاذة الحتمي لثل هذا التصور للعقل ، الذي قذف به فإنه في النهاية ، خارج الإنسان ، محظلاً موقعه الوعي ، وقدم في النهاية ليكون ضحية صراع القيم الكبرى الذي يطلق عليه ثير مجازاً لفظ صراع الآلهة . ومع ذلك فلو أن العقلنة قد حدثت بالضبط وفق النمط الذي وصفه ثير فإن أيّاً من مجتمعاتنا لن تكون على ماهيّة اليوم . إن توصيف مجتمعاتنا وفق النموذج الشيريري كانت هي رؤية عدد من المحللين ومن بينهم هورلهاير وأدورنو اللذين أصبحنا غير قادرین على أن يواجهها هذا التوصيف الأداتي لتاريخ المجتمعات الغربية الحديث ، بتركيب نظري وعملي مقبول .

وقد حاول هابرماس العثور على مصدر كل أشكال الاحتجاج التي شهدتها مجتمعاتنا الغربية الحديثة . فمنذ أواسط الستينيات من القرن العشرين بدا لهابرماس ، (وهو يحاول أن يصوغ نموذجاً نقدياً أكثر تلاوياً ما مع المطالبات المتحدرة من رواد التزعة الهنجيلية الشابة) أن للغة مكانة أساسية ، هذا في الوقت الذي كانت فيه فكرة عقل تواصلي حاضرة آنذاك ضمننا في تحليلات هابرماس وكانت ما تزال في طور الاختمار والتفكير الفاحص عبر نقد الايديولوجيا .

ولم تتبlier بوضوح فكرة الانطلاق من القدرات الكامنة في اللغة إلا مع التخلص نهائياً من فلسفة الوعي (*philosophie de la conscience*) وفلسفة التاريخ.

وبنفس الوقت مكنت فكرة العقل التواصلي من إعادة قراءة وتأويل النموذج الفييري في اتجاه جعله ثوذاً أكثر تركيبية. نعم لقد كانت العقلة بالمعنى الذي أعطاه لها فيير، هي جوهر الحداثة . ولكن هناك ، وعلى الرغم من كل الانتقادات اللاذعة التي وجهها للحداثة تقاصد العقل الأداتي ، فإن هناك نويات مقاومة تعمق الاستعمار الكامل للعالم العيش وتترك إمكانية «استرجاع» بين ضغط العقلة الفلسفية والمتطلبات الهشة للعالم العيش . وهكذا أصبح من الممكن ، في هذا المنظور ، تقديم صورة مرنة عن الحداثة بحيث لا يجعلها بمثابة قدر ساحق مقرر مسبقاً . وهذه الصورة المرنة بإمكانها على كل حال إضفاء مشروعية ما على عملية تعبئة مستمرة لإمكانات تفهم متطلبات العالم عيش والتفاهم معه . وفعلاً ، فإذا كان النسق لا يتفهم العقل التواصلي ولا يعني بالنسبة إليه شيئاً ، فإن هذا الأخير ، على الأقل ليس شكلاً من أشكال العقلة ، بل هو الوحيد القادر بطبيعته وبحكم فعاليته على مداورة ومتناورة النسق ، والحد من توسيعه عن طريق تعريضه للعديد من التعويقات التي ترجمه على المداورة . إن الوضعية الملتبسة للقانون الحديث يمكن أن تساعد على تيسير هذه المقاومة عبر التفاهم التواصلي .

إن الحداثة إذن ذات طابع مزدوج في نظر هابرمانس ، كما هو الأمر لدى أسلافه في مدرسة فرنكفورت ، لكن بصورة تجعل كفتي الميزان أقل اختلالاً (وحتى ولو كانتا مختلفتين) . وبهذا المعنى يمكن أن نقول عن الحداثة أيضاً بأنها «مشروع لم يكتمل بعد» .

Christian Bouchind homme : Le vocabulaire de Habermas Paris. Ellipses 2002 p50-52

## II . 23. الحداثة والتواصل والديمقراطية

هابرمانس

**سؤال :** إن مشروعكم الرامي إلى استعادة روح الحداثة وإعادة بناء نظرية موحدة للعقل قادركم إلى انتقاد أولئك الذين سموا بما بعد الحداثيين والذين يظنون أنه من غير الممكن بنياناً أن يكون المرء حديثاً اليوم (وأعني هنا ليوطار ودريداً وفوكو ... أو ما يمكن أن يسمى عموماً بالفلسفة الفرنسية) . هل يمكنكم أن تحددوا بالضبط ما يفصلكم عن هؤلاء المفكرين؟

هابرمانس : لا أحب أن أحشر أناساً مختلفين في علبة واحدة، كما بعد الحداثة، التي تبقى في نهاية المطاف علبة سوداء لقد حاولت فقط في كتابي خطاب الحداثة الفلسفى، أن أروي قصة تقول : كيف وقف الفلاسفة ( وخاصة الفلسفة الألمانية ) موقفاً منذ نهاية القرن 18 مما أدركوه هم أنفسهم بوصفه حداثة . وهذه الحركة انتلقت بكيفية من الكيفيات مع كانط ، وغدت أمراً ملحاً بكيفية خاصة مع هيغل والهيجليين الشباب من بينهم ماركس وجاء نيتشه ليخرط بدوره في أحدات هذه القصة عن طريق نقهـة الجنـرـي للعقلـانـية ، ثم تـبلـورـ ، مـذـ نـيـتـشـهـ ، اـجـاهـانـ نـقـدـيـانـ فيـ الـقـرـنـ 20ـ : أحـدـهـماـ تـمـثـلـ فيـ نـظـرـيـةـ لـلـسـلـطـةـ اـنـتـهـتـ إـلـىـ فـوـكـوـ عـنـ طـرـيقـ باـطـايـ . والـثـانـيـ تـمـثـلـ فيـ نـقـدـ الـمـيـتـافـيـقاـ ، وـقـدـ قـادـهـ كـلـ مـنـ هـاـيـدـغـرـوـ درـيـداـ .

وكان قصدي من رواية هذه القصة تذكير أولئك الذين التزموا في هذه الأيام بنقد شمولي للعقل بجدور هذا الخطاب حول الحداثة . وبالفعل فإننا نجد ، منذ أن ظهر التمييز بين العقل (Verstand) والفهم (Vernunft) ، نقداً يتجه إلى التصور الذاتي المحسن للعقل ونقداً يتجه إلى العقل الأداتي والعقل التوضيعي على حد سواء . وهذا يعني أنه كان هناك نضج مبكر في نقد الأوجه القمعية للعقل عندما يكون هذا الأخير مشدوداً إلى بعد واحد ، سواء تعلق الأمر بالبعد التوضيعي أم بالبعد القاضي بالسيطرة الأداتية على الطبيعة أو على ذاتنا . وهذا النقد الذاتي للعقل أو هذا النقد المتوجه إلى الذاتية ، والذي نظر إليه منذ نيتشه بوصفه شيئاً جديداً كل الجدة ، كان حاضراً منذ البداية عند كانط ، وحاول هيغل أن يصل إلى هدف أساسى هو انتقاد ما أسماه بفكر الفهم (verstandesdeuken) ، ويعنى به غطاء الاستدلال الخطابي لا يعي حدوده الخاصة ، فهوغل كان يلوم فكر الفهم (Reflexionsphilosophie) ، كما خصصه ديكارت وكانت (وهو المثل الحقيقي لهذا التيار) وفيخت ، على كونه يضفي الإطلاقية (العقل) على شيء ضارب في النسبة (الفهم) ، وقد ظلت النظرية النقدية مع هوركايير وأدورنو وبنيامين خاصمة لهذا المحور الهيغلي على الرغم من أن هؤلاء المفكرين انتقدوا غير ما مرة التزعة الإطلاقية عند هيغل ، ففكيرتهم عن العقل الأداتي ، ظلت تفهم بوصفها اغتصاباً للمكانة التي كان يحتلها عقل جامع بواسطة أحد عناصره المقدم بوصفه شيئاً مطلقاً . بل إن استعمالهم لفكرة العقل الأداتي كان بدوره استعمالاً تهكمياً لأنهم كانوا يعتقدون (وخصوصاً أدورنو) أن العقل الأداتي ليس عقلاً بالمرة بل فهم يخادع نفسه عندما يتورّم أنه عقل .

زد على هذا أن أدورنو في كتابه «الجلد السلبي» كان متأثراً بنيته أشد ما يكون التأثر . فقد كان في هذه المرحلة من فكره قائداً لكل ثقة في مفهوم إثباتي للعقل . فكونه استطاع أن يذهب

إلى أن العقل شيء قد ضاع، وأنه في مقابل ذلك كان أيضاً على وعي تام بعدم قدرته على متابعة نقد الشخصي للعقل الأداتي (ولاستلزماته في حصن مجتمع سادته البير وقراطية بصفة كلية)، يقتضي أنه ظل يذكر على الأقل ما كان يرمي إليه هيغل بواسطة مفهوم «العقل». فقد كان يعرف تمام المعرفة أنها لا تستطيع امتلاك جدل إيجابي يخول لنا الحديث عن كل شيء. فما نقدر عليه هو أن نتحدث بكيفية غير مباشرة (كما اعتقاد كيركغارد الذي يستوحيه أدورنو أحياناً) أو على نحو سلبي (كما يتحدث اللاهوت السلبي عن الإله) لكي نتمسك بما كان يفهم، في وقت من الأوقات، من هذا المفهوم الملتبس للعقل.

إن فوكو كدريدا وأصلاً معاً المشروع النيتشي على نحو أكثر جذرية مما فعل أدورنو، فقد بلغ بهما الأمر مبلغاً أنكرا فيه، ولو أن ذلك كان بطريقة غير مبارحة، إمكان تحديد فضاء للعقل يمكن فيه انتقاد العقل الأداتي أو السلطة أو الذاتية، ونجده أدورنو يحافظ على هذا الإمكان في فكرته عن الجدل السلبي، ولهذا السبب ففووكو ودريدا مورطان، بمعنى من المعاني، فيما سأسميه بـ«التناقض الانجاري» لأنهما بانيا مشروعهما (المتعلق بتحليل بنى السلطة بالنسبة إلى فوكو، وذاك المتعلقة ب النقد الميتافيزيقا الذي واصله دريدا بعد هайдغر) على أساس موقف نقيدي مبهم، لكونه يرمي إلى الشمولية السلبية للحقيقة الراهنة وللحداثة ولذاتية الأفراد ولنظام السلطة وامبراليته. لكن موقفاً كهذا لا يمكنه أن يسوغ مقاييسه أو معاييره الخاصة، فالعقل بالنسبة اليهما محصور بصفة قطعية في بعد يتعارض تماماً مع فكرهما. إنها بكل بساطة يدعان شطحات جديدة لصيغتها الخاصة في الاستدلال (وهذا يصدق أكثر على دريدا أو على هайдغر كذلك). فهайдغر يستبدل بالمصطلح (Denken) المصطلح (Andenken) لكن الأمر لا يعود أن يكون لفظاً جديداً، فهذا الإبداع للمصطلحات الجديدة يؤدي، حسب رأيي، وظيفة تكمن في إخفاء الدوران الذي يتقلب به نقدها الخاص ضدًا حتى على مشروعية المسلمات التي يستند إليها.

وهكذا ترون أنني أروي فقط قصة تبين، في حال الانصات إليها كلها، أن نقد ميتافيزيقا الذاتية مظهر قديم جداً حرك أول نقاش حول الحداثة وظل، منذ نشئه، مسكوناً بهذا التناقض الانجاري ومهدداً به.

استجواب مع هابرمانس ورد في مجلة Autrement

العدد 102 سنة 1988

ترجمة مصطفى الحداد.

## II . 24. من الرأسمال الرمزي إلى الرأسماł المالي عن بورديو مارتوتشيللي

لم يُبَدِّل بورديو قط مثل هذا الاعتقاد الذي يبديه هنا للحكاية المؤسسة للحداثة وأعني الفكرة التي ترى أن انتقال الأفراد من وسط قروي إلى فضاء حضري وما يتمحض عن ذلك من هزات «قد حددت انفصalam عن العادات الموروثة عن الأجداد دفعت إلى التأمل الفكري في الوجود السابق» وفيما بين هذا وذاك يعمل الفرد على تملك جزئي لواقف مستجدة تتطلب الأنشطة الاقتصادية، لكنه يعمل خصوصاً على التخلص من عاداته القديمة. وهكذا يتضح الانفصال في قلب كل سلوك على حدة، ذلك السلوك الذي يحمل علامات المنافقين معاً، التقليدي وال الحديث [...] .

وسرعان ما يشتند التوتر بين المعايير التقليدية وواجبات التأثر القديمة وبين المتطلبات المستجدة للاقتصاد الفردي الحисوبى . وحتى إذا لم يكن الأمر يعبر عن نفسه بهذه العبارات ، فإننا يمكن أن نقول إن الانتقال يتم من إعطاء الأولوية للرأسمال الرمزي (والشرف) نحو إعطائه للرأسمال الاقتصادي . وفي الواقع ، فإن الفرد يجد نفسه بين هذين العالمين : فهو لم يعد يخضع لنظمومات غاذج السلوك التي كانت تهيمن تقليدياً على السلوك الاقتصادي ، إلا أنه ، بفعل البقاء الجزئي لتلك النماذج ، يبدو فاعلاً اقتصادياً لا يخضع لنطق الاقتصاد التقليدي ، ولا لنطق الاقتصاد العقلاني . الصورة التي يعطيها بورديو عن هذا الفاعل تبدو حاملة لشحنة انتقادية كبيرة وهو يرى أنه «مع سيادة الحساب وانتشاره ، لا يعود هناك مجال للعلاقة التي كانت المجتمعات التقليدية تساعد على انتشارها» .

إن الفرد عندما يجد نفسه أمام موارد جديدة يواجه تناقضات يعجز عن التعبير الواقعى عنها . ويشعر أنه في قبضة قوى تفلت من رقابته ، وينبع باللائمة على بعض الأشخاص دون أن يتمكن من مواجهة التنظيمات والعلاقات الاجتماعية التي تعطيها بيتها .

Martuccellè : *Sociologie de la modernité* Folio Essais Gallimard 1999 pp 127-129.

## II. 25. الحداثة والحاضر

**فوکو**

«أعرف أننا غالباً ما نتحدث عن الحداثة كمالاً لو كنا نتحدث عن مرحلة أو على أية حال، عن مجموعة من المصادص المميزة لمرحلة ما، إننا بهذا نوضعها داخل روزنامة حيث تكون مسبوقة بمرحلة تقليدية وقدية إلى حد ما، تدعى بمرحلة ما قبل الحداثة، ومتبوعة بمرحلة ملغزة ومقلقة تدعى بمرحلة ما بعد الحداثة».

لنجاول حيثذا، أن نعرف ما إذا كانت الحداثة هي ما يمثل استمراراً للتنوير وتطوراً له أم أنها ما ينبغي أن يعيد قطعية أو زيفاناً عن المبادئ الأساسية للقرن 18.

إنني بعودتي إلى نص كاتن اتساءل إلى أي حد هي نظرتنا للحداثة باعتبارها وضعاً أفضل من نظرتنا إليها باعتبارها مرحلة تاريخية. ومن خلال لفظ «الوضع»، أقصد بالضبط نوعاً من الارتباط بالراهن، أو اختياراً إرادياً يقوم به بعض الناس أو أخيراً طريقة في التفكير والإحساس، وأسلوباً أيضاً في التصرف والسلوك يدل كله، في ذات الوقت على نوع من الاتسماء ويتمثل كمهمة. إنه شيء، بلا شك بما يدعوه الإغريق بـ«الروح» (أظن وبالتالي)، إنه من الأفضل أن نبحث في الكيفية التي دخل فيها وضع الحداثة منذ نشأته، في صراع مع أوضاع «مناهضة للحداثة» بدلاً من الاهتمام بمسألة تقييز المرحلة الحديثة عن المراحل الماقبل أو المبعد - الحديثة).

وحتى أصف باختصار وضع الحداثة هذا، سوف آخذ مثلاً ضرورياً إلى حد ما : يتعلق الأمر بـ«بودلير»، إذ عنده نظر عامة على نوع من الشعور الحاد بالحداثة في ق 19.

أ. فغالباً ما نجاول أن نعرف الحداثة بواسطة الوعي بالانفصال في الزمان انفصال عن التراث. إحساس بالتجديد والدهشة أمام ما يحدث. وهذا بالضبط ما يقصده «بودلير» عندما يحدد الحداثة بواسطة : «العاير المنفلت، وغير القابل للضبط». أن تكون حدائياً، بالنسبة له، لا يعني الاعتراف والقبول بهذه الحركة الدائمة، بل يعني بخلاف ذلك، أن تتخذ موقفاً خاصاً إزاء هذه الحركة وهذا الموقف الإرادي لا يوجد قبل اللحظة الراهنة ولا بعدها، لكن فيها . فالحداثة تختلف عن الموضة التي لا تعمل إلا على مواكبة مجرى الزمن، إنها الموقف الذي يسمح بإشراك كل ماهو «أهم» في اللحظة الراهنة. فليست الحداثة مسألة إحساس بالحاضر العابر، بل هي إرادة تمجيد للحاضر.

سوف أكتفي بذكر ما قاله «بودلير» بخصوص رسم الشخصيات المعاصرة. يسخر «بودلير» من كل هؤلاء الرسامين الذين ما أن وجدوا الباس أناس القرن 19 رديشاً، حتى غدوا لا يريدون أن يرسموا إلا أثواباً قدية. لكن حداة الرسم لا تقتضي بالنسبة له، تضمين اللوحة الفنية أزياء سوداء. سوف يغدو الرسام الحدائي بالنسبة له، هو من سيجعل هذه السترة الطويلة السوداء تتتمرأً كمَا لو كانت هي «الزي الضروري في عصرنا» إنه من سوف يعرف أن يكتشف لنا في مروضة اليوم هاته، عن تلك العلاقة الهامة، الدائمة والمدهشة، التي يقيّمها عصرنا مع الموت». ليس للزي الأسود وللسترة الطويلة، جمالها الشاعري، الذي هو تعبير عن المساواة الكونية فحسب، بل لها أيضاً شاعرية لها التي هي تعبير عن الروح الجماعية. والبادية للعيان أثناء الإقبال على الهائل للرسامين والسياسيين، كما للعشاق والبرجوازيين. فكلا نحتفي بعض مراسيم التأبين «وللتغيير عن وضع الحداثة هذا، يستعمل بودلير أحياناً، مصالاً أكثر دلالة، لأنه يعرضه على شكل قاعدة كالآتي : «ليس من حقكم أن تبخسوا الحاضر».

2. إن هذا التجميد للحاضر جلد مدهش كما ترون، إذ لا يتعلّق الأمر أبداً، فيما يخص وضع الحداثة بتمجيد اللحظة العابرة من أجل الإبقاء عليها أو تأييدها، كما لا يتعلّق الأمر، أساساً باعتبارها تحفة عابرة وهامة. وذلك هو ما سوف يدعوه «بودلير» بـ«التسلّك». فالتسكع هو من يكتفي بفتح الأعين، وتحدد الانتباه وجمع الذكريات. ويقابل بودلير إنسان التسلّك بـإنسان الحداثة الذي : «يذهب ويعدو ويبحث. أكيد أن لهذا الإنسان، هذا المتوحد المهووب بخيال فعال والمسافر دوماً عبر صحراء البشر الشاسعة، أكيد أن له هدفاً يفوق هدف «المجرد- متسلّك»، هدفاً عاماً غير الاستمتاع العابر بظرف ما. إنه يبحث عما نسمّع لنفسنا بتسميتها بالحداثة، يتعلّق الأمر بالنسبة له بأن تستخرج من المروضة ما قد تحتويه من شاعرية من الناحية التاريخية». وكتنوج للحدثة يذكر بودلير الرسام الذي يبدو ظاهرياً كمتسلّك وكجامع للنواود، إلا أنه من يمثل آخر موضع تلمع فيه الأضواء وتتردد منه أصوات الشعر وتكثر فيه الحياة ويدوي منه لحن الموسيقى. إنه مطعم كل رغبة، حيث يبدو كل من الإنسان الطبيعي وإنسان المبدأ في جمال خارق. وحيث تكشف أشعة الشمس عن الأفراح الحادة للحيوان المنحرف».

لكن علينا ألا نخدع هنا، إذ ليس غي كوتستان متسلّكاً، إن ما يجعل بودلير يرى فيه تنوّج الرسام الحدائي بامتياز إنما هو كونه من يكتب على العمل فيحمله في الوقت الذي ينام فيه الناس. ليس التجميل نفياً للواقع، بل لعبة شاقة ما بين حقيقة الواقع وغمرين الحرية، وفيها تغدو الأشياء الطبيعية طبيعية زيادة والأشياء الجميلة أكثر جمالاً، كما تغدو الأشياء النادرة مفعمة بحياة أكثر حماسة كروح مبدعها».

إنه من غير الممكن بالنسبة لوضع الحداثة، أن يتم فصل القيمة السامية الموكولة للحاضر، عن ذلك السعي الخبيث وراء تصوره على غير ماهو، كما لا يمكن فصلها عن كل سعي وراء تحويله لا بهذه، لكن بالإمساك به كما هو. إن الحداثة البدوليرية ترس يواجه فيه ذلك الاهتمام البالغ بالواقع، بمارسة نوع من الحرية تعمل في نفس الآن، على تقدير هذا الواقع وخيانته.

3. ومع ذلك فالحداثة، بالنسبة لبودلير، ليست شكلاً من الارتباط بالحاضر فحسب، بل هي أيضاً نوع من الارتباط الذي ينبغي عقده مع الذات. يرتبط الموقف الارادي للحداثة بنوع من التزهد الضروري فإن يصبح المرء حداثياً، لا يعني أن يرضي حاله كما لو كان مأخوذاً في خضم سيلان اللحظات التي ما فتئت تمضي، بل يعني أن يجعل من ذاته موضوع إنجاز معقد وصعب : إنه ما يسميه «بودلير»، بحسب لغة العصر بـ«الغندرة».

لستم في حاجة إلى أن أذكركم بتلك الصفحات الذاكعة الصيت، تلك التي تتناول الطبيعة لفظة، الدنيوية، والقدرة، تلك التي تتحدث عن الشورة اللازمة للإنسان إزاء ذاته، وتلك التي تتحدث عن مذهب «الغندرة» الذي يفرض على مريديه الوضعيين والطموحين، سلوكاً أكثر تزمتاً من الأديان المرعبة. كما لستم في حاجة أيضاً إلى أن أذكركم بتلك الصفحات التي تروي عن زهد الغندور، الذي يصنع من جسده كما من سلوكه وأحساسه، أهوائه وجوده لوحنة فنية. فليس الإنسان الحداثي بالنسبة لبودلير، هو ذلك الذي يبحث عن ذاته، كما عن خبایاه وحقيقة المخفيّة، بل هو ذلك الذي يسعى إلى ابتكار ذاته. إن مثل هذه الحداثة لا تحرر الإنسان في وجوده الخاص بقدر ما تلزمه بالعمل على بناء ذاته.

4. سوف، أكتفي أخيراً، بإضافة كلمة واحدة لا غير، إن بودلير يرى أن هذا التقديس (التمجيد) المدهش للحاضر ولعبة الحرية هاته مع الواقع قصد تجميله وهذا البناء الزهدي للذات، كلها أشياء ليس بوسعتها أن تحصل داخل المجتمع ذاته أو داخل النظام السياسي إنها مالن يحصل إلا في مجال مغاير يسميه بودلير بالفن.

لا أزعم أني من خلال هذه السطور، أكون قد لخصت لا الحدث التاريخي المعقد الذي هو التأثير عند نهاية القرن 18 ولا حتى وضع الحداثة، بكل الأشكال المختلفة التي اتخذتها خلال القرنين الأخيرين. إنني أريد من جهة أولى أن أشير إلى تجذر نوع من السؤال الفلسفى داخل التأثير، وهو سؤال يوشكل في أن واحد، كلام من مسألة، الارتباط بالحاضر، مسألة نظر الوجود التاريخي ومسألة بناء الذات كذات مستقلة، كما أريد أن أشير من جهة ثانية إلى أن الخطط الذي قد يربطنا على هذا النحو، بالتأثير، ليس هو الوفاء لمبادئ المذاهب، بقدر ما هو بالأحرى التفعيل

ال دائم لوقف ما ، أي تفعيل روح فلسفية يمكننا أن نحددها من حيث هي نقد مستمر لوجودنا التاريخي .

فوكو : «سؤال التأثير»

ترجمة حسن أوزال ، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد  
الاشتراكي 25 غشت 2002 .

## II . 26. نقد ميشيل فوكو للمجتمع الحديث

ستيفن ديلو

قام «ميشيل فوكو» (1926-1983) بمحاولة لتطوير رؤية سياسية ، واجتماعية لما نعيشه في الوقت الحاضر تقوم على بعض استبصارات «نيتشه» مع الأصداء المهمة لـ «فيبر». في تبعه لـ «نيتشه» هناك تيمة رئيسية في نقد فوكو للمجتمع الحديث تمثل في الصراع بين العنصرين الأبوللوني والديونسيوني في الشخصية . فالآفراد هم مزيج من الثقافة التي تفرض معايير خالقة للنظام ، وغريزة تسعى للتحرر والفكاك من النظام النمطي للحياة اليومية . وغالباً ما يتصر أبوللو على ديونسيوس ، ومن ثم فأولئك الذين يقاومون التحول إلى ترسوس في آلة كبيرة من النظام الاجتماعي عادة ما ينظر إليهم المجتمع كمصدر خطير على النظام الصالح .

وقد ركز فوكو في هذا الصدد على الطريقة التي غالباً ما يستجيب بها المجتمع إلى الأفراد المهمشين من تعدد حياتهم غير متقيدة بالأعراف وذلك من زاوية معايير المجتمع : مثل المجاني أو السجناء وشروعاً في وصف الطريقة التي يستجيب بها المجتمع لهؤلاء الأفراد غير المتقيدين بالأعراف انصب اهتمام فوكو على تطبيقات حركة التأثير في المجتمع . فحركة التأثير ؛ كمارأينا عند كانط ؛ قد روجت لنوع من التقصي الذي سعى إلى إحلال الخراقة . كأساس لمناقشة الأمور العامة . بذاته يدعمها العقل ويكتنها تأمين أقصى ما يمكن من الحرية الإنسانية . مع ذلك فالقضية عند فوكو أن ما يوجد من اتجاهات اجتماعية ، وسياسية في العالم الحديث قد تطبع ، وإلى حد كبير ، بحركة التأثير . ونحن إذ نقبل هذه الاتجاهات بدون تحليها ، فقد تتقبل كذلك سياسات سياسية ، واقتصادية ، واجتماعية ، ومؤسساتية ، وثقافية تقوم بتشكيل خبرتنا ؛ وفي الغالب وفق عامل الحرية الذي تعد به حركة التأثير . وقد دفع ميشيل فوكو بأننا لا يجب أن تكون «مع» ولا «ضد» التأثير ، بل في المقابل يجب أن نحاول الحفاظ على أذهان مفتوحة بقصد إسهاماتها ، بحيث تكون قادرين على التمييز بين ماهو مفيد ، وما هو ضار في هذه الترکة .

وقد عمل «فوكو» على توضيع كل من هذين البعدين. ففي عمله الأول مجده يصف بعض من آثارها الضارة، وهو ما مستطرق إليه كتمهيد لمناقشة إسهاماتها المهمة الباقة، هنا لا بد من توضيع أن العقل الذي اثنى عليه التأثير الكانطي ليس بالضرورة عدواً لنا على نحو دائم، ولكنه أيضاً ليس دائماً صديقاً. وبالتالي لا يجب أن نخشى أن يعرضنا نقدنا لإسهامات العقل إلى «خطر الانحراف في اللاعقلانية».

من أهم النقاط المحورية في نقد فوكو للتبيير اعتقاده أن التبيير قد ساعد في تشكيل وصلاحية هيأكل السلطة التي كانت بالفعل معادية للحرية. ولكن فهم كيف أخذ هذا التطور مجريه من الضوري أن نفهم الطريقة التي تُستخدم بها السلطة في العالم الحديث.

إن من يسيطرؤن على الآخرين في المجتمع إنما يحققون انصياعاً للمعايير من خلال استخدامهم للسلطة. فما هي رؤية فوكو للسلطة؟ بالنسبة له يحقق الشخص «س» سلطة على الشخص «ص» عندما يمكن لـ«س» أن يحدد «سلوك» «ص» بدون استخدام قوة غاشمة. وفي العصر الحديث؛ ذلك العصر الذي يحتفي بالحرية الإنسانية؛ يعد استخدام القوة الغاشمة كوسيلة لتحقيق الانصياع لمعايير ثقافية انتهاكًا للالتزام بالحرية. في مقابل ذلك تمارس السلطة عندما يصبح الأفراد «مغفوين» induced بتكتيكات مختلفة للتحكم في السلوك، للتصرف بما تتطلبه المعايير النمطية. في تلك الحالة من المفترض أن يتلذث الفرد دائمًا إمكانية التصرف على غير ماهو مفروض عليه. سلطة «س» على «ص». أي عندما يجعل الأول الثاني يتصرف كما يريد. دائمًا ما تكون مصاحبة بمفهوم أن سلوك «ص» ليس قسرياً أو مجرأً عليه. ويقول فوكو هنا: ليس هناك ممارسة للسلطة «بدون رفض قوى أو عصيان».

إذن فالقاربة الرئيسة لتحقيق سلطة على الآخرين يكون من خلال وسائل تغوي الناس على العمل وفق ما يريد من هم في السلطة بدون اللجوء إلى القوة الغاشمة. وفي كتابه «الانضباط والعقاب» - واتباعاً لمسار نيتشر في «أصل الأخلاق» خامر فوكو أمل؛ من خلال تحليه العقاب؛ في أن يستعرض التكتيكات التي حلّت محل القوة الغاشمة كأساس للسيطرة ليس فقط في مؤسسات العقاب بل أيضاً في مجالات كثيرة من الحياة اليومية. إذن في هذه الحالة لا يمثل العقاب مجرد طريقة لمنع الجريمة بل لتشكيل الطريقة التي يفك الناس ويعلمون بها.

جانب كبير من رؤية فوكو للعقاب مرصود لتبيين الأثر الكامل للأخلاق البروتستانية على الناس كما جاء عند «ثيبر» فقد كانت هذه الأخلاق؛ مثلما رأينا؛ أساساً للالتزام غير محدود بتدعيم معايير حياة العمل بغض النظر عن عدم الرضا المرتبط بهذا الشاط وتشير وجهة نظر فوكو

إلى أن هذا الهدف لم يكن تحقيقه إلا بصيغة جديدة من العقاب وجدت مكانتها في العالم الحديث المستنير. فقد كان العقاب في النظام ما قبل الحديث مشتملاً على ألوان فظيعة من التعذيب مورست على الخاطئين في محافل عامة. فكانت أطراف الناس تتزعج وجلودهم تحرق بالرصاص الملتهب والزيت المغلبي، وكان الهدف من هذا المشروع تقديم عبرة للحضور من العامة الذين حضروا للمشاهدة على أمل أن يصبحوا في خوف من ارتكاب جريمة مشابهة بعد مشاهدتهم ما يلقاه السجين من عذاب. فالآخرون يجب أن يروا «العقاب» لأنهم يجب أن يكونوا خائفين».

ولكن في العالم المستنير نجد هذا النوع من العقاب مرفوضاً لأنه ينفي احترام آدمية الفرد واحترام الحدود القانونية التي يجب أن تُراعي إذا كان لا بد أن نقى على آدمية الإنسان سلامة دون أن تمس. لذلك صارت هناك أشكال مختلفة من العقاب لم تعد مشتملة على ممارسة الألم على الجسد. فهذه الأشكال الجديدة لم تكن في حاجة للجوء إلى تعذيب بدني للسيطرة على الناس. فكيف تحقق هذا الهدف إذن؟

للإجابة على هذا السؤال تناول فوكو السجن التموزجي عند «چيرمي بنتام» Jeremy Bentham البانوربيكون Panopticon أو المشتمل الذي كان منظماً على شكل حلقة من الزنازين في وسطها برج للمراقبة حيث يمكن للحراس مراقبة كل سجين في زنزانته. ومن ثمة فجميع الأوقات يعرفون أنهم مراقبين من الحراس. مع ذلك كان كل فرد في زنزانة غير مفتوحة على أي زنازين أخرى حيث يحرم كل سجين من أي اتصال بالسجناء الآخرين. وفي هذا المناخ يمكن للحراس مراقبة كل سجين لكن السجين ليس في وضع يتبع له مطلقاً التواصل مع زمي فرد آخر. كما قال فوكو : السجين هو هدف المعلومة وليس شخصاً في عملية الاتصال».

إن تحقيق الحراس ينقل للسجين دائمًا أنه مُشاهد، ومرصد، ومرصد، وهو الوضع الذي يمثل الأساس لسلطة الحراس على السجين جعله ينبع لقواعد الحياة داخل السجين. ولكن كيف يوصل الحراس هذه الرسالة من خلال هذا التحديق وحده؟ لتذكر أن السجين ليس لديه أي اتصال إنساني مع أي سجين آخر. وفي غياب هذا التواصل يتمثل المصدر الوحيد للمساعدة «الخارجية» بالنسبة للسجين في الحراس القابع في برج المراقبة يحملق فيه دائمًا ويرصد بسلوكه. وفي هذا الوضع يصبح السجين مثيناً بخنق المراقبة كما لو كان الحراس يراقبه في كل ثانية حتى وإن ل يكن الحراس موجوداً بجسمه. وعلى أثر ذلك فالحراس موجود دائمًا في مخيلة السجين يعمل كضابط على أفكاره، ولا يمكن للسجين الهرب مطلقاً من وجود الحراس. هكذا الأمر، وبتلك الطريقة تُمارس السلطة على حياة السجين الذي يفعل كما يقال له كما لو كان ذلك على

نـدو طوعى دون إكراه، وبدون استخدام لقـوة غاشمة لضمان الانصياع.

الأهم من ذلك أن سجن البانوبيكون أو المشتمل لا يجب؛ حسب فوكو؛ أن «يفهم تمحـجـر بـناـتـه خـيـالـيـة بل هو رسم تخـطـيـطي diagram لإحدـى آليـات السـلـطة مـخـصـرـة في صـيـغـتها المـؤـذـجـيـة».

علاوة على أن هذه «التكنولوجيا السياسية الجديدة تُستخدم على مستوى المجتمع الحديث لفرض الانضباط، والنظام على الناس في كل خطوات الحياة. فهي (أي التكنولوجيا السياسية) تخدم في إصلاح السجناء، وكذلك أيضاً في علاج المرضى، وتعليم الأطفال في المدارس وحصر حالات الجنون، والإشراف على العمال، وإجبار الشحاذين والمتسللين على العمل... فأينما كان المرء يتعامل مع عدد من الأفراد من يجب أن تفرض عليهم مهمة، أو شكل معين من السلوك كان استخدام منظومة البانوبيكون أمراً وارداً. إن هذه المقربة إلى السلطة هي في الحقيقة شكل من «القسر اللطيف» الذي يحكم العلاقات الاجتماعية الحديثة. فمراقبة الآخرين للناس؛ أي مراقبة أولئك المتخدzin موقع السلطة الإشرافية على الناس في مؤسسات المجتمع؛ حيث يعمل الناس، أو يحضرون المراسم الدينية، أو يذهبون للمدرسة، تلك المراقبة هي التي تحدد المعاير التي على الجميع تدعيمها. وهذه المراقبة الذي تمثل بذلك مستمراً لإدارة الناس والإشراف عليهم إنما تمارس على الناس سلطة تبدو كما لو كانت نابعة من داخلهم وأصبحت جزءاً من ضمير كل شخص. فحيث يعي الفرد أنه قد يتehler معاير المجتمع فهو لن يفعل ذلك، لأنه لا يريد أن يعيش شاعراً بالإدانة. وقد ذكر فوكو في إشارته لهذه التجربة «أن ما تم تطويره إذن لم يكن سوى تقنية كليلة لترويض، وإدارة الإنسان من خلال الواقع، الحجز، المراقبة، الإشراف الدائم على السلوك، والمهام، باختصار كانت تقنية شاملة للإدارة لم يكن السجين سوى أحد ظواهرها».

إن مناقشة فوكو للسجناء إنما تجسد رؤيته القائلة إن المجتمعات تحكمها تقنيات مختلفة يقوم كل منها لتحقيق غايات معينة، فهناك تقنية تسمح للناس بإنتاج البضائع، وتقنية خاصة بتحديد كيفية استخدام اللغة، وأخيراً هناك تلك التقنيات التي تُمكـنـ البعضـ من تحديد الطريقة التي يفترض أن يعيش بها الآخرون. وهذا النـمـطـ الأخيرـ الذي أشارـ إـلـيـهـ فـوـكـوـ بـتقـنيةـ الـهيـمنـةـ tech-nique of domination لا تختص فقط بـتجـربـةـ السـجـنـ بلـ أيضـاـ الطـرـيقـةـ التيـ صـدـرـتـ بهاـ هـذـهـ التجـربـةـ إلىـ كـثـيرـ مـجاـلاتـ الـمـجـتمـعـ خـارـجـ قـضـبـانـ السـجـنـ بغـرضـ الحـفـاظـ عـلـىـ السـيـطـرـةـ المـطلـوبـةـ لـقولـبةـ حـيـاةـ النـاسـ.

وفي حين تعد الصورة التي رسمها فوكو للمجتمع المدني الحديث ناقدة للواقع المهددة لحرية ، فإنها في الوقت نفسه لا تستبعد من مجال البحث مقاربة أخرى لتشكيل الهوية . تلك المقاربة التي توحى بأن الأفراد في الواقع قد ينحثرون هوية لأنفسهم تُفضّل عن ذات مختلفة ومضادة للفرد الذي يطلب المجتمع . وأعتقد فوكو في إمكانية اتّيان تلك المحاولة من خلال تكنولوجيا موجهة صوب اكتشاف ، وصياغة الحقيقة المتعلقة بذاتية المرء واقتراح هذه الاحتمالية يشير إلى أن فوكو كان قادرًا على تحديد الإسهامات الإيجابية للتّنوير خاصة في أعماله اللاحقة ؛ حيث أسيغ فوكو على التّنوير ؟ مثلما ذكر «الكستندر نيهامايس» : نوعًا من الاحترام «الجدّي» إذا ما أحسن تأهيله : دافعًا بأن الطلب الكلي للتّنوير كما احتفى به كانط هو إدراك الحرية الكاملة للإنسان التي كانت لا تزال قيد الإنعام . وبالفعل أردف فوكو قائلاً : «إنني لا أعرف ما إذا كان يجب أنني قال اليوم إن المهمة النقدية ما زالت تستلزم الإيمان بالتّنوير ، وإنني لستمر في الاعتقاد بأن هذه المهمة تتطلب العمل على قدم وساق ، أي عملاً مثابرًا يضفي صيغة على نفاد صبرنا على الحرية» .

ستيفن ديلو : التفكير السياسي والنظرية السياسية  
المشروع القومي للترجمة ، العدد 467 القاهرة 2002 ص

624-618

## II . 27. فوكو ، مفكراً الحداثة

لاللومون

من الصعب تصنيف أعمال ميشيل فوكو في إحدى الخانات التي اعتدنا عليها : هل كان يقوم بعمل المؤرخ أم عالم الاجتماع أم عالم النفس ... أم أنه كان يقوم بكل تلك الأعمال في آن واحد؟ كان فوكو يرفض أن نلصق به أية واحدة من هذه العلامات التقليدية حتى وإن كان يسرّ غور بعض المضامين التي كان المؤرخون يحتكرونها عادة . فالسبيل الذي ينزع فوكو إلى اتباعه يتمثل في القيام بإعادة قراءة جذرية للممارسات والخطابات ، وعلى خلاف تاريخ الذهنيات ، تتم إعادة القراءة هذه من خلال التشديد على القطبيات والانقطاعات الكبرى التي فعلت الممارسة والمعرفة البشريتين» .

وخلالا لما توحى به بعض التأويلات ، لا يشكل عمل فوكو كلاً متجانساً توحد بين أجزائه إشكالية موحدة وثابتة . إذ تقدم أعمال فوكو عديداً من الواجهات وتتصدى لموضوعات متعددة جداً ( كالحمرق والثقافة الأوروبية والسياسة والجنس ، الخ ) وتحبب سحيفة ( من العصر القديم إلى القرن التاسع عشر ) . فضلاً عن ذلك ، حظيت بعض المجالات الخاصة بعمل استكشافي عميق : مسألة الآخر ، خصوصاً في كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ، والابستمولوجيا ، خاصة في كتابيه المراقبة والعقاب وإرادة المعرفة ؛ وأخيراً الأخلاق في مؤلف تاريخ الجنس .

لنقل بإيجاز إن أعمال فوكو تكشف عن اهتمام مزدوج : يتعلق الأمر أولاً بالكشف عن الحقيقة التي تم استثمارها في لحظة معينة في خطابات ( حول الحق أو الطب أو السجن أو الجنس ) . لذلك يرسم فوكو حدود العقل ويحدد سنته النسبية . وينصب الاهتمام الثاني لفوكو على تشريح الحداثة الغربية . ذلك أن فوكو عندما يعيد صياغة مسألة السلطة ، فإنه يزعزع اليقينيات القائمة منذ عصر الأنوار ويوضح جلياً ضرورة النبش في عمق المجتمع الغربي « ذي التزعة التأدية » .

تقطّع أعمال فوكو مع التقليد التقديي الألماني ( من ماكس فيبر إلى يورغن هابرمانس ) الذي لم يفتّأ يتساءل عن هذا المظهر المركزي الذي تحمله المسيرورة الحضارية الخاصة بالغرب : العدوان العقلي وتأديب الأفراد .

وإذا كان هذا الاهتمام المزدوج يتسم بالاستمرارية ، فأعمال فوكو ليست قراراً نهائياً لأنّه يجب علينا التفكير فيه . فعندما يطرح فوكو أسئلة عديدة دون أن يجيب عليها ، فإنه يفتح آفاقاً جديدة للتساؤل ويقترح مفاهيم وأدوات بحث جديدة . ولا تطالب هذه الأدوات إلا باختبارها في الحقول المتعددة للعلوم الإنسانية كما كان يمني بذلك فوكو نفسه .

لالمون : « فوكو مفكر الحداثة »

ترجمة حسن أحبيج مجلة فكر ونقد العدد 14 العدد

. 14 الرباط 1998

## II . 28. منطلقات التأويل الحديث

ميشيل فوكو

إذا كان تطور الفكر الغربي خلال القرنين السابع والثامن عشر قد ترك تقنيات التأويل التي عرفها القرن السادس عشر معلقة ، وإذا كان النقد الذي وجهه (بيكون) و(ديكارت) للتشابه قد لعب دوراً كبيراً في وضع تلك التقنيات بين قوسين ، فإن القرن التاسع عشر ، وعلى الأخص ماركس ونيتشه وفرويد ، قد طرحاً أمامنا إمكانية أخرى للتأويل . إنهم أفسوا إمكانية قيام تأويل جديد .

فالكتاب الأول من الرأسمال ، ونصوص مثل (مولد المأساة) و(نشأة الأخلاق) و(تأويل الأحلام) ، إن كل هاته النصوص تطرح أمامنا تقنيات للتأويل . وما أحدثه هاته المؤلفات من صدمة ، وما خلفته من جرح في الفكر الغربي ، ربما يعود إلى كونها قد أقامت أمام أنظارنا شيئاً كان ماركس ذاته قد سماه (هيروغليفيات) ، الأمر الذي وضعنا في موقف غير مريح ، لكون هاته التقنيات تخصنا نحن ، ولأننا نحن المؤولين ، قد أخذنا نؤول ذواتنا عن طريق هذه التقنيات ، وعلىينا أن نفحص هؤلاء المؤولين أنفسهم سواء فرويد أو نيتше أو ماركس عن طريق تقنياتهم ذاتها بحيث إننا نجد أنفسنا غارقين ضمن سلسلة من الانعكاسات المرآية .

يقول فرويد في إحدى مؤلفاته بأن الثقافة الغربية قد عرفت ثلاثة جروح نرجسية كبيرة : الجرح الذي فرضه (كوبيرنيك) ، وذاك الذي تركه» (داروين) وأخيراً الجرح الذي خلفه (فرويد) ذاته عندما بين بدوره أن الشعور يقوم على اللاشعور . وأنا أسأله بدوري عما إذا لم يكن باستطاعتنا أن نقول إن فرويد ونيتشه وماركس ، عندما أقحمونا في مهمة تأويل ينعكس دوماً على ذاته ، ألم يشكلوا من حولنا وبالنسبة لنا نحن تلك المرايا التي تعكس عنا صوراً لا تضمد جروحها فتشكل نرجسيتنا اليوم . وعلى كل حال ، يظهر لي أن ماركس ونيتشه وفرويد لم يضيفوا دلائل جديدة للعالم الغربي . إنهم لم يضافوا معنى جديداً على أشياء لم يكن لها معنى وإنما غيروا في الحقيقة طبيعة العلامة وبدلوا الكيفية التي كان بإمكان الدليل أن يؤول بها» .

إن أول سؤال أود أن أطرحه هو السؤال الآتي : ألم يحدث ماركس وفرويد ونيتشه تغيرات عميقة على المكان الذي توزع فيه العلامات فتحدد بموقعها فيه ؟

خلال القرن السادس عشر ، كانت العلامات تتوزع بكيفية متجانسة في مكان كان هو ذاته مكاناً متجانساً ، كما أن هذا التوزيع كان يتم حسب جميع اتجاهات ذلك المكان فدلائل الأرض كانت تخيل إلى السماء ، ولكنها كانت ترد في ذات الوقت إلى عالم ما تحت الأرض . إنها كانت تخيل من الإنسان إلى الحيوان ، ومن الحيوان إلى النبات والعكس . وابتداء من القرن التاسع عشر ، أي مع فرويد وماركس ونيتشه أصبحت العلامات تدرج في مكان متفاوت الأجزاء ، وحسب بعد يكمننا أن نطلق عليه بعد الأعمق ، شريطة لا نفهم من هذا ، البعد الباطني وإنما بعد العمق الخارجي .

ينصرف ذهني ، بصفة خاصة ، إلى ذلك الجدل الطويل الذي ما فتئ نيشه يقيمه مع الأعمق . فنحن نجد عنده انتقاداً للأعمق الفكرية والأعمق الشعور ، تلك الأعمق التي بين هن أنها من اختراع الفلسفة . فهو لا يدعون أن هذه الأعمق هي بحث خالص باطني عن الحقيقة بين نيشه كيف تفضي هذه الأعمق إلى الخنوع والنفاق ولبس الأقنعة . بحيث يكون على المؤذل إذا ما هو استعرض علامات هذه الأعمق لفحصها ، يكون عليه أن ينزل نحو أسفل الخط العمودي ليبين أن هذا العمق الباطني هو خلاف لما يعنيه ويدعوه . وعلى المؤذل إذن أن ينزل نحو القعر ، عليه «أن يكون منقباً جيداً في الدوائل سابراً للأعمق» كما يقول نيشه ذاته . (الفجر ، الفقرة 446) [...].

إن القول بأن التأويل يسبق العلامة ويقدمها يفترض أن العلامة ليست كائناً بسيطاً (طوباً) مثلما كانت الحال خلال القرن السادس عشر ، حيث كانت غزارة العلامات وجود تشابه بين الأشياء ، دليلين على طيبة الرب ، ولم يكونوا ليفصلوا الدليل عن فحواه إلا عن طريق حجاب شفاف . وعلى العكس من ذلك يبدو لي أنه إنطلاقاً من فرويد وماركس ونيتشه ، ستصبح العلامة مؤذية خبيثة وستتخلى عن طبيتها ، أعني أنها أصبحت تضرر ، بكيفية غامضة ، نوعاً من سوء النية . وهذا بمقدار ما أن الدليل تأويل لا يعطي نفسه ولا يقدمها على أنها كذلك ، فالعلامات هي تأويلات تحاول أن تبرر ذاتها ، وليس العكس .

على هذا النحو تعمل النقود كما نجد تحدیدها في كتاب «نقد الاقتصاد السياسي» وعلى الأخص في الكتاب الأول من «الرأسمال» ؛ وعلى هذا النحو أيضاً تعمل الأعراض عند فرويد ... أما عند نيشه فإن الكلمات والعدالة والتصنيفات الثانية للخير والشر ، وبالتالي فإن العلامات كلها هي عبارة عن أقنعة . إن الدليل إذ يكتسي هذه الوظيفة الجديدة لإخفاء التأويل وتغطيته يفقد وجوده البسيط وكونه مجرد دال . هذا الوجود الذي كان ما يزال يحافظ به خلال عصر التهضة .

فكما لو أن سmek العلامة قد اتسع وافتتح على المفاهيم السلبية التي لم تكن تعرف إلا اللحظة الشفافة للحجاب . أما الآن فستظم داخل العلامة شبكة من المفاهيم السلبية والتناقضات والتعارضات وأعني مجموع القوى السلبية التي حلّلها (دولوز) تحليلاً جيداً في كتابه حول نيشه .

ميشيل فوكو : «نيتشه ، فرويد ماركس»

ترجمة ع . بعبد العالى ضمن جينيالوجيا المعرفة دار  
توبقال 1978.

## II. 29. الحداثة ليست هي الجدة والفرادة

ديربدا

لست سعيداً أبداً بهذا المصطلح : «الحداثة». أشعر - بالطبع - بأن ما يحدث في العالم اليوم هو أمر فريد وغريب ، وعلى أي حال فإننا حين نمنحه اسم «الحداثة» فإننا نضعه في نظام تاريخي معين من الدوران أو التطور (فكرة مشتقة من المذهب العقلي في عصر التنوير) يهدف إلى إعماقنا عن حقيقة أن ما يواجهنا اليوم إنما قديم ومخباً في التاريخ .

أعتقد أن ما يحدث في عالمنا الحاضر - والذي يصادمنا بحدته إنما هو في الحقيقة اتصال بشيء قديم جداً كان خفياً . لذا ، فإن الجديد ليس ما يحدث للمرة الأولى ، بل هو بعد «القديم جداً» يعود الظهور في «ال الحديث جداً»؛ والذي - بالإضافة إلى هذا - قد تمت الإشارة إليه مراراً وتكراراً عبر ثقافتنا التاريخية في اليونان وروما ، في عهد أفلاطون ، وديكارت وكانت ... الخ . لا يهم كم يبدو المعنى جديداً ولم يسبق له مثيل ، إذ أنه ليس الأكثر حداة فحسب ، بل - وفي الوقت ذاته - ظاهرة من التكرار . وبناءً على هذا فإن العلاقة بين القديم والحديث ليست ما يحدث اليوم موجود من قبل أو بأخر ، ومستتر ننتظر أن يتكتشف ويتبين . إذ أن مثل هذا التفكير يصور التاريخ على أنه تطور دائرى ، لولبي ، ويعزل الفكرة الهامة عن الانفجار والتحول في التاريخ . وأعتقد أنه علينا أن نحتفظ بتوكيدين متناقضين في الوقت ذاته : إذ نؤكد على وجود هذه الانفجارات من جهة ، ومن جهة أخرى نؤكد على أن هذه الانفجارات تولد الفجوات أو الأخطاء التي يمكن أن يظهر فيها كل الأرشيف المنسى والخلفي وأنها تتكرر ويتواصل خلال التاريخ . على المرء أن يتغلب على التعارضات المطلقة للمنطق الفلسفى ويخرجها عن دقتها أو صحتها وإخلاصها لتلك الواقع المعارضـة الخاصة بالانقطاع التاريخي (التمزق) والاستمرارية (التكرار) ،

حيث أنها لا تطابق قطعاً خالصة مع الماضي ... ولا انفتاحاً خالصاً عليه أو تحليلاً له .  
 دريدا : « التفكك والآخر » استجواب ضمن كتاب  
 جدل العقل الدار البيضاء 2005 ص 170-171 .

## II. 30. مسارات ومخاطر الحداثة التقنية

جان ماري دوميناخ

« يرى علماء الآثار دلائل كشفت وجود الإنسان :

- شعائر الموتى ، دليل الدين .

- الكلام ، دليل الثقافة .

- الأداة ، دليل التقنية .

تعود الأدوات الأولى التي اكتشفت في « أوروبا » إلى قبل حوالي 1500000 سنة . وهي تشهد بوجود « الإنسان » الواقع (أو إنسان جاوه) الذي ظهر في « إفريقيا » الشرقية قبل حوالي 1600000 سنة . والإنسان الواقع هو الذي اخترع التقنية التي سترافق المغامرة البشرية طيلة حياتنا لكن الأدوات البدائية ، كذلك التي اكتشفت في « شيلهاك » (منطقة « اللوار » العليا في « فرنسا ») لم تقدم عملياً خلال ثمانمائة ألف قرن وقبل حوالي 600000 سنة تحsett الأدوات ولم تستخدم النار إلا قبل حوالي 400000 سنة ، كما تشهد بذلك المواقف الأولى .

فالتقنية لم تطلق ، كما رأينا إلا ببطء ، ثم تسرع تقدمها . هذا التقدم الذي سليم به أيضاً بعض فترات من الحکون . لكننا ألقنا هذا التسرع المستمر بحيث نكاد لا نتفق أنه حتى في بدايات الحداثة ، يجب أن تتقضي فترات طويلة قبل أن تتشكل الابتكارات وتبلغ تقاتها . ففي عام 1771 ، صنع « كونيبو » أول عربة بخارية ، لكن الأخوة « سريوليه » لم يسيروا على دراجتهم البخارية المثلثة الدواليب والتي تسير بسرعة 25 كم في الساعة إلا في عام 1881 م . ومعرفة كيف حصل بهذه تطور السيارة . ونهاية القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر يشكلان فترة ازدهرت فيها التقنية على نحو مدهش : البخار ، الكهرباء ، التصوير الشمسي ... ومع ذلك ، فإن فترة الحداثة الثانية ، تلك التي تبدأ حوالي 1880 هي التي شهدت قفزة التقنية الهائلة : التور

الكهربائي ، البرق ، الهاتف ، المحرك الذي يعمل بالنفط ، الطيران الخ . وقد قلبت هذه الاختيارات حياة الناس وال العلاقات الاجتماعية والبيئة . لكن ذلك يظهر في أيامنا على درجة من البداهة بحيث يصبح الإصرار عليه غير مجد . لنقل ببساطة إن التقنية تنطلق على نحو يتزايد قوة وأنها أصبحت الظاهرة الكبرى في عصرنا والمحور الذي يشاد حوله تطور حياتنا الاجتماعية . لكنه أيضاً يشكل المسألة الأكثر أهمية والأكثر إثلاقاً والأكثر مداعة للجدل . فكل شيء يجري كمالاً أن التقنية . وقد أفلتت من حقلها الخاص ، ومن الذي ولدها . أخذت استقلاليتها وجرت العالم إلى منطق تستحيل السيطرة عليه .

لقد وجدت التقنية في وسط الحداثة الوليدة ، ونلاحظ ذلك بالرجوع إلى ألواح «الموسوعة» الكبرى . فالتقنية تثير الحماس لأنها تظهر قدرات الإنسان ، هذا المخلوق الذي يحسن أنه أصبح بدوره قادرًا على الخلق بدوره (لا عجب أن يكون الإنسان الآلي هو الذي فتن اللب في السنوات الأخيرة من الملكية الفرنسية) . فمحيطنا ومشاهدنا الطبيعية وحتى كياننا الجسدي والإجتماعي أصبحت تعزيز أكثر فأكثر ليس إلى «الله» بل إلى الإنسان الصانع ، على حد قول «فيليب روكيلو» و«وجود التقنية في كل مكان يستبعد الدين لصالح السياسية» ، أي لصالح الجهد الذي يبذل من أجل إخضاع هذه السلطة الجديدة إلى سلطة أعلى ومن أجل تدريب وتنظيم وإضفاء الطابع الاشتراكي على العالم الميكانيكي . وبالنطule إلى أنفسنا وحولينا ، نلاحظ أنه قلما نجد جانباً من جوانب حياتنا لا يتوقف على إحدى التقنيات تحديد النسل . العناية بالجسم والسيطرة على الحياة ، بالإضافة ، كأقصى حد ، إلى إبادة البشرية بالسلاح النووي والحداثة التي كانت التقنية قد أذهلتها في البدء والتي كانت تأمل أن تكمل التحرير الديمقراطي . أخذت ، حوالي 1930 تخشى هذا التقنية والاهتمام بالجمالية ، اليوم ، هو أقل من الاهتمام بعلم الأخلاق . أخلاقية الحياة والبقاء» .

ج م دوميناخ «مقاريات في الحداثة» مقطع فصل مترجم  
 بمجلة نزوى أكتوبر 1997 .

## II . 31. الحداثة الفائضة

ج. بالأندية

حتى تبين الأمور أكثر بشأن الحداثة الراهنة ، وهي بالغة الإضطراب نازعة إلى الاستحواذ على مجمل كوكبنا ، فقد أسميتها «الحداثة الفائضة».

وهذه الأخيرة تميز بامكاناتها وبكتافتها وبفاعليها وبعدها ، غير أنه لقد وجدت ، طويلاً قبلها ، حداثات أخرى نسيتها. منظرو الحداثة الراهنة غالباً ما يهملون تلك الواقعة . من ذلك أنه لا يكفي أن ننفل ، في ما يخص الغرب الأوروبي ، الحداثة الأولى التي جدت في العصر الوسيط (من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر) عندما تشكلت المدن ، وتمايزت السلطات ، وانتظمت الدورة المالية مع بروز المصرفين الأول ، ولدى ظهور التقنيات الجديدة مثل المحراث والنير . وإذا ما تابعنا على هذا المنوال ، فإن حداثة أخرى ارتبطت بعصر النهضة ، من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر ، مع ظهور ثقافة أكثر علمانية وعلم أكثر تجريبية ، ومع الانفتاح على عوالم جديدة ، وبروز أولى الأنظمة الملكية الحديثة ، ونظام الإمارات ، ومع ثورة الأخلاق . فحداثة عصر الأنوار ليست «البداية» الوحيدة ، فهي أخذت أكثر مظاهر القطعية حسماً مع «القدم» وأرست العقل ، واحتبرت التقدم ، ودشنَت عصر الثورات ، بما في ذلك في الولايات المتحدة ، التي قطعت مع التبعية الإستعمارية . ولكنها سبقتها حداثات وأعقبتها أخرى ، هي تلك المتمثلة في الثورة الصناعية ، في القرن التاسع عشر .

كثيراً ما ننسى الحداثة التي حملتها ، عبر المتوسط ، الثقافة العربية ، انطلاقاً من الأندلس ومن شمال أفريقيا . القديس أغسطينوس كان يعيش في بيته غير أوروبية . أما الأندلسيون ، فقد خلقوا ، ضمن إطار تعاليسي ، نظاماً مديانياً وسياسياً وثقافياً جديداً، إذن حداثة . وهم قد أيقظوا المصادر الفلسفية اليونانية التي كان الغرب قد تركها في سبات . وهكذا فإنه يجب تذكر منظري الحداثة بتلك الخلفية ، وبتلك الملabbات الأخرى للحداثة ، بما فيها تلك التي امتدت بين أقصى المتوسط ، من بغداد إلى الأندلس .

أما وقد طرحا كل ذلك ، فهل يمكن النظر إلى الحداثة فقط من خلال العقلانية ، ولاقدرة الفاعلة التقنية ، ونزوع السحرية عن كل ما كان خيال البشرية قد ابتدعه؟ هذه النظرة للأمور ، لا تفي بالحاجة . فهل لا تكون الحداثة ، حسب تعبير ماكس فيبر ، سوى آلة لزع السحرية عن

الأشياء، أي آلة لحرمان البشر من أساطيرهم ومن موضوعاتهم التخييلية ومن القيم غير المادية التي فيض لهم إنتاجها؟ قد يكون ولكتنا تستشعر الآن فراغاً وضرراً من نقص. لأن الحداثة قد تركت حيزاً طاغياً للتنظيم وللبيروقراطية وللمنظمات الآلية، وأنها تركت نفسها تقع تحت سحر فائق الأداء التقني.

ج. بالأندية حوار معه مجلة العالم العربي في البحث العلمي باريس ص 50-1951.

## II . 32. الإيديولوجيا الحداثية

آلان تورين

«هذا التصور الكلاسيكي للحداثة، الفلسفى والإقتصادى معاً، يحدّدُها كانتصار للعقل كتحرير وثورة، ويحدد التحديث كحداثة في الفعل، كسيرورة داخلية النمو على نحو كامل. تتحدث كتب التاريخ عن الفترة الحديثة على أنها الفترة التي تنطلق من النهضة إلى الثورة الفرنسية ثم إلى بدايات التصنيع الشقيق لبريطانيا. ذلك أن المجتمعات التي تتطور فيها روح ومارسات الحداثة كانت تبحث عن تنظيم أكثر مما تبحث عن عملية تحريك : تنظيم التجارة وقوانين التبادل، خلق إدارة شعبية ودولة قانون، توزيع الكتاب، نقد التقاليد والمنواعات والإمتيازات. إن العقل هو الذي يلعب حيّتنا الدور المركزي أكثر مما يلعبه الرأسماł والعمل. يطغى على هذه العصور المشرعون والفلسفه والكتاب، كلهم رجالات كتب، وتعمل فيها العلوم على الملاحظة والتسيق والتنظيم من أجل اكتشاف نظام الأشياء. إن فكرة الحداثةـ الحاضرة حتى في حالة غياب الكارثةـ وكانت أثناء هذه الفترة تعطي للتزاعات الاجتماعية شكل صراع للعقل وللطبيعة ضد السلطات القائمة. ليس فقط المحدثون هم الذين يتعارضون مع الأقدمين؛ بل الطبيعة أيضاً أو حتى الكلام الإلهي يخلص من أشكال الهيمنة المستندة على التقليد أكثر من استنادها على التاريخ والتي تنشر الظلمات التي يتعمّن على الأنوار أن تقشعها. يتحدد التصور الكلاسيكي للحداثة إذن في بناء صورة عقلانية للعالم تدمج الإنسان في الطبيعة، والعالم الصغير في العالم الكبير، وفي رفض كل ثئية للجسد والروح، للعالم البشري وللعالم المتعالي.

لنعرف إذن بصرامة، بعنف التصور الكلاسيكي للحداثة. لقد كان تصوراً ثورياً ككل دعوة إلى التحرر، ككل رفض للمصالحة مع أشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعي وللإعتقاد

الثقافي . يتعين خلق عالم وإنسان جديدين مع الإشاحة عن الماضي ، عن القرون الوسطى ، بالبحث عند القدماء عن العقل وبإبلاء أهمية مركزية للإنتاج ولحرية التبادل ولحيادية القوانين . إبطال النظرة السحرية ، رفع القدسية ، العقلنة ، السلطة العقلانية المشروعة ، إيقاع المسؤولية : مفاهيم ماكس فيبر ، التي صارت كلاسيكية ، تحدد جيداً هذه الحداثة التي يتعين أن نضيئ بأنها تنافسية ، وأنها تقيم هيبة النخب العقلانية والتحديثية على باقي العالم ، بواسطة تنظيم التجارة والمصنوعات ، وعن طريق الرستعمار . يتمثل انتصار الحداثة في إلغاء المبادئ الخالدة ، إلغاء كل الماهيات وكل كياناتها المصطنعة التي هي الأنماط والثقافات ، لصالح معرفة علمية للميكانيزمات البيوسيكولوجية وللقواعد الموضوعية الغير مكتوبة لتبادل الخبرات والكلمات والنساء . سوف يعمل الفكر البنيوي على تجذير هذه التزعنة التفععية والدفع بعيداً بعملية إلغاء الذات . إن التحديث هو نزعة مناهضة للتزعنة الإنسانية . ذلك لأنها تعرف أن فكرة الإنسان كانت مرتبطة بفكرة الروح التي تفرض فكرة الله . إن رفض كل وحي وكل مبدأ أخلاقي يُحدث خواص يمتلك بفكرة المجتمع ، أي بفكرة المفعة الاجتماعية ، ليس الإنسان سوى مواطن . الرحمة تصير هي التضامن ، والضمير يصير هو احترام القوانين . رجال القانون والإداريون يحلون محل «الأنياء»

آلان تورين : نقد الحداثة . مرجع سبق ذكره .

## II . 33 . إعادة كتابة الحداثة

ج . ف . ليوتار

هذا العنوان (إعادة كتابة الحداثة) كان قد اقترحه على كل من كاتبي وودورد وكارول تينيزون من معهد دراسات القرن العشرين في ميل ووكي وإننيأشكرهما على ذلك . ويبدو لي حقاً أفضل بكثير من العناوين المألوفة مثل «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الحداثة» و«ما بعد حداثي» التي تأطر بها هذا النوع من التفكير . تمثل ميزة هذا الاختيار في تحويلين اثنين : تحويل الزائد «بعد» إلى «إعادة» في ما يخص المعجم والتطبيق التركيبي للزائد المحول على فعل «كتب» وليس على الاسم «الحداثة» .

يشير هذا التحويل المزدوج إلى مسايين أساسين . إنه يظهر إلى أي حد يكون تحقيب التاريخ الثقافي من خلال «الماقبل» و«المابعد» عدم الفعالية بسبب كونه لا يخضع وضعية «الآن»

للتساؤل ، هنا الآن الذي يكون من المفروض انطلاقا منه اتخاذ زاوية شرعية للنظر حول التوالي الكرونولوجي بالنسبة للفيلسوف «قاري» شيخ مثلي يحيل هذا المعطى إلى تحليل أرسطو للزمن في الكتاب الرابع من الفيزياء . يشير أرسطو إلى أنه من المستحيل تحديد الفرق بين السابق واللاحق دون وضع مجرى الأحداث في علاقة «بالآن». ولكن ليس أقل استحالة في الوقت ذاته الاستحواذ على هذا «الآن». بما أنه لا يتوقف عن التلاشي بفعل الانجداب من قبل ما نسميه مجرى الوعي وسيورة الحياة والأشياء والأحداث إلى درجة تكون فيها دائما متقدمين أو متاخرين في الوقت ذاته عندما نريد إحكام القبضة على شيء كهذا «الآن» بشكل دقيق يشير «بعد فوات الأول» إلى تضخم في الزوال ويشير التأخر إلى تضخم في القدوم. تضخم في ماذا؟ في بنية تحديد مشروع القبض على «موجود» يكون «هنا والآن»، يكون الشيء ذاته. إذا طبقنا هذا التحليل على الحداثة ، فإن لا الحداثة ولا يسمى ما بعد الحداثة يمكن تحدیدهما كحقب تاريخية واضحة تكون ما بعد الحداثة فيها شيئاً يأتي «بعد» الحداثة. يجب القول على العكس من ذلك إن ما بعد الحداثي محايد للحداثي بما أن الحداثي الزمنية الحديثة تحمل في ذاتها رغبة في الخروج من ذاتها داخل حالة أخرى وليس فقط التوجه نحوها ولكن الذريان فيها تماما كالمشروع اليوطوبوي وأيضا كل مشروع منخرط في المحكيات الكبرى للانعتاق يجب القول بشكل حاسم ولا رجمة فيه إن الحداثة متفرخة بما بعد حداثتها.

إن ما يتعارض مع الحداثة ليس ما بعد الحداثة ولكن العصر الكلاسيكي . يتوفّر هذا الأخير بفعل حالة للزمن أو فلنقل على وضع للزمنية يتم تناول المستقبل والماضي فيه كما لو أنهما ، وقد تم تناولهما معا ، يحتويان كلية الحياة في وحدة واحدة للمعنى . إن هذه مثلا ربما هي الطريقة التي تنظم وتوزع بها الأسطورة الزمن .

من وجهة النظر هذه نلاحظ أن تحقيق التاريخ هو وضعيّة خاصة بالحداثة» .

جان فرانسوا ليوتار ، «إعادة كتابة الحداثة» ترجمة  
رضوان بشقرور ومنير الحجوجي مجلة فكر ونقد نص  
مقتطف من كتاب الإنساني ، غاليلي 1988 .

## II . 34 . سرفانتس ، مؤسس الأزمة الحديثة

ميلان كونديرا

أعتقد بأنه سيكون من السداجة اعتبار قسوة هذه النظرة إلى الأزمة الحديثة مجرد إدانة . أقول ، بالأحرى ، بأن الفيلسوفين الكبارين (هوسربل وهайдغر) قد كشفا التباس هذه الفترة التي تشكل في الوقت ذاته تدهوراً وتقدماً ، والتي تحمل ، شأنها شأن كل ماهو إنساني ، بذرة نهايتها في نشأتها . إن هذا الالتباس لا يحيط في نظري من قيمة الأربع قرون الأولى الأخيرة ، والتي أشعر ، بالإضافة إلى هذا ، أنني مرتبط بها لا كفيلسوف بل كروائي . وبالسبة لي ، إن مؤسس الأزمة الحديثة ليس ديكارت فقط ، وإنما سرفانتس أيضاً .

وربما يكون هذا الأخير هو الذي لم يأخذ هوسربل وهайдغر بعين الاعتبار في حكمهما على الأزمة الحديثة . أعني بذلك : إذا كان صحيحاً أن الفلسفة والعلوم قد نسبتا كيبرنة الإنسان ، فيبدو أنه قد تشكل بكيفية جلية جداً مع سرفانتس فن أوروبي كبير ، وهذا الفن ليس شيئاً آخر سوى استكشاف هذه الكيبرنة النسية .

وبالفعل ، فكل الموضوعات الوجودية الكبرى التي يحللها هайдغر في كتابه : الكيبرنة والزمن ، والتي يعتبر أنها قد أهملت من طرف كل الفلسفة الأوروبية السابقة عليه ، قد تم الكشف عنها واظهارها وتوضيحها بواسطة أربعة قرون من الرواية الأوروبية . لقد اكتشفت الرواية ، بطريقتها الخاصة وبنطاقها الخاص ، المظاهر المختلفة للوجود واحداً تلو الآخر . فمع معاصرى سرفانتس تساءل الرواية عن ماهية المغامرة ، ومع صامويل ريتشاردسون تشرع في تحليل «ما يقع في داخل الإنسان» ، وفي الكشف عن الحياة السرية لعواطفه ومشاعره ومع بلازاك تكتشف تجذر الإنسان في التاريخ ، ومع فلوبير تستكشف أرض اليومي التي ظلت إلى ذلك الحين مجهرة ، ومع تولستوي تتكب على تدخل أثر اللامعقول في اتخاذ القرارات الإنسانية ، وفي تحديد السلوك البشري . كذلك تستقصي الرواية الزمن : اللحظة الماضية المفلترة مع مارسيل بروست ، اللحظة الحاضرة المفلترة مع جيمس جويس ، وتساءل ، مع طوماس مان ، عن دور الأساطير التي ، إذ تكون قادمة من أعماق الأزمة ، فإنها تحكم في خطواتنا وتوجهها ، إلغ ، إلغ ، إلغ .

إن الرواية تلزم الإنسان باستمرار وبوفاء منذ بداية الأزمة الحديثة . فقد تملّكتها (الرواية) «الشفف بالمعرفة» (الذي يعتبره هوسربل جوهر الروحانية الأوروبية) لكي تقصى الحياة الملمسة

للإنسان وتحميها ضد «نسيان الكينونة»، ولكي تُبقي على «عالم الحياة» مضاء باستمرار. وبهذا المعنى بالذات، أتفهم وأقتسم إصرار هرمان بروخ على ترديد هذه الفكرة : إن سبب وجود الرواية الوحيد هو اكتشاف ما تستطيع الرواية وحدها لاسوها اكتشافه. فالرواية التي لا تكتشف جزءاً من الوجود ظل مجهولاً إلى الآن، هي رواية لا أخلاقية. إن المعرفة هي الأخلاق الوحيدة للرواية.

ميلان كونديرا : فن الرواية ترجمة كمال التومي



# فهرس

5	تمهيد
7	I . بين الحداثة والتحديث
7	I.I . الحداثة
8	I . 2 . الحداثة وتحولات القيم
9	I . 3 . التورات التحديثية الكبرى في العصر الحديث
11	I . 4 . وجهاً للحداثة
12	I . 5 . عالم الحدثين في نظر فليلي
12	I . 6 . تشكل العالم الحديث
15	I . 7 . أسباب نجاح التحديث في اليابان
17	I . 8 . الإنسان الحديث والوعي بالحاضر
18	I . 9 . الحداثة الفنية
21	I . 10 . الوعي الجمالي بالحداثة
23	I . 11 . المنهج كأساس فكري للحداثة
24	I . 12 . هل الحداثة الفكرية شرط لإمكان مقوله «حقوق الإنسان»
25	I . 13 . الرأسمالية : الشكل الاقتصادي للحداثة
26	I . 14 . توترات الحداثة بين الذات الفاعلة والعقل حسب آ. تورين
27	I . 15 . الحداثة والوعي السياسي
29	I . 16 . التحديث كتنمية

30	I. 17. الحداثة وال الحرب
34	I. 18. الحداثة والعنف
37	I. 19. الوصفة السرية لحداثة الغرب
39	I. 20. التحدث
43	II. نقد الحداثة من منظور غربي
43	II. 1. ديكارت الحداثي المضاعف
44	II. 2. فلسفة كنط مرأة الحداثة
45	II. 3. عصرنا هو عصر ميلاد عهد جديد
46	II. 4. مفهوم الحداثة عند هيجل
48	II. 5. ماركس مفكراً حداثياً
49	II. 6. الحياة الحديثة كحياة مفتربة حسب ماركس
51	II. 7. ضياع الهالة القدسية
53	II. 8. نيتشه ونقد الحداثة
65	II. 9. التقنية
67	II. 10. لست ضد التقنية
68	II. 11. التفكك الهيدجري للحداثة
71	II. 12. قلق العصر الذري
73	II. 13. نذائر الحداثة
74	II. 14. الميتافيزيقا والعدمية والتقنية عند هайдغر
75	II. 15. سمات الأزمنة الحديثة حسب هيدجر
76	II. 16. الحداثة عند مارتن هيدغر
85	II. 17. نشأة العصر الحديث
86	II. 18. موجات الحداثة وأزمة العصر حسب ليوستروس
87	II. 19. النداء الداخلي والعقلانية والشخصية الحديثة
89	II. 20. الحداثة كقفص من الفولاذ

90	II . 21. الحداثة كعقلنة
91	II . 22. الحداثة بين العقل الأداتي والعقل التواصلي عند هابرماس
92	II . 23. الحداثة والتواصل والديمقراطية
95	II . 24. من الرأسمال الرمزي إلى الرأسماли المالي عن بورديو
96	II . 25. الحداثة والحاضر
99	II . 26. نقد ميشيل فوكو للمجتمع الحديث
103	II . 27. فوكو، مفكرة الحداثة
105	II . 28. منطلقات التأويل الحديث
107	II . 29. الحداثة ليست هي الجدة والفرادة
108	II . 30. مسارات ومخاطر الحداثة التقنية
110	II . 31. الحداثة الفائضة
111	II . 32. الإيديولوجيا الحداثية
112	II . 33. إعادة كتابة الحداثة
114	II . 34. سرقانتس ، مؤسس الأزمنة الحديثة





الحداثة في حاجة إلى النقد كضرورة حيوية لا غنى عنها، وسواء كان هذا النقد داخلياً أو خارجياً، ميتافيزيقياً أو أخلاقياً، فإنه لن يكون أمراً غريباً. فالنقد هو طقس حياة الحداثة وطقس تعبدها وتقوتها وشكل التفكير الأكبر تلاؤماً معها، وكان الحداثة، وهي تستحدث النقد، إنما تعبّر عن إصرار وعن ثقة كبيرة في الذات.

وإذا ركزنا أكثر على الوجه الفكري والفلسفى للحداثة المتمثل في تكوين التصور الحداثي المختلف نوعياً عبر التصور التقليدي - للعالم والإنسان والكون والمجتمع والتاريخ والمعرفة، والقائم على أساس الذاتية الإنسانية والحرية والعقل، فإننا قمنا بعد ذلك بتوسيع دائرة الاهتمام لتشمل الحداثة الواقعية وдинامياتها الفعلية المختلفة في الصراع بين أشكال التنظيم الاجتماعي التقليدية وأشكال التنظيم الاجتماعي الحديث، وفي الصراع حول نمطين علوي وتحتى من السلطة، وдинامية الصراع بين سلط التقليد الصاهرة وبشائر انبثاق الفرد الحديث الحر المسؤول، ومظاهر الصراع بين العقلنة الغافية والعقلنة الأداتية إضافة إلى الدينamiات الأخرى الإدارية والاقتصادية والعلمية والثقافية، آملين أن تكون هذه الباقة من النصوص قد غطت معظم أركان نقد الحداثة من منظور غربي.