مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية

اسم المقال: الحداثة وما بعد الحداثة: نقاش فلسفي فرنسي ألماني على قاعدة اللغة (ليوتار، هايرماس)
اسم الكاتب: سرير أحمد بن موسى
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/9373
تاريخ الاسترداد: 2026/11/01 16:33 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

جامعة الشارقة
UNIVERSITY OF SHARJAH

مجلة جامعة الشارقة

مجلة علمية محكمة

للعلوم الإنسانية والاجتماعية



المجلد 21، العدد 3
ربيع الأول 1445هـ / سبتمبر 2024م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

سبتمبر 2024م **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية** المجلد 21 العدد 3
https//:doi.org/10.36394/jhss/21/3/6

الحداثة وما بعد الحداثة: نقاش فلسفي فرنسي ألماني على قاعدة اللغة (ليوتار، هابرماس)

سرير أحمد بن موسى[1]

تاريخ الاستلام: 01-02-2023 **تاريخ القبول: 29-06-2023**

ملخص البحث:

تتناول هذه الورقة أحد أبرز وأخصب أشكال النقاش الفلسفي الفرنسي الألماني في الفترة المعاصرة، ونقصد بذلك الجدل الدائر بين جان فرانسوا ليوتار، ويورجن هابرماس حول الحداثة وما بعد الحداثة، ونهدف من وراء ذلك إلى الكشف عن دوافع ومبرّرات حالة الانسداد والفشل التي آلَ إليها الحوار بينهما، نتيجة تباين مواقفهما وتصوراتهما لطبيعة اللغة ووظيفتها، ففي الوقت الذي يعتبر هابرماس اللغة أداة لتحقيق التواصل والإجماع، بافتراض اتّفاق جميع المتكلّمين على قواعد تنطبق على كلّ ألعاب اللغة رغم اختلافها وتباينها، يستبعد ليوتار التصوّر الأداتي التواصلي للّغة معتبرا إياه بنية سردية كبرى؛ لأن اللغة ليست أداة يستعملها المتكلّم، وليست وحدة متجانسة، بل تتكوّن من قواعد استعمال جمل غير قابلة للقياس. وعلى ضوء ذلك انتهينا إلى تجاوز المفهوم الضيّق والسطحي للحوار الفلسفي (الذي كثيرا ما يتمّ ربطه بتحقيق التوافق)، مؤكدين على نجاح الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني؛ لأنّ قيمة الحوار الحقيقية لا تقاس بتحقيق الاتفاق بل بإشراك الآخر المخالف، والإنصات إليه لإمكان مراجعة المواقف والأفكار.

الكلمات الدالة: الحداثة، ما بعد الحداثة، الإجماع، الاختلاف، ليوتار، هابرماس.

(1) كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية - جامعة عين تموشنت (عين تموشنت – الجزائر)
ahmed.serir@univ-temouchent.edu.dz

مقدمة

الفلسفة حوار، لكنّه ليس حوارا بين الفلاسفة فقط، بل حوار بين الشعوب والثقافات أيضا، والمفاهيم تهاجر من فضاء ثقافي إلى آخر وتفرض نفسها من خلال إعادة امتلاك أو إعادة توظيف ضمن سياقات جديدة. في هذا السياق اعتبرت ألمانيا هي المرجع الأساسي الأجنبي للفلسفة الفرنسية لفترة ما بعد حرب 1870، عندما ترسّخت في النقاش العمومي فكرة أن فرنسا لم تشهد هزيمة عسكرية فقط، بل هزيمة فكرية أيضا، وأنه يجب البحث عن تفسير أسباب التأخّر الفكري والعلمي لفرنسا. هذه اللحظة تتوافق مع ما سمّاه "كلود ديجون" Claude Digeon سنة 1959 بالأزمة الألمانية للفكر الفرنسي[1]. لكن مع ذلك يمكن اعتبار أن الفرنسيين تأثروا بالفلسفة الألمانية خلال القرنين 19 و20 لكنهم لم يكتفوا بتكرار موضوعاتها، بل عملوا على مواءمة الأفكار المستوردة لغاياتهم الخاصة وبأدواتهم الخاصة، فلم يروا فيها ما يهدّد هويتهم بل اعتبروها مصدر إخصاب ضمن علاقة مثاقفة تربط بين ضفّتي الرّاين. وقد تعاظم هذا التلاقح بين الثقافتين في القرن 20 وخاصّة بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ وجدت الفلسفة الفرنسية ضالتها في بعض تيارات الفلسفة الألمانية الحديثة والمعاصرة، فأصبحت أسماء كلّ من هيغل، دلتاي، هوسرل، هيدغر، ماركس وفرويد وغيرهم أسماء معروفة في الوسط الثقافي الفرنسي، بفضل مجموعة من الشّراح والمترجمين كألكسندر كوجيف وجون بوفريه وليفيناس. ورغم ذلك بقيت الفلسفة الألمانية المستوردة منتشرة على مستوى الهامش فقط ولم يرحّب بها في المركز (الجامعات الرسمية الكبرى) الذي ظلّ محافظا على تقاليده في وجه كلّ تجديد وتغيير.

خلال هذه الفترة قام الفكر الألماني بإخصاب الفكر الفرنسي وفتح باب النقاش حول ذلك الميراث الألماني، ألتوسير يعيد قراءة وتأويل الماركسية من وجهة نظر البنيوية الفرنسية، باطاي وفوكو ودولوز ليسوا مجرّد نسخ عن نيتشه، ودريدا ليس مجموعة مركّبة من هوسرل وهيدغر وفرويد، بل إن هيدغر فرنسا ليس هو نفسه هيدغر ألمانيا، إنّه نتاج معدّل جينيا بشكل فريد كما يقول دريدا.

إعادة امتلاك الموروث الفلسفي الألماني من طرف الفلاسفة الفرنسيين خلال النّصف الثاني من القرن العشرين، فتح المجال لنقاشات ومساجلات فلسفية بين التيارات الرئيسية للفلسفتين. فإلى جانب حوار النصوص، حيث يظهر النصّ الفلسفي الفرنسي الجديد نصًّا يحاور ويعيد قراءة وتأويل النصوص الفلسفية الألمانية الكبرى (هيغل، ماركس، نيتشه،

(1) عندما قدّم كلود ديجون هذا المؤلّف كأطروحة دكتوراه بالسوربون كان عنوانه "المسألة الألمانية في الحياة الفكرية الفرنسية" من ما قبل حرب 1870 إلى حرب 1914، لكن تبدو اليوم صيغة "الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي" أكثر دقّة وإنصافا.

فرويد وهيدغر)، بدأت تنمو في هذه الفترة فكرة تنظيم ملتقيات بين الفلاسفة الناطقين بالفرنسية والألمانية تحت شعار:"ملتقيات فرنسية- ألمانية"،ومن بين هذه الملتقيات الملتقى الذي جمع سنة 1981 بين الممثلين البارزين للهرمينوطيقا والتفكيك، هانز جورج غادامير وجاك دريدا، وملتقى سنة 1986 والذي كان من المفترض أن يحضره من الجانب الفرنسي جان فرانسوا ليوتار صاحب كتاب "الوضع ما بعد الحداثي" ومن الجانب الألماني يورغن هابرماس الممثّل البارز للجيل الثاني للمدرسة النقدية، القائل بأنّ "الحداثة مشروع فلسفي غير مكتمل" (Habermas, 1981)

لقد شكّل فكر ليوتار ما بعد الحداثي مادة حيوية للمناظرة الفرنسية الألمانية، والتي دارت إحدى فصولها بينه وبين هابرماس. إذ يعدّ نقد ليوتار لهابرماس في « الوضع ما بعد الحداثي» وردّ هابرماس عليه وحواره لفلاسفة ما بعد الحداثة أحد وجوه وأشكال الحوار والتّفاعل بين تراثين فكريين في كلّ من ألمانيا وفرنسا: النّظرية النّقدية وفلسفة ما بعد الحداثة أو البنيوية الجديدة، كما يعدّ من أهمّ وأخصب الحوارات الفكرية في القرن العشرين. فقد انتقد فلاسفة ما بعد الحداثة العقل واعتبروه تصوّرا ميتافيزيقيا، وانتقدوا مفهوم الذّاتية. وفي المقابل دافع هابرماس عن العقل باسم العقلانية التواصلية، وعن الحداثة الغربية كمشروع لم يكتمل ولا يزال قادرا على الاستمرار رغم سلبياته، وعن الذّاتية للمحافظة على الذّات وإنقاذها من الضّياع. وتعود ظروف المواجهة بين ليوتار وهابرماس، كما أشرنا سابقا، إلى الملتقى الذّي نظّم في شهر فبراير من سنة 1986 بمكتبة جورج بومبيدو، وشأنها شأن أغلب اللّقاءات والحوارات بين الفلاسفة الفرنسيين والألمان انتهت إلى نوع من الانسداد، حيث علّق الفيلسوف الألماني مانفريد فرانك (الذي أشرف على تنشيط الحوار) على ذلك بقوله: لم يكد يمرّ وقت طويل حتّى تبيّن أنّ الحوار أصبح حوار الصمّ، بخصوص قضايا المعنى والذّات والعقلانية. وقد تغيّب ليوتار عن الملتقى وإن كان قد أعلن عن اسمه ضمن قائمة المشاركين. كان ليوتار سيعزّز المؤاخذة التي أفصح عنها دريدا باسمه، إذ يتحدّث ليوتار في كتاب «قبرالمثقّف» Le Tombeau de l’intellectuel سنة 1984 عن "الإرهاب العقلاني (من خلال الإجماع التوافقي) لدى فلاسفة من أصول أمريكية أحيانا، وإن كانوا من أصل ألماني في معظمهم". وبالمقابل يؤاخذ هابرماس الفرنسيين نزوعهم نحو اللاّعقلانية ونحو الفكر المحافظ. وعلى الرّغم من أنّه لم يكن هناك حوار مباشر بين ليوتار وهابرماس، فإنّنا سنتحرّك هنا في أفق حوار افتراضي بينهما مقتدين في ذلك بما قام به العديد من المفكّرين الذين تتبّعوا حججهما الرّئيسية، كريتشارد رورتي سنة 1991 وستيورمان سنة 1992، وسيلا بن حبيب سنة 1984، ومانفريد فرانك وغيرهم . وبناء على ذلك نتساءل: ما هي أهمّ المؤاخذات التي وجّهها ليوتار للمشروع الحداثي قصد التّأسيس لمفهوم الاختلاف؟ وكيف تصدّى هابرماس لهذه الانتقادات دفاعا عن مشروع الحداثة وفكرة الإجماع؟ وهل يعبّر هذا النقاش حقّا عن

حالـة مـن الانسـداد والانـغلاق الفكـري بيـن الفرنسـيين والألمـان؟ ألا يمكـن عـدّه حـوارًا ناجحًـا بالنظـر إلـى مـا نتـج عنـه مـن نقاشـات فكريـة؟

1. جان فرانسوا ليوتار: من الوضع ما بعد الحداثي إلى الخلاف.

ينتمـي جـان فرانسـوا (1924 - 1998) إلـى جيـل الفلاسـفة الذيـن عملـوا علـى مراجعـة المكتسـبات الفكريـة والسّياسـية التـي تحوّلـت بفعـل الزّمـن إلـى قوانيـن ادّعـت امتلاكهـا للحقيقـة ومـن ثـمّ للسّـلطة. انزيـاح هـذه الخطابـات الاطلاقيـة هـو الـذي أنتـج لحظـة جديـدة فـي تاريـخ الفكـر الغربـي، حيـث انهـارت الأنسـاق الفلسـفية الكبـرى (مـوت الميتافيزيقـا) التـي كانـت تؤمـن بإمكانيـة التنبّـؤ بمسـتقبل الإنسـانية وتحديـد مصيرهـا. هـذه اللّحظـة هـي لحظـة مـا بعـد الحداثـة التـي يعرّفهـا ليوتـار فـي "الوضـع مـا بعـد الحداثـي" بكونهـا: "الحالـة التـي تحـدّد ثقافتنـا (الثّقافـة الغربيـة) فـي أعقـاب التّحـوّلات التـي غيّـرت قواعـد اللّعـب منـذ نهايـة القـرن التّاسـع عشـر" (فرانسـوا، 1994، ص 23). والمقصـود بمفهـوم ألعـاب اللّغـة المسـتعار مـن لودفينـج فتجنشـتين مجمـوع القواعـد والشّـروط والخصائـص التـي تسـمح بفهـم وتـداول منطوقـات معيّنـة، حيـث تختلـف منطوقـات العلـم عـن منطوقـات الأخلاق والفنـون والآداب بطابعهـا التداولـي، أي أنّ كلّ منطـوق مـن هـذه المنطوقـات يشـترط تحـوّلا علـى مسـتوى تركيبتـه التواصليـة (مرسـل، مرسـل إليـه ومرجـع). وهـو مـا يسـتبعد وجـود سـردية شـاملة تسـتطيع أن تعطينـا قواعـد عليـا تسـري علـى مختلـف الميادين. وتبعـا لذلـك يتـمّ التّشـكيك فـي السـرديات الشـارحة Métarécits التـي تتشـتّت فـي سـحب مـن عناصـر لغويـة سـردية. لقـد غيّـرت مـا بعـد الحداثـة مـن القوالـب الجاهـزة وبعثـرت القوالـب والقوانيـن والأنظمـة التـي تبنـي الخطابـات الفكريـة والفنّيـة والعلميـة. فأصبـح الوضـع مـا بعـد الحداثـي تعبيـر عـن عـدم تكافـؤ ألعـاب اللّغـة ورفـض السـرديات الشـارحة. وهنـاك العديـد مـن ألعـاب اللّغـة التـي يصـارع بعضهـا بعضـا حـول نـوع الممارسـة الملائمـة فـي حالـة معيّنـة. كمـا اهتـمّ ليوتـار أيضـا بالتّبريـر وبالطّريقـة التـي يكـون بهـا تبريـر مـا داخـل لعبـة لغـة مـا متعـارض تمامـا مـع تبريـر داخـل لعبـة لغـة أخـرى. وهـو مـا قـاده إلـى إنـكار السـرديات الشـارحة، أي ألعـاب اللّغـة التـي توفّـق بيـن مختلـف ألعـاب اللّغـة المتصارعـة داخـل رؤيـة واحـدة شـاملة. فـي الوضـع مـا بعـد الحداثـي مـن المسـتحيل التّوفيـق بيـن لعبتـي لغـة مختلفتيـن بطريقـة تحقّـق العـدل لكليهمـا، وهـذا مـا يسـمّيه ليوتـار عـدم التّكافـؤ فـي ألعـاب اللّغـة. وحيـن تدخـل الألعـاب غيـر المتكافئـة فـي نـزاع حـول حالـة معيّنـة، فإنّـه يقـول إنّ هنـاك خلافـا Different، أي صراعـا لا يمكـن حلّـه بينهمـا. والنّقطـة الأساسـية التـي ينبغـي أن نتذكّرهـا عـن الخلافـات، هـي أنّهـا لا يمكـن أن تحـلّ بشـكل عـادل بالنّسـبة لـكلّ مـن لعبتـي اللّغـة المتشـابكتين (وليامـز، 2003، ص 49). فالوضـع مـا بعـد الحداثـي يقـوم علـى سياسـة التسـليم بالخلافـات، أي بالصّراعـات التـي لا يمكـن حلّهـا حلاّ عـادلا. ومـن الممكـن أن تبـدو هـذه السياسـة خاطئـة وخطيـرة مـن وجهـة نظـر معيّنـة مـن ألعـاب اللّغـة، ومـن وجهـة نظـر البحـث عـن شـكل مـن أشـكال العـدل، تؤخـذ فيـه

بعين الاعتبار اللّعبتان معا، وهو ما عرفته المعرفة في عصرها الحداثي، عصر السرديات الشّارحة التي تبرّر شرعيتها بتحرير الإنسان (الثورة الفرنسية) أو التأمّل (الجامعة الألمانية) أو هما معا (الماركسية). وقد لخّص كريستيان ديكوم Christian Descamps الوضع ما بعد الحداثي عند ليوتار في كونه إفلاس للكوني وآمال التحرّر التي وضعت في النّماذج السياسية-التربوية بعد أن أثبتت وحشيات القرن العشرين على أنّ الواقعي ليس دوما عقلانيا كما اعتقد هيغل(Descamps, 2003, p128)

علينا اليوم التّحرّر من هوس الكونية، لأنّ العصر الحاضر هو عصر التعدّد والتنوّع الذي لا يتماشى مع مبدأ وحدة الخطابات الذّهنية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية. إنّ اليوم، وفي ظلّ غياب لغة متعالية مشتركة بين مختلف العقلانيات، وحين تستميت في الدّفاع عن نموذج معيّن للتّواصل بغية الإجماع أو التّوافق فإنّ ذلك لا بدّ أن يصير لا محالة إلى هوس ينتج عنه "رعب نظري" ضدّ من لا يشاركنا نفس اللّغة. وإذا كان عصر ما بعد الحداثة بثوراته الفنّية والعلمية والتكنولوجية قد أنهى مبدأ جماعة الذّوق، أي الجماعة التي يتوجّه لها فنّ معيّن وإبداع معيّن لأنّها متجانسة، فإنّ الثّورات الفلسفية والإيديولوجية أنهت بدورها ما يمكن تسميته "بالجماعة السياسية" و"الجماعة الأخلاقية".فلا وجود اليوم لجماعات لها القيم نفسها وتتوارثها بالشّكل والنّمط نفسه.كما لا وجود لعلاقة حقيقية يمكن أن تربط بين "الأمر الأخلاقي"، و "النّمط المعرفي"، و"القانون السياسي"، لأنّ لكلّ منها خطابه الخاص، فالأوّل لا يجبر على الفعل بل يقنع، والثّاني يقدّم حججا وأدلّة منطقية أو واقعية، أمّا الأخير فهو لا يقنع أو يحاجج بل يلزم ويكره ويجبر. ومن هنا صعوبة الجمع بين الخطابات في خطاب واحد (ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن)، 2016 ، ص28-27).

بالنّسبة لليوتار من الضّروري تبنّي وجهة نظر جزئية إقليمية، لا كلّية شاملة، فيما يتعلّق بقضايا التّاريخ والسّياسة، واللّغة والفنّ والمجتمع. وبدلا من الحديث عن ألعاب لغوية يتحدّث ليوتار في كتابه "الخلاف"[1] Le Différend عن "قواعد استعمال الجمل" Régimes de Phrase و"أجناس الخطاب" Genres de Discours . وعلى غرار ألعاب اللّغة، فإنّ قواعد استعمال الجمل لها قواعد تركيبية وكلّ واحدة منها –كلّ جملة- تقدّم عالما من العوالم. وبالتّالي لا يوجد عالم واحد منفرد بل هناك عوالم متعدّدة. وقواعد استعمال

(1) يعدّ كتاب "الخلاف" كتاب فلسفة مقارنة بكتاب "الوضع ما بعد الحداثي"، لأنّ هذا الأخير الذي عمل من خلاله ليوتار على تقديم تقرير حول الوضعية الرّاهنة للعلوم في البلدان الأكثر تطوّرا هو كتاب تأثّر بعلم الاجتماع بصورة محسوسة، بينما "الخلاف" كتاب يتناول مسألة المرجعية التي يقوم عليها التّقرير المعروض في "الوضع ما بعد الحداثي". لذا كتب على ظهر كتاب "الخلاف" هذا هو كتابي في الفلسفة، أي هذه هي مساهمتي الحقيقية والحاسمة في المناظرات الفلسفية.

الجمل تقدّم عالما من الجمل قد تكون لتحديد قاعدة أو أمر ما، أو للإشارة أو الاستفهام أو التعجّب أو التّقييم...إلخ. أمّا جنس الخطاب، فإنّه يحاول إعطاء وحدة لمجموعة من الجمل." فأجناس القول تحدّد الرهانات، إنّها تخضع جملا ذات قاعدة استعمال مختلفة لغاية وحيدة" (فرانك، 2003 ، ص40)، فلا بدّ من استحضار جنس من الخطاب لتحديد قواعد استعمال العبارة لأنّه من الممكن الاستشهاد بالعبارات وتقليدها. إنّ العبارة المعرفية (الواقعية) في عمل روائي ليست مماثلة لعبارة المؤرّخ المعرفية

يطلق ليوتار مصطلح" Différend" على هذا النّوع من المواجهة الحربية في المناظرة، وفي الحجاج، حيث يقول: "على خلاف سوء التفاهم Litige، يجسّد التنازع (الخلاف) حالة من حالات الصّراع بين فريقين (على الأقلّ)، دون أن تفضي إلى حسم عادل للصّراع، نتيجة غياب قاعدة حكم تنطبق على الحجاجين. أن تكون الواحدة مشروعة لا يستلزم أنّ الثانية (الأخرى) ليست كذلك ".(Lyotard, 1983, p09). الخلاف إذن هو الحالة المتحوّلة واللّحظة اللّغوية حيث يوجد شيء ما يلزم أن نضعه في جمل، لكنّ ذلك يستعصي علينا. تتضمّن هذه الحالة صمتا، الذي هو (في الحقيقة) تعبير سالب. لكنّها حالة تستدعي أيضا جملا أخرى ممكنة من حيث المبدأ. وهو ما نعبّر عنه حينما نقول إنّنا لا نجد الكلمات للتّعبير عنه. علينا إذن أن نبحث عن قواعد جديدة قادرة على التّعبير عن هذا الخلاف الذي يخونه الإحساس، إذا ما أردنا ألاّ يختنق في خصومة. إنّ هذا هو رهان فلسفة، أدب وسياسة أيضا، وذلك عبر البحث عن إديومات خاصّة (مصطلحات تعبير) قادرة على التّعبير عن هذه الخلافات.(Lyotard, 1983, p22) والخلاف بهذا المعنى يعني غياب قاعدة كلّية (لغة مشتركة) تفيد في فضّ المنازعات بين أجناس الخطاب المتباينة أو لفضّ المنازعات بشأنها. لا يمكن أن يضع السياسي نفسه محلّ العالم، أو الكاتب نفسه محلّ القارئ قبل أن يكتب. لا يمكن للخطاب العلمي أن يتحوّل إلى خطاب أنطولوجي، ولا الخطاب الأنطولوجي قادر على أن يكون خطابا علميا. لكن هذا لا يعني أنّ إقصاء الخطابات الأخرى ينهي الصّراع بينها، أو يمنح تسوية للمشكل. إنّ كلّ جنس من هذه الخطابات لا بدّ أن يترك باقية Reste من الخلافات التي لم يتمكّن من تسويتها، من هنا "حرب أهلية لغوية لا تنتهي"، لأنّ هذه الخطابات لا تقبل المقايسة فيما بينها، نظرا لانعدام خطاب معياري كوني مشترك بينها

يذهب ليوتار في كتاب "الخلاف" إلى التّشكيك في حضور الذّات الحديثة للمعرفة (والتي أظهر أنّها سردية شارحة للتّحرّر في الوضع ما بعد الحداثي)، ويرى أنّه في البداية "توجد جملة" لا نعرف لا من يتلفّظها، ولا ما تقوله ولا إلى من هي موجّهة. الجملة هي الصّورة التي بوساطتها تتأسّس رؤيته للّغة والعلاقات التي تقيمها مع الفكر. وقد طوّر ليوتار فلسفته في اللّغة بالتزامن مع وصفه للوضع ما بعد الحداثي، وتهدف هذه الفلسفة المعروضة في كتاب "الخلاف" إلى تبيان إمكانية تجنّب صعوبات الوصف العملية،

وإظهار إلى أي مدى لا تنطبق المشكلات المنطقية المتماثلة على فلسفته. وتتناول فلسفة اللّغة مشكلة تبرير الجزم بأنّ كلّ العبارات هي أحداث، ومشكلة عدم تكافؤ ألعاب اللّغة أو أجناس الخطاب. ويرى ليوتار أنّه يمكن فهم كلّ شيء بوصفه عبارة، لكن العبارة لا يمكن فهمها فهما تاما. ومردّ ذلك هو أنّ كلّ عبارة هي حدث، ونحن بذلك لا نستطيع أن نعرف كيف نربط العبارات الأخرى بها، ومع ذلك تشكّل هذه الحلقات فهما وتمثيلا للجملة الأولى، لذلك ليس ثمّة تسلسل صحيح، وليس ثمّة طريقة للاتّجاه نحو تسلسل صحيح، ومحاولة البحث عن اتّجاهات صحيحة نسبيا لربط العبارات يحبطها وضع العبارات بوصفها أحداثا. فمن الخطأ الاعتقاد بأنّ التواصل بين النّاس يعتمد الإحالة على عالم خارجي، فالعبارات تحيل إلى بعضها طبقا للقواعد التي تحكم تسلسلها. وأي عمل يلي حدث العبارة هو حلقة ترتبط بالعبارة، وهذه الحلقات تخضع لمعايير (ألعاب اللّغة). ونظرا لعدم وجود ما يسمّى بالتسلسل الصّحيح، تكون أجناس الخطاب غير متكافئة فيما يتعلّق بالطّريقة الصّحيحة لمتابعة حدث ما. هكذا إذن يصرّ ليوتار على ما يسمّيه "الخلاف" أو الصّراع على مستوى الخطاب الذي لا يمكن تحديده مطلقا نظرا لعدم وجود قاعدة عامة للحكم على أشكال الخطاب المختلفة. وبناء على ذلك يتّخذ الإجماع سمات "إرهابية" بالمعنى الذي يكون فيه الإرهاب هو الفعّالية المترتّبة عن إقصاء شريك لك خارج لعبة اللّغة التي كنّا نلعبها من قبل، أو الفعّالية المترتّبة عن مجرّد التّلويح بذلك. وهذا ما يبرّر نقد ليوتار لنظرية هابرماس حول "التداولية العالمية" التي تقرّ بوجود دعاوى صلاحية قبلية تنظّم سيرورة الحوار سعيا وراء الإجماع، فهابرماس ينتمي إلى مشروع الحداثة

إنّ صاحب "الخطاب الفلسفي للحداثة" و"الحداثة مشروع غير مكتمل" ينتمي في نظره إلى مرحلة السرديات الشّارحة أو السرديات الكبرى. يقول ليوتار: "قرأت مفكّرا مشهورا يدافع عن الحداثة ضدّ أولائك الذين يسمّيهم المحافظين الجدد. يريد هؤلاء، تحت شعار النّزعة ما بعد الحداثية، كما يعتقد، التخلّص من المشروع الحديث الذي يبقى غير مكتمل، مشروع الأنوار"(Habermas, 1981) . وهو يهدف إلى تفنيد هذا الاعتقاد الذي ما يزال ينشّط بحث هابرماس، أي أنّ الإنسانية كذات جماعية (كونية) تبحث عن تحرّرها المشترك بطريقة تنظيم "الضّربات" المسموح بها في كلّ ألعاب اللّغة، وبأنّ شرعية أي منطوق تكمن في مدى مساهمته لهذا التحرّر (رورتي، 2016). ومن أهمّ الدلالات السياسية الضّمنية التي يحيل إليها نقد ليوتار لفكرة الإجماع Consensus عند هابرماس، ولوضعية العلم ما بعد الحديث هي أنّ الإجماع هو نهاية للحرّية وللإبداع الفكري، فيما يؤدّي خرق الإجماع Disensus إلى ممارسة الحرّية وتوسيع آفاق الإمكانات والطاقات الكامنة للإنسان.

2. الإجماع والاختلاف بين هابرماس وليوتار:

هابرماس (1929-) بدلا من أن يتخلّى عن مشروع الحداثة، عمل على القيام بمراجعة نقدية لهذا المشروع، وإظهار إيجابياته وسلبياته، واستخلاص الدّروس اللاّزمة من ذلك. فعارض فكرة التّقييم السّلبي لدور العقل، وتجاهل إنجازاته العلمية والحضارية. وقوله بأنّ الحداثة مشروع غير مكتمل لا يعني اختزال الحداثة في الجوانب العلمية والتّقنية، بل الحداثة بكلّ أبعادها الفلسفية والجمالية والثّقافية. لذلك اقترح مخرجا من العقل المتمركز على الذّات، يسمح بتشخيص أسباب انحراف الحداثة، وهو العقل التواصلي القائم على قوّة الخطاب الحجاجي الذي يمكّن من تحقيق التّفاهم والإجماع

وفي مقابل ذلك نحا ليوتار منحى مغايرا، منتقدا فكرة الإجماع أو ما يسمّيه "البراديغم التواصلي" باسم الاختلاف والتعدّد الحاصل بين الخطابات. حيث يقدّم "الوضع ما بعد الحداثي" موقفا مناهضا لإمكانية تقديم لون معيّن من التفسيرات للأحداث، أي للطّريقة التي تقدّم طريقة للجمع والتّوحيد بين كلّ قواعد التّبرير في تبرير واحد شامل، وهو ما يعرف بالسرديات الشّارحة Métarécits .

إذا كان هابرماس يجنح من خلال نظرية الإجماع إلى التّوافق والتّجانس، ألا يمكن القول بأنّ هذه الأطروحة تحمل في طيّاتها شكلا من أشكال عنف الخطاب؟ وإذا سلّمنا مع ليوتار بفكرة الخلاف والتّنازع نظرا لانعدام قاعدة تسوية يلتزم بها الجميع، ألا نقع ضحيّة تناقض، ما دام صدق هذه الأطروحة ذاتها متوقّف في أساسه على الإجماع والتّوافق بشأنها؟ ثمّ هل استنفد الغرب حقّا مخزونه التّأويلي وانتقل إلى مرحلة ما بعد الحداثة كما يدّعي ذلك ليوتار، أم أنّ الحداثة ما زالت تمتلك أدوات النّقد الذّاتي لتخطّي أزمتها، فتغدو بذلك مشروعا غير مكتمل مثلما يذهب إلى ذلك هابرماس؟ وكيف يمكن تقييم هذا الحوار بين الحداثة وما بعد الحداثة، بين الرؤية الألمانية والمنظور الفرنسي؟

يضع هابرماس نظريّة الفاعلية التواصلية كبديل جذري لفلسفة الوعي، وهو يعتبرها أكثر جذرية من تصوّرات فلاسفة الاختلاف (نيتشه، هيدغر، دريدا...إلخ)، لأنّ هؤلاء رغم نقدهم الكلّي للحداثة، وللعقل، فإنّهم لم يخرجوا من حيّز الذّات، وبقوا سجناء إشكالية الذّات والموضوع، كيفما كان هذا الموضوع، أي سواء رجعت الذّات إلى الموضوع كما يتقدّم إليها، أو نظرت إليه كما يجب أن يكون عبر إنتاجه. لذلك لا يمكن التخلّص من فلسفة الوعي إلاّ عبر انعطاف فلسفي يتمثّل في العقل التواصلي، الذي يكشف عن محدودية الذّات الحديثة التي لا يمكن أن ترجع إلى سلطة ميتافيزيقية أو متعالية للوصول إلى الحقيقة. فالتّعالي يتحقّق بالتّذاوت. والحقيقة ليست متوقّفة على مجهودات الفرد، وإنّما تبرّر حسب نوع الخطاب البرهاني الذي ينطق به الأشخاص القادرون على الكلام والفعل، في إطار تواصلي ذي طابع اجتماعي

لقد عمل هابرماس على إعادة بناء نظرية العقلنة عند ماكس فيبر، من خلال تغيير البناء النّظري للعقلانية الأداتية وإدخال العقلانية التواصلية، ولم يكتف بذلك بل عاد إلى ماركس ولوكاتش وفلاسفة النّظرية النّقدية حيث أعاد بناء مفهوم الاستلاب بشكل مغاير، إذ يفضّل بدل الاستلاب والتشيّؤ الحديث عن "أمراض العالم المعيش" المتولّدة عن التسرّب اللاّمشروع للعقل الأداتي. فالتشيّؤ يمثّل تشويها للعالم المعيش الذي يظهر حيث تحلّ العقلانية الأداتية، محلّ العقلانية التواصلية. وهذا ما يسمّيه "استعمار العالم المعيش" الذي يتمّ بوساطة عملية عقلنة غير تواصلية. يتعلّق الأمر إذن بالكشف عن المنطق الداخلي الذي يتحكّم في عملية استعمار العالم المعيش، وليس فقط بالاحتجاج عليه كما فعل فلاسفة النّظرية النّقدية

يقترح هابرماس نظرية الفاعلية التواصلية، بما تقتضيه من اتّفاق وتواصل وإجماع عقلاني، لمقاومة الاستعمار الداخلي للعالم المعيش الحديث، لأنّ الجهاز المفاهيمي الذي استثمر لنقد العقلانية الأداتية لم يعد كافيا لتفسير الظّواهر المرضية للمجتمع الصّناعي المتقدّم. هذا ولم يكتفِ هابرماس بالاستعانة بأفكار النّظرية النّقدية، بل نوّع من مصادره ومرجعياته. فالظّواهر التي أفرزتها الحداثة، وانحرافات التواصل واختلالات الإجماع في حاجة إلى منهج جديد، متعدّد الاختصاصات، يجعل من البينذاتية المرهونة بادّعاءات الصّلاحية إطارا للخروج من فلسفة الذّات، على اعتبار أنّ أيّ خلاف حول أيّة معرفة أو معيار أو حكم تعبيري يجب أن تحلّ ضمن المحكمة الموضوعية للتّقويم البينذاتي، الذي يتعيّن أن يرتكز على قوّة أفضل برهان. وهذا النّوع من المحكمة العقلانية يفضي مباشرة إلى مسألة العقلانية التواصلية (أفاية، 1998، ص244)

إنّ الجهاز المفهومي للعقلانية الأداتية بقي سجين فلسفة الوعي التي تمثّل الفكر المونولوجي للأزمنة الحديثة. فما هو منحرف ومشوّه في المجتمع التبادلي، هو مجال التفاعل التواصلي للعالم المعيش. فالعالم المؤسّس على التّوافق اللّغوي هو الذي يتعرّض لاجتياح العقلانية الحسابية. لذا يجب الانتقال من بنية ذات حوار فردي إلى بنية حوارية جماعية، ومن مجال الذّات إلى البينذاتية، ومن فلسفة الوعي إلى التّحليل اللّغوي في أبعاده التداولية، وتغيير البنية المفهومية متوقّف في نظر هابرماس على ربط الأسئلة الفلسفية بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية (أفاية، 1998، ص245). ولهذا يولي هابرماس أهمّية بالغة لأفعال اللّغة والوضعيات اللّغوية التي تتدخّل في مفهوم الفعّالية التواصلية. فالتواصل إذن غير ممكن إلاّ انطلاقا من الاستعمال الإنساني للخطاب. وترتكز عقلانية التواصل هاته إلى أخلاقيات المناقشة والبرهنة، مؤكّدة على الالتزام قبل أيّ نقاش، والموافقة مسبقا على معايير منطق الخطاب (الصّدق، الصلاحية، الدقّة، المعقولية). وهو ما يعني أنّ رفض مبدأ البرهنة يعني الانسحاب على الفور من جماعة الكائنات العاقلة (مصدق، 2005، ص142)

هكذا إذن تبدو الحقيقة من وجهة نظر نظرية الفاعلية التواصلية سيرورة تحتكم للبرهان والمحاججة البينذاتية، من منطلق القضايا اللّغوية المتبادلة بين الأفراد، إذ لا تستقيم الحقيقة بدون البرهنة عليها. فهي تتحقّق إذا اتّفق الأفراد على شروط اللّغة المعيارية (الصّدق والصلاحية والمعقولية...)، أي أنّها تتحقّق بالتوافق والإجماع

لقد حاور جان فرانسوا ليوتار في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي"، ولو بطريقة ضمنية النّظرية الاجتماعية التواصلية من منظور الإجماع عند هابرماس. وقد حرص في هذا الكتاب على تقديم تقرير حول الوضعية الرّاهنة للعلوم في البلدان الأكثر تطوّرا، دون الإشارة إلى أيّة مرجعية فلسفية – حدّد ليوتار مرجعيته الفلسفية في كتاب الخلاف – وهو يذهب إلى أنّ أزمة الأسس التي مسّت العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية التجريبيّة منذ منتصف القرن 19 قد عصفت بفكرة وجود خطاب فوقي، فلسفي يسمو فوق كلّ ألعاب اللّغة ويوحّد بينها. فما نسمّيه أزمة أسس ليس مجرّد أمر عرضي يمكن التغاضي عنه قصد تحقيق إجماع حجاجي مفترض، في الوقت الذي نفتقر فيه إلى الإجماع حتّى في صلب العلوم الفيزيائية ذاتها. وقد كان لغياب الإجماع الأثر البالغ في تطوّر هذه العلوم بوتيرة أسرع. كما يعتقد أنّ البنيوية هي الأخرى كرّست اعتقادًا خاطئًا بوجود خطاب فوقي كلّي يلتقي مع تصوّر النّظرية النّسقية لنيكلاس لوهمان والتداولية الكلّية لهابرماس

يحلّ هنا نسق مفتوح بدل النّسق المغلق القائم على تصوّر كلّي، يحلّ تعدّد الأنساق دون وجود صلة وصل مشتركة توحّدها على مستوى خطاب فوقي ما. فمجموع الخطابات التي تبلورت منذ عصر النّهضة وإن أخذت أشكالا متباينة في العلم، وفي الفلسفة تجسّد صورة تدّعي القول المشروع الحقّ. ذلك أنّ " عقل مفكّري الأنوار والعقل المثالي لدى المثاليين، والذّات في الطّبقة العمّالية، والكتابة المفهومية المنطقية لدى فريجه، والكتابة العلمية الكلّية لدى هوسرل أو في حلقة فيينا، والبنية لدى البنيويين والنّحاة التحويليين ومنظّري نظرية الأنساق، والخطاب الكلّي الذي لا تمليه سلطة، كما تجسّد ذلك في النّظرية التداولية الفلسفية حول الإجماع وفق ساندرس بيرس، لدى هابرماس وكارل أوتو آبل "(فرانك، 2003، ص26). كلّ هذه الخطابات في نظر ليوتار، رغم تباينها من النّاحية الإيديولوجية تلتقي في الدّفاع عن الكلّية الكونية للصّلاحية، وفي طموحها إلى تقديم خطاب معقول يصدق على كلّ الخطابات الجزئية، وبالتالي على كلّ ألعاب اللّغة

إنّ فكرة الكلّية هي من مخلّفات عصر النّهضة، وتفقد صلاحيتها أمام فكر ما بعد الحداثة. ذلك أنّ المنظور الكلّي لا يراعي تعدّد ألعاب اللّغة وتباينها. وهذه الألعاب هي التي توجّه في أشكالها المختلفة حياتنا العامة والخاصة، ولا وجود للعبة توحّد بينها. وإذا كان التشتّت والتعدّد هو السّمة المميّزة للأنظمة الخطابية نظرا لانعدام قاعدة توحّد بينها، فإنّ ليوتار يعتقد أنّنا لا نملك خيارا سوى خيار الأخذ بالداروينية الاجتماعية، القائلة إنّ قوّة

الحجّة هي التي تحدّد إمكان الإذعان لها، وهي القوّة التي تستدعي صدقا أو صحّة فيما بعد. ونظرية اللّغة تثبت ذلك، إذ الحجج أفعال تتضمّن "قوّة" محدّدة ذات طبيعة "تكلّمية" أو "إنجازية"، وهي قوّة ليس لها مكان من ضمن مقولتي الصّدق أو الكذب، بل ضمن مقولتي الغلظة أو الوهن. فالحجج توصف بالقوّة أو الضّعف لا بالصّدق أو الكذب. وتبعا لذلك يقرّر ليوتار أنّ التكلّم هو من قبيل المبارزة، بالمعنى الذي نعني به اللّعب، وأنّ الأفعال اللّغوية تنتمي إلى نظرية عامة في الحرب Générale Agonistique ممّا يجعل الإجماع يتّخذ سمات "إرهابية"، بالمعنى الذي يحيل إلى الفعّالية المترتّبة عن إقصاء شريك لك خارج لعبة اللّغة التي كنّا نلعبها من قبل (فرانك، 2003، ص29)

إنّنا عندما نعتبر بنية ما متجانسة (سواء في شكل نسق أو إجماع كلّي أو حتّى مجتمع غير طبقي) فإنّنا ننتهي بذلك-كما يعتقد ليوتار- إلى العزوف عن الابتكار. وإذا افترضنا أنّنا وصلنا إلى وضعية يسود فيها التوازن بين سائر القوى كالجسد الواحد. عندئذ سيتعذّر إدخال أي تعديل، ويصعب إيجاد مبرّر إحداث تغيير على بنية مشبعة في ذاتها، مادامت عناصرها تشتغل في كلّيتها كالجسد الواحد، فالكلّ يتمتّع في ذاته باستقلالية نسبية، أي أنّه من الصّعب الوصول إلى الجزء اعتمادا على مفهوم الكلّ. وحدها فكرة مشروع "اللاّعقل" تضمن تحقيق هذه الشّروط، لاعقل ألعاب لغوية مفردة ومتحرّرة من الارتباط بالكلّ. من هنا كان "النّسق" و "الكلّية" في صورهما المختلفة أعداء الخيال والابتكار. والإجماع كصورة لا يترك المجال مفتوحا أمام حرّية متابعة الحوار السجالي، أي لا يسمح بوجود مجال للنّزاع، يتحوّل بدون شكّ إلى أداة بيروقراطية للحدّ من المناظرة. وهو ما يعني أنّ قواعد الصّياغة الحجاجية للإجماع، كقواعد صورية، تتضمّن تعليمات مادية ذات طموحات كلّية. ومنه وجوب تخطّي ومقاومة السّطحية التواصلية ونزعتها التوحيدية، ومسح الغبار عن الاختلافات

يبدو واضحا أنّ تناول ليوتار لشروط المعرفة في الوضع ما بعد الحداثي، يمثّل حوارا وتحدّيا لنظرية الإجماع عند هابرماس وكارل أوتو آبل، وهو ما دفع هابرماس إلى إثارتها في مؤلّفه الضّخم "الخطاب الفلسفي للحداثة" متمسّكا بموقفه من الفرنسيين الذين يتّهمهم إجمالا باللاّعقلانية. وهو الموقف الذي لم يتقبّله ليوتار بالتّأكيد، وخصّص لذلك حيّزا كبيرا من كتاباته متمسّكا هو الآخر بوجهة نظره، وسنعمل هنا على تتبّع أهمّ الحجج التي اعتمدها ليوتار في اعتراضه على فكرة الإجماع

أدرك ليوتار الأهمّية المتصاعدة التي يحتلّها المكوّن التواصلي في المجتمع، وهو ما جعله يعطي الصّدارة لقضايا اللّغة. وبناء على ذلك عمل على مناهضة فكر البراغماتية الاجتماعية، والدّخول في نقاش حاد مع فكر الإجماع. فهو يتحدّث عن "إمبريالية المحادثة عند ريتشارد رورتي"، ولا يتردّد في نعت الإجماع الهابرماسي بالقيمة البالية والمشوّهة.

ونذكّر هنا من جديد بوصف هابرماس لما بعد الحداثيين/ مابعد البنيويين بالمحافظين الجدد " إنّ ما بعد الحداثة تقدّم نفسها قطعا بوصفها مضادّة للحداثة. إنّ من شأن هذه الجملة أن تصدق على تيّار شعوري قد تغلغل في مسام كلّ الميادين الفكرية، مؤذنا عن مجال نظريات ما بعد التّنوير وما بعد الحداثة وما بعد التّاريخ...إلخ، باختصار عن نزعة محافظة جديدة" (هابرماس، 2012). فهم يرفضون الحداثة باسم ذاتية مزاحة عن المركز، باسم جمالية وحرّية ذات أصول نيتشوية. فقد تخلّوا عن كلّ المعايير، وفقدوا إمكانية النّقد العقلاني للمؤسّسات الموجودة، النّقد الذي يفترض الحفاظ على معيار، فكانت بذلك فلسفتهم بعيدة عن الإصلاح الاجتماعي

في "تجوال" Pérégrinations يميّز ليوتار بين ثلاثة اتّجاهات تمثّل في نظره نماذج البراغماتية الاجتماعية، وهي نموذج الإجماع العقلاني عند هابرماس، والوظيفة الأخيرة للعقل ذاته في الحجاج الميتابراغماتي البينذاتي عند آبل، والمحادثة الحرّة عند ريتشارد رورتي

وبخصوص الحجج التي يعترض بها ليوتار على إجراءات هابرماس حول فكرة الإجماع، فيمكن ردّها إلى ثلاثة اعتراضات تتعلّق باستعمال اللّغة، بوحدتها وبوظيفتها. اللّغة ليست شيئا نستعمله، فهي ليست أداة نستخدمها، فنحن كما بالنّسبة لحالة الطّفولة واللاّوعي مستلبين في اللّغة وبواسطتها. ثمّ إنّ اللغة ليست وسطا متجانسا، فهي مشكّلة من قواعد استعمال جمل مختلفة وغير قابلة للقياس. وأخيرا يضع ليوتار الوظيفة الممنوحة للّغة في البراديغم التواصلي موضع شكّ، والمتمثّلة في الكلام بصوت واحد. نموذج الإجماع إذن ينضوي تحت سردية شارحة (سردية كبرى) يجب التحرّر منها. وهذه البنية التواصلية التحرّرية الحديثة المعتمدة كنموذج سياسي وأنطولوجي تقدّم تصوّرا خاطئا عن المجتمع، بل وتشكّل خطرا عليه. ويقتضي إنصاف الجمل الأحاسيس، فهم الوظيفة السياسية للاختلاف

2 - 1- استعمال اللّغة: اللّغة ليست وسيطا للتواصل

اللّغة ليست أداة، ليست شيئا نستعمله، بينما يفترض البراديغم التواصلي متكلّمين يستعملون اللّغة ويتحكّمون فيها. حجاج ليوتار هنا ثلاثي:

- اعتبار اللّغة أداة تواصل يفقر اللّغة.
- - المتكلّمون ليسوا أبدا مستعملي اللّغة.
- - اللّغة ليست موضوع استعمال، لأنّنا في الحقيقة مستلبين بواسة اللّغة.

أ. يصف ليوتار أوّلا الوهم الذي قاد إلى جعل اللّغة سلعة مثل السّلع الأخرى، حيث يقول في "قبر المثقف" Le tombeau De l'intellectuel: منذ عشرين سنة يتعلّق الأمر باعتبار اللّغة سلعة منتجة. الجمل أصبحت رسائل تشفّر، تفكّ، تنقل، تأمر، وهي مطلوبة بالنّظر إلى المعلومة المنقولة. المعيار إذن هو معيار الأدائية. فاللّغة أصبحت من بين المصنوعات التي تمكّن من تخزين المعلومة وإيصالها. وهنا يكمن في نظر ليوتار، خطر نفي إمكانات اللّغة. الخطر يترتّب عن التعاطي مع اللّغة كجزء، بينما هي الكلّ، فهي "كلّ الرّابطة الاجتماعية"، إنّها أرضية كلّ المنتوجات الاجتماعية الحية. خاصّة أنّ هذه الرّؤية ترتكز على هيمنة الخطاب المعرفي الذي يحصر اللّغة في الطّابع البراغماتي البينعلائقي، حيث لا مجال فيه للشّاعري(Lyotard, Le Temps Aujourdhui, 1988) . ورهان هذا الاستعمال للّغة هو هو معرفة الموضوعات بأكبر دقّة ممكنة، وتحقيق إجماع الذّوات، أوسع من الإجماع الذي تحقّقه الجماعة العلميةLyotard, Le Temps) (Aujourdhui, 1988. هذه الوظيفة المعطاة للّغة تعمل كإجراء عقلنة -Ration alisation يعطّل أبعادها الأخرى: هل اللّغة أداة موجّهة بامتياز لأن تهب للعقل المعرفة الدّقيقة بالواقع، والتحكّم قدر الإمكان في تحوّله؟ هذه العقلنة تفضي قبل كلّ شيء إلى إنكار الجانب التأثيري (للحدث Evénement) والإبداعية في اللّغة. يناقش ليوتار مفهوم العقلانية المرتبط بقيمة واحدة، هي قيمة الأدائية. ونموذج الإجماع المستوحى من المجتمع الحجاجي للعلوم – نموذج يتجاهل دور الاختلاف في العلوم وتاريخها – يقود نحو فرض نموذج عقلانية متسلّطة على المجتمعات الإنسانية تتجاهل تعدّد أنواع الخطاب. رأس المال هو اسم هذا العقل الأعمى الذي يحكم سيطرته على الجمل ذاتها من أجل تسليعها في الوضع الجديد الذي يدعى " المجتمع المعلوماتي". يتعلّق الأمر هنا بذلك الخطاب الذي يدّعي تبرير كلّ الجمل حسب معيار الأدائية، وهو تصوّر سلعوي للّغة، يستفيد من الدّفع التجاري الموجود في الجمل. هذا علاوة على أنّ هذا التصوّر يفقر اللّغة ويلغي التّجربة الخاصّة لمصلحة التواصلية.

ب. المتكلّمون ليسوا مستعملي اللّغة: يرى ليوتار أنّ المقول لا يردّ إلى قصد الدّلالة، لأنّ الوسيط ليس مجالا شفّافا يكتفي بالنّقل الأمين للمقاصد والأفكار. اللّغة على العكس من ذلك هي حقل إدراك يعطي معنى في استقلال عن مقاصد المدلول، لأنّ المتكلّمين لا يتحكّمون في الجمل التي ينطقون بها، مثلما يتمّ التحكّم في منتوج تقني، بل هي-الجمل- مركّبات غير متّصلة، متشنّجة ل"وسط تكلّمي" متّصل. وهنا يقترب ليوتار من وجهة نظر كلّ من ميرلوبونتي وهيدغر للّغة، بل إنّه يذهب أبعد ممّا ذهب إليه فتجنشتاين فيما يتعلّق بألعاب اللّغة، بافتراضه عدم وجود حتّى

أفراد متكلّمين. لا توجد سوى جمل، مع وضعيات وتسلسلات تفرضها هذه الجمل. وهنا تتلاشى فكرة المتكلّم السيّد، المتحكّم في خطابه، ومن ثمّ استبعاد إمكانية القول باستخدام البشر للّغة كأداة.

ج. اللّغة ليست شيئا نستخدمه: هي ليست كذلك لأنّها المجال الذي نستلب فيه. الاستلاب الحقيقي والوحيد يأتي في نظر ليوتار من اللّغة، فنحن لسنا مستلبين بهذه الوسيلة أو تلك من وسائل الاتصال، بل إنّه استلاب غير مختزل، استلاب غير قابل لإعادة امتلاك، وهو يأتي من اللّغة. نحن نسبح في مجال يجعلنا شيئا آخر غير ما نحن عليه، استلاب داخلي غير متجاوز، لكنّه مع ذلك يجعلنا أكثر ثراء وأكثر غنى. وهذا الاستلاب الخاص يميّز الطّفولة، اللاّوعي واللّغة.

في اللّقاء المتلفز المستعاد في مجلّة Chimères تحت عنوان "الاستلاب" يعود ليوتار إلى وضعية الرّضيع، الذي يسمع، بعد خروجه إلى العالم، الكلام من حوله دون أن يقدر هو على الكلام، فهو مستلب مسبقا بالنّسبة للّغة. ما سوف يقال عنه سيحدّده دون إعادة امتلاك ممكنة. فاللّغة مثلها مثل اللاّوعي، والطّفولة تتقدّم كوسط للحياة نستلب فيه دون عودة. اللّغة كما يقول ليوتار معبّأة بكلمات نجهل معناها، والجمل تقول شيئا آخر غير ما نقوله، وتتضمّن معاني مزيّفة، معاني معكوسة، سوء فهم، وآثار أخرى إيجابية في بعض الأحيان، ولهذا يقول: "بديهي أنّنا لا نتواصل"(Lyotard, L'alienation , 1998)، لأنّ التّواصل يتضمّن ادّعاء استخدام اللّغة واستعمالها. وهذه "مزحة خالصة" لأنّ اللّغة لا تعطى كشيء. فالنّاس لا يستخدمون اللّغة بل تستخدمهم. هنا وكأنّ ليوتار يعيد بناء الجرح الثّالث المفروض على الكبرياء البشري الذي قال به فرويد، كجرح لغوي " نحن لسنا سادة اللّغة، هناك شيء ما يتكلّم في لغتنا، ونحن نجهله". كم نلمس هنا أيضا التّقارب بين ليوتار وبعض موضوعات لاكان حول الاستلاب في اللّغة

2 - 2- وحدة اللّغة: الاعتراض الثّاني الذي يوجّهه ليوتار للبراديغم التواصلي يتعلّق بفكرة وحدة اللّغة التي يتبنّاها هذا البراديغم. مقابل ذلك يرى ليوتار أنّ اللّغة ليست متجانسة Homogène، بل مكوّنة من مجموعة قواعد استعمال جمل غير قابلة للقياس. مناقشة هذه الفكرة تتفرّع إلى أربعة أقسام: نقد العقل (بالمعنى الكلّي) وترقية العقول، والدّفاع عن تعدّد غير مختزل لألعاب اللّغة، ومسألة اللاّتمثيل وتلك الخاصّة بالتّرجمة

أ. يوجّه ليوتار نقده إلى فكرة كلّية العقل ووحدانيّته التي يرتكز عليها البراديغم التواصلي. إنّه عقل السرديات أو الخطابات الكبرى، ويجب اتّخاذ مسافة من هذا العقل الكلّي الموروث عن الأنوار، والمترسّخ في المشروع الفلسفي الحديث، لأنّه يلحق أذى بعبارات أخرى. هذا العقل المشترك يشكّل مسبقا نسيانًا للجسد، وخاصّة

للجسد اللاواعي الذي يحدّد نمطا من اللّغة، نمط فردي وخاص يسجن كلّ واحد في سرّ غير قابل للنّقل. لذلك يعتبر ليوتار الاستيهام Fantasme هو اللّهجة التي تتكلّم في التّعبير الذي أتكلّمه، لكنّه يتكلّم من تحت الأنا الخاضع للعلاقة البينية، الخطابية والمعقولة. فإلى جانب كلّية العقل تنضاف ضرورة لغة كلّية. يعتقد ليوتار أنّ المشروع الحديث للغة كلّية، أي لغة شارحة قادرة على الإحاطة بكلّ دلالات اللّغات الخاصّة خلق التباس كبير للعقول، لذلك نجده –أي ليوتار- يدافع عن العقول لا العقل، وعن الميكرولوجيات Micrologies.

ب. إذا كان هابرماس يعتقد في العقل، فذلك لأنّه يعتقد في وحدة اللّغة. لكن هذه الوحدة غير موجودة، لأنّ هناك ألعاب لغة، وهناك جمل غير متمفصلة. وعند هذه النّقطة يتجلّى التباين بين وجهة نظر ليوتار والتصوّرات البنيوية، ما يعني أنّنا يمكن أن نتكلّم خارج دائرة اللّغة المتمفصلة. وعدم التمفصل هذا يبقى محجوبًا نهائيًّا بواسطة لغة العقل. فسيطرة الخطاب المعرفي تختزل اللّغة والكلمة إلى حدّها الأدنى.

في "الوضع ما بعد الحداثي" ينتقد ليوتار فكرة انبثاق الشرعية من الإجماع الحاصل بالمناقشة- كما يذهب إلى ذلك هابرماس- لأنّ هذا الإجراء يمارس نوعا من العنف على تباين ألعاب اللّغة، لكي ينتج خطابا واحدا. وهو خطاب فقير، لأنّ الإبداع يتحقّق في ظلّ شروط الاختلاف. وهذه الفكرة تعكس المعاني السياسية الضّمنية التي يقود إليها تحليل ليوتار للوضع ما بعد الحداثي، حيث يعني الإجماع Consensus نهاية الحرّية ونهاية الفكر (الإبداع)، فيما يؤدّي خرق الإجماع Disensus إلى ممارسة الحرّية وتوسيع آفاق الإمكانات والطاقات التي ينطوي عليها الكائن

يدعو ليوتار من وراء ذلك إلى وضعية ما بعد حداثية للمعرفة تستبعد السرديات الشّارحة، أي ألعاب اللّغة التي توفّق بين ألعاب اللّغة المتصارعة داخل رؤية واحدة شاملة. فقواعد التّبرير تختلف باختلاف ألعاب اللّغة. لذلك يجب في نظره تحقيق سياسة تقوم على التّسليم بالخلافات Différends، أي بالصّراعات التي لا يمكن حلّها حلاّ عادلا (وليامز، 2003، ص50). وفي ردّه على النّقد الذي وجّهه إليه هابرماس –والذي يوجّهه عموما إلى ما بعد البنيويين الفرنسيين- باعتباره تخلّى عن مشروع الحداثة، بتكريس حياة منكسرة ومفتّتة إلى تخصّصات مستقلّة، فإنّه يلحّ على أهمّية هذا التفتيت للثّقافة الذي يعطي الحقّ لألعاب الثّقافة، مشكّكا بذلك في الأسلوب العلاجي الذي اعتمده هابرماس لهذه الوضعية، عبر محاولة مدّ جسر التواصل بين مختلف الخطابات (المعرفة، الأخلاق والسياسة)، وهو ما يعني في نظره "فتح طريق لوحدة التّجربة"(Lyotard, Le Postmoderne explique aux enfants , 2005, P108). يجب إذن التخلّي كلّيا عن مبرّرات البراديغم التواصلي

والمتمثّلة في العقل الكلّي، وحدة اللّغة ووحدة التّجربة لمصلحة الاختلاف المطلق، وتعدّد ألعاب اللّغة. نحن إذن في وضعية تستوجب إدراك واقع اللاّممثّل، لأنّ مشكلة اللّغة ليست مشكلة إجماع-كما يفترض هابرماس- بل مشكلة حدود التّمثيل، أي الحدث كشيء خارج عن نطاق التّمثيل. فالأحداث هي "مفارقات شديدة الأهمّية، وقائع لا نستطيع التّفكير فيها بشكل كاف"، إنّها الطّريق إلى تواضع العقل والعقلانية (وليامز، 2003، ص40)

ج. هذه المعطيات هي ما يسمح لليوتار بنقد فكرة إمكانية التّرجمة كما طرحها ريتشارد رورتي، حيث يذهب ليوتار إلى أنّ عدم القياس الحقيقي، ليس ذلك المتعلّق بتعدّد اللّغات، بل بتعدّد أجناس الخطاب، لأنّه لا توجد إمكانية للتّرجمة بين أجناس الخطاب. فنحن بإمكاننا حقّا أن ننتقل من جنس إلى آخر، لكنّها ليست ترجمة، بل نقل يتضمّن خسارة وربح Discussion entre Lyotard) et Rorty , 1985). وعليه فإنّ القول بأنّ فكرة اختلاف اللّغات تمثّل صعوبة أو عائق أمام التّواصل وتحقيق الإجماع هي مشكلة مزيّفة، لأنّها ترتكز على تمثيل مغلوط للجماعة. نعم إنّ التواصل يصبح مشكلة في حالة استخدام لغة أجنبية، أي عندما يجب أن نترجم – ولعلّ ذلك هو المشكل الوحيد المتميّز بنوع من الانسجام حسب ليوتار- ومع ذلك ثمّة إمكانية للتّرجمة من لغة إلى أخرى، ولذلك يعتقد أنّ التواصل لا يستحقّ اليوم عناية خاصّة .Lyotard, Pregrinations .Law.Form) Event, 1988, p86). فما يهدّد الجماعات ليس هو عدم إمكانية الترجمة، لأنّ اللغات قابلة للترجمة إلى بعضها البعض، وتعدّدها قليلا ما يعارض كلّية معنى، بينما قابلية ترجمة عبارة هي بالأحرى محكّ هذه الكلّية. المشكلة الحقيقية في الترجمة، والغائبة في البراديغم التواصلي، هي تلك المتعلّقة بالجمل الأحاسيس، الجمل المؤثّرة، تلك التي لا تقبل التمفصل، الجمل الصّامتة. وهي جمل ليست لها شفرة مشتركة ولا إجماع، وهي جمل هشّة ومن السّهل إهمالها. الخطاب لا يرتكز إلاّ على جمل متمفصلة مع متكلّم، متلقّي، رسالة... إلخ، والنّموذج الحجاجي لهابرماس يختزل كلّ الجمل في هذا النّوع الوحيد. على هذا الأساس يعتبر ليوتار أنّ قلق الجماعة ليس هو الإجماع ووحدة الخطاب، بل اختلاف الجمل "فالإجماع الوحيد الذي يجب أن نقلق منه، هو ذلك الذي بإمكانه أن يشجّع هذا التباين" (Lyotard, Pregrinations .Law.Form.Event, 1988, p87).

2 - 3- وظيفة الخطاب: الإجماع والاختلاف

يرتبط هذا الاعتراض بالوظيفة التي يعطيها البراديغم التواصلي للّغة، وهي تحقيق الإجماع والتوافق. يرجع ليوتار الإجماع إلى بنية السردية الكبرى، وبالموازاة مع ذلك يستخلص الافتراضات المسبقة لفكرة الإجماع

أ. تفكيك البنية التواصلية: يعترض ليوتار في "الوضع مابعد الحداثي" على مبدأ الإجماع كمعيار للتّبرير، من حيث ارتكازه على سردية كبرى. فهابرماس يدافع عن فكرة اتّفاق الأشخاص كذوات عاقلة وحرّة مشروطة بممارسة الحوار الحجاجي، وهي فكرة ترتكز هي الأخرى بطريقة ضمنية على فكرة التحرّر. فالإجماع ليس فقط مجرّد حالة من النّقاش وليس غايته، بل وأيضا حالة خاصّة، بسبب اختلاف أشكال ألعاب اللّغة. وهو يرتبط بالاعتقاد بأنّ البشرية بوصفها ذات جمعية تسعى نحو تحرّرها المشترك من خلال تنظيم "النقلات" المسموح بها في كلّ ألعاب اللّغة، وأنّ مشروعية أي منطوق تكمن في مساهمته في ذلك التحرّر (ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، تقرير عن حالة المعرفة، 1994، ص87).

في "تفسير ما بعد الحداثة للأطفال" Le Postmoderne Explique aux Enfants يحلّل ليوتار الطّابع التحرّري للبنية التواصلية الحديثة- وهو ما يتبنّاه هابرماس- مبيّنا أنّ جماعة هذا النّموذج تعتمد "النّحن" كذات، ويحتلّ الآخر أمامها مكان "الهم"، فحركة التحرّر تهدف إلى دمج الثّلث في الشّخص الأوّل للجمع (الضّمير الجمعي الأوّل)، والتحرّر المنشود والإجماع الحاصل بواسطة الحوار الحجاجي يعني أنّه لا يوجد إلاّ الأنا والأنت، فهو يفترض أنّنا نتكلّم بصوت واحد. لكنّ انهيار السرديات الكبرى يجبرنا على ضرورة مراجعة قانون "النّحن" الكلّي. وقضيّة الذات ملزمة بتخطّي عقبتين: الاستمرار الخفي للذّات الحديثة، والتحكّم. يجب إذن التخلّي عن البنية اللّغوية التواصلية (أنا /أنت/ هو) التي اعتمدها الحداثيون كنموذج أنطولوجي ولغوي"(Lyotard, Le Postmoderne explique aux enfants , 2005, p48).

ب. تقوم فكرة الإجماع على افتراض إمكانية اتفاق جميع المتكلّمين على قواعد تنطبق على كلّ ألعاب اللّغة، رغم اختلافها وتباينها (ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، تقرير عن حالة المعرفة، 1994، ص79). البراغماتية الاجتماعية تفترض حسب ليوتار إمكانية وصف شارح Metadescription مشترك بين كلّ ألعاب اللّغة، وبالتّالي إمكانية إجماع يلمّ بهذا الوصف الشّارح، وينظّم مجموع أقوال الجماعة. وهذا بالذّات الاعتقاد الذي يجب التخلّي عنه نهائيا، ومعه الدّور الذي يعطيه ريتشارد رورتي للإقناع في تحقيق الإجماع. ويسمّي ليوتار ذلك في "في العادل" Au Juste "الإجماع المستحيل"،أي عدم وجود أي معنى مشترك -Sen sus.Communis.

ج. النّموذج التواصلي يتجاهل العديد من النّقاط التي تعطّل تمثيله للجماعة. هناك أوّلا الاختلاف غير المختزل بين أثر الرّسائل، ففكرة توصيل المعلومة لا تراعي التّأثيرات والأشكال المتعدّدة والمختلفة لأجناس الرّسائل، إشارية، وصفية، تقييمية،

أدائية...إلخ. في الأصل الأدائية ليست معيارا للخطاب، بل هي جنس من بين أجناس أخرى، ثمّ إنّ طابع صراع ألعاب اللّغة (الكدمات) ضروري لفهم العلاقات الاجتماعية. ولهذا السّبب لا نحتاج إلى مجرّد نظرية للتّواصل، بل إلى نظرية للألعاب تقبل التّناحر أو الحرب كمبدأ مؤسّس (ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، تقرير عن حالة المعرفة، 1994، ص39).

د. يعلن ليوتار في "تجوال" Pérégrinations ل النّماذج البراغماتية تبحث عن تبرير الأحكام بواسطة الحجاج، ومثل هذا المجتمع الذي يسعى للتحقّق في صوت موحّد يواجه خطر التفكّك. إجماع من هذا النّوع لا ينتج للجماعة سوى سحابة عابرة، لأنّ اختلاف ألعاب اللّغة والجمل الأحاسيس تجعل من الجماعة الأخلاقية الوحيدة الممكنة فكرة أو وعد، مسألة مفتوحة لا يمكن الفصل فيها بواسطة الحكم والحجاج. فالإجماع يلحق الأذى بالعديد من الجمل، لذلك فهو يشكّل خطرا. والعدالة لا تكمن هنا بل في الإنصات لمختلف أشكال ألعاب اللّغة " لا بدّ أن نتوصّل إلى فكرة وممارسة للعدالة لا ترتبط بفكرة الإجماع" (ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، تقرير عن حالة المعرفة، 1994، ص79).

يتّضح ممّا سبق أنّ اعتراضات ليوتار على "البراغماتية الاجتماعية" عموما، ونموذج الإجماع الهابرماسي خصوصا، تدور حول المصير المعطى للّغة. فهو يعترض على فكرة اعتبار اللّغة موضوع استعمال، وعلى تمثيلها كوسيط واحد ومتجانس، وأخيرا على الوظيفة المسندة إليها، وهي إنتاج الإجماع. وهو يؤكّد في مقابل ذلك على أنّنا لا نستخدم اللّغة، وأنّه ليست لها أيّة وحدة، بل هي مشكّلة من قواعد استعمال جمل متباينة، أي من أجناس خطاب مختلفة، وأنّه يجب الحذر من هيمنة جنس خطاب معيّن والحفاظ على الاختلافات، لأنّه لا تطابق بين اللّغة والتواصل، والشّعر كان دوما شيئا آخر غير التّواصل

2 - 4- قراءة مانفريد فرانك

في معرض تناوله للنّقاش الدّائر بين ليوتار وهابرماس في كتابه "حدود التّواصل" الإجماع والتّنازع بين هابرماس وليوتار، يرجع فرانك مجمل انتقاداته لليوتار إلى اعتراض أساسي، وهو أنّ ليوتار وقع ضحيّة تناقض أدائي، فحجّته تفنّد نفسها كونها ترتكز على شكل من العقلانية المشتركة التي تسعى هي أن تتبرّأ منها. ويمكن تلخيص أهمّ هذه الاعتراضات كما أحصاها جيمس وليامز في مؤلّفه "ليوتار، نحو فلسفة مابعد الحداثة" فيما يلي:

أ. لا يستطيع ليوتار أن يعطي لضحايا الخلاف التزاما أخلاقيا، وعلى وجه الخصوص لضحايا غرف الغاز النّازية.

ب. في كتاب الخلاف Le Différend، لا يمكن التحقّق من القضايا واعتبارها صحيحة، إلاّ إذا افترضنا مسبقا مستوى من العلاقة بين الذّوات مقابل للمستوى الواقعي.

ج. يعتمد عدم تجانس العبارة حسب ليوتار، على قواعد تنتمي إلى أنواع خطاب معرّفة بوضوح. ولا يوجد أيّ تبرير لهذا الافتراض.

د. يدّعي ليوتار أنّ التعبيرات التي تدور حول الخلاف يمكن ألاّ تكون ذات صحّة شاملة، ومع ذلك فهذا الادّعاء لا بدّ أن يتضمّن التّعبير الذي يتحدّث عن عدم صحّة التعبيرات.

ه. إنّ النّظام اللّغوي الذي يمكن أن يكون مشتركا، هو شرط لهذا الخلاف، كما أنّه لذلك أساس حلّ هذا الخلاف.

و. إنّ نقد ليوتار للذّات يجعل أي شهادة على الخلاف شيئا أحمق، ما دام لن يكون هناك أيّ شخص تقدّم له الشّهادة.

ز. إنّ رفع الصّمت الذي يلي اغتيال ذات من الذّوات إلى مستوى معيار صحيح (قانون ليوتار للتّسلسل) هو فعل كلبي Cynique ومتناقض. إنّ المرء يجب أن يشهد على الاختفاء ولا يرحّب به، وأيّة شهادة تفترض مسبقا خطاب الذّاتية والعلاقة بين الذّوات (وليامز، 2003، ص214).

ترتبط النّقطة الأولى بمشكلة الإدلاء بشهادة عند ليوتار، الإدلاء بشهادة عن صراعات غير قابلة للحلّ. خلافات تتجلّى لنا من خلال الأحاسيس الجليلة. فنكون ملزمين عندئذ بابتكار طرائق لنقل هذا الخلاف للآخرين (عبر الأساليب الفنّية للطليعيين)، ومع ذلك في حالة ضحايا غرف الغازات السّامة، نكون قد تخطّينا الصّراع غير القابل للحلّ، فهنلك طرف قد أباد الآخر " إنّ المثال الذي يستمرئ ليوتار استثماره هو "الشرّ" الذي لحق ضحايا غرف الغازات السّامة للمرّة الثّانية على التوالي، حينما نجعل بقاءهم على قيد الحياة شرطا للاعتراف بشهادتهم على الظّلم الذي تعرّضوا له. وعليه يتعذّر إقامة أدنى دليل على "الشرّ" بما أنّ الضّحايا قد هلكوا" (فرانك، 2003، ص37). وهنا يعتقد فرانك أنّه ليس هناك خلاف نشهد عليه بالمعنى الذي قصده ليوتار، بل هناك جريمة يجب تصحيحها، وذلك يتطلّب أشكالا إيجابية للفعل. وإلاّ فما الغاية من الإدلاء بالشهادة عن الاختلاف، إذا لم يكن بإمكاننا اتّخاذ موقف إيجابي اتّجاه هؤلاء؟ فالشهادة هي الخطوة الأولى فقط في الالتزام الأخلاقي، والخطوة الثّانية هي تخفيف المعاناة "...بيد أنّ ما لا مبرّر له هو الالتزام الأخلاقي من أجل الضّحايا-فإذا ما أراد تقديم برهان على مشروعية الالتزام، يتوجّب عليه آنذاك أن يتحرّك في حلقة مفرغة كان قد اعترف بموجبها بأنّ "الشرّ" ليس ثابتا، بحكم غياب شهادة حيّة تؤكّد وجوده" (فرانك، 2003، ص39)

أمّـا النّقطـة الثّانيـة فـي نقـد ليوتـار فتتعلّـق بمـا يسـتبعده، ومـع ذلـك يفترضـه مسـبقا، إذ كيـف يمكنـه أن يناقـش مسـألة الـخلاف دون أن يتوقّـع مـن قرّائـه أن يشـاركوه حججـه ومواقفـه؟ ألا يقتضـي ذلـك مسـتوى معيّـن مـن العلاقـة البينذاتيـة تتميّـز بقواعـد لغويـة مشـتركة؟ ومعنـى ذلـك أنّ الحجـج الدّاعمـة للـخلاف تفتـرض مسـبقا نظـام لغـوي مشـترك، يسـمح بفهـم مـا يقولـه ليوتـار. فالوسـيلة التـي يسـتخدمها ليوتـار لإثبـات صحّـة نظريّتـه عـن الاخـتلاف المطلـق تفنّـد دعـواه "...لا يجـوز أن يغفـل عـن أذهاننـا أنّ ليوتـار منـذ البـدء يتعقّـب التّنـازع فـي الحجـاج وأنّ غايتـه الأدبيـة تتمثّـل فـي "إقنـاع القـارئ". لا تميّـز غايـة الحـوار "الإقنـاع" عـن غايـة مغايـرة، مثـل "أن –نصـدم- القـارئ" إلاّ بالشـرّ، بحكـم غيـاب خطـاب أعلـى يحيـط بكافـة أهـداف الحـوار. لكـن السّـؤال هـو أيـن تكمـن دلالـة المشـروع فـي كلّيتـه؟ ألا يـروم ليوتـار ذاتـه ارتـكاب مثـل هـذا "الشـرّ" حينمـا يؤكّـد أنّـه ثابـت بنيـوي لا مندوحـة عنـه؟ (فرانـك، 2003، ص45).

وترتبـط النّقطـة الثّالثـة والرّابعـة بالمفارقـة التـي تتضمّنهـا فلسـفة اللّغـة عنـد ليوتـار، وهـي تقديـم إدّعـاء شـامل ضـدّ إمكانيـة الإدّعـاءات الشّـاملة، حيـث نجـده يؤكّـد مـن خلال قانون التّسلسـل علـى فعـل الاسـتئناف، أي ضـرورة إتبـاع عبـارة بأخـرى، لكنّـه يسـتبعد كيفيـة الاسـتئناف " فعـل الاسـتئناف شـيء ضـروري، بيـد أنّ صيغـة الاسـتئناف ليسـت ضروريـة أبـدا" (فرانـك، 2003، ص61). وإذا طبّقنـا هـذا التّأكيـد علـى نفسـه، سـنقع فـي مفارقـة، لأنّنـا نعـرف فـي هـذه الحالـة علـى الأقـلّ أنّنـا يجـب أن نتبـع عبـارة بأخـرى، وأنّنـا لا نسـتطيع أن نعـرف كيـف. وإذا أنكرنـا معرفتنـا البسـيطة تلـك بمـا يؤكّـده ليوتـار، فـإنّ نظامـه كلّـه سـينهار

أمّـا بخصـوص النّقـاط الأخـرى، فيحـاول فرانـك مـن خلالهـا تجـاوز الطّابـع الدّائـري ظاهـري التّناقـض لحجّـة ليوتـار. وذلـك مـن خلال إظهـار أنّ فعـل الشّـهادة الوحيـد المتماسـك هـو الـذي يفتـرض إمكانيـة التعـرّف علـى مـن ندلـي لهـم بالشـهادة كـذوات، أي كأشـخاص نشـترك معهـم فـي اسـتعمال نظـام لغـوي مشـترك. وهـذا مـا يكشـف عـن الجانـب السّـلبي والضّـار لشـهادة ليوتـار عـن الخلافـات، حيـث تتـرك هـؤلاء الذيـن عانـوا مـن ظلـم فـي صمـت. وهـي فـي الحقيقـة تقـدّم شـهادة بضـرورة هـذا الصّمـت كغايـة وهـدف للسّياسـة. وهـو موقـف كلبـي Cynique ومتناقـض. لأنّ هـذه الشّـهادة تفتـرض مسـبقا طريقـة للخـروج عـن الصّمـت مسـتوى اللّغـة المتبـادل بيـن الـذّوات

هـذه الاعتراضـات التـي يقدّمهـا فرانـك فـي سـياق تناولـه للحـوار المفتـرض بيـن ليوتـار وهابرمـاس، تظهـر وقوفـه إلـى جانـب فكـرة الإجمـاع الهابرماسـية، وبالتّالـي إمكانيـة التّأسـيس لخطـاب عقلانـي طبقـا لنظـام لغـوي مشـترك بيـن الـذّوات. لكـن مـع ذلـك تبـدو هـذه الاعتراضـات غيـر منسـجمة مـع الحجّـة التـي طرحهـا ليوتـار فـي مناقشـته عـن الإحسـاس بالجليـل وعـن السياسـة الطّليعيـة. إذ يمكـن تبريـر عـدم تجانـس نظـم العبـارات فـي العمـل المتعلّـق بالجليـل كمـا هـو مطبّـق علـى تحليـل أنـواع الخطـاب. كمـا يمكـن الحديـث عنـده عـن إمكانيـة لفعـل فلسـفي

سياسي يتمثّل في الشّهادة الجليلة عن الخلاف. حقّا لن يسمّي هذا التزاما أخلاقيا ما دام الالتزام الأخلاقي هو نوع من أنواع الخطاب المتعدّدة، لكن مع ذلك هو فعل أخلاقي، أي أنّه فعل غير أناني وعادل

إنّ فلسفة الجليل هي محاولة للإجابة عن سؤال كيفية الإدلاء بشهادة، وهذا ما أوضحه «جاكوب روجوزنسكي» في ردّه على نقد فرانك لليوتار، معبّرا عن امتعاضه من سوء فهمه له. فهو –روجوزنسكي- يعتبر أنّ ليوتار يهاجم «الإجراءات العامّة للإثبات»، ولكنّه لا يستنتج من ذلك أنّنا لا نستطيع أن ندلي بشهادة عن الأوشفيتز. ولكي يثبت ذلك يحيل فرانك إلى الفقرة التّالية من كتاب «الخلاف»: « ولكن عندئذ يجب على المؤرّخ أن يخرج على احتكار التّاريخ الممنوح للنّظم المعرفية للعبارات، وعليه أو عليها أن يخاطر بأن يعير أذنا صاغية إلى ما هو غير قابل للحصر في ظلّ قواعد المعرفة». ومن الممكن تماما أن يكون المرء كلبيا Cynique فيما يتعلّق بالنّظم المعرفية للعبارات، دون التّأكيد على موقف صوفي اتّجاه ما يشهد عليه ليوتار، في كلّ مرّة يعود فيها إلى اسم الأوشفيتز (وليامز، 2003،ص217)

ويعود الاختلاف الأساسي بين ليوتار وفرانك حسب روجوزنسكي إلى تباين خطابيهما، ففي الوقت الذي يسعى ليوتار إلى الخروج بتفكيره عن حدود جنس الخطاب الجدالي أو الحجاجي، المعتمد على التسلسل المترابط منطقيا للعبارات المعرفية التي ينظّمها حكم محدّد، نجد فرانك يرفض الخروج على هذا الجنس. ومن هذا المنطلق نجده يصف حجج ليوتار بالتّناقض المنطقي، الذي يعتمد الخطاب الحجاجي معيارا لصحّة أي حجّة فلسفية. قراءته لليوتار تعتمد على قبول مسبق لسيطرة النّوع الحجاجي وقواعده المنطقية. وهذا النّوع لا يمكن أن يكون حسب ليوتار منصفا للأحداث، التي تتطلّب أسلوبا يتحاشى تقديم الحجّة بصورة بسيطة. وهذا ما جعل روجوزنسكي يعتبر أنّ فرانك يشيّد نوعا جداليا داخل نوع "الخطاب الشّارح" الذي لا بدّ من إخضاع كلّ نظم العبارات الأخرى له. بما في ذلك أشباه العبارات من الأحاسيس والعواطف (وليامز، 2003،ص218)

الخاتمة:

ما يمكن استخلاصه بخصوص النقاش الذي دار بين هابرماس وليوتار حول موضوع الحداثة وما بعد الحداثة، هو أن فشل الحوار بينهما يردّ إلى تباين واختلاف مواقفهما من طبيعة اللّغة ووظيفتها. ففي الوقت الذي يعتبر فيه هابرماس والبراغماتية الاجتماعية عموما اللّغة موضوع استعمال (أداة تواصل)، وأنّها تتميّز بالوحدة والتجانس، وتهدف من حيث الوظيفة إلى تحقيق الإجماع والتوافق من منطلق وحدة العقل وكلّيته. نجد ليوتار في مقابل ذلك يستبعد الطّابع الأداتي الاستعمالي للّغة، وكذا وحدتها وتجانسها لأنّها تتشكّل من قواعد

استعمال جمل متباينة، أي من أجناس خطاب مختلفة (تباين ألعاب اللّغة)، وأنّه يجب الحذر من هيمنة جنس خطاب معيّن (الإجماع)، لأنّه يلحق الأذى بأجناس أخرى. الإجماع يقوم على افتراض وجود لغة شارحة توحّد بين مختلف ألعاب اللّغة، وتلغي الاختلافات، ولذلك لا تطابق بين اللّغة والتواصل

حالة الانسداد هذه بين الفيلسوف الفرنسي والفيلسوف الألماني قد تدعو إلى الذّهاب مع الفيلسوف السلوفيني "سلافوج زيزاك" Slavoj Zizek إلى حدّ التّشكيك في فكرة أن يكون الحوار أو الجدل هو ما تنهض عليه الفلسفة؛ إذ الفلاسفة في نظره لا يتحاورون وإنّما يطرحون آراءهم بفردية، أي على شكل مونولوغ وليس ديالوغ. ويستدلّ على ذلك بسوء فهم الفلاسفة لبعضهم البعض، فأرسطو لم يفهم أفلاطون بشكل صحيح، وهيغل لم يفهم كانط، وهايدغر لم يفهم أيّا من أولئك، فهو إذن ليس حوارا، بل عزف منفرد. فالفلسفة لا تنهض في اعتقاده على الحوار. لكنّنا في الحقيقة إذا ما تجاوزنا حدود المعطى الظّاهري لهذا الحوار الفرنسي الألماني، بالنظر إلى نتائجه وتبعاته الفلسفية، فإنّنا سنكتشف أنّ الحوار الحقيقي لا يقاس بتحقيق الاتّفاق، بل باعتبار الآخر المخالف طرفا مشاركا في العملية الفكرية. فالحوار النّاجح هو الحوار الذي ننصت فيه إلى الآخر المخالف، ويمكّننا من مراجعة أفكارنا ومواقفنا، وهي النتيجة التي أفضى إليها حوار هابرماس وليوتار. الشيء الذي دفع ببعض المفكّرين والفلاسفة للبحث عن أرضية فلسفية مشتركة، تسمح بمدّ جسر التواصل بين الفلسفتين الفرنسية والألمانية

إلى هنا يمكننا أن نتساءل: إذا كان الأمر كذلك بالنّسبة للفكر الفلسفي الغربي، فماذا يمكن للباحث العربي أن يقول بخصوص مسألة الحوار في الفضاء الفكري والسياسي العربي؟ ثمّ ما هي أهمّية هذه الأفكار حول الحوار الفلسفي الفرنسي الألماني بالنّسبة للحالة العامة التي يشهدها الفكر العربي المعاصر؟ وإلى أيّ حدّ يمكن الاستفادة من هذه التجربة الفلسفية الحوارية؟ وإذا كان الحوار قيمة راسخة ومتأصّلة في موروثنا الحضاري، فكيف يمكن تفعيله وتكييفه مع التحوّلات العالمية المتسارعة؟

لا شكّ أنّ هذه الأسئلة وغيرها تفتح على إشكالية تستحقّ عملا تحليليا من نوع آخر، ذلك أنّ الفكر العربي المعاصر يعيش اليوم فعلا أزمة حوار بين مختلف اتّجاهاته، وهي أزمة ناتجة عن الميل نحو التعصّب والاطلاقية. ونحن على يقين أنّ هذا المسعى لن يتحقّق ما لم تترسّخ داخل هذا الفكر ثقافة الاعتراف بالآخر، وقبول الاختلاف، والابتعاد عن مختلف أشكال الوساطات المتحكّمة في آليات المجتمع العربي، من مال وسلطة رافضة للسؤال الفلسفي النّقدي ولانجازات العلوم الإنسانية والاجتماعية

إنّ عهد الحقيقة الواحدة قد ولّى، والفرد مطالب بالمساهمة في بناء حقائق الحاضر من

خلال الحوار والمناقشة. علينا أن ندرك أنّه عبر الحوار يمكن أن نتلمّس طريق الحقيقة أو نساهم في رسمه، وأن ندرك حضورها أو حضور وجه منها في قول الآخر. ويمكن هنا تفعيل الدّور الذي منحه المفكّر المغربي محمّد وقيدي للحوار في تحريك الفكر الفلسفي في العالم العربي، والمساهمة في بناء المشروع الحضاري العربي. فهو يرى أنّ التساؤل عن مدى حضور الفلسفة في بيئة ثقافية ما، يتطلّب منّا التساؤل عن مدى محاورة فلاسفتها لتاريخ الفلسفة ومذاهبه من جهة، وللتطوّرات العلمية وما تدفع إليه من توجّهات فكرية جديدة من جهة أخرى، ثمّ محاورة كلّ نسق فكري للأنساق المعاصرة له. الحوار هنا يكون عاما وخاصا في نفس الآن: مع تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم والأنماط الأخرى من التفكير التي تتقاطع مع الفلسفة، ثمّ مع وجهات النّظر الفلسفية الأخرى داخل نفس البيئة الثّقافية

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع العربية:

أفاية، نور الدين (1998). الحداثة والتواصل في الفلسفة النّقدية المعاصرة، نموذج هابرماس (ط 2). أفريقيا الشرق.

رورتي، ر(2016). هابرماس وما بعد الحداثة. مؤمنون بلا حدود. https://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/habbirmas.pdf

فرانك، مانفريد (2003). حدود التواصل، الاجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار (ترجمة عز العرب الحكيم بناني) . أفريقيا الشرق.

ليوتار، ج ف (2016).في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن) (ترجمة السعيد لبيب) .المركز الثقافي العربي.

ليوتار، ج ف (1994). الوضع ما بعد الحداثي، تقريرعن حالة المعرفة (ترجمة أحمد حسان) . دار شرقيات.

مصدق، ح (2005). النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت. المركز الثقافي العربي. https://doi.org/10.34120/0117-035-140-007

وليامز، ج (2003). ليوتار، نحو فلسفة ما بعد الحداثة (ترجمة إيمان عبد العزيز). المجلس الأعلى للثقافة.

يورغن هابرماس (2012). الحداثة مشروع لم يكتمل. مجلة تبيّن.

ثانياً: المراجع الأجنبية

Discussion entre Lyotard et Rorty, *La traversee de l'atlantique*. (1985) .Critique(456)

Descamps, C .(2003) .*quarente ans de philosophie en france* .Bordas.

195https://tabayyun.dohainstitute.org/ar/issue001/Pages/Tabayun01-2012_fathi%20meskini.pdf

Lyotard, J F .(1988) .*Le Temps Aujourdhui* .critique(493-494)

Lyotard, J F. octobre, 1998 .*L'alienation* . Chimeres(34) https://doi.org/10.3406/chime.1998.2237

Lyotard, J F .(1983) .*Le differend* .Minuit.

Lyotard, J F .(2005) .*Le Postmoderne explique aux enfants* . Galilee.

Lyotard, J F .(1988) .*Pregrinations .Law.Form.Event* .Columbia University Press. https://doi.org/10.7312/lyot92276

Habermas, J .(1981) .*La Modernite un Projet inacheve* .Critique(413) .

Romanized Arabic References: الترجمة الصوتية لمصادر ومراجع اللغة العربية:

ʾafāyatu nūri al-dīni (1998). alḥadāthatu wa-l-tawāṣulu fī alfalsafati al-naqdiyyati almuʿāṣirati nmwdhj hābrimās) t .(2 ʾafrīqyā al-sharqi

rwrty r hābrmās wmā bʿd alḥadāthati muʾuminūna bilā ḥudūdin https://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/habbirmas.pdf

frānk mānfiryd (2003). ḥudūdu al-tawāṣuli al-ajmiāaʿ wa-l-tanāzuʿi bayna hābrmās walyiwtār)tarjamataʿ izzi alʿarabi alḥakīmi bunānī . ʾafrīqyā al-sharqu

līūtār j f (2016). fī maʿnā mā baʿda alḥadāthati) nuṣūṣun fī alfalsafati wa-l-fanni) tarjamati al-saʿīdi labībin. almarkazu al-thaqāfiyyu alʿarabiyyu

līūtār j f (1994). alwaḍʾu mā baʿda alḥudāthiyyi taqrīrʿan ḥālati almaʿrifati) tarjamati ʾaḥmada ḥassānin . dārun sharqiyyātun

muṣaddaqun ḥ (2005). al-naẓariyyatu al-naqdiyyatu al-tawāṣuliyya yūrghn hābrmās wamadrasatu firānkifūrta almarkazu al-thaqāfiyyu alʿarabiyyu https://doi.org/10.34120/0117-035-140-007

wlyāmz j (2003). lyūtār naḥwa falsafati mā baʿda alḥadāthati) tarjamati ʾīmāni ʿabdi alʿazīzi almajlisu al-ʾāʿlā lil-thaqāfati

yūrghun hābrimās (2012). alḥadāthatu mashrūʿun lam yaktamil mijallatu tubayyinu

Modernism and Postmodernism: A Franco-German Philosophical Debate on the Basis of Language (Leotard and Habermas)

Serir Ahmed Benmoussa(1)

Abstract:

This paper addresses one of the most prominent forms of French-German philosophical debate in the contemporary period, namely the controversy between Jean-François Leotard and Jürgen Habermas about modernism and postmodernism. It aims to reveal the reasons and justifications for the blockage and failure of their dialogue, due to their differing attitudes and perceptions of the nature and function of language. Habermas considers language to be a tool for communication and consensus, assuming that all speakers, despite their differences, agree on rules applicable to all language games. Leotard, on the other hand, excludes the communication tool of language as a major narrative structure, because language is not used by the speaker, and is not a homogenous unit, but rather consists of rules for the use of unquantifiable sentences. Considering this, we have transcended the narrow and superficial concept of philosophical dialogue (which is often linked to achieving consensus), emphasizing the success of French-German philosophical dialogue; because the value of genuine dialogue is not measured by achieving agreement but by engaging with the opposing other, and opening up to them to allow for the re-evaluation of attitudes and ideas.

Keywords: Modernity, Postmodernity, Consensus, Difference, Leotard, Habermas.

(1) Faculty of Arts and Languages and Social Sciences - University Ain Temouchent (Ain Temouchent – Algeria)
ahmed.serir@univ-temouchent.edu.dz