- محاضرات: الحداثة وما بعد الحداثة

- ذ. فريد لمريني

- الموسم الجامعي 2020-2021

الحداثة : في المفهوم وقضاياه

1-*الحداثة والأزمنة الحديثة*

مما لا شك فيه أن مفهوم الحداثة مفهوم عسير على التحديد، إذ أنه ذو حمولة إشكالية لا حد لها، بحيث يستحيل استخراج كافة المضامين التي يتكون منها أو الصفات التي يشير إليها، إنه مفهوم غامض؛ وربما كان غموضه يعود، إلى الغنى الكبير الذي تتمتع به إحالاته ومرجعياته، على المستوى المعرفي والتاريخي، من جهة، وإلى العمق الذي يميز إيحاءاته على المستوى الرمزي والتخيلي من جهة أخرى.

تعتبر المفاهيم بشكل عام، إحالات على وقائع تاريخية، وعلى أنماط من التفكير والتأمل، محددة على المستوى الزمني، غير أن المفاهيم ليس لها زمانية خاضعة لنظام كرونولوجي معين، لأنها دائما في حركة لا تتوقف، علاوة على أنها متحولة من حقل تاريخي إلى آخر، أو من حقل فكري إلى سواه. وفي هذه الحركة بالذات، تغتني مضامينها وتأخذ أبعادا جديدة أو تتعايش مع تصورات أو ميول أو أشكال من المعرفة، لا تكون دائما منتمية لحقلها الأصلي..

إن التغيير هو الأفق الذي تسير المفاهيم في اتجاهاته، بغض النظر عن تباياناتها على المستوى المعرفي أو التاريخي، لكن مفهوم الحداثة بشكل خاص، ليس فقط حاملا لصفة التغيير هذه، وليس فحسب متوجها نحوه، بل إنه نظام التغيير؛ منطقه وإيديولوجيته في نفس الوقت.

إن الحداثة أفق مستبد بكل الآفاق المغايرة لـه. إنها كمفهوم وعلى مسرح الفكر والعمل، تتقدم باعتبارها السياق الوحيد والممكن لتطور وتقدم كل المفاهيم القديمة والحديثة والمعاصرة، سواء في حقل الإيديولوجيا أو حقل العلم.

بهذه الصفة بالذات، تجعل الحداثة من نفسها حاضرا مطلقا، وزمنا غير قابل للاسترجاع. وكحاضر مطلق، فهي ليست فقط نظام التغيير وسيده، بل أيضا، وكما بين ذلك

بعمق الفيلسوف المعاصر Henri Lefebvre تتحول إلى التغيير الوحيد والممكن[1]، إذ يتحول كل تغيير من طبيعة مغايرة إلى تغيير غير مشروع أو غير مقبول على الأقل.

إن الحداثة مشروع موجه بشكل مطلق نحو المستقبل. لكن توجهها الاستثنائي هذا، يفسر لنا بشكل سحري الطريق والمسافات التي من اللازم عبورها في الاتجاه نحو الآتي، أي نحو التحرر والتقدم، ويحجب من هنا بالذات، أشكال التقدم والتحرر الأخرى.

صحيح أن الحداثة لا تسير وحدها في الطريق نحو المستقبل، لكن مستقبلها هي، في الواقع، ومع ذلك، يمتاز بشكل استثنائي، بتغيرات وتحولات مذهلة وسريعة ، وغير متوقعة إلى حد كبير، كما يبين ذلك، رايمون آرون [2]R. Aron.

هذه الوتيرة المذهلة والسريعة والغير المسبوقة لتقدم الحداثة، كحركة تاريخية متوجهة نحو المستقبل، هي التي تفسر لنا، لماذا يصعب الإحاطة بمضامينها؛ لأنها كحركة تغير جذري، تكتشف بشكل دائم، اتجاهات جديدة، وآفاقا غير معروفة إلى حد كبير.

إذا كانت المفاهيم بشكل عام، أدوات حقيقية وفعالة، على المستوى التحليلي، بحيث تمتلك قدرات وطاقات هائلة على التنقل والتموضع في حقول معرفية متباينة؛ فإن المطروح، وفي هذه الحالة، بالنسبة لمفهوم الحداثة هو التالي: إلى أي حد يستطيع هذا المفهوم أن يكون بالنسبة لنا، أداة من أدوات التحليل الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي؟ وما هي الإمكانيات التي يمنحها لنا، في هذا السياق؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة، يتطلب في الحقيقة، التعرف أولا على أصول هذا المفهوم، بمعنى الحقل الفكري الذي ولد فيه وترعرع في فضاءاته؟

---

[1] - Henri Lefebvre : Introduction à la modernité, eds Minuit, Paris 1962.

[2] -Raymond Aron: Les désillusions du progrès : Essai sur la dialectique de la modernité, eds Calman,-Levy 1969.

صحيح أن الوعي بالإمكانيات التي يمنحها مفهوم ما، على المستوى التحليلي والمنهجي، أمر ضروري . لكن هذه الخطوة نفسها تستلزم إدراكا وضبطا لحقله الأصلي. إن هذا الإدراك مرحلة حاسمة، في سبيل التعرف على معانيه ومضامينه ؛ خاصة إذا كان المفهوم، يكتنفه الغموض إلى حد بعيد، كما هو الشأن بالنسبة لمفهوم الحداثة.

في الموسوعة العلمية الشهيرة Encyclopedia Universalis نعثر على توضيح هام جدا لهذه النقطة، بقلم Jean Baudriard : " إن الحداثة ليست لا مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا ولا مفهوما تاريخيا صرفا. إنها نمط حضاري متميز يتعارض مع نمط التقليد Tradition ؛ بمعنى مع كل الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية. وفي مقابل التعدد الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة، تنتصب الحداثة كتجانس، يشع كونيا، انطلاقا من الغرب"[3].

يسمح لنا هذا التحديد، بالتعرف على المعالم الأولية لمفهوم الحداثة، وذلك من خلال كشفه عن العناصر الآتية:

أولا : ليست الحداثة مفهوما يمكن ضبطه وحصره داخل حقل علمي أو منهجي محدد. إذ أنه ليس في الأصل وليد الحقل السوسيولوجي أو السياسي أو التاريخي. كما يمكن أن نضيف أنه ليس مفهوما فلسفيا محضا.

ثانيا : يشير مفهوم الحداثة إلى نمط حضاري متميز، لكن هذا الأخير لا ينكشف على حقيقته، بهذه الصفة، إلا إذا وضعناه في تقابل مع نمط مغاير هو الحضارة التقليدية أو النمط الحضاري التقليدي.

إن مفهوم الحداثة، بهذا المعنى، يحيلنا إلى ثقافة معينة توجد في تعارض وتقابل أو اختلاف على الأقل، مع ثقافات أخرى " سابقة " أو " تقليدية ". وهذا التقابل، يوحي بسيادة مفترضة للحداثة، كثقافة، مع هذه الثقافات المغايرة.

---

[3] - Jean Baudriard :« Modernité », Encyclopedia Universalis, Vol 11, 8ème publication, p.139.

ثالثا : إذا كان مفهوم النمط الحضاري التقليدي، أو بعبارة أخرى " الثقافات السابقة أو التقليدية" ، يشير إلى تعدد جغرافي وثقافي ورمزي هائل، فإن مفهوم الحداثة، كإشعاع كوني قادم من الغرب الأوربي، يحيلنا إلى تجانس تام ووحدة صلبة. ومن صفة التجانس، تكتسب الحداثة صبغة الثقافة الكونية؛ كما أن هذا الطابع المتجانس والشمولي لمفهوم الحداثة بهذا المعنى الحصري، هو ما يجعل منها معيارا ونموذجا مثاليا للتحضر، أكثر مما يعبر على أنها واقع تاريخي محدد بشكل دقيق.

إن النتيجة التي تترتب عن تحول الحداثة إلى ثقافة كونية، وإلى معيار للتحضر والتقدم، هي افتراض أنه ليس هناك ثقافة مغايرة " سابقة أو تقليدية" يمكن أن تحصل على هذه الصفة.

رابعـــا : لا يشير مفهوم الحداثة إلى صفة نسمي بها ما هو حديث Ce qui est moderne ، بل يشير إلى رمز نمطي (تيبولوجي)، بمعنى أنه نمذجة لتعريف الزمن الأوروبي الحديث. إن هذا المفهوم ، لا يعني وقائع وأحداث الزمن الأوربي الحديث، أكثر مما يشير إلى بعدها الرمزي.

أين يتباين إذن معنى " الحداثة " و " الحديث " وما هي الخطوط الواصلة والفاصلة بينهما؟

في تحديد التقاربات والتباعدات بين صفتي الحداثة والحديث، نجد في l'Encyclopedia Universalis ما يلي :

" إن تاريخ الصفة " حديث " أكثر قدما من صفة " الحداثة ". ففي كل سياق ثقافي، يتناوب " القديم " و" الحديث" بشكل ذي دلالة، لكن لا يوجد مع ذلك، في كل مكان حداثة، بمعنى بنية تاريخية وسجالية للتغيير والأزمة. فهذه الأخيرة، لا يمكن ضبطها إلا في أوربا منذ القرن السادس عشر، ولم تحصل على معناها الكامل، إلا انطلاقا من القرن التاسع عشر"[4].

[4] - Ibid., p.139.

هذا التحديد الدقيق، رغم أنه يوضح طبيعة العلاقة بين " الحداثة " و " الحديث "، يثير مع ذلك قضية معجمية، أو قضية لغوية محضة، هي بالضبط معنى كلمة " حديث " Moderne .

نجد في معجم اللغة الفرنسية معنى كلمة **حديث** من خلال استعراض مجموعة من الصفات أهمها :

1- ما ينتمي لعصر قريب العهد نسبيا
2- ما هو راهن أو معاصر.
3- من ينتمي لزمانه أو لعصر لاحق للأزمنة القديمة l'Antiquité. ومن يستفيد من التقدم الجديد للتقنية والعلم.

أما من حيث المعاني المقابلة أو المضادة لمعنى كلمة حديث، فهي كما يلي : قديم – كلاسيكي – ماضي .... [5].

إذا قارنا بين هذه التحديدات القاموسية لكلمة " حديث " ، وجملة الصفات الأولية التي أحالنا عليها مفهوم الحداثة، سننتهي إلى النتيجة الآتية : ليس هناك إلا تقارب نسبي بين كلمتي حديث و " حداثة "، أو على الأقل بين الصفات التي تشير إليها كل كلمة على حدة.

لهذا، يمكن أن نؤكد، خاصة على المستوى المفاهيمي، أن صفة " الحديث " أقدم من صفة " الحداثة ".

إن ثنائية القديم والحديث ترتبط بكل نمط حضاري أو ثقافي كيفما كان نوعه، بمعنى أنها إحدى خصائص الزمن التاريخي على مستوى التحقيب وتتالي المراحل والفترات التاريخية المختلفة، بحيث يشير القديم إلى مرحلة منتهية ومنصرمة، في حين يشير الحديث إلى مرحلة راهنة أو قيد التشكل والتبلور.

---

[5] - Dictionnaire de langue française, Petit Robert.

لم تحصل كلمة حداثة على معناها الكامل إلا منذ القرن التاسع عشر، إذ أن الحداثة كمصطلح، ظهرت بالضبط حوالي 1850 [6].

إن التحقيب التاريخي المتداول والمشهور للعصور التاريخية ينطلق من تصنيف ثلاثي :

1- الأزمنة أو العصور القديمة L'Antiquité
2- العصر الوسيط Le Moyen Age
3- الأزمنة الحديثةLes Temps Modernes. وتنطلق هذه الأخيرة مما يسمى بعصر النهضـــــة La Renaissance، والمقصود به النهضة الأوربية التي غالبا ما يتــم تحديدها تاريخيا باكتشاف أمريكا في سنة 1492 م على وجه التحديد.

من الضروري إذن التمييز بين الحداثة والأزمنة الحديثة، رغم أن الحداثة لا يمكن تصورها من الناحية التاريخية إلا في ضوء الأحداث والانقلابات الكبرى التي ميزت الزمن الحديث.

تميزت الأزمنة الحديثة بحدوث مجموعة من الانقلابات الكبرى في علاقة الإنسان بذاته من جهة، وبالطبيعة والتاريخ والجغرافيا من جهة أخرى، كالاكتشافات الجغرافية الكبرى، وحركة الإصلاح الديني الجذري الذي قادته اللوثرية والكالفينية والتقدم الثقافي الهائل للعلوم والتقنيات. والتقسيم العقلاني للعمل الصناعي الذي أدى إلى تحولات كبيرة في البنيات الإنتاجية ووسائل إنتاج الثروة، وتغير هائل في بنية القيم الأخلاقية والنفسية والسلوكية على الصعيد الاجتماعي. وفي المجال السياسي، كانت الثورة الفرنسية في 1789 إعلانا واضحا لظهور عالم جديد قوامه الحرية والحق والقانون، مرتكزا على العقلانية الفكرية لفلسفة الأنوار الفرنسية، والفردانية الاجتماعية لليبرالية الإنجليزية.

---

[6] - يقول بودلير Ch. Baudelaire في قصيدة " رسام الحياة اليومية" بروح رومانسية، وفي سياق من الاستعارات الكثيرة: " هكذا يمشي، يجري، يبحث عن ماذا يبحث؟ مما لاشك فيه، فإن هذا الإنسان كما رسمته؛ هذا الوحيد ذو الخيال الحيوي؛ إذ يسافر... يبحث عن هذا الشيء الذي أرجو أن تسمحوا لي بأن أسميه بالحداثة".
- L'Encyclopédie, p. 140.

هذه الأحداث وغيرها كانت مؤشرا قويا على بزوغ عصر جديد، وإيذانا بظهور زمن خاص ومتميز، اسمه الأزمنة الحديثة.

ليست الحداثة بالضبط، هي هذه الأحداث والوقائع التاريخية الكبرى التي عرفتها أوربا منذ القرن الخامس عشر. فهي لا تقترن بهذه الأخيرة، إلا من حيث أنها : " جملة السمات التي تسم هذه الصيرورات والتحولات التاريخية الشاملة والطويلة المدى"[7] التي عرفتها أوربا منذ ذلك الوقت. ولم تتحول هذه الأحداث وهذه الصيرورات إلى تصور عام للعالم، مرتبطة بشكل تلازمي بهوية المجتمعات الحديثة، إلا منذ اللحظة التي بدأت فيها الحداثة : " تخرج هذه المجتمعات من دائرة التكرار والاجترار والمراوحة، وتفجر دينامية التحول، بما يستتبع ذلك من اهتزاز في القيم والعادات والهويات، ومن تقطعات تلحق وتيرة الاتصال والاستمرار"[8].

في ضوء هذا التوضيح، الفرق الموجود بين منطوق الحداثة ومنطوق الزمن الحديث، بحيث تغدو العلاقة بينهما كعلاقة غير مباشرة بين طرفين، يحيل كل واحد منهما، مع ذلك، إلى الآخر.

إن الحداثة، باعتبارها ولدت من مجموعة من الانقلابات العميقة في التنظيمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تأتي بالتخصيص، في كل السياقات وكل المجالات:

- **في المجال السياسي**، تحيل الحداثة مباشرة إلى نمط غير مسبوق لنظام الدولة وجملة المؤسسات والقيم المرتبطة بها. إنها الدولة العصرية القائمة على مشروعية العقل وعلى إدارة بيروقراطية قوية، كما تصورها ماكس فيبر مثلا.
- **في المجال الاقتصادي**، تحيل الحداثة مباشرة إلى نظام إنتاجي متميز، قائم على الآلة الرأسمالية الحديثة. وعلى تقسيم هام لنظام العمل، وعلى طبقة اجتماعية قوية هي الطبقة البورجوازية، كما بين ماركس ذلك في أبحاثه الاقتصادية. يستند هذا النظام الجديد للإنتاج والعمل، على تطور مذهل ومتسارع للتقنية الحديثة،

---

[7] - محمد سبيلا : " التحديث والحداثة : تحديدات ورهانات" في مشروع التحديث في المجتمع المغربي (ندوة) منشورات الشعلة، الدار البيضاء 1998، ص 14.

[8]- محمد سبيلا: " حول مفهوم الحداثة"، مجلة دراسات عربية، يناير 1984، العدد 3، ص 32.

أدى إلى تراكم الثروة بشكل غير مسبوق، وإلى تحول كبير على صعيد البنية الاقتصادية ونظام السوق وتوزيع البضاعة.

- **في حقل العلم**، تحيل الحداثة مباشرة إلى تطورات مذهلة في علاقة الإنسان بالطبيعة والمادة بشكل عام. إذ مكن التقدم الكبير للعلوم الدقيقة. على الصعيدين المنهجي والإبستمولوجي، من جعل الطبيعة تفتح عالمها المغلق وتكشف عن طاقاتها الهائلة أمام الإنسان، كما بينت ذلك تحليلات هايدغر العميقة حول ماهية التقنية. وتحول العلم إلى علـم – تقنـــي La techno-science . وأدى هذا التحول المنهجي والفكري في حقل العلوم الدقيقة إلى تحول مماثل في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، مما أدى إلى مراجعة جذرية للمشروعية التقليدية للمعرفة وانتقالها من مستوى التأمل النظري الخالص، إلى مستوى التجريب والملاحظة والمعاينة الدقيقة.
- **على المستوى الفلسفي**، كانت فلسفة الحداثة التي يجمع أغلب مؤرخي الفكر الفلسفي على أن فردريك هيجل هو أول من صاغها وبلور سماتها العامة. إعلانا لميلاد وعي فلسفي جديد، قائم على مبدأ الذاتية المطلقة، وعلى السيادة الكاملة للإنسان على الطبيعة، تحول على إثره هذا الأخير إلى صانع حقيقي للزمن والتاريخ، وأصبحت الذاتية كمبدأ يؤسس لروح التقدم ولحركة التاريخ بالذات ، بعد أن كان الإنسان في المجتمعات التقليدية خاضعا لقوى لاهوتية أو غيبية أو متعالية.

في هذه التجليات الخاصة بالأزمنة الحديثة، وفي هذه التخصيصات المجالية لروحها وهويتها، تظهر قوة الحداثة. وفي ضوء هذه التجليات التي تمتلك قدرات هائلة ولا حد لها على الانتشار هنا وهناك، نشأت، شيئا فشيئا المعالم الأولية لتصور عام للعالم سمي بالحداثة، لكن هذا التصور العام، أو بتعبير آخر هذا الوعي الثقافي النموذجي، لم يصبح متميزا عن غيره من التصورات الماضية أو التقليدية، إلا منذ اللحظة التي تحولت فيها الأزمنة الحديثة بالذات إلى قيمة ترنسند نتالية، بمعنى منذ اللحظة التي وعت فيها الأزمنة الحديثة أنها راهن مطلق، وأخلاق كونية وأسطورة مرجعية قادرة على اختراق كل الأزمنة والأمكنة.

2- الحداثة والزمن

إن الحداثة ليست فقط وقائع تاريخية حديثة تعبر عنها وتجسدها الانقلابات المختلفة في الحقل التقني أو العلمي، أو السياسي أو الاجتماعي، منذ القرن الخامس عشر أو السادس عشر، بل هي، إلى حد كبير : " لعبة من العلامات والأخلاق والثقافة التي تترجم هذه التحولات البنيوية على المستوى الطقوسي والمعرفي للمجتمع"[9].

وبما أن الحداثة " أسطورة " وواقع في نفس الوقت، وبشكل تلازمي، فإنها رغم ارتكازها على الإشعاع التاريخي الكوني للعلم والتقنية: " لا تعيش إلا على مستوى أسطورة العلم"[10]. بمعنى أن الحداثة كمجموعة من الوقائع التاريخية المحددة، جعلت من نفسها وعيا متعاليا على التاريخ، وقامت بطمس أو إخفاء جدليته الحقيقية ، عبر الإعلاء السحري من قيمة الحاضر، وتحويله إلى الزمن الوحيد والممكن، بحيث يصبح المستقبل هو بالذات ذلك الحاضر المتغير دوما، ذلك الأفق الواسع للتغيير، في انفصال تام مع زمن آخر سمي بالزمن الماضي.

لم تتحول الأزمنة الحديثة إلى حداثة، إلا بتغييرها الجذري لمفهوم ومنطوق الزمن، وإذا كانت الزمانية الحديثة متميزة في كل خصائصها. فإن هذا المدلول الجديد قد تمت صياغته وبلورته في حقلين متباينين :

أولا : في حقل المعرفة العلمية وثورتها المنهجية.

ثانيا: في حقل الفكر الفلسفي الحديث، خاصة منذ الأطروحة الهيجيلية حول التاريخ، أي منذ اللحظة التي أصبحت فيها الحداثة واعية بذاتها، وتحدد هويتها انطلاقا من مرجعية تاريخية، لا من خلال مرجعية لاهوتية أو أسطورية.

في ضوء هذا الأفق العلمي والفلسفي المتميز، ترسخ منظور الحداثة للزمن، مرتبطا بالخصائص الجوهرية الآتية:

أولا : الطابع " الكرونوميتري " الدقيق والسريع والقابل للحساب، بحيث اصبح يعتبر المنظم المركزي والمرجعية الوحيدة لقياس مختلف الأنشطة الإنسانية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية.

---

(9) - Jean Baudriard, op.cit, p. 139.

(10) -Ibid, p. 139.

ثانيا : الطابع الخطي Linéaire المناقض تماما للزمن القديم، سواء كان هذا الأخير تتابعا كرونلوجيا بين ماض وحاضر ومستقبل، أو زمنا دائريا cyclique ينطلق من اصل معين لينتهي إلى هدف نهائي.

ثالثا : الزمن التاريخي القائم على جدلية عميقة بين الفكر والعمل، بين الإنسان والواقع، بحيث أصبحت عملية التقدم الاجتماعي والاقتصادي تقاس بمدى توفر الشروط الذاتية والموضوعية التي تنصهر في سيرورة جدلية ملموسة ودقيقة جدا. وذلك بالتحديد، منطوق وخلاصة الدرس الفكري العميق لفلسفة التاريخ الهيجيلية.

إن الحداثة، كما يقول الأنتروبلوجي المعاصر، جـــورج بالانديـي G. Balandier : "بما أنها تعبر عن حقيقة مجزأة Fragmentée. فقد عملت على خلق زمانية تتميز بدورها بنفس الصفة. إنها تحجب كل ما ليس آنيا، يوميا وراهنا، وتمنح قيمة لكل ما يعطي مكانة كبيرة للعابر (..) وتدفع الفرد إلى اكتشاف " الحاضر"[11].

يمثل الحاضر، بالنسبة للحداثة، الزمن الوحيد الذي يقاس به مستوى التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ومستوى التغيير الذي ينجزه التاريخ في البنيات السلوكية والثقافية والنفسية، بحيث يتحول الحاضر، بهذا المعنى، إلى مستقبل دائم، يكون في حركة دائبة نحو الآتي. لهذا، تعشق الحداثة الزمن الحاضر وتعلي من شأنه على المستوى التخيلي والرمزي، عن طريق إلغاء كل الأزمنة الأخرى. وبالتالي، بإقصاء كل أشكال النظر إلى الماضي ونزع القداسة عنه. فالزمن الحاضر هو زمن الما بعد، لا زمن الما قبل.

صحيح أن الزمن التقليدي نفسه ينتظر مستقبلا ما، ويؤمن بحركة التغير نحو الآتي، إلا أن هذا الأخير: " حتى عندما يشرئب إلى المستقبل، فهو ينظر إليه باعتباره استعادة إسقاطية للماضي في المستقبل "[12]، فالزمن، في المنظور التقليدي، كزمن دائري، زمن استرجاعي يؤمن بإمكانية عودة الماضي في الحاضر أو المستقبل، في حين أن زمن الحداثة

---

[11] -Georges Balandier : le détour : Pouvoir et modernité, eds Fayard, Paris 1985, p. 134.

[12] - محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، الدار البيضاء 2000، ص 12.

لا يؤمن على الإطلاق بهذه الإمكانية، بل إنه ينفيها ويقصيها نهائيا، عن طريق نزع القداسة عن كل ما ليس راهنا أو آنيا.

وفي هذا السياق المتميز للزمانية، كما تصورتها الحداثة ورسختها في وجدان ووعي ولا وعي العصر الحديث، تصبح هذه الأخيرة، بشكل استثنائي ومتميز، هي : " إيديولوجية التغيير من اجل التغيير "[13]. ولهذا فإن : " مستقبلها في حد ذاته يقود إلى استكشاف مرشح باستمرار لتغيير مكانه "[14]. فنحن : " لسنا إطلاقا حديثين Modernes، بل إننا دائما في طور أن نكون كذلك، دون أن تكون هناك نهاية قصوى "[15].

إذا كان المجتمع الحديث هو مجتمع الانتظارات والترقبات اللانهائية، وإذا كان هذا الأخير مجتمعا مفتوحا ومنفتحا نحو الآتي والما لم يحدث بعد، فإن الحداثة باعتبارها : "سيرورة إيديولوجية كبيرة جدا "[16]. في تطلعها إلى التغيير، جعلت من مستقبل هذا المجتمع، أفقا تختلط وتتداخل فيه أشكال القطائع والاستمراريات التاريخية، بحيث تتحول القطائع إلى استمراريات خطية موجهة نحو الما بعد، وتتحول الاستمراريات نفسها إلى أشكال من القطيعة مع الزمن الماضي، لا خدمة لغاية معينة، بل فقط من أجل إنجاز التغيير أولا وأخيرا.

مما لاشك فيه أن إحساس الأزمنة الحديثة بفرادتها وتفوقها التاريخي على الأزمنة الماضية، كان إحساسا عميقا وحادا، إذ كان السعي إلى التغيير هاجسا عريضا لهذا العصر، فأصبح هذا المسعى يكتسب شحنة نفسية ووجدانية قوية عند الإنسان. وفي هذا السياق الشعوري واللاشعوري، اقترن التغيير بالثورة على القديم وأنماط وعيه وقيمه وتفكيره، واقترن على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، بسيادة الفردانية والاستقلالية الشخصية، باعتبار هذين المبدأين مؤشرا قويا على وجود ذات حرة وفاعلة وقادرة على أخذ زمام المبادرة وامتلاك حاسة النقد المتواصل للواقع القائم. كما انبنت إيديولوجيا التغيير على

---

[13] - Jean-Marie Domenach : « Approches de la modernité », Paris 1986, p. 14.
[14] - G. Balandier : le détour, op.cit, p. 132.
[15] - Ibid, p. 132.

[16] - J.Baudriard, op.cit, p. 141.

المستوى السياسي، على الاعتراف بحقوق الفرد كمواطن قادر على الابتكار والتنظيم والتفكير والوعي برهانات المستقبل.

لهذا، نهض العصر الحديث في أوربا، على أنقاض النظام الاجتماعي والاقتصادي الإقطاعي الذي تم اعتباره عائقا كبيرا في وجه التقدم والتحضر، ونهض هذا العصر كذلك، بعد أن قام بهدم معاول الاستبداد وأشكال الحكم المطلق التي كانت تكتم أنفاس الإبداع الفكري والمبادرة الإنسانية المبتكرة والخلاقة.

وفي الميدان الديني، كان العصر الحديث إعلانا بسقوط السلطة الباتريركية للكنيسة الكاتوليكية، وتحول الإيمان الديني إلى حقل القناعات الشخصية للفرد،، كما تحول الشأن الديني، بصفة عامة إلى مؤسسة بعيدة جدا عن التدخل في الشأن الاجتماعي والسياسي. وكان هذا الوضع الجديد إعلانا صريحا، ليس فقط على استقلالية الفرد عن كل السلطات التقليدية التي كانت تحاصر تفكيره وسلوكه في المجتمع القديم، بل ايضا علامة ذات دلالة كبيرة جدا، على استقلالية المجالات المختلفة التي تتم فيها ممارسة النشاط الإنساني بصفة عامة، بحيث أصبحت هذه المجالات كلها، تجسيدا وتعبيرا عن مبدأين جديدين كليا هما : الذاتية والفردانية، إذ : " في مقابل التوافق السحري والديني والرمزي للمجتمع التقليدي، فإن العصر الحديث يتميز بسيادة الفرد بوصفه كوعي مستقل، نفسيته وصراعاته الشخصية، مصلحته الخاصة، بل أيضا لا وعيه"[17].

واكب هذا التطور الهائل للمجتمع الحديث على الصعيد السياسي والسوسيو اقتصادي، تطور عريض على المستوى المعرفي بشكل عام، والعلمي بشكل خاص. إذ تميزت الأزمنة الحديثة بتحولات هامة على صعيد الفكر والعمل، تجسدت في ظهور طرائق جديدة للمعرفة ترتكز على الاستدلال العقلي المحض والمعاينة التجريبية الدقيقة، والتفسير الهندسي والرياضي للموضوع الطبيعي، متجاوزة بذلك، بشكل جذري وعميق، كل التفسيرات وأشكال المعرفة التقليدية التي كانت تستند على مرجعيات يختلط فيها السحري بالأسطوري والغيبي.

---

[17] - Ibid., p. 140.

وكان القرن السابع عشر حدثا فكريا كبيرا في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، نظرا لأنه كان إيذانا ببزوغ عصر علمي جديد سمي بالعصر العلمي – التقني ويعتبر استثنائيا في تاريخ المعرفة العلمية بشكل عام، فكان تحول العلم إلى تقنية قطيعة جذرية مع التصور القديم والتقليدي للعالم، بحيث تمكن العلم منذئذ، في صيغته التقنية، من تفكيك أسرار الطبيعة، وكشف كل الألغاز القديمة والحكايات الأسطورية المرتبطة بها، وكانت التقنية بهذا المعنى إعلانا بنهاية كل الرموز القديمة التي كانت مستعصية على الحل أو الإظهار، وذلك بالضبط ما أبانت عنه بعمق تحليلات هايدغر لماهية التقنية باعتبارها سمة جوهرية من سمات الحداثة.

إن التقدم المذهل والغير المسبوق الذي تم إنجازه في الحقل العلمي – التقني في أوربا الحديثة، هو ما جعل عصر الحداثة يسمى بامتياز عصر الإنتاجية . إذ في هذه الصفة بالذات، تشترك كل المجتمعات المسماة بالمجتمعات الحديثة.

كان التقدم التقني عاملا حاسما في تطوير الآلة الإنتاجية في الحقل الاقتصادي، مما أدى إلى تراكم كبير للثروة وتحقق مستويات عالية من الرفاه الاجتماعي، وتحول التصنيع إلى استراتيجية حقيقية من أجل تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية الشاملة، وتسخير كل الطاقات والإمكانيات التي يزخر بها العالم الطبيعي، والتي كانت في المجتمعات التقليدية، إمكانيات راكدة وغير مؤثرة في مسار الحياة الاجتماعية والاقتصادية. وقد أبانت تحليلات آدام سميـت A. Smith في كتابه الشهير " أبحاث حول طبيعة وعوامل ثروة الأمم"، عـــن طبيعة العلاقات العميقة بين الطبيعة والتقنية والإنتاجية الاقتصادية، باعتبارها شروطا حاسمة في إنتاج ومراكمة الثروة، وبالتالي في تحقيق التقدم الاجتماعي والاقتصادي للأمم الرأسمالية الأوربية.

ورغم أن الثورة العلمية والتقنية سمة جوهرية وضرورية في وصف الحداثة وتصورها الجديد والجذري للإنسان والطبيعة والتاريخ، فـإن روح الحداثة وقلبها النابض هو بالضبط تأثيرات العلم والتقنية على المسارات اللاحقة للتاريخ، لا العلم والتقنية في حد ذاتهما.

لم يكن العلم والتقنية إلا نتائج وتجسيدات لمشروعية جديدة وجذرية، حازت على ثقة لا حد لها من طرف المجتمع الحديث، وهي مشروعية العقل واستخداماته الفاتحة لكل الألغاز والأسرار القديمة. وهذه هي النقطة الحاسمة التي وعاها كانط، في نصه الشهير: "جواب على السؤال : " ما هي الأنوار؟ " ، إذ اعتبر أن روح الأنوار ووصيتها الأسمى هي الدعوة إلى امتلاك الشجاعة على استخدام العقل في كافة مجالات النشاط الإنساني. فالعقل وحده، كما يقول آلان تورين A. Touraine هو الأداة التي استطاعت إقامة توافق صلب بين الفعل الإنساني ونظام العالم، إذ يتم التحرر بهذا المعنى، من كل الإكراهات القديمة التي كانت تصطدم بفكرة الغائية[18].

كان الحدث التقني عاملا حاسما في رفع القدسية عن الماضي كتراث بائد ومتجاوز، وبالتالي رفع القدسية عن الطبيعة كعالم ظل مغلقا ومتجانسا ومكتفيا بذاته قرونا عديدة. ولم يكن من الممكن أن تظهر التقنية باكتشافاتها الباهرة، واختراقاتها العنيفة للمجالات المختلفة، إلا من حيث قامت فلسفيا واجتماعيا وسياسيا، على سلطة مشروعة هي سلطة العقل. فكانت الثقة في العقل وإبداعاته، عاملا جوهريا وضروريا في تنظيم التجارة وتنظيم الحقل الإنتاجي والصناعي، وتقنين العمل ومركزته، وتنظيم المبادلات الاقتصادية المختلفة، ومأسسة الحقل السياسي الذي أصبح مفتوحا ومتعددا ومنفتحا على المبادرات وأشكال التفكير الإيديولوجي المختلف، مما شكل نهاية حتمية لكل القيم والمشروعيات القديمة، كالانتماءات الأبوية والسلالية والعرقية والدينية، وأشكال الاستبداد والحكم المطلق. وفي هذا السياق بالضبط، ارتبطت بشكل وثيق مبادئ العقل والحرية والتقدم. وأصبحت الاستقلالية والفردانية هي الناظم المركزي للسلوكات السياسية والاجتماعية؛ بحيث أصبحت الحداثة بالتعريف، كما يقول آلان تورين تتحدد بمعيار الانفصال والتكامل بين: " العقلانية والذاتيـة"[19].

كانت الحداثة كإيديولوجيا للتغيير وعدا بتجربة حضارية غير مسبوقة. ولا يمكن فهم إشعاعها الكوني، رغم أن لها موطنا أصليا واحدا، إلا في ضوء دعوتها الجذرية إلى إلغاء كل أشكال التمايزات القديمة التي كانت قائمة على مرجعيات اثنية أو اجتماعية أو دينية أو طبقية. وارتبطت الحداثة، كفكرة لا شعورية، وكما بدأت تترسخ في وجدان العصر الحديث،

---

[18] - Alain Touraine : Critique de la modernité, et. Fayard 1992, p. 11.

[19] - Ibid., p. 429.

بفكرة العالم الحر الذي يلغي كل الحدود، ويدعو الإنسان إلى المبادرة والاستكشاف والإحساس بالطابع الجديد لعصره، والسفر والترحال والتوجه نحو المستقبل.

لهذا، فإن الحداثة ليست دالة فقط على قوة عصر استثنائي مدعوم بأفكار وعلوم وتقنية وتصورات جديدة للعالم، بل هي كذلك وبشكل عميق : " استراتيجية وجغرافية سياسية وتوسعا عالميا، وكذا نظاما اقتصاديا عالميا"[20]، يختفي وراء قوة اللغة، في الصدى السحري لكلمة " الحداثة " التي انطلقت مخترقة الوجدان الكوني، وفاتحة لمجتمعات متنوعة ومتباينة، ومبشرة بمستقبل جديد، يعد الجميع بالتنمية والتحضر والسعادة.

ومنذ هذه اللحظة بالذات انطلقت سيرورة تاريخية عسيرة جدا وطويلة الأمد، سميت بسيرورة التحديث Modernisation في كثير من المجتمعات الغير الأوروبية، معلنة بذلك بداية ما يسمى بالظاهرة الكولونيالية؛ غير أن ذلك لم يكن ممكنا إلا منذ بدأ العصر الأوربي الحديث يصير واعيا بذاته، ويكتشف هويته الخاصة وطابعه الحضاري المتميز. وفي هذا السياق التاريخي بالذات، نفهم جيدا لماذا لم يظهر مفهوم الحداثة إلا متأخرا عن ظهور العصر الحديث قرابة ثلاثة قرون، أي في سنة 1850 كما يقول بودريار Baudriard ، أو 1823 حسب Maurice Barbier [21].

المهم أن الحداثة، في نهاية المطاف، كانت تتويجا لكل تطلعات واستكشافات وثورات العصر الحديث، على المستوى العلمي والتقني والفلسفي من جهة، وعلى المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من جهة أخرى، مما جعل تاريخ الحداثة في الواقع، تاريخا عريضا وواسعا، من الصعب جدا الإحاطة بكافة دروبه ومنعطفاته.

يحاول مارشال بيرمان أن يقدم تحقيبا تاريخيا للحداثة، من اجل ضبط عتباتها الكبرى والسيطرة على سعة مفهومها من الناحية التاريخية، لذلك يعتقد أنه يمكن تقسيم تاريخ الحداثة بشكل عام إلى ثلاث مراحل أساسية. امتدت الأولى من بداية القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث انطلقت المرحلة الثانية من نهاية القرن الثامن عشر مع الثورة

---

[20] - عبد الكبير الخطيبي: المغرب العربي وقضايا الحداثة، ترجمة منشورات عكاظ، الرباط، ص 74.

[21] - Maurice Barbier : La modernité politique éd. P.U.F, paris 2000, p. 1.

الفرنسية (1789) وأحداثها الكونية؛ وانطلقت المرحلة الثالثة والأخيرة في القرن العشرين بالتحديد[22]. ويعتقد مارشال بيرمان أن المرحلة الأولى تميزت بإحساس غير واضح بالطابع الجديد للعصر؛ في حين تميزت المرحلة الثانية بترسيخ قيم الحداثة في الوجدان الأوربي الحديث. أما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة الإحساس بروح الحداثة على المستوى العالمي، وذلك بعد انتقالها التاريخي إلى المجتمعات الغير الأوربية.

غير أن هذا التحقيب التاريخي لا يمكن أن يكون دقيقا، وهو يظل في كل الأحوال، غير قريب من الواقع كسيرورة تاريخية معقدة.

وفي الواقع، فإن كل محاولة من أجل تحقيب الحداثة أو تقسيمها إلى مراحل وعتبات ومنعطفات تاريخية، لا بد أن يغفل بعض الخصائص المشكلة لها. ثم إن هذه الأخيرة بالذات، كإيديولوجية للتغيير، ليست تحويلا للتاريخ إلا في اتجاه خطي ووحيد، مما يعني أنها تغيير في اتجاه الأفق الواحد، بحيث يتحول التغيير نفسه، بما يحمله من تحولات تقنية أو اجتماعية أو سياسية واقتصادية، إلى حاضر مطلق، يغير ذاته بذاته، ولا يعترف على الإطلاق بزمن اسمه الزمن الماضي.

ليست الحداثة هي جدلية التاريخ، لأنها تخترق كل الأزمنة من موقع خاص، يحول حركة التاريخ إلى قيمة ترنسند نتالية. لهذا، فإن الحداثة، كما يقول مطاع صفدي : " عند ما يراد التعبير عنها ضمن مصطلح الابستيمية، فإنها تنزاح من حيز المفهوم المفرد إلى التشميل التجريدي الذي يود أن يخاطب التاريخ كإيديولوجيا كلية وكليانية، من منطق المفرد المفاجأة "[23].

فالحداثة باعتبارها تختزل المراجعات الجذرية التي أنجزها الإنسان في العصر الحديث وفي كل المجالات، هي نمذجة وتنميط صارم واستبدادي لكل أشكال الوجود البشري. وخاصيتها تلك ، هي ما يفسر لنا قابليتها للتصدير العنيف أو الرمزي لما يسمى بالمجتمعات التقليدية، أي تلك التي ليست موطنا أصليا للحداثة. فهذه الأخيرة، كإيديولوجية

---

[22]- مارشال بيرمان: " الحداثة أمس واليوم وغدا ، ترجمة جابر عصفور، القاهرة 1991، (مجلة إبداع القاهرة).

[23]- مطاع صفدي: نقد العقل الغربي : الحداثة، ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990، ص 223.

للتغيير الكوني الجذري، ومن حيث لا تعترف بالتمايزات التاريخية الجوهرية بين مجتمعات متباينة على مستوى التجربة الحضارية المادية والروحية، هي ما يجعل منها ظـــل الثورة وصورتها الساخرة لا الثورة في حد ذاتها، على حد تعبيـــر Henri Lefebvre [24]، ليس فقط بالنسبة للمجتمعات التقليدية التي استقبلت، في لحظة ما من التاريخ، هذه الحداثة، بل أيضا بالنسبة للمجتمعات الأوربية الحديثة أيضا.

ومن أجل أن تتحول الحداثة إلى إيديولوجية جذرية للتغيير، فإنها تقدم ذاتها، كحدث فريد من نوعه، أو" كمفاجأة غير مسبوقة"، إذ تجعل حدثها الخاص : " يتقدم على نظرائه من بقية الأحداث العادية والمبتذلة "[25]، فتصبح بذلك، كل الأحداث المرتبطة بالماضي، أحداثا عديمة الدلالة، إلا من حيث تمنح شحنة قوية ومتزايدة باستمرار للحداثة بالذات. كما يصبح التغيير نفسه، كسيرورة تاريخية، له معنى واحد: هو التغيير في الأفق الخاص بالحداثة أولا وأخيرا. وكل ما صار يحدث، منذ هذه اللحظة يأتي بالمستقبل، وبالتالـــي: "فالمستقبل حتى عند ما يكون كامنا فيما يسبقه، فإن له كينونته المستقلة عن كل ما تقدم عليه"[26]. إنه مستقبل من نوع خاص؛ مستقبل لا كغيره من أنواع المستقبل الأخرى، كما عاشها وتصورها الماضي، فهو سفر لا نهائي نحو الآتي، لا باعتباره هدفا في حد ذاته، بل من أجل البحث عن الجديد، كما صور Charles Baudelaire ذلك بطريقة رومانسية في نصه الشهير : " رسام الحياة اليومية " ؛ " وكما تخيل ذلك، فيلسوف ألماني فذهو كانط، الذي أدرك روح الأنوار كروح للحداثة نفسها، أي كحركة جذرية من أجل التغيير نحو عالم جديد قائلا :

" إذا سئلنا الآن : هل نحن نعيش في الوقت الراهن قرنا مستنيرا؟ فإن جوابي عليه سيكون كالتالي : " لا. لكننا نعيش بالضبط قرنا يسير نحو الأنوار"[27].

إن السير نحو الأنوار، على حد تعبير كانط، هو السير نحو هذا المستقبل الذي رسخت الحداثة صورته في وجدان العصر الحديث. ورغم أن مفهوم الحداثة لم يكن مشاعا

---

[24] -Henri Lefebvre : Introduction à la modernité, op.cit.

[25]- مطاع صفدي: الحداثة ما بعد الحداثة، م.س.

[26]- ن.م.

[27] -Emmanuel Kant : « Réponse à la question qu'est-ce que les lumières » In Philosophie de l'histoire, trad. Stefan Piobetta, éd, Denoël/Gonthier, Paris 1981, p.53.

ومتداولا في العصر الذي عاش فيه كانط، فقد وعى هذا الأخير، إلى حد كبير، أن تاريخا جديدا، وتصورا جذريا للطبيعة والإنسان والتاريخ، قد بدأ فعلا مع عصر الأنوار، باعتباره عصرا متميزا ومتوجها نحو مستقبل لـه كينونته المستقلة عن كل ما تقدم عليه. ذلك هو السياق الذي يبين لنا بوضوح كيف انعكست فلسفة العصر الحديث على روح النصوص الكانطية[28]. وكيف نلمس فرادة الوعي الاستباقي عند كانط، بروح الحداثة ورهاناتها اللاحقة.

صحيح أن كثيرا من المذاهب والمدارس الفكرية الكبرى، حين قامت بمحاولة تفسير المسيرة التاريخية للحضارة الغربية، اعتبرت عصر الأنوار بداية فعلية لمشروع الحداثة، إذ: " ما زال هذا المشروع يميز ذاته عن سواه بكونه المشروع الأول الذي أخرج العقلانية من عالم الغيب والتجريد اللفظي، إلى عالم المجهول المادي [أي] إلى الطبيعة" لهذا يمكن القول أن أهمية كانط في هذا الإطار تكمن في إحساسه الاستباقي بخصوصية هذا المشروع أو بعبارة أخرى، في إحساسه أن عصرا جديدا قد بدأ[29].

3- *الحداثة كإيديولوجيا كونية للتغيير* :

إن مسألة ارتباط الحداثة بقراءة وتأويل للتاريخ، هو أحد العوامل التي جعلت منها مفهوما شائكا، و ملتبسا. فالزمن أو الأزمنة الحديثة، تشير إلى وقائع تاريخية محددة، وأصبحت معروفة بشكل جيد. لكن الحداثة، باعتبارها ليست صفة دالة على ما هو حديث بشكل مباشر، تعبر عن مشروع حضاري غير منته، ولا يبدو إطلاقا أنه سينتهي في الأمد القريب، رغم أن القرن العشرين، لم يترك من هذا الأمل إلا النزر القليل، كما يقول هابرماس[30].

بناءا على هذا التخارج بين المستوى التاريخي الملموس للحداثة، ومستواها الرمزي أو الأسطوري أو البلاغي، فإن الحداثة كمفهوم، ليست أداة حقيقية للتحليل ورصد الواقع، ولا يوجد ما يمكن أن نسميه بنظرية الحداثة. لأن هذه الأخيرة، لا يمكن رصدها إلا في

---

[28] -Jürgen Habermas : Le discours philosophique de la modernité, Gallimard, Paris 1984, pp.22/28.

[29] - مطاع صفدي: الحداثة، ما بعد الحداثة، م س ، ص 62.

[30] - Jürgen Habermas : La modernité : Projet inachevé : In critique, N° 413, p. 985.

السياق الإيديولوجي كـ " إيديولوجية كبيرة جدا". ولا يمكن أن نرصد إلا منطقها ونظامها الخاص والمتميز عن الأنظمة المختلفة أو السابقة عنها في التاريخ.

إن الحداثة ليست تاريخا ملموسا وواضح المعالم، بقدر ما هي : " مغامرة ومسيرة نحو فضاءات اجتماعية وثقافية غير معروفة إلى حد كبير، وتقدما نحو زمن من القطائع والتوترات والتحولات"[31]. إذ أن تكون حديثا، كما يقول رولان بارث R.Barthes : "هو أن تمتلك معرفة بما ليس ممكنا"[32]، بمعنى أن تكون منتظرا لكل الاحتمالات والمفاجآت أو الصدمات التي قد تعترض طريقك في اتجاهك نحو المستقبل.

هذا ما يمنع من تأسيس نظرية متكاملة حول الحداثة. فهذه الأخيرة سيرورة إيديولوجية تنجز القطائع التاريخية في الوقت الذي تنجز فيه استمراريات خطية. لكن من الممكن تقديم تفسيرات معينة ترصد منطقها الخاص وأسسها المادية أو الرمزية، دون أن يعني ذلك أن تعريفها سهل وبسيط.

يعتبر الباحثان الأمريكيان J.P. Nettl et R.Robertson، في مقاربتهما النقدية لمفهوم الحداثة، أن كل محاولة من أجل تعريف الحداثة كمفهوم تعترضها ثلاث نقائص أو صعوبات :

أولا : أن كل تعريف لها، بغض النظر عن عمقه التحليلي، لن يكون دقيقا.

ثانيا : أن ذلك التعريف، سوف تترتب عنه، بالضرورة، نتائج أو مواقف إيديولوجية معينة.

ثالثا : إن هذا التعريف ينطلق، في كل الحالات من حالة نهائية ووحيدة هي الشكل الخاص لتحقق الحداثة الغربية[33].

هذه الصعوبات أو النقائص التي ترتبط بكل محاولة. من أجل تعريف مفهوم الحداثة، تعتبر أمرا طبيعيا لأن هذه الأخيرة، كسيرورة تاريخية معقدة وطويلة الأمد، لم تكتسب

---

(31) - G.Balandier : Le détour, op cité, p. 266.

(32) - Roland Barthes : Cité par Balandier, Ibid., p. 131.

(33) - J.P Nettl and R.Robertson « Industrialization, developpement or modernisation » cité par Balandier.

ماهيتها الخاصة، في ضوء منجزات الحضارة الأوربية الحديثة فقط، بل أيضا، في سياق انتقالها التاريخي، كنموذج حضاري معياري، إلى المجتمعات الغير الأوربية. إذ عن طريق هذا الانتقال، ظهرت كثير من ملامح الحداثة، لم تكن لتظهر بوضوح كاف، في موطنها الأصلي.

يطالبنا عبد الله العروي، بالنظر إلى الحداثة في التاريخ، من منظور دينامي لاستاتيكي، وهو يرى أن الانطلاق من فرضية التحديث Modernisation كأداة حقيقية للتحليل والرصد، أكثر نجاعة من الانطلاق من فرضية الحداثة التي يعتبر العروي أنها " لا تعني شيئا آخر سوى أن مجموعات إنسانية تريد، من خلال الزمان والمكان، أن تعمم Une séquence événementielle متتالية حدثية ، سبق أن وقعت في لحظة ما وفي مكان ما"[34].

صحيح أن مفهوم الحداثة مفهوم شائك، ويثير كثيرا من المشاكل على المستوى التحليلي والنقدي، كما يوحي بذلك كلام عبد الله العروي. وصحيح أيضا أنه من الأفيد الانطلاق من مفهوم التحديث، على المستوى الإجرائي، باعتباره الحركة التاريخية الحقيقية التي من خلالها يمكن قياس المسافات الفاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، بمعنى قياس حركة التطور التاريخي في كل مجتمع يخضع لهذا المنطق من التغيير. لكن هذا المنطق من العمل والسير نحو المستقبل، كان مستحيلا بالنسبة لتاريخ الحضارة الغربية نفسها لو لم يتم بناؤه على أسس فلسفية عميقة، هي التي حولت بالضبط، مسلسل التحديث نفسه، كما عاشه العصر الأوربي الحديث، إلى نموذج معياري سمي بالحداثة. لهذا يمكننا القول أن الحداثة، في ماهيتها الحقيقية، ليست فقط معيارا أو نموذجا، بل أيضا وضعا حضاريا ديناميا لا يفتأ يتغير باستمرار.

ولم يكن ممكنا على الإطلاق تحول التحديث، كمنطق للتغيير تم إنجازه في العصر الحديث، إلى حداثة، إلا استنادا على مسار تاريخي طويل تم فيه تحويل هذا المنطق، من تقدم تقني وآلة إنتاجية متقدمة تحقق الثروة والرفاه الاجتماعي والاقتصادي، إلى تصور عام للعالم

---

(34) - Abdallah Laroui, Islamisme, modernisme, libéralisme, centre culturel arabe, Casablanca 1997, p. 25.

وإلى إيديولوجية كلية. وبكلمة واحدة، إلى روح للعصر بكامله. إن التحديث بهذا المعنى، ليس سوى التجليات المادية لهذا المسار التاريخي الطويل الذي تبلور في صيغة روح للعصر.

هذه الروح الجديدة لعصر جديد، هي بالذات السمات الفلسفية لمشروع حضاري كبير، لم يحصل على اسم الحداثة إلا في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لكنه كان قد انطلق قبل ثلاثة قرون مضت، أي منذ اللحظة التي بدأ فيها العصر الحديث يمتلك، شيئا فشيئا، وعيا فلسفيا بأنه يسير نحو عصر متميز ومنفتح على مستقبل مختلف، أو على الأقل غير معروف قبل ذلك.

فلســـفة الحداثـــة : القراءة الحذرة للعصر الحديث

تمهيـــــد :

يعتبر لوي ديمون Louis Démon أن الحداثة، على مستوى السمات الفلسفية العامة، تحيلنا إلى تشكلات فكرية تتميز بتناسق كبير، يحصرها في لائحة من القيم يعتقد أنها

أساسية في التعبير عن الروح الفكري للحداثة، رغم أنه يعتبر أنه يستحيل الإحاطة بكافة عناصرها:

" الفردانية (بمقابل حلول الفرد في الجماعة)، وأولوية العلاقات مع الأشياء بمقابل أولوية العلاقات بين البشر، والتمييز المطلق بين الذات والموضوع (...) وفصل القيم عن الوقائع والأفكار (...) وتقسيم المعرفة إلى مستويات مستقلة متناظرة ومتجانسة "[1].

وإذا أردنا أن نرصد هذه التشكلات بصيغة فلسفية، أمكن القول أن الفردانية التي تميز بها العصر الحديث، على المستوى السياسي أو السوسيو-اقتصادي، تتماثل أو تتطابق مع الذاتية كما رسخها الكوجيطو الديكارتي أو صاغها كانط من بعد، على المستوى الفلسفي. أما أولوية العلاقات مع الأشياء في مقابل العلاقات بين البشر، فهي تحيلنا إلى ظاهرة معروفة في نمط الإنتاج الرأسمالي، وهي ظاهرة الاستلاب Aliénation أو التشيؤ Réification، وهي مسألة فكرية تمت معالجتها بشكل موسع، خاصة في تاريخ الفلسفة الألمانية الحديثة التي لها علاقة مباشرة بالإرث الماركسي، كما هو الحال عند جورج لوكاش وانطونيو غرامشي وإرنست بلوخ وكارل كورش، وصولا إلى فلاسفة مدرسة فرانكفورت. وهي في الواقع، نفس الظاهرة التي قام هايدغر بتحليلها في نصوصه المتعلقة بنقد الحداثة التقنية والاستعمال الآداتي للعلم والمعرفة بصفة عامة.

أما ما سماه لوي ديمون بالتمييز المطلق بين الذات والموضوع، فهو على المستوى الفلسفي، يعني في اعتقادنا، اكتشاف قارة التاريخ في العصر الحديث أو بعبارة أخرى، اكتشاف التمايز الأنطولوجي بين الذاتي والموضوعي. فالحداثة ، كما يبين هايدغر ذلك، لم تكن ممكنة إلا بعد أن تمكن الإنسان من تمثل ذاته كذات مستقلة، أمام عالم هو صورة أو موضوع لتمثل الذات نفسها. وذلك ما كشفت الفلسفة الهيجيلية عنه في بحثها الجدلي عن معنى التاريخ، إذ قدمت على المستوى الفلسفي، تصورا جذريا لهذا التمايز الضروري بين عالم الذات وعالم الموضوع.

---

[1]- لوي ديمون، الهويات الجماعية والإيديولوجيا الشمولية في " نصوص مختارة" 6- الحداثة، ترجمة م سبيلا، وع بن عبد العالي، دار توبقال 1996، ص 17.

أما تقسيم المعرفة إلى مستويات مستقلة، متناظرة، ومتجانسة، فيعني بالتحديد : "دينامية التمايزات المعرفية التي كانت قد تبلورت في نهاية القرن الثامن عشر، وهي مظهر أساسي من دينامية مظاهر الحداثة"[2].

وهذه التمايزات الإبستمولوجية التي وضعت، منذ ذلك الوقت، حدودا فاصلة بين العلوم المختلفة والدوائر المعرفية المتباينة، كانت، من جهة، إعلانا على انفراط مرحلة تاريخية كاملة كانت تهيمن عليها، على المستوى المعرفي، التصورات السحرية والعجائبية التقليدية للعالم؛ ومن جهة أخرى، إعلانا على بداية مرحلة تاريخية جديدة، ترتكز على التحديد المنهجي الدقيق للموضوع العلمي، وتقوم على العقل التقني والحسابي. إنها بصفة عامة، تلك العلاقة الوثيقة التي رصدها ماكس فيبر بين العقلنة Rationalisation والحداثة.

كانت هذه التمايزات وهذه الأشكال من الاستقلالية بين دوائر معرفية متباينة، نتيجة ضرورية من نتائج التطورات المذهلة في حقل العلوم التجريبية التي اكتشفت العالم الطبيعي انطلاقا من منظور جديد، وانعكس هذا التطور في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، لأن عقلنة العالم الطبيعي وإخضاعه للملاحظة التجريبية الدقيقة، أدى إلى عقلنة المجال الاجتماعي الذي أصبح ينظر إليه كنظام أو كبنيات خاضعة لقواعد المنطق والعقل.

ولم يكن غريبا أن يعرف حقل العلوم الإنسانية تطورات موازية مذهلة بدوره، سواء على المستوى المنهجي أو المعرفي. إذ في القرن التاسع عشر بالذات، حققت علوم مختلفة كعلم التاريخ أو علم الاقتصاد أو علم الاجتماع وعلم النفس مثلا، نتائج هامة جدا، كما أبانت هذه الأخيرة عن وعي علمي حاد بخصوصية العصر وروحه الجديدة.

كانت الثورة الفرنسية على المستوى السياسي كما كانت الثورة الصناعية في إنجلترا، على المستوى الاقتصادي، علاوة على عقلانية عصر الأنوار، على المستوى الفلسفي، ثم الثورة التقنية، على المستوى العلمي؛ عوامل حاسمة في تفتيت وتفكيك البنيات الثقافية

---

[2] - محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، م.س، ص 26.

والسياسية والسوسيو- اقتصادية للعصور الوسطى الأوربية. وكانت العلوم الإنسانية تواكب، بحسها النقدي العميق، انهيار عالم بائد وميلاد عالم جديد.

هذا الوعي الكبير بتميز العصر، وطابعه الثوري، رسخته قيم العلم الحديث باكتشافها للملاحظة الدقيقة والتجريب، والصيرورة والنسبية، ورسخته الفلسفة الحديثة باكتشافها للأنا الديكارتي والذاتية الكانطية والحرية السيبينوزية، والجدل الهيجيلي-الماركسي والعقلنة الفيبرية. فأصبحت هذه المبادئ كلها عناوين بارزة لأفق جديد من التفكير والمعرفة والبحث.

يتعلق الأمر، في الحقيقة، في هذا المسار التاريخي الطويل للفكر الغربي، بمقاربات كثيرة، حاولت كل واحدة على حدة، أن تتلمس معالم العصر الحديث ومنطقه الخاص، والكيفية التي يعمل بها ويسير من خلالها نحو المستقبل، مسجلا تميزه العميق عن العصور الوسيطة والقديمة.

كل هذه المقاربات، كما يلاحظ ذلك توم روكمـــور T. Rockmore لا تقدم لنا تحليلا شموليا للحداثة[3]. إذ أن هذه الأخيرة ليس لها نظرية جاهزة، بقدرما تمتلك منطقا وإيديولوجية.

إن هذه المقاربات ليست سوى نماذج فلسفية أو علمية تحاول أن تقوم بتفسير هذه الإيديولوجية وهذا المنطق. لكن روكمور يعتقد أنه، بالرغم من عدم وجود نظرية واحدة لها نفس الخصائص، فإن هذه المقاربات تكاد تلتقي عند سمة جوهرية من سمات الحداثة وهي سمة العقلنة، وبعبارة واحدة، فإن مفهوم العقل وموقعه الاستراتيجي في العصر الحديث، هو النقطة التي تلتقي عندها كل المقاربات التي جعلت من الحداثة موضوعا للتفكير والبحث.

---

[3] -Tom Rockmore : « La modernité et la raison » In Archives de philosophie, N°52, 1989, p.p.177/190.

- العهد الفاصل-داريوش شيغان

" يمكن القول من وجهة نظر تقليدية أن تطور هذا الفكر يظهر بمثابة انزياح عن المركز : من الأعلى إلى الأدنى، من الأخرويات إلى التاريخية، من الروح إلى الغرائز، من تأمل الذات المتلاشية في المطلق، إلى التوكيد المتنامي للأنا المفرطة في انتفاخها في مواجهة الله كما في مواجهة الطبيعة. ربما كان ممكنا إبراز أربع حركات هبوط تشمل المعرفة، العالم، كما الإنسان والتاريخ.

يمكن تحديد هذه الحركات كما يلي:

1-من النظرة التأملية إلى الفكر التقني؛

2-من الأشكال الجوهرية إلى المفاهيم الميكانيكية الرياضية؛

3- من الماهيات الروحية إلى الميول والغرائز البدائية؛

4- من النظرة الخلاصة(الخلاصية)إلى التاريخانية.

أولا: من النظرة التأملية إلى الفكر التقني

يترتب على ذلك أن الإنسان، مقطوعا عن جذور ذاكرته الأصلية، يبقى ذاتا مستلبة، أمام عالم مختزل حتى حدود الموضوعية الصافية. إن كلية الكائن يقول لنا هيدجر، تصبح مادة أولى للإنتاج، وشكل الكشف عنها هو إرادة الإرادة، أي هو التحدي والبحث.

يستبدل الكائن ككائن بالكائن كأداة. أما الفكر المسطر فهو الفكر التخطيطي الحاسب. وهو يعملن كما يقول هوسرل، مستبقا ومصمما، أي صائغا العالم على هواه فهو يجرب، يقبض على العالم بلغة العلاقات التي يمكن حسابها وتوقعها. وكل ما لا يدخل في نطاق خطة قابلة للتقدير الكمي، أو في إطار فكرة تخطيطية، أي في اتجاه البرمجة، يشكل عقبة أمام المعرفة، ويوضع بالتالي ، في حقل المجهول واللا مرغوب؛ في حين ليست المعرفة الحق، في نهاية التحليل، سوى السيطرة الشاملة على الإنتاج.وعليه فان العالم يتحد ضمن العلاقات الرياضية الفيزيائية.، كما أن الإنسان يصبح مادة أولى للإنتاج ومادة للاستهلاك في آن واحد.....

ثانيا: من الأشكال الجوهرية إلى المفاهيم الميكانيكية

تؤدي هذه الحركة إلى تزمين العالم وعلمنته ومكننته، والى اختزاله في مفهوم فيزيائي رياضي. فقد استبدل النظام المراتبي للكون في العصر الوسيط، منظورا إليه من طريق القياس بالنسبة إلى اله متعال، استبدل في فلسفة النهضة، الحلولية، واستبدلت هذه الأخيرة، خلال الأزمنة الحديثة، بالثنوية: أي أن إحيائية الطبيعة في عصر النهضة،أخلت الساحة بدورها لمفهوم رياضي عن العالم، حطم البنية المركبة من الله- عالم الطبيعة...ويختزل من جهة ثانية، الطبيعة في القوانين الرياضية للحركة الميكانيكية (..)

ثالثا: من الجواهر الروحية إلى الميول والغرائز البدائية

هذه الحركة هي نفي لكل انفتاح روحي لدى الإنسان. ينجم عن ذلك أننا نصل مع المذاهب الطبيعية والوضعية إلى نظرية الإنسان البدائي(الصانع) التي على أساسها، لا يوجد اختلافات جوهرية بين الإنسان والحيوان، بل مجرد اختلاف في الدرجة. والعقل ليس انعكاسا للعقل الأسمى، بل مجرد ظاهرة عارضة من ظواهر الطبيعة. أما الغرائز التي تحد حركة هذا التاريخ، فهي إما ميول جنسية، الليبيدو(فرويد)، وأما ميول للقوة وتوكيد الإرادة (شوبنهاور،نيتشه، آدلر)، أو ميول إنتاجية، إذن عوامل إنتاج متجدرة من ميول غذائية بالمعنى الأكثر اتساعا للكلمة (ماركس) ....

رابعا: من النظرة الخلاصية إلى التاريخانية

هذه الحركة هي نفي لكل محتوى رمزي وأخروي للزمن، وهي اختزال الزمن في حركة مستقيمة وكمية ليست نهايتها لا في رجعة المسيح ولا في العود الأبدي، بل هي في تقدم خطي لا محدود في الزمان...../ انه نوعا ما / تحويل دائرة الطبيعة إلى أفق للتاريخ بهدف تسهيل مسار هذه السيرورة التي بلغت نهايتها الأكثر جذرية في ما أسماه جيلبير دوران" عبادة التاريخ كوثن".

نقطة التقاطع بين هذه الحركات الأربع، أي تحويل الفكر إلى أداة، وترويض العالم (من رياضيات)، وتطبيع الإنسان(من طبيعة) ونزع الطابع الخرافي الأسطوري عن الزمن، هذه النقطة هي شكل للتأثير الكوني الذي تركه الفكر الغربي، التأثير الذي قطع، بفعل سيطرته وانتصاراته العجيبة على الصعيد التقني، قطعا نهائيا، كل حوار حقيقي بين الحضارات.""

- داريوش شيغان، أوهام الهوية، ترجمة علي مقلد، دار الساقي،لندن، 1993 ، ص.ص. 41-47

- شعبة الفلسفة-السداسي السادس-

وحدة الحداثة وما بعد الحداثة-ذ.فريد لمريني-2020-2021

- الحداثة والزمن- جون بودريار

"إن الزمنية المعاصرة متميزة في مختلف مظاهرها.

-المظهر الكرونوميتري: الزمن القابل للقياس والذي نقيس به مختلف الأنشطة، وذلك الذي يقطع تقسيم العمل إلى أوقات ويقطع الحياة الاجتماعية، هذا الزمن المجرد الذي حل محل إيقاع الأعمال والاحتفالات، هو زمن الإكراه الإنتاجي، فالزمنية البيروقراطية تسود حتى الوقت"الحر" وعلى وقت التسلية.

-المظهر الخطي: الزمن"المعاصر" ليس زمنا دائريا، بل هو زمن يتطور وينمو حسب خط الماضي-الحاضر-المستقبل، وفق مصدر وغاية يتوخاها. يبدو أن التقليد متمركز على الماضي، بينما الحداثة متمركزة على المستقبل. لكن الحداثة وحدها هي التي تعكس ماضيا في الوقت نفسه الذي تعكس مستقبلا، وفق جدلية خاصة بها.

-المظهر التاريخي: لقد أصبح التاريخ، وخاصة منذ هيجل، هو الهيئة المهيمنة على الحداثة. فهو في الوقت نفسه صيرورة واقعية في المجتمع، ومرجع متعال، يفسح المجال أمام الاكتمال النهائي. فالحداثة تفكر في ذاتها تفكيرا تاريخيا لا تفكيرا أسطوريا..

إن الحداثة من حيث هي كم قابل للقياس وغير قابل للتراجع، وتعاقب أناة محدودة أو صيرورة جدلية، قد أفرزت- على أية حال- زمنية جديدة تماما...فما يميز الحداثة داخل هذا الزمن غير المحدود...هو شيء واحد: إنها تود أن تكون دوما "معاصرة"،... فهي بعد أن أعطت الامتياز لبعد التقدم والمستقبل، يبدو أنها تختلط اليوم أكثر فأكثر، مع ما هو راهن ومباشر ويومي، وهو الوجه الآخر للديمومة التاريخية ليس إلا..."

- جون بودريار، الموسوعة الشاملة.

-Emmanuel Kant

1 - كانط Kant (1804-1424): الحداثة عصر النقد

رغم أن الفلسفة الكانطية، في مسألة علاقتها القوية أو الضعيفة بالحداثة الفلسفية، كانت مثيرة لمناقشات وخلافات كبرى، فقد كان كانط في الواقع، معبرا بروح فلسفية عميقة جدا، عن كل الانشطارات المعرفية والهواجس المنهجية والتناقضات الفكرية التي ميزت إلى حد كبير القرنين السابع عشر والثامن عشر.

لذلك، اعتبره جورجيـــن هابرمـــاس J. Habermas عاكسا في فلسفته لكل السمات الفلسفية التي ميزت عصره، رغم أن فلسفة كانط، لم تكن بالنسبة لهابرماس سوى انعكاسا لمخاض هذا العصر وتشكلاته الأولية[4].

إن علاقة كانط بالحداثة علاقة مشروعة وواضحة، في تعبيره الفلسفي الرفيع، عن عمق الشروخ والانقسامات التي تعرض لها نظام المعرفة في العصر الحديث. فكانط، بهذا المعنى، وباعتباره امتلك وعيا حادا بهذه المسألة، استشعر إلى حد كبير ضرورة مراجعة مهمة الفلسفة نفسها، إذ أصبحت هذه الأخيرة عنده نظاما عقليا صارما يخاطب بروح نقدية جذرية العلم، كما الأخلاق والقانون والتاريخ.

إن علاقة كانط بالتاريخ هي التي استهوت ميشيـــل فوكـــو Michel Foucault في النصوص الكانطية. فعلاقة كانط بالحداثة، في نظره هي علاقة كانط كفيلسوف بالحاضر. وفوكو الذي كان يحرص بقوة على جعل فلسفته الخاصة بالذات، تتحول إلى تشريح نقدي للحاضر، ومساءلة جنيالوجيا الحداثة، لا يسعه بهذا المعنى، إلا أن يعتبر فلسفة كانط سؤالا فلسفيا جريئا انشغل بالحاضر وجعل منه هاجسا نظريا استراتيجيا.

إن الوعي الفلسفي الكانطي بالحداثة، يظهر واضحا، بالنسبة لفوكو في وعيه بخصوصية عصر الأنوار مقارنة مع العصور الأخرى[5]. فالأنوار على حد تعبير فوكو، كان العصر الوحيد الذي أعطى لنفسه اسما. وهذا يعني بالنسبة له، أن الأنوار كعصر من بين عصور متعددة، أدرك ذاته كسياق حضاري وثقافي متميز.

---

(4) - Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, op.cit, p.p. 22/28.

(5) -Michel Foucault : « Qu'est ce que les lumières ? », In magazine Littéraire n° 309, 1993.

يقدم فوكو تفسيرا إبستمولوجيا لموقع كانط في تاريخ الفلسفة بشكل عام، وموقعه في سياق الحداثة بشكل خاص. فالحداثة في نظره، كعصر متميز، تمثل إبستيميا جديدا، امتلك حسا غير مسبوق بالحاضر، في سياق فلسفي اصبح فيه الإنسان مركز الانشغال الفلسفي. يعتبر فوكو أن هذا – الابستيميه – يبدأ بالتحديد من نهاية القرن الثامن عشر، أي من عصر الأنوار بالذات. وفي ضوء هذا التفسير الإيستمولوجي للتاريخ، تبدو بالنسبة لفوكو أهمية كانط وموقعه في تاريخ الفلسفة.

لكن ما هو بالضبط التصور الكانطي للأنوار؟ أو بعبارة أخرى، كيف يتحدد موقع كانط وعلاقته بالحداثة، بناءا على موقفه أو تحليله الخاص لعصر الأنوار؟.

يوجد هذا التصور الكانطي بشكل خاص، وكما بين ذلك فوكو أو حتى هابرماس، في نص شهير، رغم أنه مقتضب وقصير جدا، عنوانه:" جواب على السؤال: ما هي الأنوار" ؟ [6].

ففي هذا النص، نجد وعيا كانطيا حادا بأن أهمية عصر الأنوار لا تكمن فقط في منجزاته العلمية والفلسفية والحضارية، أو في دفاعه المستميت عن مشروعية العقل وقيمته، بل في تجسيده لسيرورة تاريخية متميزة تسير نحو المستقبل.

إن الأنوار، كما تصورها كانط، لم تكن فقط عصرا عاديا قدم تأويلا معينا للماضي من أجل جعله ينخرط في المستقبل، بل إعلانا حاسما لقطيعة جذرية مع كل العصور الماضية. هنا تكمن قوة الأنوار، بالنسبة لكانط؛ وفي هذه النقطة بالذات، نلمس بوضوح طبيعة الوعي الفلسفي الكانطي بروح الحداثة. لكننا في الحقيقة، نجد كثيرا من النصوص الكانطية، تعكس قليلا أو كثيرا، هذا الوعي الفلسفي الغني للحداثة ورهاناتها المستقبلية.

كتب كانط في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه التأسيسي الضخم : " نقد العقل الخالص" سنة 1781، فقرة صغيرة جاءت في الهامش، ما يلي : " إن قرننا هو القرن الحقيقي للنقد، ولا شيء يمكن أن يفلت منه. إذ عادة ما يحاول الدين، مبررا ذلك بطابعه المقدس، والتشريع،

---

[6] -E. Kant : Réponse à la question,, op.cit, pp. 46/55.

مبررا ذلك بسموه، أن لا يخضعا لهذا النقد. إن الدين والتشريع بهذه الطريقة، يثيران حولهما شكوكا، ويفقدان من هنا بالذات، هذا الحق في التقدير الصادق، ذلك الذي لا يمنحه العقل إلا لما سبق أن خضع لاختبار حر وعمومي"[7].

هذا النص الكانطي، في اعتقادنا، واضح بشكل جيد، إذ أنه يكشف إلى حد كبير طبيعة الخلفية الفلسفية التي تعامل بها كانط مع مقولة النقد كنقد جذري، حر وعمومي، وقائم على نظام العقل ومعاييره ومتطلباته. وهذا الإحساس الحاد بضرورة استخدام النقد والدفاع عن مشروعيته، يبين لنا طابعه الجذري، في إشارته الواضحة، إلى أن النقد بهذا المعنى، يطال منذ الآن، كل ما كان منفلتا من مجاله وسلطته، كما هو الشأن بالنسبة للمعرفة الدينية، أو المعرفة السياسية والقانونية. وذلك ما يبين بوضوح امتلاك كانط لوعي فلسفي أصيل براهنية عصره وتوجهه النموذجي نحو المستقبل.

إن كانط، في الحقيقة، رغم أن فلسفته كانت، على المستوى النظري، تعبيرا: " عن كل أشكال التردد التي تميز بها عصره "[8]، قد انتبه، بحس نقدي رفيع إلى سمتين حاسمتين من سمات الحداثة الفلسفية هما : الذاتية من جهة، والعقلنة من جهة أخرى. إذ أن النقد، كما تصوره كانط: " ليس نقدا للكتب أو الأنساق، بل نقدا خاصا بسلطة العقل بشكل عام"[9]. وهذا يعني أنه يتصور سلطة العقل سلطة مطلقة نابعة من قوة الذات العارفة في تعاملها النقدي الجذري مع أشكال المعرفة السائدة في ذلك العصر.

إن النقد الكانطي يقوم على مبدأين أساسيين: الوضوح واليقين[10] وبالتالي فهو نقد: "خاص بالمنهج لا بنسق العلم في حد ذاته "[11]. وفي هذه النقطة بالذات، يبدو أن كانط، قد استعاد على المستوى الفلسفي، بطريقة أعمق وأشمل، مقولة النقد الديكارتية، كما سبق أن

---

(7) - Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, Trad. - Jules Barni, Garnier Flammarion, Paris 1976, p. 31.

(8) -Bernard Rousset, présentation, In critique de la raison pure, Ibid., p. 10.

(9) - Kant, critique, op.cit, p. 31.

(10) -Ibid., pp. 32/33.

(11) - Ibid., préface de la 2ème édition, p. 45.

رسختها قواعد الكوجيطو، كما أننا نجد كانط، في هذا السياق، يعيد صياغة فكرة سبينوزا حول الحرية الدينية والسياسية ثم مطالبته بضرورة ممارسة سلاح النقد في قراءة التراث الديني. إن هذا التصور المتميز لمقولة النقد، مكن كانط من النظر إلى كل المفاصل الثقافية للعصر الحديث نظرة نقدية. حرصا على تأسيس مكانة سامية للذاتية العقلية، وضد كل نزعة تجريبية محضة للعقل في صيغته الفلسفية الإنجليزية؛ وهذا ما سمح لفلسفة كانط بأن تصبح فضاءا نصيا عريضا في الدفاع عن علمانية الثقافة وتحررها الضروري والمشروع.

إن ما يجمع كانط بالأنوار، ليس فقط نوعا من الإعجاب بمهارة هذا العصر وثورته الجميلة، على اللاهوت والاستبداد والقيم القديمة؛ بل شيئ أقوى وأعمق من ذلك. إننا نجد مفهوم النقد، كما مارسه كانط، قريبا جدا، في معناه وشروطه وحيثياته، من مدلول النقد كما تصوره عصر الأنوار بالذات.

فالنقد الأنواري نقد جذري، لم يقتصر على نقد الاستعمالات اللاعقلانية للدين أو السياسة، وقد كان سبينوزا، قبل ذلك جريئا إلى حد كبير، في مراجعته النقدية لكثير من لا-عقلانيات النصوص الدينية المسيحية واليهودية. إن النقد، كما مارسه فولتير Voltaire أو البـــارون دولبـــاخ Le Baron d'Holbach أو ديدرو Diderot أو هلفيسيوس Helvétius مثلا، نقد من أجل التأسيس. نقد لزمن ماض من أجل تأسيس زمن حاضر تصورهؤلاء أنه لا يشبه غيره. بمعنى أن هؤلاء تصوروا حاضرهم استثنائيا وليس ككل حاضر سبق أن عاشه عصر من العصور.

لم يكن النقد الأنواري نقدا استنباطيا ونسقيا ومتوجها نحو المبادئ العامة للفكر، بقدر ما كان نقدا للظواهر والمعطيات الاجتماعية والسياسية والدينية الملموسة في الواقع، لأن عصر الأنوار، كما يقول ارنســـت كاسيـــــرر، E. Cassirer جـــاء بـ " تصور مغاير للحقيقة والفلسفة "[12]، يعطي للفكر دورا ديناميا في عملية التغيير الاجتماعي. ورغم أن النص الكانطي، أو مفهومه الخاص للفلسفة لا يتطابق تماما مع هذه النزعة التجريبية أو الوضعوية التي ميزت فلسفة الأنوار والفلسفة الفرنسية الحديثة بصفة عامة، فإن مهام النقد،

---

[12] -Ernst Cassirer, La philosophie des lumières, Ed. Fayard, Paris 1966, p 42.

كما تصورها كانط، انطلقت من بعض انشغالات الأنوار وأهدافه. وأهم هذه الأهداف، هاجس التغيير الذي كان قد بدأ، والذي كان إعلانا لتحول كبير في نظام المعرفة، أي ذلك النظام الذي اعتبره ميشيل فوكورا إبستيميا جديدا.

ولم يتصور كانط عمله النقدي، إلا كتشريح لمفاصل العقل وتشخيص لبعض استخداماته غير المقبولة ، ورفع العقل إلى مرتبة الحكم المحايد الذي تستقي منه معارف العصر الحديث مشروعية انتمائها إليه من عدمها. وذلك ما بلوره في مشروعه النقدي الثلاثي: " نقد العقل الخالص"، و " نقد العقل العملي " و " نقد ملكة الحكم ". وقد انتبه هيجل فيما بعد إلى هذا المشروع الكانطي الهام، واستعان به، خاصة في كتاباته الفلسفية الأولى، أي قبل صياغة مشروعه التأسيسي الخاص الذي اكتمل في : "فينومينولوجيا الروح" La phénoménologie de l’esprit، والذي تجاوز فيه كل أشكال التردد النظري التي تميزت بها في نهاية الأمر، فلسفة كانط أو فيخته Fichte أو شيلينغ Schelling.

ـ جواب على السؤال ما هي الأنوار ؟ـامانويل كانط

"إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه.والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير.وان المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون المسؤول عن ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرأ على أن
تعرف! . كن جريئا في استعمال عقلك أنت..ذلك شعار الأنوار.
الكسل والجبن هما السبب في أن عددا كبيرا جدا من الناس يفضلون البقاء قصرا طوال حياتهم، بعد أن حررتهم الطبيعة منذ أمد بعيد من أي توجيه خارجي.وهما السببان أيضا في أنه من السهل على آخرين أن ينصبوا أنفسهم أوصياء عليهم. وما أيسر أن يكون المرء قاصرا؟ فإذا كان لدي كتاب يقوم مني مقام العقل، ومرشد يقوم مني مقام الضمير، وطبيب يقدر أي نظام غذائي أتبعه، الخ. عندئذ لا أحتاج حقا إلى بذل جهد، ولا أضطر إلى التفكير ما دام بوسعي أن أدفع، فسيتكفل آخرون فعلا بهذا العمل الممل عوضا عني. (...).
من الصعب إذن على كل إنسان فرد أن يتخلص من حالة القصور التي كادت أن تصبح طبيعة لديه. بل انه الآن تعلق بها وأصبح عاجزا حقا عن استعمال عقله هو، لأنه لم يترك له أبدا أن يحاول ذلك.فالمبادئ والصيغ الآلية، تلك التي تسمح باستعمال مواهبه الطبيعية استعمالا متعقلا أو بالأحرى استعمالا سيئا، هي القيود التي تؤبد حالة

القصور، حتى أن من يتخلص منها لن يقفز على أضيق خندق إلا غير واثق،لأنه لم يتعود مثل هذه الحرية في الحركة. لذا قلة من الناس وفقوا في التخلص من القصور بفضل النشاط الخاص لأذهانهم، وفي المشي بخطى ثابتة رغم كل شيء.(...)

والحالة هذه،لا حاجة لنشر الأنوار إلا إلى الحرية،أي في الحقيقة إلى ما يعنيه هذا الاسم من أمر لا ضرر فيه إطلاقا، أعني حرية المرء في أن يستعمل عقله **استعمالا عموميا في كل المجالات.(....)**

وفي كل الحالات هناك حد من الحرية، ولكن أي التحديدات يحول دون الأنوار؟ وأيها لا يكون عائقا بل ييسر السبيل أمامها ؟- وأجيب بأن الاستعمال العمومي للعقل ينبغي أن يكون دائما حرا، وهو وحده قادر على نشر الأنوار بين الناس، بينما لا الاستعمال الخاص قد يكون في بعض الحالات محدودا بشكل صارم دون أن يعوق ذلك بوجه خاص تقدم الأنوار. أقصد بالاستعمال العمومي من قبل المرء لعقله هو أن يستعمل عقله بوصفه عالما أمام الجمهور بأكمله الذي هو عالم القراء.وأسمي استعمالا خاصا ذلك الاستعمال للعقل ، المسموح به للمرء في ممارسة المسؤولية أو الوظيفة التي أسندت إليه بوصفه مواطنا.والحال أنه بالنسبة إلى عدة أنشطة تتعلق بمصلحة المجموعة، ثمة آلية ضرورية تفرض على بعض أفرادها أن يكونوا منقادين تماما في سلوكهم حتى يتسنى للحكم، بناء على إجماع مصطنع، أن يوجههم نحو غايات عمومية، أو على الأقل أن يمنعهم من نسف تلك الغايات. وعندئذ من الأكيد أنه لا يسمح بالتفكير، وإنما الطاعة واجبة. ولكن، على اعتبار أن هذا الجزء من الآلة، يرى نفسه في آن واحد عضوا في مجموعة بكاملها، بل عضوا في مجتمع المعمورة قاطبة،فانه تبعا لذلك وبصفته عالما يتوجه بكتاباته إلى جمهور بالمعنى الحقيقي للكلمة، يمكنه تماما أن يفكر دون أن تتضرر من ذلك الأعمال الموكولة إليه جزئيا بصفته عضوا منقادا. (..)

إذن، إذا سئلنا الآن: هل نعيش حاليا في عصر مستنير ؟ يكون الجواب: كلا ..، بل في عصر يسير نحو الأنوار. وما زال يلزمنا الكثير في الحالة الراهنة التي عليها الأمور، حتى يقدر الناس في مجموعهم، أو تتاح لهم القدرة لا غير، على استعمال عقولهم بثبات وإحكام في أمور الدين دون إرشاد الغير. ومع ذلك نملك دلائل كثيرة على أن أمامهم اليوم مجالا مفتوحا لكي يعملوا في هذا الاتجاه، وأن العوائق التي تحول دون تعميم الأنوار، أو الخروج من حالة القصور التي هم مسؤولون عنها، تتقلص شيئا فشيئا.. ومن هذه الزاوية فان هذا العصر هو عصر يسير نحو الأنوار، أو عصر " فريدريك".(..).

في تناولي لبلوغ الأنوار، الذي يتمثل بالنسبة إلى الإنسان في الخروج من القصور الذي هو مسؤول عنه، اعتبرت المسائل الدينية جوهرية، لأنه فيما يتعلق

بالفنون والعلوم،ليس للحكام أي مصلحة في ممارسة دور الأوصياء على رعاياهم. أضف إلى ذلك أن القصور في مجال الدين هو من بين أنواع القصور، أكثرها مضرة وعارا في آن واحد. ولكن طريقة التفكير عند رئيس دولة يساعد على نشر الأنوار تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، لتقر بأنه فيما يخص التشريع الذي سنه لا خطر في السماح لرعاياه بأن يستعملوا عقولهم بالذات استعمالا عموميا ويقترحوا علنا على جميع الناس أفكارهم حول صياغة أفضل لهذا التشريع، حتى وان كانت مرفقة بنقد صريح للتشريع المعمول به. ولنا في ذلك أسوة لم يسبق لأي ملك أن تفوق فيها على الملك الذي نجل.

والحال أن من لا يخشى الظلمة لأنه مستنير، ولكنه يملك في ذات الوقت جيشا كثير العدد وشديد الانضباط، ذلك وحده يستطيع أن يقول ما لا تجرؤ على قوله دولة حرة : **" فكروا قدر ما تشاءون وفي كل ما تشاءون، ولكن أطيعوا."**. وهكذا تأخذ شؤون البشر هنا مجرى محيرا وغير متوقع؛ وحتى إن تأملنا مجراها في ملامحه الكبرى، سنجد أن كل شيء فيه يكاد يبعث على المفارقة. ذلك أن درجة عالية من الحرية المدنية تبدو مفيدة لحرية التفكير لدى الشعب وتفرض عليه مع ذلك حدودا لا يمكن تخطيها، في حين أن درجة دنيا من الحرية المدنية تمنحه على العكس الفضاء الذي سيتوسع فيه بكل ما يملك من قدرة...وبالفعل، لما أخرجت الطبيعة من الغشاوة تلك البذرة التي اعتنت بها بكل لطف، أعني الميل والنزوع إلى الفكر الحر، كان لهذا الميل بالتدريج انعكاسات على عقلية الشعب (الأمر الذي جعله شيئا فشيئا أكثر قدرة على التصرف بحرية) ، بل انعكس في النهاية على مبادئ الحكم، الذي يجد من مصلحته أن يعامل الإنسان بما يتفق مع كرامته، إذ هو من الآن أكثر من آلة."

-كونيقزبارق(بروسيا) 30 سبتمبر 1784.- امانويل كانط

-ترجمة حسين حرب،مجلة الفكر العربي العدد 48 ، تشرين الأول 1987. ص.ص. 129-133

.في كتاب: ثلاثة نصوص: تأملات في التربية؟- ما هي الأنوار؟-ما التوجه في التفكير ؟ تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى 2005.

- الحداثة والحاضر (ميشيل فوكو) :الأنوار والحداثة

"" يمكن القول على نحو مبسط أن مسألة الحداثة قد طرحت داخل الثقافة الكلاسيكية حسب محور ذي قطبين: قطب الأزمنة القديمة، وقطب الحداثة، ولقد صيغت هذه المسألة إما على شكل سلطة يتحتم قبولها أو رفضها(بأية سلطة نقبل؟. أي نموذج نتبع ؟..الخ). وإما على شكل "تقديم" مقارن(وهذه الصيغة مترابطة مع الصيغة الأولى) كالآتي: هل القدامى أرفع مقاما من المحدثين، هل نحن في مرحلة انحطاط ؟ الخ....نلاحظ بروز طريقة جديدة لطرح مسألة

الحداثة. لا في علاقة امتدادية مع القدامى، ولكن فيما يمكن أن نسميه بعلاقة مع حاضرها الخاص، على الخطاب -أن يأخذ بعين الاعتبار خاصية انتماءه الفعلي للحاضر، لكي يجد داخله مرتعه الخاص من جهة، ولكي يحدد معنى هذا الموقع من جهة أخرى. وأخيرا لكي يضبط خصوصية نمط الفعل الذي يمكن أ، يمارسه داخل هذا الحاضر الفعلي.

ما هو حاضري؟ وما المعنى الذي يكتسبه هذا الحاضر ؟ وماذا أفعل حين أتحدث عنه؟. حسب رأيي، هنا يكمن التساؤل الجديد حول الحداثة، وذلك ميدان يحسن استقصاءه عن كتب. وقد تتوجب محاولة القيام بجينيالوجيا الحداثة كسؤال، أكثر مما يجب التحديد الجينيالوجي لمفهوم الحداثة. ومهما يكن من أمر، ورغم أني أجعل من النص الكانطي موضوع انبثاق لهذه المسألة، فمن المؤكد أن هذا النص يندرج ضمن سياق تاريخي رحب يستوجب استقصاءه والإحاطة به. ومن دون شك، قد يكون بين المحاور المهمة لدراسة القرن الثامن عشر عموما، ومرحلة الأنوار على وجه الخصوص، أن نتساءل حول الأمر التالي: لقد لقبت الأنوار نفسها بالنوار، فهي لا ريب، سياق ثقافي جد متميز، حقق وعيه بذاته حين أعطى لنفسه اسما، متخذا موقفا من ماضيه ومن مستقبله، ومجددا للإجراءات التي يتوجب عليه انجازها ضمن حاضره الخاص.

أليست الأنوار أول عصر يعطي لنفسه لقبا، وبدل أن تحدد نفسها، تبعا لعادة مهترئة، كمرحلة انحطاط أو ازدهار،كمرحلة جلال حدث معين يتعلق بتاريخ عام للفكر، للعقل، وللمعرفة حيث يتحتم عليها القيام بدورها داخله.

الأنوار إذن حقبة، لكنها حقبة تصوغ بنفسها عملتها الخاصة، وقاعدتها التي تملي عليها ما يجب فعله إزاء التاريخ العام للفكر، إزاء حاضرها، إزاء أشكال المعرفة، والأرشيف المعرفي، والجهالة والوهم، تلك الأشكال التي تتعرف فيها على وضعها التاريخي الخاص بها.

وبصدد مسألة الأنوار، يبدو لي أننا نعاين أولى تجليات طريقة خاصة للتفلسف، يرجع تاريخها الطويل إلى ما قبل قرنين، ذلك أن التساؤل عن الحاضر هو إحدى الوظائف الكبرى بالنسبة للفلسفة المسماة بالحداثة(تلك التي يمكن أن نحدد بدايتها خلال النهاية القصوى للقرن الثامن عشر .."

- ميشيل فوكو، كانط والسؤال عن الحداثة، ترجمة مصطفى العريصة

-Georges Wilhelm Fréderic Hegel

2- هيجل (1770-1831) : الحداثة صيرورة جذرية: الحداثة كما تبدو في " المساء":

تعتبر فلسفة هيجل، على المستوى الفلسفي، تتويجا لكل الجهود النظرية الكبرى في العصر الحديث. مع هيجل، يبدأ عصر فلسفي جديد، هو عصر الحداثة الفلسفية، فهيجل: "حديث ومعاصر، ونجد لديه اكتمالا للفلسفة الحديثة وحلا لمشاكلها أو إلغاءا لها "[13].

تتميز فلسفة هيجل، بوعي كبير بأهمية الرهانات الجديدة التي أصبحت مطروحة في حقل التفكير الفلسفي في عصره. وكانت انشغالات هيجل واسعة بحقول فكرية متعددة أهمها: التاريخ والقانون والدين والفن.

في هذا الإطار، صاغ هيجل رؤية جديدة للفلسفة، مبلورا في سياق جدلي عميق، كل الأطروحات النظرية للفلسفة التجريبية عند جـــون لـــوك John Locke ودفيد هيوم David Hume؛ علاوة على أطروحات المثالية الألمانية والعقلانية الذاتية لدى كانط وفيخة وشيلينغ، فكانت نتيجة ذلك، على المستوى الفلسفي، تجاوز كل الثنائيات المعرفية التقليدية كثنائية، الذات / موضوع، الوجود/ الماهية، العقل/الحس، الصورة/المادة، القبلي/ البعدي. وأكد هيجل أنه لا يوجد معرفة حقيقية على الإطلاق، خارج السيرورة الجدلية للذات/

---

(13)- حسن حنفي :" هيجل والفكر المعاصر" في قضايا معاصرة 2- في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير، بيروت 1982، ص 193.

موضوع، بل أكد أنه في غياب هذه السيرورة، لا يوجد تاريخ ملموس يسير في اتجاه المستقبل، فأصبح العقل بهذا المعنى، سيرورة جدلية ونظاما للتاريخ وديناميته وأفقه النقدي.

كتب هابرماس في بحثه العميق عن مميزات الفلسفة الألمانية في مقارنتها بالفلسفة الإنجليزية أو الفرنسية: " إن التفكير الفلسفي في ألمانيا ينفرد بالعلاقة النقدية التي تربطه بعصره؛ تلك التي تجعله بشكل خاص، في تناقض مع طابعه الأكاديمي"[14].

تميزت الفلسفة الألمانية، في الحقيقة، ربما باستثناء فردريك نيتشه Fréderic Nietzsche، بسعيها نحو بناء أنساق فلسفية ضخمة، وذلك ما طبعها بطابع أكاديمي واضح. لكن هذه الفلسفة في نفس الوقت ارتبطت بشكل وثيق بالحاضر، وكان هذا الارتباط ذا حساسية نقدية واضحة، مما جعله مثيرا لانتباه كل مؤرخي الفلسفة الذين اهتموا بالفلسفة الألمانية بصفة خاصة.

قيل دائما أن الفلسفة الألمانية، عاشت على المستوى الفلسفي، ما عاشته الفلسفة الفرنسية أو الإنجليزية، على مستوى الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهذا أمر مفهوم ومبرر من الناحية التاريخية، على اعتبار عامل التأخر التاريخي لألمانيا الحديثة عن باقي البلدان الرأسمالية الأوربية.

في ضوء هذا التأخر التاريخي، يمكن القول أن كل المنعطفات التاريخية الكبرى للحداثة، كالثورة السياسية الفرنسية، أو الثورة الصناعية الإنجليزية، أو عصر الأنوار، أو حركة الإصلاح الديني، على سبيل المثال لا الحصر، كان لها صدى خاص في ألمانيا. وكان هذا الصدى لافتا للانتباه في ثنايا الخطاب الفلسفي الألماني الحديث، وانشغالاته النظرية النقدية، بروح الحاضر ، ونبضات الحداثة ورهاناتها الكبرى.

هذا بالذات، هو السياق الفكري والتاريخي الذي حلل فيه هيجل معنى الحداثة، متحدثا بنوع من الفخر النظري العميق عن " الأزمنة الحديثة " أو " العصور الحديثة" ، كاشفا بحسه الفلسفي النقدي، عن العلاقات التاريخية الجدلية، بين تجلياتها المبعثرة التي كان كانط

---

(14) - Jürgen Habermas, Profils philosophiques et politiques, Trad. F. Dastur, J.R. Ladmiral et M. Delaunay, Gallimard, Paris 1974. , p. 27.

أو فيخة أو شيلنغ واعين ببعض عناصرها؛ والتي جعل منها هيجل، على المستوى الفلسفي، صرحا فكريا غايته هي مساءلة هذا الحاضر الذي لا يشبه أي زمن في الماضي.

كتب الفيلسوف الماركسي المعاصر جورج لوكاش Georges. Lukács في حق الفلسفة الهيجيلية: " إن الاندفاع الجارف نحو الحرية، ذلك الذي تغذت به المثالية الذاتية عند كانط، وفيخته، لم يكن بالنسبة لهيجل، إلا عجزا عن تأسيس تصور واقعي وجدلي، للكلية Totalité الملموسة للمجتمع في حركته الحقيقية. إن هذا الأخير يعتقد أن هذا الاندفاع لا يعدو أن يكون سوى " كبرياءا ضخما"[15].

وضع هيجل هذا " الاندفاع نحو الحرية "؛ في تصور فلسفي أصيل للتاريخ. صحيح أن إعجابه الخاص بعصر الأنوار، وبالإيحاءات الرمزية للثورة الفرنسية، مشابهة للصدى الذي تركه نفس الحدث التاريخي في وعي كانط أو فيخته مثلا. لكن استخدامات هيجل الفلسفية لنتائج واجتهادات العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية لعصره، سمحت له بتأصيل هذا الإعجاب، على المستوى الفلسفي، وبالتالي بالعمل في اتجاهين حاسمين من اتجاهات الحداثة:

أولا : أدرك هيجل، بحس نقدي، أن المنعطفات الابستمولوجية للحداثة، تستدعي وعيا فلسفيا جديدا، بمعنى مراجعة لمهام ووظائف الفلسفة في العصر الحديث. وهذا ما كان كانط قد أدركه بشكل نسبي في تشريحه لمفاصل المعرفة، وإحساسه بمظاهر الاختلالات المختلفة في نظام المعرفة في عصره.

ثانيا : أدرك هيجل أن " الأزمنة الحديثة" لا يمكن أن تبحث عن مشروعيتها التاريخية وسيادتها الحضارية، إلا انطلاقا من ذاتها. لذلك، فإن تاريخ الفلسفة الذي عبر عن مسار التحولات المختلفة للفكر الأوربي الحديث، قد بلغ مداه الأقصى في العصر الحديث منذ أصبح يتجلى في فلسفة للتاريخ. والفلسفة بناءا على هذا التصور، لا يمكن تأسيسها إلا كمشروع للمستقبل.

يكمن الطابع الخاص للأزمنة الحديثة، بالنسبة لهيجل، في الانعطاف الجوهري نحو مبدأين أساسيين: **أولا** : الحرية – **ثانيا** : الذاتية. لهذا نظر لهذه الأزمنة باعتبارها قطيعة

---

[15] - Georges Lukács, Le jeune Hegel, T.II, Trad. Guy Haarcher et R. Legros, éd. Gallimard, Paris 1981, p. 10.

جذرية مع ماض بائد. لكن علاقة هيجل المتميزة بالحداثة، ترجع بشكل خاص، إلى الطريقة التي استنتج بها هاتين السمتين الجوهريتين، ثم الطريقة التي اكتشف بها تجسيدات وانعكاسات هاتين الأخيرتين في مجالات معرفية متباينة، كالتاريخ والقانون والعلم والفن.

يرى هابر ماس أن التجربة الجدلية الخاصة التي طور من خلالها هيجل مفهوم الآنا أو الذات: " ليس مصدرها مجال الوعي العملي "[16] وفي هذه النقطة تكمن أهميته الفلسفية؛ فهيجل، إذ ينطلق من تصور للآنا قائم على هوية الكوني والخاص Singulier : "ينتهي إلى أن هذه الهوية المرتبطة بالوعي في ذاته، لا يمكن أن نتصورها كهوية أصيلة، بل فقط كصفة مرتبطة بصيرورة ما "[17].

إن نزع صفة الهوية الأصلية عن الوعي في ذاته La conscience en soi ، وتصوره كصيرورة بالدرجة الأولى، إن كان مؤشرا قويا ولا جدال فيه، على استخدام هيجل، بمهارة فلسفية رفيعة، لنتائج العلم الحديث واجتهاداته في الحقل السياسي، أو السوسيولوجي، في تصوره الفلسفي للأزمنة الحديثة؛ أو، كما يعبر عن ذلك جورج لوكاش، دال: " على الطريقة التي يستخدم بها هيجل نتائج علم الاقتصاد الأكثر تطورا، من أجل أن يدعم معرفته بالمشاكل الاجتماعية "[18]. فإن هذا الأمر، علاوة على ذلك، مؤشر واضح على اندثار مفهوم التاريخ الأسطوري، وبداية لتصور جديد للتاريخ، يستند على عوامل ملموسة، كالصراع الاجتماعي، والحاجيات الاقتصادية أو التحولات المختلفة في حقل المؤسسات السياسية.

أن فكرة نزع الطابع المرجعي المطلق عن الوعي في ذاته، كما بلورها هيجل على المستوى الفلسفي، توحي بانتباه هذا الأخير والتقاطه لتحول هام في مسار الحداثة. إذ أبانت الفلسفة الهيجيلية عن وعي أصيل بالمدلول الفلسفي والتاريخي للاكتشافات العلمية المختلفة في حقل العلوم الطبيعية التي نزعت ذلك الطابع السحري والعجائبي عن الطبيعة. فالطبيعة،

---

(16) - Jürgen Habermas, Le technique et le science comme idéologie, J.R, Ladmiral, Gallimard, Paris 1973, « Remarques sur le philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna » p.177.

(17) - Ibid., p.190.

(18) - Georges Lukacs, Le jeune Hegel II, op.cit p. 52.

بالنسبة لهيجل، أصبحت إحدى تمظهرات الذات أو إحدى تجلياتها المادية : " إن الطبيعة، بالنسبة لهيجل ليس لها تاريخ حقيقي "[19].

ليس للطبيعة تاريخ، لأنها بناءا على هذا التصور، تجسيد للنشاط الاجتماعي للإنسان في صيرورته التاريخية، وليست الدولة أو المجتمع، كما الفن والعلم والأخلاق، إلا تجسيدات لمبدأ الذاتية الذي يعبر عن الصيرورة في حد ذاتها.

إن الوجود الطبيعي، بالنسبة لهيجل، وجود مباشر وظاهر، في حين أن وجود الإنسان وكينونته لا يتحققان إلا بطريقة غير مباشرة. وباعتباره كائنا مفكرا وعاقلا، فالإنسان يجعل من ذاته موضوع معرفة، ويجعل من الطبيعة موضوعا لنشاطه العملي.

في هذه الصيغة من تشكل ذات وموضوع المعرفة، يعتبر هيجل : " أننا دخلنا منذ الآن إلى أرض ميلاد الحقيقة "[20]، إذ يتعلق الأمر بعملية مزدوجة : 1- تتعرف الذات على ذاتها انطلاقا من ذاتها من جهة. 2- وتتعرف على ذاتها انطلاقا من تجسيداتها العينية والملموسة.

هذه العملية من حيث هي جدلية هي، بالنسبة لهيجل، مصدر الاختلالات المختلفة التي يتعرض لها الوعي في الحياة العملية. فكل أشكال التمزقات والانشطارات تأتي من طبيعة هذه العملية الصيرورية والمعقدة التي تتحول فيها الذات إلى نشاط عملي ملموس. لهذا، يعتقد هيجل أن الفلسفة، كتصور شمولي أو كحقل مفاهيمي مجرد، هي العين التي ترصد هذه الاختلالات في صبغتها الكلية وهي التي من الضروري أن تسهر بناءا على المعاينة الفكرية لهذه الأخيرة، على بلورة قوانين للفكر والعمل.

إن هيجل الذي أبدى وعيا كبيرا بالمنعطفات الإبستمولوجية الكبرى للحداثة، يعرف أيضا أن هذه المنعطفات أحدثت شروخا كبيرة في المعرفة الخاصة بالعصر الحديث. ومن ثمة، فأن رصد هذه الشروخ المعرفية التي تجسدت في استقلالية الحقول المعرفية بعضها عن بعض ، وفي التصدعات الحادة في علاقة العقل بالواقع، لا يكون ممكنا إلا كمفهمة

---

[19] - Ibid., p. 351.

[20] -G.W.F. Hegel, la phénoménologie de l’esprit, T.II. trad. J. Hyppolite, 1941 éd. Aubier/Montaigne, Paris 1983, p.146.

للعصر، تلعب فيها الفلسفة دورا نقديا، في استجلاء مظاهرها وتجسيداتها العميقة ومفاصل حقيقتها الخاصة؛ تلك التي لا ينكشف قانونها ومنطقها، إلا من منظور المفهمة بالضبط، بمعنى من منظور الفلسفة نفسها.

- العقل في التاريخ (فرد ريك هيجل)

"" موضوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفي للعالم، وليس المقصود من ذلك مجموعة من التأملات العامة حول التاريخ، أملتها دراسة وثائقه، ويفترض أن وثائقه تقدم أمثلة لها، بل المقصود تاريخ العالم نفسه. ويبدو أنه من الضروري لكي تتكون لدينا فكرة واضحة منذ البداية عن هذا التاريخ، أن نبدأ بفحص المناهج الأخرى التي تدرس التاريخ. ويمكن أن نلخص هذه المناهج في ثلاث طرق رئيسية هي:

أ-التاريخ الأصلي

ب- التاريخ النظري

ج- التاريخ الفلسفي

أ- أما عن النوع الأول فيكفي...أن نذكر اسما أو اسمين من الأسماء المرموقة. وينتمي هيرودوت و ثيوكيديديسإلى هذه الفئة. وهناك غيرهم من ذلك اللون من المؤرخين الذين اهتموا بصفة خاصة بوصف ألأعمال والأحداث، وأحوال المجتمع التي وجدوها ماثلة أمام أعينهم والتي شاركوا في روحها. فهم ببساطة قد نقلوا ما حدث في العالم من حولهم، إلى عالم التمثل العقلي..(....)

ب- يمكن أن نسمي النوع الثاني من التاريخ باسم التاريخ النظري، والمقصود به التاريخ الذي يعرض بطريقة لا تحصر نفسها في حدود العصر الذي ترويه، بل تتجاوز روح العصر الحاضر، ويمكن أن نميز في هذا الطراز الثاني من التاريخ تعددا في الأنواع قويا وملحوظا.

" (..) النوع الثالث من التاريخ هو التاريخ الفلسفي (..) وأعم تعريف يمكن تقديمه هو أن فلسفة التاريخ لا تعني شيئا آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر. (..) على أنه قد يبدو أن هذا التأكيد للفكر في السياق الذي نتحدث فيه غير مقنع.إذ يبدو أن الفكر في علم التاريخ لا بد أن يكون تابعا لما هو معطى، أعني تابعا للحقائق الواقعة، التي هي أساسه ومرشده، على حين أ، الفلسفة تنتمي إلى منطقة الأفكار التي تنتج نفسها دون إشارة إلى الواقع الفعلي . وهكذا فان الفكر النظري حين يقترب من التاريخ، وهو متحيز على هذا النحو، لربما توقعنا منه أن يعالجه بوصفه مادة سلبية، فبدلا من أن يترك هذه المادة في حقيقتها الأصلية، فانه قد يجبرها على أن تتطابق مع فكرة طاغية(متسلطة) ويفسرها بطريقة قبلي كما يقال. على أنه لما كانت مهمة التاريخ تقتصر على أن يضم بين وثائقه ما هو موجود الآن، وما كان موجودا من قبل من أحداث وأعمال فعلية، ولما كان يظل ملتزما للطابع المميز له بمقدار ما يظل ملتصقا بالمعطيات،فان مسار الفلسفة، فيما يبدو، يتعارض على مسار مستقيم مع مسار المؤرخ (...).

إن الفكرة الوحيدة التي تجليها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ؛ هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول: إن العقل يسيطر على العالم، وان تاريخ العالم بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقلا.هذا الحدس والإقناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ.لكنه ليس فرضا في

مجال الفلسفة. ففي الفلسفة تمت البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل....هو جوهر مثلما هو قوة لا متناهية سواء بسواء؛ ويكمن مضمونه اللا متناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية ينشئها، كما تكمن صورته اللا متناهية التي تحرك هذا المضمون.فالعقل من ناحية هو جوهر الكون، أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع تاريخي وبقاؤه. وهو من ناحية أخرى الطاقة اللا متناهية للكون، ما دام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع، في موضع لا يعلمه أحدن ويكون شيئا منفصلا مجردا، يوجد في رؤوس بعض البشر؛ ولكنه المركب اللا متناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، انه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الايجابي الخاص، ما دام لا يحتاج، كالأفعال المتناقضة، إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات لنشاطه. فهو (أي العقل) يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته؛ وعلى حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فانه أيضا القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها: ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي، بل أيضا في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي. أما أن هذه"الفكرة" أو هذا "العقل" هو "الحق" "الخالد وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لا ينكشف شيء سواه، أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته، فتلك هي الدعوى التي برهنت عليها الفلسفة كما قلنا، والتي نعدها هنا دعوى تم إثباتها.(...).

البحث في المصير الجوهري للعقل بمقدار ما ينظر إليهم، حيث علاقته بالعالم- هذا البحث مماثل تماما للسؤال: ما هي الخطة النهائية للعالم، ويتضمن هذا التعبير أن هذه الخطة مقدر لها أن تتحقق، فهناك ملاحظتان تفرضان نفسيهما : الأولى مضمون هذه الخطة أي تعريفها المجرد. والثانية هي تحققها الفعلي.

ينبغي علينا أن نلاحظ منذ البداية أن الظاهرة التي نبحث عنها، وهي التاريخ الكلي، تنتمي إلى مملكة الروح. فلفظ "العالم" يشمل كلا من الطبيعة الفيزيائية والطبيعة السيكولوجية؛ فالطبيعة الفيزيائية أيضا تلعب دورا في تاريخ العالم. وينبغي أن نلفت النظر إلى العلاقات الأساسية المتضمنة في هذا التاريخ. لكن الروح ومجرى تطورها، هي موضوعنا الأساسي .فمهمتنا لا تتطلب منا أن نتأمل الطبيعة بوصفها نسقا عقليا في ذاته، ...بل أن نتأملها من حيث علاقتها بالروح فحسب.(.../ على أنه/ ليس هنا مجال الكشف عن فكرة الروح من الناحية النظرية..أعني /أنها/ شيء آخر يفترض أنه قد فسر وبرهن عليه في مكان آخر أو أن برهنته تنتظر نتيجة علم التاريخ ذاته..(....)

وانه لمن الأهمية القصوى في إدراك التاريخ، وفهمه فهما شاملا، أن تكون لدينا الفكرة التي ينطوي عليها هذا الانتقال، ونفهمها. فالفرد بوصفه وحدة يمر بدرجات مختلفة من التطور ويظل هو نفسه الفرد، ويسير الشعب بطريقة مماثلة حتى تصل الروح التي تتجسد فيه إلى درجة الكلية. وفي هذه النقطة تكمن الضرورة الأساسية والفكرية أو "العقلية " للانتقال؛ هذه هي روح الفهم الفلسفي الشامل للتاريخ، وهي العنصر الجوهري فيه.

إن الروح هي في الأساس نتيجة لنشاطها الخاص: ونشاطها هو تجاوز الوجود المباشر البسيط غير المنعكس على ذاته، وهو سلب لذلك الوجود وعودة إلى ذاتها. (....)

لقد سبق أ، ناقشنا الغاية لهذا التقدم، فمبادئ المراحل المتتالية لروح التي تبعث الحياة في الأمم خلال تدرج ضروري، ليست هي نفسها إلا خطوات فحسب في تطور روح كلي واحد يرتفع من خلالها ويكمل نفسه ليصل إلى مرحلة الشمول الكلي الذي يحوي ذاته.

وعلى حين أننا قصرنا اهتمامنا على فكرة الروح، ونظرنا إلى كل ما يحدث في تاريخ العالم على اعتبار أنه تجل لها فحسب- فان علينا ونحن نجتاز الماضي بالغا ما بلغ اتساع نطاقه- أن نتناول دراسة ما هو حاضر فحسب. ذلك لأن الفلسفة لما كانت تشغل نفسها بالحق، فإنها تبحث فيما هو حاضر بطريقة أبدية، فلا شيء من الماضي قد ضاع عندها، لأن الفكرة في حاضر دائم، فالروح خالدة. ولا يوجد عندها ماض أو مستقبل. وإنما هي في جوهرها حاضر آني. ويستلزم ذلك بالضرورة أن يشمل الشكل الحاضر للروح في جوفه جميع الخطوات السابقة.صحيح أن هذه الخطوات قد تتكشف في تعاقب مستقل، لكن جوهر الروح كان دائما موجودا في ذاته؛ أما التمايزات والتنوعات فلم تكن سوى تطورات الطبيعة الجوهرية؛ وحياة الروح الحاضرة دائما هي حلقة من التجسيدات المتعاقبة التي لا تظل قائمة إلى جانب بعضها البعض، إذا ما نظرنا إليها من زاوية معينة، ولا تظهر على أنها ماض، إلا إذا ما نظرنا إليها من زاوية أخرى. أما تلك المراحل التي يبدو أن الروح خلفتها وراءها، فإنها تظل تمتلكها في أعماق حاضرها..."""

- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ- الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت 2007، ص.ص. 67-156.

-هيجل والوعي الفلسفي بالحداثة (جورجين هابرماس)

""" لقد كان أول من شاد مشكلا فلسفيا من انفصال الحداثة عن الإلهامات المعيارية للماضي، والغريبة عنها. الأكيد أن فلسفة الأزمنة الحديثة، منذ النزعة المدرسية المتأخرة حتى كانط، تعبر مسبقا في إطار نقد للعادة يدمج تجارب الإصلاح والنهضة ، وهو يرد على بدايات العلم الحديث- عن الفكرة التي تكونها الحداثة عن نفسها. لكن لم تطرح الحداثة على نفسها مشكلة العثور في ذاتها على ضماناتها الخاصة إلا في آخر القرن 18. يتخذ هذا المشكل شكلا أحد (أكثر حدة)، إلى حد أن هيجل يدركه بوصفه مشكلا فلسفيا، بل ويجعل منه المشكل الجوهري في الفلسفة.

إن كون الحداثة تصبح، في ظل انعدام النماذج، مجبرة على الحصول على توازنها بدء من الانشقاقات التي أحدثتها هي ذاتها، يولد قلقا يفهمه هيجل على أنه " مصدر الحاجة إلى الفلسفة". ونرى في نطاق استيقاظ الحداثة على الوعي بالذات، انبثاق

حاجة إلى العثور على ضماناتها الخاصة في ذاتها بالأساس.وهذا ما يؤوله هيجل على أنه حاجة إلى الفلسفة. فالفلسفة، حسبما يرى، تجد منذئذ نفسها متحملة لمسؤولية ترجمة الزمن الذي هو زمنها. وبعبارة أخرى "الأزمنة الحديثة إلى أفكار"؛ بل أن هيجل مقتنع باستحالة التوصل- خارج مفهوم الحداثة إلى المفهوم الذي تدرك به الفلسفة ذاتها.

يكشف هيجل أولا، وقبل كل شيء، مبدأ الأزمنة الحديثة والذاتية. يفسر انطلاقا من هذا المبدأ، وفي الوقت ذاته، تفوق العالم الحديث والهشاشة التي تعرضه للأزمات. حقا إن هذا العالم معيش على أنه في الوقت ذاته، عالم التقدم، وعالم الروح المستلبة أمام ذاتها. لذلك فالمحاولة الأولى الهادفة إلى مفهمة الحداثة، هي أيضا وعن أصالة، نقد للحداثة.

تتميز الأزمنة الحديثة عامة،- حسب هيجل- ببنية علاقة مع الذات سماها بالذاتية. مبدأ العالم الحديث هو ، بشكل عام، حرية الذاتية. تتطور كل المظاهر الجوهرية المعطاة في الكلية الروحية، وفق هذا المبدأ، للحصول على حقوقها الخاصة. وعندما يميز هيجل سمات وملامح الأزمنة الحديثة(أو العالم الحديث) فانه يفسر ' الذاتية' بال'الحرية' و 'التفكير' : " تكمن عظمة عصرنا، في الاعتراف بالحرية وملكية العقل، وكونه في ذاته قرب ذاته يحتوي مصطلح الذاتية، في هذا السياق على أربع إيحاءات:أ1) الفردانية: وهي أن الفرادة الشخصية حتى أقصى حد هي التي لها الحق في إعلاء شأن طموحاتها،ب) الحق في النقد: يستلزم مبدأ العالم الحديث أن ما يقبله كل فرد يجب أن يبدو له كشيء مبرر.ج) استقلالية الفعل : تختص الأزمنة الحديثة بالرادة التكفل بما تفعله، د) وأخيرا الفلسفة المثالية ذاتها، فينظر هيجل، هي نتاج الأزمنة الحديثة، مادامت الفلسفة تدرك الفكرة الواعية بذاتها .

إن الأحداث التاريخية المحورية التي فرضت مبدأ الذاتية هي الإصلاح والأنوار والثورة الفرنسية. لقد صارت العقيدة الدينية لدى لوثر تأملية، إذ تحول العالم الأسمى، في ظل عزلة الذات، إلى واقع صنعناه نحن أنفسنا. تؤكد البروتستانتية على سيادة الذات المطورة لقدرتها على التميز والمعلية لشأنها، وذلك ضدا على الإيمان بسلطة الوعظ والتقاليد، فلم يعد خبز القربان سوى عجين، ورفات القديسين سوى عظام. وفي فترة ثانية فرض إعلان حقوق الإنسان ودستور نابليون مبدأ حرية الاختيار ضد الحق التاريخي كأساس ضروري للدولة: " لقد أعتبر الحق والأخلاقية قائمين على الأرضية الحاضرة لإرادة الإنسان، في حين أنه لم يكتب في الماضي إلا كأمر الهي مفروض من الخارج في العهدين القديم/ التوراة/ والجديد / الإنجيل/، أو أنه لم يوجد إلا في صورة حق خاص في رقائق قديمة كامتيازات أو في المعاهدات.".

إن مبدأ الذاتية، إضافة إلى ذلك، حاسم في تحديد أشكال الثقافة الحديثة. والحال هكذا، أولا، بالنسبة للعلم الموضعن الذي يكشف سحر الطبيعة، ويحرر في الوقت نفسه، الذات العارفة: " وهكذا تمت المجادلة في كل المعجزات : لأن الطبيعة الآن، نظام من القوانين المعروفة والمعترف بها؛ الإنسان فيها داخل بيته، والمهم هو هذا الموضع الذي يكون الإنسان فيه ببيته؛ ومعرفة الطبيعة تجعله حرا".

إن المفاهيم الأخلاقية للأزمنة الحديثة منحوتة على مقاييس اعتراف بالحرية الذاتية للإفراد. وتتأسس، من جهة، على حق الفرد في تمييز صلاحية الأنشطة المنتظرة منه، ومن جهة أخرى، على وجوب عدم سعي كل فرد إلى غايات رفاهيته الخاصة، إلا بما يتلاءم وسعادة الآخرين كلهم. تكتسي الإرادة الذاتية استقلالية مطابقة لقوانين عامة، لكن " لا يمكن للحرية، أو الإرادة الموجودة في ذاتها أن تكون وواقعة فعلا، إلا ضمن الإرادة بوصفها ذاتية". يكشف الفن الحديث عن جوهره في الرومانسية؛ إن شكل ومحتوى الفن الرومانسي تحددهما الباطنية المطلقة. تعكس السخرية الإلهية التي مفهمها فردريك شليجل ، تجربة الذات التي يمارسها"أنا" منزاح المركز " كل العلاقات بالنسبة إليه منفصمة، ولا يريد أن يعيش إلا في السعادة التي يوفرها له استمتاعه بذاته". يصير التحقيق التعبيري عن الذات مبدأ لفن يقدم نفسه كشكل من أشكال الحياة: " لكنني أعيش حسب هذا المبدأ كفنان، إذا كانت كل أفعالي وأقوالي/../ ليست بالنسبة لي سوى مظاهر ولا تتقبل شيئا سوى الشكل الذي تفرضه عليها قدرتي.". لا يتوصل الواقع إلى التعبير الفني إلا في الانعكاس الذاتي للنفس الحساسة؛ وليس لها " سوى المظهر الذي تتلقاه مني."..

وبعبارات أخرى، تتحول الحياة الدينية والدولة والمجتمع، وكذلك العلم والخلاق والفن في الحداثة إلتجسيدات لمبدأ الذاتية. إن بنيتها، بصفتها تلك، مدركة في الفلسفة: أي كذاتية مجردة في ال: **أنا أفكر إذن أنا موجود** الديكارتية، وفي صورة الوعي المطلق بالذات لدى كانط. يتعلق الأمر هنا، بالبنية الخاصة لعلاقة الذات العارفة بنفسها، (تلك) التي تنكب على ذاتها كموضوع لتدرك نفسها كما في صورة مرآوية، وبكيفية "تأملية" بالضبط. يجعل كانط من هاته المقاربة لفلسفة الانعكاس قاعدة لثلاثيته النقدية. يجعل كانط من العقل المحكمة العليا التي يتعين أن يحتكم إليها، بصورة عامة، كل من يدعي أي نوع من الصلاحية.

يتكفل **نقد العقل الخالص** وهو يحلل أسس المعرفة، بنقد الاستعمال السيئ لملكتنا المعرفية المفصلة على مقاس الظواهر. يستبدل كانط المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الماوراء- طبيعي، بمفهوم عقل مشروخ إلى عناصره التي لم تعد وحدتها منذئذ، سوى شكلية. إذ يفصل ملكات العقل العملي والحكم عن المعرفة النظرية، واضعا كل واحدة منها على أسس خاصة بها. ولا يكتفي العقل النقدي، في

نطاق تأسيسه لإمكان المعرفة النظرية، بالتمييز الأخلاقي، والتقييم الجمالي بالتيقن من ملكاته الذاتية، الخاصة به، ولا يجعل معمارية العقل شفافة، بل يتحمل دور القاضي الأعلى تجاه الثقافة في مجملها. تحدد الفلسفة الدوائر الثقافية بوصفها علما وتقنية، قانونا وأخلاقا، وفنا ونقدا جماليا، وفق معايير شكلية صرفة، مع تبريرها شرعيا داخل هاته الحدود.

حتى حدود القرن 18 كان قد تمايز العلم والأخلاق والفن، عن بعضها البعض – حتى في نظر المؤسسات- بوصف كل ذلك ميادين للنشاط تعالج فيها بكيفية مستقلة- أي بحسب مظهر الصلاحية الخاص كل مرة- قضايا متعلقة بالحقيقة ، والعدل، والذوق،. هاته الدائرة من دوائر المعرفة انفصلت في مجموعها، من جهة، عن دائرة الإيمان، ومن جهة ثانية، عن دائرة العلاقات المجتمعية التي تنظمها الحقوق، كما انفصلت عن الحياة اليومية في المجتمع. نتعرف هنا عن الدوائر ذاتها التي سيفهمها هيجل، على أنها تعبيرات عن مبدأ الذاتية. وفي النطاق الذي يطالب فيه التفكير المتسامي الذي يتجلى فيه مبدأ الذاتية، بسلطات القاضي إزاء هاته الدوائر، فان هيجل يرى أن جوهر العالم الحديث يتركز في الفلسفة الكانطية التي تشكل، إذا أمكن التعبير، بؤرته..."".

- هابر ماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة محمد البكري(1995)

مفهوم الحداثة عند هيجل (جورجين هابرماس)

"" يستعمل مفهوم الحداثة أولا، في أسيقة تاريخية لتعيين عصر بذاته: هو ال"أزمنة الجديدة" أو ال" أزمنة الحديثة". وهذا يطابق المصطلحات المستعملة في انجلترا وفرنسا: ففي حوالي 1800 كان مصطلحا يعنيان القرون الثلاثة السابقةmodern times – Temps modernes.

إن اكتشاف "العالم الجديد" و "النهضة"و "الإصلاح الديني" تشكل العتبة التاريخية بين القرون الوسطى والعصور الحديثة. ويستعمل هيجل في دروسه عن فلسفة التاريخ هذه المصطلحات ذاتها ليعرف العالم المسيحي الجرماني المتولد، هو ذاته عن الزمن القديم الإغريقي الروماني. إن التمفصل الشائع الاستعمال حتى الآن(مثلا في تسمية كراسي التاريخ في الجامعة) بين أزمنة حديثة، وقرون وسطى، وزمن قديم...لا يمكن أن يتشكل إلا بدء من اللحظة التي فقدت فيها مصطلحات "أزمنة جديدة" " عالم جديد" أو "عالم حديث" دلالاتها التحقيبية الصرفة لتعيين عصر جذري "الجدة" بالنسبة للزمن السابق عنه. كانت "الأزمنة الجديدة" تعني في الغرب المسيحي الزمن المقبل، والعصر الذي لم يحل بعد، ولكنه آت لا ريب فيهن ولن يبدأ إلا بعد يوم الحساب- وذلك حتى في الفلسفة الشلنجية(شيلنج) عن "عصور العالم"؛ ويعبر المفهوم الدنيوي للأزمنة الحديثة عن اليقين بأن المستقبل قد بدأ منذ مدة: ويعين

العصر الذي يحيا بدلالة المستقبل، والمنفتح على الجديد الآتي.وفي الوقت ذاته، انزاحت الوقفة المعلنة عن التجدد في الماضي- أي إلى بداية الأزمنة الحديثة بالضبط.. والواقع أن العتبة التاريخية الحاصلة حوالي 1500 لم يتم إدراكها، بكيفية استرجاعية لماضي، كتجديد إلا في خلال القرن 18. يطرح **كوزليك** السؤال التالي الذي هو بمثابة رائز : في أي لحظة أعيد تعميد الزمن الذي نعايشه باسم "أزمنة حديثة' ؟

يبين كوزليك كيف أن الوعي التاريخي المعبر عنه في مفهوم " الأزمنة الحديثة" أو "الأزمنة الجديدة" كان المكون الأول لنظرة ملتفتة نحو فلسفة التاريخ، وبكيفية انعكاسية في جعل الموضع الذي نتموقع فيه انطلاقا من أفق التاريخ في مجمله حاضرا. إن المفرد الجمعي الذي يمثله مصطلح" تاريخ" والمسلم به مسبقا من طرف هيجل- هو الآخر إبداع ينتمي إلى القرن 18: " تضفي "الأزمنة الحديثة" على الماضي كله مظهر التاريخ الكوني /.../. إن فحص وتشخيص الأزمنة الجديدة وتحليل الأزمنة الماضية يتجاوبان.". وتطابق هذه التجربة في تدرج الأحداث التاريخية وتسارعها كما بطابقه اكتشاف التواقت التأريخي(الكرونلوجي)للتطورات المتنازعة والمتفاوتة تاريخيا بين بعضها البعض. ويعود مفهوم التاريخ كسيرورة متماسكة ومنتجة للمشاكل إلى هاته اللحظة، وبدء منها أيضا أصبح الزمن معيشا- في خضم المشاكل المثارة- ك " نفيسة نادرة"، وبعبارة أخرى أصبح يعاش كزمن يستحثنا بإلحاح ويضيق علينا الخناق.

إن "روح الزمن- وهي إحدى العبارات التي ألهمت هيجل- يميز الحاضر كلحظة عابرة تنمحق في وعي التسارع، وفي انتظار مستقبل مغاير: كتب هيجل في مقدمة كتاب **ظاهراتيات الروح** " ليس مستصعبا أن نرى أن زمننا زمن ميلاد وانتقال إلى مرحلة جديدة. لقد انفصم الروح عما كان عليه حتى اليوم.هو العالم: عالم وجوده وتمثله؛ انه على أهبة ابتلاع كل هذا في الماضي، كما أنه يعمل على صنع مفهومه/.../. إن فراغ البال والملل اللذين يجتاحان كل ما لا يزال باقيا حتى الآن، والتكهن الغامض بمجهول ما، كلها بشائر بشيء آخر يتهيأ. هذا التفتت../ توقف مع بزوغ الشمس التي تخطط بلمعة واحدة؛ دفعة واحدة، معمار العالم الجديد."

في النطاق الذي يتميز فيه هذا العالم الجديد، العالم الحديث عن العالم القديم، بانفتاحه على المستقبل، تحصل بداية عصر تاريخين وتدوم كل لحظة من لحظات الحاضر الذي يولد الجديد. لهذا يحتوي الوعي التاريخي للحداثة على فصل بين الأزمنة الجديدة وال' زمن الحالي" يحتل العهد المعاصر، بوصفه تاريخا للزمن الحاضر، مكانة مفضلة في أفق الأزمنة الجديدة. إن "زمننا" بالنسبة لهيجل أيضا، هو أل'الزمن الراهن"، وحسبما يذهب إليه، فان الفترة المعاصرة له تبدأ مع الأنوار والثورة

الفرنسية، أي بما سبق أن أحس به في نهاية القرن 18 وبداية القرن 19، أولائك الذين برهنوا على أنهم كانوا ذوي حدس وبصيرة، كقطيعة. ويكتب هيجل الشيخ ثانية:" إن هذا الشروق الرائع للشمس يقربنا من المرحلة الأخيرة من التاريخ، والعالم الذي هو عالمنا، ومن أيامنا". إن حاضرا يفهم نفسه كراهنية وكتحقق للزمن الحاضر بدء من أفق الأزمنة الجديدة، مجبر على إعادة إنتاج القطيعة بين الأزمنة الجديدة والماضي، في شكل **تجدد مستمر**.يشتق القرن 18 أو يعدل- في الوقت ذاته الذي يصوغ فيه عبارات "الأزمنة الحديثة" أو "الأزمنة الجديدة"- مفاهيم بالمعاني التي لا تزال تكتسبها حتى اليوم؛ وذلك كمفاهيم: ثورة، تقدم، تحرر، تطور، روح الزمن، الخ....وموضوع تأكيداتها هو الحركية. وقد أصبحت مصطلحات كهاته، مصطلحات محورية في الفلسفة الهيجيلية. غير أننا، إذا أردنا موقعتها في تاريخ المفاهيم، فإننا سنمس صميم المشكل الذي يثيره الوعي التاريخي الحديث- كما يتجلى جيدا من خلال الفكرة التناقضية فكرة "أزمنة حديثة"، وباعتبارها خصيصة الثقافة الغربية: لا تستطيع الحداثة ولا تريد أن تقترض من عصر آخر المعايير التي تتوجه على أساسها: **إنها مجبرة على أن تمتح معياريتها من ذاتها**. ولأنها غير ذات ملاذ آخر، فلا يمكنها إلا الاعتماد على ذاتها. وهذا ما يفسر حساسيتها وسرعة غضبها حينما يتعلق الأمر بالفكرة التي تكونها عن نفسها، ويفسر ثانية حيوية محاولاتها من أجل "الاستقرار" وأن "تستقر" فوق نفسها- وهي محاولات مستمرة بدون هوادة، حتى أيامنا هاته. منذ بضع سنوات فقط، وجد هانز بلومنبرك نفسه مجبرا على أن يدافع– بدعم تاريخي كبير- عن الشرعية،أو بعبارة أخرى، عن استقلالية الأزمنة الحديثة عن الأبنية التي تولي الأهمية كلها للدين الثقافي الذي تدين به الحداثة لوارثي المسيحية والعصور القديمة: "إذا كانت مجابهة عصر ما لمشكل الشرعية التاريخية أمرا غير مسلم به، فان من غير المسلم به أيضا، أن يفهم عصر ما نفسه على أنه كذلك، . هذا المشكل مطروح بالقوة بالنسبة للأزمنة الحديثة في طموحاتها لانجاز قطيعة جذرية مع التقليد- وأن تكون قادرة على انجازها مباشرة- وكذلك في التباين الحاصل بين هذا الطموح والواقع التاريخي الذي لا يقدر أبدا، على إعادة الكرة والاستئناف من جديد بكيفية جذرية. يستشهدبلومنبرك– على سبيل البرهنة- بهيجل الشاب: " إذا ما غضضنا الطرف عن بضع محاولات سابقة لعصرنا- قبل أي غيره- تعود مهمة المطالبة باستعادة الكنوز التي نسبت- ببالغ الكرم- إلى السماء على أنها ملكية، ولو نظريا على الأقل،للإنسان. لكن ما العصر القوي حتى الدرجة الكافية، لأن يحق هذا الحق، ولأن يشرع في حيازة هاته الأملاك ؟.' """"

- هابر ماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة محمد البكري، مجلة فضاءات، العد الأول، 1995.

-Martin Heidegger

7-مارتن هايدغر(1889-1976) : ميتافيزيقا الحداثة وعصر نسيان الكينونة.

1-1- عصر نسيان الكينونة

يبين هابرماس، بحس فلسفي وسوسيولوجي رفيع، أن التقنية في حقيقتها، ليست هي المعرفة العلمية موضوعة في حقل التطبيق والتجريب، بل هي إستراتيجيتها الجذرية وموجهها الخفي. إنها النظام الصارم لنمط المعرفة المطلوب ولآلياته ومساراته المستقبلية. وبعبارة أوضح، فإن التقنية، أصبحت هي الأداة الجديدة للهيمنة.

هذا العمق الاستراتيجي للتقنية الحديثة والمعاصرة، هو بالضبط، ما كان مارتن هايدغر قد انتبه إليه منذ العشرينيات من القرن العشرين، أي منذ بدأ تفكيره الفلسفي حول الحداثة، أو حول تاريخ الغرب الحديث.

اعتبر هايدغر، منذ ظهور كتابه " الوجود والزمن" في 1929، أن الفلسفة مطالبة بتشخيص الحداثة وتحليلها. وبقدر ما كانت تحليلات هابرماس، عميقة على المستوى السوسيولوجي، كانت تحليلات هايدغر قبل ذلك، عميقة وأصيلة، على المستوى الفلسفي؛ أو بعبارة أوضح، على مستوى التشخيص الأنطولوجي لظاهرة الحداثة.

ورغم أن هايدغر، ليس تلميذا لهيجل ولا متأثرا به، إذ أن الهيجيليين من جيله الفلسفي، كانوا شيوعيين أو اشتراكيين، قليلا أو كثيرا، كما هو الشأن، بالنسبة لجورج لوكاش أو كارل كورش، أو ارنست بلوخ، أو ليبراليين، قليلا أو كثيرا، كما هو الشأن بالنسبة لماكس

فيبر أو كارل مانهايم؛ رغم ذلك/ فإننا نجد هايدجر قريبا من هيجل، ليس في أطروحاته الفلسفية بالذات، بل في تصوره للفلسفة، أو بمعنى أدق، في تصوره لعلاقة الفلسفة بالحداثة.

اعتبر هيجل أن سؤال الفلسفة الجوهري، والمبرر الوحيد لارتباطها الحميمي بالواقع كحاضر خاص، إن لم يكن المبرر الوحيد لمشروعية " مجيئها في المساء"، هو ارتباطها القوي بهذا الحاضر؛ خاصة إذا كان هذا الأخير هو عصر الحداثة بالذات، بما يعنيه ذلك، في تصور هيجل، من اختلالات وتمزقات قوية في نظام المعرفة، تستدعي تدخل الفلسفة بشكل حاسم.

تصور هيجل الحداثة، كمعيار أو رهان حاسم، من أجل إثبات راهنية الفلسفة من عدمها. لهذا اعتبر أن سؤال الفلسفة الأول هو الحداثة نفسها، ونحن نجد هايدغر، إن لم نقل إننا نجد جيله الفلسفي كله حاملا لهذا الهاجس الابستيمولوجي الذي كان قد عبر في داخل الوعي الهيجيلي عن علاقة وثيقة جدا، بين مستقبل الحداثة ومستقبل الفلسفة. وفي هذا الإطار ذاته، فكر هايدغر في الحداثة من منظوره الفلسفي الخاص.

يقول مطاع صفدي :

" مثلما بنى هايدغر كل فلسفته على غياب الكينونة (...) مثلما جعل من فلسفة غياب الكينونة فلسفة لحضورها بطريقة ما أي مثلما جعل فلسفته ذاتها هي ترميز لذلك الحضور، فإن غياب الحداثة، والحديث عن هذا الغياب، يدخلنا شيئا ما إلى جو الخصوصية الذي يمكن أن تتمتع به الحداثة، فيما لو أمكن التعرف إلى بعض رموز وجودها من خلال بعض إمارات افتقادها"[95].

بدأ فلاسفة الغرب الأوربي، في الحقيقة، يكتشفون، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هذا الاختلاف العميق، بين الحداثة، كما تصوروها أو أرادوها، فلسفيا، وكما رأوا اختلالاتها وانفصاماتها العميقة في حقل التنظيم المادي للمجتمع. وكان هيجل، قد عبر عن ذلك بعمق فلسفي كبير، في صيغة استلاب للذات عن ذاتها، أو كوجدان شقي، وهو ما عبر عنه هايدغر، بطريقته الخاصة، في صيغة نسيان للكينونة.

---

[95]ـ مطاع صفدي: الحداثة ما بعد الحداثة، م.س، ص 226.

كان هيجل يعتبر أن تاريخ الثقافة الغربية الحديثة، عبر عن تطابق بين تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ؛ أما هايدغر، فقد اعتبر أن الحداثة، تجسيد وتتويج لمشروع ميتافيزيقي ضخم.

إن هايدغر الذي لا يستسيغ نهائيا الطابع الإنسانوي لفلسفة هيجل، ولا الحتمية التاريخية التي اصطبغت بها تحليلات ماركس، ولا حتى الطابع السوسيولوجي المحض لتصورات ماكس فيبر حول الحداثة؛ يعتقد أن هذه الأخيرة، في ماهيتها، هي بالأحرى منعطف جذري لتصور عام حول العالم، أكثر مما تعني منعطفا تاريخيا في القاعدة المادية للمجتمع الحديث، وبعبارة أخرى، فإن الحداثة، بالنسبة لهايدغر، حدث فلسفي محض، لهذا بالذات : " تتميز تحليلات هايدغر للحداثة عن سابقاتها بمحاولة استكشاف الماهية الفلسفية بل الميتافيزيقية للحداثة، وبتفكيكها بعيدا عن كل تحليل سوسيولوجي أو اقتصادي ظرفي"[96].

سبق لفردريك نيتشه(1844-1900)، في قراءته الخاصة لتاريخ المشروع الثقافي الغربي، أن انتقد بشدة، وبروح تشاؤمية كبيرة جدا، الحداثة. واعتبر أن هذه الأخيرة، تدعي التعبير الحقيقي عن الكينونة، في حين أنها، لا تعدو أن تكون تاريخا ميتافيزيقيا أو دراما حضارية تسببت في انشطارات لا حد لها بين التاريخ والحياة، أي، بتعبير فلسفي بين الذات والموضوع. كما سبق لـ ادموند هوسرل (1859-1938) أن اعتبر أن الحداثة أدت إلى خلخلة قوية للقيم الثقافية، وتسببت في أزمة حادة للوعي الأوروبي الحديث. لكن هايدغر، الذي لا يعترض، من الناحية المبدئية على الدراما الحضارية كما تصورها نيتشه، أو عن أزمة القيم الأوربية، كما فكرها هوسرل، يعتقد أن تشخيص ذلك، وتحليله النقدي كأزمة حادة للكينونة، لا يمكن أن يكون ممكنا، إلا إذا تمت معالجته على الصعيد الأنطولوجي. أو بعبارة أوضح، إلا من حيث أن الحداثة مشكل ميتافيزيقي، ينبجس من التاريخ كنسيان استراتيجي للكينونة.

يقدم المشروع الأنطولوجي الهايدغري نفسه، كتجاوز لإنسانية هيجل، وحتمية ماركس كما يمكن القول، أنه بطريقة أو أخرى، يسعى إلى تجاوز التحليلات النيتشوية النقدية للحداثة كدراما حضارية، أو تحليلات هوسرل لأزمة الضمير الأوروبي، أو النزعة

---

[96]ـ محمد سبيلا: الحداثة، ما بعد الحداثة، م.س، ص 37.

التشاؤمية المبالغ فيها لفلاسفة الحياة الألمان، أو النقد الماركسي التاريخاني للاستلاب والتشيؤ .

كل هذه التحليلات في نظره، لا ترقى إلى مستوى المساءلة الفلسفية، أو بعبارة أدق، المساءلة الأنطولوجية للحداثة. لكن هايدغر، في الحقيقة يشترك مع هؤلاء جميعا في هذا الحس النقدي الحاد الذي انطبعت به الفلسفة الألمانية الحديثة منذ إمانويل كانط؛ كما أنه يعبر عن كل هذه الانشغالات المرتبطة بهذه الفلسفة، والتي انتعشت، بشكل خاص، منذ العشرينيات من القرن العشرين.

يعتقد هابرماس، الذي يرى أنه من الضروري " التفكير مع هايدغر ضد هايدغـــــر[97]، أن هذا الأخير، بعد أن قام في كتاب " الوجود والزمن"، بإعادة صياغة إشكالية فلهالم دلتاي(1833-1911) المتعلقة باعتبار الثقافات في التاريخ، كأشكال من الموضوعية تدرك في كليتها التاريخية، وبعد أن صاغ إشكالية هوسرل الذي بلور تصورا خالصا للكائن؛ حاول: " بناء الوجود الإنساني انطلاقا من ذاته، في تاريخيته وكليته على حد سواء"[98].

مما لا شك فيه، أن هايدغر، يعتبر أن الحداثة في جوهريتها حدث فلسفي؛ فهو ينظر إليها كعصر ميتافيزيقي خاص، فالحداثة، بهذا المعنى، تصور جديد للكائن، لكن هذا التصور، لا ينكشف على حقيقته، إلا في السياق العام للوجود. لهذا بالذات، اعتبر هايدغر أن رصد المعالم الأساسية للحداثة، يستحيل في غياب أنطولوجيا جذرية، أو تصور أنطولوجي يستطيع تلمس معالم الكينونة، على اعتبار أن هذه الأخيرة، تخفي معايير الإدراك القيمي والمعرفي والتاريخي للوجود، وليست الحداثة منعطفا متميزا في التاريخ، إلا على أساس أنها تجسد تصورات خاصة للحقيقة، على مستوى التصور الأنطولوجي للعالم.

يقول هايدغر :

---

(97) -Habermas : « Penser avec Heidegger contre Heidegger » In profils, op.cit.
(98) - Ibid, p. 105.

" [إن] اليوناني والمسيحي، والمحدث، والكوني، والغربي؛ كل هذه العصور، ندركها انطلاقا من خاصية أساسية للوجود، وهي أن الوجود، بما هو حقيقة وانكشاف، فهو يخفي أكثر مما يظهر"[99]

أن هايدغر، كما هو واضح، يتصور التاريخ، كتاريخ لكينونة الكائن. ويتصور العصور التاريخية كعصور ميتافيزيقية، بحيث يغدو لكل عصر، ميتافيزيقا خاصة به.

إن الميتافيزيقا، بالنسبة لهايدغر، هي التي تقوم ببنينة التصورات المعرفية الخاصة بعصر ما، أو بمجتمع ما. فالمعرفة، كما يتم تداولها، أو إضفاء المشروعية عليها في لحظة تاريخية معينة، لا يمكن إلا أن تكون نابعة من مسلمات ميتافيزيقية، حول الوجود والموجود.

إن هايدغر، يعتبر أنه لا يمكن النظر إلى تاريخ الثقافة الغربية، إلا في ضوء الميتافيزيقا التي تؤسسها، بمعنى الميتافيزيقا التي تخفيها لأنها، أولا وأخيرا، ليست إلا التاريخ الخفي للغرب[100]. وبناءا على هذا التحليل الهايدغري، فإن الانتقال إلى العصور الحديثة، بمعنى الدخول إلى عصر الحداثة، لا يمكن تصوره إلا كانتقال أنطولوجي، أو بعبارة واحدة، كانتقال إلى تصور جديد وجوهري في علاقة الوجود بالموجود، أو علاقة الكائن بالكينونة.

تلك هي الأرضية الفلسفية التي يعالج هايدغر، بناءا عليها موضوع الحداثة. وربما كانت هي الأرضية نفسها التي تفسر لنا تلك القرابة التي يتحدث عنها بوفري، بين هايدغر وهوسرل أو كارل جاسبرز[101]؛ إن لم تكن بالذات ذلك الفضاء الفكري الذي يحيلنا إلى الساحة الفلسفية الألمانية للنصف الأول من القرن العشرين، وهي التي ترعرع فيها أيضا كل الفلاسفة النيوكانطيين، والهيجليين التاريخانيين [102].

كانت هذه الساحة الفلسفية، مهووسة بمحاولة استكناه معالم الحداثة على المستوى الفلسفي. وتميزت بمناقشات صاخبة في المنابر الجامعية والعمومية على حد سواء. إذ كثيرا ما دارت حوارات ساخنة، رغم أنها كانت في بعض الأحيان مستترة، بين هايدغر

---

[99]- مارتن هايدغر : " Chemins qui ne mènent nulle part" عن، عبد السلام بنعبد العالي، أسس التفكير الفلسفي المعاصر، أطروحة الدولة، كلية الآداب بالرباط 1990، ص 11.

[100] - Martin Heidegger, qu'est ce que la métaphysique ? ed. Gallimard, Paris, p. 24. .

[101] -Jean Beaufret, Préface, In Heidegger, le principe de raison, trad. A.Préau, ed. Tel/ Gallimard, Paris 1962.

[102] - يعتبر ل. غولدمان أن هناك قرابة نظرية بين " التاريخ والوعي الطبقي" 1923 للوكاش، و "الوجود والزمن" 1929 لهايدغر، رغم التباعد الجوهري بينهما على الصعيدين: الفكري والسياسي.

والتاريخانيين الماركسيين، أو بين هوسرل وجاسبرز والنيو- كانطيين. كانت هذه الحوارات ذات حس نقدي رفيع، حاول من خلالها، كل تصور فلسفي أن يقدم أطروحته الخاصة حول العصر الحديث، بغية التعرف على الماهية الفلسفية للحداثة.

صحيح أن هذه التصورات المتباينة كانت متفقة على طبيعة الماهية الفلسفية للحداثة، من الناحية المبدئية، لكن افتراضاتها، على المستوى التحليلي، وعلى مستوى المرجعية النظرية، كانت مختلفة ومتضادة.

يعتبر هايدغر أن الانتقال التاريخي إلى العصور الحديثة كان انتقالا على الصعيد الميتافيزيقي. فكما كان ماركس يرصد التحولات الكبرى للحداثة، على أرضية الحتمية السوسيو- اقتصادية، فإننا نجد هايدغر يرصد نفس التحولات كحتمية ميتافيزيقية، أو بمعنى آخر كقدرية فلسفية تعبر عن منعطف حاسم في تصور الحقيقة والوجود، وتنطلق من ذاتية مطلقة وصارمة، كما صاغها الكوجيطو الديكارتي، لتنتهي إلى العقلنة الأداتية للمعرفة العلمية وللفضاء السوسيو- ثقافي كله.

ينكشف لنا تصور هايدغر للحداثة، في تصوره الخاص للفلسفة وتاريخها. إنه يعتقد أن الفلسفة، كعلم بالكائن، وكأنطولوجيا مؤسسة لبنية المعرفة، تستطيع أن تكشف عن العلامات المميزة للحداثة، على أساس أنها تصور للحقيقة و الوجود.

إن الكشف عن ميتافيزيقا الحداثة كمعرفة كونية، بالنسبة لهايدغر، هو مهمة الفلسفة بالضبط، لا مهمة العلوم الأخرى.

هذا هو تصور هايدغر للفلسفة. إنه يعتقد أن الحداثة كحدث كوني، جسدت في المقام الأول، حدثا أنطولوجيا وتحولا ميتافيزيقيا في مفهوم الكينونة، وبما أن : " الموضوع الحقيقي والوحيد للفلسفة هو الكينونة "[104] بالذات، فليس إلا عن طريق الفلسفة، كمعرفة شمولية بـ " الحد الأقصى للوجود الأصل" في كونيته، يمكن أن ينكشف البعد الكوني للحداثة بالذات.

[104] - Ibid., p.28 (souligné par l'auteur).

الفلسفة، في تصور هايدغر، بناء أنطولوجي للعالم في كونيته؛ على أساس أنها عملية بناء شمولي ومستمر للمفاهيم، من خلال هدمها المتواصل، وبالتالي من خلال إعادة بنائها وصياغتها في ضوء الأسئلة الجديدة للكائن كحاضر دائم.

إن عصر الحداثة، هو عصر " نسيان الكينونة"، وبالتالي نسيان ما يسميه هايدغر بـ" La Différence Ontologiqueالاختلاف الأنطولوجي

. ووظيفة الفلسفة، باعتبارها عملية للهدم Etantوهوية الكائن Etre "، بين هوية الكينونة والبناء، هي رصد الاختلافات بين مستوى الوجود ككينونة، ومستوى الوجود ككائن، وبمعنى آخر، ردم هذه الهوة الانطولوجية بين الكينونة والكائن، في ضوء مراجعة نقدية لهذا الاختلاف نفسه.

علاوة على ذلك، فإن التشويه الذي طال مفهوم الكائن ومفهوم الكينونة على حد سواء، مصدره بالنسبة لهايدغر، هو التاريخ كحتمية سوسيو ـ اقتصادية، بمعنى كانعطافات تاريخية معينة. إن الكينونة ليس لها علاقة مباشرة ومحددة بالزمن التاريخي، كزمن كرونولوجي، لهذا فهايدغر يعتبر أن مسألة الكينونة والكائن، ليست مشكلا تاريخيا محضا. وهو يرفض كل شكل من أشكال الحتمية أو الصيرورة التاريخيتين.

في عصر الحداثة، يؤكد هايدغر، أنه لا يمكن على الإطلاق توقع مصير الكينونة، من خلال وضعها في قلب الصيرورة التاريخية، لهذا، لا يصح الحديث عن اختلاف تاريخي بين الوعي والحياة، أو بين الكينونة والكائن، إلا على الصعيد الأنطولوجي المحض.

إن الحداثة، في تصور هايدغر، هي الامتلاك المطلق للكائن، من خلال إبعاده عن كينونته. الحداثة هي عصر الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائن، ولا يمكن، بناءا على ذلك، تلمس معالمها، سواء كمجتمع تكنولوجي، أو كمجتمع استهلاكي بلغ أقصى مراحل الذاتية والتشيؤ، أو كمجتمع تحولت فيه القيم الطبيعية الأصيلة إلى ثقافة مستلبة وغريبة عن ذاتها؛ إلا على أساس أن هذه المعالم تجسد الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائن.

في هذه النقطة بالضبط، يختلف التحليل الهايدغري، ليس فقط عن هيجل أو ماركس أو لوكاش، بل أيضا عن تحليلات النظرية النقدية عند أدورنو وهوركهايمر، أو حتى عن تحليلات تلميذه هربرت ماركوز ، إذ في ابتعاده الكلي عن التحليل السوسيو-تاريخي للحداثة،

يبدو قريبا إلى جورج زيميل وفلاسفة الحياة في نقدهم الرومانسي، ذي النبرة التشاؤمية لعقلانية العصر الحديث.

إن تاريخ العقل الغربي الحديث، يعبر بالنسبة لهايدغر عن مسار الانشطارات الأنطولوجية المتتالية بين الكينونة والكائن، ويعتبر الحدث التقني، في تصوره، الحد الأقصى لهذه الانشطارات كلها.

ربما لهذا السبب، اعتبر هايدغر، في المسار الطويل لمشروعه الفلسفي الضخم، أن تفكيك ثنايا الميتافيزيقا، كفيل بالكشف عن حقيقة الثقافة الغربية الحديثة، على أساس أن هذه الثقافة " تختفي" في العوالم العميقة لهذه الميتافيزيقا، كما تم التعبير عنها نسقيا في تاريخ الفلسفة الطويل.

من خلال الفلسفة، يمكن الوقوف على الأسباب العميقة التي أدت إلى ما يسميه هايدغر بنسيان الكينونة، وبالتالي الكشف عن الحقيقة العارية لتاريخ العقل الغربي الحديث. النظري والمفاهيمي للكائن، L'interprétationذلك أن الفلسفة بالتحديد هي:" التأويل Elle estولبنيته وخصائصه[على حد سواء][105]. وبما أن الفلسفة :" أنطولوجية "[106]، فهي وحدها التي تستطيع مراجعة تاريخ الميتافيزيقا، كتاريخ يخفي ontologique أكثر مما يظهر.

من الواضح، في تحليل هايدغر للحداثة، أنه رغم استبعاده لكل تحليل تاريخي أو تاريخاني لهذه الأخيرة، فهو يعتبر أن النقد الأنطولوجي يستوحي أرضيته من التاريخ في المقام الأول والأخير. وبتعبير آخر، فإن هايدغر يجزم أن الفلسفة، عبر تاريخها الطويل، لم تكن بعيدة عن محيطها التاريخي. فالفلسفة، تخاطب الواقع التاريخي في المقام الأول، وكانت على الدوام، كتأويل نظري ومفاهيمي للكائن، ملتصقة بهذا الواقع، رغم أنها، هي ذاتها في مساراتها وسياقاتها، لم تكن انعكاسا لتحولات تاريخية حتمية، بقدرما عكست تحولات وانعطافات " قدرية " في مفهوم الحقيقة ومعنى الوجود بشكل عام.

---

(105) -Martin Heidegger : Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op.cit, p. 29.
(106) - Ibid., p. 29.

يميز هايدغر بين المعرفة التاريخية كما يتم تداولها في حقل التفكير الفلسفي وبين كيفية تداولها في الحقل الخاص بعلم التاريخ.

فهو يعتبر أن تاريخ الفلسفة ليس على الإطلاق إحدى ملحقات الحقل التعليمي أو التربوي، على اعتبار أنه يمنحنا مادة فكرية تسمح لنا بأن نلقي نظرة على الطريقة التي تمثل، من خلالها الماضي معرفته الخاصة، ولا يمكن،بالنسبة لهايدغر، أن نعتبر المادة الفكرية الغزيرة التي يمنحنا إياها تاريخ الفلسفة، صالحة فقط للاستخدام البيداغوجي، بحيث تسمح لنا بالإطلاع على طبيعة الأنشطة المعرفية التي مورست في الماضي، لأن التاريخ بدون تصور فلسفي، تاريخ غير ذي مضمون، علاوة على أن : "المعرفة الفلسفية والمعرفة التاريخية شيء واحد"[107]. رغم أن : " المعرفة التاريخية الخاصة بالفلسفة، وفي تطابق مع مفهومها، تختلف عن كل معرفة علمية أخرى بالتاريـــخ" [108]

إن ماهية الحداثة، في تصور هايدغر، لا تنجلي إلا من خلال حقل التفكير الفلسفي، الذي يعتبر حقلا للنقد الأنطولوجي للواقع التاريخي، ويبدو هايدغر، في هذا السياق، أي بما أنه يضع كل معرفة علمية بالتاريخ، في الدرك الأسفل من المعرفة بماهيته، مستبعدا كل تحليل سوسيولوجي أو اقتصادي لمعاينة الحداثة نفسها. إنه يبدو معتبرا أن هذه العلوم، في بحوثها الخاصة، ومن بينها علم التاريخ تقوم بتحليل الحداثة، لا تحليل ماهيتها.

2-1 ماهية التقنية من وجهة نظر أنطولوجية

تتفق الفلسفة والعلوم في اعتبار الحداثة عصرا تقنيا بالدرجة الأولى. لكن التحليل العلمي، في نظر هايدغر، يظل مع ذلك، تحليلا قائما على ملاحظة : " سطحية ". إذ أن هناك فرقا جذريا بين هذا النوع من التحليل، وتحليل آخر ينطلق من البحث الأنطولوجي حول ماهية التقنية نفسها.

---

(107) - Martin Heidegger : Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op.cit, p. 42.
(108) - Ibid., p.42.

تكمن قوة البحث الأنطولوجي للحداثة، مقارنة مع باقي البحوث، في أنه يكشف لنا : " ليس فقط في أية حدود يتم إخضاع الإنسان للتقنية في عصرنا، بل أيضا إلى أي حد يكون مطالبا بالتطابق مع ماهية التقنية "[109]. وبعبارة أخرى، فإن هذا البحث يجعلنا نكتشف بوضوح كامل، كيف أن هذا التطابق الصارم بين الإنسان وماهية التقنية، ينذر بتهديد كبير للوجود الحر للإنسان، وبالتالي فهو ينذر بنسيان الكينونة، تلك الكينونة التي كانت شاهدا حقيقيا على الغياب منذ اللحظة التي تمت فيها بلورة المعالم الأولية للمشروع الضخم للعقل العلمي – التقني؛ وبعبارة أخرى، منذ أن تم ترسيخ المبادئ المؤسسة لماهية التقنية في بنية المجتمع الحديث.

لكن ما هي المبادئ التي تشكل هذه الماهية؟

سبقت الإشارة إلى أن هايدغر يعتبر عصر الحداثة كعصر تقني، عصرا منطبعا بماهية ميتافيزيقية محددة. بناءا على ذلك، فإن تفكيك ماهية الحداثة، هو تفكيك لهذه الميتافيزيقا بالذات. إذ أن الانتقال التاريخي إلى الزمن الحديث هو انتقال ميتافيزيقي، عبر عن تحول أنطولوجي جذري في معنى الوجود والموجود.

فالحداثة، كعصر ميتافيزيقي، هي عصر التقنية، والتقنية كميتافيزيقا تجسد تصورا شموليا للعالم، وهي في حقيقتها قراءة أو تأويل ضخم للعالم.

إن التقنية، ليست هي الآلات والأجهزة المتطورة تكنولوجيا كما تحضر في الحياة اليومية للإنسان في المجتمع الحديث، بل هي الإستراتيجية التي يتم عبرها تفسير العالم وتأويله، وبالتالي الكيفية التي يتموقع بها الإنسان في العالم، في علاقته بذاته من جهة، وفي علاقته بالطبيعة والتاريخ، من جهة أخرى.

كانت الحداثة، كتصور جديد للعالم حدثا فلسفيا، تم ترسيخ مشروعيته الحضارية عبر مبدأين سيدين : 1- الذاتية Subjectum 2- ثم العلية Causalité . فمع الكوجيطو الديكارتي تبين أن العالم مركزه ذات عارفة. ومن هنا تم التوصل إلى اليقين كعمليات شفافة، واضحة raison ، تم الإقرار أن كل ومن خلال مبدإ العلة

(109) - M. Heidegger, le principe de raison, op.cit, p. 75.

شيء خاضع لعلة، بمعنى لسبب قابل للحساب وخاضع للبرهنة. وهذان المبدءان، في نظر هايدغر، هما الأساس الميتافيزيقي للحداثة، باعتبارها عصرا تقنيا.

يعتبر هايدغر أن لمبدإ العلة أهمية جوهرية في بناء ميتافيزيقا العصر الحديث، ويعتبر أن ليبنتز ، كان أول من صاغ مبدأ العلة على المستوى النظري، كمبدأ مؤسس للمعرفة، وذلك بعد أن كان هذا المبدأ في الماضي، يمثل فقط أرضية لمشروع غير مكتمل وغير مؤثر في التاريخ، أو على الأكثر، فقد كان مقترحا من بين مقترحات أخرى مطروحة. وفي هذا المبدإ الصغير، كان يتم إعداد تصور خاص بالعالم. لقد كان هذا المبدأ، كما انساب في تاريخ العقل الغربي الحديث، معلنا ليقظة غير معهودة، كان يتم إعدادها شيئا فشيئا [110].

إن الميتافيزيقا هي أساس التاريخ بالنسبة لهايدغر. لكن هذه الفكرة، لا تعني أن هناك علاقة ميكانيكية أو مباشرة بين ما يتم تداوله أو تأصيله في حقل الميتافيزيقا، ومنطق المسارات التاريخية. إذ أن تحولات الميتافيزيقا، وتحولات التاريخ أيضا، تحولات قدرية لا حتمية.

لكن هايدغر حين يحاول البحث في الحمولة الميتافيزيقية للصيغة أو المعادلة الآتية: [112]، يكتشف : " أن الإنسان L'abîme و : " كينونة : هوة Le même الذاتية الحديث يسمع بدون أدنى شك، هذا النداء "[113] الصادر عن مبدإ العلة، كما كان قد صاغه ليبنتز في القرن السابع عشر.

في هذا السياق تحديدا، يطرح هايدغر المشكلة التقنية، أي في ضوء العمق الفلسفي لمبدإ العلة، كسؤال أنطولوجي.

يقول هايدغر :

---

[110] - M. Heidegger, le principe de raison, op.cit, p.p.248/249.
[112] - Ibid, p. 133.
[113] - Ibid, p. 254.

" إن التقنية الحديثة تتجه إلى أقصى كمال ممكن التحقيق، وهذا الكمال يكمن في الطابع الحسابي الكلي للأشياء، فهذا الطابع يفترض المصداقية الكونية لمبدإ العلة. وأخيرا، فإن هيمنة هذا المبدإ، بهذا المعنى، يسم وجود العصر الحديث، عصر التقنية [114].

إن هذه الهيمنة في حقل التصور العلمي-التقني للعالم، هيمنة مؤكدة، وأثرها عميق على الطريقة التي تتعامل بها العلوم الطبيعية والفيزيائية مع الطبيعة والإنسان. لذلك، يبدو Saisons et عنوانها Goetheهايدغر مفتونا ، بإحدى قصائد الشاعر الألماني غوته journées de Chine et d'Allemagne [115]. إذ أن غوته، في هذه القصيدة المتأخرة، يعبر عن وعي استباقي عميق، بكون التطور المتسارع والمجنون للعلم- التقني، يؤدي باستمرار إلى استسلام الإنسان للتقنية وسلطتها المطلقة عليه.

يتحدث هايدغر عن خمس ظواهر أو تجليات أساسية للأزمنة الحديثة.

" أولى الظواهر الأساسية للأزمنة الحديثة هي : العلم-الظاهرة الثانية التي لا تقل عنها أهمية.. هي التقنية الميكانيكية. الظاهرة الجوهرية الثالثة : تكمن في صيرورة دخول الفن أفق الاستطيقا، الشيء الذي يعني أنه صار موضوعا لما يسمى بـ " التجربة المعاشة".

التجلي الرابع للحداثة، يجد تعبيره في التأويل الثقافي لكل مساهمات التاريخ الإنساني.

التجلي الخامس للأزمنة الحديثة يكمن في الانسلاخ عن المقدسات واستعبادها"[116].

أهم هذه التجليات على الإطلاق بالنسبة لهايدغر، هي الظاهرة التقنية، وهو حين يقوم بتفكيك أصل الاشتقاق اللغوي لهذه الكلمة، ينتهي إلى التـأكيد على أن التقنية وماهية التقنية،

---

[114] - Ibid, p. 255.
[115] - Ibid., p. 259.
[116]ـ مارتن هايدغر : التقنية، الحقيقة، الوجود من كتاب " Essais et conférences"، ترجمة م. سبيلا، ع الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء 1995، ص ص 139/138.

ليسا نفس الشيء[117]، إذ أن نظرية الطبيعة التي صاغتها وطورتها الفيزياء في الأزمنة الحديثة: هيأت الطريق، لا للتقنية بالدرجة الأولى، بل لماهية التقنية" [118].

يقصد هايدغر بماهية التقنية خلفيتها الميتافيزيقية بالتحديد، أو بعبارة أخرى، أساسها الفلسفي الضمني، إذ أن التقنية الميكانيكية مثلا لم تتطور قبل النصف الثاني من القرن الثامن عشر، غير أن خلفيتها الفلسفية بدأت في التشكل منذ أن بدأ العلم الحديث بحثه أو غزوه للطبيعة، أي في القرن السابع عشر. بمعنى أن ماهية التقنية كميتافيزيقا، كانت قيد التشكل قبل تحول التقنية إلى آلات وتكنولوجيا متقدمة. وما يحدد موقع التقنية وسلطانها الكاسح في الزمن الحديث، ليس هو هذه الآلات في حد ذاتها، بل ماهيتها الميتافيزيقية في المقام الأول.

إن السؤال الهايدغري حول التقنية، هو إذن سؤال حول ماهية التقنية، على اعتبار أن عالم التقنية يقودنا إلى عالم الحقيقة ، إنه يساءل التقنية، في علاقتها الإستراتيجية بالطبيعة.

يعمل العلم الحديث في الحقل الطبيعي ، على جعل الطبيعة تتحول إلى انكشاف متواصل لكل الألغاز الطبيعية التي ظلت مغلقة في الماضي، أو أنه كان يشوبها، على الأقل، طابع سحري أو أسطوري.

إن العلم الحديث، من خلال التقنية، يجعل من الطبيعة صيرورة طويلة الأمد من الانكشاف والإظهار. فـ : " الانكشاف الذي يسود التقنية الحديثة هو عبارة عن تحريض تكون الطبيعة، بواسطته، منذورة إلى تقديم طاقة يمكن من حيث هي كذلك، أن تستخرج وتراكم "[119].

هذا البعد التحريضي أو الاستنفاري للطبيعة كطاقة متواصلة، هو ما يميز العلم الحديث عن المعرفة العلمية الماضية. إذ أن العلم الآن تحول على المستوى الاستراتيجي، إلى علم- تقني، وقد كان في الماضي. بل حتى حدود القرن التاسع عشر، كما يبين ذلك أيضا هابرماس في تحليله للسيرورة الإيديولوجية للعلم الحديث، غير محقق بعد تلك العلاقة

---

[117]- ن.م. ص 43.
[118]- ن.م. ص 66.

[119]- مارتن هايدغر: ن.م، ص ص 56/55.

المتبادلة والوثيقة بين العلم والتقنية. أما العلم اليوم، على حد تعبير هايدغر، فما هو إلا : "طريق تسير الأزمنة الحديثة على هديه بخطى حثيثة نحو اكتمال ماهيتها"[120].

تتجه التقنية الحديثة، كإستراتيجية لغزو الطبيعة وغزو العالم، إلى تحقيق أقصى حد ممكن من الكمال والإتقان التكنولوجي الرفيع. وهذه الإستراتيجية، تسير في ضوء منطق حسابي دقيق، يشتغل تحت سلطان المناهج الرياضية والفيزيائية المعاصرة الأكثر تقدما.

في هذا الأفق من اشتغال العلم بالذات، لا يمكن على الإطلاق، التحكم في اختراقات التقنية للطبيعة والعالم. كما أن عدم التحكم في هذه الاختراقات، يؤدي إلى خضوع إنساني لحسابات التقنية ومخططاتها الإستراتيجية.

إن السيطرة التامة للتقنية على العالم، هي التجسيد الأسمى لخضوع إنساني أعمق، هو الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، ذلك الذي يتمظهر بشكل واضح في الحقل السياسي، من خلال تحويل الإرادة العامة إلى إرادة للتقنية ذاتها.

كانت الدول والمجتمعات القديمة تحقق استمراريتها التاريخية انطلاقا من زمن دائري يتميز بالتكرار، وبسيادة تاريخ يعيد إنتاج الحاضر بقدر ما يعيد إنتاج ذاته. لكن الاستمرارية التاريخية في عصر الحداثة، أصبحت تتحقق، على النقيض من ذلك، بناءا على منطق التغيير المتواصل. وهذا المنطق الخاضع لحساب دقيق وقابل للبرهنة، تلعب فيه التقنية دور الموجه الاستراتيجي، بل دور الضامن لاشتغاله المتواصل واللامحدود.

إن التقنية، في نهاية الأمر، هي إيديولوجية التغيير داخل حقل الاستمرارية نفسها. إن منطقها الحسابي الصارم يجعل منها إستراتيجية في خدمة هذا التغيير ذي الطابع الاستمراري الاكتساحي، فيغدو الإنسان في خدمة التقنية، لا التقنية في خدمة الإنسان.

تلك في الحقيقة، هي رسالة هايدغر التي بلورها في مشروعه الفلسفي الضخم، ذلك الذي حاول فيه تعرية كل المظاهر البئيسة لكينونة مضطهدة، تم نسيانها، عبر مخطط انكشافي، يعمل على الإخفاء، في ادعائه الزائف للإظهار.

---

(120) - نفســـه، ص 180.

وعمل هايدغر على كشف ميتافيزيقا التقنية في عقر دارها، بمعنى انطلاقا من الحقل الميتافيزيقي الذي تختفي فيه حقيقتها هي، والذي تقيم فيه مبادئها المؤسسة، عبر نقد أنطولوجي، لا يرفض الحداثة التقنية أو الحداثة بشكل عام، بل يرفض خلفيتها الميتافيزيقية. فاعتبر أن الفلسفة، تستطيع وضع الحداثة وتأويلها الاستراتيجي للعالم، على مشرحة النقد الأنطولوجي الجذري. لكن هل تستطيع الفلسفة، وهي تقطع الصلة بحقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتعتبرها خاضعة لمنطق الحساب التقني، كما سبق لهايدغر أن حسبها كذلك، أن تمارس هذا النقد وهذا التأويل؟ [121]. كما يلاحظ بول ريكور.

لم يضع هايدغر في الحقيقة، وربما لم يكن ذلك غرضه، رغم ضخامة مشروعه الفلسفي، نظرية للحداثة؛ لأن الحداثة كما يقول بودريار ليست نظرية، وإنما منطقا وإيديولوجية.

وينطبق هذا الأمر على الفلسفة الغربية الحديثة منذ القرن السادس عشر إلى اليوم، إذ لا ديكارت ولا كانط ولا هيجل، أو ماركس أو لوكاش، وضعوا نظرية للحداثة، كما لم يضعها من بعدهم هابرماس أو فوكو، أو دولوز أو دريدا أو غيرهم. فالمجهود الفكري لهؤلاء ينخرط في سياق المساءلة النقدية للحداثة، أكثر مما يسعى إلى وضع نظرية شاملة لها. فالحداثة، كإيديولوجية ومنطق للتغيير داخل حقل الاستمرارية، عصية على التنظير الشمولي أو المقاربة الكليانية.

عملت الفلسفة الغربية، منذ ديكارت أو منذ كانط، على الأقل، على تفكيك هذا المنطق الخاص بالحداثة، وعلى تشريح آلياتها وبنياتها الراسخة في المجتمع والتاريخ، وبالتالي نقدها المتواصل من خلال تأزيم بعض أطروحاتها الكليانية، أو انحرافاتها الخفية التي تقوم، مما لاشك فيه، على أسس فلسفية صلبة. وتلك كانت المهمة العسيرة للنظر الفلسفي الغربي، وهو يتأمل الحداثة كمنعطف جذري في التاريخ ولعل ضخامة الحداثة، كمشروع حضاري كوني، هو الذي تطلب هذه المساءلة الصعبة والطويلة الأمد لهويتها، ومنطقها، وأهدافها، ومساراتها، تلك المسارات التي تحولت إلى صيرورة تاريخية للتحديث، وإلى مشروع يدعي مصداقية كونية، كما يدعي قدرته على اختراق كل المشاريع الحضارية الأخرى، المغايرة له جذريا، أي اختراق المجتمعات التقليدية بالذات.

---

[121] - Paul Ricœur : Du texte à l’action, op.cit, p.p. 88/95.

ـ التقنية كميتافيزيقا للهيمنة (مارتن هيدغر)

" (..) لكن ما يبعد إنسان الأزمنة الجديدة خاصة عن بداية تاريخه، هو الطفرة التي حدثت في طريقة تأويل العالم، والوضعية الأساسية ضمن الموجود. إن الوضعية الأساسية للأزمنة الجديدة هي الوضعية ' التقنية'. وهي ليست تقنية لأننا نعثر فيها على آلات بخارية تلاها فيما بعد المحرك الانفجاري. بل على العكس من ذلك، فان أشياء من هذا النوع توجد فيها، لأن هذا العصر"تقني". إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة، أو وسيلة يمكن أن يكون إنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة؛ فقبل ذلك وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل للعالم، تم إقراره من قبل، نمط لا يحدد فقط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات، بل يحدد كل موقف للإنسان- في إمكانياته الخاصة- أي أنه نمط يسم بميسمه كل قدراته على التجهيز. وهذا ما يجعل هذه التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها،إلا عندما نخضع لها بدون شرط وبدون تحفظ.وهذا معناه: أن التحكم العملي في التقنية يفترض من قبل الخضوع الميتافيزيقي للتقنية. هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيء انطلاقا من مخططاته وتصميماته، ليطبقها بدورها في فترات طويلة، من أجل وضع ما هو قابل للاستمرار في وضع مأمون بوعي وسبق إصرار، لمدة تطول قدر الإمكان.

هناك من ناحية، إمبراطوريات امتدت فترتها على مدى آلاف السنوات، لأن استمراريتها لم تقم إلا على التكرار، لكن هناك من ناحية أخرى سيطرة على العالم مخطط لها بوعي لبضع آلاف من السنوات، وذلك عندما تستمد ضمانة الاستمرار من الإرادة، التي ترى هدفها الأساسي في المدة الأطول بقدر الإمكان، بالنسبة لنظام معين من الكتل الواسعة والكبيرة بقدر الإمكان، وهذه الإرادة هي ماهية ميتافيزيقا العصور الجديدة منذ ثلاثة قرون. فهي تبدو في أشكال وهيآت متنوعة ليست متأكدة من ذاتها ولا من ماهيتها. أن يكون على هذا الإرادة أن تتوصل في القرن العشرين إلى صورة

اللا مشروط، فهذا ما فكر فيه بوضوح، نيتشه من قبل. إن الإرادية التي تشارك وتساهم في إرادة الهيمنة اللا مشروطة للإنسان على الأرض تحتوي في ذاتها، بنفس القدر الذي تتطلب فيه انجازها لهذه الإرادة، على الخضوع للتقنية؛ وهو الخضوع الذي لا يتجلى أيضا على شكل إرادة مضادة ولا إرادة، بل كإرادة، وهو ما يعني أن هذا الخضوع ساري المفعول هنا أيضا..

ولكن عندما نؤول تحقق هذه الإرادة الميتافيزيقية ك" نتاج" للإصرار المسبق ولاعتباطية " المستبدين" و "الدولة السلطوية"، فان ما يتحدث هو فقط الحساب السياسي والدعاية، أو غياب الحس الميتافيزيقي الخاص بفكر تورط منذ قرون- أو هما معا مجتمعان.

قد تقدم بعض الظروف السياسية، والوضعيات الاقتصادية، والنمو الديمغرافي..الخ فرصا وقطاعات تطبيق مباشر لهذه الإرادة الميتافيزيقية لتاريخ العالم في الأزمنة الجديدة، لكنها ليست أبدا هي أساسها ولا " هدفها" .وبالتالي،إن إرادة المحافظة، التي تؤول دوما إلى إرادة إنماء الحياة وتطويلها، تشتغل بقصد ووعي ضد الخسوف والانتهاء، ولا ترى فيما لا يدوم، إلا مدة قصيرة، إلا تعثرا ونقصا. "

- Heidegger, « Concepts fondamentaux », Gallimard 1985,p.p 31-33.

- السمات الأساسية للعصور الحديثة(مارتن هيدغر)

"- أولى الظواهر الأساسية للأزمنة الحديثة هي : العلم

- الظاهرة الثانية التي لا تقل أهمية من حيث مكانتها الأساسية هي: التقنية الميكانيكية. يجب ألا نسيء تأويل هذه، فنعتبرها مجرد تطبيق محض للعلوم الرياضية في مجال الممارسة، لأن التقنية على العكس من ذلك تحويل مستقل لهذه الأخيرة، على نحو صارت معه(أي الممارسة) هي التي تلتمس توظيف العلوم الرياضية للطبيعة في مجالها. فالتقنية الميكانيكية تبقى لحد الآن، مجرد استمرارية واضحة جدا، لماهية التقنية الحديثة التي تتطابق مع ماهية الميتافيزيقا في شكلها الحديث.

- الظاهرة الجوهرية الثالثة الحديثة، تكمن في سيرورة دخول الفن أفق الاستيتيقا، الشيء الذي يعني انه قد صار موضوعا لما يسمى،: بالتجربة المعاشة، ليتحول بذلك إلى تعبير عن الحياة الإنسانية.

- التجلي الرابع للحداثة يجد تعبيره في التأويل" الثقافي" لكل مساهمات التاريخ الإنساني . والثقافة هنا، هي تحقيق القيم السامية بواسطة العناية المخصصة للمصالح العليا للإنسان. فمن طبيعة الحضارة، من حيث هي ثقافة، أن تثقف بدورها نفسها بنفسها، وأن تتحول بذلك إلى سياسة للمشاكل الثقافية.

- التجلي الخامس للأزمنة الحديثة يكمن في الانسلاخ عن المقدس واستبعاده. هذا التعبير لا يعني فقط مجرد تنحيتها ونكرانها، أي لا يعني إفراطا في النزعة الإلحادية، بل هو هنا عبارة عن سيرورة ذات حدين: فمن جهة أمكن من خلاله للفكرة العامة عن العالم أن تصبح مسيحية، وذلك بالقدر الذي أصبح ينظر فيه إلى أساس العالم باعتباره لا منتهيا ولا مشروطا ومطلقا. ومن جهة ثانية، حولت المسيحية مثالها عن الحياة إلى رؤية للعالم(الرؤية المسيحية للعالم)، فتوافقت بذلك مع ذوق هذه الأيام. إن هذا الانسلاخ إذن هو حالة فراغ تجاه المقدس المتعالي عموما، أي حالة من الترقب والحيرة. والمسيحية هي المسؤول الرئيسي عن حصوله، والحال أن هذا الانسلاخ لا يستبعد التدين إلا نسبيا، إذ معه بالضبط ستنقلب كل علاقة بالمقدسات إلى تجربة دينية لكل المقدسات العليا تختفي عندما تصل الأشياء إلى هذا الحد. ويتم ملئ الفراغ الذي يعقب ذلك، باستكشاف تاريخي وسيكولوجي للأساطير.

أي مفهوم للموجود، وأي تفسير للحقيقة، يكمن في أصل هذه الظواهر ؟ سنحصر السؤال فيما يتعلق بالظاهرة الأولى التي هي العلم.

ما هي وفيم تكمن ماهية العلم الحديث ؟ أي مفهوم لكل من الموجود والحقيقة يؤسس هذه الماهية ؟

إذا ما نجحنا في الوصول إلى العمق الميتافيزيقي الذي يؤسس هذا العلم، أمكننا أن نستشف من خلاله الماهية الخاصة بكل الأزمنة الحديثة. ""

- هيدغر، عصر تصورات العالم،في التقنية ، الحقيقة، الوجود، المركز الثقافي العربي

- التصور الحديث للعالم- مارتن هيدغر

"" عندما ندرس ماهية العصور الحديثة، فنحن نطرح مسألة "التصور الحديث للعالم" ونصف إذن هذا التصور للعالم بتمييزه عن"التصور الو سطوي للعالم" وعن "التصور القديم للعالم".

عندما يصبح الكائن في وبواسطة التمثل، فذلك هو ما يجعل الفترة التي تصل إلى ذلك، فترة جديدة بالنسبة للفترة السابقة. ولذلك فان الملفوظان:"تصور العالم الخاص بالعصور الحديثة" و " التصور الحديث للعالم" يقولان نفس الشيء، ويفترضان ما لم يكن ممكنا من قبل، أي تصورا للعالم وسطويا، وتصورا للعالم قديما؛ لكن أن يصبح العالم، من حيث هو كذلك، صورة متمثلة، فذلك هو ما يسم ويميز سيادة العصور الحديثة.

وعلى العكس من ذلك بالنسبة للعصر الوسيط، فان الكائن هو الشيء المخلوق، أي ما هو مخلوق من طرف الخالق، أي الإله المشخص الفاعل من حيث هو علة قصوى. كينونة الكائن تعني إذن: الانتماء إلى درجة معينة من نظام المخلوقات، والتقابل- من حيث هو معلول- مع العلة

الخالقة. ولا تقوم كينونة الكائن هنا أبدا في أن الكائن- من حيث أنه مقود أمام الإنسان كموضوع- مثبت في مجال انتسابه وتهيؤه، ليصبح كائنا فقط بهذه الطريقة../../

والتأويل الحديث للكائن تأويل أكثر بعدا عن العالم الإغريقي/.../. فالكائن لا يتوصل فيه أبدا إلى الكينونة، من خلال نظرة الإنسان إلى الكائن- مثلا بمعنى تمثل من نوع الإدراك الذاتي، بل بالأحرى فالإنسان هو المنظور إليه من طرف الكائن.

إن الإنسان الإغريقي موجود من حيث أنه هو الذي يصيخ السمع للكائن، وذاك هو ما لا يجعل العالم يصبح- بالنسبة للإغريق- صورة متمثلة.

وبالقياس إلى الاستماع الإغريقي، فان التمثل الحديث يعني شيئا آخر. هذه الدلالة تعبر عن نفسها بصورة أكثر وضوحا في كلمة تمثل. ففعل تمثل يعني هنا: الإتيان أمام الذات- كموضوع- لما هو أمامنا هناك، ونسبته إلى الذات التي تتمثله وتعكسه(تتأمله) في هذه العلاقة مع الذات، من حيث هي المنطقة التي ينبثق منها بشكل ملائم كل مقياس..

/.../ .(...). إن العملية الأساسية للعصور الحديثة هي غزو العالم من حيث هو صورة متمثلة. ففي العصر الإغريقي العظيم، بل وفي العالم الو سطوي المسيحي نفسه، كان من المستحيل قيام شيء مثل تصور العالم.أما الحداثة، فلم تقم كما هي، إلا عندما أصبح الإنسان ذاتا والعالم صورة متمثلة.""

- مارتن هيدغر، دروب موصدة

- موجود (est)
-تمثل (Representatio)
-(Re-presenter) فعل تمثل
- (Re-flechir) تتأمله

- العصور الحديثة وغياب المعنى(مارتن هيدجر)

"إن فترة **الغياب التام للمعنى** هي الفترة التي يتم فيها التحقق الكامل لماهية العصور الحديثة. فمهما تكن الطريقة التي يمكن بها أن نعيد التفكير تاريخيا في مفهومها وتطورها، كيفما كانت الظواهر السياسية والشعرية، والعلمية والاجتماعية التي نحاول انطلاقا منها تفسير الحداثة، فانه يبقى أن أي تأمل تاريخي أصيل لا يستطيع أن يغفل التحديدين الأساسيين المتكاملين لتاريخها: وهما أن الإنسان من حيث هو **ذاتية** تنتظم وتهتم بأمنها بالنظر إلى تنصيبها ضمن كلية الكائن؛ ومن ناحية أخرى، أن سمة كينونة الكائن في كليته ينظر إليها على أنها تمثلية لكل ما هو قابل للصناعة وللتفسير. إذا كان من الصحيح أن ديكارت وليبنز يقدمان ما هو جوهري للأساس الميتافيزيقي الأول، الصريح للتاريخ الحديث، الأول بتحديده للكائن من حيث هو حقيقي بمعنى يقيني، وذلك من حيث أنه يقوم على عدم الشك في العقل الشمولي؛ والثاني بتأويله لجوهرية الجوهر من حيث هو حياة أولية ذات سمة أساسية هي التمثل، الذي هو في نفس الوقت إدراك ونزوع ؛ ويجب إذن الموافقة على أنه من وجهة نظر الكينونة، فان هذين الاسمين لا يستطيعان أن يعنيا- بالنسبة لنا- ما يتعين أن نستخلصه منه، الاعتبارات المعتادة لتاريخ الفلسفة والعلوم الأخلاقية.

هذه المواقف الميتافيزيقية الأساسية لا تقدم نفسها كسمات فكرية ألصقت بالتاريخ بعد انطلاقه، هذا التاريخ الذي كان ربما قد اتبع مساره باستقلال عن هذه المواقف، كما أنها ليست مذاهب أعدت مسبقا بحيث يمكن أن ينتج عن تطبيقها وتحقيقها تاريخ العصور الحديثة. وفي كل مرة من

هذه المرات يتم التفكير في حقيقة الميتافيزيقا، التي تشكل أساس التاريخ، بصورة خارجية جدا ومباشرة جدا في فعلها، وبالتالي وفق رغبة هذا الحط من القيمة أو تلك المزايدة، التي هي بدورها محط عدم تقدير،وذلك لأنها أساسا غير مفهومة، ذلك أن تعريف الإنسان بأنه ذاتية، وتعريف الكائن في مجموعه، بأنه' صورة للعالم' يتعلق فقط بتاريخ الكينونة ذاتها(أي بتاريخ انمساخ وتسطح حقيقته غير المؤسسة).

إن غياب المعنى، ذلك الذي اكتملت فيه البنية الميتافيزيقية للعصور الحديثة، لا يفهم على أنه الماهية المتحققة لهذه الفترة، إلا عندما نراه يشكل شيئا فشيئا واحدا مع تحول الإنسان إلى ذاتية، ومع تحديد الكائن بأنه الطابع التمثلي لما يمكن أن يكون موضوعيا،وقابليته لأن يكون مصنوعا. يبدو إذن أن غياب المعنى ناتج عن الطابع النهائي الحاسم لبداية الميتافيزيقا الحديثة، هذا الطابع الذي كانت هذه النتيجة مسطرة فيه من قبل. إن الحقيقة من حيث هي يقين تصبح هي الاتفاق الاجتماعي القابل للتنظيم داخل الكائن في كليته، هذا الكائن الذي تم تنظيمه من أجل ضمان صلابة الإنسان الذي لم يعد يرتكز إلا على ذاته.

وهذا الاتفاق لا يهدف لا إلى تقليد ولا إلى الإحساس ألصميمي بالكائن الحقيقي' في ذاته'، بل إلى تقييم فيض قوة الكائن، وذلك بمجرد أن تنطلق كائنية الكائن من عقالها في المكننة. وهذه المكننة ذاتها لا تعني شيئا آخر غير ماهيتها المتمثلة في الانتظام وفق آلية تكون فيها كل الأشياء ممكنة من قبل، من أجل هذه المكننة ذاتها. ووفق هذا الاتفاق، تكون كلمة تمثل تعني الآفاق التي تحد كل ما هو قابل للإدراك، وقابل للتفسير وقابل للاستغلال. ""

- Subjectum ذاتية
- Perceptioادراك
- Appetitus نزوع

-25-23 .ص.نيتشه،ص II -مارتن هيدجر

ـ الحداثة كظاهرة فنية-جمالية (شارل بودلير1821-1867)

هكذا هو: يمشي، يعدو،، يبحث، عم يبحث ؟ هذا الرجل مثلما يتهيأ لي، هذا الأعزل الذي حبته الطبيعة بموهبة الخيال الخلاق، له وهو المسافر الذي لا يكل...هدف أكثر سموا من أي جوال قح، هدف أكثر شمولية، هدف آخر غير اللذة الزائلة التي تمنحها اللحظة. انه يبحث عن هذا الشيء الذي سوف يكون في وسعنا أن نطلق عليه اسم الحداثة. والسبب هو أنه ما من كلمة أخرى أفضل من هذه للتعبير عن الفكرة المطروحة للنقاش. إن الأمر يعني بالنسبة له، استخراجا من الموضة لكل ما يمكن أن يتضمنه الشيء المستخرج من شعرية في نطاق تاريخيته، كما يعني كذلك استخلاصا للسرمدي من العابر .

إننا إذا ألقينا نظرة سريعة على ما نشاهده في معارضنا من لوحات حديثة، فان ما سوف هو نزعة الفنانين العامة إلى إلباس جميع الشخوص ثيابا قديمة. كلهم تقريبا يمتحون من موضات وأثاث عصر النهضة. يفعلون ذلك على غرار دافيد(1748-1825) الذي كان يمنح موضات وأثاث العصر الروماني؛ ولكن هنالك هذا الفرق، إذ بعد أن اختار دافيد شخوصا عن الحقبة الإغريقية أو الرومانية، لم يكن في متناوله فعل أي شيء آخر، سوى إلباسهم على الطريقة القديمة، في حين أن الرسامين الحاليين ، حتى وهم يختارون شخوصا من طبيعة عامة وتنطبق على جميع الحقب، فإنهم يصرون على أن يجعلوهم يرتدون ألبسة تعود إلى القرون الوسطى أو إلى عصر النهضة أو إلى بلاد الشرق. ومن البديهي أن مثل هذا الصنيع إمارة على كسل كبير، وذلك لأنه من السهل جدا إعلان أن كل شيء سمح في لباس حقبة معينة، عوض العكوف على استخراج الجمال السحري الذي من الممكن أن يتضمنه ذلك اللباس مهما كان من القلة والضآلة.

الحداثة هي العابر والمنفلت والمحتمل.إنها نصف الفن في ما أن نصفه الآخر هو السرمدي والثابت.لقد كانت هناك حداثة بالنسبة لكل رسام قديم، وأغلب البورتريهات التي بقيت لنا من العصور السالفة، يرتدي أصحابها أزياء تنتمي إلى الحقبة التي عاش فيها كل واحد منهم فيها، أنها كلها متناسقة بامتياز. وذلك لأن اللباس، وتسريحة الشعر، وحتى الحركة والنظرة والابتسامة(علما بأن لكل حقبة هيئة ونظرة وابتسامة خاصة بها)ن تشكل كلا على قدر ما من الحيوية الكاملة. هذا العنصر العابر والمنفلت، والذي تكون تحولاته جد متواترة، ليس من حقك ازدراؤه أو الاستغناء عنه. انك بإلغائه ستسقط لا محالة في فراغ جمال تحريري، ومستعص على التحديد، تماما مثلما هو الشأن بالنسبة لجمال المرأة الوحيدة، قبل الخطيئة الأولى. ثم انك بتعويضك لباس حقبة معينة، أي لباسا يفرض نفسه بالضرورة، بلباس حقبة أخرى، تقترف معنى مضادا، سوف يكون من الصعب إيجاد مسوغ له، وذلك في حالة أي تسلية مقنعة تقتضيها الموضة. وبهذا تكون الاهات وحوريات وسلطانات القرن الثامن عشر، متشابهة أخلاقيا.

انه لشيء جديد أن يدرس قدامى الرسامين الكبار من أجل تعلم الرسم، غير أن هذا لا يمكن أن يكون سوى تمرينا كماليا، اذا كان الهدف هو فهم مواصفات الجمال الراهن. إن أقمشة (**روبينس أو فيرونيز**) لن تعلمك كيفية رسم ثنيات القماش القديم، أو ساتان الملكات أو أي قطعة لباس أخرى من صنع أيدينا: منحسرة ومسنودة بالفريتول ولا حتى التنورات الداخلية المصنوعة من الموسلين النشء. إن الثوب والملمس المحبب ليسا هما نفسهما اللذان نجدهما في أقمشة البندقية القديمة، أو تلك التي كانت ترتدى في بلاط الملكة كاترين . يضاف إلى هذا أن فصالة التنورات والصدار مختلفة تماما. كما أن الثنيات موضوعة في نسق جديد، ثم أن حركة ولباس المرأة الحالية يضيفان على كسوتها حياة وهيئة ليستا هما لا حياة ولا هيئة المرأة القديمة. باختصار، ومن أجل أن تكون كل حداثة جديرة بأن تتحول إلى عتاقة، فانه ينبغي أن يتمكن الجمال الخفي الذي تهج سبه الحياة فيها من أن يرى النور. وهذه هي المهمة التي يضطلع بها (كونستانتان غايز 1802-1882).

قلت إن كل حقبة كان لها لباسها، ونظرتها وحركتها. وانه لمن السهل التحقق من هذا، ولا سيما في رواق شاسع من البورتريهات(رواق فرساي مثلا) ، بل وفي الإمكان أيضا أن يتسع المجال إلى ما هو أبعد. إن في الوحدة التي نطلق عليها اسم أمة مهنا وطوائف وأزمنة شتى تقوم بإدخال التنوع، ليس فقط على الحركات والطرائف، ولكن أيضا على الملامح البارزة للوجه، مثل هذا الأنف، مثل هذا الفم، مثل هذا الجبين؛ كل هذا يملأ مسافة معينة لا أزعم أنني قادر على تحديدها ها 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 انغريس (1780-1867) بالخصوص، هو أنه أراد أن يفرض على كل موديل يجلس أمامه حذاقة تكاد تكون كاملة، أي تقريبا مطلقة ومستعارة من ريبيرتوار الأفكار الكلاسيكية.

في موضوع مماثل، سوف يكون من السهل، بل ومن المشروع أيضا مناقشة الأمر بصورة مسبقة. ان التضايف الأبدي بين ما نسميه الروح وما نسميه الجسد، يفسر جيدا كيف أن كل ما هو مادي أو متأت من الروحاني ، يمثل وسوف يمثل دائما الروحاني الذي هو مشتق منه.وانه إذا كان لأي رسام شغوف ومدقق، ولكن ذي خيال كسيح، أن يستلهم(هذه هي الكلمة المكرسة)، وهو يرسم مومسا من الزمن الحاضر(إحدى مومسات تتيان أو رافائيل ، فانه من المحتمل جدا أن ينجز عملا مغلوطا وملتبسا وغامضا. وعليه، فانه تحفة فنية من هذا الزمن .ومن هذا النوع، لن تعلمه لا الهيئة ولا النظرة ولا التكشيرة ولا الملمح الحيوي لإحدى هذه المخلوقات التي رتبها بشكل متعاقب، معجم الموضة، تحت عناوين بذيئة أو مازحة: فاحشات طاعمات، كاسيات، ماجنات، غزالات....

النقد ذاته ينطبق بصرامة على دراسة (بورتريهات) العسكري والمتأنق، الحيوان نفسه، كلبا أو حصانا، وكل ما تتكون منه الحياة الخارجية لعصر ما. ويا ويل من يدرس في الفن القديم شيئا آخر غير الفن الخالص، والمنطق والمنهج العام. وان من شأن من ينغمس فيه بشكل أكثر من اللازم، أن يفقد ذاكرة الحاضر ـ، وأن يفضي به ذلك إلى إهدار القيمة والمزايا التي تند عن ملابسات اللحظة.والسبب أن كل أصالتنا تقريبا ـ، مصدرها الطابع الذي يدمغه الزمن على أحاسيسنا، والقارئ يفهم مسبقا أنه سوف يكون في وسعي أن أدعم أقوالي هذه، وذلك من خلال موضوعات أخرى غير موضوع المرأة. ماذا عساكم أن تقولوا مثلا عن أحد رسامي المشاهد البحرية(إنني أدفع الفرضية إلى أقصى مداها) هذا الرسام، إذا كان عليه أن يعيد إنتاج الجمال المتقشف والأنيق للبارجة الحديثة، فانه سوف يرهق عينيه كثيرا وهو يدرس مواصفات البارجة القديمة من خلال أشكالها الحافلة بالزخارف وأساليب الصنعة، ومن خلال مؤخرتها الهائلة، ثم وهو يحدق في الأشرعة التي تعود إلى القرن السادس عشر. أيضا ماذا سوف تقولون عن فنان طلبتم منه أن ينجز أحد البورتريهات عن حصان أصيل وذي شهرة عالية في أكثر حلبات السباق أبهة ؟ هل سيحصر تأملاته في المتاحف؟ . هل سيكتفي بمشاهدة الحصان في اصطبلات الماضي ؟. أم في لوحات فان ديك أو بوركينيون أو فان دير مولن ؟

وبالمقابل، فان (هذا الفنان) مهتديا بالطبيعة، وتحت أسر اللحظة، سلك طريقا مختلفا تماما. لقد بدأ بتأمل الحياة ولم يتفنن إلا لاحقا 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 الإذعان للانطباع المباشر ـ، ومن ثمة، كإطراء للحقيقة. كثيرون منا، ولا سيما رجال الأعمال، الذين لا يأبهون لوجود الطبيعة، ما لم 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 ذلك الفنان على الدوام، وان له منه ما يملأ العين والذاكرة.."".

ـ رسام الحياة الحديثة(اليومية)(1863)، كتابات حول الفن، ترجمة محمد بنطلحة.(2004)

ـ الحداثة والحاضر (ميشيل فوكو) (حول بودلير)

"" أعرف أننا غالبا ما نتحدث عن الحداثة كما لو كنا نتحدث عن مرحلة أو على أية حال، عن مجموعة من الخصائص المميزة لمرحلة ما، إننا بهذا نموضعها داخل روزنامة حيث

تكون مسبوقة بمرحلة تقليدية وقديمة الى حد ما، تدعى بمرحلة ما قبل الحداثة، ومتبرعة بمرحلة ملغزة ومقلقة تدعى بمرحلة ما بعد الحداثة.

لنحاول حينئذ، أن نعرف ما إذا كانت الحداثة هي ما يمثل استمرارا للتنوير وتطورا له، أم أنها ما ينبغي أن يعيد قطيعة أو زيغا عن المبادئ الأساسية للقرن 18.

إنني بعودتي إلى نص كانط أتساءل إلى أي حد هي نظرتنا للحداثة باعتبارها وضعا أفضل من نظرتنا إليها باعتبارها مرحلة تاريخية.ومن خلال لفظ"الوضع"، أقصد بالضبط نوعا من الارتباط بالراهن، أو اختيارا إراديا يقوم به بعض الناس، أو أخيرا طريقة في التفكير والإحساس، وأسلوبا أيضا في التصرف والسلوك يدل كله، في ذات الوقت، على نوع من الانتماء ويتمثل كمهمة. انه شبيه بلا شك، بما يدعوه الإغريق:"الروح" (أظن بالتالي، أنه من الأفضل أن نبحث في الكيفية التي دخل فيها وضع الحداثة منذ نشأته، في صراع مع أوضاع"مناهضة للحداثة" بدلا من الاهتمام بمسألة تمييز المرحلة الحديثة عن المراحل الما قبل أو الما بعد- الحديثة.)

وحتى أصف باختصار وضع الحداثة هذا، سوف آخذ مثالا ضروريا إلى حد ما: يتعلق الأمر ب " بودلير "، إذ عنده نعثر عامة على نوع من الشعور الحاد بالحداثة في القرن 19.

1- فغالبا ما نحاول أن نعرف الحداثة بواسطة الوعي بالانفصال في الزمان، انفصال عن التراث. إحساس بالتجديد والدهشة أمام ما يحدث. وهذا بالضبط ما يقصده بودلير عندما يحد الحداثة بواسطة" العابر المنفلت، وغير القابل للضبط". أن تكون حداثيا بالنسبة له، لا يعني الاعتراف والقبول بهذه الحركة الدائمة، بل يعني بخلاف ذلك، أن تتخذ موقفا خاصا إزاء هذه الحركة. وهذا الموقف الإرادي لا يوجد قبل اللحظة ولا بعدها، لكن فيها. فالحداثة تختلف عن الموضة التي لا تعمل إلا على مواكبة مجرى الزمن، إنها الموقف الذي يسمح بإشراك كل ما هو "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 إن وجدوا لباس أناس القرن 19 رديئا، حتى غدوا لا يريدون أن يرسموا إلا أثوابا قديمة. لكن حداثة الرسم لا تقتضي بالنسبة له، تضمين اللوحة الفنية أزياء سوداء. سوف يغدو الرسام الحداثي بالنسبة له، هو من سيجعل هذه السترة الطويلة السوداء...كما لو كانت هي " الزي الضروري في عصرنا". انه من سوف يعرف أن يكشف لنا في موضة اليوم هاته، عن تلك العلاقة الهامة، الدائمة والمدهشة، التي "يقيمها عصرنا مع الموت". ليس للزي الأسود وللسترة الطويلة، جمالها الشاعري، الذي هو تعبير عن المساواة الكونية فحسب، بل لهما أيضا شاعريتهما التي هي تعبير عن الروح الجماعية،

والبادية للعيان أثناء الإقبال الهائل للرسامين والسياسيين، كما للعشاق والبورجوازيين. فكلنا نحتفي ببعض مراسيم التأبين." وللتعبير عن وضع الحداثة هذا، يستعمل بودلير أحيانا، أمصالا أكثر دلالة، لأنه يعرضه على شكل قاعدة كالآتي : "" ليس من حقكم أن تبخسوا الحاضر.".

2- ان هذا التجميد للحاضر لجد مدهش كما ترون، إذ لا يتعلق الأمر أبدا، فيما يخص وضع الحداثة بتمجيد اللحظة العابرة من أجل الإبقاء عليها أو تأبيدها، كما لا يتعلق الأمر أساسا، باعتبارها تحفة نادرة وهامة. وذلك هو ما سوف يدعوه "بودلير" بحالة" التسكع. فالمتسكع هو من يكتفي بفتح الأعين، وحشد الانتباه وجمع الذكريات. ويقابل بودلير إنسان التسكع بإنسان الحداثة الذي : " يذهب ويعدو ويبحث. أكيد أن لهذا الإنسان، هذا المتوحد الموهوب بخيال فعال، والمسافر دوما عبر صحراء البشر الشاسعة،؛ أكيد أن له هدفا يفوق هدف "المجرد- متسكع"، هدفا عاما غير الاستمتاع العابر بظرف ما؛ انه يبحث عما نسمح لنفسنا بتسميته بالحداثة. يتعلق المر بالنسبة له بأن يستخرج من الموضة ما قد تحتويه من شاعرية من الناحية التاريخية". وكنموذج للحداثة، يذكر بودلير الرسام الذي يبدو ظاهريا، كمتسكع وكجامع للنوادر نالا انه من يمثل آخر موضع تلمع فيد الأضواء وتتردد منه أصداء الشعر، وتكثر فيه الحياة، ويدوي منه لحن الموسيقى. انه مطمح 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 ننخدع ها هنا، إذ ليس **غيكوتستنتان** متسكعا، إذ ما يجعل بودلير يرى فيه نموذج الرسام الحداثي بامتياز، إنما هو كونه من يكتب على العمل، فيجمله في الوقت الذي ينام فيه الناس. ليس التجميل نفيا للواقع، بل لعبة شاقة ما بين حقيقة الواقع وتمرين الحرية، وفيها تغدو الأشياء الطبيعية طبيعية زيادة والأشياء الجميلة أكثر جمالا، كما تغدو الأشياء النادرة مفعمة بحياة أكثر حماسة كروح مبدعها."

انه لمن غير الممكن بالنسبة لوضع الحداثة، أن يتم فصل القيمة السامية الموكولة للحاضر، عن ذلك السعي الحثيث وراء تصوره على غير ما هو عليه، كما لا يمكن فصلها عن كل سعي وراء تحويله لا بهذه، لكن بالإمساك به كما هو. إن الحداثة البودليرية تمرس يواجه فيه ذلك الاهتمام البالغ بالواقع، بممارسة نوع من الحرية تعمل في نفس الآن، على تقديس هذا الواقع وخيانته.

3- ومع ذلك فالحداثة، بالنسبة لبودلير، ليست شكلا من الارتباط بالحاضر فحسب، بل هي أيضا نوع من الارتباط الذي ينبغي عقده مع الذات. يرتبط الموقف الإرادي للحداثة بنوع من التزهد الضروري، فأن يصبح المرء حداثيا، لا يعني أن يرضى لحاله كما لو كان مأخوذا

في خضم سيلان اللحظات التي ما فتئت تمضي، بل يعني أن يجعل من ذاته موضوع انجاز معقد وصعب: انه ما يسميه بودلير بحسب لغة العصر " الغندرة".

لستم في حاجة إلى أن أذكركم بتلك الصفحات الذائعة الصيت، تلك التي تتناول الطبيعة لفظة، الدنيوية-، والقذرة، تلك التي تتحدث عن الثورة اللازمة للإنسان إزاء ذاته، وتلك التي تتحدث عن مذهب "الغندرة" الذي يفرض على مريديه الوضيعين والطموحين، سلوكا أكثر تزمتا من الأديان المرعبة. كما لستم في حاجة أيضا الى أن أذكركم بتلك الصفحات التي تروي عن زهر الغندور، الذي يصنع من جسده كما من سلوكه وأحاسيسه، أهواءه ووجوده، لوحة فنية. فليس الإنسان الحداثي بالنسبة لبودلير، هو ذلك الذي يبحث عن ذاته، كما عن خباياه وحقيقته المخفية-، 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 أخيرا، بإضافة كلمة واحدة لا غير؛ إن بودلير يرى إن هذا التقديس(التجميد) المدهش للحاضر، ولعبة الحرية هاته مع الواقع قصد تجميله، وهذا البناء الزهدي للذات، كلها أشياء ليس بوسعها أن تحصل داخل المجتمع ذاته أو داخل النظام السياسي . إنها ما لن يحصل إلا في مجال مغاير، يسميه بودلير بالفن.

لا أزعم أنني من خلال هذه السطور، قد لخصت، لا الحدث التاريخي المعقد الذي هو التنوير 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 الفلسفي داخل التنوير، وهو سؤال يؤشكل في آن واحد، كلا من مسألة الارتباط بالحاضر، مسألة نمط الوجود التاريخي ومسألة بناء الذات كمسألة مستقلة، كما أريد أن أشير من جهة ثانية إلى أن الخيط الذي قد يربطنا على هذا النحو بالتنوير، ليس هو الوفاء لمبادئ المذاهب، بقدر ما هو بالأحرى التفعيل الدائم لموقف ما، أي تفعيل روح فلسفية يمكننا أن نحددها من حيث هي نقد مستمر لوجودنا التاريخي ."

- ميشيل فوكو،" سؤال التنوير"، ترجمة حسن أوزال

الوعي الجمالي بالحداثة- حول بودلير (جورجين هابرماس)

' "(.....). إن النعت (موديرن) لم يحمل صفة الاسمية إلا مؤخرا جدا في اللغات الأوروبية في الأزمنة الحديثة- تقريبا انطلاقا من منتصف القرن 19. وقد تم ذلك أيضا في ميدان الفنون الجميلة، وهذا ما يفسر احتفاظ مصطلحي" الحديث" و"الحداثة"، إلى حدود أيامنا، بنواة الدلالة الجمالية المتسمة بالفكرة التي يكونها فن الطليعة عن نفسه.

في نظر بودلير التبست التجربة الجمالية بالتجربة التاريخية للحداثة. في التجربة الأساسية للحداثة الجمالية، تتخذ مسألة التأسيس الذاتي تشكلا حادا، وذلك في الحدود التي يختزل فيها أفق التجربة الزمنية إلى الذاتية المنزاحة عن مركزها، والتي تبتعد عن مواضعات الحياة اليومية. ولهذا السبب يحتل العمل الفني لدى بودلير مكانة فريدة في تقاطع بين احداثيين، : وهما الراهنية والخلود: "الحداثة هي الانتقالي والهارب والعرضي، وهذا يشكل نصف الفن، أما النصف الآخر فيوجد في الخالد والثابت". ومنذئذ، تحيل الحداثة إلى راهنية تستنفذ قواها، وتفقد امتداد زمن انتقالي، زمن راهن يمتد إلى عقود كثيرة، زمن تأسس في قلب الأزمنة الحديثة. لا يمكن للراهنية أن تعي ذاتها من خلال التعارض مع عصر متجاوز ومرفوض، أو مع شكل من أشكال الماضي، كما لا يمكنها أن تتكون إلا بوصفها تقاطعا بين الزمن والخلود.وعبر الاتصال المباشر بين الراهنية والخلود، لا تتمكن الحداثة بالتأكيد، من الانفلات من العرضين غير أن بإمكانها أن تتلافى الابتذال: إنها- في نظر بودلير- تستهدف الاعتراف باللحظة الانتقالية كماض أصيل لحاضر سيأتي. تثبت الحداثة قيمتها وإمكانياتها كشيء سيصبح ذات يوم، كلاسيكيا،ومنذ الآن، يصبح كلاسيكيا ال"وميض" الذي ينبثق منه عالم جديد، هذا العالم الذي ، إذا لم يكتب له البقاء، فانه يؤكد زواله منذ ظهوره الأول على الساحة. هذا التصور للزمن، والذي ما زال جذريا في السريالية ، يبرر القرابة الموجودة بين الحداثة والموضة. ""

(.....). ينطلق بودلير من نتيجة المعركة الشهيرة بين "القدماء والمحدثين"، لكنه يعدل بكيفية ذات مغزى، العلاقة بين الجميل المطلق والجميل النسبي: " الجميل مجبول من عنصر خالد لا يتغير، ومن عنصر نسبي وظرفي.....سيصير..هو العصر،و"الموضة" والأخلاق والعاطفة. سيصبح العنصر الأول- إذا ما انعدم الثاني الذي يشبه الغلاف المسلي والمدغدغ والمشهي للفطيرة الإلهية- غير مهضوم، ولا مستحسن، غير متناسب ولا ملائم للطبيعة البشرية.". ويؤكد بودلير، وهو الناقد الفني في الرسم الحديث، على مظهر "الجمال العابر"والخاطف في الحياة الراهنة، طابع ما سيسمح لنا القارئ بتسميته بالحداثة.". كتب بودلير كلمة "موديرنتي" بالحرف المائل، انه واع بالاستعمال الجديد والأصيل من الناحية المصطلحية، والذي يوظف به هذا اللفظ. بهذا المعنى، سيرتبط العمل الأصيل، بكيفية جذرية، بلحظة تكونه؛ ولأنه يذوب ويستهلك ذاته بالضبط، في اللحظة الراهنة، فهو يستطيع أن يوقف التدفق المتواصل للتفاهات، وأن يكسر رتابة العادي، ويشبع الرغبة العارمة الدائمة في الجمال، زمن امتزاج عابر بين الخالد والراهن...

يعود والتر بينجامان إلى هاته الموضوعة ليعثر رغم كل شيء، على حل للمشكل التناقضي المتمثل في وجوب استخلاص معايير خاصة من عرضية حداثة، صارت انتقالية بشكل مطلق معايير خاصة بتلك الحداثة. وإذا كان بودلير قد تهدن، وهو يفكر في أن كوكبة الزمن والخلود تتحقق في الأثر الفني الأصيل، فان بنجامين سيسعى إلى إعادة ترجمة هاته التجربة الجوهرية ذات الطبيعة الجمالية في علاقة من طبيعة تاريخية. ويصوغ مفهوم " الحاضر –الآن" الذي تسربت إليه شظايا من الزمن الخلاصي أو المكتمل، وذلك بواسطة موضوعة المحاكاة التي أصبحت شفافة، ومنكشفة في ظواهر الموضة: " كانت الثورة الفرنسية

ترى نفسها على أنها روما المنبعثة من جديد. وكانت تستشهد بروما القديمة، تماما كما تستشهد الموضة بلباس من الزمن القديم. لا يمكن للموضة أن تتشمم عبق الراهن إلا بضربها في أدغال الزمن القديم.....والقفزة ذاتها وقد قفزت في عمق الجو، هي القفزة الجدلية، الثورة كمالا صورها ماركس."...انه(بينجامان) يعارض دفعة واحدة فكرة زمن متجانس وفارغ، يملؤه "الاعتقاد العنيد بالرقي"، ذلك الاعتقاد المميز للنزعة التطورية وفلسفة التاريخ، ويعارض أيضا هذا التحييد الذي تقوم به التاريخانية حين تحيد كل المعايير بحبسها للتاريخ في المتحف...(...).

يجب على حداثة اختزلت إلى الراهنية أن تستلف، بمجرد ولوجها عتبة أصالة الحاضر- الآن معياريتها من الصور المر آوية(اللامعة) لماض مدعو للحضور، وأن يكون ذلك الاستلاف على غرار الكيفية التي تحاول بها- كما لو بإحداث صدمة كالصدمة التي أحدثتها السريالية- إيقاف المجرى الجامد للتاريخ. لم يعد زمن كهذا، مدركا قط على أنه النموذج بطبيعته.وعلى العكس من ذلك، يلقي نموذج الخياط لدى بودلير، ضوء على الإبداعية التي تقابل بين نشاط فعل الرائي المكشاف لهاته التطابقات، والمثال الجمالي لتقليد نماذج كلاسيكية.""

- جورجين هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة، محمد سهمي