

ما بعد الحداثة عند جان فرانسوا ليوتار: دراسة نقدية

Postmodernism in Jean-François Lyotard: A Critical Study.

Dr. Doaa Mohamed Abdelnazeer Hammad

“让·弗朗索瓦·利奥塔的后现代主义：一项批判性研究”

أ.م.د. دعاء محمد عبد النظير حماد

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد

بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

Assistant Professor of Modern and Contemporary Philosophy

Department of Philosophy, Faculty of Arts, Alexandria University

d.abdelnazeer@alexu.edu.eg

تاريخ تسلُّم البحث : 2025/3/25

تاريخ قبول البحث : 2025/4/12

الملخص:

تعود أهمية موضوع هذه الدراسة إلى تناول وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورًا. وقد قرر ليوتار أن يستخدم كلمة "ما بعد الحداثة" لتسمية هذا الوضع. وهي تحدد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعب في نهاية القرن التاسع عشر. وسوف يعرض ليوتار لهذه التحولات في سياق أزمة السرد (الحكايات). فقد أصبح كل علم يُنتج خطاب مشروعية على قواعد لعبته ذاتها. ولذا فإن مجتمع المستقبل يندرج داخل برجماتية جزئيات لغوية. فقد أصبح العلم غير قادر على تجاوز مجال قواعد لعبته اللغوية، ألا وهي إحالة العلم وغيره من أشكال المعرفة إلى المعيارية التكنولوجية أو "الأدائية" أو "الأدائية". والمحك الآن هو التنافس على السلع المعلوماتية. كما أن المعرفة، كسلعة معلوماتية لا غنى عنها لقوى الإنتاج، أصبحت تمثل بالفعل، وستظل تمثل رهانًا أساسيًا في المنافسة العالمية على السلطة. فالعلم ليس غاية في ذاته، وإنما غدا حوسبة للمعرفة، أو ما يطلق عليه "اقتصاد المعلومات" أو "اقتصاد المعرفة". ويمكننا التنبؤ بأن كل ما لا يقبل الترجمة للغة حاسوبية يمكن نبذه. وهنا يقصد ليوتار العودة إلى البرجماتيات وإلى تحليل مواقف وألعاب اللغة، وتحليل اللغة ذاتها باعتبارها تبادلاً غير مستقر بين متحدثيها. فتصبح البرجماتية الأدائية هي المبدأ الأساسي للعلم المعاصر ذاته.

الكلمات الدالة:

الحداثة - ما بعد الحداثة - المجتمع الاستهلاكي - ألعاب اللغة - اللغة البراجماتية الحكائية - المعرفة والسلطة - المشروعية - الفعل التواصل - الرأسمالية - الماركسية - خطاب المعرفة.

**Abstract:**

The importance of this study stems from its examination of the status of knowledge in more advanced societies. Lyotard chose to use the term "postmodernism" to designate this situation. It defines the state of our culture in the wake of the transformations that changed the rules of the game at the end of the nineteenth century. Lyotard will present these transformations in the context of the crisis of narrative. Every science has come to produce a discourse of legitimacy based on the rules of its own game. Therefore, the society of the future is embedded within a pragmatism of linguistic particulars. Science is unable to transcend the realm of the rules of its linguistic game, which is the relegation of science and other forms of knowledge to technological, "instrumental," or "performative" normativity. The litmus test now is the competition for information goods. Knowledge, as an information commodity indispensable to the forces of production, has already become, and will continue to be, a fundamental stake in the global competition for power. Science is not an end in itself, but rather a computation of knowledge, or what is called the "information economy" or the "knowledge economy." We can predict that anything that cannot be translated into a computer language can be discarded. Here, Lyotard means a return to pragmatics, to the analysis of language situations and games, and to analyzing language itself as an unstable exchange between its speakers. Instrumental pragmatism thus becomes the fundamental principle of contemporary science itself.

**Keywords:** Modernism – Postmodernism – Consumer Society – Language Games – Pragmatic Narrative Language – Knowledge and Power – Legitimacy – Communicative Action – Capitalism – Marxism– Discourse of knowledge.

### المقدمة:

بدأ مصطلح "ما بعد الحداثة" عند جان فرانسوا ليوتار بـ "أوشفيتز" "المحرقة"، ذلك الحدث الذي أعلن موت الحداثة، كما كان حدث الثورة الفرنسية إعلان بدايتها، على الأقل، على المستوى السياسي. ويعرف ليوتار "ما بعد الحداثة" بكونها الحالة التي تعرفها الثقافة بعد التحولات التي شهدتها قواعد ألعاب اللغة الخاصة بالعلم والأدب والفنون منذ نهاية القرن التاسع عشر.

يكتب ليوتار انطلاقاً من حقبة ما بعد الماركسية في فرنسا، أو رد فعل على كل المستويات ضد تقاليد ماركسية وشيوعية متنوعة في فرنسا، حيث صارت علاقة ليوتار الفلسفية بالتقاليد الفرنسية المؤسسة أكثر إشكالية، وأكثر تعقيداً. ولذا فالموضوع الأساسي لليوتار هو: مكانة العلم والتكنولوجيا ومدى التحكم في المعرفة والمعلومات اليوم. وقد رأى ليوتار أن وصف "ما بعد الحداثة" هو الوصف الملائم لفهم التحول العميق في طبيعة العلم والمعرفة وغايتها.

إن مصطلح ما بعد الحداثة هو مجرد أداة فهم، أو وسيلة لإعادة قراءة الحداثة، ذلك أن ليوتار غير راغب تماماً في مرحلة ما بعد حداثة مختلفة جذرياً عن فترة الحداثة العليا، وتتضمن قطيعة تاريخية وثقافية جوهرية مع هذه الأخيرة. وهنا يُعاد إنتاج نوع من الاحتفاء بالحداثة، كما طرحها منظروها الأوائل كثورة دائمة ومتزايدة الديناميكية في لغات وأشكال وأذواق الفن، لم يتم استيعابها في الثورات التجارية في الموضة وتصميم السلع التي توصلت منذ ذلك الحين إلى إدراك أنها إيقاع محايت للأسمالية نفسها، يضاف لها بُعد سياسي واضح من السلطة والهيمنة. والمشكلة هنا طبيعة نمط إنتاج، وخصوصاً نمط الإنتاج الرأسمالي.

والجديد في هذا كله هو أن أقطاب الجذب القديمة المتمثلة في الدول القومية، والأحزاب، والمهنة، والمؤسسات، قد أخذت تفقد جاذبيتها. ففي خطاب ممولي البحث في أيامنا، يكون الهدف الوحيد هو السلطة. فقد تغيرت وضعية المعرفة مع دخول المجتمعات إلى العصر ما بعد الصناعي "عصر ما بعد الحداثة"، لذلك أصبحت تسمى هذه المجتمعات عند ليوتار بالمجموعات المعلوماتية. فلا يمكن لخطاب واحد أن يتحدث عن مشاكل العالم واهتماماته التجريبية أو العلمية، خصوصاً مع دخول التقنية وتعدد

وتطور الآلات المعلوماتية التي أثرت على (تداول) المعرفة ونقل الصور والأصوات (وسائل الإعلام والاتصال). بل إن كل معرفة لا تقبل الترجمة في صيغ معلوماتية، كما سبق القول، ستُهمل ما لم يكن قابلة للخضوع للغة الآلة، فكل معرفة لا تُنتج إلا بغرض بيعها. وهنا يتداخل المجال التقني العلمي، مع المجال السياسي الاقتصادي.

ولكن يظل خصم ليوتار الفيلسفي، هو هابرماس. فرغم أن كلا المفكرين يعطيان الأولوية للغة، فإن العودة للتحليل البراجماتي للمواقف اللغوية وألعاب اللغة المتبادلة بين المتحدثين، يؤكد هابرماس كونها إمكانية الإجماع العالمي كمبدأ ضروري لجميع أفعال الكلام في اللغة الفعلية التي تدعي الحقيقة المطلقة والعدالة والجمال. فالفعل التواصلي عند هابرماس هو فعل نقدي، وفيلسفي، ولغوي، وسياسي، يراعي قواعد الحوار الأخلاقي والعقلاني والبرهاني المهادف ضمن فضاء عمومي حر، أو ما يسميه هابرماس بـ "المجال العام". ومن هذا المنطلق تعد العقلانية التوافقية (الفعل التواصلي) بديلاً حقيقياً، عند هابرماس، يوفر شروط التفاعل والحوار الجاد والمهادف بغية تأهيل الإنسان لحماية علمه من الأدوات، على نحو بعيد من التوازن بين عالمه المعيش وعالم الأنساق. بينما ليوتار، من ناحية أخرى، يفترض الخلاف أو النزاعات المحتملة في جميع التبادلات التوافقية، فمع تزايد نظرية المعلومات تزايد جانب التنافر والصراع في المجتمع.

#### إشكالية البحث:

تكمن إشكالية البحث الأساسية في تناول ليوتار لمرحلة ما بعد الحداثة، وكيف كان حدث أوشفيتز "المحرقة" هو إعلان موت الحداثة، كما كان حدث الثورة الفرنسية إعلان بدايتها، على الأقل، على المستوى السياسي، وكيف يعرفها ليوتار بكونها الحالة التي تعرفها الثقافة بعد التحولات التي شهدتها قواعد ألعاب اللغة الخاصة بالعلم والأدب والفنون منذ نهاية القرن التاسع عشر. وكذلك ماذا يقصد ليوتار بألعاب اللغة، وعلاقتها بالاحتكار المتزايد للمعلومات، ومن ثم هيمنة السلطة. وما علاقة المعرفة بالسلطة، وكيف اختلف ليوتار مع هابرماس، وهل كانت هناك حلول لأزمة ما بعد الحداثة عند ليوتار، وكيف كان واجب ما بعد الحداثة هو إنكار الحقيقة، نظرًا لأن الحقيقة تميل إلى أن تحددها الخطابات المهيمنة.

#### منهج البحث:

المنهج المقارن.

#### تساؤلات البحث:

1- كيف كان موت الحداثة عند ليوتار؟

2- ما معنى ألعاب اللغة؟

3- ما معنى مشروعية العلم؟

4- كيف تفقد الدول القومية جاذبيتها؟

5- ما العلاقة بين المعرفة والسلطة؟

6- هل هناك من حلول قدمها ليوتار لأزمة ما بعد الحداثة؟

### محتويات البحث:

يحتوي البحث على مقدمة تتناول أهمية البحث، وإشكالية البحث ومنهجه وتساؤلاته.

كما يحتوي على خمسة عناصر أساسية، ونتائج البحث وقائمة بأهم المصادر والمراجع.

أما عناصر البحث فجاءت على النحو التالي:

أولاً: جان فرانسوا ليوتار .. ومعنى "ما بعد الحداثة".

ثانياً: المعرفة والسلطة عند ليوتار.

ثالثاً: ألعاب اللغة وبراجماتية اللغة الحكائية عند ليوتار "اللغة والسلطة".

رابعاً: رفض ليوتار للفعل التواصلية عند هابرماس.

خامساً: تقييم ونقد لما بعد الحداثة.

أولاً: جان فرانسوا ليوتار .. ومعنى ما بعد الحداثة:

جان فرانسوا ليوتار (1924 - 1998) فيلسوف فرنسي، عمله الأشهر - كثيراً ما شكّل مصدر

إزعاجه- وهو "الوضع ما بعد الحداثي" المنشور في عام 1979، والذي كُتب بناء على طلب من مجلس

جامعات حكومة مقاطعة كيبيك، عن حالة المعرفة في العالم المعاصر. وفي حين كان ليوتار مهتماً بالتأكيد

بالافتقاد ما بعد الحداثي للسرديات المرجعية الكبرى (الوسائل التقليدية التي تنظم من خلالها العالم)، إلا

أن أعماله، خاصة التي تلت الوضع ما بعد الحداثي تأملت طرقاً للتفكير بالعدالة عقب ضياع تلك

السرديات. وذلك في أعمال مثل "مقامرة العدالة" (1979)، وبشكل خاص في عمله الأهم "الخلاف"

(1983). لا يقدم ليوتار نسبة "كل شيء مباح"، بل ينطلق من الواقعة التاريخية بأنه فيما تلي المحرقة "أوشفيتز"، حيث يتحلى الإيمان بالتقدم التاريخي كما اعتنقه هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1831 – 1770). بل وأكثر من ذلك، حيث تبين الاستطلاعات امتداد الغرب، اعتقاد الكثيرين بأن الجيل القادم سيكون أسوأ حالاً من سابقه، وهو ما تدعوه حنه آرنهت Hanah Arendt (1975 – 1906) بضياح سلطة المؤسسات التقليدية، وخاصة في محاولة تشخيص مشكلات السياسة، خاصة عند مواجهة تجريف كل القيم ضمن الثقافة الاستهلاكية (ليوتار، 2018، ص 2).

ينتمي الفيلسوف والمفكر جان فرانسوا إلى عهد رغب مفكروه في مراجعة كل المكتسبات الفكرية والسياسية التي تحولت بفعل الزمن إلى قوانين ادعت امتلاكها للحقيقة ومن ثم للسلطة. نهاية هذه الخطابات الأخلاقية هي التي أنتجت لحظة جديدة في تاريخ الفكر الغربي، حيث أهدمت كل فلسفات التاريخ، التي تعتقد أنه بالإمكان التنبؤ بمستقبل الإنسانية وتحديد مصيرها. لقد كان حدث المحرقة "أوشفيتز" هو الحدث الذي أعلن موت الحداثة، مثلما كان حدث الثورة الفرنسية إعلان بدايتها، على الأقل، في المستوى السياسي (ليوتار، 2016، ص 7).

سميت هذه اللحظة فيما بعد الحداثة، ويعرفها ليوتار بكونها "الحالة" التي تعرفها الثقافة بعد التحولات التي شهدتها قواعد ألعاب اللغة الخاصة بالعلم والأدب والفنون منذ نهاية القرن التاسع عشر (ليوتار، 2016، ص 7).

انطلق جان فرانسوا ليوتار في التحول اللغوي للفلسفة الغربية، وانحدار سردياتها الكبرى (التقدم، التنوير، الذاتية، الحداثة، الاشتراكية... إلخ) (الخفاجي، 2024، ص 93). وقد ترك ليوتار الاشتراكية أو البربرية في عام 1964، لينضم إلى "قوة العامل"، مغادراً تلك الجماعة المنشقة بعد عامين، وكما كان معتاداً في صفوف اليسار الفرنسي، فقد العديد من أقرب أصدقائه بقدر ما أصبح ابتعاده عن الماركسية واضحاً. ومن شأن فقدان ليوتار إيمانه بالسردية الكبرى للماركسية، أن يتوسع ليشمل كل السرديات التي تقدمها الحداثة (ليوتار، 2018، ص 3).

يبدأ مصطلح "ما بعد الحداثة" في اكتساب معنى إذا فهمنا ما يشير إليه مصطلح "الحداثة". في هذه الحالة، يشير مصطلح "الحداثة" عادة إلى الافتراضات الكلاسيكية الجديدة والتنويرية المتعلقة بدور العقل والتفكير العلمي في توجيه فهمنا للحالة الإنسانية، وفي الحالات المتطرفة لنظرية ما بعد الحداثة يصبح العقل والمعرفة أيديولوجيتين من صنع الإنسان، بحيث يتجاوز العقل بشكل مستقل عن سياقاتنا الوجودية

والتاريخية والثقافية إلى حقيقة عالمية، فيصبح الاستقلال / الحرية أيديولوجيات غريبة مثل العقل والعلم (Flax, Faigley's, P. 258).

ظهرت حركة "ما بعد الحداثة"، في الفلسفة الغربية، في أواخر القرن العشرين، تتميز بالتشكك الواسع، أو الذاتية، أو النسبية، والشك العام في العقل، والحساسية الحادة لدور الأيديولوجيا في تأكيد والحفاظ على القوة السياسية والاقتصادية. كما أن ما بعد الحداثة، في الأساس، رد فعل ضد الافتراضات والقيم الفكرية، التي سادت في الفترة الحديثة في تاريخ الفلسفة الغربية (تقريبًا من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر). (Duignan, 2025, p. 1).

إن الواقع الموجود، وفقًا لما بعد الحداثيين، هو بناء مفاهيمي، وهو من صنع الممارسة العلمية واللغة، حتى العقل والمنطق مجرد مفاهيم، وبالتالي فإنهما صالحان فقط في إطار التقاليد الفكرية الراسخة التي يستخدمان فيها. كما أن الضرورة الأساسية للسياسة "ما بعد الحداثة" هي خلق مجتمع تخدم فيها سلامة ألعاب اللغة المختلفة - مجتمعات قائمة على التباين والصراع والاختلاف (6, 2, Duignan, p. 2).

إن عصر ما بعد الحداثة ينطوي على كارثة جذرية، وهي أنه مع وجود في التنظيم الاجتماعي الاقتصادي والذي يتم قياس مستجداته وابتكاراته واسعة النطاق، والتي أطلق عليها، بشكل مختلف، مجتمع الإعلام، أو المجتمع المستهلك (المجتمع الاستهلاكي البيروقراطي) الخاضع للرقابة، أو "المجتمع ما بعد الصناعي". فإنه يمكننا أن نفترض أن هذا المجتمع التقني والصناعي ظاهريًا هو مجتمع قائم على المعرفة (Lyotard, 1984, p. vii).

ظل الفكر الغربي يدور في إطار الفكر الإنساني (الهيوماني) التنويري، ذلك الفكر الذي يمنح مركزية الإنسان، ويؤكد عقلانيته وقدرته على تجاوز ذاته وبيئته، دون أن لا يدركوا لاعقلانية وعدمية الفكر الغربي الجديد، بل وعداءه للإنسان. فقد بدأت هذه الحضارة الغربية بإعلان موت الإله باسم الإنسان ومركزيته، ولكنها انتهت بإزاحة الإنسان عن المركز (de Center) لتحل محله مجموعة من المطلقات أو الثوابت المادية مثل: المنفعة المادية - التقدم - معدل الإنتاج - قوانين الحركة - اختزال كيان الإنسان (المسيحي، التريكي، 2003، ص 14).

إلا أن هذه العقلانية الزاحفة لم تكن في حقيقة الأمر سوى عقلانية زائفة، بالنظر إلى تناقض الوعود التي تعد بها، والنتائج التي توصلت إليها. فالعقلانية لم تكن سوى أداتية ذات طبيعة سلطوية استفردت بالحياة

الاجتماعية، وتحول بموجبها الأفراد إلى أشياء خاضعة للضبط والتحكم والتقنين، ولذلك بدأت تبرز مختلف مظاهر الاختناق والتأزم على مشروع الحدائث الغربية، وواكب هذه الأزمة حركة نقدية واسعة، عملت على تقويم مختلف نتاجات العقل الغربي، وتفكيكه إلى حد الجذرية التامة التي تستهدف كل أسس الثقافة الغربية ومرتكزاتها (مقورة، 2013، ص 356).

وهنا بدت بعض التناقضات الأساسية، فبينما يتحدثون عن أن الحضارة التكنولوجية ستأتي بالسعادة للإنسان، وأنها ستشيد له فردوساً أرضياً، نجد أن الأدب الحدائثي في الغرب يتحدث عن (الأرض الخراب) التي خلقها التقدم التكنولوجي، وعن عبثية الحياة في العصر الحديث، كما يتحدث علم الاجتماع الغربي عن التنميط وسيطرة النماذج الكمية على المجتمع وعن السلعية والتشويؤ. وإذا ما بحثنا عن نمط عام كامن وراء كل هذه الظواهر، لوجدنا أنه تراجع الجوهر الإنساني لصالح شيء غير إنساني (الآلة - الدولة - السوق - القوة) (المسيري، التريكي، 2003، ص 15).

لقد انتهت مركزية الأنا في إبداعها للمعرفة، وفي تحكمها في التأويلات التي تمنحها لما تبذعه من صور ورؤى ومفاهيم خلال الواقع، وانفتت الحكايات الكبرى التي كانت ترسم خطى الإنسانية وتنبأ بمستقبلها، وتهدف آلة تحررها من سيطرة الإقطاع و"الرأسمالية" و"الاستبداد". لقد نزع العصر الحاضر المشروع عن هذه الحكايات، وانتهت محاينة العقل للواقع. كما انصب الاهتمام على وسائل العقل (منتوجاته)، أكثر من البحث عن غاياته، عكس ما كان يؤمن به المثقفون والفنانون من ضرورة الجمع بين الوسيلة والغاية، المعرفة، والتحرر، التقدم والنزعة الإنسانية ... إلخ) (ليوتار، 2016، ص 24).

إن المشكل الأكبر للمجتمع المعاصر هو مأزق مؤسسة الدولة، كما أن المشكل الأساسية، بحسب ليوتار، فهي أن الذي يفتت كل المجالات الاجتماعية والسياسية هو مشكلة رأس المال، أي أن سبب الأزمة في العصر الحاضر هو الرأسمالية التي تعد إحدى أسماء وسمات الحدائث الأساسية. فلم يعد هدف الرأسمالية إبداع عمل تقني اجتماعي أو سياسي متجذر في قواعد، وفلسفة جماها لا تؤمن بإيثيقا الجميل، لكن مبدأها هو إيثيقا السامي، بحيث لا يخضع الإبداع لقواعد محددة، بل هو نفسه الذي يضع قواعده الخاصة، وهو ما يسمى بإيثيقا الصدفة، وفقدان الهالة والهيبة (ليوتار، 2016، ص 20-22).

لقد غزت الرأسمالية كل مكان، فكل ما يقبل التبادل يندمج في الرأسمال بسرعة، بمجرد ما أن يقبل التحول من مال إلى آلة، من بضاعة إلى بضاعة، من قوة عمل إلى عمل، من عمل إلى أجر، ومن أجر إلى قوة عمل، فالقانون المسيطر هو قانون الكلمة. لقد انتهت أيديولوجيا الثقافة التي طالما آمن بها المثقفون



والمبدعون والفنانون المنتمون إلى عصر الحداثة، حينما وضعوا على كاهل المثقف إعادة الاعتبار للغايات الكونية الإنسانية، واستغلال رأس المال المعرفي للسمو بالثقافة الشعبية التي تعاني من جراثيم الأيديولوجيا والوهم والاستعباد (ليوتار، 2016، ص 22). ومن ثم فقد تحدث ليوتار عن الرأسمالية والاقتصاد السياسي، رافضاً الشمولية (Encyclopedia of Political Thought, 2025, p. 243).

هكذا يلج الانحطاط مجالات عدة، منها انحطاط مقولة الغاية، والتي اتخذت مظاهر مختلفة في خطابات متنوعة، فهي تحضر في الخطاب الليبرالي والفاشي والنازي والاشتراكي والبلشفي والشيوعي، حتى وإن وصلت الاختلافات بين هذه الخطابات حدود الصراع الدموي. بل وحتى الإبداع ليس شرطاً لأفضل وجود مشترك (L' être.ensemble) الذي هو هم السياسي، وليس الإبداع شرطاً للجماعة المدنية (La communauté civique)، لذلك لا يكون الفن سوى تقنية لاستمالة الجماهير لأهداف الدولة والثورة. عدا ذلك فلن يكون سوى فن منحط (L'art dégenère) كما تسميه النازية (ليوتار، 2016، ص 24-26).

لكن لا يدعو ليوتار أبداً إلى عدم الانخراط في مشكلات الطبقات والفئات الأكثر حرماناً، بل يلزم أن يتم ذلك عبر مسؤولية أخلاقية، ولا يعني ذلك أن يتوقف كل واحد في مجاله الخاص: الفيلسوف يتفلسف، الرسام يرسم، العلماء يبحثون، والسياسة يسوسون. لكن علينا أن نتحرر من هوس الكونية، لأن العصر الحاضر هو عصر تعددية المسؤوليات واستقلالها، الشيء الذي خلق انعداماً للانسجام بينها، وهو ما يفرض على هذه التعددية أن تتمتع بالليونة والتسامح. فعلينا أن نخلص التفكير من البارانونيا التي صنعت الحداثة، أي الإيمان السائد بكونية وعظمة قيم الحداثة والعقلانية هو سبب اضطهادها. فلا يمكن اليوم فرض الخطط والانحطاطات الذهنية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية نفسها على كل المجتمعات. "فالحكايات الكبرى" لم تكن تعتقد بشيء سوى الذات المستقلة، ومن هذا نتجت مركزية الأنا (الإحساس بعظمتها)، وعنه نجت أنظمة شمولية (كليانية / كلية)، أرادت أن تخضع الكل لنظامها (ليوتار، 2016، ص 26، 27).

وهكذا، فرغم أن ليوتار -قد أيد، على نحو جدلي- شعار "ما بعد الحداثة"، وانخرط في الدفاع عن بعض إنتاجاتها الأشد إثارة للجدل، فإنه في الحقيقة غير راغب تماماً في مرحلة ما بعد حداثة مختلفة جذرياً عن فترة الحداثة العليا، وتتضمن قطيعة تاريخية وثقافية جوهرية مع هذه الأخيرة. بل إنه بنظرته لما بعد الحداثة على أنها سخط على، وتحلل لهذا الأسلوب الحدائثي.. متمثلة في الثورة والتجديد الدائم للحداثة العليا،

ستعقبها فورة جديدة من الابتكار الشكلي الذي قد وسم ما بعد الحداثة في صيغة لافتة، ليس على أنها ما يعقب الحداثة وأزمة مشروعيتها الخاصة، بل على أنها لحظة دورية تعود قبل نشوء أحداث جديدة دوماً (ليوتار، 2016، ص 16).

هنا إذن يُعاد إنتاج نوع من الاحتفاء بالحداثة، كما طرحها منظورها الأوائل، كثورة دائمة ومتزايدة الدينامية في لغات وأشكال وأذواق الفن، لم يتم بعد استيعابها في الثورات التجارية في الموضة وتصميم السلع التي توصلنا منذ ذلك الحين إلى إدراك أنها إيقاع محايت لل رأسمالية نفسها، سوف تضيف إليها موجة تالية من الأيديولوجيين والجمالين الأوضح يسارية والماركسيين عادة بعد الحرب العالمية الثانية، بُعداً سياسياً واضحاً، بحيث إن الجماليات الثورية لما هو حديث ستدركها أحياناً مدرسة فرانكفورت، لكن سندركها أحياناً كتحول اجتماعي وسيكولوجي صريح، حيث تحتفظ جماليات ليوتار الخاصة بقدر كبير من هذا الدافع السياسي (ليوتار، 2016، ص 16، 17).

من الممكن تصور عالم المعرفة ما بعد الحداثي، على أنه تحكمه لعبة المعلومات الكاملة. وكما أشرنا سابقاً، تؤكد برجماتية البحث العلمي، وخاصة في بحثها عن أساليب جديدة للحجج، اختراع "تحركات" جديدة، وحتى قواعد جديدة لألعاب اللغة، بما أن الأداء يُعرف بنسبة المدخلات/ المخرجات، فهناك افتراض بأن النظام الذي يتم فيه إدخال المدخلات فيه مستقر، ويجب أن يتبع هذا النظام "مساراً" منتظماً، يمكن التعبير عنه كدالة مستمرة تمتلك مشتقاً، بحيث يمكن إجراء تنبؤ دقيق بالمخرجات. هذه هي فلسفة الكفاية الوضعية (Lyotard, 1984, p 52-54).

ولكن المجتمع لا يستطيع أن يعرف احتياجاته الخاصة لأنها ليست متغيرات مستقلة عن التقنيات الجديدة، هذه هي غطرسة صناع القرار. إن ما تعنيه "غطرستهم" هو أنهم يتماهون مع النظام الاجتماعي الذي يُنظر إليه على أنه كلي يسعى إلى تحقيق وحدته الأكثر أداءً. ويمكن القول إن ما بعد الحداثة، بألعابها وخيالاتها، لا تحمل وزناً كبيراً أمام السلطة السياسية، وخاصة عندما يشجع الرأي العام القلق السلطة على سياسة المراقبة الشمولية في مواجهة تهديد الحروب النووية (Lyotard, 1984, p 64, 72).

من هنا يستنتج ليوتار أن مشروعية المعرفة تفترض فلسفة للتاريخ، ينخرط فيها كلا المتخاطبين ضمن هدف نبيل أخلاقي وسياسي هو السلم الكوني، يتحول فيه العالم إلى بطل للمعرفة، وهذه هي بالتحديد مبادئ عصر التنوير، التي وعدت بالتقدم والمساواة والعدل، بعد تحرير الإنسان من خطاب مقدس لديه حول الحياة والوجود الإنسانيين. لذلك فكل خطاب منها لا يشرعن ذاته بذاته فقط، بل بواسطة

مؤسسات توجه الرابطة الاجتماعية (ديكتاتورية البروليتاريا، الروح المطلق...) وتتحول العدالة إلى حكاية كبرى مثلها في ذلك مثل الحقيقة (ليوتار، 2016، ص 9).

وتتمتع المعرفة في عصرها الحداثي بحكايتين، حكاية سياسية وحكاية فلسفية. موضوع الأولى: هو الدفاع عن الإنسانية باعتبارها تجسد الكفاح من أجل الحرية والتحرر ضد القمع والمنع الذي طالها من طرف الرهبان (رجال الدين) والطغاة (رجال السياسة)، كفاح يمنحها الحق في التعلم والعلم كمبدأ كوني بدون له لن يتحقق التقدم والازدهار، من هنا جاءت فكرة كونية المعرفة والتربية والتقدم والحرية. أما الحكاية الثانية في شرعنة المعرفة، يمثلها بامتياز التصور الجدلي الهيجلي، الذي يرى أن الروح في حالة اكتساب مستمر لذاتها، تاريخها هو تاريخ "الحياة"، حياة تتقدم تجاه المطلق (الحق والعدالة والمساواة). فالمعرفة من خلال كلتا الحالتين تلتصق التصاقاً شديداً بالتحرر في بعده السياسي والعقري، أي التحرر من الاستبداد ومن اللاهوت (ليوتار، 2016، ص 9، 10).

وحيثما يمتزج العلمي بالسياسي والأخلاقي يغدو من الصعب أن يتحقق ما ينتظر من المثقف، مثل أن يكون حاملاً وضمناً لمعرفة كونية، وأن يكون معارضاً لكل سلطة سياسية تستغل الجماهير والطبقات العمالية، وأن يدفع في اتجاه إعادة امتلاك الأهداف والغايات الكونية من أجل مستقبل الإنسان (ليوتار، 2016، ص 19).

لقد تغير التطور ما بعد الحداثي ليرى أن الرابطة الاجتماعية تغيرت مكوناتها، وتبدل دور الدولة بعد أن أصبحت الطبقة المسيطرة هي طبقة أصحاب القرار (Les de cideurs) فلم تعد الدولة مؤسسة مُشكَّلة من الطبقة السياسية التقليدية (أحزاب، زعماء سياسيين)، بل من فئة مكونة من رؤساء مقاولات، موظفين ساميين، مسيري منظمات مهنية كبرى، نقابيين وسياسيين... والجدد في هذا السياق، وفي هذا الظرف ما بعد الحداثي هو نهاية الأقطاب الكبرى القديمة والتي كانت مهيمنة (الدولة، الأمة، الأحزاب، المؤسسات، والتقاليد التاريخية..). (ليوتار، 2016، ص 19، 20).

ربما يكون موضوع ليونار الأساسي - وضع العلم والتكنولوجيا والتكنولوجيا وسيطرة المعرفة والمعلومات اليوم- هو المادة الأكثر شيوعاً. وهنا تنطوي ممارسة العلم على نوع خاص من المشروعية، ذلك أن ممارسة العلم "العادي" والمشاركة في إعادة الإنتاج الاجتماعي المنظم هما ظاهرتان، أو بالأحرى، لغزان. ينبغي أن يكونا قادرين على إلقاء الضوء على بعضهما البعض. فنحن الآن في وضع يسمح لنا بالتفكير أو تصور البحث العلمي بطريقة مختلفة (Lyotard, 1984, p. viii).

ثانياً: المعرفة والسلطة عند ليوتار:

يحاول ليوتار في هذا الجزء أن يحدد إشكالية المعرفة، وبمعنى آخر علاقة المعرفة بالسلطة، ومن ثم سيطرة العلم وتكنولوجيا المعلومات على المجتمع "ما بعد الحداثي" أو "ما بعد الصناعي"، كما يطلق عليه ليوتار. ومن له حق صناعة القرار، وما علاقة العلم والمعرفة بالسلطة السياسية، وهل أصبح الإنسان متحكماً في المعرفة، أم أن المعرفة غدت سلطة (هيمنة / سيطرة) يتحكم من خلالها صناع القرار السياسي. وكيف اختلط ما هو اقتصادي بما هو سياسي، بل وبما هو أخلاقي.

كذلك يتساءل ليوتار عن مشروعية تلك المعرفة، وكيف تتحول للغة براجماتية (حكائية)، يتحول معها الإنسان لفرد مستهلك، يقع تحت سيطرة ذلك الاستهلاك، ومن ثم هيمنة السلطة السياسية، بحيث تظل في ديمومة مسائل السلطة والسيطرة، خاصة في الاحتكار المتزايد للمعلومات.

ما الفرق إذن بين نوع اللغة التي يُسمى (العلم)، ونوع اللغة الذي يسمى (الأخلاق والسياسة)؟ وكيف تتحول المعرفة لشكل سلعة معلوماتية لا غنى عنها للقوة الإنتاجية، ليصبح العلم قوة أيديولوجية. هذا ما سيحاول ليوتار تناوله في إطار العلاقة بين المعرفة والسلطة.

يعتزم ليوتار تحديد الإشكالية التي من خلالها يتم صياغة مسألة المعرفة في المجتمعات الصناعية المتقدمة. فالدور الرئيس للمعرفة هو كونها عنصراً لا غنى عنه في عمل المجتمع، ولذا فنحن نتصرف وفقاً لهذا القرار، فقط إذا قرر المرء بالفعل أن المجتمع عبارة عن آلة عملاقة. وعلى العكس من ذلك، لا يستطيع المرء أن يعتمد على وظيفتها النقدية، وأن يوجه تطورها وتوزيعها في هذا الاتجاه، إلا بعد أن يقرر أن المجتمع لا يشكل كلاً متكاملًا، بل يظل مرتبطاً بمبدأ التحرر. ويبدو البديل واضحاً: إنه الاختيار بين التجانس والثنائية الجوهرية للمعرفة الاجتماعية، بين المعرفة الوظيفية والمعرفة النقدية. ولكن القرار النهائي هو اختيار بين المعرفة الوظيفية والمعرفة النقدية (Lyotard, 1984, p. 12).

إن هذا النوع من المعرفة هو النوع النقدي، أو التأملي، أو التأويلي—والذي من خلال التفكير بشكل مباشر أو غير مباشر في القيم أو الأهداف، فإنه يقاوم أي استعادة من هذا القبيل (Lyotard, 1984, p.13).

ربما كان الموضوع الرئيس لليوتار هو مكانة العلم والتكنولوجيا، مكانة التكنولوجيا والتحكم في المعرفة والمعلومات اليوم. ومن ثم غدت ممارسة العلم *doing science* تتضمن نوعها الخاص من المشروعية "الشرعية" *Legitimation*. وهذه المشروعية تتيح لليوتار أن يرسم خطوط تحليل حكائي للمشروعية العلمية (ليوتار، 1994، ص 8).

هنا تبرز مشكلة المشروعات: هذه هي الفرصة العاملة التي تحدد المجال الذي يعتزم من خلاله ليوتار مسألة وضع المعرفة هذا. إن سيناريو الحوسبة في المعلومات الأكثر تطوراً يسمح لنا بتسليط الضوء (على الرغم من خطر التضليل المفرط) على جوانب معينة من تحول المعرفة وتأثيراتها على السلطة العامة والمؤسسات المدنية. وهي تأثيرات يصعب إدراكها من وجهات نظر أخرى. لذلك، لا ينبغي أن نمنح فرضيتنا قيمة أيديولوجية فيما يتعلق بالواقع، بل قيمة إستراتيجية فيما يتعلق بالسؤال المطروح (Lyotard, 1984, p. 6-7).

إن إضفاء الشرعية هو العملية التي يتم بموجبها تفويض المُشرِّع بإصدار مثل هذا القانون كقاعدة. الآن خذ مثلاً على بيان علمي.. إنه يخضع للقاعدة التي تنص على أن البيان يجب أن يستوفي مجموعة معينة من الشروط حتى يتم قبوله باعتباره علمياً. كما أن إضفاء المشروعات هو العملية التي بموجبها يتم تفويض المشرع الذي يتعامل مع الخطاب العلمي بوصف الشروط المعلنة (بشكل عام، شروط الاتساق الداخلي والتحقق التجريبي) لتحديد ما إذا كان سيتم تضمين بيان ما في ذلك الخطاب للنظر فيه من قِبَل المجتمع العلمي (Lyotard, 1984, p.8).

إن المعرفة ليست هي العلم، خصوصاً في شكله المعاصر، والعلم، فضلاً عن إخفاقه في طمس مشكلة مشروعيته، لا يمكنه تجنب طرحها بكل عواقبها، التي هي اجتماعية - سياسية بقدر كونها إبستمولوجية. فلنبدأ بتحليل لطبيعة المعرفة الحكائية، حيث إن تقديم نقطة للمقارنة يتيح لفحصنا أن يوضح على الأقل بعض خصائص الشكل الذي تكتسبه المعرفة العلمية في المجتمع المعاصر. وإضافة إلى ذلك، فإنه سيساعدنا على فهم كيف يُطرح سؤال المشروعات أو لا يطرح اليوم (ليوتار، 2016، ص40).

إن العلم منظومة فرعية من المعارف، كما أنه يتكون من منظومات إشارية، لكنه يفرض شرطين إضافيين: إن الموضوعات التي تشير إليها هذه المنظومات يجب أن تكون متاحة أمام الوصول إليها، وذلك من خلال شروط ملاحظة صريحة، كما أنه يجب أن يكون بالإمكان تقرير ما إذا كان منطوق معنى ينتمي أم لا للغة التي يحدد الخبراء أنها مناسبة (ليوتار، 2016، ص 40).

عمد ليوتار، من خلال مداخل متنوعة يربط بينها تحليل اللغة والابستمولوجيا والاقتصاد والسياسة، إلى التفكير في التحولات التي شهدتها وضعية المعرفة في العصر الراهن، وذلك بالانطلاق من رهان أساسي هو محاولة تبديد وهم تعالي المعرفة العلمية أو تساميتها، على سائر الأشكال المعرفية الأخرى، من خلال

كشف النقاب عما يختفي خلف المعرفي من شرعنة، وتوزيع للسلطات، ورقابة، ورأس مال ... إلخ (ليبب، 2022، ص 1).

باختصار، فإن كل ما هو سياسي، والتاريخ الذي استجد مع هذا التغيير في العلوم وأثره في حياة المجتمعات الأكثر تقدمًا، جعل ليوتار يفكر في فهم يتجاوز السطح نحو أعماق وقواعد ثلاثي المعرفة والسلطة. إنها سلطة جاءت على أشكال معارف الفلسفة، والنيولوجيا، ومناهج البحث، ومعرفة جاءت على شكل مجموعات البحث العلمي والمؤسسات الجامعية والعلماء (ليبب، 2022، ص 1).

فلم تعد المعرفة جزءًا من حركية التاريخ الذي يسير وفق خط مستقيم يحقق آمالاً وطموحات، بل خرجنا اليوم من ما قبل تاريخ مجتمع المعرفة، لندخل إلى مرحلة غدت فيها المعرفة رهانًا سياسيًا خاليًا من الأبعاد الإنسانية التي تأسست في زمن الحداثة انطلاقًا مما تحمله كلمة "الحداثة" من حمولات تقدمية، سياسية كانت، أو علمية، أو اجتماعية، أو أخلاقية (ليبب، 2022، ص 1).

نشأ النهج الحداثي في فترة التنوير (1687 – 1789)، حيث تم تشكيل فهم الحقيقة العالمية، ثم الترويج لمفاهيم الحرية والفردية بين العلماء والمتقنين. ونتيجة لذلك ظهرت مخاوف جديدة بين الحركات السياسية في الدول الغربية، ومن بين تلك الأحداث والأفكار الأساسية للحداثة الرغبة في الديمقراطية والرأسمالية والتصنيع والعلم والتحضر. وكان النهج المتبع في الممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي تشرع الهيمنة والسيطرة من قِبَل المجتمع القوي يُنظر إليه على أنه تناقض مع الممارسة الفعلية للمساواة وتحرير جميع الناس (Alias, Yiksan, 2023, p. 2, 3). ولذا تحول مسار "الحداثة" عن أهدافها التنويرية والإنسانية، بل والأخلاقية.

إن ليوتار يكتب في أعقاب "ما بعد الماركسية" الفرنسية، أي كرد فعل هائل على كافة المستويات ضد التقاليد الماركسية والشيوعية المختلفة في فرنسا، والتي تستهدف في المقام الأول، على المستوى الفلسفي، مفهوم "الشمولية" أو الكلية على المستوى السياسي. فقد كان ليوتار عضوًا في مجموعة الاشتراكية أو البربرية المهمة في الخمسينيات وأوائل الستينيات، ثم أعلن القطيعة الفلسفية مع الماركسية (Lyotard, 1984, p. x). وعلى ذلك صارت علاقة ليوتار الفلسفية بالتقاليد الفرنسية المُسيَّسة أكثر إشكالية وتعقيدًا بكثير (ليوتار، 2016، ص 10).

ادعى ماركس أن العمال يعيشون في حالة من "الوعي الزائف"، فهم يقبلون النظرية البورجوازية التي تزعم أنهم يقدمون جهدهم "طوعاً" إلى السوق كأفراد مستقلين، لكنهم، في الحقيقة، أسرى نظم محددة اقتصادياً تعادي طبقتهم. وهو ما كان يُعرف باسم "علاقات القوة الحقيقية" (ليوتارد، 2016، ص34).

إن إعادة الانتشار الاقتصادي في المرحلة الحالية من الرأسمالية، بمساعدة التحول في التقنيات (التكنولوجيا) يسير جنباً إلى جنب مع تغيير في وظيفة الدولة يكفي أن نقول إن وظائف التنظيم، وبالتالي إعادة الإنتاج، يتم سحبها، وستسحب بشكل متزايد من الإداريين ويُعهد بها إلى الآلات. لقد أصبح السؤال المركزي هو من سيكون لديه حق الوصول إلى المعلومات التي يجب أن تحتفظ بها هذه الآلات في التخزين لضمان اتخاذ القرارات الصحيحة. إن الوصول إلى هذه البيانات هو، وسيظل، من اختصاص الخبراء من جميع الأطياف والطبقة الحاكمة هي، وستظل، من صناع القرار، ولكن حتى الآن لم تعد تتألف من الطبقة السياسية التقليدية، بل من طبقة مركبة من قادة الشركات، وكبار الإداريين، ورؤساء المنظمات المهنية والعمالية والسياسية والدينية الكبرى (Lyotard, 1984, p. 15).

إذن ما طبيعة نمط الإنتاج، وخاصة الرأسمالي والتغيرات البنوية التي يمكنه أن يفرضها؟ وبالتالي، يمكن إعادة صياغة السؤال على أنه سؤال حول الماركسية: هل لا تزال الفئات التي تم تطويرها هناك بتحليل الرأسمالية الكلاسيكية تحتفظ بصلاحياتها وقوتها التفسيرية عندما تنتقل من المجتمعات المتعددة الجنسيات والإعلامية اليوم مع تكنولوجياتها؟

يبدو أن استمرار قضايا القوة والسيطرة، وخاصة في احتكار المعلومات المتزايد من قبل الشركات الخاصة، يعيد تأكيد المكانة المتميزة للماركسية كنمط لتحليل الرأسمالية (Lyotard, 1984, p. xiii).

إن هذا الوصف يتفق تماماً مع مفهوم مدرسة فرانكفورت عن "صناعة الثقافة" وتغلغل تقديس السلع في عوالم الخيال. وهو ما يسمى بـ "تجسيد السلع" هو بالطبع صعوبة ربط السلع الثقافية والإعلامية بنظرية العمل في القيمة والمشكلة المنهجية المتمثلة في التوفيق بين التحليل من حيث الكمية، وخاصة فيما يتصل بوقت العمل (أو بيع قوة العمل في العديد من الوحدات) وطبيعة العمل "العقلي" و"السلع" غير المادية وغير القابلة للقياس (Lyotard, 1984, p. xv).

هكذا نعود إلى أفكار العلم والمعرفة في شكلها الاجتماعي، وهو شكل يطرح مسائل الطبقة الاجتماعية: هل التكنولوجيا الناتجة عن أولوية المعرفة بيروقراطية أم أنها طبقة جديدة تماماً؟ ومسائل التحليل

الاقتصادي - الاجتماعي - هل هذه اللحظة من المجتمع الصناعي المتقدم تنويعاً بنوية للرأسمالية الكلاسيكية أم أنها تحول و بزوغ بنية اجتماعية جديدة تماماً فيها، وخاصة في مفهوم "المجتمع ما بعد الصناعي" القائم بذاته، يكون فيه العالم، والمعرفة، والبحث التكنولوجي، وليس الإنتاج الصناعي واستخلاص فائق القيمة، هو اللحظة المحددة النهائية؟ (ليوتار، 2016، ص 13).

وفي الواقع تثير هاتان المشكلتان النظريتان المترابطتان - أي العلم والمعرفة - مسألتين متميزتين ومتداخلتين في آن واحد، يُحسب لليوتار أنه لا يسعى لحلها هنا على نحو بات. فالمشكلة في النهاية هي مشكلة طبيعة نمط إنتاج، وخصوصاً طبيعة نمط الإنتاج الرأسمالي والتنويعات البنوية التي يستطيع تشكيلها، ومن ثم يمكن إعادة صياغة السؤال كسؤال بصدد الماركسية: هل لا تزال المقولات التي طورتها لتحليل الرأسمالية الكلاسيكية تحتفظ بصلاحياتها وقوتها التوضيحية، حيث تتحول إلى مجتمعات يومنا، مجتمعات الشركات متعددة القومية ووسائل الإعلام والتكنولوجيا (ليوتار، 2016، ص 13).

إن ديمومة مسائل السلطة والسيطرة خصوصاً في الاحتكار المتزايد للمعلومات من جانب الأعمال الخاصة، يبدو أنها لا تترك مناصاً من أن تكون الإجابة بالإيجاب، وأنها تؤكد المكانة المتميزة للماركسية كنمط لتحليل الرأسمالية بمعناها المحدد. وهذا يرتبط بنهاية الرأسمالية، وإمكانية الثورة، وأولاً وقبل كل شيء، الوظيفة المستمرة للطبقة العاملة الصناعية باعتبارها "ذات التاريخ" الثورية الأساسية (ليوتار، 2016، ص 13).

يتحدث ليوتار عن مشكلات الرأسمالية الاستهلاكية، كما يتحدث عن لاإنسانية ما بعد الحداثة، والتي يقصد بها الميكنة الخاصة بالرأسمالية المعاصرة، واختزالها الإنسان إلى وسيط للكفاءة واحتياجات الإدارة التكنولوجية، وخاصة من خلال أيديولوجيا "التنمية" فما يطبع الإنسان هو تحوله أكثر إلى انتحال وظيفة الآلة، وفي الواقع، فإن الأجهزة التي قمنا ببنائها ستحل محلنا فيما يتعلق بالتفكير الذي اعتبرناه حتى الآن جزءاً لا يتجزأ منا (ليوتار، 2018، ص 19).

لقد أصبحت قيمة كل منتج أو موضوع إبداعي تتحدد في مدى قابلية للتبادل *L'exchangeabilité*. ففي الفن التشكيلي مثلاً، لا نطلب من الرسام موضوع رسمه، ولا نبحث عن إصاقه بشبكة من الدلالات تشغل بمعرفة أين هو فقط، هل يوجد في مكان رسمي (رواق، معرض)، لأنه خارج مكانه الأصلي يغدو بلا قيمة. ففي هذا الفضاء فقط (رواق، معرض) يكتسب قيمته عبر إمكانية مبادله بسعر، أي أن قيمته مرتبطة بسوق الفن التشكيلي الذي ينخرط فيه، خارجه يصعب منحه قيمة مجانية



فنية وإبداعية. إنها الترسمة نفسها التي تتحكم في صيرورة البحث العلمي، فهو يندمج في سوق، تضع له قواعد تحدد له حقل تطبيقه ومجال ممارسته، وتصير بهذا ما بعد الحداثة، عند ليوتار، ومقاومة هيمنة قيمة التبادل (ليوتار، 2016، ص 22، 23).

لقد حدث اختلاط/ اندماج ما هو سياسي مرتبط بعمل مؤسسة الدولة (الحكومي)، مع ما هو اقتصادي، ونتج عنه اقتصاد مختلط يتجسد في مقاولات ضخمة وطنية أو متعددة الجنسيات. وهناك تداخل ثالث هو التفاعل الذي يحدث بين المجال التقني والعلمي مع المجال السياسي - الاقتصادي، حيث يصر الأول خاضعاً لهيمنة الدول والمقاولات في شكل ميزانيات عسكرية مثلاً لغزو الفضاء، ميزانيات نووية، بيولوجية، سوسيوسيكولوجية، مثلما يحدث في الولايات المتحدة. تجتمع كل الأفكار الموجهة إلى مختلف المجالات السابقة، بحسب ليوتار، في تركيبة معقدة: "المعرفة من أجل القدرة على الإنجاز، السلطة من أجل الثروة، الثروة من أجل وجود مشترك أفضل، من أجل قدرة على الإنجاز، من أجل المعرفة" (ليوتار، 2016، ص 23، 24).

والمقصود هنا هو أن كل مجال يعتمد في وجوده، وفي عمله على باقي المجالات الأخرى إلى درجة يصعب فيها التمييز بين المجال الاقتصادي (الثروة) والسياسي (الوجود - المشترك) والمعرفة (الإنجاز والفعل) (ليوتار، 2016، ص 24).

إن التمييز الجذري بين استهلاك الماضي في الحكايات وبين تخزينه، مراكمته، وتحويله إلى رأس مال في "العلم" والتفكير العلمي، مثله مثل فائض القيمة الأولى على المستوى الاقتصادي، سوف يحدد مجالاً كاملاً متسعاً ومعقداً في الكتابة أولاً، ثم في الجامعات، والمتاحف، وتخزين المعلومات على رقائق متناهية الصغر، والبيانات المبرجة بالكمبيوتر وبنوك المعلومات الضخمة، على نحو كان يتعذر تصوره حتى الآن، والتي تعد السيطرة عليها أو ملكيتها، كما حذرنا ليوتار، أحد الموضوعات السياسية الحاسمة لعصرنا (ليوتار، 2016، ص 13).

ويمكن تعريف السياسية بأنها شبكة من المعاملات، أو عقد وتبادل، كما تركز بعض التعريفات على الجانب الثقافي للسياسة، باعتبارها التواصل واللغة، أو باعتبارها مؤسسة للأيديولوجيا، أو وعياً زائفاً، أو سجنًا عقلياً، أو باعتبارها عنفاً رمزياً، ولنذكر أخيراً تلك التعريفات التي تحصر السياسة في تقنية خالية من الجانب المعياري، أو في لعبة محضّة. والواقع أن هذه التعريفات تجعل من المشكلات العملية المرتبطة بالصراع على السلطة مشكلات مطلقة، وتجعل من امتلاك السلطة قيمة في حد ذاتها، فتصبح السياسة لعبة من أجل ذاتها (Kaczmarek, 2001, p. 4).

هناك ارتباط صارم بين نوع اللغة الذي يسمى العلم، ونوع اللغة الذي يسمى الأخلاق والسياسية، وعندما نفحص الوضع الحالي للمعرفة العلمية - في وقت يبدو فيه العلم خاضعًا تمامًا للقوى السائدة أكثر من أي وقت مضى، ويواجه جنبًا إلى جنب مع التكنولوجيا الجديدة، خطر التحول إلى رهان رئيسي في صراعاتها - فإن مسألة المشروعية المزدوجة ستظهر، بدلاً من التراجع للخلفية. ببساطة هناك وجهان لنفس السؤال. من يقرر ما هي المعرفة، ومن يعرف ما الذي يجب أو يُقرر في عصر الكمبيوتر، لقد أصبحت مسألة المعرفة الآن أكثر من أي وقت مضى مسألة!! التغيير، والطريقة هي استخدام ألعاب اللغة (Lyotard, 1984, p. 8).

إن جوهر السياسة ينطوي على اكتشاف جوانبها المولدة للصراع، لأن السياسة كشكل من أشكال النشاط الاجتماعي ضرورية، حيث يؤدي التعايش البشري إلى مشاكل، وحيث تنشأ الصراعات، كما أنها تنطوي على التعبير عن المصالح على نطاق واسع، ولكن باعتبارها عملية معقدة، فإن محتوى السياسة هو الاتحاد الجدلي بين المعارضة والصراع والتعاون بين القوى الاجتماعية الساعية إلى تحقيق مصالحها من خلال الوسائل المتاحة: استخدام القوة، التلاعب بالمعلومات، والشرعية الأيديولوجية... إلخ. وبالتالي فإن هذا يتضمن الإشارة إلى أشكال السوق، أو توزيع السلع المرغوبة اجتماعيًا (Kaczmarek, 2001, pp. 2-4).

تحاول الأحزاب المنتفعة أن تشرح مبدأ الصناعة الثقافية بالاستعانة بالتقنية. وإذا كان عليها التوجه لملايين الناس، فهي تفرض طرق إنتاج تقوم بدورها على مكان بإنتاج أمور معلبة تكفي العدد الأكبر من الطلبات المتماهية. حيث تقوم نماذج الإنتاج على ما يفترض من حاجات المستهلكين: أما ما لا يُفصح عنه، فهو أن الأرضية التي تكسب التقنية سلطتها على المجتمع بواسطتها هي السلطة القائمة بالمسيطرين اقتصاديًا (هوركهايمر، أدورنو، 2003، ص 142، 143).

ففي أيامنا هذه لا فرق بين العقلانية التقنية، وعقلانية السيطرة. إنها سمة المجتمع المتغرب. فالسيارات والأفلام والقنابل تؤمن روابط النظام إلى درجة أن وظيفتها القائمة على التسوية قد انعكست على الظلم الذي حفزته. ولم تصل تقنية الصناعة الثقافية حتى أيامنا إلا إلى جعل الإنتاج إنتاجًا مقننًا. إنه صناعة أشياء متماثلة، وضحية بكل ما يشكل فارقًا بين منطق العمل ومنطق النظام الاجتماعي. ولا يشكل ذلك محصلة نظام التطور التقني بوصفه نظامًا، بل محصلة وظيفة في الاقتصاد الحالي (هوركهايمر، أدورنو، 2003، ص 143).

لقد تحول المستهلكون إلى مادة إحصائية، والتقنية المستخدمة لا تختلف عن الأنماط التي تستخدم في الدعاية. وتميل الوسائل التقنية أكثر فأكثر لتصبح وسائل معلوماتية. حتى المواهب تصبح في خدمة الصناعة (هوركهايمر، أدورنو، 2003، ص ص 143، 145).

يشكل الإنسان قطعة مع الآلة، أو مع شيء آخر لأجل تكوين آلة. وهذا الشيء الأخير قد يكون أداة. ومع ذلك، فنحن لا نتكلم هنا من باب المجاز عن الآلة، فالبشر يصنعون آلة، كما يشكل البشر آلة عمل في الشرط البيروقراطي للإمبراطوريات الكبيرة (دولوز، 2021، ص 6).

فمن المعروف أن تسويق الأجهزة قد بدأ يغير بالفعل طريق اكتساب، وتصنيف، واستغلال المهارات، ومن المعقول أن نفترض أن انتشار آلات تجهيز المعلومات يؤثر، وسوف يظل يؤثر، على تداول المعارف بقدر ما فعل التقدم في وسائل نقل البشر (شبكات المواصلات)، وبعدها في وسائل تداول الأصوات والصور المرئية (وسائل الإعلام). في هذا السياق من التحول العام لا يمكن أن تظل طبيعة المعرفة دون تغير. فلا يمكن أن تلائم القنوات الجديدة، وتصبح وظيفية إلا إذا أمكن ترجمة المعارف إلى كمية من المعلومات. ومع هيمنة الكمبيوتر، يتم فرض منطق معين، ومن ثم فرض منظومة معينة من القواعد التي تحدد المنظومات المقبولة بوصفها منظومات "معرفية" (ليوتار، 1994، ص 28).

هنا سوف تميل المعرفة بشكل متزايد إلى اكتساب الشكل الذي اتخذته بالفعل علاقة منتجي ومستهلكي السلع بالسلع التي ينتجونها ويستهلكونها - أي شكل القيمة - والمعرفة هنا تُنتج وسوف تُنتج لكي تُباع، وتُستهلك وسوف تُستهلك لكي يجري تقييمها في إنتاج جديد. وفي كلتا الحالتين فإن الهدف هو التبادل، حيث تكف المعرفة عن أن تكون غاية في حد ذاتها، إنها تفقد قيمتها الاستعمالية (ليوتار، 1994، ص 28).

يصبح السؤال المحوري هنا هو: من سيكون له حق الوصول إلى المعلومات التي لا بد أن نخزنها لضمان اتخاذ القرارات الصحيحة. إن الوصول إلى البيانات هو الآن، وسوف يظل الشرط اللازم للخبراء من كل نوع. والطبقة الحاكمة هي الآن، وسوف تظل، طبقة صانعي القرار. وحتى الآن فإنها لم تعد تتكون من الطبقة السياسية التقليدية، بل من شريحة مركبة من رؤساء الشركات، والمدبرين رفيعي المستوى، ورؤساء المنظمات الكبرى المهنية، والعمالية والسياسية والدينية. والجديد في هذا كله هو أن أقطاب الجذب القديمة المتمثلة في الدول القومية، والأحزاب، والمهن، والمؤسسات، والتقاليد التاريخية، قد أخذت تفقد جاذبيتها، ولا يبدو أنه سيجري استبدالها على الأقل على النطاق الأسبق (ليوتار، 1994، ص 37).

لقد أصبح نموذج القرن التاسع عشر لسلوك القوة يتمثل في قدرة المجتمعات السياسية على الانخراط في التعبئة التنافسية، والذي يتشكل، بصورة كبيرة، من خلال مواقفها داخل العلاقات الاجتماعية الأوسع نطاقاً (3). (Golderd, Donald & Nexon, 2004, p. 3).

إن القوة هنا ليست ملكاً لشخص واحد، وإنما هي علائقية، ومن ثم تصبح القوة مقابل القيادة، إنها متشابكة، وهنا يستخدم القادة القوة كوسيلة، ولكن هذه القوة لا تتطلب التوافق مع الأهداف فحسب، بل ينظر إلى القيادة على أنها تنازلية، بينما القوة تصاعديّة. أما مصادر القوة فيتمثل في السيطرة على الموارد، السيطرة على العقوبة (القوة القسرية)، والسيطرة على المعلومات (Power and Politics, 2006, p. 5-6).

تدل القوة على قدرة حاملها على حمل الآخرين على تغيير سلوكهم، وهي قدرة أحد الأطراف أو مجموعة ما على تحقيق أهدافها من خلال فرض سيطرتها على طرف آخر أو مجموعة أخرى. فالطرف الفاعل يتمتع بالسلطة على الآخرين. والموارد الأساسية هي ما تجعل سلطة التحكم في النقاط الأساسية مثل صنع القرار، أو سمعة النفوذ، أو امتلاك المعلومات، أو السيطرة على الثروة ولكن امتلاك الموارد ليس هو نفسه امتلاك السلطة (1). (Dunleavy, 2003, p. 1).

صار من المقبول، على نطاق واسع، أن المعرفة قد أصبحت القوة الرئيسة للإنتاج خلال العقود القليلة الماضية، وقد كان لذلك تأثير ملحوظ على تكوين قوة العمل في البلدان الأشد تطوراً، وفي العصر ما بعد الصناعي، وما بعد الحداثي، سيحافظ العلم على، بل وسيدعم بلا شك، وضعه البارز في ترسانة الطاقات الإنتاجية للدول القومية. وفي الحقيقة، فإن هذا الوضع هو أحد الأسباب التي تدفعنا إلى استنتاج أن الفجوة بين الدول المتقدمة والدول النامية ستتسع أكثر في المستقبل. فالمعرفة في شكل سلعة معلوماتية لا غنى عنها للقوة الإنتاجية، أصبحت تمثل بالفعل، وستظل تمثل رهاناً رئيسياً في المنافسة العالمية على السلطة (ليوتار، 1994، ص 28).

كما أنه من المتصور أن الدول القومية ستحارب بعضها يوماً من أجل السيطرة على المعلومات، مثلما تقاتلت في الماضي من أجل السيطرة على الأراضي، وبعدها من أجل التحكم في الوصول إلى، واستغلال المواد الخام، وقوة العمل الرخيصة. لقد تم فتح مجال جديد أمام الإستراتيجيات الصناعية والتجارية من جهة، والإستراتيجيات السياسية والعسكرية من جهة ثانية. فهناك خطر أن تزداد المشكلة حدة مع تطور

تكنولوجيا المعلومات وعلوم الاتصال، حيث ستدخل هذه التكنولوجيا في اتخاذ القرار، أو صنع القرار، ومن ثم تغدو وسيلة من وسائل السيطرة (ليوتار، 1994، ص 28، 29).

إذا كان الواقع قد امتص الأيديولوجيا، فهذا لا يعني أنه لم تعد هناك أيديولوجيا. بل يمكننا القول على العكس، إن الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر أيديولوجية من الثقافة التي سبقتها، لأن الأيديولوجيا تحتل مكانها اليوم في صيرورة الإنتاج بالذات. ومثل هذا القول يكشف النقاب، على نحو مثير للمشاعر، عن المظاهر السياسية للعقلانية التكنولوجية الراهنة. فالجهاز الإنتاجي والسلع والخدمات التي ينتجها "تبيع" أو "تفرض" النظام الاجتماعي من حيث إنه مجموع (ماركوزه، 1988، ص 47).

يترتب على هذا مواقف وعادات مفروضة وردود أفعال فكرية وانفعالية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين، ومن ثم تربطهم بالمجموع. إن المنتجات تكيف الناس مذهبياً وتشترطهم، وتصطنع وعياً زائفاً عديم الإحساس، بما فيه من زيف. وعندما تصبح هذه المنتجات في متناول عدد أكبر من الأفراد المنتمين إلى طبقات اجتماعية أكثر تعداداً، تخلق قيم الإعلان والدعاية طرزاً للحياة تكسب الأفراد مناعة ضد كل تغير نوعي. وهكذا يتكون الفكر والسلوك الأحادي البعيد. إذن فعقلانية النظام، واتساع نطاقها كميّاً يضيفان تعريفاً جديداً لتلك الأفكار والتطلعات (ماركوزه، 1988، ص 48).

هل السلطة مقتصرة على السياسة، أم أنها تأكل وتشرب معنا في كل تفاصيل حياتنا اليومية؟ وهل للمعرفة والأفكار سلطة تفوق سلطة العسكريين. وهل يمارس الطبيب والأب والمثقف ورجل السياسة ووسائل الإعلام القوة الناعمة من أجل التأثير العقلي والوجداني والنفسي على الآخرين، ليعيدوا بناء طريقة تفكيرهم بما يتناسب والمصالح التي يمثلونها؟ وهل المجتمع الغربي الذي يتغنى بالديمقراطية وحقوق الإنسان هو فعلاً كذلك؟ أم أنه اكتفى بالتحول من وسائل القمع التقليدية التي تقوم على العنف والسجون، إلى الوسائل القمعية الحديثة التي تقوم على المراقبة والإعلام والتخطيط، وإرهاق الفرد اقتصادياً عبر إدخاله في دوامة الاستهلاك، التي حولت الإنسان في زمن ما بعد الحداثة إلى مجرد شيء يُباع ويشترى، بحسب قدرته على تقديم الخدمات للشركات العابرة للقارات، كما يتذمر هربرت ماركوزه (صالح، 2013، ص 6، 7).

إن الإلحاح على خصوصية الخطاب واستقلالته النسبية وكيفية ممارسته مكنت فوكو من تحطيم السلطة المنسوبة إلى الذات، سواء كانت ذاتاً فردية أو جماعية، صاحبة سيادة مطلقة، أو مصدرًا للمعنى والقيمة. فالخطاب ليست موقعاً تقتحمه الذاتية الخالصة، بل هو فضاء لمواقع وأنشطة متباينة للذوات. إنه الخطاب

الموقع كساحة للفعل، والصراع والرغبة، ولذا فإن قلق فوكو Michel Foucault (1926 – 1984) وتساؤله قائمان حول "إرادة المعرفة"، بل "إرادة الحقيقة" (فوكو، 1994، ص 20، 22).

يكمن مشروع فوكو، كما هي الحال عند ليونار، في تعقب تأثير السلطة في المعرفة، والكشف عما يقدم نفسه على أنه وجه الحقيقة، لكنه في الواقع يخفي مشروعاً للهيمنة من خلال العلاقة بين المعرفة والسلطة، وظروف إنتاج الخطاب وطريقته في تنظيم المعرفة، وكذا بعده الانضباطي، وطريقته في "تنظيم العالم وسلطته". ومن ثم يربط "نظام الخطاب" بين مفهومين منفصلين عادة: المعرفة والسلطة (دورتييه، 2022، ص 175).

فإذا كانت إرادة المعرفة تخفي دائماً إرادة السلطة، فإن الفلسفة واللاهوت والطب والعلوم الإنسانية ليست بمنأى عن هذا. وإن جميعها "تخصصات"، كما تدل على ذلك الكلمة، التي تشير إلى مجال دراسي وسلطة مهيمنة في آن واحد (دورتييه، 2022، ص 175).

وكما كان ليونار ناقداً لتلك الهيمنة التي تمزج بين المعرفة والسلطة، نجد فوكو أيضاً ناقداً للسلطة. كما أن هدف كلٍ من ليونار وفوكو إزاحة الستار عن آليات تلك الهيمنة الخفية.

إن السلطة موجودة في المجتمع بشكل خفي، لأنها لا تُرى، ولا تتكلم، كما أنها تمارس نفسها انطلاقاً من نقاط لا يمكن حصرها. فطبيعة السلطة رمزية، متوارية، ومتشابكة، ولذلك تأخرت البشرية في الكشف عن هذه الطبيعة المعقدة والخفية. والسلطة وإن كانت تعمل على مدى التاريخ بصمت وهدوء وغموض، إلا أنها مع ذلك ذات طابع ثقيل. وكثيراً ما تدمر فوكو من سقم المنظور التقليدي للسلطة، والذي بحث عنها في سياق القانون والقضاء والشريعة وأجهزة الدولة القمعية. ومن ثم فإن السلطة لا تستطيع القيام بدورها دون تشكيل وتنظيم ومداولة المعرفة، أو بتعبير أفضل، إن السلطة لا تستطيع القيام بذلك من دون أجهزة المعرفة التي لا تراقق بالضرورة الصرح الأيديولوجي (صالح، 2013، ص 18، 49، 50، 52).

يتبين من ذلك بشكل جلي من داخل فضاءات المعرفة والسلطة، ومن تشعب العلاقات، وتداخل السياقات، وتوزع الممارسات في عتبات المعرفة وإستراتيجيات السلطة. ولذا ما يهم هنا هو البحث في البنى والعلاقات والممارسات، فيما يقوله الناس ويقومون به، فيما يخضعون له ويواجهونه، فيما يستبد بهم ويرغبون فيه، ولذا فإن الخطاب كما حدده "أركيولوجيا المعرفة"، ليس وعياً يسكن مشروعه في الشكل الخارجي للغة، ليس الخطاب لغة تضاف إلى ذات تكلمها، بل هو ممارسة لها أشكالها الخصوصية من الترابط والتتابع (فوكو، 1994، ص 9، 20).

إن ما كان يريد فوكو قوله في كتابه "إرادة المعرفة"، هو أنه حينما يتجلى بيان السلطة ليصبح نموذج السيادة ليقيم نموذجاً تأديبياً، وحينما يصبح "سلطة حيوية"، و"سياسة حيوية" للسكان، حينما يغدو بيان السلطة هذا تديباً للحياة، فهذا يدل على أن الحياة انبثقت كموضوع جديد للسلطة (دولوز، 1987، ص 99).

إن هذا التحول في طبيعة المعرفة قد يكون له عواقب وخيمة على السلطات العامة القائمة، مما يضطرها إلى إعادة النظر في علاقاتها (سواء كانت قانونية أو فعلية) مع الشركات الكبرى، وبشكل عام مع المجتمع المدني. كما أن إعادة فتح السوق العالمية، والعودة إلى المنافسة الاقتصادية القوية، وانحياز هيمنة الرأسمالية الأمريكية، وانحدار البديل الاشتراكي، والانفتاح المحتمل للسوق الصينية – هذه العوامل وغيرها الكثير تعمل بالفعل، في نهاية سبعينيات القرن العشرين – على إعادة الدول لإعادة تقييم جدية للدور الذي اعتادت أن تلعبه منذ ثلاثينيات القرن العشرين: وهو دور توجيه الاستثمارات (Lyotard, 1984, p. 6).

وفي ضوء هذا فإن التكنولوجيا الجديدة لا يمكنها إلا أن تزيد من إلحاح إعادة النظر هذه، لأنها تجعل المعلومات المستخدمة في صنع القرار (وبالتالي وسائل التحكم) أكثر تنقلاً وعرضة للقرصنة (Lyotard, 1984, p. 6).

إن صانعي القرار يكرسون حيواتنا من أجل نمو السلطة. ومشروعية هذه السلطة، سواء في أمور العدالة الاجتماعية أو الصدق العلمي، تقوم على أساس جعل أداء النظام أداءً أمثل، أي الكفاءة. وتطبيق هذا المعيار على كل ألعابنا يستتبعه بالضرورة مستوى معين من الإرهاب. وبناء على ذلك، هل يمكن أن تكون مشروعية الرابطة الاجتماعية قائمة في ظل هذا التناقض مع النشاط العلمي القائم على الاستهلاك وبرامجتيّة الأداء والبيانات المبرجة وبنوك المعلومات (ليوتار، 1994، ص 24، 25)؟ إن ليوتار لا يجد لذلك سبباً.

سارعت الدول القومية في المنافسة على الموارد، فما يُعد الآن على المحك هو التنافس على السلع المعلوماتية، وهي حزم صغيرة من المعلومات يمكن الحصول عليها وتداولها في ظل ظروف؛ حيث تحتل الكفاءة الأعلى مرتبة الأولوية القصوى. ومن ثم ستتخلص الجامعات، عما قريب من دورها في توفير التدريب (ما يطلق عليه الألمان تكويناً)، في مقابل إعداد الطلاب ليصبحوا مديريين وصانعين لهذه الحزم من المعلومات (ليوتار، 2018، ص 12).

لا شك أن ليوتار لم يكن وحده في استطلاع وصول هذه التغيرات، ولكن بصيرته كانت ثابتة. حيث أدرك في الوقت نفسه، أنه بسبب كون الشركات متعددة الجنسيات هي الأنسب لتسليع المعلومات على نطاق واسع، فإن الدولة القومية ستفقد مكانتها السياسية المركزية، بل إنها ستتنازل عمداً عن دورها في إدارة الاقتصادات القومية. ففي ظل الحوسبة، أي اتجاه البحوث العلمية الجديدة للترجمة إلى لغات الكمبيوتر، أصبحت المعرفة سلعة معلوماتية لا غنى عنها لقوى الإنتاج، ومن ثم أصبحت تمثل بالفعل، وستظل تمثل رهاناً رئيسياً في المنافسة العالمية على السلطة (ليوتار، 2018، ص 12).

هنا يعرف ليوتار ما بعد الحداثة بطريقة مختلفة، على أنها أكثر من إنكار السرديات الكبرى. فالإرهاب هو فانتازيا الاستيلاء على الواقع، أو استعمار واستلاب باقي ألعاب اللغة، وإمكاناتها المستقبلية لصالح لعبة لغوية واحدة (هي على سبيل المثال، لعبة الكفاءة الخاصة بالتكنوقراط) (ليوتار، 2018، ص 13).

إن صناع القرار يحاولون إدارة هذه السحب من التفاعل الاجتماعي وفقاً لمصفوفات المدخلات/المخرجات، وفقاً لمنطق يوحى بأن عناصرها قابلة للقياس، وأن الكل قابل للتحديد. وهم يخصصون حياتنا لنمو القوة. وفي مسائل العدالة الاجتماعية والحقيقة العلمية على حد سواء، فإن شرعية هذه القوة تستند إلى تحسينها لكفاءة أداء النظام. وتطبيق هذا المعيار على كل ألعابنا يستلزم بالضرورة مستوى معيناً من الرعب، سواء كان ناعماً أو قاسياً: إما أن تكون عملية (أي قابلة للقياس) أو تختفي (Lyotard, 1984, p. xxiv).

كانت الرغبة في الثروة أكثر من الرغبة في المعرفة التي فرضت على التكنولوجيا في البداية ضرورة تحسين الأداء وتحسين المنتج. إن الارتباط "العضوي" بين التكنولوجيا والربح سبق اتحادها بالعلم. إن الرأسمالية تحل المشكلة العلمية المتمثلة في تحويل البحوث بطريقتها الخاصة من خلال تحويل أقسام البحوث في الشركات الخاصة، حيث تعمل المطالبات بالأداء وإعادة التسويق على توجيه البحوث في المقام الأول نحو التطبيقات التكنولوجية. (Lyotard, 1984, p. 46)

لا تمثل المعرفة العلمية مجموع المعرفة، وقد وجدت في تنافس دائم وصراع ونزاع مع نوع آخر من المعرفة يسميه ليوتار "حكائياً" ولا يقصد ليوتار بأن المعرفة الحكائية يمكن أن تتغلب على العلم، ولكن نموذجها مرتبط بأفكار عن الاتزان الداخلي والتعايش، تبدو بجوارها المعرفة العلمية المعاصرة بائسة. فهناك ترابط وثيق بين نوع اللغة المسمى علماً، وبين النوع المسمى أخلاقاً وسياسة. كلاهما ينبثق من نفس المنظور، نفس "الاختيار"، إذا شئنا الاختيار الذي اسمه "الغرب" (ليوتار، 1994، ص 31).



وحين يفرض الوضع الراهن للمعرفة العلمية - في وقت يبدو فيه أن العلم خاضع تمامًا للسلطات السائدة أكثر من أي وقت مضى، وأنه، مع التكنولوجيات الجديدة، يخاطر بأن يصير الرهان الأساسي في نزاعاتها. وهذا يكشف عن أن المعرفة والسلطة هما مجرد وجهين لنفس المشكلة. إذن من الذي يقرر ما المعرفة؟ ومن الذي يعرف ما يجب تقريره في عصر الكمبيوتر؟ هنا يكون سؤال المعرفة سؤالاً عن شكل الحكم أكثر من أي وقت مضى (ليوتار، 1994، ص 31، 32).

إن ما حدث في نهاية القرن الثامن عشر، مع الثورة الصناعية الأولى، هو معادلة مقلوبة، فلا تكنولوجيا بدون ثروة، لكن لا ثروة بدون تكنولوجيا. ومن ثم كانت الرغبة في الثروة، أكبر من الرغبة في المعرفة، حيث يصبح العلم قوة إنتاج، أي لحظة في دورة رأس المال، وهو ما أجبر التكنولوجيا في البداية على ضرورة تحسين الأداء وإنجاز المنتج. وقد سبق ارتباط التكنولوجيا العضوي بالريح اتحادها مع العلم. ولم تصبح التكنولوجيا مهمة بالنسبة للمعرفة المعاصرة إلا من خلال توسط روح أدواتية عامة (ليوتار، 1994، ص 62).

وهذا الوضع يستهدف لعبة أخرى، فلم يعد الهدف فيها هو الصدق، بل الأدواتية - أي أفضل معادلة ممكنة للمدخلات/ المخرجات. ولا بد للدولة أو الشركة أن تتخلى عن الحكايات المثالية والإنسانية النزعة للمشروعية، لكي تبرر الهدف الجديد. ففي خطاب ممولي البحث في أيامنا، يكون الهدف الوحيد المعقول هو السلطة. يُشترى العلماء، والتقنيون، والمعدات، لا لكي يجدوا الحقيقة، بل لدعم السلطة (ليوتار، 1994، ص 63).

ومن ثم فإن خطاب السلطة بناء على نظرية ألعاب اللغة، وكما وضع ليوتار التفرقة بين اللعبة الإشارية التي ترتبط بتفرقة (الصادق/ الزائف)، واللعبة التعقيدية التي تنتمي إلى تفرقة (العادل/ الجائر)، فإن اللعبة التقنية، من ثم، يكون المعيار فيها، كما يرى ليوتار، التفرقة بين (الفعال/ غير الفعال). ويبدو أن القوة تنتمي برمتها إلى هذه اللعبة الأخيرة، لعبة التكنولوجيا (ليوتار، 1994، ص 63).

**ثالثًا: ألعاب اللغة وبرامجيات اللغة الحكائية عند ليوتار "اللغة والسلطة":**

يثير ليوتار مسألة "لعبة اللغة"، فمن الواضح أن اللغة تكتسب أهمية جديدة، لم تعد دلالية، أو مجرد حقيقة تنقل المعلومات، وإنما تتبنى وجهة نظر تمنح الأفضلية، وبشكل غير ملائم لمصالح النظام ووجهة نظره. وبذا تتحول الحكاية إلى سياسية وأيديولوجية، وتتحوّل الرابطة الاجتماعية إلى مجرد لعبة لغوية تخدم النظام القائم، لتصبح الشرعية الاجتماعية السياسية ممتزجة بالموقف العلمي والسيطرة على تكنولوجيا المعلومات، ومن ثم صنع القرار.

وبما أن المعرفة عنصر أساسي لا غنى عنه في أداء المجتمع، لذا فإن الفرد أصبح يتصرف وفق رغبة صنع القرار، وبالتالي تحول المجتمع إلى أداة براجماتية عملاقة.

وإذا تساؤلنا عن علاقة المعرفة العلمية (كنوع من الخطاب) بألعاب اللغة، فيمكن القول إن العلوم الرائدة مثل علم اللغة كانت مرتبطة باللغة على النحو التالي: علم الأصوات، نظريات علم اللغة، مشاكل الاتصالات، والسيبرنطيقا، النظريات الحديثة في الجبر والمعلوماتية، الحاسبات ولغاتها، مشاكل الترجمة، البحث عن مجالات التوافق بين لغات الحاسبات، مشاكل تخزين المعلومات وبنوك البيانات، الاتصالات عن بُعد، والهندسة الصوتية.

ولذا جاءت المعرفة مختلطة بالسلطة، أي السلطة السياسية، ولذا أيضاً فإن ليوتار يرى أن من واجب ما بعد الحداثة، إزاحة هيمنة الخطاب السياسي الذي هدفه إسكات الآخر، وليس تحقيق العدالة، أو وفرة الطرق المتعددة للعيش.

من الطبيعي في إشكالية السرد (الحكاية) أن يستدعي ليوتار مثل هذا السؤال اسم بطل كإجابة له: من له الحق في اتخاذ القرار نيابة عن المجتمع؟ ما هو الموضوع الذي تكون وصفاته بمثابة قواعد لمن تلزمهم؟ إن هذا الأسلوب من البحث في المشروعية الاجتماعية السياسية يمتزج بالموقف العلمي الجديد: اسم البطل هو الشعب، وعلاقة المشروعية هي إجماع الشعب، وأسلوبهم في خلق القواعد هو المداولة. إن مفهوم التقدم نتيجة ضرورية لهذا. فهو لا يمثل شيئاً آخر غير الحركة التي يُفترض من خلالها تراكم المعرفة – ولكن هذه الحركة تمتد إلى الموضوع الاجتماعي السياسي الجديد (Lyotard, 1984, p. 30).

يناقش الناس فيما بينهم ما هو عادل أو غير عادل بنفس الطريقة التي يناقش بها المجتمع العلمي ما هو صحيح أو خاطئ: إنهم يراكمون القوانين المدنية، تماماً كما يراكم العلماء القوانين العلمية؛ إنهم يعملون على تحسين قواعد الإجماع لديهم، تماماً كما ينتج العلماء "نماذج" جديدة لمراجعة قواعدهم في ضوء ما تعلموه (Lyotard, 1984, p. 30).

الأهم من ذلك أن الدولة هي التي تتولى اتخاذ القرارات، ومسألة الدولة بشكل وثيق مع مسألة المعرفة العلمية. ولكن من الواضح أيضاً أن هذا التشابك متعدد الجوانب. فالشعب (الأمة أو حتى البشرية) وخاصة مؤسساته السياسية لا يكتفي بالمعرفة، بل يشترط، أي أنه يصوغ وصفات لها مكانة القواعد. وبالتالي فهو يمارس اختصاصه ليس فقط فيما يتصل بالتصريحات الدلالية بشأن ما هو صحيح، بل وأيضاً التصريحات الإلزامية التي تدعي العدالة (Lyotard, 1984, p. 31).

تميز ليوتار بإثبات الحكاية، ليس فقط بوصفها حقلاً جديداً مهماً للبحث، بل أبعد من ذلك، بوصفها لحظة محورية للعقل البشري ونمطاً للتفكير مشروعاً؛ حيث إن من الواضح خصوصاً في سياق مناقشة عن العلم — أن أحد السمات التي تميز فترات التاريخ الأكثر علمية، وبالأخص الرأسمالية ذاتها، هي التراجع النسبي لمزاعم المعرفة الحكائية أو القصصية في وجه مزاعم الإجراءات المجردة، الإشارة، أو المنطقية والإدراكية المرتبطة عموماً بالعلم (ليوتار، 1994، ص 11، 12).

إن حجج الوضع ما بعد الحدائي يعود إلى حجج حكائية كمثل ناصع لأزمة مشروعية رؤية العالم الإدراكية والإبستمولوجية، حيث نصوغ التطورات الأخرى التي يعدها النص. فليوتار يحدد في الحقيقة أحد التجديدات الأخيرة في تحليل العلم على أنه النظرة للتجارب العلمية على أنها عدد كبير من الحكايات أو القصص الأصغر التي يجب العمل عليها (ليوتار، 1994، ص 11).

إن هذه الحكايات هي التي تسمح بتحديد معايير الكفاءة الفكرية والعلمية والتقنية، التي هي معايير المجتمع ذاته، والتي يقوم من خلالها أفضل الفعاليات، أي أفضل الممكنات في الفعل والقول والتفكير. فما تنقله هذه السرديات من معرفة ليست شيئاً سوى ما يلزم قوله من أجل أن يسمع، وما يلزم سماعه من أجل القدرة على التحدث، وما يلزم إنجازه من أجل أن يتحول بدوره إلى موضوع حكاية جديدة (ليوتار، 2016، ص 17، 18).

هكذا لا يمكن أن نحكم على قيمة المعرفة الحكائية انطلاقاً من المعرفة العلمية، أو العكس بالعكس، لأن لكل منها أعباءه الخاصة به، فحينما يتساءل العالم عن صلاحية المنظومات الحكائية سيلاحظ أنها لا تخضع للبرهنة أو الحجج. لهذا سيصنفها في عقلية متوحشة، بدائية، متخلفة، مستلبة، مُشكَّلة من آراء، عادات، سلطة، أحكام مسبقة، جهل وأيديولوجيات. فلكي يحصل العالم على مشروعيتها يحتاج إلى معرفة لاعلمية، أخلاقية أو فلسفية، ولكي تحصل الدولة على اعترافها وتبني توافقاً، فإنها تستند إلى معرفة يمتزج فيها العلمي بالسياسي والأخلاقي، من هنا يمكن أن نستشف هذه العلاقة بين الدولة والمعرفة العلمية، لأن العالم لا يتشاور ولا يتجادل إلا داخل أوساط ومؤسسات تنتمي في جزء منها أو كلها إلى الدولة (ليوتار، 1994، ص 18، 19).

يعني مفهوم ألعاب اللغة عند ليوتار: مجموع القواعد والشروط والخصائص التي تسمح بفهم وتداول منطوقات معينة، مثل لعبة الشطرنج التي يُحدد فيها اللعب بمجموعة قواعد تخص حركة كل قطعة على رقعة الشطرنج. لذا تكون منطوقات العلم مختلفة عن منطوقات الأخلاق والفنون والأدب بطابعها التداولي

(البراجماتي)، أي أن كل منطوق من هذه المنطوقات يشترط تحوُّلاً على مستوى تركيبته التواصلية: مرسل، مرسل إليه، ومرجع، حيث يشترط انتماء الطرفين (المحاور والمحاور) إلى المرجع نفسه، من أجل فهم واستيعاب حوار معين (ليوتار، 1994، ص 7، 8).

يخضع استخدام اللغة لمبدأ الاقتصاد نفسه. فالعصر الحالي حوّل اللغة إلى بضاعة منتجة، تقبل الحساب والعد، يوضع لها سنين، تُنقل ويُحتفظ بها في ذاكرات اصطناعية (حواسيب). فاللغة تصنع المعرفة العلمية، ومن يتأمل عصرنا الحاضر قليلاً سيكتشف أن الاستثمار الأكبر يتم في اللغة، أي ما نسميه اليوم "باللغة المعلوماتية" التي أنتجت ثورة معرفية اخترقت كل مجالات الفن، السياسة، الاقتصاد، الاجتماع، العلاقات الاجتماعية والروابط الثقافية. وهو ما يسميه ليوتار بـ: "البراديم المعلوماتي" *La Paradigme Informatique*، ويتجسد تأثيره في العديد من المجالات، المعرفية والاقتصادية والتقنية: فقد أخرجت المعرفة من طابعها المحايد للذات العارفة، وأدخل نظام تقسيم المهام العلمية والتخصصية، وظهر مبدأ التراتبية في البحث وتحوّل المختبر العلمي إلى ورش صناعية، كما تم تكثيف "التركيبية التقنية في إنتاج المعرفة عبر الآلات الإلكترونية، ثم امتداد عمل هذه الآلات نفسها إلى مجالات الإنتاج الاقتصادي (العلاجي، الصناعي) ... إلخ (ليوتار، 1994، ص 23، 24).

يتحدث ليوتار أنه لا بد للقارئ أن يلاحظ أنه عند تحليل مشكلة المعرفة في عصر الكمبيوتر كشكل من أشكال الحكم، والذي يبدو فيه أن العلم خاضع تماماً للسلطات السائدة، فقد فضل ليوتار ضمن هذا الإطار طريقة بعينها، ألا وهي التشديد على حقائق اللغة وخاصة في جانبها البراجماتي. ويعني مصطلح براجماتي، عند ليوتار، أنه في البلدان ذات الإدارة الليبرالية المتقدمة تحولت الصراعات وأدواتها إلى منظمات للنظام، وفي البلدان الشيوعية، عاد النموذج ذو الصبغة الكلية وتأثيرات الشمولية تحت اسم الماركسية ذاتها. ففي كل مكان نجد أن نقد الاقتصاد السياسي العنوان الفرعي لكتاب ماركس رأس المال ونظيره، نقد المجتمع المستلب، يستخدمان بطريقة أو بأخرى كمعاونين في برجة النظام (ليوتار، 1994، ص 32، 35).

وبناء على ذلك يمكن للمرء أن يقرر أن الدور الأساسي للمعرفة هو أنها عنصر لا غنى عنه في أداء المجتمع، وأن يتصرف بناء على هذا القرار، وبالتالي فإن المجتمع أداة براجماتية عملاقة، أو آلة براجماتية عملاقة (ليوتار، 1994، ص 36).

تم تعزيز نظريات العلم من خلال العودة إلى البراجماتية، وتحليل مواقف اللغة وألعاها، وتحليل اللغة نفسها، باعتبارها تبادلاً غير مستقر بين المتحدثين بها، والذين يتحدث عنهم ليوتار، بأنهم أولئك الذين يُنظر إلى أقوالهم الآن على أنها ليست عملية لنقل المعلومات أو الرسائل، أو من حيث شبكة من العلاقات أو حتى

أنظمة الدلالة. فقد لاحظنا بالفعل ترويج ليوتار لـ "الأدائي" أو الأدائي إلى المبدأ الأساسي للعلم المعاصر نفسه (Lyotard, 1984, p. xi).

تصبح القضية نوعًا من السرد التاريخي في حد ذاتها، فمن الواضح أن إحدى السمات التي تميز الفترات الأكثر "علمية" في التاريخ، وأبرزها الرأسمالية نفسها، هي التراجع النسبي لمطالبات المعرفة السردية أو القصصية في مواجهة تلك الخاصة بالإجراءات المجردة أو المنطقية والإدراكية المرتبطة عمومًا بالعلم أو بالوضعية. فالعودة إلى الحجج السردية هي مثال كامل على أزمة المشروع التي تعاني منها النظرة العالمية العلمية المعرفية، والمعرفية القديمة، مثل أي من التطورات الأخرى المذكورة في النص (Lyotard, 1984, p. xi).

ويرى ليوتار أن العلم غير قادر على تجاوز أنساقه الخطابية، وادعاء أي شيء خارج مجال قواعد لعبته. كما أن الأزمة الكبرى التي تواجه العلم، هي إحالة ذلك العلم وغيره من أشكال المعرفة إلى المعيارية "التكنولوجية" أو "الأدائية". وبهذه الطريقة، فكتساب المعرفة العلمية ليس غاية في حد ذاته، ولكنه تابع أساسًا للحوافز الاقتصادية، التي من شأنها جعل عمليات بعينها أكثر كفاءة، وغيرها زائدة عن الحد (ليوتار، 2018، ص 10).

ينتقل الوضع ما بعد الحدائي سرديًا على امتداد فترتين زمنييتين، إحداهما هي الحدائنة، والتراتماها ببعض السرديات المرجعية - الكبرى أو وسائل تنظيم مزيج المجتمع الفوضوي من ألعاب اللغة المختلفة، أما الأخرى فهي حوسبة المعرفة التي تصاعدت منذ الخمسينيات. ما من شأنه أن يصير ما نطلق عليه الآن اقتصاد "المعلومات" أو اقتصاد "المعرفة" (ليوتار، 2018، ص 10).

يمكن التنبؤ في نظرية ليوتار بأن كل معرفة لا تقبل الترجمة في صيغ معلوماتية ستُهمل ما لم تكن قابلة للخضوع للغة الآلة. لقد فقدت المعرفة أيضًا طابعها الفلسفي والكويني (معرفة من حق الكل، ومن أجل المجتمع)، كل معرفة لا تُنتج إلا من أجل أن يتم تبادلها. لقد توقفت عن أن تكون غاية في ذاتها. لذلك فهي في صراع دائم وتنافس شديد مع نمط آخر من المعرفة يصفه ليوتار بأنه حكاوي (Narratif). ومن هنا فالمعرفة العلمية تشترط نمطًا معينًا من الخطاب واللغة الحاملة لموضوعات ملموسة ومباشرة وواقعية، وتقضي كل الخطابات الأخرى، وألعاب اللغة المتنوعة: السياسية، الأخلاقية، الإنسانية، الفلسفية... إلخ (ليوتار، 2016، ص 12، 16).

وحيث تبلغ الحياة العامة مرحلة يتحول فيها الفكر إلى سلطة، ولا تكون اللغة آنفذاً سوى وسيلة لتسويق هذه السلطة، فإن على محاولة تعرية هذا الانحلال أن تتخلى عن الاستسلام للمتطلبات اللغوية والنظرية السائدة، وذلك قبل أن تجعل النتائج التاريخية مثل هذه المحاولة مهمة مستحيلة (هوركهامر، أدورنو، 2003، ص 14).

وإذا كان الأمر لا يتعلق إلا بعقبات ناتجة عن الاستخدام الأداتي للنزيب للعلم، فإن تحليل المسائل الاجتماعية قد يرتبط مع النزعات المتعارضة مع العلم الرسمي. إلا أن هذه النزعات على ارتباط وثيق مع سيورة الإنتاج الكلية، فهي لم تتغير، ولم تتغير الأيديولوجيات التي تستند إليها. فإذا ما خرجت بإرادتها من عنصرها النقدي لتتحول إلى أداة تكون في خدمة الوضع القائم، فهي تنزع لتحويل العنصر الإيجابي الذي اختارته إلى أمر سلبي، بل مدمر" (هوركهامر، أدورنو، 2003، ص 14).

إن ما نحتاج إليه إذا أردنا أن نفهم العلاقات الاجتماعية على هذا النحو، أيًا كان النطاق الذي نختاره، ليس نظرية في الاتصال فحسب، بل وأيضاً في الألعاب. وعلى هذا فإن خطاب المؤسسة المعنية يفرض الهيمنة، فهناك أشياء ينبغي أن تقال، وهناك طرق لقولها. على سبيل المثال: الأوامر في الجيش، والصلاة في الكنيسة، والدلالة في المدارس، والسرد في الأسر، والأسئلة في الفلسفة، والأداء في الشركات. والبيروقراطية هي الحد الخارجي لهذا الاتجاه. (Lyotard, 1984, p. 16-17)

ونحن نعلم اليوم أن الحدود التي تفرضها المؤسسة على "حركات" اللغة المحتملة لا يتم تحديدها مرة واحدة وإلى الأبد. بل إن الحدود نفسها هي رهانات ونتائج مؤقتة لإستراتيجيات اللغة داخل المؤسسة وخارجها. ولذا يمكننا القول إن الحدود لا تستقر إلا عندما تتوقف عن أن تكون رهانات في اللعبة. (Lyotard, 1984, p. 17)

كما أن تفعيل الطبعة السبيرنظيقية المبتدلة لنظرية المعلومات وجهت الاهتمام إلى هذا الجانب التناحري للمجتمع. فما من تغيير لا يؤثر فحسب على المخاطب أو الموضوع، بل كذلك على المرسل إليه. وهذه التنقلات المعاكسة ليست سوى تأثيرات مبرجة في إستراتيجيات الخصم، إنما تكون في صالح الخصم، لهذا فمن الأهمية زيادة الإزاحة في الألعاب، وحتى إفقاده الاتجاه، بحيث تتيح القيام بنقلة غير متوقعة (منطوق جديد). وما نحتاجه لكي نفهم العلاقات الاجتماعية على هذا النحو، على أي مقياس نشاء، ليس مجرد نظرية للاتصال، بل نظرية للألعاب تقبل التناحر كمبدأ مؤسس. وفي هذا السياق من السهل أن نرى أن

عنصر الخبرة الأساسي ليس مجرد "التجديد". ويمكن العثور على ما يؤيد هذه المقاربة في عمل عدد من السوسولوجيين المعاصرين، إضافة إلى اللغويين (ليوتار، 1994، ص 38، 39).

وما دام الهدف الأول لعقلانية المجتمع التكنولوجي اللاعقلانية هو تقليص مجال الفرد الداخلي، فلا غرو إن وجدنا عملية التقليص هذه تمتد إلى عالم اللغة، عالم التعبير والاتصال الإنساني. فعلى هذا المستوى أيضاً تبرز إلى حيز الوجود لغة أحادية الجانب. لغة إيجابية تستبعد من تراكيبتها ومفرداتها كل الأفكار والمفاهيم النقدية المتعالية. وهذه اللغة هي بوجه خاص لغة محترفي السياسة وصناع الرأي العام (الصحافة والإذاعة والتلفزيون). لغة عارية من التوتر والتناقض والتطور والضرورة، لغة عاملية، لغة سلوكية، لغة بلا تاريخ، بلا أبعاد، وبكلمة واحدة لغة مغلقة، منغلقة على ذاتها (ماركوزه، 1988، ص 16).

رابعاً: رفض ليوتار للفعل التواصلي عند هابرماس:

يورجن هابرماس Jürgen Habermas (1929) هو أحد أبرز منظري النظرية الاجتماعية والفلاسفة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية في ألمانيا وأوروبا، وهو صحفي منتج بشكل هائل، ومفكر عام بارز في طليعة تحوير الثقافة السياسية الألمانية. غالباً ما يوصف بأنه من منظري مدرسة فرانكفورت من الجيل الثاني. له مشاريع فلسفية ثلاثة رئيسية: نظريته الاجتماعية، و أخلاقيات الخطاب، وخطاب القانون والديمقراطية (Mclover, 2015, p. 1).

يسعى هابرماس للدفاع عن العقل والديمقراطية في مقابل الهيمنة، وذلك من خلال الفعل التواصلي (العمل التواصلي) الهادف إلى التفاهم المتبادل، وذلك من خلال استخدام اللغة. وكان يأمل في خطاب خالٍ من الهيمنة والعنف لنصل للعدالة. هذا التفاهم المتبادل للغة، يسميه هابرماس "البراجماتية المتعالية للغة". ولكن العقبة التي واجهت هابرماس هو أن الوسيلة المستخدمة في الحياة السياسية والاجتماعية لم تكن التواصل البراجماتي للغة (أو الفعل التواصلي) الذي سعى إليه هابرماس، بل إنه لم يجد غير الاصطدام بالقوة والهيمنة للوكالات البيروقراطية من خلال وسيط السلطة.

ومن هنا يختلف ليوتار مع هابرماس، بل ويرفض فكرة (الفعل التواصلي) لدى هابرماس، ويرى أن هذه الأطروحة متناقضة في ذاتها، لأن العقلانية المحايدة لاستخدام اللغة لا توجد، وأن هذه العقلانية الخطابية، لدى هابرماس، قد لا تناسب كل المحاور، وبالتالي لا يوجد فعل تواصلي لا تقيد ادعاءات القوة والهيمنة. ولذا يرى ليوتار أن الاتجاه نحو التشكيك في العقلانية الغربية، وبمجملة القيم الملازمة لها، هو ما يُعرف بتيار "ما بعد الحداثة".

إن هدف كتاب "نظرية الفعل التواصلي" لهابرماس هو أن ينخرط في طريق مراجعة التقليد السوسولوجي من أجل أن يطور المفاهيم الأساسية لنظرية في المجتمع، نجد مركزها في فكرة عقلانية خاصة بالتفاهم اللغوي، كما أنه يمكن القيام بنقد معياري لمسارات الهيمنة، وهنا يحاول هابرماس أن يفهم المجتمع انطلاقاً من اللغة. فاللغة تتجدد وتتطور في نطاق المحادثة (هابرماس، 1981، ص 36-38).

بالنسبة لهابرماس، فإن الدفاع عن كل من العقل والديمقراطية يتطلب التمييز بين العمل الأداتي الهادف إلى الهيمنة، والعمل التواصلي الهادف إلى التفاهم المتبادل. ولكي يحقق هذا التمايز، لجأ هابرماس إلى دراسة اللغة. فكما يجسد المجال العام المثل العليا للدعاية والمساواة، وإن كان ذلك على نحو غير كامل، فإن الاستخدام البشري للغة، بالنسبة لهابرماس، يجسد المثل العليا للمساءلة والاستقلال والتفاهم المتبادل. واعتقد هابرماس أن هذا الابتكار المفاهيمي من شأنه أن يسمح للمنظرين النقديين بالهروب من جدلية التنوير، والدفاع عن شكل غير مهيمن من أشكال العقل (Mclover, 2015, p. 4).

يرى هابرماس أن هناك إمكانية وجود وضع خطابي مثالي تمكن من إمكانية وجود مجتمع حر لا ينظمه "الوضع الاجتماعي أو الإكراه"، ولكن من خلال وجهات نظر نقدية حرة لجميع الأطراف، بحيث يتم نحو الاختلافات بينهم في محاولة لتحقيق وحدة العقل والغرض. وهنا يتوقع هابرماس قفزة اجتماعية تطويرية إلى مجتمع عقلاني جديد، وذلك عندما يختبر جميع المشاركين في حشد الاتصال بناء على ادعاءات صحة المعايير، وإلى الحد الذي يقبلونها فيه بأسباب، يصلون إلى قناعة بأن المعايير المقترحة صحيحة في الظروف المعينة (الخفاجي، 2024، ص 93).

يمكنهم إذن الدخول في عصر خطاب "خال من الهيمنة" أو "خال من العنف" للعدالة. إن هذا الخطاب مبني على افتراض مفاده أنه ينبغي أن يكون هناك تفاهم متبادل في الاستخدام البدائي للغة، وهو ما يمثل "براجماتية متعالية للغة" (الخفاجي، 2024، ص 93).

إن ما يطلبه هابرماس من الفنون والتجارب التي توفرها هو، باختصار، سد الفجوة بين الخطابات المعرفية والأخلاقية والسياسية، وبالتالي فتح الطريق أمام وحدة التجربة. وسؤال ليوتار هنا: هو كيف يمكن تحديد نوع الوحدة التي يتمتع بها هابرماس، وهل هدف مشروع الحدثة هو تكوين وحدة اجتماعية ثقافية تأخذ فيها جميع عناصر الحياة اليومية والفكر أماكنها، كما لو كانت في كل عضوي؟ أم أن الممر الذي يتعين رسمه بين ألعاب اللغة غير المتجانسة -ألعاب الإدراك، والأخلاق، والسياسة- ينتمي إلى مجال مختلف؟ (Lyotard, 1984, p. 72, 111).



إن فلسفة التواصل عند هابرماس، تبدأ بنقد العقل في صورته الأدائية الصرفة، من خلال نقد الوضعية، ونقد الماركسية والرأسمالية المتوحشة، والبديل التواصلية يجد صده من خلال مؤلفه الضخم "نظرية الفعل التواصلية" الذي يُبنى على التفاهم والاتفاق والحوار والإقناع. ففي الفاعلية التواصلية، عند هابرماس، تتوقف نتيجة التفاعل على الإمكانية التي يمتلكها المشاركون للتفاهم، بشكل متبادل حول تقييم صالح، يكون تواصلياً من أجل علاقاتهم مع العالم، وحسب هذا النموذج من الفعل، فإن النجاح الوحيد الممكن للتفاعل، يتمثل في الحصول المشترك على إجماع ما بين المشاركين (مقورة، 2013، ص 359).

سعى هابرماس إلى دمج تداعيات التغييرات التي حدثت في كل من الرأسمالية وهياكل الدولة خلال فترة الحدائة الغربية في نظريته. فقد أدى صعود الشركات الكبرى، وإشكالية الاستهلاك (كاستجابة للزيادة الناجمة في القدرة الإنتاجية)، وتطور دولة الرفاهية الاجتماعية والديمقراطية الجماهيرية إلى تغيير الظروف التي وضعت إطار وجهة النظر الماركسية الكلاسيكية وظروف المجتمع البرجوازي نفسه (Calhoun, 1992, p. 6).

من هنا يتحدث هابرماس عن "المجال العام"، حيث تكمن أهمية هذا المجال العام في إمكاناته كأسلوب للتكامل المجتمعي، والخطاب العام وما يسميه هابرماس لاحقاً، وبشكل أكثر عمومية الفعل التواصلية (العمل التواصلية). وهو أسلوب ممكن لتنسيق الحياة البشرية، كما هي الحال مع سلطة الدولة واقتصادات السوق. ولكن المال والسلطة هما نمطان غير خطابيين للتنسيق، كما تؤكد نظرية هابرماس اللاحقة، فهما لا يقدمان أي حلول جوهرية لتحديد العقل والإرادة، بل ويعانيان من ميول نحو الهيمنة والتشويش. وبالتالي فإن الدولة والاقتصاد يشكلان موضوعين حاسمين ومنافسين للمجال العام الديمقراطي (Calhoun, 1992, p. 6).

لعل الوجه الأبرز لهذا المشروع الذي اتجه نحو التشكيك في العقلانية الغربية، وبمجملة القيم الملازمة لها، هو ما يعرف بتبار ما بعد الحدائة، لتصبح الحدائة هي المحور الذي يلتقي فيه كل الفلاسفة المعاصرين، بين متغنٍ بإنجازاتها الفلسفية، وبين ناقدٍ على النتائج التي أفضت إليها. وفي خضم هذا السجال بين الحدائة وما بعد الحدائة، يقترح علينا يوزجن هابرماس نموذجاً متميزاً للعقلانية يتجاوز فكرة الوعي الزائف، وأطروحة الوعي المفتت، إلى ما يسميه "بالوعي التواصلية" (مقورة، 2013، ص 356، 357).

إن التواصل عند هابرماس يحمل أكثر من دلالة، فهو تواصل مع الحدائة، وهو تواصل بين الأفراد، وهو تواصل بين المفاهيم، ولذلك أخذ هابرماس على عاتقه مهمة التأسيس للعقلانية التواصلية التي تبدأ كنظرية فلسفية، وتنتهي كنظرية سياسية. ويُعد هابرماس أهم ممثل لمدرسة فرانكفورت في جيلها الثاني، حيث

يرتكز إلى الوظيفة النقدية للفلسفة من أجل نقد الوضعية، ونقد التقنية، ونقد المادية التاريخية. لذلك فالفعل التواصل في عند هابرماس هو فعل نقدي، ولغوي، وسياسي، قوامه الحوار الأخلاقي والعقلاني والبرهاني والهادف ضمن فضاء عمومي (مجال عام) حر (مقورة، 2013، ص 356).

لا ينتمي المجال العام إلى الدولة أو الاقتصاد أو الأسرة، بل هو المكان الذي يجتمع فيه الأفراد للتواصل بشأن الأمور ذات الاهتمام العام. إنه موقع الاستخدام العام للعقل والمكان الذي يتشكل فيه الرأي العام. كما أن المجال العام البرجوازي يُجسد مُثل المناقشة والحوار النقديين، ويوفر أرضية تدريب لما سيصبح في المستقبل معايير المساواة السياسية في المجتمع (1) (Mclover, 2015, p. 1).

لقد كان المجال العام البرجوازي أيديولوجيًا، بقدر ما كانت مزاعمه الشكلية بالشمول والمساواة تحجب الإقصاءات والتفاوتات الفعلية. وعلى الرغم من عيوبه، كان المجال العام البرجوازي قائمًا على مزاعم حول الشمول والمساواة والعقل، والتي يمكن استردادها تدريجيًا من خلال العمل الجماعي. وفي حين قدم المجال العام البرجوازي مُثلاً واعدة، فقد زعم هابرماس أنه خضع لتحول أساسي وانحدار بين أواخر القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. لقد حل الجمهور السليبي الذي يمكن للنخب السياسية إدارة آرائه تدريجيًا محل الجمهور الناقد للمجال العام البرجوازي (2) (Mclover, 2015, p. 2).

يصف هابرماس "المجال العام" على أنه يقدم قدرًا كبيرًا من الثراء للمناقشات الحالية حول المجتمع المدني التي تقترب من مساواته بالسوق الاقتصادي. فقد تطور المجتمع المدني في القرنين السابع عشر والثامن عشر باعتباره المجال الحقيقي للاستقلال الخاص الذي وقف في مواجهة الدولة. وقد شكلت اقتصادات السوق الرأسمالية الأساس للاقتصادات القائمة آنذاك (7) (Calhoun, 1992, p. 7).

قدم هابرماس عنصرًا رئيسًا للوعي الزائف للبرجوازية، فقد كان يُعتقد أن الأسرة مستقلة عن السوق، بينما هي في الحقيقة محاصرة بعمق بمتطلبات السوق. فنشأ التناقض بين الأسرة كعامل أساسي في المجتمع، وكعنصر للتحرر. فقد تم استبدال المصلحة العامة الموضوعية بمفهوم التسوية المتفاوض عليها بين المصالح. وبالتالي تحول عمل المجال العام من المناقشة النقدية العقلانية إلى التفاوض. ومن ثم فإن عملية ممارسة القوة ذات الصلة سياسيًا وموازنة القوة تتم الآن بشكل مباشر بين البيروقراطيات الخاصة، والمصالح الخاصة باعتبارها جمعيات، وأحزاب، ولا يتم تضمين الجمهور إلا في دائرة القوة هذه. وحتى في هذه الحالة يتم إدخاله فقط للمساهمة في التصفيق له. وقد شكلت هذه العملية بداية الحركة نحو دولة الرفاهية للمساهمة في التصفيق لها. بل والأكثر من ذلك، فقد استهدفت جماعات المصالح في المجتمع المدني المجال العام بما تفرضه الدولة من حقوق وخدمات (11, 12) (Calhoun, 1992, p. 11, 12).

وهذا معناه أن العقلانية الأدائية تجاوزت كل الحدود التواصلية، على المستوى السياسي، الاقتصادي، الأخلاقي، أو الفني، في حين أن الفعل التواصلية يتخذ الأدائية كركيزة لأجل نظرية للمجتمع. يقول هابرماس: إن ما هو نموذج بالنسبة لهذه العقلانية ليست علاقة الذات المنفردة مع العالم الموضوعي القابل للتجسيد، والاستعمال، بل هو نموذج العلاقة التواصلية (بين الذوات) التي يقيمها الناس القادرين على الكلام، وعلى الفاعلية، حينما يتفاهمون بينهم حول شيء معين (مقورة، 2013، ص 358).

لقد أصبحت السياسة والثقافة، بشكل متزايد، لا تتطلب سوى الاستهلاك السلبي بدلاً من المشاركة النقدية المشتركة. لقد فقدت المشاركة في الشؤون العامة ومثالية الدعاية نفسها جاذبيتها من خلال ظهور مجتمع جماهيري يركز على الاستهلاك. وفي مكان التفكير العام والنقاش النقدي، أصبح المجال العام يتميز بالعروض السياسية والدعاية المصممة للتلاعب بالرأي العام بدلاً من تنميته (Mclover, 2015, p. 2).

وعلى الرغم من تحليله المتشائم، اقترح هابرماس أن المثُل النقدية التي نشأت في المجال العام البرجوازي يمكن استعادتها، لقد قدم مثال المجال العام نموذجًا لكيفية إدارة الحياة الاجتماعية والسياسية من خلال المداولات النقدية، وهو الموضوع الذي دعا إليه هابرماس باستمرار على مدى العقود التالية. (Mclover, 2015, p. 2-3).

لم ينكر هابرماس أن العقلانية الأدائية لها عواقب مرضية، ولكن فحصه للمجال العام البرجوازي أظهر كيف أن الاستخدام العام الحر للعقل يمكن أن يزرع وعيًا نقديًا، لا يمكن اختزاله في العقلية الضيقة للعقلانية الأدائية. فبالنسبة لهابرماس، كانت فكرة ممارسة النقد تعني إمكانية التمييز بين العقل الأدائي والعقل التواصلية، حيث إن ممارسة النقد تفترض إمكانية وجود مجال عام يمكن التوصل إلى التفاهم المتبادل فيه من خلال وسائل تواصلية (أي غير أدائية) (Mclover, 2015, p. 4).

وفي هذا الصدد تعكس ممارسة النقد المجال العام المثالي، حيث تتم تسوية المناقشات بطريقة غير مهيمنة من خلال الاستخدام الحر للعقل العام. فإذا كان العقل مهيمناً أدائياً فإنه لن يؤدي وظيفته النقدية الخاصة (Mclover, 2015, p. 4).

إن الهدف الحتمي للخطاب هو استعادة الإجماع الذي كان موجوداً قبل الطعن في ادعاء ما. يحدث الخطاب بشكل طبيعي في سياقات التفاعل اليومية. الشيء المهم الذي يجب ملاحظته هو أن الخطاب مثل الفعل التواصلية نفسه، يفترض إمكانية (على الرغم من عدم حتمية ذلك أبداً) الإجماع العقلانية. ومع ذلك، واجه تحليل هابرماس عقبة فورية، وهي أن الافتراض الذي افترضه كان أن

الوسيلة المستخدمة في الحياة السياسية والاجتماعية لم تكن الاتصال البراجماتي الموجه نحو الإجماع، بل القوة (Mclover, 2015, p. 6-7).

لا يسعى هابرماس إلى إنكار أطروحة مثيرة حول العقلنة الآلية المتزايدة للعالم. فبالنسبة لهابرماس، تشكل "الأنظمة" البيروقراطية والاقتصادية عنصراً لا مفر منه في المجتمعات المعاصرة. لا تعمل هذه الأنظمة من خلال العقلانية التواصلية، بل من خلال أفعال إستراتيجية موجهة من خلال "وسائل التوجيه" المتمثلة في السلطة والمال. ومع تزايد تعقيد المجتمعات، يتطلب النظام الاجتماعي أفعالاً لا يمكن تنفيذها إلا من خلال هذه الأنظمة، التي تعمل وفقاً لمنطقها الآلي الخاص (Mclover, 2015, p. 7).

فعلى سبيل المثال، يتم تنسيق العلاقات الاقتصادية من خلال وسيط للتبادل يخفف العبء عن الوكلاء من العمل التواصلية ويسمح لهم بالعمل وفقاً لمصالحهم الآلية. وعلى نحو مماثل، تعمل الوكالات البيروقراطية من خلال وسيط السلطة، والذي يسمح بحل أكثر كفاءة لمشاكل العمل الجماعي (Mclover, 2015, p. 7).

أما بالنسبة لليوتار، فإن أطروحة هابرماس متناقضة في ذاتها، لأن الخطاب التواصلية التوافقي لا يلتزم بالعقلانية المحايدة من الدرجة صفر لاستخدام اللغة وفهم المعنى، وهو ما يعني أن العقلانية الخطابية قد لا تناسب كل المحاور. وبالتالي لا يوجد فعل تواصلية لا تقيده ادعاءات القوة أو الاستئناف إلى قوة المصالح. ومن ثم فإن دحض ليوتار للسرد الكبير لهابرماس حول مشروعية الإجماع مبني على مبررين، الأول: يقول إن الإجماع هو أحد مكونات النظام، الذي يتلاعب به من أجل الحفاظ على أدائه وتحسينه. والثاني: إذا كان الإجماع هو اتفاق بين الرجال، يعرف بأنه يشمل المتقنين والعارفين والإرادات الحرة، ويتم الحصول عليه من خلال الحوار، فهناك دائماً إمكانية لوجود شخص يمكنه "إزعاج نظام العقل"، وإبراز السرديات الصغيرة غير المتوقعة (الروايات الصغيرة) التي تززع استقرار السرديات الكبرى السائدة (الروايات الكبرى) (الحفاجي، 2024، ص 93).

يركز هابرماس على الاستخدام البراجماتي للكلام، حيث يهدف الكلام البراجماتي بالضرورة إلى إقامة إجماع بين الأشخاص. فنحن نفترض، من الناحية العملية، إمكانية التواصل إلى فهم متبادل مع الآخرين. وإنكار هذا يعني ارتكاب ما يسميه هابرماس "تناقضاً أدائياً"، فالهدف الجوهرية للكلام هو إيصال المحاورين إلى فهم مشترك للعالم. أما الادعاء بالعكس هو تناقض مع الذات. وتهدف هذه البراجماتية إلى إظهار كيف يمكن إعادة صياغة هذه الكفاءات كقواعد توجيهية للعمل الاجتماعي (Mclover, 2015, p. 5).

إن الاستخدام البراهمي للغة يفترض العقلانية، ولكن قواعد اللغة هذه ليست فطرية، بل مكتسبة فقط من خلال التنشئة الاجتماعية في أشكال الحياة الحديثة، حيث تتطلب أشكال الحياة الحديثة عملاً تواصلياً، فبعد فقدان السرديات الأسطورية، يضطر البشر إلى إعادة خلق المعنى لأفعالهم بشكل تعاوني من خلال تبادل واسترداد أفعال الكلام التي تهدف إلى التفاهم المتبادل والإجماع، كما يرى هابرماس (Mclover, 2015, p. 5).

يختلف ليوتار مع العقلانية التواصلية ليورجن هابرماس. فعلى الرغم من أن كلا المفكرين يعطيان الأولوية للغة، فإن العودة إلى التحليل البراهمي للمواقف اللغوية، وألعاب اللغة المتبادلة بين المتحدثين، يؤكد من خلالها هابرماس إمكانية الإجماع العالمي كمبدأ ضروري لجميع أفعال الكلام في اللغة الفعلية التي تدعي الحقيقة المطلقة والعدالة والجمال. وليوتار، من ناحية أخرى، يفترض الخلاف أو النزاعات الحتمية في جميع التبادلات التواصلية (الخفاجي، 2024، ص 93).

إذا كان عصر ما بعد الحداثة بثوراته الفنية والعلمية والتكنولوجية قد أنهى مبدأ جماعة - الذوق، أي الجماعة التي يتوجه لها فن معين وإبداع معين لأنها متجانسة، فإن الثورات الفلسفية والأيدولوجية أنهت دورها ما يمكن تسميته "بالجماعة السياسية" و"الجماعة الأخلاقية". فلا وجود اليوم لجماعات لها القيم نفسها وتتوارثها بالشكل والنمط نفسه. كما أنه لا وجود لعلاقة حقيقية يمكن أن تربط بين "الأمر الأخلاقي" و"النمط المعرفي" و"القانون السياسي"، لأن لكل منها فكره الخاص. وذلك لأن الأول "الأمر الأخلاقي" لا يجبر على الفعل، بل يقنع، والثاني "النمط المعرفي" يقدم حججاً وأدلة منطقية أو واقعية، أما الأخير "القانون السياسي" فهو لا يقنع أو يحاجج، بل يلزم ويكره ويجبر (ليوتار، 2016، ص 27، 28).

من هنا تظهر صعوبة الجمع بين الخطابات في خطاب واحد، وتبقى هذه الأطروحة الأساسية في نقد ليوتار للمثقفين والفلاسفة والسياسيين. علينا إذن أن نبحث عن قواعد جديدة قادرة على التعبير عن هذا الخلاف الذي يخونه الإحساس، إذا ما أردنا ألا يحتنق في خصومة. إن هذا هو رهان فلسفة، أدب، وسياسة أيضاً. وذلك عبر البحث عن أيديولوجيات خاصة قادرة على التعبير عن هذه الخلافات، لأنه لا وجود لجسور يمكنها أن تنقل بسهولة من لغة إلى أخرى، لذلك لا ينبغي البحث عن لغة مشتركة، مادام من الغفلة أن تضع نفسك محل الآخر، أي أن تقول "أنا مكانه"، كأن يضع السياسي نفسه محل العالم، أو الكاتب نفسه مكان القارئ قبل أن يكتب (ليوتار، 2016، ص 28، 29).

إن النضال من أجل تحويل المؤسسات واستعادة المجال العام، وتحقيق الخير لب الحقيقة في أيديولوجية المجال العام البرجوازي، هو نضال من أجل جعل الدعاية مصدرًا لتشكيل الإجماع العقلاي التقدمي بدلاً من أن تكون مناسبة للتلاعب بالرأي العام. وبهذا فقط يمكن للمجال العام أن يصبح موجهاً للسياسة، بدلاً من مجرد ملعب لها (Calhoun, 1992, p. 29).

**خامساً: تقييم ونقد لما بعد الحداثة:**

ليست نصوص ليوتار من تلك الكتابات التي تستنم إليها في دعة وسكون، وإنما تستدرجك بأسلوب عميق إلى مساءلة مشروعية القراءة والكتابة كأول أفعال الخلق، وأنه لا وجود للغة، وإنما "للألعاب لعة" (ليوتار، 2016، ص 30).

ومن جهة أخرى، فإن استيعاب ما بعد الحداثة، عند ليوتار، في هذا المفهوم الأقدم للحداثة العليا ومهمتها السلبية، والنقدية، أو الثورية، سيبدو أنه ينزع الإشكالية عن وضع أكثر تعقيداً أو إثارة للاهتمام. وهنا يمثل جزءاً من المأزق الذي تطرحه "الرأسمالية المتأخرة" أو "المجتمع الاستهلاكي" أو "ما بعد الصناعي ... إلخ"، في تلك المجالات الأخرى للعلم والتكنولوجيا للإنتاج والتحول الاجتماعي (ليوتار، 1994، ص 17).

بالنسبة لليوتار، ما زالت العودة إلى الحداثة العليا النقدية الأقدم ممكنة، وهذا هو ما دعت إليه ما بعد بنوية فرنسية معينة، لا تُستبعد منها الأعمال الأسبق لليوتار نفسه، والتي تفسح الطريق أمام علم الجمال والأخلاق، فتصبح مشكلة ما بعد الحداثة هي العلاقة الجديدة بالأشكال الجديدة للعلم والمعرفة، ومشكلة المرء الأكثر جوهرية إزاء التشكيل الاجتماعي الجديد. إنها اللحظة التي يبدو فيها للعيان ما أسماه ليوتار "الحكاية الرمزية" الأعمق الدفينة أو المكبوتة للوضع ما بعد الحداثي (ليوتار، 1994، ص 18).

نستمد من هذا الثقة اللازمة للتحرر من الامتثال لأي معطى، وكي نؤمن بأن طريقة رؤيتنا للعالم لا يمكن تغييرها فحسب، بل يجب تغييرها. ومن منظور أتباع ليوتار: انتهى عهد الضمانات الغيبية للحقيقة، فلا مكان لقبولية القياس وسط الصراع الأليم بين ألعيب اللغة؛ ولا لمعايير تحدد حقيقة تتجاوز النقاشات المحلية، بل لا يوجد سوى الصراع اللانهائي بين ادعاءات محلية تتنافس فيما بينها على حيازة المشروعية. ومن ثم تنغمس ما بعد الحداثة في نظرية معرفية انتقادية إلى حد بعيد، تعادي أي مذهب سياسي أو فلسفي شامل. وتعارض بشدة تلك "الأيدولوجيا المهيمنة" التي تساعد في الحفاظ على الوضع القائم (باتلر، 2016، ص 26، 33، 34).

يسعى المجتمع الصناعي المتقدم الذي يميل فيه جهاز الإنتاج إلى أن يكون كلياً، يسعى لتلبية حاجات هذا المجتمع. ولذا فإن مجتمع الحضارة الصناعية يسير قُدماً نحو تحقيق التلاحم الاجتماعي الداخلي واستبعاد كل شيء من أشكال التناقض والتجاوز والتعالي. ومن هنا كان هذا المجتمع مجتمعاً أحادي البعد، يميلك باستمرار إلى ذاته، ويجرد من المعنى كل محاولة لمعارضته، ما دام يلبي حاجات الناس ويرفع مستوى حياتهم باستمرار (ماركوزه، 1988، ص 12).

ولكن هل الحاجات التي يلبها هذا المجتمع هي حاجات حقيقية أم كاذبة؟ حاجات إنسانية حقاً وتلقائية، أم حاجات مصطنعة اصطناعياً ومفروضة فرضاً؟

إن الجواب بالنسبة لماركوزه لا يقبل التباساً: إنها حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري. وإذا كان المجتمع يحرص على تلبية هذه الحاجات المصطنعة، فليس ذلك لأنها شرط استمراره ونمو إنتاجيته فحسب، بل أيضاً لأنها خير وسيلة لخلق الإنسان ذي البعد الواحد، القابل بالمجتمع ذي البعد الواحد والتكيف معه. وما الإنسان ذو البعد الواحد إلا ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية (ماركوزه، 1988، ص 12).

إن الثورات الدموية، والأنظمة الشمولية التي تحرم الناس من الحرية، والعنف السافر الذي يسود العالم الجديد – كل ذلك كان سيئاً في إضفاء ظلاله على الحداثة الفلسفية. وبالتالي فإن الفلسفة ذاتها سوف تقرر الالتزامات التي سوف تتحملها في مواجهة مغامراتها الماضية مع الحداثة. وإذا ما تم الوصول إلى كتلة حرجة في وقت ما في المستقبل تحمل معها حلولاً للأزمة، فقد يحدث تحول في الفلسفة، وإذا لم يحدث ذلك، فإن ما نسميه اليوم فلسفة ما بعد الحداثة قد تتوقف ببساطة عن أن تُسمى فلسفة. (Kwiek, 1997, p. 73, 77).

والهدف هو إعادة تعريف مفهوم "الفلسفة" في مواجهة التحديات التي جلبتها الثقافة المعاصرة. وإذا افترضنا أن الفلسفة ليس لها وجود سابق، وأنها لا تتحدد فقط بشكل كامل من خلال المشاكل الفلسفية الكلاسيكية الدائمة، فإن الفرصة موجودة لمثل هذا التحول في المستقبل. وإلا فإن مجالاً كلاسيكياً من العلوم سيظل منفصلاً بشكل متزايد عن الثقافة (Kwiek, 1997, p. 77).

وإذا كان هذا الإنسان يتوهم أنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية حاجاته، فما أشبهه من هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهم بأنه حر لمجرد أنه مُنحت له حرية اختيار ساداته! وهنا على وجه التحديد تكمن قوة المجتمع ذي البعد الواحد: الطابع

العقلاني للاعقلانية. فانقسام المجتمع إلى طبقات مستغلة، على سبيل المثال، هو أحد المظاهر الأساسية للاعقلانية (ماركوزه، 1988، ص 12).

إن المجتمع الصناعي المتقدم لم يزيّف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيف أيضاً حاجاته الفكرية، فكره بالذات. والفكر أصلاً عدو لدود لمجتمع السيطرة، لأنه يمثل قوة العقل النقدية، السالبة، التي تتحرك دومًا باتجاه ما يجب أن يكون، لا باتجاه ما هو كائن. وهذه القوة هي في خاتمة المطاف قوة أيديولوجية. أضف إلى ذلك أن الآلة نفسها تلعب دورًا سياسيًا بارزًا في المجتمع التكنولوجي. فمكننة العمل أبطلت مفعول الرفض والنفي الذي كانت تمثله الطبقة العاملة الكادحة، ودفعت بهذه الطبقة إلى الاندماج بالنظام القائم، فصار مطلبها الأول المساهمة في تسيير المشاريع، لا تغيير النظام الذي يوفر لها نسبيًا رغد العيش ورفاهته (ماركوزه، 1988، ص 13، 14).

لا يتعين علينا اعتبار أنفسنا عبيدًا للتقدم التقني المحتوم، عندما لا يحترم هذا التقدم غايات الإنسان. إن الحرية الحقيقية تعني حرية المجتمعات السياسية في حماية أعلى قيمها، وتلك هي الحرية التي نحتاج إلى ممارستها، فيما يتعلق بثورة التقنية الحيوية اليوم (فوكوياما، 2006، ص 269).

كما أن الرابطة الاجتماعية تتألف من حركات اللغة، إذ إن مناقشة المعرفة في المجتمع المعاصر الأكثر تطورًا يتعين علينا أن نجيب فيها عن السؤال الأول عن أي تمثيل منهجي ينبغي تطبيقه على هذا المجتمع. فهناك نموذجان تمثليان أساسيان للمجتمع: الأول: ما بعد الحرب، والثاني: التيار الماركسي (كل المدارس المكونة له، مهما كانت الاختلافات بينها) تقبل مبدأ الصراع الطبقي والديالكتيك باعتبارهما ثنائية تعمل داخل المجتمع (Lyotard, 1984, p. 11).

ففي البلدان ذات الإدارة الليبرالية، أو الليبرالية المتقدمة، تحولت الصراعات وألوانها إلى منظمات للنظام، في البلدان الشيوعية، عاد النموذج التقسيمي وتأثيره الشمولي إلى الظهور تحت اسم الماركسية نفسها. وبالطبع، حافظت الأقليات، مثل مدرسة فرانكفورت على نموذج نقدي آخر في معارضته هذه العملية. لقد أصبح الأساس الاجتماعي لمبدأ الانقسام، أو الصراع الطبقي، غير واضح، كما أننا نستطيع أن نحفي حقيقة أن النموذج النقدي قد فقد في النهاية مكانته النقدية، وانحصر في وضع "اليوتوبيا" أو "الأمل". وهو احتجاج رمزي رفع باسم الإنسان أو العقل أو الإبداع (Lyotard, 1984, p. 12).



## نتائج البحث:

- 1- لقد انتهت أيديولوجيا الثقافة التي طالما آمن بها المثقفون والمبدعون والفنانون المتمون إلى عصر الحداثة، حينما وضعوا على كاهل المثقف إعادة الاعتبار للغايات الكونية الإنسانية واستقلال الرأسمال المعرفي، فأصبحت قيمة كل منتج تتحدد في مدى قابليته للتبادل.
- 2- تعني ألعاب اللغة أنه قد أصبح لكل فرع من فروع العلم والمعرفة أعباءه الخاصة به، ويرى ليوتار أنه لا يمكن أن نحكم على قيمة المعرفة الحكائية انطلاقاً من اللغة العلمية أو العكس بالعكس. فالعصر الحالي قد حول اللغة إلى بضاعة منتجة، تقبل الحساب والعد، تُنقل وتحفظ في ذاكرات اصطناعية: حواسيب. فباللغة تُصنع المعرفة العلمية، أو اللغة المعلوماتية التي أنتجت ثورة معرفية، اقترحت كل مجالات الفن، السياسة، الاقتصاد، الاجتماع، العلاقات الاجتماعية والروابط السياسية. وهنا انتهت مركزية الأنا في إبداعها للمعرفة.
- 3- أما مشروعية العلم فهي العلاقة بين الدولة والمعرفة العلمية، فلكي تحصل الدولة على اعترافها بتبني موقف في المعرفة، فإن هذا يحتاج لأن يمتزج فيها العلمي بالسياسي والأخلاقي. فقد غدت المعرفة رهاناً سياسياً خالياً من الأبعاد الإنسانية التي تأسست في زمن الحداثة، مما تحمله كلمة الحداثة من تقدم سياسي أو علمي أو اجتماعي أو أخلاقي.
- 4- تفقد الدول القومية جاذبيتها، ذلك لأنه من المتصور أن الدول القومية ستحارب بعضها بعضاً يوماً من أجل السيطرة على المعلومات، مثلما كانت تقاوم في الماضي من أجل السيطرة على الأراضي واستغلال المواد الخام.
- 5- أما فيما يتعلق بالعلاقة بين المعرفة والسلطة، فقد بدأت أيديولوجيا تجارة المعرفة في عصر "ما بعد الحداثة"، حيث تعلن المعرفة رهاناً سياسياً خالياً من الأبعاد الإنسانية. فتصبح المعرفة في شكل سلعة معلوماتية لا غنى عنها للقوة الإنتاجية، ولذا فقد أصبحت تمثل بالفعل، وستظل تمثل رهاناً رئيسياً في المنافسة العالمية على السلطة. من الذي يقرر ما المعرفة إذن؟ ومن الذي يعرف ما يجب تقريره في عصر الكمبيوتر، هنا تكون المعرفة سؤالاً عن شكل الحكم أكثر من أي وقت مضى، فالمعرفة والسلطة مجرد وجهين لنفس المشكلة.

6- إن ليوتار غير راغب تمامًا في مرحلة "ما بعد الحداثة"، تلك المرحلة المختلفة تمامًا عن فترة الحداثة العليا، وربما كان الحل الذي قدمه ليوتار، هو العودة لقيم الحداثة، لأنه أصبح ينظر لما بعد الحداثة على أنها سخط وتحلل لهذا الأسلوب الحداثي للتقدم والمعرفة الاجتماعية والأخلاقية، والمعرفية. وهنا يُعاد إنتاج نوع من الاحتفاء بالحداثة، كما طرحها منظورها الأوائل كتورة دائمة ومتزايدة الديناميكية في لغات وأشكال وأذواق الفن، لا علاقة لها بتحويل كل شيء إلى سلعة.

### قائمة المصادر والمراجع

#### أولاً- المصادر الأجنبية:

- Lyotard, Jean-François (1984). The postmodern condition, A report of Knowledge, Translation from French by: Geoff Bennington and Brian Massumi Foreword by Fredrich Jamson, Theory and History of Literature, Vol 10, Manchester University Press.

#### ثانياً- المراجع الأجنبية:

- Alias, Arilini Bini & Yiksan, Lam (2003). Modernism and postmodernism, Philosophical Epochs, Vol 1, International Medical university
- Kaczmarek, Bohdan (2001). Politics and Power, University of Warsaw.
- Calhoun, Craig (1992). Habermas and the Public Sphere, the Mit press, Cambridge, Massachusetts, and London.
- Flax, Jane, Vialester Faigley's: Modernism vs postmodernism, fragments of Rationalist.  
<https://www.sfu.ca/~poitras/Modernism-vs-Postmodernism.pdf>
- Kwiek, Marek (1997). Post modernism – Science philosophy, university of Pozanan.
- Dunleavy, Patric (2003). Analyzing political Power Book Section (Accepted Version, Macmillan).  
[https://eprints.lse.ac.uk/10135/1/Dunleavy\\_Analysing%20political%20power.pdf](https://eprints.lse.ac.uk/10135/1/Dunleavy_Analysing%20political%20power.pdf) article  
<http://eprints.lse.ac.uk/10135/> book
- Power and Politics (2006). Managerial psychology fall.

[https://ocw.mit.edu/courses/15-301-managerial-psychology-fall-2006/9c631b4d6edc46cf21f57dd215888365\\_lec17.pdf](https://ocw.mit.edu/courses/15-301-managerial-psychology-fall-2006/9c631b4d6edc46cf21f57dd215888365_lec17.pdf)

- Goodard, Stacie E., MacDonald, Paul K and Nexon, Daniel H., The return of Power Politics.

[https://ndisc.nd.edu/assets/560655/goddard\\_macdonald\\_nexon\\_introduction\\_power\\_politics.pdf](https://ndisc.nd.edu/assets/560655/goddard_macdonald_nexon_introduction_power_politics.pdf)

#### ثالثاً- الموسوعات الأجنبية:

- Encyclopedia Britannica, (2025) edited by: Brain Duigman, Article History,.
- Routledge Companion to Aesthetics (2001): edited by: Novitz, David: Postmodernism in Berys Caut and Dominic McLever Lopes, London and New York, Routledge,  
<https://philarchive.org/archive/CHEWBZ>
- The Encyclopedia of political thought, (2025) first edition Edited By, Micheal Gibbons, Published by John Wiley Sons.

#### رابعاً- المصادر الأجنبية المترجمة:

. دولوز، جيل (1987). المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يفوت. ط 1، بيروت: المركز الثقافي العربي.

Deleuze, Gilles (1987). Knowledge and Power: An Introduction to Reading Foucault, translated by Salem Yafout. 1st ed., Beirut: Arab Cultural Center.

. ----- (2021). نصوص مختارة، ترجمة: وليم العوطة. لبنان: منشورات الصداقة الفلسفية.

----- (2021). Selected Texts, translated by: William Al-Awta. Lebanon: Philosophical Friendship Publications.

. فوكو، ميشيل (1994). المعرفة والسلطة، ترجمة: عبد العزيز العيادي. ط 1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

Foucault, Michel (1994). Knowledge and Power, translated by: Abdul Aziz Al-Ayyadi. 1st ed., Beirut: University Foundation for Studies, Publishing and Distribution.

. فوكوياما، فرانسيس (2006). مستقبلنا بعد البشري، عواقب ثورة التقنية الحيوية. ط 1، الإمارات: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

Fukuyama, Francis (2006). Our Post-Human Future: The Consequences of the Biotechnology Revolution. 1st ed., UAE: Emirates Center for Strategic Studies and Research.

. ليوتار، جان فرانسوا (1994). الوضع ما بعد الحداثي "تقرير عن المعرفة"، ترجمة: أحمد حسان، ملحق به سؤال: ما هي ما بعد الحداثة؟ مع تصدير بقلم: فريدريك جيمسون، ط 1، القاهرة.

Lyotard, Jean-François (1994). The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, translated by Ahmed Hassan, appended with the question: What is Postmodernism? With a foreword by Fredric Jameson, 1st ed., Cairo.

. ----- (2016). في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن)، ترجمة وتعليق: السعيد لبيب. ط 1، المغرب: المركز الثقافي العربي.

----- (2016). On the Meaning of Postmodernism (Texts in Philosophy and Art), translated and annotated by: Al-Saeed Labib. 1st ed., Morocco: Arab Cultural Center.

. ماركوزه، هيربرت (1988). الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، ط 3، دار الآداب.

Marcuse, Herbert (1988). One-Dimensional Man, translated by George Tarabashy, 3rd edition, Dar Al-Adab.

. هابرماس، يورجن (1981). نظرية الفعل التواصلي: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، المجلد الأول، ترجمة: فتحي المسكين، ط 1، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مكتبة سُر من قُرأ.

Habermas, Jürgen (1981). Theory of Communicative Action: Rationality of Action and Social Rationalization, Volume One, translated by Fathi Al-Maskin, 1st edition, Qatar: Arab Center for Research and Policy Studies, Sur Library for those who read.

. هوركهايمر، ماكس، أدورنو، تيودور (2003). جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتورة. ليبيا: دار الكتاب الجديدة.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor (2003). Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments, translated by: George Katoura. Libya: Dar Al-Kitab Al-Jadida.

#### خامساً- المراجع العربية:

. باتلر، كريستوفر (2016). ما بعد الحداثة، مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: نيفين عبد الرؤوف، مراجعة: هبة عبد المولى أحمد، ط 1، القاهرة: مؤسسة هنداوي.

Butler, Christopher (2016). Postmodernism: A Very Short Introduction, translated by Neven Abdul Raouf, reviewed by

Heba Abdul Mowly Ahmed, 1st edition, Cairo: Hindawi Foundation.

. الخفاجي، أريج محمد جواد (2024). الاختلاف عند جان فرانسوا ليوتار (الأخلاق في الصراعات السياسية)، المجلد (27)، العدد (1). مجلة القادسية للعلوم الإنسانية.

Al-Khafaji, Areej Muhammad Jawad (2024). Difference according to Jean-François Lyotard (Ethics in Political Conflicts), Volume (27), Issue (1). Al-Qadisiyyah Journal of Human Sciences.

. دورتييه، جان فرانسوا (2022). من سقراط إلى فوكو (الفلاسفة على محك التجربة)، ترجمة: أحمد محمد حجوة، ط 1، السعودية: صفحة سبعة للنشر والتوزيع.

D'Auritié, Jean François (2022). From Socrates to Foucault (Philosophers on the Test of Experience), Translated by: Ahmad Mohammad Hajjo, 1st edition, Saudi Arabia: Saba Publishing and Distribution.

. صالح، رشيد الحاج (2013). الإنسان في عصر ما بعد الحداثة. دار الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة.

Saleh, Rashid Al-Haj (2013). The Human in the Postmodern Era. Dar Al-Thaqafa and Al-Ilam, Government of Sharjah.

. لبيب، السعيد (2022). جان فرانسوا ليوتار ونقد الفكر الشمولي، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Labeeb, Al-Saeed (2022). Jean-François Lyotard and the Critique of Totalitarian Thought, 1st ed., Arab Center for Research and Policy Studies.

. المسيري، عبد الوهاب، التريكي، فتحي (2003). الحداثة وما بعد الحداثة. دمشق: دار الفكر.

Al-Mesiri, Abdul Wahab, Al-Turiki, Fathi (2003). Modernity and Postmodernity. Damascus: Dar Al-Fikr.

. مقورة، جلول (2013). الفعل التواصلي عند هابرماس، نظرية وتطبيق. جامعة المسيلة، قسم الفلسفة.

Maqoura, Jaloul (2013). The Communicative Action of Habermas, Theory and Application. University of M'sila, Department of Philosophy.

سادساً- الموسوعات الفلسفية العربية:

- موسوعة ستانفورد للفلسفة (2018)، ترجمة: أمين حمزاوي.

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018), translated by Amin Hamzawi.