وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of higher education and scientific research
جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي - تبسة
Echahid Cheikh Larbi Tebessi University- Tebessa
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
faculty of humanities and social sciences

قسم : الفلسفة

تخصص : فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

مذكرة ماستر تحت عنوان

الخطاب الفلسفي في عصر التقنية المعاصرة
" جان فرانسوا ليوتار أنموذجا "

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر L.M.D

من إعداد الطلبة:
- حركات نعيمة

إشراف الأستاذ(ة):
- د. فريد بولمعيز

أعضاء لجنة المناقشة:

الاســـم واللقـــب	الرتبـــة العلميـــة	الصفـــــة
فيصل زيات	أستاذ محاضر –أ–	رئيســـــــــــا
فـريد بولمعـيز	أستاذ محاضر –أ–	مشرفـــا ومقررا
علي سعيداني	أستاذ محاضر –ب–	عضوا ممتحنـــا

السنة الجامعية: 2025/2024

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
MINISTRY OF HIGHER EDUCATION AND SCIENTIFIC RESEARCH
جامعة العربي التبسي، تبسة
LARBI TEBESSI UNIVERSITY, TEBESSA

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social sciences

قسم الفلسفة

تصريح شرفي

بالالتزام بالأمانة العلمية لإنجاز البحوث

ملحق القرار رقم 933 المؤرخ في 2016/02/20

أنا الممضي أسفله الطالب(ة): حركات نعيمة رقم التسجيل 34018529

صاحب(ة) بطاقة التعريف الوطنية رقم: 406436874 المؤرخة في: 20. 07 . 2023

الصادرة عن دائرة/بلدية: الشريعة

المسجل في السنة الثانية ماستر تخصص: فلسفة غربية حديثة و معاصرة

خلال السنة الجامعية: 2025/2024

والمكلف /ة/ بإنجاز مذكرة ماستر بعنوان: .

الخطاب الفلسفي في عصر التقنية المعاصرة " جان فرانسوا ليوتار أنموذجا "

إشراف الأستاذ(ة) : د . بولمعيز فريد

أصرح بشرفي أنني ألتزم بالتقيد بالمعايير العلمية والمنهجية والأخلاقية المطلوبة في انجاز البحوث الأكاديمية وفقا لما نص عليه القرار رقم 933 المؤرخ في 2016/07/20 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها، وأتحمل أي مخالفة لهذا القرار وكل ما يترتب عنه من عواقب قانونية.

2025 ماي 12

تبسة في: .....

مصادقة البلدية
نائب رئيس المجلس الشعبي البلدي
و بتفويض منه
مديرة حسان
رئيسة مكتب الإدارة الإقليمية

إمضاء المعني بالأمر

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
MINISTRY OF HIGHER EDUCATION AND SCIENTIFIC RESEARCH
جامعة العربي التبسي، تبسة
LARBI TEBESSI UNIVERSITY, TEBESSA
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social sciences
قسم الفلسفة

إذن بإيداع مذكرة ماستر

أنا الممضي أسفله الأستاذ(ة): د. بولمعيز فريد الرتبة: أستاذ محاضر "أ"

المشرف على مذكرة ماستر بعنوان:

الخطاب الفلسفي في عصر التقنية المعاصرة " جان فرانسوا ليوتار أنموذجا "

والمكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص: فلسفة غربية حديثة و معاصرة . بعنـــــوان السنة الجامعية: 2025/2024

من إعداد الطالب (ة) حركات نعيمة رقم التسجيل 34018529 .

أصرح بأنني تابعت المذكرة عبر جلسات إشرافية خلال الموسم الجامعي 2025/2024وأنها تتوفر على الشروط المنهجية والعلمية، الشكلية والموضوعية.

وبناءا عليه أسمح بإيداع المذكرة لدى أمانة القسم للمناقشة.

تبسة في: 25/05/2025

توقيع الأستاذ(ة) المشرف:


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

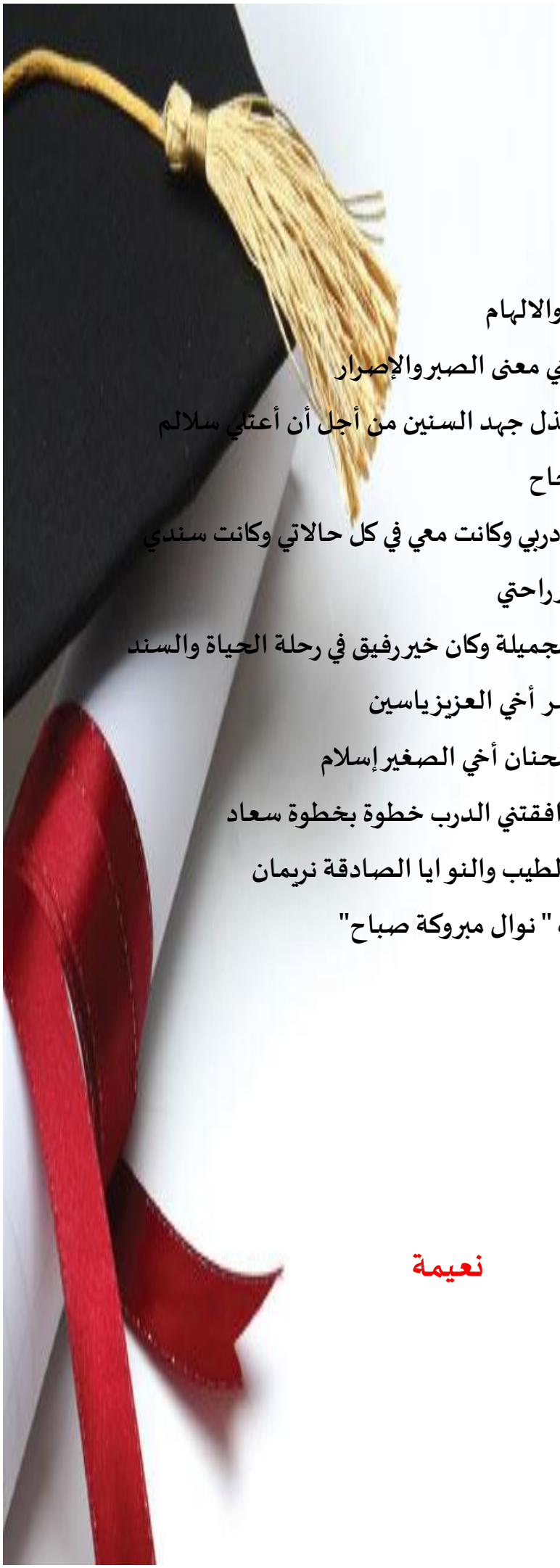
أشكر الله سبحانه وتعالى الذي وفقني في إنجاز هذا العمل

فهو القائل "لئن شكرتم لأزيدنكم "

أتقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير والاحترام إلى أستاذي الفاضل "بولمعيز فريد" الذي تكرم بالإشراف على المذكرة، والذي منحني من وقته الثمين ومن بحر معلوماته وخبراته الواسعة ما شكل إضافة للعمل البحثي حيث كان توجيهاته المنارة التي استعنت فيها في كامل عملي البحثي وأشكره على ملاحظاته القيمة التي كان لها بالغ الأثر في إنجاز هذه المذكرة فكان خير مرشد وداعم طوال فترة إنجازها، فأسأل الله ان يرزقه بدوام العافية وان يجزيه خير جزاء

كما أتقدم بشكر خاص الى أساتذتي في قسم الفلسفة "الاستاذة مالك سماح، الاستاذ بوعلي مبارك , الاستاذ زيات فيصل، الاستاذ سعيداني علي ، الاستاذ مولدي عاشور "

كما اشكر الاستاذ "بدراوي سفيان" لما قدموه لنا طوال السنوات الماضية من معارف في مجال الفلسفة.



الإهداء

أهدي ثمرة جهدي الى من كانا لي مصدر القوة والالهام

إلى أبي الغالي الذي علمني معنى الصبر والإصرار

فهو نبع الاخلاق و داعمي ومشجعي الذي بذل جهد السنين من أجل أن أعتلي سلالم النجاح

إلى أمي الحبيبة ومعلمتي الأولى التي أضاءت دربي وكانت معي في كل حالاتي وكانت سندي ومصدر راحتي

إلى الذي تقاسمت معه اللحظات الصعبة والجميلة وكان خير رفيق في رحلة الحياة والسند والظهر الذي لا ينكسر أخي العزيز ياسين

إلى الذي أكن له الحب والحنان أخي الصغير إسلام

إلى ريحانة حياتي وتوأم روحي التي ر افقتني الدرب خطوة بخطوة سعاد

إلى رفيقة دربي و صاحبة القلب الطيب والنو ايا الصادقة نريمان

إلى صديقاتي الجميلات " نوال مبروكة صباح"

نعيمة

مقدمة

شهد العالم الغربي منذ بدايات القرن التاسع عشر موجة من التحولات الجذرية على كافة المستويات، كانت بمثابة زلزال فكري هز أركان المعتقدات والأفكار والنظم و الأنساق الثقافية السائدة، وهذه التحولات لم تكن مجرد تغييرات سطحية بل كانت محاولة جذرية لتحطيم القوالب الجاهزة التي شكلت صورة نمطية في المجتمع، حيث كان الهدف هو البحث عن عوالم أخرى جديدة يخرج في ظلها الإنسان الغربي من هيمنة و سيطرة بعض القوى التقليدية التي قيدته و رمت به في غياهب الجهل و التخلف، ليعيد تشكيل ذاته في فضاء من الإمكانيات اللامحدودة، وبهذا ولدت الحداثة كعصرا جديدا معتمدة على العقلانية و العلم كوسيلتين لتحقيق التنمية والتطور، ومع مرور الوقت بدأت تظهر تحديات و مآزق لهذا المشروع الحداثي تمثلت في تجاوز الحدود التي وضعتها لنفسها، فدخلت في مسارات غير محدودة مما أدى إلى التشكيك حول مدى قدرتها على الوصول إلى الغايات المنشودة، ونتج عن هذه الإخفاقات ظهور ما بعد الحداثة التي تميزت بتعددية الرؤى و تفكيك السرديات الكبرى، و في خضم هذه التحولات لعبت التقنية دورا محوريا بوصفها القوة المهيمنة في صياغة الوعي و الفكر و أنماط العيش و تغيير أساليب التواصل، حيث لم تبقى الفلسفة بمنأى عن هذه التحولات، بل وجدت نفسها في مواجهة خطاب تقني جديد يعيد تشكيل معايير المعرفة ، و يطرح تساؤلات جوهرية حول الإنسان و الحقيقة و السلطة، وفي هذا السياق يبرز الخطاب الفلسفي بوصفه محاولة نقدية لفهم هذا التحول و تفكيك آلياته، و يعد الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار من أبرز من تناولوا هذه الإشكاليات، خاصة من خلال مفهومه لما بعد الحداثة و نقده للسرديات الكبرى في ظل هيمنة التقنية ومن هنا نطرح **الإشكالية** الآتية :

_ كيف يؤثر تطور التقنية على الخطاب الفلسفي في فكر جان فرانسوا ليوتار خاصة في ظل تحوله من الإيمان بالسرديات الكبرى إلى التشكيك فيها؟ وكيف تتجلى هذه التأثيرات في مواقفه؟

وتتفرع هذه الإشكالية إلى مجموعة من **التساؤلات الجزئية** وهي:

_ ما هو الخطاب الفلسفي؟ وكيف تجسدت التقنية كوسيلة لتحويل الفكر إلى واقع ملموس؟ وما العلاقة الجوهرية بينهما؟

_ ما مصير الخطاب الفلسفي في عصر التقنية؟ وكيف يمثل الفيلسوف جان فرانسوا ليوتار نموذجا لتحول الفلسفة؟

_ ما هي الخلفية التاريخية لفرانسوا ليوتار؟ وكيف ساهمت تجربته في تشكيل رؤيته النقدية للحداثة وما بعد الحداثة؟

_ كيف أثرت التحولات التقنية في العصر المعاصر على طبيعة الخطاب الفلسفي في فكر فرانسوا ليوتار؟

وما هو دور التقنية في إعادة تشكيل المفاهيم الما بعد الحداثية خاصة في ضوء نقد فرانسوا ليوتار لفكرة التقنية؟

وللإجابة على هذه الإشكالية اعتمدت على **المنهج التاريخي** من خلال تتبع الجذور التاريخية للخطاب الفلسفي والتقنية عبر العصور، كما اعتمدت على المنهج التحليلي لتحليل أفكار جان فرانسوا ليوتار خاصة من خلال معالمه الحداثية والما بعد حداثية وربطها بالسياق التقني، إضافة للمنهج التفكيكي من خلال تفكيك أطروحاته حول المعرفة واللغة ونقده لفكرة التقنية.

كما أننا عالجنا هذا الموضوع وفقا للخطة الآتية: **مقدمة** وفيها تناولت التعريف بموضوعنا المعنون ب «الخطاب الفلسفي في عصر التقنية المعاصرة فرانسوا ليوتار نموذجا «وطرح الإشكالية التي يعالجها هذا الموضوع، أما العرض فيتضمن ثلاثة فصول:

كان **الفصل الأول** تحت عنوان الخطاب الفلسفي و التقنية الأصل و التطور تم تقسيمه إلى مبحثين، المبحث الأول موسوم بالجذور التاريخية للخطاب الفلسفي، و المبحث الثاني كان معنون بالتقنية وأثرها على الهوية الإنسانية، أما **الفصل الثاني** فكان تحت عنوان المرجعية الفكرية لجان فرانسوا ليوتار ويتضمن مبحثين، المبحث الأول تطرقت فيه إلى النشأة التاريخية لفرانسوا ليوتار و أهم مؤلفاته، أما المبحث الثاني حاولنا إيضاح معالم فلسفة ليوتار الحداثية و الما بعد حداثية، أما **الفصل الثالث** المعنون بمآلات التقنية على الخطاب الفلسفي في فلسفة فرانسوا ليوتار و كان ذلك وفق ثلاثة مباحث، المبحث الأول أدرجنا فيه الخطاب الفلسفي حول التقنية من مشروعية العلم إلى تحول السرديات في العصر المعاصر، أما المبحث الثاني تناولت فيه التقنية في عصر المعلوماتية بين الإنسان و الآلة، أما المبحث الثالث كان بمثابة مقاربة نقدية لفكرة التقنية عند ليوتار،

وأخيرا **الخاتمة** حيث كانت كاستنتاج ومحاولة للإجابة عن تساؤلات الإشكالية الموجودة في المقدمة.

أما بالنسبة لأهم **المصادروالمراجع** في هذه الدراسة نجد كتابي «الوضع ما بعد الحداثي"، "في معنى ما بعد الحداثة"، لجان فرانسوا ليوتار اللذان كانا من المصادر الأكثر حضورا في عملنا.

أما المراجع فنجد مرجع جيمس وليامز الموسوم ب "ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة" ومرجع السعيد لبيب المعنون ب "جان فرانسوا ليوتار ونقد الفكر الشمولي".

وبالنسبة للأسباب **والدو افع** التي أدت بنا إلى اختيار هذا الموضوع، فهناك أسباب ذاتية وتتمثل في

إهتمامي الشخصي بالفكر الفلسفي المعاصر وسعي لفهم طبيعة العلاقة بين التقنية والفلسفة، والرغبة في الانفتاح على فلسفة جان فرانسوا ليوتار الما بعد حداثية، في حين تمثلت الأسباب الموضوعية لاختياري هذا الموضوع في أنها من المشكلات الراهنية، كما أن هذا الموضوع يفتح المجال للتساؤل حول مصير الإنسان في ظل تفكيك الخطابات التقليدية وهيمنة العقل الأداتي.

تنبع أهمية هذا الموضوع من راهنيته إذ يسلط الضوء على تفاعل الفكر الفلسفي مع تحديات التقنية المعاصرة ومواكبة التطورات العلمية، ويتجلى ذلك من خلال تناول خطاب ليوتار الذي يمثل أحد أبرز أشكال المقاومة الفكرية، في حين تكمن أهداف هذا الموضوع في فهم موقف ليوتار من التحولات المعرفية في عصر ما بعد الحداثة، وإبراز التغيرات التي طرأت على المفاهيم الفلسفية نتيجة صعود التقنية ولفت اهتمام العديد من المفكرين حوله.

وفيما يخص **الدراسات السابقة** في هذا الموضوع نجد:

_Thés de Doctorat en philosophie، Enfances chez Jean françois lyotard Sur les trace notion plurielle، Emine Sarikartal، Sous la direction de M Jean Michel Salanskis، une ’dUniversité Paris Nanterre، Présentée et soutenue publiquement le 31 Mai 2017.

_ رسالة دكتوراه في الفلسفة، طفولة مع جان فرانسوا ليوتار على خطى مفهوم التعددية، لإيمن ساركارتل، تحت إشراف السيد جان ميشال سالانسكيس، جامعة باريس نانتير، تم تقديمه ودعمه علنا في 31 ماي 2017.

_Master 02 spécialité philosophie contemporaire، Jean françois lyotard Penser la justice après la fin des grands récits، Thomas Vitet، Mémoire effectué sous la direction de M : Philippe buttgen et M : Frédéric fruteau de laclos،Université ParisIpanthéon Sorbonne UFR 10، Année 2014/ 2015.

_مذكرة لنيل شهادة ماستر 02 تخصص فلسفة معاصرة، جان فرانسوا ليوتار التفكير في العدالة بعد نهاية السرديات الكبرى، لفيتات توماس، تحت إشراف السيد فيليب بوتجن والسيد فريدريك فروتودي لاكلو، جامعة باريس الأولى بانتيون السوربون UFR 10، السنة الجامعية 2014 / 2015.

وقد واجهتنا **صعوبات** تمثلت في:

- صعوبة المصطلحات الفلسفية الواردة في نصوص ليوتار التي تميزت بالتعقيد والغموض مما تتطلب دقة في التحليل والتفسير.

- ندرة الدراسات السابقة.
- عدم الإلمام بالموضوع من جوانب أخرى كون ليوتار من الفلاسفة الذين لديهم شراهة متعددة الاختصاصات (علم الاجتماع، الفلسفة، الأدب ... إلخ).

غير أننا بفضل الله تجاوزنا هذه الصعوبات قدر المستطاع وذلك بكل إرادة وعزيمة.

الفصل الأول

الخطاب الفلسفي والتقنية

"الأصل والتطور"

المبحث الأول: الجذور التاريخية للخطاب الفلسفي

المطلب الأول: مفهوم الخطاب

المطلب الثاني: مفهوم الخطاب الفلسفي

المطلب الثالث: خصائص الخطاب الفلسفي

المطلب الرابع: الخطاب الفلسفي (أبعاده واستراتيجياته)

المبحث الثاني: التقنية و أثرها على الهوية الإنسانية

المطلب الأول: مفهوم التقنية

المطلب الثاني: نشأة التقنية

المطلب الثالث: خصائص التقنية المعاصرة

المطلب الرابع: أثر التقنية على الفرد والمجتمع

المطلب الخامس: العلاقة بين الخطاب الفلسفي والتقنية

الفصل الأول: الخطاب الفلسفي والتقنية "الأصل والتطور"

يعد الخطاب الفلسفي من أبرز ملامح الفكر الغربي، حيث كان نقطة انطلاق الفلسفة كما نعرفها اليوم وتطور هذا الخطاب، هي من خلال مجموعة من المدارس الفلسفية، التي عكست اِهتمام الفلاسفة، بتفسير العالم والطبيعة والإنسان، فالخطاب الفلسفي لا يقصر على تحليل الأسئلة المجردة فقط، بل هو عملية حية ومستمرة، تنبثق منها الأسئلة والنقد المستمر لكل ما هو ثابت أو مألوف ويعكس الخطاب الفلسفي، تطور الفكر البشري في محاولته للإجابة على أسئلة وجودية، أخلاقية، ومعرفية، ويظل يسعى لفهم أعمق للطبيعة الإنسانية وعلاقتها بالعالم، كما نجد التقنية التي تعتبر ظاهرة متعددة الأبعاد، فهي تتضمن جوانب مادية (مثل الأجهزة والآلات)، وأخرى غير مادية مثل (المعرفة العلمية والخوارزميات)، فمنذ العصور القديمة استخدم الإنسان التقنية، في مجالات الحياة اليومية مثل الزراعة والصناعة، لكنها مع مرور الزمن، تطورت بشكل هائل لتشمل الثورة الصناعية، ثم الثورة المعلوماتية ،وصولا إلى عصر الذكاء الاصطناعي والروبوتات.

المبحث الأول: الجذور التاريخية للخطاب الفلسفي.

المطلب الأول: مفهوم الخطاب.

1/ **تعريف الخطاب لغة**: عند اِبن فارس، (الخاء والطاء والباء) أصلان أحدهما الكلام بين اِثنين، يقال خاطبه يخاطبه خطابا، والخطبة ومن ذلك وفي النكاح الطلب أن يزوج.[1]

.وجاء في لسان العرب، بأن الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام، مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان.[2]

عرفه الزبيدي الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة، وخطابا وهما يتخاطبان.[3]

إذن فالخطاب لغويا، يعني الكلام أو الحديث الموجه من شخص إلى آخر، ويأتي من الجذر اللغوي خطب الذي يعني تحدث، ولذا فالخطاب هو عملية التوصيل اللغوي، بين المتكلم والمخاطب، وقد يكون شفهيا أو كتابيا.

2/ **تعريف الخطاب اصطلاحا**: يعرفه مجدي وهبة، الخطاب هو بيان جاد تلقيه شخصية كبيرة أمام جمع من الناس، كخطاب رئيس الدولة أمام المجلس.[4]

- ويعرفه سعيد، الخطاب بإعتباره الملفوظ، منظورا إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل.[5]

ويعرف الخطاب بمفهومه المعاصر بأنه الخطاب الذي يهتم بالبعد الاجتماعي الذي يكسب العبارات والجمل الملفوظة في دلالاتها.[6]

. يعرفه محمد عابد الجابري، الخطاب هو كل منطق أو كتابة، تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض فيه التأثير على السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها.[7]

---

[1] أحمد فارس، معجم مقاييس اللغة، تر: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج 02، 1979، ص 198.

[2] ابن منظور، لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، المجلد 01، 1955، ص 361.

[3] محمد بن مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط 02، 1987، ص375

[4] مجدي وهبة، معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، لبنان، ط 02، 1984، ص 205.

[5] سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دار البيضاء، ط 03، 1997، ص19.

[6] عبد الله بن رفود السفياني، الخطاب الوعظي (دراسة استطلاعية)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 01، 2014، ص22.

[7] محمد عابد الجابري، تحليل الحطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 05، 1994، ص08.

المطلب الثاني: مفهوم الخطاب الفلسفي.

أ/ تعريف الخطاب الفلسفي لغة:

الخطاب الفلسفي في اللغة (الخطاب من خطب) والخطاب يعني الكلام أو الحديث الذي يوجه إلى الآخر بقصد التوضيح، أما الفلسفي فهو مشتق من كلمة فلسفة التي تعني محبة الحكمة، والبحث عن الحقيقة.[1] .ويعرف أيضا الخطاب الفلسفي، الكلام أو الحديث المنظم، الذي يستهدف التوضيح، أو تفسير قضايا ذات طابع فكري أو وجودي متعلقة بالبحث عن الحكمة والمعرفة.[2]

ب/ تعريف الخطاب الفلسفي اصطلاحا:

يعرفه الدكتور يعقوبي، أن الخطاب الفلسفي هو الحديث عن ماهيات الأشياء أو عن عللها من أجل معرفة حقائق هذه الأشياء ومعرفة مصدرها، إنه في جوهره خطاب معرفي سواء كان موضوعه النظر أو العمل.[3]

ومن هنا يتبين أن الخطاب الفلسفي، كشف عن الماهيات والعلل وتوضيحها لمن لا يعرفها، لذا فغاية الفلسفة البحث عما هو أقصى ومطلق، مستخدمة في ذلك الإقناع والحجة، والبحث عن مزيد من الحجج، لإثبات الرؤى والحرص على إقناع الغير، وموضوعها يتعلق بدراسة كل ما يتعلق بالوجود والمعرفة والقيم.[4]

مفهوم الخطاب الفلسفي في العصر اليوناني:

أ/ **الفلسفة قبل سقراط**: وتتمثل في المدرسة الأيونية، وهم الفلاسفة الأوائل مثل طاليس Thales (624_546 ق م)، أنكسمندر Anaximander (611_547 ق م)، وأنكسيمانس Anaximenes (588_525 ق م) حيث استخدموا الخطاب، من خلال البحث في طبيعة الموجودات، وتفسير أصل الكون ،ويختارون مادة أولية تشكل العالم، لقد كان خطاب المدرسة الأيونية خطابا واحديا، إذ اعتقد فلاسفتها بعنصر واحد يؤسس مبدأ العالم و هم إن اختلفوا في تسمية هذا العنصر لكنهم اتفقوا جميعا على إن العالم خاضعا لعمليتي الكون و الفساد وله أصل يتكون منه، على اعتبار إن مادة العالم تتحرك حركة ذاتية و من تلقاء نفسها، وهي لا تحتاج إلى قوة خارجية عنها لتحركها .[5]

ب/ **المدرسة السفسطائية**: وهي الحكمة التي ترى وليست هي الموجودة والسفسطائيون هم جماعة من المدرسين الذين ينتقلون من مدينة إلى أخرى ليعلموا الناس فن والإقناع مقابل مبالغ مادية باتخاذ جميع

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص 362.

[2] المرجع نفسه، ص 363.

[3] محمد يعقوبي، أصول الخطاب الفلسفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 02، 2009، ص 25.

[4] إدريس خيضر، دعائم الفلسفة، موفم للنشر، الجزائر، د ط، 2001، ص 15.

[5] عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، دار الرواق للنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص50.

السبل من الخداع والتضليل، حيث أصبحت السفسطة بابا من أبواب الجدل، وفنا من فنون النقاش، يعتمد على ضروب من التمويه والمغالطة.[1]

ج/**الفلسفة السقراطية**: سقراط Socrates (470-399 ق م) أحدث تحولا كبيرا في الخطاب الفلسفي، حيث اتجه إلى فهم أخلاقيات الإنسان وعلاقته بالمجتمع، فاستخدم منهج التهكم والتوليد، فكان يتصنع الجهل ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك فيوقعهم في التناقض، ويحملهم على الإقرار بالجهل، أما في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة وماهية، وأن غاية العلم هي إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد، فكان يستعين بالاستقراء ،ويتدرج من الجزيئيات إلى الماهية المشتركة بينها ويرد كل جدل إلى الحد والماهية. [2]

د/ **الفلسفة الأفلاطونية**: أفلاطون Plato (427-347 ق م) يتمثل الخطاب الفلسفي عنده، من خلال عدة مفاهيم وهي نظرية المثل، حيث يرى أن العالم المثالي عالم مطلق فيه الخير مطلق والجمال مطلق، أما العالم المحسوس عالم نسبي ومتغير، فالمعرفة يعتبرها أفلاطون أن مصدرها العقل وليس الحواس، والعدالة يطرح من خلالها مجتمعا مثاليا، حيث يلتزم كل فرد بدوره المناسب لتحقيق العدالة، أما الفضيلة، يعتقد بأنها تتحقق من خلال توازن أجزاء النفس وهي العقل والغضب والشهوة.[3]

هـ/ **الفلسفة الأرسطية**: أرسطو Aristote (384-322 ق م) يتميز الخطاب الفلسفي عنده بالمنهجية والعقلانية حيث أسس العديد من الفروع الفلسفية المتمثلة في (المنطق والأخلاق والسياسة والميتافيزيقا)، المنطق: اخترع أرسطو منطق الصورة، وأسس قواعد الاستدلال العقلي، ويعتبر المعلم الأول لعلم المنطق، وتناول الأخلاق، حيث يقول إن الغاية الأخيرة محل الاتفاق بين الناس هي السعادة، فهي كل ما يبحث عنه الناس ،أما السياسة فاعتبر أرسطو أن الدولة هي وسيلة لتحقيق الحياة الفاضلة ،والغرض منها إسعاد أفراد الشعب، وبدونها لا يمكن أن يسعدوا، أما الميتافيزيقا قدم لها مفهوم الوجود، كما طرح مفهوم العلية التي تشرح كيف يرتبط السبب بالنتيجة، وقال أن للعلة أربع أنواع (العلة المادية، العلة المحركة، العلة الصورية، العلة الغائية)،جميعها تعمل معاني كل حالة من حالات الوجود .[4]

---

[1] عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية ,المرجع السابق، ص 141.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، 2012، ص70.

[3] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 01، 1920، ص 160.

[4] أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 02، 1935، ص 219.

مفهوم الخطاب الفلسفي في العصر الوسيط:

1/في الديانة المسيحية:

أ/ القديس أوغسطينوس: Augustin (354-430 م) يعتبر الخطاب الفلسفي، عبارة عن مزيج من اللاهوت والفلسفة، حيث تناقش أفكاره العديد من القضايا، مثل (طبيعة الله والوجود والحرية والخير والشر والزمن)، ويشتهر أوغسطينوس بدمج الفلسفة الأفلاطونية مع العقيدة المسيحية، ويعتقد أن الفلسفة يجب أن تتوافق مع الإيمان المسيحي، وأن الحقائق الفلسفية يجب أن تعزز من فهم الإنسان لعلاقته بالله.[1]

ب/ توما الإكويني Thomas Aquinas (1225_ 1274م) : يتمثل الخطاب الفلسفي عنده من خلال التوفيق بين الإيمان والعقل، كان يرى أن العقل والإيمان لا يتعارضان بل يتكاملان في فهم الحقيبة، أما الفلسفة الطبيعية فاعتقد أن الطبيعة هي مكان لظهور الإبداع الإلهي ،وتابع منهج أرسطو في دراسة العالم، أما الأخلاق فقد ربطها بالسعي نحو السعادة الأبدية، حيث تتكامل الفضائل الطبيعية واللاهوتية، أما الجانب السياسي فأيد أن الحاكم يجب أن يتبع العدالة الإلهية لتحقيق حكومة عادلة .[2]

2/ في الديانة اليهودية:

أ/ موسى إبن ميمون Moisa Maimonide (1135-1204 م): يتمثل الخطاب الفلسفي عنده ،من خلال جمعه بين العقلانية والفكر الديني اليهودي، حيث أصر على أن الدين والعقل لا يتناقضان، بل يجب أن يتكاملوا لفهم الحقيقة الإلهية، وأكد على أن النصوص الدينية، يجب أن تفهم رمزيا أو مجازيا لتتوافق مع العقل والمنطق، كما كان يؤمن بالتوحيد ويرفض التصورات المادية لله، ويدعوا إلى الفهم العقلاني للعالم والإيمان، تأثر بالفلسفة الأرسطية خاصة في مفاهيمه عن الطبيعة والمعرفة، وكان ناقدا لبعض المدارس الفكرية مثل (علم الكلام والتصوف) بالإضافة إلى ذلك كان يؤمن بتكامل الفلسفة والعلم خصوصا في مجال الطب .[3]

3/ في الدين الإسلامي:

أ/ ابن رشد Ibn Rushd (1126- 1198م) يتميز الخطاب الفلسفي عنده من خلال، التوفيق بين الفلسفة والدين، كان يعتقد أن الفلسفة والعقل لا يتناقضان مع الشريعة الإسلامية بل يكملانها، ودافع عن الفلسفة ضد الانتقادات التي وجهها إليه الغزالي، وأكد أن العقل هو الأداة لفهم الحقيقة، تأثر بمنهج أرسطو المنطقي واعتمد عليه في تفسيره للوجود والعلة والمادة، حيث اهتم بمفهوم المادة والعلة، وكان يعتقد أن كل شيء في

---

[1] القديس أوغسطينوس، اعترافات، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، القاهرة، ط 02، 2015، ص 08.

[2] Thomas Aquinas ،Summa theologica (pars prima secundae)، translated by fathers of the English Dominican province ،the classics ethereal library ،Second article ،2006، p 256.

[3] موسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي، دلالة الحائرين، دار مكتبة الثقافة الدينية، د ط، د س، ص267.

العالم مكون من مادة وصورة، وأن المادة لا تتغير بل تشكل بطرق مختلفة عبر القوى الطبيعية، كما اهتم بالفلسفة السياسية ودعا إلى حكم عقلاني و حكمة في إدارة شؤون الدولة ، ولقد نظر ابن رشد إلى الفلسفة والدين كبنائين استنتاجيين يجب أن نبحث فيهما عن الصدق هذا الصدق هو صدق الاستدلال صدق المبادئ و المقدمات، لأن هذه المقدمات و المبادئ كما هي في الدين كذلك في الفلسفة، يجب التسليم بها دون برهان كما لا يجوز للفيلسوف التعرض لأصول و مبادئ الدين لأنها موضوعة و محل تسليم، كما لا يجوز لرجل الدين التعرض للقضايا الفلسفية إلا بعد الاطلاع على مبادئها.[1]

مفهوم الخطاب الفلسفي في العصر الحديث:

أ/ رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650): يتسم الخطاب الفلسفي عنده بالتركيز على العقلانية، حيث يرى أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة اليقينية، وأيضا على الشك المنهجي الذي يعتمد على التشكيك في جميع معارفه ومعتقداته السابقة، بما في ذلك وجوده الخارجي حيث وصل إلى الحقيقة اليقينية التي لا يمكن التشكيك فيها وهي الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذا أنا موجود"، أما بالنسبة للثنائية العقل والجسد، فقد فصل ديكارت بين الجسد المادي والعقل غير مادي، ويرى أن الإنسان يتكون من هذين المبدأين المختلفين.[2]

ب/ جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hege (1770-1831م): يتمثل الخطاب الفلسفي عند هيغل على تطور الفكر والواقع، من خلال عملية ديالكتيكية مستمرة، حيث تتناقض الأطروحات والأضداد، وتتحد في توليفة جديدة تؤدي إلى تقدم العقل، وأيضا فلسفة التاريخ، التي يراها عملية حتمية تهدف إلى تحقيق العقل لذاته، كما يعتبر ان الحرية هي فهما عميقا للوجود والعلاقات الاجتماعية والتاريخية، أما بالنسبة للمثالية المطلقة، يرى هيغل أن الوعي البشري يتطور عبر الزمن ليصل إلى قمة فهمه لذاته والواقع.[3]

مفهوم الخطاب الفلسفي في العصر المعاصر:

أ/ ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984): نجد فوكو اعتمد على مفهوم الخطاب في قراءاته للتراث الغربي واتخذ أنماط عدة مثل العيادة، الجنون، الجنس، السلطة، في فلسفته يعتبر أن الكلمة هي التي تشكل الخطاب، وأن هذه الكلمة صادرة عن مؤسسة ما لها قوانين و نظام وسلطة، وهذا ما نجده في قوله «بدل أن

[1] ابن رشد، سيرة وفكر، تر: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 01، 1998، ص78 إلى 81.

[2] رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط 02، 1968، ص 81، 82.

[3] ولتر ترنس ستيس وميشيل متياس، فلسفة هيغل، تر: عبد الفتاح إمام، دار مكتبة مدبولي، القاهرة، المجلد 02، 1996، ص 431 ،433.

أتناول الكلمة، كنت أود في اللحظة التي أتحدث فيها، أتصور نفسي صوتا بدون اسم»[1] والصوت الذي يقصده هنا هو صوت الذات التي تريد أن تتحرر من قيود هذه المؤسسات المهيمنة على الخطاب وأشكاله، وأمنيته أن يكون خطابه لا يملك بداية، و يقصد بالبداية تلك القوانين المسلطة من طرف هذه السلطات، وأيضا فالخطاب الفلسفي عنده هو أحد أبرز المنظورات الفلسفية الحديثة، التي ساهمت في إعادة النظر في علاقة المعرفة بالسلطة، حيث يتضح أن فوكو يعتبر أن الخطاب أداة للسلطة، ووسيلة لإنتاج وتوزيع المعرفة وهذا يتجاوز معناه التقليدي، بإعتباره مجرد وسيلة للتواصل، فالخطاب عنده يشمل اللغة والسياسات والممارسات الاجتماعية، والقوانين التي تساهم في تشكيل الهويات والمعرفة، ومن خلال أيضا الخطاب كأداة للمعرفة، هنا فكرة الخطاب ليس مجرد تمثيل للواقع بل هو الذي ينشئ الواقع ذاته، والمعرفة من خلال الخطابات السائدة، تحدد ما يعتبر حقيقة ومن يملك السلطة، أما بالنسبة للأنثروبولوجيا الفلسفية والنقد التاريخي، فلا يعتقد فوكو بأن هناك طبيعة إنسانية ثابتة بل يشير إلى أن البشر وهم ينتجون عبر خطابات معينة عبر الزمن، هذه الخطابات تحدد معايير (الجريمة، العقل، الحياة الجنسية) وغيرها من المفاهيم التي نعتبرها ثابتة.[2]

ب/ جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) : تعتبر الفلسفة التفكيكية عند دريدا، محورية في تفكيك الخطاب الفلسفي الغربي التقليدي، حيث يركز التفكيك على دراسة النصوص لفهم كيفية إنتاج المعاني، بالتركيز على التناقضات والفراغات التي تتضمنها، وأيضا من خلال اللغة والكتابة، حيث يبين العلاقة بين اللغة والتفكير معترضا على هيمنة الخطاب الصوتي على الكتابة، وأنها لا تعد مجرد تمثيل للمعنى بل هي فعل منتج في حد ذاته، أما بالنسبة للاختلاف، فهو حركة مزدوجة يشير فيها دريدا إلى أن المعنى، لا يمكن أن يتحقق بشكل نهائي بل يتأجل من خلال علاقات لغوية غير منتهية، ويسعى للتشكيك في الثنائيات الميتافيزيقية ،لتفتح المجال لفهم أوسع وأكثر تعقيدا للمعنى والوجود .[3]

ج/ مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889_ 1976م)، يتمثل الخطاب الفلسفي عنده من خلال إعادة التفكير في مسألة الوجود، حيث يعارض الفلسفات السابقة التي اهتمت بالأنظمة العقلية، ويشير إلى الوجود الذي لا يمكن فصله عن الزمن، والوعي بالزمن يكشف عن أصالة وجودنا، لذلك فالفلسفة ليست مجرد تأمل عقلي بل هي دعوة للانغماس في تجربة الوجود بعمق وتظل الأسئلة مفتوحة حول الوجود مما تعيدنا باستمرار إلى مصدرنا الأول الوجود ذاته.[4]

---

[1] ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، ص 20.

[2] ميشال فوكو، نظام الخطاب ,المرجع السابق، ص 21.

[3] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط 02، 2000، ص 61.

[4] إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط 01، 2006، ص 80.

المطلب الثالث: خصائص الخطاب الفلسفي.

_ **التجريد والانتزاع**: هما عملية فلسفية عميقة، تنطوي على تفكيك الذات الفردية و تحويلها إلى سمة كونية تتجاوز التفاصيل المحدودة، فالعقل في هذه العملية يسلب الخصوصيات ويعزل المشخصات التي تميز الأفراد، ليستخلص من بينهم ما هو مشترك، ذلك العنصر الذي يتجاوز المظاهر المادية وينبثق من جوهر الكينونة، فإذا نظرنا مثلا إلى زيد وعمر ومحمد الذين يختلفون في صفات كالطول والقصر والبياض والاسوداد والعديد من الصفات الأخرى، إلا أننا نجد أنهم يشتركون في شيء أعمق يتجاوز اختلافاتهم الظاهرة وهو الإنسانية وهذا المفهوم الكلي يستخرج من خلال تجريد المشخصات ليبقى ما يربطهم كوجود بشري متشابه.[1]

_ **السؤال**: وله أهمية خاصة في الفلسفة وهو المدخل الأساسي إلى الحكمة، فالفلسفة هي عملية تساؤل مستمرة، تهدف إلى معرفة ماهية الأشياء وأصولها، وعلاقتها ببعضها البعض، فالداعي إلى الخطاب الفلسفي لا يتولد لدى صاحبه إلا إذا وجد نفسه أمام التباس أو وجد غيره أمام هذا الالتباس الذي يحول دون معرفة حقائق الأشياء المتعلقة بتصورها أو بتعديل وجودها.[2]

_ **الشك**: هو جوهر الخطاب الفلسفي، حيث يعتبر أداة لتفكيك المعارف المألوفة وكشف الغموض عن الحقائق المجهولة، ووفقا لديكارت فالشك ليس مجرد تساؤل، بل هو بداية التفكير العميق وإعادة تقييم المعارف وينقسم الشك إلى نوعين، شك مذهبي وهو مطلق وشك منهجي محدود، أما النقد من جهة أخرى فهو الأداة التي تطهر الفكر إذ تمكن العقل من مراقبة ذاته وتحريره من الانحرافات والميول، ليبقى في دائرة الحكمة والتفكير المستمر للوصل إلى الحقائق.[3]

_ **التأمل**: هو منهج الفلسفة ومنطلقها، فهو بداية الولوج إلى أعماق الفكر الفلسفي فهو ليس مجرد عملية ذهنية عابرة، بل هو ينبوع يستمد جذوره من أعماق الأنا ويجب أن ينبثق من الذات الإنسانية الواعية، ولذا فإن الفلسفة تجد في التأمل مفتاحا لفهم الوجود، وهو ما يجعل الخطاب الفلسفي يمتلك عمقا قادرا على كشف حقائق الواقع وإزاحة غموضه، وهو ليس مجرد أداة للفكر بل هو منهج يضيء دروب الحقيقة ويمنحها قدرة على الوصول إلى جوهر الاشياء.[4]

_ **المرونة**: هي القدرة على التكيف و الابتعاد عن الجمود الفكري، وهي تبني الانفتاح العقلي الذي يساهم في تهذيب الذات و زيادة وعي الفرد، و يعد الخطاب الفلسفي مثالا حيا للمرونة الأخلاقية، حيث يسعى إلى تجاوز

---

[1] جعفر السبحاني، المدخل إلى علم الفلسفة والإلهيات (نظرية المعرفة)، مكتبة التوحيد، لبنان، د ط، 1990، ص33.

[2] محمد بومانة وآخرون، مبادئ الفلسفة العامة، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2015، ص 34.

[3] يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 09، 1989، ص 127.

[4] محمد بومان وآخرون، المرجع السابق، ص 36.

الثوابت المترسخة، فهو خطاب يطمح إلى تحرير الفكر و توجيهه نحو التعمق و التفكير النقدي داعيا إلى إعادة النظر في الحقائق الثابتة.[1]

_ **العقلانية**: هي أحد الأبعاد الجوهرية في الخطاب الفلسفي ،حيث يقول ديكارت "العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس" ما يعني أن العقل هو العنصر المشترك الذي يربط البشرية في سعيها نحو الحقيقة ولكن رغم هذه العدالة في التوزيع يظل الإنسان متفاوتا في قدرة عقله ، فليس الجميع يمتلك العقل نفسه، فهو القدرة التي تتجاوز مجرد التفاعل الحسي أو التجربة العادية، ليقفز إلى عوالم الحقيقة الباطنة متأملا في جوهر الاشياء، فمثلا لدى فلاسفة التنوير العقل هو الرمز الأسمى للحرية والسلطة، فاستعملوه كأداة لتحرير الفكر البشري ورفع الإنسان إلى مراتب النور .[2]

المطلب الرابع: الخطاب الفلسفي (أبعاده واستراتيجياته)

أ/ _ **أبعاده**: للخطاب الفلسفي أبعاد تتمثل فيما يلي:

- البعد الفردي الذاتي: للفلسفة أثر جلي في تحفيز وتطوير العقل البشري، حيث تصبح الفكرة أداة حية تمارس دورها في تنشيط الذات وتوسيع حدود الإدراك، لذلك قال ديكارت: "إن المرء الذي يحيا دون تفلسف لهو حقا كمن يظل مغمضا عينيه يحاول أن يفتحها".[3]

فالخطاب الفلسفي هو منبع للمهارات العقلية، فهو ينميها ويعزز قدراتها على التفكير النقدي والتأمل العميق، أما من الناحية الاجتماعية تنبع الفلسفة من الفرد وتسعى لإصلاحه لينعكس ذلك على المجتمع ككل، فالفلسفة والحضارة متلازمتان فكلما ازدهرت الفلسفة في مجتمع ما أضاءت له طريق التقدم والتطور، في المقابل تعاني المجتمعات التي تفتقر إلى الفلاسفة من عوائق في مسارها نحو التقدم، كما هو الحال في عالمنا العربي الذي يواجه تحديات جمة، نتيجة تراجع دور الفلسفة فيه.[4]

- البعد الأخلاقي: يمثل أفقا ساميا في فلسفة الإنسان فهو غايتها الأعمق و الأسمى، فالفلسفة لا تنحصر في التفكير المجرد بل هي تسعى نحو تحقيق مبادئ ثابتة و عميقة تلك التي تهب الإنسان الطمأنينة و تحرره من مخاوفه الوجودية، ليصل من خلالها إلى السعادة الحقة، فالفلسفة في جوهرها لا تكتفي بمجرد تساؤلات عقلية بل تتشابك مع الفضائل النبيلة التي تمثل طريقا نحو الكمال الإنساني و هي بذلك تسعى لإرساء مفهوم السعادة كمقصد نهائي لأنها بدون هذه السعادة يكون الإنسان غارقا في الجهل و تكون أفعاله أسرى للنزوات

[1] محمد بومان وآخرون، المرجع السابق ، ص 37.

[2] رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، المرجع السابق، ص 32.

[3] رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، تر: عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط 02، 1960، ص 30.

[4] محمد بومانة وآخرون، المرجع السابق، ص 42.

الحيوانية ، لذلك يعد الإنسان الحكيم من يطمح إلى لذة ثابتة و جوهرية تلك التي تتناغم مع الخير المطلق وتسمو به فوق محيطات الرغبات العابرة .[1]

- البعد الوطني : والمتمثل في المواطنة، فتشكل المواطنة بعد من أبعاد الفلسفة وهي في نفس الوقت ذات أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية، و مصطلح المواطنة شديد الارتباط بالمدينة و الحضارة و في ظلها يتأهل الفرد و يرتقي من مجرد فرد إلى كونه شخص له علاقات و مسؤوليات وحقوق وواجبات، وهذا يعني أن المواطن عنصر فاعل في الحياة العامة، والمواطنة هي الرابطة الاجتماعية والقانونية ،بين الأفراد و مجتمعهم السياسي وهي تربط الأفراد ذوي الحقوق بمؤسسات الحماية للدولة ومن هنا فهي ترتبط بالديمقراطية، وهي تستلزم القيام بالواجبات وأداء الحقوق ، وعليه فجل التداخل بين الفلسفة و المواطن يحصل عندما يتحقق انتماء المواطن ولاؤه في دولة ما ، و تصبح غاية الفلسفة الوصول إلى تحقيق المواطنة و تجسيدها على أرض الواقع.[2]

ب / _ استراتيجياته:

الاستراتيجية في جوهرها هي مسارات مدروسة تم تصميمها بعناية، لمواجهة التحديات أو أداء المهام وهي تكتسب معانيها من سياقات الأهداف التي تسعى لتحقيقها، و هي بمثابة جسر فكري ينتقل عبره العقل من عالم الاحتمالات إلى أرض الواقع الملموس، حيث كل خطوة هي نتاج فكرة و مقصد، إن هذا الفهم العميق يشير إلى أن الاستراتيجية ليست مجرد خطة سطحية، بل هي نظام شامل يتكون من عنصر التخطيط والتجسيد ليضمن له تحقيق أهدافه، ولا ينتج المرسل خطابه نقلا من اعتبار السياق فلا خطاب دون انخراطه في سياق معين، كما لا يتجلى الخطاب دون استعمال العلامات المناسبة، فقد يستعمل المرسل اللغة الطبيعية، كما قد يستعمل بعض العلامات غير اللغوية ليمارس بها خطابا.[3]

لذلك فاستراتيجية الخطاب الفلسفي تتعلق بالطريقة التي يتم بها تقديم الأفكار الفلسفية وتنظيمها بطريقة منطقية، وفي جوهرها تتطلب تحليلا عميقا للمفاهيم التي تشكل النسيج الفكري للإنسان، حيث يتم التدقيق في دلالات تلك المفاهيم، من خلال المنطق والاستدلالات الدقيقة، حيث يعتمد الفلاسفة على المنطق كأداة أساسية في بناء حججهم ويتم تطوير استدلالات دقيقة ومدروسة لتوضيح الأفكار وإثبات وجهات النظر الفلسفية، فاستراتيجية الخطاب الفلسفي تجمع بين التحليل الدقيق للأفكار، والبناء المنطقي للأدلة،

[1] محمد بومانة وآخرون، المرجع السابق، ص 42.

[2] عثمان العامر، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر، مجلة جامعة دمشق، المجلد 19، العدد 01، 2003، ص 231.

[3] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط 01، 2004، ص52.

و الحوار المفتوح مع الأفكار السابقة و المعاصرة بهدف تقديم فهم أعمق للوجود والعالم الذي نعيش فيه ولذلك يجب على المرسل أن يختار الاستراتيجية المناسبة التي يستطيع أن يعبر بها عن قصده وتحقق له أهداف بأفضل حالة.[1]

المبحث الثاني: التقنية و أثرها على الهوية الإنسانية

المطلب الأول: مفهوم التقنية

أ/ **تعريف التقنية لغة**: مشتقة من TECHNIKOS، وهي لفظة ذات أصل يوناني، معناها الفن والصناعة، وكلمة TECHNEبالمعنى اللفظي، تعني عمل يدوي أو المهارة في صناعة شيء ما.[2]

ويعرفها إبراهيم مذكور في المعجم الفلسفي بأنها: جملة المبادئ أو الوسائل التي تعين على إنجاز شيء، أو تحقيق غاية، وتقوم اليوم على أسس علمية دقيقة، وتختلف عن العلم من حيث أن غايتها العمل والتطبيق، في حين أن العالم يرمي إلى مجرد الفهم الحالي، من الفرض العلمي، والكلمة الأجنبية من أصل يوناني وهو TECHNEومعناها الفن والصناعة [3]

ب/ **تعريف التقنية اصطلاحا**: هي التطبيقات العلمية للعلم والمعرفة، في جميع المجالات التي يعيشها المجتمع الحديث في الغرب، وبعبارات أخرى تدل التكنولوجيا على الطرق التي يستخدمها الناس، في اختراعاتهم واكتشافاتهم، لتلبية حاجاتهم وإشباع رغباتهم.[4]

ولقد قام الإنسان عبر العصور، باختراع الأدوات والآلات والمواد والأساليب، لكي يجعل العمل أكثر يسرا كما اكتشف أيضا الطاقة المائية والكهربائية وغير ذلك من مصادر الطاقة، التي زادت من معدل العمل الذي يقوم بإنجازه ويكون أكثر إنتاجية، ويمكن إختصار التكنولوجيا في ذلك الجهد الرامي لاستخدام البحث العلمي في تطوير أساليب أداء العلمية الإنتاجية [5]

يمكن أيضا تعريف التقنية باعتبارها نتيجة انقلاب الإنسان على الطبيعة، من خلال التغيرات و التعديلات التي أضافها عليها، وقد شملت جميع مجالات الحياة البشرية، مثل استخدامنا للأجهزة الكهربائية في المنزل، وأماكن العمل و التعليم، الأمر الذي جعل الإنسان خاضع تماما لها ولنتائجها، كما يقول هايدغر

[1] محمد بومانة وآخرون، المرجع السابق، ص 39.

[2] إبراهيم أحمد، المرجع السابق، ص 25.

[3] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د ط، 1983، ص 53.

[4] محمد السيد عبد السلام، التكنولوجيا الحديثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط ،1982، ص 54.

[5] جان ماري أوزياس، الفلسفة والتقنيات، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 02، 1983، ص 19.

«إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة أو وسيلة يمكن أن يكون الإنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل العالم، تم إقراره من قبل نمط وسائل المواصلات، و التزويد بالمواد الغذائية و صناعة المسليات بل يحدد كل موقف للإنسان في إمكانيته الخاصة أي أنه نمط يسم بما يسمه كل قدراته على التجهيز وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع و التحكم فيها إلا عندما نخضع لها بدون شرط و بدون تحفظ».[1]

ونجد مفهوم التقنية في القديم تعني مجموعة من المعطيات التجريبية جمعت وركبت لتحقيق مجموعة من الغايات فهي في جوهرها تشير إلى مجموعة أساليب لمهنة أو فن ما تحولت إلى قوانين مضبوطة ومدونة والتي تسمح لنا بتحصيل نتائج تخمينية نافعة [2]

المطلب الثاني: نشأة التقنية

أول محطة يمكن التكلم فيها عن ظهور التقنية، يكون بداية مع ما كان سائدا في تلك العصور القديمة، التي منها هبات الآلهة ثم بعدها بكثير بدأ الانسان بتقليد الطبيعة، فعندما نتكلم عن هبات الآلهة التي نجدها منتشرة عند الإغريق قديما ، وبشكل قليل في الديانات التوحيدية ،أما فيما يخص تقليد الطبيعة نجد الإنسان يقلد الحيوانات، فمثلا الآلات الموسيقية كلها مستوحاة من بعض الوظائف العضوية للحشرات كالجراد، وفي صناعة القفازات مأخوذة من السلطعون ومن عشاريات الأرجل والحشرات المائية ،وعندما ننظر الى آلات التنظيف المستعملة عندنا كالمشط والفرشات ،فنجدها مأخوذة من تلك الأنسجة الحريرية والأشواك المصفوفة ، والأمر نفسه موجود في كل أنواع الملاقط، إذا الطبيعة من دون شك هي أم الطاقة، لأنها هي التي أعطت القوى الأساسية الثلاثة التي عاش عليها الإنسان إلى يومنا هذا (الماء، التراب، الهواء) ، فالتقنية عمل يخرج الإنسان من إطار الظواهر الطبيعية، لا بل قد يذهب به أحيانا عكس اتجاه النظام الطبيعي [3]

وبعد نهاية العصر الحجري القديم، اندلعت الثورة النيوليتية، حيث حدث الانقلاب التقني بين عامي 8500 ق م و5000 ق م، فظهر النظام القائم على الزراعة والتربية الحيوانية، بدأ استقرار الشعوب حول الأنهار والسدود والمياه الجارية، وعرف الإنسان بناء الأكواخ، وإستقرت الزراعة والصناعة المعدنية، وبدأ استعمال الحجر كمادة أساسية في البناء وصنع الأدوات[4].

[1] كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، د ط، 2009، ص 19.

[2] إبراهيم أحمد، المرجع السابق، ص 38.

[3] برتران جيل، موسوعة تاريخ التكنولوجيا، تر: هيثم اللمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 01، 1996، ص 121.

[4] المرجع نفسه، ص 159.

وفي نهاية الألف الرابعة وبداية الألف الثالثة، هنا بدأ الإنسان يدخل التاريخ، وإنسان الشرق الأدنى أصبح يمتلك الزراعة والصناعة المعدنية والكتابة والنقش وتربية المواشي، وهذا ما برز في مصر قديما حوالي عامي 3500 ق م و 3000 ق م، وجسدت هذه التقنية بصورة كبيرة في بناء الأهرامات في مصر والكتابة والرسم على جدران الكهوف، وفي عملية التحنيط وصناعة الحلي والمجوهرات كما اِنتشرت على ضفاف نهر النيل كل أنواع الزراعة والصيد وصناعة الزوارق، وبدأ اِستعمال الخزف في الفترة ما بين 2778 ق م و 2423 ق م، وأصبحت مصر عبارة عن حضارة تقنية متقدمة ، كما عرفت صناعة الجلود وتحويل الزيوت، واِستعمال الأدوات البسيطة كالملقط والمخرز والمنجل، وأدوات للنسيج وصناعة الخيوط.[1]

وفي بلاد ما بين النهرين، كانت التقنية قريبة جدا مما كانت عليه في مصر، ومع تنوع الأعراف والأجناس تنوعت الثقافة التقنية في بلاد العراق وسوريا وبابل، كما أن مع وجود نهري دجلة والفرات، تنوع المناخ وتنوعت معه الزراع وتربية الخيول والمواشي وبناء الزوارق والسفن، واِستخراج المعادن كالخزف والحديد والرصاص والزنك، وعلى نحو عامين 3900 و3500 ق م، كانت التقنيات فيها تتحول وبشكل كبير في بناء الهياكل وتشييد القصور واستعمال العربات للتنقل.[2]

وفي العالم الإسلامي، لم يكن هنالك نظاما تقنيا حقيقيا، ولكن كان عندهم بعض الاحتكاك بالحضارات السابقة عندهم، حيث كان لديهم الوعي الكامل بتربية الحيوانات كالأحصنة والخيول والمواشي، ومعرفة بسيطة في العلوم المائية والبناء بالأحجار، ففي القرن 5 م بُنى مسجد اِبن طولون في القاهرة، وفي بلاد الشام كان هناك بناء المنشآت العسكرية، وانتشر بناء المدينة مع الفتوحات الإسلامية، والملاحة البحرية وصناعة الأسلحة والخزف وصناعة الأواني المنزلية بالطين والخشب وبعض المواد كالقصدير والنحاس.[3]

وفي فترة القرون الوسطى، هذه الأخيرة شهدت نشاطا تقنيا مكثفا ففي القرن 12م بدأ الإنسان ينمو بشكل حيوي، من خلال تنشيطه للتبادلات وفتوحات الحروب الصليبية، وخلال النصف الثاني من نفس القرن وحتى القرن 13م، بقي التطور ثابت وبدأ تحويل الذهب وفتح الأسواق وبناء المنشآت والعمران بشكل كبير ، كما ظهر النظام الملكي الإقطاعي وتطورت الثقافة السياسية ، ومع نهاية القرن 13م ظهر بعض التوتر في العملات الاقتصادية، وعلى مدة حوالي قرن ونصف عرف المجتمع الغربي الأوروبي تطورا حقيقيا في الزراعة وتربية المواشي والصيد واِستخدام الحديد واِستخدام الفضة والنحاس والرصاص والذهب بطرق جد مبتكرة

[1] برتران جيل، موسوعة تاريخ التكنولوجيا، المرجع السابق، ص 175.

[2] المرجع نفسه، ص 202.

[3] المرجع نفسه، ص 204.

، كما تم إستخدام الآلات والمعدات المعدنية في المناجم وتم اختراع النقود المعدنية والأدوات الحرفية والمضخات والسلاسل المائية.[1]

ومع الثورة الصناعية ولد نظام تقني جديد وهذا انطلاقا من نهاية القرن 18م ببريطانيا، فتغيرت الزراعة والصناعة والنقل، فبلغ تأثير الثورة كامل المجالات فإنتشر العمل اليدوي بالماكينة ،وتم تحويل الاقتصاد الزراعي صناعي، ونمت الكفاءة الإنتاجية، وظهر بناء المدن الكبرى وكان هذا النمو في أوروبا يواكب التكنولوجيا العسكرية، وامتد هذا التصنيع إلى غاية القرن العشرين ، على أوسع نطاق من آسيا وثم تعدين المعادن في بريطانيا، وظهور الآلة البخارية وإستخراج الفحم ، وفي سنة 1712 قام المهندس جيمس وات James Watt (1737_1819 م)، بجعل الآلة البخارية تستعمل في أغراض أخرى وهذا ما ساهم في إنشاء المصانع بجوار المصادر المائية، ومع ظهور المكوك الطائر عام 1733 كان أهم اختراع في صناعة الملابس، وفي منتصف القرن 19 اخترع الإنجليزي جيمس هارجريفز James Hargreaves (1722_1778م) لمغزل الجيني ، لغزل العديد من الخيوط بقوة مائية أو بخارية ، وبقيت الثورة الصناعية ماضية في طريقها قدما ، ولا يمكن لأي عقل أن يستوعبها ، أو يصدر حكما عليها ، لأنها مالها وعليها من آثار اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية[2] .

وفي العصر الحديث شهدت البشرية خاصه بعد سقوط القسطنطينية عام 1453م، والقيام بالإصلاحات الدينية، مع مارتن لوثر Martin Luther (1483_1546م)، ونشوء الرأسمالية واختراع المطبعة.[3]

ومع بداية القرن العشرين بدأ التاريخ الجيد للتقنية في جميع المجالات الزراعية والاقتصادية والصناعية ، كما أنه تم الانتشار السريع للوسائل الآلية في المناجم والصناعة وفي وسائل النقل الطاقوية، كما تطورت هذه التقنيات إلى ما لا يمكن أن يتصوره العقل البشري، وهذا ما نلمسه في عصرنا التقني المعاصر اليوم، لأن من خلال هذه التحديات الكبرى لم يعد هنالك أي رادع في إختراع أي منتج جديد في الحياة اليومية، وهكذا أصبحنا في عالم تقني جديد مس جميع المجالات والميادين الطاقوية منها، والتربوية والسياسية والفكرية و الأسرية[4].

[1] برتران جيل ,موسوعة تاريخ التكنولوجيا ,المرجع السابق، ص 477.

[2] المرجع نفسه، ص 486.

[3] المرجع نفسه، ص 713.

[4] المرجع نفسه، ص 724.

المطلب الثالث: خصائص التقنية المعاصرة.[1]

_ **الابتكار والتطوير المستمر**: التقنية تتسم بالتطور المستمر والابتكار، فكل يوم يظهر تطور جديد في المجال التقني، يغير طريقة عمل الأشياء ويؤثر على حياة البشر.

_ **التطبيقات العملية التقنية**: تعتمد على التطبيقات العملية، لحل المشكلات وتحقيق أهداف معينة وهذه التطبيقات، تكون في جميع المجالات مثل الصناعة الطب التعليم وغيرها.

_ **التكنولوجيا والإنسان**: التقنية تبحث في علاقة الإنسان بها، مثل كيفية تأثيرها على الهوية البشرية الحرية، الوجود، وتدرس كيفية تعامل الأفراد مع التكنولوجيا في حياتهم اليومية، مثل وسائل التواصل.

_ **الاعتماد على المعرفة والعلم**: التقنية تعتمد على المعرفة العلمية والهندسية، لإنتاج وإستخدام الأدوات والمعدات التي تسهل الأنشطة البشرية.

_ **الإنتشار العالمي**: مع تطور التقنية، أصبحت العديد من التقنيات تستخدم في جميع أنحاء العالم مما يجعلها جزءا لا يتجزأ من الحياة في معظم البلدان والثقافات.

_ **التفاعل مع البيئة**: التقنية تفاعل مستمر مع البيئة الطبيعية والإجتماعية، هذا التفاعل يمكن أن يكون إيجابيا مثل تحسين الحياة البشرية، أو سلبيا مثل التلوث أو الأضرار البيئية.

_ **تحليل التطورات المستقبلية**: مثل الذكاء الاصطناعي الروبوتات تكنولوجيا النانو.

_ **تسريع الإنتاجية**: تعمل التقنية على زيادة الكفاءة والإنتاجية في مختلف المجالات، مما يساهم في تسريع النمو الاقتصادي، وتحقيق المزيد من الإنتاج في وقت أقل.

_ **التعقيد**: مع تقدم التكنولوجيا أصبحت العديد من التقنيات معقدة بشكل متزايد، مما يتطلب مهارات ومعرفة تخصصية لاستخدامها بشكل فعال.

_ **التفاعلية**: وتعتبر التفاعلية من أبرز صفات التقنية، وهي تبادل الأدوار بين المرسل والمستقبل

_ **الحركية أو قابلية التحرك**: تسمح هذه الخاصية في بث المعلومات واستقبالها، من أي مكان لآخر أثناء حركة منتج ومستقبل المعلومات، وذلك من خلال استخدام عدد من الأجهزة المختلفة، مثل التلفزيون الهاتف النقال، جهاز الفاكس.

_ التقنية عملية شاملة لجميع العمليات الخاصة بالتصميم والتطوير والإدارة.

_ تعتبر التقنية مهمة كونها تستخدم في جميع مجالات الحياة خاصة العملية مثل استخدامنا للحاسوب.

_ التقنية في تطور وهي في استمرار دائم في عمليات المراجعة والتعديل والتحسين.[2]

---

[1] جان ماري أوزياس، المرجع السابق، ص42، 43، 44، 45، 46.

[2] خضر حيدر، مفهوم التقنية (دلالة المصطلح ومعانيه وطرق استخدامه)، مجلة الاستغراب، العدد 15، 2019، ص05.

المطلب الرابع: أثر التقنية على الفرد والمجتمع.

أ/ _ أثر التقنية على الفرد:

منحت التكنولوجيا للإنسان الشعور بالحرية، فأصبح من السهل أن يحصل على ما يشاء في أي وقت حيث أتاحت الفرصة ايضاً للتواصل وتبادل آرائه وأفكاره مع الآخرين، كما أنها فتحت أبواب للنقاش والحوار مع مختلف الأطياف والتوجهات في شتى الموضوعات، حيث تبرز آثار التكنولوجيا الايجابية بوضوح في حياة الفرد، حيث تمثل فرصا للتطور والتحسين في عدة جوانب، وتعتبر التكنولوجيا وسيلة للتعلم والنمو المستمر، ويمكن الوصول بسهولة إلى مصادر تعليمية متنوعة عبر الإنترنت، مما أمكن الأفراد من تطوير مهاراتهم، واكتساب معرفة جديدة بسرعة وفعالية بالإضافة إلى ذلك تعمل التطبيقات والأدوات التقنية على تحسين إدارة الوقت، وزيادة الإنتاجية مما يمكن الأفراد من تحقيق أهدافهم بكفاءة أكبر، وادارة حياتهم بشكل فعال، ومن ناحية أخرى تساهم التقنية في تعزيز الصحة الشخصية، حيث توفر التطبيقات الصحية والاجهزة القابلة للارتداء والمتابعة المستمرة للصحة. وتشجيع نمط حياة صحي، بالإضافة إلى ذلك تعزز التقنية الحديثة في التواصل والتفاعل الاجتماعي[1].

ب/ _ أثر التقنية على المجتمع: [2]

- التغيير في طبيعة العمل: أدى التقدم التقني إلى ظهور وظائف جديدة تعتمد على التكنولوجيا، مثل تطوير البرمجيات وإدارة البيانات، وفي الوقت نفسه حلت الآلات محل العديد من الوظائف التقليدية مما أدى إلى تحديات اقتصادية لبعض الفئات.

- التواصل الاجتماعي: عززت التقنية من القدرة على تنظيم المجتمعات الافتراضية، مما أتاح التفاعل وتبادل الأفكار بين الأفراد ذوي الاهتمامات المشتركة، ولكنها قد تساهم أيضا في إنتشار المعلومات المظللة والأخبار الكاذبة.

- الثقافة والترفيه: أضافت التقنية أبعادا جديدة للترفيه، مثل الألعاب الإلكترونية وخدمات البث المباشر، لكنها قد تضعف التفاعل الثقافي التقليدي، بسبب قلة الاهتمام بالأنشطة المجتمعية.

وبالتالي فإن الاستخدام المفرط للتقنية قد يؤدي بالفرد والمجتمع إلى التهلكة، والاستخدام المتوازن للتقنية ضرورة لتحقيق أقصى الاستفادة منها.

[1] هلال عمر عبد العزيز، وسائل التواصل الاجتماعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 2019، ص 55.

[2] هشام بوبكر ودليلة بولكلوك، الهوية الافتراضية واقع وتحديات، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، المجلد 15، العدد 01، 2021، ص 503.

المطلب الخامس: العلاقة بين الخطاب الفلسفي والتقنية.

منذ بداية الفلسفة كانت التقنية موضوعا للتفكير النقدي، حيث تشكل العلاقة بين الخطاب الفلسفي و التقنية المعاصرة جدلية معقدة تتجاوز حدود التأمل النظري لتلامس جوهر الوجود الإنساني وتحولاته العميقة، فالخطاب الفلسفي بوصفه ممارسة عقلية يسعى إلى فهم المعنى و الكشف عن الأسس حيث يجد نفسه اليوم في مواجهة مع ظاهرة التقنية، لا كمجرد أدوات نفعية بل كنسق كلي يغزو الوجود ويعيد تشكيله، إن التقنية المعاصرة لم تعد تقتصر على تسهيل حياة الإنسان أو مضاعفة قدراته بل أصبحت إطارا كليا يشكل إدراكه للعالم و علاقته بالزمان و المكان و الآخر، و هنا تتدخل الفلسفة لا لتقاوم التقنية بل لتحاورها و تفكك مسلماتها وتساءل غاياتها، فنجد عبد السلام يلاحظ أن الفكر الفلسفي حينما عرض للتقنية اقتصر على التساؤل حول أضرارها و منافعها و على النداء إلى ضرورة التحكم فيها، ويؤكد على خاصية أساسية تميز التقنية إذ أنها تحول الواقع الفعلي إلى واقع توحده الحسابات وأن ما يتولد عن مبدأ الإنتاجية هو غياب الاختلاف، كما نجد الفيلسوف هايدغر الذي رأى في التقنية المعاصرة نمطا من الكشف يحجب في الوقت ذاته إمكانات أخرى للوجود، و اعتبر التقنية ليست مجرد أدوات بل طريقة للوجود تؤثر في كيفية إدراكنا للعالم، وأنها قد تؤدي إلى نسيان الكينونة حيث ينظر إلى العالم فقط من خلال عدسة الفعالية و الإنتاجية.[1]

أما الفيلسوف بودريار الذي اعتبر التقنية تمثيلا يحل محل الواقع ذاته، مما يؤدي إلى إختفاء الحقيقة في طيات المحاكاة و بالتالي يصبح الخطاب الفلسفي بمثابة الضمير النقدي الذي يسائل الإنسان عن موقعه في هذا العالم الرقمي المتسارع، ومن هنا تنبثق أهمية الفلسفة في عصر التقنية ليست نظريا بل ضرورة وجودية تتيح للإنسان استعادة وعيه بذاته و تاريخه، وتعيد التفكير في مستقبلية قد تصاغ بغير إرادته إذا ما تركت التقنية تمضي دون مساءلة، فالتقنية بدون فلسفة قد تبتكر الوسائل لكنها قد تفقد البوصلة وتغدو قوة عمياء تسير بالعالم نحو المجهول، وبالرجوع إلى كتابات فلاسفة القرن السابع عشر سنلاحظ أنها تغص بخطابات تحتفي بالآلة والتقنية، فديكارت في كتابه مقال في المنهج يرى أن المعرفة التقنية تمكننا من جعل الكائن الإنساني سيدا و مالكا للطبيعة.[2]

على الرغم من أن من خلال التقنية يمكن تسهيل الأنشطة البشرية، إلا أنها تثير بعض النقاشات الأخلاقية فباستخدام التكنولوجيا يصنع الإنسان أشياء مدمرة مثل القنابل الذرية و الرشاشات الثقيلة

[1] عبد السلام بن عبد العالي، الفكر في عصر التقنية، تم نشره في افريقيا الشرق عام 2000، تاريخ الاطلاع: 01 / 05 / 2025، س 5:31، متاح على الموقع الالكتروني: http://www aljabriabed. Com

[2] التقنية والعلم، htt:// philotahri. Com، 02 / 05 / 2025 ،س 46: 12.

وغيرها من الأشياء المدمرة وهذه الأشياء تستخدم ضد البشر وهنا ستكون غير أخلاقية و تقع المسؤولية على عاتق كل من المنشئ و التكنولوجيا، وهنا التكنولوجيا سوف تمس الأخلاق والأخلاق هي فرع من الفلسفة حيث يتناول فيها الفيلسوف المبادئ و القيم الأخلاقية و يناقش مفهومي الصواب و الخطأ، وعند استخدام الإنسان التقنية بأقصى طاقتها سوف نبتعد عن الناس في العالم الحقيقي و سوف تضعف العلاقات الاجتماعية، وفي المستقبل يصبح الناس كسالى ومعتمدين على الآخرين ويفقد عامة الناس إبداعهم من وجهة نظر منطقية إذا تم إنجاز جميع أعمالهم بواسطة التقنية، ومن هنا نرى أن التقنية بدون فلسفة تؤدي بالعالم نحو المجهول، إن التفكير الفلسفي هو المهمة العاجلة بالنسبة للجيل اللاحق من الفكر.[1]

[1] عبد السلام بن عبد العالي، الفكر في عصر التقنية، تم نشره في افريقيا الشرق عام 2000، تاريخ الاطلاع: 01 / 05 / 2025، س 6:00، متاح على الموقع الالكتروني: http://www aljabriabed. Com .

خلاصة:

نستنتج أن التقنية تعد جزءا أساسيا في التطور الاجتماعي والفكري، لكن التعامل معها يجب أن يكون بحذر، فمن خلال الخطاب الفلسفي يمكن فهم الأبعاد العميقة لهذه التقنية، ومدى تأثيرها على الفرد والمجتمع، فالخطاب الفلسفي يركز على تساؤلات الإنسان العميقة حول ذاته ووجوده، في حين تتعامل التقنية مع تطور الأدوات والتكنولوجيا التي تساهم في تحسين الحياة الإنسانية، لكن هذه العلاقة بينهما معقدة، حيث يتداخل الفلسفي مع التقني في تشكيل الوعي الفردي والجماعي.

الفصل الثاني:

المرجعية الفكرية لجان فرانسوا ليوتار

المبحث الأول: النشأة التاريخية لجان فرانسوا ليوتاروأهم مؤلفاته

المطلب الأول: حياته

المطلب الثاني: أهم مؤلفاته

المطلب الثالث: السياق الفكري لجان فرانسوا ليوتار

المبحث الثاني: معالم فلسفة ليوتار الحداثية والما بعد حداثية

المطلب الأول: الحداثة وما بعد الحداثة (الانتقال والنقد)

المطلب الثاني: السرديات الكبرى وتفكيكها

المطلب الثالث: الألعاب اللغوية

المطلب الرابع: المعرفة في عصر المعلوماتية

الفصل الثاني: المرجعية الفكرية لجان فرانسوا ليوتار

بعد التطرق إلى المفاهيم الأساسية في الفصل الأول، المتمثلة في الخطاب الفلسفة والتقنية "النشأة والتطور"، سوف نتناول في هذا الفصل، شخصية مرموقة في عالم الفلسفة والأدب، حيث قدم إسهامات فريد وبارزة في مجالات متعددة وترك بصمته الفنية، وهو الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار، وهو أحد أبرز المفكرين الذين تفاعلوا مع التحولات الكبرى، التي شهدتها الفلسفة والتقنية، حيث تدور فكرته الأساسية حول ما بعد الحداثة، وهي حركة فكرية قامت على نقد الأسس الميتافيزيقية والعقلانية والتصورات الكلية، التي سادت في عصر الحداثة حيث كانت الحقيقة تفهم بوصفها كيانا واحدا، لكن في عصر ما بعد الحداثة، أصبحت متعددة ومتغيرة ومتصلة بالسياقات الاجتماعية والثقافية، وعرف ليوتار أيضا بالنقد الجذري للسرديات الكبرى، وكيفية مساهمة التقنية في تشكيل السرديات الصغرى.

المبحث الأول: النشأة التاريخية لجان فرانسوا ليوتاروأهم مؤلفاته

المطلب الأول: حياته

جان فرانسوا ليوتارJean François lyotard، هو فيلسوف وعالم اجتماع ومنظر أدبي فرنسي، اشتهر بأنه أول من أدخل مصطلح ما بعد الحداثة، إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وعبر عنها في أواخر سبعينات القرن العشرين، ولد فرنسوا ليوتار بمدينة فانسين بفرنسا في (10 أوت 1924م)، لأب يعمل بائعا هو جان بيير ليوتار (Jean Pierre Lyotard)، وذلك كما يرد بمقال عن سيرته الذاتية والذي يفتتح كتابه الترحالات: القانون، المثال، الحدث، سنة 1988، حلم ليوتار أثناء دراسته الثانوية بأن يصبح راهبا وروائيا ورساما أو حتى مؤرخا، وخلال الحرب العالمية الثانية عمل مسعفا أثناء تحرير باريس وقد صار والدا عقب دراسته الأدب والفلسفة بجامعة السوربون، حيث فشل مرتين في الالتحاق بمدرسة بالمعلمين العليا المرموقة، ما أنهى بالتأكيد حلمه بأن يصبح راهبا، أما بالنسبة لأحلام الروائي والرسام فقد اعترف بأنه عانى من فقر بائس للموهبة وضعف واضح في الذاكرة، يمنعه مطلقا من أن يصبح مؤرخا جيدا، التقى ليوتار بجيل دولوز Gilles Deleuze (1925_ 1995)، أثناء دراسته بالسوربون الذي أثر عمله لاحقا في كتاب ليوتار الاقتصاد الليبيدي 1974، أنهى ليوتار الماجستير عن "اللامبالاة كمفهوم أخلاقي"، والتي سيقضي ما تبقى من مسيرته في التبرؤ من طرحها المركزي عن اللامبالاة، ثم أصبح معلما للفلسفة في ثانوية قسنطينة، متجاوزا الفحوصات المدنية المؤهلة لذلك، حضر ليوتار إلى الجزائر في وقت ملائم قرب بداية الثورة الجزائرية، التي من شأنها أن تحرر البلاد عن فرنسا بنهاية المطاف عام 1962.[1]

عاد ليوتار إلى باريس سنة 1959، وبدأ يعمل مدرسا مساعدا بجامعة السوربون حتى عام 1966، وذلك لدى شغله أخيرا مركزا بقسم الفلسفة بجامعة باريس العاشرة نانتير، بدأ حضور الحلقات الدراسية للمحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان Jacques L acan (1901_ 1981)، وشارك في أحداث ماي 1998 عبر المساعدة في تنظيم حركة 22 مارس في نانتير، بعد ثلاثة سنوات أنهى ليوتار رسالته: الخطاب، الشكل، سنة 1971م، التي أهلته للحصول على الدكتوراه، وعلى ضوء انتفاضة عام 1968 أنشأت الحكومة الفرنسية جامعة راديكالية في فانسين، والتي سيصبح ليوتار أستاذا بها، وبعد سنتين نشر عملا دعاه الاقتصاد الليبيدي، والذي لا يزال يمثل تأملا هاما عن المحايثة وما سيكون عليه الجسم السياسي، لو أنه اختزل فقط إلى طاقاته الليبيدية والعوائق الموجهة لها، والتي تجعل المؤسسات ممكنة، كما أن ليوتار تنكر لاحقا لهذا العمل المعقد والصعب، وبإمكانه إيضاح الكثير لأولئك الذين يختزلونه إلى مجرد مدافع عن مقابسة ما بعد

[1] جراتون بيتر، جان فرانسوا ليوتار (موسوعة ستانفورد للفلسفة)، تر: أمين حمزاوي، مجلة حكمة، 2019، ص 03.

حداثية، حيث أنها كل لذة جيدة طالما أنها توفر كثافة الشعور، وفي عام 1979 م نشر ليوتار كتابه الوضع ما بعد الحداثي، الذي كان تعبيرا عما كان جاريا في الغرب حينئذ سواء ا كان صحيحا أو خاطئا، وقد استجاب الكثيرون لدعوته، كما وضعها في الكتاب ل «نعلن الحرب على الكلية، ولنكن شهودا على ما يقبل التمثيل، ولننشط الخلافات، ونحفظ شرف الاسم».[1]

كان العمل وصفيا من ناحية تعيينه آلية المعرفة النيوليبرالية* ما يمكن أن يصبح معرفة له قيمة فقط، بقدر ما يمكن أن يزيد من الإنتاجية الاقتصادية للباحث أو الطالب، كما كان افتراضيا من ناحية أخرى، حيث كان الافتراض بأن السرديات المرجعية الكبرى كانت في طريقها للزوال، منح كتاب ليوتار شهرة جعلت منه محاضرا في أرجاء العالم، وشارك كمساهم رئيسي بالمعهد العالمي للفلسفة بباريس، وتوفي ليوتار في (21 أفريل 1998م) بباريس بمرض سرطان الدم. [2]

المطلب الثاني: أهم مؤلفاته

للفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار عدة مؤلفات منها:

1 / _ كتاب الوضع ما بعد الحداثي: هو عمل فلسفي عميق نشره ليوتار عام 1979 م، والذي كتبه بناء على طلب من مجلس جامعات حكومة مقاطعة كيبيك، عن حالة المعرفة في العالم المعاصر، حيث يتناول ليوتار التحولات والتغيرات الجذرية التي مست المعرفة في هذه المجتمعات، خاصة في ظل التطورات التكنولوجية والتقدم العلمي، الذي أثر على العلم والثقافة والسياسة، مشيرا إلى أن هذه التحولات قد أدت إلى تشظي السرديات الكبرى، وإبراز أهمية التنوع في موجهة هذه السرديات الكبرى.

2 / _ كتاب لماذا نتفلسف؟: هذا الكتاب نشره ليوتار عام 1985م، وهو عبارة عن سلسلة من المحاضرات التي ألقاها ليوتار لطلابه في جامعة السوربون في مرحلتهم الأولى، حيث قدم ليوتار تأملا عميقا في أهمية أن نتفلسف في عالم تعتبر فيه الفلسفة معزولة عن الواقع، وأن الفلسفة ليست مجرد نشاط فكري بل هي وسيلة لتجاوز ما هو مألوف وفهم العلاقة بين الذات والآخر.

3/ _ كتاب في معنى ما بعد الحداثة: هو دراسة فلسفية تتناول التحولات الفكرية التي شهدها العالم في

---

[1] جراتون بيتر، المرجع السابق، ص 04.

* النيوليبرالية: هي فكر أيديولوجي مبني على الليبرالية الاقتصادية التي هي المكون الاقتصادي لليبرالية الكلاسيكية، والذي يمثل تأييد الرأسمالية المطلقة، وبها يتم زيادة دور السوق في تنظيم الحياة الاقتصادية (ديفيد هارفي، الوجيز في تاريخ النيوليبرالية، تر: وليد شحادة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، د ط، دمشق، 2013، ص 95).

[2] جراتون بيتر، المرجع السابق، ص 05.

القرن العشرين، حيث يعرض فيها ليوتار مفهوم ما بعد الحداثة، ويركز هذا الكتاب على فكرة أن السرديات الكبرى التي كانت تهيمن على الفكر الغربي مثل الماركسية والعقلانية قد انهارت وفقدت قوتها في العصر المعاصر، وحلول محلها السرديات الصغرى التي تتنافس وتختلف مع بعضها البعض.

4/ _ **كتاب الحماسة النقد الكانطي للتاريخ**: في هذا الكتاب يبين ليوتار مفهوم الحماسة في سياق فلسفة إيمانويل كانط، نشر ليوتار هذا الكتاب عام 1986 م ويوضح فيه أن التاريخ ليس نتاجا لغائية واحدة، وإنما لمجموعة من الغائيات الغير متجانسة (العلم والمجتمع والتجربة الجمالية عموما) ومعقدة يتعين عليها احترام خصوصية كل منها.

5/ _ **كتاب الاقتصاد الليبيدي Libidinal Economy:** وهو عمل فلسفي نشره ليوتار عام 1974م حيث يبين فيه العلاقة بين الاقتصاد والنفس البشرية، من خلال مفهوم الليبيدو الذي يشير إلى (الطاقة الغرائزية)، وينقد الأنظمة الاقتصادية السائدة، وبيان كيف أن التبادل الاقتصادي يتضمن جوانب غير عقلانية تتعلق بالرغبات الإنسانية، مثل البحث عن المتعة.

6/ _ **كتاب Différend The**: نشره ليوتار عام 1983 م يتناول فيه ليوتار مفهوم الخلاف باعتباره حالة من النزاع، وينقد الأنظمة الفكرية التي تسعى لتوحيد الأفكار تحت معايير ثابتة معتبرا أن التنوع والاختلاف يشكلان جوهر الحياة الإنسانية والمعرفية.

7/ _ **كتاب In Human اللاإنساني:** هو دراسة فلسفية تتناول تأثيرات التكنولوجيا والعلم على مفهوم الإنسانية في العصر المعاصر، نشره ليوتار عام 1988م، ويناقش كيف ان هذا التقدم التكنولوجي قد يؤدي إلى تهديد الحياة البشرية في عالم أصبحت فيه الآلة تحل محل الإنسان.

المطلب الثالث: السياق الفكري لجان فرانسوا ليوتار

يعد فرانسوا ليوتار من المفكرين الذين استطاعوا أن ينسجوا ببراعة فائقة شبكة فكرية، تتقاطع فيها الماركسية والتفكيكية والتحليل النفسي، ليولد بذلك تصورا فلسفيا يعيد صياغة الحدود التقليدية للمعرفة، ولا يقتصر ليوتار على تحليل الواقع بل يتجاوز ذلك ليغوص في أعماق الطبيعة البشرية والثقافة والحضارة في عصر ما بعد الحداثة الذي يعج بالتناقضات والاختلافات، كان ليوتار في بداية حياته ماركسيا، و لقد كان عضوا في مجموعة تعرف باسم "الاشتراكية أو البربرية Socialism or Barbarism" والتي سعت إلى إخضاع الماركسية لنقد ثاقب من الداخل والمراجعة الفكرية الشاملة لبعض مقولاتها الأساسية، وبذلك كان ليوتار فردا من مجموعة واسعة من المثقفين الماركسيين والشيوعيين الذين انتقدوا وعبروا عن موقفهم

للممارسات السياسية والمواقف الفكرية للحزب الشيوعي الفرنسي بعد الحرب العالمية الثانية، ومن أبرزهم روجيه غارودي Roger Garaudy (1913 _ 2012م)، ولوي بيير ألتوسير Louis Pierre Althusser (1918 _ 1990م)، وهربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898_ 1979م)، بالإضافة إلى ليوتار وجان بودريار Jean Baudrillard (1929_2007م)، وتصرف ليوتار باعتباره متحدثا بلسان الجزائر في صحيفة المجموعة[1]، وتكشف كتابات ليوتار عن حرب التحرير الجزائرية في الخمسينات والستينات من القرن الماضي عن شخص بعيد عن كونه ماركسيا تقليديا، وراغبا في الشك في المبادئ الماركسية ويتمثل اعتراضه الأساسي في أن قيادة الحزب الشيوعي تعاملت مع الجزائر باعتبارها حالة كلاسيكية للثورة البروليتارية، في حين إنها كانت في الواقع مجتمعا فلاحيا حيث تكتسب الماركسية قيمة عملية محدودة، كما رفض ليوتار موقف الحزب الشيوعي من انتفاضة الطلبة في فرنسا عام 1968م والذي جاء مساندا للمؤسساتية وللحكومة، وفي نفس الفترة أعلن خروجه على الماركسية بعد أن فسخ العقد مع جماعة الاشتراكية أو البربرية.[2]

سار ليوتار على نهج جيل دولوز Gilles Deleuze (1925_1995م)، وفيليكس غوتاري Félix Guattari (1930_1992م)، في ربط الإنتاج باللاوعي في كتابه الاقتصاد الليبيدي الذي صادره عام 1974م، وقام بالبحث عن جذور الاقتصاد السياسي في الليبيدي بدلا من المجتمع ومظاهر الصراع الطبقي، واعتبر اقتصاد الرغبة نمطا آخر من الحديث عن الاقتصاد السياسي، حيث يختلف الاقتصاد الليبيدي عند ليوتار على الاقتصاد الليبيدو عند فرويد وعلى الاقتصاد السياسي عند ماركس.[3]

في نظرية سيغموند فرويد Sigmond Freud (1856_1939م) يعد مصطلح "الليبيدو" مصطلحا في علم النفس، حيث يعد الطاقة النفسية أو الجنسية التي تحرك الأفعال البشرية والاقتصاد الليبيدي يرتبط بتوزيع هذه الطاقة النفسية بين الأفراد ويؤثر في العمليات النفسية مثل الكبت والإنكار، والطاقة الجنسية تنظم عبر آليات عقلية تؤدي إلى الصراع الداخلي بين مختلف جوانب النفس البشرية (الهو، الأنا والانا الاعلى)، وعليه فالاقتصاد الليبيدو عند فرويد يتعامل مع الرغبات الجنسية وكأنها قوة كامنة تتطلب التنظيم والتوجيه داخل الأفراد من خلال تفاعلهم مع المجتمع والضمير، وهي مصدر للصراع الداخلي والتوتر النفسي، أما الاقتصاد الليبيدي عند ليوتار فهو يتعدى المفهوم الفرويدي التقليدي، حيث يعتبر محركا اقتصاديا وثقافيا أوسع فالرغبة عند ليوتار ليست محصورة فقط في الطاقة النفسية والجنسية كما عند

[1] ستوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، تر: وجيه سمعان عبد المسيح، المركز القومي للترجمة، ط 01، 2011، ص 18.

[2] المرجع نفسه، ص 19.

[3] Jean François Lyotard، Libidinal economy، Translated: by Lain Hamilton Gront، Indian University Press Bloomington and Indianapolis،1993،p 42.

فرويد، بل هي رغبات يتم تشكيلها وتوجيهها من خلال الأنظمة الاقتصادية والإعلامية حيث تصبح الرغبة قوة اقتصادية تغذي الاستهلاك المتواصل، ويتم تسييرها عبر التكنولوجيات المعاصرة ووسائل الإعلام التي تعيد تشكيل الهوية الفردية والجماعية، وعليه فإن الاقتصاد الليبيدي عند ليوتار هو وسيلة لتحليل كيفية تأثير الرغبات في الاقتصاد الجماعي المعاصر حيث تستخدم الرغبات بشكل استراتيجي في السوق لتعزيز الاستهلاك والإنتاجية، أما الاقتصاد السياسي عند كارل ماركس Karl Marx (1818_ 1883م)، فهو يعد بنية تاريخية مترابطة تحكمها علاقات الإنتاج حيث يظل الصراع بين الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا هو المحرك الرئيسي للتحولات الاقتصادية، حيث يتحول الإنسان إلى عامل اقتصادي يستغل من قبل نظام رأسمالي يسعى إلى تجميع الثروة في يد القلة، وهوما يخلق تناقضا مستمرا في المجتمع يؤدي إلى صراعات طبقية قد تؤدي في نهاية المطاف إلى الثورة، وبالتالي فإن الاقتصاد السياسي عند ماركس فهو يراها معركة مادية بين الطبقات التي تحدد مستقبل الإنسان عبر القوى الاقتصادية التي يوجهها.[1]

وفي كتابه الاقتصاد الليبيدي شن ليوتار هجوما على الماركسية التي تجسدها الاقتصاد السياسي والفرويدية التي تمثل فلسفة الرغبة واللاوعي، بالإضافة إلى السيميائية التي تتبنى نظام العلامات، ويشير ليوتار إلى المفهوم المتعلق بالعلامة عند كل من جون بيرس John Perse (1887_ 1975م)، وكلود ليفي ستروس Claude Lèvi- Strauss (1908 _ 2009 م)، فالعلامة تحل محل الشيء أو المعلومة التي يراد تداولها من خلال عمليات الاتصال، وهذه العلامة لا تكتسب معنى إلا داخل شبكة من المفاهيم وتعود إلى نظرية التواصل، إن عملية الإبدال والتعويض عن الشيء أو المعلومة بعلامة تتكون حسب علم اللغة الحديث وعلم العلامات من دال يحمل صفة رمزية أو صوتية ومدلول يشير إلى صورة الشيء في الذهن أو الذاكرة، وينتقد ليوتار الفهم التقليدي للبنية العلامية حيث يرى أن عمليات الاستبدال لا تقتصر على تغيير العناصر الظاهرة بل تتجاوز ذلك لتصبح آلية لإقصاء المدلول ذاته، مما يؤدي إلى الحضور الكلي المادي والرمزي للدال، فعملية استبدال الاشياء والبضائع بالنفوذ لغرض التداول التجاري والمالي، شبيهة بعملية استبدال الأشياء أو المعلومة بالعلامة أو الكلمة في حالة الحديث عن اللغة، وهنا تختفي المعلومات ويتم تناسي الأشياء شيئا فشيئا في عمليات التواصل والتبادل اليومي، وينتهي الأمر بمجموعة من العلامات التي تحمل دوال فقدت الصلة بمدلولها، وتصبح الدوال أهم من نظام الدلالة ولا يعود هنالك شيء سوى سلسلة من الإحالات اللانهائية في نظام المعلومات.[2]

[1] Jean François Lyotard، Libidinal economy، Op cit، p 43 .

[2] Ibid، p 44 .

ينبثق الفكر الفلسفي لليوتار في توافق ملحوظ مع دريدا، حيث يتجسد نقدهما للمعنى في اللغة كعملية مستمرة من التعويم الدلالي، وهوما يؤدي إلى فك الارتباط بين الدوال والمدلولات وتصبح اللغة بذلك مجالا مفتوحا للتداول المستمر، ولا يبقى المعنى ثابتا أو نهائيا بل ينتقل بين الاحتمالات والتأويلات مما يجعل المعنى في حالة تأجيل مستمر لا يمكن الوصول إلى نهايته، كما ظهرت اتجاهات حديثة في الأدب والفن والموسيقى، أصبح فيها الاهتمام منصبا على عمليات التراكم والتلاعب اللغوي في الأدب والتجريد في الرسم او التجريب اللحني، وكسر مبدأ التناسق والانسجام في الموسيقى، حيث لم تعد العلامة تفهم بوصفها علاقة ترابطية بين الدال والمدلول كما قالت البنيوية، بل أصبحت العلامة انعتاق للدال وإقصاء وتهميش المدلول، وفي موقف هجومه على النظرية الماركسية يصر ليوتار في الاقتصاد الشهواني على رفض جميع المقولات الفلسفية والنظرية، التي تتناول فكرة التطور التاريخي والاجتماعي عبر جدليات وديناميكيات الصراع من هيجل وصولا غلى كارل ماركس، ويرى ليوتار بدلا منها أنه لا يوجد مجتمع بدائي أبدا فكل مجتمع ينتج نظاما من العلامات الخاصة به، تتلاءم درجة تعقيد نظام العلامات وتبادل الدوال مع حاجيات ذلك المجتمع، وتكمن القوة المحركة والدافعة لعمليات التبادل تلك في الليبيدو الجمعي وليس في الحقل الاقتصادي.[1]

المبحث الثاني: معالم فلسفة ليوتار الحداثية والما بعد حداثية

المطلب الأول: الحداثة وما بعد الحداثة (الانتقال والنقد)

مر التاريخ الغربي بتحولات عميقة، حيث شهدت الأفكار والنظم تغييرات جذرية، وفي قلب هذه التحولات يبرز عصر الحداثة الذي شكل نقطة فارقة في تاريخ الوعي الأوروبي، فقد كانت الحداثة محاولة لتجاوز ظلام العصور الوسطى، وتحقيق نهضة عقلية وعلمية تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وتوجيه مصيره، إلا أن هذه النهضة رغم آمالها الكبيرة سرعان ما انقلبت إلى مشروع استعماري، يمارس الهيمنة على الشعوب الأخرى مستخدمة أدوات العلم والتكنولوجيا كوسائل للغزو ومع مرور الزمن تعرضت الحداثة للنقد العميق، وهنا جاء عصر ما بعد الحداثة ليكون أداة نقدية تكشف عن هشاشة الأسس التي قامت عليها الحداثة وتشكك في يقينياتها وتظهر نسبية كل ما كانت تروج له كحقائق مطلقة مقدمة بذلك رؤية جديدة ترفض الثبات وتعترف بتعددية المعاني.

I/1/_**الحداثة و إنجازاتها**: الحداثة هي مجموعة من السمات والخصائص التي يمكن عندما تتوافر في مجتمع ما أن نطلق عليه مجتمعا حداثيا، وترتبط الحداثة بالزمن ارتباطا وثيقا، ففي كل حضارة تعنى الحداثة الجديد الذي يحل محل القديم، وهي التجديد الدائم لكل افكارنا ومعتقداتنا، وتتحدد الحداثة من الناحية

[1] ستوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 14.

الزمانية بنهاية العصور الوسطى أي نهاية القرن الخامس عشر وبداية عصر النهضة، اي القرن السادس عشر والتي أول ما بدأت في إيطاليا متمثلة في ظهور عبقريات مبدعة في مجالات عديدة للعلم والفن والفكر ومن إيطاليا انطلقت النهضة إلى سائر دول أوروبا، إلى أن جاء ديكارت في مستهل القرن السابع عشر، ودشن بفلسفته العقلية الأسس الفلسفية للعصر الحديث وخلق الثنائية الشهيرة في تاريخ الفلسفة وهي الذات والموضوع، التي اتسم بها الفكر الفلسفي، وتنوعت المذاهب الفلسفية إلى جانب المذهب العقلي هناك مذاهب تجريبية مع كل من (جون لوك ودافيد هيوم وغيرهم) حيث يقول ديكارت: «يجب أن نجعل أنفسنا سادة ومالكين للطبيعة»[1]،وفي هذا القول يعكس ديكارت الرؤية الحداثية التي تأسست على النزعة العقلانية والأداتية، حيث يصبح العقل الأداة المطلقة التي تهيمن على العالم الطبيعي لخدمة مصالح الإنسان، وينبع هذا التصور من حلال الثنائية الدكارتية التي تفصل بين الذات والموضوع مما تصبح الطبيعة مجرد مجال يخضع للمعرفة والسيطرة التكنولوجية.

كما نجد مذاهب نقدية (كانط) حيث يقول: «الحداثة هي خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقي نفسه فيها بسبب الكسل والخوف» [2]، من خلال هذا القول يرى كانط أن الحداثة هي تحرر العقل الإنساني من قيود القصور الذاتي، وهي الحالة التي يجعل الإنسان نفسه مقيدا بها بسبب الخوف من التفكير المستقل ولذلك فإن كانط يدعو إلى الجرأة في استخدام العقل،

كما نجد في القرن الثامن عشر أن الحداثة أطلق عليها عصر التنوير، وتبلورت فيه السمات الأساسية للمجتمع الحديث، والمتمثلة في فكر التقدم التاريخي والإيمان الذي لا يحيد بقدرة العقل البشري على بلوغ التقدم في المستقبل باعتباره أحد الأبعاد الأساسية في الحضارة الحديثة التي سوف يتحقق فيها التقدم الإنساني بصورة حتمية كما يترتب عليه التحرر الإنساني الشامل وهو هدف مسار حركة التاريخ.[3]

وبالتالي فإن الحداثة ترتكز على العقل الذي وصلت من خلاله إلى كل الإنجازات الحضارية كما تجلت الفلسفة الوضعية التي أرسى دعائمها الفيلسوف أوغست كونت Auguste Comte (1798_1857م) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كبديل للفكر الديني إذ اعتقد أن العلم والعقل وحدهما قادرين على قيادة البشرية نحو آفاق التقدم والازدهار، وهنا أسست الوضعية قوانين التطور التاريخي على أسس مركزية وعقلانية، مما أدى إلى ظهور إيديولوجيات غربية متعالية تركز على العقل كأداة لفهم العالم.[4]

[1] عطيات أبو السعود، نيتشه وما بعد الحداثة، مجلة النقد الأدبي فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد 63، 2004، ص 47.

[2] المرجع نفسه، ص 48.

[3] المرجع نفسه، ص 48.

[4] وسيلة سناني، في نظرية التداخل الثقافي، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 01، 2016، ص 13.

2/_**فشل المشروع الحداثي**: لقد أسفرت الحداثة الغربية عن تشكيل شخصية إمبريالية لم تقتصر على هزيمة الطبيعة في أوروبا فقط بل امتدت لتغزو العالم بأسره عاقدة العزم على نهب موارده واستنزافه، هذه الشخصية التي تبنت البراغماتية كطريق حياة، تمثلت في تكيف مستمر مع الواقع حيث أصبحت تتماهى معه وتراهن على مفرداته في سياق متواز مع شعارات الحوار والتسامح وقبول الآخر والعقلانية، وبرزت العنصرية في الغرب كظاهرة موازية ومؤسسة لإيديولوجيات يقينية متماسكة تغذت من منطق علماوي صارم، ومنطق إمبريالي يبرر استعباد الشعوب واستنزافها، هكذا توازى الاستمتاع بنهب الثروات والهيمنة، مع استعلاء عقلي قائم على ضرورة فرض الإرادة الإمبريالية مفرغا فكرة التقدم من معانيها الإنسانية، ومغذيا روح التفوق والسيطرة.[1]

إن كل هذه الأزمات التي ولدتها الحداثة في المجتمعات الغربية، حطمت اليقينيات التي طالما تمسك بها فبينما كان العقل يظن أنه يحمل مفاتيح الحلول في معاقل الليبرالية والعقلانية، تبين له أنه وقع في دائرة مغلقة لا تكاد تفتح أبوابها إلا لتفضح العجز عن تقديم الخلاص، فبات الغرب في مواجهة لا متناهية مع ذاته، إلا أن الحداثة اصطدمت بالحياة الواقعية وباللحظة العابرة المعاشة، وبتجربة القرن العشرين المريرة، إذ كانت حصيلتها لسعادة الإنسان حروبا ومشاحنات طاحنة واستعمارا وإرهابا وهيمنة وقمعا للآخر، وتفاوتا طبقيا واقتصاديا، وقمعا عسكريا وقنابل ذرية وخطرا نوويا إضافة إلى الظلم الاجتماعي وانهيار الثقة بفكرة المساواة والعدالة للجميع .[2]

كما نجد الفيلسوفان تيودور أدورنو Theodor Adorno (1903_ 1969م) وماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895_ 1973م) يقولا: «لقد وعدت الحداثة بالتحرر، لكنها بدلا من ذلك أوقعت البشرية في شكل جديد من العبودية، تحت سيطرة العقل الأداتي»[3] ومعنى ذلك أن الحداثة التي وعدت بالتحرر عبر العقل انقلبت إلى نقيضها، حيث تحول العقل أداة للسيطرة بدلا من أن يكون وسيلة للتحرر، وهكذا بدلا من تحرير الإنسان أعيد إنتاج العبودية في شكل جديد.

لقد كانت شعارات الحداثة تحمل وعودا بالحرية والعدالة والمساواة، لكنها في الواقع كانت مغرية ومخادعة، إذ كانت تخفي وراءها نوايا نفي الآخر واستبعاده، مما أدى إلى اندلاع حربين عالميتين، ومع تراجع

[1] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 01، 2006، ص 23.

[2] ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط 03، 2002، ص 226.

[3] عطيات أبو السعود، نيتشه وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 51.

هذه الشعارات وفقدانها لبريقها ظهر ما بعد الحداثة كبديل معرفي جديد، يهدف إلى نقد وتفكيك التراث الحداثي وطرح أسئلة جديدة تتناقض مع مبادئ الحداثة، معلنا بداية عصر جديد.[1]

II/ 1/_ ما بعد الحداثة (مفهومها وأسباب ظهورها):

أ/_**مفهومها:** ظهر في الفكر المعاصر خاصة في الثلث الأخير من القرن العشرين، اتجاهات فلسفية عديدة، وطفت على السطح عدة مسميات لتيارات فكرية متنوعة أطلق عليها جميعا تيارات "ما بعد الحداثة" على، هذه الأخيرة التي اكتسحت كل مجالات وفروع المعرفة وبدأت تستخدم على نطاق واسع، فلقد استقطب مفهوم ما بعد الحداثة "Post modernisme" اهتمام الأدباء والنقاد والفلاسفة والفنانين، باعتبارها ردة فعل على إخفاقات المشروع الحداثي، ولقد جاءت لتعيد الاعتبار لما أهملته الحداثة وغيبته، وهي بالتالي تعد بمثابة نقد ونقص للمبادئ والأسس التي قام عليها المجتمع الغربي الحديث منذ بدايات عصر النهضة وحتى منتصف القرن العشرين، الذي ساهم في ظهور مختلف التيارات المضادة للحداثة التي نقضت كل مبادئها ومسلماتها، وبهذا كانت ما بعد الحداثة عملية إصلاح لمسارات التيارات الحديثة التي جمحت في طموحاتها العقلانية، فلقد جاءت ما بعد الحداثة كثورة على فكر التنوير وذلك بالتشكيك في جميع الصروح الفلسفية والفكرية، ويرى بعض المفكرين أن مفهوم ما بعد الحداثة مفهوم تنظيمي يفيد في تحديد الحقب الفكرية، مهمته الربط بين ملامح جديدة في الثقافة، وهي مشروع فكري واتجاه نقدي ورؤى جديدة في ثقافة عالم جديد مختلف عن العالم الحداثي.[2]

فنجد الفيلسوف ليوتار يرى أن ما بعد الحداثة غيرت من القوالب الجاهزة، وبعثرت القوانين والأنظمة التي تبني الخطابات الفكرية والفنية والعلمية أيضا، وهذه الخطابات هي خطابات الفنانين والعلماء والمفكرين والمثقفين، حيث تعمل على تحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديما وحديثا على الفكر الغربي، حيث يقول عن ما بعد الحداثة: «ما يميز ما بعد الحداثة هو الشك في السرديات الكبرى»[3]، من خلال هذا القول يبين ليوتار أن ما يميز عصر ما بعد الحداثة هو التشكيك في السرديات الكبرى التي تقوم على منطق كلي وشامل مثل التنوير والماركسية، فلقد فقدت مشروعيتها لتحل محلها تعددية في الخطابات والمعارف وتصبح متغيرة حسب السياقات.

---

[1] عطيات أبو السعود، نيتشه وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 51.

[2] نادية بوحاريش، فيصل الأحمر، ما بعد الحداثة البديل المعرفي الجديد، المجلد 08، العدد 01، 2021، ص 21.

[3] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن)، تر: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 2016، ص 08.

كما يقول جان بودريار: «لقد دخلنا عصر المحاكاة حيث لا فرق بين الواقع وصورته»[1] يبين بودريار أننا في عصر المحاكاة حيث لم يعد هناك أي فرق بين الواقع وصورته، إذ أ صبحت الصورة تحاكي الواقع مما أدى إلى تلاشي الأصل وبقاء الصورة فقط.

فما بعد الحداثة هي مجموعة من وجهات النظر المختلفة، التي تسعى للبحث عن خيارات جديدة ولقد كان لها أثر واضح في العديد من المجالات، وله ثلاثة استخدامات رئيسة، الأولى في مجال الفنون والعمارة، من خلال الأشكال التقليدية في الهندسة المعمارية، والثانية في مجال الفلسفة من خلال ردود الأفعال ضد الافتراضات والقيم الفلسفية التي كانت في عصر الحداثة، والثالثة في مجال الثقافة المعاصرة من خلال تحدي مجموعة من الأنساق محاولة إلغاء الفوارق بين الثقافات العليا والدنيا وقد تجسد هذا في أواخر الستينات من القرن العشرين، وبهذا نقول إن ما بعد الحداثة، تعد بمثابة رفض لكثير من اليقينيات الثقافية التي بنيت عليها الحياة في الغرب عبر القرنين الماضيين، ولقد جاءت ردا على تقويض الحداثة وتجاوزا لها ولعل من سماتها التشظي والانفتاح والتعدد، ولقد برهنت ما بعد الحداثة على أخطاء وسلبيات العقل الغربي، المتمركز على ذاته وغاصت في نقد فلسفة الحداثة التي بنت العالم وفق رؤيتها الخاصة، وقولبته في صورة نمطية وبهذا ساهمت ما بعد الحداثة في انبجاس فكر جديد، أفسح المجال الرحب للثقافات المهمشة لاستعادة فاعليتها ودورها المغيب إبان الزمن الحداثي المسيطر.[2]

ب/ _ أسباب ظهورها: بعد فشل المشروع الحداثي الذي حمل وعودا بالمساواة والحرية والعدالة ولم تتحقق، تصاعد ذلك الموقف النقدي من الحداثة الرافض لكل ادعاءاتها المركزية، التي جعلت العالم يدور في قطب واحد وأصبحت مصدرا للاستعباد والاضطهاد والقمع، وتسبب هذا في تحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ولقد كان وراء ظهور هذا التيار عاملان أساسيان هما: أولهما هو الشعور بالإحباط وخيبة الأمل اللذين تولدا لدى المجتمعات الغربية، نتيجة إخفاق الحداثة في أن تحقق السعادة والأمن للإنسان، بل على العكس من ذلك تسببت في إلحاق الدمار به عن طريق حربين عالميتين وحروب أهلية كثيرة في أنحاء عديدة من العالم، وخلقت كما هائلا من التدمير المادي والمعنوي للجنس البشري، وثانيهما: التحولات التكنولوجية وثورة المعلومات نتيجة التقدم العلمي والتقني المذهل، وقد صاحب هذه التحولات تغيرات في النظام الاقتصادي والاجتماعي والثقافي عملت على إنتاج مجتمع جديد.[3]

[1] ستوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 15

[2] نادية بوحاريش وفيصل الأحمر، ما بعد الحداثة البديل المعرفي الجديد، المرجع السابق، ص 22.

[3] المرجع نفسه، ص 23.

وعليه كانت هذه الأسباب هي بمثابة الإرهاصات الفعلية التي أذنت بولادة فكر جديد، وتبلور أفق معرفي مغاير يشكك في جميع المعارف البشرية، خاصة ما يتعلق منها بالحياة العقلية والعلمية والتكنولوجية، ومن البواعث الأساسية كذلك التي انطلقت ما بعد الحداثة للثورة عليه صلب ما يأخذه إنريك دوسل Enrique Dussel (1934_ 2023م) على أنه: «جريمة المشروع الحداثي الكبرى في حق الشعوب الأصلية، أو أسطورته اللاعقلانية... خرافته الآثمة، وهو ببساطة إقصاء الآخر ورفض التعددية الثقافية، الأنا الغربية المركزية فقط»[1] من خلال قوله نجده يصب جام غضبه على الحداثة ويتهمها بالإجرام، لأنها كانت مشروعا أحاديا وإقصائيا متمركزا على ذاته، ولا يعترف بالآخر الأصلي، بل يهمشه ويخرجه من دائرة العلم والمعرفة موصدا بذلك الأبواب لقبول التعددية الثقافية، التي بموجبها تتلاقى الثقافات وتتلاقح، فانطلاقا من المأزق الذي وقعت فيه الحداثة جاءت ما بعد الحداثة كبديل معرفي تصحيحي لتقوم اعوجاج مبادئ وأهداف الحداثة، وعليه نقول إن كل أفكار ما بعد الحداثة يمكن اعتبارها مؤشرا على تحول فلسفي هيمن على المنظومة الثقافية الغربية، هذه الافكار الموغلة في استبعاد الذات الإنسانية وتهميشها، أو زحزحتها عن مركزيتها الأنطولوجية كانت من الأسباب التي أدت إلى التحولات الكبرى ودفعت إلى التمرد على الشكل التقليدي والقيم الجمالية الكلاسيكية [2]

يعد الفكر ما بعد الحداثي نقطة الانطلاق الأولى لهدم المركزيات الثقافية التي كانت تسود، لتفسح المجال لظهور فكرة التعددية الثقافية التي تحتفل بتنوع الذوات الإنسانية وتعدد تجاربها وتتسم ما بعد الحداثة بقدرتها الفائقة على التحرر من قيود التمركز، التي كانت تسيطر على الفكر وتفتح أفقا جديدا للتفاعل مع الآخر، إنها تدمير للمفاهيم الثابتة والتصورات الصلبة التي صاغتها الحداثة الغربية لتولد بذلك مساحات جديدة من التفكير التي تعلي من شأن التعددية والاختلاف كقيم أساسية في بناء فهم أعمق للوجود. [3]

2/ _ ما بعد الحداثة (المنطلقات الفلسفية والفكرية وأهم روادها)

أ/ _ **نيتشه وبوادر تشكل الفكر ما بعد الحداثي**: ترك فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844_ 1900م) بصمة فلسفية عميقة في الفكر ما بعد الحداثي، لأنه يعد واحدا من أبرز المفكرين الذين نقدوا الحداثة الغربية نقدا جذريا، محاربا العقلانية الأداتية التي هيمنت على تفكير الغرب منذ عصر التنوير، وفي سعيه لتفكيك أسس العقل الغربي كشف نيتشه عن تناقضات الحداثة التي حولت الإنسان إلى مجرد أداة في

[1] نادية بوحاريش وفيصل الأحمر، ما بعد الحداثة البديل المعرفي الجديد، المرجع السابق، ص 24.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

[3] صالح هويدا، الصورة الروائية للمثقف، مجلة العربي المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 657، 2021، ص 156.

خدمة التقدم التكنولوجي، مما أفضى إلى نزع إنسانيته وهذا النقد العميق شكل منطلقا لتيارات فلسفية كالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي أكدت على خطر العقلانية التي تفرغ الحياة من جوهرها مما أدى غلى تمرد واسع على العقل التكنولوجي المهيمن في المجتمعات الرأسمالية.[1]

لا شك أن معظم كتاب ما بعد الحداثة، يؤكدون أن نيتشه شق الطريق إلى ما بعد الحداثة كمفهوم فلسفي، وإن كان المصطلح نفسه لم يعرف ولم ينتشر إلا مع بروز هذا التيار كظاهرة تاريخية في الربع الأخير من القرن العشرين، ولقد كان نتشه أول من وجه النقد الكلي الشامل للمجتمع الحديث، ونظر إلى القيم التراثية نظرة عدمية وكان هذا النقد هو البداية الحقيقية لكل التيارات النقدية التي ظهرت بعد نيتشه وبلغت ذروتها في تيار ما بعد الحداثة، وقد ساعدهم على هذا إعلان نيتشه نفسه بأنه فيلسوف في غير أوانه، وتقديمه نموذجا للفلسفة يختلف تمام الاختلاف عن غيره من الفلاسفة المحدثين، وهجومه على الحداثة وتنبؤه بقرن جديد مفعم باللاعقلانية والخطر، فضلا عن أن تعريفه لفلسفته بأنها مقدمة لفلسفة المستقبل، وربما كان إيذانا بتغيير جذري ونقطة تحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.[2]

وفي أفق الفلسفة العميقة نرى في نتشه تجسيدا للأب الروحي لما بعد الحداثة، ورمزا للثورة الفكرية في عصر التحولات الجذرية في تاريخ الإنسان، فكان يسعى إلى خلق مجتمع مغاير مجتمع يتجاوز الأسس الثابتة التي ترسي هيمنة مركزية على الإنسان، ليحل محلها تعددية لا نهائية من الخيارات والأساليب الحرة، وهو بهذا يعد من السلف الذين كانت كتاباتهم بمثابة البشارة لقدوم الما بعد حداثية، أما أفكاره فكانت نقدا وهدما للثقافة الغربية في زمانه كلها، ورأى أن الفيلسوف الحق هو الحامل للمطرقة الهدامة التي تهدم البنى الراسخة لتفسح المجال للتغيير والتحول العميق.[3]

حاول نيتشه هدم كل المبادئ والأسس التي تقوم عليها الميتافيزيقا الغربية، للخروج من مركز الذات وإعلاء دور ذوات أخرى، كاشفا عن بداية جديدة لتاريخ جديد، فقد كان نيتشه البادئ بتفكيك التراث ورائد التدمير الغربي، وقد استخدم النزعة العدمية للقيام بهذه المهمة، وأخضع الموضوعات الفلسفية والميتافيزيقية للتحليل الجذري، واختار لذلك منهج الغوص في أعماق المفاهيم والبحث عن الأصول وتتبع نشأتها لإثبات زيفها ولا عقلانيتها، وقد كان كل هذا وغيره إغراء شديد باعتباره الناطق باسم ما بعد الحداثة، ولقد كان التدمير الذي قام به نيتشه للتراث الغربي، البداية الفعلية لطريق جديد غير مسبوق لنظام ثقافي

[1] عطيات أبو السعود، نيتشه وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 53.

[2] المرجع نفسه، ص 53.

[3] ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثية، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 01، 2009، ص 30.

مغاير، إذ أن ما وصل إليه نيتشه هو ما تستمد منه اليوم نظريات ما بعد الحداثة حجمها وطروحاتها، حيث قام من خلال فكره وفلسفته العدمية بالتأثير في العديد من الفلاسفة والمفكرين، أمثال هوسرل بفلسفته الظاهراتية، وهيدغر بفلسفته الوجودية الذين حملوا مشعله وساروا على نهجه وخطاه، فكانت أفكارهم بمثابة أرضية للتفكير ما بعد الحداثي الذي عمل على خرق وتجاوز قيم الفكر الغربي الحداثي.[1]

ب/ _ أهم روادها:

يعتبر العديد من مفكري ما بعد الحداثة فاعلين أساسيين في تفكيك الثوابت والمسلمات التي ارتكزت عليها الفلسفة الحداثية الغربية، لقد انطلقوا في مهمتهم من رغبة جذرية في تحطيم الأعراف والإيديولوجيات التي هيمنت على القوى الثقافية في الغرب خلال القرن العشرين، ساعين إلى إحداث اضطراب عميق في اليقينيات التي كانت تكتنف مسألة القيم الثقافية، وإعادة النظر في الأسس التي قامت عليها تلك القيم مثيرين شكوكا تهدم ما كان يعتقد أنه بديهي ومن بين الفلاسفة نجد:

_ **فردريك جيمسون (Fredric jameson 1934_ 2024م)** : عبر عن ما بعد الحداثة بوصفها مرحلة ثقافية مرتبطة بتحولات الرأسمالية العالمية، يرى أن الحدود بين الثقافة والاقتصاد غير واضحة، حيث أصبحت الثقافة سلعة تستهلك ضمن المنطق الرأسمالي، وتراجع للسرديات الكبرى مثل (الدين، التنوير) التي كانت تشكل مرجعيات للعالم الحداثي، وحلول محلها السرديات الجزئية واللامركزية، وإضعاف أي إحساس بالسلطة الاجتماعية المركزية لصالح التعددية في مجال أساليب الحياة والأخلاقيات الاجتماعية المقبولة، فيقول جيمسون: «إنه من الأسهل تخيل نهاية العالم، على تخيل نهاية الرأسمالية »[2] من خلال قوله فإنه يرى أن الرأسمالية يصعب تخيل نهايتها، بينما أصبح من الأسهل تصور نهاية العالم نفسه، لأننا محاصرون بمنطقها الاقتصادي مما يجعل البدائل تبدو غير ممكنة.

_ **جاك دريدا Jacques Derrida**: يرى دريدا أن ما بعد الحداثة تتحدى الأسس الميتافيزيقية التي استندت إليها الحداثة مثل فكرة الحقيقة المطلقة أو المعاني الثابتة، فاستخدم دريدا التفكيكية لزعزعة اليقينيات وتفكيك النصوص والتساؤل المستمر، حيث لا يوجد معنى نهائي ويرى أنه يجب الانفتاح على الاختلاف والتعدد والتنوع حيث يقول: «لا يوجد شيء خارج النص»[3] ومن خلال قوله يرى أنه لا وجود لحقيقة مستقلة عن اللغة فكل المعاني و التجارب مفتوحة على التأويل، فلا يمكن فهم أي شيء بمعزل عن السياق النصي الذي يحيط به، وبالتالي تفتح المجال لتأويل جديد مما يجعل المعنى غير نهائي ومؤجل.

---

[1] نادية بوحاريش وفيصل الاحمر، ما بعد الحداثة البديل المعرفي الجديد، المرجع السابق، ص 30.

[2] ستوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 35.

[3] المرجع نفسه، ص 36.

_ **جان بودريار Jean Baudrillard**: يتصور بودريار ما بعد الحداثة بوصفها دورة لا نهائية لها علامات سقط منها أي معنى واقعي، فهي عالم لا توجد فيه غير المحاكاة ولا شيء غير المحاكاة، مثلا الصورة لا تمثل الواقع وإنما هي محاكاة زائفة تمثل التحول المغامر لفكر ما بعد الحداثة، كما يعلن بودريار هي عصر سيادة المحاكاة والنسخ الباهتة (السيمولاكرم)* وتصبح الحياة في مرحلة ما بعد الحداثة عبارة عن، واقع فائق مصنع يسيطر عليه الإعلام والاستهلاك ويعيش فيه الإنسان في حالة اغتراب. [1]

_ **جيل دولوز Gilles Deleuze**: يرى دولوز ما بعد الحداثة كمرحلة تهدف إلى تجاوز الفكر الحداثي الذي يعتمد على الثنائيات و اليقينيات، ويركز على فكرة التعددية والاختلاف بدلا من الوحدة والهوية الثابتة، ويتبنى مفهوم التدفقات بدلا من الثوابت لأن الواقع لا يبنى على ثوابت وإنما يبنى على احتمالات، ويشدد على أن الفلسفة يجب أن تكون في تغير دائم حيث يقول: «الحرية هي القدرة على التغيير وليس الهروب من الواقع»[2]، من خلال هذا القول يرى دولوز أن الحرية لا تكمن في الهروب من قيود الواقع وإنما في التغيير واكتشاف الجديد، فهو يدعوا إلى نوع من الحرية المبدعة التي تفتح آفاقا جديدة بدلا من أن تقتصر على رفض الواقع القائم أو محاربته، كما يرفض الثبات والجمود إذ يرى أن الفلسفة في عصر ما بعد الحداثة تدعوا إلى القدرة على إعادة تشكيل الواقع وتجاوز الأطر التقليدية السابقة.

_**جان فرانسوا ليوتار**: يعتبر ليوتار من أبرز مفكري ما بعد الحداثة الذين هدموا ونقدوا أسس مشروع التنوير الغربي الذي قام على العقل والذات العاقلة، حيث يرى أن العقل يجب أن يحطم كفكرة مركزية وأن الذات يجب أن تنزع من مكانتها كمحور ثابت في التفكير، فهذه الركائز التي اعتقدنا أنها قادرة على إضاءة الطريق باتت تتحطم تحت ثقل الفشل، ولم يعد بالإمكان وضع ثقة جديدة في مشروعها المتهاوي إذ لم تفض تلك الوعود الطوباوية إلى أي خلاص، بل كانت بداية لتدمير المجتمع الغربي الذي أوقعه في شباك الوهم، ونشأ من وراءها الخراب واللاعدالة والتسلط.[3]

يعتبر الكتاب "الوضع ما بعد الحداثي" من أعمق التعبيرات النظرية التي تجسد مفهوم ما بعد الحداثة حيث يسهم بشكل محوري في إعادة التفكير في التصورات الكبرى للواقع، فيطرح ليوتار من خلاله

---

* السيمولاكرم: وتعني الطيف أوالوهم وتعني الصورة المحاكية، وفي نظر بودريار السيمولاكرم هو تمثيل أو محاكاة للواقع الذي يصبح هو نفسه الواقع في النهاية، يعني أن الصور تتحول إلى واقع بديل يعيشه الناس وهنا تصبح المحاكاة هي الحقيقة المهيمنة في المجتمع المعاصر، (حبيلة الشريف وسمية لشخب، الأدب التفاعلي وفلسفات ما بعد الحداثة قراءة في المرجعيات، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 12، 2014، ص 92).

[1] ستوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 37.

[2] المرجع نفسه، ص 38.

[3] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن)، تر: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 2016، ص 11.

فكرة أن العصر الراهن يمر بمرحلة تعيش فيها السرديات الكبرى أزمة حادة، مما يفضي إلى تراجع في قوة الفلسفات العتيقة مثل الفلسفة الكانطية، الهيغلية، والماركسية، هذه الفلسفات كانت تزعم فرضية تقدمية للتاريخ، وادعت أن المعرفة ستفضي إلى التحرر البشري، ويهاجم ليوتار في هذا السياق سرديتين رئيسيتين: السردية الأولى التي تدافع عن التحرر التدريجي للبشرية بدءا من الخلاص المسيحي وصولا إلى اليوتوبيا الماركسية، والسردية الثانية التي تحتفل بانتصار العلم، ومن خلال هذا النقد العميق يبين ليوتار أن هذه المعتقدات قد فقدت مصداقيتها تماما منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، مشيرا إلى أن التاريخ لم يعد يسير في خطى ثابتة نحو المستقبل المنير.[1]

في سياق تأملاته الفلسفية يهاجم ليوتار السرديات الكبرى، التي هيمنت على الفكر الغربي عبر العصور، مثل الليبرالية والماركسية والاشتراكية معتبرا أنها لم تفض إلى تحقيق السعادة الإنسانية، وربما كانت سببا في إغفال جوهر الفرد وكرامته، وبالتالي يشدد على ضرورة التشكيك في تلك الادعاءات ويعتبر أنها تفرض نوعا من الشرعية الزائفة على الممارسات الثقافية، التي تفتقر إلى المعنى الحقيقي أو الفاعلية الإنسانية، ويعتبر ليوتار رائدا فذا في عصر ما بعد الحداثة وممثلا بارزا لذروتها الفكرية المثيرة للجدل، ووصلت فلسفته إلى جمهورا أكاديميا واسعا تخطى الحدود الفرنسية خاصة عبر عمله الأشهر "الوضع ما بعد الحداثي "، الذي يعد تحليلا ثقافيا حادا للمجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، ومن خلال هذا التصور نجد أن ليوتار يفتح نافذة لتفكيك الأسس في زمن متغير بشكل جذري، وتبرز أهمية هذا الفيلسوف في أنه كاشف للأبعاد العميقة التي تشكل حركة ما بعد الحداثة، وأضاف من خلال مؤلفاته لبنات أساسية في بناء الفكر ما بعد الحداثي، ليصبح واحدا من أبرز الأسماء في ساحة الفلسفة الفرنسية المعاصرة محققا حضورا هائلا في تاريخ الفكر .[2]

المطلب الثاني: السرديات الكبرى وتفكيكها

1/ _ مفهوم السرديات الكبرى: يقصد ليوتار بالسرديات الكبرى، هي تلك الأنساق الفكرية والروحية العليا مثل العقائد والأديان أي النظم التي تقدم رؤى شاملة وتهب الحياة معنى، وهي ذلك النمط من الخطابات التي تتمركز حول افتراضاتها المسبقة ولا تسمح بالتعددية والاختلاف حتى مع تنوع السياقات الاجتماعية والثقافية، فضلا على أنها تنكر إمكانية قيام أي نوع من أنواع المعرفة أو الحقيقة خارجها وتقاوم أي محاولة للتغيير أو النقد أو المراجعة، تقف خطابات السرديات الكبرى خارج الزمن ولا تسمح بالشك في مصداقيتها،

[1] كريستوفر باتلر، ما بعد الحداثة (مقدمة قصيرة جدا)، تر: نيقن عبد الرؤوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط 01، 2016، ص 19.

[2] جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، تر: إيمان عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 01، 2003، ص 13.

وتصرح على أنها تحمل في داخلها تصورات شمولية للمجتمع والثقافة والتاريخ والكون، ودائما ما تكون هذه السرديات الكبرى ذات طبيعة سلطوية وإقصائية تمارس التهميش ضد كل أنواع الخطابات الأخرى الممكنة.[1]

ويحدد ليوتار الحداثة بقوله: «سوف أستخدم مصطلح حديث لوصف أي علم يمنح نفسه المشروعية، بالرجوع إلى ميتا خطاب من هذا النوع يلجأ صراحة إلى هذه الحكاية الكبرى أو تلك، من قبل جدل الروح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة، كانت هذه هي حكاية التنوير التي عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية سياسية جيدة هي السلام الشامل»[2] يتضح من خلال هذا القول أن ليوتار ينقد الحداثة والعلم الذي يسعى إلى مشروعية نفسه من خلال العودة إلى الميتا خطابات التي تبرز المعرفة عبر سرديات شاملة، مثل جدل الروح عند هيغل، أو تأويل المعنى في الفلسفات التأويلية أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة عند الماركسية، وهذه الخطابات سعت إلى تفسير موحد للكون والعقل والحرية، حيث كان البطل المعرفي يسعى إلى تحقيق غاية أخلاقية وسياسية كالسلام الشامل، لكن ليوتار يرفض هذه السرديات الكبرى ويرى أنها فقدت مصداقيتها ويحاول تجاوزها نقديا من خلال اهتمامه باليومي وإخراجه من دائرة التهميش.

2/ _ نهاية السرديات الحداثية:

لقد تجاوزت الدراسات ما بعد الحداثية عصر الاكتفاء بحشو المتون السردية بالأيديولوجيات والأوهام الفكرية، فهدفها كان تطهير العقل البشري من الأهداف الخفية، التي تسللت عبر الزمن كسموم فكرية لوثت المعتقدات وأغرقت العقول في ثقافة مغلوطة تقوم على صناعة الأوثان الفكرية ثم عبادتها، هذا التطهير يستدعي بناء فكر جديد يتجاوز القوالب القديمة، فثقافة المستقبل يجب أن تقوم على التبادل الحيوي والترابط العضوي بين مختلف عناصر البنية الفكرية، لا يمكن للنص أن يعزل أو يحصر في سياق سلطة معينة، بل هو لحظة يفسح فيها علم الجمال مجالا لعلم الاخلاق، لكي تطرح المشكلة الأساسية لما بعد الحداثة التي تتجاوز المسائل التقليدية، في هذه اللحظة تبرز بوضوح الحكاية الرمزية المكبوتة، تلك التي تتغلغل في أعماق الوضع ما بعد الحداثي حيث تكشف بدورها عن طبيعة العلاقة الجوهرية بين الإنسان وعالمه الفكري والاجتماعي.[3]

إن إنشاء سردية العصر الأدبي الجديد يصبح ضرورة حتمية في سياق الوعي الفكري المعاصر إذ لا بد لهذه السرديات أن تبنى على أسس ما بعد حداثية، تستنبط رؤية أعمق وأشمل للعالم رؤية تتجاوز الإشكالات

[1] ستوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 08.

[2] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، تر: أحمد حسان، دار الشرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 01، 1994، ص 23.

[3] المصدر نفسه، ص 19.

التي خلفتها الأطر التقليدية السابقة، كما يسميها ليوتار السرديات الكبرى حيث تروي مسارات الوجود الإنساني عبر التاريخ، من "جدلية الروح الهيغلية إلى هيرمنيوطيقا المعنى عند ريكور مرورا بتحرر الذات العاقلة عند ديكارت أو تحرير العالم في الفكر الماركسي، وصولا إلى الثورة الليبرالية في جميع أبعادها"، إن جميع هذه السرديات تعتبر بمثابة الخطابات الحداثية، أما النظرية ما بعد الحداثية فهي بمثابة إقصاء لهذا الفهم السردي الذي اعتمد على قواعد حقب سابقة، وتكسب هذه النظرية معناها الأوسع حينما تطرح السؤال حول الانتقال من الاشتراكية إلى الرأسمالية الجديدة، وهي هيمنة فكرية تسير وفق مرجعيات لا تعترف بمقدسات الماضي، بل تتشكل وفق ديناميكيات العصر المعاصر.[1]

إن هذا الوضع ما بعد الحداثي الذي بدأ يظهر في الأفق كأنوار تشق الظلام، يحمل في طياته بشائر بنهاية السرديات الكبرى، تلك السرديات كانت تؤمن بثبات قيمها وبنيتها الأنطولوجية، وفي هذا السياق لا بد أن يطرح هذا التحول بديلا يعيد صياغة مفهوم الأفكار، محايدا إياها من قبضة الأيديولوجيات الجامدة مما يتيح الفرصة لها لتفلت من القيود التي تفرضها عليها الأنماط الفلسفية التقليدية حيث يقول ليوتار:« هذا التفتت للحكايات الكبرى يؤدي إلى ما يحلله بعض المؤلفين على أساس انحلال الرابطة الاجتماعية، وتفكيك التجمعات الاجتماعية إلى كتلة من الذرات المفردة الملقاة في فوضى حركة بروانية، لا شيء من هذا يحدث يبدو لي أن وجهة النظر هذه يطاردها شبح التمثيل الفردوسي لمجتمع عضوي مفقود» .[2]

كما يعرف ليوتار الفكر ما بعد الحداثي بقوله: «فإنني أعرف ما بعد الحداثي بأنه التشكيك إزاء الميتا حكايات، هذا التشكيك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم »[3] ويقصد ليوتار بهذا القول أن الفكر ما بعد الحداثي يتسم بتقويض اليقينيات السائدة التي ادعت امتلاك الحقيقة المطلقة، وهذا الفكر لا يقبل حقيقة واحدة تفسر الواقع، وهذا الشك لا ينبع من الفراغ بل هو نتاج التطورات العلمية التي أظهرت أن المعرفة ليست ثابتة وإنما هي متغيرة ودائما في تجدد .

3 / _ السرديات المضادة بين مشروعية المعرفة والتاريخانية الجديدة:

انقضت الحكايات الكبرى التي كانت تشكل سردية الإنسان موجهة خطواته نحو المستقبل، طامحة إلى تحريره من قيود الإقطاع والاستبداد والرأسمالية، لم يعد هناك مكان للسرديات العميقة التي كانت تتنبأ بمسارات التحرر، بل أصبح العصر الحالي يعيد ترتيب الواقع بطريقة تقفز فوق هذه الطموحات، فبعد أن

[1] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص 09.

[2] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، المصدر السابق، ص 37.

[3] المصدر نفسه، ص 24.

كانت الفلسفة تقترن بعقلانية تدرك معالم الواقع وتسعى لتغييره، أصبح التركيز اليوم منصبا على وسائل العقل (منتوجاته) متناسيا بذلك الغايات الكبرى التي كانت توجهه، وفي هذا السياق تغيرت أولويات الفكر الذي اعتقد المثقفون والفنانون في الماضي أنه لا بد من الجمع بين الوسيلة والغاية، بين المعرفة والتحرر، وبين التقدم والنزعة الإنسانية.[1]

فالسعي لتحقيق مشروعية المعرفة من أجل المعرفة هو مسعى شبه مستحيل لفرط تعقيده، إذ أن المعرفة نفسها قد تورطت في سجون السلطة الذاتية، مما جعلها عاجزة عن بناء أسس موضوعية ثابتة تنبثق منها فأصبحت فريسة للتوجهات الأيديولوجية التي سعت إلى فرض هيمنتها، هذه الهيمنة لم تفعل شيء سوى تعزيز المغالاة في الانتصار للسلطة والفكر على حساب الآخر، مما جعل المعرفة تتحول إلى وسيلة للسيطرة والتوجيه، وفي هذا الإطار لم تعد المشروعية مجرد هفوة غير واقعية في عملية تأكيد السلطة، بل أصبحت أداة مركزية في إعادة إنتاج القوة، والعودة إلى الحكاية في إطار إشكالية المعرفة تعكس تحرر الطبقات البرجوازية من سطوة السلطات التقليدية، لتظهر المعرفة الحكائية مجددا في الغرب باعتبارها الوسيلة الرئيسية لحل معضلة مشروعية السلطات الجديدة، وتتمثل هذه الطريقة في الاستقصاء عن المشروعية الاجتماعية والسياسية من خلال الموقف العلمي الجديد، حيث يصبح الشعب هو بطل السرد، وعلامة المشروعية هي إجماع الشعب، وطريقة تشكل المعايير الجديدة هي عملية المداولة المستمرة.[2]، فالمعرفة تتغير عبر العصور بتغير التوجهات الثقافية والسياسية حيث تسعى الأنظمة الحاكمة أو الطبقات المسيطرة إلى فرض رؤاها على الخطاب المعرفي، ومع أن مشروعية ما بعد الحداثة قد ترتكز على التقنية فإن ذلك لا يجعل المعرفة محايدة إذ تتحول التقنية إلى أداة فعالة لتوجيه المعرفة نحو سرديات موازية.[3]

إن التاريخانية الجديدة هي قطيعة مع التاريخانية الاشتراكية التي أرسى معالمها ماركس، فهي تمثل نقطة تحول فلسفية عميقة حيث تتجاوز المنهجيات التي كانت تدير حركة الزمن وفقا لقوانين شمولية ثابتة، فالتاريخانية تدعو إلى إلغاء أو تجاوز جميع المرجعيات التي قد تقف حاجزا أمام تحقيق حرية الفرد حتى وإن استلزم ذلك تجاهل التاريخ نفسه، كما يذهب المؤرخ فوكو ياما إلى ما هو أبعد، حيث يوصي بتجاهل شعوب بأكملها عندما لا تجد هذه الشعوب مكانا ذا صلة في المحور المركزي للتاريخ، وبذلك يصبح التاريخ ليس سلسلة متصلة من الأحداث، بل محض اختيار انتقائي يخضع لإرادة الفهم الفردي الذي يسعى إلى الانفلات من قيود الماضي وتقييداته، كما نجد أن المعرفة لا تجد صلاحيتها داخل ذاتها، ولا داخل الذات تتطور

[1] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص 24.

[2] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، المصدر السابق، ص 49.

[3] المصدر نفسه، ص 50.

بتجديد إمكانات تعلمها، بل تجدها في ذات عملية هي البشرية، والتاريخ الفلسفي للحضارة الغربية يقوم على أساس الاعتراف بالذات الإنسانية كقوة محورية، حيث تتداخل هذه الذات مع مسار التاريخ بشكل لا انفصام فيه، إن نهاية التاريخ لا تعني سوى انتهاء مرحلة رمزية لهذه الذات التي لا يمكن تصورها بمعزل عن الزمان والمكان كونها تشكل محركا للمعرفة وموضوعا للتاريخ في آن واحد، بحيث يعكس كل منهما الآخر ويواكب تطوره المتبادل، لأنه لا يوجد خطاب خارج السلطة والمعرفة أداة للسيطرة هدفها هو فرض نمط من الفكر وفق مشروعية سلطوية.[1]

4/ _ السرديات الكبرى من نقد الإمبريالية إلى الأنسنية:

إن الانتقال من الفكر الحداثي إلى ما بعد الحداثي، يعكس تحولات جذرية في هيكل المعرفة نفسها إذ ينطوي على تفكيك أساسيات كانت تعتبر في السابق ثابتة ومنطقية، ولقد عبر ليوتار وغيره من المفكرين عن هذه التحولات من خلال مواقف ونظريات تفكك السرديات الكبرى، مؤكدين على انحطاط هذه السرديات وأيديولوجياتها الكبرى، ففي تصور ليوتار من خلال اقتباسه من نتشه نجد أن الانحطاط يتخذ ثلاثة أبعاد رئيسية، أولا مقولة "الحقيقي" التي تشير إلى انهيار نمط عقلاني معين وفهم أحادي للواقع، وثانيا مقولة "الوحدة" التي تتحدث عن انهيار الفضاء الموحد الذي يمثل رؤية شمولية للوجود، وثالثا مقولة "الغائية" التي تعبر عن انحطاط الفكرة التي كانت تربط الزمن والمستقبل بهدف نهائي ثابت مما يؤدي إلى انهيار البنية الأنطولوجية بمختلف أبعادها الفلسفية والعلمية، هذا الانهيار يمهد الطريق لسرديات بديلة تتجاوز مفاهيم القداسة وما تحمله من تسلط ديني يركز على الثالوث "الإله والإنسان والعالم" كما أن هذه التحولات الفلسفية تعكس تراجعا في الفكر الشمولي الذي كان يسعى إلى فرض قيم كونية جامدة، ويبرز في المقابل مبادئ التعددية والوحدة الثقافية التي تقوم على الاحترام المتبادل للآخر، ويظهر الفكر الذي يناهض الرجعية ويتبنى خطاب الأقليات حيث تتعدد وجهات النظر وتتصارع على هيمنة فكرية، رغم أن هذه الخطابات قد تتخذ طابعا إنسانيا ظاهريا، لكن جوهرها يظل مشبعا بالصراع من أجل تحقيق السيادة الفكرية.[2]

إن تحرير النص من قيوده الميتافيزيقية وهياكله الشمولية، يعد أولى خطوات فهمه في سياق الواقع الدنيوي، حيث يتم قراءته بعيدا عن الأفكار المسبقة التي تفرضها الأيديولوجيات الجامدة، فبمجرد إخراج النص من أسر التأويلات التقليدية يمكننا أن نعيده إلى أبعاده التاريخية والسياقية الحقيقية، مما يتيح لنا

[1] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، المصدر السابق، ص 54.

[2] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص 25.

فرصة إعادة صياغة رؤيتنا له بشكل مغاير، فيعزل النص عن الأوهام التي تشوه معانيه وتوجهاته ويسمح لنا بالوصول إلى فهم أعمق يتجاوز القيود التي تفرضها القراءات النمطية.[1]

كما لا يمكن إنكار التعددية الثقافية، لأن في جوهرها تشكل الأساس الحيوي للهوية المعاصرة هذه التعددية لا تقود بالضرورة إلى الصراع والهيمنة بل تفتح أبواب المشاركة والتفاعل، متجاوزة الحدود المصطنعة والتواريخ المتشابكة التي نرسمها بأنفسنا، ففي عالم يشهد اليوم محاولات مضنية من قبل متطرفين مثل صامويل هنتنغتون لتقديم فكرة "اصطدام الحضارات" كأمر حتمي، تبرز ضرورة استحضار هذه المبادئ التي تبنتها الإنسانية منذ فجرها، وهي تحرير الخطاب من قبضة المقولات التي تدعي احتكار المعرفة وفرض مساراتها وفقا لأغراض سلطوية ضيقة، لقد ولد الخطاب على مر العصور في ظل الهيمنة الإمبراطورية وقوى المركزية التي سعت إلى فرض القواعد وتوجيه الفكر والسلوك للآخرين، إنه خطاب ينطوي على التهميش والتحايل، ويتسم بنظرة دونية لا تعترف إلا بسلطة واحدة، رافضا أي شكل من أشكال التعدد أو التنوع الذي يعكس الوجود البشري في تعدده وعمقه.[2]

كما عكست البنية السردية تداخلا معقدا بين شبكة من العلاقات، التي تجسد المركزيات الغربية بما تحمله من تحيزات عرقية وجنسية، لتطرح تمظهرات عصر ما بعد الحداثة في مختلف مساراته الفكرية ونظرياته الفلسفية المتنوعة والمتغيرة، هذه البنية السردية لم تقتصر على عرض هذه التوجهات، بل سعت إلى توظيف مصطلحات أدبية تعبيرية تجسد جوهر هذه العلاقات الطوباوية، حيث تختزل في طياتها معاني معقدة من الفهم والتفسير، مثل علاقة التابع والمتبوع، والمصادرة في محاولة لتفكيك التوترات التي تشكل وجهات نظرنا الثقافية والفكرية، وفي ظل ذلك يقول ليوتار « ظل العالم يتساءل عن صلاحية المنطوقات الحكائية ويستنتج أنها لا تخضع مطلقا للحجاج أو البرهان، ويصنفها على أنها تنتمي إلى عقلية مختلفة، همجية، بدائية، متخلفة، متأخرة، مستلبة، مكونة من آراء وعادات، وسلطة، وتعصب، وجهل، وإيديولوجيا، الحكايات هي أماثيل، خرافات، أساطير، لا تصلح إلا للنساء والأطفال، وفي أحسن الأحوال تجري محاولات لإلقاء بعض أشعة الضوء على هذه الظلامية للتمدين وللتربية وللتطوير» .[3]

[1] أمينة بوكيل وإصلاح نويوة، أنسنة الخطاب من السرديات الكبرى إلى السرديات المضادة، مجلة أبحاث، المجلد 07، العدد 01، 2022، ص 604.

[2] إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديموقراطي، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 2005، ص 10.

[3] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، المصدر السابق، ص 47.

المطلب الثالث: الألعاب اللغوية

إن الطبيعة الأساسية للغة تعتمد على المنافسة "أن تتكلم يعني أن تقاتل بمعنى اللعب وأفعال الكلام تندرج تحت تناحريات عامة"، فاللغة هي لعبة شطرنج في حال نشاط، وباصطلاحات النتائج للعبة نتيجة من ثلاث "الفوز أو الخسارة أو التعادل"، فالنتيجة تعتمد على قدرة اللاعبين ونيتهم، وحسب ليوتار فإنه يمكننا القول حين يتعلق الأمر بالألعاب بأننا نحتاج إلى العناصر التالية، السياق واللاعبين والمهارة القواعد والنتائج، أما فيما يخص اللغة هناك تنوع غير محدود في اللغة من ثم يصعب التنبؤ بنتيجة المباراة، وتأسيسا على فكرة اللغة التنافسية للفيلسوف لودفيج فتغنشتاين Ludwing Wittgenstein (1889_1951م)، قام ليوتار بصياغة قانون عام في كتابه الوضع ما بعد الحداثي وهومن المفيد أن تبدي الملاحظات الثلاث الأتية حول ألعاب اللغة، الأولى هي أن قواعدها لا تحمل داخلها مشروعيتها الخاصة لكنها موضوع تعاقد صريح أو مضمر بين اللاعبين (مما لا يعني أن اللاعبين يخترعون القواعد)، والثانية هي أنه لولم توجد قواعد فليس هناك لعبة، إن أي تعديل ولو متناهي الصغر في قاعدة واحدة يغير طبيعة اللغة، أما الثالثة توحي إلى أن كل منطوق يجب التفكير فيه على أنه نقلة في لعبة، ومثلما ربط فتغنشتاين بين لعبة اللغة وشكل الحياة يضع ليوتار ألعاب اللغة ضمن مجال العوامل المؤثرة العامة، ذلك أن ألعاب اللغة هي الحد الأدنى التي يتطلبها وجود مجتمع من دون إغفال الجانب التناحري في المجتمع، الذي يتجلى عن طريق ألعاب اللغة التي يمكن أن تكون تنافسية للغاية .[1]

ومادامت الألعاب اللغوية تؤكد التعدد والاختلاف لارتباط كل منها بشكل معين، أي سياق اجتماعي، ثقافي، اقتصادي، ديني، أخلاقي... إلخ، فإن مفهوم ألعاب اللغة يشير إلى أنه لا توجد نظرية أو مفهوم بإمكانه استيعاب اللغة والواقع بشكل مناسب في مجملها، وأن محاولة القيام بذلك لا تؤدي سوى إلى تشكيل لعبتها الخاصة، التي ستكون بدورها جزءا من ألعاب لغوية كثيرة كل منها يتبع قواعده الخاصة، هكذا لم تعد الألعاب اللغوية تمتلك تلك المصداقية التي كانت تتمتع بها سابقا في ظل السرديات الكبرى، لكونها أصبحت تفتقد إلى معايير الحقيقة المتمثلة بالكلية والإجماع والاستمرارية، من ثم فإن ما نميل إلى عده نظاما ثابتا للتواصل ونظاما طبيعيا للأشياء، ليس في الواقع سوى لعبة واحدة من بين العديد من الاحتمالات التي يمكن وضعها ذلك أن قواعد أي لعبة وإجراءاتها يجب النظر إليها بوصفها مجرد توافق أو اصطلاح يمكنه أن يتغير ليشمل وجهات نظر مختلفة للعالم، فاللغة لا تظهر أو تعبر عن معرفة العالم، إنها تنتج تلك المعرفة هنا تصبح الكلمات مجموعة اعتباطية للتعاقدات الاجتماعية، مع غياب وجود علاقة ضرورية مع أي حقيقة

[1] مازن عبد الحسين مشكور، ألعاب اللغة وأثرها في النقد والفكر المعاصر، مجلة آداب الكوفة، العدد 55، الجزء 03، 2023، ص 316.

أولية، وما يأخذه ليوتار من فتغنشتاين على وجه الخصوص هو المفهوم المتقدم للألعاب اللغوية، من ثم مفهوم اللغة على أنها "لا مركزية " وغير خطية ومتشظية أو مجزأة، هذا التوصيف للغة والحياة الاجتماعية أو أشكال الحياة قوض المبدأ المؤسس للسرديات الكبرى المتمثل ب التقدم نحو الحرية.[1]

وفي الكتاب اللاحق لليوتار الخلاف يحاول الابتعاد عن مفهوم فتغنشتاين الأصلي على أساس أن هناك كثيرا من المعنى التقليدي للموضوع، لا يزال ملتصقا به ولما تنطوي عليه من المعرفة والقصد كما يقول ليوتار في مقابلة معه: «بدأ لي أن ألعاب اللغة تتضمن لاعبين يستعملون اللغة مثل صندوق أدوات، وهوما يعد تكرارا للغطرسة المستمرة لمركزية الإنسان الغربي».[2]

بالنسبة لكل من ليوتار وفتغنشتاين فإن ألعاب اللغة غير قابلة للمقايسة إذ لا يمكن ترجمة التحركات في إحدى ألعاب اللغة إلى حركات في لعبة لغة أخرى وعلى هذا القياس قدم ليوتار نظرية في المعرفة تدعي تحرير مجالات المعرفة المختلفة ولا سيما الحكائية منها من الاتجاه الاستعماري للعلوم الحديثة، إذ أن كل مجال من مجالات المعرفة هو لعبة متميزة لها قواعدها الخاصة، لا ينبغي لأي منها أخذ دور الإشراف والوصاية على الأخرى ذلك أن العلم الحديث تأسس على مبدأ اللاحتمية ومن ثم فإن أهمية عمل فتغنشتاين بالنسبة لفلاسفة ما بعد الحداثة تكمن في الطريقة التي يقاوم بها الانغلاق والشمولية، عبر التأكيد المستمر على الموقف المناهض للأصولية والتأسيسية.[3]

المطلب الرابع: المعرفة في عصر المعلوماتية

تعتبر المعرفة في المجتمعات المحوسبة من خلال إن فرضيتنا الأساسية هي أن المعرفة تتحول بتزامن مع انتقال المجتمعات إلى ما بعد العصر الصناعي والعصر ما بعد الحداثي، هذه التحولات بدأت منذ أواخر الخمسينيات وهوما يمثل نهاية حقبة إعادة بناء أوروبا، وقد كان التقدم في هذا المجال سريعا لكنه يختلف من دولة إلى أخرى ومن قطاع إلى آخر، وإن المعرفة العلمية بوصفها خطابا أصبحت في الأربعين سنة الأخيرة تعتمد بشكل متزايد على اللغة، من خلال علوم مثل الجبر الحديث، وعلوم الكمبيوتر وغيره من العلوم هذه التحولات التكنولوجية تؤثر بشكل عميق على كيفية إنتاج وتبادل المعرفة حيث تتأثر عمليات البحث وتصنيف المعرفة بالأدوات المتطورة، وتؤدي هذه التغيرات إلى أن المعرفة لا تظل ثابتة بل تتغير وفقا للمنطق

[1] مازن عبد الحسين مشكور، ألعاب اللغة وأثرها في النقد والفكر المعاصر، المرجع السابق، ص 317.

[2] Jean François Lyotard، The Differend: Phrases in Dispute، translation: by Georges van den Abbeele ،University of Minnesota Press، Minneapolis، Segunda edicion، 1988، P 56.

[3] مازن عبد الحسين مشكور، ألعاب اللغة وأثرها في النقد والفكر المعاصر، المرجع السابق، ص 319.

التكنولوجي الذي تفرضه أدوات نقل البيانات مما يجعل نتائج البحث قابلة للترجمة إلى لغة الآلات .[1]

وتعد المعرفة في العصر المعاصر القوة الإنتاجية الرئيسية التي أعادت تشكيل هيكل القوى العاملة في الدول المتقدمة، مما يجعلها نقطة ضعف حاسمة للدول النامية، وفي مرحلة ما بعد الحداثة سيظل العلم عاملا أساسيا في تعزيز القدرات الإنتاجية للدول، مما يؤدي إلى تفاقم الفجوة بين الدول المتقدمة والنامية، ولكن يجب ألا نغفل عن البعد الآخر حيث تتحول المعرفة إلى سلعة معلوماتية، ومع ذلك فإن تحويل المعرفة إلى سلعة يعيد تشكيل العلاقة بين الدولة والمجتمع، حيث يصبح دور الدولة في حماية المعلومات، وإدارتها مسألة جوهرية في عالم يتجه نحو الشفافية والتسويق المعرفي.[2]

يزعم ليوتار أن المعرفة غدت الآن أهم سلعة في العالم، وقد تصبح أيضا مصدر نزاع بين الأمم مستقبلا ويشدد على أن من يسيطر على المعرفة يمارس حاليا سيطرة سياسية، وهو حريص على ضمان أن يظل نشر المعرفة متاحا قدر المستطاع، والبديل الذي يقدمه للسيطرة السياسية المركزية على المعرفة هو جعل جميع بنوك المعلومات في متناول عامة الجمهور، والمعرفة تنقل عبر ما يسميه السرد أو الرواية وهو ينتقد السرديات الكبرى أي تلك النظريات التي تدعي أنها قادرة على شرح كل شيء وتقاوم أي محاولة لتغيير شكلها، ويرى أن الروايات الصغرى هي أكثر طريقة لنشر المعرفة وأنها تساعد على كسر الاحتكار الذي مارسته السرديات الكبرى، وفي العلم يتعين بأنها الوسيلة الأساسية للاستقصاء والبحث، وبالتالي فإن المعرفة في عصر المعلوماتية لم تعد مجموعة من الحقائق الثابتة، بل أصبحت خطابا ديناميكيا يتأثر بأنظمة المعلومات والاتصال وتتشكل هذه المعرفة عبر شبكات متعددة حيث تلعب الحوسبة واللغويات والذكاء الاصطناعي دورا محوريا في إنتاجها ونقلها .[3]

[1] Jean François Lyotard، La Condicion Postmoderna،Traduccion de Mariana Antolin Rata، Edition de Minuit، Segunda edicion، Argentina، 1991، p 06.

[2] Ibid، p 07.

[3] ستوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 19.

خلاصة:

نستنتج أن ليوتار يستند في مرجعيته الفكرية إلى فلسفات ما بعد الحداثة، متأثرا بكانط في نقده للعقل الشمولي وبتقويض نتشه للمطلقات، كما يستلهم من فتغنشتاين مفهوم الألعاب اللغوية التي تؤكد أن المعنى يتحدد داخل سياقات محددة وليس وفق معايير ثابتة، ويرفض ليوتار السرديات الكبرى المتمثلة في "العقلانية والتنوير والماركسية" التي ادعت إلى امتلاك الحقيقة المطلقة، ويؤكد على أن التعددية المعرفية والاختلاف هم قيم أساسية حيث لا توجد حقيقة واحدة بل وجهات نظر متعددة تتحدد بحسب الخطابات المختلفة، كما يقدم رؤية فلسفية تدعوا إلى الحذر من الادعاءات الشمولية خاصة في عالم تتزايد فيه سلطة التقنية وتأثيرها على القيم والمفاهيم الأخلاقية.

الفصل الثالث

مآلات التقنية على الخطاب الفلسفي في فلسفة

جان فرانسوا ليوتار

المبحث الأول: الخطاب الفلسفي حول التقنية من مشروعية العلم إلى تحول السرديات في العصر المعاصر

المطلب الأول: مشروعية العلم

المطلب الثاني: السرديات الصغرى ودور التقنية في تشكيلها

المطلب الثالث: التمثلات الفلسفية للتقنية في سياق الثورة المعلوماتية

المبحث الثاني: التقنية في عصر المعلوماتية بين الإنسان والآلة

المطلب الأول: الإنسان في ظل البراديغم المعلوماتي "تحولات الماهية والمعنى"

المطلب الثاني: تشكل الاستراتيجيات الاستثمارية المعاصرة في الكفاءة والرغبة

المطلب الثالث: الكفاءة المعلوماتية في ظل التفاعل بين الذوات الإنسانية والكيانات اللاإنسانية

المبحث الثالث: النقد الفلسفي لتقنية ليوتار

المطلب الأول: نقد يورغن هابرماس لتقنية ليوتار

المطلب الثاني: نقد هربرت ماركوز لتقنية ليوتار

المطلب الثالث: نقد جيل دولوز لتقنية ليوتار

الفصل الثالث: مآلات التقنية على الخطاب الفلسفي في فلسفة جان فرانسوا ليوتار

شهد القرن العشرين تحولات كبرى بفعل الثورة التقنية، التي لم تقتصر آثارها على المجال العلمي فحسب بل امتدت إلى الحقل الفلسفي، مما أدى إلى إعادة صياغة العديد من المفاهيم المرتبطة بالمعرفة والحقيقة والسلطة، وفي هذا السياق يرى ليوتار أن التقنية المعاصرة وخاصة الحوسبة والذكاء الاصطناعي قد أدت إلى تحولات جذرية في بنية المعرفة، حيث أصبحت المعرفة مشروطة بمدى قابليتها للترجمة إلى بيانات ومعطيات قابلة للاستثمار الاقتصادي، هذا التحول حسب ليوتار يهدد الخطاب الفلسفي التقليدي الذي كان قائما على التأمل والنقد، ويعيد تشكيله وفق معايير النجاعة التقنية والمنفعة الاقتصادية، مع بيان مدى تقاطع رؤيته مع بعض مواقف الفلاسفة الآخرين.

المبحث الأول: الخطاب الفلسفي حول التقنية من مشروعية العلم إلى تحول السرديات في العصر المعاصر

المطلب الأول: مشروعية العلم

يعد كتاب الوضع ما بعد حداثي، المدونة الرسمية التي رافع ليوتار بواسطتها كل الأسئلة الفلسفية ورسم من خلالها الخطوط الأساسية لدراسة الوضع ما بعد حداثي، حيث كانت مساءلته تجمع بين السياسة والعلم والاقتصاد، محاولا ليوتار في كل مرة من خلال منهجيته البحثية على تشخيص الأزمات الفكرية، والتنقيب على أسبابها بشكل راديكالي، ومن بين الأزمات التي أكد عليها ليوتار هي أزمة سردية العلم، والأسس التي يستند عليها الخطاب العلمي للحداثة الغربية، مؤكدا بضرورة مناقشة وضع العلم في فترة الحداثة لكي يمكن منطقيا ومنهجيا مناقشة سؤال العلم المعاصر الذي دخل مجال الاقتصاد، بل أصبح مركز كل سياسية اقتصادية، وكذلك نقد ليوتار للقيم الحداثية والأساليب التفكيرية والميتودولوجية للفلسفة النسقية الشمولية، وتفكيك اللعبة اللغوية للنسق، هذا إلى جانب شرح آلية سير المذاهب الفلسفية الكبرى، وفلسفات التاريخ وفضح قدرتها التمويهية والحجاجية لبقاء مقولاتها الفلسفية عبر ما يصطلح عليه ليوتار بتقنية السرد، وتمرير الحكايات من جماعة فلسفية إلى أخرى والعمل على نقد مقولتي: " الحداثة والتنوير" بوصفهما مصدر كل أزمة[1] والقاعدة المتينة لانبجاس "وهم التقدم" وهوما اشتغل ليوتار جاهدا على تقويضه، معلنا في كل مرة بأن أمثولة التقدم وهم صنعته المذاهب والأنساق الفلسفية للحداثة الغربية، بالأخص يقصد فلسفات التاريخ الهيغلية والماركسية، حيث يرى ليوتار بأن هيغل قدم وهم التقدم من خلال منطق جدل الروح المطلق وتحقيق إمكاناتها عبر التاريخ، وكانت فكرته التقدمية لا تخرج عن الإطار التنظيري وأنطولوجيا نسقه المتعالي، في حين جعل كارل ماركس البروليتاريا موضوعا، يسير من خلاله فلسفته التاريخية وأداة تخدم منطق جدله، ومحرك ديناميكي لصراع المتناقضات داخل التاريخ الذي وعد به طبقة البروليتاريا بأنها الطبقة التي ستسكن المستقبل، وترسيخ هذه الفكرة في ذهنية البروليتاريا وهي نفس الرؤية التقدمية يمكن إيجادها في كل فلسفة تعتنق مذهب التقدم الذي دعت إليه فلسفات التاريخ لهيغل وماركس، هذا ما استفز ليوتار وجعله يناهض المنطق التقدمي الزائف للتاريخ، ويثبت بأنه عبارة عن مغالطات فكرية تستثمر ليبيديا في اللاشعور الجمعي للمجتمع وتتخذ صراع الأضداد عبر التاريخ حجة لها،

[1] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، اقتصاد المعرفة ومستقبل الإنسان المعاصر جان فرانسوا ليوتار أنموذجا، مجلة رفوف، أدرار، الجزائر، المجلد 12، العدد 01، 2024، ص 140.

ذلك لأن الماركسية والهيغلية لم تتنبأ بمسار التاريخ ولا يحدث الهولوكوست* واتخذ ليوتار حادثة الهولوكوست حجة رافع بواسطتها زيف القول الفلسفي لمشروع الحداثة الغربية، وليبين بذلك بأن فلسفة هيغل فشلت في التنبؤ بحدث الهولوكوست، وهو الحدث الذي يفند رسميا زمانية فلسفة التاريخ الهيغلية وتبريراتها المختلفة حول فكرة التقدم للأفضل، والأمر ذاته بالنسبة لفلسفة ماركس حيث اعتبر ليوتار الماركسية سردية كبرى حيث رفض ليوتار فكرة التقدم التاريخي والاجتماعي عبر دينامية الصراع في المجتمع[1].

ويفرق ليوتار بين شرعية العلم وشرعية الحكاية، حيث تستند الأولى إلى معايير علمية صارمة مما يجعلها تعتمد على البراديغمات العلمية كأساس للشرعية، أما الثانية فتنبع من فعل الحكي ذاته وتكرار الرواية بصيغ مختلفة مما يجعلها أكثر ارتباطا بالبعد الثقافي، ويبرز ليوتار التباين بين هذين النوعين من الشرعية حيث يمثل العلم نموذجا للمعرفة الموضوعية، بينما تمثل الحكاية نموذجا للمعرفة الثقافية، حيث يقول ليوتار: «ظل العلم منذ البداية في تعارض مع الحكايات، ولدى الحكم بمقياس معايير العلم الخاصة يتضح أن أغلب هذه الحكايات خرافات، لكن بقدر مالا يقتصر العلم على مجرد إنتظامات مفيدة وبقدر ما ينشد الحقيقة، فلابد له من إضفاء المشروعية على قواعد لعبته ذاتها».[2]

والحق أن هذا الإضفاء للمشروعية هوما رسخ هيمنة السلطة على المعرفة عبر توحيد الخطاب المعرفي ضمن لعبة لغوية واحدة تفرض قواعدها على باقي الخطابات، هذا التوحيد الذي يعد امتدادا لنظريات لودفيج فتغنشتاين حول الألعاب اللغوية حيث : « يحلل ليوتار المعرفة العلمية من منظور تداولي، يعتمد نظرية الألعاب التي طورها فتغنشتاين، مقدما في الوقت نفسه مقاربة للخطاب قريبة من تلك المقاربة التي أسسها فوكو في كتابيه أركيولوجيا المعرفة ونظام الخطاب، خاصة أن مرجعيتهما واحدة وتتمثل في نظرية الألعاب وأفعال الكلام »[3] لذلك يفضل ليوتار ألعاب لغوية مختلفة لتدشين فكر الاختلاف القائم على الثورة والتمرد والخلاف الذي يحكمه منطق النزاع لا الإجماع، وحسب تصور ليوتار الخاص فإن الإجماع والمواضعاتية مفاهيم مضى زمنها مع حتمية نيوتن وهندسة إقليدس، أما النزاع والنسبية فاتحة الخطابات

* الهولوكوست: هو الاسم الذي يطلق على الإبادة الجماعية التي ارتكبها النازيون ضد اليهود خلال الحرب العالمية الثانية، ويعود هذا الاسم إلى أن الحكم النازي عمل بشكل ممنهج للغاية من أجل إبادة جميع اليهود في أوروبا بكاملها، وأدت هذه الإبادة إلى مقتل حوالي ستة ملايين يهودي ودامت الإبادة الجماعية خلال الحرب العالمية الثانية من 1939 إلى 1945م (فارس أبو شيحة، اليهود وحقيقة محرقة الهولوكوست النازية، noon https://www.post.com، 02/ 05/ 2025، س 14:32).

[1] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، اقتصاد المعرفة ومستقبل الإنسان المعاصر جان فرانسوا ليوتار أنموذجا، المرجع السابق، ص 141.

[2] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، المصدر السابق، ص 21.

[3] بغورة الزواوي، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية (دراسة نقدية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2009، ص 17.

العلمية اللاقياسية على طريقة فلاسفة العلم أمثال " توماس كون وبول فايرابند وكارل بوبر " وغيرهم من الفلاسفة والإبستمولوجيين، الذين أرادو تحرير العلم من سلطة كل مؤسسة أو منظومة أو حتى نسقا علميا أو فلسفيا من خلال المقاربة النسبية للعلم، وتتمثل هذه المقاربة بالنسبة لليوتار في تحليل لغة الخطاب العلمي بالقرب من لغة الفعل الاقتصادي متسائلا عن الرابطة الاجتماعية والسياسية للمجتمع ما بعد حداثي، بمعنى التساؤل حول البنية التحتية المكونة للمجتمع والاقتصاد بالتناظر مع البنية الفوقية للعلم والمعرفة والثقافة.[1]

المطلب الثاني: السرديات الصغرى ودور التقنية في تشكيلها

تعد السرديات الصغرى "little Narrative" هي خطابات تتشكل من قبل جماعات أو تجمعات معينة لتحقيق أهداف محددة ذات طبيعة مرحلية ووقتية وبراغماتية، ولا تحمل الطابع الشمولي ولا السلطوي، فمن الممكن أن تتشكل السرديات الصغرى من بعض المقولات والأهداف التي تطرحها أقلية معينة داخل المجتمع، والتي قد تتفق مع المقولات والأهداف لأقليات أخرى ضمن نفس المجتمع، وبمجرد تحقيق تلك الأهداف تنحل السرديات الصغرى تلقائيا وتتلاشى دون أن تتحول إلى أيديولوجيا سياسية أو اجتماعية ثابتة، ويشير ليوتار أن أحداث 1968م في فرنسا وتلاقي مطالب الطلبة والشباب الثائر مع مطالب الطبقة العاملة والحركات النسوية، وتمثلت تلك المطالب بالدعوة إلى تحقيق المزيد من الحريات العامة وتعطيل الممارسات الرأسمالية المتطرفة من قبل الحكومة، وتغيير المناهج الدراسية والإدارات الأكاديمية للهيئات التعليمية والجامعات في فرنسا، لم تتحول تلك المطالب العامة إلى تيار سياسي أو فكري له منظومة من المقولات النظرية والأهداف الشمولية، ولذلك فشل الحزب الشيوعي الفرنسي في احتواء تلك المطالب والانفتاح عليها ومساندتها، فقد كان الحزب يؤمن بنمط من أنماط السرديات الكبرى بينما شكلت تلك المطالب حالة من حالات السرديات الصغرى، وقد تتلاقى السرديات الصغرى لبعض الحركات التحررية اليسارية مع تلك التي تطرحها حركات التحرر العرقي والجنسي، مثل حركات السود في أمريكا والحركات الراديكالية النسوية في كل من أوروبا وأمريكا، ولكنها لن تشكل بمجموعها نمطا من أنماط السرديات الكبرى وذلك لأن لكل حركة من تلك الحركات مرجعية فكرية وثقافية مختلفة ومنهجية سياسية مغايرة، وبهذا يكون التحالف والاتفاق فيما بينهما راهنا ومؤقتا كما ترتبط السرديات الصغرى بالمؤقت والراهن والمرحلي [2] فهو يربط السرديات الصغرى بالحدث مثلا فالحدث هو حالة تاريخية تقع بشكل مفاجئ وغير متوقع ويرتبط باللحظة الراهنة وهي لحظة مفتوحة دائما وغير محدودة، ويكشف الحدث عن فشل السرديات الكبرى والتي

[1] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، اقتصاد المعرفة ومستقبل الإنسان المعاصر جان فرانسوا ليوتار أنموذجا، المرجع السابق، ص 142.

[2] معن الطائي وأماني أبو رحمة، ليوتار وفلسفة ما بعد الحداثة، مؤسسة أروقة للترجمة والدراسات والنشر، القاهرة، د ط، 2011، ص 04.

تدعي أنها تستطيع التنبؤ بالمستقبل وتحديد اتجاهات حركة التاريخ، ويمكن اعتبار ثورة الطلبة في فرنسا عام 1968 ومحرقة النازيين لليهود في أو شفيتز من الأمثلة على ما يقصده ليوتار بالحدث، حيث ليس بإمكان أي من السرديات الكبرى أن تقدم لنا تفسيرا منطقيا معقولا لهذين الحدثين التاريخيين أو أن تتنبأ بهما قبل وقوعهما وإلا لكان من الممكن تجنب حدوثهما ببساطة.[1]

يرى ليوتار أن التقنية تلعب دورا جوهريا في تفكيك السرديات الكبرى وإتاحة المجال للسرديات الصغرى، إذ إن التطور التكنولوجي خاصة في مجالات الاتصال والمعلوماتية أدى إلى إعادة تشكيل بنية المعرفة، ما مكن الأفراد والمجتمعات من التعبير عن أراءهم الخاصة بمعزل عن الخطابات المركزية، فالتقنية تؤدي إلى تجزئة الحقيقة إلى روايات محلية ومتعددة حيث يتم تبادل المعلومات وفق منطق الكفاءة والأداء بدلا من المعايير الأيديولوجية التقليدية وبذلك يصبح العلم نفسه محكوما بالمنطق التقني، مما يعزز إلى بروز خطاب تفاعلي يتكيف مع متطلبات المجتمع الرقمي، ويمنح الأفراد القدرة على تشكيل سردياتهم الخاصة بدلا من الخضوع لنماذج تفسيرية، ولهذا فإن التقنية ليست مجرد أداة محايدة بل هي فاعل أساسي في إعادة توزيع السلطة المعرفية وتكريس التعددية السردية التي تميز ما بعد الحداثة عند ليوتار.[2]

المطلب الثالث: التمثلات الفلسفية للتقنية في سياق الثورة المعلوماتية

المجتمع ما بعد صناعي والرأسمالية المتأخرة : يعد الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار من أبرز المفكرين المعاصرين الذين ساهموا في تحليل التحولات الفلسفية الكبرى في العصر المعاصر، من خلال عمله الوضع ما بعد الحداثي سلط الضوء على تراجع الثقة في السرديات الكبرى، وأن المجتمعات الغربية دخلت مرحلة ما بعد الحداثة حيث أصبحت المعرفة سلعة معلوماتية تنتج وتستهلك وفقا لمنطق السوق، وهو استهلاك نمط جديد تماما من المجتمع أشهرها ما أطلق عليه دانييل بل" Daniel Bell " اسم المجتمع ما بعد الصناعي، ولكن عادة ما يطلق عليه كذلك أسماء المجتمع الاستهلاكي ومجتمع وسائل الإعلام ومجتمع المعلومات والمجتمع الإلكتروني أو مجتمع التكنولوجيا المتطورة.[3]

[1] معن الطائي وأماني أبو رحمة، ليوتار وفلسفة ما بعد الحداثة المرجع السابق، ص 05.

[2] المرجع نفسه، ص 06.

[3] جيمسون فريدريك، ما بعد الحداثة المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، تر: أحمد حسان، مجلة الجراد، 1994، ص 117.

أما ليوتار فيطلق على المجتمع ما بعد صناعي بالبراديغم المعلوماتي* معتبرا أن هذا البراديغم هو المحطة الأساسية التي يمكن بواسطتها مناقشة أي مجال سواء ا كان فكري سياسي اقتصادي، حيث تحكم هذه المجالات إبستمية العلم معلقا على هذا السعيد لبيب بقوله: «صحيح أن ليوتار يعترف بأن العلم في العصر ما بعد صناعي وما بعد الحداثي سيحافظ على موقعه وسيقوي أهميته في بطارية القدرات الإنتاجية للدول والأمم وما يجعل هامش التقدم شاسعا بين المجتمعات المعلوماتية والأخرى السائرة في طريق النمو كما أن المعرفة كانت وستبقى رهانا أساسيا»[1]، ويرى ليوتار بأن الرهان الذي تراوغ من أجله المعرفة La (connaissance) في حالة الربط براغماتيا بين المجالين الاقتصادي والمعرفي، هو تجاوز تاريخيا مرحلة الصناعة وجدلية الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج وما يقابلها من طبقة عاملة بروليتاريا، وهوما ساد في الفترة الحديثة مع اقتصاد الرأسمالية وظهور مرحلة جديدة عرفت بالرأسمالية المتأخرة، أين حملت معها أسلوب جديد لتحريك رؤوس الأموال والتحكم في وسائل الإنتاج بطريقة ما فوقية (Néta-real) لتكون البنية المعلوماتية تتحكم في البنية الاقتصادية، هذا التحول التاريخي للسياسة الاقتصادية حمل معه تحولات أخرى متمثلة بالأساس في إفلاس الإيديولوجيات الكبرى كالأنظمة التوليتارية (Totalitarisme) والتي يسميها ليوتار بالسرديات الكبرى (méta - narratives)، نذكر على سبيل المثال لا الحصر "مقولة التنوير، الهيغلية، النازية، الشيوعية،... إلخ"، أي كل الأنظمة التي تقدم مشروع القوة والتطور والوعد بالحرية، وسقوط هذه الإيديولوجيات أدى إلى ميلاد إيديولوجيات جديدة تواكب وتراهن واقع المجتمعات الغربية المعاصرة لاسيما المتكورة منها، حيث أخذت سنداتها من منطق تفكير الرأسمالية المتأخرة. [2]

في إطار فلسفي مكثف يمكن فهم هذا التوجه على أنه تحول من هيمنة رأس المال المادي إلى سيطرة رأس المال الرمزي، حيث تصبح البرمجيات والمعلوماتية أدوات حاسمة في تسريع التبادل التجاري وتحقيق الأرباح، حيث توجه هذه الديناميكية من قبل قوى سياسية كبرى مثل الولايات المتحدة الأمريكية، التي تستثمر في النظام الديمقراطي الليبرالي لخدمة اقتصاد المعرفة القائم على ليبرالية المعلومات، هذا التحول يعكس انتقالا من القيم الاشتراكية إلى التركيز على التنمية والربح السريع، عبر تكثيف الإعلام وتوجيه الرغبات المكبوتة مما يعكس تحولا في البنية السياسية والاقتصادية نحو استثمار الطاقة الليبيدية

* البراديغم المعلوماتي: مصطلح ابتكره ليوتار لمناقشة الوضع ما بعد الحداثي والثقافة المعاصرة وكلمة براديغم Paradigme التي تعني النموذج تم ذكره من قبل فيلسوف العلم توماس كون في كتابه بنية الثورات العلمية، مثلا الحداثة هي براديغم أول، ظهرت علها حالة شذوذ متمثلة في نقد الفلاسفة الما بعد حداثيين، ثم إعلان ظهور براديغم جديد لتجاوز هذه الأزمة وهو براديغم ما بعد الحداثة وهو النموذج الذي يسميه ليوتار بالبراديغم المعلوماتي (نصيرة جعداني، إشكالية تطور العلم عند توماس كون، أفكار وآفاق، المجلد 08، العدد 02، 2022، ص 141).

[1] السعيد لبيب، جان فرانسوا ليوتار ونقد الفكر الشمولي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط 01، 2022، ص 50.

[2] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، البراديغم المعلوماتي وأيديولوجيا ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار، مجلة دراسات، المجلد 14، العدد 02، 2023، ص 165.

(énergie Libidinal) لتحقيق أهداف اقتصادية حيث يقول ليوتار: «لقد غزت الرأسمالية كل مكان فكل ما يقبل التبادل يندمج في الرأس مال بسرعة، بمجرد ما أن يقبل التحول من مال إلى آلة، من بضاعة إلى بضاعة، من قوة عمل إلى عمل، من عمل إلى أجر، من أجر إلى قوة عمل، فالقانون المسيطر هو قانون القيمة» [1]، هذا القول لليوتار يبرهن فعليا صدق فرضية اشتغال السياسي على الثقافي تفكيرا بمنطق القيمة، وكل ما هو قابل للتداول التجاري صالح لدخول عالم رأس المال ودورة الثروة، والثروة هنا هي بالأساس ثروة رمزية متمثلة في جملة المعلومات والبيانات التي تتمتع بها كفاءات دون غيرها متميزة في مجال الحوسبة والرقمنة، كما أن كسب رأس المال الرمزي هو كسب بالضرورة لرأس المال المادي والذي من خلاله يمكن الهيمنة على سوق الإنتاج، والفكرة التي يجب التركيز عليها هنا هي أن الانتقال من الرأسمالية إلى الرأسمالية الجديدة، وهو في الحقيقة تغيير في الأسلوب والوسائل في حين أن الهدف واحد وثابت وهو الوصول إلى السلطة وذلك للإبقاء على الأنا السياسي. [2]

المبحث الثاني: التقنية في عصر المعلوماتية بين الإنسان والآلة

المطلب الأول: الإنسان في ظل البراديغم المعلوماتي "تحولات الماهية والمعنى"

غيرت التحولات العلمية التقنية التي حملتها سبعينيات وثمانينات القرن العشرين من استراتيجيات الهيمنة، لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية فلم تعد النزاعات والحروب بالأسلحة النووية والعنف المادي، وإنما أصبحت حروب باردة تبسط هيمنة جديدة بآليات عنف لا مرئية ضمن هذه الإبستيمية اللامرئية للتحول، انكبت اهتمامات ليوتار الفلسفية وانتقل من سؤال ما بعد الحداثة (Post–modernisme) إلى الاشتغال سؤالا على مصير الإنسانية (Sort de l'humanité)، وموقع الإنسان داخل الحركة اللانهائية للثورات التكنو علمية والتحولات السياسية، التي أخذت سنداتها من التقنية (La technologie)، والحديث عن التقنية في هذا السياق هو محاولة فهم منطق اشتغالها بجنب ما يصطلح عليه قراء الفكر الغربي ب "صناعة الثقافة"، والذي اشتغل عليه أغلب فلاسفة القرن العشرين داخل محيط الفكر القاري، بخاصة الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت النظرية النقدية الذي ناقش فلاسفته صناعة الثقافة كبحث فلسفي استبحثه كذلك ليوتار وفق رؤية ومنهجية خاصة. [3] وتصاغ الثقافة في العصر الرأسمالي الحديث من خلال آلية رمزية تروج لخطاب ثقافي معين عبر وسائل الإعلام، مما يجعلها أداة أساسية في يد صناع القرار من سياسيين وأصحاب رؤوس الأموال، فوفقا لليوتار فإن هذه الآلية تعيد تشكيل المعرفة والثقافة لتصبح سلعا

[1] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن)، المصدر السابق، ص 22.

[2] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، البراديغم المعلوماتي وإيديولوجيا ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار، المرجع السابق، ص 166.

[3] المرجع نفسه، ص 167.

قابلة للتبادل والاستهلاك، مما يعزز من هيمنة النظم الرأسمالية على الوعي الجماعي، ومع تزايد قوة الشركات متعددة الجنسيات تحولت المجتمعات إلى أنظمة شمولية تمارس القمع والسيطرة عبر مؤسسات ضخمة كالإعلام والإدارة والاستهلاك، هذه المؤسسات تعمل كآلات ضخمة تفرض على الأفراد أنماطا من التكيف والامتثال، مما يؤدي إلى قمع ظاهر وباطن سواء كان واعيا أو غير واع ويعيد تشكيل الإنسان ليصبح جزءا من آلة الإنتاج والاستهلاك.[1]

وفي سياق تفكيك الواقع المعاصر يشير جان بودريار إلى تحول الإنسان المعاصر إلى كائن مراقب، حيث أصبحت الحياة اليومية محكومة بشيفرات إعلامية وتقنية تخفي الواقع خلف طبقات من المحاكاة، وفي كتابه المصطنع والاصطناع يوضح بودريار أن المجتمعات الاستهلاكية دخلت في عصر ما فوق الواقع، نتيجة للتطورات التكنولوجية والإعلامية مما جعل الإنسان عاجزا عن التمييز بين الواقع والنسخ المحاكاة له، ويعرف بودريار المصطنع بأنه صورة ورموز لا تشير إلى أي واقع أصلي بل تنتج واقعا مواز لا علاقة له بالحقيقة، هذا التداخل بين الواقع والمصطنع يؤدي إلى إخفاء مبدأ الواقع ذاته وبذلك يفقد الإنسان مرجعيته الحقيقية ويغرق في عالم من المحاكاة الرقمية التي تشكل وعيه وتوجهاته، وبهذا يمكن القول بأن الإنسان المعاصر يعيش في عصر الشيفرة، حيث تصبح الرموز والإشارات هي الموجه الأساسي للحياة وتحل محل الواقع ذاته، وبالتالي فإن ما نعتبره واقعا هو في الحقيقة مجرد تمثيلات رقمية تعيد تشكيل هويتنا وتصوراتنا عن العالم.[2]

يجمع كل من فكر ليوتار وبودريار في نقدهما العميق للمجتمع ما بعد الحداثي حيث يتناولان تأثير التقنيات الحديثة على إدراك الإنسان للواقع، حيث يوضح بودريار كيف أن المحاكاة الرقمية أو ما يسميه السيمولاكر قد تجاوزت الواقع ليخلق عوالم افتراضية تخفي الحقيقة خلف شيفرات إعلامية وتقنية، مما يجعل التمييز بين الواقع والمصطنع امرا صعبا، أما ليوتار في كتابه الوضع ما بعد الحداثي يعلن عن نهاية السرديات الكبرى التي كانت تفسر التاريخ والمعرفة، مشيرا إلى أن المعرفة أصبحت مجرد سلعة معلوماتية تقاس بالكفاءة والأداء، يشترك المفكران في رؤية أن التقنيات الحديثة قد أضعفت قدرة الإنسان على التمييز بين الحقيقة والتمثيل مما أدى إلى تآكل مرجعياته المعرفية والأخلاقية، والمهم الإشارة إلى أن ليوتار قد قدم تحليله للمجتمع الغربي من خلال وصفه للوضع ما بعد الحداثي وليس كخبير في العلوم التقنية، مما يعكس اهتمامه بالفلسفة الاجتماعية أكثر من اهتمامه بالتفاصيل التقنية الدقيقة. [3]

[1] كمال بومنير وآخرون، تيودور أدورنومن النقد إلى الإستيطيقا مقاربات فلسفية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2011، ص 22.

[2] جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 01، 2008، ص 18.

[3] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، المصدر السابق، ص 25.

ينتقد ليوتار بشكل خاص التنمية في كتابه اللاإنساني (Inhumain) باعتبارها جزءا من برنامج خفي يهدف إلى تجاوز الإنسان لصالح الآلات، ويرى أن هذا التوجه يخلق عالما تسوده اللا معنى حيث تصبح التكنولوجيا القوة المهيمنة التي تحدد مصير البشر، ويظهر هذا النقد كيف أن التنمية التي يفترض أن تكون وسيلة لتحسين حياة الإنسان قد تتحول إلى أداة للسيطرة والتقليص من البعد الإنساني في المجتمع، ويعتبر ظهور السيبرنيطيقا (La cybernétique) التي أسسها نوربرت واينر Norbert Wiener عام 1948م نقطة تحول في هذا السياق حيث يعرف السيبرنيطيقا بأنها علم التحكم في الأنظمة الحية وغير الحية، وقد ساهمت في تحويل المعرفة إلى بيانات قابلة للمعالجة بواسطة الكمبيوتر هذا التحول جعل الإنسان جزء من شبكة معلوماتية ضخمة، حيث ينظر إليه ككائن قابل للبرمجة والتوجيه مما يعزز من هيمنة التكنولوجيا على حياته، من خلال هذا التحليل يظهر ليوتار كيف أن التنمية بدلا من أن تكون وسيلة لتحرير الإنسان قد تصبح وسيلة لتقلصه إلى مجرد عنصر ضمن نظام معلوماتي ضخم ويحذا أن هذا التوجه يؤدي إلى مجتمع تسوده اللا معنى حيث تحدد التكنولوجيا مصير الإنسان.[1]

في القرن العشرين شهدت البرمجة تحولا فلسفيا حيث أصبحت التقنية أكثر من مجرد أداة ؛ حيث أصبحت لغة كونية تعيد تشكيل الوجود البشري ولم تعد المعرفة مجرد تراكم للمفاهيم النظرية بل أصبحت قابلة للتحويل إلى رموز قابلة للمعالجة الآلية، مما أدى إلى ظهور خطابات الشيفرة التي تتحدث بلغة رمزية تتجاوز حدود اللغة الطبيعية، وأصبح معيار صلاحية أي معرفة هو قدرتها على التحول إلى رموز وعلامات قابلة للتفسير الآلي، مما جعل اللغة بمختلف أشكالها أساسا لكل العلوم ولتقنيات من الصوتيات إلى السيبرنيطيقا، ومن الحواسيب إلى بنوك المعلومات، حيث تتأسس المعرفة على القدرة على التعبير الرمزي مما يطرح تساؤلات فلسفية حول طبيعة الوعي والذات والوجود في عصر الشيفرة.[2]

المطلب الثاني: تشكل الاستراتيجيات الاستثمارية المعاصرة في الكفاءة والرغبة

1/ _الاقتصاد الليبيدي وتجربة الجسد بين الاستهلاك والسيطرة: يعتبر كتاب "الاقتصاد الليبيدي" لجان فرانسوا ليوتار تجربة فكرية فريدة، حيث يعيد تشكيل الفلسفة من خلال عدسة التحليل النفسي مقدما بذلك رؤية جديدة تعيد التفكير في العلاقات بين الرغبة، السلطة، واللغة، حيث يعد هذا العمل محطة مفصلية في مسار ليوتار الفلسفي حيث يتجاوز المفاهيم التقليدية ليكشف عن البنى العميقة التي تشكل الأنظمة الاجتماعية و السياسية بالرغم من تعقيده، ويعتبر هذا الكتاب تحديا فكريا يتطلب من القارئ

[1] إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2012، ص 193.

[2] السعيد لبيب، جان فرانسوا ليوتار ونقد الفكر الشمولي، المرجع السابق، ص 47.

الانخراط في عملية تأملية نقدية مما يجعله نصا مفتوحا للتفسير والتأويل، وفي قلب مشروعه يطرح ليوتار اقتصاد الرغبة حيث يعيد تعريف الجسد كحقل للثورة والتحرر من القيود الميكانيكية التي فرضتها الثورة الصناعية بدلا من النظر إلى الجسد كأداة إنتاجية خاضعة للآلة، ويرى ليوتار أن الجسد هو مصدر كل تمرد وميدان لتحرير الطاقات الليبيدية المكبوتة، من خلال هذا المنظور تصبح الرغبة القوة المحركة التي تعيد تشكيل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بعيدا عن منطق الإنتاج والاستهلاك التقليدي، تتجسد هذه الرؤية في مدونة اقتصاد الرغبة التي تتحدث بلغة الجسد وتطرح أسئلة فلسفية تفكر عبر مفاهيم ليبيدية دون كبت أو قمع، وتبدأ هذه المدونة بعبارة ليوتار الشهيرة "افتح ما يسمى بالجسد على جميع سطوحه" داعيا إلى إعادة اكتشاف الجسد كفضاء للحرية والإبداع بعيدا عن القيود المجتمعية.[1]

يعتبر الجسد الليبيدي (corps libidinal) مسرح يتجلى فيه الفكر الحر، وضمن هذا الأفق التحرري ناقش ليوتار المسائل السياسية والاقتصادية من خلال الإشارة الدائمة إلى لا شعور كل خطاب واعتبر بأن كل المنظومات يتحكم في اقتصادها الجسد "الجانب الغريزي في الإنسان" ولاختبار هذه الفكرة واقعيا نجد بأن الاقتصاد الراهن الذي يعتمد على الميديا*، يقوم على الاستثمار في رغبات الذوات المستهلكة كأن يتم هندسة علبة لأحد المنتجات الاستهلاكية بمعايير سيكولوجية تجذب المستهلك بدون وعي منه لأنها تلبي حاجته ورغبته، وذات الشيء بالنسبة للإعلانات المختلفة وكلها تقوم على استمالة المستهلك لا شعوريا بمخاطبة ذاته العميقة المكونة لمجموع رغباته، وبالتالي أصبح الجسد هومن يتحكم في الاقتصاد وعلى أساس رغبات الجسد يكون نمط الإنتاج ونوع السلع وكل الاستثمارات الكبرى في عالم الاقتصاد ماهي إلا تلبية لرغبات وحاجات مكبوتة في الجسد، مثلا "الشركات الإنتاجية للسينما والمسرح والممولة للأعمال الفنية" تستخدم الجسد غاية من أجل الربح، وكل ما أدى ذلك الجسد الدور التمثيلي بإتقان كلما زادت فرص النجاح والثروة للفيلم، ويكون الاستثمار أكثر في الفنان الأكثر كفاءة وتفننا في الأداء، وغيرها من الأمثلة تجعل من إبستمية اقتصاد الرغبة لليوتار ليس مجرد مقاربة فلسفية بقدر ماهي دراسة معمقة ومفصلة عن المجتمع ما بعد صناعي، وكشف للآليات الاستثمارية التي يقوم عليها، وبالتالي حسب ليوتار فإن الرغبة الليبيدية الكامنة والمتمثلة في استغلال البروليتاريا بعقلانية رأسمالية تجلت وطغت على الرغبة المزدوجة والمتمثلة بدورها في إنسانية المشروع الماركسي التحرري، ويضع ليوتار على العلن الرغبات المزدوجة والمتناقضة في اقتصاد ماركس ووصف

[1] Jean François Lyotard ، Libidinal economy ،Op cit ،p 09.

* الميديا: هو مصطلح يطلق في الغالب على وسائل الإعلام المختلفة، سواء التقليدية مثل الجرائد والراديو أو المعاصرة الجديدة مثل الأنترنيت (زينب ياقوت، مدخل إلى وسائل الإعلام والاتصال، سنة أولى ماستر، قسم علوم الإعلام، كلية علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر 03، 2017/ 2018).

الرغبة في إيجاد مجتمع غير مغترب بأنها رغبة لا يمكن إشباعها، والأبعاد الفلسفية التي يريد ليوتار توضيحها من خلال تحليل فكر ماركس الاقتصادي، هو البرهنة على ضرورة التحليل النفسي كميتودولوجيا تفكيكية تبين كل مكبوت مهما كان نوع خطابه والمنظومة التي تخفيه وإظهار الرغبات المخادعة والتمويهية، والمجتمع الراهن مجتمع المعلوماتية التي طورت من وسائلها التضليلية والتمويهية، كما يفسر فرويد رمزية الأحلام في الأعمال الفنية وعلى الإنسان المعاصر بحسب تطلعات ليوتار أن يكتسب ثقافة وإطلاع على آليات التحليل النفسي.[1]

2/_ رهانات بناء الاقتصاد المعرفي في ظل التغيرات الرقمية المعاصرة

في تقرير ليوتار الموجه إلى حكومة كيبيك عام 1979 م قدم رؤية فلسفية جذرية للمعرفة المعاصرة، مؤكدا على تحولها من المعرفة إلى المعلومة في سياق المجتمعات ما بعد الحداثية حيث أشار إلى أن المعرفة لم تعد تقاس بمعايير الحقيقة المطلقة أو التقدم التاريخي، بل أصبحت تقيم حسب فعاليتها أو أدائها في خدمة الاقتصاد والسياسة وهنا تصبح المعرفة سلعة معلوماتية تستخدم للتوجيه والسيطرة مما يعكس تحولا عميقا في طبيعة السلطة والمعرفة في العصر الرقمي، ولذلك يمكن النظر إلى سياسة ليوتار التفكيكية على أنها نقد جذري للسرديات الكبرى التي كانت تشر عن السلطة والمعرفة في المجتمع الصناعي، وهو لا يكتفي بتفكيك هذه السرديات بل يقترح بديلا يتمثل في البراغماتية (Pragmatisme) التي تركز على فعالية المعرفة في سياقاتها الاجتماعية والسياسية، وهنا يطرح سؤال أساسي كيف يمكن إعادة شرعية المعرفة في ظل غياب السرديات الكبرى؟، إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب إعادة التفكير في العلاقة بين المعرفة والسلطة، وتطوير مفاهيم جديدة للشرعية والمعنى في عالم ما بعد الحداثة.[2]

وفي سياق التحولات الفكرية والاقتصادية التي شهدها العالم، يمكننا أن نرى كيف انتقل الاقتصاد السياسي من الاعتماد على الموارد الطبيعية كمادة خام تحرك عجلة الاقتصاد والتنمية إلى تبني الأفكار والمعرفة كمصادر أساسية للقوة الاقتصادية، هذا التحول يعكس تطورا في أدوات الإنتاج وأساليب التنظيم حيث أصبحت الشركات متعددة الجنسيات مثل "مايكروسوفت وكوكا كولا" نماذج للاقتصاد المعرفي الذي يعتمد على التكنولوجيا والابتكار، هذه الشركات لم تقتصر على استغلال الموارد الطبيعية بل استثمرت في البنية التحتية الرقمية مثل "الإنترنيت ووسائل الإعلام" لتسهيل الإنتاج والتوزيع مما أدى تعزيز دورها في الاقتصاد العالمي، ومن جهة أخرى يظهر التفاعل بين المجالين التقني والعلمي (التكنولوجيا والعلوم) والمجال

[1] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، اقتصاد المعرفة ومستقبل الإنسان المعاصر جان فرانسوا ليوتار أنموذجا، المرجع السابق، ص 148.

[2] بغورة الزواوي، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية (دراسة نقدية)، المرجع السابق، ص 20.

السياسي والاقتصادي، حيث أصبحت الدول والشركات الكبرى توجه ميزانياتها نحو مشاريع علمية وتقنية ضخمة مثل "غزو الفضاء والتكنولوجيا النووية والبيولوجية"، هذا التداخل يعكس هيمنة المعرفة والتكنولوجيا على السياسات الاقتصادية ويبرز كيف أن القوة الاقتصادية لم تعد مقتصرة على السيطرة على الموارد الطبيعية، بل امتدت لتشمل السيطرة على المعرفة والابتكار، وفي هذا السياق يمكننا أن نرى كيف أن الاقتصاد المعاصر قد تحول إلى ساحة صراع بين القوى التي تتحكم في المعرفة والتكنولوجيا، وبين القوى التي تسعى للحفاظ على السيطرة على الموارد الطبيعية هذ التحول يطرح تساؤلات فلسفية حول طبيعة القوة الاقتصادية وكيفية توزيعها وأثرها على التنمية والعدالة الاجتماعية في العصر المعاصر.[1]

ونجد العديد من الدول المتقدمة سارت على النهج البراغماتي الذي رسخ في ذهنية العقل الغربي الفكر الأنجلوساكسوني القائم على التفكير المنطقي المنظم، جعل هذا النمط من التفكير دول متقدمة دون أخرى تعتمد في تقدمها على "الكفاءة والمهارة" والبحث الفردي المتميز وهو المنطق الذي تقوم عليه اقتصاديات المعرفة، فلم يعد العمال متساوين في ساعات العمل والدخل كما كان ذلك سائدا مع الرأسمالية بل أصبح التميز الذي يشترط الكفاءة، المعيار الذي يحدث الفروقات لا التساوي بين العمال داخل المؤسسة الاقتصادية، وتجسيد العقلانية الليبرالية في قيام "مؤسسات ناشئة" يسيرها خواص متميزين بفكرهم ويديرون أعمالهم بمفردهم تحت شعار: "الفكرة الصالحة هي الفكرة النافعة والقابلة للتجسيد الواقعي"، كما يمكن للعقول الحاملة للمشاريع المستقبلية والأفكار المبتكرة الاستثمار فيها من قبل الشركات العابرة للقارات وهوما يتميز به الاقتصاد العالمي الآن ولاسيما في مجتمع المعلومات، وعند وصف الاقتصاد العالمي الحالي يتكرر استخدام مصطلحين هما "العولمة واقتصاد المعرفة" لقد ظل العالم يشهد تزايد عولمة الشؤون الاقتصادية وذلك بسبب عدة عوامل من أهمها ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات.[2]

وتتسارع آليات هيمنة العولمة مع تقدم تقنيات البرمجيات التي أصبحت المحرك الأساسي لتطور العلوم التقنية الحديثة، حيث يرى عالم الاجتماع آلان تورين (1925_2023م) أن هذه التحولات قد أدت إلى ظهور براديغم جديد لفهم العالم المعاصر، حيث أصبح الواقع الاجتماعي يتسم بالسيولة والتعقيد مما يستدعي نمطا فكريا قادرا على استيعاب هذه التغيرات، ويرى آلان تورين أن العولمة قد أسهمت في توسيع المقايضات الدولية بسرعة غير مسبوقة مما عزز من نفوذ الرأسمالية العظمى التي غالبا ما تكون مراكز قراراتها في الولايات المتحدة الأمريكية، وهنا يظهر أن العولمة ليست مجرد ظاهرة اقتصادية أو تقنية بل هي

[1] جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة نصوص في الفلسفة والفن، المصدر السابق، ص 13.

[2] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، اقتصاد المعرفة ومستقبل الإنسان المعاصر جان فرانسوا ليوتار أنموذجا، المرجع السابق، ص 149.

مشروع فكري وثقافي يسعى إلى إعادة تشكيل العلاقات بين الأمم والشعوب مما يتطلب منا التفكير النقدي في آثارها وتداعياتها على مختلف الأصعدة.[1]

يختلف ليوتار عن آلان تورين في تركيزه على تحليل آليات الهيمنة في العولمة متجاوزا مركز المشروع ذاته، حيث يرى ليوتار أن التكنولوجيا الحديثة وبالأخص الرقمنة أصبحت المصدر الرئيسي لشرعية المعرفة العلمية وتصبح الكفاءة العلمية معيارا أساسيا مما يؤدي إلى ربط الثروة بالكفاءة الحقيقية وبذلك تختزل المعرفة إلى معلومات قابلة للتبادل والاستهلاك مما يعزز من هيمنة الرأسمالية الرقمية على الثقافة والإنتاج الفكري، ولذلك فإن ليوتار لا يهمه مركز مشروع العولمة والهيمنة بقدر اهتمامه بالتحليل الدقيق لآليات هذه الهيمنة [2]، وفي إطار مفهوم "اقتصاد المعرفة" يبرز ليوتار ثلاثية أساسية وهي الذكاء والإبداع والسلطة المعرفية، هذه الثلاثية تجسد التحول المعرفي في ظل الرأسمالية المتطورة، حيث تعتبر المعرفة سلعة قابلة للتداول وتقاس قيمتها بقدرتها على الأداء والإنتاجية، وهنا يوجه النظام الرأسمالي المتقدم رسالة تعكس تحول المعرفة من غاية ذاتية إلى أداة استراتيجية تستخدم لتحقيق الهيمنة والربح في عالم معولم وهذه الرسالة يقول فيها: «أمرت الرأسمالية المتطورة ما يلي: كن ذكيا، كن مبدعا، ففكرك هو السلطة في المستقبل».[3]

في ظل التحولات الاقتصادية المعاصرة أصبح الإنسان محورا أساسيا للاستثمار حيث ينظر إليه كعنصر فاعل في إنتاج المعرفة وتداولها كما أشار ليوتار فإن الاقتصاد المعرفي لا يقتصر على إنتاج المعرفة بل يمتد إلى استثمار الرغبات والوعي، حيث يستثمر في اللاوعي من خلال تحفيز الرغبات وفي الوعي من خلال التعليم والتأهيل المتخصص، وقد تجلى ذلك في السياسات الليبرالية التي ربطت بين المؤسسات الاقتصادية والتعليمية لتكوين أفراد ذوي كفاءات فكرية وتقنية، خاصة في مجالات مثل الرقمنة والبرمجة مما يجعلهم محط جذب للمستثمرين، ويعتبر صناع القرار وفقا لليوتار هم الطبقة الحاكمة التي تتحكم في الوصول إلى المعلومات وتوجيهها حيث يصبح الوصول إلى البيانات شرطا أساسيا للخبراء، مما يعزز من دورهم في اتخاذ القرارات الاقتصادية والاجتماعية وبذلك يصبح الاقتصاد المعرفي نظاما معتمدا على تدفق المعلومات وتوظيفها لتحقيق الكفاءة والأرباح مما يعكس تحولا في وظيفة المعرفة من كونها وسيلة للبحث عن الحقيقة

[1] آلان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 01، 2011، ص 44.

[2] جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 01، 2008، ص 496.

[3] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، اقتصاد المعرفة ومستقبل الإنسان المعاصر جان فرانسوا ليوتار أنموذجا، المرجع السابق، ص 150.

إلى أداة لتحقيق الربح[1]، وبدون منازع يمكن القول: « المعرفة إذا لعبة اقتصاد، والعلم قوة إنتاج، يعني لحظة في صيرورة رأس المال، نحن لا نشتري اليوم علماء وتقنيين وتقنيات من أجل معرفة الحقيقة لكن من أجل الزيادة في السلطة، أما الجامعات والمؤسسات والمعاهد التعليمية العليا فمدعوة إلى تكوين كفاءات وليس نماذج وأطباء في تخصصات معينة».[2]

يرى ليوتار في كتابه اللاإنساني تهديدا جوهريا للإنسانية حيث يحذر من أن التنمية عندما تترك بلا مرشد قد تؤدي إلى ثقافة تقوم على مبادئ غير إنسانية، حيث يختزل الإنسان إلى مجرد أداة في خدمة الاقتصاد والتكنولوجيا يشير إلى أن هذا الهوس بالتنمية قد يقود إلى مجتمع تحكمه الآلات والروبوتات مع الثورات العلمية والتكنولوجية المبهرة التي شهدها العلم المعاصر، ويستثمر الإنسان فقط لتحقيق الكفاءة والربح لينتهي بفقدان إنسانيته، لذلك يدعو ليوتار إلى مقاومة شاملة لهذا المسار، مؤكدا على ضرورة الحفاظ على القيم الإنسانية في مواجهة هذا التوجه التكنولوجي المتسارع.[3]

يحذر ليوتار من ثورة غير مرئية قادمة من المستقبل، مخطط لها من قبل صناع القرار بدوافع اقتصادية وسياسية حيث يستخدم العلم والمعرفة كأدوات للهيمنة، يرى ليوتار أن الفكر الفلسفي يجب أن يكون أداة مقاومة ضد هذا الإرهاب التنموي ويقترح الاستثمار في العلوم الإنسانية خاصة التحليل النفسي كوسيلة لفهم الأزمات الاجتماعية، يعتبر التحليل النفسي سلاحا معرفيا يمكن من خلاله تحليل الوعي الجمعي للمجتمعات التي تدعي حصانتها بالعلم التقني، ويدعوا ليوتار الإنسان المعاصر إلى مقاومة آثار اقتصاد المعرفة الذي امتد ليشمل استغلال الإنسان وموارده والتحصن بفكر الخلاف الذي يؤكد على عدم وجود قاعدة عامة للحكم بين الأجناس غير المتجانسة، مما يؤسس لقاعدة فكرية تنادي بالاختلاف كأداة للعدالة الفلسفية.[4]

تغييب القاعدة التي تحمل كل سلطة سياسية واقتصادية وآن وقت إعلان فكر النزاع الخلافي بين الأنواع المختلفة للخطاب عند ليوتار كان محسوبا ومؤسسا له، حيث انبثق سؤال الخلاف عند ليوتار لحظة تقديم المشروع الليبرالي لريتشارد رورتي Richard Rorty (1931_2007م) الذي يدعوا إلى الكونية بواسطة نموذج المصالحة سواء سياسيا أم اقتصاديا، هذا المشروع المساند نوعا ما لمشروع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، الداعي إلى ذات المساعي الرورتية باسم الإجماع لذلك كان كتاب الخلاف لجان فرانسوا ليوتار،

[1] جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، المصدر السابق، ص 35.

[2] السعيد لبيب، جان فرانسوا ليوتار ونقد الفكر الشمولي، المرجع السابق، ص 109.

[3] Stuart Sim ،Lyotard and inhuman ،LTD Duxford ،Cambridge, 2001 ،P 28.

[4] Jean François Lyotard ، The Differend: Phrases in Dispute ،Op Cit ،p 09.

ثورة حقيقية على خطابات الإجماع والمصلحة التي تجعل من دولة قوية سياسيا واقتصاديا يجتمع عند معاييرها كل دول العالم الأقل منها شأنا وسلطة، والخلاف هو إثارة حالة نزاع لا نهائية لكي لا يتحقق الإجماع ولكي تسود سياسة التنميط والحشد الجماهيري في الفلسفة وفي كل شيء.[1]

المطلب الثالث: الكفاءة المعلوماتية في ظل التفاعل بين الذوات الإنسانية والكيانات اللاإنسانية

1/_ السردية الرقمية بين التأثير الثقافي والهيمنة الاقتصادية

يصرح ليوتار بسرديات جديدة غير التي عرفتها الحداثة الغربية، فهي سرديات لا تاريخية ولا سياسية وإنما سرديات رقمية (Récits numériques)، حيث قامت أنظمة الحاسوب المختلفة بإنتاج "ألعاب اللغة" خاصة تمثل خطابات ما بعد الحداثة، إذ لهذه الخطابات الرقمية القدرة الفائقة على الاختراق والتحكم في كل ميدان ويتم تفسير هذا الفهم بلغة ليوتار أين يكون الشاهد الأول أي "المخاطب" المهيمن في اللعبة اللغوية، و"المرسل إليه" كشاهد ثاني ويكون المهيمن عليه في هذه الحالة، والشاهد الثالث المتمثل في "الرسالة اللغوية" وهي رأس المال الرمزي، الذي يستثمر فيه المخاطب لكسب رهان الحكم والتحكم في الإنسان بالدرجة الأولى ومنافسته في إنسانيته بالدرجة الثانية، ليس بغرض إبداع إنسانية أخرى وإنما بغرض تجريد الإنسان من ماهيته وسلبه كينونته ككائن واعي ومفكر وبهذا ينساق الفهم إلى اعتماد صناع القرار(المخاطب) ثروة البراديغم المعلوماتي، وهو قلب لقيم الحداثة خاصة فردانية ديكارت فمن "أنا أفكر إلى أنا أبرمج وأنا أتحكم"، وتنسب كل المهام التفكيرية إلى الكمبيوتر ومع السردية المعلوماتية أصبحت المعرفة في الوضع ما بعد الحداثي كما يقول ليوتار: «المعرفة في شكل سلطة معلوماتية لا غنى عنها للقوة الإنتاجية، أصبحت تمثل بالفعل وستظل تمثل رهانا رئيسا أن لم يكن الرهان الرئيسي في المنافسة العالمية على السلطة.[2]

تتجلى قوى الإنتاج كقوى فكرية تستثمر في المعرفة والخبرة مستغلة إياها في التنافس العالمي على السلطة، تسعى هذه القوى إلى خلق كونية علمية ما فوقية تجعل من البنية الفوقية (الفكر) تدير حركة البنية التحتية (الاقتصاد)، هذا الاستنتاج هوما توصل إليه ليوتار من خلال قراءته لكارل ماركس، حيث اعتبر أن ماركس قد أسس لفهم مادي للتاريخ لكنه لم يتجاوز البنية الاقتصادية إلى البنية الفكرية التي تحددها، لذلك لم تكن مناقشة ليوتار للسياسة الاقتصادية الماركسية مفارقة بل كانت نقدا من داخل النسق الماركسي ذاته، ولقد انخرط ليوتار في العمل السياسي كعضو في مجموعة الاشتراكية البربرية حيث

[1] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، اقتصاد المعرفة ومستقبل الإنسان المعاصر جان فرانسوا ليوتار أنموذجا، المرجع السابق، ص152.

[2] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، البراديغم المعلوماتي وإيديولوجيا ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار، المرجع السابق، ص 170.

كان ينشر مقالاته بانتظام في الصحيفة التي تصدرها المجموعة، ثم كتب في صحيفة "سلطة لعمال" خلال هذه الفترة كان ليوتار على وعي كبير بنشاط الأنظمة السياسية والاقتصادية على حد سواء، ومع ذلك سرعان ما انفصل عن الاشتراكية البربرية وبدأ يفكر خارج أطر الاقتصاد السياسي الماركسي، واشتغل على نقد الماركسية وتجاوزها بوصفها نظاما يسعى إلى تحقيق الربح على حساب إنسانية البروليتاريا، كما كان تمرده ناقما أيضا على النظام الرأسمالي حيث رأى أن كليهما يسهم في تكريس الاستغلال والهيمنة، وبالتالي يمكن القول إن ليوتار قد أعاد صياغة العلاقة بين الفكر والاقتصاد، وبين النظرية والممارسة، من خلال نقده للماركسية والرأسمالية معا، ودعوته إلى فلسفة تتسم بالانفتاح والتعددية مؤكدا على أهمية السرديات الصغرى والابتعاد عن السرديات الشاملة التي تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة.[1]

إن الكشف عن ميكانيزمات السيطرة التي يعتمد عليها النظام الرأسمالي بشكل أساسي والمتمثلة في الكمبيوتر وآليات التواصل عن بعد، هو بغرض كسب الوقت واختصار الطريق نحو الربح والإنتاج أكثر في وقت قصير، وساهمت المعلوماتية بشكل مباشر وفعال في مساندة القوى الرأسمالية في التسويق والاستحواذ على ساحة الاقتصاد، حيث أخذت المعرفة التقنية منحى براغماتي وانتشار بذلك تداولية جديدة غير التي قال بها فلاسفة أفعال الكلام (أوستن وجون سيرل... إلخ) تداولية تجارية لا كلامية، والاستثمار بشكل ليبيدي في الرغبة الجمعية لأفراد المجتمع الغربي وجعلها سلسة دوال رياضية داخل نظام الحاسوب، وكما يرى ليوتار أن أيا من هذين النمطين فوق القصصيين اللذين يسعيان إلى اكتساب الشرعية له مصداقية، بل العلم بعد الحديث يتتبع الأهداف التقنية والتجارية للأداء الأمثل وهو تغيير أوجده تقدم تكنولوجي جديد يجعل من المعلومات كما سياسيا. [2]

وفي حوار ليوتار مع الصحفي كريستيان دوكان أشار ليوتار إلى أن العالم يشهد تحولا في مساراته، حيث أصبح المجتمع ما بعد الصناعي يتسم بثورة معلوماتية غير مسبوقة، هذه الثورة لم تقتصر على التقدم التكنولوجي بل امتدت لتشمل إعادة تشكيل العلاقة بين المعرفة والسلطة حيث أصبح السياسي والمعرفي متداخلين داخل إبستيمية تقنية جديدة، حيث لاحظ ليوتار أن الحوسبة ووسائط الإعلام أصبحتا الضامنين الرئيسيين لطرق التواصل عن بعد، مما جعل نقل المعرفة وتداولها لا يتطلب بالضرورة كتابة نظريات أو أنساق فلسفية شمولية، بل على العكس أصبح الكمبيوتر هو الأداة الرئيسية التي تسهم في هذه العملية، ويمكن القول إن عصر ما بعد الحداثة لا ينظر إلى الحقائق بقدر ما ينظر إلى الكفاءات، حيث يتجسد الأداء

[1] جان فرانسوا ليوتار، الحماسة النقد الكانطي للتاريخ، تر: نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 2001، ص 07.

[2] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، البراديغم المعلوماتي وإيديولوجيا ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار، المرجع السابق، ص 172.

الأمثل في شكل ربح اقتصادي خاضع لسلطة السياسي، ومع تقدم التكنولوجيا الحديثة أصبح التحكم في السوق الاقتصادي أكثر ارتباطا بكفاءة هذه التكنولوجيا داخل المجال العلمي والتقني، لكن ليوتار لم يقتصر على تحليل الهيمنة ومخاطر العصر التقني على الإنسان بل تساءل أيضا عن وسائل المقاومة ضد هذه الهيمنة التكنو معلوماتية، وفي هذا السياق قدم الفن كسبيل للتحرر معتبرا إياه الوسيلة لمواجهة السيطرة التقنية على المعرفة والسلطة.[1]

2/_ الجليل والطليعة " الفن وسيلة للتحرر":

يناقش ليوتار الوضع ما بعد صناعي في أفق النقد المفارق باحثا في ماهية الإنسان الذي ضاع وسط الثورات التقنية، لاسيما مع انبجاس ثورة الذكاء الاصطناعي (l'intelligence artificielle) وهو الأمر الذي أثار قلق فلاسفة ما بعد الحداثة وعلى وجه الخصوص الفيلسوف ليوتار، وعندما ينتقد ليوتار العلوم التقنية فإن الذكاء الاصطناعي هو الذي يستهدفه حقا هذا المجال الذي تكمن فيه المشاكل الرئيسية للمدافعين عن الإنسان، فالذكاء الاصطناعي يثير شبح حياة متقدمة يتعارض مع سيطرتنا على الكوكب وموارده، ويتمثل خوف ليوتار حسب قراءة ستوارت سيم (Stuart Sim) من سطوة اللاإنساني على البشرية والسيطرة على العالم، بما أن الآلة استطاعت تعويض الإنسان عن بعض مهامه ووظائفه فإن من المحتمل في المستقبل القادم ستعوض وجوده كليا.[2]

في ظل القلق المتزايد إزاء المستقبل البعيد يقدم ليوتار بديلا فلسفيا يتجاوز الأزمة الوجودية التي فرضتها الرأسمالية المتأخرة، وهو الفن وتحديدا الجليل (Sublime)، يمثلان مقاومة حقيقية لهذا المأزق حيث يشكلان فضاء للتجربة الجمالية التي تتجاوز المنطق المادي السائد، وفي مواجهة القيم الرأسمالية التي تروج لمفردات مثل "الربح والتنمية والمنافسة" يطرح ليوتار معجما جماليا مغايرا قائما على الذوق الجميل والجليل، يعتبر الجليل تجربة جمالية تثير في الذات شعورا بالتعالي والتجاوز وتدفعها إلى مواجهة حدودها وتجاوزها، هذه التجربة وفقا لليوتار لا تكمن في محاكاة الواقع المادي بل في تقديم ما هو غير قابل للتقديم وما هو غير قابل للتمثيل، ويعتبر ليوتار أن الفن من خلال الجليل يقدم مقاومة حقيقية للواقع الرأسمالي حيث يعيد للفرد قدرته على التجاوز والتأمل، فالفن لا يقتصر على كونه وسيلة للتسلية أو الاستهلاك بل يصبح أداة للتفكير النقدي والتأمل العميق إنه يفتح أمام الذات آفاقا جديدة للتجربة والمعرفة، بعيدا عن القيود التي تفرضها المنظومات الاقتصادية والاجتماعية، ومن هنا نرى أن ليوتار يعيد الاعتبار للفن كفضاء للتجربة

[1] أحمد عبد الحليم عطية، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 2011، ص 09.

[2] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، البراديغم المعلوماتي وإيديولوجيا ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار، المرجع السابق، ص 173.

الجمالية الحرة بعيدا عن الاستلاب الرأسمالي، أنه يدعونا إلى إعادة التفكير في دور الفن في المجتمع وكيف يمكن له أن يكون مصدرا للتحرر والتجاوز بدلا من أن يكون مجرد سلعة استهلاكية.[1]

وفي إطار هذا السياق يبرز الفن الثوري أوالفن الطليعي* (Avant_Garde) كنموذج إستيطيقي يتحدى السرديات الكبرى، كما يناقشها ليوتار ويظهر كيف أن هذا الفن من خلال تبني السرديات الصغرى (Petits _récits) يتيح للإنسان إمكانية التحرر من حالة الاغتراب، ويشير ليوتار إلى أن الفن الطليعي لا يسعى إلى تقديم تمثيلات جاهزة أو معايير ثابتة، بل يفتح المجال لتجارب جمالية غير قابلة للتقنين، من خلال هذا التوجه يعيد الفن الطليعي تشكيل العلاقة بين الذات والعالم، مؤسسا بذلك فضاء من الحرية الجمالية التي تتجاوز القيود المعرفية التقليدية، ويعتبر الفن الطليعي بمثابة السردية الصغرى التي تتحدى السرديات الكبرى، إنه دعوة لإعادة التفكير في العلاقة بين الفن والمعرفة، وبين الذات والعالم، من خلال منظور يتجاوز الحدود التقليدية للتمثيل والمعرفة[2]، فالفن الطليعي بوصفه فنا تجريديا يرفع الخطاب إلى مقام الشكل بغرض تحقيق عوالم خاصة داخل الخيال، وما يمكن ملاحظته ضمن هذا الطرح هو أن ليوتار لم يخرج عن نظرة كانط الفنية سواءا في أهمية الفن أوفي مصادرة الخيالي للواقعي، لكن ما يختلف عنه بشكل واضح هو نظرة ليوتار اللاتمثلية والانفصالية عن الواقع الذي اشتغلت عليه الحركة الطليعية، كان ليوتار طوال حياته المهنية بطلا للفن الطليعي، ومناقشة لما بعد الحداثة في إجابة على السؤال يستند إلى الدفاع عن الأهمية المستمرة للتجارب الطليعية والتي تركز كلها على تجاوز الواقع الثقافي والاجتماعي والثورة عليه، ويبدو أن ليوتار لم يحصر وظيفة فن الطليعة في مهمة التسامي وتمثيل قيم الجليل في مواجهة الفعل الشمولي، وإنما جعل إمكاناته منفتحة على أفق رحبة للسؤال الما بعد حداثي بواسطة الفن يمكن تجسيد الاختلاف، لكن ليس بالمعنى الذي رصده كل من دريدا ودولوز وفوكو، ولكن بمعنى أكثر خصوصية تمثله نظرة ليوتار الفلسفية المميزة لسؤال الاختلاف عنده، فإذا كانت ألعاب اللغة السياسية تنطلق من قاعدة تجعل من حل الخلاف أمرا ممكنا، فإن لعبة الفن تتحرك في مجال التشتت والتفتت وتنتج سلسلة من الاختلافات يحكمها منطق النزاع، النزاع في الذوق الفني لغياب قاعدة لغوية مشتركة بينهما وغير محددة مسبقا ما يجعل الخلاف على الاختلاف لا يمكن حله بشكل عادل، فالعدل حسب ليوتار يمكن تحقيقه فقط في المحكمة لأن القاضي

[1] سايمون تورمي وجولز تاونزند، المفكرون الأساسيون من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية، تر: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط 01، 2016، ص 149.

* الفن الطليعي: مصطلح الطليعة مصطلح فرنسي الأصل يشير إلى طليعة الجيش، ثم دخل إلى قاموس الفن في فرنسا للإشارة إلى أي فنان أو عمل فني يطور مفاهيم وأشكال تجريبية تشكك في الوضع الراهن، ويتجاوز الفن الطليعي الحدود القائمة ويسعى إلى آفاق جديدة (جوليان ستالايراس، الفن المعاصر (مقدمة قصيرة جدا)، تر: مروة عبد الفتاح شحاتة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط 01، 2014، ص 77).

[2] جيمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 206.

لديه سندات قانونية وقواعد قانونية يشرعن من خلالها الحكم، لذلك فالخلاف على عكس التقاضي قد يكون النزاع حالة صراع بين طرفين على الأقل، ولا يمكن تسويته بشكل عادل لعدم وجود قاعدة حكم قابلة للتطبيق على الحجتين.[1]

إن المجتمع ما بعد الصناعي يشهد تداخلا معقدا بين مختلف المجالات الخطابية، مما يعكس تحولا جذريا في بنية المعرفة والسلطة فالمعرفة لم تعد مجرد أداة نقل للمعلومات بل أصبحت سلعة قابلة للتبادل مما يعيد تشكيل العلاقة بين الفرد والمجتمع، هذا التداخل المعرفي بين السياسة والاقتصاد والفن واللغة والفكر يظهر كيف أن كل مجال يؤثر في الآخر، مما يؤدي إلى ظهور أرخبيل من الخطابات المتنوعة والمتنافرة، وهنا يصبح الخلاف أو النزاع اللانهائي هو السمة الأساسية للعلاقات الاجتماعية حيث لم يعد هناك إجماع أو سردية كبرى تهيمن على الجميع، هذا التحول يفتح المجال أمام تساؤلات فلسفية عميقة حول ماهية الإنسان في هذا العصر وتحدياته في مواجهة مصير مجهول، ومن خلال هذا التحليل يدعوا ليوتار إلى إعادة تفعيل دور الفلسفة كأداة لفهم تحليل هذه التحولات مؤكدا على أهمية التفلسف في زمن تلاشي اليقينيات، ففي محاضرته في السوربون عام 1964 م أشار ليوتار إلى أن الوحدة ضاعت ونحن نحيا ونفكر داخل الانشقاق، مما يعكس الحاجة الملحة للتفكير النقدي في مواجهة هذا الواقع المتغير، ولذلك فإن ليوتار يشدد على أهمية الفلسفة كأداة لفهم هذا الواقع المتشابك والمتعدد. [2]

يكمن سر النجاح الفني في التوازن بين ما هو مفاجئ وما هو معروف بين المعلومات والرموز هكذا يعمل الابتكار في الفن ويعيد المرء استخدام صيغ أكدها نجاح سابق، ويفقد توازنها بدمجها مع صيغ أخرى غير متوافقة من حيث المبدأ عن طريق الدمج والاقتباسات والزخارف والمزج الفني، قد يصل المرء إلى حد الغرائبية، فيجامل المرء ذوق جمهور لا يملك ذوقا، والانتقائية أو الحساسية التي تضعفها كثرة الأشكال والأشياء المتاحة، بهذه الطريقة يعتقد المرء أنه يعبر عن روح العصر بينما هولا يعكس سوى روح السوق، لم يعد السمو في الفن بل في التأمل في الفن، فالفن عند بيرك هو تجسيد لشخصية موجودة بالقوة في اللغة لم يعد المجتمع يدرك ذاته في الأعمال الفنية بل يتجاهلها ويرفضها باعتبارها غير مفهومة ولا يسمح إلا للطليعة الفكرية بحفظها في المتاحف.[3]

ويبدوا أيضا بأن ليوتار كان ميتافيزيقيا في طرحه حول إستيطيقا السامي كبديل معرفي، رافع

[1] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، البراديغم المعلوماتي وإيديولوجيا ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار، المرجع السابق، ص 175.

[2] جان فرانسوا ليوتار، لماذا نتفلسف، تر: يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، ط 01، 2017، ص 68.

[3] Jean François lyotard ،The Inhuman ،Translated: by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Polity press, Cambridge, 1991 ،P 102.

بواسطته سطوة التقنية لكونه جعل الفن متعاليا على الواقع لكي لا يحاكي مظاهر الاغتراب والاستيلاب، كما هو معلوم ومتداول بين أفراد المجتمع الفكري منذ أرسطو، تتمثل مهمة الفن الأساسية في تطهير النفس ومخاطبة الروح العميق للذات الإنسانية، مهما كان نوع الفن (الرسم، الموسيقى، التمثيل، النحت،... إلخ)، كما أن هذه الفنون تخدم الواقع وتتحدث عن همومه بشكل واضح، ويمكن تمثيل مشهد تراجيدي لواقعة أليمة بواسطة فن المسرح، أو عزف سمفونية تعبر عن واقع معين كما عبرت عنها سمفونيات بيتهوفن مثلا، ويمكن للفن أن يكون مخبرا عن واقع ما ولكن ليس معالج له، وبكل واقعية الفن ليس مطالب بمعالجة أزمات خارج مجاله، ولكل مجال له مختصيه، فالظاهرة الاجتماعية يعالجها علم الاجتماع، والأزمة الاقتصادية يناقشها خبير اقتصادي، والصراع السياسي يناقشه رجل سياسة، ومن هنا نرى أن رؤية ليوتار الفلسفية ظلت تراهن على أن الفن هو المجال الوحيد القادر على الإفلات من قبضة التكنولوجيا الذكية، ومهما كانت البرمجيات متطورة فإنها تخدم الفن بشكل أو بآخر باعتبار أن فعل التطوير من تقنية معينة وفق برنامج ذكي هو عمل فني إبداعي بامتياز.[1]

المبحث الثالث: النقد الفلسفي لتقنية ليوتار

المطلب الأول: نقد يورغن هابرماس لتقنية ليوتار

إذا كانت الحداثة الأوروبية قد انتهت إلى ما يعرف بالعقل الأداتي (L'esprit instrumental)، ومنه إدانته من قبل التيارات المضادة للحداثة ومن هذا الأساس جاءت دعوة هابرماس إلى إعادة الاعتبار للعقل والتأكيد على أهميته مؤكدا أن سلبيات العقل الأداتي ليست مبررا كافيا للتخلي عن مشروع الحداثة والأنوار وكل التقدم الذي توصلت إليه البشرية، وذلك لا يمكن إلا بإضفاء الجانب التواصلي المؤسس على آلية الحوار والمناقشة، فإن انتصار العقلانية الرقمية أو التقنو علمية التي طرأت على الحياة المعاصرة قد حولت الإنسان إلى مجرد سلعة استهلاكية يعيش في كنف الآلة وخاضع لها، ومنه أدت إلى طمس جوهر الإنسان وإنتاج ما يسمى بالعقل الاستراتيجي الأداتي وهو عقل لا يقوم على التفاهم التواصلي بل عقل يتميز بالهيمنة ويلغي الحوار ولا يعترف بحق الآخر، أما هدفه فهو ربحي بالدرجة الأولى، ومنه أخذ على عاتقه مهمة إماطة اللثام عن الوهم العولمي بحيث يجعل النموذج التكنوقراطي هو النموذج الأسمى للعلاقة بين القرارات السياسية والمعرفة العلمية [2]، وهذا ما تميزت به مدرسة فرانكفورت وهي اعتمادها على آلية النقد واهتماماتها بمآلات الحداثة والتقدم التقني غير المدروس لمفرزات الحداثة، وتأسيسا على ذلك يرى هابرماس أن العقل

[1] فتيحة بلعكروم وصونية نعمون، البراديغم المعلوماتي وإيديولوجيا ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار، المرجع السابق، ص 178.

[2] سعاد سحنون وعمور عبد السلام، التواصل التكنولوجي والاجتماعي برؤية نقدية هابرماس وباومان أنموذجان، مجلة الإنسان والمجال، المجلد 09، العدد 01 ,2023، ص 322.

الأداتي بتكريسه لمظاهر التقنية والتقدم الصناعي يكون قد ساهم بقدر كبير في القضاء على إنسانية الإنسان وزحزحته من مكانته، كما أنه أحدث شرخا كبيرا في المعنى الحقيقي للتواصل مما جعله يشكل خطرا على الإنسانية، كونه يسعى لخلق إنسان من نوع جديد هو الإنسان ذو البعد الواحد بتعبير هربرت ماركوز.[1]

نجد هابرماس بدلا من أن يتخلى عن مشروع الحداثة عمل على القيام بمراجعة نقدية لهذا المشروع، وإظهار إيجابياته وسلبياته واستخلاص الدروس اللازمة من ذلك، فعارض فكرة التقييم السلبي لدور العقل وتجاهل إنجازاته العلمية والحضارية، وقوله بأن الحداثة مشروع غير مكتمل لا يعني اختزال الحداثة في الجوانب العلمية والتقنية بل الحداثة بكل أبعادها الفلسفية والجمالية والثقافية، لذلك اقترح مخرجا من العقل المتمركز على الذات يسمح بتشخيص أسباب انحراف الحداثة وهو العقل التواصلي القائم على قوة الخطاب الحجاجي الذي يمكن من تحقيق التفاهم والإجماع، وفي مقابل ذلك نحا ليوتار منحى مغايرا منتقدا فكرة الإجماع أو ما يسميه البراديغم التواصلي، باسم الاختلاف والتعدد الحاصل بين الخطابات حيث يقدم الوضع ما بعد الحداثي موقفا مناهضا لإمكانية تقديم لون معين من التفسيرات للأحداث، أي للطريقة التي تقدم طريقة للجمع والتوحيد بين كل قواعد التبرير في تبرير واحد شامل وهوما يعرف بالسرديات الكبرى، ما يمكن استخلاصه هو أنه في الوقت الذي يعتبر فيه هابرماس اللغة موضوع استعمال (أداة تواصل) وأنها تتميز بالوحدة والتجانس، وتهدف من حيث الوظيفة إلى تحقيق الإجماع والتوافق من منطلق وحدة العقل وكليته، نجد ليوتار في مقابل ذلك يستبعد الطابع الأداتي الاستعمالي للغة وكذا وحدتها وتجانسها لأنها تتشكل من قواعد استعمال جمل متباينة، أي من أجناس خطاب مختلفة، وأنه يجب الحذر من هيمنة جنس خطاب معين (الإجماع) لأنه يلحق الأذى بأجناس أخرى.[2]

وهنا يكمن نقد هابرماس لتقنية ليوتار من خلال تفاعل ليوتار مع المسألة التقنية، حيث يميل إلى التقليل من أهمية العقلانية النقدية التي تعد الأساس في مشروع التنوير فحين يعتقد هابرماس أن موقف ليوتار يفتقر إلى التفاعل الكافي مع الإمكانيات التي تتيحها التقنية في تحسين شروط الحياة الإنسانية من خلال التواصل الاجتماعي وتوسيع نطاق الحوار العقلاني، فهابرماس يعيب على ليوتار أنه يتبنى نوعا من الموقف الاستراتيجي الذي يقتصر على هيمنة التقنية على جميع جوانب الحياة، دون النظر إلى إمكانية إعادة تشكيل هذه الهيمنة في سياقات التواصل الديمقراطي والوعي النقدي، ولذلك نقد هابرماس لتقنية ليوتار لا يقتصر على رفض الاعتراف بالجانب المظلم للتقنية في تشكيل العلاقات الاجتماعية، بل يشمل أيضا رفض

[1] سعاد سحنون وعمور عبد السلام، التواصل التكنولوجي والاجتماعي برؤية نقدية هابرماس وباومان أنموذجان، المرجع السابق، ص323.

[2] سرير أحمد بن موسى، الحداثة وما بعد الحداثة (نقاش فلسفي ألماني على قاعدة اللغة ليوتار وهابرماس)، مجلة جامعة الشارقة، المجلد 21، العدد 03، 2023، ص 103.

تصور ليوتار الذي يقلل من قدرة الإنسان على التفاعل مع التقنية بعقلانية ومسؤولية، وهنا يبقى هابرماس متمسكا بفكرة أن التقنية إذا تم تأطيرها في نظام من التواصل العقلاني يمكن أن تكون مصدرا للتحرر والتقدم الاجتماعي بدلا من أن تصبح عاملا مهيمنا يقود إلى الاغتراب وتفكيك المعنى.[1]

المطلب الثاني: نقد هربرت ماركوز لتقنية ليوتار

أكد ماركوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية وضرورة تجاوز الطرح الميتافيزيقي أو الأنطولوجي الذي بقي أستاذه هيدغر سجينا له، ذلك أن ما كان يهدف إليه ماركوز هوإبراز وكشف آليات السيطرة التي تتم في ظل هيمنة التقنية، التي أصبحت في عصرنا تحدد مسار التطور التاريخي للمجتمعات القائمة والتي عرفت تقدما مذهلا في هذا المجال، غير أن الكشف عن هذه الآليات مرهون بضرورة الارتكاز على الواقع الملموس الذي تعيشه هذه المجتمعات، أو بعبارة أخرى أصبح من الضروري ربط مسألة التقنية بجملة الشروط الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، إذ لم يعد من الممكن فصلها عن هذه الشروط، إذ اعتبر ماركوز أن مسألة الانفلات والانعتاق من سيطرة التقنية التي أصبح الإنسان المعاصر مكبلا بقيودها، لا يتم تحقيقه على المستوى الميتافيزيقي لذلك يرى أن الاعتقاد بتغيير العالم الذي عرف سيطرة التقنية بات أمرا مستحيلا وغير واقعي، إذ لا يمكن الحديث عن مسألة تغيير الوضع القائم وتجاوزه إلا عبر الرجوع إلى الواقع الملموس أو التاريخي، لقد عمل ماركوز على أن يكون طرحه أقرب إلى واقع المجتمعات المتقدمة صناعيا وانشغالاتها الحضارية.[2]

في سياق فلسفة ماركوز يعتبر موقفه من التطور التقني في المجتمع الصناعي المتقدم نقدا عميقا للهيمنة التكنولوجية على الإنسان، يرى أن التقدم التكنولوجي بدلا من أن يكون أداة لتحرير الإنسان أصبح وسيلة للسيطرة عليه، حيث تحولت التقنية إلى قوة مهيمنة تخضع الأفراد وتقلص من قدرتهم على التفكير النقدي والتغيير الاجتماعي، وفي كتابه الإنسان ذو البعد الواحد يشير إلى أن العقلانية التكنولوجية التي تركز على الكفاءة والإنتاجية قد أفضت إلى مجتمع أحادي البعد، حيث يختزل الإنسان إلى مجرد أداة في آلة الإنتاج مما يؤدي إلى اغترابه وفقدان حريته، ويعتبر هذا النوع من العقلانية الذي يوظف لتوطيد السلطة والسيطرة بمثابة قمع إرادي يمارس على لأفراد حيث يفقدهم القدرة على التفكير النقدي، ولذلك فإن ماركوز يدعوا إلى إعادة النظر في العلاقة بين الإنسان والتقنية مؤكدا على ضرورة استخدام التكنولوجيا كأداة لخدمة الإنسان وليس كوسيلة للهيمنة عليه.[3]

---

[1] سعاد سحنون وعمور عبد السلام، التواصل التكنولوجي والاجتماعي برؤية نقدية هابرماس وباومان أنموذجان، المرجع السابق، ص 327.

[2] كمال بومنير، جدل العقلانية في الفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 60.

[3] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، د ط، د س، ص 76.

إن وتيرة التطور العلمي والتكنولوجي تضعنا أمام تحد وجودي عميق، فبينما تتزايد الابتكارات التقنية بشكل مذهل نجد أنفسنا في حالة من العجز عن استيعابها ومواكبتها، مما يحصرنا في موقع المستهلك السلبي هذه الديناميكية تبرر إشكالية كيف ننقل التكنولوجيا إلى مجتمعاتنا بدلا من أن نكون فاعلين في إبداعها وتوجيهها ؟، فالتكنولوجيا في جوهرها هي التطبيق العلمي للمعرفة وكلاهما يشكلان جزءا من مشروع أوسع للسيطرة على الطبيعة والإنسان، على الرغم من أن الإنسان يبدو سيدا للآلة ومكتشفها، إلا أن الواقع يكشف عكس ذلك وهو أن الآلة هي التي تتحكم في الإنسان وتستعبده، بل هومن يجعل نفسه عبدا لها بعد أن كان سيدها، وهنا يرى ماركوز أن التطور التكنولوجي في المجتمعات الصناعية المتقدمة لا يمثل تقدما حقيقيا نحو التحرر، بل هو شكل جديد من أشكال الاستعباد والتشيؤ، فبدلا من أن تكون التكنولوجيا أداة لتبرير الإنسان أصبحت وسيلة لتحديد قيمته من خلال إنتاجه واستهلاكه، واصبحت العقلانية التقنية وسيلة للهيمنة على العالم وليست وسيلة لفهمه حيث يقول ماركوز: «تتحول القدرة التحررية للتقنية، تحول الأشياء إلى أدوات، إلى عائق في وجه التحرر إنها تنقلب فتحول الإنسان إلى أداة »[1].

يختلف هربرت ماركوز وليوتار في رؤيتهما للتقنية، إذ يعتبر ماركوز أنها أداة قابلة للتوجيه نحو التحرر من قيود النظام الرأسمالي، في حين يرى ليوتار أنها تمثل تحولا معرفيا جوهريا يعيد تشكيل عقل الإنسان، فتكمن قيمة التقنية عند ماركوز على مساهمتها في بناء مجتمع أكثر عدلا وتوازنا، لكن ليوتار يرى أن التقنية ليست مجرد أداة بل هي عملية تحول فكري تتجاوز حدود السيطرة المادية فهي تعيد تعريف مفهوم المعرفة والحقيقة مما يؤدي إلى تفكيك الهياكل المعرفية التقليدية بدلا من السعي وراء إجابات كلية، تفتح التقنية أمامنا إمكانية الانقسام المعرفي حيث تتناثر الثوابت وتختفي الأسس المعيارية التي كانت تشكل فهمنا العميق للعالم، ويتضح من خلال هذا الخلاف أن ماركوز يرى التقنية كوسيلة لتحرير الإنسان اجتماعيا بينما يراها ليوتار عنصرا في تفكيك البناء المعرفي والثقافي السائد، ويعتبر التقنية قوة مدمرة للتصورات التقليدية، ومساهمة في خلق عالم معرفي متشظ لا يعتمد على الأسس الثابتة بل على التعددية والانفتاح.[2]

المطلب الثالث: نقد جيل دولوزلتقنية ليوتار

يرى جيل دولوز أن الفلسفة ليست مجرد تأمل أو تفكير تقليدي، بل هي إبداع للمفاهيم ويعتقد أن الفلسفة يجب أن تبتعد عن الاتصال والتواصل التقليديين، ويرى أن الاتصال يهدف إلى التفاهم والتوافق بينما الفلسفة تسعى إلى الإبداع والتفرد، وفي سياق تطور المجتمعات يميز دولوز بين مجتمعات الانضباط

[1] محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، د ط، 2009، ص 103.

[2] المرجع نفسه، ص 209.

ومجتمعات التحكم، حيث نجد أن المجتمعات الانضباطية تعتمد على الهياكل الثابتة مثل "السجون والمدارس والمصانع" والمجتمعات الحديثة تعتمد على تقنيات التحكم المستمر والتواصل الفوري، هذه التقنيات بحسب دولوز لا تقتصر على تنظيم الإنتاج بل تسعى إلى تشكيل الذوات وتوجيه سلوك الأفراد بطرق أكثر فعالية، علاوة على ذلك ينتقد دولوز ما يسميه كوجيت والتواصل، حيث يرى أن وسائل الإعلام والتكنولوجيا الحديثة لا تتوقف على نقل المعلومات بل تفرض نمطا من التفكير والتصرف على الأفراد، مما يؤدي إلى نوع من التشبه بدلا من التفكير النقدي المستقل، هذه الظاهرة تشكل في رأيه منظومة رقابة حديثة تسعى إلى تشكيل الاجتماع وتوحيد الآراء.[1]

ومن جهة أخرى يرى جيل دولوز أن الفلسفة يجب أن تكون مجالا للإبداع والمقاومة، لا مجرد استجابة للأيديولوجيات السائدة فهو يقدم نقدا عميقا للتقنية ليس فقط كأدوات مادية بل كقوى ثقافية وفكرية تسهم في تشكيل الواقع الاجتماعي والسياسي، داعيا إلى وعي نقدي ومقاومة فكرية لمواجهة تأثيراتها ويعيد دولوز الاعتبار لاستقلال الفلسفة كمعرفة قائمة برأسها في ظل هيمنة الفلسفات الجزئية التي ظهرت في القرن العشرين، ولكنه أكد في الوقت نفسه عدم انعزال الفلسفة عن فضاءات المعرفة المحيطة بها، فعندما تستورد الفلسفة مفاهيم وإشكاليات ما فلا يمكنها أن تتجنبها بل تجد نفسها مجبرة على إعادة شحذها وإعادة اشتغالها في خدمة مشكلاتها الخاصة بها، وإعادة إبداع مفاهيمها وهي بذلك تبدعها لذاتها وبذاتها فقط. [2]

[1] وليم العوطة، جيل دولوز، عن الانضباط والتحكم والمقاومة، تم نشره في 28-03-2022، تاريخ الاطلاع. 20/04/ 2025، س 8:36، متاح عبر الموقع الالكتروني: https: // athara net / gilles delouze on discipline. Com

[2] صورية عمران، المشروع التطبيقي لفلسفة جديدة جيل دولوز أنموذجا، سلسلة الأنوار، المجلد 08، العدد 01، 2018، ص 21.

خلاصة:

نستنتج أنه في فكر فرانسوا ليوتار تتداخل التقنية مع التحولات الفلسفية التي شهدها العصر المعاصر بشكل عميق، حيث يرى أن التقنية لم تعد مجرد أداة للوصول إلى الحقيقة كما كانت في العصور السابقة بل أصبحت أداة تابعة لمنظومات اقتصادية وسياسية معقدة، مما يعيد تشكيل ملامح المعرفة الإنسانية بشكل جذري، وفقا لليوتار فإن الثورة المعلوماتية قد أسهمت في تفكيك السرديات الكبرى التي كانت تعكس الفهم التقليدي للعالم لتحل محلها السرديات الصغرى التي تحتفل بتعددية الحقائق والتجارب الإنسانية، مما يؤدي إلى تشكيل تصورات جديدة حول الواقع لا تتسم بالثبات والكلية، كما يبرز النقد الفلسفي الذي يقدمه كل من هابرماس وماركوز وجيل دولوز في دراسة الدور الذي تلعبه التقنية في إغلاق الفضاء العمومي وتعزيز الهيمنة الرأسمالية وتحويل الوجود الإنساني إلى مجرد كائن تابع للنظم التكنولوجية.

خاتمة

خاتمة:

إن للخاتمة قيمة وأهمية بالغة في البحث كونها محصلة ونتيجة لكل ما قدم في البحث من أفكار وشروحات، ولذلك فما يمكن استنتاجه من خلال ما عرض سابقا:

- ✓ أنه من خلال الخطاب الفلسفي يمكن فهم الأبعاد العميقة لهذه التقنية ومدى تأثيرها على الفرد والمجتمع لأنها تعد جزءا أساسيا في التطور الاجتماعي والفكري، ويجب الحذر منها.
- ✓ الخطاب الفلسفي يركز على تساؤلات الإنسان حول ذاته ووجوده، في حين تتعامل التقنية مع تطور الأدوات التي تساهم في تحسين الحياة الإنسانية.
- ✓ نجد أن ليوتار يستند في مرجعيته الفكرية إلى فلسفات ما بعد الحداثة متأثرا بكانط في نقده للعقل الشمولي وبتقويض نتشه للمطلقات كما يستلهم من فتغنشتاين مفهوم الألعاب اللغوية.
- ✓ يرى ليوتار أن السرديات الكبرى التي كانت تتمثل في العقلانية والماركسية قد فقدت مصداقيتها في عصر ما بعد الحداثة، وأن التقنية لم تعد مجرد أداة للوصول إلى الحقيقة كما كانت في العصور السابقة بل أصبحت أداة تابعة لمنظومات اقتصادية وسياسية معقدة.
- ✓ يرى ليوتار أن الثورة المعلوماتية ساهمت في تفكيك السرديات الكبرى التي كانت تعكس الفهم التقليدي للعالم لتحل محلها السرديات الصغرى التي تتميز بالتعددية.
- ✓ صنعت السردية المعلوماتية أنساق معرفية سيطرت على مظاهر حياة الإنسان وأصبحت كل المجالات تسيرها الرقمنة والحوسبة والخوارزميات معلوماتية.
- ✓ يرى ليوتار أنه من خلال كسب رأس المال الرمزي يمكن الهيمنة على سوق الإنتاج، حيث تعمل الاستراتيجية الرأسمالية المتأخرة على الاستثمار في ليبيدوورغبة المجتمعات الغربية عن طريق وسائل الإعلام ونظم البرمجة المختلفة.
- ✓ يرى ليوتار أنه بعد ما كان الجسد موضوع الاقتصاد السياسي وأداة يتم تشغيلها إلى جانب الآلة، أصبح الجسد الآن مصدر كل ثورة وتمرد ويمكن من خلاله تحرير الطاقات الليبيدية وتحرير الجسد من السلطة والآلة التي تورط فيها الإنسان في عصر الصناعة.
- ✓ يرى ليوتار أن الفن هو المجال الوحيد القادر على الإفلات من قبضة التكنولوجيا، ومهما كانت البرامج متطورة فإنها تخدم الفن بشكل أو بآخر، ومن أقرب الفنون إلى ذات ليوتار هوفن الطليعة مسندا له مهمة تجاوز أزمات الاغتراب عن طريق الجليل، والفن هو المخرج الوحيد من الواقعية المشيئة التي خلفتها الرأسمالية المتأخرة.
- ✓ لا يرى ليوتار في تسارع مجال البرمجة والتكنولوجيا مجرد تطور علمي محايد بل هو خطر يهدد ماهية

الإنسان، فمع هيمنة الخوارزميات على أنماط العيش والتفكير تنشأ مخاوف فلسفية من تآكل جوهر الذات الإنسانية ويختزل الإنسان إلى مجرد معطى قابل للبرمجة، ومهما اختلفت مجالات ليوتار فإن أسئلته تجتمع كلها حول مصير الإنسانية.

- ✓ كما يبرز ليوتار النقد الفلسفي الذي يقدمه كل من هابرماس وماركوز وجيل دولوز لنقدهم لفكرة التقنية.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادروالمراجع:

أولا: قائمة المصادر

أ/_ باللغة العربية:

1. جان فرانسوا ليوتار، الحماسة (النقد الكانطي للتاريخ)، تر: نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، د ط، 2001.
2. جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، تر: أحمد حسان، دار الشرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 01، 1994.
3. جان فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة (نصوص في الفلسفة والفن)، تر: السعيد لبيب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 01، 2016.
4. جان فرانسوا ليوتار، لماذا نتفلسف، تر: يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، ط 01، 2017.

ب/_ باللغة الأجنبية:

1. Jean François Lyotard، The Differend : Phrases in Dispute، translation : by Georges van den Abbeele، University of Minnesota Press، Minneapolis، Segunda edicion، 1988.
2. Jean François Lyotard، La Condicion Postmoderna،Traduccion de Mariana Antolin Rata، Edition de Minuit، Segunda edicion، Argentina، 1991.
3. Jean François Lyotard، Libidinal economy، Translated: by Lain Hamilton Gront، Indian University Press Bloomington and Indianapolis،1993.
4. Jean François lyotard، The Inhuman، Translated: by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby،Polity press،Cambridge،1991.

ثانيا: قائمة المراجع

أ/ باللغة العربية:

1. إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط 01، 2006.
2. ابن رشد، سيرة وفكر، تر: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 01، 1998.
3. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 02،

1935.

4. إدريس خيضر، دعائم الفلسفة، موفم للنشر، الجزائر، د ط، 2001.
5. إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديموقراطي، تر: فواز طرابلسي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 2005.
6. آلان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، تر: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 01،2011.
7. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط 02، 2000.
8. جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط01، 2008.
9. جان ماري أوزياس، الفلسفة والتقنيات، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 02، 1983.
10. جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 01، 2008.
11. ديفيد هارفي، الوجيز في تاريخ النيوليبرالية، تر: وليد شحادة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، د ط، دمشق،2013.
12. الرويلي ميجان والبازغي سعد، دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط 2002،03.
13. رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، تر: عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط 02، 1960.
14. رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط 02، 1968.
15. الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية (دراسة نقدية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 2009.
16. سايمون تورمي وجولز تاونزند، المفكرون الأساسيون من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية، تر: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط 01، 2016.
17. السبحاني جعفر، المدخل إلى علم الفلسفة والإلهيات (نظرية المعرفة)، مكتبة التوحيد، لبنان، د ط، 1990.

18. سبيلا محمد، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، د ط، 2009.
19. ستالايراس جوليان، الفن المعاصر (مقدمة قصيرة جدا)، تر: مروة عبد الفتاح شحاتة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط 01، 2014.
20. ستوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة، تر: وجيه سمعان عبد المسيح، المركز القومي للترجمة، ط 01، 2011.
21. ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 01، 1920.
22. طاهر علاء، مدرسة فرانكفورت من هوركايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، د ط، د س.
23. عابد الجابري محمد، تحليل الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 05، 1994.
24. عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، دار الرواق للنشر والتوزيع، ط 01، 2009.
25. عبد السلام محمد السيد، التكنولوجيا الحديثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 1982.
26. عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 01، 2006.
27. عبد الله بن رفود السفياني، الخطاب الوعظي (دراسة استطلاعية)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 01، 2014.
28. عبد الهادي بن ظافر الشهيري، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط 01، 2004.
29. عطية أحمد عبد الحليم، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 2011.
30. القديس أوغسطينوس، اعترافات، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، القاهرة، ط 02، 2015.
31. كريستوفر باتلر، ما بعد الحداثة (مقدمة قصيرة جدا)، تر: نيقن عبد الرؤوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط 01، 2016.
32. كمال بومنير وآخرون، تيودور أدورنو من النقد إلى الإستيطيقا (مقاربات فلسفية)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2011.

33. كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، د ط، 2009.

34. لبيب السعيد، جان فرانسوا ليوتار ونقد الفكر الشمولي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط 01،2022.

35. محمد بومانة وآخرون، مبادئ الفلسفة العامة، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2015.

36. مهنانة إسماعيل، الوجود والحداثة (هيدغر في مناظرة العقل الحديث)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2012.

37. موسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي، دلالة الحائرين، دار مكتبة الثقافة الدينية، د ط، د س.

38. ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، د ط، د س.

39. هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثية، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 01، 2009.

40. هلال عمر عبد العزيز، وسائل التواصل الاجتماعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 2019.

41. هويدي يحيى، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 09، 1989.

42. ولتر ترنس ستيس وميشيل متياس، فلسفة هيغل، تر: عبد الفتاح إمام، دار مكتبة مدبولي، القاهرة، المجلد 02، 1996.

43. وليامز جيمس، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، تر: إيمان عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 01، 2016.

44. يعقوبي محمد، أصول الخطاب الفلسفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 02، 2009.

45. يقطين سعيد، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دار البيضاء، ط03، 1997.

46. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، 2012.

ب/ باللغة الأجنبية:

1. Stuart Sim، Lyotard and inhuman، LTD Duxford، Cambridge،2001

2. Thomas Aquinas، Summa theologica (pars prima secundae)، translated by fathers of the English Dominican province، the classics ethereal library،Second article، 2006.

ثالثا: قائمة المجلات

1. بلعكروم فتيحة ونعمون صونية، اقتصاد المعرفة ومستقبل الإنسان المعاصر جان فرانسوا ليوتار أنموذجا، مجلة رفوف، أدرار، الجزائر، المجلد 12، العدد 01، 2024.
2. بوبكر هشام وبولكلوك دليلة، الهوية الافتراضية واقع وتحديات، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، المجلد 15، العدد 01، 2021.
3. بوحاريش نادية والأحمر فيصل، ما بعد الحداثة البديل المعرفي الجديد، المجلد 08، العدد 01، 2021.
4. بوكيل أمينة ونويوة إصلاح، أنسنة الخطاب من السرديات الكبرى إلى السرديات المضادة، مجلة أبحاث، المجلد 07، العدد 01، 2022.
5. جراتون بيتر، جان فرانسوا ليوتار (موسوعة ستانفورد للفلسفة)، تر: أمين حمزاوي، مجلة حكمة، 2019.
6. جعداني نصيرة، إشكالية تطور العلم عند توماس كون، أفكار وآفاق، المجلد 08، العدد 02، 2022.
7. خضر حيدر، مفهوم التقنية دلالة المصطلح ومعانيه وطرق استخدامه، مجلة الاستغراب، العدد 15، 2019.
8. سحنون سعاد وعبد السلام عمور، التواصل التكنولوجي والاجتماعي برؤية نقدية هابرماس وباومان أنموذجان، مجلة الإنسان والمجال، المجلد 09، العدد 01، 2023.
9. سرير أحمد بن موسى، الحداثة وما بعد الحداثة (نقاش فلسفي ألماني على قاعدة اللغة ليوتار وهابرماس)، مجلة جامعة الشارقة، المجلد 21، العدد 03، 2023.
10. الشريف حبيلة ولشخب سمية، الأدب التفاعلي وفلسفات ما بعد الحداثة قراءة في المرجعيات، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 12، 2014.
11. العامر عثمان، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر، مجلة جامعة دمشق، المجلد 19، العدد 01، 2003.
12. عطيات أبو السعود، نتشه وما بعد الحداثة، مجلة النقد الأدبي فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد 63، 2004.
13. عمران صورية، المشروع التطبيقي لفلسفة جديدة جيل دولوز أنموذجا، سلسلة الأنوار، المجلد 08، العدد 01، 2018.
14. فريدريك جيمسون، ما بعد الحداثة (المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة)، تر: أحمد حسان، مجلة الجراد، 1994.
15. مازن عبد الحسين مشكور، ألعاب اللغة وأثرها في النقد المعاصر، مجلة آداب الكوفة، العدد 55، الجزء

03، 2023.

16. معن الطائي وأماني أبو رحمة، ليوتار وفلسفة ما بعد الحداثة، مؤسسة أروقة للترجمة والدراسات والنشر، القاهرة، د ط، 2011.
17. هويدا صالح، الصورة الروائية للمثقف، مجلة العربي، الكويت، العدد 657، 2021.
18. بلعكروم فتيحة ونعمون صونية، البراديغم المعلوماتي وأيديولوجيا ما بعد الحداثة جان فرانسوا ليوتار، مجلة دراسات، المجلد 14، العدد 02، 2023.

رابعا: قائمة المعاجم

1. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د ط، 1983.
2. ابن منظور، لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، المجلد 01، 1955.
3. أحمد فارس، معجم مقاييس اللغة، تر: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الجزء 02، 1979.
4. مجدي وهبة، معجم مصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، لبنان، ط 02، 1984.
5. محمد بن مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط 02، 1987.

خامسا: قائمة الموسوعات

1. برتران جيل، موسوعة تاريخ التكنولوجيا، تر: هيثم اللمع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 01، 1996.

سادسا: المو اقع الإلكترونية

1. التقنية والعلم، htt:// philotahri.Com
2. وليم العوطة، جيل دولوز، عن الانضباط والتحكم والمقاومة، تم نشره في 28-03-2022، تاريخ الاطلاع 04/20/ 2025، س 8:36، متاح عبر الموقع الالكتروني: https: // athara net / gilles delouze on discipline. Com
3. عبد السلام بن عبد العالي، الفكر في عصر التقنية، تم نشره في افريقيا الشرق عام 2000، تاريخ الاطلاع: 01 / 05 / 2025، س 5:31، متاح على الموقع الالكتروني: http://www aljabriabed. Com
4. فارس أبو شيحة، اليهود وحقيقة محرقة الهولوكوست النازية، https://www.noon post.com.

سابعا: المحاضرات

1. ياقوت زينب، مدخل إلى وسائل الإعلام والاتصال، سنة أولى ماستر، قسم علوم الإعلام، كلية علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر 03، 2017 / 2018.

الفهرس

الفهرس	الصفحة
شكروعرفان	
الإهداء	
مقدمة	أ-ب-ج-د-هـ
الفصل الأول: الخطاب الفلسفي والتقنية "الأصل والتطور"	
المبحث الأول: الجذور التاريخية للخطاب الفلسفي	03
المطلب الأول: مفهوم الخطاب	03
المطلب الثاني: مفهوم الخطاب الفلسفي	04
المطلب الثالث: خصائص الخطاب الفلسفي	09
المطلب الرابع: الخطاب الفلسفي "أبعاده واستراتيجياته"	10
المبحث الثاني: التقنية و أثرها على الهوية الإنسانية	12
المطلب الأول: مفهوم التقنية	12
المطلب الثاني: نشأة التقنية	13
المطلب الثالث: خصائص التقنية المعاصرة	16
المطلب الرابع: أثر التقنية على الفرد والمجتمع	17
المطلب الخامس: العلاقة بين الخطاب الفلسفي والتقنية	18
الفصل الثاني: المرجعية الفكرية لجان فرانسوا ليوتار	
المبحث الأول: النشأة التاريخية لجان فرانسوا ليوتاروأهم مؤلفاته	23
المطلب الأول: حياته	23
المطلب الثاني: أهم مؤلفاته	24
المطلب الثالث: السياق الفكري لجان فرانسوا ليوتار	25
المبحث الثاني: معالم فلسفة جان فرانسوا ليوتار الحداثية و الما بعد حداثية	28
المطلب الأول: الحداثة وما بعد الحداثة " الانتقال والنقد"	28
المطلب الثاني: السرديات الكبرى وتفكيكها	37
المطلب الثالث: الألعاب اللغوية	43
المطلب الرابع: المعرفة في عصر المعلوماتية	44

الفصل الثالث: مآلات التقنية على الخطاب الفلسفي في فلسفة ليوتار	
المبحث الأول: الخطاب الفلسفي حول التقنية من مشروعية العلم إلى تحول السرديات في العصر المعاصر	49
المطلب الأول: مشروعية العلم	49
المطلب الثاني: السرديات الصغرى ودور التقنية في تشكيلها	51
المطلب الثالث: التمثلات الفلسفية للتقنية في سياق الثورة المعلوماتية	52
المبحث الثاني: التقنية في عصر المعلوماتية بين الإنسان والآلة	54
المطلب الأول: الإنسان في ظل البراديغم المعلوماتي "تحولات الماهية والمعنى"	54
المطلب الثاني: تشكل الاستراتيجيات الاستثمارية المعاصرة في الكفاءة والرغبة	56
المطلب الثالث: الكفاءة المعلوماتية في ظل التفاعل بين الذوات الإنسانية والكيانات اللاإنسانية	62
المبحث الثالث: النقد الفلسفي لتقنية ليوتار	67
المطلب الأول: نقد يورغن هابرماس لتقنية ليوتار	67
المطلب الثاني: نقد هربرت ماركوز لتقنية ليوتار	69
المطلب الثالث: نقد جيل دولوز لتقنية ليوتار	70
خاتمة	74
قائمة المصادر والمراجع	77
فهرس الموضوعات	
الملخص: عربية، فرنسية، انجليزية	

ملخص

يشكل الخطاب الفلسفي في عصر التقنية المعاصرة لحظة فارقة في مسار التفكير الإنساني، حيث تنقلب معايير الفهم تحت ضغط التحولات الرقمية المتسارعة، من هنا نجد تدخل جان فرانسوا ليوتار من خلال طرحه براديغم جديد يبرز فيه التقنية كنسق رمزي يعيد تشكيل البنى المعرفية، ويقوض السرديات الكبرى لتحل السرديات الصغرى كفعل مقاومة فلسفية تجعل من الفن مساحة للانفلات من هيمنة التقنية، ومن الجسد وسيط رقمي رمزي يحمل آثار هذه الهيمنة ويعيد إنتاجها.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الفلسفي، التقنية المعاصرة، السرديات الكبرى، السرديات الصغرى، الرقمنة، البراديغم، الجسد. الفن.

Abstract:

Philosophical discourse in the age of contemporary technology marks a pivotal moment in the trajectory of human thought, faced with the rapid pace of digital transformation, traditional frameworks of understanding are being upended, It is within this context that Jean François Lyotard introduces a new paradigm, presenting technology as a symbolic system that reshapes epistemological structures and undermines grand narratives, replacing them with micro -narratives, these micro–narratives act as a from of philosophical resistance, where art becomes a space of escape from technological domination, and the body emerges as a symbolic digital medium, both shaped by and reproducing this dominance.

Key words: philosophical discourse. Contemporary technology. Grand narratives. Micro – narratives. Digitalization. Paradigm. Body, art.

Résumé:

Le discours philosophique à l’ère des technologies contemporaines constitue un tournant majeur dans l’histoire de la pensée humaine, Sous l ’effet des mutations numériques accélérées, les repères traditionnels de compréhension se trouvent bouleversés, C’est dans ce contexte que Jean françois Lyotard intervient en proposant un nouveau paradigme où la technique se présente comme un système symbolique capable de reconfigurer les structures de la connaissance, Ce paradigme remet en cause les grands récits au profit de micro -récits, envisagés comme des formes de résistance philiosophique, L’art devient ainsi un espac D’échappée à l’emprise technologique, tandis que le corps se mue en un médium symbolique numérique, à la fois marqué par cette domination et vecteur de sa reproduction.

Mots-clés: discours philosophique. Technique contemporaine. Grands récits. Micro – récits. Numérisation. Paradigme. Corps. Art.