تفكيكات وخرائط في القراءة:
سياسات العمل الفكري

التفكيك: في ما وراء التشكيك

في تعقيبه على حوارنا «الكتابة وتجربة الاختلاف» (المنشور في نهاية الكتاب في «حوارات وتطلّعات»)، كتب الأستاذ نبيل حضّو في جريدة **اليوم** الجزائرية (الخميس 30 أوت 2001) مقاله «مراجعة الذات لا تفكيك الذات». في ما يلي ردّ على تعقيبه أبيّن فيه المغزى من التفكيك كإحدى مستويات القراءة في واقع معقّد.

أولاً: ما أورده الأستاذ نبيل ينمّ عن رؤية متفحّصة واهتمام متأني في ما آل إليه الواقع والفكر إلى درجة عالية من البؤس والانحسار. لكنه لا يرى في التفكيك الشكل الممكن في طريقة الاختلاف وقبول الآخر في غيريته وآرائه، ربّما لأنه يأخذ مفهوم التفكيك في صيغته «العدمية» ويعتبره فلسفة جاهزة أو فكرة ثابتة. وهو ما يتورّع عنه التفكيكيون أنفسهم بمن فيهم دريدا الذي يعترف بأن مقارباته الفلسفية والأدبية تتخذ العنوان الفكري والتقني المسمّى «التفكيك» وليس حتما التفكيك في مفهومه الأكاديمي المغلق أو الميتافيزيقي المطلق. لأن دريدا أو كرستوفر نوريس أو ريشار رورتي يرون في التفكيك صيغة ذكية في قراءة التراث الغربي باختلافه والولوج في عوالمه ومراقبة وظيفته. فعندما نلج في رواسب النص تتبدّى حقائقه مجزأة ومتباعدة لأنها جملة مفاهيم أو مقولات أو أفكار ثمّ جمعها ونسجها لتصبح نصّا محكما أو رسما مسيّجا.

فالتفكيك كما أراه أو أعقله ليس تقطيع مادة النص وإرجاعها إلى وحداتها الأولية (سوى على سبيل المجاز) وإنما الغوص في أنسجة النص ليتبدّى هذا الأخير في حقيقته الماكروسكوبية فنجوب أروقته أو نجول في دهاليزه فتظهر مجزّأة ومنفصلة على غرار أشياء العالم في لانهائيته. وعليه، عندما نقارب النص تفكيكيا ليس بالمعنى الذي نمزّق فيه أنسجته أو نبدّد دواله أو نشتّت دلالته أو نفجّر مادّته ومسحوقه (كما يذهب الكاتب العربي أميري فندي المقيم في ألمانيا في طموحه نحو تأسيس «ما بعد التفكيكية» في مشروعه «تفجير النص») وإنما بالمعنى الذي يبدو فيه النص قبل القراءة نوعا ما «ميكروسكوبياً»، فتعسر قراءته وتصعب رؤيته وعندما نلج

في مداخله ونغوص في رواسبه وتشعّباته يتبدّى على حقيقته كنص مركّب من أنسجة مفهومية أو طبقات لغوية أو شبكات فكرية أو جذور قيمية وسياسية تتشعّب وتتكاثر بحيث يصعب القبض على أصولها أو الإحاطة بمكامنها أو استنفاد مضامينها.

ثانيا: ليس التفكيك بالمعنى الأنطولوجي ممارسة حديثة ومعاصرة بقدر ما هو آلية في السبر والفحص لا تنفك عن صيغها التاريخية والجمالية والفلسفية كما تبدّت عند القدماء وأيضا الطبيعية والكونية. فحتّى الطبيعة لها عقل تفكيكي بالمعنى الذي تتبدّى فيه منتظمة ومتوازنة بينما الفوضى أو اللايقين ينخرها من الداخل ويصبح القبلي الواقعي والمتواري لنظامها المرئي وبهائها الجليّ. فما يقع في الضفّة الأخرى من الوجود كله عماء أو فوضى أو إبهام على ما يقرأ الفيلسوف اللبناني الدكتور سامي أدهم أنطولوجيا هايدغر، هذا الأخير الذي ألقى بمفاتيح الوجود بعدما أذهله الصمت المرعب للدازاين وتتبّدى وراء حجبه الوقائع المبهمة وما لا يمكن وصفه أو نعته أو قوله بتعبير فيتغنشتاين.

صحيح أنّ التفكيك ينطوي على نزوع عدمي لأنه يفكك دون غائية مسبقة أو تأسيس قيمي كما فعل هيدغر مع مصطلح «التدمير»، لكن الفتح الجليل الذي حقّقه هو كون التفكيك ينطوي على ما يستبعده بالذات وهو البناء أو التأسيس لأن كل حقيقة وجودية إنّما تنطوي على نقيضها في ذاتها وليس خارجا عنها. والسؤال الذي يعتبر أنّ التفكيك يفكّك ذاته ويؤول إلى العدمية والسقوط هو من قبيل تحصيل الحاصل! لأنّ التفكيك بالمعنى التقني والإجرائي هو بناء لشيء وإرادة في فهم شيء أو الإحاطة بأسرار شيء، لأنه ممارسة فكرية واشتغال على المادة المعرفية، فهو إذ يفكّك إنما يفعل شيئا هو عبارة عن تأسيس أو بناء لشيء يسمّى على سبيل الحقيقة أو المجاز «التفكيك». فعندما يتخذ العمل الفكري لذاته إسما أو رسما فإنه يتحوّل إلى مؤسّسة في القراءة والتأويل ولا نقصد بالمؤسّسة هنا المعنى القانوني والإجرائي فقط وإنما بالمعنى الذي يترتب فيه الخطاب ويتموقع أو يتقنّن ويتوزّع. من هنا كان التفكيك «مؤسسة» في مقاربة اللغة ومراقبة المعنى وهذا يفسّر لماذا اتّخذ جاك دريدا من محاضراته في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية اسم «المؤسسات الفلسفية» والتي كان لنا الحظ في متابعة البعض منها لدى زيارتنا لدريدا في باريس. فكل ممارسة فكرية هي رهينة «المؤسسة» بالمعنى الفلسفي وأيضا التقني والقانوني

(جريدة، مجلة، كتاب، معهد، جامعة...) ولا ينفك التفكيك عن مؤسساته ولا يشكّل هـذا دليلا على مأزقه أو قصوره بقدر ما يؤسـس علامة علـى تناهيه وحدوده بجوب أقاليمه واختيار أساليبه وأدواته.

ثالثا: أعتبر شـخصيا أنّ التفكيك ليس مجرّد فكرة ثابتة أو منهج صارم بقدر ما هو ممارسـة تطال كل الوقائع والأفكار والتصورات وهو موجود في كل ممارسـة أو إسـتراتيجية هدفها الفحص والقراءة. ولعلّ المدارس الفلسفية المتضاربة أو المذاهب الفقهيـة المتنافـرة أو الإيديولوجيـات التحرريـة أو الهيمنـات المتصاعدة تشـكّل كلّها هذه الإرادة في إزاحة القوالب ومجاوزة المشـارب بغضّ النظر عن غاياتها ونهاياتها القصوى. فالتفكيك هو هذه الحركة الدؤوبة التي ملأت صفحات البشرية أملا وعملا أو عقما وشـؤما أو دمار وإرهابا أو بناءً وخراباً. إذا كان دريدا يتحدّث عن التفكيك بالجمع ليصبح «تفكيكات» فلأن التفكيك هو أساسا إرادات في الإقتلاع والارتفاع أو الحفر والإزاحة أو النقد والمقاومة أو التواصل والمساومة. لست أوافق الأستاذ نبيل عندمـا يقـول «لهذا قلت بأن وجود هذه المقولات والأفـكار الوافدة بهذه الكثافة في خطاباتنا ونصوصنا وحياتنا ليس إلا دليلا على الهزيمة»، لأن ما تعلّمه روجيه بيكون أو القديس توما الأكويني أو غوته من ابن رشـد أو الغزالي أو نصير الدين الطوسـي لم يكن «الهزيمة» بقدر ما كان «الفرصة» في النهضة والنهوض أو العلامة في مساءلة الذات بنقدها وإزاحتها أو تأويلها وتحويلها.

فلماذا نتورّع عن الاستفادة من الفتوحات الفكرية المعاصرة أو نترفّع عن استثمار المرجعيـات الثقافيـة بحجّـة أنها ليسـت وليدة الـذات أو بحجّة أنها غـزوات جاءت لتشـوّش وتشـوّه؟ لماذا نرى فيها انعدام الأصالة أو الأيقونة المقدّسـة تثير الإعجاب والانبهـار أو المؤامـرة الخفيـة في النفي والاسـتئصال؟ ما هكذا تعامل السـابقون في تاريخنـا مـع الفكر الإغريقـي أو التراث المشـرقي وما هكـذا تعامـل الأوروبيون مع الإرث المعرفي والعلمي العربي والإسـلامي، أي ليس بلغة التهويل ومنطق التدجيل، لأنّ الذكاء أو الحصافة تتطلّب كيفية وضع الأقدام الحافية في الطرق الشائكة بمعنى النباهـة في اسـتثمار تراث الإنسـانية دون توطين أو تجنيـس أو هواجس الخصوصية وأوهام الثنائية بين الذات الآخر أو النحن والغرب. لست أرى مبرّرا للشعور بالدونية والنقـص إلا عنـد ذوي العقول القاصـرة وقصر النظر أمام الآفاق الواسـعة والأعماق

الذكية أو الأنفاق الغائرة والأذواق المتلوّنة. فلا يتعلّق الأمر بدهشة أو انبهار بقدر ما تتعلق المسألة بحسن التعريف والتصريف أو جودة القراءة والتأويل أو مهارة المقاربة والتحليل. ومن يرى في المفاهيم والأفكار وجوها أنثروبولوجية رهينة التجنيس والنرجسية القومية أو التصنيف والفخامة الذاتية إنّما هو سجين الانبهار ولعبة الهيمنة، ولا يحسن قراءة الأفكار في وقائعيتها بمعزل عن جنسيتها أو قوميتها بين عرب وغرب أو بين الأنا والآخر أو بين الذات والغير أو بين الخصوصية والعالمية.

ولعلّ إرادة المحافظة والامتلاك أو عقلية الدفاع والملكية هي التي تحول دون مقاربة الوقائع الفكرية والأحداث الثقافية والرمزية في ما تكشف عنه من أنماط وأساليب أو في ما تبديه من مهارات وتجارب. يتحدّث الأستاذ نبيل عن «مراجعة الذات» لكن بأي معنى؟ هل بمعنى «الاسترجاع» بالبحث عن أصل مفقود أو تراث مكنون أو بمعنى «التراجع» بالندب على الحاضر الهزيل أو الإقرار بالإنتكاس والهزيمة أو بمعنى «الرجوع» إلى الذات بنقدها وتحويلها؟ فالتعبير مبهم وضبابي لا يفصح عن أداوته وتقنياته كما أنه لا يكشف عن قيمه وأساليبه. فهل تتمّ المراجعة بناءً على ما تمّ الإقرار به والفصل فيه؟ أم أن تفكيك التقاليد والمرجعيات ضروري بمساءلتها من الداخل وفحص عوالمها أو تشخيص أحداثها ووقائعها، وهذا ما نقصده بتفكيك الذات بأي الغوص في عوالمها الترميزية وفضاءاتها التخييلية وأشكالها الإبداعية وإراداتها في الصناعة والنهوض. وما دام التفكيك لا يتوقف عند صرح ولا يصبو إلى حدّ، فلأنه ككل حقيقة وجودية يحرّكه كوجيتو النقص بمعنى أنه يستحيل الوقوف عند صيغة ماهوية أو التسليم بهوية ثابتة أو إشباع الرغبة الذاتية في القراءة والتأويل.

ومن يزعم الوقوف عند حد ثابت أو الارتكاز على أساس متين هو من ينعدم مفهوم «الحركة» في معجمه الوجودي، لأنه لا شيء يبقى على ما كان عليه وحتّى ما نعتبره الأصل أو الأسّ هو، في الواقع، واقعة فريدة أو حدث بارز لا ينقطع عن حركته وسيرورته ولا ينفك عن ارتقائه وصيرورته. وما صراع التأويلات (بتعبير بول ريكور) سواء أكانت مدارس فلسفية أو مذاهب دينية سوى دليل على الحركة في القراءة والرغبة المنهومة في التحليل والتفكيك أو الإرجاع والتشكيك، ومن يتجاهل قانون الحركة والارتجال في الوجود الإنساني أو في الوقائع الفكرية إنّما تفضحه حركته وإراداته في الانتقال والتحويل من حيث لا يحتسب، أي أنه لا يستقر عند حدّ

أو صرح سوى على سبيل الامتلاء وأخذ النفس نحو مشوار متواصل.

وسؤال مراجعة الذات يفترض أساساً نقد الأسس والبداهات، لأنه لا يمكن مراجعة الذات والذاكرة والتاريخ والقيمة والحكم سوى بعزل العناصر التي نفترض أنها سبب المحنة وعلّة الهزيمة، وهذه العملية في العزل والنبش أو التحليل والفحص تطال النسق الأكبر الذي تتغذّى منه الأنساق التحتية والمتوارية، فلا يسلم الأساس نفسه من الإزاحة والتقليب إذا سلمنا بوجوب «المراجعة» أو ضروريتها، ولا تنفك هذه الممارسة إذاً عن كينونتها في الانتقال والارتحال إلى حلبة أخرى وتغيير النبرة وفق إيقاع جديد تتيحه عملية «المراجعة». إذا كان الأستاذ نبيل قد ساءته «عدمية» التفكيك أو لاغائيته، فبدوري أتساءل إلى أي نهاية ممكنة ستقودنا عملية المراجعة مادامت الآراء لا تجتمع والإرادات لا تقتنع بحكم «كينونة النقص» التي تهدرنا من الداخل وتجعلنا لا نرضى بهذا الشكل ولا نتفق حول هذه الصيغة ونتقاتل من أجل النفوذ والهيمنة ونشهر في وجوه بعضنا سيوف العداء والنفي!

فالمراجعة تستبطن ما تنفيه أو تستبعده بالذات، أي مساءلة البداهات وإزاحة الأسس بتفكيك العقود والقواعد، وتأويل النصوص والعقائد بتحويل العلاقات والمقاصد. هذا ما يمكنني قوله إلى الأستاذ نبيل الذي يحلم بمراجعة الذات لكن بعقلية ماهوية تنفي الحركة والتحوّل وبهاجس قومي ينفي منتجات الآخر الفكرية عندما يقول «إننا نأمل أن نراجع ذواتنا وننقدها في إطار وجود ترسمها قيمنا وخصوصيتنا الأصلية». فليس بنفي الآخر تقوم للذات قائمة، لأن وجودنا يحتاج إلى تعريف وتصريف وخصوصيتنا الأصلية تحتاج إلى تبادل وتواصل ولا يمكن تحقيق هذه المفاعيل التواصلية والحوارية بانعدام الآخر في أشكاله الفكرية والثقافية والحضارية.

شُبُهات حول التفكيك:
عندما يحجب البيان لطافة البرهان

كثيرة هي المصطلحات في تاريخ البشري التي أحدثت ضجّة، أو بالأحرى فزعاً عارماً لأنّها جاءت لتُحدِثَ شرخاً في نظام الأعراف والعقائد السائدة. فكلّ مصطلح جديد هو بمثابة الدخيل الذي يؤلّب ضدّه المجتمع المعرفي الذي ينبجس فيه. كلّ ولادة جديدة في المفاهيم والمصطلحات قد تحدث المفاجأة بأن تلد ما يسمّيه ميشال دو سارتو «الوحش اللغوي». والواقع أنّ الوحوش اللغوية أو المفهومية عديدة في تاريخ الفكر البشري وأثارت الرعب في نظام المعرفة. والوحوش مآلها القمع أو الإقصاء أو السجن، بمعنى سلوك حذر في تفاديها أو حبسها. لم يكن تاريخ الفكر البشري سوى الحذر من كلّ مصطلح جديد جاء ليخربط المنظومة المعرفية التي تُرسى عليها كلّ ثقافة. نجد هذه الإشارة مثلاً عند توماس كوهن (Thomas Kuhn) صاحب كتاب **بنية الثورات العلمية** (شيكاغو، 1962)، عندما درس ما يمكن تسميته «نفسانيات المعرفة العلمية»، بمعنى الهواجس أو الشكوك التي يبديها المجتمع العلمي تجاه كلّ فكرة أو نظرية لا تخضع إلى «إجماع». لأنّ من طبيعة المنظومة المعرفية أن تحافظ على التقاليد وأن تدافع عن «النموذج» (paradigme) الذي تعتبره المعيار الحقيقي في الممارسة العلمية. لكن من طبيعة المنظومة أيضاً أن تحتمل التناقضات أو السجالات والتي هي حصيلة القوى المتعارضة أو الأهداف المتقابلة أو المصالح المتعاكسة. وهذا التناقض الداخلي يؤدّي إلى ما يسمّيه كوهن بالأزمة (crise) وعلى إثرها تتفكّك الوحدة السابقة لتقوم على أنقاضها وحدة جديدة. كوهن يصف بشكل غير مباشر عمل «التفكيك» كاشتغال داخلي، متواري، خفيّ. وطبعاً لم يكن كوهن تفكيكياً أبداً وإنّما كان مؤرّخاً للمعرفة العلمية.

الغرض من الإشارة إلى توماس كوهن هو نقد الوحدة المتماسكة، في شكل مؤسّسة علمية أو فكرة سياسية أو عقيدة دينية، التي تدّعي لذاتها التماسك أو الإتّساق، بينما يفاجئها التشظّي من حيث لا تحتسب، بمعنى التناقض الداخلي الذي

يجعل من المؤسّسة العلمية حلبة للصراع من أجل الامتيازات أو السلطات، ومن الفكرة السياسية حقلا للنزاع الإيديولوجي أو القبض على مقاليد الحكم، ومن العقيدة الدينية مسرحاً للإقصاء أو احتكار الرموز أو التعاليم. بهذا المعنى يشتغل «التفكيك» في التواري أو الخفاء، لأنّه يقرّر بالطابع المتضارب للحقائق. فهو يشتغل هنا على مستوى اللاشعور، لأنّ علاقات القوى في الهيمنة أو الإحتكار هي دوافع لاشعورية. لكن ماذا يصبح التفكيك عندما يُمارَس شعورياً؟ من الأولى أن نقرأ «التفكيك» قراءة «عربية»، ليس فقط على مستوى التعبير ولكن أيضاً على صعيد المفهوم، لأنّ «البيان» يحجب في الغالب «البرهان»، فنحكم على المفردة في شكلها البرّاني وكأنّها الوحش الذي ينبغي التوقّي منه.

والأمر الذي دفعني لكتابة هذه الدراسة حول التفكيك هو اطّلاعي على دراستين إلكترونيتين، الأولى عنوانها **الفكر التفكيكي ورفضه** لكاتب مجهول. وطبيعة الكتابة تجعل من البيان الفقهي أو الكلامي حرباً على الإبداع الفكري، فنقرأ بتعجّب: «و يا قوم من ينصرنا من دون الله إن فكّكنا عقيدتنا وأضعفنا شريعتنا ودمّرنا جذورنا وأصولنا». والدراسة الثانية، عنوانها **وقفة مع التفكيك**، وهي أكثر تعجّباً لأنها تناقش المسائل الكلامية حول وجود الله وإمكانية معرفة ذاته أو لا، كما اِنتشر ذلك في العصر الوسيط الإسلامي مع علماء الكلام (المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية، إلخ) أو الفلاسفة (الفارابي، الغزالي، ابن رشد) أو الصوفية (ابن عربي، الجيلي، داوود القيصري، حيدر آملي)، نقرأ مثلاً: «إن حقيقة معنى الغيرية بين الخالق والمخلوق التي يثبتونها هؤلاء المفككين لا يكون شيئاً غير نفس الشبح والصورة التي تُملأ عندهم من حقيقة وجود الخالق»، وبالمفكّكين يقصد الكاتب المجهول «أصحاب الفلسفة والعرفان»، وفي فقرة أخرى نقرأ ما يلي: «والتفكيكيون يخضعون لكل هذه العقائد الواضحة البطلان ولكنهم يَسِمون الأعيان الثابتة بالعلم بلا معلوم».

هذا يدفعنا إلى التساؤل حول مسوّغ هذه الدراسات التي تستعمل مفردة «التفكيك» لنعت قراءات أو نظريات «تدميرية» وافدة من الغرب كما في الدراسة الأولى، أو لوصف فلاسفة ومتصوّفة العصر الوسيط على أنّهم «أهل التفكيك» في الدراسة الثانية. أليس وسم فلاسفة أو متصوّفة الإسلام الوسيطي بالـ«تفكيكيين» هو أمر «مخالف للزمن» (anachronisme) لأنّه يستعمل مفردة «التفكيك» للدلالة

على سجالات كلامية أو فلسفية أو عرفانية غير معاصرة؟ وخصوصاً إستعمال مفردة «التفكيك» للتشنيع بنمط في التفكير يخالف الفكر الشيعي في بداياته التكوينية؟ لا شكّ أنّ هذه الدراسات تستعمل مصطلحاً في غير موضعه ولغايات إيديولوجية لا تمت إلى المصطلح بصلة. المصطلح هو مجرّد ذريعة في التهويل بطوائف أو مذاهب معارضة. فلماذا اختيار مصطلح «التفكيك» في التشهير بتيّارات فكرية مختلفة والقدح فيها؟ من الملاحظ أنّ الدراسة الأولى تستعمل «التفكيك» و«التدمير» و«الإضعاف» على سبيل الترادف، والدراسة الثانية تستعمله في نقض الأفكار الفلسفية والعرفانية للقرون الخالية.

فلماذا أصبح «التفكيك» وحشاً لغوياً يثير القلق والفزع؟ وبأيّ معنى بَيانُه حَجَب بُرهانَه؟

لنلقي نظرة على مدخل المفردة **ف ك ك** في **لسان العرب** لابن منظور، لأنّ فقه المفردة في لسانها العربي ليس فقهها في اللسان اللاتيني (الفرنسي أو الألماني): «الليث: يقال فَكَكْتُ الشيء فانْفَكَّ بمنزلة الكتاب المختوم تَفُكُّ خاتَمه كما تَفُكُّ الحَنَكيْنِ تَفْصِل بينهما. وفَكَكْتُ الشيء:خَلَّصْته. وكل مشتبكين فصلتهما فقد فَكَكْتَهما، وكذلك التَّفْكِيك (...) ابن سيده: فَكَّ الشيءَ يفُكُّه فَكّاً فانْفَكَّ فصله (...) وكل شيء أَطلقته فقد فَكَكْتَه (...) وأَصل الفَك الفصلُ بين الشيئين وتخليص بعضهما من بعض». كلمتان أساسيتان يمكن إدراكهما من هذا العرض: **الفصل والتخليص**. لكن من الملاحَظ أنّ **لسان العرب** يعرض الدلالة بناءً على الفعل «فَكَّ» لا الفعل «فَكَّكَ». فالتفكيك هو مصدر الفعل «فكّ». وما مصدر الفعل «فكّك»؟ هل هو «التفكُّك»؟ إذا جاء التفكيك على وزن «التفعيل»، فإنّ التفكّك هو على وزن «التفعّل». بناءً على هذا العرض يمكننا تسمية «التفكيك» ما يمكن «تفعيله»، أي تنشيطه أو بعث الحركة فيه وبناءً على دلالة **لسان العرب**، ما يمكن «تفصيله أو تخليصه». ونسمّي «التفكّك» ما «يتفعّل» بضغط داخلي أو حركة ضمنية، دون فاعل خارجي. في هذا المضمار نقرأ: «الشيء يُفَكّ فَيَتَفَكَّك أَي يَتَزايل وينفرج». تحيل المفردة إلى التزايل والانفراج والتي توحي إلى نوع من الضغط أو الثقل الذي يسبق التزايل والانفراج. هناك نوع من التخلّص أو الفصل.

أوّلاً: «التفكيك» يُفهم على وزن «التفعيل» (الثلاثي المزيد بحرف) فيتطلّب

الممارسة أو التمرين أو التدريب لتحريك وحدة ثابتة أو منظومة صلبة، وهذا التحريك يتّخذ شكل النقد أو الإزاحة أو التقصّي. فهو فعل خارجي على الموضوع يعمد إلى استقرائه والولوج إلى عالمه لفحصه أو إعادة تركيبه، وخصوصاً «فصله» أو «تخليصه» كما جاء في **لسان العرب**. فماذا نقصد بالفصل والتخليص؟ وهل هاتان المفردتان توحيان بأنّ ما نسعى إلى تفكيكه هو في إرتباط وثيق بأمر آخر، خفيّ أو متعالي، تحت سلطته أو قهره؟ لا شك أنّ الإجابة عن هذا الإشكال تتطلّب قراءة متأنّية في نصوص التاريخ الفكري قصد فصلها عن الأمر الذي يشدّها إليه وتخليصها من سطوته. فلا مراء أنّ التفكيك ينطوي على أمر أساسي هو البحث عن الأمر الذي بطبعه «يتسلّط» على الأمور الأخرى لقهرها أو حبسها. ويبقى هذا الأمر مجهول الهوية. يتبدّى ربّما في الأنساق الفكرية والفعلية للثقافات الإنسانية من سياسة ودين وإيديولوجيا ومعرفة.

ثانياً: «التفكُّك» يُفهم على وزن «التفعّل» (الثلاثي المزيد بحرفين)، وهو أن تشتغل الوحدة الثابتة على ذاتها دون علمها، لأنّ اشتغال أي منظومة هو فعل لا بدّ منه، وهذا الفعل ينطوي على نقص أو تضاؤل أو جهد، بمعنى إنفاق للطاقة، أو بتعبير أرسطو «الكون والفساد». فلا تنفكّ أيّ حقيقة عن الإشتغال على ذاتها، باستنفاد طاقتها أو ترتيب عالمها بما يقوّم وجودها ويحافظ على ماهيتها. لكن فعل الإشتغال على الذات هو بطبعه «فعل سلبي» إذا لجأنا إلى فكرة هيغل حول ما يسمّيه «الأوفبونغ» (*aufhebung*) وهي مفردة غير يقينية تدلّ على الشيئ ونقيضه، بمعنى «الإلغاء» و«الحفاظ» أو «السلب» و«الإيجاب»، وهي ما اشتهر في فلسفة هيغل بالجدل (dialectique). لكن من المستحيل إيجاد مفردة «عربية» تعادل المفردة الألمانية، ونأخذ «الإستحالة» في معناها الإجابي كإمكان ضمني. فما هي المفردة العربية التي «يمكن» أن تؤدّي وظائف «الأوفبونغ»؟ نفكّر مثلاً في «التَنْفِيَة»، لأنّ الجذر **ن ف ي** يحتمل «النَفي» بمعنى الإلغاء و«النُفاية» بمعنى «ما يتبقّى» من الشيء، حتّى وإن كان **لسان العرب** يرى «النفاية» من زاوية قِيمية، لكن يمكن إزاحة الدلالة إلى تفكير إبستمولوجي حول «ما يتبقّى» من الأمر، بمعنى الأثر، البصمة، العلامة، إلخ. نفكّر أيضاً في «اللُغوَة»، وتعني ما هو «زائد» في التعبير وما هو «ساقط» لا يُعتَدّ به. يقول الأزهري في هذا الصدد: «واللُّغة من الأَسماء الناقصة، وأَصلها لُغْوة

مـن لَغـا إذا تكلم». و«اللغة» في أساسـها منحدرة من هذه الإشـتقاقات بين «الزيادة» و«النقصان»، أو فائض التعبير وباطلُه، ومنه «الإلغاء» بمعنى الإبطال.

ثالثـاً: مفـاد هذه المحـاولات التي تقترب مـن «الأوفبونـغ» دون أن تتطابق مع دلالته أنّ الأمر الذي يشتغل على ذاته، يمكنه أن ينطوي على أمر يختلف عنه، يجعله فـي «تخلّـف» (النفاية، الإلغاء) لا يكتمل. لأنّ كلّ اِكتمـال هو توقّف عن الحركة أو تعطّـل. والتاريـخ فـي تجليّاتـه المذهبيـة أو الفكريـة أو السياسـية أو الدينيـة يبيّن أنّ الاكتمـال أمـر لا ينفك عن الاسـتحالة، لأنّ المنظومات التي تنبني على التشـكيلات المعرفية والخطابية هي في «لغوة» من أمرها («تَلْغَى» بفائض التعبير و«تُلْغِي» بإبطال تعابير) لا تنفكّ عن مراجعة أسـاليبها أو مدوّناتها: فكم من فكرة فلسـفية أو لاهوتية أو سياسـية تعرّضت لما نسـمّيه «اللغوة»؟ بين إطناب في التعبيـر أو الإبانة، أو إعادة الكتابـة والتدويـن لإضافـة فكـرة أو شـرح دلالة أو زيادة تفسـير أو مراجعـة رأي أو شـطب بيّنة، وفي هذه العمليات ثمّة بناء لنصّ يتواقت مع تفكيك للنصّ عينه، بإلغاء محتويات عبر اللغو في مضامين أخرى. بمعنى إرسـاء لـ«لغة» هي في الوقت نفسـه «لغو» و«إلغاء»، أي زيادة ونقصان أو نفي وإثبات أو رفع ووضع، إلخ. فلا شـكّ أنّ المنظومـات المعرفيـة أو المذاهب السياسـية أو الفكرية أو الدينيـة هي «على صورة» اللغة التي «تَلغَى» بها (تعبّر، تدوّن، تشكّل) و«تُلغِي» بها أيضاً (تقدح، تجرح، تعدّل، تبـدّل). عندمـا تقوم ببناء واقعة لغوية أو فكرية فإنّها في هذا البناء نفسـه «تفكّك» ما هـي فـي صدد بنائه، والعكـس أيضاً عندما «تفكّك» فإنّها تشـيّد لحقيقة أو دلالة. فلا تنفكّ هذه العملية عن نمط مزدوج في الأداء، بين صناعة وتعديل أو كتابة وتنقيح.

هذه التأمّلات اللغوية، التي نَلغَى بفضلها ونُلغِي بها، تبيّن أنّ ما نسمّيه «التفكيك» هو في الواقع عمليتان متكاملتان، الأولى داخلية سـمّيناها «التفكُّك» تبعاً «للأوفبونغ» أو «اللغـوة» التـي تميّـز كلّ حقيقـة وجوديـة أو لغويـة، والثانيـة خارجية نسـمّيها إذاً «التفكيـك»، لأنّهـا تتطلّـب تدخّل الرؤيـة النظرية أو الرويّـة المتبصّـرة والمتبحّرة في إعادة تنظيم وحدة فكرية أو سياسـية أو ثقافية. لكن يبقى الإشـكال في التمييز بين ما له القابلية للتفكّك تبعاً للغوة ضمنية لا ينفكّ عنها، لأنّه اشـتغال لاشـعوري، أو لنقل «تلطُّفي» تبعاً لعبارة إخوان الصفا، وبين ما هو من فعل أو نشاط القراءة النقدية. لكن مفردة «لاشعوري» توحي بتواجد نفسي أو اِنهمام ذاتوي، بينما المسألة هي «إعتمال»

اللغـوة (أو «الأوفبونـغ») خفيـةً عـن الوقائـع الوجوديـة أو اللغويـة. كانـت لمفـردة «التلطّـف» طبعاً جذوراً لاهوتية حول «اللُطْـف» الإلهي أو العناية الربّانية في الحفاظ على الخليقة، كما نجد ذلك في رسـائل إخوان الصفا. لكن إذا أخذنا «التلطّف» في دلالتـه الفلسـفية سـليلة النسـق الهيغلي مثلاً، نجد أنّ ما يسـمّيه هيغـل «حيلة» العقل الكوني هو ما يعادل «التلطّف»، ليس فقط كعناية في تفادي طغيان الأضداد والحفاظ على الطابع الجدلي للحقائق الوجودية أو النواميس البشرية أو الوجوه اللغوية، ولكن أيضـاً وخصوصـاً أن تُفـكِّك الأمور ذاتها بذاتها دون أن يكـون في ذلك هلاكها، لأنّ هذا الأمر من طبيعتها وفي جبلّتها.

فهـل «التفكيك» هـو مجرّد متابعة «التفكّك» الذي يميّـز الحقائق أو النصوص؟ نحسـب أنّ الفاعـل التأويلي في ممارسـته التفكيكية يتدخّل في إعـادة ترتيب الوحدة التـي هـو بشـأن قراءتها أو اسـتقرائها، فنسـتعمل إزاء هـذا الأداء مفـردات لها طبائع «وحشـية» مثل «الهـدم»، «التخريـب»، «النقـض»، «التقويض»، «التدمير»، «النسـف»، إلـخ. لا شـكّ أنّ هـذه «الوحـوش» المعجمية لا علاقـة لها بالتفكيـك ولا بالتفكّك. فمـا يؤدّيـه الفاعل التأويلي هـو تقصّي أو تحرّي «التفكّك» الـذي يعتمل في الحقائق أو النصوص للكشـف عن وظائف داخلية أو حركات ضمنية. فهو يكتفي بنزع الطيّ عمّا ينطوي في هذه الحقائق أو النصوص. وهذه العملية هي بلا شكّ مضنية ومعقّدة لأنّها تتطلّب المتابعة المستمرّة أو المراجعة المتأنّية، وتأخذ في الحُسبان الأواصر بين الحقائق والعلاقات بين النصوص، إلخ.

مفـاد هـذا التعبيـر أنّ التفكيك يرتبـط عضوياً ووظيفيـاً بالتفكّك لأنّـه يتدبّر في الأمـور أو الحقائـق أو النصوص التي تشـتغل بذاتها تبعاً للّغـوة الكامنة فيها، وتتبدّى وظيفته في الكشف عماّ يعتمل في هذه الأمور من تركيبات أو اِنحلالات أو طفرات أو التحـوّلات. فالتفكيـك يسـاعد «التفكّك» على الوعـي بذاته والانتبـاه إلى حركته بالخروج عن ذاته أو التجسّـد في التمظهرات النصيّة أو الفعلية أو الفكرية، والتفكّك يدفـع «التفكيك» إلى متابعة أثره بالإطّلاع علـى اللغوة القابعة فيه. لنقل بأنّ التفكيك هـو الوجـه الآخـر للتفكّك، آلته في الوعي بذاته، عضوه الذي يشـتغل بـه. فهو **قلبه**، لأنّـه **مقلوبـه**. نأخذ هنـا مفردة القلب ليس فقـط في الدلالة على لبّ الشـيء، ولكن ما يسـمّيه السـيوطي في **المزهر في علوم اللغة** «المقلوب»، أي معكوس المفردة مثل

جَذَبَ وجَبَذَ، مفردتان مختلفتان في الرسم ولكنهما مترادفتان في الوسم. والمعكوس ليس الضدّ، ولكن ما يسمّيه ميرلو - بونتي «التقاطع» (chiasme). فالتفكيك والتفكّك مثل الجَذْب والجَبْذ، والعلاقة بينهما هي «كْياسْمِيَة» بالمعنى الفينومينولوجي لميرلو - بونتي أو أيضاً علاقة مضاهاتية أو تبادلية (corrélation) لأنّ التفكيك هو العمل اللَّغْوي للتفكُّك، والتفكُّك هو الإشتغال اللُّغَوي للتفكيك.

التفكّك يشتغل في المساحة التي تختفي فيها القرارات الميتافيزيقية التقليدية كما عالجها جاك دريدا مثلا والتي تتلخّص في «الذات» أو «الوعي». لكن ألا يتطلّب التفكيك تدخّل الوعي في سبر الحقائق؟ أليس التفكيك هو أساسا إرادة (في المعرفة، في الوعي، في الفهم) يتسلّح بإجراءات خطابية أو بحِيَل لغوية في فحص اللغوة التي تميّز الأمور؟ لا يمكن اختزال التفكيك إلى الذات الفاعلة أي القارئ الذي يبحث ويتقصّى الحقائق، لأنّ في فعل التقصّي نفسه هناك إرادات ضمنية لا تعود بالضرورة إلى الذات القارئة: دريدا هو جملة المقروءات التي تعتمل في نصوصه، هو أفلاطون الفارماكون الذي يفضح تناقضاته، هو ديكارت الكوجيتو الذي يتعجّب من إفراط ذاتياته، هو هوسيرل العلامة الذي يتنكّر لمتعالياته، هو هايدغر الدازاين الذي يتنصّل من هذيان وجودياته. فليس دريدا الذي يكتب وإنّما المقروء ينكتب بناءً على اللغوة التي تسري في الحقائق المشهودة أو المكتوبة، لأن ما قام به دريدا من قراءات أو اجتراحات هو فعل «اللغوة» ذاتها. لهذا كان يتحدّث عن صعوبة مجاوزة هيغل، لأن فكرته حول «الأوفبونغ» أطبقت على كل الإرادات أو القراءات. دريدا هو نتاج اللغوة السارية وهذه اللغوة هي بحاجة إلى لغة تنيرها أو خطاب يكشف عنها، وهو التفكيك نفسه. بينهما، أي بين اللغوة واللغة أو بين التفكّك والتفكيك علاقة **لادونية**، لأنّ أحدهما يستحيل بدون الآخر، أي «لا» اللغوة «بدون» اللغة التي تظهرها، و«لا» اللغة «بدون» اللغوة التي تعتمل فيها وتكتمل بموجبها.

ولا شكّ أنّ **اللادونية** هي الأخرى حيلة هيغلية في التدليل على عمل الأوفبونغ في كل حقيقة مرئية أو مكتوبة. هل نحن إزاء «وحدة الوجود» الهيغلية التي تسلّم بترابط الحقائق تبعاً للانسجام الكوني الذي تحدّث عنه الرواقيون مثلاً؟ **اللادونية** هي إحدى نتائج هذه الوحدة الجامعة، فلا عجب إذا كان المسلّمون بها يتفقون مهما اختلفت الأزمنة أو الأمكنة من الرواقيين إلى هيغل مرورا بأفلوطين وابن عربي وابن

سبعين وعفيف الدين التلمساني وسبينوزا وشوبنهاور. لكن هذه الوحدة الجامعة التي سمّاها ابن سبعين «الإحاطة» لا تقوم دون الفروقات أو الإختلافات التي تنطوي عليها. فهي وحدة معقولة (من صنع الذهن) لا تعادل الكثرة المشهودة (من صنع الواقع). يقوم دريدا في الضفّة المشهودة التي تضاهي الضفّة المعقولة حيث يمكث هيغل. لأنّ تطابق الفكر والواقع هو هفوة هيغلية إضافية في تبرير وحدته المطلقة. **اللادونية** تصحّح نوعا ما هذا الإفراط الوحدوي، لأنّ الفكر ليس هو الواقع ولكن لا يقوم بدون الواقع. وأيضاً الواقع ليس هو الفكر ولكن لا يقوم بدون الفكر. فهو يختلف عنه رغم أنّه لا ينفكّ عنه.

أيضاً لا ينفك التفكيك عن التفكّك مع أنه يتميّز عنه في الأداء. علاقتهما هي علاقة «لادونية». واللّغوة لا تنفكّ عن اللغة التي تبديها مع أنّها تختلف عنها في الصورة والصيرورة. هذا الأمر يدفعنا إلى الرجوع إلى الفكرة الرئيسية التي طرحناها منذ البداية: هل التفكيك وحشاً لغوياً؟ لا يمكنه أن يكون ذلك لأنّ في تدجينه تنكّر سافر للحقائق التي تعتمل في آليته بالذات. لم تجد المفاهيم عبر التاريخ قبولاً سهلاً، سواء تعلّق الأمر بالأفكار الفلسفية أو السجالات اللاهوتية أو النظريات العلمية. لا يشذّ التفكيك عن القاعدة. هو مجرّد إمكان لغوي في فحص «لغوات» بشرية أو كونية والتي تنعطف بدورها على اللغة لتصبح سبباً في إمكانها لا توجد بدونها رغم أنها تتميّز عنها وتستقلّ بكينونتها. والإمكان اللغوي أو المفهومي كغيره من الإمكانات سبيله النشوء والارتقاء ثم الزوال كما هو شأن المفاهيم أو القراءات في الخطابات الفلسفية أو السياسية أو العلمية.

شروط الجامعة النقد والتفكيك بوصفهما وظيفة ومسؤولية

كتاب **الجامعة بدون شرط** (باريس، غاليلي، 2001) للفيلسوف الفرنسي جاك دريدا يستحضر مفهوم الجامعة والعمل الجامعي من كل وجوهه التاريخية والقيمية واللاهوتية. فهو عمل فكري «بدون قيد او شرط» كما يقول، يفكّر في جامعة الغد، جامعة دون «شرط» ولكنها تتسلّح بأداة «الشرط» (Si) وكل ماله علاقة بالأداء (performatif) لتقرّر بالحقيقة والإمكانية (peut être) كمستحيل (impossible) لا ينفك عن استحالته بالمعنى المزدوج: استحالة امتناع (impossibilité) واستحالة ارتقاء (métamorphose). إنّه كون من العبارات والمجازات عمل دريدا على حياكتها في مختبره التفكيكي وحكايتها أمام ملأ من الطلبة والأساتذة في جامعة ستانفورد بالولايات المتحدة.

يقرّر أو يعلن دريدا صراحة بلجوئه إلى العملية التفكيكية لسبر أغوار تاريخ المفاهيم التي تناولها بالبحث والتأزيم أو القراءة والتقويم، وينبّه أنّ التفكيك يظلّ، بالنسبة إليه، هذا الممكن (peut être) على تخوم الضرورات والسياقات. التفكيك هو «ما يحدث» أو «ما يطرأ» في اللحظة، هنا والآن، معطى للقراءة والتحليل، غير مشروط، عفوي وحيوي، لا يضمره خطاب ولا تقيّده مؤسسة. بهذا المعنى يدعو دريدا الجامعة لأن تمارس هوايتها (وغوايتها) في التفكيك، وخصوصا الفروع المتصلة بها والمسمّاة «الإنسانيات» وهي فروع شاملة تتجاوز العلوم الإنسانية لأنها تتقاطع مع الآداب والفنون واللغات والرياضيات والمعارف التقنية والعولمة وهي مفاهيم تخصّ العلوم الإنسانية والاجتماعية بقدر ما تهمّ العلوم التقنية والرياضية. «الإنسانيات» هي الفرع المعرفي الجامعي الذي تتقاطع فيه المعارف والمعاجم والفروع ولكنه يتسلّح بالإمكان وحرية المساءلة والمناظرة والنقد في مواجهة الاشتراط والمشروطية، وربما أيضا «الرقابة الشرطوية» (policière) وكل ما له صيغة المراقبة والتقييد. وهذا التفكير المتحرّر يتخذ صيغة التقرير في شكل اعتقاد (profession de foi) أو إيمان في العمل

الفكـري، إعتقـاد في الحقيقة، بكلّ ما تحمله كلمة إعتقاد من دلالات الإلقاء والتلقي والتلاقـي ومراسـيم التلقين أو شـعائر التعليـم. يراهن دريدا على «إنسـانيات جديدة» تتخـذ مـن الجامعة محـلاّ للمقاومـة والنقد المتحرّر مـن كل عمليات الاسـتحواذ أو الاستغلال الذرائعي سواء كانت سياسية أو ثقافية أو إيديولوجية.

والمقاومة التي تنتظم في الجامعة أو في الإنسانيات الجديدة تتخذ شكل «الحق فـي التفكيك» بنقد المفاهيم التي تشـكّلت في تاريخ الفكـر الغربي، مفاهيم صاحبت تشـكيل مفاهيـم «الإنسـان» و«الأنسـنة» وأيضـا «التآنـس» الرومانسـي و«الإنسـانية» (humanisme) فـي عصـر الأنوار. فما دام الأمر يتعلّق بإنسـانيات جديدة للمسـتقبل القريب، فحَوْل مشـتقات «الإنسـان» وشـقائقه تتموقـع عملية التفكيـك كنقد وتأزيم، لأنهـا تهدف الإنسـان والأنسـنة والإنسـانيات الجديـدة. الجامعة بدون قيد أو شـرط هـي الحـق في المسـاءلة والحق فـي التعبير والإفصاح والشـهادة أمـام الملأ، والحق في نشـره وتعميمه ليتخذ طابعا «عموميا» (public) فينسـاب في ينابيع الكتل البشرية، ويسـتهدف المكان العمومي أو أغورا المناقشـة والمناظرة. فالعمل الجامعي كتفكيك فـي المقـولات والهويّات وتعميم للشـهادات والمقالات هو عمـل فكري يقاوم على عـدة أصعدة ويفلت من زمام القبـض الإيديولوجي والانقباض الدوغمائي. فهو عمل مسـؤول يقتضـي المواجهة والمجابهة. فلا يكتفي بإنتاج المعرفـة وإنما يدوّن التقارير والشـهادات والمعتقـدات التي تتيح إبداع الإمكان وتشـكيل الحدث. فهو ليس عملا أكاديميا وإن كان يتقاطع مع فضائه ويسـتخدم أدواته وأسـاليبه، وإنما يتنوّع ويسـتقل بخصوصيتـه بلجوئـه إلى أداوت الشـرط لتقويض المشـروطية والاسـتحواذ. وأدوات الشرط التي يتحدّث عنها دريدا في الإنسانيات الجديدة تتخذ شكل الحدث المفتوح والطارئ فهي «مثل» (comme) و«كأنّ» (comme si) و«ماذا لو؟» (et si) وغيرها من الأدوات والأسـاليب التي تتقاطع فيها ضرورات الواقع بإمكانات الخيال. الأسـتاذ أو المعلّم في الجامعة ليس مجرّد هوية فكرية أو ذات محصورة في مؤسسة علمية وإنما أيضـا «سـلطة قانونية» بالمعنى الـذي يحاضر فيه (المحاضرة = الحضور) ويستشـهد بالنصوص (الشـهادة: الشهود) ويقرّر ويخاطب ويباشر ويحاور ويفصح ويعلن. وهي كلهـا عمليات ذات محتوى معرفي-عرفاني- اعترافي وذات صبغة قانونية – سياسـية – لاهوتيـة لاشـتمالها علـى أفعـال الشـهادة (attestation, acte de foi) والشـهود

(témoignage) والاستشهاد والوعد. فهي مسؤولية بالمعنى القانوني تستدعي المساءلة والتساؤل ولا تنفك عن العمل الفكري والنقدي في «تفكيك السؤال» وقراءة تاريخ المفاهيم والمعضلات. فثمة إزاحة تجعل من التعليم في الجامعة كما يتوخّاه دريدا ليس مجرّد تعابير المعرفة والإلقاء أو التعريف والتصنيف ولكن أيضا قيم التلقين والشهادة.

فلا يتعلق الأمر فقط بمهنة (métier) بالمعنى الذي يتقاضى صاحبها أجرا وإنما أيضا، وخصوصا، بوظيفة (profession) كشعائر وعقائد أو شهود ووعود تكون فيها المعرفة عرفانا واعترافا. فلا يتعلّق الأمر بمثاليات مجرّدة تستدعي التعليم أو تأملات نظرية تقتضي التعريف، وإنما الوظيفة هي شعيرة وترميز تستلزم المسؤولية والانضمام في فعل المعرفة كمقاومة أو مجابهة تنتج وقائعها وأحداثها بقدر ما تشكّل حداثتها وصلتها بالأنوار والتنوير، عندما تضحى الإنسانيات الجديدة هي تفكيك معقول ومسؤول لمشتقات الإنسان في المفاهيم والأفكار والاجتماعيات والنفسانيات. والمقاومة غير المشروطة للجامعة تتبدّى في هذا الأسلوب الأدائي الذي يصنع وقائعه المتحرّرة من قيود الضرورة التأسيسية وعقود الأدلجة والهيمنة. ما تقوم به الوظيفة التعليمية في الجامعة هي صناعة خطابها الأدائي وسط كثافة الإكراهات الأكاديمية والهيمنات الإيديولوجية والقواعد المتفق عليها. يتعلّق الأمر بمقاومة داخل المساومة لأن ما تقرّره الوظيفة النقدية والتفكيكية هو الفعل الخطابي كحدث في ما وراء العلامات والتراتبات أو التأمّلات والإيدياليات. فهي وظيفة منتجة للخطاب وتتطلّب الإذعان والاعتراف أو قسم اليمين والأمانة.

ربما هي الوظيفة الوحيدة، قديمة قدم خلق العالم، التي تفلت من قبضة ما يسميه جيريمي ريفكين «نهاية العمل». «وكأنّ نهاية العمل كانت في بداية العالم»، عبارة أدائية يكرّرها دريدا في تبيان أنّ نهاية العمل تبدأ حيث تكتسح العولمة الحدود والآفاق بتقنياتها وحواسبها. فبعد ثورات التصنيع والإنتاج والتشغيل، إننا اليوم أمام تكنولوجيات العولمة واللطائف السبرانية والأطياف الرقمية التي تحصر الفاعلين الاجتماعيين في نخبة تقنوقراطية تأخذ بزمام هذه العلوم ليكون مآل اليد العاملة تحت رحمة الماكينات الكاسحة وهيمنة الآلات والإلكترونيات. الوظيفة النقدية في الجامعة تتموقع مقارنة مع تجليات العولمة في الإدارة والاقتصاد والسياسة والقانون

والثقافة والاجتماع، وعلى عاتقها تنظيم حقول اشتغالها وفضاءات خطابها ومقاومتها لتفلت هكذا من كل استعمال ذرائعي يجعل منها مجرّد كتل معرفية في بسط الهيمنة واستقطاب العقول أو استلابها.

يشكّل هذا الكتاب قراءة مستفيضة في شبكة المفاهيم والمجازات التي شكّلت لحمة التفكير الغربي والذي لا يزال، رغم محاولات العلمنة وإعادة التأسيس، رهين التصوّر اللاهوتي والاستعمال الديني (بمعنى الدين) للمحتوى المعرفي كما تشهد على ذلك مفاهيم جرائم ضد الإنسانية والعفو أو الغفران والوظيفة التعليمية بوصفها شهودا وشهادة أو عرفانا واعترافا وغيرها من العبارات ذات حمولة رمزية وشعائرية، حبلى بدلالات الدين والعطاء أو تقنيات الندم والاعتراف. فهل هذه التوصيات هي ماتنبّأ به أندريه مالرو عندما اعتبر أنّ القرن الحادي والعشرين سيكون دينيا وروحيا أو لا يكون؟ لا يتعامل دريدا مع فحوى الخطاب من خلال بطانته اللاهوتية وإنما يرى في فعل الخطاب تقنيات في التوجّه والسلوك والاعتراف والابتهال وهي تقنيات أقرب إلى المخيال الديني والعمل التعبّدي منه إلى التأمّل النظري أو السلوك العلماني.

جاك دريدا وفلسفة الغفران

إنكبّ جاك دريدا منذ سنوات على دراسة ظاهرة العفو أو الغفران (le pardon) سواء من خلال المحاضرات التي ألقاها في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية في باريس وفي الجامعات العالمية في أوروبا وأمريكا، أو من خلال تتبّعه باهتمام لجنة الحقيقة والمصالحة المؤسّسة سنة 1995 لمتابعة اختراقات حقوق الإنسان من 1960 إلى 1994 في جنوب إفريقيا وقت الأبارتايد (apartheid) وكذا التقائه بالرئيس السابق نلسن منديلا. تأسيس هذه اللجنة هو تأسيس مثالي هدفه محو الجروح النفسية والصدمات وكمثال للدول في طريقها نحو «دمقرطة» مؤسساتها السياسية والقانونية مثل جنوب إفريقيا، أو الإرهاب كما كان الحال مع الجزائر. تتفرع هذه اللجنة إلى ثلاث لجان: 1- لجنة حقوق الإنسان التي تستمع إلى الشهادات وتواصل التحقيقات؛ 2- لجنة العفو مركبة من قضاة مستقلين عن اللجنة؛ 3- لجنة التعويض والإصلاح.

لا يبحث الضحايا عن الانتقام ومعاقبة الفاعل، وإنما العثور على المفقودين لمواصلة الحداد وتأجيج الذاكرة. هذه الممارسة الجماعية في الحداد والحزن وإنقاذ الذاكرة من شأنها أن تعيد صياغة جسد الدولة المعلول من جرّاء العنصرية أو الإرهاب أو الحرب الأهلية.

والجدير بالذكر أن إدراج صيغة الغفران في بعدها الديني والثيولوجي في الممارسة السياسية للعفو الشامل (amnistie) هي نتيجة تعميم ظاهرة العفو أو بتعبير أدق «عولمة الغفران». نرى في المشهد الدولي الراهن اِستعمال جيوسياسي ذو حمولة رمزية وأخلاقية ودينية في التكفير عن الذنب وطلب العفو. نرى تعميم الغفران على المستويات العليا للدولة والمؤسسات الدينية مثل الفاتيكان عندما طلب البابا السابق يوحنا بولس الثاني العفو من جرّاء ما ارتكبته الكنيسة الكاثوليكية من مظالم طيلة ألفي سنة مع الحروب الصليبية والمحنة والحروب الدينية.

هدف لجنة الحقيقة والمصالحة هو الكشف عن الحقيقة وتبيان للرأي العام

وخصوصا الضحايا بحقائق مطموسة من شأنه أن يزرع الأمل وينصت إلى إلحاح الضحايا في إقامة العدل وتعويض المظالم. الكشف عن الحقيقة لا يهدف هنا إلى تعبيد الطريق أمام الضحايا للمطالبة بالانتقام وإنما لتسهيل ممارسة البرء ولأم الجروح. وهذه الممارسة ليست هيّنة لأنها تأجّج الألم قصد تخفيفه من جرّاء الشهادات المهوّلة التي يدليها الضحايا وأصحاب القمع والتعذيب على حدّ سواء. فهي لحظات انكشاف الحقيقة بكل ما تحمله من عنف وذاكرة مضطرمة، ولكن أيضا الانفراج والعزاء. لكن هل يكفي الإدلاء بالشهادات وإماطة اللثام عن الحقائق العنيفة والوقائع الدموية دون أن يؤول ذلك إلى إقامة العدل والانتصار للضحايا؟ لا شك أن استمرارية الدولة وحصانتها تتأسس على ذاكرة الدم المستحضرة دوما في شكل حاد ومستمر ومتواصل قصد تحسيس الرأي العام بخطورة الوضع الذي عاينته الدولة وقت العنصرية أو الإرهاب أو الحرب الأهلية، وتفادي كل ما من شأنه أن يوقع الدولة مجدّدا في دوّامة العنف. يعمل هذا الحداد الجماعي كلأم للجروح ونسيان للاختراقات والأهوال وكتحذير من كل محرّك دلالي أو رمزي من شأنه ان يضرم الحساسيات وإرادات الانتقام.

لكن، حسب دريدا، العفو لا يعني التبرئة. العفو هو ممارسة جماعية ومتماسكة في إنقاذ أواصر الدولة ولا يمكنه أن يضمن الإنصاف أو العدالة. أو بتعبير آخر، العفو كغفران يتمتّع بقيم دينية وأخلاقية في لأم الجروح والتصدّعات وليست له دلالة قانونية أو قضائية. فليس هناك تجانس بين العفو والقضاء. لكن هذا لا يعني إطلاقا عدم معاقبة المجرمين، والذي يؤول في نهاية المطاق إلى تأطير قضائي من اختصاص العدالة. فالعفو لا يعني أساسا النسيان (l'oubli)، والنسيان في أشكاله المتعددّة مثل الصفح والمصالحة والحداد يمحو العفو في خلوصه وبداهته. العفو أو الغفران يقتضي حضور الذاكرة وذاكرة الحضور بمعنى ثقافة التذكّر والاستحضار. والنسيان ليس فقط زمنياً بمعنى أن نضرب صفحا عن الجرائم المرتكبة في الماضي، وإنما أيضا مكانياً أو راهناً بمعنى المصالحة والتحوّل والتجسّد وصناعة تجربة مغايرة. لكن الغفران يبقى عسير الإدراك إذا توجّه إلى ما لا يمكن غفرانه أو العفو عنه (impardonnable). فما يمكن الصفح عنه لا يسمّى «غفرانا» بالمعنى الخُلُقي للكلمة، بل مجرّد تسامح أو تبرئة أو عفو. وهو ما يجعل من الغفران قيمة «مستحيلة». وعبارة «مستحيلة» يمكن

استعمالها للدلالة على شيئين:«الاستحالة» بمعنى عدم الوقوع أو التحقق أو انعدام الإمكان، وهنا يفقد الغفران دلالته ولكنه يحتفظ بأثره؛ و«الاستحالة» بمعنى التحوّل والعدول والتوبة والإنابة والتغيّر حيث يختفي «الغفران» كقيمة أخلاقية وضميرية غير مشروطة وتبقى آثاره التي تمحوه والمتمثلة في النسيان والعفو.

الغفران غير المشروط ينخرط إذاً في الطابع الرمزي والديني لتاريخ هذه الكلمة. يمكننا القول أن «أَدْيَنة» الغفران تواقتت مع «عولمة» العفو وتعميم الإنابة وطلب المغفرة. الغفران (le pardon) هو الوجه الآخر لفلسفة العطاء أو الهبة (le don) كما يتصوّرها دريدا، ويمكننا ممارسة في هذا الصدد لعبة اللفظ والمعنى عندما ندمج الحرف «باء» (par) والكلمة «عطاء» (don). فالغفران ممنوح «بالعطاء» (le pardon est par don) دون قيد أو شرط ودون المعطي والمعطى له. الغفران، كما يقول دريدا على منوال فلادمير يانكليفيتش، «خُلُقي أو إيتكي» بالمعنى الذي تكون فيه الأخلاق حكماً قيمياً اختيارياً في ما وراء المعايير والمقاييس وليس ضميراً قسرياً، لأن الغفران الفردي هو بالضرورة إنابة المجرم وعفو الضحية، أما الغفران الجماعي فهو ضرورة قسرية تصبو إلى إنقاذ الأسس التي يبنى عليها المجتمع أو الدولة بعد تعرّضها لهزّات الإرهاب أو الحروب الأهلية كما يبدو مع سياسة «المصالحة» للرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة.

وهذا الإنقاذ لا يخلو من حسابات سياسية وإستراتيجية خصوصا عندما يتعلق الأمر بالقيام بالدعاوى ضد مرتكبي الجرائم وفتح الأرشيفات وفتح المصارع أمام عودة المكبوت والحق في التعبير والتنديد بالجرائم، بمعنى الحق في «واجبات الذاكرة» و«ممنوعات النسيان». وهو ما يسمح للدولة بتنمية «إيكولوجيا الذاكرة» والصحة الاجتماعية والسياسية للعموم قصد احتواء التمزّقات والانقسامات والانتهاكات ومجاوزتها. أمّا الغفران في بعده القيمي والخُلُقي لا يستجيب إلى إيقاع المصالحة الضرورية ونوعا ما القسرية لتمتين الدولة وتحريك التاريخ. العفو أو الغفران يستلزم حضور خصوصيتان: المجرم والضحية. عندما يتدخل حدّ ثالث لسياسة الغفران بين الضحية والمجرم أو توجيهه نحو أهداف أو مقاصد فلا يتعلق الأمر بالغفران وإنما بعفو إجباري أو تعويض أو مصالحة. يعترف دريدا بأن سياسة الغفران بين الضحية والمجرم أو بين «الأنا» و«الأنت» لا تنفك عن مشهد جمعي، ممّا يجعل الغفران

مستحيلاً وفي الوقت ذاته ممكناً. بتعبير آخر، الغفران يتأرجح في متردّد لا يقيني بين «المأسسة» (institutionnalisation) عندما ضميراً جمعياً قصد حماية الدولة وإيكولوجيا الذاكرة، وبين «التعالي» عندما ينخرط في خُلُقية فردانية وعابرة للتاريخ، بمعنى أنه لا يتجسد في حكم أو قانون أو معاقبة، بل هو دون هدف أو غائية تاريخية أو سياسية. لكن هل يمكن نسيان ما لا يمكن إصلاحه (l'irréparable)؟

اللاتعويض أو ما لا يمكن إصلاحه هو القبلي الضروري للغفران، لأن هذا الأخير يلتحم مع تجربة الألم ومساحة الذاكرة. يعمل الزمن هو الآخر كإطار نفسي وثقافي وتاريخي في إثبات العفو وتثبيته وربما يكون هذا العفو ممكناً بعد سيلان الأزمنة ومرور الأجيال، لأن الشاهد على العنف والهول والفظاعة يمتنع معه النسيان وبالتالي يصبح العفو في مساحته السيكولوجية والسيمانطيقية «مستحيلاً»، استحالة امتناع واستحالة تجاوز وصفح، أي أنه عفو ذو وجهين قابل للتناقض أو الجمع بين المتناقضات. وليس غريبا أن يكون جوهر التاريخ قوامه المصالحة والعفو كما يتجلى بوضوح في فلسفة التاريخ لدى هيغل أو فلسفة التعالي عند إيمانويل ليفيناس. هناك دوما لحظات «التجاوز» بمعنى الصفح والعفو وأيضا «المجاوزة» بمعنى العبور والانتقال إلى حال مختلف أو وضع مغاير يرتقي بالمتناقضات والخلافات إلى وحدة جامعة ومتعالية، أي كل ما من شأنه أن يثبت دعائم التاريخ وأسس الأمة وأواصر الدولة. ولعلّ المفاهيم المصاغة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية مثل «جرائم ضد الإنسانية» تبقى هي أفق كل عضو في منحاه الجيوسياسي أي عندما يصبح العفو وطلب الغفران قضية دولة أو أمة وليس فقط قضية فرد بعينه. وحديث دريدا عن «عولمة العفو» هو في منظوره «عولمة لاتينية» (mondialatinisation) أو «عَوْلاتينية» كما يصطلح عليها، إذا أخذنا في الحسبان «المسيحية الرومانية» وتأثيرها إلى اليوم على معظم المفاهيم الفاعلة والمحددة للغة القضاء والحقوق والسياسة، بل والمتشابكة مع طبقاتها ورسوبياتها، رغم دوافع العلمنة وتحويل الأخلاق الدينية إلى قيم متعالية (sécularisation) كما هو الحال مع «أنسنة المقدّس» عند لوك فيري: «ما أحلم به وأفكر فيه، يقول دريدا، كغفران «خالص» هو غفران دون سلطة: غير مشروط لكنه دون سيادة. الممارسة الأكثر صعوبة، الضرورية والمستحيلة في الوقت نفسه، هي أن نفصل اللامشروطية والسيادة»، بمعنى الفصل بين الغفران الخالص

والمجرّد والعفو المحايث والمجسّد والممأسس.

المراجع:

- جاك دريدا، «القرن والغفران»، جريدة **عالم النقاش** (باريس)، عدد 9، كانون الأول 1999.
- ميشال دوسارتو، «أجساد معذبة وأقوال محتجزة»، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة **كتابات معاصرة** (بيروت)، عدد 36، شباط -آذار1999.

الوظيفة العملية للعقل والحقيقة
يورغن هابرماس وفقه التواصل

يورغـن هابرماس غني عن التعريف. من جملة المفاتيح الفلسـفية والنقدية التي يوظفها في قراءاته السوسـيولوجية والسياسـية للمعرفة والمجتمع نجد مفاهيم «العقل العملـي»، «أخلاقيـة السـجال»، «الفعـل التواصلـي»، «المنطـق البراغماتـي»، «سـؤال الحقيقـة»، «المثقـف السـجالي». هـذه المفاتيح الفكرية تسـاعدنا في الإلمام بفلسـفة هابرمـاس وخصوصـا فـي كتابـه **أخلاقية السـجال وسـؤال الحقيقـة** (ترجمـة باتريك سـاغيدان، منشـورات برنارغراسيه، باريس، 2003 والترجمة العربية من إعداد الدكتور عمـر مهيبـل، منشـورات الإختـلاف والـدار العربية للعلـوم، 2009) الـذي هو جملة نقاشـات وسجالات مع فلاسفة فرنسـيين عقب محاضرات ألقاها الفيلسوف الألماني في جامعة السوربون سنة 2001.

لا تُبنى أشـكال المعرفة والحقيقة سـوى في إطار النقاش الموضوعي والسجال الديمقراطـي. هـذا ما يؤمن به هابرماس ويحاول البرهنـة عليه. همه هو ابتكار قواعد نقديـة نتمكـن مـن خلالها من فهم العقـل والمجتمع. وهذا الفهم يتجاوز الفلسـفات الذاتيـة التي حصرت سـؤال الحقيقـة والعقل والواقع في براديغـم الوعي أو النموذج المـرآوي حيـث يصبـح التمثـل أو المطابقـة أسـمى أشـكال المعرفـة واليقيـن. هـذه الاعتبارات الإبستمولوجية وليدة الكانطية يتجاوزها هابرماس بإدراج الفعل التواصلي معتبراً أن العقل تتبدّى قيمته المعرفية والوجودية في نمط التواصل والحوار والسجال.

لا معنـى للحديـث عـن العقـل إذا لـم يبـرز وجهه العملـي وقيمتـه الاجتماعية والسياسية. والعقل هنا رديف الاستعمال والممارسة أي الاستعمال الوجيه الديمقراطي والجمهوري للعقل بالمعنى الكانطي تبعا لشـعار الأنوار «لتمتلك شـجاعة استعمالك الحـرّ والوجيـه للعقـل» (*sapere aude*). بهذا المعنـى تلازم تاريخيـاً ومعرفياً العقل بالسياسـة. والسياسـة هنا أوسـع مـن أن تحصر فـي تجلياتها القانونية من مؤسسـات ومنظمات وإدارات وأحزاب. السياسة هي الاستعمال الحر والمسؤول للعقل والعقل

هو سياسة الأفراد والمجتمعات تبعا لمعايير قانونية وتنظيمية وأخلاقية. من هنا كانت التجاوزات في السياسة هي الاستعمال اللامسؤول للعقل الذي يمهّد لظهور العنف والفظاعة. العقل والسياسة وجهان لعملة إنسانية واحدة، وهذا التلازم برز تاريخيا مع الإغريق بظهور فعل التفكير والتأمل أو الفلسفة وتنظيم المجتمع وأطر الحكم أو الديمقراطية.

الحديث مع هابرماس عن براديغم إجتماعي للعقل أو سياسة للعقل في توجيه العقل السياسي من شأنه أن يزيح مقولات الحقيقة والوعي والهوية والتواصل من دعامتها الذاتوية والمرآوية، أي الدعامة التأملية التي يمثلها «الأنا» في علاقته بذاته نحو الفضاء الاجتماعي والعلمي حيث تتقاطع الرؤى والتصورات أو تتدافع تبعاً لمنطق المصالح أو أدلوجة الحسابات وعلاقات القوى. مفاد هذه الأفكار أن الفرد باستعماله الوجيه للتفكير والتأمل المجرّد فإنّه يهدف إلى غاية عملية ووظيفة اجتماعية. فلا ينفك الفرد عن طابعه الاجتماعي بمعية عقل يحسن توظيفه واستعماله. والاستعمال الاجتماعي للعقل يتبدّى في الأطر السياسية عندما ينخرط الأفراد في اختيار ممثليهم وإدارة شؤونهم والسجال حول أوضاعهم والتفكير الجماعي في حاضرهم ومستقبلهم. فلا يتعلق هنا الأمر بعقل يتجزأ تبعا لعدد الأفراد أو حسب اختلاف الأهواء والأذواق، وإنما بعقول عملية لها وظيفتها التداولية في مقاربة مشكلاتها والتأمل في حقائقها. ويحصر هابرماس أخلاقية السجال في عنصرين متكاملين:

1- أن يكون الفرد حرّاً ومسؤولاً ويمتلك سلطة معرفية تتيح له التعبير عن مواقفه دونما قيد أو حصر أو إذعان.

2- هذه السلطة المعرفية تعمل في إطار البحث الجماعي عن اتفاق من شأنه أن يختار الحلول الملائمة والمعقولة والمقبولة من طرف شركاء الحوار.

أخلاقية السجال هذه كما يعرضها هابرماس تبين إلى أي حدّ ليس العقل شيئا آخر سوى عملية تبادل وتواصل. نزع الهالة الميتافيزيقية عن العقل هو وضع حدّ للفلسفة التأملية والذاتوية التي استبدت لقرون طويلة بالفكر الإنساني. إذا كان العقل في معناه الإشتقاقي الإغريقي يحيل إلى «الحساب» و«التعداد» فإن المجتمع يمكن أن نتصوره كأكبر لغز يحتاج فيه المراقب إلى قراءات وحسابات ومعادلات تجعله يستنتج موضوعاته تبعاً لخارطة المجتمع الذي يدرسه. وعندما نقول أنّ العقل

هـو بالمعنى الاشـتقاقي «الحسـاب» فلا نركن إلى التصور السـاذج حـول «رياضيات المجتمـع» كمـا حاول كوندورسـيه وأوغسـت كونـت فعله فـي القرنين الثامن عشـر والتاسـع عشـر. العلاقات الاجتماعية ليسـت علماً دقيقاً يسـهل بواسطته الكشف عن حقائقها وألغازها.

«الحسـاب» في العقل هو الطابع الآلي الـذي ما انفك يبعد العقل عن معقوليته ويسـتدرجه في المناطق المعتمة من السـقوط والانحدار. «الحسـاب» فـي العقل أمر ضروري ولكنه غير كافي، بدليل أن الديمقراطية في العقل السياسي لا يمكن اختزالها إلـى مجرد إحصـاءات وأرقام انتخابيـة (وإن كانت لهذه الحسـابات الدقيقة والمركبة سـلطتها وسطوتها: أنظر الانتخابات الرئاسـية الأمريكية بين بوش وألغور سنة 2000) وإنما هي ممارسـة فردية واجتماعية في سـبيل بناء وسيلة للحكم يتفق عليها الجميع. وليـس من الضـروري أن يكون الأمر الذي يتفق عليه الأفراد قيمة أخلاقية كما ذهب كارل بوبر في حديثه عن الاختبار الفردي والجماعي.

الاختبـار فـي منطقه هـو اختبار أخلاقـي (مثل رفـض العنف والتنديـد بالقمع) بينمـا فـي تصور هابرماس هو اختبـار عقلاني. من كانط إلى بوبـر، يحاول هابرماس مجـاوزة النمـوذج القيمي الذي سـيطر على نمط التفكير الفلسـفي، ليقتـرح النموذج العقلانـي والمتمثل في العقـل التواصلي. وهذا العقل يلازم مراحل تطور الحداثة في أشـكالها الاجتماعية والثقافية. ومعلـوم أن الحداثة مع بروز عصر الأنوار كانت تقدّم مفاتيح تطورها ونجاحها على المسـتوى التاريخي والاجتماعي، وتتمثل هذه المفاتيح في «الاسـتعمال الوجيه للعقل» و«الحرية» و«التقـدم». هذه العناوين الكانطية وجدت صداهـا في فلسـفة هابرماس الاجتماعية لكن دون محتواهـا القيمي، لأن هذا الأخير أدرج إلى جانب الحرية والعقل العملي مفاهيم التواصل وأخلاقية السجال. لكن ماذا عـن تأثيـر الهويات في القرارات الفردية والجماعية؟ هـل تمثل هذه الهويات رؤوس أموال غنية ومثمرة في توجيه العمل أم عائقا نحو حرية هذا الأخير في صناعة قراراته وسياسة أموره؟ يحبذ هابرماس مصطلح «الثقافة السياسية» في توجيه الآراء والمواقف وضبطهـا. هنـاك فعلاً الوزن الجبّـار للهويّـات والثقافات والإنتمائيات والحساسـيات المختلفـة، لكن وسـط هذا الفضـاء الثقافي والرمزي يمكن استشـفاف ثقافة سياسـية واسـعة وجامعة. حسـب هابرماس، ثمة مجتمعات تهددهـا مخاطر الحروب الداخلية

والانقسامات لاعتبارات الهوية والانتماء والأمر الممكن إدراجه والتأمل فيه ليس فقط السياسة في أشكالها القانونية والمؤسسية بتوزيع الأدوار والحصص، وإنما أيضا «ثقافة سياسية» تتبدّى أشكالها في السجال والحوار والتواصل والتشاور والمناظرة.

على منوال **الحقيقة والتبرير** (2001)، يقدم هابرماس في هذا الكتاب بعض القراءات الابستمولوجية في المذاهب الفلسفية مثل التأويلية والتحليلية معبّرا عن ميوله نحو التصوّر التداولي الذي يعطي الأولوية للفلسفة العملية. تجاه «المنعطف اللغوي» الذي ميّز الفلسفة الغربية منذ بداية القرن العشرين مع حلقة فيينا وفتغنشتاين ومع تأويلية هايدغر وغادامير، يحبذ «المنعطف البراغماتي» كمعيار في التواصل والاستعمال الوجيه للعقل والحقيقة. المنعطف اللغوي يعطي أهمية واسعة للمعنى على حساب الفعل أو للقيمة الدلالية على حساب القيمة العملية. المنعطف البراغماتي لا يشك في وجود عالم مستقل، واحد بالنسبة للجميع. وهذا العالم هو مجموع الأشياء المرتبطة به وليس فقط جملة الوقائع التي تحددها اللغة. في المنعطف البراغماتي، ليست اللغة معيار جميع الأشياء. وما يقال عن اللغة يقال أيضا عن المعرفة التي يتصورها هابرماس مرتبطة بالممارسات اليومية وأساليب السجال والتواصل ومفرغة من محتواها التأمّلي والتمثّلي. الإقرار بوجود عالم الأشياء مستقل عن الوعي البشري هو التسليم بأننا نتوافق مع الوقائع ولا نتطابق معها، وهذا إفلاتاً من المعرفة التأملية والحدسية بوصفها تطبيقاً وتطابقاً ومن النزعة اللغوية التي بحجة التخلص من المطابقة والتمثل تعدم الوقائع لترتد إلى مجرد أشكال لغوية مفتوحة على التكرار واللاتناهي والاعتباط. التصور البراغماتي يعتبر المعرفة أو الحقيقة مجرّد نغمة توافق الوقائع التي تعبّر عنها لغتنا وهذه الوقائع مدرجة كحقائق عملية وممارسات فردية وجماعية.

المعرفة ليست تصوراً مجرّداً أو تأمّلاً مفارقاً وإنما هي حقيقة عملية لا تكتفي فقط بربط الإنسان بعالمه على سبيل المطابقة والتماهي وإنما أيضا بمجتمعه على مستوى الانتماء الفعّال والانخراط العملي. فلها بذلك وظيفة اجتماعية وتواصلية تؤطرها جدلية السؤال والجواب وأخلاقية السجال العمومي. يعتبر هابرماس أنّ وظيفة المثقف تتراءى في استثمار هذا السجال العمومي والمفتوح. فهو يعمل كمستشار حول حقائق عملية ووظائف اجتماعية. على عاتقه التفكير حول خطاب الحداثة الذي

لا يـزال يميّز الثقافة المعاصرة بحكم اسـتناده إلى قيم الحرية والديمقراطية والعدالة. فلا ينفك خطاب الحداثة عن نمط معين في تنظيم المجتمع وتنظيم السلطة وأساليب الحكم والتمثّل وتعبّر كلها عن مقولات للقراءة والدرس على عاتق المثقف بل على عاتق كل فرد مقاربتها والتفكير فيها بشكل نقدي ومفتوح.