

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

د. جلول مقورة - جامعة المسيلة - الجزائر

docdjelloul@yahoo.fr

ملخص:

لم يتوقف الفكر الغربي منذ عصر التنوير إلى الآن عن مساءلة أساليبه، ومقوماته، الأمر الذي أفضى إلى أن يكون النقد طريقه الأوحده. ومنذ إرهابات الحداثة الفكرية، والحداثة لم تكف عن محاسبة نتائجها، ويبدو أن سؤال الحداثة تم حصرها، داخل المنظومة الفكرية الغربية، حتى أصبح مفهوماً لصيقاً بالغرب. فإلى أي مدى يصدق هذا التلازم بين الحداثة والغرب؟ وهل يمكن وضع تعريف محدد للحداثة؟ أم أن مفهومها زئبقي يتأرجح بين أسسها الفلسفية التي أنشأتها حيناً، والخصائص والمميزات التي رافقتها، والنتائج التي أفضت إليها أحياناً أخرى؟

الكلمات المفتاحية: الحداثة، ما بعد الحداثة، النقد الفلسفي.

From modernity to postmodernism

Abstract :

Western thought has not ceased since the Enlightenment until now to question its methods and its components, which led to criticism being the only way. Since modernity, intellectual and modernity has not stopped accounting for its results, and it seems that the question of modernity was exclusively within the Western intellectual system, until it became a concept of the West. How true is this correlation between modernity and the West? Can a specific definition of modernity be developed? Or is its concept mercurial oscillating between the philosophical foundations created by the time, and the characteristics and characteristics that accompanied it, and the results that led to other times?

Keywords : modernity, postmodernism, Philosophical Criticism.

مقدمة:

لم تكن هذه النهضة الأوروبية بارئة تماماً، وإنما جاءت نتاج ثلاث حركات كبرى، شهدتها أوروبا، قاد إحداها على المستوى الأدبي، بيترارك، ودانتي و توجهت نحو النهوض بالعقل ونفض الغبار عنه، وبث روح الحرية، العمل والفعل، وقد لاقت رواجاً كبيراً بين الناس لتعطشهم لأي شيء يعبرون من خلاله عن تشبثهم بحلم الحرية .

قد امتد لهيب التحرر نحو محاولة تصحيح الوضع الديني، عبر ميلاد حركة الإصلاح الديني، والتي كان مهدها ألمانيا، ثم ذاعت في أوروبا كلها فيما بعد وانتهت إلى الثورة على الكنيسة، وممارساتها التسلطية، وتأسيس أول لبنة نحو التحرر، ولو على المستوى الديني حيث أضحت، العلاقة بين الإنسان والله مباشرة دون تدخل واسطة الراهب أو القسيس، خاصة بعد ما ترجمت الأناجيل إلى الكثير من اللغات.

ولكن القطرة التي أفاضت الكأس وقضت تماماً على أسطورة الكنيسة، ويزغ معها نور النهضة والعلم، والعقل، والحرية، هو نشأة العلم الطبيعي، انطلاقاً من الثورة العلمية التي أحدثها كل من كوبرنيك، كيبلر، وغاليلي، فقد كان لهذه التوجهات والإسهامات العلمية أثراً بالغاً في توجيه العقل، نحو أن يكون هو الفاعل الحقيقي.

فإذاً الحداثة كحركة تاريخية، ليست بالجديدة، بل إن أعماقها تمتد إلى سويداء الثقافة الغربية تغذت في رحمها، وتبلورت في أحشائها، ولم تكن نتاج انقطاعات أو تفكيكات بنيوية، وإنما هي نتاج سياق مجتمعي، وتاريخي دام عدة قرون⁽¹⁾، وهكذا تبقى الفلسفة وفيه دأنا لتاريخها، فتاريخ الفلسفة هو الفلسفة بعينها، والفكرة الفلسفية متى ظهرت في التاريخ لن تموت.

والملاحظ أن الفكر الغربي لم يتوقف منذ عصر التنوير إلى الآن عن مساءلة أساليبه، ومقوماته، الأمر الذي أفضى إلى أن يكون النقد طريقه الأوحده. ومنذ إرهابات الحداثة الفكرية، والحداثة لم تكف عن محاسبة نتائجها، ويبدو أن سؤال الحداثة تم حصرها، داخل المنظومة الفكرية الغربية، حتى أصبح مفهوماً لصيقاً بالغرب. فإلى أي مدى يصدق هذا التلازم بين الحداثة والغرب؟ وهل يمكن وضع تعريف محدد للحداثة؟ أم أن مفهومها زئقي يتأرجح بين أسسها الفلسفية التي أنشأتها حيناً، والخصائص والمميزات التي رافقتها، والنتائج التي أفضت إليها أحياناً أخرى؟

1- المنطلقات الفكرية والفلسفية للحداثة:

ولا تتوقف الظروف الفكرية لنشأة الحداثة عند هذا الحد وحسب، فهناك من يرى أن جذور الحداثة وإرهاباتها، تعود إلى تحول الطرق التجارية العالمية، في السنوات الألف الميلادية، وإلى ازدهار الجمهوريات الإيطالية تبعاً لذلك التحول⁽²⁾، وإلى أحداث تاريخية كبرى، كاكشاف العالم الجديد، من طرف كريستوف كولومبوس عام 1492، وسقوط بيزنطا 1453 وأحداث علمية وتقنية هامة، كاكشاف الطباعة

مع غوتنبارغ 1440، إضافة إلى ما ذكرناه حول فلكيات كوبرنيك 1526، واكتشاف الدورة الدموية، وأحداث فكرية مهمة، كالنهضة الفنية والأدبية في إيطاليا وأطروحات مارتن لوثر الاحتجاجية⁽³⁾ 1517، قبل أن تترجم كل هذه الإسهامات في تبلور العقل النقدي الغربي، واجتماع أجزائه في شخص رينيه ديكارت . وعليه، وإن كانت الحادثة الغربية لم تشرع في تلمس الوعي بذاتها إلا بعد مضي ثلاثة قرون من انطلاق حركيتها - ويعود ذلك إلى هيغل مروراً بكانط- إلا أن البراعم الأولى لهذا الوعي، يكون قد أرسى دعائمها رينيه ديكارت .

فما هي المحطات الأساسية، والأفكار المفصلية، التي رسمت خارطة الفكر الحدائي من خلال رينيه ديكارت؟

كما هو معلوم ، فإن الفلسفة الحديثة تكون قد تولدت غداة، انهيار الفكر المدرسي، وهو الفكر الذي اتسم بأخذه بمذهب التكثر وتعدد الجواهر واختلاف مراتب الوجود، كما تميز بالمذهب الشخصاني الذي يضع القيم الإنسانية في المحل الأول، وأخذه أيضاً بنزعة لاهوتية صارمة، ذلك أن الفكر السكولائي قد دار حول فكرة الإله الخالق كمقولة مركزية ، دارت حوله كل النظريات الفلسفية. أما من حيث المنهج فقد كان التحليل المنطقي للقضايا الجزئية .

الفلسفة الحديثة، دحضت كل ذلك، بمفاهيم جديدة، أهمها الآلية، وتجاوز فكرة العضوية التدريجية للوجود، وكذا فكرة الذاتية، ومعناها انفصال الإنسان عن الله، وبالتالي بزغت إلى الأفق أهم مقولة حديثة، وهي مقولة الذات⁽⁴⁾، وميلاد فلسفة الذات .

ومادام الموضوع تغير ، فإن المنهج حتماً يتغير بتوجه الفلسفة الحديثة، نحو تشييد النظريات الضخمة والأنساق، متجاوزة التحليل المنطقي كما هو الشأن عند ديكارت، كانط، و هيغل . ويعتبر ديكارت المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، حتى لقب "أبو الفلسفة الحديثة" وذلك لأنه فتح باباً جديداً على الحياة في هذا العالم، في حقب التيبس فيه يقظة العلم ببقايا اللاهوت. وديكارت في فلسفته يمجّد الفرد الذي يفكر بصيغة نقدية، لاعتباره ذات المفكر، فالإنسان هو الفكر الخالص، وهو أيضاً مرادف الوجود، لقد أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم⁽⁵⁾، وهذا يعني أن التحرر الذي بُني على هدم وتحطيم الموروث التقليدي اللاهوتي، قد كان مطية لسيطرة الإنسان على الطبيعة، وتوجيه الصراع لصالحه، بواسطة العقل الذي يضع الحد الفاصل بين عالم الآلهة، وعالم الإنسان، ففكر الحادثة مرتبط بفكرة العقلانية.

وقد فُدر أن يكون الإشعاع، الذي فجر الثورة ضد كل الأفكار البالية، أولاً بقوله بالمذهب الآلي الذي يفسر كل شيء بحسب قوانين آلية يمكن التحكم فيها، كما يعد مؤسساً للمذهب الذاتي القائل بأن الفلسفة تتأسس على الفكر⁽⁶⁾ ، وهذا معناه أنه إذا تحدثنا عن العقل، فإن ديكارت هو من أرسى دعائم العقلانية، عن طريق الكوجيتو الذي بدوره أعلن عن انطلاق فلسفة الوعي، على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوعي بالوجود، وتكون بذلك فلسفة الذات قد أعلنت عن نفسها، مع هذه الصرخة الديكارتية. ويرى آلان رينو أن

الكوجيتو الديكارتي، هو أول إرهابات الحادثة عند ديكارت⁽⁷⁾، ولو أن المسار لم ينفصل عن الشك المنهجي الذي اتخذته ديكارت لتتقبة الأجواء الفكرية والفلسفية .

إن الشك الديكارتي شك منهجي، يمثل بداية المسار نحو اليقين في المعرفة ، محطته الأولى هي الحواس التي اتهمها بالخداع، أما محطته الثانية فهي العقل، حيث يقول : "قد نخطئ في استدلالنا وأحكامنا، لكن في زحمة الشك هذه، أبقى متأكداً من شيء واحد هو أنني أشك، وبما أنني أشك، فإنني أفكر، وبما أنني أفكر فأنا موجود حتماً" ويقول: "ولما رأيت هذه الحقيقة - أنا أفكر، إذأ أنا موجود - هي من الرسوخ بحيث لا تززعها فروض الريبين مما يكن فيها من شطط، حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أول في الفلسفة التي كنت أفتش عنها"⁽⁸⁾ .

وهكذا يكون ديكارت البوتقة التي انصهرت فيها، كل أوجه الثورة على القديم، على المستوى الديني، الأدبي، الفني، والعلمي، لتأسس فلسفة حديثة يعبر عنها بالحادثة، وقد استطاع ديكارت بعقلانيته أن يكسب شهادة الفلاسفة، في أنه المؤسس الأول للحادثة سواء كان داعياً لها أو متوصلاً معها، أو كان داعياً عليها ومنقطعاً تماماً عن مبادئها، وفي هذا الصدد يعترف نيتشه لديكارته بموقفه الحدائي، ويرأيه فإن ديكارت أضفى على الفكر الكلاسيكي طابعاً علمياً فهو سقراط يقيم بيننا، كما قال نيتش⁽⁹⁾، وهو اعتراف بتأثير هذا الفيلسوف في توجيه مسار الفكر الغربي، وتخليصه من الطابع الخرافي والأسطوري وصبغه بصبغة عقلية وعلمية.

أما ايدموند هوسرل ، فيذهب بديكارته إلى أبعد من ذلك، حيث يعلم بأن ديكارت لم يكن حدثاً فحسب، وإنما كان أكثر حادثة، وذلك من خلال تعقله لمشروع المعرفة الكونية⁽¹⁰⁾، مقارنة بحالة عصره على كل الأصعدة، فقد حمل لواء التغيير ورفع شعار المعرفة والعقلانية التي تؤسس فلسفة الوعي.

ومن جهة أخرى ، يرى هايدغر أن ديكارت كان دائماً يريد أن يضع نفسه خارج الخطأ وذلك حتى يرسى دعائم فلسفته القائمة على الفكر، وعلى الذات، وهذا ما يبرر ازدواجية التقني والطبيعي، فالتقنية أداة للذات من أجل التسلط على الموجود، وهذا ما احتضنه الكوجيتو الديكارتي⁽¹¹⁾ .

لكل هذه المبررات، يمكن اعتبار ديكارت المؤسس الأول للحادثة، حادثة قامت على رفض التقليد، ودعت إلى الإبداع، وتجاوزت الخرافة والأسطورة، ومهدت الطريق نحو تعقلن الطبيعة، والولوج إلى عالم الواقع، وذلك بتحديد العلاقة بين العلة والمعلول وبين الروح والمادة، ومهدت السبيل نحو ميلاد الفكر النسقي، الذي يبنى على فلسفة العقل، الوعي، وفلسفة الذات، وامتدت التأثيرات العقلانية الديكارتية، لتشمل كل مناحي الحياة، ليصبح القبول مشروطاً بالإقناع على كل الأصعدة الفلسفية، الاجتماعية، الثقافية، الدينية، والسياسية. وهكذا يكون ديكارت هو الرقم الأول في معيار التحديث قبل أن يحمل الراية فيما بعد، فيلسوف النقد إيمانويل كانط وفيلسوف الروح فريدريك هيغل .

2- ميزات الحادثة:

وإن كانت الفلسفة الحديثة لا تعبر عن وحدانية النسق والمنهج، وحتى المنطلقات والناتج، إلا أنها طبعت بسمات ومميزات عامة، يمكن من خلالها، فهم الحادثة كوحدة عضوية، فالنهج الذي رسمه بيكون، غير السبيل الذي سلكه ديكرت، الأول أسس الفكر التجريبي الحديث الذي انصهر فيه كل من: لوك، هيوم، جون ستيوارت ميل... والثاني أرسى دعائم الفلسفة العقلانية، وامتزجت فيه الفلسفة العقلانية النقدية، بالعقلانية المثالية: كانط، شيلينغ، فيخت، هيغل، فالتجريبية تجريبية والعقلانية عقلانية، إلا أن هذا لا يمنع من أن نتحدث عن الحادثة كوحدة واحدة لها ميزات واحدة، فإلى أي مدى يمكن رسم خارطة موحدة لمصطلح الحادثة؟

- الحادثة ليست كياناً ثقافياً لا تاريخي، بل هي نتاج تراكم تاريخي يبني فيه الإنسان نفسه من جديد، وذلك بتصحيح أخطائه، وتسخير العقل، والجسد في سبيل إعادة بعث وجوده الواعي⁽¹²⁾.

فهي ثورة على الفكر الذي يجعل الإنسان جزءاً منفصلاً من الطبيعة، ليكون هو الفاعل والمحرك، والمنشط للإحداث الثقافي والحضاري.

- لأن الحادثة تحيل إلى أن يكون الإنسان محور العملية الإبداعية، فهذا معناه ميلاد نزعة إنسانية، ويعني أيضاً مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفاعليتها، وشفافيتها، وعقلانيتها⁽¹³⁾، وهو إعلان عن فلسفة جديدة هي فلسفة الوعي، وفلسفة الذات التي تكون المقولة الأساسية فيها هي مقولة العقل.

- الحادثة هي إذاً رحلة نحو الانعتاق، والتحرر، من ميتافيزيقا مفرغة وجوفاء، تقوم على رؤى تجريبية، وأطولوجية مثالية، وتحتضن طريقاً فيزيقياً، يكون فيه العقل أكثر واقعية، وعملية، وتجسيدا. لأنه سوف يتوجه نحو الملاحظة وكشف القوانين⁽¹⁴⁾، ومعنى ذلك أن الفكر البشري وصل إلى مرحلة النضج، والعطاء من خلال التفسير الذي لا يقوم على الأسباب وإنما يبني على كشف العلاقات بين الظواهر.

- ولا يعني ارتباط الحادثة بالعقل، بالضرورة أن يكون هو المقولة المركزية الوحيدة في منظومتها الفلسفية والفكرية، لأنها مشروع ينزع نحو الحرية لتحقيق كرامة الإنسان، إن الاستخدام الفلسفي للعقل في أمور المجتمع وقضاياها المختلفة بحرية، هو أكثر ما تتطلبه الحادثة من نمو وبروز في أي حركة اجتماعية⁽¹⁵⁾، فالحادثة بقدر ما تعبر على مجتمع عقلاني، تنادي بمنظومة اجتماعية حرة.

- تجاوز البحث الميتافيزيقي، والتوجه نحو الفيزيقا أفضى إلى ضرورة البحث، عن مناهج جديدة، وطرق بديلة تتلاءم مع هذا الموضوع الجديد، فلم يعد التأمل والوصف قادران على مواكبة المهمة الجديدة للعقل، الذي احتضن التقنية، التكميم والقياس⁽¹⁶⁾. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن العقل أدرك في نهاية المطاف، ما فاته من وقت، ويريد أن يعوض ذلك بسرعة، عن طريق إيمانه بأن الواقعة المعرفية مرتبطة بتطوير التقنية، بواسطة أعمال العقل.

- كما أن الحادثة مشروع عالمي، يكتسح كل ما هو أمامه، بالنظر إلى ما تمارسه من إغراء وإغواء يجعل المغلوب ملزم ومولع بتقليد الغالب، خاصة مع التطور التكنولوجي الكبير على جميع المستويات، الإعلامية منها على وجه الدقة (17).

وبالإجمال نقول إن الحادثة أفضت إلى مجموعة من المفاهيم، تعكس واقع المشروع الحدائثي، فعبير تدمير وتحطيم القديم، تحمل لواء الحرية والاختيار وتعلي من شأن الفرد، فهي إذا حادثة الفردنة. وبضربها لقدسية الدين عبر الثورة على الكنيسة، وفصل الدين عن كل شيء، وإحلال التفسير العلماني واللائكي مكان ذلك، فتلك حادثة الدنيوية. ويتوجيه الفكر نحو الطبيعة واستخدام العقل العلمي الأداة، وتطوير وسائل الكشف عن طريق التقنية، والفعالية الاقتصادية والعلمية، فهو عنوان لحادثة العقلنة. أما نزوع الإنسان الحديث نحو الوحدة والنمطية في السلوك، فهذا يعني تعميمي النموذج الحدائثي على كل فرد، فالحرية الفردية لا تعني عدم خلق نوع من الانتظام والانسجام الاجتماعي، ورسم صيغة ثقافية موحدة وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حادثة الجمهرة، ثم يرتقي هذا المفهوم ليكون أكثر شمولية واتساع عن طريق تعميم كوني، يفضي إلى حادثة العولمة (18). التي تعني أن نمطا من الأنماط الذي يعبر عن خصوصية ثقافية، لبلد و بيئة اجتماعية معينة، يوسع ويعمم ليشمل الجميع (19)، ونقصد عالمية الحادثة.

ويظهر أن ميزات الحادثة تبدو متناقضة أحياناً، فهي ترفع شعار العقل والحرية، ولكنها تمارس السيطرة والهيمنة، بمحاولة فرض أنموذج عالمي عن العقلانية والحرية، فهناك هوة بين المبدأ والنتيجة، بين النظرية والتطبيق، مما قد ينبئ بأزمة قد تعصف بالفكر الحدائثي برمته.

وفي خضم هذا التحول الفكري الثقافي، الاجتماعي والفلسفي، الذي نتج عن قراءة متجددة للحادثة، فهل يمكن أن نتحدث عن أزمة مبادئ أم مأزق نتائج وهل حان الوقت لطى صفحة الحادثة تماماً والحديث عن مرحلة ما بعد الحادثة منفصلة كلياً عما سبقها؟ وهل نحن بلغة فوكو الأركيولوجية أمام إبستمي جديد هو إبستمي ما بعد الحادثة؟

3- مأزق الحادثة بين التجاوز والتفكيك :

لأن الفلسفة ترتبط بمهمة أساسية، تتعلق بمحاولة إيجاد الإجابات المختلفة للمشاكل التي تواجه الإنسان، فإنها إذن تنزع نحو تحريره، وتحقيق سعادته ولكن ليس على مستوى التنظير، وإنما على مستوى التطبيق، بحيث يجب أن يلمس الإنسان البسيط والمتقف على السواء نتائج أي فكر فلسفي. إلا أن نهاية القرن التاسع عشر كانت مليئة بمظاهر الاختناق، والمآسي على كل المستويات، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية، مما يؤكد -إذا سلمنا بطوبوية المبادئ التي جاءت بها الحادثة - بهوة سحيقة بين ما كان يدعو إليه المشروع الحدائثي وما وصل إليه في نهاية الأمر، وهو ما دفع بالسوسيولوجي الفرنسي آلان توران في كتابه "الخطاب الفلسفي للحادثة" للقول: "إن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي، منذ أواخر القرن التاسع عشر، لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحادثة بقدر ما يمثل مرحلة نقضها وتفكيكها" (20).

فبالرغم مما كانت تدعو إليه الحادثة، وما وصلت إليه، إلا أن قراءتها على نحو مختلف، ليس على مستوى المبادئ، ولا على مستوى النتائج التقنية، والصناعية وإنما انعكاساتها على كرامة الإنسان وجوهره الاجتماعي والروحي، وفي هذا الصدد يشير جاكوبز في كتابه موت المدن الأمريكية الكبرى وحياتها، إلى أن المساحات الحضرية التي أنشأتها الحادثة، كانت منظمة و نظيفة مادياً، أما اجتماعياً وروحياً فهي إلى الموت أقرب، وأن الضجيج والصخب الذي ميز القرن التاسع عشر، هو وحده الذي أبقى على الحياة الحضارية المعاصرة⁽²¹⁾. فإذا قد رافقت مفاهيم الحرية، المساواة، العدالة، والرفاهية، التي نادى بها الحادثة، واندست بين جوانبها، تعابير الاستلاب، العبودية، الطبقة والاستغلال، وتحول الإنسان في نهاية المطاف إلى وسيلة وليس إلى غاية في ذاته، فالحادثة خانت قيمها ومبادئها، وأصبح بموجبها الأفراد خاضعين لسوط آليات كبيرة من السيطرة والهيمنة، فأضحت الحرية كأهم مقولة حدائية أفرزتها العقلانية شكلية وباهتة⁽²²⁾، فالعقل الذي قوامه الحرية تكون أولى ضحاياه هي الحرية.

إن التطور التكنولوجي الذي بلغته الحادثة خنق العالم، في شبكة مسالمة، وعقلانية متحفظة، فيما تنتشر جرائم الأحداث، والعاطلين عن العمل والعنف، وفقدان حسن المواطنة، والحياة المدنية، انتشار النار في الهشيم، على شكل حرب يخوضها الكل ضد الكل والفرد ضد ذاته و غيره⁽²³⁾، فمن يمسك لجام العقل الجامح الذي أضحى يعبد الملموس، ولا يأبه بما هو أخلاقي، ولا يحتضن إلا ما هو أداتي، وبرغماتي، فإن: "التقنية تمثل أزمة الخط الإنساني، لأن انتصار العقل ينفي القيم الإنسانية، فالتقنية سيرورة معممة لإنسانية فقد إنسانيتها"⁽²⁴⁾.

لكل هذه الاعتبارات، وغيرها، نحن أمام خيارين في مفترق الطرق، فإما إعلان إفلاس المشروع الحدائي، وإصدار خبر موت الحادثة كما هو الشأن عند فرانسوا ليوطار في كتابه الشهير الظرف ما بعد الحدائي" تقرير عن المعرفة والذي نشر عام 1971⁽²⁵⁾، وإما الاقرار أن المسار الحدائي هو مسار بشري إنساني لا يخلو من بعض السقطات والانحرافات التي وجب تصحيحها، وتقويمها، مع الإبقاء على جوهرها الذي يمجّد العقل، وينزع نحو الحرية، والذي عبر عنه هابرماس، بكونه مشروعاً لم يكتمل بعد.

تعد الفلسفة المعاصرة برمتها تقريباً، منهجاً تحليلياً للزخم الفلسفي الإنشائي، الذي صنعه رواد الحادثة حتى هيجل، وكرد فعل ضروري لما آلت إليه الحادثة، فإن الأصوات تعالت لتجاوز الحادثة، والحديث عن ما بعد الحادثة، كمرحلة ضرورية ليس للتصحيح والتقويم والإتمام، وإنما للهدم، التحطيم، القطيعة، وطى الصفحة نهائياً، بالثورة على المبادئ والأخلاق، التي أنشأت الفكر الحدائي بجملته وفي هذا الصدد يؤكد إيهاب حسن "أحد الرافضين لما بعد الحادثة على أن ما بعد الحادثة تحطم الحادثة وتهدم أسسها، وأنها لا تطمح إلى مجرد ثورة ثقافية وإدراكية وحسب، وإنما تغيير سياسي جذري، إذ أنها تبذل بذلك كل أفكارها، وجهودها، في سبيل تجاوز الحادثة المغترية، وتأسيس اتجاه راديكالي، وزلزلة أسس الثوابت السياسية الراسخة

(26)، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ثقل المستوى السياسي في صنع القطيعة، فالسياسة لا توجه الإقتصاد وحسب وإنما توجه حتى الخطاب الفلسفي.

ولهذا فإن تلاشي مفهوم السيطرة السياسية أدى إلى اندثار قوة المركز، حيث نجد أن فتور السلطة السياسية لفترة الحادثة يقودنا إلى ما بعد الحادثة (27)، فالنظام السياسي للحادثة يقوم على مسلمة الوحدة، والتي بزوالها تزول السلطة، وتتهار الحادثة، ويبدأ الحديث عن ما بعد الحادثة، وعلى هذا الأساس وغيره فإن الأمر يتعلق بتجاوز كل المبادئ، والمفاهيم، التي قامت عليها الحادثة، كالعقلانية، وفلسفة الذات، ومفهوم الثابت، وهم المطلق، والحتمية التاريخية... فما بعد الحادثة كل الأمور فيه متغيرة، ويتناقض مع مصطلحات الهدف والغاية، ويلتقي مع مدلول التبعض، والاختلاف، باعتباره أمراً نهائياً طبيعياً، وتعبيراً عن التعددية النسبية، والانفتاح وقابلية التغيير الكامل، والدائم (28)، وبالتالي هو حركة ضد التاريخ، وضد الحتمية. والمستقرى لتطور الخطاب ما بعد الحداثي التجاوزي، يدرك بأنه مر بمراحل تعكس مفهوميين أساسيين هما التجاوز، والهدم.

أ- بدايات التجاوز:

ولعل المتقضي لتاريخ الفكر الفلسفي يجد أن إرهابات الرفض، والتجاوز للفكر الحداثي إنما ترجع، إلى فيلسوف الإرادة فريدريك نيتشه فإذا كان الفكر الحداثي يقوم على المطابقة بين الفكر والوجود، انطلاقاً من آليات القياس المنطقي، فإن نيتشه ينظر إليها أنها شبكة عريضة، من الأوهام والأضاليل ويؤكد "أنه لا شيء يثبت، أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية، لقد وضعنا فيها ثقتنا بصورة مطلقة، لأننا لا نستطيع أن نعيش بدونها، ولكن الحياة نفسها لا يمكن أن تكون إثباتاً منطقياً" (29). وفي مقابل هذه المطابقة يدعو نيتشه إلى مطابقة من نوع آخر تكون بين الفكر والحياة، وإذا كان الفكر الحداثي يستبعد الخطأ والوهم من المنظومة المعرفية، فإنهما عند نيتشه شرطين لازمين للوجود، لأنه لا يمكن تصور حياة للإنسان دون كمية محددة من الوهم، لأن الإنسان يخاف الحقيقة، فيتوهم و يصدق أوهامه كما لو كانت حقائق، وفي هذا الصدد يؤكد نيتشه على أن الخطأ والوهم ليسا مجرد عرض يطرأ على الوجود، يزولان عندما يصدمان بسلطة العقل مثلما دأب عليه فلاسفة الحادثة، ديكارت، كانط، وهيغل، بل هما صميم الحقيقة، لأن ما يسمى عقلاً وحقيقة ليسا في نهاية المطاف سوى سلسلة من الأخطاء الأساسية، التي اصطنعها الخطاب الفلسفي (30).

وانطلاقاً من هذا فإن فيلسوف الإنسان الأعلى، يعلن هرم الحادثة، وشيخوتها التاريخية، والمفاهيمية، وبذلك اقترح مشروعاً مستقبلياً، يلوح فيه الإنسان مُريداً تواقاً نحو تسلق الجبال والقمم، قادماً من الأماكن الفسيحة الوعرة، وواجهه أن يحقق ذاته، ويرتقي دون شفقة على نفسه ولا على الآخرين، فهو الذي يحدد معتقداته، وأخلاقه، ولا يؤمن بأي مصدر سوى إرادته، إرادة القوة (31).

ولقد أحدث التحليل النفسي الفرويدي، ثورة جذرية ، قلبت مفاهيم الحادثة رأساً على عقب، فلم يعد يتحدد الإنسان بوصفه وعياً و إرادة حرة، بقدر ما هو خزاناً لا شعورياً يختصر رغبات جنسية وعدوانية تحرك وتنشط الحياة النفسية، وتقوم سلطة العقل، وتوجه الوعي. فقيمة الإنسان بقراءة فرويد، لا تتطلق من كينونته العاقلة الواعية، والقاصدة والمتحكمة في زمام الأمور، ولكن بوصفه كائناً حيويًا تدفعه رغباته وحاجاته الغريزية، والجسدية، حيث أن سلوك الإنسان يرتبط بدوائر اللاوعي أكثر من ارتباطه بالوعي، وباللاشعور أكثر من الشعور، واللاعقل أكثر من العقل⁽³²⁾، وهكذا فإن مفاهيم العقل، الوعي، الذات، الحرية ليست إلا أوهام وقلاع يختبئ وراءها إرث فلسفة الحادثة .

وفي هذا الصدد يؤكد فرويد على أننا نبالغ ، ونغالي في تقدير الطابع الواعي، حتى على مستوى الإبداع الفكري، والفني، فكل من تحمل عبء تحليل الأحلام، ومارس التحليل النفسي، يدرك أن الفاعلية موجة من غياهب الهو، المرتبط بالكبت والذي يعني وجود صراع عقلي، يبرر رفض الإنسان الاعتراف بالواقع⁽³³⁾.

فإن على عكس ما تقوم به الحادثة، من أن الموجه هو الوعي، فإن فرويد يضع فكرة التصعيد أنموذجاً لبناء الحضارة على المستوى العلمي، الفني، والفلسفي، فهو يعتقد أنه لولا نظامية الكبت، وتياره المتدفق لما كانت هنالك حضارة⁽³⁴⁾، فالخلق إنما يرجع إلى ذلك الصراع بين رغبات الإنسان والواقع، وبالتالي فكل ارتواء لاشعوري معناه سعادة الإنسان .

ومما يؤكد هذه النظرة، هو القراءة المتفردة للتحليل النفسي، من لدن المفكر الفرنسي جورج لكان، حيث يكشف أن فرويد أسس لتجاوز الحادثة عن طريق تفكيك فلسفة الذات، وإرجاع سلوك الإنسان إلى بنيات لا شعورية⁽³⁵⁾، وبهذا تتحطم أكبر دعائم الفكر الأنثوري، القائم على فاعلية الذات، الوعي، العقل .

وقد بارك "إريك فروم" أحد رواد مدرسة فرانكفورت هذا التوجه، عندما زواج بين التحليل النفسي الفرويدي، والتحليل الاجتماعي لتفكيك النظام الرأسمالي وخاصة في مرحلته المتقدمة، وهذا ما نجده أيضاً عند ويليام رايخ أحد أنصار التحررية الجنسية من خلال مؤلفه " الثورة الجنسية " عندما دعى إلى ثورة جنسية تحرر الغرائز وسلطة الجسد من التحكم الاستهلاكي المرتبط بنظام السوق⁽³⁶⁾. وكل ذلك في الحقيقة، إنما يصب في مصب واحد هو إحداث قطيعة إبستمولوجية مع الفكر الأنثوري والفكر الحدائي، من خلال ضرب مبادئه الأساسية، وخاصة ما تعلق بتفكيك فلسفة الذاتية.

وإذا ما نحن اعتمدنا القراءة البنوية للفكر الماركسي، خاصة عند "آلتوسير" سيكون ماركس وبالضبط في مرحلته الثانية بعد مرحلة الشباب، أين كان هيغلياً سنجد ماركساً جديداً لا يمتد على غير العادة مع الفكر الأنثوري، وفلسفة الذات والحمية التاريخية، والنزعة الإنسانية. فبدءاً من سنة 1845 شرع ماركس في وضع أسس نظرية جديدة تؤسس بمنظور آلتوسير لفكر يتجاوز الخطاب الحدائي، من خلال:

- وضع نظرية في التاريخ وفي السياسة لا تعبر اهتماماً للإنسان، ومفاهيم الظلم والاعتراب، ولكنها تتأسس على مصطلحات أخرى كالعمل، علاقات الإنتاج، والقوى المنتجة⁽³⁷⁾.

- نقد جذري للإدعاءات النظرية التي حاولت أن تبعتها بعض النزعات الإنسانية الفلسفية .

- اعتبار النزعة الإنسانية مجرد ايديولوجيا، وهكذا قد رفضت الماركسية فكرة الأخلاق الكانطية، وتجاوزت فكرة الماهية، والذات، واستبدلت ذلك بمفاهيم جديدة، كالمادية التاريخية، الإنتاج، والعمل⁽³⁸⁾.

وما نفهم من كل ذلك أن القراءة البنيوية لماركس، من قبل آلتوسير، ستفضي إلى نوع من القطيعة عن طريق نوع من القلب للمنطقات، وبالتالي نحن أمام فلسفة جديدة بمفاهيم جديدة. وانطلاقاً من كل ما ذكرناه، فنحن إذن نتجه نحو طرح فلسفي جديد، يختلف عن ما عهدناه في الفلسفة الكلاسيكية، فمع نيئتسه، ثم فرويد فهيدغر، الحادثة تكاد تلفظ أنفاسها الأخيرة بالنظر إلى النتائج التي أفضت إليها، وإذا أريد قلب النتائج، فلا بد من قلب المقدمات التي أسستها، هذه هي الإرهاصات التي عجلت وأرست دعائم وأسس الطرح الذي لا يدعو إلى تجاوز الحادثة وحسب، وإنما إلى هدمها وتفكيكها.

ب- من التجاوز إلى الهدم والتفكيك:

لم تمر إسهامات "نيئتسه"، دون أن تترك بصماتها في ترجمة حملته على الحادثة، خاصة عند الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو"، الذي وعن طريق منهجه الأركيولوجي، حاول أن يقرأ التراث الغربي الحديث قراءة مختلفة، فقد اتجهت فاعليته النقدية صوب الحادثة الغربية، بنقض مقوماتها النظرية، ثم دحض تطبيقاتها العملية والتاريخية⁽³⁹⁾، فقد بدأت رحلة فوكو في محاكمة الفكر الغربي منذ كتابه الشهير "تاريخ الجنون"، من خلال البحث في الأرشيف ومحاولة إبراز الوجه الآخر للغرب، ليس الغرب العقلاني وإنما الغرب اللاعقلاني. وقد ناقش فوكو الحادثة من خلال مناقشة النص الكانطي "ما الأنوار؟" الذي نشره عام 1784 في إحدى الجرائد البرلينية. ويرأي فوكو أن هذا النص، يعد أول نص فلسفي يطرح مسألة الحاضر كموضوعاً للتفلسف، فتساؤل الفلسفة عن الحاضر، والآن، يسمح بأن يكون موضوع الفلسفة هو خطاب الحادثة⁽⁴⁰⁾.

ولقد كان لهذا النص وقعاً كبيراً في بلورة الفكر الفوكوي، من حيث قراءة الحادثة قراءة جديدة، سواء في كتابه "تاريخ الجنون"، "الكلمات والأشياء"، أو "المراقبة والعقاب"، إن تجربة الاختراق تكون قد فتحت ثغرة واسعة في جدران الثقافة الغربية، ولقد طرحت تجربته الحفرية مشكلة العقل في الصميم، وأن الجنون، أو اللاعقل هو من أصل العقل، وولجت إلى مشكلة المعرفة وتكون العلوم الإنسانية عن طريق مفهوم القطيعة، أو الإبستمي، ثم مشكلة السلطة، وميلاد السجن، ومولد العيادة، ومشكلة الجنس⁽⁴¹⁾. إن توجه فوكو نحو إعادة بناء التراث الغربي، بعد العصور الوسطى، هو محاولة لقلب مفاهيم العقل، الذات، الإنسان، الحرية، العدالة، التاريخ وتعويضها عن طريق نفيها، أي اللاعقل، اللإنسان، واللاتاريخ لينتهي إلى فلسفة موت الإنسان، فالمشروع النقدي الفوكوي، يرتكز على هدم دعائم النزعة الإنسانية ومقدماتها، ومختلف

الاصطلاحات التي تقوم عليها، ويعد فوكو المبلور الحقيقي لفلسفة موت الإنسان⁽⁴²⁾، والتي تعني نهاية الإنسان قيمة، ومفهوماً، وتاريخاً، على الشاكلة التي فهم بها في الثقافة الغربية الحديثة .

وهكذا فنحن، وإن كنا أمام منظومة متباينة من المفاهيم، كالمرض، الجنون، السجن، إلا أنها تتصهر في بوتقة واحدة تعبر عن بنية متضادة العناصر، موحدة الدلالة، هي بنية المهمشين، القاسم المشترك فيها هو تبيان الوجه الحقيقي لمظاهر الإقصاء، والقهر، والعزلة، التي مورست على المجتمع الغربي، وإظهار قساوة ولا إنسانية الخطاب المؤسسي النظامي، على عكس ما كان يُظهر⁽⁴³⁾. وبذلك يُعد ميشال فوكو وريثاً نيتشويًا يتجه بالفلسفة، نحو نقد الحادثة وتجاوز مقدساتها، نحو تدشين صرح ما بعد الحادثة.

ومن بين الأقطاب التي رسمت لنفسها مساراً عميقاً في هذا المنحى، نجد فيلسوف الاختلاف، الفرنسي "جاك دريدا" الذي انطلق في إرساء مشروعه ما بعد الحداثي من خلال جدلية الشك واليقين، فبعد ما كان هذا الأخير مسيطراً على العقول، على المستوى العلمي والفلسفي، وخاصة مع ظهور نظرية نيوتن. تبدأ كما يؤكد دريدا، فكرة المطلق تتراجع لصالح فكرة النسبية⁽⁴⁴⁾، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن المطلق واليقين الذي لازم الحادثة آل له أن يزول، بتعويض البحث الميتافيزيقي ببحث أكثر فيزيقية، وعلى هذا فإن نقد دريدا اتجه نحو نقد العقل الذي يعبر عن امبريالية طغت على العقل البشري، وبذلك فإن جهده تمحور حول منهج التفكيك بنقد العقل المتمركز حول الذات، وفي هذا الصدد يعتقد: "أن التراث الغربي طيلة قرون، تحكمه فكرتين أساسيتين: فكرة المتمركز حول العقل، وفكرة ميتافيزيقيا الحضور، وعمل دريدا هنا هو بمثابة هدم للعقل المطلق الذي تركز حول ذاته، وأضحى مصدراً للهيمنة والاستبداد والظلم"⁽⁴⁵⁾، وبالتالي فالحل يتأتى عبر نقد الميتافيزيقيا، والعقل، والذات، وكل المفاهيم التي دمرت الإنسان وجعلته مغترباً، مسلوباً، ومُهاناً .

وإذا كان فوكو امتداداً نيتشويًا، فإن دريدا يعتبر نفسه تنمة للفلسفة الهاديغيرية، وهو يقرأ الإرث الغربي بغاية هز أركانه، وخلخلة دعامته الأساسية المتمثلة في العقل، و التحرر من الميتافيزيقيا، للانخراط في عالم المخيل، والاختلاف والهامش⁽⁴⁶⁾ ولذلك فهو يقول بنظام الاختلاف، والمخالفة، وذلك للوصول إلى وضع حد فاصل لكلمة تكتب بطريقتين، وتُتطرق نطقاً واحداً، وهي كلمة الاختلاف (Difference)⁽⁴⁷⁾، وعمل دريدا هنا تشويه هاته الكلمة، والتي تكتب بالكلمة (ifférance) أي بتعويض a بدل e، والغرض من ذلك إبراز التعقيد الإشكالي⁽⁴⁸⁾، فالاختلاف هو ثورة ضد المطلق، وضد المتمركز حول الذات، وفردانية النظرة، وامبريالية العقل.

خاتمة:

وانطلاقاً من كل ما ذكرناه، فنحن أمام تيار يقوم على التشكيك ورفض المبادئ الأساسية التي أقامت الحادثة، والذي يمتاز بظهور ثقافة كونية مهيمنة، عملت قنوات الاتصال على نشرها، ترتبط أيما ارتباط بما سُمي الرأسمالية المتأخرة، أو الاستهلاكية، أو متعددة القوميات، أو مجتمعات العصر ما بعد الصناعي⁽⁴⁹⁾،

فمجتمع ما بعد الحادثة يتجه نحو ما هو متخيل ومستقبلي، يقوم على معاني الاختلاف، بدل الفهم المشترك، وتجاوز ما هو واقعي إلى ما هو خيالي، وينهمك في دحض النظريات، والأنساق، وإثبات عكسها، بالتشكيك والتفكيك⁽⁵⁰⁾، وهكذا فنحن أمام فكر، لا يؤمن لا بالذات، ولا بالعقل، ولا بالتاريخ، ولا باليقين، ولا بالإنسان، فما بعد الحادثة ضد الحتمية، وضد الروايات الغربية، والعقل الشمولي⁽⁵¹⁾، وما يميزها هو الفوضى، فهي منظومة دينامية متحركة قابلة للتغير اللاتوازني بطريقة مطلقة، وبحساسية فائقة، لا تخضع للحساب العقلي الدقيق، متغيرة تخضع للصدفة⁽⁵²⁾. إنها تراثية جديدة، فمن العقل إلى اللاعقل، ومن اليقين إلى الشك، ومن النظام إلى الفوضى، ومن الحرية إلى اللامساواة، ومن الكل إلى التشتي .

الهوامش:

- (1) - سعود المولى: "تجاوز الحادثة"، مجلة الملتقى، العدد الثالث، 2001، ص 11.
- (2) - رمضان بن رمضان: "الفكر الديني تحت مجهر الحادثة"، مجلة البيولوجرافيا، العدد 13، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية و العلوم الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 05.
- (3) - محمد سبيلا: "الحدث وما بعد الحدث"، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 22.
- (4) - بوخنسكي: "تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا"، ترجمة عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، ص 28.
- (5) - فيصل عباس: "الفلسفة والإنسان -جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة-"، ط11، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، 1999، ص 165.
- (6) - بوخنسكي: "تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا"، ص 29.
- (7) - سعاد حرب: "في الفرد و الحادثة عند نيتشة"، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول، 2000، ص 05 .
- (8) - رينيه ديكرت: "مقالة الطريقة"، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمر مهيبيل، موفم للنشر الجزائر، 1991، ص 12، 13.
- (9) - محسن صخري: "فوكو قارنا لديكرت"، الطبعة الأولى، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1997، ص 42 .
- (10) - نفسه، ص 47.
- (11) - نفسه، ص 51 .
- (12) - محمد محفوظ: "الإسلام و الغرب و حوار المستقبل"، ط1، المركز الثقافي العربي، 1998، ص 33.
- (13) - محمد سبيلا: "الحدث و ما بعد الحدث"، ص 19.

- (14) - طلعت عبد الحميد وآخرون: "الحادثة و ما بعد الحادثة - دراسات في الأصول الفلسفية للتربية -" مكتبة الأنجلو مصرية القاهرة، مصر، 2003، ص 161.
- (15) - محمد محفوظ: "الإسلام والغرب وحوار المستقبل"، ص 33.
- (16) - محمد سبيلا: "الحادثة و ما بعد الحادثة"، ص 08.
- (17) - محمد سبيلا: "الحادثة و ما بعد الحادثة"، ص 21.
- (18) - سعود المولى: "تجاوز الحادثة"، ص 11.
- (19) - عباس محمد حسين سلمان: "العقل و العقلانية النقدية"، الطبعة الأولى ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 2002، ص 09.
- (20) - نقلا عن رفيق عبد السلام بوشلاكة في مقاله: "مأزق الحادثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحادثة" - مجلة إسلامية المعرفة العدد السادس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 1996، ص 112.
- (21) - رضوان جودت زيادة: "صدى الحادثة - ما بعد الحادثة في زمنها القادم -"، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1982 ، ص 21.
- (22) - سعود المولى: "تجاوز الحادثة" ، ص 12.
- (23) - نفسه، ص 13.
- (24) - جيانى فاتيما: "نهاية الحادثة - الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحادثة"، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1998، ص 187.
- (25) - عبد العالي دبله: "ما بعد الحادثة - في النظرية السوسولوجية المعاصرة" - مجلة الباحث الاجتماعي، العدد 03، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2001، ص 05.
- (26) - رضوان جودت زيادة: "صدى الحادثة - ما بعد الحادثة في زمنها القادم -"، مرجع سابق، ص 27.
- (27) - تشارلز فوكس، وهيو ميللر: "نظرية ما بعد الحادثة"، ترجمة: عصام محمد ، مراجعة تامر بن ملوح المطيري ، 2000، ص 115.
- (28) - تيري إيغلتن: أوهام ما بعد الحادثة، ترجمة: منى السلام، مراجعة: سمير سرحان، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، مصر، ص 112
- (29) - نقلا عن رفيق عبد السلام بوشلاكة في مقاله، "مأزق الحادثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحادثة" - مرجع سابق، ص 116.
- (30) - رفيق عبد السلام بوشلاكة: "مأزق الحادثة" ، ص 117.
- (31) - بودومة عبد القادر: "نيتشه قادم من المستقبل، فيلسوف ما بعد الموت"، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، العدد 42، 2000، ص 41.
- (32) - رفيق عبد السلام بوشلاكة: "مأزق الحادثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحادثة -"، ص 113 .
- (33) - فيصل عباس: "الفلسفة والإنسان - جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة -" ط1، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ص 264.

- (34) - مطاع صفدي: "تقد العقل الغربي - الحادثة وما بعد الحادثة-"، ص 212.
- (35) - رفيق عبد السلام بوشلاكة: "مأزق الحادثة"، ص 114.
- (36) - نفسه: ص 114.
- (37) - عمر مهيبيل: "البنوية في الفكر الفلسفي المعاصر"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 221.
- (38) - عمر مهيبيل، البنية في الفكر الفلسفي المعاصر: ص 222.
- (39) - رفيق عبد السلام بوشلاكة: "مأزق الحادثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحادثة-"، ص 122.
- (40) - زواوي بغرة: ميشال فوكو: "الأنوار والتقدم - منظور الأنطولوجيا التاريخية-"، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، العدد 38، المجلد العاشر، 1999، ص 76.
- (41) - هاشم صالح: فيلسوف القاعة الثامنة، مجلة الكرمل (الإتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين)، العدد 12، 1984، ص 17.
- (42) - رفيق عبد السلام بوشلاكة: "مأزق الحادثة - الخطاب الفلسفي لما بعد الحادثة" - ص 122، 123.
- (43) - عمر مهيبيل: "من النسق إلى الذات"، ص 62.
- (44) - فريدة غيوة: "اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة"، دار الهدى للطباعة والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2002، ص 188.
- (45) - نقلا عن عبد الله إبراهيم في كتاب: "المركزية الغربية - إشكالية التمركز حول الذات" - الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص 320.
- (46) - محمد نور الدين أفابية: "الحدث و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة"، ص 235.
- (47) - جورج زناتي: "رحلات داخل الفلسفة الغربية"، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، 1993، ص 123.
- (48) - فريدة غيوة: "اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة"، ص 188.
- (49) - رضوان جودت زيادة: "صدي الحادثة - ما بعد الحادثة في زمنها القادم-"، ص 29.
- (50) - طلعت عبد الحميد وآخرون: "الحدث وما بعد الحادثة - دراسات في الأصول الفلسفية للتربية-"، ص 173.
- (51) - تيري إغليتون: أوهم ما بعد الحادثة، ص 172.
- (52) - ديزريه سفال: "الحدث وما بعد الحادثة - انفجار العقل - التشظي و اللاإنسان-"، ص 101.