

السعيد لبيب\*

## الكاتب والمثقف: ليوتار ضد سارتر

إن التزام الكتابة، أو بأسلوب ليوتار، «كتابة الالتزام» مستحيلة، لأنها تفترض «حاضرًا، أي وضعية هي حضور، أي غاية نصل إليها، ومرسلًا إليهم وفعالًا»، لأن مفهوم الوضعية عند سارتر يعني واقعًا نحضر فيه ونبتغي الخروج منه صوب حاضر آخر، أي وضعية أخرى؛ لكن يتضح الآن أن ليس ثمة وجود لأفراد (نكتب لهم)، أي مرسل إليهم، يشاركوننا فهمنا للوضعية التي نعيش، وبالتالي، لن يلتزم قلمنا إلا بما يراه مناسبًا ويستحق التعبير عنه. لقد اعتقد سارتر أنه يبدأ بالواقع (العام والشامل) في دلالة الفينومينولوجية، أي ما ندركه ونشكّله بوعينا، ثم في دلالة الماركسية، أي ما ينعكس في وعينا، لكنه في الحقيقة لم يكن يبدأ إلا بـ «حكاية صغرى»، خرافة، هدفها عدم الخلط بين الواقع والخيال. لكن هذه القصة (الوضعية) نفسها التي تريد أن تمثل أو أن تقدم لنا الواقع هي نفسها خيالية، فسارتر اعتقد حتى في نصوص السياسية أنه يكشف عن الواقع بفعل الكتابة فقط.

«La déformation d'un texte se rapproche, à un certain point de vue, d'un meurtre.»

Freud, *Moïse et le monothéisme*

نشير بداية إلى أن سارتر وليوتار يتيمان إلى التقليد الفلسفي ذاته؛ فالأول اكتشف الظاهرية بإيعاز من أرون (R. Aron)، بينما تعرّف الثاني إليها في الجامعة في الوقت الذي قرأ فيه كلاً من فرويد وماركس بنهم. كلاهما كان اشتراكياً: الأول تصور الشيوعية ودافع عن صيغتها الستالينية، في حين أن الثاني انتقد كل اشتراكية بيروقراطية، وضمّن نقده في التزامه ومقالاته في دورية اشتراكية أو بربرية إلى جانب ليفورت (C. Lefort) وكاستورياديس (Castoriadis). يعبر الأول عن أمل حقيقي في الحرية والثورة بعد أزمة الحرب العالمية الثانية، ويدعو الثاني إلى مزيد من التريث والحذر من الخطابات والحكايات الكبرى التي تسرد أمالاً عريضة أثبت التاريخ إفلاسها. ليس من الضروري إذن أن نستمر في البحث عن الاختلاف والتنافر بين كلا الفيلسوفين، فما يهمنا هنا أن هو نقارن كيف يُتصوّر كل منهما، سارتر كصورة عن كتاب مرحلة الأزمة الأوروبية (الأزمة الاقتصادية سنة ١٩٢٩

\* أستاذ ديداكتيك الفلسفة في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين. القنيطرة، المغرب.

والحرب الكونية الثانية)، وليوتار كضرب من ضروب الكتاب الذين عاصروا ثورة تقنية - علمية وانهيأراً للقيم الأنوارية: معنى الكتابة ودور المثقف.

يعترف ليوتار في تقديمه كتاب دوني هوليه (D. Hollier) عن «سياسة النشر عند سارتر» بأنه «لم يكن روائيه أو فيلسوفه أو كاتبه أو سياسيه المفضل»، والسبب هو أنه لم يحب اللكنة البطولية التي تخرج من كتاباته<sup>(١)</sup>؛ فقد ظل سارتر خارج السرب، خارج التحولات المحيطة به في مختلف المجالات. ففي المجال الفني، ظل المدافع عن الحرية منزوياً في أنماط من الكتابة لا تخدم ولم تخدم لغة الفن والإبداع. وظلت كتاباته الأدبية بالتحديد مشدودة إلى تحقيق نموذج مثالي تجلّى في دور المخلص والمنقذ (Le salvateur). وتكشف سيرته الذاتية، وهي بعنوان الكلمات، عن عمق الأزمة التي عاشها بعد الفترات التي أمضاها بين أنواع وألعاب لغوية وفنية وفلسفية، وأجناس أدبية مختلفة؛ فهذه السيرة تكشف تجربة الشك التي عاشها سارتر في الكتابة؛ تجربة حاول أن يتخلص منها حينما حوّل نشاطه من «أديب» إلى «مثقف»<sup>(٢)</sup>، بحيث جعل الأخير مسؤولاً ومسؤولية مطلقة عن علاج العالم من مرض الاستلاب؛ فقد اكتشف أن الكتابة لم تحقق مرادها، فانتقل إلى الممارسة (عبر نشاطات مختلفة: احتجاجات في الشارع، توقيع عرائض....)، بل يمكن القول إنه لم يستطع أن يقارع أبداء عصره وفنائه، فالتجأ إلى استراتيجيا أفضل تحقق النموذج الذي «ارتضاه لذاته وللآخرين». ففي عهد بيكيت (Beckett) وأرتو (Artaud)، عهد مساءلة الدلالات والرموز، التمثلات والأحداث، كان مسرح سارتر مسرح القدوة (Edifiant) والاستقطاب، مثله في ذلك مثل مسرح ديدرو (Diderot)<sup>(٣)</sup>.

أمّا بالنسبة إلى الرواية، فلم يكن في استطاعة سارتر أن يجاري دوس باسوس أو فولكنر أو توماس مان أو جويس أو حتى بروس؛ ففي اللحظة التي كان سارتر يصرح فيها بأنه يريد أن يكون «أينشتاينياً» ضد الفضاء النيوتوني المؤث للرواية الكلاسيكية، كان الرهان الروائي منذ عهد جويس وغيرتروود شتاين هو التفكير ضمن علاقات اللابيقين (L'incertitude)، أي بمنظور هايزنبرغ (Heisenberg) لا بمنظور معادلات النسبية ورموزها<sup>(٤)</sup>. ويمكن تفسير هذه المعاناة وهذه الأزمة الواضحة في كتابات سارتر،

(1) Jean-François Lyotard, «Un succès de Sartre,» *Critique*, no. 430 (Mars 1983); préface au livre de: Denis Hollier, *Politique de la prose: Jean-Paul Sartre et l'an quarante: Essai, le chemin* (Paris: Gallimard, 1982). Reproduit dans: Jean-François Lyotard, *Lectures d'enfance*, Collection Débats (Paris: Galilée, 1991), p. 89.

(2) Ibid.

(3) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(4) يقارن سارتر في كتابه ما هو الأدب؟ بين الكتابة وباقي الأشكال الإبداعية الفنية الأخرى، كالرسم والموسيقى مثلاً: Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* (Paris: Gallimard, 1984-1975), pp. 60-62.

إذا كانت الكتابة تعتمد على التعبير بالكلمات، فإن الموسيقى تعتمد إلى خلق انسجام بين النوتات. أما الرسم، فمادة إبداعه هي الألوان والأشكال. لكن لا النوتات ولا الأشكال علامات (des signes) أو رموز لكونها لا تشير إلى شيء غريب عنها؛ فدلالة نغم معين (إذا ما كان في الإمكان الحديث عن دلالات ومعان في هذا المجال) لا توجد خارج هذا النغم ذاته، ولا يمكن النغم أن يخلق دلالات متضاربة. أمّا الأفكار التي تنتج من الكتابة، فيمكن فهمها واستيعابها بأنماط مختلفة، لأن بمجرد أن يخرج الكتاب نحو الجمهور، يشرع في خلق معان ودلالات متنوعة. من هذا يستنتج سارتر أن «همّ الكاتب هو الدلالات (les significations)» (ص ٦٣)؛ فكلمة الكاتب أكثر كثافة من الرموز الرياضية، ومن هنا القيمة الأكبر التي يمنحها سارتر لفعل الكتابة والإبداع. ولأهمية المشكل وخطورته، خصص سارتر له كتاباً كاملاً يجيب فيه عن سؤال الكتابة، وهو كتاب يمكن اعتباره بمثابة «خطاب في المنهج» كان من الضروري أن يكتبه سارتر ليحدد موقفه الخاص انطلاقاً من المبادئ الفلسفية الوجودية، ومن عدد كبير من أنماط الكتابة وأجناسها ومناهجها، وخصوصاً في مجال الكتابة الروائية والشعرية والمسرحية: كالواقعية، والطبيعية (le naturalisme) مع زولا، والرواية الجديدة (le nouveau roman)، وإستطيقا مونتبارناس (الفن من أجل الفن)... إلخ، مساجلاً في ذلك كتاباً سابقين ومعاصرين، مثل زولا وفاليري بلانشو (E. Zola P. Valery M. Blanchot...).

خصوصًا حينما نتأمل سيرته الذاتية، حيث يجادل نفسه ويراجع تاريخ طفولته<sup>(٥)</sup> قبل أن يدخل غمار السياسة التي أعمت، في نظر ليوتار، كل تحليل وكل فهم عميق للواقع؛ لأن سارتر جعل من المجال السياسي مجالًا للبحث عن المشروعية والممارسة وتحمل المسؤولية عن الأفراد الأكثر حرمانًا، وكذا الدفاع عن الكائنات البشرية حتى وإن اختلفت لغاتها أو ثقافتها أو معاييرها. لذا كانت الكتابة مسؤولة عن كشف الحقيقي، وعن الدفاع عن أخلاق إنسانية<sup>(٦)</sup>.

من هذا يتحول السؤال، بحسب ليوتار، من مشكل المسؤولية عن الآخر إلى مشكل الشهرة<sup>(٧)</sup> التي يبحث عنها المثقف في نموذج سارتر؛ فأن ننخرط إلى جانب مثقف في قضية معينة لا يكون فقط بدافع الإيمان بالمبادئ نفسها، وإنما لأن هذه المبادئ تغدو مشهورة بسبب من يحملها. لذلك كان خطاب سارتر شعبيًا (populiste)، الشيء الذي جعله شعبيًا (populaire)<sup>(٨)</sup>، أي إنه تحول إلى شخصية تُسلط عليها أضواء الإعلام وتُحوّل إلى موضحة من «موضات الثقافة»<sup>(٩)</sup> التي عرفت تطورًا منذ العصر الكلاسيكي إلى عهد ما بعد الحداثة، والتي تجسدت في مؤسسات خاصة بالمتقنين (البلاط، صالونات، جرائد، مجلات، وسائل الإعلام...) ليس هدفها نشر الأفكار أو الأعمال الفنية والفلسفية أو العلمية، وإنما نقل رسائل محمّلة بقيم رمزية تتبادلها الجماعة وتعارف من خلالها، لا لأن لها دلالة، بل لأن لها قيمة (اقتصادية، مالية)، أي إنها

(5) Lyotard, «Un Succès de Sartre,» et *Lectures d'enfance*, pp. 90-91.

(٦) حينما يؤكد سارتر أن استخدام الكاتب اللغة المشتركة استخدامًا خاصًا، وتحوّل هذه اللغة إلى رابطة تجمع المبدع بالقارئ، ويمكن أن تلخص في مشكلة الأسلوب، فإن هذه العلاقة التي تعتمد على مناداة القارئ والاستجابة لمتطلباته تشترط معرفة أكبر للكاتب (مثله في ذلك مثل القارئ) بالوضعية التي يكتبها حولها، إضافة إلى ضرورة وعيه بالأسلوب الذي اختاره؛ لأن الأسلوب كاختيار جمالي في ذاته محاولة للإمسك بالمعنى. اختيار اللغة، اختيار الأسلوب، اختيار الجمهور، كلها تشترط حرية متبادلة، سواء لدى الكاتب أو لدى القارئ. «فهناك انتظارات القراء التي على الكاتب أن يجيب عنها وأن يتلفها. لكن من أجل أن يكون هذا ممكنًا، على الجمهور أن يكون حرًا في طلبه، والكاتب حرًا في جوابه» (انظر: Sartre, p. 194). بل إن فعل الكتابة ذاته دعوة إلى «حرية القارئ من أجل أن يشارك في إنتاج العمل الفني والأدبي» (ص ٩٧). ويتحول الكتاب إذن إلى وسيط في «طلب للحرية»، في مقابل «استلاب خاص يعرض ضده الكتاب تحررًا ملموسًا» (ص ١١٩)، لكن لا يلزم أن يتوقف الأمر عند التعبير بالكلمات فقط، بل إن التعبير ليس سوى مدخل للممارسة والتطبيق مثلما هو الأمر بالنسبة إلى سارتر نفسه الذي جمع يومًا بين الكتابة ضد الحرب والاستغلال والانخراط في مقاومة النازية، حين احتلت باريس في الحرب الكونية الثانية. يقول: «تفترض حرية الكتاب حرية المواطن. فنحن لا نكتب من أجل العبيد... ولا يكفي الدفاع عن الديمقراطية بالقلم فقط، لأنه يأتي يوم حيث يُكره القلم على التوقف وعلى الكاتب أن يأخذ السلاح» (ص ١١٤).

(٧) نقرأ نقيض هذا الكلام في ما هو الأدب؟. ولا ندري لماذا يعتمد ليوتار على السيرة الذاتية لسارتر أكثر من هذا المؤلف، فالعمل الأدبي، كما جاء في هذا الكتاب، هو في الأخير «نداء للقارئ، وإشراك له في عملية تعرية - كشف (Le dévoilement) للواقع يقوم بهما الكاتب، بل لا يمكننا أن نكتب بلا جمهور وبلا أسطورة - لكن ليس جمهورًا محددًا أو أسطورة محددة... فالكاتب وهو يعيش وضعية معينة، يكون مثله مثل جميع الناس الذين يعيشون داخل وضعيات، فكتابات، مثلها مثل أي مشروع إنساني، تحتوي، كما تحاول في ذات الوقت تجاوز هذه الوضعية». لذلك، ليس صحيحًا أن الكاتب يتوجه إلى جمهور محدد، ففي نظرية الأدب الملتزم، تتمثل مهمة الكاتب في تشكيل جمهور شامل (Public total) لا جمهور من العامة (Public de masse)، لأن جمهور العامة سيكون مجرد تراكم كمي لقراء مستهلكين يعني «قراء فرديين»، أي متبوجات نمطية للنسق الرأسمالي، في حين أن الجمهور الشامل هو «وحدة عضوية للقراء». لذلك، يختار الكاتب جمهوره من خلال الموضوع الذي يختاره للكتابة. وما دام كل موضوع له جمهور معين، فإن قيمة الكاتب لصيقة بانتظارات هؤلاء القراء. أمّا الحديث عن المجد والبحث عن الشهرة، فلن يكون إلا «شيئًا خالصًا - مجردًا» (ص ١٩٣ - ١٩٢)، أي حينما يعتقد الكاتب بالأزلية خارج انتظارات جمهوره، فإنه لا يبحث إلا عن وهم.

(8) Lyotard, *Lectures d'enfance*, p. 94.

(9) Jean-François Lyotard, «Les Modes intellectuels,» dans: Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Débats (Paris: Éditions Galilée, 1984), p. 69.

تملك سلطة التمييز بين الجماعات الفنية والثقافية والسياسية. ولهذه الجماعات «كلمات موضحة» (Des mots à la mode) لا لأن قوتها سياسية وأيديولوجية فحسب، بل لأنها تريح المال أيضاً، فالمنتجون (منتجو أفلام سينمائية، محررو جرائد إن لم نقل «كتاب» هذه الأفكار) يستدرّون المال منها. ف الوجودية هي كلمة الموضحة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت لها جريدها الرسمية (les temps modernes)، وكان لها كتابها (سارتر، دوبوفوار، ميرلوبونتي...). وما دامت هذه الكلمات مفردات تتناولها الجماعة، فإنها بمثابة «شفرة» محدّدة، أي هي الكلمات التي بها نفتح فعل التواصل، ولذلك يسميها ليوتار «كلمات المرور» التي لا يمكن من دونها أن تنخرط الجماعة مع أخرى في حوار وتواصل، فيها «تتميز الجماعة لمدة من الوقت، وبها تُشبع رغبتها في الاختلاف، لتنتهي إلى هدم كل اختلاف، ما دام عمر هذه الكلمات مؤقتاً»<sup>(١٠)</sup>. إنها تشترط اختلاف المثقفين عن الآخرين (رجال الاقتصاد أو السياسة أو الدين...). فكرياً، أي عن الثقافة العامة التي لا تكفي للتعبير عن حقائق ووقائع الجماعة، لأنها مسكونة بأوهام وأيديولوجيات وأفكار زائفة، فتظهر بسبب ذلك ثقافات صغرى (زوايا مذهبية وعائلات وأسر فكرية...).

الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، بل يظهر تنافس بين هذه الجماعات في من يصل إلى خلق وإبداع الكلمة الجديدة التي يمكنها أن تتحول إلى موضحة يتداولها الجميع، مثل «الالتزام» وسوء الطوية والمشروع والآخرين والغير...، من بين كلمات أخرى ميزت فلسفة الظاهرية والوجودية التي تكشف عن رغبة في الاختلاف، «لكنه اختلاف لا يكون ممكناً إلا في ضوء ثقافة عامة تقدّر هذا التمايز وتتمنّيه، أي هناك توافق على اللاتوافق»<sup>(١١)</sup>، بمعنى أن الثقافة العامة الشاملة هي التي تمنح المختلف والمغاير المشروع والحق في أن يعبر عن ذاته. لكن تطور الإستيقا حول قيمة العمل الفني أو الفكري من قيمة محايدة للعمل إلى قيمة تخضع لتقدير المتلقين، أي الجمهور. وانتهت مع ذلك هيمنة قواعد الإبداع التي كان المرسل والمنتج (الكاتب، الفنان، المفكر... ) يرسمانها، وتوقف الذوق عن أن يكون هو التأثير المشترك الذي تحدده قواعد معينة، أي انتهى عصر «جماعة الذوق» (communauté du goût)، أي كونيته كما كان يعتقد قراء الإستيقا الكانطية المتسرعون<sup>(١٢)</sup>، لأن بلوغ جماعة الكونية ليس شرطاً بل مجرد أمل عند كانط<sup>(١٣)</sup>. الشيء نفسه يحدث في مجال الفكر؛ فحتى لو كانت قيمة المعرفة هي البحث عن الحقيقة من خلال استدعاء الحجج، فإن نظام الوجدان بدوره يُعدّ شرطاً من أجل تقاسم أفكار معينة، بمعنى أن على المعرفة أيضاً التعبير عن الرغبة في الاختلاف والتعاطف، من ثم يعني تقاسم الاختلاف

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(13) Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime: Kant, «Critique de la faculté de juger,» paragraphes 23-29, la philosophie en effet* (Paris: Galilée, 1991).

بدوره ضرورة وجود نخبة، أي أقلية تنفي ما اعتقد به سارتر من إمكان بناء مبادئ إنسانية كونية حرة ومشروعة.

\*\*\*

يرافق انحطاط «جماعة الذوق» انحطاط آخر هو انحطاط النقد (la critique)<sup>(١٤)</sup>، والنقد هو وسيلة سارتر، فالمثقف لا يُعد مثقفاً ما لم يؤد «واجبه الذي هو تعرية الأيديولوجيات التي تستغل الثقافة والمعرفة والوعي»، والنقد بهذا المعنى موروث عن الماركسية، كما ورثته هي أيضاً عن هيجل، ويعني النفي (la négation) أي تفضيل السلبي (le négatif)، كما يقول ليوتار. فالنقد عند الماركسية «قوة فاعلة قادرة على إيقاظنا، وتحريك الجماهير ودفعها نحو الفعل، فضيلته ثورية أساساً، ومن ثم كانت وظيفته وظيفة تربوية بيداغوجية. ويُعدّ النفي في النقد المعاصر «المحرك لكل إقناع يهدم الحاضر ويربي من أجل المستقبل»<sup>(١٥)</sup>. هذا هو النقد كما تمثله أولئك الذين كان همهم الحفاظ على روح نقدية تُخضع الفكر والممارسة للبحث عن الحقيقة، غاية الغايات، لهذا كان سارتر يقول إن الحقيقي هو غاية الإنسانية. وهنا يكشف ليوتار<sup>(١٦)</sup> البُعد الأفلاطوني الذي عزّاه نيتشه، وهو الحكم المسبق الذي يعتقد به الكل، وهو أن كل واقع يمكن معرفته وكشف حقيقته ما دام واقعاً (réel). ومن الأمثال الصارخة لهذا الاعتقاد في وجود الحقيقي مثال المثقفين الذين يؤمنون بنظريات اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، يحاولون أن يعرفوا بها الواقع ويعتبرون أن الأخيرة كفيلة بتحقيق تحوّل اجتماعي عادل (juste)، أي فعال أخلاقياً. لكن مجتمعات اليوم لا تبحث عن الحقيقة أو الواجب الأخلاقي، بل تبحث عن السعادة، لذلك تظل هذه السعادة معلقة حتى يُعرّف هذا الواقع، أي حتى تخليصه من الزائف والأيديولوجي.

لكن في ظل التحولات والثورات المعرفية المعاصرة، تحول «البحث العلمي» من بحث عن الحقيقة إلى بحث عن الفعالية. كما انتقل الفن الحديث من البحث عن قيمة الأعمال في توافقها مع «فكرة» أو واقع معين (فكرة الروح، الإحساس، الإنسان، البنى الاجتماعية، الصراعات السياسية...) إلى البحث عن حمولة أخرى هي قوة الأثر (l'effet) وكسر القواعد. لهذا يدخل الانحطاط ثلاثة مجالات ينقلها ليوتار عن نيتشه<sup>(١٧)</sup>: مقولة الحقيقي، أي انحطاط منطق معين ونمط معين من العقلانية، ثم مقولة الوحدة، أي انحطاط الفضاء الموحد، أو نهاية الفضاء السوسيو - ثقافي المتمتع بخطاب مركزي (أي يتبادل القيم والمبادئ نفسها)، ثم مقولة الغائية (la finalité)، أي انحطاط فكرة الزمن الغيبي الذي يوجه سلوكياتنا وأفكارنا نحو غاية محددة.

المقولة الأولى هي ما شرحناه في الأبعاد الفكرية والفلسفية المؤسسة مبدأ النقد كمهمة المثقف الأساسية. أمّا المقولة الثانية، فتتجسد في التحولات التي طرأت على المجتمعات، خصوصاً بعد نهاية الدولة - الأمة (l'Etat-Nation) بحيث ظهرت التعددية في الجماعات الأولية التي لا تظهر في السجل الرسمي للدولة، كالنساء والمثليين والمومسات والمطلقات والمهاجرين والمرحّلين

(14) Ibid. pp. 72-73.

(15) Jean-François Lyotard, *Rudiments paiens: Genre dissertatif*, collection 10-18 (Paris: Union générale d'éditions, 1977), chap. 5.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(١٧) المصدر نفسه.

والمنفيين... وهي جماعات تحاول حل مشكلاتها من دون العودة إلى مؤسسات المركز (الدولة)، فهي «أقليات» تكشف انحطاط المركز، الفضاء العام، مثلما انحطت فكرة المطلق لكونها تنتمي إلى فضاء إقصائي خاص<sup>(١٨)</sup>، فهي مقصية ومقصية في آن معاً، فكيف يمكن خطاباً أن يعبر عنها إذا لم يكن خطاباً متناقضاً في أساسه، ينفي ويثبت؟ فهل يستطيع سارتر مثلاً أن يعبر عن المضطهد الذي يضطهد في الوقت عينه، أي أن يبحث عن حريته في الوقت الذي يعترض فيه على إرادة الآخر؟

المقولة الثالثة، مقولة الغاية، اتخذت مظاهر مختلفة، وفي خطابات متنوعة، حتى وإن كانت هذه الأخيرة متضاربة ومتناقضة، فهي تحضر في الخطاب الليبرالي والفاشي والنازي والاشتراكي والبلشفي والشيوعي، حتى وإن وصلت الاختلافات بين هذه الخطابات حدود الصراع الدموي، فكلها تلتقي في قيم منسجمة مع فضائل ومفاهيم القول والتفكير والفعل: «السعادة، الحرية، المجد، النظام، الأمن، الرفاهية، العدالة والمساواة»<sup>(١٩)</sup>؛ فهي خطابات معرفية - علمية - فلسفية - اقتصادية - سياسية يجمعها مبدأ واحد هو التغيير والتحول والتقدم صوب «المطلق». لكن ما هو المحرك والضامن «الحقيقي» لبلوغ «المطلق» والحث على التبدل؟ إنها فكرة «الثورة».

الثورة ليست تمرداً أو عصياناً، بل هي دعوة إلى الخروج عن المألوف والمعتاد، أو عما اتخذت صفة العادي والطبيعي، لأن هناك أيديولوجيات صبغت بصبغة الكوني والعقلي - الواقعي. فالثورة هي قيام ضد الظلم والاستبداد والطبقية، لها غاية هي المساواة المطلقة ودكتاتورية البروليتاريا، وهي من خلال هذا قريبة من فكرة يوم الحساب (jugement dernier)، فإذا كانت مهمة رجال الإمبراطورية الكنسية هي المحافظة على الإنسانية من الوقوع في الشر المطلق، فقد عوّضت هذه الغاية نشاط الحزب في المحافظة على الإنسانية الغربية من الوقوع في العدمية<sup>(٢٠)</sup>. والحزب بهذا لن يختلف عن الكنيسة إلا بالاسم، بل يمكن القول إن العصور الحديثة كان لا بد لها أن تخلق رهباناً جددًا، فكان الحزب وكان المثقف من أجل تلبية هذه الرغبة في التحكم في «اللانهاية»، أي المستقبل. هذا آخر محطات الانحطاط التي يجاورها اليوم ضياع المعنى الواحد والموحد والوحيد، أي إفلاس المبادئ الميتافيزيقية التي تضع لكل فعل غاية، وتخلق للوجود في شموليته غايات أو غاية محددة. ما هي، مثلاً، غاية الكتابة عند سارتر؟ أو بصيغة أخرى، ما هو مبدأ فعل الكتابة في الأصل؟ إنه الالتزام، وما غاية الالتزام؟ إنه التحرر، تحرير الكاتب والقارئ من ماذا؟ من الوهم، من «سوء الطوية»، أي من وضعية (situation) تغيب فيها الحرية وتنعدم فيها المساواة.

\*\*\*

يبدو واضحاً ممّا سبق ذكره أن التزام الكتابة، أو بأسلوب ليوتار، «كتابة الالتزام» مستحيلة، لأنها تفترض «حاضرًا، أي وضعية هي حضور، أي غاية نصل إليها، ومرسلًا إليهم وفعالًا»<sup>(٢١)</sup>، لأن مفهوم الوضعية

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(21) Jean-François Lyotard, «Mots (un succès de Sartre)» dans: Lyotard, *Lectures d'enfance*, pp. 96-97.

عند سارتر يعني واقعًا نحضر فيه ونبتغي الخروج منه صوب حاضر آخر، أي وضعية أخرى<sup>(٢٢)</sup>، لكن يتضح الآن أن ليس ثمة وجود لأفراد (نكتب لهم)، أي مرسل إليهم، يشاركوننا فهمنا للوضعيات التي نعيش، وبالتالي، لن يلتزم قلمنا إلا بما يراه مناسبًا ويستحق التعبير عنه. لقد اعتقد سارتر أنه يبدأ بالواقع (العام والشامل) في دلالاته الفينومينولوجية، أي ما ندركه ونشكّله بوعينا، ثم في دلالاته الماركسية، أي ما ينعكس في وعينا، لكنه في الحقيقة لم يكن يبدأ إلا بـ «حكاية صغرى»، خرافة، هدفها عدم الخلط بين الواقع والخيال. لكن هذه القصة (الوضعية) نفسها التي تريد أن تمثل أو أن تقدم لنا الواقع هي نفسها خيالية، فسارتر اعتقد حتى في نصوص السياسية أنه يكشف عن الواقع بفعل الكتابة فقط<sup>(٢٣)</sup>. لكن الكتابة ليست سوى لحظة «الموجود من أجل ذاته»، أي ليس لها جسد ولا ديمومة ولا مكان ولا موقع موقع، ولا تتمتع بأي استمرارية حقيقية.

يأخذ ليوتار ملاحظة هوليبه، وهي إن كتب سارتر تنتهي كلها دومًا بـ «يتبع» (à suivre)<sup>(٢٤)</sup> كدليل على تيه الكتابة. لذلك، تنتقل الأخيرة إلى حديث عن تجارب تخفق في الأخير مجبرة. وللهرب من هذا الفشل، تقدم كتابات سارتر نفسها بأنها «عدم اكتمال» أي مشروع. بهذا الشكل تكشف فشلها في عرض الحاضر، لأنه ينفلت من يديها، ولذلك يتسلسل عند سارتر نص وراء نص، وبقدر ما تتكاثر النصوص يرتفع عدد القراء الذين مثلهم، وتضيق هذه النصوص في ممرات واتجاهات متعددة، لأن المشاريع متنوعة ومختلفة، ولا يمكن الكاتب أن يلتزم بها جميعًا. لهذا سنجد أنفسنا أمام التزامات عدة لا أمام التزام واحد. فماذا عن الفعل إذن، غاية الالتزام ومبتغاه؟ كيف يمكن للكتابة، باعتبارها نفيًا، أن تغير الماضي الجامد والسليبي<sup>(٢٥)</sup>؟

يستتج ليوتار من هذه المفارقات والتناقضات والأزمات التي عانتها الكتابة عند سارتر، من عدم اكتمال ومن تسلسل لانهائي، وبقائها معلقة بلا نهاية، انتصارًا للغة على ذلك الذي حاول أن يقوم بتطويرها؛ فقد تخلى سارتر عن إتمام نقد العقل الجدلي وكتابه عن فلوبيير. كما أنه كان قد وعد في آخر الوجود والعدم بتقديم تحليل نفسي وجودي، لكنه لم يف بوعده.

نحن إذن أمام ذاتين، سارتر المنكفي على نفسه، المجهول، والذي يحاصره الفشل، وسارتر الذي يظهر ببطولة في ما يخطه من كتب، وبسبب هذا الفشل هجر القلم ومد يده إلى الرفاق وتقدم في صحراء الأحياء الهامشية بمكبّر للصوت في يده ليتأكد أخيرًا من عدم وجود مرسل إليه متجانس وشامل، أي لا وجود لجمهور شامل يمكنه أن يقرأ نثره... وهذا دليل على ذات ادعت الحرية وهزمتها كلماتها<sup>(٢٦)</sup>، فلماذا كل هذا الصراع والخصومات عند سارتر مع أصدقاء ومناضلين ومثقفين شاركوه لزم من معين

(٢٢) نقرأ في الوجود والعدم: «تسمى الوضعية: إمكانية contingency الحرية في شمولية plenum الوجود في العالم كمكان Datum، فالوضعية ليست موجودة هنا [أمامنا] إلا من أجل ألا تُجبر وتُكره حريتنا، فالوضعية لا تنكشف لهذه الحرية كشيء تضيئه الغاية التي ترسمها وتختارها [هذه الحرية ذاتها]... فالوضعية والدافع ليسا سوى شيء واحد». انظر: Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1943), pp. 532-533.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

قناعاته والتزاماته ( كامو، أرون، ميرلوبونتي...)؟ إن هذه الجدالات ناجمة في المقام الأول، وبحسب ليوتار، عن مشكلة الذات وميتافيزيقيا الإرادة، وسارتر هو هذه الذات التي تريد أن تكون هي ولا شيء آخر غير ذاتها، كما تكشف سيرته الذاتية<sup>(٢٧)</sup>؛ فالآخرون يتحولون إلى جحيم بمجرد تهديدهم هذه الإرادة. ولم تكن صراعاته مع المثقفين والمناضلين الآخرين، بدعوى وجود رؤى متباينة حول قضايا البروليتاريا والشيوعية ومعنى التاريخ أو وجهته<sup>(٢٨)</sup>، سوى نتيجة لهذا اليأس.

قد لا نتفق مع هذا التحليل النفسي لكتابات أحد أعقد مفكري القرن العشرين وفلاسفته، لكن هذا النقد يفيدنا في فهم الأزمة التي لا بد أن ترافق عمل كل مثقف عندما يحاول إخضاع التزاماته السياسية لـ «قواعد وألعاب لغة» مخالفة، حينما لا يعي المثقف أنه لن يستطيع تعظيم الكوني وتجاهل النسبي، أي يعتقد أنه يستطيع أن يعرف ويفكر ويمارس من خلال جهاز مفاهيم واحد. لهذا السبب، كتب ليوتار التعريف التالي للمثقفين:

«المثقفون هم، في ما اعتقد، أرواح تأخذ مكان الإنسان والإنسانية والأمة والشعب والبروليتاريا... إنهم يتماهون مع ذات كونية حينما يصفون ويحللون... وضعية أو ظرفاً، أو ينصحون بما يلزم القيام به من أجل أن تتحقق هذه الذات (الإنسانية) الكونية، أو على الأقل أن يتم التقدم صوب تحقيقها»<sup>(٢٩)</sup>.

بهذا، يتوجه المثقفون إلى كل واحد منا باعتباره حاملاً هذه الهوية الكونية وهذا الكيان الإنساني. وتمنح فكرة الكوني هذه وفكرة «مسؤولية المثقفين» السلطة والمشروعية التي نعترف بها لفولتير وسارتر، لأنهما يختزلان الكوني، أي ليسا ذاتين منفصلتين عن باقي الكائنات البشرية؛ إنهما، بلغة سارتر ذاته، «فرديات كونية»، تختار لذاتها ما تختاره للإنسان<sup>(٣٠)</sup>. لكن ما الذي يضمه مثل هذا الرأي من وهم؟ إنه يهمل التشرذمات والتفرعات التي تُعدّ مبدأً أساسياً في مهمات الفكر، فظهور التخصص العلمي

(٢٧) سيعتبر ليوتار أن سارتر لم يأخذ من التحليل النفسي سوى الاسم، لكن السيرة الذاتية (الكلمات) تُعدّ نصّاً فرويدياً عن جدارة، انظر: Jean-François Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Débats (Paris: Galilée, 1994), p. 137.

(28) Ibid. p. 95

(29) Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel*, p. 12.

(٣٠) لا يمكن الكاتب أن يرى العالم إلا حينما يتشكل كذات ترى هذا العالم، بحيث توجد رابطة عميقة بين وجودنا (أي المحددات التي تحدد وجودنا)، والعالم الموجود أمامنا، أي ذلك الذي يفتح أمام رؤيتنا. استدخال (Intériorisation) هذه المحددات الخارجية وإخراج هذا الداخلي فينا (l'intériorité Extérioriser) هما ما يسمّيان الوجود في العالم (l'être-dans-le-monde) أو الكوني - الفردي (L'Universel-singulier). انظر: Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Idées; 274 (Paris: Gallimard, 1972), pp. 98-99.

معنى هذا أنني ككاتب أعيش جدلية عميقة، على شكل تشرذم بين عالمين، عالمي الخاص الذي في هو أصله مركّب من العالم المشترك، ثم هذا العالم المشترك نفسه الذي يحتاج أيضاً إلى عالمي الخاص؛ لذلك، فوجودي في هذا العالم يتمظهر من خلال صيغتين، الأولى هي أنني أستطيع أن انطق بلفظ المفرد المتكلم «أنا»، والثانية هي أنني أتلفظ أيضاً بصيغة المتكلم الجمع «نحن»، بين النحن والأنا توجد علاقة جدلية، إحداهما تستحضر الأخرى وتنفيها، وعملية الاستحضار والنفي المتبادل هذه تجد لها تركيباً (Synthèse) في العمل الأدبي الذي يعبر عن انغماس الكاتب في العالم وانفصاله عنه؛ فمهما كانت طبيعة الكتاب، فإنهم يملكون وجهتين متكاملتين: الفردية التاريخية للوجود وكونية الرؤى، أو العكس، كونية وجودهم وفردية رؤاهم» (ص ٩٩). المقصود بالوجه الأول هو أن الكاتب ينتمي إلى عصر بعينه، وإلى طبقة معينة وإلى ثقافة محددة، من هنا تاريخيته. والوجه الثاني هو الموقف، أي الرؤية التي تكون للكاتب عن عصره وتاريخه وثقافته والتي يرتضيها للحاضر والمستقبل؛ فكل رؤية هي موقف، وكل موقف هو أمل في وجود آخر تبتغيه الذات لنفسها وللآخرين، بل وللإنسانية جمعاء؛ وكل موقف في الأخير هو زاوية نظر محكومة أيضاً بطبيعة الوجود الذي ينظر من خلاله الكاتب إلى ذاته وإلى العالم والآخرين وهو ما يسمّيه سارتر الوجود - في العالم.

ألغى المهمة الميتافيزيقية للكاتب والمثقف: تخليص المجتمع من مشكلاته السياسية والاقتصادية أو الثقافية<sup>(٣١)</sup>، كأنه المسيح الذي تحمّل مسؤولية الخطيئة.

لقد غيرت التقنيات الجديدة عمل الإدارات المدنية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، فأخذت الأخيرة تستدعي ذواتاً مكونة ومتخصصة في العلوم الحقة والتكنولوجيات والعلوم الإنسانية<sup>(٣٢)</sup>. ولا يمكن نعت هذه الأطر الجديدة بالمثقفين، لأن دور المثقفين المهني الناجم عن تكوينهم العلمي والمعرفي هو تحقيق فعالية أفضل وتقديمها، وليس تجسيد «فكرة الذات الكونية»<sup>(٣٣)</sup>. وحتى لو أردنا أن نصفهم بنقاد، فإن نقدهم موجّه أساساً لخدمة الفعالية وإبداع ميكانيزمات جديدة تحقق أفضل إنجاز وإتقان، كل في ميدانه، لكنهم لا يساءلون حدود هذه الفعالية والمردودية ولا طبيعتها، أو غاياتها ونماذجها المثالية. إنهم يقبلون بفكرة التخصص في معرفة الواقع، وفي تقويم الأعمال والنتائج المحصلة؛ فعلى كل كاتب أو فنان أو فيلسوف أن يؤكد التزامه ومسؤوليته وقدرته على إنجاز الأفضل في مجال تخصصه. لهذا، تتجاوز المسؤولية «الإبداع المجرد» أو «الجمال»، فلا يلزمه أن يفترض في الجمهور الذي يتوجه إليه «فقدان المعرفة والإحساس، ووسائل التعبير والذوق، ويلزم من ثم تربيته على الذوق الرفيع ومدّه بالأفكار العقلانية الملائمة»<sup>(٣٤)</sup>.

\*\*\*

إن الكاتب أو الفيلسوف أو الفنان لا يكون كاتباً وفيلسوفاً وفناناً إلا حينما يجيب عن التساؤل التالي: ما هو الفن التشكيلي، ما هي الكتابة، ما هو الفكر؟ وواجب عليه ألا يهتم بالاعتراضات التي يمكن أن يخلقها عمله، لأنه لن يكون بالضرورة مدرّكاً ومفهوماً ومستقبلاً بالشكل عينه عند الكل (الجمهور)، وعليه أن يعي أنه بلا جمهور، بل إن «جماعة» الكتاب والفنانين ليست جمهوره، فهو لا يعرف إلى من يتوجه بعمله، إنه يرمي بـ «رسالة»<sup>(٣٥)</sup> في صحراء. على عمله أن يسائل المعايير المقبولة في مجال الفن التشكيلي والأدب والسياسة والأخلاق... إلخ. لنقل إنه يجرب ولا يبحث عن التثقيف أو التربية أو التكوين، إنه يرفض جميع الرهانات الخارجة عن عمله.

الإبداع ليس شرطاً لأفضل وجود - مشترك (l'être ensemble) هو همّ السياسي، وليس شرطاً للجماعة المدنية (la communauté civique)، أو لامتلاك الفنانين والأدباء المبدعين «أنواراً» (des lumières) خاصة قادرة على تخليص الجماعات من مشكلاتها، كأن يتم حل تساؤلات ومشكلات بلد معين في لحظة معينة من خلال مبادئ كونية - مطلقة؛ فما يغيب اليوم «في فكر القرن العشرين هو هذه الوحدة الشاملة الكليانية أي كونية الفكر وكونية المسؤولية»<sup>(٣٦)</sup>؛ فأنا «لست مسؤولاً إلا في المجال الذي

(٣١) نشر ليوتار مقالة «قبر المثقف» في جريدة لوموند رداً على المتحدث باسم الحكومة الفرنسية ماكس غالو (١٩٨٣)، الذي دعا المثقفين إلى تحمّل مسؤولياتهم تجاه التحولات الاجتماعية والسياسية التي تشهدها فرنسا، مشدداً على أنه يريد انخراطاً حقيقياً للمثقفين وليس مجرد خطاب على منصات.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣٥) المصدر نفسه.

أمارس أو أفكر أو أطبق فيه، ولا يمكنني أن اختزل في ذاتي الإنسانية جمعاء». هذا دليل آخر على فشل واستحالة ما سماه سارتر «الفردى - الكونى». ولا أحد ينتظر اليوم من التعليم أن ينشئ مواطنين صالحين (ومتنورين، لكن فقط تكوين هيئات مهنية أكثر كفاءة وأكثر فعالية، والجهل لا يُعَدُّ في حق البعض ما دام هدف اكتساب المعارف هو تأهيل مهني يعد بأجر أفضل. لا يلزم إذن أن يكون لنا مثقفون، وإذا وجدوا، فإنهم، بحسب ليوتار، لم يروا معطى جديدًا في التاريخ الغربى ما عاد موجودًا منذ القرن الثامن عشر وهو أن ليس ثمة وجود لـ «ذات - ضحية كونية»<sup>(٣٧)</sup>، تتمظهر في الواقع ويحاول الفكر باسمها أن يحاكم العالم والمجتمعات والدول، مثل أولئك الأكثر معاناة والأقل حصولًا على الامتيازات، والذين حاول سارتر أن يتنبأ وجهة نظرهم ضد أخطبوط اللامساواة وماتهاها. فهذا الكيان الذى عانى العنصرية والاستغلال، ليس سوى «هوية سلبية ومجهولة وإمبريقية»، نتبى الدفاع عن وضعيتها، لأن لا أحد اتخذ وجهة نظرها، ولا أحد يقدر على كشف ظروف استغلالها. تندخل إذن بهدف الدفاع من دون محاولة فهم الواقع في تعقده؛ فحينما نحاول أن نخرج بقانون بشأن تجربتنا في «الدفاع»، ونرغب في تطبيقها على جميع المجتمعات والثقافات، فإننا نتيه، «مثلما تاه سارتر»<sup>(٣٨)</sup>، وراء كيان كونى غير موجود.

لكن ليوتار لا يدعو أبدًا إلى عدم الانخراط في مشكلات الطبقات والأكثر حرمانًا، «بل يلزم أن يتم ذلك عبر مسؤولية أخلاقية، ولا يعنى ذلك أن يتوقف كل واحد في مجاله الخاص: الفيلسوف يتفلسف، الرسام يرسم، العلماء يبحثون، والأطرب يسيرون، والسياسيون يسوسون»<sup>(٣٩)</sup>. لكن علينا أن نتحرر من هوس الكونية، أى علينا أن نحرر الفكر والحياة من هواجس الكونية؛ فالعصر الحاضر هو عصر تعددية المسؤوليات واستقلالها، الشيء الذى أدى إلى انعدام الانسجام بينها، وهو ما يفرض على هذه التعددية أن تتمتع بالليونة والتسامح، أى علينا أن نتجاوز في فهمنا للكاتب وللمثقف مبادئ الصرامة والشهامة والصلابة، «فعلينا أن نخلص التفكير من جنون العظمة الذى صنع الحداثة»<sup>(٤٠)</sup>، أى الإيمان السائد بكونية قيم الحداثة والعقلانية وعظمتها. فلا يمكن اليوم فرض الخططات الذهنية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية على المجتمعات كافة. «فالحكايات الكبرى» لم تكن تعتقد بشيء سوى أن الكل سابق على الجزء وأعظم منه، ومن هذا نتجت مركزية الأنا (جنون العظمة)، وعنه نجمت أنظمة كلياوية أرادت أن تخضع الكل لنظامها.

يعود موت المثقفين إذن، بحسب ليوتار، إلى التحول الما بعد الحدائى الذى يضع موضع الأزمة فكرة «الكونى» في «ظل غياب لغة ترسندنتالية مشتركة بين جميع العقلانيات المختلفة»<sup>(٤١)</sup>. لذلك، يخلط المثقف بين أنماط اللغة، مثلما لعب سارتر على أوتار وأجناس لغوية وأدبية مختلفة: الرواية، المسرح، القصة، النقد الأدبى، الفلسفة، مستخدمًا الجهاز المفاهيمى نفسه، أى متناولًا «الحكاية

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه.

(41) Bernard Gaëlle, «A l'écart des intellectuels» dans: Corinne Enaudeau [et al.], dirs., *Les Transformateurs Lyotard*, Collège international de philosophie (Paris: Sens et Tonka, 2008), p. 154.

الكبرى» نفسها: نجاة الحقيقة والعالم والإنسان، وذلك من خلال «السيطرة على الحكي ولعب لعبة السرد»<sup>(٤٢)</sup>. هنا تظهر أفلاطونية الكاتب حين يدّعي أنه يستطيع تحديد العدل وتقويمه في صراع الأفكار والسلطات، ما دامت مسؤوليته لا تتوقف في مجال دون آخر، من غير أن ينتبه إلى أنه يقتحم مجالات مركبة وأنه يخلط «ألعاب اللغة».

وحينما يستमित المثقف في سبيل نموذج، يتحول لديه إلى حقيقة وإلى هوس ينتج منه «رعب نظري» (Terreur théorique)، فيمارس به الإقصاء ضد التصورات النظرية الأخرى، بمعنى أن يدّعي المثقف، وإن بشكل مؤعّي، أنه هو الأقدر على التشريع وإبداع القوانين والقيم «الواجبة - الوجود». آنذئذ يتحول المثقف من وصف الواقع، أي الوجود، إلى البحث عما ينبغي أن يكون، أي الوجود - الواجب، أي من المعنى المباشر الذي يصف موضوعات الواقع أو الخطاب التعييني (le dénotatif) إلى الواجب أو الخطاب الأمري (le prescriptif).

وإذا كان عصر ما بعد الحداثة بثوراته الفنية والعلمية التكنولوجية قد أنهى مبدأ جماعة - الذوق، أي الجماعة التي يتوجه إليها فن معين وإبداع معين لأنها متجانسة، فإن الثورات الفلسفية والأيدولوجية أنهت بدورها ما يمكن تسميته «الجماعة السياسية» و«الجماعة الأخلاقية»؛ فلا وجود اليوم لجماعات لها المنطلقات والقيم نفسها وتتوارثها بالشكل والنمط نفسيهما. فلا وجود لعلاقة حقيقية يمكن أن تربط بين «الأمر الأخلاقي» و«النمط المعرفي» و«القانون السياسي»، لأن لكل منهما لغته الخاصة (son idiome). وذلك لأن الأول لا يجبر على الفعل بل يقنع، والثاني يقدم حججاً وأدلة منطقية أو واقعية. أمّا الأخير، فهو لا يقنع أو لا يحاج، بل يُلزم ويكره ويجبر. من هنا تظهر صعوبة الجمع بين الخطابات في خطاب واحد، ولا يستطيع الكاتب أن يبتني، مثلما تمنى سارتر، جميع الخطابات ويعبر عنها بشكل شامل من دون أن يختزل بعضها ويقصيه. وتبقى هذه الأطروحة الأساسية في نقد ليوتار للمثقفين والفلاسفة والسياسيين، وقد ضمّنها كتابه *الخلاف (Le Différend)* الذي عُرف بقوله:

«الخلاف هو الحالة المتحولة واللحظة اللغوية التي يوجد شيء ما يلزم أن نضعه في جمل (تعبير) لكن ذلك يستعصي علينا. تتضمن هذه الحالة صمتاً هو (في الحقيقة) تعبير سالب، لكنها حالة تستدعي أيضاً جملاً أخرى ممكنة من حيث المبدأ، وهو ما نعبر عنه بقولنا إننا لا نجد الكلمات للتعبير عن هذا... علينا إذن أن نبحث عن قواعد جديدة قادرة على التعبير عن هذا الخلاف الذي يخونه الإحساس، إذا ما أردنا ألا يختنق هذا الخلاف في خصومة... إن هذا هو رهان فلسفة وأدب وسياسة أيضاً، وذلك عبر البحث عن لغات خاصة (des idiomes) قادرة على التعبير عن هذه الخلافات»<sup>(٤٣)</sup>.

فما دام لكل خطاب قواعده الخاصة ورهاناته، فلا وجود لجسور يمكنها أن تنقل بسهولة من لعبة لغة إلى أخرى. لذلك، ينبغي عدم البحث عن لغة مشتركة «ما دام من سوء الانتباه أن تضع نفسك محل الآخر، أي أن تقول أنا مكانه»<sup>(٤٤)</sup>. باختصار، لا يمكن «الخطاب العلمي أن يتحول إلى خطاب

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(43) Jean-François Lyotard, *Le Différend*, collection Critique (Paris: Éditions de Minuit, 1983), pp. 29-30, note 22.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢، الملاحظة ١٦٩.

أنطولوجيا، ولا الخطاب الأنطولوجي قادر على أن يكون خطاباً علمياً<sup>(٤٥)</sup>. وتعددية هذه الخطابات أو أنظمة التعبير لا يضمن لها السياسي، مثلاً، التعايش، بل إنها تعيش علاقة صراع دائم ينتهي إلى سيطرة السياسي عليها جميعاً، ويخضعها لمبادئ وقوانين غريبة عنها. وهيمنة السياسي هذه هي نفسها ما يعينها المثقف في شخص سارتر، مثلاً، حينما غلب الخطاب السياسي على خطابه الأدبية والفلسفية والفنية، فكان الأول هو خالق المعايير الإبداعية الفنية والفكرية (وعلى رأسها مبدأ الالتزام مثلاً)<sup>(٤٦)</sup>.

لكن هذا لا يعني أن إقصاء الخطابات الأخرى ينهي الصراع بينها، أو يمنح المُشكل تسوية. بل إن كل نوع من هذه الخطابات لا بد أن يترك «أثراً» و«شيئاً باقياً» (un reste)<sup>(٤٧)</sup> من الخلافات التي لم يتمكن من تسويتها. من هنا تدور «حرب أهلية لغوية لا تنتهي»، وبهذا يجد المثقف نفسه في مواقف محرجة، فإما أن يقبل بخطابه ويشرعنه، ويحاول أن يفصله في خطابات مغايرة (اقتصادية، سياسية، أخلاقية، فلسفية، فنية...)، وإما أن يتراجع بحثاً عن المشترك الممكن بين خطابه والخطابات الأخرى، أي مفتشاً عن إيديوم (idiome) جديد. لكن الواقع هو، بحسب ليوتارد، أن الكاتب والمثقف يساعداننا على نسيان مسؤوليتنا في الخلافات<sup>(٤٨)</sup>، حينما يشجعاننا على أن نتبنى خطاباً معيناً يعتبرانه المشروع الأحق، وهو الكوني، خصوصاً حينما يجعل للخطاب السياسي الهيمنة المطلقة على جميع خطاباتنا الفنية والفلسفية والعلمية التي تصارع ضد الاختزال والترجمة والتماهي والهوية الموحدة والثبات، لأنها لا تقبل المقايسة (l'incommensurabilité)؛ فلا وجود لخطاب معياري كوني يصلح لأن يكون المبدأ المطلق والمعبر عن لغات العالم وتجاربه إلا ويتحول إلى خطاب إرهابي، حتى وإن كان مغلفاً بقيم الخير والعدالة والتواصل والانفتاح، فلا وجود لجماعة مثالية، جماعة أخلاقية، سياسية أو فنية منسجمة. المثقف ليس هو ذاك الذي يصنع الأوهام، بل هو الناقد اليقظ (le veilleur critique) الذي لا يمل من جر انتباهنا إلى المهمّس في خطاباتنا وإبداعاتنا وأخلاقنا، وأنداك لن «يحشر أنفه في ما لا يعنيه».

(45) Alberto Gualandi, *Lyotard, figures du savoir*; 17 (Paris: Les Belles lettres, 1999), p. 104.

(٤٦) نقرأ في أيداد دنسة (*Les Mains sales*) قول هوديرير لهيغو: «... كم أنت متمسك بطهارتك ta pureté، طفلي الصغير! كم أنت خائف من تلوّث يديك. إذن لتبق طاهراً! فماذا يخدمك هذا ولماذا أنت بيننا؟ الطهارة! إنها فكرة متصوف Fakir أو ناسك. أتم المثقفون، الفوضيون البرجوازيون، تستغلون ذلك لكي لا تقوموا بأي شيء. لا شيء. إبقوا جامدين، ضعوا أيديكم على المرافق، إلبسوا القفازات. أما أنا، فيداي مدنستان حتى المرفقين. لقد أغرقتهما في البراز والدم...». انظر: Jean-Paul Sartre, *Les Mains sales* (Paris: Gallimard, 1948), cinquième tableau, scène III, p. 198.

(47) Lyotard, *Le Différend*, p. 25, note 201. (N201).

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦، الملاحظة ٢٠١.