بول ريكور والمقاربة البيوإتيقية لمشكلة القيم في المجتمع المعاصر.

د.رباني الحاج

جامعة معسكر

ملخص:

اهتم الفيلسوف الفرنسي بول ريكور بمجالات بحث مختلفة، من بينها مجال البيوإتيقا، وهو مجال له صلة مباشرة بمشكلة القيم في المجتمعات المعاصرة، وما يطرحه العلم من تحديات وصعوبات تواجهها الحياة الإنسانية في ظل التطورات التي عرفها الطب والبيولوجيا، فنحن نتحدث اليوم عن إتيقا طبية وإتيقا قضائية وإتيقا أعمال وإيتيقا المحيط، إننا نتحدث عن مجتمعات قاعدتها الأساسية الانقسام إلى مجالات، ولكل مجال قيمه وقواعده وأخلاقياته، فما يجري على مجال لا يجري على مجال آخر، إننا أمام تعددية القيم ونسبيتها.

Absract :

The French philosopher Paul Ricourt has been interested in various fields of research, including the field of bioethics, a field that is directly related to the problem of values in contemporary societies and the challenges and difficulties facing human life in light of developments in medicine and biology. We are talking about the basic communities of the division into areas, and each area of its values, rules and ethics, what is happening in an area that does not take place in another area, we are faced with the plurality of values and their proportionality.

النص:

عرفت المجتمعات المعاصرة، تحولات عميقة، مست جميع المجالات، مما أدى إلى ظهور تحديات كبيرة على الحياة الإنسانية، فالتطور العلمي والتقني الذي أفرزته الثورات العلمية والصناعية المتتالية، نتج عنه انقلابا في القيم الأساسية للإجماع الإنساني، إذ لم تعد تلك القيم مرتبطة بثقافة كلاسيكية ذات طابع ديني أو فلسفي، بل أصبح للعلم دورا أساسيا في فهم وتفسير كل ما يجري في الحياة الإنسانية من تغيرات وتحولات على الأصعدة الأخلاقية والاقتصادية والسياسية.

ففي ظل مجتمعات تكتسحها العلمنة وتنتشر في ثناياها قيم الحرية والديمقراطيةوالاختلاف والتعددية، لم يعد بالإمكان ضبط الاجتماع الإنساني بضوابط وروابط تقليدية ذات طابع ديني أو فلسفي محض، لأن الحياة الإنسانية لم تبقى على ذلك التجانس والتناسق المفترض، بحيث أصبح لكل مجال استقلاليته الخاصة به والتي تقتضي الاحتكام إلى قواعد نابعة من خصوصيته.

إننا أمام مجتمعات قائمة على قيم الفر دانيةوالاستقلالية والتعددية على مختلف المستويات، وبالتالي لم نعد أمام قيم ذات طابع " ماهوي" تحمل عمقا ميتافيزيقا، بل نحن أمام قيم ذات طابع إجرائي أدبياتي كوسيلة لتحقيق النظام والتكامل في إطار تعددي، أي أننا أمام منظومة قيم معلمنة، نعمل من خلالها على تحسين مستوى الحياة الإنسانية في ظل تطور تقني متسرع يتحدى القيم التقليدية ذات الطابع الجمعي الكلياني والمتعالي، إن مسار رفع القداسة بلغ مداه مع الثورة البيولوجية التي اكتسحت المجال الطبي، بحيث أصبحنا نتحدث عن صناعة الحياة، وتنظيم النسل، واختيار جنس المولود، والبنوك المنوية، وزرع الأعضاء، والموت الرحيم، الأمر نفسه يحدث في المجال القضائي إذ يجري العمل من أجل إرساء قواعد محاكمة عادلة ومنصفة ومتجردة من أي انزلاق نحو الانتقام وجعل المؤسسات العقابية جزءا لايتجزأ من الفضاء العمومي، وهكذا يجري الأمر على جميع المجالات من الأسرة إلى السوق إلى المجال السياسي. هذا ما نريد مناقشته في هذه الورقة من خلال ما قدمه أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين وهو الفيلسوف الفرنسي– بول ريكور P.Ricoeur 1913 – 2005 محاولين مناقشة موقفه من انعكاسات الثورة العلمية والبيولوجية على الحياة الإنسانية المعاصرة؟

في كتابه " الذات عينها كآخر" في الدراسة السابعة التي يعنونها ب " الذات والاستهداف الأخلاقي " يشير ريكور إلى البعد الأخلاقي الواجبي للذات ويقترح تمييزا بين هذين البعدين " الأخلاقي والواجبي" ثم يتساءل قائلا " ماذا بشأن التمييز الذي اقترحنها بين الأخلاق (éthique) والواجبية (morale). ليجيب، لاشيء في علم الاشتقاق أو في تاريخ استعمال هاتين المفردتين يفرضه، الأولى تأتي من اليونانية والأخرى من اللاتينية، وكلتاهما تعيداننا إلى الفكرة الحدسية للعادات والشيم والتقاليد بالإضافة إلى الدلالة التبعية المزدوجة التي سنحاول أن نفككها، إلى ما يعتبر جيدا وصالحا وما يفرض نفسه كواجب إلزامي"[1].

يعترف ريكور أن التمييز الذي يقترحه بين الأخلاق والواجبية لا يقوم على عوامل موضوعية تسنده، إنما هو مجرد إجراء يدعونا إلى القبول به في حدود ما يسمح به الاصطلاح، فيؤكد على الطابع الاصطلاحي للتمييز المقترح قائلا " إني إذا، اصطلاحا، أحتفظ بالتعبير أخلاق من أجل التطلع إلى حياة منجزة، والواجبية من أجل

تمفصل هذا التطلع داخل معايير تتسم في آن معا بادعائها الكلية الكونية (صلاحها لجميع البشر)، واحتواءها قيدا وإكراها"[2].

من جهتنا نرى أن هذا التمييز الذي يقترحه ريكور بين الأخلاق والواجبية ورغم وصفه بأنه تمييز اصطلاحي فقط، إلا أنه يأخذ كل أهميته، عندما نقف على تعقيدات التجربة الأخلاقية للحياة الإنسانية، بسبب تداخل المعايير التي تضبط هذه الحياة على مستوى السلوك والفكر، وترددها بين المنطلقات الأساسية والغايات القصوى أو النهائية.

هذا التركيب والتعقيد هو ما دفع ريكور إلى تحليل التراث الأخلاقي ومحاولة ربطه بأنطولوجيا الذات الإنسانية التي تحتوي على عناصر الاختراقوالاختلاف والمغايرة، ولذلك فكل فعل، كلامي أو عملي أو حكي أو استهداف أو إلزام يمر عبر فعل التفكر أوبوساطة الفكر، مما يعطي للمعنى الاصطلاحي كل دلالاته العميقة.

هذا ما يشعرنا بكيفية انتقال ريكور من الاشتقاق اللغوي إلى التجربة الحية والمعاشة، أو بتعبير آخر الانتقال من النص إلى الفعل عن طريق التأمل والتأويل، وهو ما يسمح له في المجال العملي المرور من الأخلاق إلى الواجبية إلى الحكمة العملية من حيث هي انفتاح على الحياة العملية وجعلها مجالا للتفكير الأخلاقي والتجربة الأخلاقية، فالمجتمعات المعاصرة، هي مجتمعات قائمة على التقسيم إلى مجالات متباينة، فكل مجال ممأسس بشكل يجعله ينتج معاييره الخاصة به والتي تميزه عن المجالات الأخرى، ولذلك فالمشكلة الأساسية لهذه المجتمعات هي مشكلة الاندماج في مجتمع منظم، تعمل مؤسساته بشكل منتظم يقوم على الاستقلالية والتمايز، دون الدخول في صراع وتناقض وتضاد مع بقية المجالات إلى الدرجة التي تمنعه من الاندماج في خطة حياة لجماعة تاريخية تحتاج إلى إرادة عيش مشترك من أجل حياة جيدة وخيرة. هذا ما يعبر عنه ريكور في دراساته الثلاثة التي سماها " بالإتيقا الصغرى " ضمن كتابه " الذات عينها كآخر" عندما يقول " فلنسم « استهدافا أخلاقيا » «استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة»[3].

لكن بانتقال ريكور من دراساته في كتابه " الذات عينها كآخر" إلى كتاب العادل، يعلن عن تصحيح المسار الذي اتخذه لنفسه، إذ يقول في بداية كتاب " التصحيح المضاعف: فبداية لم أكن قد تفطنت في تلك الحقبة إلى قوة الرابطة التي تشد تلك الإتيقا إلى الموضوع العام للكتاب، أي استكشاف الإستطاعات والعطلات التي تجعل من الإنسان كائنا قادرا وفاعلا ومتألما. ويكمن عصب المشكل في تلك القدرة المميزة لنا والتي نطلق عليها اسم عزوبة، ونعني بها استعدادنا للاعتراف بمسؤوليتنا كفاعلين حقيقيين في تلك الأعمال التي تصدر عنا"[4].

هذا بالنسبة للتصحيح الأول الذي يفتتح به كتابه " العادل " في جزءه الثاني، أما التصحيح الثاني والذي يشير فيه إلى الانتقال من تاريخ المذاهب، أي من التصنيفات النظرية إلى حقل التجربة الأخلاقية، فتتم صياغته على الشكل التالي، إذ يقول " كنت أعتمد التسلسل الزمني لتعاقب الفلسفات الأخلاقية الكبرى: إتيقا الخير إتباعا لأرسطو، أخلاق الواجب ضمن الوجهة الكانطية، حكمة عملية حيال أوضاع خاصة ينعدم فيها اليقين. وقد نتج عن هذا التصنيف المستنسخ عن تاريخ المذاهب انطباع بأن هناك تجميعا وشقاقا لم يقع التحكيم فيه على نحو

جيد، وتطمح الدراسة الأولى من هذا الكتاب إلى إعادة بناء كامل مجال الفلسفة الأخلاقية وفق الأغراض، متخذة محورا مرجعيا هو التجربة الأخلاقية التي هي في نفس الوقت الأكثر عمقا والأكثر اعتمادا"[5].

يعمل ريكور على فهم التجربة الأخلاقية على ضوء المعطيات التي توفرها لنا كل ممارسة عملية نقوم بها، والتي تحتوي على عناصر الاختيار من جهة، وعناصر الإلزام والاعتراف من جهة أخرى، فبين سيادة الذات وإلزام القاعدة هناك حد أوسط هو بمثابة المستوى المرجعي الذي يتوسط كل من الذات والقاعدة. يقول ريكور " ففي العلاقة بذاك المستوى المرجعي الأوسط أرى ملكوت الإتيقا ينشطر إلى إتيقا أساسية يمكن أن نعدها سابقة، وزمرة من الإتيقات الجهوية يمكن أن نعدها لاحقة " [6].

هذا الانشطار موجود في أساس التجربة الأخلاقية، وفي أساس كل ممارسة عملية وهو انشطار بين العقل والرغبة، ومن ثم أسند للعقل دور ترشيد الرغبة وعقلنتها منذ أرسطو، فأرسطو كما يقرأه ريكور لا يفكر في الرغبة إنما يفكر في إخضاعها للعقل، وهو ما يجعله– ريكور– يتساءل " ما الذي نرغب فيه بالأساس؟ ذلك هو السؤال الجوهري فيما يبدو لي الذي يجتهد كانط على وضعه بين قوسين في عمله على تنقية الواجب تنقية عقلانية. ويقودنا هذا السؤال من جديد، من الأعلى أي أخلاق الواجب إلى الإتيقا الأساسية. ومن جهة أخرى من الناحية السفلى للأخلاقية أجد الإتيقا تتوزع إلى مجالات تطبيق متفرقة مثل الإتيقا الطبية، والإتيقا القضائية، وإتيقا الأعمال واليوم إتيقا المحيط"[7].

هكذا يذهب ريكور إلى عمق التجربة الأخلاقية، بحيث تلتقي الرغبة والعقل، ويتم وضعهما على محك الحكم الأخلاقي في مجالات فعل أو عمل محددة، إننا هنا ننزل بالمشكلة الأخلاقية من مستوى العقل الفلسفي إلى مستوى العقل العملي، أي عقلنة الرغبة المحددة بدقة وحصرها في مجال عملي محدد، وهو ما يفسح المجال أمام تعدد دوائر الحكم الأخلاقي، في إطار استهدافنا لحياة جيدة خيرة مع الآخرين ومن أجلهم في ظل مؤسسات عادلة كما يتصور ذلك ريكور.

فكل شيء يتم كما لو أن " جوهر الرغبة المتعلقة التي تجعلنا نتطلع إلى السعادة وتعمل على أن تتجسد في مشروع عيش جيد لا يتسنى له أن يفصح عن نفسه وأن يبرز للعيان ويكشف عن قواه الكامنة إلا بالمرور تدريجيا عبر محك الحكم الأخلاقي واختيار التطبيق العملي في حقول فعل محددة[8].

كل شيء هنا يجري في إطار السعي إلى تجسيد مشروع عيش جيد، وهو ما يتطلب الانتقال من المتعالي والمحايث، إلى الملائم والمتوافق مع ما يتطلبه مجال العمل الذي يجرى فيه اختبار التطبيق العملي، وفي هذا التوجه نزوع أرسطي واضح ، ضد نزوع أفلاطوني ميتافيزيقي يفصل القيم والغايات الأخلاقية عن الحياة الفعلية والممارسة العملية، لكن هذا يتم في سياق تطور علمي تجريبي، يغير تصوراتنا عن الحياة الإنسانية والأخلاقية بشكل عميق من الناحية الأنثروبولوجية.

لذلك يقول ريكور " إن ما يتعلق الأمر به هنا بصفة غير مباشرة هي تلك الضمنيات الأنثروبولوجية التي كنا قد شددنا من قبل على أهميتها بالنسبة إلى الحكم الأخلاقي، وموضع الاهتمام في هذا المجال هو علاقة هذه الضمنيات بروح البحث الذي لا يعبأ بالقيود وأشكال الرقابة. إنه ذلك الضرب من الخطاب الذي تتداو له لجان

الإتيقا فيما يخص مجال الحياة في المقام الأول،ولكن كذلك أيضا الممارسة القضائية والجنائية ومجال الأعمال والمال.[9]

يتسع مجال الحكم الأخلاقي ليشمل جميع مجالات الفعل، وفي مقدمتها الموقف من الحياة، والتساؤل عن حدود العلم التجريبي وتدخل المسؤولية الإنسانية، بالمعنى الذي يجعل من المتعذر الحديث عن معرفة علمية، متحررة من كل مضمون أخلاقي، أي من كل تأثير في مجال القيم الأخلاقية والإنسانية، بما يؤدي إلى نسبيتها وتعددها.

إن أعمال مايكل والزر MICHAEL WALZER وبول ريكورPAUL RICOEUR ولوك بولتانسكي BOLTANSKI ولوران تيفينو LAURONT THEVENOT حاولت أن تحلل هذه القيم التي تختلف في كل مرة بحسب المجالات التي تطبق فيها . فعلى سبيل المثال، يمكننا أن نعتبر أن المبادئ الكونية للعدالة والمساواة لها معنى في ميدان القضاء، أما في الحياة العائلية فهناك اعتبارات أخلاقية مختلفة هي التي تسود. كذلك فإن وجود أدوار اجتماعية مختلفة يتطلب وجود معايير مختلفة للسلوك، إن كنا نبحث بالأحرى عن تناغم بين كل هذه المعايير فإن هذه الأدوار يمكن أن تطلب منا، لأسباب أخلاقية، أشكالا مختلفة للعمل"[10].

هذا يقودنا إلى طبيعة مجتمعاتنا المعاصرة، التي يغلب عليها الطابع التكنولوجي والتنظيم التقني، بحيث تحول العلم من معرفة نظرية لقوانين العالم الفيزيائي إلى تقنيات عملية للتحكم في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتربوية، فأصبح العلم أداة للتحكم في هذه المجالات، أي أصبحت له سلطة خارجة عن مجاله الأصلي، مما أدى إلى جعل المعرفة العلمية قيمة في حد ذاتها، تفرض نفسها على بقية القيم.

إن هذا الانزياح هو ما جعل جاكلين روس JACLINE RUSS ترى أننا نعيش " في عصر اندثرت فيه المعايير التقليدية. عصرا تنقصه الأسس والقواعد. تبتكر الأخلاقيات المعاصرة في فراغ مطلق، بما أننا نجهل في الواقع ما يسمح لنا بالقول بأن قانونا ما عادل، أو أن وجوبا ما،يفرض نفسه.

لماذا هذا الفراغ؟ إنه يولد من المرض الحديث الذي يتمثل في توغل العدمية التي تعني " وفاة الإله: ...هكذا ظهر الشك في القيم. أخيرا من التحولات التي زعزعت أسس عالمنا، نشير إلى الانقلاب الجزئي للتكنولوجيا إلى خطر. ولدت التكنولوجيا الحديثة أخطارا وخوفا مس حتى كينونة الإنسان."[11]

لم تكن للعلم بعد أن تحول إلى نسق نتائج مادية فحسب، بل كانت له نتائج أقوى على الوجود الإنساني ذاته، الذي أصبح يستمد رؤيته لذاته وللعالم الذي يعيش فيه من داخل نسق العلم كطريقة حياة، من هنا يتساءل بول ريكور، " ماهي بالفعل، حسب هابرماس، الإيديولوجية المسيطرة في العصر الحاضر إنها الإيديولوجية العلمية– التكنولوجية."[12]

لم تعد الإيديولوجية مجرد أفكار نظرية موجودة في أذهان أصحابها، بل أصبحت بفضل التطور الصناعي والتقني ذات آثار عميقة على الوعي بفضل ممارسات الناس التي أضحت خاضعة للوسائل التكنولوجية بشكل يومي " فالمجتمع الصناعي الحديث، حسب هابرماس، قد عوض المشروعات التقليدية ومعتقدات الأساس المستعملة كتبرير للسلطة، بإيديولوجيا العلم والتكنولوجيا، وفعلا فإن الدولة الحديثة لم تعد دولة منذورة لتمثيل مصالح طبقة قاهرة، وإنما تعمل على إزالة الخلل الوظيفي للنسق الصناعي....فالملمح الغالب على النسق هو

إنتاجية العقلة نفسها، مندمجة في الحاسوب، وعندئذ فإن ما يحتاج إلى المشروعية هو صيانة النسق نفسه وتنميته. ولهذا الغرض بالذات تصلح الآلة العلمية– التكنولوجية التي انتصبت إيديولوجيا."[13]

هكذا تحول العلم إلى ممارسات عملية، تطرح على الحياة الإنسانية تحديات حقيقية، فهو مجال للاكتشافوالاختراع، وليس مجالا للتفكير في نتائج تلك الاكتشافاتوالاختراعات، لأنه يعتبر ذلك خارج حدوده، وبالتالي فلا مسؤولية له عليه، وبما أنه غير مسئول فمجاله غير محدود، باعتباره مجالا تقنيا وعلميا، وهكذا نجد أنفسنا أمام مشكلة الحدود في العلم، فنتساءل مثلا " أي حدود للعلوم التقنية، كما تسمى اليوم، وخاصة علوم الكائنات الحية؟ أي حدود للبيولوجي؟ وفي أدق، أي حدود لعمليات التعديل الوراثي على الخلايا الجنينية، تلك التي تنقل السمات الوراثية للبشرية؟ أو حدود للاستنساخ المطبق على الجنس البشري؟[14].

هنا مفارقة العلم، فبقدر ماهو يعلن عن محدوديته، إلا أنه يعلن في الجهة المقابلة، أنه لا يمكنه أن يعرف حدود نشاطه، إلا في إطار احتمالات تطوره وتقدمه من الناحية التقنية المحضة، وليس من الناحية الإنسانية والأخلاقية، لهذا قال هيدغر أن " العلم لا يفكر : أي لا يتساءل عن ماهيته أو عن غاياته الأخيرة، فلا يهتم بمشكلة الأصل والغاية، والأمر لا يتعلق هنا بتطور أو عدم تطور هذه العلوم إنما يرتبط بطريقة تفكيرها وفهمها وتصورها لمجالها الإدراكي الذي حددته لنفسها، فهي غير معنية بالتصورات الميتافيزيقية والأخلاقية والأنثروبولوجيا، ولذلك ليست معنية بالإجابة عن التساؤلات التي تطرحها أصلا، مهما بلغت من التقدم والتطور العلمي والتقني.

لقد دخل العلم التقني حتى إلى مجال الحياة، تحت غطاء الطبوالبيولوجي، وأصبحنا نتحدث عن إمكانية خلق الحياة، ومع ذلك، فإذا أخذنا الاستنساخ على سبيل المثال، وحاولنا أن نتساءل عن حدود لا يمكن أن يبلغها أو يتجاوزها." فالبيولوجي تنبئنا بكيفية القيام بذلك، ولكن ليس إذا كان ينبغي القيام به، تنبئنا البيولوجي بما هو ممكن أو غير ممكن بيولوجيا. أما تعيين حد، قدر الممكن، لا ينبغي للبيولوجي أن تتخطاه مهما كانت الأسباب، فهذا أمر تعجز عنه البيولوجي، شأن العلوم كافة. أي حدود للبيولوجي؟ البيولوجي لا تجيب."[15]

هكذا ينبني النسق العلمي على فرضية، الممكن وغير الممكن، ولا يهتم بالقطعيات الأخلاقية والممنوعات الاجتماعية أو السياسية أو الدينية، فالعلم بهذا المعنى لا يضطر لمراعاة القبليات والبعديات، وبالتالي فهو لا يبحث عن حدود خارجه بل حدوده متضمنة في طبيعة نشاطه وحركته إلى الأمام وفقا لمنطقه الداخلي الذي يهتم بمسائل من قبيل الذاتية والغيرية والعيش الجيد والعدالة، وكل ما يرتبط بما يمكن تسميته بجانب " المصلحة ".

لذلك يتساءل ريكور " إذا كان وصف الإيديولوجي الحديثة هذا مقبولا، فماذا يعني بلغة المصلحة؟ يعني أن النسق – الأصغر للعمل لأدوي قد كف عن أن يكون نسقا أصغر، وأن مقولاته قد غمرت فضاء العمل التواصلي. وفي هذا يمكن " الترشيد" الشهير الذي يتحدث عنه ماكس فيبر: ليس فقط أن العقلنة تكتسح مجالات أخرى للعمل لأدوي، بل إنها تربط إليها ماهو متصل بالعمل التواصلي. وكان ماكس فيبر قد وصف هذه الظاهرة بكلمتي " انجلاء السحر " و"نزع طابع الإلوهية "[16].

إن العلم كتقنية، جعل العقل أداة للتقنية، يفكر حسب مقتضياتها ومنطقاتها، ويفقد أي قدرة على الاستقلالية، ومن ثم فهو لم يعد ملكة للتفكير الميتافيزيقي الفلسفي المجرد، بل تحولت التقنية إلى منطق للفهم والتفكير يحد من قدرات العقل النظرية والعملية على السواء، وعليه فإذا كان وصف فيبر للإيديولوجي الحديثة من حيث هي ترشيد ورفع للسحر عن العالم، فإن هابرماس " فيصفها على أنها نسيان وضياع للاختلافات بين صعيد العمل لأدوي الذي هو أيضا صعيد الشغل، وبين صعيد العمل التواصلي الذي هوأيضا صعيد المقولات المقبولة، والتبادل الرمزي، وصعيد بنيات الشخصية وإجراءات القرار المعقول."[17]

هكذا تظهر المعرفة العلمية التقنية بأنها محايدة وموضوعية، وغير ذات صلة بكل ماهو إيديولوجي وعقائدي، لكنها من حيث لا تدري أصبحت تشكل إيديولوجيا مهيمنة على كل الإيديولوجيات الدينية والسياسية والفلسفية، إذ أنها تعتبر مقياسا ومعيارا للمعقولية في المجتمع الصناعي الحديث، فإذا كانت الإيديولوجي تقوم بوظيفة الدمج والتوحد ومن ثم الإخضاع للسيطرة والهيمنة بأشكال وطرق مختلفة متوارية خلق الغايات والأهداف السامية، فهذا هو ما تقوم به التقنية متوارية خلف ستار الموضوعية والحياد باسم العقلانية العلمية المبسوطة على مستوى جميع المجالات.

فعلى الرغم مما يبدوا من اختلاف وتمايز المجالات في المجتمع الصناعي الحديث، إلا أن المنطق السائد الذي يخترقها جميعا، هو منطق واحد، منطق الرضوخ لقواعد ومبادئ تعتبر صائبة وغير قابلة للمساءلة أو المراجعة أو بالأحرى غيابالنقد. لذلك يقول ريكور" المسألة الإغريقية القديمة متصلة ب " العيش الجيد " محذوفة لصالح اشتغال نسق مستخدم. إن مشكلات الممارسة المرتبطة بالتواصل– خاصة الرغبة في إخضاع الاختيارات السياسية الكبرى للمناقشة العمومية وللقرار الديمقراطي– لم تختف، إنها مستمرة لكنها مكبوتة. وبالضبط لأن إلغاءها لا يتم بكيفية آلية، ولأن الحاجة إلى إضفاء المشروعية تبقى غير محققة، فإن هناك دائما حاجة إلى إيديولوجيا لإضفاء المشروعية على السلطة التي تضمن اشتغال النسق، واليوم يضطلع العلم والتقنية بهذا الدور الإيديولوجي"[18].

إن التقنية لا يمكنها تعويض الإيديولوجي، رغم أنها قد تخفف من أهميتها في الحياة الإنسانية، لذلك يرى ريكور، أن وظيفة الدولة" تكمن في هذه الوظيفة التي تتحدد في مد الجسور بين تراثيات ومشاريع يهددها غياب الذاكرة الجماعية المميزة للعقلانية الأدائية الخالصة، لأن التقنية لا ماضي لها، إذ تمحو آثارها كلما حققت تقدما، ولا تضع نصب عينيها إلا الأداة القادمة التي تكون أكثر تطورا من سابقتها. والدولة على وجه التحديد هي ما يقاوم هيمنة تكنولوجيا بلا ذاكرة، وهي تعمل على التوفيق بين موروث الأجيال والمشاريع الحديثة المصطبغة بصبغة الأسواق، ومن ثم بالإنتاج والاستهلاك وأوقات الراحة والتسلية"[19].

بعبارات أخرى، الدولة ليست مجرد أداة لتحقيق النظام والانسجامالاجتماعي، بل هي كيان روحي معنوي وأخلاقي، منبثق عن ثقافة وتراث مجتمع معين، وبالتالي فهي تستهدف غايات وأهداف أخلاقية وإنسانية، لذلكفهي تعبر عن حاجة حيوية لدى الإنسان، ككائن حي يسعى إلى التكيف مع محيطه.

يقول ريكور في موقفه من البيوإتيقا" تشدد دراستي على التوجه العلاجي للبيوإتيقا من حيث إنه مغاير للفرع الموجه نحو البحث. فالتوجهان يحملان والحق يقال بعدا عمليا، إما في خدمة المعرفة والعلم وإما بهدف المعالجة والإشفاء. بهذا المعنى، كلاهما يثير مسائل إيتيقية بما أنهما يتعلقان بتدخلات مقصودة في صيرورة الحياة الإنسانية وغير الإنسانية. فما يبدو خاصا بالمقاربة العلاجية هو أنها تستثير أحكاما عائدة إلى جملة من المستويات المختلقة، المستوى التدبيري (لفظة prudentia تمثل ترجمة للفظ اليوناني phronesis) والمستوى الأدبيات أما المستوى الثالث، فيتعلق بارتباط البيوإتيقا بأحكام ذات طابع تفكري مركزة على محاولة شرعنه الأحكام التدبيرية والأدبياتية"[20].

يهتم ريكور بالبيوإتيقا في قدرتها على معالجة المشكلات المطروحة في المجالات الطبية والقضائية، أي في المجالات العملية، لذلك يقول في حوار له " نحن أكثر فاعلية لما نشارك في التأمل في مجموعات متعددة الاختصاصات. كان لي في السنوات الأخيرة حظ العمل مع ثلاث مجموعات متشابهة. والواقع أن العدالة وبالأخص الجزائية– والطب والتاريخ هي ثلاثة ميادين تجبر على استعمال مدونة محكومة بمنطق الاحتمال وليس بمنطق الدليل للوصول إلى قرار واضح."[21]هكذا يرى ريكور أن الحكم الطبي أو الحكم القضائي أو الحكم التاريخي ما هو إلا حكم احتمالي وليس حكما قطعيا قائما على الدليل والبرهان القاطع، فحل المشكلات المطروحة في هذه المجالات، يتم بواسطة النقاش والحوار والتأمل المتعدد الأبعاد، وفقا للمستويات المشار إليها. ففي المجال الطبي " إن الشعور بالتقدير الشخصي هو مهدد بشكل أساسي من طرف حالة التبعية التي تسود في المستشفى. فكرامة المريض ليست مهددة على مستوى اللغة فحسب، بل هي مهددة بكل ضروب التساهل مع التعود والغثاثة والفظاظة في العلاقات اليومية بين أعضاء السلك الطبي والأشخاص المقيمين في المستشفى. والكيفية الوحيدة للتصدي لهذه التصرفات المهينة هي العودة إلى المقتضى الأساسي لميثاق العلاج، نعني إلى إشراك المريض في خطة علاجه، أو بعبارة أخرى، العودة إلى الميثاق الذي يجعل من الطبيب والمريض حليفين في مقاومتهما المشتركة للمرض والمعاناة"[22].

يتحول هنا وضع المريض من وضع عجز وقصور إلى وضع شخص له كرامة وتقدير ذاتي، بحيث يشعر أنه قادر على المشاركة في استعادة وضعه الطبيعي، بمساعدة الآخرين واعترافهم له بكرامته واستقلاليته من حيث هو فرد بعينه يتم علاجه من طرف طبيب بعينه بناء على الثقة المتبادلة بينهما، بحيث تتجلى ثقة المريض في الطبيب من خلال طلب العلاج على يديه، بينما تتجلى ثقة الطبيب في المريض من خلال إشراكه في الوصول إلى التخلص من المعاناة والألم، وهذا ما يسميه بول ريكور بالمستوى التدبيري للحكم الطبي، لكن سرعان ما يتم الانتقال من المستوى التدبير إلى المستوى الأدبيات للحكم الطبي الذي يتم معهالانتقال من التشخيص إلى التعميم، أي من العلاقة بين طبيب بعينه ومريض بعينه إلى كل طبيب وكل مريض، مما يجعلنا نقف على جبهة " تلتقي فيها الإتيقا الطبية الموجهة إلى العيادة بالإتيقا الطبية الموجهة إلى البحث. هذان الفرعان يشكلان معا فعليا ما يمكن تسميته اليوم بالبيوإتيقا التي تتضمن، فضلا عن ذلك، بعدا شرعيا يقع التأكيد عليه بقوة في الوسط الأنغلو– ساكسوني الذي يفسح المجال لتكون مفهوم البيوقانون القريب العهد نسبيا...فتطورات الطب

تتوقف فعليا بشكل واسع على تطورات العلوم البيولوجية والطبية. والسبب في ذلك هو أن الجسد الإنساني هو في نفس الوقت لحم لكائن شخصي وموضوع تقصي تمكن ملاحظته في الطبيعة.

فبسبب من كيفيتا فحص الجسد الإنساني تخصيصا، حيث يتدخل التجريب، يمكن للنزاعات أن تبرز، بما أن المشاركة الواعية والإرادية للمرض هي موضوع الرهان."[23]

إن هذا النزاع يرتبط في الحقيقة بميلاد هذا الذي نسميهBioétique بيوإتيقا أو الأخلاق الحياتية، بحيث تصبح علوم البيولوجي والطب هي مقياس ومصدر القيم بدل المصادر التقليدية كالعقل أو الدين، فكلمة أخلاق حياتية، ولدت في أمريكا. وتحولت تحولا عميقا بانتقالها إلى المفردات الذائعة. وقد ابتكرها عالم السرطان (بوتر) R.POTTER وكانت تدل عنده على مشروع استخدام العلوم البيولوجية الهادفة إلى تحسين صفة الحياة– وقد ذاعت كلمة أخلاق الحياة Bioétique في اللغة الفرنسية منذ أوائل الثمانينات، وذلك نتيجة تقدم علم الحياة. ومن الملاحظ أن أخلاق الحياة قد انتشرت ابتغاء تطلع ذرائعي وتقني بأكثر منها في منظومة قيم تأملية: فقد ارتبطت بادئ ذي بدء، بتفاؤل علموي"[24]إن ارتباط الأخلاق الحياتية أو البيوإتيقا، بتحسين صفة الحياة أو تحسين النسل يخفي وراءه صعوبات مترتبة عن نتائج العلم في هذا المجال الخطير، مجال البيولوجي والهندسة الوراثية، وانعكاساتها على القيم الإنسانية، كالكرامة الإنسانية والحرية الإنسانية والمساواة والعدالة، وهذا في الوقت الذي يريد العلم " أن يكون حياديا من الناحية القيمية؟ ذلك أن من الممتنع في نظر العلم استنتاج معايير أخلاقية بدءا من حوادث تسمى موضوعية وعلمية، ومن ثم، فإن المعايير تبعد إلى مجال ذاتي ولاعقلاني.[25]

لكن ماهو محل إشكال هنا، هو اعتبار الحياة واقعة موضوعية وطبيعية، لا علاقة لها بمسألة القيم، والأمر الذي يشير الدهشة والاستغراب، لأن الحياة هي إنسانية، والحياة حتى وإن تصورناها في صيغتها البيولوجية، فهي حياة غير منفصلة عن كينونة الكائن البشري، والواقع أن كلمة أخلاق حياتية" تصدر عن أخلاق نظرية Etique وعن كلمة Bios (حياة : باللغة الإغريقية)، لذلك فإنها قد تدل على تفكير في القيم الخاضعة للحياة Biosأو تدل على ما وراء أخلاق تعنى بالمراهنات وبعقابيل علم الحياة والطب. فهي إذن كلمة مبهمة ومثيرة للفضول! ترى هل الإنسان بوصفه فاعلا وشخصا أم الإنسان بوصفه حيا هو الذي يشكل موضوع الأخلاق الحياتية؟[26].

إن هذا الغموض هو مثار النزاع الذي يشير إليه بول ريكور، والذي يتعلق بما يسمى الأخلاق الطبية، والتي ترغب في إقامة القيم الأخلاقية على العلوم الطبية، وإذا كان مفهوم العلم يتأسس على الممكن وغير الممكن، فإن مفهوم الأخلاق يتأسس على ما هو مشروع، فكيف إذا يمكن إقامة الأخلاق على أساس العلم؟ وكيف نفصل أو نميز بين الحياة باعتبارها ظاهرة طبيعية وبين الحياة باعتبارها قيمة تستحق التقدير والاحترام؟.

بل إن " التطبيقات الطبية التي تخص ميدان علم الأحياء وعالم المورثات تطرح اليوم قضايا أخلاقية من نوع آخر. إن الأمر لا يتعلق ب« التجريب» على الإنسان بل « تغيير» الإنسان، لا بل بهتك حرمات جوانب أساسية فيه لم يكن يطالبها العلم من قبل، جوانب الجنس والحياة والموت...إن ما تحقق، وما هو في طريق

التحقق في ميدان علم الأحياء يضع الباحثين الآن أمام إمكانية التحكم في ثلاثة ميادين أساسية في حياة البشر: ميدان الإنجاب والنسل (الجنس)، وميدان الوراثة، وميدان العقل والذكاء (الحياة والموت). والمسألة الأخلاقية المطروحة هنا، تتلخص في السؤال التالي: إلى أي مدى يجوز تسخير العلم للتحكم في هذه المجالات؟ [27].

هذا هو لب المسألة إذا كان العلم يتحكم إلى ما هو ممكن وماهو غير ممكن، بداعي الموضوعية والحياد ألقيمي، فما هو مصير القيم الأخلاقية التي تحتكم إلى ما يجوز وما لا يجوز في ظل هذا النسق العلمي التقني؟

بما أن هذا النسق يرفض أي احتكام لقيم الصواب والخطأ أو الخير والشر، فلا بد من تدخل عناصر أخرى من خارجه، إنه " النسق القانوني السياسي، الذي يقوم من داخله، على التعارض بين ما هو شرعي وما هو غير شرعي قانونيا، هناك ما يسمح به القانون (الشرعي) وما يحظره القانون (غير الشرعي) سياسيا، هناك من هم مؤهلون لسن القانون (الأغلبية) ومن هم غير مؤهلين لسن القوانين (الأقلية)".[28]

رغم أن العوامل القانونية والسياسية في المجتمعات ديمقراطية، قد لا تلعب الدور الحاسم في المسائل الأخلاقية، خاصة عندما تتداخل مع المسائل العلمية، إلا أن تدخلها يبقى مهما وضروريا، للحد من سلطة العلم وتقنياته، في تأثيرها الخطير على الحياة الإنسانية، لذلك تم سن قوانين " تضمن أولوية الشخص، وتمنع كل عدوان على كرامته، وتكفل احترام الكائن البشري منذ بدء الحياة، كما تعطي للحاكم الحق باتخاذ جميع التدابير لمنع أو وقف العدوان لاشرعي على الجسد البشري أو الحيلولة دون كل سوء لا شرعي يمس عناصره أو إنتاجه إلا عند ضرورة معالجة الشخص"[29].

على الرغم من أهمية القانون والسياسة في الحد من خطورة العلم في انحرافه نحو مسارات غامضة النتائج، وربما بأهداف وأغراض غير بريئة، إلا أن العوامل الأخلاقية والإنسانية في بعدها الفلسفي العميق لها أهمية بالغة في وضع حد لنتائج العلم ذات المنحى المادي المحض، (فاحترام الحياة) وهو أساس آخر للأخلاق الحياتية، ينبغي أن يكون محددا بكل صرامة، وأن يضحى بقبول فلسفي بالمعنى الصحيح. إن احترام الحياة لا يعني الرجوع إلى مجرد ذات بيولوجية، بل هو (أخذ كيفية) الحياة بعين الاعتبار، الحياة كما يجب أن يحييها الشخص".[30]إن الأمر يتعلق بالموقف من الحياة، هل هي مجرد كيان مادي نتصرف فيه كما نشاء، أم هي كائن معنوي له حرمته وقداسته أو بالأحرى كرامته التي يجب أخذها بعين الاعتبار، سواء في المجال البحثي الذي يستهدف تطوير الطب أو في المجال العلاجي الذي يستهدف إيجاد دواء للألأم والمعاناة التي يتعرض لها المريض من حيث هو شخص في حاجة إلى الشفاء.

هكذا " ندرك أن [تحسين النسل] أمر مدان إدانة صارمة، وهو مذهب اجتماعي يرمي إلى تحسين العرق « النقي » وإلى حذف الآخرين"[31].

بهذا ننتقل من الأخلاق الحياتية إلى الأخلاق العرقية، فيتم الانتصار لحياة على حساب حياة أخرى، وتصبح الحياة صناعة بشرية، يتم توزيعها بشكل ظالم وعنصري، بل تتحول إلى تجارة تخضع لمنطق السوق القائم على العرض والطلب، بشكل متعسف، تتحكم فيه يد خفية، تستخدمه كما تشاء، إننا هنا نتحول من مبادئ للعدالة إلى اجتراح وسائل علمية وتكنولوجية للانتقام من حياة أفراد وأعراق اتخذنا منها موقفا دونيا، للقضاء عليها. في

سياق هذا الصراع والنزاع الذي يخترق الطبيعة البشرية، في إطار تحليله لإصدار الحكم في الفضاء القانوني والفضاء الطبي يقترح ريكور شكلا من أشكال العلاقة بين الإتيقا الطيبة وإتيقا القضاء، إذ يقول " إن الحكم الطبي يضيء بعدا من أبعاد القضائي الذي بقي في الظل؟ الحكم القضائي كما قلنا، يضع حدا للمحاكمة في حرم المحكمة. هذا صحيح لأن شيئا ما قد انتهى، والعدالة قالت كلمتها. لكن حكاية أخرى تبدأ بالنسبة إلى المحكوم عليه، هي حكاية العقوبة، حينئذ يطرح سؤال هو سؤال غائية العقوبة. أغايتها المعاقبة وجبر الضرر والجرم وإرضاء الضحية فحسب؟ أم حماية النظام العام؟ أليست الغاية أيضا هي إعادة تأهيل المحكوم عليه، ومرافقته عند الاقتضاء من السجن إلى الحرية، أي إعادة تمكينه من إتمام حقوقه؟ "[32].

يرى ريكورأن الغاية النهائية لإصدار الحكم القضائي هي التي تحدد مسار إجراءات المحاكمة، لذلك يجري الأمر بشكل يتحرى العدالة والإنصاف ويتجنب الانتقام، أي يتم التزام التجرد والنزاهة في المحاكمة أي التزام الإنسانية أو بالأحرى عدم إسقاط صفة الإنسانية عن الشخص المتهم بارتكاب مخالفة قانونية ، ومراعاة حقوقه والحفاظ على حريته وكرامته، ولذلك يقول " إذا كان الأمر كذلك حقا، فإن مسألة الغائية البعيدة للعدالة لا بد أن تثار. فإذا كانت الغائية القريبة تتمثل في حسم نزاع ما. ألا تتمثل الغائية البعيدة في إعادة ترسيخ الرابطة الاجتماعية وفي وضع حد للنزاع وفي إقامة الوئام؟ حينئذ الحكم الطبي هو الذي يضيء الحكم القضائي: ويبدو كامل الجهاز القانوني مشروعا ضخما لعلاجات الأمراض الاجتماعية، في كنف احترام واختلاف الأدوار"[33].

كعادته يأخذ ريكور موقفا أوليا من المشكلات المطروحة، فهو ينطلق من مأساوية الوضع البشري، بسبب غموض السياق الذي يتحرك بداخله الكائن البشري، والذي يغلب عليه طابع النزاع والتصارع، ولذلك فلا يمكن الحديث عن حسم قائم على الدليل والبرهان، إنما هناك إمكانية لتسوية هذه النزاعات عن طريق توافقات ومعقوليات متباينة، أي عن طريق حوارات موسعة، فالتسويات التي وضعها ريكور تحت راية مفهوم " « الوفاق التقاطعي » و« الخلافات المعقولة » تشكل الردود الوحيدة الممكنة التي تتوفر عليها المجتمعات الديمقراطية المجابهة لتباين مصادر الأخلاق المشتركة."[34]

- **الهوامش:**

[1]- بول ريكور. الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت ، 2005، ص 343.
[2]- بول ريكور المرجع السابق، ص 343.
[3]-بور ريكور: المرجع السابق، ص 343.
[4]- بول ريكور، العادل الجزء 2، بيت الحكمة، ط1، قرطاج، 2003، ص 282.
[5]- بول ريكور، المرجع السابق، ص 283.
[6]- بول ريكور، المرجع السابق، ص 283.
[7]- بول ريكور، المرجع السابق، ص ص 283 -284.
[8]- بول ريكور، المرجع السابق، ص 284.
[9]- بول ريكور، المرجع السابق، ص 300.
[10]- مونيك كانتو- سيبربيرو روفين أدجيان، فلسفة الأخلاقية ، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2008، ص ص 101 – 102.
[11]- جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، ترجمة إبراهيم صحراوي، دار العربية للعلوم، منشورات الإختلاف، ط1، بيروت، 2009، ص 265.
[12]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، مكتبة دار الأمان، ط1، الرباط، 2004، ص 261.
[13]-بول ريكور، من النص إلى الفعل،المرجع السابق، ص261.
[14]-سبونقيل أندره كونت، هل الرأسمالية أخلاقية، ص 45.
[15]-سبونقيل أندره كونت، المرجع السابق، ص ص 45، 46.
[16]-بور ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص261.
[17]- بول ريكور، المرجع السابق، ص 261.
[18]- بول ريكور، المرجع السابق، ص 261.
[19] - بول ريكور، الإنتقاد والأعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011،ص11.
[20]- بول ريكور، العادل الجزء 2، المرجع السابق، ص ص 559 – 560.
[21]- جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، المرجع السابق، ص 106.
[22]- بول ريكور، العادل ج2، المرجع السابق، ص 565.
[23]- بول ريكور، العادل ج2، المرجع السابق، ص 570.
[24]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان ط 1، 2001 ،ص 110.
[25]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص68.
[26]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص ص 110- 111.
[27]- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2003،ص 65.
[28]- سبونقيل أندره كونت، هل الرأسمالية أخلاقية، ترجمة بسام حجار، دار الساقي، ط1، الكويت، 2005، ص48.
[29]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص117.
[30]-جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 46.
[31]-جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 117.

[32]-بول ريكور، العادل ج2، المرجع السابق، ص ص 590- 591.
[33]-بول ريكور، العادل ج2، المرجع السابق، ص 591.
[34]-بول ريكور، العادل ج2، المرجع السابق، ص 578.

- المراجع والمصادر:

- بول ريكور، الانتقادوالاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011.

- بول ريكور. الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت ، 2005.

-- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، حسان بورقية، مكتبة دار الأمان، ط1، الرباط، 2004.

-بول ريكور، العادل الجزء 2، بيت الحكمة، ط1، قرطاج، 2003

- جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا، ترجمة إبراهيم صحراوي، دار العربية للعلوم، منشورات الإختلاف، ط1، بيروت، 2009.

-جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان ط 1، 2001.

- سبونقيل أندره كونت، هل الرأسمالية أخلاقية، ترجمة بسام حجار، دار الساقي، ط1، الكويت، 2005.- مونيك كانتو- سيبربيرو روفين أدجيان، فلسفة الأخلاقية ، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2008

-- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2003.