مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 12 / العـدد: 02 (2024)، ص: 349-363

فلسفة الجسد في المجتمعات ما بعد التخليقيّة – عند جيل ليبوفتسكي-

The philosophy of the body in post-synthetic societies - according to Gil Lipovetsky -

ط د/ بلال قارة[1]، د/ أحمد باجي[2]

[1] مخبر مجتمع تربية عمل، جامعة مولود معمري تيزي وزو (الجزائر)،

bilel.kara@ummto.dz

[2] مخبر مجتمع تربية عمل، جامعة مولود معمري تيزي وزو (الجزائر)،

ahmed.badji@ummto.dz

تاريخ الاستلام: 2024/02/16 تاريخ القبول: 2024/04/24 تاريخ النشر: 2024/06/01

ملخص:

لقد اهتمت الدراسات الأنثروبولوجية والفلسفيّة بمسألة الجسد وبنيته وما يحيط به من عوامل شتّى سواء كانت ثقافية، تجميليّة، جنسية [...] لتكشف لنا هذه الأعمال عن كون الجسد البشري بنية ثقافية واجتماعية أساسيّة اهتمّ بها الرأيُ الفلسفيُّ والأنثروبولوجي منذ القدم بدءًا من العصور القديمة إلى الفلسفات الرّاهنة، لذلك سوف يغدو هذا العمل مساءلةً من جيل ليبوفتسكي لإنسان العصر ما بعد التخليقي عن الحدود الممكنة في التصرف بالجسد البشري؟ وكيف يتعامل إنسان هذا العصر مع المفاهيم الأخلاقيّة على غرار الكرامة الإنسانيّة؟ وهل العملية التصحيحيّة أو التحويلية التي تعتري الجسد هي من قبيل التقدّم الإنساني؟ أم أنّه انتهاك للكرامة الإنسانيّة وعبث بالجسد البشري من طرف التقنية الفائقة؟

كلمات مفتاحية: لجسد، المجتمعات ما بعد التخليقيّة، ليبوفتسكي، عصر الفراغ، الكرامة الإنسانيّة، الفردانية المفرطة.

Abstract:

Anthropological and philosophical studies have focused on the issue of the body, its structure, and the various factors that surround it, whether cultural, cosmetic, sexual [...]. These works reveal to us that the human body is a basic cultural and social structure that has been concerned with by philosophical and anthropological opinion since ancient times, starting from antiquity to Current philosophies, so this work will become a question from Lipovetsky generation to the post-synthetic human being about the possible limits in dealing with the human body? How do people of this age deal with moral concepts such as human dignity? Is the corrective or transformative process in the body a form of human progress? Or is it a violation of human dignity and tampering with the human body by high technology?

Keywords: The body, post-synthetic societies, Lipovetsky, the leisure age, human dignity, hyper-individualism.

***المؤلف المرسل: ط د/ بلال قارة**

1. مقدّمة

لقد اهتمت الدراسات الأنثروبولوجية والفلسفيّة بمسألة الجسد وبنيته وما يحيط به من عوامل شتّى سواء كانت ثقافية، دينية، بيئيّة، تجميليّة، جنسية وحتى أسطوريّة [...] لتكشف لنا هذه الأعمال عن كون الجسد البشري بنية ثقافية واجتماعية أساسيّة اهتمّ بها الرأيُ الفلسفيُّ والسوسيولوجي والأنثروبولوجي منذ القدم بدءًا من العصور الغابرة، إذ جعل البابليون والسومريون الجسد صنوًا للآلهة من حيث الخلود، في حين كانت الزرادشتية تنظر إليه على أنّه هدية الروح للإنسان، وفي المقابل جعل منه أفلاطون محورًا للتربيّة، واهتمّ سقراط ببعدي الجسد الحسي والذهني بالرّغم من أنّه قد قلّل من شأنه في مقابل النفس، شأنه شأن تلميذه أفلاطون، فكلاهما أعلن تفوق النفس على الجسد، وضرورة تحكّم الأولى في الثاني،

بينما أعلن أرسطو اتحداهما؛ إذ لا تتحقق كينونة الفرد إلا بهما معا (الغديوي، أفريل 2022، الصفحات 98-99).

سوف تبرز الأبيقورية باعتبارها المدرسة اليونانيّة الأولى التي تُعلن انتصارها للجسد واللذة على حساب العقل والنفس، لتحمل في ثناياها وحيَ الأفكار الحداثية وما بعد الحداثيّة المُعلية لشأن الجسدِ الذي سيشهد انتصارًا لا مثيل له مع المجتمعات فائقة الحداثة أو التي يسميها جيل ليبوفتسكي بالمجتمعات ما بعد التخليقية.

بناء على ما سبق ستكون هذه المقالة دراسة لفلسفة الجسد في العصر ما بعد التخليقي الفائق الحداثة الذي يمنح الفردَ الحق في الشخصية المتفرّدة، وفي بلوغ السعادة التي تنشدها الأنا، وذلك بكسر القيود التي كانت تفرضها الطبيعة الجسدية الفاقدة في الأصل لأيّة قيمة قُدسيّة سوى ما كان في المخيال البشري من شيطنة لأيّ محاولة تحوير أو تغيير في هذه الطبيعة، لتُعلن الفردانية الفائقة الحريّة المطلقة في التصرّف بالجسد البشري.

الإشكالية الأساسيّة في هذا العمل سوف تغدو مساءلةً لإنسان العصر ما بعد التخليقي عن الحدود الممكنة في التصرف بالجسد البشري؟ إن بقيت هنالك حدود يمكن الحديث عنها في عصر الفراغ الذي قتل الإله والإنسان على حدّ سواء فكيف يتعامل إنسان هذا العصر مع المفاهيم الأخلاقيّة على غرار الكرامة الإنسانيّة؟ وهل العملية التصحيحيّة أو التحويلية التي تعتري الجسد هي من قبيل التقدّم الإنساني؟ أم أنّه انتهاك للكرامة البشرية وعبث بالجسد البشري من طرف التقنية الفائقة؟ وهل يعتبر ليبوفتسكي طموح إنسان الفردانية المفرطة في تحسين وتطوير جسده تثمينا لمقولات الحداثة الرّامية إلى حفظ الكرامة البشرية؟ أم أنّ ذلك يُعتبر بالنسبة إليه انتهاكا لحدود هذه الكرامة عن طريق تدخل التقنية في حياة الإنسان؟ وبالتالي نحن أمام مفارقة احترام حقوق الإنسان من جهة، وانتهاكها من جهة أخرى.

يهدف البحث إلى كشف الغطاء عن فلسفة الجسد لإنسان الحداثة الفائقة وإلى بيان التحولات الحاصلة في المنظومة القيمية والمفاهيميّة للمجتمعات ما بعد التخليقية بحسب ما رصده الفيلسوف وعالم الاجتماع جيل ليبوفتسكي.

ومن أجل القيام بهذا العمل فقد تمّ الاعتماد على المنهج الاستقرائي والتحليلي بالدرجة الأولى وكذا المنهج الأركيولوجي والجينيالوجي.

2. الجسد- مساءلة من حيث المعنى-:

تبيّن عمليّة التتبع الأركيولوجي لكلمة "**جسد**" بدءًا من موسوعة لالاند الفلسفية بأنّ اللغة الفرنسية لم تفرّق بين الجسد والجسم فكلاهما بالنسبة لها هو le corps (لالاند، 2001، صفحة 231)، بينما يطلق الجسم في اللغة العربية على كل شيءٍ "ممتدّ قابلٍ للأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق، وهو ذو شكلٍ ووضع وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه، فالامتداد وعدم التداخل هما إذن المعنيان المقوّمان للجسم، ويضاف إليهما معنى ثالث وهو الكتلة" (صليبا، 1982، صفحة 402) ومن هنا فإنّ **الجسم** لفظ عامٌّ يُطلق على الجمادات وعلى الكائنات الحيّة، بينما يختصّ **"الجسدُ"** بالإنسان دون غيره من الكائنات، فإذا غادرت منه الرّوح أصبح جثّة وهو ما يُعبّر عنه في اللغة الفرنسية بـ le cadavre، وهذا ما لم تميّزه آسيا عقوني في بحثها حول السعادة في فلسفة ليبوفتسكي (عقوني، 2018-2019، صفحة 99)، وذلك لأنّها انطلقت مباشرة من تعريف القاموس الفرنسي Larousse لكلمة le corps لتقرّر بأنّ "الجسد" كلمة فضفاضة تُطلق على جميع الكائنات الحيّة، ومن هنا اعتبرت بطريقة غير مباشرة الجسدَ والجسمَ وجهان لعملة واحدةٍ، وهذا منافٍ لمعناهما في اللغة العربية.

يكشف بول ريكور اللثام أكثر عن الفرق بين "**الجسم**" و"**الجسد**" من خلال استنطاقه لفينومينولوجيا هوسرل التي يرى بأنّها كانت أكثر إسهاما فيما يجب تسميته بأنطولوجيا الجسد مقارنة مع فلسفة هيدغر التي جعلت من الإنسان كائنا متزمنّا لا جسديّا، حيث يحتلّ التمييز بين الكلمتين: **Leib** والتي تعني في اللغة الألمانية : **الجسد**، و**körper** التي تعني **الجسم**، موقعا استراتيجيا في كتاب هوسرل "تأملات ديكارتية" إذ جعل من مفهوم الجسدِ مرحلةً لتكوين طبيعة بين ذاتية، أي مشتركة مع الآخر، وهذا ما يمنح الجسد خاصيته الوجدانية التي تمنع من كونه جسما مثل بقية الأجسام المنثورة في الكون، ومن هنا يعتبر ريكور الجسد أصل كل تغيير يحصل فيما هو خاص بالإنسان وهو "قطب المرجعيّة لكل الأجسام المتعلقة بهذه الطبيعة الخاصّة" (ريكور، 2005، صفحة 598) فالإنسان ليس ماهية عقليّة خالصة، كما أنّه ليس وعيا ترنسندنتالي محضا، بل هو إدراك لتجربة معيشية تجمع بين أنطولوجيا الجسد وبين

الأنا المفكرة التي تكشف عن وجود علاقــة تذاوت بينية «intersubjectivité» ومن هنا يكون الجسد هو "المحقق لوجوديتي وبه أباشر هذا العالم، وشرط إنيّتي" (العربي، فيفري 2014، صفحة 187)، وبتعبير آخر هو الذي "يُشكّل الوحدة الأنطولوجية التي تتسم بوجود الكائن في العالم، فيحدد غاية الوجود الذاتي للإنسان، وهو لا يخلو من علاقات ذات بعد ثقافي رمزي، يُعيدُ بها الجسد صياغة العالم بنسخة خصوصية جديدة" (بوشريط، 2011-2012، صفحة 47).

لقد انبثق من كلمة "الجسد" في القاموس الفلسفي ومعجم علم النفس مصطلح "الجسدانيّة" والتي تعرّفها الباحثة بوشريط نعيمة بأنّها "الممارسة العليا للجسد في كل تمظهراته التأويلية وهي البنية الفوقية التي يتمّ عليها عزف المقطوعة الجسديّة" (بوشريط، 2011-2012، صفحة 48).

3. الجسـد في زمـن الحداثــة:

لقد أيقنت الحداثة بأنّ كلّ محاولة من أجل بناء حضارةٍ تتجاوز السرديات القديمة بجميع أنماطها، ويكون الإنسانُ فيها هو السيّدُ؛ إنّما يستلزم ذلك إعادة النظر في مكانة الجسد البشري الذي اضطهدته الفلسفات اللاهوتية ردحا من الدهر وأحقابا من الزمن، واعتبرته رجسا ومنبعا لألم الروح.

لقد آن أوان تحطيم هذه السرديات اللاهوتية الكلاسيكية التي أصبحت لا تتواءم وإنسان الحداثة، هذا الأخير الذي أدرك بأنّ الفلسفة الحديثة لا يمكنها بناء تصورٍ صحيح وكامل حوله "من دون وعي بحقيقة الجسدِ، ومن دون تأكيد لمنزلة الجسد الحقيقيّة، لذلك فهي تُشرّع لنفسها حقّ السؤال عن الجسد وعن مكانته في الحضارة الرّاهنة، إنّها تدعونا لأن نفكر في أجسادنا، إنّها دعوة لنكون أنفسنا، لنكون نحنُ، لأنّ الجسدَ ينقلنا إلى الوجود، ووجودنا هو وجود مجسّد، ووجودنا المجسّد هو وجود في العالم" (التليلي، 2009، صفحة 152)، ومن هنا فإنّنا نشهد تحوّلا جذريا في الفكر الفلسفي الرّاهن الذي أعلن مراجعته لـ: "الأنا أفكر" الديكارتي، نحو تأسيس أنطولوجيا الجسد الذي أعلنت الذات من خلاله بأنّها ليست فكرا محضا، وإنّما هي الجسد كذلك، ومن هنا سوف يصبح مع إنسان الحداثة كلّ تأملّ في الجسد محاولةً لاستعادة الذات البشريّة (التليلي، 2009، صفحة 152).

يقرّ **Paul Ricœur** في كتابه "الذات عينها كآخر" بأنّ الفيلسوف **Maine de Biran** كان له قصب السّبق في فتح ورشة خاصّة لفلسفة الجسد، حيث أعطى له "بُعدًا أنطولوجيا مناسبا لاكتشافه الفينومينولوجي حين فصل مفهوم الوجود عن مفهوم الجوهر وألحقه بمفهوم الفعل. القولُ: أنا موجودٌ يعني القول: أنا أريد، أنا أتحرك، أنا أفعل" (ريكور، 2005، صفحة 594)، ليفصل بذلك مفهوم الوجود عن مفهوم الجوهر ويجعله مرتبطا بالبراكسيس أو الفعل أو الممارسة، محرّرًا الإنسان من دائرة الذاتية المُنكفئة على الكوجيتو الديكارتي، فاتحا المجال واسعا أمام الجسد من أجل تحقيق حضوره "مُشكّلًا وحدةً أنطولوجيّة بين النّفس والجسد من جهة، ووحدة هذه الوحدة مع أشياء العالم" (العربي، فيفري 2014، صفحة 184) لتؤكّد لنا فينومينولوجيا عصر الحداثة حقيقة مفادها أنّنا نمثل أجسادنا التي نثبت وجودنا في العالم من خلالها فقط، فإبصار الحياة والسير في مناكبها والتعبير عن رغباتنا وعن أفكارنا، ونظرنا إلى الماضي والحاضر وكيفية الاستفادة من المستقبل،" إنّ كل هذه الأمور لا نستطيع أن نشعر بها أو نعي وجودها إلا من خلال الجسد الذي جعلنا نشعر بما حولنا، وخلق لنا انطباعات لما تؤول له الأمور" (مازن مرسول، 2015، صفحة 36).

سوف تكون أركيولوجيا **Michel Foucault** بمثابة الحجر الأساس إلى جانب فينومينولوجيا **Husserl** و**Maine de Biran** في إعادة الجسد إلى قلب الفلسفة وعلم الاجتماع وذلك بتأسيس **Foucault** لسوسيولوجيا الجسد المناهضة للإرث الديكارتي المعزز لمكانة الرّوح على حساب الجسد الذي تمّ تدنيسه باعتباره منبعا للغرائز والدوافع الشهوانيّة، للتأكيد على أن الوجود الإنساني قائم على جوهرين، جوهر علوي يمثله العقل أو النفس، وجوهر سفلي يمثله الجسد، ومن هنا سوف تكون بداية حفريات فوكو في تحليله للجسد، كاشفا عن زيف التمييز الديكارتي بين العقل والجسد وأن ذلك مستحيل واقعيا كاستحالة الفصل بين الزمان والمكان في الفكر الإنساني، كما أنّ هذه الثنائية أفرزت تمييزات خاطئة كالتمييز بين الرجل والمرأة من حيث العلاقة، وكالمقابلة بين حاجات الجسد وحاجات الرّوح، ومن هنا يؤكد فوكو بأنّ الأصل هو التساوي بين الجسد والرّوح وذلك لحضورهما الدّائم في الفكر والممارسة والخطاب (فوكو، 2015، الصفحات 21-22).

ومن خلال ما سبقَ فإنّ الجسد عند فوكو ليس كيانا طبيعيّا فقط، وإنّما يتم انتاجه اجتماعيا أيضا حيث أسهمت الحداثة بقدر كبير في الإعلاء من شأنه وفي تخليصه من ربقة السلطة الدينية (شلنج، 2009، صفحة 21)، إذ برزت في أوروبا مع مطلع القرن التاسع عشر الثورة الجنسية الأولى- كما يُسميّها ليبوفتسكي- والتي كانت بدايةً لكسر القيود الأخلاقية والاجتماعيّة المفروضة من قَبلُ على علاقات الحُب بين الجنسينِ (ليبوفتسكي، 2012، الصفحات 26-28)، وكانت إيذانا أيضا بنهاية عهد الإكليروس الذي قهر الجسد البشري والأنثوي منه على وجه الخصوص وجعله يذبل على مرّ العصور دون أن يرى زهرة الحياة الدنيا، لقد أضحى شعار الحداثة: "جسدي ملكي" وهو شعار سوف تتبناه بقوّة أجيال ما بعد الحداثة والحداثة الفائقة خاصة بعد ثورة الأجيال مايو 1968.

4. النزعة النسوية والجسد الأنثوي:

تبوّأ الجسد مكانة رئيسة في النزعة النسوية التي تُعدّ من أكثر الحركات المعاصرة إثارة للجدل مع بداية القرن العشرين، إن على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي عبر جميع أنحاء العالم، من الولايات المتحدة الأمريكية إلى قارّة أوروبا، كما تشير هذه الدراسات إلى أنّ مصطلح النسوية féminisme تمّت إثارته لأول مرّة في الوسط الثقافي سنة 1860، ثم تفاعل بقوة في الولايات المتحدّة الأمريكية مع مطلع القرن العشرين، إلّا أنّ ذروة ازدهاره كان مع ثورة الأجيال في فرنسيا سنة 1968 (جامبل، 2002، صفحة 13).

لقد تم النظر إلى النسوية على أنّها حركة أو فلسفة تعتبرُ بأنّ "المرأة لا تُعامل على قدم المساواة -لا لأي سبب سوى كونها امرأة- في المجتمع الذي ينظّم شؤونه ويحدّد أولوياته حسب رؤية الرّجل واهتماماته... ومن هنا يمكن القول بأنّ النسوية هي حركة تعمل على تغيير هذه الأوضاع لتحقيق تلك المساواة الغائبة" (جامبل، 2002، الصفحات 13-14) إذ اشتدّ أُوَارُ هذه الفلسفة مع نهاية ستينيات القرن المنصرم والتي كانت إيذانا بولوج الحركة النسوية إلى حقبتها الثانية سواء في أوروبا أو في الولايات المتحـدّة الأمريكية، وقد كان "للجسد" الحضور الكبير ضمن أفكار هذه الحركة، حيث تعتبر **Susan Bordo** ليـونـة الجسد الأنثوي كأهمّ صفة يتسمّ بها في عصر ما

بعد الحداثة، إذ سيتمّ اعادة ابتكار هذا الجسد في صورة مثاليّة يكون من خلالها نحيلا، قويّا، جامعا بين خصائص الذكورة والأنوثة، وذلك تعبيرا عن الاستقلاليّة وروح المنافسة والسيطرة، والتخلص من الهيمنة الذكوريّة، ليكون ذلك إعلانا صريحا بتشظي الهويّة الجنسيّة (جامبل، 2002، صفحة 193)، وتأكيدا لما أعلنته Simone de Beauvoir من قبل بأنّ المرأة تولد في البدء إنسانا، والطبيعة هي التي تفرض عليها أن تكون أنثى (دي بوفوار، 2015، صفحة 13)، ومن هنا يُمسي الجسد الأنثوي لعصر ما بعد الحداثة جسدًا مثاليا تمتلك المرأة الحريّة المطلقة في التصّرف فيه، حيث "بات الجسد والعناية به هما ما يُحرّكان هوى النساء وطاقتهنّ الجمالية أكثر فأكثر، ومنذئذ لا تسعى ممارسات الجمال إلى تكوين مشهد خادعٍ للعين بقدر ما تسعى إلى الحفاظ على جسدٍ شابّ ورشيق، ولا تهدف إلى التصنّع في الشباب بقدر ما تهدف إلى تجديد الشباب وشدّ البشرة و تدعيمها، ففي عصر مقاومة الهرم و الوزن الزائد، انزاح مركز الثقل من تقنيات التمويه إلى تقنيات الوقاية... والعناية بالجسد" (ليبوفتسكي، المرأة الثالثة-ديمومة الأنثوي وثورته، 2012، الصفحات 132-133).

وبناء على ما سبق يقرر ليبوفتسكي بأنّ جمالية النحافة، الرشاقة، عشق الجسد، قد احتلّ الصدارة في كوكب الجمال الجديد بيد أنّ من أنصار النسوية من يعتبر ذلك وسيلة لاستعباد المرأة، عن طريق فرض قيود ومعايير للجمال تولّد في بعض الأحيان عقدة الدونيّة والخزي من الذات وبغض الجسد والرّعب من التشوهات التي ينحتها العمر عليه، إذ كشفت دراسة استطلاعيّة أن ثمان أمريكيات من أصل عشرة في سن الثامنة عشر غير راضيات البتّة عن أجسادهنّ، وكلّما نشرت الدراسات المعاصرة معايير جديدة للجمال كلّما شعرت النسوة بالاستياء أكثر من أجسادهنّ، لذلك اعتبر بعضٌ من أنصار الفلسفة النسوية هذه المعايير بمثابة محاولة استعباد جديدة للمرأة باسم الجمال الذي يسعى في النهاية إلى اشباع رغبات الرجال والحصول على رضاهم، ومن هنا لا تزال مأساة الهيمنة الذكورية مستمرة تحت غطاءٍ جديدٍ ألا وهو أسطورة الجمال النسائي (ليبوفتسكي، المرأة الثالثة – ديمومة الأنثوي وثورته، 2012، الصفحات 133-149-150-151)، لكن من وجهة نظر الفردانية الجديدة التي شكّلت لنا مجتمعات ما بعد تخليقيّة تعتبر هذا الأمر حقّا فردانيا؛ أي التصرف في

الجسد، بما في ذلك الهويّة الجنسيّة التي أضحت تخضع لعمليات تجميلية تسمح بتغييرها، ومن هنا سيصبح منطق السعادة مع المجتمعات ما بعد التخليقية مرتبطا في إحدى صوره بحُريّة اختيار الجسد كإعلان للقطيعة مع الأخلاق الكلاسيكية أو الكانطية من جهة، ومن جهة أخرى إعطاءً للفرد الحقّ في الشخصيّة المتفرّدة من خلال مواصلة عملية تخليص العشق الجسدي من تقاليد التشويه الممتدة في الزمن منذ حقبٍ غابرةٍ.

5. المجتمعات ما بعد التخليقية والعشق الجسدي:

ينحتُ لنا جيل ليبوفتسكي مصطلحا جديدا يصف من خلاله مجتمعات الحداثة المُفرِطَة التي تراجع فيها الواجب الكانطي إلى دركه الأسفل ولم يعد له مساحة وسط مجتمعات أسماها جيل بـ"ما بعد التخليقيّة" وهو مصطلح دقيق يميز من خلاله "ما بعد التخليقي" عن "ما بعد الأخلاقي"، هذا الأخير الذي يُشيرُ إلى زوال الأخلاق، في حين يدلّ المصطلح الأوّل على انحسار الأخلاق لا زوالها؛ أي أنّ المجتمعات ما بعد التخليقية هي مجتمعات لم تنحدر فيها العادات الاجتماعية إلى حدّ الفوضى والتسيّب والميوع المُعَمّم، بل هي مجتمعات تُقدّس الأصالة الذاتيّة والرفاهية والمتعة، وفي المقابل لديها أيضا نَهَمٌ للاعتدال والانضباط؛ أي أنّه ليس كل شيءٍ فيها مباحٌ، فما بعد التخليقي ليس حافزا البتة على الإباحيّة والتدّفق غير المضبوط للرغبات الجنسيّة (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، صفحة 56)، أو بتعبير آخر هي: "مُتعيّة ومُنظّمة، متيّمة بالاستقلاليّة وقليلة الميل إلى أنواع الإفراط، حسّاسة تجاه الأوامر العليا ومعادية للفوضى وللتجاوزات الإباحيّة... إنّها تسجل من نفسها نظاما اجتماعيّا لم تعد رَافِعَتُهُ الإلزامُ الأخلاقيّ ولا الامتثاليّة. صار تنظيم المُتعة يتنظّم- دون اجبار ولا مواعظ- من خلال الفوضى الظاهرة للذّرات الاجتماعيّة الحرّة والمختلفة" (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، صفحة 56).

لقد تمّ التأسيس لأخلاقيات لا مؤلمة تتماشى وجيل ما بعد الستينيات العاشق للجسد والذي انتفض من أجل توسيع دائرة حقوق الفرد في التصّرف بجسده، لذلك

سيكون العصر ما بعد التخليقي عصرا يُعطي للفرد الحقّ في الشخصية المتفرّدة وفي تحقيق السعادة التي تنشدها الأنا وذلك بتجاوز الحدود التي كانت تفرضها الطبيعة الجسدية الفاقدة في الأصل لأيّة قيمة قُدسيّة سوى ما كان في المخيال البشري من شيطنة لأيّ محاولة تحوير أو تحويل لهذه الطبيعة، إنّ العملية التصحيحيّة أو التحويليّة للجسد البشري ليس من قبيل أعمال الشيطان البتة، وإنّما ذاك تقدّم إنسانيّ بلغتـــه حضـــارة الحداثة الفائقة التي انتصرت للحقّ في التصرّف بالذّات الإنسانية (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، صفحة 105) **"على الواجبات اللا مشروطة، والنزعة النفسانية على النزعة التخليقية، والجنس النفساني على الجنس المورفولوجي، ليس وحشيّة فردانية، ولكنّه صعود قوي لقيم أكثر تسامحا ولقانون متغيّر حسب الظروف"** (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، صفحة 105) ومن هنا فقد فتحت الفردانية الفائقة المجال واسعا أمام **حريّة التصرّف بالجسد** الذي كان رهين الواجب المطلق.

لقد أضحى الجسد في ظل المجتمعات ما بعد التخليقية مرتبطا بالنزعة الاستهلاكية لإنسان الحداثة الفائقة الذي أدلفت به الرأسمالية المتوحشة إلى التخفيف من حدّة القيم الأخلاقية المتعنّتة والـمُكبّلة للجسد، ومن هنا سوف يتعرّض مشروع الأمومة الذي احتوته المرأة منذ الخليقة الأولى إلى خضّات عديدة، حيث سيظهر في الأفق الغربي مشروع "الأمّ الحاضنة " وهي المرأة التي تستأجر رحمها لاستقبال بويضة امرأة أخرى لم تمنحها الطبيعة القدرة على الانجاب! ليتحوّل الجسد الأنثوي إلى آلية اقتصاديّةٍ في ظل الأخلاقيات اللا مؤلمة التي ساوت بين رحم المرأة وبين السيارة المستأجرة (بوحناش، 2016، صفحة 225)

يقرّر ليبوفتسكي بأنّه أصبح مسموحا في عدد من الدول الغربية للمرأة القيام بكراء رحمها بحجّة حقها على نفسها، وفي المقابل اختفى ذلك السخط الجماهيري على هذه الفكرة ولم يعد مثلما كان من قبل، بل أضحت الفكرة مستساغة (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، صفحة 106)، كما أنّ تشريعات كثيرة باتت تعترف بها، وقد كانت الولايات المتحدة الأمريكية

هي السبّاقة لتفجير هذه القضايا التي يطلق عليها الباحثون في المجال البيو اتيقي بالقضايا الأخلاقية! وفي هذا الصدد يقول جيل: **"دخلت الولادة في العصر ما بعد التخليقي للخدمة الذاتية والفردانية والعقد التجاري، في مواجهة صريحة لوصايا الأخلاق الفردية التقليدية التي تمنع اعتبار الجسد محض وسيلة"** (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، صفحة 106)

لقد أعلنت المجتمعات مع بعد التخليقية امتلاكها لمصيرها وتجاوزها لفكرة القدر القاهر للإنسان، لتبرز فكرة "الأمهات العازبات" إذ بات من الممكن للمرأة أن تُنجِبَ بمعزلٍ عن الرّجل من خلال بنوك النطاف التي توفر لهنّ كل الشروط الملائمة من أجل حملٍ ناجح، ومولودٍ صحيّ وفقا للمواصفات التي تحددّها الأمّ، والتي أمسى بإمكانها تحديد جنس الجنين، و مواصفات جسده[...]كما أضحى أيضا بإمكانها أن تقوم بزرع البويضة في رحم أمّ أخرى تكتري رحمها إلى غاية وضع الحمل، وذلك حفاظا على أناقة ورشاقة صاحبة البويضة، **وهذا ما يجعلنا نتساءل إتيقيًّا و أنطولوجيًّا عن العلاقة الثاوية بين الأمّ صاحبة البويضة وبين الولد؟ وكذلك نتساءل عن الكرامة الإنسانية للمرأة التي تقوم بكراء رحمها وكأنّها آلة** (بوحناش، 2016، صفحة 225)؟

ومن أجل الإجابة عن هذا التساؤل يلفت ليبوفتسكي انتباهنا إلى أنّه "ليسَ الإلغاء التدريجي لجميع الممنوعات الأخلاقية هو الذي يصاحب سيولة الواجبات الفرديّة ومفاقمة الحدود الذاتيّة، بل تشظي الإجماع الأخلاقي وعدم تحديد فكرة الكرامة الإنسانيّة. لم يعد يوجد خلاف حقيقي حول تساوي الناس في الكرامة الإنسانية، ولكن الآن صار تعريف ما هو من الكرامة الإنسانيّة وما ليس منها عائما من الناحيّة الاجتماعية ودخلت فكرة احترام الذات في عصر الشكّ والنقاش الفرداني" (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، صفحة 107).

لقد ولجت المجتمعات ما بعد التخليقية إلى مرحلة سيولة المفاهيم، التي يتفق معها الجميع حول قدسيّة الكرامة الإنسانية، وفي الوقت نفسه يختلف الكلّ حول مفهوم هذه الكرامة وما ينبغي أن يندرج تحتها، إذ أنّ المعاني قد أضحت رجراجة ومتحرّكة ونسبيّة مع المجتمعات التفكيكيّة، ومن هنا تصبح الأمّ البديلة ضحيّة للمال

السيّد الذي استغلّ حاجتها وقام باستئجار رحمها. إنّ اللاأخلاقيّة في هذه العمليّة لا يتعلق البتة بالمرأة الحامل، وإنّما بالعقد اللاإنساني الذي يقابل الرّحم الأنثوي بالمال من جهة، والذي ينصّ على تفريق الطفل عن الأمّ التي حملت به من جهة أخرى (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، صفحة 107).

يُدلف بنا التحليل السابق إلى القول بأنّ الكرامة الإنسانيّة في العصر ما بعد التخليقي أمست غير متعلّقة بالدّفاع عن قدسيّة الجسد الإنساني في حدّ ذاته وكرامة صاحبه، وإنّما باتت متعلّقة بالدفاع عن حريّة الأفراد وسلامتهم ضدّ لا إنسانيّة الرأس مال المتوحّش الذي يستأجر الأعضاء التناسليّة للأنثى مستغلّا حاجتها؛ ليصبح انتهاك الكرامة الإنسانية هنا مرتبطا بالمقابل المادي الذي يتمُّ دفعه مقابل عمليّة الحمل، وليس مرتبطا بمبدأ عدم الجواز الأخلاقي لوضع بويضة مخصبّة في رحم امرأة أجنبيّة لا يمكن اتيقيا ولا أنطولوجيا تفسير العلاقة الرابطة بينها وبين الجنين الموجود في رحمها.

يؤكد ليبوفتسكي بأنّ فكرة احترام الكرامة الإنسانية هي شعار المجتمعات الديمقراطية الذي تتغنّى به في كلّ مكان، في حين يبقى تطبيق هذا الشعار خاضع لخلاف تأويلي واسع، فبعض الدوّل لا تعترف سوى بمبدأ التبرّع التطوعي؛ أي أنّه لا يمكن بأي وجه من الوجوه القيام بعملية بيع للأعضاء أو للدمّ أو للمني وذلك تطبيقا لمبدأ ماله كرامة ليس له ثمنٌ. وفي المقابل استفادت بعضٌ الأنظمة الليبراليّة من جميع نتائج حريّة التصرّف في الجسد، حيث أقرّت "بالشرعيّة التّامة لسوق حرّة للأعضاء القابلة للزرع، وأنكروا أخلاق عدم التصرّف بالجسد الضارّة اجتماعيّا، والتي تنتهك حقّ الملكيّة الخاصّة نفسهُ" (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، صفحة 108).

ومن خلال كل ما سبق يصل ليبوفتسكي إلى القول بأنّ النيو-فردانية لا تعني إلا المزيد من الحقوق الذاتية في التصرّف بالجسد وفي تملّك الذات، كما تعني أيضا المزيد من "مشروعية فكرة حماية القانون للأشخاص، هذا الاشتراط المزدوج ذو الجوهر الديمقراطي، هو أصل الفوضى ذات الضبط الذاتي التي تُميّز العصر المتحرّر

من الواجب المحض" (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، صفحة 109) ، لذلك يُؤكّد جيل على أنّه ليس كل تبادل لأعضاء الجسد يستوجب بالضرورة إعادة النظر في إنسانية إنسان المجتمعات ما بعد التخليقيّة؛ لأنّ المتأمل في خطابات المستنكرين لجميع أنواع التعويض المادي المتعلق بالجسد يجدهُ خطابا يحمل فضائليّة إيديولوجية أكثر منه اهتماما بحقوق الإنسان، لذلك لا يمكن بأي وجه من الوجوه القول بأنّ المجتمعات الغربية الرّاهنة قد باتت دون مرجعيّة تخليقيّة؛ وإنّما هي في الحقيقة مجتمعات متخلّصة من سلطان الآلهة، مُعليةٌ من قيمة استقلالية الفردِ، كل شيءٍ فيها منفتح على الجدل والتأويلات المتعدّدة والغايات المتنافسة (ليبوفتسكي، أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–، 2018، الصفحات 108- 109)

خاتمــة

تستلزم إشكالية البحث الإجابة عن أهم التساؤلات الواردة حول ذلك، مع بيان أهم النتائج التي تمّ التوصل إليها بعد دراسة تحليليّة لفلسفة الجسد في المجتمعات ما بعد التخليقية، حيث تمّ التوصّل إلى ما يلي:

- ✓ تعتبر فينومينولوجيا هوسرل من بين أكثر الفلسفات إسهاما في أنطولوجيا الجسد مقارنة مع فلسفة هيدغر التي جعلت من الإنسان كائنا متزمنّا لا جسديّا، حيث جعل هوسرل من مفهوم كلمة الجسد مرحلة لتكوين طبيعة بين ذاتية، مشتركة مع الآخرين وهذا ما يمنح الجسد خاصيته الوجدانية التي تمنع من كونه جسما مثل بقية الأجسام المتواجدة في الكون، ومن هنا يكون الجسد هو المحقق لوجوديتي وبه أباشر هذا العالم وهو شرط إنيتي.
- ✓ لقد احتلّ الجسد المكانة السامقة في عصر الحداثة، هذه الأخيرة التي أيقنت بأن كلّ محاولة من أجل بناء حضارة تتجاوز السرديات القديمة بجميع أنماطها، إنّما يستلزم إعادة الاعتبار لمكانة الجسد الذي اضطهدته الفلسفات اللاهوتية حقبا طويلة من الزّمن واعتبرته مصدر الخطيئة والشرور التي تلحق بالرّوح،

لذلك فإنّ الحداثة تدعوا الإنسان من أجل أن يفكّر في جسده، ومن أجل أن يكون نفسه، لأنّ الجسدَ ينقلنا إلى الوجود، ووجودنا هو وجود مجسّد، ووجودنا المجسّد هو وجود في العالم.

- ✓ تُعتبَر الفلسفة النسوية من أكبر الفلسفات الرّاهنة الرّافعة لشعار ملكية الجسد، والمطالبة بحريّة التصرّف فيه وتحريره من جميع القيود الأخلاقية المكبّلة له، ناهيك عن الهيمنة الذكورية، لذلك سيُمسي الجسد الأنثوي لعصر ما بعد الحداثة جسدًا مثاليا تمتلك المرأة الحريّة المطلقة في التصّرف فيه.
- ✓ تعتبر الفردانية الجديدة التصرّف في الجسد من الحقوق الفردية التي تتمتّع بها المجتمعات ما بعد التخليقية، وفي نفس الوقت هي مُنجز من منجزات الحداثة الفائقة التي كفلت للفرد ملكيّة جسده وحرية التصرف فيه بما في ذلك الهويّة الجنسيّة ومن هنا سيصبح منطق السعادة مرتبطا في إحدى صوره بحُريّة اختيار الجسد كإعلان للقطيعة مع الأخلاق الكانطية من جهة، ومن جهة أخرى إعطاءً للفرد الحقّ في الشخصيّة المتفرّدة.
- ✓ المجتمعات ما بعد التخليقية هي مجتمعات قطعت الحبل السريّ مع الأخلاق الكلاسيكيّة، لكن في نفس الوقت هي مجتمعات لم تنحدر فيها العادات الاجتماعية إلى حدّ الفوضى والتسيّب والـميوع الـمُعَمّم، بل هي مجتمعات تُقدّس الأصالة الذاتيّة والرفاهية والمتعة، وفي المقابل لديها أيضا نَهَمٌ للاعتدال والانضباط؛ أي أنّه ليس كل شيءٍ فيها مباحٌ،فما بعد التخليقي ليس حافزا البتة على الإباحيّة والتدّفق غير المضبوط للرغبات الجنسيّة.
- ✓ لقد ولجت المجتمعات ما بعد التخليقية إلى مرحلة سيولة المفاهيم، هذه الأخيرة التي أصبحت رجراجة متحرّكة مثل رمال البحر، فالكل متفقون بثبوت الكرامة الإنسانية، ولكن الخلاف واقع في ما يندرج وما لا يندرج تحت هذا المفهوم، فالكرامة الإنسانية لعصر المجتمعات ما بعد التخليقية باتت لا تدافع عن قدسيّة الجسد

وحرمة التصرّف فيه، وإنّما اصبحت مدافعة عن حريّة الأفراد وسلامتهم ضدّ لا إنسانيّة الرأس مال المتوحّش الذي يستأجر الأعضاء التناسلية البشرية من أجل عقد صفقات رابحة على غرار مشروع الأمّ الحاضنة.

✓ يؤكد ليبوفتسكي بأنّ فكرة احترام الكرامة الإنسانية هي شعار المجتمعات الديمقراطية الذي تتغنّى به في كلّ مكان، في حين يبقى تطبيق هذا الشعار خاضع لخلاف تأويلي واسع.

✓ يؤكّد ليبوفتسكي أيضا أن ما بلغته المجتمعات ما بعد التخليقية من حريّة في التصرّف في الجسد لا يعني البتة إعادة النظر في إنسانية هذه المجتمعات، فأغلب الداعين إلى هذا إنّما هم أصحاب خطابات إيديولوجية همّهم الوحيد هو إعادة ربط هذه المجتمعات بقهر الآلهة،، لذلك لا يمكن بأي وجه من الوجوه القول بأنّ المجتمعات الغربية الرّاهنة قد باتت دون مرجعيّة تخليقيّة؛ وإنّما هي في الحقيقة مجتمعات متخلّصة من سلطان الآلهة، مُعليةٌ من قيمة استقلالية الفردِ، كل شيءٍ فيها منفتح على الجدل و التأويلات المتعدّدة والغايات المتنافسة.

قائمة المراجع:

1. آسيا عقوني. (2018-2019). طبيعة السعادة عند جيل ليبوفتسكي، أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث. الجزائر: جامعة محمد لمين .

2. أندريه لالاند. (2001). الموسوعة الفلسفيّة. (تعريب: خليل أحمد خليل.، المترجمون) بيروت: منشورات عويدات.

3. بول ريكور. (2005). الذات عينها كآخر. (ترجمة: جورج زيناتي، المترجمون) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

4. جميل صليبا. (1982). المعجم الفلسفي. بيروت: مكتبة المدرسة، دار الكتاب اللبناني.

5. جيل ليبوفتسكي. (2012). المرأة الثالثة – ديمومة الأنثوي وثورته. (ترجمة: دينا مندور، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

6. جيل ليبوفتسكي. (2018). أفول الواجب–الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة–. (ترجمة: البشير عصام المراكشي) بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

7. سارة جامبل. (2002). النسوية وما بعد النسوية. (ترجمة: أحمد الشامي) القاهرة: المشروع القومي للترجمة.

8. سعد حسن الغديوي. (أفريل 2022). إشكالية الجسد: قراءة تاريخية في الخطاب الفلسفي. مجلة تنمية الموارد البشرية للدراسة والأبحاث(العدد 16).

9. سيمون دي بوفوار. (2015). الجنس الأخر. (ترجمة: سحر سعيد) دمشق: دار الرّحبة للنشر والتوزيع.

10. عبد الرحمن التليلي. (2009). عنفٌ على الجسد. مجلة عالم الفكر، المجلد 37(العدد 04).

11. كريس شلنج. (2009). الجسد والنظرية الاجتماعية. (ترجمة: منى البحر، نجيب الحصادي) القاهرة: دار العين للنشر.

12. محمد مازن مرسول. (2015). حفريات في الجسد المقموع- مقاربة سوسيولوجية ثقافية- الجزائر. الجزائر: منشورات الاختلاف.

13. ميشال فوكو. (2015). الانهمام بالذّات. (ترجمة: محمد ازويتة) الدار البيضاء: إفريقيا الشّرق.

14. ميلود العربي. (فيفري 2014). تشريح وحفريات في مفهوم الجسد. مجلة لوغوس(العدد الثاني).

15. نعيمة بوشريط. (2011-2012). نظرية فينومينولوجيا الجسد عند ميرلوبونتي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة. جامعة وهران.

16. نورة بوحناش. (2016). الاجتهاد وجدل الحداثة. الجزائر: منشورات الاختلاف.