

قواعد تمثيل الكائن الحي ورهاناته

جيرار فورمسر
ترجمة د. أنور مغيث

" الجديد في الاستنساخ، ليس فقط فيما يمثله من انتصارات معملية، وإنما فيما يتيح أيضاً من أفق لأن نبني سوياً، على مدار الممارسة، نزعة كونية تعددية". بهذه العبارة يختتم هنري أتلان وميراي دلماس مارتى مقالاً نشره حديثاً يقدمان فيه بحثاً لرصد التطور الخلوي بعد وضع نواة لخلية إنسانية في بويضة أرنبية: "يمكن لنقل النواة أن ينجح في إنتاج خلايا قاعدية - cellules souches جنينية دون أن تكون قادرة على النمو للأمام حتى تنتج أطفالاً". يدعو المؤلفان إذن لعلم قادر على أن يوضح الأبعاد الأخلاقية التي تواجهه من خلال تزويد الإمكانيات التجريبية بقواعد قانونية صارمة. إن إنتاج شبه الجنين - بطريقة كنا نحسبها مستحيلة- يؤكد إمكانية الاستنساخ التكاثري الإنساني، ويؤكد ضرورة تقنين منعه في آن. ولكن بإعفاء الباحثين من الاستعانة ببويضات من النساء من أجل القيام بأبحاثهم، ربما يُحد من الاستنساخ بهدف تكاثري، كما يُستبعد الخلط بين الأبحاث الأساسية والإغراءات التجارية: إن التجارب التي يمكن أن تؤدي لإنتاج أنسجة بيولوجية خاصة بعلاج الأمراض الوراثية - دون إنتاج "أطفال - أدوية" - هي تجارب نافعة بالطبع. ويذهب برتران جوردان في كتابه الأخير نفس المذهب مشيراً إلى الأبحاث التي تبين أن الخلايا المتعددة الإمكانيات تشكل جزءاً من الخامة البيولوجية البالغة. ومن ثم يمكن للأبحاث العلاجية أن تتم في جانب كبير منها دون الاستعانة بالخلايا الجنينية(2).

وظيفة الانقطاعات القانونية هي إذن تحقيق الانفصال في المجال الذي يقيم البيولوجيون فيه اتصالاً، والتشديد على حماية الأشخاص في مواجهة علم مجتاح: في حالة خلق الخلية القاعدية الجنينية. وبصورة واضحة يؤدي منع الزرع داخل الرحم إلى تحديد الحق في البحث والحق في الاستيلاء. ويتمنى المؤلفان أن "يحترم كل نظام مجمل المواثيق الدولية الموجودة بما فيها الحقوق الأساسية(3). وبين القواعد القانونية ومواثيق الشرف المرتبطة بالممارسة والأحكام الأخلاقية، تحيلنا التأملات الأخلاقية بوضوح إلى فكرة "سياق اتخاذ القرار" الذي يعود بدوره إلى الشروط الخاصة بالممارسات العملية من أجل أن يحدد قواعدها الضمنية. إن على مجال المعارف والممارسات القابلة للتطبيق على صحة البشر أن تتفادى، من خلال تأملات جامعة لمجالات علمية متعددة، كلاً من النزعة الكارثية والنزعة الطوباوية.

وخلافاً لما عليه الحال في مجال البحث العلمي، عندما يعطي الطب الأولوية - للفعل على الامتناع (وخصوصاً بسبب ضرورة الوسائل التي تؤسس

ممارسته الإكلينيكية) فإنه يحوز على التقدير المستمر لممارساته التي توجد عند ملتقى قرارات وبدائل واحتمالات متعددة. هكذا توجد الأخلاق الطبية في نقطة التقاء معارف واعتقادات وفي إطار الممارسات المنظمة وفق قواعدها. ينبع السجل الأخلاقي من الصراع بين القواعد داخل حيز الضبط الخطابي: تقتضي التأمّلات الأخلاقية وصفاً دقيقاً للممارسات من أجل مواجهة مبرراتها في التوصل إلى اختيارات قد تكون متعارضة. إنها لا تنبع إذن من حكم قبلي ولكن من ممارسة خطابية يحتل المريض فيها موقع أفق الدلالة؛ ومن هنا يأتي التوتر المألوف بين الأمل العلاجي المرتبط بتقدم المعارف من جانب ، وبوضع الحدود الطبيعية للتدخلات العلمية المشروعة من جانب آخر. إن "سياق اتخاذ القرار" يعترف بهذا الوضع ويلاحظ أن المسؤولية الطبية تتزايد بتزايد وسائل التدخل.

سياق اتخاذ القرار وتحليل الخطاب

يتنازع المسألة الأخلاقية اتجاهان نظريان: الأول يرجع إلى نظرية في العدالة تطرح على سبيل الافتراض- كما هو الحال لدى راولز- فكرة أن كل الوسائل ليست متاحة للجميع؛ فالندرة النسبية عامل حاسم في توفير العلاج، وهو ما يعبر عن مبادئ للتخصيص المتفاضل. نحن هنا في إطار الأخلاق المرجوة. ومن خلال هذه العدالة يتاح التفكير في إطار مصطلحات "خراطينية" أو أداتية يتحول توزيع الجهود الطبية بمقتضاها إلى اقتصاد عام للإنتاج ولتبرير القرارات. وأثناء السجل الدائر حول التصريح بالبحث أو حظره، كانت هناك مقارنة بين وضع العلاج الحالي وبين بدائل تكون علاقة التكلفة/ الأرباح المنتظرة منها مفيدة عقب التجريب. كما أن إدارة المستشفيات مثلها مثل مشروعات البحث تنخرط في إطار السجل الدائر حول أولويات الإنفاق العام. وهكذا يصبح من المستحيل منح الأولوية للأبحاث الأساسية دون أن يتم بصورة موازية تطوير سياسة للعلاج تصلح من التفاوتات الاجتماعية الظالمة؛ ولا نستطيع أن نضع الطب العام أو الطب المهني من جانب في تعارض مع الجينوم والأبحاث البيولوجية الأساسية على الجانب الآخر. ونجد مثلاً توضيحاً على هذه الحالة في الصعوبات التي يواجهها البحث في الأمراض المدارية. ولقد كتب فيليب كوريلسكي (كوليج دو فرانس ومعهد باستور) وايف شامبيي وبرانار بيكول (الذي يدير مؤسسة لأدوية الأمراض المدارية DNDI)، يقولون:

أقل من 10% من البحث الطبي العالمي موجه للأمراض المنتشرة التي تصيب حوالي 90% من سكان العالم. كما يوجد بالكاد 1% من 1400 دواءً جديداً - تم طرحها في الأسواق خلال الخمسة والعشرين السنة الأخيرة - مخصص لهذه الأمراض. وكيف يمكن لنا - فيما وراء الشفقة التي تحرك الضمائر ونادراً ما تحرك قوانين السوق- أن نستخدم الإنجازات التكنولوجية والعلمية الهائلة كي نتقدم نحو اكتشاف وإنتاج أدوية فعالة ضد الأمراض؟ هل بإمكاننا تخيل آليات موائمة لتطوير أدوية موجهة لسكان غير موسرين؟ [...]

وهكذا تقوم مؤسسات: Global Alliance لممرض السل وMedicine Malaria Venture لمرض الملاريا وDNDI (Drugs for Neglected Diseases Initiative) لأدوية الأمراض المهملة، بحشد إمكانيات مهمة من أجل إطلاق البحث العلمي وتطويره في مجال الأمراض المهملة. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن لهذه الشبكات الجديدة من خلال تعاونها الوثيق مع بلاد الجنوب المصابة بهذه الأمراض - مثل البرازيل والهند والصين وكينيا - أن تحفز طاقات البحث العلمي في هذه البلاد وأن تنهل من المخزون الاستثنائي للمواد الطبيعية فيها. ينبغي العودة إلى ميزان فوائد/مخاطر والذي يتغير بحسب الأمراض وخطورتها. وهكذا، فمرض النوم يقتل بنسبة 100%. والهدف من الدراسات الحالية هو تبديل مشتقات الأرسينيك arsenic التي تقتل يومياً 5% من المرضى الذين يخضعون للعلاج! وفي هذا الصدد حالة الإيدز حالة نموذجية. لقد اتحدت جمعيات المرضى مع المعامل لإكساب إجراءات التصريح بالإستخدام سرعة ومرونة. علينا إذن أن نفكر في الصفقات الأخلاقية بين الأرباح الفردية والجماعية، على أساس حاجات المرضى في سياقهم الراهن. ولو كنا قد طبقنا "قواعد" الاحتياط السائدة اليوم في المجتمعات الغنية لكان من المحتمل للتطعيم ضد شلل الأطفال - الذي كان أحد الثورات الكبرى في الطب - ألا يرى النور.

هذا التحليل يتفق مع قول راولز بأن تعميم القواعد غير عادل في مواقف كل شيء يضعها في تعارض: من غير المنطقي تطبيق نفس قواعد الأمن الصحي وطرح المنتج في الأسواق في بلد تكون تغطية تكاليف العلاج فيه عامة وشاملة مثلما تطبق في بلد آخر يكون فيه العوز إزاء المرض هو القاعدة.

إن فكرة تفضيل العدالة في منح العلاج تقدم إطاراً يتيح للأخلاق الطبية أن تساعد في التفاضل بين أنواع الطلب والالتماسات المتعارضة المقدمة للأطباء ونظام العلاج. ونجد لدى راولز ما يحدد هم التوزيع الاجتماعي للثروات والإعانات في شكل قواعد لتوزيع الثروات النادرة التي يقر الجميع بمنفعتها: عندما يكون مكتسباً أن منح إمكانية لشخص ما لا يضر الغير من حيث المبدأ، يظل مطلوباً التحقق مما إذا كان بإمكان هذا المنح أن يكون متساوياً للجميع، وأن عدم التكافؤ المتبقي هو نتيجة طبيعية لأفضل توزيع ممكن بالنظر إلى نتائج الجماعة: هذا المعيار يبرر ضرور عدم التكافؤ التي يمكن أن نبين أنها تحبذ، في المجال الذي تحدث فيه، نتائج أكثر نفعاً، من تلك التي تنتجها مساواة أكبر، لصالح من هم أقل استفادة من هذه النتائج نفسها: إن عدم المساواة نسبي مقبول فقط إذا سمح بفائدة تحسين مطلق للجميع وإذا كان متوافقاً مع الحريات الأساسية. إذا كان من السهل تبرير تخصص الدراسات انطلاقاً من الفائدة المقدمة لنظام الصحة فإن تطبيق هذه القاعدة يصبح إشكالية بالغة الخطورة إذا كانت الحياة نفسها محل رهان. في حالة زرع الكبد، كيف يمكن الاختيار بين مرضى حالات الطوارئ المميته؟ إذا كانت كل نظرية في العدالة تواجه بدهاء حدودها في مواجهة حدود عمليات العلاج المتاحة، يبقى أنها تضمن الوعي، حتى في هذه الحالة الاستثنائية، بأن كل ما هو ممكن قد بُدِّل

لصالح المريض المنضم حتى آخر يوم له إلى الجماعة الإنسانية.

تكمن المنفعة الخاصة لهذه النظرية في محاولة ترتيب أولويات الصحة العامة: فانطلاقاً من وسائل محدودة كيف يمكن توسيع الوصول إلى العلاج ذي الاستخدام العام، وأن نجاهد في الوقت نفسه لنجد دواء لبعض الأوضاع النادرة، ولكن خطر الموت فيها يكون بالغاً؛ يوجد تجريب يمكن أن يقدم مؤشرات من أجل تعميم تقنية عالية التكلفة (وهو ما قد يخلق صراعاً بين المخاطرة بالموت التي لا تقدر بثمن بالنسبة لفرد خاص وأولويات النظام العلاجي)، ويوجد تجريب آخر يمكن أن يؤدي إلى بروتوكول يغير من تقييم خطورة مرض ويقلل من التكاليف المباشرة وغير المباشرة لهذا المرض. يمكن إذن للتأمل حول العدالة أن يرشد العمل العام فيما يخص التصريح بالأبحاث، وبراءات الاختراع وثمان العلاج. إن نظم العلاج موجهة بشكل كبير بواسطة المال العام (أو بواسطة البحث العام والتمويل المختلط)، وهذه النظم تمول استثمارات القطاع كله وتحيل قرارات الصحة العامة إلى عدالة توزيع العلاج بين السكان. وهنا يوجد نظام اقتصادي مندمج يمكن جزئياً أن تحكمه قواعد نظرية في العدالة رغم أن براءات الاختراع تنتمي إلى القانون الخاص. يمكن لهذه النظرية بالطبع أن تؤدي إلى نشوب صراعات أساسية، كالصراع الذي يدرسه رونالد دوركين(6) بين أنصار الإجهاض وخصومه في الولايات المتحدة. ويبدو في الواقع أن صراعهم قد صيغ داخل المحكمة العليا الأمريكية على أنه يمثل حدوداً بين الحريات الأساسية للمواطنين والمسؤوليات الخاصة بالدولة. وبالفعل يأتي التعارض بين حق الأجنة في الميلاد وحق النساء في امتلاك أجسادهن من الصراع داخل حدود المجالين القانونيين. والغريب أن من ينادون بحق الإجهاض يستندون على تقليد قديم نابع من مبدأ عدم تدخل الدولة: ويكفي أن نذكر بأن القانون الروماني ومنذ أرسطو يعانى من التعارض الصريح بين القانون العام، الذي ينظم شؤون الدولة، والقانون الخاص أو العائلي الذي يضمن حرية الأنشطة العائلية وحرية الإنتاج. قواعد هذا القانون الخاص تجعل من الإنجاب والميلاد والنسب مسائل شخصية - وفيها تكون الحرية هي القاعدة، إلا إذا كانت عواقب هذه الأنشطة تجور على المجال العام. وبعيداً عن حالة حدوث خطأ ارتكب في حق الغير لا يوجد شيء يبرر تدخل طرف آخر في هذا المجال للحرية. وللاعتراض على الحق في الإجهاض كان يجب إثبات أن هناك طرف آخر قد أؤذي بسبب الإجهاض، ومن هنا نشأ السجال حول وضع النطفة أو الجنين. فإذا كان لهذا الجنين كيان قانوني فإن عدم قدرته القانونية تقتضي أن يمثله وصي، ويكون في هذه الحالة هو الدولة باسم المادة الدستورية الخاصة بالحماية القانونية المتساوية التي يتمتع بها رعايا الولايات المتحدة. إن انتقال مسألة الإجهاض إلى مجال العدالة يجعلها تساهم في إعادة رسم الحدود المنظورة بين المجالات الخاصة والعام، فيما وراء حق الطفل في أن يولد وحق المرأة في عدم ولادته.

التوجه الثاني يحيل إلى نظرية عن سقوف أو قفزات نوعية ولا يترك الشك

يفسر لصالح تجريب مغامر. وترتبط تأملات جورج كانجيليم عن القواعد
الممارسات باقتضاء الدلالة الحميمية للمعيش الجسدي. في هذه الحالة يعتبر
الجهد البحثي الذي يتم من خلال تعامل أداتي متزايد مع الأجساد الإنسانية أو
حتى فقدان الأشخاص لكرامتهم بحثاً ضاراً وبلا جدوى. ولكننا مع ذلك يحق
لنا أن نتساءل عما إذا كان هذا الطابع الشكلاني للقاعدة لا يرجع في بعض
جوانبه إلى التقديس "الجوهري" للطبيعة والذي يفرض على الممارسات البحثية
رقابة مسبقة يبدو أنها في طبيعة مع ما تقتضيه الوسائل. وهنا يمكن للتصريح
بالبحث على خلايا قاعدية إنسانية أن يكون بمثابة أساس للبحث العلمي
ولممارسات من شأنها أن تحدد المستقبل دون أن تكون هناك ضرورة للتماس
الموافقة اليقظة للشخص الذي يستهدفه البحث. وقد حاول كثير من المؤلفين مثل
هار توضيح هذه المناقشات التي كانت أصل فكرة "الشخصية الإنسانية
الممكنة" والتي استخدمت من أجل منح وجود قانوني للنطفة من خلال طريق
آخر مختلف عما سلكه دوركين والمشار إليه سالفاً. المؤلفون الذين يهتمون
بتحديد خصائص التمثيل أو بحقوق الحيوانات يقترحون بالضرورة من تأملات
من هذا النوع، مثل تأملات اليزابيث دو فونتنني أو جان - إيف جوفي الذي قدم
بصورة مختلفة مسألة حقوق الحيوانات في مواجهة المقولات القانونية والأخلاقية
الإنسانية(8). تقتضى المسألة الأخلاقية حينئذ من التعبير عن نفسها في لغة
قانونية: يتعلق الأمر بتحديد ما يتوافق مع القانون وما ينتهكه. الأخلاق لم تعد
تواجه هنا مسألة ما هو مرجو وشروطه ولكن مسألة المسموح والمنوع. تكمن
الصعوبة حينئذ في تحييد مراوغات تأمل مدفوع بشكل مستمر للانتقال من
الممكن إلى المرجو، أو على العكس من الإشكالية إلى المحذور: كيف يمكن
معالجة مسألة إباحة تصرفات خاصة انطلاقاً من قواعد عامة لم نتوقعها؟
إن الاعتبارات التي تأخذ في الحسبان "على البارد" فرضية تميم بعض
المخاطر التي ما زالت في طور الممكن، يمكن لها أن توضح هنا الرهانات
الأخلاقية لممارسة جديدة. إذا كانت الممارسة الطبية اليومية تؤدي، مثل كل
ممارسة، إلى اختيارات صعبة ينبغي حسمها، فإن ما يحدث بامتياز حين
يدعونا نظامان متنافسان من التبرير إلى تحديد ممارسات متعارضة هو أن
تصبح المسألة أخلاقية خالصة لأنها هنا تفتح الباب لتحديد القواعد العامة.
ولهذا السبب تشتعل صراعات أخلاقية بين هذين المنطقتين نفسيهما. فيمكن
لجانب في الصحة العامة أن يدخل في صراع مع اعتقاد شخصي (إذا بدا على
سبيل المثال، أن الأجنة الناتجة عن الإجهاض العمدي تمثل مادة لا غنى عنها
لإنتاج بعض الأدوية..). صراع القواعد والأولويات قد يحيل هنا إلى تأملات من
النوع الذي قام به ميكائيل فالترز، الذي يتوجه إلى التعبيرات الشرعية المختلفة
لـ"عقل جمعي". كثير من هذه السجلات عمقت قداسة الشخص الإنساني من
منظور مفهوم "الكرامة" الذي دخل عام 1948 في الإعلان العالمي لحقوق
الإنسان في الأمم المتحدة ودعمت الدوافع التي كانت تحتنا على ألا نخضع
للقواعد الطبيعية "التلقائية". ولهذا السبب، بين العلمنة(10) والخوف على

الأخر (ليفيناس) أصبحت قضية المسؤولية مركزية في مجمل الممارسات العقلانية ولم تعد تمثل ما هو "خارج" الممارسات العلمية التي ظلت لزمن طويل تستمد قيمتها من تقدم المعارف مما جعلها تستغني عن أي مبررات. ومن الآن فصاعداً تندرج الكفاءات والمعارف في أنظمة تكون فيها قرارات معينة ليست فقط محلية ولكنها تؤدي إلى ما لارجعة فيه وتخلق القانون بمعنى ما. إن وظيفة الأخلاق لا تتمثل أساساً في إدخال المخاوف الشخصية في زمن القرار العملي ولكن في إحالة القرار إلى أطر عامة تجعل من الخوف بعداً كشافياً: ينبغي أن يتحرر استمراره أو تعليقه من الاعتقادات كي ينخرط في منظومة صريحة من التبريرات، بحيث يجدا في ما وراء اليقين العلمي، شيئاً من التوليد الديمقراطي. فهذا المنهج يمثل بالفعل نموذجاً للأخلاق الطبية بسبب جهدها في دمج حالات عملية في جدل صاعد صوب مبادئ فكر يسأل القانون دون أن يخضع له بلا بصيرة (ويواصل أرسطو هذا المسلك، في كتاب الأخلاق لنيقوماخوس ، حينما يقول إنه مع الصداقة لا حاجة إلى القانون ولكن العكس ليس صحيح: فالحب يظل ضرورياً في مجتمع القانون). هذا التوجه مركزي عند هانز يوناس والذي لم يتضح بشكل كاف أنه لا يقيم "مبدأ المسؤولية" بحسب المخاطر الموجودة إلا انطلاقاً من تأمل حول موافقة الفرد، تأمل مشابهاً لقواعد ناجمة عن محاكمة أطباء نورمبرج: الموافقة الفردية تصبح مبدأ مقدساً للعمل الطبي وبصورة أدهى حين يتعلق بأبحاث علاجية أو بيولوجية. مبدأ الحذر يعني إذا وقبل كل شيء عدم صلاحية حساب الاحتمالات لتبرير قرار. وقرار ينسحب على المستقبل لا يمكنه أن يكتفي بفوائد محتملة. ينبغي له أن يتضمن صيغاً محددة ذات قابلية للارتداد، وأن يكون قد تم تقييمه على أساس المخاطر التي يخضع لها ممن ليس لهم نصيب في اتخاذ القرار حسب قاعدة الحذر: " كل ما يمكن تحقيقه ليس من الضروري تنفيذه"، وخصوصاً إذا كانت الغاية غير مقرونة بميزة مؤكدة لإنسانية الإنسان وسلامة وجوده في العالم.

نحو عبر الفردية

هذه العلاقة بين القاعدة والأخلاق حاسمة حسيماً يبين الكتاب الرائد لجلبير سيموندون الفرد ونشأته السيكو - بيولوجية والذي كانت خاتمته دفاعاً رائعاً عن الأخلاق. لا يتكون الفرد، طبقاً للمؤلف من خلال استقلاله الذاتي النسبي عن محيطه ولكن بإثراء العلاقات التي يقيمها معه. وبعد جزء أول خصصه المؤلف للتحويلات التي تفرضها الفيزياء المعاصرة على مفهوم الموضوع، الذي يختفي لصالح مفهوم "الحدث" - والذي تمدنا مدركاتنا المتنوعة بالجوهري مما نريد أن نعرفه، ولكن بسحب واقعه إلى واقع مقاييسنا -، الجزء الثاني من هذا الكتاب مخصص لعملية التفرد البيولوجية. الملاحظة الأولى متفقة مع ما قرره النظام العضوي الفيزيائي: الفرد يتسم في مظهره الخارجي بكونه مزوداً بوجود مستقل عن قدرته على إعادة إنتاج بنيته الخاصة. وكونه نظاماً عضوياً مستقلاً لا يتحقق ببساطة بسبب تكراره أو تكاثره، يفترض مرحلة ممتدة من التطور

الداخلي: إن موته باعتباره مفصلاً عن سيرورة نوعه هو الذي يميز فرديته. يقول سيموندون: "إن الفردية لا تظهر إلا عند موت الكائنات"، ولأن الفرد يمكنه أن يموت بلا بقايا، لذا يمكن فهمه على اعتبار أنه منفصل من الناحية الوجودية عن النوع الناتج عنه. بهذا المعنى فإن فكرة الفرد الجمعي التي يمكن أن تطرح مشكلة من وجهة نظر الهوية السيكلوجية - السردية تصبح على العكس مفهومة: شروط وجود الأفراد تتعلق بمنظومة متجانسة وجارية تسم ديناميته الخاصة في الوجود وفي التكرار، ولكنها تفتح له في الوقت نفسه إمكانيات واسعة إلى حد ما، للتعبير والاستقلال. سيموندون يتبنى هنا نظرية الجشطلت التي تفهم الوجود بحسب دينامية تكون فيها سيكلوجية داخل الذات نتيجة وليس أصلاً. ولدى ميرلوبونتي، الذي أهدى الكتاب إليه، ترتبط الجشطلت بالفينومينولوجيا لكي تشكل الفلسفة التي ستذهب إلى نظرية الوجود الجديدة عن المرئي واللامرئي بحيث تصبح عبر الفردية *transindividualité* هي حقيقة الفرد (14). وهنا تحديداً تهمننا المسائل الأخلاقية: إنها لا تسعى لأن تخضع تنظيم نشاطنا لقاعدة واحدة، وإنما تسعى لإدماج تعدد القواعد في مجال الممارسات الإنسانية التي تتداخل فيها القرارات اليومية مع الفكرة التي تكونها الإنسانية عن نفسها. يمكن لمفهوم المسؤولية هنا أن يرجع إلى أصله الفلسفي وليس التقني.

وفي الفصل الأخير من الكتاب "تفرد ومعلومات" يبين سيموندون كيف أن الفردية الحية تتحدد أساساً باللجوء إلى تحصيل معلومات خارجية عن بنيتها: إن تفردا الفرد يرجع إلى حقيقة علاقتها المعقدة بالمحيط. إن النظريات المتنوعة عن التكيف والتطور تحيل دائماً وفي النهاية إلى فكرة توازن بين الفرد وبعض المتغيرات البيئية (مناخية - نفسية، تكيفية، إلخ). هذه الإشكالية يمكن أن تزداد تعقيداً بحسب مؤشرات مثل تلك المؤشرات المرتبطة بالنمو (بنى نطقية، نمو عصبي، إلخ) وتصل هذه الإشكالية إلى ذروتها في السلوكيات المستقلة:

"في الواقع المعيش، تتمثل العقبة في تعدد طرق الوجود في العالم [...] والتقلب الحيوي الذي يسبق الفعل المقصود ليس تردداً بين أكثر من موضوع أو حتى بين أكثر من طريق ولكنه تحصيل متحرك لمنظومات غير متوافقة تبدو متشابهة تقريباً، ولكنها مشتتة [...] ولا يظهر الفعل كمنظم من خلال سيطرة أحد المنظومات وقهرها للأخرى: فالفعل معاصر للتفرد الذي ينتظم من خلاله هذا الصراع بين الخطط والذي يتخذ صورة مجال: إن تعددية المنظومة تصبح هي نفسها نظاماً. ومخطط الفعل ليس إلا الرمز الذاتي لهذا البعد الدال الجديد الذي تم اكتشافه مؤخراً في التفرد النشيط. [...] الكائن المدرك هو نفسه الكائن الفاعل: يبدأ الفعل بواسطة حل لمشكلات الإدراك، فالفعل يحل مشكلات التماسك المتبادل لمجالات مدركة؛ وينبغي أن يوجد تركيب نسقي متفاضل *disparation، بين هذه المجالات كي يكون الفعل ممكناً؛ ويكون الفعل مستحيلاً إذا كان هذا التركيب النسقي كبيراً أكثر من اللازم. فالفعل هو تفرد فوق

الإدراك وليس وظيفة منفصلة عن الإدراك ومستقلة عنه في الوجود" (15).
هذه التأمّلات التي يرجع فيها سيموندون إلى جولدشتاين تسبق العلوم
المعرفية الحالية فيما يتعلق بموضوع استراتيجيات التكيف وتحقيق الفعل
ولاسيما في علم الطبائع éthologie المعرفية، ثم يتطرق سيموندون إلى مسألة
ما هو جمعي، من خلال تعريف الموت بوصفه تدميراً دائماً للأنسجة وإعادة
التجدد طبقاً لمخطط خاص بتحول الاستقرار (16).
ويمثل النضج هذا الشكل الخاص حيث يتحمل الفرد جزئياً فيما وراءه تكفله
بتفرد الخاص، تفرد المنظومة التي يندرج فيها (17). الجماعي إذن هو كيان
مندمج موجه إلى حل المشكلات التي يطرحها هذا الاندماج: ويمكن لسيموندون
أن يصف هذا الشكل العادي من الوجود الجمعي بأنه وجود "عبر فردي"
.transindividuel

ويبرر سيموندون في الخلاصة اختياره في النظر إلى التفرد على أنه مسار
لمراحل متعاقبة ومنتوعة متعارضة مع كل تشكل جوهرية. ويستبعد مفهومه
بصورة جذرية النظام الحيوي الذي يندرج تحت مفهوم "الاستمرارية في
الكيونة" لدى سيبينوزا متسائلاً إذا "كانت مثل هذه النظرية يمكن أن تطرح
أسساً لأخلاق جديدة":

"القواعد هي خطوط التماسك الداخلي لهذه التوازنات، والقيم هي ما
بواسطتها يمكن لقواعد نظام ما أن تصبح قواعد لنظام آخر، من خلال تغير في
البنية. ولكي تصبح معيارية نظام ما من القواعد معيارية كاملة، ينبغي أن
يتشكل داخل هذا النظام نفسه تدميره الذاتي بوصفه نظاماً وترجمته إلى نظام
آخر بحسب نسق "عبر إنتاجي" (18) (transductif).

يعارض سيموندون فكرة أنه ينبغي إيجاد قواعد ثابتة: حتى لو وافقنا على
أن مثل هذا البحث يشهد على فهم جيد للانتقال إلى مطلق الحركة، فإنه لا يؤدي
إلا إلى أخلاق الحكمة، دون أن يتمكن من إدماج قواعده في الفعل. هذا
التعارض يبين الفجوة التي تلاحظ بكثرة بين المبادئ الأخلاقية المطروحة
بوصفها مطلقة، والتي لا تملك إلا أن تعترف بالممارسات العادية... "ينبغي ألا
تكون القيم فوق القواعد ولكن من خلالها مثل الصدى الداخلي للشبكة التي
تكونها هذه القواعد والقدرة المتعاضمة لها" (19).

يدعونا سيموندون إذن إلى إعادة صياغة الأخلاق انطلاقاً من قواعد تظهر
في الصيرورة التاريخية للمجالات المختلفة حيث تصبغ الجماعات صعوبتها في
العمل:

"إنها هي الصيرورة نفسها، وليس فقط مجرد شيء يظهر في الصيرورة
دون أن يشكل جزءاً منها: هناك تاريخية لانبثاق القيم كما أن هناك تاريخية
لتكوين القواعد. لا يمكن لنا أن نعيد صياغة الأخلاق انطلاقاً من القواعد أو
انطلاقاً من القيم، بالضبط كما لا يمكن لنا أن نعيد صياغة الكائن انطلاقاً من
الأشكال والمواد التي يحيل التحليل شروط نشوء الوجود إليها: الأخلاق هي
الاقتضاء، الذي طبقاً له يوجد ارتباط دال للقواعد والقيم. يقتضى إدراك

الأخلاق في وحدتها أن نصاحب نشوء الوجود: الأخلاق هي معنى التفرد، ومعنى تمازج التفردات المتعاقبة. إنها معنى عبر الإنتاجية الخاصة بالصيرورة، وهو معنى بحسبه يكون للداخل الخاص بفعل معين معنى في خارجه [...].

توجد الأخلاق حيثما توجد المعلومات، وهي دلالة تتجاوز اختفاء عناصر الكائنات جاعلة ما هو داخل يصبح أيضاً خارج. إن قيمة فعل ما لا تكمن في قابليته للتعميم طبقاً للقاعدة التي ينطوي عليها ولكن في الواقع الفعلي لانخراطه في شبكة من الأفعال تتكون الصيرورة. ويتعلق الأمر بشبكة وليس بسلسلة من الأفعال (20). "الأخلاق هي ما يبقى على الذات بوصفها ذاتاً، رافضة أن تصبح فرداً مطلقاً، أو مجالاً مطلقاً للواقع وخصوصية منفصلة؛ إن الأخلاق هي ما يجعل الذات موجودة في إشكالية داخلية وخارجية متوترة على الدوام، أي في حاضر واقعي، تعيش في المنطقة المركزية للوجود [...] ومن خلال الفرد الذي هو تحول مغال نابع من الطبيعة، تصبح المجتمعات عالماً (21).

تبين لنا هذه العبارات كيف أن التفرد يفتح بنفسه على المسؤولية الأخلاقية، وعلى هذا الجانب الآخر الذي يسميه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان "كرامة". وهنا نجد مقاماً أكثر من مقام الموت، يمكن للتأمل أن يتوجه فيه إلى الألم الذي يسمى وجهه الأخلاقي "معاناة"، وهو انتزاع عالم من العلاقات البينية المؤسسة للفردية نفسها: وليس مصادفة أن نجد في أغلب اللغات، مفردات الهم، القلق أو المعاناة الأخلاقية ترتبط بالألم الجسدي، وبالمناخ الفسيولوجية والشعور بالعجز أمام المرض. هذه الاستمرارية المحسوسة بقوة موجودة في أساس التعاطف الذي يقربنا من أنواع حية أخرى.

المعاناة: الوجه الأخلاقي للألم

هذا التقريب بين الألم والمعاناة قديم: فهو موجود عند أفلاطون حيث نجد عدداً من ضروب التمييز ما زالت حية إلى اليوم. وتسعى محاوره المأدبة إلى فك الاشتباك بين الرغبة الجنسية والإشباع الفسيولوجي وتعلي من شأن معاناة الحب، في تدرج ما يتجه صوب الصور. ولكن إذا كانت المقارنة شائعة بين الفيلسوف والطبيب فإنها مرفوضة من أفلاطون إلا على سبيل اللعب بالكلمات: فالفلسفة لا تدرس الألم بقدر ما تدرس حالات سلام الضمير الذي تستكشفه بصورة منهجية، متنافسة في ذلك مع الدين، ولا تهتمها الأزمات العنيفة والمؤلمة إلا بوصفها أعراضاً على عدم رضا الروح. وإذا كان أفلاطون قد قدم سقراط أحياناً على أنه شبيه بالطبيب، بمعنى أنه يعالج النفوس في حين أن الطبيب يعالج الأجساد، فإن فلسفته هي فلسفة للرغبة ومزاجها، لضبطها ولوضعها في شروط تخدم الغايات الجديرة بالتقدير. وإذا كان الفيلسوف كما ترى محاوره الجمهورية مثل الطبيب، فبمعنى أنه في المدينة يعارض الديماغوجيين الذين يشبهون الطباخ الذي يقدم الحلوى لأطفال مرضى بدلاً من أن يقدم لهم الأدوية. إن سقراط يظهر بوجه رجل مزدوج يعرف أكثر من غيره الثقافات الرغبة المراوغة، والاستراتيجيات الإنسانية وحيلها؛ غير أن حكمته تقيه من المعاناة

التي يرصدها عند الآخرين. ولأنه متخلص من شهوة السيطرة، اللهم إلا باسم
جدل الحقيقة، اختار أن يشرب السم: وُصِفَتْ حالة تسممه وتلاشى الإحساس
التدريجي لأعضائه بصورة مطولة في "مديح سقراط"، لأفلاطون. وأراؤه عن
الموت وخلود الروح خضعت لتفسيرات متعددة منذ العصر القديم. وهكذا ففي
مواجهة الألم الفيزيقي يتحلى الفيلسوف بالأتراكسيا [الخلو من القلق]
الأبيقورية، والاستخفاف الرواقي إزاء ما لا حيلة لنا فيه. وعلى هوماشه يرى
الفيلسوف الكلبى [المزدري للأعراف الاجتماعية] في جسدنا تذكراً دائماً بكوننا
فانين وهو ما يعلو على أي اعتبار آخر: ولتلبية تلك التذكرة وجب وجود صياغة
متأخرة لفلسفة عزاء تمهد للتحضر الأكثر جوهرية الذي قدمته الأناجيل.
إذا كان السياق الديني يعطي معنى، أكثر من التراث الفلسفي، لهذا الربط
بين الفكر وبين تأمل يدور حول الألم (كما في تفسيرات سفر أيوب...)، فإن
التأليف الجديد الذي ظهر في عصر النهضة لن يفهم بدون اللجوء إلى أول
العروض التشريحية والفسولوجية التي تميز بدايات الطب. لقد كانت الدورة
الدموية، الأنسجة العصبية أو الشبكات المخية هي أول توصيفات منهجية للشلل
ولأمراض أخرى للإحساس وللأنظمة العصبية الحركية وقد غدت كلها أدباً
جديداً يجد نتائجه الفكرية الأولى مع النزعة الميكانيكية الديكارتية في القرن
السابع عشر والمادية الفلسفية في القرن الثامن عشر: يشرح ديدرو في (مكمل
للرحلة إلى بوجانفيل) في أي أهوال يغرق الفكر إذا افترضنا أن الحواس
يمكن أن تقود العقل، فهذا العقل مؤسس على رؤى وتمثيلات متماسكة عن العالم
من شأنها بالطبع ألا تكون "مشاركة" بين كل البشر. هل يفكر العميان والصم
مثل الذين يمتلكون النظر أو السمع؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، ففي أي
مكانة إذن نضع الحواس إزاء العقل؟ ما هي علامات واقع يوجد خارج
الإدراكات التي نأخذها منه؟ هل الألم والمعاناة هما لا شيء؟ هل تمحى الخبرة
المتفردة أمام عمومية الحق؟ هذا يعني أنه في اللحظة التي يتشكل فيها تصور
"معاصر"، لن يتقدم المصير الفردي على المصير الجمعي الذي تمثله الأديان
فقط، ولكن سيتقدم أيضاً على خاصية عمومية الانطباعات الحسية المنظور إليها
على أنها أدوات للمعرفة والمعلومات عن العالم، في هذه اللحظة تتحدد ملامح
توجه جديد تماماً تتشكل صيرورته المعاصرة بواسطة العلوم المعرفية: وبيغي لنا
هنا أن نذكر البحوث التي يقوم بها معهد العلوم المعرفية بليون. وهي بحوث
متطورة سواء في علم الأعصاب أو في علوم اللغة في تناولها لشتى المجالات
التي أعطاها مارك جانيرو دفعة حاسمة.
لقد فتحت الفلسفة بإعادة تفكيرها في نظريات المعلومات - الموجودة منذ
الديكارتية - مجالاً جديداً في التفكير في الألم الذي يتضمن فكرة "السلبية".
السلبية بالفعل سمة لجسدي على أساس أنه لا علاقة له بالدلالات ولكن
بالمؤثرات والمضار التي يعجز عن تغيير مسارها: الهلاوس والجروح تحيل إلى
هذه السلبية وكذلك التعب والنوم والجوع والقلق وأحوال أخرى لا سلطة لي في
السيطرة عليها. عدم السيطرة هذا يحدد واقع المعاناة ويشكل الأفق الفلسفي

للتفكير في الألم المرتبط جزئياً بالتأمل حول ما هو لا إرادي: وهذه النقطة مركزية في أطروحة ديكرت الشهيرة التي تنكر معاناة الحيوان على أساس أنه لن يكون من الناحية المعرفية واعياً بحالاته(22). بهذا التمييز بين الإرادي واللاإرادي يحدث فجأة خلط بين الألم والمعاناة: المعاناة فيما وراء الألم العصبى هي الألم الذي نعانيه ونتحمله ونقاسيه مع شعور بخاصيته المزعجة. ودون أن نتطرق إلى الشكوى ودلالاتها اللاهوتية ننتقل بسهولة من مكابدة الألم إلى ميتافيزيقا "العالم الألم" والتي في نهايتها تفتح المعاناة على تأويل للألم له دلالة وله تبرير ودوافع وليس سبب فقط، ووجود الألم يمنح دعامة لتأويل معنى الحياة.. إلخ. هل يمكن أن نحدد وضعاً للمعاناة بدون الدخول في تأويلات يمكن لها أن تعد تجليات غير مباشرة لهذا الألم، اضطراب في الفكر مرتبط بإصابات جسدية؟ هذا على الأقل كان رأي مونتاني: "من يأتي من بيته حاملاً ألم النقرس، أو الغيرة أو سرقة خادمه وكل روحه يعترها الغضب، لا ينبغي الشك في أن حكمه سوف يتأثر بهذا الجانب"(23). ولا نجد في قاموس الأخلاق والفلسفة الخلقية مادة خاصة بالألم ولكن نجد نصاً بعنوان: "المرض المعاناة، الألم"، صاغه متخصص في الأخلاق الطبية. والنص يتناول مباشرة المعاناة الجسدية وآثارها الفلسفية: المؤلف يدين، وهذا منطقي، كل تبرير للألم بدوافع لاهوتية أو ميتافيزيقية، وكذلك أي اعتبار للألم الطبيعي كمؤشر على الصحة: هناك سرطانات خطيرة لا تسبب معاناة والألم ينبغي ببساطة هزيمته. وفي المقابل كما يكتب جيروم بوريه يبدأ التعامل الفلسفي مع السؤال بوصف النتائج النفسية للألم وأثرها على قدرتنا على التمييز: ويلج هذا التعامل، من خلال رفض التعارض بين الألم والمعاناة، على السمة الشاملة لوحدة حية ووجودية ونفسية يكون تماسكها مهدداً. عدم القدرة على التفكير، عدم القدرة على تنظيم السلوك، عدم إعاقة الانتباه للآخرين، بل وعدم إعاقة انتباه للحاجات الفسيولوجية الخاصة، كلها تجليات للمعاناة مرتبطة مباشرة بالألم. ويختتم المؤلف بالانتقال من عدم تبرير الألم إلى العمل من أجل تخفيف المعاناة: نظراً لعدم القدرة على شفاء كل الآلام "فالتوصية هي مبدئياً الحظر"، كما يقول المؤلف، وينهي مؤكداً على الرباط الإنساني الذي يقام من أجل تفادي الجنون والانتقام والعزلة بمصاحبة آلام الغير، ومعاناته التي ينبثق منها المعنى الحقيقي للتمص الوجداني الإنساني. وهكذا نجد أن بوريه يقترب في نبرته من نبرة شوبنهاور، الذي لم يذكره، وهو من جعل من الألم مفتاح معنى الوجود الإنساني وقوة الإبداع الأخلاقي والجمالي: إنه يعود إلى هذا المصدر الذي كان يقول في القرن التاسع عشر، أن الجهد في تجاوز الشقاء بواسطة الشعر، هو تجل لوضع من الفشل إزاء الفعل (الفن يعطي معنى أكثر نقاءاً للمعاناة المعيشة) والذي إذا ما انتقل إلى أيامنا هذه يجعل من رفض المعاناة تبريراً مقترناً بوجود النشاط الطبي.

حضور مونتاني

هذه النبذة التي تشدد على التعاطف والحفاظ على القدرات الإنسانية في حالة المرض تقترب بوضوح من بعض نصوص لمنتاني الذي يمكن اعتباره أحد رواد فكرنا، وهو الذي يرفض أي كيان وجودي للألم، ولكنه يجعل منه أحد عناصر الشرط الإنساني الذي ينبغي استثنائه بل علينا أن نتعلم منه معنى الشجاعة والتعاطف مع الغير، والاجتماع بالأحياء الآخرين وهذا دون أن يكون للألم أي قيمة يمكنها أن تكون سمة للوجود من الناحية الفلسفية: فالمكابدة ليست خلاصاً ولا خطيئة، ولكنها بشكل أساسي بمثابة تمرين يمكننا "أن نلقى بأنفسنا فيه بوعي" (25)، لكي نختبر طبيعتنا في مواقف متنوعة. وهكذا فالفيلسوف البصير إذن يكرس نفسه لاستثناس الموت بل وحتى لتجربته: "إذا لم يكن بإمكاننا الذهاب إلى أعماقه فعلى الأقل قد نرى ملبساته ونعائشها" (26). ويشير منتاني إلى حادث تعرض له مع حصان تركه مغشياً عليه وجرياً نازفاً. ودون أن يصرح منتاني بالمدة التي استغرقتها العودة إلى الوعي، يستدل من حالة السلبية بلا انفعال على سلام متوافق مع لحظات المنية. وفي بقية هذا المقال الرائع نرى منتاني يشبك حكاية عودته إلى الوعي مع الاعتبارات الأخلاقية حول العقل: فقد كان يتحدث حسبما يقتضي الموقف، دون أن يكون لديه أي وعي بأنه فعل ذلك: إنها تأثيرات خفيفة تنتجها الحواس من نفسها وكأنها بحكم العادة" (27).

وفي هذا الاقتراب من الموت، كان الإحساس تقريباً معدوماً في حين أنه أصبح لا يُحتمل عندما عاد إليه وعيه وشعر بالألم في أعضائه. ويستخلص منتاني من ذلك "إنه مشروع شائك بصورة أكبر مما يبدو عليه، أن نتابع مساراً متشرداً هو مسار عقلنا؛ أن نخترق الأعماق المظلمة لثنياته الداخلية؛ أن نخترع عدداً من حالات نشاطه ونجمدها. وهي تسليية جديدة وعجيبة تلك التي تسحبنا من المشاغل الشائعة والمهمة في هذه الدنيا" (28). من المدهش في نزوة هذه المقاربات للموت وللأنشطة العقلية الآلية، أن نفهم أن منتاني قد ابتكر، في الكتاب الثاني من المقالات، هذه العدة بالغة العلمية من أجل الوصول، في مقالة "مديح ريمون سيبون" إلى مديح الحواس والتكوينات التلقائية لخلايا استعداداتنا التي نشترك فيها مع الحيوانات. ثم وصل منتاني بعد أن عالج حب الأطفال وقراءة الكتب إلى مقاله عن القسوة (الكتاب الثاني، 11) الذي يحتج فيه مرة أخرى على التعذيب، الأسوأ من الموت، مستنداً إلى شقيقته الطبيعية: "الهمجيون لا يعتدون عندما يشوون ويأكلون أجساد الموتى بنفس القدر الذي يعتدى به أولئك الذين يعذبون البشر ويضطهدونهم أحياء" (29). إذا كان من المستحيل تفادي ترويع الناس بالعقوبات العامة، يقترح منتاني ممارسة ذلك على الجثث وحدها: "ينبغي ممارسة هذا الاسراف في العنف ضد الميت وليس ضد الحي" (30). ويربط هذه الفظاظة القاسية بالألم التي تتعرض لها الحيوانات: "إن الممارسات الطبيعية الدموية ضد الحيوانات تعبر عن ميل طبيعي إلى القسوة" (31). إلى الدرجة التي يطرح فيها ضرورة وجود "احترام يربطنا، وواجب عام للإنسانية، ليس فقط تجاه الحيوانات ذات

الحياة والشعور ولكن حتى تجاه الأشجار نفسها وتجاه النباتات. يجب علينا العدل تجاه البشر، والفضل والطيبة تجاه المخلوقات الأخرى التي يمكن أن تكون قادرة عليها. هناك تعامل بيننا وبينها والتزام متبادل" (32).

إن مسألة آلام الحيوان ومعاناته هي اختبار كبير موجود بوجه عام في مقال مديح ريمون سيبون. فبعد أن أشار مونتاني إلى: "الإنسان الموجود وحده دون عون خارجي ومحروم من الفضل والمعرفة الإلهيين" (33) بوصفه موضوعاً لدراسته، ركّز فحصه على العلاقة الحساسة بالعالم وعلى الروابط التي تُنسج انطلاقاً من هذا الوضع بين الروح والجسد: "أنا سعيد بأنني لست مريضاً، ولكن إذا كنت كذلك فإنني أريد أن أشعر بذلك، أريد أن أعرف أنني كذلك، وإن قاموا بكّبي أو بشقى أريد أن أشعر بذلك. في الحقيقة، من يمكنه أن يجتث معرفة الشر، فإنه يستأصل معرفة اللذة وفي النهاية يقضي على الإنسان. الشر بدوره يكون خيراً بالنسبة للإنسان. فلا الألم ينبغي عليه دائماً الهرب منه ولا اللذة ينبغي عليه دائماً ملاحظتها" (34). المعيار الحاسم الذي يتبناه مونتاني هو الحكم السليم الذي يمكن أن يضطرب بسهولة بواسطة انفعالات الجسد والروح كما تشهد على ذلك الأمراض وكذلك أغلب الحالات الذاتية التي هي من جهة أخرى النصيب المشترك للخطاب الداخلي.

على الاعتبارات الأخلاقية الراهنة إذن أن توسّع من مجال أقوالها لتتنقل من الاعتبارات الضميرية إلى أخذ آفاق الاندماج الحي في الحسان: وما يفصله سيموندون يؤكد مونتاني بلا مواربة عندما يطرح الرباط الأساسي بين التزامات البشر وهشاشة حكمنا، عندما يرفض الاستكبار والشعور بالتفوق لصالح تواضع واع يفضل إثراء الشروط العملية للوجود المنقرد على الفصل المغرور لجوهر البشرية عن الأنواع الأخرى الحية. إن الشروط التي تتحكم في تطور التمثيل المعاصر للكائن الحي هي إذن حاضرة في قلب الثقافة الأوروبية منذ قرون، وما علينا إلا أن نعيد صياغتها حتى نمنحها كل الاتساع المرغوب فيه.

لا نزعة طبيعية ولا غائية وإنما معيارية

هكذا يؤكد تحليلنا موقفاً جوهرياً للتفكير في الكائن الحي، وهو الموقف الذي يضع المعيارية محل التمثيلات الطبيعية والرؤى الغائية في آن. هذه الصيغة مركزية لدرجة تتجاوز معها مشاحنات عديدة حول حدود صلاحية النماذج التفسيرية ذات المستويات المختلفة أينما تكون. ويشير جاك جايون إلى هذه المناقشة: على عكس ما قيل زمنياً طويلاً فإن تجليات الكائن الحي وبنياته ترجع إلى تداخل أنظمة لا تفرضها من حيث المبدأ أي ضرورة. وتنظيمها يحيل تفسير تاريخي لا يشير على الإطلاق إلى احتمالي أولي؛ وهذا حقيقي سواء على مستوى مكونات الجهاز العضوي أو على مستوى التطور الذي يؤكد جاك جايون أنه معطي أولي لكل نظام حي، دون أن يكون هناك إمكانية مسبقة لتحديد الاتجاه الذي سوف يأخذه عند كل ظرف طارئ. إن تمثيل الكائن الحي

بوصفه نظاماً لا يجعل من المستحيل التفكير في الاستمرار الحى لعناصر لا تكون متضمنة بصورة استنباطية في حالة سابقة (انبثاق). هذا الوضع يعني أن الشخص هو كيان فريد ويتحدد بقدراته. وتعويق قدراته يعني إعاقة، بتر، إصابة، تعديل الموقف الوجودي للشخص، وهو ما كان يعنيه سارتر عندما جعل من الحرية علامة جوهرية: إصابة تعدل التوجه السلوكي العفوي تعيد تشكيل الشخص في كليته. حينئذ يؤدي رفض النزعة الطبيعية والنزعة الغائبة إلى إخلاء مكان لإقامة علاقة بين الأفعال الممكنة للفرد وأبعادها ذات المرجعية الذاتية والمعيارية: ما هو ممكن بالنسبة لفرد عادي يصبح قاعدة إحصائية لقياس الفجوات؛ ويسمح تنوع القدرات الفردية بمعاملة كل فرد في علاقته بمرجعيات تحيل إلى قواعد، وكذلك إلى أبعاد الغيرية التي تتناولها الفينومينولوجيا: ويربط سارتر وميرلوبونتي التمثيلات النابعة من سيكولوجيا السلوك إلى الخبرة التاريخية ويضعان التعارض بين السيكولوجيا والجسدي موضع المساءلة إلى الدرجة التي يصبح معها الألم، الذي تعرض للإنكار زمنياً طويلاً أو نظر إليه على أنه أثر "مشترك" للحياة الجسدية، رهاناً اجتماعياً وسياسياً. ويشدد كتاب الوجود والعدم لسارتر على الرابطة بين "الم العينين" والمنظورات العقلية التي تتداخل مع العمل الذهني كما تتداخل مع العار أو الكبت. الألم والصحة يوجدان في مجال القواعد حتى وإن "لم نملِ قواعدنا على الحياة" (كانجيليم).

تعاطف وهمجية

وهكذا نفهم أن الفترة الأخيرة قد طورت صيغاً متعددة للتعاطف. هذه الفكرة بالرغم من غموضها فهي تحيل إلى مناطق صعبة في الوعي بالوجود وفي القدرات العفوية أو المأمولة للغير - تفسر بشكل كبير ازدهار الحركات الثقافية والسياسية المتمحورة حول فهم الآخر: وهذا يمتد إلى المعبر عنه في القواعد الأخلاقية للتجريب الطبي والمواثيق الدولية، على سبيل المثال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الخاص بالأمم المتحدة أو توصيات اللجنة الاستشارية للأخلاق على المستوى القومي(35).

في إطار هذا المنطق، لا يصلح الألم كمؤشر: لا يمكن النظر إليه إلا على أنه إعاقة - حدثت قضاءً وقدرًا أو عن قصد، بسبب تهور أو إهمال.. إلخ: هذا التوجه المعياري يقترب بإضفاء السمة التشريعية على كل عناصر المسألة. وهي القضية التي تتبع بشكل كبير من تأثيرات الحربين العالميتين. إن اتفاقيات جنيف حول التعامل الذي ينبغي أن يحظى به السكان المدنيون من جانب المحاربين، كل هذا مثل أساساً للتأملات التي تبعتها. وهكذا نظر إلى الألم على أنه "تغير" للقدرات التلقائية. إن معيار التغير يسود هنا: كل فرد يعد "قادرًا" على التعبير عن فرديته الخاصة وبصور مختلفة؛ وتعد التعبيرات المختلفة التي تحيل إلى ضغوط، أياً كانت طبيعتها، عقبات ضد الحرية الأساسية للشخص. ويعتبر رفائيل وكاثرين لارير الحياة الاجتماعية التي يعبر عنها الحيوانات التي

تعيش في حرية ملمحاً يربطنا، ولا نستطيع أن نرحمهم منه دون أن نعوق سلامة طاقاتهم التلقائية. كما أن الحس السليم يقول إن حيوان المعمل، حتى وإن نتج عن تلاحقات وتعديلات جينية لا تتواجد في الطبيعة، له نفس حساسية أي حيوان آخر، وقد شددت أن مورال، في مؤتمر علمي انعقد مؤخراً، على الضرورة الوظيفية والإنسانية لتخفيف الألم الحيواني، بوصفه عاملاً يؤدي إلى اضطراب البحث. ومن المهم تحديد "نقطة حدية" في أكثر سن مبكر ممكن، رغم صعوبة متابعة تطبيقها على الحيوانات الصغيرة التي تتطلب مراقبة متعمقة متصلة بالمتغيرات المرتبطة بكل فرد(36).

وهكذا تؤدي الأبحاث الأساسية وكذلك التطبيقات العلاجية إلى الحفاظ على التفرد، والتنوع بوصفهما سمات محددة للكائنات الحية، وهو ما يدفع إلى اعتبار أن الرهانات المعاصرة للاتساع غير المسبوق لمعارفنا في مجالات العلوم البيولوجية تخضع المتخصصين في هذه المجالات لاختبار صعب وخاص، بما أن النتائج المطلوبة منهم ينبغي لها أن تكون مستقرة وقابلة للتكرار في شروط تجريبية وعلاجية تخضع عناصرها العامة لكافة أشكال التنوع. والحال هذه، تمثل النتائج المتحققة سمة إحصائية بالضرورة وتبقى جانباً متغيراً في العلاج الإكلينيكي. هذا التنوع الفردي يمثل بصورة طبيعية أساساً لتوصية اللجنة الاستشارية القومية للأخلاق فيما يخص علوم الحياة والتي بواسطتها يوصي رئيسها رينيه سيكار "باستثناء القتل الرحيم euthanasie" الذي يأتي ليرتبط مع قانون 30 نوفمبر 2004 "الخاص بحقوق المرضى وبنهاية الحياة" و"يؤسس الحق لإرادة المريض" في ظروف محددة. هذا التوجه يعلي من شأن التعاطف ضد الهمجية. تلك الشفقة التي جعلت مونتاني، في مقاله عن القسوة، يحكي أن محكوم عبّر عن اعترافه بالجميل لحراسه، وكان قد عرف أنه سوف تقطع رأسه بالمقصلة بعد أن حاول الانتحار قائلاً لهم أن فكرة الانتحار قد خطرت له "بسبب الوحشية التي تعرض لها من جراء تعذيب قاس زاد من خوفه ترقبه [...] لكي يهرب من عذاب أدهى".

هوامش

1. Atlan, Henri et Delmas-Marty, Mireille, « Clonage, où allons-nous », in Le Monde, 30 juin 2004.
2. Jordan, Bertrand, Les Marchands de clones, Le Seuil, 2003.
3. Atlan, Henri et Delmas-Marty, Mireille, op. cit.
4. Le Monde, 3 décembre 2004.

5. ويؤكد راولز: "على شرط أن 'عدم المساواة العادل' هذا لا يتداخل مع الحريات الأساسية التي تجعل من الممكن تصور تأمل جماعي لتوزيع 'الثروات الأولية'. وفي نهاية هذا التأمل سوف تكون هناك أشكال من عدم المساواة مقبولة مسبقاً بوصفها عادلة بسبب الفوائد المرتبطة بها حتى بواسطة الذين يكونون أقل حظاً من غيرهم في التوزيع النهائي: إن تعبير "حجاب الجهل" يحيل لادى راولز إلى مجتمع يعترف أعضاؤه بحقوق بعضهم البعض ويقبلون التفكير في أن أماكنهم 'قابلة للتبادل'. هذا التحديد الواقعي يفسر العجز الذي يعبر عنه نص آخر ظهر في صحيفة لوموند (3 ديسمبر 2004) في ليلة التليفون (حملة تليفزيونية لجمع

تبرعات لمقاومة العاهات): "المعاقون ليسوا فقط الكائنات الإنسانية الأقل حظاً في البلاد النامية، هم أيضاً الأكثر تعرضاً للإهمال. هناك أكثر من 600 مليون شخص في العالم يعيشون بعاهة. 400 ألف منهم يعيشون في البلاد النامية غالباً في حالة من العوز والعزلة واليأس". كما كتب أمارثيا سن الحانز على جائزة نوبل في الاقتصاد وچيمس ويلفنسون رئيس البنك الدولي: "نسبة ضئيلة من الـ600 ألف المعاقين ولوا بالإعاقة. فهكذا يمكن لسوء التغذية وغياب الماء الصالح للشرب أن يؤدي إلى العمى [...] المعاقون يريدون ما نريده نحن جميعاً: إمكانية الوصول إلى المدرسة، الحصول على عمل بأجر، وأن يعيشوا حياة تستحق مكابدة العيش وأن يكونوا أعضاء ذوي قيمة في المجتمع أو العالم بوجه عام. هذه الرغبات ينبغي ألا تبقى أضغاث أحلام: كثير منها يمكن أن يتحقق إذا كنا مستعدين أن نعطى لهذه المشكلة الكبرى الاهتمام والالتزام اللذين تقتضيهما. وعلينا أن نبحث عن التصميم لتحقيقه بالفعل". تنفيذ هذه النية (حتى بالتشديد، كما يفعل المؤلفان، على حلول بسيطة - نظارات لضعيفو النظر، تطبيق قواعد تسهيل الوصول إلى المباني والأرصفت...) يقتضي تنمية محلية تداولية تدعمها مؤسسات دولية ملتزمة. وانتظاراً لذلك، تحيل هذه الحلول إلى الإرادة الطيبة

وليس إلى العدالة بوصفها صياغة وتطبيقاً للقواعد المشتركة في منظومة اندماجية.

6. Dworkin, Ronald, Life's Dominion, an argument about abortion, euthanasia and individual freedom, Knopf, 1993.
7. De Fontenay, Elisabeth, Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité, Fayard, 1998.
8. Voir Goffi, Jean-Yves, L'Animalité, Vrin, 2004. J.-Y. Goffi a récemment dirigé à Grenoble un colloque consacré à Hare.'
9. Walzer, Michael, Critique et sens commun, trad. par J. Roman, La Découverte 1990.
10. Blumenberg, Hans, La Légimité des temps modernes, Gallimard, 1999, trad. par M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler.
11. Jonas, Hans, Le Principe Responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique, trad. J. Greisch, Le Cerf, 1990
12. Simondon, Gilbert, L'Individu et sa genèse physico-biologique, Jérôme Millon, 1995. •
13. Ibid., p. 166.
14. Comme cela s'annonce notamment dans Merleau-Ponty, Maurice, L'Institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955), Belin, 2003. Cf. plus particulièrement le cours sur la passivité. . 15. Simondon, G., op. cit., p. 209. . 16. Ibid., pp. 212, sq.
17. Ibid., p. 2]5. . ;
18. Ibid, p. 243.
19. Ibid., p. 244.
20. Ibid., p. 245. 2. Ibid., p. 247.
22. Voir Rey, Roselyne, Histoire de la douleur, La Découverte, 1992, p. 93.
23. Montaigne, Les Essais, II, 12, Gallimard, la Pléiade, éd. Thibaudet (1950), p. 634.
24. Canto, Monique, dir., Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, PUF, 1997.
25. Montaigne, Essais, II, 6, p. 406.
26. Ibid., p. 408.
27. Ibid., p. 413. ;
28. Ibid., p. 415.
29. Ibid., p. 474.

30. ينبغي أن نستشهد هنا بالفقرة التالية: "أنا أحيأ في موسم تنشر فيه مثلاً هائلاً عن هذه الرذيلة، بالسبح بحروبنا الأهلية؛ ولا نرى شيئاً في التواريخ القديمة أكثر تطرفاً مما نحاوله نحن كل يوم. ولكن هذا لم يدعى في حالي. أمكن لي بالكاد أن أقتنع، قبل أن أرى، أن هناك نفوساً بشعة ترغب في القتل لمجرد لذة القتل: بتر وقطع أعضاء الغير؛ ويشحدون عقولهم في

اختراع وسائل تعذيب مبتكرة وموتى جدد، دون عداوة، وبدون فائدة، ولغاية وحيدة هي الاستمتاع بمشهد مسلي من الإيماءات والحركات التي تثير الشفقة وتأوهات وأصوات باكية لرجل يحتضر في قلق. لأن هنا توجد النقطة القصوى التي يمكن أن تصل إليها القسوة: أن يقتل الإنسان الإنسان دون غضب منه ولا خوف منه ولكن فقط للفرجة، سينيكاس، رسالة 90".

31. Ibid., p. 477.

32. Ibid., p. 480.

33. Ibid, p. 494.

34. Ibid., p. 546.

35. Cf. Ambroselli, Claire et Wormser, Gérard (dir.), Du corps humain à la dignité de la personne humaine. Genèse, débats et enjeux des lois d'éthique biomédicale, CNDP, 1999.

36. لدى القوارض، تأتي الصعوبة من مسألة الحجم التي تجعل المجرّب أقل حساسية لإيقاع التنفس. السلوك المرضي يتغير مثل غياب اللعب أو النشاط وهي مؤشرات تؤخذ في الحسبان، كما أن الألام غير المعالجة (سواء لدى الحيوانات أو البشر) تؤدي، كما يؤكد ستيفان جونغو في هذا المؤتمر، إلى حساسية لا رجعة فيها لمنبهات قليلة الشأن وسطحية.

37. Montaigne, op. cit., p. 475.

* disparation : تركيب نسقي متفاضل :

مصطلح ينتمي عند سيموندون إلى مجال فسيولوجي وسيكولوجي يشير إلى عملية تكوين مدرك من عناصر حسية مختلفة مشكلا درجة أعلى لا يمكن ردها إلى مجرد العناصر المكونة لها.

Revue des revues de l'adpf, sélection de décembre 2005

- Gérard WORMSER: «Normes et enjeux de la représentation du vivant»
article publié initialement dans la revue *Les Temps modernes*, n°630-631, mars-juin 2005.

Traducteurs:

Anglais: Imogen Forster
Arabe: Anouar Hamed Ahmed Moghith
Chinois: Zhu Xiangying
Espagnol: Ofelia Arruti
Russe: Nina Khotinskaïa

Droits:

- © Gérard Wormser/*Les Temps modernes* pour la version française
- © Imogen Forster/Institut Français du Royaume Uni pour la version anglaise
- © Anouar Hamed Ahmed Moghith/Centre Français de Culture et de Coopération du Caire – Département de Traduction et d'Interprétation pour la version arabe
- © Zhu Xiangying/Centre Culturel et de Coopération Linguistique de Pékin pour la version chinoise
- © Ofelia Arruti/Centre Culturel et de Coopération de Mexico – Institut Français d'Amérique Latine pour la version espagnole
- © Nina Khotinskaïa/Centre Culturel Français de Moscou pour la version russe