

ما بعد الحداثة وأزمة الوسط

Postmodernism and the environment crisi

د. عبد الوهاب بن البشير خطاط^{*1}

¹ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، abdelwahebkattat@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2020/ 09/14 تاريخ القبول: 2020/ 12/ 26 تاريخ النشر: 2021/ 03/31

Summary

Modernism produced a new vision of world, which is covered by surplus production and profit due to the development of tools and technologies as well the growth of human power and desires. This undoubtedly led to controlling nature to some extent, and enjoys its resources and achieves well-being. It did not appear for the first time to human that the technology relied upon to control the nature, it results destruction. Instead to relieve the embarrassment and fear of nature it gives a birth of greater fear. The accumulation of fear with the transformation of the human mind result a tool to control nature through the means that is produced. The technologies that is produced affected both of the human being and the environment and pave the way for the birth of postmodernism. Postmodernism is a the product of modernity and it is a reaction against to the principles of modernity. This response is presented in rationing and its purpose is to reduce the effects of modernity and its impact on the environment.

Keywords : Environment, Postmodernism.

الملخص

أنتجت الحداثة وجه جديد للعالم، وجه جديد يكسوه التصنيع وفائض الإنتاج والربح بسبب توسع الأدوات والتقنيات وتنامي سلطة الإنسان ورغباته... أدى ذلك دون شك إلى السيطرة على الطبيعة إلى حد ما والتمتع بمواردها وتحقيق الرفاه. لم يخطر على بال الإنسان أن التقنية التي اعتمد عليها في تحقيق السيطرة على الطبيعة قد تعود عليه بالدمار والويل والنبور. وعوضاً أن ترفع عنه الحرج والخوف من الطبيعة والمخاطر التي تهدده فإنها ولدت لديه خوفاً أكبر. خوف تراكم وتحول معه العقل البشري أداة للسيطرة على الطبيعة عن طريق ما أنتجه من وسائل تقنية. أضرت التقنيات التي أنتجها الإنسان بالحيط وبالإنسان وهو ما هيأ الأرضية الخصبة لولادة ما يسمى "ما بعد الحداثة". ف"ما بعد الحداثة" وليدة "الحداثة" وقد جاءت كرد على مبادئ "الحداثة" ومنتهجاتها. تمثل هذا الرد في التقنين والتجاوز والغرض منه التقليل من مؤثرات "الحداثة" وانعكاساتها على "الوسط".

الكلمات المفتاحية: الوسط، ما بعد الحداثة.

* د. عبد الوهاب بن البشير خطاط : abdelwahebkattat@yahoo.fr

مقدمة:

أقبل الإنسان على تغيير نمط عيشه الاستهلاكي ونجح في إحداث تغيير كبير وشامل حول حياته تطبيقاً لشعار "ديكارت" أن نجعل الإنسان "سيداً على الطبيعة ومالكا لها" إلا أن الإنسان الغربي بالغ في استنزاف ثروات "الوسط" أو الطبيعة بصفة عامة، ومازال يجد في البحث عن وسائل تقنية مناسبة لتحقيق استنزاف أكثر. ذلك ما جعل الإنسانية مهددة. ووقف المفكرون على هول ما يحدث من تهديد فصرخوا دون أن يسمعهم أحد. فأى معنى للثروات التي يوفرها "الوسط" وهي تعدنا بدماره ودمار الإنسانية جمعاء. وقادت هذه الأخطار التي يواجهها "الوسط" البعض إلى القول بأزمة "الوسط" وهو ما يستوجب التساؤل حول وضعية "الوسط" وذلك بالأخذ بعين الاعتبار بصمة الجريمة التي يقتربها الإنسان ضده وضد الطبيعة بصفة عامة، بحكم فعله التقني الذي وجهه إليه، فعل تقني يمثل الوجه البارز للحداثة التي بنيت على مبدأ الإخضاع والسيطرة أي إخضاع الطبيعة للإنسان والسيطرة عليها، استغلال ثرواتها.

إن الأزمة التي يعرفها "الوسط" هي إعلان عن أزمة كونية إنسانية، ودعوة إلى ضرورة التلفت صوب الخطر المحدق "بالوسط" لتفادي السقوط في الهاوية. لقد آن الأوان للتساؤل عن إمكانية إيجاد السبل لتجنب السقوط في الهاوية ورأس المسألة يتعلق بحمايته أي حماية "الوسط" من الكوارث المحدقة به. كل ذلك يحيل إلى طرح جملة من المسائل العالقة، مسائل مركوزة أساساً في الأخلاق أو مدار خطابها مركوزاً في الأخلاق أو إيتيقا الوسط الطبيعي والتي تعد منطلق تساؤل جديد كما يعبر عن ذلك Beauchamp André. والقول بالتساؤل الجديد ليس اعتباطياً، بل هو وجه من وجوه الدقة التي تعبر على أن الأخلاق سابقاً لم تتناول مسائل متعلقة "بالوسط". ذلك أن الإنسان قد أحل عنفاً اصطناعياً محل عنف يدوي ضئيل وأحل هدماً فاحشاً محل تغيير طفيف ومستحسن

أمام هذا الزحف الداهم الذي يتجه نحو "الوسط" والذي تقوده الحداثة، فإنه من الضروري العمل على إيقافه لحماية "الوسط" بوصفه الفضاء المشترك أو هو وسط مشترك يتجاوز الخصوصية الفردية إلى الخصوصية الجماعية. بمعنى أن "الوسط" ليس ملكاً لفرد بل هو للإنسانية جمعاء. والحال أن "ميشال سير" قد دعا منذ تسعينات القرن الماضي إلى ما سماه "العقد الطبيعي" قصد إنقاذ "الوسط" من الخطر المحدق به وبالطبيعة بصفة

عامة. ويندرج الوقوف أمام الزحف الداهم الذي يتجه نحو "الوسط" ضمن ما يسمى بـ "ما بعد الحداثة". ولئن أسس عديد الفلاسفة ما يسمى بالأخلاق وأشهرهم "أرسطو" قديما و"كانط" حديثا فلا أحد منهم وصل إلى إيتيقا "الوسط" أو طرح إيتيقا "الوسط" فكانوا يتكلمون عن علاقة الإنسان بالإنسان من حيث التعامل أي رسم العلاقات الإنسانية فيما بين البشر. بمعنى أن الأخلاق في جهة و"الوسط" في جهة أخرى أو في جهة مقابلة. أي أصبحت هذه الأخلاق عاجزة عن مواكبة التمشي التكنولوجي المتصاعد، بالتالي ضرورة التجديد الفلسفي لمواكبة ما يلحق "الوسط" من أضرار. وما يستتيرنا في هذا الغرض هو عمل "هانس جوناكس" الموسوم "بمبدأ المسؤولية: أخلاق للحضارة التكنولوجية" الذي نظر فيه صاحبه إلى أخلاق مبنية على ما يسمى "المسؤولية". ويؤخذ خطابه مأخذ الجد بحيث نتبين بالتدرج كل التماسك وكل المعنوية الذين يشدان عبارة المسؤولية إلى نسق الكتاب بكامله. وعلى هذا النحو يؤسس "المسؤولية"، "مسؤولية في حجم التقنيات التي ابتدعها الإنسان أو مسؤولية في حجم الحضارة التكنولوجية التي تهدد "الوسط".

والحال أن "ميشال سير" سعى إلى الارتقاء بالطبيعة إلى المرتبة الإنسانية، وذلك بالنظر إليها كذات إنسانية لها حقوق مثلها مثل الإنسان وذلك في كتابه "العقد الطبيعي" وإذا كان "جوناكس" و"سير" لم ينظرا إلى تجاوز الحداثة نهائيا بل تعديل توجهاتها للحفاظ على البيئة والطبيعة بصفة عامة، فإن "كارل ماركس" ينظر إلى قلب نظام الاقتصاد الرأسمالي وليد الحداثة واستبداله بنظام اشتراكي يقوم على التوزيع العادل للثروات، وبناء على ذلك الحد من تدهور الطبيعة وذلك بالحد من سيطرة الطبقة البرجوازية على الثروات واستنزافها. ويجوز لنا القول أن فلسفة "جوناكس" والتي يسعى صاحبها إلى إرساء إيتيقا في حجم الحضارة، وتوجه "ميشال سير" للحديث عن حقوق الطبيعة، ودعوة "كارل ماركس" لاستبدال النظام الرأسمالي بنظام اشتراكي تصب كلها في خانة حماية "المحيط" والطبيعة بصفة عامة ومراجعة المبادئ التي قامت عليها الحداثة والتأسيس لما بعد الحداثة.

1. مفهوم الوسط

1.1: المعنى اللغوي والاصطلاحي:

يدعونا الاهتمام بمفهوم الوسط، المقابل للفظ الفرنسي Milieu ضرورة إلى العودة إلى جملة من المسائل المتعلقة به، ونقصد الاشتقاق اللغوي في اللغة العربية واللاتينية والفرنسية وكيف ولد معناه الاصطلاحي، وذلك بالتركيز على بعض الشحنات الدلالية لهذا اللفظ في اللغات التي عرضت هذا المفهوم وكرست استعمالاته العلمية والفلسفية من اليونان القديمة إلى العربية فاللاتينية واللغات المنسلة منها:

- الاشتقاق اللغوي أو اللفظي: مفهوم الوسط هو ما يقابل المصطلح الفرنسي Milieu والذي يعود إلى الجذر اللاتيني Medius و Medius للفظ لاتيني يتكون من mi أي وسط أو نصف و Lieu أي مكان. ترجمته الحرفية إلى اللغة العربية "وسط مكان" أو "نصف مكان".

- المعاني الاصطلاحية أو المفهومية: من المعاني التي نعثر عليها والتي يحيل عليها مفهوم الوسط Le Milieu: المعنى المكاني أو المعنى المنطقي "Régional"، المعنى المركزي.

- المعنى المكاني: ويحيل "الوسط" في هذا المعنى على النقطة البعيدة بالتساوي عن حدي مكان أو طرفي مكان معين. ويتجاوز هذا المعنى القيسي الرياضي الذي تم التعبير عنه بلفظة التساوي إلى المعنى التقريبي النسبي كأن تقول فلان وسط السفينة أو فلان وسط البناية دون أن يكون هذا الشخص بعيدا عن أطراف السفينة التي هو فيها أو البناية، فهو يمكن أن يكون في ركن من أركانها (السفينة، البناية...) فهو في وسطها من غير تساو.

وينطوي هذا المعنى المكاني على معنى المسافة كأن نقول وصلت إلى وسط المسافة أي نصف المسافة، وكأن نقول "وسط الحبل وسط الرمح." (ابن منظور، 1988، ص: 923)

- الموقع المركز: إذ يعني "الوسط" "Le milieu" "شيء يوجد وسط جملة من الأشياء أو شخص بين جملة من الأشخاص." (Christian, 2004, p : 804)

في هذا المعنى في العربية نقول "وُسْطُ" وهو يقابل مصطلح "Milieu" ويستعمل "وُسْطُ" لدى العرب "إذا كانت جملة من الأشياء متراسة بجانب بعضها البعض أو موضوعة في شكل حلقات كحلقات السلسلة أو العقد أو السبحة أو حلقة من الأشخاص ... جلست "وُسْطُ" القوم." (ابن منظور، 1988، ص: 923)

2.1: الوسط والتبلور في البيولوجيا

لقد عني بمفهوم "الوسط" السوائل المحيطة بالكائن الحي من ماء وهواء وحرارة ورطوبة وضوء، ... وذلك من "بوفون" "Buffon" مرورا بتلميذه "لامارك" "Lamarck" فـ"بلانفيل" "Blainville" و"سانت-هيلير" "Saint-Hilaire" وقد أدرج كل من هؤلاء تقريبا "الوسط" "Le Milieu" ضمن "المؤثرات الخارجية" "Les circonstances externes" وقد استعمل "بلانفيل" "المعدلات الخارجية العامة" أو "المغيرات الخارجية العامة" "Les modificateurs extérieurs généraux" ويعني ذلك أن المفهوم في هذه الفترة مازال قلقا ولن يشهد استقراره النهائي في مجال البيولوجيا إلا مع "كونت"، فهو الذي كما يقول "كانغيلام" استعمله استعمالا مجردا. وما نلاحظه أن "أوغست كونت" يستعمل مفهوم "الوسط" في مواقع متعددة من كتاباته وعلى وجه الدقة في كتابه "دروس في الفلسفة الوضعية" عندما يتحدث عن الانسجام بين الكائن الحي و"الوسط" وذلك عندما يقول: «يتمثل الشرط الأساسي للحياة في الانسجام بين الكائن الحي والوسط الملائم.» (Comte, 1838, P :293) ونلاحظ في هذا الشاهد استعمال عبارتين هامتين هما الانسجام والملاءمة. أخذ "كونت" مفهوم "الوسط" عن سابقه ويمكن أن يكون قد أخذه عن "بلانفيل" نظرا لعلاقة الصداقة التي تربطهما ويمكن أن يكون قد أخذه عن "لامارك" لأنه يذكر الرجل عديد المرات في كتاباته ويتعرض إلى أفكاره. وبالتالي لا يمكن أن نجزم بأن "كونت" استلم المفهوم من "لامارك" عن طريق "بلانفيل" كما ذهب إلى ذلك كونغيلام جورج، الذي يقول: «لذا أخذ كونت عن لامارك، عن طريق دو بلانفيل، المصطلح الأرسطوطاليسي للوسط.» (Canguilhem, 2006, P :112,113) بمعنى يمكن أن يكون قد اقتبسه مباشرة من لدن "لامارك"، ويمكن أن يكون قد أخذه عن الرجلين معا. فليس هذا مهما لأن المهم هو أن "كونت" لم يبق على المعنى الذي يحيل عليه مفهوم "الوسط" لدى السابقين عليه أي معنى السوائل فحسب، بل أصبح

مفهوما مطلقا أي يحيل على معنى مطلق وليس محددًا بالسوائل. وبلغة أخرى بعد أن كان "الوسط" (بما هو ماء، هواء، حرارة، ...) عنصرا من بين العناصر المكونة لـ"المؤثرات الخارجية" *"Les circonstances externes"* أصبح مفهوما يطلق على "المؤثرات الخارجية". تلك هي النقطة النوعية التي أحدثتها "كونت"، أي يدل "الوسط" لدى "كونت" على مجمل "المؤثرات الخارجية" *"Les circonstances extérieures"* وهو ما عبر عنه بكل وضوح بقوله: «كلمة الوسط في البيولوجيا ليست تعني السائل أين قذف بالحي بل عموما تعني مجمل المؤثرات الخارجية لجنس ما، وهي ضرورية لوجود الكائن الحي». (Comte, 1838, P :293) بهذا المعنى يكون "كونت" قد أسس مفهوما مطلقا وعاما وهو ما سيأخذه عنه البيولوجيون والفلاسفة. وذلك كما يؤكد كانغيلام جورج في قوله مشيرا إلى "كونت": «إلا أنه هو الذي جعله في استعمال البيولوجيين وفلاسفة المستقبل، مفهوما عاما وتأليفيا». (Canguilhem, 2006, P :112)

لم يعد "الوسط" مع "كونت" يحيل على سائل من السوائل فحسب بل يحيل على الغازات، الماء، الجوامد، المغناطيس، ... وبالتالي أصبحت المؤثرات الخارجية تكون "الوسط" عند "كونت". وهو ما يذهب إليه جاكوب فرنسوا عندما قال: «أصبحت الأوساط المحيطة والمؤثرات مع أوغست كونت تمثل الوسط». (جاكوب، 1989، ص:172) وهو ما ورثه عنه تلميذه "شارل روبان" ليضيف إليها في ما بعد الكائنات الحية بقوله: «لا يكون "الوسط" غازيا فقط، أو سائلا من السوائل، أو جامدا من الجوامد، بل هو خليط من الغاز وغلاف جوي، والسوائل كالمياه المالحة وغير المالحة، والجوامد كالتراب والرمال، والمغناطيس والنور». (Robin, 1853, P :48) إذن، ما يمكن قوله هو أن "الوسط" لم يعد منحصرًا في مكون واحد بل أصبح يضم مجموع من المكونات المختلفة. ومن الضروري أن نشير إلى أن "أوغست كونت" قد استعمل عبارات أخرى تحمل المعنى نفسه الذي يحمله مفهوم "الوسط" ومنها "النظام المحيط" وذلك عندما يتحدث عن ارتقاء الكائن الحي المرتبط بتأثيره على النظام المحيط عندما يقول: «كلما ارتقى الكائن العضوي كلما أثر أكثر فأكثر على النظام المحيط حتى يغيره ليصبح ملائما له». (Comte, 1838, P :291) ولكن هذا لم يمنع "كونت" من استعمال عبارة "المؤثرات الخارجية" وهي تحمل مجمل العناصر المحيطة بالكائن العضوي، أو تحمل المعنى نفسه الذي يحيل عليه

مفهوم "الوسط" وذلك في حديثه عن ارتقاء الكائن الحي الذي يرتبط بمؤثرات خارجية مركبة أو أكثر تعقيدا وذلك عندما يقول: «... كلما يرتقي الكائن الحي في سلم الكائنات الحية ... كلما تطلب وجوده مؤثرات خارجية أكثر تعقيدا...» (Comte, 1838, P :292)

ورث "شارل روبان" التلميذ عن أستاذه "كونت" مفهوم "الوسط" للتعبير عن مجمل المكونات الخارجية ويقصد "المكونات الطبيعية" أو "العناصر الطبيعية" التي تحيط بالكائن الحي في حديثه عن العلم الذي يدرس هذه المكونات عندما يقول: «يسمى العلم أو نظرية الأوساط العلم الذي يكون موضوعه "الكل" المركب من جهة والذي يمثل المكونات التي تحيط بالجسم العضوي ومن جهة هذه الأجسام الحية بذاتها، والذي يكون هدفه معرفة شروط العلاقات المتبادلة بين الأول والثاني.» (Robin, 1853, P :42) ويضم مفهوم "الوسط" لديه المكونات النباتية والحيوانية والمكونات الجامدة "الكل" بعبارة "كل الأجزاء المكونة للوسط كالأجسام والعناصر الفيزيائية والمركبات الكيميائية المحيطة بنا يجب علينا أن ننظر إليها ككل و يعيش ضمنها كل نبات وكل حيوان وضمن مجموعة نباتية وحيوانية متشابهة أو غير متشابهة والمهم أنها جزء من هذا "الوسط". (Robin, 1850, P :04) وبالتالي فإن كل عنصر من العناصر المكونة لهذا "الوسط" مهما كان ضئيلا سيكون له دوره في توازن الحياة وكل غياب أو تغير فيها يؤدي إلى نوع من الانحراف.

تلك هي مكونات "الوسط" لدى "شارل روبان" أي مكونات جامدة فيزيائية وكيميائية ومكونات حية حيوانات ونباتات، ويؤكد أنه لا فكاك بين هذه المكونات أي بين العالم الحي والعالم الجامد وذلك عندما يقول: «ليس هناك فكاك بين هذه المكونات الجامدة والحية في الواقع وإنما التقسيم هو تقسيم نظري.» (Robin, 1850, P :04) ويتضح أن "شارل روبان" لم يخرج عن ثوب معلمه "كونت" الذي أكد بدوره على أن التقسيم بين "الوسط" والكائنات الحية هو تقسيم نظري لا غير. ولعل العبارة التي استعملها "شارل روبان" ونقصد "الكل" كانت ذات معنى شامل وواضح أي أنها لم تترك شيئا خارجا عن الكائن الحي ليس له علاقة بهذا الكائن أي أنها استوفت كل ما كان له علاقة بالظاهرة الحياتية.

2. ما بعد الحداثة

1.2: ما بعد الحداثة في كليتها:

تتكون عبارة "ما بعد الحداثة" من "ما بعد" و"الحداثة"، وتعني "بعْدُ": ضد "قبل" و"نقول هذا بعد هذا". (ابن منظور، 1988، ص: 231) أي هذا ليس قبل هذا أي الشيء الذي يأتي متأخراً نسبة لشيء آخر. ويكون هذا التأخر مكانياً أو زمانياً.

تقابل "ما بعد الحداثة" في اللغة العربية «Postmodernité» في اللغة الفرنسية وتتكون هذه العبارة من أداة تصدير «Post» وعبارة «Modernité»، وتعود أداة التصدير «Post» إلى اللاتينية «Post» وتعني بعد «Après» وبعد ذلك «Puis» و"وراء" «Derrière» و"إلى الوراء" «En arrière» وهي ضد "قبل" «Avant» أو «Devant». وقد استعملت أداة التصدير «Post» في تكوين عديد الكلمات العلمية والتقنية، وهي تعني "البَعْدُ" سواء في الزمان أو المكان. ومنها تكون مفهوم «Postmodernité» في الفرنسية وفي الإنجليزية «Postmodernisme». ومجمل القول فإن "ما بعد الحداثة" تدل على ما يأتي بعد "الحداثة". ويمكن أن نقول أن هذا الذي أتى بعد "الحداثة" سواء أكان نقد وتقويم أو هدم وتجاوز ... إلخ.

والحال أن "ما بعد الحداثة" بما هي تجاوز لـ "الحداثة" وما حققته من تطور وما نتج عنه من آثار سلبية على الإنسان، وذلك من أجل تأسيس جديد "إن ألما بعد هي عبارة "ما بعد الحداثة"، تشير في الواقع إلى الانصراف عن الحداثة وهو، بقدر ما يريد التملص من منطق التطور الذي يحكمها، أي فكرة التجاوز النقدي خصوصاً في اتجاه تأسيس جديد. (فاتيمو، 2014، ص: 15) وبالتالي تعد "ما بعد الحداثة" سعي إلى تأسيس جديد يتجاوز "الحداثة" وما أنتجته من تطورات وما نتج عنه من آثار سلبية على الإنسان من الآلام وإمكانية حدوث كارثة إنسانية. وقد جاءت "ما بعد الحداثة" كمشروع لتجاوز "مشروع" "الحداثة" الذي ثبت فشله وهو ما عبر عنه جان فاتيمو عندما يقول: «الحداثة هنا، بما في ذلك خطر احتمال الكارثة الذرية، الذي هو بالتأكيد واقعي، وعنصر مميز في هذا الأسلوب الجديد من عيش الحيرة التي يشار إليها بعبارة نهاية التاريخ شائع على نحو واسع في ثقافة القرن العشرين، حيث يعود باستمرار وبأشكال متعددة، انتظار أفول الغرب، الذي يبدو في الآونة الأخيرة

من أهمها بصورة خاصة، في شكل الكارثة الذرية، نهاية التاريخ بهذا المعنى الكارثي نهاية الحياة البشرية على الأرض وبما أن احتمال نهاية كهذه يدهمنا حقاً، لم يعد مذهب الكارثية الشائع في الثقافة الراهنة موقفاً غير مشروع. «(فاتيمو، 2014، ص: 15، 16) وبالتالي فإن "مشروع" "الحادثة" أو المبادئ التي قامت عليها وخاصة التقنية أي التطور العلمي باعتبارها قد ألحقت أضراراً بالإنسان والطبيعة وأصبحت تهدده بالفناء أو الكارثة، قد ولد ذلك مشروع جديد هو "ما بعد الحادثة" لإنقاذ ما يمكن إنقاذه.

أصبح ينظر إلى "ما بعد الحادثة" بأنها الحل لإنقاذ الإنسان من الكارثة التي تتربص به من تلوث وإتلاف للعناصر الطبيعية التي انجرت عن "الحادثة"، "فالنظريات ما بعد الحادثة، بأكثر أشكال صياغتها أساسية واختزالاً، تتشاطر، برأي العديد من دعايتها، قاسماً مشتركاً واحداً ووحيداً هجوماً عاماً أو معمماً على التنوير، ومن هذا المنظور يكون شعار العمل، المتمثل بأن التنوير هو المشكلة وما بعد الحادثة هو الحل." (نيغري، هارديت، 2002، ص: 210)

كما جاءت "الحادثة" لتقضي على ما سبقها أو تتجاوز ما سبقها كتحكم الدين في كل حياة الأشخاص وتوجيههم ونقصد الكنيسة، فإن "ما بعد الحادثة" يكمن دورها في النقد والتقويم بل وحتى الهدم والتجاوز لدى العديد من المفكرين والفلاسفة لما بنيت عليه الحادثة. ولعلنا لا نخطئ عندما نقول أن "ما بعد الحادثة" قد أطلت ملامحها مع الفيلسوف "نيتشه" الذي أجهز على أهم المبادئ الأساسية التي بنيت عليها "الحادثة" منها نقد العقل أو الوعي الذي بنى عليه "ديكارت" فلسفته والتي اعتبرت أن الإنسان عقل بامتياز "أنا أفكر إذن أنا موجود"، ويقول نيتشه نافداً "الوعي" أو "العقل" "الوعي هو آخر ما يتطور في الحياة العضوية، وهو بالتالي الأقل اكتمالاً الأكثر هشاشة فيها، وهناك عدد لا يحصى من الأخطاء التي تنشأ عن الوعي، تجعل مثلاً حيواناً أو إنساناً يهلك قبل الأوان رغم أنف القدر، كما يقول هومبروس. ولو لم تكن رابطة غريزة البقاء أكثر قوة بما لا يقاس، ولو تلعب هذه الغريزة دور المعدل في المحمل، لكان على الإنسانية أن تهلك جراء أحكامها الخاطئة وهذيان يقظتها، وبسبب سوء تدبيرها وسذاجتها، باختصار بسبب وعيها." (نيتشه، 2001، ص: 55، 56) وبناء على ذلك فإن "نيتشه" توجه بالنقد رأساً إلى العقل البشري ليعطي دوراً للغريزة والجسد، بمعنى ليس الإنسان عقلاً كما رآه "ديكارت" بل

غريزة وجسد، وأن الوعي قطرة في بحر اللاوعي وألعوبة في يد الجسد، أي أن الإنسان جسد بالأساس وأن الجسد هو العقل العظيم بلغة "نيتشه".

لم يعد العقل مصدر كل الحقائق كما عهدناه مع فلاسفة "الحداثة" (ديكارت) حيث تلقى ضربات من قبل فلاسفة "ما بعد الحداثة"، وقد عبر عن ذلك هابرماس بقوله: «... يسوق فرسان ما بعد الحداثة اعتراضهم على الحداثة بوصفها تنويرا يمجّد العقل.» (هابرماس، 2002، ص: 217) إن توجيه ضربة إلى مكانة العقل التي قامت بها "ما بعد الحداثة" بمطرفة "نيتشه" بوصفه الميزة الأساسية للإنسان وإثباته لذاته هو في الحقيقة ضربة موجهة إلى ما يسمى بمركزية الإنسان في الكون بوصفه الكائن المفكر الذي يتميز عن بقية الكائنات الأخرى، فما بعد الحداثة هي حالة من فقدان المركزية أي مركزية الإنسان. وعلى مستوى علمي، ما بنيت عليه "الحداثة" من تطور علمي سواء على مستوى نظري أو عملي فإنه أصبح يمثل خطرا على الإنسان وعلى الطبيعة بصفة عامة وما بشر به "ديكارت" من سيطرة على الطبيعة والتحكم فيها بواسطة العلم واستعمال العقل، وما حمله هذا التوجه من آمال عديدة دون التفطن إلى إمكانية أن تحول الإنسانية هذه الآمال إلى نقمة تعود على الإنسان وهو ما أشار إليه نيتشه عندما قال: «نحضر الناس خلال القرون الماضية إلى تشجيع العلوم، ويعود ذلك في جزء منه إلى أنهم كانوا يأملون في التوصل إلى فهم أفضل لنعمة الله وحكمته ... وفي جزء آخر، لأنه كان هناك اعتقاد راسخ في الفائدة الكبرى عن العلوم، بصفة أخص في ما يتعلق بالعلاقة الحميمة بين الأخلاق والعلم والسعادة ... وفي جزء ثالث، لاعتقادهم بأن ما يبلغونه في العلم ويجبونه شيئا غيرانيا، عديم الخطر، مكتف بنفسه لنفسه، حقيقيا وبريئا لا دخل فيه البتة ولا نصيب للنزوعات الشريرة للإنسان.» (نيتشه، 2001، ص: 81)

وأبعد من ذلك فإن الآمال التي زرعها "الحداثة" من وراء العلم (التقنية) قد يتحول إلى آلام تطبق على الإنسان وعلى حياته، ذلك ما نبه إليه نيتشه عندما قال: «العلم قد غدا اليوم معروفا أكثر بما يمتلكه من قدرة كبرى على حرمان الإنسان من الفرح وجعله أكثر برودة، أشبه بتمثال، وأكثر صبرا على الآلام، وقد يكتشف فيه يوم ما أنه أكبر مسبب للآلام.» (نيتشه، 2001، ص: 57) وبالتالي فإن تهديد العلم في وجهه التقني للإنسان بات يطل على الإنسان ويعدّه بالكارثة إلى يمكن أن تعصف به، ذلك ما حدسه "نيتشه" في زمانه.

إذن ما يمكن أن نقوله هو أن "ما بعد الحادثة" تحمل الخوف ليس كما عودت "الحادثة" الإنسان الآمال والأحلام، تخويف مرتبط بما أنتجت "الحادثة".

لا تقتصر "ما بعد الحادثة" على مجال واحد وأوحد بل هي متفرقة تفرق مجالات "الحادثة"، فهي في مجال الفلسفة كما في أي مجال آخر اقتصادي أو فني أو علمي ... إلخ. وبناء على ما توصلنا إليه فإن ما يمكن قوله مثلما كانت التبشير الأولى لاحت ملامحها مع "ديكارت"، فإن ملامح تبشير "ما بعد الحادثة" قد لاحت ملامحها مع "نيتشه" لتوجه ضربات هدمية لما انبنت عليه "الحادثة" منها العقل كمقياس لكل شيء سواء معرفي أو قيمي ... إلخ. فيصبح مع "نيتشه" أو في "ما بعد الحادثة" على المحك أو هو محل مراجعة باعتبار أن الجسد أو الغرائز له ذات الأهمية التي للعقل البشري بل أكثر باعتبار أن الوعي أقل اكتمالا من الغرائز يتميز بالهشاشة. ولعل الضربة الأخرى التي وجهتها "ما بعد الحادثة" هو إعادة تقييم المنتجات العلمية (التقنية) التي ميزت مشروع "الحادثة" وما انجر عنه من إساءة للإنسان في حد ذاته بوصفه ألحق أضرارا بمحيطه أو أصبح يهدد وجوده. وضمن وضع مشروع "الحادثة" في وجهه التقني أو العلمي على المحك والوقوف على الأخطار التي ألحقها بالإنسان وتهدده لوجوده. وبلغة أوضح فإن إعادة تقييم ما يقدمه العلم في جانبه التقني باعتباره أصبح يمثل تهديدا للطبيعة بصفة عامة ولـ "الوسط" والإنسان بصفة خاصة، وبالتالي تهديد الإنسان باعتبار أن الأخطار التي تهدد الطبيعة تهدد مباشرة الإنسان وتندر بالخطر الذي سيطلق عليه في يوم ما، بمعنى تهاوي "مشروع الحادثة" كما عبر عن ذلك أنطونيو نيجري بقوله: «غير أن ثورة الحادثة الأوروبية سرعان ما دخلت خريفها.» (نيجري، هاردي، 2002، ص: 87)

ضمن حدس الأخطار الصادرة عن "الحادثة" والتي تهدد الطبيعة بصفة عامة و"المحيط" بصفة خاصة، يتوجه عديد الفلاسفة لتقديم مشاريع فلسفية لإيقاف الخطر الداهم، أمثال: "هانس جوناكس" في كتابه "إتيقا المسؤولية" و"ميشال سير" في كتابه "العقد الطبيعي"، وذلك في إطار ما يسمى نقد "الحادثة"، أو تقييمها كما عبر عن ذلك هابرماس عندما يقول: «إن لم أكن مخطئا، فإن مناخ قد نشأ في العالم الغربي كله يشجع التيارات الناقدة للتحديث (الحادثة).» (هابرماس، 2002، ص: 22) وإذا كان التنظير الفلسفي لم يجد سماعا وقبولا إلا من قبل القليل، فإن هناك منظمات دولية سعت إلى سن قوانين تحمي "الوسط" ومكوناته. لكن السؤال الذي يظل

مطروحا: هل نجحت هذه المنظمات في فرض سلطتها على الدول الكبرى التي تلقي بعرض الحائط كل قوانين واتفاقيات لا تتماشى ومصالحها الاقتصادية والسياسية؟

2.2: ما بعد الحداثة وحماية الوسط

إن الأزمات التي تتعرض لها الطبيعة بصفة عامة وضمنها "الوسط" بوصفه الفضاء الذي يحيا فيه الإنسان، دفع عديد الفلاسفة والمفكرين إلى التحرك لإيقاف الكوارث المحدقة بـ"الوسط" وبالطبيعة بصفة عامة والمحافظة على توازن هذا الفضاء وإنقاذه من التحطيم، وحمايته من الأخطار التي تصاحب التطور التكنولوجي الذي صبغ الفعل الإنساني والذي يمارسه على الطبيعة بصفة عامة وعلى "الوسط" بصفة خاصة. أو لنقل فإن أمام الزحف الكارثي (التلوث) الذي يهدد "الوسط" بصفة خاصة والطبيعة بصفة عامة، أصبح العمل الفلسفي ملحا لتأسيس أخلاق تفي بالحاجة أو هي في حجم الزحف الكارثي الذي يسببه الفعل التكنولوجي للإنسان المعاصر. أخلاق تفي بما لم تف به أخلاق أسست قبل التطور التكنولوجي ونقصد الأخلاق الأرسطية قديما والأخلاق الكانطية حديثا. ولكن لا يعني ذلك قدحا في الأخلاق المذكورة وإنما الأخلاق الأرسطية والأخلاق الكانطية قد لعبت دورها في عصور لم تكن تعرف ما عرفته الحياة الإنسانية من تطور تكنولوجي. أي أنها غير قادرة على الإيفاء بما تتطلبه اللحظة الراهنة من تطور تقني متنامي. وأن تأثير التقنية كان محدودا باعتبار أنها لا تحدث أضرارا يمكن ملاحظتها، وأن الأخلاق كانت متعلقة بتحديد التعامل بين الإنسان والإنس... الخ. ذلك ما يجعلها محل مراجعة وتقييم. أي أن هذه الأخلاق غير قادرة على الإجابة على أسئلة: ما هو الفعل الذي يجب أن نقوم به تحت عنوان "الحفاظ" على "الوسط" أو "الطبيعة" بمعنى الإنسانية بصفة عامة؟

كيف ندير علاقتنا مع "الوسط" أي نضمن بقائنا توفير مستحقات الحياة والحفاظ عليها في آن؟

يبدو أن "هانس جوناكس" قد أقدم على عمل كهذا أي عمل أخلاقي في ظل ما يعرفه "الحيط" من تدهور. وهو ما عبر عنه هابرماس عند قوله في كتابه "الحداثة وخطابها السياسي": «تحدد بالدرجة الأولى الأرسطوطالية الجديدة بعض النجاح وهي اليوم تدعو بواسطة اشكالية البيئة إلى تحديد أخلاق كونية. على هذا الخط... نجد أعمالا مشوقة لـ"هانس جوناكس"...» (هابرماس، 2002، ص: 33) أخلاق تقوم على أن

المسؤولية مسؤولية جماعية تجاه ما نقوم به أو ما تقوم به الإنسانية جمعاء تجاه الطبيعة بصفة عامة و"الوسط" بصفة خاصة. ذلك هو العمل الذي كان مركزا في الكتاب المعنون "مبدأ المسؤولية: إيتيكا مناسبة للحضارة التكنولوجية".

يؤسس "هانس جوناكس" من خلال هذا المؤلف لأخلاق يرى بأنها تفي بحاجة الإنسانية المعاصرة أي في حجم تكنولوجيا العصر. تتصدى للأخطار المتنامية وهي دعوة إلى الحذر الجماعي والفردى من الأخطار الداهية الناتجة عن الفعل التكنولوجي للإنسان. ويرى "جوناكس" أننا مسؤولون عن تأثيرات الفعل التقني الذي يمارسه الإنسان بصفة عامة على الطبيعة و"الوسط". فالإنسان إذن مسؤول عما يقوم به بل ومسؤول أكثر عن كيفية القيام بالفعل التكنولوجي.

يعتبر "جوناكس" أن المسؤولية التي يؤسس لها في حجم التكنولوجيا المعاصرة وهي مسؤولية مرتبطة بالفعل الذي نمارسه ضد الطبيعة بصفة عامة، و"الوسط" بصفة خاصة في الحاضر والمستقبل، بل والأكثر مركزية في المستقبل أي ما لم يفعل بعد. يدعو "جوناكس" إلى ضرورة التخلي عن الاستغلال غير المحدود للطبيعة وذلك قصد المحافظة على التوازن أو توازن الفضاء الذي يحيط فيه الإنسان. إن المسؤولية التي يؤسس لها "جوناكس" هي مسؤولية تنشأ التضامن مع العناصر الطبيعية أو الطبيعة المعرضة لخطر الأفعال التقنية للإنسان ومن ثمة حياة البشرية بصفة عامة أي بالمحافظة على الطبيعة ومن جهة أخرى المحافظة على حياة البشرية. وعلى هذا الأساس جاء الأمر الذي أسست عليه المسؤولية التي يدعو لها. "افعل على أساس تكون فيه نتائج فعلك منسجمة مع استمرارية حياة بشرية أصلية على الأرض." (Hans, 1990, P : 30) ويعد هذا الأمر استعادة للأمر الأخلاقي الكانطي مع إضافة أن الكائن البشري مرتبط بالأرض أو بالسكن وما كان "كانط" يستطيع أن يرى أن التقنيات يمكن أن تؤدي إلى هذا الخراب وبذلك كان أمره الأخلاقي في حدود الإنسان، ولا يخفى علينا أن الفلسفات المعاصرة هي التي أصبحت تحدد الإنسان بامتداده في المكان بمعنى الإنسان "كائن في العالم" وذلك لدى "هيدغير" و"مرلوبونتي". ومن هنا يبدو لنا أن التوجه الذي يتبعه "جوناكس" هو توجه صلحي أي توجه ينبنى على المصالحة بين إنسان يرغب في الرفاه وعناصر "الوسط" قابلة للنضوب.

إن أخلاقيات الفعل البشري الذي يؤسس له "جوناس" كامن في علاقة الإنسان بالإنسان وذلك من خلال المحافظة على الطبيعة التي تجمع الإنسانية أو البشرية. والمحافظة على هذا الفضاء هو محافظة على الوجود الإنساني. وإذا كان "جوناس" قد استوحى فعل الإنسان المسؤول في الحياة اليومية للبشرية أو في الفعل البشري اليومي.

جعلت الأزمة أو الكوارث التي يتعرض لها "الوسط" بصفة خاصة والطبيعة بصفة عامة "جوناس" يعتبر أن دور الفيلسوف بفرض عليه النزول إلى الواقع المعيش، ويبحث فيه، وذلك من أجل الحفاظ على الطبيعة بصفة عامة ومن ثمة إنقاذ البشرية من التحطيم الداهم الذي يسببه الفعل التكنولوجي للإنسان. وربط "جوناس" بين ما يمارس في الواقع على الطبيعة وما ينبغي القيام به من أجل المحافظة على الطبيعة بصفة عامة و"الوسط" بصفة خاصة وبالتالي المحافظة على استمرارية الوجود الإنساني. باعتبار أن الطبيعة هي ما به يكون وجود الإنسان ممكناً وبدونها قد تتحول البشرية إلى عدم. إن المسؤولية التي تقوم عليها إيتيكا "جوناس" هي مسؤولية موجهة نحو المستقبل أي الأجيال اللاحقة. الأجيال التي يمكن أن توجد في المستقبل وأن الإنسانية الحاضرة هي الوحيدة التي يمكنها أن تضمن هذا الوجود، بمعنى اقتران هذه المسؤولية بالمستقبل. تتعلق المسألة بالتوقع، أي توقع حدوث الأخطار التي تهدد "المحيط" الإنساني وبالتالي إيجاد السبل لمنع وقوع هذه الأخطار وإنقاذ "الوسط" من الخطر الداهم. بمعنى أن الكوارث التي تهدد الطبيعة والوجود الإنساني تفترض عقلاً متنبهاً بما يمكن أن يحدث من خطر هائل يزحف نحو "الوسط" والإنسانية بصفة عامة.

محمل القول تنبئ فلسفة "جوناس" على تأسيس مسؤولية الإنسانية جمعاء تجاه إمكانية الوجود الإنساني في خضم التطور التكنولوجي المتنامي والذي حوّل الفعل الإنساني إلى فعل يهدم "الوسط" والطبيعة. بمعنى أن الإنسان أصبح يدمر نفسه بنفسه. ويجب أن تنسجم هذه المسؤولية مع نمو التكنولوجيا التي يحققها الإنسان. إن تحول العلاقة بين الإنسان والطبيعة من علاقة "سيد" عليها إلى "محافظ عليها". تجعل هذه المسؤولية من الطبيعة بصفة عامة و"الوسط" بصفة خاصة مواضيع أخلاقية بالأساس، عوضاً أن تكون هدف اقتصادي أي استغلال واستهلاك. يؤسس "جوناس" لمسؤولية تنظر للمستقبل ذلك هو نهج الفلسفة لديه، فهي تؤسس للفعل الإنساني على خلاف نظرة هيغل إلى دور الفلسفة الذي حصره في تناول ما هو كائن وذلك عند قوله في "أصول

فلسفة الحق: "إن مهمة الفلسفة لتتخلص في تصور ما هو كائن..." (هيغل، 1983، ص: 88) ويشترك "جوناس" في ذلك مع أنطونيو نيغري ومايكل هاردت اللذان عبّرا عن ذلك بالقول: «ليست الفلسفة بومة مينيرفا التي تحقق التاريخ احتفالاً بنهايته السعيدة، بل تبقى الفلسفة بالأحرى، طرحاً ذاتياً، رغبة، ونظرية مستمدة من الممارسة العملية يجري تطبيقها على الحدث.» (نيغري، هاردت، 2002، ص: 90، 91) بمعنى أن دور الفلسفة في نظر "جوناس" لا يتوقف على النظر في ما هو كائن بل التأسيس لما يجب أن يكون على خلاف دورها الذي يكمن في النظر في الواقع لدى "هيغل".

رغم أن "هانس جوناس" قد تطرق إلى علاقة الإنسان بالطبيعة واعتبر أن للطبيعة حقوق في هذه العلاقة، لكن لم تكن عنده الطبيعة ذات لها حقوق أي أنها كانت موضوعاً ليس ذاتاً، بمعنى أنه تحدث عن حقوق الطبيعة ورغم ذلك لم يتحدث عن الطبيعة كشخص وهو ما عرج عليه ليك فاري عندما قال: «لم يدفع هانس جوناس بالتطابق بين الإنساني والطبيعي إلى درجة اعتبار الطبيعة كشخص بالمعنى المعتاد للكلمة.» (Ferry, S.d, 124: P) ولم تكن المسألة كذلك لدى "ميشال سير" في كتابه "العقد الطبيعي" الذي أراد من خلاله بناء عقد طبيعي على غرار العقد الاجتماعي الذي ألفه "جان جاك روسو"، وإذا كان العقد الاجتماعي الذي ألفه "جون جاك روسو" ينظم العلاقة بين الإنسان والإنسان، فإن العقد الطبيعي ينص على تنظيم العلاقة بين الإنسان والطبيعة، ولكنه يعتبر الطبيعة ذاتاً مثلها مثل الإنسان أي أن تكون الطبيعة في مقام الإنسان، أي أن تعامل الطبيعة كذات أو مكونات الطبيعة كأشياء ذاتية، ويعبر عن ذلك "ميشال سير" بالقول: «تعتبر الموضوعات الطبيعية ذات لها حق وليس مجرد مستندات منفصلة في مجملها، وإذا كان الحق ضمن العقد الاجتماعي يتجه نحو الحد من العلاقات المضرة بين البشر ولكن لم ينظر بالطريقة نفسها إلى علاقة الإنسان بالأشياء الطبيعية. وإذا نظرنا إلى الأشياء الطبيعية بما هي ذات لها حقوق فإن كل الموازين تكون عادلة.» (Serres, 1989, 67: P) بمعنى أن العقد الطبيعي الذي يؤسسه "ميشال سير" إلى حل الصراع القائم بين الإنسان والطبيعة. وبما أن العقد الاجتماعي قد رسم العلاقة بين الإنسان والإنسان، فإن في "العقد الطبيعي" يسعى "ميشال سير" من وراءه إلى ضبط حقوق الطبيعة مثلها مثل الإنسان ويكون التعامل بين الإنسان والطبيعة على أساس الاحترام المتبادل والتقدير، وقد عبر عن ذلك بالقول: «إن تجاوزنا للعقد الاجتماعي إلى العقد الطبيعي والمتعلق بعلاقة

الإنسان والطبيعة أو العلاقة المتبادلة بين الإنسان والطبيعة، هو تجاوز قائم على الاستماع إلى الطبيعة، استماع مبني على التقدير، والتأمل والاحترام المتبادل، حيث لم تعد المعرفة من أجل تملك الطبيعة والسيطرة عليها. فالعقد هو عقد هدنة متعلقة بصراع موضوعي، عقد متبادل، كل طرف يحترم فيه الطرف الآخر. (Serres, 1989, P: 67) ومن هنا يتضح أن "ميشال سير" قد أراد أن يغير نظرة الإنسان إلى الطبيعة والارتفاع بها إلى مقام الإنسان ومعاملتها كذات وليس كموضوع، وبالتالي لم تعد مكونات الطبيعة مجرد أشياء نتعامل معها بل هي ذات ترتقي إلى مرتبة الإنسان. وبناء على ذلك يتم تجاوز النظرة الثنائية التي قامت عليها فلسفة "ديكارت" "الذات" و"الموضوع" أي تجاوز النظرة القائلة بأن الإنسان "ذات" ويس ذات فقط بل ذات عاقلة بامتياز بقية الموجودات يتم معاملتها كموضوعات.

ما أسسه "ميشال سير" قد أثار حفيظة "ليك فاري" في كتابه الذي عرف شهرة والمعنون بـ "النظام الأيكولوجي الجديد" والذي اعتبر فيه أن الحديث عن حق الطبيعة كذات ليس له معنى بل أكثر من ذلك فهو يكتسي خطورة على الفكر الحدائي، من حيث تجاوزه للمركزية التي منحت للإنسان. وإذا كان "العقد الاجتماعي" يضمن لكل فرد حقوق وواجبات تجاه الآخرين أي الإنسان تجاه الإنسان، فكيف نتحدث عن "العقد الطبيعي" والحال أن الأطراف غير مكافئة أي الإنسان والطبيعة. ما هي واجبات الطبيعة اتجاه الإنسان؟ بمعنى لا يمكن أن يكون للطبيعة ذاتا لها حقوق مثلها مثل الإنسان. ويرى "فاري" أن "الحداثة" مبنية على مبدأ المركز أو مركزية الإنسان، وهو مصدر كل الحقائق القيمة والمعرفية، وبالتالي من غير الممكن أن نتحدث "الأيكولوجيا" عن ذات الطبيعة وإلا فإنها تفل بالبادئ التي أرسنها "الحداثة" التي تقوم على مركزية الإنسان في الكون.

لعلنا نصيب عندما نذهب إلى القول بأن "كارل ماركس" قد أدرك الخطر الذي يمثله الاقتصاد الرأسمالي على الحياة الإنسانية، وبالتالي ضرورة تفكيكه. وبالتالي فإذا كان "جوناس" و"سير" اللذان جاءا بعد "ماركس" أردا تعديل النظام الرأسمالي حتى يصبح يتماشى مع المحافظة على البيئة، فإن "ماركس" أراد أن يقضي نهائيا على هذا النظام. وتفكيك هذا النظام الرأسمالي يستوجب إقامة اقتصاد جديد يسمى بالاقتصاد الاشتراكي.

ويعتبر "ماركس" أن النظام الاشتراكي مناقض لنظام الرأسمالي، ويرسم الشروط الكفيلة الملموسة بتحقيق هذا التعارض. وينبني هذا التناقض على أن المجتمع الحديث قائم على صراع طبقي اجتماعي ذو أبعاد سياسية من أجل مصالح اقتصادية مادية، في حين أن المجتمع الاشتراكي تزول فيه الشروط الاقتصادية المحددة للبنية الاجتماعية التناحرية المفسرة لوجود الدولة كأداة هيمنة سياسية، ذلك ما يعني تحقيق مجتمع دون طبقات، وتحرص الدولة مصالح الطبقة البورجوازية. يقول ماركس: «كل شيء متساو أمام القانون والقاضي، الكبير والصغير، الغني والفقير، وتأتي هذه الجملة في رأس عقيدة الدولة. الدولة على العكس، فعقيدة معظم الدول تبدأ بجعل الكبير والصغير، والغني والفقير متفاوتين أمام القانون.» (ماركس، أنجلس، 1978، ص: 67)

يهدف التوجه الاقتصادي الاشتراكي الذي ينظر له "كارل ماركس" إلى تفكيك الاقتصاد الرأسمالي بما هو اقتصاد قائم على الصراع السياسي والاجتماعي، صراع بين طبقة بورجوازية تمتلك وسائل الإنتاج (الأراضي والآلات...)، والطبقة العمالية أو البروليتاريا التي تقوم بالعمل أي بعملية الإنتاج، وبناء على ذلك يقوم الاقتصاد الرأسمالي على آلية الاستغلال الرأسمالي البرجوازي للطبقة العمالية أو البروليتاريا.

ينبني التوجه الاقتصادي الاشتراكي على القضاء على هذا الصراع الطبقي الاقتصادي الاجتماعي السياسي، وإرساء مجتمع أو اقتصاد يقوم على تحقيق مجتمع خال من الطبقات وبالتالي القضاء على الاقتصاد الرأسمالي.

ينبني هدف الطبقة العمالية على القضاء على وجودها وعلى وجود الطبقة البورجوازية ويرتبط ذلك بالقضاء على شروط سيرورة الإنتاج الرأسمالي بوصفه العنصر المحدد لوجودها.

ولعل العنصر الأساسي الذي ينبني عليه الاقتصاد الرأسمالي هو تجاوز الملكية الخاصة وتعويضها بملكية اشتراكية جماعية لوسائل الإنتاج (الأرض، الآلات...)، ويدرج ذلك ضمن نقد "ماركس" للبراديغم الهيغلي الذي يعتبر أن الملكية الخاصة ايجابية ويربط بين الملكية الخاصة وما تحققه من منفعة جزئية تشبع عن طريق الحياة وبين الإرادة الحرة. وإذا لم تعدل الطبيعة في توزيع الملكية بين الأفراد فهو من غير الممكن التفكير في قيام الإنسان بتوزيع الملكية بشكل عادل أو المطالبة بتوزيع عادل للملكية.

وإذا كان "هيغل" قد راهن على الملكية الخاصة بوصفها تعبر أفضل تعبيراً عن الحق وتجسيدا للحرية، فإن "ماركس" قد اعتبرها ميولات أنانية وهي متناقضة مع الحق. لقد كرس "هيغل" فكرة التوزيع غير العادل للثروات بين أفراد المجتمع المدني وجعلهم يطيعون قانون الدولة غير العادل كواجب أخلاقي. أكد "ماركس" في نقده لفلسفة الحق الهيجلية أن هذا التوزيع غير العادل للثروات صنع الطبقة البرجوازية والطبقة البروليتارية، وترعى الدولة مصالح الطبقة البرجوازية وذلك بسن قوانين تحمي مصالحها، ذلك ما اعتبره "ماركس" تكريس لما يسمى بالدولة البرجوازية بما هي سلطة مادية تحمي طبقة من أجل اضطهاد طبقة أخرى. وقد تعمق هذا النقد ليؤكد على تحول السلطة إلى قوة تدعم الطبقة المهيمنة اقتصاديا وسياسيا.

يصحب تعويض الملكية الخاصة بالملكية الاشتراكية عملية الاشتراك الجماعي في عملية الإنتاج وهذه المشاركة الجماعية لا تلغي تحقق الأفراد ضمن العملية الإنتاجية بما أن عملية الاكتمال الفردي يقتضي الاندماج ضمن وجود اجتماعي مكتمل ولا يمكن أن تتم خارج ذلك. بمعنى تجاوز الاستلاب الذي يعانيه العامل في عمله بما هو ينتج خارج شروط وجوده منتوجا ملكا للرأسمالي ويحول هذا المنتج إلى رأس مال مما يجعل منه قوة غريبة عنه، وبالتالي فهو مغترب عما ينتجه في عمله فالعمل لا ينتج سلعا فحسب، وإنما ينتج العامل بما هو سلعة، ويكون ذلك في حدود ما ينتجه من سلع عموما، فالسلع التي ينتجها العامل، تصبح كائن غريب بالنسبة للعامل وكأنها قوة مستقلة عن صانعها، فضلا على أن العمل حسب "كارل ماركس" يكرس ضياع العامل باعتباره يجعل من الإنسان قوة غايتها الإنتاج والربح لا غير بمعنى يخفي الاقتصاد السياسي الضياع في ماهية العمل، بوصفه لا ينظر إلى العلاقة المباشرة بين العامل والإنتاج. وضمن الاقتصاد الاشتراكي يتم تجاوز اعتبار العامل ربح وإنتاج وتجاوز استغلال مجهوده في إنتاج قيمة تبادلية غير مدفوعة الثمن من أجل ضمان سيطرة اقتصادية اجتماعية للطبقة البرجوازية يزداد ثراءها على حساب الطبقة العمالية التي تعاني الفقر. ينتقل العمل ضمن الاقتصاد الاشتراكي من وسيلة استعباد، واستغلال من قبل قوى خارجية أي الطبقة البرجوازية أو الرأسمالية إلى وسيلة تحرر من كل تبعية، بمعنى يتحول العمل من مستوى الضرورة الاجتماعية إلى مستوى التحرر الذاتي.

إن الاقتصاد الاشتراكي بوصفه يقضي على الصراع الطبقي في المجتمع، فهو يرسي الاقتسام العادل للثروات بين فئات المجتمع، أي أن وسائل الإنتاج مشتركة والعمل مشترك بين الأفراد. وبالتالي ليس هناك تنافس

غير محدود في السيطرة على أكثر نسب من الثروات. وباعتبار أن وسائل الإنتاج مشتركة فسيُسجل تراجع في استغلال الأراضي والغابات والقضاء على الفقر بوصفه يعد السبب الرئيس في الاعتداء على الأراضي والغابات عن طريق السرقة ... إلخ. وهو ما أشار إليه ماركس في "مداخلات حول القانون النسبي المتعلق بسرقات الخشب" عندما يقول: «ليس لي خبز لذلك أخذت بعض السنابل من الحقل الكبير الذي تملك ... ليس لي حطب لأندفأ لذلك فلني أسرق الحطب.» (Marx, 1968, P: 261, 262) وبالتالي فإن الاشتراك في ملكية وسائل الإنتاج يخفض في الإسراع أو التسابق للاستحواذ على الأراضي والغابات التي تعد أهم وسائل إنتاج في زمن "كارل ماركس".

يزرع التقسيم العادل للثروات بين الفرد والمجموعة أو أفراد المجتمع الاقتناع بأن لهم نصيب من هذه الثروات، وبالتالي عدم السعي للسيطرة على أكثر ما يمكن من هذه الوسائل (الأرض، الغابات، ...)، باعتبار غياب التحكم في ملكية هذه الوسائل من قبل أي طرف. وإذا كانت الطبقة البورجوازية تركز اكتساب الثروة وذلك ضمن الاقتصاد الرأسمالي فإن ضمن النظام الاشتراكي تكون الثروة موزعة بطريقة عادلة أي ليس هناك بورجوازي وليس هناك فقير أو بلوريتاري، وبالتالي غياب الاعتداء على الطبيعة من قبل الفقراء، فما عرفته الطبيعة من اعتداء على غاباتها وأراضيها من قبل الفقراء بسبب فقرهم وانتشار الأحياء الفوضوية التي يسكنها الفقراء وامتدادها على متسع من الأراضي هو تهديد تعرفه الطبيعة في هذا العصر وقد حدسه "كارل ماركس" في زمانه، وذلك راجع إلى الأنظمة الرأسمالية التي تقوم على ترسيخ إجحاف الطبيعة أي الاستيلاء على أكثر ما يمكن من مواردها، وتكريس التفاوت بين الطبقات الاجتماعية مما يخلق طبقات غنية أي الطبقة البرجوازية التي تهيمن على أكثر ما يمكن من الموارد الطبيعية، وطبقة فقيرة ونقص البروليتاريا.

ما نلاحظه هو أن مواقف "جوناس" و"سير" من جهة و"كارل ماركس" من جهة و"ليك فاري" من جهة أخرى ... يعكس عدم الاتفاق حول ما أنتجته "الحداثة" وكيفية التعامل معه. ويمكن تصنيف "ليك فاري" ضمن خط "هابرماس" الذي ينقد الذين تهجموا على "الحداثة" وسماهم المحافظين الجدد في حين يمكن تصنيف "هانس جوناس" و"ميشال سير" ضمن الخط الذي يوجد فيه "أنطونيو نيغري" و"جان فاتيمو" الذين توجهوا بالنقد لـ"الحداثة" ونسجاً خيطاً يجد أصوله لدى "نيتشه" و"هايدغر" وغيرهم من الذين لحقوا بهم.

وإذا كان "هانس جوناكس" و"ميشال سير" قد سعيا إلى نقد منتجات "الحداثة" دون التخلي عن النظام الاقتصادي الذي أنتجته "الحداثة" وإنما تعديله حتى يتماشى مع مراعاة البيئة فإن "كارل ماركس" أراد القضاء نهائيا على النظام الرأسمالي الذي أنتجته الحداثة. ولعلنا لا نخطئ عندما نقول أن العالم في حاجة للتنظيم الماركسي المتعلق بالقضاء على الاقتصاد الرأسمالي وإرساء الاقتصاد الاشتراكي للحد من التفاوت الطبقي بين الفئات الاجتماعية داخل الدولة الواحدة بل وحتى بين الدولة وذلك قصد الحد مما أنتجته "الحداثة" بأنظمتها الاقتصادية التي خلقت أزمات عادت بالضرر على الطبيعة وعلى الإنسان بصفة عامة.

إن التكنولوجيا التي وصل إليها الإنسان ليس بمقدورها إيقافها بحكم ما حققته للإنسان من رفاه وما زالت تحقق له أكثر من ذلك فهي حاملة للوعود بالرفاه وللأخطار أيضا. وعدم القدرة على إيقاف تطورها المتسارع يدل على أن "الوسط" مهدد بكارث أخرى وعناصره مهددة بالاستنفاد. بمعنى أن الإنسانية وضعت أمام أمرين اثنين: إما أن تواصل في خط حلم تطوير التكنولوجيا والمزيد من الرفاه أو أن تحطم هذا الحلم وتستسلم لتقدير واحترام "المحيط" وهو ما يدعو إليه "جوناكس" باعتبار أن الكارثة المحيطية أو البيئية قد اقترنت بوضوح بالثورة التكنولوجية. ويرجع ذلك إلى أن "المحيط" أصبح يستغل بلا توقف، وبالتالي ضرورة إيقاف هذا الاستغلال المحف للتحفاظ على التوازنات البيئية. ولا ننسى أن الحفاظ على "المحيط" هو حفاظ على وجود الإنسان وحمايته من الأخطار التي تتهدده وتحقق بوجوده. إن المسؤولية التي يؤسس لها "جوناكس" ليست مسؤولية سياسية فحسب بل هي مسؤولية الجميع. المهم أن نحدد مكامن الخوف من المستقبل أو أسباب الخوف من المستقبل الذي هو الفعل الإنساني المتهور تجاه الطبيعة بالاعتماد على التكنولوجيا المتطورة وغير النظيفة والقادرة على استنزاف الموارد الطبيعية في أوجز وقت ممكن. والأمر يستدعي ضرورة الاتصال بالواقع البشري والاقتراب من الفعل الإنساني على تقييم نتائج هذا الفعل. وحري بنا أن نسأل: هل أن الفلسفة لوحدها مسؤولة على لعب دور المنقذ من الكارثة التي تحق بـ"الوسط" وبالإنسان بصفة عامة؟

خاتمة:

ليس من المبالغة أن نقول أن الحداثة أنتجت وجه جديد للعالم، وجه جديد يكسوه التصنيع وفائض الإنتاج والريح بسبب توسع الأدوات والتقنيات وتنامي سلطة الإنسان ورغباته. أدى ذلك دون شك إلى السيطرة على الطبيعة إلى حد ما والتمتع بمواردها وتحقيق الرفاه. لم يخطر على بال الإنسان أن التقنية التي اعتمد عليها في تحقيق السيطرة على الطبيعة قد تعود عليه بالدمار والويل والثبور. وعوضاً أن ترفع عنه الحرج والخوف من الطبيعة والمخاطر التي تهدده فإنها ولدت لديه خوفاً أكبر، خوف تراكم وتحول معه العقل البشري أداة للسيطرة على الطبيعة عن طريق ما أنتجه من وسائل تقنية. عقل سماه "هابرماس" العقل الأداتي الذي أنتج الوسائل التقنية للسيطرة على الطبيعة وبالتالي أصبح أداة للسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان في حد ذاته.

أضرت التقنيات التي أنتجها الإنسان بالوسط وبالإنسان وهو ما هيأ الأرضية الخصبة لولادة ما يسمى "ما بعد الحداثة". ف"ما بعد الحداثة" وليدة "الحداثة" وقد جاءت كرد على مبادئ "الحداثة" ومنتجاتها. تمثل هذا الرد في التقنين والتجاوز، والغرض منه التقليل في مؤثرات "الحداثة" وانعكاساتها على "الوسط".

لقد أنحك الوسط باستعمال تقنية متطورة ولكنها ليست بنظيفة، بمعنى تطوّر العلم والتقنية قد حقق شيئاً ما للإنسان ونقصد نوعاً من الرفاهية لكنّه من جهة أخرى، أصبح يُهدّد وجوده من ناحية تلوث الوسط. وهكذا فإنّ الموارد الطبيعيّة التي تمثّل الهدف الأساسي تزيد ندرة على ندرة أي تعجز الطّبيعة على احتواء متطلّبات الإنسان الهائلة التي لا تعرف توقّفاً، وتتوقّف عن العطاء باعتبار أنّ متطلّبات الإنسان تفوق الموادّ الطبيعيّة. فهذه التّدخلات لا تندر بتلوّث "الوسط" فحسب بل بزواله أو بحلول كوارث عليه وعلى الطّبيعة بصفة عامّة. وأنّ أزمة الوسط تعود بعض أسبابها إلى تحقيق الاكتفاء الدّاتي، وتكديس الثّروات الطّبيعيّة، والتّدخل غير المدروس في الطّبيعة والتّعارض بين "الوسط" والتقنية.

لم نعد قادرين على إيقاف التكنولوجيا التي وصلنا إليها بحكم ما حققته للإنسان من رفاه ومازالت تحقق له أكثر من ذلك فهي حاملة للوعود بالرفاه ولكنها حاملة للأخطار أيضاً. وعدم القدرة على إيقاف تطورها

المتسارع يدل على أن "الوسط" مهدد بجملة من الكوارث. وما على الإنسانية أن تواصل في خط حلم تطوير التكنولوجيا والمزيد من الرفاه أو أن تخضع لتقدير واحترام "الوسط" وهو ما يدعو إليه "جوناس" باعتبار أن الكارثة المحيطية أو البيئية قد اقترنت بوضوح بالثورة التكنولوجية.

قائمة المصادر والمراجع:

أ/ باللغة العربية:

- __ ابن منظور. (1988). لسان العرب. بيروت: دار الجبل ودار لسان العرب.
- __ أرنى، نايس. (2009). علم البيئة والجماعة أسلوب الحياة. تر: ليلي عبد الرزاق. مصر. الإمارات العربية بالاشتراك مع الدار المصرية اللبنانية.
- __ جاكوب، فرنسوا. (1989). منطق العالم الحي. المجلد الأول. تر: علي حرب. لبنان: رأس بيروت.
- __ فاتيما، جان. (2014). نهاية الحداثة. تر: نعيم أبو فاضل. لبنان: مركز الدراسات الوحدة العربية.
- __ ماركس كارل، أنجلس فريدريك. (1978). العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي. تر: حنا عبود. مراجعة: فؤاد أيوب. سوريا: دار دمشق للطباعة والنشر.
- __ نيتشه، فريدريك. (2001). العلم المرح. تر: علي مصباح. لبنان: منشورات الجمل.
- __ نيجري أنطونيو، هاردي مايكل. (2002). إمبراطورية العوطة الجديدة. تر: فاضل جنكر. مراجعة: رضوان السيد. السعودية: مكتبة العبيكان.
- __ هابرماس، يورغن. (2002). الحداثة وخطابها السياسي. تر: جورج تامر. مراجعة: جورج كتورة. لبنان: دار النهار للنشر.

__ هيغل، فريدريش. (1983). **أصول فلسفة الحق**. تر: إمام عبد الفتاح إمام. ط 2. تونس: دار التنوير للطباعة والنشر.

ب/ باللغة الأجنبية:

_ Beauchamp, André. (1993). **Introduction à l'éthique de l'environnement**. Montréal, Paris, France : Editions Paulènes et Médias Paul.

_ Canguilhem, Georges. (2006). **La connaissance de la vie**. Paris, France : Jean Vrin.

_ Charles, Robin. (1853). **Histoire naturelle des végétaux parasites qui croissent sur l'homme et sur les animaux vivants**. Paris, France : Chez J. B. Bailliére.

_ Charles, Robin. (1950). **Tableau d'anatomie contenant l'exposé de toutes les parties à étudier dans l'organisme de l'homme et dans celui des animaux**. Paris, France : Chez J. B. Bailliére.

_ Christian, Godin. (2004). **Dictionnaire de philosophie**. Fayard/ édition du temps.

_ Comte, Auguste. (1838). **Cours de philosophie positive**. Paris, France : Bachelier, Imprimeur – Libraire.

_ Ferry, Luc. **Le nouvel ordre écologique**. Paris, France : Librairie générale Française.

_ Hans, Jonas. (1990). **Principe Responsabilité, Un Ethique Pour La Civilisation Technologique**. Paris, France : CERF.

_ Marx, Karl. (1968). **Les débats sur la loi relative aux vols de bois**, In œuvres 3, philosophie. Editions établie et annotée par Maximilien Rubel, Paris, France : Editions Gallimard.

_ Serres, Michel. (1989). **Le contrat naturel**. Paris, France : Editons Française Borin.