روجَر سكْرَتُن

1255

دراسة

عن الطّبيعة البشريّة

ترجمة: د. رشا صادق

مكتبة

عن الطّبيعة البشريّة

دراسة

Author: **Roger Scruton**

Title: **On Human Nature**

Translated by: **Dr. Rasha Sadek**

P.C.: **Al-Mada**

First Edition: **2022**

اسم المؤلف: روجَر سكُرَتُن

عنوان الكتاب: عن الطّبيعة البشريّة

ترجمة: د. رشا صادق

الناشر: دار المدى

الطبعة الأولى: **2022**

جميع الحقوق محفوظة: دار المدى

Copyright © 2017 Princeton University Press

للإعلام والثقافة والفنون
Al-mada for media, culture and arts

بغداد: حي أبو نؤاس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141
Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141
+964 (0) 780 808 0800
+964 (0) 770 2799 999
+964 (0) 790 1919 290

بيروت: بشامون - شارع المدارس
Beirut: Bchamoun - Schools Street
+961 706 15017
+961 175 2617
+961 175 2616

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أيار
Damascus: Karjieh Haddad Street - from 29 Ayar Street
+963 11 232 2275
+963 11 232 2276
+963 11 232 2289
ص.ب: 8272

13 7 2023

مكتبة
t.me/soramnqraa

روجَر سكْرَتُن

مكتبة | 1255

عن الطّبيعة البشريّة

ترجمة: د. رشا صادق

السير روجر سكرتن

السير روجـر سكرتن (1944–2020 م)، هو كاتب وفيلسوف إنجليزيّ ينتمي إلى المدرسة المحافظة، متخصّص بفلسفة الجمال والفلسفة السياسيّة، ألّف ما ينوف على الخمسين كتاباً، تنوّعت ما بين الفلسفة، الموسيقا، الفنّ، الأدب، الثقافة، الجنسانيّة، والأديان، فضلاً عن الرواية والأوبـرا، كما شغل عدّة وظائف أكاديميّة في جامعات إنجلترا والولايات المتّحدة الأمريكيّة.

المحتويات

السير روجر سكرتن 5
تمهيد 9
الفصل الأوّل: الطبيعةُ البشريّة 11
الفصل الثاني: العلاقاتُ البشريّة 43
الفصل الثالث: الحياةُ الأخلاقيّة 63
الفصل الرابع: الالتزامات المقدَّسة 85

تمهيد

ما ستقرؤونه في الصفحات التالية، هو نسخة منقّحة عن المحاضرات الثلاث، التي ألقيتُها في خريف عام 2013 م خلال الاحتفال بذكرى تشارلز. إي. تست، برعاية برنامج جيمس ماديسون في جامعة برنستون.

أتقدّم بالشكر الجزيل للبرنامج، ولمديره روبرت. بي. جورج، على دعوتي وعلى حسن الضيافة التي لاقيتها أثناء زيارتي، كما أنّني ممتنٌّ للجمهور المتحمّس الذي يمكن للزائر أن يعوّل عليه دائماً في جامعة برنستون، وكذلك لروح البحث الحرّ التي تسود هناك.

بتحضير هذه المحاضرات للنشر، أعي أنّها في أفضل حالاتها تمثّل خلاصة آرائي الشخصيّة، ولا تقارب كلّ الصعوبات التي قد يلاقيها القارئ اليقظ. لقد تناولتُ بعض تلك الصعوبات في كتابي «روح العالَم»، وكذلك في الفصل الرابع الذي أضفتُه للمحاضرات في هذا الكتاب، أمّا ما يتبقى منها فقد ينتظر محاولة لاحقة، وربّما يرافقني إلى القبر.

تكرّم كلٌّ من بوب غرانت، وأليسيا جسينسكا، وقارئان آخران أجهل اسميهما من جامعة برنستون، بقراءة المسَوَّدات الأوليّة لهذا الكتاب، وأنا أشكرهم جميعهم على ملاحظاتهم القيّمة.

روجر سكرتن

2016

الفصل الأوّل

الطبيعةُ البشريّة

مكتبة
t.me/soramnqraa

نحن الكائنات البشريّة نوعٌ من الحيوانات، التي تحكمها قوانين البيولوجيا. حياتنا وموتنا هما عمليّتان بيولوجيّتان، تشبهان ما نشاهده عند الكائنات الأخرى، فضلاً عن خضوعنا لاحتياجات بيولوجيّة تؤثّر عليها الجينات، وتتحكّم بها من خلال «دافع التكاثر»، الذي يتجلّى في حياتنا العاطفيّة بطرق تذكّرنا دائماً بالجسد، وبسلطته علينا.

طيلة قرون، ردّد الشعراء والفلاسفة -وعلى رأسهم أفلاطون- قصصاً كثيرة عن الحبّ الإيروتيكيّ، أسبغتْ على موضوع الحبّ قيمة وغموضاً وتميّزاً ميتافيزيقيّاً، ممّا نقله إلى خارج النظام الطبيعيّ. نادراً ما تكشف البيولوجيا عن نفسها هنا، على الرغم من أنّ القصص ستفقد معناها لو لم نكن حيوانات تتكاثر، وتؤسّس موطناً طبيعيّاً من خلال الاصطفاء الجنسيّ sexual selection.

نحن مخلوقات تسعى للاستحواذ على منطقة نفوذ[1]، تماماً كالشمبانزي والذئاب والنمور. سنطالب بها، وسنقاتل كي نسيطر عليها، لأنّ جيناتنا تطالبنا بالاستحواذ الحصريّ على الموطن الحيويّ الذي نعيش فيه، بغية ضمان تكاثرها، وهو ما يعتمد عليه نجاحنا نحن، لكنّنا ندّعي أنّنا نخوض القتال تحت راية معايير سامية: العدالة، التحرّر، السيادة الوطنيّة، إلخ، بل

1- هي منطقة جغرافيّة - اجتماعيّة يحدّدها الحيوان، فيرسم حدودها إمّا من خلال الحركات، أو الأصوات، أو الرائحة، كما أنّه يدافع عنها ضدّ أبناء جنسه وضدّ الأجناس الأخرى على السواء، خاصّة أثناء موسم التزاوج. المترجمة

وباسم الربّ ذاته أحياناً. مجدداً، يبدو أنّنا معتادون على أن نروي لأنفسنا قصصاً، تتجاهل الواقع البيولوجيّ الذي تنبع منه، فحتّى أنبل الصفات البشريّة لها جذور بيولوجيّة على ما يبدو: التضحية بالنفس التي تدفع المرأة للتخلّي عن كلّ شيء في سبيل أطفالها، والشجاعة التي تدفع البشر لمجابهة الصعاب والمخاطر في سبيل ما هو عزيز عليهم، بل حتّى الفضائل كالعدالة والزهد، التي تتطلّب منّا أن نتخلّى عن رغباتنا الشخصيّة. وفقاً لوجهة نظر العديد من الأشخاص، سنجد ما يقابل كلّ ما سبق عند الحيوانات الأدنى منّا، وهو ما يتطلّب تفسيراً وحيداً قابلاً للتعميم على الأجناس جميعها.

انضوت العاطفة الشخصيّة بدورها ضمن نطاق البيولوجيا، أوّلاً من خلال نظريّة اللبيدو المغرقة في المجاز، التي صاغها فرويد -رغم أنّها فقدت مصداقيّتها حاليّاً- ومؤخّراً من خلال «نظريّة التعلّق» التي وضعها جون بولبي، واعتبر فيها أنّ كلّاً من الحبّ والخسارة والحِداد، يمكن أن يُفسَّر جزئيّاً على الأقلّ كنتيجة فيلوجينيّة[2] تتولّد عن حاجتنا إلى «قاعدة آمنة». بولبي كان طبيباً نفسيّاً، أدرك بدقّة أنّ الكائنات البشريّة لا ترث مقدراتها العاطفيّة فحسب، بل تصقلها وتعدّلها في نوع من التكيّف، فوصف الحبّ والحزن والحداد كعمليّات بيولوجيّة، وجادل بأنّ «ارتباط الطفل بأمّه، هو النسخة البشريّة من سلوك مماثل، نشاهده عادة عند الكثير من أجناس الحيوانات الأخرى».

بإرجاع ذلك السلوك إلى سياقه الإثولوجيّ[3]، تمكّن بولبي من تقديم شرح مقنع لارتباطاتنا الأوليّة، تفوّق فيه على فرويد ومن تلاه من علماء النفس الأوائل، مجادلاً بأنّ عواطفنا الشخصيّة يجب أن تُفَسَّر استناداً

2- Phylogeny: دراسة التاريخ التطوّريّ لمجموعات الكائنات الحيّة المختلفة، والعلاقات فيما بينها، سعياً إلى اكتشاف تاريخ تطوّر كلّ الأحياء على الكوكب. تنطلق الدراسة من نظريّة السلف المشترك الذي تتحدّر منه الكائنات جميعها، وتحدّد ارتباط بعضها ببعض، من خلال مقارنة صفاتها المتشابهة، جينيّاً وتشريحيّاً. المترجمة

3- Ethology: دراسة سلوك الحيوانات دراسة علميّة موضوعيّة، خاصّة ذاك الذي يظهر في بيئتها الطبيعيّة، باعتباره خاصيّة تكيفيّة تطوّريّة. المترجمة

إلى الوظائف التي تؤدّيها في «بيئة التكيّف التطوّريّ الخاصّة بنا»، ويجب ألّا يصاغ الشرح بمصطلحات تخلق انقساماً وجوديّاً بيننا وبين الثديّات الأخرى. اكتشاف هرمون الأوكسيتوسن oxytocin -الذي يدفع الحيوانات على اختلافها، إلى التعامل بودّ مع أبناء جنسها- دعم الرّأي القائل بأنّ شرح التعلّق ممكنٌ، من دون الرجوع إلى القصص التي يزخرفه بها البشر.

عندما اكتشف كلٌّ من تشارلز دارون، وألفرد راسل والاس، مفهومَ الاصطفاء الطبيعيّ للمرّة الأولى، طُرِحَ السؤال حول ما إذا كانت صفاتنا «الأرقى»، كالأخلاق، الوعي الذاتيّ، الرمزيّة، الفنّ، والعواطف ما بين البشر، إلخ، هي التي تخلق هوّة بيننا وبين الحيوانات «الأدنى»، وهو ما يتطلّب تفسيراً مختلفاً. ظنّ والاس في البداية أنّها كذلك حقّاً، لكنّه سرعان ما غيّر رأيه، واستنتج حصول قفزة نوعيّة في النظام الطبيعيّ، وضعتِ المقدراتِ البشريّة العليا في فئة منفصلة عن الخصائص التي نشترك بها مع زملائنا في التطوّر، أي باقتباس كلماته: «نحن نتمتّع بمقدرات فكريّة وأخلاقيّة، فائضة عن متطلّبات التطوّر»، ولا يمكن بالتالي تعليل وجود تلك المقدرات، من خلال الاصطفاء الطبيعيّ والتلاؤم مع البقاء.

بالمقابل، ظلّ دارون متمسّكاً بفكرة «Natura non facit saltus» (الطبيعة لا تقوم بقفزات)، وجادل في كتاب «سقوط الإنسان» بأنّ نظريّة التطوّر التدريجيّ قد تفسّر الفروقاتِ ما بين الإنسان والحيوان، على الرغم من أنّها فروقات شاسعة. من وجهة نظره، يشكّل الحسّ الأخلاقيّ عند البشر، استمراريّةً للغرائز الاجتماعيّة الموجودة عند الأجناس الأخرى، كما أنّه قدّم من خلال نظريّة الاصطفاء الجنسيّ تحليلاً مفصّلاً للموارد التي يمكن للاصطفاء الطبيعيّ الاعتماد عليها، من ثمّ اقترح أنّ العديد من «المقدرات العليا» عند البشر -كالفنّ والموسيقا- التي تفتقر ظاهريّاً لأيّة وظيفة تطوّريّة، قد نجمت عن الاصطفاء الجنسيّ، وهو اقتراح يتبنّاه في عصرنا الحاليّ كلٌّ من ستيڤن بنكر، وجيفري ميلر. تابع دارون بوصف مجموعة من العواطف البشريّة، وقارن تعابير الوجه والإيماءات المترافقة معها، مع التعبير عن العاطفة عند الحيوانات، بغية التأكيد على أنّ الهوّة التي تفصلنا عن أبناء عمومتنا التطوّريّين، ليست دليلاً على منشأ منفصل.

جينات وألعاب

اتّخذ الجدل السابق منحى مختلفاً تماماً، بعد نشر أعمال رونالد إيلمر فيشر الرائدة في مجال «الوراثيّات السكّانيّة»[4]. المشاكل التي تصارع معها دارون طيلة حياته، كالاصطفاء الجنسيّ لصفات لا تؤدّي أيّة وظيفة ظاهريّاً -كمعضلة ذيل الطاووس[5] مثلاً، أو صفة «الإيثار» عند الحشرات (معضلة النمل[6])- تغيّرت تغيّراً جذريّاً بعد أن انتقلت بؤرة تركيز علم التطوّر من الحيوانات التي تتكاثر جنسيّاً، إلى الجينات التي تتضاعف ذاتيّاً. في مقال أنيق، قدّم كلٌّ من جون مايناردسميث، وجي. آر. برايس طريقة جديدة لمقاربة الاصطفاء الطبيعيّ، باعتباره محكوماً بـ«استراتيجيّة» تكاثر الجينات، ممّا سمح بتطبيق «نظريّة الألعاب» Game theory على التنافس الجينيّ، وهو ما قدّم بدوره حلّاً أنيقاً لمعضلة شهيرة أخرى، هي «العدوانيّة» التي لاحظها دارون، ودرسها كونراد لورنز بالتفصيل: «النزو[7]» عند ذكور

4- Population genetics: فرع من البيولوجيا التطوّريّة، يدرس التركيب الجينيّ للمجموعات، ويقارن الفروقات الجينيّة بين أفراد المجموعة الواحدة، وبين المجموعات المختلفة، وانتشار تلك الفروقات عبر الزمان والمكان، وتواترها، والعوامل التي تسبّبها، إلخ. لا تقتصر الدراسة على البشر بالطبع، وإنّما تتعدّاها إلى مختلف أنواع الكائنات الحيّة. المترجمة

5- امتلاك الطاووس لذيل جميل باذخ، يتعارض مع نظريّة الاصطفاء الطبيعيّ (الصراع من أجل البقاء)، لأنّه لا يزيد تلاؤم الطاووس الذكر مع البقاء، بل يجعله فريسة سهلة، فضلاً عن أنّه مكلف من منظور التطوّر. من خلال نظريّة الاصطفاء الجنسيّ (الصراع من أجل التزاوج)، علّل دارون جمال الذيل بأنّه يساعد الطاووس على الفوز بشريكته. المترجمة

6- يشير دارون هنا إلى مجتمعات الحشرات التي يسود فيها تقسيم واضح للعمل، بما فيها مجتمعات النمل حيث تكون كلّ النملات العاملات إناثاً عقيمات، ممّا يعني أنّها غير قادرة على التكاثر لنقل صفاتها الجينيّة إلى سلالتها، وعلّل ذلك بوجود «أنسجة جسديّة ما»، كي يتلافى التحديّات التي تطرحها هذه المعضلة على نظريّة الاصطفاء الطبيعيّ. فضلاً عن ذلك، حيّره «الإيثار»، أي تطوّر صفاتٍ تقدّم منفعة للآخرين على صعيد البقاء، لكن على حساب الفرد الذي يحمل تلك الصفات، كالنملة - الجنديّة التي تضحّي بنفسها للدفاع عن مجموعتها. المترجمة

7- ظاهرة دوريّة تُشاهد سنويّاً في موسم التزاوج عند العديد من ذكور الثديّات كالأيائل،

الأيائل قد ينجم عن «استراتيجيّة تطوريّة ثابتة»، تسمح لجينات الذكور بحدّ ذاتها في هذه المرحلة بالتضاعف، وتكافئ جينات الإناث بالمردود الأفضل عن استثماراتها في التكاثر. هذه المقاربة التي عمّمها روبرت آكسِلرود، طرحت تداعيات هامّة، كوجود منفعة تطوّريّة للإيثار التبادليّ، حتّى لو لم يكن موجّهاً إلى ذريّة الفرد (كما عندما تقوم أنثى الخفّاش باقتسام غنيمتها من الدم، مع أنثى أخرى من مجموعتها لم توفّق بالصيد). فضلاً عن ذلك، قدّمت هذه الرؤية نظريّة عامّة عن «الإيثار»، يستند إليها مؤيّدوها لشرح لماذا تصرّ النملة - الجنديّة على التضحية بنفسها، ولماذا يُقدِم الجنديُّ البشريّ الخائف[8] على تضحية بطوليّة. باختصار، نحن نقترب أكثر فأكثر من البرهان على اعتقاد دارون، بأنّ الحسّ الأخلاقيّ عند الإنسان، يشكّل استمراريّة للغرائز الاجتماعيّة عند الأجناس الأخرى.

لم تسلم المقاربة الجينيّة من الانتقادات، فمناصرو«اصطفاء الجماعة» يجادلون بأنّ الاصطفاء يجب أن يحصل على مستويات أعلى من مستوى الجينات، كي نتمكّن من تعليل السلوك الاجتماعيّ المعقّد، كـ«النمو المحدود ذاتيّاً[9]»، وأنماط توزّع أفراد القطيع. يشكّك آخرون بحدوث تبدّلات صغيرة، شكّلت سلسلة من التغيّرات التي نقلتنا من السلوك الاجتماعيّ للحيوانات، إلى السلوك الاجتماعيّ للبشر، خاصّة نايوم تشومسكي الذي يجادل بأنّ اكتساب اللغة هو علاقة «الكلّ، أو لا شيء»، وتتطلّب اكتساب مقدرة إبداعيّة توجّهها قواعد معيّنة، ولا يمكن بناؤها بإنشاء ارتباطات مفردة ما بين الكلمات والأشياء. يرفض التشومسكيّون محاولات إسقاط مقدرة لغويّة على الحيوانات -كالشمبانزي والدلافين

تتميّز بارتفاع مستوى هرمون التستوستيرون، وظهور الصفات التي تفرّق الذكر عن الأنثى (كالقرون الكبيرة)، فضلاً عن تزايد الرغبة الجنسيّة والعدوانيّة. المترجمة

8- من المهمّ أن نميّز أنّ مقاربة نظريّة الألعاب للإيثار، تختلف تماماً عن نظريّة «التلاؤم الحصريّ» التي دافع عنها هاملتون، التي يمتدّ الإيثار بموجبها إلى الذريّة وفقاً لدرجة القرابة الجينيّة. سكرتن

9- يميل تعداد أي مجموعة من الكائنات الحيّة إلى البقاء ثابتاً مستقرّاً مع مرور الوقت، من خلال آليّات تنظيميّة متعدّدة، يُطبّق بعضها من قبل الكائن الحيّ ذاته، وتكبح نموّ المجموعة إلى ما لانهاية. المترجمة

مثلاً- التي قوبلت بالترحاب فيما مضى، كدليل على أنّ تلك الحيوانات تشبهنا، أو أنّنا نشبهها. مهما كانت العلاقة كلمة - شيء / كلمة - تجربة التي تستطيع الحيوانات استنباطها مثيرةً للاهتمام، لكنّها مختلفة اختلافاً جذريّاً عن تلك التي يقدّمها علم الصرف الاشتقاقيّ، لأنّها ارتباطات مُجزّأة، كما أنّها بانفصالها عن القواعد التوليديّة ودلالات الألفاظ، تفقد دورها كنواقل للأفكار والحوار والسؤال، ولا تتعدّى في هذه الحالة تلك الصيحات التحذيريّة التي تطلقها الطيور والبونوبو[10]، أو تلويح الكلب بذيله. سأذكّركم مرّة أخرى، بأنّ هذا الاعتراض لا يعدّ دليلاً قاطعاً من وجهة نظر الجميع، إذ قدّم علماء الوراثة نظريّة «اللغة الأوليّة»، في محاولة لإثبات أنّ الكفاءة اللغويّة قد تتحقّق من خلال التقدّم التدريجيّ، وأنّ هذا التقدّم قد يُصطَفى على المستوى الجينيّ.

جينات وميمات

لقد تكيّف الجنس البشريّ مع بيئته، وجعل بيئته تتكيّف معه في الوقت ذاته، فضلاً عن أنّه نقل تلك التكيّفات إلى ذريّته، لا جينيّاً فحسب، بل ثقافيّاً أيضاً، وصاغ العالَم حوله من خلال المعلومات، واللغة، والتبادل العقلانيّ. يمكننا أن نفسّر كلّ تلك الصفات من منظار البيولوجيا، وأن نموضعها في سياق نظريّة التطوّر، تلك النظريّة التي لا تتعلّق بتضاعف الجينات في المقام الأوّل، بل بالأحرى بتكاثر المجتمعات. فضلاً عن ذلك، المجتمعات البشريّة ليست مجرّد مجموعات من الرئيسيّات التي تتعاون فيما بينها، بل هي مجتمعات مبنيّة من أشخاص يعيشون معاً باتّفاق مشترك، ويقومون بتنظيم عالمهم استناداً إلى المبادئ الأخلاقيّة التي لن نجدها عند الشمبانزي مثلاً. لعلّ العلوم الإدراكيّة cognitive science ستوظّف تلك المبادئ الأخلاقيّة ذات يوم، ضمن نظريّة -قد تكون بيولوجيّة- عن الدماغ ووظائفه، لكنّ تلك النظريّة ستُمتَحن قياساً إلى القدرات البشريّة المميّزة، التي تبدو وفقاً لوالاس

10- أقرب أنواع الآيب العليا إلى البشر، يتميّز عن بقيّة الأنواع بانعدام هيمنة الذكر، وبأنّ الأنثى تتمتّع بمرتبة اجتماعيّة عالية. المترجمة

«فائضة عن متطلّبات التطوّر»، لا من خلال صفات تركيبنا البيولوجيّ التي نشترك بها مع الحيوانات الأخرى.

الفلاسفة الذين يجادلون لصالح ما سبق، سيضطرّون لمجابهة تيّار فكريّ قويّ اكتسح أقنية الحياة الفكريّة جميعها، منذ صدور كتاب «الجينة الأنانيّة» لريتشارد داوكنز. لعلّ الاصطفاء الطبيعيّ قادر على تفسير كلّ المعضلات التي تطرحها الحضارة البشريّة، كما يقترح داوكنز، عندما ندرك كيف تتطوّر الثقافة كالكائن الحيّ المفرد وفقاً للمبادئ ذاتها. برأيه، الكائن البشريّ الحيّ هو عبارة عن «آلة بقاء»، طوّرتْها الجيناتُ التي تنسخ نفسها ذاتيّاً، والثقافة بدورها هي آلة تطوّرت من خلال الميمات (الميمز) memes التي تنسخ نفسها ذاتيّاً أيضاً، أي تلك الكينونات الذهنيّة التي تستغلّ طاقة دماغ الإنسان كي تتضاعف، بالأسلوب ذاته الذي يستغلّ الڤيروس بواسطته طاقة خلايا المضيف. تحتاج الميمات، كالجينات بالضبط، إلى Lebensraum، أي إلى موطن حيويّ، ويعتمد نجاحها على إيجاد العشّ البيئيّ[11] الملائم، الذي يتيح لها توليد المزيد من النسخ المطابقة لها، والذي يمثّله دماغ الإنسان في هذه الحالة.

الميم هو كينونة ثقافيّة تتضاعف ذاتيّاً، وعندما تستقرّ في دماغ الإنسان، ستسخّره كي تنسخ نفسها -تماماً مثل اللحن الشائع الذي يعلق في الذهن، و«يعيد إنتاج نفسه» من خلال الدندنة والصفير- وتنتشر بالتالي كالوباء في المجتمع البشريّ، كما انتشرت مقطوعة «المرأة متقلّبة» La donna è mobile انتشار النار في الهشيم، صبيحة العرض الأوّل لأوبرا ريغولِتو .Rigoletto يجادل داوكنز بأنّ الأفكار، والمواقف، والمعتقدات، هي صيغ واعية تتّخذها تلك الكينونات التي تتضاعف ذاتيّاً، وتنشر نفسها كأنّها وباء مستغلّة طاقة المضيف: «كما تنشر الجينات نفسها في الحوض الجينيّ، بالقفز من جسد إلى آخر محمولة ضمن النطاف أو البويضات، تنتشر الميمات بدورها في الحوض الميميّ بالقفز من دماغ إلى دماغ، بواسطة عمليّة يمكن أن نطلق

11- الموقع الذي تحتلّه أجناس الكائنات الحيّة ضمن بيئتها، ويشمل كلّا من الظروف البيئيّة اللازمة لبقائها، والدور الذي تلعبه تلك الكائنات بالنسبة للنظام البيئيّ. المترجمة

عليها بالمعنى العامّ: المحاكاة». يضيف دانيل دنِت بأنّ هذه العمليّة، ليست مؤذية بالضرورة: «بين الكائنات الطفيليّة، سنجد كلّاً من تلك التي تتعايش تكافليّاً بسلام مع مضيفها، وتلك التي تقدّم له منافع تزيد قدرته على البقاء والازدهار في بيئته».

كي تصبح النظريّة مقبولة ولو قليلاً، لا بدّ من التمييز بين الميمات العلميّة، وتلك الثقافيّة المحضة. تخضع الميمات العلميّة إلى رقابة فعّالة من الدماغ الذي يؤويها، الذي لن يقبل بالأفكار والنظريّات، إلّا كجزء من أسلوبه الموجَّه لإيجاد الحقيقة. أمّا الميمات الثقافيّة المحضة فهي موجودة خارج نطاق الاستقراء العلميّ، وقد تتمرّد، وتثير اضطرابات إدراكيّة وعاطفيّة متنوّعة، كما أنّها لا تخضع لأيّ انضباط خارجيّ -كذلك الذي يمليه مفهوم الحقيقة- بل تتابع تكاثرها غير مكترثة بأهداف الكائن الحيّ الذي اجتاحته.

ما سبق يبدو جذّاباً على صعيد المجاز، لكن ماذا يعني على أرض الواقع؟ من وجهة نظر الميماتيكيّة، كلٌّ من الأفكار السخيفة والنظريّات الصحيحة تبدأ البداية ذاتها في الحياة، وقبولها هو شرف يُسبَغ بطريقة راجعة على نجاحها بالتكاثر. الفرق الوحيد المهمّ الذي نكتشفه عندما نعلّل ذلك النجاح، هو الفرق بين الميمات التي تعزّز حياة مضيفها، وتلك التي تدمّر حياته أو تكتفي بالتعايش معه تكافليّاً. على أيّ حال، إحدى الصفات المميّزة للكائنات البشريّة، هي قدرة الإنسان على التمييز بين الفكرة وبين الواقع الذي تمثّله، وعلى مناقشة المقترحات ومن ثمّ رفضها، وعلى التصرّف كأنّه قاضٍ في مملكة الأفكار، ينادي كلّاً منها على حدة إلى منصّة الجدل المنطقيّ، فيقبلها أو يرفضها بغضّ النظر عن كلفة تَضَاعُفِها.

لا ينفرد العلم وحده بموقفه ذاك من التأمّل النقديّ، فالثقافة حسب وصف ماثيو آرنولد الشهير هي «السعي للكمال التامّ، من خلال معرفة أفضل ما قيل في العالَم، وأفضل الأفكار المتعلّقة بالمسائل التي تهمّنا، وبذلك نسوق تيّاراً من الأفكار الحرّة الطازجة إلى مفاهيمنا وعاداتنا». كالعديد من أولئك الذين يعتنقون وجهة نظر القرن التاسع عشر العلميّة، يغفل داوكنز عن ردّ فعل ذلك القرن، وهو «مهلاً! العلم ليس الطريقة الوحيدة للسعي إلى المعرفة، هناك معرفة أخلاقيّة أيضاً، وهي من اختصاص العقل العمليّ. هناك

معرفة عاطفيّة، وهي من اختصاص الفنّ والأدب والموسيقا، وهناك على الأغلب معرفة متعالية، هي من اختصاص الأديان. لماذا نسبغ على العلم وحده ذلك الامتياز، فقط لأنّه يحاول شرح العالَم؟ لماذا لا نعزو قيمة إلى الاختصاصات التي تفسّر ذلك العالَم، وتساعدنا على الشعور بالراحة؟».

ردّ الفعل هذا لم يفقد جاذبيّته بعد، لكنّه يشير إلى نقطة ضعف أساسيّة في صميم النظريّة الميماتيكيّة: حتّى لو وُجِدَت فعلاً وحدات من المعلومات الميميّة، تنتشر من دماغ إلى آخر بعمليّة ما من عمليّات التكاثر، هذا لا يعني أنّها تسبق العقل بالتفكير الواعي، فالميمات تمثّل بالنسبة للأفكار، ما تمثّله الجينات بالنسبة للكائنات الحيّة، ولا يهمنّا تضاعفها السرمديّ الذي لا غاية منه، هذا إن كانت موجودة أصلاً (لم يقدّم داوكنز -أو غيره- برهاناً على ذلك). على النقيض منها، تشكّل الأفكار جزءاً من شبكة التفكير النقديّ الواعية، ونحن نقيّمها وفقاً لصحّتها، حقيقتها، خصائصها الأخلاقيّة، أناقتها، كمالها، وسحرها. سنقبل بها أو نتخلّى عنها، أحياناً خلال مسيرة بحثنا عن الحقيقة والتفسير، وأحياناً خلال بحثنا عن القيمة والمعنى، وكلتاهما عمليّتان أساسيّتان بالنسبة لنا. على الرغم من أنّ الثقافة ليست علماً، لكنّها نشاط واعٍ من نشاطات العقل النقديّ، وسواء كانت ثقافة الفنّ والموسيقا الراقية، أو الثقافة بمعناها الأوسع المتضمنّة في التقاليد الدينيّة والأخلاقيّة، فإنّها تصنّف الأفكار تبعاً لخصائصها المتأصّلة، وتساعدنا على الشعور بالراحة في العالَم، وعلى أن نتجاوب مع أهميّة تلك الأفكار بالنسبة لنا على الصعيد الشخصيّ. نظريّة الميم لا تنكر تلك الحقيقة، ولا تقوّض وجهة نظر القرن التاسع عشر القائلة بأنّ الثقافة -وفقاً للمفهوم السابق- هي نشاط من نشاطات العقل المنطقيّ، تماماً كالعلم.

العلم والتمرّد

ينتمي مفهوم الميمات إلى مجموعة من المفاهيم المتمرّدة الأخرى -إيديولوجيا ماركس، لاوعي فرويد، حوار ميشيل فوكو- نظراً لأنّه مفهوم يهدف إلى تجريد التعصّب الشائع من المصداقيّة، ويحاول أن يعرّي

أوهامنا ويفسّر أحلامنا، مع أنّه حلم بحدّ ذاته: جزء من إيديولوجيا، يُقبَل لا بسبب صحّته، بل بسبب القوّة الوهميّة التي يسبغها على من يعتنقه. انبثقت جدالات مدهشة عن مفهوم الميم، كتلك التي طرحها دانيل دَنِت في كتابه «تحطيم التعويذة: الدّين كظاهرة طبيعيّة»، لكنّه مفهوم يعاني من العيب نفسه الذي يدّعي أنّه يحاول علاجه: إنّه بحدّ ذاته تعويذة، يحاول الحقل العلميّ بواسطتها أن يطرد كلّ ما يمثّل تهديداً له.

بتأمّل ما سبق، يتّضح لي أنّ والاس كان محقّاً بتركيزه على الصفات التي ميّزت البشريّة، وجعلتها فريدة من نوعها، على الرغم من أنّه أخطأ بلا شكّ باعتقاده أنّ تلك الصفات «فائضة عن متطلّبات التطوّر»، لأنّها لو كانت تكيفيّة، فالعقلانيّة هي كذلك بكلّ تأكيد. من ناحية أخرى، العقلانيّة -بأحد معاني هذا المصطلح الصعب- هي «جزء من جوهرنا»، وبالتالي ما أشار إليه والاس كان الحقيقة القائلة بأنّنا نحن البشر ننتمي إلى نوع لا يشغل الموقع ذاته في الحياة عموماً كبقيّة الأنواع، على الرغم من أنّنا حيوانات. التناقض الفلسفيّ الذي ينبثق هنا -وهو أقرب إلى ذلك القائم ما بين علماء البيولوجيا، وعلماء السيكولوجيا التطوّريّة، بما يخصّ أهميّة الثقافة- هو بالتحديد تناقض حول الطبيعة البشريّة: إلى أيّ نوع ننتمي؟

حاول داوكنز أن يشرح الأهداف والخيارات العقلانيّة، استناداً إلى مادّة جينيّة لا تقوم بانتقاء خيارات، ووصفها بأنّها «كينونات أنانيّة» يدفعها «هدفٌ» هو التكاثر، لكنّه يعي -على الأقلّ في اللحظات التي يبتعد فيها نوعاً ما عن الخطابة- بأنّ تلك الجينات ليست أنانيّة، ولا يمكن أن تكون كذلك، بما أنّ الأنانيّة هي صفة من صفات البشر، تتوضّح ملامحها على صعيد الاستحواذ والإسقاطات العقلانية التي يقومون بها. في أيّ نظريّة بيولوجيّة مُقْنِعة، يجب استبدال كلّ تلك المصطلحات الأنطولوجيّة بشروحات وظيفيّة، وهو ما يُفترَض بأن نظريّة الألعاب ومثيلاتها تقدّمه: «اللاعب يبغي الربح، لذلك يتبنّى استراتيجيّة رابحة»، لكنّه تفسير غائيّ لسلوك اللاعب. بالمقابل، ينصّ الاصطفاء الطبيعيّ على اختيار الاستراتيجيّات الرابحة، على الرغم من أنّها تصف سلوك جينات لا تريد شيئاً على الإطلاق، وهو شرح وظيفيّ، لا يقدّم معلومات عن النوايا، ولا عن الخيارات، ولا عن الأهداف.

يحتلّ الشرح الوظيفيّ موقعاً محوريّاً في البيولوجيا[12]، كتعليل وجود الأجنحة بالوظيفة التي تؤدّيها، أي كي تصبح الطيور قادرة على الطيران: في لحظة ما، أنتجت الطفرات الجينيّة العشوائيّة كائناً مجنّحاً، مما أكسبه ميزة تفوّق بها على خصومه، في سياق التنافس على الموارد الشحيحة. لاحظوا أنّ هذه الإشارة إلى الوظيفة، لا تتعدّى كونها شرحاً سببيّاً، نظراً لأنّها تبحث عن الدعم في نظريّة الطفرات العشوائيّة، أي تلك النظريّة التي تخبرنا كيف تؤدّي «وظيفة» الصفة، إلى «ظهور» تلك الصفة عند الكائن الحيّ، وهي نظريّة تنهل بقوّة من «شروحات» الإيثار والأخلاقيّات، التي قدّمها كلّ من روبرت أكسلرود وماينارد سميث:

الجمهرة المبرمجة جينيّاً بحيث تنفر من التعاون، ومن العاطفة الأبويّة، ومن التضحية بالنفس من أجل الأطفال، ومن القيود الجنسيّة، وضبط العنف، هي جمهرة محكومة بصفات معيبة وظيفيّاً من منظور التكاثر، ولذلك ستختفي. بأيّ حال، ليس بمقدورنا أن نستنتج من هذه الحقيقة الهامشيّة، أيّ شيء عن قانون الجمهرة الأخلاقيّ، أو عن أفكارها الأخلاقيّة، أو الأسس التي تستند إليها، كما أنّ ما سبق لا يعني أنّ الأخلاقيّات تنتج عن الاصطفاء الطبيعيّ، عوضاً عن اصطفاء المجموعة ضمن الأجناس الحيّة، ولا أنّها تنشأ من تركيبنا البيولوجيّ عوضاً عن تفكيرنا المنطقيّ. في الواقع، ليس بمقدورنا أن نستنتج أيّ شيء يجعلنا نتجاوز دور الفلسفة -أو نقوّضه- في استكشاف أسس الاستدلال العقليّ الأخلاقيّة، وموقعها في حياة الكائن العقلانيّ.

الصفات غير الوظيفيّة تختفي، وهي حقيقة هامشيّة، أمّا كون الصفات الوظيفيّة موجودة «بسبب»[13] الوظيفة التي تؤدّيها، فهي فرضيّة هامّة، لكنّها

12- استبدال التفكير الأنطولوجيّ بالشرح الوظيفيّ، هو إحدى ثيمات كتاب ريتشارد داوكنز اللّاحق «صانع الساعات الأعمى» / منشورات جامعة أكسفورد 1986. سكرتن

13- برأيي، هناك اعتراض مماثل يتولّد ضدّ الدفاع عن نظريّة التاريخ الماركسيّة، الذي قدّمه جي. إيه. كوهين في كتابه «نظريّة التاريخ لكارل ماركس». اختفاء المؤسّسات غير الوظيفيّة، لا يمكن أن يشكّل أساساً للاعتقاد بأنّ وظيفة المؤسّسة، هي السبب في وجودها. سكرتن

عديمة القيمة من الناحية الفكريّة حاليّاً، إلى أن تُصاغ في نظريّة. لعلّكم تظنّون أنّ علم الجينات يقدّم تلك النظريّة المنشودة، بافتراضه أنّ الإيثار هو الحلّ الثابت تطوّريّاً لمشكلة تنافس الجينات ضمن جنسنا، لكنّ هذا الشرح لا يقدّم سوى «شرط لازم» للإيثار، وفقط من خلال وصفه بمصطلحات تتفادى المستويات العليا للتفكير الأخلاقيّ. إن كان إيمانويل كانط محقّاً حول «الضرورة الحتميّة»، فلا بدّ إذن من وجود شرط لازم مستقلّ هو«العقلانيّة»، التي تملي علينا أن نتصرّف ككائنات ذات إرادة، وهو مبدأ نعدّه بمنزلة قانون عالميّ. مكتبة .. سُر مَن قرأ

فضلاً عن ذلك، «العقل العمليّ» لا يشرح الإيثار فحسب وفقاً للوصف المقتضب الذي يفضّله علماء الجينات، بل يشرح أيضاً البنية الفائقة للتفكير الأخلاقيّ وللعواطف، كما يقترح نظريّة عن «النوع الذي ننتمي إليه»، تتناقض مع تلك التي تطرحها نظريّة الألعاب، عن التضحية بالنفس المبرمجة جينيّاً. وفقاً لكانط، النوع الذي ننتمي إليه هو«الشخص»، والأشخاص أحرار بطبيعتهم، واعون لذاتهم، عقلانيّون، يتبعون المنطق، ويحكمهم القانون الأخلاقيّ. بالمقابل، وفقاً لنظريّة الجينة الأنانيّة، النوع الذي ننتمي إليه هو«الحيوان البشريّ»، أمّا البشر فهم بطبيعتهم مُنتَج عَرَضيٌّ معقّد لـ DNA. اعتبر كانط بأنّ نظريّته ترفع الكائن البشريّ «فوق مخلوقات الأرض جميعها، بلا حدود»، علماً أنّها نظريّة تسمح في الوقت ذاته للكائنات غير البشريّة -كالملائكة، وربّما الدلافين- بالانتماء إلى نوعنا نفسه، أمّا نظريّة الجينات الأنانيّة فترفض ذلك الاقتراح بوصفه هراء.

تُستَغلّ العلوم البيولوجيّة من قبل الذين يروِّجون لها، لاختزال الحالة البشريّة إلى نموذج أبسط، بافتراض أنّ ما نحن عليه اليوم، هو ما كنّا عليه ذات مرّة، وأنّ حقيقة الجنس البشريّ موجودة في جنيالوجيّتنا. الموجة السابقة من علم الجينات الشعبيّ -الذي حمل اسم: البيولوجيا الاجتماعيّة- توصّلت عمداً إلى استنتاجات مروّعة، مثل: «لا توجد غاية قصوى واضحة للأخلاق، عدا عن إبقاء المادّة الجينيّة سليمة». هذه الاستنتاجات تخاطب حسّ التفكير السليم لدينا، لكنّها تلغي في الوقت ذاته الافتراضات المسبقة التي يعتمد عليها معنى مصطلحاته، وهي حيلة تلجأ إليها كلّ نطاقات التفكير

الإنسانيّ تقريباً، فضلاً عن أنّها وسيلة فعّالة للسخرية من أفكارنا الأخلاقيّة والدينيّة. الناس العاديّون سيّئو الحظّ، لأنّهم مضطرّون لتصديق بعض الأمور الصحيحة، دون أن يكونوا قادرين على الدفاع عنها من خلال جدل منطقيّ يصمد أمام قوّة الاستدلال العلميّ، حتّى ولو كان استدلالاً خاطئاً. لذلك، باستهداف المعتقدات العاديّة -وهي معتقدات يجمعها الإيمان الدينيّ عموماً، لا الجدل العلميّ- يربح العلماء بسهولة، وينجحون بإخفاء نقاط ضعف قضيّتهم في آن واحد[14].

كيف نفهم الضحك

أنا لا أنكر بأنّنا حيوانات، ولا أناقض العقيدة اللاهوتيّة القائلة بأنّ وظائفنا البيولوجيّة، هي جزء أساسيّ من طبيعتنا كأشخاص، فضلاً عن أنّها في الوقت ذاته موضوع خياراتنا الأخلاقيّة الرئيسيّة. أريد أن أقارب الآن بالتفصيل، كيف يحب أن نفهم أنفسنا من خلال منظومة شرح أخرى، مختلفة عن تلك التي يقدّمها علم الجينات، وكيف ننتمي إلى نوع لا يُعرَّف من خلال التنظيم البيولوجيّ لأفراده. ربّما تقدّم نظريّة «الجينة الأنانيّة» وصفاً جيّداً لمنشأ الكائن البشريّ، لكن «ما هو الشيء؟» و«كيف ظهر الشيء إلى الوجود؟» هما سؤالان مختلفان كليّاً، والإجابة عن ثانيهما قد لا تكون جواباً عن الأوّل. من المستحيل أن نفهم الإنسان باستكشاف مراحل تطوّر الحيوان البشريّ، تماماً مثلما لا نستطيع اكتشاف أهميّة سمفونيّة ما لبتهوفن، بتتبّع مراحل تأليفها.

فكّروا بإحدى الخصائص، التي تجعل البشر مختلفين عن بقيّة الأجناس: الضحك. لا وجود لحيوانات غيرنا تضحك. ما ندعوه مثلاً بـ«ضحكة

14- وجّهت ماري ميدغلي ضمن كتابها «الوحش والإنسان»، اتّهاماً قويّاً لريتشارد داوكنز، في سياق السلسلة التلفزيونيّة «الجينة الأنانيّة». صحّة اعتراضات ميدغلي هي محطّ جدل، لكنّها تستحقّ التقدير لإدراكها أنّ التحدّيات التي طرحها دارون، تصبّ في صميم الأنثروبولوجيا الفلسفيّة. نقدها للكتّاب السوسيوبيولوجيّين أوثق صلة بالموضوع، واكتسب زخماً في كتابها «التطوّر كَدِين» / النسخة المنقّحة، روتليدج 2002. سكرتن

الضبع»، هو صوت خاصّ بجنس الضباع، يشبه الضحكة البشريّة بالصدفة، أمّا الضحكة الحقيقيّة فهي تعبير عن التسلية، أي أن نضحك من شيء ما، وهو أمر متجذّر في نمط معقّد من التفكير.

قد نضحك أيضاً من أمر لم يعد يسلّينا، كما يقول تي. إس. إليوت، لكنّنا نعدّ هذه الضحكة «الفارغة» انحرافاً عن القضيّة المركزيّة، أي التسلية... لكن ما هي التسلية؟! على ما أعتقد، لم يتمكّن أيّ فيلسوف بعدُ من تعريفها تعريفاً دقيقاً. هوبز مثلاً، يصف الضحكة بأنّها «مجد مباغت» يملك خاصيّة سحريّة معيّنة، لكنّ «المجد» يقترح أنّ كلّ الضحكات هي شكل من أشكال النصر، وهذا بالطبع بعيد كلّ البعد عن الحقيقة. حاول شوبنهاور، وهنري برغسون، وفرويد، أن يحدّدوا الفكرة الغريبة الكامنة في صميم الضحك، لكنّ نجاحهم لم يكن تامّاً برأيي. هيلموث بلسنر عدّ كلّاً من الضحك والبكاء مفتاحاً للشرط الإنسانيّ، وصِفَةً تحدّد ما يميّزنا، لكنّ لغته الفنومينولوجيّة غامضة، ولم تقدّم تحليلاً واضحاً لا عن الضحك، ولا عن الدموع.

منطقيّاً، يمكننا أن نضيف حجّة أخرى هنا، هي أنّ الضحك يعبّر عن قدرتنا على تقبّل كلّ عيوبنا البشريّة، لأنّنا نستقطب بواسطته مجموعة من المشاعر التي تحصّننا ضدّ اليأس، وهو ما وصفه فرانك بكلي على نحو حَسَن. سيتولّد اقتراح ثان من هذه الفكرة، وهو أنّ الكائن القادر على إطلاق الأحكام، هو وحده القادر على الضحك، فنحن نضحك غالباً على أشياء معيبة، أو على الفطنة التي تضع أفعالنا والطموحات التي تسخّفها في المستوى ذاته. قد يبدو لنا أنّ ضحكة الأطفال لا تتماشى مع ما سبق، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى أنّ الاستدلال العقليّ عند الأطفال -كضحكتهم بالضبط- هو مرحلة جنينيّة، من مراحل الطريق المؤدّي إلى التقييم الاجتماعيّ الكامل الناضج، الذي يشكّل أساس حياة الراشدين. الأطفال يتسلّون بالأشياء، وذلك لأنّهم يقارنونها بطريقتهم الخاصّة مع الأعراف التي تتحدّاها، وما نطلق عليه «تسلية» عند الشمبانزي، يجب أن يُفهَم برأيي في سياق مماثل، لأنّ المخلوقات التي يغريها أسيادها البشر بالوقوف على حافّة الاستدلال العقليّ، ستقف أيضاً على حافّة التسلية، وتكشف لنا بوصولها إلى تلك الحافّة عن الهاوية الشاسعة التي يتوجّب عليها اجتيازها، والتي يعبرها الأطفال البشريّون بخطوة واحدة.

بالتالي، كي نشرح الضحك، لا بدّ أن نشرح عمليّة التفكير الغريبة التي يتضمّنها إطلاق الأحكام على الآخرين، وكذلك السعادة التي نشعر بها عندما يتضارب الواقع مع المثاليّات، ولماذا يتعمّد المجتمع بأكمله الحصولَ على هذه المتعة الغريبة. بلا شكّ، من الممكن أن نطعن هنا بتلك الشروحات، فنفترض وجود برامج معرفيّة في دماغ الإنسان يديرها «كمبيوتر دماغي». حتّى الآن، هذا الشرح هو مجرّد افتراضات محضة، لا تستند إلّا قليلاً -أو لا تستند على الإطلاق- إلى نظريّة الجينات.

أتخيّل علماء السيكولوجيا التطوريّة، وهم يشرحون لنا الضحكَ كما يلي: «عندما نضحك معاً من أخطائنا، نصبح قادرين على تقبّلها، وهو ما يسهّل تعاوننا مع جيراننا غير المثاليّين بدورهم، بما أنّ ذلك يمتصّ غضبنا من عيوبنا المشتركة. بالتالي، المجتمع المكوّن من أناس يضحكون، يملك ميزة تنافسيّة يتفوّق من خلالها على مجتمع آخر، يتألّف من أناس لا يتمتّعون بحسّ الدعابة». بعد لحظة من التأمّل، سنكتشف أنّ الشرح السابق هو مجرّد ادّعاء أجوف، لأنّه يفترض ضمناً وجود أمر يتطلّب شرحاً، وهو حرفيّاً «الضحك يشجّع على التعاون». بلا شكّ، طريقتي في وصف الضحك توحي بأنّ ما سبق صحيح، لكن بطريقة أخرى تختلف كليّاً عن تلك التي تقدّمها البيولوجيا، أو نظريّة الجينات.

أنا أصف هنا عمليّة فكريّة، تتضمّن مفاهيم مثل «الخطأ» و«المثاليّ»، وهي مفاهيم قد لا تجد مكاناً واضحاً في البيولوجيا التطوّريّة كما نعرفها. لقد افترضتُ أنّ الضحك هو تعبير عن الفهم، وأنّ هذا الفهم قد يكون مشتركاً، لكنّني لا أفترض على الإطلاق بأنّ الضحك المشترك يقدّم نفعاً لجينات أيّ شخص، بالطريقة التي تطرحها نظريّة الجينات. بما يخصّ شرحي، قد يكون الضحك في الواقع مجرّد مُنْتَج ثانويّ للحياة البشريّة، لكنّه يأخذ منحى معاكساً بسبب طريقة تقديمي، وهو ليس شرحاً علميّاً بأيّ حال من الأحوال، بل هو تمرينٌ على ما يصفه ڤيلهلم ديلتاي بـ Verstehen أي فهم أفعال البشر نسبة لمعناها الاجتماعيّ، لا بأسبابها البيولوجيّة.

تخيّلوا مجموعة من علماء الحيوان، يصادفون جنساً من الكائنات الحيّة تعيش في مجموعات، وتقوم بإيماءات، وتصدر أصواتاً تشبه الضحك. كيف

سيشرحون سلوكها هذا؟ أوّلاً، ينبغي أن يحدّدوا ما إذا كان ذلك الضحك حقيقيّاً، أي بعبارة أخرى، عليهم أن يعرفوا هل تضحك تلك الكائنات فعلاً «من» أمر ما، وتشير فعلاً «إلى» شيء ما، وهاتان الكلمتان «من» و«إلى» لا تنصاعان بسهولة إلى التحليل العلميّ. إنّهما واسمتان للقصديّة، أي «للتوجّه عقليّاً إلى موضوع ما» كما يقول فرانز برنتانو، ويمكن فكّ رموزهما فقط من خلال تفسير عمليّة التفكير، التي يتولّد عنها السلوك المذكور. الشرح بأكمله إذن، يتوقّف على عملية تفسير مسبقة، تهدف إلى الإجابة عن سؤال «هل تشبهنا تلك الكائنات؟» من حيث قدرتها على الاستمتاع بالتسلية، أم أنّها على العكس، لا تشبهنا على الإطلاق، ويجب تفسير سلوكها الأشبه بالضحك بطريقة أخرى. إن كان الجواب لا، يمكننا الاعتماد على آليّات الإثولوجيا هنا، كي نتساءل عن وظيفة السلوك الأشبه بالضحك، على صعيد الحصول على موطن حيويّ للجينات التي ترمّزه. أمّا إن كان الجواب نعم، فعلينا أن نفهم تلك الكائنات كما يفهم أحدنا الآخر، من حيث الطريقة التي تفهم هي بها العالم، والقيم التي تحرّضها على الاستجابة لها.

باستخدامي لمفردة «تشبهنا»، أنا أفترض أنّ الاستمتاع بالتسلية هو صفة من صفاتنا، والسؤال المطروح أمامنا الآن هو تحليل معنى تلك العبارة. ماذا نقصد حين نقول إنّها «كائنات تشبهنا»؟ هل نقصد أنّها تشمل البشر فقط؟ أو أنّنا نفكّر بفئة أوسع -أو لعلّها أضيق- في الحقيقة؟ لقد وصف هومر «ضحكة الآلهة»، بينما وصف جون ملتون «ضحكة الملائكة»، وهو ما يضعنا وجهاً لوجه مع مشكلة ميتافيزيقيّة عميقة. نحن ننتمي إلى نوع طبيعيّ هو الإنسان العاقل Homo sapiens sapiens وهو جنس بيولوجيّ، أمّا عندما نتحدّث عن مخلوقات تشبهنا، فنحن على ما يبدو لا نشير بالضرورة إلى أبناء جنسنا.

ختاماً، الضحك كما وصفتُه يقدّم تأثيراً نافعاً للمجتمعات البشريّة، فأولئك الذين يضحكون معاً يكبرون معاً، ويربحون من خلال الضحك تسامحاً مشتركاً تجاه كلّ عيوبهم البشريّة، لكنّ ما يقدّم نفعاً لا يملك وظيفة حكماً. السلوكيّات الفائضة عن الحاجة -القفز فرحاً مثلاً، الاستماع للموسيقا، مراقبة الطيور، الصلاة، إلخ- قد تقدّم منافع جمّة، وأنا عندما أصفها بالفائضة، أقصد أنّ منافعها ليست سبباً للسلوك بل نتيجة له، وهكذا

هي الحال مع الضحك. هناك مجتمعات لا تتحلّى بروح الدعابة، وتعدّ الضحك بمنزلة تهديد لها وتعاقبه بقسوة، لكن ليس بمقدورنا اعتبارها مجتمعات معطوبة وظيفيّاً لهذا السبب، بل على العكس، إنّها مجتمعات مسلّحة بما يتيح لها البقاء، تماماً كفريق من الكوميديّين.

هل كانت البيوريتانيّة الصارمة التي تفتقر كليّاً إلى حسّ الدعابة، عاملاً هامّاً في استراتيجيّات البقاء التي اتبّعها الكولونياليّون، خلال سنواتهم الأولى في ماساشوستس؟ إنّه سؤال مثير للجدل! ما افتقروا إليه كان سينفعهم بلا شكّ، بما أنّ الكائنات العقلانيّة تستمتع بالضحك.

جنيالوجيا اللوم

سأنتقل الآن إلى صفة أخرى من صفات الشرط الإنسانيّ، تفرّقنا عن أقاربنا من الآيب، وهي: الشعور بالمسؤوليّة. نحن نعدّ بعضنا مسؤولين عمّا نفعله، ولذلك نفهم العالَم بطرق لا مثيل لها في حياة الأجناس الأخرى.

على العكس من بيئة الحيوانات، يضمّ عالَمنا حقوقاً، واستحقاقات، وواجبات. إنّه عالَم مؤلّف من فاعلين يتمتّعون بالوعي الذاتيّ، وتُقسَّم الأحداث فيه إلى حرّة وغير حرّة، إلى تلك التي لها سبب وتلك التي تحدث بلا سبب، إلى تلك التي تنبثق عن ذات عقلانيّة، وتلك التي تقفز إلى الوجود من دون تصميم واعٍ. إن فكّرنا بالعالَم بهذه الطريقة، سنستجيب له وفقاً لمشاعر تفوق ما تملكه بقيّة الحيوانات: السخط، الحسد، الامتعاض، الإعجاب، الالتزام، المديح... وكلّها تتضمّن التفكير بالآخرين على أنّهم ذوات مسؤولة عن تصرّفاتها، لهم حقوق وعليهم واجبات، ويملكون تصوّراً للمستقبل وللماضي يرتكز إلى الوعي الذاتيّ. الكائنات التي تتمتّع بإحساس بالمسؤوليّة، هي وحدها القادرة على المرور بالمشاعر السابقة، وبالتالي فهي تموضِع نفسها بطريقة ما أو بأخرى خارج النظام الطبيعيّ، وتبتعد عنه كي تحكم عليه. يختلف الفلاسفة -بدءاً من أفلاطون وانتهاء بسارتر- اختلافاً جذريّاً بطريقة تفسير تلك الملامح الغريبة التي تميّز الشرط الإنسانيّ، لكنّهم يتّفقون عموماً ببحثهم عن تعليل فلسفيّ، لا علميّ.

هناك استثناء تاريخيّ واحد مثير للاهتمام بخصوص ما سبق، وهو نيتشه، الذي حاول في «جنيالوجيا الأخلاق» أن يشرح منشأ الإحساس بالمسؤوليّة، بطريقة استبقت محاولات علماء الجينات المعاصرين، لتعليل الحياة الأخلاقيّة من منظار استراتيجيّات البقاء التي تقدّم منفعة لجيناتنا. تخيّل نيتشه مجتمعاً بشريّاً بدائيّاً، يُختَزل إلى ما يشبه عبوديّة عالميّة على يد «الوحوش الكاسرة» كما سمّاهم، أي أولئك الأقوياء الأصحّاء الأنانيّين المعتدّين بذاتهم، الذين يفرضون رغباتهم على الآخرين من خلال قوّة شخصيّتهم. يحافظ عِرق السادة هذا على موقعه، بمعاقبة أي انحراف يرتكبه العبيد، تماماً كما نعاقب حصاناً متمرّداً. أمّا العبيد الخجولون الفاسدون وغير القادرين على التمرّد، فيعدّون ذلك العقاب بمنزلة جزاء لهم، وبما أنّهم لا يستطيعون الانتقام، لذلك يوجّهون استياءهم صوب أنفسهم، ويعتقدون في نهاية المطاف بأنّهم يستحقّون حالتهم تلك لسبب ما أو لآخر، وبأنّها جزاء عادل على تجاوزاتهم الأخلاقيّة. وهكذا، وُلِد الشعور بالذنب وفكرة الخطيئة. انطلق نيتشه بعد ذلك لاستنباط شرح للرؤية اللّاهوتيّة والأخلاقيّة المسيحيّة بأكملها، من «ضغينة» العبيد كما سمّاها.

وفقاً للجنيالوجيا التي وصفها نيتشه، ينتفع عرق السادة من إخضاع العبيد، ويمكننا أن نعدّ هذه الفكرة كمقدّمةٍ لشرحٍ ما قبل بيولوجيّ، بل ما قبل جينيّ، للاستراتيجيّة الاجتماعيّة التي يتبعها عرق السادة، والذي يحافظ على موقعه بفضل نظام من العقوبات. في الوقت المناسب، يستبطن العبيد ذلك العقاب، ممّا يحوّله إلى أفكار الشعور بالذنب، واللوم، والاستحقاق، والعدالة، ولكن... لماذا ينبغي أن يفهم العبيد العقابَ، من منظار هذه المصطلحات الأخلاقيّة المنمّقة؟! ولماذا يجب أن يؤدّي استبطان العقاب إلى الشعور بالذنب، عوضاً عن الخوف؟! يخاف الحصانُ السوطَ بلا شكّ، لكنّه لا يشعر بالذنب لأنّه حرّض المدرِّب على استعماله. لماذا يُعَدّ استعمال القوّة ذاك عقاباً، عوضاً عن حاجة محضة من احتياجات الذي يطبّقه؟

في نهاية المطاف، ما الفرق بين المعاناة التي يسبّبها شخصٌ ما لتحقيق غايته، وبين تلك التي يسبّبها كعقاب؟ بكلّ تأكيد، إنّه فرق موجود في عقل الفاعل، فالمدرِّب يعتقد بأنّ المعاناة التي يسبّبها ضروريّة، أمّا ذاك الذي

يعاقب فيعتقد أنّ من يتلقّى العقاب يستحقّ تلك المعاناة، التي يجب أن تُطبَّق مباشرة وبعدل. باختصار، العقاب هو فكرة أخلاقيّة، لا بدّ من تحليلها وفقاً لمفاهيم العدالة والثواب والحسّ بالمسؤوليّة، وهو جدلاً ما شرحه نيتشه. عمله في «جنيالوجيا الأخلاق» فعّال فقط لأنّه أرجع كلّ ملامح «النتيجة» العصيّة على الشرح، إلى «السبب»، أي بعبارة أخرى، ما كتبه لم يكن جنيالوجيا على الإطلاق، وإنّما إدراك بأنّ الشرط الإنسانيّ، بأيّة صيغة بدائيّة تخيّلتموه بها، هو شرط لـ «كائنات تشبهنا» تضحك وتبكي، تمدح وتلوم، تكافئ وتعاقِب، إلخ، أي تلك الكائنات التي تتحلّى بحسّ المسؤوليّة، وتتحمّل عواقب أفعالها.

هناك حقائق عديدة هامّة حول الشرط الإنسانيّ، يهملها المفكّرون ذوو العقليّة البيولوجيّة، أو يسخّفونها، على الرغم من أنّها تحتلّ موقعاً مركزيّاً من منظار الناس العاديّين، كحقيقة أنّنا «أشخاص» ننظّم مجتمعاتنا بواسطة قوانين، تحدّد الواجبات والحقوق على سبيل المثال. بعض الفلاسفة -خاصّة توما الإكوينيّ، وكذلك لوك وكانط- يجادلون بأنّ «الشخص» هو الاسم الصحيح لنوعنا، وليس «الكائن البشريّ»، وهو ما يحرّض سؤالاً ميتافيزيقيّاً ركّز عليه لوك، لكنّه ما يزال مطروحاً للنقاش حتّى اليوم، وهو السؤال المتعلّق بالهويّة الشخصيّة. ما هي العلاقة بين «الشخص نفسه» وبين «الكائن البشريّ نفسه»، عندما يشير كلٌّ منهما إلى (س) من الناس مثلاً؟ أيٌّ منهما يرتبط بالنوع الأساسيّ الذي يتفرّد فيه (س) عن غيره، ويُعرَّف وفقه؟ أنا أطرح هذا السؤال لا لكي أقترح إجابة له، بل كي أوضّح الصعوبات التي تعترض الرأي القائل بأنّ من الممكن اختزال (س) إلى عمليّة بيولوجيّة تشرحه، فما هي الشروط التي يمكن لتلك العمليّة من خلالها أن تُنتِج الشخص (س)؟

هناك أيضاً فرق ما بين المخلوقات الواعية بالعموم، وبين تلك الواعية لذاتها مثلنا. الكائنات التي تتحلّى بالوعي الذاتيّ، هي الوحيدة التي تملك منظاراً أصيلاً لـ «الشخص الأوّل»، تميّز بواسطته كيف تبدو الأشياء لي «أنا»، وكيف تبدو لك «أنت». المخلوقات التي تفكّر كـ «أنا»، قادرة على التماهي مع أبناء جنسها الآخرين، وهو ما يفرّقها عن بقيّة الطبيعة. العديد من

المفكّرين -خاصّة كانط، يوهان غوتليب فيشته، وهيجل- يعتقدون أنّ هذه الحقيقة، وليس الوعي بحدّ ذاته، هي التي تخلق الألغاز الأساسيّة في الشرط الإنسانيّ، أو تكشف عنها. الكلاب واعية، لكنّها لا تتأمّل وعيها كما نفعل نحن، بل تعيش على حدّ قول شوبنهاور في عالَم تدركه من خلال حواسّها، كما أنّ أفكارها ورغباتها موجَّهة إلى ذلك العالم الخارجيّ.

من خلال ما سبق، حاولتُ أن أوضّح أنّنا في سياق سعينا لبناء نظريّة بيولوجيّة زاهية عن حياتنا العقليّة، وقعنا ضحيّة الإغراء بأن نعزو للبيولوجيا حصراً كلّ ما يُفترَض بتلك النظريّة أن تشرحه. كي نتوصّل إلى نظريّة مُقنِعة عن الطبيعة البشريّة، لا بدّ لنا أوّلاً من مقاومة ذلك الإغراء، ولا بدّ أن نكون مستعدّين للاعتراف بأنّ قوانين «جوهر الأنواع» كما وضعناها -قوانين الجينات، والخصائص الوظيفيّة الموروثة- ليست كافية سواء لوصف سلوكنا العاديّ، أو لشرحه، بل تعجز عن تحقيق هذا الهدف، لأنّنا مختلفون عمّا تفترضه. نحن حيوانات بكلّ تأكيد، لكنّنا أيضاً أشخاص مجسّدون، يملكون قدرات إدراكيّة لا تمتلكها الحيوانات الأخرى، تهبنا حياة عاطفيّة مختلفة كليّاً، تعتمد على العمليّة الفكريّة الواعية للذات، التي تميّز جنسنا.

الشخص المتجسّد

يحيلنا ما سبق إلى مشكلة العلاقة ما بين الحيوان البشريّ، وما بين الشخص، وهذه المشكلة برأيي ليست بيولوجيّة، وإنّما فلسفيّة. لا أستطيع أن أقترح سوى حلٍّ ناقص، يشترك ببعض النواحي مع ما قصده أرسطو حين وصف الروح بأنّها شكل الجسد، ومع ما عناه توما الإكوينيّ حين جادل بأنّنا نصبح أفراداً من خلال أجسادنا، على الرغم من أنّ الشخص، وليس الجسد، هو ما يتفرّد في هذه الحالة. سأقترح هنا بأنّنا نفهم الشخص ككينونة منبثقة، متجذّرة في الكائن البشريّ، لكنّها تنتمي إلى نظام شرح مختلف تضطلع به البيولوجيا.

قد تساعدنا المقارنة هنا: عندما يضع الرسّام الأصبغة على قماش اللوحة، سيخلق موضوعات فيزيقيّة بواسطة طرق فيزيقيّة بحتة، وهذه

الموضوعات تتألّف من مساحات وخطوط من الأصبغة، مرتّبة على سطح سنعدّه ثنائيّ الأبعاد تسهيلاً للنقاش. عندما ننظر إلى سطح اللوحة، سنرى مساحات وخطوطاً من الألوان، والسطحَ الذي يحتويها، لكنّ هذا ليس كلّ شيء، فقد نرى على سبيل المثال وجهاً يحدّق إلينا بعينين مبتسمتين. بشكل ما، الوجه هو خاصيّة من خواصّ اللوحة، موجود «فوق وعلى» قطرات الأصبغة، وقد ترَون تلك القطرات دون أن تروا الوجه، والعكس بالعكس، لكنّ الوجه موجود هناك حقّاً، ومن لا يميّزه لا يرى على نحو صحيح. من ناحية أخرى، قد تشعرون بأنّ الوجه ليس خاصيّة إضافيّة من خواصّ اللوحة، موجودة «فوق وعلى» الخطوط وقطرات الأصبغة، لأنّه سيظهر هناك بمجرّد وضع الأصبغة على القماش، دون أن نضطرّ إلى إضافة أيّ شيء آخر كي نخلقه. إذن، بما أنّنا غير مضطرّين لإضافة أيّ شيء، فالوجه ليس خاصيّة إضافيّة. فضلاً عن ذلك، أيّ عمليّة يتمّ فيها وضع مقادير الأصبغة تلك، مرتّبة بالطريقة ذاتها، سينتج عنها هذا الوجه حصريّاً، حتّى لو لم يدرك الفنّان وجودَه (تخيّلوا كيف ستصمّمون آلة تُنتِج الموناليزا).

لعلّ «الشخص» هو صفة للعضويّة، «منبثقة» بالطريقة ذاتها، أي أنّه ليس شيئاً موجوداً «فوق وعلى» السلوك والحياة حيث نشاهده، كما لا يمكن في الوقت ذاته اختزاله إلى أيّ منهما. ينبثق «الشخص» عندما يكون هذا ممكناً، كي يتماهى مع العضويّة بطريقة جديدة، هي العلاقات الشخصيّة. (بالمثل، يمكننا أن نتماهى مع صورة واقعيّة، بطرق لا يمكننا أن نتماهى بموجبها مع شيء نعدّه توزيعاً لونيّاً محضاً). تترافق منظومة العلاقات الجديدة هذه، مع منظومة جديدة من الشرح، تبحث في العلّة والمعاني -لا في الأسباب- عن إجابة لسؤال: «لماذا؟». بالنسبة للأشخاص، نحن هنا في حوار: نطالبهم بأن يبرّروا أفعالهم أمامنا، كما نبرّر نحن أفعالنا أمامهم، وهذا الحوار يستند إلى مبادئ مركزيّة -هي الحريّة، والاختيار، والمسؤوليّة عن الأفعال- لا مكان لها عند وصف سلوك الحيوان، تماماً كما أنّ مبدأ الكائن البشريّ لا مكان له في وصف التركيب الماديّ للّوحة في المثال السابق، حتّى لو كانت لوحة نرى فيها كائناً بشريّاً.

هناك فكرة أخرى، ستساعدنا في فهم العلاقة بين الأشخاص وأجسادهم،

كان كانط أوّل من طرحها، من ثمّ شدّد عليها يوهان فيشته وهيغل وشوبنهاور، ومجموعة كبيرة من المفكّرين تضمّ هيدغر وسارتر وتوماس ناجِل: باعتباري فاعلاً واعياً لذاته، إذن لديّ وجهة نظر حول العالَم، «يبدو» من خلالها بهيئة معيّنة بالنسبة لي، وما «يبدو» عليه يعرِّف منظوري الشخصيّ المتفرّد. كلّ كائن واعٍ لذاته يملك منظوراً خاصّاً به، بما أن هذا هو ما يعنيه موضوع الوعي. بأيّ حال، عندما أقدّم شرحاً علميّاً عن العالَم، فأنا أصف الموضوع فقط لا غير، أي أنّني أصف ماهيّة الأشياء والقوانين السببيّة التي تحكمها، وهو وصف لا ينبع من منظار معيّن، ولا يحوي مفردات من قبيل «هنا»، أو«الآن»، أو«أنا»، ويُفترَض به أن يشرح ما تبدو عليه الأشياء، لكنّه يفعل ذلك من خلال تقديم نظريّة عن «كيف» تبدو كذلك. باختصار، العلم من حيث المبدأ لا يلاحظ الذات، لا لأنّها تقع في نطاق آخر، بل لأنّها ليست جزءاً من العالَم التجريبيّ، وإنّما تتوضّع على حدود الأشياء، كالأفق، ولا يمكن الوصول إليها «من الناحية الأخرى»، أي ناحية الشخصانيّة بحدّ ذاتها. هل هي جزء من العالَم الحقيقيّ؟ صيغة هذا السؤال خاطئة بكلّ تأكيد، لأنّها تخطئ بتفسير القواعد العميقة للإحالة الذاتيّة والضمائر الانعكاسيّة، فعندما أشير إلى نفسي، «أنا» لا أشير إلى «موضوع» خفيّ داخل إطار روجر سكرتن المرئيّ. الإحالة الذاتيّة ليست إحالة إلى الذات الديكارتيّة، بل إحالة إلى هذا الشيء، الشيء الذي هو«أنا»، أي إلى موضوع مع وجهة نظر شخصيّة.

نحن غير مخوّلين بتجسيد «الذات» على أنّها موضوع إحالة مستقلّ، ولا يمكننا أن نقبل -إن أخذنا بعين الاعتبار قوّة جدل ڤيتغنشتاين، ضدّ «حجّة اللغة الخاصّة»- بأنّ حالاتنا العقليّة تُبدي علانيّة ملامحَ يتعذّر الوصول إليها، لكنّها تُعرِّف ماهيّةَ تلك الحالات وجوهرها[15]. على الرغم من ذلك، تؤثّر

15- يجب علينا أن نلاحظ هنا ضعف الرأي القائل بأنّ «الكيفة المحسوسة» للحالة الذهنيّة، هي «حقيقة» متعلّقة بها، وتُلاحظ بالاتّجاه للداخل لكن ليس للخارج، وترتبط بطبيعتها الجوهريّة. يبدو لي أنّ مفهوم الكيفات المحسوسة، هو فرضيّة فارغة، أي أنّها مسنّن لا يدير شيئاً ضمن الآلة، كما كان ڤيتغنشتاين سيصفها. بأيّ حال، نيد بلوك، وهو أحد المدافعين البارعين عن الكيفات المحسوسة في الأدب المعاصر، جادل في مقال ممتع بأنّ ڤيتغنشتاين كرّس نفسه لوجود الكيفات المحسوسة، بطريقة

الإحالة الذاتيّة جذريّاً على طريقة تماهي البشر مع بعضهم بعضاً، وبمجرّد أن تتّخذ الإحالة الذاتيّة والإسناد الذاتيّ موقعهما، سيصبحان الطريق الأساسيّ الذي يقود إلى ما نفكّر به وما نقصده، وما نحن عليه، وتسمح لنا بأن نشكّل علاقات مع بعضنا بعضاً، لا باعتبارنا «موضوعاً» فحسب، بل «ذات» أيضاً، وهو ما يتوضّع في صميم الأفكار التي صاغها نيتشه في جنيالوجيا علميّة زائفة: أفكار تحمل الشعورَ بالمسؤوليّة، والإحساس بالذنب، والمديح، واللوم. بالتماهي مع (س) بهذه الطريقة، سأقف وجهاً لوجه معه: مع جوهر وجوده كشخص «ينبثق» من واقعه الجسديّ، بالطريقة ذاتها التي ينبثق بها الوجه من قطرات الألوان على اللوحة.

القصديّة

في سلسلة من الكتب والمقالات، يجادل دانيل دنت بأنّ الكائنات البشريّة هي «منظومات قصديّة»، أي أنّها عضويّات تُبدي حالات قصديّة تترابط منهجيّاً. سلوك المنظومات القصديّة قابل للتفسير، ويمكن توقّعه بعزو «المواقف الاقتراحيّة» إليها، أي من خلال وصفها كأنظمة تمثّل العالَم، وتسعى إلى تغييره في آن واحد.

المنظومات القصديّة ليست بشريّة بالمطلق، فبعض الحيوانات تُبدي حالات قصديّة أيضاً، ولعلّ الكمبيوتر سيبديها يوماً ما عندما يتطوّر بالطريقة التي تنبّأ بها آلان تورينغ. يتبنّى دنت شخصيّاً موقفاً مرناً، إذ إنّه يسمح لأيّ شيء أن يكون منظومة قصديّة، إن كان ذلك سيهبنا القدرة على توقّع سلوكه، بالتالي، حتّى ميزان الحرارة يعدّ منظومة قصديّة من وجهة نظره.

تتعارض مع فحوى فلسفته. الجدل المطروح في مقالته يتجاوز هذه المحاضرات، لذلك سأحيل القارئ المهتمّ إلى الملخّص المبهر الذي قدّمه مايكل تاي (وهو مدافع مرموق بدوره عن الكيفات المحسوسة) في موسوعة ستانفورد للفلسفة:

http://plato.stanford.edu/entries/qualia

أمّا موقفي الشخصيّ، فيمكن الاطلاع عليه من خلال مقالي «العقل غير المرئيّ»

https://www.technologyreview.com/s/403673/the-unobservable-mind/.

سكرتن.

ينطلق دنت من رغبته في خلق «جنيالوجيا» للقصديّة، مبنيّة باتجاه مفهوم «حول»، انطلاقاً من آليّات التقييم الراجع البسيطة، التي تعمل بطريقة مفهومة في العالَم الفيزيقيّ العاديّ، لكنّنا لسنا مضطرين لاعتناق وجهة نظره تلك. أيّاً كانت جنيالوجيا القصديّة، لا بدّ أن نميّز الفرق الحقيقيّ بحدّ ذاته، بين السلوكِ الذي تسبّبه الحالة القصديّة، والذي يعبّر عنها في الوقت نفسه، والسلوكِ الذي لا يحمل هاتين الصفتين.

لقد تبنّت الفلسفة اللّاحقة آراء برنتانو، للإشارة إلى أنّ الحالة القصديّة تتأسّس على إحالة قد تفشل، أو على فكرة قد تكون زائفة، ولا يمكن أن تُنسَب تلك الحالة إلّا عند وجود احتمال لفشل الإحالة. تظهر القصديّة عند الحيوانات من خلال اعتقاداتها ورغباتها، وقد يظهر عندها أيضاً نوعٌ من القصديّة غير الاقتراحيّة، يكون فيها الموضوع «قبل العقل» ويستهدفه الذهن، كما عندما ينبح الكلب على متطفّل، سواء كان المتطفّل موجوداً حقّاً أم لا. نحن منظومات قصديّة بكلّ تأكيد، وهي صفة من صفات تركيبنا البيولوجيّ. أدمغتنا ليست مجرّد أجهزة للتواسط بين المنبهات وبين المنعكسات، لكنّها أدوات تجعلنا قادرين على التفكير بالعالَم وإدراكه، على الرغم من أنّها قادتنا أحياناً إلى القيام بذلك على نحو خاطئ.

على أيّ حال، بالإشارة إلى انبثاق الشخصيّة والوعي الذاتيّ، أنا لا أشير فقط إلى صفة مألوفة للشرط الإنسانيّ، بل أشير هنا -كما سبق لدنت أن نوّه- إلى مستوى أعلى من القصديّة، لا تبديه الحيوانات برأيي، كما أنّ الكمبيوتر بكلّ تأكيد غير قادر على محاكاته.

يرى الكلب صاحبه كشيء حيّ، قادر على التواصل البصريّ المباشر، لكن لا وجود في ذخيرته الذهنيّة لفكرة أنّ صاحبه هو«ذات واعية»، وأنّه قادر أيضاً على التواصل عبر الـ «أنا». على النقيض منه، نحن البشر نستجيب لبعضنا البعض، وللحيوانات الأخرى، بوصفنا «منظومات قصديّة»، كما نميّز الفروق بين الكيفيّة التي توجد بها الأشياء في العالَم، وبين الكيفيّة التي تبدو عليها بالنسبة للمراقبين الآخرين، ونتبنّى «موقفاً قصديّاً»، شدّد عليه دنت أيضاً في سلسلة من الكتب والمقالات. بمجرّد أن نقرّ بوجود الموقف القصديّ -أي الموقف الذي يفسّر سلوك المخلوقات الأخرى،

وفقاً للمواقف الاقتراحيّة التي يعبّر عنها- يجب أن نميّز مستوى أعلى من القصديّة (لأنّه أكثر تعقيداً من حيث المبدأ). موقفنا تجاه الكلب، هو تجاه مخلوق لديه اعتقادات ورغبات، أمّا موقفنا تجاه كائن بشريّ طبيعيّ، فهو تجاه مخلوق «يعزو» الاعتقادات والرغبات إلى نفسه وإلى الآخرين، وبالتالي إلينا أيضاً.

عندما ندرك أنّ الآخرين ينظرون إلينا وفق المنظار السابق، نصبح مسؤولين عمّا نفكر به ونفعله، وسنحاول أن نفهم بعضنا بعضاً، وأن نتماهى معاً بوصفنا ذواتاً واعية مسؤولة، ولكلٍّ منها منظار فريد من نوعه يصوغ أفكارها وأفعالها. أنا لا أطرح هنا نظريّة عن طبيعة هذا المنظار الشخصيّ، عندما أقول إنّه صفة «منبثقة» من صفات العضويّة، تماماً مثلما لا أطرح نظريّة عن الصور بقولي إنّها تنبثق من العلامات الفيزيقيّة حيث نراها. بالأحرى، أنا أقول إنّه في مستوى معيّن من التعقيد، ستتاح لنا طريقة لرؤية الآخرين ورؤية أنفسنا، ومن خلالها سيواجهنا عالَم آخر يختلف عن ذاك الذي تصفه البيولوجيا التطوريّة، وهو العالَم الذي نعيش فيه -أي Lebenswelt أو «العالَم المُعاش» بمصطلحات هوسرل- وهو عالَم المواقف ما بين الأشخاص[16].

الانبثاقيّة والمذهب الماديّ

قد يردّ أتباع الفلسفة الاختزاليّة المتشدّدون على ما سبق، بالطريقة التالية: الخصائص المنبثقة لا تتوضّع «فوق، وبالإضافة إلى» الخصائص الفيزيقيّة التي ندرك تلك الأولى ضمنها. الصورة على سبيل المثال، تنبثق أوتوماتيكيّاً عندما توضَع الألوان والأشكال على قماش اللوحة، وإن تكرّر وضع الألوان

16- وجهة النظر التي أدافع عنها هنا، ترتبط على نحو ما مع تلك التي دافع عنها بي. إف. ستراوسن في «الحريّة والاستياء ومقالات أخرى». على العكس منه بأيّ حال، أنا أعتقد بأنّ الكائن البشريّ يُمثَّل حقّاً في المواقف ما بين الأشخاص، وبشكل زائف في تلك المواقف التي يسمّيها هو بـ «الموضوعيّة». القصديّة ذات المستوى الأعلى التي أحيل إليها هنا، وهي القدرة على تركيب تمثيلات عقليّة للتمثيلات العقليّة (الخاصّة بالفرد نفسه، وبالآخرين)، وُصِفَت سابقاً في دراسات سيكولوجيّة مهمّة، على يد آلان ليزلي وغيره، باعتبارها «ميتا - تمثيلات». سكرتن

ذاتها، والأشكال ذاتها، ستنتج الصورةُ نفسها. إنّه «ظهور محض»، لا يحمل أيّة حقيقة خلف المساحات الملوّنة التي نراه فيها. بالمثل، الشخصيّة ليست شيئاً «فوق، وبالإضافة إلى» العضويّة البيولوجيّة التي ندركها فيها، بما أنّ كلّ صفات الشخصيّة تتولّد من خلال بيولوجيا الجسد، دون الحاجة إلى أيّ مُدخَل آخر.

نحن غير معنيّين بهذا الردّ، لأنّ الجدل يدور هنا حول ما وصفه هيغل بـ«انتقال من الكميّة إلى النوعيّة». إضافةُ الألوان بالتدريج إلى القماش، ستُنتِج في لحظة ما وجهاً بشريّاً، وسنجد أمامنا التجربة التي وصفها ڤيتغنشتاين بـ«انبلاج الملمح». انطلاقاً من هذه النقطة، لن نرى الصورة على نحو مختلف فحسب، بل سنستجيب لها بطريقة مختلفة أيضاً، إذ سنجد سبباً لتوضّع المساحات اللونيّة، لم يكن وارداً من قبل، وسنميّز بين أولئك الذين يفهمون الصورة، وأولئك الذين لا يفهمونها. ستأخذ الصورة مكانها في «سياق آخر»، موجود ضمن نظام للفهم، وآخر للشرح، يختلفان عن ذاك المتعلّق بالمساحات اللونيّة على القماش، وهو ما يحصل للعضويّة عندما تعبر الهوّة من الحيوان إلى الشخص، نتيجة للخطوات التدريجيّة أيّاً كانت، ويبزغ ملمح الوعي الذاتيّ الحرّ لديها. عندها، سيظهر سلوكها بأكمله تحت ضوء جديد، وسنفهمه -بل ينبغي أن نفهمه- بطريقة جديدة من خلال المفاهيم التي تموضِعه في شبكة حسّ المسؤوليّة الشخصيّة.

إنّها استجابة مثيرة للاهتمام، قد تُطرَح ردّاً على موقفي بما يخصّ الطبيعة الانبثاقيّة للشخص البشريّ، كما أنّها تنطلق من جدال بول تشرشلاند لصالح «الماديّة الإقصائيّة». يعتقد تشرشلاند أنّ «السيكولوجيا الشعبيّة»، التي تلعب فيها المواقف الاقتراحيّة الدورَ الرئيس، هي «نظريّة» أصيلة للسلوك البشريّ، قد تكون خاطئة أو لا. بأيّ حال، السيكولوجيا الشعبيّة لا تفسّر إلّا جزءاً صغيراً فقط من العقليّة البشريّة، ولم تقدّم نظريّة عن الذاكرة الاسترجاعيّة، ولا عن تركيب الصورة، ولا عن التنسيق البصريّ - الحركيّ، ولا عن النوم، ولا عن ألف صفة أخرى من صفات العقل. أيّة نظريّة ستقدّم شرحاً عن كلّ ما سبق، وتتطابق مع القدرة التنبّؤيّة لمفاهيمنا الذهنيّة العاديّة أو تتفوّق عليها، ستحلّ مكان السيكولوجيا الشعبيّة، تماماً كما حلّت النظريّة النسبيّة محل ميكانيك نيوتن.

لعلّنا ستتمسّك بالسيكولوجيا الشعبيّة توخيّاً للسهولة، كما نتمسّك بميكانيك نيوتن، لكنّ هذا لن يغيّر حقيقة أنّ الافتراضات الأنطولوجيّة المسبقة التي تتضمّنها، ستصبح عسيرة المنال. هناك عمليّات دماغيّة قادرة على نقل المعلومات، لكن لعلّ النظريّة الحقيقيّة عن سلوكنا لا تتعلّق بالاعتقادات والرغبات والنوايا والإدراك الحسيّ. يورد بول تشرشلاند أسباباً للاعتقاد بأنّنا قد نتوصّل إلى هذا الاستنتاج، وهو التوجّه الحاليّ للعلوم الإدراكيّة في الواقع، وقد ينتهي الحال بالسيكولوجيا الشعبيّة كمجرّد «طريقة كلام»، فقط لا غير.

يبدو لي أنّ التطوّرات التي تنبّأ بها تشيرشلاند، لن تنجح بتجريد عالمنا من المواقف الاقتراحيّة، تماماً مثلما لن تنجح النظريّة الفيزيقيّة للصورة -بما يتعلّق بتوزيع الألوان- بتجريد عالمنا من الصور المرسومة. لنفترض أنّ النظريّة الحقيقيّة التي تشرح دافع (س) من الناس، عندما يتعاطف معي ويساعدني، تتناول فقط العمليّاتِ الرقميّة في دماغ (س)، والاستجابةَ العضليّة لها. لن يتولّد لديّ ردّ فعل عاطفيّ تجاه تلك العمليّات الدماغيّة، ولا يمكن أن تستهدفها المشاعر التي أوجّهها نحو (س)، بل ستكون في أفضل حالاتها موضوع فضولٍ علميّ. الموضوع القصديّ لاستجابتي أنا نحو (س) -أي تجاه ما أشعر به، وما أفكّر به، وما أنويه عندما يصادفني سلوكه- يجب أن يوصف في سياق السيكولوجيا الشعبيّة، وعندها سيوقظ سلوكه ذاك مشاعري، التي ستكون موضوعاً لـ(س) فقط إن وُصِفَت بالطريقة ذاتها. إن وُجِد طرف ثالث يراقب العلاقات ما بيننا، سيكون أقدر منّا على شرحها من منظار الفيزيولوجيا العصبيّة، عوضاً عن عزوها إلى المواقف الاقتراحيّة. بأيّ حال، نحن لسنا في موقع الطرف الثالث. أنا أفهم أنّ دوافع (س) تشبه دوافعي، وأنّ دوافعي تُقدَّم إلى وعيي فقط من منظور السيكولوجيا الشعبيّة. فنمط علاقاتي مع (س) مبنيّ على الافتراض بأنّنا ندرك سلوكنا نحن، وسلوك الآخرين، من منظار شخصيّ.

ربّما تقدّم الفيزيولوجيا العصبيّة نظريّة متكاملة عمّا ندركه، لكنّ استخدامها سيؤدّي إلى تغيير سلوكنا، لذلك فهي عديمة النفع بالنسبة «لنا» كي نفهم بعضنا بعضاً، ونتفاعل معاً. عندما نصف العلاقات الشخصيّة،

يتجلّى ما نحاول أن نصفه على سطح التفاعلات بين الأشخاص «فقط»، فالشخص يراوغ البيولوجيا تماماً كما يراوغ الوجه على اللوحة نظريّةَ الألوان. الشخص ليس «إضافةً» إلى البيولوجيا، بل ينبثق «منها» كأنّه ذاك الوجه الذي ينبثق من المساحات الملوّنة على اللوحة.

الشخص والذات

هناك سبب آخر أكثر إثارة للاهتمام، يدعونا للاعتقاد باستحالة أن نحذف الشخص من وصفنا للطبيعة البشريّة، وهذا السبب هو الترابط بين مفهومي الشخص والذات. ردّ فعلي تجاهك يعتمد على معرفتي بأنّك تعرّف نفسك بضمير المتكلّم، تماماً كما أفعل أنا. عمليّة تعدادِ أسباب الفعل، وتلقّيها، وانتقادِها، تعتمد على أنّنا نعزو تلك الأسباب إلى أنفسنا، كما أنّ الاستجابات بين الأشخاص تعتمد عموماً على الاعتقاد، بأنّ الآخرين ينسبون المواقف والاعتقادات والعواطف والأسباب إلى أنفسهم. أنا أتفاعل معك بامتعاض لأنّك تنوي أن تؤذيني عمداً، ممّا يعني أنّك تعزو تلك النيّة لنفسك بشكل واع. أنا أعبّر عن امتعاضي بتوجيه الاتّهام «إليك»، وأتوقّع أنّك سترد عليه إمّا بالإقرار به أو بطلب العفو، وستصوغ ردّك وفقاً لمنظار الـ«أنا». أولئك الذين يستجيبون للاتّهام بوصف أنفسهم بضمير الغائب، إمّا مخبولون، أو أنّهم يتهرّبون من الموضوع.

إن تماهينا مع بعضنا كـ«أنا» إلى «أنا»، إذن، يجب أن يخضع ما نعزوه لأنفسنا إلى منطق الشخص الأوّل، ويجب أن نعزو المواقف القصديّة إلى أنفسنا على الفور، وفقاً لامتياز الشخص الأوّل وبناء عليه، إن كنّا سنعرّف أنفسنا حقّاً كـ«أنا»، لا كـ«هو» أو«هي». امتياز الشخص الأوّل موجود ضمناً في منطق السيكولوجيا الشعبيّة، وهو صفة من صفات مفهوم القصديّة الذي سيعرفه الشخص على الفور، بغضّ النظر عن ماهيّة نواياه. إنّه ليس ملمحاً من ملامح المفاهيم التي يعتمد عليها علم الدماغ، لذلك لا يمكن لعلم الدماغ أن يحلّ محلّ السيكولوجيا الشعبيّة في إدراك الشخص الأوّل، من دون إلغائه كإدراك أصيل للذات. بالتالي، لا يمكن لعلم الدماغ أن

يلعب الدورَ ذاته الذي تلعبه معرفة الذات دون منازع، في العلاقات بين الأشخاص، ولو حلّ علم الدماغ مكان السيكولوجيا الشعبيّة، سيتفكّك عالَم العلاقات بين الأشخاص بأكمله. مفهوم «الشخص»، وتلازُمه مع فكرة الإدراك كشخص أوّل، هو جزء من «الظاهرة»، ولا يجوز أن يلغيه العلمُ الذي يسعى إلى شرحه.

الشخصيّة كما وصفتُها هي خاصيّة تكيفيّة، وبوسعنا القول إنّ كلّ تلك الدراسات التي تجادل لصالح مُدخَل ثقافيّ في عمليّة التطوّر، قد ميّزت هذه الحقيقة. فالمخلوق ذو الشخصيّة يملك طرقاً لطلب المساعدة من الآخرين، والتفاعل معهم، والتأثير عليهم، والتعلّم منهم وتعليمهم، وهي طرق تستجيب كلّها استجابة قصوى لتغيّرات الظروف الخارجيّة والأهداف الداخليّة. إن استطاعت مجموعة من الجينات، بواسطة خطوات تدريجيّة، أن تحقّق «الانتقال من الكميّة إلى النوعيّة» في سبيل الشخصيّة كغاية نهائيّة، ستحقّق بذلك منفعة تطوّريّة هائلة، ولديها من يقاتل الآن من أجلها، في العالَم الذي تضيئه الذات العقلانيّة، وهو فارس مدرّع لديه أسبابه التي تدفعه إلى القتال في سبيل أصدقائه وعائلته وأبنائه، دون أن يضطرّ للاعتماد على الاستراتيجيّة المزروعة في جيناته، كي يتولّد لديه دافع للإيثار أو الغفران أو السعي إلى الفضيلة. إن كان كانط مصيباً، الدافع خلف كلّ ما سبق موجود في حقيقة الوعي الذاتيّ نفسه[17].

بإلقاء نظرة يقظة على المحاولات العديدة، التي تصف أجزاء ممّا يميّز الشرط الإنسانيّ، كاستخدام اللغة (تشومسكي، بينيت)، الرغبات من الدرجة الثانية (فرانكفورت)، النوايا من الدرجة الثانية (غرايس)، القناعات (لويس)، الحريّة (كانط، سارتر)، الوعي الذاتيّ (هيغل، فيشته، كانط)، الضحك والبكاء (بلسنر)، المقدرة على التعلّم الثقافيّ (توماسلو)، إلخ، ستقتنعون بلا شك بأنّ كلّاً منها يلاحق جزءاً من إنجاز واحد كليّ. لا وجود لشيء في نظريّة التطوّر، لا بصيغتها الداروينيّة الأصليّة ولا بصيغتها الجينيّة،

17- لو كان كانط الوحيد الذي طرح هذا، لانفتح مدخلٌ للمتشكّكين بكلّ تأكيد! وردت الفكرة نفسها أيضاً في البداية عند نيتشه، هيغل، شوبنهاور، من ثمّ شافتسبورغ، سميث، هتشيسون، وهيوم، والعديد غيرهم من المفكّرين المعاصرين. سكرتن

يمنع القفز من نمط للشرح والفهم إلى نمط آخر، أمّا الاعتقاد بأنّ التغيّر التدريجيّ لا يتوافق مع التقسيم الجذريّ، فيعني تحديداً أن نسيء فهم ما عناه هيغل بالانتقال من الكميّة إلى النوعيّة. لا وجود لمراحل وسيطة بين الحيوان الواعي، والحيوان الواعي لذاته، تماماً مثلما لا توجد مراحل انتقاليّة بين الأنماط التي لا ترون فيها وجهاً ضمن اللوحة، وتلك التي ترونه فيها.

المخلوق الواعي بذاته، والذي يظهر في المشهد، يحمل تكيّفاً يجعله يستعمر الأرض، ويطوّعها لغاياته، وتلك الغايات ليست تكيفيّة حصراً كما نعلم جميعنا.

الفهم والإيمان

إن عدنا الآن إلى سؤالنا عن الطبيعة البشريّة، سنجد بحوزتنا ما يساعدنا على توضيح النوع الذي ننتمي إليه: نحن ذاك النوع من الأشياء الذي يرتبط بأبناء جنسه، من خلال المواقف ما بين الأشخاص، والإسناد الذاتيّ لمواقفه الذهنيّة الشخصيّة. الحالات القصديّة لمخلوق ما، تعكس ذخيرته من المفاهيم: كي أفهم مشاعركَ، يجب عليّ أن أعرف كيف تفهم العالَم من خلال المفاهيم التي تكوّنها عنه، ولا يمكنني ببساطة أن أصف سلوكك كأنّه استجابة إلى «العالَم كما يصفه العلم». هناك مفاهيم توجّه حالاتنا العقليّة، لكنّها لا تلعب دوراً أيّاً كان في نظريّةٍ تشرح العالَم، لأنّها تقسّمه إلى أنواع خاطئة، كتلك المفاهيم المتعلّقة بالزينة، واللحن، والواجب، والحريّة. مفهوم الشخص لا يعني عدم وجود أشخاص، أمّا النظريّة العلميّة عن الأشخاص فسوف تصنّفهم مع أشياء أخرى -كالثديّات، أو الآيب على سبيل المثال- ولن تكون نظريّة علميّة عن كلّ نوع بحدّ ذاته من أنواع الأشخاص (لن تكون على سبيل المثال نظريّة علميّة عن الشخص المتجسّد، أو عن الملائكة، أو عن الله). لذلك، النوع الذي ننتمي إليه، يُعَرَّف من خلال مبدأ لا يشكّل جزءاً من بيولوجيا الإنسان، لأنّ البيولوجيا ترانا كأنّنا موضوعات، لا ذوات، ووصفها لاستجاباتنا ليس وصفاً لما نشعر به. دراسة نوعنا هي من اختصاص Geisteswissenschaften، وهي ليست علوماً على الإطلاق بل

«إنسانيّات»، أي أنّها بعبارة أخرى تمارين على الفهم، وهو نمط الفهم ذاته الذي اعتمدتُ عليه في وصفي للضحك.

لقد جادلتُ بأنّنا نحن البشر ننتمي إلى نوع، وهو نوع لا يمكننا تحديد صفاته ببساطة من خلال البيولوجيا، بل فقط بالأخرى من منظار ما يحيل إحالة أساسيّة، إلى شبكة التفاعلات ما بين الأشخاص، والتي تربط أحدنا بالآخر، وتمتدّ إلى الأشخاص الذين لا ينتمون إلى هذا العالَم (حتّى لو لم تصل إليهم)، وليسوا من لحم ودم. إنّها فكرة قد تثير قلقاً ميتافيزيقيّاً في نفس القارئ، إذ كيف أكون فرداً من جنس ما، وأنتمي في آن واحد إلى نوع لا يُعرَّف بتكوينه البيولوجيّ، بل بمقدراته السيكولوجيّة؟ مثال الصورة السابق، سيقّدم لنا العونَ هنا: الصورة هي سطح يقدّم إلى العين المثقّفة العاديّة، مظهراً من مظاهر الشيء الذي يعرضه، وهو النوع الذي تنتمي إليه الصورة، و«أفراد» هذا النوع يتوزّعون على تشكيلة ضخمة من الموضوعات: قماش اللوحة، الورق، شاشات الكمبيوتر، والهولوغرام، إلخ. درجة التعقيد السلوكيّ المطلوبة كي توضّح الاستجابات ما بين الأشخاص، كي نفكّر بأفكار «أنا»، وكي نعدّ أنفسنا نحن والآخرين مسؤولين عن تغيير العالَم، هي أمور نشاهدها فقط في نوع طبيعيّ محدّد، وهو الإنسان العاقل. ولكن... ألا يمكننا أن نتخيّل كائنات أخرى، أفراداً من أجناس ما أخرى، أو كائنات لا تنتمي مطلقاً إلى أيّ جنس بيولوجيّ، لكنّها تُبدي مستوى التعقيد ذاته، وقادرة على التواصل معنا كـ «أنا» إلى «أنا»؟ إن صحّ هذا، فهل تنتمي تلك الكائنات إلينا ضمن النظام الطبيعيّ، وهل يوجد نوع يجمعنا معاً؟ المتديّنون، من خلال التشبّث بإيمانهم، يتمسّكون بذلك النوع من الحقيقة العميقة المقلقة ميتافيزيقيّاً، والمتعلّقة بالشرط الإنسانيّ، ولا يعانون صعوبة بفهم كيف تتميّز الكائنات البشريّة عن بقيّة الحيوانات بالوعي الذاتيّ، والحريّة، وحسّ المسؤوليّة، فضلاً عن أنّهم يملكون ذخيرة جاهزة من القصص والعقائد التي تهب ما سبق معنى، علماً أنّ تلك الحقائق ستظلّ حقائق، حتّى بمعزل عن الأديان، وإحدى مهامّ الفلسفة في عصرنا الحاليّ هي توضيح هذه النقطة. من ناحية أخرى، تتغلغل الحقائق الفلسفيّة إلى حياة الفانين العاديّين عبر قنوات العقيدة، وإحدى مشاكل المؤمن المتديّن تتمثّل بفهم العلاقة الدقيقة بين استنتاجات الفلسفة، وافتراضات الإيمان.

مشكلتنا هذه ليست جديدة، فقد سبق أن تناولها أفلاطون، والفارابي الذي تأثّر به، فقال إنّ الحقائق التي تقدّمها الفلسفة للمثقّف، تتاح للمخيّلة بواسطة الاعتقاد الدينيّ. طرح كلٌّ من ابن سينا وابن رشد الفكرةَ ذاتها، والتي وجدت طريقها إلى الوعي الأوروبيّ في العصور الوسطى، علماً أنّها تتوضّع في كتابات ابن رشد على حدود هرطقة «الحقيقة المزدوجة»، أي الاعتقاد بأنّ المنطق قد يعلّل شيئاً ما، أمّا الإيمان فيعلّل شيئاً آخر لا يتوافق معه. هذه الفكرة المنسوبة إلى سيجير البرابانتي المشاغب، أدانها توما الإكوينيّ، ولم تحظَ برضا معظم الفلاسفة المعاصرين. النقطة التي أشار إليها الفارابي خضعت لدراسة مفصّلة، وهي أنّ الحقائق التي قد يكتشفها العقل، قد تُكشَف أيضاً لعين الإيمان، ولكن بصيغة تخيّليّة مجازيّة. أولئك العاجزون عن شقّ طريقهم من خلال المنطق إلى حقائق اللّاهوت المتشابكة، قد يضعون أيديهم على تلك الحقائق تخيّليّاً عبر الطقوس والصلاة، ويعيشون صيغة من المعرفة يفتقرون إلى الملكة العقليّة اللّازمة لترجمتها إلى جدل منطقيّ.

عمل الفلسفة الذي رسمتُ خطوطه هنا، يكتمل من خلال عمل المخيّلة، وهو ما سبق أن حصل بالنسبة للشخص المؤمن، أمّا بالنسبة للمتشكّكين بأيّ حال، فلا بدّ أن يبدؤوا من الصفر. الحقيقة الفلسفيّة التي تنصّ على أنّ نوعنا ليس فئة بيولوجيّة، هي حقيقة يحجبها «السطوع العلميّ» عن أعيننا (باستعارة كلمات جون لانغشوا أوستن)، ويمكن استرجاعها من خلال القصص والصور بطريقة تشبه نوعاً ما، قيام جون ملتون باستحضار حقيقة شرطنا الإنسانيّ، انطلاقاً من موادّ سفر التكوين الخامّ. مجاز ملتون ليس مجرّد بورتريه عن نوعنا، بل دعوة إلى الطيبة، لأنّه يبيّن لنا من نحن، وما الذي يجب أن نطمح إليه، فضلاً عن أنّه يؤسّس معياراً للفنّ. احذِفوا الدّينَ، احذِفوا الفلسفةَ، احذِفوا الأهدافَ الأسمى للفنّ، وعندها ستحرمون الناس العاديّين من الطرق التي تمكّنهم من التعبير عن تميّزهم. الطبيعة البشريّة، التي كانت ذات يوم شيئاً نطمح إليه، أصبحت الآن شيئاً «ننحطّ» إلى مستواه، والاختزاليّة البيولوجيّة تغذّي ذلك الانحطاط، فيقع الناس ضحايا لها على الفور. إنّها تسبغ الاحترامَ على المكر، والرقيَّ على الانحطاط، وتقضي على نوعنا وعلى طيبتنا بآن واحد.

***

الفصل الثاني
العلاقاتُ البشريّة

بعد كانط، بات من الواضح أنّ أفكار الـ «أنا» أساسيّة في حياة الشخص، وأنّها تُلزِمُنا بالإيمان بالحريّة، وبالاحتكام إلى المنطق. بالمثل، أفكار «أنت» كما يجادل ستيفن داروال، أساسيّة أيضاً، وهي الأفكار عن الشخص الذي أكون أنا مسؤولاً أمامه، أو الذي تتوجّه إليه أسبابي. تعتمد الحياة الأخلاقيّة على ما دعاه داروال بـ «وجهة نظر الشخص الثاني»، أي وجهة نظر الشخص الذي تتوجّه أفكاره وتصرّفاته بشكل أساسيّ إلى الآخرين، وهي الفكرة التي أرغب بتطويرها في هذا الفصل.

عندما أقدّم لشخص آخر سبباً لتصرّفاتي، فأنا أفترض بأنّني أملك الموقف والسلطة والكفاءة لفعل ذلك، كما أنّني أعزو كلّاً ممّا سبق إليه أيضاً، لكنّني لا ألفتُ نظرَه إلى سبب ما مستقلٍّ، موجودٍ في طبيعة الأشياء. الحوار الأخلاقيّ هو حوار أعطي «أنا» فيه، أسباباً لك «أنت»، وهذه الأسباب مهمّة بالنسبة لك لأنّني أقوم بذلك تحديداً. لنفترض بأنّك تدوس على قدمي، إذن لديك سبب كي تُبعِد قدمك عن قدمي، وهو -حرفيّاً- أنّ فعلك هذا سيريحني من الألم. هناك سبب آخر قد أقدّمه لك أيضاً، يتمتّع بسلطة مختلفة تماماً، وهو -حرفيّاً- أنّني لا أريدك أن تدوس على قدمي. هذا السبب مُوَجَّه منّي إليك، وقوّته تعتمد على افتراضنا المشترك بأنّك مسؤول أمامي عن أفعالك المقصودة، ما دامت تؤثّر عليّ.

شُرِحَت علاقة أنا - أنت في كتاب شهير ألّفه مارتن بوبر، وهو فيلسوف ولاهوتيّ يهوديّ، كتب في الفترة ما بين الحربين العالميتّين، وكان لأفكاره

تأثيرٌ كبيرٌ على الحلقات الأدبيّة في ذلك العصر. ما لم يوضحّه بوبر بأيّ حال، كان أنّ علاقة أنا – أنت تدخل بشكل أساسيّ في كلّ مناحي الحياة الأخلاقيّة، وهو ما انبرى داروال لإظهاره، مجادلاً بأنّ المعايير الأخلاقيّة تستمدّ قوّتها في نهاية المطاف، من علاقات الشخص الثاني التي تنظّمها، وأنّ العلاقات التي تخاطب الاستدلال الأخلاقيّ وتجعله ممكناً، هي علاقات مبنيّة على وجهة نظر الشخص الثاني، وأنّ المفاهيم الحيويّة بالنسبة للعلاقات الأخلاقيّة –حسّ المسؤوليّة، الحريّة، الشعور بالذنب، واللوم– كلّها تستمدّ معناها من علاقة أنا – أنت، التي يشكّل تقديم وتلقّي الأسباب جزءاً ممّا يحدث فيها.

تبنّى داروال الجدلَ المشهور الذي طرحه بيتر ستراوسن، وطوّره، وبيّن أنّ العواطف المختلفة كالاستياء، والذنب، والامتنان، والغضب، إلخ، ليست نسخة بشريّة عمّا قد نلاحظه عند الحيوانات الأخرى، بل طرق لترجمة المطالبة بالتحلّي بالمسؤوليّة إلى لغة المشاعر، كما بيّن أنّ حسّ المسؤوليّة ذاك يظهر تلقائيّاً بين المخلوقات القادرة على تعريف أنفسها كـ«أنا». يتوضّع الاعتقاد بحريّة الآخر في صميم تلك العواطف، وهو اعتقاد لا يمكن اختزاله، أي لا يمكننا نبذه من دون أن نتخلّى عمّن نكون. «من نكون؟» يعني ما نمثّله بالنسبة لبعضنا البعض، وهي علاقة مترسّخة في صميم فكرة الشخص البشريّ، أي الشخص الأوّل الذي يُعَدُّ من منظار الشخص الثاني، بمنزلة حجر المغناطيس في حقل مغناطيسيّ.

حالة الشخص الأوّل

الحقيقة الأخلاقيّة القائلة بأنّ واجباتنا نابعة من علاقة أنا – أنت، تستند إلى حقيقة ميتافيزيقيّة مفادها أنّ الذات هي مُنتَج اجتماعيّ، فنحن نعرّف أنفسنا بضمير المتكلّم فقط لأنّنا ندخل في علاقات حرّة مع الآخرين. هناك حجج عديدة تجادل لصالح هذا الاستنتاج الميتافيزيقيّ، تهمّني اثنتان منها تحديداً: الأولى هي حجّة اللغة وفقاً لڤيتغنشتاين، والثانية هي حجّة التمييز وفقاً لهيغل، وكلٌّ منهما تستحقّ كتاباً كاملاً، لكنّني مضطرٌ هنا للاكتفاء بشرح

موجز للغاية، كي أقترح بأنّ أخلاقيّة علاقةِ أنا - أنت ستتمتّع بالأساس الميتافيزيقيّ الذي يلزمنا، إن كانت الحجّتان صحيحتَين.

حجة اللغة، تسبغ امتيازاً خاصّاً على تصريح الشخص الأوّل، فعندما أشعر بالألم مثلاً، لن يتوجّب عليّ أن أكتشف ذلك، بل سأعرف أنّني أشعر بالألم حقّاً من دون الاستناد إلى أيّ شيء. عدم استخدام عبارة «أنا أشعر بالألم» بهذه الطريقة، يعني أنّنا نسيء فهم ما تعنيه، خاصّة فيما يتعلّق بمفردة «أنا»، وهي كلمة تستمدّ معناها من القاعدة التي تنصّ على أنّ الحقيقة والصدق يترافقان معاً، وأنّ المتكلّم الذي لا يطيع هذه القاعدة، سيستخدم بالتالي مفردة «أنا» كي يعني «هو» أو«هي»، ممّا يبرهن على أنّه لا يفهم قواعد النحو والصرف الخاصّة بالشخص الأوّل. يظهر وعي الشخص الأوّل من خلال إتقان لغة عامّة، أي بتمييز أنّ الآخرين يستخدمون مفردة «أنا» كما أفعل «أنا» بالضبط، لشرح ما يفكّرون به وما يشعرون به مباشرة.

جدال هيغل يماثل ما سبق، على الرغم من أنّه قدّمه بمصطلحات مختلفة كليّاً: في حالتي الطبيعيّة، مدفوعاً برغباتي واحتياجاتي فقط، سأكون واعياً لكن من دون الإحساس بالذات، أمّا من خلال التواصل مع الآخرين، والذي يبدأ من صراع الموت أو الحياة على البقاء، سأضطر إلى إدراك أنّني أنا أيضاً «آخر» بالنسبة لذاك الذي أعدّه «آخر». يشرح هيغل بخطوات شعريّة، لحظة التمييز المتبادل التي تنبثق من هذا التواصل، وفيها يدرك المرء أنّه وعي ذاتيّ حرّ، من خلال تمييز الوعي الذاتيّ الحرّ الذي يقف أمامه وضدّه. تظهر الذات والآخر في الوعي كفعل تمييز واحد، يهبني القدرة على أن أعرف نفسي من منظار الشخص الأوّل، ويطالبني في آن واحد بأن أميّزك على أنّك شخص أوّل بدورك.

الجدالان كلاهما يقرّان بأنّ معرفة الشخص الأوّل هي امتياز غريب، لا يتعلّق بالملاحظة بل بقدرة تلقائيّة على التصريح -من دون وجود دليل- باعتقاداتنا ورغباتنا وأحاسيسنا ومشاعرنا، وبناء على هذه المقدرة العفويّة تُبنَى علاقة أنا - أنت، وتستمدّ المصطلحاتُ كـ«أنا» أو«أنت» معناها، من الحوار الحاصل... ولكن، هل ستصف الموضوعاتِ في العالَم الذي نراه؟ بكلّ تأكيد، إنّها تعبّر عن وجهة نظر الذات، لكن كما رأينا، الذات

ليست موضوعاً، ووجهات النظر هي «عن» العالَم، وليست «فيه». ربّما نتخلّى عن استخدام الضمائر كليّاً في علوم الأجناس البشريّة، ولكن كيف سيستطيع الكائن البشريّ آنذاك، أن يتوصّل إلى التلاؤم مع الحياة الأخلاقيّة كما نفهمها «نحن»؟ عندما أتحدّث عن نفسي بضمير المتكلّم، أنا أطرح افتراضات لا تستند إلى أيّ أساس، ولا يمكن أن أكون مخطئاً بشأنها في الغالبيّة المطلقة من الحالات، لكنّني قد أكون مخطئاً كليّاً فيما يتعلّق بهذا الكائن البشريّ الذي يقولها. إذن، كيف لي أن أتأكّد من أنّني أتحدّث عن ذلك الكائن البشريّ تحديداً؟! كيف أعرف على سبيل المثال بأنّني روجر سكرتن، لا ديڤيد كاميرون الذي يعاني من أوهام العظمة؟! بالإحالة إلى نفسي، لعلّني أحيل إلى شيء يختلف تماماً عن الكائن البشريّ الذي تحيل إليه أنتَ عندما تشير إليّ، وربّما أقوم بما أقوله بالضبط وأشير إلى «ذات»، أي إلى كينونة أعيها مباشرة بشكل لا يقبل التصحيح.

باختصار: عندما نتحدّث كشخص أوّل، يمكننا أن نصرّح عن أنفسنا، أن نجيب على الأسئلة، أن ننخرط في محاكمة منطقيّة، وأن نقدّم النصيحة بطرق تتجاوز كلّ أساليب الاستكشاف العاديّة. نتيجة لذلك، نستطيع أن نشارك في حوارات ترتكز على يقيننا بأنّنا عندما نتكلّم أنا وأنت كلانا بصدق، سيكون ما نقوله جديراً بالتصديق: «نحن نعبّر عمّا يجول في ذهننا حقّاً»، وهذا هو لبّ اللقاء ما بين أنا - أنت، لكنّه لا يتضمّن كينونة خفيّة أشير إليها بـ «أنا»، تختبئ بعيداً من منظارك. أنا ذلك الشيء الذي تلاحظه أنت أيضاً، والذي يُفهَم بطريقتين: كعضويّة، وكشخص. عندما تخاطبني بـ «أنت»، ستخاطبني كشخص، وستطالبني بالردّ باعتباري «أنا».

مكتبة
t.me/soramnqraa

الذات والآخر

اعتبر كانط بأنّ الحياة الأخلاقيّة تظهر من تعريف الشخص لذاته على أنّه «أنا»، وهي فكرة تركت تأثيراً عميقاً على الفلاسفة اللّاحقين، خاصّة فيشته وهيغل اللذين قالا بأنّ تعريفي لذاتي على أنّني «أنا»، يعتمد بشكل ما أو بآخر على لقائي بالآخرين، وتعريفهم. من محاولات فلاسفة المثاليّة ما

بعد الكانطيّة لنقل تلك الفكرة، وُلِدَ تقليدٌ طويل رأى العلاقة ما بين الذات والآخر بمنزلة تحدٍّ أساسيّ للفلسفة، حلّ في هذا الصدد محل المشكلة العتيقة المنبوذة عن العلاقة ما بين الروح والجسد، فضلاً عن أنّ العلاقة بين الذات والآخر توسّعت كي تترابط -على يد هيغل وغيره- مع العلاقة بين الذات والموضوع، أي بين المراقِب والمراقَب.

إن كنتُ ذاتاً محضة كما يجادل هيغل، موجودة في فراغ ميتافيزيقيّ كما تخيّل ديكارت، إذن لا يجدر بي أبداً أن أقترب من غاية المعرفة، ولا حتّى من معرفة نفسي، ولا ينبغي أن أكون قادراً على التوجّه إلى هدف حتميّ، وسيظلّ إدراكي تجريديّاً أجوف، وكأنّه إدراك لـ «لا شيء»، لكنّني لا أكتفي بمجرّد الوقوف على حافّة عالمي، بل أدخله وألتقي بالآخرين فيه. أنا بالنسبة إلى نفسي «أنا»، لأنّني أُعَدّ «أنت» بالنسبة لشخص آخر.

يعتمد الوعي الذاتيّ على تمييز الذات من قبل الآخر، لذلك لا بدّ من أن أتحلّى بالقدرة على إجراء حوار حرّ، أكون فيه مسؤولاً عن حضوري أمام حضورك، وهو ما يعنيه أن نفهم حالة الشخص الأوّل، وعندما أفهمها، سيتولّد لديّ مباشرة وعيٌ لحالتي. وفقاً لكانط، هذا الرأي الذي يعرّف سعي الفلسفة، والذي نفترضه مسبقاً في كلّ جدال، يستند بحدّ ذاته على افتراض مسبق ثانٍ، هو الافتراض المسبق للآخر، أي ذاك الذي أضع نفسي ضدّه في المسابقة وفي الحوار. «أنا» تتطلّب «أنت»، وكلاهما يتلاقيان في عالم الموضوعات.

يقنعنا كانط في «مغالطات العقل المحض»، بعدم قدرتنا على معرفة الذات ضمن فئات الفهم، أي لا يمكننا أن ننظر نحو الداخل كي نعرّف الـ «أنا» كمادّة، وكحامل للخصائص، وكمشارك في العلاقات السببيّة، لأنّ تعريف الذات بتلك الطريقة، يعني أن نُعرِّفها كموضوع، وهو الخطأ الذي ارتكبه ديكارت عندما نظر إليها باعتبارها نوعاً خاصّاً من الموضوعات، وعزا إليها بالتالي طبيعة وجوديّة غير فانية. الذات هي وجهة نظر «عن» عالَم الموضوعات، وليست عنصراً موجوداً في «داخله»، وهي علاقة يشير إليها كانط بوصفها «الذات المتعالية»، أي مركز الوعي الذي يتوضّع خلف كلّ الحدود التجريبيّة. هذا الوصف الذي تبنّاه هوسرل لاحقاً، وتبوّأ موقعاً بارزاً

في الفينومينولوجيا الهوسرليّة، يبدو كأنّه يفترض امتلاكنا مدخلاً إيجابيّاً إلى المتعالي، لكن من الأفضل أن نشير إلى الذات كأفق، أي كحدّ ذي جهة واحدة للعالَم كما يبدو لنا.

إن لم تكن الذات شيئاً ما، فهذا لا يعني أنّها «لا شيء»، بل أنّها توجد بطريقة تختلف عن الموضوعات العاديّة، فهي توجد على حافّة العالم، وتخاطب الواقع من نقطة على الأفق، لا يمكن لأيّ شخص آخر أن يشغلها. كلٌّ منّا يخاطب العالَم من وجهة نظر، تنسب موقعاً خاصّاً مميّزاً إلى أفكارنا وأحاسيسنا. أكثر شيء يهمّني سيكون «حاضراً» بالنسبة لي في الأفكار، والذاكرة، والإحساس، والإدراك، والرغبات، أو أنّ بمقدوري استدعاءه إلى الحاضر، دون أن أبذل جهداً على الإطلاق للبحث عنه. فضلاً عن ذلك، أنا أستجيب لآخرين حاضرين بطريقة مماثلة بالنسبة لأنفسهم، قادرين على الإجابة مباشرة على تساؤلاتي، وقادرين على إخباري مباشرة بماذا يفكّرون أو ماذا ينوون، دون الحاجة إلى استقصاء إضافيّ. بالتالي، يمكننا أن نخاطب بعضنا بعضاً كشخص ثانٍ، أي من «أنا» إلى «أنت». أهمّ ما في الشرط الإنسانيّ، بُني على الحقائق السابقة جميعها: الشعور بالمسؤوليّة، الحسّ الأخلاقيّ، القانون، المؤسّسات، الدّين، الحبّ، والفنّ.

قصديّة المتعة

حالاتنا العقليّة قصديّة، تعتمد على الطرق التي ندرك العالَم من خلالها، ولا يسعنا التسليم بأنّ مشاعرنا لن تتأثّر، إن تعلّمنا كيف ندرك موضوعها بطريقة جديدة «علميّة» كما يُفترَض. سيتلاشى سخطنا تجاه المجرم، عندما يوصَف كأوتوماتون[1] يطيع نزوات جهازه العصبيّ المركزيّ، مثلما يتلاشى حبّنا الإيروتيكيّ، عندما يوصَف موضوعه بمصطلحات العلم الزائف المُسمَّى بعلم الجنس. الحفاظ على علاقات إنسانيّة مُجزية -علاقات نفهمها ونستند إليها- يعني أن يعي كلٌّ منّا الآخر، بالطريقة التي يتضمّنها

1- أي آلة تعمل بطريقة ذاتيّة نوعاً ما، أي أنّها مصمّمة كي تنفّذ أوتوماتيكيّاً عمليّات معيّنة، وفقاً لتعليمات محدّدة مسبقاً. المترجمة

الاستخدام الصادق لـ «أنا» و«أنت»، أي تمييز الأفعال الحرّة عن غير الحرّة، والسلوك المنطقيّ عن غير المنطقيّ، والتمييز بين الابتسامة والعبوس، وبين الوعود والتوقّعات، وبين التوبة والندم، إلخ، وذلك من خلال كلّ الطرق المعقّدة التي نصف بواسطتها سلوك واستجابات الأشخاص، ونميّزها عن تلك التي تظهر عند العضويّات الأخرى، وعند غير الأحياء. لهذه الأسباب، قصّة التكيّف كما يرويها علماء السيكولوجيا التطوّريّة ستعجز عن شرح ما سبق، لأنّها قصّة تتجاهل «كيف تبدو» حالاتنا العقليّة، وتستبدل أوصافنا القصديّة بوصف علميّ حياديّ لنوع قد ينطبق على كلب أو حصان، وتجربة المتعة هي الدليل الأوضح على هذه النقطة.

«نظريّة المتعة» التطوّريّة تشرح لماذا تسبّب أمور معيّنة متعةً، من خلال وجود منفعة تطوّريّة تربحها جينات أولئك الذين يستمتعون، وتشير إلى آليّة دماغيّة تعمل كلّما شعرت العضويّة بالمتعة، وظيفتها أن توجّه تلك العضويّة إلى تكرار التجربة. هذه النظريّة تعلّل الإدمان، الذي يظهر عندما تتحوّل جائزة صعبة المنال فجأة إلى أمر يسهل الحصول عليه، وبالتالي تصبح الدارة العصبيّة المسؤولة عنها سبيلاً مُختصَراً سريعاً، كما أنّها تشرح الفرق ما بين المتع الابتنائيّة وتلك الهدّامة، بما أنّ الخصائص التكيفيّة قد تنقلب إلى سوء تكيّف بتغيّر الظروف، كانجذابنا إلى الطعم الحلو مثلاً، والذي كان سبباً لبقاء أسلافنا في الماضي على قيد الحياة، لكنّه يسبّب لنا البدانة حاليّاً.

بأيّ حال، نحن نستمتع بأمور لا تتمتّع بأهمّيّة تطوّريّة جليّة، ومن الصعب أن نربطها مباشرة مع تكيّف بدئيّ، كالغولف، النكات، إذلال أعدائنا، الموسيقا، الفنّ، الشّعر، جمع الطوابع، مراقبة الطيور، وقفز البانجي. فضلاً عن ذلك، المتعة ليست أمراً واحداً، بل أمور عديدة، متعة نسيم دافئ يداعب وجهنا مثلاً، هي متعة نشعر بها «في الوجه»، أي أنّ هناك مكاناً محدّداً في الجسد تتموضع فيه تلك المتعة (ربّما يجدر بي القول: «الإحساس الباعث على المتعة»)، أمّا متع المائدة فمختلفة تماماً، لأنّ تلك المتولّدة عن تذوّق الطعام مثلاً، ليست «شعوراً باعثاً على المتعة في الفم»، كما أنّها لا تتموضع في مكان معيّن، وقيسوا عليها متعة رائحة مبهجة، أو نبيذ فاخر. بالنسبة للمتع الناجمة عن الانطباعات السمعيّة والبصريّة، «موقع» شعورنا بها -أو حتّى

«الشعور بها» بحدّ ذاته- هو سؤال غير مطروح على الإطلاق. استمتاعي بالمنظر الذي أراه من نافذتي، ليس شيئاً أشعر به في عينيّ، بل هو أشبه بالتأكيد على ما أراه، أي أنّه اعتراف مُبهج بأنّ الأشياء الموجودة أمامي جيّدة.

بالإضافة إلى ذلك، هناك المتع القصديّة، التي ترتبط بشكل ما أو بآخر مع التجربة الحسيّة والإدراكيّة، لكنّها أنماط مختلفة من استكشاف العالم، تندرج ضمنها المتع الجماليّة، وهي متع تأمّليّة تدرس موضوعاً «خارج» الذات، «يعطيه» المرء شيئاً ما (وهو حرفيّاً: الانتباه، وكلّ ما يتولّد عنه)، ولا «يأخذ» منه، على عكس المتعة المتولّدة عن تعاطي المخدّرات والكحول. بالتالي، تلك المتع لا تسبّب الإدمان، ولا وجود لدارة عصبيّة للمكافأة يمكن اختصارها وتسريعها هنا، ولا يمكن لحقنة سيروتونين رخيصة الثمن، أن تولّد التجربة ذاتها الناجمة عن الاستماع لأوبرا بارسيفال، أو مشاهدة مسرحيّة تاجر البندقيّة.

بعض المتع ترتبط مع تقييمنا، بطرق تضعها بعيداً من متناول عقل الحيوان، كتلك التي يجدها الشخص في ممارسة مهنة ما، أو الزواج، أو الأطفال، إلخ. لا يهمّنا إن كانت مهنتنا ناجحة أم لا، ولا إن كان الزواج مفعماً بالحبّ، بل سنشعر بالمتعة (أكرّر مجدّداً: «نشعر» ليست مفردة دقيقة) لأنّنا نعزو قيمة لتلك الأمور بحدّ ذاتها. سنستنتج زبدة الكلام هنا -وهي ما توصّل إليه الأسقف جوزيف بتلر على صعيد آخر- من خلال تجربة فكريّة معروفة، طرحها روبرت نوزيك: تخيّل جهازاً يوضَع على رأسك، ويولّد كلّ الاعتقادات والأفكار التي تترافق مع النجاح المهنيّ، أو الزواج المفعم بالحبّ، أو الأطفال الجميلين، أو أيّاً كان ما ترغب به. بالإضافة إلى تلك الأفكار، سيولّد هذا الجهاز بكلّ تأكيد هبّةً من المتعة، وستربّع أنت على قمّة العالَم إن وُضِع على رأسك، لكنّ متعتك ليست «حقيقيّة»، والطبيعة المراوغة للمتعة تعني أنّك لن تصدّق وجود أي سبب تتوجّه إليه، فما تريده هو «الحقيقة» أي المهنة الناجحة، والزواج المفعم بالحبّ، وهكذا دواليك. الوهم ليس أفضل خيار بديل، بل شيء ما ليس من المنطقيّ أن ترغب به بتاتاً.

لعلّ المتعة الجنسيّة هي الأكثر مدعاة للفضول على الإطلاق، بين الحالات العديدة المحيّرة. إنّها تشبه المتع الحسيّة الأخرى في أجزاء الجسد

التي ترتبط إثارتها وتحريضها اللمسيّ بالمتعة، لكنّها تختلف في الوقت ذاته عن حالات المتعة الحسيّة العاديّة، بكونها حسّاسة للأفكار، وبأنّها موجَّهة بشكل ما «إلى» شخص آخر و«عنه»، أي أنّها تملك على ما يبدو موضوعاً، أو أنّها مرتبطة على الأقلّ بحالات عقليّة لها موضوع. بالتالي، قد تتولّد متع جنسيّة خاطئة، تنجم عن خطأ أو حتّى عن خداع. قصّة المرأة النائمة، التي يوقظها شخص ما تظنّه زوجها، ومن ثمّ تستمتع بممارسة الجنس معه، هي حالة مهمّة توضّح ما أقصده، إذ سرعان ما ستنقلب متعتها إلى اشمئزاز عندما يُضاء الضوء، وستكتسب متعتها بالتأمّل الراجع صفة غلطة بشعة، لا يمكن عدّها بمنزلة دليل على الاغتصاب. إنّها متعة لا يُفتَرَض أن تحصل أصلاً، والمرأة ترغب بالتخلّص منها لكنّها لا تستطيع، وربّما يعذّبها الاشمئزاز منها للأبد (لذلك انتحرت لوكريشيا). الحالة الأقلّ دراماتيكيّة، هي المتعة التي تنتاب الشخص ما إن يلمسه الحبيب، لكنّها تنقلب فوراً إلى اشمئزاز عندما يكتشف بأنّها لمسة دخيل.

الجنس، والفنّ، والذات

ما سبق كان مجرّد استعراض للفروقات العديدة التي يمكن أن نميّزها (بل يجب أن نميّزها) عندما نقارب المتعة البشريّة، لكنّه استعراض يعقّد المقاربة التي تنتهجها السيكولوجيا التطوّريّة، والتي ترى المتع جميعها من خلال العدسة ذاتها، أي كبقايا لعمليّة تكيفيّة، تكون فيها العضويّة مُبرمَجة للتصرّف بطرق تخدم تكاثر جيناتها. بحثي الموجز يقترح أنّ المتع تنشأ بطريقة مختلفة تماماً، وأنّ التكيّفات التي تخدم وظيفة واحدة من منظار الجينات، قد تكون مفيدة على صعيد استخدامات أخرى من منظار تطوّرنا «الاجتماعيّ»، وقد لا تخدم شيئاً على الإطلاق على صعيد الوظائف البيولوجيّة، بسبب متطلّبات حياة الفرد.

مثال المتعة الجنسيّة مثير للاهتمام لسبب إضافيّ، وهو أنّها متعة ترتبط بطبيعتنا كحيوانات تتكاثر. لذلك، سيفاجئنا ألّا نستطيع تقديم شرح تطوّريّ عنها، على الرغم من أنّ الشروح التطوّريّة تعجز عن وصف غاية الكائنات

البشريّة من النشاط الجنسيّ. المتعة الجنسيّة تتركّز على شخص آخر، لا نعدّه موضوعاً بل «ذات» فاعلة مثلنا، وهي ليست بالضبط متعة «حول» أو«عن» الشخص الآخر (أي أنّها مختلفة عن بقيّة المتع العاطفيّة)، وإنّما نوع من الاستمتاع «بـ» الآخر، مشروط برؤيته كـ«آخر»، أي ليس كموضوعٍ مثل «جسدي»، بل كذات مثلي. بالتالي، عندما تصادفنا متع جنسيّة تتركّز على الآخر باعتباره «موضوعاً» (أي باعتباره «هذا» وليس «أنت»)، سنعدّها إمّا وضيعة، أو نوعاً من الاعتداء الجنسيّ. المثال النموذجيّ هنا هو النكروفيليا، فموضوع اهتمامها هو الكائن البشريّ المُخْتَزَل إلى حالة شيء، وفيها تتحوّل ممارسة الجنس إلى نوع من الانتصار، انتصار على حياة أخرى. الاغتصاب -وهو طريقة سهلة يستثمر الذكر جيناته من خلالها- يتضمّن أيضاً انتصاراً على ذاتيّة الآخر، وابتهاجاً بانتزاع المتعة الجنسيّة من كائن يتمنّع، كما أنّ الاغتصاب يثير الاشمئزاز لهذا السبب تحديداً، أي بسبب النفور الغريزيّ من المعتدي، لا بسبب غضب الضحيّة فقط.

كما بيّن جوناثان هايدت في كتاباته حول الأخلاقيّات، تفسح السيكولوجيا التطوريّة مجالاً لا بأس به لأنواع النفور الغريزيّة التي يصعب عقلنتها (كالقرف من الحشرات مثلاً)، لكنّها تعجز عن تعليل «قصديّة» ذلك النفور، الذي لا يُعَدُّ مجرّد ردّ فعل انعكاسيّ كالقرف من البراز، بل يتضمّن محاكمة عقليّة مفادها أنّ المتعة تتولّد بطريقة خاطئة، وتلوّث أولئك الذين يسعون إليها. يؤكّد علم التطوّر بأنّ الكائنات البشريّة ليست نكروفيليّة، لأنّ هذا النوع من المتعة لا يمثّل استثماراً جينيّاً جيّداً، ويقول لنا إنّنا سننفر غالباً من الحشرات، على الرغم من أنّه لا يشرح لماذا يُعَدّ كلٌّ من زنا المحارم، والاغتصاب، والإباحيّة، والفحشاء، والبيدوفيليا، وغيرها، بمنزلة إساءة للوجود ما بين الأشخاص.

العجز ذاته يطالعنا في تعليل علم التطوّر للمتعة الجماليّة، التي تُقارَن غالباً بالمتعة الجنسيّة (كما فعل أفلاطون)، بما أنّها تنجم عن استمتاعنا بمنظر عالَمنا وأحاسيسه وأصواته وملمسه. في كتابه «العقل المتزاوِج»، وسّع جيفري ميلر الفكرة التي طرحها دارون قبله، وهي أنّ الإعجاب بالمظهر قد يلعب دوراً في الاصطفاء الجنسيّ: ذيل الطاووس الباذخ، هو علامة على

تلاؤمه مع التكاثر -خاصّة إن أخذنا بعين الاعتبار أنّه فائض عن الحاجة- فالمخلوق الذي يتمتّع بذخيرة جيّدة من الجينات، وحده القادر على تبديد كلّ تلك الطاقة على استعراضات لا فائدة منها. في كتابه «غريزة الفنّ»، يعلّل دينيس دَتن انجذابنا للوحات التي تصوّر المناظر الطبيعيّة، بأنّه ذوق غُرِسَ فينا بسبب متطلّبات بيئة إنسان البليستوسين[2]. فقد أمضى أسلافنا وقتهم بالبحث عن أماكن صالحة للعيش على أطراف الغابات، يتوافر فيها ماء للشرب، ومروج مفتوحة تتيح لهم رؤية الطرائد بسهولة، وأشجار يختبئون فيها من المفترسين. لذلك، كما يقول دتن، لا يفاجئنا أنّ لوحات المناظر الطبيعيّة التي تصوّر أشجاراً ومياهاً وأفقاً مفتوحاً، هي النموذج المعياريّ لما يفضّله الناس اليوم عندما يؤثّثون بيوتهم. إنّه شرح قاصر عمّا يحاول تفسيره، لأنّ هذا النموذج من مطابخ الموتيلات الذي يصفه دتن هنا، هو بالتحديد ما نتعلّم أن ننبذه عندما نصقل قدراتنا الجماليّة، فمن يغطّي جدران منزله بالمناظر الرعويّة، هو شخص ما زال عليه أن يتعلّم أنّ المتعة الجماليّة تتضمّن الاستدلال العقليّ، والتمييز، والقدرة على تمييز المشاعر الحقيقيّة عن تلك الزائفة، وأن يتعلّم موقفاً راشداً مسؤولاً تجاه عالَم الطبيعة، وألفَ أمر آخر تباعدُ ما بين الأهداف الحقيقيّة للفنّ، ومتطلّباتِ بقاء أسلافنا في مجتمعات الصيد والالتقاط.

أنا لا أقبل بوجهة نظر والاس، عن وجود هوّة لا يمكن تجاوزها في العمليّة التطوّريّة. اللغة، الوعي الذاتيّ، الاستدلال الأخلاقيّ، الذوق الفنيّ، إلخ، كلّها انبثقت بطريقة ما، وما زال علينا أن ندحض اقتراح دارون القائل بأنّ الأشياء تظهر بسبب اختلافات عشوائيّة، وتبقى بفضل الاصطفاء. أنا مقتنع بنداء الفلسفة العتيق، الذي يطالبنا بالتمييز بين الأشياء، وليس بحذفها، كما يطالبنا خصوصاً بفحص ملامح حياتنا نحن، غير الموجودة عند الحيوانات الأخرى، التي تعرّف الشرطَ الإنسانيّ بشكل حاسم على أنّه هادف ومميّز. الهوّة موجودة، وهي هوّة هامّة، على الرغم من أنّ تجاوزها ممكن.

2- حقبة جيولوجيّة يُشار إليها عموماً بالعصر الجليديّ، بدأت قبل نحو مليونين وستمئة ألف عام، وانتهت قبل نحو 11700 عام خلت، شهدت ظهور وتطور الإنسان العاقل، وانتشاره في معظم أرجاء الكوكب. المترجمة

امتداد القصديّة

سنصل إلى هذه النقطة بسرعة أكبر، من خلال ما أسميتُه «امتداد القصديّة إلى المواقف ما بين الأشخاص». في كلّ استجاباتنا، نحن ننظر «إلى» الآخر، بحثاً عن ذلك الأفق الذي لا يمكن الوصول إليه، والذي يخاطبنا الآخر منه. نحن موضوعات عالقة في تيّارات السببيّة، يتماهى بعضها مع بعض في الزمان والمكان، لكن في الوقت ذاته، كلّ موضوع بشريّ سيخاطبنا بالنظرات والإيماءات والكلمات، من أفق الـ«أنا» المتعالي. استجابتنا للآخرين موجّهة إلى ذلك الأفق، وتتجاوز الجسدَ إلى الكائن الذي يجسّده. هذه الصفة تحديداً من صفات الاستجابة للآخرين، هي التي تعطي قوّة لا تقاوم لفكرة الروح، للذات الحقيقيّة التي يحجبها اللحم، وبسببها تتطوّر الاستجابات ما بين الأشخاص بطريقة معيّنة: كلّ منا يرى الآخر مغلّفاً بتلك الاستجابات، وكلٌّ منّا يعدّ الآخر مسؤولاً عنها، وكأنّها نشأت من العدم، من مركز مُتَّحِدٍ للذات.

عندما أخاطبك باعتبارك «الشخص الثاني»، أنا في الوقت نفسه أنتقيك كشيء يخاطبني «أنا» باعتباري «الشخص الثاني»، وأنت تفعل ذلك فقط لأنّك تعرّف نفسك كشخص أوّل. هذه الفكرة تتقاطع مع جدال إليزابيث آنسكوم حول القصديّة (بمعنى القيام بشيء ما قصداً، أو بنيّة معيّنة)، عندما قالت إنّ الفعل يُعدّ قصديّاً إن سمح بتطبيق معنى معيّن لسؤال «لماذا؟»، أي أنّ الفعل القصديّ هو ذاك الذي يُطلَب من الذات تبريره، وهو فعل يقع أيضاً ضمن دائرة الإدراك الشخصيّ. أنا أدرك على الفور ما الذي أفعله ولماذا، وبالتالي سيتاح لك مدخل مباشر من خلال سؤال «لماذا؟» إلى موقفي تجاه العالَم. بالطبع، هناك حالات من الخطأ، وزلّات اللسان، والخداع الذاتيّ، لكنّها انحرافات عن الحالة المركزيّة، التي يمكن فيها الإجابة عن سؤال «لماذا؟» على الفور، وفق صلاحيّة خاصّة، بحيث يكون الصدق ضماناً للحقيقة.

امتياز الشخص الأوّل هو ملمح مألوف للغاية في حياتنا العقليّة، إلى درجة أنّنا لا نتوقّف كي نفحصه، كما أنّ محاولات شرحه ستدور في دوائر،

أو ستميل للاتّكاء على الفكرة التي سبق وأن ربطتُها مع ڤيتغنشتاين، وهي أنّ امتياز الشخص الأوّل ينتمي إلى «نحو وصرف» الإحالة الذاتيّة، من دون أن تشرح لنا ما الذي يعنيه ذلك «النحو والصرف» في سياقنا هذا. النقطة المهمّة هنا برأيي، هي أنّ امتياز الشخص الأوّل، هو أساس العلاقات ما بين الأشخاص: عندما أخاطبك، أنا أقوم باستدعاء وعيك بنفسك كشخص أوّل، إلى دائرة وعيي، ممّا يمكّنني من نبذ التمحيص العلميّ، والنظريات السيكولوجيّة، والبحثِ عن دوافع خفيّة، وأن أتعامل معك مباشرة. أستطيع أن أقدّم لك أسباباً كي تغيّر رأيك، أو أن أطلب منك أسباباً تقنعني بتغيير رأيي. سنقف أنا وأنت وجهاً لوجه، بطريقة معيّنة يكون فيها كلٌّ منّا مسؤولاً عن نفسه، وستتمتّع تصريحاتنا الصادقة بضمير المتكلّم بسلطة حازمة، تكشف عمّا نفكّر به، أو ما نحسّه، وما نفعله.

لذلك، مفردة «أنت»، لا تصف الشخص الآخر دائماً بالضرورة. إنّها تستدعيه إلى حضورك، والاستجابة المتبادلة تتيح هذا الاستدعاء. أنت تجعل نفسك متاحاً للآخرين، بكلمات تطالبهم من خلالها بأن يكونوا مسؤولين أمامك، وهذا لن يكون ممكناً بمعزل عن إدراك الشخص الأوّل، المتولّد من استخدام «أنا»، وهو استخدام لن يكون ممكناً بدوره إلّا بالحوار الذي نتلاءم من خلاله معاً، في مجتمعات تسودها مصالح مشتركة.

النيّة والرغبة أمران مختلفان، فأنت قد تنوي القيام بأمر ما لا ترغب به، أو ترغب بالقيام بما لا تنويه. أن تنوي أمراً ما، يعني أن تكون متأكّداً من أنّك ستقوم به، فضلاً عن أنّك تعرف لماذا ستفعله. من ناحية أخرى، النيّة تختلف عن التوقّع، أنا أتوقّع بأنّني سأفرط بشرب الكحول الليلة في الحفلة، لكنّني قد أجد في نفسي القوّة للعودة إلى منزلي صاحياً. عندما أتوقّع ما سبق، فأنا أنظر إلى نفسي على حقيقتها من الخارج، وأقيّم الأدلّة، وأستقرئ ملاحظاتي السابقة، وأتوصّل إلى استنتاجات معيّنة كأنّها تتولّد عن مراقبة شخص آخر غيري. قد تكون توقّعاتي صحيحة أو خاطئة، لكنّها لا تحظى بمزية من وجهة نظر المعرفة الذاتيّة، تفوق توقّعاتي عن سلوك شخص آخر، لأنّ «أنا» ستتحوّل إلى «هو» عندما أتوقّع سلوكي.

أنا «أحزم رأيي» عندما أقرّر العودة إلى منزلي صاحياً، أي أنّني متأكّد

-من دون وجود دليل- بأنّ هذا هو ما سأفعله. في تلك الحالة، أنا أجيب عن سؤال «لماذا؟» لا من خلال تقديم برهان يستند إلى سلوك سابق، بل بتقديم «أسباب» للفعل، أي أنّني «أتحمّل مسؤوليّة» مستقبلي، ممّا يعني بأنّني أستحضره ضمن منظار معرفة الشخص الأوّل، وبأنّني متأكّد من أنّ «ذلك» هو ما سأفعله. إن عدتُ إلى بيتي ثملاً في نهاية المطاف، فهذا لا يرجع إلى أنّني كنتُ مخطئاً بتأكيدي السابق بما يخصّ أفعالي المستقبليّة، بل لأنّني غيّرتُ رأيي [3].

في اللقاء أنا - أنت، نحن نقوم بأفعال معيّنة لأسباب يعيها كلانا، ويمكن للآخر أن يطالبنا بالتصريح عنها. تعتمد الثقة على إجابة صادقة، والصدق هنا ضمان للحقيقة. بعبارة أخرى، يستطيع كلٌّ منّا أن يؤثّر مباشرة على ما يفعله الآخر من خلال حوارنا -هذا ينطبق أيضاً على الاعتقادات، والأحاسيس، والأفكار- ومن خلال قدرتنا على أن يكون كلٌّ منّا مسؤولاً أمام الآخر، ينمو نوع خاصّ من العلاقات التي لا يقدر على إنشائها إلّا الأشخاص. يصبح كلٌّ منّا مسؤولاً عمّا هو عليه، وعمّا يفعله ويشعر به، وتدخل المسؤوليّة المتبادلة بالتدريج في العلاقة ما بيننا، إلى درجة أنّنا نضطلع بالواجبات والالتزامات العديدة، التي تميّز المجتمعات البشريّة عن كلّ الشبكات الاجتماعيّة الأخرى. نحن نولّد بين بعضنا البعض ما يدعوه سيرل بـ «قوى أخلاق الواجب»، والتي تملأ عالمنا بالتزامات لم تكن لتوجد لولا قدرتنا على ابتكارها، والقبول بها، وفرضها.

ملامح شرطنا الإنسانيّ تلك، لن تنبع من حرّيّتنا المتعالية بتعبير كانط، بل هي «جزء أساسي من الحريّة». أن يقدّم كلٌّ منّا أسباباً للآخر، أن يعدّ كلٌّ منّا الآخر مسؤولاً عن أفعاله، أن نمدح ونلوم ونتفاوض ونسعى إلى قبول

3- هناك احتمال ثالث، وهو حرفيّاً «ضعفُ الإرادة». ضعف الإرادة هو موضوع جدل تجنّبتُ خوضه هنا، يمكن للمهتّمين به العودة إلى مقال دونالد دافيدسن «كيف لضعف الإرادة أن يكون ممكناً؟». عندما أعبّر عن نيّتي بالقيام بفعل ما، من ثمّ لا أقوم به، فمن المستحيل أن يكون عدم قيامي به ناجماً عن ارتكابي «خطأ» يتعلّق بنواياي الخاصّة، لذلك ضعف الإرادة هو مشكلة فلسفيّة: ما هو الخطأ الذي يحصل هنا تحديداً؟ سكرتن

الآخر بنا، وأن نتأثّر بالمثل كي نقبله... كلّها لحظات من حوار مستمرّ، لا يوجّه كلٌّ منّا اهتمامه من خلاله إلى جسد الآخر، وإنّما إلى مفهوم الشخص الأوّل الذي يشعّ منه.

تمركزُ العواطفِ، وتهميشُها

بما أنّنا نطالب بعضنا بعضاً بتحمّل المسؤوليّة بالطريقة السابقة، ستتوضّع حياتنا العاطفيّة بأكملها في المركز من جديد، ولن تُعزى إلى العضويّة التي تجسّدنا، بل بالأحرى إلى الـ«أنا» التي تتكلّم وتنظر. باستعمال مفردة «أنا»، نحن ننحّي الجسد جانباً، ونستبدل العضويّة بالذات، ونقدّم للآخرين هدفاً يهتمّون به، يُصان ويُوضَع في الصدارة كي يتعامل مع أولئك الذين يخاطبونه، وهو ما أشرتُ إليه سابقاً عندما نوّهتُ إلى امتداد القصديّة إلى العلاقات ما بين الأشخاص. يدخل الآخرون في حوار مع هذا الشيء الذي أدعوه بـ«أنا»، ويرونه وسط دائرة نفوذه على أنّه جزء من العالَم الفيزيقيّ، وعلى أنّه يتوضّع على حافّة ذلك العالم تحديداً في آن واحد. بلا شك، «أنا» لا تُعدّ شيئاً بالمعنى الملموس، وقرّاء ڤيتغنشتاين وهاكر يعرفون تلك الظلال المضلِّلة التي تلقيها قواعد النحو والصرف هنا. مع ذلك، يصحّ القول إنّ الحالات العقليّة للشخص تحتلّ المركز مجدّداً، وتُعزى ذاتيّاً إلى الـ«أنا»، كي تصبح جزءاً من الحوار بين الأشخاص.

تقدّم لنا الرغبة الجنسيّة مرّة أخرى، أفضل مثال عن عمليّة إعادة التمركز تلك. عند وصفها، نحن نصف رغبة جون بماري، أو رغبة جاين بِل، والأشخاص أنفسهم لا يكتفون بوصف رغبتهم فحسب، بل يعبّرون عنها كما يلي: كرغبتي «أنا» بك «أنت». «أنا أريدك» ليست مجازاً، بل تعبير حقيقي عمّا أشعر به، والضمائر هنا تعرّف تحديداً مركزَ الخيار الحرّ المسؤول، الذي يشكّل الواقع ما بين الشخصيّ بالنسبة لكلٍّ منّا. أنا أريدك باعتبارك الكائن الحرّ الذي أنت عليه، وحريّتك مغلّفة بالشيء الذي أريده، الشيء الذي تعرّفه أنت كشخص أوّل، عندما تتعامل معي كـ«أنا» إلى «أنا»، وذلك لأنّني أريدك أن ترغب بي بالطريقة نفسها، وكذلك أن ترغب بدورك

بأن أريدك أنا، في تبادل متصاعد للرغبة. أغاني الحبّ في الثقافة الشعبيّة، هي غالباً أنماط منمّقة من استعمال ضمائر المخاطَب: «كلّ ما تمثّله»، «أنت تحت جلدي»، إلخ، وفي الشعر الغنائيّ، يتحوّل الشخص الثاني إلى ابتهال باستعمال صيغة مألوفة، كما في المقطع التالي المشهور للشاعر الألمانيّ فريدريش روكرت: أنتِ راحتي / أنت سَكِيْنتي وسلامي / وتوقي، أنتِ / من تجعلينه ينتهي.

يجدر بنا أن نتذكّر هنا السكون الذي لا يوصَف، الذي أسبغه شوبرت على تأمّلات روكرت[4]، والطريقةَ الذكيّة لتكثيف الأشياء المجرّدة التي نتوق لها، كالسكينة والسلام (أو حتّى التوق بحدّ ذاته)، في ضمير ملموس يحيط بتلك الأشياء المجرّدة، ويبني حولها جداراً. «أنت» هنا هي الـ «أنا» المتعالية الخاصّة بالآخر، غير القابلة للوصف، وهدف توقي.

قد تتمركز أحاسيسنا الحيوانيّة في الـ «أنا» (ويجب أن يحصل هذا)، لكنّها قد تُهمَّش أيضاً، فتتحوّل إلى استعراضات في عالَم ضمير النكرة «it»، أي بعبارة أخرى، يمكن أن أعيشها لا باعتبارها أحاسيسي، أو تعبيراً عمّا أنا عليه، أو ما أشعر به، أو ما أختاره في علاقتي معك، بل كقوى تُفرَض عليّ من الخارج، وتتسلّل كرياح شريدة في عالم الموضوعات، تجرف الـ «أنا» وتجرفك أنت على جناح لامبالاتها. العديد من الكتّاب لفتوا انتباهنا إلى عمليّة تحويل الآخر-خاصّة النساء- إلى موضوع، باستعمال الصور الإباحيّة. إنّها شكوى تنطوي على حقيقة، وتعود بجذورها إلى الحدسيّات الكانطيّة التي أحيت وجهة نظرنا العلمانيّة منذ عصر النهضة، لكنّها لم تصل إلى لبّ المشكلة باعتقادي. شرّ الإباحيّة الحقيقيّ، لا يكمن في تصويرها للآخرين على أنّهم موضوعات جنسيّة، بل في التهميش الراديكاليّ الذي تفرضه على مشاعر المُتفرِّج، لأنّها تمدح الإثارة الجنسيّة الخالية من علاقة أنا - أنت، وتوجّهها إلى مشاهد عديمة الاسم من الإثارة المتبادلة، التي تخضع للتهميش بدورها كأنّها حالة جسديّة، لا ليس تعبيراً عن الذات.

4- Friedrich Rückert (1788-1866) شاعر ومستشرق ألمانيّ، اشتهر بترجمة الأدب العربيّ والفارسيّ إلى اللغة الألمانيّة، كما ألهمت أعماله الشعريّة مئة وعشرين مقطوعة موسيقيّة، من بينها بعض سمفونيّات شوبرت. المترجمة

تهميش الإثارة والرغبة سيحوّلهما إلى شيئين «يحصلان» معي، ويظهران تحت ضوء مصباح التلصّص الجارح، عوضاً عن أن يشكّلا جزءاً ممّا أكونه أنا بالنسبة لك، وما تكونه أنت بالنسبة لي في لحظة حميمة.

لا يقتصر تهميش عواطفنا الحيويّة على دائرة الجنس فحسب، كما أنّه ليس ظاهرة حديثة، بل يرتبط بما سمّاه ماركس بـ«الفيتيشيّة»، فضلاً عن تقديمه بهذا الشكل في الفنّ الهوليوديّ، كما نوّه نقّاد مدرسة فرانكفورت اللّاذعين. بشكل ما أو بآخر، لا بدّ أن يحصل هذا، كما أنّ نتيجته ليست كارثيّة دائماً، لكن يجب أن ندرك أنّه عندما يتمّ تهميش المشاعر والأحاسيس الأهمّ التي تربطنا معاً -أي حرفيّاً: الأحاسيس الجنسيّة- وعندما يتعلّمها الأطفال بنسختها المهمّشة تلك، سنضطرّ إلى مواجهة تغيّر هائل في طبيعة المجتمعات البشريّة، وفي المشاعر التي يعتمد عليها تكاثرنا الاجتماعيّ.

الهويّة الشخصيّة

لقد ركّزتُ حتّى الآن على مناحي «الشخص»، التي قدّمها كانط ومن تلاه من الفلاسفة المثاليّين، كامتلاكنا جميعنا لمنظار الشخص الأوّل، مع ما يرافقه من استدلال عقليّ وامتداد القصديّة، لكنّ «الشخص» person يحمل صفات أخرى عديدة، كما يكشف لنا إلقاء نظرة سريعة على تاريخ الفكرة. وصلنا مصطلح persona من المسرح الرومانيّ والإتروسكانيّ، ويعني القناع الذي يلبسه الممثّل، وبالتالي الشخصيّة التي يلعبها. بعدها، استعار القانون الرومانيّ ذلك المصطلح، لوصف أيّة كينونة لها حقوق وعليها واجبات يمكن البتّ فيها قضائيّاً، بما فيها الكينونات المتجسّدة والتراكيب الأخرى التجريديّة. من ثمّ، استعاره اللّاهوتيّون المسيحيّون الأوائل لشرح عقيدة الثالوث، من خلال التمييز بين ثلاث شخصيّات للربّ. تمخّض عن النقاشات حول عقيدة الثالوث، رأيٌ يقول بأنّ «الشخص» ينتمي إلى جوهر من يملكه، أيّاً كان، وهو رأي اعتمد عليه بوثيوس، فيلسوف القرن السادس الميلاديّ، كدليل لتعريف الطبيعة الجوهريّة للكائن البشريّ. من وجهة نظره، الشخص البشريّ هو«مادّة فرديّة، من طبيعة عقلانيّة»، وهو تعريف

تبنّاه توما الإكوينيّ، وظلّ مقبولاً حتّى عصر النهضة، عندما قرّر فيلسوفان عظيمان هما كانط ولوك، بأنّ من الضروريّ إعادة فحص الفكرة بأكملها، وتفكيك خيوطها المتشابكة.

بالنسبة إلى بوثيوس، كونك «هذا الشخص» يعني «ماذا» (أو«من») أنت عليه في جوهرك. لذلك، لا يمكن أن تتوقّف عن كونك هذا الشخص، دون أن تزول من الوجود. وفق هذا التعريف، العلاقة بين الشخص وبين الذات كما وصفتُها أعلاه ليست واضحة تماماً، ومن غير الواضح كذلك كيف يتماهى الشخص مع الكائن البشريّ. جوهريّاً، أنت هذا الكائن البشريّ، ولا يمكن أن تنقطع عن كونك هذا الكائن، من دون أن ينتهي وجودك. إذن، هل يجب على الكائن البشريّ وعلى الشخص أن يوجدا دائماً معاً؟ طرح لوك هذا السؤال من قبل، لكن بمصطلحات تختلف عن مصطلحاتي، واستنتج أنّ الشخص نفسه قد لا يكون الكائن البشريّ نفسه، والعكس بالعكس. طرح فلاسفة آخرون تجاربَ عقليّة توصّلوا من خلالها إلى الاستنتاج ذاته -خاصّة سيدني شومايكر- فتحوّلت «مشكلة الهويّة الشخصيّة» الناجمة عنه إلى تناقض فلسفيّ سرمديّ، ولم يُجمِع من ناقشوها على رأي واحد.

تواجهنا مشاكل مماثلة في فلسفة الجماليّات: لوحة «العاصفة» للرسّام الإيطاليّ جورجوني هي لوحة مميّزة، تُعرَّف بمنظارها التصويريّ، وبأنّها شيء فيزيقيّ موجود في «الأكاديميا» في مدينة ڤينيسيا. إن فقدت اللوحة منظارها التصويريّ، لن تُعَدَّ عملاً فنيّاً، وإن توقّفت عن كونها شيئاً فيزيقيّاً، ستزول من الوجود. تخيّلوا أنّ المنظار نُقِل بطريقة ما إلى قماش لوحة أخرى، وأنّ اللوحة الأصل تعرّضت للدمار: هل ستنجو«عاصفة» جورجوني، أم لا؟ الجواب هو نعم، إن أشرتُ إلى اللوحة بطريقة معيّنة، أي وفق المنظار الذي تقدّمه، ولا، إن تعاملتُ معها كشيء فيزيقيّ.

هل المتناقضات المشابهة قابلة للحلّ؟ بكلّ تأكيد، نحن نتمنّى ذلك بما يخصّ حالة الشخص، لكنّ مفهوم الهويّة عبر الزمن هو مفهوم حيويّ للغاية بالنسبة للعلاقات بين الأشخاص، فعندما نعدّ كلّاً منّا مسؤولاً عن أفعاله، نحن نفترض أنّ كلّاً منّا قادر على تأكيد هويّة شخص من الماضي، وعلى أن يتحمّل مسؤوليّة أفعال ووعود ذلك الشخص، وعلى أن يعقد نوايا

للمستقبل. على ما يبدو، الهويّة عبر الزمن أساسيّة بالنسبة لمفهوم الشخص كما نفهمه، وكلّ ما نعزوه للذات يستند إليها في الحقيقة كافتراض مسبق. مع ذلك، الشخص راسخ في الكائن البشريّ، كما تتوضّع «العاصفة» في قماش تلك اللوحة تحديداً، لكنّنا قادرون في الوقت نفسه على أن نتخيّل طرقاً، تهرب بواسطتها الذاكرة والنيّة والمسؤوليّة من جسد إلى جسد، أو تبقى بعد خسارة الجسد بأكمله، تماماً كما يمكن أن نتخيّل بقاء الجسد كعضويّة تصون نفسها ذاتيّاً، حتّى ولو مُحيَت النيّة والذاكرة والمقدرات الشخصيّة كليّاً.

هل يجدر بنا أن نقلق؟! إجابتي هي: كلّا. احتمال التباين في النموذجين المتنافسين اللذين نتبعهما لتعريف الناس -كعضويّات بشريّة، وكأشخاص- لن يدمّر الممارسات التي بُنيَت استناداً إليهما. نحن ندرك العالَم بطريقتين متناقضتين، وفقاً لما ننويه: هل نريد أن نشرح العالَم، أم أن نفهمه كما يفهم بعضنا بعضاً؟ لا نستطيع أن نحيا من دون الاستجابات ما بين الأشخاص، بما أنها تمثّلنا نحن، وبما أنّ كلّ خططنا ومشاريعنا تعتمد عليها، لكنّ المفاهيم التي نستخدمها لا تملك موقعاً ثابتاً في العلم الذي يدرس سلوكنا، كما أنّها غير موجودة في النظريّة البيولوجيّة عن الكائن البشريّ، تماماً كما أنّ المفاهيم المطلوبة لفهم اللوحة، غير موجودة في علم الكائنات التصويريّ. بالتالي، بقي أن نفحص ما تتطلّبه حياتنا منّا كأشخاص.

***

الفصل الثالث

الحياةُ الأخلاقيّة

الأشخاص هم كائنات أخلاقيّة، يعون الخطأ والصواب، ويحكمون على أقرانهم، ويُحاكَمون بدورهم. إنّهم أيضاً «أفراد»، وأي وصف للحياة الأخلاقيّة يجب أن يبدأ من التوتّر الصريح القائم ما بين طبيعتنا كأفراد أحرار، وعضويّتِنا في المجتمعات التي نعتمد عليها لتلبية حاجاتنا.

يقال أحياناً إنّ مبدأ الفرد الحرّ هو اختراع حديث، ونتاج جانبيّ لتحوّلات ثقافيّة لعلّها لم تحصل حقّاً، فضلاً عن أنّها لم تحصل في كافّة بقاع العالم، وهي نقطة ناقشها جايكوب بوركهارت في كتابه «حضارة عصر النهضة في إيطاليا»، الكتاب الذي أرسى أسسَ اختصاصِ تاريخ الفنّ كما يُدرَّس اليوم في جامعاتنا، وأغنى نظريّة «روح العصر» التي ورثناها من فلسفة التاريخ كما رآها هيغل. هناك حقيقة في نظريّة بوركهارت، التي تصف حضارةً يقوم أفرادها -ربّما للمرّة الأولى في تاريخ المسيحيّة- بتعريف أهدافهم من منظار الإنجازات الفرديّة، وليس بمنظار المعايير الاجتماعيّة، لكنّها نظريّة لا تخلو من المبالغة. إن صحّ ما كتبتُه في الفصلين السابقين، هذا يعني أنّ عادة تعريف الذات كفرد، هي جزء من الشرط الإنسانيّ بحدّ ذاته.

في بعض الحالات بلا شكّ، يميل الناس إلى التأكيد على ما يميّزهم عن جيرانهم، لا على ما يشتركون به، كما أنّ فكرة حياة الإنسان كسرديّة وحيدة متكاملة بحدّ ذاتها، هي فكرة تبرز في بعض الحقب فقط وتختفي من غيرها، كما أنّ الفنّ في بعض الحضارات، يحتفي بالأفراد وطريقتهم بالتميّز عن مجتمعاتهم، بينما ينظر فنّ الحضارات الأخرى إلى ذلك بلامبالاة، وأحياناً

بعدائيّة. في الحالات جميعها، يجب أن نميّز بين «الفردانيّة»، أي التأكيد على الأفراد باعتبارهم من يخلقون حياتهم وقيَمها، و«الفرديّة» العميقة، وهي شرط ميتافيزيقيّ نشترك به كأشخاص، سواء كنّا فردانيّين أم لا.

الفرديّة العميقة

نحن نميّز «المادّة»، عن «الأشياء». الماء هو مادّة، وكذلك الذهب، أمّا الخاتم المصنوع من الذهب فهو شيء، لكنّه كذلك بالصدفة، إذ يمكننا صهره وتحويله إلى حلقة في سلسلة، أو إلى تمثال، أو إلى مجرّد كتلة ذهبيّة. جوهر الخاتم يكمن في المادّة التي يتألّف منها، وكونه هذا الشيء لا ذاك، هو ببساطة مجرّد حادث في تاريخه.

بقيّة العناصر في عالمنا هي أشياء أساساً، ونموذجها المعياريّ هو الحيوانات. حصاني ديزموند هو حصان محدّد، على الرغم من أنّه يتكوّن من موادّ متنوّعة -الماء، اللحم، الدم، إلخ- لكنّه أساساً «هذا الشيء»، وعندما يتوقّف عن كونه «هذا الشيء»، سيزول من الوجود. سيختفي ديزموند ذات يوم من العالم، لكنّه يطابق نفسه عبر الزمن، وهو الركيزة الدائمة لتغيّراته الكثيرة، ولذلك فقد يُوصَف -من قبل بوثيوس، أو توما الإكوينيّ- بأنّه مادّة فرديّة. ديزموند هو فرد، أكثر من كون الحجر فرداً، بما أنّك لو قسمت حجراً إلى نصفين، سيبقى أمامك المُكوِّن ذاته من مكوّنات العالَم، ولن يتغيّر إلّا ترتيبه: قطعتان من الحجر، عوضاً عن قطعة واحدة. أمّا لو قسمت ديزموند إلى نصفين، فلن تستبدل حصاناً واحداً باثنين، بل ستخسره، وسيصبح العالَم ما بعد التقسيم أفقر أنطولوجيّاً، بما أنّ الحصان ديزموند قد اختفى.

في الوقت نفسه، فرديّة ديزموند هي شيء سطحيّ بالمقارنة مع فرديّتي، لأنّني لست مجرّد فرد حيوانيّ مثله، بل أعرّف نفسي عبر الزمن كفرد، وأتحمّل مسؤوليّة الماضي، وأقطع وعوداً للمستقبل، وأدّعي أنّ العالَم هو دائرة أفعالي. قيامي بما سبق هو تعبير عن فرديّتي العميقة، التي تشكّل جزءاً من الشرط الإنسانيّ، وهو شرط لكائن يستطيع أن يقول «أنا». هذه الفرديّة العميقة موجودة في قوانين حمورابي، وفي سونيتات بترارك على السواء،

ونستطيع قراءتها بوضوح في نقوش القبور الأثينيّة والفكتوريّة، وهي مكوّن ثابت من مكوّنات الشرط الإنسانيّ، الذي يمثّل مقدّمة لكلّ آمالنا ومخاوفنا، ويعرّف سعادتنا.

ما سبق لا يعني بأنّنا ذرّات منفلتة، نسعى لإرضاء أنفسنا دون أيّ اعتبار للآخرين. إن صحّ ما ذكرته في الفصلين السابقين، فمن الواضح أنّ هذه الفرديّة العميقة هي بحدّ ذاتها «شرط اجتماعيّ»، وشيء ما يظهر فقط لأنّ الأفراد يرتبطون بعلاقات فيما بينهم، ويعون مسؤوليّاتهم، ويتبنّون وجهة نظر الشخص الثاني تجاه الآخرين، كجزء أساسيّ من تبنّي وجهة نظر الشخص الأوّل تجاه أنفسهم. لذلك، من الواضح أيضاً أنّنا نواجه سؤالاً لا بدّ منه، وهو كيف نعيش مع الآخرين، وكيف نعدّل عواطفنا وعاداتنا كي نحضّهم على التعاون معنا.

المديح، اللوم، والغفران

عندما يعترض الناس على شهواتنا، فلن نقوم بإزاحتهم جانباً ببساطة، كي نتمسّك بالجائزة متجاهلين المنافسين الذي يطالبون بها بدورهم. لو تصرّفنا هكذا، سنواجه العدائيّة والاستياء والتهديد بالعقاب. عادة لوم الناس تظهر كنتيجة طبيعيّة لتنافسنا، ونحن نستجيب للوم إمّا بالتماس عذر، أو بتقديم اعتذار، أو بإظهار الندم. إن لم نقم بأيٍّ ممّا سبق، ستتغيّر الشروط الاجتماعيّة، وسيُفهَم المسيء بطريقة مختلفة، أي على أنّه في حالة حرب مع جيرانه، وسيحل تضارب الإرادات المباشر محلّ الحوار الأخلاقيّ. المواجهة المباشرة هي القاعدة في مملكة الحيوان، كما يحدث عندما يتقاتل المتنافسون للسيطرة على منطقة نفوذ أو على الإناث، وسيستمرّ القتال إلى أن يستسلم الأضعف، أو يبدي إشارة تدلّ على هزيمته.

بأي حال، إن كانت استجابتنا الأولى للأذيّة هي اللوم (وليس العنف)، ستسنح الفرصة للآخر كي يُصلح الوضع. قد يتوقّف العنف مؤقتاً، أو يُؤجَّل، وقد تبدأ عمليّة -يصفها لاهوت الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة المتعلّق بالتوبة، على نحو حَسَن- يتمّ فيها أوّلاً نبذ المذنبين. من ثمّ، بعد أن يقوموا

بأفعال الكفّارة والتوبة، يُعاد إدخالهم إلى المجتمع، وقد غُفِرَت ذنوبهم رسمياً. من الواضح أنّ المجتمعات التي تمتلك القدرة على حلّ خلافاتها بهذا الأسلوب، تتمتّع بمزية تنافسيّة تتفوّق بواسطتها على المجتمعات الأخرى التي لا تستجيب للإساءة إلّا بالعنف. بالتالي، نحن هنا أمام بدايات قصّة «تكيّف» أخرى عن الحياة الأخلاقيّة، على الرغم من أنّها قصّة تُغفِل قصديّة استجاباتنا الأخلاقيّة، والاستدلال العقليّ الذي تستند إليه.

تملك المجتمعات الحيوانيّة بدورها طرقاً لتجنّب النزاعات أو تجاوزها، تقلّد العمليّة سابقة الذكر إلى حدّ ما، كعادة التهديد -كما عندما يُرجع الحصان أذنيه للخلف، أو عندما يزمجر الكلب- التي تدرأ العنف بتوجيه إنذار إلى الجاني المحتمَل. عادةُ الاستسلام عوضاً عن متابعة القتال للنهاية، بغية السيطرة على مناطق النفوذ أو الإناث، هي عادة تحافظ على الحياة، وبالتالي على الجينات. العنف عموماً، وبمعظمه، يُوجَّه نحو أفراد النوع نفسه -وهي فكرة تحتلّ الصدارة في جدال كونراد لورنز- الذين يلعب سلوكهم دوراً مهمّاً، على العكس من سلوك أفراد الأنواع الأخرى، وهذه حقيقة تقلّد أشكال الانضباط البشريّ، فقد لاحظنا عند أقاربنا من الآيب ما يماثل سلوكيّات العقاب والاسترضاء والمصالحة عندنا نحن البشر.

أنماط السلوك تلك هي تكيّفات (لا يهمنّا إن كانت تكيّفات جينيّة، أم تكيّفات على مستوى الجماعة)، لكنّها لا تُبدي نمط الاستدلال العقليّ الذي يترافق مع العواطف الأخلاقيّة. عندما تتّهمني بأنّني آذيتك، وتكون محقّاً باتّهامك هذا، ربّما سأبحث عن أعذار، وسيدور بيننا حوارٌ راقٍ نشرح فيه حدسنا تجاه ما يمكن، أو ما لا يمكن تجنّبه. إنّه ليس حدساً عشوائيّاً، بل يرتكز إلى حساب يقيّم إلى أيّ حدّ نجم الخطأ عن إرادة الجاني، وهل كان مجرّد نتيجة طبيعيّة لرغباته ونواياه وخططه، وهل كان مقصوداً أم لا. إن لم أملك عذراً، سأستجيب لاتّهاماتك إمّا بقطع العلاقة ما بيني وبينك (وهذا هروب، وليس استجابة)، أو بالسعي للحصول على مغفرتك.

لا يمكن وهب المغفرة عشوائيّاً للذين يطلبونها جميعهم، وإلّا تحوّلت إلى نوع من اللّامبالاة، ورفضٍ لتمييز الفرق بين الصواب والخطأ: المغفرةُ الصادقة ستُمنَح لشخص يعي بأنّه اتُّهِمَ ظلماً، أو لآخر يدرك بأنّه ارتكب

خطأ. إن لم يبذل الشخص الذي أساء إليك جهداً للحصول على مغفرتك، بل سخر من إقدامك على عرضها عليه، سيتجمّد ما يحفّزك على الغفران، أمّا إن اعتذر الشخص، وكانت توبته متناسبة مع حجم الأذى الذي سبّبه، ستبدأ عمليّة قد تُختَتم بالمغفرة. تَنَاسُبُ الاعتذار مع الإساءة هو فكرة في غاية الأهميّة، فالشخص الذي يدهس طفلك، من ثمّ يقول «آسف جدّاً!» قبل أن يبتعد مسرعاً بسيّارته، لن يحظى بمغفرتك، لأنّ من يندمون حقّاً في حالة كهذه، لن يحاولوا إصلاح الأمر فحسب، بل سيُظهِرون من خلال اضطرابهم وعياً تاماً بحجم الإساءة التي ارتكبوها تجاه الآخر. لذلك، يجب أن تعتمد إعادة ضمّهم إلى المجتمع، على النيّة الطيّبة للآخر مكتبة .. سُر مَن قرأ

كلّنا نتمتّع بحدس قويّ بما يتعلّق بتلك المسائل، والأشخاص غير القادرين على إجراء الاستدلال العقليّ اللّازم، سيُعدّون معاقين في سياق علاقاتهم الاجتماعيّة، بل ربّما عاجزين عن المشاركة التامّة في حياة المجتمع. الأنظمة القانونيّة التي حفظ التاريخ لنا سجلّاتها، تختلف في طريقة تعاملها مع المسؤوليّة القانونيّة، لكنّها تشترك بتأكيدها على إرادة الجاني، وعلى الأعذار التي يسوقها، ومن النادر أن تَعُدَّ الناس مسؤولين قانونيّاً عن نتيجة لم يتسبّبوا بها -كما عندما يدفعهم شخص ما ضدّ إرادتهم، لإيذاء الغير- فضلاً عن قيام كلّ تلك الأنظمة بتطوير تعريف للمسؤوليّة القانونيّة، وللعوامل التي تضعفها أو تعزّزها.

التلوّث والتابو

هناك استثناء بارز مثير للاهتمام بالنسبة للقاعدة السابقة، تقدّمه التراجيديا الإغريقيّة: لا يمكن للضحيّة أن تتجنّب الأذيّة، بما أنّ الآلهة بحدّ ذاتها تفرضها، لكن على الرغم من ذلك، تصبح الأذيّة موضوعاً لشعور الجاني بالخزي. ذنب أوديب يُظهره كمتطفّل على المجتمع، فضلاً عن أنّه ملوَّث، ومن الملائم بالتالي أن يتحوّل إلى أضحية، كي يحمل على عاتقه العبء الذي سيرتاح منه مواطنو مدينة طيبة اليونانيّة ما إن يُنفى منها، وتستعاد معايير النظام الأخلاقيّ. سيتعرّض أوديب للخزي أمام المواطنين، وسيقبل

بعقابه كجزاء عادل، بل سيطبّقه بيديه، على الرغم من أنّه لا يستحقّه أبداً من وجهة نظرنا المعاصرة. يجادل برنارد وليامز بأنّ هذه الحالة تنقل مفهوماً عن المسؤوليّة القانونيّة، يختلف عن ذاك الذي نعتمده حاليّاً، وهو ما يجعلنا نشكّ بصحّة الفكرة التي تدّعي وجود نمط طبيعيّ للاستدلال العقليّ، يوجّه عمليّة توزيعنا للمسؤوليّاتِ، ورددودَ أفعالنا تجاه المدح واللوم.

بالعودة إلى التراجيديا الإغريقيّة، سنلاحظ حقيقتين واضحتين للغاية: أوّلاً، تُعَدُّ الخطيئة التراجيديّة بمنزلة تَلَوُّثٍ، وقد تُلوِّث الآخرين ما لم يتمّ التطهّر منها. ثانياً، الحالات التي تقدّمها هذه التراجيديا، تثير أعمق الأحاسيس بداخلنا دون أن ندري لماذا (لم يغفل فرويد عن هاتين الحقيقتين، بل قدّم شرحاً مستفزّاً عنهما). نحن هنا أمام بقايا نمط أقدم من التفكير، سمّاه الأنثروبولوجيّون سيراً على خطا ماري دوغلاس بـ«آداب التلوّث والتابو»، ينصّ على أنّ الذنوب الأخلاقيّة تظهر من التلوّث ومن الفعل بحدّ ذاته، ويؤكّد على نقاء العلاقات الأسريّة والجنسيّة وتطهيرها، ويعاقب الناس لا بأن يعدّهم مسؤولين قانونيّاً عن أفعالهم، متيحاً سبيل التوبة والمسامحة أمامهم، بل بطردهم من المجتمع، من ثمّ قبولهم فيه مجدّداً، فقط إن تغيّرت حالتهم بواسطة فعل تطهّريّ معيّن. بوسعنا القول إنّ المسرح التراجيديّ ينقلنا إلى كهف إنسان الصيد والالتقاط، حيث تقبع أشياء مختبئة منذ فترة طويلة في الظلام، لكنّها تنكشف لفترة وجيزة كأنّ البرق يضيئها. المسرحيّة هي استحضار للأرواح، توقظ أشباحاً مخيفة وتُظهِرها للعيان، لبرهة فحسب، من ثمّ تطردها بفعل تطهّر سحريّ غامض. الزيارة إلى تشكيلة الرعب القديمة هذه، هي جزء من عمليّة التغلّب عليها، وهناك ما يشبهها في الفنّ التراجيديّ الحديث، وكذلك في أديانا وطقوسنا.

من المنطقيّ بالطبع أن نؤيّد افتراض وليامز، بأنّ الأخلاقيّات ما بين الأشخاص والتي تحتلّ فيها إرادة الفرد مركز الصدارة، هي ببساطة أحد تجليّات الحاسّة الأخلاقيّة، لكن لا بدّ لنا من توخّي الحذر، عندما نعمّم هذه الحالة على أمكنة وأزمنة أخرى. مع ذلك، حتّى إن قبلنا بدرجة من التباين التاريخيّ، سنلاحظ وجود كلٍّ ممّا يلي على مستوى العالم: الطريقة التي يُدين بها الناس أقرانهم، الاتّهام بالإساءة، تقديم الأعذار، الجدال مع أو

ضدّ صحّة العقوبة، فضلاً عن أنّ الفرقَ ما بين آداب التلوّث والتابو، وآدابِ المسؤوليّة القانونيّة، مسألةُ تأكيد، وليست تقسيماً مطلقاً.

في النظام اليوميّ للمجتمع الأخلاقيّ، يتوافق تقسيم المسؤوليّات مع استنتاجات الإرادة، بحيث تُفهَم الإرادة على أنّها ملمح من ملامح نشاطاتنا، ينبع من الذات، وبالتالي يستجيب للعقل، ولن يضطرب هذا النظام إلّا عندما يتدخّل القدر، أو تتدخّل الآلهة.

الفرد ذو السيادة، والقانون العرفيّ

لا تُحَلُّ النزاعات على يد سلطة ديكتاتوريّة خارجيّة في المجتمع الفردانيّ الحديث، نظراً لأنّ المبدأ الأوّل للفعل الجمعيّ اليوم هو التعاون، وليس الأوامر. هذا المبدأ لم يكن العرف السائد تاريخيّاً في المجتمعات البشريّة، لكنّه الوضع الذي وجّهتنا إليه دوافعنا الاجتماعيّة، وظهوره كمعيار شرعيّ قانونيّ هو إنجاز ثمين ورثناه عن عصر النهضة، من بين منجزات أخرى.

تصوّر عصر النهضة عن الفرد ذي السيادة، الذي يسبغ الشرعيّة على الحكومة من خلال موافقته عليها، هو تعميم لممارساتنا اليوميّة بوصفنا كائنات أخلاقيّة، فحتّى في ظلّ الحكومات المستبدّة، يحاول الناس أن يحلّوا خلافاتهم عن طريق التوصّل إلى اتّفاق، والإيفاء بالوعود، وعقد الصفقات، وفرض العقوبات على أولئك الذين يُخِلّون بما سبق. قد تكون الصفقات خطرة، وقد لا يتساهل القانون بتطبيقها، كما في «تاجر البندقيّة»، لكن كما توضّح لنا هذه المسرحيّة بطرق عديدة، من الطبيعيّ أن يلجأ البشر أيّاً كانت ظروفهم السياسيّة، إلى تأسيس علاقات فيما بينهم تقوم على الاتّفاق، وتتحقّق من خلال احترام سيادة الفرد.

الصورة التي حاولتُ أن أرسمها للمجتمع الأخلاقيّ، تُترَجم بسهولة إلى نظام قانونيّ هو القانون العرفيّ، حيث توضع الخلافات والمآسي بين يدي قاضٍ غير متحيّز، وتُحَلُّ وفقاً لمبادئ العدالة الطبيعيّة القديمة، التي تحثّ على عدم التحيّز، وتنصّ على الحقّ بعرض عادل للشكوى. بالتالي، حلّ خلافاتنا بتلك الطريقة يبدو كأنّه ملحق طبيعيّ بالنظام الأخلاقيّ، ولكنّ

المبادئ التي تنظّم قانون العدالة العرفيّ في التقاليد البريطانيّة، هي وحدها التي تنشأ عن الطرق العفويّة التي نتفاوض من خلالها لحلّ نزاعاتنا. المبادئ التالية جميعها على سبيل المثال، يقبلها أولئك الذين يضعون سلاحهم جانباً، ويحاولون إيجاد حلول بديلة:

1- الاعتبارات التي تبرِّئ أو تجرِّم شخصاً ما في ظروف معيّنة، ستبرّئ أو تجرِّم شخصاً آخرَ إن تكرّرت الظروفُ نفسُها.
2- يجب احترام الحقوق.
3- يجب الإيفاء بالالتزامات.
4- يجب احترام الاتفاقات.
5- يجب أن تُحَلَّ الخلافات عن طريق التفاوض، لا بالقوّة.
6- أولئك الذين لا يحترمون حقوق الآخرين، ينقضون حقوقهم الشخصيّة.

المبادئ السابقة تعرّف حقل «القانون الطبيعيّ»، لأنّ صلاحيّتها تعتمد على فكرة التفاوض بحدّ ذاتها فقط، وليس على ظروف الشخص الذي يستند إلى تلك القوانين. لا بدّ أنّ شيئاً من هذا القبيل كان يدور في ذهن آدم سميث، حين جادل في «نظريّة المشاعر الأخلاقيّة» بأنّ «المراقب غير المتحيّز» هو من يحكم حقّاً على واجباتنا الأخلاقيّة. عندما أسأل نفسي: «ما الذي يجب عليّ أن أفعله؟»، فأنا أقلّب في رأسي ما سيفكّر به «شخص آخر»، عندما يراقب أفعالي بحياد. إن كانت الأخلاقيّات كما اقترحتُ، متجذّرة في تحمّل مسؤوليّة الأفعال الشخصيّة كما تمارسه كائنات واعية لذاتها، فهذا هو بالضبط ما يجب أن نتوقّعه: «الآخر» غير المتحيّز، يضع المعيار الذي يجب أن نطبّقه جميعنا.

الحساب الأخلاقيّ

قد يصف بعض الفلاسفة مفهوم الحياة الأخلاقيّة الذي ينبثق من جدالي هنا، بـ «أخلاق الواجب»، بمعنى أنّه يطرح الالتزام الشخصيّ، لا مفهوماً ما عن الصالح العامّ، كأساس للاستدلال الأخلاقيّ. مفهومي هنا يختلف عن

طرق التفكير الرائجة حاليّاً، كتلك التي يقدّمها بيتر سنجر وديريك بارفيت في أعمالهما (بشكل خفي في كتابات بارفيت). بالنسبة إلى هذا الأخير، تُعنى الأخلاقيّات بواجباتنا، لكنّ واجباتنا كلّها تُختَزل في نهاية المطاف إلى واجب وحيد لا غير، وهو فعل الخير، أي بعبارة أخرى، أن نطيع تلك المبادئ التي تعدنا بأفضل نتيجة على المدى البعيد.

بالنسبة لأولئك المفكّرين من أتباع الفلسفة العواقبيّة، كلّ المشاكل الأخلاقيّة هي مشاكل حسابيّة في نهاية المطاف، ولا يوجد فيها موقع ثابت للعلاقات المتشابكة التي تربط بعضنا ببعض، بروابط تاريخيّة معيّنة تتعلّق بالصواب والواجب. بلا شكّ، لا يشغل الآخرون جميعهم الدرجة نفسها من الأهميّة بالنسبة لي، كما أنّ الالتزامات المطلوبة منّا تتفاوت من حيث الاستعجال والجدوى والقوّة، أمّا عندما نقيّم «ما يهمّنا» بحدّ ذاته -أي بعبارة أخرى: ما تطلبه الأخلاقيّات منّا- ستتراجع تلك الحقائق إلى المؤخّرة من وجهة نظر العقليّة العواقبيّة، ولن تظهر مجدّداً إلّا كصفة للآخر، وكملمح تجريديّ لحالتنا.

بالنسبة لسنجر وبارفيت وغيرهما من الناطقين بلسان عصرنا، الشخص الجيّد هو ذاك الذي يبذل قصارى جهده، كي يحصل على النتيجة الأفضل في كلّ المعضلات الأخلاقيّة التي تواجهه، ومن خلال طرح السؤال بصيغة ترجح لكفّتهم، يناقشون تلك المعضلات على أنّها «مشكلة عربة الترولي»، أو«مشكلة زورق الإنقاذ»، وما شابه. الأخلاقيّات هي التي ترشدنا عندما نحوّل مسار عربة ترولي جانحة من سكّة إلى أخرى، يعمل على كلٍّ منهما عدد من الأشخاص، أو عندما نرسل زورق إنقاذ إلى أناس يوشكون على الغرق، لكنّنا لا نستطيع إنقاذهم جميعهم بآن واحد. هذه «المعضلات» تتمتّع بصيغة مفيدة، وهي أنّها تحذف كلّ العلاقات المرتبطة بالأخلاق، وتختزل الوضع إلى مشكلة حسابيّة بحتة.

خذوا بعين الاعتبار حبّنا لأطفالنا، الذي -عند الأناس الطبيعيّين- يوحّد كلّ الدارات في آلتنا الحاسبة «النفعيّة». من وجهة نظر بارفيت، هذا الحبّ هو مجرّد مُدخَل آخر في معضلة زورق الإنقاذ، فقد كتب بأنّ: مبادئ «النتيجة المثلى» لا تطالبك بإنقاذ الغرباء عوضاً عن أولادك. إن قبل الجميع

بها واتّبعوها، ستسير الأمور نحو الأفضل باتّجاه واحد، لأنّنا سننقذ عدداً أكبر من الناس. أمّا إن امتلكنا جميعنا الدافع الذي تتطلّبه تلك الأفعال، ستتغلّب المساوئ على النتائج المثلى، فكي ننقذ عدّة غرباء عوضاً عن طفلنا، يجب أن يكون حبّنا لأطفالنا أضعف بكثير، وهو ما ستترتّب عليه كما يجادل، نتائج عديدة سيّئة على المدى البعيد.

ما يميّز هذا النمط من التفكير، حتّى لو تمسّك بالحسّ السليم، هو استناده إلى قواعد تقوّض كليّاً الالتزامات التي يقوم عليها ذلك الحسّ، فضلاً عن أنّه يتجاهل حقيقة وجود حقوق لأطفالنا علينا، لا يتمتّع بها الآخرون، وهي ما تدفعنا دون نقاش لإنقاذهم في لحظة محنتهم. هذا التفكير قد يتجاهل أيضاً الحقيقة البشريّة للوضع الذي يدّعي بارفيت بأنّه يتخيّله، وينحاز لصالح شبح الرياضيّات التي تقدّم مقياساً للاستدلال المقارِن.

الاستدلال المقارِن

من ناحية أخرى، نحن نقوم حقّاً باستدلال مقارِن، يجادل بقوّة لصالح الفلسفة العواقبيّة. وصفُ الواجب الأخلاقيّ -كما يفعل كانط أحياناً- يبدو كأنّه لا يأخذ باعتباره طرقَ التفكير المقارِن التي نلجأ إليها، فضلاً عن أنّه يعاني صعوبة أكبر بشرحها. عندما نواجه معضلة أخلاقيّة ملحّة، سنسأل أنفسنا ما هو الأفضل بين خيارين، أو بين عدّة خيارات، ومن الأسهل (بل إنّه سهل للغاية كما يدّعي البعض) أن نتعامل مع هذا الوضع بمنظور العواقبيّة، لأنّ المفكّرين العواقبيّين يقاربون الاستدلال الأخلاقيّ كأنّه استقراء اقتصاديّ، ويشرحون أفكارهم وفق منظار الترتيب التفضيليّ، وما ينتج عنه. سنميل هنا إذن إلى أن نقحم الرياضيّات قدر المستطاع في نقاشنا الأخلاقيّ، وأن نعيد كتابة فلسفة الأخلاقيّات على أنّها «حساب أخلاقيّ» باستعمال مصطلح بوفون، وهو ما فعله بارفيت بتقديم معضلة عربة الترولي. عندما يتّضح المثال، وتسيطر الرياضيّات، ستصبح العلاقة مع التفكير الأخلاقيّ العاديّ محدودة أكثر فأكثر.

هاكم أحد الأمثلة التي يسوقها بارفيت: «لدينا الحالة (أ)، وفيها يعيش

توم سبعين عاماً، ودِك خمسين عاماً، بينما لم يولَد هاري أصلاً، أمّا الحالة (ب)، ففيها يعيش توم خمسين عاماً، ودك لم يولَد أصلاً، بينما يعيش هاري سبعين عاماً. أيّ الحالتين نختار؟!». راسماً حتميّة لا علاقة لها بالسياق، يقود بارفيت القارئ عبر حالة تلو أخرى من هذا النمط، مجادلاً بأنّ وجهة نظر تي. إم. سكانلون القائلة بأنّ الأسباب شخصيّة متأصّلة، لا تعلّل كلّ الحالات العديدة التي تضطرّنا لانتقاء خيار أخلاقيّ. دقّة أعماله لا تخفي حقيقة أنّ الأمثلة التي يدرسها، تختلف كليّاً عن المعضلات الأخلاقيّة الحقيقيّة التي تواجهنا، وهي لا تمثّل إلّا هوسه بالرياضيّات.

المعضلات الأخلاقيّة الحقيقيّة تظهر بالطريقة التي يصفها سكانلون، أي ممّا يدين أحدنا به للآخر، أو -باستعمال مصطلحاتي- من طريقتنا باعتبار أنفسنا نحن والآخرين، مسؤولين عمّا نقوم به. قد تبقى نسخة شبحيّة من الاستدلال الأخلاقيّ في عالم «مشكلة عربة الترولي»، لكنّ وجودها هناك منفصل عن جذورها الكامنة في لقاء الشخص بالشخص، وهي تخضع لمعاملة رياضيّة، نظراً لأنّ الفيلسوف الجالس وراء طاولته قرّر أن ينبذ المنابع الطبيعيّة للمشاعر الأخلاقيّة.

هذا لا يعني إنكار أنّ الاستدلال الأخلاقيّ يقيم مقارنات. عندما تساءلت آنا كارنينا ما إذا كان من الصواب أن تهجر كارنين كي تعيش مع ڤرونسكي، كانت في حقيقة الأمر تتساءل أيّ الفعلين أفضل. على الرغم من أنّها لجأت هنا إلى الاستدلال المقارِن، لكنّه ليس من النوع الذي يُحَلِّل حسابيّاً، فآنا كانت ممزّقة بين واجبها تجاه زوجها وطفلها، وحبّها لڤرونسكي. معضلتها غير قابلة للفصل عن الظروف الغريبة التي تظهر فيها: انتقام زوجها وبرود عواطفه، إخلاص ابنها العذب، تهوّر ڤرونسكي، ومعرفتها بعيوبه. يظهر هذا النمط من المعضلات، لأنّنا نرتبط معاً بالواجبات والعلاقات، وإحدى صفات الشخص السيّئ هي اعتقاده بأنّها معضلات تُحَلّ بالحساب الأخلاقيّ. لو قرّرت آنا بأنّ إرضاءَ شخصين يافعين، والتسبّبَ بخيبة أمل لشخص عجوز واحد، هما أفضل من إرضاء عجوز واحد، والتسبّب بخيبة أمل لشخصين يافعين، وذلك بنسبة 2.5 إلى 1: إذن، أنا راحلة! بماذا سنحكم على جدّيّتها الأخلاقيّة؟!

العواقبيّة والحسّ الأخلاقيّ

ما سبق ليس إلّا مجرّد سبب واحد يدعونا للاعتقاد، بأنّ «النتيجة المثلى» هي مفهوم غامض بحدّ ذاته، وقاصر عن أداء ما تطلبه منه الفلسفة العواقبيّة. احذِفوا عربات الترولي، وزوارق النجاة، وسنكتشف أنّنا نادراً ما نعرف كيف نحسب «الأفضل»، سواء في حالة معيّنة أم عندما نفكّر بتطبيق المبادئ عموماً، لأنّ عواقب أفعالنا تمتدّ إلى ما لا نهاية في الزمان والمكان كليهما، وقد تقودنا أفضل النوايا إلى أسوأ النتائج، فضلاً عن تضارب بعض القيم مع بعضها الآخر. ما هو الموقع الذي يجب أن نعزوه للجمال، أو للكرامة، أو للنعمة؟ أم أنّها جميعها تتسلّل إلى مداولاتنا كأجزاء من السعادة البشريّة؟ لن نجد جواباً، سواء عند بارفيت أو سنجر، لأنّ أعمالهما تفتقر للسيكولوجيا الأخلاقيّة، ولا تقول إلّا القليل -أو لا شيء على الإطلاق- عن مكوّنات السعادة، وبأيّ مقياس ينبغي قياسها، أو ماذا يربح البشر من قيمهم الروحانيّة والجماليّة.

فضلاً عن ذلك، يغفل الفيلسوفان كلاهما السجلَّ الواقعيّ للاستدلال المنطقيّ العواقبيّ، فالتاريخ يقدّم لنا مثالاً تلو الآخر عن أناس طموحين ألهمتهم رؤى «الأفضل»، وآمنوا بأنّ الكائنات العاقلة يجب أن تتبنّى رؤاهم تلك لو أمعنت التفكير فيها. البيان الشيوعيّ هو مثال يقدّم لنا صورة عن «الأفضل»، مجادلاً بأنّنا جميعنا سنعمل في سبيل تلك الصورة، بمن فينا البرجوازيّون، إن فهمنا جدالها المعصوم عن الخطأ. أولئك الذين يقفون ضدّ الثورات أنانيّون، لكنّهم أيضاً لاعقلانيّون، وسيغيّرون موقفهم إن فكّروا جديّاً بالمبادئ التي يريد الجميع تحويلها إلى قوانين. بما أنّ مصلحة أولئك الأشخاص تمنعهم من التفكير بتلك الطريقة، تصبح الثورات العنيفة ضرورة حتميّة.

لينين وماو، اللذان وضعا البيان الشيوعيّ موضع تطبيق عمليّ، كانا خبيرين بمعضلة عربة الترولي، وصبّت الحسابات الأخلاقيّة لصالحهما دائماً وهما يحوّلان مجرى سكّة عربة الترولي التاريخيّة بين الضحايا المختلفين، وكذلك عندما توجّب عليهما

دفع «الرجل السمين عن حافّة الجسر»[1]، فقد وُجِد دائماً من هو مستعدّ لرمي الرجل السمين من أجلهما، قبل أن يُرمى عن الجسر بدوره. كانت النتيجة دماراً شاملاً لمجتمعين عظيمين، وضرراً لا يُمحى بالنسبة لبقيّتنا.

عندما نفكّر بما هو الأفضل على المدى البعيد، لماذا نفترض بأنّنا سنستفيد منه؟ أليس احتمال الخطأ الكامن في صلب ما تعارضه الفلسفة العواقبيّة، هو ما يحوّل الأفعال السيّئة إلى «غلطة» فكريّة، وبالتالي يجد عذراً لها؟ عندما تأمّل القيصر فيلهلم الثاني كوارث الحرب العالميّة الأولى، قال: «لم أقصد هذا!»، أي أنّه نطق بلسان العواقبيّة، كما فعل أولئك المدافعون جميعهم، الذين ندموا على «أخطاء» ماو ولينين.

هذا يحيلني مجدّداً إلى سؤال الدوافع. الحدس الأساسيّ الكامن خلف جدالي في هذه المقالة، هو أنّ الأخلاقيّات موجودة لأنّها تسمح لنا بالعيش معاً، وفق شروط نتفاوض عليها. نحن قادرون على القيام بذلك، لأنّنا نتصرّف بناء على أسباب معيّنة، ونستجيب لأسباب محدّدة أيضاً. عندما نتسبّب بعدم رضا من يحيطون بنا، سنحاول أن نبرّر أفعالنا، وهو ما يشكّل جزءاً من إحساسنا بالمسؤوليّة، الذي يدفعنا للبحث عن مبادئ يقبل بها الآخرون بدورهم، وهي بالضرورة مبادئ غير متحيّزة، وعالميّة، وأشبه بالقوانين. سنلوم أنفسنا إن كان الذنب ذنبنا، كما أنّ الأشخاص الجيّدين يلومون أنفسهم بقسوة أشدّ ممّا يلومهم الآخرون. إنّنا نعي التزامنا تجاه الذين يعتمدون علينا، والذين نعتمد عليهم بدورنا، ونتواجد في مركز دائرة حسّ المسؤوليّة، الذي يبدأ انطلاقاً منّا، وتتناقص قوّته تدريجيّاً بالاتّجاه صوب عالم الأشخاص الآخرين.

مبادئنا الأخلاقيّة هي رواسب للعلاقات الشخصيّة، التي نتعامل من

1- معضلة أخلاقيّة تشبه المثالين اللذين أوردهما سكرتن، عن عربة الترولي وزورق الإنقاذ، وفيها تمرّ فوق جسر، وترى تحته عربة ترولي مسرعة على وشك أن تدهس خمسة أطفال. فجأة، ترى رجلاً بديناً للغاية فوق الجسر، وعندها تفكّر أنّك لو رميته للأسفل، سيعيق جسده الضخم عربة الترولي، وسينجو الأطفال. هل تقتل رجلاً واحداً، كي تنقذ خمسة أطفال؟ أم تترك الأطفال لمصيرهم، وتحافظ على حياة الرجل؟ المترجمة

خلالها وجهاً لوجه مع أولئك الذين يفرضون علينا التزامات تجاههم، ويهتمّون بفضائلنا ورذائلنا أكثر من اهتمامهم بمقدرتنا على استقراء النتائج من المُدخَلات، باستعمال آلاتنا الحاسبة الأخلاقيّة. لذلك، ما يدعوه ستراوسن بـ«المواقف الارتكاسيّة» (بما فيها الشعور بالذنب، والتقدير، واللوم) هي نواة أحاسيسنا الأخلاقيّة، كما أنّها تحمل بصمة العلاقات أنا – أنت التي لا تُمحى، وتتجذّر فيها تلك الأحاسيس كلّها.

كي نقدّم وصفاً شاملاً عمّا سبق، لا بدّ من أن نمضي أبعد من التأكيد على التأييد وحلّ النزاعات. الأخلاقيّات تحكم اللقاءات بين الأشخاص، وقوّتها تنبع من الآخر. لذلك، في البحث عن دوافع لسلوكنا الأخلاقيّ، ينبغي أن نفهم ما الذي تتضمّنه العلاقة بين كائنات تعرّف نفسها بضمير المتكلّم، وتخاطب «الشخصَ الأوّل» في الآخر: إنّها علاقة ترتكز على امتداد القصديّة الذي وصفته سابقاً في الفصل الثاني. تنشأ العقود كحالة خاصّة من هذا اللقاء «المتعالي»، لكنّها ليست الحالة الوحيدة، إذ يعتمد الناس على بعضهم البعض بطرق عديدة، ومن وجهة نظر الأخلاقيّات، تتمتّع الأنماط غير التعاقديّة من ذلك الاعتماد بالأهميّة الأكبر: العلاقات العائليّة، الحروب، واجبات الإحسان، والعدالة تجاه الغرباء.

الفضيلة والرذيلة

سنلقي الضوء على هذه المسألة، بالعودة إلى مفهوم الحياة الأخلاقيّة كما دافع عنه أرسطو بمصطلحاته الخاصّة في «الأخلاق النيقوماخيّة»، مجادلاً بأنّ المفتاح إلى الحياة الأخلاقيّة والفضيلة، هو القدرة على اتّباع ما يميله العقل، على الرغم من كلّ الدوافع التي تعمل ضدّها. باستعمال لغتي أنا، يمكننا صياغة ذلك كما يلي: تكمن الفضيلة في قدرة المرء على تحمّل المسؤوليّة الكاملة عن أفعاله، ونواياه، وعهوده، ضدّ كلّ الدوافع التي تحثّه على نقضها أو التنصّل منها. إنّها القدرة على إبقاء الشخص الأوّل في مركز حياة وعواطف المرء، والحفاظ عليه هناك على الرغم من كلّ الإغراءات التي تحاول تهميشه، والتي تحيط بنا وتعكس واقع

أنّنا كائنات بشريّة تملك مخاوف وشهوات حيوانيّة، ولسنا ذواتاً متعالية يحرّكها العقل وحده.

ميّز المفكّرون القدماء أربع فضائل رئيسيّة: الشجاعة، الحصافة، الزهد، والعدل، وهو وصف صمد أمام تحديّات الزمن بالقليل من التعديلات والصقل. الشجاعة هي المثال الأبسط والأوضح، فالجنديّ الذي يقاتل مع رفاقه جنباً إلى جنب، يخاف مثلهم من الأذيّة والموت، وقد تغريه الرغبة بالهرب بعيداً في أسوأ لحظات المعركة، لكنّ واجبه يمنعه، لأنّه يقتضي منه البقاء والقتال كي يحمي رفاقه، وأن يلتزم بقضيّة الشرف. حتّى لو تمّت عقلنة هذا الواجب إلى شيء ما، يدين به الجنديّ إلى الوطن أو القضيّة أو المبدأ، لكنّه بالدرجة الأولى -كما نوّه العديد من المفكّرين- يدين به إلى رفاقه الذين يشاركونه أخطار القتال، بحيث يظلّ «مخلصاً لهم دائماً» كما يقول شعار القوّات البحريّة الأمريكيّة. إنّه ليس واجباً تعاقديّاً، ولا وجود لـ«صفقة» تلخّص شروطه، بل يظهر بالمعنى المعاش للالتزام تجاه الآخرين، الذين سيحكمون على موقفه. في هذه الظروف، يجب على الجنديّ أن «يُخرِس» خوفه، كي لا يسمع سوى نداء الواجب. أسباب الفعل المقبولة تتمركز في الـ«أنا»، وتتحوّل إلى «أسبابي» التي تشرح ما أقوم به، وتبرّره في عيني أيّ شخص أعدّ نفسي مسؤولاً أمامه، وتتولّد بالأحرى ممّا «أنا عليه حقّاً بالنسبة إلى نفسي»، لا من «القوى التي تؤثّر عليّ». بالتالي، الخوف بالنسبة إلى الجنديّ، هو شيء ما يجب أن «يتغلّب عليه»، دون أن يندفع إلى الخطر بلامبالاة، أو أن يتجاهل حقيقة أنّه خائف لسبب مهمّ. إنّه يعني بالأحرى ألّا يسمح للسبب الذي يبرّر خوفه، بأن يتغلّب على ما «يجب» أن يفعله أمام رفاقه، وأمام العالَم.

مكتبة
t.me/soramnqraa

الشرف والاستقلاليّة الذاتيّة

سيجادل الكانطيّون بأنّ على الجنديّ في هذه الحالة، أن يتصرّف بدافع من العقل انطلاقاً من «الاستقلاليّة الذاتيّة للإرادة»، أي وفق ما يعدّه صائباً، وهو ما يقدّم له في آن واحد دافعاً ومبرّراً، أمّا الدوافع المنافِسة، أي تلك

التي تدين بقوّتها إلى العواطف التي تعمل خارج نطاق الإرادة، فيتمّ نبذها: الاستسلام لها يوازي «تبعيّة الإرادة»، وهي الخطيئة العظمى تجاه الذات، التي تؤدّي إلى التهميش الذي وصفتُه في الفصل الثاني. الدوافع الذاتيّة المستقلّة تملك صفة أشبه بالقانون، وهذا ما تعنيه مفردة «يجب» بالنسبة لكانط، أي أنّ الفعل يوصَف حرفيّاً كضرورة. من خلال شهواتنا، نحن معرّضون إلى «سببيّة الطبيعة»، ولكنّ «سببيّة العقل» برأي كانط تؤثّر علينا بطريقة مختلفة، ومن منظار آخر متعالٍ.

من الصعب تفكيك خيوط جدل كانط المتشابكة، لكنّه جدل يلخّص على ما يبدو العديدَ من حدسيّاتنا حول القوّة الغريبة للأخلاق، وكيف يضعنا الواجب الأخلاقيّ خارج النظام الطبيعيّ، وضدّه. نحن مخلوقات يحكمها القانون، وعندما نتحدّاه سنتصرّف أيضاً بناء على افتراضنا بأنّنا خاضعون لمطالب لا تُناقَش، أي لأسباب تملك القدرة على إسكات أيّ اعتبارات تقف ضدّها، حتّى لو كانت اعتبارات تمثّل اهتماماتنا التجريبيّة بشكل وثيق.

في الواقع، لا يلزمنا أن نفترض وجود «سببيّة للعقل» كي نفهم محنة الجنديّ. كلّ ما نحتاجه هو الإدراك بأنّ الجنديّ -كأيّ شخص آخر- يتمتّع بحسّ الالتزام، أي الحسّ بالوعود التي تُعطى وتؤخَذ، وبالعلاقات مع الآخرين التي تعتمد على ولائه، وبحساب المسؤوليّات التي يأخذها على عاتقه، وكلّها أمور مخزّنة في تفكيره ضمن مكان مستقلّ: إنّها مخزّنة ضمن الـ «أنا» بوصفها التزامات لا بدّ من الوفاء بها، وتلعب دوراً مميّزاً في إحساس الجنديّ بمن يكون. عدم احترام تلك الالتزامات وارد، لكنّنا سندفع الثمن من خلال الشعور بالذنب، والندم، والحكم السلبيّ علينا من قبل أنفسنا، كما جرى مع «اللورد جيم» في رواية جوزيف كونراد.

يجادل أرسطو بأنّ الشجاعة تحتاج إلى قدرة على اتّباع ما يتطلّبه الشرف، على الرغم من الاعتبارات المضادّة المتمثّلة بالخوف والغضب، كما يجادل أيضاً بأنّ هذه القدرة هي «طبع»، لا تختلف بنوعها عن الدوافع التي تتعارض معها. على النقيض من كانط، لم يميّز أرسطو العقل كدافع ميتافيزيقيّ مستقلّ، بل اعتقد بأنّ الطبع الذي يتبع ما يمليه العقل هو دافع حقيقيّ، يعتمد على تنمية العادات الجيّدة، ويضع الذات في الموقع نفسه الذي يعتبره كانط

مركزيّاً بالنسبة الحياة الأخلاقيّة، أي موقع احترام الالتزامات على الرغم من الشهوات التي تتعارض معها.

يدّعي أرسطو أيضاً، بأنّ الفضائل الرئيسيّة جميعها تشترك ببنية الشجاعة، فكلٌّ منها يتضمّن طبعاً يحاول اتّباع ما يعدّه العقل مُشَرِّفاً أو صائباً، بمواجهة الإغراءات المضادّة. هذا الطبع يُكتَسَب بالتقليد، ومن إدراك المرء بأنّ الآخرين يحكمون عليه. الفضائل هي طباع نبجّلها، وغيابها هو موضوع للخزي، أي بمصطلحاتي: من خلال الفضيلة، تبقى أفعالنا وعواطفنا متمركزة في الذات، أمّا الرذيلة فتعني تهميش تلك العواطف والأفكار، وبالتالي تفقد الـ «أنا» وما يتفرّع عنها موقعَها المركزيّ، أو موقعها الذي يتحكّم بتقرير ما يشعر به المرء وما يفعله. الرذيلة هي حرفيّاً فقدان التحكّم بالذات، والشخص الطالح هو ذاك الذي لا يُعتَمَد عليه بما يخصّ الواجبات والالتزام.

مسز جِليباي، والسامريّ الطيّب

إن قبلنا هذه الخطوط العريضة للحياة الأخلاقيّة، سنكتشف أنّ الأخلاقيّات العاديّة بعيدة جدّاً عن الأوصاف العواقبيّة التي قدّمها سنجر وبارفيت، وهي نقطة توضّحها شخصيّة مسز جِليباي في رواية «البيت الكئيب» لتشارلز ديكنز، التي تهنّئ نفسها لأنّها فاعلة للخير، كرّست حياتها لتحسين أوضاع السكّان الأصليّين في بوريوبولا - غا، متجاهلة في الوقت ذاته كلّ أولئك الأشخاص المسؤولة عنهم، الذين يعتمدون عليها اعتماداً مباشراً، خاصّة أطفالَها. عواقب ما تقوم به مسز جليباي لا تبرّئ أفعالها مباشرة، بما أنّ حاكم بوريوبولا - غا يختطف المتطوّعين الذين وظّفتهم هي، ويبيعهم كعبيد. لكن كيف لها أن تعلم أنّه لن يقوم بذلك؟!

لا دليل لدينا على أنّ بروفيسوراً جامعيّاً، فكّر طويلاً وبجديّة -كما فعل سنجر- كيف يحسّن العالَم، سيكون أفضل من مسز جليباي بحساب عواقب سياسة معيّنة. فكّروا ببعض المسائل التي ناقشها سنجر: الإجهاض، الموت الرحيم، وأكل الحيوانات. كيف لنا أن نقارن على المدى البعيد،

سعادة المجتمعات التي تبيح الإجهاض مع سعادة تلك التي تحظره؟ لن نخطو إلّا بضع خطوات ضعيفة فقط -كما فعل بارفيت في تعليله السابق- نحو أخلاقيّات تفسح المجال لحبّ الأطفال، وهو تبرير لا يؤثّر على جدل أفلاطون العواقبيّ المشابه، الذي يحثّ على جعل الأطفال مِلكاً للدولة. بالمقارنة مع واجباتنا الفوريّة، التي تقوم على علاقات المسؤوليّة والاعتماد المتبادل، ستبدو الجدالات العقلانيّة عشوائيّة، تعتمد في مصداقيّتها على فرضيّة عن العواقب، التي يندر أن تتجاوز أضغاث الأحلام.

هذا لا يعني بأنّنا أحرار بتجاهل عواقب أفعالنا، أو بأنّه لا ينبغي علينا بذل قصارى جهدنا للتوصّل إلى أفضل ما ينتج عن خياراتنا الأخلاقيّة، لأنّنا نخضع في هذا الصدد أيضاً إلى حكم الآخرين علينا. من ناحية أخرى، ما سبق لا يعني السماح لواجباتنا -مهما كانت صغيرة- بالتغلّب على الخير الذي قد يتحقّق عند تجاهلها أو تجاوزها، بل يعني بالأحرى أنّ الاستدلال العقليّ العواقبيّ، يجب أن يحتلّ المركز الثاني في نظرتنا إلى الالتزامات التي تحفّز الحياة الأخلاقيّة. إن لم ندرك هذا، قد ينتهي الحال بنا بالتوصّل إلى أخلاقيّات فكريّة محضة، تسمح لنا بتبرير أيّ فعل بوصفه «خطأ» في الاستدلال العقليّ، وبأن نقوم بما نريد بغضّ النظر عن حقوق الآخرين. إن لم نتبع هذا المسار، بل تحوّلنا إلى مسز جِلبياي، سنرزح تحت ثقل أعباء مستحيلة في محاولة عبثيّة، لمعرفة ما هي أفضل وسيلة لاستغلال قوّتنا وطاقتنا في سبيل قضيّة «فعل الخير»، وتكريس حياتنا لذلك.

هناك تناقض مثير للاهتمام، بين قراءتين ممكنتين لأمثولة المسيح عن السامريّ الطيّب، التي رواها ردّاً على سؤال: «من هو جاري؟». القراءة الرسميّة تنصّ على أنّ المسيح يحثّنا على تجاهل الفوارق الإثنيّة والدينيّة، وفِعل الخير تجاه الناس جميعهم دون تحيّز، ومنها نستنتج أخلاقيّات عواقبيّة تنصح بحلول مثلى لمعضلاتنا الأخلاقيّة، وتتجاهل الواجبات المفروضة علينا تاريخيّاً، التي تجعلنا متحيّزين في تعاملنا مع الناس والمجتمعات. القراءة الثانية، وهي واردة أكثر برأيي، نجد فيها السامريّ بمواجهة التزام خاصّ تجاه شخص معيّن، حين يقدّم له المساعدة استجابة لحاجته الفرديّة، وهي مساعدة لا تسهم بمجموع الخير العامّ، بل هي واجب تجاه أخ بشريّ

يطلب مساعدة فوريّة. يدرك السامريّ أنّ واجبه لم يكتمل بمجرّد تقديم المساعدة الأوليّة، فبعد أن ينقل الضحيّة إلى نزل، ويدفع من أجل إسعاف الرجل هناك، يعود مرّة أخرى لتفقّد أحواله. إنّه إذن يلتزم به التزاماً وثيقاً، ويدرك أنّ عليه تقديم الدعم له حتّى النهاية.

في هذه القراءة الثانية، تتجسّد الحياة الأخلاقيّة عموماً كما وصفتُها، باعتبارها متجذّرة في الواجبات الشخصيّة، أمّا في القراءة الأولى، فقد نظنّ بأنّ السامريّ بعد تقديم الإسعافات الأوليّة للضحية، ارتكب خطأ بصرف المزيد من وقته ونقوده على الرجل، عوضاً عن إرسال أمواله إلى شعب بوريوبولا – غا.

الحقوق، الاستحقاق، والواجبات

نلجأ نحن الكائنات العقلانيّة إلى نوع من «حساب الواجبات والحقوق»، كي نحلّ خلافاتنا، ونتوصّل إلى اتّفاقات فيما يتعلّق بمصالحنا المشتركة أو المتضاربة. ينضوي مفهوم العدالة تحت هذا النوع من الحسابات، واستعماله يجعل الناس قادرين على فرض دائرة من السيادة الشخصيّة، تعدّ خياراتهم فيها بمنزلة قوانين، ممّا يعني بأنّ المفاهيم المختلفة كالحقّ والاستحقاق، ستلعب دوراً مهمّاً بالنسبة لأخلاق الواجب التي ناقشتُها سابقاً. بتحديد الحقوق والاستحقاقات، نحن نعرّف نقاطاً ثابتة، أي أماكن آمنة، تسمح للناس بأن يتفاوضوا ويقبلوا بالنتائج انطلاقاً منها، ولن تحدث مفاوضات واتّفاقات حرّة من دون وجود تلك النقاط الآمنة، كما لن تكون نتائجها مستقرّة إن حدثت. إن لم أملك حقوقاً، لن يحمل الاتّفاق بيني وبينك أيّ ضمان لتنفيذه، وستصبح دائرة أفعالي عرضة لاجتياح دائم من قبل الآخرين، ولن يسعني القيام بشيء لتعريف موقعي بطريقة تجبرك على الاعتراف به. بالمثل، من دون مفهوم الاستحقاق، حسم سؤال متى يكون العقاب ملائماً أو متناسباً مع الفعل، سيكون بمنزلة انتزاع درع حيويّ من الفرد، ممّا يجعله عرضة لكلّ أنواع التعسّف.

الحقوق والاستحقاق إذن، تسمح لنا بإنشاء مجتمع تكون فيه العلاقات بالتراضي هي القاعدة، من خلال تعريف كلٍّ منّا على أنّه دائرة من السيادة

الشخصيّة، لا تشمل الآخرين. الحقوق والاستحقاقات تعرّف الواجباتِ أيضاً، فحقّي هو واجبك، وإن لم أستحقّ أنا ما تقوم به أنت تجاهي، إذن لا حقّ لك بفرضه. عندما نشير إلى الحقوق والاستحقاقات والواجبات، وما يدين به كلٌّ منّا للآخر، وإلى الأفكار الأساسيّة كالحريّة والعدالة والمراقب غير المتحيّز، نحن هنا نستعمل (سواء بشكل مباشر، أم لا) مفهوم «الشخص» الذي يقدّم لنا منظاراً مشتركاً، نتعامل وفقه نظريّاً مع كلّ المسائل. المجتمعات البشريّة هي مجتمعات من الأشخاص، وهي نقطة اتّفاق تبدأ منها خلافاتنا. لذلك، ولأسباب أخرى ذات صلة، التوصّل إلى مفهوم واضح عن الشخص هو ضرورة فكريّة. أولئك الذين يبنون عقيدة سياسيّة عالميّة استناداً إلى حقوق الإنسان، يحتاجون إلى نظريّة تشرح لهم أيّ الحقوق تنتمي إلى طبيعتنا -أي طبيعتنا كأشخاص- وأيٌّ منها ينتج عن الاتّفاق، وستكون نظريّة عن الشخص. الماركسيّون الذين بنوا نقدهم للمجتمع البرجوازيّ استناداً إلى فكرة الاستغلال وكرامة العمل، اعتمدوا على وجهة نظر مفادها وجود علاقة حرّة مكتملة بين الناس يقمعها النظام الرأسماليّ، وهي وجهة نظر تحتاج أيضاً إلى نظريّة عن الشخص. المؤمنون يرون بأنّ الهدف من حياة الإنسان هو معرفة وحبّ إله شخصيّ، يتكشّف وجوده من خلال النظام الطبيعيّ، ولا يمكن لنا أن نفهم وجهة نظرهم تلك إلّا من خلال نظريّة عن الشخص. الليبراليّون اليساريّون، يعدّون النظام السياسيّ آليّة لمصالحة الحريّة الفرديّة مع العدالة الاجتماعيّة، وهي فكرة تعتمد بدورها على نظريّة عن الشخص. الفلسفة الكانطيّة المفترَضة عن الشخص، كما يقترحها جون راولز في دفاعه عن إعادة التوزيع، هي فكرة استغلّها روبرت نوزيك كي يهاجمها. في كلّ مناحي الصراعات السياسيّة اليوم، نجد أن مبدأ الشخص يتوضّع في مركز الخلاف، لكنّه يُعامَل بوصفه مبدأ تجريديّاً محضاً، دون اهتمام بسياقه التاريخيّ والاجتماعيّ.

الشخص والذات

إن كانت الصفة الرئيسيّة التي تعرّف الشخص البشريّ، هي حريّة القيام بخيارات مستقلّة ذاتيّاً، إذن سيجادل الليبرتاريّون بأنّ الحكومات

والمؤسّسات المدنيّة لا تملك حقّاً بالتدخّل في تلك الخيارات، إلّا بناء على الأساس الذي أرساه جون ستيوارت ميل، أي حماية الآخرين من الضرر، أمّا إن كانت تلك الصفة هي بالأحرى العيش ضمن مجتمع من المساعدة المتبادلة، سيجادل المجتمعيّون بأنّ علينا تقييد أنماط الحياة المعادية للمجتمع، ودعم مجتمعات تكون فيها الرعاية واقعاً مؤسّساتيّاً. هذه الأوصاف المتضاربة للشخص، تنجم عن قيام المفكّرين بانتزاع مفهوم «الشخص» من سياقه، في محاولة لتعريفه وفق منظار تجريديّ، دون الإحالة إلى واقع أنّ «الشخص هو طريقة كي «تكون»، وليس مجرّد طريقة بالوجود. يشدّد الليبرتاريّون على الحريّة، لكنّهم لا يقدّمون وصفاً حقيقيّاً لمنشئها، ولا لأساسها الميتافيزيقيّ، بينما يؤكّد المجتمعيّون على الاعتماد المجتمعيّ، لكنّهم يفشلون بدورهم باستكشاف الفروقات بين مجموعات الحيوانات، ومجموعات الكائنات الحرّة، التي تؤسّس ارتباطاتها من خلال التعاقد والموافقة، ويتحقّق رضاها الاجتماعيّ فقط من خلال الاعتراف المتبادل بالاستقلاليّة الذاتيّة لكلّ منها.

خلافي مع وجهات النظر السابقة، يكمن بأنّ تلك النزاعات قد تُفهَم وقد تُحَلّ، ما إن نفهم جذر مفهوم الشخص في علاقة أنا – أنت، والأولويّة التي تحظى بها معرفة الشخص الأوّل، في خَلْقِ تلك العلاقات ما بيننا، وإظهار مَن وماذا نكون بالضبط. العلاقات الشخصيّة هي نداء للمسؤوليّة، أنا مسؤول أمامك عمّا أقوله وأفعله، وأنت كذلك مسؤول أمامي عمّا تقوله وتفعله، أي أنّ كلّاً منّا –على طريقة هيغل– هو ذات بالنسبة للآخر، وليس موضوعاً، ولقاء الذات بالذات يقوم على التمييز المتبادل، بحيث يعترف كلّ طرف باستقلاليّة الآخر، ويعدّه مسؤولاً عمّن يكون، وعمّا يفعله. حرّيتي لا تنبثق دون سبب في عالم الأحداث البشريّة، وإنّما نتاج لحالتي الاجتماعيّة، تحمل معها مسؤوليّة تجاه الآخر بكلّ ما فيها من أعباء، وإدراكاً بأنّ صوت الآخر يحظى بسلطة توازي سلطتي بالضبط.

إنّ صحّ ما سبق، سنجد أنّ الليبرتاريّين والمجتمعيّين يقدّمون نصف الحقيقة فقط، فالحريّة والمسؤوليّة تتوازيان معاً على السواء في الذات البشريّة، والحوار الذي نخاطب بعضنا بعضاً وفقه، يتضمّن بحثاً عن

الأسباب التي تهمّك مثلما تهمّني بالضبط. في قلب المجتمع البشريّ، يوجد «سعي مشترك» نحو الأسباب التي نعدّها جميعنا صائبة. في المرّة التالية التي تتشاجر فيها مع أحدهم، اختبر هذه الفكرة، وستجد أنّك تحاول تبرير ما تقوم به بأسباب يقبلها الآخر، لا تعتمد صلاحيّتها على الرغبات التي تميّزك فقط، بل تعتمد بالأحرى على المسائل التي تتوضّع في صميم الطبيعة البشريّة المشتركة بينكما، وكذلك على ظروفكما الاجتماعيّة المشتركة. ترتبط الحريّة والمجتمع بطبيعتهما، والكائن الحرّ حقّاً ينظر بعين الاعتبار إلى الآخرين، كي ينسّق وجوده مع وجودهم.

كي نتطوّر بشكل كامل كأشخاص، نحن بحاجة إلى الفضائل التي تنقل دوافعنا من المركز الحيوانيّ، إلى المركز الشخصيّ لوجودنا، أي تلك التي تجعلنا مسؤولين عن عواطفنا، وهي فضائل لا تتواجد خارج سياق اجتماعيّ مُحكَم. من دون أنماط التعليم التي يدعمها المجتمع، من دون العائلة ودائرة الحبّ المتبادل، من دون المقاربة المنضبطة للقاءات الإيروتيكيّة، لن تتمركز عواطفنا بدقّة في الـ «أنا». الكائنات البشريّة تجد الرضا في الحبّ المتبادل والتضحية بالنفس، لكنّها تصل إلى هذه النقطة عبر طريق طويل من تطوير الذات، تكون فيه كلٌّ من المحاكاة، والطاعة، وضبط النفس، لحظاتٍ ضروريّة. لن يصعب علينا فهم هذا، إن نظرنا إلى تطوّر الشخصيّة وفق منظور أرسطو، لكنّه أمر يصعب تطبيقه عمليّاً. على الرغم من ذلك، فهمُنا للأمور على نحو صحيح، سيحثّنا على إعادة الفضيلة والعادات الحسنة إلى حيث تنتمي، أي إلى مركز الحياة الشخصيّة.

***

مكتبة
t.me/soramnqraa

الفصل الرابع
الالتزامات المقدَّسة

فلاسفة الأخلاق الأمريكيّون ليسوا جميعهم عواقبيّين على طريقة سنجر، بل إنّ معظمهم «تعاقديّون»، خاصّة أولئك الذين يعدّون الأخلاق نظاماً ينسّق العلاقات بين أشخاص، يؤمنون بـ«مفاهيم» متضاربة عن الخير. تعليل هذا الموقف قد يتضمّن عنصراً عواقبيّاً في الحقيقة، نظراً لأنّ التفكير الأخلاقيّ يغرس عادات الاحترام والإحسان التي تضمن السلامة العامّة، لكنّ الأخلاقيّات بحدّ ذاتها مبنية على «القيود الجانبيّة» -باستعارة تعبير نوزيك- التي تجعل الاتّفاق، لا الإكراه، أساساً للتعامل الاجتماعيّ. تتجسّد تلك القيود الجانبيّة في منظومة من الحقوق والواجبات: يوجد حول كلّ شخص جدار من الحقوق، يحميه من الإكراه الظالم، كما تُفرَض عليه مجموعة من الواجبات، التي تضمن تلك الحقوق.

تنطلق الفلسفة السياسيّة المعاصرة من تصوّر مماثل، لكنّها تقطع شوطاً أبعد في استكشاف فضائل الدولة الخيريّة، وتعدّ العدالة الاجتماعيّة عادة، وأحياناً الحريّة الفرديّة، هدفاً أسمى للحكومة. بالنسبة للفلسفة الأخلاقيّة والفلسفة السياسيّة، كما تُدَرّسان اليوم في الجامعات المعاصرة، أدوات التنسيق الاجتماعيّ الحاسمة هي نظام الحقوق والواجبات، والفضائل التي تحثّنا على طاعته، والدعم السياسيّ الذي يجعل تلك الطاعة ممكنة، وينسّق مشاريعنا العديدة المتنوّعة. النظام السياسيّ يزوّد الأخلاقيّات بقانون وضعيّ، مصمّم لضمان حريّتنا، ولتصحيح الظلم الممنهج الذي يحدث عند تطبيقه. كلٌّ من القانون الأخلاقيّ، والقانون الوضعيّ، يُعلَّل بنظريّات تجريديّة تُفهَم

كليّاً على صعيد الاستقلاليّة الذاتيّة للفرد، وما تمليه من حريّات وحقوق. هذه الصورة، التي تترافق بكلّ تأكيد مع الكثير من الإضافات والمواصفات الخفيّة، تبطّن «نظريّة العدالة» لجون راولز، و«الفوضويّة، الدولة، واليوتوبيا» لنوزيك، جنباً إلى جنب رؤية الكائنات البشريّة كما تطرحها فلسفة القانون لرونالد دوركن، وجوزيف راز، وفلسفة تي. إم. سكانلون الأخلاقيّة. من «الأخلاق بالاتّفاق» لديفيد غوثيير، إلى «الأشخاص، الحقوق، والمجتمع الأخلاقيّ» للورين لوماسكي، إلى «موقف الشخص الثاني» لستيفن داروال، وانتهاء بـ «حدود العدالة» لمارثا نسبوم، نجد شبه إجماع بين فلاسفة الأخلاق الأمريكيّين على أنّ الاستقلاليّة الفرديّة واحترام الحقوق، هما جذر النظام الأخلاقيّ، وعلى أنّ الدولة تعدّ إمّا أداة لحراسة الاستقلاليّة الفرديّة، أو -إن تمّ إعطاؤها دوراً أكبر- أداة لتصحيح العيوب باسم «العدالة الاجتماعيّة». الجدال الذي يدعم هذا الموقف هو علمانيّ غالباً، يؤمن بالمساواة، ويقوم على فكرة تجريديّة هي الخيار العقلانيّ، وهو جدال جذّاب بما أنّه يعلّل على ما يبدو كلّاً من الأخلاقيّات العامّة، والنظام السياسيّ المشترك، بطرق تسمح بالتعايش السلميّ بين أناس ينتمون إلى عقائد مختلفة، ومجتمعات مختلفة، وتسود بينهم خلافاتٌ ميتافيزيقيّة عميقة. صورة الحياة الأخلاقيّة كما قدّمتُها هنا، تتماشى مع هذا الجدال إلى حدّ كبير، لكنّها تطرح أيضاً انتقادين هامّين له.

انتقادان

الانتقاد الأوّل، هو أنّ الموقف التعاقديّ يفشل بأخذ حالتنا كعضويّات بحسبانه. نحن كائنات متجسّدة، ووجودنا الجسديّ يتواسط العلاقات ما بيننا، وكلّ عواطفنا المهمّة ترتبط به: الحبّ الإيروتيكيّ، حبّ الأطفال، حبّ الآباء، التعلّق بالمنزل، الخوف من الموت، الخوف من المعاناة، التعاطف مع مخاوف الآخرين وآلامهم، إلخ، وأيٌّ من تلك العواطف لن يكون لها معنى، لو لم نكن عضويّات. يتجذّر حبّ الجمال بدوره في حياتنا المتجسّدة، وفي زمان ومكان متعتنا. لو كنّا كائنات عقلانيّة غير متجسّدة -أي «نومين»، أو«الشيء في ذاته» من النمط الموجود في «مملكة النهايات»

الكانطيّة- إذن لن تكون أعباؤنا الأخلاقيّة ثقيلة، بل سترقى فقط إلى مستوى القيود الجانبيّة اللّازمة لمصالحة حريّة كلٍّ منّا، مع حريّة مماثلة لجيراننا، لكنّنا كائنات متجسّدة، ينجذب كلّ منها إلى الآخر وفقاً لذلك، ونحن محاصرَون بالعواطف الإيروتيكيّة والعائليّة التي تخلق فروقاً راديكاليّة، ومطالب غير متساوية، وتعلّقاً قاتلاً، واحتياجاً إلى منطقة نفوذ، فضلاً عن أنّ الحياة الأخلاقيّة تعنى إلى درجة كبيرة، بالتفاوض مع هذه الجوانب المظلمة في النفس.

الانتقاد الثاني، هو أنّه من غير الممكن اختزال التزاماتنا، إلى ما يضمن حرّيتنا المشتركة فقط. الذات النومينيّة تأتي إلى عالَم لا تثقله الروابط والعلاقات، للسبب نفسه الذي لا تدخل بموجبه «في» العالَم على الإطلاق. إنّها ذات من دون حالة، ما عدا تلك التي تخلقها بنفسها من خلال نشاطاتها الحرّة بين الآخرين، الموجودين في حالة اللّاارتباط نفسها. بالنسبة لنا نحن البشر الذين ندخل عالَماً موسوماً بمباهج ومعاناة أولئك الذين يفسحون مجالاً لنا، نحن نتمتّع بالحماية في سنواتنا الأولى، وبالفرص عندما ننضج، ويكون حقل التزاماتنا أوسع من حقل اختياراتنا. نحن مقيّدون بروابط لم نخترها أبداً، وعالمنا مليء بقيم وتحدّيات تتطفّل علينا من خارج منطقة اتّفاقنا المريحة. في محاولة للإحاطة بتلك القيم والتحديّات، طوّر البشر مفاهيم لا مكان لها ضمن النظريّات الليبراليّة للعقد الاجتماعيّ، كمفاهيم المقدَّس والسامي، أو الشرّ والتوبة، ممّا يقترح توجّهاً للعالم يختلف كليّاً عن ذاك الذي تفترضه الفلسفة الأخلاقيّة المعاصرة.

الردّ على هذين الانتقادين، هو التحدّي الأهمّ الذي يعترض وصفي للحياة الأخلاقيّة. لا بدّ لي من إثبات أنّنا قادرون بواسطة تفكيرنا الأخلاقيّ، على إدراك الطبيعة المتجسّدة المتموضعة للذات البشريّة، وكيف تُصاغ الالتزامات المفروضة وتُعَلَّل، وكيف تساهم تجربة الشرّ وتجربة المقدّس بتشكيل وعينا العامّ بما يهمّ. في الفصل الثالث، علّقتُ على الحالات التي استكشفتْها التراجيديا الإغريقيّة، والتي تقدّم على ما يبدو مفهوماً عن الشعور بالذنب والمسؤوليّة القانونيّة، يتعارض مع ذاك الذي ينبثق عن نظريّة الشخص المعاصرة. آداب التلوّث والتابو، أو«الخزي والضرورة»، التي تعدّ

الشرّ بمنزلة تلوّث وتربطه في كلّ لحظة مع حالتنا الجسديّة، مؤهِّلَة أكثر للتعامل مع الاعتداء الجنسيّ، ومع واجباتنا تجاه الموتى وغير المولودين بعد، ومع تجربة المُقدَّس، والمُدنَّس، والأضاحي، وكلّها تجارب تثير فينا جميعنا تيّارات من المشاعر القويّة، لكنّ هذه الآداب لا تقوم على أيّ أساس فلسفيّ، وتتعارض جذريّاً مع محاولتي إيجاد الأخلاقيّات في العلاقات ما بين الأشخاص.

الأخلاقيّات الجنسيّة

في دراسته الرائدة «آداب الجنس» التي نُشِرَت للمرّة الأولى عام 1930، جادل أورِل كولانيه بأنّ الأخلاقيّات الجنسيّة لا تستمّد من دراسة الكلفة والفوائد بالأسلوب العواقبيّ، ولا من الحتميّة الفئويّة الكانطيّة التي تشدّد على الذات والإرادة. المبدأ الأساسيّ في أيّ آداب جنسيّة تستحقّ اسمها كما يعتقد كولانيه، هو مبدأ القذارة أو الدنَس، وهو لا يشرحه بالمصطلحات الأنثروبولوجيّة التي استعملتُها، لكنّه مقتنع بأنّ الشعور بالدنَس، هو مؤشّر موضوعيّ عمّا هو على المحكّ بالنسبة للرغبة الجنسيّة والتعبير عنها، وأنّه النواة التي يستند إليها أيّ جدل يدافع عن وجهة نظر الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة بما يخصّ العفّة، والقساوسة، والزواج.

حتّى الآن، لا يبدو بأن فكرة الدنَس تحتلّ موقعاً واضحاً، في نقاش فلاسفة الأخلاق المعاصرين حول الأخلاقيّاتِ الجنسيّة، بل غالباً ما تكون وظيفة الفلسفة هي «تحرير» الدافع الجنسيّ، كي نستمتع من دون الشعور بالذنب، وذلك بتفنيد الخرافات التي تراكمت أمام متعتنا. المسألة الأهمّ هنا -كما في كلّ المقاربات التعاقديّة- هي الموافقة المدروسة بين الأطراف، والتي تُعَدُّ شرطاً ضروريّاً (وكافياً من وجهة نظر العديد من المفكّرين) للعلاقة الجنسيّة الشرعيّة. إن تمّت إدانة الجنس بالتراضي بناء على وجهة النظر تلك، فهذا عائد إلى انتزاع موافقة أحد الأطراف بالتحايل أو باستغلال القوى، كما يحصل بين أستاذ وتلميذ، أو بين طبيب ومريض. الاقتراح بتحريم العلاقات الجنسيّة مع أطراف محدّدين (ينتمون إلى الجنس الخطأ،

أو إلى درجة القرابة الخطأ، أو الترتيب الاجتماعيّ الخطأ)، أو اعتبار ممارسة الجنس داخل إطار الزواج مختلفة أخلاقيّاً عن تلك التي تتمّ خارجه، أو أنّ هناك إغراءات حقيقيّة يجب مقاومتها حتّى لو كان الإغراء متبادلاً، كلّها تبدو اقتراحات لا أساس لها، أشبه بخرافات موروثة من عصر مظلم.

بالتالي، من المؤكّد أنّ أولئك الذين ينكرون مبادئ الدنَس والانتهاك، عاجزون عن الإحاطة بمشاعر امرأة تعرّضت للاغتصاب. المرأة التي تمّ إجبارها ضدّ إرادتها، على ممارسة فعل جنسيّ بوصفه وظيفة من وظائف جسدها، وليس كهبة لذاتها، ستشعر بالإهانة وبالتلوّث بكلّ جوارحها. «كيف» تدرك الضحيّة هذا الفعل، يرتبط ارتباطاً داخليّاً مع «ما هو» الفعل. الإحساس بالتلوّث وبالانتهاك ليس وهماً تتوهّمه الضحية، بل إدراك صحيح لما تعرّضت له عمداً. إن تتبّعنا وصف الرغبة والمتعة الجنسيّة كما يقدّمهما الأدب المعياريّ، سيبدو الإدراك السابق لاعقلانيّاً، ولا مفرّ من مقارنة ضحايا الاغتصاب اللواتي يثرن مشكلة، مع من يحاولون مقاضاة الأشخاص الذين يصدمون بهم في الشارع عرضاً. بالأدب المعياريّ، أنا أقصد هنا التيّار الفكريّ المشهور الذي يتلقّى مديحاً فوريّاً ضمن «تقريرَي كينزي»[1]، والفلسفة التي ينبثق منها هي تلك التي تلخّصها موسوعة «الجنس من أفلاطون إلى باغليا»، لآلان سوبل.

زنا المحارم هو حالة مشابهة، قد تتعاطفون مع سيغموند وسيغليند في Die Walkure[2] لأنّهما لم يكتشفا قرابة الدم التي تربطهما إلّا أثناء حالة من الاستثارة المتبادلة، ومن ثمّ شدّدا عليها بنبالة كنوع من التحدّي، لكنّهما لم

1- المقصود بهما كتابان حقّقا أفضل المبيعات، هما «السلوك الجنسيّ عند الذكر البشريّ» 1948، و«السلوك الجنسيّ عند الأنثى البشريّة» 1953، وأثارا جدلاً واسعاً سواء في الأوساط العلميّة، أو بين العامّة، لأنّهما تحدّيا الآراء السائدة حول الجنسانيّة، وناقشا موضوعات عُدَّت بمنزلة تابو سابقاً. المترجمة

2- «أوبرا الڤالكيري» لفاغنر، المقتبسة عن الأساطير الإسكندنافيّة، وتدور عن التوأمين سيغموند وسيغليند اللذين يفترقان في الطفولة، من ثمّ يلتقيان وهما شابّان ويقعان في الحبّ، ممّا يغضب الآلهة التي تحكم على سيغموند بالموت، أمّا سيغليند والطفل الذي تحمله في أحشائها فينجوان. المترجمة

يعيشا في بيت واحد، ورزحا تحت عبء كونهما شقيقين، أثناء مسار رغبة كلٍّ منهما بالآخر. إن وضعنا هذه الحالات الاستثنائيّة جانباً، زنا المحارم يسبّب لنا جميعنا تقريباً اضطراباً عميقاً، وهو ما شرحه فرويد عندما جادل بأنّ نفورنا من زنا المحارم، هو دفاع ضدّ رغبة عميقة بارتكابه، أمّا السيكولوجيا التطوّريّة فتقدّم شرحاً آخر مناقضاً، وهو أنّ ذلك النفور هو حرفيّاً «تكيّف»: الجينات لن تتكاثر، إن مات الآقاتار البشريّ الذي يحملها. لا فرويد، ولا السيكولوجيا التطوريّة، وضعانا أمام اللبّ الأخلاقيّ للمسألة، وهو تجربة النفور بحدّ ذاتها، أي التجربة التي نعيها بالطريقة التي افترضتُها، من خلال مبادئ التلوّث والدنَس. هذان المبدآن يشرحان لماذا شنقت جوكاستا نفسها، ولماذا اقتلع أوديب عينيه. بالمقارنة، لا فرويد ولا السيكولوجيا التطوّريّة يعلّلان من خلال آرائهما المتناقضة، ذلك السلوك الغريب للغاية.

تقرّ الفلسفة الحديثة بأنّ الشخص هو فئة أخلاقيّة مركزيّة، وربّما ما يؤهّل لدخول نطاق الذات الأخلاقيّة، كما يقرّ العديد من الفلاسفة بأنّ كونك شخصاً هو فكرة علائقيّة: أنت «شخص» بمقدار مشاركتك في شبكة العلاقات بين الأشخاص، التي وصفتُها في الفصل الثاني. بالتالي، كي تكون شخصاً، لا بدّ من أن تمتلك المقدرات التي تجعل كلّ تلك العلاقات ممكنة، أي الوعي الذاتيّ، والمسؤوليّة عن أفعالك، والمنطق العمليّ. الأشخاص يتأثّرون بقانون كانط الأخلاقيّ: لا بدّ أن يحترم كلٌّ منهم الآخر كشخص، أي بعبارة أخرى، يجب أن يهب كلٌّ منهم الآخر نطاقاً من السيادة. ضمن نطاق السيادة الخاصّ بك، كلّ ما تقوم به وما يحصل لك بناء على الخيارات البشريّة، يحدث بناءً على اختياراتك. كما ناقشتُ في الفصل الثالث، لا يمكن أن نضمن هذا إلّا من خلال جدار حامٍ من الحقوق، يفصل بين شخص وآخر، فيحمي الناس من التعدّي عليهم وفقاً لمبدأ الاستحقاق. من دون الحقوق والاستحقاقات، لن يتمتّع الأفراد بالسيادة الذاتيّة، بل سيكونون رعايا، لأنّ تلك الحقوق والاستحقاقات متأصّلة في شرط الشخص، ولا تُشتَقّ من أي عرف أو اتّفاق. بمعنى آخر، إنّها «طبيعيّة».

كلّ ما سبق، لا يشرح اشمئزازنا من الاغتصاب. مبدأ الحقوق الطبيعيّة هو مفهوم رسميّ للغاية، لأنّه ينبئنا بأنّ الشخص يملك الحقّ بعدم التعرّض

للاغتصاب، بما أنّ الاغتصاب ينبذ الموافقة، ويلغي الإرادة، ويعامل الشخص كأداة للمتعة، وكلّها أمور سيئة بكلّ تأكيد، لكنّ الإساءة ذاتها ستُرتَكب من قبل أيّ امرئ يعانق شخصاً ضدّ إرادته، أو يراقب بنشوة شخصاً ما يخلع ملابسه. من دون عنصر التلوّث، نحن لا نعرّف مقياس الجريمة الحقيقيّ.

هذا لا يعني إهمال أخلاقيّات الاحترام بين الأشخاص، بل على العكس من ذلك، إنّها تعلّل العديد من حدسيّاتنا الأخلاقيّة، لكنّ المفهوم الليبراليّ التجريديّ عن الشخص كمركز للاختيار الحرّ، الذي تتمتّع رغبته بالسيادة، وتحدِّد حقوقُه واجباتِنا تجاهه، هو مفهوم لا يقدّم إلّا جزءاً من التفكير الأخلاقيّ. قد يتلوّث الأشخاص، أو يُدنَّسون، أو يُنجَّسون، وإن لم ندرك ذلك، ستبدو الأخلاقيّات الجنسيّة التقليديّة غامضة وعصيّة على الشرح، ولن يكون باستطاعتنا أن نطوّر أخلاقيّة جنسيّة بديلة تلائم (كما نفترض) العصر الذي نعيش فيه.

الرغبة والتلوّث

العديد من ملامح وضعنا الحاليّ، يقدّم تأكيداً عَرَضيّاً على ما سبق. على سبيل المثال، يتنامى الشعور بالقرف من البيدوفيليا، ما الذي يفسّر ذلك؟ أنّ الطفل لم يبلغ «سنّ الموافقة» بعد؟ هل استغلال الطفل جنسيّاً، يشبه تقديم الكحول إلى قاصر؟ هل ندين الموادّ الإباحيّة المتعلقّة بالبيدوفيليا لهذا السبب فقط، ونحاول إبقاء الموادّ الإباحيّة عموماً بعيدة عن متناول أطفالنا، ناهيكم عن متناول الجميع (على الرغم من أنّ هذه النقطة تحديداً، تبدو عبثيّة!)؟ فكّروا بالجرائم الجنسيّة الجديدة التي تقع في مهاجع الجامعات، حيث يظنّ الشباب لسبب ما بأنّ «الموافقة» هي كلّ شيء، وأنّها الشرط اللّازم والكافي لـ«الجنس الجيّد». أحياناً، تكون النتيجة «جنساً سيّئاً»، أي ذلك الإحساس المفاجئ بالانتهاك، الذي يتولّد عندما يدرك الشخص متأخّراً بأنّ «الموافقة» ليست كلّ شيء في نهاية المطاف. ستكون النتيجة هنا هي تهمة «الاغتصاب أثناء المواعدة»، وهي بحدّ ذاتها تهمة غير عادلة تجاه المُغوي، لكنّها محاولة يائسة أخيرة لتعليل مشاعر المُدَّعي الأخلاقيّة. الفوضى التي

يجد العديد من الشباب أنفسهم فيها اليوم، هي دليل كما يبدو لي على أنّ الأخلاقيّات الليبراليّة عديمةَ القداسة، لا تكفي لمقاربة مشاعرنا الجنسيّة.

يمكن استنتاج أهمّيّة فكرة التلوّث، من ظاهرة الاستثارة الجنسيّة. الاستثارة الجنسيّة ليست حالة جسديّة -على الرغم من أنّها تتضمّن تغيّرات جسديّة معيّنة- بل تفتّحُ شخصٍ تجاه شخص آخر، ونوع من التواصل تلعب فيه كلٌّ من أفكار «أنا» و«أنت»، دوراً حاسماً في قصديّة ما نحسّ به. ينظر الناس بعضهم «إلى» بعض كما تنظر الحيوانات، لكنّهم ينظرون أيضاً إلى «داخل» بعضهم بعضاً، خاصّة في طور الاستثارة المتبادلة. نظرة الرغبة أشبه باستدعاءٍ، بنداءٍ لذات الآخر كي تظهر في العينين، كي تنسج حريّتها الخاصّة وذاتيّتها في ذلك الشعاع الذي يستكشف الآخر.

في وصفه الذي لا يُجارى لفينومينولوجيا الرغبة، عزل سارتر التجربة السابقة عن الرغبة، وعدّها علامة على صفتها الميتافيزيقيّة، أي علامة على حقيقة أنّها تتّجه إلى الآخر كذات حرّة، لا كموضوع. نظرة الرغبة برأيه تستحضر حريّة الآخر، وهو ما ربطه مع لمسة الرغبة التي لا تشبه لمسة الإعجاب، لكنّها بالكاد تتميّز عنها، ممّا يستحضر ذاتيّة الآخر إلى سطح الجسد، حيث تُكشَف وتُعرَّف. تملك كلٌّ من لمسة الحبّ ولمسة الرغبة صفة إبستيمولوجيّة: إنّها استكشاف، لا للجسد، وإنّما للكائن الحرّ في تجسّده. الذات التي تُستَحضَر مهدّدة، لأنّ النظرة التي تتطلّع إلى أعماق الآخر، قد تنقلب إلى نظرة «إلى» الآخر، أي أنّها تقيّم الجسد من دون أن تعترف بالذات التي تملكه: احتمال التلوّث والتدنيس قائم في الظاهرة بحدّ ذاتها.

يبدو لي أنّنا قادرون بطريقة ما، على استعمال فلسفة الشخص لإعادة بناء بعض الحقائق الحيويّة في آداب التلوّث والتابو، وهو ما حاولت تحقيقه في كتابي «الرغبة الجنسيّة»، عندما جادلتُ بأنّنا قد نفهم ظاهرة الرغبة كجزء من التفاوض المتبادل بين كائنات حرّة مسؤولة، كلٌّ منها يريد الآخر كشخص. كما نوّهتُ في الفصل الثاني من هذا الكتاب، الأشخاص هم أفراد، لا بالمعنى الضعيف لكونهم موادّ يمكن إعادة تعريفها وقد تطرأ عليها تحوّلات، وإنّما بالمعنى القويّ لكونهم يُعرَّفون من قبل أنفسهم ومن قبل الآخرين، على أنّهم فريدون، لا يمكن الاستعاضة عنهم، ولا يقبلون بالبدائل، وهو ما حاول

كانط أن يضع يده عليه، في نظريّته عن الأشخاص كـ «غايات في حدّ ذاتهم». بطريقة ما، في عيون كلّ أولئك الذين تقوم بينهم وبينه علاقات شخصيّة، الكائن الحرّ هو كائن محدّد، لا يمكن الاستعاضة عنه بكائن آخر مماثل. في العلاقات التي تهمنّا، لا وجود للبديل، لذلك تنطوي الأخلاقيّات الجنسيّة دائماً على ما هو أكثر من المفاوضات، بين كائنات حرّة وفقاً لقاعدة الموافقة المتبادلة. موقف تلك الكائنات كأفراد متجسّدين، لا يمكن الاستعاضة بأحدهم بدلاً من الآخر، هو من حيث المبدأ على المحكّ.

التقوى

هذا يعيدني مرّة أخرى إلى الانتقاد الثاني، ذاك الذي ينطلق من الشخصيّة المُمَوضَعة للذات الأخلاقيّة، المقيّدة بمتطلّبات أخلاقيّة مفروضة عليها. المبدأ الذي استُخدِم قديماً لشرح تلك المتطلّبات، كان مبدأ التقوى الذي يُعرِّف لبَّ الممارسةِ الدينيّة الحقيقيّ، والإطار الدينيّ للعقل، برأي العديد من المفكّرين الرومانيّين. التقوى هي وضعيّة خضوع وطاعة لسلطة لم نخترها أبداً، وواجبات التقوى، على العكس من واجبات العقد، لا تنبثق من الموافقة على الالتزام بها، بل من المحنة الأنطولوجيّة للفرد.

تقدّم الارتباطات الأسريّة مثالاً جيّداً: لم أوافق أن تلدني هذه المرأة، وأنا لا أربط نفسي بها من خلال عقد، ولا يمكنني أن أعرف مسبقاً ماذا ستكون واجباتي تجاهها في لحظة معيّنة، وهل سألبّيها أم لا. الفلسفة الكونفوشيوسيّة تولي أهميّة فائقة لهذا النوع من الالتزامات -التزامات الـ« Li»- وتقيس مقدار الفضيلة التي يتحلّى بها الشخص كليّاً تقريباً بميزان تقواه. القدرة على تمييز الالتزامات التي لم نخترها، والعمل بموجبها، تشير إلى شخصيّة مشبعة بشعور الثقة، أكثر ممّا تشير إلى القدرة على عقد الصفقات والالتزام بها.

انطلقت جذور فلسفتنا السياسيّة الأكاديميّة من عصر النهضة: من مفهوم المواطنة الذي ينبثق عن العقد الاجتماعيّ، ومن الرغبة باستبدال السلطة الموروثة بالاختيار الشعبيّ كمبدأ للشرعيّة السياسيّة. لا يفاجئنا أنّ هذه الفلسفة لا تعنى كثيراً بالتقوى -إن اعترفتْ بها أصلاً- بل تحصرها

في الدائرة الشخصيّة، أو في «مبادئ الخير» التي أهملها راولز في نسخته عن العقد الاجتماعيّ، لأنّها تبرهن في جوهرها على أنّ الناس العاديّين لا يشبهون أبداً تخيّلاته النومينيّة. برأيي، من الإنصاف القول بأنّ المهمّة الأساسيّة للسياسة المحافِظة كما يقدّمها بورك، ومايستر، وهيغل، هي إعادة الالتزامات التي تفرضها التقوى إلى حيث تنتمي، أي إلى مركز الصورة، فضلاً عن أنّ أولئك الفلاسفة كانوا محقّين بأخذ تلك المهمّة على عاتقهم. أحد الأمور غير المقبولة في الفلسفات السياسيّة التي تتنافس اليوم لكسبنا إلى صفّها، هو فشلها بإدراك أنّ معظم ما نحن عليه، وما ندين به، اكتسبناه من دون أن نوافق عليه.

في «فلسفة الحقّ»، يعرّف هيغل العائلة على أنّها دائرة من الالتزامات التقيّة، ويعرّف المجتمع على أنّه دائرة من التعاقد والخيارات الحرّة، مع وجود تعارض ديالكتيكيّ بين الدائرتين، بحيث يتمرّد الشباب بشكل طبيعيّ ضدّ الروابط العائليّة، كي يلقوا بأنفسهم في دائرة الخيار، لكنّهم يعلقون في مصيدة الحبّ والقيد الجديد المتولّد عنه، والذي لم يختاروه. يصل هذا الصراع الديالكتيكيّ إلى حدّ التوازن برأي هيغل، فقط لأنّه يُلغى، ويتعالى، ويُحفَظ في صيغة أسمى من الالتزامات غير الاختياريّة، هي تلك المفروضة تجاه الدولة التي تحيط بترتيباتنا كلّها وتحميها، من خلال تقديم الأمن وديمومة القانون. قيد الولاء الذي يربطنا بالدولة، هو أيضاً رابط من روابط التقوى، يماثل شبهَ العقد القائم بين الحيّ، وغير المولود بعد، والميت، والذي تناوله بورك بحماس في ردّه على روسو.

العمل على هذه الأفكار بلغة تجعلها متلائمة مع الزمان والمكان الذي نعيش فيه، ليس أمراً هيّناً، لكنّنا إن لم نقم به، لن نتوصّل أبداً إلى نظام سياسيّ يضمن مكانة لتلك الأفكار أكثر من كونها اتّفاقاً شرطيّاً ضعيفاً. كي نحقّق ذلك، علينا برأيي أن نقبل البصيرة العميقة التي تشارك بها كلٌّ من بورك، ومايستر، وهيغل، وهي أنّ مستقبل النظام السياسيّ وقدَر العائلة مرتبطان معاً. العائلات، والعلاقات التي تحتضنها، ليست مظاهر عارضة من سمات الحياة بين الأشخاص، تماماً مثل تجربة التلوّث والانتهاك التي وصفتُها آنفاً.

المُقدَّس والمُدَنَّس

طقوس الابتداء في المجتمعات جميعها، تحمل صفة «طقس الأسرار». إنّها حلقات يكون فيها كلٌّ من الأموات وغير المولودين بعد حاضرين، كما أنّ الآلهة تهتمّ بها اهتماماً عميقاً، وقد تحضرها بأنفسها. في تلك اللحظات، يتجمّد الزمن، أو بالأحرى، تلك اللحظات عديمة الزمن على نحو غريب! الانتقال من حالة لأخرى يحدث خارج الزمن، كأنّ المشاركين فيها يسبحون للحظة في الأبديّة. الأديان كلّها تقريباً، تنظر إلى طقوس الابتداء كأنّها «لحظات يتقاطع فيها اللّازمن مع الزمن»، على حدّ قول تي. إس. إليوت.

طقوس الولادة، والزواج، والموت، هي أمثلة رئيسيّة عن المقدَّس. إنّها أحداث تُنتَزع من مسار الحياة اليوميّة، و«تُقدَّم» إلى مملكة الأشياء الأبديّة. حاول بعض الأنثروبولوجيّين والسوسيولوجيّين أن يشرحوا تلك الظواهر، على رأسهم رينيه جيرار الذي اقتفى أثر تجربة المقدَّس، وصولاً إلى طقوس التضحية بـ«كبش فداء»، التي تتخلّص المجتمعات بواسطتها من استيائها الداخليّ. يشرح جيرار نظريّته كجنيالوجيا، على غرار نظريّة نيتشه عن الأخلاقيّات، أو بالأحرى كـ«أسطورة خلق»: وصفٌ خياليّ لأصول المجتمع البشريّ، نشتقّ منه وصفاً لبنيته الحاليّة. على غرار نيتشه أيضاً، يعتقد جيرار أنّ الحالة البدئيّة للمجتمع هي الصراع، وأنّ تجربة المقدّس تتولّد من محاولاتنا لحلّه.

وفقاً لجيرار، تجتاح المجتمعات البدائيّة رغبة «ميماتيكيّة»، بما أنّ المتنافسين يبذلون قصارى جهودهم، كي يحقّق كلٌّ منهم ما حقّقه الآخر اجتماعيّاً وماديّاً، ممّا يشحذ العداء ويغذّي حلقة الانتقام. يتمثّل الحلّ بتعريف ضحية، وَصَمَها القدَر بأنّها «خارج» المجتمع، وبالتالي لا تملك الحقّ بالانتقام منه، ويمكن أن تستهدفها شهوة الدماء المتراكمة، ممّا يضع حدّاً لسلسلة الانتقام. «كبش الفداء» هو طريقة المجتمع بإعادة خلق «الفرق»، واستجماع نفسه من جديد، فمن خلال التوحّد ضدّ كبش فداء، يتحرّر الناس من التنافس فيما بينهم، ويتصالحون، لأنّ موتَه سيطهّر المجتمعَ من العنف الذي تراكم فيه. قداسة كبش الفداء الناتجة، هي صدى طويل الأمد للرهبة

والراحة وإعادة الارتباط الغريزيّ بالمجتمع، ذاك الذي يختبره الناس عند الموت. برأي جيرار، يجب أن ننظر إلى التراجيديا، كمسرحيّة «أوديب ملكاً» لسوفوكليس، بوصفها إعادة صياغة لتضحية طقسيّة في الأصل، يتمّ اختيار الضحيّة فيها بغية تركيز الحاجة للعنف في بؤرة واحدة، وحصرها فيها. من خلال زنا المحارم، أو المَلَكيّة، أو الغطرسة الدنيويّة، توصَم الضحيّة بأنّها لامنتمية، أي أنّها ليست فرداً منّا، وبالتالي يمكننا التضحية بها دون أن نجدّد حلقة الانتقام. إذن، يتمّ التضحية بها، وتقديسها في آن واحد: إنّها أصلُ الطاعون الذي ابْتُلِيَت به المدينة، وعلاجه في الوقت نفسه.

في العديد من قصص العهد القديم، نرى الإسرائيليّين القدماء وهم يتصارعون مع تلك الرغبة الملحّة بالتضحية. قصّة هابيل وقابيل، إبراهيم وإسحاق، سدوم وعمورة، هي بقايا نزاعات طويلة تحوّل الطقس فيها من الأضحية البشريّة إلى الأضاحي الحيوانيّة أوّلاً، من ثمّ ارتبط أخيراً بكلمات مقدّسة. انبثقت أخلاقيّاتٌ قابلة للبقاء بواسطة هذه العمليّة، من التنافس والخلاف والنزاعات الجنسيّة. الدّين برأي جيرار ليس منبع العنف، بل حلٌّ له، أي التغلّب على الرغبة الميماتيكيّة، وتجاوز الامتعاض والغيرة اللذين يغريان المجتمعات البشريّة بالانسياق وراءهما، بفعل ديناميكيّتيهما المتنافستين.

نظريّة جيرار إشكاليّة لأسباب عديدة، منها «افتراضُها» بأنّها تقدّم حلّاً، إذ تفترض بأنّ الضحيّة الأساسيّة تملك لتوّها -في حالتها كأضحية- هالة من القداسة، وبذلك تكرّر هذه النظريّة الخطأ ذاته، الذي ارتكبه نيتشه في «جنيالوجيا الأخلاق». ربّما يعاني التوصيف الجنيالوجيّ على اختلافه من مأزق مماثل، إمّا لأنّ الجنيالوجيا تبدأ من حالة طُبِّق فيها المبدأ أصلاً، أو لأنّها تفشل بإظهار كيف يمكن لنا أن نطبّقه. فضلاً عن ذلك، نظريّة جيرار لا تضمّ المثال المبدئيّ عن المقدّس كما وصفتُه: طقس الابتداء الذي يتنحّى المجتمع خلاله مؤقّتاً عن الزمن. إن وضعنا نقاط الضعف تلك جانباً، تتعلّق نظريّته بنواحٍ أخلاقيّة وثيقة الصلة بآداب التلوّث والتابو. الأضحية، الموت، التدنيس، المياسما، إلخ، كلّها تُغلَّف معاً ضمن إحساس بدائيّ بالمقدّس، كأنّها تتطفّل على عالم حريّة البشر من مكان ما خلفه. الأشياء المقدّسة هي

بآن واحد محرَّمة (على أولئك الذين لم يجتازوا طقس الابتداء بعد) وآمرة (بالنسبة لأولئك الذين سيعيشون وفق الطريق القويم). إنّها تُكشَف ضمن «طقوس الأسرار»، أي الأفعال التي ترفع المشاركين بها إلى دائرة أعلى، وتضعهم بين الخالدين. بالإضافة إلى ذلك، قد تُدَنَّس الأشياءُ المقدّسة وتُلوَّث، وهي صفتها الأشدّ تميّزاً. من يلمسها دون إبداء الاحترام اللازم، أو من يسخر منها أو يبصق عليها، أو من لم يجتز طقس الابتداء بعد، يرتكب نوعاً من الجريمة الميتافيزيقيّة، لأنّه يُنزِل المُقدَّس إلى عالم الأشياء اليوميّة، ملغياً هالة القداسة. لذلك، عانى الناس عادة من أبشع العقوبات، وما زالت الرغبة بالعقاب موجودة حتّى اليوم.

بالإضافة إلى ذلك، يوضّح جيرار العلاقةَ بين المقدَّس الأضحية، وأهمّيّةَ أنّنا كائنات فانية متجسّدة بالنسبة لكلّ من هذين الأمرين. الموت موجود في خلفيّة المشهد في كلّ الموضوعات والمشاعر المقدَّسة، تماماً كالأشياء التي تجسّدها تلك الموضوعات والمشاعر، أو ما يجعلها مقدّسة.

التطوّر والمقدَّس

لن تستغرب السيكولوجيا التطوّريّة وجهةَ نظر تعطي مركز الصدارة، لمفاهيم التلوّث والتقوى والمقدّس في حياة الذات الأخلاقيّة. هذه المبادئ، والمفاهيم التي تشرحها، تُعَدّ ببساطة محاولة لعقلنة «الاستراتيجيّات الثابتة تطوّريّاً» للجينات التي تدفعها. في الواقع، عندما يتعلّق الأمر بالجنس والأخلاقيّات الجنسيّة، سنجد أنّ الهوّة شاسعة بين ما تتوقّعه السيكولوجيا، وما تقرّ به الأخلاقيّات الليبراليّة على أنّه شرعيّ. أنا متردّد بالاعتماد على السيكولوجيا التطوّريّة، للسبب الذي سبق وأن شرحتُه، أي لأنّنا سنعدّ أيّ خصلة بمنزلة «تكيّف»، ما إن نكتشف أنّ غيابها يؤثّر سلباً على الجينات. بهذا المعنى، من الواضح أنّ النفور من زنا المحارم هو«تكيّف»، لكنّنا لا نعرف شيئاً عن «الأفكار» التي يقوم عليها هذا النفور، ولا عن «القصديّة العميقة» للأحاسيس التي تحاول شرحه. إنّها حياديّة تماماً تجاه التبرير الحقيقيّ، والأساس الأنطولوجيّ للمبادئ التي تحاول شرحها. السيكولوجيا

التطوريّة للدِين، غالباً ما تصوّر الاعتقاد الدينيّ كميزة تكاثريّة، تماماً كما يُعَدُّ التنافس الحسابيّ ميزة تطوريّة (الآخرون جميعهم ماتوا)، لكنّها تترك أسئلة الإبستمولوجيا الدينيّة حيث هي، تماماً كما تترك معيار البرهان الرياضيّ دون تعديل.

بالتالي، لا يمكننا الاعتماد على السيكولوجيا التطوريّة، كي نفهم الأفكار والمبادئ التي ناقشتُها هنا. حتّى ولو قبلنا القصّة المنمّقة التي يسردها جيرار، عن منشأ مفهوم المقدّس ضمن كبش الفداء والعنف الطقوسيّ، هذا لن يخوّلنا بذلك المبدأ، ولا بالمفاهيم المميّزة التي تتوافق معه، لأنّ الأشياء المقدّسة تنتمي إلى نظام آخر، مختلف عن العالم التجريبيّ: إنّها أشبه بزائرة من دائرة أخرى، تحدّد مواقع في العالم التجريبيّ ننظر منها صوب المتعالي. يمكننا أن نبرّر وصفها بتلك الطريقة فقط «سلبيّاً»، أي من خلال إظهار عدم كفاءة أيّ تحليل تجريبيّ بحت بتحديد محتواها، على الرغم من إصرارها في الوقت نفسه بأنّه محتوى أصيل، وبأنّنا نفهمه بوضوح.

بعض الملاحظات عن الشرّ

يدفعني جدالي نحو موقع صعب: أريد أن أقول إنّ المبادئ، كالتقوى والتلوّث والمقدّس، هي مبادئ ضروريّة بالنسبة لنا، وإنّ معناها والقاعدة التي ترتكز إليها يُشتقّان كما شرحتُ، من فلسفة الشخص الحرّ باختياراته. من دون التعدّي على الافتراضات الأنطولوجيّة للتعاقديّة الليبراليّة، أريد أن أستعيد الصورة المتكاملة للذات الأخلاقيّة المتجسّدة كما نعرفها في الأدب، والفنّ، وديانة حضارتنا. هناك مبادئ أخرى أيضاً تشترك بملء الصورة، خاصّة مبدأ الجمال ومبدأ الشرّ. لقد تناولتُ مبدأ الجمال في كتاب آخر، وسأقدم بضع ملاحظات هنا عن مبدأ الشرّ، عوضاً عن تقديم استنتاج لجدل ينفتح على مشهد ثقافيّ واسع، آملاً أن ترتبط ملاحظاتي مع وجهة النظر الدينيّة، وسأترك للقارئ أن يفكّر بكيف يمكن للجدال في هذا الفصل، أن يتجسّد ضمن نظريّة مقبولة عن الشخص.

نحن نميّز بين الأشرار، وأولئك السيّئين فحسب. السيّئون هم أشخاص

مثلي ومثلك، لكنّهم أسوأ. إنّهم ينتمون للمجتمع، على الرغم من أنّهم يتصرّفون بطريقة سيّئة تجاهه، ويمكننا أن نحاول إقناعهم، وأن نحسّنهم، وأن نتوصّل إلى اتّفاق معهم، وأن نقبلهم في نهاية المطاف. إنّهم «مصنوعون مثلنا» تماماً من «خشب الإنسانيّة الأعوج». بالمقابل، الأشرار لا يشبهوننا، لأنّهم لا ينتمون إلى المجتمع على الرغم من أنّهم يقيمون داخل حدوده. قد يكون سلوكهم السيّئ سرّيّاً ومتكتّماً لا يُلاحَظ، وأيّ حوار معهم لن يكون إلّا ادّعاء من طرفهم. لا يوجد منظار للتحسّن عندهم، ولا سبيل للقبول، حتّى لو فكّرنا بهم على أنّهم بشر، فأخطاؤهم ليست من ذلك النوع البشريّ العاديّ القابل للعلاج، بل تنتمي إلى أصول ميتافيزيقيّة مختلفة. إنّهم زوّار من نطاق آخر، وتجسيد للشيطان. حتّى سحرهم -الأشرار فاتنون غالباً، وهي حقيقة بارزة- هو برهان إضافيّ على أنّهم «آخر». إنّهم بمعنى ما نقيض للإنسانيّة، وهم مرتاحون تماماً وبشكل غير طبيعيّ للشيء الذي يسعون إلى تدميره.

لخّص غوته تشخيص الشرّ في ذلك السطر الشهير، الذي قاله على لسان مفستوفيليس: «أنا الروح التي تُنكِر دائماً». المصلحة الذاتيّة توجّه الشخص السيّئ، إلى حدّ إنكار الآخرين الذين يعيقون طريقه، أو تجاوزهم، أمّا الشرّير فيهتمّ كثيراً بالآخرين، ولا يتعامل معهم بأنانيّة، لأنّ هدفه ليس استغلالهم كما استغلّ فاوست غريتشن، بل سرقة «أنفسهم» منهم. مفيستوفيليس أراد أن يسرق ويدمّر روح فاوست، وأن يدمّر روح غريتشن في سياق ذلك. اليوم، قد نستعمل مفردة «الذات» عوضاً عن «الروح»، كي نتجنّب المضامين الدينيّة، لكنّ هذه المفردة هي مجرّد اسم آخر للّغز الميتافيزيقيّ نفسه الذي تُبنى حوله حياتنا: لغز وجهة النظر الشخصيّة. الأشرار لا يمثّلون بالضرورة تهديداً لجسدك، لكنّهم تهديد لذاتك.

بالتالي، لا يفاجئنا أنّ الأشرار غامضون بالنسبة لنا غالباً، مهما كانت أفكارهم واضحة وأفعالهم شفّافة، إذ إنّ دوافعهم غامضة نوعاً ما، وعصيّة على الشرح، بل ما فوق - طبيعيّة. دماثة وسحر مفيستوفيليس، لا يخفيان العذاب الذي جلبه معه من حيث يقيم، لكنّنا سنحتار إزاء إياغو، المجرم الشهير في مسرحيّة «عطيل» لشكسبير: سيقنعنا كشخصيّة، لكنّ قناعتنا تنبع من الدهشة التي يخلقها بداخلنا. من خلال كلماته وأفعاله، سندرك مصعوقين

بأنّه يقصد فعلاً تدمير عطيل، وأنّه لا يملك دافعاً كافياً، عدا عن رغبته بالقيام بذلك الفعل الرهيب، وباستحالة أن يقنعه توسّلٌ أو جدل بتغيير قراره. في نهاية المطاف، يسعى إياغو لتدمير عطيل، بجعل هذا الأخير يدمّر ديزدمونا (التي لم تُسئ أبداً إلى إياغو)، وطبيعة دافع إياغو النومينيّة غير المفهومة، هي التي تمكنّه من إخفاء ذلك الدافع ببراعة. إن نظرنا إلى أعماق روحه، لن نجد إلّا خواء، لا شيء، ولا كراهية مفيستوفيليس. إنّه نقيض عظيم: روح مكوّنة من نقيض الروح، كجسد مكوّن من المادّة المضادّة.

الشرير أشبه بشرخ في عالمنا الإنسانيّ، نلمح من خلاله الخواء، وهنا كما يبدو لي يوجد شرح للظاهرة التي لخّصتها هانا أرندت بعبارة «تفاهة الشرّ»، كما استخدمتْها لوصف عقليّة أدولف إيخمان البيروقراطيّة. الدمار المرعب الذي حصل، والذي فُرِض عمداً على الكائنات البشريّة، باسم هذه الإيديولوجيّة الدينيّة أو تلك مؤخّراً، لم يتم على أيدي أناس أشرار. في الحقيقة، كما أوضحت بتينا ستانغنث، إيخمان كان يكره اليهود كراهية مَرَضيّة، ولم يكن ذلك البيروقراطيّ الأنانيّ الذي تخيّلتْه أرندت. مع ذلك، ما زال بإمكاننا الافتراض بأنّ وصف أرندت الخاطئ لإيخمان، ينطبق حقّاً على قادة معسكرات الاعتقال الآخرين، فالعديد منهم كانوا بيروقراطيّين معتادين على إطاعة الأوامر، وفضّلوا التضحية بضمائرهم على التضحيّة بأمنهم، عندما حانت لحظة العصيان. دورهم في الإشراف على التعذيب والتحقير والقتل، لم يكن من فعلهم هم كما اعتقدوا، بل نتيجة حتميّة للآلة التي انطلقت من دون مساعدة منهم. الشرّ يحيط بهم، لكنّهم ليسوا من ارتكبه.

بلا شكّ، نحن نرفض الأعذار التي يسوقها هؤلاء الأشخاص، ونعدّهم مسؤولين عن المعاناة التي ربّما حاولوا تصحيحها، وكان لها ثمنها. نحن ندرك بأنّ معسكرات الاعتقال لم تكن مجرّد شيء سيّئ، بل هي شرٌّ تورّط به الضبّاط جميعهم. كما تنوّه كلٌّ من أرندت وستانغنث، لم تكن المعسكرات مصمّمة لإبادة البشر فحسب، بل لتجريدهم من إنسانيّتهم أيضاً، إذ عومل المُعتَقَلون كأشياء، وتعرّضوا للإذلال، والتحقير، واخْتُزِلوا إلى احتياجات محضة ملحّة لا تُلبَّى، ممّا ألغى آخر بقايا حرّيّتهم. بعبارة أخرى، الهدف

المطلوب هنا، هو ذاك الذي سعى إليه كلٌّ من إياغو بطريقة، ومفستوفيليس بطريقة أخرى، أي تجريد المعتقَلين من أرواحهم. المعسكرات كانت مسكونة بنقيض الروح، وتجوّل المعتَقَلون ضمنها وكأنّهم يحملون على عاتقهم إشارة «نقيض» ضخمة. «نقيض - البشر» أولئك كانوا مقرفين، وقذرين بالنسبة للذين يراقبونهم، لذلك تمّ تصوير إبادتهم كضرورة، ثمّ طواهم النسيان عندما اختفوا، وكأنّ ذلك النسيان هو المكافئ الروحانيّ للمادّة التي تتبعثر وتسقط في ثقب أسود.

لذلك، ينبغي ألّا نعدّ معسكرات الاعتقال مروّعة، بالطريقة ذاتها التي نقارب بها حرائق الغابات أو الزلازل أو المجاعات، على الرغم من أنّ تلك الكوارث الطبيعيّة قد تخلّف معاناة هائلة بدورها. المعسكرات لم تبنَ بهدف خلق المعاناة فحسب، بل لاجتثاث إنسانيّة الضحايا، وكانت وسيلة استخدمت الجسدَ لتدمير الذات المتجسّدة. ما إن تُدمَّر الروح، لن يكون تدمير الجسد جريمة، بل سيصبح بالأحرى نوعاً من «مكافحة الحشرات الضارّة»، وهو ما سأعرّفه كنموذج للشرّ: أي حرفيّاً، تدمير -أو الرغبة بتدمير- روح امرئ آخر، بحيث تُسلَب منه قيمته ومعناه. من خلال الألم، يريد الجلّاد أن يدمّر كلّاً من إرادة الضحيّة وضميرها وحريّتها وتماسكها، كي يتلذّذ بالمشهد الذي وصفه سارتر على نحو معبّر بـ «نبذ الحريّة». بعبارة أخرى، يستخدم الجلّادُ الجسدَ كي يهيمن على «الوجود كشخص أوّل» بالنسبة للآخر، ويدمّره، مبتهجاً بالخراب والإذلال اللذين يسبّبهما الألم.

لقد وصفتُ معسكرات الاعتقال من منظار الغاية، لكن غاية مَن تحديداً؟ هذا يضعنا وجهاً إلى وجه مع لغز ثانٍ من ألغاز الشرّ، ألهم العديد من الكتّاب في عصرنا الحاليّ، بدءاً من جورج أورويل وحتّى سولجنتسين. اسألْ أيّ فرد إن كان قد تعمّد ما فرضه من تحقير في معسكرات الموت، وستكتشف غالباً أنّه يلاقي صعوبة بإعطاء جواب. بلا شكّ، بعض القادة النازيّين، بمن فيهم إيخمان، تعمّدوا ذلك، بما أنّهم كانوا يتحرّكون بناء على كراهية تتطلّب فرض المعاملة السيّئة بأقصى حدودها. في الحالة السوفياتيّة، دامت معسكرات الاعتقال لفترة طويلة بعد موت لينين وستالين وحاشيتيهما، أي حتّى بعد اختفاء جميع من تعمّدوا الحصول على تلك النتيجة، بل ربّما

حتّى عندما كان القائمون على مراقبة النظام قد ندموا على وجوده، وأولئك القائمون على اتّخاذ القرارات المصيريّة، لا يرون أنفسهم إلّا مجرّد مسنّنات في آلة، لا حول لهم ولا قوّة.

وصفُ المعسكرات بأنّها من عمل الشيطان، كما يفعل العديدون، يعني بأنّنا نكرّر المشكلة، ولا نحلّها. لماذا يتطفّل «ذلك» المجاز على لغتنا، عندما نحاول أن نفي الوقائع حقّها؟! إنّه سؤال يوازي ذلك المتعلّق بالحريّة الإنسانيّة. من وجهة نظر البيولوجيا، قد تبدو الحريّة مجازاً بدورها، لكنّ المبدأ مفروض علينا من قبل الحياة بحدّ ذاتها، عندما نبذل قصارى جهدنا كي يتماهى كلٌّ منّا مع الآخر ككائن بشريّ. تتجلّى بصيرة كانط العظمى برأيي، بإدراكه أنّنا مُجبَرون بسبب مجهود التواصل بحدّ ذاته، على أن يعامل كلٌّ منّا الآخرَ لا كمجرّد عضويّة أو شيء، بل كشخص أفعاله حرّة، وهو مسؤول عنها بشكل عقلانيّ، ويجب أن يُعامَل كغاية بحدّ ذاته. حتّى لو اعتقدنا بأنّ نظريّة كانط عن الحريّة هي خطأ ميتافيزيقيّ، فلا يمكن إنكار الظاهرة التي تحاول أن تشرحها. بالمثل، عندما نرفض نظريّة الشرّ هذه أو تلك، لأنّها مشبعة بافتراضات ميتافيزيقيّة غير مضمونة، تذكّروا أنّ الظاهرة «بحدّ ذاتها» ميتافيزيقيّة -ليس «عن» هذا العالَم، مع أنّها «فيه»- وهذا ما يُجبرنا على وصفها كما نفعل.

الأخلاق والإيمان

مبدأ الشرّ، تماماً كمبدأ المقدَّس، يصف قوى تبدو وكأنّها مفروضة على حياتنا من مكان آخر، وفهمنا لتلك القوى يتمتّع بنوع من امتداد القصديّة، أعزوه أنا إلى التفاعلات ما بين الأشخاص. كما نوّهتُ في الفصل الأوّل، توجد في نظرتنا إلى العالَم خشيةٌ من المتعالي، وامتدادٌ خلف ما ننسبه إلى أفق الذات الأخرى، والذي لا يمكن الوصول إليه. تبرز تلك الخشية في كلّ التعاملات ما بين الأشخاص، لكنّها تجتاح أيضاً تجربتنا ككلّ، وهي تجربة نقدّر فيها عصمتها، لأنّها توجّهنا نحو نطاق لا يمكن الوصول إليه بواسطة أي مجهود بشريّ محض، ولا يمكن أن يُعرَّف إلّا بهذه الطريقة.

هناك تقليد فلسفيّ بدأ مع أفلاطون، لا يعدّ عقيدة الثواب والعقاب المقدّسة بمنزلة دعم للحياة الأخلاقيّة، وإنّما كطريقة للانتقاص منها. أنصار هذا التقليد، محقّون بتأكيدهم على أنّ الدافع الأخلاقيّ يختلف عن الآمال والمخاوف التي يدعمه بها الدّين. مع ذلك، الرابطة ما بين الدّين والأخلاقيّات ليست طارئة، وهذا راجع إلى الاعتبارات التي قدّمتُها في هذا الفصل. كأشخاص، نحن نضع أنفسنا في موقع المسؤوليّة عن أفعالنا وحالاتنا العقليّة، كما أنّ عادة إيجاد أسباب بحدّ ذاتها، كي نبرّر أفعالنا في عيون الآخرين، قادتنا إلى مطالبة أنفسنا بها أيضاً. لذلك، نحن نخضع للمحاكمة حتّى عندما لا يرانا أحد، إدراكنا لأخطائنا قد يُثقِل علينا، ونحن نلتمس العفو وغالباً ما نندم، من دون أن نعرف من هو الشخص البشريّ الذي يمكن أن نقدّم له التماساً للغفران، وهو ما تعنيه الخطيئة الأصليّة، أي «جريمة الوجود بحدّ ذاته» على حدّ قول شوبنهاور، أي خطيئة الوجود كفرد في علاقة حرّة مع نوعنا.

تتفاوت قوّة مشاعر الذنب تلك، وبعض الناس ماهرون بتقمّصها: الغزالي، كيركيغارد، ونوڤاليس على سبيل المثال، بل حتّى الناس العاديّون. هذه المشاعر اليوميّة تتغلّب على محاولة إسكاتها، وتحرّض توقاً هائلاً لإيجاد صوت في الفنّ التراجيديّ، يتفاعل مع أشدّ مشاعر الحبّ والخوف إلحاحاً في عالمنا: التوق إلى الخلاص من الخطيئة، أي إلى البركة التي تخلّصنا من ذنبنا. نحصل على بعض تلك القبسات المباركة من خلال التجارب الحدّيّة، كالوقوع في الحبّ، التعافي من المرض، الأبوّة، واكتشاف روائع الطبيعة المدهشة. في تلك اللحظات، نحن نقف على عتبة المتعالي، ونحاول الوصول إلى ما لا يمكن الحصول عليه، أو ما لا يمكن معرفته، وذاك الذي نحاول الوصول إليه لأنّه يعدنا بالخلاص، ويجب أن نفهمه وفقاً للمنظور الشخصيّ. إنّها روح العالَم، الشخص الأوّل المفرد الذي خاطب موسى من الغابة المشتعلة.

الوصول إلى ما هو في آن واحد متعالٍ وشخصيّ، يرتبط كذلك مع آداب التلوّث والتابو، وهو ما يحيي الفرق بين المقدّس والمدنّس، ويهب معنى لأفكار الخير والشرّ. البركة الأسمى، أي غفران المخلِّص، هي أيضاً

تطهير وغسلٌ للروح، وتغلّبٌ على التغريب. إنّه ما نلمحه ونحاول الوصول إليه بالصلاة، وعندما تنفتح روحنا على السامي في تلك اللحظات، نقبل وجودنا كهديّة وُهِبَتْ لنا، وهذه الهبة هي فعل الخلق الأوّل. عندما نصادف الشرّ، نحن نرى نقيض تلك الهديّة، أي القوّة السلبيّة التي تأخذ منّا ما أُعطي لنا، والتي تركّز خصوصاً على الشخص، على الروح، على المكان الذي يمكن لهبة الوجود أن تُكشَف فيه كأفضل ما يمكن، وأن تُفهَم، وأن تُدمَّر دماراً عظيماً.

هذه الأفكار والتجارب تقدّم نوعاً من الرصيد لعقل الكائن الأخلاقيّ، وهو ليس نظريّة صريحة عن العالَم، بل بقايا وجود فرديّ يتجمّع كطحالب الورق في غابة، والتي تغذّي الأوراق التي تغذّيها. عندما نقارب الدّين بهذه الطريقة، سنكتشف أنّه بآن واحد مُنتَج من منتجات الحياة الأخلاقيّة، وما يحافظ على استدامتها. عندما نفهم العالَم كهديّة من شخص متعالٍ، يتبدّى وجوده الحقيقيّ في اللحظات المقدّسة، مُطهِّراً أولئك الذين يصلّون، عندها سنغرس تفكيرنا الأخلاقيّ في تربة الممارسة الدينيّة الخصبة. الخير والشرّ، المُقدَّس والمُدَنَّس، الخلاص، الطهارة، التضحية، إلخ، كلّها ستكتسب معنى بالنسبة لنا، وستقودنا على طول درب المصالحة مع الناس من حولنا، ومع قدرنا ككائنات فانية. حتّى بالنسبة لأولئك الذين لا يعدّون الدوغما الدينيّة صحيحة حرفيّاً، سيقدّم لهم الموقف الدينيّ والطقوس التي تشرحه، نوعاً آخر من الدعم للحياة الأخلاقيّة. الدّين وفقاً لهذا المفهوم إذن، هو تكريس لوجود المرء.

الأفكار السابقة هي مجرّد اقتراحات، وعوضاً عن أن أُثقِل هذا العمل القصير بمحاولاتي الخاصّة لشرحها، سأنوّه إلى عملين فنّيّين عظيمين، يسعيان لتوضيح ماذا يعني الخلاص بالنسبة لنا في عالَم الشكّ المعاصر: «الأخوة كارامازوف» لدوستويفسكي، و«بارسيفال» لڤاغنر. في ظلّ هذين الإنجازين الجماليّين العظيمين، لا يبدو لي بأنّ منظار الفلسفة يتحلّى بأهمّيّة كبرى!

***

الفصل الأول

1. John Bowlby, *Attachment and Loss*, vols. 1–3 (New York: Basic Books,1969–1980); John Bowlby, *A Secure Base* (New York: Routledge, 1988).
2. Bowlby, Attachment and Loss, vol. 1, p. 183.
3. A. R. Wallace, Natural Selection and Tropical Nature: Essays on Descriptive and Theoretical Biology (London: Macmillan, 1891). See also A. R. Wallace, Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection with Some of Its Applications (London: Macmillan, 1889), chapter 15.
4. Charles Darwin, The Descent of Man, vol. 1 (New York: Appleton and Co., 1871).
5. Ibid., pp. 71–72.
6. Steven Pinker, How the Mind Works (London: Allen Lane, 1997), pp. 522–524; Geoffrey Miller, The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature (New York: Doubleday, 2000).
7. Charles Darwin, The Expression of the Emotions in Man and Animals (New York: Appleton and Co., 1898).
8. R. A. Fisher, The Genetical Theory of Natural Selection (1930), revised ed. (New York: Dover, 1958).

9. See the lively account in Helen Cronin, The Ant and the Peacock: Altruism and Sexual Selection, from Darwin to Today (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
10. J. Maynard Smith and G. R. Price, «The Logic of Animal Conflict,» Nature 246 (1973): pp. 15–18.
11. Konrad Lorenz, On Aggression, trans. Marjorie Kerr Wilson (New York: Harcourt Brace, 1966).
12. R. Axelrod, The Evolution of Cooperation (New York: Basic Books, 1984).
13. See, for example, Matt Ridley, The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation (London: Viking, 1991). It is important to recognize that the game– theoretic approach to altruism is distinct from the theory of «inclusive fitness,» defended in W. D. Hamilton, «The Genetical Evolution of Social Behaviour,» Journal of Theoretical Biology 7 (1964): pp. 1–16, according to which altruism extends to kin and in proportion to the degree of kinship.
14. V. C. Wynne– Edwards, Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962). The original inspiration here is Lorenz, On Aggression. Wynne– Edwards is somewhat cantankerously criticized by Richard Dawkins in The Selfish Gene (1976), revised ed. (New York: Oxford University Press, 1989), pp. 7–10.
15. See especially Noam Chomsky, Language and Mind (1968), 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), in which language is described as «an example of true emergence— the appearance of a qualitatively different phenomenon at a specific stage of complexity of organization» (p. 62).
16. For the attempts, see Eugene Linden, Apes, Men and

Language (New York: Saturday Review Press, 1974); for the enthusiasm, see Mary Midgley, Beast and Man: The Roots of Human Nature London: Routledge, 1978), pp. 215–251.

17. See, for example, John Maynard Smith and Eörs Szathmáry, The Major Transitions in Evolution (Oxford: W. H. Freeman, 1995), pp. 303–308.
18. As exemplified, for instance, by Kim Sterelny, in his theory of cumulative niche construction. See his Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition (Oxford: Blackwell, 2003).
19. For various attempts to give a memetic theory of culture, see Robert Aunger, ed., Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). The theory of the meme is dismissively criticized by David Stove in «Genetic Calvinism, or Demons and Dawkins,» in Darwinian Fairytales: Selfish Genes, Errors of Heredity, and Other Fables of Evolution (New York: Encounter Books,2006), pp. 172–197.
20. Dawkins, Selfish Gene.
21. Daniel C. Dennett, Breaking the Spell (London: Allen Lane, 2006).
22. Matthew Arnold, Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism (London, 1869).
23. Though David Stove takes Dawkins to task for his constant reference to «selfishness» and his failure to say what it could possibly mean in this context: see Stove, «Genetic Calvinism.»
24. How teleological thinking can be replaced by functional explanation is one theme of Richard Dawkins's subsequent book, The Blind Watchmaker (Oxford: Oxford University

Press, 1986). For an illuminating discussion of functional explanations and their application outside biology, see G. A. Cohen, Karl Marx's Theory of History: A Defence (Princeton: Princeton University Press, 1978).

25. See Ron Amundson and George V. Lauder, «Function without Purpose: The Use of Causal Role Function in Evolutionary Biology,» in D. Hull and M. Ruse, eds., The Philosophy of Biology, Oxford Readings in Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 227–257.
26. A similar objection can be mounted, it seems to me, against the defense of Marx's theory of history presented by G. A. Cohen (Karl Marx's Theory of History). That dysfunctional institutions disappear is no ground for thinking that the existence of an institution is caused by its function.
27. Immanuel Kant, Anthropology from a Pragmatic Point of View, ed. Robert Louden and Manfred Kuehn (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 1.
28. E. O. Wilson, On Human Nature (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p. 168.
29. Mary Midgley (Beast and Man, pp. 102–103). revised ed. (London: Routledge, 2002).
30. This view is eloquently defended by Pope John Paul II in the encyclical Veritatis Splendor, August 6, 1993, sections 47 et seq.
30. This view is eloquently defended by Pope John Paul II in the encyclical Veritatis Splendor, August 6, 1993, sections 47 et seq.
31. See R. Scruton, «Laughter,» in The Aesthetic Understanding (London: Methuen, 1982), pp. 180–194.
32. Helmuth Plessner, Laughing and Crying: A Study in the Limits of Human Behavior, trans. J. Spencer Churchill

and Marjorie Grene (Evanston:Northwestern University Press, 1970).

33. F. H. Buckley, The Morality of Laughter (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003).
34. For an example, see the case of Roger and Lucy— two chimpanzees with some competence in the «Ameslan» sign language— described in Linden, Apes, Men and Language, p. 97.
35. See Rudolf Makkreel, Dilthey: Philosopher of the Human Studies (Princeton: Princeton University Press, 1993). Makkreel is currently editing an accurate and scholarly English edition of Dilthey's works, which is in the course of publication by Princeton University Press.
36. Franz Brentano, Psychology from an Empirical Standpoint, trans. L. McAlister (London: Routledge, 1974), p. 77.
37. Nietzsche's attempted derivation of the moral sense has been undertaken from the standpoint of evolutionary biology by Philip Kitcher, in The Ethical Project (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011). It is for Kitcher's readers to judge whether he succeeds in explaining the emergence of the moral sense without assuming it.
38. Moves toward an answer are given in David Wiggins, Sameness and Substance Renewed (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), chapter 7.
39. Aristotle, De anima; Thomas Aquinas, Summa Theologiae, 1, 19, 4.
40. Ned Block, «Wittgenstein and Qualia» Philosophical Perspectives 21, no. 1 (2007): pp. 73–115
41. D. C. Dennett, «Intentional Systems,» Journal of

Philosophy 68 (1971), reprinted in Brainstorms (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1978).

42. See, for example, D. C. Dennett, Kinds of Minds (London: Weidenfeld, 1996), p. 34.
43. See the classic essay R. M. Chisholm, «Sentences about Believing,» Proceedings of the Aristotelian Society 56, no. 1 (1955–1956): pp. 125–148. It is doubtful that this interpretation represents what Brentano really meant, however. See Barry Smith, Austrian Philosophy (LaSalle, Ill.: Open Court, 1994).
44. D. C. Dennett, Consciousness Explained (London: Allen Lane, 1991).
45. D. C. Dennett, The Intentional Stance (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).
46. See, e.g., A. Leslie and D. Roth, «What Autism Teaches Us about Metarepresentation,» in S. Baron– Cohen, H. Tager Flusberg, and D. Cohen, eds., Understanding Other Minds: Perspectives from Autism (Oxford: Oxford University Press, 1993).
47. See Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Oxford b University Press, 1953), part 2, section xi.
48. Paul Churchland, «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,» in W. Lycan, ed., Mind and Cognition (Oxford: Basil Blackwell, 1990), pp. 206–221.
49. For example, Robert Boyd and Peter J. Richerson, Culture and the Evolutionary Process (Chicago: University of Chicago Press, 1985); and Sterelny, Thought in a Hostile World.
50. Chomsky, Language and Mind; Jonathan Bennett, Linguistic Behaviour (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Harry G. Frankfurt, «Freedom of the Will

and the Concept of a Person,» Journal of Philosophy 68, no. 1 (1971): pp. 5–20; H. P. Grice, «Meaning,» Philosophical Review 66, no. 3 (1957): pp. 377–388, and its many sequels; David Lewis, Convention: A Philosophical Study (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); Michael Tomasello, The Cultural Origins of Human Cognition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

50. Al–Fārābī, Fī Tahsīl asSaādah, quoted in Lenn E. Goodman, Islamic Humanism (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 9.
51. Chomsky, Language and Mind; Jonathan Bennett, Linguistic Behaviour (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Harry G. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person,» Journal of Philosophy 68, no. 1 (1971): pp. 5–20; H. P. Grice, «Meaning,» Philosophical Review 66, no. 3 (1957): pp. 377–388, and its many sequels; David Lewis, Convention: A Philosophical Study (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); Michael Tomasello, The Cultural Origins of Human Cognition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
52. Al–Fārābī, Fī Tahsīl asSa‘ ādah, quoted in Lenn E. Goodman, Islamic Humanism (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 9.

الفصل الثاني

1. Stephen Darwall, The SecondPerson Standpoint (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).
2. Martin Buber, Ich und Du (1923), English translation, I and Thou, trans. Ronald Gregor Smith (New York: Scribner's, 1937).

3. Strawson, «Freedom and Resentment.»
4. I have expounded both arguments at greater length in Modern Philosophy (London: Sinclair– Stevenson, 1994; reissued, London: Bloomsbury, 2010), chapters 5, 20, and 28. Hegel's argument is expanded, adapted, and varied in Charles Taylor, Sources of the Self (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
5. See G.W.F. Hegel, The Phenomenology of Spirit, introduction, part A, chapter 4.
6. Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, part 2, chapter 1.
7. I have adapted the argument of Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (New York: Basic Books, 1974), pp. 44–45. See the many online discussions of «the experience machine.» For Joseph Butler, see his Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel (London, 1729), Sermons 1 and 9.
8. See the discussion in Thomas Nagel, «Sexual Perversion,» in Mortal Questions (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 39–52.
9. Jonathan Haidt, The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion (London: Allen Lane, 2012).
10. Denis Dutton, The Art Instinct: Beauty, Pleasure and Human Evolution (Oxford: Oxford University Press, 2010).
11. See the imaginative argument in J. J. Valberg, Dream, Death, and the Self (Princeton: Princeton University Press, 2007).
12. G.E.M. Anscombe, Intention (Oxford: Blackwell, 1957).
13. See Brie Gertler's entry «Self– Knowledge» in the Stanford Encyclopedia of Philosophy for an up– to– date

(2015) survey: http:// plato.stanford.edu /entries /self – knowledge/.

14. See Donald Davidson, «How Is Weakness of the Will Possible?» in Essays on Actions and Events, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 21–42.
15. J. R. Searle, The Construction of Social Reality (Oxford: Oxford University Press, 1995).
16. P.M.S. Hacker, Human Nature: The Categorial Framework (London: Wiley and Sons, 2007).
17. Rae Langton, Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification (Oxford: Oxford University Press, 2009).
18. See, for example, the discussions of cultural fetishism in Theodor Adorno's writings, notably «On the Fetish–Character in Music and the Regression of Listening» (1938), reprinted widely, e.g., in A. Arato and E. Gebhardt, eds., The Essential Frankfurt School Reader (New York: Urizen Books, 1978), pp. 270–299.
19. Boethius, Liber de Persona et Duabus Naturis, chapter 3; Aquinas, Summa Theologiae, 1, q. 19.
20. Sydney Shoemaker, Self Knowledge and SelfIdentity (New York: Cornell University Press, 1963).
21. See the discussion of the identity conditions for works of art in Richard Wollheim, Art and Its Objects, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
22. This has been denied by Derek Parfit, in Reasons and Persons (Oxford: Oxford University Press, 1986). Parfit's approach is rebutted by David Wiggins, in Sameness and Substance Renewed.

1. Jacob Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy (1860; Mineola, N.Y.: Dover Editions, 2010). More radically Sir Larry Siedentop has traced the emergence of the individual to the gospels and the letters of Saint Paul: Inventing the Individual: The Origins of Liberalism (London: Allen Lane, 2014).
2. Lorenz, On Aggression.
3. Frans de Waal, Primates and Philosophers: How Morality Evolved, ed. Stephen Macedo and Josiah Ober (London: Princeton University Press, 2006).
4. See J. L. Austin, «A Plea for Excuses,» in J. O. Urmson and G. J. Warnock, eds., Philosophical Papers (Oxford: Oxford University Press, 1979).
5. See, for a subtle account of the many complexities here, Charles Griswold, Forgiveness: A Philosophical Exploration (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
6. See Pierre Legrand and Roderick Munday, eds., Comparative Legal Studies: Traditions and Transitions (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
7. Bernard Williams, Shame and Necessity (Berkeley: University of California Press, 1993).
8. Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments (London, 1759); reprint of the 1790 edition available from CreateSpace independent publishing platform via Amazon.
9. Peter Singer, Writings on an Ethical Life (New York: Ecco, 2000); Derek Parfit, On What Matters, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 2011).
10. Parfit, On What Matters, vol. 1, p. 385.

11. As, for example, in John Broome, Weighing Lives (Oxford: Oxford University Press, 2004).
12. Interestingly, the revulsion against «mathematical» moral problems, which we find among anticonsequentialist thinkers such as Elizabeth Anscombe (G.E.M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy,» Philosophy 33, no. 124 [1958]: pp. 1–19) and vehemently expressed by Allen Woods in his response to Parfit (included in vol. 2 of On What Matters), is shared by R. M. Hare, who thinks of trolley problems as the recourse of the anticonsequentialists in their last– ditch attempts to resist the inevitable triumph of utilitarianism. See R. M. Hare, Moral Thinking: Its Levels, Method and Point (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 139.
13. Parfit, On What Matters, vol. 2, p. 223; format modified.
14. T. M. Scanlon, What We Owe to Each Other (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998).
15. Strawson, «Freedom and Resentment.»
16. Hence, in Christine Korsgaard's reconstruction of the Kantian moral philosophy, the authority of practical reasons derives ultimately from the agent's conception of his or her identity. See Christine Korsgaard, SelfConstitution: Agency, Identity and Integrity (Oxford: Oxford University Press, 2009).
17. Joseph Raz has argued that these «preemptive reasons» are fundamental to the very idea of law, as a distinct form of authority in practical reasoning. See his The Authority of Law, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2009).
18. For some fascinating cases of martyrs to Jellybism, see Larissa MacFarquhar, Strangers Drowning: Voyages to the Brink of Moral Extremity (London: Allen Lane, 2015).

19. See the argument of John Stuart Mill, On Liberty (London, 1859).

الفصل الرابع

1. John Rawls, A Theory of Justice (Oxford: Oxford University Press, 1971; revised ed., 1999); Nozick, Anarchy, State, and Utopia.
2. David Gauthier, Morals by Agreement (Oxford: Oxford University Press, 1986); Loren Lomasky, Persons, Rights, and the Moral Community (Oxford: Oxford University Press, 1987); Darwall, The SecondPerson Standpoint; Martha Nussbaum, Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).
3. Aurel Kolnai, Sexual Ethics: The Meaning and 3 Aurel Kolnai, Sexual Ethics: The Meaning and Foundations of Sexual Morality, trans. Francis Dunlop (London: Ashgate, 2005).
4. Examples include Igor Primoratz, Ethics and Sex (London: Routledge, 1999); Richard Posner, Sex and Reason (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992); Alan Soble, Sex from Plato to Paglia: An Encyclopedia, 2 vols. (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2006); and so on.
5. Jean– Paul Sartre, Being and Nothingness, trans. Hazel Barnes (London: Methuen, 1960), p. 424.
6. Roger Scruton, Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic (London: Weidenfeld and Nicolson, 1986).
7. G.H.W. Hegel, Hegel's Philosophy of Right, trans. and ed. T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1952).
8. Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France (London, 1790).

9. See René Girard, Violence and the Sacred (1972), trans. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977).
10. See David Sloan Wilson, Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society (Chicago: University of Chicago Press, 2002).
11. Roger Scruton, Beauty: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2009).
12. Immanuel Kant, Idea for a General History with a Cosmopolitan Purpose (1784), in On History, ed. Lewis White Beck (New York: Bobbs– Merrill, 1964), Thesis 6.
13. Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem (New York: Viking, 1963).
14. See Bettina Stangneth, Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer (London: Bodley Head, 2015).
15. Jean– Paul Sartre, L'Etre et le neant (Paris, 1943), trans. Hazel E. Barnes (London: Methuen, 1957), pp. 393–407.
16. Anne Applebaum, Gulag (London: Penguin, 2010).
17. I have developed this point in my The Soul of the World (Princeton: Princeton University Press, 2014).
18. Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, book 3, 51, in Samtliche Werke, ed. Arthur Hübscher (Wiesbaden: Eberhard Brockhaus Verlag, 1940), vol. II, p. 300, writing of tragedy, which concerns the original sin, «die Erbsunde, d.h. die Schuld des Daseins selbst.»

مكتبة
t.me/soramnqraa

telegram @soramnqraa

نحن الكائنات البشريّة نوعٌ من الحيوانات، التي تحكمها قوانين البيولوجيا. حياتنا وموتنا هما عمليّتان بيولوجيّتان، تشبهان ما نشاهده عند الكائنات الأخرى، فضلاً عن خضوعنا لاحتياجات بيولوجيّة تؤثّر عليها الجينات، وتتحكّم بها من خلال «دافع التكاثر»، الذي يتجلّى في حياتنا العاطفيّة بطرق تذكّرنا دائماً بالجسد، وبسلطته علينا.

طيلة قرون، ردّد الشعراء والفلاسفة -وعلى رأسهم أفلاطون- قصصاً كثيرة عن الحبّ الإيروتيكيّ، أسبغتْ على موضوع الحبّ قيمة وغموضاً وتميّزاً ميتافيزيقيّاً، ممّا نقله إلى خارج النظام الطبيعيّ. نادراً ما تكشف البيولوجيا عن نفسها هنا، على الرغم من أنّ القصص ستفقد معناها لو لم نكن حيوانات تتكاثر، وتؤسّس موطناً طبيعيّاً من خلال الاصطفاء الجنسيّ sexual selection.

نحن مخلوقات تسعى للاستحواذ على منطقة نفوذ، تماماً كالشمبانزي والذئاب والنمور. سنطالب بها، وسنقاتل كي نسيطر عليها، لأنّ جيناتنا تطالبنا بالاستحواذ الحصريّ على الموطن الحيويّ الذي نعيش فيه، بغية ضمان تكاثرها، وهو ما يعتمد عليه نجاحنا نحن، لكنّنا ندّعي أنّنا نخوض القتال تحت راية معايير سامية: العدالة، التحرّر، السيادة الوطنيّة، إلخ، بل وباسم الربّ ذاته أحياناً. مجدداً، يبدو أنّنا معتادون على أن نروي لأنفسنا قصصاً، تتجاهل الواقع البيولوجيّ الذي تنبع منه، فحتّى أنبل الصفات البشريّة لها جذور بيولوجيّة على ما يبدو: التضحية بالنفس التي تدفع المرأة للتخلّي عن كلّ شيء في سبيل أطفالها، والشجاعة التي تدفع البشر لمجابهة الصعاب والمخاطر في سبيل ما هو عزيز عليهم، بل حتّى الفضائل كالعدالة والزهد، التي تتطلّب منّا أن نتخلّى عن رغباتنا الشخصيّة. وفقاً لوجهة نظر العديد من الأشخاص، سنجد ما يقابل كلّ ما سبق عند الحيوانات الأدنى منّا، وهو ما يتطلّب تفسيراً وحيداً قابلاً للتعميم على الأجناس جميعها.

789933 635626