

في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (2) المواطنة قبل الهوية أو في نقد الجهازيين



ريتشارد رورتي
ترجمة: فتحي المسكيني

مهمهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

في أولوية الديمقراطية على الفلسفة (2)
المواطنة قبل الهوية أو في نقد الجماعويين¹

تأليف: ريتشارد رورتي
ترجمة: فتحي المسكيني

1- هذا النص ترجمة من الإنجليزي للفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب:

- Richard Rorty, *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical Papers Volume I.* (Cambridge: Cambridge University Press,) pp. 175-196

من أجل أن نبرز للعيان وجه التباين بين محاولة رولس أن "يبقى على السطح، على المستوى الفلسفي" والمحاولة التقليدية للحفر عن "الأسس الفلسفية للديمقراطية"، سوف أنعطف على نحو مختصر نحو كتاب صندال الليبرالية وحدود العدل. فهذا الكتاب الواضح والقوي يوفّر لنا حججاً بليغة ومفحمة ضدّ محاولة استعمال تصوّر معيّن للذات، ونظرة ميتافيزيقية معيّنة إلى ما هي عليه الكائنات الإنسانية، لإضفاء مشروعية على السياسة الليبرالية. وينسب صندال هذه المحاولة إلى رولس. إنّ كثيراً من الناس، بما فيهم أنا نفسي، قد أخذ في البداية كتاب رولس نظرية في العدل على أنّه محاولة من هذا النوع. نحن قرأناه بوصفه مواصلة لمحاولة التنوير تأسيس الحدوس الأخلاقية على تصوّر ما للطبيعة الإنسانية (وعلى نحو أكثر تخصيصاً، بوصفه محاولة ما-بعد-كانطية لتأسيسها [185] على مفهوم "المعقولة"). غير أنّ كتابات رولس التي لحقت نظرية في العدل قد ساعدتنا على التحقق من أنّنا قد أسأنا تأويل كتابه، أنّنا غالينا في التوكيد على العناصر الكانطية، وقلّنا من التوكيد على عناصره الهيغلية والديوية. إنّ هذه الكتابات تصرّح أكثر ممّا فعله كتابه بالمذهب ما بعد الفلسفي¹ القاضي بأنّ «ما يبرّر تصوّراً ما للعدل ليس كونه صحيحاً بالنسبة إلى نظام سابق علينا ومعطى لنا، بل تلاؤمه مع فهمنا الأعمق لأنفسنا وآمالنا، وتحقّقنا من أنّه، ضمن تاريخنا والتقاليد التي هي جزء لا يتجزأ من حياتنا العمومية، هو المذهب الأكثر رشداً² بالنسبة إلينا.»³

ومتى أعيدت قراءته في ضوء هذه الفقرات، فإنّ كتاب نظرية في العدل لن يبدو ملتزماً بتفسير فلسفي للذات الإنسانية، بل فقط بوصف تاريخي-سوسيولوجي للطريقة التي نعيش بها الآن.

يرى صندال إلى رولس على أنّه يمنحنا «واجبات أدبية⁴ بوجه إنساني» - بمعنى، مقارنة كانطية ذات نزعة كونية⁵ للفكر الاجتماعي من دون العائق الذي يعوق ميتافيزيقا كانط ذات النزعة المثالية⁶. إنّهُ يتصوّر أنّ ذلك لن يفلح، وأنّ نظرية اجتماعية من الصنف الذي يريده رولس يتطلب منا أن نسلم بنوع الذات التي اخترعها ديكارت وكانط من أجل تعويض الربّ - ذات يمكن أن تُميّز عن «الذات الأمبريقية» الكانطية، باعتبارها مختارة لعدد متنوع من «الرغبات والإرادات والغايات»، بدل أن يكون مجرد سلسلة من الاعتقادات والرغبات. ومن قبل أنّ هكذا سلسلة - ما يسميه صندال «ذاتاً⁷ محدّدة الموقع على نحو جذري»⁸ - هي كلّ ما منحه هيوم لنا، فإنّ صندال يتصوّر أنّ مشروع رولس محكوم عليه بالإخفاق. وحسب تفسير

1- metaphilosophical.

2- reasonable.

3- Rawls, «Kantian Constructivism», p. 519. Italics added.

4- deontology.

5- universalistic.

6- idealistic.

7- sujet.

8- Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 21

صندال، فإنّ مذهب رولس القاضي بأنّ «العدل هو الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية» يتطلب سندا من الدعوى الميتافيزيقية بأنّه «على الضدّ من الغائية، فإنّ ما هو أكثر جوهرية بالنسبة إلى شخصيتنا⁹ ليس الغايات التي نختارها، بل قدرتنا على أن نختارها. وهذه القدرة هي تقع ضمن ذات ينبغي أن تكون سابقة على الغايات التي تختارها»¹⁰

بيد أنّه متى قرأنا نظرية العدل بوصفها سياسية أكثر منها ميتافيزيقية، فإنّ المرء يمكن أن يرى أنّه حين يقول رولس إنّ «الذات هي سابقة على الغايات التي يتمّ إقرارها من طرفها»¹¹ لا يجب أن يعني أنّه يوجد كيان¹² يسمّى «الذات» هو شيء مميّز عن شبكة الاعتقادات والرغبات التي «تملكها» تلك الذات. وحين يقول إنّ «ليس ينبغي علينا أن نحاول أن نعطي شكلا لحياتنا بالنظر أوّلا إلى الخير [186] المعرّف على نحو مستقل»¹³، فهو لا يؤسّس «ينبغي»¹⁴ هذه على دعوى متعلقة بطبيعة الذات. إنّ «ينبغي» لا يجب أن تُفسّر بأنّ نقول «بسبب الطبيعة الباطنة للأخلاق» أو «بسبب أن قدرة ما على الخيار هي ماهية الشخصية» بل بشيء من قبيل «بسبب أنّنا نحن - نحن الورثة المحدثين لتقاليد التسامح الديني و الحكم الدستوري - نضع الحرية قبل الكمال».

إنّ إرادة التوسّل بما نفعله نحن يثير، كما قلت، أشباح المركزية العرقية وأشباح النسبية. فبسبب أنّ صندال مقتنع بأنّ رولس يتقاسم خوف كانط من هذه الأشباح، فهو مقتنع بأنّ رولس بصدّد التفنّيش عن «نقطة أرخميدية» انطلاقا منها يقوم البنية الأساسية للمجتمع» - «جهة نظر لا هي مشبوهة بسبب تورّطها في العالم، ولا هي مفصولة ومن ثمّ مجردة من أهليتها بسبب الفصل»¹⁵ إنّ هذه الفكرة بالتحديد التي تقضي بأنّ جهة نظر ما يمكن أن تكون «مشبوهة بسبب تورّطها في العالم» هي التي يرفضها رولس في كتاباته حديثة العهد. إنّ الجماعويين ذوي الميول الفلسفية، مثل صندال، هم غير قادرين على تصوّر أرضية وسطى بين النسبية وبين «نظرية في الذات»¹⁶ الأخلاقية» - نظرية ليس حول التسامح الديني واقتصاديات السوق الكبرى، مثلاً، بل حول الموجودات الإنسانية بما هي كذلك، منظورا إليها على نحو لا تاريخي. إنّ رولس ما فتى يحاول أن يرسم حدود هكذا أرضية وسطى. وحين يتكلّم عن «نقطة أرخميدية» [187]، هو لا

9- personhood.

10- Ibid. p. 19

11- Rawls, *Theory of Justice*, p. 560

12- an entity.

13- Ibid.

14- should.

15- Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 17

16- sujet.

يعني نقطة خارج التاريخ، بل فقط نوع العادات الاجتماعية المستقرة التي تسمح بنطاق واسع للوارد من الخيارات، هو يقول مثلاً:

«إنّ زبدة هذه الاعتبارات هي أنّ العدل بما هو إنصاف هو، إن صحت العبارة، ليس تحت رحمة الإرادات والمصالح الموجودة. فهي ترسم نقطة أرخميدية لتقويم النسق الاجتماعي من دون التوسّل باعتبارات قبليّة. والهدف طويل المدى للمجتمع هو مرسوم في خطوطه الكبرى يقطع النظر عن الرغبات والحاجات الخاصة بالأعضاء الحاضرين... وليس ثمة مكان للسؤال ما إذا كان يمكن لرغبات الناس في لعب دور الرئيس أو المروّوس ألاّ تكون من الحجم بحيث أنّ المؤسسات الاستبدادية قد تكون مقبولا بها، أو ما إذا كان يمكن لإدراك الناس للممارسات الدينية ألاّ يكون من الإزعاج، حيث إنّ حرية المعتقد قد لا تكون مسموحاً بها.»¹⁷

أن نقول إنّ لا مكان للأسئلة التي قد يثيرها نتشه أو لويولا¹⁸ ليس أن نقول إنّ آراء كلّ منهما هي غير مفهومة (في معنى أنّها «متهاقنة منطقياً» أو «مشوشة مفهوماً»)، ولا هو أن نقول إنّها تجد قاعدتها ضمن نظرية غير متسقة عن الذات، ولا هو أن نقول ببساطة أنّ أفضليّاتنا تتضارب مع أفضليّاتهما. إنّما هو أن نقول إنّ التضارب بين هؤلاء الناس وبيننا هو من الحجم، حيث إنّ «الأفضليّات» هي الكلمة غير المناسبة. فإنّه من الملائم أن نتحدث عن الأفضليّات الذوقية أو الجنسية، لأنّ هذه لا تهّم أحداً إلّا نفسك ودائرتك الضيقة. لكنّه من الضلال أن نتحدث عن «أفضلية» بالنسبة إلى ديمقراطية ليبرالية.

من الأخرى بناء، نحن ورثة التنوير أن نفكر بأعداء الديمقراطية الليبرالية مثل نتشه أو لويولا بوصفهم، حتى نستعمل لفظة رولس، «مجانين». ونحن نفعل ذلك لأنّه ليس هناك من طريقة لأن نرى إليهم، باعتبارهم مواطنين مثلنا في ديمقراطيتنا الدستورية، وأناساً قد يمكن لمخططات حياتهم، إذا توفرت البراعة والإرادة الطيبة، أن تتناسب مع تلك التي من شأن المواطنين الآخرين. إنّهم ليسوا مخبولين بسبب أنّهم قد أخطئوا الطبيعة اللاتاريخية للموجودات الإنسانية. إنّهم مخبولون لأنّ حدود الصحة، إنّما هي معيّنة بواسطة [188] ما يمكننا نحن أن نأخذه مأخذ الجدّ. وهذا، تبعاً لذلك، معيّن بواسطة تنشئتنا ووضعيتنا التاريخية.

إذا كان هذا النحو من التطرّق إلى نتشه ولويولا قد يبدو ذا مسحة مركزية عرقية، فذلك بسبب أنّ التقليد الفلسفي قد عوّدنا على الفكرة القاضية بأنّ أيّ شخص يريد أن ينصت للعقل - وأن يسمع كلّ الحجج - يمكن له أن يبلغ إلى ناحية الحقيقة. هذا الرأي، الذي يسميه كيركغارد «سقراطية» ويقابله مع الدعوى القائلة بأنّ نقطة انطلاقنا قد يمكن أن تكون بكل بساطة حدثاً تاريخياً، هي متضافرة مع الفكرة القاضية بأنّ الذات الإنسانية لها مركز ما (شرارة إلهية، أو ملكة راصدة للحقيقة تُسمّى «العقل») وبأنّ الحجاج، متى أُعطي الوقت والصبر،

17- Ibid., pp. 261-2

18- Loyola.

سوف ينفذ إلى هذا المركز. أمّا بالنسبة إلى مقاصد رولس؛ فنحن لا نحتاج إلى هذه الصورة. نحن أحرار في أن نرى الذات باعتبارها بلا مركز، باعتبارها عرضية¹⁹ تاريخية في كل أطوارها. فرولس لا يحتاج ولا هو يريد أن يدافع عن أولوية الحق على الخير كما دافع كانط عنه، باستحضار نظرية في الذات تجعل منها أكثر من «ذات أمبريقية»، وأكثر من «ذات²⁰ محدّدة الموقع على نحو جذري». هو على الأرجح يفكر بكانط على أنه برغم كونه كان على حق إلى حدّ كبير فيما يتعلق بطبيعة العدل، فهو قد كان على خطأ إلى حدّ كبير فيما يتعلق بطبيعة الفلسفة ووظيفتها.

على نحو أخصّ، هو يمكن أن يرفض الدعوى الكانطية لدى صندال القاضية بأنّ ثمة «مسافة بين الذات²¹ والوضعية هي ضرورية لكلّ قياس للانفصال، وهي على نحو لا مردّ له جوهرية للمظهر التملّكي الذي من شأن أيّ تصوّر متنسق للذات»²². ويعرّف صندال هذا المظهر بالقول: «أنا لا أستطيع أبدا أن أكون بالكلية مشكّلا بواسطة صفاتي... لا بدّ أنّ ثمة بعض الصفات التي أملكها²³ أكثر ممّا أكونها». أمّا لدن التأويل الذي أقدمه عن رولس، فنحن لسنا في حاجة إلى تمييز قطعي بين الذات ووضعيتها. نحن يمكننا أن نرفض النظر في التمييز بين صفة الذات ومقوم الذات، بين أعراض الذات وماهيتها، بوصفها ميتافيزيقية «فحسب». وإذا كنّا ميّالين إلى التفلسف، فنحن سوف نرغب في المعجم المقدّم من طرف ديوي وهيدغر وديفيدسن ودريدا، مع تحذيراته الثاوية فيه ضدّ الميتافيزيقا، بدل ذلك المقدّم [189] من طرف ديكرت وهيوم وكانط. وذلك أنّه إذا استعملنا المعجم الأوّل، فسوف نكون قادرين على النظر إلى التقدم الأخلاقي، باعتباره تاريخا نصنع فيه [الأشياء]²⁴ بدلا من تاريخ نعثر فيه [عليها]²⁵، تاريخ إنجاز شعريّ من طرف أفراد وجماعات «محدّدة الموقع على نحو جذري»، بدل كونه كشفا متدرّجا للنقاب، عبر استعمال «العقل»، عن «المبادئ» أو «الحقوق» أو «القيم».

إنّ دعوى صندال بأنّ «مفهومنا عن ذات²⁶ معطاة على نحو قبلي ومستقلة عن موضوعاتها يمنح أساسا للقانون الأخلاقي ... يكمل بقوة رؤية الواجبات الأدبية²⁷» هي حقّ كفاية. لكنّ أن تقترح هذا النوع من التكملة القويّة على رولس هو أن تهدي له هدية مسمومة. ذلك يشبه أن نهدي إلى جيفرسون حجة على

19- contingency.

20- subject.

21- subject.

22- Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 20

23- has.

24- making.

25- finding.

26- sujet.

27- deontological.

التسامح الديني مؤسسة على تفسير الكتاب المسيحي. إن استبعاد الافتراض بأن القانون الأخلاقي يحتاج إلى «تأسيس» هو بالتحديد ما يميز رولس عن جيفرسون. وإن ذلك هو بالتحديد ما يسمح له بأن يكون طبيعانياً من نسل ديوي لا يحتاج لا إلى التمييز بين الإرادة والعقل ولا إلى التمييز بين مقومات الذات وصفات الذات. هو لا يرغب في «رؤية كاملة للواجبات الأدبية»، رؤية قد تفسّر لم ينبغي علينا أن نعطي الأولوية للعدل على تصوّرنا للخير. فهو يباشر نتائج الدعوى القاضية بأن ذلك أولى، لا افتراضاتها المسبقة. وليس رولس بمهتمّ بالشروط التي من شأن هوية الذات²⁸، وإنما فقط بالشروط التي من شأن المواطنة ضمن مجتمع ليبرالي.

لنفرض أن المرء يسلّم بأن رولس لا يحاول القيام باستنباط متعالٍ لليبرالية الأمريكية أو تزويد المؤسسات الديمقراطية بأسس فلسفية، بل هو فقط يسعى إلى تنسيق المبادئ والحدوس المميّزة لليبراليين الأمريكيين. ومع ذلك، فإنّه قد يبدو أن المسائل الهامة التي أثيرت من قبل [190] تُقَاد الليبرالية قد وقع تحاشيها. لننظر في الدعوى القائلة بأننا، نحن الليبراليين، نستطيع بكل بساطة أن ننزع الأهلية عن نتشه ولويولا بوصفهما مخبولين. للمرء أن يتخيّل هذين الاثنين يردّان بأنهما على وعي تام بأن آراءهما لا تؤهلّهما للمواطنة في ديمقراطية دستورية وأن الساكن النموذجي لهذا ديمقراطية سوف ينظر إليهما على أنّهما مخبولان. بيد أنّهما سيأخذان هذه الوقائع بوصفها اتهامات إضافية ضد الديمقراطية الدستورية. إنّهما يتصوّران أن نوع الشخص المخلوق من قبل هكذا ديمقراطية ليس هو ما ينبغي أن يكون عليه كائن إنساني.

بعثورنا على موقف جدلي إزاء نتشه ولويولا، نحن، الديمقراطيون الليبراليون، نوجد أمام قياس أقرن²⁹. فإن نرفض الحجاج حول ماذا يجب أن يكون عليه الكائن الإنساني يبدو وكأنّه أمر يُظهر ازدياءً لروح التكيف والتسامح التي هي جوهرية للديمقراطية. لكنّه ليس من الواضح كيف نقيم الحجة على الدعوى بأن الكائنات الإنسانية يجب أن تكون ليبرالية بدل أن تكون متطرفة، وذلك من دون أن نعود إلى نظرية في الطبيعة الإنسانية، إلى الفلسفة. إنّّه لا بدّ لنا أن نلجّ على أنّه ليس كلّ حجة تحتاج لأنّ نتعرّض لها في حدود المصطلح الذي قُدِّمت به. إنّ التكيف والتسامح ينبغي أن يَكفّا عن إرادة العمل ضمن أيّ معجم قد يأمل محاور ما في استخدامه، والأخذ مأخذ الجدّ بأيّ موضوع يطرحه على النقاش. أن نأخذ بهذا الرأي هو جزء لا يتجزأ من إسقاط الفكرة القاضية بأنّ معجماً أخلاقياً واحداً وطاقماً واحداً من الاعتقادات الأخلاقية هما صالحان لكلّ جماعة إنسانية في أيّ مكان، ومن التسليم بأنّ التطوّرات التاريخية يمكن أن يقودنا بكل بساطة إلى إسقاط الأسئلة والمعجم الذي طُرِحت فيه تلك الأسئلة.

وكما أن جيفرسون قد رفض ترك الكتاب المسيحي يحدّد المصطلح الذي ضمنه يجب مناقشة المؤسسات السياسية التي علينا الاختيار بينها، كذلك نحن إمّا ينبغي أن نرفض الإجابة عن السؤال «أيّ نوع من الكائن

28- the self.

29- dilemma. القياس الأقرن برهان ذو حدّين أو قرنين يُكره الخصم على اختيار واحد من بدليين كلاهما في غير مصلحته (م).

الإنساني أنت تأمل في إنتاجه؟» أو، على الأقل، ينبغي ألا نترك إجابتنا عن هذا السؤال تملي علينا إجابتنا عن السؤال «هل أن العدل هو الأول؟». إنه ليس أكثر بداهة أن تقاس المؤسسات الديمقراطية بنوع الشخص الذي تخلقه، من كونها يجب أن تقاس على الوصايا الربانية. وليس من البديهي أنها يجب أن تقاس بأي شيء أكثر خصوصية من الحدوس الأخلاقية للجماعة التاريخية الخاصة التي خلقت تلك المؤسسات. إن الفكرة القاضية بأن المساجلات الأخلاقية والسياسية يجب دوماً أن «تُردّ إلى مبادئ أولى» هو معقول إذا كان يعني فحسب أنه يجب علينا أن نفتش عن أرضية مشتركة على أمل الوصول إلى اتفاق. لكن ذلك مضلل إذا أخذ على أنه دعوى تقضي بأنه يوجد نظام طبيعي للمقدمات منها يُستدلّ على نتائج أخلاقية وسياسية - هذا فضلاً عن الدعوى بأن محاوراً معيناً (مثلاً نيتشه أو لويولا) كان قد أدرك بعد ذلك النظام. إن الجواب الليبرالي على الدعوى الثانية للجماعيين ينبغي أن تكون، بذلك، أنه حتى إذا كانت الشخصيات النموذجية للديمقراطيات الليبرالية باهتة، محاسبة، تافهة وغير بطولية، فإنّ غلبة هذا النوع من الناس ربما كان ثمناً معقولاً ينبغي دفعه من أجل الحرية السياسية.

[191] من المؤكد أنّ روح التكيف والتسامح تدعونا إلى ضرورة البحث عن أرضية مشتركة مع نيتشه ولويولا، لكنّه ليس ثمة طريقة للقول مسبقاً أين أو هل سيُعثَر على هذا النوع من الأرضية المشتركة. لقد افترض التقليد الفلسفي بأنه ثمة بعض الموضوعات (مثلاً، «ما هي الإرادة الإلهية؟»، «ما هو الإنسان؟»، «ما هي الحقوق التي هي داخلية في صلب النوع؟») التي يملك كلّ امرئ أو ينبغي أن يملك تصوّرات حولها وأنّ هذه الموضوعات هي أولى ضمن نظام التبرير من تلك التي هي موضع النزاع في المشاورات السياسية. وهذا الافتراض يصاحب الافتراض الآخر بأنّ الكائنات الإنسانية تملك مركزاً طبيعياً يمكن للتحقيق الفلسفي أن يحدّد موقعه وأن ينيّره. أمّا النظر المُفْضي إلى أنّ الكائنات الإنسانية هي شبكات عمل من الاعتقادات والرغبات بلا مركز، وأنّ معاجمها وآراءها هي معيّنة من قبل ظروف تاريخية، فهو، على نحو مباين للأول، يجيز إمكانية ألا يكون ثمة تواشج كاف بين شبكتين من هذا النوع للتمكين من اتفاق حول الموضوعات السياسية، أو حتى نقاش مفيد حول هكذا موضوعات. نحن لا نستنتج أنّ نيتشه ولويولا هما مخبولان بسبب أنّهما يتّخذان تصوّرات غير عادية حول بعض الموضوعات «الأساسية»؛ بل، نحن لا نستنتج ذلك إلّا بعد أن جعلنا محاولات واسعة لتبادل الآراء السياسية نتحقق من أنّنا نمشي في غير شيء سهلاً.

يمكن للمرء أن يلخص هذه الطريقة في الإمساك بالقرن الأول من القياس الأقرن الذي رسمت ملامحه سابقاً بالقول إنّ رولس يضع السياسة الديمقراطية أولاً، والفلسفة في المحل الثاني. هو يُبقي على التعهّد السقراطي بالتبادل الحرّ لوجهات النظر من دون التعهّد الأفلاطوني بإمكانية اتفاق كلّ - إمكانية موقّعة بواسطة المذاهب الإبيستيمولوجية مثل نظرية التذكّر الأفلاطونية أو نظرية كانط في العلاقة بين المفاهيم

المحضة والمفاهيمات الأمبريقية. إنه يحرر السؤال عما إذا كان يجب علينا أن نكون متسامحين وسقراطيين من عهدة السؤال عما إذا كانت هذه الخطة ستهدينا إلى الحقيقة. إنه مكتف بأنه يجب أن يهدي إلى أي توازن متفكر بين الذات³⁰ قد يمكن التحصل عليه، ضمن التركيبة العرضية للذوات موضع السؤال. إن الحقيقة، منظورا إليها بالطريقة الأفلاطونية [192]، بوصفها إدراكاً لما يسميه رولس «نظاماً سابقاً علينا ومعطى لنا»، هي ببساطة غير مناسبة للسياسة الديمقراطية. كذلك، فإن الفلسفة، من حيث هي تفسير للعلاقة بين هكذا نظام وبين الطبيعة الإنسانية، هي ليست مناسبة أيضاً. وحين تدخل الاثنان في خلاف، فإن الديمقراطية تأخذ الأولوية على الفلسفة.

قد يبدو أن هذا الاستنتاج عرضة لاعتراض لا غبار عليه. ربما يبدو أنني قد استبعدت الاهتمام بالنظريات الفلسفية عن طبيعة الرجال والنساء على أساس هكذا نظرية فحسب. لكن سجل أنه رغم أنني قد قلت بشكل متواتر، إن رولس يمكن أن يكون مكتفياً بمفهوم ما عن الذات الإنسانية بوصفها شبكة من الاعتقادات والرغبات التاريخية التي لا مركز لها، فإنني لم أقترح أنه يحتاج إلى هكذا نظرية. إن هكذا نظرية لا تمنح النظرية الاجتماعية الليبرالية أي قاعدة. وإذا أراد أحد نموذجاً عن الذات الإنسانية، فإن صورة شبكة بلا مركز سوف تسد هذه الحاجة. أما بالنسبة إلى مقاصد النظرية الاجتماعية الليبرالية، فإن المرء يمكنه أن يعمل من دون هكذا نموذج. يمكن للمرء أن يفلح في تدبر أمره بالحس المشترك والعلم الاجتماعي، وهي مناطق خطاب نادراً ما يظهر مصطلح «الذات» فيها.

أما إذا كان المرء، برغم ذلك، له ذائقة للفلسفة - وإذا كان توجّهه وسعيه الخاص للكمال، يستلزم بناء نماذج عن هكذا كيانات من قبيل «الذات» و«المعرفة» و«اللغة» و«الطبيعة» و«الإله» أو «التاريخ»، واستصلاحها قدر استطاعته حتى تنسجم فيما بينها - فإن المرء سوف يرغب في صورة عن الذات. وبما أن توجّهي الخاص هو من هذا الصنف، وأن الهوية³¹ الأخلاقية التي آمل أن أنشئ حولها هكذا نماذج هي تلك التي من شأن مواطن دولة ديمقراطية ليبرالية، فأنا أوصي بصورة الذات بما هي شبكة عرضية بلا مركز لأولئك الذين لهم أنواق مماثلة وهويات مماثلة. لكنني لن أوصي بها لأولئك الذين لهم توجّه مماثل إلا أن لهم هويات أخلاقية مخالفة - هويات بُنيت مثلاً على محبة الرب، أو مجاوزة الذات التنشوية، أو التمثيل الدقيق للواقع كما هو في ذاته، أو التنقيب عن «جواب صحيح واحد» للأسئلة الأخلاقية، أو على التفوق الطبيعي لنوع معين من الأشخاص. يحتاج هكذا أشخاص إلى نموذج عن الذات أكثر تعقيداً وأهمية، وأقلّ سذاجة. نوع يشتبك بطرق معقدة مع نماذج معقدة من الأشياء من قبيل «الطبيعة» أو «التاريخ». وعلى ذلك، فإن هكذا مواطنين، ولأسباب براغماتية أكثر منها أخلاقية، قد يكونوا مواطنين مخلصين في مجتمع ديمقراطي ليبرالي. هم ربما يحتقرون الجزء الأكبر من المواطنين المماثلين لهم، لكنهم على استعداد لأن

30- intersubjective.

31- identity.

يسلموا بأنّ غلبة هذا النوع الحقيق من الأشخاص هو أقلّ شرّاً من فقدان الحرية السياسية. قد يكونون سعداء على نحو حزين بأنّ حسّهم الأخلاقي الخاص ونماذج الذات الإنسانية التي يطوّرونها لصياغة هذا الحسّ- طرق العناية بوحدهم - ليست أمراً يهمّ هكذا دولة. لقد بيّن لنا رولس وديوي كيف يمكن للدولة الليبرالية أن تتجاهل الفرق بين الهويات الأخلاقية لغلوكون وتراسيماخوس، تماماً كما تتجاهل الفرق بين الهويات الدينية لأسقف كاثوليكي و نبيّ مورموني³².

غير أنّه ثمة نكهة مفارقة في هذا الموقف إزاء نظريات الذات. قد يميل المرء إلى القول بأنّني قد تحاشيت مفارقة المرجعية الذاتية³³ وذلك فقط بالسقوط في ضرب آخر منها. فأنا أفترض مسبقاً أنّ المرء [193] حرّ في أن يعدّ نموذجاً للذات يناسب ذاته، وأن ينسجه وفقاً لسياسته وديانته أو حسّ الخاص بمعنى حياته. هذا يفترض، في المقابل، أنّه ليس ثمة «حقيقة موضوعية» فيما يتعلق بماذا تكون الذات الإنسانية في الواقع³⁴. ذلك يبدو، في المقابل، بمثابة دعوى لم يكن يمكن تبريرها إلّا على أساس نظرة ميتافيزيقية-ابستمولوجية من النوع التقليدي. إذ من المؤكد أنّه إذا كان شيء ما مجالاً لهكذا نظرة، فهو السؤال حول ما إذا كان يوجد أو لا يوجد ضرب من «الأمر الواقع»³⁵. لذلك، فإنّ مناقشتي ينبغي في نهاية المطاف أن تعود إلى المبادئ الفلسفية الأولى.

لا يسعني في هذا الموضع أن أقول سوى أنّه إذا كان ثمة أمر واقع قابل للاكتشاف يوجد حوله أمر واقع، فإنّ الميتافيزيقا ونظرية المعرفة ستكونان بلا ريب الطرف الذي سوف يكتشف ما-بعد-الواقع³⁶ المشار إليه. لكنني أتصوّر أنّ الفكرة الحقيقية عن «أمر واقع» معين هي من النوع الذي سنكون بحال أفضل من دونه. إنّ فلاسفة مثل ديفيدسن ودريدا، حسب رأيي، قد أعطونا سبباً وجيهاً لأن نتصوّر أنّ تعابير مثل فيزيكس/نوموس. في ذاته/لنا نحن³⁷، والتمييزات الموضوعية-الذاتية إنّما كانت درجات من سلّم نستطيع الآن أن نقذف به بعيداً بكلّ أمان. إنّ السؤال عمّا إذا كانت الأسباب التي قدّمها هؤلاء الفلاسفة من أجل هذه الدعوى هي ذاتها أسباب ميتافيزيقية-ابستمولوجية، وإذا كان الأمر بالنفي، أي نوع من الحجج كانت، يصدمني بوصفه سؤالاً كليلاً وعقياً. ومرة أخرى، أنا أعود وراءاً إلى الخطة الهلامية³⁸ التي تركز على أنّ التوازن المتفكّر هو كلّ ما نحتاج أن نحاوله - أنّه لا وجود لنظام طبيعي لتبرير الاعتقادات، ولا تخطيط للحجاج مقدّر سلفاً علينا أن نخطّه. إنّ التخلص من هكذا تخطيط إنّما يبدو لي أنّه واحد من الفوائد العديدة من تصوّر الذات بوصفها شبكة

32- Mormon - مورموني أي عضو في طائفة دينية أمريكية أنشأها جوزيف سميث عام 1830 و قد أباحت تعدد الزوجات فترة ثم حضرته (م).

33- self-referential paradox.

34- really.

35- a "fact of the matter".

36- meta-fact.

37- physis-nomos, in se-ad nos.

38- holist.

بلا مركز. ثمة فائدة أخرى، هي أنّ الأسئلة حول من الذي أمامه نحن نحتاج إلى تبرير أنفسنا - الأسئلة حول من الذي يُعدّ متطرفاً ومن الذي يستحقّ جواباً - إنّما يمكن أن تُعالج بوصفها لا تعدو أن تكون أموراً إضافية علينا أن نرتبها في نطاق السباق نحو الوصول إلى توازن متفكّر.

بيد أنّه يمكنني أن أقوم بملاحظة من أجل تعديل الصبغة الجماليّة اللامبالية التي اعتنقتها إزاء المسائل الفلسفية التقليدية؛ ذلك أنّه يوجد غرض أخلاقي وراء هذه اللامبالاة. إنّ تشجيع اللامبالاة إزاء الموضوعات الفلسفية التقليدية، إنّما يخدم نفس الغرض الذي يخدمه تشجيع اللامبالاة إزاء الموضوعات اللاهوتية التقليدية. وكما ظهور اقتصاديات السوق، ونموّ القدرة على القراءة والكتابة، وتكاثر الأجناس الفنية، والتعددية الطائشة للثقافة المعاصرة، كذلك فإنّ هكذا سطحية ولامبالاة فلسفية، إنّما تساعد على تواتر نزع القداسة عن العالم. إنّها تساعد على جعل سكان العالم براغماتيين أكثر، ومتسامحين أكثر، وليبراليين أكثر، ومتفتّحين أكثر إزاء دعوة المعقولة الأدوات.

إذا كانت الهوية الأخلاقية للمرء تتمثل في كونه مواطناً في نظام³⁹ ليبرالي، فإنّ تشجيع اللامبالاة ربما يخدم أغراضه الأخلاقية. إنّ الالتزام الأخلاقي، على كل حال، لا يتطلب أن نأخذ مأخذ الجدّ كلّ الأمور التي هي، لأسباب أخلاقية، مأخوذة مأخذ الجدّ من طرف المواطنين المماثلين لنا. إنّ الأمر ربما يتطلب العكس بالضبط. ذلك قد يتطلب أن نحاول أن نهزأ بها على خلاف⁴⁰ عادتنا في الأخذ بهذه الموضوعات مأخذ الجدّ. ربما ثمة أسباب جدّية لهذا الهُزء منها. وعلى نحو أعمّ، نحن لا يجدر بنا أن نسلّم بأنّ الجماليّ هو دائماً عدوّ للأخلاقي. قد ينبغي [194] أن أزعّم أنّ إرادة النظر إلى الأشياء على نحو جماليّ - الرغبة في الانغماس في ما سمّاه شيلر⁴¹ «لعباً» ونبذ ما سمّاه نتشه «روح الجدّية» - إنّما كانت في التاريخ القريب للمجتمعات الليبرالية وسيلة مهمة للتقدم الأخلاقي.

لقد قلت الآن كلّ ما كان عندي لأقوله بشأن الثالثة من دعاوى الجماعويين التي ميّزتها في صدر الكلام: الدعوى بأنّ النظرية الاجتماعية للدولة الليبرالية تقف على مسبّقات فلسفية خاطئة. أمل أنّي قدّمت أسباباً للتفكير بأنّه بقدر ما يكون الجماعوي⁴² ناقداً لليبرالية، فهو يجب أن يتخلّى عن هذه الدعوى ويجب بدلاً من ذلك أن يطوّر واحدة من الدعويّين الأوليين: الدعوى الإمبريقية بأنّ المؤسسات الديمقراطية لا يمكن أن تتماشى مع معنى الهدف المشترك الذي يسرّ المجتمعات السابقة على الديمقراطية، أو الحكم الأخلاقي بأنّ منتجات الدولة الليبرالية هي ثمن جدّ غال علينا دفعه من أجل إزالة الشرور التي سبقته. إنّّه إذا كان النقاد

39- polity.

40- out.

41- Schiller.

42- the communitarian.

الجماعويون يتمسكون بهاتين الدعويين، فإنهم سوف يتفادون نوع الكآبة الختامية التي بها تنتهي كتبهم على نحو مميز. يقول لنا هيدغر، مثلاً، إننا «جننا بعد الأوان بالنسبة إلى الآلهة، وقبل الأوان بالنسبة إلى الوجود». ويُنهي أنجار⁴³ كتابه المعرفة والسياسة بتوجيه نداء نحو إله محتجب⁴⁴. ويُنهي ماكنطايير⁴⁵ كتابه بعد الفضيلة⁴⁶ بالقول إننا «لا ننتظر غودو⁴⁷ بل قديساً⁴⁸ آخر - هو بلا ريب مختلف جداً». أما صندال، فيُنهي كتابه بالقول إن الليبرالية «تنسى إمكانية أنه حين تكون السياسة جيدة، نحن نستطيع أن نعرف خيراً مشتركاً نحن لا نستطيع أن نعرفه وحدنا»، لكنه لم يقترح أيّ مرشح لهذا الخير المشترك.

بدلاً من هكذا اقتراح بأن التفكير الفلسفي، أو رجوعاً ما إلى الدين، قد يمكّننا من إعادة إضفاء القداسة على العالم، أنا أتصور أنّ الجماعويين ينبغي أن يتشبهوا بالسؤال عما إذا كان نزع القداسة عن العالم، في ميزان المقارنة، قد أعطانا من الأذى أكثر من الخير، أم خلق من الأخطار أكثر مما أزال من أماننا. في نظر ديوي، إنّما نزع القداسة الجماعي⁴⁹ والعمومي هو الثمن الذي ندفعه من أجل التحرر الفردي والخصوصي، نوع التحرر الذي كان إيمرسون⁵⁰ يتصور أنه أمريكي على وجه مميز. كان ديوي على قدر وعي فيبر⁵¹ بأنه ثمة ثمن كان ينبغي دفعه، لكنه كان يتصور أنه يستحق أن يُدفع. لقد سلّم بأنه لا وجود لخير أنجزته المجتمعات الأولى يستحق أن نظفر به من جديد إذا كان الثمن هو تقليص قدرتنا على أن ندع الناس لشأنهم، أن نتركهم يجربون رؤاهم الخاصة عن الكمال في سلام. لقد أعجب بالعادة الأمريكية في منح الديمقراطية الأولوية على الفلسفة بأن يسأل، في شأن كلّ رؤية لمعنى الحياة، «ألا يتعارض تحقيق هذه الرؤية مع قدرة الآخرين على العمل من أجل خلاصهم الخاص؟» إنّ منح الأولوية لهذا السؤال ليس «طبيعياً» أكثر من منح الأولوية، لنقل، لسؤال ماكنطايير⁵² «أي نوع من الكائنات البشرية ينبثق عن ثقافة الليبرالية؟» أو سؤال صندال «هل يمكن لجماعة من الذين يجعلون العدل في المقام الأول أن يكونوا أبداً سوى جماعة من الغرباء؟» إنّ [195] السؤال المتعلق بتحديد أيّ من هذه الأسئلة هو له الأولوية على البقية، هو بالضرورة قد تمّ تفاديها من قبل كلّ واحد منهم⁵³. لا أحد هو أكثر تعسفاً من أيّ واحد آخر. لكن ذلك يعني أنه لا أحد

43- Unger.

44- *Deus absconditus*.

45 - MacIntyre.

46- *After Virtue*.

47- Godot.

48- St. Benedict.

49- communal.

50- Emerson.

51- Weber.

52- MacIntyre.

53- *everybody*.

متعسف البتة. ليس كل واحد سوى أنه يؤكد أن الاعتقادات والرغبات التي يعتبر أنها عزيزة عليه إلى أبعد الحدود يجب أن تكون في المحل الأول من نظام النقاش. وذاك ليس تعسفاً، بل هو إخلاص.

إن خطر إعادة تقديس العالم، من وجهة نظر ديوي، هو أنها ربما تتعارض مع تطور ما يسميه رولس «وحدة اجتماعية لوحدات اجتماعية»، بعضها ربما تكون (وفي نظر إيمرسون يجب أن تكون) بالفعل جُذ صغيرة. إذ من الصعب أن تكون معاً مفتونا بقداصة رواية ما عن العالم ومتسامحا مع كل الروايات الأخرى. إنني لا أحاول أن أناقش السؤال عما إذا كان ديوي محقاً في هذا الحكم المتعلق بالأخطار والوعود المنجرة عن ذلك. لقد دلت فقط على أن هذا النوع من الحكم لا يفترض ولا يسند نظرية في الذات. كذلك أنا لم أحاول أن أدرس تنبؤ هوركهايمر وأدورنو بأن «المعقولية الهدامة» للتنبؤ سوف تتسبب على الأرجح في إخفاق الديمقراطيات الليبرالية.

إن الشيء الوحيد الذي عليّ قوله في شأن هذا التنبؤ هو أن انهيار الديمقراطيات الليبرالية لا يمنح، بحد ذاته، بدهة أكثر للدعوى القائلة بأن المجتمعات البشرية لا يمكن أن تنجو من دون آراء متقاسمة على نحو واسع حول الأمور ذات الأهمية القصوى- تصورات متقاسمة حول مكاننا في الكون ورسالتنا على الأرض. ربما هي لا تستطيع أن تنجو تحت هذه الشروط، لكن الانهيار المحتمل للديمقراطيات لن يبين لنا، بحد ذاته، أن هذا هو[196] واقع الحال - ولا هو سيبين أن المجتمعات البشرية تتطلب ملوكاً أو دينا قائماً، أو أن الجماعة السياسية لا يمكن أن توجد خارج المدن-الدول⁵⁴ الصغيرة.

إن كلاً من جيفرسون وديوي قد وصفا أمريكا باعتبارها «تجربة». فإذا فشلت التجربة، فإن أحفادنا سوف يتعلمون شيئاً مهماً. لكنهم لن يتعلموا حقيقة فلسفية، ولا هم سيتعلمون حقيقة دينية. سوف يحصلون فقط على بعض التلميحات حول ما ينبغي الاحتراس منه حين يقيمون تجربتهم اللاحقة. وحتى إذا لم يبق أي شيء آخر من عصر الثورات الديمقراطية، فإن أحفادنا ربما سيتذكرون أن المؤسسات الاجتماعية يمكن أن يُنظر إليها بوصفها تجارب تعاون أكثر منها محاولات لتجسيد نظام كوني أو لا تاريخي. وإنه من الصعب أن نعتقد أن هذا التذكّر لا قيمة له.

انتهى

54- city-states.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com