الليبرالية والفردية والهوية

كوامي أنتوني أبياه

ترجمة: فؤاد عبد المطلب

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

جميع الحقوق محفوظة © 2021

All rights reserved © 2021

الليبرالية والفردية والهوية[1][2]

كوامي أنتوني أبياه[3]

ترجمة: **فؤاد عبد المطلب**

1. بدأت هذه المقالة رداً على تحديات توم نايجل وروني دووركين وريتشارد بيرنشتاين لقول المزيد حول السمات المختلفة لأخلاق الهوية. وأنا ممتن لهم. وأدين أيضاً إلى محرري هذه المجلة، وإلى جورج غارسيا، الذي ساعدتني تعليقاته المكتوبة في مراجعة هذه المقالة. كانت لدي الفرصة لمناقشة هذه المقالة في جامعة فاندربيلت (حيث بدأت كمحاضرة هاري هاوارد الابن في العلوم الإنسانية)، وجامعة روتجرز، والكلية الجامعية في لندن، والحلقة الدراسية النظرية بكلية الحقوق في هارفارد، ومركز العلوم الإنسانية الوطني، ومعهد العلوم الإنسانية في نيويورك. أتمنى لو استطعت متابعة المزيد من الرؤى العديدة التي اكتسبتها من هذه المناقشات، خصوصاً لأنني تعلمت في هذه الأماكن كلها كم من ادعاءاتي تسبب النقاش.

2. نشر هذا البحث أول مرة بالإنجليزية في مجلة كرتكل إنكوايارى (الاستقصاء النقدي) الصادرة ضمن منشورات جامعة تشيكاغو، المجلد 27، العدد 2 (شتاء 2001م)، ص332-305. (المترجم)

3. كوامي أنتوني أبياه هو تشارلز هـ. كارزويل أستاذ الدراسات الأفريقية الأمريكية والفلسفة في جامعة هارفارد ومؤلف، مع أيمي غوتمان، وعي اللون: المبادئ الأخلاقية للعرق (1996م). وهو أيضاً محرر مساعد، مع هنري لويس غيتس الابن، لكتاب Africana: موسوعة التجربة الأفريقية والأفريقية الأمريكية (1999م).

هل تريدون معرفة الحدث الكبير في حياتي؟ لقد منحت عبقريتي لحياتي، ولعملي موهبتي فقط.
أوسكار وايلد**

يجب أن نخلق أنفسنا كعمل فني.

ميشيل فوكو***

سمعت عن الليبرالية أولاً في مناقشات السياسة البريطانية، حيث عنت وجهات نظر الحزب الذي لم يكن محافظاً (أي حزب المحافظين) ولا اشتراكياً (أي حزب العمل). بدأت الليبرالية في ذلك المعنى بحرف L الكبير، بالطريقة التي يبدأ بها الجمهوري والديمقراطي بحرف R وحرف D كبيرين عندما يشيران إلى الحزبين. ولكن في الفلسفة بدأنا نستعمل كلمة ليبرالية بحرف l صغير للإشارة إلى تقليد معين في السياسة وفلسفة السياسة التي ربما سيوافق على أفكارها المركزية أكثر الناس في الأحزاب السياسية الأربعة في بريطانيا والولايات المتحدة التي ذكرتها تواً. في المعنى الذي أناقش التعبير فيه، مثلما السياسيون الانتخابيون الأمريكيون كلهم جمهوريون بحرف r صغير وديمقراطيون بحرف d صغير، السياسيون البريطانيون كلهم ليبراليون بحرف l صغير. وفي الحقيقة، إذا كانت توجد كلمة للإجماع الذي تُناقش ضمنه السياسة الانتخابية في العالم الصناعي اليوم، فمن المفضل أن تكون الليبرالية، حتى إذا كان يوجد بعض الذين يرفضون التعبير هذا لأن له ارتباطات لا يهتمون بها.

إذا كنت فيلسوفاً فإن الإجماع لا يجعلك سعيداً دائماً. وقد علق نيتشه ذات مرة على التأثير الذي قد يكون (consensuss apientium) -اتفاق الحكماء- دليلاً على غياب الحقيقة[1]. وكالمعتاد، كان يبالغ. ولكن حقيقة أن كل شخص يبدو موافقاً على شيء ما ليست دليلاً دائماً على أننا مصيبون. وحتى إذا كنا مصيبين، فقد يحسن أن نفكر في المبادئ والقيم والمثل العليا، التي تقع تحت موافقتنا، ليس لمجرد جعل الإجماع أكثر أماناً ثقافياً، ولكن لاستكشاف النتائج التي لم نلاحظها أيضاً. ولبدء مثل هذا الاستكشاف للإجماع، على أية حال، نحتاج أولاً لقول شيء ما حول التقليد الليبرالي.

يبدو لي أنه توجد طريقتان واضحتان للاستمرار في قول ما تعنيه بالليبرالية؛ إحداهما تاريخية، وهي الإشارة إلى التطور خلال القرون القليلة الماضية، ولكن خصوصاً منذ الثورتين الأمريكية والفرنسية،

** مقتبس في لا جونيس، (إرنست)، وجيد، (أندريه)، وبلي، (فرانز)، في ذكرى أوسكار وايلد، ترجمة بيرسيفال بولارد (غرينيتش، كونكتيكوت، 1905م)، صفحة 49. انظر أيضاً جيد، 29 حزيران/ يونيو 1913م، مذكرات أندريه جيد، ترجمة. جوستين أوبرين، 4 أجزاء. (نيويورك، 1947م)، 1: 339

*** فوكو، ميشيل، «حول علم أنساب الأخلاق، «الأخلاق: الموضوعية والحقيقة، الجزء الأول من أعمال فوكو الأساسية، إعداد بول رابينو (نيويورك، 1997م)، صفحة 262

1. نيتشه، فريدريك، غسق الأصنام، ترجمة. ر. ج. هولينغدال (لندن، 1968م)، الصفحتان 30-29

كشكل جديد من الحياة السياسية. يجد هذا الشكل من الحياة تعبيراً في بعض النظم السياسية: من بينها، من ناحية، إعادة النظام الجمهوري، أو الدستورية على الأقل بدلاً من الملكية المطلقة، والحكام المنتخبون بدلاً من الوراثيين، وبشكل أعم، نوع ما يجتذب موافقة المحكومين؛ ومن ناحية أخرى، نظام قانوني يحترم حقوقاً أساسية معينة، ويحدد سلطة الذين يحكمون. هذه الحقوق المدنية أو السياسية تحقق للمواطنين مجالاً معادلاً للحريات بما فيها حريات الخطاب السياسي والصحافة والدين. ويمكن لكل من هذه العناصر أن يأتي منفرداً. كانت توجد جمهوريات في أوربا منذ أثينا؛ وكان الأباطرة الألمان الأوائل منتخبين[2]؛ وتطورت حرية الصحافة والتسامح الديني في إنكلترا ضمن مخطط مَلَكيّ. وما يميز بدايات الليبرالية، إذن، هو مجموعة من النظم السياسية: الدساتير والحقوق والانتخابات وحماية المُلْكِيّة الخاصة. وفي القرن العشرين، كان يوجد في أوروبا وأمريكا الشمالية معاً، بالإضافة إلى الاعتراف بهذه الحقوق السياسية، اهتمام بضمان بعض الشروط الدنيا من الرفاهية لكل مواطن، وهي ما ندعوه -حتى إذا كان امتداد تعبير الحقوق بهذه الطريقة جدلياً إلى حد ما- بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية. وهذه المجموعة من الحقوق المدنية وتأمين الرفاهية هي التي تتميز في الولايات المتحدة بالتقليد الديمقراطي الليبرالي وفي أوروبا بالتقليد الديمقراطي الاجتماعي.

لكن الشكل الليبرالي للحياة تميز ليس بوساطة المؤسسات فقط ولكن أيضاً بالخطابات، مجموعة الأفكار والنقاشات، التي تلقت أكثر تعبير مألوف لنا هنا في الولايات المتحدة لهذه الكلمات الأكثر ألفة في بيان الاستقلال الأمريكي عام (1776م):

نحن نرى أن هذه الحقائق واضحة: أن جميع البشر خلقوا متساوين؛ وأن خالقهم منحهم حقوقاً معينة غير قابلة للتحول؛ والتي من بينها الحياة والحرية والسعي للسعادة. وأن الحكومات، لضمان هذه الحقوق، نشأت بين البشر، مستمدة سلطاتها العادلة من موافقة المحكومين؛ وأن أي شكل من أشكال الحكم يصبح مدمراً لتلك الغايات، يحق للناس تعديله أو إلغاؤه.

لم يكن موقعو الإعلان، بالطبع، أول أشخاص لديهم أي من هذه الأفكار. كان التحدث عن الحرية وموافقة الناس، على سبيل المثال، راسخاً جيداً في الخطابات الاستعمارية البيوريتانية. لكن المؤسسين الأمريكيين كانوا بالتأكيد أول أشخاص يحاولون وضع هذه الأفكار في الممارسة، وكان للغتهم (وكان

2. كانت هذه الانتخابات، بطبيعة الحال، من «ناخبين» قلائل لحكام البلدات والولايات ووحدات أخرى من الرايخ. لكن الانتخابات الأمريكية الأولى كانت مبنية على حق انتخابي محدد بالتأكيد، أيضاً. وإذا كانت الديمقراطية تعني نظاماً انتخابياً ذا حق انتخابي للبالغين تماماً بشكل أساسي، فإن الديمقراطية هي حدث متأخر في الممارسة الليبرالية. لذلك لم أضع الديمقراطية هناك كجزء من التقليد المؤسساتي لليبرالية. وفي الحقيقة، يبدو لي أن الليبراليين الرئيسين كانوا مرتابين من الديمقراطية: كان ميل قلقاً بشأن استبداد الأغلبية، وكما أقول، إن الدستور الأمريكي ليس ديمقراطياً، لأنه لا يمنح الحق الانتخابي لجميع المواطنين البالغين. وأنا لا أقصد التعبير عن الارتياب بالديمقراطية بهذا المعنى أو الاقتراح بأنها لا تتبع جوهر الأفكار الليبرالية. إن احترام الآخرين بوصفهم أحراراً ومتساوين، من النوع الذي أتحدث عنه لاحقاً، يتطلب وسيلة للتعبير عن مساواة كل شخص السياسية بتزويد كل شخص بأدوار مساوية في اختيار الحكومة، على أية حال. وفي النهاية، ربما سينشأ شيء مثل الديمقراطية من التقليد الليبرالي. لكنني أظنّ أن العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية من الضروري مناقشتها.

توماس جيفيرسن نفسه سفيراً إلى باريس عند صياغة إعلان حقوق الإنسان والمواطن) تأثير عميق في خطابات الثورة الفرنسية أيضاً. وفي الحقيقة، إن الأفكار الأساسية في هذا المقطع ممثلة بإيجاز تماماً في صياح حشد الثوريين الفرنسيين: الحرية، المساواة، الإخاء.

إن الحرية والمساواة موجودتان في الإعلان الأمريكي، لنقل على واجهته. لكن الأخوة موجودة أيضاً، لأن الأخوة هي ما يربط الناس معاً، الناس الذين قد يعدلون أو يلغون أشكال الحكومة. ويرى البيان بديهياً أنه يوجد فعلاً شعب أمريكي لممارسة هذا الحق. إن الثورة الأمريكية تفترض، مع تأكيد واضح حتماً في بلاد مهاجرة متعددة الأديان في العالم الجديد، وجود أمة هنا يمكن أن تنشئ حكومة أمريكية. وهذا لافت للنظر خصوصاً؛ لأنه كانت توجد فرضيات مهمة وضعها مؤسسو البلاد حول من نكون نحن في عبارة «نحن الشعب». ويتجاهل جون جاي بمرح في (ثاني الأوراق الفيدرالية) أغلب الصعوبات عندما يخبرنا بأنه:

لاحظ غالباً أن العناية الإلهية كانت سعيدة لمنح هذه البلاد المترابطة إلى شعب متحد واحد - شعب انحدر من الأسلاف أنفسهم، ويتحدث اللغة نفسها، ويمارس الدين نفسه، ويرتبط بمبادئ الحكومة نفسها، ومتشابه جدّاً في أساليبه وعاداته، والذي، بوساطة مستشاريه وأسلحته وجهوده المشتركة، يحارب جنباً إلى جنب في حرب طويلة ودامية، قد رسخ بشرف حريته واستقلاله العام[3].

يستبعد هذا المقطع حقيقة الوجود الهندي والأفريقي واليهودي والكاثوليكي في المستعمرات الأمريكية. وفي الحقيقة، قد يبدو أنه يستثني من الشعب (مع افتراض الدور المحدود للنساء في القتال الفعلي خلال حرب الاستقلال) أغلب، إن لم يكن جميع، النساء. ومع ذلك، توصلنا في منتصف القرن التاسع عشر فقط «نحن الشعب» لتضمين الأمريكيين الأفارقة، وإذا كان حق الاقتراع تعبيراً عن أخوتنا، فإن النساء لم يتم ضمهن كلياً إلى الأمة حتى هذا القرن. وعندما ترتبط الأخوة بنادي النساء فقط تكتمل العملية.

سيظل العديد من الناس في الوقت الحاضر يجدون أغلب الأفكار في هذه الجمل المبكرة للبيان شيئاً قريباً من الوضوح (حتى الذين يشكون بأن الخالق هو الذي وهبنا حقوقنا). ومن الواضح أن هذه المشاعر كانت بعيدة عن الجدل حين إبدائها أولاً. وقد أبدى إدموند بورك، الذي كان طالباً متعمقاً في التاريخ الدستوري كما قدمته إنكلترا في عصر الثورات هذا، بعض الاعتراضات الواضحة في البداية.

سأل أولاً، ألا تعتمد قيمة الحرية على ما تفعله بها؟ أو كما عبر عنه في كتابه (تأملات حول الثورة في فرنسا):

3. جاي، جون، الورقة الثانية في الأوراق الفيدرالية، إعداد كلينتن روزيتر (نيويورك، 1961م)، صفحة 38

يجب أن أرجئ تهاني على حرية فرنسا الجديدة، حتى أعلم كيف اندمجت مع الحكومة، مع القوة العامة، مع الانضباط وطاعة الجيوش، مع مجموعة رَيْع فعال وموزع بشكل جيد، مع المبادئ الأخلاقية والدين، مع الصلابة والملكية، مع السلام والنظام، مع الأساليب المدنية والاجتماعية. هذه كلها (بطريقتها) أشياء جيدة، أيضاً؛ ومن دونها، الحرية ليست منفعة بينما تدوم، وليس من المحتمل أن تستمر طويلاً. إن تأثير الحرية على الأفراد هو أنهم قد يفعلون ما يريدون: علينا أن نرى ما سيسرهم أن يفعلوا، قبل أن نخاطر بالتهاني، التي يحتمل أن تتحول قريباً إلى شكاوى.[4]

إن التحدي هنا مهم؛ فالحرية لا يمكن أن تكون الشيء الوحيد الذي يهم. يضع بورك الحرية في قيمة ترتيب ثان، مسألة أن يكون المرء خالياً من قيد الآخرين -وخصوصا الحكومات- أن «تفعل ما [قد] يسرك». ولكن ألا تأتي قيمتها إذاً مما يسرنا العمل بها؟ إن التحدث عن الحرية كحق ثابت هو اقتراح أن لا أحد قد يمنعنا من عمل ما يسرنا، مهما كان ما يسرنا. ولكن لماذا؟ بالنسبة إلى بورك، على الأقل، كان هذا بعيداً عن «الواضح».

كان بورك مرتاباً على حد سواء بفكرة المساواة. إنها ملاحظة مألوفة للفلاسفة عندما يدعو شخص ما إلى المساواة، علينا أن نسأل، المساواة بماذا؟ لكن بورك رأى حالاً أن الفكرة الثورية للمساواة كانت تعني، على الأقل، أن كل شخص لديه الحق في احترام مساو. هذه الثورات، على الأقل في بعض خطاباتها، كانت تلتزم بفكرة أن لكل شخص ما يمكن أن ندعوه الآن بالكرامة الإنسانية.

هذه الصلة بين التحدث عن المساواة ومسائل الكرامة والاحترام موضحة في المستعمرات الأمريكية إلى حد كبير قبل الثورة. وقد وضح جون وايز، الذي تخرج من هارفارد قبل بيان الاستقلال بأكثر من مئة سنة، الصلة بشكل واضح في عمله عام (1717م) (الدفاع عن حكومة كنائس نيو إنغلند):

يُعتقد أن كلمة «إنسان» ... تحمل نوعاً ما من الكرامة في لفظها؛ ونحن نستعمل هذه عموماً بوصفها الحجة الأكثر صحة وانتشاراً ضد شخص مهين وقح، بمعنى «أنا لست وحشاً أو كلباً، لكنني إنسان مثلك». منذ ذلك الحين تتفق الطبيعة البشرية على حد سواء مع جميع الأشخاص، ولأن لا أحد يمكن أن يعيش حياة اجتماعية مع آخر لا يعترف به أو يحترمه كإنسان، يتبع ذلك. ... أن كل إنسان يحترم ويعامل الآخر كشخص نظيره طبيعياً، أو أنه إنسان مثله.[5]

4. بورك، إدموند، تأملات حول الثورة في فرنسا وحول الإجراءات في بعض مجتمعات لندن نسبة إلى ذلك الحدث: في رسالة قُصد أنها كانت قد أرسلت إلى سيد محترم في باريس، في أعمال اليميني المحترم إدموند بورك، ط3، 12 جزءاً. (بوسطن، 1869م)، 3: 242

5. وايز، جون، الدفاع عن حكومة كنائس نيو إنغلند، مقتطف في البيوريتانيون الأمريكيون: نثرهم وشعرهم، إعداد بيري ميلر (نيويورك، 1956م)، صفحة 128؛ مختصر V فيما بعد.

يستعمل بورك كلمة شرف -بدلاً من كرامة أو تقدير أو احترام- في رده على فكرة المساواة هذه؛ وفي عصره كان واضحاً أن الشرف مثل الكرامة، شيء يمتلكه بعض الناس فقط. (حتى وايز الراديكالي الهرم يرى أنه يجب أن يتوافر في المجتمع المدني «تمييز عادل بين الرجال الشرفاء». [V، صفحة 128])[6] لذلك، مرة أخرى، يقدم بورك ما كان، في السياق، الاعتراض الواضح:

قال مستشار فرنسا، عند افتتاح الولايات، بلهجة تباهٍ خطابي، إن جميع الوظائف كانت شريفة. إذا كان يعني فقط أن ما من توظيف صادق معيب، فإنه لم يكن يتجاوز الحقيقة. ولكن بتأكيد أن أي شيء هو شريف، فإننا نلمح إلى بعض الفارق لمصلحة. إن مهنة حلاق، أو عامل يصنع الشمع، لا يمكن أن تكون مسألة شرف لأي شخص - بغض النظر عن عدد من المهن الذليلة الأخرى. ويجب ألا تعاني أوصاف الرجال هذه من ظلم الدولة؛ لكن الدولة تعاني من الظلم، إذا كانوا، إما بشكل منفرد أو جماعي، يسمح لهم بالحكم. وفي هذا أنت تعتقد بأنك تقاتل الإجحاف، لكنك في حالة حرب مع الطبيعة.[7]

يتم طرح أسئلة مثل: كيف يمكن حصول كل شخص على كرامة؟ ولماذا الحرية شيء جيد؟ ثارت، إذاً، خلال تطور النظم السياسية لليبرالية. إنها تقترح الطريقة الثانية في فهم الليبرالية، وهي استكشاف أسسها الفلسفية. يسعى هذا التحقيق للإجابة على تحديات بورك بتطوير صورة عامة للحياة الإنسانية التي تتضمن الحكومة والسياسة ولكن أيضاً، ربما، أشكالاً أخرى من الروابط.

كان جواب بورك على الأسئلة حول تبرير النظم السياسية ما أصبح يدعى محافظاً، كما، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أصبحت المحافظة والليبرالية طريقتين قياسيتين لتقسيم عالم الرأي السياسي[8]. (وفي النهاية، صُنّفت هذه المواقع إلى يمين ويسار وفقاً لأماكن جلوس المؤيدين في الجمعية الوطنية الفرنسية). مال المحافظون السياسيون إلى الارتياب بالنقاش الفلسفي، والارتياب بالمساواة، والارتياب بالديمقراطية. ولكن قبل كل شيء شاركوا في ارتياب بورك حول كرامة الإنسان العادي وشرفه -الحلاق وزميله صانع الشمع. ماذا يمكن ربما أن يبرر إرجاء حكم هؤلاء الناس الذين افتقروا إلى التمييز الذي يستحق الشرف، معتبراً أنهم متساوون، ويتطلب موافقتهم الجماعية؟

---

6. استعمل جون لوك، الذي يُعدُّ أحد آباء روح الثورة الأمريكية، كلمة كرامة بالطريقة نفسها التي سيستعملها بورك، ليعني الامتيازات الخاصة للأشخاص ذوي المكانة.

7. لدى بورك هامش صغير رائع هنا، يستشهد فيه بالعهد القديم: «Ecclesiasticus38: 24، 25. «تأتي حكمة إنسان متعلم من فرصة الراحة: والذي لديه قليل من العمل سيصبح حكيماً. كيف يمكن أن يحصل على الحكمة من يمسك بالمحراث، ويمجد المهماز؛ الذي يقود الثيران، وينشغل في عملها، وحديثه عن العجول؟» (بورك، تأملات حول الثورة في فرنسا، 3: 296).

8. إن تمييز السوابق المؤسساتية والثقافية لليبرالية الحديثة مهمة منفصلة من استكشاف تاريخ كلمة ليبرالية وأصولها في لغات أوربية مختلفة أخرى. تستعمل الليبرالية الحديثة أفكاراً مثل التي سردها كانط ولوك وتمارس مثل بند الحقوق الدستورية التي تطورت جيداً قبل أن تصبح كلمة ليبرالي مرتبطة دائماً بها. وكما يُعتقد، كانت المجموعة السياسية الأولى التي دعت نفسها «ليبراليين» في إسبانيا في أوائل القرن التاسع عشر؛ وبدأ كونستانت الإشارة إلى أفكاره السياسية كليبرالي في أواخر القرن الثامن عشر. (أدين بهذه الملاحظات التاريخية إلى المحادثة بعد حديثي في الكلية الجامعية، لندن).

سأمضي بعض الوقت في استكشاف الأجوبة عن هذه المسألة الأساسية. وهدفي ليس تأمل النظم السياسية الليبرالية بقدر ما هو استكشاف صورة الحياة الإنسانية التي هي نقطة بداية للدفاع عن تلك المؤسسات. تلك الصورة، كما سنرى، ليست سياسية بحد ذاتها. وبدلاً من ذلك، إنها ترتبط بمسائل أخلاقية تقع كلياً خارج مجال تلك التي أثارتها حياتنا الجماعية ضمن الدولة. على أية حال، سأعود إلى أهميتها الأوسع للسياسة في النهاية.

سأل بورك: لماذا علينا الاعتقاد بأن جميع الناس لديهم الحق في الاحترام على قدم المساواة: صانع الشمع وزوجته وملك إنكلترا، كلهم. تم تقديم العديد من الأجوبة عن ذلك السؤال. وأجاب جون وايز، القس البروتستانتي الراديكالي الذي اقتبست منه سابقاً، «بأننا كلنا نستمد وجودنا من أصل واحد، الأب المشترك نفسه للجنس البشري»، وأننا كلنا ندخل العالم ونخرج منه بالطريقة نفسها تقريباً: «لا يراعي الموت أي طقوس، لكنه يقرع عالياً على حواجز البلاط كما على باب الكوخ» (V، صفحة 129). ناقش إمانويل كانط على نحو معروف بأن مساواتنا كانت تكمن في قدرتنا الإنسانية المشتركة على المنطق. وفي اقتراح قصته، التي كانت وجهة نظر ليست حول السياسة فقط ولكن حول الحياة الأخلاقية كلها، طَوّر فكرة الحكم الذاتي: فكرة كون شخص محكوم ذاتياً، يحكم نفسه، بدلاً من أن يُحكم من الخارج، بقوانين أخرى، من قوى أخرى أو أشخاص آخرين.

لكنني سأبدأ استكشافي للرؤية الليبرالية بجون ستيوارت مل، الذي ناقش بعد بورك ببضعة عقود في مقالته التي لا تزال قوية حول الحرية (1859) بأن قدرتنا على استعمال كل قدراتنا بطرق فردية تمنحنا الحق في الحرية. وفي الفصل الثالث «حول الفردية، بوصفها أحد عناصر الرفاهية»، يكتب، قرب البداية:

إذا تبين أن التطور الحر للفردية هو أحد الضروريات الأساسية للرفاهية؛ وأنه ليس مجرد عنصر مشارك مع كل ما حددته تعبيرات حضارة وتوجيه وتعليم وثقافة، لكنه بحد ذاته جزء ضروري وشرط لجميع تلك الأشياء؛ لن يكون ثمة خطر من تقليل قيمة الحرية وأن تعديل الحدود بينها وبين التوجيه الاجتماعي لن يسبب أي صعوبة استثنائية.[9]

9. جون ستيوارت مل، حول الحرية (أمهرست، ماساتشوستس، 1986م)، صفحة 65؛ مختصرة OL فيما بعد.

ويتابع بعد قليل:

إن الذي يجعل العالم، أو قسمه الخاص منه، يختار خطته الحياتية له، لا يحتاج إلى ملكة أخرى غير ملكة التقليد مثل القرود. والذي يختار خطته لنفسه، يستخدم جميع قدراته، ويجب أن يستعمل الملاحظة للرؤية، المنطق والحكم للتنبؤ، النشاط لجمع مواد القرار، التمييز للتقرير، وحين قرر، الثبات وضبط نفس للتمسك بقراره المتأني. وهذه الميزات يتطلبها ويمارسها تماماً بشكل نسبي كجزء من تصرفه الذي يقرره وفقاً لحكمه ومشاعره هي مشاعر كبيرة... إن الطبيعة البشرية ليست آلة تُصنّع وفق نموذج، وتُعَدُّ لتقوم تماماً بالعمل المحدد لها، لكنها شجرة، يتطلب أن تنمو... وفقاً لميل القوى الداخلية التي تجعلها شيئاً حياً. [OL، الصفحتان 67-68].

تأتي نقاشات مل في حول الحرية ضمن خطين. أولاً، هناك نقاشات بأن الحرية سيكون لها تأثيرات جيدة. هذه الدفاعات تبرئ الحرية استناداً إلى نتائجها. وأشهر نقاشاته حول حرية التعبير تفترض أننا سنجد الحقيقة في أغلب الأحيان وبسهولة أكثر إذا سمحنا باختبار آرائنا في نقاش عام، فيما ندعوه كلنا الآن سوق الأفكار.

لكن نوعاً ثانياً من النقاش يظهر في مقاطع مثل هذا. يقترح هذا الادعاء بأن رعاية فردية المرء هي نفسها جزء من الرفاهية، شيء جيد في حد ذاته. وهذه الحرية ليست وسيلة لغاية لكنها جزء من الغاية؛ لأن الفردية تعني، بين أشياء أخرى، الاختيار لنفسي بدلاً من تشكيل نفسي تحت قيد المقاطعة الحكومية أو الضغط الاجتماعي. لهذا يُقارن الشعب الحر مع مُقلّدين «مثل القرود»؛ أفراد يخترعون أنفسهم بدلاً من أن يكونوا نماذج قرود، وذلك، كما يعتقد مل، في حد ذاته شيء جيد. كان ذلك جزءاً من وجهة نظر مل، بكلمة أخرى، أن الحرية مهمة ليس لمجرد أنها أتاحت أشياء أخرى - مثل اكتشاف الحقيقة- ولكن لأن من دونها لا يستطيع الشعب أن يطور الفردية التي هي عنصر أساسي من الخير الإنساني.[10]

لا يميز مل بثبات في الفصل الثالث من حول الحرية بين فكرتين حول الفردية؛ إحداهما فكرة أنه أمر حسن أن تكون مختلفاً عن الناس الآخرين، والأخرى أنه أمر حسن أن تكون مخلوقاً ذاتياً، أن «يختار» المرء -كما يقول- «خطته الخاصة في الحياة»، وهو ليس واضحاً دائماً في أنه يدافع عن الموقع الجيد في حد ذاته لنا لنقوم بدور أساسي في تشكيل أنفسنا، في تطوير فرديتنا. لكنني أعتقد أنه من الأفضل قراءة مل كنقاش وليس لمجرد الاختلاف -أن تكون مختلفاً- ولكن في الحقيقة للخلق الذاتي، مثل الادعاء بأن مثل هذا المشروع، في حد ذاته، جيد؛ لأنني قد أختار خطة حياة كانت، في الواقع، تشبه كثيراً خطة

10. هناك أولئك الذين يعتقدون أن مل كان دائماً نفعياً ثابتاً، ويعتقد، لذلك، أن عليه، في العمق، أن يكون مدافعاً عن بعض الصلة بين الفردية والمنفعة. ولكن لا يوجد نقاش عام في حول الحرية لهذه الصلة، ويتحدث مل هنا وفي مكان آخر عن الفردية بطرق معقولة دون هذه الصلة.

شخص آخر ومع ذلك ليست تقليداً لها، وتتبعها بصورة عمياء كنموذج. إنني لن أكون، إذن، مساهماً في الاختلاف (لذلك، بمعنى واحد، لن أكون فردياً جداً)، لكنني سأظل أشكل خطتي الخاصة - بمعنى آخر، الفردية- للحياة. يدافع عمل مل حول الحرية عن الحرية من الحكومة لأن الأشخاص الأحرار فقط يمكن أن يسيطروا كلياً على حياتهم.

بشكل أعم، لا أعتقد أن (مل) واضح جداً في حول الحرية بخصوص كيف قد يتعلق بما يدعوه فردية بأنواع أخرى من الأمور الخيرة. لكن قراءة مل يمكن أن تقودك للاعتقاد أحياناً بأن شيئاً ما يهم؛ لأن شخصاً ما اختار بدء حياة ذات أهمية، وأنها لن تكون ذات أهمية إذا لم يختر بدء مثل هذه الحياة. إذا بدت هذه الصياغة تجريدية، فهذا لأن مل يتحدث بشكل تجريدي؛ وهذا سيساعد في تخيل مثال واقعي أكثر.

لنتأمل، إذن، السيد ستيفنز، كبير الخدم في رواية كازو إيشيغورو، بقايا اليوم (مثله أنتوني هوبكنز في نسخة فلم الكتاب) [11]. أمضى السيد ستيفنز حياة كاملة في خدمة «بيت كبير»، وكان هدفه أن يؤدي مهمته بأفضل قدرته، وهو يرى نفسه ملائماً في العالم كجزء من الآلية التي صنعت حياة سيده، اللورد دارلنغتون، ربما. ولأن سيده مَثَلَ على مسرح التاريخ العام، فهو يرى أن تصرفات اللورد دارلنغتون العامة كجزء مما يعطي معنى لحياته الخاصة. كما يصوغها:

لنثبت هذا بشكل واضح تماماً: إن مهمة كبير الخدم هي أن يقدم خدمة جيدة، وهي ليست للتدخل في الشؤون الكبيرة للأمة. إن الحقيقة هي أن هذه الشؤون الكبيرة ستكون دائماً خارج فهم الذين مثلك ومثلي، والذين يرغبون منا في إحداث دلالتنا يجب أن يدركوا أننا من الأفضل أن نفعل هذا بالتركيز على ما هو داخل عالمنا. [R، صفحة 199].

يأخذ السيد ستيفنز ما هو «ضمن عالم[ـــه]» بجدية بالغة؛ وعلى سبيل المثال، إنه يشعر، كما يقول، بأنه «مرفوع» بوساطة «إحساس بالنصر» عندما يستطيع متابعة واجباته غير مرتبك في المساء؛ لأن المرأة التي يحبها أخبرته بأنها ستتزوج شخصاً آخر غيره (R، صفحة 228). ومع مرور الوقت (حسناً في الكتاب) يخبرنا عن هذا اليوم الحاسم، ونحن نعرفه جيداً بما يكفي لفهم كم هي ممكنة هذه العاطفة.

في نهاية الكتاب، يعود السيد ستيفنز إلى منزل دارلنغتون من العطلة التي راجع فيها حياته معنا، ويخبرنا بأنه يعود إلى العمل فيما يدعوه «مهاراته المرحة» ليرضي سيده الأمريكي الجديد.

لقد خصصت بالطبع وقتاً كثيراً لتطوير مهاراتي المرحة، ولكن من المحتمل أنني لم أقارب سابقاً المهمة أبداً بالالتزام الذي ربما عملته. ربما، إذاً، عندما أعود إلى قاعة دارلنغتون غداً... سأبدأ الممارسة

11. إيشيغورو، كازو، بقايا اليوم (نيويورك، 1989م)؛ مختصر فيما بعد بالحرف R

بجهد متجدد. يجب أن أتمنى، إذن، في وقت عودة رب عملي، أن أكون في موقف لأفاجئه بسرور. [R، صفحة 245][12].

أنا متأكد الآن من أنه لن يكون لدى أحد يقرأ هذه المقالة الطموح ليصبح كبير خدم، وبالتأكيد ليس نوع كبير الخدم الذي هدف السيد ستيفنز أن يكونه. وهناك، في الحقيقة، شيء مضحك قليلاً في فكر رجل مسن يعمل على مهاراته في محادثة خفيفة ليسلي «سيده» الشاب. ومن المحتمل أن يشعر القراء حين يصلون إلى هذه الكلمات الأخيرة بحزن كبير حول ما هو مفتقد في حياة السيد ستيفنز. ومع ذلك، يواصل السيد ستيفنز عيش الحياة التي اختارها. ويبدو لي أننا يمكن أن نفهم جزءاً مما يقترحه ميل بالقول إن المرح شيء ذو قيمة لدى السيد ستيفنز؛ لأنه اختار أن يكون أفضل كبير خدم يمكن أن يكونه. وهذه ليست حياة كنا سنختارها، ولكن بالنسبة إلى شخص ما اختارها، من الواضح أن تحسين مهارات مرح المرء أمر جيد.

وقول إن المرح ذو قيمة لدى السيد ستيفنز ليس مجرد القول إنه يريد أن يكون قادراً على عمل هذا جيداً، مثلما قد يريد أن يكون جيداً في البولنغ أو الشطرنج. إنه القول إن المرح، مع أخذ أهدافه في الحسبان، ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما يدعوه مل «خطته في الحياة»، مهم لديه؛ ونحن، الذين لا يهمنا المرح، أو الذين لا يهمنا بهذه الطريقة، لا يزال يمكننا رؤية أنه ذو قيمة له ضمن الحياة التي اختارها.

قد تعتقدون أن هذه ليست حياة قد يختارها أي شخص لديه خيارات معقولة أخرى وأنه حتى إذا كان شخص ما مجبراً عليها يجب ألا يعتادها بالحماس والالتزام اللذين أظهرهما السيد ستيفنز. وأنت قد توضح هذا حتى بالقول إن حياة الخادم المثالي ليست حياة ذات كرامة كبيرة. لكن السيد ستيفنز يعرف قدراً كبيراً حول الكرامة، وهو يقدم حتى تعريفاً لها رداً على استفسار طبيب قابله في سفراته.

«عن ماذا تعتقد أن الكرامة تدور؟»

لقد فاجأتني صراحة الاستفسار قليلاً فعلاً، وأعترف بهذا. وقلت، ‹إنه أمر صعب نوعاً ما أن توضح ببضع كلمات، يا سيدي. لكنني أشك بأنها تصل إلى عدم خلع المرء لثيابه علناً.› [R، صفحة 210].

هذا أكثر من نكتة. يؤمن السيد ستيفنز باللياقة وحسن السلوك والشكليات. وهذا يشكل العالم الذي اختار أن يسكنه ويجعله العالم الذي هو. ومرة أخرى، قد لا تكون هذه ذات قيمة لنا، لكنها ذات قيمة له، مع الأخذ في الحسبان خطته للحياة. حين يكون جاداً، حين يوضح لغرفة مليئة بالقرويين ما الذي يسبب الاختلاف بين سيد محترم وشخص ما ليس كذلك، ويقول، «قد يتوقع المرء أن المكانة... قد تسمى بشكل مفيد جداً

12. إنه جزء متألق من تصوير إيشيغورو لشخصية ستيفنز حيث ينهي كبير الخدم وصفه لنفسه بمصدر مجزأ. وستيفنز، مع ذلك، فخور بأنه يُعَدُّ «سيداً محترماً» لكن سيداً محترماً كان يمكن أن يتعلم الاهتمام بتجزئة المصادر في المدرسة.

كرامة». وهذه ميزة يعتقد هو، مثل بورك، بأنها بعيدة عن توزعها بشكل متساو. «إن الكرامة ليست مجرد شيء للسادة المحترمين»، كما يقول شخص يدعى هاري سميث. ويلاحظ السيد ستيفنز بصوته السردي: «لقد أدركت، بالطبع، أن السيد هاري سميث وأنا كنا مختلفي الأهداف نوعاً ما في هذه المسألة» (R، صفحة 186).

يعجبني السيد ستيفنز أيضاً للخلق الذاتي والفردية كقيمة؛ والاستشهاد به في حد ذاته هو قراءة بقايا اليوم على مضض. إن إيشيغورو مثلك ومثلي، شخص عصري، وروايته حزينة جدّاً؛ لأن حياة السيد ستيفنز، بعدة طرق، إخفاق، وهي إخفاق، جزئياً؛ لأنه متذلل ويتعمد ذلك. ومن المهم هنا أن التذلل لا يستلزم التصرف كخادم -وهذا ما اعتقده بورك بوضوح- بل بالأحرى التصرف كعبد. فالتذلل ليس مجرد كسب قوتك بالعمل لدى آخر؛ إنه التصرف كشخص غير حر، شخص إرادته خاضعة بطريقة ما لإرادة آخر. وعلى نحو غير استثنائي، لدي القليل جداً من الحماس لهذا الترتيب (مع أنه يوجد بعض الذين يرونه ملائماً حيث إن الآخر موضع السؤال هو الله)[13]. لكن الرواية، برأيي، تخدع في نقاشها ضد هذا الشكل من التذلل. وتصوير إيشيغورو لستيفنز يحجب العلاقة بين الكرامة والفردية بالخلط بين الخادم والعبد؛ وهو يمنعنا من رؤية أنه تذلل، وليس خدمة، وذلك مخجل.

يتبين أن اللورد دارلنغتون رجل ضعيف، هدف سهل للاشتراكي الوطني ريبنتروب، سفير ألمانيا قبل الحرب إلى لندن. إن النتيجة هي أن حياة السيد ستيفنز إخفاق؛ لأن حياة سيده أثبتت إخفاقاً، ليس لأن الخدمة، في الحقيقة، حتماً ستؤدي إلى الإخفاق. ومع ذلك، لو كان السيد ستيفنز يعمل لدى ونستن تشرشل، كان يمكنه على الأقل الإنكار بأنه أخفق؛ وكان يمكنه الزعم بأنه خادم مطيع لرجل عظيم، كما خطط أن يكون تماماً. وبدلاً من ذلك، إن مهنة السيد ستيفنز تسلبه كرامته وحب حياته معاً؛ لأن المرأة الوحيدة التي ربما كان سيتزوجها تعمل في المنزل نفسه، وهو يعتقد أن علاقة معها ربما قامت بتسوية حياتهما العملية. ومع أن السيد ستيفنز يفسد هذا، لا يوجد سبب للاعتقاد بأن هذه الخسائر سببها مهنته. وفي النهاية، يقدم السيد ستيفنز مثالاً جيداً عن القوة الأخلاقية للفردية لأن يثبت هذا على الرغم من أنه نفسه لا يؤمن بالحرية والمساواة والأخوة. وحتى إن شخصاً ما غير ليبرالي مثل السيد ستيفنز، بكلمة أخرى، يعرض قوة الفردية كمثل أعلى.

كيف لنا أن نفسر الفكرة بأنني كنت أستعمل السيد ستيفنز لمساعدتنا كي نستكشف، الفكرة بأنه، كما صغتها الآن، أحياناً يهم شيء ما لأن شخصاً ما اختار بدء حياة يهم فيها؟ وهذا أكثر من فكرة أن

13. هذه الملاحظات حول التذلل حثتها تعليقات من محرري هذه المجلة. رسالة التذكير بأن «طريقك، وليس طريقي، يا إلهي» هي شعور ديني محتمل أدين به إلى جورج غارسيا (مع أنه لم يكن رداً على تعليقاتي حول التذلل، لكنه احتجاج ضد قراءة واحدة لقصيدة فرانك سيناترا الغنائية، التي أناقشها لاحقاً!).

ما هو جيد للناس يعتمد على ما يريدون. كان ميل نوعاً من النفعي وأظن، بشكل عام، أن السرور كان جيداً والألم سيئاً (وأيضاً، على خلاف بعض النفعيين الآخرين، أنه كانت توجد بشكل موضوعي أنواع أعلى من السرور تهم أكثر من الأنواع الأدنى). لذلك، فقد أظن بالتأكيد أن إرضاء الرغبة يسبب سروراً (وإعاقتها، ألماً) وما هو جيد يعتمد على ما يرغب فيه الناس.

ولكن، كما أقول، إن الادعاء هنا شيء أكثر من ذلك، وفي أية حال من الأحوال، يوصي مل به لنا ليس كفكرة نفعية ولكن كفكرة سنميز أنها صحيحة دون اشتقاقها من صورة أكثر عمومية. إنه الادعاء بأن، بعد اختيار خطة الحياة، بعض الأهداف الداخلية لتلك الخطة أصبح لها قيمة لمجرد أنها تتبع خطة نحن أنفسنا اخترناها. وهي فكرة تنطبق على السيد ستيفنز مع أنه اختار حياة يمكن فهمها فقط إذا لم تكن الكرامة (كما يعتقد بشكل خاطئ) شيئاً ما يشترك فيه كل شخص على حد سواء. تلك، كما أظن، إحدى الأفكار الرئيسة في فصاحة مل حول الفردية بوصفها ذات قيمة.

يمكنك أن تجد وجهة نظر مل بشكل أوضح معروضة في مقطع لاحق من الفصل الثالث: «إذا كان شخص يمتلك أي قدر مقبول من الحس العام والتجربة، فإن أسلوبه الخاص في عرض وجوده يكون أفضل، ليس لأنه الأفضل في حد ذاته، ولكن لأنه أسلوبه الخاص» (OL، الصفحتان 77-78) من السهل تفادي هذه النقطة لأن مل يتابع، فوراً تقريباً، لتقديم فكرة مختلفة.

إذا كان مجرد أن الناس لديهم تنوعات في الذوق فذلك سبب كاف لعدم محاولة تشكيلها كلها وفق نموذج واحد. لكن الأشخاص المختلفين يتطلبون أيضاً شروطاً مختلفة لتطورهم الروحي؛ ولا يمكن وجودهم بعد بشكل صحي في المغزى نفسه، مثلما يمكن لكل تنوع من النباتات أن يوجد في الجو والمناخ الطبيعي نفسه. والأشياء نفسها التي تساعد شخصاً واحداً نحو تهذيب طبيعته العليا، هي عوائق لآخر... هذه هي الفوارق بين البشر في مصادر سرورهم وأحاسيس ألمهم، وعملية مختلف القوى الطبيعية والأخلاقية عليهم، بحيث ما لم يوجد تنوع متشابه في أنماط حياتهم، فإنهم لا يحصلون على حصتهم العادلة من السعادة، ولا ينمون إلى المكانة العقلية والأخلاقية والجمالية التي تكون طبيعتهم قادرة عليها. [OL، الصفحتان 77-78].

هنا، الفكرة هي أن الحرية تسمح للناس باستخلاص الأفضل من أنفسهم، لتهذيب طبيعتهم العليا، وإحراز مكانتهم الأخلاقية والجمالية الكاملة. وهذا دفاع عن الحرية كوسيلة لهذه الغايات الأخرى. في هذا المقطع، يبدو وكأن تحسين المرء لنفسه يستتبع أن يصبح نوعية شخص بحيث يبدو أمراً قيّماً بموضوعية أن يكون (شخصاً ذا مكانة عقلية أو أخلاقية أو جمالية عالية) مهما تكن خطته المختارة للحياة. ما يقوله مل هنا ليس متميزاً بشكل خاص (حتى إذا كان مهماً وحقيقياً)، وهي وجهة النظر التي عبر عنها ماثيو آرنولد في كتاب

(الثقافة والفوضوية) عندما اقتبس وجهة نظر إبيكتيتوس «إن تشكيل الروح والشخصية يجب أن يكون موضع اهتمامنا الحقيقي».[14]

لذلك هنا، ثانية، يوجد بعض التراجع بين الحرية كوسيلة لغاية (تحقيق أفضل ما يستطيعه المرء) والحرية كجزء من الغاية (الفكرة بأن ما يجعل الطريقة التي اخترتها؛ لأنها أفضل لي هي مجرد حقيقة أنني اخترتها). إن طريقة المرء الخاصة، كما يقول مل، «هي أفضل، ليس لأنها أفضل بحد ذاتها، ولكن لأنها خاصة به». كلنا نعرف هذا الشعور بشكل جيد في الشكل الذي جعله فرانك سيناترا مشهوراً. في أغنية يراجع فيها الشخص حياته نحو نهايتها («والآن، النهاية قريبة... ») يغني السيد سيناترا:

عشت حياة كاملة.

سافرت في كل طريق سريع؛

ولكن أكثر، أكثر بكثير من هذا،

فعلت هذا بطريقتي الخاصة[15]

كانت هذه الحياة جيدة - كان لدى المغني «القليل جداً» من حالات الأسف «ليذكرها» - ليس لمجرد أنها كانت ممتلئة ولكن لأنه يعيشها على طريقته. إذا كان اختياري لها جزءاً مما يجعل خطة حياتي جيدة، فإن فرض خطة حياة علي -حتى واحدة هي، من نواح أخرى، جيدة- يحرمني من نوع معين من الجودة. وعندما تعترف بهذه المسلمة، يكون النقاش لأجل الحرية من الحكومة، من المجتمع، وحتى من العائلة والأصدقاء مباشراً جداً. ونحن يمكن أن نجيب بورك بالقول إن الحرية تسمح بأكثر من عمل ما يسر المرء؛ وتسمح للمرء بتشكيل خطة للحياة هي تعبير عن إبداع المرء والعيش، عندئذ، ليس فقط وفق القيم العامة - الصدق واللطف والطمأنينة، التي يجب أن تكون جزءاً من كل حياة - ولكن أيضاً على ضوء القيم التي تتدفق من خطة المرء. ويمكننا القول، مع مل، إنها جيدة فعلاً، لكون الأشياء الأخرى مساوية، عندما يعيش الناس وفقاً لخطتهم الخاصة.

إن شعبية «طريقتي» تقترح أن العديد من الناس يشاركون في اتهام مل حالياً. لذلك، أريد تأكيد كم يختلف هذا الرأي عن الرأي الذي يذكره بورك ساخراً بأنه مشروع العمل كما يسر المرء. إن خطة الحياة هنا تعمل كطريقة لدمج أغراض المرء بمرور الوقت، وتطابق الأشياء المختلفة التي يقيّمها المرء. ذلك

14. آرنولد، ماثيو، الثقافة والفوضوية، إعداد صموئيل ليبمان (نيو هافن، كونكتيكوت، 1994م)، صفحة 36

15. سيناترا، فرانك، «طريقي»، WEA/وارنر براذرز، 1969م. القصائد الغنائية تأليف بول أنكا.

جزء من سبب أن الهدف الذي يتدفق من هذه الخطة له قيمة أكثر من الرضا المجرد لرغبة عابرة. وهي ليست مجرد أي رغبة ولكن الرغبة التي تُهم لأنها تتفق مع صورة أوسع. لكن مل يقول إنها تُهم أيضاً لأن خطة الحياة، في الواقع، هي تعبير عن فرديتي، عمن أكون. وبهذا المعنى، الرغبة التي تتدفق من قيمة تستمد بحد ذاتها من خطة حياة أهم من رغبة (مثل شهية) اتفق فقط أنها لدي؛ لأنها تتدفق من اختياراتي التأملية، وليس من نزوة عابرة فقط.

أريد أن أثير وأرد على مشكلتين ارتبطتا بهذا الدفاع عن الفردية المختارة ذاتياً. أولاً، من الأصعب قبول الفكرة بأن بعض القيم تستمد من اختياراتي إذا كانت تلك الاختيارات نفسها مجرد اعتباطية. (قد يكون ذلك لماذا، بعد اقتراح وجهة النظر هذه فوراً، يقدم مل الفكرة الأكثر تقليدية -فكرة آرنولد- تهذيب طبيعة المرء العليا). لماذا يجب أن تكون حقيقة أنني عرضت وجودي تعني أنها الأفضل، خصوصاً إذا لم تكن الأفضل بحد ذاتها؟

لنفترض، على سبيل المثال، أنني أعيش حياة كمسافر منفرد حول العالم، حر من الالتزامات للعائلة والمجتمع، أقيم لبضعة أشهر هنا وهناك، أكسب القليل من المال الذي يلزمني بإعطاء دروس الإنكليزية إلى رجال أعمال ونساء. يخبرني أبواي بأني أهدر حياتي، وأن لدي تعليماً جيداً، وملكة كموسيقي، وموهبة كبيرة للصداقة، وكلها توضع بلا فائدة. هل هو رد مقنع بقولي فقط إن هذه هي الطريقة التي اخترتها؟ ألست بحاجة لقول شيء ما حول ما تفعله هذه الطريقة ممكناً لي ولأولئك الذين ألاقيهم؟ أو حول أي مواهب أخرى لدي أستفيد منها؟ إنه شيء واحد أقوله إن الحكومة أو المجتمع أو أبويك يجب ألا يمنعوك من إهدار حياتك إذا اخترت ذلك؛ وثمة قول آخر بأن إهدار حياتك بطريقتك الخاصة جيد فقط لأنها طريقتك، فقط لأنك اخترت إهدار حياتك.

كما أقول، أظن أن لهذا يتأرجح مل بين مناقشة أنني في أفضل موقع لتقرير أية خطة للحياة تقدم أفضل معنى لي، مع الأخذ بالحسبان «المكانة العقلية والأخلاقية والجمالية» التي أنا قادر عليها، والرأي الأكثر تطرفاً بأن الحقيقة المجردة بأنني اخترت خطة للحياة تدعمها. وبالنسبة إلى الرأي الأول والأقل تطرفاً، إن اختياري ليس اعتباطياً. إنه يعكس حقائق قدراتي، ومع الأخذ بنظر الاعتبار أن لدي بشكل كاف «حساً سليماً وتجربة كافية»، من المحتمل أن أقوم بعمل أفضل من أي شخص آخر لعيش حياة تلائم تلك القدرات. حول هذا الرأي، أكتشف حياة لي، تستند إلى حقائق طبيعتي ومكاني في العالم. ولكن، من جهة ثانية، إن دوري هو مبدع القيمة، وليس مكتشفاً لها.

سأدعو هذه مشكلة اعتباطية الاختيارات الأساسية. وسأعود إليها بعد فترة، ولكن دعوني أضعها جانباً للحظة لأثير مشكلة ثانية مع صياغة مل.

قد يبدو أن طريقة مل في التحدث تؤدي إلى شكل غير جذاب بشكل خاص من الفردية الهدف فيها أن تعيش حياة أنت نفسك تُهِم أكثر فيها. لكن خطة الحياة بالنسبة إلى مل كان من المحتمل أن تتضمن العائلة والأصدقاء وقد تتضمن (كما فعلت خطته) الخدمة العامة. لا يدافع مل عن التهذيب الذاتي على حساب المؤانسة. إنه يدافع عن التهذيب الذاتي، من أجل رأي حول ذات المرء كمشروع، بطريقة تبدو أنها تقترح، ربما، أن التهذيب الذاتي والمؤانسة تتنافسان على القيم، مع أن كلاً منهما له مكانه. يمكن أن يقودنا هذا للاعتقاد بأن حسنات الفردية مكبوحة بوساطة أو مُساوم عليها مقابل حسنات المؤانسة بحيث توجد معارضة جوهرية بين الذات والمجتمع. وهذا مهم للنظرية السياسية؛ لأنها يمكن أن تؤدي إلى رأي بأن النظم السياسية، التي تتطور وتعكس قيمة المؤانسة، هي دائماً مصادر القيد على فرديتنا. دعوني أصف هذا بمشكلة عدم مؤانسة الفردية.

يدهشني هذان الهمان؛ لأنهما معقولان ومهمان. يتطلب الدفاع الموثوق عن قيمة الفردية أو الخلق الذاتي أن نرد عليهما؛ وعمل ذلك مفيد، كما أعتقد، لإعادة تشكيل فهم مل.

تبين فردية السيد ستيفنز لماذا ليس من الضروري أن يشترك عدم المؤانسة والاعتباطية معاً في الخلق الذاتي. وفرديته بعيدة عن غير الاجتماعي؛ لأن من اختاره ليكون هو كبير خدم، وهو شيء ما يمكن فقط أن تكونه إذا كان يوجد أشخاص آخرون يلعبون أدواراً أخرى في العالم الاجتماعي؛ وكبير خدم يحتاج إلى سيد أو سيدة وطباخين ومدبرات منزل وخادمات. وهي هوية اجتماعية فعلياً. وفردية السيد ستيفنز بعيدة عن الاعتباطية؛ لأنها هوية تطورت ضمن تقليد وذلك مفهوم ضمن عالم اجتماعي معين - عالم اجتماعي لم يعد موجوداً، في الحقيقة، وهذا أحد الأسباب العديدة لعدم رغبة أحد منا بأن يصبح كبير خدم بطريقة السيد ستيفنز. ونحن لا نريد أن نكون كبار خدم بتلك الطريقة؛ لأن المرء لا يمكن أن يكون كبير خدم بتلك الطريقة دون عالم اجتماعي من «المنازل الكبيرة»، والحفلات المنزلية، وغير ذلك. وأنت لا يمكنك بعد أن تكون من نوع كبير الخدم الذي كانه السيد ستيفنز أكثر مما يستطيع رجل ياباني معاصر، مهما يكن أسلافه، أن يكون محارب ساموراي. والسيد ستيفنز فرد، وقد وضع خطته الخاصة للحياة، لكنه لم يضعها بشكل اعتباطي. وعناصر كبير الخدم في خطته، على سبيل المثال، تصبح مفهومة (لإعطاء سببين فقط) لأن هناك، أولاً، مهنة متوافرة بذلك الدور، طريقة لكسب العيش؛ وثانياً، لأن أباه كان كبير خدم قبله. (مرة أخرى، لا أتوقعك أن تجد هذه أسباباً جذابة، بل مجرد أنك يجب أن تجدها واضحة).

يمكن أن يساعدنا السيد ستيفنز لفهم شيء آخر حول خطة للحياة، أي، أنها ليست مثل خطة مهندس معماري. فهي لا تخطط جميع السمات المهمة (والعديد من غير المهمة) في حياتنا مقدماً، وهي ليست مثل خطط أولئك الشباب الطموحين في قصص هوراشيو ألغير الذين يريدون الحصول على زوجة وثروة عند

بلوغهم الخامسة والثلاثين. وخطة الحياة تشبه مجموعة أهداف تنظيم متميزة، أهداف يمكنك ضمنها تكييف اختياراتك اليومية وتصورك البعيد المدى. وفي الحقيقة، إن استعمال مل لتعبير خطة الحياة يقودنا بعيداً عن شيء مهم يمكن أن نراه في وجود السيد ستيفنز الفردي، وهو الذي ينظم إحساسه بحياته وهو أقل مثل مخطط وأكثر مثل ما ندعوه هوية في الوقت الحاضر.

لقد أنشأ السيد ستيفنز لنفسه هوية بصفته كبير الخدم: وبشكل أخص كبير الخدم لدى اللورد دارلنغتون ولمنزل دارلنغتون، وكابن أبيه. وهي هوية يضطلع فيها جنسه دوراً (إذ يجب أن يكون كبار الخدم رجالاً) وجنسيته مهمة فيها، أيضاً؛ لأنه في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين تدخل اللورد دارلنغتون (بعجز على نحو غير مؤهل تقريباً، كما تبين) في «شؤون كبيرة للأمة البريطانية»، وكانت خدمته لرجل يخدم تلك الأمة هي التي تمنح السيد ستيفنز جزءاً من رضاه (R، صفحة 199).

لكن شخصية إيشيغورو وضعت هذه الهويات الأكثر عمومية -كبير خدم، ابن، رجل، رجل إنكليزي– معاً ضمن مهارات وقدرات أخرى أكثر خصوصية، وفي عمل ذلك، شكل ذاتاً.

يبقى هناك نقص معين في الوضوح لخطة السيد ستيفنز حول الحياة. ما هي، بالضبط، خطته؟ بإجبارنا على الكلام بتلك الطريقة، علينا القول إن خطته هي أن يصبح أفضل كبير خدم يمكن أن يكون، للسير على خطا أبيه، ليكون رجلاً. ولكن، كما أعتقد، الأكثر طبيعية هو القول إنه يخطط للعيش ككبير خدم، ابن أبيه، رجل، ورجل إنكليزي موالٍ. إن التحدث عن المعيشة مثل هو التحدث عن الهويات. لذلك يمكن أيضاً أن نسأل مباشرة ما هي هويته؛ ثم، كما يبدو لي، لدينا عمل أكثر نقوم به؛ لأن فكرة الهوية، كما سنرى، بنت فيها اعترافاً بالاعتماد المعقد للخلق الذاتي والمؤانسة.

إن الاستعمال المعاصر لمفهوم الهوية للإشارة إلى ميزات الناس هذه مثل أصلهم أو انتمائهم العرقي أو جنسيتهم أو جنسهم أو دينهم أو نشاطهم الجنسي حقق أهمية أولاً (وربما كان له أصله) في عمل إريك إريكسون. يعكس هذا الاستعمال لتعبير هوية الاتهام بأن هوية كل شخص -بالمعنى الأقدم لمن يكون هو أو هي فعلاً- تتغير بهذه الميزات الاجتماعية. وهي حقيقة لا يمكن نكرانها في الحياة المعاصرة بأن الناس أخذوا يعتقدون بشكل متزايد بهذا. وفي التفكير السياسي والأخلاقي في الوقت الحاضر أصبح مألوفاً افتراض أن مشاريع شخص يمكن بشكل معقول توقعها بأن تكون مُشَكّلة بميزات هويتهم هذه، وأن هذه، إن لم تكن مطلوبة أدبياً، إذاً، جائزة أدبياً على الأقل. ونحن نفهم المرأة التي تنظم حياتها وأصولها حول جنسها، أو الرجل الشاذ الذي يرى أن نشاطه الجنسي يشكل معنى حياته.

يبدو من المحتمل أن أية نظرية مناسبة حول الهوية ستتقدم بملاحظة أن هوية كل شخص لها على الأقل بعدان. هناك بعد جماعي، تقاطع الهويات التي كنا نناقشها؛ ولكن هناك أيضاً ما يمكن أن يدعوه المرء بعداً شخصياً، يتألف من السمات المهمة اجتماعياً للشخص -الذكاء، السحر، الفطنة، الطمع- التي ليست بحد ذاتها أساس أشكال الهوية الجماعية. ولن يكون لكل سمة من البعد الجماعي القوة العامة للجنس أو التذكير والتأنيث، النشاط الجنسي أو الجنسية، الانتماء العرقي أو الدين. إن ما تشترك فيه الأبعاد الجماعية هو أنها ما وصفه الفيلسوف إيان هاكينغ أنواع الأشخاص: الرجال، الشواذ، الأمريكيون، الكاثوليك، ولكن أيضاً كبار الخدم، مصففو الشعر، والفلاسفة[16].

إن بصيرة هاكينغ الرئيسة حول «أنواع الأشخاص» هي أنهم أتوا إلى الوجود بخلق أسماء لهم. لذلك، فهو يدافع عما يدعوه «الاسمية الديناميكية»، ويناقش «بأن الأنواع العديدة للبشر والأفعال الإنسانية تأتي إلى الوجود بتعاون مع اختراعنا للفئات التي تميزها» («M»، صفحة 87).

يبدأ هاكينغ من البديهية الفلسفية، التي توجد أكثر صياغة مؤثرة لها في عمل إليزابيث أنسكومب حول النية؛ أي إن الناس، في العمل المتعمد، يتصرفون «تحت الأوصاف»؛ وبكلمة أخرى، إن أعمالهم تتشكل خيالياً [17]. (ما أفعله يعتمد على ما أظن أنني أفعله. وباستعمال مثال بسيط، يجب أن يكون لدي مجال واسع من المفاهيم لكتابة اسمي بطريقة معينة ليُحسب أنه «توقيع عقد»). يتبع ذلك أن ما يمكن أن أفعله يعتمد على أي مفاهيم متوافرة لدي؛ ومن بين المفاهيم التي قد تشكل عملي مفهوم نوع معين من الأشخاص والسلوك المناسب لشخص من ذلك النوع. والسيد ستيفنز مدفوع، في التفكير عما إذا كان عليه أن يطور مهارات المرح، بفكرة أنه كبير خدم وأن المرح هو نوع من مهارة كبير الخدم.

يقدم هاكينغ كمثال استعادة سارتر الرائعة للذكريات في الوجود والعدم لنوع آخر من الخدمة الاحترافية، نادل المقهى الباريسي:

حركته سريعة وأمامية، دقيقة جداً نوعاً ما، سريعة جداً نوعاً ما. يأتي نحو الزبائن بخطوة سريعة جداً نوعاً ما. ينحني إلى الأمام بلهفة بالغة نوعاً ما، وتُعبّر عيناه عن اهتمام مراعٍ جداً لطلب الزبون. [«M»، صفحة 81].

16. انظر هاكينغ، إيان، «خلق الشعب» في أشكال الرغبة: التوجه الجنسي والخلاف البنائي الاجتماعي، إعداد إدوارد شتاين (نيويورك، 1988م)، صفحة 74؛ فيما بعد «مختصر بحرف M»، حيث يكون هاكينغ أول من يعترف، هذه البصيرة موجودة في ما يدعوه علماء الاجتماع نظرية التعريف. انظر ماري ماكينتوش، «دور المثليّ جنسياً»، في أشكال الرغبة، الصفحات 42-25

17. انظر، أنسكومب، ج. إ. م. النية (أكسفورد، 1957م).

تعليقات هاكينغ:

اختار بطل سارتر السلبي أن يكون نادلاً. ومن الواضح أن ذلك لم يكن خياراً في أماكن أخرى، وأوقات أخرى. ثمة أشخاص متذللون في أغلب المجتمعات، وخدم في الكثير منها، لكن النادل شيء محدد، ونادل المقهى محدد أكثر...

كما في كل طريقة تقريباً يكون من الممكن أن تكون شخصاً، من الممكن أن تكون نادل مقهى فقط في وقت معين، وفي مكان معين، في محيط اجتماعي معين. إن العبد الإقطاعي الذي يضع طعاماً على مائدة سيدتي لا يستطيع بعد اختيار أن يكون نادل مقهى أكثر من اختياره أن يكون سيد الإقطاعية. لكن الاستحالة مختلفة بوضوح في النوعية. [«M»، صفحة 82].

تفتقر فكرة نادل مقهى إلى نوع الالتزامات النظرية التي يتبعها العديد من هوياتنا الاجتماعية: الأسود والأبيض، الشاذ والسوي، الرجل والمرأة. لذلك لا معنى للسؤال عن شخص يعمل نادل مقهى إن كان ذلك ما هو عليه حقاً؛ لأن لدينا توقعات عن نادل مقهى، وهي هوية سهلة التمييز. لكن تلك التوقعات هي حول أداء الدور؛ وتعتمد على افتراضنا للمطابقة المتعمدة للتوقعات.

مع الهويات الأخرى، على أية حال -وهنا المجموعات المألوفة من السلالة والانتماء العرقي والجنس والبقية تعود مرئية- لا تكون توقعاتنا مستندة ببساطة إلى فكرة أن من لديهم هذه الهويات يؤدون دوراً. وبشكل صحيح أو خاطئ، نحن لا نفكر بالتوقعات التي لدينا عادة عن الرجال أو النساء بأن يكونوا ببساطة نتيجة حقيقة وجود اتفاقات حول كيف يتصرف الرجال والنساء.

حالما تنطبق الصفات على الناس، يصبح للأفكار حول الناس الذين لاءموا الصفة تأثيرات اجتماعية ونفسية. وبشكل خاص، تشكل هذه الأفكار طرق فهم الناس لأنفسهم ومشاريعهم. وهكذا تعمل الصفات لتشكيل ما قد ندعوه التطابق، العملية التي يشكل الأفراد خلالها قصداً مشاريعهم - بما فيها خططهم لحياتهم ومفاهيمهم حول حياة جيدة- بالإشارة إلى الصفات، والهويات المتوافرة. في عملية التطابق، أُشَكّل حياتي بفكرة أن شيئاً ما هدف ملائم أو طريقة ملائمة للعمل من أجل إنسان أمريكي أو رجل أسود أو فيلسوف. ويبدو من الصواب دعوة هذا تطابقاً لأن الصفة تؤدي هنا دوراً في تشكيل طريقة اتخاذ المرء للقرارات حول كيف يعيش حياة، في عملية بناء هويته.

وهكذا، كما ناقشت في مكان آخر، يبدو أن كل هوية جماعية لديها النوع الآتي من التركيب: هناك صفة، L، ترتبط بمعايير وصفية - صفات منسوبة - تؤدي إلى توقعات (التي قد تستقر في المعايير) حول كيف

ستتصرف Ls؛ وهناك تطابقات بوساطة Ls، حيث تتصرف أحياناً مثل Ls؛ وأخيراً، هناك نتائج بالطريقة التي يعامل الناس فيها Ls (بحيث تُعامل أحياناً مثل Ls)[18] «مثل Ls» هذه - تتصرف مثل L، لأنها تُعامل مثل L - تربط الهويات مع مفاهيم حول ما هي Ls أو يجب أن تكون.

في حالة نادل مقهى، تكون عادات السلوك المرتبطة بدور مركزي واضحة تماماً. وتستند الصفات المنسوبة إلى الفكرة البسيطة بأن شخصاً يعمل في مقهى من نوع معين سيتفق مع بعض التوقعات؛ وتستند التوقعات إلى اتفاقات تحكم دور نادل مقهى؛ بسبب تلك الاتفاقات، يعني العمل بصفة نادل مقهى بناء الأداء الذي يثيره سارتر؛ ويعامل الناس نوادل المقهى بشكل أفضل (يعطونهم إكراميات أكبر، مثلاً) إذا أدوا الدور جيداً. ولكن بالنسبة إلى هويات أخرى -كرجل مِثليّ، مثلاً- يوجد أكثر من عادة متبعة.

إن كون المرء رجلاً مِثليّاً هو، جزئياً، مسألة امتلاك بعض الرغبات، وتلك الرغبات ليست الشيء الذي اختاره هذا الرجل المِثليّ بنفسه. يمكنك اختيار إن كنت ستؤدي أم لا دوراً تقليدياً معيناً، وإذا كان كل ما يوجد لهوية هو مجموعة تقليدية من السلوك، وأنت قادر عليها، عندئذ يمكنك اختيار إن كنت ستتبنى الهوية. ولكن إذا كانت المعايير بالنسبة إلى هوية معينة تتضمن أشياء لا تسيطر عليها -كما هي الحالة في التذكير والتأنيث والعرق والتوجه الجنسي- عندئذ إذا كنت تتطابق مع تلك الهوية، وإذا كنت، على سبيل المثال، تَعدُّ نفسك مِثليّاً وتتصرف أحياناً كشخص مِثليّ، فهذا ليس راجعاً إليك فقط.

يوجد هنا مكان واحد، إذاً، لنوعية جواب على القلق حول اعتباطية الاختيارات الأساسية. وبينما يفعل شخص ما يتبنى هوية مِثليّة أكثر من مجرد الاعتراف بحقيقة أن لديه رغبات مِثليّة جنسياً، وشخص ما يتبنى هوية كشخص أسود، يتطابق مع هويته أو هويتها الأمريكية الأفريقية، يفعل أكثر من مجرد الاعتراف بأسلاف أفريقيين، يكون حقيقياً مع ذلك أنهما كليهما يردان على حقيقة (حول الرغبة أو الأسلاف) مستقلة عن خياراتهما، حقيقة تأتي، بمعنى القول، من خارج الذات. وحتى نادل المقهى يتخذ هوية لها وظيفة خارج ذاته: فهو يتولى مهنة تقدم خدمة؛ ويجد، كما فعل السيد ستيفنز بصفته كبير خدم دارلنغتون، طريقة لكسب العيش.

لرؤية ما يجري هنا، قد يكون مساعداً تأمل صورتين مختلفتين لما هو مشارك في تشكيل فردية المرء. إحداهما صورة تأتي من الرومانسية، وهي فكرة إيجاد المرء لذاته، والاكتشاف في التفكير أو في الانتباه اليقظ إلى العالم، لمعنى حياة المرء الموجودة فعلاً، بانتظار وجودها. هذه هي الرؤية التي يمكن أن ندعوها الأصالة؛ وهي مسألة كونك صادقاً مع من أنت حقاً. والصورة الأخرى، صورة الوجودي، هي

18. انظر مقالتي، «العرق، الثقافة، الهوية: ارتباطات مُساء فهمها»، في ضمير اللون: المبادئ الأخلاقية السياسية للعرق، إعداد كوامي أنتوني أبياه وأيمي غوتمان (برينستون، نيو جرزي، 1998م). تتلو مناقشة الهوية هنا مباشرة السرد المعطى بتفصيل أكثر هناك.

صورة فيها، كما تذكر العقيدة، الوجود يسبق الجوهر. وهذه مجرد طريقة خيالية للقول إنك توجد أولاً ومن ثم عليك تقرير كيف ستوجد، ومن ستكون، بعد ذلك. حول شكل متطرف من هذا الرأي، علينا خلق ذات، بشكل ما من لا شيء، مثل الله في الخليقة، والفردية ثمينة؛ لأن الشخص الذي خلق ذاتاً فقط له حياة تستحق العيش. ولكن ما من هاتين الصورتين صحيحة.

إن صورة الأصالة خاطئة؛ لأنها تقترح أنه لا يوجد دور للإبداع في خلق الذات، وأن الذات فعلاً وفي كليتها ثابتة بطبيعتنا. وأن صورة الوجودي خاطئة؛ لأنها تقترح بأنه يوجد إبداع فقط، وأنه لا يوجد شيء لنا للرد عليه، لا شيء خارج ما يجب بناؤه. والرأي المتوسط المعقول هو أن بناء هوية جيد ولكن يجب أن يكون للهوية نوع ما من المعنى. ولكي يصبح لها معنى، كما يقترح كل من السيد ستيفنز وأمثلة العرق أو الهوية المِثليّة، يجب أن تكون هوية مبنية رداً على الحقائق خارج ذات المرء، أشياء توجد خارج خيارات المرء. وقد حاول بعض الفلاسفة -سارتر بينهم- دمج كل من الآراء الرومانسية والوجودية. واقترح ميشيل فوكو بالقّدرِ نفسه قبل بضع سنوات:

أظن أنه من المنطلق النظري، يتفادى سارتر فكرة الذات كشيء معطى لنا، ولكن خلال الفكرة الأخلاقية للأصالة، يعود إلى الفكرة بأن علينا أن نكون أنفسنا -لنكون فعلاً ذاتنا الحقيقية. وأظن أن النتيجة العملية المقبولة الوحيدة لما قاله سارتر هي ربط بصيرته النظرية مع ممارسة الإبداع- وليس ممارسة الأصالة. ومن فكرة أن الذات لم تعطَ لنا، أظن أنه توجد نتيجة عملية واحدة فقط: علينا أن نخلق أنفسنا كعمل فني. وفي تحليلاته لبودلير وفلوبير وغيرهما، من الممتع رؤية أن سارتر يحيل عمل الخليقة إلى علاقة معينة مع ذات المرء - المؤلف مع ذاته - التي لها شكل الأصالة أو عدم الأصالة. وأنا أود قول خلاف ذلك بالضبط: ليس علينا أن نحيل النشاط المبدع لشخص ما إلى نوع علاقة هي لديه لذاته، ولكن يجب أن يتعلق بنوع علاقة لدى المرء لذاته مع نشاط مبدع[19].

والآن يتحدث فوكو في هذا المقطع عن الإبداع من دون، ربما، أن يميز بشكل كاف دور المواد التي نمارس إبداعنا عليها. وبمواجهة الأصالة والوجودية يتوجه نحو الأخيرة. يلجأ فوكو إلى بلاغة خيار الذات الحر لنفس المرء بحيث كنت أحاول التعقيد. لذلك ربما سيكون جديراً بالاهتمام إجراء تجربة في الخيال الذي قد يقنع بعض الذين يتكلمون عن الاختيار بكونه القيمة الوحيدة بحيث لا يستطيعون أن يعنوا ما يقولون. لنفترض، في المستقبل البعيد، أنه من الممكن، عن طريق نوع من هندسة جينات الخيال العلمي، تغيير أي سمة من طبيعة المرء، حيث يمكنك الحصول على أية مجموعة من القدرات التي كانت دائماً ضمن مدى الإمكانية الإنسانية: يمكنك الحصول على لقطة مايكل جوردان المتلاشية تدريجياً، أو قدرة

19. فوكو، «حول أصل الأخلاق»، في الأخلاق، 1: 262

موزارت الموسيقية، أو هدايا جروكو ماركس الهزلية، أو طريقة بروست الدقيقة في اللغة. ويمكنك أن تضع هذه كلها مع أي رغبات أردتها - مِثليّة أو ثنائية، تذوق لفاغنر أو إمينم. لنفترض، أيضاً، أنه لم يكن يوجد مهن أو وظائف في هذا العالم؛ لأن جميع المواد اللازمة قوبلت بآلات ذكية وجميع الخدمات مقدمة من أشخاص آليين. بعيداً عن كونه مكاناً مثالياً، هكذا يبدو لي، سيكون هذا نوعاً من جحيم. لن يكون هناك سبب لاختيار أي من هذه الخيارات؛ لأنه لن يكون هناك إنجاز في تجميع حياة. وهذا لن يكون عالم إبداع، بل مكاناً سيئاً مملاً وتافهاً. وقد وضح نيتشه الرأي الذي يفسر لماذا ستكون هذه الحياة بلا معنى:

شيء واحد نحتاجه. - «إضفاء طراز» على شخصية المرء - فن عظيم ونادر! وهذا يمارسه الذين يعاينون جميع حالات القوة والضعف في طبيعتهم وبعد ذلك يكيفوها في خطة فنية حتى يظهر كل منها على شكل فني ومنطقي وحتى الضعف يبهج العين. هنا كتلة كبيرة بطبيعة ثانوية قد أضيفت؛ وهناك قطعة بطبيعة أصلية قد أزيلت - كلتا المرتين تحدثان من خلال ممارسة طويلة وعمل يومي فيها. هنا القبيح الذي لا يمكن إزالته مخفي؛ وهناك قد أعيد تفسيره وأصبح سامياً[20].

إن خلق حياة هو خلق حياة من المواد التي أعطاك إياها التاريخ. وقد اقترحت سابقاً بأن مل يذكر في آن واحد قيمة الفردية وفكرة إنجاز قدراتنا في الفقرات نفسها؛ لأن الأولى يمكن أن تبدو اعتباطية، ولكن حالما ترتبط إلى شيء خارج سيطرتنا، وحالما يُرى بناؤنا الذاتي كرد مبدع على قدراتنا وظروفنا، عندئذ يفقد الاتهام بالاعتباطية قوته.

إن التفكير بما قدمه التاريخ، في الحقيقة، لكل منا، مثل مواد لهوياتنا، سيسمح لنا أيضاً بالتحدث إلى عدم المؤانسة المفترض للذات الليبرالية. وتسمح لنا لغة الهوية بتذكير أنفسنا كم هو حقيقي أننا، بصياغة تشارلز تايلور الرائعة، مُشَكّلون «على نحو حواري». بداية في الطفولة، يكون في الحوار مع مفاهيم أشخاص آخرين حول من أنا إنني أطور مفهوماً لهويتي الخاصة. لقد جئنا إلى العالم «ننشج ونتقيأ بين ذراعي أمنا» (كما عبر شكسبير عن ذلك بشكل لطيف) قادرين على الفردية الإنسانية، ولكن فقط إذا توافرت لدينا الفرصة لتطويرها في تفاعل مع الآخرين. والهوية تتضح دائماً عبر مفاهيم (وممارسات) توافرت لك بوساطة الدين والمجتمع والمدرسة والدولة، ونُقلت عن طريق العائلة والأقران والأصدقاء. ويشكل الحوار الهوية التي نطورها ونحن ننمو، لكن المادة ذاتها التي نجعلها منها مجهزة، جزئياً، بوساطة مجتمعنا، بوساطة ما دعاه تايلور لغتنا «بمعنى واسع». إنه «يغطي ليس مجرد الكلمات التي نتحدثها، ولكن أيضاً الأنماط الأخرى من التعبير التي نحدد بها أنفسنا، بما في ذلك «لغات» الفن، والإشارة،

20. نيتشه، العلم المثلّي، ترجمة وإعداد والتر كاوفمان (نيويورك، 1974م)، صفحة 232

والحب، وما شابه ذلك»[21]. يتبع ذلك أن النفس التي خياراتها احتفالات ليبرالية ليست شيئاً قبل الاجتماعي - وليست بعض الجوهر الداخلي الأصيل المستقل من العالم الإنساني الذي نمونا فيه- بل بالأحرى نتاج تفاعلنا من سنواتنا الأقدم مع الآخرين[22].

نتيجة ذلك، تستلزم الفردية المؤانسة، وليس مجرد الاحترام الحسود لفردية الآخرين. والنفس الحرة هي نفس إنسانية، ونحن، كما أكد أرسطو منذ عهد بعيد، مخلوقات المدينة الدولة، كائنات اجتماعية. ونحن اجتماعيون بعدة طرق ولعدة أسباب: لأننا نرغب في الرفقة، ولأننا نعتمد أحدنا على الآخر للبقاء، ولأن ما نهتم به إلى حد كبير هو مخلوق على نحو جماعي.

لذلك إن امتلاك الفردية كقيمة ليس رفض الاعتراف باعتماد الخير لكل منا على العلاقات مع الآخرين. وفي الحقيقة، كما اقترحت، من دون هذه الروابط لا نستطيع التوصل لنكون نفوساً حرة، ناهيك عن أننا لا نستطيع التوصل لنكون نفوساً مطلقاً. لكن نفساً حرة ليست مجرد اعتماد على الآخرين في البداية. وخلال حياتنا لا يكون جزء من المادة التي نستجيب لها في تشكيل أنفسنا ضمننا بل خارجنا، هناك في العالم الاجتماعي. والعديد من الناس -أكثرهم، في الحقيقة- يشكلون هوياتهم كشركاء للأحباء الذين يصبحون أزواجاً وآباء أنداد. وكذلك، كما سنرى الآن، يوجد ما يجب أن نستجيب له أكثر من قدراتنا الخاصة والناس الذين نجتمع معهم.

كنت أناقش بأن الهويات الجماعية (أي، الأبعاد الجماعية لهوياتنا الفردية) هي ردود على شيء خارج أنفسنا. وهي منتجات التواريخ، وارتباطنا بها يثير قدرات ليست تحت سيطرتنا. لكنها اجتماعية أيضاً، ليس فقط بمعنى أنها تتضمن أخرى، ولكن أيضاً؛ لأنها تتألف جزئياً من مفاهيم منتقلة اجتماعياً حول كيف يتصرف شخص سوي بتلك الهوية. في بناء هوية يشارك المرء، بين أشياء أخرى، مع أنواع من الأشخاص المتواجدين في مجتمعه. وطبعاً، لا توجد طريقة واحدة فقط يتصرف وفقها الأشخاص المِثليون أو الطبيعيون أو السود أو البيض أو الرجال أو النساء، ولكن توجد هنالك أفكار (العديد منها موضع نزاع، لكن جميع الجوانب في هذه النزاعات تشكل خياراتنا) حول كيف يجب أن يتصرف الأشخاص المِثليون أو الطبيعيون، السود أو البيض، الذكور أو الإناث. تقدم هذه الأفكار معايير أو نماذج فضفاضة، تؤدي دوراً في تشكيل خطط حياة أولئك الذين يجعلون هذه الهويات الجماعية أساسية لهوياتهم الفردية. تقدم الهويات الجماعية، باختصار، ما يمكن أن نطلق عليه المخطوطات: وهي حكايات يمكن أن يستعملها الناس في تشكيل خطط حياتهم وفي إخبار قصص حياتهم.

21. تايلور، تشارلز، «سياسة الاعتراف»، في تعددية الثقافات: تفحص «سياسة الاعتراف، إعداد غوتمان (برينستون، نيو جرزي، 1994)، صفحة 32

22. انظر عملي «الهوية، الأصالة، البقاء: المجتمعات المتعددة الثقافات والتكاثر الاجتماعي»، في تعددية الثقافات، الصفحات 163-149

من المهم الاعتراف كم هي منظمة تواريخنا الشخصية، القصص التي نحكيها حول أين كنا وأين نحن ذاهبون، مثل الروايات والأفلام، والقصص القصيرة والقصص الشعبية، ضمن تقاليد سردية. وفي الحقيقة، إن أحد الأشياء التي يفعلها لنا فيلم أو أدب هو تقديم نماذج تساعدنا في التحدث عن حياتنا. لكن جزءاً من وظيفة هوياتنا الجماعية -من الذخيرة الكلية لها التي يجعلها المجتمع متوافرة أمام أعضائه- هو أيضاً بناء روايات ممكنة عن الذات الفردية.

وهكذا، على سبيل المثال، إن طقوس مرور العديد من الثقافات المرتبطة بهويات الذكر والأنثى تقدم شكل الانتقال إلى سن البلوغ؛ وتنظم هوية المِثليّ الحياة حول قصة الخروج؛ لقد ولد أتباع عيد العنصرة ثانية؛ والهوية السوداء في أمريكا تشغل قصص البناء الذاتي في وجه التمييز العنصري. وثمة شيء واحد يهم الناس عبر العديد من المجتمعات هو وحدة قصصية معينة، القدرة على رواية قصة حياة المرء والتي تكون مفهومة. إن القصة -قصتي- يجب أن تتماسك بالطريقة المناسبة لشخص في مجتمعي. وفي رواية تلك القصة، من المهم، لمعظمنا، كيف تتناسب مع القصة الأوسع للجموع المختلفة. وليس فقط، لنقل، إن هويات التذكير والتأنيث، تعطي الشكل إلى حياة المرء؛ فالهويات العرقية والوطنية أيضاً تناسب تلك القصة ضمن سرد أكبر. وبالنسبة إلى الناس العصريين، يتبع تناسب شكل السرد رؤية حياة المرء وكأنها تحتوي على منحنى معين، وكأنها تصبح ذات معنى عبر قصة حياة تعبر عمن هو المرء عبر مشروعه الخاص للخلق الذاتي. ذلك المنحنى القصصي طريقة أخرى أيضاً تعتمد فيه حياة فرد بعمق على شيء ما مخلوق ومنتقل اجتماعياً.

ميزت في وقت سابق بين بعد شخصي وبعد جماعي للهوية. وكلاهما يمكنه القيام بدورٍ في قصص الذات هذه. لكن الهويات الجماعية فقط لها مخطوطات، وهي فقط تعتبر كما عناه هاكينغ بأنواع الشخص. وتوجد فئة منطقية ولكن لا فئة اجتماعية للفطنين أو الأذكياء أو الساحرين أو الطماعين. ولا يُشكّل الأشخاص الذين يشاركون في هذه الصفات مجموعة اجتماعية. وفي المعنى المتعلق بهذا ليسوا نوعاً من شخص. وفي مجتمعنا (مع أنه ليس، ربما، في إنكلترا أديسن وستيل) كون المرء فطناً لا يوحي، على سبيل المثال، بمخطوطة حياة للفطنة. والسبب الرئيس لكون الأبعاد الشخصية مختلفة هو أنهم لا يعتمدون على التصنيف. بينما الذكاء، في مجتمعنا، له الأهمية الاجتماعية الأولى وتلك الأهمية مخلوقة اجتماعياً، والناس يمكن أن يكونوا أذكياء حتى إذا لم يمتلك أحد المفهوم. وقول إن العرق مبني اجتماعياً، وأن الأمريكي الأفريقي، في معنى هاكينغ «نوع الشخص»، هو جزئياً القول إنه لا توجد أعراق مستقلة عن الممارسات الاجتماعية للرد على الصفة العرقية؛ وبالمقابل، يمكن بالتأكيد وجود أشخاص أذكياء حتى إذا لم يكن لدينا مفهوم عن الذكاء.[23]

23. هذا ليس القول إن الذكاء ليس ناتجاً اجتماعياً؛ من الواضح أنه كذلك. لا يمكنك أن تكون ذكياً إذا كبرت مثل كاسبر هاوسر. ولا هو القول إن الأهمية الاجتماعية للذكاء ليست نتيجة الممارسات والمواقف والاعتقادات الاجتماعية المشتركة.

آمل أنني أقنعتكم بأنكم كنتم تظنون أن الهوية -كما كنت أفسرها- مهمة. ولكن كيف تتناسب الهوية مع مشاريعنا الأخلاقية الأوسع؟

ثمة رأي واحد هو هذا: يوجد العديد من الأشياء القيمة في العالم. وقيمتها موضوعية، وهي مهمة سواء اعترف أي شخص بأهميتها أم لا. ولكن لا توجد طريقة لتصنيف هذه السلع العديدة أو مبادلتها واحدة مقابل الأخرى، لذلك لا يوجد دائماً، مع النظر إلى جميع الأشياء، الشيء الأفضل للقيام به. والنتيجة، هناك الكثير من الخيارات المباحة أخلاقياً. إن شيئاً واحداً تقدمه الهوية هو مصدر آخر للقيمة، مصدر يساعدنا لشق طريقنا بين تلك الخيارات. ولتبني هوية، كي أجعلها لي، هو رؤيتها بكونها تنظم طريقي عبر الحياة؛ أي إن لهويتي أنماطا مُدمَجة فيها (لذلك فإن مل مخطئ بالتلميح إلى أنه من الأفضل دائماً أن تكون مختلفاً عن الآخرين)، والتي تساعدني في التفكير بشأن حياتي؛ وثمة نمط بسيط، على سبيل المثال، هو نمط مهنة، ينتهي، إذا عشنا لمدة طويلة كافية، بالتقاعد. لكن الهويات تخلق أيضاً أشكالاً من التضامن: إذا اعتقدت نفسي X، حيث X قد تكون «امرأة»، أو «أسود»، أو «أمريكي»، عندئذ، أحياناً، إن الحقيقة المجردة بأن شخصاً آخر هو X أيضاً قد تدفعني لعمل شيء معه أو له. والآن، إن التضامن مع أولئك الذين يشاركونك في هويتك يمكن النظر إليهم بكونهم، مع تساوي الأشياء الأخرى، دائماً شيئاً جيداً. كذلك توجد قيمة كونية للتضامن لكنها تُحسب بطرائق مختلفة للناس المختلفين؛ لأن الناس المختلفين لهم هويات مختلفة. أو قد يظنّ بأنه شيء جيد لأننا نستمتع به، ومع تساوي الأشياء الأخرى، إنه أمر جيد للناس أن يكون لديهم وأن يفعلوا ما يمتعهم امتلاكه وعمله.

على أية حال، كما رأينا، هناك أيضاً قيم داخلية للهوية، تصبح مفهومة لشخص ما يمتلكها، أي، لشخص ما لديه تلك الهوية، وهي بين القيم التي يجب أخذها بالحسبان، لكنها ليست قيماً للناس الذين لا يملكون تلك الهوية. وإذا لم تكن لديهم تلك الهوية، فإن ذلك الشيء لن يكون ذا قيمة لهم. لنأخذ قيمة النقاء الشعائري، على سبيل المثال، كما يتخيله بعض اليهود التقليديين. إنهم يظنون أن عليهم البقاء قويين لأنهم يهود؛ وهم لا يتوقعون من أي شخص ليس يهودياً أن يفعل ذلك، وقد لا يخطر على بالهم، حتى أن يكون شيئاً جيداً إذا فعل ذلك. إنه شيء جيد فقط لأولئك الذين هم يهود أو الذين يصبحون يهوداً، وهم لا يظنون بأنه سيكون عالماً أفضل إذا أصبح كل شخص يهودياً. إن الميثاق، على أية حال، هو مع أطفال إسرائيل فقط.

وعلى نحو مشابه، نحن قد نفكر بأن هوية كون المرء قومياً في كفاح ضد السيطرة الاستعمارية تجعله أمراً ثميناً لك أن تخاطر بحياتك لتحرير بلادك، كما فعل ناثان هيل، الذي أسف؛ لأنه يملك حياة واحدة فقط ليقدمها. وإذا لم تكن قومياً، فإنك قد تموت أيضاً دعماً لقضية بلادك؛ وبعد ذلك، بينما ينتج بعض الخير

من ذلك، فإن ذلك الخير لن يكون، بمعنى القول، مفيداً لك. ونحن قد نرى بأن حياتك أهدرت، فقط لأنك لم تنتمه مع الأمة التي مت من أجلها.

وهكذا توجد طرائق مختلفة قد تكون الهوية فيها مصدر قيمة، بدلاً من كونها شيئاً يميز قيماً أخرى[24]. أولاً، إذا كانت هوية لك، فإنها قد تقرر أن بعض أفعال التضامن شيء ثمين، أو قد تكون جزءاً داخلياً من مواصفات قناعاتك ومتعك. إنه أمر جيد لي (أو، على أية حال، أجده جيداً) أن أساعدك في التعامل مع إصابتك بعدوى HIV كشخص أمريكي، أو كشخص مثليّ آخر. توجد أسباب لمساعدة الناس في التعامل مع HIV، سواء أكنت تشارك في هوية اجتماعية معهم أم لا، طبعاً. ولكن لأنك تشارك في هوية يمكن ذلك أن يكون سبباً آخر. وعلى نحو مشابه، إن وجود مفهوم هوية في مواصفة هدفي - كمساعدة شخص حامل لهوية ما- قد يكون جزءاً مما يوضح لماذا لدي الهدف بصورة مطلقة. قد أكتسب الرضا من إعطاء المال إلى الصليب الأحمر بعد إعصار في فلوريدا كفعل تضامن مع أمريكيين كوبيين آخرين. وهنا، حقيقة الهوية المشتركة هي جزء من سبب وجود الهدف لدي.

ثانياً، قد يجعل لبعض الأفعال أو الإنجازات قيمة لي لم أكن سأحصل عليها بشكل آخر، لو لم أحصل على تلك الهوية. عندما يفوز فريق غاني بالكأس الأفريقي للأمم في كرة القدم، فذلك له قيمة لدي بسبب هويتي كغاني. وإذا كنت كاثوليكياً، فإن زفافاً في كنيسة كاثوليكية له قيمة لدي لأنني كاثوليكي. بينما قد يكون ذا قيمة لي لو لم أكن كاثوليكياً، وربما كان سيهمني بطريقة أخرى.

تضع هذه الصورة للخلق الذاتي الهوية في قلب الحياة الإنسانية. والليبرالية، كما أقترح، تأخذ هذه الصورة بجدية وتحاول بناء دولة ومجتمع ضمن ما هو ممكن. لكن ذلك وحده لا يرسخ الكثير في طريق السياسة، وهذا سبب إمكانية موافقة جيسي هيلمز وبارني فرانك عليه. ومع ذلك، أظن أنها صورة يمكننا أن نطورها ونستكشفها في محاولة مفاوضة العالم السياسي الذي نشارك فيه. وحتى القليل الذي قلته يمكن أن يسمح لنا بالحصول على بعض النتائج.

أولاً، إذا كانت ليبراليتك موجودة في هذه الصورة، لا يوجد سبب للاعتقاد كما يفعل مؤيدو حرية الفرد بأن الحكومة هي دائماً عدو الحرية، أو بدقة أكثر، أن الحكومة يمكن أن تمنحنا الحرية وتقوم بالابتعاد عن طريقنا فقط. وما دعاه أشعيا برلين «الحرية السلبية» - الحماية القانونية من التدخل الحكومي في بعض مجالات حياتنا - يمكن بوضوح أن يكون مساعداً في تطوير حياة المرء. ولكن إذا كانت وجهة نظر الفردية التي كنت أذكرها صحيحة، فإننا عندئذ قد لا نحتاج إلى الحرية فقط من الدولة والمجتمع ولكن

24. إنني ممتن لغارسيا على الإشارة لي بأن صياغتي الأولية لهذه النقطة اعتمدت على فكرة ذات قيمة فعلية كانت، في أحسن الأحوال، غير مساعدة.

أيضاً إلى مساعدة من الدولة والمجتمع لتحقيق أنفسنا. وقد عَلّمَنا برلين أن نسمي هذا «الحرية الإيجابية»، وكان مرتاباً بعمق (وبشكل مدروس) حول هذا: مرتاباً لأنه ظنّ، بين أشياء أخرى، أن الحكومات كانت وستستمر، باسم الحرية الإيجابية، في أن يغريها البدء بتشكيل الناس باسم الذوات الأفضل التي قد يصبحون عليها[25]. ومن الصعب إنكار أن أشياء رهيبة قد جرت باسم الحرية وأن بعض النقاشات السيئة قادت الناس من فكرة الحرية نحو طريق سجن المنشقين. ولكن توجد حالات بسيطة يجب أن تذكرنا بأن تمكين الناس من البناء والعيش خارج هوية لا يستوجب الانحراف.

إن الحكومات تقدم، على سبيل المثال، تعليماً عاماً في العديد من الدول التي تساعد الأطفال الذين لا يعرفون بعد ما هي هويتهم أو أي مشاريع وآمال وأحلام لديهم من أجل حياتهم. وهذا أكثر من حرية سلبية، أكثر من ابتعاد الحكومة عن الطريق. وقد تقول إن الآباء يمكن أن يفعلوا هذا؛ من حيث المبدأ، يمكنهم ذلك. ولكن لنفترض أنهم لا يريدون أو لا يستطيعون؟ ألا يجب على المجتمع أن يتقدم، باسم الفردية والهوية، للإصرار على أن يكون الأطفال مستعدين للحياة كبالغين أحرار؟ وفي مجتمعنا، ألا يتطلب ذلك منهم أن يكونوا قادرين على القراءة؟ أن يعرفوا لغة أو لغات مجتمعهم؟ أن يكونوا قادرين على تقييم المناقشات، وتفسير التقاليد؟ وحتى إذا كان الآباء يحاولون تقديم هذه الأشياء كلها، ألا توجد حالة للمجتمع، عبر الدولة، تقدم لهم دعماً إيجابياً؟

أو لنأخذ بند الرفاهية، الذي ذكرته في البداية. لقد ناقشت بأن الفردية هي مسألة تطوير حياة ردّاً على المواد التي قدمتها قدراتك وعالمك الاجتماعي (وبشكل أخص، الهويات الاجتماعية المُتَضَمَّنَة فيه). تقول الليبرالية إن علينا خلق سياسة تسمح للناس بفعل هذا. ولكن يمكن وجود عقبات أمام تحقيق فرديتنا غير قيود القانون. هل يستطيع الناس فعلاً بناء حياة فردية كريمة في عالم حديث، حيث لا يوجد حدود لغزوها، ولا أرض فارغة لزراعتها، ما لم يكن لديهم بعض المصادر المادية؟ هل يمكن القول إن الناس أحرار في تطوير فرديتهم إذا كانوا مرضى وعاجزين عن تحمل المعالجة التي ستحررهم من ذلك؟

إن ما يوحد الرغبة في تعليم الأطفال، ويقدم الرفاهية للفقراء، ويمنح المساعدة الجسدية للمعاقين الذين يحتاجونها هو فكرة أن التعليم والرفاهية ومساعدة من هذه الأنواع يحرر الناس لتطوير حياة تستحق العيش. كان برلين مرتاباً حول هذا لأنه تساءل من سيقرر نوعية الحياة التي تستحق العيش. ولكن، كما رأينا، كان لدى ميل رد على ذلك السؤال: «إذا امتلك شخص أي قدر مقبول من الحس السليم والتجربة، فإن نمطه الخاص في عرض وجوده يكون أفضل».

25. أشعيا برلين، «مفهومان للحرية»، الدراسة الملائمة للبشرية (نيويورك، 1998م)، الصفحات 242-191

توجد أسئلة صعبة هنا حول العدل (قد تكون أحلامي ثمينة، وقد يكون النظام الضريبي مرهقاً). إن الناس مجبرون على تقديم مصادر لإنفاق الحكومات وقد يكونون بذلك محدودين في قدرتهم على خلق الحياة التي اختاروها. وأنا لا أنكر ذلك. لكن الأسئلة الصعبة يمكن أن تكون أسئلة تستحق نظرة صارمة. ورفض أية فكرة عن الحرية الإيجابية يعني الهروب من هذه الأسئلة فقط برفض مواجهتها.

كنت أقترح أحد أسباب الإيمان الليبرالي في السماح للناس بخلق حياتهم الخاصة؛ ذلك النقاش هو مجرد واحد من العديد التي بحاجة إلى تجميعها من أجل دفاع جدي عن الليبرالية. لكنني أريد، في الختام، اقتراح أنه يوجد شيء ما يوحد مُثلنا العليا الليبرالية. تلك هي فكرة الحياة الإنسانية الكريمة. كنت أناقش أن الفردية هي جزء من أي حياة مماثلة وأن ذلك هو أحد أسباب ضرورة وجود مؤسسات سياسية ليبرالية ومجتمع ليبرالي لدينا. وقدرتنا على الفردية هي جزء مما يمنحنا كرامتنا، استحقاقنا الإنساني المتميز.

هل يمكننا القول أكثر حول كيف علينا فهم الحديث عن الكرامة الإنسانية؟ لقد لاحظ ج. ل. أوستن ذات مرة أمراً مناسباً عن الحرية (بمعنى، في الحقيقة، ليس عن الحرية السياسية، ولكن عن حرية الإرادة) بأنه:

بينما كان التقليد هو تقديم [الحرية] على أنها التعبير «الإيجابي» الذي يتطلب توضيحاً، هناك القليل من الشك؛ لأن القول إننا تصرفنا «بحرية»... هو القول فقط إننا تصرفنا ليس من دون بحرية، في واحدة من الطرق المتباينة العديدة لهذا التصرف[26].

أعتقد أن استراتيجية أوستن لفهم حرية الإرادة يمكن أن تبدو مُسَاعِدة في التفكير حول الكرامة الإنسانية. ولأن قول ما يجعل تصرفاً حراً أصعب من إدراج أشياء تجعله غير حر، لذلك، بينما لا نستطيع بسهولة تقديم تفسير إيجابي للكرامة، يمكننا أن نشير إلى حالات حيث تكون مفقودة. ونحن نعرف هذه الحالات لأننا تعلمنا عنها عبر التاريخ وفي حياتنا الفردية؛ إن عبداً، كما تعلمنا خلال صراع طويل ودامٍ جداً، لا يستطيع أن يعيش وجوداً كريماً. ويقلقنا السيد ستيفنز؛ لأنه بشكل من الأشكال مثل عبد. إنه خانع؛ ويعكس خنوعه اعتقادات خاطئة ويتركه غير قادر على (أو يمنعه من محاولة) فهم محاولات اللورد دارلنغتون لمصالحة الحكومة الإنكليزية مع هتلر.

لكن العبودية ليست العقبة الوحيدة أمام تحقق الكرامة. إن الحياة في العالم الحديث دون عمل ولا مال لا يمكن أن تكون حياة كرامة. وقد تعلمنا كذلك أن حياة الصدقة ليست كريمة أيضاً، ونحن نكافح من أجل إيجاد طريق متوسط معقول بين إذلال الصدقة والعمل الإجباري. وقد علمنا الناس المصابون بحالات

26. ج. ل. أوستن، «التماس للأعذار»، أوراق فلسفية، ط3 (أكسفورد، 1979م)، صفحة 180

عجز جسدي حاد في السنوات الأخيرة بأننا نحتاج إلى إعادة تشكيل المكان العام إذا كانوا سيدخلونه بالكرامة التي يستحقونها. وقد علمتنا النزعة النسوية طوال أكثر من قرن أن كرامة النساء تتطلب في آن واحد أن نحترم هويات النساء الفرديات وألا نمنعهن من دخول المجال العام. لقد علمتنا الحركات المثلية الذكورية والأنثوية، بناء على حركة القوة السوداء، أن الكرامة لا يمكن أن تأتي إلى المُجْبَرين على ترك ما يهم أكثرهم فيما يخص أنفسهم المقفلة بعيداً في عالم خاص. وفي العديد من هذه الحالات، الهوية مهمة. ولكن في نهاية مقالة ركزت على الهوية، من الصواب الإصرار بالنسبة إلى الليبرالية على أنها ليست الشيء الوحيد الذي يهم.

وأخيراً، إن الليبرالية هي التعبير عن قيمة حياة كريمة: حياة أناس أحرار ومتساوين، يتشاركون في عالم اجتماعي. ويتضمن ذلك التعلم من التاريخ، من الأدب، من الدين، من السلسلة الكاملة للتجربة الإنسانية، حول شكل الحياة الحرة وماذا تقدم.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021