رسالة مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

عزيزي القارئ،

في عصر يتسم بالمعرفة والمعلوماتية والانفتاح على الآخر، تنظر مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم إلى الترجمة على أنها الوسيلة المثلى لاستيعاب المعارف العالمية، فهي من أهم أدوات النهضة المنشودة، وتؤمن المؤسسة بأن إحياء حركة الترجمة، وجعلها محركاً فاعلاً من محركات التنمية واقتصاد المعرفة في الوطن العربي، مشروع بالغ الأهمية ولا ينبغي الإمعان في تأخيره.

فمتوسط ما تترجمه المؤسسات الثقافية ودور النشر العربية مجتمعة، في العام الواحد، لا يتعدى كتاباً واحداً لكل مليون شخص، بينما تترجم دول منفردة في العالم أضعاف ما تترجمه الدول العربية جميعها.

أطلقت المؤسسة برنامج «ترجم»، بهدف إثراء المكتبة العربية بأفضل ما قدّمه الفكر العالمي من معارف وعلوم، عبر نقلها إلى العربية، والعمل على إظهار الوجه الحضاري للأمة عن طريق ترجمة الإبداعات العربية إلى لغات العالم.

ومن التباشير الأولى لهذا البرنامج إطلاق خطة لترجمة ألف كتاب من اللغات العالمية إلى اللغة العربية خلال ثلاث سنوات، أي بمعدل كتاب في اليوم الواحد.

وتأمل مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم في أن يكون هذا البرنامج الاستراتيجي تجسيداً عملياً لرسالة المؤسسة المتمثلة في تمكين الأجيال القادمة من ابتكار وتطوير حلول مستدامة لمواجهة التحديات، عن طريق نشر المعرفة، ورعاية الأفكار الخلاقة التي تقود إلى إبداعات حقيقية، إضافة إلى بناء جسور الحوار بين الشعوب والحضارات.

للمزيد من المعلومات عن برنامج «ترجم» والبرامج الأخرى المنضوية تحت قطاع الثقافة، يمكن زيارة موقع المؤسسة www.mbrfoundation.ae

عن المؤسسة

انطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بمبادرة كريمة من صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي، وقد أعلن صاحب السمو عن تأسيسها، لأول مرة، في كلمته أمام المنتدى الاقتصادي العالمي في البحر الميت ـ الأردن في أيار/مايو 2007. وتحظى هذه المؤسسة باهتمام ودعم كبيرين من سموه، وقد قام بتخصيص وقفٍ لها قدره 37 مليار درهم (10 مليارات دولار).

وتسعى مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، كما أراد لها مؤسسها، إلى تمكين الأجيال الشابة في الوطن العربي، من امتلاك المعرفة وتوظيفها بأفضل وجه ممكن لمواجهة تحديات التنمية، وابتكار حلول مستدامة مستمدة من الواقع، للتعامل مع التحديات التي تواجه مجتمعاتهم.

باتريك فارو

العقل والحضارة

ترجمة: حسن عودة

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

الفارابي

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي
Raison et Civilisation
© Les Éditions du Cerf, 2006

حقوق الترجمة العربية مرخّص بها قانونياً من الناشر
بمقتضى الاتفاق الخطي الموقّع بينه وبين دار الفارابي
Arabic Copyright©2009 by Dar AL-FARABI

الطبعة الأولى
1430 هـ ـ 2009 م

ردمك 978-9953-71-364-9



tarjem@mbrfoundation.ae
www.mbrfoundation.ae

جميع الحقوق محفوظة للناشر



دار الفارابي

وطى المصيطبة ـ شارع جبل العرب، مبنى تلفزيون الجديد
هاتف: 301461 ـ 307775 (1-961+)
ص.ب: 3181/ 11 بيروت 2130 1107 ـ لبنان
فاكس: 307775 (1-961+) ـ البريد الالكتروني: info@dar-alfarabi.com
الموقع على شبكة الانترنت: www.dar-alfarabi.com

إن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ودار الفارابي غير مسؤولتين عن آراء وأفكار المؤلف. وتعبّر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف وليس بالضرورة أن تعبّر عن آراء المؤسسة والدار.

تباع النسخة الكترونياً على موقع:
www.arabicebook.com

المحتويات

مقدمة 9

الباب الأول
إمكانية وجود دافع أخلاقي

الفصل الأول: دوافع السلوك والدوافع الأخلاقية 23

الفصل الثاني: الدافع الأخلاقي بين الحساسية والتفكير 56

الفصل الثالث: موضوعية الخير وقيمة العادل 83

الباب الثاني
مبادىء العقل التأملي الانعكاسي

الفصل الرابع: الإخفاقات العملية للعقل 111

الفصل الخامس: العقل التأملي الانعكاسي والإدراك 142

الباب الثالث
التأملية الانعكاسية والمجتمع

الفصل السادس: الأصل الاجتماعي لإلزام العقل 171
الفصل السابع: الميادين الاجتماعية للعقلانية 196

الباب الرابع
منطق اللذة

الفصل الثامن: مملكة اللذة 241
الفصل التاسع: انتروبولوجيا الذوق السليم 269
الفصل العاشر: العقل الأسير 297

الباب الخامس
حضارة أخلاقية؟

الفصل الحادي عشر: حضارة أخلاقية واصطفاء اجتماعي 329
الفصل الثاني عشر: الجور الاجتماعي والمحكومية (قابلية الحكم) 362
Bibliographie 401

"يبدو لنا، مما نراه ونلمسه في زمننا، هذه المرة، أنه من خلال الأفعال، وليس من خلال الايديولوجيات يتحقق شيء ما نسميه الحضارة. بداية، يتشكل رأس مال متعاظم من الحقائق الكونية ومن الأفكار العالمية، دون أن تفنى الأمم، وحتى دون أن تتكون. كما تقوى الطبيعة العالمية لظواهر الحضارة وتتعزز. ويتزايد عدد الظواهر من هذا النمط، وتتسع رقعتها، ويتضاعف عددها وتتطور نوعيتها [...] يهيمن العلم على كل شيء في الواقع، ومثلما تنبأ ليبنز فإن لغته أضحت إنسانية بالضرورة. أخيراً، فإن شكلاً جديداً من الاتصال، ومن النقل، ومن الوصف، ومن تسجيل الأشياء، وحتى أشياء الشعور والعادات، غدا كونياً شاملاً، وهو السينما. وهناك شكل جديد لحفظ الأصوات وتخليدها هو الفونوغراف. ووسيلة أخرى لنقل الأصوات إلى كل بقاع الأرض هو التلفون اللاسلكي، منذ عشر سنوات على الأقل، وهي تنشر كل أنواع الموسيقا، وكل اللهجات، والكلمات، وسائر المعلومات على الرغم من كل الحواجز. ونحن لا نزال في البداية، مع ذلك.

"[...] يمكن أن يأسف الشاعر والمؤرخ على ضياع النكهات المحلية، رغم أنه سيكون هناك دائماً وسيلة لإنقاذ هذه النكهات المميزة لكل شعب. غير أن رأسمال الإنسانية يتعاظم في كل الأحوال: فالمنتجات بأنواعها، وإصلاح التربة وشواطئ البحار، تتحقق أكثر فأكثر بنحو عقلاني، ويجري استثمارها في السوق العالمي هذه المرة. ولا جناح علينا أن نقول بعد ذلك بأن هذه هي الحضارة.

"يقول سينيوبوس بأن الحضارة تعني الطرقات، والمرافئ، والأرصفة.

ولكن مثل هذا التعريف الطريف يستبعد الرأسمال الصناعي الذي خلق كل ذلك. ينبغي أن يضم تعريف الحضارة أيضاً الرأسمال العقلي الذي خلقها. "العقل المحض" و"العقل العملي"، و"قوة المحاكمة" إذا تحدثنا على طريقة كانت. إن هذا المفهوم حول مكتسب متنام، وحول خير عقلي ومادي تتقاسمه البشرية، أكثر فأكثر معقولية، قد تم تأسيسه بالفعل حسب اعتقادنا.

"مارسيل موس. "الحضارات، عناصرها وأشكالها"، 1930، بحوث في السوسيولوجيا. باريس نشر: مينوي. 1968، ص250-252".

مقدمة

داخل الفكر المتحدر من عصر الأنوار، ظل العقل والحضارة أمداً طويلاً، بوصفهما الوسيلة والغاية لما كنا لا نزال نسميه حتى الثلث الأخير من القرن العشرين، بمعنى أخلاقي إيجابي، تقدم البشرية أو المجتمع. ولكن بعد انقشاع الأوهام الذي سببه الاستعمار الأوروبي وبربريات القرن الأخير، ورغم الفترات القصيرة من التفاؤل المفرط، التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، أو بعد سقوط جدار برلين، فقدت هذه الأفكار جزءاً كبيراً من سحرها ومصدقيتها: فحالة العالم الراهنة، بتناقضاتها المتفاقمة على صعيد الثروات والآلام تبدو كافية، في الواقع، للتشكيك بأن الحضارة العقلانية كانت خيراً للبشرية.

غير أن المعضلة تتمثل في أنه ليس ثمة بديل حقاً عن الحضارة العقلانية، لأن أولئك الذين يدينون العواقب الإنسانية لليبرالية الاقتصادية يدينونها باسم تصور معين للحضارة العقلانية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أولئك الذين يدافعون عن فتح الحدود والأسواق، كشرط من شروط العولمة الاقتصادية والديموقراطية. هذه المعاينة للواقع الراهن جعلت من الملح، بنحو خاص، الشروع بتفكير حول معنى الحضارة العقلانية، وعلى الأخص معناها الأخلاقي داخل شروط العالم الاجتماعي المعاصر، شروط عصر ليبرالي جديد يتميز بالمنافسات الاقتصادية والايديولوجية المتطرفة، ولكنه يتميز أيضاً، بإبداعية فنية وتقنية هائلة، وبانعتاق غير مألوف من التابوات التعسفية المفروضة من قبل المجتمعات الأقدم عهداً.

يبدو اقتران العقلانية بالأخلاق على الصعيد الفلسفي، متجذراً بقوة داخل

التقليد الفلسفي القديم، أو داخل التقليد الكانطي. غير أن هناك لدى الفلاسفة المحدثين، وعلى الأخص لدى التجريبيين البريطانيين نزوعاً قوياً إل الشك بالدور الأخلاقي للعقل. فضلاً على ذلك، فإن فكرة نسق عملي للعقل خضعت لإعادة نظر معمقة من قبل التراث النقدي الألماني مثلما من قبل التراث التحليلي الأنكلو أمريكي. فقد شكك الأول، مع مفكرين كهيدغر، ومفكري مدرسة فرانكفورت بقدرة العقل، ناقداً أسسه الميتافيزيقية أو نتائجه العملية التي نُظر إليها على أنها وظيفية وزجرية، بل وحتى كليانية[1]. وقام الثاني، مع فلاسفة مثل كين وويتجنستين، بتوجيه النقد إلى وهم نظام مثالي للعقل محاولاً إرجاع هذا الوهم إلى شروط ظهوره البراغماتية واللغوية[2]. أما في العالم الفرانكوفوني فقد انتهى دوار التفكيكية بالعديد من المثقفين والفنانين إلى الاقتناع بأن العقل "المجرد" ليس فقط عبثياً، بل وجانياً، إلى درجة أنه أحياناً حمّل "العقلانية الغربية" مسؤولية أسوأ كوارث القرن العشرين. وأخيراً، ففي حين أن النظام المنطقي ذاته انعتق كما يبدو من بعض المبادئ العقلانية التي كان يُنظر إليها على أنها لا تُمس: كمبدأ الهوية، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ عدم التناقض (انظر الباب الثاني)، فإن العلوم الإدراكية المعاصرة، وعلى أساس المعطيات التجريبية، هاجمت فكرة ملكة عقلية مستقلة ومشرِّعة، كتلك التي وصلتنا من فلاسفة العصور القديمة.

لقد ساهمت هذه الصعوبات الفلسفية، مضافاً إليها صعوبات التجربة التاريخية، في إلقاء بذور نزع الثقة بالمعنى الأخلاقي لسيرورة العقلانية، وفي الوقت نفسه بفكرة حضارة عقلانية. غير أن هذا الاستخلاص ليس ضرورياً، لأن سيرورة العقلانية ليست هي التي تأثرت بهذه الانتقادات، وإنما فقط مزاعمها

---

(1) voir: M. HORKHEIMER et Th. W. A. Dorno, *la Dialectique de la raison (1944);* M. HORKHEIMER, *Éclipse de la raison (1947);* H. MARCUSE, *Éros et civilisation (1955),* les références complètes des ouvrages cités dans la bibliographie, p.365 s.

(2) voir: W. V. O. QUINE, *Le Mot et la Chose* (1960); L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations* (1953).

حول قيادة مجمل السلوك الإنساني. بالمقابل فإن حدود الإرادة العقلانية تقدم مبرراً للشروع بإعادة تقييم للدور العملي للعقلانية، نجد مقدماتها المنطقية لدى كتاب معاصرين مثل جورجين هابرماس، أو جون راول، أو برنارد ويليام أو أمارسيا سين. وعلى أي حال، فإن هذه المهمة، هي ما أريد أن أركز عليه في هذا المؤلف، الذي سيكون هدفي الرئيسي فيه إلقاء الضوء على إمكانيات وحظوظ عقلنة أخلاقية للمجتمع، والتحري عن المعنى الإيجابي لفكرة حضارة عقلانية، وسأستعيد بإيجاز فيما يلي من هذه المقدمة القياس المقارن (dilemme) بين تصورين متنافسين لعقلنة المجتمع: تصور عقلانية اقتصادية ونفعية، معروفة بأنها أنانية ، وعمياء، وتصور عقلانية سياسية واجتماعية، معروفة بأنها أكثر نبلاً بكثير، قبل أن أحاول إعادة صياغة هذا القياس المقارن، على شكل موضوعات أولية تدور، بنحو رئيسي، حول فكرة تأملية انعكاسية (reflexivité) أخلاقية، وسينصب الجهد فيما بعد على دعمها، فيما تبقى من صفحات الكتاب.

تصوران اثنان لعقلنة المجتمع

يمكن القول بأن خطة عقلنة للمجتمع تبلورت منذ عصر الأنوار حول تصورين اثنين، حددا صعوباتها الرئيسية، ولكن من دون أن يستنفدا مع ذلك، جميع متغيراتها واحتمالاتها. الأول تقني واقتصادي، من حيث الجوهر، ينحصر في الوسائل العقلانية التي نسعى من خلالها إلى بلوغ غايات معينة، أياً كانت تلك الغايات. والثاني سياسي واجتماعي، مكرس للبحث عن أفضل الغايات التي ينبغي لمجتمع من المجتمعات، أو للإنسانية، بوصفها كذلك، أن يفرغا جهدهما من أجلها، بنحو عقلاني. والحال، فإن كلا هذين التصورين اصطدما بحدود عملية تتعلق جوهرياً بالطابع الاحتمالي للحياة البشرية.

يرتبط التصور الأول لعقلنة المجتمع بمقاربة وضعية للعقل تحصر استخدامه في النظر إلى الأفعال، بغض النظر عن معناها الأخلاقي. ووفقاً لهذا التصور الذي يستلهم على الأخص الارتيابية الأخلاقية للفلاسفة البريطانيين يمكن التفكير بالأفعال بغية زيادة الوسائل إلى الحد الأعلى لتحقيق غايات معينة، غير

أن الغايات بحد ذاتها لا تخضع، حصراً، لعقل موضوعي، وإنما لمجموع خيارات ذاتية أو سياسية. وقد حاول عالم الاجتماع ماكس فيبر تذليل هذه العقبة بإعلائه من قيمة الدوافع الأخلاقية للنسكية البروتستانتية التي (أي الدوافع) قادت إلى تطوير الرأسمالية الحديثة. ولكن لا بد من الاعتراف بأن العقلنة الرأسمالية للمجتمع، على الرغم من إلهامها الأخلاقي الأولي، انقادت إلى الخضوع لطابعها الذرائعي (instrumental)، من خلال سعيها إلى الربح من أجل الربح بدلاً من تخليق المجتمع (moralisation) (جعله أخلاقياً). وقد عرف التحليل الفيبري للأشكال الذرائعية للعقلانية الغائية (العقلانية بمقتضى الغاية) نجاحاً هائلاً، مع ذلك، داخل العلوم الاجتماعية والاقتصادية، لأنه كان يجسد مقدَّماً النظرية المسماة بالخيار العقلاني، والتي بموجبها فإن العقلانية تقاس بترابط الغايات والوسائل الملائمة لهذه الغايات، بمعزل عن القيمة الجوهرية لهذه الوسائل. ولكن هذه النظرية تعرضت لانتقادات جميع النقاد المحدثين للعقلانية الاقتصادية والتقنيّة، حيث أن طابعها الذرائعي والنفعي للغاية قد يفضي إلى كوارث إنسانية، كما أن طابعها العقلاني يمكن أن يوضع موضع الشك، نظراً للدوافع الذاتية التي تتيح تلبيتها. فالأنانية العقلانية يمكن ألّا تكون في الحقيقة سوى شكل مصطنع، بنحو خاص، لأوالية داروينية جديدة للسعي إلى المنافع، مجردة، بوصفها كذلك، من كل ما هو عقلاني، بوجه خاص. وهكذا، فإن الخطة النفعية والذرائعية التي رأى فيها فيبر، بعد أرسطو، ذروة العقلانية العملية، ستنقلب حينذاك إلى خطة سببية لن تعود الغائيات داخلها سوى وظائف محتملة وعمياء تفرضها مقتضيات المنافسة الاقتصادية والاجتماعية، بحيث تبدو هنا كمعادل للاصطفاء الطبيعي. ولن يكون رواد العقلانية الذرائعية، في الواقع، سوى أنواع من الدمى المتحركة، مجردة من الإحساس بالنظام الملازم للطبيعة.

أما التصور الثاني لعقلنة المجتمع، فهو مرتبط بمقاربة سياسية واجتماعية، أعمق، للعقل العملي، حيث نجد أسسها لدى جان جاك روسو أو لدى كانط، ولكن على الأخص داخل التقليد الهيغلي والماركسي، وداخل جزء كبير من تيار المثاقفة (culturisme) المعاصر. وهذا التصور يستند إلى نوع من المغالاة في

دور الإرداة السياسية، ووفقاً له فإن التطور الثقافي للمجتمعات الإنسانية سيكون من حيث الجوهر مسألة قرار، أو مسألة إرادة متأصلة تجعل البشر، خلافاً للحيوانات، مسؤولين جماعياً عن أنماط حياتهم. وهكذا سيكون هناك دائماً مسؤولون عن مباركة أو عن تجريم ما يحدث من خير أو شر في عالم البشر، ولا ينبغي أن يوضع أي حد أمام الإرادة التشريعية أو التحررية للجماعة الاجتماعية. والواقع أن هؤلاء يمثلون عملياً قسماً كبيراً من الحركات الاجتماعية والشيوعية العالمية، ومن حركات التحرر الوطني المتمسكة بهذا النمط من اليقين الذي دفع غالباً بالرقي الاجتماعي والإنساني قدماً، ولكنه تسبَّب أيضاً ببعض أسوأ التشنجات والكوارث الكبرى في القرن العشرين. وقد أمكن الاعتقاد، مع ذلك، بأن انهيار الشيوعية وضع حداً لوهم محكومية شاملة للمجتمعات الإنسانية. غير أن هذا النمط من الأمل عاد بقوة في أواسط التسعينيات في صورة الأفكار المناهضة للعولمة، وفي المعارضة الجديدة لـ"العولمة الليبرالية" والتي شهدت (أي المعارضة) داخل الرأي العام في العديد من البلدان هيمنة ايديولوجية بالغة القوة. يبدو من المؤكد، في الواقع، بأن العولمة الاقتصادية بمعزل عن نتائجها الإيجابية التي دفعت جميع البلدان اليوم إلى الرغبة في المشاركة فيها، كان لها في الواقع نتائج مشؤومة أيضاً على الأجزاء الأضعف من البشرية[3]، عقب الانعطاف الليبرالي الجديد، على الأخص، إبان أعوام الثمانينيات[4]. ولكن حين نمعن النظر في الانتقادات الموجهة إلى الوضع العالمي الذي يصنعه الجميع، ولكنه ليس مرغوباً من أحد، ينتابنا شعور دائم بالتردد بين النضال المشروع ضد لا مبالاة الأمم الغنية، وبين إدانة نظام اقتصادي سيكون سبباً لكل ألوان الشقاء في العالم ويمكن أن يُطرح

(3) وفقاً للتقرير العالمي حول التطور الإنساني لعام 2003 ((PNUD) (باريس)، فإن 54 بلداً هي اليوم، أكثر فقراً مما كانت عليه عام 1990. وفي 21 بلداً فإن نسبة أعلى من السكان تعاني من الجوع. وفي 14 بلداً فإن العدد الأكبر من الموتى هم من الأطفال دون الخامسة. وفي 12 بلداً فإن التسجيل في التعليم الابتدائي يتراجع. وفي 34 بلداً فإن معدل الأعمار يتناقص.

(4) انظر، و. كوهين. النظام الاقتصادي العالمي. بحث حول سلطات التنظيم.

كاختيار بديل. (المقصود هنا هو النظام الشيوعي). والحال، فليس من المؤكد، على الإطلاق أن الحركة الراهنة لتحرير التجارة هي نتيجة لقرار مسبق، كما أنها ليست، على الأخص، السبب الرئيسي في مصائب العالم (انظر الجزء الخامس). وإذا أفلح التأثير في الرأي العام داخل البلدان الغنية في صياغة اتفاقيات حول بعض الملفات الواقعية المحسوسة، مثل المنتجات الدوائية، أواستغلال عمل الأطفال، أو التزود بالمياه، أو إلغاء الديون، فإن حظوظه ضعيفة في الوصول بسرعة إلى اجتثاث أسباب البؤس، والتي هي، من بين غيرها، أسباب سياسية وثقافية. ومع ذلك فليس ثمة أي سبب لنفي حقيقة أن عالماً آخر هو عالم ممكن ومتاح ـ كعودة الأمم إلى الاكتفاء الذاتي على سبيل المثال ـ ولكن ما من شيء ينبئ بأنه لن يكون أسوأ من العالم الراهن، خصوصاً إذا لم ندرك لماذا كان عالمنا الراهن بمثل هذا السوء. غير أن البديل بالنسبة إلى كل إنسان لا يعيش في هذا العالم إلا مرة واحدة وإلى الأبد، وهو بحاجة إذن إلى الحفاظ على وجوده، باستقامة ونزاهة، ولكن بقدر ما وسعه من السعادة، أقول أن البديل لا يمكن أن يكون ثورة جذرية، أو استسلاماً للجور والطغيان، لأن هذا النوع من البدائل يخلق اليأس من الجهتين كلتيهما، وليس له أي ضرورة على الإطلاق، مثلما آمل أن أبين ذلك.

وباختصار، يمكننا القول بأن التصور الأول لعقلنة المجتمع قد لا يكون سوى تعبير ملطّف عن تنافس طبيعي على المنافع، في حين أن التصور الثاني ليس، غالباً، سوى نفي ممنهج لاحتمال نظام للعالم. إن خطة تجديد لحضارة عقلانية ينبغي منطقياً أن تتجنب إذن، في آن معاً، التلطيف والنفي للنظام الطبيعي للحياة الاجتماعية، وأن تسعى إلى تحديد الوسائل التي يمتلكها البشر للتفكير بنحو أخلاقي، وتعديل هذا النظام العملي، بنحو عملي، وهذا ما يمثل بالتحديد العمل الذي أنوي القيام به.

ست أطروحات لعقلنةٍ أخلاقية للمجتمع

بصدد هذا الموضوع، فإن أفضل طريقة للتمهيد لعرض أفكار الكتاب هي

الشروع ربما، ولو بطريقة دوغمائية (مؤقتاً) بصياغة مجموعة من ست أطروحات لتثبيت إطارها العام. فبدلاً من طرح فرضيات تشوهها أو تثبتها التجربة، أو شرح تحديات فلسفية جديدة من نمط "أطروحات حول فورباخ" فإن هذه الأطروحات التي أقدمها هنا ليست سوى ملاحظات مبتذلة مندرجة داخل حركة العلوم الطبيعية المعاصرة، وداخل الضمير الأخلاقي الأشد عمومية، ولكن العلوم الاجتماعية لم تستخلص منها ربما كل الدروس، مما يسوّغ بذل قليل من الجهد لعرضها ودعمها (ما أطمح إليه هو أن أنزع منها في النهاية مظهرها الدوغمائي).

1 - إن العالم، مثلما هو اليوم، ليس مرغوباً من أحد، حتى لو رضي الفاعلون الإنسانيون بجزء كبير مما يفعلونه.

إن الفكرة الأساسية، التي تقوم عليها هذه الأطروحة الأولى، هي أن العقلانية والقرار العملي يصطدمان بسلسة من الحدود الجوهرية التي ترتبط بصعوبات صياغة أفضل الأحكام (لأن من الممكن الوقوع في الخطأ)، أو إلى القدرة الفردية والجماعية على استخدام هذا الحكم، (لأننا لسنا قادرين دائماً على فعل ما نرغب به)، أو أخيراً إلى لا توقعية النتائج داخل وجود الكائنات الإنسانية (لأنه ما من خطة تكون بمنأى عن "نتيجة فاسدة"، أو عن تغير غير مرتقب في البيئة المحيطة). تتضمن الأطروحة المقترحة، بوجه خاص، تمييزاً بين ألوان الجور، بحصر المعنى، التي يمكن تتبّع تسلسلها السببي داخل أفعال وقرارات إنسانية محددة، مثل الاضطهاد الجنسي، على سبيل المثال، أو العرقي، أو الديني، أو الاستغلال الاقتصادي، أو الإذلال العائلي أو المهني أو السياسي، أو أيضاً، النزاعات المسلحة التي يمكن تجنبها، بالإضافة إلى عدد كبير من الأوضاع العسيرة الخاصة بالمجتمعات الحديثة، كالبطالة، والفقر، ونقص الثقافة والتربية، والخضوع الجنسي... وبين نشوء ظروف محتملة الحدوث في الواقع، وتسلسل حوادث، ما من أحد قررها، على الأقل بالنسبة إلى أهميتها الفعلية، مثل التقدم التقني، أوالاستثمار الاقتصادي، أو النمو الديمغرافي، أو توسع المبادلات التجارية. ذلك أن القانون هو الذي يتكفل

غالباً بتبيان الفرق بين حالتي الصورة، وليس هناك سبب بألّا نستمر بإيلائه الثقة، وحتى بتعزيز وسائل تحققه، وعلى الأخص، على صعيد القانون الدولي.

2 ـ إن الثقافات الإنسانية، على اختلاف أشكالها، محكومة بالقوانين الطبيعية للحياة.

والابتذال الذي تقوم عليه هذه الأطروحة يتمثل في أن الحياة الإنسانية حتى حينما تكون خاضعة للتفكير والتعقل، بل وحتى حين تتخذ أشكالاً ثقافية رفيعة ومصقولة، تظل منتمية إلى نظام طبيعي للحياة، يخلق، عبر تطور النوع، الحاجات الأساسية، والميول العفوية، والقدرات التكيفية للكائنات البشرية، ولكنه، على الأخص، يستمر في الفعل بمساعدة ظروف تشكل، دون إرادة منها، الحالات العضوية والفيزيولوجية العصبية للكائنات الفردية. وهذا يعني أنه حتى لو لم تكن القدرات البشرية جميعها، فطرية أو "قبل ولادية"، وهذا مستبعد، فهي تكون على العكس من ذلك، مكتسبة ثقافياً، على الأغلب، من قبل الأفراد وحسب مسارهم الشخصي، دون أن تكون أقل تبعية مع ذلك لأواليات طبيعية للحياة. فعلى سبيل المثال، على الرغم من أن أحداً من الناس لا يولد كحولياً، ولا سميناً، ولا محارباً، ولا رجلاً من رجال الأعمال فإن بنيته العضوية والحيوية مع ذلك تجد نفسها دائماً متورطة حينما يغدو كذلك. وهذه البنية هي سبب قوي جداً في الجمود الاجتماعي. لهذا السبب بالذات فإن كل من ليس قابلاً للتلاؤم داخل الحياة الاجتماعية فإن جذوره المادية والعضوية تفلت بقوة من كل سيطرة إنسانية على الرغم من جميع ألوان التقدم الطبي والبيروقراطي والتقني بوجه عام.

3 ـ إن تعديل الشروط الطبيعية للحياة الإنسانية من خلال العمل التمديني (civilisationnel) للعقل لم يكن ربما سوى تعديل هامشي ومتدرج.

فإذا سلمنا بالاحتمال الجوهري للحياة الإنسانية ينتج أنه ليس فقط لا يمكن أن يأتي على الناس يوم سعيد يحررهم، أو يصلح أمورهم دفعة واحدة، بل إن الإصلاح، حينما يكون هناك إصلاح، لا يتحقق إلا على المدى الطويل، وعبر

الطريق الشاق للإرادة الجماعية الطيبة، ولحالات الوعي الجزئية، وللسجالات الديموقراطية، والتسويات السياسية، والانشغال الدؤوب بتجنب الأسوأ، والتي تمثل الطريقة المثلى للتوجه السليم، في حال غياب خطة حقيقية لحساب النتائج ـ وبناء أوروبا الموحدة الذي استمر إنشاؤه حتى السنوات الأخيرة يمثل نموذجاً لهذا النمط من السيرورات. ففي داخل الوعي الحديث غالباً ما تقترن هذه السيرورة من الإصلاح المتدرج والمتوازن للمجتمعات، بالتكفل برعاية الأشخاص الأكثر ضعفاً في المجتمع كالنساء والأطفال والمسنين والمرضى والمعوقين والفقراء والغرباء والسجناء والمنبوذين من كافة الأنواع، وكذلك الاعتراف بحقوقهم. فهذا المعيار يسمح، في الواقع، بإدراك الفرق بين المجتمعات التي تتخلى عن مرضاها أو معوقيها، وبين تلك التي ترعاهم، أو بين المجتمعات التي تمارس أكل اللحوم البشرية، أو تقديم القرابين الإنسانية، أو المجازر بسجنائها، وبين تلك التي ترفض ذلك، بين المجتمعات التي تضطهد الفقراء والأقليات والمخالفين، وتلك التي تمنحهم حقوقهم. ذلك لأن بعض المجتمعات الحيوانية لا تفعل بأعضائها أسوأ بكثير مما تفعله المجتمعات الإنسانية على صعيد بعض هذه الممارسات، بحيث نبدو اليوم أكثر تشككاً بكثير إزاء القطيعة المفترضة بين الثقافات الإنسانية والطبيعة الحيوانية.

4 ـ تعتبر التأملية العقلانية المنهج الأرقى الذي أوجده البشر لاختبار مقاومة أفعالهم أمام النقد الأخلاقي.

إن العقل التأملي، مثلما سنرى ذلك، (انظر الباب الثاني) هو العقل الذي، يمكن أن يعطيه كائن حي لأفعاله أو لأحواله، أو لأفعال وأحوال كائنات أخرى وُهبت عقلاً تأملياً: والبشر يمتلكون بالتأكيد العقل التأملي، بهذا المعنى، ولكن ليس النباتات والحيوانات بالطبع، ولكن هذه المسألة موضع خلاف شديد بخصوص بعض الحيوانات الأخرى كالقردة الشبيهة بالإنسان. أما بالنسبة إلى التأملية الانعكاسية (reflexivité)، بمعناها الحصري، فيُقصد بها خاصية منطقية تتمثل في أن بإمكان الإنسان أن يكون لديه تفكير ما بتفكيره ذاته، حيث ينعكس تفكيره على ذاته، ووعي الذات هو حالة نموذجية للتأملية

الانعكاسية. وقد شددت الفلسفة الفرنسية التأملية في القرن العشرين بحق[5] على البعد الأخلاقي للتأملية الذي أتاح، على الأخص، طرح مسألة الشر. والحال فإن هذا البعد الأخلاقي يبدو ناجماً عن البناء المنطقي للتأملية بتطبيقه على الطبيعة الحساسة للإنسان: فلأن شخصاً من الأشخاص يمكن أن يكون متيقظاً، ومنغمساً بوجه الاحتمال بالتفكير بما يكونه، وبما يفعله، وبما يفكر به، ويدرك بالإضافة إلى ذلك بأن الحال هو ذاته بالنسبة إلى الآخرين فإن لدى هذا الشخص فرصة للتساؤل حول أسباب الخير والشر، ولكي يطور، انطلاقاً من ذلك، عند الاقتضاء، تفكيراً أخلاقياً. فباستخدام مبدأ العقل التأملي بطريقة منهجية، فإن هذا المبدأ الذي تقوم عليه هذه الأطروحة يتيح، على هذا النحو تمديد المساعي الحديثة لإعادة صياغة مبدأ الكلية الكانطي بخصوص عقل تواصلي أو بخصوص مقاومة عقل من العقول للنقض.

5 ـ يتمثل المبدأ الأخلاقي الأعظم موثوقية والمتحدر من التجربة التاريخية الحديثة في أن الألم إن لم يكن موجوداً، فإن كل شيء سيكون مسموحاً به، ولكن بما أنه موجود فإن كل ألم غير مستحق محظور.

بهذا المعنى، يمكننا، في الواقع، أن نفهم الحركة النقدية والإنسانوية للقرن العشرين، الموجهة في آن معاً نحو الدفاع عن الحريات الأساسية ضد التابوات الاستبدادية، ونحو الدفاع عن حقوق الأشخاص الأشد ضعفاً، حين يواجهون مشروعات الأشخاص الأشد قوة في كافة ميادين الحياة الاجتماعية، في الاقتصاد، والسياسة، والمعتقدات الدينية، والتوجهات الجنسية... إضافة إلى ذلك، فقد حدث أن العلوم الحالية حول السلوك، خلافاً لتقاليد النظرية السلوكية، أعادت اكتشاف قيمة اللذة، أو على الأقل، تحاشي الألم، ابتغاء التفتح الطبيعي للكائنات الحية. فاللذة في الواقع عامل تحفيزي قوي للسعي إلى التغذي والتناسل،وهي إحدى أفضل الوسائل لإلهامنا "الرغبة القوية بالبقاء" هذه

(5) voir: J. NABERT, *Essai sur le mal et* «La raison réflexive», dans *L'Expérience intérieure de la liberté*.

الرغبة التي نميل إلى أن نرد إليها الحركة الحيوية للحيوانات. فإذا كان ينبغي اختيار انتروبولوجيا جوهرية، فحين تكون من أجل اللذة، فسيكون لديها على صعيد فينومنولوجي حججاً لإبراز قيمتها أقوى من أن تكون من أجل الموت، بل وحتى من أجل البقاء وحده. والمعضلة ببساطة هي أن جميع اللذات ليست بالضرورة، بالنسبة إلى كائنات ذات تفكير تأملي انعكاسي، لذات محمودة، لأنها يمكن أن تكون سبباً لآلام غير مستحقة. أو أن تكون على الأخص جائرة بالنسبة إلى الآخرين، أو بالنسبة إلى الذات، في اللحظة الراهنة، أو في المستقبل، وهو ما يتطلب طرح مسألة تنظيمها الأخلاقي.

6 ـ إن مختلف ميادين الحياة الإنسانية ليست خاضعة لحكم أخلاقي أو لا أخلاقي، ذلك أن بعضها يكون ببساطة حيادياً أخلاقياً، حتى لو أمكنه أن يشكل موضوعاً لتفكير عقلاني.

فإذا كان علينا أن نحرص على عقلنة أخلاقية للمجتمع، فذلك بالتأكيد لأن اللاأخلاقية، بمعنى الشر الأخلاقي والرذائل المرتبطة به هي مجازفة بالعمل الإنساني، ولكن أيضاً لأن التخليق المغالي مجازفة ليست أقل خطورة ناتجة هذه المرة من التأملية الانعكاسية ذاتها. من الممكن لأي ميدان من ميادين الممارسة أن يكون في الواقع موضوعاً لنقد أخلاقي من جانب هذا المعيار أو ذاك من المعايير السائدة للأخلاقية: الواجبات والنتائج والفضائل... ولكن هذا النقد الأخلاقي لا يصمد، بالضرورة، هو ذاته للنقد، مثلما نرى ذلك على سبيل المثال، في إدانة السلطات التقليدية لكل أنواع الحريات الجنسية أو اللعبية أو الفنية التي لا تلحق ضرراً بأحد، ولا تسبب أي شر أخلاقي. من جهة أخرى، يمكن الترخيص لفعل كل أنواع الأشياء التي، من دون أن تكون أخلاقية، تكون بريئة وحيادية بما يكفي لكي لا تتدخل بها الأخلاق. وبنحو أعم سيكون من الخطأ على الأغلب الرغبة بإخضاع كل ميادين القيمة والمعيارية الإنسانية، للأخلاقية: اللعب، اللذة، الجمالية، الفنون، القانون، التقنية، الاقتصاد، المال، وحتى السياسة... وهذا لا يعني بأنه لن يكون للأخلاق أي صلة بمختلف هذه الميادين، ولكن حتى حين تتدخل فيها بقوة، كأن تتدخل

مثلاً في القانون أو في السياسة، فهي ليست بالضرورة المعيار النهائي للاختيار بالنسبة إلى هذا الميدان.

إن عرض الأطروحات السابقة لا يلخص على الإطلاق مجموع أفكار الكتاب ولكنه يرمي إلى التمهيد له، وربما إلى إضاءة سريعة لمعنى الاستقصاءات على اختلافها والتي سيعرض لها كل من فصول الكتاب الخمسة المكرسة على التوالي لاستكشاف إمكانية عقل أخلاقي كامن في مبدأ العقل التأملي الانعكاسي ضمن علاقاته بالعلوم الإدراكية، وفي انبثاق التأملية الانعكاسية في مختلف ميادين النشاط الاجتماعي، وفي منطق اللذة، وأخيراً في الإكراهات السياسية والاقتصادية التي ينبغي مواجهتها بخطة حضارة أخلاقية. إن المسعى العام، الذي يلهم هذا العمل، يرتبط بنوع من سوسيولوجيا الأفكار الأخلاقية والابستمولوجية لعصرنا الحالي، ويحاول استخلاص وأسلبة الأسس الأكثر قبولاً للمعرفة وللفعل بغية إعادتها إلى مخطط رسم نظري مكتمل وأكثر موضوعية لتفكير الفاعلين. وهذا المسعى الذي يتموضع في منتصف الطريق بين موقفين متطرفين، موقف الميتافيزيقيا اللازمنية وموقف التاريخانية الجذرية لا يطمح إلا إلى التفحص النقدي للسبل التي افتتحتها الأعمال الإنسانية في فترة معينة نحو المعرفة الانتروبولوجية الأكثر موضوعية، ونحو الفعل الأكثر صوابية. ويمكن النظر إلى ذلك، مثلما أشارت إلى ذلك إحدى الصديقات[6]، كمساهمة ممكنة للسوسيولوجيا في ميدان الأخلاق.

(6) دومينيك تيري، التي أشكرها على تشجيعها لي لإنجاز هذا العمل.

الباب الأول

إمكانية وجود دافع أخلاقي

الفصل الأول

دوافع السلوك والدوافع الأخلاقية

يمكن مقاربة مسألة الباعث الأخلاقي، إما بطريقة وصفية، بالمعنى المبسط جداً لدراسة موقع الأخلاق في المحاكمات العملية الخاصة وهو ما يقوم به علماء الاجتماع، وإما بمعنى أكثر جوهرية، يتعلق بوضع المحاكمة الأخلاقية وموضوعيتها وهو ما يقوم به علماء النفس بالأحرى، وإما، مثلما أقترح هنا بدمج كلتا المسألتين. والتساؤل إلى أي حد تخضع المحاكمات الاجتماعية الشائعة لمقتضيات العقلانية الأخلاقية. فالاعتقاد، على سبيل المثال، بأن 2+2=4، يوافق العقل، وكذلك أن الماء مكون من ذرتين من الهدروجين وذرة من الأوكسجين، وأن الإنسان نتاج تطور طبيعي للكائنات الحية، لأنه ليس ثمة مسوغ للشك بأن ذلك كذلك. ولكن هل الدوافع الأخلاقية التي تحظر الرق، مثلاً، أو تحرم التعذيب أو القتل أو الاغتصاب، موافقة للعقل بالطريقة ذاتها، أم أنها عقلانية بمعنى آخر، أم أنها ليست عقلانية إطلاقاً.

ماذا يعني دافع أخلاقي؟

للإجابة عن مثل هذا السؤال يمكننا، بداية، ملاحظة أن هناك بالنسبة لأي كائن عقلاني طرقاً مختلفة للتذرع بدوافع تكمن خلف الظواهر والطريقة الأكثر

حيادية بالنسبة له تتكون من تفسير ظاهرة من الظواهر، خارجية عنه بوجه عام، بتقديم "دوافع" لهذه الظاهرة، أي بالتذرع، في الواقع، بأسباب تكمن خلفها، من دون الافتراض بأن لدى الظاهرة معرفة استبطانية بدافعها الخاص. فالجاذبية، على سبيل المثال، ليست هي الدافع للسقوط بالنسبة إلى الحجر، رغم أنها كذلك بالنسبة إلى الفيزيائي. بهذا المعنى فإن الدافع هو عبارة عن سبب للحركة، ولكنه ليس دافعاً للسلوك أيضاً، ما دام الكائن المتحرك لا يُفترض به أن يعرف هو نفسه مبعث سلوكه. وبالمقابل، فحينما تتذرع كائنات قادرة على التفكير، وليس أحجاراً أو أميبات، أقول حينما تتذرع بدوافع قابلة للتطبيق عليها، أو على كائنات عاقلة أخرى، فلأنها تتصور بأن هذه الدوافع يمكن أن تكون دوافع للسلوك، أي أسباباً يمكن أن تُعرف كدوافع صادرة عن الكائن الذي يمارس هذا السلوك أو ذاك. وحتى حينما يتحدث المرء عن ذاته أو عن الآخرين، بوصفه كائناً طبيعياً خاضعاً لميول لا تقاوم، كأن يقول مثلاً: "حينما تكون أمامي قارورة مملوءة، فلا أستطيع أن أمنع نفسي من إفراغها"، فقد يسلّم أيضاً بأن هذا الميل هو الدافع لسلوكه.

انطلاقاً من ذلك، يمكن إدخال فارق إضافي وهام بين مجرد فعل التذرع من قبل المتكلم أو من قبل شخص آخر بدافع يتيح فهم لماذا تصرف بطريقة معينة، كأن يكون مدفوعاً مثلاً بالابتهاج أو بالفضول أو بالشح أو بالحسد أو بالخوف أو بالتحدي، وبين فعل التذرع بدوافع أخلاقية. في الحالة الأولى، لا يجري الاعتقاد بالضرورة بأن الفاعل أحس بإلزام تجاه دوافع أفعاله، فهي مقبولة بالتأكيد كدوافع تعطي معنى لفعله، دون أن يكون لها، مع ذلك، أي طابع إلزامي. ولكن حين نتحدث عن دوافع أخلاقية، فنحن نعبر عن طابع إلزامي يجعل هذه الدوافع مقدَّمة على جميع الدوافع الأخرى. من الناحية الذاتية، نحن نشعر بهذا الإلزام الأولي، بوجه عام، وفقاً للتحليل الكانطي[1] (نسبة إلى الفيلسوف كانط)، كتعبير عن الحرية، أو عن الحكم "استجابة

(1) voir: KANT, *Critique de la raison pratique* (1788).

لأرواحنا وضمائرنا". ولكن هذا الحكم يمكن أن يتضمن بكل تأكيد، خلافاً لما كان يعتقده كانط، هذه المرة، أخذ النتائج بالاعتبار. كأن أقول، على سبيل المثال: "لا أستطيع أن أفرض عليه ذلك.." . "ما الذي سيظنه بي؟"، "لن يعود بمقدوري النظر في المرآة.." . إلخ أو أخذ شروط خاصة بالاعتبار، على غرار دور معين، أو علاقة معينة بالأحداث، كأن أقول مثلاً "كنت هناك من أجل ذلك.." ، "لو كنتَ عشتَ كل ما عشتُه.." . "لو كنت تعرف كل ما فعلتْه من أجلي.." . إلخ.

غير أن الأشياء، من الناحية الموضوعية، أعقد قليلاً، ذلك لأن دافعاً من الدوافع لن يكون من الممكن اعتباره أخلاقياً حقاً إلا إذا كان مرتبطاً بالدافع العام، وبعبارة أخرى، إذا أمكننا الحكم بأن أي شخص من الأشخاص، في ظروف مماثلة ينبغي أن يكون لديه مثل هذا الدافع، أو على الأقل سيكون مقبولاً أخلاقياً منه. يمكن إذن أن يكون لدينا بواعث أخلاقية لا تتوافق مع العقلانية الأخلاقية الشاملة، مثلما يمكن أن يكون لدينا معتقدات لا تتوافق مع معيار المعرفة العلمية. إن الدوافع الأخلاقية التي ينظر إليها على أنها إلزامية أو مقبولة من أي شخص تشبه، على هذا النحو، الدوافع العلمية التي تستعيد الدافع العام لدى الآخرين. غير أن الدوافع العلمية تستند، بوجه عام، إلى أسباب أكثر مما تستند إلى دوافع للسلوك. وحينما تُطبّق على كائنات تمتلك دوافع للسلوك فإن هذه الدوافع لا تظهر كدوافع إلزامية، إلا حينما يكون المقصود بها، بوجه الضبط بواعث أخلاقية، حيث تكون غالبية الكائنات العقلانية والحسنة النوايا مستعدة لإقرارها والمصادقة عليها ـ أي حين يجري الحديث مثلاً عن بواعث جاك مولين (قائد اللجنة القومية للمقاومة الفرنسية ضد النازيين، مات تحت التعذيب بعد أن رفض الخضوع لطلبات الغستابو) وليس عن بواعث الكاميكاز (الطيار الانتحاري) الذي يهاجم المدنيين.

من المهم أيضاً، ملاحظة أن التضاد بين دوافع السلوك، بالمعنى العادي، وبين الدوافع الأخلاقية لا يستند إلى الفارق الذي نضعه عادة بين الدوافع النفعية وبين الدوافع المنزهة عن المنفعة، إذ لا شيء يمنع من الاعتقاد بأنه

يمكن حتى للدوافع النفعية أن تكون في بعض الحالات، دوافع أخلاقية ـ كأن أرى مثلاً، أو يرى غيري، أن الدفاع عن ماله أو عن مصالحه واجب إلزامي. ينبغي التشديد أخيراً على أنه يوجد، بين الدافع البسيط للسلوك وبين الدافع الأخلاقي المعترف به على النحو الأشد عمومية عدد من الحالات الوسيطة التي تتعلق بجميع دوافع السلوك التي يُنظر إليها كدوافع مسلم بها أو مشروعة، أو على الأقل، غير مرفوضة، على غرار بعض الدوافع الجمالية، مثلاً، أو التقنيّة، أو السياسية التي يمكن أن تكون إلزامية أحياناً، ولكن ليس على الإطلاق من جهة كونها مقدّمة على جميع الدوافع الأخرى. من الممكن، على هذا النحو، أن يكون لدينا دوافع سلوك مقبولة كلياً، حين نذهب إلى الصيد مثلاً، أو حين نتذوق طبق اليخنة المفضلة، والتي لا تكون من أجل ذلك، دوافع أخلاقية، إن لم تعبّر عن إلزام أولي مقدّم، كما لا تكون غير أخلاقية كثيراً، إذا لم يكن لدى الفاعل أي دافع أخلاقي يعارضها.

يمكننا على قاعدة هذه الإشارات، صياغة المعضلة الرئيسية التي تطرحها العقلانية الأخلاقية على النحو التالي: وسط الحياة الاجتماعية اليومية، لا يكتفي الأشخاص الاجتماعيون، دعك عن المؤسسات السياسية، بالدفاع عن دوافعهم الأخلاقية الخاصة، بل إنهم يميلون دوماً إلى توسيع ميدان صوابيتها، في حين أنهم لا يفلحون إلا نادراً في العثور على المعيار، أو على الاتفاق العام الذي يضمن الموضوعية الأخلاقية لهذه الدوافع. وقد اعتبر بعض الفلاسفة[2] أن هذه الظاهرة ترتبط بخطأ منهجي، أو بعبارة أخرى، فقد رأوا بأن الخطابات الأخلاقية تكون دائماً مزيفة، لأنها تحيل إلى الأخلاق، كما لو كانت الأخلاق شيئاً، في حين أنها ليست شيئاً على الإطلاق، أو أنها، على كل حال، ليست شيئاً في مستوى عقلانية الرياضيات أو العلوم الطبيعية. غير أن هذا الوضع الذي ينفي أي إمكانية لعقلانية أخلاقية يصعب جعله مقبولاً من قبل أنصار السجالات الاجتماعية الذين يأخذون على محمل الجد، في بعض

(2) voir: John L. MACKIE, *Ethics: Inventing Right and Wrong*.

الحالات، على الأقل، أخلاقية حججهم، ويغتاظون لأن الناس لا يشاطرونهم إياها. ولكنه (أي الوضع) يفتح من جهة أخرى بعض الآفاق لفكرة عقلنة أخلاقية للمجتمع، أو لحضارة أخلاقية. وإذا كنا في النهاية، لم نأخذ على محمل الجد فكرة عقلانية الحجج الأخلاقية، فإن استخدامها في السجال الاجتماعي، يعود في أفضل الحالات إلى امتثالية خادعة، وفي أسوأ الحالات، إلى شكل من الكلبية. يبدو من الضروري، إذن، في هذه المرحلة من العمل، تعميق البحث حول ما يشكل عقلانية دوافع السلوك التي يجري ذكرها بوصفها دوافع أخلاقية.

العقلانية الأخلاقية، والعقلانية الغائية (finalité)

جرى التسليم بفكرة عقلانية أخلاقية عملية داخل تراث مديد للفلاسفة الذين قرنوا، منذ أفلاطون وأرسطو، استخدام العقل بالسعي إلى العدالة وإلى أفضل الغايات العملية، قبل أن توضع هذه الفكرة موضع الاتهام، مثل غيرها من الأفكار الأخرى، من قبل التجريبية الفلسفية، ومن قبل نقد الايديولوجيات أو الفينومينولوجيا التحليلية. والحال فإن ما يثير الاهتمام حقاً، هو أنه على الرغم من هذه الاتهامات الفلسفية، فإن علم الاجتماع، وعلى الأخص عمل ماكس فيبر، هو الذي ندين له بالحفاظ على التراث القديم حول "الحكمة العملية" عبر إدخاله موضوع العقلانية الأخلاقية في نسيج العلوم الاجتماعية. والواقع أن هذا الادخال تم بالتدريج في أعمال ماكس فيبر.

ثمة فترة أولى، يمثلها كتاب فيبر الأخلاق البروتستانتية، تركزت على إظهار كيف أن الحوافز الأخلاقية للنسكية البروتستانتية قد أفسحت المجال لعقلنة النشاط الاقتصادي. إن "فك سحر" العالم، أعني إزالة السحر الذي كان يغلفه، والتي تحدث عنها فيبر، ارتبطت منذ اليهودية القديمة كما نعلم، برفض الوسائل السحرية لبلوغ الخلاص[3]، ثم دُفعت إلى ذروتها القصوى على يد الطوائف

(3) voir: M. WEBER, *L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1905), trad. P.122.

المعمدانية والكالفينية التي جعلت من ممارسة التنسك ومن العقلانية الاقتصادية السبيل الرئيسي إلى الخلاص[4]. لقد كانت العقلانية الاقتصادية إذن امتداداً للدوافع الدينية[5]، وليس العكس، مثلما سيكون عليه التغير الأخلاقي لعقلانية نفعية على سبيل المثال. وهذه السوسيولوجيا الأولى للأخلاق هي على النقيض من سوسيولوجيا نقدية، كتلك السوسيولوجيا المنحدرة من التراث الماركسي والتي نجدها لدى بيير بورديو، تموه التعبير الأخلاقي بحوافز أقل قبولاً واعترافاً. غير أن العقلانية الأخلاقية لم تكن مطروحة بعد، في الأخلاق البروتستانتية كنمط متميز وعقلاني، مثلما سيتجلى ذلك في كتاب الاقتصاد والمجتمع. والمقصود هنا بالأحرى، تعيين شرط أخلاقي مسبق لعقلانية الغايات والوسائل التي ستميل في المحصلة إلى الانحلال والذوبان في مجرى تاريخ الرأسمالية الحديثة، ومن هنا ينبع الانطباع بأن من الممكن أن يغدو الإنسان اليوم سجيناً داخل "قفص حديدي" بعد أن فقد العمل، وفقدت العقلانية الاقتصادية معناهما الأخلاقي الأولي وظهرا كنوع من القضاء والقدر[6].

حينما عرض فيبر في الاقتصاد والمجتمع الأنماط الأربعة الكبرى لتعينات الفعل الاجتماعي فقد صاغ بوجه التحديد، موضوعة العقلانية الأخلاقية، بحصر المعنى. والمقصود هنا، كما نعلم، تعينات الفعل المسماة: الفعل العقلاني من حيث الغاية، والعقلاني من حيث القيمة، والعقلاني الفعال، والعقلاني التقليدي[7]. وما يلفت النظر في هذا التصنيف، هو في المقام الأول، التعارض الذي وضعه فيبر، منذ البداية بين التعينات العقلانية، وبين التعينات التي تفلت من الضمير العقلاني ـ باللغة المعاصرة توصف الأولى بالأحرى بأنها "دوافع"، بمعنى دوافع للسلوك، في حين توصف الثانية، بوجه خاص بأنها "أسباب"،

(4) نفس المصدر ص193.

(5) المرجع السابق ص205.

(6) المرجع السابق ص250.

(7) voir M. WEBER, *Économie et société* (1921), trad. P.22.

والتي بوصفها كذلك، فهي قليلاً ما تكون ماثلة في ضمير الأشخاص. أما بصدد النشاطات التقليدية، فقد تحدث فيبر على سبيل المثال عن "ردود الأفعال على المحرضات"، كذلك فإن التعين "الفعال" للفعل يمكن أن يكون، في الحد النهائي سببياً بوجه التحديد، بمعنى "رد فعل جامح على محرض غريب". غير أنه يوجد، مع ذلك بحسب فيبر بعض الانتقالات بين التعيّن الفعال وبين العقلانية من حيث القيمة (rationalité en valeur). ويعطي فيبر أمثلة حول الانتقام أو الاستمتاع، أو التفاني التي لا يتحدد معناها راهناً، بنتيجتها، وإنما بطبيعة النشاط المبذول. وهذا يعني في الواقع انتقالات بالغة الأهمية من العقلاني إلى اللاعقلاني، وسيكون من الضروري أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار حينما نتساءل عن المعنى الأخلاقي لبعض الآليات السببية، كالانفعالات، على سبيل المثال (انظر فيما بعد).

ثمة ملاحظة مهمة ثانية هي أن العقلانية من حيث القيمة تمثل بنحو دقيق جداً النموذج الكانطي للعقل العملي القائم على احترام القانون الخلقي، أياً كانت النتائج. والواقع أنه في داخل النشاط العقلاني من حيث القيمة حصراً، فإن الذات تتصرف "دون أي اعتبار للنتائج"، وطبقاً لليقينات الوحيدة التي تبدو لها "مفروضة من الواجب"، في حين أن العقلانية من حيث الغاية، على العكس من ذلك، فهي تمثل بالأحرى نموذجاً نفعياً أو عائدياً (يهتم بالعائد فقط) (conséquentialiste) قائماً على النظر بعين الاعتبار إلى الغايات الملموسة للفعل، وعلى الأخص منافعه، ما دام المقصود هنا توجيه النشاط "وفقاً للغايات والوسائل، وللنتائج المتفرعة عنهما"[8]. غير أن فيبر يشدد على واقع أن "النشاط لا يكون عقلانياً من حيث الغاية إلا على مستوى الوسائل"، لأن النظر بعين الاعتبار إلى الغايات والنتائج يمكن أن يُوجَّه أيضاً بطريقة عقلانية بمقتضى القيمة، إذ يمكن للغايات الأخلاقية أن تصلح كمحرض للفعل العقلاني ـ ونحن نجد هنا السيرورة التي عرضها فيبر في كتابه الأخلاق

(8) المصدر السابق ص23.

البروتستانتية حيث تشير القيم الأخلاقية إلى غايات معينة يُخضع لها الفاعل الوسائل التي يراها أكثر فعالية.

يوضح فيبر، إضافة إلى ذلك، كما لو أنه يرد على نقد هابرماس[9] له حول هذه الموضوعة، بأن "عقلانية القيمة تظل دائماً متأثرة بلا عقلانية"، قياساً إلى العقلانية من حيث الغاية، ولكن فقط داخل النطاق الذي تُعطى فيه للقيمة معنى مطلقاً. والواقع، أن غياب أي اعتبار لنتائج الفعل وآثاره ـ وهو ما يميز العقلانية من حيث القيمة، بنقائها المطلق ـ هو ما قاد فيبر إلى هذا التشخيص، وليس فكرة أن الغايات الأخلاقية ستكون بطبيعتها، أقل عقلانية من الغايات الأخرى. فما يوضع موضع الاتهام هنا بالتحديد، هو إذن، نموذج الفاعل الأخلاقي الذي يرفض أي تنازل، والذي يظل مستعداً للتمسك بمبادئه، مهما كانت النتائج مشؤومة ـ لكي نأخذ مثالاً راهناً على ذلك، يمكن التفكير بحكومة ترفض تقديم أي مساعدة غذائية لنظام دكتاتوري تحاشياً لاستخدامها خارج أهدافها المقصودة، مخاطرة، على هذا النحو بزيادة مقدار البؤس الشامل للبلد المعني. وبعبارة أخرى، فإن فيبر يحذر من الدوغمائية أو من المغالاة الأخلاقية، ولكنه لا يرفض بأي حال من الأحوال فكرة بعدٍ أخلاقي جوهري للعقل العملي.

والواقع أن ثمة جانباً أساسياً (مهملاً غالباً) في التصور الفيبري هو أن مسألة المضمون، الأخلاقي أو اللاأخلاقي للمحاكمة العملية، يمكن أن تكون دائماً منفصلة عن مسألة عقلانية هذه المحاكمة تحديداً. لأن نموذج العقلانية العملية الذي اقترحه فيبر هو نموذج صوري حصراً (غير مستمد من الواقع)، يستلهم بنحو مباشر النموذج الأرسطي القديم للقياس المنطقي المطبّق على الفعل الموجه نحو غاية محددة. لقد عالج أرسطو، في الواقع، المحاكمة العملية طبقاً لنموذج القياس المنطقي النظري، وبيّن ببساطة أن للأولى (أي

(9) voir: J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), trad., vol. I, p. 291s.

المحاكمة العملية) مقدمة معيارية، ومقدمة وصفية، وهو ما يقود إلى نتيجة عملية، وليس نظرية. ويمكن أن نورد مثالاً من حركة الحيوانات[10] يُظهر بوضوح هذا الطابع الصوري للقياس المنطقي العملي لدى أرسطو: "كيف يحدث، أن الإنسان العاقل يتصرف أحياناً، ولا يتصرف أحياناً أخرى، يتحرك تارة ولا يتحرك تارة أخرى؟ يبدو أن هناك تماثلاً مع ما يحدث حين يجري تطبيق المحاكمة، وتطبيق القياس المنطقي على الحالات المستقرة الثابتة. ولكن في الحالة الأخيرة (حالة تطبيق القياس المنطقي) فإن النتيجة هي عبارة عن معرفة نظرية (لأننا ما إن نتصور المقدمتين حتى نتصور ونضيف النتيجة)، في حين أن نتيجة القضيتين في المحاكمة العملية هي الفعل المنجز. فحين ينبغي على كل إنسان أن يسير، وإذا كان فلان إنساناً، فهو يسير فوراً. وعلى العكس من ذلك فحينما نعتبر بأن الظروف تتطلب من كل إنسان ألّا يسير، وأن فلاناً إنسان، فإن النتيجة المباشرة هي أن يظل فلان جامداً دونما حراك. وفي الحالتين كلتيهما فإن الإنسان يتصرف، إلا إذا كان هناك شيء ما يمنعه من التصرف، أو لا يُلزمه بالتصرف. "ينبغي أن أفعل شيئاً يكون نافعاً بالنسبة لي، والحال، فإن منزلاً هو شيء نافع بالنسبة لي، فأنا أبني على الفور منزلاً لي". "أنا بحاجة إلى أن أرتدي شيئاً، والحال فإن معطفاً يصلح لأن أرتديه، فأنا بحاجة إذن إلى معطف". "ما احتاجه ينبغي أن أفعله، أنا بحاجة إلى معطف، ينبغي إذن أن أرتدي معطفاً". وهكذا فإن النتيجة: "ينبغي أن أرتدي معطفاً" إنما هي فعل.

لدى أرسطو فإن مقدمات المحاكمة العملية ترتبط إذن، مثلما يقول، "بالخير وبالممكن"[11] وهو ما يفسر أن النتيجة تكون فعلاً عملياً: إذا كان A يريد Y لأن Y مفيد بالنسبة إلى A وأن X هو الوسيلة الوحيدة إلى الغاية Y

(10) ARISTOTE, *Mouvement des animaux,* trad., chap. 7. aussi *De l'âme,* trad., 433 a 15; *Éthique à Nicomaque,* trad., 1112 b12-16, 1147a.

(11) ARISTOTE, *Mouvement des animaux,* chap. 7.

لأن X يصلح لـ Y، فإن A إذن يفعل X بشرط أن تتمكن الذات، بالطبع، من أن تفعل ما تشاء، وهذا بعيد عن أن يكون تلك الحالة التي تظهرها حالات الإسراف. والحال فإن المحاكمة العملية لدى فيبر تستند أيضاً إلى صورية القياس النظامي *(Modus Ponens)* الذي يحكم الاستدلال النظري: إذا كان Xهو الوسيلة إلى Y وX ينتج حينئذ Y. والواقع أن فيبر يقول بوضوح، وفي مقاطع مختلفة: إن القضية القائلة بأن: "الوسيلة X هي الوسيلة الوحيدة التي تناسب الغاية Y ليست في الحقيقة سوى مجرد قلب للقضية القائلة بأن Y تعقب X[12]. فما يؤكد عقلانية فعل موجَّه إلى غاية محددة هو إذن الطابع الصوري للاستدلال على الوسيلة من الغاية، فحينما يتطلع المرء إلى غاية معينة ويعرف التعاقب المعتاد للحوادث في العالم الواقعي، يكفي أن يلتمس الوسيلة الموافقة لتلك الغاية. إن هذه المقاربة الصورية، بوجه الدقة، للعقلانية العملية تترك على هذا النحو مسألة اختيار الغايات مفتوحة على مصراعيها، وعلى الأخص مسألة الوضع العقلاني، تحديداً، للقيم والأخلاق، وكذلك، وضع الأنانية والسعي إلى المنافع (انظر فيما بعد).

إن أفضل طريقة لتلخيص مختلف هذه الملاحظات هي القول بأن العقلانية من حيث القيمة، لدى فيبر، ليست في الواقع، سوى نوع من العقلانية من حيث الغاية التي تكون الغايات فيها أخلاقية، في مقابل نوع آخر من العقلانية من حيث الغاية تكون الغايات فيه أنانية، مثلاً، أو منحرفة عن سواء السبيل، أو حيادية أخلاقياً ـ ونحن نقرنها عادة بعقلانية تسمى "وسيلية" (instrumentale). وهكذا، فقط حين لا تعود الغايات منسجمة مع النظر بعين الاعتبار إلى الوسائل والنتائج فإن الفعل الموجَّه بمقتضى القيم يتآكل على صعيد طابعه العقلاني. يفترق التصور الفيبري للعقلانية العملية إذن بوضوح، عن التصور الكانطي للعقل العملي الذي يفترض على العكس، تفوق مبدأ الواجب على أي غاية أخرى.

---

(12) voir: M. WEBER, *Essais sur la théorie de la science* (1922), trad. p. 442; aussi p. 170, 475.

ولكن هذا الفارق ينتج على الأخص من خشية الضرر الذي قد تلحقه أخلاقية مطلقة يمكنها أيضاً أن تضع موضع الاتهام عقلانية المحاكمة. يبدو إذن أن فيبر يرى من الضروري، من أجل المحاكمة العملية، ليس فقط اقتفاء حافز القيمة وحسب، بل واقتفاء المسار المحسوس لهذه المحاكمة داخل العالم الواقعي، أيضاً، تحت طائلة فقدان طابعها العقلاني. ويمكن أن نضيف مع ذلك: تحت طائلة فقدان طابعها الأخلاقي، إذا اعتقدنا بأن الفعل الموّجه بمقتضى القيمة والذي يتم انجازه من دون أي اعتبار للوسائل والنتائج يخضع للتمامية الأخلاقية، وليس للأخلاقية: حين ندافع، بنحو مطلق، على سبيل المثال عن حق الحياة، أو عن عقاب مكافئ للجريمة، أو عن التحرر الوطني بأي ثمن.

أخيراً فإن مكتسب التصور الفيبري المستخلص عن العقل العملي مرتبط بتعميق للعقلانية الأخلاقية وللحكمة العملية[13]، أكثر مما هو مرتبط بمقاربة صورية ووسيلية غالباً ما كانت ماثلة ضمن العديد من الأعمال النظرية الأخرى[14]. يقترح فيبر، في الواقع، التمييز بين العقلانية الأخلاقية، وبين أخلاق بالغة الصرامة لمبادئ أو لقواعد مطلقة، يمكن استلهامها من تماميات رجعية معينة أو من بعض الثورات الجذرية، على حد سواء. ويتكون مسعاه على العكس من ذلك، من التشديد على الرابط الجوهري بين العقلانية الأخلاقية وبين الأخذ بالاعتبار شروط استخدامها. وهذا التحليل، بالإضافة إلى ذلك هو الذي نجده داخل موضوعة أخلاق المسؤولية، والتي كان فيبر يفضلها، تحديداً، على "القربة المملوءة بالريح" التي شبهها ببعض أشكال أخلاق اليقين الراسخ[15]. غير أن هذا المكسب الفيبري الذي ليس زهيداً، لم يوضح بعد، ما الذي سيكون عقلانياً صرفاً في اختيار غايات أخلاقية بدلاً من اختيار غايات لا أخلاقية أو منحرفة ـ بعيداً عن المجازفة بعقوبة قانونية أو مدنية يمكن أن

(13) voir: W. PARETO, *Traité de sociologie générale* (1916).

(14) voir: P. LADRIÈRE, *Pour une sociologie de l'éthique*.

(15) voir: M. WEBER, *Le Métier et la Vocation d'homme politique* (1919), trad. p. 183.

يتعرض لها الفاعل. والحال فإن هذه النقطة بالتحديد ـ ما خلا المجازفة بالوقوع بالخطأ في المحاكمة الأخلاقية ـ هي التي تثير الشكوك الأكثر جدية بخصوص إمكانية عقلانية أخلاقية.

الخيار العقلاني والعقلانية الأخلاقية

إن احتمال وجود عقلانية أخلاقية يصطدم في الواقع بعدد من الصعوبات، يحيل أولها وهو ليس أقلها، إلى ما يناسب أن نسميه بنموذج الإنسان الاقتصادي وهو ما يعني في الواقع، التكافؤ الذي أقامته نظرية الخيار العقلاني[16] بين العقلانية العملية من جهة، وبين السعي إلى النتائج التي يؤثرها الفاعل، أو الجري وراء غاياته الأنانية، من جهة أخرى، مع إعلاء علاقة السعر ـ الأرباح، إلى أعلى حد، عند اللزوم. وفقاً لهذا التصور الذي يُطبق على الاقتصاد، ولكنه يطبق على العمل الاجتماعي بوجه عام والذي هو واسع الانتشار في الواقع، داخل المجتمع، فإن العقلانية العملية ترتد جوهرياً إلى إعلاء السعي إلى تحقيق المنافع والأفضليات لدى الفاعل إلى أقصى درجة. والحال، فإذا ما بدا أن العقلانية العملية تتضمن بالضرورة، نوعاً من النفعية الأنانية، فقد نرتاب بإمكانية أن تغدو أخلاقية، حتى لو اعتقد بعض منظري الاقتصاد[17] أو الأخلاق[18] بأن الأنانية والوسيلية (instrumentalisme) يشكلان أيضاً الضمانة للعدالة الاجتماعية.

---

(16) voir: G. BECKER, *Accounting for Tastes;* J. S. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*.

(17) voir: Fr. HAYEK, *Droit, législation et liberté* (1976 et 1979).

(18) voir: D. GAUTHIER, *Morale et contrat, recherche sur les fondements de la morale* (1986).

(19) voir: R. BOUDON, «Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique?» et *Raison, bonnes raisons*.

حول هذا الموضوع المربك أضاف عالم الاجتماع ريموند بودون[19] إيضاحات مفيدة، حين لاحظ بأن المسلمات الثلاث: العائدية (conséquentialisme)، والأنانية، وإعلاء المردودية (maximisation) إلى الحد الأعلى، مضافاً إليها مسلمات الفردانية المنهجية: أي الفردانية، والفهم، والعقلانية، تشكل أساس نظرية الخيار العقلاني (التي يمكن أن نضيف إليه أيضاً إذا كنا نيتشويين أو ماركسيين إرادة القوة، أو المصالح الطبقية). غير أن بودون، رفض، من جانبه، نظرية الخيار العقلاني، لأنه يعتقد بأننا باقتصارنا على مسلمات الفردانية المنهجية وحدها، يمكننا بالتأكيد أن ندرج العقلانية من حيث القيمة المسماة بالعقلانية القيمية داخل العقلانية العلمية، حتى حلّ عدد معيّن من تناقضات نظرية الخيار العقلاني، على غرار تناقض التصويت في الانتخابات، على سبيل المثال: لماذا يتعين على فرد من الأفراد التصويت ما دام يعرف بأن صوته وحده لا يملك حظوظاً كبيرة في التأثير بالنتيجة الكلية للاستفتاء؟ يرى بودون بأن الحلول المنظورة لهذا التناقض داخل إطار نظرية الخيار العقلاني قلما كانت مرضية: فالتفسيرات مثلاً من خلال رهان الفرد لا تتوافق مع التأثير شبه المعدوم لكل صوت فردي. والتفسيرات من خلال السُمعة، لا تفسر لماذا يكون الامتناع عن التصويت مداناً اجتماعياً، وأخيراً فإن التفسيرات من خلال السلوك التعبيري لا تتوافق مع المعنى الذي يمنحه الفاعلون أنفسهم للتصويت. يستخلص بودون من ذلك أن أفضل طريقة لحل هذا التناقض، وتناقضات أخرى من النوع ذاته هو الاستعاضة عن نموذج العقلانية الأنانية بنموذج عقلانية إدراكية قائمة على اعتقادات الفاعل، والتي لا ينبغي أن تختلط بـ"أطر ذهنية" مقتبسة. فاعتقادات الفاعل، يمكنها في الواقع، بحسب بودون أن تمتلك مضموناً وصفياً أو إدراكياً متبصراً، وبعبارة أخرى، فهي تستند إلى دوافع خيّرة، حيث يكون لدى الفاعلين ما يعتقدونه بشأن هذا الفعل أو ذاك، أو بشأن هذه القيمة، أو هذا الواجب.

وهكذا فإن العقلانية القيمية ليست، في النهاية، بحسب بودون، سوى شكل للعقلانية الإدراكية الموجَّهة باعتقادات الفاعلين بالقيم، وهو ما يكفي

لتمييزها عن العقلانية الوسيلية (الذرائعية) التي تلهث خلف الغايات النفعية. وبعد فراغه من ذلك، أوضح بودون، بمعنى إدراكي، النموذج الفيبري للعقلانية بمقتضى القيمة، رابطاً العقلانية بواقع امتلاك دوافع للاعتقاد لدى الفاعل، وهو ما يشكل طريقة لتجاوز النموذج الصوري تحديداً للعقلانية العملية. والفكرة المهمة هنا هي أن هناك عقلانية جوهرية تستند إلى معرفة معينة بالأشياء وتقييم محدد لهذه الأشياء، يمكن بالتأكيد أن ينحرفا عن مسارهما بسبب شروط سيكولوجية أو ثقافية تشوه المحاكمة العقلية، ولكنها (أي العقلانية الجوهرية) ترتبط مع ذلك، بالملكة العقلية لدى الفاعلين، داخل النطاق الذي يمكن فيه لهؤلاء أن يفكروا وأن يختاروا من بين مختلف الدوافع التي تلوح لهم. وهكذا فإن هذا التحليل يقر بإمكانية موازنة عقلانية، ليس فقط بين الوسائل، بل وبين الغايات أيضاً بوجه خاص، مما يشكل طريقة لإحياء التراث الأرسطي حول الحكمة العملية. وهو يلقي مع ذلك (أي التحليل) بعض الأضواء على وضع الاعتقادات الأخلاقية قياساً إلى الأنماط الأخرى من الاعتقادات. حول هذه النقطة يكتفي بودون بتوازٍ منهجي بين معرفة نظرية ومعرفة أخلاقية، معتبراً أن العقلانية القيمية تتقبل الحقيقة أو العدالة، على النحو ذاته الذي تتقبلهما فيه العقلانية العملية. والحال، فقد اصطدم هذا الموقف بكل أنواع الاعتراضات، بداية، لدى كانط، الذي يعتقد بأن المعرفة النظرية ليست من نفس نسق المعرفة العملية، ولكن قبل ذلك، لدى هيوم. والصعوبة التي تنشأ هنا، هي أن الأفعال الأخلاقية، لا تجري كما يبدو على غرار الأفعال الأخرى، ذلك أننا لا نخطئ، في الواقع، بالطريقة ذاتها في الميدان الابستمولوجي (المعرفي) مثلما نخطئ في الميدان الأخلاقي. حينما ننفي، مثلاً، بأن اسبانيا تقع إلى جنوب فرنسا، أو حينما ننفي بأن للنساء حقوقاً لا تقل عن حقوق الرجال[20].

(20) voir: S. BLACKBURN, art, «Subjectivisme moral, émotivisme, prescriptivisme, projectivisme», p. 1555.

العقل والعواطف (Raison et Passions)

ربما يكون من المفيد إذن، بخصوص هذه النقطة، أن نتذكر ما الذي يشكل بالتأكيد، الأصل الأعمق لمعضلة العقلانية الأخلاقية، والذي يرتبط في الواقع بالفكرة الهيومية (نسبة إلى هيوم) حول أن الأخلاق تؤلف جزءاً من ميدان العواطف، وليس من ميدان الفهم. فوفقاً لهيوم، فإن الأخلاق، في الواقع، "ترتد إلى الحس أكثر مما ترتد إلى الفهم"[21]، و"الانطباعات المميِّزة التي تعِّرفنا بالأخلاق الحسنة أو بالأخلاق السيئة ليست سوى الآلام واللذات الخاصة"[22] والحجة التي يقوم عليها هذا التصور هي أن "المقاييس الأزلية والعقلانية" للخير والشر تنطبق دوماً على موضوعات خارجية ليست خيّرة أو شريرة إلا بالنسبة إلينا، وفقاً لاستحساننا أو لاستهجاننا الذي نبديه تجاهها. فإذا اعتبرنا، على العكس من ذلك، بأن هذه الموضوعات الخارجية أخلاقية، من حيث الجوهر، فينبغي حينئذ أن نسلّم بأن "المادة الجامدة يمكن أن تغدو فاضلة أو فاسقة"[23]، وهو ما يبدو منافياً للعقل. غير أن من الممكن، تحاشي هذا النوع من اللامعقولية، بأن نضع، مثلما اقترحت في بداية هذا الفصل، تمييزاً بين الموضوعات الجامدة التي تفتقر إلى دوافع للسلوك، وبين الكائنات الحية التي يمكنها أن تمتلك مثل هذه الدوافع، وتعطي معنى لفعلها ـ تلكم، في الواقع، هي الفكرة المركزية للسوسيولوجيا الفيبرية الشاملة[24]. لأنه إذا كان هذا المعنى للفعل أخلاقياً، أو لا أخلاقياً، من حيث الجوهر، فهو يحدد أيضاً، جزئياً على الأقل، القيمة الجوهرية للفعل الذي يرافقه.

غير أن هيوم، يفضل أن يهمل هذا التمييز بين الكائنات المادية والكائنات

---

(21) voir: D. HUME, *Traité de la nature humaine* (1739), trad. p. 586.

(22) المرجع السابق، ص587.

(23) المرجع السابق.

(24) يسمح هذا التمييز، فضلاً عن ذلك بتحاشي بعض الصعوبات فيما يدعى "الواقعية الأخلاقية" J. McDOWELL, *«Valeurs et qualités secondes»* (1985).

القابلة لأن يكون لديها دوافع خيّرة أو شريرة، جوهرياً، عادلة أو جائرة، لأنه قلما يؤمن بالقيمة الجوهرية للأفعال الإنسانية. فما دام ينبغي اختيار موقع الممارسة الأخلاقية: داخل الموضوعات التي تحوز على الاستحسان، أم داخل الشعور المختص بهذه الموضوعات، فإن هيوم يقرر وضع هذا المكان داخل الشعور فقط، ويستبعد، على هذا النحو، الأخلاق من ميدان العلاقات الموضوعية[25]. وإليكم، على سبيل المثال نصاً كاشفاً لتصوره بنحو كاف: "فلنختر موضوعاً جامداً، يقول هيوم، على غرار شجرة بلوط أو شجرة دردار، ولنسلّم بأن سقوط بذور هذه الشجرة يُنبت تحتها شجيرة، تتغلب عبر نموها المتصاعد على الشجرة التي أنتجتها، وتدمرها. وأنا أسأل عما إذا لم يكن في هذه الحالة علاقة يمكن اكتشافها، تمثل قتل الأب أو تمثل العقوق؟ [...] ففي حين أن الإرادة و الاختيار هما ما يدفع إنساناً إلى قتل والده، فإن قوانين المادة هي التي تدفع شجيرة فتية إلى تدمير الشجرة التي ولدت منها. ها هنا إذن، فإن نفس العلاقات لها أسبابها المختلفة، ولكن العلاقات هي ذاتها دوماً، وبما أن اكتشاف هذه العلاقات لا يترافق في الحالتين كلتيهما مع مفهوم اللاأخلاقية، فسينتج عن ذلك أن هذا المفهوم لا يولد من مثل هذا الاكتشاف"[26].

وباعتبار الأخلاق (برأي هيوم) مجرد عاطفة خارجية تجاه الموضوعات والعلاقات الموضوعية، فهي ستتعرض إذن برأيه، لكافة نتائج الانفصال الجذري القائم بين العقل والعواطف. فما دامت العواطف، على سبيل المثال، لا تتعلق إلا بالانطباعات المحسوسة وليس بالفهم بأي صورة من الصور، فإن حكماً من الأحكام لا يمكنه البتة أن يتناقض مع عاطفة من العواطف[27]. تلكم هي المحاكمة التي سمحت لهيوم بأن يؤكد بهدوء واطمئنان بأنه "ليس من المناقض

(25) voir: aussi D. HUME, *Traité de la nature humaine*, p. 585 : "إن معنى الفضيلة ليس البتة سوى استجابة من نوع خاص لتأمل سمة".

(26) المصدر نفسه، ص582.

(27) المصدر نفسه، ص525.

للعقل أن أفضّل دمار العالم على خدش أصبعي"[28]، ثم يضيف على الفور: "ليس من المناقض للعقل أيضاً أن أختار تدمير نفسي كلياً لكي أتحاشى أقل أذى لهندي أو لشخص لا أعرفه على الإطلاق". وفقاً لهذا التحليل، ليس من المتعذر قط، على صعيد نظري تقديم تفسير لنقيصة أو لفضيلة، ولكن هذا التفسير يرتكز فقط على "تقديم مسوغ للّذة أو للألم"[29]. ولكنه لا يتضمن أي مسوغ أخلاقي، بوجه الحصر. وعلى مستوى عملي، بالمقابل: "يكون العقل، ولا يمكن إلا أن يكون عبداً للعواطف"[30]. وبنحو أكثر تحديداً يوضح هيوم، بأن انفعالاً، أو عاطفة لا يمكن أن توصف بأنها غير معقولة إلا "إذا استندت إلى افتراض خاطئ، وإذا اختارت وسائل غير ملائمة لبلوغ غايتها"[31]. وهو ما يحيلنا إلى نموذج الفعل العقلاني من حيث الغاية، مأخوذاً بمعناه الوسيلي أو (الذرائعي)، مع تدقيق إضافي حول أهمية توجهه نحو موضوعات واقعية، وليس نحو أوهام. غير أنه حتى في حالة استخدام مسوغات من قبل العاطفة، "فليست العاطفة، بحصر المعنى هي المخالفة للصواب والمعقول وإنما الحكم الذي اتخذته"[32].

خلاصة القول، إن العقل، حسب هيوم يمكنه1) أن يفسر العواطف الأخلاقية من خلال اللذة والألم اللذين يثيرانها، ويمكنه أيضاً 2) أن يضع نفسه بخدمة العواطف بإبعادها عن التعلق بموضوعات وهمية أو اختيار وسائل غير ملائمة لغاياته، ولكنه لا يستطيع أن يقول شيئاً حول القيمة الأخلاقية لهذه الوسائل أو لهذه الغايات. وهذا الموقف يقوم على الفصل الجذري بين المحسوس والمعقول، وهو ما سنعثر عليه، بالإضافة إلى ذلك لدى كانط، ولكنه يقوم أيضاً على برهان منطقي نسميه اليوم "قانون هيوم". والذي بحسبه،

---

(28) المصدر نفسه.

(29) المرجع السابق، ص587..

(30) المرجع السابق، ص524.

(31) المرجع السابق، ص525 و574.

(32) المرجع السابق، ص526..

فإن من المتعذر استنباط نتائج معيارية بصدد ما ينبغي أن يكون، انطلاقاً من مقدمات وصفية بصدد ما هو كائن[33] ـ وهو ما يرتبط بقوة مع التصور الذي يفيد بأن العقل يستند إلى أفعال وليس إلى واجبات بالنسبة إلى العديد من المؤلفين، بمن فيهم ماكس فيبر نفسه، فقد كانت هذه الحجة حاسمة كلياً من أجل استبعاد الميدان المعياري والأخلاقي من كل تقييم موضوعي، ومن أجل تسويغ الموقف المسمى بـ "الحيادية القيمية" والذي غدا شائعاً للغاية في العلوم الاجتماعية. وبالنظر إليها عن قرب أكثر فإن القوة المنطقية حصراً لقانون هيوم تتكون ببساطة من التشديد على أن من المتعذر إظهار نتيجة محاكمة منطقية، من الحدود التي لا تندرج في المقدمات، مثلما في المحاكمة التالية على سبيل المثال:

(1) الأثينيون أغنياء جداً، سقراط أثيني، ينبغي على سقراط إذن أن يعطي نصف أمواله إلى فقير (؟)

ولكن إذا كانت المقدمات تضم بعداً معيارياً أو أخلاقياً، فإن الصعوبة تزول، مثلما في المحاكمة التالية على سبيل المثال:

(2) إذا كان الجو صحواً، فإن على سقراط أن يذهب إلى الصيد. الجو صحو، على سقراط إذن أن يذهب إلى الصيد.

على مستوى منطقي فإن المحاكمة الأولى ليست صحيحة، ولكن الثانية صحيحة، لأن منطق القضايا لا يهتم بالمضمون المعياري أو الوصفي للقضايا. فليست العقلانية الأخلاقية إذن أكثر تعذراً من العقلانية الأنانية أو النفعية، لأن العقلانية العملية ليست، من حيث الشكل، أخلاقية أو لا أخلاقية، فما يحوز على أهمية بشأن نتيجة محاكمة منطقية إنما هو محتوى المقدمات الوصفية أو المعيارية فقط.

ببساطة، وطبقاً لحدس شائع جداً، ليس فقط منذ أيام هيوم، تبدو الأنانية العملية، متمتعة بدرجة من الوضوح والبداهة أعلى من الأخلاقية العملية ـ من

(33) المرجع السابق، ص585.

هنا تنبع الفكرة بأن العقلانية النفعية والوسيلية تتمتعان بدرجة أعلى من العقلانية. ولكننا لا نعلم هنا تمام العلم ما الذي يؤسس هذا التفوق للعقلانية الأنانية: هل هو مبدأ نشوئي يربط الأنانية بالبقاء، وبانتقال الجينات؟ أم مبدأ مُتعي يجعل من اللذة غاية أعلى من كل من الغايات الأخرى؟ أم مبدأ مشترك يجعل من الأنانية الفردية مزية لدى جماعة محددة؟ ونحن لا نرى بوضوح كاف لماذا يُنظر إلى مثل هذه المبادئ على أنها أكثر عقلانية من النزعات الخيّرة على سبيل المثال، والكامنة في الطبيعة الإنسانية، أو من المبادئ الأخلاقية اللاشخصية؟ على هذا النحو نجد أنفسنا مواجَهين بـ "ثنائية العقل العملي" الشهيرة. التي تعارض باطراد، بحسب الفيلسوف هنري سيدويك مبدأ الخير العقلاني، بالسعي العقلاني أيضاً إلى السعادة الشخصية[34]. غير أن هذه الثنائية ترتبط بمسألة الفعل وليس بمسألة المنطق، وهي تثير على الأخص مسألة معرفة كيف نُدرج الأخلاق داخل المحاكمة العملية للكائنات الإنسانية التي يُفترض أنها أسيرة لرغباتها الأنانية.

والحاصل، أن إمكانية وجود طبيعة، أو ميول طبيعية تدفع الكائنات الإنسانية إلى التصرف، بدوافع ليست أخلاقية بالضرورة، لا يمنع البتة من التأكيد بأن العقلانية الأخلاقية سيكون لها، من حيث الجوهر، طابعاً عقلانياً راجحاً على العقلانية الأنانية أو التسلطية أو الضالة، إذا ما فكرنا بأن الغايات الأخلاقية، مثلها مثل القوانين المنطقية أو العلمية، ينبغي أن تفرض نفسها أو أن تكون مقبولة من الجميع. ذلكم بالتحديد ما يعبر عنه معيار العمومية الكانطي (universelle) "تصرّفْ بحيث يمكن لمبدأ إرادتك أن يصلح دائماً كمبدأ لتشريع عام"[35] أو تعبيره التواصلي (communicationnelle) داخل المبدأ الهبرماسي الذي بموجبه فإن معايير السلوك التي يمكن أن تخلق توافقاً لدى جميع الأشخاص المعنيين[36] هي وحدها المعايير الصحيحة، أو تعبيره المسمى

---

(34) voir: H. SIDGWICK, *The Méthods of Ethics* (1874).

(35) voir: KANT, *Critique de la raison pratique,* p. 44.

(36) voir J.- M. FERRY, *Valeurs et normes, la question de l'éthique,* p. 63.

"تعاقدياً" أيضاً (contractualiste) لدى مؤلفين مثل توماس سكانلون، والذي يربط العقلانية العملية، ليس بأنانية مفترضة، وإنما بمنظومة قواعد بحيث أن "ما من أحد يمكنه، بنحو عقلاني، أن يرفضها، كأساس لتوافق عام ناتج عن خبرة ومعرفة وليس إكراهياً"[37]. من الصحيح أن معيار العمومية الكانطي نادراً ما يصلح كمعيار معترف به بنحو عام لحسم الخلافات، ولكنه يحدد على الأقل الواجب الذي ينبغي أن تخضع له كل الغايات العملية التي يراد لها بالتحديد بأن تكون أخلاقية والتي تُنزع منها جميع الغايات الأنانية أو الفاسدة.

يمكننا أن نتذكر، بالإضافة إلى ذلك، أن النموذج الصوري للعقلانية العملية لدى أرسطو يظهر، كما لدى هيوم، في شكل خيار مدروس ومتروّ (délibératif) يعتمد على وسائل الفعل[38]، ولكن يوجد لدى أرسطو أيضاً، خلافاً لهيوم عقلانية جوهرية للغايات والرغبات تعبر عن الخاصية الأخلاقية للفاعل: فالإنسان الصالح يتابع الغايات الخيّرة، والإنسان السيئ يتابع الغايات الشريرة[39]. وما يجعل هذه العقلانية العملية الجوهرية ممكنة هو أن الجزء العملي من العقل يمكن أن يتحد مع الجزء المتعقِّل من الرغبة لإنتاج الحكمة العملية، في نطاق سعي إلى السعادة هو ما يميز الإنسان. فالنظرية الأرسطية عن الحكمة العملية ترى أن بمقدور أي فاعل أن يفكر بترو ويتصرف طبقاً لقواعد الاستقامة والنزاهة، ساعياً إلى الصلاح، ومحترماً "الوسطية" مابين الإفراط والتفريط، في مختلف ميادين الفعل[40]. وهذا النموذج من الفضائل يمكن اعتباره معياراً للعقلانية الأخلاقية أفضل من معيار العمومية الكانطي، إذا فكرنا بأن التوافق على الفضائل والرذائل الشخصية أسهل من التوافق على طرائق حل المسائل الأخلاقية المتنازع فيها. يمكننا أخيراً، أن نلاحظ على صعيد سوسيولوجي أعمق، بأنه من خلال تفكير نقدي وبينشخصي (بين الأشخاص)

---

(37) voir: Th. SCANLON, *«Contractualism and Utilitarianism»,* p. 110.

(38) voir ARISTOTE, *Éthique a Nicomaque,* 1112 b12.

(39) المصدر نفسه 1112a 25.

(40) المصدر نفسه II، 1107a26 1115a، III.

حول أخلاقية غايات ووسائل فعل خاص، فإن فكرة عقلانية أخلاقية، يلتزم الجميع بالخضوع لها، تنبثق دائماً من قلب السجال الاجتماعي. والواقع أن المعايير ذاتها التي تكوّن أخلاقية أو لا أخلاقية فعل من الأفعال، وهي التي تكوّن أيضاً داخل الرأي العام عقلانية هذا الفعل، أو مقبوليته بوصفها مبرراً خيّراً للفعل. إن هذه الملاحظات ليست كافية بالتأكيد للبرهنة على التفوق النهائي للعقلانية الأخلاقية على الأخلاقية الأنانية، ولكنها تتيح فهم لماذا كان من الصعب على كثرة كثيرة من الأنانيات الاجتماعية التملص دون قيد ولا شرط من المقتضيات التي تتطلبها عقلانية أخلاقية سيكون على الجميع التقيد بها. والواقع إن هذا الجانب السوسيولوجي بوجه التحديد هو ما أريد تعميقه الآن.

الانبثاق العملي للدوافع الأخلاقية

من الممكن، في الواقع، إلقاء ضوء كاشف على مسألة إمكانية العقلانية الأخلاقية وعلى وضعها، بالسعي ببساطة إلى رؤية كيف ظهرت الدوافع الأخلاقية داخل المحاكمة الاجتماعية الشائعة، وبأي الأشكال جرى فرض هذه الدوافع عملياً. والحال، يمكننا أن نميز هنا ثلاث طرائق على الأقل لظهور الدوافع الأخلاقية داخل المحاكمة العملية، تبعاً لما نقوم به من تقييم أو من نقد أخلاقي مباشر لغايات أو لوسائل فعل من الأفعال، أو لما نهتم به من ملاءمة بعض الممارسات مع إطار قانوني أو مدني ملزم بما نفكر به، أخيراً، حول النتائج التي يمكن أن يخلفها إنجاز الفعل على رغبة الفاعل، أو على إمكانية الاستمرار في الحصول على هذه النتائج.

الانبثاق المباشر وتأسيس الدافع العام

إن الانبثاق الأكثر مباشرة للدوافع الأخلاقية، أعني تلك التي تفرض ذاتها على الجميع، أو التي ينبغي، على الأقل، أن يسلّم بها الجميع إنما هو ظاهرة أساسية من ظواهر الحياة الاجتماعية، تُلزم، مثلما لاحظ سوفسطائيو العصور القديمة، أي مواطن بأن يُظهر بأنه منحاز إلى جانب العدالة، مهما كانت مواقعه

العملية الواقعية. ذلك أن الحياة الاجتماعية تخلق نوعاً من الإلزام العملي أو النفعي بالغيرة الوطنية وبالكياسة الاجتماعية[41]، والذي (أي الإلزام) يجعل من كل فرد من أفراد المدينة ما عدا حالات خاصة قاصرة معترف بها، راعياً ومسؤولاً عن النظام الصالح للمدينة. ويبدو الدافع الأخلاقي العام هنا هو الذي يُلزم كل إنسان اجتماعي بأن يجعل أفعاله وتصرفاته، في آن معاً، مفهومة، لكي لا تبدو خرقاء، وإلزامية أو مقبولة من أي شخص كان، لكي لا يعطي انطباعاً بأنه يسعى إلى الإضرار بالمصالح العامة، أو بأنه يتملص من القواعد التي يقرّها عامة الناس. ليس هناك في الواقع أي مسوغ مبدئي لكي يُلحق أحد ضرراً بالمصلحة العامة، أو يدعي لنفسه امتيازاً أو نصيباً أكبر، ما عدا، بوجه التحديد، حينما تبدو بعض الدوافع الخاصة قادرة على تسويغ ذلك. وداخل النطاق الذي لا يكون فيه الفاعلون خاضعين لأوضاع تبعية أو عبودية تحرمهم من أي قدرة على رد الفعل على تعديات الآخرين فإن المبررات التي يقدمونها ينبغي أن تظهر كمبررات إلزامية أو مقبولة بنحو عام وشامل.

غير أن هذه الظاهرة تفاقمت كما يبدو بفعل التزام العصر الليبرالي الجديد، بأن يقدم علانية، في شكل تسويغات أو تفسيرات، مبررات لكل أنواع ميادين الحياة الاجتماعية، حيث أن توجهاته المعتادة أو تحولاته الجارية لا تلقى أو لم تعد تلقى القبول والتسليم. وغدا السؤال: ماذا يوجد من خير أو شر، من شرعي أو لا شرعي، في هذا السلوك أو ذاك؟ غدا اليوم مفتوحاً إلى أقصى حد، بسبب التعددية الأخلاقية أو السياسية، من دون ريب، والتي صارت مقبولة أكثر فأكثر، ولكن أيضاً بسبب الشكوك التي يثيرها تطور التقنيات وأنماط الحياة التي جعلت الاستبداد الأخلاقي أكثر فأكثر خطورة ـ وهذا لم يلغ قط الدوغمائيات، ولكنه فرض عليها على الأقل أشكالاً شعبية معينة من التعبيرات. هذه الضرورة بتقديم مبررات تظهر اليوم بجلاء بنحو خاص في ميادين مثل الطب، والسلوك الجسدي، والأخلاقيات المهنية والسياسية، ولكن أيضاً في

(41) voir: mon ouvrage, *Le Civisme ordinaire*.

الخيارات الاقتصادية أو في العلاقات الدولية. هاهنا فإن بنية السجالات العامة في شكل تبادل للمبررات هي التي تجعلنا نفترض وجود عقلانية أخلاقية، يتوجب على كل كائن عقلاني سوي البنية والتكوين أن يتبناها في النهاية، وإلا فإن تبادل المبررات لن تكون سوى إجراء عبثي ومصطنع كلياً ـ وهو ما يصعب دعمه والدفاع عنه حتى من قبل النقاد الجذريين للميادين "الرمزية" الذين ينبغي أن يكون لديهم، هم أنفسهم مبررات للاعتقاد بذلك.

تتكون هذه الطريقة الأولى لانبثاق الدوافع الأخلاقية إذن من التساؤل، على صعيد أخلاقي عام عن صوابية غايات أو وسائل أي فعل اجتماعي، وهذا التساؤل يتخذ غالباً شكل جدال عام، مع نقد وإدانة، وتفنيد، إلخ، ويمكنه أن يظهر أيضاً في شكل قياسات مقارنة (dilemnes) عملية يحوم فيها الشك حول الغايات والوسائل، ويُترك أمرها إلى هيئات خاصة، في الطب، أو الاقتصاد، أو في ميدان السنن الأخلاقية. ولكنه يستند أيضاً (أي التساؤل) إلى مبادئ دنيوية توافقية على نطاق واسع. ففي ميدان الطب، على سبيل المثال، أو بنحو أكثر عمومية في ميدان التعامل مع الجسد، نحن نعلم على الفور، أو نعتقد بأننا نعلم، من خلال الوجدان العام، بأن هناك عدداً معيناً من الغايات التي لا يمكن متابعتها، على غرار الانتخاب الوراثي لأرومة إنسانية متفوقة أو الاختبار الكيميائي على عقل أو على جسد الآخرين، أو حتى الاستنساخ المولِّد داخل النوع الإنساني[42]. وعلى النحو ذاته، داخل الميدان السياسي، توجد اليوم سلسلة طويلة من الاستثناءات بصدد الغايات التي يمكن متابعتها بنحو مشروع، كالخضوع لأمة أجنبية مثلاً، أو التمييز العنصري، أو استخدام الرق داخل الصناعة، أو الهيمنة الجنسية.

غير أننا حين نبتعد عن المحرمات الأوسع إجماعاً نلاحظ بأن صوابية الغايات تخضع في جزء كبير منها للنتائج التي تقترن بها. وهذا ينطبق، بوجه

(42) حول هذه النقطة الأخيرة مع ذلك فإن الإجماع المؤسسي القوي الراهن يمكن أن يتبدد إذا اتضح بأنه ليس ثمة حجة قاطعة تؤكد بأن الاستنساخ، وحتى المولّد منه، ليس شراً.

خاص على الغايات التي يتنازع فيها البعض، ولكنها مقبولة من قبل آخرين، كالإثراء غير المحدود، على سبيل المثال، أو تصرف الإنسان بجسده كما يهوى، والتي يكون لها نتائج يمكن أن يُنظر إليها من الآخرين أو حتى من الفاعل نفسه على أنها غير مقبولة ـ كتدمير التوازن الاقتصادي في بعض البلدان، أو الإذلال والانحطاط الشخصي بسبب بعض الممارسات السادومازوشية، أو بسبب الإدمان على المخدرات. ولأسباب من النسق ذاته ستوضع في الصدارة محرمات بصدد الوسائل ـ كأن يتم تنفيذ خطة لمكافحة عصابات قطاع الطرق الخطيرة، على سبيل المثال، عبر تقييد للحريات الفردية، أو كأن يتم اللجوء إلى وسائل تلحق الأذى بأشخاص أبرياء من أجل مكافحة الجور السياسي أو الدكتاتورية. والواقع أن التحريم الذي يُفرض على النتائج والتحريم الذي يفرض على الوسائل متقاربان جداً، لأن الوسائل غير المقبولة يكون لها في الغالب، أيضاً نتائج غير مقبولة. (انظر الباب الثاني). إضافة إلى ذلك، فإن ما يظهر على هيئة نتائج لا يكون غالباً سوى وسيلة لغايات أو نتائج أخرى لها. ذلك لأنه ليس هناك معيار موضوعي يجعل من حدث مثار غاية أكثر مما يجعل منه وسيلة، ثم إن الغايات والوسائل لا تدخل تحت أوصاف معينة: فالإثراء أو التمتع باللذات، على سبيل المثال، يكونان غايات بحد ذاتهما، ولكنهما يكونان أيضاً وسائل للسعادة.

وباختصار، يمكننا القول بأن الانبثاق المباشر لعقلانية أخلاقية على هيئة مبررات عامة يمكن أن يفسح مجالاً لمواقف عملية متناقضة بما فيه الكفاية، غير أن طابع عقلانيته الأخلاقية (أي الانبثاق) يأتيه من افتراض توافق ملزِم حول ما سيكون في الواقع غير مقبول من أي شخص عقلاني، يحكم في الأمور بحرية، ويمتلك مدخلاً إلى المعلومات المطلوبة. وهذا الافتراض هو في الواقع ترجمة للمبدأ الكانطي للعمومية، مثلما ذكرها لمبادئ أخلاق السجال الاجتماعي لدى هيرماس، للمعيار التعاقدي لدى سكانلون، التي ورد ذكرها فيما سبق. غير أن ما هو جوهري في قوة هذا الافتراض لا يأتيه من إجراء محدد يسمح بإظهاره إلى الملأ، بل من الواقع الاجتماعي أو "المدني" الذي

يفرضه كمسلمة عامة، تبدو كافية لإملاء الفكرة حول عقلانية عامة. وسيكون من الممكن القول بأن قوة العقلانية الأخلاقية تنبع من افتراضها هي ذاتها، أو من كونها مرجعية شاملة، وهو ما يكفي لجعلها تأخذ على محمل الجد أسئلة من نوع: هل يكون هذا شراً، حقاً، أم خيراً، حقاً؟ هل يتوجب حقاً رفض أو قبول هذا الفعل أو ذاك؟ والظاهر أن هذا الموقف التوقعي المتواصل دونما نهاية هو الذي يجعل العقلانية الأخلاقية، حصراً، تحيل في الواقع إلى سؤال لماذا، الكامن في أساس مبدأ العقل التأملي الانعكاسي (انظر فيما يلي) كما أن هذا الموقف هو الذي يؤسس للسؤال العملي حول معرفة إلى أي حد يمكن لسلوك معين أن يُنظر إليه على أنه سلوك شرير بما يكفي للحكم بإدانته قانونياً، وبعبارة أخرى، لتحريمه. إن إدانة ممارسة معينة بدل التسامح بها، كالإباحية مثلاً (البورنوغرافيا)، أو تسريحات "أرباب المنح والمعاشات" تثير بالطبع الكثير من المعضلات الأخلاقية والسياسية، لأن حساسية المجتمع تجاه شر ظاهري ليست دائماً محكاً للأخلاقية، ونحن نخاطر دائماً بالذهاب بعيداً في تقييد الحريات العامة، انطلاقاً من النية الطيبة بإدانة ما هو شر. ولكن الإدانة أيضاً أو على الأقل، التنديد المعترف به على نطاق واسع، ببعض الممارسات هو الذي أمكنه أن يؤسس لنهج الانبثاق غير المباشر للعقلانية الأخلاقية والذي سيكون مدار اهتمامنا الآن.

الانبثاق غير المباشر للعقلانية الأخلاقية (استخدام اليقينات العامة)

يثير الاحتجاج المباشر بالدوافع الأخلاقية جدالات حول مقبولية غايات أو وسائل ممارسة من الممارسات. غير أنه يوجد في الحياة الاجتماعية أيضاً سائر أنواع المواقف التي لا تثير من حيث المبدأ، أو التي لم تعد تثير خلافاً حول القيم أو حول المعايير الأخلاقية التي ينبغي تطبيقها. على غرار الأجر العادل للعمل، مثلاً، والتجارة المشروعة والشريفة، واحترام حقوق وكرامة العمال المأجورين، وتحريم العنف الزوجي، أو المعاملة السيئة للأولاد، وتسديد الضرائب والديون، واحترام قواعد المرور، والأنظمة الإدارية أو الأخلاقيات

المهنية، إلخ. ينبغي من حيث المبدأ، أن يكون جميع الأفراد مجمعين أو شبه مجمعين على القواعد المذكورة أعلاه، بمن فيهم نزلاء السجون، ومجالس الإدارات. غير أن هذه القيم أو المعايير القارّة في داخل الأفعال والوقائع لا تحوز على احترام عدد معين من الفاعلين، ويظل الاتفاق بشأنها لفظياً، أساساً، وسطحياً، واتفاقياً، وتكتيكياً، بل وكلبياً. وحينئذ تطرح معضلة تخليق الممارسات (إصلاح أخلاقيتها) ليس كما في الحالة السابقة، بالقياس إلى مثل أعلى أخلاقي، مثير للشكوك، ومثير للنقاش أيضاً، بل بالقياس إلى نظام اجتماعي مفترض ومعتَرف بصوابيته من الجميع.

عند هذه النقطة، بوجه التحديد، يمكن تحديد موقع أسلوب ثان من أساليب انبثاق الدوافع الأخلاقية يمكن تسميته بـ"الأسلوب غير المباشر" وهو يتطابق، في الواقع، مع فكرة دوركايم الكلاسيكية عن الجزاء الاجتماعي (الثواب والعقاب)، كوسيلة لتخليق مجتمع من المجتمعات[43]. ويرتبط هذا الأسلوب من أساليب انبثاق الدوافع الأخلاقية بإلزامات اجتماعية بالامتثال والخضوع، شائعة أو معدَّة، كما يقول دوركايم[44]، تضغط على الممارسات الاجتماعية داخل وسط اجتماعي أو قانوني محدد. أما الجزاءات الشائعة فتتطابق مع ما كان يسميه لوك بقانون السُّمعة[45]، والذي يتفرع من الفكرة السوسيولوجية عن "السيطرة الاجتماعية" التي تمارس على الأفراد عبر مؤسسات كالأسرة والمحيط. كما يمكن للجزاءات الشائعة أن تُمارَس من خلال صوت رأي عام يدين الممارسات التي يراها لا أخلاقية، بما فيها أيضاً ممارسات مباحة قانونياً. وهذه الجزاءات الشائعة تكون أحياناً ناجعة إلى حد كبير، على صعيد التخليق (إصلاح الأخلاق) وعلى الأخص حينما تكون توافقية جداً، لأن من الممكن أن يكون لها، في هذه الحالة نتائج إقصائية على الأفراد

(43) voir: É DURKHEIM, *Les Régles de la méthode sociologique*.

(44) voir: É. DURKHEIM, *De la division du travail social*.

(45) voir: J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690).

أو حتى على المشاريع أو على الدول ـ كأن تتخذ مثلاً شكل حملات مقاطعة. ولكنها تكون في المجتمعات الليبرالية الحديثة أقل فعالية من حيث المبدأ من الجزاءات القانونية، بين جزاءات أخرى، لأنها تكون أكثر تقلباً وعرضية ـ ومن هنا تنبع أهمية الشجب المحتمل للممارسات التي يُنظر إليها على أنها لا أخلاقية، رغم أنها أيضاً مباحة قانونياً.

أما الجزاءات المنظمة، فتتعلق بالقانون وبالأجهزة القانونية التي يكون لها دوماً، حتى ضمن التصور الليبرالي جداً، صلة بالاهتمامات الأخلاقية، على صعيد حماية الأشخاص والمجتمع على الأقل[46]، والجزاءات القانونية تثير أحياناً غضب وضغينة أولئك الذين يكونون هدفاً لها[47]. وهي تعتبر، في التراث النيتشوي كتجلٍّ للوظيفة القمعية للدولة. ولكنها قد تكون أيضاً مفهومة، انطلاقاً من الفكرة الهيغيلية حول تخليق المجتمع من قبل الدولة[48]، لأنها تتيح الفرصة، بسبب اعتبارات أخلاقية، لكي تظهر أو تتجسد بطريقة مؤكّدة، إذا ارتضى الفاعلون أن يجعلوا من الاضطرار فضيلة. وأن يجدوا على الأقل أن من الأدعى إلى راحتهم أن ينظروا إلى واجب يمكنهم التملص منه على أنه عادل ومشروع، ويمكن أن نذكر هنا، على سبيل المثال، قمع مخالفات الطرق، أو واجب تسديد الضرائب، واللذين ما إن يراود المرء شعور الخيبة المتولد عن الامتناع عن تأديتهما حتى يمكن أن يصبحا فرصة طيبة للأخذ بالاعتبار لا أخلاقية انتهاكهما ومخالفتهما، خصوصاً وأن هناك فرصاً أقل للإفلات من الجزاء العقابي. بوسعنا، على هذا النحو أن نتصور بأن مستوى تخليق (تهذيب الأخلاق) الحياة الاقتصادية الذي يمكننا تحقيقه اليوم مرتبط بنحو وثيق بوجود قانون ملزم، وعلى العكس، لن يكون هناك على الإطلاق تخليق حقيقي

---

(46) voir: H. L. A. HART, *Punishment and Responsability,* Essays in the Philosophy of law.

(47) انظر نيتشه الذي يرى بأن "العقاب يصلّب ويثبط". (Fr. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale* (1887), trad,. p. 90).

(48) voir: G. H. W. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (1821).

للعلاقات الدولية في غياب قانون ملزم للدول وللمصالح الاقتصادية ـ والمعضلة هي، بالطبع، معرفة إلى أي حد يمكن دفع الإلزام دون النيل من الحريات، أي دون قتل الدجاجة ذات البيوض الذهبية ودون إثارة ضغائن لا يخمد أوارها.

لقد جرى غالباً الغض من شأن القيمة التخليقية للسمعة الأخلاقية وللقانون من قبل علماء الاجتماع النقديين، الذين نظروا إلى الجزاء الاجتماعي على الأخص كتدجين للرغبة، وكمناسبة لتدريب حس الحذر الانتهازي، مثلما لاحظ نيتشه[49]. غير أن بيير بورديو أقر هو ذاته بـ"وجود منفعة في الفضيلة"[50] رأى فيها بالتأكيد (أي المنفعة) مبرراً للتشكيك بالمواقف المقرِّة والمصدِّقة، ولكنه رأى فيها أيضاً قاعدة ممكنة للسياسة الواقعية (السياسة المبنية على عوامل عملية ومادية لا على عوامل نظرية أو أخلاقية) للعقل والأخلاق. والتي تدفع الأشخاص الرسميين مثلاً إلى التمسك بتحديد دورهم[51]. إضافة إلى ذلك، فإن بورديو، كما يبدو، يفترض هو أيضاً، في هذا المقطع، نوعاً من عقلانية أخلاقية متأصلة، قائمة، كما في المأثور الكانطي، على مبدأ الإلزام العمومي، ويجري تشجيعها عبر الحض على التمسك بالفضيلة. ولكنه لا يقترح، للأسف، أي معيار لما ستكون عليه الفضيلة العامة التي يطالب هو نفسه بها، والتي يمكن لكل إنسان أن يكون معنياً بمؤازرتها.

والحال، فإن الصعوبة الملازمة لإقرارات الفاعلين التي يستحثها الجزاء الاجتماعي تكمن بالتأكيد، في أن هذه الإقرارات يمكن على الأرجح ألّا تكون أخلاقية، ليس فقط لأنها تحصل عبر الحذر والتحوط، ولكن أيضاً، وبكل بساطة، لأن الجزاء الاجتماعي ليس له، هو ذاته على الدوام طابع أخلاقي ـ حينما يتعلق القمع الاجتماعي، على سبيل المثال، بممارسة معينة، سيُنظر إليها فيما بعد على أنها مشروعة كلياً، على غرار بعض التوجهات الجنسية، أو

---

(49) Fr. NIETZSCHE, *La Genealogie de la morale,* p. 92.

(50) voir: P. BOURDIEU, *Raisons pratiques,* p. 241.

(51) المصدر السابق، ص243.

الفنية، أو السياسية، أو حينما يهاجم هذا القمع، مثلما حدث في النظم الشيوعية حريات سياسية، أو اقتصادية يمكن أن تكون مفيدة لأكبر عدد من الناس. غير أن الجزاء الاجتماعي، في مثل هذه الحالات، يمكن أن يكون له أيضاً نتيجة تهذيبية للأخلاق، ولكنه يمارس تأثيره هذه المرة، باتجاه معاكس في شكل معارض، حينما يتيح فجأة جزاء اجتماعي مألوف فرصة للتفكير حول أخلاقية الممارسة المعنية. ولكن هذا لا يكفي بالتأكيد لتخليق أو لشرعنة كل اعتراض على الجزاء أو على النظام السائد، بل، يُظهر فقط أن بعض الاعتراضات يمكن أن تكون أخلاقية أو مشروعة، وأن تكون أحياناً، بالإضافة إلى ذلك، معترفاً بها مثلما هي، على غرار النضالات من أجل التحرر، مثلاً، وعلى الأخص، في حالة بعض العادات والأعراف، أو بخصوص قوانين استعباد النساء، أو قمع المثلية الجنسية. والسياق هنا شبيه بالسياق الذي لاحظه بيير ليفيت بخصوص قيم معينة، على غرار عواطف تقاوم المراجعة والتعديل[52]. ونحن نلمس، في الواقع، الطابع الأخلاقي أو موقفاً معيناً أو ممارسة معينة. من خلال واقع محافظتها على استمراريتها، ومن خلال تماسكها عبر مواجهتها لوسط يُنظر إليه على أنه جائر، ومثير للسخط. ولكن السخط ليس كافياً، بالطبع، لتأكيد مبرر أخلاقي، لأن الصيادين، مثلاً، يمكنهم أيضاً أن يشعروا بالسخط لأنهم لا يُتركون لشأنهم لكي يقتلوا الطيور المهاجرة في أي لحظة من السنة، أو أن أنصار الجبهة الوطنية يشعرون بالسخط بسبب العناية التي تُقدم في المستشفيات لشخص أجنبي ليس وضعه نظامياً، مثلما تقدم لمواطن فرنسي. والواقع أن مبرر السخط، يغدو كمبرر مقنع بالأحرى، حينما يصمد لاختبار عدد كبير من الاعتراضات، ويستجيب لمعايير أخلاقية أكثر جوهرية.

باختصار، يمكن القول بأن الانبثاق غير المباشر للدوافع الأخلاقية لم ينتج

---

(52) voir: P. LIVET, *Émotions et rationalité morale*.

في البداية عن معيار حول مضمون هذه الدوافع فقط، وإنما عن معيار حول الرابط بين مضمونها الأخلاقي وبين قابليتها للوصول إلى الفاعلين (الإلزام الذي تستحثه الجزاءات الاجتماعية)، وهو ما يشبه تقريباً داخل ميدان التجارة، علاقة: نوعية-سعر. فالدوافع الأخلاقية التي تفرضها الجزاءات الاجتماعية لها في الواقع، ثمن أخلاقي ضعيف جداً، ما دام أن كل شيء يحض على الخضوع لها، ولكن إذا ظهر أن نوعيتها الأخلاقية بمثل هذا الضعف الشديد، فيمكن أن يرغب الفاعلون بدفع ثمن باهظ لخرقها وانتهاكها، في صورة عصيان مدني ـ كما في حالة نظام لا أخلاقي مثلاً، أو قانون جائر ـ أو على صورة نضال من أجل تعديل القواعد الأخلاقية القائمة، عبر السعي إلى تعديل نظام قانوني يُنظر إليه على أنه لا أخلاقي أو إجرامي. غير أن المعضلة الانتروبولوجية الأشد خطورة التي تُطرح هنا هي أن الفاعلين قد يرغبون أحياناً بدفع الثمن الباهظ لانتهاك قاعدة من القواعد، بنحو لا ينسجم مع المعايير الأكثر مباشرة حول المضمون (قتل الحمام البري، ولكن على الأخص قتل اليهود، أو العرب أو المسيحيين) وهذا يعني القول بطريقة أخرى بأن تجربة الجزاء الاجتماعي التي نقبلها أو التي نقاومها لا تشكل معياراً حاسماً للأخلاقية، وهي ليست في أفضل الأحوال سوى افتراض لهذه الأخلاقية.

الانبثاق الأدائي *(performative)* للدوافع الأخلاقية (التدمير الذاتي للدوافع الخاصة)

يمكن أخيراً أن يكون انبثاق الدوافع الأخلاقية نتيجة لإدانة دوافع تقود إلى السعي نحو بعض الغايات، انطلاقاً من تساؤل التماسك الداخلي لهذه الغايات، بالنسبة إليها هي ذاتها، أو بالنسبة إلى الشخص الذي يسعى وراءها. وأياً كانت الغايات التي يجري التماسها فلاشيء يمنع في الواقع، من تقييمها أيضاً من زاوية قيمتها كغايات: إلى أي حدٍ يتم الإحساس بها كغايات خيّرة؟ أو من زاوية إمكانية تكرارها: ألا يجعل الحصول على غايات معينة تكرار اللذة أو التلبية متعذراً؟ أو من زاوية النتائج على الأشخاص الذين يستخدمونها أخيراً:

ألا يجعل الحصول على غايات معينة، الدوافع التي تجعلها مرغوبة، باطلة وعبثية؟

فحالة الإدمان على المخدرات، أي التعلق بالعقاقير المحرضة نفسياً، وبأنواع أخرى من الإسرافات الحسية الشهوانية (كالمال، والقمار، والمخاطرات، والشبقية الجنسية...) تبدو هنا نموذجية، ضمن النطاق الذي تجازف فيه تجربة لذة التعاطي بتدمير أي إمكانية للذة في المستقبل ـ فالجرعة تغدو على الأخص فرصة لتخفيف الألم ـ ولتدمير الدوافع الشخصية المتعددة التي يمكنها أن تحفز اللذة، مثل مذهب المتعة مثلاً (hédonisme)، والميل إلى انتهاك القانون، وتجربة الحدود القصوى، والإسراف في تناول الخمور، وروحية القصف والعربدة ـ دون الحديث أيضاً عن النتائج المؤذية للمحيط المجاور. يحدث في الواقع أن الغايات الإنسانية، أياً كانت، هي بحاجة دوماً إلى مواكبة تأملية انعكاسية تحدد قيمتها بالقياس إلى غايات ممكنة أخرى، ويمكنها إذن أن تجعل هذه الغايات قابلة للمراجعة وإعادة النظر من زاوية قيمتها كغايات. ويجري حينئذ استخدام التعبير: "المزيد من X يقتل X..." بخصوص ميادين أخرى، غير لذة الحواس، كالقانون، على سبيل المثال، حين يسيطر على دولة من الدول هوس التشريع الذي يخاطر بتدمير الإجماع على القانون، في حين أن هذا الإجماع هو الهدف الذي تسعى إليه الدولة، بوجه التحديد.

يمكننا أن نميز، انطلاقاً من ذلك نمطاً ثالثاً من أنماط انبثاق الدوافع الأخلاقية، يتكون بالنسبة إلى فاعل فردي أو جمعي من التساؤل، ليس فقط حول ترابط الوسائل مع الغايات، مثلما يتم ذلك في المسعى الوسيلي (الذرائعي)، أو حول ترابط الغايات مع القيم، مثلما يتم ذلك في المسعى القيمي، بل وحول ترابط الغايات مع مرغوبيتها (كونها مرغوبة ومتمناة). ونحن نعثر على صور كاريكاتورية لهذا النوع من إعادة النظر داخل أعمال أدبية وسينمائية تظهر عبثية بعض الانجازات، نسبة إلى الدوافع الأولية للفعل ـ مثلما لدى شخصيات موليير، على سبيل المثال أو شخصيات فيلم الأخوة كوين (قسوة لا تطاق) حيث تنتهي وسيلية الطلاقات (استخدامها كوسيلة) إلى احتجازٍ

تعيسٍ في الدير من أجل حماية الثروات المكتسبة. وهذا أيضاً ما تقوله الحكمة الشعبية بشأن الثروات التي لا يمكننا الاستفادة منها، والغايات التي لا نفع فيها بوجه عام، أو بشأن الغايات التي يمكن أن تفضي إلى نتائج انحطاط أخلاقي للذات الإنسانية، تنال من احترامها لذاتها. وبنحو آخر، فإن القفص الحديدي الذي تحدث عنه فيبر[53] بشأن العقلانية الاقتصادية المنحدرة من النسكية البروتستانتية يمكن أن يكون مثالاً معبراً للتساؤل حول "ما جدوى ذلك؟". كذلك فإن مخاطرة تدمير ذاتي للحضارة ينتج عن رغبتها بفتوحات بلا حدود، مثلما ينبه إلى ذلك هانس جوناس[54] و التيارات الإيكولوجية، لا تزال مثالاً ناصعاً عن السيرورة ذاتها.

بناء على ذلك، يمكن التساؤل كيف يمكن لهذا النوع من الأوضاع أن يخلق دوافع أخلاقية؟ لأن من الممكن، في نهاية المطاف أن ينتهي على الأخص إلى اليأس أو إلى الكلبية ـ وهو ما يجري في الواقع لدى عدد من المدمنين على المخدرات، وكبار الكحوليين ـ أو ينتهي إلى السلبية[55]. ولكن ليس من المستبعد كذلك أن الرفض الذاتي العملي للإدمانات، أو لشبه إدمانات الحياة اليومية يفيد ككاشف لبعض المعايير الأخلاقية حول الرغبة الصالحة من نوع: الحفاظ على سرعة التأثر باللذة، وقابلية تكرار اللذة، ولكن أيضاً عدم الضرر، وسريانية اللذة (قابلية نقلها) (انظر الفصل الرابع). من المؤكد أن هذا الكشف يحدث غالباً بعد فوات الأوان لدى الأشخاص المتورطين في ممارسات إدمانية، حيث يكونون حينذاك بوجه عام، بحاجة إلى أخلاق الخضوع أو البقاء، أكثر مما يكونون بحاجة إلى أخلاق الوقاية أو الحياة السوية بوجه عام، أي الحياة من دون إدمان[56]. ولكن، من جهة أخرى، فإن فكرة الرفض الذاتي

---

(53) voir: M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme,* p. 250.

(54) voir: H. JONAS, *Le Principe responsabilité* (1979).

(55) voir: la chanson de Serge Gainsbourg chantée par Jane Birkin, L'Àquoibonniste.

(56) انظر سياسة تقليل المجازفات في النضال ضد الإدمان على المخدرات في فرنسا خلال التسعينيات.

العملي يمكن أن تفيد كفكرة تقويمية، بالنسبة إلى أي شخص، أو في أي لحظة من السيرورة، من أجل تحاشي التدمير الذاتي واستنفاد الرغبة[57]، ومن أجل التفكير بنظام أفضل للسلوك الشخصي.

على هذا النحو نستعيد، عبر الانبثاق الأدائي للحجج الأخلاقية المثال الفلسفي القديم عن السعادة الذي لم يكن كذلك لو لم يكن مثالاً فاضلاً. والواقع أن فكرة الحكمة العملية لدى أرسطو تتكون، من اقتران الجزء المتشهي من الروح بالجزء العقلاني المتطابق مع السعي إلى أفضل الغايات، ليس بوجه عام وإنما بوجه خاص[58]. ومع أن النموذج الأرسطي للسعادة من خلال الفضيلة والحكمة العملية ليس بالطبع نموذجاً مثالياً، ولكن بوسعنا التوافق معه على الرغم من جانبه القديم والبالي، سواء في حالة الإخفاق الداخلي لبعض الأداءات، أو ببساطة، على قاعدة اليقين الدافع بأن بعض أنماط الأداءات تنتهي دوماً إلى نوع من الرفض الذاتي العملي. والواقع أن هذا النموذج يستخدم عملياً لتنمية الدوافع الأخلاقية التي تبرر النضال الجماعي ضد ظواهر الإدمان أو الانحطاط الاجتماعي من جانب العاملين الاجتماعيين وملاكات الخدمة الصحية، الذين ينقلون غالباً، دون أن يلاحظوا ذلك، نوعاً من نموذج أرسطي حديث للفضائل. حتى لو اضطروا، عملياً إلى ملاءمة هذا النموذج مع ضرورة عملية ملحة هي باختصار تجنب الأسوأ. ذلك، على كل حال، أحد الدوافع التي يمكن أن نمتلكها لكي لا نيأس من إمكانية عقلانية، وحضارة أخلاقية.

(57) مثلما قال ميشيلا مارزانو بشأن البورنوغرافيا (البورنوغرافيا أو استنفاد الرغبة).

(58) voir: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* 1142 a25.

الفصل الثاني

الدافع الأخلاقي بين الحساسية والتفكير

إن الرفض الهيومي (نسبة إلى هيوم) للعقلانية الأخلاقية، و على العكس، ردها إلى شعور بالاستحسان، أو بالاستهجان جعلا من الضروري تقديم إضاءة أعمق للموقع المحدد للدافع الأخلاقي بين الحساسية والتفكير ـ لاسيما أنه يوجد اليوم أدب طبيعوي غزير جداً يرد الأخلاق هو أيضاً إلى شعور طبيعي أو إلى حالة عضوية اكتسبها النوع الإنساني في مجرى التطور.

وواقع أن الأشخاص الاجتماعيين يستحضرون بنحو منتظم دوافع يرونها أخلاقية أو مشروعة، ليسوغوا أو ليجعلوا أفعالهم مقبولة، وأن هذه الدوافع تظهر كواجبات "أدبية" (déontique) ومفروضة، أو على الأقل، مقَّرة بنحو عام، أقول إن هذا الواقع يشهد لصالح استقلالية تأملية انعكاسية (معينة) للدوافع الأخلاقية بالقياس إلى ميول أخرى، ودوافع للسلوك. إضافةً إلى ذلك فإن للدوافع الأخلاقية دوماً ثمناً معيناً حينما نعتمدها ونتبناها، لأنها يمكن أن تلزمنا أو تحرِّم علينا بعض المواقف العملية. وحتى حين نرتضي النموذج السفسطائي بإظهار دوافع أخلاقية لغايات تكتيكية أو استراتيجية يتوجب علينا أيضاً أن نتحمل رياء الموقف الذي نتخذه، من وجهة نظر الآخرين، ولكن أيضاً من زاوية ما يمكن أن يعتقده المرء تجاه ذاته، وتجاه فضائله الخاصة.

غير أن بمقدورنا أن نتساءل، إلى أي حد تكون هذه الإلزامات بالواجب أو

هذه المقبولية العامة، كافية لتحديد الطابع الأخلاقي لمضمون معين، مثلما لتحديد طابعه العقلاني، لأنه يحدث، على كل حال، أن مجتمعات تنظر إلى دوافع أخلاقية على أنها ملزِمة ومقبولة من الجميع، في حين تنظر إليها مجتمعات أخرى بوصفها غير أخلاقية بالأحرى ـ مثلما حين يتعلق الأمر مثلاً بتسويغ عقوبة الموت أو تسويغ عقوبات شدة القسوة ـ وهو ما يكشف على هذا النحو، عن حدود معيار الكلية الكانطي، كوسيلة لتحديد موضوعية دافع أخلاقي. من جهة أخرى، يمكننا أن نحاكم عقلياً دون أي اعتبار أخلاقي، أو على العكس، أن نتصرف أخلاقياً دون أي محاكمة عقلية، فيما لو سلّمنا بأن طبيعة خيّرة أو حركة خيّرة، مجردتين من كل محاكمة عقلية تمثلان مزايا أخلاقية ـ وهو ما يوحي باستقلالية الخير تجاه العقل. إزاء هذه المسائل التي تعيد النظر في إمكانية المطابقة بين المضامين الأخلاقية العقلانية، وبين مبدأ الكلية أود أن أقترح في هذا الفصل جواباً وسطاً بين النزعة العاطفية (émotivisme) المنحدرة عن هيوم، والنزعة التعقلية (intellectualisme) المنحدرة عن كانط، يتكون من الربط بين الطابع الأخلاقي لدافع من دوافع السلوك، وبين الحساسية تجاه الخير والشر لدى الكائنات الحية المنتمية إلى البشر، دون أن ننفي عنه (أي عن هذا الجواب) مع ذلك، طابعه الصوري والتأملي مثلما جرى التعبير عن هذا الطابع عبر الاستدلال العملي، أو عبر المعيارالكلي ، على حد سواء.

وبنحو أكثر تحديداً، أريد أن أسلط الضوء على تصور محسوس للدافع الأخلاقي، يقوم على فكرة رفض مزدوج ، رفض عاطفي، حيث لابد لكل إنسان من أن يشعر به "إذا كان إنساناً"، ورفض مبرر، من جهة كونه حكماً متعقلاً وقابلاً للدفاع عنه، أقول، رفض لأضرار أو لحرمانات جائرة من المنافع يمكن تجنبها، يجري تكبيدها لأشخاص حساسين. وهذا التصور يمتلك بعداً فلسفياً، سأقوم بتحديده ، ولكنه يمتلك أيضاً أساساً سوسيولوجياً، بمعنى أنه يوضح مضمون الدوافع الأخلاقية مثلما نراها تنبثق من داخل السجالات الاجتماعية المعاصرة التي شجعت على الاهتمام، بوجه عام بمسائل حماية

الضحايا البريئة، والعدالة تجاه الأشخاص، أكثر من الاهتمام بمراعاة التقاليد، أو السلطة أو القوانين السارية. وهو يتيح أيضاً (أي التصور) فهماً أفضل لتنوع التعبيرات الأخلاقية التي نلاحظها داخل الحياة الاجتماعية، حيث التباينات في الرأي حول الظلم تكفي لتغيير المشاعر، كما يتيح على هذا النحو بناء نقد احتمالي لبعض إدانات الظلم التي لم تحترم معاييرها الخاصة. أما الفكرة الأساسية التي تكمن في أساس هذا التصور فهي في الواقع أن الدافع الأخلاقي إذا كان له معنى، فلا يمكنه أن يتوافق مع إلحاق الأذى بكائن حساس (ذي حس وشعور) (سواء أكان الشخص الأول أم الثاني أم الثالث ـ الأنا والأنت والهو) بتكبيده ضرراً لا يستحقه أو بحرمانه من نفع يستحقه. والمبدأ الملازم لهذا التحليل يمكن عرضه بالطريقة التالية:

"لو لم يكن الشر موجوداً، فسيكون كل شيء مسموحاً به، ولكن ما دام الشر موجوداً فإن الشيء الوحيد المسموح به هو ما لا يوقع أضراراً جائرةً، يمكن تجنبها".

بمقتضى هذا المبدأ الأساسي فإن مضمون أي دافع أخلاقي لا يعبر إلا عن رفض ضرر ظالم، (أو منع جائر لمنفعة)، وخاصة حين يصاغ على صورة إلزام إيجابي. وهو ما يمثل أيضاً سبباً للاعتقاد بأن العقلانية العملية الجوهرية لا يمكن أن تكون أنانية قط أوجائرة، أو كلبية، دون أن تجازف بأن تفقد أيضاً، على الأقل جزءاً من طابعها العقلاني.

كيف يغدو الدافع العادي أخلاقياً

لكل محاكمة عقلية، بوجه عام،معنى ليس صورياً فحسب، مرتبطاً بإلزامات منطقية صرف، بل وجوهرياً أيضاً، داخل الإطار الذي ينبغي الأخذ بالاعتبار فيه المعطيات الخاصة لمختلف ميادين موضوعات هذه الالتزامات. ذلك أن محاكمة صحيحة صورياً، ولكنها مغلوطة جوهرياً يمكن أن تكون دائماً موضع نزاع من جهة صوابيتها. غير أنه ليس من طبيعة المحاكمة بالتأكيد بوصفها كذلك أن تكون أخلاقية: ذلك أن للمحاكمة، في الواقع، طابعاً منطقياً ومجرداً يمكنه أن

يُستخدم لأي غاية لا على التعيين، بما في ذلك الغايات اللاأخلاقية، مثلما تُظهر الأمثلة التاريخية للمحاكمات العقلية الإجرامية أو لبعض أشكال النهب في العقلانية الاقتصادية. من المؤكد أن المحاكمات تتطلب من جانب أولئك الذين يستخدمونها خاصيات عملية، كالانتباه مثلاً، والصرامة، والنية الحسنة والتي هي ميزات أخلاقية أيضاً. ولكن إذا جرى التدليس في محاكمة فإنها تفشل، وهو ما يكفي لمنع الغش والتدليس ـ على الأقل إذا لم يكن المقصود سوى التعقل في المحاكمة، أما إذا كان المقصود هو الاقناع، فإن المحاكمات المزورة تكون ملائمة غالباً. من الممكن القول، على أي حال، بأن دقة المحاكمة هي مطلب منطقي، أو إذا شئنا القول، مطلب أدائي (performative)، بل وحتى تقني، وليس افتراض إرادة حسنة، مثلما يمكن لبعض المحاكمات أن تجري كثيراً جداً. من الممكن الشك إذن بأن العقل أو المنطق يستندان بالضرورة إلى الأخلاق، مثلما أكد ذلك بعض الفلاسفة[1]، على الرغم من أن بعض المبادئ العقلية، كمبدأ الحقيقة، أو مبدأ عدم التناقض هي أيضاً مبادئ أخلاقية: سيكون من التعسف، بالإضافة إلى ذلك اعتبار أن كل المسائل التي تعود إلى العقلانية العملية مسائل أخلاقية، لأن من الممكن لأفعال إنسانية أن تكون مقبولة أو مشروعة رغم كونها قد أنجزت بفعل كل أنواع الدوافع التي لا ترتبط بالضرورة بمعايير أخلاقية، كمعايير الجمال، مثلاً، أو اللذة، أو التقنية، أو السمعة أو السياسة أو القانون.

والحقيقة أن المحاكمة في الميادين العملية يمكن بسهولة أن تأخذ بعداً أخلاقياً حالما نبدأ بالتساؤل حول النتائج التي يمكن أن تترتب على تطبيقها على كائنات حساسة. وحينما يكون استعمال العقل جوهرياً وعملياً في آن معاً فإن هذا الاستعمال يتعرض لكل أنواع المعارضات المرتبطة بالنتائج السعيدة أو المشؤومة على الأشخاص، وهذا، بوجه التحديد، ما يثير تساؤلاً حول صوابيته الأخلاقية ـ لأنه إذا لم يكن لأحد أن يتأذى من محاكمة عملية، فلا يحق لنا

(1) voir: K. O. APEl, *Towards a Transformation of Philosophy* (1972).

أن نوجه إليها نقداً أخلاقياً. والتقصير بالواجب الأخلاقي لا يُلاحظ إلا حينما يخاطر شخص ما بالتعرض لنتائجه المؤلمة، على الأقل، على هيئة شعور بالخجل أو بالندم من قبل الفاعل نفسه. وهكذا إذن فإن العقل العملي يغدو أخلاقياً من خلال نتائجه المحسوسة، بنحو أساسي. فإذا لم تكن جميع العقول العملية عقولاً أخلاقية، فإن عدداً كبيراً منها يجازف بأن يغدو كذلك داخل الإطار الذي سيكون له تأثير على منفعة أو على حرية مختلف الأشخاص. وفضلاً عن ذلك فإن محاكمة من المحاكمات، لها نتائج ظالمة بالنسبة إلى الآخرين، لن يتاح لها سوى أقل الفرص لخلق توافق بينشخصي (بين الأشخاص)، بسبب افتقارها، على هذا النحو إلى واجبات ملزمة أو إلى مقبولية عامة، تميز الدافع الأخلاقي، ولكنها تميز أيضاً العقلانية بوجه عام.

يحظى الوضع الذي أجملته للتو بطابع سوسيولوجي أكثر مما بطابع ثيولوجي (لاهوتي)، فهو يفترض في الواقع بأن المحاكمات الجائرة إذا ما فشلت في فرض مقبوليتها التي تبدو ضرورية لتصويب عقل ما من العقول، فليس بسبب تواطؤ ميتافيزيقي خفي، أو بسبب رابط جوهري بين العقل وبين الأخلاق الحميدة، ولكن ببساطة لأن الاستخدام العملي للعقل متجذر بعمق في الواقع المادي والبيولوجي والاجتماعي للكائنات الإنسانية. ذلك أننا نحن البشر، في الواقع، كائنات حية بين كائنات أخرى، نستخدم العقل، ولهذا فنحن نجد عنتاً في إدراك أسباب في أن يكون ثمة شر فيما يكوّن طبيعتنا ككائنات حية. والتي (أي طبيعتنا) يتخذ لديها السعي إلى الأفضل وتجنب الشر المحسوس أهمية، توصف بحق بأنها حيوية. إن شخصاً من الأشخاص يمكنه بالطبع ألّايكون حساساً إلا لمنفعته وضرره الخاصين. وليس لمنفعة وضرر الآخرين. وهو ما يثبت بأن الحساسية ليست كافية لتكوين أخلاق. ولكن إذا كان ثمة ميزة عامة للحساسية الإنسانية، فهي أنها تعرّض كل إنسان إلى المرور في وقت من الأوقات بتجربة ضعف تجعله خاضعاً بنحو جوهري للإرادة الطيبة للآخرين، لأنه طفل صغير، أو شيخ عجوز، أو امرأة أو ضعيف، أو لأنه جريح أو مريض، أو فقير، أو مهان. وهكذا فإن طيبة الآخرين مكوّن أساسي من مكونات

بقاء أي إنسان: وليس هذا، بادئ ذي بدء ، واقعة ميتافيزيقية، وإنما واقعة اجتماعية تشرط الفعل الأخلاقي. يمكن القول إذن بأن الدافع الرئيسي للتخليق الجوهري للعقل هو أننا جميعاً خاضعون، افتراضياً، لطيبة الآخرين.

من المحتمل بالإضافة إلى ذلك أنه حتى الألم واللذة بالمعنى "الأخلاقي"، واللذان يتجاوز مدلولهما، بوجه التحديد، مدلول الحساسية الجسدية (ما دام أنها أخلاقية) لن يتمكنا من الظهور دون أن يسبقهما الألم واللذة الجسدية، لأننا لانرى أي معنى يمكن أن نعطيه لهذه الألفاظ إن لم نكن نملك نموذجاً محسوساً عنها. ويمكن أن نقول مثل ذلك عن الحرية، والتي كان الفيلسوف كانط يعتقد مع ذلك، بأن مفهومها هو المفهوم الوحيد المجرد من الحدس المحسوس[2]، ولكن كيف يتم تصور الحرية بمعزل عن تجربةٍ، أو عن معرفةٍ بالحد الجسدي؟ ثمة معيار ممكن هنا هو اختبار الفكرة المكونة من التساؤل عما سيكون بمقدور آلهة، وملائكة، وأرواح خالصة أخرى إذا لم يعيشوا إلا فيما بينهم، دون أن يكون لديهم معرفة بالعالم الفيزيائي والمحسوس، أقول عما سيكون بمقدورهم أن يفعلوا بالأخلاق. سيمكنهم ربما أن يتصوروها. لأن كل شيء قابل للتصور ـ وخاصة من قبل الآلهة، ولكن قلما سيهتمون بها لذاتهم، لكونهم منزهين عن حافز الألم واللذة، اللذين أياً كان تصورنا لهما كمعيارين نهائيين للأخلاق، فإنهما يمثلان مناسبتين ملائمتين لتدريب الحاسة الأخلاقية. وهكذا فإن هذه الروابط بين العقل وبين الطبيعة الحساسة للكائنات البشرية هي التي ينبغي أن نتحراها لفهم معنى الدافع الأخلاقي، أو بنحو أكثر بساطة، معنى الحاسة الأخلاقية التي يملكها البشر.

الحاسة الأخلاقية والتعاطف

لقد جرى التأكيد على مفهوم الحاسة الأخلاقية منذ القرن الثامن عشر من قبل الفلاسفة الإنكليز والسكوتلنديين من أمثال (Shaftesbury) أو هيوم أو

---

(2) KANT, *Critique de la raison pratique*.

(Hutcheson) الذين رأوا فيها تعبيراً، ليس عن العقل، وإنما عن حساسية أخلاقية وعن عطف طبيعي لدى الكائنات الإنسانية، وحتى عن حاسة مماثلة لحاسة السمع والبصر[3]. هذا التصور لحاسة خاصة منسوبة إلى الأخلاق كانت مع ذلك موضع خلاف مع مؤلف آخر من التيار نفسه هو آدم سميث الذي زعم بأن الحاسة الأخلاقية فقدت أهميتها حالما جرى فصلها عن التعاطف (المشاركة الوجدانية)، وعن العرفان، وعن التوافق، وعن الميل إلى ما يفعله الآخرون[4]. غير أن آدم سميث، مثله مثل هيوم وزملائهما الآخرين، إذا كان يرى هو أيضاً أصل الأخلاقية داخل عواطف اللذة والألم، فقد كان موقفه أشد غموضاً وضبابية تجاه الوضع العقلاني للأخلاقية. فحين قدّر أن الإدراك الحسي للعدالة لا ينشأ من العقل، فهو لم يستبعد في الواقع أن بمقدورنا أن نقوم باستنتاجات على قاعدة مشاعر اللذة والألم التي تشكل أساس الأخلاقية[5]. وفي مقطع شهير أكد سميث أيضاً "إن العقل، والمبادئ، والضمير، وكل ما يسكن القلب، وسريرة الإنسان هو القاضي والحكم على سلوكنا"، وهو وحده "قادر على مواجهة الدوافع الأشد عمقاً للأثرة وحب الذات"[6]، رابطاً على هذا النحو بين فلسفة العواطف وبين استخدام نوع من عقل طبيعي.

من جهة أخرى، شدد آدم سميث، بعد هيوم على دور المشاركة الوجدانية في انبثاق الشعور الأخلاقي. فالمشاركة الوجدانية، في الواقع ملكة يتمتع بها البشر، ولكن قد توجد ربما لدى حيوانات أخرى، و حين يتخيل المرء نفسه في موقع الآخرين[7]، ويستشعر اللذات والآلام التي تصيبهم. فضلاً عن ذلك، فقد حدث أن عدداً كبيراً من الأعمال المعاصرة حول الإدراك العصبي قد استعاد

---

(3) voir: C. AUDARD, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, I, Bentham et ses précurseurs*.

(4) voir: A.SMITH, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), rééd. 1976 p. 327.

(5) المرجع السابق، ص319-320.

(6) المرجع السابق، ص137.

(7) المرجع السابق، ص13.

هذه الموضوعة حول التعاطف أو التماهي بالآخرين لتفسير المحاكيات التي تعيد، كما يبدو، الربط بين مختلف السلوكيات الحيوانية والإنسانية ـ فقد ظهر على سبيل المثال، أن مناطق الدماغ ذاتها يمكن أن تنشط لدى شخص ساكن عن الحركة يراقب نشاطاً، ولدى الشخص الذي يقوم بهذا النشاط[8]. ويجري التذرع غالباً، اليوم بموضوعة المشاركة الوجدانية، أو بملكة التماهي بالآخر[9] التي هي الشكل الأكثر حيادية لهذه الموضوعة، لتسليط الضوء على ترجمة محاكاتية أو "تظاهرية" (simulationniste) لما يسمى بـ "نظرية الذهن"، أعني قدرة بنية عضوية على إعطاء حالات عقلية إلى بنى عضوية أخرى[10]. فالمشاركة الوجدانية، مثلها مثل التعلق (attachement) مقولتان مهمتان من مقولات أبحاث علم الأخلاق المعاصر[11].

إن التناغم الشديد، أو فرط الحساسية تجاه مشاعر الآخرين لا يمثلان دائماً بالتأكيد علامة على حاسة أخلاقية متطورة ـ لأن طاغية من الطغاة، على سبيل المثال، لا يطيق رؤية الدم، ليس أقل إجرامية من الطغاة الآخرين، حين يأمر بإعدام متهمين بعيداً عن أنظاره. فالمشاركة الوجدانية تتساوق كلياً، بوجه عام، مع طاقة كبيرة من الأنانية التي تحد من النتائج العملية لتلك المشاركة، ما دام أن "إنساناً من البشر" ـ مثلما لاحظ آدم سميث ـ يعيش في أوروبا، سيتأثر من دون ريب بفقد أصبعه الصغير أكثر مما يتأثر بكارثة مروعة تدمر شعب الصين بكامله[12]. غير أن ملكة المشاركة الوجدانية أو التعاطف الإنساني

---

(8) voir: M. JEANNEROD, *Le Cerveau intime; La Nature de l'esprit*.

(9) voir: A. BERTHOZ et G. JORLAND (éd), *L'Empathie*.

(10) voir: par exemple J. D. GREENWOOD, «Simulation, Theory-Theory and Congnitive Prenetration: No Instance of the Fingerpost»; Sh. NICHOLS et St. STICH, «A Cognitive Theory of Pretense»; Fr. ADAMS, «Empathy, Neural Imaging, and the Theory versus Simulation Débate».

(11) voir: J. BOWLBY, *Attachement et perte (1969),* vol. I, L'Attachement; Fr DE WAAL, *Le Bon Singe* (1996).

(12) A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments,* p.136.

تبدو على الأقل ضرورية للحاسة الأخلاقية كضرورة أن يكون لدى الإنسان حساسية تجاه ألمه الخاص، لأن حساسية أنانية حصراً لن تتلاءم مع ممارسة الحكم الأخلاقي. من الممكن الاعتقاد بأن الشفقة والرحمة، أو التماهي مع مشاعر الآخرين، بتسهيلها الوصول إلى حساسية الآخرين، يمكنها أيضاً أن تحض على تخفيف الألم الذي يمكن أن يتكبدوه ـ على الرغم من بعض الاستثناءات المعروفة لدى بعض الأفراد الذين يستمتعون على العكس بالحفاظ على آلام الآخرين. بالإضافة إلى ذلك، لاحظ سميث بأن ظهور التعاطف يتعلق بالملاءمة بين عواطف الآخرين وبين موضوع هذه العواطف[13]، فنحن لا نتعاطف مع جميع الآلام، ولكننا نتعاطف فقط مع تلك التي تبدو لنا ملائمة. على العكس من ذلك فإن التصالح مع الذات وحس الواجب الشخصي لا يخضعان لمجرد استحسان الآخرين وتعاطفهم، بل لمعيار "المراقب الحيادي أو النزيه" الذي هو عبارة عن عملية تفكير يتجاوز من خلالها الإنسان الأخلاقي أنانيته، من خلال النظر إلى نفسه بعيون الآخرين[14]. وهذا المراقب الحيادي الماثل داخل كل منا هو الذي يتيح التعرف إلى القيم التي تجعل الإنسان خليقاً بالثناء[15].

غير أنه ، لإدراك الفرق بين ما هو جدير بالاستحسان وما هو غير جدير به، فإن المراقب النزيه لدى سميث قلما يكون بيده وسيلة أخرى سوى الشعور الأخلاقي بالاستحسان أو الاستهجان، الذي أودعته الطبيعة داخل القلب الإنساني. "تقوم القواعد الأخلاقية، يقول سميث، في النهاية على تجربة ما تستحسنه أو تستنكره ملكاتنا الأخلاقية، وحسّنا الطبيعي بما هو جدير، وما هو ملائم، خلال مناسبات خاصة"[16]. والحال، فإن هذا الشعور الطبيعي حتى لو استند إلى لذة أو إلى ألم خاصين، يجازف بألّا يكون كافياً للكشف عن

(13) المرجع السابق، ص16.
(14) المصدر السابق، ص114.
(15) المصدر السابق، ص115.
(16) المصدر السابق، ص159.

المضمون الأخلاقي الصرف، للشعور الذي نسميه أخلاقياً، في غياب منهج أكثر دقة لتبين الفرق بين أفضلية شخصية أو ثقافية وبين مضمون أخلاقي حقيقي، ويذكر سميث على سبيل المثال "الاستحسان المباشر والغريزي لشريعة تاليون (شريعة العقاب بالمثل، العين بالعين والسن بالسن) التي رسختها الطبيعة في قلب الإنسان"[17]. والتي نمتلك اليوم مع ذلك، كل الأسباب للارتياب بطابعها الأخلاقي حقاً. أما الثقة التي يظهرها تجاه شعور أخلاقي طبيعي فتبدو بالأحرى "قبل نقدية" (بالمعنى الكانطي لنقد عقل دوغمائي) لأنها تصطدم بواقع أن الإنسانية طوال قرون رأت أن من "الأخلاقي" و"الطبيعي" أن تكرس نفسها لكل أنواع الممارسات الإجرامية المذلة التي سمح النقد العقلاني والديموقراطي لعصور الأنوار، وحده، بجعلها تتراجع وتضمحل.

نحن بحاجة دوماً، من الناحية العملية، إلى التفكير ملياً لتقييم عدالة أو جور معاملة معينة مع الآخرين. والتعاطف، أو النفور الطبيعي ليسا دائماً أفضل دليل على هذا التفكير. وحين نفترض حتى أن بمقدور كائن أن يكون طيباً أو خيّراً دون تفكير، بتأثير استعداد طبيعي أو ساذج، على غرار "المقلد الطيب الذي تحدث عنه فرانس دي وال، والذي يهتم بالمقعدين والعجزة، ويتسامح مع أعدائه، ويقاسم الآخرين طعامه"[18]، فهو لن يفعل شيئاً في هذه الحالة سوى أنه يضرب مثلاً على خصلة تثبت بأنه لا يمتلك هو نفسه الحاسة الأخلاقية. وإذا أمكن أن يكون من الطبيعي أن يشارك المرء وجدانياً، في العواطف السعيدة أو التعيسة للآخرين، فنحن لا نرى سبباً لكي تكون هذه المواقف أخلاقية من حيث المبدأ إذا لم نعلم ما الذي يمكن أن يسوّغها. يمكننا، بالإضافة إلى ذلك، أن نتذكر هنا نقد الفيلسوف جورج مور لـ "الوهم الطبيعي" الذي يدّعي تعريف الخير بموضوعات محسوسة أو حتى فوق محسوسة، في حين أن الخير، وفقاً لرأي مور، لا يمكن أن يتماهى مع أي ميزة أخرى سوى

(17) المصدر السابق، ص71.

(18) Fr. DE WAAL, *Le Bon Singe*.

(19) voir: G. MOORE, *Principia Ethica,* p. 10.

مع ذاته[19] وعلى النحو ذاته، يمكننا أن نتساءل، بم ستكون حساسيتنا، ليس فقط تجاه عواطفنا الخاصة، ولكن أيضاً تجاه عواطف الآخرين، أقول، بم ستكون معياراً للأخلاقية، إذا لم نستطع القول، ماذا يوجد أخلاقياً، من خير أو شر داخل الحساسية التي أبدينا حساسيتنا تجاهها. يمكننا إذن، بالتأكيد، أن نسلم بأن لدى الإنسان، ولكن أيضاً لدى حيوانات أخرى، ميلاً طبيعياً إلى المشاركة الوجدانية أو حتى إلى الإحسان. ولكن هذا الميل، إن وجد، فهو شرط ملائم، بل وحتى ضروري للحاسة الأخلاقية، دون أن يكون شرطاً كافياً لها. فهذه الحاسة الأخلاقية لا يمكن أن تتجلى، حقاً، إلا من خلال تفكير قادر على أن يدرك الفرق ليس فقط بين لذة وألم، وهو ما يستطيع أي حيوان أن يفعله، بل وأيضاً الفرق بين لذة أخلاقية ولذة غير أخلاقية، وبين ألم أخلاقي وألم غير أخلاقي[20]. إن الحاسة الأخلاقية بوجه الحصر تتضمن دائماً في الواقع تمثيلاً من الدرجة الثانية لا يكتفي بأن يستشعر عواطف ولكنه يرسي أيضاً اختياراً بين مضامين عاطفية معينة انطلاقاً من معايير معينة للعدالة.

علاوة على ذلك فإن هذا الاستخدام المحسوس، والتأملي الانعكاسي (reflexif) في آن معاً للحاسة الأخلاقية جعلت من السؤال: "لماذا الفقير؟" الموجه إلى ذلك الذي يوقع ضرراً غير مستحق ـ حينما يدور السؤال، مثلاً حول، نتائج مشاجرة، أو حرب، أو انقلاب اقتصادي ـ أقول جعلت منه السؤال الأول، تقريباً للعقل الأخلاقي، ذلك العقل الذي من خلاله تكشف التأملية الانعكاسية (refLexivité) الإنسانية عن نفسها، ليس فقط بوصفها عقلانية، وإنما بوصفها أيضاً حساسة تجاه الظلم والشر. وبما أنه لا يكفي أن نكون حساسين وأن نتعقل كي يكون لدينا حاسة أخلاقية، فمن الممكن القول بأن المسألة الأساسية للحاسة الأخلاقية تظل دوماً مسألة الاستخدام الحساس للعقل من قبل كائنات هي حسية وتأملية في آن معاً. وهكذا فلأن فلاسفة مثل هيوم وخلفائه لم يفلحوا في إضاءة هذا الاستخدام الحساس للعقل، فقد أكدوا

(20) انظر لدى كانط، التمييز الجوهري بين الخير والشر المحسوس، وبين الخير والشر الأخلاقي. (KANT, *Critique de la raison pratique,* p. 73).

على أن الأخلاق ليس لها أي علاقة بالعقل، ولكنها على العكس ترتد كلياً إلى العواطف. ولكن ما دامت الحركات الخيّرة لا تكفي لبناء أخلاق، حتى لو ساهمت في الأخلاقية، فإن ما سينجح، بالضرورة، في بيان حقيقة الحاسة الأخلاقية هو المضمون الخاص الذي يضيفه التفكير إلى تعبيرات معينة للحساسية ليكوّن من ذلك عقولاً أخلاقية بوجه الدقة.

الحس الأخلاقي والقيم (Le sens moral et les valeurs)

إن الإجابة عن السؤال السابق يمكن أن يزودنا به التراث السوسيولوجي الذي اعتاد، مثلما رأينا لدى فيبر وبودون، على توضيح مضمون الحاسة الأخلاقية انطلاقاً من مفهوم القيمة، وبنحو أكثر دقة من "العلاقة بالقيم"[21] والتي هي في الواقع الموضوع المركزي لسائر السوسيولوجيا الفيبرية حول الأخلاق. يمكننا في الواقع اعتبار الحاسة الأخلاقية، ليس فقط كعاطفة، ولكن أيضاً كعلاقة تأملية انعكاسية بالقيم يتكون مضمونها من إقامة مقارنة بين حالة فعل يمكن بلوغها بالتجربة، وحالة فعل افتراضية أو "تخمينية (contrefactuel)" يُنظر إليها على أنها الأفضل والأصح، ويمكن أن تصلح كمعيار لقياس نسق معين من المسائل والغايات العملية ـ وهو بالتحديد ما يمكن تسميته قيمة! ووفقاً لهذه المقاربة فإن القيمة هي الأمثل (optimum) المجرد المرتبط بغايات عامة جداً كالحرية، والمساواة، والأخوّة، والحقيقة... أو المرتبط بموضوعات أو كيفيات أكثر تحديداً، كالعائلة، أو الشجاعة، منظوراً إليها بوصفها نموذجاً أو درجة مثلى لنسق معين من الممارسة: فالعائلة مثلاً تقدم تكافلاً، وحماية من العزلة، وإمكانية نسب... وهكذا ستكون الحاسة الأخلاقية سبيلاً للوصول إلى القيم، ممهداً عبر التفكير في العلاقة بين فعل أو ممارسة، وبين أخلاق مثلى.

من الصحيح أن التراث السوسيولوجي اعتبر القيم غالباً أمثليات *(optima)* خاصة جداً، خاضعة لتحولات ثقافية، ومجردة من المزايا الأخلاقية الجوهرية

(21) voir: M. WEBER, *Études critiques pour servir à la logique des sciences et de la «culture»,* p. 269-270.

التي تتيح لها التسامي فوق هذا الارتباط الثقافي. غير أن هذه الطريقة في الرؤية مجردة من أي طابع ملزم، لأنه ما من شيء على كل حال، يمنع من تمييز القيم الأخلاقية، بحصر المعنى عن كل المنافع ، والقيم، والأمثليات الثقافية، التي لا يصمد وضعها الأخلاقي أمام نقد عقلاني. فإذا كان هناك مثلاً قيمة أخلاقية للعائلة، وللقبيلة وللوطن، وللعمل، وللسلطة، وللتحالف...، فهي ليست متطابقة بالضرورة مع ذلك الشكل المرغوب والمتحقق للعائلة، وللقبيلة، وللوطن... كذلك فإن من المهم جداً تمييز القيم الأخلاقية عن مجرد الميول والأفضليات الشخصية أوالجمعية التي تكون مبرَّرة[22]، لأن جميع الأفضليات الشخصية لا تفرض نفسها، بنحو واضح، على غرار القيم الأخلاقية. وعلينا بالطبع أن نتساءل عما يمكن أن يجعل من قيمة أو من أفضلية شخصية لا على التعيين، أن يجعل منها أخلاقية. ولكن هذا لا يفعل شيئاً سوى أن يعيدنا إلى المعضلة الأعم للعقلانية الأخلاقية التي تشكل موضوع هذا الكتاب. والجواب عن هذه المسألة لا يمكن أن يكون بسيطاً، إذا كان لا بد له أن يتضمن مختلف المعايير العقلانية والسلوكات الاجتماعية التي تسمح، مثلما رأينا بالإقرار بدافع أخلاقي، أعني، بدافع قابل لأن يصمد للنقد وأن يكون صالحاً كدافع ملزِم، أو على الأقل مسلم به من أي كان. لا يمكننا الاكتفاء هنا إذن بمعيار جوهري واحد، كاللذة، مثلاً أو كالسعادة، لأن جميع اللذات ليست أخلاقية، ولا الاكتفاء بمعيار صوري (formel) على غرار الواجب الكانطي، لأن من الضروري أيضاً، أخذ النتائج بعين الاعتبار، ولا الاكتفاء بمعيار منطقي، من خلال التعامل مثلاً مع القيم كرغبات من الدرجة الثانية تشوّق إلى أنواع معينة من الرغبات، على غرار نموذج المدمن على المخدرات الذي يرغب بألّا يعود مدمناً[23]، ذلك لأن بعض الرغبات الأخلاقية هي رغبات مباشرة، أما الرغبات من الدرجة الثانية فليست رغبات أخلاقية.

---

(22) voir: P. LIVET, *Émotions et rationalité morale*, p. 11.

(23) voir: D. LEWIS, *«Dispositional Theories of Values»*.

أخيراً، فإن العمومية الوحيدة التي يمكن أن نصوغها هنا تتمحور حول الطابع التأملي الانعكاسي والأمثل للقيم الأخلاقية، لأن من المعتاد في الحياة الاجتماعية إعطاء القيم المعنى القوي للمعايير الاجتماعية المفترضة للعادل أو للأفضل والتي ينبغي أن تفرض نفسها على تفكير أي شخص لكي يحكم على التجربة العامة للذة والألم، وبهذا المعنى القوي فإن القيمة الأخلاقية لا يمكن أن تعبر فقط عن رغبة خاصة أو اختيارية (optionnel)، أو عن مقام رفيع، ولكنها تعني على العكس، درجة مثلى، لا نملك مطلقاً خيار رفضها ـ مع إمكانية مناقشة ملاءمتها، على الأكثر، للحالة المعنية، وهذا يعني أيضاً بأن القيم إذا ما كانت جمعية ((plurielles)، في صيغة الجمع) فليس هناك بالتأكيد تعددية للقيم، بمعنى أن بعض الأشخاص يمكنهم شرعاً ألّا يشعروا بأنهم معنيون ببعض منها. والواقع أننا إذا أخذنا بالاعتبار وحدة الشرط الإنساني، ووسائل تفكيره العقلانية، فإن مختلف التصورات الأخلاقية لا يمكن أن تكون متباينة حقاً بصدد القيم. فليست القيم هي التي تكون موضوع نزاع، وإنما فقط، الطريقة التي نطبق فيها هذه القيم على هذا الموقف أو ذاك، وهذه الحصانة الأخلاقية التي تميز المعنى العام للقيم هي، أيضاً ، السبب في أننا نكون متنبهين دوماً لإخضاع استخدامها لمعايير مقاومة عقلانية.

غير أن ثمة مسألة يمكن طرحها هنا هي معرفة لماذا ستكون القيم، وليست المعايير (normes) هي المؤهلة لإثبات المضمون الأخلاقي للعاطفة. والجواب بكل بساطة هو أن القيمة إذا أُخذت بالمعنى التأملي الانعكاسي للحالة الافتراضية المنظور إليها على أنها الأفضل والأصح بالنسبة إلى نسق معين من المسائل ومن الغايات العملية، فإن ما نسميه معياراً ليس هو ذاته سوى القوة الملزمة التي تقرنها جماعة أو شخص بالمقابلة بين الحالة الواقعية وبين تلك الحالة الافتراضية ، لأن من المطلوب بوجه عام متابعة القيم. ويمكننا أن نضيف أيضاً، مثلما فعل ماكس شيلر، بأن "كل واجب يستند إلى قيم، ولكن

القيم لا تستند قط إلى واجبات مثالية[24]"، لأن أي قيمة لا يمكن أن تنتج عن واجب، فهو ذاته لن يكون قيمة ـ وهذا هو السبب الرئيسي في استناد الأخلاق إلى القيم بدلاً من استنادها إلى الواجبات. ليس هناك إذن أي تناقض بين القيمة التي هي عادة أفضل ما نسعى إلى بلوغه، وبين المعيار الذي يرغمنا على السعي إلى تلك المقابلة ـ ليس أكثر أيضاً من التناقض بين القيم والفضائل، فالفضائل هي بالأحرى محمولات للأفعال وللبشر في حين أن القيم هي على الأغلب محمولات للغايات وللمبادئ.

يمكن لبعض القيم، بالتأكيد أن تكون مفهومة ومدركة دون أن يُلزمنا أي معيار أخلاقي أو قانوني بالتحقق منها ، إما لأنها في منجى من أي نقد (كالتوازن الأخلاقي مثلاً) أو لأنها نافلة (كالبطولة المطلقة مثلاً) أو لأنها متحققة في الواقع (كحماية المصالح الخاصة مثلاً). ولكن، من جهة، فإن هذا القصور المألوف ليس هو حالة غالبية القيم، ومن جهة أخرى، فحتى القيم المبرأة من النقد، أو النافلة أو المتحققة لا بد لها من أن تظل في دائرة المتمنى ـ وإلا فلن تعود قيماً.وحتى لو لم تُترجم جميع القيم إلى قيمة واحدة "يتوجب عليك"، فإنها تُترجم على الأقل إلى قيمة واحدة، هي: "سيتوجب عليك"، "كان ليتوجب عليك" أو "لقد فعلت حسناً"، والتي تؤكد كلها قوة التركيب التخميني المشار إليه ـ "سيتوجب عليك"، "كان ليتوجب عليك"، و"لقد فعلت جيدا" المكوّن من مقارنة الفعل، بما سيكونه هذا الفعل، أو بما كان ليكونه، أو لأن عليه أن يفعل الأفضل . من المؤكد أنه إذا كان التقدير ممكناً دون أمر، حين يؤخذ بالاعتبار، مثلاً حالات الضعف والشروط المتعددة المعطلة داخل الحياة الإنسانية، فداخل دلالة ما هو مقدّر على أنه الأفضل، يكون المرء متهيئاً لتلقي الأمر، بمقدار ما يمكن لهذا الأفضل، طبعاً أن يكون مرتبطاً بفعل. وبالنسبة إلى الحاسة الأخلاقية فإن إجراء المقارنة إذن بين الحالة

(24) voir: M. SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'Éthique matériale des valeurs* (1916), trad. p. 222.

الراهنة وبين أفضل حالة ممكنة ليست من قبيل إضاعة الوقت على الإطلاق. فذلكم بالأحرى هو بوجه التحديد ما يميز جوهرياً الحاسة الأخلاقية عن العواطف الخاصة، كالسخط والغضب والضغينة والحب... والتي ليست بالضرورة عواطف أخلاقية، وهو أيضاً الوسيلة الأكثر ضماناً للعثور على القرار الأفضل الذي ينبغي اتخاذه من بين معاييرمتناقضة.

نحن نرى أن تصور العلاقة بالقيم الذي عرضناه الآن هو أكثر معيارية، بنحو واضح، من تصور ماكس فيبر الذي كان البحث حول العلاقة بالقيم لديه مقترناً بفكرة "الحرية تجاه القيم"، أو ما يسمى أيضاً بـ "الحيادية القيمية" التي تركت كافة المسائل الدقيقة حول العقلانية أو الترابط وحسن النية في العلاقة بالقيم معلقة دون حل. لقد كانت العلاقة بالقيم على الأخص طريقة للالتفاف على قانون هيوم وذلك بإدخال المعايير والأخلاق داخل البحث السوسيولوجي، ولكن فقط في شكل وصفي لما يمثل قيمة لدى الفاعلين، وليس بالضرورة لدى الشخص المراقب، والمقصود هنا في الواقع مناورة بارعة للغاية قدمت خدمات عظيمة للعلوم الاجتماعية والتاريخية، ولكنها تركت للأسف معضلة العقلانية الأخلاقية دون حل.

أما تصور القيم الذي أقترحه هنا فهو يستلهم على العكس، نموذج الفلاسفة القدماء، أعني أفلاطون وأرسطو، ذينك الفيلسوفين اللذين أقاما أيضاً، في الواقع، معنى العدالة على نوع من مقارنة بين الحالة الحقيقية الواقعية وبين حالة توقعية للأفضل تسمح بالحكم في جميع الظروف على مدى تناغم بين الروح أو التناغم المدينة[25]، أو على الفضيلة الكاملة أيضاً، أو بنحو أكثر خصوصية على المساواة في توزيع الثروات وإزالة المظالم والإجحافات[26]. وخلافاً للسوسيولوجيين المحدثين فإن هذين الفيلسوفين استبعدا إذن كل فكرة عن الحكم على القيم أو عن النسبوية الثقافية، ولم يخلطا بين موضوعية العادل

(25) voir: PLATON, *La République,* vol. I, I, 354; IV, 443.

(26) voir: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* V, 1129 b.

والأفضل، وبين جوانب النقص ، واحتمالية الأحكام التي تستند إليها. ولم يضعا أيضاً أي فرق، من حيث المبدأ، بين العادل وبين الخيِّر بوجه عام، في حين يجري التشديد بقوة اليوم على الفروق الدلالية بين الخير والفضائل من جهة والتي يجري وضعها بالأحرى إلى جانب ما يغري ويجذب، وبين العادل والملزم ، من جهة أخرى، واللذين يوضعان بالأحرى، إلى جانب ما يخضع لقانون أو لمعيار. غير أن هذه الفروق الدلالية، رغم أنها واقعية لا تستبعد أن يحتفظ الخير الأخلاقي بروابط ضرورية معينة مع مفهوم العدالة، مأخوذاً بمعنى فضيلة أخلاقية كاملة (انظر فيما بعد). ما من شيء في الواقع يحول، دون اعتبار الخير الأخلاقي على أنه تجسيد لألفاظ القيمة، والعدالة أو الفضيلة الأشد عمومية، وبعبارة أخرى على أنه الحالة الافتراضية الأفضل بكافة تعريفاتها ـ وهو تعريف كاف، مع ذلك لجعل هذه الحالة صعبة البلوغ، في شكلها التام على الأقل.

يمكن لفضيلة من الفضائل أن تكون أيضاً، بمعنى معين، تعبيراً عن المراقب النزيه الذي تحدث عنه آدم سميث، ما دامت تعني حالة افتراضية منظوراً إليها على أنها أفضل من الحالة المحسوسة المدرَكة مباشرة، من وجهة نظر شخص عادي يحاول أن يتسامى فوق أفضليته الذاتية الخاصة، وأن يتبين الفرق، على سبيل المثال، بين ما هو ممدوح فقط، وبين ما هو، بحسب تعابير آدم سميث، خليق بأن يكون ممدوحاً (حب ما يستحق الثناء)[27]. غير أنه من غير الممكن بحسب المقاربة التأملية الانعكاسية للحاسة الأخلاقية التي أقترحها، افتراض أن القيمة ستكون قارّة بنحو طبيعي داخل ميلنا إلى استحسان أو استهجان بعض الأفعال من قبل "قاض يرى كل شيء"، وهو وحده سيكون قادراً على أن يعرض علينا "مشهد عالم آخر"، لأن هذه الفرضية المتفائلة تتناقض للأسف مع سائر تاريخ الأفكار الأخلاقية وتباييناتها الثقافية[28]. إذ لن

(27) voir: A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments,* p. 115.

(28) المرجع السابق، ص121.

يكون بوسعنا القول، مثلاً، بأن قيم الحرية في ميدان التوجهات الجنسية، أو المساواة في ميدان الوصول إلى الثروات الثقافية، أو الكرامة في ميدان التعامل مع الخصوم، أو العدالة في ميدان الوصول إلى المراكز الاجتماعية، أو الأخوّة في ميدان العلاقة مع الشعوب المجاورة، أو الحقيقة داخل العلاقات التاريخية والسياسية كانت (أي هذه القيم) في كل الأوقات "راخمة" داخل القلب الإنساني. فهذه القيم التي أتيت على ذكرها: الحرية أو المساواة، أو الكرامة، أو العدالة، أو الأخوّة أو الحقيقة تُعتبر اليوم بسهولة، بوصفها أنواعاً من المبادئ السامية التي تبني الميدان الأخلاقي، والتي سيكون من الصعب معارضتها على صعيد المبادئ حتى ولو كان من الممكن دائماً النقاش حول تطبيقها: إذ لن يكون بوسعنا القول مثلاً بأن العدالة تمثل القيمة لدى الشيوعيين وحدهم، وأن الحرية تمثل القيمة لدى الرأسماليين أو الليبراليين وحدهم. ولكن لكي تفرض هذه المبادئ نفسها كواجبات ملزمة توجب أن يضطلع العقل بجهد تاريخي وحضاري مديد، لم يكن "القلب الإنساني" المتشكل خلال العصر البليستوسي بالضرورة (إذا صدقنا التطوريين) مهيئاً جداً للقيام به.

تكمن الصعوبة الأساسية في تفسير الحاسة الأخلاقية من خلال القيم، في أن هذا المفهوم، كان غالباً ما يُقرن من قبل السوسيولوجيين، بدءاً بماكس فيبر نفسه[29]، بمفهوم "الحكم التقويمي" الذي يُضعف طابعه التعسفي المفترَض والمستقل عن أي استدلال موضوعي، يضعف صدقيته، من حيث المبدأ. من الصحيح من جهة أخرى، أن مختلف الثقافات والحضارات، لم تفضّل جميعها ـفهذا مستبعد ـ نفس القيم، وتظهر النية أحياناً بإثارة الشكوك (الأكثر أو الأقل إخلاصاً) حتى حول الطابع العمومي للقيم الديموقراطية الحديثة، كالحرية، والمساواة، والحقوق الشخصية، والكرامة، والأمن، والعدالة، والتضامن، والمسؤولية... وقد يبدو من الصعب بالإضافة إلى ذلك فصل القيم القابلة لأن

(29) voir: M. WEBER, *Études critiques pour servir à la logique des sciences et de la «culture»,* p. 270 s.

تكون قيماً عمومية، عن القيم التخصيصية (particularistes) (الكتاب المقدس، والعلم الوطني، والأبطال القوميين...) أوعن القيم الفردانية (إبراز الذات، النظام الغذائي أو الحميي، أسلوب الحياة...) أوعن القيم المتنازع فيها (العمل، العائلة، الوطن...). أخيراً، فإن مضمون القيم يبدو أحياناً خاضعاً لمثل هذه العمومية بحيث يمكن التذرع بهذه القيم غالباً لأسباب متعارضة كلياً حيث يُسند إليها إضافات متناقضة، أو يجري تمجيد بعضها في مقابل القيم الأخرى خلال كل أنواع المنازعات ـ يجري مثلاً معارضة الحرية بالمساواة على المستوى الاقتصادي، أو يتصارع عدوان حتى الموت باسم قيم العدالة ذاتها أو قيم الاحترام.

غير أن معنى القيم إذا لم يكن يقينياً بالتأكيد، فليس ثمة سبب لرد القيم الأخلاقية إلى مجرد احتمال تاريخي صرف، لأن القيم، على كل حال، تتميز بسهولة عن كثير من مبادئ الفعل الأخرى التي ليست قيماً، كالأنانية مثلاً، وجمود العاطفة، والهيمنة، والعنصرية... وهذا سبب إضافي، لعدم تفضيل "المبادئ" على القيم، ما دام أن جميع مبادئ الفعل ليست أخلاقية، فعلاً. ونادراً ما يكون من الصعب تبيّن الفرق بين أشباه القيم أو مبادئ الفعل التي لا تخضع لمطلب العدالة وللواجب العام، كالقول، على سبيل المثال "شقة فسيحة جداً"، "راتب ضخم للغاية". "رفيق فاتن" وبين القيم الأخلاقية بحصر المعنى. فبخصوص القيم التي تبدو اليوم أكثر إثارة للخلاف ، على غرار "قانون العقاب بالمثل" أو"حس الشرف" أو "روابط الدم" أو "واجبات الصداقة" أو "الأفضلية القومية"، لا يبدو من المتعذر حقاً القول، بخصوص كل واحدة من هذه القيم، متى تكون مبررة أخلاقياً، ومتى لا تعود كذلك: فعلى سبيل المثال، سيتوجب على أي أب بالتأكيد أن يشجع استعدادات ابنه للاشتراك في مسابقة، ولكن ليس بالتأكيد ذلك الأب الذي يصنف ابنه الأول في المسابقة إذا كان رئيساً للجنة التحكيم. وبنحو أكثر عمومية، لا ينبغي أن يغرب عن بالنا أن العلاقة التأملية الانعكاسية بالقيم تفترض مقارنة، ليس فقط بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون (حيث القيمة هي المعيار)، ولكن أيضاً بين مختلف الحالات أو

الغايات الممكنة، وبالتالي بين مختلف القيم التي يمكن التذرع بها في الحالات المعنية والتي يظل ممكناً على الدوام تقدير ملاءمتها الخاصة. وحين تقترن الدوغمائية غالباً بالتعلق بقيمة واحدة، فإن المعيار الأشد بساطة هنا هو على الأغلب التساؤل إلى أي حد تنال الأولوية الممنوحة لقيمة واحدة من احترام قيمة أخرى بالغة الأهمية أيضاً ـ وهو ما يفسر بالإضافة إلى ذلك غالبية التناقضات الأخلاقية، كالتناقضات حول الإجهاض مثلاً أو حول الدفاع المشروع في حالة الحرب.

يبدو من الصعب، من جهة أخرى، وضع جدول محدد للقيم الأخلاقية، لأن القيمة تتجلى بوجه عام بوصفها افتراضية الأفضل، في كل مرة يُطرح فيها سؤال حول أخلاقية فعل من الأفعال: فهي دائماً، في الواقع انبثاق مجرد للتفكير الأخلاقي حول الفعل. فإذا ما أولينا اهتمامنا مثلاً بحق الإجهاض فسوف نفكر بقيمة التصرف بالجسد، ونفكر وعلى العكس، بقيمة الحياة، أو بالشخص الموجود بالقوة، حينما نفكر بمصير الجنين. كذلك، فلو كنا ميالين إلى أن نعاقب، فسنعلي من قيمة العقاب، في حين أننا لو شعرنا بالشفقة فسنرفع بالأحرى من قيمة العفو، لهذا فإن تفسير القيم، في حالة الخلاف حولها نادراً ما يكفي لتقديم حل استنتاجي نهائي لمسألة ما هو الخير أوما هو الشر، ما دمنا لا نعرف من أي مقدمة منطقية ننطلق. غير أن هذا لا يعني بأن القيم سيكون لها طابع خاص، أو أن بإمكاننا نحن أن نقرر هذا الطابع كما نشاء. على العكس من ذلك، فإن تفسير القيم المتنازع فيها هو الذي يسمح غالباً بإدراك الفرق بين التناقض الأخلاقي الحقيقي ، وبين شبه التناقض الذي تحافظ عليه الأحكام المسبقة أو النية السيئة. والواقع أن جزءاً كبيراً من عمل السوسيولوجي في هذا الميدان يتكون بوجه التحديد من القيام بهذا العمل من التوضيح والتجريد للقيم الملتبسة لدى اتخاذه للمواقف ـ إن لم يقم بذلك الأشخاص الذين يراقبهم. تلكم في الواقع هي أفضل الوسائل لدراسة مقدرة الفاعلين على أن يأخذوا باعتبارهم مختلف مقتضيات العقلانية الأخلاقية (لماذا

على سبيل المثال، لا يأخذ بعض الفاعلين في اعتبارهم بعض القيم؟)، وعلى أن يقيّموا الترابط المعياري لمواقفهم العملية.

تبدو القيمة، بوجه التحديد، بوصفها مفهوماً لأفضل حالة مفترضة ، والتي ينبغي الوصول إلى إدراكها عبر التفكير، بغية القدرة بوجه الاحتمال على تحقيقها في صورة فضيلة من الفضائل ـ كاللطف مثلاً، والتواضع، والطيبة، أو في صورة حالة اجتماعية معينة، كتكافؤ الفرص، مثلاً، أو الوئام. والواقع أن المكسب الحضاري لمختلف الثقافات الإنسانية يتمثل في التجلي المباشر لهذا العمل العظيم للعقل، ضمن الإطار الذي سعى فيه إلى تجاوز خصوصياته، وإلى ترسيخ المعارف الطبيعية والقيمية الأكثر عمومية التي جرى اكتسابها عبر تدرّج ثقافي معين. وخلافاً لرؤى الصراع بين الحضارات[30]، فإن من غير المحتمل أن تتمكن هذه الحضارات من أن تنجح، رغم ضلالاتها، في الامتداد، والاستقرار، والتواصل على الأخص، فيما بينها، مثلما يحدث اليوم أكثر فأكثر، إذا لم تقم أي اعتبار للواقع العالمي العام، وللتجربة الملموسة التي تدفع كل إنسان إلى إيثار اللذة على الألم، والتي تعلّمه أيضاً بأن الحال هو ذاته بالنسبة إلى أنداده من البشر وهو ما يشكل الأرضية المعلوماتية (informationnel) للحاسة الأخلاقية للقيم التي لا يمكن لأحد أن يتملص منها.

من جهة أخرى، فقد طرح الفلاسفة على أنفسهم العديد من الأسئلة حول الوضع الأنطولوجي للقيم: هل هي حدوس فوق محسوسة؟ أم خواص ثانوية لبعض الحالات الطبيعية أو الموضوعية؟أم بناءات اصطلاحية[31]. ولكن جميع هذه الأسئلة كانت تقود دوماً إلى تلك الأسئلة التي طُرحت أيضاً بصدد المفاهيم التي يمكن الاعتقاد بأنها ليست كليات "موجودة" فعلياً، ولا وظائف إدراكية طبيعية، ولا مجرد "بناءات" اجتماعية (انظر الباب الثاني) بل وحدات مجردة

(30) voir: S.P. HUNTINGTON, *Le Choc des civilisations* (1996).

(31) voir: M. SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'Éthique matériale de valeurs;* R. OGIEN, *Le Réalisme moral.*

للمحاكمة المنطقية، يرتد وجودها إلى وظائف مدركة بالعقل ، قابلة، كما يقول المناطقة لأن "تتشرب"بعض المتغيرات[32]. لا شيء يمنع إذن من زاوية الدلالة المنطقية من أن وصفاً تدخل فيه مفاهيم القيمة يكون موضوعياً، إذا سلّمنا بأن أي وصف يمكن أن يخضع لمبدأ الحقيقة. ومن الناحية العملية، فإن مفاهيم القيمة تظهر بالإضافة إلى ذلك داخل الوصوف الأخلاقية على صورة مسميات للفضائل، كالشجاعة، والطيبة والكرم، مثلما داخل مضمون المبادئ الكبرى كالحرية، والكرامة، والمساواة. ولكن لا يمكننا أن ننفي أن مختلف هذه الألفاظ ، أياً كانت كثافتها[33]، تسهم دوماً في حقيقة الجمل التي تظهر داخلها، مثلما على سبيل المثال: "هذا الإنسان شجاع، طيب، كريم"، "هذه السياسة تحدّ من الحرية، والمساواة"، إلخ.

العواطف الأخلاقية

بحسب ما سبق، ليس ثمة تناقض بين الوضع العقلاني للحاسة الأخلاقية وبين تجذرها داخل الحساسية، حينما لا تكون العقلانية، داخل الحاسة الأخلاقية، عقلية "صرفاً"، على غرار عقلانية الملائكة الذين ليس لهم أجسام، بل تعبّر عن القدرة التأملية الانعكاسية التي تشكل ميزة العقل المطبق على طبيعة محسوسة. ثمة منبع للالتباس هنا هو ميل الفلاسفة إلى تسمية العواطف الإنسانية عامة أخلاقاً، مقارنين بينها، بالإضافة إلى ذلك، وبين الانفعالات أو الأهواء التي يبدو مضمونها مع ذلك، خاضعاً بقوة لفيزيولوجية الجهاز العصبي، أو كما

(32) voir: G. FREGE, *«Fonction et concept»* (1891).

(33) انظر. ب. ويليام، الذي اعتقد بأن المسميات الأخلاقية وحدها والتي توصف بأنها "كثيفة" مثل "الخيانة، العهد، القسوة، الشجاعة" تسمح بتوحيد الفعل والقيمة (ب. ويليام. الأخلاق والحدود الفلسفية "1985" ص142) ولكن هذه الكلمات العامة مثل "طيب، مستقيم، عادل" تقوم في الواقع بنفس المهمة، حتى لو كان الحكم على الحقيقة أحياناً صعباً بالنسبة إلى هؤلاء وأولئك.

يقال أحياناً، لحركة "النفوس الحيوانية". هذا الارتباط يتضمن حينئذٍ كما يبدو وبنحو مباشر طبيعة أخلاقية أو (لا أخلاقية) للحساسية المرتبطة، بوجه التحديد، ليس بالقدرة الإنسانية فقط بل وبالقدرة الحيوانية على امتلاك العواطف. إن هذا التخليق للعواطف (أي جعلها أخلاقية) يمكنه من دون شك أن يجد تبريره من خلال طابعها القصدي، بمعنى أن العواطف تكون موجَّهة نحو موضوع، وهو ما يقرّبها من الفعل الذي هو الميدان المفضل لاستخدام الحاسة الأخلاقية. ثمة من جهة أخرى معنى لكلمة "أخلاقي" قريب جداً من معنى "عقلي" أو "نفسي" يدل على كل حالة أو نشاط للذهن ـ فالعاطفة هي في الواقع حالة ذهنية مزودة في معظم الوقت، بمضمون إدراكي معين. وأخيراً فإن العواطف، لكونها بوجه عام متعلقة بالخير والشر، فإن لها كما يبدو طبيعة قيمية بنحو مباشر.

غير أنه بالإضافة إلى أن العواطف ليست كلها، وليست دائماً قصدية بالمعنى المشار إليه (فالحزن، على سبيل المثال، أو الحنين، أو الأمل يمكن أن تكون دون موضوع) فهي لا تتطلب جميعاً نفس القدر من النشاط الذهني، وعلى الأخص حين تختلط بالانفعالات المجردة من التعقل والتفكير . فهي ليست كلها إذن أخلاقية بنفس القدر. فالخوف، مثلاً، أو الغضب أو الرغبة لا تبدو أخلاقية على الفور، مثلما يبدو الغيظ أو الندم. فهذه العواطف الأخيرة تتضمن في الواقع حكماً تأملياً ومقارناً، لأننا لا يمكن أن نغتاظ أو نشعر بالندم إلا إذا تصورنا بنحو منفصل ليس فقط الطابع الواقعي (factuel) لموضوع أو لحدث، بل وأيضاً الطابع التخميني (contrefactuel) الذي يجعل الموضوع أو الحدث شائناً، أو محتملاً للندم، في حين أن الخوف أو الغضب أو الرغبة لا تقتضي أي إعمال للفكر ويمكنها أن تحدث كمجرد رد فعل على ظهور موضوعات معينة أو حالات جسدية، على غرار طفيلي مثلاً، يثير الخوف، أو على غرار شهوة تثير الرغبة بنوع معين من الموضوعات التي يمكن أن نبدأ في طلبها والبحث عنها، حتى دون أي تصور لما نبحث عنه. كذلك فإن الحيوانات تستشعر بالتأكيد الخوف والغضب والرغبة والاندهاش، والتي تعتبر عادة بالإضافة إلى الفرح والحزن انفعالات أساسية، ولكن ربما ليس الغيظ أو الندم،

إلا إذا كانا مجردين بالتحديد من الحاسة الأخلاقية. وهي تستشعر (أي الحيوانات) بصعوبة أكبر بالتأكيد، الاحترام، والاحتقار، والخجل، والإثم، واليقين، والمسؤولية، إذا ما سلّمنا بأن هذه المشاعر تستند إلى حكم تأملي ومقارن.

من الصحيح أن معظم العواطف الارتكاسية (réactifs) يمكن أن تقترن بمشاعر أخلاقية، إذا فكرنا فجأة، على سبيل المثال بحدث سابق أو راهن، وأرجعناه إلى قيمة، أو حين نشعر بالرغبة أو ننفجر بالغضب تحت تأثير جانب جديد اكتشفناه في ذلك الحدث. ولكن هذا يرتبط على الأخص بقدرة الكائنات الإنسانية على إعطاء صدى عاطفي لغالبية أفكارها، وخاصة تلك التي تمتلك مضموناً أخلاقياً ـ وهو ما يفسر أيضاً وجود مشاعر متوسطة، كالغيرة التي يمكن أن تكون شديدة الارتكاس، ولكنها تكون أيضاً بالغة التعقل. غير أن جميع المضامين الأخلاقية لا تترافق بالضرورة مع انفعالات أو إحساسات عنيفة، والفلاسفة يعرفون درس الفيلسوف كانط في هذا الموضوع، والذي أثنى على احترام الواجب الخلقي من دون أي تدخل للأحاسيس أو العواطف[34]. والحال، فإن هذا الفيلسوف إذا ما أمكنه أن يكون نقدياً حين فصل فصلاً جذرياً الحاسة الأخلاقية عن العاطفة، فهو لم يكن كذلك ربما لأنه لم يشر إلى الوجود الممكن لحاسة أخلاقية "باردة". ذلك أن هناك العديد من أفعال البر والإحسان أو القرارات التشريعية أو القانونية أيضاً المستلهمة من الحاسة الأخلاقية تكون متصوَّرة ومستخدمة فعلياً في غياب أي حالة "عاطفية مشبوبة" أو "انفعالية" ـ بالمعنى الحركي لهذه الألفاظ. يمكن الاعتقاد كذلك بأن إضفاء الصفة الاحترافية (professionnalisation) على التضامن يتطلب من ممارس المهن مقداراً معيناً من برودة العاطفة ـ على غرار البرودة التي ينبغي أن يكتسبها طبيب أو جراح إذا أراد أن يكون قادراً على مواجهة الآلام التي سيصادفها لدى مرضاه. غير أن ما أهمله الفيلسوف كانط فعلياً، هو أن من الصعب غالباً الفصل

(34) voir: KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* trad. p. 97.

بين الأفكار والعواطف، وخاصة حين يحيل مضمونها إلى الشخص الأول (أي المتكلم) مثلما، على سبيل المثال: "أنا أفكر بأنني تعافيت"="أنا أحس بأنني تعافيت". "أفكر بأنني مسؤول"="أحس بأنني مسؤول". "أفكر بأنني مخالف للقانون"="أحس بأنني مخالف للقانون" إلخ. هذه الملاحظة تنطبق بنحو خاص على الفضائل والرذائل المرتبطة بالشخص الأول: على غرار فضائل الكرم، والتواضع، والتسامح، أو رذائل الجبن، والبخل... التي تُترجم بسهولة بألفاظ المشاعر.

يمكن القول، بوجه عام بأن الفكر المنعكس على ذاته (Reflexive) يكون له دوماً، تقريباً نتائج أو صدى فعّال. على هذا النحو، فإن معظم صفات ومضامين النشاط التي تُطبق على الشخص الأول تكون أيضاً عواطف احتمالية، حينما "تُحَسّ"، مأخوذة بمعنى الصفة أو بمعنى النشاط المعني. والصفات الخارجية جداً وحدها، (صفات المسافة، واللون، والشكل) كالقول مثلاً: "أحس بأن طولي 1.80م" (؟)، "أحس بأنني أصفر أو أخضر" (؟)، وكذلك مضامين النشاط الحيادية جداً، يفلتان من هذه القاعدة، كالقول مثلاً: "أفكر بأنني أحسب" حين يترجم بنحو سيئ بالقول: "أحس بأنني أحسب" (؟). وهناك بالإضافة إلى ذلك عواطف الشعور أو العواطف من الدرجة الثانية، كالقول مثلاً "أحس بشعور ممض بالمرارة" أو "لدي شعور فظيع بالهجر"، والتي تدفع إلى التفكير باستخدام "عاطفي" لا مناص منه تقريباً لبعض الأفكار حول الذات. فالتوريات من نوع "أحس" أو "لدي إحساس بأن..". تسمح بسهولة بتحويل عدد كبير جداً من المضامين الإدراكية إلى عواطف. إضافة إلى ذلك، فإن بعض العواطف لا يمكن التعبير عنها إلا بأسماء مجردة تكمل كلمة شعور، مثلما يقال على سبيل المثال: "لدي شعور بالامتلاء"، ولا يقال "أنا أكون، أو أنا أحس بامتلائي" (؟) أو القول: "لدي شعور بالدوام" ولا يقال: "أنا أكون، أو أنا أحس بالدوام" (؟)، وكذلك: " لدي شعور بالخلود" والتي تترجم بالأحرى ترجمة سيئة بالقول: "أحس بأنني خالد". من المؤكد بأن عدداً كبيراً من الأفكار التي ترتبط بموضوعات أخرى غير الذات، يمكن التعبير عنها

أيضاً بألفاظ العواطف، وخصوصاً حين تكون موضوعيتها غير مؤكدة. فمثلاً "أنا أشعر (=أفكر) بأن هذا ممكن"، "أشعر (=أفكر) بأن القضية مهمة". ومن الممكن أيضاً الشعور بالوكالة، وهو غالباً ليس سوى طريقة للتفكير. مثلما على سبيل المثال: "أشعر بأنها عنيدة". "أشعر بأنه مستاء".

غالباً ما يحدث التعبير عن العواطف أيضاً من خلال الفعل، إما لأن الفاعل يقدِّر أخلاقياً فعله الخاص، وإما لأنه يسعى إلى التصرف وفقاً لانعكاسية الشخص الذي وُجِّه إليه الفعل. والمقصود هنا إذن أفعال "مدنية"، حينما تُوجه نحو الآخر، الذي يكون على دراية بها، فهي تُقرن في أغلب الأوقات وفي آن معاً بعواطف الفاعل الأخلاقية، "كالنظام" مثلاً حين يُقرن "بشعور السلطة" و"الوعد" حين يقرن "بشعور الالتزام"، و"التودد حين" يقرن "بشعور الإعجاب"، كما تقرن أيضاً بعواطف الشخص الذي وُجه إليه الفعل، فـ"الإذلال" الموجه إلى شخص مثلاً يقرن بـ"الشعور بأنه مذل" و"الخداع" يقرن بـ "الشعور بأنه مخدوع"، و"الاحتفاء" يقرن بـ"الشعور بأنه محتفى به"، إلخ. من جهة أخرى فإن بعض الأفعال الموجهة نحو الآخرين تتضمن، من حيث المبدأ صفة معينة للعواطف ، والتي من دونها لن يعود الفعل مثلما يدّعي أنه كذلك، كشعور التوبة مثلاً بالنسبة إلى فعل التوبة، أو شعور الاحترام بالنسبة إلى فعل الاحترام، على الرغم من أن اللغة العادية تفتقر إلى المعادل الصرفي للفعل المتعلق بالعاطفة ، كفعل "شتم "على سبيل المثال ـ "شاتم" (؟)، وكذلك الفعل المعادل للنتيجة السلبية لفعل "أنب" ـ "مؤنّب" (؟). من المؤكد أن طبيعة العواطف الأخلاقية المرتبطة بالأفعال المدنية يمكن أن تكون متغيرة للغاية، ما دام من الممكن، مثلاً أن نعطي أو نسأل بعواطف متنوعة جداً. وعلى العكس، فإن الحالات المقترنة بالسلبية تجاه الآخر مهيأة لأن تكون، مباشرة،عواطف أخلاقية، كالقول على سبيل المثال: محتل، مسجون، مغدور، مراقَب، إلخ. كذلك فإن ما يفكر به الآخرون أو يفعلونه تجاهنا يتحول بسهولة إلى عواطف أخلاقية بالتأكيد، مثلما على سبيل المثال: "أشعر بأنني محكوم،

محتقَر، مفاجأ. محبوب.." . إلخ لأن الشكل السلبي أو المنفعل يصبح فرصة ممتازة للتفكير الأخلاقي.

ليست الحاسة الأخلاقية إذن ضرورية لكافة العواطف ، ولكنها تنضم إلى هذه العواطف بسهولة فائقة جداً نتيجة الفكر والفعل، ما دامت الكائنات الإنسانية تمتلك استعداداً للتعقل تجاه ما تشعر به وما تفعله. ذلكم سبب إضافي للنظر إلى الحاسة الأخلاقية بوصفها شكلاً مجسَّداً للعقل الذي يكيّف التجربة المحسوسة، بإعطائه مضموناً أخلاقياً للموضوعات أو للمقاصد التي هي خاصة بالنشاط الإدراكي العملي. والواقع أن هذا الإسهام من جانب الأفكار، وخاصة الأفكار الأخلاقية في الحياة العاطفية هي التي تمنح العاطفة الإنسانية قوتها الخاصة، بل وحتى عنفها وحدّتها، لأن الاحتفاظ بحضور الأشياء في الذهن من خلال مفاهيمها يمثل محرضاً فريداً للعاطفة، أقوى في بعض الأحيان من حضورها في فضاء الإدراك الحسي المباشر. غير أنه في داخل الإطار الذي تستند فيه الحياة إلى المضامين التأملية الانعكاسية، من الممكن دائماً أن تكون أيضاً موضوعاً لنقد تأملي انعكاسي جديد.

الفصل الثالث

موضوعية الخير وقيمة العادل

غالباً ما يقال بأن الكائنات الحية تسعى وراء خيرها بمعنى أنها تسعى إلى تلبية شهواتها، وإلى بلوغ اللذة المحتملة التي تقترن بتلك الشهوات، كما تتجنب الشر، بمعنى أنها تتجنب ما يسبب لها الضرر بنحو مباشر، أوما يحول دون تلبية شهواتها. هذه اللوحة التقليدية للحياة الحيوانية لم توضع في الحقيقة موضع الشك من جانب الحالة الراهنة لعلوم الحياة، بل إن نظرية التطور قدمت لها دعماً معيناً، لأن الشهوات مرتبطة بالقوت، ونحن نعلم جيداً بأن عدم تلبية هذه الشهوات يقلص، على الأرجح فرص البقاء، ووراثة الجينات[1]. فضلاً عن ذلك، من الممكن، وفقاً لنظرية التطور، إدراج الشهوات داخل المجموع الأوسع للميول والنزعات البيولوجية للكائن الإنساني[2]، والتي يمكن أن نذكر من بينها، بالإضافة إلى الشهوات الجنسية أو الغذائية، الميل إلى حماية الذات، والدفاع عن النسل، وتطوير مجموع السلوكات التي يفترض أنها محددة داخل البرامج الوحداتية (المؤلفة من وحدات) (Modulaires) أو الفطرية كالعلاقات

(1) voir: M. JEANNEROD, *Le Cerveau intime*.

(2) voir: J. PROUST, *Comment l'esprit vient aux bêtes*.

العشقية، على سبيل المثال، أو الطقوس الحربية ـ تاركين حدود هذه البرامج الوحداتية مفتوحة على صعيد سلوك الكائنات الإنسانية الحديثة[3].

إن ما ندعوه بـ"المنفعة" في العلوم الاجتماعية يخضع أيضاً لهذا المجموع البالغ الاتساع من النزعات والميول، مادامت أنها مندرجة بنحو ظاهر داخل الطبيعة الاجتماعية للبشرية، وداخل وضع اجتماعي جامع يشمل كافة الخيرات المادية وغير المادية التي تنظر إليها الذوات على أنها تستحق السعي، لا لسبب من الأسباب. أما دور البحث عن اللذة داخل تركيب المنافع الإنسانية فيكون غالباً أكثر خضوعاً للنقاش، ولكن النجاحات في ميدان معرفة الأسس الفيزيولوجية العصبية للذة والتي تشرك دائما كما يبدو أياً كانت موضوعاتها نفس مناطق الدماغ (وهو مانسميه نظام التعويض)، ونفس المواد الكيميائية[4]، فهي تدفعنا إلى إعادة الاعتبار إلى أهمية اللذة. وإذا أفسحت موضوعات اللذة التي يمكنها تحريض الذوات الإنسانية أفسحت المجال لتبدلية سيكولوجية يمكن أن تبدو صعبة القياس كما يبدو، فليس من المتعذر، ربما تقييم الميول الذاتية تقييماً موضوعياً[5]. ولكن أياً كانت الأسئلة التي تثيرها نظرية اللذة، والتي سأعود إليها فيما بعد (أنظر الباب الرابع)، فما من شيء يحول دون اعتبار السعي إلى الخير، بمعنى تلبية الشهوات، واجتناء اللذات، وحماية المصالح، خاصية بيولوجية لسائر الكائنات الحية بمن فيها البشر، بالطبع.

---

(3) voir: J. A. FODOR, *The Mind Doesn't Work This Way* (انظر الباب الثاني).

(4) voir: P. R. ABRAMSON et S. D. PINKERTON (éd.), *Sexual Nature, Sexual Culture;* R DANTZER, *Les Émotions;* P. Livet, *Émotions et rationalité morale;* E. L. GARDNER et. J. DAVID, «The Neurobiology of Chemical Addiciton»; *Cerveau Psycho, Pour la science,* n°2, *Amour et desir,* juin-août 2003.

(5) voir: D. KAHNEMAN, E DIENER et N. SCHWARZ, *The Foundations of Hedonic Psychology*.

الخير الأخلاقي وقدَر الحيوانات

انطلاقاً مما سبق، فإن المعضلة الأشد عمومية التي تطرحها فكرة عقلانية أخلاقية هي معضلة الرابط بين تلبية الشهوات والميول الطبيعية من جهة، وبين السعي إلى الأفضل من جهة أخرى. ذلك أن إحداها يمكن أن تتغلب على الأخرى، مادام أن الأفضل، تحديداً، هو افتراضية قيمية أو معيارية، في حين أن الشهوة هي ميل بيولوجي. من الممكن، على هذا النحو، محاولة تهذيب وتعديل الشهوة انطلاقاً من تصور معين للأفضل ـ حينما نتبع، على سبيل المثال، نظاماً غذائياً ـ ولكن الشهوة، بطبيعتها، إن أمكن القول، تتملص من هذا النظام الافتراضي، وهو ما يفسر، بالإضافة إلى ذلك، الجهد الذي ينبغي بذله من أجل تعديلها أو السيطرة عليها.

والحال، فإن أولى المسائل التي تخطر إلى الذهن هنا تتعلق بأخلاقية تلبية الشهوات والميول الطبيعية، بالقياس إلى فكرة الخير تحديداً، بمعنى السعي إلى الأفضل، وبعبارة أخرى، لابد من التساؤل حول الرابط بين اللوحة البيولوجية للسلوك الإنساني وبين بعد تأملي ومعياري تُدخله حتماً فكرة السعي إلى الأفضل. والجواب عن هذا التساؤل بديهي بالنسبة إلى الفلاسفة الطبيعيين والتطوريين : فالأخلاق ببساطة تشكل في رأيهم جزءاً من الميول التي ورثناها عبر التاريخ التطوري. فهي مرتبطة إذن بتلبية الشهوات، ولكن أيضاً بالتماس الأفضل، مادام أن التشكل المعياري للشهوات والميول باتجاه الأفضل، خلال مجرى التطور هو الذي سيمنح النوع الإنساني مزية تكيفية، بتشجيعه مثلاً على مأسسة الغيرية المتبادلة التي تمثل شكلاً موسعاً للغيرية القرابية الملاحظة لدى الحشرات الاجتماعية[6]، أو على ظهور القواعد الاجتماعية الملائمة للحماية

(6) voir: W. D HAMILTON, *«The Genetical Evolution of Social Behaviour»;* R. L. TRIVERS, *«The Evolution of Reciprocal Altruism»;* R. AXELROD, *Donnant, donnnant* (1984).

ولاستقرار الجماعة[7]، أو ظهور "العقود الاجتماعية" المفيدة في التعرف إلى المخادعين[8]، وحتى لو لم يتمكن المرء دائماً من توجيه شهوته بنحو طوعي باتجاه الأفضل مثلما يتصوره، فسيمكن للشهوة بتأثير الواقع، أن تتعدل باتجاه الأفضل الذي فرضه التطور الطبيعي. وبرأي هذا التيار الفلسفي، فإن ظهورالمعايير ، وخاصة المعايير الأخلاقية سيكون إذن ظاهرة طبيعية يمكننا تتبع تاريخها عبر تطور النوع الإنساني ـ والتاريخ التطوري يصلح هنا كتفسير كاف لفضائل، مثل الغيرية، أو المعاملة بالمثل، أو احترام القواعد، أو إبعاد المخادعين.

ولكننا لا نرى بوضوح لماذا ينبغي حتماً أن تكون المعايير التي فرضها التطور أخلاقية وليس غير أخلاقية. فالواقع يُظهر مثلاً أن الغيرية مقترنة بالدكتاتورية لدى الحشرات الاجتماعية، أو أن احترام المعايير مقترن بالسيطرة الجنسية لدى الرئيسات، أو أن انتخاب المخادعين يبدو أكثر احتمالاً من إقصائهم. ويمكننا التساؤل لماذا يغدو نموذج ديموقراطي وخيّر داخل المجتمعات الإنسانية، خلافاً لقفائر النحل، وأعشاش النمل،من غير أن يكون في الحقيقة سائداً في كل مكان، لماذا يغدو اليوم حائزاً على أكبر قدر من الثقة على المستوى العالمي. لأنه لن يكون من المتعذر، على كل حال، أن تكون المعايير التي تبرز أعظم المزايا التكيفية لدى المجتمعات الإنسانية قواعد لاأخلاقية، كالمعايير الدكتاتورية والإجرامية على سبيل المثال. إضافة إلى ذلك، فإن هذا النوع من المعايير هو الذي ساد داخل عدد معين من المجتمعات الأسيوية والأوروبية والأميركية الهندية، قبل أن يبدأ النموذج الديموقراطي والخيرّ، منذ أمد قريب، في احتلال مواقعها. وإذا صدقنا من يجيب على الاعتراض بالقول بأن اللاأخلاقية أو الديكتاتورية أو الروح الإجرامية كان من فوائدها حينذاك أنها زودت المجتمع الذي كان يخضع لنيرها بمزية تكيفية، إذا صدقنا ذلك، فنحن

(7) voir: A. GIBBART, *Sagesse des choix, justesse des sentiments* (1990).

(8) voir: L. COSMIDES et J. TOOBY, *«Cognitive Adaptations for social Exchange».*

نفرغ الحاسة الأخلاقية بالتأكيد من كل حس أخلاقي. والأمر على هذا المنوال إذا اتخذنا موقف التشكك العلمي متسائلين: "ما هي الأخلاق في النهاية؟" كي نستنتج في نهاية المطاف بأن الأخلاقية هي ببساطة تعريف مختلف للمزية التكيفية لدى جماعة من الجماعات ـ وهو مانسميه في الانكليزية "ما يصلح للجميع". وفقاً لهذا الجواب، الذي يفترض، في الواقع، بأن منفعة الجماعة هي بداية الأخلاق ونهايتها، فإن الواقع الاجتماعي يكفي لترسيخ الأخلاق، ولفرض جميع النظم الاجتماعية التي توافقت بنجاح مع معيار الاصطفاء الطبيعي بوصفها محمودة ومجنّدة ـ ولكن على حساب مصالح جماعات أخرى، فتعساً للمهزومين.

إن هذه الرؤية الأخلاقية للشهوات والميول ليست مقنعة على الإطلاق من وجهة نظر فهمنا العام للأخلاق، لذا فإن لدينا كل الأسباب الوجيهة لرفضها واستبعادها، غير أن النقد اللاطبيعوي ليس هو الآخر مقنعاً جداً إذا اكتفى بردّ الأخلاقية إلى ميدان خارجي كلياً عن الواقع البيولوجي للبشرية، الذي (أي الواقع البيولوجي) لن يعود له أي علاقة مع الميدان المثالي للمعايير والقيم خارج علاقة الامتثال للقانون، إذا أمكن ذلك. والحال، من غير المؤكد بأنه ليس ثمة أخلاق في تلبية الشهوات والميول والمصالح. ومن غير المؤكد بأن الواقع الحيوي البسيط، أو ما نكونه ومانفعله أيضاً بنحو طبيعي، أو بأي طريقة من الطرق، مجرد كلياً من أي طابع أخلاقي ـ فيما لو فكرنا ملياً في ذلك. فالعمل الإنتاجي، وبناء بيت زوجي أو أسرة، والعناية بالأولاد وتربيتهم، وإسعاف المرضى والجرحى تساهم كلها بنحو لاجدال فيه في الميدان الأخلاقي، رغم كونها نشاطات متجذرة بعمق في بيولوجيا الكائنات الإنسانية. ونحن لانرى كيف يمكن أن تتشكل أخلاق بمعزل عن الاعتراف بهذه الميول بمظاهرها الغيرية بالتأكيد، ولكن بمظاهرها الأنانية أيضاً. والواقع أن من الصعب دائماً رؤية أي خير في أن يترك إنسان نفسه يموت، حين يمتنع عن الغذاء و يحرم نفسه من نعم الحياة، و يُقلع عن كفاحه الشخصي... والحال، فليس من "الخير" ألّا يحقق المرء طبيعته، وليس أيضاً من "عدم الخير" مساعدة

الإنسان على تحقيق طبيعته حين لا تسبب الضرر لأي شخص بما في ذلك شخصه هو. وواقع أن بعض الديانات دعت إلى التنسك، وحضت على الامتناع عن الجنس أو على الصوم لا يمس مع ذلك، بحال من الأحوال، بالاعتقاد المسلّم به بنحو واسع، بأنه أياً كانت صوابية التجارب الروحية لدى أقلية من الأقليات، أو لدى جميع البشر، خلال فترة معينة، فإن من واجب الكائنات الإنسانية أن تلبي رغباتها وان تدافع عما يسمى منافعها "الحيوية"، وهو تصور يكمن، في الوقع، في أساس أوائل النظريات السياسية الحديثة الكبرى(9).

يبدو، من جهة أخرى، بأن مفاهيمنا عن الخير، وعلى الأخص عن الطيبة ستكون مفرغة من مضمونها الأخلاقي العادي إذا حذفنا منها ما هو خيرّ طبيعياً، أي ما هو خير بذاته، وبقوة وجوده المجردة، ولم نحتفظ منها إلا بما يتطلب التطبيق والممانعة. يمكننا على أي حال مثلما فعل الرواقيون، أن نعتبر تحقيق الإنسان لطبيعته الخاصة، لابد من أن يكون هو ذاته موضوعاً لمجهود أخلاقي، ونحن نعثر على فكرة مشابهة داخل أحد التصورات الحديثة الأكثر إقناعاً وهو التصور الذي قدمه اللوثريون (نسبة إلى لوثر) وماكس فيبر تحت اسم (Breuf). فالأخلاق البروتستانتية ليست في الواقع سوى دعوة إلى التحقيق المتواصل والحازم للواجب المدني، وعلى الأخص للمهمات العملية المجهدة التي يمليها هذا الواجب(10). والحقيقة أنه لن يكون من قبيل الإهانة لأخلاق الكد هذه، تصويرها كنوع من إصرار الإنسان على تحقيق "واجبه الحيواني" الذي ينبغي انجازه مهما كانت، مع ذلك، الاعتبارات الفلسفية لفرص الخلاص التي ترافق هذا الواجب. فأنا نفسي مثل كثيرين آخرين غيري، حين أكتب، مثلاً، هذا الكتاب، أو حين أثابر على نمط الحياة الذي خصني به القدر، والذي اخترته في النهاية، في آن معاً ـ مثلما أتصوره على الأقل ـ فأنا لا أفعل شيئاً في الواقع سوى الخضوع لنوع من الواجب الحيوي الذي أفرضه على نفسي

(9) voir: Th. HOBBES, *Léviathan* (1651).

(10) voir: M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*.

بالمضي قدماً حتى نهاية التزام عمليّ، التزمت به، حيث يصعب علي تقدير الجزء الذي يعود إلى طبيعتي العضوية، والجزء الذي يعود إلى اختياري الخاص، وواقع أن ذاتاً من الذوات يمكنها ـ مثلما في الأخلاق البروتستانتية ـ أن تمتلك أسباباً وجيهة للمثابرة على هذا النحو على حفاظها الحيواني على مسارها البيئوي، فهي لا تفعل شيئاً في الواقع سوى أنها تعطي معنى عقلانياً أو إنسانياً للمثابرة أو للعناد المقصود، دون أن تشوهه.

غير أننا، حينما نلاحظ بأن أخلاقيتنا تستند، في جزء كبير منها إلى التحقيق المتعقل وليس الآلي فقط لقدرنا الحيواني، نغدو قادرين أيضاً على تقدير ما يمكن أن يكون لا أخلاقياً في جوانب أخرى من هذا القدر الحيواني. لأنه ليس ثمة ما هو غير أخلاقي في تلبية بعض الشهوات، ولكن لا ينطبق ذلك على جميع الشهوات والميول التي تدفعنا إلى الفعل! فالشهوة في الواقع، لا تكتفي بتنشيط الميل الإنساني الوادع إلى العمل، وإلى السعادة وإلى التناسل، ولكنها تنشّط أيضاً الإغواء اللامحدود للربح، للصراع من أجل السلطة وللشبقية الجنسية أو التدميرية، و الانتقال إلى العنف أو إلى اللامبالاة بمصير الآخرين. ليس المقصود هنا تقديم تفسير حيواني أو بيولوجي للشر تتيح التخلص منه أخلاقية يفترض أنها إنسانية نقية، متسامية على الحيوانية ، والواقع أن الحيوانية لدى الكائنات البيولوجية التي هي البشر، موجودة في كل مكان: في الشر مثلما في الخير، وفكرة تسامي الإنساني من دون فكرة عقل تأملي انعكاسي متاح دوماً، تنبع من دون شك من الوهم. والمعضلة ربما لا تكمن، في الواقع، في السعي إلى أن نكون بشراً، على الرغم من حيوانيتنا، وإنما في السعي إلى أن نكون حيوانات عقلانية، على الرغم من الجوانب الأشد تنفيراً في إنسانيتنا.

ولقول الأشياء بطريقة أخرى، فإن وعي شرطنا الحيواني، في سرّائنا وضرّائنا هو الذي يسمح لنا، من دون ريب في تصور مقدمة منطقية أخلاقية لفعل الخير! أو مثلما كان يقول أرسطو، للسعادة أو للحياة السعيدة. وهذه المقدمة المنطقية تمليها علينا ملكة العقل قياساً إلى قدر بيولوجي، ليس في

تحقيقه، من حيث المبدأ، أي شيء لا أخلاقي، إلا حينما يتخذ، مثلما لدى البشر (ومثلما أيضاً لدى بعض الأنواع الحيوانية الأخرى التي تمارس الافتراس، مثلاً) أشكالاً خاصة بربرية، وإجرامية، وغير مقرّة شرعاً. ويمكن القول أيضاً بأن الحاسة الأخلاقية لا تملك أي سبب في عدم الاعتراف بأخلاقية ما هو خير، حتى لو لم يكن سوى نتيجة سعيدة لطبيعة خيرّة، وحتى لو لم يكن لدى الفاعل نفسه مدخلاً تأملياً انعكاسياً إلى هذا الخير، إن حيواناً لا يمارس القنص، ولا الافتراس، ولا التسلط الجنسي، ويعيش في وئام مع جيرانه هو بالتأكيد حيوان خيرّ، حتى لو لم يعلم بأنه خيرّ، وليس لديه، هو ذاته أي حاسة أخلاقية، ولن ينتابني، أنا نفسي، أي شعور بالخجل من أن أكون حيواناً خيرّاً من هذا النوع، مادمت بالتأكيد لا أشعر بالخجل على الإطلاق (إذا سلمنا بأن هذا الشعور يتطلب التأملية الانعكاسية)، ولكن قد يحدث لي أن أشعر بالخجل من ألّا أكون حتى حيواناً خيرّاً. فالحاسة الأخلاقية هي على الدوام ما يتيح لنا التعرف إلى اللاأخلاقية فيما يبدو خيراً محسوساً، أو على الأخلاقية فيما يبدو شراً محسوساً، وذلك بسبب قدرتها بوجه التحديد، على مقابلة حالة واقعية بأفضل حالة افتراضية، ومن ثم على تحديد مسافة تأملية، تجاه التجربة البسيطة المحسوسة والأقرب إلى الخير أو إلى الشر.

الاستدلال الأخلاقي

نحن نعلم، مع ذلك أن معظم المنظرين المحدثين يرون بأن توضيع الخير الأخلاقي (أي جعله موضوعياً) يطرح معضلات عصية على الحل، وذلك لأسباب سوسيولوجية ونفسية تتعلق بالتبدلية في وجهات النظر الأخلاقية، ولكن أيضاً لأسباب منطقية مرتبطة بقانون هيوم المشهور الذي يمنع استنتاج ما ينبغي أن يكون مما هو كائن، مادام من غير الممكن أن نُظهر داخل نتيجة محاكمة منطقية حدوداً ليست موجودة في المقدمات. وبالعكس فمادام الخير يشكل جزءاً

مما ينبغي أن يكون فلن نكون قادرين بالضرورة على أن نستنتج منه وصفاً موضوعياً (لما هو كائن)، إزاء هذه الصعوبات تخلى العديد من الفلاسفة، دون ذكر علماء الاجتماع عن فكرة توضيع الخير الأخلاقي، وهو ما لم يكن موقفاً مناسباً على الإطلاق للتصدي لنسبوية القيم[11].

غير أن بعض المؤلفين لاحظوا بأن الخير، بوصفه كذلك، إذا لم يكن "كثيفاً" بما يكفي لكي يفسح المجال لوصوف موضوعية، فلم يكن من المتعذر، بالمقابل، أن تكون مزايا أخلاقية أكثر كثافة وواقعية، كالشجاعة أو الرقة أسهل على الوصف موضوعياً[12].

والواقع، فإن هذا هو ما يحدث داخل المناقشات الشائعة، حينما نتحدث عن سجايا وعن فضائل أخلاقية لأشخاص يحيطون بنا، كالشجاعة، ونكران الذات، واللطافة، والإرادة الطيبة.... أو حتى عن توجهات سياسية، يُنظر إليها على أنها صارمة ، ومتوازنة، ومهتمة بمصير الأشخاص الأشد ضعفاً، الخ. وهذا النوع من الوصوف الأخلاقية يفترض في الواقع بأن الخير، بمعنى الفضائل، أو بمعنى العلاقة بالقيم، يمكن أن يرتبط في آن معاً بما هو كائن، وبما ينبغي أن يكون، بما نراه يحدث وبما نرغب بأن نراه يحدث ـ يقال أيضاً، للتعبير عن الفكرة ذاتها، بأن الخير، بمعنى سجية أخلاقية هو ما يتلاءم مع الأشخاص، ماداموا يلاحظونه في الواقع، وهو ما ينبغي أن يتلاءم الناس معه، ماداموا يتمنون حدوثه. والحال، إذا سلمنا بهذه الثنائية الموضوعية والمعيارية للخير، فإنها ترسم حلاً للمعضلة الهيومية، لأنه إذا كان الخير دائماً لقاء بين ما يكون وبين ما ينبغي أن يكون فليس هناك أي تنافر منطقي، حينما نلاحظه في الواقع، لنستخلص منه خلاصات أخلاقية، وإذا كانت بعض الأشياء خيّرة في جوهرها، فإن وصفها، يعني تمنيها أيضاً.

يبدو من الصعب جداً بالتأكيد، القول بنحو مطلق ما هو الخير، جوهرياً،

---

(11) voir: S. BLACKBURN, *Ruling Passions, A Theory of Practical Reasoning*.

(12) voir: B. WILLIAMS, *L'Éthique et les Limites de la philosophie*.

حتى لو استمر الفلاسفة في القيام بذلك[13]، غير أنه داخل استمرارية ما هو مقصود حتى الآن بالعقلانية الأخلاقية لا يبدو من المتعذر القول، على الأقل، ما الذي يكون خيراً مسلَّماً به أخلاقياً، بمعنى الخير الذي لن يكون ثمة سبب قاطع لدى أي جزء من المجتمع الإنساني سواء أكان محدوداً أو موسعاً، لرفضه، أو بعبارة أخرى، هو ما لا يثير هؤلاء ضده أي اعتراض يمكن أن يفرض نفسه على الجماعة الأوسع الأكثر عقلانية والأصدق نية. على هذا النحو، فإن الخير المسلَّم به أخلاقياً يكون إذن أوسع، ويكون معناه أضعف من الخير الأخلاقي بالمعنى المطلق ـ إذا كان بوسعنا معرفة ماهيته، في أي يوم من الأيام. غير أن ما يسمح، رغم كل شيء، بتوضيعه (جعله موضوعياً)، إنما هو سيرورة المحاكمة الأخلاقية ذاتها التي تتكون ببساطة من النظر في الاعتراضات الأخلاقية التي يمكن أن توجه إلى أي خير محسوس.

بحسب ما سبق، فأنا أقترح اعتبار الخير المقبول أخلاقياً، ليس بوصفه خيراً أخلاقياً "كلياً"، بل بوصفه النتيجة للقاء، يمكن لأي شخص أن يتصوره، (سواء أكان الفاعل أم المراقب)، لقاء بين خير محسوس، من قبل كائن إنساني، على الأقل، وبين غياب الظلم، بمعنى شر غير مستحَق يمكن حدوثه، مقترناً بهذا الخير المحسوس. والفكرة التي يقوم عليها هذا الاقتراح هي أن الخير المقبول أخلاقياً يتعلق، 1-بخير محسوس ـ أو على الأقل، بشر يُستخدم من أجل خير محسوس، مثلما في عملية جراحية مثلاً ـ من قبل شخص أول، أو ثان، أو ثالث، (أي أنا وأنت وهو) في الماضي والحاضر و المستقبل، 2- بإبعاد أي طابع جائر يمكن أن يجعل هذا الخير المحسوس غير مقبول، ويقوض على هذا النحو كل قيمته الأخلاقية، يقال أيضاً في اللغة الشائعة بأن "كل ما لا يسبب شراً لأحد" فهو خير.والحال، فإذا حاولنا توضيح هذه الفكرة، يكفي أن نقول بأن الخير المقبول أخلاقياً إنما هو النتيجة لخير محسوس، مقترناً بنفي

(13) voir: le point que fait L. RADOILSKA حول مسألة موضوعية الخير الأخلاقي، «Du Projet aristotélicien dans la philosophie morale» (thèse de doctorat).

مزدوج على النحو التالي: هو ما لا يكون "غير عادل". وما يجعل هذا النفي المزدوج ضرورياً في الباب الثاني من اللقاء، بدلاً من مجرد التأكيد على العادل، هو الصعوبة في الحكم بنحو مطلق على ما يكون عادلاً، أو على العكس السهولة الأعظم في اكتشاف ما يوجد من ظلم داخل بعض الأفعال، على قاعدة القانون مثلاً ولكن أيضاً على قاعدة محتوى مفاهيمنا الأخلاقية العادية التي تعمل، بحسب إشارة اليزابيت انسكومب، على منوال نوع من "قف" أو كإشارة توقف، أمام كل ما لا ينبغي فعله[14]. والواقع أنه بالنسبة لكل نظم القانون أو الكياسة، فإن الخير الأخلاقي، أو على الأقل الخير غير اللاأخلاقي، والمقبول أخلاقياً في المحصلة، يبدو كنوع من نتيجة تأملية انعكاسية تفرض ذاتها على قاعدة الاقتران بين، خيور محسوسة (ج خير)، يسعى إليها الأشخاص، وبين أحكام بالجور على بعض الخيور تحظرها أو تجردها من قيمتها على غرار الخيور الصادرة عن السرقة مثلاً، أو عن الخيانة، أو عن العنف، أو الجبن، أو الإذلال، أو الفظاظة...

يبدو من المسوّغ جداً، على هذا النحو، التسليم بأن الخير المقبول أخلاقياً يكون متفرعاً عن خير محسوس ـ لأنه إذا لم يكن هناك أي خير محسوس، فمن الممكن بوجه الاحتمال،أن يكون هناك ظلم، ولكن ليس خيراً أخلاقياً بالضرورة : إن عقاب مذنب، على سبيل المثال يمكن أن يحقق العدالة دون أن يكون خيراً أخلاقياً ـ ولكن طابعه أيضاً ليس غير عادل، بحيث يمكن لأي شخص، بمن في ذلك الفاعل أن يقرنه بذلك الخير المحسوس ـ لأن الخير المحسوس إذا كان غير عادل فلا يمكنه، بالتأكيد أن يكون خيراً أخلاقياً. إن هذا التحويل يتم على شكل استدلال عقلاني من قبل كائنات، ما إن تلاحظ الخير المحسوس حتى يكون لديها مسافة تأملية انعكاسية تسمح لها بأن تتبين الجور، وأن تتبين، انطلاقاً من ذلك العلاقة بين ما تفعله وبين أفضل

(14) voir: G. E. M. ANSCOMBE, *The Collected Philosophical Papers,* vol. III, *Ethics, Religion and Politics.*

الافتراضيات الأخلاقية، أو بكلمة أخرى، بالقيم، وستكون الصيغة العامة لهذا الاستدلال على النحو التالي:

X هو خير على المستوى المحسوس، وليس غير عادل

إذن فإن X مقبول أخلاقياً.

وفقاً لهذه الصيغة التي ليست تعريفاً للخير وفق الأصول، بل تعبيراً عن طريقته المدنية في الظهور، ليس اقتران الخير بالشر المحسوس هو وحده ما يمكنه أن يدمر أخلاقية فعل من الأفعال ـ كعسر الهضم مثلاً، حين يعقب التهام كمية كبيرة من الشوكولاته، أو كالانتقام حين يعقب سخرية ـ وليس جملة من الخيور والشرور، مثلما في التقليد النفعي، وإنما اقتران خير بشرّ غير مستحق ـ كما في حالة الإسراف بوصفها ظلماً للذات، أو في حالة إهانة الآخرين! ويمكن لبعض النتائج المؤلمة بالتأكيد أن تتمخض في الواقع عن نتيجة أخلاقية مباشرة، كالألم الذي تعانيه عائلة طُردت من مسكنها، والذي يقوض أخلاقياً الخير المحسوس الذي جناه الدائن من اقراضه لها، ولكن حين يُنظر إلى هذه النتائج بوصفها جائرة. ويمكن بالإضافة إلى ذلك تعقيد الصيغة السابقة بأن يؤخذ بالاعتبار العديد من قيم العادل والتي يكون بعضها فقط متناقضاً مع الفعل المنظور، وهو ما يقودنا حينئذ إلى مواقف معروفة للقياسات المقارنة الأخلاقية (Dilemme) (برهان ذو حدين يتطلب اختيار أحد بديلين كلاهما مرّ): فانتخاب الأجنة على سبيل المثال يتيح تجنب الألم اللاحق لجنين يحمل في داخله مرضاً معيناً، وهو ما يكون خيراً محسوساً يجنب شراً غير مستحق، ولكنه يحرم فرصة حياة، فرصة خلق، بل فرصة خلاص للشخص المفترض الحامل لذلك المرض، وهو ما يكون ربما جوراً.

يرتبط الاستدلال الأخلاقي الذي جرى توضيحه بالصيغة المعروضة، يرتبط باعتبار تأملي انعكاسي للخير وللشر المحسوسين واللذين يشكل توزعهما بين الأشخاص، وخلال الزمن، عنصراً من عناصر الحكم الأخلاقي الذي يتجاوز مجرد إدراكهما الحسي المباشر أو"الأقرب"، وينطوي، من وجهة نظر العدالة، أي من وجهة نظر الخير والشر غير المستحق، اللذين يمكن ألّا يحدثا، على

مقارنة اللذات المباشرة، بالآلام المستقبلية التي تقع على الذات أو على الآخرين، غير أن الاستدلال الأخلاقي لا يستند فقط إلى التوزع البينشخصي والزمني للخيور والشرور، وإنما أيضاً وبنحو أعم، إلى القواعد الدلالية الملازمة للمفاهيم الأخلاقية العادية .ذلك أن معنى المفاهيم الأخلاقية يفرض على سبيل المثال، التفوق الأخلاقي للفضائل على الرذائل، لأن معنى المزدوجات المتناقضة، كالكرم والبخل، والشجاعة والجبن، والذل والزهو الخ، يستند كلياً إلى تدرج للمحاكمة تجاه موقفين اثنين. وحينما نحاول أن نعكس هذا التدرج للتكافؤات الأخلاقية وهو ما ليس متعذراً، كأن نجعل من الجبن قيمة، على سبيل المثال، فنحن نتعرض في معظم الوقت لإصدار حكم جائر. من الجوهري، في الواقع، لدلالة ألفاظ الفضيلة والرذيلة، والألفاظ الأخلاقية، بوجه عام، ولدورها المفاهيمي داخل اللغة، أن تشتمل على تقييمات: فالشجاعة مثلاً تشتمل ليس فقط على عنصر المخاطرة ولكن أيضاً على القيمة الايجابية للمخاطرة، على خلاف التهور الذي ينطوي أيضاً على المخاطرة، ولكن دون قيمة المخاطرة، ودون هذا التقييم الجوهري، فإن اللفظ المفترَض للفضيلة أو الرذيلة لن يكون سوى لفظ وصفي عادي، على غرار ألفاظ الجسارة، أو روح البحث اللذين، هما صفتان تظل قيمتهما الايجابية أو السلبية معلقة داخل الدلالة العامة، هذا التحليل المفرداني لاعلاقة له البتة مع الاسمانية (Nominalisme) الأخلاقية[15]، مادامت دلالة المفاهيم الأخلاقية لا تفيد إلا للأفعال التي تنطبق عليها (أي الدلالة) وهي لا تعبر إذن عن ظاهرة لغوية بل بالأحرى عن فعل محسوس خاضع للتفكير.

ما من شك في أن جميع النظم القانونية وجميع المفاهيم الأخلاقية لا تصف المحرمات ذاتها (ما لا يكون (غير عادل)، وهو ما يفسح المجال لتباينات بالشعور بالجور! ومع ذلك، ومثلما رأينا منذ بداية هذا المؤلف، فإن

(15) voir: la critique d M. SCHELER dans *Le Formalisme en éthique et l'Éthique matériale des valeurs,* p. 185s.

الفكرة حول عقلانية، وحول حضارة أخلاقية تفترض إمكانية تقاطع بين مختلف هذه الواجبات والمحرمات، على قاعدة ملائمة متبادلة بوجه خاص للتصورات حول العدالة، وحتى إذا لم تكن المبادئ، مثل الحرية الفردية، أو المساواة في الحقوق، أو الكرامة الشخصية التي تمثل حواجز أساسية أمام الجور، إذا لم تكن معترفاً بها من قبل جميع الثقافات الإنسانية، وأمضت عدداً من القرون، فرضت نفسها فيها على بعض هذه الثقافات، فقد انبثقت كثمرة لعمل مديد لحضارة أخلاقية كان عليها أن تكتشف خطوة بعد خطوة الجزء الذي كان ينبغي تأديته للآخرين، داخل عملية تأسيس العادل ـ وهو ما يجعل من غير المعقول، فوق ذلك، العودة عن تحريم الرق، على سبيل المثال، أو عن المساواة بين الجنسين، أو بين الأعراق. لقد كان لهذا العمل الذي قامت به الحضارة الأخلاقية بعد براغماتي (عملي، ذرائعي) لأن الأخلاقية مارست وظيفة تنظيم سلمي للعلاقات الاجتماعية، كانت كافية لإثارة الشبهات والشكوك حول الأشخاص الذين لم يوفقوا، ولو بالكلام على الأقل، على القواعد المدنية العادية، المدونة في القوانين، وداخل عادات وأعراف الحياة الاجتماعية اليومية! غير أن المفهوم الشائع للأخلاقية يمتلك أيضاً محتوى منطقياً، يمنع شخصاً من الأشخاص يدعي الأخلاقية من أن يعفي نفسه من المبادئ والقيم القارة داخل مفهوم الأخلاقية، مثلما نرى ذلك داخل حالة معينة لحضارة من الحضارات. ذلك أن موقفاً أخلاقياً منشوداً يفترض، في الحقيقة، استخلاصات نهائية مقبولة من أي شخص لا على التعيين، وبعبارة أخرى، فإن هذا الموقف يخضع لإلزام الواجب أو للمقبولية الكلية التي ورد ذكرها سابقاً، مثلما يخضع لمطلب الترابط المعياري بين الموقف الأخلاقي المنشود وبين وضعه موضع التنفيذ. ليس من الضروري إذن افتراض إيمان مسبق بقيم أو بمبادئ أخلاقية خاصة، كي نتناقض أخلاقياً، لأن واقع الطموح ذاته إلى الأخلاقية يتضمن اليوم عدداً معيناً من إلزامات فوق اصطلاحية، تبدو ضرورية لممارسة بينشخصية ومرتبطة معيارياً، بالحاسة الأخلاقية! وهذا بوجه التحديد، بغية توضيح مختلف هذه الإلزامات التي صاغتها مبادئ أخلاقية، وقيم رفيعة سامية، كالحرية

الفردية، والمساواة في الحقوق، والكرامة الشخصية، وقيم أخرى غيرها! فهذه المبادئ السامية إنما هي في الواقع وسائل قوية للغاية لحماية الأشخاص، ولاكتشاف الجور داخل السعي إلى الخير.

مقبولية الخير

يمكننا محاولة إعطاء نتيجة عملية ومنهجية لتحليل الاستدلال الأخلاقي، من خلال البحث عن صيغة عامة تسمح باختبار المقبولية العامة لخير من الخيور، من قبل كل شخص عقلاني وذي نية حسنة. غير أن الأخلاقية لكونها ليست سوى ميدان مفهومي خاص، متحدر من العمل التحضيري (نسبة إلى الحضارة) والتأملي للمجتمعات الإنسانية، فسيكون من الصعب محاولة التعرف إليها من خلال معيار وحيد[16]، كاحترام القانون الأخلاقي! أو رفع مستوى السعادة إلى أعلى حد ـ وهو ما يكشف عنه مع ذلك، سائر النقاش الفلسفي المعاصر! على العكس من ذلك، إذا ما سلمنا بوجود رابط أولي بين الخير الأخلاقي العقلاني وبين الخير المحسوس والتوق إلى السعادة، فسيبدو طبيعياً جداً إدخال تعددية معينة ضمن التعرف إلى معايير الخير المقبول أخلاقياً! ومع الأخذ بالاعتبار هذا النمط من الضرورة، فإن صيغة ممكنة للاختبار يمكن أن تكون على النحو التالي:

إن الخير المقبول أخلاقياً هو كل موضوع، أو كل حالة أو فعل نافع بنحو محسوس لكائن حساس وتأملي انعكاسي، شريطة ألّا يسبب أي ضرر غير مستحق، وأن يتوافق مع معيار الوصف الأخلاقي، وأن يكون متناغماً مع العدالة تجاه الآخرين.

تشدد هذه الصيغة على واقع أن الخير الأخلاقي يتعلق، في آن معاً، بالنتائج المحسوسة، وبنوايا، وأفكار الذوات الفاعلة، وهو ما يمكن أن يسمح بالتغلب على بعض الصعوبات اللازمة لمناهج المذاهب الأخلاقية الكبرى،

(16) aussi Ch. TAYLOR, «La conduite d' une vie et le moment du bien».

كعدم الأخذ بعين الاعتبار مثلاً النتائج المحسوسة للفعل الإنساني داخل التقليد الكانطي، أو تقبل آلام الأبرياء في التقليد النفعي. وهذه الصيغة المقترحة تمتلك، من ناحية أخرى طابعاً فلسفياً بالأحرى، مادامت تعين بدقة حدود المبدأ الذي تفترضه العقلانية الأخلاقية للمدخل الصحيح لكائنات ذات غرائز إلى سعادتها المحسوسة، ولكنها تمتلك أيضاً (أي الصيغة) بعداً استقرائياً أو سوسيولوجياً داخل الإطار الذي يجري فيه التشديد على المعايير الأخلاقية عادة داخل النقاشات العامة الحديثة، بخصوص الطب، على سبيل المثال، أو المشكلات الاجتماعية والإنسانية، أو أيضاً، بخصوص الكياسات اليومية التي تهتم بوجه عام بالاحترام المجرد للقانون الأخلاقي أقل من اهتمامها بالآلام غير المستحقة، و بالممارسات الصالحة، وبالموقع المهيأ لعدالة الآخرين[17].

لتقدير العلاقة بين الخير أو الشر الفعليين، وبين الأفضل أو الأسوأ المتصورين، والتي تحدد ميداناً لموضوع الأخلاقية، فإن الصيغة المقترحة تفترض في الواقع، ثلاثة شروط يمكن أن نحددها على النحو التالي:

آ)- تجنب الألم غير المستحق، ب)-الحقيقة العملية، ج)-سياسة عدالة الآخرين. يمكن القول بأن الشرط الأول يرتبط بالأحرى بمبدأ أخلاقي جوهري، لأنه يقارن بين الخيور والشرور الفعلية، ويرتبط الثاني، بالأحرى، بمبدأ أخلاقي صوري، لأنه يتعلق بشروط الاستجابة للوصوف الأخلاقية، ويرتبط الثالث بالأحرى بمبدأ أخلاقي إجرائي (Procédurale) لأنه يعتمد على تنظيم بينشخصي.

الأخلاق الجوهرية: تجنب الألم غير المستحق

يتكون المعيار الأول من تقييم الخيور والشرور الواقعية بافتراض أن الخيور المقبولة أخلاقياً هي وحدها التي لا تسبب آلاماً غير مستحقة، أعني آلاماً جائرة، في غير محلها، ويمكن تحاشيها. وهذا المبدأ الأعم ينتج مباشرة عن

(17) هذه المعايير موجودة في كتابي *Morale et sociologie, le sens et les valeurs entre nature et culture*.

الصيغة التي تقول، بأن الألم إذا لم يكن موجوداً، فإن كل شيء سيكون مسموحاً به، ولكن بما أن الألم موجود فإن الشيء الوحيد المسموح به هو ما يتلاءم ليس مع غياب كل شر، بل مع استبعاد الجائر حيث أن هذا الجائر يتعلق بالذات الفاعلة أو بذات أخرى، وأنه يحدث في اللحظة الراهنة أو في لحظة مستقبلية. وهذا المبدأ يستعيد لصالحه الفكرة القديمة حول الربط بين الخير الأخلاقي وبين السعادة، والتي تصلح أيضاً كقاعدة للأخلاق النفعية. ولكنه يشدد، بالإضافة إلى ذلك، وعبر إدخاله مفهوم"غير المستحق"على إمكانية احتمال تقويضية للسعادة[18] (قابليتها للتقويض) والتي من السهل ملاحظتها داخل الشؤون الإنسانية الاعتيادية، كشؤون الحب أو الشؤون المهنية على سبيل المثال.

وفقاً لهذا المعيار، ينبغي التساؤل في كل مرة يقترن فيها شر في صورة ألم، بفعل من الأفعال، عما إذا كان من العدل ومن الممكن تحاشي هذا الألم، وهو ما يحدث في عدد كبير من ميادين الحياة الاجتماعية، في الطب، وفي الاقتصاد وبسلامة الطرق... حيث تتخذ مسألة الألم الفردي اليوم أهمية أكثر فأكثر تعاظماً. من الممكن على هذا النحو أن ننظر بعين القبول إلى بعض الآلام التي تنتج عن قرارات عادلة، مثل إصلاح ضرر، أو عقاب خطيئة، أو بعض التدريبات التقنية والمهنية المفيدة مثلاً في تعلم الموسيقى أو الرياضيات، أو التي تُقرن بأهداف مشروعة مثل العناية الطبية، وأن ننظر بعين الرفض وعدم القبول إلى آلام أخرى تنتج عن قرارات جائرة، كالنتائج المشؤومة على الآخر بسبب متعة فردية أو استخدام جسد الآخرين لغايات تجريبية، أو أفعال غير معقولة كتعريض الآخرين أو الذات للخطر. وفي كل مرة بالمقابل يظل فيها الخير أو الشر غير المستحق معلقين، كما في حالة استخدام الآخرين لغايات ذرائعية، ولكن بموافقتهم. ولصالحهم (مثلما في العمل المأجور)، فإن المقبولية الأخلاقية يمكن تشخيصها بالحيادية الأخلاقية إلى أن يثبت العكس .

(18) هذا المفهوم عن التقويضية مقتبس من كتاب الفيلسوف H. HART, *The Concept of Law*.

لقد حدد منظرو النفعية أيضاً معيار الألم بنفس الطريقة التي حددوا فيها معيار اللذة، ولكن بغية دمجه بحساب أكبر قدراً من السعادة[19]، وهو ما يمكن أن ينتج عنه قبول بعض الآلام أو التضحيات غير المستحقة. بالمقابل فإن الرفض القاطع وغير الكمي للشر غير المستحق يستبعد من ميدان الخير الأخلاقي أفعالاً أو وقائع يمكن أن تكون مبررة من جانب أنواع أخرى من المحاكمات مختلفة عن المحاكمات الأخلاقية، كالحرب، على سبيل المثال، أو التطور الاقتصادي، أو الفوز في مسابقات معينة. والواقع أن هناك نشاطات عديدة ينظر إليها الناس على أنها مرغوبة أو مفروضة، على غرار حرية التجارة مثلاً أو الحرب ضد الدكتاتورية، لأنها تقدم منافع عظيمة، ولكنها تفتقر إلى التسويغ الأخلاقي الشامل أو أنها حتى لا أخلاقية في ظل هذا الوصف أو ذاك. غير أنه سيكون من السهل جداً أن يكون بالإمكان، في آن معاً، التسامح بمقدار معيَّن من الشر داخل نشاط ما، وتبرير متابعة هذا النشاط، أخلاقياً أيضاً، غير أن ما هو شر فهو شر، كالحرب على سبيل المثال، التي تصيب المدنيين بالأذى، أو كالمنافسة الضارية، أو كالإهانات القاسية، لأنه ما من خير يمكنه تبريرها . وحينما يكون الشر ماثلاً، يبدو من العبث الإقناع بأنه سيُزال أو يزين بخيور سامية. غير أن هناك بعض الحدود الطبيعية لإمكانية تجنب الشر من جانب الفعل الإنساني الذي يمكن أن يبدو عاجزاً أمام بعض الشرور، كالعجز أمام الأمراض على سبيل المثال، أو أمام الآلام الطارئة. لا يمكننا إذن أن نحاكم عدم تجنب ألم لا مفر منه على أنه جائر، وعلى العكس من ذلك ينبغي أن نقر بنصيب الآلام الإنسانية التي تتجاوز ميدان الأخلاقية، كالألم على سبيل المثال الذي يتولد عن رؤية كائن عزيز يموت أو شخص يصاب بسرطان في السنة التي أعقبت حصوله على تقاعد مستحق (إذا كان هذا السرطان محتوماً ولا مفر منه)أو حين يكون المرء أيضاً شاهداً عاجزاً أمام آلام لا يمكن قهرها

(19) voir: J. BENTHAM, *Introduction aux principes de la morale et de la législation* (1789), trad. p. 203; J. S. MILL, *L'Utiliarisme* (1861), trad. p. 59.

متولدة مثلاً عن التطور التقني والاقتصادي للمجتمعات الإنسانية (انظر الجزء الخامس).

الأخلاق الصورية: الحقيقة العملية

تمتلك الدلالة الأخلاقية، في الواقع، طيفاً مفهومياً أشد اتساعاً بكثير من الألم غير المستحق، مادام أنها تدمج مفاهيم الرذائل والفضائل والقيم ومختلف المبادئ الأخلاقية، التي يمكنها بسبب المقتضيات الخاصة لمعناها أن تقلص بنحو محسوس ميدان ما يكون داخل الخير أو الشر المحسوسين مقبولاً أخلاقياً. والمعيار الثاني المقترح يتكون إذن بكل بساطة من استخدامنا، بطريقة منهجية، بقدر ما هي ممكنة لمبدأ تحليل دلالي، بالمعنى المحدد المكوّن من تغييرنا، بقدر ما وسعنا ذلك، للوصوف الأخلاقية التي هي وصوف حقيقية صادقة للفعل أو للحالة المنظورة بغية إخضاع هذه الحالة لاختبار الحاسة الأخلاقية، وهذا المبدأ الثاني هو الأعظم امتداداً لكونه يعتمد على مجموع طيف المعاني الأخلاقية المجمعة داخل وصوف فعل من الأفعال، ويتيح لنا أن نتجنب، مبدئياً تثبيتها على قيم وحيدة، على غرار قيم المسؤولية أو التضامن مثلاً، والذي (أي التثبيت) يمثل سبباً لانحرافات إيديولوجية تتناسى بأن الأخلاق لا ترتد إطلاقاً إلى قيمة وحيدة. وهو (أي المعيار) يوصي على الأخص بالبحث، عبر نوع من الحساب الختامي النقدي عن أفضل تدرج ممكن لجميع الوصوف الأخلاقية المتصورة، بمعانيها الخاصة. فحين نفترض مثلاً أن لبعض التسريحات العمالية الكثيفة نتائج اقتصادية ملائمة بوجه عام، فإن هذا لا يلغي بأي حال من الأحوال صوابية الوصوف اللاأخلاقية التي يمكن، بوجه الاحتمال، أن يندرج تحتها هذا التسريح أو ذاك: كالكذب على الموظفين، والجور في اختيار المسرّحين، تقويض الآداب المرعية، الخ.

وبنحو مثالي، فإن ما يرمي إليه التحليل الدلالي هو الوصول، عبر فرز للوصوف الأخلاقية واللاأخلاقية الجاهزة، إلى مقاربة عن كثب تجاه حقيقة

عملية[20]، يتم تحديدها عبر ملاحظة مجموع النتائج المحسوسة، المنسجمة مع مجموع الإلزامات الأخلاقية التي يُفترض بأنها مقبولة من الجميع. وهكذا فإن فعلاً من الأفعال سيوصف بأنه صالح أخلاقياً إذا لم يتم التحقق من صلاحه إلا من خلال وصف من الوصوف الأخلاقية، المتعلقة بالمبادئ، أوالفضائل أوالنوايا أو النتائج الحسنة. ويوصف بأنه فاسد أخلاقياً في الحالة المعاكسة ـ والطريق يظل مفتوحاً، مع ذلك بخصوص الوصوف المختلطة التي تختلط في داخلها الوصوف الأخلاقية واللاأخلاقية، والصوابية النسبية لمختلف هذه الوصوف المختلطة هي التي تصنع القيمة الأخلاقية للفعل. ثمة في الواقع، احتمال كبير للعثور على وصوف أخلاقية حقيقية لعدد كبير من الأفعال التي تقع بالتأكيد تحت وصوف "لاأخلاقية" جاعلة الفعل غير مقبول، لأنها تنتهك مبدأ رفض الألم غير المستحق. وهكذا فإن الوصوف الأخلاقية هي طريقة في المشاركة بنوع من محكمة عدل عامة يمكن لكل من في داخلها أن يعرض دفاعاته، ومسوغاته، ومصالحه، وأعذاره، عالماً رغم كل شيء بأن قراراً عادلاً يمكن أن يتخذ في النهاية: فليس لأن الكاذب المخادع يُظهر الشفقة أو لأن الإستراتيجي السياسي يظهر الحذر التكتيكي، أو لأن العسكري يظهر مقداراً معيناً من العنف، يكونون، أخلاقياً على حق .

أخلاق إجرائية: سياسة إنصاف الآخر

يمكن وصف المبدأ الثالث بأنه إجرائي (Precédural)، مادام يسعى إلى استخدام الجدارة الأخلاقية للشخص الثاني بالإضافة إلى جدارة الشخص الأول في صورة ما ندعوه "سياسة إنصاف الآخر"[21]. ولكونه أكثر وضوحاً من الأخلاق الإجرائية لدى هابرماس التي تقترح على الآخرين الخضوع فقط لقواعد

(20) voir: E. ANSCOMBE, *«Thought and Action in Aristotle».*

(21) انظر كتابي *Le Sens de la justice, essais de sémantique sociologique.*

مقبولة من الجميع، فإن هذا الإجراء يتكون على الأخص من وضع الآخرين في وضع يعبر عن هو ذاته عن المنصف، أو عن القاعدة أو عن الخير الأخلاقي. بعيداً عن أي ضغط وعن أي خوف، وعن أي تهديد، كما لو كان الإجراء ذاته صادراً عن إمكان حدوثه الخاص بما يكفي لكي يعبر عن لا شخصية العدالة .والهدف هنا ليس خلق"حجاب من التضليل "وفقاً للنموذج الراولي (نسبة إلى عالم الاجتماعي ج. راول. (J.Rawls) عن العدالة التوزيعية (Distributive) من أجل إبعاد الشخص الآخر عن المصالح الخاصة التي يمكن أن تجرفه بعيداً عن ممارسة حاسته الأخلاقية[22]، وإنما بالأحرى تدمير "حجاب عدم الثقة" الذي يمنع الآخرين، في صورة دفاع عن مصالحهم الخاصة، بالتأكيد، ولكن أيضاً في صورة ظنون وأحكام مسبقة متعددة تجاه الآخرين وتجاه أحكامهم، يمنعهم من أن يستخدموا أفضل استخدام ممكن ملكتهم التأملية الانعكاسية. فليست الأنانية وحدها في الواقع هي التي تشكل عقبة أمام حس العدالة، ولكن أيضاً، وربما على الأخص خوف المرء من أن يعامل معاملة جائرة من الغير، والريبة التي يمكن أن يخلقها حكمهم عليه . في إطار هذا المبدأ، فإن أي إضرار بالملكة التأملية للآخرين، من خلال الأكاذيب يكون بالغ الضرر بالتأكيد، ما دام الكذب يحدّ بنحو حتمي من الملكة التأملية الانعكاسية للآخرين، إضافة إلى التقييدات الأخرى التي يمكن أن تلحق الضرر بهذه الملكة. لهذا فإن سياسة إنصاف الآخر لا يمكن أن تكون سوى سياسة الحقيقة، العدالة والحقيقة اللتين تشكلان القاعدة الأساسية للعلاقات المدنية، أو "شرطها المدني الجوهري"[23] شريطة ألّا تكون الحقيقة المعلنة بالطبع معلنة بطريقة جائرة (انظر الجزء الخامس).

---

(22) voir: J. RAWLS, *Théorie de la justice* (1971).

(23) انظر كتابي *Politique et savoir - vivre,* وداخل نسق فكري قريب B. WILLIAMS, *Truth and Truthfullness, An Essay in Genealogy*.

ليست سياسة إنصاف الآخر قطعاً يوتوبيا أخلاقية، لأنها تُمارس عادة في الواقع عبر الكياسات والآداب الشائعة، وفي جميع المواقف الاجتماعية التي تكون فيها الإرادة الطيبة لدى الآخرين ضرورية لتحقيق غايات الشخص الأول: حسن الضيافة، التربية، المداواة، النقل، التجارة النزيهة، الحب، الصداقة، الخ. ولكن يمكنها أيضاً أن تظهر عبر بعض المداولات العامة، السياسية أو الاجتماعية-الاقتصادية، حينما يرتأي الخصمان المتنافسان، وحتى العدّوان بأن إعادة السلام بينهما، أو التبادل المنصف لن يكون قط مضموناً أكثر إلا عبر المشاركة النشطة من قبل الآخر في إرساء الوفاق، حتى حين يتطلب الأمر تضحيات من الشخص الأول. يمكن التفكير مثلاً بالاتفاق في كاليدونيا الجديدة، أو بنهاية نظام الأبارتيد في أفريقيا الجنوبية. ففي مثل هذه الحالات لا يمكننا أن نعرف مقدماً ما الذي سيكون عليه المعيار المشترك، ما دمنا لم نقس الحد الأدنى الذي يعتبره الآخر كمعيار عادل لكي يشعر بأنه قد تحرر من مخاوفه، ومن كراهيته، ومن ظنونه. من الممكن الخشية بالتأكيد من الأفلاطونية التي تكمن تحت إجراء يمنح ثقة مفرطة بالعقلانية الأخلاقية للآخر، متغاضين عن ميل أي شخص إلى القيام، بصورة عقلانية، بنشاطات أنانية وماكرة. ولكن الأمر المهم داخل الحياة الاجتماعية هو أن العقلانية النفعية والكلبية ينبغي أن تترك مكانها لعقلانية أخلاقية، وخاصة حين لا تكون هذه الأخيرة محددة بأي غاية خاصة في سعيها نحو الأفضل، وحين تشجعها المؤسسات ذاتها، مثلما هي الحالة مثلاً، مع الإرادة الطيبة لدى طبيب، أو مرب أو ممول للخدمات.

موضوعية الخير

إن الاستدلال الأخلاقي، وتطوره عبر منهج اختبار الخير المقبول أخلاقياً، يتيحان أخيراً تقديم محتوى محسوس للخير الأخلاقي، بتعليقهما هذا المحتوى على حكم تأملي حول ما هو عادل، أو بنحو أكثر دقة حول ما لا يكون غير

جائر. يمكننا على هذا النحو أن نوفق، دون أي اختزالية (Reductionnisme)، بين الخير الأخلاقي وبين المعنى الطبيعي للخير الذي يمكن لأي كان أن يمتلكه أو أن يلاحظه لدى الآخرين.في معظم هذه الحالات،في الواقع، فإن الخير المحسوس تجاه حيوان يكون ملاحظاً من قبله بقدر ما تكون ملاحظته للمداعبات أو للضربات التي يتلقاها، لأننا نفترض أن يفعل البعض الخير، في حين يفعل آخرون الشر بالأحرى، حتى لو أمكن وجود استثناءات (على غرار ضربات تكون مفيدة أيضاً للمضروب). وليس من التعسف القول بأن الخير ليس غالباً سوى تسمية أخرى لتلبية الشهوات والميول. وهذه المعاينة للخير هي مع ذلك أحد أسس الأخلاق النفعية، على الرغم من أنها تصطدم باعتراضات كلاسيكية، وعلى الأخص بنقد الوهم الطبيعي هذا الوهم الذي يربط بنحو تعسفي الأخلاق باللذة أو بالسعادة[24]. ولكن ما يزعج الفلاسفة هنا يكمن ربما داخل الوضع المزدوج، الوصفي والمعياري للخير المحسوس، الذي يكون في آن معاً مستحباً ومرغوباً (وهو ما يخالف كما يبدو قانون هيوم) أقل مما يكمن في داخل العلاقة بين الخير الأخلاقي وبين خير محسوس، حيث أن بداهته الموضوعية (الوضع المزدوج) أقل إثارة للريبة من الوضع الأخلاقي. والواقع أن جميع الناس يرون مثلاً الفرق بين من يتلقى صفعة وبين من يتلقى خلاصاً، بين من يكون مدعواً إلى العشاء ومن يكون مدعواً إلى المشنقة، بين من تصله النجدة في حالة الخطر وبين من يترك لمصيره ولكن البداهة لا يعود لها قيمة، أو لا تكون قيمتها بالمستوى نفسه، حينما يجري التساؤل حول القيمة الأخلاقية لهذه الخيور.

غير أن الخير المقبول أخلاقياً إذا كان، كما عرضته، نتيجة للقاء بين خير محسوس وبين حكم بعدم الجور، فإن الانتقال التأملي من مفهوم الخير المحسوس إلى مفهوم الخير الأخلاقي لا يعود يطرح معضلة مستعصية، لأنه

(24) voir: G. E. MOORE.

يكفي ظاهرياً، للاقتراب من فكرة الأفضل الممكن (الخير المطلق العصي على البلوغ والذي سيقع هكذا تحت كل الوصوف الممكنة)، يكفي البحث عن سلسلة المظالم الافتراضية التي يمكنها أن تقوض أخلاقياً، خيراً محسوساً،ما من أحد يرتاب به. والخير المتحقق الذي سنصفه، لن يكون حينئذ سوى علاقة معينة بين الخير الذي يحدث وبين الأفضل الذي يمكن أن يحدث، تلك العلاقة التي تكون معادلاً لواحد في أفضل الحالات ولصفر في أسوأها. إن منهج الحساب الذي ينبغي تطبيقه هنا يقترب، مع ذلك، من الألغوريتمات المعلوماتية (الألغوريتم: قاعدة حسابية أو نظام العد العشري أو العربي) القائمة على ما يدعى بـ تكافؤ النماذج والتي تتكون من مقارنة مختلف الحالات المتوسطة لإجراء من الإجراءات وبين الحالة النهائية المتمناة والتي يُفترض أنها معروفة! ها هنا بالتأكيد، فإن الحالة النهائية (القيمة أو الخير المطلق) لا تكون معروفة مقدماً. ولكن يمكن امتلاك فكرة عنها، سلبية على الأقل، انطلاقاً من جملة المعارف التي يمتلكها كل واحد حول"مقوضي"الخير لسبب جائر، على غرار الجرائم المختلفة، والرذائل أو انعدام الفضائل التي لسنا، بوجه عام جاهلين بها مثلما يبدو، على الرغم من الحالات الصعبة للتناقضات الأخلاقية وللميل الشائع إلى تجميل سلوكنا الخاص.

بقي علينا، مع ذلك معرفة ما الذي يمكن أن يوحّد هذا النمط من المعارف، بمعناه العام، لدى أفراد وهبوا نفسيات وثقافات مختلفة. لأن معضلة توضيع الخير (جعله موضوعياً) والقيم مرتبطة بصعوبة أشد عمقاً أيضاً من التحريم الهيومي القديم (نسبة إلى هيوم) والذي يتعلق بالبعد الذاتي أو"الفينومينولوجي". وليس فقط بالبعد السلوكي (Comportementale) للخير وللقيم. فالخير في الواقع، هو خاصية موضوع أو خاصية حالة تبدو بأنها جوهرية لهذه الحالة ولكنها، مع ذلك، لا تتجلى مثلما هي عليه، إلا لكائنات يمثل هذا الموضوع أو هذه الحالة خيراً لها: فالماء، على سبيل المثال وسط ممتاز بالنسبة إلى الحيوانات المزودة بخياشيم، ووسط قاتل بالنسبة إلى

الحيوانات المحرومة منها. هذه الملاحظة، بالإضافة إلى ذلك، هي التي قادت عدداً من المنظرين إلى مقارنة الخواص القيمية (Axiologiques) بخواص ثانوية كاللون[25]، والتي تتعلق أيضاً بقدرة عضوية حية على الإحساس بها. ولكن هذه المقاربة التنظيمية تثير معضلة مربكة هي معضلة الأواليات التي تجعل الأفراد منفتحين على الخير وعلى القيم. والتي من بينها (الأواليات) يمكن أن نتصور الاصطفاء الطبيعي، أو التثاقف الاجتماعي، أو طغيان الميل الذاتي، ويمكنها أن تنطوي أيضاً على أن بعض الناس، بسبب الاصطفاء الطبيعي أو الاجتماعي، يكونون حساسين تجاه بعض الخيور والقيم، وليس تجاه أخرى، حيث يكون أناس آخرون حساسين تجاهها بالمقابل.

والحال فإن الحساسية الخاصة لدى بعض الكائنات الإنسانية تجاه مزايا خاصة لا تشير البتة إلى طابع قيمي لهذه المزايا أكثر مما يشير التلذذ لدى بعض الحيوانات، مثل تنين كومودو، لرؤية الأجساد في حالة التفسخ، فتلذذه بها لا يعطي قيمة للتفسخ والعفونة. لا يكفي إذن لتفسير القدرة إلى التعرف إلى ما يكون خيّراً أخلاقياً ملاحظة أن بعض الكائنات تكون حساسة تجاه بعض الخيور والقيم، ذلك أن لديها استعداداً خاصاً، لذلك، حتى لو لم يكن من المتعذر أن يكون بعض البشر مهيئين، طبيعياً، بنحو أفضل من غيرهم للأخلاقية.

فضلاً عن ذلك، فنحن لا نرى بوضوح لماذا سيكون توضيع الخير والقيم، والتي ليست سوى أنواع لمحمولات اجتماعية، خاصاً ببعض الاستعدادات العضوية أو الثقافية، في حين أن توضيع محمولات اجتماعية أخرى يمكن أن ينظر إليه بمعزل عن أي استعداد خاص، فعلى سبيل المثال، فإن المحمولات التالية: "هو سقراط"، "يسكن على بعد ثلاثة أمتار من النبع"، "مولود في أرمينيا"، "يرقص اللامبادا" تملك أوضاعاً أنطولوجية مختلفة كلياً (اسم علم،

(25) voir: J. McDOWELL, *«Valeurs et qualités secondes»,* et les textes réunis dans R. OGIEN, *Le Réalisme moral,* L'idée initiale vient, semble-t-il, de Max SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'Éthique matériale des valeurs,* p. 37s., qui en a aussi critiqué les aspects réductionnistes (p. 40 et 260).

علاقة مكانية، علاقة مكانية-زمانية، حركة منظمة...) غير أنها موضّعة بسهولة (محولة إلى موضوعية) من خلال القواعد الاعتيادية للمعنى التي تتعلق بألفاظ وجمل أي لغة يمكن تصورها، فلماذا لا تكون على نفس الغرار محمولات أخلاقية؟ ليس هناك في الواقع أي اعتراض دلالي على أن هذه الأخيرة (المحمولات الأخلاقية) هي أيضاً أنواع من "الدوال القوية"[26] التي تذهب إلى جوهر ما تحيل إليه، والذي يكون صفة أخلاقية. غير أن جوهر الأخلاقية هذا ـ إذا كان لهذا التعبير من معنى ـ لا يمكن أن يكون خارجياً صرفاً، ولكن ينبغي أن يتضمن ليس فقط التجربة الذاتية، بل والتجربة التأملية للأخلاقية، والتي تمثل ببساطة الحاسة الأخلاقية، ويتكون دورها الخاص، بوجه التحديد من الكشف ومن سلسلة الظروف المؤاتية وغير المؤاتية، على المستوى المحسوس، حسبما تستجيب أو لا تستجيب للمفاهيم الأخلاقية، سواء بالنسبة إلى الذات أو بالنسبة إلى الآخر. والواقع أنه ليس من قبيل الاستثناء أن تتناقض هذه التجربة التأملية للأخلاقية مع التجربة الذاتية للأفضليات الطبيعية (أو الثقافية)، بتأكيدها، على العكس، الإلزامات المتوجبة أو المقبولية التي تشكل أساس العقلانية الأخلاقية.

(26) voir: S. A. KRIPKE, *La Logique des noms propres* (1972).

الباب الثاني

مبادىء العقل التأملي الانعكاسي

الفصل الرابع

الإخفاقات العملية للعقل

يُخلط العقل الأخلاقي أحياناً بالعقل العملي، حينما يؤخذ هذا الأخير بالمعنى الكانطي، أي بمعنى الفعل المطابق لقانون أخلاقي متعالٍ (Transcendantale). وأما إذا أخذنا العقل العملي بالمعنى الأوسع والدنيوي للعقول العملية فإن هذا الالتباس لا يعود وارداً، ولا تعود العقلانية الأخلاقية تبدو إلا كشكل خاص للعقل العملي. غير أن من المتعذر، مثلما أكدت ذلك حتى الآن، أن يكون الشكل الأخلاقي هو الذي يعبر أفضل تعبير عن المقتضى العقلاني المندرج داخل ما يمكننا تسميته بمبدأ العقل التأملي، والذي يستند، مثلما سنرى إلى تجريد المحتويات الإدراكية، وإلى السؤال لماذا، وإلى لزوم عدم التناقض.

إضافة إلى ذلك، فباسم عقل أخلاقي مضمر داخل العقل العملي، جرى التعبير في الأدب المعاصر، لدى ماكس فيبر، على سبيل المثال أو لدى مدرسة فرنكفورت عن الشكوك الأكثر حدة حول الأشكال النفعية والذرائعية الصرف للعقلانية العملية. غير أن وضع العقل العملي بالقياس إلى أشكال أخرى من العقلانية العملية نادراً ما كان موضّحاً، بوصفه كذلك، بحيث فُرضت خطأً، على الأرجح فكرة تفوق مبدأ العقلانية الأنانية والنفعية الكلبية على كافة أشكال العقلانية العملية. إن النقد الموجه إلى الأشكال المدمرّة لهذه العقلانية النفعية،

والتي تبدو (أي الأشكال) خاصة بعالمنا المعاصر قد تحول إذن، على الأغلب إلى اتهام جذري لمبدأ العقل ذاته، والذي نُسبت له أحياناً كل الآلام التي كابدتها البشرية. وقد أسهمت كل أنواع المحاكمات الصادرة عن الفلسفة الحديثة، وعن علم الاجتماع أسهمت كذلك في توجيه اتهام ارتيابي أو قانط، أو كلبي، للعقلانية العملية. وأريد هنا أن أواجه هذه البانوراما من الأدلة حول الإخفاقات العملية للعمل بإمكانية عقلانية أخلاقية داخل الحياة الاجتماعية للكائنات الإنسانية، قبل أن أتفحص، بتفصيل أكثر، في الفصل التالي، الصلات التي تربط مبدأ العقل العملي بالإدراك الحيواني والإنساني.

سقوط العقل؟

يقال بأن اليونانيين هم أول من اكتشفوا دور اللوغوس أو العقل في الحياة البشرية، ولكن الديانات الكتابية، بوضعها الفعل في بدء الزمن، ساهمت أيضاً في هذا الكشف، غير أنه ما من شيء يمنع من اعتبار أن اكتشاف العقل أقدم عهداً أيضاً، وأنه يرقى، على الأقل إلى أول صياغة لسؤال لماذا في لغة فصيحة واضحة، والذي كان من نتيجته فصل التفكير حول السبب أو حول المسؤولية عن مجرد المطابقة العضوية والوظيفية مع فيض الظواهر. ومهما يكن في الواقع تاريخ الفلسفة والأساطير الدينية، فلا جدال في أن ملكة العقل انبثقت في لحظة معينة من تاريخ النوع الإنساني، ما دام من الصعب أحياناً التعرف إلى تلك الملكة لدى الحيوانات التي لا يفصلنا عنها، مع ذلك، إلا بضعة ملايين السنين من التطور المتباعد. وأن من السهل على العكس ملاحظة ذلك لدى البشر المعاصرين الذين بمقدورهم جميعاً، ما عدا المصابين بآفة خاصة القيام بعمليات تأملية انعكاسية مرتكزة على السبب فيما يحدث، وعلى تمثيلاتهم الخاصة حول هذا الموضوع.

غير أن كلمة "انبثاق" لا تعني: "هو مخلوق" أو "هو منتج". فإذا كان من المؤكد تجريبياً بأنه كان ثمة زمن سابق لملكة العقل داخل تاريخ النوع الحيواني ـ ما دامت البكتريا، مثلاً التي نحن منحدرون منها لا تملك، إذا لم

يثبت العكس، ملكة العقل ـ فإن هذا الواقعة لا تعطي أي توضيح للوضع الميتافيزيقي للعقل. من الممكن مثلاً أن يكون نظام العقل مستقلاً كلياً عن شروط انبثاقه، مثلما أن نظرية فيثاغورث مثلاً، أو مضمون أي بيان منطقي رياضي يكون مستقلاً عن الشروط المكانية الزمانية لظهوره. على العكس فإن واقعة انبثاق العقل خلال مجرى التاريخ الإنساني تترك الباب مفتوحاً لإمكانية أن يأتي يوم ينطفئ فيه العقل خلال مجرى هذا التاريخ ذاته، إما لأن النوع الإنساني، وليس فقط بضعة أفراد منه، يفقد العقل، وهو ما ليس مستبعداً ربما، أو بنحو أكثر بساطة أن يختفي كل نوع عقلاني من على سطح الأرض دون أن يحل محله نوع أذكى منه أيضاً.

مهما كانت هذه الآفاق المشؤومة، ولكن البعيدة أيضاً، لا بد من الاعتراف بأن العقل تعرض خلال بضعة قرون إلى اتهامات خطيرة حول قدرته، إن لم يكن على تمييزه للإنسان، فعلى الأقل على توضيح سلوكه. والواقع أن ما بين إعلان "المبدأين الأولين القبليين" لليبنتز: "لا شيء يمكن أن يكون ولا يكون في آن معاً، ولكن أي شيء يكون أو لا يكون" و"لاشيء يمكن أن يكون دون سبب"[1]، والذي يقرن (إعلان المبدأين) القانون المنطقي المسمى قانون عدم التناقض بما سنسميه منذ الآن "مبدأ العقل الكافي" للكشف عن نظام العالم، ولكن أيضاً للكشف عن طبيعة الفعل الإنساني[2]، أقول، ما بين هذين المبدأين وبين نقدهما الجذري على لسان هيدغر باسم "انسحاب الوجود" المتصور على أنه عقل أعمق، ولكنه للأسف لا يمكنه الوصول إلى الكلام[3]، لم تمض حتى ثلاثة قرون. ثلاثة قرون كان أولها قرن "أنوار" العقل الذي كان

---

(1) *«Nihil potest simul esse et non esse, sed quidlibet est vel non est;* Nihil (potest esse) est sine ratione» (LEIBNIZ, *Introductio ad Enchyclopediam arcanam* [1679?.] dans *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* p. 515).

(2) voir: LEIBNIZ, *Discours de métaphysique* (1685), p. 45.

(3) *«Das Sein ist grundartig, grundhaft»* (M. HEIDEGGER), *Le Principe de raison* (1957), trad. p. 127, 128).

لا بد له من أن يحل محل ظلمات القرون الدوغمائية من أجل أن يمفصل الفعل الإنساني بالعقل القار للأشياء، وكان القرن الثالث، فيما لو صدقنا تشخيص منفيي فرانكفورت قرن "كسوف العقل"[4] المشؤوم، ليس فقط نظرياً، بل وعملياً أيضاً، حينما نظم قادة بعض الأمم الأكثر تنوراً في العالم مذابح وحشية، هي من الفظاعة بحيث ستجعل ربما وجوه أسلافنا الاستراليين القدامى تحمر خجلاً.

لكي نفهم هذه الريبة الحديثة التي بعد أن سادت في الظاهر انقضت على العقل النظري والعملي، وكان أول شيء تعرضت له من دون شك هو أن استخدام العقل، وخاصة في صورة السؤال لماذا لم يضمن بأي صورة من الصور صحة الأجوبة أو النتائج. على هذا النحو فإن استعمال العقل خلال مجرى التاريخ الإنساني أمكنه أن يساهم باستخدام ميثولوجي، خالطاً بسهولة بيانات صحيحة أو حقيقية ببيانات أخرى ليست كذلك على الإطلاق، ولكنها غذّت، بوفرة، مختلف المذاهب الدينية. وفي داخل الإطار الذي أجابت فيه الميثولوجيا عن سؤال لماذا فقد كانط أحد التعبيرات الأكثر نموذجية عن ملكة العقل. فإذا قلت مثلاً بأن العالم وُجد لأن الله خلقه، أو أن الحياة في الغابة تخضع لسيطرة الجن الذين يسكنونها، فأنا أقدم سبباً، بمعنى أنني أقرن ظاهرة محسوسة إشكالية، كوجود العالم، أو أحداث الغابة، وبين كائنات، كالله أو كالجن، والتي رغم أنها غير مرئية، فإن بإمكانها أن تصون لدي تلك الحالة الذهنية الخاصة التي تسمى الفهم، والتي تتيح لي أن أعلّق، مؤقتاً على الأقل، حالة الانفصال التأملي التي صدر عنها تساؤلي الأولي. والواقع أن فهم سبب من الأسباب هو أكثر من مجرد اعتقاد لأنه (أي الفهم) لا يكون متأهباً فقط لبعض التوقعات العملية بخصوص ما يمكن أن يحدث . بهذا المعنى فإن جميع الكائنات الحساسة سيكون لديها اعتقادات . ولكنه يوقف أويقطع الانفصال التأملي عن التجربة المحسوسة التي كانت في أصل البحث عن السبب.

---

(4) voir: M. HORKHEIMER, *Éclipse de la raison.*

والمعضلة، مع الاعتقادات، وعلى الأخص مع الإيديولوجيات الدينية هي بالتأكيد معضلة الضمانات "العقلية" (وليس فقط العملية) التي تُقدم لهذه الإيديولوجيات. إذ يقال عادة بأن السلطة والتقاليد في المجتمعات التقليدية هي التي توفر الضمانة للميثولوجيا وللمذاهب الدينية، في حين أن ظهور العلم، في المجتمعات الحديثة هو الذي خلق مناهج منطقية وتجريبية جديدة وفرت بطريقة مختلفة تماماً ضماناً لمحتوى الاعتقادات العقلية بجعل هذه الاعتقادات مرتبطة، بنحو وثيق، بظروف معينة خاضعة خضوعاً تاماً لسيطرة جمهور العلماء. وقد شدد بعض علماء الاجتماع مع ذلك على أن التعارض بين نمطي الضمانة، سواء عبر التقاليد والسلطة في المجتمعات القديمة، أو عبر التجريب العلمي في المجتمعات الحديثة ليسا حاسمين ربما مثلما يبدوان في الواقع، فقد وُجد في بعض الديانات، على سبيل المثال، نقد حقيقي كامن (نقد بالقوة) تجاه السلطة والتقاليد[5]. ما كان بإمكان الفلسفة والعلم الحديث أن يظهر إلى الوجود من دونه بالتأكيد، وكذلك بعض الاعتقادات السحرية لدى المجتمعات التقليدية، والتي (أي المعتقدات السحرية) قرنت بعض الظواهر الإشكالية بأواليات معينة بحيث بدت، في بعض الظروف تفسيراً معقولاً، دون أن تكون بعيدة ربما، مثلما نعتقد، عن المناهج العلمية[6]، (انظر الباب الثالث). على العكس، فإن علماء الاجتماع المعاصرين لم يكفّوا عن إثبات أن البناءات العلمية لم تكن تستند بمثل هذه البساطة أو على نحو وثيق إلى فضائل الملاحظة والتجريب العلمي، بل أن جميع أنواع الاعتبارات السيكولوجية أو الاجتماعية أو البراغماتية ساهمت في خلق اعتقادات علمية. من هنا وحتى التفكير بأن هذه الاعتقادات هي بداية "بناءات اجتماعية" أكثر أو أقل تعارضاً في ما بينها، وأن الصدقية العلمية ترتبط على الأخص بشكل خاص من التوظيف المكيّف مع نشاط السوق، والذي يهدف تحديداً إلى توسيع وتسريع دائرة صدقيته، ليس ثمة

(5) voir: la lecture de Weber par P. LADRIÈRE dans *Pour une sociologie de L'éthique*.

(6) voir: R. BOUDON, *Le Juste et le Vrai*.

سوى خطوة واحدة، لم يتردد بعض علماء الاجتماع في أن يخطوها[7]. غير أن مثل هذا التشخيص يضرب صفحاً عن شاغل الموضوعية الذي يشغل، رغم كل شيء، الأوساط العلمية الحديثة، ويميزها عن الكهنة أو عن الشامانات التقليديين مثلما عن المتعهدين الرأسماليين العاديين.

صوابية العقل

ما دام أنه ليس كافياً إعطاء سبب لكي يكون هذا السبب صائباً، فنحن ميالون، بنحو طبيعي إلى البحث عن طريقة تسمح لنا بأن نستخلص من بين الأسباب تلك التي تتلاءم مع "الضمانة الصحيحة". والملاحظة، والتجريب والتعميم العلمي، هي بوجه التحديد طرائق ترمي إلى تقديم تلك الضمانات بغية استنتاج نمط من الأسباب لا يرتبط إلا بنظام الأشياء ذاته وليس بأي وحي إلهي أو بأي إسقاطات "ذاتية" أخرى نسقطها حولها. ولكن إذا كنا لا نزال نتهيب من ألّا تكون هذه المناهج منيعة تماماً أمام مجازفات الميثولوجيات الجديدة فذلك يعود إلى الجهود (الواقعية فعلاً) العلمية للحصول على تعاقدات وعلى اعتراف اجتماعي، أقل مما يعود إلى شكوك ميتافيزيقية تنيخ بثقلها فوق التعرف النهائي على العالم. ولا يستثنى من هذه الشكوك مطلقاً في الواقع إمكانية أن تُفرض إلى العلماء اعتقادات يجري دحضها في ما بعد، على غرار فرضية الأثير الكهرومغناطيسي مثلاً، أو الثباتية (Fixisme) داخل العلوم الطبيعية. ولمواجهة هذه الشكوك سيكون من المفيد إذن امتلاك وسيلة أكثر عمومية لضمان صوابية الأسباب الإنسانية حتى حينما تشكل جزءاً (أي الأسباب) من العتاد العلمي. والحال، فإن هذا النوع من الطموح، بوجه التحديد، غدا متعذراً بنحو جذري بسبب إخفاق جميع المحاولات الحديثة من أجل تأسيس نهائي لسلطة العقل.

مما لاشك فيه أن بإمكاننا أن نفهم بنحو أفضل، بعد انهيار البرامج المسماة "منطقية" لوضع أسس للرياضيات، أن نفهم ما سمي "بأزمة الأسس"

(7) voir: Br. LATOUR et S. WOOLGAR, *La Vie laboratoire* (1979), trad. p. 218.

التي خيمت خلال منعطف القرن العشرين على مجموعة العلوم الإنسانية . وتزامنت فوق ذلك بنحو غريب، مع ظهور الفن التجريدي، ومع انفلات حبل الجرائم السياسية في أوروبا. لقد كان بإمكاننا في الواقع، أن نأمل بأن انحسار أو فقدان الثقة بحقائق منزلة والذي بدأ منذ مرحلة عصر الأنوار، سيعقبه إرساء أساس عقلاني أكثر ضماناً بكثير للمعرفة الإنسانية التي لا يمكن أن تكون موثوقة إلا من خلال المنطق، مادام أنه يشكل في كل وقت الجزء الأشد دقة وصرامة في المعرفة الإنسانية، وهو ما نسميه أيضاً أورغانون المعرفة (Organon) (وسيلة اكتساب المعرفة). والحال فإن هذه الآمال تبددت فجأة بعد اكتشاف روسيل[8] (فيلسوف ومنطقي بريطاني 1872. 1956 مؤسس منطق ونظرية النماذج الرياضية) لتناقض داخل القوانين الأساسية لحساب فريجه[9] (منطقي ورياضي ألماني (1848-1925) صاحب المذهب المنطقي لأساس الرياضيات). نحن نعلم بأن المشروع العظيم لمؤسس المنطق الحديث (فريجه) تمثل في إعطاء صياغة دقيقة للقوانين المنطقية المتصورّة كقوانين للفكر، والتي يمكن أن تقوم عليها الرياضيات، ومعها سائر المعرفة العلمية، فقد افترض هذا النظام المسمى "منطقي" بأن من الممكن استنباط مجموع المعارف المنطقية ـ الرياضية من عدد محدد من المبادئ الأساسية (Maximes) تسمح بتوضيح وضع الحدود الرياضية، وعلى الأخص العدد الأصلي (Cardinal) المتصوّر كموضوع منطقي (وليس كتعددية فيزيائية)، والمطبّق على مفاهيم أخرى. ففي رسالة بعثها روسيل إلى فريجه عام 1902 كشف روسيل عن تناقض في المبدأ الأساسي الخامس من "القوانين الأساسية" حين تصور انطلاقاً من هذا المبدأ محمولاً محدداً لا يكون محمولاً من ذاته. فهل يمكن لمثل هذا المحمول أن يكون محمولاً من ذاته؟ (كاللون أو الوزن أو الحجم، وهي محمولات لموضوعات، فهل يمكن

(8) FREGE-HUSSERL, *Correspondance* (1891-1906).

(9) G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetic, Begriffschrift abgeleitet,* vol. I, et FREGE-RUSSELL, *Correspondance* (1902-1912).

أن تكون محمولة من ذاتها) هكذا تساءل روسيل. والحال، فإن من السهل رؤية أن الإجابة بنعم مثل الإجابة بلا، تخلق تناقضاً.

لقد كشف هذا التناقض المنطقي في الواقع عن تناقضات كثيرة أخرى، أو عن اكتشافات أو إعادة اكتشافات من قبل المناطقة منذ بداية القرن العشرين، من نمط التناقض الإيلي (نسبة إلى مدرسة إيليه الفلسفية) عن الكذاب الذي يكذب كلما زعم بأنه يقول الحقيقة، ويقول الحقيقة كلما زعم بأنه يكذب. إن كل هذه التناقضات، وكذلك العملية المتصوّرة من أجل مواجهتها، على غرار نظرية الأنماط لروسيل، أضيفت إلى ما يدعى "فرضيات التقييد" المكتشفة إبان تلك الفترة من قبل رياضيين، مثل هيلبرت وغوديل[10]، من أجل اختزال البرنامج المنطقي حتى العدم[11]. وقد تم استبدال هذا البرنامج، منطقياً بـ"نظرية النماذج" التي حصرت ميدان تطبيق العمليات المنطقية بالقواعد الوحيدة التي صيغت، حسب الأصول، للغة أو لنسق صوري خاصين. وهذا التقييد لطموحات المنطق التي تتطلع إلى تأسيس مجموع المعرفة الإنسانية بنحو مباشر، كان من نتائجه أيضاً تثبيت بعض الحدود لمبدأ الحقيقة الذي كان منذ العصور القديمة ملازماً لمشروع المعرفة العلمية، مثلما كشفت عن ذلك نظرية دلالة الحقيقة، لتارسكي[12]. فباقتراحها (أي نظرية تارسكي) في الواقع لأول مرة إجراء صورياً لاستخدام محمول الحقيقة[13]، فقد استبعدت هذه النظرية إمكانية أي ضمانة، داخل لغة بعينها، لحقيقة جمل هذه اللغة. ثمة نوع آخر من التقييد، عرضته بوضوح النظرية التجريبية للمعرفة لكين (منطقي أميركي (1908) ترتكز نظريته حول أساس المنطق، على الأوجه الدلالية)، والتي بإلقائها الضوء على أهمية

---

(10) voir: J. LADRIÈRE, *«Limites de la formalisation»*.

(11) voir: Fr. RIVENC, *Recherches sur l'universalisme logique Russell et Carnap*.

(12) A. TARSKI, *«La conception sémantique de la vérité et les fondements de la sémantique»*, (1944).

(13) C'est ce qu'on appelle la théorie décitative de la vérité, suivant laquelle «p» est vrai (dans un langage objet) si et seulement si p (dans un langage de niveau supérieur).

العمليات الأساسية للمنطق: الحمل، التكميم، دوال الحقيقة[14]، تنبأت أيضاً بأنه ما من جزء من المعرفة العلمية ـ والجزء المركزي منها بوجه التحديد أي جزء الرموز والقوانين المنطقية ـ يكون بمنأى عن إعادة النظر من خلال التجربة. وفي حين أن مناطقة مثل كين ظلوا رغم كل شيء أمناء للإطار الأشد صرامة للمنطق الكلاسيكي للمحمولات، فقد رأينا تطور أكثر من منطق غير كلاسيكي يضع موضع الاتهام مبادئ كنا نعتقد بأنها لا تُمس، مثل مبدأ الثالث المرفوع (أحد قوانين الفكر في المنطق الأرسطي، فالشيء إما أن يكون "س" أو "لاس"ولا ثالث لهذين الطرفين)، الذي استُبعد من أنواع المنطق المتعددة التكافؤ التي أقرت بقيم أخرى للحقيقة غير الصحيح والمغلوط[15]، بل و حتى مبدأ التناقض جرى تجاوزه "بمبدأ الابتذال" داخل أنواع المنطق المسماة باللا متساوقة (Paraconsistantes)، والذي يقرّ بصيغ متناقضة، ويكتفي بضمان ألّا تكون جميع الصيغ قابلة للإثبات[16]. إن هذه التطورات النظرية التي انبثقت من النظام المنطقي ذاته جعلت من الإشكالي ليس فقط فكرة العقل وإنما فكرة أن بمقدورنا أن نعطيه أساساً واضحاً وأحادي المعنى، يضمن عبر وسائل التقنية المنطقية نوعاً من البديل عن الوحي الإلهي بوصفه ضمانة نهائية. لقد أصبح المنطق اليوم نظاماً مدنيواً (نسبة إلى الدنيوية) خاضعاً للقاعدة العامة للعلم العادي الذي لا يبدو أي مبدأ فيه مطلقاً، ولا يمكن أن يفلت أي جزء منه من إعادة النظر. ورغم أن نظامه الإجرائي (أي المنطق) ظل هو الأكثر كلاسيكية على الأغلب، فهو لم يعد يُنظر إليه على أنه يشغل موقعاً بارزاً، وإنما بالأحرى كمكان لاستخدام الموضوع المنطقي الذي ينوي اكتشافه.

---

(14) voir: W. QUINE, *La Philosophie de la logique* (1972).

(15) voir: L. E. I. BROUWER, *Collected Works,* vol. I, *Philosophy and Foundations of Mathematics;* M. A. E. DUMMETT, *Philosophie de la logique* (1978).

(16) voir: N. C. A. DA COSTA, *Logiques classiques et non classiques, essai sur les fondements de la logique* (1995), trad. p. 47. L'axiomatique, d'une logique paraconsistante admet la contradiction: aˆa, mais se préserve du *«ex falso sequitur*

العقل النظري والعقل العملي

فيما يتعلق بالميدان العملي، ظهرت "أزمة الأسس" في الواقع، في وقت مبكر جداً، حينما اعتقد فيلسوف مثل كانط بأنه اكتشف فرقاً جوهرياً داخل استخدام العقل، تبعاً لاستخدامه على المستوى النظري أو على المستوى العملي. ويبدو المشروع الكانطي أيضاً كمشروع تأسيسي (Fondationnelle) مادام يندرج مباشرة داخل التقليد الميتافيزيقي الذي جرى تحديده، منذ أرسطو[17]، بوصفه بحثاً عن المبادئ الأولى للمعرفة. غير أن مسعى كانط يهدف إلى توضيح السلطة الموجِّهة للعقل عبر تحريره من سلطان الدوغمائية الذي فرضته عليه العصور اللاهوتية السابقة، ومن التوسع الأنطولوجي الذي كان يميز النظرية الأفلاطونية عن الأفكار، أو الموضوعة الديكارتية حول الكوجيتو. في هذا الجانب تحديداً، ينبغي استخدام التمييز الأساسي، للفلسفة الكانطية، بين الظواهر التي يمكن معرفتها، وبين الأشياء ذاتها (الشيء في ذاته) التي لا يمكن معرفتها.

لقد كانت أهم النتائج لهذا التمييز هي الفصل بين ميدان المعرفة النظرية المحكومة بأحكام قبلية يصطنعها العقل المحض، وتخضع لقواعد الاستقراء، وللتجربة العلمية، وبين ميدان المعرفة العملية المحكومة بعقل عملي متجذر داخل العالم الأسمائي، وخاضع لنداء القانون الأخلاقي وحده، دون أي اعتبار لأي نتيجة داخل العالم المحسوس[18]. وهذه الطريقة في إرساء المعرفة المحسوسة على تركيبات (Syntheses) التجربة الصادرة عن العقل المحض، وفي الاحتفاظ للعقل العملي، في الوقت ذاته، بميدان مفضّل متحرر من الحدس

---

quod libet» (du faux suit n' importe quoi), en faisant en sorte qu'une proposition «mal policée», c'est-à-dire non consistante, ne permette pas de démontrer n'importe quelle proposition (d' après G.- G GRANGER, *L'Irrationnel,* p. 153s.).

(17) voir: ARISTOTE, *Métaphysique*.

(18) voir: KANT, *Critique de la raison pure*(1788).

المحسوس، بدت لكانط أفضل وسيلة لضمان الميدانين الكبيرين لتطبيق العقل، ميدان المعرفة وميدان التطبيق، لمواجهة الشكوك الارتيابية التي عبر عنها هيوم بشأن السببية والأخلاق[19]، ولكن بالإضافة إلى أن الأمر يحتاج إلى أكثر من ذلك لإنهاء الشكوك الارتيابية ـ وهو ما أثبته التاريخ لاحقاً ـ قد تمخض بناء الفيلسوف كانط على الأخص عن إثارة الشكوك حول العقل العملي. إذ وضع، في الحقيقة، حداً من حيث المبدأ، لكل معرفة موضوعية للأخلاقية وللمقاصد الإنسانية، وهو ما غذى في الواقع، وبنحو واسع الحذر أو الشكوكية الأخلاقية التي لازمت التطور الأولي للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

وهكذا، فإن من الممكن تماماً بحسب كانط، امتلاك معرفة نظرية عن السلوك الإنساني داخل إطار انتروبولوجيا سميت "طبيعية" (Naturaliste)[20]، ولكن هذه المقاربة لا يمكن تطبيقها، بأي حال من الأحوال على الجزء الأشد تعبيراً للسلوك، ذلك الجزء الذي يتعلق ـ تحت سلطان "العقل العملي" ـ بحرية الكائن الإنساني وبالقيمة الأخلاقية لأفعاله. فما دامت العقول العملية لا ترتبط بمعرفة موضوعية، إلا إذا نظرنا إليها من "وجهة نظر براغماتية" تفرغها من قيمتها الأخلاقية النهائية[21]، فإن الدوافع الأخلاقية للفعل بوجه التحديد، تغدو عصية على السبر كلياً، من حيث المبدأ[22]. من المؤكد أن هناك معايير للعقل العملي، توفرها مختلف صيغ الأمر الصريح، مثل معيار التعميم الذي يأمر بالسلوك بحيث يمكن أن يغدو المبدأ الأساسي للفعل قانوناً كلياً، أو تغدو معاملة الآخرين غاية وليس وسيلة[23]. غير أن هذه المعايير تقوم على أوامر أخلاقية مستمدة من داخل الفعل، وليس على معرفة أن شخصاً ثالثاً، وبل الشخص ذاته، يمكن أن يكون لديه دوافع لهذا الفعل. انطلاقاً من ذلك أمكن

---

(19) voir: HUME, *Traité de la nature humaine,* p. 586s.

(20) voir: KANT, *Critique de la raison pure,* p. 447.

(21) voir: KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798).

(22) voir: KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* p. 134.

(23) voir: KANT, *Critique de la raison pratique*.

لكانط أن يؤكد بأن "من المتعذر على الإطلاق أن نثبت بالتجربة بيقين كامل حالة واحدة يكون فيها المبدأ الأساسي لفعل من الأفعال متطابقاً مع الواجب، مستندة إلى مبادئ أخلاقية أو إلى تمثل للواجب"[24]، والنتيجة الأشد وضوحاً للتركيب الكانطي على هذا النحو هي الفصل بين أسباب الفعل الإنساني وبين أسباب الظواهر الطبيعية الأخرى، ولكن دون أن يقدم لميدان الفعل، منهجاً لمعرفة مكافئة، وهو ما يجازف في النهاية، بأن يخرجه (أي المنهج)، من كل أنواع التفسير العقلاني.

إن التفرع الثنائي الكانطي بين قوانين الطبيعة وقوانين الحرية، وبين العقل النظري والعقل العملي يلقي الضوء على صعوبة إمكانية امتلاك معرفة حقيقية بأسباب الفعل الإنساني، مأخوذة بين حرية لا تسبر أغوارها وبين سببية عمياء. وهذه الصعوبة ـ في داخل الفلسفة وعلم الاجتماع الألمانيين ـ كانت هي الأصل في التعارض الديلتي الشهير (نسبة إلى الفيلسوف الألماني ديلتي) بين علوم الطبيعة التي تخضع للمنهج التجريبي، وبين علوم العقل أو الثقافة التي تتمثل منهجيتها الرئيسية في تأويل "المعنى"[25]. ونحن ندين لذلك التقليد المسمى (Verstehen) بأنه شدد بقوة على أن الذوات الإنسانية تملك قدرة خاصة، يُفترض بأنها فريدة داخل المملكة الطبيعية والحيوانية، على تحديد أسباب فعلها، مادامت تملك، بوصفها ذواتاً أخلاقية، ملكة معرفة، أو إعطاء معنى معيناً أو قيمة لظواهر العالم المحسوس، وعلى الأخص، لأفعالها الخاصة، ولأفعال الأشخاص الآخرين[26]. أما دوافع السلوك التي تنتج عن هذه الملكة في إسناد معنى أو قيمة، فينبغي إذن أن تكون منفصلة بعناية عن الدوافع أو الأسباب التي يمكننا ملاحظتها داخل بقية العالم الطبيعي. ينبغي إذن

(24) voir: KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

(25) voir: W. DILTHEY, *Le Monde de l'esprit* (1911).

(26) voir: H. RICKERT, *Science de la culture et science de la nature* (1926). aussi M. WEBER, *«Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive»* (1913).

أن نضيف إلى السؤال غير المحدد، لماذا، الذي يتعلق بسبب كل شيء، أن نضيف، فيما يخص البشر، وفيما يخصهم وحدهم، نمطاً من سؤال أكثر تحديداً بكثير يتعلق بالأسباب التي يمكنهم أن يعطوها، بنحو تأملي انعكاسي لأفعالهم وممارساتهم. وهذا الإقرار بملكة إنسانية متمثلة في إسناد معنى أو إسناد أسباب قدّم إثراء جوهرياً لمبدأ العقل الكافي الذي صاغه ليبنتز، بالتشديد على أن هناك بين الموضوعات التي يُطبق فيها هذا المبدأ كائنات تملك هي ذاتها دوافعها.

غير أن التشكك حول المعرفة وحول وضع دوافع السلوك شجع أيضاً على تطوير انتقادات أكثر جذرية من جينالوجيا الأخلاق النيتشوية[27]، (أصل الأخلاق لنيتشه)، على غرار نسبنة الأفكار الإنسانية (جعلها نسبية) من قبل المادية التاريخية[28]، أو التفسير السيكولوجي للأخلاق من قبل فرويد[29]، والتي قادت في النهاية إلى ظهور نظرية تاريخية عن الإنسان بدا التطور الثقافي والأخلاقي داخلها، بوضوح، متحرراً من السببية الطبيعية، ولكن متحرراً أيضاً من كل تجذر موضوعي قابل لإعطاء أساس وضعي للعقلانية العملية. لقد ساهم ظهور هذا النمط من النظرية داخل علوم الإنسان والمجتمع ساهم إلى حد كبير في الرفض النسبي لكل إمكانية تعميم للعقلانية العملية. وفي غياب معيار عام للتقويم فإن قطاعاً واسعاً جداً من العلوم الاجتماعية مال إلى تصور الفعل الإنساني كنتيجة لمعايير ولقيم ستكون دوماً خاصة بثقافة من الثقافات، في حين أن الجزء الأشد ثباتاً في السلوك مرتبط بأنانية تلقائية تعبرّ عن الموضوعية الوحيدة التي لا تزال منظورة داخل هذا الميدان، ألا وهي الدوافع الطبيعية الأشد ابتذالاً. والفكرة المزعجة التي عبر عنها فيبر عن"تعددية القيم"[30]، وبنحو أكثر عمومية، تطور النسبية الثقافية والأخلاقية، تبدوان على هذا النحو

(27) voir: Fr. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*.

(28) voir: K. MARX, *L'Idéologie allemande* (1846).

(29) voir: S. FREUD, *Malaise dans la civilisation* (1929).

(30) voir: M. WEBER, *Le Métier et la Vocation d'homme politique*.

كنتيجة بعيدة، وبالأحرى ظاهرة التناقض لمشروع فلسفي كان يسعى، على العكس، بواسطة فكرة العقل العملي، إلى إبراز كلية القانون الأخلاقي والاستقلالية العملية.

إن الموضوعة الكانطية حول عقل عملي فعال ولكن غير معروف، بوصفه كذلك، بتفكيكها اليوم الفكرة حول حرية إنسانية معبِّرة عن القانون الأخلاقي المودع في داخل كل منا، انتهت إذن إلى أن تغدو، خلافاً للإلهام الأولي لمبدعها، طريقة لإحياء موضوعة بارمينيدس القديمة: "الإنسان مقياس كل شيء" ولكن، هذه المرة، في شكل نظرية ثقافية رسخت قواعدها المحتملة والمصطنعة[31]، و"بناءاتها" الأكثر أو الأقل تعسفاً داخل كائنات ناقصة التعين من الناحية الطبيعية بالقياس إلى تأثيرات ثقافية مندرجة في داخلها كما لو أنها صفحة بيضاء أو شمع لدن. والواقع أن الانقطاع الجذري بين التعينات السببية للممارسة وبين الاستخدام العملي للعقلانية مهد السبيل، في الواقع للارتيابية العملية ولإعادة النظر في موضوعية المبادئ الأخلاقية التي لايبدو الوحي الإلهي ولا التحليل المنطقي الفلسفي قادرين حتى الآن على ضمانها. وقد كان هذا التشكيك أحد تخصصات أنصار المادية التاريخية والفلسفة النيتشوية اللتين نفتا على الصعيد النظري كل موضوعية للأخلاق، في حين أنهما لم يمتنعا، على الصعيد العملي عن تقدير سير الإحداث تقديراً فائقاً ـ وأعمال جيل دولوز وبيير بورديو كانت بوجه خاص ممثلة لهذا الميل إلى الدفاع، بأكبر قدر من القوة، عن أخلاق مجردة من أي تسويغ نهائي ومنقطعة عن الاتجاهات التقليدية الكبرى للفلسفة الأخلاقية.

إضافة إلى ذلك، وقف عدد من المفكرين النشوئيين (التطوريين أنصار

---

(31) voir aussi: sur ce registre l'influence d'auteurs tels que G.B. VICO. P. RAYNAUD, «Aux origines du paradigme compréhensif: HOBBES, VICO, LOCKE et la théorie du *verum factum*».

مذهب النشوء والارتقاء) ضد هذه التيارات النسبوية والتثاقفية (Culturalistes) منذ القرن التاسع عشر ودافعوا عن فكرة ميل طبيعي لدى الكائنات الإنسانية إلى الأخلاق والغيرية[32]، التي أمكنها أن توازن أنانية البنى العضوية الفردية، بمزاياها التكييفية لمجموع أفراد الجنس ـ وهو ما يشكل أيضاُ طريقة أخرى لإعادة الارتباط مع المذهب الطبيعي الأخلاقي للفلاسفة الإنكليز والسكوتلنديين في القرن الثامن عشر. ولسوء الحظ، فإن هذا النوع من النظريات "النشوئية" لم تفسح مجالاً واسعاً للاستقلالية الأخلاقية للعقل العملي قياساً إلى الأسباب الطبيعية التي لم تكن أخلاقيتها على الأغلب سوى نتيجة وظيفية، بحيث لم نعد نعلم فعلاً ما إذا كانت وظيفية الكائن الحي هي التي تحدد أخلاقيته ـ على هذا فإن الهضم أو عملية التكوّن سيكونان وظيفتين أخلاقيتين ـ أو على العكس، ما إذا كان ذلك نوعاً من عناية "أمنا الطبيعة"[33]، التي بضربة حظ، أغدقت الأخلاقية (التي نعرف نحن البشر معناها) على بعض الوظائف الطبيعية. والحاصل، أن أخلاقية وظيفية، حصراً، تكون موضوعية، ومختصة بسائر النوع الإنساني، تجازف بقوة بالدخول في نزاع مع مفهومنا العادي عن الأخلاقية الذي يتطلب، على العكس، في بعض الحالات، تعالياً للخير أو للواجب الأخلاقي على أي وظيفة من الوظائف.

الأسباب والدوافع

يشكل التفرع الثنائي الكانطي للعقل العملي والعقل النظري خلفية لثنائية أخرى مؤثرة، هي تلك التي تتعلق بالتفسير من خلال الأسباب وبالتفسير من خلال الدوافع. وهذا التفرع الثنائي الجديد يميل إلى نفي، ليس الطابع القابل للمعرفة للعقل العملي، مثلما لدى كانط، وإنما بالأحرى قدرة هذا العقل أو

(32) voir: E. O. WILSON, *L'Humaine Nature* (1978); R AXELROD, *Donnant, donnant;* L, COSMIDES et J. TOOBY, «Cognitive Adaptations for Social Exchange».

(33) voir: D. C. DENNETT, *Darwin est-il dangereux?* (1995).

فاعليته السببية. ونحن نجد أصل هذا التوزع الثنائي في الظاهر، في أعمال شوبنهور، ولكنه أصبح في نهاية القرن العشرين موضوعة مركزية للدراسات الفتجنشتاينية (نسبة إلى الفيلسوف فتجنشتاين) وفي جزء واسع من السوسيولوجيا التفاعلية (Inter-Actionniste).

في كتابه الصغير تحدث شوبنهور مرتين عن مبدأ العلة الكافية[34] (Raison Subbisant) ووجه نقداً إلى اختلاط شائع في التقليد الفلسفي بين معنيين أساسيين لمبدأ العلة: معنى السبب المرتبط بمبدأ السببية، ومعنى المقدمة المنطقية المرتبط بمبدأ المعرفة. والواقع أن الفلاسفة اليونانيين، وعلى الأخص، أفلاطون يميلون غالباً إلى إطلاق اسم (Airia) التي تعني، في آن معاً "العلة" و"المسؤولية" على أي نوع من أنواع العلل. ونحن نعثر بالتأكيد لدى أرسطو على التمييز الجوهري بين مختلف أنواع الأسباب: الصورية، والمادية، والفعالة، أو الغائية[35]، والتي يمكن للأسباب الصورية فيها أن تقوم كـ"مبدأ للمعرفة" ما دامت التعريفات تستند إليها، كما يمكن للأسباب الفعالة أن تقوم كـ"مبدأ للسببية". غير أن الفلاسفة المحدثين ـ بحسب شوبنهور ـ هم على الأخص الذين لفتوا الانتباه إلى نمطي العلل: الابستمولوجية أو السببية. ويستشهد شوبنهور على الأخص بوولف وكانط اللذين سيكونان أول من ميّز بوضوح بين العلة كمبدأ صوري للمعرفة، والعلة كمبدأ تجريبي للسببية. ولكن هذا التمييز يمكن أن يكون متفرعاً عن التعارض الليبنتزي (نسبة إلى ليبنتز) بين حقائق المحاكمة العقلية وحقائق الفعل[36].

انطلاقاً من ذلك يطور شوبنهور محاكمته، باقتراحه أربع صور لمبدأ العلة الكافية:

---

(34) A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (1813, 1847).

(35) ARISTOTE, *Métaphysique,* 1, 3, 983 a.

(36) LEIBNIZ, *Monadologie* (1721), ed. E. BOUTROUX, p. 159.

1 ـ مبدأ العلة الكافية الخاص بالصيرورة[37]، الذي يتعلق بالسببية فقط، حيث تكون هذه السببية آلية أو عضوية أو دافعية[38].

2 ـ مبدأ العلة الكافية الخاص بالمعرفة الذي يتعلق بالحكم الصادق[39].

3 ـ مبدأ العلة الكافية الخاص بالوجود، والذي يتعلق بالحدس القبلي لصور المكان والزمان[40]، وخاصة بالحساب والهندسة.

4 ـ وأخيراً مبدأ العلة الكافية الخاص بالفعل، أو بقانون الدافع الذي يتعلق بالذات المريدة[41].

إن هذا التصنيف ليس مسلماً به كلياً، لأنه لم يعد بمثل هذه السهولة، اليوم، فصل ميدان المنطق الذي يغطيه بنحو ظاهر المبدأ الثاني المتعلق بالحكم الصادق، عن ميدان الرياضيات الذي يغطيه المبدأ الثالث المتعلق بالحدس القبلي لصور المكان والزمان. ومن جهة أخرى فهو يجعل (أي التصنيف) من المبدأ الرابع الذي يُفترض بأنه متميز، مجرد امتداد للمبدأ الأول. ما دام "الدافع هو السببية منظوراً إليها من الداخل"[42] بحسب شوبنهور. والحال فإن هذه الطريقة في وضع الدافع داخل الميدان المغطى بمبدأ السببية يثير سؤالاً دقيقاً حول التوافق بين معنيي العلة، كسبب طبيعي، وكدافع للفعل. يمكننا في الواقع، التساؤل مثلما فعل الفلاسفة الفتجنشتانيين، عما إذا كان الدافع أو نية الفعل بمعنى دافع موجه إلى المستقبل[43]ـ يرتبط بمبدأ السببية أم أنه يرتبط بمبدأ المعرفة، وبعبارة أخرى، إذا كان ينبغي أن نعتبر الدافع لفعل من الأفعال،

---

(37) A. SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante,* trad. p. 60.

(38) المرجع السابق، ص76.

(39) المرجع السابق، ص147.

(40) المرجع السابق، ص180.

(41) المرجع السابق، ص197.

(42) المرجع السابق.

(43) voir: G.E. M. ANSCOMBE, *L'Intention* (1957).

كعنصر اطراد قابل للملاحظة أم كقاعدة تسعى الذات إلى اتباعها[44]. والواقع أن جميع النقاشات المعاصرة التي أثارتها بضع ملاحظات للفيلسوف فتجنشتاين في "الكتاب الأزرق"[45] تناولت الوضع المنطقي أو السببي للعلة المأخوذة بمعنى دافع الفعل.

لقد شدد فتجنشتاين بوجه خاص على الفرق بين البعد "الترابطي" لتدريب الحس الذي يكون له طابع سببي بوجه التحديد، أي إذا كان هناك مثلاً آلية تجعلني "في كل مرة اسمع كلمة أحمر، فإن هذا اللون يتبادر إلى ذهني"[46] وبين بعدها التضميني (Implicative) الذي يفترض على العكس، إجراء حساب معين، مطبقاً قاعدة من القواعد، مثلما على سبيل المثال حين نستحضر صيغة حسابية أو حين نلعب الشطرنج[47]. ويضيف فتجنشتاين بأننا نعرف الدافع في حين أن بإمكاننا فقط أن نخمن السبب، معتبراً، على هذا النحو، بأن هناك، يقيناً داخل معرفة الدوافع، بسبب إمكانية معرفتها من الداخل، من دون ريب، أكثر مما في داخل الافتراضات السببية. يمكننا أن نستنتج أحياناً، على قاعدة هذه الملاحظات بأن الدافع لفعل من الأفعال يرتبط بنوع من حقيقة تصورية (Conceptuelle)، وليس بحقيقة تجريبية[48]، وبعبارة أخرى فإنه سيكون علة أو "مبدأ معرفة" بالمعنى الذي قصده شوبنهور، وليس بالتأكيد سبباً، حسب الأصول. ولكن إذا كان فهم الدافع مرتبطاً فعلاً ببعض "الحقائق التصورية"، ما دامت القواعد التصورية التي تسمح بفهمه يُفترض أنها مستقلة عن الذوات الخاصة، فإن الدافع ذاته غير مرتبط بهذه الحقائق. فمن الحقائق التصورية في الواقع قول (4) بعد قول (2)، إذا كانت القاعدة هي رفع العدد (2) إلى مربعه، أو انتظار أن يأتي بيير غداً إذا كان بيير وعد بأن يأتي غداً، غير أن

---

(44) voir: L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*.

(45) voir: L. WITTGENSTEIN, *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (1958), trad. p. 41-46.

(46) المرجع السابق، ص45.

(47) المرجع السابق، ص43.

(48) voir: R. OGIEN, *Les Causes et les Raisons,* p. 50.

استخدام قاعدة حسابية خاصة أو استخدام مفهوم الوعد يبدو بالأحرى مرتبطاً بدافع نفسي لا يمثل حقيقة تصورية، وإنما تنفيذاً محتملاً ومشوشاً لقاعدة أو لعدة قواعد، وليس من المستبعد إذن أن يكون دافع في آن معاً، سبباً (بالمعنى الفيزيولوجي النفسي) وعلة (بالمعنى التصوري) للفعل.

تبدو هذه المناقشة حول العلل التي يمكن، أو لا يمكن تسميتها أسباباً، تبدو ربما تقنية إلى حد كبير، ولكنها تثير في الواقع معضلة صعبة بخصوص الدور العملي للعقل، لأن العقول العملية إذا لم يكن لها علاقة مع الأسباب، فهي تجازف، ليس فقط بأن تكون غير قابلة للتعرف، وهو ما كان يمثله البرهان الكانطي، بل وأن تفقد أيضاً كل فعالية في الواقع. وإذا كانت العقول عاجزة، عملياً فلن يكون ثمة ما يثير الدهشة حقاً في أن يتابع العالم مساره العمائي، بمعزل عن أي تأثير للعقل. لقد كان لنقد فتجنشتاين أيضاً عدد من الانعكاسات على السوسيولوجيا[49]، لدى مؤلفين وضعوا موضع الشك كل إمكانية لتقويم موضوعي للعقول العملية، وشددوا، على العكس، على دورها في "بناءٍ" أكثر أو أقل تعسفاً أو استيهاماً للواقع الاجتماعي. وقد قام هذا النقد على ثلاثة أنواع على الأقل من التناقضات غير القابلة للحل التي تبرر، كما يبدو، الريبية الأشد جذرية حول العقل العملي، ولكنها ليست أيضاً بهذه المناعة التي تبدو عليها .

يتكون التناقض الأول، الذي هو بالأحرى من نسق انطولوجي، من ملاحظة أن دافعاً من الدوافع يمكن أن يؤخذ كسبب بالمعنى السيكولوجي ـ العصبي، ولكن أيضاً كعلة، أي كمحتوى لفكرة مجردة ولا مادية. والحال، إذا كان بإمكاننا أن نتخيل بعمق كيف أن سبباً سيكو- عصبياً، يمكن أن يؤثر في السلوك عن طريق أسلاك دماغية دقيقة مرتبطة بمحرضات (Stimuli)خارجية فلن نرى بوضوح كيف يمكن لمحتويات بسيطة لفكرة من الأفكار أن تطلق فعلاً من الأفعال، لأن الأفكار بوصفها كذلك لن تحرك شيئاً أو تطلق أي فعل على الإطلاق. والجواب الذي يخطر للذهن على الفور هو بكل بساطة أن الأسلاك

(49) voir: H. GARFINKEL, *Studies in Ethnomethodology*.

الدماغية ليست سوى الأساس الفيزيائي لسير الفكرة، والتي هي من زاوية محتواها (الفكرة) ليس فيها أي شيء فيزيائي، في الواقع. ولكن ليس من المستبعد، مثلما رأى الفيلسوف "دونالد دافيسون"[50]، أن الأسباب الفاعلة ذاتها يمكن وصفها وتعريفها، كعلل للسلوك، مرتبطة باعتقادات ورغبات، وكآليات فيزيولوجية ـ عصبية مادية بوجه التحديد، في آن معاً، ونحن لا نملك أي سبب، في الواقع، للتفكير بأن مجرى فعل من الأفعال يناقض أكثر من مجرى فعل آخر، السببية الفيزيائية أو الفيزيولوجية، لأنه سيكون مفهوماً بوصفه علة للسلوك. قد يكتفي العقلاني هنا فعلاً بالتأكيد على أن مجرى فعل يمكن أن يكون متعقلاً ومدروساً ومختاراً بطريقة تأملية انعكاسية، وهو ما يكون مقنعاً فينومينولوجياً ـ لأن الفاعل غالباً ما يتشكل لديه انطباع بأنه هو الذي "اختاره" في الواقع ـ ومتوافقاً كلياً مع المادية المعتدلة[51]، التي لا تسلّم إلا بفعالية الأسباب المادية. ليس هناك إذن مجال لاستبعاد الخيار العقلاني من ميدان أسباب الفعل، حتى لو لم تتمكن هذه السببية من أن تفعل إلا على المستوى الفيزيولوجي-العصبي.

ثمة تناقض آخر هو بالأحرى من نسق منطقي هذه المرة، يرتبط بالموضوعة الفتجنشتاينية حول "اتباع قاعدة". فقد أكد بعض المؤلفين[52]، على أنه سيكون من المتعذر أن نعرف معرفة يقينية أي قاعدة تتبعها ذات معينة، لأن هذه الذات يمكنها دائماً أن تعدّل القاعدة المعنية بأن تدخل، على سبيل المثال ضمن سلسلة عددية من النمط: 0، 10، 20، 30.. والتي تبدو مرتبطة بقاعدة "إضافة عشرة دائماً". أقول أن تدخل تغييراً من النمط: 0، 50، 70، 90، والتي يمكن أن تُفهم مثلاً كقاعدة على صورة "إضافة عشرة في المرات الثلاث الأولى، ثم 20 دائماً "والتي يمكن أيضاً تعديلها بالقول مثلاً: 110، 130، 120،.. وهي

(50) voir: D. DAVIDSON, *Actions et événements* (1980).

(51) voir: Chr. PEACOCKE, *«Explaining the A Priori: The Programme of Moderate Rationalism»*.

(52) voir: P. WINCH, *The Idea of Social Science*.

سلسلة يمكن بدورها أن تفسح المجال لصياغة قاعدة من نوع خاص، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وبطريقة أكثر جوهرية، فقد جرى معارضة برهان متشكك بنـتيجة حساب عددي بإبراز غياب فعل يجعل من الضروري لأي شخص كان نتيجة جمع صحيحة[53]. غير أن كريـبك مبتدع هذه البرهنة الغريبة اقترح لها حلاً يوصف بأنه ريبي أيضاً، مدعياً بأن الجماعة الاجتماعية تطلب من كل متكلم بأن يعطي الإجابة الصحيحة. ولكن هذا الحل لا يضمن لنا إلا نصف الإجابة، لأن الجماعة الاجتماعية إذا كانت جاهلة كلياً بالرياضيات فإن هذا العلم يجازف بألّا يجد من يرثه. من الممكن أيضاً ملاحظة أن هذا النوع من التناقض يستند إلى افتراض تجريبي ينبغي بمقتضاه أن تتمكن كل علة "منطقية" أو "مجردة"من أن تكون مضمونة بفعل تجريبي وعيني، وهو ما يصعب حدوثه في الحقيقة. ومثلما لاحظ فريجه فمن الممكن أن نلاحظ خلال ساعات عربة يجرها أربعة جياد دون أن نكون قادرين على حساب الجياد الأربعة إذا لم نمتلك مفهوم العدد أربعة[54]. ونحن لا نرى بوضوح أي وسيلة تجريبية أو اجتماعية يمكنها المحافظة على القوة المنطقية لأي حساب إذا لم يضمن هذا الحساب تأكيده الخاص.

أما ثمة تناقض أخير بالأحرى من نسق أخلاقي، نجده أيضاً خارج التقليد الفتجنشتايني[55]، ويتمثل في معرفة كيف تتمفصل التفسيرات السببية للفعل مع العلل التي تكون أيضاً قابلة لتبرير الأفعال ذات الصلة. تتعلق هذه الصعوبة بالمسعى الإدراكي الذي حين يرغب بفهم كل شيء يجازف أيضاً بأن يكون عليه تبرير كل شيء، إذا كان الفهم مكوناً من الذهاب، مثلما كان يعتقد كولينغوود[56]، إلى أبعد مدى في دعم المحاكمة بالقرائن (Conextualisation)،

(53) voir: S. A. KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

(54) voir: G. FREGE, *Les Fondements de l'arithmétique* (1884), trad. p. 176.

(55) voir: J. NABERT, *Essai sur le mal;* Fr TRICAUD, *L'Accusation*.

(56) Cité par S. BLACKBURN, *Ruling Passions,* p. 54.

لأننا إذا لم نفعل ذلك فهذا يعني أننا لم نفهم ـ ويمكننا أن نتخيل ما تقدمه المحاكمة بشأن الإرهابيين الذين يفجرون أنفسهم بقنابلهم. على العكس من ذلك، فإن مسعى سببياً حصراً، يريد تفسير كل شيء بالأسباب يجازف أيضاً بتحرير الفاعل من كل مسؤولية، إذا تبين أنه كان مصمماً كلياً على فعل ما فعله. والغريب، بالإضافة إلى ذلك، أن المسعيين كلاهما ينتهيان إلى النتيجة ذاتها، وهي اعتبار أن الفاعل لم يكن قادراً على فعل شيء أو التفكير بشيء إلا ما فعله وفكر به، وأن المراقب إذا سيطرت عليه شبكة العلل أو الأسباب ذاتها التي سيطرت على الفاعل، فلن يفعل، هو ذاته، شيئاً آخر غير ذلك. غير أننا لو سلّمنا، مثلما فعل دافيدسون، بأن الأسباب التي تكون عللاً أيضاً يمكن أن يكون لها وضع تبريري[57]. إذ لا شيء يمنع من فصل التقويم المعياري للتبريرات عن الأخذ بعين الاعتبار دورها السببي داخل حدث خاص. فنحن نرى جيداً على سبيل المثال، بأن أفكار معاداة السامية لعبت دوراً سببياً في مذبحة اليهود، ولكننا لانعتقد بأن أي شخص كان لابد أن يحمل مثل تلك الأفكار ضمن سياق ألمانيا النازية.

إزاء مجموع هذه التناقضات فإن الحل الأكثر إقناعاً هو من دون ريب الحل الذي قدمه ماكس فيبر الذي رأى في عبارة "التفسير السببي الصحيح" تركيباً من التفسير "المطابق سببياً" ومن التفسير "المطابق في المعنى"، أي المطابق بالعلل، حينما يكون هناك تطابق بين سلسلة إحداث سلوكية وبين الدافع المفترض لهذه السلوكات[58]. وهذا الحل، على الرغم من أنه حل كلاسيكي يتيح للفاعل إمكانية التأثير، عبر مجرى محاكماته العقلانية أو عبر "علاقته بالقيم"، في السببية المادية لفعله. وببساطة، ومثلما أشرت إلى ذلك، فإن هذا الافتراض لا يكون مقنعاً حقاً إلا إذا أقرّ بمقتضى العقلانية التي تمارسها القيم

(57) voir: D. DAVIDSON, *Actions et événements,* p. 22.

(58) M. WEBER, *Économie et société,* p. 10. R. BOUDON, *Études sur les Sociologues classiques*.

على الفاعلين، وهو ما يفترض استبعاد كل فكرة عن الحيادية القيمية، وتجديد الفكرة عن موضوعية معينة لعلل السلوك، على الرغم من التقليد الكانطي.

العقلانية الغائية والعقلانية القيمية

فضلاً عن ذلك، فإن ماكس فيبر، بسعيه إلى توضيع علل السلوك سوسيولوجياً (جعلها موضوعية)، تخيل الاختلاف الكلاسيكي بين نوعي العقلانية العملية: العقلانية بمقتضى الغاية، والعقلانية بمقتضى القيمة واللتين تعرضنا لهما في الجزء الأول من هذا المؤلف. ولكن هذا التوضيع السوسيولوجي يحدث لقاء عزوف عن كل فكرة حول أخلاق معيارية وحول مقارنة نقدية لمختلف أشكال العلاقة بالقيم، وهو ما يسبب حينئذ تلك الانهزامية للعقل العملي التي جرى التعبير عنها في بضع الصفحات الشهيرة لماكس فيبر حول "تعدد القيم" أو "حرب الآلهة"، حينما كتب فيبر مثلاً، عن "حشد الآلهة القديمة التي خرجت من قبورها في صورة قوى لا شخصية، لأنها بعد زوال سحرها حاولت من جديد إيقاع حياتنا في قبضة سلطتها مستأنفة صراعها الأبدي"[59]. أو، أيضاً "بقدر ما تمتلك الحياة معنى في ذاتها، وتُفهم لذاتها، فهي لا تعرف سوى الصراع الأبدي الذي تخوضه الآلهة فيما بينها، أو إذا تحاشينا المجاز، فهي لا تعرف سوى التنافر بين وجهات النظر النهائية"[60]. غير أن هذا النمط من الاستخلاص المتحرر من الوهم للغاية، لم يكن ضرورياً، ربما، مثلما يبدو لنا.

فقد استلهمت العقلانية المسماة قيمية أو غائية، مثلما رأينا، النموذج الأرسطي عن الفعل الموجه إلى غاية، أو عن القياس المنطقي العملي، وغدت داخل جزء كبير من الأدب السوسيولوجي-الاقتصادي نمطاً للفعل العقلاني ذاته. وقد استطاع هذا النمط أيضاً أن يصلح كمثال نموذجي للسعي العقلاني إلى الخير منذ أن جرى اعتبار فعل السعي إلى غاية منشودة، بطريقة مترابطة، معياراً

(59) M. WEBER, *Le Métier et la Vocation du savant* (1919), trad. p. 81.

(60) المرجع السابق، ص91.

كافياً للنظر إلى هذه الغاية بوصفها غاية خيّرة، من وجهة نظر الفاعل على الأقل. والحال فإن هذا التأويل للعقلانية العملية، بخصوص ترابط الأفضليات، ساهم هو أيضاً في تجريد العقل من أهليته كوسيلة لحضارة أخلاقية، على قاعدة انتقادات وجهتها إليه تيارات فكرية على غرار مدرسة فرانكفورت(61). غير أن ما يصنع القيمة العقلانية "لنظرية الخيار العقلاني"، هو علاقتها الاحتمالية بالخير، من خلال رغبات الفاعل أو أفضلياته أقل مما من زاوية توافقها مع مبدأ عقلانية صورية يسمح بنقل قيم الحقيقة إلى داخل محاكمة مستندة إلى الممارسة، ولكنه غير كاف لتصويب المحتوى الجوهري للمحاكمة. والواقع أن عبارة: "إذا كان X هو الوسيلة إلى Y وإنني أريد Y، فعلي أن أفعل X" ليست صحيحة بنحو مباشر، لأنه لا يكفي أن أرغب بشيء ما، لكي أسعى إلى الحصول عليه، حتى لو كانت هناك وسيلة لذلك. فهذه الدلالة لعبارة: "ضرورية" لإرادة تصبو إلى تحقيق ماترغب به، ليست في الواقع ضرورية على الإطلاق للعقلانية الغائية، ولا تفرض نفسها إلّا إذا افترضنا قاعدة سامية تربط بطريقة إلزامية النتيجة العملية بمقدمتي الرغبة والوسائل، أو إذا افترضنا نوعاً من قانون طبيعي يرغم كل شخص على أن يتبع ميوله أو أفضلياته. والحال، فليس من الصعب تخيل ظروف تصبو فيها ذات إنسانية إلى غاية، وتعرف الوسيلة إلى تلك الغاية، ولا تستنتج بأن عليها أن تلجأ إلى تلك الوسيلة، لأنها تراها مثلاً غير لائقة، وهو ما يكفي لتشويه المقدمة المنطقية حول الوسائل. وإذا أمكن أن تشمئز ذات من وسائل غاية ترغب بها، فيمكن أن نفترض بالأحرى بأنها ليست مستعدة للسعي إلى أي غاية، وهو ما يعني هذه المرة، إمكانية تشويه المقدمة الخاصة بالغاية.

أما الشكل الفيبري الآخر للعقلانية العملية، المسمى بالعقلانية بمقتضى

(61) voir: M. HORKHEIMER et Th. W. ADORNO, *La Dialectique de la raison,* mais aussi, pour une critique de l'égoïsme comme critère de rationalité et de la *«préférence révélée»* comme critère du bien individuel, A. SEN, *Éthique et economie et autres essais* (1991), trad. p. 19, 94.

القيمة، أو العقلانية القيمية[62]، فهو، يُخضع على العكس الانتقال إلى الفعل، لتقييم ليس دلالياً فقط (أي متعلقاً بقيم الحقيقة) وإنما قيمياً أيضاً، وعلى الأخص أخلاقياً، لغايات ووسائل الفعل. على تصور من هذا النوع، بالتأكيد، تقوم إمكانية عقلانية أخلاقية متصوَّرة مقدّماً. غير أنه إذا جرى التعلق بقوة بالترجمة النفعية والأنانية للعقلانية العملية، فيمكن التساؤل عما سيكون هناك من عقلانية في التقيد بالمعنى الأخلاقي، والذي نجهل منذ زمن طويل ما الذي جعله إلزامياً: ميول فطرية؟ مقتضيات براغماتية؟ أم شيء آخر أيضاً؟ والجواب الذي اقترحته في الجزء الأول من هذا المؤلف هو ببساطة أن العقلانية الأخلاقية قابلة للاستجابة أكثر للواجبات الإلزامية، أو للمقبولية العامة الضرورية لاستخدام العقل التأملي، والتي تشكل كل ذات إنسانية جزءاً متضمناً فيها. إضافة إلى ذلك، ليست العقلانية القيمية، على الصعيد الصوري وحده، سوى حالة خاصة للعقلانية الغائية التي تكتفي بإضافة مقدمات قيمية للمحاكمة الغائية. يمكن لتقييم هذه المقدمات المنطقية إذن أن يحدث وفقاً لمعيار أخلاقي-أدبياتي" (Déontologique) (متعلق بالواجبات الأدبية)، أو عوائدي (Consequentialiste) (متعلق بالنتائج المميزة) أو معيار آخر ـ مع بقائه ضمن إطار الصوابية الصورية للمحاكمة الغائية.

يمكننا، بالإضافة إلى ذلك ملاحظة أنه في داخل المحاكمة الأخلاقية، أو في داخل المحاكمة التي ترغب بأن تكون كذلك، حيث تخضع قيم حقيقة المقدمات المنطقية منها لمبادئ معيارية أو أخلاقية يمكنها أن تقوم باختيار غايات أو وسائل يُنظر إليها على أنها غير لائقة أو محرّمة، أقول يمكننا ملاحظة نوع من التناقض القبلي. لأن الرغبة بما هو سيئ يتناقض مع مبدأ سام يحرم الشر، وبعبارة أخرى، فإن ما يكتسي أهمية في العقلانية الأخلاقية هو الترابط المنطقي للغايات والوسائل، ليس فيما بينها وحسب، بل فيما بينها وبين المبادئ المعيارية القبلية، فإذا كانت الغاية، مثلاً قتل إنسان، فإن أي وسيلة

(62) voir: R. BOUDON, *Le Sens des valeurs*.

لفعل ذلك لن تكون وسيلة خيّرة، إذا ما رأينا بأن هذه الغاية غير مقبولة ـ وهو ما يرسخ إذن تحريماً حول الغايات. وإذا كانت الغاية إنقاذ إنسان فإن بعض الوسائل لن تكون صالحة، إذا ما نظرنا إلى هذه الوسائل على أنها غير مقبولة ـ وهو ما يرسخ إذن تحريماً حول الوسائل.

يثير هذا النوع من الاعتبارات صعوبات كلاسيكية، ترتبط بمشكلة الاختلاف المذهبي والبينشخصي حول التقييم الصحيح للغايات والوسائل. فالكانطي مثلاً (من هو على مذهب كانط) يعتقد بأنه لا ينبغي لأحد أن يكذب، حتى من أجل إنقاذ إنسان بريء، والمهتم بالنتائج يمكن أن يعتبر موت عدد محدود من الأبرياء كغاية أسمى أخلاقياً من موت عدد أكبر، إضافة إلى ذلك، إذا كان يتحتم علينا دائماً تقييم الصوابية الأخلاقية للغايات والوسائل لكي نتصرف، فسنجازف جداً بالوقوع في حالة من الشلل بسبب عجزنا عن القيام بمثل هذا التقييم. غير أن هذه الصعوبات ليست كافية على الإطلاق لإلغاء الفكرة عن عقلانية أخلاقية، بل إنها تحث على الأخص على تعميق الفهم الذي يمكننا امتلاكه حين نسلّم مثلاً بأن التضحية بأشخاص أبرياء ليست عقلانية أخلاقياً، حتى ولو كانت مبررة أحياناً بعلل أخرى أدنى أخلاقية.

في المحصلة، يمكننا القول بأن أولئك الكتاب، على غرار فيبر، الذين وضعوا في اعتبارهم بنحو متبصر أو يائس، تفوقاً مفترضاً للعقلانية النفعية أو الوسيلية حصراً داخل الميدان العملي، قد أخطأوا من دون شك، بما افترضوه على الأقل. لأن الجري خلف الرغبات والميول، ليس سوى نزوع عضوي أو طبيعي للكائنات الإنسانية، وقلما نكون بحاجة إلى أن نستحضر من أجل ذلك مبدأ عقلانياً ـ إلا حينما نرغب ببلوغ الذروة في تحقيق الرغبات المعينة، أو حين يكون لدينا أسباب للنظر إليها بوصفها رغبات أخلاقية. بالمقابل، إذا كانت القيم أو الحاسة الأخلاقية وسيلة لضبط، أو للحد من الميول الطبيعية لكي لا نحتفظ منها إلا بالأفضل، فيمكننا الاعتقاد بأن العقلانية لا يزال لها، داخل الميادين القيمية والأخلاقية بالتحديد أعظم الخدمات التي يمكن أن تؤديها.

العقلاني والمعقول

لكي نختتم هذه البانوراما المجملة لإخفاقات العقل العملي، من المفيد التوقف عند تناقض يبدو بأنه يسلّم بأن العقل ينبغي أن يتجزأ بين وظيفة تحقيق الخير الأناني أو المنافع العملية التي سندعوها "عقلانية" (Rationnelle) وبين وظيفة تبرير، نصفها بالأحرى بأنها "معقولة" (Raisonnable). لقد جرى بداية، استخدام الفرق بين العقلاني والمعقول من قبل فلاسفة معاصرين بغية تحديد هيمنة التصورات الصورية للعقل، تحديداً. وهكذا، فإن هيلاري بوتنام التي نسبت هذا التمييز إلى هيوم[63]، استخدمت مفهوم المعقول بالمعنى الابستمولوجي أقل مما بالمعنى العقلاني لكي تفسر استحالة إثبات بعض التعبيرات الخاصة بظواهر محتملة، وانتقدت بوتنام على الأخص "التصور المعياري للعقلانية" والذي بحسبه فإن ما يمكن التحقق منه هو وحده العقلاني[64]، لكي تعارضه بتصور أوسع عن التبرير المعقول[65]، والذي بدا لها سابقاً على منهج صوري صرف[66]. والواقع أن من السهل العثور على قرائن يعبر فيها لفظ "المعقول" عن صوابية "شفافة" أو عن معنى صحيح للعلل، في مقابل صوابية يراد لها أن تكون أشد وضوحاً، وأعظم تأكيداً، ولكن ليس من المحظور كذلك النظر إلى العقلاني بوصفه محاكمة ليست مستهجنة، أو في موضع الشك.

لدى جون راول، في الوقع، فإن التمييز بين العقلاني والمعقول غدا وسيلة نظرية لمواجهة الشك الذي يستند إلى المحاكمات الأخلاقية. وهو ينسب هذا التمييز إلى كانط[67]، ويقترح الاحتفاظ بوصف "عقلاني" لـ"الفاعل المتوحد"

---

(63) voir: H. PUTNAM, *Raison, vérité et histoire* (1981), trad. p. 123.

(64) المرجع السابق، ص126.

(65) المرجع السابق، ص129.

(66) المرجع السابق، ص142.

(67) voir: J. RAWLS, *Libéralisme politique* (1993), trad. p. 76.

الذي يسعى إلى غاياته ومصالحه الخاصة به[68]، في حين يعتبر المعقول بوصفه فضيلة اجتماعية ومشتركة تدفع الأشخاص الذين يُعتبرون متساوين إلى الانخراط في تعاون عادل[69]، وبحسب راول، سيكون العقلاني مرتبطاً إذن بملكة أخلاقية تتمثل في امتلاك تصور عن الخير، في حين سيكون المعقول بالأحرى مرتبطاً بملكة أخلاقية تتمثل في الاحتفاظ بتصور عن الإنصاف[70]، والملكتان كلتاهما يُنظر إليهما بوصفهما متكاملتين ولكن مختلفتين. إضافة إلى ذلك، فإن المعقول يجري تصوره كطريقة لمواجهة "صعوبات المحاكمة" التي هي منبع الخلاف بين أشخاص راشدين[71]، والتي تجعل الاتفاق على نظرية أخلاقية كاملة بعيد الاحتمال، حتى لو لم يوجد سوى نظرية أخلاقية وحيدة صائبة[72].

يعتبر تركيب راول، في الواقع، متجذراً بعمق داخل تقليد فكري يربط الفعل العقلاني بالسعي إلى الخير، المفهوم كمصلحة شخصية أكثر أو أقل أنانية، حتى لو أمكن أن تكون مبررة أخلاقياً. في حين تسعى نظرية العدالة تحديداً إلى اكتشاف الشروط لاتفاق سياسي بين الأشخاص الذين يسعون إلى غايات خاصة بهم ويمتلكون تصورات متباينة عن الخير، وحتى متعارضة عند الاقتضاء. من هنا تنتج الطريقة الشهيرة للموقف الأصلي، ولحجاب الجهل الذي يجعل من المستحيل، وفقاً للمبدأ الثاني للعدالة تعليق تلك المصالح، من أجل ضمان التوزيع الأقل إجحافاً بالأشخاص الأشد فقراً. غير أننا لا ندرك جيداً لماذا يتم تحديد المحاكمة "العقلانية" بالسعي إلى الغايات الأنانية، والمحاكمة "المعقولة" بالسعي إلى العدالة، لأن ربط لفظي "العقلاني" و"المعقول" على التوالي، بالخير وبالمنصف يبدو في الواقع ربطاً مصطنعاً، لأننا لا نتبين، من

(68) المرجع السابق، ص78.
(69) المرجع السابق، ص79.
(70) المرجع السابق، ص80.
(71) المرجع السابق، ص84.
(72) المرجع السابق، ص166.

وجهة نظر اللغة العادية لماذا لن يكون "عقلانياً" السعي إلى توافق عادل، ولماذا لا يكون "معقولاً" الدفاع عن المصالح الشخصية. من الصحيح أن لفظ "معقول" بالإضافة إلى أنه يحمل معنى التبرير الواسع الذي لاحظه بتنام، يعبر عن معنى أكثر تواضعاً، أو أقل تطلباً، وأكثر توافقية، ربما، من استخدام العقل. ولكن هذا اللفظ بعيد عن ألّا تكون له سوى استخدامات ملائمة لأنه يتضمن أيضاً معنى قصور ذهني، وميلاً إلى الاقتصار على تطبيق محدّد للقواعد ـ مثلما تكشف عنه الصيغة الساخرة التي شاعت عام 1968: "لنكن معقولين، ولنطلب المستحيل!".

غير أن المعضلة الحقيقية ستكون بالأحرى، معرفة ما إذا كانت طريقة راول هي أفضل وسيلة للتغلب على التباين الأخلاقي والسياسي الذي ينشأ بين أشخاص يُفترض أنهم "عقلانيون" أو "معقولون" ـ فليس المهم اللفظ في النهاية ـ والذين يكونون حريصين على إيجاد أرضية للاتفاق والتفاهم. نحن نعلم أن فلاسفة آخرين اقترحوا، حول نفس الموضوع إجراءات بالغة الاختلاف. تلكم على الأخص حالة جورجن هبرماس الذي اعتبر أن أخلاقيته في النقاش ستكون شكلاً للعقلانية الإجرائية أكثر فعالية وأقل محدودية ـ بمعنى "قدرة البيانات هنا على أن تكون قابلة للنقد، وللتبرير"[73]. إن أخلاقية النقاش لن تستبعد، بنحو قبلي أي ميدان لتبادل الحجج العقلانية، وهي تفترض ملكة عقلانية شاملة بما يكفي لكي تتيح لكل شخص أن يستلهم منها القبول بأفضل الحجج. وهذا الأمل يمكن أن يبدو بالتأكيد واقعياً إلى حد ما ومبرراً، خلافاً لتشديد راول على صعوبات المحاكمة التي تعيق بقوة الاستخدام المألوف لملكة العقل. ولكن من الممكن التخوف أيضاً من أن هذه الصعوبات ذاتها التي

(73) voir: J. HABERMAS, *Vérité et justification* (1999), trad. p. 43. Sur le débat Habermas-Rawls, J. HABERMAS et J. RAWLS (1996 et 1995), *Débat sur la justice politique*.

تعترض المحاكمة تجعل من الصعب أيضاً التوافق على مسألة العادل. مثلما على سبيل المثال حين يتعلق الأمر بالتوافق على بعض الحريات، مثل حرية الإجهاض أو الولادة المستفيدة من المساعدة، وتعديل قانون العقوبات، والحد من بعض الامتيازات المهنية،أو حتى التأثير على توزيع الثروات بالوسائل الضريبية أو بغيرها، فلكون الاقتصاد ليس علماً دقيقاً، فإن حساب التفاوتات التي تؤمن أفضل حصة للأكثر فقراً يبدو بالأحرى أمراً مشكوكاً به. (انظر الجزء الخامس). ولدينا، مع ذلك، مثال ناصع في نقاشات نهاية أعوام التسعينات التي دارت حول فائدة فرض ضرائب على حركات المضاربة برؤوس الأموال على "صعوبات المحاكمة" الملازمة للاقتصاد السياسي، وليس فقط على المحاكمة الأخلاقية.

سنحاول فيما يلي من هذا المؤلف أن نفسر، بالتحديد، لماذا لا يبدو معقولاً ولا "عقلانياً" التفكير بإلغاء مبدأ التباينات الأخلاقية والسياسية بين الكائنات الإنسانية بأي طريقة من الطرق، ولماذا مع ذلك لا يكون هذا الحد، بالضرورة، عقبة كأداء أمام مشروع حضارة أخلاقية. إن ملكة العقل تقدم في الواقع، من زاوية نتائجها، ليونة وقابلية للمراجعة والتعديل لا يمكن قهرها، وتكفي، بوجه عام، لأن تلغي أحياناً الأسس والتوافقات القائمة الأشد تنفيراً ورتابة، ومنذ الغد أحياناً. ولكن هذه المرونة، أو هذه "اللارتابة" التي تسمح للعقل العملي بالعدول عن قراره حينما يصادف براهين جديدة ليست بالضرورة بذلك العسر التي تبدو عليه إزاء مصير البشرية، إذا ما ظهرت ـ مثلما أكدت سابقاً ـ داخل إطار سلسلة من الإكراهات الطبيعية (بخصوص الخيور والشرور المحسوسة)، والإكراهات الدلالية (بخصوص الصحيح والمغلوط)، ولكن أيضاً الإكراهات المعيارية والأخلاقية (بخصوص استبعاد الجائر بالنسبة إلى كائنات متعقلة). إذ يمكن لمثل هذه الإكراهات، في الواقع، أن تنبه جميع الكائنات الإنسانية التي تدخل في منافسة أو في نزاع، وتتيح لها الفرصة، على هذا النحو: 1-لتصحيح الأشكال الأكثر جوراً وفظاعة من التفاوتات، وعلى الأخص

الأشكال المذلّة والحربية، 2- تركيز الاتفاقات الجزئية والمؤقتة، ولكن الثمينة دوماً، والقابلة لتقديم النفع للأشخاص الأكثر ضعفاً والتي تحمي المجتمع الإنساني من أشكال الاستبعاد الوظيفي التي تميز أنواعاً حيوانية أخرى. ولجعل هذا المنظور أكثر وضوحاً، من المفيد، ربما التوقف الآن عند الصلات التي تربط مبدأ العقل التأملي الانعكاسي بالإدراك الحيواني والإنساني.

الفصل الخامس

العقل التأملي الانعكاسي والإدراك

يندرج انبثاق ملكة العقل داخل التاريخ الطبيعي للنوع الإنساني، ما دام قد مرَّ على الأرض حين لم تظهر فيه بعد كائنات وهُبت العقل، ومع ذلك فليس من المؤكد، بأن هذا الانبثاق التاريخي أو"التطوري" يكفي للكشف عما يكوّن المحتوى الخاص بهذه الملكة، والتي نسميها عادة بمبدأ العقل. ولا تتأتى الصعوبة من أن البشر سيكونون الوحيدين الذين يملكون العقل، لأنه حتى لو بدا من المؤكد بأن البشر هم الكائنات المجهزة بنحو أفضل من أجل التفكير والتعقل، فليسوا، ربما، هم الوحيدون الذين يفعلون ذلك داخل مجموع المملكة الحيوانية. والصعوبة تنتج بالأحرى عن أن مبدأ العقل لا يستند فقط إلى الملكات الإدراكية، بل والى تأملية إنعكاسية لا محدودة تمارس تأثيرها بطريقة عفوية على قاعدة فيض من التمثيلات ("التفكير بما أرى، وبما أسمع، وبما أفكر.." .) ولا يمكن اختزاله منطقياً إلى الأسباب الطبيعية التي تشرط ممارسته.

لقد أحدثت العلوم الإدراكية المعاصرة تخصصاً بدراسة الشروط الطبيعية التي أمكنها أن تسهِّل ظهور القدرات الإدراكية في الحياة الحيوانية والإنسانية، وكانت إحدى موضوعاتها الأشد رسوخاً هي موضوعة "حدوث"الملكات الإدراكية والذهنية على قاعدة الوظائف الفيزيولوجية-العصبية التي مهد لها التطور الطبيعي. وبعد مضيّ نصف قرن على التقدم الحثيث لهذه العلوم يمكن

القول بأن المذهب الطبيعي للإدراك أفلح بطريقة معينة في تفسير، أو على الأقل في أن يجعل من الممكن، على قاعدة وظائف بيولوجية، تصور ظهور تمثيلات إدراكية، انتهى تعقيدها المتزايد في مجرى التطور الطبيعي إلى أن تنعكس عبر تجربة الحياة الحيوانية التي تتعرف إلى العالم الخارجي من خلال قنوات إدراكية[1]. "فتمثل شيء ما" ليس من دون ريب، سوى استغراق البنية العضوية المعقدة داخل مصطخب تجربة الحياة، مسلحة بطاقة تقبلية ذاتية (Proprioceptive) للاستجابة لهذه التجربة وفقاً لروتينات، ولآليات مندمجة داخل مجموع قابلياتها الجسدية (أي البنية العضوية). لهذا يمكننا أن نتخيل بسهولة، مع ذلك أن آلة معقدة جداً، ومستقلة كلياً، وحساسة على الأخص، يمكنها أن تمتلك تجربة من هذا النمط، وانطلاقاً من ذلك، فهي تمتلك العناصر التمثيلية الضرورية لنوع من شعور أولي (Proto-conscience). ونحن لم نصنع بعد آلة من هذا الطراز، ولكن من غير المعقول أن نفلح في ذلك، بإبدالنا، بوجه الاحتمال، المكونات الفيزيائية العادية لناظمة آلية، بمكونات كيميائية تكون قريبة من المكونات التي يمكن أن نلاحظها في البيولوجيا.

ولكن أياً كانت هذه المنظورات فإن التفسير التطوري أو الفيزيولوجي-العصبي للقدرات التمثيلية لم يقدم بعد جواباً عن السؤال الفينومينولوجي حول ماذا يعني بالنسبة إلى بنية عضوية أن تتمثل شيئاً ما، لأن وصف الوظائف العصبية أو التموضعات الدماغية ليست مع ذلك وصفاً للتمثيلات الداخلية، مثلما تتمثلها الذات، فهذه التمثيلات تمتلك، في الواقع محتوى ولوناً يصعب بلوغه من قبل هذا النمط من الأدوات. يمكنكم أن تنظروا مثلاً خلال سنوات داخل دماغ قرد فلن تروا فيه قط تمثيلاته أو أفكاره مثلما يتمثلها هو ذاته! من جهة أخرى، فإن التفسير الطبيعي لا يقدم أيضاً جواباً عن السؤال المنطقي الخاص بالطريقة التي تمفصل بها محاكمة مختلف مكوناتها التمثيلية، كي تستند

(1) voir: en particulier Fr. DRETSKE, *Explaining Behavior, Reasons in a World of Causes*.

إليها بعض القيم الإدراكية، وبوجه خاص قيم الحقيقة،والحال فإن هذه المسألة هي بالتحديد المسألة التي يسمح مبدأ العقل بمعالجتها من حيث المبدأ.

العقل والتأملية الانعكاسية

يتبدى العقل لنا، في الأصل، بوصفه ملكة تأملية انعكاسية لتحليل وتركيب المعطيات الإدراكية التي يمتلكها البشر، وربما كائنات حية أخرى إذا كانت قادرة على امتلاك، ليس فقط تمثيلات عن الأشياء، وإنما تمثيلات عن تمثيلاتها الخاصة ـ وهو التعريف الأبسط للتأملية الانعكاسية (Réflexivité) تفكير يفكر بذاته، أو تفكير ينعكس على ذاته. وخلافاً للإدراك الحسي أو "التقبل الذاتي" (الحركات الصادرة عن منبِّه أو مثير داخل عضلات الكائن)، فإن ملكة تأملية انعكاسية لا تنطبق مباشرة على الأشياء (أو على الذات بوصفها شيئاً) وإنما على المعرفة التي نمتلكها عن الأشياء: فهي تفترض، في الواقع، وانطلاقاً من تجربة حسية مباشرة، استخلاص محتوى مجرد يمكن حينئذ أن يتم وصله بمحتويات مجردة أخرى عبر عملية منطقية. وقد اهتم علماء النفس وعلماء الأخلاق بانبثاق وعي الذات لدى الأطفال ولدى الحيوانات. غير أن وعي الذات ليس سوى حالة خاصة للتأملية الانعكاسية، خاصة بمفهوم الذات، وكل محتوى فكر آخر يتأمل ذاته أو ينعكس على ذاته يمكن أن يوصف أيضاً بأنه تأملي انعكاسي. ويجري الحديث أيضاً، بصدد العقل، عن ملكة تحليل وتركيب، لأن العقل يرتكز على النظر، بنحو منفصل ومجرد إلى محتوى كل معرفة، ولكنه ينظر أيضاً إلى اندماج المحتويات، والأشكال التي تسمح هذه المحتويات بتشكيلها.

غير أن ما قد يبدو صعباً هو الحديث بدقة عما تتكون هذه الملكة التأملية للتحليل أو للتركيب من دون اعتماد وجهة نظر"منطقية"حول موضوعات وعمليات العقل. فلأن المنطق ليس سوى لفظ يوناني وليس لاتينياً، وهو يعني العقل، فقد يُخشى من أن تعريفاً للعقل على قاعدة وجهة نظر منطقية يكون تعريفاً دائرياً. بالإضافة إلى ذلك، فإن العقل، عملياً، لا يتميز كثيراً عن المنطق إلا فيما يتعلق بالوضع الاجتماعي (فهناك مجريات للمنطق وليس هناك مجريات

للعقل)، أو فيما يتعلق بالنحو (فنحن نقول مثلاً لدينا "دافع" للسلوك، وليس "منطقاً" للسلوك) على الرغم من أن هناك "منطقاً للفعل" والكلمتان كلتاهما لا تفعلان شيئاً في الظاهر سوى توفير مصير مختلف لاشتقاقين اثنين يفيدان مفهوماً مشتركاً. أما بشأن توضيح كيف نعرف بأن البشر يمتلكون العقل ـ أو بعبارة أخرى، بأنهم عقلانيون أو معقولون ـ فليس من الممكن القول بأنهم كذلك لأنهم يعقلون، لأن ذلك سيكون تعريفاً دائرياً أيضاً، وإذا حاولنا جمع معارفنا حول المواقف التي يتجلى داخلها العقل يمكننا التفكير بأستاذ للرياضيات يقدم برهاناً لفرضية، أو بصياد يقتفي أثر طريدته، أو بمواطنين عاديين يخوضون نقاشاً سياسياً. والحال، فإن هذه المواقف الثلاثة غير القياسية لا تتطابق مباشرة مع التشخيص المعتاد للطابع الإنساني للعقل بوجه خاص: لأنه ليس هناك بالتأكيد أي أستاذ رياضيات لدى الحيوانات، في حين نجد لديها بالمقابل صيادين ماهرين جداً، ولا يتردد بعض علماء الأخلاق المعاصرين من دون ريب في أن يروا نقاشات سياسية في حك البراغيث لدى الرئيسات.

لتحديد ما هو العقل، ينبغي إذن التحدُّث أكثر عما يشكل الطابع العقلاني أو المنطقي لتفكيرٍ حول التمثيلات، والحال فإن الطريق الأوضح هنا هو ملاحظة أن البشر، يُفترض أنهم يملكون العقل لأنهم يتساءلون عن أسباب الأشياء التي يعرفونها. وليس المحتوى الإدراكي البسيط هو ما يشي بملكة العقل في الواقع وإنما التساؤل حول شيء ما، والذي يتيح إظهار الوسيط المجرد للعقل، أو للعقول، بين الموضوع وبين الشخص المعلِّل. وبنحو أكثر دقة أيضاً، يمكن القول بأن الشكل النحوي للسؤال، لماذا، أو بوجه الاحتمال، كيف، هو الذي يحدد العقل أفضل تحديد. فمن زاوية ممارسة ملكة العقل، لا يبدو، مع ذلك بأن هناك فرقاً جوهرياً بين السؤال لماذا والسؤال كيف ـ فالأول يبحث بالأحرى عن "السبب" ربما بطريقة طموحة جداً، والآخر يبحث عن"السيرورة" بطريقة أكثر تواضعاً بقليل ـ غير أن السؤالين كليهما يحاولان دمج الظاهرة المعنّية داخل لوحة، هي في آن معاً منطقية، وتسلسلية (Séquentiel) (أي على صعيد الترابطات) تجعل الظاهرة معقولة (مدركة بالعقل). أما بالنسبة إلى

الأسئلة: من، وماذا، وأين، ومتى... والتي تسمح بملء مواقع المحمولات، فهي ليست، في الواقع سوى شروط أولية للسؤال: لماذا.

يسمح هذا الدور البارز للسؤال لماذا في استخدام العقل، يسمح بفهم لماذا لا يكون ممكناً الحديث عن العقل أو تعريفه دون اعتماد وجهة نظر منطقية أو عقلانية. لأن الملمح الجوهري للعقل يكمن، تحديداً في القدرة على وضع محتويات التفكير في علاقة مجردة بعضها بالبعض الآخر. والبشر وحدهم من بين كل الكائنات المعروفة هم الذين يمتلكون هذه القدرة في حدها الأقصى. والواقع أنه لا يكفي امتلاك ملكات توصف بـ"الإدراكية"، أعني إظهار سلوك قصدي (يسعى نحو غاية) ومحكم (يُصحح مسعاه) تجاه محيط محدد، أو استخدام لغة وصفية، مثل اللغة التي تمتلكها أنواع حيوانية عديدة، بل وحتى تمييز الحالات الإدراكية عملياً لدى نوع متجانس ـ أو مثلما يقول علماء النفس، امتلاك "نظرية للنفس" ـ أقول لا يكفي كل ذلك من أجل امتلاك ملكة العقل. بل يلزم، بالإضافة إلى ذلك، أن نكون قادرين على إجراء عملية تأملية انعكاسية للفصل بين حالة إدراكية معينة وبين محتوى مجرد ينطبق على تلك الحالة الإدراكية، ويمكنه حينئذ أن يقترن بمحتويات مجردة أخرى، على غرار مركبات تصورية، فواعل أو مكممات منطقية (ج. مكمم: محدد للكمية)، أعداد أو أشكال هندسية، كي يتخذ هو ذاته (أي المحتوى المجرد) معنى أو قيمة إدراكية. من دون هذه العمليات التأملية الانعكاسية لتجريد الحالات الإدراكية المباشرة فإن الشكل المنطقي للنماذج الاستدلالية (إذا كان لدينا p كوسيلة إلى q وp فيكون لدينا حينئذ q الذي يسمح بالاستدلال العقلاني، سيكون عصياً على البلوغ فعلياً من قبل بعض الكائنات الحية، لأن هذا المحتوى المجرد وحده لـ p أو لـ q هو الذي يجعل المحاكمة متصوَّرة وممكنة. من الممكن الافتراض دوماً، مثلما فعلت العلوم الإدراكية، بنحو معتاد، بأن هناك استدلالات ضمنية ولاشعورية داخل سلوك العديد من الحيوانات ـ على غرار سلوكاتها في مطاردة فرائسها مثلاً ـ ولكن لكي نستبعد فرضية المطابقات الوظيفية اللاإرادية ونؤكد الحضور الفعال لشكلانية للنماذج الاستدلالية، فنحن

بحاجة إلى تجارب من نوع خاص، على غرار تلك التي يستخدمها علماء النفس البياجيين (نسبة إلى بياجيه) لدى الفتيان الصغار أو لدى القردة، والتي لاتكون نتيجتها دائماً أحادية المعنى. من الممكن، في الواقع، أن يكون هناك عمليات تصنيف (للألوان) و(الأشكال...) لا تستند إلى استدلالات، بحسب الأصول، وإنما إلى مجرد إجراءات إدراكية حسية[2].

بالمقابل، ففي داخل حياة كائن بشري راشد، لا يساورنا، بوجه عام، أي شك بصدد ظهور هذه الشكلانيات، بطريقة ضمنية أو لا شعورية على الأقل. فحين أرى على سبيل المثال شجرة فقدت أوراقها، لا اكتفي بملاءمة سلوكي "إدراكياً" ـ بادئاً بسلوك خلاياي العصبية ـ مع ما يتبدى كبداية للخريف، ولكنني أعلم، بطريقة تأملية انعكاسية بأن هذه الواقعة تشارك مختلف مجاميع الوقائع الفيزيائية، والبيولوجية، أوالمناخية التي يمكنني أن أجمعها بمساعدة روابط منطقية، وعلى الأخص داخل المجموع المنضوي تحت مفهوم الخريف الذي يؤلف بين: توقف النمو النباتي، و قصر ديمومة النهارات، و رطوبة الجو، ويسمح لي بإجراء جميع أنواع الاستدلالات العقلانية، كالعودة إلى المدارس مثلاً، أو الدعاية التجارية لعيد جميع القديسين (إذا كان الخريف يتضمن العودة إلى المدارس أو عيد جميع القديسين) كذلك، إذا ما بينت لي نظرة إلى فطور غير معروفة بأنها صالحة للأكل، فأنا لا اكتفي بملاءمة أو عدم ملاءمة سلوكي مع ما توحي به نظرتي، بأن ألتقط الفطور مثلاً وآكلها، ولكنني أتخذ الاحتياطات أيضاً كي أربط ما تقدمه نظرتي لخبراتي بعلم الفطريات الذي ألمّ به، ولأفعالي الحميمة المعتادة كي أقرر، أو لا أقرر بأن أمنحها ثقتي.

إن العمليات التأملية الانعكاسية التي يمكننا معاينتها في هذه الأمثلة من النشاط العقلي تسمح بتحديد خواص التحليل والتركيب التي تميز العقل، من دون المجازفة بأي دورانية، لأنها (أي الخواص) تقدم توضيحاً حول نهج معين

(2) voir: J. PIAGET et B. INHELDER, *La Psychologie de l'enfant*.

يشرط كل استخدام للعقل، من دون أن يكون مجرد معادل لغوي له. والتفكير هو في الحقيقة نهج عقلي يتكون من إفراغ كل حالة إدراكية من امتلائها المحسوس بغية إدخالها في نسق من الروابط المجردة لا يكون مماثلاً لاستمرارية التجربة المحسوسة، بل هو بالتحديد ما يدعى بنظام العقل، أو إذا ما فضلنا الجذر اليوناني، نظام المنطق، فضلاً عن ذلك لا ينبغي الخلط بين هذا النظام العقلي أو المنطقي، وبين النظام، أو التقنيات الخاصة التي نسميها "المنطق"، لأن العقل أو المنطق بالمعنى الأعم لا يخص المنطقي أكثر مما يخص أي مفكر عقلاني. من جهة أخرى، فإن اللغة، مثلما يعرف كل واحد منا، هي التي تسمح بتثبيت مختلف المداخل إلى هذا النظام العقلي، بواسطة الموضوعات المتغيرة، والألفاظ التصورية، وقواعد الترابط بين الألفاظ والجمل. وليس من المستبعد بالتأكيد وجود أفكار دون لغة ملفوظة أو رمزية، ولكن مسألة معرفة ما إذا كان بمقدور نظام العقل أن يستمر، أو أن بإمكانه أن يظهر مستقلاً عن اللغة، تـثير بعض الصعوبات، لأن الروابط المجردة التي يكتشفها التفكير لا يكون لها وجود مادي، وسيكون من الصعب تعيّنها من دون إشارات لغوية تضمن حضورها المحسوس ـ على غرار الإشارات التي أكوّنها مثلاً الآن بملامس ناظمتي الآلية ـ ولا يمكن القول، بحال من الأحوال بأن الروابط العقلانية أو المنطقية "توجد" بنفس الصفة التي توجد بها الأشياء المحسوسة، أي على شكل أشياء يمكن تمييزها بأعضاء الحواس، ومن هنا تنبع أهمية اللغة، بالإضافة إلى الوظائف العصبية، من أجل إعطاء هذه الوظائف أساساً مادياً. غير أن هذا "العجز" في النظام العقلي على المستوى المحسوس يجري تعويضه من خلال جوهر منطقي، ما إن تم اكتشافه حتى بدا أزلياً، أو على الأقل هو من بعد الزمان والمكان بحيث كان هناك وسيكون هناك كائنات قادرة على تصوره.

مبدأ العقل التأملي الانعكاسي

إن تعذر العثور على أساس نهائي للمنطق وللرياضيات، والتناقض الكانطي

بين العقل النظري والعقل العملي، والقياس المقارن بين الأسباب والعلل، والنقاش حول الغايات الأكثر عقلانية للفعل وضعت موضع الاتهام، بطرق مختلفة، وحدة العقل التي لم يعد بإمكانها، في الظاهر، ضمان تنظيم استنتاجي وحيد لمختلف ميادين التطبيق، غير أن بوسعنا افتراض أن المبدأ الليبنتزي (نسبة إلى ليبنتز) عن العقل الكافي لا يزال عاماً وشاملاً بما يكفي لكي يُطبق على أي ميدان من ميادين الموضوعات، حتى ولو كان ينبغي دائماً توضيح كيفياته الخاصة حينما يُطبق على موضوعات بمثل هذا الاختلاف كالمنطق، والعلوم الطبيعية، أو الأخلاقية أو الفعل الإنساني.

وعلى الرغم من أزمة الأسس، فثمة، في الواقع فكرة واضحة تقريباً عن العقل "المنطقي" ـ لو أمكن أن نسمح لأنفسنا بمثل هذا الحشو ـ والذي هو بكل بساطة المنطق الصوري، الذي تتمثل خصوصيته في بناء نماذج، والسماح بنقل قيم الحقيقة إلى داخل صيغ متينة التركيب وخاضعة لمختلف المقتضيات (عدم التناقض، عدم الابتذال..) ولأن المناطقة دائبون، رغم كل شيء، على إيلاء الثقة لمبدأ العقل فإن بوسعهم التفكير بمختلف المناورات بغية التكيف مع الشكوك التي تضغط بثقلها على أسس المنطق والرياضيات. ونحن نمتلك من دون ريب، فكرة أقل وضوحاً بقليل عن العقل التجريبي بسبب بعض الألغاز التي تحيط بالاستقراء[3]، وبنظرية الحقيقة[4]، ولكن رغم أن هذه الفكرة أقل وضوحاً، فهي فعالة تماماً داخل العلوم التجريبية والاستقرائية، حيث أن بوسع أي عالم أن يتصور بعض الشروط التي يمكنها أن تدحض أو تؤكد فرضياته، وهو ما ينطوي على استخدام محاكمة صورية، وملاحظة ما إذا كانت الحالة المرتقبة، تظهر أم لا، في الواقع، بغية تقييم مختلف مكونات هذه المحاكمة. ونحن نملك هنا، بالإضافة إلى ذلك مبدأ عقلانية ينُسب إلى كارناب وهامبل هو

(3) voir: N. GOODMAN, *Faits, fictions et prévisions* (1955).

(4) voir: M. A. E. DUMMETT, *Truth and other Enigmas*.

مبدأ "افتراض جملة المعطيات الجاهزة من أجل محاكمة استقرائية[5]، لا تختص فكرته بالمحاكمة العلمية، ولكنها قد تختص، بنحو مفيد جداً، بالمسائل العملية الملازمة للحياة الاجتماعية العادية"[6].

أخيراً، فإن تطبيق مبدأ العقل الكافي على الأخلاقية، وعلى الفعل الإنساني لا يبدو أقل وضوحاً في جوهره، على الرغم من الصعوبات التي أثارها التقليد الكانطي والفتجنشتايني فهو يتطلب (أي تطبيق المبدأ) مع ذلك، مثلما رأينا، الأخذ بالاعتبار، بالإضافة إلى الواقع المادي للفعل، المحاكمة التي يمكن أن يطبقها فاعل الفعل إذا كان هو نفسه قادراً على التأمل الانعكاسي. وبعبارة أخرى، فإن مبدأ العقل المطبق على كائنات تمتلك عقولاً ينبغي أن يصاغ أيضاً كمبدأ أعلى مستند إلى علل السلوك الحاضرة لدى الذات الفاعلة. وهكذا فإن ما يمكن تسميته بمبدأ العقل التأملي، ليس مختلفاً، جوهرياً عن المبدأ الليبنتزي عن العقل الكافي: "لاشيء يكون دون سبب" الذي يمكن تطبيقه على أي ميدان نظري أو عملي، والذي يقرنه ليبنتز دائماً بالقانون المنطقي المسمى قانون عدم التناقض: "لا يجوز أن يكون الشيء p وليس p" وهو اقتران أهمله هيدغر مع ذلك. وببساطة إذا أردنا أن نحدد البعد التأملي الانعكاسي في هذا المبدأ، فعلينا أن نفصله عن التمييز ما بعد الكانطي بين العقل "الخامل" الذي يمكن أن نجده لدى أي موضوع من موضوعات الطبيعة، وبين عقول الفعل التأملية و"المستقلة" التي نجدها فقط لدى الكائنات التي يمكن أن تفكر بحركاتها، وبحالاتها الإدراكية الخاصة، أو بحركات وحالات الآخرين والتي هي من أجل ذلك تحديداً، ملكة العقل. وحينما نتحدث عن الاستقلالية العملية للذوات الإنسانية، فلسنا بحاجة، مع ذلك إلى أن ننسب إليها استعداداً خفياً، تكون هي

---

(5) voir: C. G HEMPEL, *Aspects of scientific Explanation,* p. 397-403; Cité par D. DAVIDSON, dans *Actions et événements,* p. 64.

(6) يحدد بعض المؤلفين هذا المبدأ بالقول بأن أفضل حكم هو الذي يأخذ باعتباره جميع الأسباب الجاهزة. انظر P. FOOT, *Natural Goodness.*

الوحيدة التي تمتلكه، بل أن نبيِّن ببساطة واقع أن البشر ليسوا فقط موضوعات طبيعية يُطبق عليهم مبدأ العقل، بل كائنات يمكنها هي ذاتها أن تستخدم هذا المبدأ كي تفكر وتعدل بالتالي، سلوكها الخاص[7].

يضم مبدأ العقل التأملي الانعكاسي إذن، على الأقل العناصر الثلاثة التالية: 1- فصل، وتجريد المحتويات الإدراكية داخل التجربة المباشرة. 2- الانفتاح الجوهري للسؤال لماذا: فإذا لم يكن هناك شيء من دون سبب، فلا يجوز لنا مطلقاً أن نوقف السؤال: لماذا. 3- إن الوسيلة التي تضمن صوابية الجواب الاحتمالي عن هذا السؤال، هي بكل بساطة قانون عدم التناقض، أو إذا أردنا الأخذ بالاعتبار الارتباك المنطقي المعاصر: أسبقية مبدأ عدم التناقض الذي يستند إليه، على الأقل الجزء الأعظم من العمليات الاعتيادية للمنطق[8]، وصوابية المحاكمة العادية. وإذا كانت القاعدة العامة للمبدأ الليبنتزي للعقل الكافي: "ابحث عن أسباب الأشياء، ولا تقع في التناقض "(ما دام أنه "لاشيء يكون من دون سبب") فإن القاعدة الأساسية لمبدأ العقل التأملي الانعكاسي ستكون بدورها:

---

(7) مبدأ العقل التأملي الذي أتحدث عنه هنا أشد اتساعاً من العقل التأملي لـ Nabert والذي يتعلق جوهرياً بالوجدان الأخلاقي للذات، لأن الظاهرة التأملية تبدأ في الواقع منذ أن يتم فصل المحتوى الإدراكي عن التجربة المحسوسة لكي يتفحص ذاته.

(8) تعرضت عمومية وضرورة مبدأ التناقض للاتهام من قبل مناطقة غير تقليديين، يسمون، المناطقة "اللااتساقيين" والذين فهموا البيانات المتناقضة كحلقة مربعة (انظر N.C.A. DA COSTA, *logiques classiques et non classiques essai sur les fondements de la logique*) فالمنطقي Jan LUKASIEWICZ بين في الواقع أن البراهين الكلاسيكية لأرسطو، أنطولوجياً: لا يمكن لموضوع أن يمتلك وألّا يمتلك خاصية بعينها، ومنطقياً: إن برهانين متناقضين حول هذه الخاصية لا يمكن أن يكونا صحيحين في آن معاً، وسيكولوجياً: إن يقينين متناقضين لا يمكن أن يوجدا معاً في ذهن واحد، ولا يشكلان دليلين مقنعين. ونحن نسلم مع ذلك بأن مبدأ التناقض يحتفظ بقيمة أخلاقية وعملية بالغة الأهمية، وأقل ما يمكن قوله هو أن هذه القيمة العملية ينبغي أن تغطي الجزء الأكبر من العمليات المنطقية أو على كل حال جميع العمليات المتعلقة بالمحاكمة العملية الجارية التي تظل البراهين الأرسطية صحيحة بالنسبة لها.

"اسأل نفسك عن أسبابك وعن أسباب الآخرين، ولا تقع في التناقض".

يمكن لهذه القاعدة الأساسية للعقل التأملي أن تنطبق، في الواقع، على جميع ميادين الفعل وعلى التجارب القابلة لحشد وتعبئة ذكاء الذوات الإنسانية ـ حينما تتساءل هذه الذوات، على سبيل المثال، عن مشاعرها تجاه الآخرين، أو العكس، وهو ما يكون بالنسبة إلى الجميع، وحتى للأشد حماقة، ميداناً مفضلاً لاستخدام وتطبيق العقل التأملي.

النظرية الوحداتية للإدراك والعقلانية

حينما نعيد تعريف مبدأ العقل التأملي الانعكاسي بهذه الطريقة المتواضعة، أو كما يقال "الانكماشية" فإن هذا المبدأ يبدو، في الواقع مجهزاً تجهيزاً كافياً للتصدي لأزمة الأسس النظرية و العملية للعقل، مادام أنه يتنازل، تحديداً، عن كل طموح جوهري، ويكتفي بتسجيل ووصف قدرة فعالة، يمكننا تطبيقها، بنحو مفيد، على كافة الموضوعات الطبيعية والاجتماعية، وسيكون من عدم الإنصاف، بالإضافة إلى ذلك وضعه موضع الشك. والحال، فإن بمقدوره لنفس السبب أن يصمد أيضاً لهجمات النظريات الطبيعية المعاصرة حول الإدراك، على غرار تلك النظريات التي تستند إلى الطابع المجزأ أو "الوحداتي" (Modulaire) (المكون من وحدات) لمختلف الوظائف الأساسية للعقل العملي بغية توجيه الاتهام جذرياً إلى الوحدة المفترضة لملكة العقل، وبالتالي، إلى استقلالية المبدأ الذي يكوّن هذه الملكة. وهذه النظريات تعتبر العقل، في الواقع، كمجموع من وحدات وظيفية مجردة من وحدة منطقية[9]، حيث يخلق نشاطها المتوازي الانطباع بوحدة نحصل عليها حين نفكر، وتقنعنا بوجود ملكة

(9) voir: en particulier J. H. BARKOW, L. COSMIDES et J. TOOBY, *The Adapted Mind, Evolutionary Psyhology and the Generation of Culture;* P. CARRUTHERS et A. CHAMBERLAIN (éd.), *Evolution and the Human Mind, Modularity, Language and Meta-cognition.*

واحدة للعقل. وهذه الوظائف الوحداتية تضم وظائف إدراكية حسية، على غرار وظائف التعرف إلى الأشكال أو الوجوه، مثلاً، ولكنها تضم أيضاً وظائف لغوية، وتقنية، ومنطقية، ونفسية، أو ما فوق نفسية، تعتبر كل منها كوظيفة منفصلة. وتستند إحدى الحملات النقدية الأشد حدة ضد فكرة ملكة عقلية وحيدة، تستند، على سبيل المثال، إلى التجارب السيكولوجية الإدراكية التي تكشف عن أداءات مختلفة جداً لدى استخدام الشكلية المنطقية للاستدلال، وفقاً لمحتوى هذه الاستدلالات ـ الاستدلالات التي تناولت حالات انتهاك القواعد و"العقود الاجتماعية" ـ كانت في الظاهر محكمة أكثر بكثير من الاستدلالات الصورية الصرف[10].

تستند النظريات الوحداتية (Modularistes) للإدراك، في الأصل، إلى نماذج حسابوية (Computationnalistes)، وعلى الأخص ترابطية (Connexionnistes)، وإلى النجاحات المتحققة في نمذجة (Modélisation) السيرورات الإدراكية الحسية، مثل الإبصار، على قاعدة أواليات وحداتية[11]. وعلى صعيد نظري فإن النموذج الشومسكي على الأخص عن التدرب على اللغة عند الطفل الصغير، انطلاقاً من ميل فطري، ومتخصص، هو الذي يُستخدم كخلفية لهذه المقاربات. وبنحو أشمل فإن نظرية الوحدات الإدراكية تندرج داخل استمرارية ما سمي في نهاية السبعينيات بـ"الوظائفية الإدراكية (Fonctionnaliste). فقد اقترح هذا التيار حينذاك حلاً هو في آن معاً، مادي وليس اختزالي (Réductionniste) للغز العقل، مصوراً الدماغ كحاسب ذي أداء بالغ التفوق منكب على معلومات عن العالم الخارجي. ومع ذلك فقد جرى التخلي عن الوظائفية الإدراكية اليوم من قبل منظرين مثل بتنام وفودور اللذين كانا أول من فعل ذلك من بين المنظرين لأنه بدا من المستحيل إيجاد قواعد حسابية عامة من أجل الاستقراء أو التدريب

(10) voir: L. COSMIDES et J. TOOBY, *«Cognitive Adaptations for Social Exchange»*. Aussi D. PAPINEAU, *«The Evolution of Knowledge»*.

(11) voir: J. FODOR, *La Modularité de l'esprit* (1983).

على اللغة[12]. كما رفض مؤلفون آخرون، وفلاسفة، وعلماء في وظائف الأعصاب بقوة النموذج الحسابي متذرعين بأن كيمياء الدماغ ليست بحاجة إلى أن تتخذ شكلاً حسابياً لكي تؤدي وظائفها الإدراكية[13]. يكمن عيب النموذج الحسابي للعقل في الواقع، في ابتذال قدرات الاستدلال، بتعامله ـ داخل إطار ما ليس سوى صورية منطقية في الواقع ـ مع كل تعاقب وظيفي للسلوك على أنه النتيجة لمحاكمة شعورية أو لا شعورية، حيث لا شيء يدل على وجودها ضمن سلوكات إنسانية أو حيوانية معينة. وهكذا فإن النظرية الحسابية للعقل ليست، على الأرجح سوى مجاز، محكوم عليه بالزوال.

ولكن، أياً كان الطابع الحسابي للإدراك الحيواني والإنساني، أو لم يكن، فمن الممكن استخلاص دليل على طابعه التكيفي الواسع (أي الإدراك)، من أجل اعتبار التمثيلات العقلية، بل وحتى امتلاك المفاهيم كـ"قدرات" وكإجراءات مخصصة لمعرفةٍ ولتمييزٍ منتخبين في مجرى التطور الطبيعي[14]، ومجردين من كل وحدة أو محتوى منطقي أصلي ـ وهو ما كان، بالتحديد افتراض نظرية الوحدات الإدراكية. والواقع أن فكرة وحداتية العقل ذاتها، بمعنى مجموع استعدادات متخصصة مرتبطة بميادين إدراكية، وبممارسات خاصة، جرى تقديمها من قبل جيري فودور في كتاب شهير صدر عام 1983 يحمل هذا العنوان. ولكن في حين احتفظ فودور دائماً بمسافة إزاء "الوحداتية الكثيفة"[15]، والتي، برأيه، لا تفسر الوظائف الأشد "شمولية" للعقل والمسماة" تجميعية (Abductives) والتي تقوم على معالجة المعارف المتحدرة من مختلف الميادين، فقد استعيدت الفكرة الوحداتية، وبنحو ممنهج، من قبل علماء نفس وانتروبولوجيين إدراكيين في إطار تصور داروينى جديد حول وظيفة

---

(12) voir: H. PUTNAM, *Renewing Philosophy,* chap. I.

(13) voir: G. M. EDELMAN et G. TONONI, *Comment la matière devient conscience* (2000).

(14) voir: R. G. MILLIKAN, *On Clear and Confused Ideas.*

(15) voir: J. FODOR, *The Mind Doesn't Work This Way.*

العقل، والذي بحسبه، فإن الوحداتية الإدراكية سيجري اصطفاؤها في مجرى التطور لكي تستجيب لضغوط تكيفية[16]. وقد بدت الداروينية الجديدة الإدراكية حينئذ كطريقة بارعة، بنحو خاص، لمواجهة صعوبات النظرية الحسابية، لأنها يمكن أن تترك مفتوحة المسألة الحساسة حول طرائق معالجة الإدراك العصبي للمعلومات الواردة من العالم الخارجي، كي لا تركز اهتمامها إلا على الوظائف التكيفية التي سيكون بمقدور الإدراك أن يمارسها في مجرى التطور الطبيعي.

على مستوى تجريبي، جرى اليوم دعم الأطروحات الوحداتية، بقوة في الواقع، عبر العديد من الأبحاث حول علم نفس الأمراض الإدراكية، على غرار فقد الذاكرة، مثلاً أو العيّ (فقد القدرة على الكلام وفهم معنى الكلمات) أو العمه الثغري[17] (فقد القدرة على تمييز أشكال الأشياء والأشخاص والإدراكات الحسية)، وعبر الملاحظة المباشرة التي تسمح بظهور صور عقلية داخل مناطق الدماغ التي تنشط لدى أداء بعض المهمات. ويبدو من المسلم به اليوم، بنحو واسع، لدى علماء النفس بأن عدداً معيناً من الوظائف الإدراكية للرئيسات تكون مرتبطة بالفعل بأواليات يمكن الافتراض بأنها "وحداتية" وفطرية بنحو جزئي، على الأقل، غير أننا حينما نتحدث عن "الوحدات" فنحن لانقول شيئاً مهمّاً على الأكثر إلا حينما نؤكد بأن الإدراك يرتكز على وظائف مختصة، لأنه خارج الخرائطيات المنحدرة من الصور العقلية، والتي تكون في الواقع بالغة الدلالة، فليس لدينا عنصر محدد جداً بخصوص البنية البسيكو-كيميائية للوحدات. وفي حين أنه يصعب علينا اليوم في ميدان البيولوجيا أن نربط السلوكات الوظيفية بجينة وحيدة خاصة، فنحن لا نرى بوضوح ما الذي يكسبه علم النفس حينما يريد في أن يقرن محلاً جينياً وحداتياً وحيداً بكل وظيفة مختصة ـ حيث تبدو

(16) voir: J. H. BARKOW, L. COSMIDES et J. TOOBY (éd.), *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*.

(17) voir: les recits classiques de O. SACKS, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales*.

هذه الفكرة مع ذلك متناقضة مع المرونة القصوى للوظائف العصبية[18]. فضلاً عن ذلك، فنظراً إلى الثبات الشكلي لطرائق المحاكمة ـ الذي يوضحه، مبدأ العقل بدقة، فنحن لا نرى بوضوح بِمَ تمنع النتائج البسيكو-عصبية من اعتبار ملكة العقل ملكة منطقية عامة. فالطابع العام والتأملي للمحاكمة يكفي في الواقع لتمييز الوظائف النفسية الأولية التي يمكنها أن تتأثر بالحالات العضوية، أو السوية أو المرضية. ومن الأفضل، هنا، أيضاً، أن نتجنب خلط الأمور: فمن جهة القدرات الفعالة للمحاكمة لدى هذه الذات أو تلك، وفقاً لهذا الميدان أو ذاك من ميادين الموضوعات التي ترتكز، بوجه الاحتمال على الخصوصيات العضوية العصبية، ومن جهة أخرى ملكة أعظم تجريداً مرتبطة بنهج تأملي انعكاسي، حيث أن معناه الوحيد هو في آن معاً سهل البلوغ، وقابل للتحويل، ويمكنه أن يوضع موضع الاستخدام بكافة أنواع الطرق من قبل الذوات.

يمكننا أخيرا أن نضيف بأن هجمات التيارات الوحداتية ضد وحدة ملكة العقل إذا كان ينبغي التسليم بها فسيكون عليها أيضاً أن تبين وضع الأدوات المنطقية التي يستخدمها الإدراكيون أنفسهم بطريقة لا وحداتية، ماداموا يطبقونها على كل أنواع الموضوعات والمواقف. ونحن لا نرى بوضوح بوجه خاص، ما الذي نجنيه من تخيل وحدة قياس للسؤال لماذا، الملازم لمبدأ العقل الكافي، أو وحدة قياس لقانون عدم التناقض المنطقي أو حتى وحدة قياس لفهم في علل السلوك. من الصحيح أن علماء النفس الإدراكيين أثبتوا، بصدد الموضوع الأخير قدرة البشر والحيوانات على إدراك الفرق بين الموضوعات الفيزيائية، وبين الكائنات التي وُهبت قصدية عملية، وأن عدداً من هؤلاء العلماء اعتقدوا بأن التعرف إلى الحالات العقلية للآخر ترتكز على قدرات محاكاتية آلية ستكون، في آن معاً، عضوية وفطرية، ولكن حتى إن كانت هناك آليات لا إرادية من هذا النوع، وهو ما يبدو محتملاً اليوم، فإن هذه الآليات لا تضع قط موضع الشك الوحدة والاستقلالية المنطقية للأسئلة حول علل السلوك، من

(18) voir: G. M. EDELMAN et G. TONONI, *Comment la matière devient conscience*.

نمط، أي خير أو أي شر يسعى إليه؟ أي خير أو أي شر، ينبغي السعي إليه؟ والتي يحتفظ كل إنسان بإمكانية التفكير بها، أياً كانت آلياته الإدراكية اللاإرادية الخاصة، محاكاتية، أو غير ذلك.

والواقع، أن إحدى أفضل الطرق لتعيين ملكة العقل لا تزال بالتأكيد، بتحديدها إزاء ما يخضع لها، على هذا النحو، يمكننا القول بأن جميع الأفعال الإنسانية تمتلك قاعدة إدراكية، مادام أنه ليس بوسعنا التصرف دون أن يكون لدينا معرفة معينة بالأمور التي سنـتصرف بها أو بصددها. ولكن ليس هناك أي سبب للاعتقاد بأن جميع النشاطات الإنسانية ستكون عقلانية (بالمعنى التأملي). ذلك لأن الحيوانات التي تمتلك هي أيضاً قابليات إدراكية معينة، لا يُعرف عنها بنحو خاص بأنها تعقل كل ما تفعله. يمكن أن نستخلص من هذه الملاحظة الخلاصة النهائية، بأن ملكة العقل غير موجودة، ولكن يبدو من المعقول أكثر محاولة النظر إلى الأمور عبر التمييز بين النشاطات العقلانية وغير العقلانية. هناك، مثلاً، لدى الحيوانات البشرية أو غير البشرية كثرة من الآليات اللاإرادية الإدراكية المرتبطة بالفعل: الانتقال، والتغذية، والتعرف إلى المحيط، والتعارف المتبادل، والتزاوج، والتآلف، والمواجهة، والتي ليس من الصواب مسبقاً وضعها في حساب ملكة عقلانية عامة، والفرضية الوحداتية (القائمة على تقسيم العقل إلى وحدات) تبدو ملائمة تماماً لتوضيح هذا النوع من الاستعدادات، بأشكاله الأكثر عفوية على الأقل، ومن الممكن إذن فعلاً قبولها، حتى دون الإعلان عن أصل "الوحدات القياسية" العملية، التي يكون بعضها ثقافياً بكل وضوح ـ فالآسيويون، مثلاً لديهم ربما "وحدة قياسية" لإمساك العصا، في حين أنه كان لا بدَّ من مرور بعض الوقت كي يكتسب الراشدون الغربيون هذه الوحدة. بالمقابل فإن الفرضية الوحداتية يبدو من الصعب حقاً استخدامها إذا أردنا تطبيقها على أشكال أشد اصطناعاً لهذه القابليات الأولية أو بنحو أعم، على نوع هذه المعرفة عن العالم التي نجدها داخل العلوم والفلسفة. في هذه الحالات يبدو من الأبسط بكثير افتراض قابلية عقلانية وحيدة تنطبق، مع اختلافات فردية وثقافية، على مختلف أنماط الموضوعات.

يمتلك العديد من النشاطات الإنسانية، وعلى الأخص، الأكثر شيوعاً منها تمتلك، بوجه الاحتمال وضعاً متوسطاً، لأنها تبدو موجّهة بنحو واسع، وظيفياً، وحتى عضوياً، من قبل الموضوعات التي تُطبق عليها، في الوقت الذي يكون لها أصل تأملي غالباً، ولكنه لا يكون بالضرورة تحت تصرف الممارسين لهذه النشاطات. فثمة قسم كبير من الناس يجهلون مثلاً أواليات الموضوعات التقنية "المجهزة بمحرك"، التي يستعملونها يومياً: كالسيارات، والتلفازات، والمصاعد، والهواتف المحمولة. غير أن حداً أدنى من التدريب يكفي غالباً لخلق القابلية المنشودة. وهذا ينطبق أكثر أيضاً على الموضوعات التقنية (غير المزودة بمحرك)، مثل الثياب، والمساكن، والمواعين المطبخية التي تختلط أكثر أيضاً بموضوعات الطبيعة. أما بصدد معرفة الموضوعات الطبيعية "حصراً" بما فيه جسدنا وأجساد الآخرين فهي تتعلق بنحو واضح باستعدادات فطرية، ولكن أيضاً باستعدادات ثقافية، يمكنها أن تتطور، وتُستخدم دون أدنى تفكير عقلاني. وثمة نظرية سوسيولوجية معاصرة من أكثر النظريات نفوذاً هي نظرية بيير بورديو[19]، استندت، مع ذلك، إلى الوجود المؤكد لهذه المهارات العملية، والقابليات الجسدية. التي تسمى: "السلوكات المكتسبة" كي تعارض، بنحو جذري جداً دور العقلانية العملية داخل النشاط الإنساني العادي. والواقع أن هذه السلوكات المكتسبة تسمح للذوات الاجتماعية في الواقع بممارسة سلوكات تبدو في ظاهرها منظمة ومتلائمة ليس فقط مع الموضوعات التقنية أو الطبيعية، بل وأيضاً مع كافة أنواع الأوضاع المؤسساتية، في حين أنها لا تتطابق مع أي قاعدة، ولا مع أي تفكير عقلاني[20]، على الأقل في اللحظة التي يجري تنفيذها فيها.

والمسألة كلها تكمن مع ذلك، في معرفة ما إذا كانت هذه السلوكات

---

(19) voir: P. BOURDIEU, par exemple, *La Distinction, critique sociale du jugement; Le Sens pratique*.

(20) voir: en particulier P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*.

المكتسبة هي فقط نتيجة لآليات لا إرادية وظيفية، بحيث لن يكون الشعور العقلاني للذات سوى مرآة أكثر أو أقل تشويهاً لها، أو ما إذا لم تكن ترتبط، رغم كل شيء بملكة العقل الأكثر أو الأقل استقلالية. نحن نعلم، على سبيل المثال، أن اكتساب سلوكات، برأي أرسطو ليس فيها أي آلية، ولكنها بالأحرى نتيجة لقرارات عقلانية متروية يتخذها فاعل يسعى إلى التأهب للتصرف بطريقة معينة[21]. غير أن أرسطو، لا يأخذ باعتباره هنا سوى الفعل، وليس الإنتاج أو التقنية، والحال، فبالنظر إلى الجزء الاحتمالي من الاكتساب اللاشعوري، فإن مسألة الوضع العقلاني للعادات والأعمال الروتينية الاجتماعية ذات الطابع التقني أو المؤسسي لا يمكن حسمها بالتأكيد عبر موقف مبدئي، اللهم إلا بالالتزام دفعة واحدة إما بمادية ميكانيكية ـ حيث تشكل بعض أشكال الماركسية التي تعتبر الحالات الفكرية "انعكاساً" لأنماط الوجود المادي، كاريكاتوراً لها ـ أو على العكس الالتزام بموضوعة ما فوق عقلانية حول الخلق المستمر للفعل من قبل الذات العاقلة ـ وهو تصور لن يستطيع ربما حتى ديكارت أن يتبناه.

ستكون المسألة الهامة هنا بالأحرى هي معرفة كيف تتواجه ـ بالنسبة إلى كل نمط من أنماط النشاط ـ الآليات البيو-أنتروبولوجية الأشد تجرداً من الحس، وقدرة الذات العاقلة في التدخل بطريقة تأملية انعكاسية في عمل هذه الآليات. هذه المسألة بالغة الأهمية لأنه بالإجابة عنها تتعلق إمكانية تهذيب السلوكات الروتينية المنحدرة من الاستعدادات الفطرية أو السلوكات المكتسبة، من ثقافة من الثقافات. وحينما نقارن بين الآليات الإدراكية اللاإرادية للبشر والآليات الإدراكية اللاإرادية للحيوانات الأخرى، نلاحظ، مع ذلك فروقاً عديدة على مستوى المضامين أو الإجراءات التي تخص كلاً منهما، ولكننا نلاحظ قليلاً جداً من الفروق على مستوى طريقة ظهورها. إذ يبدو، على سبيل المثال، تلقائياً جداً، بالنسبة إلى شخص خبير أن يفهم قضية علمية، أو أن يعزف ترنيمة موسيقية صعبة، أو أن يلتقط كرة القدم، مثلما يبدو تلقائياً بالنسبة إلى أي

(21) voir: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*.

شخص آخر أن يسير دون أن يتعثر فوق طريق وعر، أو أن يتبادل الأحاديث اليومية، أو أن يعد وجبة طعامه. وهذه الآليات اللاإرادية للإنسان العادي لا تبدو مختلفة جوهرياً عن آليات الحيوانات الأخرى التي ليس لديها سبيل إلى لغة واضحة، ولا إلى طرائق مطبخية، ولكنها قناصة بارعة جداً، ومشاركة ممتازة في الرفقة الاجتماعية، وآباء رحماء لصغارها.

يمكن الاعتقاد بأن اكتساب البشر لعدد كبير من العادات الاجتماعية يتطلب، بداية، بعضاً من المحاكمة العقلية، ولكن حينما تغدو النشاطات روتينية، فإن المحاكمة الأولية تنتهي بأن تفقد وضعها التأملي الانعكاسي، وتغدو، مرتبطة وظيفياً وعضوياً، بإثارات العالم الخارجي. تلكم، على سبيل المثال، هي حالة العديد من التدريبات التي يصطنعها البشر، مثل التدريب على الموسيقى، أو حتى على الرياضيات، والتي رغم كونها تتطلب في البداية استعدادات تأملية وعقلانية قوية، فإنها تغدو مع الاستعمال نشاطات روتينية شبه تلقائية ـ فبعد مرور هذا الزمن الطويل، على الأقل، فإن طبيعة المعضلات التي يصادفها المرء لا تتطلب تجديد نشاط التأملية الانعكاسية الأولية، أو العودة إلى الآلية اللاإرادية[22]. ولكن تلك أيضاً هي حالة النشاطات الروتينية التي تكون محاكماتها الأولية أكثر سرعة وإيجازاً، وأقل جدارة بالاحترام، لأنها تشوش السلوكات الإنسانية الاعتيادية ـ على غرار ردود الأفعال العنصرية، مثلاً، أو الارتكاس القديم للكراهية أو للغيرة. إن هذا الطابع الروتيني للممارسات الإنسانية، التأملية الأولية (بتروٍ، أو بسرعة) تفسر من دون شك، في جزء كبير منها مصادفات وعلى حدود العقل العملي. فليست الحيوانية الموجودة في داخل الإنسان هي التي تعصى على العقلنة الأخلاقية بقدر ما هي كثرة أوجه النشاط المنعكسة بسرعة وإيجاز والتي تشكل، فيما بعد النسيج العضوي للروتينات الاجتماعية.

---

(22) voir: A. SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, eine Einleitung in die verstehende Soziologie;* H. GARFINKEL, *Studies in Ethnométhodology*.

الوظائف المفهومية والوظائف الإدراكية

تستند المحاكمة، بوجه عام، إلى عمليات منطقية صورية، مثل النفي، والربط، والتكميم[23] (تحديد الكميات)، إلى وحدات الأساس التي من دونها لا يمكن أبداً اتساع هذه العمليات، والتي تسمى المفاهيم. غير أن مسألة الوضع الأنطولوجي لهذه الوحدات المنطقية هو بالتأكيد إحدى أعقد فلسفات وعلوم اجتماع العقل، فبالنسبة إلى تقليد "البنائيين" (Constructivistes) الذي استلهم، بوجه التقريب، هوبز، وفيكو، وكانط، والفينومينولوجيا، ولاقى نجاحاً كبيراً في العلوم الاجتماعية المعاصرة، فإن معرفة العالم، وأدوات هذه المعرفة يتعلقان جوهرياً بإعداد رمزي وثقافي للذوات العارفة[24]. غير أن هذه الموضوعة لم يجر التسليم بها، ليس فقط لأنها تفتح السبيل إلى النسبية الابستمولوجية والأخلاقية، بل وعلى الأخص، لأنها تقدم القليل من التفاصيل حول مقومات البناءات الرمزية المنحدرة من عمل تاريخي لا نعرف إلا القليل عن دوافعه (انظر الباب الثالث). على العكس من ذلك فإن التيار "التدقيقي" (Vérificationniste) الذي بلغ أوجه مع نادي فيينا، يرى بأن المعرفة هي شكل من أشكال تسجيل حالات العالم بالأدوات المنطقية التي تمتلكها الذوات العارفة. أما الإدراكيون (Cognitivistes) المعاصرون فيندرجون هم ذاتهم داخل ترجمة أعدها[25]، هذا التيار، والتي بحسبها فإن المعرفة تقوم على إثارة

---

(23) voir: W. V. O. QUINE, *La Philosophie de la logique*.

(24) voir: P. BERGER eT Th, LUCKMANN, *The Social Construction of Reality;* R. HARRE, D. CLARKE et. N. DE CARLO, *Motives and Mechanisms, An Introduction to the Psychology of Action;* I. HACKING, *The Social Construction of What?*

(25) Cette version est largement inspirée de W. V. A QUINE, *Le Mot et la Chose,* mais aussi de la théorie de la référence, due à S.A. KRIPKE, *La Logique des noms propres;* H. PUTNAM, *Représentatoin et réalité* (1988). aussi à ce propos, J. FODOR, *The Elm and the Expert,* p. 98.

الأطراف العصبية للكائنات البشرية، أو في داخل نهج أقل تجريبية، حول "المعلومات" الواردة من العالم الخارجي، والمؤثرة سبباً على تشكل المعرفة ـ وهو ما يسمى أيضاً "الدلالة المعلوماتية"[26]. والحال، فخلافاً للظواهر الخارجية، لا يبدو من المتعذر إقامة جسر بين العقلانية الأخلاقية وبين الاستخلاصات الأقل اختزالية للمذهب الطبيعي الإدراكي الذي له الفضل مع ذلك، في اقتراح تفسير لأصل المفاهيم، قائم على روابطها بموضوعات العالم الخارجي: فعلى سبيل المثال، إن أفضل تفسير لمفهوم الشجرة، أو لقطرة الماء أو للعنـز هو وجود مثل هذه الأشياء في الواقع، وكوننا في آن معاً حساسين لهذه الواقعة ومنتبهين لها بتفكيرنا. غير أن مبدأ العقل التأملي أو الانعكاسي يسمح بتحديد الرابط بين المستوى الأشد مادية وطبيعية للإدراك الحيواني والإنساني، والذي هو مثبت، في الواقع، وبين مستواه الأكثر تجرداً، والذي باستناده أيضاً إلى قاعدة مادية، فهو يرتبط بالملاحظة وحدها.

لو أننا عرّفنا مفهوماً من المفاهيم، طبقاً للمعنى الأكثر شيوعاً للفظ، مثلما للمحتوى المجرد والتأملي الذي يبقى بعد، أو يسبق وجود تصورٍ، ويؤكد الروابط المنطقية بين مختلف الحالات الإدراكية، يبدو من المعقول استبعاد أن هذا المضمون يؤكد، مادياً ديناميكية الربط بين حالات الدماغ الآيلة إلى أفكار جديدة أو أفعال جديدة، لأن فكرة، بحد ذاتها، لا يمكنها أن تحرك أي جسم. وبالمقابل، ليس من غير المعقول أن الديناميكية الدماغية ضمن النطاق الذي تتشكل فيه ليس فقط بفعل إثارات العالم الخارجي أو من داخل الجسم ذاته، بل وأيضاً بفعل الاستقلالية التأملية لذات من الذوات، تتجه في اتجاه أو آخر (أي الديناميكية الدماغية) تبعاً لمجرى هذا التفكير الذي يجهد منطقياً في البحث عن حدوده القريبة. ذلكم أحد الأسباب التي تبرر لنا وضع تمييز بين الوظائف

(26) voir: en particulier J. A FODOR, *A Theory of Content and Other Essays;* Fr. DRETSKE, *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes;* R. G. MILLIKAN, *Language, Thought and Other Biological Categories.*

الإدراكية والوظائف المفهومية. فالوظائف الأولى وظائف سببية بالمعنى الأكثر مادية، لأنها تنطلق فعلياً بسبب منبهات العالم الخارجي و بسبب الحالات النفسية، وهي قد تشكلت ربما عبر تاريخ الاصطفاء الطبيعي والاجتماعي. والوظائف الثانية بالمقابل بالمعنى الرياضي للفظ، تقيم الروابط المنطقية بين مختلف الحدود المفهومية؛ بهذا المعنى الرياضي فإن مفهوم الوظيفة جرى إدخاله في البداية في قلب العلوم الإدراكية، على صورة تماثل بين عمل الدماغ وبين عمل آلة تورينغ (عالم رياضيات بريطاني ـ 1912 ـ صاغ مفهوماً نظرياً عن آلة حساب كلي) قبل أن يأخذ، عبر انزلاق متدرج معنى أكثر مادية وعضوية بوضوح. والحال، فمن خلال معنى منطقي ومجرد فقط يمكن للقواعد الوظيفية أن تتضمن مثلاً وظائف الحقيقة التي تربط حضور حالة إدراكية بموضوع، أو يتضمن قواعد ترابط، تكفل عدم اختلاط حالة إدراكية بحالات أخرى، أو قواعد قيمية أيضاً تسلسل بنحو معياري، الحالات الإدراكية المقترنة بالممارسة. وليس من المتعذر بأن تكون هذه القواعد الدلالية قابلة للانفصال عن الكلمات التي تسمح بتثبيتها، لأنه حينما يكون من الممكن أن نتصور بنحو مجرد، بغياب هذه الوظائف، وبثبات معين، لحدودها الخاصة أن نتصور ماهيات أخرى مختلفة، كالبلاد التي نعيش فيها، على سبيل المثال، أو الأشخاص الذين نعرفهم، أو أنواع الموضوعات أو التجارب، فسيكون لدينا على الأرجح مفهوم عن هذه الموضوعات، حتى لو غابت الكلمة التي تثبتها.

غير أنه ليس هناك أي سبب جدّي، خارج أصولية طبيعوية معينة، للافتراض بأن الحالات المادية الكامنة في مفهمة هذه الموضوعات (تكوين مفاهيم لها) تكفي لتعيين تسلسلات فكرة وتغيرات أفكار قادرة على إحداث الفعل، لأنه ليس من الممكن على الإطلاق عزل الآليات النفسية انطلاقاً من مركباتها العصبية-الكيميائية، بل يجري البدء دائماً باكتشاف تجلياتها النفسية (عواطف، استدلالات، ذاكرة.. الخ). إضافة إلى ذلك، فعلى النقيض من آليات "الأمزجة" أو الحالات العضوية، لا تبدو الآليات المفهومية بأنها تُظهر

"توازياً" أو تماثلاً في التطور مع أساسها العصبي-الكيميائي[27]. لأنه إذا كان من الممكن بسهولة ملاحظة كيمياء للغبطة النفسية (لدينا اليوم عقاقير من أجل ذلك) فنحن لانرى حقاً ما الذي يمكن أن تكونه كيمياء لمفهوم الطاولة، أو لمفهوم مؤسسة جمهورية، (لا يوجد البتة عقار من أجل ذلك). ومهما كانت المآثر والوعود التي تقدمها مصورات أو كيمياء الدماغ، يبدو إذن، من العبث السعي إلى ردّ الدينامية التصورية إلى وظائف عصبية-نفسية، حتى لو أمكن لهذه الوظائف بالتأكيد أن تؤثر على قدرة الاستقلال التأملي الانعكاسي لذات من الذوات. والمعضلة الأساسية للمحاكمة المفهومية تظل معضلة ديناميتها الخاصة، أو بعبارة أخرى، معضلة المقتضيات الدلالية، أو المحتوى الذي يمكن للمفهمة، بوصفها كذلك (وليس بوصفها أثراً دماغياً) أن تفرضه على التجربة، وبوجه الاحتمال، على الفعل. هذه الملاحظات لا تمنع، مع ذلك، بأي حال من الأحوال، أن نتصور وجود أساس مادي لكل نشاط لتكوين المفاهيم، مادام أن كل محتوى فكرة يستند بنحو حتمي، حينما يتم تصوره، إلى أثر مادي معين، بصمة عصبية معينة مثلاً. ولكن يمكن الافتراض بأن حالات الدماغ التي تفكر ذات من خلالها، وتمفهم حالاتها الإدراكية الخاصة ليست هي نفس حالات الدماغ التي تتلقى ذات من خلالها إثارات العالم الخارجي، أو إثارات جسدها الخاص، فحالات الدماغ الأولى تمتلك، ربما، ترابطات أوسع من حالات الدماغ الثانية. وفضلاً عن ذلك، فنحن نجد هذا النوع من الإشارات داخل بعض مؤلفات علماء نفس الأعصاب المعاصرين، مثلما على سبيل المثال، داخل الفكرة التي مفادها أن الذكريات تتطابق مع آثار ذاكرية معزولة خلّفتها أحداث مدركة في حين أن معرفة المقولات تعكس كثرة من الحالات أو من الآثار السابقة[28].

---

(27) Cet argument est très proche de celui de D. Davidson connu sous le nom de *«monisme anomal»*. D, DAVIDSON, *Actions et événements*.

(28) voir: R. VERSACE et Br. NEVERS, *«Sur les traces de la mémoire»,* p.95.

ليس من غير المفيد، ربما في هذا الموضوع، ملاحظة أن فصل الوظائف الإدراكية عن الوظائف المفهومية ليس في النهاية سوى طريقة لتوسيع فكرة "مقياس متدرج" مقترحة من قبل كانط في كتابه نقد العقل المحض. فبالإنطلاق من المستوى السابق، أي من "التمثيل بوجه عام"، فإن هذا المقياس يمر، على التعاقب بـ"التمثيل الذي يصاحبه الشعور"، وبالإدراك الحسي، وبالإحساس، و"بالإدراك الموضوعي"، في صورة الحدس، وبالمفهوم التجريبي ـ أو بالمفهوم المحض المتحرر من كل صورة محسوسة، للوصول أخيراً إلى "المفهوم الذي يتجاوز إمكانية التجربة" والذي هو "الفكرة، أي المفهوم العقلي"[29]. وهذا التدرج للحالات الإدراكية من الأشد انخفاضاً إلى الأشد ارتفاعاً مرتبط لدى كانط بمشكلة الديالكتيك المتعالي، والذي هو معرفة كيف يكون العقل، بوصفه "ملكة للمبادئ"[30]، قادراً ليس فقط على "إرجاع الظواهر إلى الوحدة بوساطة القواعد"[31]، وهو ما يشكل مهمة الفهم. بل "إرجاع وحدة قواعد الفهم في صورة مبادئ"[32]، وهو ما يشكل المهمة الخاصة بالعقل، وبأدواته التصورية. يستند الحل الذي قدمه كانط، مثلما نعلم إلى فكرة تركيب قبلي للتجربة يعطي للعقل وسائل إدخال نظام داخل موضوعات التجربة. وبهذا المعنى، فإن النظرية الكانطية حول العقل والمفاهيم هي نظرية إدراك، أقل مما هي نظرية فوق إدراكية تفسر كيف تُطبق المفهمة على المعرفة المحسوسة. وهو ما يجسد، بطريقة معينة، المقاربات "مافوق الدلالية" المعاصرة[33].

لن يكون ربما من المتعذر أيضاً أن نقرأ، بالطريقة ذاتها، النظرية الأرسطية عن العقل التي لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بالنسبة إلى العمل التوحيدي المنجز

---

(29) KANT, *Critique de la raison pure,* p. 320-321.

(30) المرجع السابق، ص306.

(31) المرجع السابق، ص308.

(32) المرجع السابق.

(33) voir: Chr. PEACOCKE, *Being Known.*

بواسطة "الحس المشترك" لمتفرعات محسوسة ومشتركة بين عدة أعضاء للحس مثل الحركة، والراحة، والصورة أو العدد[34]. والفصل بين عمل المفهمة وبين عمل المعرفة المحسوسة يشكل، على أي حال، خط الحدود الحقيقي الفاصل بين التجريبية الإدراكية وبين العقلانية. وبربطها بين استخدام المعرفة المفهومية وبين بعض وظائف المطابقة مع منبهات العالم المحيط حاولت الوظيفية الإدراكية إنشاء تركيب، ولكن دون أن تنجح حقاً في تفسير تحول الوظائف المادية إلى وظائف تصورية. وهذه المعضلة، لم تكن مطروحة داخل التقليد العقلاني، مادام أنه بافتراضه بنية قبلية للعقل وللمفاهيم، فقد تحرر من عبء تفسير ظهور المفاهيم انطلاقاً من التجربة، ولكنه بالمقابل يخاطر بإعادة إدخال مبدأ ثيولوجي للعقل المطلق الذي ظلت منابعه غامضة على الأقل[35].

إن نقد المثالية العقلانية (أو الثيولوجية في الواقع) الذي سنعثر عليه أيضاً في الابستمولوجيا (نظرية المعرفة) السوسيولوجية لدوركهايم[36]، يجسد الجدال المديد لفلاسفة القرن العشرين حول مختلف أشكال الأفلاطونية كفلسفة للعقل. والواقع أننا حينما نؤكد، مثلما فعل فريجه كقارئ لكانط، بأن "انضواء موضوع من الموضوعات تحت مفهوم، هو إقرار بعلاقة موجودة سابقاً"[37]، فإن المسألة برمتها تكمن في معرفة أي نوع من الوجود المسبق هو المقصود: كليات منطقية؟ وظائف مستقلة للحقيقة وسابقة على كل معرفة؟ أم شيء آخر؟ نحن نعلم بأن وجود الكليات المنطقية يصطدم بسلسلة من الاعتراضات يعود أصلها

---

(34) ARISTOTE, *De l'âme,* III, 1.5.

(35) انظر نقد شوبنهور حول "أساتذة الفلسفة" الألمان الذين باستلهامهم كانط وأفكاره عن العقل مالوا إلى اعتبار العقل "ملكة فوق حسية"، أو "ملكة أفكار" تسمح بنوع من معرفة مباشرة للإله الرحيم. (SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante,* p. 154 s.).

(36) E. DURKHEIM , *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.*

(37) G. FREGE, «Compte rendu de *Philosophie der Arithmetic* I de E.G. Husserl» (1894), trad.p. 145.

إلى ميتافيزياء أرسطو، وهي تستند إلى تعذر الجمع بين محمول الوجود وبين شيء آخر غير الأفراد الواقعيين ـ وهو ما لا علاقة له "بالأفكار" الأفلاطونية، أو المفاهيم الخالصة للعقل. أما بخصوص استقلال وظائف الحقيقة، فقد عارضه فلاسفة لا واقعيون معاصرون مضادون للتيار الواقعي شددوا على استحالة الحصول على دليل على وجود وظائف للحقيقة المستقلة عن الشروط التي نكون منقادين داخلها إلى استخدام هذه الوظائف[38]، لهذا فقد سعى بعض المناطقة المعاصرين إلى التحرر من "الأسطورة المتخفية حول التطابق المفهومي، بتحررهم من السلوكية"[39] (المذهب السلوكي)، فبسعيهم إلى تأسيس ما سموه "شروط امتلاك المفاهيم"على قاعدة الشروط القبلية التي تمفصل المعرفة المشتركة أو المختصة والتي يمكن إن نحصل عليها بصدد مختلف المفاهيم. وهذا المسعى يوضح بجلاء واقع أن المفاهيم يمكن أن ترتبط بمعارف تجريبية، ولكنه يوضح أيضاً أن وضعها المنطقي وتعريفها لا يتعلقان مباشرة بالتجربة، ومادام أن المقتضيات المنطقية والمفهومية هي التي تميز قوة العقل عن قوة التجربة ـ إذ، ما من أحد على سبيل المثال بحاجة إلى العقل كي يسحب يده من النار، في حين أن العقل يقود أحياناً إلى تركها داخل النار، إذا أردنا مثلاً أن نكوي جرحاً ـ فإن من المفيد أن نحل محل المسألة المستعصية حول"الحقيقة الواقعية"للمفاهيم، مسألة أقرب إلى مستوى إدراكنا حول الطريقة التي تفرض هذه المفاهيم نفسها على المحاكمة.

لأنه إذا كانت المقتضيات المفهومية، محددة من العقل، بوجه التحديد، فإن ملاحظتها أو الخضوع لها، لا يرتبط فقط بالعقل، بل وأيضاً بتجسداته الذاتية والاجتماعية، فالعقل يمكنه أن يقول بأن بيير إذا أحب ماري، فإنه يريد لنفسه الخير أكثر مما يريد الشر ـ لأن هذا يتعلق بالمعنى المنطقي لمفهوم الحب ـ ولكن العقل لا يمكنه أن يفرض على بيير أن يفكر بأنه يحب ماري إذا

---

(38) voir: M. DUMMETT, par exemple *Frege and Other Philosophers,* p.85 s.

(39) Chr. PEACOCKE, *A Study of Concepts,* p.143.

ما أهمل بيير التفكير بها أو فكَّر بشيء آخر، أو لم يحب ماري، أو أنه غير قادر على التفكير بأي امرأة. وإذا ما غدت الاستدلالات العقلانية ضرورية بفعل مقتضيات مفهومية معيَّنة فليس من الضروري مطلقاً، في الواقع، للقيام بمثل هذه الاستدلالات. والواقع أنه على حساب العقل أحياناً، فإن المقضيات المفهومية لا يمكنها أن تفعل إلا من خلال الانتباه، أو الفهم، أو التزام ذاتي، والتي تتجاوز قدرة العقل "المحض". وهكذا فإن مطلب العقل، الذي هو المحرك الرئيسي للحضارة الأخلاقية، ينبغي فهمه إذن على أنه اللقاء المحتمل دائماً بين مفكرين وبين مقتضيات مفهومية تفرض نفسها عليهم من خلال مبدأ العقل التأملي الانعكاسي. والحال فإن هذا اللقاء يحدث عادة عند نوع من مفترق اجتماعي يستحضر حالات عضوية، ومعلومات اجتماعية وقدرة على الاستقلال التأملي، الذي مهما أمكن معرفته، فهو لا يظهر إلا داخل إطار مجتمعات إنسانية. وهكذا فإن هذه الأوساط الاجتماعية هي التي، مثلما سنرى الآن، تكشف عن أفضل قوة إلزامية للعقل، وللمقتضيات المفهومية.

الباب الثالث

التأملية الانعكاسية والمجتمع

الفصل السادس

الأصل الاجتماعي لإلزام العقل

ليست جميع دوافع السلوك، بصيغة الجمع، معيارية، من دون ريب، بمعنى الاستناد إلى تصور معين للإلزام ـ فعلى سبيل المثال، ليس ضرورياً التقيد بمعيار لاختيار الأسوأ، أو لإطلاق العنان لميل من الميول، على الرغم من أنه يمكن أن يكون لدى المرء سبب لذلك. وبالمقابل، فإن الدافع الأخلاقي معياري، بوجه التحديد، لأنه يفرض نفسه، مبدئياً، بوصفه ملزماً لجميع الناس، وبنحو أعم، يبدو من المتعذر فصل العقل، بصيغة المفرد، عن كل مبدأ معياري، سواء تعلق الأمر بمسائل نظرية وعلمية صرفة، أو بمسائل أكثر عملية ونفعية، كتلك التي تمس الحياة الاقتصادية أو السياسية. ثمة في الواقع، معنى سامٍ للعقل، يلزم العقل بموجبه كل من يدعي، بالخضوع له. يشير معنى الإلزام هذا إلى بعد معياري لمفهوم العقل، يكون حاضراً في الميدان العملي مثلما في الميدان النظري: فالعقل هو في الواقع يلزم بالبتِّ في الأمور بطريقة بدل أخرى، بمعزل عن أي شرط آخر سوى العقل ذاته.

بالنسبة إلى العديد من الفلاسفة المعاصرين، فإن هذا المعنى المعياري للعقل غدا مبدأ نهائياً للتبرير، يمكن استدعاؤه من أجل جميع المسائل الصعبة

التي تتعلق بنظرية المعرفة[1]، وبالأخلاق[2]، ولكن مجرد استدعاء العقل قد لا يكفي لضمان المحاكمة، مادمنا لا نعرف المعايير التي تتيح تدرّجاً للعقول. وهذه المعايير، بالتحديد، هي ما سأحاول إبرازها بخصوص العقلانية الأخلاقية، ومبدأ العقل التأملي الانعكاسي، مقتفياً، من أجل ذلك مسعى مفهومياً أكثر بما هو مسعى تاريخي، أو مقارن. غير أنه لا يبدو من المفيد التساؤل حول الشروط التاريخية لظهور إلزام العقل. وبعبارة أخرى محاولة فهم أصل هذا الإلزام. من المؤكد أننا نفتقر بنحو مؤسف، ولزمن مديد، إلى معطيات تاريخية تسمح بتزويدنا بأساس تجريبي لهذا الأصل. ولكن لاشيء يمنع من أن نطور في حدود المعلومات التي في حوزتنا بعض التخمينات حول ما أمكن أن يكونه ظهور الملكة التأملية الانعكاسية. وبحسب الفيلسوف برنارد ويليام فإن "أحد الأصول هو حكاية تحاول تفسير ظاهرة ثقافية من خلال وصف الطريقة التي ظهرت فيها، أو التي كان يمكن أن تظهر فيها أو التي كان يمكن تخيل أنها ظهرت فيها"[3]. وبعبارة أخرى، ليس من الضروري، تبعاً لهذا التصور امتلاك لوحة تجريبية مفصلة للظاهرة لكي نسعى إلى أن نصنع لها أصلاً. فهذا الأصل يمكن، على العكس، أن يكتفي بإعادة معقولة لتشكيل حكائي، مستنتجة، ومفتوحة لكافة الاعتراضات. وليس ضرورياً أكثر، افتراض تفسير للأصل، لن يكون سوى أحد الأجوبة الممكنة للسؤال لماذا، يستنفد تفسير الظاهرة: فعلى سبيل المثال لو أننا صنعنا أصلاً للرياضيات، فلن يكون لدينا من أجل ذلك تفسير كاف للمنطق الرياضي.

ومادامت معايير العقل التي تفرض ذاتها على الأفعال الإنسانية مندمجة

---

(1) voir: Chr. PEACOCKE, *Explaining the A Priori: The Programme of Moderate Rationalism.*

(2) voir: Th. SCANLON, *«Contractualism and Utilitarianism».*

(3) voir: B. WIILIAMS, *Truth and Truthfullness,* p.20.

دائماً داخل بيئة اجتماعية معينة، فمن الممكن الافتراض كذلك، أن العقلانية ذاتها، والعقلانية العملية بوجه خاص ذات أصل اجتماعي، مرتبط، مثلاً، بشاغل الحفاظ على المجتمع. فضلاً عن ذلك فإن فرضية أصل اجتماعي لإلزام العقل ليس فيها ما هو جديد، ما دامت تشكل مركز التقليد الدوركايمي، وقد تغذّت من العديد من تيارات العلوم الاجتماعية ـ غالباً بمعنى تثاقفي ونسبي؛ تبدو هذه الفرضية مع ذلك معقولة إلى حد كبير، ضمن الإطار الذي تكون فيه العقلانية على الأقل، واقعة اجتماعية بقدر ما هي واقعة إدراكية، وحتى لو افترضنا أن الفعل التأملي الانعكاسي الأول كان فردياً ـ عبر نوع من تحويل ملائم للمسافة التأملية الانعكاسيةـ فقد جرت ممارسة هذا الفعل بالتأكيد على قاعدة الموارد والمعلومات الاجتماعية. غير أننا إذا شئنا ألا نخلط بين العقلانية العملية و بين الفعل الأكثر أو الأقل صدفوية للتعاقدات والبناءات أو التأويلات "المتموضعة تاريخياً واجتماعياً"، كما يقال، فيبدو من الضروري التركيز أكثر على قياس أهمية وحدود هذه الفرضية ـ وهو ما سيكون موضوع الفصل الحالي، في حين سيكرس الفصل اللاحق لمختلف الميادين الاجتماعية التي انبثقت منها العقلانية العملية.

العقلانية والتأملية الانعكاسية الاجتماعية

ليس هناك ما يستحق اهتمامنا بالطبيعة الأرضية التي تملصت من ظاهرة الحياة، ما دامت الأرض ذاتها، أو بنحو أدق، ما دام أن الطمي لم يكن في نهاية المطاف سوى نتيجة للمستودعات العضوية للكائنات الحية السابقة. ولكن هذا يبدو صحيحاً، بوجه خاص بالنسبة إلى الجزء من العالم الموضوعي الذي شكل، بنحو مباشر الكائنات الإنسانية المعاصرة، والذي هو في جوهره عالم اجتماعي إنساني. لأن الموضوعات الأقل إنسانية، خارج المواطن الحضرية، كالأرض، والأشجار والمناظر الطبيعية، هي في الجزء الأعظم منها من صنع النشاط الإنساني. أما بصدد الكائنات الإنسانية، فهي تضم كل ما خلَّفه التاريخ الإنساني السابق من آثار داخل فيزيولوجيتها وتركيبها البنيوي، وسلوكاتها،

وبنحو مؤكد، داخل ملكاتها ووسائلها التأملية واللغوية. لن يكون من المدهش إذن أن تخضع الملكات التصورية والعقلانية للكائنات الإنسانية في جزء واسع منها، لشروط اجتماعية معينة زودتها، وتزودها بموارد، وبموضوعات وبفرص للتطبيق. وإذا كانت سيرورات المفهمة (تشكل المفاهيم) قد تغذت، بنحو أساسي من الحياة الاجتماعية فإن أفضل طريقة لتفسير ظهور العقل والإلزامات المفهومية يمكن أن تكون الأخذ بالاعتبار للشروط الاجتماعية التي أمكنها أن تكون مدخلاً إلى المفهمة.

ذلكم بالتحديد، ما أراد أن يفعله دوركايم في بحثه حول أصل المقولات الإدراكية التي تناولها بالتحليل في كتابه: الأشكال الأولية للحياة الدينية. تستند النظرية الدوركايمية حول المقولات الإدراكية، كلياً، في الواقع، إلى فكرة نوع من تفكير المجتمع بذاته والذي انبثقت منه في البداية الفكرة الدينية، ثم الفكرة المنطقية و العلمية[4]. فبحسب دوركايم فإن الدين هو الذي ولّد في البداية تصوراً عن قوة لاشخصية[5]، مرتبطة بالاحترام الذي يفرضه المجتمع ككل على أعضائه[6]، والتي تهيمن على الفرد وتثير حماسه[7]، غير أن هذه القوة اللاشخصية سمحت أيضاً بظهور الفكر المفهومي، لأن إيقاع الحياة الاجتماعية ولّد بنحو مباشر مقولات الزمان، و المكان[8]، وفكرة الجماعة، ومفهوم الكل، والتي كانت في أصل كافة التصنيفات التي كانت اجتماعية، في أصلها وفي موضوعها، في آن معاً. لقد كان الهدف الذي تطلع إليه دوركايم من كل هذا التحليل هو بوضوح النظرية الكانطية عن العقل التي بحسب دوركايم، لها

---

(4) On parle aussi d'autoréférence de la société à elle-même; voir: G. PAOLETTI, «Durkheim et le problème de l'objectivité: *une lecture des Formes élémentairess de la vie religieuse*».

(5) E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* p.286.

(6) المرجع السابق، ص297.

(7) المرجع السابق، ص314.

(8) المرجع السابق، ص628.

الفضل في التشديد على كلية العقل التأملي والعقل العملي، ولكنه يأخذ عليها أنها افترضت عالمين متنافسين "عالم المادة والحواس من جهة، وعالم العقل المحض واللاشخصي من الجهة الأخرى"[9]. وقد أتاحت النظرية الدوركايمية، بافتراضها "بأن هناك ما هو لاشخصي فينا لأن هناك ما هو اجتماعي فينا"[10]، أتاحت إذن التغلب على التناقض بين نظرية المعرفة ما فوق الحسية، وبين نظرية المعرفة التجريبية، وهو التناقض الذي يرفضه دوركايم.

والواقع أن التحليل الدوركايمي بيّن بوضوح كاف التجربة السائدة "لقوة"، اجتماعية تمارس تأثيرها على أي شخص من الأشخاص، في الشكل اللامادي للترهيب أو للترغيب الصادر عن المحيط الاجتماعي، والتي تبدو في الواقع متميزة، جوهرياً عن تجربة القوة الفيزيائية. وقد لعبت هذه القوة الاجتماعية، على الأرجح، دوراً في ظهور الملكات الإدراكية الإنسانية، ملزمة كل فرد بتعقيد توجهاته العملية كي يراعي الليونة القصدية للأفراد الآخرين. من الممكن الاعتقاد أيضاً، بحسب فرضية شائعة جداً اليوم في علم النفس الإدراكي[11]، بأن ملكة التمييز المفهومي مرتبطة بقدرة على إدراك الفرق بين القوى الفيزيائية وبين الحركات القصدية، ومن ضمن هذه الأخيرة بين الحركات الصادرة عن البنية العضوية الفردية، وبين الحركات المفروضة من الجماعة المنظمة. إن التمييز الوظيفي للحركات القصدية، وللحركات الفيزيائية يمكنه أن يسهّل إذن ظهور تأملية انعكاسية عقلانية لدى أعضاء المجتمع تجاه حياتهم الاجتماعية الخاصة.

غير أن ثمة حداً واضحاً تقف عنده المقارنة الدوركايمية، وهو أننا لا نرى بوضوح كيف سيتمكن تفكير المجتمع بذاته من أن يخلق بنحو كامل طرائق سلوك منطقية أو تصورية لم تكن موجودة سابقاً ـ إذ إنه لن يكون بمقدور أي

(9) المرجع السابق، ص636.

(10) المرجع السابق.

(11) voir: D. SPERBER (éd.), *Metarepresentations, A Multidisciplinarity Perspective.*

كائن حي أن يكتسب ملكة استخدامها. إن الاجتماعوية (Sociolgisme) (نزعة ترد كل شيء إلى علم الاجتماع) الابستمولوجية، مثلها مثل التجريبية الابستمولوجية لا تكفي في الواقع لتفسير منطقي للعقل وللمفاهيم، لأنها، إن لم تصادر مبدأ العقل، فنحن لا نرى بأي معجزة يمكن لقوة لا شخصية أن تصبح ملكة مفهومية. أما بشأن التوجه نحو المفهمة، والذي سيكون، بحسب دوركايم، شعور الاحترام لهذه القوة اللاشخصية فهو يفترض أيضاً امتلاك البشر لمفهوم الاحترام الذي هو ذاته بحاجة إلى التفسير. إلا إذا اعتبر الاحترام مجرد وظيفة إدراكية أو سلوكية ـ ولكن كيف يمكن حينئذ أن تظهر التأملية العقلانية من مثل هذه الوظيفة؟ والواقع أن تفوق الابستمولوجية السوسيولوجية يبدو مؤكداً أكثر مما يبدو مبرهناً عليه من قبل دوركايم، الذي يخلط بنحو مطرد المسائل المنطقية لوضع العقل والمفاهيم بمسألة الطريقة المحتملة لظهورها وتوطدها داخل تاريخ الحياة الإنسانية. والحال، فإن واقعة ظهور ملكة العقل لدى الكائنات التي تكون خاضعة أيضاً لتعينات العالم المحسوس وتعينات المجتمع لا توضح أيضاً أي شيء بشأن الوضع المنطقي والابستمولوجي لهذه الملكة. ومحاولة تفسير ملكة العقل تجريبياً أو سوسيولوجياً والذي يمكن بالأحرى تفسير كل شيء من خلاله تسقط كما يبدو ضمن محاكمة دائرية.

غير أن المقاربة الدوركايمية توفر مقدمات لتفسيرٍ، ليس للعقل بالذات، وإنما للظهور التاريخي للإلزامات العقلية والمفهومية. فهي تشير في الواقع إلى وجود رابط بين التأملية الانعكاسية وبين تطور لحياة اجتماعية تزداد تعقيداً أكثر فأكثر، وتغدو في الواقع وسيلة قوية للدخول إلى المفهمة وإلى العقل، وهذه الإشارة تثير أيضاً مسألة السلوكات الحيوانية التي تمتلك المزيد من الفرص لإفساح المجال لمقاربة تأملية انعكاسية، ولمفهمة، وهو ما يمكن أن يكون نقطة انطلاق لبرنامج بحث عن الطريقة التي أمكن للأشكال الاجتماعية للحياة الاجتماعية عبرها أن تغذي تطور الإلزامات المفهومية والعقلانية.

البناءات الاجتماعية والمفاهيم الاجتماعية

من المهم هنا مع ذلك ألّا يختلط علينا الأمر بشأن طبيعة نقطة الانطلاق هذه. ففكرة تأمل انعكاسي للمجتمع على ذاته، توجد اليوم غالباً، في الواقع، على شكل أطروحة سوسيولوجية ذات استلهام منظوري (Perspectiviste) (المنظورية: نظرية تقول بأن كل معرفة هي نسبية للشخص العارف وحاجاته) ونسبية في النهاية ترى بأن كل واقع اجتماعي، وحتى كل واقع، بوجه عام، لن يكون سوى "بناء" ناتج مباشرة عن تأويلات وعن قرارات إنسانية[12] ـ وسيكون من الممكن إذن "تهديم" ما كان قد بني بسهولة أيضاً. تقوم هذه الأطروحة على ملاحظة يقينية، بأن الظواهر الاجتماعية هي دائماً، بمعنى معين، متولدة اجتماعياً، ما دام وجودها تحديداً لم يكن سابقاً للمجتمع الإنساني. ومن الممكن القول دون المجازفة بالوقوع في الخطأ بأن القواعد القانونية، والمؤسسات هي، بوجه عام "مبنية" بمعنى أنها من صنع البشر.

انطلاقاً من ذلك، فإن العديد من الالتباسات جرى إدخالها حول مسألة موضوعية الظواهر الاجتماعية حينما يكون المقصود، إما أن هذه "البناءات الاجتماعية" لن تكون سوى نتيجة لقرارات إنسانية تعكس خصوصيات الثقافات التي صدرت عنها، وإما أن معرفتها ستكون دوماً غير مؤكدة لأنها خاضعة لفيض لا ينضب من التأويلات المتناقضة. والأطروحة الأولى يمكن القول بأنها إرادوية على المستوى العملي ـ لأنها تفترض بأن البشر يرغبون بكل ما يفعلونه، ويفعلون كل ما يرغبون به ـ والأطروحة الثانية هي أطروحة ارتيابية على المستوى الابستمولوجي ـ لأنها تخفض إلى الحد الأدنى موضوعية الحوادث الاجتماعية. وكلتا الأطروحتان تستندان، مع ذلك، إلى الفرضية العامة حول نوع من تعسفية مفهومية داخل فهم الظواهر الاجتماعية التي ستكون عملياً وإدراكياً خاضعة لنزوات المعنى الذي نعطيه للأشياء. غير أن من الصعب رؤية

(12) voir: en particulier P. L. BERGER et Th. LUCKMAN, *The Social Construction of Reality*.

كيف يمكن لمعرفة الظواهر، أياً كانت، اجتماعية، أو غير ذلك، أن تُمارس بمعزل عن بعض المعلومات الموضوعية، والتي تسعى، تحديداً إلى توضيح معاييرنا حول التمييز المفهومي. على غرار الفرق مثلاً بين الطاولة والكرسي، وبين البقرة والمعزاة، وبين ضربة ومداعبة، وبين لوم ومجاملة، إلخ. إن مفهوماً مجرداً من كل ركيزة معلوماتية موضوعية، ملاحظتية، أو منطقية، أو قيمية ـ سيكون له، في الواقع القليل من الفرص للحصول على إجماع اجتماعي أو بينشخصي لأنه ما من ذات جديدة ستجد في العالم المحيط ما تدعم به المفهوم المعني. ومن دون مثل هذه الركيزة لن يكون بوسعنا أبداً معرفة ما الذي تريد الذات الآخرى أن تقول حقاً، وهذا ما يجعل استخدام اللغة عبثاً باطلاً.

ليس هناك إذن أي مبرر للخلط بين الواقعة العينية التي مفادها جميع الظواهر الاجتماعية مرتبطة بالنشاط الإنساني ـ وهذا بالتحديد ما يعرّفها كظواهر اجتماعية ـ وبين الفكرة التي بحسبها فإن موضوعية هذه الظواهر ستكون تفسيرية أو تقريرية. والواقع، أن الموضوعات الاجتماعية، سواء أكانت مادية أم غير مادية، وسواء أكانت مربوطة بقرارات إرادية ومتعقلة، كالمؤسسات السياسية أو القانونية، أو كانت مكونة بحكم الظروف، على غرار علاقات الجيرة أو العمل، تملي دائماً من أجل فهمها بعض مقتضيات الموضوعية. ففي ميدان القانون، مثلاً، وأياً كانت الإبداعية القانونية، والحرية التأويلية للقضاة، فإن على هؤلاء القضاة أن يتحققوا دوماً بطريقة موضوعية، من بعض الوقائع المادية، كما من المعنى المنطقي والقيمي لهذه الوقائع، لكي يتمكنوا من الحكم بأن هناك اغتصاباً، أو قتلاً، أو رشوة الخ.. والقاضي الذي يقول لامرأة مغتصبة أو لأبوين لابن قتيل بأن أحكام القانون هي "بناءات اجتماعية" صرف يجازف بأن يعجز عن متابعة المداولة حول الجريمة. إن الوقائع الاجتماعية هي من دون شك "بناءات" صرف حينما تكون القضايا التي تتعلق بها مغلوطة، ولكنها لا تكون كذلك بالتأكيد حينما تكون القضايا صحيحة. فحينما نصم بالعار مثلاً، مقولة اجتماعية على غرار مقولة المثليين الجنسيين، أو مقولة الغرباء، بأن نسند إليهم رذائل متخيلة، فإن هناك "بناءً اجتماعياً" من الوصم بالعار. ولكن هذا

البناء لم يكن كذلك إلا لأنه مغلوط ـ وبالمقابل، فليس هناك بناء اجتماعي في القول بأن الغرباء جاؤوا من بلد آخر، وأن المثليين الجنسيين لديهم أفضلية جنسية تجاه جنسهم الخاص.

ربما كان هذا فهماً سيئاً للنظرية المنطقية حول الوصف، المنحدرة من تقليد فريجه[13] وروسيل[14]، والتي هي في أصل التباسات البنائية السوسيولوجية، لأن البنائية، والتي هي النظرية المنطقية للوصف، تشدد في الواقع على تعددية المعاني التي يمكن لنفس الموضوعات المرجعية المنضوية تحتها أن تكون مقرة ومعترفاً بها، والواقع أن مادة موضوع من المواضيع، أو ظرف من الظروف، تكون فيزيائية حصراً، لا يمكن قط أن تكفي لكي تنتج، بنحو مباشر، المفاهيم و الوصوف التي لدينا عنها، مادام الموضوع يكون مدركاً من وجهة نظر الشخص الذي يعطيه معناه. غير أن الموضوع الفيزيائي أو المنطقي يكفي، بوجه عام، بخواصه الخاصة، لتمييز المعاني والوصوف، الصحيحة أو الخاطئة، المنصفة أو الجائرة، والتي تصدر عن الملكة التأملية الانعكاسية لذات عارفة. إن النظرية المنطقية الكلاسيكية للوصف كطريقة لتعيين الموضوع: "الـ X الذي.." . ـ على الأخص، في ظل الشكل القانوني الذي اتخذته هذه النظرية للحساب المنطقي للمحمولات ـ سيكون من المتعذر استخدامها مع ذلك من دون إلزام الحقيقة الذي يضغط بثقله على الوصوف، أو من دون إلزام العدالة الذي يسمح بتدرج الوصف. والتعايش بين مختلف الوصوف الصحيحة لظاهرة اجتماعية بعينها: "التصويت المعارض" مثلاً أو "التصويت للأمن العام" لظاهرة تصويت واحدة لليمين المتطرف، لا يستبعد إمكانية وصوف خاطئة، من قبيل "التصويت المتعاطف مع الأشخاص المهاجرين" مثلاً، ولا التدرج الابتسمولوجي والمعياري لمختلف الوصوف الصحيحة التي تنطبق على ظاهرة واحدة بعينها.

---

(13) voir G. FREGE, *«Sens et dénotation»* (1892).

(14) voir: B. RUSSELL, *«De la dénotation»* (1905).

لسنا بحاجة، مع ذلك إلى نظرية البناء الاجتماعي للواقع كي نحلل الطابع الاجتماعي للبناءات المفهومية الصادرة عن الأجيال المتعاقبة من المفكرين الفرديين، فالملكة التأملية الانعكاسية للذوات الاجتماعية هي فردية وذاتية في الواقع، بمعنى أنها لا تملك وجوداً مادياً آخر سوى بنيتها العضوية التي تمتلكها ـ وعلى الأخص دماغها، إذا افترضنا أن الدماغ هو الذي يفكر، غير أن هذه الملكة لا يمكنها أن تتوسع وتتعزز إلا عبر التوسط الاجتماعي، لأن المفاهيم تستقر وتتوطد عبر سيرورة تراكم بحيث لن تستطيع أي ذات أن تنجزها بمفردها، دون أن تمتلك بدائل أو وسائل من المخزون الذي يمكن أن يقدمها لها المجتمع الذي يحيط بها[15]. فعلى الصعيد المادي، فإن هذا الدور لمخزون المعارف تم إنجازه من خلال العمارات، والآثار المعمارية، والأشكال المكانية والأدوات التقنية، والطقوس، والعادات الروتينية العملية من كل نوع، والوثائق الإيقونية والرمزية وأخيراً، بالطبع، الوثائق العلمية والأدبية. ولكن هذا الرأسمال المادي صُير معقولاً من خلال الرأسمال المفهومي الأشد تجريداً بكثير، والذي جرى إبداعه ومفصلته من خلال مجموع من القواعد المنطقية والقانونية، والمعايير الأخلاقية، والميثولوجيات، والإيديولوجيات الاجتماعية الأخرى. وحينما يتم نقل هذا الرأسمال المفهومي وإذاعته بصورة ملائمة، فإنه يكفي لتشكيل قادمين جدد، مع احتمال أخطاء التأويل المحتمة، حول المعنى المنطقي والقيمي لتلك الموضوعات ـ وهو ما يسمح لهؤلاء القادمين، هم بدورهم لمتابعة العمل التمديني الذي قامت به الأجيال السابقة.

ضمن هذا العمل من النقل المفهومي، فإن دور المجتمع تمثل أيضاً، مثلما أشار فلاسفة مثل كين[16]، أو فتجنشتاين[17]، في تصحيح الاستعمالات المغلوطة للغة، غير أن هذا التصحيح لا يمكنه أن يكون فعالاً إلا إذا استند إلى

(15) voir: M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*.

(16) voir: W. QUINE, *Le Mot et la Chose*.

(17) voir: L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*.

معلومات موضوعية: فعلى سبيل المثال إن عائلة تربي طفلاً يستخدم لفظ العدالة (أو مرادفاته في لغات أخرى) حينما يجري قسمة شيء بين أفراد العائلة إلى أقسام متساوية، وترغمه على تأجيل تطبيق هذه الكلمة حينما ينال الأقوى داخل العائلة الحصة الأكبر، لن تعلّم هذا الطفل المعنى المنطقي للعدالة. وحين يرتحل هذا الابن مثلاً، عاجلاً أم آجلاً خارج العائلة، فسيكون عليه أن يدرك بأن الكلمة التي علموه إياها لم تكن تعبر عن مفهوم العدالة، وإنما عن مفهوم الجور بالأحرى؛ إن مبدأ إعلام موضوعي يبدو ضرورياً، في الواقع، لمفهمة أي موضع من الموضوعات، وهو ليس أقل أهمية بالنسبة إلى العدالة مما بالنسبة إلى المقاعد القلّابة، أو الضباع المرقطة، أو فطور الأمانيت، أو ذرات الكربون.

يحدث بالتأكيد، أن الجماعات الاجتماعية تخطئ جماعياً، وبنحو دائم، في فهم المعنى المنطقي لمفهوم من المفاهيم، حين تربط بينه مثلاً وبين تطبيق بربري لمفهوم العقاب العادل أو لطقس مشروع. والواقع أنه مادام تطبيق مفهوم من المفاهيم على موضوع من الموضوعات يخضع لإعلام موضوعي، فإن من الممكن دائماً، بالنسبة إلى بنية عضوية معينة ألّا يكون لها سوى مدخل مجزأ إلى هذا الإعلام. فالماء على سبيل المثال مكون من (H_2O)، وأي شخص يطّلع بموضوع الماء، ينبغي أن يعرف شيئاً ما يكون منسجماً مع هذا الإعلام الضروري. ولكن من الممكن أن تُجعل هذه المعلومات الضرورية بعيدة المنال بسبب ظروف محتملة الوقوع، إما بأن نظن مادة أخرى ليست ماء بأنها ماء، فنجرع، مثلاً كوباً مترعاً من البنزين، أو أن نظن الماء مادة أخرى فنملأ بالماء خزان مولد انفجاري. والحال، فإن الأمر يجري على هذا المنوال بوجه الضبط، بالنسبة إلى المعلومات الاجتماعية التي يمكن أن تكون مشوهة بسبب الظروف بما يكفي لكي يفقد الناس، مثلاً، كل حساسية تجاه آلام غير مستحقة، سببتها شعائر دينية معينة أو أشكال من النضال السياسي، يُنظر إليها على أنها ممارسات عادلة ومشروعة، في حين تُعتبر بربرية في كل مكان. غير أن من

الممكن الأمل بأن تقدم المعارف والحضارة الأخلاقية يسمح مع مرور الوقت بتصحيح هذه الأخطاء والارتكابات الجماعية.

إضافة إلى ذلك، فإن معلومات صحيحة حول القواعد والموضوعات الاجتماعية الموجودة غالباً ما تسمح بتفسير عدد من الأخطاء التي ترتبط بأنواع أخرى من الموضوعات: فمن الممكن الاعتقاد خطأ، على سبيل المثال، بأن الأرض مسطحة، لأننا ببساطة نؤمن "بصحة" ما تقوله المؤسسات الدينية حين تنفي أن الأرض كروية. أو بأن العدالة تقتضي بإبادة الأعداء، بمن فيهم النساء والأطفال، لأننا نؤمن "بصحة" ما يقوله كبار رجال الدين (الذين يُفترض أنهم على اتصال مباشر مع الله). ولكن الإعلام الاجتماعي يمكن أن يكون أيضاً مضللاً بنحو مباشر، حينما نعتقد خطأ على سبيل المثال، أن شكلاً غريباً للحياة هو عار مشين، أو حين نتصور بأن فرداً ما من أفراد جماعة مختلفة يشكل تهديداً لنا. ويمكن بالإضافة إلى ذلك أن تكون لدينا كافة الأسباب الخاصة لكي لانرغب بالاعتراف بوضع اجتماعي مثلما هو عليه، حينما ننفي على سبيل المثال الطابع العدواني لمؤسسة نستفيد منها، أو حينما نحرّف عن وعي التقارير حول أفعال غير جديرة بالاحترام. وإذا كان بإمكان الإنكار والكذب أن يطبقا على أي موضوع فيزيائي أو اجتماعي، فإن السياقات الاجتماعية بالمقابل هي التي تجعلهما مرغوبين، وهي التي تحث عليهما. غير أن كل هذا لا يقلل شيئاً من الإلزام الموضوعي الذي يضغط بثقله على المعلومات الاجتماعية، بنفس الطريقة التي يضغط بها على االمعلومات "الطبيعية". وببساطة فإن إلزام العقل، والإلزامات المفهومية التي يفسح لها المجال، لكونه ليس في النهاية سوى معيار، فمن الممكن دائماً، بصفته هذه، أن يخُرق بسبب كل أنواع الظروف والدوافع التي تزاحمه وتنحرف به عن المعلومات الجاهزة[18].

ينبغي أن نشدد أخيراً على أن الإلزامات بموضوعية المفهمة الاجتماعية لا تتناقض على الإطلاق مع قابلية التغير الموضوعية لمختلف الثقافات. بل يمكن

(18) voir: R. BOUDON, *L'Art de se persuader*.

حتى على العكس، الاعتقاد بأن الاختلافات الثقافية ترتبط باختلافات المدلولات الموضوعية المنحدرة من التاريخ المحلي أكثر مما بالبناءات الإيديولوجية التعسفية. وإذا كان هناك مثلاً تغيرات ثقافية حول تصورات القانون أو الاتحاد أو الكياسة أو الموسيقى، فلأن شروطاً محيطة، بكل بساطة، أو تعاقب أحداث خاصة أعطت لهذا النوع من الموضوعات موضوعية مختلفة. ولكن هذا لا يستبعد قط أن بإمكاننا أن نعيد ربط مختلف التصورات الثقافية بمفاهيم أكثر عمومية. فالبنية المنطقية للوعد، على سبيل المثال، باعتباره قراراً يعلن للمستقبل عن صنيع يقوم به فاعل محاب للموعود، من الممكن أن يقترن ببنى منطقية عديدة أخرى، مثل بنية القسم التي تضفي القداسة على حدث إعلان الوعد، أو بنية العقد التي تضع بعض الشروط لمصلحة الموعود، وهذا يمكن أن يكفي لتفسير الاختلافات الثقافية بخصوص تصورات الوعد دون أن نستبعد لذلك عمومية مفهوم الوعد .

والخلاصة، أنه إذا كان المعنى المنطقي والقيمي للموضوعات الاجتماعية يختلف من ثقافة إلى أخرى، وحتى من تأويل إلى آخر، فليس هذا على الأرجح بسبب لا قياسية وجهات النظر الثقافية والتأويلات الاجتماعية، وإنما بالأحرى، لأن التأملية الانعكاسية للمجتمع المنعكسة على ذاته يمكنها فعلياً أن تخلق بعض الالتواءات، ولأن الموضوعات المنحدرة عن كل تاريخ محلي ليست متماثلة، لذا فليس بإمكانها أن تفسح المجال لوصوف متماثلة. ليس من المفيد إذن، استخلاص خلاصات نسبية، حينما تختلف كائنات مزودة بملكة عقلية متماثلة حول التصور الذي تصنعه عن أشكال الحياة الاجتماعية المختلفة فعلاً، أو حين لا تمتلك هذه الكائنات حولها جميع المعلومات المطلوبة. ومادامت قابلية التغير الثقافية تظل منسجمة تماماً مع فكرة موضوعية مادية، ومنطقية وقيمية للموضوعات الاجتماعية، فيبدو أوفر للجهد، تفسير الاختلافات بين الثقافات من خلال تفاضليات المعلومات الموضوعية، بدلاً من تفسيرها من خلال البناءات التأويلية المتعسفة.

التأملية الانعكاسية الاجتماعية وثقافة الفعل

إن الفرضية الدوركايمية حول ظهور المقولات الإدراكية، وظهور ملكة العقل من خلال تأملية المجتمع المنعكسة على ذاته لا تتضمن إذن أي بنائية أو نسبية اجتماعية، ولكنها تطرح مشكلة توضيح حول طريقة تحققه التاريخي (أي الظهور). والواقع أن لدينا القليل من الفرص لكي نمتلك ذات يوم تأكيداً تجريبياً، حسب الأصول، لهذه الفرضية، لأنه لن يكون لدينا قط أي مدخل إلى الوثائق الضرورية لملاحظة مباشرة لظهور العقل ـ والتجريب على بعض أنواع الحيوانات كالرئيسيات مثلاً، والتي حاولنا تعليمها، وليس من دون نجاح، التأمل واللغة، ظل مشوشاً، بسبب التدخل الإنساني، وبالمقابل، فمثلما أننا نبحث اليوم عن أصل الحياة في كيمياء الأحماض الأمينية، فليس من المستحيل، ربما اقتراح نموذج معقول للأصل الاجتماعي لإلزام العقل عبر التفحص عن قرب للإلزامات المعلوماتية التي تضغط على المفاهيم الاجتماعية وعلى أنساق عقلانية أخرى.

والحال، فإن مثال السلوكات الحيوانية الموجهة نحو غاية، والأفعال القصدية، بوجه عام[19]، يمكن أن تكون هنا، بوجه خاص تعليمية مفيدة. ويبدو التوجيه القصدي للسلوكات في الواقع، ملائماً لاتخاذ مسافة تأملية من التجربة المباشرة، من خلال النظر إلى غايتها (الغائية) والى نتائجها الافتراضية (الغائية أيضاً)، والى وسائلها (الافتراضية). من المؤكد أن سلوكاً موجهاً في الظاهر نحو غاية، وذرائعياً يمكن ألّا يكون سوى النتيجة لميول عضوية محددة، دون أن يكون هناك أدنى تأملية انعكاسية لدى الفاعلين: فعلى سبيل المثال، ليس من الضروري افتراض تأملية انعكاسية مفهومية، أو استدلال في صورة قياس منطقي عملي، يكمن خلف مناهج القنص أو المغازلة لدى العديد من الحيوانات، كالسنانير أو القردة الكبيرة التي تكون مهاراتها العملية على الأرجح تكيفية

(19) pour une conjecture analogue, mais dans une perspective nettement plus darwinienne, voir D. PAPINEAU, The *Evolution of Knowledge*.

وارتكاسية في البداية تجاه إثارات الوسط المحيط. وواقع أن بإمكاننا أن نصطنع مثل هذه السلوكات الغائية داخل ناظمة آلية تعمل على أساس قواعد استدلال منطقي لا يثبت أيضاً بأن هذه القواعد تُنظم فعلياً بالسلوك، ولا تُعالج بطريقة تأملية من قبل الفاعل.

غير أن وجود الميول العملية، الفطرية ـ أو المكتسبة اجتماعياً، لا تستبعد البتة إمكانية توجيه قصدي للعديد من السلوكات الحيوانية، على قاعدة معلومات يمكن، لدى تركيبها أن تساعد في تطور التأملية الانعكاسية العملية: فالفعل القصدي يمكن بالتأكيد أن يؤخذ بمعناه القوي، الذي يرقى إلى أرسطو، كتروٍ تأملي انعكاسي حول الغايات والوسائل، وبهذا المعنى، سيكون مختصاً حتماً بالنوع الإنساني، إذا كان من المفترض أن هذا النوع هو الوحيد القادر على التفكير المتروي. غير أن الفعل القصدي يمكن أن يؤخذ أيضاً بمعناه الأضعف كتوجيه لا إرادي للسلوك نحو غاية بفعل الانجذاب نحو موضوع الرغبة، ومطابقة الوسائل مع المعلومات الخارجية ـ وهذا التعريف، كما يبدو يصلح لوصف سلوك أنواع حيوانية عديدة كسلوك قصدي. والحال فإن القصدية بهذا المعنى، يمكن أن تكون الخطوة الأولى نحو ظهور المعنى الأكثر قوة للفعل. من خلال مواجهة الفاعل لمعلومات تساعد على تطور قدرة تجريد ومقارنة تأملية انعكاسية بين المحتوى الإدراكي المباشر (على سبيل المثال، الإدراك الحسي لفريسة، أو لشريك جنسي، أو لحليف في منازعة في داخل الجماعة) وبين محتويات أخرى مرتبطة بالغايات و بالوسائل وبالنتائج. فهل كان الانتقال من قصدية لاإرادية مجردة من التفكير إلى قصدية متعقلة وخاضعة للتفكير، انتقالاً متدرجاً أم أنه انبثق من ظهور التحولات الفردية؟ نحن لا نعرف أي شيء عن ذلك، بالتأكيد ولكن ما من فرضية مستبعدة، بما فيها الفرضية الخليط من الاحتمالين.

ليس من السهل، بالتأكيد، إقامة تمييز واضح بين التمثيل التأملي لتوجه قصدي، وبين تمثيل وظيفي بسيط محدود بلحظات متعاقبة لظهور الموضوعات أو ظهور إشاراته، على غرار حركات أو آثار الفريسة، مثلاً، التي تحرض

النشاط الملائم للحيوان القانص. وفي الحالة الراهنة للمعارف الأخلاقية فإن معضلة العقلانية العملية للحيوانات تظل لغزاً، حتى لو كان تخيُّل قدرة تأملية خلف الحركات المصطنعة لقرد أسهل بنحو ظاهر من تخيّل تقنيات الصيد لدى فهد من الفهود[20]. ولكن وجود هذه المنطقة الضبابية هي أيضاً نوع من علامة على الشروط الملائمة التي وفرتها القصدية العملية لظهور تأملية انعكاسية عقلانية والتي تتوضع (أي الشروط) تحديداً في النقطة التي يمكن فيها للغايات والوسائل الغائبة أن تشكل موضوعاً لتمثيل متميز عن تمثيل معطيات إدراكية حسية، وانطلاقاً من ذلك لتقييم هذه المعطيات. فإذا فكرنا مثلاً في كلب ضائع يبحث عن جاره، فلن يداخلنا الشك بأن سلوكه موجه قصدياً. على الرغم من أننا لا نعلم ما هو محتوى وأهمية التصورات التي تحرك بحثه: هل ينظر إلى أبعد من بيته ويقارن بنحو تأملي انعكاسي البدائل العملية التي تظهر له؟ إن مثل هذا الشك الذي لا يزال من المستبعد أن يثار، يشير مع ذلك، بالتحديد، إلى المكان الذي كان يمكن أن تظهر فيه ملكة تأملية انعكاسية.

من الناحية العملية، يمكن أن نفترض بأنه قد وُجد داخل التاريخ أنواع عاشت تدرجاً في التوجه القصدي لسلوكاتها بدءاً من الأشكال الأشد غريزية، مثلما لدى الحشرات المنجذبة آلياً إلى النور أو إلى البقع اللونية وحتى الأشكال القصدية، الأشد اصطناعاً والتي تظهر فيها آليات تنظيم تناظري أو رمزي للمعلومات[21]، قبل الوصول إلى ذلك النوع من النظر التأملي أو ما وراء الإدراكي الذي يشكل خاصية نشاط العقل. وسيكون من الصعب بالتأكيد، أن نحدد تجريبياً حدود المنطقة الغامضة التي تفصل، داخل المملكة الحيوانية، البشر الحديثين الذين يملكون بوضوح مدخلاً إلى التأملية الانعكاسية العملية عن الحيوانات الأخرى التي ليس لها على الأكثر سوى سلوك قصدي بالمعنى

(20) voir: P. PICQ et Y. COPPENS, *Aux origines de l'humanité,* vol. II, *Le Propre de l'homme*.

(21) voir: Fr. DRETSKE, *Explaining Behavior*.

الضعيف. ونحن لا نزال نعثر، فوق ذلك، لدى البشر المعاصرين على المستويات الثلاثة المندمجة لتركيب السلوك الموجه قصدياً والتي هي الانتحاء البسيط (أو الغريزي) (الانتحاء: هو نزعة الحيوان أو النبات إلى الحركة والدوران استجابة لمنبِّه من المنبهات)، القصد العملي اللاإرادي أو المجرد من التفكير، والمحاكمة العملية حسب الأصول المطلوبة. غير أن بإمكاننا الافتراض بأنه منذ أن حصلت الغاية والوسائل والنتائج، بالنسبة إلى أي نوع من الأنواع، على تمثيل مميز (هذه الفريسة مثلاً بدلاً من الأخرى، وهذه الخطة بدلاً من الأخرى، وفي هذا المكان بدلاً من المكان الآخر..) في غياب أي إشارة أو مثير حسي للموضوع، فستتوفر حينئذ كافة المقومات، ليس فقط لفعل قصدي كالذي نجده لدى العديد من الحيوانات، بل ولفعل متعقل يمتلك البشر (على الأقل) ملكته.

لكي تستطيع القصدية العملية الخاصة بالمملكة الحيوانية أن تأخذ، ذات يوم، بعداً تأملياً انعكاسياً، فقد كان عليها بالطبع أن تتصرف بتلقائية مستقلة عن المثيرات، التي يمكن أن تخلقها الممارسة والتدريب. وبلغة القدماء، فقد جرى التعبير عن هذا التصور للتلقائية بفكرة الروح ـ فالحي، يتميز عن فاقد الحياة بالتغذية، والحركة، والحس (الخاص بالحيوانات) وأخيراً، بالمحاكمة (الخاصة بالإنسان)[22]. والحال، فإن فرضية التلقائية القصدية تصطدم اليوم ببعض الاعتراضات الصادرة عن تيار الداروينية الجديدة، الذي كان مدار اهتمامنا في الفصل السابق. إن الوظيفية الداروينية الجديدة (Fonctionnalisme) (مذهب في العلوم الاجتماعية يعطي الأولوية لوظيفة العناصر في نظام اجتماعي ولاندماج هذه العناصر) ترفض، في الواقع، ليس فقط فكرة استقلالية العقل التأملي الانعكاسي الذي وُهب للبشر، بل ترفض أحياناً أيضاً فكرة تلقائية قصدية وهبت للعديد من الحيوانات، كسلوكات الصيد، مثلاً، أو البحث عن، واختيار شريك

(22) voir: ARISTOTE, De I'âme.

جنسي، أو العناية بالصغار، أو الصراع على السلطة[23]. ووفقاً لبعض المؤلفين فإن كل سلوك موجه قصدياً، في الظاهر، أو خاضعاً لما يسمى "سيكولوجيا الحشد (Folk-psycologie) أي قابلاً للتفسير بمقاصد أو بدوافع نفسية، سيكون ناجماً عن سيرورة سببية حصراً للتكيف الوظيفي الذي احتفظ بمزية الأصل السلالي، للخواص وللبنى العضوية التي اكتسبت هي وحدها الآلية المعنية[24]. ووفقاً لهذا التفسير، لن يكون القصد إذن سوى المظهر الخارجي، أو شكل التعبير عن الوظيفة. ولن يكون التحليل من خلال المقاصد كالذي نزاوله عادة سوى "طريقة" مناسبة لشرح الوظائف التي ليس لها هي بحد ذاتها أي استقلالية حقيقية[25].

غير أن هذا النوع من النزعة السلوكية التطورية يبدو ضد ـ حدسي بالنسبة إلى فينومينولوجيتنا المعتادة للسلوك الحيواني والإنساني (دراستنا لظاهرة السلوك كما تبدو بغض النظر عما وراءها من حقائق) لأنه يقطع، دون سبب جازم، الرابط المنطقي بين التوجهات المصغرة للسلوك القصدي وبين دور القرارات القصدية التي تظل رغم كل شيء شكل التفسير الأكثر ملاءمة للفعل[26]. ومثلما رأينا، فإن فكرة توجه مصغر قصدي للفعل لا يتضمن بالضرورة قدرة على الاستدلال أو على التفكير المتروي. ويمكن أن يكون هذا التوجه المصغر وظيفياً بالكامل دون أن يكون، لذلك، مختزلاً إلى آلية عمياء على غرار آلية الهضم. وما يميز هذا التوجه المصغر كتوجه قصدي تحديداً هو واقع أنه يعمل

---

(23) voir: P.R. ABRAMSON et St. D. PINKERTON (éd), *Sexual Nature, Sexual Culture;* J. A. SIMPSON et D. T. KENRICK (éd), Evolutionary Social Psychology.

(24) voir: R. DAWKINNS, *Le Gène égoïste* (1976).

(25) voir: D. DENNETT, *The Intentional Stance et Darwin est-il dangereux?* J. H. BARKOW, L. COSMIDES et J. TOOBY, *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*.

(26) voir: D. DAVIDSON, *Actions et événements;* R. BOUDON, *Le Juste et le Vrai;* P. LADRIÈRE, *Pour une sociologie de l'éthique*.

بطريقة قصدية، لاإرادية وتصحيحية ذاتية ـ أياً كانت قاعدته العضوية وإمكانيات انتقاله الوراثي. هذه الفكرة عن سلوك قصدي هي في الحقيقة فكرة أساسية لكي نفهم الاستقلالية العملية للعديد من الكائنات الحية. وهو يدين بنجاحه (أي السلوك القصدي) إلى واقع كونه مرتبطاً بالليونة المطلوبة من أجل تكيف عدد كبير من الحيوانات مع شروط محيطها. ويبدو أكثر فعالية في الواقع، لبنية عضوية بأن تتلاءم، قصدياً مع التغيرات الصغيرة للمحيط بدلاً من أن تقوم بنحو أعمى، بانتحاء أو بتصرف عضوي ناجم عن إثارات العالم الخارجي. وفضلاً عن ذلك، فعلى خلاف النموذج الاصطفائي، فإن القصد يفسر النجاحات ولكنه يفسر الإخفاقات أيضاً التي طرأت على التكيف، لأن هناك تقصدات ذات فعالية وظيفية ضعيفة بالنسبة إلى البنية العضوية التي تمتلكها. فمن دون القصدية فإن جميع البنى العضوية الحية لن تكون في النهاية سوى تلك "الرئات البحرية" التي تحدث عنها أفلاطون[27]، وهو ما يعني باللغة الحديثة بأنها لن تكون سوى ناقلات الطاقات التي أودعتها في البنى العضوية التحولات الوراثية والتاريخ الطبيعي، وهي مجردة بالتالي، من كل مرونة تكيفية حقيقية، وقدرة على الإبداع.

لقد اقترنت الثقافات الإنسانية حول الفعل القصدي بنماذج سلوك قامت على التلاؤم مع تشكيلة كبيرة من النتائج المتوقعة، على غرار دفن الموتى، على سبيل المثال، أو طهو الطعام أو تهذيب الموضوعات التقنية أو موضوعات الزينة... ونحن نجهل بالتأكيد متى اتخذت هذه الممارسات بعداً تأملياً انعكاسياً، بوجه الدقة ـ فدفن الموتى مثلاً أمكنه أن يكون النتيجة غير المباشرة لوظيفة الطمر في الأرض، قبل أن يكشف عن مزاياه الوقائية والأخلاقية، وترقية الزينة أمكنه أن يكون في البداية نتيجة تكيفية للتنافس الجنسي قبل أن يغدو متعقلاً ومفكراً به كقيمة. غير أن هذه النماذج من السلوك غذت، على الأرجح الملكة التأملية الانعكاسية الوليدة للذوات الإنسانية مظهرة موضوعات جديدة تحمل دمغة الحياة الإنسانية، ومتطلبة ذكاء نوعياً، على غرار أماكن الاستيطان،

(27) PLATON, *Philèbe,* trad. L. Robin, 1950, 21c.

أو المساكن، أو الثياب أو الموضوعات التقنية، ميسرة على هذا النحو مفهمة جوانب أكثر تجريداً لأشكال حياة هذه الذوات الإنسانية، على غرار الأفعال، أو المشاعر، أو الصفات، أو العلاقات الاجتماعية. لقد أمكن لثقافات الفعل الإنسانية على هذا النحو، أن تكون فرصة لتطوير ملكة تأملية انعكاسية ومجردة، ساهمت بدورها، في تركيبات مفهومية جديدة، وصولاً إلى هذا الوضع الذي تعيشه المجتمعات المعاصرة، حيث معظم الموضوعات الشائعة داخل هذه المجتمعات هي نتيجة لمفهمة تصدر عن العلماء والعباقرة وعن رجال السياسة.

يمكننا القول باختصار، بأن الثقافة الإنسانية حول الفعل القصدي شجعت إلى حد كبير على تعميق التناقض بين الخواص العقلانية التي نميزها عادة في الفعل الإنساني، وبين الخواص الوظيفية، ببساطة، للسلوكات القصدية التي نجدها لدى جميع أنواع الحيوانات. غير أنه ليس من المتعذر ألّا تكون ملكة العقل، التي نتحدث عنها بوصفها ملكة خاصة بالإنسان، ألّا تكون بعد مفروضة بكل قوتها على الكائنات الحية التي نمثلها نحن، وهو ما يفسر، ليس فقط ميلنا إلى الانعتاق منها عملياً، بل والاستخفاف بها نظرياً، أيضاً، دون أن نبدو متضايقين كثيراً من المخاطرة بالوقوع في التناقض الذاتي، وفي الدوغمائية.

المنابع الاجتما-إدراكية لإلزام العقل

يمكن أن نحاول التقدم خطوة إضافية لفهم الأصل الاجتماعي لإلزام العقل ـ في مقابل الملكات الإدراكية البسيطة للحيوانات ـ من خلال تفحصنا عن قرب للمنابع المعلوماتية التي جعلها تطور ثقافات الفعل الإنسانية، بنحو تدريجي، جاهزة للمحاكمة العقلية. والواقع أن الحياة الاجتماعية للكائنات الإنسانية مثلما نعرفها اليوم تولدّ على الدوام منابع إجتما-إدراكية خاصة بما يمكن أن نسميه بعُدها "الرمزي". أعني، في الواقع، مجموع الموضوعات المجردة أو نصف المجردة، مثل الأرقام، والصفات، والفضائل، والمؤسسات، والأدوار الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، والمشاعر الأخلاقية، وقيم الفعل.. وهذه المنابع تختلط بمعلومات إدراك-حسية صادرة عن مجموع الموضوعات

الفيزيائية، سواء أكانت طبيعية أو ناتجة عن مهارات إنسانية: موضوعات تقنية، مظاهر جسدية، الخ. والحال، إذا كان من السهل تخيل كيف أمكن لموضوعات طبيعية، مثل الجبال، أو الأبقار، أو المياه أن تخلق لدى مختلف الأنواع الحيوانية معرفة أكثر أو أقل وضوحاً، تبعاً للإدراك الحسي المباشر الذي لديها، فمن الممكن الارتياب بأن رقماً، أو مؤسسة، أو فضيلة، أو مختلف القيم المتعلقة بموضوعات فيزيائية يمكن أن تُحدث بذاتها النتائج الإدراكية ذاتها، لأن الرقم ليس أكثر من المؤسسة،أو الفضيلة أو القيمة ليست مودعة داخل بنية الموضوع الذي يمثلها. وفي حالة الموضوعات المجردة، كالأرقام، أو الصفات، أو نصف المجردة، كالأفعال المدنية، أو المشاعر، أو العلاقات الاجتماعية، أو الفضائل العملية،أو المؤسسات. فإن أصل المعلومات حولها ليس خارجياً، بحصر المعنى، عن الذات العارفة. لأنه ما من شيء سيجعلنا نتعرف إلى عدد، أو إلى مؤسسة، أو إلى فضيلة إذا لم يكن لدينا فكرة عنها، ولكن هذه الفكرة ليست أيضاً باطنية، لأن الموضوعات المجردة أو نصف المجردة لن تكون قارة داخل أدمغتنا أكثر مما هي قارة داخل ذرات الأشياء الخارجية، ومن هنا ينبع السؤال الذي لا يمكن تحاشيه: كيف أمكن لهذه المصادر الاجتما-إدراكية أن تتكون، وماهي قاعدتها الموضوعية ؟

بغية الإجابة عن هذا السؤال من المهم قبل كل شيء ملاحظة أن الموضوعات الاجتما-إدراكية تخطر للكائنات التي وُهبت عقلاً في صورة بعض الخواص التي هي في آن معاً مادية، وصورية (أي ليست مستمدة من الواقع المادي). من الممكن دائماً، في الواقع، تفسير الرقم من خلال العدّ على الأصابع أو شرح البياض بالإشارة إلى موضوع أبيض، أو شرح الدين بوصف عمل الكهنة، أو شرح الشجاعة بذكر فعلٍ شجاع. وإذا استثنينا الموضوعات المنطقية حصراً، كالأرقام أو الصفات المجردة التي يمكن أن تستغني أحياناً عن أي جوهر، فإن الموضوعات الاجتماعية تستند، مثلها مثل الموضوعات الطبيعية، إلى جوهر مادي، في الوقت الذي تمتلك فيه أيضاً بعداً رمزياً أو مجرداً. والحال، إذا تساءلنا لماذا توجد كائنات قادرة على فصل جواهرها

المادية عن خاصياتها المجردة، كالرقم، أو البياض، أو الدين أو الشجاعة، فلا نجد جواباً أكثر معقولية من الجواب الذي اقترحناه والذي مفاده بأن هذا قد حدث لأن بعض الكائنات بدأت في لحظة معينة من تاريخها الطبيعي، باتخاذ مسافة تأملية انعكاسية من حالاتها الإدراكية الخاصة، بإعطائها معنى أو قيمة ـ ممفهمةً على سبيل المثال، إدراكاً حسياً، كإدراك لون أو عدد، أو حالة عاطفية، كعاطفة الحب، أو فعلاً معيناً بوصفه إهانة، أو عادة اجتماعية كدور الكاهن أو الحارس. ونحن لا نعلم، بالطبع ضمن أي شروط بوجه الضبط ظهرت مثل هذه الملكات التأملية الانعكاسية، ولكن يمكننا أن نصف بسهولة نوع الكفاءة التي كان عليها أن تستخدمها، مادام المقصود تحديداً، هو هذه المنابع الاجتما-إدراكية ذاتها: الأعداد، والمؤسسات، والأدوار، والعلاقات، والفضائل، وقيم الفعل، الخ. والتي تتعامل معها بسهولة الكائنات الإنسانية المعاصرة. يمكن القول إذن إنه إذا كان ثمة اليوم، أعداد أو مؤسسات أو فضائل والتي على الرغم من طابعها المجرد أو نصف المجرد، تبدو موضوعية بقدر ما تبدو الأزهار أو الحجارة موضوعية، فلأنه كان ينبغي أن يوجد داخل التاريخ الطبيعي للنوع الإنساني عمل تأملي انعكاسي وجماعي حول الحالات الإدراكية لأعضاء هذا النوع.

عبر هذا النمط من التحليل يمكننا في النهاية أن نتخلص من القياس المقارن (dilemme) المتواتر بين "البناءات الاجتماعية للواقع" التي تشدد على الأخص، على التعسف الثقافي الذي يضغط بثقله على المعرفة، وعلى المحاكمة العملية، وبين الوظيفية الإدراكية التي تشدد بالأحرى على الحتميات الوظيفية التي تضغط بثقلها على الحالات الإدراكية. وهذا القياس المقارن يستند في الواقع، إلى التضاد بين لامادية بعض الخواص الاجتماعية، وبين مادية الموضوعات الفيزيائية. فالتصور الأول يميل إلى توسيع اللامادية الإدراكية لتشمل كل الموضوعات، بحيث أن معرفة البقر مثلاً ترتبط بتراث ثقافي من الأساطير والأمثال الحيوانية التي تنسب إلى هذه الحيوانات خاصيات متنوعة: تقدم الحليب لصغارها، تراقب مرور القطارات، وتحرص على وجود المقدس في

حياتها اليومية... في حين أن التصور الثاني يتعامل مع جميع الموضوعات كموضوعات مادية، بحيث أن معرفة الفضائل ترتبط بأجهزة وظيفية يسببها الحضور المباشر أو غير المباشر لموضوعاتها. ولكن هذا التعارض مصطنع، لأنه أياً كانت طبيعة الموضوع، فإن المعلومات الموضوعية بحاجة إلى أن تخضع للتفكير وللتقييم تبعاً لبعض المعايير المفهومية والدلالية، وبعبارة أخرى لمعايير المعنى والحقيقة التي تسمح بتمييز الموضوعات وإنشاء تعبيرات صحيحة بشأنها.

إن المعرفة، والتمييز المفهومي للموضوعات الاجتماعية الواقعية جداً كالأدوات أو الزينة أو الأكثر تجرداً منها كقيم الفعل أو العلاقات، لا يمكن أن يحدثا على غرار معرفة و تمييز الموضوعات الطبيعية إلا بخضوعها للحقيقة أي بتطابقها مع مبدأ الحقيقة الذي يسمح بإجراء فرز بين الافتراضات. وفضلاً عن ذلك، فرغم أن هذه المعرفة ترتبط أيضاً بعوامل طارئة كالأجهزة الحواسية، أو الوظائف الحيوية، أو العادات التقنية، أو المصادفات العرضية، أو التراتبات الثقافية، فلا بد لها دوماً من أن تخضع لبعض قواعد الترابط المنطقي التي تضع حدوداً حول التقسيمات النهائية، انطلاقاً من التقسيمات القائمة. فالتباين، أو عدم الانسجام الإدراكي هو عامل قوي في الواقع للاستمرارية، من أجل التعرف إلى الموضوعات الاجتماعية لأنه يسمح بضمان التنظيم الدلالي للموضوعات التي لا تكون طريقة ظهورها محسوسة بوضوح. والحال، فإن هذا التنافر يحدث حينما يجري تثبيت المعنى للفظ أو لجملة، وهذا اللفظ يستخدم فيما بعد للدلالة على الموضوعات التي يتناقض معناها مع المعنى السابق، حينما نطلق مثلاً تسمية "شجاع" على فعل جبان، أو "مجاملة" على تأنيب، أو "محرر" على إرهابي، أو "ديموقراطي" على ديكتاتورية، الخ. وأياً تكن إذن المنابع المعلوماتية: الطبيعية أو الاجتماعية، أو الإدراكية، التي تغذي معرفة الكائنات الإنسانية فهي تظل دوماً خاضعة لمبدأ العقل التأملي الانعكاسي، على شكل ضرورة ترابط وحقيقة يسمحان بالتعرف إلى، وتمييز، ومنح قيمة لمختلف أنواع الموضوعات ودوافع السلوك.

غير أن الفيلسوف هيلاري بوتنام[28]، أثار شكوكاً حول أهمية معنى الألفاظ، معزولة عن المنظومة اللغوية التي تنتمي إليها، مؤكداً بأن جميع ألفاظ لغة من اللغات يمكن أن يعاد تأويلها دون المساس بحقيقة الجمل التي تصدر عن هذه اللغة. ولكن هذه الموضوعة تشدد على العكس على الدور الأساسي لمبدأ الحقيقة بالنسبة إلى الترابط الاجتماعي[29]، مادام أن هذا الترابط هو عنصر الاستقرار الوحيد لعلاقة الجمل بالعالم. وهي (أي الموضوعة) لا تفترض أن معنى الألفاظ أو الجمل لن يمتلك أي محتوى موضوعي، ولكن فقط أن هذا المحتوى لا يصلح إلا لنظام الترابط والتمييز المفهومي الذي (أي النظام) يربط بين مختلف الألفاظ. وبالنظر إلى التقييدات الملازمة لحشد جميع المعلومات الجاهزة، فإن هذا الوضع مع ذلك ملائم بنحو خاص للاعتقادات الدينية أو الميثولوجية أو الدوغمائية التي يمكنها دون تناقض حاد جداً أن تحتفظ بنحو دائم بخصوصياتها الإدراكية داخل كبسولات ثقافية معزولة عن الاعتراضات الممكنة. ولكن منذ أن يتم توسيع المصادر الإدراكية، فإن مبدأ العقل التأملي يضطر إلى أن يضم معطيات جديدة، تحت طائلة أن يتعارض مع قانون عدم التناقض.

وفي كل الأحوال، فإن التفكير العقلاني بالمنابع الاجتما-إدراكية يظل دائماً أفضل وسيلة للنجاح في فصل تجربة إدراكية خاصة، وحتى خاصة جداً عن تعميم للمعارف على جماعة موسعة ـ وهو ما يفسر ربما نجاحه داخل تاريخ النوع الإنساني، إن كائناً من الكائنات على سبيل المثال، لا يعرف الأشياء إلا من خلال مقولة الثنائية ـ سيكون هذا الكائن نوعاً من جانوس "ذي الوجهين" في عالم لا يوجد فيه سوى أسماء مزدوجة، أو كلمات مكررة ـ لن يكون لديه مفهوم شجرة بل مفهوم ثنائي الشجرة، ولا مفهوم الهضبة بل مفهوم ثنائي الهضبة، ولا مفهوم الفرد بل مفهوم ثنائي الفرد. وسيكون ربما قادراً حالما ينتقل

(28) H. PUTNAM, *Raison, vérité et histoire,* p. 44s. et appendice.

(29) voir: B. WILLIAMS, *Truth and Truthfullness.*

إلى عالمنا أن يعيد تشكيل المفاهيم الموحّدة، مثلما أن مفاهيمنا عن المناظير المقربة أو عن تضعيف الصوت لا يمنعنا من أن نتصور المنظار البعيد المدى، ولا الصوت الأحادي، أو أن الجانبية أيضاً (سيطرة أحد جانبي الجسم لدى استخدام الأعضاء، كاليد، والعين، والرجل) لن يكون لها أي معنى مباشر بالنسبة إلى كائن من سكان الكواكب، بما في ذلك أعضاؤه الحواسية، يعيش في عالم الكواكب. غير أن هذا الكائن إذا واجه لفترة طويلة موضوعات تناظرية، فسيكون قادراً من دون ريب على تصور الجانبية. وعلى أي حال، فإن الأشياء الطبيعية أو الاجتماعية لا تفرض بنيتها على المعرفة إلا بالنسبة إلى مجموع الأشياء التي يمكن أن تكون معروفة، تأملياً واجتماعياً، والتي تكوّن فهرساً لكل معرفة خاصة جديدة.

الفصل السابع

الميادين الاجتماعية للعقلانية

لكي نفهم بنحو أفضل كيف أمكن للعقل أن ينبثق، انطلاقاً من الحياة الاجتماعية للكائنات الإنسانية، ربما يكون من المفيد أن نتساءل ـ منتقلين من ميدان إلى ميدان ـ حول نمط الإلزام الموضوعي الذي أمكنه أن يقود البشر إلى أن يزودوا أشكال حياتهم المشتركة بنشاط معين تأملي انعكاسي. فإذا كانت ملكة العقل مستندة بنحو جوهري إلى دوافع سلوك الكائنات القادرة على استخدام التأملية الانعكاسية، ومستندة إلى السؤال لماذا، المطبق على كل موضوع جديد يتم إدراكه (لأنه "لاشيء يكون دون سبب") والى قانون عدم التناقض من أجل محاولة الإجابة عنه (لأن "الشيء لا يكون p") وليس (p) فمن الممكن محاولة بناء نوع من أداة قياس (مجردة تماماً، بالتأكيد) تسمح بتقدير نصيب الملكة العقلانية في مختلف النشاطات الإنسانية، وانطلاقاً من ذلك، لرسم لوحة معقولة لسيرورة العقلنة. يكفي من أجل ذلك ـ بالنسبة إلى كل ميدان اجتماعي ـ النظر إلى أشكال الانفصال عن التجربة الأولى، والتي ضمنت انعكاسية العقول، والى طرائق التساؤل التي ضمنت انبثاق العقول، وأخيراً إلى استخدامات مبدأ عدم التناقض التي أكدت الترابط بالنسبة إلى الميدان المعني.

والأسئلة الثلاثة التي ينبغي علينا طرحها من أجل قياس الإلزامات العقلانية التي تضغط على مختلف ميادين النشاط الإنساني، كما من أجل محاولة فهم أصل هذه الإلزامات يمكن أن تكون على النحو التالي: 1- كيف تتجلى الملكة التأملية الانعكاسية داخل هذا الميدان؟ 2- بأي طريقة شكلت موضوعات هذا الميدان سؤال لماذا ؟ 3- بأي طريقة يمكن أن يحدث التناقض بصدد هذه الموضوعات. والحال، مثلما سنرى، فإن توجيه هذه الأسئلة، بطريقة منهجية، نحو بعض ميادين النشاط الاجتماعية الكبرى: كميدان الجمال، والاقتصاد، والدين، والسياسة[1]، يسمح بإبراز لوحة للضرورة العقلانية والتي ـ بمراعاتها لمبدأ العقل التأملي الانعكاسي تبدو مميّزة تماماً عن اللوحة التي نصنعها لتصور أضيق عن العقلانية، مستوحى مثلاً من المنفعة الاقتصادية وحدها. وسنرى، على الأخص بأن هناك دوماً روابط وثيقة بين العقلانية الأخلاقية وبين مختلف تعبيرات الحضارة العقلانية.

العقل الجمالي

يمكن أن نبدأ هذا البحث بميدان، يبدو من بعض الأوجه، هو الأصعب انقياداً لكل فكرة عن العقلانية، أعني بذلك ميدان النشاط الفني، والواقع أن الفكرة حول عقلانية للفن تثير معضلة بالتأكيد، لأن النشاط الفني، بداية، يقترن، بوجه عام بالتعبير عن الأحاسيس والانفعالات التي تتعارض مع العقل غالباً، ولأنه من ثم، خلافاً للنموذج المثالي الأفلاطوني، الذي يماثل الجميل بالحقيقي وبالعادل، فنحن لا نرى بوضوح كيف يمكننا ترجمة التعبير الفني إلى قضايا قابلة لأن تكون حقيقية. من جهة أخرى، فإن النشاط العقلاني يقترن

(1) نكاد لا نكون بحاجة إلى توضيح أن البحث الحالي لا يتعلق إلا بالميادين الكبرى للنشاط الاجتماعي التي ينبغي أن نهتم بها بالتأكيد لمقاربة البعد التأملي للحياة الإنسانية. واللوحة المعروضة هنا تتقاطع مع ذلك مع لوحة "ميادين القيمة" لـ: M. WEBER *dans sa Sociologie de la religion* (1910-1920)، "الميدان الذهني"، و"الميدان الجنسي"...

بمشروعات إيديولوجية، هي بحسب تعابير مؤلفي البيان الفني الحديث[2]، تفرض أغلالاً على المخيلة وعلى تعبير الأجساد، سواء بسعيها إلى "التسامي" بها أو إلى "تحويلها إلى تيمات" باسم"عقلانية مجردة" تبلغ أضرارها الأوج في كارثة معسكرات الموت[3]. وأياً تكن هذه الانحرافات المفترضة للعقل، فمن الصحيح أننا إذا رجعنا إلى مبدأ العقل الليبنتزي، لا نرى مباشرة، في ظل أي شكل يمكننا العثور على سؤال لماذا، أو على قانون عدم التناقض داخل النشاط الفني، ومادام بإمكاننا القول بحسب الألفاظ الشعرية لهيدغر"الوردة دون لماذا"[4]، فسيبدو أكثر صعوبة أيضاً رؤية أين يكمن سؤال لماذا، داخل مجموعة لوحات لباخ أو في لوحة لبولوك، وكيف يمكن لفنان أو لهاو أن يتناقضا مع نفسيهما حين ينخرطان في نشاط من هذا النوع.

غير أنه سيكون لا منطقياً تماماً التعامل مع الفن كنشاط "لا عقلاني" كلياً، لأنه لا يمكن، بداية أن يبدو المرء لاعقلانياً في ميادين ليست خاضعة بطريقة أو بأخرى للعقل. فالناس يوصفون بأنهم "لا عقلانيون"حينما يتصرفون بطريقة يُنظر إليها بأنها منافية للعقل، وليس مثلاً حينما يسقطون عن ظهر حصان أو يتزحلقون فوق قشور الموز. فإذا اتفق للفن إذن أن يُنظر إليه بوصفه لاعقلانياً من زاوية بعض تعبيراته، على غرار عرض مبولة أو جثث إنسانية ناطقة بالحياة، فلأن أشكالها التعبيرية تقاس أهميتها بمشاركة ملكة معينة للعقل سيكون من الممكن استخدامها، و لكنها لم تستخدم، أو على كل حال، لم تستخدم كما ينبغي. ولا يمكن كذلك اعتبار التعبير الفني كنشاط غريب كلياً عن العقل، أي"غير سوي عقلياً" بدلاً من"لا عقلاني" لأنه حتى حينما يريد أن يكون تلقائياً تماماً، أو وظيفياً أو آلياً فهو يشي أيضاً بحضور معين لملكة العقل.

---

(2) «La peinture comme crime», Paris, musée du Louvre, 19 octobre 2001- 14 janvier 2002.

(3) المرجع السابق.

(4) M. HEIDEGGER, *Le Principe de raison,* p. 97 s.

والواقع أن خلافاً لسلوكات قهرية عصية على الضبط، موجَّهة بحتمية طبيعية يمكن للتعبير الفني أن يكون منظماً دوماً أو موجهاً عبر محاكمة عقلية. وعلى افتراض أن الاستعداد الفني هو موهبة خالصة من الطبيعة، فإن الموهبة إياها لا تظهر كمجرد انتحاء عضوي "انحراف عضو نباتي إلى جهة ما استجابة لعوامل فيزيائية أو كيميائية" بل إنها تتعلق أيضاً باستعداد ذهني. وباختصار، فمثلما لا يمكن اعتبار الفن كنشاط لاعقلاني تماماً، لا يمكن اعتباره أيضاً كنشاط غريب كلياً عن العقل.

والحاصل، أن هناك أسباباً كثيرة أخرى لعدم استبعاد التعبير الفني من فئة النشاطات العقلانية. وأحد هذه الأسباب هو أنه حينما نبحث عن تأريخ لأصل ملكة العقل، ونتردد من أجل ذلك في الاقتصار على القياس الوحيد لأقحاف (علب جماجم) أناس ما قبل التاريخ، فإننا نفكر أحياناً في أن نقرن ولادة هذه الملكة بظهور النقوش المزخرفة على المدافن، وبتطور فن نحت الصخور[5]. والأشكال الرسومية، سواء أكانت دلالتها واقعية أو خيالية أو من دون أي دلالة (إذا كان المقصود فناً يوصف بـ"التجريدي") تعد في الواقع مؤشراً بليغاً جداً على النشاط العقلاني، لأن هذه الرسوم تفترض، بوجه التحديد، انفصالاً تأملياً انعكاسياً عبر (العودة إلى الذات) ومجرداً (عبر التصور) بين الحالات الإدراكية لمصوري هذه الرسوم وبين محتواها المجسد. من الممكن بالتأكيد أن ملكة العقل كانت موجودة لدى البشر قبل ظهور فن نحت الصخور، وقبل النقوش الزخرفية على جدران القبور، في شكل اللغات الأولى الواضحة مثلاً ـ إذا كان الأمر كذلك فإن هذه اللغات الرسومية سبقت اللغات الناطقة ـ من الممكن أيضاً أن ظهور ملكة العقل اقترنت ببعض الوظائف الاجتماعية والتطورية الخاصة التي وفرت الفرصة لاستخدام الملكات الفيزيولوجية العصبية التي ظهرت بمحض الصدفة. والحقيقة أن التمثيل الرسومي يعد مقياساً أولياً وافياً لملكة العقل، لأن من المتعذر، دون عملية تأملية انعكاسية ومجردة، نقل

(5) voir: S. BARON- COHEN, *«The Evolution of a Theory of Mind»*.

محتوى من موقع تجربته الأولى: "أنا أرى أو أتخيل هذا" إلى موقع ثان "عبر هذا الرسم، أنا أجسد هذا". ويمكن بالإضافة إلى ذلك قول مثل هذا الكلام عن قطعة موسيقية، تنجز نفس المسار بدءاً من الحالة الإدراكية الأولى التي ظهرت داخلها منظومة الأصوات، حتى الحالة الثانية للعزف أو لإعادة إنتاج اللحن ـ لأنه خلافاً لتصور تلقائي صرف للفن، فإن الموسيقي يفكر غالباً بما يعزفه. ولتشكيل فكرة عن الفرق بين مجرد تنغيم فيزيائي أو عضوي، وبين قطعة موسيقية، يمكننا أن نفكر إما بصيحات الحب الفيزيائي التي ليست على الأرجح تنغيماً، إذا افترضنا على الأقل بأنها عفوية، وإما بـ"غناء" الحيتان الذي لن يكون موسيقياً حقاً إلا إذا اتضح بأن المقصود منه مقطوعات موسيقية تأملية وتجريدية.

ينبغي، أن نضيف أيضاً أن الرؤية "اللاعقلانية" أو "المنافية للعقل" تجاه الفن قد هوجمت بعنف عبر نظرية التوازي (Parallèlisme) التي سعى فلاسفة معاصرون إلى إقامتها بين التصوير الفني وبين الوصف اللغوي. تلكم هي على الأخص حال نيلسون غودمان، وتحليله للنشاط الإدراكي داخل التجربة الجمالية التي عالجها بوصفها "شكلاً للفهم"[6]. وخلافاً للفكرة المستمدة من اقتران سعيد بين الفن وبين الإحساس يذّكر غودمان، في آن معاً، بقوة الإحساسات العلمية، وبمساهمة الإدراك في مختلف الإحساسات[7]، ويشدد أيضاً على صعوبة تعريف إحساس جمالي بنوع خاص. وعلى نقيض الفكرة حول الفن بوصفه "محاكاة" أوضح غودمان طابعه الدلالي الذي يتشاطره مع اللغة والذي يكون "مستقلاً عن التماثل"[8]. من المؤكد بأن المضامين الفنية ليست عروضاً صادقة، ولكن يمكن بحسب غودمان، تحليلها تبعاً لشبكة القراءة الوحيدة التي تنطبق، مع المقتضيات النحوية (ترتيب الوحدات داخل الجملة وعلاقاتها

---

(6) N. GOODMAN, *Languages of Art,* p.246.

(7) المرجع السابق، ص 246s.

(8) المرجع السابق، ص5.

الصحيحة) والدلالية، على جميع منظومات التصوير، سواء أكانت هذه المنظومات لغوية أم غير لغوية. على هذا النحو فإن "الدلالات الجمالية" تتجلى عبر حضور بعض الملامح الرمزية المميزّة داخل الأعمال الفنية[9]، على غرار تلاؤم جميع "علاماتها" على سبيل المثال، أي شدة "كثافتها" اللغوية أو الدلالية، وكمالها، (Complétude) النحوي، وهذه المعايير الثلاثة توفر قدرة قصوى للتمييز[10].

إذا كان هناك إذن داع للاعتقاد بأن ملكة العقل تشكل النشاط الفني، وتجعله "عقلانياً" بطريقة معينة، إن لم تجعله دائماً "معقولاً"، فإن المشكلة هي بالتأكيد، تحديد بأي طريقة يحدث ذلك، والحال، فإن من المحتمل جداً أن التوقع الذي يمكنه أن يحرك الذات باتجاه موضوعات جمالية جديدة لا يكون من نفس طراز التوقع الذي يؤثر داخل ميادين أخرى للنشاط العقلاني. فإذا فكرنا في الحالات الرئيسية التي يُفترض أن ذاتاً إنسانية تحس في داخلها بتجربة جمالية ـ حين تبدع مثلاً أو حين تواجه أمامها أعمالاً رسومية، أو آثاراً معمارية، حين تعزف أو حين تصغي إلى الموسيقى، ولكن أيضاً حين تتأمل موضوعات طبيعية: مناظر أو حيوانات أو حتى أجساداً إنسانية عارية من الزينة ـ وإذا أسقطنا من هذه الحالات جميع الأسباب والدوافع الطارئة التي يمكن أن ترافق الإبداع الفني أو التجربة الجمالية، كالرغبة مثلاً في أن يترك المرء عملاً فنياً للأجيال القادمة، أو قلق النجاح في مهنة جمالية، أو الرغبة في عرض كفاءته الجمالية... فإن ما نكتشفه هو بالأحرى نوع من البداهة التأملية الانعكاسية السامية، وغير المتميزة كثيراً أيضاً تجاه السؤال لماذا أو السؤال كيف، ومفهوم البداهة التأملية الانعكاسية السامية هنا يسعى إلى توضيح حالة اليقين المطلق التي ينبغي أن تداهم الذات التي وجدت نفسها مصعوقة أو مغمورة بجمال شكل موسيقي، أو بدقة جملة شعرية، أو بضرورة تركيب فني

(9) المرجع السابق، ص264.

(10) المرجع السابق، ص252.

الخ، وأياً كانت الألفاظ التي نقيّم من خلالها عملاً فنياً: الجمال، الابتكار، الأصالة، الدقة، الضرورة، الحقيقة... ينبغي دائماً، في الواقع تفحص العمل أو الموضوع الجمالي، هو وحده دون منازع، وإلا فإن سحره سيتبدد. ليس الأمر إذن أن الموضوع الجمالي سيكون دون لماذا، ودون كيف، ولكن هذا الموضوع بالأحرى، هو الذي يقدم، في آن معاً السؤال والجواب. من هنا، تنبع فكرة نوع من التأملية الانعكاسية الأولية والأكيدة للموضوع الجمالي. فحالما يتسلل الشك، أو بعبارة أخرى، فحينما لا يعود العمل الفني كافياً لتزويد الفنان أو الهاوي بسؤال لماذا وبجواب لأن، فإن التأثير الجمالي يخاطر بألّا يحدث قط.

سيكون من الممكن، على هذا النحو، اعتبار العقل الجمالي حالة أولية لملكة العقل، يتم في داخلها تمثيل العملية التأملية الانعكاسية التي تؤّمن الفصل بين حالة إدراكية وبين محتوى مجرد، أقول، تمثيلها عبر تصور الموضوع الفني، أو عبر خلقه أو عبر تلقيه، دون أن يحتاج هذا المحتوى إلى أن يُدمجَ داخل بنية خاصة للمحاكمة. من المؤكد أن التجربة الجمالية تترافق، بوجه عام مع سيرورات استدلالية تضمن معرفة الأشكال، وعند الاقتضاء معرفة الموضوعات المعبَّر عنها بالعمل الفني، مثلما معرفة وفرة من الأصداء الفعالة، وإن أمكن القول، "أصداء" منطقية في صورة علاقات التطابق أو التضمن، أو التضاد بين الحالة الإدراكية الراهنة وبين حالات إدراكية أخرى. و لكن داخل هذه الحالة الأولية للعقل الذي هو العقل الجمالي ربما، فإن العلاقات المنطقية ليس عليها أن تنحصر في استدلال يتجه بسهولة نحو نتيجته، والتي "أي النتيجة" يمكن أن تظل لبرهة من الزمن على الأقل غير محدّدة أو معلقة. لهذا فإن العقل الجمالي يبدو غالباً جداً في نظر النقد، كحالة متوسطة بين مجرد التعبير عن تدفق جسدي، وبين استخدام ملكة عقلية أفضل تجهيزاً بكثير، لهذا السبب أيضاً فإن مرونة العقل الجمالي تبدو بلا حدود، إذ إن كافة أنواع الموضوعات الجديدة يمكن أن تخلق الوضوح التأملي الانعكاسي المطلوب. من الممكن في الواقع، ألّا يوجد أي حد للموضوعات القابلة لإحداث هذا النوع من الوضوح التأملي

الذي يصنع العقل الجمالي، مثلما يكشف عن ذلك، ليس فقط المنحى المعادي للتقاليد داخل الفن المعاصر، بل وأيضاً كثرة التعبيرات الفنية التي ميزت على الدوام المجتمعات الإنسانية لأن هذه المجتمعات على أي حال لم تنفر قط من الأشكال الأشد فظاعة للتعبيرات الفنية، التي لم تعرض فقط، عقوداً وجواهر أخرى، بل عرضت أيضاً الجثث أو الرؤوس المقطوعة للأعداء ـ وهو نشاط ليس أقل فنية على الأرجح من عروض معسكرات الموت للحركيين النمساويين (Actionnistes) (الفنانين المهتمين برسم الحركات والأحداث).

من جهة أخرى، فنحن نعلم أن العقل الجمالي، حتى قبل التخصص بموضوعات الفن الدنيوية، تمرس في البداية، بموضوعات دينية على غرار أمكنة أو موضوعات العبادة التي ضمنت ترسيخ الاعتقادات الدينية والكونية، وساهمت بمجرد حضورها التأملي والانعكاسي (أنا اعلم أو أحس بأنني أمام موضوع مقدس) بحالة الالتزام الأخلاقي وباليقين الضروري لهذا النمط من الاعتقادات. من المؤكد أن المحاكمة الدينية هي غالباً أشد تماسكاً من العقل الجمالي البسيط (انظر فيما بعد) لأنها تستند إلى ميثولوجيات تمتلك طموحاً ابستومولوجياً معيناً لمعرفة العالم. ولكن هذه المحاكمة الدينية تستغل أفضل استغلال البداهات التأملية الانعكاسية للعقل الجمالي، لكي تعزز اليقينات المعتقدية التي لا تتيح ملاحظة العالم السطحية إحداثها. إذ يمكن للموضوع الديني، من جانبه أن يرى تأثيره الجمالي الخاص معززاً أو حتى مثاراً بفعل خلفيته المعتقدية. إن استخدام العقل الجمالي كوسيلة للبداهة السامية ليس مقصوراً على ميدان الموضوعات الفنية أو الدينية. والمرونة اللامحدودة للعقل الجمالي تسمح له، في الواقع، بأن يغطي جميع الموضوعات الاجتماعية الشعارية، على غرار شعار الأمة، أو شعار الأحزاب، أو طرائق حضور السلطات الأخلاقية أو الأكاديمية، وأماكن الاجتماعات المشتركة، العيدية أو التذكارية، والتظاهرات الرياضية، والحلبات التلفزيونية، والإعلانات التجارية، والمواقع المأتمية، وصالات جلسات المحاكم، والاحتفالات من كل نوع. إن البداهة غير الحاسمة للعقل الجمالي توفر، على هذا النحو مكاناً مفيداً جداً للمذاهب الدينية أو السياسية المجهزة

بإفراط باستنتاجات تفتقر إلى الوضوح والبداهة، وذلك بجعله (أي المكان) حساساً تجاه كل أنواع الموضوعات الموظّفة لمعنى اجتماعي معين، بحيث لا نعلم أبداً ما إذا كان المعنى الاجتماعي هو الذي يدعم التأثير الجمالي، أو ما إذا كان التأثير الجمالي هو الذي يدعم المعنى الاجتماعي.

يمكن للعقل الجمالي أيضاً، أن يتناقض مع ذاته، إضافة إلى طابعه غير الحاسم. تلكم على الأخص هي الحالة التي لا يحترم العقل الجمالي فيها قواعد الفن التي جرى إعدادها، بوجه التحديد، من أجل محاولة ضمان الإنتاج اللامحدود لنتائج جمالية معينة. وليس من المتعذر أبداً في الواقع، توضيح مقتضيات العقل الجمالي داخل إطار نماذج للعقلانية النظرية أو الغائية، وبعبارة أخرى، ضمن أشكال من محاكمة عقلية، مبنية بإحكام ومقنعة، ولكن ليس ثمة ضمانة سوى تطبيق قواعد الفن الذي يخلق لدى الفنان، أو لدى جمهوره الحالة المقترنة بالعقل الجمالي البدئي، وهو ما يفسر أن من المبرر للفنانين غالباً، كما يبدو، تجريب قواعد جديدة تتناقض مع القواعد الشائعة، غير أن انتهاك قواعد الفن، وليس أكثر من احترامها ـ وحتى أقل بكثير على الأغلب، لا يضمن إنتاج التأثير الجمالي البدئي. من المبرّر إذن على الدوام الدفاع عن قواعد الفن، مثلما من المبرَّر الطموح إلى تجاوزها، لأن التأثير الجمالي وحده في النهاية يسمح بقياس الفائدة من احترام أو انتهاك قواعد الفن. وهذا التأثير الجمالي ذاته ليس معياراً للقيمة لأن من الممكن أن يكون واقعياً تماماً رغم أن نوعيته الجمالية سيئة، حينما نغرق في التأثر لدى سماع موسيقى مسبقة الصنع مثلاً، أو أمام قيمة أخلاقية ضعيفة، أو مثلما، حين تُطبق البداهة التأملية الانعكاسية السامية للعقل الجمالي مثلاً على أغاني الحرب.

فهل توجد وسيلة لتقييم العقل الجمالي معادلة مثلاً للمعايير الصارمة التي يمكن تطبيقها على محاكمة صورية؟ سنكون سعداء جداً بالتأكيد لوا ستطعنا الإجابة هنا بطريقة ايجابية. ولكن لسوء الحظ فإن الأمر ليس بهذه السهولة، وسيكون بارعاً ذلك الذي يمكن أن يقدم معياراً لا جدال فيه للقيمة الجمالية. من الممكن ببساطة ملاحظة أن هناك تناقضاً في العقل الجمالي أكثر جوهرية من

تناقض قواعد الفن، وهو يحدث حينما يساء استقبال بداهته التأملية الانعكاسية. ففي مثل هذه الحالات، مثلما أشرنا سابقاً يتبدد السحر، ويتعذر نجاح المحاكمة غير المكتملة التي كان يمكنها أن تدعم البداهة، ويكون التناقض حينئذ كاملاً، والعقل الجمالي متداعياً. والحال، فإن نظرة متفائلة هنا إلى القيمة الجمالية ستعني بأن "سحر" موضوعات القيمة لا يمكن أن يتبدد مطلقاً، أو على الأقل بنحو كلي. فمن الممكن أن يكلّ المرء وهو يتابع بدأب مقطوعات لباخ أو لوحات لديلغو، وروايات لفلوبير أو أفلام لانطونيوني، دون أن يفلح في أن يرقى بنفسه إلى الحالة المطابقة، ولكن ذلك لن يكون، على نحو ما سوى تأجيل لمتابعتها وفهمها، في حين أن الكلل بسبب متابعة الأفلام أو اللوحات أو الأغنيات الرديئة سيكون موجباً لنبذها، وخاصة حينما يتم اكتشاف أسلوبها الجمالي المصطنع. وهذا الإيحاء يستند إلى فكرة حقيقة عملية تنطبق على الميدان الجمالي مثلما تنطبق على الميدان الأخلاقي. ومن الممكن تفسير هذه الفكرة كتطبيق مباشر لقانون عدم التناقض على مبدأ العقل ذاته: فمبدأ العقل التأملي يمكنه، من دون ريب أن يتوافق مع بعض الاستخدامات المتناقضة، ولكن لا ينبغي أن يكون هو ذاته منهكاً بسبب مختلف الاستخدامات المتناقضة. والحال فإن التماثل الكامل، أو غياب التدرج في العقول الجمالية سيكون حالة من التناقض الذاتي لمبدأ العقل ذاته.

العقل الديني

على غرار الجمال، فإن الدين يُصنف غالباً إلى جانب النشاطات اللاعقلانية، ولكن أعمال ماكس فيبر، تكفي هنا من دون ريب، للحكم بإنصاف على هذا الرأي المسبق، على الأقل فيما يتعلق ببعض أشكال الدين الحديثة، على غرار الكونفوشيوسية أو البروتستانتية[11]. لأن الديانة الأولى أو الثانية إذا احتفظت، بحسب فيبر بروابط مع اللاعقلانية: السحر بالنسبة إلى الأولى،

(11) voir: M. WEBER, *Sociologie de la religion.*

والقرارات التي لا يسبر غورها لإله متعالٍ بالنسبة إلى الثانية[12]، فإنهما قد شجعتا أيضاً على عقلنة لصور العالم، وإدارة للحياة على قاعدة ضرورة السيطرة على الذات[13]، على الأخص، والتي يُعبر عنها في الكونفوشيوسية بتكيف منظَّم مع العالم، وفي الطهرية البروتستانتية بواجب التحول العقلاني بغية علاج فساد هذا العالم.

أما بالنسبة إلى الديانات التي توصف بالبدائية فإن الأمور أقل وضوحاً، بسبب لجوئها على الأخص إلى السحر، مادام يُنظر إلى العقلنة الفيبرية، بوجه الدقة، على أنها "فك للسحر" أي بمعنى القطيعة مع السحر ـ والمعيار الفيبري الآخر لعقلنة دين من الأديان هو درجة الوحدة النظامية التي يضعها بين الله وبين العالم، عبر العلاقة الأخلاقية[14]، غير أن من الممكن التوكيد، مثلما فعل إميل دوركايم، وريموند بودون[15]، بأن السحر يجسد شكلاً أصلياً للعقلانية داخل الإطار الذي يثق فيه السحر ببعض المبادئ التفسيرية والعملية التي يفترض أنها تقود الأشياء، بنحو مطرد، في اتجاه معين. بالإضافة إلى ذلك فإن السحر يفترض وجود قوى خفية وغير مرئية يمكنها التأثير على البشر. والحال، فما دامت هذه القوى، تحديداً، غير مشاهدة داخل الطبيعة فإن تخيلها يتضمن مستوى معيّناً من التأملية الانعكاسية العقلانية، بالمعنى المقصود حتى الآن. وأخيراً، إذا ما صدقنا ما يقوله كلود ليفي شتراوس حول ذلك "فإن الفعالية تتضمن الإيمان بالسحر"[16] والشامانات (كهنة عبادة الطبيعة والقوى الخفية) هم غالباً فعالون لأن جزءاً كبيراً من الأمراض البشرية جسدية-نفسية[17]، وهو ما يكفي للإقرار، عقلياً، بجزء كبير من المعالجات ومن التنبؤات ـ وسيكون لدينا

---

(12) المرجع السابق، ص397.

(13) المرجع السابق، ص398.

(14) المرجع السابق، ص379.

(15) voir: R. BOUDON, *Le Juste et le Vrai.*

(16) CI. LÉVI- STRAUSS, *«Le sorcier et sa magie»,* p. 184.

(17) المرجع السابق، ص198.

هنا مثال آخر على محاكمة اجتماعية صحيحة يمكن أن تُمارس على قاعدة اعتقادات باطلة. يتصور ليفي شتراوس، في الواقع، الشامانية (عبادة الطبيعة والقوى الخفية) على صورة تحليل نفسي يُحدث تحولاً عضوياً في الحياة النفسية قائم على قاعدة رد فعل قوي، بوجه خاص، للمريض أو للمعالج(18).

غير أننا لو حاولنا التفكير باللحظات الأولى من العقلانية الدينية، فإن لدينا المزيد من الفرص ربما، لأن نصادف، قبل السحر الذي يفترض مستوى عالياً جداً من التكوين الأسطوري، وعياً بالتعارض بين الإرادة الفعالة للذات وبين القوة الفعالة للأشياء التي تقابلها. ويمكننا في الواقع، أن نتصور بأن حالة أولية من التفكير الديني ستكون مرتبطة بتجربة إخفاق الإرادة العملية أمام مجرى الأشياء الذي حالما يتم التفكير به (أي مسار الأشياء) حتى يمكنه أن يكشف عن قوته المتأصلة والخفية بنحو جوهري ـ وحتى بالنسبة لنا أيضاً نحن الذين نعيش في القرن الواحد والعشرين، والذين لا نزال نجهل الأسباب النهائية. من المؤكد أن جميع الحيوانات تختبر الإخفاق العملي وهي لا تفكر من دون شك في أي شيء سوى بالواقعة ذاتها حينما يفلت منها موضوع رغبتها، أو حين تغدو هي ذاتها فريسة، ولكن لو افترضنا، مثلما لاحظت سابقاً بأن الفعل القصدي يسهِّل الربط بين محتوى مجرد مستمد من الحالة الراهنة، وبين محتويات أخرى مرتبطة بحالات ممكنة، كالغاية، والوسائل، ونتائج الفعل، فإن إخفاق هذا الفعل يمكن أيضاً أن يخلق، بالإضافة إلى الإحباط المباشر، تصوراً مجرداً أيضاً لقوى تقاوم إنجاز الغايات. وتظهر حينئذ في وضع تناظر سلبي مقابل الرغبة والقصد العملي. وعلى غرار الغايات والوسائل والنتائج، فإن هذه القوى غير مرئية جزئياً، مادامت تتجاوز الإدراك الحسي المباشر، ولكنها أشد خفاء بكثير من الغايات التي أخطأناها هذه المرة، ولكن ليس دائماً بالضرورة، في حين أن قوة الإخفاق ستبقى غير معروفة وغامضة لزمن طويل، بحيث لن يكون لدينا معرفة علمية أو دينية قادرة على تفسيرها. وسيمكننا القول أيضاً بأن

(18) voir: CI. LÉVI-STRAUSS, *«L'efficacité symbolique»,* p.222.

السؤال لماذا الذي هو الخميرة الدينامية للعقلانية، هو سؤال ديني بنحو جوهري، مادام يستنطق قوى العالم الغامضة، تلك التي تحول دون تلبية الشهوات، والتي تبعث وتخلق، والتي تسبب الموت. في حين أن الشعور الأولي، شعور الحي الملتفت نحو موضوع رغبته يريد العكس كلياً. من المعتاد، فوق ذلك تفسير أصل الشعور الديني بتساؤل من نمط ميتافيزيقي حول غموض أسباب العالم، أو حول أصل الشر، وليس في ذلك، من دون ريب أي شيء غير مألوف، إذا ما تحملنا أيضاً بعض العناء، مثلما أحاول أن أفعل في هذا الكتاب، لإضاءة الأصل التأملي الانعكاسي للملكة العقلانية التي يصدر عنها هذا التساؤل.

إن تفسير الدين من خلال سؤال عقلاني، من نفس طراز السؤال العلمي غدا اليوم، مع ذلك، هدفاً رائجاً من أهداف نقد التيار الطبيعي (Naturaliste). ففي كتاب صدر حديثاً[19]، على سبيل المثال يستعرض الانتروبولوجي الإدراكي باسكال بوير عدداً من التفسيرات الكلاسيكية أو الساذجة للظاهرة الدينية على غرار: وسيلة لتفسير الظواهر الطبيعية والعقلية الغامضة، أو لتفسير أصل الأشياء، أو أيضاً أصل الشر والآلام، أو وسيلة لجعل فكرة الموت محتملة، ولتخفيف حدة القلق، أو وسيلة لتعزيز النظام الاجتماعي والأخلاقي، أو نتيجة لميل إنساني إلى الخرافة، أو استحالة رفض الأفكار الدينية... وهو يرى، في النهاية بأنها تفسيرات وحيدة الجانب، وعاجزة عن تفسير ظاهرة الإيمان[20]، ويقترح إذن استبدالها بترسيمة إدراكية أشد قوة، ووفقاً لها فإن المفاهيم الدينية تدين بنجاحها إلى واقع أنها "تضفي على تشكيلة من المنظومات العقلية ملامح ملائمة: فمن السهل في الواقع حفظ هذه المفاهيم واستظهارها والاتصال بها، وهي مؤثرة عاطفياً واجتماعياً. ومن السهل تمثلها في شكل معقول ومستساغ"[21]. وهكذا ستكون الظاهرة الدينية نتيجة لـ"ملاءمة منسّقة"، أي

---

(19) P.BOYER, *Et l'homme créa les dieux, Comment expliquer la religion.*

(20) المرجع السابق، ص36.

(21) المرجع السابق، ص54.

لتنشيط أمثل لمختلف المنظومات العقلية المتخصصة[22]، ـ وهذه المنظومات هي ذاتها نتيجة بالنسبة إلى إنسان الاصطفاء الطبيعي الذي يؤثر بفعالية على حالاته الإدراكية[23]. والواقع أن البشرية ستكتسب في مجرى التطور عدداً من الترسيمات المفهومية التي تسمح لها بتنسيق الموضوعات داخل مقولات أنطولوجية (حيوان، شخص، حادث عارض، موضوع طبيعي، نبات..) وبأن تصنع تلقائياً لنفسها استدلالات غيابية (على غرار: النباتات لا تركض مثلاً). وبأن يكون لديها توقعات تجاهها[24]. والحال، فإن المفاهيم الدينية أو ما فوق الطبيعية سيتم إنشاؤها هي ذاتها بإضافة اختراقات لمقولاتنا الأنطولوجية الأساسية[25]، وهو ما يسمح لها (أي المفاهيم) بجذب الانتباه إليها بمزيد من السهولة[26]، وأن تغدو أخيراً "أفخاخاً للفكر"[27] تفرض نفسها على المجتمع بكامله بسبب طابعها العملي، والستراتيجي، والوقائي، والأخلاقي، والتفسيري، والسهل الاكتساب، والاستعمال...

إن هذا التفسير التطوري للدين من خلال النظم العقلية والمفهومية التي تستخدمه كركيزة، لا يضيف مع ذلك شيئاً مهماً للأطروحات الكلاسيكية أو الساذجة التي لاحظناها سابقاً، سوى فيض من المعلومات حول الميول المعاصرة للانتروبولوجيا الداروينية الجديدة، وللفكرة الطريفة بالأحرى التي بحسبها فإن خرق المقولات العادية هو الذي يجعل المفاهيم الدينية ملائمة بوجه خاص ـ كما لو كان يكفي من أجل الاعتقاد بشيء، جذب الانتباه إلى خرق القواعد الأكثر بداهة. أما فكرة إذابة الملكة العقلانية داخل النظم العقلية المتخصصة، ومعاملة النظم المفهومية بوصفها مجرد وظائف تطورية، فقلما تغير

(22) المرجع السابق، ص294.
(23) المرجع السابق، ص83.
(24) المرجع السابق، ص64.
(25) المرجع السابق، ص82.
(26) المرجع السابق، ص323.
(27) المرجع السابق، ص260.

(أي الفكرة) المعنى العقلي للنظم المعنية، مادامت هذه الفكرة تصب في النهاية، داخل برهان المؤلف حول نفس الاعتبارات الابستمية، والأخلاقية والاجتماعية، والسحرية.. والتي تسمح عادة بتفسير الظاهرة الدينية. غير أن المزية الرئيسية لهذه المحاولة هي، جذب الانتباه إلى الجانب المركزي للظاهرة الدينية والذي هو جانب الإيمان بكائنات وبقوى غير مرئية وفوق طبيعية، لماذا يجري الاعتقاد، في الواقع، بأمور بمثل هذه الغرابة، كخلود الأرواح بعد الموت، والتخاطر، وما فوق النفس وبقدرة الأصنام، وبوجود روح في الأشياء والأمكنة، وبالتماهي بين عشيرة وبين حيوان من الحيوانات والحبل بلا دنس، وسر القربان المقدس؟ والفرضية المقترحة التي بحسبها فإن الناس يؤمنون بهذه الأمور لأن هذه الاعتقادات السخيفة تخالف حدوسنا المعتادة، هي أكثر تناقضاً من أن يكون لها حظ من الإقناع. ثمة فرضية أخرى تبدو في الظاهر أكثر معقولية، وهي أن الناس يعتقدون بهذه الأشياء لأنها مفروضة من قبل الجماعة[28]. ولكن، ينبغي، في هذه الحالة، أيضاً تفسير لماذا تفرضها الجماعة على أعضائها ؟ والحال، فهاهنا يمكن الافتراض، مثلما فعلت سابقاً، بأن القوة فوق الطبيعية هي أول تعبير تأملي انعكاسي ومفهومي عن تجربة الإخفاق العملي. وتبدو المعضلة حينئذ أقل حدة، لأن الإيمان بقوة تعمل على إحباط رغبات البشر ليس بحاجة إلى تفسير. ذلكم حدث مجرَّب حيث ما من كائن حي يمكن أن يشك فيما لو أتيحت له الفرصة ليفكر به. والمعضلة هي بالأحرى، وبالتحديد، معضلة صياغة هذه البداهة التي ما من أحد يشكك بها، وهو أمر لا يبدو سهلاً لأول وهلة: هناك قوى تقاوم تحقيق رغباتنا، ولكن ما هي؟ وبما أن هذه المعضلة صعبة بالتأكيد، فلا يمكن أن نأخذ على الأديان أنها تصورت لها تفسيرات، حيث ما لبث تقدم المعارف أن دحضها ـ لأن المقصود هنا سيرورة

(28) voir: D. SPERBER, *Le savoir des anthropologues;* A. BOUVIER, «Le programme argumentativiste en sociologie et anthropologie cognitive».

العلم ذاتها التي دحضت عبر تقدمها جزئياً، إن لم يكن كلياً، الاعتقادات والمعارف المتحصلة سابقاً.

فضلاً عن كل ذلك فإن التركيز الذي قام به كلود ليفي شتراوس عام 1962 على الطوطمية ربما بدا مفيداً، بنحو خاص بتشديده على القوة الدلالية للرموز الدينية[29]، وطابعها الوسيلي، بالتالي، من أجل استخدام العقل بوجه عام. ووفقاً لأحد تعريفاته الكلاسيكية، فإن الطوطمية تتميز بثلاثة عناصر: الارتباط بين نوع حيواني، أو نباتي، أو موضوع جامد وبين مجموعة محددة من الجماعة، الإيمان بقرابة بين هذه المجموعة وبين "الطوطم"، والاحترام الطقوسي الذي يبديه أعضاء المجموعة للموضوع المعني، في صورة تحريمات غذائية على الأخص[30]. يضاف إلى ذلك قواعد الزواج الخارجي الذي يحظر الزواجات داخل المجموعة ذات الانتماء الواحد. وقد استهوت مسألة الطوطمية الانتروبولوجيين منذ بداية القرن العشرين، لأنها افترضت صلات وقرابات كانت المجتمعات البدائية تلاحظها، تلقائياً، بينها هي ذاتها وبين العالم الطبيعي. غير أن الظاهرة ليست خاصة بالمجتمعات البدائية، فقد بدأ ليفي شتراوس بحثه بالاستشهاد بمقطع طويل لعالم الاجتماع روبيرت لينتون الذي روى كيف أن أسماء اعتباطية أطلقها قائد أركان على أفواجه عام 1942، فلم يلبث عناصر هذه الأفواج أن تماهوا بهذه الأسماء، كأن يقول أحدهم مثلاً "أنا قوس قزح"[31]، وشرع الرجال حينئذ يحملون شعاراً على صورة الاسم الذي أطلق على فوجهم، وكانوا يزعمون، ليس فقط، بأن ظهور الموضوع الرمزي، كقوس قزح مثلاً، كان فألاً سعيداً بالنسبة لهم، بل بأن هذا الموضوع كان يظهر لهم منذ أن انخرط الفوج في العمل.

---

(29) voir: Cl. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui.*

(30) Definition de W.H.R. RIVERS, citée par CI. LÉVI- STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui,* p. 15-16.

(31) انظر المرجع السابق، ص13-15.

في مناقشته هذه للطوطم "المزعوم" اهتم ليفي شتراوس بوجه خاص بأن يحرر التحليل الانتروبولوجي من سيطرة التجريبية (Empirisme) (المذهب التجريبي) ومن الطبيعية (Naturalisme) (المذهب الطبيعي)[32]، وعلى الأخص من الفكرة التي مفادها بأن هناك ميلاً سيكولوجياً لدى البشر إلى تبني سلوكات طواطمهم. على العكس من ذلك، حاول شتراوس أن يثبت بأن الطوطمية هي مؤشر على سلطة منظِّمة ومجازية للعقل الإنساني. وقد شدد سوسيولوجيون مثل دوركايم وموس على السلطة المنظِّمة للطوطم التي تسمح بتمثيل جماعات من البشر عبر موضوعات طبيعية، أو تمثيل موضوعات طبيعية،عبر جماعات من البشر[33]. ولكن بحسب ليفي شتراوس، فإن دوركايم انتقص من قيمة البعد المنطقي للطوطمية بجعلها، ببساطة: ناشئة من تأثير المجتمع، وهو ما يكون منبعاً لاختلاط سيكولوجي[34]. والحال، يقول ليفي شتراوس، فإن الطوطمية لا تنتج عن سيرورة عدوى أو محاكاة عضوية، ولكنها تعبر عن قوة منطقية للنظم الدلالية المقتبسة من العوالم الطبيعية[35]، لأن "العالم النباتي والعالم الحيواني يعرضان على الإنسان منهجاً للفكر"[36]. فما يكتسي أهمية، في المحصلة ليس التشابهات بين الجماعة الإنسانية والطوطم، ولكن بالأحرى منظومة الفروق الخاصة بكل نظام والتي يدل عليها هذا النظام. على هذا النحو، سيكون مفتاح الطوطمية هو الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية، من الطبيعة إلى الثقافة، من العاطفية إلى العقلانية[37]، والذي تُرجم عبر ظهور منطق فاعل من خلال تناقضات ثنائية ومتزامنة مع التجليات الأولى للرمزية[38].

---

(32) المرجع السابق، ص132.

(33) voir: E. DURKHEIM et M. MAUSS, «De quelques formes primitives de classification», p. 174.

(34) CI. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui,* p. 143.

(35) المرجع السابق، ص23.

(36) المرجع السابق، ص22.

(37) المرجع السابق، ص148.

(38) المرجع السابق، ص149.

إن لهذا التحليل التعقلي (Intellectualiste) (مذهب يرد كل ما هو موجود إلى مبادئ عقلية) فضلاً عظيماً، في الواقع، في إدراك عمل التأملية الانعكاسية في وضعه (المفترض) الأصلي، حينما كانت المضامين المجردة (المفاهيم ومعانيها) لا تزال تمتلك شحنتها الانفعالية، أقول كانت أقل انفصالاً مع ذلك عن مدلولاتها المحسوسة والواقعية بحيث كان بإمكانها الانتقال من نظام للواقع إلى نظام آخر، متيحة، على هذا النحو طرح سلسلة من الأسئلة والأجوبة ـ الصحيحة أو المغلوطة ـ ستشكل فيما بعد قاعدة للنشاط العقلاني. يحيل ليفي شتراوس هنا إلى روسو، والى فكرة الشفقة التي يسمح محتواها العاطفي والعقلي معاً بالتماهي مع الآخرين، بما فيهم الحيوانات، ويسهل ظهور اللحظة المجازية الأولية للعقلانية، والتي سيتطور انطلاقاً منها الشعور بالتعارضات، وعلى الأخص بين البشر وغير البشر[39]. سيكون لدينا إذن، من خلال الطوطمية المتصوّرة على هذا النحو، سيناريو ممكن للظهور التأملي الانعكاسي، الحامل بالأسئلة، للعقلانية الدينية والتي ليست قاعدتها المنظّمة والدلالية في الأصل، أقل عقلانية، في النهاية، من قاعدة النشاط الجمالي. وإذا سلمنا بأن ما ينبغي تفسيره، في الظاهرة الدينية ليس في البدء، الاعتقاد بقوى خفية، ملازمة لتجربة الإخفاق العملي ـ لأنه ما من أحد يمكنه أن ينفي، للأسف، وجود قوى خفية تعاكسنا ـ بل وشكل مضمون هذه المعتقدات، في حين أن الطوطمية ـ بمعنى أداة للكشف عن هذه القوى الخفية ـ تبدو كلحظة أصيلة ممكنة للعقلانية الدينية. وهذه الأداة أو هذه اللحظة هي دائماً، مع ذلك، حاضرة داخل المحاكمة العلمية الحديثة، حيث المشاركة والانتماء أو التزامنات المحسوسة تتخذ، منذ الآن، شكلاً تحليلياً، وليس مجازياً، وحيث التشابهات والتضادات بين موضوعات الكون، أو بين هذه الموضوعات وبين خواص الجسد الإنساني، تصلح كقاعدة للتنبؤات والمعالجات التقنية. فنحن مستمرون، مثلاً في تصور ـ بل نحن نتصور أكثر فأكثر ـ السلوكات الإنسانية من خلال استمرارية حيوانية

(39) المرجع السابق.

وبيولوجية، حيث استطعنا مع ذلك تجاوز طابعها المجازي من خلال معرفة مفصّلة أكثر فأكثر للسيرورات، بهذا المعنى، الفيزيائية، والكيميائية-العصبية التي يمكنها أن تفسر هذه الاستمرارية. والتحليل المنطقي، بهذا المعنى، ليس سوى شكل أشد إحكاماً "للفكر الوحشي".

ليس من الصعب جداً إذن أن نفهم وأن نسلّم بعقلانية التعبيرات الدينية البدئية، غير أنه، وفقاً للتحليل الذي سبق، يمكن أيضاً أن يكون لدينا أسباب للدهشة من أن البشر المعاصرين لا يزالون يتعلقون بمعتقدات لم يعد لها أي صلة مع الحالة التي بلغتها المعرفة ـ وهو ما يبدو لنا أيضاً كواحد من أشد منابع الدوغمائية الدينية إثارة للقلق ـ ولكن ينبغي هنا التمييز بين المعتقدات الوحشية (حقاً) التي لكونها لا تملك سوى روابط بعيدة أو متينة مع الحالة المعاصرة للمعرفة العلمية، فمن الممكن ببالغ السهولة الاحتفاظ بها لغايات تجارية ـ على شكل خرافات طبية أو فلكية على سبيل المثال ـ أو لغايات سياسية ـ على شكل إيديولوجيات سياسية عدوانية ـ وبين معتقدات دينية مركبة تحاول الصمود آخذةً بالاعتبار حالة المعرفة. وبصدد هذه المعتقدات الأخيرة فإن أحدى أعظم مزايا الديانات الكتابية، والعمل التأويلي لعلماء اللاهوت، هي بوجه الضبط أنها جعلت معتقدات موروثة من تقليد ديني متلائمة مع حالة معينة للعلم، حيث أن لدينا أسباباً فعلية، اجتماعية، أو أخلاقية، أو ميتافيزيقية لعدم الرغبة بالتخلي عنها. فإن يؤمن المرء بإله أو بآلهة فليس ذلك انتهاكاً لمبدأ العقل إذا ما أعطى لاهوت عالم ومتثقف لهذا الإيمان معنى متناغماً، أعني هنا، غير متناقض منطقياً مع حالة العلم المعاصر. والحال، فإن هناك من الثغرات في المعرفة العلمية الحديثة ما يكفي لكي يكون هذا النوع من العمل اللاهوتي ممكن الاستخدام ومقبولاً. وسيكون بوسعنا القول كذلك، مثلما لاحظ ليفي شتراوس بأن "موضوع الأسطورة يقدم نموذجاً منطقياً من أجل حل تناقض ما"[40]، حينما ينبغي ـ على سبيل المثال ـ تفسير كيف يولد الفرد الوحيد من

(40) CI. LÉVI- STRAUSS, *La structure des mythes*, p. 254.

ثنائية أب وأم[41]. وهكذا فما دام المقصود هنا أسطورة أوديب، فإن التناقض المنطقي يبدو محجوباً أكثر مما هو محلول لأن الابن الوحيد يكتفي، بعد حذفه للأب بأن يحل محله في ثنائية الزوجين. غير أن بإمكاننا أن نحتفظ بفكرة ليفي شتراوس، ملاحظين بأن الأسطورة هي في مأمن من تناقضاتها الخاصة، لأنها تخضع لمنطق نسميه اليوم المنطق "اللاوتيري (non monotone) والذي ليس خاضعاً، في نقطة من تطوره للقاعدة التي كانت تُطبق سابقاً، فالمسيح، على سبيل المثال، مات لأنه صُلب ـ وهو ما ينطوي حسب القاعدة العادية على اللامعكوسية ـ أي على اللاعودة إلى الحياة ـ ولكنه بُعث إلى الحياة لأن القصة أدخلت قاعدة جديدة: بعث الأموات الذي لن يطبَّق على أحد غيره، ولكنه سيُطبَّق ذات يوم على الناس جميعاً. فالمعجزات التي تتناقض مع القواعد العامة للتعاقب الزمني للحوادث يمكن تأويلها بالطريقة ذاتها، حالما نفترض قواعد أقوى من القواعد المعتادة. فالمنطق هنا ليس خاضعاً للاتهام، وإنما فقط لإمكانية تحققه التجريبي. والحال، فمن أجل ذلك، يكفي الوثوق بشهود المعجزات ولن يكون ذلك إلا بطريقة حذرة وملطَّفة، على غرار حالة الكنيسة الكاثوليكية اليوم، التي ترغب في أن تكون، منهجية جداً في قضايا التقديس.

وهكذا فإن ديناً من الأديان يمكن أن يتناقض مع ذاته ليس من خلال معتقداته الخاصة بقدر ما من خلال علاقة معتقداته بمعتقدات تحيط به. وهذا ما يحدث، تحديداً للتعبيرات الأصولية للدين التي ترفض المقابلة العقلانية بين الأسطورة وبين واقع المعارف التي نعتبرها اليوم كمكتسبات داخل الميدان العلمي، ولكن أيضاً داخل الميدان الأخلاقي ـ إذا ما اعتقدنا بأن الحريات والحقوق الديموقراطية ليست خصوصيات ثقافية، وإنما مبادئ سامية لا يمكننا التخلي عنها بأكثر مما تتخلى عن المنطق أو عن الرياضيات أو عن المنهج التجريبي العلمي. ليس من المدهش إذن أن يتكشف التناقض المنطقي غالباً، على المستوى العملي، بين بعض المعتقدات الدينية وبين الحالة الراهنة للمعرفة

(41) المرجع السابق، ص239.

الاجتماعية، والعلمية، والأخلاقية. أما الطقوس والشعائر، فليست، كما نعلم، خاصة بالأديان، ولكننا نجدها داخل كافة النشاطات الإنسانية، لأسباب تتعلق بالترابط الاجتماعي، مثلما يشدد على ذلك التقليد الدوركايمي، أو من خلال بعض الآليات الإدراكية الطبيعية التي تساعد على الإقرار، أو على الانتشار السليم لنشاطات تكرارية، مثلما نميل إلى الاعتقاد بذلك اليوم[42].

وأياً كانت هذه التفسيرات، فإن الطقوس ينبغي أن تكون متناغمة مع بقية نواحي الحياة الاجتماعية ومع القواعد الأساسية التي تحث، في عالمنا الحالي، على النشاط الاقتصادي الحر للرجال وللنساء، وعلى حرية انتقال الأشخاص، وعلى جاهزيتهم، تبعاً لحاجات النشاط وعلى ملاءمة الطقوس للقانون الديموقراطي.. إلخ. من الناحية العلمية، فإن بوسع غالبية الديانات فعلياً أن تعترف بهذه القواعد وأن تحترمها، مادامت المجتمعات الليبرالية حيثما وجدت، تبدي بوجه عام قدرة على الخضوع لهذه القواعد، باستثناء بعض الشيع ذات الأصل الحديث والتي يشجع حرصها الشديد على تطور سريع، وعلى غياب التقليد اللاهوتي، يشجع على ممارسات مضادة للقانون الديموقراطي ـ بالاعتداء مثلاً على حرية المعتقدات أو على القانون الضرائبي. في حين أنه في داخل أوساط مختلفة تفتقر مثلاً إلى الحريات الأساسية وإلى الحقوق الديموقراطية فإن الأديان الموجودة لا تعاني من الإكراهات ذاتها، ويمكنها أن تسعى إلى توسيع سلطانها الطقوسي والإيديولوجي وتمديد صلتها بمجموع المعارف العلمية والأخلاقية التي اكتسبتها الحضارات الإنسانية.

من الشائع اليوم التأكيد، وفقاً للتحليل الفيبري، بأن بعض الديانات قادرة أكثر من غيرها على التوافق مع الحقوق الديموقراطية، ومع تطور اقتصاد ليبرالي، وأن تكون إذن بهذا المعنى أكثر "عقلانية" ـ البروتستانتية مثلاً أكثر من الإسلام. وهذا صحيح، ربما على مستوى مذهبي، لأن جميع الأساطير، وجميع المذاهب الدينية غير متماثلة، ولكن يبدو لي أن هذا صحيح على الرغم من

(42) voir: E. GOFFMAN, *Les Rites d'interaction* (1967).

القدرة الإدراكية والعملية للمجتمع العلماني المحيط ـ لأنه ليس ثمة مجتمع ديني حصراً ـ التي تثبت الإطار العلمي والتكنولوجي والأخلاقي للنشاطات المشتركة التي ينبغي لهذا الدين أو ذاك أن يخضع لها بالتالي. وكل منا يعلم أنه توجد أيضاً أصولية بروتستانتية أو كاثوليكية، رغم أن تأثيراتها السياسية والاقتصادية محسوسة أقل ربما من تأثيرات الأصولية الإسلامية اليوم، ولكنها (أي الأصولية البروتستانتية والكاثوليكية) داخل سياقات مؤاتية أكثر تبدو ربما أكثر ادعاء وتفاخراً. وبرأيي، فإن المجتمعات، بمؤسساتها، وبأشكال حياتها المعتادة هي التي تكون أكثر أو أقل ظلامية أو تنوراً، وهي التي تسهّل أو لا تسهل عمل العقلنة الداخلية للديانات، بمعنى جهد حثيث لملائمة منطقية، بوجه التحديد، مع أفضل مستوى عقلاني واضح للمعارف العلمية والأخلاقية.

العقل الاقتصادي

تُعتبر العقلانية الاقتصادية عادة، بوصفها جهداً يقوم به فرد لتحقيق الحد الأعلى من مصالحه، والتي تُفهم بوجه عام على أنها مصالح أنانية. ولكن يجري الإقرار أيضاً بأن هذه المصالح يمكن أن يكون لها معنى أكثر اتساعاً، حين تشمل مثلاً مصالح الأقرباء أو أي كائن يخص الفرد[43]. كما يجري التشديد أحياناً على الطابع التناقضي للاقتران الحصري بين المصالح وبين تصور يريد أن يكون صورياً للعقلانية، والذي يكون معياره الجوهري الوحيد، بحسب تقليد ويلفريدو باريتو هو الاختيار الذي تقوم به الذات: لماذا لا تختار الذات ما يتوافق مع القيم الأخلاقية بدلاً من المصالح الأنانية[44]؟ غير أنه حتى لو عانينا بعض الصعوبة أحياناً في الاعتراض على "مصالح" ذات إنسانية، فيبدو من الملائم اعتبار العقلانية الاقتصادية بوصفها عقلانية من نمط نفعي، بالمعنى

(43) voir: J.-P. DUPUY, art. «Rationalité-Éthique et rationalité».

(44) P. DEMEULENAERE, *Homo Oeconomicus, enquête sur la constitution d'un paradigme*. aussi A. SEN, *Éthique et économie et autres essais*.

المبتذل أو التفضيلي لهذا اللفظ، لأن هذا المعنى ملتصق كلياً بمفهوم الاقتصاد ـ أقل التكاليف الممكنة مقابل ما نريد الحصول عليه ـ وليس من المتعذر، أن نرى داخل عدد من الأوضاع الاجتماعية، أين تكمن مصلحة الفرد، مأخوذة بهذا المعنى، بالنظر على الأخص إلى دور التماثلات المعممة التي تلعبها النقود ولكن بالنظر أيضاً إلى أشكال وتقنيات الرغبات.

غير أننا إذا استخدمنا شبكة القراءة التي عرضناها في بداية هذا الفصل، وتساءلنا، بداية، عما يجعل هذه "العقلانية الاقتصادية" عقلانية، فنحن نصطدم بصعوبة مسبقة هي تحديد ما الذي يمكن أن يكون عقلانياً داخل واقعة السعي إلى تحقيق المرء لمصالحه.لأنه، على أي حال، ليس من الضروري ربما، أن يكون المرء معقولاً وعقلانياً كي يسعى إلى هذا النوع من الأشياء. فالأسود والفهود وملايين الأنواع الحيوانية الأخرى تنجح في ذلك نجاحاً باهراً. أما بالنسبة إلى الأفراد أو إلى الأنواع التي لا تفلح في ذلك، فلا بد لها من أن تتحمل العقاب المرير للاصطفاء الطبيعي: بألّا يكون لها ذرية من بعدها. وبتعابير تطورية يمكن القول، في الواقع، إن السعي إلى المنافع ليس سوى شرط للبقاء وللوجود الراهن لأي كائنات عضوية، إنسانية أو غير إنسانية، في حلبة التنافس من أجل البقاء ـ لأنه لو لم يدافع أسلاف هذه البنية العضوية بالذات ولو قليلاً عن مصالحهم فلن يكون لهم أي ذرية. وإذا بحثنا عن سبب لهذا النوع من الظواهر، فسنجد له سبباً بالتأكيد، هو، على سبيل المثال تشكّل هذه الكائنات العضوية من خلال قوانين التطور الطبيعي. ولكن مثلما رأينا سابقاً، فأن نجد سبباً لأي ظاهرة طبيعية أو فيزيائية، أو بيولوجية، فهذا شيء، وأن نفترض باعثاً للسلوك يكون جوهرياً للحركة الملاحظة، فهذا شيء آخر. يمكننا أن نجد على سبيل المثال سبباً بمعنى أسباب تاريخية أو عضوية لشراهة الأسود، والفهود أو البكتيريات، دون الحاجة إلى أن نفترض لها أي محاكمة أو أي باعث للسلوك. ولقول هذه الأمور بطريقة أخرى، لا يبدو من الضروري افتراض "عقلانية" اقتصادية لتفسير ظواهر، حينما يكون من الأسهل تفسيرها

بقوانين طبيعية، كقوانين التطور والغرائز العضوية التي تضمن البقاء للكائنات الحية.

لا تسعى هذه الملاحظات على الإطلاق إلى إلغاء فكرة عقلانية اقتصادية، ولكن فقط إلى إثبات أنه يلزم شيء آخر أكثر من تحقيق المصالح لكي تبدو هذه العقلانية الاقتصادية عقلانية، وهو ما يدفع، بالتالي، إلى البحث عن خواص أقل عضوية من تحقيق المصالح. ثمة عنصر أول هو بالتأكيد، الطابع الصوري، بمعنى الحساب للعقلانية الاقتصادية. والواقع أنه ليس من الضروري الغوص داخل خفايا البرامج المعلوماتية لرجال المال لكي نتعرف إلى قدرة الحساب لدى الفاعلين الاقتصاديين. وحقيقة أن البشر، في بعض الحالات لا يحسبون أكثر من الفهود أو من الباكتيريا لكي ينفذّوا خياراتهم الاقتصادية الأساسية ليس مثالاً مضاداً حاسماً، لأن هناك ما يكفي من الحالات لا تفتقر إلى مثل هذا الحساب من دون شك، غير أن وجود حساب يُثبت، بنحو مؤكد وجود عقلانية غائية (وسائل-غايات) في جزء كبير من السلوكات الاقتصادية، ولكنها لا تخبرنا أيضاً حول نوعية المحاكمة الاقتصادية، لأن حساب الوسائل ـ الغايات ينطبق على نشاطات عديدة غير اقتصادية. إضافة إلى ذلك، إذا ما قارنا الحسابات الاقتصادية، بما فيها الحسابات الأشد اصطناعاً، بالميول العضوية التي تضمن للكائنات الحية، بوجه عام، قدرتها على التكيف مع الوسط، بمعزل عن كل محاكمة منظمة، فمن الممكن أن تساورنا الشكوك حول استقلالية المحاكمة التي يجريها الحساب الاقتصادي: فعلى سبيل المثال، ألن يكون حذق الرأسمالي في أن يكسب دائماً أكثر، نوعاً من انتحاء (Tropisme) طبيعي موزع بنحو غير متساوٍ بحسب الأفراد، والأوضاع، والفرص الاجتماعية، ولكن الحساب لن يكون، في النهاية، سوى مجرد تهيئة عقلانية؟ على هذا النحو، سيكون من المثير جداً أن النشاطات الاقتصادية الأكثر "عقلانية" أو الأكثر"حسابية" هي في خدمة آليات ليس عليها، في الواقع، سوى القيام بالمحاكمة كي تتحقق، وأن "اليد الخفية" الشهيرة للسوق ليست في النهاية سوى قانون طبيعي يلائم الاداءات مع الإقرارات السببية للمحيط. ويكون مجرداً

من أي عقلانية مستقلة. إضافة إلى ذلك، فإن هذا هو ما يقترحه منظرون معاصرون يسعون إلى تفسير ظهور التعاون الاجتماعي والاقتصادي من خلال آليات تطورية عملت على اصطفاء السلالات والمجتمعات التي مارست التبادل التعاقدي، وخضعت لبعض قواعد السلوك[45].

والواقع، أننا إذا أردنا حقاً أن نحرر العقلانية الاقتصادية من خلفيتها الغريزية المتمثلة في "تحقيق المصالح"، والتي يمكن أن تستغني كلياً عن كل عقلانية، فينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار شرطاً إضافياً لا يتعلق بالتركيب الصوري أو الغائي، أو الوسيلي للمحاكمة بقدر ما يتعلق بمحتواها، وخاصة بإمكانية تعديل هذا المحتوى من خلال الاعتبار التأملي الانعكاسي للغايات "أريد هذا لأن." . ، وبعبارة أخرى، من خلال الأسباب التي تتوخاها الرغبة الاقتصادية. إن الطابع العقلاني الذي يبدو بأنه الأكثر ضماناً بصدد سلوك اقتصادي لا يمكن أن ينتج في الواقع، إلا عن اعتبار الذات لمحتوى رغباتها الخاصة، وليس فقط عن الرغبة ذاتها.فالرغبة بالربح، بحد ذاتها، ليست في الواقع سوى نزوع فطري، أو بحسب ألفاظ أرسطو"شهوة"[46]، لا تغدو شجاعة، وعلى الأخص، إرادة، إلا حين تكون متعقلة، و مرتبطة بمضامين أخرى للفكر، كالقيم، على سبيل المثال، ولكن أيضاً، وبنحو أعم، ببعض التصورات التي تكوّنها الذات حول ماهية مصالحها، وبطريقة تكون فيها (أي المصالح) مرتبطة ببقية العالم ـ وهو ما يدعى عادة "المنافع الذاتية". لو عدنا مثلاً إلى نموذج العقلانية الاقتصادية التي وصفها ماكس فيبر، من زاوية الملامح الأخلاقية للبروتستانية[47]، نرى بأن الشاغل الاقتصادي، بمعناه الأولي أي الاقتصاد في النفقات مقترناً بالجهد المنهجي والمنظم للسعي إلى الأرباح، لا يأخذ طابعه العقلاني من الواقعة الموضوعية الوحيدة المتمثلة في"زيادة الأرباح إلى أعلى

(45) voir: R. AXELROD, *Donnant, donnant;* A. GIBBART, *Sagesse des choix, justesse des sentiments*.

(46) ARISTOTE, *De l'âme,* p. 80.

(47) M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*.

حد" ولكن أيضاً من أسباب وغايات هذه "الزيادة إلى الحد الأعلى". نحن نعلم أنه، تبعاً للنسكية البروتستانتية فإن هذه الغاية هي"مجد الرب، وهي الواجب الشخصي، وليس مطلقاً زهو الإنسان"[48]. فمن دون هذا "الواجب تجاه عمله" الذي يوجه، بنحو تصوري، زهده ورغبته بالربح، فإن هذه الرغبة لن تكون ربما أكثر من هوس قذر أو دافع قهري من نوع الدوافع القهرية التي نصادفها في سلوكات التوقع أو الاكتناز لدى الحيوانات، وحكاية الصرصور والنملة تشكل مثالاً نموذجياً عنها. ولكن الفرق بين الصرصور والمقاول الكالفيني يكمن بوجه التحديد في هذه القدرة على انتزاع رغبة الربح من إطارها الإدراكي الطبيعي بغية استخدامها لغايات أخرى، هي في المحصلة غايات الخلاص.

والاقتراح الذي أورده هنا هو اعتبار التحليل الفيبري حول دور الأخلاق البروتستانتية في ظهور الرأسمالية الحديثة ليس فقط كمقاربة تاريخية خاصة متعلقة بنمط معين من الممارسة الاقتصادية، وإنما كشكل أكثر عمومية لأسلبة كل سلوك اقتصادي على قاعدة تصور معين للخير[49]. ليس الأمر بالطبع، أن جميع الفاعلين الاقتصاديين، أو جميع المقاولين الرأسماليين سيكونون في كل مكان، وفي كل زمان مستلهمين للمبادئ الصارمة للأخلاقية البروتستانتية، أو لأي أخلاقية، ولكن ما يشي به التحليل الفيبري هو الضرورة الأكثر عمومية لتفكير معياري حول المنافع والأرباح من أجل اكتساب عقلانية اقتصادية. فليس السعي إلى الربح بحد ذاته، هو الذي يكون عقلانياً ـ فهذا يعني، بالأحرى سلوكاً طبيعياً، هو،في ذاته، ليس خيّراً وليس شريراً، مثلما أنه ليس خيّراً ولا شريراً أن ينمو الإنسان أو أن يتنفس. ولكن أن يغدو هذا السعي إلى الربح بالأحرى معياراً عقلانياً، وهذا يعني، ليس فقط أن السعي إلى الربح يرتبط بحساب، بل إن هذا الحساب بالذات يستند إلى غايات معينة يُنظر إليها على

(48) المرجع السابق، ص234.

(49) voir: J. RAWLS, *Théorie de la justice*.

أنها إلزامية، أو على الأقل، مرغوب بها. ومثلما يوضح التعبير الشائع، فإن المنفعة الاقتصادية ليست عقلانية إلا إذا كانت "مدرَكة بعمق". والأخلاق البروتستانتية ليست سوى إحدى الطرق لإدراك هذه المنفعة بعمق، والتي تمثل نمطاً من الاعتبار شائعاً جداً حول عبثية الترفع عن المنافع من قبل أي شخص.

سيكون بوسعنا أن نستخلص مما سبق بأن النسكية ذاتها إذا ما أمكنها أن تقود السعي إلى الربح ـ وهو ما يبدو في المحصلة ظاهر التناقض ـ فإن الترفع المطلق عن الربح هو على الأرجح، وبطريقة ما، خالياً من المعنى. هناك بالتأكيد مجتمعات توصي، على غرار المجتمعات الشيوعية، بالتضحية بالمصلحة الفردية من أجل المصالح العليا للمجموع، ولكن هذا الترفع القسري، كان في الواقع لتأمين أعظم المصالح لأقلية من القادة الذين ضمنوا، في الوقت ذاته، بمثابة تعزية، منفعة رمزية معينة لأولئك الذين يصدقون كلامهم على الفور. إضافة إلى ذلك، فإن هذا النوع من الاعتبار هو الذي قاد بيير بورديو إلى استخلاص أن التنزه عن المنفعة لم يصبح مغرياً إلا حينما صار يُغرى به[50] ـ وهو ما يشكل نوعاً من التناقض التحليلي، والذي بحسبه فإنه حتى لو لم يكن لدينا ميل إلى ما ينبغي علينا فعله، فمن الضروري أن نظن بأنه فيه منفعة معينة لنا، أخلاقية على الأقل. من الناحية العملية، فإن الحس العام لمعظم الجماعات الاجتماعية نادراً ما يحث أعضاءها على تبديد مواريثهم أو مواهبهم، وعلى إضاعة فرصهم التي تسنح لهم وعلى "إهمال أمورهم"، وعلى التخلي عن النضال، وبنحو أعم، على الترفع عن منفعتهم الشخصية، بطريقة أو بأخرى. وإذا كان انعدام العدالة السائد في توزيع الثروات الاقتصادية مداناً بنحو كلي وشامل، فلأنه بوجه التحديد، يجعل من المتعذر على البعض الحصول على ذلك النوع من الحق الطبيعي بالربح العادل. والواقع أن أسباب وجود هذا التشجيع الاجتماعي على مراكمة الثروة ليست دائماً واضحة جداً، لأننا لا نرى مباشرة لماذا ستكون "إرادة الحياة" أو "سهولة التكيف" قيماً أخلاقية جماعية.

---

(50) voir: P. BOURDIEU, *Raisons pratiques*.

ثمة تفسير معقول مفاده أن اهتمام كائن متعقل بمصالحه المادية هو الشرط المسبق لظهور أي مصلحة أخرى، لأن من الصعب بالتأكيد أن يهتم المرء بأي شيء حينما يكون هو ذاته محروماً من كل شيء، من هنا ينبع التشجيع الاجتماعي بأن يحصل الإنسان استحقاقه، على الأقل، ولكن قد تكون هناك أيضاً أسباب أخلاقية للإعلاء من قيمة المنفعة الشخصية وعلى الأخص لإعلاء نوع من التجلد الرواقي الذي يجعل كل ما تفرضه قوانين التطور الطبيعي مرغوباً بنحو تأملي، أي مقداراً معيناً من الكفاح من أجل القوت والذي من دونه لا يمكن للحياة أن تمتد ولا أن تورّث، أو إعلاء واجب الاستمتاع أيضاً (وليس، على غرار ما توصي به الأخلاق البروتستانتية من الزهد) والذي يفرض نفسه على الكائنات التي، لكونها تعلم بأنها فانية، فهي ترى من الضروري بأن تجتني لنفسها نصيباً من خيرات هذا العالم، وهو موقف يحيل، هذه المرة، إلى أخلاق السعادة والمنفعة. ليس من المدهش، على أي حال، بأن النظرية المسماة نظرية الخيار العقلاني، والتي تميل إلى مماهاة العقلانية بزيادة الأرباح إلى أعلى حد، تفرض نفسها بوصفها نموذجاً للعقلانية العملية، في حين أنها ليست، في المحصلة، سوى تعبير عقلاني عن الشهوات الذاتية التلقائية.

تسمح هذه الملاحظات حول وضع العقل الاقتصادي بوصفه درجة تأملية انعكاسية، أو رغبة طبيعية فائقة جداً بالربح، تسمح بالإجابة عن سؤالين اثنين آخرين يشكلان موضوع البحث الراهن حول الميادين الاجتماعية للعقل. أولهما سؤال الظهور: كيف يمكن للسؤال حول الأسباب أن يظهر داخل المحاكمة الاقتصادية؟ والجواب ينتج في الواقع، مما سبق: من المؤكد إن السؤال حول الأسباب، في الميدان الاقتصادي يتعلق بالرغبة بالربح، ولكنه (أي السؤال) يتميز جوهرياً، عن استخدام هذه الرغبة، ذلك لأن العقلانية ليست مطلوبة من أجل ذلك، أو أنها ليست مطلوبة، ربما إلا من الأشخاص الأقل موهبة: هؤلاء الذين لا يمتلكون، طبيعياً، أو اجتماعياً "فطنة" تسمح لهم بأن يختاروا، دون تفكير، أفضل الخيارات، أي أكثرها نفعاً، والواقع أن السؤال حول سبب وكيفية الربح يمكن أن يفسح المجال لأجوبة تبتعد كثيراً عن المنفعة المباشرة،

كما في الأخلاق البروتستانتية مثلاً أو في بعض الأخلاق الاجتماعية التي تحبذ المنافع الجماعية، مثلما يفسح المجال لأجوبة قريبة جداً من الأنانية، كما في بعض الأخلاق النفعية. ولكن السؤال الذي ينبغي أن يطرحه الفاعل الاقتصادي الذي يزن الأمور بميزان العقل هو على الدوام السؤال التالي: بم تقود هذه الرغبة إلى منفعتي؟[51].

والواقع أنه ليس بالخضوع لنزوة أو لإكراه يُظهر الفاعل الاقتصادي عقلانية اقتصادية. فإذا تصرف الفاعل انطلاقاً من محاكمة، فإن زيادة أرباحه إلى أعلى حد لا يمكن أن تخضع لقانون عام للمنفعة بعيد الاحتمال، ولكنها تخضع فقط لأسباب تجعله يعتبر تلبية هذه الرغبة أو تلك خيراً ومنفعة له. والأمر، مع ذلك بديهي جداً في المحاكمة الاقتصادية الشائعة حيث تقترن مسألة الكلفة الأدنى دائماً بمسألة الإنتاج الأفضل، والتي من دونها لن يكون هناك أي معنى للمساومة على شيء نفيس القيمة حين يكون لدينا شيء عادي جداً، بثمن بخس للغاية. والإنتاج الأفضل ليس كذلك مسألة بسيطة من مسائل التفضيل الذاتي: إذ يمكن أن يكون موضوعاً لتقييم عقلاني، تستلهمه دائماً مع ذلك الموضات والتيارات الاجتماعية من أجل توجيه اختيار المستهلكين أو المقاولين في اتجاه دون آخر. ولكن ذلك هو أيضاً السبب الذي من أجله لا يمكن للغايات النفعية المبتذلة أن تشكل الحد النهائي، حتى للمحاكمة الاقتصادية، إذا ما بدا بوضوح بأن بعض الأسباب الأخلاقية يمكن أن تبدد قيمتها الخيرية. وواقع أن "اقتصاداً أخلاقياً" قد ظهر اليوم، يميز من بين مختلف المنتجات تلك التي لا تلحق شروط إنتاجها أي إساءة للكرامة الإنسانية ليس سوى شكل متمدن بنحو خاص، لتلك الاشتراطات المتعقلة بالخير، والتي تغذي كل ممارسة للعقل الاقتصادي، ونحن نجدها مع ذلك، داخل المبادلات المتعقلة لدى الشعوب البدائية[52].

يقودنا هذا إذن إلى السؤال الأخير: كيف يمكن أن يحدث التناقض داخل

---

(51) voir: G. BECKER, *Accounting for Tastes.*

(52) voir: M. MAUSS, *Essai sur le don.*

المحاكمة الاقتصادية؟ يتعلق هذا السؤال، بنحو عام باحتمالات التقييم العقلاني للمنافع. غير أنه، وفقاً لما سبق، فإن الفاعل الاقتصادي لا يتناقض مع ذاته حينما يتصرف بنحو معاكس لمنافعه الذاتية التلقائية، ولا حين يُظهر بأنه "ذاتي" جداً في اختياراته، ولكن بالأحرى، حين يختار نقيض تقييمه العقلاني الخاص لمنافعه. والواقع أن الترابط لا يمكن تقديره في الواقع إلا بين سبب وسبب وليس بين سبب وفعل. ونحن نجد، مع ذلك فائضاً من الأمثلة على هذا، التناقضات داخل مختلف القياسات المقارنة (Dilemmes) والمفارقات لـ"نظرية الخيار العقلاني" أو "نظرية القرار". وهذه المعضلات مرتبطة على الأخص، بالشكوك حول أفضل طريقة للتصرف، والتي تساور ذاتاً لا تسعى من حيث المبدأ إلا إلى زيادة أرباحها إلى أعلى حد، ولكنها تكون مرغمة على تعديل هذا التوقع، بناء على الأمور الخفية المجهولة التي تضغط على سلوك الآخرين، أو على المدخل المستقبلي إلى الأرباح. ففي القياس المقارن للسجين، على سبيل المثال، فإن مقامرين ليس بينهما صلة، يكون لديهما الخيار بين أن يشيا ببعضهما وبين ألّا يشيا، عالمين كليهما أن الذي يشي بالآخر دون أن يشي به الآخر ينال الحد الأعلى من الربح وأن الذي لا يشي بالآخر في حين يشي به الآخر ينال الحد الأعلى من الخسارة، ولكن إذا وشى الاثنان أحدهما بالآخر بالتبادل، فإن ربحهما سيكون أقل مما لو راعى احدهما الآخر بالتبادل. يبدو إذن بأن هناك قياساً مقارناً هنا لأن التدبير الذي يبدو بأنه يرفع الربح إلى الحد الأعلى، بغياب أي اتفاق (الوشاية بالآخر) يمكن أن يتكشف بأنه أقل جودة من التدبير التعاوني (أن يراعي أحدهما الآخر بالتبادل). ها هنا فإن المقدمة المنطقية لزيادة الربح إلى الحد الأعلى لكونها تتعلق بسلوك الآخرين، فإن التنبؤ بهذا السلوك (الوشاية أو التعاون) يمكن أن يغدو سبباً لاختيار تدبير دون آخر. فالذات تجازف بأن تتناقض، بأن تحصل على الأقل، فيما هي تريد الأكثر، لأنها لم تستطع أن تلائم تطلعاتها الخاصة مع منظورات الآخرين. ولكننا نتساءل عما يمكن أن يكون هناك من عقلاني أو من معقول داخل تدبير يروم الحد الأعلى من الربح دون أن يحسب حساب واقع أن الآخرين لهم الحق أيضاً بأن

يكون لديهم مثل هذا التدبير، ويمكن حينئذ أن نمتلك بعض الأسباب للتشكك بعقلانية تصور للمنافع لا يحسب البتة حساباً لمنظور الآخرين، ولا للأسباب الأخلاقية[53].

على صعيد يتعلق الآن بالآفاق المجهولة للمستقبل، بدلاً من الآفاق المجهولة لموقف الآخرين، لدينا مثلاً التناقض الذي ذكره آكليه (اقتصادي ليبرالي فرنسي-1911، ساهم في تطوير الاقتصاد الرياضي وفي نظرية السوق) يفضل فيه شخص، يشارك في يانصيب، ربحاً مضموناً بدلاً من ربح أعلى ولكنه محتمل فقط بمعدل 80%. غير أنه لا يتردد مع ذلك حين يختار بين ربحين اثنين محتملين، الربح الأعلى بينهما، حتى لو كان أيضاً هو الأكثر مجازفة. يبدو أن ثمة تناقضاً هنا، لأنه حسب مسلمات نظرية القرار، فإن أفضليات الذات ينبغي أن تكون دوماً مرتبة، ومطردة، ومستقلة[54]. والحال، فإن التجربة تناقض كما يبدو، هذا التوقع، ما دام مقدار المجازفة لا يتقاطع بالطريقة ذاتها إزاء الاختيار، بحسب كون المجازفة معدومة، وفي هذه الحالة فإن عدم المجازفة هو الخيار المفضل، حتى لو كان الربح أقل، أو كون المجازفة أقل، وفي هذه الحالة فإن المجازفة الأعلى هي المفضلة، إذا كان الربح أكبر. ونحن نرى بأن المقدمة المنطقية هنا بزيادة الربح إلى الذروة يمكن أن تُفهم بوصفها سعياً إلى الربح الأعلى، ومتناقضة مع الأسباب التي تحمل على تفضيل اليقين بربح أقل، ولكنه مضمون، أو مفهومة بوصفها سعياً إلى الربح الأقل، ومتناقضة، مع الأسباب التي تحمل على الربح الأكثر مجازفة إذا كان أعلى. ومن الممكن، من دون شك، مثلما يفعل الاختصاصيون، محاولة تخفيض التناقض من خلال إعادة صياغة مسلمات نظرية القرار، غير أنه في غياب تصور شامل عن الخير يفرض

---

(53) voir: R. BOUDON, *Raison, bonnes raisons.*

(54) voir: L. LEVY- GARBOUA et S.BLONDEL, *«La décision comme argumentation»*..

نفسه على كل إنسان، يبدو من غير المحتمل فعلاً ألّا تجد الذات التي تسعى إلى منفعتها ألّا تجد نفسها مطلقاً، بهذا الشأن، واقفة على أرض صلبة فيما يتعلق بتصورها الخاص عن الخير. وهذا ما ينبغي أن يكون، بالنسبة إلى كل ذات، حافزاً لأن تجعل تصورها عن الخير مرناً ما أمكن ذلك بخصوص توقعاتها لسلوك الآخرين (انظر الباب الثاني) وبخصوص ما يخبئه المستقبل.

وبنحو أعم، إذا أخذنا بالحسبان مجموع الجوانب الإدراكية التي يمكن أن تؤثر في الخيارات الاقتصادية، وتحث على اختيارات متناقضة[55]، فإن مرونة الأفضليات العقلانية تجاه شروط ظهور الخيار الاقتصادي تدفع إلى افتراض، إما وجود قوة خارقة لآليات طبيعية تقضي بزيادة الأرباح إلى أعلى حد (والذوات التي تصمد هي دائماً تلك التي تنجز، أو التي استطاع أجدادها أن ينجزوا أفضل الخيارات)[56]، وإما، على العكس، تعذر الاقتصار، بالنسبة إلى المحاكمة العقلانية، من أجل ممارسة تأثيرها، على مبدأ زيادة الأرباح إلى أعلى حد والذي يُفترض أن تكون علاقته التضمينية معروفة تماماً، إذ لا بد في الواقع من تصور عقلاني للخير لكي يكون بالوسع تحقيق النجاحات إلى أعلى حد، لأننا من دون ذلك لا نعلم ما الذي يمكن زيادته إلى الحد الأعلى. ولكن إذا كان لدينا تصور للخير، فإن هذا التصور لا يمكن ألّا يتضمن التصور الآخر، وسيرورة الأحداث المستقبلية، وهو ما يُدخل مقداراً من الشك يصعب تبديده في الظاهر. فإذا سلّمنا بهذا الاستخلاص، فينبغي علينا حينئذ أيضاً أن نسلّم بأن العقل الاقتصادي لا يمكن أن يكون مستقلاً بنحو كامل عن العقل السياسي، الذي يتضمن علاقات منظمة مع الآخرين، والذي لا يكون إذن مستقلاً أكثر عن العقل الأخلاقي.

---

(55) voir: D. KAHNEMAN, P. SLOVIC et A. TVERSKY (éd.), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases;* R. BOUDON, Le Juste et le Vrai.

(56) حول هذا الموضوع انظر إلى التفسيرات التطورية لما نسميه "الجوانب الإدراكية" G. GIGERENZER et D. MURRAY, *Cognition as Intuitive Statistics.*

العقل السياسي

يمكننا ربما، أن نحدد غايات العقل السياسي بمساعدة نوع من الشعار: "البقاء متحدين رغم الخلافات"، والذي سيكون عين مبدأ التوحيد السياسي. غير أن مثل هذا الشعار لن يُطبّق فقط على الكائنات الإنسانية، لأن هناك فناً موزعاً، على نطاق واسع وسط الأنواع الحيوانية، هو فن السياسة، المفهوم بهذه الطريقة. فنحن نعرف، مثلاً، قدرة التنظيم الوظيفي لـ"الحشرات الاجتماعية"، ولكننا نعرف أيضاً، بنحو أعم، جميع أنواع سلوكات التعاون، والتحالف، والولاء، والحماية، والمراعاة المتبادلة، التي تُظهر داخل أنواع عديدة، قدرة على الاحتراس والتي من دونها فإن غالبية الجماعات الحيوانية تخاطر بالاختفاء بلا قيد ولا شرط(57). من الممكن هنا أيضاً أن ترتبط معالجة الخلافات بغرائز وبميول ليست بحاجة إلى أن تكون تأملية أو متعقلة بغية ممارستها، كما في حالة الحشرات، مثلاً، التي لا تملك، على الأرجح أي تمثيل تأملي انعكاسي داخل تنظيمها الاجتماعي، وأقل أيضاً لحل خلافاتها. غير أن هذا التفسير أقل إقناعاً، في حالة الذئاب المهزومة، مثلاً، والتي تستلقي على ظهرها وتقدم حنجرتها لمن يتغلب عليها، كعلامة على الولاء، واضعة حداً، على هذا النحو لنزاع يمكن أن يكون مميتاً(58).أو في ممارسات المصالحة التي تُصادف لدى القردة(59). إن بعض هذه السلوكات يكون مقولباً، وخاضعاً على الأرجح لبرامج ورائية ليست أسسها التطورية موضوع جدال، لأن المجازر الداخلية في صفوف الجماعة، داخل معظم الأوساط الطبيعية، قلما تساعد على البقاء. ولكن لأننا لا نملك أي مدخل مباشر إلى التجربة المعاشة للذئاب أو للقردة الكبيرة، فمن الصعب علينا معرفة ما إذا كانت تقوم بذلك العمل من الانفصال التأملي الانعكاسي والمجرد عن المحتوى الإدراكي والذي

---

(57) voir: Fr. DE WAAL, *Quand les singes prennent le thé, De la culture animale* (2001).

(58) voir: D. DESOR, *Le Comportement social des animaux,* p.86.

(59) voir: Fr. DE WAAL, *Le Bon Singe*.

يميز بنحو خاص عمل العقل. ونحن لا نعرف، مع ذلك إلى أي حد يكون السلوك ذاته الذي يتجلى فعلياً أو رمزياً لدى البشر غير مرتبط هو أيضاً، جزئياً على الأقل ببعض البرامج الوراثية.

وأياً كانت هذه الميول الوراثية التي يمكن أن تساعد على التوحد الاجتماعي، فإن العقل السياسي بما هو كذلك، يمتلك كل الفرص بأن يكون ناشئاً عن تفكير حول شروط هذا التوحد الاجتماعي، وحول الخلافات التي يمكن أن تعرّض هذا التوحد للخطر. ذلك أن هذه الخلافات هي في الأصل مرتبطة بتوزيع المنافع، أو بنحو أكثر اتساعاً بالخيور والشرور. والذي تبدو فكرته بالإضافة إلى ذلك متضمنة بنحو مباشر داخل مفهوم السياسة. ثمة بالتأكيد عدد كبير من الاستخدامات لكلمة "سياسة" والتي يمكن أن تقترن بتوجيه الفعل، وبتنظيم المجتمع، وبممارسة السلطة، وبقواعد القانون، وبشكل الحكومة، وبالعلاقات الاجتماعية والدولية... ولكن محمول الـ"السياسة" يتضمن دوماً. كما يبدو، علاقة معينة بمصالح أفراد الجماعة أو الأمة. حيث تكون هذه المصالح مفهومة بمعنى أناني أو استراتيجي "تلك هي السياسة الصحيحة"، أو بمعنى أخلاقي واجتماعي للمصلحة العامة أو للعدالة التوزيعية. والواقع أن مفهوم السياسة لا يُطبق إلا على الكائنات القادرة، بنحو فردي على الاستمتاع أو على التألم، والتي لكونها كذلك يمكن أن تدرك وأن تستخدم وسائل جماعية للدفاع عن، أو لإبراز مصالح كل فرد، وهذا يحدث في شكل المصلحة العليا للمدينة، مثلما في النظريات القديمة، أو في شكل المصلحة العامة مثلما في نظريات العقد، أو في شكل المصلحة الاجتماعية، مثلما في النظريات الحديثة عن العدالة التوزيعية. والمجازفة الأساسية التي يسعى الفعل السياسي إلى تقليصها هي، في الواقع، ألّا يحصل هؤلاء أو أولئك من الأشخاص الفرديين أو الأخلاقيين الذي يشكلون الأمة. والمجتمع أو الجماعة المنظمة- أعني أي شخص سواء أكان "أنا" أم "هو" أم "نحن" أم "أنتم" أم "هم" داخل الجماعة- ألّا يحصلوا على حقوقهم المستحقة، وأن يتألموا بسبب ذلك. فالألم غير المستحق، مثلما رأينا سابقاً، يطرح معضلة أخلاقية جوهرية،

ولكنه يطرح أيضاً معضلة سياسية، لأن واقع كون أعضاء الأمة لا ينالون حقوقهم يمكن أن يكون منبعاً للاضطراب في صفوف الأشخاص المعنيين، وبالتالي، أن يكون خطراً على السلام وعلى استقرار الأمة.

غير أن من الممكن أن نسأل لماذا ينبغي أن تكون السياسة، ونمط العقلانية الذي يرتبط بها مقترنين بحماية أو باحترام المصالح التي تشمل مصالح "أنا" و "أنت" و "هو" و "نحن" و"أنتم " و"هم"، وبالحفاظ على السلام والاستقرار داخل الجماعة الاجتماعية. بم تكون هذه الميزات ضرورية للعقل السياسي، بوصفه كذلك، ولماذا لا تكون التعبير الأكثر أو الأقل اعتباطية عن تصور خاص للسياسة؟ ثمة جواب ممكن عن هذا السؤال هو أن مفهوم السياسة، في استخدامه الأكثر شيوعاً، يتعارض مع مفاهيم معينة، مثل مفاهيم الحرب، أو استخدام القوة والتي تؤكد، بطريقة معاكسة، الرابط الأوثق بين السياسة وبين السلم الاجتماعي، فما دمنا، في الواقع، في حالة حرب، أواستخدام القوة فنحن لا نعود نتحدث عن السياسة. هناك بالتأكيد استخدام سياسي للنزاع بل و للعنف ـ فحين يجري الحديث، على سبيل المثال عن "السياسة الدولية للولايات المتحدة" فنحن نُدخل فيها الحروب التي يشنها هذا البلد أو يدعمها. وحين نتحدث عن"سياسة مركز نقابي" فنحن نُدخل فيها الاستخدام الذي يمكنه القيام به للنزاع الاجتماعي، أو"لعلاقة القوة"من أجل تأييد مطالب العمال، على سبيل المثال. وبنحو أعم، فليس ثمة شك في أن التهديد هو أيضاً وسيلة من وسائل السياسة، والعنف طريقة لفرض هذه السياسة على المتمردين داخل إطار البوليس والقضاء. غير أن علينا أن نميز بين ألفاظ النزاع أو المواجهة التي تتلاءم مع محمول السياسة، ما دام هناك نزاعات بالتأكيد، ومواجهات وحملات قمع سياسية، وبين ألفاظ الحرب أو النزاع المسلح التي تتناقض مع هذا المحمول بنحو ظاهر، لأن الحرب أو النزاع المسلح ليسا البتة، بحد ذاتهما سياسيين ـ فالقول: "حرب سياسية"؟ إما أن تكون محالاً وعبثاً، أو ألّا تكون حرباً تماماً أو لا تكون حرباً فقط: كأن يكون المقصود مثلاً حرباً خارجية لمتابعة أهداف سياسية داخلية حيث لا تكون هذه

الأهداف أهدافاً عسكرية. وإذا أمكن أحياناً أن تكون سياسة دولة من الدول أو جماعة من الجماعات "عسكرية" أو "عنيفة" فإن هذا يعرّض هذه السياسة لخطر ألّا تعود سياسة على الإطلاق. هذا إذا لم تكن كذلك فعلاً. إن رأي غلوز فيتش الشائع بأن النزاع أو الحرب هما أحياناً وسائل للسياسة، هو أحد التناقضات الممكنة للعقل السياسي أكثر مما هو مكوّن طبيعي لمعنى هذا العقل. لأن السياسة إذا كانت حربية، أو عنيفة بنحو جوهري، أو قائمة، مثلاً على صراع الطبقات أو حرباً بين الأديان، فلن نعرف بعد، كيف نضع تمييزاً مفهومياً واضحاً بين الحلول "السياسية" والحلول "العسكرية"، بين السعي إلى اتفاق، وبين فرض وضع قسري، بين اعتبار المصالح المتبادلة، وبين سحقها دون قيد أو شرط[60].

إذا كان العقل السياسي إذن شكلاً متعقلاً للتوحيد الاجتماعي الذي يتضمن مراعاة المصالح المتبادلة والخاصة لأفراد الأمة، فإن ميدان السؤال هو أيضاً بالضرورة ميدان الألم أو اللذة الذي يمكن أن يكون مقترناً بتوزيع خير أو شر، أياً كانت طبيعته: فيزيائي أو أخلاقي أو رمزي. فأن تكون أي ذات معنية، فهذا يعني في الواقع أن تكون متأثرة بتجربة ما ممكنة أو راهنة، ويمكنها إذن أن تلتذ أو تتألم من هذه التجربة. والحال فمن خلال هذا الاهتمام، تحديداً بـ"ضعف" البشر، بالمعنى الذي ما يمكن أن يحفز ذاتاً أو يثبطها، فإن السياسة تُظهر طابعها العقلاني والحساس، بوجه الدقة، حين تراعي مختلف المصالح والحوافز، وحين تسعى إلى التوفيق بينها، بما يناسب أن نسميه "المصلحة العامة". ومثلما لاحظ لوك بشأن التحيز التلقائي الذي يبديه المرء تجاه ذاته[61]، فإن اللذات والآلام التي يمكن أن يتأثر بها الشخص الأول (أنا) أو أحد أقاربه، هي التي يكون من الأسهل التأثر بها. ففي حين أن المحاكمة غالباً

(60) انظر داخل نفس نظام الفكرة الملاحظات الكلاسيكية لـ: H. ARENDT, *«Sur la violence»* (1970).

(61) J. LOCKE, *Deuxième Traité du gouvernement civil* (1690), trad.p. 147.

ما تكون ضرورية بالنسبة إلى الانفعالات الغيرية (تجاه الغير) إذ ينبغي، على الأقل، القيام بترجمة إشارات الغير كي ندرك لذاته وآلامه، فليس ثمة ضرورة من حيث المبدأ لأي توسط عقلاني بخصوص التجربة الشخصية للذة وللألم. من المحتمل جداً، مثلما لاحظ آدم سميث (انظر الباب الثاني) أن يكون لدى بعض الكائنات الحية مقدار معين من التعاطف أو من الشفقة الطبيعية التي تسمح في كثير من الحالات بالاستغناء عن توسط العقل من أجل التشارك في اللذة أو التشارك في الألم. يكفي أن نفكر هنا باللذة الجنسية المشتركة، أو الضيق الذي يمكن أن تولّده رؤية جرح جسدي لكي نتصور هذا النوع من الإمكانية. غير أن الشفقة، حتى حينما يكون لها نتائج فيزيائية فعلية من اللذة أو الألم، فهي ليست، كما يشير إسمها، سوى عاطفة مرافقة لانفعالات شخص ثان (أنت) أو ثالث (هو) وليست عاطفة أولى، أي عاطفة شخص أول، والحال، فلأن الألم واللذة هما بنحو جوهري انفعالات متحيزة تمنح امتيازاً مفرطاً للشخص الأول، فإن مفهوم العدالة هو في مركز اهتمامات العقل السياسي[62].

والواقع أن العدالة مفهوم يتعلق بالخير الأعظم أو بالفضيلة الأسمى بوجه عام ولكن أيضاً بأفضل توزيع ممكن للمنافع والمضار داخل مجتمع إنساني، أعني أفضل طريقة للتعامل مع المصالح المتبادلة لأعضاء الأمة، وتبعاً للنظرية الأرسطية حول العدالة كاحترام للقانون وللمساواة[63]، فإن المثل الأعلى للعدالة الذي ينظم هذا التوزيع الأفضل الممكن يمكن التعبير عنه على النحو التالي: "أن يحصل كل إنسان على ما يستحقه". والحديث هنا يدور على "المستحق" بدلاً من أن يدور على «الخير» لأننا نضع المحاكمة السياسية داخل إطار اقتصادي يفترض ندرة معينة في الخيرات، أو، على أي حال، فائضاً، لا يكون

(62) هذه أيضاً أحد التبريرات الرئيسية للانتقال إلى الحالة المدنية بحسب جون لوك. John LOCKE, *Deuxième traité du gouvernement civil.*

(63) voir: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* V, 1129 a34.

على النحو الذي يمكن للجميع فيه أن يمتلكوا كل ما يرغبون به حين يرغبون بذلك، دون أن يجازفوا بحرمان الآخرين. ولكن السبب الرئيسي الذي يفرض هذا الحد المعياري هو بداية، سبب أخلاقي، لأن إمكانية امتلاك كل ما يرغب به المرء يستبعدها واقع أن جزءاً كبيراً من الخيرات يتجسد في أشخاص، بحيث يمكن ليس فقط حرمانهم، بل واستخدامهم مثلاً على شكل شركاء جنسيين أو تابعين. والحال، فإن هذا يكفي كي يجعل من المتعذر تلبية جميع الرغبات بنحو عادل ـ إذا أمكن القول ـ ما دامت تلبية بعض الرغبات تتضمن أن البعض يمكن جداً أن يسببوا الآلام لآخرين، من خلال قسرهم، أو التلاعب بهم أو استبعادهم، فهي إذن جائرة (أي التلبية). وتلكم أيضاً طريقة أخرى يمكن للعقل السياسي أن يتناقض مع نفسه من خلالها: حين يزعم أنه عادل، ويستغل ليس فقط خيرات جاهزة ليست أشخاصاً، بل وأيضاً خيرات جاهزة في صورة أشخاص، من المواطنين، أو من الحلفاء، أو من المستخدمين. ولكن، في حين أن الحرب تتناقض بنحو مباشر مع مفهوم السياسة ذاته، فإن استغلال الخيرات الجاهزة أو الأشخاص لا يمكن إلا أن يتناقض مع سياسة تزعم أنها عادلة، وهو ما يمثل حالة جزء كبير من السياسات، ولكن ليس كلها.

ولكن هل يمكن الاعتقاد بأن العقل السياسي يتناقض مع ذاته، ليس فقط حين ينكر مصالح الآخرين، باللجوء إلى العنف أو إلى الحرب، وهو ما يتعارض مع مفهوم السياسة، ولكن أيضاً حين يتجاوز عتبة معينة من الظلم، حتى لو لم يلجأ إلى العنف؟ أمام هذا السؤال، فإن رد الفعل الأول الذي يرد إلى الذهن هو أن سياسة جائرة ليست على الإطلاق تناقضاً في الألفاظ. إذ يبدو من الواضح، في الواقع أن مفهوم السياسة ليس بالضرورة، مقترناً بمحمول العدالة، لأن السياسات الجائرة تظل سياسات، حتى لو أمكن أن تقود إلى الحرب. وإذا حدث أن هذه السياسات كانت متناقضة فليس هذا مخصوص المفهوم الوحيد للسياسة. فنحن لا نملك أي سبب لنأمل بأن العدالة ستكون على الدوام هي السياسة العقلانية من حيث ترابط الغايات والوسائل، لأن سياسة جائرة لا تسعى إلا إلى مصلحة الشخص الأول (مفرداً أو جمعاً) الذي

يملك زمامها: كالأمير، أو الحاكم المستبد، أو الارستقراطيين، يمكن أن تثير صعوبات، ولكنها ليست بالضرورة آيلة إلى الإخفاق ـ مثلما يبين ذلك، خضوع واستئصال الهنود الأميركيين، أو وجود مجتمعات الطبقات المغلقة (castes)، والتي هي حالات لسياسات جائرة حققت مع ذلك نجاحاً. يبدو من الصعب أيضاً أن نتخيل اليوم، بحسب النموذج الهيغلي أو الماركسي، نوعاً من عقل أخلاقي متأصل في الطبيعة أو في التاريخ يتكفل عاجلاً أو آجلاً بأن ينصف مظالم ارتكبت في السياسة. لأن الطبيعة أو مجرى التاريخ حين يشجعان بنحو آلي أمراً من الأمور، كغيرية الآباء على سبيل المثال، أو كالغيرية المتبادلة والتي بحسب علماء الاجتماع، وعلماء النفس التطوريين ستكون إحدى مزايا الاصطفاء الطبيعي، أو كالتقسيم العالمي للعمل الذي يبدو اليوم محبذاً جداً في مجرى الاقتصاد العالمي، فإن الآلية المعنية نادراً ما تكون عادلة بالنسبة إلى جميع البشر. أما بالنسبة إلى طريقة جون راول الشهيرة التي تعتمد على فكرة حساب لأفضل توزيع ممكن تحت حجاب الجهل، أي خارج أي منظور شخصي[64]، فهي ليست ضرورية لمحمول السياسة، الذي لا يُلزم على الإطلاق بمماهاة العقل السياسي مع أي عمل خيّر صادر عن تجسيد المصالح الأنانية[65].

غير أن هناك نمطاً من الحالات يمكن للعقل السياسي فيها أن يتناقض مع نفسه، بسبب واقع كونه جائراً، ليس بنحو مباشر، مع ذلك، ولكن بنحو غير مباشر، عبر مقتضيات التعبير الشائع المرتبط بـ"الضمير السياسي". يمكن للعقل السياسي، في الواقع، ألّا يكون عادلاً، ولكنه لا يكون "سياسياً" البتة حين يطالب بالجور، إلا حينما ينزلق الوضع إلى حرب شاملة (و خارج سيطرة

(64) voir: J. RAWLS, *Théorie de la justice*.

(65) داخل نظام الأفكار ذاته يبين B. Williams، أن قوة الحقيقة مقترنة باستخدام اللغة، ولكنها ليست ضرورية للغة على الإطلاق، لأن من الممكن أن نكذب مثلما من الممكن أن نمارس سياسة جائرة. voir: B. WILLIAMS, *Truth and Truthfullness*.

التنظيمات الإنسانية...). بالمقابل، فحينما يغدو الحفاظ على السلام وعلى الحضارة ضرورة لا غنى عنها، أو بعبارة أخرى حينما تتفوق السياسة على العنف، فلا يُترك قط لتقدير الفاعلين السياسيين الادعاء بأنهم عادلون أو غير عادلين. ففي الحياة السياسية للدول، مثلما في الحياة السياسية للجماعات الاجتماعية، أو للأفراد، الذين يواجهون العلاقات المدنية أي علاقات الجوار أو للعمل، فإن الضمير السياسي مطالب ليس فقط بإظهار النوايا السلمية بل وبإثبات إقامة العدالة بالنسبة إلى مصالح كل فرد، وباحترامها، والمقصود بذلك إلزام بينشخصي، كنت قد سميته سابقاً "المواطنية العادية"[66]، والتي يمكن أن نعطيها معنى أخلاقياً أو نفعياً، ولكنها بداية، مرتبطة بغايات التوحد الاجتماعي، وبمراعاة المصالح المتبادلة الملازمة لمفهوم السياسة. والحال، فإن أفضل طريقة لمراعاة مصالح كل فرد هي، على الأرجح أن تكون عادلة حتى ولو كان هناك العديد من الطرق الأخرى، والتي إما أن تعطي الانطباع بكونها عادلة (حينما يكون المقصود مثلاً حملة انتخابية) وإما أن تعتمد على مصالح متعددة لكي تفرض بعض المظالم (حينما يجعل موظف شروط العمل قاسية باعتماده على إكراهات اقتصادية، أو على تهديدات بالتسريح أو بالنقل من الموقع).

تكمن المعضلة بكاملها بالطبع، في معرفة أي محتوى واقعي يمكن إعطاؤه لسياسة "عادلة" آخذين بالاعتبار حدود تطبيق معنيين كلاسيكيين لهذا المفهوم: المعنى الإصلاحي ـ من خلال المحاكم التي تسوي الخلافات (معززة التوسط في الأمور) مثلما قال أرسطو ـ وعلى الأخص في التوزيع ـ من خلال الملاءمة بين التوزيعات وبين المساهمات. والواقع أن هناك قسماً كبيراً من البشر المعاصرين، داخل مجتمعات الجنوب، ولكن أيضاً داخل مجتمعات الشمال يعانون البطالة وانعدام الفعالية، ولا تتاح لهم فرصة لكي يُقدموا أو لكي يبرزوا مساهماتهم المأجورة، وهو ما يضعهم في مواقع المهمشين أو المعتمدين على

(66) voir: P. PHARO, *Le Civisme ordinaire*.

المساعدة، ويثير نقاشاً حاداً بين أولئك الذين يرغبون بالتركيز على معنى "مسؤولية" الأشخاص الأكثر فقراً للحد من المساعدات ولربطها بمقتضيات الإدماج، وبين أولئك الذين لا يرون بوضوح ما الذي يمكنهم أن يطلبوه من شخص لم يقدموا له عملياً أي فرصة، خارج السبل الموازية وغير المشروعة، أو أن يعتمد على المساعدة الاجتماعية. إضافة إلى ذلك، فإن البعض يعتقدون بأن الفقر هو النتيجة الحتمية لنظام رأسمالي أو "ليبرالي"، ينبغي تحويله بعمق، ولكن دون أن يعرفوا كيف (أنظر الباب الخامس). والمعضلة هي في الواقع، أنه بعد قرن من الاشتراكية الواقعية، لم نعد نرى بديلاً جدياً عن الرأسمالية، خارج نسختها الأكثر نبلاً والأشد احتراماً لحقوق الشخص، والتي تمثلها الاشتراكية ـ الديموقراطية ـ والتي تتعرض مع ذلك، للهجوم من كل حدب وصوب، من قبل مناهضي العولمة الذين يرونها رخوة جداً أو من قبل الحداثويين الذين يسخرون من الدولة راعية، ويرونها باهظة الكلفة. ثمة سبب يمكن أخذه على محمل الجد، رغم كل شيء، داخل إطار العقل السياسي، وهو أن الأسباب الموجبة لـ"دولة الراعية" أو موزعة للثروة، ترتبط بالطابع العنيد جداً للأسباب الطبيعية والاجتماعية والنفسية للفقر، والذي، في غياب وفرة استثنائية في الخيرات المرغوبة، والتي ليست متوقعة في الغد القريب، تترك معلقاً بنحو حتمي (أو تختار بنحو سلبي) مجموعة من الأشخاص يجدون أنفسهم ضحايا أو أسرى الإخفاق الاجتماعي، كما يمكن أن يكونوا أسرى المرض أو الإدمان على المخدرات.

ثمة مثال صالح على مطلب العدالة غير المباشرة الذي يضغط على العقل السياسي، يتعلق بالمسألة الكوسموبوليتية، أو بدمج مصالح البشرية داخل سياسات الدول القومية. لقد برر فلاسفة معاصرون عدم تخلي الشعوب الغنية عن امتيازاتها، متذرعين بأن رفض التضحية بهذه المزايا لا يمكن أن يكون مستنكراً، بحق، من أحد[67]، غير أن بإمكاننا أيضاً أن نعتبر الشعوب الفقيرة

(67) voir Th. NAGEL, *Equality and Partiality, p.170 s.*

تعاني من الآلام ما يكفي لكي يكون لها الحق بأن تطالب، إن لم يكن بتخلي الشعوب الغنية دون قيد ولا شرط عن نمط حياتها، فعلى الأقل بمساعدة تكون أكثر أهمية بكثير. ونحن لا نفهم على الإطلاق كيف يمكن للمحاكمة الأخلاقية أو السياسية أن تحدّ، بكل ضمير مرتاح، من تطبيق المبادئ الشاملة للمساواة والعدالة، التي تجعل من المتعذر احتمال ليس فقط الفروق في الثروات، بوصفها كذلك، بل واللامبالاة التي تبديها البلدان الغنية تجاه البلدان الفقيرة. إن ممثلي البلدان الغنية حين يواجهون المسرح العالمي، ويطلقون بشأنه خطاباً سياسياً حول العدالة، لا يمكنهم مع ذلك إلا أن يتناقضوا مع أنفسهم حين يخفضون مساعداتهم الاقتصادية، ويتشاركون عملياً في المصالح مع النظم الدكتاتورية والفاسدة، أو حين يمتنعون عن القيام بإجراءات ضرورية متفق عليها، والتي بقمعها النزاعات المسلحة، والتجارب غير المشروعة، وسرقة المساعدات الدولية تسمح بالقضاء على جزء كبير من أسباب الفقر.

الباب الرابع

منطق اللذة

الفصل الثامن

مملكة اللذة

يمكننا القول[1]، إن جزءاً كبيراً من الحضارة المادية للكائنات الإنسانية قد امتزج بالثقافة العقلانية للذة، وإن في ذلك، بالتحديد، يكمن مصدر الخلاف بين العقلانية الأخلاقية وبين العقلانية النفعية حصراً، أو (بنحو مبتذل). والواقع أن إحدى الموضوعات الأصلية للملكة التأملية الانعكاسية هي اللذة أو الألم اللذين نحس بهما حين نتلذذ أو نتألم، ونربطهما بعلاقة منطقية مع سبب من الأسباب. والحال، فإن هناك أسباباً في الأصل تدفع الكائنات الحساسة إلى أن تكررّ وتهذب اللذة أكثر من الألم ـ لأنه لو كان الأمر بالعكس فإن الألم هو الذي سيكون لذة، واللذة ستكون ألماً. ومثلما رأينا، فإن الفلاسفة ميزوا جميع أنواع اللذات، بدءاً من تلك التي تتكون من تجنب أو تلطيف الألم، وحتى تلك التي تستند، تحديداً، إلى حالة عقلية معينة، مروراً بسائر تلك اللذات التي

(1) هذا الفصل والفصلان اللذان يلياه يؤسسان ويطوران الموضوعات التالية "هل توجد لذّات كاذبة؟ قراءة أفلاطون" في S. BATEMAN (éd.), *Morale sexuelle,* vol. III, actes du seminaire du CERSES 1999-2001, 2002, p. 165-192؛ "هل توجد لذات كاذبة، قراءة أرسطو" المرجع السابق، ص215-240. "الخيانة الجنسية" المرجع السابق، vol. IV, p. 3-10 "التنضيم الأخلاقي للملذات في الحياة الاجتماعية" *Les Cahiers du SACO,* 1/2003, université de Poitiers, p. 9-18.

تتعلق ببساطة، وبنحو مباشر بالتجربة الجسدية، والتي يتم تهذيبها من أجل ذلك ـ وعلى الأخص، اللذة الجنسية التي هي ذروة تجربة اللذة، لأنها تكثف في داخلها قسماً كبيراً من اللذات الحواسية التي توفر التأمل، واللمس، والإصغاء إلى الأشياء، والحركة، والانتقال، وراحة الأجساد، والذوق، والرائحة وإدخال المواد[2].

غير أن ثقافة اللذة التي هي إحدى غايات الحضارة العقلانية، هي أيضاً إحدى العقبات الانتروبولوجية الأشد قوة أمام استخدام العقلانية الأخلاقية، لأن جميع اللذات ليست "صالحة" أو"حقيقية" كما يقول سقراط، يكفي أن نفكر، كي نقتنع بذلك، بالإدمان على المخدرات، أو بالقسوة، أو بما يمكن تسميته بـ"الانحرافات الضالة" ـ بمعنى الميول الخاصة التي هي أيضاً انحرافات تسبب الألم دون مقابل ولا تعويض ـ أو بالشرور المنفرة أيضاً (كالخيانة، والاستخفاف بالغير، والهجر..). وهذه العقبة ليست ببساطة أثراً باقياً من الحيوانية أو من الطبيعة داخل السلوك الإنساني، لأنها، إذا كانت مرتبطة بخواص بيولوجية ـ مادامت اللذة هي دائماً حالة جسدية ـ فهي تمتلك أيضاً بعداً تأملياً انعكاسياً مرتبطاً باستخدام العقل، وبمفاهيم تنتمي بنحو خاص إلى البشرية. لهذا ينبغي أن نسمي هذه العقبة، عقبة انتروبولوجية، أو إذا شئنا بيو-انتروبولوجية، وليس فقط بوصفها بيولوجية. من الممكن، دائماً في الواقع، وفي الواقع الأشد تواتراً، أن العملية التأملية الانعكاسية والمجردة التي تميز ملكة العقل تُمارس لغايات أنانية، أو جرمية، أو تدميرية للذات، وذلك بإهمال مراعاة المعطيات التي يمكن أن تناقضها، كالآلام التي تسببها للآخرين أو للذات في المستقبل. غير أنه ليس ثمة أي نسبية ثقافية أو ذاتية داخل مبدأ العقل التأملي الانعكاسي، والذي بوصفه كذلك فهو يعلن ببساطة المبدأ الأساسي القائل: "تساءل حول أسبابك، وحول أسباب الآخرين، ولا تتناقض مع نفسك" لأن هذا المبدأ يمكن جداً أن ينقلب بسرعة بحيث ما من عقل أكثر قوة

(2) voir: O. JUDSON, *Manuel d'éducation sexuelle à l'usage de toutes les espèces* (2002).

يفرض نفسه على الفاعلين، بنحو مباشر، من خلال قوة المحاكمة، أو من خلال الوسائل القانونية في غياب تلك القوة، تلكم هي المعضلة المركزية لما يمكن أن ندعوه: العقل الأسير، ذلك العقل الذي لم يستطع بعد أن يواجه مجموع الأسباب الجاهزة، أو الذي لم يعد يواجهها منذ أمد طويل، على هذا النحو تظهر العادات السيئة، كالإدمان، بالإضافة إلى عدد كبير من السلوكات الروتينية الثقافية، أو الدينية، أو غير ذلك.

وسقوط العقل في أسر اللذة هو، على الأرجح إحدى حالات الأسر التي لا يكون لدى الفاعل أدنى سبب للرغبة في التخلي عنها، ضمن الإطار الذي تبدو فيه اللذة خاضعة لجاذبية آسرة لا يمل الفاعل منها، إلا حين لا يعود يلتذ. فإذا ما نفر الفلاسفة، غالباً جداً من منطق اللذة، فإن الإقلاع عن اللذة هو أيضاً أحد الأسباب الرئيسية لهزيمة العقل وهزيمة الحاسة الأخلاقية. غير أنه سيكون من الصعب للغاية، في عالمنا المعاصر، نسيان الدرس النيتشوي الموجه إلى الذين يزدرون الجسد[3]، ولن يكون ذلك إلا لتجنب التناقض الأدائي من قبل أولئك الذين يستمتعون إلى أعلى حد بالملذات التي من المفترض أن تكون محظورة، فما دام من الصحيح أننا لا نتخلى بسهولة عن اللذة، فمن المفضل كما يبدو معرفة ماذا يوجد من خير داخل اللذة، بحيث نعفي أنفسنا من أي جهد لا جدوى منه في الانفصال عن الجانب الخيّر فيها، لكي نكرس جهدنا، عند الاقتضاء إلى طرد الجوانب السيئة ـ إن كنا قادرين على ذلك.

لكي نوضح بدقة الجانب الخيّر في اللذة ربما يبدو كافياً أن نطبق عليها معايير الحاسة الأخلاقية مثلما لاحظناها في الباب الأول من هذا الكتاب، بحيث نحظر اللذات التي تكون منبعاً للآلام غير المستحقة، ونشجع اللذات التي تندرج تحت الأوصاف الأخلاقية بدلاً من اللاأخلاقية مخضعين لذّاتنا الخاصة لعدالة الآخرين، غير أن استخدام دليل أخلاقي بصدد اللذات أياً كان هذا الدليل، ليس من السهل التسليم به، لأننا لسنا نحن الذين نقرر، ميولنا،

(3) voir: Fr. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885).

في الحقيقة، كما أن اللذات شديدة الاختلاف تبعاً للعادات الثقافية وللأشخاص بحيث يبدو من العبث التقيد بمنهج أخلاقي واحد. وإذا لم نرغب بتأويل حق السعادة، وذاتية الميول تأويلاً سيئاً، واللذين جرت العادة بالقول "بأنهما غير خاضعين للنقاش"[4]. فعلينا، كما يبدو، الاكتفاء، بسياسة للذّة، على شكل تشريع قانوني للمسموح وللمحظور، يردع التعديات الأشد وضوحاً على الحقوق الإنسانية الأساسية، ولكنه يترك، بعد ذلك لذاتية كل فرد الاهتمام بتدبير ملذاتها الخاصة ـ وهو ما يمثل أحد اتجاهات النقاشات المعاصرة حول هذه المسائل[5]. ولكن في حين أن أنصار الحرية السلبية يتركون لكل فرد الحرية في تقرير ما يكون خيراً بالنسبة له، وما لا يؤذي الآخرين، فإن أولئك الذين يدافعون عن الحرية الأكثر إيجابية[6]، يتساءلون إلى أي حد تكون ذات إنسانية حرة في اختيار الشر، كأن تمارس الدعارة على سبيل المثال، أو أن تتقبل الآلام الجسدية والإذلالات، أو أن تتخلى عن حصرية الحب تجاه محبوب واحد.. ومثلما أنه من غير الممكن في الواقع تصور موضوعية معينة للخير المقبول أخلاقياً، فإن من المتعذر، ربما،تصور موضوعية معينة للميل الخيّر الذي يمكن أن يتسامى على الميول الطبيعية والثقافية الخاصة، أو يرشد على الأقل، إلى ما يمكن أن يكون الميل الأفضل بالنسبة إلى كل فرد. فالميل الخيّر، مثلما نعنيه هنا، يعود إذن إلى قيمة، هي، في البداية، قيمة اللذة، ولكنها خاضعة لمقتضى الأخلاقية، والذي يبدو من المفيد قياس مداه في العصر الليبرالي الجديد الذي هو عصرنا اليوم.

---

(4) voir: G. BECKER, *Accounting for Tastes,* chap. II, qui, au nom de la théorie du choix rationnel, exprime la chose en latin: *«de gustibus non est disputandum»*.

(5) حول هذا النقاش، voir: les textes réunis dans P. DE GREFF (éd.), Drugs and *the Limits of Liberalism, Moral and Legal Issues*.

(6) voir: I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*.

دلالة اللذة

اللذة في دلالتها العامة، هي، في آن معاً حس، وإحساس وشعور، فهي حس لأنها تقترن عادة بمعطيات صادرة عن الحواس الخمس، أو عن الأعضاء الاحتمالية للأحاسيس اللاشعورية، على غرار عضو الميكعة الأنفي على سبيل المثال، الحساس للروائح التي تصدرها الحيوانات لأبناء جنسها[7]، ذلكم إحساس، لأنه ينطوي على رد فعل معين من الجسم يتُرجم بإشارات فيزيائية، على غرار تبدل سرعة ضربات القلب، أو حرارة الجلد، وبعض الألياف العصبية-الغدّية[8]، وهي أخيراً (أي اللذة) شعور، بذلك المعنى الذي يميز نوعية تجربة معاشة يشعر الفاعل بأنها لذيذة.

وبوصفها شعوراً، فإن اللذة تنتمي إلى الإيثار والتفضيل، ولكن يحدث أننا نفضل حالات لا تُحدث لدينا لذة، ولا نفضل حالات تثير لدينا لذة. من الصعب إذن تعريف اللذة من خلال التفضيل، لأن التفضيل يصعب أن يتميز عن توجه واقعي صرف نحو الموضوع الذي يمكن ألّا يكون ساراً، كما لا يمكن الاكتفاء بالقول بأن اللذة هي ما نبحث عنه، وأن نقيضها هو ما نتجنبه، لأسباب عديدة إشكالية ـ فالمازوشية مثلاً، تسعى إلى الألم ـ إضافة إلى ذلك، فإن اللذة، بوصفها شعوراً مباشراً، نادراً ما يساء فهمها لأنها مزامنة للحالة، في حين أن التفضيل يسبق الحالة أو يعقبها، لذا يساء فهم موضوعه بسبب هذا الفارق في الزمن، من خلال الاعتقاد بأن الحالة التي يجري تفضيلها أكثر أو اقل إسعاداً مما هي عليه في الواقع.

من جهة أخرى، فقد ورثنا عن الفلسفة القديمة بعض التعريفات الهامة لمفهوم اللذة لا تزال ماثلة ضمن تصوراتنا الحديثة، وفي مقدمة هذه التعريفات نجد التصور الأفلاطوني للذة "الامتلاء" بمعنى سد للنقص، ولكن يؤخذ عليه

---

(7) voir: Cl. ARON, *La Sexualité phérnomones et désirs*.

(8) voir: J.-D. VINCENT, *Biologie des passions*.

بأنه يعلّق اللذة على الرغبة، في حين أن اللذة يمكن أن تنبثق من أي مصدر[9]، وأن الرغبة ذاتها، هي التي تتعلق ربما باللذة، لأنه من دون تصور اللذة، فلن تكون الرغبة ذاتها، على الأرجح سوى انتحاء طبيعي (انظر فيما بعد). أما التصور الأرسطي للذّة كنشاط غير محظور، أو كـ"تألق" للنشاط، فيصطدم أيضاً بأمثلة مضادة[10]، تلزمنا بتحديد ما الذي يجعل بعض النشاطات غير المحظورة باعثة على السرور، وليس نشاطات أخرى، أو ما الذي يمنح الألق لنشاط دون آخر. وأخيراً، التصور الإبيقوري للذّة من خلال الابتعاد عن الألم، أو ما يكون هو الأفضل عبر طمأنينة باطنية تستبعد كل ألم ـ ذلكم هو التصور المسمى "توازن اللذة" (catastématique) ويؤخذ عليه بأنه تصور سلبي، وهو يستبعد اللذات العديدة مع ذلك، والتي لا يمكن تجنبها ممن يرغب بالاستمتاع الذي يرافقه الألم[11].

من جهة أخرى، فإن مفهوم اللذة يقترن غالباً بمفاهيم شعورية أخرى، كالإشباع، والاكتفاء، والراحة، والحبور، والهناء، والتفريج، والرضى، والاستمتاع، والتنعم، والإرواء، والسرور، والفرح، والتهلل، والابتهاج، والتلذذ، والافتتان، والانخطاف، والمرح، والغبطة، والجذل، والسعادة، والرغد.. والتي تبدو جميعها مشتملة على لذة معينة، حتى لو أن بعضاً منها، كالفرح والسعادة يمكن أيضاً أن تترافق مع ألم، أو مع وجع ـ في حين أن ألفاظاً أخرى قريبة جداً، مثل الشبع والامتلاء، أو حتى السُّكر، يمكن ألّا تحتوي على أي لذة. فإذا أردنا مع ذلك، أن نجري بعض الترتيب داخل هذه القائمة من أشباه المترادفات التي تشير إلى لذات مختلفة جداً بعضها عن بعض، فقد يستهوينا العودة إلى التمييز الأفلاطوني القديم بين لذَّات الجسد ولذَّات الروح (انظر فيما بعد)، والتي وضعت، بالأحرى، الهناء، والراحة،

(9) voir: G. VAN RIEL, «Le plaisir est-il la réplétion d'un manque? La definition du plaisir (32a-36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c- 44a)».

(10) voir: C. NATALI, «Le plaisir dans *l'Éthique a Nicomaque*».

(11) voir: *Épicure et les épicuriens,* textes choisis par Jean BRUN, Paris, PUF, 1961.

والمتعة إلى جانب ملذات الجسد، ووضعت الفرح والافتتان إلى جانب ملذات الروح، غير أن هذا الترتيب إشكالي، لأننا نجد لذات الجسد والروح داخل غالبية هذه المشاعر. وليس ثمة داعٍ لأن ندهش من هذه الصعوبة، مادامت العلاقة بين نوعي اللذات تشكل جزءاً من المشكلة الفلسفية للذّة، والتي ليست بالتأكيد مجرد حالة جسدية، وإلا فلن نستطيع أن نستمتع بها أخلاقياً، وليست فقط حالة عقلية، لأنه من دون الحالة الجسدية، لن يعود للذّة أي معنى.

وبخصوص الحالات الجسدية التي تقترن باللذة، فنحن نعرف اليوم ليس فقط ردود الأفعال الفيزيولوجية الأشد وضوحاً (التعرق، ضربات القلب، تلون الجلد..) بل وبعض ردود الأفعال العصبية-الغدّية أيضاً التي ترافق السلوكات الحيوانية المتعلقة بالانجذاب، أو بالتحاشي، على شكل إطلاق مواد كيميائية كالنورادرينالين، مثلاً، أو الأدرينالين، أو أيضاً إطلاق مواد (Opioides) الباطنية المنشأ والتي تمتلك تأثيرات مسكّنة للألم[12]، وبوجه عام، فإن اللذة ـ أياً كانت طبيعتها ـ تنشِّط مجموعة من الخلايا العصبية المسماة "منظومة التعويض" والواقعة في منطقة أمامية ومركزية من الدماغ[13]، حيث تنشِّط اللذة إطلاق الدوبامين. ونحن نعلم أيضاً، بحسب مؤلفات قديمة، بأن التحريض الكهربائي أو الكيميائي المباشر لبعض أجزاء الدماغ، مثل منطقة تحت المهاد يُحدث إحساساً لذيذاً تؤكده تجارب التحريض الذاتي التي تحدث عند الحيوانات[14].

---

(12) voir: R. DANTZER, Les Émotions, p. 76.; H. F. L. MEYER- BALHBURG, «Psychoneuroendocrinology and Sexual Pleasure: The Aspect of Sexual Orientation», et les autres articles du recueil. Sur les mécanismes neurophysiologiques du réconfort, aussi Th. S. SMITH et Gr. T. STEVENs, «Hyperstructures and the Biology of Interpersonal Dependence: Rethinking Reciprocity and Altruism».

(13) voir: U. HARTMANN, U. SCHNEIDER et H. HEMRICH, «La quête du bonheur», p. 38.

(14) المقصود هنا تجارب James Olds et Peter Milner التي أجريت على الفئران بعد تنويمها فترة طويلة. ويجري اليوم الاستشهاد بهذه التجارب كثيراً في ميدان البيولوجيا-العصبية للذة في ذروة تطورها انظر E. L. GARDNER et J. DAVID, «The Neurobiology of Chemical Addiction»; R. SCHWARTING, «Le Carrefour des désirs».

وهو ما يثبت كما يبدو، بأن أعضاء الحواس ليست حتى ضرورية للذة[15]. من الممكن أيضاً تعديل الإحساسات والسلوكات الحيوانية والإنسانية بالتدخل، فيزيائياً أو كيميائياً في النظم العصبية-الغدية[16]، ويوجد أيضاً، منذ وقت طويل مجموعة من الأدوية تؤثر على الأعصاب المرسِلة الدماغية من أجل تخفيف الألم أو القلق، أو لتوفير الراحة الجسدية والنفسية، ونحن نعلم، من جهة أخرى، عبر تجارب الاستئصال، دور أجزاء الدماغ، على غرار الجزء اللوزي أو قرين آمون في تنظيم الانفعالات الايجابية، وكذلك الدور الأكبر للنصف الأيسر لكرة الدماغ في هذا النوع من الانفعالات[17]. غير أن العديد من الروابط الملاحَظة بين الحالات الجسدية وبين أنماط الانفعالات ليست محددة، ويجري الافتراض اليوم بأن الانفعالات مرتبطة بحلقات عصبية معقدة لا تُختزل إلى تأثير مادة واحدة أو إلى نشاط منطقة دماغية واحدة[18].

إن مسألة الحالات الجسدية المقترنة باللذة ليست أيضاً، وبنحو مباشر، أكثر وضوحاً. فاللذة هي بالتأكيد، حالة إدراكية، وإلا فلن يكون الجسد الملتذ، كما قال أفلاطون أكثر من "رئة بحرية"[19]. أي نوع من إسفنجة لا يدري شيئاً عن متعته، ولا يمكن اعتباره ملتذاً. غير أن الحالة الإدراكية المعنيّة يمكن أن تكون غير شعورية، ولا تفسح مجالاً لما يسمى (de qualia)، مثلما في حالة الحساسية الإنسانية المحتملة تجاه الفيرمونات[20] (مواد كيمياوية تطلق مقداراً

---

(15) voir: R. A. WISE, «Brain Reward Circuitry: Insights from Unsensed Incentives».

(16) يوجد اليوم، ومنذ عهد قريب علاجات بالتنشيط المغناطيسي للفص الجبهي الأمامي الأيمن لدى الاكتئابيين، لأن هذا الجزء يسيطر على مختلف أشكال الانفعالات (cortex cingulaire, insula, noyau caudé- zone de l'amour passion!-, putamen) est censée jouer un rôle dans le désir amoureux et, par la même occasion, dans la régulation de l'humeur. aussi A. BARTELS et S. ZEKI, «Les aires du desir», p.47.

(17) voir: R. SCHWARTING, «Le Carrefour des désirs».

(18) voir: J. PANKSEPP, «The Anatormy of Émotions».

(19) PLATON, *Philèbe,* 21c.

(20) voir: Br. L. KEELEY, «Making Sense of the Senses: Individuating Modalities in Human and Other Animals«.

صغيراً من الرائحة من قبل حيوان أو إنسان في الوسط الخارجي لإثارة أفراد من نفس الجنس). وحتى خارج هذه الحالة، من البديهي جداً أننا نشعر بكل أنواع لذات الأشكال، والروائح، والألوان الإنسانية أو غير الإنسانية دون أن نعي ذلك. من جهة أخرى، فإن العلاقة بين اللذات وبين الحالات التأملية الانعكاسية والفكر المفهومي هي أكثر تعقيداً أيضاً، لأن هناك العديد من اللذات، ومن بينها اللذات الأكثر جسدية تبدو ناجمة عن النشاط التأملي الانعكاسي للإنسان، كما في الشكل الرمزي للاستيهام مثلاً. سيكون بوسعنا إذن أن نتصور بأن اللذات الجسدية تخضع لإثارات من العالم الخارجي، وإلى ترتيبات عضوية داخلية، ولكن أيضاً إلى تصورات تأملية انعكاسية قابلة لتضخيم أو لتصغير هذه الإثارات أو تلك، إما على قاعدة محاكمات ـ كإنكار قيمة على سبيل المثال وهو ما يمكن أن يجعل ذاتاً عديمة الحساسية، إلى حد معين على الأقل، لبعض الإثارات الخارجية ـ وإما على قاعدة شبه محاكمات حيث تشكل روابطها الرمزية المدروسة من قبل التحليل النفسي النموذج المثالي. أما بالنسبة إلى اللذات الروحية التي لن تكون النتيجة الصرف للتأملية الانعكاسية الذاتية والعقلانية، فعلينا أن نتساءل إلى أي حد يمكنها أن تتجرد من الإثارات الخارجية ومن الترتيبات الداخلية للجسد الذي يشعر بها.

وأخيراً، فإن أفضل طريقة لتجنب تعريفات قاصرة للذة، وللأخذ بالاعتبار تجلياتها المختلفة والمتعددة جداً، سيكون من دون شك، تعريفها: بأنها تجربة لا نمل منها، أو لا نمل منها إلا حينما لا تعود تخلق أي لذة[21]، أي، بوجه التحديد، حينما لا تعود لذة. وسيكون بوسعنا القول أيضاً بأن اللذة حينما تتعلق بكائنات تجيد الكلام، فستكون تجربة، تميل هذه الكائنات إلى القول بصددها: "هل من مزيد؟". وهذا ما يفسر أيضاً بأننا لا نُقلع عن اللذة إلا بصعوبة بالغة،

(21) نحن نقرن عادة اللذة بالانجذاب والألم بالنفور (voir: D. KAHNEMAN, «Objective Happiness») ولكن معيار "معاودة البحث أو الشبع" يبدو أكثر إقناعاً لأن الانجذاب يمكن أن يكون خادعاً أكثر من محاولة الطلب.

على العكس من ذلك، فإن الشبع من اللذة لا يعود لذة. ثمة معيار آخر يؤكد فقدان الإحساس باللذة، حالما نمل من التجربة، يتمثل في أن أولئك الذين يفعلون أشياء قبيحة، ثم يعاودون طلبها، يكونون في ريب من أنهم سيجدون فيها أي لذة. غير أن عيب هذا التعريف هو أنه لا يميز بين اللذة وبين الاستمتاع، حيث يمكن لموضوعاته أن تكون أو لا تكون مستحبة[22]. غير أن هذا أيضاً، يُعد بطريقة ما مزية لصالح هذا التعريف، لأننا في الحقيقة نلتذ أحياناً، أيضاً، أو نستمتع بأشياء رديئة أو غير مستحبة. وهذا التعريف يتحاشى على كل حال تعريفاً دائرياً للذة بما يكون مستحباً أو ممتعاً[23]. في حين أننا لا نملك أي حجة لكي ننفي أنَّ ما لا نملّ منه يكون هو اللذة. ونحن سنرى مع ذلك، حين نناقش المفارقة السقراطية حول اللذات الكاذبة بأن هذا التعريف يحمل في داخله معياراً صورياً بوجه التحديد، حول الميل الصالح الذي يتمثل بكل بساطة في التناقض الذي يوجد داخل الغرق في اللذات، التي بسبب طابعها المدمر للذات أو للغير تجعل من المستحيل متابعة أو تكرار اللذة.

صعوبات مذهب اللذة الحديث

إن الفكرة القديمة حول اللذات الكاذبة، والتي تفيد بأن من الممكن أن نرتكب خطأ حين نخوض في بعض الملذات حتى لو تمتعنا بها حقاً، يصطدم اليوم بنوع من المطالبة الاجتماعية الملحة بالتمتع بالملذات دون حدود، وبنقد جذري للنسكية أو لمذهب معاداة المتعة. وهذا النقد ينتمي إلى تقليد فلسفي يرقى إلى فترة القورنيائيين اليونان (مذهب القورنيائية: مدرسة فلسفية يونانية في القرن الخامس قبل الميلاد، تعتبر لذة الحواس هي الخير الأسمى)، ولكنه (أي النقد) عرف في العصر الحديث صوراً بارزة على غرار صورة الماركيز دوساد أو نيتشه، أو رايش، أو ماركوز. وتجسد أيضاً ببعض الحركات الاجتماعية، كحركة

---

(22) أنا أدين بهذا الاعتراض "اللاكاني" إلى محادثة مع Gérard Rabinovitch.

(23) voir: J.- Cl. WOLF, art. «Hédonisme, plaisirs et peines», p. 682.

أيار عام 1968(مظاهرات الشباب في كل أنحاء أوروبا) أو بحركات أخرى تبعتها على غرار حركة التكنو (techno) (حركة اجتماعية ثقافية ظهرت في الولايات المتحدة في أعوام الثمانينيات تدعو إلى أسلوب جديد في الموسيقى وفي معظم نواحي الحياة) كما جرى الترويج له عبر الصحافة، والرسائل الإعلانية والسياسات الثقافية التي زادت من تنظيم المهرجانات والمناسبات المبهجة. بوسعنا القول، على نحو من الأنحاء، بأن هذا النقد أثَّر تأثيراً عميقاً في الثقافة الليبرالية المعاصرة، وهو ما يسهل فهمه، إذا تصورنا كمية المتع الجديدة التي وفرتها الشروط المادية للحياة الحديثة، إن لم يكن لكل الكائنات الإنسانية، فعلى الأقل للبعض منهم، المختارين على أساس إقليمي أو اجتماعي. من الممكن ملاحظة التوازي المدهش الموجود بين الرؤية المتعية للعالم التي تسود اليوم داخل بعض قطاعات المجتمع الليبرالي، وبين البربرية التي تحافظ على بقائها أو تمتد إلى مختلف أصقاع العالم، ويبدو الأمر كما لو أن ممارسة اللذات يمكن أن تكون طريقة للتحرر من القلق الأخلاقي الذي يثيره مشهد العالم. وحقيقة أن الملذات التي يعد بها مذهب المتعة ليست واحدة، بوجه الدقة، بالنسبة إلى جميع البشر، لا تشكل سبباً للحد من أهميتها لدى أولئك الذين تتاح لهم فرصة الاستمتاع بها، لأن البؤس المنتشر في بقاع العالم حتى لو أثار بعض القلق لا يمكنه أن يمنع البشر من أن يعيشوا متعهم بكثافة، حينما لا يكون هناك صلة مباشرة بين هذه المتع وبين البؤس. ليست الشروط الخارجية لنزعة المتعة إذن هي التي يمكن أن توضع موضع الاتهام، بما أن بالإمكان الوصول إلى المتع الأشد كثافة حتى ضمن الشروط الاجتماعية الهابطة ـ وحتى داخل مخيم للاجئين، إذا وجد أحد أحداً يناسبه ـ أو يناسب بالأحرى حدوده الداخلية المحتملة.

بعيداً من الظروف الراهنة، فإن أحد التبريرات الرئيسية لمذهب المتعة، ولرفض أي رقابة أخلاقية على المتع والملذات، هو أنه بصدد اللذة، وعلى الأخص اللذة الجنسية التي تبدو بوصفها اللذة القصوى، فإن أفضل قواعد الحكمة هي كما يبدو " أن يجتني كل إنسان لذته حيثما يصادفها". لأن

الأذواق الإنسانية شديدة الاختلاف والتباين، وينبغي إذن أن يكون كل إنسان حراً في اختيار اللذات التي تعجبه. ولكن من البديهي أنه ليس بالوسع الدفاع عن جميع الملذات، أو عن "اللذة من أجل اللذة". دون أن ننتهي سريعاً إلى أوضاع جرمية، على غرار الدفاع مثلاً عن اللذات المحرمة، مثل الميل الجنسي إلى الأطفال، والتعذيب، وأكل لحم البشر، أو اللذات المنفرة مثل الاقتيات بالروث، أو اللذات المضحكة مثل لذة التلصص، أو اللذات المدمرة، على غرار مختلف أشكال تعاطي المخدرات والإدمان، بما في ذلك ميدان الحب، الخ. لهذا فإن أنصار مذهب المتعة المحدثين يؤكدون بوضوح، بوجه عام أن كل إنسان يجني لذّته أينما وجدها، شريطة أن يحترم القوانين السائدة، وأن يكون شركاء اللذة موافقين دائماً. من المؤكد إذن، من وجهة نظر القانون أن المركيز دوساد سيكون له اليوم العديد من الخصومات مع العدالة، دون أن نذكر أيضاً العديد من المدعوين إلى مأدبة أفلاطون.

غير أنه، ما من شيء، في النهاية، يمنع أنصار مذهب المتعة المحدثين من أن يحترموا أي قانون من قوانين بلدهم، محتفظين في الوقت ذاته بتعلقهم بمبدأ اللذة. وفي الميادين الخصوصية، على الأخص، كالحياة الجنسية، على سبيل المثال. يبدو من الممكن في الواقع، أن يبيح المرء لنفسه حرية الالتذاذ والتي يكون حدها الوحيد قبول الأطراف المشاركين، وفقاً للمبدأ التعاقدي المسلم به اليوم على نطاق واسع. من الممكن أيضاً التأكيد على أن هناك أوضاعاً أو ممارسات في السرير يمكن أن تبدو مذلة جداً، ولكنها أيضاً لاذّة للغاية، وأن الرغبة بمنعها يؤول إلى حجب اللذة التي توفرها لمختلف الشركاء المذلِين منهم والمذَلين، المسيطرين والمسيطر عليهم، الخ. أما بالنسبة إلى النتائج الضارة للآخرين أو للذات من جراء بعض اللذات فإن مبدأ الحرية، كما يبدو، يمكنه أن يبرر التراجع عن القرار الفردي للفاعل بحماية حياته أو بتدميرها، بما في ذلك، على سبيل الاحتمال، تعاطي المخدرات[24]. بناء على هذه الرؤية فإن ميل وموافقة البعض للبعض الآخر سيكونان معيارين كافيين لمقبولية اللذات.

(24) voir: G. SISSA, *Le Plaisir et le Mal, Philosophie de la drogue.*

غير أن المسألة ليست، ربما بالبساطة التي تبدو عليها، لأنه، حتى في ممارسة الحب فإن واقع افتراضها مقبولة فقط لا يكفي لتبرير الأسوأ لدى ممارستها، على سبيل المثال بموافقة أحد الشريكين على أن يخضع خلالها للإذلال دوماً (وليس فقط على سبيل الاستمتاع)، وأن يُعامل بقسوة، وأن يُضرب، ويُخدع، ويُعهّر. من جهة أخرى، فإن مبدأ حرية المتعة يمكن أن يبدو عبثياً إذا ما سبب لدى الأشخاص المعنيين نتائج مدمرة لممارستها المستقبلية، بحيث يجعل من المستحيل على سبيل المثال الوصول لاحقاً إلى اللذة. يبدو من الصعب إذن ألّا نتساءل حول المعايير التي ستسمح بتمييز اللذات الفاضلة، أو على الأقل تلك التي لا يكترث بها أولئك الذين يفضلون حظرها أو تجنبها. والحال، فإن هذا النمط من المعايير ليس من الصعب جداً تخيله بالتأكيد، إذا ما فكرنا بأن هناك فرقاً واقعياً وقابلاً للاكتشاف بين التلذذ الحر، وحتى الجامح في الخيال، وبين المهانة الذاتية التي تُفقد الذات الإنسانية الشعور بقيمتها الشخصية. إن المبدأ الأولي للاحترام[25]، المختلف شرعاً عن المعنى التراتبي القديم ـ الذي يقل تداوله اليوم أكثر فأكثر ـ ولكن المقترن، على العكس، بمبدأ كرامة الشخصية، يبدو في الواقع وسيلة، هي في آن معاً: بسيطة وفعالة في التحديد الأخلاقي للملذات. ذلك أن فكرة احترام الذات والاحترام المتبادل تمدّد هنا، بنحو مباشر، المحاكمة التي تقول بأن الآلام لو لم توجد لكان كل شيء مسموحاً به، وعلى الأخص كافة الملذات، ولكن مادام الألم موجوداً، وعلى الأخص في شكل الألم المعنوي، وفي الشعور بفقدان الكرامة الذي يتبع الإهانة المتكبّدة والمفروضة فإن الحد لما هو مسموح به إذن هو، بوجه التحديد، تجنب هذا الألم عبر الاحتراس الملازم للاحترام. وهذا المبدأ بسيط لأن فكرة عدم السقوط في الحضيض، وعدم إذلال الآخرين أو إذلال الذات ليست سوى قاعدة "للأخلاق الصغيرة" تترك الباب مفتوحاً للقرارات وللمواقف الأخلاقية الأشد طموحاً.

---

(25) انظر كتابي P. PHARO, *La Logique du respect*.

والحاصل، أنه ينبغي حتى على أنصار الأخلاق الجذرية للذّة أن يأخذوا في الاعتبار ضرورة الاحترام المتبادل الذي يحض عليه الوجدان الأخلاقي المعاصر، حتى لو كان هناك بوجه عام، ميل إلى التشديد على التبادلية أكثر من التشديد على الاحترام بوجه الحصر. وحينما لخص ميشيل أونفراي البرنامج السادي، على سبيل المثال، أوضح بأن هذا البرنامج لا يمكن تطبيقه في الحياة بقدر ما لا يمكن تطبيق برنامج كانط، ملاحظاً أن "ما مثلته حجة كانط التعسفية، تلتقي مع ما مثلته حجة ساد التحررية"[26]، وحين أشار أونفراي إلى أن "نار دوساد ملائمة للتدفئة، لا للاحتراق" استشهد بفورييه الذي اقترح مبدأً عاماً ونبيلاً لتنظيم اللذات يبدو متطابقاً مع القوانين، بقدر ما لا تكون هذه القوانين قمعية، ومع الأخلاق المدنية السائدة التي تنطوي على مفهوم الاحترام: "إن جميع الميول يقول فورييه، شرط ألّا تكون مؤذية ومهينة للآخرين، تؤدي وظيفة بالغة الأهمية في حالة التشارك وتغدو مفيدة لهذا التشارك"[27]. انطلاقاً من ذلك، يقترح ميشيل أونفراي مفتاحاً للأخلاق المتعية تقرّه مقتضيات الوجدان الأخلاقي المعاصر، معلناً بأن "أخلاق اللذة تعني الآخر مثلما تعني الذات، وهي تدعو إلى الرغبة بإمتاع الآخر، بقدر إمتاع الذات بحيث أن إحدى الرغبتين هي الشرط لإمكانية الرغبة الأخرى"[28]. ونحن نصادف معياراً مماثلاً للتبادلية النبيلة، وغير المهينة كشرط للذة الفاضلة لدى مؤلفين من مدارس بالغة الاختلاف، مثلما لدى الفيلسوف التحليلي توماس ناجل، على سبيل المثال، الذي يقترح، في بحث له عن الانحراف الجنسي[29]، معياراً لـ" الاعتراف المتبادل الانعكاسي" الذي يسمح بتمييز الرغبة الجنسية الأشد اكتمالاً، والأقل انحرافاً أيضاً، ولو أنها ليست بالضرورة الأكثر إمتاعاً (بحسب رأيه). كذلك فإن ميشيل فوكو، في نهاية كتابه حول ممارسة اللذات يستخلص من الجنسية

---

(26) M. ONFRAY, *L'Art de jouir, Pour un matérialisme hédoniste,* p. 254.

(27) المرجع السابق، ص260.

(28) المرجع السابق، ص270.

(29) Th. NAGEL, *«La perversion sexuelle»,* (1969).

اليونانية درساً بشأن الاعتدال، ولكن أيضاً بشأن تبادلية الحريات: "لم يعد المهم ببساطة بالنسبة إلى الإنسان بأن يكون سيد لذته، يقول فوكو، بل المهم معرفة كيف يمكنه أن يفسح المجال لحرية الآخر في السيادة التي يمارسها على ذاته، وفي الحب الذي يكنّه له"(30)

لو حاولنا تلخيص هذا الدرس الرباعي لفوريه، وأونفراي، وناجل وفوكو، نتوصل إلى نوع من قاعدة أخلاقية للذّة، يمكننا أن نصوغها على النحو التالي: "جميع اللذات مباحة، إذا لم تؤذ أحداً، وإذا كانت متبادلة، ومقبولة بحرية، في كل المرات التي يُشرك فيها الآخرون بنحو مباشر". وحين تصاغ اللذة على هذا النحو، لا نعود نرى ما الذي يمكن أن يمنع من الانخراط في أخلاق متعية تبدو وعودها سخية... وبهذه الصيغة بالذات، فإن مبدأ اللذة يخضع منذ الآن إلى شروط صارمة بالأحرى من أجل تحقيقها. والشروط المذكورة تتضمن في الواقع، مجموعة من التحفظات التي لا تتناقض بالضرورة مع الأخلاق المتعية الجذرية. فشرط عدم الإضرار بأحد، على سبيل المثال لا يمكن أن يكون فعالاً إلا إذا شمل الذات والشريك، ولكن أيضاً الشخص الثالث، ليس فقط في اللحظة الحاضرة، وإنما في المستقبل أيضاً، وهو ما يثير ـ إذا كان علينا أن نفكر بذلك، داخل كل وضع خاص ـ عدداً غير قليل من المعضلات الأخلاقية. فإذا اشتمل الوضع على الإذلال من بين الأضرار، فإن شرط عدم الإضرار يرتبط بمبدأ الاحترام الذي يغدو تطبيقه بالتأكيد منبعاً للحد من اللذات. والتبادلية ذاتها، والتي هي نبيلة، ليست معياراً أبسط بكثير لأن هناك العديد من المتع غير التبادلية التي ليس ثمة ضير في الموافقة عليها أو منحها، وعلى العكس، هناك لذات متبادلة يمكن أن تكون خاضعة للنقاش بالتأكيد، على غرار لذة التعذيب المعنوي المتبادلة بين زوجين على سبيل المثال. أما بالنسبة إلى معيار الموافقة الحرة، فإن له قيمة سلبية باستبعاده حالات العنف الأشد وضوحاً ولكنه لا يسوغ بالضرورة الخيارات غير اللائقة.

---

(30) M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité,* II, *L'Usage des plaisirs,* p.325.

لهذا، فإن أنصار مذهب المتعة يجازفون بتبديد بعض اللذة حين يكون عليهما الاعتراف بوجود حدود جدية للقبول الأخلاقي للذّات. وهذه الحدود تكون مشوشة أحياناً بسبب الفكرة الدائمة حول التبادلية البينشخصية للميول، أي بسبب نسبية اللذات التي تجازف بتدمير حتى معيار الاحترام المتبادل في النهاية. لأنه إذا كان لدى مختلف الذوات ميول أشد اختلافاً، من أن تتصور حدود محترميتها بنفس الطريقة ـ إذا كان بعض الأشخاص الأصحاء، مثلاً يستمتعون بإقامة علاقة جنسية دون أي وقاية بكيسٍ واقٍ، مع شخص تشخيص مصله إيجابي (أي يحمل فيروس سيدا إيجابي)، أو كان آخرون مولعين بأن تحرق أجسادهم وهم أحياء مع زوج أميري فارق الحياة[31] فلن يكون هناك داع، كما يبدو، لأن نندهش من أن مختلف المعايير الأخلاقية، بما فيها بالتأكيد، الاحترام المتبادل تفسح المجال لدراسة لأحوال الضمير يصعب الحكم من خلالها بشأن مسائل حساسة، مثل تعاطي المخدرات، على سبيل المثال، أو الانحرافات الجنسية، أو امتهان الجسد لتحويله إلى وسيلة. فبغياب موضوعية كاشفة للميل الصالح، فإن اختلاف الميول إلى الاستمتاع، يجازف بأن يجعل من العبث محاولة تقييم أخلاقي للملذات، حتى حينما نسلم بمبدأ الاحترام المتبادل.

من الممكن فعلاً مع ذلك، أنه في العديد من حالات المتع التي تبدو مثيرة للشك، فإن ما يعنينا من اختلاف الميول أقل مما يعنينا من الفروق في مستوى التضحيات، على صعيد احترام الذات، على الأخص ـ التي يمكن أن نقبل بها لكي نشبع الميول التي هي مشتركة لدى غالبية البشر، على غرار اللذة الجنسية، أو الحنو في الحب، أو لذة المجد، أو الولع بالمال، كذلك فإن الطابع

(31) voir: Cl. GEERTZ, «Trouve en traduction: sur l'histoire sociale de l'imagination morale» (1977).

المستلب، المازوشي أو السادي للذة من اللذات ليس في النهاية سوى النتيجة المنحرفة لهذا الميل. غير أنه لتعزيز هذه الفرضية، سنكون بحاجة إلى التعرف أكثر قليلاً على المكونات الموضوعية المحتملة للذّة الصالحة أو للميل الصالح.

موضوعية الميل والاحترام المتبادل

سيكون بوسعنا أن نميز، في الأدب المعاصر، طريقتين رئيسيتين للنظر إلى موضوعية الميل، بحسب النمط الانتروبولوجي، والاجتماعي أو البيولوجي الذي نستند إليه. أما الطريقة الأولى المستلهمة من السوسيولوجيا، فيمكن أن تقوم مع ذلك كاعتراض على مذهب المتعة الجذري. وهي تتكون ببساطة من التشديد على أن الطابع القهري لميل من الميول أو للذة من اللذات لن يكون سوى علامة على الأوضاع الاجتما-ثقافية المتغيرة بحسب الأمكنة والمراحل الزمنية، وليس للذوات في الواقع، أي تأثير عليها. ما من شك في أن بيير بورديو هو من صاغ أفضل صياغة هذه الفكرة بإبرازه الأصل التجريبي، والنفسي، والاجتماعي للميل[32] في مقابل النسكيين، أو في مقابل عابدي المتعة المحدثين، دون أن يحكم على هذا النحو لصالح الواجب النسكي أو لصالح "الواجب المتعي"[33] باسم نقد اجتماعي للميل. ترتكز أطروحات بورديو حول هذا الموضوع، مثلما نعلم، على تفسير الميل الشعبي من خلال اختيار ما هو ضروري، وتفسير ميل الطبقات المسيطرة من خلال شاغل التمييز، وتفسير مجموع الميول، من خلال إعادة ترجمة متبدلة لشروط الوجود. وهذه الأطروحات تسمح بالكشف عن التعينات الاجتماعية المحتجبة للإباحية المتعية، لأنها (أي الأطروحات) تشدد على أن الثقافة ليست مجموعاً من الأحكام المسبقة التي ستشكل عقبة أمام اللذّة، بمقدار ما هي مجموع من التعينات التي تشّكل الميل. ولكنها (أي الأطروحات) تفضي أيضاً، في الواقع، إلى تجريد كل

(32) P. BOURDIEU, *La Distinction, critique sociale du jugement*, p. 571.

(33) المرجع السابق، ص422.

أخلاق للمتعة سواء أكانت الأخلاق المتعية أو النسكية من شرطها الأساسي للتحقق، والذي هو الاختيار الحر للكائن الإنساني، مثلما من معايير محاكمة مستقلة ممكنة، لأنه إذا كانت الميول مفروضة من قبل السلوكات التي يقرها المجتمع، فإن النزوع إلى تلبية هذا الميل أو ذاك لا يرتبط في نهاية المطاف، إلا بانخراط أعمى للذات داخل التكييفات الاجتماعية، وتقتصر موضوعية الميل حينئذ على التعينات الاجتماعية. غير أن بورديو أراد أن يحافظ على استقلالية معينة لمعنى هو في آن معاً أخلاقي، ومتعي، تاركاً الباب مفتوحاً لإمكانية ألّا تستسلم ذات إنسانية لا لميولها المتعية، ولا لردود أفعالها النسكية، بل أن تسعى بالأحرى إلى الانعتاق من ميولها الخاصة الاجتما-ثقافية. إن مثل هذه الإمكانية ترسي، في الواقع، الأسس لأخلاق تأملية انعكاسية للّذة، تتفوق على الأخلاق المتعية والنسكية، ولكن حول هذه النقطة، مثلما حول نقاط عديدة أخرى، لم يبد بورديو واضحاً فيما يخص محتوى وشروط هذه الاستقلالية التأملية الانعكاسية. والحال، فمن دون معيار أكثر دقة، فنحن لا نرى كيف سيكفي مجرد تفكير سوسيولوجي أن يجعل من الممكن التعرف إلى الميل الصالح.

هناك من جهة أخرى، تراث طبيعوي يُدرج موضوعية الميول داخل تبدلية طبيعية لحالات اللذة، بحسب أنواع وشروط البيئة المحيطة. يستند هذا التقليد الطبيعوي اليوم إلى اعتبارات تطورية تهيمن على علوم الأحياء، وتسعى إلى التعامل مع السلوكات الحيوانية، وعلى الأخص، مع السلوكات الإنسانية كنتيجة للاصطفاء الطبيعي. وبرأي منظري هذه الانتروبولوجيا النفسية-الفيزيولوجية، فإن الميل الإنساني يبرز وحدة نوعية قوية، أما الاختلافات حينما توجد، فهي تعبر فقط عن الطريقة التي استطاع فيها التطور الطبيعي أن يشكل، محلياً الرغبة والحس الإنساني بما هو صالح وما هو رديء. والنموذج التطوري ينطبق بوجه خاص على مسائل الميل، وخاصة الميل الجنسي، بتشديده على أن الإغواءات الجنسية مرتبطة بشروط تطورية، سيكون بمقدورها مع مرور الزمن أن تمنح ميزة

تكيفية لهذا المظهر الفيزيائي أو ذاك، أو لهذا السلوك العشقي أو ذاك، مرسخة على هذا النحو اتجاهات عميقة للميل الإنساني. ثمة على سبيل المثال حالة طريفة بعض الطرافة، هي محاولة إثبات عبر دراسات سلوكية بأن ما يسمى "نسبة الخصر إلى الورك" ستكون معياراً حاسماً للإغراء الذي تمارسه النساء على الرجال، وأن هذه النسبة ستكون هي ذاتها مصطفاة خلال التطور الطبيعي بسبب ميزات تناسلية، منحها هذا التشكل[34]. وقد جرى أيضاً، عبر براهين تجريبية قوية تطوير نظريات مماثلة بخصوص تأثير تناسق الجسد والوجه على سلوكات الحب لدى الكائنات الإنسانية[35]. ولكن من المؤكد أن المسألة برمتها تتمحور حول معرفة الأهمية الأخلاقية لهذا الاندراج البيولوجي للميل، لأنه إذا كانت الميول تتعلق فقط بنزوعات طبيعية، من الممكن أن يكون من العبث إملاء المواعظ على أولئك الذين لا يفعلون شيئاً سوى مسايرة طبيعتهم. وسيكون بإمكاننا أيضاً أن نعتبر ـ مثلما فعل الماركيز دوساد[36] ـ بأن هذا التجذر الطبيعي للرغبة الإنسانية كافٍ لتبرير قانون الربح الأقصى، وخاصة، على الصعيد الجنسي ـ حيث تكون موافقة الآخرين المشروعة أو مقاومتهم هي الحد الوحيد للتعبير عن الميل الفردي في النهاية ـ ولكن أقل ما يمكن قوله هو أن هذه النظرة للأشياء هي نظرة بربرية، وأن من الصعب تبنيها مثلما هي، لهذا فإن التطوريين المعاصرين يفضلون، بوجه عام، أن يعتبروا الاندراج الطبيعي للرغبة الإنسانية، قد سمح أيضاً بظهور السلوكات والمشاعر الأخلاقية، على غرار

---

(34) voir: D. SYMONS, «Beauty Is in the Adaptation of the Beholder: The Evolutionary Psychology of Human Female Sexual Attractiveness».

(35) voir: M. B. CUNNIGHAM, P.B. DRUEN et A. P. BARBEE, «Angels, Mentors and Friends: Trade- offs among Evolutionary, Social and Individual Varibales in Physical Appearance», et St. W. GANGESTAD et R. THORNHILL, «Human Sexual Selection and Developmental Stability».

(36) voir: SADE, *La Philosophie dans le boudoir ou les Instituteurs immoraux*.

الغيرية، مثلاً، أو التعاطف، بربط الوراثة الفردية ببقاء الجماعة، ولكن أقل ما يمكن قوله، هذه المرة هو أن البعد الغيري لم يعد واضحاً في البحث عن الشريك الجنسي الأفضل، أو الوالد الأفضل.

وفي كل الأحوال، فنحن لا نرى بوضوح كيف أن الاندراج غير المتعقل للرغبة وللذّة الإنسانية داخل الآليات الثقافية أو البيولوجية يمكن أن يظل متوافقاً مع أي معيار أخلاقي. وإذا أردنا أن نتمكن من تصور أخلاق للذّة، وهو ما يبدو أيضاً هدف أنصار مذهب المتعة، وهدف أي شخص يسلّم باستقلالية أخلاقية معينة للذوات الإنسانية، فسنكون بحاجة إلى وسيلة للاستدلال، ولتقييم الحالات أو الأحداث التي تبدو ممتعة للكائنات العقلانية القادرة على أن تكون، عند الاقتضاء، أكثر تنوعاً بكثير، من زاوية، نزوعاتها الطبيعية، مما كانت عليه الكائنات الإنسانية وحدها. وسيكون من اللازم أيضاً أن تكون هذه الوسيلة قوية بما يكفي لكي تتمكن من إدماج الذاتية المفترضة للميل، ما دام بإمكاننا أن نؤكد، مثلما فعل عالم النفس دانييل كاهنمان بأن كل ما يمكن قياسه ذاتياً داخل اللذة هو بالتحديد الشعور الذاتي الذي يمكن أن نختبره حينما نشعر به[37].

عند هذا الحد فإن التعريف "المنطقي" للذّة الذي اقترحناه فيما سبق، والذي يفيد بأن اللذة هي تجربة لا يمل المرء منها، أو لا يمل منها إلا حينما لا تعود تمنحه أي لذة، أقول، إن هذا التعريف يمكنه من دون شك أن يلقي بعض الضوء على معضلة الوضع الذاتي للميل الصالح. ذلك لأن اللذة في الواقع، تستحق بالتحديد، أن يسعى المرء خلفها، وهي إذن لا محدودة بنحو كامن، بحيث ينبغي أن تكون هدفاً لبعض الحدود الخارجية عنها، كي تتحاشى تدميرها الذاتي، حين تستنفد مبكراً مصادر اللذات، وعلى الأخص، كي تتحاشى وضع الذات في حالة من العجز الجسدي أو الأخلاقي عن متابعتها. لأن اللذة تخاطر بأن تتقوض عبر منطق لا محدوديتها، إذا ما ترافقت بآفات

(37) voir: D. KAHNEMAN, «Objective Happiness».

فيزيائية أو أخلاقية تلحق أذى خطيراً بذات اللذة، على غرار آلام التشنج، أو الآلام الناجمة عن امتهان الذات. وبهذا المعنى، فإن الفكرة التي مفادها أن لذة من اللذات لا يمكن أن تكون مقبولة أخلاقياً إلا إذا كانت مترافقة مع احترام متبادل، أقول، إن هذه الفكرة يمكن أن تكون في الواقع مستنبطة من الشاغل الوحيد المتمثل في تحاشي الذات الإنسانية انهياراً جسدياً أو أخلاقياً سيقوض حتى إمكانية لذتها. وهذا التحليل يحيل إلى معيار الحقيقة العملية التي رأيناها سابقاً (انظر الباب الأول الفصل الثالث) التي تقدم هنا وسيلة صورية للتعين الموضوعي للميل الصالح أو للذة الصالحة، انطلاقاً من تفحص الأوصاف التي يمكننا أن نضفيها عليها، والتي لا تتناقض مع "رقة" اللذة لا على صعيد الحساسية الأنانية، ولا على صعيد الحساسية الأخلاقية المقترن باحترام الذات واحترام الآخر.

يسمح هذا التحليل أيضاً بالابتعاد مسافة معينة عن المذهب الكلاسيكي للاحترام المتبادل، والمرتبط في الأصل بميتافيزيقيا كثيفة جداً، هي ميتافيزيقيا الفلسفة الكانطية التي لا تتعاطف كثيراً مع ممارسات اللذات، وتفرض، بالإضافة إلى ذلك مجموعة من الثنائيات بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها: نظرية وممارسة، شكلاً ومادة، بحيث أن من الصعب القبول بهذه الثنائيات مثلما هي، حتى لو اتفقنا مع مذهب الاحترام كواحد من نتائجها (أي الميتافيزيقيا). وهذه الميتافيزيقيا بالإضافة إلى ذلك ماثلة دوماً في الفلسفة الكانطية حول الميل[38]، حتى لو فتحت هذه الفلسفة ربما، آفاقاً أكثر دنيوية لممارسة العقل التأملي، أي لانعكاسية عقلانية منفصلة في الواقع عن كل تقييد ميتافيزيقي. يفترض كانط، من جهة أخرى، مبدأً فطرياً سلبياً ملازماً لطبيعتنا[39]، يتعذر قهره إلى حد يصعب فهمه من زاوية ميلنا الأولي إلى الخير[40]، وهو (أي

---

(38) voir: KANT, *Critique de la faculté de juger* (1790), et les nombreux débats contemporains sur ce texte.

(39) KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1794), trad. P. 84.

(40) المرجع السابق، ص85.

المبدأ السلبي) لا يعترف، في الحقيقة، بقيمة ما يمكن أن يكون طبيعياً وبريئاً، بنحو أولي، في السعي نحو الملذات. لأن الميل إلى العدوانية الذي يميز بالتأكيد بعض البشر، يرتبط من دون ريب، بالدفاعات التي اصطفاها التطور الطبيعي، أو شجع عليها السياق الاجتماعي المباشر حينما صار الدخلاء يشكلون خطراً كامناً، أكثر مما يرتبط بمبدأ تناظري، ولكنه مناقض لمبدأ الخير. فحين نقر بمبدأ الاحترام، من دون أن نتبنى الفكرة اللاهوتية عن قهرية الشر التي يتعذر سبرها[41]، أو حين نرفض، بحسب الدرس النيتشوي المتنازع فيه[42]، رفض احتقار الجسد، حينذاك تنشأ الحاجة إلى إعادة تكوين ميتافيزيقيا، أو بنحو أكثر دقة، سوسيو-أنتروبولوجيا للميل الصالح الذي وفرت له المذاهب القديمة، السقراطية أو الأرسطية المنابع الفريدة التي يصعب استبدالها.

البؤس الأخلاقي والجنس

ولكن قبل الوصول إلى هذه اللحظة ربما كان من المفيد جعل التفكير السابق ملموساً ومحسوساً، انطلاقاً مما يشكّل بالتأكيد، مركز جميع الأفكار الإنسانية حول اللذة، أي الجنسية. فالجنسية، مثلما نعلم، هي الوسيلة التي إن لم تكن الوحيدة، فهي على الأقل الوسيلة الأوسع انتشاراً، لإعادة إنتاج الأنواع الحية. ونحن نعتقد بأن هذا النجاح يعود إلى الميزة التكيفية التي تمثل إعادة تركيب الجينات لكل جيل من الأجيال، بفضل ظاهرة انقسام الخلايا التي زادت إلى أعلى حدّ فرص إنتاج بنى عضوية متكيفة مع تغيرات المحيط. وقد اقترنت الجنسية بوجه عام (ولكن ليس فقط) داخل الحياة الحيوانية بالوظيفة الإنجابية، واتخذت أشكالاً عديدة ـ والزواج الأحادي والإخلاص في الحب لم يكونا، الشكل الأوسع انتشاراً ـ أما بالنسبة إلى أنصار المذهب الطبيعوي، فإن المعيار

(41) voir: J. NABERT, *Essai sur le mal.*

(42) voir: Fr. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra.*

الغائي لنقل الجينات لدى الذكور، مثلما لدى الإناث، يفيد كمبدأ عام لتفسير السلوكات الملاحظة. لم يفترض هؤلاء الطبيعيون بالتأكيد، أن الحيوانات تبعت، بوعي، قصديات أرسطية، ولكن التفسير الغائي كان بالنسبة لهم الوسيلة المريحة والميسّرة لصياغة مبدأ وظيفي وسببي، حيث السلوكات اللاتكيفية بحسب هذا المبدأ مالت إلى الانقراض من جراء الاصطفاء الطبيعي ببساطة. غير أن ما هو تكيفي أو غير تكيفي يتعلق بالشروط الغريبة واللاقياسية، المتقلبة، والمعقدة جداً في الغالب التي جعلت طيراً ذكراً، على سبيل المثال، مزوداً بريش زاهٍ، أو حشرة قادرة على إنبات وفرة من البذور، جعلت بإمكانهما أن يكونا مميزين ولكن محرومين أيضاً إذا ما ظهر بعض القوانص، أو إذا ما استُخدمت استراتيجيات أكثر فعالية من قبل ذكور منافسة. أما بالنسبة إلى الإناث فما عاد أحد يتخيلها كحارسات سلبيات وخاضعات لتلقي العطاء الثمين الذي يقدمه أول ذكر قادم، ولكننا نعلم، على العكس من ذلك بأن خيانتها، لهذا الذكر كانت غالباً، بالنسبة لها أيضاً وسيلة ممتازة لضمان نسلها[43].

يعتبر المذهب الطبيعوي الجنسي بالتأكيد، مثلما جرى تطويره اليوم درساً مفيداً بنحو استثنائي للكائنات الإنسانية. حول الأمور المتعلقة بجنسانيتها، أياً كان ما تقوله هذه الكائنات عنها[44]. ولكن حين ننظر إليه كدرس أخلاقي فإن الأمور تبدو أقل وضوحاً وبداهة بالتأكيد. من الممكن أن يستهوينا استنتاج أنه ما دام (تقريباً) كل شيء ممكن داخل الطبيعة، بدءاً من الزواج الأحادي وحتى أكل اللحوم الحية، مروراً بالجنسية المثلية، وممارسة العادة السرية، وصراعات الغزو والاستيلاء، والتشاركات الجنسية المتعددة، والبغاء، والانحرافات الجنسية أو استخدام المهيجات الجنسية، فإن كل هذه الأمور ينبغي أيضاً أن يكون

---

(43) يوجد اليوم حول ذلك أدب غزير متبحر علمياً وشعبياً، في آن معاً وقد ذكرت سابقاً الكتاب الرائع والغني لـ Paul R. ABRAMSON et Steven D. PINKERTON, *Sexual Nature, Sexual Culture,* ainsi que celui qui est sûrement le plus épatant, d'Olivia JUDSON, *Manuel d'éducation sexuelle à l'usage de toutes les espèces.*

(44) voir: M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualitù,* I, *La Volonté de savoir.*

مسموحاً بها داخل هذا الجزء من الطبيعة الذي تشكله الحياة الإنسانية. وهذا الاستخلاص يمكن أيضاً أن يبدو صحيحاً، إذا اتخذنا المتوسط الإحصائي كمعيار، والذي يتبدل تحديداً، تبعاً للجماعة المعنية، أو اتخذنا المستوى التطوري الأمثل الذي يتبدل تبعاً للشروط المحيطة. ولكن هذا الاستخلاص يجازف بأن يبدو مثيراً للشكوك إذا اتخذنا كمعيار،قيمة متعية أو جمالية مستندة إلى كثافة اللذة أو جمال جغرافيتها حينما تتلاقى الأجساد، لأن الممارسات ليست كلها بمثل هذا الامتاع، ولا بمثل هذا الجمال. وسيكون (أي الاستخلاص) معرضاً للمجازفة أكثر، أيضاً من وجهة النظر الأخلاقية، بما أن معيار الاهتمام في هذه الحالة لا يتعلق لا بالإحصاء ولا بالتكيف الأمثل، ولا باللذة وحدها، ولا بالجمال، ولكن بحكم أخلاقي يهتم بالنتائج المؤلمة والجائرة للممارسات. والحقيقة أن الميل الحالي داخل المجتمعات الليبرالية يتمثل في الرغبة بعدم تجريم عدد متزايد من اللذات، من أجل تبني أرضية طبيعوية جديدة، ليست هي على الإطلاق أرضية اللاهوت المسيحي، ولا كذلك الضلالات السابقة للحكم الأخلاقي الذي ظل زمناً طويلاً، على سبيل المثال، يعتبر الاستمناء أو الجنسية المثلية كسلوكين لا أخلاقيين، قبل أن يضطر إلى الاعتراف بأن اللذة المجتناة من دون شريك أو مع شريك من الجنس ذاته يمكنها أن تكون مبرأة من الإثم، أو حيادية أخلاقياً. والمسألة كلها تتمثل إذن في معرفة كيف يمكن للبعد الأخلاقي للميل الجنسي أن يؤثر أو لا يؤثر ـ أن يؤثّم، أو يجرّم، أو ببساطة أن يفسد ـ قيمته كميل بالنسبة إلى الكائنات التأملية التي لا تعتبر الأحكام المسبقة الموروثة عن تشكلها الثقافي كأحكام مقدسة أو قهرية، ولكن دون أن تكون مستعدة أيضاً لفعل أي شيء، أو لأن تتبع، بنحو أعمى جميع نزوعاتها الطبيعية إلى اللذة.

مثلما أشرت سابقاً فإن "الانحراف الشنيع" المتمركز على الاغتصاب، في الواقع، وعلى الميل الجنسي إلى الأطفال، وعلى المضايقة للشريك الآخر، إضافة إلى أنه يقع تحت طائلة القانون، فهو يدمر، بالتأكيد القيمة الأخلاقية للذة من اللذات. ولكن يكفي القول عن هذا النوع من الانحراف الفظ بأنه شرير،

وإجرامي، ومحظور، والسبب مفهوم بالتأكيد. نحن نسلم اليوم بسهولة في الواقع بوجود حد بالغ الوضوح بين فساد آثم وإجرامي وبين فساد بريء يشمل في الواقع كثرة من الممارسات المنحرفة التي يعتبرها التحليل النفسي كذلك كالجنسية المثلية، والسادية، ولعق العضو الذكري، والفيتيشية (التوله الجنسي، تركيز الشهوة الجنسية على جزء من الجسد، أو على الثياب الداخلية النسائية...)،والتلصص وعرض الأعضاء الجنسية، والسادومازوشية، والدونجاوانية... هذا الانحراف البريء يُنظر إليه على أنه أكثر قبولاً، لأننا نتبين بأنه لا يفعل شيئاً سوى أنه يكشف، في سن الرشد عما تكون عليه الرغبة الخاصة بذات واحدة، ذات تاريخ واحد، والتي يحدث لها، ولها وحدها بأن تحب هذه الممارسة أكثر مما تحب أي ممارسة أخرى: كأن تحب مثلاً ممارسة الجنس بهذا النوع من الأوضاع، أو بهذا النوع من الأمكنة، وبهذا النمط من الشركاء، وبهذا الاستعداد، وبهذه المواعين، وبهذه الإخراجات التمثيلية، وبهذا الشكل الأكثر تقليدية أو الأكثر غرابة، إلخ. إن هذا الإقرار الجديد ببراءة اللذات يمكن أن يقود أيضاً إلى سؤال، بالمقابل، حول القيمة الإيجابية التي اعتدنا على أن نمنحها، داخل الجنسانية الإنسانية، لهذا السلوك الجنسي أو ذاك في مقابل سلوكات أخرى. كالحياء مثلاً، أو الحميمية الحصرية، أو علاقة الحب الجنسي مع شريك وحيد ـ على الأقل إلى حين أن نقرر تغييره ـ والتي يجري تصورها غالباً كنموذج مثالي للعلاقات الجنسية الإنسانية، حتى من قبل كبار التحرريين في القرن العشرين مثل ويليام رايش، الذي كان لديه مع ذلك تصور تقليدي بالأحرى للجنسانية الصالحة، بالقياس إلى المعايير الليبرالية الراهنة.

يبدو مع ذلك بأن هناك حداً ليس لتجريم اللذات التي لا تسبب ضرراً لأحد، والتي يمكن أحياناً أن تبدو رصينة أكثر مما هي شريرة، بل لتمجيدها الأخلاقي بوصفها نموذجاً مثالياً للجنسانية الإنسانية. وهذا الحد يبدو بوضوح داخل الممارسات التي تتسبب في إيلام وتحقير الذات والشركاء، والتي رغم كونها ناجمة أيضاً عن تاريخ وحيد، تظل ملتبسة في علاقتها مع الخير والشر الأخلاقيين، داخل الإطار الذي تلتزم فيه بالاحترام المتبادل، والذي لا يتطابق

مع القبول المتبادل. ذلك أن هناك في الواقع، ممارسات يمكن أن تنظر إليها ذات على أنها مذلة لها أو للآخرين، وتعتقد بأن عليها ألّا تتقبلها. ولكنها تمنحها مع ذلك للآخرين أو تجاريها عن ضعف، أو عن جهل، أو عن سأم إلخ، (انظر فيما بعد). والأمر على هذا المنوال، مع ممارسة الإكثار من الشركاء، ليس بالتعاقب خلال مدة من الزمن ـ وهو ما يسميه علماء النفس "تعدد الزوجات المتسلسل"[45] وإنما في اللحظة نفسها وليس فقط بالتوازي وإنما في المكان ذاته، في شكل تهتك وعربدة، وامتهان للجسد. وقد قدم كتاب كاترين ميليه الذي صدر منذ فترة إحدى القصص الأشد إثارة في سائر الأدب الجنسي الماجن. والمعضلات التي يثيرها النمطان التاليان من الممارسات: السادومازوشية والجنسية الجماعية أو الجنسية بالتسلسل (وممارسات أخرى أيضاً، من دون شك مثل استخدام الغائط) تكشف في الواقع، عن مسألة أعم يمكن طرحها فيما يتعلق بكل الانحرافات البريئة، وهي مسألة الحق الذي تحظى به ذات بأن تستمتع بخصوصية المزاج المتعي للآخرين. أو بخصوصية مزاجها المتعي حينما تعرضه على الآخرين. والمعضلة هنا ليست معضلة الخزي المستحق الذي يمكن أن يشعر به الفاعل من هذه الممارسات التي لا تستحق هذا الخزي كثيراً، والذي لا يجرؤ الفاعل على أن يتحمله[46]، بمقدار ما هي معضلة التعامل الأخلاقي مع الانعطابية الجنسية للآخرين أو للذات ـ حيث الخجل والخزي ليسا في النهاية سوى طريقتين للتعبير. يبدو، في الواقع، أن هناك بعض الشروط والحدود الأخلاقية التي لا بد من التقيد بها لكي يفعل X لـY كل ما يريده، أو أن ينتظر من Y أن يفعل له كل ما يريده هو، لأن هذا النمط من الاستسلام يعرّض للاحتقار، وللنفور، وللكراهية، وللسخرية،

(45) voir: L. BARRETT, R. DUNBAR et J. LYCETT, *Human Evolutionary Psychology,* p. 267.

(46) voir: R. OGIEN, *La honte est-elle immorale?*

وللعسف، وللاستخفاف، ولمجموع المشاعر السيئة التي تقوض الإحساس بالقيمة الأخلاقية[47]. والواقع أن الحب والاحترام بين شخصين اختارا بعضهما بعضاً هما اللذان حددا كلاسيكياً، هذا النوع من الشروط: فلأن X يحب Y ويحترمه، ويعتقد بأنه محبوب ومحترم من Y فهو يقبل دون خوف بأن يستسلم له، ودون أن يستخف باستسلام الآخر ـ وفي هذه الحالة، فإن الجنسانية الأوسع تخيلاً تحقق على النحو الأفضل المعيار الكانطي للتعامل مع الآخر بوصفه غاية، وليس فقط بوصفه وسيلة: إذ ما الذي يفوق، بكل ما في هذه الكلمة من معنى، الرغبة بالتلذذ بطريقة دائرية مفعمة، وباحترام متبادل، بإمتاع الآخر الذي يتحول هو ذاته إلى إمتاع الذات؟ إن بعض هذه الشروط الأخلاقية ليست على الأرجح مقصورة على العلاقات الحصرية، حين نفكر بالشفقة، أو بالاهتمام المهني للمومس بمسايرة شذوذ زبائنها وضعفهم ـ رغم أن هذا الاهتمام نادراً ما يُعترف به من الزبائن، وهو ما يسبب حينئذ التعاسة للمومس، وجفاف العواطف في مهنتها ـ أو حين نفكر ببعض حركات الأخوة الأخلاقية والاحترام المتبادل اللذين يمكن أن يحدثا في نهاية تبادل لقاءات جنسية مثلية جماعية في بعض الأمكنة[48].

مهما يكن من أمر، فإن واقع تعرّض كل شريك في لقاء جنسي، دون أي ضمانة عشقية أو ضمانة أخلاقية، للاحتقار، والنفور، والكراهية، والسخرية، والعسف. وللاستخفاف بالآخر، أو بالذات لا يدخل بالضرورة في فئة الشر الأخلاقي ـ إذ ما الذي يوجد من شر في ممارسات كاترين ميلليه؟ ما عدا تحميل الضحية مسؤولية الشر، وهو ما درج عليه البشر طوال التاريخ الإنساني للجنسانية، والذي عاقب على الدوام النساء المغتصَبات أو المومسات، أكثر

(47) هذه الشروط تتحقق ربما في العلاقة المتينة والمؤثرة التي ظهرت في الفيلم الكوري "أشباح" JANG SUN-WOO (1999) والمعضلة هنا تتمثل بالأحرى في حالة الإدمان الجنسي مثلما في الفيلم الأقدم OSHIMA NAGISA, *L'Empire des sens* (1976).

(48) voir: le film *Les Nuits fauves* de Cyril COLLARD (1992).

مما عاقب مغتصبيهم أو شركائهم في العلاقة[49]. ولكن يبدو من الصعب، ألّا نعتبر هذا الواقع كبؤس أخلاقي، لا نتمناه لأحد، وعلى الأخص لأطفالنا، ولا حتى لذاتنا، خارج اللحظات التي نُدفع فيها إلى الشعور بالحرمان الأقصى. والبؤس الأخلاقي الذي أعنيه هنا، ليس فقط، مثلما في التقليد السارتري نقصاً في الشجاعة يمنع المرء من "تحمل" ضعفه الخاص، والذي هو أيضاً عبارة عن لذة، أو تحمل نظرة الآخرين إلى هذا الضعف. إنه على الأخص العجز عن أن نقرن بين الشروط الأخلاقية وبين احترام هذا الضعف، حينما لا نجد، لا في داخلنا ولا في داخل الآخرين السند الأخلاقي الذي يسمح بأن نجتني لذتنا بفرح وثقة، وبعبارة أخرى، فيما لو استخدمنا اللغة السقراطية، بنوع من "لذة الروح". وليس من قبيل الصدفة إذا ما غاب هذا النمط من الضمانة الأخلاقية بسهولة عن بعض الممارسات، مثل السادومازوشية، أو الجنس الجماعي، أو استخدام الغائط، والتي تجمع بين الألم وجفاف العاطفة، أو الاشمئزاز، والتي هي الشروط الأكثر ملاءمة لظهور المشاعر السيئة. في حين أن العلاقة الجنسية بين اثنين، أياً كان ما يقال عنها، ليس فيها، العيوب الأخلاقية ذاتها، وهو ما يفسر، من دون ريب أن مجتمعات إنسانية عديدة قد فضلتها غالباً جداً ـ على الرغم من عيوبها الأخرى المشهورة مثل الترهب أو الفقر الجنسي المزمن ـ حينما تُقرن بالتزام بالحصرية مدى الحياة.

(49) voir: L. BARRETT, R. DUNBAR et J. LYCETT, *Human Evolutionary Psychology,* p. 182.

الفصل التاسع

انتروبولوجيا الذوق السليم

يميل الذوق السليم، بمعناه العادي، إلى الالتزام بالكياسة أو بالجمال أكثر مما يميل إلى الالتزام بالأخلاقية. ففي النشاط الفني على الأخص، حيث مسائل الذوق جوهرية بالتأكيد، يبدو الذوق مستقلاً إلى أوسع حد عن الأخلاق. إن فناً مجرداً من الأخلاق، أو حتى لا أخلاقي، من حيث مقصده، سواء في الموسيقى، على سبيل المثال، أو داخل الفنون التشكيلية، أو في الشعر، هو فن أيضاً، وليس بالضرورة ذوقاً فاسداً. والأدب اللاأخلاقي يجد صعوبة أكبر في الاحتفاظ بمكانته في سلم الذوق، إذا ما حكمنا عليه مثلاً بمصير الأعمال اللاسامية للروائي سيلين، والتي ينتج الذوق الفاسد فيها مباشرة من طابعها اللاأخلاقي. ولكن ينبغي أيضاً ألّا تكون اللاأخلاقية المفترضة مجرد نتيجة للرقابة أو لما يسمى "النظام الأخلاقي"، مثلما في حالة المقطوعات الشعرية المدانة: أزهار الشر، لبودلير. وحينما ينجح عمل مدهش مثل عمل المركيز دو ساد بالصمود للمحاكمة الأخلاقية، على الرغم من بعض هفوات الذوق المشهورة (لكي نتكلم بالتلميح)، فإن نموذج العبقرية المدمرة أو الجنون هو الذي كان ينقذ غالباً لحسن الحظ، وحتى وقت قريب الشخص المعني، من الإدانة الأخلاقية أو القانونية. أخيراً، فإن السينما هي التي اتخذت، كما يبدو،

بسهولة أكبر، بعداً أخلاقياً، عبر إظهارها الكائنات الإنسانية تقريباً بالصورة الحقيقة التي تبدو فيها داخل الحياة الواقعية، وحركت بسهولة، على هذا النحو الحاسة الأخلاقية لدى المشاهد.

ولكن أياً كان فساد الحكم الفني من جانب الأخلاق، من الضروري الإشارة في البداية، إلى أن المسألة الأخلاقية للذوق السليم أو الذوق الفاسد لا يمكن أن تُطرح بطريقة ملائمة، إلا لأنها لا تُطرح دائماً، ولا في أي مناسبة. فحين تعبر بذهننا تلك الملاحظة السابقة للحكم، والتي تعبر عن الانفصال الصحي للسلطات المعيارية الخاصة بالعالم الليبرالي الحديث، حينذاك فقط، يبدو من المفيد، ربما القيام بإطلالة على بعض الآثار العظيمة لفلسفة اللذة ـ أعمال أفلاطون وأرسطو، بنحو أساسي ـ وهو ما سأعرضه فيما يلي. وليست الغاية في الواقع، تقديم مواعظ أخلاقية حول الذوق السليم ذاته، وإنما بالأحرى حول إخفاقاته، ليس بالتأكيد، من أجل إدانة هذه الإخفاقات، وإنما من أجل تقييم الأضرار.

المفارقة السقراطية حول اللذات الكاذبة

لا تندرج النظرية السقراطية حول اللذات الكاذبة في الحقيقة، داخل مسعى متعي، ما دام أفلاطون، مثلما نعلم، كان بالأحرى متريباً تجاه اللذات، وعلى الأخص، اللذات الجسدية. ولكن تلك المقاربة تستخدم بطريقة جذرية جداً معياراً للحقيقة العملية يربط إدخال الشر داخل اللذة، بنوع من خطأ التقدير المنطقي أو المفهومي. ومثل هذه المحاكمة تقدم فائدة كبيرة للحفاظ على فكرة براءة أصلية في السعي نحو الملذات، حيث جعلت من الرذيلة، ليس كمكوّن ميتافيزيقي للإنسانية، وإنما كنوع من الانحراف الإدراكي المحتمل لدى تحقيق طبيعة تتشهى وتتألم. وهي تسمح أيضاً (أي المحاكمة) بإظهار إمكانية بؤس أخلاقي للذة، مستقلة، وأصيلة أكثر من الشر الذي أمكن أن يخلفها. وهذه المحاكمة مرتبطة بالنظرية الأفلاطونية المعروفة جيداً عن الشر بوصفه ضلالاً

وخطأً[1]. وسأبيِّن، فيما يلي، بالإضافة إلى ذلك بأن من الممكن فصلها عن الإطار المعادي للمتعة الذي تبدو داخله.

يقوم التحليل السقراطي على ما يمكن تسميته مفارقة المتع الكاذبة، التي وردت في محاورة فيليب المعروفة بأنها غامضة، والتي تفسح المجال، اليوم، لأدب زاخر جداً[2]. يقترح سقراط في هذا النص الفصل بين موضوعتين متضاربتين، تماثل الموضوعة الأولى بين الخير الأسمى وبين اللذة، وهي موضوعة فيليب وهو ما يتجاوز اريستيب، والقورينائيين، وتربط الموضوعة الثانية بين الحكمة وبين الخير الأسمى. وحسب سقراط فإن اللذة ليست هي الخير الأسمى، لأنها لو كانت كذلك فلن تكون مطابقة لذاتها، ما دام أن بعض اللذات خيّر وبعضها شرير[3]. إضافة إلى ذلك، فإن اللذة تنتمي إلى نوع اللامتناهي، وهو ما يتناقض مع الحد، الذي يتصوره العقل، ومع المزيج العادل والمنسجم الذي يكون العقل وحده سبباً له. أخيراً، فإن اللذة لا يمكن أن تكون هي الخير وحدها، ما دام أنها لا تستطيع أن تستغني عن العقل. فبحسب سقراط، فإن لذة تجهل الذات الإنسانية أنها تتمتع بها لا تعود لذة[4]. في بقية الحوار يذهب سقراط إلى أبعد أيضاً بالاتجاه المناهض للمتعية، حين يلاحظ بأن اللذة لكونها نشوءاً وليست وجوداً، فلا يمكن أن تكون خيراً، لأن الخير هو الغاية التي يحدث من أجلها النشوء، وليس هو النشوء ذاته[5]، وأن الخير إذا كان داخل اللذة فينبغي أن نصف الإنسان الذي يتألم بأنه شرير، حتى لو

---

(1) voir: PLATON, Protagoras. Pour une défense modérée du platonisme. aussi G. WATSON, *Agency and Answerability: Selected Essays*..

(2) voir: en particulier M. DIXSAUT (éd.), *La Fêlure du plaisir,* et, pour un bilan de la littérature anglo-americaine sur les faux plaisirs, Fr. BRAVO, «La critique contemporaine des faux plaisirs dans le Philèbe». Dans ce qui suit, j'utilise les traductions de L. Robin, A. Diès, E. Chambry.

(3) PLATON, *Philèbe,* 13 b.

(4) المرجع السابق، 21 b.

(5) المرجع السابق 54 d.

كان هو الإنسان الأروع في العالم، وهذا محال بالتأكيد[6]. غير أن سقراط، من جهة ثانية يقرّ دون موارية بأن الحكمة ذاتها لا يمكن أن تكون هي الخير وحدها، بسبب أن البشر لا يقبلون أن يعيشوا حياة من الحكمة الخالصة دون أن ينالوا أدنى اللذات، وهو ما يكون في المحصلة معاينة واقعية جداً. وما دام أن الخير ليس في اللذة وحدها، ولا في الحكمة وحدها، فهو إذن في المزج بين الاثنين، وبعبارة أخرى، فنحن نعثر عليه داخل الحياة المختلطة.

هذه الموضوعة المركزية في كل الحوار مرتبطة بنحو وثيق بتصور للذة "الامتلاء"، والذي يفيد بأن الآلام تنشأ من تدمير أو من تفكك الانسجام، في حين أن اللذة تتولد على العكس، من الانسجام. وخلافاً للنظرية الديكارتية التي تربط ظهور اللذة أو الألم بعتبة كثافة تهيج العقول الحيوانية[7]، فإن النظرية السقراطية تشدد على مشكلة الجمع أو التوحيد الطبيعي، بين الحد واللامحدود، حيث أن تفككهما يُحدث الألم وتجدد الرغبة. على هذا النحو تعمل، بوجه خاص الآفات الطبيعية للجسد، المرتبطة بـ(الحالة الحيوية)، على غرار العطش والجوع والبرد. غير أن هناك نوعاً ثانياً من الآلام واللذات مرتبط بآفات الروح، على غرار الأمل أو الخوف، وبعبارة أخرى، بإرهاصات منفصلة عن الإحساسات الجسدية تتشكل داخل الروح انطلاقاً من ذكرى إحساسات سابقة. هذه اللذات والآلام من النوع الثاني، والتي تتعلق بالروح بوجه خاص، هي التي شكلت أساساً للنظرية الأفلاطونية عن اللذة والتي سعت إلى إعادة الاتصال عبر الإحساس، بما لا تزال الذات تحتفظ به داخل ذاكرتها، ولكن داخل إحساس أكثر. لهذا فحين نرغب، فنحن نرغب، بحسب سقراط، بنقيض ما نحس به، و"الشهوة، والرغبة، والمبدأ المحرك لكل حيوان تنتمي كلها إلى الروح"[8] لأن روح المتشهي هي وحدها التي تتصل بالامتلاء المستقبلي من

(6) المرجع السابق، 55 b.

(7) voir: DESCARTES, *Les Passions de l'âme*.

(8) PLATON, *Philèbe,* 35d.

خلال الذاكرة ـ وهذا يعني بأنه ليس هناك، رغبة للجسد[9]، بحصر المعنى، وإنما رغبة للروح فحسب. إن هذا التحليل للرغبة كعوز لما ليس في حوزتنا، عوز تتصوره الروح، والذي كان محور محاورة المأدبة، انتهى إلى إدخال الألم داخل لذّات التوقع التي ترافق اللذة، ما دام أننا حينما نرغب، فنحن نحس بفراغ لما لا نملكه، ويكون لدينا الأمل بملئه، وهكذا فنحن نتألم ونستمتع في آن معاً[10]. ولكن في حين أن الاستمتاع هنا هو استمتاع التذكر وحده، و"الأمل الزاهي" بالحصول على الموضوع المرغوب، فإن الألم هنا مزدوج تقريباً، لأن المشتهي يتألم داخل جسده، ويشعر في الوقت ذاته بنفاذ صبر الروح[11].

إن هذا التحليل للرغبة، والتي تصدر عن الروح وحدها، وتظهر كمزيج من اللذة والألم، هو الذي سمح لسقراط بالانتقال إلى نظرية الرغبات الكاذبة. بداية، فإن هذه الفكرة عن الرغبة الكاذبة تبدو متناقضة مع الطابع اليقيني لتجربة اللذة، لأن من المستحيل أن يتخيل المرء بأنه يتألم حين لا يكون متألماً، أو يتخيل بأنه يستمتع حين لا يكون مستمتعاً[12]. غير أنه في داخل الإطار الذي يكون فيه العقل شرطاً ضرورياً لتجربة المتعة يمكن الاعتراض على فكرة أن اللذة ستكون دائماً صحيحة، في حين أن الرأي بخصوص أي شيء آخر يمكن دائماً أن يكون صحيحاً أو باطلاً[13]. والواقع أن الزيف يمكن أن ينطبق أيضاً على اللذة، إما عن طريق الرأي الخارجي الصحيح أو الباطل حسبما تكون اللذة موجودة أم لا (نعتقد أن فلاناً يتألم في حين أن الأمر هو على العكس)، وإما، على العكس، عن طريق الرأي الداخلي باللذة، والذي يكون صحيحاً أو

---

(9) المرجع السابق، c 35.

(10) المرجع السابق، b 36.

(11) المرجع السابق، 36a.

(12) voir: la thes moderne de D. KAHNEMAN *(«Objective Happiness»)* rappelée plus haut.

(13) PLATON, *Philèbe,* 37b.

باطلاً حسبما يخلق الموضوع المعني اللذة المثارة أو لا يخلقها. لأن اللذة إذا كانت صحيحة دوماً، فيمكن للذوات بالمقابل "أن تخطئ في الموضوع الذي تتألم منه أو تلتذ به"[14]. أو بعبارة أخرى، فهي تخطئ في موضوع التلذذ، رغم أنها لا تخطئ في فعل التلذذ. يبدو هذا الوضع متناقضاً، ما دام أن اللذة تكون صحيحة من زاوية فعلها، ولكنها تكون بوجه الاحتمال باطلة من زاوية موضوعها، أو بنحو أكثر دقة، من زاوية علاقتها بالموضوع، وبقول آخر، فهي صحيحة وباطلة في آن معاً. غير أنه، بالنظر إلى هذا التحليل عن قرب فهو يبدو غير مفهوم، ويمكن بالإضافة إلى ذلك، أن يبني معياراً صورياً للذة الصالحة.

ثمة حالة أولى للذّات الكاذبة تتعلق باللذات التي تستند إلى موضوعات يُعتقد أنها صحيحة ولكنها زائفة، أعني هنا موضوعات وهمية غير حقيقية. في هذه الحالة، تكون اللذة كاذبة لأنها تقوم على رأي خاطئ خاص بموضوعها، الذي كان يُظن مثلاً أنه X في حين ظهر بأنه Y. نحن نقع هنا في خطأ إدراكي كلاسيكي ناجم عن انحراف في السلسلة السببية التي تذهب من الموضوع اللاذ إلى الرغبة، والتي أثارتها، بنحو خادع موضوعات مختلفة عن الموضوعات التي ينبغي لها وحدها أن تثيرها في الحالة الطبيعية السوية. يمثّل سقراط لهذه الحالة، بالرأي الخاطئ الذي يمكن أن نتخذه من رجل يقف تحت شجرة خلف صخرة، حيث يمكن أن نخلط بنحو خاطئ، بينه وبين تمثال[15]. ويمكن أيضاً أن نفكر بجملة من اللغة الشائعة: "لقد خلق لديّ فرحاً زائفاً" والتي ترد على لسان متسول، على سبيل المثال، حينما يرى أحد المارة يضع يده في جيبه، ولكن ليخرج منديلاً بدلاً من أن يخرج ورقة نقدية. من هنا تنبع الخيبة واللذة الكاذبة. هذا النموذج من الأخطاء في الإدراك يمكن، أن يمتد، بالإضافة إلى ذلك، إلى الآراء حول الماضي وحول المستقبل، وهو ما أتاح لسقراط التأكيد بأن الأمنيات تقوم على قاعدة خاطئة، لأننا نبني آمالاً بالتلذذ بموضوعات ليست

(14) المرجع السابق، 37e (trad. A. Dies).

(15) المرجع السابق، 38 d.

معدّة من أجل ذلك. أما من زاوية السلسلة السببية فإن النتائج الحاصلة ليست ناتجة عن السبب الذي كان ينبغي، مبدئياً، أن يُحدثها، وإنما عن بديل حاضر أو ماضٍ أو مستقبلي، اتخذناه خطأ، كدليل على ذلك السبب.

يوجد، مع ذلك، معيار للذّة الكاذبة بهذا المعنى الأول، يتلخص بكل بساطة، في أن اللذة ينبغي، مبدئياً، أن تختفي حينما ينكشف الخداع ـ حينما أرى على سبيل المثال أن هذا الذي يقف أمامي ليس الشخص العزيز عليّ، بلحمه وعظمه، وإنما مجرد صورة عنه، أو حينما يتبين للمتسول، المنديل داخل جيب الشخص العابر. غير أن من السهل رؤية أن الكثير من اللذات التي مال علماء النفس أحياناً إلى اعتبارها لذات مستبدَلة، كما في ميدان الانحرافات الجنسية مثلاً، أو الإفراط في الطعام أو تعاطي المخدرات، لا تختفي مطلقاً حينما يتكشف خداعها. كان هناك القليل من المتسولين، في الواقع، الذين تتمثل متعتهم الرئيسية في يد تغوص في الجيب، وليس في اليد التي تخرج من الجيب بورقة مالية، فمن السهل أن نتخيل حالات يجري التلذذ فيها أكثر، أو حتى بنحو حصري، بمقدمات فعل، أو ببدائل عن بعض الموضوعات. إن إنساناً مازوشياً، على سبيل المثال سيتلذذ، ربما بلذة موعودة، وليست معطاة، أكثر مما سيتلذذ بإشباع لذته، بنحو مباشر وستكون اللذات التي يُفترض أنها كاذبة، بالنسبة إليه موضوعات للذات حقيقية، مع معرفته للسبب أحياناً. ولكن سقراط لفت أنظارنا إلى أنه لو كان البشر جميعاً يأملون، باللذات الصالحة وحدها، فستكون آمالهم حقيقية[16]، لأنها محبوبة من الآلهة، أعني آمالاً تتحقق فعلياً. وستكون اللذات السيئة بالأحرى في حالة المتسولين الذين لن يروا البتة لون الأوراق المالية، أو المازوشيين الذين لن يتوصلوا قط إلى اللذة الأولية، باستثناء الألم الشديد. وبما أن إشباع لذاتهم لا يمكنه قط أن يكتمل، فهم محكومون بأن يظلوا دائماً داخل وهم اللذات التعويضية المستبدلة.

في كل هذا العرض، ظل سقراط متشبثاً بموضوعته المتشددة، فسواء

(16) المرجع السابق، 40 ab.

بالنسبة إلى اللذات أم بالنسبة إلى الآراء، فهي لن تكون سيئة إلا حين تكون كاذبة[17]. وبحسب ترجمة ليون روبين فإن انحراف لذة، مثلما انحراف الرأي لا يمكن تفسيره إلا من خلال زيفه[18]. وإزاء اعتراض بروتارك الذي يقول بأن الرأي الزائف ليس هو الذي يصنع زيف اللذة، وإنما رذيلة أشد خطورة[19]، يفضل سقراط أن يرجئ إلى وقت لاحق تفحص الفرق المحتمل بين اللذات الزائفة واللذات الداعرة بنحو جوهري، "إذا ما بدا لنا ذلك صالحاً" كما يقول سقراط. والواقع أن هذا الفحص لن يأتي، لأن سقراط، في النهاية، يبدو مهتماً بالبؤس الأخلاقي الذي يمكن أن ينتج عن الخطأ الإدراكي، أكثر مما هو مهتم بالشر الأخلاقي، بحصر المعنى. غير أن سقراط لا يكتفي بهذا التحليل الأول للذات الكاذبة، ما دام يفكر أيضاً بحالتين وسيطتين: ملازمة الآلام أو اللذات لروح المشتهي[20]، والرأي الزائف الذي نصنعه عن الحياة الحيادية (ليست أليمة ولا لذيذة)، إذ حين تخلو من الألم، نعتقد بأننا نحصل على اللذة[21]، وذلك قبل أن يتوجه (سقراط) نحو حالة أخيرة أساسية تماماً بالنسبة إلى برهانه، وهي حالة اللذات التي يخالطها الألم. لقد كان بحاجة، في الواقع، إلى أن يشدد على الملازمة بين الموضوعات المؤلمة، والموضوعات اللاذة، وأن يدحض الموضوعة التي تماثل بين اللذة وبين غياب الآلام ـ والتي نجدها عند الأبيقوريين ـ لكي يثبت بأن اللذات هي على العكس وثيقة الارتباط بالآلام، وليست مبرّأة من الآلام. وأن هذا الاقتران بين اللذة والألم هو بالتحديد الذي يبعث أفدح الأخطاء في الرأي الداخلي للشخص المتلذذ.

ولكي يصوغ سقراط برهانه لاحظ، في البدء، بأن اللذات الأشد كثافة هي

---

(17) المرجع السابق، e 40.

(18) المرجع السابق، (trad. L. Robin).

(19) المرجع السابق، a 41.

(20) المرجع السابق، d 41.

(21) المرجع السابق، a 44.

التي تكشف بسهولة أكبر عن ماهية اللذة[22]، والحال، فهو يقول، بأن هذه اللذات هي بنحو رئيسي لذات الجسد[23]، وهو أمر مؤكد لا جدال فيه، وعلى الأخص، الأجساد العليلة، وهو أمر أقل تأكيداً... لا شك في أن سقراط لا يعتقد بأن المرضى سيكون لديهم، بوجه عام، من اللذة أكثر مما لدى أصحاء الأجسام، ولكنه يعتقد بأن نسبية اللذة بالقياس إلى الألم الذي يسبقها أو يرافقها هي التي تصنع كثافتها[24]. ومن هنا يأتي التشديد على نموذج المريض، وعلى الأخص على نموذج الأجرب الذي يحك جسده لكي يطرد الألم. وهذا النموذج الذي يُفترض به أن يفسر لماذا كانت اللذة الأشد كثافة، بإفراطها والإسراف بها[25] هو الذي سمح لسقراط، على كل حال بأن يميز حالة جديدة للذّات الكاذبة تمثل بالنسبة إليه الحالة القصوى وتتطابق مع نظريته حول اللذة والتي تستند إلى امتزاج الآلام باللذات التي يثيرها موضوع الرغبة، وذلك بإثارة نوع من "التلذذ ألم" أو "لذة ألم" إذا جاز لنا توليد ألفاظ جديدة. ما يبدو زائفاً في هذه الحالة من اللذة هو أنها تنتج، في الواقع عن موضوع يسبب أيضاً، وعلى الأخص، الألم، بحيث لا تكون اللذة سوى تلطيف أو استراحة بين آلام حادة تشكل الحالة المعتادة للروح. وهذه الحالة تشدد على هذا النحو، على الاعتراض الأكثر جدية لسقراط على الجري وراء اللذة، والذي هو الألم الناجم عن الإسراف بها، ليس لشخص آخر، وهو ما سيكون حجة غيرية، وإنما للشخص المتلذذ وحده، وهو ما سيكون بالأحرى حجة أنانية. على النقيض من هذه اللذات التي تتخذ شكل "لذَّة ألم"، فإن اللّذات الخالصة والحقيقة[26] لذات الروح، كلذَّات العلوم، أو لذَّات الإحساسات، كإحساسات الألوان أو الأشكال، أو الروائح أو الأصوات، والتي تمتلك لذة خاصة، كما

(22) المرجع السابق، 45 b.
(23) المرجع السابق، 45 a.
(24) المرجع السابق، 45 c.
(25) المرجع السابق، 45 de.
(26) المرجع السابق، 51 bs.

أن غيابها لا يسبِّب أي ألم: تلكم هي لذات امتلاء دون أي فراغ مسبق. وبحسب سقراط فإن بعض اللذات تعد إذن لذَّات خيّرة من دون جدال، ولكنها لا تكون كذلك إلا حينما، تتخلص من الزيف، وبعبارة أخرى حين لا تسيء فهم الموضوع، ولا تدمر ذاتها بالألم الذي يرافقها.

بوسعنا من دون شك أن نعترض على التحليل السقراطي بأن الاعتقاد الداخلي الذي يكون الموضوع بموجبه مؤلماً، يمكن جداً أن يتعايش مع الاعتقاد الداخلي الذي بموجبه يكون الموضوع لاذاً، وأنه ما من شيء يمنع من قبول أسوأ الآلام، الصادرة عن موضوع معين: عن شخص، أو عن نشاط، أو مخدرات، إذا كان ذلك يتيح الاستمتاع به أيضاً على النحو الأشد إفراطاً، من دون أن يكون هناك خطأ في الاعتقاد الداخلي حول هذا الاستمتاع. بوسعنا أيضاً أن نجعل من الشعور الداخلي بهذا الألم شرطاً للشعور الداخلي باللذة، تلكم بالتحديد هي حالة المازوشي. ولكن هذا في الحقيقة لا يضير برهان سقراط الذي يستمد قوته المنطقية من قبوله بما يقترحه المتعيون، بإبرازهم مجازفات تدمير، سعيهم إلى اللذة مما يكون بالذات موضوع هذا السعي، حيث أن ألم شغور اللذة وألم الرغبة بها يمكن أن يكون مدمراً: ها هنا في الواقع، فإن الالتماس المفرط للذة المفرطة هو الذي يكفي لقتل اللذة ـ دعك من الأضرار الممكنة الأخرى. لهذا فإن أفضل طريقة لرفض استنتاجات أفلاطون المناهضة للمتعيين ستكون بالأحرى العودة إلى نظريته حول الرغبة، حين لاحظ أن هذه الرغبة ذاتها حتى حين تكون قوية جداً، فهي لا تكون دائماً منبعاً لعدم الرضى، مثلما هي الحالة في ظواهر الإدمان على المخدرات أو على الجنس أو على القمار، ولكن يمكنها أيضاً، إذا ما جرى كل شيء مجرى حسناً، أن تجد الموضوع الذي يناسبها داخل العالم الواقعي، وأن تتكرر بهدوء، ودون ألم. وبكلام آخر فإن الرغبة ليس محكوماً عليها، بالضرورة باستلاب النقص أو بمازوشية (اللذة ألم) ـ دون الحديث عن السادية التي قلما اهتم بها سقراط ـ ولكن يمكنها أيضاً أن تتكرر بصفاء، دون أن تلحق ضرراً بالكمال الجسدي أو الأخلاقي للذات أو لشريكها. ليست هذه بالتحديد هي الموضوعة التي دافع

عنها أرسطو، ولكن يمكننا أن نستلهم تصوره عن الميول السوية، لكي نعيد بناءها وأن نكمل بهذا النحو البرهان الصوري لسقراط حول طبيعة اللذات السوية.

الميول السوية لدى أرسطو

عادة ما نعتبر مذهب أرسطو بأنه ليس مذهباً متعياً ولكن، بالأحرى مذهباً للسعادة، أي أنه مذهب للسعادة التي تفسح مجالاً واسعاً للذات السوية، بذلك المعنى الذي تشكل فيه جزءاً من الخير، على قاعدة نظرية جوهرانية (essentialiste) (نظرية فلسفية تقول بأن الجوهر يسبق الوجود) للنشاطات الإنسانية. يرى أرسطو، بأن اللذة ليست أصلاً، أو حركة، وإنما نشاط غير ممنوع[27]، أو بنحو أكثر تحديداً، هي ما يُعطى لكل نشاط حينما يبلغ غايته[28]، وبكلام آخر، فإن كل نشاط حينما يُنجز تماماً، لذاته وفقط لذاته، فهو يحقق اللذة، وهذا يعني، على سبيل المثال بأننا لا نمارس الحب بهدف الحصول على اللذة، ولكن حينما نمارس الحب جيداً فسنحصل على اللذة، وكذلك العلم، والموسيقى، والرياضة إلخ. غير أن أرسطو مع ذلك يعيد إدخال مفهوم الرذيلة أو الفساد الأخلاقي الغائب عن مقاربة سقراط، معتبراً بعض النشاطات خيّرة جوهرياً، في حين أن نشاطات أخرى شريرة جوهرياً ـ وإذا حدث أن الشر كان عارضاً، مثلما في حالة الإنسان الشره الذي يعرف الخير ويفعل الشر، فإن الشر يرتبط غالباً جداً أيضاً بحالة أخلاقية فاسدة للفاعل والتي نجدها، بوجه خاص عند الشخص الفاسق. ولا يخلط أرسطو، مع ذلك، الشر مع البهيمية أو مع المرض ولكنه يعزوه إما إلى الضعف، وإما إلى الفساد في طبع الفاعل.

---

(27) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* VII. Sauf indication contraire, c'est la traduction de Tricot qui est Citée.

(28) المرجع السابق، X.

في المقطعين الواردين في كتاب الأخلاق إلى نيقوماوس، المكرسين بنحو مباشر لنظرية اللذة[29]، لا يقتفي أرسطو نفس المسار الذي سلكه سقراط، بوجه الضبط، ولكننا نجد نفس الموضوعات تقريباً التي ظهرت في المحاورتين السابقتين. ففي الكتاب السابع يرفض أرسطو الأطروحات المعادية للمتعية لسبوسيب والتي تقول بأنه ما من لذة تكون خيّرة، أو أن بعض اللذات فقط تكون خيّرة ولكن غالبيتها شريرة، ويؤكد هو ذاته بأن اللذات لو كانت كلها خيّرة، فإن اللذة ليست هي الخير الأسمى[30]. وفي الكتاب العاشر يحرص أرسطو على تمييز موقفه عن النظرية المتعية للعالم اليوناني "أودوكس"، ملاحظاً، على الأخص بأن اللذة لا يمكنها أن تكون الخير الأسمى، ما دام أنها، خلافاً للخير الأسمى، بحاجة إلى تكملة. غير أن هدفه كان لا يزال رفض الحجج المضادة للمتعية، وخاصة فكرة أن اللذة ستكون أصلاً وليس غاية، وهو ما سيحرمها من وضعها إلى جانب الخير، إذا سلمنا بان الغاية أفضل من الصيرورة[31]. أو أن حركة من الحركات تكون غير مكتملة بالضرورة[32]. والحال، فبحسب أرسطو، ليس ثمة لذة-سيرورة بحصر المعنى، حتى حينما تتكون اللذة من تجديد حالة سابقة، لأن النشاط اللاذ يكون دائماً مطابقاً لطبيعته الخاصة[33]. وفي الكتاب العاشر يوضح أرسطو، خلافاً لأفلاطون بأن سيرورة الامتلاء لحالة طبيعية هي التي تسبب اللذة، على الرغم من أننا نشعر باللذة خلال سيرورة الامتلاء[34]. يعارض أرسطو إذن نظرية اللذة الأصل بميتافيزياء اللذة-النشاط التي تسمح بالتأكيد على أن اللذة هي خير، على الرغم من طابعها

(29) يُعتقد غالباً بأن المقطع الأول في الكتاب السابع هو ترجمة أقل أحكاماً من المقطع الثاني في الكتاب العاشر.

(30) Aristote, *Éthique à Nicomaque,* 1152 b10.

(31) المرجع السابق، 1153 a8.

(32) المرجع السابق، 1173 a28.

(33) المرجع السابق، 1152 b35.

(34) المرجع السابق، 1173 b12.

غير الدائم وغير المحدد، أي القابل بما هو أكثر أو أقل[35]. وبعبارة أخرى، يمكن لنشاط أن يكون كاملاً بالنسبة إلى طبيعته الخاصة، حتى لو لم يكن صورة أفلاطونية خالصة. يلاحظ الفيلسوف مثلاً بأنه لو أمكن أن نكون منقادين بسرعة أكثر أو أقل للإحساس باللذة "فإن فعل الإحساس باللذة لا يقتضي هو ذاته السرعة"[36]، لأن اللذة مستقلة عن الزمن: فهي تحدث في اللحظة الراهنة وتشكل كلاً كاملاً[37]، وليست متميزة قط، خلافاً للرغبة، من حيث التسلسل الزمني عن النشاط الذي يحققها[38].

يستند هذا المذهب الأرسطي حول اللذة-النشاط إلى فكرة انسجام بين الشيء المحسوس وبين الإحساس الذي يدرك ذلك الشيء، لأن "أفضل شروط النشاط بالنسبة إلى كل إحساس تفترض أن الذات تكون داخل أفضل شروط العلاقة مع موضوعها، وأن هذا الموضوع هو الأفضل من بين كل الموضوعات التي يدركها ذلك الإحساس بنوع خاص"[39]. وبكلام آخر، فإن الفعل الأفضل، بالنسبة إلى كل إحساس هو الفعل المهيأ بنحو أفضل بالنسبة إلى الموضوع الأفضل الذي يدركه ذلك الإحساس. وحالما يكون هناك توافق بين الإحساس وبين محسوسه الخاص "فإن اللذة تكمل فعل الإحساس"[40]. فاللذة على هذا النحو هي تناغم كامل، ما دام أنها ليست شيئاً آخر سوى العلاقة المثلى، داخل النشاط، بين الإحساس وبين موضوعه الأفضل، هذه الصلة الاختيارية بين المحِس وبين محسوسه الخاص تعيق كل نشاط على الأرجح، من جراء لذات صادرة عن نشاط آخر، كما لو كان ذلك عقبة، كأن يعوّق

(35) المرجع السابق، 15-a12 1172.
(36) المرجع السابق، b1 1173.
(37) المرجع السابق، b8 1174.
(38) المرجع السابق، b32 1175.
(39) المرجع السابق، b181174. voir: ARISTOTE, *Le Plaisir,* trad. A. J. Festugière.
(40) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* 1174 b24.

النشاط الموسيقي مثلاً من جراء نشاط فلسفي أو العكس[41]. لقد كان أرسطو أيضاً قريباً جداً من موقف متعي، حينما أوضح في نهاية الكتاب السابع بأن "واقع كون جميع الكائنات، من حيوانات وبشر يسعون إلى اللذة، هو علامة على أن اللذة هي بنحو من الأنحاء، الخير الأسمى"[42]. ولكن لا بد لنا أن نتساءل ـ إلا إذا سلمنا بأن جميع اللذات ستكون كاملة ـ كيف يمكن للزيف أو للرذيلة أن تفلح في التسلل إلى داخل هذا الكمال في اللذة. والجواب الأرسطي هو، بكل بساطة بأن الكائنات الحاسة (التي تحس) ليست جميعها مهيأة، بالطريقة ذاتها، بخصوص إلى مختلف اللذات المحسوسة، وهو ما يفسر أن بعض الكائنات يمكنها أن تتذوق لذات سيئة وكأنها لذات جيدة. وهذا الجواب يستبعد،كما يبدو، الفكرة الأفلاطونية عن تشوه إدراكي في أصل اللذات الكاذبة، ويشدد، على العكس، على الملاءمة الطبيعية بين كل لذة وبين الاستعدادات الخاصة للذوات. غير أن المذهب الأرسطي حول الاستعدادات ليس مذهباً طبيعياً صرفاً، لأن كل ذات يمكن أن ترقي استعداداتها الخاصة، وسلوكها الأخلاقي، ولا مذهباً نسبوياً معيارياً لأنه لو كانت اللذة خاصة بطبائع مختلفة، فمن الممكن، مع ذلك، تمييز معنى مطلق، ومعنى نسبي للذة الجيدة وللذة السيئة[43]. وهذا التمييز أتاح لأرسطو أن يتغلب على التناقض المحتمل بين نظرية اللذة كنشاط جيد وكامل، وبين وجود اللذات السيئة المضرة، أو الذميمة والتي تعتبر منافسة للذّة. لأن لذة سيئة بالمطلق يمكن أن تكون "مرغوبة من هذا الفرد أو ذاك" أو حتى "في لحظة معينة فقط".

ينبغي إذن ألّا نخلط التمييز بين معنيي المطلق والنسبي للجيد والسيئ مع تمييز آخر، هو التمييز بين معنيي العرضي والطبيعي الذي يمكن أن ينطبق على

(41) المرجع السابق، 1175 b5.

(42) المرجع السابق، 1153 b35.

(43) المرجع السابق، 1152 b28.

الجيد والسيئ، فبحسب تعريف أرسطو، فإن الأشياء الممتعة بطبيعتها تثير النشاط في طبيعة محددة، في حين أن الأشياء الممتعة بنحو عرضي تؤثر كأدوية لعلاج نقص أو مرض[44]. فاللذات الجسدية على سبيل المثال التي تستثير شغور الرغبة تعتبر لذات عرضية، ذلك أنها تكتفي بتجديد الحالة الطبيعية[45]، وهي ليست سيئة بالطبع إلا بالنسبة إلى الناس السيئين الذين يسعون وراء اللذات السيئة[46]. وتلك حجة كافية للحفاظ على قيمة الرغبة، إذا كانت رغبة بلذة صالحة. ليس من المؤكد، مع ذلك، بأن هذه التوضيحات تزيل كلياً الصعوبة الأولية، لأن اللذة، بوصفها امتداداً عملياً لاستعدادات طبيعية لدى كل فرد، فهي بالضرورة خير[47]، ما دامت تتعارض مع شيء ما يمكنه أن يعوّق النشاط، ونحن نحس به إذن كعقبة. من جهة أخرى، فإن النشاط الذي يعوّق خلال سعيه إلى اللذة ليس بالضرورة نشاطاً جيداً بل يمكن على العكس أن يكون نشاطاً سيئاً. إذا ما عبر عن استعداد سيئ، مرتبط بطبيعة سيئة، أو بعادة سيئة. وبنحو أقل حذقاً، فإن النص المشكوك في صحته حول "الأخلاق الكبيرة" يوضح بأنه "توجد طبائع سيئة مثل طبائع الديدان أو الجعلان"[48]، وأن "اللذة الحقيقية ليست هي نفسها لدى الحصان أو لدى الإنسان... ما دامت طبيعتاهما مختلفتين"[49]. وفي الكتاب العاشر يشدد أرسطو ذاته على أن اللذات الذميمة ليست ممتعة في ذاتها، ولكنها تكون ممتعة فقط للناس الفاسدين[50]، وأنه ما دام هناك مصادر نبيلة، ومصادر مشينة للذة تتناسب مع مختلف الطبائع[51]،

---

(44) المرجع السابق، 1154 b17.

(45) المرجع السابق، 1152 b33.

(46) المرجع السابق، 1154 b33.

(47) المرجع السابق، 1153 b5.

(48) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* 1205 a30.

(49) المرجع السابق، 1205 b8.

(50) ARISTOTE, *Grande morale,* 1173 b21.

(51) المرجع السابق، 1173 b28.

فعلى المرء أن يكون عادلاً أو يكون موسيقياً لكي يحس بلذة الإنسان العادل أو بلذة الإنسان الموسيقي.

هذا التحليل حول الوجه المزدوج للذة، الصالحة دوماً، بوصفها إنجازاً لقوة الفعل، والسيئة أحياناً بالمطلق، يحمي المذهب الأرسطي من كل نسبوية معيارية. ما دام أنه ينبغي النظر إلى الطبائع السيئة بمقتضى الخير بمعناه المطلق، وأنه ليس من المشروع بالضرورة أن "يجني كل إنسان لذته حيثما وجدها". هذه الطريقة لتسوية معضلة إدخال الشر داخل اللذة، والذي ليس مرتبطاً (أي الإدخال) باللذة ذاتها، وإنما بالطابع الأخلاقي للإنسان، أو للنشاط، يمكن أن يبدو بعيداً جداً عن النظرية السقراطية حول اللذات الكاذبة، والتي لم يولها أرسطو كما يبدو الكثير من الأهمية. فقد اهتم على الأكثر بتوضيح أن اللذة ذاتها ليست فكرة، وأن الرأي الذي يؤيد العكس هو محال[52]. غير أن موضوعة اللذات الوهمية حاضرة لدى أرسطو، حينما يلاحظ بأن الناس لا يطاردون بالضرورة اللذة التي يعتقدون أنهم يتابعونها والتي هي مختلفة بالنسبة لكل واحد منهم، ولكنهم يتابعون لذة متماثلة بالنسبة إلى الجميع[53]. لأن جميع الكائنات، كما يقول أرسطو، تمتلك قبساً إلهياً في داخلها[54]، وقد جرى تفسير هذا المقطع من خلال رؤية نوع من مقدمة منطقية شاملة لفعل الخير داخل سطوره، تميز الفعل الإنساني، وتشكل رداً لأرسطو على النظرية الأفلاطونية حول الشر اللاإرادي[55]. والواقع أن هذه تشير إلى تضمن خطأ معين داخل الوجدان السيئ الذي، إن شئنا أن نسمح لأنفسنا بالمقارنة، يميل إلى التعامل مع موضوعات توقعاته على غرار سبورات المعلمين، دون أن يلاحظ بأن ذلك لا يعني في الواقع سوى قشور لا قيمة لها ـ وهو ما يعيدنا إلى نوع من البؤس الجمالي. إن موضوعة اللذات الكاذبة على غرار "اللذة-

(52) المرجع السابق، 1175 b34.

(53) المرجع السابق، 1153 b30.

(54) المرجع السابق، 1153 b33.

(55) voir: E. ANSCOMBE, *«Thought and Action in Aristotle»*.

ألم" كانت دائماً مع ذلك، حاضرة لدى أرسطو حينما يذكر لذات الشفاء التي "تبدو" لذات بالقياس إلى العناء الذي سمحت هذه اللذات بالتغلب عليه، ولكنها التي "لا تكون أيضاً لذات"[56]، أو حين يلاحظ بأن اللذات التي لا تكون ممتعة "إلا للأشخاص ذوي الطبائع الفاسدة" "ليست أكثر إمتاعاً في الواقع من الأشياء التي تكون كذلك في الواقع والتي تبدو شافية أو عذبة أو مرة للمرضى، أو من الألوان البيضاء بالنسبة إلى الذين يعانون من قصر في أبصارهم"[57].

غير أن من السهل رؤية أن المعالجة التي أخضع لها أرسطو هذه الحالات من اللذات الكاذبة هي أكثر معيارية بكثير مما لدى أفلاطون. بالنسبة له، فإن اللذات ليست، في الواقع، صادقة أو كاذبة، صالحة أو فاسدة، إلا بالقياس إلى معيار أخلاقي هو المقياس الموضوعي للذوق السليم "إذا كانت الفضيلة، والإنسان الخيّر، بوصفهما كذلك، هما مقياس كل شيء، يقول أرسطو، فستغدو لذاتٍ حينئذ تلك اللذات التي تبدو كذلك لهذا الإنسان الخيّر، وستكون ممتعة، في الواقع، الأشياء التي تعجب هذا الإنسان"[58]. وهكذا فبالقياس إلى هذا المعيار للذوق السليم، الخاص بالأشخاص الفاضلين يمكن النظر إلى اللذات الذميمة على أنها لذات كاذبة في الواقع، رغم أنها ليست كذلك على الإطلاق بالنسبة إلى الناس الفاسدين. أما التناقض المحتمل في اللذات التي ستكون صادقة وكاذبة في آن معاً فقد جرى التغلب عليه، على هذا النحو، كما يبدو، من خلال الاختلاف في الطبيعة الأخلاقية بين ذوات اللذة. يبدو إذن أن أرسطو يقترح، في النهاية نوعاً من حالة ثالثة للذَّات الكاذبة القابلة لأن تضم الحالتين السقراطيتين (الوهمية، و"اللذيذة-أليمة") تحت عنوان التشوه الأخلاقي. سيكون لدينا تقريباً عالمان اثنان: عالم ستكون اللذات داخله حقيقية

(56) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* 1152 b30.

(57) المرجع السابق، 1173 b24.

(58) المرجع السابق، 1176 a18.

بالنسبة إلى الفضلاء فقط، وعالم ستكون اللذات الحقيقة داخله حقيقية بالنسبة إلى الفاسدين فقط. وحينما يتعلق الأمر بتوحيد هذين العالمين، منطقياً داخل عالم أسمى للذة (métamonde) يحدد في نهاية المطاف ما هي اللذات الحقيقية، فإن أرسطو يختار، دون أن يفاجئنا، الاقتصار على لذات الفضلاء، وليس على لذات الفاسدين.

بوسعنا أن نتساءل، مع ذلك، لماذا لا يمكن للتوحيد ذاته أن يحدث من وجهة نظر العالم الأسمى "السادي" (نسبة إلى المركيز دو ساد) الذي يبين بأن اللذات الحقيقية الوحيدة هي اللذات الداعرة أو الفاسدة، أو من وجهة نظر العالم الأسمى الحيواني، على غرار عالم عظاءة كومودو التي لا تجد شيئاً أشهى ولا أفضل من التهام الجثث. يكمن الجواب، من دون شك، في الشاغل الأرسطي، بالاقتصار على الرأي العام، وهو ما يجعله يقول في الكتاب العاشر بأن "اللذات التي يتفق الجميع على اعتبارها مشينة، ينبغي إذن، بالتأكيد أن ننفي، بأنها لذات إلا بالنسبة إلى الفاسدين"[59]. إن هذا الجواب ليس حاسماً بالتأكيد، ولكنه يكشف على الرغم من كل شيء عن معنى أخلاقي معين للملذات الإنسانية التي يمكن أن تقترن، دون تناقض بالاحترام المتبادل، وبالحفاظ على الكمال الجسدي والأخلاقي للمشاركين في اللذة، ويفسح المجال لفن معين، متعي أو جنسي، مثلما جرى التعبير عنه في مختلف الثقافات الإنسانية، ولكن ليس على الإطلاق من خلال النموذج السادي، ولا من نموذج عظاءة كومودو. وهذا المعنى الأخلاقي للذة يساهم، من دون ريب، في التطور الطبيعي للنوع الإنساني، ولكن ظهوره يرتبط قبل كل شيء بحضارة عقلانية، أخلاقية، ولكن أيضاً متعية، للإنسانية والتي سيكون من المحال ألّا تقيم لها شأناً. يمكن للبشر من دون ريب أن يختاروا الشر من أجل اللذة، أو من أجل أسباب أخرى، غير أنهم لا يستطيعون أن يدّعوا، مثلما فعلت إحدى

(59) المرجع السابق، 1176 a8.

شخصيات أندريه جيد[60]، أو النازي ايخمان بأن خيار الشر يمتلك معنى أخلاقياً، لأن ذلك يتناقض مع كل علم الدلالة السائد الذي يتيح للبشر الاعتماد على عالم مشترك لا يكون فيه الخير والشر مواقف متعسفة، وإنما مفاهيم تمتلك معنى ومرجعية متميزين. وذلكم بالتأكيد سبب كاف لإكمال الحجة الأفلاطونية حول اللذات الكاذبة التي لم تستند (أي الحجة الأفلاطونية) إلا إلى شاغل الحفاظ على طاقة التلذذ والاستمتاع لدى الذات الإنسانية، أقول، إكمالها بالفكرة الأرسطية حول موضوعية معيارية للذوق السليم، والتي لن يكون لها أساس آخر سوى المعنى العام الذي يمكن أن نعطيه لأخلاقية ما هو خير، أو إذا شئنا لـ "طيبته" ليس أكثر.

سوسيولوجيا اللذات الصالحة

تبدو الرؤية "القديمة" للذّات الكاذبة التي تُستخلص من هذه الحواشي الفلسفية الصغيرة، للوهلة الأولى متناقضة تماماً مع التيار المتعي المعاصر، مثلما مع الميل الحديث إلى جعل الاختيار الفردي مقياساً لكل قيمة، بحيث يمكننا الاعتقاد بأن التطور الليبرالي للمجتمعات قد تجاوز هذه الرؤيا كلياً. هل لا يزال من الممكن أن يكون ثمة مكان لتقييم موضوعي للذّة داخل سياق مجتمع الحرية الجنسية، ورفض التابوات التي تقيد الجسد، والاستعمال العادي للمخدرات، أو التشجيع الدائم للنجاح الشخصي؟ وهل نتخيل ذاتاً حديثة، متحررة من القيود الدينية، توازن موضوعياً بين الحسنات والسيئات، بصدد اللذات الحقيقية، أو تقيّم الطابع الأخلاقي للذة حينما تكون معرضة لجاذبية متعة ممكنة؟

من غير المؤكد بأن الجواب عن هذه الأسئلة سيكون بالسلب الذي يمكن أن نتصوره حتى خارج الأوساط الدينية. ذلك أن موضوعة سلّم موضوعي

---

(60) Lafcadio dans *les Caves du Vatican.*

للذوق، وللملذات ليس غريباً حقاً عن السجالات الدائرة داخل المجتمعات الليبرالية الحديثة، بشأن الأخلاق، على الأخص، وبشأن السلوك الفردي في الحياة. والوجدان الأخلاقي السائد للعصر الليبرالي الجديد ليس، بالضرورة، بتلك اللامبالاة التي يبدو عليها بخصوص موضوعة اللذات الكاذبة. ونحن سنعثر بسهولة، داخل الرأي الاجتماعي العام، وعلى الأخص داخل تعبيره السينمائي[61]، نوعاً من النقد المضمر للملذات المستلبة أو الزائفة، أو المؤلمة، حتى لو ظل الحد بين الإشباع الأقصى وبين التدمير الذاتي، بين اللهو أو التعاقد الجنسي وبين العلاقة الوحشية، بين الاستمتاع الحر وبين الانحطاط الأخلاقي، ظل غائماً في الأغلب. وعلى غرار اليونانيين القدامى فإن على البشر الحديثين أيضاً أن يميزوا بين اللذات المقبولة واللذات الذميمة، ذلك لأنه ما من مجتمع يمكنه أن يعفي نفسه من اللجوء إلى تدرج معياري للملذات، ولن يكون ذلك إلا من أجل حماية المجتمع، والنظام العام.

من الصحيح أن القوانين في المجتمعات الليبرالية المعاصرة، مهما قيل عنها، متساهلة بالأحرى، ما دامت تسمح في الواقع بجميع اللذات تقريباً، ولا تحظر منها سوى القليل. فعلى الصعيد الجنسي مثلاً، كل شيء مسموح به ما عدا الميل الجنسي إلى الأطفال، والعنف، وبنحو أكثر حداثة، مضايقة الشريك، واصطياد الزبائن من المومسات. وخارج اللذات الجنسية ما من شيء ممنوع، ما خلا استعمال بعض أنواع المخدرات، والقمار ذاته الذي يطرح دائماً معضلة أخلاقية، منظم ومحمي من الدولة. وليس إلا منذ عهد قريب جرى تجريم العنف المعنوي في أماكن العمل ـ ولكن ليس داخل العائلات. من المؤكد أن القانون يحظر دائماً جميع اللذات التي يمكن أن تقترن بنشاطات جنائية، كاللذات على سبيل المثال التي يمكن أن توفرها السرقة والاحتيال والابتزاز، والقرصنة المعلوماتية، والقدح، وتدنيس المقدسات، وهوس الإحراق، والقتل، أو أكل اللحم البشري... ولكن ما هو محظور بداية، في

(61) كما في فيلم الأخوة كوين لـ Éric Rohmer ou de Kaurismaki.

هذه النشاطات ليس اللذة التي تثيرها، والتي ليست صغيرة أحياناً، وإنما الضرر الذي تلحقه بالنظام العام. والواقع، أنه لا يوجد في داخل المجتمعات الحديثة سوى استخدام بعض المخدرات (كالقنب الهندي، والكوكايين، والأفيون...) التي تبدو أنها قد تملصت من الترسيمة الليبرالية والوظيفية، لأن متعاطي المخدرات في المحصلة يؤذي نفسه، ولا يسبب إلا القليل من الأذى للمجتمع ـ وهو ما يمثل بالإضافة إلى ذلك إحدى الحجج التي يستخدمها خصوم تحريم المخدرات. غير أنه في هذه الحالة، فإن الاحتكار الطبي والصيدلي، والنتائج الجنائية المفترضة تهب لنجدة الأخلاق القمعية القديمة لتعوّق إلغاء عقوبة التعاطي. أما بخصوص حماية الأشخاص من أنفسهم فإن القانون يكتفي بعدم تسهيل مهمة أولئك الذين يمكن للملذات، كما يقال، "أن تلحق أذى خطيراً بصحتهم".

ولكن، حتى حينما يكون القانون بالغ التساهل بشأن المتع، فإن الحجة المعيارية التي يقوم عليها نادراً ما تكون خالية من شاغل أخلاقي. فالقانون في الواقع لا يكتفي بالقول بأن بعض الممارسات محرمة، ولكنه يقول أو يقصد بأن بعض الممارسات منفِّرة أو ضالة، وبكلام آخر، لم يكن ينبغي أن تمتع شخصاً طبيعياً أو لديه احترام لذاته وللآخرين. فالقانون على سبيل المثال، لا يكتفي بالقول بأنه ينبغي الابتعاد عن الميل الجنسي إلى القاصرين، وعن التعذيب، لأن هذه الممارسات مضرة بالمجتمع، حتى لو كانت مع ذلك "ممتعة" حقاً بالنسبة إلى البعض. والواقع أن القانون يرفض أيضاً، الطابع الممتع، جوهرياً، لبعض الموضوعات بالنسبة إلى كائنات إنسانية من النوع العامي، بحيث أن محلفاً عادياً في قضية اعتداءات على القاصرين، لو كان يفهم جيداً معنى القانون، فلا بد له من أن يشعر بالخجل من أن يثار جنسياً، إذا ما حدث له ذلك، للأسف، لدى عرض أفلام جنسية محظورة في المحكمة. والحال، فإن مثل هذا الموقف يوضح تماماً المعضلة القديمة للّذات الكاذبة، التي يمكن أن تكون بالغة الإمتاع، ولكنها مشروطة، ليس بالطابع الممتع للموضوع حقاً، وإنما بالاعتقاد الجوهري الخاطئ أو الشائن بذلك الطابع الممتع. من الصحيح أننا لو أجرينا

مقارنات جغرافية، أو تاريخية، نرى بأن ما يُعتبر منفراً وكريهاً من وجهة نظر القانون ليس متماثلاً في كل المجتمعات. فالعديد من المجتمعات، على سبيل المثال، لديها تصور عن الطفل القاصر يشجع الميل الجنسي إلى الأطفال ـ تلك هي الحالة ربما في مجتمعنا، الذي بتقديسه للطفولة، فهو يجعلها أيضاً كأندر الموضوعات الجنسية الانتهاكية. ثمة ممارسات مسموح بها ومتساهل معها داخل مجتمعاتنا، كالمثلية الجنسية والسادية، والزنى، والبغاء، بل وحتى الزنى بالمحارم (والذي لا يُلاحق مباشرة من القانون الفرنسي)، ولكنها محرمة في مجتمعات أخرى لأنها تُعتبر محفوفة بالمخاطر، وشاذة ومنفِّرة. غير أن هذه الفروق في تصور سلّم موضوعي للأذواق ربما تكون أكثر محدودية مما تبدو عليه، بالنسبة إلى الضرورة العامة لتعيين اللذات الصالحة، ليس فقط على الصعيد القانوني، بل وعلى الصعيد الأخلاقي أيضاً.

من جهة، فإن جميع الديانات التوحيدية الكبرى تتفق، في الواقع على تحريم بعض اللذات، كالزنى أو البغاء، باسم تصور جوهري وغائي للشخص الإنساني الذي ينبغي حماية قيمته الجوهرية، كإنسان. وحتى لو كانت بعض الديانات أقل تشدداً وقمعية بنحو واضح من الديانات الأخرى في تقييم اللذات، فإن الحكم الأخلاقي لا يرتكز فقط على تحريم بعض اللذات باسم ناموس أخلاقي موحى به، ولكنه يركز اهتمامه أيضاً على الرأي الباطني لذلك الشخص الذي ينغمس في اللذات المحرمة. ذلك لأننا لا نلوم ببساطة الآثم على فعل ما كان ينبغي ألّا يفعله، ولكننا نلومه أيضاً على رأيه الباطني الخاطئ في قيمة ما يفعله. هذا يعني أيضاً أن إشكالية اللذات الكاذبة، الكامنة داخل سلّم موضوعي للأذواق والميول، هي التي تفيد في تعزيز المحرمات والنواهي الدينية التقليدية. ولكن من جهة أخرى، فإن هذه الإشكالية ذاتها يمكن أن تفيد أيضاً في الاعتراض على المحرمات إياها، لأن تقييم حقيقة لذة من اللذات لا يتوقف على الشكل الخارجي للاستمتاع بها، بل لا بد أيضاً من الأخذ بالحسبان الحكم الداخلي للشخص المستمتع، وهكذا يمكن دائماً إعادة فحص المحرمات الموجودة من جهة قيمتها الأخلاقية. وذلكم هو كل معنى النقد

الليبرالي لـ "النظام الأخلاقي" الذي لا يمكنه، أمام الرأي العام الذي يسعى إلى كسبه، إلا أن يؤكد على أخلاقيته الخاصة، وليس على استخفافه أو كلبيته. ومثل هذا الوضع الذي هو، في آن معاً نقد للنظام الأخلاقي، ومع ذلك، فهو يمثل كل ما هو أعظم أخلاقية، أقول، إن مثل هذا الوضع حاسم وأساسي لتقديم تبرير مقنع للمطالب الليبرالية بشأن اللذات. فهو يقود مثلاً إلى التأكيد بأن أشكال الاستمتاع الجنسي يمكن أن تكون أشكالاً هراطقية كلياً وأن تظل حقيقية في الوقت ذاته، من وجهة نظر الاحترام المتبادل للأشخاص الذين ينغمسون فيها، وأن أشكالاً أكثر اصطلاحية للذات يمكن، على العكس أن تتناقض مع مبدأ الاحترام المتبادل ـ مثلما على سبيل المثال، حينما يكون هناك خداع في حقيقة الرغبة أو المحبة. يشدد النقد الليبرالي للنظام الأخلاقي، على هذا النحو على أن هذه الممارسة أو تلك، بوصفها كذلك، ليست هي التي ستكون كاذبة أو مشينة، وإنما فقط العلاقة الذاتية التي تقوم بين موضوع الرغبة وبين الذات الراغبة. وهذا النقد، ليس أكثر من القانون، لا يمكنه أن ينفي بأن تلك العلاقة خاضعة لتراتب جمالي وأخلاقي معيّن، تسعى المفاهيم الحديثة عن الكرامة وعن احترام الشخص الإنساني إلى معاينة موضوعيته، منجزاً على هذا الصعيد نفس العمل الذي كانت تضطلع به التابوات الجنسية، دامجاً جوانب التقدم التي أنجزتها الحضارة الأخلاقية بالديانات وانتقاداتها.

ليس هناك من داع إذن للاندهاش بأن هذه هي، في النهاية، الأخلاق العلمانية السائدة التي تبدو اليوم الأشد حساسية لمشكلة اللذات الكاذبة، ما دام أنها لا تمتلك إطاراً آخر لمحاكمة ما هو خير وما هو شر سوى التجربة الأخلاقية العادية التي يشكلها الوضع القانوني والتفكير الحضاري. وهكذا فإن قسماً لا يستهان به من الأشخاص الراشدين في مجتمعنا، مهما كانت ديانتهم، تساورهم بعض الوساوس إزاء الانغماس في بعض الملذات، كالإسراف مثلاً في تعاطي المخدرات، أو الجنسية الجماعية، كي يتحاشوا ربما الرغبات التي تخلّف الكثير من الآلام الممضة، ولكن لكي يتحاشوا أيضاً الخيبات واحتقار الذات التي يمكن أن ترافق بعض اللذات. وهذه الوساوس ليست كافية دائماً

لتحاشي الانتقال إلى الفعل، ولكن الحقيقة أن الإحساس العام باللذات ليس غافلاً، بل إنه على العكس حذر ومتيقظ، لقيمتها الممتعة جوهرياً. تلك هي الحالة على سبيل المثال، حينما يواجه شخص مغامرة جنسية ممكنة فيتساءل "هل يستحق هذا المخاطرة حقاً"، أو حينما يسعى إلى تمييز الحد الذي يمكن أن يسمح له أن يقبل أو لا يقبل الدخول في علاقة جنسية خاصة، وهذا الاحتراس يظهر بوجه خاص داخل نصائح الحب بين الأصدقاء والرفاق الخلصاء، أو في ظواهر الشهرة والصيت ـ حيث تكون المسافة بين الناصح وبين موضوع الرغبة شرطاً ملائماً للحكم المعقول. وحينما تستسلم ذات، رغم كل شيء للذات كاذبة أو مشبوهة، وهي القصة الأزلية للأغنيات الصغيرة، ولقصص المحطات، فهي تعلم غالباً المخاطر التي تُقدم عليها بالقياس إلى القيمة الممتعة بنحو جوهري للأشياء، والتي يظل نموذجها المثالي محفوظاً بواسطة فن الإيقونات الحديث حول تناغم العشاق، وحول الحياة السعيدة للجسد وللروح.

إن الحرص على الذات، العزيز جداً لدى ميشيل فوكو ولدى أفلاطون هو بالتأكيد عامل وقاية مهم، وعلى الأخص في حالة الممارسات الجنسية أو الغذائية التي تجازف بإحداث الأمراض والآلام النفسية. ولكن الحرص على الآخر هو أيضاً عنصر لتشخيص ما يكون ممتعاً حقاً، لأنه يشكل جزءاً من اللذة التي نحصل عليها مع الآخر، وهو يشرط الاحترام الذي يمكن أن نوليه لذواتنا. يبدو أن هناك عملياً أخلاقاً حديثة، ودنيوية للذة واسعة الانتشار، ومقيَّمة تقييماً عالياً، إن لم تكن دائماً تنال التقدير، تحدد سلماً موضوعياً للأذواق يقوم على دمج مفاهيم الاستقلالية والعدالة أو احترام الذات. ولا يعني هذا أخلاقاً، وأخلاقاً كبيرة وثيقة المعرفة بالخير، أو بالواجب أو بالغايات، بل بما أسميه "أخلاقاً صغيرة" تبدو بوجه خاص منشغلة بتجنيب الذات أو تجنيب شخص آخر الانحطاط الجسدي والأخلاقي الذي يمكن أن ينتج عن أفعال مدمرة للذات أو شائنة، وتسعى، على العكس من ذلك، إلى تشجيع الاستقلال، أو مجرد عدم امتثال الذوات. هذه الأخلاق الصغيرة العامة والدنيوية تعمل على الأقل، عمل نموذج مثالي للفعل، حتى لو عورضت بنحو مضطرد، بنموذج مضاد،

تعرضه مثلاً أفلام حول خيبة الحب، أو حول الانحطاط الإدماني. وهذه الأخلاق الصغيرة ليست بالضرورة فعالة جداً، ولكنها تظل، مع ذلك لازمة للوضع الحديث للمواطن، الذي يفرض على كل فرد أن يحافظ على مركزه اللائق داخل المجتمع، ولهذا فإن هذه الأخلاق الصغيرة تتجلى بوضوح شديد لدى العمال الاجتماعيين المواجَهين بتجربة الفقر أو الانحطاط، أو لدى أعضاء الجمعيات التي تهتم بالمدمنين على المخدرات والذين لكونهم متيقظين، بحكم وظيفتهم، لكل ما يمكن أن يشوّه الحكم تجاه السعي إلى اللذة، أو تجاه تجنب الألم، فهم منشغلون قبل كل شيء بـ"الحد من المخاطرات"[62]، وبتشجيع الاستقلال العملي، حتى في وضع التبعية.

وبنحو أعم، فإن العديد من الأشخاص سيحكمون بملء إرادتهم، بأن هناك شيئاً زائفاً داخل لذة مستَلَبة، أي شيئاً ترعاه "قوى خارجية" تؤثر على الجزء الأقل جدارة بالاحترام في حساسية شخص من الأشخاص، من أجل غايات تجارية مثلاً، أو دعاية ايديولوجية. كذلك، فبعيداً عن الألعاب الجنسية، والاتفاقات حولها بين الشركاء والتي تبهّر الحياة الحميمة، فإن لذة مازوشية، تُعتبر كاذبة، إذا ما تجاوزت ذلك الإطار التعاقدي بين الشريكين، وسببت تدميراً جسدياً أو أخلاقياً للشخص المستمتع، أو أيضاً لذة سادية، أو مهينة، تتجاوز إطار اللعب المتبادل المقبول والمطلوب، لكي لا تتبدد أو تتلاشى، أو تتحول إلى ألم للآخر. ونحن لسنا بحاجة، على هذا النحو إلى دروس مصطنعة بالأخلاق لكي نربط بعض اللذات التدميرية أو المشينة بإخفاق العقلانية الأخلاقية، أو لكي نسلّم معاً، أو بنحو مستقل بسلّم تراتبي موضوعي للذات، والنقطة السابقة تؤكدها، كما يبدو نتائج مختلف البحوث حول القيم التي تشدد، بنحو مطرد على معنى أخلاقي للحدود، يتشاطره الرأي العام السائد على نطاق واسع[63]. وهو يتطابق، على أي حال، مع تقييم سلبي يبدو ملازماً،

(62) voir: M. SANCHEZ (éd.), *Dans l'intimité des drogues.*

(63) voir: R. BOUDON, *Déclin de la morale? déclin des valeurs?*

مفهومياً، لبعض تعريفات أو أوصاف الأذواق واللذات، التي تعطي القائمة التالية لمحة عنها:

(آ) الاستسلام للحماس الشديد بسبب إشاعات أو وشايات.
التصرف تحت تأثير هياج عاطفة طائفية أو دينية.
الانغماس في التلصص على المشاهد الجنسية المثيرة.

(م) الاستسلام للإدمان على القمار أو المخدرات.
تفصيل الشريك غير المخلص أو الشديد القسوة.
الاستسلام للشريك المهووس بتعذيب شريكه.

(س) التركيز على نقاط ضعف الآخرين.
تفضيل الانفعالات المؤلمة للشركاء.
الاستبسال أمام عدو عاجز عن الدفاع.

تتناول مختلف هذه الأوصاف، في الواقع ثلاثة أنماط من العلاقات الكاذبة أو المشبوهة في موضوع اللذة: النمط المستَلب بالنسبة إلى المجموعة آ، والنمط المازوشي بالنسبة إلى المجموعة م، والنمط السادي بالنسبة إلى المجموعة س. ما من شخص يشك بالتأكيد بأن هذه العلاقات يمكن أن تخلق لذَّات حقيقية بمعنى أنها علاقات واقعية وفعالة ـ يكفي التفكير مثلاً باستغلال التلصص عبر الصور المبثوثة بآلات البث ـ ولكن أياً كان المستوى الفعلي لتنفيذ هذه اللذات داخل مجتمع محدد فلن يصعب علينا القول بأنها مشوهة وساقطة، نظراً إلى الانحطاطات والإذلالات التي يمكن أن تسببها للآخرين أو للذات. وليس بمقدورنا القول، مع ذلك، بأن جميع اللذات القائمة السابقة فاسدة أخلاقياً: من المؤكد أنها كذلك في حالة اللذة السادية، في حين أن اللذة المستَلبة أو المازوشية يمكن أن توصف بسهولة بأنها لذة تعيسة أكثر مما هي لذة فاسدة، غير أننا نرتكب خطأً في مثل هذه الحالات حين نستمتع بهذه اللذات على النحو الذي نجازف فيه بالإساءة إلى استمرارية اللذة، أو إلى الاحترام المتبادل. لهذا فإن ذوق الأشخاص الذين يمكن أن يفضلوا، ليس فقط

عملياً، بل ومن حيث المبدأ، اللذات الواردة في القائمة السابقة، لن يُعتبر جزءاً من النوع الأكثر عمومية أو الأكثر شيوعاً، وذلك لأسباب تبدو خاصة بتاريخ الحضارات الإنسانية.

وصفوة القول أنه، حتى لو كانت اللذات خاصة بطبائع أو بأمزجة أولئك الذين يحسون بها، فلن يكون هناك كبير معنى في محاكمة اللذات الإنسانية دون افتراض سلم موضوعي تراتبي لذوقها، بوصفها إنسانية، وافتراض نوع من قيمة ممتعة، موضوعية أو حقيقية للموضوعات التي تمدّنا باللذة. إن مثل هذه المحاكمة هي معيارية بالتأكيد، ولكن يبدو من الصعب تطبيقها، إذ ليس بمقدورنا حل هذه المسائل، بما في ذلك، الاكتفاء بموقف نقدي، دون افتراض محاكمة مصاحبة للشعور باللذة، على غرار بيان مضمر، على سبيل المثال، من نمط: X "هي لذة جيدة"، ودون أن نفترض أيضاً بأن هذه المحاكمة يمكن أن تكون صحيحة أو زائفة، مبرَّرة، أو غير مبررة بحسب طبيعة الموضوع الذي يثير اللذة. وهكذا فلن يكون بمقدورنا تصور أي تنظيم اجتماعي للملذات دون افتراض مسبق لسلَّم تراتبي موضوعي للذوق، مستند إلى قيمة ممتعة لموضوعات اللذة التي تحددها، بوجه خاص، معايير الحماية الذاتية والاحترام المتبادل .

أما على الصعيد الفردي فإن معضلة ذات أخلاقية تتمثل دائماً في قدرتها على الانتخاب من بين جميع اللذات تلك التي يمكن أن تحس بها أو تشتهيها، إذ ليست جميعها صالحة بالتساوي. والحال، فمثلما يعلم كل منا، فإن الكائنات الإنسانية عاجزة عن القيام أحياناً بهذا الانتخاب، إما لأنها تعتبر ملذات فاسدة على أنها لذات صالحة، وتخطئ على هذا النحو في موضوع لذتها، وإما لأنها تطارد، رغم كل شيء، لذات فاسدة أو تعيسة رغم أنها تعرفها كذلك. في الحالة الأولى، تكون هذه الذوات خبيثة، كما يقول سقراط، أو تعيسة بطريقة لاإرادية، ما دامت لا تعرف بأن الخير الذي تسعى إليه ليس خيراً، وفي الحالة الثانية، فإن الوضع مختلف، ما دامت تعرف أو يمكنها أن تعرف بأن الخير الذي تسعى إليه ليس خيراً. إن هذه الإمكانية للوقوع في الخطأ اللاإرادي،

ولكن على الأخص، إمكانية الانحراف الإرادي، بنحو ظاهر عما يكون الأفضل، هي التي تفسر بنحو أفضل، من دون شك، تحفظات الأخلاق المدنية العادية على بعض اللذات، حتى لو أمكن أن يكون لهذه التحفظات تعبيرات ثقافية أو مذهبية مختلفة أو متناقضة، وهذه الإمكانية هي التي تكون موضع خلاف داخل ظواهر العقل الأسير (captive) الذي سنلتفت نحوه الآن.

الفصل العاشر

العقل الأسير

ليست مسألة اختيار اللذات، في الواقع، سوى جانب من مسألة أشد اتساعاً، تتعلق بقدرة الذات على التوفيق بين أفضل أحكامها العقلانية، وبين ميلها الطبيعي أو الثقافي إلى الملذات، ولكن أيضاً إلى الغضب، أو إلى الاندفاع، أو إلى الاستخفاف، أو إلى العناد الخاطئ. وإذا كانت الرغبة والتلقائية العملية تخضعان كلياً للمحاكمة العقلانية، فإن المسألة السابقة لن تُطرح، لأن المحاكمة العقلانية ليست على النحو الذي توازن فيه بين جميع الدوافع الجاهزة لكي تختار أفضلها. ولكن بما أن أفضل الدوافع ليست دائماً، وبنحو ظاهر، هي التي يجري اختيارها من الفعل الإنساني، فمن الممكن الافتراض أن الرغبة وإشباعها لا يرتبطان، بنحو رئيسي، أو لا يرتبطان فقط بالمحاكمة العقلانية المفهومة من زاوية غلبة المحاكمة الأفضل، بل يرتبطان، بالأحرى، بدمج الميول أو الدوافع العضوية بسلاسل عقلانية، أكثر أو أقل روتينية، وآلية، وغير مترابطة على الأخص بعضها مع البعض الآخر، تشكل عادة الفعل الإنساني. فإذا كان هذا الافتراض صحيحاً، فمن المهم قبل كل شيء أن نفهم لماذا تستطيع التأملية الانعكاسية العقلانية أن تمارس تأثيرها على الاندفاعات أو على النزوات التي تظهر، ليس كمجرد ضغط من رغبة بيولوجية

يصعب كبحها، بل كحركة من الجسد، مهذبة بنحو رفيع، أو مبنية من سلاسل عقلانية ليست مترابطة، عقلانياً، فيما بينها.

وهذه السلاسل العقلانية التي تتجلى الحركة العضوية للجسد عبرها، تتطابق في جزء كبير منها مع ما يسميه المحللون النفسيون والبنيويون بالميدان "الرمزي" في مقابل المضامين التي تنتج عن، أو ترتبط فيما بينها عبر خطاب عقلاني مترابط. والحال، فإن الرغبة الإنسانية، بوصفها دمجاً عضوياً لسلاسل عقلانية مترابطة، بطريقة "رمزية" ولكنها ليست عقلانية بالضرورة، بالمعنى القوي للكلمة، لا تملك أي فرصة لأن تكون مستقلة، بالمعنى الديكارتي أو الكانطي للحرية الإنسانية التي تفرض قانونها على حركات الأهواء وعلى حركات الجسد. ولكنها على العكس من ذلك، تابعة بنحو جذري، وهذا الطابع التبعي للرغبة يمتد إلى تحققها عبر الفعل الإنساني، والذي يكون تابعاً أيضاً إلى حد بعيد. غير أن هذا لا يعني على صعيد تبعية الرغبة هذه بأن من غير الممكن ظهور استقلالية تأملية انعكاسية، أقل طموحاً وقوة من الاستقلالية التي تمجدها الأخلاق التقليدية، ولكنها قادرة، رغم كل شيء، على ألّا تقطع نهائياً الصلة التي يمكن أن توجد بين الرغبة الإنسانية وبين الأفضل، المتصور من وجهة النظر الأخلاقية، ذلكم على كل حال ما أريد أن أتابعه في هذا الفصل، مستنداً، بداية، إلى النظرية الأرسطية حول الإسراف، أو حول ضعف الإرادة والتي لاقت صدى واسعاً داخل فلسفة الفعل، في نهاية القرن العشرين[1]، لأنها قدمت في الواقع، كافة المقومات الضرورية لتفكير جديد، يدمج النقد النيتشوي والحرية ضمن شروط استقلالية أخلاقية وسياسية للفعل.

الإسراف والمجون

يتميز الوضع الناجم عن نظرية اللذة، التي وردت في المقاطع المتعلقة بـ الأخلاق لنيقوماوس، بتفرع ثنائي بالغ الوضوح بين اللذات الفاصلة واللذات

(1) voir: R. OGIEN, *La Faiblesse de la volonté.*

الفاسدة. والحال، إذا ما ركزنا النظر على بداية الكتاب السابع المخصص لما يمكن أن نسميه مشكلة الإسراف في الملذات (الشره، الشبق)، نرى، في الحال بأن الوضع بالنسبة إلى أرسطو ليس بنفس الوضوح الذي وصفته، حين تحدثت على الأخص عن إمكانية وجود عالمين أخلاقيين اثنين، أو طابعين أخلاقيين اثنين لا يتصل أحدهما بالآخر. لأن التناقض بين اللذات الصالحة واللذات الفاسدة الذي يتطابق مع نمطين من أنماط الميول أو الطبائع لا يستبعد كما يبدو، اتصالاً بين الميلين المتناقضين في داخل الذات الأخلاقية. وهكذا فإن التناقض بين الطبائع الأخلاقية ليس خارجياً صرفاً، ولكن يمكنه على العكس أن ينفذ إلى الوجدان الأخلاقي لكل فرد.

هذه الثنائية أو هذا "الانقسام الروحي"[2]، للذات الفاعلة، والذي ليس له أي أثر لدى أفلاطون، يظهر للعيان منذ بداية الكتاب السابع، وحينما نسترجع التحليل السقراطي للشهواني الذي يسعى وراء اللذات الكاذبة، لأن لديه اعتقاد خاطئ حول موضوع لذاته، لا يسعنا إلا أن ندهش للتناقض بينه وبين التحليل الأرسطي للمسرف في اللذات، دعك عن التحليل الفرويدي الحديث. والواقع أن لدى المسرف، دراية من حيث المبدأ، وهو يعلم إذن، أو يعتقد على الأقل أنه يعلم ما هو ممتع حقاً، غير أنه يجري، رغم كل شيء وراء اللذات الكاذبة، أو على الأقل وراء اللذات التي يراها هو ذاته كاذبة. وفي حين أن الشهواني السقراطي لا يتردد في وضع اعتقاده الخاطئ موضع الممارسة، فإن المسرف الأرسطي (الشره، الشبق) يتجنب الاستخدام الفعال لمعرفته الصحيحة، بسبب اندفاعيته، بنحو أساسي، أو بسبب ضعفه أمام شهواته.

هذا الإخفاق العملي للمسرف ليس دونما علاقة بالموقف السقراطي من الخطأ العملي، ما دام المسرف، في الواقع يرتكب هو أيضاً الخطأ بطريقة معينة. ولكن خلافاً للشهواني السقراطي الذي لا يعتقد بأنه يخطئ، فإن المسرف الأرسطي يعلم بأنه يرتكب الخطأ. وسيكون الماجن الأرسطي، بالأحرى، ذلك

(2) Suivant l'expression de D. DAVIDSON, «Duperie et division» (1985).

الذي يختار الاستسلام لشهواته، هو الأقرب إلى الشهواني السقراطي، لأن يقينه يتطابق مع فعله[3]، سوى أن يقينه، في هذه الحالة لا ينتج عن خطأ عرضي، ولكنه إرادي بالأحرى[4]. وهو ما يجعل الماجن في النهاية، برأي أرسطو، أسوأ من المسرف[5]، تلكم إذن باختصار المقومات الأساسية للمعضلة الأرسطية المتعلقة بالإسراف في الملذات، وما يترتب عليها من الفسق. والمعنى الشائع لهاتين الكلمتين متقارب جداً مع ذلك، فالمسرف هو ذلك الذي تنقصه القوة، ولا يكون سيد نفسه والماجن (أو الفاسق) هو ذلك الذي ينقصه النظام، والذي يكون مسرفاً أيضاً[6]. ولكن الإسراف بالنسبة إلى أرسطو متميز عن المجون.

داخل الحركة الأولى للكتاب السابع كانت استراتيجية أرسطو هي التدقيق في عدد من الآراء التي عرضها كآراء عامة، ولكنها في الواقع، آراؤه هو. غير أن هذه الموضوعات تصطدم بتناقضات داخلية (apories) ليس لبعضها سوى أهمية ضئيلة، على غرار الفكرة القائلة على سبيل المثال بأن الجنون المرتبط بالإسراف والذي يدفع إلى انجاز عكس ما ينبغي فعله، سيكون فضيلة[7]. والحال، فإن الإسراف، بوصفه حالة توصف بأنها تقارب الجنون، أو النوم أو الثمل، سيبدو من العبث معارضته بحالة طبيعية هي حالة الجنون[8]. والواقع، فإن التناقض الأول والخامس هما اللذان يطرحان المعضلة الأكثر حدة لأنهما يتعلقان مباشرة، الأول بالطابع الإدراكي للإسراف، والخامس بالطابع الأخلاقي للإسراف.

ينشأ التناقض الأول من الموضوعة السقراطية، داخل البروتاغوراس، والتي

---

(3) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* 1146 a31.

(4) Ou intentionnelle, suivant le commentaire de E. ANSCOMBE, *«Thought and Action in Aristotle»*.

(5) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* 1150 b32.

(6) ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics,* trad. angl. D. Ross.

(7) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* 1146 a23.

(8) المرجع السابق، 1147 a16.

بحسبها فإن أحداً من الناس لا يستطيع أن يتصرف عكس قراره الأفضل، وهو ما يدفع منطقياً إلى استخلاص أن الإسراف لا يمكن أن يوجد[9]، مادام يتحدد بدقة بواقع كونه يتصرف عكس القرار الأفضل.

والحال، فإن هذه الموضوعة، بحسب أرسطو، مناقضة للوقائع بكل وضوح[10]، لأن من البديهي، برأيه، أن الإسراف موجود، وبعبارة أخرى، فإن من الممكن تماماً بالنسبة إلى أي شخص أن يتصرف بعكس قراره الأفضل، وهو يعلم بأنه ما كان ينبغي له أن يتصرف على هذا النحو. من البديهي إذن، برأي أرسطو، أن اعتقاد المسرف هو يقين جازم، وليس اعتقاداً واهياً أو غامضاً، حتى لو لم يكن هذا اليقين بالضرورة عن علم ودراية[11]، وأن المسرف ليس إنساناً محترساً، بمعنى الحكمة العملية. ومن أجل حل ما بدا لأرسطو إذن كتناقض منطقي بين وجود يقين جازم لدى الفاعل، أو وجود علم وبين تعليق هذا اليقين وهذا العلم لحظة الفعل، يبدأ أرسطو بالتشديد على المعنى المزدوج لامتلاك العلم: يمكن للمرء امتلاكه، يقول أرسطو، مع استخدامه أو مع عدم استخدامه[12]. وبكلام آخر، فإن العلم يمكن أن يكون علماً بالقوة أو علماً بالفعل، والحال، فإن المعضلة المنطقية التي يثيرها الإسراف تنتج فقط عن التناقض بين تعريف الإسراف كعدم استخدام للعلم، وبين الاستخدام الفعال للعلم. ومثل هذا الالتقاء متعذر منطقياً بكل بساطة. ولكن إذا كان هناك فقط امتلاك لعلم غير مستخدم، فلن يعود هناك تناقض حينئذ. وبقول آخر، فإن المعضلة المنطقية ليست هي القيام بعمل سيئ حين يكون لدى الفاعل علم لا يستخدمه (كأن يعتقد المرء غالباً على سبيل المثال بأن المخدرات خطيرة ويتعاطاها مع ذلك). ولكن المعضلة تكمن في أن يقوم الفاعل بعمل سيئ حينما يكون لديه علم يستخدمه (كأن يتعاطى المخدرات

(9) المرجع السابق، 1145 b22.
(10) المرجع السابق، 1145 b28.
(11) المرجع السابق، 1145 b36.
(12) المرجع السابق، 1146 b31.

مثلاً، لأنه يعلم بأنها خطرة). وإذا أفلحنا في إثبات أن العلم الذي يمتلكه المسرف لا يستخدمه بكل بساطة (مثلما، على سبيل المثال، ألّا يعود يفكر في خطر المخدرات فيما هو يتعاطاها). فلن يكون هناك تناقض على الإطلاق، تلكم هي، كما اعتقد، النقطة المركزية للحجة الأرسطية حول الإسراف.

ولكي يصوغ أرسطو برهانه، يشرع في البداية بسلسلة من العمليات المنطقية معقدة بعض التعقيد. فعلى سبيل المثال، إذا استخدام المسرف، خلال محاكمته العملية، المقدمة المنطقية الكلِّية، وليس المقدمة المنطقية الخاصة[13]، فلا يمكن القول بأنه يستخدم علمه، ما دامت محاكمته لم تتوصل إلى المقدمة المنطقية الخاصة (كأن يعتقد الفاعل، مثلاً بأن المخدرات خطيرة، ولكنه لا يتوصل إلى الحكم بأنها خطيرة). وبالعكس، إذا لم يستخدم الفاعل، خلال محاكمته العملية الحد الكلّي إلا داخل مقدمة برهانية واحدة، دون أن يربطها بمقدمات برهانية أخرى ـ بحسب مثال أرسطو: "هذا الطعام هو من هذا الموضوع"، أو بحسب مثالي أنا: "هذا المنتج هو مخدر" ـ فيمكن أيضاً التخلص من التناقض لأن الاستخدام المنفرد لحد كلّي لا يضمن العلم[14]. وبنحو أكثر حسية، فإن ما يحدث للمسرف، هو أنه لا يملك من العلم أكثر مما يملك الإنسان النائم أو المجنون أو الذي أثملته الخمرة[15]. فلدى مواجهته لوقائع خاصة يكون إدراكه الحسي هو المهيمن، والرأي الذي يستبد به هو ذلك الرأي الذي يستند إلى شهوته، وليس الرأي الذي يختار القاعدة القويمة. فعلى سبيل المثال، إذا أظهرت المحاكمة العملية حدين أكبرين في القياس يمكن أن يدخلا في تناقض[16]، مثلما، على سبيل المثال: الأشياء اللذيذة مضرة، و الأشياء اللذيذة ممتعة (أو بحسب مثالي السابق: المخدرات خطرة و: المخدرات ممتعة) فإن المحاكمة التي تتغلب، هي تلك التي يكون فيها الحد

(13) المرجع السابق، 1147 a2.
(14) المرجع السابق، 1147 a.
(15) المرجع السابق، 1147 a15.
(16) المرجع السابق، 1147 a32.

الأكبر أقرب إلى الإدراك الحسي المباشر، الذي تقوده وتوجهه الشهوة (لذة الأشياء اللذيذة، أو لذة المخدرات). لقد أمكن لأرسطو إذن أن يستنتج بأنه، لدى المسرف، فإن العلم الصحيح ليس هو الذي يُستخدم، بل اعتقاد موجّه من المعرفة الحسية[17]. وهو ما يبدو بأنه يعيده، مثلما لاحظ هو ذاته، إلى الموضوعة السقراطية التي تنفي بأن الشهوة يمكن أن تتغلب بوجود العلم[18]. غير أن الفرق الجوهري يكمن في أن سقراط لم يفترض بأن لدى المسرف معرفة صحيحة، أو يقيناً جازماً، في حين أن أرسطو يطرح هذا الافتراض (الفاعل يعلم جيداً أخطار المخدرات).

نحن نرى إذن بأن المعضلة المطروحة هنا من قبل أرسطو والتي هي معضلة الإسراف، تتعلق بوجه الحصر بكائنات قادرة على أن تقدم، عبر التفكير، بنية افتراضية أو منطقية لفعلها. لهذا فإن الحيوانات لا يمكنها أن تكون مسرفة، لأنها لا تملك حكماً حول الكليات[19]. على العكس من ذلك، فإن الفعل الإنساني قادر على أن يتبع منهجاً، رغم أن هذا المنهج يمكن أن يكون مغلوطاً بنحو عرضي. ذلكم ما يحدث، تحديداً، في حالة المسرف الذي "يكون اعتقاده مناقضاً للمنهج القويم، ليس في ذاته ولكن بنحو عرضي فقط، لأن الشهوة هي المناقضة فقط وليس الاعتقاد"[20]. وبعبارة أخرى، فإن الشهوة تستدعي إلى ذهن المسرف اعتقاداً يحيد بالمسرف تقريباً عن قيمة الحقيقة، حين يراهن على الطابع اللاذ لهذا الشيء أو ذاك لكي يتناقض مع القاعدة القويمة. هكذا إذن فإن المقصود هنا هو الخطأ العملي، إلا إذا كان الخطأ كما يراه أرسطو ليس له على الإطلاق نفس المشاركة في معنى وبراءة الخطأ كما يراه سقراط. سيسمح التناقض الخامس بالإضافة إلى ذلك بتوضيح ذلك البعد الأخلاقي، حين يفترض بأن المسرف لا يكون لديه يقين بأن عليه أن يفعل ما يفعله، ولكن فعله، مع

(17) المرجع السابق، 1147 b19.
(18) المرجع السابق، 1147 b15.
(19) المرجع السابق، 1147 b3.
(20) المرجع السابق، 1147 b1.

ذلك يمكن أن يكون أسوأ من الفاسق الذي يتصرف بيقين، لأن الفاسق يمكن أن يكون مقتنعاً بأنه يرتكب خطأً، في حين أن المسرف يكون مخطئاً فعلاً[21]، غير أن أرسطو يرفض هذا التناقض مؤكداً بأن الفاسق أسوأ من المسرف، الذي يصعب شفاؤه لأن الفساد لدى الفاسق مرض دائم في حين أن الفساد لدى المسرف مرض متقطع فقط[22]، وهو يستند إلى طبيعة أفضل، فمن الممكن إذن أن يكون قابلاً للشفاء[23].

غير أن أرسطو يبدو متردداً إزاء الطابع الفاسد أو غير الفاسد للإسراف "على هذا النحو فإن الإسراف لا يكون رذيلة، يقول أرسطو، على سبيل المثال، هذا ما يتضح لنا" ولكنه يضيف "على الرغم من أنه ربما يكون كذلك بمعنى من المعاني"[24]. ويقول أيضاً بأن الإسراف، بحصر المعنى، ذلك الذي يرتبط بالإفراط في الشهوات هو رذيلة بمعنى من المعاني[25]، في حين أن الإسراف الذي يرتبط بالغضب يستحق لوماً أقل، لأن الغضب يستجيب أكثر إلى العقل[26]. والواقع أن أسباب تردد أرسطو حول فساد المسرف ترتبط على الأخص، بمستوى الشعور الذي يمكن أن يكون لدى الفاعل تجاه فعله السيئ ـ خلافاً للفاسق الذي يُفترض أن يكون الفساد لديه لا شعورياً[27]. ذلك أن المستوى المنخفض للشعور هو الذي يدفع المسرف بسبب شهوته إلى الاقتراب من الرذيلة، في حين أن المسرف الذي لا يكون مسرفاً إلا بسبب الغضب يفترض أن لديه شعوراً قوياً بالقاعدة القويمة التي تتشوه ببساطة من جراء

(21) المرجع السابق، 1146 a31.
(22) المرجع السابق، 1150 b32.
(23) المرجع السابق، 1151 a12.
(24) المرجع السابق، 1148 a2, 1151 a5.
(25) المرجع السابق، 1149 b19.
(26) المرجع السابق، 1149 b1.
(27) المرجع السابق، 1150 b35.

الغضب. هذا التحليل المترابط مع فكرة أن الإسراف بالمعنى الدقيق يستبعد الحيوانية، والحالات المرضية[28]، يؤكد، كما يبدو بأن هذه الحالات، وحالات الحيوانات التي ليس لديها شعور بذاتها تعبر عن مستوى عال جداً من الفساد. غير أن المعضلة التي يطرحها أرسطو، هي في الواقع معضلة الفساد على الصعيد الإنساني لدى الأشخاص الذين يكون بمقدورهم معرفة النهج القويم، ومع ذلك يبتعدون عنه. وهكذا فإن الفساد ينتج فقط لدى أرسطو، عن غياب الشعور أو من غياب إدراكي يمكن افتقاده كلياً لدى الحيوانات، وحتى لدى المجانين ولكنه ليس كذلك على الإطلاق لدى البشر من النمط العام، ماداموا يملكون إمكانية معرفة النهج السليم، ولا يقيمون له وزناً. ذلك هو كما يبدو، مكمن الخلاف الرئيسي مع التحليل السقراطي، الذي يقوم هو أيضاً على غياب إدراكي، ولكنه يغفل ببساطة، برأي أرسطو، أن يأخذ باعتباره الطابع الجاهز للحكم لدى جميع البشر.

الخضوع للرغبة العقلانية

شهدت النظرية الأرسطية حول الإسراف التي جئنا على ذكرها، انبعاثاً جديداً في نهاية القرن العشرين بفضل الإسهام الفلسفي لدونالد دافيدسون الذي تساءل، داخل نص مشهور[29]، كيف يتم التوفيق بين ثلاث موضوعات متناقضة في الظاهر: الحرية التي تملكها الذات بأن تفعل عن قصد ما ترغب به، ثم تبعية رغبتها لحكمها الأفضل، وأخيراً، وجود الأفعال التي توصف بالمتطرفة، أي التي هي نقيض حكمها الأفضل[30]، أو الأفعال المسرفة. يتكون الحل الذي قدمه دافيدسون من ملاحظة أن المحاكمة العملية لا تقوم على شروط كلية

(28) المرجع السابق، 1149 a16.

(29) D.DAVIDSON, *«Comment la faiblesse de la volonté est- elle possible»*, (1969).

(30) المرجع السابق، ص39-40.

تسمح بالاستدلال مباشرة على النتيجة المنطقية (مثلاً: الكذب محرم، هذا كذب. إذن أنا لا أكذب، أو وفقاً للمثال الذي أوردته سابقاً: المخدرات ممنوعة. هذا مخدر، إذن فأنا لا أتعاطاه)، ولكنها تقوم على علاقات، توصف بأنها تقيم تعارضاً، بين جمل تُقارن قيمتها بالتبادل، (فمثلاً: يفسق، ويمتنع عن الفسق[31]، أو: يتعاطى المخدر، أو لا يتعاطاه). والحال، فإن هذه المحاكمة "العقلانية" التي يصدر عنها الحكم الأفضل، لا تغدو محاكمة عملية إلا إذا أصبحت أيضاً غير مشروطة، أي حينما تتوقف على بعض المبررات (مثلاً: تعاطي المخدر هو لذة، حاجة، إلخ) ولكن بما أن حكماً مطلقاً غير مشروط، فقط، وليس حكماً علائقياً هو الذي يعلل الفعل، فليس من الممكن الدخول، إذن في تعارض مع أي حكم علائقي[32]. ثمة في الواقع، مثلما لاحظ العديد من المؤلفين، فارق في الطابع بين المحاكمة حول الممارسة العملية (علائقية) وبين المحاكمة العملية بحصر المعنى (غير مشروطة). لهذا فإن المسرف الدافيدسوني يبدي صورة منافية للمعقول منسجمة كلياً مع واقع امتلاكه لبعض مبررات السلوك، ولكن مبرراته تشكو من ضعف يتمثل ببساطة في أنها لا تستجيب لـ "افتراض جملة المعطيات الجاهزة للمحاكمة الاستقرائية" التي طرحها كارناب وهامبل كمعيار للعقلانية.

في نص لاحق[33]، يتهم دافيدسون بتوفير الكمال لمفهوم العقلانية الذي يحظر كما يبدو، بألّا يُنظر إلى مبررات فعل على أنها الأفضل، مطوراً حدساً ورد في نصه البدئي، فحواه أن بعض المبررات يمكن أن تؤثر كأسباب، وليس كمبررات للفعل، فمبرر تعاطي المخدرات مثلاً يسبب، أكثر مما يبرر فعل تعاطيه، لأنه، من زاوية التبرير فهو لا يصمد وقتاً طويلاً جداً أمام مبرر عدم تعاطيه. وهذا التحليل يسمح بمواجهة معضلة التماسك المنطقي التي اصطدم بها

(31) المرجع السابق، ص60.

(32) المرجع السابق، ص61.

(33) D. DAVIDSON, *«Duperie et division»*.

دافيدسون، والتي تصدر ببساطة عن رابط مفترض بين الرغبة الملازمة للفعل وبين الحكم العقلاني الأفضل[34]. غير أن ما يؤخذ عليه (أي التحليل) هو أنه يخلط، مثلما أخذنا سابقاً على دافيدسون[35]، حالات الرغبة القهرية التي يبدو أن أي مقاومة لها متعذرة ـ مثلما في حالة الإدمان، إذا كانت هذه الحالة خاضعة لآلية مرضية في المنظومة الدماغية، وبين حالات ضعف الإرادة، بحصر المعنى، أو بنحو أكثر دقة، ضعف الحكم بالنسبة إلى الإرادة العملية. ولتوضيح هذه الحالة الأخيرة، من المفيد، من دون شك، التمييز بين الفعل العقلاني بالمعنى القوي، الذي يتضمن التروي والشعور بأفضل المبررات، وبين الفعل العقلاني بالمعنى الضعيف، والذي يحتج به علماء الاجتماع[36]، والمطبق بسهولة عل العالم الحيواني والإنساني، والقائم على رغبة لا تخضع بالضرورة للحكم الأفضل، حتى لو تضمنت نوعاً من الحكم. فإذا لم تكن الرغبة التي تحرك هذا النمط من الأفعال مستندة إلى الحكم الأفضل فليس من الضروري، ربما إيلاء أهمية كبيرة، لتناقض أولي، يتم حله فيما بعد، عبر تعليق لمصدر التناقض (وهو في النظرية الدافيدسونية، الحكم العقلاني الأفضل الذي يتجاوزه حكم غير مشروط).

والواقع أننا لا نستطيع أن نفهم شيئاً من معنى الفعل الإنساني إذا لم نُدرج هذا المعنى الضعيف للفعل (المترافق مع التروي وإعمال الفكر). والذي يمتلك، من دون ريب محتوى تصور وحكم، ولكنه لا يخضع لمحاكمة، توضح مجموع المبررات الدافعة. فأرسطو ذاته، لم يفعل شيئاً آخر. لكي يفسر الإسراف في الملذات سوى اللجوء إلى هذا المفهوم عن الفعل الذي لم يجر التفكير به بتروٍ، إزاء القوة القهرية القاسرة التي تجذبه نحو موضوعها، ذلك لأن الشهوة،

---

(34) إن موضوعة دافيدسون التي تربط الحكم بالرغبة هي بالتحديد: "إذا رأى فاعل بأن من الأفضل أن يفعل x وليس y فهو يريد حينئذ أن يفعل x أكثر مما لا يريد أن يفعل y". D. DAVIDSON, *«Comment la faibleaw de la volonté est-elle possible»*, p.39.

(35) voir: G. WATSON, *Agency and Answerability: Selected Essays,* chap. II.

(36) voir: P. BOURDIEU, *Le Sens pratique.*

وليس الاعتقاد الداخلي المكوّن هي من يطبع الحركة بطابعها. من الممكن دائماً، بالتأكيد، أن يكون هذا المعنى الضعيف للفعل العقلاني، لدى كائنات تفكر وتعقل، أقول، يكون مترافقاً مع معنى مدروس بتروٍ أكثر للفعل، ليس بخصوص الغايات، بل بخصوص الوسائل الأشد ملاءمة للغايات. كأن يكون، بإمكاننا على سبيل المثال، أن نداهن أو أن نتميز، أو أن نتعاطى المخدرات بطريقة ارتكاسية، (أي من خلال رد الفعل)، أو بطريقة غير مدروسة بتروٍ، مستخدمين على الفور إما إستراتيجية أشد ترويا، من أجل الوصول إلى الهدف، وإما محاكمة معدة بنحو أكثر إحكاماً من أجل تبرير الفعل المقصود. وبكلام آخر، إذا كان من غير المفيد إعمال التفكير من أجل أن " نكظم غيظنا " أو أن نمتلك منعكس لفت الأنظار إلينا، أو لكي نستسلم لشهوة من الشهوات، فمن الممكن أن نكون بحاجة إلى التفكير، بنحو أكثر جدية حول الوسائل الأفضل ملاءمة لتحقيق غاياتنا المرجوّة .

هذا المعنى الضعيف للفعل المتعقل يمكن أيضا أن يسمح بدعم "نظرية عقلانية للإدمان"، مثلما فعل الاقتصادي غاري بيكر، انطلاقاً من الفكرة القائلة بأن "الاستهلاك الماضي لثروة من الثروات، يؤثر باستهلاكها الحالي بتحديده الفائدة الحدّية لاستهلاكها الراهن والمستقبلي"[37]. وهذا المسعى سيسمح بتفسير (ليس من دون عدد كبير جداً من التسويات والتوازنات) الجرعات الأولى التي يُنظر إلى منفعتها الحدِّية على أنها كبيرة جداً. على الرغم من المجازفات التي سيتم التعرض لها (الجميع يقولون لك بأن الإحساس الأول الناتج عن جرعة الهيروبين هو الأفضل) ولكنه سيسمح أيضاً، حين يستقر الإدمان، بتفسير متابعة استهلاكه، والتي ستظل منفعتها الحدية أكبر من الإمساك عنه[38]، وحتى بتفسير استعباده العنيف، حينما يبدو الأذى فادحاً جداً[39]. من وجهة النظر

(37) voir: G. BECKER, *Accounting for Tastes*. P. 85.

(38) المرجع السابق، ص57.

(39) المرجع السابق، ص71.

الأرسطية فإن هذه الأشكال من "الاختيار العقلاني" تخضع من دون شك لضعف في التفكير، لأنها تفضل الفوائد المباشرة الوحيدة، وتحتوي على عنصر "تبخيس لقيمة المستقبل"[40]، يتناقض مع الشروط العامة للسعادة التي هي إحدى أسس العقلانية الأخلاقية. غير أنه ليس ثمة داع لنفي قوة محاكمة المسرف في اللذة، أو محاكمة ذاك الذي يعاني من الإدمان، والتي يمكن أن تكون ـ بالمعنى الذي يتصوره بيكر واقعية تماماً، مع بقائها مفتقرة إلى المطلب الأشد إلحاحاً للحكمة العملية.

من الممكن بالمقابل، ملاحظة أن محاكمة للمنفعة بالتحديد، لا تضيف شيئاً مهمّاً إلى الميل الطبيعي إلى تفضيل المنافع الحاضرة السهلة البلوغ، والذي نجده في الواقع، داخل مجموع العالم الحي، بالإضافة إلى شكل العلاقة مع المنافع الماضية والمستقبلية، لأن الاصطفاء الطبيعي يمكنه بالتأكيد أن يتكفل بتحديد السلوكات، عند كل خطر، مقصياً الذين يمارسون التدمير الذاتي. ذلك أن سلوك الكائنات الحية يمكنه في الواقع، أن يتلاءم وسائلياً مع الغايات دون اللجوء إلى تفكير مترو كما ينبغي: يكفي أن نفكر، من أجل ذلك، بقنص الفهد لطرائده، أو حتى بالانجذاب الآلي نحو كرة القدم الذي أتاح التدرب المتواصل اكتسابه من قبل اللاعبين ـ حتى لو كان لدينا غالباً، نحن البشر، حالات مختلطة، مادامت بعض الآليات هي النتيجة، لتدريبات متعقلة، ومتراكمة[41]. إضافة إلى ذلك، فإن السلوك الإنساني، مهما كان المستوى، فهو ينتج دائماً عن حالة جسدية معينة تسبق الانتقال إلى الفعل، وتمتلك إذن، بحد ذاتها، قدرة سببية. سيكون بوسعنا القول إذن، دون أن نتعجل، بأن الرغبة العقلانية متعلقة دوماً باستعدادات جسدية تحرضها إثارات الوسط المحيط، حتى لو لم نعلم دائماً علم اليقين ما هو نصيب الوراثة أو الثقافة في هذه الاستعدادات. فبعض

(40) voir: G. AINSLIE, *Breakdown of Will*.

(41) voir: A. SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, eine Einleitung in die verstehende Soziologie*.

الاستعدادات الجسدية، مثلاً، كالمشي على الرجلين، أو الارتعاش في حال الخطر شجع عليهما الاصطفاء الطبيعي بالتأكيد، غير أن استعدادات أخرى تمكنت بالتأكيد، من أن تحافظ على بقائها بوسائل أخرى غير الاصطفاء الطبيعي، كالتربية العقلانية أو التفكير الشخصي.

هذا التشوش في المحاكمات، وفي الحالات الجسدية، يسمح على أي حال، بإدراك أن الرغبة يمكنها في آن معاً، أن تكون عقلانية بالمعنى القوي للعقلانية أو بالمعنى الضعيف. غير أنها تتعلق بتحريض مباشر من موضوعات اللذة. وحينما يتخلى المسرف عن مبرره الأفضل تحت ضغط موضوع الرغبة، فثمة طريقتان لتفسير إسرافه: إما بسبب الضعف أو بسبب خيار ثان، أما الضعف فيعني فقط أن الموضوع أشهى من إن تستطيع الذات مقاومته، وتبعاً لترسيمة دافيدسون فإن المبرر الأقل صلاحاً يفعل، حينئذ كسبب، ما هو مستساغ. غير أن هذا السبب يمكن أيضاً أن يكون مبرراً للفعل، مثلما تؤكد نظرية الخيار العقلاني لغاري بيكر، لأن بإمكان المرء أن يكون مسرفاً في الواقع دون أن يضحي كلياً "بالعقل" ـ مثلما يشي بذلك تردد أرسطو إزاء الغضب. وأما فكرة خيار ثان ـ والتي يمكن أن نفهمها بالمعنى الذي نستعمله في التجارة عن سلع من" الدرجة الثانية" فتقدم تفسيراً معقولاً لذلك الموقف انطلاقاً من خيار يمكن أن يكون عقلانياً وشعورياً ولكنه يظل خياراً ثانياً، ويظل في الوقت ذاته منبعاً للشقاء الأخلاقي، إذ يُنظر إليه بنحو تأملي على أنه أدنى من الخيار الأول. "أنا أعلم بأنني سأفعل خيراً بعدم تعاطي المخدرات ولكنني أتعطاها، لهذا فإنني تعيس" ذلك ما يمكن أن يقوله لنفسه ذلك الذي يأسف على إسرافه في تعاطي المخدرات (وليس ذلك الذي يفتخر بتعاطيه المخدرات). وضمن الإطار الذي تزيد فيه الشروط الخارجية، بنحو محسوس الجهود المطلوبة لنيل رغبة عقلانية من الخيار الأول، وتجعل، على العكس، الموضوع الثاني سهل المتناول، فإن الخيار الثاني يكون مفضلاً، أكثر من الخيار الأول، ويحدث الفعل. إن الفكرة حول حق أعلى باللذة (أو بالانتهاك) والتي هي غالباً تبرير للخيار الثاني لن تكفي ربما للذهاب ضد واجب الإمساك عن المخدرات أو عن

الإخلاص الزوجي أو الصداقي إذا كان الموضوع الثاني بعيد المنال (ليس هناك، على سبيل المثال شراب كحولي في البيت،أو ليس هناك فرصة لعدم الوفاء والخيانة) ولكنها تبدو أقوى (أي الفكرة) إذا كان الموضوع الثاني سهل المنال. وهذا لا يكفي لاستنتاج أن المال السائب (الفرصة السانحة) هو الذي يعلم الحرام (السرقة)، ولكن يمكن القول على الأقل إن الفرصة السانحة أحياناً توقظ السرقة التي تهجع داخل الخيار الثاني ـ بما في ذلك أيضاً مسائل أكثر درامية بكثير من الأخلاق الجنسية أو الغذائية، حينما تشجع الظروف، مثلاً، على ظهور القاتل الذي يهجع في داخل بعض الأفراد[42] .

هذا يعني أن خضوع الخيار الثاني للخيار الأول لا يتعلق فقط من دون شك، بكمية الجهد الذي ينبغي بذله، لأن الخيارات الأولى أحياناً تتطلب المزيد من الجهود، التي تقاوم بنحو أفضل الخيارات الثانية الميسَّرة بسبب الظروف، كما يحدث في مستقبل الذين يتعاطون الهيروئين مثلاً. ولكن هذا لا يُفسَّر ربما بالدافع الذي يمنع الخيار الثاني ضمن ظروف طبيعية، والذي (أي الدافع) يكون الجهد المبذول لتحقيقه غالباً كي لا يتخلى عن الموضوع الثاني أقل من الخوف من السقوط الأخلاقي أو السقوط بوجه عام اللذين يخاطران بتدمير ليس فقط الإخلاص للخيار الأول، ولكن أيضاً الأمل بالخيار الثاني، واللذين يستثيران حينئذ شعوراً من الغم ومن احتقار الذات، بحيث يخسر الفاعل على كل الأصعدة: الأخلاقية واللاأخلاقية. من الممكن الأمل أيضاً بإنه حينما يكون الخيار الأول سعيداً، وليس تعيساً بأي معنى من معاني اللفظ، فربما يكون أقل تعرضاً للتهديد من العروض الثانية للذة المسرفة، وحتى حينما يكون العرض مغرياً، على غرار خيانة جنسية، على سبيل المثال.

نموذج الخيانة الجنسية

الخيانة الجنسية مفهوم أكثر اتساعاً من الزنى، مادامت غير متعلقة فقط

(42) voir: Chr. BROWNING, *Des hommes ordinaires* (1992).

بالأشخاص المتزوجين، وإنما بكل الأشخاص الذين يشكلون أزواجاً لفترة معينة، ويتوقعون حصرية جنسية متبادلة فيما بينهم خلال تلك الفترة من الزمن. وبنحو تقليدي فإن توقع الحصرية أو مطلب الإخلاص لدى زوجين يبدو مبرراً، بنحو رئيسي بشاغل الحفاظ على السلالة الوراثية ذاتها من أجل الميراث الاقتصادي، في حين يجري الإلحاح اليوم بنحو حصري تقريباً على مشاعر الحب والتعلق التي ترافق تشكيل علاقة زوجين والتي يمكن أن تتأذى بسبب الخيانة. وفي الحالتين كلتيهما، فإن الخيانة الجنسية يمكن أن تُعد خياراً ثانياً، ضمن الإطار الذي تبدو فيه كانحراف بالنسبة إلى الإخلاص البدئي. ولكن ما من شيء يمنع من أن تغدو بدورها خياراً أول، بحيث يبدو الحفاظ على علاقة الزوجين المتشكلة سابقاً، خياراً ثانياً بالأحرى، إذا بدا الخائن عاجزاً عن التوقف عن الخيانة لأسباب عديدة (من الخيار الثاني) والتي ينبغي أن تتنازل أمام الأسباب من (الخيار الأول) الذي سيكون عليه الاكتفاء بعلاقته الجديدة.

إن جميع الثقافات الإنسانية وحيدة الزواج، غير أن من المسلّم به اليوم بوجه عام أن الزواج الفردي هو نموذج سائد في المجتمعات الإنسانية، رغم أنه يترافق مع خيانات عديدة. وتبعاً لأنصار المذهب الطبيعوي المعاصرين، فإن الخيانة الجنسية ظاهرة منتشرة لدى جميع الأنواع الحيوانية، وخلافاً للرأي السائد، فهي بعيدة عن أنها تختص فقط بالذكور[43]. غير أنه فيما يتعلق بالبشر، فإن خيانة كل جنس لا تؤدي إلى نفس النوع من العقاب الاجتماعي. فخيانة النساء تُقمع غالباً بنحو أشد من خيانة الرجال. ويعتبر بعض علماء النفس التطوريين الذين هم أيضاً من أنصار النسوية المتحمسين، يعتبرون قمع زنى النساء، وليس زنى الرجال ظاهرة عامة، كعمومية تابو الزنى بالمحارم[44]. وهذه الظاهرة مرتبطة بانتقال الجينات، وبالميراث، لأنه، ليس ثمة شك يمكن أن يثار حول أصل النسب من ناحية الأم، في حين أنه بالنسبة إلى الرجال فإن الشك

(43) voir: O. JUDSON, *Manuel d'éducation sexuelle à l'usage de toutes les espèces.*

(44) M. WILSON et M. DALY, *«The Man Who Mistook His Wife for a Chattel».*

وارد. بقي علينا بالتأكيد أن نفسر الخيانة ذاتها، والتي ليست صعبة جداً بالنسبة إلى الرجال، حيث يمكن ربط ميولهم المتقلبة بالميزة التكيفية التي يتمتعون بها، والمنغلقة بنشر جيناتهم. أما بالنسبة إلى خيانة النساء، فيفُترض، على الأرجح أنها ناتجة عن سعيها إلى حماية الذكور، أو عن واجب تحمل مظاهر عنفهم، وهو ما يفضي في الحالتين كلتيهما إلى زيادة عدد شركائها. تستند هذه الاعتبارات أيضاً إلى ما يمكن معرفته اليوم بخصوص سلوك الحيوانات، حيث الخيانة من الجنسين تُظهر لدى العديد من الأنواع ميزة تكيفية. غير أنه فيما يتعلق بالبشر، فإن تفسير الزواج الفردي والخيانة باستعدادات تطورية يصعب إثباته، لأنه ليس لدينا أي نموذج تجريبي حول امتلاك الاستعدادات، وتعميمها على النماذج الحيوانية، فالزواج المتعدد، والخيانات لدى الطيور، على سبيل المثال مشكوك بها[45]، وهي لا تحدث إلا لأن جميع أشكال السلوك الجنسي يمكن مصادفتها داخل الطبيعة.

والحاصل، أنه حتى لو تأكد بأن البشر ليسوا مخلصين بطبيعتهم، وأن لديهم أيضاً ميولاً قوية إلى الزنى، وهو ما ليس مؤكداً[46]، على هذا النحو، فإن ذلك يمكنه بالتأكيد أن يشدد على قيمة الوفاء حينما تحافظ على بقائها داخل حياة زوجين، بسبب الحب، أو بسبب الواجب، أو لأسباب ملحّة أخرى. وإذا تأكد كذلك بأن الرجال يبحثون عن أفضل المولِّدات، وأن النساء يبحثن عن أفضل الحُماة، فسيكون بوسعنا، في آن معاً، أن نفهم الاستراتيجيات الزواجية لبعض الرجال الذين يبُلون ويجددون، بالتتابع علاقات صحبتهم، وأن

(45) voir: J. VAN HOFFE, *«Vivre en groupe, entre contraintes sociales, sexuelles et écologiques»*.

(46) من خلال مقابلتها بين الدراسات الموجودة حول اللحث عن الأبوة لم تجد أوليفيا جودسون سوى فارق من 3 إلى 11، أي 8% من أبناء الزنى وقد استندت إلى دراسات أخرى حول الكروموزون y لأشخاص يحملون الاسم نفسه ويفترض أن لهم جداً ذكراً مشتركاً كي تضع موضع الشك الفكرة الشائعة عن معدل قوي للخيانة داخل النوع الإنساني. O. JUDSON, *Manuel d'éducation sexuelle à l'usag de toutes les espèces*, p.187s.

نقدر على العكس اعتدال أولئك الذين يقاومون هذا الميل. وبنحو أعم، بوسعنا افتراض بأنه ستكون هناك جدارة أقل في أن يكون المرء مخلصاً، أو كريماً أو شجاعاً، إذا كانت هذه الفضائل مرتبطة باستعدادات عضوية طبيعية. من الصحيح أن هناك أيضاً تفسيرات طبيعوية لبعض الفضائل، على غرار التولُّه الذي يجري تفسيره اليوم بسيرورة داخل الغدد الصم[47]، أو بغيرية القرابة، أو التبادلية، التي تُفسر بميزة تكيفية، ولكن بالإضافة إلى أن هذه التفسيرات ليس بينها فروق كبيرة، لأن النزعة العائلية أو القبلية ليستا فضائل بوجه الدقة. فمن الممكن الاعتقاد بأن التفكير الأخلاقي يظل ملائماً مادام أن هناك على الأقل بعض الفضائل التي تعصى على التفسير من خلال البيولوجيا، وعدداً معيناً من الميول الفاسدة التي يشجعها ويساعد على نشوئها أساس عضوي في حين يجردها التفكير من قيمتها، دون الحديث بالتأكيد عن تلك الميول التي لاعلاقة لها بالبيولوجيا.

لقد جرى توضيح معضلة الخيانة الجنسية التي هي في آن، معضلة عاطفية وأخلاقية في آن معاً، في بحث رائع لكلود حبيب[48]: تنتج هذه المعضلة ببساطة من الألم الذي تسببه الخيانة الجنسية بوجه عام لدى شخص ثالث، هو الرفيق القديم أو الجديد، والأبناء أيضاً، عند اللزوم. من الممكن بالتأكيد التعبير عن شكوك حول الطابع العام لألم الشخص الثالث، والذي يمكن النظر إليه كألم خاص ببعض الثقافات التي تعلي من شأن الحصرية أو الأنانية الجنسية، أو تعلي أيضاً من شأن بعض الميول الفردية التملكية. ولكن لو شئنا أن نترك جانباً حالة شعب الاسكيمو المشهور بضيافته الجنسية (يقدم رجل الاسكيمو للضيف زوجته أو ابنته لتكريمه) أو حالة بعض الطقوس الجنسية القديمة، يبدو أنه (أي الألم) حاضر في غالبية الحالات المعروفة للخيانة

(47) voir: Th. S. SMITH et Gr. T. STEVENS, *«Hyperstructures and the Biology of Interpersonal Dependence: Rethinking Reciprocity and Altruism»*.

(48) voir: Cl. HABIB, *«De la fidélité»*.

الجنسية. والعناصر التي جرى تذكرها حول الأهمية التطورية للإخلاص الجنسي بالنسبة إلى الجنسين كليهما تجعل من المرجح جداً شمولية الإحساس بالغم والألم، في حالة الخيانة، والذي يصيب " الثالث المرفوع " بحسب التعبير القضائي لكلود حبيب. هذا الألم هو، بالإضافة إلى ذلك، الاعتراض الرئيسي الذي يمكن توجيهه ضد أطروحة برتراند راسل[49] التي كانت تريد تحرير الكائنات الإنسانية من "السجن الأخلاقي" الذي يسجنهم الزواج في داخله، وتحثهم من أجل ذلك، على أن يسيطروا على مشاعر غيرتهم أكثر مما يسيطرون على ميولهم الجنسية. يكفي، في الواقع أن يكون ألم الشخص الثالث غير مستحق، أو بعبارة أخرى أن ينتج عن فعل، كان يمكنه وينبغي له ألّا يحدث، كي تكون الخيانة جائرة. ولكن المعضلة هي أن الخيانة لا تبدو دائماً بوصفها متعذرة التبرير أو لا يمكن غفرانها، وبنحو أدق، إذا ما بدا بديهياً للغاية بأن الخيانة ليست خيراً يستحق السعي إليه على صعيد عام ـ لأن من النادر، بالأحرى أن يفضل شخص محب، من حيث المبدأ، علاقة جنسية مع شريك يفتقر إلى الوفاء أكثر مما مع شريك وفيّ ـ فإن هناك عملياً كل أنواع الحالات التي يمكن الارتياب بأن الخيانة فيها شر أخلاقي، ولا يمكننا تبديد هذا الشك إلا بالسعي إلى معرفة إلى أي حد كان يمكن وينبغي أن يتم تحاشي ألم الشخص الثالث.

نحن نعتبر عادة أن الشعور المقترن بألم الشخص الثالث هو شعور الغيرة وعلى الأخص غيرة القرين المهجور، والتي ينبغي أن يضاف إليها غيرة الشريك الجديد الذي ينبغي هو أيضاً أن يتشاطرها، بحكم الواقع. ومن المألوف أيضاً تمييز الغيرة عن الحسد، بالتشديد، على الأخص، إما على الطابع الثلاثي للغيرة، فالغيرة شعور متولد من واقع أن الشخص الثاني منح حظوة لشخص ثالث أكثر مما للشخص الأول (الذي هو الغيور) في حين أن الحسد هو بالأحرى ثنائي، بما أنه لا يختص إلا بالعلاقة مع شخص أفضل حظوة من

(49) B. RUSSELL, *Le Mariage et la Morale* (1929).

الحسود[50]، وإما أن الغيرة تقوم على منافع أو ثروات يمتلكها الشخص الأول ويخشى أن يفقدها، في حين أن الحسد يقوم على منافع أو ثروات لم يمتلكها الشخص الأول مطلقاً[51]. في ظل هذا المظهر الثاني من زوال الحيازة فإن الغيرة تصور بوضوح بنية نمط الشعور بالجور، لأن الغيور يبدو بأن شخصاً ما قد حرمه من شيء، كان حتى ذلك الحين يخصه. غير أن بنية الشعور بالجور هي أقل وضوحاً في ظل المظهر الأول من التفضيل بالنسبة إلى شخص ثالث. لأن الشخص الغيور ليس له أي حق، من حيث المبدأ، بأفضليات شريكه، وهو ما يمكن أن يفسر ربما بأن الغيرة هي غالباً شعور مشبوه، بل وحتى مفتقر إلى الثقة. ونحن نجد مثلاً نقداً للغيرة الشكاكة والظنونة لدى ديكارت، الذي يرى بأن شعور الغيرة إذا أمكن أن يكون فيه شيء من "الطيبة"، أي الرغبة بالاحتفاظ بالمنافع الأعظم، فهو يُظهر أيضاً طابعاً مستحقاً للوم. والواقع، يقول ديكارت: " أننا نزدري رجلاً يغار على زوجته لأن ذلك شهادة على أنه لا يحبها على النحو الصحيح وأن لديه رأياً سيئاً بنفسه وبها: أنا أقول بأنه لا يحبها بالشكل الصحيح، لأنه لو كان يحبها حباً حقيقياً فلن يكون لديه أي ميل إلى عدم الثقة بها. ولكن ليست هي التي يحبها بوجه التحديد، وإنما المنفعة التي يتصور أنه ينالها منها والذي هو وحده من يمتلكها، وهو لا يخشى أن يفقد هذه المنفعة، لو لم يعتبر بأنه غير جدير بها أو رغم أن امرأته غير وفية، والحاصل، أن هذا الشعور لا يستند إلا إلى الشكوك أو إلى فقدان الثقة، لأنه ليس من الغيرة في شيء السعي إلى تجنب شر معيَّن، حين يكون لدينا سبب حقيقي للخوف منه"[52].

والواقع أن الغيرة حسب التصور الديكارتي هي شعور متناقض بالأحرى، ما دام أن الغيور ليس لديه أي سبب للألم خارج طبعه الغيور والرياب، في

---

(50) voir: M. D. FARRELL, *«Jealousy»* p. 530.

(51) voir: J. NEU, *«Jealous Thoughts»,* p. 433.

(52) DESCARTES, *Les Passions de l'âme,* art. 167, 168,169.

حين أنه لو كان لديه أسباب للألم، فلن يعود حينئذ غيوراً بحصر المعنى، وإنما شيئاً آخر، كأن يكون حذراً، أو متعرضاً للخيانة بوجه الاحتمال. فإذا كان هذا التحليل صحيحاً، فيمكننا الاعتقاد، خلافاً لرأي شائع جداً بأن الألم الذي نجده في حالة الخيانة ليس هو الغيرة بقدر ما هو شعور المرء بإنه مجروح أو مهجور أو مهمل أو متعرض للخيانة، ذاك الذي كان يحبه قد انصرف عنه. فما يمنحه الشريك إلى شخص آخر يمكنه بالطبع أن يولّد الألم لدى الشريك المهجور، ولكن ذلك علامة على أن ذلك الشريك لا يستطيع أو لم يعد يستطيع أن يمنحه حصرية الحب على الأخص. وهكذا سيكون انصراف الآخر هو الذي يولِّد الألم لدى المهجور، أكثر من الغيرة أو من الخيانة ذاتها، ذلك أن المهجور يمكن فوق ذلك أن يشعر بالألم من انصراف الآخر، حتى لو لم يكن هناك بعد خيانة جنسية، حالما يلاحظ أنه صار محبوباً أقل مما كان يعتقد أن بإمكانه أن يدعيه أو يطمح إليه. وهكذا فإن نموذج الزوجين المباركين اللذين لا يظهر قط بينهما ذلك الشعور بأنهما محبوبين أقل من بعضهما، يظل في الواقع لدى معظم البشر المعاصرين النموذج المثالي للحب، على الأقل، طالما أن شخصاً لا يرغب هو ذاته بالكف عن الحب. ذلك أنه حين يلاحظ الفرق بين وضعه وبين هذا المثل الأعلى، فإن المهجور، بل وأيضاً الشريك الجديد الذي لم يتلق بعد كل ما يعتقد بأن من حقه الحصول عليه، يشعر بالألم المعنوي من الخيانة الجنسية.

هناك دوماً بالتأكيد، شيء ما مفجع في واقع أن يجد المرء نفسه مهجوراً ممن يحب، على الأخص، حينما نهب، مثلما يقال في الأغاني، ونكون مستعدين لأن نهب أيضاً كل شيء. ولكن بحسب ما سبق، يبدو إن جور الخيانة يرتبط بواقع الخيانة الجنسية أقل مما يرتبط بالخيبة بالوعود، وبالهجران، وبالتخلي، وبخداع المشاعر الذي يمكن أن ينكشف. ومن زاوية التجربة الذاتية، فإن هذا الغموض يساهم في نسبنة (جعل الشيء نسبياً) معنى فعل الخيانة بالنسبة إلى الخائن الذي يمكن أن يبرر خيانته بإنه يشعر بحب أقل أو أنه يشعر، على العكس بحب عميق للمهجور الذي يمكن أن يطالب بأكثر أو بأقل مما يستحقه

من الحب. وعلى كل حال، فإن شعور الحب، في الحقيقة الذي يُتهم داخل فعل الخيانة لا يسهل الدخول إليه من وجهة نظر أخلاقية. لأن الحفاظ على الحب أو التخلي عنه ليس شيئاً يمكن فرضه، ومن الصعب بالأحرى إصدار حكم أخلاقي على الهجران، وعلى الكف عن الحب، إلا، ربما في حالة الخيانة القسرية " إنها متزوجة من زير نساء ". وحتى لو لم تكن الخيانة الجنسية خيراً مرغوباً في ذاته، فإن الحكم الأخلاقي الذي يصدر عليها داخل المجتمعات المعاصرة نادراً ما يكون حكماً لا مشروطاً من نمط الأحكام: لن تقتل، ولن تتعدى، ولن تقلل احترامك، ولن تستغل، ولن تتلاعب، ولن تكون عنصرياً، الخ. بل إنه على العكس، حكم مشروط، يختلف بحسب الظروف، ويسعى إلى تجنب التحريمات الأخلاقية الصارمة ـ وحتى لو كان ذلك أصعب حين يكون الخائن نفسه في موقع المخدوع، ومن هنا ينبع اللجوء إلى الاعترافات التي تخفف الشعور بالإثم، أو إلى الترخيصات الضمنية المتفق عليها بين الطرفين التي تعيّن مستوى زوال الحب... داخل هذه الحالات بالتأكيد تكمن التعاسة الأخلاقية، أو بوجه الاحتمال، يكمن أذى أعمق حينما لا يفعل المرء ما ينبغي فعله لوضع حد لمثل هذا الوضع، وأن فقدان القرار ينتهي بالتناقض مع مبدأ من نوع المبادئ: لن تقتل، ستحمي الضعفاء.

أكد بعض المؤلفين، رغم كل شيء، بأن المعضلة الأخلاقية للخيانة ارتبطت جوهرياً مع مسائل الالتزام التعاقدي. فقد أوضح ريتشارد واسيرستروم[53]، أنه في داخل حالة الزواجات الموصوفة بـ"المفتوحة" أي الزواجات القائمة دون التزام بحصرية العلاقة، فإن الخطيئتين الوحيدتين للزنى، وهما النكث بالوعود، والخداع، قد اختفتا تماماً. ولكن الفيلسوفة بوني ستينبوك، احتجت بوجه التحديد، بأن من غير الممكن أن نفصل فصلاً كاملاً مسائل الجنس عن مسائل الحب وأن حصرية العلاقة في الحب هي إلزام عملي في استخدام الزمن ـ حينما نكون مع الواحد، لا نكون مع الآخر ـ ولكنها

(53) voir: R. WASSERSTROM, *«Is Adultery Immoral?»*.

أيضاً نوع من الإلزام المفهومي لأن الحب الجنسي لا يتقسم بسهولة على غرار حب الأبناء[54]، لهذا السبب، فإن قضايا الحب لا يمكن أن تكون تعاقدية ببساطة مثلما يؤكد ذلك واقع أن من الممكن أيضاً أن يشعر أحد طرفي العلاقة بأنه مخون ومخدوع، حتى حين يحرص كل من الطرفين على التأكيد، في البداية بأنه غير ملتزم تجاه الآخر بأي شيء على الإطلاق[55]، وبهذا المعنى، فإن التعاقد على عدم الحصرية يخفي في معظم الوقت نوعاً من الكذب على الذات، على الأقل لدى أحد الطرفين ـ على الرغم من ظاهرية النماذج المضادة لأزواج مشهورين، على غرار نموذج الزوجين ديسانتي أو سارتر وبوفوار. من الممكن أيضاً ملاحظة أنه إذا كانت حجة واسيرستروم جديرة بالثقة فسنصيب هدفين اثنين، سيكون المرء خائناً جنسياً وسيكون ضميره مرتاحاً بالإضافة إلى ذلك. والحال، فإن المطالبة بذلك قد تجاوزت الحد بنحو واضح، لأننا لا نرى كيف يمكن تخليق الخيانة الجنسية (إضفاء الأخلاقية عليها) دون إظهار سلامة النية على الوجه الأفضل، وهو ما كان ربما حال المشاركين في إضرابات 1968، والذين لم يقدروا جميع النتائج المترتبة على الحرية الجنسية اللامحدودة، وخاصة على أبنائهم، إضافة إلى أسوأ أنواع الكلبية.

يبقى أن الدروس الأخلاقية حول الخيانة الجنسية تكون محفوفة بالمخاطر لا سيما أنها تضعف عند عتبة مخدع النوم، في حين أنها في هذا المكان ستكون أهلاً للتقدير، بغية تجنب الخيار الثاني. لهذا فإن بوني ستينبوك تنصح بتجنب الوصول حتى غرفة المدخل، من أجل عدم المخاطرة بأن نكون مسرفين.. غير أن النصيحة يسهل أو يصعب اتباعها بحسب الأعمار، والاهتمامات، والطبائع، وعلى الأخص مقدار سعادة الحب التي يخلقها الخيار الأول. سيكون من الصعب، على أي حال، أن ننفي، مثلما فعلت بوني ستينبوك بأن قرار الخيانة الجنسية هو في أغلب الحالات قرار أشد تعاسة

(54) voir: B. STEINBOCK, *«Adultery»*.

(55) voir: film *L'École de la chair de Benoît JACQUOT* (1998).

أخلاقية وإنسانية من القرار الذي يكون إما بالوفاء للحب، وإما بالقطيعة لصالح حب جديد. فالخيانة الجنسية هي في الواقع شكل من أشكال الإسراف، أو بحسب المقولة الأرسطية، من أشكال الفسق والمجون الذي يفرض نفسه أقل كلما عاش المرء في مجتمع ليبرالي يجيز للجميع الانفصال، والزواج من جديد. أما بالنسبة إلى حجة روسيل الذي يريد تجنيب الأطفال آلام الطلاق، فهي تصطدم بواقع أن الآلام التي يعانيها أب أو أم مخدوعان تكون أحياناً أسوأ من آلام الطلاق. ثمة بالتأكيد شيء معيَّن من البراءة البدئية في الشهوة الجنسية التي تثير لدى بعض الأشخاص "تلك الاغواءات بالزنى" التي تحدث عنها روسيل[56]، ولكن قوة الرغبة هذه ربما تعطي مشروعية وهمية للقرارات الضالة التي تظهر داخل المحاكمة العملية، أو تخلق فلسفة للغزو والفتوح، والتي تظل شخصية فالمونت، في كتاب: "الصلات الخطرة"، نموذجاً لها ـ على منوال بعض الكحوليين الذين لا يفكرون في أي لحظة بأن عليهم أن يتوقفوا عن الشراب، وحتى حين يكونون خاضعين لعلاج التسمم، لأن مثل تلك الفكرة هي بالنسبة إليهم غير محتملة كلياً، وربما بعيدة المنال جسدياً[57].

دورة اللذة والعقل

من أجل استخلاص بعض المعلومات الأشد عمومية من هذا الفصل حول العقل الحبيس أود أن اقترح، بمثابة استخلاص، نموذجاً صغيراً " تسلسلياً " حول فرص تجنيد العقل الأخلاقي الذي يمفصل خلال تعاقب هذه الفرص مختلف لحظات ارتباط الرغبة الذاتية والعقلانية. وهذا النموذج يصلح، برأيي، للتطبيق على الخيانة الجنسية، ولكن أيضاً على الإسراف والإدمان على الملذات الخطرة. وعلى سلسلة طويلة من السلوكات التعيسة أو الفاسدة التي يمكن أن تحدث في الحياة الاجتماعية في شكل فظاظات، أو إثراءات مدمرة، أو مفاسد

(56) B. RUSSELL, *Le Mariage et la Morale*, p. 153.

(57) voir: E. L. GARDNER et J. DAVID, *«The Neurobiology of Chemical Addiction»*.

أو التزامات إيديولوجية لاأخلاقية. وهو (أي النموذج) يبين، بنحو خاص المواقف الأخلاقية والذاتية التي يمكن أن نتخذها حيال المعلومات التي ترد من العالم الخارجي في كل لحظة من لحظات الرغبة والتي هي (أي المواقف): اللامبالاة، والانجذاب، والنقص والاستمتاع، والامتلاء، والفاصل الزمني.

اللامبالاة

هذه الحالة هي حالة البعد الأقصى عن موضوعات الرغبة، على غرار البعد الذي يتخذه شخص حين يجري الحديث أمامه عن أشياء بوجه عام، أو حين يجري توزيع خيرات تحت "ستار الجهل" دون أن يعرف الشخص نفسه كيف سيستفيد من هذا التوزيع[58]. ونحن نرى في الأدب المعاصر بأن هذه الحالة تشجع على التجرد والحيادية القصوى، مادام بإمكان التأملية الانعكاسية العقلانية أن تمارس تأثيرها دون أن تخضع لثوابت مضمونة[59]، الرغبة أو المنفعة. والواقع، أن اللامبالاة على صعيد نفسي لا تكون كلّية على الإطلاق لأن الذات على الأقل، يكون لها آراء مسبقة وميول يمكن أن تؤثر على الحكم الذي تصدره، ولكن داخل الإطار الذي يستند فيه النشاط إلى تجريد المضامين، يمكن افتراض أن التعطيل الجسدي الذي جُعل ممكناً بسبب المسافة يشجع العقلانية بالمعنى الكامل، والتي تمتلك في مثل هذا الوضع فرصاً أكثر لتكون عقلانية أخلاقية من أن تكون عقلانية نفعية بوجه التحديد. لا بد من التشديد على أن حالة اللامبالاة ليست ممكنة ما دمنا لم نتذوق الشيء، لأنه بحسب ما يمكن معرفته اليوم حول الكيمياء العصبية للذة، فإن الجسد يتغير دائماً من خلال التجربة المكررة لإحدى اللذات، وعلى الأخص في حالة الإدمان. فاللامبالاة إذن حالة سابقة، أو بالأحرى حالة مثالية للرغبة، ملائمة كل الملاءمة للعقلانية الأخلاقية، بحيث يمكن أن نعتبرها كنوع من جنة مفقودة لا

(58) voir: J. RAWLS, *Théorie de la justice*.

(59) voir: R. BOUDON, *Raison, bonnes raisons*.

نزال نحتفظ بها في ذاكرتنا، حينما نحاول تجريد الإغراءات الأشد تأثيراً للوسط، مثلما على سبيل المثال، حينما يكون على رجل سياسي أن يتخذ قراراً يتعلق بالصالح العام، وعليه أن يتصرف دون أن يحسب حساباً لتأثير هذا القرار على مصيره الخاص.

الجذب *(l'attrait)*

يعتبر الإغراء، بنحو نموذجي، الحالة الأكثر ملاءمة للحكم العملي "العقلاني"، الذي تحدث عنه دونالد دافيدسون، فمن خلال الإغراء، فنحن نوازن بين الحسنات والسيئات، ولكننا نكون، شخصياً وجسدياً منجذبين أو (محفّزين) باتجاه موضوع الرغبة. غير أن العقل لا يكون بعد، حبيساً، لأننا لم نلامس بعد الشيء الذي لا يزال من الممكن أن نتخلى عنه دون أن نعاني من الشعور بالشغور السقراطي (أي بأنه ينقصنا). من المؤكد أن هذه الحالة هي التي تُوجّه إليها دروس الأخلاق الوقائية، من نوع الدروس التي يمكن أن تُلقى حول المخدرات أو الخيانة الجنسية ـ والخطأ هنا بوجه عام هو الاستمرار بإلقاء نفس الدروس الأخلاقية في حين أن هذه الحالة قد تم تجاوزها منذ زمن طويل. وبالنسبة إلى جميع الحالات اللاحقة فإن الإغراء يمتلك ميزة إظهار قدر كبير من الليونة والمطاوعة، حتى لو كانت هناك نوازع فردية قوية للخضوع لجاذبية بعض الأشياء المفضلة. وحينما نريد كل شيء، مثلما كان يقول يساريو عام 1968، وعلى الأخص كل ما يبدو شهياً ومرغوباً من إدراكنا الحسي، فربما يكون من الأسهل أن نتخلى عن كل ما كنا نرغب به ونشتهيه في اللحظة السابقة، غير أن ما يمكن أن يعكر هذه الحالة من التأمل المشتهي والعقلاني، في آن معاً، والذي لم يكن قد انتقل بعد إلى الفعل أو إلى العدول عن الفعل، هو الضغط الاجتماعي الذي يقوي الرغبة[60]، أو يقلل من قيمتها، بوجه الاحتمال، ويعطل، في النهاية دوافع الرغبة بالموضوع أو دوافع تجنبها. وعلى النقيض من

(60) voir: G. BECKER, *Accounting for Tastes,* qui est très pertinent sur ce point.

اللامبالاة، فإن الإغراء ليس هو الجنة المفقودة للذة اللامبالاة، ولكنه الشرط الجسدي الأكثر شيوعاً للخيارات الإنسانية. فهو إذن، من دون ريب أفضل معيار للعقلانية الأخلاقية العملية، مادام أنه لا يمارس تأثيره لا في حرية مثالية إزاء الرغبة المحتملة، ولا في تبعية أساسية تبتلع الرغبة وإنما بطريقة أكثر إنسانية تتمثل في مواجهة موضوع الرغبة. وقرار المباشرة بالرغبة يفتح السبيل لكل الحالات اللاحقة لها، في حين أن قرار التحفظ إزاءها يمكن أن يكون منبعاً لاحقاً للحنين أو للأسف ـ وعلى الأخص، حينما تفوتنا الحياة، مثلما تقول الأغنية، أو تفوتنا خياراتنا الأولى ـ ولكن من الممكن أيضاً تقوية الشعور بتقدير الذات حينما لا نستسلم لما لم يكن في النهاية سوى خيار ثانٍ، تعيس أو سيئ.

شغور الرغبة

أما نقص اللذة فهي الحالة التي تدفع بنحو قهري نحو موضوع الرغبة، وتخلق حينئذ ذلك الشكل اللامشروط من المحاكمة العملية الذي تحدث عنه دافيدسون. وهو يحدث، بوجه عام، كتكرار لرغبة سابقة خلق فعل تذوقها رغبة باستئنافها، وبوجه الاحتمال، حاجة فيزيائية يبلغ تأثيرها حداً لا يعود بالإمكان الاستغناء عنها، غير أنه يحدث أننا نشعر بشغور لما نراه أو لما نتصوره للمرة الأولى، كموضوع حب، على سبيل المثال، أو كحلم برحلة بعيدة. وشغور الرغبة هو بالتأكيد السبب الأكبر للإسراف الإنساني أو للفسق بوجه الاحتمال، لأنه هو الذي يشوِّه القيمة الخاصة للدوافع، بمعنى الانتقال إلى الخيار الثاني. غير أن الشغور يحدث أيضاً تجاه موضوع الخيار الأول، وفي حين ينبغي بالتأكيد الاستمتاع، خلافاً للموضوعة السقراطية، لأنه خلاف ذلك فسينقص المرء شيئاً ما، للاستمتاع به. يوجد على هذا النحو ثلاثة أنواع من الشغور على الأقل: شغور الأشياء التي نعتقد بأنها جيدة، وأننا مستعدون للحصول عليها. وشغور الأشياء التي نعلم بأنها سيئة، ولكننا لا نستطيع الاستغناء عنها، وشغور الأشياء الجيدة أو السيئة التي لا يمكننا اقتناؤها. أما شغور الشيء الذي نحبه،

والذي يكون جيداً، فإن لدينا جميع الفرص للحصول عليه، لأنه يشكل ملح الحياة وهو يشرط تكاثر الأنواع الحية، ولا يفسح مجالاً بالضرورة للآلام التي يصفها أنصار المذهب المناهض للمتعة، لأن من الممتع للغاية انتظار الأشياء التي نكون متأكدين من الحصول عليها. أما شغور الأشياء التي سيكون من الأفضل الاستغناء عنها فهي تشكل أرضية اللوحة السقراطية للذات الكاذبة، والسبيل إلى الدخول في مختلف الإدمانات. وأخيراً، فإن الحالة التي ترافق الشغور الثالث فتعرف باسم الإحباط، والتي يجري التشديد غالباً على أنها تفسر بعض أنواع الشغور الموجهة نحو الموضوعات الاستبدالية. ذلك أن بعض الذوات قادرة على أن تحبط هي ذاتها ملذاتها الجيدة والسيئة، وهو ما يمنعها من الميل إلى الإدمان، ولكنه يمنعها أيضاً، إذا كانت اللذة جيدة من أبسط مشاعر السعادة في الحياة.

الاستمتاع

الاستمتاع هو الحالة التي تتحقق فيها الرغبة، ولكونه أهمل زمناً طويلاً، بوصفه كذلك، من قبل علماء النفس، أو فيزيولوجيي الأعصاب، فهو يشكل اليوم موضوعاً لدراسات عديدة تكشف عن توضعه الدماغي الخاص، وعن كيميائيته العصبية المتعددة التكافؤ. وبوصفه أفضل حالة للوجود في هذا العالم، لكل ذات حية، فهو يمثل، بنحو جوهري نوعاً من النجاح الذي يمكن أن يؤدي إلى تشجيع الوسائل التي يتم من خلالها الحصول عليه، تبعاً للمبدأ الشائع الذي يقول، كل ما هو ناجح وما هو صالح أيضاً لا يمكن أن يكون شراً. وهذا الطابع ساهم بالتأكيد وعلى نطاق واسع بخلق شهرة لإيهام الاستمتاع، رغم أن الاستمتاع، حينما يحدث لا يكون وهمياً أبداً ـ والإيهام المحتمل لا يقوم إلا على موضوعاته، وعلى قيمته، وعلى تأثيراته اللاحقة. من الممكن، فوق ذلك أن تكون الذات المستمتعة استمتاعاً فاسداً محذرة بما يكفي تجاه الوسائل السيئة للحصول على لذتها بما يكفي لأن تتعكر خلال الاستمتاع ذاته.

ذلكم هو أيضاً الاستمتاع الذي يصنع الغيورين والحساد، ويثير عدداً من ردود الأفعال الاجتماعية العدائية التي سأعود إليها (انظر الباب الخامس) ولكن مثلما رأينا بخصوص الخيانة الجنسية، فإن الجور لا يمكن أن يتأتى حقاً إلا من منفعة حرمت منها الذات، في حين أن لها الحق في امتلاكها، وليس من مجرد واقع أنها لا تمتلكه. غير أن الاستمتاع، بسبب نجاحه بالذات، فهو مشهد وفرصة للزهو يمكنهما أن يسببا ألماً لأولئك الذين ينقصهم ذلك بنحو فادح. لذا فهو يخلق على الأقل احتراماً للناس السعداء.

الامتلاء

الامتلاء الذي يلي الاستمتاع، مبدئياً، يمكن أن يُعتبر نوعاً من مقياس لنوعية اللذة، حسبما يترافق بالرضى أو، بالعكس، بالتقزز، والخزي، واحتقار الذات. على هذا النحو، فإن الاشمئزاز والاضطرابات الوظيفية الأخرى التي تتبع الإفراط في الطعام أو في الشراب أو في النرجسيات الشائعة، هي علامة سيئة بالنسبة إلى الممارسة الجيدة لهذه اللذات، في حين أن رهافة الروح التي تلي التحققات الأولية لعلاقة حب، أو لرؤية فيلم جيد، يدور الكثير من الحديث عن قيمة اللذة المتحصلة منها. من الصحيح أن الشعور بالرضى، بدلاً من مشاعر الندم، أو الخزي، أو التقزز لا يمثل هو ذاته مقياساً معصوماً عن الخطأ. لأن الفاسق الأرسطي يعُتبر هو أيضاً راضياً للغاية، رغم أن لذته دونما قيمة، أو أنها لذة أثيمة. غير أن الامتلاء السعيد الذي يحدث خلال إشباع اللذة المتحققة، والانتظار المطمئن للفرصة القادمة لاستئناف الامتلاء يمثل الاعتراض الأقوى على التصور السديمي للرغبة الذي عرضه أفلاطون داخل المأدبة. والذي يقيم نوعاً من رابط مفهومي بين اللذة والألم، بسبب تعذر الاستمرار منذ أن يتوقف الألم الناجم عن شغور اللذة. والامتلاء السعيد يشهد بالأحرى، لصالح التصور الأرسطي عن اللذة كتفتح للنشاط، يتوّج نشاطاً مكتملاً كلياً. أما بشأن أولئك الذين لا يمكنهم أبداً أن يكونوا مسرورين مما حصلوا عليه بسبب

شعورهم بالحقارة، أو بسبب خوفهم من أن يفقدوا ما يملكونه، فهم يقعون تحت طائلة النقد الذي وجهه ديكارت للغيور الذي لايعرف كيف يستمتع (دعك عن النقد التحليلي النفسي).

الفاصل الزمني

داخل الفاصل الزمني، أكثر مما في داخل الامتلاء، تعود الذات تقريباً إلى العقل المتجرد، حيث يمكنها أن تتأمل في سلسلة المواقف المتاحة، التكرار، العزوف، العبودية، غير أن الموقف هنا لا يشبه على الإطلاق حالة اللامبالاة الأولية، لأن إنجاز تجربة اللذة، وعلى الأخص بطريقة متكررة، يغير بنحو دائم الذات التي سيكون عليها منذ الآن أن تأخذ في اعتبارها تلك الذكرى في كل تفكير مستقبلي لها وفيما يتعلق باللذات السيئة، وعلى الأخص لذة الإدمان، فإن أخلاق الوقاية التي تصلح أيضاً لحالات اللامبالاة ولحالات الإغراء لا يعود بالإمكان تطبيقها، على الرغم من الوهم الذي يمكن أن تمنحه الحالة الأكثر أو الأقل سكينة للذات، حيث لا يزال امتلاؤها الأخير قريب العهد. ما ينبغي بالأحرى رؤيته هنا هو أخلاق الاستقلالية التي ترمي إلى الحد من أضرار الإسراف المستقبلي، ومن الوقوع في عبودية الإدمان بوجه الاحتمال. أما بالنسبة إلى اللذات الأخرى التي لا تكون جيدة ولا سيئة والتي تملك فرص إمكانية التكرار، فإن الفاصل الزمني هو على الأخص مناسبة لأحلام اليقظة التي تزين وتساعد على تحمل رتابة الحياة، وفي هذه الحالة، فإن الدوافع ليست بحاجة على الإطلاق لأن تكون أخلاقية لكي تكون صالحة.

الباب الخامس

حضارة أخلاقية؟

الفصل الحادي عشر

حضارة أخلاقية
واصطفاء اجتماعي

خلق ظهور كلمة "حضارة"[1] في القرن الثامن عشر رابطاً بين فكرة تخفيض العنف وبين تحسين الآداب الخاصة بالحياة في المدينة، والتي عبَّر عنها مفهوم "الكياسة" الأقدم عهداً[2]، ومفهوم تطور وسائل الإنتاج، والرفاهيات المادية الخاصة بتاريخ المجتمعات الإنسانية والتي سمحت بانتزاع هذه المجتمعات بالتدريج من البربرية[3]. وهذه الاستمرارية المتدرجة من البربري إلى المتحضر، ومن كائن الأهواء والشهوات إلى الكائن العقلاني، ولكن أيضاً، من السعي وراء المنافع إلى الشاغل الأخلاقي، تشكل الإشكالية الجوهرية التي

(1) voir: É. BENVENISTE (*«Civilisation: contribution à l'histoire du mot»*, p. 337) qui trouve la première occurrence du mot, sous son sens moderne, et non pas seulement judicaire («rendre civil un procès criminel») chez Mirabeau, en 1756. voir aussi Lucien FEBVRE (Civilisation. *Le mot et l'idée*) qui l'avait déjà repéré, mais un peu plus tard, chez Turgot.

(2) voir: ERASME, *La Civilité puérile,* ou DANTE, *De monarchia* (Cité par P. KAUFFMAN, art, «Culture et civilisation»).

(3) voir: L. CHANTREL et B PREVOST, *«Des passions et de la raison chez Turgot»*.

حملها مفهوم الحضارة. كذلك فإن المناقشات اللاحقة، التي رافقها على الأخص، التعارض بين "ثقافة العقل" التي ميزت التراث الألماني، وبين حضارة قائمة على الدولة والدين، ميزت بالأحرى التراث الفرنسي[4]، أو أيضاً، إدانة التصور الكولونيالي، وإدخال صيغة الجمع في طريقة التعبير والخطاب، عملت كلها على الحفاظ على المكونات الجوهرية لمفهوم الحضارة: تهذيب الطباع والآداب، ومراكمة المنافع المادية، والخروج من البربرية.

وعلى غرار مفهوم الكياسة أو التهذيب، فإن مفهوم الحضارة يمكن، مع ذلك أن يفسح المجال لترجمة مبتذلة تتعارض في داخلها آداب السلوك الخارجية مع الأخلاقية الحقيقية[5]. وهكذا فإن "حضارة الآداب السلوكية" لن تكون إذن سوى سيرورة لسيطرة استراتيجية على أساليب اللياقة وعلى الأهواء، مرتبطة (أي السيرورة) بالتطور الحديث للدول القومية[6]. ولكن يمكننا أيضاً الدفاع، مثلما اقترحت في بداية هذا المؤلف، ومثلما سأفعل فيما تبقى من هذا الفصل، عن ترجمة أخلاقية للمفهوم، حاضرة بقوة، مع ذلك، منذ أول ظهوراتها، مثلما تشهد بذلك ملاحظة ميرابو: "لو سألت الأغلبية بم ستشكلون الحضارة، وأجابوني بأن: الحضارة هي تهذيب الطباع، وهي الكياسة، والتهذيب، والمعارف المنتشرة على نحو تتجلى الآداب العامة فيها، وتحل محل القوانين الإدارية. فإن كل هذا لا يقدم لي سوى قناع للفضيلة، وليس وجهها، فالحضارة لا تقدم شيئاً للمجتمع إذا لم تقدم له أساس الفضيلة وشكلها"[7].

إن إحدى فوائد مفهوم الحضارة، داخل السياق الراهن لعلوم الأحياء هو

---

(4) voir N. ELIAS, *La Civilisation des mœurs* (1939, 1969); P. KAUFFMAN, «Culture et civlisation»; J- M. FERRY, *De la civilisation*.

(5) voir E. KANT, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite* (1784).

(6) voir N. ELIAS, *La Civilisation des mœurs*.

(7) Cité par É. BENVENISTE, «Civilisation: contribution à l'histoire du mot», p. 339.

أنه يمثل واحداً من المحمولات الأخيرة التي لا تزال تسمح بتمييز الوجود الإنساني عن وجود الحيوانات الأخرى. يبدو من الصعب، في الواقع، الحديث عن "حضارة" للنمل أو لقرود الماكاك، في حين أن مفهوم الثقافة، بتجريده من معناه الارستقراطي الألماني، ودنيويته من جانب العلوم الاجتماعية الأميركية، ينطبق، دونما صعوبة على الخصوصيات المحلية للحياة الحيوانية، حينما تطور جماعة حيوانية عادات أو تقنيات لا يعرفها النوع ذاته (كحراثة بعض النمال، على سبيل المثال، أو كاستخراج ديدان الخشب من قبل بعض قرود الشمبانزي). أما الحضارة فهي، تفترض على العكس مراكمة عظيمة من قبل أجيال متعاقبة، لمنافع مادية، ولمعارف علمية، وتقنية وأخلاقية. لقد شككت الكشوف الكولونيالية الأولى بأن بمقدور بعض الجماعات الإنسانية القيام بمثل هذه المراكمة، لأنها كانت ببساطة (أي الكشوف) غافلة عن المنابع الميثولوجية، والسياسية والتقنية، والفنية لدى هذه الجماعات، والتي كان على الأنتروبولوجيين اللاحقين، فيما بعد، أن يكشفوا عنها، ويسلطوا عليها الأضواء. ويحاول العديد من علماء الأخلاق والفلاسفة اليوم أن يثبتوا بأن البشر ارتكبوا خطأ بعدم إيلائهم اهتماماً مماثلاً بالحيوانات التي تحيط بنا، وسعى هؤلاء بحق من دون شك إلى الكشف عن الثراء في الثقافة الحيوانية[8]. غير أن حدود الحيوانات الأخرى التي تمنع الوصول إلى لغة مفهومية قابلة لتثبيت المضامين الانعكاسية دوماً، جعلت من غير المحتمل العثور داخل الثقافات الحيوانية على معادل لما يوجد داخل أي حضارة إنسانية، وإذا كان ينبغي لكلمة "حضارة" أن تغدو ذات يوم عامة لكي تدل على ثقافة الشمبانزي أو على ثقافة الدلافين، فسيكون ذلك بمعنى مختلف عن المعنى الذي نعرفه اليوم، في حين أن مفهوم ثقافة بإرثه "الغذائي" جعل من الأسهل توسيع هذا المفهوم ليشمل الحياة الحيوانية.

(8) voir Fr. DE WAAL, *Le Bon Singe; Quand les singes prennent le thé. De la culture animale;* D. LESTEL, *Les Origines animales de la culture.*

ولكن ذلك لا يمنع من أن تظهر الحضارات الإنسانية كبديل عن الحياة الطبيعية، أقل من أن تظهر ككيفية عقلانية لتطور هذه الحياة داخل الإطار الذي لم تكن هذه الحضارات تملك أي فرصة للانعتاق من آليات قوية كالسعي وراء الخيرات المادية، والجنسية والعاطفية التي لا تزال تشكل نسيج وميدان ممارستها. ذلكم على الأقل ما يريد أن يوضحه هذا الفصل، من أجل أن نفهم بنحو أفضل في النهاية حدود محكومية العالم الاجتماعي (قابليته للحكم)، ونرسم بنحو أكثر دقة الميدان الممكن لفعالية حضارة أخلاقية.

الكياسة والأخلاقية

ليست الكياسة (الآداب واللطف والتهذيب) (civilité)، كما يبدو، ميزة للبشر، لأن تبرج الحيوانات، وطقوس غزلها، أو تشممها لبعضها خلال لقائها، يمكن تأويله بالتأكيد بوصفه طرائق "مدنية"، مفهومة هنا بوصفها الحل الثالث، لثلاثية السلوك التي تفرض على كل كائن حي اللقاء بمجانسه، أو بكائن حي آخر، وهي: التحاشي أو الحرب أو التفاعل السلمي[9]، فكل لقاء جديد يتكون في الواقع من مخاطرة، ومن فرصة لمنفعة أو لحرية فرد من الأفراد، لذا فإن الكياسة، بوصفها خياراً للسلام، هي أفضل الوسائل لتقليل المخاطرات. هذا المعنى الأولي للكياسة الذي يقترب من معنى الألفة، يتحدد إذن، ومنذ البداية بواقع محافظة الكائن الحي على علاقة سلمية مع أنداده، حيث يكون البشر، مثلهم مثل الحيوانات الأخرى قادرين كلياً، لأسباب وظيفية أو تطورية، على حماية الجماعة أو النوع. ويمتلك المفهوم الدارج للكياسة، بالإضافة إلى ذلك، بعداً عملانياً، إن أمكننا القول، يتعلق بمراعاة الحالة الجسدية والعقلية للآخر حينما يجري الدخول في علاقة تفاعل معه، بحيث يستطيع أن يلائم المرء سلوكه مع هذه الحالة ـ وهذا أيضاً هو معنى الفعل الاجتماعي الفيبري (نسبة

(9) C'est en fait à Marcel MAUSS qu'on doit d'avoir découvert ce trilemme, à la fin de son *Essai sur le don*.

إلى فيبر) الذي يتكون من توجيه الفعل مع الأخذ بالاعتبار سلوك الآخر[10]. ولكن ها هنا أيضاً، فإن حيوانات أخرى، مختلفة عن الإنسان تستطيع تماماً، وبنحو ظاهر، تبين الفرق بين مجانس لها مألوف أو غير معروف، راشد أو صغير، جريح أو صحيح البنية، عدائي أو سلمي. . . كما أنها تتصرف أيضاً بحسب الحالات العقلية للآخر، عبر ممارستها للتصنع، أو للمراعاة، أو للمصالحة.

غير أن هناك وجهاً من وجوه الكياسة الإنسانية يرد في كتب آداب السلوك، مثلما في المؤلفات الحديثة حول العلاقات البينشخصية[11]، يُدخل تعقيداً إضافياً على هذه الخلفية الأخلاقية: ويقصد بذلك سيطرة أشكال الكياسة، من خلال قواعد التهذيب أو المحافظة على المظاهر، على الأخص والتي تضع الآخر في موقع الحكم أو المقيّم لسلوك الفاعل. في ظل هذا الجانب فإن الكياسة لا تركز فقط على ملاءمة السلوك مع التصرفات أو مع الحالات العقلية للآخر، ولكن أيضاً، على أن يظهر الفاعل على الملأ بأنه منسجم مع القواعد، والطقوس واللياقات، وطرائق السلوك، والتي تكون صارمة داخل عالم اجتماعي معيَّن، ومعترفاً بها، بوصفها كذلك من قبل الشريك. هذه الكياسة، التي تتجلى عبر الأشكال أو القواعد ـ هذه الأخيرة (أي القواعد) مفهومة هنا كتفسير للأخرى التي سبقتها أي (الأشكال) ـ مرتبطة بوجه عام بغايات إستراتيجية، أو وظيفية، أو تعاونية. ولكنها تفترض دائماً بأن كل إنسان يعرف ويمكنه أن يتعرف إلى السجل الذي سيُنظر إلى السلوكات المدونة فيه من جانب أعضاء الجماعة على أنها سلوكات صحيحة ومقبولة. وإذا ما بُنيت السيطرة المدنية، جزئياً، على لياقات عفوية منحدرة من العادة، أو من المعرفة المشتركة التي وطدتها

(10) voir M. WEBER, *Économie et société,* p.4.

(11) voir E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne* (1959), t. I, *La Présentation de soi;* J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire* (1962); P.H. GRICE, *«Logique et conversation», (1971); J. HABERMAS, Théorie de l'agir communicationnel.*

الحوادث السابقة[12]، فهي (أي السيطرة) تستند أيضاً وبوضوح إلى أفعال تأملية انعكاسية، وحتى تأسيسية أحياناً، كما في داخل الطقوس الدينية أو الرسمية. هذه الأفعال التأملية الانعكاسية تقونن داخل اللغة معنى الأفعال المدنية العادية: كالتحيات، والمجاملات، والممازحات، والوعود، الخ.. وكذلك القواعد القانونية، وقواعد الحياة الاجتماعية الأخرى.

في داخل ممارسة المجتمعات الليبرالية الحديثة، فإن تقنين أشكال وقواعد الكياسة يكون أكثر أو أقل قوة، تبعاً لمناسبات الحياة وفرصها. فهي تبدو مقننة بما يكفي لكي تظهر بوضوح في امتحان لموظف مرشح لوظيفة، أو لمأمور الأحوال المدنية الذي يجُري مراسيم الزواج، وحتى لأمين صندوق في محل تجاري، أو لأشخاص غير معروفين يلتقون في حفلة كوكتيل، وهي تبدو أضعف من دون شك لدى المشاركة في مأدبة غداء مع أصدقاء، أو في المباشرة بوصال عشقي. غير أن مستوى تقنين القواعد يتطلب من الجهد أقل مما يتطلبه الدرس الذي ينتج عن اتباع هذه القواعد، بناء على الجهد التأملي الانعكاسي الذي تنجزه الذوات الإنسانية، لكي تتنبأ بمقبولية سلوكاتها، في بعض مناسبات الحياة الاجتماعية، أو لكي تعرف مقدار الجرأة الذي يمكن أن يسمح لها به، والى أي حد يمكن لهذه الذوات، كما يقال: " أن تذهب بعيداً". وهذا الجهد يمكن أن يُنجز بطريقة شعورية أو لاشعورية، ولكن ينبغي دوماً أن يكون هناك مجال لضمان ملاءمة متبادلة لأشكال الكياسة، تحت طائلة إثارة عدد من "التعاسات" أو "الآلام" مثلما يقول جون أوستين[13]، في عملية التواصل. وبهذا المعنى، فإن شكلية قواعد الكياسة، حتى حينما تسعى وراء أهداف وظيفية بالتحديد، أو استراتيجية هي فعل حضاري خاص بالأنواع العقلانية، داخل الإطار الذي تؤكد فيه قدرة كل فرد على التفكير، وعلى أن يغدو حكماً

---

(12) voir D. LEWIS, *Convention*. En ce sens , il existe sans doute des rudiments de conventions dans les sociétés animales.

(13) voir J. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*.

على الأشكال المقبولة للتبادل المدني. وإذا كان هذا المعنى التأملي الانعكاسي للكياسة مؤكداً أيضاً بالنسبة لأنواع حيوانية أخرى، وهو ما ليس مستبعداً، ربما فهذا يعني أن الحد العقلاني بين البشر وبين الأنواع الأخرى لا يزال أكثر دقة مما نظن.

إن علماء الاجتماع من أتباع مدرسة الفاعلية المتبادلة (interactionnistes)، والاثنوميتودولوجيين (تيار في علم الاجتماع يرى بأن الواقع الاجتماعي يمكن فهمه من خلال الممارسات العادية والمبتذلة للحياة اليومية) الذين اهتموا بهذه الطرائق في العلاقة المدنية[14]، ترددوا بنحو عام، بين مقاربة طبيعوية[15]، ومقاربة ظاهراتية[16]، ولكنهم لم يهملوا الطابع المنهجي والمنضبط للتقيد بالقواعد، والذي يفترض انتباهاً يقظاً لكل الإحداث التفاعلية، وخصوصاً الأفعال المدنية التي يتم تبادلها خلال اللقاءات. وقد شدد عالم الاجتماع الاثنوميتودولوجي هارولد غارفينكل، بالإضافة إلى ذلك، على البعد الأخلاقي للتقيد بالقواعد المستخدمة في المحادثة وفي التبادل الاجتماعي. والواقع أن الأشخاص الاجتماعيين يتعارفون بنحو متبادل، ويرون أنفسهم يعيشون من خلال كياساتهم اليومية بحيث يمكنهم الإحساس بالتهديد أو بالصدمة بسبب التصدعات المرتجلة في هذا النظام اليومي. وهذا البعد الأخلاقي للكياسة لا يكون مع ذلك مطابقاً لمجرد الخضوع للقواعد، فليس كل سلوك منضبط يُعد أخلاقياً. ويمكن بالتأكيد أن نحكم على نشاطات منضبطة أو مألوفة بأنها لاأخلاقية، تبعاً للنتائج التي تترتب عليها بصدد المنافع والحريات الخاصة. وهكذا فإن استقلالية للحكم العقلاني تبدو مطلوبة لتقييم المعنى الأخلاقي للكياسة، والذي يضاف إلى

---

(14) Pour plus de détails sur ces différents courants, je me permets de renvoyer à mes propres travaux: *Le Civisme ordinaire; Politique et savoir-vivre; Le Sens de l'action et la Compréhension d'autrui.*

(15) voir E. GOFFMAN, *Les Rites d'interaction.*

(16) voir H. GARFINKEL, *Studies in Ethnomethodology.*

المعنى الوظيفي للتلاؤم مع سلوك الآخرين ومع مختلف الدوافع النفعية، بغية توجيه التفكير نحو اختيار قواعد للتطبيق.

هذه الاعتبارات هي التي قادتني إلى صياغة الفكرة حول "شرط مدني جوهري"، والمؤسسة على معيار مزدوج للحقيقة والعدالة يميز الاجتماع الإنساني. فالحقيقة تفرض نفسها، في الواقع، كإلزام أولي للتفاعلات المدنية التي تتم عبر وسيلة التفكير واللغة، لأن هذه الأخيرة لا تدين بهويتها التواصلية إلا إلى انتظامها الدلالي بالنسبة إلى ما تدل عليه: فلو كان بمقدور الكلمات والجمل أن تدل بنحو تعسفي، على أي شيء، فستفقد، في الواقع كل قدرتها على التجريد العاكس، ولن تعود سوى أصوات أكثر أو أقل تآلفاً مع محيطها. وهذا لا يعني بأن الحقيقة ستكون ضرورية لاستخدام اللغة، لأن بوسعنا بالتأكيد أن نستخدم اللغة استخداماً خادعاً وكاذباً[17]، ولكن الكذب والخداع لا يدينان بفعاليتهما إلا إلى معيار الحقيقة الذي يضغط، من حيث المبدأ على استخدام اللغة والذي يمكننا، بحسب الظروف أن نستعمله (أي المعيار) وأن نسيء استعماله. غير أنه خلافاً لنظريات الكياسة القائمة على ممارسات التهذيب والمجاملة[18]، فإن الخداع ومراقبة اللياقات لا يمكن أن يكونا الشكل العام والمعتاد للتبادل المدني، لأن ذلك يفضي إلى فقدان كل معلم دلالي للعالم الواقعي. من الناحية العملية، فإن احترام الحقيقة داخل الكياسات يترُجم عبر إعلام نزيه وصحيح، ولكن أيضاً عبر غياب التملق، وغياب كل ما يمكن أن يلحق الضرر بمعرفة الأشياء مثلما هي عليه، أعني الخواص الجسدية والنفسية للأشخاص أو بنحو أوسع لظواهر العالم الخارجي. هذا المعنى الأخلاقي الأول للكياسة ينطبق على علاقات اللقاء القصيرة بين الأشخاص، أو على العلاقات الأطول التي تخاض فيها المناقشات الاجتماعية، وهو يُلزم بالتسليم بالوقائع، مثلما هي عليه، ويمثل غالباً الطريقة الأشد مهارة في السعي إلى الحفاظ على

(17) voir B. WILLIAMS, *Truth and Truthfullness*.

(18) voir N. ELIAS, *La Société de cour* (1969).

السلام، مادامت الوقائع، مبدئياً هي ذاتها بالنسبة إلى الجميع. بالإضافة إلى ذلك ليس من الصعوبة العثور على نماذج لذوات إنسانية تعترف بالكياسة وتحترمها في آن معاً، بسبب احترامها للحقيقة، تحديداً.

أما بخصوص العدالة، فهي المتلازم الضروري للحقيقة داخل العلاقات المدنية، ليس فقط لأن جميع الحقائق لا تصلح للنطق بها، وخاصة إذا كانت موجعة، والامتناع عن النطق بها لا يسّبب أي خداع خاص ـ نادراً ما يكون من الضروري على سبيل المثال القول لأحد بأن حالته سيئة، حتى لو كان ذلك صحيحاً ـ بل وأيضاً لأن الجور يتناقض مع مبدأ الحقيقة العملية الذي سيكون من الخطأ بموجبه القول بأن لأحد الحق، إذا لم يكن له الحق. وبكلام آخر، فإن مبدأ الحقيقة العملية يجعل من الخطأ، بكل بساطة كل استخدام للغة يتضمن تلميحاً إلى العدالة دون أن يفي هذا الاستخدام بالحقيقة. لا يكفي، بالتأكيد، تحديد ما تمثله هذه المعايير لكي نحكم بالعدل أو بالجور على ظرف من الظروف، بل ينبغي على الأقل طرح السؤال بألفاظ دلالية: هل يكون هذا جوراً حقاً؟ وسنرى في الفصل القادم إلى أي حد يمكن لهذه الطريقة أن تكون مفيدة، حين نتساءل، مثلاً، حول الجور المحتمل للرأسمالية.

المنافسات الاجتماعية والحضارة

يبدو هذا المعنى الأخلاقي، وليس الوظيفي فقط، للكياسة، على أي حال ضرورياً من أجل فهم عميق لما يمكن أن تعنيه حضارة عقلانية، حيث لا يمكن أن تكون أخلاقية إذا لم تكفل معالجة صحيحة لبعض الإكراهات الطبيعية في الحياة الإنسانية، وهو ما لا يكون سهلاً، سواء من ناحية الميول العضوية أو من ناحية الاستخدام العادي للمحاكمة العملية. يمكننا أن نغتبط بالميل الراهن لدى علماء النفس والانتروبولوجيين التطوريين أو لدى علماء الأخلاق إلى التماس فضائل أخلاقية في الحياة الطبيعية وفي تطور الأنواع. وإذا ما ثبت في النهاية أن الاصطفاء الطبيعي ساعد على تطور الغيرية والتعاطف، أو الرعاية لدى مختلف الأنواع الحيوانية فسيكون ذلك بالتأكيد بشرى طيبة وهو أفضل على

كل حال من التصور القديم عن التطور، كصراع ضار من أجل الحياة. وللأسف، فمهما كانت الطيبة الطبيعية المحتملة لدى القردة ولدى حيوانات أخرى، فإن ملاحظة الحياة الاجتماعية لديها تقدم أحياناً كما يبدو، تأكيداً للفكرة السبنسرية (نسبة إلى سبنسر) حول "بقاء الأصلح"[19] أو بطريقة أكثر دقة، فيما يتعلق بالنوع الإنساني "سيطرة الأكثر دهاء". لقد كانت المجتمعات الإنسانية في الواقع خاضعة لتنافسات اجتماعية، كانت نتيجة ضرورية، كما يبدو، إما لميل مُفترض إلى البقاء، وإما، على الأخص، لحساسية طبيعية لدى الكائنات الإنسانية للذة والألم، ولطاقة متأصلة تتمثل في الرغبة بالخيرات والمنافع التي تكون جاهزيتها محدودة دائماً. وتكشف ترسيمة الاصطفاء الطبيعي أو الاجتماعي الذي هو النتيجة المعتادة للتنافس تكشف عن انعدام مطابقة جوهري بين طلب الأفراد، وبين عرض الخيرات والمنافع المنشودة. والتي ليست جميعها، مع ذلك خيرات مادية أو رمزية، ولكنها أيضاً خيرات متصوّرة من قبل الأفراد الذين لم يتمكنوا من تقاسمها إلى ما لانهاية، مثلما يجري تقاسم الحب، على سبيل المثال، أو كتفضيل X لـ Y. هذا النمط من الضغط التنافسي على الخيرات المتوفرة ليس خاصاً بالعالم الليبرالي الحديث، وهو سيستمر في المجتمع الذي يحلم به المفكرون والثوريون ـ لأن المحنة الأعظم لـ X، على سبيل المثال هي بالتأكيد ألّا يكون محبوباً من Y، إذا كان Y هو رغبته الأقوى، وهذه المحنة لا علاقة لها بنظام اقتصادي أو سياسي خاص. وببساطة فحينما تتفاقم المنافسات، مثلما هي الحال اليوم، فإنها تطرح معضلة الانسجام الأخلاقي بين مختلف النتائج الاقتصادية، والتقنية، والعلمية، والفنية، والتي يكون بعضها باهراً للغاية ومنبعاً لتفوقات جديدة، فيما يكون بعضها الآخر مشؤوماً ومؤلماً لبعض الذوات الإنسانية.

ليس هناك، حاجة لنكون داروينيين لكي نقر بوطأة المنافسات للوصول إلى

(19) ساهم هذا التعبير إلى حد كبير في الحط من قيمة الفلسفة الأخلاقية لهذا المؤلف وهذا خطأ على الأرجح، انظر: D. WEINSTEIN, art., *«Herbert Spencer»*.

الخيرات، لأن البرنامج التنافسي والاصطفائي على أي حال، أشد عمومية بكثير من الانتفاع الذي صاغه داروين. ثمة في الواقع، معنى منطقي لمفهوم التنافس المطبق على جميع أنواع المواقف، والذي يمكن تعريفه ببساطة بأنه استخدام القابليات المحدّدة من أجل الحصول على الخيرات، وعلى الحرية اللذين يكونان موضع طمع واشتهاء منافسين آخرين، وحيث يخضع توزيعهما النهائي لاختيار الآخرين، والوسط المحيط. وبتعريفها على هذا النحو، فإن المنافسة هي في آن معاً فعل كسب ومعارضة، يحققه المرء لذاته أو لجماعته، حيث الكسب الفعال يتعلق دائماً، للأسف، بنفع حصل عليه الآخرون، وفي كثير من الحالات، بتقدير شخص ثالث يمكن أن يكون هو موضوع المنافسة. والمنافسة بوجه عام، مرغوبة ومعروفة من الفاعل، ولكن ليس من المتعذر أن تكون ذات إنسانية موضع منافسة دون رغبتها ودون حتى معرفتها ـ وهو ما يقرب المنافسة إذن من معناها الأكثر "داروينية" والذي بحسبه فإن النتائج المؤاتية أو غير المؤاتية للسلوك هي ناجمة عن حالة الوسط الذي ينتخب الخواص أو الأفراد الأكثر تكيفاً، بمعزل عن الطريقة التي تتصور فيها الذات أهدافها، وعقليات الذوات الأخرى. ونحن نجد، أيضاً، هذا المعنى الدارويني للمنافسة وللاصطفاء الاجتماعي داخل النظرية السوسيولوجية لبيير بورديو حول المطابقة العفوية بين السلوكات الفردية وبين الحقول الاجتماعية[20]، وبنحو أعم، يمكن القول بأن المعنى الدارويني للمنافسة يلاحق الشعور الأخلاقي للكائنات الإنسانية المعاصرة، حينما ترى بأن ما هو جوهري في مصيرها يفلت من قبضتها، حينما يمنح مجرد حادثة ولادة فرد من الأفراد في موقع جغرافي واجتماعي رفيع، على سبيل المثال، فرص وجود، استثنائية للغاية، مقارنة بآخرين كثيرين ليسوا بنحو مسبق، أقل استحقاقاً لها ولكنهم، أقل امتلاكاً لها إلى أبعد حد.

بغية تحديد الأفكار حول امتداد هذه المنافسات الاجتماعية، يمكننا تمييز

---

(20) voir: P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*.

الحالات الثماني التالية التي تبدو أساسية داخل كل حياة اجتماعية، وما من كائن إنساني يستطيع ظاهرياً أن يكون خارجها.

* المنافسة بين المستهلكين المتعلقة بالسباق إلى المنافع، كالغذاء، والكساء، والسكن، والثروات الثقافية، والخدمات...، داخل المجتمعات الإنسانية، وهذا السباق يجري ضبطه وتنظيمه عادة من خلال النقود التي تسمح بتوزيع المتنافسين على صفوف انتظار تناسبهم، وتحجب (أي النقود) البعد الجسدي للسباق والذي يمكن أن يبرز ثانية، مع ذلك في بعض المواقف الحرجة.

* المنافسة بين المنتجين بالمعنى الواسع للكلمة، أي التي تشمل العمال، والمخترعين والباحثين، والمستثمرين والموزعين، وتتعلق بالتنافس على خيارات المستهلكين، ولا يمكن أن يوجد هذا التنافس إلا داخل أنواع من الكائنات قادرة على إنتاج فوائض اقتصادية أو ثقافية، وقادر على مبادلتها.

* المنافسة بين طلاب الزواج، المتعلقة بالتنافس على المنافع الجنسية أو العشقية والتي تملك قدرة انتقائية قصوى، مادامت هذه المنافع، خارج جانبها الولادي، تتعلق بأشخاص يُظهرون مرغوبية أعظم (أي كونهم مرغوبين)، ويمكنهم هم ذاتهم أو عبر ممثلين عنهم اختيار المتنافسين وفقاً لمعايير اختيارهم: كالعمر، والجمال، والموقع الاجتماعي، والنقود...

* المنافسة بين الحلفاء والمتعلقة بالحب غير الجنسي، وعلى الأخص حب القادة، داخل إطار جماعة موحدة كالعائلة، أو فريق العمل، أو الدائرة السياسية أو الفنية.

* المنافسة بين القادة، المتعلقة بالتنافس على القيادة السياسية للأمة، أو لمنظمة خاصة، من جانب أولئك الذين يملكون ميلاً خاصاً إلى السلطة.

* المنافسة بين الطامحين إلى المراكز، والمتعلقة بالسباق إلى إحرازها من قبل الواصلين الجدد إلى الكفاءات أو الألقاب التي تظهر بأشكال مختلفة (نبالية، مدرسية..) ولكن لديهم سمة مشتركة هي اقتران فوزهم، بالعديد من المنافع والحريات.

* المنافسة بين الخصوم، والمتعلقة بالسباق إلى التفوق في لعبة رياضية أو في الحرب، حيث الخير المأمول يتوقف على كسب اللعب أو على التفوق الخارق.

* المنافسة بين أصحاء الأجسام، أخيراً، والمتعلقة بالسباق على منافع الصحة التي تقوم على قاعدة بنى صحية مجهزة لهؤلاء السكان أو أولئك، ولكن أيضاً على قاعدة استعدادات وراثية، والتعرض لبيئات خطرة.

إن هذا التوضيح للضغط التنافسي، والذي ترزح تحت ضغطه المجتمعات الإنسانية، يسمح بفهم أفضل لطبيعة المعضلة الأخلاقية التي يثيرها الاصطفاء الاجتماعي، والتي هي بكل بساطة معضلة تبرير الفشل في المنافسة، أو بنحو أوسع، الإقصاء الفردي أو الجماعي، الذي يصيب جماعات، وحتى بلداناً بأكملها خاسرة دوماً في منافسات معينة. والواقع أن عمليات المنافسة مؤلمة لجميع المشاركين الذين، سواء أكانوا خاسرين أو رابحين محتملين، يعانون من نقص في الخير المرجو والمطموع به، ومن قلق الفشل، كما يمكن أن تكون مؤلمة أيضاً للأشخاص الذين يكونون هم أنفسهم موضوعاً للمنافسة، بوصفهم مثلاً موضوعات جنسية. ولكنها تكون مؤلمة على الأخص للخاسرين في المنافسة، والذين يمكن أن ندرج في صفوفهم ليس فقط المشاركين المتعوسين، ولكن أيضاً مجموع الأشخاص الآخرين الذي عليهم أن يعانوا نتائج المنافسة على شكل ندرة أو غزارة الخيرات الخاضعة للمنافسة الشديدة، كما في حالة كساد السوق على سبيل المثال.

ليست مختلف أشكال المنافسة الاجتماعية بحد ذاتها أخلاقية أو لاأخلاقية، ولكنها تبدو بالأحرى بوصفها معطيات انتروبولوجية أساسية يتعلق طابعها الأخلاقي فقط بالفعل الإنساني المتعقل بصددها، والحال، فخلافاً لما يعتقده تيار واسع في العلوم الاجتماعية[21]، فإن طاقة الفعل هذه غير

(21) voir: Ph. RAYNAUD, «Aux origines du paradigme compréhensif Hobbes, Vico, Locke et la théorie du *verum factum*».

المحدودة، وكذلك مجرى الشؤون الاجتماعية بوجه عام، وتوزيع الثروات بوجه خاص لا تخضع إلا جزئياً للإرادة وللمهارة الإنسانية. إذ يبدو من المتعذر تصور وفرة في الثروات، وخاصة في الأشخاص الذين يُعدون هم ذاتهم كثروات أو كأسباب للسعادة، يمكنها وضع حد للآلام المتولدة عن أفعال المنافسة. هناك إذن، وسيكون هناك دوماً، على الأرجح مسافة شاسعة بين الشروط الطبيعية للتنافس الاجتماعي والتي يكون قانونها الأول الظهور المحتمل للرغبات ولموضوعات الرغبات، وبين الجهد المتعقل للكائنات الإنسانية لتوطيد مبادئ العدالة، على بعض أجزاء هذه التنافسات الطبيعية على الأقل. غير أن فرص هذه الحدود، لا يجعل من المتعذر أبداً السعي إلى تحسين الطبيعة بالفلاحة مثلاً أو بإصلاح الأراضي، شرط ألّا يكون الدواء بالطبع، أسوأ من المرض. وهذا السعي إلى العلاجات كان حاضراً، بوجه عام، لدى مختلف الحضارات الإنسانية، التي اهتمت بطريقة أكثر أو أقل تصميماً بالحد من النتائج الجائرة للمنافسات الطبيعية، على الأقل، في شكل إجراءات حماية ورعاية للمرضى والجرحى. وهكذا فإن العناية بالضعفاء والمرضى والمسنين والمقعدين، والمجانين والفقراء ليست من ابتكار النقد الثوري للقرن التاسع عشر، ولكنه التزام من الوجدان الأخلاقي حملته جميع الحضارات على عاتقها، وقد كشف عن ذلك وجود آثار مقعدين راشدين في مواقع الدفن ما قبل التاريخية. ولأننا نعتقد بوجود هذا الالتزام الأخلاقي داخل جميع الحضارات، فنحن نتساءل حول الممارسات الأشد قسوة لدى بعض الحضارات الأخرى ـ على غرار التضحية بالأطفال لدى شعوب الانكا والقرطاجيين، أو التضحية بالنساء الأرامل في بالي.

ليس من المتعذر أن تكون الرعاية الإنسانية للكائنات الأكثر ضعفاً قد استندت إلى استعدادات للمحبة وللتعاطف، بل وحتى للشفقة، وُجدت أيضاً لدى أنواع حيوانية أخرى. غير أن تبريرها، في الحقيقة، لا يغدو أخلاقياً إلا على قاعدة مفاهيم أخلاقية لا يمكن أن تظهر إلا داخل إطار لغة انعكاسية تأملية تعود إلى تجربة ألم الآخر أو ألم الذات. ومن خلال المؤسسات على الأخص،

التي سعت إلى ضبط وتنظيم المنافسات الاجتماعية، توفرت لهذه العناية المزيد من الفرص لكي تقوى وتتعزز. والواقع أن المنافسات الاجتماعية، داخل المجتمعات الإنسانية، أفسحت المجال لظهور قواعد مؤسسية وقانونية، كانت قادرة على الاستمرار، وعلى التسامي فوق سلطات الأفراد الخاصة. وأمكن لهذه القواعد أيضاً أن تكون موضوعاً لتفكير ولسجالات متعارضة، فقد كان هناك دوماً داخل كل مجتمع إنساني، سواء أكان ارستقراطياً أو أتوقراطياً استبدادياً، مواقع يجري فيها معارضة وضع خاص أو معارضة تمثيله، حين يُنظر إليه كوضع خاطئ أو جائر بوجه الاحتمال، وهو ما يحيل إلى البعد الأخلاقي ولإنسانية التمدن. وهكذا فعبر هذه المؤسسة التأملية والاستدلالية للقواعد أمكن أن تتطور سيرورة الحضارة الأخلاقية، سواء أكانت محدودة بجماعات ممّيزة، أو شاملة لجميع أعضاء المجتمع، مثلما في داخل النموذج الديموقراطي الحديث.

لقد استندت القواعد المؤسسية والقانونية، بوجه عام إلى قيم تحسين الثروات المطلوبة إلى أقصى حد، كما في ميدان التبادل التجاري أو الجنسي، على سبيل المثال، لأن كل فرد يريد أن يتمكن من انتزاع أفضل نصيب من فرص النجاح في المنافسة. كما أمكنها أيضاً أن تقوم على قواعد أخلاقية مستقلة ومتناقضة مع القيم الأولى بوجه الاحتمال. تلكم هي حالة القواعد، في المجتمعات الليبرالية الحديثة مثلاً والتي تنظم الأمن الاجتماعي، ومعاشات التقاعد، وإعانات البطالة، أو دخل الحد الأدنى، كما تضع حداً للأرباح الاقتصادية من خلال الضريبة أو التأمينات. إضافة إلى ذلك فإن هذه القواعد هي في قلب السجال المتواصل بين أنصار التشريعات التي تنص بقوة على إعادة توزيع الثروة، على غرار الاشتراكيين الديموقراطيين، وبين أولئك الذين يريدون سن تشريعات تنص على "تحميل المسؤولية" للأفراد، معتبرين أن مصير الخاسرين في المنافسات الاجتماعية ليس سوى نتيجة مؤلمة، ولكنها طبيعية بسبب ضعف بصيرتهم أو بلادة ذهنهم[22]، غير أن من الصعب، كما يبدو،

(22) voir: Fr. A. HAYEK, *Droit, législation et liberté*.

استنباط الأخلاق الاجتماعية من ظواهر السوق[23]، لأننا لا نرى بوضوح ماذا يوجد من أخلاق في شعار "البقاء للأكثر تحمل للمسؤولية"، إذا كانت المسؤولية المقصودة ثمرة لاستعدادات فردية موزعة بنحو غير متعادل.

وخارج المعضلة الاقتصادية ذاتها، والتي سأعود إليها (انظر فيما بعد) فإن من الصعب دوماً في الواقع رؤية ما الذي يمكنه أن يبرر أخلاقياً أن تكون ذات إنسانية خاسرة دوماً في حلبة المنافسات الاجتماعية، لأنها لا تملك حقاً الوسائل للفوز، وأن تكون، بالتالي، محرومة من المنافع الجوهرية في الحياة. وهذه الحالة العرضية التي تسببها المنافسة تبدو دائماً لاأخلاقية حينما تمس الأفراد الأشد ضعفاً، حتى لو لم تكن سوى نتيجة لتوازن وظيفي. إن الاستعدادات العضوية أو الثقافية، كالمواهب، أو رأس المال الاجتماعي، أو الجمال أو النوع يمكنها، بالتأكيد أن تفسر إخفاقات ذات فردية، ولكنها لا تجعل هذه الإخفاقات، بسبب ذلك، مقبولة أخلاقياً. ويمكننا الاعتقاد بأنه حتى حينما تكون الخيارات الشخصية للذات مرتبطة بإخفاقاتها الاجتماعية، فإن هناك نتائج تعيسة للمسؤولية خليقة أن تؤخذ على عاتق السلطات العامة[24]. يكفي التفكير هنا بمشكلات الإدمان على المخدرات لكي نرى بأن مجرد الدعوة إلى تحمل المسؤولية، وإلى سيطرة الإرادة على الأفعال ـ وهو ما يمكن تسميته الأخلاق الوقائية ـ هو عديم الفائدة كلياً لإسعاف الذوات التي تكون في وضع إخفاق جذري؛ على العكس فإن أخلاق الاستقلالية الخاضعة التي تأخذ في اعتبارها واقع عبودية الخيارات[25]، تملك فرصاً أكثر لاحترام الواجبات الملازمة لمفهوم الأخلاقية. ذلك أن أولئك الذين لا يخفقون أو يخفقون أقل

---

(23) بالنسبة لبعض المفكرين الليبراليين فإن السوق في الواقع ليس أخلاقياً أو لاأخلاقياً، والمعضلة اللاأخلاقية لا تطرح إلا حينما يكون هناك تقييم للمساهمات والمكافآت. . . voir: D. GAUTHIER, *Morale et contrat, recherche sur les fondements de la morale*.

(24) voir: Ch. TAYLOR, «Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative?», (1970).

(25) voir: M. SANCHEZ (éd.), *Dans l'intimité des drogues*.

من غيرهم في منافسات الحياة الاجتماعية، يعتقدون بأن مسألة طمأنينتهم الأخلاقية الخاصة تتضمن دائماً، الاهتمام بمصير الخاسرين، تبعاً للمبدأ الذي سيكون هو الأقل أنانية، وحتى الأقل دناءة، وهو عدم العيش في سعادة مطمئنة وسط بحر من الآلام غير المستحقة، أي تلك التي يمكن تحاشيها إنسانيا، أو على الأقل، تلطيفها.

تلكم في الواقع هي البنية الثلاثية النموذجية للمنافسة الاجتماعية ـ بطرفيها المتنافسين، وبطرفها الثالث الذي يوزع المنفعة، ويختار الرابح، ويشكل أحياناً المنفعة المطلوبة ـ والتي تولّد بنحو لا يمكن تجنبه الشعور بالجور من قبل أولئك الذين لكونهم لم يحصلوا على المنفعة المرغوبة يميلون إلى اتهام الطرف الثالث الذي قام بالاختيار. هذا الموقف التأملي الانعكاسي بنحو جوهري، لكونه يستلزم مقارنة الحالة الواقعية بحالة مفترضة، يُنظر إليها على أنها الأفضل، يسهّل التحكيم الأخلاقي للمجتمع الذي يمكن أن يعمل على توضيع معايير الاختيار (جعلها موضوعية)، حينما يكون ذلك ممكناً ـ كما في التنافس بين المنتجين، أو بين الطامحين إلى المراكز، على سبيل المثال، وحتى في التنافس بين طالبي الزواج، حينما يكون للخطّابات الوسيطات تأثير خفي ـ ويحقق بالتالي تكافؤ الفرص بين المشاركين. إضافة إلى ذلك فإن إدانة المظالم، تاريخياً، ساعد، بوجه عام، على ظهور المنافسات الأكثر إنصافاً، على غرار السباقات المفتوحة للجميع، على سبيل المثال، تبعاً لقواعد عامة، محددة بأحكام، ولطرائق شفافة في الاختيار. وهذا النمط من العدالة يظل واقعة حضارية، حتى لو ناقضته غالباً عمليات الغش، وعدم تكافؤ القابليات أو وسائل التعليم لدى المتبارين، وأخيراً، التقصير في الملاحقات الرسمية للغش، أو نقص الجهود لتصحيح حالة اللاتكافؤ في الفرص.

ترتكز الحضارة الأخلاقية دوماً، وفي جميع الأحوال على محاولة التغلب على الطابع الأعمى للمنافسات والآليات الاجتماعية لاختيار الأشخاص أو المواهب والتي تبدو تعبيراً مزيفاً عن قوانين الانتخاب الطبيعي، كما تعيد البشر من حالة الذوات المفكرة (أو حالة الفاعلين كما يقال أحياناً للدلالة على كمال

الفعل) إلى حالة أشخاص وظيفيين أو آليين، حتى لو استخدموا ملكتهم العقلية. وهذا الشاغل، داخل الحداثة السياسية، يترجم عبر المطالبة بوصول الجميع إلى المنافع الجوهرية للحياة التي شكلت الأرضية الأخلاقية الأساسية للحركة الاشتراكية ـ مثلما عبرت عن ذلك، مثلاً أغنية فوضوية من أغاني القرن التاسع عشر، مطالبة بإلحاح، بأن تكون "المائدة معدّة لأي كائن كان"؛ وعلى هذا النمط من اليقين أيضاً قامت الفكرة حول أمن اجتماعي، أو النضال الدؤوب الديموقراطي الاشتراكي من أجل تكافؤ الفرص، وحتى على صعيد أقل اقتصادية، ظهر الاهتمام الأخلاقي بتأمين فرصة جنسية للأشخاص المحرومين، بسبب إعاقتهم من أي جاذبية جسدية[26].

المنافسة واحترام الذات

لم يعد الصيد والتقاط الثمار الوسائل الرئيسية للبقاء داخل المجتمعات الليبرالية الحديثة، على العكس من ذلك، فإن خصوصيات التطور الحضاري سهلت ومأسست أكثر، دوماً، الحصول على الثروات والمنافع، بحيث قلّت المنافسات للوصول إليها من قبل أي كان، غير أن كل وصول إلى منافع التربية، أو الحب، أو العمل، افترض سيرورات اجتماعية طويلة حافلة بإعدادات ملائمة، وتجارب على هيئة تنافسات ضارية وعازلة بنحو حاد. هذه الكثرة من العوائق المؤسسية التي اعترضت درب السعادة الاجتماعية تفسر جزئياً، مع ذلك، اللجوء إلى الأسواق السوداء، والى ألوان العنف من كل نوع من قبل أولئك الذين لا يملكون مدخلاً إلى السبل الرسمية. وهذا الموقف من وجهة نظر المساواة المثالية التي قامت عليها فكرتنا عن الديموقراطية، أقول، إن هذا الموقف يعبر عن شعور بعدم الرضى العميق. غير أنه، من خلال نوع من قصر النظر الانتروبولوجي تخيل المفكرون الثوريون بأنهم سيستأصلون الآلام الناجمة عن المنافسات الاجتماعية، وعن ألوان اللامساواة في الأوضاع الأولية

(26) voir par exemple, le film *Nationale* 7 de Jean-Pierre SINAPI (2000).

داخل كل منافسة، بواسطة مؤسسات سياسية جديدة. وبافتراض أنهم تمكنوا من النجاح في ميدان المنافع الاقتصادية أو السياسية ـ وهو ما عجزت عنه، في الحقيقة الاشتراكية الواقعية دوماً ـ فنحن لا نرى بوضوح كيف سيكون بمقدورهم النجاح في ميادين منافع الحب، والصداقة، والمهارة التقنية أو الفنية أو الصحية، نظراً إلى الطابع العصيّ على المراقبة إلى أبعد حد، للميول والمشاعر المستخدمة. وحينما نعلن على الملأ الواجبات الأخلاقية العملية التي تتجاوز ميدان الممكن، فلا يمكن منطقياً إلا أن نعرّض أنفسنا للقنوط. حينما نلاحظ بأن هذه الواجبات لم تنجز. وعلى العكس من ذلك، إذا كانت المنافسة والاصطفاء الاجتماعي معترفاً بهما كبعد لا يمكن قهره داخل الحياة الإنسانية، فإن المعضلة الأخلاقية لا تعود متمثلة بفرض تسوية إجبارية على ظروف موضوعية، وإنما بالأحرى بطرح إمكانية دخول الجميع في تنافسات لن يُحكم على أحد فيها بأن يكون خاسراً دوماً.

يمكننا بالإضافة إلى ذلك، ملاحظة أن المعنى الأخلاقي للكياسة يشتمل على بعد اجتماعي، يتعلق بالشرط الجوهري: الحقيقة والعدالة، ولكنه يشتمل أيضاً على بعد سيكولوجي، يتعلق بإمكانيات احترام للذات مفتوحة فعلياً من خلال حالة حضارية معينة، والبعد الاجتماعي والبعد السيكولوجي للكياسة مرتبطان تحليلياً، لأن الذوات الإنسانية إذا كان لها الحق بالحرية والعدالة، فإن مرد ذلك هو الاحترام الذي تشعر به تجاههما، والذي يتمثل شرطه الأول في الاحترام الذي توليه الذات لذاتها، لأن من المتعذر احترام أحد، إذا لم نكن نعلم بأنه هو ذاته، يحترم ذاته. وإذا أردنا أن نفهم البنية الأخلاقية للمعضلة التي تطرحها المنافسات الاجتماعية، فمن الضروري إذن ملاحظة أنه خارج المجازفات الواقعية التي تهدد بها هذه المنافسات وسائل البقاء، فإنها تصيب أول ما تصيب، ـ إذا كانت منافسات حادة على الأخص، مثلما في المجتمعات الليبرالية الحديثة ـ القدرة على احترام الذات لدى الأشخاص الذين حالفهم الإخفاق، والذي يكون مطلقاً لدى المستبعدين والمنبوذين، أو نسبياً لدى قسم كبير من أفراد المجتمعات الغنية. وهكذا فبدلاً من افتراض مثل أعلى يبعث

القنوط من أي انعتاق اجتماعي، على غرار رجعة المسيح، من المفضل التساؤل حول شروط الحد الأدنى لحماية احترام الذات التي ينبغي أن توفرها حضارة عقلانية، كي تصون معناها الأخلاقي[27].

نحن نتذكر ربما بأن جون راول في كتابه: "نظرية العدالة" وجَّه اللوم إلى مبدأ فائدة أن يكون المرء ـ خلافاً لمبدأي العدالة اللذين طرحهما هو ذاته ـ متناقضاً مع مبدأ احترام الذات، ذلك أن راول "طالب البعض الذين هم أقل حظاً، بأن يتقبلوا شروط حياتهم الأسوأ باسم خير الآخرين"[28]، ولكن راول يعتقد أيضاً بأن "الالتزام العام من قبل الآخرين في خلق اللامساواة لمصلحة الجميع ولضمان الحرية للجميع". أوبعبارة أخرى في بناء مجتمع يتبنَّى نظريته، سيكفي (أي الالتزام العام) لتحاشي هذا الضرر، وللأسف فإن النوايا العامة الطيبة، والوعود بمجتمع منظم، ولكنه لا يزال بعيداً، لا تكفي قط عملياً، لمواساة الخاسرين، أو الأشد غبناً، على إخفاقاتهم في خضم المنافسات الاجتماعية. إضافة إلى ذلك، فإن التقيد بالقواعد العامة للمنافسة المحددة بالقانون وبالتقليد يمكن، بالتأكيد أن تساهم في تنشيط أخلاق التنافس، داخل الإطار الذي تكون فيه هذه القواعد، بالطبع، قواعد عادلة، وتكفل منافسة شريفة بين مختلف الفرقاء. ولكن خلافاً للفكرة الواسعة الانتشار، والتي تقول بأن جدارة الفرد هي التي تحدد وضعه الاجتماعي، فإن عدالة ونزاهة القواعد لا يمكنها أن تكفل، وحدها "كرامة" مجتمع من المجتمعات[29]، بمعنى حماية الجميع من الإذلال، ولا حتى "تكافؤ الفرص"، بمعنى المساواة في آفاق النجاح بالنسبة إلى أولئك الذين يملكون نفس القدرات والمواهب[30]. إن أحد الدروس الثابتة لعلم الاجتماع المعاصر هو أن المبدأ الجمهوري لقاعدة واحدة، تطبق على الجميع لا تكفي لعلاج اللامساواة في الوسائل الأولية ـ من هنا تنبع

---

(27) voir: S. WEIL, *La Condition ouvrière*.

(28) voir: J. RAWLS, *Théorie de la justice,* p. 211.

(29) voir: A. MARGALIT, *La Société décente* (1996).

(30) voir: J. RAWLS, *Théorie de la justice,* p. 104.

الاقتراحات والمجادلات المعتادة حول التمييز الايجابي كوسيلة لجعل هذا التكافؤ في الفرص أكثر فعالية. حتى لو وضعنا جانباً انتهاك القواعد أو استخدامها الكلبي داخل عالم المال، أو التجارة، أو ميادين أخرى، فإن مجرد التقيد بالقواعد، أو كما يقول راول "العدالة الإجرائية الصرف"[31]، يتواكب، كما يبدو، مع الآلام غير المستحقة ليس على صعيد الفقر فقط، بل وعلى صعيد الإضرار بتقدير الذات لدى عدد كبير من الأشخاص الذين سيكون عليهم أن يعانوا الآلام بسبب تطبيق القواعد غير الملائمة لهم، لأنهم ببساطة سيفتقدون أي فرصة للنجاح في السباق الذي سيدخلونه.

والحال، إذا ما اعتقدنا، مثلما يعتقد راول نفسه بأن احترام الذات هو الخير الأول، فينبغي، ربما، مثلما سأبين فيما بعد، أن نتفحص بتيقظ أكبر العلاقة السيكولوجية والأخلاقية التي يمكن أن توجد بين نظام القواعد الأكثر أو الأقل عدالة وبين شعور النجاح أو الفشل الذي يمكن أن تولّده المنافسات الاجتماعية لدى المشاركين فيها. وسأوضح، بالإضافة إلى ذلك، بأنني سأدخل هنا فرقاً جوهرياً بين تقدير الذات وبين احترام الذات، رغم أن لفظي "تقدير" و"احترام" ليس لهما، بوجه الضبط، المعنى ذاته: فالأول كمّي أكثر من الثاني، حيث أن احترام الذات يمكن بسهولة أن يبدو مطلقاً. ووفقاً لبعض المؤلفين، فإن احترام الذات هو، على هذا النحو، نوع من الفخر الذي يمكن أن يوجد حتى دون موضوع بالمعنى القائل "لدينا دائماً ما نفخر به"، في حين أن تقدير الذات هو فخر يتطلب موضوعاً[32]، ويمكن إذن أن يحبط، مثلما في حالة الإخفاقات العديدة جداً على سبيل المثال. يبدو مع ذلك أن احترام الذات يجازف دائماً بأن يتأذى بسبب النقص في تقدير الذات ـ إذ كيف يمكن أن نحترم ذواتنا حينما لا نعود نقدّر ذواتنا؟ ـ وعلى العكس، فإن تقدير الذات يساعد على احترام الذات مع إمكانية التشويه إذا كانت أسباب التقدير غير

(31) المرجع السابق، ص119.

(32) voir: D. SACHS, «How to Distinguish Self- Respect from Self-Esteem».

وافية[33]. وأياً كان معنى تقدير الذات، إذا أخذنا بالحسبان سائر الميدان الدلالي الذي يغطيه هذان اللفظان، فبوسعنا اعتبار تقدير الذات كشعور بالرضى والفخر الذي يمكن أن يتمفصل حول قطبين اثنين رئيسيين: قطب اكتفاء ذاتي، يستند إلى يقين بالتصرف وفقاً لقيم يُنظر إليها على أنها القيم الأسمى، أياً كان الموقع الذي نحتله داخل المجتمع، وقطب مقارن، يستند على العكس إلى الحرص على الحصول على موقع مرضٍ داخل المنافسات الاجتماعية. وانطلاقاً من هذين القطبين يمكننا أيضاً تمييز أربع حالات ممكنة لتقدير الذات.

في حالة أولى، نحن نقدر ذواتنا لأننا نتصرف بطريقة يُنظر إليها على أنها طريقة صحيحة، ولكن أيضاً، لأننا نعتقد بأن الناس جميعاً جديرون بالاحترام إذا ما تصرفوا بطريقة صحيحة. في مثل هذه الحالة، وأياً كانت مشاعر التفوق أو مشاعر الدونية التي يمكن أن نشعر بها تجاه الآخرين، فنحن مطمئنون دائماً لقيمتنا الذاتية الخاصة، بحيث لا يتعين علينا أن نقيسها من خلال مقارنة اجتماعية. يكفي أن ننجز مهمتنا الخاصة، وواجبنا الخاص، ونزوعنا الخاص إلى الحياة دون أن نتعدى على حقوق أو مصالح أحد، حتى نستحق تقدير الذات. يمكننا أن نسمي هذه الحالة بحالة اكتفاء ذاتي، أو استقلالية احترام الذات، حيث أن نموذجها هو الفرد الحر، المتوحد، ولكن الذي يستطيع أيضاً أن يكون متضامناً. على غرار الفنان مثلاً أو الصانع الماهر، الذي يزرع حديقته الخاصة دون أن يزدري أو يذُل أحداً من الناس. ذلكم، بنحو ما، مثل أعلى للحياة الأخلاقية مرصود ربما لأولئك الذين حبتهم الطبيعة أو القدر بما يكفي، لكي لا يكون عليهم أن يتكبدوا إذلال الآخرين. غير أن حضارة أخلاقية سيكون لديها جميع الأسباب الوجيهة لكي تسعى إلى تطوير هذه الحالة عبر التربية، ولكن أيضاً عبر نموذج القادة السياسيين، أو وسائل الإعلام، لأن هذه الحالة تقلل بالتأكيد، فرص العنف والمزايدة داخل التنافسات الاجتماعية ـ حتى لو كانت الممارسة داخل المجتمعات الليبرالية لا تزال بعيدة عن المطلوب.

---

(33) voir: mon ouvrage La Logique du respect.

ثمة حالة ثانية، نقدر ذواتنا فيها من خلال مزايا خاصة نُظهرها لدى الموازنة الاجتماعية مع الآخرين، كأن نكون بارعين جداً في كرة القدم على سبيل المثال، أو في الرياضيات، أو في العاب الفيديو أو في مغازلات الحب. هذه الحالة يمكن أن تكون مترافقة بالاحترام الكبير للآخرين، في إطار احترام حقوق الأشخاص والإقرار بالقواعد العامة والموضوعية للموازنة، أو لتراتب القيم، مع الأمل بمزيد من التقدم، في الميادين التي تنخرط فيها الذات، بفضل جهود التمرين والتدريب، مثلما ستجتهد ذات، على سبيل المثال، كي تغدو ماهرة جداً في الرياضيات أو في كرة القدم لأن هذا هو خيارها في الحياة، ولكن أيضاً لأنها تأمل بالمكافآت المتعلقة بهذا النوع من التفوق. يمكننا تسمية هذه الحالة الثانية بحالة الموازنة أو بالتنافس المتّسم بالاحترام، والذي يكون مثاله النموذجي نموذج مجتمع السوق الذي يضع، منذ سن المدرسة وحتى سن التقاعد، يضع الذوات الاجتماعية في تنافس كي تتفوق في الميادين التي تجلب المكافآت الكبيرة والصغيرة تبعاً للحظ أو للاستحقاق. والأمر المهم في هذه الحالة، هو السماح للفرد بالدخول في منافسة مع الآخر، على غرار مباراة في كرة القدم، على سبيل المثال، أو مسابقة للعزف على الغيتار، دون استخفاف به بالضرورة أو السعي إلى إذلاله. غير أنه إذا لم تتمكن ذات، على الإطلاق، من أن تجد ما تغذي به تقديرها لذاتها التي تحترم الآخرين في التنافسات الاجتماعية الموجودة، بسبب إخفاقها في كل مكان، فسيكون أمامها جميع الفرص للانزلاق نحو تدابير أخرى أقل احتراماً وتقديراً لذاتها، بحيث أن جحودها لذاتها يوشك حينئذ بأن يمتد ليشمل الآخرين. ذلكم هو السبب الذي من أجله يوضع تحت تصرف الجميع ملاعب للمباريات ملائمة لاحترام الجميع، وهو ما يشكل، على الأرجح إحدى الواجبات الرئيسية لمجتمع ليبرالي وديموقراطي (انظر بعد قليل).

خلاصة القول، وأياً كانت القيمة الأخلاقية الجوهرية لهاتين الحالتين الأوليين، فإن الميزة العامة لهما هي الربط، بطريقة متلاحمة بين تقدير الذات وبين القيمة الأخلاقية لاحترام الآخرين، لأنه لا هذه الحالة ولا تلك تجعل من

إذلال ومن ازدراء الآخرين شرطاً لتقدير الذات، ولكن ليس الأمر على هذا المنوال بالنسبة إلى الحالتين الأخيرتين اللتين تستندان على العكس إلى تشويه في تقدير الذات، حيث يغدو إذلال الآخر هو المقياس تقريباً.

على هذا النحو، فإن الحالة الثالثة لتقدير الذات، هي، على غرار الحالة الأولى، حالة اكتفائية، لأنها لا تقوم على موازنة اجتماعية، وإنما على قيم خاصة، تشعر الذات بأنها تتمتع بها من حيث المبدأ. غير أنه، خلافاً للحالة الأولى، فإن هذا الشكل من الاكتفاء الذاتي مقترن برفض واحتقار كل أولئك الذي لا يتقبلون، أو الذين لم يكتسبوا منظومة قيم هذه الذات. يمكننا إذن أن نسمي هذه الحالة بالاكتفاء الذاتي المحقِّر. وهذه الحالة فردية أحياناً، ولكن من الأسهل الوقوف عليها حين تكون جماعية، لأن ذاتاً، لا تبني تقديرها لذاتها إلا على قيمها الذاتية، وبنحو منعزل، ليست غالباً بعيدة عن البارانويا (الذهان الهذيان). بالمقابل فإن الطابع الهذياني لهذه الحالة يختفي حينما يكون رفض الآخرين مؤكداً من قبل جماعة خاصة. والوضع الاكتفائي المحقِّر هنا يمكن أن يصلح كنموذج لمختلف نماذج الأصولية الدينية، والسياسية، والإيديولوجية، ولكن يمكنه أيضاً أن يخص كافة أشكال الإقصاء المهني أو الاجتماعي تجاه أولئك الذين لم تُتح لهم الفرصة لأن يشاركوا في موقعٍ، أو في معرفة أو صفة، أو ثقافة، الخ. ويمكن أن يوجد بهذا المعنى نوع من الأصولية الاجتماعية القائمة على التنازل المتعجرف من قبل الطبقات العليا، والتي ترافق دائماً أو أحياناً الأصولية الدينية في شكل تطرف إيديولوجي أو أخلاقي حيث يكون العقل هنا حبيس قيم لا تخضع مطلقاً لاختبار مجموع المعارف الأخلاقية .

أخيراً، فإن الحالة الأخيرة لتقدير الذات تتعلق بحالة موازنة اجتماعية مكونة من التعامل مع المتنافسين كأعداء، وإظهار التفوق على الآخرين، حتى قبل التفوق أو السبق الذي تحدده المعايير المعتادة، أو المعترف بها من جانب الموازنة الاجتماعية. وهذه الحالة من الموازنة المحقِّرة، يمكن أن تصلح كنموذج لبعض الممارسات الرائجة في الحياة الاقتصادية والسياسية، بل وحتى في الحياة الخاصة، والتي يبدو الحطّ من شأن الآخرين بالنسبة إلى الذات

متصدراً على كل الغايات الأخرى، لأنه على الأرجح، متناسب مع الشعور بالخوف من أن تكون هي ذاتها محل إذلال في حالة إخفاقها داخل الموازنة الاجتماعية. تُلاحظ هذه الحالة أيضاً، بأشكال أشد شراسة وعدوانية، داخل الممارسات "الانشقاقية" للذوات التي تشعر، خطأ أو صواباً بأنها معامَلة بنحو جائر من جانب معايير الموازنة الاجتماعية السارية. كمعايير النجاح المدرسي أو المهني على سبيل المثال، والتي ترفض إذن (أي الذوات) ممثلي نظام معياري يحط من شأنها. والحكمة العملية هنا هي شيء ما من نوع: "مادمت لا تحترمني، فأنا لا احترمك"، وهذه الصيغة هي في الواقع صيغة نموذجية لنوع من عدم الاحترام الذي يمكننا وصفه بالمبرَّر ـ ذاتياً، والذي يعبّر في شكل قانون تاليون (المعاقبة بالمثل) عن اللوم المضمر: "أنا لا احترمك لأنك أسأت إلى الاحترام الذي أكنه لذاتي". وينبغي في الواقع، أن يصيب عدم الاحترام الواقعي أو المفترض من قبل الآخرين، أن يصيب هدفه، أو بعبارة أخرى أن تنجح الإهانة في المس من تقدير الذات، كي يكون الألم المستثار مبرِّراً للانتقام.

هذا النموذج الصغير الخاص بمختلف الحالات الممكنة لتقدير الذات يقود إلى افتراض أن ذاتاً من الذوات إذا لم تخش من أن تكون موضع إذلال، فسيكون لديها ربما ميل أقل إلى إذلال الآخرين، وعلى العكس من ذلك، سيكون لدى هذه الذات المزيد من الفرص للحط من شأن الآخرين كلما كانت لديها مخاوف من المس بتقديرها لذاتها. وحينما تُدفع ذات إلى أن تغطي مجموع شخصية الآخر بعيوب خاصة فليس هناك سبب لأن ينطبق هذا الانحراف فقط على الآخر وبالعكس. نحن نرى أيضاً بأن الحالة المستقلة حين تكون صادقة ومحترِمة للآخرين يمكنها أن تحصِّن الذات ضد الإذلالات المرتبطة بالإخفاقات في المنافسة الاجتماعية، وليست هذه بالتأكيد حالة الموازنة المرتبطة، على العكس، بنحو أساسي بحكم الآخرين. فضلاً عن ذلك، فإن من الصعب دوماً، عملياً الاحتفاظ بشكل من تقدير الذات المحترِم للآخرين حينما نكون نحن ذاتنا مصابين بإخفاق دائم في التنافسات الاجتماعية. كذلك،

فإن المزايدات في المنافسة الاجتماعية يمكن أن تكون لها نتائج سلبية على أولئك الذين يكونون في وضع جيد يؤهلهم للنجاح في بعض المنافسات، ولكن يكون لديهم ربما مع ذلك شعور مرير بالفشل حينما لا يبلغون الحد الأقصى من أهدافهم. وينتج عن ذلك تشوه في تقديرهم لذاتهم، إضافة إلى مختلف أشكال الفوضوية التي ترسخ لدى الأشخاص الأفضل حظاً، ثقافة النجاح بأي ثمن، ولدى الأشخاص الأضعف، كل الأشكال المعروفة من التهميش والانشقاق الاجتماعي[34]. يمكننا أن نستخلص من هذه الملاحظات أنه ينبغي لأخلاق التنافس أن تركز اهتمامها على تكافؤ الفرص، بوجه عام، ولكن أيضاً، وبنحو أدق، على تكافؤ فرص الوصول إلى تقدير راسخ للذات، وغير مشوه، وذلك كوسيلة، قدر الإمكان، لتقدير ومراقبة العواقب الأخلاقية للحكم السلبي داخل المنافسات الاجتماعية، وهو ما يعني بأن المثل الأعلى العملي لحضارة أخلاقية هو إيجاد موقع جدير بالاحترام لكل إنسان.

حالة الآداب الاجتماعية والحضارة

لقد كان نوربرت الياس يرى في حضارة الآداب الاجتماعية "تطقيساً لحياتنا اليومية" (تحويلها إلى طقوس)، و"تنظيماً للغرائز"[35] يشمل، وفقاً لتوجيه دائم، جميع جوانب الحياة الإنسانية، وعلى الأخص الحياة الجنسية[36]، حيث غدا الإلزام الذاتي، وخصخصة الحياة الغريزية، كما يبدو، رغم بعض التقلبات، المنحى الرئيسي للحضارة الغربية، وقد اعتقد نوربرت بأنه كشف، في زمنه، عن علامات تنذر "بالتقدم نحو أشكال أشد صرامة أيضاً للكبت المفروض من الخارج على الغرائز"[37]، ذاهباً، في طبعة كتابه الجديد إلى حد

(34) voir: P. PHARO, *La Logique du respect,* chap. IV.

(35) voir: N. ELIAS, *La Civilisation des mœurs,* p. 173.

(36) المرجع السابق، ص313.

(37) المرجع السابق.

النصح بعدم التباهي بحركات التحرير بعد الحرب، للحكم على التيار العام[38]. وقد كشف المستقبل بنحو ظاهر، عن خطئه، إذا ما حكمنا على ذلك من خلال تطور الآداب الاجتماعية داخل المجتمعات الليبرالية، مع انفجار النماذج العائلية وتأميم الجنسية، والتعبيرات "الغريزية" الشائعة في الصحافة والإعلان، لقد كانت رؤية هربرت ماركيوز أكثر صحة، ربما، فهو الذي أدان بشدة، منذ عام 1955 "اتساع وعمق القمع الغريزي،... مقارنة باتساع آفاق الحرية في لحظة تاريخية محددة"[39]. كذلك فإن حركة آب التحريرية، عام 1968، وظهور موضوعة الحرية الجنسية في منعطف القرن، بعد عقد من البرود الذي سببه وباء السيدا أعطى قوة نبوئية لهذا النوع من الإعلانات.

والواقع أن كلا هذين المؤلفين يستلهمان مع ذلك موضوعة فرويدية واحدة، ستكون الحضارة، وفقاً لها، قائمة على إخضاع وقمع الغرائز. والحال، لو أننا نظرنا إلى ذلك من خلال الفن الإيروتيكي، وثقافة اللذة لدى بعض الحضارات الكبرى، وعلى الأخص الحضارة التي ازدهرت في العصر الليبرالي المعاصر، فمن الممكن أن تساورنا الشكوك حول التشخيص الفرويدي ـ بما أن عامل الكبت المقصود يُفترض أن يكون هنا مبدأ الموت، والذي لا نرى بالتأكيد لماذا سيكون لدى الحضارة الإنسانية حاجة إليه[40]. والواقع أن الحركة العامة للحضارة لا تذهب قط في اتجاه الغرائز، وإنما بالأحرى في اتجاه تجميلها واصطناعها، بل وحتى تقديسها. والأشكال الحديثة للتنافس، داخل مختلف ميادين الحياة الاجتماعية، والتي هي من دون شك وقائع حضارية، لا تشكل، في الواقع عقبات أمام الحياة الغرائزية، ولكنها تجسد بالأحرى الشكل التعبيري الأفضل لهذه الحياة. وحتى لو وضعنا الجنسية جانباً، يكفي التفكير بالحمى

(38) المرجع السابق، ص312.

(39) voir: H. MARCUSE, *Éros et civilisation,* p. 89.

(40) voir: S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*. J'ai discuté en détail les théories freudiennes de la morale dans *L'Injustice et le Mal,* chap. III.

الاستهلاكية للمواطنين العاديين خلال مبيعات التصفية، أو بالإبداعية الجامحة، وروح الغزو والفتوح لدى متعهدي الأعمال، أو رجال المال أو المهندسين لكي نرتاب بالتشخيص الفرويدي الصارم. والواقع أنه لو كان ما قلناه سابقاً عن المنافسات الاجتماعية صحيحاً، فإن مشكلة سيرورة الحضارة ليست مشكلة قمعها للميول الطبيعية، بقدر ما هي مشكلة تساوقها مع شاغل أخلاقي ناجم عن نفس السيرورة التأملية الانعكاسية التي تشجع أيضاً الثقافة التقنية أو المتعية. فلأن السيرورة الحضارية، وخاصة، في أشكالها الحديثة للمنافسة الليبرالية ظلت مستندة إلى الرغبة، بوجه التحديد، فقد أمكن طرح المعضلة الأخلاقية المتعلقة بكبح الذوات لرغباتها الخاصة، لأنه لو كانت الحركة العميقة الجذور للحضارة بتلك الطهرية والقمعية التي يتحدث عنها الفرويديون، فإن معضلة كبت الغرائز لن يكون من الضروري حتى طرحها.

يبدو من الصعب على كل حال نفي أن المجتمعات الليبرالية المعاصرة تعيش اليوم ضمن سياق عام من لبرلة الأخلاق المدنية والجنسية، وإضعاف بعض الرقابات الاجتماعية وخاصة داخل المدرسة أو داخل الفضاء العام. وهذا الوضع غالباً ما جرى تفسيره بتراخي الأخلاق الاجتماعية. ولكن ليس من المؤكد أنه يعبر حقاً عن تراجع في الأخلاق الاجتماعية. والواقع أنه، خلافاً لبعض التشخيصات المتشائمة، لا تزال هناك تقاليد قوية لأصولية أخلاقية متشددة، داخل العديد من قطاعات الحياة الاجتماعية، مثلما بين صفوف المعلمين، على سبيل المثال، أو العاملين الاجتماعيين، أو داخل الوظائف العامة في بلدان عديدة، ومن السهل رؤية أن ميادين اجتماعية أخرى تشكل هدفاً، خلال هذه السنوات الأخيرة للإصلاح الأخلاقي. تلكم هي حالة ميدان الطب، على سبيل المثال الذي شهد زيادة في الاحتياطات تجاه المرضى، في شكل إجراءات تقييم شامل، وهيئات أخلاقية. وهذه الاحتياطات تدين بوجه خاص لظهور تقنيات جديدة تواجه الجراحين بخيارات دقيقة، وخاصة في بداية الحياة ونهايتها، وبمجازفات اللجوء إلى القضاء، ولكنها تواجههم أيضاً بدروس

مستخلصة من بعض انحرافات الممارسة الطبية في القرن العشرين[41]. وحتى لو لم يكن الواقع الذي يواكب هذه الاهتمامات الجديدة، بمستوى الحاجة المطلوبة دوماً، فمن الصعب التحدث هنا، كما يبدو عن تراخ أخلاقي. وبشأن مسائل أخرى محسوسة، كمسائل الأخلاق الجنسية، مثلاً فإن التطورات الحديثة لم تذهب أيضاً، بالضرورة في اتجاه إفساد الأخلاق الاجتماعية، على الرغم من أنها تُرجمت عبر لبرلة للأخلاق. فالاعتراف بالاختيار الحر لتوجه جنسي، مثلاً، وضع حداً، بوجه خاص لقمع عريق في القدم ضد المثلية الجنسية، بدا بالأحرى كتقدم، أكثر مما بدا كعلامة على التراخي الأخلاقي. والواقع أن الحريات الأقل بداهة التي كانت أحياناً مطلوبة في هذا الميدان، كحق البغاء "التعاقدي" أو حق "إلغاء الحميمية" من الفعل الجنسي[42]، أو الميل إلى الممارسات المحفوفة بالخطر، عبرت ربما عن تردد وحيرة إزاء حدود الحرية الجنسية أكثر مما عن انحطاط أخلاقي[43]. إن جنسية الرسائل الإعلانية (إدخال الجنس في داخلها)، وصناعة الإباحية يشكلان من دون شك سبباً وجيهاً لدى بعض الأوساط الدينية أو غير الدينية، للمطالبة بقانون للاحتشام، ولكن من وجهة نظر أخلاقية فإن الأخلاق الصالحة ليست دائماً هي التي يجري إظهارها، وتعدد العادات والأزياء، من الحجاب الإسلامي، وحتى الموضة المثيرة للغريزة الجنسية، أو حتى علنية الفعل الجنسي، ليست بالضرورة غير منسجمة مع نفس الضرورة الأخلاقية في شؤون الحب.

يمكننا أيضاً أن نعيد النظر بالتشخيص المتشائم للتخلف المدني والحضاري، الذي لا يعترف حقاً بالقدرة الفائقة لجماعات سكانية من أصول شتى على استخدام أشكال مدنية راقية بوجه عام للحياة العامة، داخل شروط

(41) voir: D. J. KEVLES, *Au nom de l'eugénisme, génétique et politique dans le monde anglo- saxon* (1985).

(42) voir: le débat sur le livre de Catherine Millet sur sa vie sexuelle.

(43) حول القيم المعاصرة، انظر R. BOUDON, *Déclin de la morale? déclin des valeurs?*

اقتصادية عسيرة غالباً. كما أننا نجد من الغريب التشكك بإمكانية تمدن قسم من الشبيبة، متحدر في معظمه من طبقات فقيرة، ومن المهاجرين حديثاً، ينظر إليه على أنه جانٍ ومنحرف ومسبب لاضطراب حبل الأمن بالنسبة إلى بقية السكان. إن فرط نشاط أفراد الشبيبة، هو في الواقع سمة لا تخص هذه الجماعات، ولا البشر بوجه عام، وهي مرتبطة على الأرجح بحاجات التطورالجنسي، وبالاستقرار الاجتماعي. فحينما يكون الحصول على الشركاء الجنسيين وعلى المواقع الاجتماعية ميسَّراً من خلال قواعد منصفة وقابلة للتحقق بالنسبة إلى العدد الأكبر من الشبيبة، فمن الممكن فعلاً للطباع الأشد خشونة وعدوانية أن تعبر عن ذاتها في إطار القوانين والكياسة السائدة، ولكن إذا غابت هذه الشروط التي تيسّر التعبير عن الرغبة، مثلما في حالة الطبقات الفقيرة، أو في حالة أفرادها المنحدرين من الهجرة بنحو خاص، فليس ثمة داع للاندهاش من تطور الظواهر الفوضوية في صورة انشقاقات اجتماعية، و تمردات مدينية، أو في شكل اتجاهات أصولية. يمكننا، على العكس، التساؤل حول الانحرافات الأخلاقية داخل بعض ميادين النشاط الراقية جداً، مثلما على سبيل المثال في الإنتاج الإعلامي للتسلية الجماهيرية، أو في الإدارة السياسية أو الاقتصادية للثروات الاجتماعية. وبنحو أعم، فإن الأخلاق الاجتماعية، انتشرت في الحقيقة انتشاراً واسعاً بعد أن تخلصت الأخلاق من تشريع البشر، وعارضت خطاباتهم[44]، عند اللزوم. ولكن هذا الوضع الذي يبدو ملازماً لطبيعة الرغبة الإنسانية القابلة للتعرض لكل أشكال الإسراف، يثير مسألة الآليات الإدراكية والإيديولوجية للإقرار بمشروعية أخلاق إشكالية[45] وللالتزام بها، أكثر مما يضع موضع الشك فرص حضارة أخلاقية ملازمة للمجتمعات الليبرالية الحديثة.

والواقع أنه، من بين جميع الفضائل التمدينية، فإن الفضيلة الرئيسية هي تلك التي، تحث ذاتاً عادية وعلى صعيد فردي على أن تعزز استقلالية قرارها

---

(44) voir: P. BOURDIEU, *Raisons pratiques*.

(45) voir: P. PHARO, *L'Injustice et le Mal*.

إزاء ضغوط جميع المنافسات الاجتماعية، على نحو تستطيع معه أن تنخرط حتماً، بنحو عقلاني في هذه اللجة المصطخبة وأن تقاوم، ما أمكنها ذلك الآليات الانفعالية والوظيفية للمنافسة. إن محاكمة عملية مستقلة كلياً يمكنها في الواقع، أن تشجع على تحرير الرغبة الذاتية من الضغوط والإكراهات الأشد إيلاماً، والأضعف تبريراً في المنافسة، من خلال تحديد الغايات الفردية، على سبيل المثال، بتلك الغايات التي لا تتطاول على غايات الآخرين ـ وهو ما يحيل في الواقع إلى المعايير الأخلاقية حول تحاشي الألم، وعدالة الآخر، أو تحقيق التكامل الأخلاقي. وبطريقة أكثر وضوحاً أيضاً، يمكن الحديث عن نوع من فضيلة تأملية انعكاسية ذاتية تجعل المنافسة الاجتماعية أقل حدة وأقل إيلاماً للجميع، بحيث أنه في كل مرة يكون على ذات أن تنخرط فيها، يكون بوسعها الموازنة بين التعبير عن رغباتها وبين التاريخ الأخلاقي لحياتها الخاصة. إن غياب التفكير المنعكس على الذات يمكن أن يكون، في الواقع، بالنسبة إلى كل فرد سبباً لألم خاص، بحيث لن تحميه، لا السباقات الخاسرة سلفاً، ولا تلك التي يمكن أن يربحها من الشعور بالتقزز وباليأس بسبب ما يفرضه هو ذاته على نفسه، وما يفرضه على الآخرين. على العكس من ذلك، فإن تفكيراً عقلانياً متمحوراً حول فرادة مجرى حياة فردية، يمكن أن يحرر الذات من المنافسات، ومن الخيبات التي لا طائل منها، وذلك بكشفه عن الروابط المنطقية والرمزية للأحداث المحبِطة أو المحفزة في حياة الفرد، ميسراً له على هذا النحو بلوغ البنية الأعمق شخصية لرغباته، وتلك الروابط التي يتم الكشف عنها عادة على أريكة المحلل النفسي، ولكنها يمكن أن تظهر أيضاً دون وساطة من العمل السريري.

وتبعاً لمفهوم الاستقلالية الذي يسعى عادة إلى تقدير حصة التوجيه الذاتي، والبناء الذاتي للسلوك الإنساني[46]، فإن استراتيجية صحيحة للتفكير الانعكاسي

(46) voir: J. PIAGET, *Le Jugement moral chez l'enfant;* L. KOHLBERG, *The Philosoply of Moral Development*.

يمكنها أن تميز المنابع المختلفة للرغبات، حسبما تكون صادرة عن بناء شخصي مقبول أخلاقياً، أو عن قرارات خارجية أكثر أو أقل سطحية. فرغبة الحب، بما تختزنه من التفرد، هي رغبة نموذجية، على الأرجح لتلك الاستقلالية التأملية الانعكاسية، إذا سلّمنا بأن الحب يخضع، من دون شك لآلية لاشخصية، على غرار الجمال أو المعاشرات العضوية، مثلما يخضع أيضا لمعرفة الذات بميولها، وبشروط جاذبيتها الخاصة كما اختبرتها خلال وجودها. وعلى الرغم من لاوعيها بشكلها، بوجه عام، فإن المعرفة الذاتية للفرد برغباته وبحظوظه في تلبيتها، تتيح له أن يستخلص موضوعات رغبته أو تضمن له نوعاً من الاستقلالية التأملية الانعكاسية داخل حلبة المنافسة بين المتنافسين الطامحين. إن النزوعات الوظيفية، أو ما كان يسميه لوثر وماكس فيبر (Beruf)[47]، يمكنها أيضاً أن تكون نماذج صالحة للرغبات المتجذرة داخل السيرة الذاتية للذات. لأن تشكيل مسار للحياة على قاعدة أهداف دينية، أو فلسفية، أو شخصية تأملية هو أيضاً طريقة للتحرر من بعض الآليات الاجتماعية، وللاندماج بطريقة أكثر استقلالية داخل تنافس المنتجين. من المؤكد، أنه لا توجد إشارة على ضمان استقلالية رغبة، أكثر من طابعها الوظيفي أو المستلب، غير أن الاستقلالية التأملية لا تدعي أنها واقعة قابلة للملاحظة، ولكنها بالأحرى حدس عملي بالنسبة لكل ذات يعترف لها بقيمة معينة.

هناك بالمقابل رغبات تملك بنحو واضح بعض الفرص لتلبية حدس سابق، إذا ما أطلق لها العنان من التدفق المعلوماتي في الحياة الاجتماعية: إيديولوجيات جديدة، موضات اليوم، مشهد سياسي أو ثقافي... أو إذا وقعت تحت ضغط اليقينات أو العادات، أو العنف، في الحالة الأولى، فإن تدفق المعلومات يُطلق الاستعدادات الشخصية بنفس الطريقة التي تحرض فيها المعلومات عن العالم الخارجي المنظومة العصبية للكائنات الحية[48]. أما

(47) voir: M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*.

(48) voir R. DAWKINS, *Le Gène égoïste;* D. SPERBER, *La Contagion des idées*.

بالنسبة إلى ضغوط المحيط التي تمارس تأثيرها، مثلاً على شكل تهديدات أو عقوبات تتلاعب، فيما يتجاوز رغبات الفاعل الخاصة، بالتزامه الشخصي، فمن الممكن اعتبارها كنتائج للاصطفاء الطبيعي الذي يعمل عبر توسطات اجتماعية عقلانية، أكثر أو أقل اصطناعاً. وفي الحالتين كلتيهما، فإن هذه الآليات تمارس فعلها، بوضوح، بمعزل عن كل استقلالية تأملية انعكاسية، ولا يمكن إصلاح هذه الاستقلالية التأملية وترميمها، إلا من خلال نوع معيَّن من المقاومة الذاتية. إن مقاومة الذات للتدفقات الإعلامية، ولضغط البيئة المحيطة ليست مع ذلك غاية في ذاتها، لأن هناك أيضاً، أوضاعاً، يبدو فيها من المشروع، بالأحرى، القبول بالإغراءات أو بهبة البيئة، كما يقول علماء النفس، إن فعل نقيض ذلك، وخاصة حينما يتعلق الأمر بالحب، أو بشروط مادية أو رمزية لحياة سعيدة لا يمكن أن يكون سوى نتيجة مزاج متجهم أو معارضة مَرَضية لمجرى العالم. وعليه فإن الفضيلة التأملية الانعكاسية الذاتية تتموضع، على الأرجح، داخل المقياس السليم للتناغم مع العالم، وللانسجام مع الذات.

= يعتمد بعض المنظرين المعاصرين على كون هذه التدفقات الإعلامية تشكل تعبيراً عن سببية طبيعية تصوغ تصورات الموضوع على مستوى تأخذ شكل أو "قطع من ثقافة".

الفصل الثاني عشر

الجور الاجتماعي
والمحكومية (قابلية الحكم)

إذا وضعنا جنباً إلى جنب الثارات، والانتقامات، والحروب الأهلية، والنزاعات بين الدول، والنضالات من أجل التحرر، والمواجهات الإثنية التي انفجرت، خلال القرنين الماضيين باسم العدالة المغدورة، يمكننا أن نؤكد، دون أي مجازفة بالوقوع في الخطأ بأن الصراع ضد الظلم كان هو ذاته سبباً من الأسباب الأشد فعالية للظلم. كذلك فإن الآلام الإنسانية التي شهدتها هذه الفترة من تعميم المثل الديموقراطية والتحررية، انتجت على الأقل عملاً كفاحياً عظيماً من قبل أولئك الذين ناضلوا ضد ما بدا لهم جائراً، كالاستغلال الرأسمالي مثلاً، أو الهيمنة الإمبريالية، ولكن أيضاً ضد الخطر الشيوعي، وضد التهديد الأجنبي أو نزعة التوسع لدى أمة من الأمم، بقدر ما أنتجت إدارة كلبية لدى بعض القادة الفاسدين الذين عاثوا فساداً في الميدان الاقتصادي أو السياسي.

يبدو الطموح إلى العدالة ضرورياً للمشاريع السياسية، فخلافاً للمشاريع الاقتصادية التي تنحصر في مبدأ الربح ـ ضمن حدود العدالة المشروعة ـ يتوجب على المشاريع السياسية أن تأخذ باعتبارها رأي أنصارها، وأن تسعى إلى صهر الوجدانات، وهي غاية لا تُدرك من خلال الإعلانات العقيمة أو

التصريحات الكلبية. إن تراجع الشرعيات التقليدية والحركات الديموقراطية الحديثة والتي تنافست على طرح مختلف الأفكار السياسية لم تفعل شيئاً سوى تفاقم الحاجة إلى هذه الشرعيات، وإلى هذه التطلعات إلى العدالة. ولكن الطموح إلى العدالة شيء وتحقيق هذا الطموح فعلياً شيء آخر؛ وبما أنه ليس ثمة وسيلة لهداية مجموع الوجدانات إلى العدالة "الحقيقية" الوحيدة التي ستلغي حال بنائها كل إمكانية للنزاع حول العدالة، فقد اندلعت باسم عدالة مشكوك بها أو متنازع فيها ولا تزال مندلعة غالبية النزاعات المعاصرة. من المؤكد أن هناك أيضاً قادة كلّبيين أو مافياوين، من النمط النازي أو من نمط "أمراء الحرب" الذين ينتهكون العدالة بقسوة ودون رحمة، حيث أن مقداراً معيناً من الفساد ربما يبدو لازماً لدخول المجتمع في الأوضاع الأشد تأزماً[1]. إضافة إلى ذلك، فإن النضال ضد الجور لم يكن على الأغلب، هو ذاته، غالباً سوى قناع يخفي الصراع من أجل السلطة أو الغلبة. ولكن إذا كان بإمكان القرارات والألاعيب الكلبية أن تغذي جميع أنواع السياسات الجائرة، فهي نادراً ما تكفي لإثارة السكان بعضهم ضد بعض في نزاعات مطلبية طاحنة، إذ يلزم من أجل ذلك أيضاً الشعور بالإهانة، ولكنه للأسف شعور انتقائي تجاه العدالة. والواقع أن النتائج الجائرة للنضالات التي تزعم أنها عادلة يشجعها إذن على نطاق واسع نوع من تواري ألوان الظلم التي لا تتطابق مع المعنى المفضل الذي يملكه كل فريق عن العدالة، بحيث يغدو من الممكن حدوث تجاوزات دون وجود أي مقياس مشترك لقياس أخلاقية القضية التي يجري النضال من أجلها. وهذا الوضع يمثل برأيي حالة مفجعة بنحو خاص، من حالات أسر العقل، والتي تستند هنا إلى تصور ناقص ومشوه لوقائع الظلم وإلى قدرة إنسانية عالية على استبعاد الآراء التي يمكن أن تشوش يقين الجماعة أو رغبتهم المهيمنة، في لحظة معينة.

إذا كان التشخيص السابق صحيحاً، فإن المسألة التي ينبغي طرحها إذن هي

(1) voir: Chr. DEJOURS, *Souffrance en France, la banalisation de l'injustice sociale.*

معرفة كيف نتصرف لكي لا نجازف بأن نقع فريسة لشعور بالظلم يمكن أن يضيف، مباشرة أو بنحو غير مباشر، عبر توسط إيديولوجيات "تنافسية" بضعة أصفار إضافية على المجموع الكلي للتعاسة الإنسانية. ولمحاولة التفكير بهذه المسألة سأقترح، بداية، بضع ملاحظات حول الوسائل التي نتسلح بها بغية النضال ضد جور العالم، والتي لا تصلح، برأيي إلا داخل الإطار الذي لا تكون فيه أسوأ من الجور نفسه، ثم أعطي بضعة أمثلة مستخلصة من الحوادث اليومية حول بعض "آفات الجور"، على غرار قانون تاليون (العين بالعين والسن بالسن) أو على غرار ما يدعى بالحملة الصليبية، والتي تتميز بمعنى بالغ الحدة، ولكنه مختصر عن العدالة؛ ولكن آفة الجور هذه تبدو أحياناً أرحم من المرض المعاكس، المتمثل في نوع من الخدر الذي يشل الحس النقدي تجاه مظالم العالم، ولكنه ليس أقل ضرراً بالتأكيد. وعليه فمن خلال عقل غير مخدَّر وغير ممتثل، سأقارب هذا المعنى للعدالة، قبل أن أتساءل حول الظلم الواقعي أو المفترض لـ"النظام الرأسمالي" والذي ترتبط به، كما نعلم، سائر الشكاوى منذ قرنين اثنين، وحول ما يمكن أن تكون عليه الواجبات الأخلاقية لمجتمع ليبرالي أو لما يمكن أن نسميه "الليبرالية الأخلاقية".

السوسيو-انتروبولوجيا للجور

إذا عرّفنا الجور، مثلما اقترحت سابقاً، بأنه كل ما يسبب ألماً دون أن يكون هذا الألم مستحقاً[2]، يمكن القول بأن الجور، بالمعنى الواسع للكلمة، يعني جميع الآلام التي يكابدها البشر أو الكائنات الحساسة الأخرى من جراء شرطهم ككائنات حية، لأن من الصعب رؤية ما هو مستحق في تعرض المرء لعارض طارئ، على غرار مرض خطير أو موت. ولكن بالمعنى الضيق للكلمة، ليس جائراً سوى الألم غير المستحق الذي ينتج عن كائن يعلم حق العلم ما الذي يكون جائراً، لأننا لا نستطيع أن نلوم الجور الذي تسببه ظواهر طبيعية،

(2) P. PHARO, *L'Injustice et le Mal.*

أو كائنات لا تملك أي وسيلة للحكم على ما هو عادل وما هو جائر. أما بصدد الشعور بالجور الذي يتضمن إمكانية رد الفعل، أو يتضمن ميلاً إلى التصرف ضد سبب الأذى فيبدو أنه مرتبط بنحو مباشر بالألم غير المستحق الذي يميز الجور. والواقع، أنه لو لم يكن الجور سبباً للألم، فقلما نهتم به، وسيكون من الصعب تمييزه على الأرجح. بهذا المعنى يمكننا القول بأن الألم لو لم يكن موجوداً، فإن كل شيء سيكون مسموحاً به، ولن يكون هناك أي سبب وجيه لمنع أي شيء، ما دام أنه لن يعود ثمة مشكلة عدالة. ولكن بما أن الألم موجود، فإن هناك مشكلة عدالة، وأنها منتشرة في الواقع انتشار الألم غير المستحق. ونحن نعلم من جهة أخرى بأن مفهوم العدالة يحدد منذ أيام أرسطو من خلال علاقته بالقانون وبالمساواة[3]، اللذين يسمحان، مع عناصر أخرى بتنظيم أفضل توزيع، ومن هنا تنبع فكرة "مستحق" التي يمكن أن تخص كل فرد. يصعب علينا بالتأكيد تحديد معايير ما يكون مستحقاً، أو القانون الذي سيكون الأفضل ضمن الحدود التي تفرضها المساواة. غير أننا لا نشك بأن ذلك الذي لا ينال مستحقه يكون قد عومل بنحو جائر[4].

والمشكلة التي أريد أن ألفت الأنظار إليها الآن هي مشكلة معالجة الظلم، سواء من قبل ذاك الذي كان ضحية له، أو من قبل شاهد على الظلم، وذلك ضمن المسائل التي لا تخضع لمحكمة عدل معيَّنة خصيصاً، أو المسائل التي لا يمكن أن تصل إلى المحكمة، والتي تتملص إذن، على هذا النحو من القانون المدني أو العقابي كالقانون الذي تضعه الدول أو المحاكم الدولية. والقانون الذي جرى وضعه هو في الواقع، الحل الذي وجده البشر لكي يحلوا سلمياً مشكلاتهم المتعلقة بالعدالة، محتفظين، لسلطة ثالثة، بامتياز ملاحقة وتحديد الأفعال الجائرة. والواقع أن القوانين السارية ليست بالتأكيد هي الأكثر عدلاً دائماً، وليس القضاة بالضرورة نماذج مثلى للإنصاف، غير أن الأمل بإصلاحات

(3) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque,* V.

(4) لمزيد من التفاصيل انظر كتابيّ: *L'Injustice* et *le Mal et Le Sens de la justice.*

سيكون دوماً ممكناً، وذلك بتحسين وضع القوانين والقضاة، في آن معاً، ضمن حدود الدول الإقليمية، أو داخل إطار قانون دولي جديد، يستحق اليوم أن يولى مزيداً من الأهمية. ويبدو القانون إذن، رغم كل شيء، كإحدى أفضل الوسائل ليس فقط لردع الجور، وإنما أيضاً للحد من النتائج الجائرة لردع الجور. والواقع أنه في داخل الشؤون الإنسانية مشكلات عديدة لا تشكل موضوعاً للمقاضاة أمام المحاكم المختصة، إما لأنه لم يوجد بعد نظام قانوني لمعالجة مشكلة بعينها، وإما ببساطة لأن الطرفين المعنيين لا يريدان، أو لا يملكان الوسائل للاستعانة بالمحاكم. من بين هذه المشكلات، يمكن أن نذكر، دون ترتيب، التوجهات الاقتصادية، وتوزيع الثروات الاجتماعية، وتنظيم العمل الإنتاجي، والعلاقات المدنية اليومية، وخصوصاً إدارة الشؤون السياسية والعسكرية ـ لأن السياسات إذا كانت هي التي تضع القوانين، فإن هناك أيضاً قوانين عليا تُطبق على السياسات ذاتها، ووسائل خاصة تجعلها محترمة. والواقع أن النشاطات والمواقف التي ترتبط بمختلف هذه الميادين خاضعة بالتأكيد، في جزء كبير منها، ليس لشريعة الغاب، مثلما يقال أحياناً، وإنما لقوانين سائدة، على غرار القانون الاقتصادي، والقانون الاجتماعي، والقانون المدني. ولكن يتفق لهذه القوانين غالباً جداً أيضاً أن تتعرض لانتهاكات جائرة لا يمكن لأي محكمة أن تتداركها، إما لأن التقنيات الموجودة غير كافية، وإما لأنها مجهولة. فلمواجهة الجور لا يمكننا إذن إلا الاعتماد على النضال الإيديولوجي والسياسي والنقابي، والعسكري والذي يمكن أن يفسح المجال لكل أنواع المظالم، إذا لم يكن هو ذاته منظماً.

ضمن هذه الشروط، فإن معالجة الظلم تطرح على الأقل مشكلتين مميَّزتين: مشكلة تمييز الظلم، ومشكلة تداركه. وفيما يتعلق بتمييزه فإن الصعوبة الأولى تكمن في معرفة ما إذا كان هناك مسؤول إنساني عن الظلم ـ وبكلام آخر، عن الظلم بالمعنى الضيق للكلمة ـ والحال، فبمعزل عن الكوارث الطبيعية، المناخية أو الفيزيولوجية التي ترهق البشر، ثمة قسم كبير من المظالم، تنتج عن أن الفاعلين أنفسهم مرتبطون، مثلما رأينا، بوظائف طبيعية يشق عليهم

السيطرة عليها إلى أبعد حد، على غرار الشهوات الجنسية التي كانت تقليدياً سبباً لقسم كبير من حوادث الانتقام، بالإضافة إلى الميول التنافسية للحصول على مختلف الثروات الحيوية والاجتماعية، وهي ميول لا تُلاحظ فقط في ميدان رجال المال، أو داخل المجالات الثقافية الخاصة. فالداعرون يميلون أحياناً إلى نسيان أنهم هم أنفسهم، في سلوكاتهم اليومية، مع شريك جنسي، ليسوا سوى جزء من شبكة دعارة، أو رأسمال صغير يستثمره أولئك الذين يلبُّون لهم شهواتهم الجنسية. ونحن نرى مع ذلك بأن الأخلاق، والقانون، والسياسة حاضرة هنا، بالتحديد لتطبيق شيء من النظام في ميدان التعبير عن هذه الشهوات أو الميول التي هي، في المحصلة، بعيدة دوماً عن الشجب والعقاب. والعدالة، بمعناها الحقيقي، تبدأ، بوجه الدقة، بالاهتمام بنحو تأملي انعكاسي بوضع حدود للتعبير عن الشهوات بما لا يؤذي الآخر، أو بما لا يؤذي الذات، بوجه الاحتمال. يبقى علينا بالتأكيد وضع هذا الحد، بألفاظ جغرافية أو سكانية في البداية: إلى أي حد ينبغي أن نكون عادلين مع الأجانب؟ وبألفاظ زمنية: هل ينبغي إنصاف أولئك الذين ورثوا مظالم من الماضي؟ وبألفاظ وقائعية: ما هي الأشكال المشروعة لامتلاك الثروات؟ وبنحو أعم، وبألفاظ نوعية وكمية: وفقاً لأي معايير، أو بأي مقياس ينبغي النظر إلى توزيع الثروات؟

يمكن أن تبدو هذه الأسئلة معقدة، وقد أفسحت المجال لعدد لا يحصى من الجدالات المتعارضة. غير أن أحد الأمور التي استحدثتها الأزمنة الحديثة هو نوع من ديانة دنيوية قائمة على فكرة حقوق الإنسان، وعلى الديموقراطية والتي يرتبط أصلها، بوضوح بالثقافة الغربية، ولكن مداها غدا أكثر اتساعاً بالتأكيد، وليس فقط لأن البلدان الغربية هي المهيمنة سياسياً واقتصادياً. والحرية والمساواة واحترام الأشخاص تشكل جزءاً من هذه المبادئ السامية التي لا تعود إلى أي موضوع مادي، بل تبدو، كضمانة اصطلاحية شاملة ضد الجور، لأن من الصعب بالنسبة إلى إنسان ألّا يتمنى بأن يكون حراً، نداً للآخرين، حائزاً على الاحترام. والمقصود هنا يمكن تسميته بمبادئ العدالة العامة، القريبة

من الفضيلة الكاملة لأرسطو[5]. والتي هي سابقة على العدالة الخاصة التي تتطابق مع توزيع الثروات، أو مع التعويض عن الأضرار[6]. والعدالة العامة هذه ليست كافية بالتأكيد لوضع قاعدة حساب لما يكون عادلاً، مثلما يسعى إلى فعل ذلك مبدأ العدالة التوزيعية[7]، ولكنها تساهم بقوة في الكشف بنحو مباشر عن بعض ألوان الجور، كالقتل، مثلاً، والاغتصاب، والاعتداء، وتدمير البيوت، وترحيل السكان، والحرمان من الحريات، والحرمان من الموارد الاقتصادية، واستغلال العمل، وخصوصاً عمل الأطفال، واضطهاد النساء، وبغائهن القسري، والتمييز العنصري، وطرد اللاجئين السياسيين والاقتصاديين واضطهاد الأقليات، والتخلي عن الضعفاء والمرضى، ومعاقبة الأبرياء، والاعتقال دون محاكمة، ودون نهاية محددة، والمعاملات الوحشية وغير الإنسانية، والإذلالات اليومية... غير أن المعضلة العملية هي أن هذا التصور للجور، والذي يبدو ملازماً لمعنى أخلاقي متفق عليه بوجه عام، ويشجع عليه، على كل حال التصور الحديث لحقوق الإنسان، أقول، إن هذا التصور للجور مركب من تصورات عن المسؤولية والإصلاح، السياسيين والدينيين، والبراغماتيين يمكن أن تفضي إلى نتيجة عكسية تماماً. فهذه التصورات حول المسؤولية والإصلاح يمكن في الواقع، أن تبيح أو أن تعطل، باسم النضال ضد الظلم، الممارسات التي تدينها بوصفها ظالمة ـ الإرهاب الثوري، أو العنف المسلح كوسيلة للتعبير السياسي تجسد الأشكال المتطرفة لهذه الظاهرة ـ والجميع يعرفون الأقوال السائدة، لتبرير الحرب أو للنداء إلى الحرب: "إلى الحرب، يعني إلى الحرب" "الثورة ليست حفلة عشاء" "لا تُصنع العجة دون كسر البيض" "هم الذين سعوا إلى ذلك" "لم ينالوا إلا ما يستحقون" "العين بالعين والسن بالسن" أو

---

(5) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1126 b26 العدالة لدى أرسطو هي بوجه عام الفضيلة الكاملة، والجور هو انتهاك القانون: أن يأخذ المرء أكثر من مستحقه أو فقدان المساواة (1129a32).

(6) المرجع السابق، 1130 b30, 1131 a.

(7) voir: J. RAWLS, *Théorie de la justice*.

"لنتوحد جميعاً ضد"، والتي تستفيد كما يبدو، في بعض الظروف، من مشروعية راسخة داخل وجدانات أخلاقية عادية. والحال، فإن المشروعية الظاهرية لكل هذه الإعلانات، وعلى الأخص الأخيرين منها، واللذين سأعود إليهما بنحو أكثر تفصيلاً بعض الشيء، ليست ناجمة دون ريب، عن محاكمة أخلاقية مؤيدة بنصوص مقدسة أو من تطلع ثوري، بقدر ما هي ناجمة عن بعض الحدود الملازمة لتعبئة إدراكية، من قبل كائنات إنسانية، لحاستهم الأخلاقية وللعدالة. لأن من الممكن أن يحدث، ليس فقط أن الغاية تقود إلى تبرير الوسائل غير القابلة للتبرير، وهو ما يمثل معضلة كلاسيكية للوجدان الأخلاقي، بل وعلى الأخص أن كثافة معنى معيَّن للجور تجعل أسباب المظالم التي لم تستقر داخل اليقين المعني ملتبسة وغير واضحة، وعلى الأخص نتائجه (أي معنى الجور) العملية الخاصة.

توجد، في الواقع، وقبل أي تبرير مذهبي، آليات أنتروبولوجية يمكنها أن تحرف اتجاه التصورات حول المسؤولية والإصلاح، وتساهم، بنحو واسع، في النتائج الجائرة للنضال ضد الجور. وبنحو أكثر تحديداً، فإن الآلية الرئيسية تبدو مرتبطة بالطابع الاصطفائي، بالضرورة، لمعرفة الجور، لأن الأفعال الجائرة، ما دامت غير مدرَكة وغير منعكسة مثلما هي، فإن الشعور بالظلم لا يمكن أن يظهر. وذلكم هو السبب في أن من الأسهل بكثير أن نكون حساسين للمظالم حينما تكابدها الأنا، فردية أو جمعية مقارنة بالمظالم التي يكابدها الآخر، أي تلك التي نكون فقط شهوداً عليها، لأن ألم الشخص الأول (الأنا) أو ألم أقربائه هو الإنذار الأشد حدة تجاه الأفعال الجائرة. على هذا النمط من الآليات أيضاً تعتمد دينامية الثأر والانتقام، وبنحو أعم، منطق المعسكرات المتعادية: "إما هم وإما نحن" أو أيضاً "فصيلة مقابل فصيلة". ولكن، إذا حدث، تحت تأثير معلومات من العالم الخارجي، على غرار مشهد ألم، على سبيل المثال، يحدث في الشارع، أو يُعرض على شاشات التلفزيونات، مع التعليق عليه من عدة مصادر: صحافيين، أو علماء، أو مناضلين سياسيين، فإن الحساسية تجاه الظلم تمتد رغم كل شيء لتشمل ظلم الشخص، (أي الآخرين)، هذه الانتقائية

في التعرف إلى الظلم يمكن أيضاً أن تتجلى، حينما ينبغي، في غياب معرفة واضحة بأسباب الظلم، تحديد مواقع هذه الأسباب، بنحو رمزي، بغية التمكن من محاربتها، ولكن مع المجازفة حينئذ بإيلاء أهمية لسلاسل من المسؤولية لا نكون على يقين بأنها هي الصحيحة فعلاً أو أنها هي الرئيسية، ثم نباشر بأفعال لا نقدر جيداً نتائجها الخطرة. إن المغالاة في رد الفعل على الجور الواقع على الشخص الأول (الأنا) أو على الشخص الثالث (الآخر) ربما يكون خاصة أنتروبولوجية تصعب مراقبتها والسيطرة عليها، ولكن لو فكرنا بالضحايا المحتملين لمثل هذه المغالاة، فلن يكون لدينا أي سبب للتعاطف معها أكثر مما مع الظلم الأولي.

آفات الجور

أود الآن، من أجل استخدام التحليل السابق، أن أقترح بعض الأفكار حول شكلين مثيرين للجدل وبمعنى ما "مرضيين" لمعنى الظلم، شكل الانتقام، وشكل التسمية الأيديولوجية لسبب الشر، أي، بطريقة أكثر اختصاراً: الثأر (عقوبة المثل)، والحملة الصليبية (يقال حملة صليبية على الكحول، أو على المخدرات...). أما الشكل الأول المتحدر من التقليد التوراتي فينظر إليه اليوم، بصورة عامة على أنه خطر ومرفوض، ولكن أكثر بكثير مما هي الحالة في الشكل الثاني. فقد أفسح المجال، بوجه خاص، منذ القرن التاسع عشر لظهور حكمة جديدة خلافية تُقرن خطأ بالروح الديموقراطية، حيث سيكون لدى الوجدان السياسي من دون شك أعظم حاجة للتحرر منه. غير أن من المحتمل أن يجد أنصار غالبية نظم الحكم التي ظهرت داخل الحضارات الإنسانية أن يجدوا غريباً ذلك النظام الذي يرتكز على الإدانة الحادة والدائمة للهيمنة الرأسمالية، أو للهيمنة بوجه الحصر التي هي بداية ونهاية كل موقف أخلاقي مماثل. لأنه ليس من الضروري أن يكون المرء رواقياً لكي يرتاب بإمكانية خضوع نظام العالم لنظام إرادتنا الطيبة أو أن يعزو إلى سبب إنساني أياً كان تجربة الشر.

العين بالعين والسن بالسن

"عينك لن تُشفق، يقول العهد القديم: الحياة بالحياة، والعين بالعين، والسن بالسن، واليد باليد، والرِّجل بالرجل"[8]. فالمتمرد الشاب من ضواحي المدينة يبدو أنه يردد الصدى قائلاً: "أنت لا تحترمني، وأنا لا أحترمك" كاشفاً على هذا النحو عن المدى المفترض لقانون تاليون الذي يمكن أن يذهب إلى حد الإلغاء الجذري لقيمة الشخص الآخر، باسم اعتداء جذري يعتقد الشخص الأول (الأنا) أنه قد تعرض له. من الممكن تمديد قائمة الاصطلاحات التعبيرية هذه بمساعدة المبدأ القائل مثلاً: "العينان بالعين، والأسنان كلها بالسن" والذي يشدد على عدم الرضى بالتوزيع المتساوي للألم، وفقاً لنموذج التعويض على الثروات المفقودة في القضاء المدني[9]. إن عدم الرضى هذا ينبع ربما من طابع الآلام الماضية التي لا تخمد حدتها، والتي تبرر أسوأ الانتقامات، أو ينبع من إرادة المرء أن يظهر عنيداً في الصراع ضد عدوه من أجل إرهابه، أو ينبع حتى، مثلما رأينا في الأمر الذي وجهته منظمة (OAS) والذي كان يوصي بقتل عشرة جزائريين عرب مقابل قتيل فرنسي واحد ـ أقول ينبع حتى من يقين قوي بالثمن غير المتساوي لحيوات البشر، تبعاً لأصولهم.

غير أن هناك، في جميع الحالات بُعداً مفسداً لقانون تاليون، يجري التعرف إليه اليوم بنحو أوضح، في الواقع، يدفع الذات المتعطشة إلى العدالة إلى ارتكاب الظلم الفادح، مقابل الحد الأدنى من الألم الذي تكبدته، حتى لو لم تكن هي ذاتها قد ارتكبت ظلماً في يوم من الأيام. ذلكم أحد المآخذ الأولى التي يمكن توجيهها إلى الشخص الجائر، حين يدفع العادل إلى تقليده، إن لم يكن بارتكاب الظلم، فعلى الأقل بالرد على الضرر المتكبَّد. إن قانون تاليون المطبق بيد الضحية، والذي يُعد إذن انتقاماً وليس عقاباً، هو على الأرجح

---

(8) Dt 19, 21. Les citations sont faites d'après la traduction de Émile Osty, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

(9) voir: H. L. A. HART, *Punishment and Responsability*.

القانون الأقل عدالة في رفع الظلم، ذلك لأن الضحية إذا كانت في وضع يؤهلها للمطالبة بالعدالة، فهي ليست بالضرورة في وضع يؤهلها لتحقيق العدالة، لكونها طرفاً لا قاضياً، وهو ما لا يمكن أن يكون، بموجب تقليد قضائي قديم، سوى مهمة شخص ثالث لم يكن هو نفسه قد تكبد ألم الظلم. أخيراً، وبوجه خاص، فإن قانون تاليون يمهد على الأرجح لدورة لا نهاية لها من الانتقامات، مثلما تشهد على ذلك الأقوال السائدة التي وردت في المقطع السابق. ونحن لا نندهش في الواقع، حين يطبق ذلك الذي تعرض للإساءة، أقول، حين يطبق هو بدوره هذه الأقوال الشائعة؛ وهكذا فإن قانون تاليون يغدو موضع استخدام دائم، لأن من الصعب معرفة من هو الذي افتتح دورة الانتقامات، إذ يمكن دوماً العثور، عبر تراجع زمني على إساءة سابقة ستكون الإساءة الحالية رداً عليها، وبما أن الرد على الإساءة لا يمكن أن يكون أقل من الإساءة، لأن العدالة تقضي بذلك، فإن هذا الرد يجازف دوماً بأن يتجاوز الضرر الذي وقع أولاً، سواء بحدته، أو بوقوعه على الأفراد الأبرياء من طرف الخصم.

ليس قانون تاليون، للأسف قاعدة توراتية بالية. فهو يلهم جزءاً كبيراً من النزاعات المعاصرة، من فلسطين حتى النضال ضد القاعدة، مروراً بالنزاعات الأفريقية، والحرب في الشيشان. حتى ليمكن القول، بأنه مهما كانت دوافع نزاع من النزاعات، فإن قانون تاليون يغدو عاجلاً أم آجلاً طريقته المعتادة في التسوية، سواء تعلق الأمر بالكفاح من أجل التحرر الوطني، أم بحرب أهلية، أم بنزاع حدودي. والواقع أن العقاب بالمثل هو الشكل الأشد طبيعية للنزاع الحربي، والذي لا يتميز بالاعتماد على استقلالية، وعلى عقل الخصم بغية جعله يغير رأيه، وإنما على مقدار الأذى الذي يمكن إلحاقه به. ذلكم إذن، بوجه الضبط نقيض مبدأ عدالة الآخر التي كانت موضوع الحديث في فصل سابق (الباب الثاني). من المؤكد أنه توجد كل ألوان الفروق والتدرجات داخل مقاييس الانتقام، تبعاً للإيديولوجيات الموجودة أو لطبيعة النزاعات. وليس الأمر متماثلاً حين يتم تدمير قرية على رؤوس سكانها أو حين يتم المحافظة على

أرواحهم، وليس الأمر واحداً أيضاً حين يتم القيام بعملية مسلحة ضد وحدة عسكرية، أو حين يتم تفجير قنبلة في مطعم مكتظ بالمدنيين. ولكن حتى لو أظهر المناضل اعتدالاً، لدواعٍ أخلاقية أو لتكتيك سياسي، فإن المسار الطبيعي لتاليون ليس هو الاعتدال، وإنما المزايدة، وليس مرد ذلك إلا لأن الرد ينبغي أن يكون على الأقل معادلاً للإساءة.

إن أحد الجوانب الأكثر إشكالية لمنطق تاليون هو أن عدم الرد من قبل الخصم أو العدو يسمح للذي يخوض نضالاً عادلاً بأن يتحرر كما يبدو من أي تحفظ أخلاقي معتاد، وهو ما يمكن أن يدفعه ليس فقط إلى انتقامات تتجاوز الإساءة التي تكبدها، ولكن أيضاً إلى عدم الأخذ باعتباره حقوق ووجهة نظر الآخر في القضايا المتنازع فيها. ولتجنب الوصول إلى ذلك، فإن ما يمكن أن يحول دون الصراع الحربي، ليس الصلح والصداقة اللذان ينعقدان بمعجزة غير متوقعة بين الفريقين المتنازعين، وإنما استدعاء حكم ثالث يساعد في تسوية النزاع ـ رغم أن هذا الأسلوب، كما نرى مثلاً في النزاع الفلسطيني-الإسرائيلي غير كاف على الإطلاق ـ والعودة بنحو خاص إلى نزاع عقلاني بين الفريقين المتخاصمين، أي عبر المواجهة السياسية وليس العسكرية، عن طريق مفاوضات تأخذ بحسبانها الوساوس المشتركة الأعمق لدى الطرفين، بغية البحث عن تسويات مقبولة من الجميع. وخلافاً للشعار الكارثي للثوريين في القرن العشرين، فإن شعار حظر النزاعات المسلحة ينبغي أن يغدو شعاراً لجميع مساعي التسوية لأي نزاع ـ عبر التمسك، مع ذلك، بنحو خاص، بشرعية الدفاع عن النفس، وبحماية الذات من التعديات الإجرامية الداهمة؛ على هذا النوع من الأفكار التسووية انعقدت الآمال ببناء العلاقات الدولية منذ الحرب العالمية الثانية، بمزيد من النجاح، مع احتفاظ الدول والجماعات المتنازعة لنفسها بالحق في الانتقال إلى الفعل لحماية عدالتها المغدورة. ولكن القانون الدولي لا يزال متعثراً، وخاصة في ميدان الحماية الاجتماعية، وعلى الأخص بخصوص أبسط أنواع الحماية المدنية للسكان ضد قطعان العصابات المسلحة. وقد تعرض مبدأ النضال السياسي العقلاني إلى الكثير من التشويهات، حتى من جانب المدافعين

عن القانون الدولي ـ إلى درجة أن الآمال بتسوية قانونية دولية خلال أعوام التسعينيات تلاشت كما يبدو بعد أحداث 11 أيلول. ولكن أياً كانت هذه التشوهات في القانون الدولي، وفي النضال السياسي، فليس ثمة، في الظاهر، أي حل معقول آخر من أجل محاولة الحد من النتائج المشؤومة لقانون تاليون داخل العلاقات الدولية مثلما في داخل الدول.

من أجل مواجهة أسباب الشر!

مثلما يعلم كل منا، فإن "العهد الجديد" تمكن، لحسن الحظ، من التخلص من قانون تاليون: "سمعتم أنه قيل: عين بعين وسن بسن، يقول المسيح، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن، فلتحول له الآخر أيضاً، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك، فاترك له الرداء أيضاً" (متى، 5-38-40) غير أن المسيح لم يقتصر على الموقف المتواضع بإدارة الخد الآخر، والذي أقل ما يقال فيه إنه لا يلبي التعطش إلى العدالة ولكنه أدخل أيضاً دعوة إلى الكفاحية المسيحية التي لم تكن خالية من الالتباس، إذا أخذنا كنموذج للرد على جور العالم: "لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض، يقول المسيح أيضاً. ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً، فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها. وأعداء الإنسان أهل بيته. من أحب أباً أو أماً أكثر مني فلا يستحقني. ومن أحب ابناً أو ابنة أكثر مني فلا يستحقني. ومن لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني". (متى، 10-34-38).

يمكننا أن نسلّم بأن هذا الكلام، بشأن السلاح رمزي جداً بالتأكيد، ولكنه ليس كذلك على صعيد الأفكار، التي لا تتطلب شيئاً أقل من نوع من حملة صليبية (حرب مقدسة) ضد الكتبة، والفريسيين، وضد "المدن الواقعة على شاطئ البحيرة" وضد أولئك الذين يرفضون دعوة الابن إلى التوبة ـ دون التحدث عن إبليس، ذلك المخلوق الذي يثير سخطنا الحاد حين نعتقد بأننا اكتشفنا وجوده. هذه الموضوعة عن الجور وعن فساد العالم الذي يحيط بنا

متواترة ليس فقط عند المسيحيين، ولكن داخل أساطير دينية عديدة، مثلما في داخل الخطابات السياسية الحديثة، لأن ذلك يعني على الأرجح، واقعاً معترفاً به منذ عهد بعيد. يكفي، في الواقع، بالنسبة إلى غالبية البشر الذي يعمرون الأرض أن يفتحوا عيونهم وينظروا حولهم لكي يعثروا على أدلة على ذلك. ولكن بمَ تكون هذه الأدلة أدلة فعلاً، ذلكم بوجه التحديد ما كنا بحاجة إلى معرفته لكي لا نخطئ في فهم معنى الحملة الصليبية ـ وتلكم مجازفة خطيرة، لا سيما أنه خلال كل حملة صليبية، فإن مشهد الجور لا يتوقف.

تسعى الإيديولوجيا السياسية والدينية تحديداً إلى الاستجابة إلى هذا الاهتمام عبر تقديمها تحليلاً سببياً للشر، يتيح، عند اللزوم، التخلص منه. فالإيديولوجيات بوجه عام تعتمد على مجموعة من الشروح الصحيحة أو ذات الإدعاء العلمي، تربطها مع ذلك بحوادث سببية، بحيث يكون من الصعب أو من المتعذر تماماً قياس مدى صوابيتها[10]. وإزاء هذا الطابع الذي يصعب التحقق منه للإيديولوجيات، أمكن لماركس أن يبدو مقنعاً في نقده للهيغليين الشباب الذين كانوا يؤمنون بإعادة صياغة للتأويل، بغية تحرير البشر من الإيديولوجيا[11]. ولكن مثلما رأينا لدى تطبيق نظريته، فإن الإصلاح الذي اقترحه ماركس ذاته، بتحويل الشروط المادية التي ستكون "أصداؤها الإيديولوجية انعكاسات لها"[12]، لم يعط هو أيضاً نتائج صحيحة جداً. ذلك أن قوة الإيديولوجيات ونجاحها يرتبطان من دون شك بالشروط الاجتماعية لظهورها أقل مما يرتبطان بملاءمة مضامينها مع إمكانات معينة لانتشارها داخل وسط اجتماعي محدد. إذ ليس ثمة أهمية كبيرة في النهاية للأسباب المادية أو الظرفية، المحدَّدة أو الخاضعة بمحض الصدفة، لإيديولوجيات جديدة. فما يهم بالنسبة إلى نجاحها (أي الإيديولوجيات) إنما هو فرص انتشارها. والحال، فإن

(10) voir: R. BOUDON, L'Idéologie, *l'origine des idées reçues*.

(11) voir: K. MARX, *L'Idéologie allemande,* p. 1054.

(12) المرجع السابق، ص1056.

هذه الفرص تتعلق في جزء كبير منها، بالرضى المعرفي والأخلاقي الذي توفره لأنصارها وللجمهور الذي يتلقاها، مولدة لديهم الانطباع برؤية الأشياء مثلما هي في الواقع، ومثلما ينبغي أن تكون لدى تحولها. وليست فرص النجاح هذه اعتباطية كلياً، ضمن الإطار الذي تفسر فيه الإيديولوجيات، ولو بطريقة ناقصة، ظرفاً معيناً من الظروف. وذلكم هو السبب، مع ذلك، في عدم رفضها جملة، وإنما بالأحرى محاولة مط وتمديد الروابط السببية أو الحكائية، بنحو قسري، والتي تعقدها الإيديولوجيات بين الوقائع التي تختارها، للحد من نتائجها المشؤومة. كذلك، فليس بإمكاننا وضع جميع الإيديولوجيات على صعيد واحد، لأن هناك إيديولوجيات بالغة العنف، في حين أن هناك إيديولوجيات أخرى تسعى نحو مثل عليا للمساواة والتحرر والتي سيكون من الظلم عدم الانحياز إليها.

سيكون بوسعنا تطبيق هذه الملاحظات على جميع الحركات الإيديولوجية الكبرى للحداثة، وعلى الأخص ـ ما دام أنها أحدث عهداً ـ على تلك التي يتم التعبير عنها عبر النضال ضد "العولمة الليبرالية". فبالقياس إلى فترة السبات السياسي في البلدان الأوروبية والتي ترافقت وأعقبت سقوط جدار برلين، نشهد منذ بضع سنوات ظهور حركة معارضة عالمية للنظام الاقتصادي-السياسي المهيمن، تقدم تعبيراً جديداً عن الفعل الإنساني خلال السنوات الثلاثين المنصرمة. وقد استطاعت هذه الحركة خلال فترة قصيرة من الزمن، وعبر تظاهرات مشهدية على المسرح الدولي أن تفرض بعض اهتماماتها، بخصوص حركة المضاربات المالية، وديون العالم الثالث، أو مشكلات المياه، وبعض الانحرافات في السياسات التجارية الدولية، كما في ميدان العقاقير الطبية على سبيل المثال. وعلى صعيد تطور ديموقراطية عالمية، نجحت هذه الحركة في أن تخلق داخل حلبة القوى الكبرى، والمصالح الاقتصادية محاوراً جماعياً يسعى إلى التعبير عن المصالح، أو عن فوضى جميع أوجه التسيّب في تطور التبادلات التجارية. وهي تعبر عن نفسها اليوم من خلال إيديولوجيا مناهضة لليبرالية و"مناهضة للعولمة" لا تزال بعيدة عن تحقيق اجتماع حولها. من المؤكد أن

الأسس المعرفية والأخلاقية لهذه المعارضة تتمتع بوضوح مبهر، فهي ترتبط، في الواقع بأوضاع هذا الجزء من البشرية الذي يواجه النتائج المدمرة للندرة الاقتصادية، ولكنه يواجه أيضاً، وعلى الأخص الحرب، والعصابات المسلحة، دون أن يمتلك أي جهاز قضائي لإنصافه. والحال، فإن عدم الالتزام السياسي تجاه هذا النوع من القضايا هو ظلم فادح، لأنه يتناقض مع مبدأ المساواة في وصول الأشخاص إلى ثروات الحياة، والذي يفرض نفسه على المحاكمة الأخلاقية، على غرار قانون عدم التناقض في المنطق. وإذا اعتقدنا بأن الوجدان الأخلاقي لا يتجزأ، فسنرفض أيضاً كل حجة ترمي إلى تبرير[13] عقلاني لامتناع البلدان الغنية عن القيام بتضحيات ضرورية من أجل علاج منصف لكل ألوان اللامساواة، وذلك في صورة مساعدات اقتصادية ومالية، أو استقبال مهاجرين، أو مساهمات سياسية وعسكرية لضمان أمن الأشخاص، غير أن هذا التوافق المعرفي والأخلاقي حول مبررات التزام عولمي لصالح الفقراء والضحايا لا يمنع من التساؤل حول إيديولوجيا حركة تعيد أحياناً ربط النتائج، بالوعود القديمة للثوريين التي رأينا كيف جرى تطبيقها.

أما التحفظات التي يمكن أن تكون لدينا تجاهها فهي مرتبطة في البداية بما نعرفه عن تاريخ الحركة العمالية في القرن التاسع عشر، وعن نتائجها المتناقضة، أو عن الحركة المناهضة للامبريالية في القرن العشرين. فقد فرضت هذه الحركات لصالحها بالطبع، تشريعات اجتماعية على القوى الاقتصادية في البلدان الغربية، أو على قوى التحرر السياسي في البلدان المستعمَرة. ولكنها شجعت أيضاً، عبر إيديولوجيتها السباقية على ظهور دكتاتوريات شيوعية، وعلى نسخ فاشية مطابقة لها، أو دكتاتوريات عالم ثالثية، ودكتاتوريات عربية-إسلامية قائمة على تيار متعالم من العداء للإمبريالية ومن النزعة الكومونية الإثنية أو الدينية. أما الروابط السببية بين الإيديولوجيات وبين نتائجها السياسية فيصعب تحديدها بالتأكيد، ولكن يمكن أن تكون دوماً موضوع نزاع. ولكن الأمر الذي

(13) voir: Th. NAGEL, *Equality and Partiality*, p. 170 s .

لا جدال فيه، على الأقل هو أن عدداً من السياسات الوحشية والمدمرة في القرن العشرين مورست باسم إيديولوجيات تحررية. والحال، إذا كانت هذه الإيديولوجيات قد دمجت دفعة واحدة، بعض الحدود العملية، بخصوص الرفض القاطع للعنف العدواني، أو تدارك النتائج الجائرة للنضال من أجل العدالة، فسيكون ربما من الصعوبة البالغة على الدكتاتوريات أن تنتفع بها. من الصحيح أن الجيل الجديد في بلدان الشمال، من المنخرطين في النضال من أجل حقوق الإنسان، ومن أجل النشاط الإنساني، وليس من أجل الصراع الثوري، هو من دون شك أشد حذراً واحتراساً لمجازفات المزايدة التحررية. من الممكن إذن أن نأمل بأن تكون "آفة الظلم" التي يمكن أن تسببها الإيديولوجيا المناهضة للعولمة رحيمة إلى حد كبير في المحصلة، على منوال عارض أيار/مايو عام 1968، والذي على الرغم من خطابيته الرنانة والجذرية جداً، لم يسبب ـ في فرنسا على الأقل ـ أي أضرار إنسانية، بل شجع على العكس، وعلى نطاق واسع على تطوير النشاطات الدولية لصالح حقوق الإنسان، ولكن نتائج أكثر خطورة ظهرت حينما قادت التضامنات مع العالم الثالث، والكراهية للولايات المتحدة وحلفائها، قادت بعض المناضلين إلى أن يعلنوا على سبيل المثال، تفهمهم للهجمات الإرهابية الموجهة ضد المدنيين، أو أن يُظهروا رضاهم عن التعبيرات المعادية للسامية المرتبطة بالدفاع عن القضية الفلسطينية.

لو أخذنا على محمل الجد التحليلات المقدَّمة من بعض مؤسسي الحركة المناهضة للعولمة، فينبغي على الأخص أن نتساءل حول الطريقة التي حددت فيها هذه الحركة هدفها المفضل، وذلك بتحديدها "الليبرالية الجديدة" أو "الهيمنة الأميركية" على أنهما السبب الرئيسي، بل والوحيد للشر الذي يعاني منه العالم المعاصر. ذلك لأننا مثلما لا نرغب بالذهاب في حملة صليبية ضد "الإرهاب العالمي" أو ضد "محور الشر"، فمن الممكن أيضاً أن نرفض الحملة الصليبية على "الليبرالية الجديدة" أو على "الهيمنة الأميركية"، أياً كانت الأضرار الحقيقية أو المفترضة لهذه القوى، ومن المثير للصدمة أيضاً عرض الثروات أمام بؤس العالم. ذلك أن من الممكن للحملة الصليبية أن تبرر

كل أنواع الانحرافات، وعلى الأخص في بلدان الجنوب، التي ليست بحاجة إلى دوافع إيديولوجية إضافية لكي تواصل نزاعاتها المحلية. كما أننا لا نرغب بالتعاطف مع تيار الماركسية الجديدة الذي يتظاهر اليوم، بعد تحفظه فترة من الزمن إزاء الرياح المعاكسة لليبرالية السياسية ولمذهب حقوق الإنسان، أقول، يتظاهر اليوم بتأييدها دون أن يعطي الانطباع حقاً بأنه قد مارس تفكيراً نقدياً حقيقياً حول أسسه النظرية الخاصة. إن الفقر والحرب والاستغلال هي من دون أدنى ريب الويلات الرئيسية للحياة الاجتماعية للكائنات الإنسانية، ولكننا لا نملك اليوم أي خطة عملية شاملة لاستئصالها خارج ما هو موجود على صعيد المنظمات والعلاقات الدولية؛ والميثولوجيا الماركسية حول أطوار تاريخية قادت البشرية من العبودية إلى الشيوعية استندت إلى أسس فلسفية هشة للغاية (المذهب الهيغلي عن نهاية التاريخ)، حيث لن يعود من الفطنة والتبصر استلهامها من أجل تحليل الواقع التاريخي الراهن. وإذا لم نحتفظ من الماركسية إلا بالنقد والعداء تجاه المراكمة الخاصة للثروات بالإضافة إلى شاغل أخلاقي بمستقبل الإنسانية، فلا يزال أمامنا طريق طويل لا بد من قطعه، قبل أن نصل إلى فهم حقيقي للآليات السوسيو-أنتروبولوجية التي تطيل أمد الكوارث والويلات المذكورة. وأخيراً فإن تعيين سبب وحيد ورئيسي للشر يرتبط بالسهولة الإدراكية التي تسمح بترسيخ الاعتقادات التحررية لدى المناضلين أكثر مما تسمح بانشغال حقيقي بتبيان تعددية أسباب الظلم. فلكل أزمة، أو لكل وضع مفجع، في الواقع أسبابه الخاصة: وسيكون ذكياً جداً، على سبيل المثال، من يستطيع أن يبيِّن مسؤولية الليبرالية الجديدة عن الحرب الأهلية الجزائرية، أو عن المذابح في رواندا. كذلك فإن اقتصاد السوق و"العولمة الليبرالية" لا يبدوان أيضاً متورطين بطريقة سببية بالظواهر التي سببت، في هذه الأعوام الأخيرة أفدح الكوارث الإنسانية، كالنزاعات الإثنية في أفريقيا جنوب الصحراء، والحرب في يوغسلافيا السابقة أو في الشيشان، والصراع العربي-الإسرائيلي، أو تصاعد الإسلامية السياسية المتطرفة. أما فيما يخص نهب الثروات المعدنية في أفريقيا الوسطى، فهو يجري بطريقة متفق عليها تماماً، هي طريقة العصابات المسلحة الخاضعة

لسيطرة الدول الإقليمية ـ حتى لو وضعت أموال النهب ذات يوم في البنوك. وفي هذه الحالة مثلما في حالات أخرى، فإن فساد الدول وإفلات المسؤولين من العقاب، وتجارة السلاح المربحة تجعل من العبث كما يبدو جميع محاولات التوسط، وتؤخر دونما نهاية آفاق أي تسوية.

إذا حاكمنا كل ذلك من خلال بعض الأمثلة، فسنرى بوضوح أن الحرب، التي تنشب في كل مكان من العالم، تسبب المزيد من الخراب، بما في ذلك أيضاً، على الصعيد الاقتصادي، ما دام أن غالبية المجاعات الحالية ناجمة عن نزاعات محلية. والحال فإن الرابط السببي المفترض بين الفقر وبين الحرب الأهلية لا يبدو ضرورياً، مثلما تشهد على ذلك حالات الصين على سبيل المثال أو بعض البلدان العربية الإسلامية التي كانت فقيرة منذ أمد بعيد دون أن تكون متورطة في حروب أهلية؛ ولا يبدو كافياً، إذا ما حاكمنا ذلك على ضوء غلبة الدوافع الإثنية والدينية داخل العديد من النزاعات المعاصرة. على العكس من ذلك، فإن العنصرية والعنف السياسي يشكلان سببين مؤكدين ومؤلمين للتعاسة داخل العالم بأكمله، وخاصة في بلدان الجنوب. هذه الويلات كان ينبغي لها أن تكفي لدفع الجميع إلى احترام الديموقراطية وإلى احترام الآخر، بوصفه النضال الأشد إلحاحاً والأكثر صعوبة من بين كل النضالات المعاصرة ضد الجور. لقد كان للسياسات الليبرالية الحديثة الفوضوية، في المئة سنة الأخيرة، بالتأكيد نصيب كبير في ألوان الجور المنتشرة في العالم، ولكنها ساهمت في مجموع التطورات السياسية والاقتصادية التي يصعب مراقبتها أكثر مما يصعب نقدها. ويوجد اليوم، على الأقل، عدد من الاقتصاديين الذين يؤمنون، لأسباب فكرية أو لمصلحة عامة، وليس فقط لتحزب سياسي، يؤمنون، بانفتاح الأسواق، وبالانتقال الحر لرؤوس الأموال أكثر مما يؤمنون بالموضوعة المعاكسة، وذلك كوسيلة لترقية شروط حياة الناس الأكثر فقراً. تلك هي أيضاً في الظاهر، حالة العديد من اقتصاديي الجنوب الذين يضطلعون بمسؤولية الشؤون العامة. إضافة إلى ذلك، يبدو أن الموجة الإيديولوجية الليبرالية ذاتها هي أنها أيضاً في حالة تباطؤ، وأن العديد من الاقتصاديين الليبراليين لم يعودوا

يرون مجرد انفتاح الأسواق كترياقٍ شافٍ، ولكنهم مهتمون أيضاً بإجراءات مرافقة. وحيث يدور حول جميع هذه المسائل، في الواقع، نقاش علمي لا يمكن البت به بفرض رؤية للأشياء لا تحظى بإجماع الخبراء.

يصرّ مناهضو العولمة على "اعتقادهم بأن من الممكن خلق عالم آخر[14]، يخلصهم من "دكتاتورية المال"[15]، التي تذكّر أحياناً بـ"سلطة الاحتكارات" التي جرى التشنيع عليها في أعوام الستينات. من الصحيح، بالتأكيد، أن هناك كل أنواع الاحتمالات بصدد مستقبل العالم، ولكن أبسط معرفة بعلم استشراف العوالم الممكنة هي أن جميع العوالم ليست سهلة البلوغ بنفس القدر لهؤلاء وأولئك. فهؤلاء قريبون، والآخرون بعيدون جداً[16]. لهذا، ومثلما أكد حنا ارندت[17]: فليس كل شيء ممكناً، ولكن ادعاء العكس يناقض كل ما علمتنا إياه العلوم التاريخية والانتروبولوجية حول الآليات التطورية للمجتمعات. إن عولمة التبادلات الاقتصادية، والمعلوماتية، وخصوصاً منها الإنسانية، هي ظاهرة تاريخية كبرى في منعطف هذا القرن. وظهور مجموعة من أجهزة التنظيم المالي، التجارية، والقانونية يترافق مع هذه السيرورة، وكذلك انبثاق رأي عام عالمي جديد على شكل معارضة سياسية تسعى إلى الدفاع عن مصالح الأشخاص الأكثر ضعفاً. . . ثمة توافق عام على نطاق واسع يبزغ اليوم، كما يبدو على البحث عن شروط عولمة ديموقراطية، لا يمكن بناؤها إلا داخل إطار رأسمالية السوق، وهي مطلوبة من جميع البلدان. والواقع أن إحدى أكثر المعضلات حدة التي تُطرح حالياً هي معضلة الروابط بين السلطات العالمية الجديدة وبين السلطات الإقليمية، وخاصة حقوق هذه السلطات بضمان حماية

---

(14) voir: ATTAC, *Une économie au service de l'homme,* p. 14,p.61.

(15) المرجع السابق، ص93.

(16) voir: D. LEWIS, *On the Plurality of Worlds.*

(17) H. ARENDT, *Les Origines du totalitarisme, Le Système totalitaire* (1951), trad. P. 116.

الأمن الشخصي والاجتماعي للأشخاص التابعين لها. من المحتمل للغاية أنه في قلب السيرورة المنطلقة، من المحتمل جداً، شريطة تجنب أي كارثة، أن التوازنات الأشد موثوقية، والأكثر عدلاً ستكون مضمونة عبر سبل النضال العقلاني والتفاوض بين القوى الاقتصادية والأخلاقية. والعالم الذي ينشأ من هذه السيرورة سيكون ربما هو العالم الأفضل، مثلما نأمل ذلك، ولكنه لن يكون مختلفاً جذرياً عن العالم الذي نعرفه اليوم، ليس على الفور في كل حال. من المؤكد أن لليوتوبيات قيمتها، ولكن فقط بوصفها يوتوبيات، أي بوصفها كذلك منذ زمن طويل بحيث أن طابعها الأسطوري لا يثير ريبة عند أحد. خلاف ذلك، فإن مرض الجور يخاطر بأن يكون أشد وطأة والشفاء منه سيكون أبعد مدى.

الأخلاق والرأسمالية

إن النقد الأخلاقي[18] للرأسمالية، الذي اتخذ كافة الأشكال، صرف الأنظار أحياناً عن المحاولات الفعالة لتخليق الاقتصاد (إخضاعه للأخلاق) والتي أمكنها أن تلامس الآليات الأساسية للرأسمالية من خلال حق المشروعات أو حق العمل، على سبيل المثال، وأن تلامس كذلك عمليات تنظيمها، وتعويضاتها الممكنة من خلال البرامج الضريبية على سبيل المثال، أو الخطط الاجتماعية في حالة التسريحات. وهذه الجهود لم تمنع، مع ذلك أجيالاً بكاملها من المناضلين الثوريين من أن يعتبروا تخليق الرأسمالية مهمَّة مستحيلة كلياً، بسبب التفاوتات الأساسية التي تضفي على هذا (النظام) طابعاً وحشياً بنحو جوهري، ولا إنسانياً، ولا أخلاقياً. والحل الوحيد كان بالنسبة لهم إذن

(18) Cette section refond certains éléments d'une conférence présentée dans un colloque du CERI sur «La moralisation du capitalisme», en mai 2004, et publiée en 2005: aussi P. PHARO, «The Ethics of Competition».

هو استبدال الرأسمالية بنظام مختلف جذرياً، هو نظام الاشتراكية. والذي ينتزع المستقبل الاقتصادي للمجتمع من ربقة المصالح الخاصة، لكي يجعل منه هدفاً لقرار جماعي يخدم المصلحة العامة.

أما الجواب الكلاسيكي للاقتصاديين غير الماركسيين وللمفكرين الليبراليين على هذا النقد الجذري فهو معروف: إن الرأسمالية، بكل بساطة خدمت سابقاً مصالح العدد الأكبر من البشر، لأنها شجعت التقدم التقني، وحررت القوى المنتجة، بفضل المنافسة التي دفعت كل فرد إلى أن يبذل كل جهده. هناك، بالإضافة إلى ذلك رابط وثيق بين التبريرات الليبرالية للرأسمالية وبين الأخلاق النفعية، لأن هذه الأخلاق تأخذ باعتبارها مجموع سعادات الأفراد، وتتقبل بعض الآلام، إذا ما أدت إلى توفير مقدار أكبر من السعادة. بالمقابل، فإن النقد الأخلاقي للرأسمالية يبدو أنه يتخذ، على الرغم من المصفاة الماركسية، نغمة ديونتولوجية (متعلقة بعلم الواجبات الأخلاقية. كعلم الواجبات الأخلاقية للطبيب أو للعامل...) تركز على الشرور البارزة للنظام ـ كالعنف الذي رافق الرأسمالية الانكليزية على سبيل المثال، مثلما وصفه ماركس في الجزء الأول من كتاب رأس المال[19] أو قسوة بعض خطط الإصلاح المالي التي يقترحها صندوق النقد الدولي ـ كي تنتهي إلى أن ترفض بالجملة النظام الذي سببها. بين هذين الموقفين، بدا أن سقوط جدار برلين، رغم كل شيء، قد أعطى مبرراً للرأسمالية ضد الاشتراكية المتصوَّرة كبديل جذري. وعليه، فإن الشعوب، كما يبدو، اقتنعت بأن هناك، في النهاية مقداراً أقل من السعادة في داخل النظام الاشتراكي مما في داخل النظام الرأسمالي. لقد كان من المنطقي إذن، في هذه المرحلة استخلاص نتيجة مفادها أن الاشتراكية لا يمكن أن تكون بديلاً للرأسمالية، وإنما بالأحرى طريقة لتطورها. بالإضافة إلى ذلك، كانت هناك أسباب أخرى للاعتقاد بأن أي بديل سياسي للرأسمالية، في الحالة الراهنة

(19) voir: K. MARX, *Le Capital, Critique de l'économie politique,* livre premier, *Le Développement de la production capitaliste* (1867).

للمصالح الذاتية، وللوسائل التقنية للإنتاج، لا يمكن أن يكون ديموقراطياً. والواقع أن سائر النظام الاقتصادي يستند إلى غايات شديدة التنوع، وإلى سياقات إنتاجية بالغة التعقيد، لكي يظل قابلاً للمراقبة وللاستخدام من قبل الذوات الفردية والجماعية، بمعزل عن الانتظام الذي تضمنه آليات السوق. أما إذا جرى تطبيق إجراءات معينة، على غرار ملكية الدولة لوسائل الإنتاج، بالإضافة إلى توزيع الثروة من قبل الدولة، بالإضافة إلى رقابة الدولة على الخيارات الاقتصادية، أقول، إذا جرى تطبيق هذه الإجراءات بمجموعها، فإنها تخلق، على الأرجح مثلما لاحظ جان باشلار[20]، نوعاً من عبودية عامة، بفرضها، حتماً دكتاتورية أقلية على أفضليات الأفراد وعلى استخدام الكفاءات، مثلما كانت عليه الحال في بلدان الكتلة السوفيتية... في حين أن هذه الحال لم تكن ربما هي حال الشيوعية البدائية، أو شيوعية الحرب، حيث الالتزام العام والمسبق بهدف وحيد يعطي لكل فرد من أفراد الجماعة البدائية معياراً مباشراً لمراقبة مجرى القرارات.

ولكن إذا سلّمنا بأنه ليس ثمة، حالياً على الأقل، بديل ديموقراطي للرأسمالية، فسيبدو من الصعب حينئذ الإصرار على النقد الأخلاقي البدئي، المتحدر من ذلك الزمن الذي كان الناس يحلمون فيه بتملك جماعي لوسائل الإنتاج. ولم يعد بالإمكان أن ينحصر النقاش بين رأسمالية واشتراكية متصوَّرين كقطبين بديلين جذريين، وإنما بالأحرى بين رأسمالية لا أخلاقية ورأسمالية اجتماعية ممكنة، أرقى أخلاقياً من السابقة. هذا النقاش الجديد يستبعد إذن، بنحو فرضي، السعي إلى إلغاء التملك الخاص لوسائل الإنتاج، وتنظيم التبادلات عبر السوق، ووجود مؤسسات قانونية ومالية ملائمة للمشروع الحر، لأن هذه الخطوط تُعتبر، بوجه عام، امتدادات متساوية للرأسمالية[21]؛ والحاصل أن الفكرة التي مفادها بأنه ليس هناك بديل شامل للرأسمالية، وإنما

(20) voir: J. BAECHLER, *Le Capitalisme,* I, *Les Origines,* p. 81.

(21) voir: CI. JESSUA, *Le Capitalisme,* p.5.

فقط خيارات سياسية مستندة إلى أخلاق اجتماعية معينة، وضمن إطار اقتصادي وحيد هو نظام المشروع الحر، واقتصاد السوق، ليست ابتكاراً جديداً في الحقيقة. فقد اشتهرت في شكل الدولة الراعية ـ غالباً ما يجري الحط من شأنها، لأسباب بقيت غامضة على المستوى الأخلاقي ـ وجرى الدفاع عنها، زمناً طويلاً من قبل الاشتراكية الديموقراطية. مثلما رأينا ذلك في بلدان الشمال وبعض البلدان الأوروبية، من الممكن دائماً، في الواقع تخليق بعض الخيارات السياسية بغية إعادة توزيع أفضل للثروة، على سبيل المثال، ومساعدة الأشخاص الأضعف، ومعالجة أسباب التفاوتات وعدم المساواة، وتوقع النتائج الاجتماعية لبعض الخيارات الاقتصادية، العامة أو الخاصة، إلخ. هذا النمط من الاهتمام يتخذ أيضاً بالطبع بعداً قانونياً يضطلع بمجموع الجهود التشريعية لحماية حقوق العمال، ولضبط الأسواق المالية، وتنظيم التجارة الدولية، ومنع المنافسات غير المشروعة، ومحاربة النشاطات الاحتكارية... إن نظرة استعادية سريعة إلى ماضي النظام الرأسمالي تكفي للتأكيد أن هذا النظام إذا لم يكن من دون شك موئلاً لجميع الفضائل العامة والخاصة، فقد ظل متميزاً على الرغم من حكاية ماندفيل الأسطورية[22] (فيلسوف انكليزي 1670، كتب أسطورة النحل، لهجاء أوضاع المجتمع الانكليزي) بالبعد الأخلاقي في أن أناساً متحدرين من مختلف المدارس للرأسمالية ساهموا في توطيده.

غير أن غياب بديل شامل للرأسمالية، إضافة إلى الجهود المبذولة لتخليقه، والتي كان هذا النظام هدفاً لها في الماضي، لا تعني أن سماته التكوينية ستكون مبرأة من اللاأخلاقية، مثلما أكد ذلك عدد من المفكرين الليبراليين. فمنذ القرن التاسع عشر كان ميل المفكرين النظريين من أمثال هربرت سبنسر وآخرين، في الواقع، إلى التماس معنى أخلاقي كامن في "الصراعات من أجل الحياة"، والتي اعتُبرت غالباً كنموذج لحياة اجتماعية حرة ومسؤولة، وكعامل من عوامل التقدم. وهذا الميل لم يختف اليوم، فهو موجود داخل إطار الداروينية الجديدة،

(22) voir: MANDEVILLE, *La Fable des abeilles*.

والسوسيو-بيولوجيا، ولدى مفكرين، من أمثال فريدريك هايك، الذين يرفضون النموذج التطوري الوراثي، ويستبدلونه بنموذج تطور ثقافي يمنح قوة أخلاقية جوهرية للتنافس العفوي للأفراد. ووفقاً لهذا التصور فإن هذا التنافس سيسهل، داخل كل جماعة إنسانية، انبثاقاً تلقائياً لقواعد سلوك عادل تسمح بتطوير "نظام خيّرٍ للنشاطات الإنسانية"[23]. وسيكون التنافس إذن خيِّراً وعقلانياً بنحو جوهري، لأنه "يُلزم الأشخاص بالسلوك عقلانياً ليتمكنوا من البقاء"[24]، ويسمح تلقائياً عبر اتفاق عام، بإرساء نظام اجتماعي ملائم لأكبر عدد من الناس، حيث لا يمكن لأي قرار خاص بأن يخلقه. ومن خلال مقابلة قوانين السوق بتنظيم القرار السياسي، أقام هايك تكافؤاً مبدئياً بين الأخلاقية وبين التنظيم الاجتماعي الذاتي، حينما يخلق هذا التنظيم إجماعاً معيناً، ويكفل توازن وبقاء الجماعة. ومن هنا ظهر على سبيل المثال ذلك التصريح الذي يمكن أن يبدو غريباً: "يبدو لي بوضوح، على سبيل المثال أنه من الضار أخلاقياً إنقاذ حياة شخص مسنّ من قبائل الإسكيمو، حين يُترك في بداية الهجرة الشتوية، بمقتضى أخلاق شعبه، وبموافقته هو، يُترك خلف جماعته ليموت"[25]، ولكنه يتفسر بسهولة داخل نطاق تصور وظيفي حصراً ونسبوي للأخلاق. ولا يستخف هايك هنا بالعجز الطبي الذي يمكن أن يقود جماعة معينة إلى التضحية الفردية أو الجماعية. والطبيب الغربي المرتحل إلى القطب الشمالي، والذي سيكون لديه الوسائل لإنقاذ حياة الشيخ العجوز، ولا يفعل أي شيء حيال ذلك، سيكون مضطراً، بحق إلى اتباع ما يوصي به النظام، ومثله أيضاً ذلك الطبيب الذي يهمل تقديم المساعدة الطبية للأطفال لشعب مستعمر حديثاً غالباً ما يموت داخله قسم كبير من الأطفال في سن غض. والواقع أن مفهوم الأخلاقية لا يتلاءم بسهولة مع التصور الوظيفي والنسبوي لهايك: فأي معنى حقيقي يمكن أن

---

(23) voir: Fr. HAYEK, *Droit, législation et liberté,* vol. II, p. 84.

(24) انظر المرجع السابق، vol. III, p.89.

(25) انظر المرجع السابق، vol. II, p. 31.

تمتلكه الأخلاق إذا كانت مجرد حشو فارغ لوظائف تكيفية خاصة، طبيعية أو ثقافية؟

على العكس من ذلك، إذا لم تكن الرأسمالية تملك بنحو طبيعي تلك الفضائل الأخلاقية التي حباها بها بعض المفكرين الليبراليين، فهي لا تملك أيضاً تلك الخواص اللاأخلاقية التي أضفاها عليها الاشتراكيون الثوريون، والمناهضون للعولمة. أضف إلى ذلك فإن ثمة علامة، إن لم تكن دليلاً، على القوة الاستثنائية للمذاهب الأخلاقية البروتستانتية[26]، وعلى العديد من المذاهب الأخرى، تتمثل في أن الرأسمالية تخضع دون أن تنحط، لمقتضيات السوق، وللإثراء الرأسمالي. والواقع أننا لو حاولنا تحديد ما يمكن أن يكون لاأخلاقياً داخل الرأسمالية، فلا يكفي، من دون شك استعادة مبدأ العدالة التوزيعية الذي سيكون غير متلائم مع أشكال التنافس الرأسمالي. ذلك أن الفكرة الأساسية للعدالة التوزيعية، منذ أرسطو[27] ترتكز في الواقع، على تنظيم التوزيع على قاعدة المساهمات أو الجدارات الفردية ـ خلافاً لمبدأ شيوعي يستند إلى الحاجات. والحال، فليس من المسلم به أن المساهمات أو الجدارات الفردية يمكن أن تكون مقياساً، ليس فقط لما يستحقه كل فرد من المجتمع، بل وأيضاً لما يمكن لكل فرد أن يتلقاه أو يمتلكه بنحو مشروع. ذلك أن ما هو مستحق يرتبط في الواقع بمسألة معيارية، تتضمن الأخذ بالاعتبار ليس فقط الجدارات الفردية، بل وأيضاً الحقوق الأساسية، في حين أن ما هو مملوك يرتبط بمسألة الفعل، والتي لا تخضع بالضرورة لقرار معياري. هناك بالتأكيد حق، وبالتالي معيار للملكية، ولكن مثلما أن الحق لا يخلق الكمال الجسدي، رغم أنه يؤكد على حمايته، فليس الحق أيضاً هو الذي يؤسس الملكية، رغم أنه يضمنها. من جهة أخرى، ليس من المتعذر إصدار حكم أخلاقي على الوقائع الاجتماعية

(26) voir: M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*.

(27) voir: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre V.

والاقتصادية، ولكن هذا الحكم يصطدم سريعاً جداً بطابع هذه الوقائع الذي لا يُقهر، والذي لا يمكن لقوة الفعل الإنساني تعديله جذرياً. والواقع أن حياة الكائنات الإنسانية تمتلك بعداً محتملاً يشجع التفاوتات الفردية تبعاً لتأثير الموارد الطبيعية والاجتماعية المرتبطة بالظروف. بحيث أن الثروات الجاهزة لا يمكن بلوغها على الإطلاق بالطريقة ذاتها بالنسبة إلى الجميع، في كل مكان، وفي كل لحظة من وجودها. ذلك أن الأفراد يتمايزون بعضهم عن بعض تبعاً لحالات اجتماعية واستعدادات جسدية، والتي يحصلون من خلالها على مواريثهم الاقتصادية، ولكن أيضاً على قابلياتهم وعلى نقاط ضعفهم المفترضة التي لا تعبر عن نفسها بطريقة واحدة في جميع الظروف، وعلى الأخص في جميع أعمار الحياة. وهذه الحالات والاستعدادات هي مع ذلك شروط كافية للنجاح في المنافسات الاجتماعية، دون أن ترتبط من أجل ذلك بمبدأ عدالة توزيعية: إذ ليس ثمة في الواقع ما هو عادل في أن يكون المرء أقوى، أو أذكى، أو أبرع، أو أكثر اطلاعاً، أو أفضل تدريباً، أو أصلح رأياً، من الآخرين، وحتى لو كانت هذه الشروط معطاة، فسيكون من الظلم ألّا نعترف بجدارات وأولئك الذين، يفوزون بفضلها بهذه المنافسة أو تلك. والأمر نفسه بالنسبة إلى فرص ومناسبات النجاح أو الفشل: فحينما يتقاضى مدير مشروع راتباً هائلاً، على سبيل المثال، ويبرر ذلك بإظهار الخدمات العائدة على المدينة من المشروع، فهو يخلط بوضوح بين فرصة وضع من الأوضاع، وبين مبدأ عدالة التوزيع، لأننا لا نرى أي جدارة شخصية يمكن أن تبرر حصول فرد واحد على ألف ضعف أو مئة ألف ضعف أكثر من الأكثر فقراً. وبالمقابل، يمكننا محاكمة الامتيازات اللاأخلاقية، لأنها نتيجة لتعسف وضع مسيطر، أو نتيجة لجور مؤكد، أو لأنها تلحق الضرر بمصالح اقتصادية أخرى، لذا فإن مسألة لاأخلاقية الراتب لا يمكن حسمها في النهاية إلا عبر معايير اعتيادية شائعة للمحاكمة الأخلاقية.

إذا كان النظام الرأسمالي مذموماً بهذا القدر، فلأنه يفاقم التفاوتات، في

الواقع، على قاعدة منطق يرتبط بما يسميه جان باشلار، بعد أرسطو: (chrématistique). أي الغنى معاشاً كغاية بحد ذاته[28]. وفي ميدان الوصول إلى الثروات الاستهلاكية فإن المجتمعات الرأسمالية، على غرار المجتمعات الأرستقراطية القديمة، تتميز بتناقض صارخ بين الأفراد القادرين على أن يبنوا القصور لأنفسهم والأفراد الذين لا يجدون سبيلاً إلى الضرورات الأولى للعيش ـ وهو ما يثير سخطاً أخلاقياً عفوياً. غير أنه ليس لا أخلاقياً بالضرورة أن يبني بعض الأفراد لأنفسهم قصوراً إذا لم يلحق ذلك ضرراً بأحد، أي إذا كان القانون محترماً، وإذا لم يحوَّل العمال إلى عبيد، ويتقاضون أجراً منصفاً، وإذا لم تتعرض البيئة للإتلاف والتدمير، وإذا احتُرمت الواجبات الأخلاقية المترتبة على الثراء من قبل المالك... ولكن سيكون بناء القصور لا أخلاقياً إذا ثبت بالدليل بأن هذا البناء ينطوي على بؤس العدد الأكبر من الأفراد، أو على بؤس البعض، ولكن الاقتصاديين، منذ آدم سميث، على الأقل[29] يعتقدون العكس، بالأحرى، وفقاً للحجة التي تفيد بأن ثراء قلة من الناس يضمن النشاط والأقوات بوجه عام. كذلك، فمما لا جدال فيه أن بناء القصور يكون لا أخلاقياً حين يكون مستنداً إلى الاستغلال وإلى النهب، وإلى الربا الفاحش، وإلى الغش والتلاعب بضعف الآخرين... ولكنه لا يكون بالضرورة لا أخلاقياً، لأن جميع الأفراد ليس لهم المدخل ذاته إلى الثروات المقيَّمة على أنها نفيسة، كالمساكن والثياب والغذاء، ووسائل النقل، والثروات الثقافية، والرحلات... لأنه إذا كان الحصول على هذه الثروات مرتبطاً بالجدارة والاستحقاق، مثلما يزعم أحياناً أفراد الطبقات السائدة، فسيكون من العدل بالتأكيد الانتفاع بها، ولكنها إذا كانت مرتبطة بالصدفة، وبالولادة، وبالسلطات، مثلما هي الحالة لدى الغالبية منهم، فهي لا ترتبط بالأخلاق، وإنما بالحظ. من الصحيح أن هذه التفاوتات يمكن أن تتمخض عن نتائج أخلاقية، بتشجيعها على بعض الفضائل

---

(28) voir: J. BAECHLER, *Le Capitalisme* I, *Les Origines,* p. 80.91.

(29) voir: A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments,* p. 184.

أو على بعض الرذائل، من جهة، في شكل الأنانية، على سبيل المثال، أو الغطرسة، ومن جهة أخرى في شكل حسد ومشاعر مرتبطة بعرض الثروة البعيدة المنال[30]، ولكن هذه النتائج ليست ضرورية بالتأكيد: فمن الممكن أن يكون المرء غنياً دون أن يكون أنانياً أو متغطرساً، كما يمكن أن يكون فقيراً دون أن يكون حسوداً، أما ما هو لاأخلاقي حقاً، فسيكون هو حرمان الأكثر فقراً، بنحو مقصود من الثروات. تلكم، بنحو ما، هي الموضوعة التي يؤيدها بيير بورديو وجان كلود باسيرون، بخصوص استراتيجيات الإنتاج الاجتماعي، والتي جعلت العنف الرمزي وسيلة لهذه الاستراتيجية ـ وهو ما يفسر حدة إدانتهما الأخلاقية للرأسمالية. ولكن، كان على هذين المؤلفين مع ذلك أن يحلّا محل المآرب الذاتية داخل نموذجهما، نوعاً ما من منطق محايث للنظام[31] ـ وهو ما لا يضعف من دون شك، نقدهما السوسيولوجي، ولكنه يضعف في النهاية الموضوعة التي أيداها هنا، عن حالة اجتماعية طبيعية يتعذر قهرها جزئياً، ومن العبث إذن بكل بساطة إدانتها بالصرخات الحادة.

إن الشعور بالذهول أو بالسخط إزاء مظاهر الترف لا ينبغي على الأخص أن ينسينا المعضلة الجوهرية حول أخلاق اجتماعية بوجه عام، وحول أخلاق التنافس بوجه خاص، والتي هي معضلة العناية بالخاسرين في المنافسات الاجتماعية. فهذه المعضلة تفرض نفسها بوصفها المعضلة الرئيسية، لأنه لن يكون ثمة عدل في التخلي عن هؤلاء الذين لم يواتهم الحظ في الفوز بالمنافسات، والذين لم تتوفر لديهم من أجلها أفضل شروط الانطلاق. غير أن هذه المعضلة ترتبط بعدالة عامة تؤكد على حق أي إنسان بأن تكون حياته جديرة بأن تعاش، وبالتالي حقه في الوصول إلى المنافسات التي تلائمه، وليس على عدالة توزيعية بعيدة دوماً عن أن تُقحم في إخفاق أو في بؤس شخصاً خاضعاً لشروط أنتروبولوجية واجتماعية لا قبل لأحد بالتحكم بها. فمن الشائع مثلاً اتهام المؤسسة المدرسية بفشل الأطفال المتحدرين من الطبقات المحرومة،

(30) voir: R. K. MERTON, *«Social Structure and Anomy»*.

ولكن فيما يخص العدالة التوزيعية، فإن المدرسة ليست بهذا الظلم الذي يقال عنها، حتى لو كانت وسائلها غير كافية دائماً، لأنها رغم كل شيء مفتوحة للجميع، والمعلمون بوجه عام، يبذلون كل ما في وسعهم كي "يجعلوا الفرص متكافئة". غير أن المدرسة، ليست أكثر من أي مؤسسة أخرى لا تستطيع أن تغير المجتمع وأن تغير العالم، ولكنها فقط تحاول تحضيرهم (جعلهم متحضرين) أكثر، وهي مهمَّة تحتاج إلى نفس طويل.

إن جوهر مطلب التحضر الأخلاقي هو إذن دائماً وصول الجميع إلى المنافع الضرورية لحياة إنسانية جديرة وكاملة، تتضمن ليس فقط وسائل البقاء: كالغذاء، والمأوى، والعناية الطبية، ولكن أيضاً التربية والحريات الأساسية. والحقيقة أن عدداً متنامياً من البلدان الفقيرة، ومن جماعات مقيمة في البلدان الغنية[32] تظل محرومة من الوسائل الأولية لحياة جديرة وكاملة. وهذا الوضع يُعتبر بنحو عام غير مقبول، بالقياس إلى الحقوق الإنسانية الأساسية، وهو يبرر السعي إلى علاجه ببرامج مساعدة قومية أو دولية، غذائية أو طبية، مستندة إلى إعلانات سخية من نمط: "أهداف الألفية"[33] ولكن بنجاحات ضعيفة للأسف. ومثلما بيّن أمارسيا سين في الواقع، فإن مجموعاً من الحريات الأساسية أو الوسائلية التي يمكن أن يمتلكها كل بلد، خصوصاً على صعيد التربية، والملاك الطبي، والحريات السياسية... هي التي تسمح بالتخلص من الأوضاع الأشد شقاء وبؤساً[34] ـ وهذا ليس سوى طريقة أخرى للقول بأنه حتى التعاسات

---

(31) voir: P. BOURDIEU et J-CI. PASSERON, La Reproduction, éléments d'une théorie du système d'enseignement.

(32) voir: *Rapport mondial sur le développement humain de* 2003.

(33) تمثلت "أهداف الألفية" للأمم المتحدة بـ"القضاء على حالة الفقر المدقع والجوع والاهتمام بالتربية والمساواة بين الجنسين ومواجهة الآفات والأمراض القاتلة- الاهتمام بالبيئة وتطوير الشراكات" (حسب التقرير العالمي للتطور البشري).

(34) voir: A. SEN, *Un nouveau modèle économique, développement, justice, liberté* (1999), trad. P. 56-58.

الاقتصادية حصراً، ليست بالضرورة هي النتيجة الحتمية لنظام اقتصادي، وإنما مظهراً خارجياً أشد عمومية للفرص المفتوحة للأفراد. وليس بوسعنا للأسف أن نقرر تعديل هذا المظهر بين ليلة وضحاها لأنه يشكل بالنسبة إلى كل بلد نمط حياته الملازم، والذي لا يمكن للفعل الإصلاحي أن يؤثر فيه إلا على المدى الطويل، والشيء الوحيد الذي تؤثر فيه نتائج الفعل الإصلاحي بنحو مباشر هو الأمل أو اليأس، مثلما تبين ذلك حركات الرأي العام التي تعقب معاهدات السلام أو القرارات التجارية المحملة بالوعود.

الواجبات الأخلاقية لمجتمع ليبرالي

يمكننا تمييز المجتمعات الحديثة كمجتمعات ليبرالية جوهرياً، على الصعيد السياسي، عبر الانتخاب المباشر للممثلين في الاقتراع العام، وعبر تمتع الجميع بالحريات الأساسية في آن معاً. وعلى صعيد الأخلاق، بالتفتيت البطيء، ولكن الحتمي، في الظاهر، للتابوات التقليدية التي تنيخ بثقلها على الإدارة الشخصية للجسد وعلى الجنسية. وعلى الصعيد الاقتصادي، من خلال اقتصاد رأسمالي يخضع تطوره لمراكمة منهجية ومستمرة للثروات من قبل أشخاص أو جماعات خاصة يمكنهم بنحو دائم، وبحرية أن يعيدوا استثمارها في مضاربات اقتصادية. والحال، لو حاكمنا الأمور من وجهة نظر حضارة أخلاقية، فإن المعضلة الأساسية التي يثيرها هذا النظام هي، بكل وضوح معضلة الواجبات الأخلاقية التي ينبغي أو لا ينبغي أن تقترن به.

على الصعيد السياسي تبدو الديموقراطية، أحياناً، داخل المجتمعات الليبرالية كمثل أعلى، أكثر مما تبدو حقيقة واقعية فيما يتعلق بإدارة الشؤون اليومية، والتي تفلت (أي إدارة الشؤون) في جزء كبير منها من مراقبة المواطنين، في حين تظل الانتخابات بالاقتراع العام، والتي هي في الواقع العلامة المميزة لنظام ديموقراطي، تظل منظمة وخاضعة لتقنيات التنافس التي ترتبط غالباً بأحوال السوق أكثر مما ترتبط بالتفكير المدني. من جهة أخرى، فإن الديموقراطية، بالنظر إلى اقترانها بالحريات الأساسية وبموضوعة حقوق

الإنسان، تميل أكثر فأكثر إلى أن تبدو كنوع من مبدأ أخلاقي سياسي أكثر مما تبدو كتوجه حكومي بحصر المعنى. فالقضاة والأساتذة، والباحثون، ورجال البوليس يمكن أن يظهروا كديموقراطيين في كل مرة يحترمون فيها الحريات الحقيقية وحقوق الإنسان، وحين يصغون إلى كلام الآخر ويحرصون على إنصافه، أو يتقيدون بالشرط المدني لحقيقة العدالة. فإن نكون ديموقراطيين، فهذا يعني قبل كل شيء أن نتحاشى دكتاتورية التحيز، والأحكام المسبقة، وديكتاتورية السلطة، وعلى العكس من ذلك أن نقيم العدل في التعامل مع الآخرين: وهذا يعني في الواقع، إظهار عقلانية أخلاقية. أما الانتخابات في الاقتراع العام فليست نوعاً من ملحق بالديموقراطية يمكن ذات يوم أن يسقط في الإهمال، بل أن تشكل المقياس الحقيقي والمعيار الأساسي للديموقراطية. فالانتخابات الديموقراطية التي يمكن أن يشارك بها أي فرد من الأفراد على قاعدة أهليته المدنية بكونه إنساناً تظل في الواقع الرائز الأكثر قبولاً بنحو عام من أجل تقرير التوجه الفعلي للأمة، بحيث أن أي فرد يدَّعي معرفة أفضل الحلول بخصوص المصلحة المباشرة للأمة، ولا يجازف بالسعي إلى التصويت من أجل وضع هذه الحلول موضع التطبيق، يخاطر بأن يفقد جزءاً من صدقيته مهما كان صوته الإعلامي راعداً. غير أن إمكانية أن تدمّر خيارات الاقتراع العام سنوات من الجهود الديموقراطية، أو أن تبعث ممثلين غير مؤهلين، تدفع إلى التفكير بشروط التعبير الديموقراطي، بخصوص النضال ضد الفساد والديماغوجية بوجه خاص، والتشديد على حدود المبادئ الروسويّة (نسبة إلى روسو) والتي بحسبها: "لا يمكن أن يكون هناك أي نوع من القوانين الأساسية الإلزامية بالنسبة إلى كتلة الشعب، ولا حتى العقد الاجتماعي"[35] لأن الكتلة الشعبية لا يمكنها بالتأكيد الانحياز ضد الأخلاق الديموقراطية تحت طائلة التناقض مع مبدأ التعبير الديموقراطي ذاته.

وعلى صعيد الأخلاق، فإن الاعتراف بالحرية الجنسية، وتراجع اضطهاد

(35) voir: J-J. ROUSSEAU, *Du contrat social,* I-VII, p. 245.

الجنسيين المثليين، والإظهار العلني للعواطف، وللحياة الخاصة، وللجسد في جميع أوضاعه، ودنيوة الزواج (جعله دنيوياً وليس دينياً)، وظهور أشكال أخرى للزواج، وتحرير الطلاق، وتعددية النماذج العائلية، وحق الإجهاض، والولادة المستفيدة من المساعدة الطبية، وإشاعة الاختبارات الوراثية، والتوسيع المتزايد للحدود حول مسائل محسوسة، كالبحوث حول الأجنة وحول استنساخ الجينات، والمساعدة في نهاية الحياة... هي بعض الأمثلة على ميل إلى التحرر، يبدو نتيجة مباشرة للسؤال لماذا: لماذا يكون هذا ممنوعاً، لماذا سيكون هذا سيئاً، والذي، بتطبيقه على جميع أنواع الممارسات القديمة، أو على الممارسات الناجمة عن تقنيات طبية حيوية جديدة، يكفي لجعل بعض المحرمات التقليدية عديمة التأثير. وفيما يتجاوز ما يسمى بـ"الرأي العام"، أو التعبير السائد إعلامياً للمثقفين، فنحن نشهد في الواقع، توسعاً للترابط العقلاني للذوات القادرة على ألّا تشخصن أحكامها، على قاعدة حجج عقلية، بما يكفي لكي تتغلب على أحكامها المسبقة ـ والمثال الحديث الأشد إثارة للدهشة هو مثال حقوق الجنسيين المثليين، بما في ذلك الزواج فيما بينهم، والاعتراف لهم بحق الأبوة، حيث شكل الاعتراف بحقوقهم هذه تقدماً هائلاً في زمن قصير جداً. وحينما يكون هناك مقاومة لحركة التحرر هذه، في حالة الممارسات التي لا تزال خارج القانون جزئياً، كحق الأبوة للمثليين، وللأمهات حاملات الأجنة (اللواتي يحملن من بويضة مأخوذة من امرأة ثانية)، وتعاطي المخدرات، والقتل الرحيم، والبغاء، أو في حالة ممارسات أخرى مشروعة أو لا يعاقب عليها القانون، كالإجهاض، والزنى والخيانة الزوجية، والإباحية في الأدب والفن، والتبرع بالأعضاء، والربا من قبل شركات الإقراض، فسيكون كل ذلك، غالباً تحت تأثير معارضة الأوساط الدينية، ولكن أيضاً بسبب الشكوك الأخلاقية التي لم تتلاش كلياً، والتي تجازف بعدم إمكانية إزالتها نهائياً. في هذه الحالة، فإن اللجوء إلى معيار الخيار الفردي أو القبول الفردي بعيد عن أن يكون كافياً لحل المسائل النزاعية، لأن قرار البغاء، على سبيل المثال من قبل أشخاص لم يُترك لهم أي خيار آخر، أو القبول بالقتل الرحيم من قبل أشخاص لديهم شعور

عميق بإزعاج محيطهم، ليست حقاً معايير حاسمة. وفيما يتعلق بالنتائج الأبعد مدى بالنسبة إلى المجتمع، كتوزيع الموارد، فليست دائماً بعيدة عن ذلك، وهي واضحة بما يكفي لأن تجعل من الممكن اتخاذ خيار عقلاني وأخلاقي، ومجمع عليه[36]. ضمن هذا السياق فإن معايير أخرى، كالألم غير المستحق، والخيار الذي يُترك للآخر، والفضائل الأخلاقية التي يمكن لكل فرد أن يتحلى بها... ترسم كلها الأسس لوضع ليبرالية أخلاقية، تستبعد بالتأكيد، انطلاقاً من مبدأ الحرية الأشمل للجميع، العقوبات التي هي أسوأ من الذنب ـ مثلما يحدث في حالة استخدام المخدرات أو البغاء ـ ولكنها تسمح أيضاً بالتفكير في واجبات المجتمع تجاه الأشخاص الأشد ضعفاً، أو الذين هم في وضع التبعية، من أجل مساعدتهم على ممارسة حريتهم.

على الصعيد الاقتصادي، فإن الرأسمالية هي الشكل "المصطفى" عبر التطور الطبيعي للمجتمعات، من الممكن التأسف لأن التطور الطبيعي لم يصطف الشيوعية، ولكن للأسف، فإن الأمور جرت على هذا النحو، و"الذنب" إن أمكننا القول، هو بنحو رئيسي ذنب تقسيم العمل الملازم للحضارة العلمية والتقنية. فعلى الرغم من أنه توجد أيضاً أشكال من تقسيم العمل داخل المجتمعات الحيوانية، في عمليات الصيد مثلاً، أو فيما بين الجنسين[37]، فإن تقسيم العمل كما نصادفه داخل المجتمعات الإنسانية، وخصوصاً داخل المجتمعات الرأسمالية يتميز على الأخص في أنه يميل إلى أن يغلق أمام أي شخص كل إمكانية للوصول مباشرة، أي دون المرور عبر الإنتاج أو السوق، إلى المنافع الضرورية. فالتطور الاقتصادي، والتقدم التقني، والإطار

(36) برنامج التطعيم بنسيج حيواني والذي جرى إيقافه بعد أن تبين حجم الأخطار التي يمكن أن تتولد من نقل نسيج حيواني ملوث إلى الإنسان، يعد نموذجاً بهذا الصدد. انظر M. FELLOUS, « La xénogreffe: enjeux et questions».

(37) كما عند الذئاب مثلاً، حيث الذكور هي التي تقوم بالصيد... انظر Jan VAN HOFFE, *«Vivre en groupe, entre contraintes sociales, sexuelles et écologiques»*, p. 210.

القانوني الذي يرافقهما طورت في الواقع، وإلى الحد الأقصى، المنظمات الوسيطة بين منتجي الخيرات وبين مشتريها. بحيث أن كل وصول إلى المشترين المفترضين يمر عبر المنظمات الخاصة، وأحياناً العامة ـ وهو ما لا يشكل تغييراً مهماً ـ والتي لا تملك فقط وسائل الإنتاج، بل وتحتكر أيضاً الوصول إلى سوق المشترين. إن مأسسة إنتاج الخيرات يمنع إذن أي شخص من الاكتفاء الذاتي الصرف، إلا بأن ينصب خيمته على شارع عام، ويلتقط الفضلات. أما ذاك الذي يرغب بأن يعتزل في الريف ليعيش من إنتاج حديقته فينبغي على الأقل أن يكون مالكاً للأرض أو يدفع إيجارها. وبكلام آخر، فحينما لا يملك المرء أي ثروة مسبقاً، فإن تلقّيه أجور عمله من منظمة إنتاجية هو الشرط لبقائه ـ وهو التعريف الذي ينطبق على البروليتاري بالذات. والحال، فمثلما يعرف كل إنسان، إذا كان المنتجون بحاجة إلى بيع قوة عملهم لكي يتمكنوا من أن يصبحوا مستهلكين، فإن أرباب العمل الرأسماليين يحرصون على الأخص على أن يستخلصوا من قوة العمل هذه أعظم الأرباح، وهو ما يخلق التناقض الأساسي بين العمل وبين رأس المال، والذي يدينه الماركسيون، وهو أيضاً الحجة الرئيسية لصالح سيطرة عامة على الإنتاج. غير أن المعضلة الأخلاقية لا تنتج هنا من التناقض ذاته، والذي، بوصفه كذلك، ليس أكثر لاأخلاقية من التفاوت في الثروات، والذي كان محور حديثنا فيما سبق، وإنما بالأحرى من بعض نتائج هذا التناقض، وعلى الأخص، من واقع أن قوى العمل التي لا تحقق شرط الربح لا تعود مرغوباً بها، لذا فهي تُستبعد من التبادل ـ على النقيض من المجتمعات الريفية القديمة، على سبيل المثال، والتي كان كل فرد فيها يجد فرصاً لإظهار كفاءاته، وقوته، أو مهارته... في موسم الأعمال الجماعية الكبيرة مثل حش الكلأ أو حصاد الحبوب. أما المستبعدون من المنافسة من صفوف المنتجين فلم يعودوا معرّضين اليوم إلى ألّا يجدوا من يستثمر قوة عمله، ولكنهم ليسوا معرّضين أيضاً لأن يصبحوا أثرياء في أي جانب من جوانب حياتهم، وهو ما يمثل الأسباب الأشد محسوسية للمسّ

باحترامهم لذواتهم، وحينما لا يعود ممكناً الدخول إلى سوق الاستهلاك كمنتج، يتم الدخول إليه كمستفيد من مساعدة[38]، أو لا يتم الدخول إليه على الإطلاق، وفي هذه الحالة فإن المستبعَدين لا يعود لهم أي وجود اجتماعي، أو أن عليهم حينئذ أن يكوّنوا أسواقاً موازية، كأن يعملوا في السوق السوداء، أو يدخلوا في الأعمال غير المشروعة ـ وهو ما يمثل، في الواقع، لملايين الأشخاص في العالم فرصة للبقاء كمنتجين، أو كمقدمين لشيء ما من الأشياء.

حينما نستحضر في أذهاننا هذه اللوحة، يبدو من البديهي إلى حد كبير أن مجتمعاً يتزايد فيه الأشخاص المجردون من قيم للتبادل، يطرح مشكلة أخلاقية يمكنها أن تبرر، إلى جانب مشكلات أخرى، النضال في سبيل الاعتراف بهم[39]. أو بنحو أكثر واقعية، المطالبة بإعانات عامة[40]. وسيكون من الملحّ، عملياً، الاحتفاظ، من خلال القانون، داخل المشروع أو المدينة بميادين للعمل، تسمح دوماً دون أن تكون محصَّنة ضد كل تنافس اجتماعي، تسمح لكل فرد أن يُستقبل فيها، وأن "يقدم شيئاً ما" كما يقال. هذا النوع من الأهداف هو الذي تتابعه المحترفات التي تحظى بالرعاية، أو القوانين التي تؤمن وظائف للمعوقين. غير أن نفس النوع من الفلسفة يمكن تطبيقه بالتأكيد على حالات أخرى من العطب الاجتماعي، في حدود الاحترام المستحق للكرامة وللحرية الفردية. والواقع أنه يوجد، بين الإعاقة المعترف بها، وبين سوء التكيف في المنافسات الاجتماعية "العادية" مساحة فسيحة من انعدام اليقين، ومن الإهمال والتخلي يحتشد داخلها العدد الأكبر من التعساء والمنكودين الاجتماعيين. و قد جرى من أجل محاولة سد هذا الفراغ تصور مختلف من تدابير المعالجة الاجتماعية للبطالة، والتي لا تزال مع ذلك مشتتة،

---

(38) voir: S. PAUGAM, *La Disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté*.

(39) voir: A. HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance* (1992).

(40) voir: J-M. FERRY, *L'Allocation universelle, pour un revenu de citoyenneté,* Ph. VAN PARIJS, *Sauver la solidarité*.

ومحصورة بهدف واحد، وتستعيد ميركنتيلية المقاولين "خفض الأعباء الاجتماعية" بدلاً من أن تستعيد مبدأ دمج المجتمع للأشخاص الأشد ضعفاً داخل مجموع أفراده. ويبدو تخليق المنافسات الاقتصادية منطوياً على كل حال على الاهتمام، بداية، بوضع حد للاستبعاد من سوق العمل، وبمضاعفة إمكانيات المنافسات المجزية للجميع ـ وهو ما يتجلى بوجه خاص في المطالبة الكلاسيكية بحق العمل. والرعب الذي تثيره خطط التسريحات، حينما تستند على الأخص إلى استراتيجيات المضاربات البورصية يرتبط بذلك النمط من الفهم الأخلاقي[41]. وقد سمي معاش البطالة في البداية بمعاش الإدماج، لأن المثل الأعلى بالتحديد ليس فقط الحصول على حد أدنى، وإنما الحصول على شيء ما عبر تقديم شيء مقابل[42].

لقد ظهر كلاسيكياً، العديد من أنماط الحجج الخاصة بواجبات المجتمع تجاه أعضائه الأكثر ضعفاً والأشد فقراً. وقد جرى التذرع بمبدأ الطيبة، المقترن غالباً بروح الشفقة المسيحية أو الليبرالية الكلاسيكية: فحينما يكون للنظام الاجتماعي نتائج سيئة على الأشخاص، فإن الأخلاقية تقتضي إصلاح هذه النتائج، أو التذرع بمبدأ الموضوعية التاريخية المقترن بوجه عام بالنقد الماركسي والذي مفاده أن: مجرى التاريخ المادي للبشر سيقود إلى تغيير الشروط الاجتماعية السائدة لصالح شروط أكثر تجرداً. أو أخيراً بمجرد مبدأ التبصر، والذي يمكن لأي حكومة أن تبدو حساسة تجاهه: فحينما تكون وطأة الجور سبباً في الاضطرابات الاجتماعية، فمن المفيد وضع حد للجور الاجتماعي. وقد شهدنا وسط النقاشات الحديثة العهد داخل المجتمعات الليبرالية، ظهور حجج جديدة، أو حجج قديمة مجددة، مستندة، مثلاً، إلى مبدأ الفاعلية، فلكون الجور سبباً في افتقاد الحوافز وافتقاد الفاعلية، فمن المفيد وضع حد له، أو مستندة إلى مبدأ الإنسانية: حيث ينبغي إصلاح الظلم،

---

(41) voir: le film *Violence des échanges en milieu tempéré* de Jean-Marc MOUTOUT (2003).

(42) voir: P. DECLERCK, *Les Naufragés*.

لأنه يتناقض مع الشرط الإنساني العام، أو إلى مبدأ العقلانية التعاقدية والتي بحسبها، فإن من العقلاني، خلف حجاب الجهل وضع حد للتفاوتات والذي يستفيد منها الأشد حرماناً، أو إلى مبدأ التبادلية الديموقراطية، والذي بحسبه فإن على المجتمع أيضاً واجبات تجاه الأشد فقراً، ما دام هؤلاء يؤدون واجباتهم تجاهه، أو أخيراً إلى مبدأ الترابط الاجتماعي، والذي بحسبه فإن هناك واجباً يتمثل في إدماج الأشخاص داخل الجماعة ـ وهذا المبدأ يمكن استبداله بنموذج أخلاقي يشدد على الطابع الحيوي للتقاسم في أي جماعة حيوانية.

هذه الحجج المختلفة حول واجبات المجتمع تجاه أعضائه ليس لها جميعاً البنية المنطقية ذاتها، ولا الأهمية العملية. والواقع أنه يجري خلطها، ليس فقط داخل النقاش السياسي، وإنما أيضاً داخل الفرضيات المعيارية لعلماء الاجتماع. غير أن بإمكاننا تلخيصها كلها، أو تجميعها حول المطلب الديموقراطي الحديث، والذي بحسبه فإن لكل إنسان الحق بحياة جديرة بالعيش. فهذا المطلب، برأيي، والذي لم ننته بعد من تحري معناه وأهميته، هو الذي يشكل أساساً لحضارة عقلانية، بالمعنى الأخلاقي، مثلما حاول هذا الكتاب رسم حدودها. أما بشأن معرفة كيف تتحقق عملياً الحضارة الأخلاقية، فينبغي من أجل ذلك حشد بطارية مؤشرات لا تزال متبعثرة، وتطبيقها بنحو مطرد لكي نقيس، داخل كل مجتمع، مستوى فساده الاقتصادي أو السياسي أو الأكاديمي. وقياس العنف، وكثافة الجرائم والجنح في ربوع هذا المجتمع، ومدى استقلالية القضاة عن السلطات القائمة، وقياس ضمانات التعبير عن التعددية السياسية والفنية، واحترام الحقوق الفردية، خصوصاً بالنسبة إلى الأشخاص الذين هم في موقع الخضوع المهني أو الإداري أو العقابي، وقياس القدرة على استقبال المهاجرين الأجانب، وحمل مسؤولية السكان المهددين بالخطر على الصعيد الاقتصادي أو الطبي، والاستقامة في تنفيذ الالتزامات والقرارات الدولية... ليس من السهل بالتأكيد وضع مؤشر من هذا النوع، ولكن مما لاشك فيه بأن مجتمعاً مهيأً لمثل هذا التدرج يستحق حكماً إيجابياً على صعيد حضارة أخلاقية.

Bibliographie

Abramson, Paul R. et PInkerton, Steven D. (éd.), *Sexual Nature, Sexual Culture,* University of Chicago Press, 1995.

Adams, Frederick, «Empathy, Neural Imaging, and the Theory versus Simulation Debate», *Mind and Language,* n° 4, septembre 2001. p. 368-392.

Ainslie, George, *Breakdown of Will,* Cambridge UP, 2001.

Anscombe, G. Elizabeth M., *L'Intention (1957), trad. fse C. Michon, Paris, Gallimard, 2002.*

—, «Thought and Action in Aristotle» (1965), dans *The Collected Philosophical Papers,* vol. I, *From Parmenides to Wittgenstein,* Oxford, Basil Blackwell, 1981.

—, *The Collected Philosophical Papers,* vol. III, *Ethics, Religion and Politics,* Oxford, Basil Blackwell, 1981.

Apel, Karl Otto, *Towards a Transformation of Philosophy* (1972), trad. angl. G. Adey et D. Frisby, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.

Arendt, Hannah, *Les Origines du totalitarisme, Le Système totalitaire* (1951), trad. fse J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Ed. du Seuil, coll. «Points», 1972.

—, «Sur la violence» (1970), *Du mensonge à la violence,* trad. fse G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

Aristote, *Métaphysique,* trad. fse H. Tricot, 1933, 2 vol., Paris, Vrin, 1991.

—, *Mouvement des animaux,* trad. fse P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

—, *De l'âme,* trad. fse J. Tricot, Pars, Vrin, 1992.

—, *Le Plaisir,* introd. et trad. A. J. Festugière, Paris, Vrin, 1936.

—, *Éthique à Nicomaque,* trad. fse J. Tricot, Paris, Vrin, 1983.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics,* trad. angl. D. Ross, Oxford University Press, 1986.

Aron, Claude, *La Sexualité, phéromones et désirs,* Paris, Odile Jacob, 2000.

Attac, *Une économie au service de l'homme,* Paris, Mille et une nuits, 2001.

Audard, Catherine, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme,* I, *Bentham et ses précurseurs,* Paris, PUF, 1999.

Austin, John Langshaw, *Quand dire, c'est faire* (1962), trad. fse G. Lane, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

Axelrod, Robert, *Donnant, donnant* (1984), trad. fse M. Garène, Paris, Odile Jacob, 1992.

Baechler, Jean, *Le Capitalisme,* I, *Les Origines,* Paris, Gallimard, 1995.

Barkow, Jerome H., Cosmides, Leda et Tooby, John (éd.), *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* Oxford University Press, 1992.

Baron-Cohen, Simon, «The Evolution of a Theory of Mind», dans M.C. Corballis et S.E.G. Lea (éd.), *The Descent of Mind, Psychological Perspectives on Hominid Evolution,* Oxford UP, 1999.

Barrett, Louise, Dunbar, Robin et Lycett, John, *Human Evolutionary Psychology,* New York, Palgrave, 2002.

Bartels, Andreas et Zeki, Semir, «Les aires du désir», *Cerveau Psycho, Pour la science,* no 2, *Amour et désir,* juin-août 2003, p. 46-47.

Becker, Gary, *Accounting for Tastes,* Cambridge, Harvard UP, 1996.

Bentham, Jeremy, *Introduction aux principes de la morale et de la législation*

(1789), trad. fse dans C. Audard (éd.), *Anthologie historique et critique de l'utiliarisme,* I, *Bentham et ses précurseurs,* Paris, PUF, 1999.

Benveniste, Émile, «Civilisation: Contribution à l'histoire du mot» (1954), dans *Problèmes de linguistique générale,* vol. I, Paris, Gallimard, 1966.

Berger, Peter L. et Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality,* New York, Doubleday, 1966.

Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty,* Oxford UP, 1969.

Berthoz, Alain et Jorland, Gérard (éd.), *L'Empathie,* Paris, Odile Jacob, 2004.

La Bible, trad. E. Osty, Paris, Éd. du Seuil. 1973.

Blackburn, Simon, *Ruling Passions, A Theory of Practical Reasoning,* Oxford, Clarendon Press, 1998.

—, Art. «Subjectivisme moral, émotivisme, prescriptivisme, projectiovisme», dans M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire de philosphie morale,* Paris, PUF, 2001, p. 1555-1563.

Boudon, Raymond, *L'Idéologie, l'origine des idées reçues,* Paris, Fayard, 1986.

—, *L'Art de se persuader,* Paris, Fayard, 1990.

—, *Le Juste et le Vrai,* Paris, Fayard, 12995.

—, *Études sur les sociologues classiques,* Paris, PUF, 1998.

—, *Le Sens des valeurs,* Paris, PUF, 1999.

—, «Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique?», *Sociologie et société, La Théorie du choix rationnel,* vol. XXXIV, no 1, printemps 2002, p. 9-34.

—, *Déclin de la morale? déclin des valeurs?* Montréal, Nota Bene/Cefan, 2002.

—, *Raison, bonnes raisons,* Paris, PUF, 2003.

Bourdieu, Pierre et Passeron, Jean-Claude, *La Reproduction, éléments d'une théorie du système d'enseignement,* Paris, Éd. de Minuit, 1970.

Bourdieu, Pierre, *La Distinction, critique sociale du jugement,* Paris, Éd. de Minuit, 1979.

—, *Le Sens pratique,* Paris, Ed. de Minuit, 1980.

—, *Raisons pratiques,* Paris, Éd. du Seuil. 1994.

Bouvier, Alban, «Le programme argumentativiste en sociologie et anthropologie cognitive», dans N. Ramognino et P. Vergès, *Sociologie et connaissance,* Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2005.

Bowlby, John, *Attachement et perte* (1969), vol. I, *L'Attachement,* trad. fse J. Kalmonovitch, Paris, PUF, 1978.

Boyer, Pascal, *Et l'homme créa les dieux, Comment expliquer la religion,* Paris, Robert Laffont, 2002.

Bravo, Francisco, «La critique contemporaine des faux plaisirs dans le *Philèbe*», dans M. Dixsaut (éd.), *Le Platonisme renversé,* t. II, Paris, Vrin, 1995.

Brouwer, Luitzen E. J., *Collected Works,* vol. I, *Philosophy and Foundations of Mathematics,* Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1975.

Browning, Christopher, *Des hommes ordinaires* (1992), trad. fse E. Barnavi, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

Carruthers, Peter et Chamberlain, Andrew (éd.), *Evolution and the Human Mind, Modularity, Language and Meta-cognition,* Cambridge UP, 2000.

Cerveau Psycho, Pour la science, no 2, *Amour et désir,* juin-août 2003.

Chantrel, Laure et Prevost, Benoât, «Des passions et de la raison chez Turgot», éd. électronique, université Montpellier-III, 2003.

Cohen, Élie, *L'Ordre économique mondial, essai sur les autorités de régulation,* Paris, Fayard, 2001.

Coleman, James S., *Foundations of Social Theory,* Cambridge, Harvard University Press, 2001.

Coleman, James S., *Foundations of Social Theory,* Cambridge, Harvard University Press, 1976.

Cosmides, Leda et Tooby, John, «Cognitive Adaptations for Social Exchange», dans J.H.Barkow, L. Cosmides et J. Tooby (éd.), *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* Oxford University Press, 1992, p. 163-227.

Cunnigham, Michael R., Druen, Perri B. et Barbee, Anita P., «Angels, Mentors and Friends: Trade-Offs among Evolutionary, Social and Individual in Physical Appearance», dans Jeffrey A. Simpson et Douglas T. Kenrick (éd.), *Evolutionary Social Psychology,* Mahwah (N.J.), Lawrence Erlbaum ass., 1997.

Da Costa, Newton C.A., *Logiques classiques et non classiques, essai sur les fondements de la logique* (1995), trad. fse J.-Y. Béziau, Paris, Masson, 1997.

Dantzer, Robert, *Les Émotions,* Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», 2002.

Davidson, Donald, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible» (1969), trad. fse P. Engel, dans *Actions et événements,* Paris, PUF, 1993.

—, *Actions et événements* (1980), trad. fse P. Engel, Paris, PUF, 1993.

—, «Duperie et division» (1985), trad. fse P. Engel, dans *Paradoxes de l'irrationalité,* Combas, Ed. de l'Éclat, 1991.

Dawkins, Richard, *Le Gène égoïste* (1967), trad. fse L. Ovion, Paris, Odile Jacob, 1990.

Declerck, Patrick, *Les Naufragés,* Paris, Plon, 2001.

De Greff, Pablo (éd.), *Drugs and the Limits of Liberalism, Moral and Legal Issues,* Ithaca, Cornell University, 1999.

Dejours, Christophe, *Souffrance en France, La banalisation de l'injustice sociale,* Paris, Ed. du Seuil, 1998.

Demeulenaere, Pierre, *Homo Oeconomicus, enquête sur la constitution d'un paradigme,* Paris, PUF, 19906.

Dennett, Daniel C., *The Intentional Stance,* Cambridge, MMIT Press, 1987.

—, *Darwin est-il dangereux?* (1995), trad. fse P. Engel, Paris, Odile Jacob, 2000.

Descartes, René, *Les Passions de l'âme, 1649,* Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1953.

Desor, Didier, *Le Comportement social des animaux,* Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1999.

De Waal, Frans, *Le Bon Singe* (1996), trad. fse, Paris, Bayard, 1997.

—, *Quand les singes prennent le thé, De la culture animale* (2001), trad. fse J.-P. Mourlon, Paris, Fayard, 2001.

Dilthey, Wilhelm, *Le monde de l'esprit* (1911), trad. fse M. Remy, 2 vol., Paris, Aubier, 1947.

Dixsaut, Monique (éd.), *La Fêlure du plaisir,* vol. I, *Commentaires,* vol. II, *Contextes,* Paris, Vrin, 1999.

Dretske, Fred, *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes,* Cambridge, MIT Press, 1988.

Dummett, Michael A.E., *Truth and Other Enigmas,* Cambridge, Harvard University Press, 1978.

—, *Frege and Other Philosophers,* Oxford, Clarendon Press, 1991.

—, *Philosophie de la logique* (1978), trad. fse F. Pataut, Paris, Éd. de Minuit, 1991.

Dupuy, Jean-Pierre, art. «Rationalité-Ethique et rationalité», dans *Dictionnaire de philosophie morale,* Paris, PUF, 1996, p. 1252-1258.

Durkheim, Émile, *De la division du travail social,* 1893, Paris, PUF, rééd. 1973.

—, *Les Règles de la méthode sociologique,* 1895, Paris, PUF, rééd. 1967.

—, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912, Paris, PUF, rééd. 1968.

Durkeim, Émile et Mauss, Marcel, «De quelques formes primitives de clas-

sification», 1903, dans M. Mauss, *Essais de sociologie,* Paris, Éd. de Minuit, 1969.

Edelman, Gerald M. et Tononi, Giulio, *Comment la matière devient conscience* (2000), trad. fr J.-L. Fidel, Paris, Odile Jacob, 2000.

Elias, Norbert, *La Société de cour* (1969), trad. fse P. Kamnitzer et J. Etoré, Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1985.

—, *La Civilisation des moeurs* (1969), trad. fse, Paris, Livre de Poche, coll. «Pluriel», 1973.

Épicure et les épicuriens, textes choisis par Jean Brun, Paris, PUF, 1961.

Érasme, *La Civilité puérile,* 1537, rééd., préface de Ph. Ariès, Paris, 1977.

Farrell, M. Daniel, «Jealousy», *The Philosophical Review,* LXXXIX, no 4, octobre 1980.

Febvre, Lucien, *Civilisation. Le mot et l'idée,* Paris, Publications du Centre international de synthèse, 1930.

Fellous, Michèle, «La xénogreffe: enjeux et questions», dans P. Pharo (éd.), *L'Homme et le Vivant, sciences de l'homme et sciences de la vie,* Paris, PUF, 2004.

Ferry, Jean-Marc, *L'Allocation universelle, pour un revenu de citoyenneté,* Paris, Éd. du Cerf, 1995.

—, *De la civilisation,* Paris, Ed. du Cerf, 2001.

—, *Valeurs et normes, la question de l'éthique,* Éd. de l'université de Bruxelles, 2002.

Fodor, Jerry A., *La Modularité de l'esprit* (1983), trad. fse, Paris, Éd. de Minuit, 1986.

—, *A Theory of Content and Other Essays,* Cambridge, MIT Press, 1991.

—, *The Elm and the Expert,* Paris, CNRS Éditions, 1994.

—, *The Mind Doesn't Work This Way,* MIT Press, 2000.

Foot, Philippa, *Natural Goodness,* Oxford, Clarendon Press, 2001.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité,* I, *La Volonté de savoir,* Paris, Gallimard, 1976; *Histoire de la sexualité,* II, *L'Usage des plaisirs,* Paris, Gallimard, 1982.

Frege, Gottlob, *Les Fondements de l'arithmétique* (1884), trad. fse et introduction CI. Imbert, Paris, Éd. du Seuil, 1970.

—, «Fonction et concept» (1891), trad. fse Cl. Imbert, dans *Écrits logiques et philosophiques,* Paris, Éd. du Seuil, 1971.

—, «Sens et dénotation» (1892), trad. fse Cl. Imbert, dans *Écrits logiques et philosophiques,* Paris, Éd. du Seuil. 1971.

—, *Grundgesetze der Arithmetic, Begriffschrift abgeleitet,* vol. I, Iéna, H. Pohle, 1893.

----, «Compte rendu de *Philosophie der Arithmetic I* de E. G. Husserl» (1894), trad. fse Cl. Imbert, dans *Ecrits logiques et philosophiques,* Paris, Ed. du Seuil. 1971.

Frege, G. et Russell, Bertrand, *Correspondance,* 1902-1912, trad. fse C. Webern, Paris, Epel, 1994.

Frege, G. et Husserl, Edmund, *Correspondance,* 1891-1906, trad. fse G. Granel, Mauvezin, TER, 1987.

Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation* (1929), trad. fse Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1971.

Gangestad, Steven W. et Thornhill, Randy, «Human Sexual Selection and Developmental Stability», dans Jeffrey A. Simpson et Douglas T. Kenrick (éd.), *Evolutionary Social Psychology,* Mahwah (N.J.), Lawrence Erlbaum ass., 1997.

Gardner, Eliot L. et David, James, «The Neurobiology of Chemical Addiction», dans J. Elster et O.J. Skog (éd.), *Getting Hooked, Rationality and Addiction,* Cambridge University Press, 1999.

Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology,* Cambridge, Polity Press, 1967, rééd. 1984.

Gauthier, David, *Morale et contrat, recherche sur les fondements de la morale* (1986), trad. fse S. Champeau, Bruxelles, Mardaga, 2000.

Geertz, Clifford, «Trouvé en traduction: sur l'histoire sociale de l'imagination morale», 1977, dans *Savoir local, savoir global,* trad. fse D. Paulme, Paris, PUF, 1986.

Gibbart, Allan, *Sagesse des choix, justessee des sentiments* (1990), trad. fse S. Laugier, Paris, PUF, 1996.

Gigerenzer, Gerd et Murray, David J., *Cognition as Intuitive Statistics,* Londres, Lawrence Erlbaum ass., 1987.

Goffman, Erving, *La Mise en scène de la vie quotidienne,* 1959, t. I, *La Presentation de soi,* trad. fse A. Accardo, Paris, Éd. de Minuit, 1973.

—, *Les Rites d'interaction* (1967), trad. fse A. Kihm, Paris, Éd. de Minuit, 1974.

Goodman, Nelson, *Faits, fictions et prévisions* (1955), trad. fse M. Abran *et al.,* Paris, Éd. de Minuit, 1983.

—, *Languages of Art,* Indianapolis, Hackett, 1976.

Granger, Gilles-Gaston, *L'Irrationnel,* Paris, Odile Jacob, 1998.

Greenwood, John D., «Simulation, Theory-Theory and Cognitive Penetration: No Instance of the Fingrepost», *Mind and Language,* vol. 14, mars 1999, p. 32-56.

Grice, H. Paul, «Logique et conversation»« (1975), trad. fse dans *Communications,* no 30, 1979, p. 57-72.

Habermas, Jurgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), trad. fse J.-M. Ferry, vol. I, J.-L. Schlegel, vol. II, Paris, Fayard, 1987.

—, *Vérité et justification* (1999), trad. fse R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001.

Habermas, Jurgen et Rawls, John, *Débat sur la justice politique* (1966 et 1995), trad. fse R. Rochlitz avec le concours de C. Audard, Paris, Éd. du Cerf, coll. «Humanités», 1997.

Habib, Claude, «De la fidélité», dans *Le Consentement amoureux,* Paris, Hachette Littératures, 1998.

Hacking, Ian, *The Social Construction of What?* Harvard University Press, 1999.

Halbwachs, Maurice, *Les Cadres sociaux de la mémoire,* 1925, Paris, Albin Michel, 1994.

Hamilton, W.D., «The Genetical Evolution of Social Behaviour I», *Journal of Theoretical Biology,* 7, 1964, p. 1-16.

Harre, Rom, Clarke, David et De Carlo, Nicola, *Motives and Mechanisms, An Introduction to the Psychology of Action,* Londres, Methuen, 1985.

Hart, H.L.A., *The Concept of Law,* Oxford, Clarendon Law Series, 1961.

—, *Punishment and Responsability, Essays in the Philosophy of Law,* Oxford, Clarendon Press, 1968.

Hartmann, U., Schneider, U. et Hemrich, H., «La quête du bonheur», *Cerveau Psycho, Pour la science,* no 2, *Amour et désir,* juin-août 2003, p. 36-39.

Hayek, Friedrich A., *Droit, législation et liberté* (1976 et 1979), trad. fse R. Audouin, Paris, PUF, vol. II, 1981 et vol. III, 1983.

Hegel, G. Whilhelm F., *Principes de la philosophie du droit* (1821), trad. fse A.R. Derathé, Paris, Vrin, rééd. 1989.

Heidegger, Martin, *Le Principe de raison* (1957), trad. fse A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.

Hempel, Carl G., *Aspects of Scientific Explanation,* New York, Free Press, 1963.

Hobbes, Thomas, *Léviathan* (1651), trad. fse Fr. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

Honneth Axel, *La Lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. fse P. Rusch, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W., *La Dialectique de la raison* (1944), trad. fse E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

Horkheimer, Max, *Éclipse de la raison* (1947), trad. fse J. Laizé, Paris, Payot, 1974.

Hume, David, *Traité de la nature humaine* (1739), trad. fse A. Leroy, 2 vol., Paris, Aubier, 1973.

Huntington, Samuel P., *Le Choc des civilisations* (1996), trad. fse, Paris, Odile Jacob, 1997.

Jeannerod, Marc, *Le Cerveau intime,* Paris, Odile Jacob, 2002.

---, *La Nature de l'esprit,* Paris, Odile Jacob, 2003.

Jessua, Claude, *Le Capitalisme,* Paris, PUF, 2001.

Jonas, Hans, *Le Principe responsabilité* (1979), trad. fse J. Greisch, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

Judson, Olivia, *Manuel d'éducation sexuelle à l'usage de toutes les espèces* (2002), trad. fse, Paris, Éd. du Seuil, 2004.

Kahneman, Daniel, Slovic, Paul et Tversky, Amos (éd.), *Judgment under Uncertainty: Heristics and Biases,* Cambridge UP, 1982.

Kahneman, D., Diener, Ed et Schwarz, Nabit, *The Foundations of Hedonic Psychology,* New York, Russel Sage Foundation, 1999.

Kahneman, Daniel, 1999, «Objective Happiness», dans D. Kahneman, E. Diener, N. Schwarz, *The Fundations of Hedonic Psychology,* New York, Russel Sage Foundation, 1999.

Kant, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolite* (1784(, trad. fse J.-M./ Muglioni, Paris, Bordas, 1988.

—, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. fse V. Delbos, Paris, Delagrave, 1966.

—, *Critique de la raison pure* (1788), trad. fse J. Barni, Paris, 1987.

—, *Critique de la raison pratique* (1788), trad. fse J. Gibelin, Paris, Vrin, 1974.

—, *Critique de la faculté de juger* (179), trad. fse A. Philonenko, Paris, Vrin, 1974.

—, *Antrhopologie du point de vue pragmatique* (1798), trad. fse M. Foucault, Paris, Vrin, 1988.

—, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1798), trad. fse M. Naar, Paris, Vrin, 1983.

Kauffman, Pierre, art. «Culture et civilisation», dans *Encyclopaedia Universalis*.

Keeley, Brian L., «Making Sense of the Senses: Individuating Modalities in Human and Other Animals», *The Journal of Philosophy,* XCIX, 1, janvier 2002, p. 5-28.

Kevles, Daniel J., *Au nom de l'eugénisme, génétique et politique dans le monde anglo-saxon* (1985), trad. fse, Paris, PUF, 1995.

Kohlberg, Lawrence, *The Philosophy of Morlal Development,* San Francisco, Harper & Row Publ., 1981.

Kripke, Saul A., *La Logique des noms propres* (1972), trad. fse P. Jacob et F. Recanati, Paris, Éd. de Minuit, 1982.

—, *Wittgnestein on Rules and Private Language,* Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Ladrière, Jean, «Limites de la formalisation», dans J. Piaget (éd.), *Logique et connaissance scientifique,* Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1967, p. 312-333.

Ladrière, Paul, *Pour une sociologie de l'éthique,* Paris, PUF, 2001.

Latour, Bruno et Woolgar, Steve, *La Vie de laboratoire* (1979), trad. fse M. Biezunski, Paris, Éd. de la Découverte, 1988.

Leibniz, Goltfied W., *Introductio ad Encyclopediam arcanam,* 1679 (?), dans *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* éd. Couturat, Paris, 1903.

—, *Discours de métaphysique,* 1685, Paris, Vrin, 1970.

—, *Monadologie,* 1721, éd., E. Boutroux, Paris, Delagrave, 1956.

Lestel, Dominique, *Les Origines animales de la culture,* Paris, Flammarion, 2001.

Lévi-Strauss, Claude, «Le sorcier et sa magie», 1949, dans *Anthropologie structurale,* I, Paris, Plon, 1958.

---, «L'efficacité symbolique», 1949, dans *Anthropologie structurale,* I, Paris, Plon, 1958.

---, «La Structure des mythes», 1955, dans *Antrhopologie structurale,* I, Paris, Plon, 1958.

—, *Le Totémisme aujourd'hui,* Paris, PUF, 1962.

Levy-Garboua, Luis et Blondel, Serge, «La décision comme argumentation», dans R. Boundon, A. Bouvier et F. Chazel (éd.), *Cognition et sciences sociales,* Paris, PUF, 1997, p. 55-68.

Lewis, David, *Convention,* Cambridge, Harvard University Press, 1969.

—, «Dispositional Theories of Values», 1989, dans *Papers in Ethic and Social Philosophy,* Cambridge University Press, 2000.

—, *On the Plurality of Worlds,* Oxford, Blackwell, 1986.

Livet, Pierre, *Émotions et rationalité morale,* Paris, PUF, 2002.

Locke, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), trad. fse Coste, Paris, Vrin, 1983.

—, *Deuxième traité du gouvernment civil* (1690), trad. fse B. Gilson, Paris, Vrin, 1977.

Lukasiewicz, Jan, *Du principe de contradiction chez Aristote* (1910), trad. fse D. Sikora, Ed. de l'Éclat, 2000.

McDowell, John, «Valeurs et qualités secondes» (1985), trad. fse A. Ogien, dans R. Ogien (éd.), *Le Réalisme moral,* Paris, PUF, 1999.

Mackie, John L., *Ethics: Inventing Right and Wrong,* Harmond sworth, Penguin, 1977.

Mandeville, *La Fable des abeilles,* 1750, dans C. Audard, *Anthologie historique et critique de l'utilitrisme,* I, *Bentham et ses précurseurs,* Paris, PUF, 1999.

Marcuse, Herbert, *Éros et civilisation* (1955), trad. fse J.-G. Néry, B. Fraenkel, Paris, Éd. de Minuit, 1963.

Margalit, Avishaï, *La Société décente* (1996), trad. fse F. Billard et L. d'Azay, Castelnau-le-lez, Climats, 1999.

Marx, Karl, *Le Capital, Critique de l'économie politique,* livre premier, *Le Développement de la production capitaliste* (1867), trad. fse J. Roy, Paris, Editions sociales, 1977.

—, *L'Idéologie allemande* (1846), éd. M. Rubel, dans K. Marx, *œuvres philosophiques,* Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1982.

Marzano, Michela, *La Pornographie ou l'Épuisement du désir,* Paris, Buchet-Chastel, 2003.

Mauss, Marcel, «Les civilisations: éléments et formes», 1930. dans *Essais de sociologie,* Paris, Éd. de Minuit, 1968.

—, *Essai sur le don,* 1923-1924, dans *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF, 1980.

Merton, Robert K., «Social Structure and Anomy», *American Sociological Review,* 3 (5), 1938.

Meyer-Balhburg, Heino F.L., «Psychoneuroendocrinology and Sexual Pleasure: The Aspect of Sexual Orientation», dans P.A. Abramson et S.D. Pinkerton, *Sexual Nature, Sexual Culture,* University of Chicago Press, 1995.

Mill, John Stuart, *L'Utilitarisme* (1861), trad. fse G. Tanesse, Paris, Flammarion, 1988.

Millikan, Ruth Garrett, *Language, Thought and Other Bilogical Categories,* Cambridge, MIT Press, 1984.

—, *On Clear and Confused Ideas,* Cambridge UP, 2000.

Moore, George E., *Principia Ethica,* Buffalo, Prometheus books, 1902.

Nabert, Jean, *Essai sur le mal,* Paris, PUF, 1955.

—, «La raison réflexive», dans *L'Expérience intérieure de la liberté,* Paris, PUF, 1994.

Nagel, Thomas, «La perversion sexuelle» (1969), trad. fse P. Engel, Cl. Engel-Tiercelin, dans *Questions mortelles,* Paris, PUF, 1983.

—, *Equality and Partiality,* Oxford University Press, 1991.

Natali, Carlo, «Le plaisir dans l'*Éthique à Nicomaque»,* dans M. Dixsaut (éd.), *La Fêlure du plaisir,* vol. II, *Contextes,* Paris, Vrin, 1999, p. 129-148.

Neu, Jerome, «Jealous Thoughts», dans A.O. Rorty (éd.), *Explaining emotions,* Berkeley, University of California Press, 1980.

Nichols, Shaun et Stich, Stephen, «A Cognitive Theory of Pretense», *Cognition,* no 74, 2000, p. 115-145.

Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), trad. fse N. Betz, Paris, Gallimard, 1947.

—, *La Généalogie de la morale* (1887), trad. fse I. Hildenbrand, J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971.

Ogien, Ruwen, *La Faiblesse de la volonté,* Paris, PUF, 1993.

—, *Les Causes et les Raison,* Nimes, Jacqueline Chambon, 1995.

—, *Le Réalisme moral,* Paris, PUF, 1999.

—, *La honte est-elle immorale?* Paris, Bayard, 2003.

Onfray, Michel, *L'art de jouir, Pour un matérialisme hédoniste,* Paris, Grasset, 1991.

Panksepp, Jeak, «The Anatomy of Emotions», dans R. Plutchik et H. Kellerman, *Emotion, Theory, Research and Experience,* vol. III, *Biological Foundations of Emotions,* Orlando..., Acacdemic Press, 1986.

Paoletti, Giovanni, «Durkheim et le problème de l'objectivité: une lecture des *formes élémentaires de la vie religieuse», Revue française de sociologie,* 43-3, 2002, p. 437-459.

Papineau, David, «The Evolution of Knowledge», dans P. Carruthers et A.

Chamberlain (éd.), *Evolution and the Human Mind, Modularity, Language and Meta-cognition,* Cambridge UP, 2000, p. 170-206.

Pareto, Wilfredo, *Traité de sociologie générale* (1916), trad. fse, Lausanne, Paris, 1917.

Paugam, Serge, *La Disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté,* Paris, PUF, 1991 et 1997, coll. «Quadrige», 2000, 2002.

Paecocke, Christopher, *A Study of Concepts,* Cambridge, MIT Press, 1992.

—, *Being Known,* Oxford, Clarendon Press, 1999.

—, «Explaining the A Priori: The Programme of Moderate Rationalism», dans P. Bochossian et Chr. Peacocke (éd.), *New Essays on the A Priori,* Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 255-285.

Pharo, Patrick, *Le Civisme ordinaire,* Paris, Méridiens Klincksieck, 1985.

—, *Politique et savoir-vivre,* Paris, L'Harmattan, 1991.

—, *Le Sens de la justice, essais de sémantique sociologique,* Paris, PUF, 2001.

—, *La Logique du respect,* Paris, Éd. du Cerf, coll. «Humanités», 2001.

—, *La Logique du respect,* Paris, Éd. du Cerf, coll. «Humanités», 2001.

—, «Existe-t-il de faux plaisirs? Lecture de Platon», dans S. Bateman (éd.), *Morale sexuelle,* actes du séminaire du CERSES 1999-2001, 2002, vol. III, p. 165-192.

—, «Existe-t-il de faux plaisirs? Lecture d'Aristote», dans S. Bateman (éd.), *Morale sexuelle,* actes du séminaire du Cerses 1999-2001, 2002, vol. III, p. 215-240.

—, «L'Infidélité sexuelle», dans S. Bateman (éd.), *Morale sexuelle,* actes du séminaire du CERSES 1999-2001, 2002, vol. IV, p. 3-10.

—, «Existe-t-il de faux plaisirs? La régulation morale des plaisirs dans la vie sociale», *Les Cahiers du SAGO,* 1/2003, université de Poitiers, p. 9-18.

—, *Morale et sociologie, le sens et les valeurs entre nature et culture,* Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2004.

—, «The Ethics of Competition», *International Social Sciences Journal,* Unesco, no 184, juin 2005, p. 225-235.

Piaget, Jean, *Le Jugement moral chez l'enfant,* Paris, PUF, 1932, 1969.

Piaget, Jean et Inhelder, Barbel, *La Phsychologie de l'enfant,* Paris, PUF, 1966.

Pico, Pascal et Coppens, Yves (éd.), *Aux origines de l'humanité,* vol. II, *Le Propre de l'homme,* Paris, Fayard, 2001.

Platon, *Philèbe,* trad. frse. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1941; trad. fse L. Robin, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», vol. II, 1950; trad. fse E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

—, *La République,* trad. fse L. Robin, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», vol. I, 1950.

—, *Protagoras,* trad. fse L. Robin,. Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», vol. I, 1950.

Proust, Joelle, *Comment l'esprit vient aux bêtes,* Paris, Gallimard, 1997.

Putnam, Hilary, *Raison, vérité et histoire* (1981), trad. fse A. Gerschenfeld, Paris, Ed. de Minuit, 1984.

—, *Représentation et réalité* (1988), trad. fse Cl. Engel-Tiercelin, Paris, Gallimard, 1990.

—, Renewing Philosophy, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Quine, Willard Van Orman, *Le Mot et la Chose* (1960), trad. fse J. Dopp et P. Gochet, paris, Flammarion, 1977.

—, *La Philosphie de la logique* (1972), trad. fse J. Largeault, Paris, Aubier, 1975.

Rapport mondial sur le développement human de 2003, PNUD, Paris, Economica.

Radoilska, Lubomira, «Du projet aristotélicien dans la philosophie morale», thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2003.

Rawls, John, *Théorie de la justice* (1971), trad. fse C. Audard, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

—, *Libéralisme politique* (1993), trad. fse C. Audard, Paris PUF, 1995.

Raynaud, Philippe, «Aux origines du paradigme compréhensif: Hobbes, Vico, Locke et la théorie du *verum factum»,* dans N. Zaccai-Reyners (éd.), *Explication-Compréhension, regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique,* Bruxelles, Éd. de l'université de Bruxelles, 2003.

Rickert, Heinrich, *Science de la culture et science de la nature* (1926), suivi de *Théorie de la définition* (1915), trad. fse A.-H. Nicolas, Paris, Gallimard, 1997.

Rivenc, François, *Recherches sur l'universalisme logique Russell et Carnap,* Paris, Payot, 1993.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social,* 1762, Paris, Garnier, 1975.

Russell, Bertrand, «De la dénotation» (1905), trad. fse J.-M. Roy, dans *Écrits de logique philosophique,* Paris, PUF, 1989.

—, *Le Mariage et la Morale* (1929), trad. fse G. Beauroy, G. Le Clech, Paris, UGE Poche/ 10-18, 1985.

Sachs, David, «How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem», *Philosophy and Public Affaires,* 10, no 4, 1981.

Sacks, Oliver, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales,* New York, Summit Books, 1985.

Sade, Marquis De, *La Philosophie dans le boudoir ou les Instituteurs immoraux,* 1795, Paris, Gallimard, 1976.

Sanchez, Mario (éd.), *Dans l'intimité des drogues,* Autrement, coll. «Mutations», no 218, 2003.

Scanlon, Thomas M., «Contractualism and Utilitarianism», dans A. Sen et B. Williams (éd.), *Dans l'intimité des drogues,* Auttrement, coll. «Mutations», no 218, 2003.

Scanlon, Thomas M., «Contractualism and Utilitarianism», dans A. Sen et B. Williams (éd.), *Utilitarianism and beyond,* Cambridge UP, et Paris, Éd. de la MSH, 1982.

Scheller, Max, *Le Formalisme en éthique et l'Éthique matériale des valeurs* (1916), trad. fse M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

Schopenhauer, Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (1813, 1847), trad. fse F.-X. Chenet, Paris, Vrin, 1997.

Schütz, Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, eine Einleitung in die verstehende Soziologie,* Francfort, Suhrkamp, 1932; trad. angl. *The Phenomenology of the Social World,* Evanston, Northwestern University Press, 1967.

Schwarting, Rainer, «Le carrefour des désirs», *Cerveau Psycho, Pour la science,* no 2, *Amour et désir,* juin-août 2003, p. 40-45.

Sen, Amartya, *Ethique et économie et autres essais* (1991), trad. fse S. Marnat, Paris, PUF, 1993.

—, *Un nouveau modèle économique, développement, justice, liberté* (1999), trad. fse M. Bessières, Paris, Odile Jacob, 2003.

Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics,* 1874, New York, Dover, 1966.

Simpson, Jeffrey A. et Kenrick, Douglas T. (éd.), *Evolutionary Social Psychology,* Mahwah (N.J.), Lawrence Erlbaum ass, 1997.

Sissa, Giulia, *Le Plaisir et le Mal, Philosophie de la drogue,* Paris, Odile Jacob, 1997.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments,* 1759, rééd. Oxford UP, 1976 [c'est à l'édition anglaise que nous renvoyons dans les notes]; trad. fse M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 1999.

Smith, Thomas S. et Stevens, Gregory T., «Hyperstructues and the Biology of Interpersonal Dependence: Rethinking Reciprocity and Altrusim», *Sociological Theory,* vol. 20, no 1, mars 2002.

Sperber, Dan. *Le Savoir des anthropologues,* Paris, Hermann, 1982.

—, *La Contagion des idées,* Paris, Odile Jacob, 1996.

Sperber, Dan (éd.), *Metarepresentations, A Multidisciplinarity Perspective,* Oxford UP, 2000.

Steinbock, Bonnie, «Adultery», *Report from the Center for Philosophy and Public Policy,* no 1, 1986, p. 12-14.

Symons, Donald, «Beauty Is in the Adaptation of the Beholder: The Evolutionary Psychology of Human Female Sexual Attractiveness», dand P. A. Abramson et S.D. Pinkerton, *Sexual Nature, Sexual Culture,* University of Chicago Press, 1995.

Tarski, Alfred, «La conception sémantique de la vérité et les fondements de la sémantique» (1944), trad. fse G. Granger *et al.,* dans *Logique, semantique, métamathématiques,* t. II, Paris, A. Colin, 1974.

Taylor, Charles, «Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative?» (1979), trad. fse P. de Lara dans *La Liberté des modernes,* Paris, PUF, 1997.

—, «La conduite d'une vie et le moment du bien», trad. fse dans *La Liberté des modernes,* Paris, PUF, 1997.

Tricaud, François, *L'Accusation, recherche sur les figures de l'agression éthique,* Paris, Dalloz, 1977.

Trivers, Robert L., «The Evolution of Reciprocal Altrusim», *Quarterly Review of Biology,* 46, 1, 1971, p. 35-57.

Van Hoffe, Jan, «Vivre en groupe, entre contraintes sociales, sexuelles et écologiques», dans P. Pico et Y. Coppens (éd.), *Aux origines de l'humanité,* vol. II, Paris, Fayard, 2001, p. 208-244.

Van Parijs, Philippe, *Sauver la solidarité,* Paris, Fayard, 2001, p. 208-244.

Van Parijs, Philippe, *Sauver la solidarité,* Paris, Éd. du Cerf, 1995.

Van Riel, Gerd, «Le plaisir est-il la réplétion d'un manque?» la définition du plaisir (32a-36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c-44a)», dans

M. Dixsasut (éd.), *La Fêlure du plaisir,* vol. I, *Commentaires,* vol. II, *Contextes,* Paris, Vrin, 1999.

Versace, Rémy et Nevers, Brigitte, «Sur les traces de la mémoire», *La Recherche, La mémoire et l'oubli, comment naissent et s'effacnet les souvenirs,* t/ I, 108, juillet-août 2001, p. 92-95.

Vincent, Jean-Didier, *Biologie des passions,* Paris, Odile Jacob, 1986.

Wasserstrom, Richard, «Is Adultery Immoral?» dans *Today's Moral Problems,* New York, MacMillan, 1975.

Watson, Gary, *Agency and Answerability: Selected Essays,* Oxford University Press, 2004.

Weber, Max, *L'Étique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1905), trad. fse J. Chavy, Paris, Plon, 1964.

—, «Etudes critiques pour servir à la logique des sciences et de la «culture» (1906), trad. fse J. Freund *et al.,* dans *Essais sur la théorie de la science,* Paris, Plon, 1965.

—, *Sociologie de la religion* (1910-1920), trad. fse J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996.

—, «Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive» (1913), trad. fse J. Freund *et al.,* dans *Essais sur la théorie de la science,* Paris, Ploon, 1965.

—, *Le Métier et la Vocation de savant* (1919), trad. fse dans *Le Savant et le Politique,* Paris, Plon, 10-18, 1959.

—, *Le Métier et la Vocation d'homme politique* (1919), trad. fse dans Le Savant et le Politique, Paris, Plon, 10-18, 1959.

—, *Le Savant et le Politique* (1919), trad. fse J. Freund *et al.,* Paris, Plon & 1971.

—, *Essais sur la théorie de la science* (1922), Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2002.

Weinstein, David, art. «Herbert Spencer», dans E.N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 2002.

Williams, Bernard, *L'Éthique et les Limites de la philosophie* (1985), trad. fse M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.

—, *Truth and Truthfullness, An Essay in Genealogy,* Princeton UP, 2002.

Wilson, Edward o., *L'Humaine Nature* (1978), trad fse R. Bauchot, Paris, Stock, 1979.

Wilson, Margo et Daly, Martin, «The Man Who Mistook His Wife for a Chattel», dans J.H. Barkow, L. Cosmides et J. Tooby (éd.), *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* Oxford University Press, 1992, p. 289-322.

Winch, Peter, *The Idea of Social Science,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

Wise, Roy A., «Brain Reward Circuitry: Insights from Unsensed Incentives», *Neuron,* vol. 26, octobre 2002, p. 220-240.

Wittgenstein, Ludwing, *Philosophical Investigations* (1953), trad. angl. G.E.M. Anscombe, New York, Macmillan, 1968.

—, *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (1958), trad. fse G. Durand, Paris Gallimard, 1965.

Wolf, Jean-Claude, art. «Hédonisme, plaisirs et peines», dans M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire de philosophie morale,* Paris, PUF, 2001, p. 682-687.