

ريتشارد رورتي | Richard Rorty *

ترجمة محمد جديدي | Mohamed Djedidi **

مراجعة مايكل مدحت يوسف |

***Revised by Michael Medhat Youssef

حقوق الإنسان بين النزعتين العقلانية والعاطفية

Human Rights, Rationality and Sentimentality

ملخص: يهدف ريتشارد رورتي في دراسته هذه إلى تبني أرضية تاريخية وسياسية لثقافة حقوق الإنسان، مستبعداً إمكانية تأسيسها فلسفياً ونظرياً من خلال وجهتي نظر أفلاطون وإيمانويل كانط العقلية والكونية. ويؤكد في الوقت نفسه بُعديها الزمني والاجتماعي في مقارنة الأحداث التاريخية وتطور التجارب الإنسانية، التي أفضت، عبر تراكماتها، إلى تبني ثقافة حقوقية لا تستند في كليتها إلى العقلانية، بل تُدرج ضمنها أيضاً جملة المشاعر. ومن ثم، تعدّ العواطف البشرية عنصراً فاعلاً في الطبيعة الإنسانية وفق تصوّر ديفيد هيوم وما أكدته آيت باير. إذاً، بين العقل والعاطفة، يتأرجح النقاش الفلسفي في نشأة ثقافة الغرب لحقوق الإنسان وتطورها. فرورتي لا يكثر كثيراً في اتهامه بالنسبية واللاتأسيسية واللاعقلانية فيما يتعلق بتجذير ثقافة حقوق الإنسان. وينسجم فيلسوف البراغماتية الجديدة مع طرحه في استبدال الجانب النظري للفلسفة بآخر سردي روائي، وبالتجربة التي ترونها الصحافة والإعلام عمومًا، لينقل في تقاريره مأساة البشر بما يعزّز من تلقّيها بالتعاطف، وليس بالتعقل وحده، كما درج بعض الفلاسفة على تكريسها.

كلمات مفتاحية: حقوق الإنسان، الطبيعة البشرية، اللاتأسيسية، العقلانية، العاطفة، التاريخانية.

Abstract: Richard Rorty, in this article, aims to establish a historical and political foundation for the culture of human rights. He dismisses the possibility of grounding

* ريتشارد رورتي (1931-2007) فيلسوف أميركي معاصر، يُعدّ محرك البراغماتية الجديدة. فيلسوف له مكانة مميزة في خريطة الفلسفة المعاصرة، من خلال ما قدّمه من طروحات نبهية، وما أثرى به النقاشات الفلسفية من تحليلات عميقة وقراءات ثرية. كان جسراً فاعلاً بين الفلسفتين التحليلية والقارية. (المترجم)

** أستاذ الفلسفة المعاصرة والبيوتيقا، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة 2، الجزائر.

Professor of contemporary philosophy and bioethics, department of philosophy, university of constantine 2, Algeria.

djedidi@mail.usa.com

*** مدرّس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة حلوان، مصر.

Lecturer of modern and contemporary philosophy, at the philosophy department, faculty of arts, helwan university.

michael_mansour@arts.helwan.edu.eg

it philosophically and theoretically through the rational and universal perspectives of Plato and Immanuel Kant. At the same time, he emphasizes its temporal and social dimensions in addressing historical events and the evolution of human experiences. These cumulative experiences have led to the adoption of a human rights culture that does not entirely rely on rationality but also encompasses a range of emotions. Human emotions, as an active element in human nature, are underscored by thinkers like David Hume and Annette Baier. Thus, the philosophical debate over the origins and evolution of the West's human rights culture oscillates between reason and emotion. Rorty is largely unconcerned about being accused of relativism, anti-foundationalism, or irrationality when it comes to rooting the culture of human rights. The neo-pragmatist philosopher stays true to his own approach of replacing philosophy's theoretical dimension with a narrative and experiential one. He advocates for journalism and media to tell the stories of human suffering, as these reports foster empathy rather than relying solely on reason, as some philosophers have traditionally emphasized.

Keywords: Human Rights, Human Nature, Anti-foundationalism, Rationality, Sentimentality, Historicism.

في تقرير من البوسنة، ذكر ديفيد ريف⁽¹⁾، "بالنسبة إلى الصرب، لم يعد المسلمون بشراً [...] فالسجناء المسلمون، وهم ممددون على الأرض في صفوف، ينتظرون الاستجواب، اقتادهم حارس صربي وزج بهم في شاحنة توصيل صغيرة"⁽²⁾. وظهرت ثيمة التجرد من الإنسانية مرة أخرى عندما صرح ريف: "أجبر أحد الرجال المسلمين في مدينة بوزانسكي بيتروفاك Bosanski Petrovac⁽³⁾ [...] على قضم قضيب رفيقه المسلم [...] وإذا قلت إن رجلاً ما ليس إنساناً، لكنه يشبهك، فإن السيل الوحيد لتحديد هوية هذا الشيطان هي إرغامه على خلع سرواله - ذلك أن الرجال المسلمين مخثوثون، بينما الصرب ليسوا كذلك - فمن المحتمل ألا يتطلب الأمر سوى خطوة قصيرة، من الناحية النفسية، للإقدام على قطع قضيبه [...] لم يحدث قط أن خلت حملة تطهير عرقي من السادية الجنسية"⁽⁴⁾.

إنّ الحكمة المستخلصة من قصص ريف هي أن القتل والمغتصبين الصربيين لا يرون أنفسهم متهكين لحقوق الإنسان؛ فهم لا يعتبرون أفعالهم موجهة ضد رفاقهم في الجنس البشري، بل ضد "مسلمين".

(1) كاتب ومحلل سياسي وصحافي أميركي معروف، وُلد في عام 1952، وعُرف بكتاباته في مجالات حقوق الإنسان والسياسة الدولية والمساعدات الإنسانية. (المترجم)

(2) David Rieff, "Letter from Bosnia," *The New Yorker*, 23/11/1992, pp. 82-95;

مقتبس من:

Richard Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," in: Stephen Shuteand & Susan Hurley (eds.), *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures* (New York: Basic Books, 1993), p. 112.

(3) هي إحدى مدن فدرالية البوسنة والهرسك. (المترجم)

(4) Rieff, pp. 82-95.

ومن ثم، فإنهم لا يرون أنفسهم متوحشين أو غير إنسانيين، بل بالأحرى يقومون بالتمييز بين "بشر حقيقيين" و"بشر زائفين" أو أشباه بشر. إنهم يمارسون نوع التمييز نفسه الذي انتهجه الصليبيون حين فرقوا بين البشر و"الكلاب الكافرة"، أو ما قام به المسلمون السود عندما ميزوا بين "البشر" و"الشياطين ذوي العيون الزرقاء". وكان مؤسس جامعتي⁽⁵⁾ قادراً على الجمع بين امتلاك العبيد والاعتقاد بدهائه أن الخالق وهب جميع البشر حقوقاً راسخة ومؤكدة. ومرد ذلك كونه أقنع نفسه بأن وعي السود، مثل وعي الحيوانات، "أقرب إلى الإحساس منه إلى التفكير"⁽⁶⁾. وعلى غرار الصرب، لم يكن السيد جيفرسون يرى في قرارة نفسه أنه منتهك لحقوق الإنسان.

يعتقد الصرب أنهم يعملون لمصلحة الإنسانية الحقيقية من خلال تطهير العالم من الإنسانية الزائفة. وفي هذا الإطار، فإن صورتهم عن أنفسهم تشبه ما كان يأمله فلاسفة الأخلاق من ترقية العالم من الأحكام المسبقة والخرافات. وستسمح لنا مثل هذه التنقية بالارتقاء فوق طبيعتنا الحيوانية، وذلك بأن نصبح، أول مرة، عقلانيين بالكامل، ومن ثم إنسانيين بالكامل. يستعمل الصرب والأخلاقيون وجيفرسون والمسلمون السود جميعهم مصطلح "الرجال"، ويعنون به "أناساً مثلنا". ويعتقد جميعهم أن الخط الفاصل بين البشر والحيوانات لا يفصل بين أصحاب القدمين عديمي الريش Featherless Biped⁽⁷⁾ وبقية الحيوانات فحسب، بل بالأحرى، يفصل هذا الخط "بعض" أصحاب القدمين عديمي الريش عن غيرها: فهناك حيوانات تمشي على هيئة بشرية. فنحن ومن يشبهوننا نمثل حالات نموذجية للإنسانية، لكن بقية الكائنات التي تختلف عنا كثيراً في السلوك أو العادات، تُعدّ في أفضل تقدير، حالات بينية مختلفاً عليها. ومثلما يقول كليفورد غيرتر⁽⁸⁾: فإن، "أكثر ادعاءات البشر إلحاحاً في المطالبة بالإنسانية تتجلى في لهجات الفخر الجماعي"⁽⁹⁾.

(5) يقصد توماس جيفرسون (1743-1826)، مؤسس جامعة فرجينيا، وهي من أهم إنجازاته، وهو أحد رواد التنوير الأميركي ومنظر سياسي، وثالث رئيس للولايات المتحدة عهدتين، بين عامي 1801 و1809، إضافة إلى كونه أحد أهم محرري وثيقة الاستقلال (في عام 1776) وواضع قانون فرجينيا للحرية الدينية في عام 1786. ترك مجموعة من الكتابات والمذكرات والسيرة الذاتية ومذكرات عن رحلاته ومهامه الدبلوماسية وأفكار دؤنت قناعاته الفلسفية، جمع بعضها جون دبوي في كتاب بعنوان: آراء توماس جيفرسون الحية. (المترجم)

(6) "إن أحزانهم عابرة. وتلك الآلام العديدة التي تجعلنا نشكك فيما إذا كانت السماء قد وهبتنا الحياة برحمة أو بسخط، أخف وطأة، وسرعان ما يطويها النسيان معهم. وعموماً، يبدو أن وجودهم ينغمس في الشعور أكثر من التأمل. ويجب أن نعزو إلى هذا ميلهم إلى النوم عندما يستغرقون في اللهو والتسلية، ويتوقفون عن العمل. إن الحيوان الذي يكون جسمه في حالة خمول، ولا يفكر، ينبغي له أن ينزع إلى النوم بالطبع". من نص توماس جيفرسون، "ملاحظات حول فرجينيا"، في:

Thomas Jefferson, *Notes on Virginia*, Andrew A. Lipscomb & Albert Ellery Bergh (eds.) (Washington, DC: Thomas Jefferson Memorial Association of the United States, 1905), pp. 1, 194.

(7) تُستخدم عبارة "أصحاب الأقدام العديمة الريش" بشكل مجازي للإشارة إلى شيء أو شخص يفتقر إلى المزايا أو الحماية التي تمنحها الصفات الخاصة أو المميزة. وقد تشير أيضاً إلى النقص في شيء مهم أو أساسي في شخص أو شيء ما. (المترجم)

(8) كليفورد غيرتر (1926-2006)، عالم أنثروبولوجي أمريكي بارز، درس في العديد من الجامعات الأميركية، مثل بيركلي وشيكاغو وبرينستون، وكان من المؤسسين لمدرسة العلوم الاجتماعية التي أنشئت في عام 1970. يُعتبر غيرتر من أبرز المفكرين في مجال الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثيّة، وقد أثرت أعماله بشكل كبير في تخصصه. كان له دور كبير في تجديد هذا المجال، خاصة من خلال دراساته حول الثقافة باعتبارها نظاماً رمزياً. (المترجم)

(9) Clifford Geertz, "Thick Description," in: Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), p. 22.

نحن هنا في الديمقراطيات الآمنة والثرية، نشعر تجاه الجالدين والمغتصبين الصرب كما يشعرون هم تجاه ضحاياهم المسلمين؛ إنهم يشبهون الحيوانات أكثر مما يشبهوننا. لكننا لا نقوم بشيء من أجل مساعدة النساء المسلمات اللائي تعرّضن للاغتصاب الجماعي، أو من أجل الرجال المسلمين الذين تعرّضوا للإخفاء، مثلما لم نفعل شيئاً في الثلاثينيات عندما كان النازيون يتسلّون بتعذيب اليهود. هنا في الدول الآمنة، نجد أنفسنا نقول أشياء، من قبيل: هكذا كانت الأمور دائماً تجري في البلقان، ونشير إلى أن، هؤلاء الناس، على خلافنا، اعتادوا أن يكونوا عرضة للاغتصاب والإخفاء. إن الاحتقار الذي نشعر به دوماً صوب الخاسرين - اليهود في ثلاثينيات القرن الماضي، وصوب المسلمين اليوم - يمتزج باشمئزازنا من سلوك المتصرين، لينتج من ذلك الموقف شبه الواعي: أن ندين كلا الطرفين ونتخذ موقفاً محايداً⁽¹⁰⁾؛ إذ نعتقد أن الصرب أو النازيين حيوانات، لأن الوحوش الضارية التي تفترس ضحاياها حيوانات. وننظر إلى المسلمين، أو إلى اليهود الذين يجري اقتيادهم إلى معسكرات الاعتقال، على أنهم حيوانات، لأن الماشية من الحيوانات. فلا أحد من هذين النوعين من الحيوانات يشبهنا كثيراً، ويبدو أنه ليس ثمة جدوى من تدخّل البشر في الصراعات بين الحيوانات.

ومع ذلك، فإن التمييز بين الإنساني والحيواني هو مجرد إحدى ثلاث طرق رئيسة، تُميّز بها أنفسنا، نحن البشر النموذجيين، من الحالات البينية المختلف عليها. وتكمن الطريقة الثانية في استدعاء التمييز بين البالغين والأطفال. ونحن نقول إن الشعوب الجاهلة والمؤمنة بالخرافات تشبه الأطفال، ولن تبلغ الإنسانية الحقّة إلّا إذا نشأت على تربية مناسبة. وإذا بدت عاجزة عن تلقّي هذا النوع من التربية، فهذا يُبين أنها في الحقيقة لا تنتمي مثلنا إلى نوع الكائنات نفسها القابلة للتعليم. فقد اعتاد البيض في الولايات المتحدة الأميركية وفي جنوب أفريقيا القول إن السود يشبهون الأطفال؛ ولهذا من المناسب مخاطبة الرجال السود، مهما كانت أعمارهم، بوصف "صبي". وكان الرجال يقولون إن النساء دائماً ما يشبهن الأطفال؛ لذا من الملائم عدم صرف المال على تربيتهن، ورفض السماح لهنّ بتولّي السلطة.

ومع ذلك، عندما يتعلق الأمر بالنساء، فإن هناك طرقاً أبسط من ذلك لإقصائهن من الإنسانية الحقّة: على سبيل المثال استعمال لفظ "رجل" باعتباره مرادفاً "للكائن البشري". ومثلما أوضحت النسويات، فإن مثل هذه الاستعمالات تدعم امتنان الذكر العادي لكونه لم يُؤكّد امرأة، وتدعم كذلك تخوّفه من التعرّض لأقصى درجات الإذلال؛ أي التأنيث. ويتجلّى مدى التخوف الأخير وعمقه في النمط الخاص للسادية الجنسية، كما وصفها ريف. وتؤكد وجهة نظره، التي ترى أن سادية كهذه لا تغيب أبداً عن

(10) يستخدم رورتي هنا عبارة شكسبير الشهيرة التي وردت في مسرحية روميو وجوليت "A Plague on both your houses"، وقد أتت على لسان مركوشيو صديق روميو الذي تعرّض لطعنة قاتلة نتيجة تورطه في الصراع بين أسرة مونتاجيو التي ينتمي إليها روميو وأ أسرة كابولييت التي تنتمي إليها جوليت، ولذلك يقول: "ليحلّ الوباء على منزليكما" أو "لعن الله الأسرتين". ومنذ أن وردت العبارة في المسرحية، أصبحت تعبيراً شهيراً يدل على "عدم التحيز إلى أحد الجانبين، لأن كليهما على خطأ، واختيار موقف الحياد". (المراجع)

محاولات تنقية النوع أو التطهير الإقليمي، رأي كاترين ماكينون⁽¹¹⁾ الذي مفاده أنه بالنسبة إلى غالبية الرجال، فإن كونك "امرأة" ليس من الطرق المقبولة للانتماء إلى الجنس البشري، وكونك لست ذكراً هو الطريقة الثالثة الرئيسة لأن تكون غير بشري.

سعى الفلاسفة للمساعدة في تبديد هذا الغموض من خلال تحديد السمات الخاصة المميزة للكائنات الثنائية القدم العديمة الريش⁽¹²⁾، وذلك بتفسير المتطلبات الضرورية للوجود البشري. فاقترح أفلاطون Plato (427-347 ق.م.) أن هناك اختلافاً كبيراً بيننا وبين الحيوانات جديراً بالاحترام والإنماء والتعذيب، واعتقد أن البشر لديهم مكون إضافي من نوع خاص، يضعهم في فئة أنطولوجية مختلفة عن الحيوانات، أو عن المتوحشين. ويمنح احترام هذا المكون الناس دافعاً ليكونوا لطفاء تجاه بعضهم البعض. في حين يردّ مناهضو أفلاطون، مثل فريديريك نيتشه (1844-1900) أن المحاولات الهادفة إلى حثّ الناس على وقف القتل والاعتصاب وإخفاء بعضهم البعض محكوم عليها، على المدى البعيد، بالفشل، لأن حقيقة طبيعة الإنسان أنه نوع حيواني متفرد في شرّه وخطورته. فعندما يؤكد المعجبون المعاصرون بأفلاطون أن جميع البشر (أو الكائنات الثنائية القدم العديمة الريش) - بما في ذلك الأغبياء والأطفال، حتى النساء واللوطيون - لهم الحقوق الراسخة نفسها، فإن المعجبين بنيتشه يجيبون بأن فكرة "حقوق الإنسان الراسخة"، مثلها مثل فكرة المكون الإضافي الخاص، ليست سوى محاولة ضعيفة ومضحكة من الأعضاء الأضعف في النوع للتصدي للأعضاء الأقوى.

ومن وجهة نظري، فإن التّقدم الفكري المهم المنجز في عصرنا يكمن في التراجع المطّرد لهذا الاهتمام بالنزاع بين أفلاطون ونيتشه حول ما نحن عليه حقاً. إننا نشهد إرادة متنامية لتجاهل السؤال: ما طبيعتنا؟ واستبداله بالسؤال: ما الذي يمكن أن نصنعه بذواتنا؟ لقد صرنا أقل ميلاً كثيراً من أسلافنا إلى أخذ "نظريات الطبيعة البشرية" على محمل الجد، وأقل استعداداً لاعتبار الأنطولوجيا، أو التاريخ أو علم السلوك، بوصفها دليلاً في الحياة. لقد بتنا أقل حماسة لطرح السؤال الأنطولوجي: ما نحن؟⁽¹³⁾ لأننا فهمنا أن الدرس الأساسي للتاريخ والأنثروبولوجيا هو مرونتنا المذهلة. فقد توصلنا إلى اعتبار أنفسنا حيوانات مرنة، دائمة التغير وذاتية التشكّل، بدلاً من كوننا حيوانات عاقلة أو قاسية.

(11) كاترين ماكينون Catharine MacKinnon هي كاتبة ومحامية ونسوية راديكالية أميركية. من مواليد عام 1946، تعمل أستاذة في مجال القانون في جامعتي ميشيغن وشيكاغو منذ عام 2004. تشتهر برفضها القوي للهمنة الذكورية والنظام الأبوي. يُنسب إليها تعريف التحرش الجنسي وإدراجه في القانون الأمريكي. كما ناضلت من أجل الاعتراف بالاعتصاب كجريمة حرب. (المترجم)

(12) ورد تعبير "الكائنات الثنائية القدم العديمة الريش" في القصة الشهيرة التي ذكرها ديوجينيس اللارتي عن ديوجينيس الكلبي في كتاب *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers* الذي ترجم إلى العربية بعنوان حياة مشاهير الفلاسفة (وتحديداً في الكتاب السادس، الفصل الأربعون). ووفقاً للقصة، عرف أفلاطون الإنسان بطريقة ساخرة، بصفته "كائناً ثنائي القدمين عديم الريش"، فدخل عليه ديوجينيس الكلبي ممسكاً بدجاجة منزوعة الريش، قائلاً "هذا هو الإنسان بحسب تعريف أفلاطون!" والمقصود من استخدام رورتي هذا التعبير في الدراسة هو الإشارة إلى أن التعريفات التي تعتمد على تمييز الإنسان بخاصية العقل تعريفات قاصرة، وأن عملية التداول الأخلاقي تقتضي منا أن نشير إلى خاصية إنسانية أخرى هي "العاطفة". (المُراجع)

(13) يقصد ما نحن أو ما نريد أن نكونه مستقبلاً؟ What are we? (المُراجع)

ومن بين الأشكال التي تبينها مؤخرًا تلك المتعلقة بثقافة حقوق الإنسان. إنني أستعير مصطلح "ثقافة حقوق الإنسان" من الحقوقي والفيلسوف الأرجنتيني إدواردو رابوسي (1930-2005)⁽¹⁴⁾، الذي يجادل في دراسة بعنوان "حقوق الإنسان الطبيعية" Human Rights Naturalized، بأنه ينبغي للفلاسفة اعتبار هذه الثقافة واقعة جديدة مرحبًا بها في عالم ما بعد الهولوكوست، ويريد منهم أن يتوقفوا عن محاولة التهرب من هذه الواقعة وتجاهلها، وأن يكفوا عن محاولة الكشف عن افتراضاتها الفلسفية المسبقة المزعومة والدفاع عنها. وفي رأيه أن الفلاسفة أمثال آلان غويرث Alan Gewirth (1912-2004)⁽¹⁵⁾ مخطئون في المجادلة بأن حقوق الإنسان لا يمكن أن تستند إلى وقائع تاريخية، فيقول: "إن وجهة نظري الأساسية أن العالم قد تغير، وأن ظاهرة حقوق الإنسان تجعل من النزعة التأسيسية لحقوق الإنسان متقدمة وغير ذات أهمية"⁽¹⁶⁾.

إن النزعة التأسيسية لحقوق الإنسان هي المحاولة المستمرة لأشباه الأفلاطونيين ليربحوا، في نهاية المطاف، المعركة الأخيرة ضد خصومهم. ويبدو لي أن ادعاء رابوسي أن هذه المحاولة عتيقة الطراز مهم وحقيقي في آن معًا؛ وسأأخذ منه موضوعًا رئيسًا لهذه الدراسة. سأعمل على تطوير ادعائه ودعمه، ومفاده أن مسألة معرفة إذا ما كان البشر يتمتعون حقًا بالحقوق المذكورة في إعلان هلسنكي، لا تستحق أن تثار. وبوجه خاص، سأدافع عن الادعاء الذي مؤداه أن لا شيء ذا صلة بالاختيار الأخلاقي يميز البشر من الحيوانات، باستثناء وقائع العالم التاريخية العرضية والثقافية.

يُطلق على هذا الادعاء أحيانًا، من رافضيه الغاضبين، مسمى "النسبية الثقافية". ومن بين أسباب رفضهم لها أن نسبية كهذه تبدو لهم غير منسجمة مع فكرة أن ثقافتنا عن حقوق الإنسان متفوقة أخلاقيًا على ثقافات أخرى. أوافق تمامًا على التفوق الأخلاقي لثقافتنا، غير أنني لا أعتقد أن هذا التفوق يدعم وجود طبيعة إنسانية كونية. لا يمكن أن يدعم التفوق الأخلاقي وجود طبيعة إنسانية كونية إلا إذا افترضنا أن ادعاء التفوق الأخلاقي يتضمن الادعاء بامتلاك معرفة متفوقة، ومن المفترض أن يكون هذا الادعاء ضعيفًا ومتداعيًا ما لم يكن معززًا بمعرفة خاصة إنسانية متميزة. لكن ليس من الواضح تمامًا لماذا يفترض "احترام الكرامة الإنسانية" - أي شعورنا بأن الفروق بين الصرب

(14) فيلسوف أرجنتيني وناشط في حقوق الإنسان، كان عضوًا في اللجنة القومية للمفقودين. درّس الفلسفة في جامعة بيونس أيرس.

(15) فيلسوف أمريكي، درّس الفلسفة في جامعة شيكاغو، واهتم كثيرًا بالنظرية الأخلاقية والفلسفة السياسية وحقوق الإنسان.
(16) Edwardo Rabossi, "La teoría de los derechos humanos naturalizada," *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, vol. 5, no. 1 (1990), pp. 79-159.

يقول رابوسي أيضًا إنه لا يرغب في مراجعة "فكرة أساس عقلاني للأخلاق". ولا أدري بالضبط لماذا يتمتع عن القيام بذلك. ربما يريد القول إنه في الماضي - مثلًا في عصر كانط - كانت هذه الفكرة لا تزال تحمل معنى ما، لكنها لم تعد المعنى نفسه بعد الآن. على كل حال هذه وجهة نظري. لقد كتب كانط في مرحلة كان فيها البديل الوحيد من الدين على ما يبدو هو شيء ما مثل العلم. وفي مرحلة كهذه، فإن ابتداء علم زائف يسمى "نسق الفلسفة المتعالية" - يُمهّد الأرضية لذروة العرض المبهرة التي يُستخرج فيها الواجب الأخلاقي من قبعة ترنسندنالية - بدا بصورة مقبولة كأنه الوسيلة الوحيدة لإنقاذ الأخلاق من أنصار اللذة (الهيدونيون Hedonists) من جهة، ومن الفساوسة من جهة أخرى.

والمسلمين، المسيحيين وغير المؤمنين، المثليين والمغايرين جنسيًا، الرجال والنساء، ينبغي ألا يكون لها أهمية - وجود خاصة كهذه.

وكما جرت العادة، فإن اسم الخاصية الإنسانية المشتركة التي يفترض أنها "تؤسس" للأخلاق هو "العقلانية". أما النسبية الثقافية، فتقترن باللاعقلانية، لأنها تنفي وجود وقائع عابرة للثقافات Transcultural ذات صلة بالأخلاق. وكما يتفق المرء مع رابوسي، ينبغي له أن يكون لاعقلانيًا بهذا المعنى. بيد أن المرء ليس في حاجة إلى أن يكون لاعقلانيًا، بمعنى التوقف عن جعل شبكة اعتقاداته متسقة وواضحة البنيان قدر الإمكان. إن الفلاسفة، من أمثالي، الذين يعتقدون أن العقلانية ليست سوى محاولة لبلوغ اتساق كهذا، سينتهون مع رابوسي إلى أن المشاريع التأسيسية قد انتهت وعُتِيَ عليها الزمن. إننا نعتبر أن مهمتنا تكمن في جعل ثقافتنا الخاصة - ثقافة حقوق الإنسان - أكثر وعيًا بذاتها، وأكثر قوة، بدلاً من تبيان تفوقها على الثقافات الأخرى، وذلك باللجوء إلى شيء عابر للثقافات.

أتصور أن أقصى ما يمكن أن تطمح إليه الفلسفة هو تلخيص حدوسنا المتأثرة بالثقافة حول الأفعال الصائبة التي ينبغي القيام بها في مواقف متنوعة. ويتحقق هذا التلخيص بصوغ تعميم يمكن أن تُستنتج منه هذه الحدود، بمساعدة قضايا غير مثيرة للجدل. وليس من المفترض أن يقوم هذا التعميم بتأسيس حدوسنا، بل بالأحرى اختصارها أو تلخيصها. إنَّ مبدأ الاختلاف لجون رولز John Rawls (1921-2002) وتشريع المحكمة العليا في الولايات المتحدة، في العقود الأخيرة، للحق الدستوري "في الخصوصية"، يقدمان مثالين لهذا النوع من التلخيص. ونلاحظ أن الغرض من صياغة هذه التعميمات المختصرة هو زيادة القدرة على التنبؤ، ومن ثم زيادة قوة مؤسساتنا وفعاليتها، ومن ثم تعضيد الإحساس بالهوية الأخلاقية المشتركة التي تجمعنا سوياً في جماعة أخلاقية.

كان الفلاسفة التأسيسيون، أمثال أفلاطون وتوما الأكويني Thomas Aquinas (1225-1274)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، يأملون في توفير سند مستقل لهذه التعميمات المختصرة. لقد كانوا يسعون لاستنتاج هذه التعميمات من مقدمات أخرى، يُمكن معرفة صدقها والتحقق منه بصورة مستقلة عن صدق الحدود الأخلاقية التي تم تلخيصها. ومثل هذه المقدمات يُفترض أن تبرّر حدوسنا الأخلاقية من خلال توفير مقدمات يمكننا من خلالها استنباط محتوى هذه الحدود. سأعمل على تجميع هذه المقدمات تحت عنوان: "ادعاءات المعرفة بطبيعة الكائنات البشرية". وبهذا المعنى الواسع، فإن الادعاءات المتعلقة بمعرفة أن حدوسنا الأخلاقية هي استدعاء وتذكّر لصورة الخير، أو أننا أطفال عاقون لإله محبّ، أو أن الكائنات البشرية تختلف عن الأنواع الأخرى من الحيوانات من خلال تمتّعها بالكرامة، وليس لمجرد القيمة، تُعدّ كلها ادعاءات بخصوص الطبيعة البشرية. وفي المقابل، هناك ادعاءات مضادة، مثل الادعاء أن البشر ليسوا أكثر من مجرد أدوات لجينات أنانية، أو مجرد اندفاعات لإرادة القوة. إن ادعاء امتلاك مثل هذه المعرفة هو ادعاء بمعرفة شيء ما، على الرغم من أنه ليس حدساً أخلاقياً في حد ذاته، فإنه يمكن أن يتناقض مع الحدود الأخلاقية. ومن المهم في هذه الفكرة المتعلقة بالمعرفة الأخلاقية أن تدرك الجماعة أن غالبية حدوسها البارزة حول ما ينبغي فعله قد تكون خاطئة.

لكن لنفترض الآن أننا نسأل: هل يوجد هذا النوع من المعرفة؟ وما نوع هذا السؤال؟ بحسب وجهة النظر التقليدية، يتعلق الأمر بسؤال فلسفي، ينتمي إلى فرع من الإبستمولوجيا يعرف بـ "ميتا-إتيقا"⁽¹⁷⁾ (ميتا أخلاق) Metaethics. لكن من وجهة النظر البراغماتية التي أفضّلها، يتعلق السؤال بالفاعلية: إنه سؤال حول أفضل طريقة للإمساك بزمام التاريخ؛ حول أفضل كيفية ممكنة لتحقيق اليوتوبيا التي رسم معالمها عصر التنوير. وإذا كانت نشاطات من سعوا لبلوغ هذا النوع من المعرفة غير ذات أهمية لتجسيد هذه اليوتوبيا، ففي هذا سبب وجيه للاعتقاد بانعدام مثل هذه المعرفة. وإذا بدا الأمر كأن الجزء الأكبر من العمل لتغيير الحدوس الأخلاقية يتم بتعديل عواطفنا، بدلاً من زيادة معارفنا، ففي هذا سبب وجيه للاعتقاد بغياب معرفة من هذا القبيل، كذلك التي أمل الفلاسفة، أمثال أفلاطون والأكويني وكانط، الحصول عليها.

تتخذ الحجة البراغماتية ضد الأفلاطونية الشكل نفسه الذي تتخذ الحجة التي تطالب بالتوقف عن دفع الرواتب للقساوسة الذين يقدمون التضحيات التي يفترض أنها تساعد في الفوز في الحرب؛ أي الحجة التي تقول إن العمل الحقيقي كله للفوز في الحرب يبدو من صنع الجنرالات والأدميرالات [أمرء البحر]، فضلاً عن جنود المشاة. إن هذه الحجة لا تقول: ما دام يبدو أنه لا وجود للآلهة، فمن المرجح أن ليس ثمة حاجة إلى دعم القساوسة، بل تقول بالأحرى: بما أنه لا يوجد على ما يبدو أي حاجة إلى دعم القساوسة، فمن المرجح أنه لا توجد آلهة. ننطلق نحن البراغماتيين في نقاشنا من مبدأ مفاده أن بروز ثقافة حقوق الإنسان لا يبدو مديناً بشيء لزيادة المعرفة الأخلاقية، بل يدين بكل شيء لسماع القصص الحزينة والعاطفية، كي نخلص إلى أن نوع المعرفة الذي تخيله أفلاطون غير موجود على الأرجح. ونمضي لنجادل بأنه ما دام يبدو أنه ليس هناك أي عمل مفيد يتم إنجازه بالإصرار على وجود طبيعة إنسانية لاتاريخية، فإنه من المرجح أن طبيعة كهذه لا توجد، أو على الأقل لا يوجد شيء من هذه الطبيعة له علاقة بخياراتنا الأخلاقية.

باختصار، إن شكوكي بخصوص فاعلية الاستناد إلى المعرفة الأخلاقية هي شكوك حول الفاعلية السببية، لا الوضعية الإبستمية. ولا تمت شكوكي بصلّة إلى المسائل النظرية التي تناقش تحت اسم ميتا-إتيقا: المسائل التي تدور حول العلاقة بين الوقائع والقيم، أو بين العقل والعاطفة، أو بين المعرفي وغير المعرفي، أو بين العبارات الوصفية والعبارات الموجهة للفعل. ولا علاقة لها بقضايا تخص النزعة الواقعية والنزعة ضد الواقعية. إن الاختلاف بين المفكر الأخلاقي الواقعي والمفكر الأخلاقي ضد اللاواقعي، لا يبدو للبراغماتيين اختلافاً عملياً. وعلاوة على ذلك، فإن هذه القضايا الميتا-أخلاقية

(17) هي دراسة الفكر الأخلاقي واللغة الأخلاقية. فبدلاً من تناول الأسئلة حول الممارسات الصحيحة والخاطئة، وما واجباتنا تجاه الآخرين أو الأجيال القادمة - بمعنى نوع أسئلة الأخلاق المسماة "المعيارية" - فإن الميتا أخلاق تسأل عن ماهية الأخلاق في الواقع. ويهتم الميتا-إتيقي بمعرفة إذا ما كان من الممكن أن تكون هناك معرفة بالحقائق الأخلاقية، أو المشاعر والمواقف الأخلاقية فحسب، ويسألون كيف نفهم الخطاب الأخلاقي مقارنة بأشكال أخرى من الكلام والكتابة. وبوجه عام فالميتا-إتيقا جزء من الفلسفة تحاول فهم الافتراضات والالتزامات الميتافيزيقية والمعرفية والدلالية والنفسية للفكر والخطاب والممارسة الأخلاقية. ينظر:

"Metaethics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 23/1/2007, accessed on 1/12/2024, at: <https://acr.ps/1L9zRba>

(المترجم)

تفترض التمييز الأفلاطوني بين البحث الذي يهدف إلى حل فعال للمشكلات، والبحث الذي يهدف إلى الوصول إلى غاية تسمى "الحقيقة في ذاتها". وهذا التمييز ينهار إذا ما اتبعنا جون ديوي John Dewey (1859-1952) في اعتباره كل بحث - في الفيزياء كما في الإتيقا - حلاً عملياً لمشكلات، أو إذا ما اتبعنا تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914) في اعتباره كل اعتقاد بمنزلة توجيه للفعل⁽¹⁸⁾.

لكن حتى بعدما يتقاعد القساوسة، فإن المجتمع قد يحتفظ بذكريات بعض منهم، وفي الأخص تلك المتعلقة بنبوءاتهم. سنبقى مدينين كثيراً للفلاسفة، أمثال أفلاطون وكانط، ليس لأنهم كشفوا حقائق، بل لأنهم تنبؤوا بيوتوبيات كوسموبوليتية؛ ربما أخطؤوا في غالبية تفاصيلها، لكن ربما لم يكن في مقدورنا بلوغها لو لم نسمع نبوءاتهم. وما دامت قدرتنا على المعرفة، وخاصة مناقشة سؤال "ما الإنسان؟"، تبدو أهم شيء لنا، نحن البشر، فإن أناساً، مثل أفلاطون وكانط، رافقوا النبوءات البيوتوبية بمزاعم معرفة شيء ما عميق ومهم، حول أجزاء من الروح والمكانة الترنسندنتالية للوعي الأخلاقي المشترك. لكن هذه القدرة والمسائل صارت، في غضون القرنين الأخيرين، تبدو أقل أهمية كثيراً. هذا هو التغير الثقافي العميق الذي لخصه رابوسي في ادعائه أن النزعة التأسيسية لحقوق الإنسان قد تقادمت. وفي بقية هذه الدراسة، أرغب في التطرق إلى المسائل الآتية: لماذا غدت المعرفة أقل أهمية كثيراً من صورتنا عن أنفسنا، عما كانت عليه قبل مئتي سنة؟ لماذا بدت لنا محاولة تأسيس الثقافة على الطبيعة، والواجب الأخلاقي على معرفة كليات ثقافية، أقل أهمية مما كانت عليه في عصر الأنوار؟ لماذا لا يوجد سوى صدى ضئيل، ومعنى زهيد في سؤال "هل يتمتع البشر فعلياً بالحقوق المدرجة

(18) لخص ستيفان داروال وآلان جيبارد وبيتر ريلتون الوضع الحالي للنقاش الميتا-أخلاقي على نحو مدهش في دراستهم:

Stephen Darwall, Allan Gibbard & Peter Railton, "Toward Fin de Siècle Ethics: Some Trends," *Philosophical Review*, vol. 101, no. 1 (January 1992), pp. 115-189.

تفترض هذه الدراسة الشاملة والمفيدة وجود إشكالية تتعلق بـ "الدفاع عن موضوعية الأخلاق"، ينظر: Ibid., p. 127. وتشير إلى وجود مسألة مهمة تتعلق بما إذا كانت الأخلاق تمثل نوعاً من المعرفة أم لا. كما تدعو إلى تحديد إذا ما كانت لدينا قدرة معرفية تُمكننا من اكتشاف الخصائص الأخلاقية. ينظر: Ibid., p. 148. والأهم، أنها تشير إلى أن هذه القضايا يمكن تناولها وتحليلها بطريقة لاتاريخية.

عندما ينظر هؤلاء الكتاب إلى المؤلفين التاريخيين، أمثال ألسدير ماكنتاير Alasdair Macintyre وبرنار ويليامز Bernard Williams (1929-2003)، فإنهم يخلصون إلى أنهم [ما بعد] تنظيريون رغماً عنهم ويتقاسمون معهم رغبتهم في فهم الأخلاق، وشروطها الأولية وأفاقها. وهم لا يبذلون جهداً كبيراً لقبول المقترحات التي تشير إلى احتمال عدم وجود كيان لاتاريخي قابل للفهم يسمى "الأخلاق". تشير الفقرة الأخيرة في الدراسة إلى أنه سيكون من المفيد إذا كان فلاسفة الأخلاق يعرف بعضهم بعضاً من الأنثروبولوجيا أو السيكولوجيا أو التاريخ. غير أن الفقرة ما قبل الأخيرة توضح جيداً أنه، مع أو من دون هذه المساعدة، فإن الميتا-إتيقا المعاصرة تتقدم، والمواقف تنكسب مزيداً من التعقيد والتطور. ومن المفيد، على ما أعتقد، مقارنة هذه الدراسة بنظيرتها لأيت باير، بعنوان "بعض الخواطر حول الطريقة التي نحيا بها بوصفنا فلاسفة أخلاقيين الآن". في هذه الدراسة، تقترح باير أنه يجب على الفلاسفة الأخلاقيين، على الأقل من وقت إلى آخر، مثل سقراط، أن يتساءلوا لماذا ينبغي لبقية المجتمع عدم التسامح مع أنشطتنا فحسب، بل عليه دعمها. وتواصل متسائلة هل الزيادة النسبية في عدد الفلاسفة المحترفين والفلاسفة الأخلاقيين أمر محمود، من الناحية الأخلاقية؟ حتى إن كانت هذه الزيادة لا تكاد تشير إلى نوع من الضرر أو الإزعاج، فإنها قد تشير إلى قلق وتشكك لدى الحكماء. إن نوع الوعي بالذات الميتا-فلسفي والتاريخي والتشكيك في الذات الذي أعلنه باير يبدو لي ضرورياً جداً، لكنه على ما يبدو، غائب في مجلة مراجعة الفلسفة (عدد مثنوية المجلة الفلسفية الذي ظهر فيه "نحو إتيقا نهاية القرن" Toward Fin de Siècle Ethics). إن المساهمين في هذا العدد مقتنعون بأن التطور والتعقد المتزايد في أحد التخصصات الفرعية للفلسفة يكفيان لتبيان فائدته الاجتماعية، ولا يلتفتون مطلقاً إلى الأصوات التي ترى في ذلك نوعاً من "النزعة السكولائية المتداعية".

في إعلان هلسنكي؟⁽¹⁹⁾. باختصار، لماذا تحولت الفلسفة الأخلاقية إلى ذلك الجزء الخفي والغامض من ثقافتنا؟

الإجابة البسيطة عن هذه الأسئلة، هي: أنه بين زمن كانط وزماننا، أقنع تشارلز داروين Charles Darwin (1809-1882) معظم المثقفين بالعدول عن وجهة النظر التي مؤداها أن البشر يحوزون مكوّنًا إضافيًا خاصًا. لقد أقنع معظمنا بأننا حيوانات موهوبة على نحو استثنائي، وذكية بما يكفي للتكفل بتطورنا الخاص. أعتقد أن هذه الإجابة سليمة إلى حد ما. بيد أنها تؤدي إلى سؤال آخر: لماذا نجح داروين، نسبيًا، بسهولة؟ لماذا لم يثر تلك الثورة الفلسفية الخلاقة التي أثارها غاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564-1642) وإسحق نيوتن Isaac Newton (1643-1727)؟

إن إحياء الصورة الذرية للطبيعة على طريقة ديمقريطس Democritus (460-370 ق.م.) ولوكريشوس Lucretius (98-55 ق.م.) بوساطة العلم الجديد للقرن السابع عشر قد أفرع كانط ودفعه إلى ابتداء الفلسفة المتعالية، [أي] ابتداء نوع جديد تمامًا من المعرفة؛ نوع من المعرفة في استطاعته خفض مكانة الصورة الذرية للعالم لتصبح مجرد "مظهر". وقد ساعد النموذج الذي قدّمه كانط في تعزيز الفكرة التي مفادها أن الفيلسوف، باعتباره خبيرًا في طبيعة المعرفة وحدودها، يقف بمنزلة القاضي الثقافي الأسمى مكانة⁽²⁰⁾. لكن بحلول عصر داروين، بدأت هذه الفكرة تبدو بالفعل كأنها غريبة وعتيقة. إن النزعة التاريخية التي كانت تُهيمن على العالم في بداية القرن التاسع عشر قد خلقت مناخًا مناهضًا للجوهرانية. لذلك، عندما ظهر داروين، اندمج ضمن المكانة التطورية التي شرع يوهان غوتفريد هردر Johann Gottfried Herder (1744-1803) وفريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770-1831) في احتلالها. وينظر المثقفون الذين احتلوا هذه المكانة صوب المستقبل، بدلًا من الأبدية. ويفضّلون الأفكار الجديدة المتعلقة بكيفية تغيير الأمور على المعايير الثابتة لتحديد الرغبة في التغيير. ويعتقدون أيضًا أن الكثير من أفكار أفلاطون ونيشيه قد عفى عليه الزمن.

إن أفضل تفسير لانتصار داروين السهل نسبيًا واستعدادنا لاستبدال الأمل بالمعرفة، هو أن القرنين التاسع عشر والعشرين قد شهدا، بين الأوروبيين والأميركيين، نموًا كبيرًا في الثروة والثقافة والرفاهية. وقد أدى هذا النمو إلى تسارع غير مسبوق على مستوى التقدم الأخلاقي. وساعدت وقائع، مثل الثورة الفرنسية ونهاية تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي، المثقفين في نهاية القرن التاسع عشر في الديمقراطية الغنية على القول: يكفي معرفتنا بأننا نعيش في عصر يستطيع فيه البشر أن يحسنوا

(19) هو إعلان أخلاقي أصدرته الجمعية الطبية العالمية The World Medical Association في عام 1964 في مدينة هلسنكي، فنلندا. يُعدّ هذا الإعلان من أبرز الوثائق الدولية التي تنظم أخلاقيات البحث الطبي على البشر. (المترجم)

(20) يعتبر كتاب يوهان غوتليب فيشته Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) نداء الإنسان *Vocation of Man* تذكيرًا مفيدًا بالحاجة التي شعر بها الناس، قرابة عام 1800، إلى فرع معرفي يسمّى الفلسفة، من شأنه إنقاذ الأمل اليوتوبي للعلوم الطبيعية. ومن الصعب التفكير في كتاب مماثل كُتب للرد على داروين. فأولئك الذين لم يتحملوا ما قاله داروين كانوا أميل إلى العودة مباشرة إلى ما وراء الأنوار، وإلى الإيمان الديني التقليدي. إن التقابل غير الدقيق وغير الفلسفي بين العلم والإيمان في أوروبا القرن التاسع عشر يشير إلى أن معظم المثقفين لم يعد في وسعهم تصديق أنه في مقدور الفلسفة إنتاج نوع من المعرفة الفائقة، التي تستطيع تجاوز نتائج البحث الفيزيائي والبيولوجي.

أوضاعهم بأنفسهم⁽²¹⁾. فلسنا في حاجة إلى البحث وراء هذه الحقيقة التاريخية عن وقائع لاتاريخية بخصوص طبيعتنا الحقيقية.

تعلمنا في غضون القرنين الماضيين، منذ الثورة الفرنسية، أن البشر أكثر مرونة مما تخيله أفلاطون وكانط. وكلما أصبحنا منبهرين بهذه المرونة، صرنا أقل اهتمامًا بالمسائل المتعلقة بطبيعتنا اللاتاريخية. وكلما تراءت الفرصة سانحة لإعادة خلق ذواتنا، فلن نقرأ داروين باعتباره يقدم لنا نظرية إضافية عن طبيعتنا الحقيقية، إنما باعتباره يقدم لنا أسبابًا تبين أننا لسنا في حاجة إلى التساؤل عن طبيعتنا الحقيقية. واليوم، لا يعني القول إننا حيوانات ذكية أمرًا فلسفيًا ومتشائمًا، بل أمرًا سياسيًا ومفعمًا بالأمل؛ أي إنه إذا تمكنا من العمل سويًا، فيمكننا أن نخلق من أنفسنا أي شيء نتمتع بما يكفي من المهارة والشجاعة لتخيله. ويتطلب هذا وضع سؤال كانط "ما الإنسان؟" جانبًا⁽²²⁾ واستبداله بسؤال: ما نوع العالم الذي يُمكننا أن نرسم معالمه ونُعدّه لأحفاد أحفادنا؟

إن سؤال "ما الإنسان؟" بالصيغة التي تعني "ما الطبيعة اللاتاريخية المتأصلة للموجودات البشرية؟" يدين بشهرته للإجابة التقليدية التي مفادها أننا حيوانات عاقلة، لديها القدرة على المعرفة والإحساس. وتفسر الشعبية المتبقية لهذه الإجابة لنا الشعبية المتبقية للدعاء الكانطي الذي مؤداه أن العاطفة لا علاقة لها بالأخلاق، وأن هناك سمة إنسانية مميزة وعابرة للثقافات، تسمى "الشعور بالواجب الأخلاقي"، وهي سمة لا علاقة لها بالحب أو بالصدقة أو بالثقة أو بالتضامن الاجتماعي. وطالما اعتقدنا بصحة ذلك، فإن أشخاصًا، مثل رابوسي، سيجدون صعوبة في إقناعنا بأن النزعة التأسيسية لحقوق الإنسان هي مشروع تجاوز الزمن.

وللتغلب على هذه الفكرة المتمثلة في الشعور الفريد من نوعه بالالتزام الأخلاقي، فسيكون من المفيد التوقف عن إجابة السؤال: ما الذي يجعلنا مختلفين عن الحيوانات؟ بالقول: إننا قادرون على المعرفة وهم قادرون على الإحساس فحسب، واستبدالها بإجابة أخرى هي: "إننا نفوقهم بدرجة هائلة في القدرة على الإحساس ببعضنا البعض". وسوف يسمح لنا هذا الاستبدال بفك الارتباط بين مقترح المسيح الذي مفاده أن الحب أهم من المعرفة، والمقترح الأفلاطوني الجديد الذي يرى أن معرفة الحقيقة ستجعلنا أحرارًا. ولأننا ما دمنا نعتقد بوجود قوة لاتاريخية تُفضي إلى العدل - قوة تُدعى الحقيقة أو العقلانية - فلن يكون في وسعنا تجاوز النزعة التأسيسية.

(21) يعتقد بعض المثقفين المعاصرين، خاصة في فرنسا وألمانيا، أن المحركة [الهولوكوست] كشفت لنا عن أن آمال البشر في الحرية التي ظهرت في القرن التاسع عشر عقيمة ومتقادمة. ونذكر، نحن ما بعد الحداثيين، في نهاية القرن العشرين أن مشروع الأنوار محكوم عليه بالفشل. لكن حتى هؤلاء المثقفون، في لحظاتهم الأقل تكلّفًا وميلًا إلى الوعظ، يذلون ما في وسعهم لدعم هذا المشروع. ولهم الحق فيما قاموا به، لأن أحدًا لم يقترح مشروعًا أفضل منه. ولا يقلل من شأن ذكرى الهولوكوست قولنا إن الاستجابة لهذا الحدث يجب ألا تتمثل في ادعائنا باكتساب فهم جديد للطبيعة البشرية أو للتاريخ الإنساني، بل بالأحرى في استعدادنا للنهوض واستجماع شتات أنفسنا والمحاولة مرة أخرى.

(22) ما الإنسان؟ هو سؤال كانط الأنثروبولوجي الذي جمع فيه ومن خلاله أسئلته الإستمولوجية والأخلاقية والميتافيزيقية الشهيرة: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ ماذا يمكنني أن أمل؟ (المترجم)

إن الحجة النموذجية، وربما الوحيدة، لتجاوز النزعة التأسيسية هو ما سبق أن اقترحته بالفعل: سيكون من الأكثر فاعلية القيام بذلك، لأنه سيتيح لنا تركيز طاقاتنا على معالجة العواطف والتربية الوجدانية. ويسمح هذا النوع من التربية للأفراد، من مختلف الفئات، بمعرفة كافية ببعضهم البعض، إلى درجة تجعلهم أقل ميلاً إلى التفكير في المختلفين عنهم باعتبارهم مجرد أشباه بشر. ويتمثل الهدف من هذا النوع من معالجة العواطف في توسيع نطاق إشارة مصطلحي "نوعنا من الناس" و"الناس الذين يشبهوننا".

كل ما يمكنني القيام به لاستكمال هذه الحجة المتعلقة بالفاعلية المتزايدة هو تقديم اقتراح حول كيفية تمكّن أفلاطون من إقناعنا بأن معرفة الحقائق الكونية تتمتع بالأهمية التي تصوّرها. فقد اعتقد أن مهمة الفيلسوف هي أن يجيب عن أسئلة مثل: "لماذا يجب عليّ أن أكون أخلاقياً؟"، لماذا من العقلاني أن أكون أخلاقياً؟ لماذا من مصلحتي أن أكون أخلاقياً؟ لماذا يكون من مصلحة البشر باعتبارهم كذلك أن يكونوا أخلاقين؟ جرى تفكير أفلاطون على هذا النحو لأنه اعتقد أن أفضل طريقة للتعامل مع أشخاص مثل تراسيماخوس (Thrasymachus 459-399 ق.م.) وغورجياس (Gorgias 480-375 ق.م.) هي أن تُبين لهم أن لديهم مصلحة يجهلون بها، تتمثل في أن يكونوا عقلانيين، وفي اكتساب معرفة بذواتهم. وبهذا فرض علينا أفلاطون تمييزاً بين الذات الحقيقية والذات المزيفة. وتغيّر هذا التمييز، في عصر كانط إلى تمييز بين الواجب الأخلاقي القطعي الصارم والمصلحة الشخصية المرنة التي يمكن تحديدها إمبيريقياً. ولا تزال الفلسفة الأخلاقية المعاصرة مثقلةً بهذا التقابل بين المصلحة الشخصية والأخلاق، وهو تقابل يجعل من الصعب إدراك أن فخري بالانتماء إلى ثقافة حقوق الإنسان لا يعدو كونه أمراً خارجاً عن ذاتي، مثل رغبتني في النجاح المالي، أو الجنسي.

كان من الأفضل أن يقرر أفلاطون، مثلما قرّر أرسطو (Aristotle 384-322 ق.م.)، أنه ينبغي عدم بذل الكثير من الجهد في التعامل مع أشخاص مثل تراسيماخوس وكاليكليس (Calicles) (القرن الخامس قبل الميلاد)، وأن المشكلة تكمن في كيفية تجنّب إنجاب أطفال يمكن أن يصبحوا مثلهما (تراسيماخوس وكاليكليس). وبدأ أفلاطون فلسفته الأخلاقية على نحو خاطئ بالإصرار على أنه يستطيع إعادة تربية الأشخاص الناضجين من دون أن يكتسبوا العواطف الأخلاقية المناسبة باستدعاء سلطة أعلى من العاطفة؛ أي سلطة العقل. وهكذا، انصبّ تركيز الفلاسفة الأخلاقيين على شخصية نادرة إلى حد ما؛ وهي شخصية المريض النفسي، شخصية الإنسان الذي لا يكثر بأيّ كائن بشري آخر إلا بنفسه. وقد أهملت الفلسفة الأخلاقية منهجياً الحالة الأكثر ذيوغاً، وهي المتعلقة بفرد لا يتعامل إلا مع مجموعة محدودة من البشر (أو الكائنات الشائبة القدم العديمة الريح) بطريقة لا تشوبها شائبة من الناحية الأخلاقية، لكنه يبقى غير مكترث بمعاونة من هم خارج تلك المجموعة، أو من يعتبرهم من أشباه البشر⁽²³⁾.

(23) لقد كان نيتشه على حق في تذكيرنا بأن "هؤلاء الناس أنفسهم الذين يتقيدون، فيما بينهم، بحدود العادة والعبادة والامتنان الطقسي والرقابة المتبادلة والغيرة، ويتمتعون بقدر كبير من سعة الحيلة في مراعاة الغير والحنان والولاء والفخر والصدقة، بمجرد خروجهم من جماعتهم، يصيرون أشبه بوحوش مفترسة مطلقة السراح". ينظر:

Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, Francis Golfing (trans.) (New York: Doubleday & Company, 1956), p. 174.

لقد رتب أفلاطون الأمور بطريقة حملت الفلاسفة الأخلاقيين على الاعتقاد أنهم فشلوا في إقناع الشخص العقلاني الأناني بأنه ينبغي له ألا يكون أنانيًا؛ أي إقناعه من خلال تعريفه بذاته الحقيقية التي أهملها مع الأسف. لكن المشكلة لا تكمن في الشخص العقلاني الأناني، بل في الشخص الصربي الشجاع والشريف الذي ينظر إلى المسلمين بصفتهم كلابًا مختونة. إنه يرى في نفسه جنديًا شجاعًا ورفيقًا طيبًا يحب رفاهه، وهم يحبونه، لكنه ينظر إلى النساء باعتبارهن عاهرات وكلبات خطرات وشريرات.

كان أفلاطون يعتقد أن الوسيلة التي يمكن بها جعل الناس طيبين إزاء بعضهم البعض هي التأكيد على العنصر المشترك بينهم جميعًا؛ ألا وهو العقلانية. لكن لن يفيد في شيء التأكيد، لأناس كالذين كنت أصفهم، أن العديد من المسلمين والنساء بارعون في الرياضيات والهندسة، أو في الفقه القانوني. لقد كان الشباب النازيون المتدمرون على وعي بأن العديد من اليهود أذكاء ومتعلمون، لكن هذا لم يكن إلا ليضاف إلى لذة ضرب هؤلاء اليهود. ولن يجدي نفعًا حمل هؤلاء الناس على قراءة كانط، والاتفاق على أنه يجب عدم معاملة الفاعلين العقلانيين بوصفهم مجرد وسائل؛ ذلك أن كل شيء يتوقف على من يُعتبر إنسانًا، مثلنا نحن، أو من يُعتبر فاعلًا عقليًا بالمعنى الملائم؛ ذلك الذي تكون معه الفاعلية العقلانية مرادفة للانتماء إلى "جماعتنا" الأخلاقية.

وبالنسبة إلى غالبية البيض، وحتى وقت قريب، فإن معظم السود لا يُعتبرون كذلك. كما لم تكن غالبية المسيحيين، وحتى حدود القرن السابع عشر، تعتبر معظم الوثنيين كذلك. وفي المثل، لم يكن النازيون يعتبرون اليهود كذلك. أما غالبية الرجال في البلدان التي يكون فيها متوسط الدخل السنوي أقل من ألفي جنيه، فإن معظم النساء لا يُعتبرن كذلك. وكلما أصبحت الخصومات القبلية والوطنية مهمة، فإن أعضاء القبائل والأمم المتخاصمة لن يُعتبروا كذلك. ويُخبرك تفسير كانط للاحترام الواجب للفاعلين العقلانيين بأنه يجب عليك توسيع نطاق الاحترام الذي تشعر به تجاه من يشبهونك ليشمل جميع البشر (أو الكائنات الثنائية القدم العديمة الريش). هذا الاقتراح ممتاز، إنه صيغة جيدة لعلمنة المذهب المسيحي في الأخوة الإنسانية. لكنه لم يجد دعمًا من حجة تقوم على مقدمات محايدة بتاتا، ولن يحدث هذا مطلقًا. فخارج دائرة الثقافة الأوروبية لما بعد الأنوار، وهي الدائرة التي تضم أناسًا سالمين وآمنين نسبيًا ممن عالجوا عواطف بعضهم على مدار قرنين، فإن غالبية الناس ببساطة عاجزة عن فهم السبب الذي يجعل من المفترض أن يكون الانتماء إلى نوع بيولوجي ما مبررًا كافيًا للانتماء إلى مجتمع أخلاقي. لا يرجع ذلك إلى أنهم لا يملكون كفايتهم من العقل، بل عادة إلى أنهم يعيشون في عالم يكون فيه من الخطورة - بل ربما تصل هذه الخطورة في بعض الأحيان إلى درجة جنونية حقًا - ترك المرء لشعوره بالمجتمع الأخلاقي يتسع إلى ما هو أبعد من عائلته أو عشيرته أو قبيلته.

وكي يكون البيض أكثر لطفًا مع السود، والرجال مع النساء، والصرب مع المسلمين، والمختلفون جنسيًا مع المثليين، ولمساعدة جنسنا في الارتباط بما سمّاه رابوسي "المجتمع الكوكبي" (24) الذي تسوده

(24) مجتمع كوكبي Planetary Community هي فكرة أقرب إلى النزعة الكونية ودعا إليها مفكرون آخرون، ومنهم الفيلسوف إدغار موران في دعوته إلى "ثقافة كوكبية"، وهي شبيهة بفكرة رابوسي لتعزيز ثقافة حقوق الإنسان في العالم، كما انتشرت بداية في أوروبا، وطرحت الفكرة أكثر في الإعلام والاتصال بعدما تطوّرت وسائله، وأصبح الحديث بكثرة عن العالم كأنه قرية. (المترجم)

ثقافة حقوق الإنسان، لن يُجدي نفعاً بأيّ حال من الأحوال أن نقول، مع كانت: لاحظوا ما تشتركون فيه، لاحظوا إنسانيتكم، إنها أهم من هذه الاختلافات المبتذلة؛ ذلك أن الناس الذين نحاول إقناعهم سيجيبوننا أنهم لم يلاحظوا شيئاً من هذا القبيل. مثل هؤلاء الأشخاص يشعرون بالإهانة الأخلاقية من الفكرة التي مفادها أنه يجب عليهم معاملة شخص ما ليس من عائلتهم كما لو كان أخاً، أو معاملة شخص أسود كما لو كان أبيض، أو الشاذ كما لو كان عادياً، أو الكفار كما لو كانوا مؤمنين. إنهم يشعرون بالإهانة من فكرة أنه ينبغي لهم أن يعاملوا شخصاً لا يعتقدون أنه إنسان مثلهم كما لو كان إنساناً حقاً. وحينما يقول لهم النفعيون إن اللذات والآلام كلها التي يشعر بها أعضاء نوعنا البيولوجي هي كذلك ذات صلة بالمداولة الأخلاقية، أو حينما يُذكرهم الكانطيون بأن القدرة على الانخراط في مداولة كهذه تكفي للانتساب إلى الجماعة الأخلاقية، فإنهم يتنكرون لذلك؛ ويردّون بأن هؤلاء الفلاسفة على ما يبدو يجهلون التميّزات الأخلاقية البدئية، التي يتوصل إليها كل إنسان مهذب.

هذا الرد ليس مجرد حيلة خطابية، ولا يتسم باللاعقلانية بأيّ حال من الأحوال، بل إنه رد صادق، نابع من القلب. إن هوية هؤلاء الناس، ممن نود إقناعهم بالالتحاق بثقافتنا الأوروبية - المركزية لحقوق الإنسان، مرتبطة بشعورهم بالاختلاف عن غيرهم. ومعظم الناس - خاصة أولئك الذين لم يتأثروا نسبياً بالتنوير الأوروبي - لا يعتبرون أنفسهم، أولاً وقبل كل شيء، مجرد بشر؛ بل ينظرون إلى أنفسهم بالأحرى على أنهم نوع خير من الموجودات البشرية؛ نوع تتحدد هويته بوجه خاص من خلال تعارض واضح مع نوع آخر شرير من البشر. إن الأمر الحاسم والجوهري في شعور هذه الغالبية بالهوية هو أنها ليست كافرة أو مثلية أو نساء أو مشردة؛ وبقدر ما هي من الفقراء، وحياتها معرضة دوماً للخطر، فإنها لا تجد سوى الفخر بهويتها المختلفة عن الآخرين بوصفها ملاذاً للحفاظ على احترامها لذاتها. ومنذ المرحلة التي كان فيها مصطلح "موجود بشري" مرادفاً لمصطلح "عضو من قبيلتنا"، كان تفكيرنا في الموجودات البشرية منصباً دائماً على الأعضاء "النموذجيين" في النوع. وقد قارنا أنفسنا، نحن البشر "الحقيقيين"، بنماذج بدائية، أو منحرفة أو مشوّهة من الإنسانية.

نحب نحن المثقفين أصحاب نزعة المركزية الأوروبية أن نقترح أننا، بوصفنا بشرًا نموذجيين، قد تجاوزنا هذه النزعة البدائية الضيقة الأفق، باستعمال قدرة إنسانية نموذجية، هي العقل. وهكذا نقول إن الفشل في الاتفاق معنا يرجع "إلى أحكام مسبقة". ويمكن أن يدفعنا استعمالنا لهذه المصطلحات بهذه الطريقة إلى موافقة كولن ماكغين عندما يقول لنا، في مقدمة كتابه الأخير⁽²⁵⁾، إن تعلّم التمييز بين الخير والشر ليس بتلك الصعوبة التي يخشاها من يرغب في تعلّم اللغة الفرنسية. ويشرح أن العقبات الوحيدة أمام الاتفاق مع رؤاه الأخلاقية، هي الأحكام المسبقة والخرافات.

يمكن أن يفهم المرء، بالطبع، ما يعنيه ماكغين: إذا كنت، مثل كثيرين منا، تُعلّم طلاباً نشؤوا في ظل المحرقة، وتربّوا على الاعتقاد أن الأحكام المسبقة ضد المجموعات العرقية أو الدينية شيء مرعب، فليس من الصعوبة أن تقوم بهدائتهم إلى اعتناق الأفكار الليبرالية التقليدية حول الإجهاض وحقوق

(25) Colin McGinn, *Moral Literacy: or, How to Do the Right Thing* (London: Duckworth, 1992), p. 16.

المثليين، وما شابه ذلك، بل ربما يمكنك حتى إقناعهم بالتوقف عن أكل الحيوانات. كل ما عليك فعله هو أن تُقنعهم بأن حجج الطرف الآخر كلها تستند إلى اعتبارات "غير ذات صلة بالأخلاق". وستتمكن من ذلك عبر معالجة عواطفهم بطريقة تجعلهم يتخيلون أنفسهم مكان المحتقرين والمقهورين. وهؤلاء الطلاب هم طيبون جدًا، إلى حد أنهم يرغبون في تحديد هويتهم بمفردات غير إقصائية. إن الأشخاص الوحيدين الذين يجد هؤلاء الطلاب صعوبة في التعامل معهم بلطف هم أولئك الذين يعتبرونهم لاعقلانيين، مثل الأصولي الديني أو المغتصب صاحب الابتسامة الماكرة، أو حليق الرأس المتبجح.

إن إنتاج أجيال من الطلاب اللطفاء المتسامحين والمرحيين والواثقين من أنفسهم والمحترمين للآخرين في أنحاء العالم كلها، هو تحديدًا ما نحتاج إليه - حقًا، هذا هو كل ما نحتاج إليه - لتحقيق يوتوبيا الأنوار. وكلما تمكنا من تربية شباب مثل هؤلاء، أصبحت ثقافتنا عن حقوق الإنسان أكثر قوة وعالمية. لكن ليس من الحكمة أن نُشجّع هؤلاء الطلاب على وصف الأشخاص غير المتسامحين الذين يجدون صعوبة في تحملهم بأنهم "لاعقلانيون"؛ ذلك أن هذا الوصف الأفلاطوني - الكانطي، يشير إلى أنه ببذل المزيد من الجهد، فإن الجزء الخَيْر والعقلاني لأرواح هؤلاء الأشخاص الآخرين يمكنه أن ينتصر على الجزء الشرير واللاعقلاني. وكما يشير هذا الوصف إلى أننا، نحن الأشخاص الخيريين، نعرف شيئًا ما لا يعرفه هؤلاء الأشخاص الأشرار، ومن المحتمل أن عدم معرفتهم به يرجع إلى خطأ سخيف من جانبهم. وكل ما عليهم فعله، في نهاية المطاف، هو أن يفكروا بجديّة أكبر، وأن يكونوا أكثر وعيًا بذواتهم، وأكثر عقلانية.

لكن معتقدات الأشخاص الأشرار ليست أكثر، أو أقل، "لاعقلانية" من الاعتقاد أن العرق والدين والجنس والتوجه الجنسي كلها لا تمتّ بصلة إلى الأخلاق، وأن هذه الأمور كلها جرى اختلاقها بموجب الانتماء إلى النوع البيولوجي. ولا يعني مصطلح "سلوك لاعقلاني"، كما يستخدمه الفلاسفة الأخلاقيون، أمثال ماكغين، شيئًا أكثر من سلوك نستعجنه بشدة وتتوقف المحادثة تمامًا⁽²⁶⁾ عندما نُسأل عن سبب رفضنا له. لذلك، سيكون من الأفضل أن نُعلّم طلابنا أن هؤلاء الأشخاص الأشرار ليسوا أقل عقلانية، أو أقل وضوحًا، أو أكثر تحيزًا منّا؛ نحن الأشخاص الأخيار الذين يحترمون الغير. وتكمن

(26) يستخدم رورتي هنا تعبيرًا مستمدًا من فلسفة فغنشتاين وهو Our Spade is Turned، ذكره فغنشتاين في كتاب تحقيقات فلسفية *Philosophical Investigations* (1953) عندما رأى أن استفاد التبريرات يصل بنا إلى نقطة النهاية التي يتوقف معها النقاش، وينبغي لهذا ألا يقلقنا، لأن استخدام كلمة من دون تبرير لا يعني استخدامها من دون وجه حق. والمقصود من التعبير هو أن المناقشة قد تتوقف عندما نصل إلى نقطة معطلة للحوار Conversation Stopper بحسب تعبير رورتي، تمامًا مثلما يحدث في عملية الحفر عندما نصل إلى صخرة صلبة تعوقنا، فتتوقف نظرًا إلى عدم القدرة على استخدام المجارف. وقد استخدم رورتي هذا التعبير من قبل في كتاب مقالات حول هيدغر وآخرين *Essays on Heidegger and Others* (1991) عندما وصف فكرة هيدغر عن الوجود بأنها "ما تدور حوله المفردات النهائية المطلقة، والمفردات النهائية المطلقة هي تلك التي لا نستطيع أن نمتنع عن استخدامها، فحينما نصل إليها يتوقف النقاش"، لأنه ليس ثمة ميتا-مفردات نستطيع من خلالها ممارسة النقد، ولا توجد وسيلة غير لغوية لمقاربة الوجود والوصول إليه. ينظر:

مشكلة الأشخاص الأشرار بالأحرى في أنهم لم يكونوا محظوظين في ظروف تربيتهم مثلنا. وبدلاً من التعامل مع هؤلاء الأشخاص باعتبارهم مجموعة من القتلة يحاولون العثور على سلمان رشدي⁽²⁷⁾ والقضاء عليه لأنهم لاعقلانيون، ينبغي لنا أن نتعامل معهم باعتبارهم محرومين.

يعتقد التأسيسيون أن هؤلاء الأشخاص محرومون من الحقيقة، ومن المعرفة الأخلاقية. لكن من الأفضل - وهو ما قد يكون أكثر واقعية وأكثر إحياءً بعلاجات ممكنة - أن ننظر إليهم باعتبارهم محرومين من شيئين محددين: الأمن Security والتعاطف Sympathy⁽²⁸⁾. وأقصد بـ "الأمن"، الظروف المعيشية الكافية والخلالية من المخاطر حتى يكون اختلاف المرء عن الآخرين غير ضروري بالنسبة إلى احترامه لذاته وشعوره بقيمته. وقد تمتع سكان أميركا الشمالية والأوروبيون - أي الشعوب التي أبدعت قريحتها ثقافة حقوق الإنسان - بهذه الظروف أكثر من أي أحد آخر. وأقصد بـ "التعاطف"، نوعاً من ردات الفعل التي تزايدت بين الأثينيين بعد مشاهدة مسرحية "الفرس" The Persians⁽²⁹⁾ لإسخيلوس Aeschylus (525-456 ق.م.)⁽³⁰⁾، وتزايدت بين البيض في الولايات المتحدة بعد قراءة رواية كوخ العم توم⁽³¹⁾، وتزايدت بيننا بعدما شاهدنا البرامج التلفزيونية عن الإبادة الجماعية في البوسنة. وينسجم الأمن والتعاطف مع بعضهما البعض لأسباب نفسها التي تجعل السلم والإنتاجية الاقتصادية يتوافقان معاً. وكلما كانت الأمور صعبة، ازدادت لديك درجة التخوف منها، وكلما ازدادت وضعيتك خطورة، قلّ الوقت أو الجهد الذي يمكنك تكريسه للتفكير في الكيفية التي قد تكون عليها الأمور بالنسبة إلى

(27) سلمان رشدي: روائي وكاتب أميركي/بريطاني من أصل هندي، ازدادت شهرته بعدما أثارت أعماله الأدبية جدلاً عالمياً، لا سيما كتابه آيات شيطانية عام 1988، الذي أثار ردود فعل غاضبة من طرف المسلمين واعتبروه مسيئاً للإسلام وللنبي محمد، فأحرقت نسخ من الكتاب وسُحبت من كثير من البلدان، ومن بين هذه الردود العنيفة ما أصدره الخميني، سنة 1989، من فتوى تدعو إلى هدر دمه؛ ما أجبره على العيش في الخفاء سنوات عدة تحت حماية أمنية مشددة. (المراجع)

أما سبب ذكر رورتي لسلمان رشدي هنا فأعتقد أنه يأتي في سياق نقده للفكرة التي يدافع عنها بعض فلاسفة الأخلاق ومنهم كولن ماكغين حول ربط الشر باللاعقلانية أو أن الأشرار لاعقلانيون وكذا في ذكره رورتي من دوافع الواجب الأخلاقي في الأمثلة والحالات التي ذكرها في الدفاع عن مسلمي البوسنة أو إخفاء اليهود في الحرب العالمية الثانية وحالة سلمان رشدي في هذا المقام شبيهة في تقديره بالحالات التي أتى عليها آنفاً وربما عدها من باب حرية التعبير لكن هذا لا يمنع أيضاً من منظور أخلاقي عدم الإساءة إلى بيانات الغير ضمن تصور التسامح والقبول بالاختلاف. (المترجم)

(28) كلا الشرطين اللذين أشار إليهما الكاتب؛ أي الأمن والتعاطف، مرتبط بالآخر من جهة، ومنحدر من فكرة العاطفة التي يميل رورتي إلى تفضيلها على العقل في دفاعه عنها بوصفها سنداً لحقوق الإنسان، فالتعاطف الذي هو أساس كل فعل تضامني ينبع من عاطفة تعتبر أن الآخر هو شخص شبيه بي ويتعاطف هذا الشعور كلما شعر الإنسان بالأمن والاطمئنان. (المترجم)

(29) "الفرس" هي مأساة كتبها إسخيلوس في عام 472 ق.م.، وهي أقدم مسرحية يُحتفظ بنصّها وجرت أطوارها في جنات مسرح ديونيسوس، على سفوح الأكروبوليس في أثينا. موضوعها هو التغني بأمجاد وانتصارات اليونانيين على الفرس، خاصة بعد معركة سالاميس وبلاطايا. (المترجم)

(30) أحد أبرز كتّاب التراجيديات الإغريقية، عرف منذ القديم بأبي فن المأساة اليوناني. ترك مجموعة أعمال مسرحية فاقت المئة مسرحية، لم يصل منها سوى سبع، منها "الفرس" (472 ق.م.) التي استوحاها من مشاركته في معارك ضد الفرس، خاصة معركة ماراطون. (المترجم)

(31) كوخ العم توم أو حياة التواضع Uncle Tom's Cabin; or, Life Among the Lowly عمل إبداعي للكاتبة هاريت بيتشر ستو Harriet Beecher Stowe (1811-1896) عبارة عن رواية عاطفية مناهضة للعبودية، تروي معاناة العبيد ويوميات الأميركيين وقد شغلته قضية معارضة تجارة الرقيق والعبودية إلى حد أنها كانت حطاً للحرب الأهلية في منتصف القرن التاسع عشر في أميركا بين الجنوبيين والشماليين. (المترجم)

الأشخاص الذين لا تتعاطف معهم مباشرة. وهذا يعني أن التربية العاطفية لا تنجح سوى مع أشخاص يمكنهم الاسترخاء فترةً تكفي للإنصات.

إذا كنت ورايوس على حق في التفكير في أن النزعة التأسيسية لحقوق الإنسان قد تجاوزها الزمن، فإن ديفيد هيوم David Hume (1711-1776) هو المستشار الأفضل من كانط فيما يتعلق بالكيفية التي يمكننا بها، نحن المثقفين، أن نُعجلَ بقدوم يوتوبيا الأنوار التي كان الرجلان يأملان فيها. ومن بين الفلاسفة المعاصرين، تبدو لي آنييت باير (1929-2012) أفضل مستشارة، إذ تصف الفيلسوف هيوم بأنه "الفيلسوف الأخلاقي للمرأة"، لأنه يؤكد أن "التعاطف المُراجع (المُصحَّح) (أحياناً المصحَّح للقواعد)، وليس العقل الذي يميّز القوانين، هو القدرة الأخلاقية الأساسية"⁽³²⁾. وتريد باير أن نتخلص في الآن نفسه من الفكرة الأفلاطونية التي تقول إننا نملك ذاتاً حقيقيةً، والفكرة الكانطية التي مفادها أن من العقلاني أن نكون أخلاقيين. ولدعم هذا المشروع، تقترح أن نفكر في "الثقة"، بدلاً من "الواجب"، باعتباره المفهوم الأخلاقي الأساسي. وسيكون معنى هذا التحول أن نفكر في نشر ثقافة حقوق الإنسان، ليس باعتبارها مسألة تتعلق بأن نصبح أكثر وعياً، بل بما تُسميه باير "تقدّم العواطف"⁽³³⁾. ويتلخص هذا التقدّم في القدرة المتنامية على رؤية أوجه التشابه بيننا وبين أشخاص مختلفين عنا كثيراً، باعتبارها تفوق أوجه الاختلاف. ويأتي هذا التقدّم نتيجة ما أسميه "التربية العاطفية". وليست أوجه التشابه ذات الصلة مسألة تتعلق بمشاركة الذات الحقيقية العميقة التي تجسّد الإنسانية الحقّة، بل تتعلق أيضاً بأوجه التشابه الصغيرة والسطحية، مثل حبنا لأبائنا وأبنائنا؛ أي أوجه التشابه التي لا تُميّزنا بأيّ طريقة مثيرة للاهتمام من الكثير من الحيوانات غير البشرية.

ولقبول مقترحات باير، ينبغي لنا إذاً تجاوز إحساسنا بأن العاطفة قوة ضعيفة جداً، وأن الأمر يستدعي شيئاً أكثر قوة. والواقع أن هذه الفكرة القائلة إن العقل "أقوى" من العاطفة، وإن الإصرار على الطابع اللامشروط للواجب الأخلاقي هو وحده القادر على تغيير البشر نحو الأفضل، هي فكرة راسخة إلى حد بعيد. وأظن أن هذا الرسوخ يعود، في الأساس، إلى إدراك شبه واعٍ، لأننا إذا سلّمنا آمالنا في التقدم الأخلاقي إلى العاطفة، فإننا في الواقع نُحيلها إلى نوع من الاستعلاء، وسنعمد وقتها على أولئك الذين يملكون سلطة تغيير الواقع؛ أناس مثل الأثرياء المناهضين للرق والعنصرية في نيو إنغلاند، أو إلى القلوب الرهيفة، مثل روبرت أوين Robert Owen (1771-1858) وفريدريك إنجلز Friedrich Engels (1820-1895)، بدلاً من أن نعتد على شيء آخر تكون له سلطة عليهم. وسيكون علينا قبول

(32) Annette Baier, "Hume, the Women's Moral Theorist?" in: Eva Kitay & Diana Meyers, *Women and Moral Theory* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987), p. 40.

(33) عنوان كتاب باير حول هيوم هو تقدّم العواطف: تأملات في مقالات هيوم. إن وجهة نظر باير حول عدم كفاية معظم محاولات فلاسفة الأخلاق المعاصرين للانفصال عن كانط تتضح بجلاء عندما تصف آلان غيبارد (في كتابه: الاختيارات الحكيمة، المشاعر المناسبة)، بأنه يركز "على العواطف التي تركتها لنا ديانة بطيركية"، وتقول إن هيوم سوف يحكم على غيبارد، بوصفه فيلسوفاً أخلاقياً، بأنه قس متنكّر في هيئة صديق من المفكرين التعبيريين. ينظر:

Annette Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), p. 312.

أن مصير نساء البوسنة يتوقف على إذا ما كان الصحفيون التلفزيونيون قادرين على القيام بما قامت به هاريت بيتشر ستو مع العبيد السود؛ أي إذا ما كان في استطاعة هؤلاء الصحفيين أن يجعلونا، نحن مشاهدي التلفزيون في البلدان الآمنة، نشعر بأن هؤلاء النسوة أكثر شبهاً بنا، بالموجودات البشرية، مما كنّا نتخيل.

ويعني الاعتماد على إحياءات العاطفة أكثر من الاستناد إلى أوامر العقل أن على الأقوياء التوقف شيئاً فشيئاً عن قمع الآخرين، أو التشجيع على قمعهم، بدافع من اللطف الخالص، وليس بدافع من الخضوع للقانون الأخلاقي. لكن من المثير للاشمئزاز هو التفكير في أن أملنا الوحيد في مجتمع لائق يكمن في استعطاف القلوب المغتطة بنفسها لطبقة مترفة. إننا نرغب في أن ينبع التقدم الأخلاقي من الأسفل، عوضاً عن انتظارنا بصبر تنازلاً يأتي من الأعلى. ويبدو لي أن الشعبية المتبقية للأفكار الكانطية عن "الواجب الأخلاقي اللامشروط"، الذي تفرضه قوى عميقة، لاثارخية وغير عرضية، تعود بالكامل تقريباً إلى كراهيتنا لفكرة أن من يعتلون القمة يمسكون بزمام المستقبل بين أيديهم، وأن كل شيء يتوقف عليهم، ولا يوجد شيء أقوى يمكننا الاستناد إليه في مواجهتهم.

إنني مثل أي شخص آخر، أفضّل أيضاً طريقاً تبدأ من القاعدة وتتجه نحو القمة لتحقيق اليوتوبيا؛ أي أن نعمل على تغيير مسارنا بسرعة، حيث يتحوّل تعثرنا إلى نهضة. لكنني لا أتصور أن تكون هذه هي الطريق المؤدية إلى تحقيق اليوتوبيا. ولا أتصور كذلك أن تفضيلنا هذه الطريق يدعم الفكرة التي مفادها أن مشروع الأنوار كامن في أعماق كل روح بشرية. لكن، لماذا يدفعنا هذا التفضيل إلى مقاومة فكرة أن العاطفية يمكنها أن تكون سلاحنا الأفضل؟ أعتقد أن نيتشه قدّم الإجابة الصائبة عن هذا السؤال: إننا نقاوم بدافع من الاستياء. إننا نغضب من فكرة أنه يجب علينا انتظار أن تستدير أعين الأقوياء النهمة صوب معاناة الضعفاء، وأن يفتحوا قلوبهم الصغيرة الجافة ببطء. إننا نأمل بشدة في وجود شيء أشد وأقوى، في مقدوره أن "يؤلم" الأقوياء ويضرهم إذا "لم" يقوموا بهذه الأمور؛ إذا لم يكن إلهاً منتقماً، فلنكن البروليتاريا الانتقامية الثائرة، أو على الأقل، الأنا الأعلى الانتقامية، أو على أقل تقدير، الجلالة المهينة لمحكمة العقل العملي المحضنة الكانطية. وبحسب نيتشه، يتمثل الأمل اليائس في العثور على حليف قوي ودائم في النواة المشتركة بين المذهب الأفلاطوني، والتشبث الديني بالقدرة الإلهية المطلقة، والفلسفة الأخلاقية الكانطية⁽³⁴⁾.

أعتقد أن نيتشه كان محقاً ودقيقاً في هذا التشخيص. إن ما سمّاه جورج سانتاينا George Santayana (1863-1952) "النزعة الفائقة للطبيعية"⁽³⁵⁾؛ أي الامتزاج بين المثل والسلطة، هو كل ما يكمن خلف الادّعاء الكانطي الذي يرى أنه ليس فحسب من الأفضل، إنما من الأكثر عقلانية، أن نضمّ الأجانب

(34) تعزز تشخيص نيتشه من خلال حجة إليزابيث أنسكومب Elizabeth Anscombe (1919-2001) الشهيرة التي مفادها أن الملحد لا يحق لهم استخدام مصطلح "الواجب الأخلاقي".

(35) ما فوق النزعة الطبيعية Supernaturalisme مذهب فلسفي لاهوتي يعتقد أصحابه بوجود قوة خارقة في الطبيعة تخرج عما هو عادي وتفوقه وتتجاوز ما هو طبيعي، حيث تتدخل في سير الطبيعة والتاريخ. وفي الأخلاق يفيد أن الأحكام الأخلاقية ما هي إلا وصف لمشئته الإله وإرادته. (المترجم)

إلى جماعتنا الأخلاقية، بدلاً من إقصائهم. وإذا كنّا متفقين مع نيتشه وسانتايانا حول هذه النقطة، فإننا عندئذ لن نجد أيّ سبب يدعونا إلى أن ندير ظهورنا لمشروع الأنوار، كما فعل نيتشه. ولن نجد أيضاً أيّ سبب يدعونا إلى أن نكون متشائمين بطريقة ساخرة بخصوص فرص نجاح هذا المشروع، على غرار المعجبين بنيتشه من أمثال سانتايانا وخوسيه أورتيغا إي غاسيت José Ortega y Gasset (1883-1955)، ومارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976)، وليو ستراوس Leo Strauss (1899-1973) وميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984).

لكن على الرغم من أن نيتشه كان محقاً في النظر إلى إلحاح كانط على اللاشرطية بوصفها تعبيراً عن السخط، فإنه كان مخطئاً في النظر إلى المسيحية وعصر الثورات الديمقراطية بوصفهما من علامات التدهور الإنساني. ومن المؤسف أن نيتشه وكانط يشتركان في شيء لم يشتركا فيه مع هاريت بيتشر ستو؛ شيء سمّته أيريس ميردوخ Iris Murdoch (1919-1999) "الجفاف" Dryness، وأطلق عليه جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) "نزعة المركزية القضية" Phallogocentrism⁽³⁶⁾. ويتمثل العنصر المشترك في فكر الرجلين في الرغبة في النقاء. وهذا النوع من النقاء لا يكمن في الاستقلالية، والتحكم في الذات فحسب، بل أيضاً في تملك نوع من الاكتفاء الذاتي الواعي الذي وصفه سارتر بأنه المُرْكَب الكامل للوجود في ذاته، والوجود لذاته. ولا يمكن الوصول إلى هذا المُرْكَب، كما يشير سارتر، إلا إذا تمكّن المرء من التخلص من كل شيء لزج، رطب، عاطفي وأنثوي.

وعلى الرغم من أن هذه الرغبة في الفحولة المحضة تجمع بين أفلاطون وكانط، فإن الرغبة في جمع أكبر عدد مختلف من أنواع البشر داخل مدينة عالمية تربط كانط بستو. ويمثل كانط في تاريخ الفكر الأخلاقي مرحلة انتقالية بين المحاولة اليائسة لإدانة تراسيماخوس باللاعقلانية، والمحاولة المتفائلة لرؤية كل من يصادفنا من البشر (أو الكائنات الثنائية القدم العديمة الريش) وكأنه واحد متّاً. ويكمن خطأ كانط في اعتقاده أن الطريقة الوحيدة للحصول على نسخة متواضعة ومخفضة وغير متعصبة من الأخوة المسيحية بعد هجران الإيمان المسيحي، تكمن في إحياء موضوعات الفكر الفلسفي ما قبل المسيحي. فقد أراد لمعرفة الذات الجوهرية أن تصل إلى أقصى إمكاناتها من خلال تجديد الذات وإعادة خلقها فحسب، بالتفاعل مع ذوات مختلفة عنها قدر الإمكان.

لقد أنجز كانط نوعاً من الحرج المطلوب في المراحل الانتقالية. فقد ساعد مشروعه في التوسط بين تقليد عقلاني يحتضر ورؤية عالم جديد وديمقراطي؛ عالم يُسمّيه رابوسي "ظاهرة حقوق الإنسان". ومع بروز هذه الظاهرة، أضحت التوازن الذي أنجزه كانط قديماً وغير ذي صلة. إننا الآن في وضعية

(36) مصطلح فلسفي يرجع استخدامه إلى الفيلسوف دريدا، جمع فيه تعبيرين: Logocentrisme و Phallogocentrisme: الأول من فالوس Phallus؛ أي القضيب، وقد استحضره من التحليل النفسي (سيغموند فرويد Sigmund Freud 1856-1939) وجاك لاكان Jacques Lacan (1901-1981)؛ والثاني من لوغوس Logos؛ أي العقل والمنطق والخطاب، وقد استعاره من الفيلسوف الألماني لودفيغ كلاغس Ludwig Klages (1872-1956). ويشير مصطلح التمرکز القضيب إلى إدانة سلوك بعض الذكور من البشر في احتكار الكلمة، وذلك بممارسة هيمنة غير مشروعة على الكائنات الأخرى، مثل النساء والحيوانات. (المترجم)

جيدة تسمح لنا بالتخلّي عن الآثار الأخيرة للفكرة القائلة إن البشر يتميّزون بالقدرة على المعرفة أكثر من قدرتهم على ربط أو أواصر الصداقة، وعلى التزاوج فيما بينهم، وأنهم يتميّزون بالعقلانية الصارمة وليس بالعاطفية المرنة. وإذا ما فعلنا هذا، فسنكون قد هجرنا الفكرة القائلة إن المعرفة الأكيدة لحقيقة ما نشترك فيه تشكّل شرطاً أولياً للتربية الأخلاقية، فضلاً عن فكرة الحافز الأخلاقي المحدد. وإذا ما قمنا بهذا كله، فسنرى إذاً كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط بديلاً من رواية كوخ العم توم، وهو ما يأتي بمنزلة إذعان لتوقعات عصر فكري يبدو فيه البحث عن معرفة شبه علمية كأنه أفضل استجابة للنزعة الإقصائية الدينية⁽³⁷⁾.

ولسوء الحظ، لا يزال العديد من الفلاسفة، ولا سيما في العالم الأنكلوسكسوني، يحاولون التشبث بالإصرار الأفلاطوني على أن الواجب الرئيس للبشر هو المعرفة. فهذا الإصرار كان بمنزلة شريان الحياة الذي رأى كانط وهيغل ضرورة التمسك به⁽³⁸⁾. وكما اعتبر الفلاسفة الألمان في الفترة بين كانط وهيغل أنفسهم منقذين للعقل من هيوم، كذلك أيضاً يرى العديد من الفلاسفة الأنكلوسكسونيين اليوم أنهم يقومون بدور مشابه لإنقاذ العقل من دريدا. لكن، مع حكمة الإدراك المتأخر وبفضل باير، تعلّمنا ألا نقرأ هيوم بوصفه عابثاً خاطئاً ومحطماً للأصنام الفكرية، بل بوصفه المفكر الأعماق والأكثر مرونة والأقل تركيزاً على المركزية القضائية في عصر التنوير. أعتقد أنه سيأتي يوم، ربما يرى فيه أحفادنا،

(37) ينظر: كتاب جين تومبكينز التصاميم المثيرة: العمل الثقافي للخيال الأمريكي 1790-1860، حيث تقدّم فيه معالجة للرواية العاطفية تنسجم مع النقطة التي أحاول تأكيدها هنا. تشير تومبكينز، في فصلها عن ستو، إلى أنها تدعو القارئ إلى تجاوز بعض المقولات التقليدية لتقييم الخيال - مثل التعقيد الأسلوبي والدقة النفسية والتعقيد الإستمولوجي - وعدم النظر إلى الرواية العاطفية باعتبارها حيلة للأبدية، تخضع لمعيار شكلي محدد أو لاهتمامات سيكولوجية وفلسفية معيّنة، بل باعتبارها مشروعاً سياسياً، في منزلة وسطى بين الوعظ والنظرية الاجتماعية، وتؤدي دوراً مزدوجاً في توثيق قيم عصرها وتشكيلها في الوقت نفسه. ينظر:

Jane Tompkins, *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860* (New York: Oxford University Press, 1985), p. 126.

إن المقارنة التي تجربها تومبكينز بين كُتاب مثل ستو و"كُتاب من الذكور مثل هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau (1817-1862) ووالث وبيتمان Walt Whitman (1819-1892) وهيرمان مالفيل Herman Melville (1819-1891)" الذين يحتفى بهم باعتبارهم نماذج للجرأة والزاهة الفكرية" (Ibid., p. 124)، تجد لها صدى في المقارنة التي حاولت إجراؤها بين المنفعة العامة والكمال الخاص في كتابي العارضية، التهكم والتضامن. ينظر:

Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

وأرى أن روايتي كوخ العم توم وموبي ديك تُعدان إنجازين مشرقين ومتكافئين، وينبغي لنا ألا نحاول تصنيفهما في ترتيب هرمي، لأن لكل منهما أهدافه المختلفة. إن الجدال حول أيّ من الروايتين هو الأفضل، يشبه الجدال حول أيّ من الرسائل الفلسفية التالية هو الأرفع مقاماً: كتاب عن الحرية لجون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806-1873)، أم كتاب شذرات فلسفية لسورن كيركغور Søren Kierkegaard (1813-1855).

(38) من الناحية التقنية، بالتأكيد، نفى كانط المعرفة بغية فسخ المجال للإيمان الأخلاقي. لكن ما الفلسفة الأخلاقية المتعالية إن لم تكن تأكيداً على أن الأمر غير المعرفي الناجم عن الوعي الأخلاقي المشترك يُظهر وجود "حقيقة العقل" - وهي حقيقة تتعلق بما يعنيه أن تكون كائنًا بشريًا، وفاعلاً عقليًا، وكائنًا تتجاوز طبيعته حزمة من التحديدات المكانية والزمانية؟ لم يكن كانط قادراً على تفسير كيف يمكن أن تكون نتيجة الفلسفة المتعالية معرفة، لكنه لم يعدل عن محاولته في المطالبة بمثل هذه المعرفة. حول المشروع الألمانى للدفاع عن العقل ضد هيوم، ينظر:

Fred Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

أنه كان في إمكان معاصري دريدا قراءته ليس بوصفه مجرد محطّم للأصنام الفكرية، بل بوصفه مربيًا عاطفيًا وفيلسوفًا آخر ينتمي إلى تقليد "الفلاسفة الأخلاقيين للنساء"⁽³⁹⁾.

وإذا ما تبع أحدنا نصيحة باير، فسيرى أن مهمة المربي الأخلاقي لا تكمن في الإجابة عن سؤال الأناني العقلاني: لماذا يجب عليّ أن أكون أخلاقيًا؟ بل بالأحرى الإجابة عن السؤال الذي يفرض نفسه بصورة أكثر إلحاحًا: لماذا يجب عليّ الاهتمام بشخص غريب، ليس من عائلتي، أجد عاداته منقّرة؟ إن الإجابة التقليدية عن هذا السؤال الأخير هي: لأن القربة والعادات لا علاقة لهما بالأمر أخلاقيًا، ولا بالالتزامات المفروضة علينا بموجب الاعتراف بالانتماء إلى النوع نفسه. ولم تكن هذه الإجابة في يوم من الأيام مقنعة، لأنها تثير سؤالًا مختلفًا عليه، هو: هل يمثل مجرد الانتماء إلى نوع ما، في واقع الأمر، بديلًا كافيًا من قربة أكثر ترابطًا؟ وعلاوة على ذلك، تترك هذه الإجابة الباب مشرّعًا على مصراعيه أمام رد نيتشه المربك: هذه الفكرة الكونية، هكذا سيقول نيتشه متهمكًا، لا يمكن أن تخطر إلا في عقل عبد، أو ربما، مثقف، أو قسيس يتوقف تقديره لذاته ووسائل معيشته كلها على حمل البقية منّا على قبول تناقض مقدّس، لا يقبل النقاش ولا الطعن.

وتتلخّص الإجابة الأفضل عن هذا السؤال في القصة الطويلة، الحزينة، العاطفية التي يمكن أن تبدأ بأيّ عبارة على غرار: "لأن هذا هو شعور المرء عندما يكون في نفس وضعيتها، أن تكون بعيدًا عن المنزل، بين الغرباء"، أو "لأنها يمكن أن تصبح زوجة ابنك"، أو "لأن أمّها قد تحزن عليها". مثل هذه القصص، المتكررة والمنوّعة على مر القرون، حثّتنا، نحن الأثرياء، الأمنين، الأقوياء، على التسامح، بل حتى محبة أناس لا حول لهم ولا قوة، تبدو هيئتهم، أو عاداتهم، أو معتقداتهم أول وهلة كأنها إهانة لهويتنا الأخلاقية، وإحساسنا بحدود التنوع الإنساني المقبول.

بالنسبة إلى من يؤمنون، مثل، أفلاطون وكانط، بحقيقة يمكن التيقّن منها فلسفيًا حول معنى أن تكون إنسانًا، فإن العمل الجيد يبقى منقوصًا، ما دمنا لم نُجب عن سؤال "نعم، لكن هل أنا ملزم أخلاقيًا بهذه الحقيقة؟"، وبالنسبة إلى أناس مثل هيوم وباير، فإن طرح مثل هذا السؤال يُعدّ علامة على عدم النضج الفكري. لكننا سنستمر في طرح هذا السؤال ما دمنا نتفق مع أفلاطون على أن قدرتنا على المعرفة هي التي تجعلنا بشرًا.

لقد كتب أفلاطون منذ زمن بعيد، في عصرٍ اضطررنا فيه نحن المثقفين إلى الزعم أننا خلفاء للقساوسة، وأنا على معرفة بأمر باطنيٍّ وغامضٍ إلى حدٍّ ما. لقد بذل هيوم ما في وسعه لتخليصنا من هذا الزعم. ولا تزال باير التي تبدو لي الأكثر أصالة ونجاعة من بين فلاسفة الأخلاق المعاصرين، تسعى هي

(39) ناقشت العلاقة بين دريدا والنسوية في دراستي:

Richard Rorty, "Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View," *Hypatia*, vol. 8, no. 2 (Spring 1993), pp. 96–103;

وكذلك في ردي على ألكسندر نيهاماس Alexander Nehamas، في كتاب: *Live Rorty* (Paris: Eclat, 1992). أعتقد أن ريتشارد برنشتاين Richard Bernstein (1932–2022) محق أساسًا في قراءته لدريدا بوصفه مفكرًا أخلاقيًا، كما أن توماس مكارثي Thomas McCarthy محق أيضًا في قوله إن "التفكيك" ليس له أي فائدة سياسية.

أيضًا لتخليصنا من هذا الزعم، وأعتقد أن في مقدورها النجاح، لأنها تملك تاريخ مئتي سنة من التقدم الأخلاقي في صفّها. يمكننا بسهولة ألا ننظر إلى هذين القرنين باعتبارهما مرحلة تعميق لفهم طبيعة العقلانية أو الأخلاق، بل بالأحرى باعتبارهما مرحلة نتج في غضونهما تقدّم مدهش وسريع للمشاعر، وأصبح في أثنائها من السهل جدًا أن نكون مدفوعين إلى الفعل بوساطة القصص الحزينة والعاطفية.

References

المراجع

- Baier, Annette. "Some Thoughts on the Way we Moral Philosophers Live Now." *Monist*. vol. 67, no. 4 (1984).
- _____. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Beiser, Fred. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Darwall, Stephen, Allan Gibbard & Peter Railton. "Toward Fin de Siècle Ethics: Some Trends." *Philosophical Review*. vol. 101, no. 1 (January 1992).
- David, Rieff. "Letter from Bosnia." *The New Yorker*. 23/11/1992.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973.
- Jane, Tompkins. *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790–1860*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Jefferson, Thomas. *Notes on Virginia*. Andrew A. Lipscomb & Albert Ellery Bergh (eds.). Washington, DC: Thomas Jefferson Memorial Association of the United States, 1905.
- Kitay, Eva & Diana Meyers. *Women and Moral Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987.
- McGinn, Colin. *Moral Literacy: or, How to Do the Right Thing*. London: Duckworth, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. *The Genealogy of Morals*. Francis Golffing (trans.). New York: Doubleday & Company, 1956.
- Rabossi, Edwardo. "La teoría de los derechos humanos naturalizada." *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*. vol. 5, no. 1 (1990).
- Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. "Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View." *Hypatia*. vol. 8, no. 2 (Spring 1993).
- Shute, Stephen & Susan Hurley (eds.). *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books, 1993.