الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية بين كانط وديوي

ريتشارد رورتي (*)

ترجمة: **محمد جديدي**

باحث ومترجم جزائري

(*) فيلسوف أمريكي معاصر (1931- 2007م).

في العقود الأخيرة، وجد أساتذة الفلسفة الأنغلوساكسونية، صعوبات جمة لشرح لزملائهم الأكاديميين، وللمجتمع بصفة عامة، ما الذي يفعلونه كي يضمنوا كسب قوتهم. فكلما ازدادت دراسة الفلسفة تخصصا واحترافًا، تضاءل احترام بقية الأكاديميين أو الجمهور العريض لها. وفي الوقت الحالي، يتهددها التجاهل كلية، وأن تعتبر كالفيلولوجيا الكلاسيكية أثار متقادمة باقية، وإن لم تفقد سحرها وجاذبيتها.

مع ذلك؛ فإن هذه المشكلة أقل حدة في حالة الفلسفة الأخلاقية التي هي الأكثر وضوحًا والأكثر معقولية من مختلف التخصصات الفلسفية. بيد أن فلاسفة الأخلاق يتعرضون لضغوط لشرح ما يعتقدون فيما يقومون به. إنهم بحاجة للزعم بقدرتهم على النظر بعمق في المسائل التي تمس الصواب والخطأ أكثر من غالبية الناس، بيد أن لا شيء، في تكوينهم، يثبت ذلك ويضمن لهم هذه القدرة. فمن كتب منهم أطروحة دكتوراه (Ph.D) في هذا الفرع من الفلسفة يجدون صعوبة في الادعاء بأن لهم خبرة أكثر من الآخرين لما يتعلق الأمر بخيارات أخلاقية صعبة. لكن ما الذي يستطيعون الزعم به بالضبط؟

منذ خمس وعشرين سنة، قدّم بيتر سينغر (Peter Singer) إجابة مألوفة لهذا النوع من التساؤل في مقال حدث حوله جدل كبير في مجلة نيويورك تايمز (New York Times Magazine). عنوان المقال «عودة الفلاسفة للعمل»[1]، "Philosophers Are Back on the job" اعتقد سينغر أنه هو من قدم أخبارًا سارّة. فقد شرح بأن الفلاسفة قد أيّدوا سابقًا بأن الأحكام الأخلاقية تعتبر عبارات غير مشكوك فيها لمشاعرنا، لكنَّهم الآن عادوا إلى رشدهم. لقد التحقوا ببقية الناس واعتقدوا الآن بوجود حجج حسنة وأخرى سيئة، لخيارات أخلاقية بديلة.

الآن وقد تأتوا إلى تقدير هذا الأمر، يواصل سينغر، فمن المستحسن أن ينصت الجمهور لآراء فلاسفة الأخلاق حول مواضيع غالبًا ما تكون مثار جدل مثل الإجهاض. لقد أوضح، بأنه لا يمكن استنباط أي «نتيجة بما يتوجب فعله بشكل سليم من مجرد وصف ما يعتقد غالبية الناس، في مجتمعنا، أنه ما ينبغي القيام به»[2]، على العكس من ذلك، «إذا

(1) Peter Singer, "Philosophers Are Back on the Job," The New York Times Magazine, July 7,1974, 6-7, 17-20

(2) Ibid., 19.

كانت لنا نظرية أخلاقية راسخة، يتوجب أن نكون مستعدين لقبول آثارها، حتى وإن أجبرتنا على تغيّير آرائنا الأخلاقية حول مواضيع كبرى»[3]، ولحسن الحظ، استمر الفلاسفة بقدرتهم على تقديم هذه النظريات، وبالتالي تصحيح الحدوس الأخلاقية للمجتمع. ومثلما يؤكده، فإن تكوين الفيلسوف يجعله أكثر كفاءة في تقويم الحجج واكتشاف المغالطات، فقد درس طبيعة المفاهيم الأخلاقية ومنطق البرهان الأخلاقي. اختتم سينغر مقاله بقوله: «إن دخول الفلاسفة في مجالات ذات أهمية أخلاقية كانوا قد استبعدوا منها، هو الأكثر تحفيزًا والأكثر إثمارًا، في التطورات الأخيرة للفلسفة»[4].

عندما قرأت هذا المقال منذ خمس وعشرين سنة، شعرت بإحراج كبير. إن وجهة نظر سينغر عن الدور الاجتماعي لأساتذة الفلسفة بدا لي أنه جعل الجمهور أكثر حذرًا ممَّا كان عليه بالفعل، إزاءنا نحن الفلاسفة. وبحسبه، فإن لفلاسفة الأخلاق «نظريات قائمة على أسس سليمة» تنبني على شيء ما مختلف عن الحدوس الأخلاقية للعامة. ولديهم مصدر لمعرفة أخلاقية مختلف وأفضل من تلك التي تستمد من هذه الحدوس. هذا المصدر، الذي يعود إليه الفلاسفة تقليدًا كـ«عقل»، يحوز على سلطة تتفوق على أي مصدر آخر بديل.

تبعًا لسينغر، فإن فلاسفة الأخلاق، بكيفية أو بأخرى، هم أكثر اتصالًا بهذا المصدر، ومن ثم فهُم عقلانيون أكثر ممَّا يكون عليه الإنسان العادي. لكن لا نعلم جيدًا إن كنا سنرى في هذا سببًا أم نتيجة لفهم سامٍ لما يدعوه سينغر بـ «طبيعة المفاهيم الأخلاقية لمنطق الحجة الأخلاقية». ومهما تكن الفكرة التي سنكونها، فإن نظريته في الأخلاق تتأسس على شيء ما أكثر صلابة من جملة الحدوس الأخلاقية تبدو لي أيضًا مشكوكًا فيها بالقدر نفسه الذي هي عليه قناعة من طبيعة خاصة لمفاهيم أخلاقية، بحيث يكون للخبراء فهم أفضل عنها من الآخرين، أو تلك المتعلقة بمنطق خاص للمناقشة الأخلاقية حيث يكونون وحدهم المؤهلين لتقدير سليم بناء على تكوينهم.

إن فهم تصور ليس أكثر من معرفة كيفية استعمال كلمة. وفهم تصور (النظير isotope)، يعني معرفة كيف نتحدث عن

(3) Ibid., 20.

(4) Ibid.

الكيمياء، وفهم تصور (النزعة التصنُّعية mannerism)، يعني معرفة كيف نتحدث عن تاريخ الرسم الأوروبي. لكن مفاهيم الحق، الواجب، والمسؤول ليست مفاهيم تقنية، ولا نرى أي نوع خاص من التكوين بإمكانه مساعدتنا بشكل أفضل على فهم استخدام هذه الكلمات من العلمانيين.

حينما يتعلق الأمر بـ «منطق للحجج الأخلاقية» أجد نفسي في ارتباك. ولا أتمكن من إعطاء معنى لكلمة «منطق» التي يكون فيها حجج حول الشيء الجيد الذي يجب فعله تتعلق بـ منطق مختلف عن الحجج اختيار مهنة (حرفة)، شراء منزل أو التصويت لصالح مترشح ما. إني لا أستطيع تصور كيف يمكن لـ سينغر من تأييد أن القضاة أو العمال الاجتماعيين، على سبيل المثال، أقل دراية وألفة بهذا المنطق من فلاسفة الأخلاق، أو أن الزعم بأن أن تكوينًا فلسفيًّا سيساعد هؤلاء على القيام بأعمالهم بشكل أفضل.

لا أعني أني أرغب بأن أكون غير مثقف في هذه النقطة. أتفق تمامًا أن من لديهم تعليم جيد غالبًا ما يكونون أفضل في اتخاذ القرارات المتعلقة بخيارات أخلاقية، من أولئك الذين هم أقل حظًّا في التعليم، وبالتالي أقل خيالًا. إن فلاسفة الأخلاق، وإن بكيفية غير ثابتة، هم أشخاص متعلمون وذوو خيال كبير. لكن لا أتصور بأن سينغر، وكذا من يتقاسمون معه الإيمان بقيمة اجتماعية للفلسفة الأخلاقية، سيقدمون كثيرًا من الأسباب للاعتقاد بأن تكوينا في الفلسفة، بدلًا من الأنثربولوجيا، تاريخ الأدب الأوربي أو في القانون الجنائي، يمكن أن يكون بشكل خاص نافع كي يمد أحد ما بقدرة عالية على القيام بخيارات أخلاقية. إنني معجب بعدد مهم من زملائي الذين تخصصوا في الفلسفة الأخلاقية، وأقرأ بلذة وفائدة عددًا مهمًا من كتاباتهم. لكن لا أغامر أبدًا بالدفاع بخصوصهم عن نوع الأطروحة التي يؤيدها سينغر.

أرغب في اقتراح إجابة بديلة عن سؤال حول معرفة ما يمتلكه أغلبية أساتذة الفلسفة الأخلاقية والآخرون لا يمتلكونه. فهم ليسوا أكثر وضوحًا، أكثر صرامة أو أصحاب رؤية أكثر من العلمانيين، بيد أن إرادتهم كبيرة في أخذ أفكار إيمانويل كانط (Immanuel Kant) على محمل الجد. لقد أعطى كانط، أكثر من أي كاتب آخر في تاريخ الفلسفة، رواجًا واحترامًا لمعانٍ من قبيل «طبيعة التصورات الأخلاقية» ومنطق المناقشة الأخلاقية. وأعتقد فعلًا

أن الأخلاقية لا تشبه شيئًا آخر في العالم، وأنها من طبيعة خاصة بشكل عميق. ويوجد وفقًا له، فرق يتعذر تجاوزه بين مجالين: أحدهما خاص بالحكمة وآخر بالأخلاقية. إذا ما اتفقنا معه حول هذه النقطة، مثلما هو حال عديد من فلاسفة الأخلاق، إذن سنكون مستعدين على الاعتقاد بأنه بمقدورنا أن نجعل من دراسة المفاهيم الأخلاقية تخصصًا احترافيًّا. لكن إذا لم نكن قد قرأنا كانط، أو إذا أثارت قراءة أسس ميتافيزيقا الأخلاق The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals اشمئزازًا أو أزمة ضحك جنوني، فإن فكرة أن تصبح الأخلاقية موضوع دراسة احترافية ستبدو من المحتمل مبالغًا فيها.

مرة أخرى، إذا ما أخذنا كانط بالجدّية الكافية، فإن الفكرة القائلة بوجود مصدر معزول عن المبادئ الأخلاقية، مصدر يزود بالمبادئ التي تستند إليها «نظرية أخلاقية راسخة»، ستبدو معقولة. لكن بالنسبة لمن لم يقرأ كانط، أو لمن لم تستهويه أفكاره، كما هو الحال معي، فإن مبدأ أخلاقيًّا لا يمكنه مطلقًا تقديم سوى جملة حدوس أخلاقية. تتيح المبادئ تلخيص مجموع ردات الفعل الأخلاقية، لكنَّها لا تملك قوة مستقلة، تمكنها من تصحيح ردات الفعل هذه. إنها تستمد كل قوتها من الحدوس المتعلقة بنتائج الأفعال التي تثيرها.

تتيح المبادئ تلخيص مجموع ردات الفعل الأخلاقية، لكنَّها لا تملك قوة مستقلة، تمكنها من تصحيح ردات الفعل هذه. إنها تستمد كل قوتها من الحدوس المتعلقة بنتائج الأفعال التي تثيرها.

مثلما قرأت تاريخ الفلسفة، كانط هو شخصية انتقالية؛ فهو الذي ساعدنا على الابتعاد عن فكرة أن الأخلاق هي مسألة الأمر الإلهي، لكن للأسف أبقى فكرة أن الأخلاق هي مسألة واجبات غير مشروطة. سأقبل باقتراح إليزابيث أنكومب Elizabeth Anscombe أنه إذا كنت لا تؤمن بالله، فيستحسن أن تسقط مفاهيم مثل «القانون» و«الواجب» من المفردات التي تستخدمها عندما تتخذ قرار ما يجب القيام به.

مثل كبار مفكري الأنوار الآخرين، أراد كانط التخلص من الفكرة التي تجعل القساوسة خبراء أخلاقيين، لصالح

المذهب الديمقراطي الذي ينسب إلى كل كائن إنساني، أو على الأقل إلى كل كائن إنساني ذكوري، المصادر الداخلية الضرورية كي يتخذ قرارات أخلاقية صائبة. لكنَّه اعتقد بأن هذه المصادر تتمثل في امتلاك مبدأ غير مشروط -الأمر المطلق the categori calimperative- من شأنه أن يمكننا من تقرير كيفية حل المفارقات المرتبطة بهذا. لقد نظر إلى هذا الأمر وكأنه منتَج ملكة خاصة سماها «العقل العملي المحض» pure practicalreason، ملكة تكون منتجاتها مستقلة تمامًا عن التجربة التاريخية. يمكننا استحضار أو استدعاء هذه الملكة، وهي ستدلنا ما هي الحدوس الأخلاقية لمجتمعنا، التي يجب علينا الاحتفاظ بها وتلك التي ينبغي التخلص منها.

يقول نيتشه Nietzsche بأن رائحة سيئة من الدم وضربات السوط تحوم حول الأمر المطلق الكانطي. إن الفيلسوفة المعاصرة للأخلاق المفضلة لديّ، أنيت بايير Annette Baier، كشفت عن الرائحة الكريهة نفسها. حسب بايير، فإن معنى التصور الكانطي للواجب غير المشروط مستعار من تقليد ديني متسلط وأبوي يكون من الأحسن هجره بل إعادة بنائه. ولو أننا اتبعنا نصيحة هيوم Hume، لكُنَّا قد توقفنا عن الحديث عن واجبات لا مشروطة من اللحظة التي توقفنا فيها عن الخوف من عذاب بعد الموت. عندما توقفنا عن الاعتقاد، مع دستوفسكي (Dostoevsky)، إذا كان الإله غير موجود فكل شيء يكون مباحًا، سيكون علينا التوقف عن التمييز بين الأخلاقية والحصافة. لم يكن علينا استبدال «العقل» بـ«الإله» كاسم أعطي لسلطة مُشرّعة.

كثيرًا ما يقول لنا فلاسفة الأخلاق المعاصرون بأن كانط قام باكتشاف مثير، وأنه أعطانا فكرة جديدة ذات أهمية حيوية تلك الخاصة بـ: الاستقلالية الأخلاقية. لكني أشك أنه حينما يعزى الفضل إلى كانط بهذا الاكتشاف، أخشى من أننا نستعمل هذا المصطلح بكيفية غامضة. يعتقد الكل بأن الاستقلالية، بمعنى الشعور بالحرية إزاء كل قيد خارجي، هي شيء جيد. بيد أن المعنى الكانطي الخاص للاستقلالية -الفكرة بأن القرارات الأخلاقية هي عمل العقل، أكثر من كونها شيئًا قابلًا لأن يتأثر بالتجربة- هي شيء تمامًا مختلف. ولا يوجد إلا قلة من الناس، نسبيًا،

مـن هـم عـلى اسـتعداد لتقاسـم مـا يؤيـده المتحمسـين لكانـط مثـل كريسـتين كورسـغارد (Christine Korsgaard)، وربمـا الفيلسـوفة الكانطيـة للأخـلاق الأكـثر بـروزًا والأكـثر تشـددًا. في نظرهـا، كان كانـط عـلى حـق في الاعتقـاد بوجـود نـوع خـاص مـن الباعـث، يسـمى «أخـلاق»، وأن «الباعـث الأخلاقـي، إذا مـا وجـد، فإنَّـه بالـضرورة مسـتقل»[5]. إن الاسـتقلالية، بمعنـى الامتثـال لأمـر غـير مـشروط للعقـل، هـي مفهـوم خـاص جـدا، تقنـي جـدًّا، مفهـوم يجـب أن يؤخـذ بالكيفيـة نفسـها التـي تؤخـذ بهـا المفاهيـم التقنيـة الأخـرى، مـن خـلال العمـل عـلى طريـق واحـد ضمـن لعبـة لغـة كانطيـة خاصـة.

لعبـة اللغـة هـذه هـي مـا يتوجـب التحكـم فيـه لمـن يريـد الحصـول عـلى دكتـوراه (Ph.D.) في الفلسـفة الأخلاقيـة، مـع أن كثـيرًا مـن النـاس مـن يقضـون حياتهـم في اتخـاذ قـرارات أخلاقيـة صعبـة ينجحـون بكيفيـة مرحـة عـن طريـق تجاهل وجودهـا. إن جـزءًا كبـيرًا مـن الفلسـفة الأخلاقيـة الأنغلوفونيـة المعـاصرة تنظـر إلى الخطـاب الـذي تكـون معـه فكـرة «دافـع أخلاقـي خـاص» فـوق كل تسـاؤل عـلى أنـه مكسـب، وبنـاءً عليـه فـإن «الأخلاقيـة» هـي الاسـم الـذي يطلـق عـلى كيـان لا يـزال غامضًـا ويتطلـب دراسـة مكثفـة. إن قـراءة كانـط هـي طريقـة جيـدة للتآلـف للبـدء والانخـراط في هـذا الخطـاب.

بالمقابـل، فـإن قـراءة بطـلي الفلسـفي، جـون ديـوي (John Dewey)، هـي طريقـة جيـدة للإفـلات مـن هـذا الخطـاب. كان ديـوي يأمـل بـأن يتضـاءل عـدد المنجذبـين بالخطـاب الكانطـي حـول الخيـار الأخلاقـي. اعتـبر ديـوي أن فكـرةَ فصـل الأخلاقيـة عـن الحصافـة فكـرةٌ سـيئة جـدًا، وبالأخـص في الاعتقـاد بـأن الأوامـر الأخلاقيـة مصـدر مختلـف عـما تنصح بـه هـذه. لقـد بـدا لـه مـن المسـتحيل التوفيـق النظـرة الكانطيـة للإنسـانية مـع النظرية الطبيعانيـة الداروينية لأصولنـا. بالنسـبة إلى ديـوي، ومـن وجهـة نظـر مـا بعـد داروينيـة، لا يمكـن أن تكـون هنـاك قطيعـة تامـة بـين المعرفـة الإمبريقيـة والمعرفـة غـير الإمبريقيـة، بنفـس القـدر الـذي لا تكـون بـين الاعتبـارات العمليـة الإمبريقيـة وغـير الإمبريقيـة، أو بـين الوقائـع والقيـم. كل بحـث -في الإتيقـا مثلـما هـو في الفيزيـاء، في السياسـة كـما هـو في المنطـق- يتضمـن في إعـادة نسـج شـبكة اعتقاداتنـا

(5) Christine Korsgaard, Creating the Kingdom of Ends (Cambridge: Cambridge UniversityPress,1999), 23.

ورغباتنا، بكيفية تنمي السعادة وتسمح بحياة في الآن ذاته أكثر ثراء وأكثر حرية. كل أحكامنا تجريبية ومعرضة للخطأ. إن اللا مشروطية والمطلقيات ليست هي الأشياء التي نسعى جاهدين من أجلها.

حسب ديوي، فإن الفصل الكانطي للإمبريقي وغير الإمبريقي هو من بقايا التمييز الأفلاطوني بين المادي واللا مادي، وبالتالي التمييز اللاهوتي ـ الميتافيزيقي للإنساني عن الإلهي. اعتقد ديوي أن هذا (الحضنوعش الثنائيات)، كما اصطلح عليه، يجب أن يزاح، وأن يأخذ معه كلًا من أفلاطون Plato وكانط Kant.

كما لو أن الفلسفة الأخلاقية المعاصرة محصورة بين كانط وديوي، بما أن معظم الفلاسفة اليوم هم طبيعانيون راغبون في توفيق أفكارهم مع نظرية داروينية تفسر كيف وصلنا إلى هنا. غير أن الداروينيين لا ينسجمون مع الفكرة الكانطية لباعث أخلاقي خاص، أو لملكة مشرعة مثل (العقل). بالنسبة إليهم، فإن العقلانية لا يمكن أن تكون إلا بحثًا عن اتفاق بينذاتي يتعلق بتحقيق مشاريع مشتركة. إنه من الصعب توفيق هذه الرؤية للعقلانية مع التمييز الكانطي للأخلاقية والحصافة.

إن تعلم لعبة اللغة التي يقطن بها المفهوم الكانطي للاستقلالية المزخرف، يقتضي أن تحمل السيكولوجيا الكانطية للملكات على محمل الجد. ذلك أنه، لاستخدام هذا المفهوم، ينبغي أولًا تقسيم الشخص بحيث تتميز فيه العناصر النفسية المُشرَعة من العناصر النفسية التي تمتثل لهذه القوانين. لقد كرس ديوي جزءًا مهما من طاقته كي يسمح لنا بالتخلص من هذا التمييز، وقد نجح في ذلك بشكل كبير. ويبدو لي أن فكرة ملكة مشرعة تسمى (عقلًا) لا تزال موجودة إلا لدي نوعين من الناس. الأوائل هم المازوخيون الذين يريدون الحفاظ على معنى للخطيئة، مع استفادتهم من الراحة التي يجلبها عالم نيوتوني خاص، جد مستنير وميكانيكي بالكامل. الآخرين هم أساتذة الفلسفة الأخلاقية وحيث الأوصاف المستعملة في مهنتهم تفترض تمييزًا واضحًا بين أخلاقية واحتياط، والذين يحذرون، جراء هذا، من المحاولات الديوية الهادفة إلى إنهاء هذا التمييز.

أعتقد أن ديوي كان في الطريق الصحيح حينما كتب:

أن الفصل الذي أقامه كانط، بين التبجيل [تجاه أوامر العقل]، باعتباره الشعور الأخلاقي الوحيد وكل المشاعرالأخرى مرضية،

فهي اعتباطية تمامًا [...]، ويمكن حتى أن نتساءل إذا ما كان هذا الشعور، ضمن المعالجة التي يقترحها كانط، هي الشكل الأقصى والأسمى للشعور الأخلاقي، بدلًا من كونه انتقالًا نحو الحب[6].

> **ويمكن حتى أن نتساءل إذا ما كان هذا الشعور، ضمن المعالجة التي يقترحها كانط، هي الشكل الأقصى والأسمى للشعور الأخلاقي، بدلًا من كونه انتقالًا نحو الحب.**

عندما كان ديوي في الثلاثين من عمره كان لا يزال مناصرًا لـ ت. هـ. غرين T.H. Green، اعتبر ديوي بأن هيغل Hegel قد تجاوز كانط، تمامًا مثلما أن العهد الجديد قد تجاوز القديم ـ باستبدال الحب بالقانون والأنبياء. كلٌّ من هيغل أو المسيح، في القراءة التي يقترحها ديوي، اجتهدًا لتجاوز هوس الرغبة بطهارة طقوسية (أو، بحسب عبارات كانط، الحاجة إلى تطهير الأخلاقية من كل أثر إمبريقي). وبعد أن توقف عن اعتبار نفسه كفيلسوف هيغلي، لم يتراجع ديوي أبدًا في مشروعه لهدم الثنائيات التي ورثتها الفلسفة الأخلاقية عن كانط.

الفيلسوف الآخر المعاصر للأخلاق المفضل لديّ، هو ج. ب. شنيويند J.B.Schneewind، فقد انتهى إلى الاحترام والإعجاب بكانط بطريقة مختلفة وبما لم نقم به أنا وبايير. فقد سعى أن يبتعد بنفسه عن الجوانب السيئة لـ كانط في مقالات مختلفة. ذلك ما قام به في مقال له في مرحلة الشباب، منشور سنة (١٩٦٨): المعرفة الأخلاقية والمبادئ الأخلاقية "MoralKnowledge and Moral Principles".

في هذا النص، يشجعنا الفيلسوف شنيويند على هجران الفكرة القائلة بأن من واجب فلاسفة الأخلاق تزويدنا بالمبادئ الأخلاقية مستقلة عن كل سياق، أي لديها «القدرة على الانطباق على أي وضعية مهما كان نوعها»[7]. يدافع عن موقفه هذا بالكيفية الآتية:

(6) John Dewey, Outline of a Critical Theory of Ethics, in The Early Works of John Dewey, vol. III(Carbondale: Southern Illinois UniversityPress, 1971), 295.

(7) J. B. Schneewind, "Moral Knowledge and Moral Principles," in Revisions: Changing Perspectives inMoral Philosophy, ed. Stanley Hauerwas and AlasdairMacIntyre (Notre Dame, IN: Notre DameUniversityPress, 1983), 116.

أن يلعب مبدأ ما دورًا أسمى في حل بعض الصراعات لا يتضمن في شيء أن الدور نفسه يمكن أن يسند إليه في كل السياقات. إذا ما توجب علينا أن نعزو إليه هذا الطابع، فهذا يعود إلى افتراض أن أي قرار وأي قاعدة تنبني عليها سعادة زوجين تتوقف على سلطة محكمة الطلاق؛ لأن لهذه المحكمة الكلمة الأخيرة عندما يتعلق الأمر بتنظيم الشؤون التي لا يستطيعون تنظيمها بوسائل أخرى ... كل مبدأ معدّ بواسطة حجة يمكن فقط ألا يلعب سوى دور سيارة إسعاف أخلاقية: وهو ليس هنا من أجل استعمال يومي، وليس له من أولوية إلا في حالات الاستعجال، وليس ضمن السير العادي للحوادث[8].

في مقاله لعام (١٩٦٨)، لا يوافق شنيويند بشكل علني على هذه الرؤية «فقط في حالة الطوارئ» عن المبادئ الأخلاقية، بيد أن أشياء كثيرة ممَّا قاله لاحقًا يبدو وأنها تتفق معها. هكذا، في مقال ينتقد إلحاح كورسغار Korsgaard حول لا مشروطية المبادئ الأخلاقية، لاحظ شنيويند بأنه ضمن المداولات التي وقعت في سياق الافتراضات والاتفاقات المشتركة، يمكن ألا تكون هناك ضرورة عملية للاستمرار في البحث عن أسباب حتى نعثر على تلك التي يرضي متطلبات كورسغارد [شرط أن يكون فيه التبرير حاسمًا]. إن النزعة الشكّية لا تطرح في مثل هكذا سياقات ... تقودنا نزعة الشك الفلسفية إلى التفكير أنه لا يمكننا اللجوء إلى مقدمات يحتمل أن يتبين أنها مشكوك فيها أيضًا. لكن لاستخدام معيار كهذا كسند عن حجة التراجع التي تقود إلى مبدأ لا يستطيع أي فاعل حر لا يمكن أن يضعه موضع الشك، يتوجب على كورسغار تبريره من المفروض[9].

يواصل شنيويند بالتأكيد أنه في الحالة الاستعجالية -في الوضعيات حيث تكون لدينا حولها أسباب لنقد المواضع الأخلاقية المشتركة التي لا جدال فيها حتى الآن، ضمن وضعيات حيث نجابه مشكلات جديدة جذريًا، أو تلك التي نرتبط فيها مع أشخاص تكون فيه الأخلاقية والثقافة غير مألوفة- فإن الصياغات الكانطية (الأمر المطلق) ما هي إلا شيء نحن بحاجة

(8) Ibid., 117.

(9) J. B. Schneewind, "Korsgaard and the Unconditional in Morality," Ethics109(1998), 46.

إليه[10]. ربما قد يكون مفيدٌ التساؤلَ إذا ما كنا نستعمل الكائنات البشرية الأخرى كمجرد وسائل فقط. لكن مثلما يلاحظ، فإن مبدأ المنفعة يمكن أن يبدو مناسبًا. وقد يكون من المفيد التساؤل عن القرار الذي سيزيد من السعادة الإنسانية؛ أي قرار سينتج كثيرًا من اللذة وقليلًا من الألم. وفقًا لشنيويند، فإن كلا النوعين من المبادئ يحوزان على عمومية لا محدودة تجعلهما مناسبتين لمساعدتنا لنا ببلوغ اتفاق معقول في أنواع من وضعيات تداولية حيث تتوقف عقولنا السميكة أو النوعية عن الاشتغال[11].

على الرغم من أن شنيويند يعتقد بأن خدمة إسعاف كانط أفضل من مثيلتها لدى مل، فإنَّه لا يبدو أنه يكترث كثيرًا بما يميز كانط عن مل. مثل أنيت بايير، يبدي شنيويند سخطًا مع الإعجاب إزاء ما يمارسه هذا الاختلاف على فلاسفة الأخلاق المعاصرين ـ هوس التقابل بين النزعة الاستتباعية [العاقبية] والنزعة غير الاستتباعية [غير العاقبية] التي لا تزال تسيطر على الإتيقا. عندما نقرأ الفصول الأخيرة لتاريخ الفلسفة الأخلاقية الذي نشره شنيويند تحت عنوان ابتداع الاستقلالية (The Invention of Autonomy)[12] ندرك لماذا فيلسوف الأخلاق في القرن الثامن عشر لدى شنيويند ليس هو كانط، بل بالأحرى ديدرو (Diderot)، الذي كتب بشأنه: «البحث عن السعادة مع العدالة في هذه الحياة. إذا كان هذا مبدأ أخلاقي، فذاك هو الذي أيّده ديدرو»[13].

أعتقد فيما يخصني أنه لما يتعلق الأمر بمعرفة أي خدمة إسعاف يستوجب استدعاؤها في حالة استعجال، فلا أحد بحاجة إلى التردد وقتا طويلًا؛ إن المبدأ الذي يعزوه شنيويند إلى ديدرو هو الشيء الوحيد الذي نستطيع الحصول عليه، والوحيد الذي نحن بحاجة إليه ضمن رؤية توفق بين مِل وكَانط. أتفق مع بايير في القول بوجوب التوقف عن تدريس الطلاب في السنة الأولى بأن المبادئ ذات أهمية كبيرة، وأن عدم القدرة على الانضمام إلى خدمة سيارة إسعاف خاصة

(10) Ibid.

(11) Ibid., 47.

(12) J. B. Schneewind, The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy(Cambridge: Cambridge UniversityPress, 1998).

(13) Ibid., 468.

سيجعلهم فكريًّا غير مسؤولين.

لذلك بالنسبة إلي شنيويند، كما قرأته، يريد أن يقول بأن اختيار الخدمة التي سنستدعيها أقل بكثير من إدراك أن المبادئ الأخلاقية يمكن أن تفعل سوى مجرد تلخيص لمداولات عديدة التي توجب علينا مواجهتها، تذكرنا ببعض حدوسنا وبعض ممارساتنا الماضية. مثل هذه الأنواع من التذكير، مهما تكن رقيقة ومجردة، يمكن أن تبدو نافعة في الحالة التي تكون فيها الاعتبارات أكثر سمكًا وأكثر واقعية فإنها لا تزال تترك عدم اتفاق مع جيراننا. إنها لا تقدم أي خوارزمية؛ إنها تجلب نوعًا وحيدًا من التوجيه الذي يمكن أن يمنحه التجريد.

أنهى شنيويند مقاله في (١٩٦٨) بدعوتنا إلى عدم خلط القرار أن مبدأ أخلاقيًّا ما يلخص عددًا مهمًا من الخبرات المناسبة بـ «اكتشاف أن الطابع الأساسي لبعض المبادئ يعود إلى طبيعتها الكامنة»[14]. باعتباره ديويًا [نسبة إلى ديوي وأحد أتباعه] فإنَّه غير مستعد لأخذ المفهوم الكانطي «للطبيعة الكامنة» على محمل الجد. ويذكر ديوي، بأن «ما هو علمي بخصوص الأخلاقية ليس هو مبدأ بعض المبادئ التي ترتكز عليها [...] إنَّما البنية العامة لمضامينه، وكذا مناهجه»[15]. ويمكننا إعادة صياغته بالقول، من وجهة نظر ديوية، وليس كانطية، أن ما يجعل الفيزياء، الإتيقا والمنطق عقلانية، ليس في كونها قابلة لتصير مُسلّمَة، إنَّما لكون كل واحدة منها تعتبر ما اسماه ويلفريد سيلارز (Wilfrid Sellars)، «مؤسسة تصحح ذاتها كفيلة بوضع موضع الخطر أي أطروحة من أطروحاتها، لكن ليس جميعها مرة واحدة»[16].

مثل هذه الأنواع من التذكير، مهما تكن رقيقة ومجردة، يمكن أن تبدو نافعة في الحالة التي تكون فيها الاعتبارات أكثر سمكًا وأكثر واقعية فإنها لا تزال تترك عدم اتفاق مع جيراننا.

إن القول بأن المبادئ الأخلاقية ليس لها طبيعة متأصلة، فذلك يعني بأن ليس لها مصدر متميز. إنها منحدرة

(14) Schneewind, "Moral Knowledge and Moral Principles," 126.

(15) Ibid., 120.

(16) Wilfrid Sellars, Science, Perception and Reality (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), 170.

من اتصالنا بمحيطنا، بنفس الدرجة لافتراضاتنا حول حركة الكواكب، القواعد الديونطولوجيا، الأشعار الملحمية والمنتجات اللسانية الأخرى. مثل هذه المنظومات [المنتجات]، فهي جيدة وحسنة بقدر ما تفضي إلى نتائج جيدة، وليس لأنَّها تقيم علاقات خاصة مع الفضاء أو الذهن البشري. بالنسبة إلى الديويين، فإن القضايا المتصلة بالمصادر والمبادئ، بالأصول (dasUrsprungliches) والأسس القديمة (ta archaia)، هي على الدوام مؤشر على أن الفلاسفة لم يتخلوا عن حيلهم الأفلاطونية القديمة: فمحاولة اختصار تقويم النتائج بالدعوة إلى شيء ما ثابت ودائم، شيء ما لا تخضع فيه السلطة إلى اختبار إمبريقي.

كلما كسب الرجعيون الكانطيون مثل هوسيرل (Husserl) وراسل (Russell) معركة على حساب التاريخانيين تقدميين مثل غرين وديوي، شرع أساتذة الفلسفة في رسم الخطوط اللا تجريبية بين العلم وباقي الثقافة، وكذا بين الأخلاقية والحصافة. لعبت المؤسسة الأولى دورًا معتبرًا في خلق ما نسميه «الفلسفة التحليلية». لكنَّها اليوم تعد مع النزعة الشكية مع فلاسفة العلم ما بعد كوهنيين والهيغليين مثل إيان هاكينغ (Ian Hacking)، آرتير فين (Arthur Fine) وبرينو لاتور (Bruno Latour). يُصّر هؤلاء الكُتّاب على أن التميّزات الوحيدة الممكنة بين العلم واللا علم هي من نمط سوسيولوجي؛ وأنها تدور حول معانٍ مثل تلك الخاصة بثقافات الخبراء، بتعليم أسس بمصفوفات متخصصة وأخرى مشابهة. لا توجد اختلافات ميتافيزيقية أو منهجية. وبمعارضتها لتاريخ أو لسوسيولوجيا العلم، فإن فلسفة العلم لا تملك موضوعا متميزًا.

أعتقد بأن هذا الموقف ما بعد الكوهيني كان بالإمكان أن يلقى ترحيبًا إيجابيًا من قِبل ديوي. بالنسبة إليه، فإن مصطلح منهج علمي لا يعني أكثر من دعوة بيرس أن يبقى تجريبيًا وأن يحتفظ بذهن منفتح في مؤسساتنا، والتأكد من أن لا شيء يعرقل طريق البحث. وإذا كانت الأطروحة التي يؤيدها آرتير فين تقول بأن «العلم ليس خاصًّا» قد صادفت بشكل عام قبولًا، فليس هناك سبب يدعونا للإبقاء على فكرة فرع شامل مثل «فلسفة العلم»، مع أن حقولًا من البحث مثل «فلسفة الميكانيكا الكوانتية»،

أو «فلسفة البيولوجيا التطورية» يمكن أن تكون مثمرة تمامًا[17].

إن شيئًا مناظرًا يمكن أن يحدث إذا ما قررنا جعل التمييز أخلاقية - حصافة قضية سيكولوجية مثلما قام الكوهينيون بجعل التمييز علم- حس مشترك قضية سوسيولوجية. بإمكاننا أن نتوصل إلى ذلك بالتسليم بأن ما يميز الأخلاقية عن الحصافة ليس مسألة مصادر، إنَّما ببساطة فرق سيكولوجي بين ما يمس ما أسمته كوسغارد «هويتنا العملية» شعورنا بما نريد بدلًا من الموت بما نفعل - وما لا يمسها. ليس الاختلاف وثيق الصلة واحدًا من هذا النوع؛ إنَّما بدرجة الاهتمام المحسوس، تمامًا مثلما أنه لا يوجد فرق بين علم ولا علم إلا ذلك المتعلق بدرجة التخصص والاحترافية.

إن شعورنا بما نحن وبما يستحق منا التضحية مرتبط بكل تأكيد بمعالم تاريخية وثقافية. هذا الخط الفكري يقودنا إذن لا محالة من كانط إلى هيغل، وبالتالي إلى تركيب ديوي بين هيغل وداروين. ضمن مناخ فلسفي ديووي، يمكن أن تكون لنا فروع مثل «فلسفة الحق الدستوري الأمريكي»، «فلسفة المسؤولية المتناقصة»، أو «فلسفة العلاقات الجنسية»، لكن لا أحد سيمنح كثير الاعتناء لفرع شامل مثل «الفلسفة الأخلاقية»، أو فرع مثل «فلسفة العلم». بالنظر إلى أن لا شيء يمكن أن يصطلح عليه «علموية»، يمكن أن يدرس كما هو، ولن يوجد أيضًا مكان لما يمكن تسميته «أخلاقية». إن تقادم الخطاب الكانطي، سيجعل من فكرة دراسة «طبيعة المفاهيم الأخلاقية» تبدو سخيفة. عندئذ ستمثُلُ أمام ناظرنا خارطة جديدة للأرضية الفلسفية. ومع هذا إذا كان لدينا سبب في مقاومة تمييز أخلاقية ـ حصافة فذلك ليس إلا مسألة تخص سيكولوجية الفرد، فذلك لسبب مضبوط، سبب يدفعنا إلى التفكير بأن الأخلاقية هي في الآن نفسه شيء خاص وغامض، ويتوجب على الفلاسفة قول شيء ما حول طبيعته الداخلية. نعتقد بأنها من طبيعة خاصة لأن السؤال: «لماذا يتوجب عليَّ أن أكون أخلاقيًا؟»، هو سؤال جيد، هنا وحيث لا يكون كذلك السؤال: «لماذا ينبغي أن أكون علميًا؟» بالتأكيد لأن أن أكون «أخلاقيًا» مكافئة في نظرنا لأمر أن «أحوز على شيء يقرب من الهوية العملية التي

(17) See Arthur Fine, "The ViewfromNowhere in Particular," Proceedings and Addresses of the AmericanPhilosophical Association 72(1998); I discussFine'sview in "A pragmatistview of contemporaryanalyticphilosophy," above, 133–146.

هـي هويتنـا». نتصـور أنـه يتوجـب أن يكون هنـاك أنـاس قادريـن عـلى تبيـان لمـاذا هـو جيـد هـذا الجانـب الـذي سرنـا فيـه ـ لمـاذا يوجـد بداخلنـا، نحـن الليبراليـين الجديريـن بالاحـترام، المتسـامحين وأصحـاب القلـوب الطيبـة، شيء مـا أكـثر مـن ظاهـرة عارضـة في التاريـخ السوسـيو-اقتصادي الأخـير. ويبـدو أن فلاسـفة الأخلاقيـة مـن أحسـن المرشـحين لهـذا الـدور، وأن الكانطيـين الأكـثر تقيـدًا صارمًـا مثـل كورسـغارد سـيخصونهم فعـلًا باسـتقبال جيـد.

حاليًـا، وفي بدايـة القـرن الواحـد والعشريـن، بإمكاننـا القفـز عـلى فلسـفة العلـم ذلـك أنـه، لمـا يتعلـق الأمـر بالعلـم، لسـنا بحاجـة إلى عـزاء. ففكـرة أن العلميـة هـي نـوع طبيعـي مهـم ليسـت ضروريـة لنـا لأن العلـم ليـس مهـددًا أو في خطـر. إن فلسـفة العلـم ـ في صورتهـا التقليديـة هـي حجـة مفادهـا أن المنهـج العلمـي، والمنهـج العلمـي وحـده، مـن يخبرنـا كيـف تكـون الأشـياء حقيقيـا وواقعيًـا ـ بـدت وأنهـا مهمـة إلى زمـن مـا، عندمـا كان البابـا بيـوس التاسـع (Pius IX) يلعـن الحضـارة الحديثـة. لكـن عندمـا توقـف التوتـر بـين العلـم والديـن شـيئًا فشـيئًا عـن اسـترعاء انتبـاه المثقفـين، فقـد تـأتي فلسـفة العلـم لتبـدو وكأنهـا أكـثر مـن إبريـق شـاي، تتأجـج فيـه الزوابـع الأكاديميـة. حاليًـا، لا تجلـب فلسـفة العلـم انتبـاه الجمهـور إلا عندمـا، عـلى سـبيل المثـال، يقـرر دعـاة متشـددون مهاجمـة داروين (Darwin) مـرة أخـرى، أو عندمـا يحـاول السوسـيو- بيولوجيـون تـولي إحـكام السـيطرة عـلى السـلطة التعليميـة التـي كان يتمتـع بهـا في وقـت مـضى التيولوجيـون.

عـلى العكـس مـن ذلـك، لا تـزال تبـدو لنـا الفلسـفة الأخلاقيـة ضروريـة. ذلـك لوجـود أيضًـا توتـر دائـم بـين أخلاقيـة الأنوار وأخلاقيـات الثقافـات والشـعوب البدائيـة، البربريـة والمنغلقـة التـي لـم تتمتـع مـن الأمـن والـثروة التـي لنـا. هـذه الثقافـات بقيـت غريبـة عـلى التسـامح، التعدّديـة، التـمازج، الحكومـة الديمقراطيـة، وإلى أنـاس مثلنـا نحـن. هكـذا، باسـتثناء العـالم الأكاديمـي، فـإن النـاس شـعروا بالتفكـير بـأن الأمـر يتعلـق ربمـا بميـدان يحصـل فيـه أسـاتذة الفلسـفة في الواقـع عـلى بقـاء الثقـة، هـذه الثقـة لـم يشـعر بهـا الفلاسـفة التحليليـون فيـما اصطلحـوا عـلى تسـميته بـ «المجـالات الأساسـية للفلسـفة»، الميتافيزيقـا والإبسـتيمولوجيا.

قـد لا يصمـد هـذا الاسـتعداد المـواتي أمـام دروس الإتيقـا، لكـن الطلبـة الذيـن

يسجلون أنفسهم في هذه الدروس، يخشون أن تستمر ما يسمونه «النزعة النسبية» في تقديم كتب للجمهور يقدر ما تقوله لهم، مثل كانط، بأن للأخلاقية مصدرًا خاصًا ــ علاقة خاصة بشيء ما ليس عارضة ولا يمكن تحديد موضعها تاريخيًا. وأفضل كتاب حديث من هذا النوع ـ مصادر المعيارية (The Sources of Normativity)، لـ كورسغارد - وآخر محاولة لإعادة بناء تلقائيًا الجدار بين الأخلاقية والحذر الذي سعى ديوي إلى هدمه، وإثبات أن الجانب الذي اخترناه هو الجيد - في أن الأنوار الأوربية لم تكن سوى عارضية في التاريخ، إنَّما بالأحرى ضرورة عقلانية. في الرد على شنيويند ونقاد آخرين بخصوص الإصرار على اللا مشروطية، تصرح كورسغارد:

إلى كل محبي المدمج، البراغماتي، السياقي، إلخ، الذين لم يتوقفوا عن تثمين بأنه يجب أن يكون للتبريرات نهاية في نقطة ما، يجيب كانط بأن التبريرات لا يمكن أن تجدَ لها نهاية إلا في قانون يريده كل واحد لنفسه، ويريده للجميع؛ لأنَّه في كل واحد ينبغي التبريرات نهايتها - فيما يمليه علينا ذهننا. حول هذه النقطة، سأقف إلى جانب كانط[18].

بالنسبة إلى كورسغار، لهذا النوع من الذهن بنية تملك الفلسفة المتعالية القدرة على اكتشافها. بالكشف عن هذه البنية، يمكن للفلسفة تقديم حجة متعالية من أجل حقيقة أخلاقية الأنوار[19]، وهي حجة ستقنع حتى النازيين والمافيا (Mafiosi)، إذا ما كلفوا أنفسهم بعض الوقت والعناء للتفكير في الموضوع. أن يتم التفكر في الموضوع، بالنسبة إلى كورسغارد، فذلك يعني ترك الحرية لذهنه يستكشف الآثار المترتبة على وجوده، بدلًا من أن ينصرف إلى العاطفة والأحكام المسبقة.

يتفق ديوي مع فيتغنشتاين الأخير (the later Wittgenstein) بدعوتنا للتوقف عن خلط المسائل حول المصادر التي يجب دومًا أن تعالج مثل طلبات تفسير سببي - والمسائل المتصلة بالتبرير. هذا الخلط الذي اعتبره كل من ديوي وويلفريد

(18) Christine Korsgaard, "Motivation, Metaphysics, and the Value of the Self: A Reply to Ginsborg,Guyer and Schneewind," Ethics109(1998), 66.

(19) Cf. Christine Korsgaard, The Sources of Normativity(-Cambridge: Cambridge UniversityPress,1996), 123.

سيلارز على أنه تشخيص للإبستيمولوجيا الإمبريقية. لكن هذا الخلط مشترك بين الإمبريقيين، والأفلاطونيين والكانطيين. إنها تتمثل في تقسيم الذهن أو الجسم إلى ملكات مختلفة: «العقل»، «الحواس»، «العواطف»، «الإرادة»، إلخ، لتكون بعد ذلك محاولة إضفاء المشروعية على أطروحة مثيرة للجدل عبر تثمين السند الذي تجده في الملكة الوحيدة المناسبة. يؤيد الإمبريقيون بما أن حواسنا هي نوافذنا الوحيدة حول العالم، فهي وحدها من يستطيع أن يخبرنا بما يبدو. بالنسبة إلى الأفلاطونيين والكانطيين، فإن الرغبة الجامحة باعتبارها مصدرًا للشر الأخلاقي، فإن الشيء الذي يمكن الاحتفاظ به كعمق متميز يمكن أن يكون مصدر الطيبة الأخلاقية.

تكشف كورسغارد، بغبطة ومن دون وعي كما كانط نفسه، عن سيكولوجيا الملكات. حيث تقول، على سبيل المثال، أنَّ «العلاقة بين الذات المفكرة والذات الفاعلة هي علاقة سلطة شرعية»[20]، وافترض أنها ستقول بأن كل سلطة تطالب بها الذات العاطفية ستكون غير شرعية.

بالنسبة إليها، إن «هويتنا كموجودات أخلاقية -أناس يتم تقييمهم ككائنات بشرية- توجد خلف هوياتنا العملية الخاصة»[21]. إنها تقع، إن جاز التعبير، في ظلال هويتي كأب، كعشيق، كرجل أعمال، وطني، مافيوزي، كأستاذ، أو نازي، في انتظار أن تكتشف بالتفكير. إن قوة الكشف عنها تتوقف، بتعبير كورسغارد، بـ «حجم وكثافة ضوء التفكير عليّ»[22].

يؤيد الإمبريقيون بما أن حواسنا هي نوافذنا الوحيدة حول العالم، فهي وحدها من يستطيع أن يخبرنا بما يبدو. بالنسبة إلى الأفلاطونيين والكانطيين، فإن الرغبة الجامحة باعتبارها مصدرًا للشر الأخلاقي، فإن الشيء الذي يمكن الاحتفاظ به كعمق متميز يمكن أن يكون مصدر الطيبة الأخلاقية.

إن الاستعارات المرئية من هذا النوع هي مركزية سواء بالنسبة لفكر كورسغارد أو لفكر أفلاطون، لكنَّها بالنسبة

(20) Ibid., 165.

(21) Ibid., 121.

(22) Ibid., 257.

لمن يتبعون ديوي فهي أشبه باللعنات وهم ينظرون إلى الذات كشبكة اعتقادات ورغبات يتجدد نسيجها وتصحيحها بذاتها ـ ميكانيزم للتماثل. إن النظر إلى كل بحث (سواء في الإتيقا كما في الفيزياء وفي المنطق) بمثابة بحث عن استتباب، لتوازن تأملي مؤقت، يفضي إلى العدول عن البحث الملكات المشرعنة، وبشكل أعم مصادر. إن «العقل» ليس مصدرًا لمفاهيم أو أحكام أكثر من «تجربة الحواس»، أو «الواقع الفيزيائي». إن فكرة شرعنة مفهوم أو حكم بالكشف من أين يصدر هي فكرة سيّئة.

إن قراء فيتغنشتاين الذين اعتادوا على معالجة «مفهومنا لـ س» مثل مرادف «لاستعمالنا كلمة س» لا يمكنهم إلا تلقّي الفكرة التي تُعزى إلى الفلاسفة بنزعة ارتياب، حسب كورسغارد القدرة على أن تخبرنا عن مصدر المفاهيم الأخلاقية. بالنسبة إليهم، إن مسألة معرفة «ما هو مصدر استعمالنا للمصطلحات المعيارية التي نستعملها في مداولاتنا الأخلاقية» لا يمكن تفسيرها إلا في ارتباط بطلب الحصول على خلفية تاريخية. إن تواريخ التفكير الأخلاقي مثل تلك الخاصة بـ شنيويند (Schneewind)، تشارلز تايلور (Charles Taylor) وألسدائير ماكإنتير (AlasdairMacIntyre) سيحكم عليها بكيفية مناسبة للإجابة عن هذا السؤال أكثر من كتابات مثل تلك الخاصة بـ كورسغارد (Korsgaard).

سيكون أتباع فتغنشتاين هنا وبشكل خاص أكثر حذرًا حينما تستمر كورسغارد في التساؤل: «من أين نستمد هذه الأفكار التي تتجاوز العالم الذي نعرفه، والتي تبدو أنها تطرحه للمراجعة، وتحكم عليه، وتقول أنه ليس في المستوى، وأنه ليس كما ينبغي أن يكون؟» بالنسبة إلى كورسغارد، من الواضح أننا لا نأخذ هذه الأفكار من التجربة. لكن أن نرى في التجربة مصدرًا لأفكار يضطرنا إلى تعميق كل دوغمائيات التجريبية، كما في صورة لوك في بناء كتلة [لِبنَة لِبنَة] لتعلم اللغة. وهو الأمر نفسه للافتراض الذي يضع مبدأ التمييز الدقيق بين أفكار وصفية وأفكار معيارية، الأولى تأتي من التجربة والثانية من مصدر أقل بداهة.

يعتقد أشياع فتغنشتاين، بأننا نحصّل الأفكار التي تتجاوز الواقع

مـن المصـدر ذاتـه للأفـكار التـي تحُـدّ الواقـع، فالذيـن أو الـلائي مـن علمونـا اسـتعمال الكلـمات بمسـاعدتها نعـبر عـن هـذه الأفـكار. ضمـن منظـور كهـذا، فـإن مسـألة معرفـة «مـا هـي مصـادر المعياريـة؟» لـم يعـد لهـا اهتـمام مـن تلـك تخـص معرفـة «مـا هـي مصـادر الوقائعيـة؟»؛ لأن المعيـار مـا هـو إلا نـوع معـين مـن الواقعـة -واقعـة حـول مـا يفعلـه النـاس- منظـور إليهـا مـن الداخـل.

لنفـترض بـأن، واقعـة عارضـة، الجماعـة التـي أفتخـر بالانتسـاب إليهـا تـزدري النـاس الذيـن يفعلـون أ. يقـول أعضـاء هـذه الجماعـة غالبًـا أنهـم يفضلـون المـوت بـدلًا مـن فعـل أ. إن مماهـاتي مـع هـذه الجماعـة يقـودني إلى القـول «نحـن [أو «النـاس مـن نوعنـا»، أو «النـاس الذيـن أحترمهـم»] لا نفعـل أ». عندمـا أقـول هـذا، باسـتخدام المخاطـب، فأنـا أقـرر معيـارًا. عندمـا أتموقعبتماسـف لجماعتـي، مـن خـلال قـدرتي كأنثربولوجـي أو مـؤرخ للأفـكار، وأن أذكـر بأنهـم «يفضلـون المـوت بـدل القيـام بـ أ»، فـإني آخـذ بالحسـبان الواقعـة. إن مصـدر المعيـار هـو، إن جـاز التعبـير، توطـين الواقعـة. أو إذا مـا فضلنـا، مصـدر الواقعـة فهـو إضفـاء الطابـع الخارجـي عـلى المعيـار.

كانـت هـذه أطروحـة سـيلارز حـول العلاقـة بـين الوقائـع والقيـم وحـول وجهـة النظـر الأخلاقيـة. بالنسـبة إلى سـيلارز، تمامًـا مثلـما ديـوي، فـإن العلاقـة السـابقة كانـت واضحـة بمـا يكفـي في الإشـارة إلى العلاقـة بـين «شـباب بابـوا (Papua) [هـي مقاطعـة بأندونيسـيا] يشـعرون بوجـوب اصطيـاد رؤوس»، و«نحـن جميعًـا هنـا، شـباب بابـوا، سـنخجل مـن أنفسـنا إذا لـم نعمـد إلى اصطيـاد أدمغـة». إنـه الضميرالتأمـلي الـذي يحـدث كل الفـرق والفـرق الوحيـد[23].

تبـدو كورسـغارد نفسـها تقـترب مـن هـذه الفكـرة لما تؤكـد بـأن الإجابـة عـن سـؤالها عـن مصـادر المعياريـة «ينبغـي أن يسـتدعي بشـكل عميـق معنـى مـا نحـن عليـه، بمعنـى هوّيتنـا»[24]. في نظـره، «إجابـة كافيـة للسـؤال المعيـاري» تجـد «شرطهـا في أمـر إظهـار بأنـه، أحيانًـا،

(23) See Wilfrid Sellars, Science and Metaphysics(London: Routledge and Kegan Paul, 1963), ch. 7.

(24) Korsgaard, The Sources of Normativity, 17.

التصرف بسوء هو أيضًا سيئ، أو أسوأ من الموت». وإلى هذا تضيف بأن «الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوجد أيضًا سيئًا أو أسوأ من الموت هو شيء ما بالنسبة إلينا يكافئ الموت - أن لا نكون نحن أنفسنا».

يمكن لـ ديوي أن يتفق تمامًا مع هذه النقطة، لكنَّه سيعتقد بأنه حالما تتم فعلًا، إننا نعلم كل ما نقدر معرفته حول مصادر المعيارية. بهذا، فالديويون [أنصار ديوي] يأسفون أن تعتقد كورسغارد بأن هناك المزيد ينتظر الاكتشاف، ووحده هذا الاكتشاف ما يسمح للفلاسفة برفع التحدي لطلبات فاعلي جابه صعوبة أخلاقية ويتساءل «ماذا يجب أن أفعل؟» بالنسبة إلى كورسغارد، «فاعل يرتاب فيما يجب حقيقة فعله عما تقول الأخلاقية فعله يرتاب أيضًا إن كان من السيئ جدًّا أن يكون أخلاقيًا سيئًا».

والحقيقة، فإن السؤال: «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقيًا؟» لا يمكن أن يحمل على محمل الجد إلا إذا كانت الإجابة «لأنَّه لا يمكنك أن تكون قادرًا على العيش مع ذاتك إذا اعتبرت نفسك لا أخلاقي»، لا تبدو جيدة. لكن لماذا هي غير كافية؟ فقط لأنَّه يبدو أن من يشك في واجبه أن يكون أخلاقيًا يكون قد شرع في صنع هوية جديدة، هوية لا تجبره مطلقًا على فعل ما تعتبره هويته السابقة كواجب.

يخشى هاك فين (Huck Finn)، على سبيل المثال، أن يفقد القدرة على التوافق مع ذاته إذا لم يتصرف بالكيفية التي يعود بها جيم (Jim) إلى العبودية. لكنَّه ينتهي بتقديم محاولة. وقد ذكر بأنه لم يكن مستعدًا لذلك ويفترض إذا كان عاجزًا تمامًا على تخيل هوية عملية جديدة - هوية شخص ما يعتبر بأن الإخلاص إزاء الأصدقاء يحررنا من الالتزامات القانونية والتقليدية. إذا كانت الهوية التي يقصد هوك المطالبة بها عندما يفسر للقديس بطرس (St. Peter) بأنه يجب ألا يرسل إلى الجحيم باعتباره سارقًا. فبطريقة مماثلة يفضل طبيب كاثوليكي أن يموت عوض أن يقتل جنينًا يمكن أن يجد نفسه ينسج بتسرع، لذاته، هوية عملية جديدة عندما يتعلق الأمر بأمل وحيد يمكن أن تغذيه ضحية اغتصاب يائسة.

إذا أمكن لـ سقراط (Socrates) أن يجعل معقولًا الأطروحة التي مفادها

لا أحد يفعل الشر بدراية، ذلك فقط لأننا كثر لتحضير هوية عملية جديدة متأقلمة مع الظروف، على شاكلة هوك أو الطبيب المتخيل. معظمنا لديهم خبرة في القيام بذلك. سقراط نفسه يشرح، في الدفاع (Apology)، بأنه قضى حياته في صقل هوية جديدة لنفسه، وأنه يفضل الموت بدل ممَّا يسميه القضاة «أخلاقيًا» هذا يعني العودة إلى كونه الشخص الذي هو، وأنهم عملوا على تربيته كي يكون كذلك. هذه الهوية الجديدة تكون قد رأت في جمهور محاكمة سقراط نوع من العقلنة للخبث العصابي، تمامًا مثلما أن الهوية الجديدة لـ هوك مشابهة لعقلنة ضعف أخلاقي لعمدة بلد محلي (sheriff).

فبطريقة مماثلة يفضل طبيب كاثوليكي أن يموت عوض أن يقتل جنينا يمكن أن يجد نفسه ينسج بتسرع، لذاته، هوية عملية جديدة عندما يتعلق الأمر بأمل وحيد يمكن أن تغذيه ضحية اغتصاب يائسة.

تعتقد كورسغارد بوجود معيار لا تاريخي يسمح بتمييز عقلنة ضعف مثال مشجع عن التقدم الأخلاقي. يتصور الديوييون بأن معيارًا وحيدًا لمعرفة مدى الحسن أو السوء إذا ما استطعنا نحن أنفسنا تكييف الهويات العملية لـ هوك أو لـ سقراط مع التي عندنا. بعبارات أخرى، إذا أردنا، أنه لا يوجد سوى حكم التاريخ -هذا التاريخ الخاص الذي يؤدي إلينا، مزود بهوياتنا عملية حالية؛ إن هويات هوك وسقراط قد ازدهرت، ولا أحد اليوم يجرؤ على النظر في ذلك - عقلانيات الضعف أو الخبث. بالمقابل، هناك الشاب هانس (Hans) جندي ألماني الذي وجه لقتل الأطفال اليهود المختبئين في غابات بولونيا. إنه تعجل بناء هوية عملية جديدة لذاته - تلك المتعلقة بخادم جيد يمتثل للفوهرر (Fuehrer). وبفضل قوة الحلفاء، لم تزدهر هذه الهوّية.

ضمن تصور ديوي كهذا الذي أنا بصدد رسمه، فإن القيمة البراغماتية الفورية للسؤال «لماذا ينبغي أن أكون أخلاقيًا؟»، تتعلق بهذا السؤال: «هل يتوجب عليَّ الحفاظ على الهوية العملية التي هي حاليًا هويتي، أو تطوير والاعتزاز بالهوية الجديدة التي ينبغي تبنّيها إذا ما أنجزت ما تمنعني

هويتي العملية الحالية من فعله؟»، حينما نطرح المشكلة بهذه الكيفية، فإن السؤال لماذا يجب أن أكون أخلاقيًا؟ هي من تلك الأسئلة التي تفرض في الحالات الوحيدة أين تفرض للانتباه على الأقل هويتين متنافستين. لذا فإن هذا النوع من السؤال لا يبرز أبدًا في المجتمعات التقليدية من نمط ذلك الذي نشأ فيه القضاة الذين أدانوا سقراط. هؤلاء القضاة لم يكن بمستطاعهم حتى فهم السؤال؛ وبالتالي فهم بسيط بحياة سقراط.

لكن في المجتمعات الحديثة والتعددية، هذه المسألة تطرح باستمرار - دون الحديث عن المجتمعات التي يتحكم فيها الطغاة القساة فجأة. ومع ذلك، في هذه المجتمعات نادرًا ما اعتبرت هذه المسألة اعتبرت مثل تلك التي يتوجب على الفلاسفة الإجابة بتقديم نظرية مرضية لمصادر المعيارية. إن المسألة تهم بشكل كبير لدي أي من موردي الهويات العملية البديلة يمكنني التوجه إليهم.

بحسب تفسيري، فإن السؤال: «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقيًا؟»، عادة ما يكون أوليًّا للسؤال «أي أخلاقية ينبغي أن تكون لي؟»، يرجع هذا السؤال الأخير نفسه إلى التساؤل، «هل يتوجب علي الاستمرار في التفكير بأن بعض الفعال هي كذلك سيئة، أو أسوأ، من الموت؟»، وهو ما يختلف تمامًا عن التفسير الكانطي لـ كورسغارد. بالنسبة إليها، يتعلق الأمر بسؤال يستوجب الإجابة بالنظر ليس إلى الجاذبيات الخاصة بمختلف الجماعات والهويات، لكن شيء معين يوجد مستقلًا عن العارضيات التاريخية التي كانت سببًا في ميلاد مختلف الجماعات والهويات.

لرؤية أفضل ما يشبه هذا السؤال من وجهة النظر الديوية أوصي، يمكن أن نقيم مماثلة بين: «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقيًا؟»، و«لماذا يتوجب علي أن أفكر بأن هذه المنصة وهذه الكراسي حقيقية؟»، إن أتباع فتغنشتاين مثل بووسما (Bouwsma) اقترحوا بأن سؤالًا ديكارتيًا كهذا لا يمكن أن يحمل على محمل الجد إلا إذا توفرنا على نظرية بديلة للمظاهر: على سبيل المثال، تكون هذه المواضيع في الواقع محاكاة واهية أو أنها أوهام ناجمة عن إبر عالقة بدماغي. قبل حتى أن أجهد نفسي للأخذ بجد الدعوى القائلة

بأنهـا قـد لا تكـون واقعيـة، ينبغـي أن أحـوز عـلى نظريـة ملموسـة ومفصلـة لمـا يحملنـي عـلى الاعتقـاد في حقيقتهـا. إنـه عندمـا تتوفـر نظريـة كهـذه عندئـذ فـإن مرشـحًا بديـلًا للواقـع المحـلي -يمكـن أن يكـون مخرجـين أو دكاتـرة مجانـين- تصبـح معقولـة. لكـن المعرفـة بمزايـا هـؤلاء المرشـحين البدائـل لا يـدل عـلى أننـا نصنـع فلسـفة. لـن يسـعفنا استكشـاف مـا يـدل عليـه «الواقعـي» أو مـا هـي طبيعـة الواقـع.

عـلى نحـو مماثـل، أقـترح أن لا يؤخـذ السـؤال «لمـاذا يتوجـب عـلي أن أكـون أخلاقيًـا؟» عـلى محمـل الجـد إلا انطلاقًـا مـن اللحظـة التـي تصبـح فيهـا الأخلاقيـة البديلـة معقولـة. لكـن إمـكان اختبـار بتمعـن اسـتحقاقات المرشـحين البدائـل فهـي ليسـت مهمـة نـوع الفيلسـوف الـذي يزعـم قـول المزيـد حـول دلالـة مصطلحـات مثـل «واقعـي»، و«أخلاقـي» - نـوع الفيلسـوف الـذي يحقـق في «طبائـع» هـذه المفاهيـم.

تُعـرّف كورسـغارد، «نظريـة عـن المفاهيـم الأخلاقيـة» بمثابـة جـواب عـن ثـلاث أسـئلة: مـا تعنيـه أو مـا تتضمنـه المفاهيـم الأخلاقيـة، عـلى مـاذا تنطبـق، مـا مصدرهـا[25]؟ في رأيـي أقـترح أن السـؤال الثـاني فقـط هـو السـؤال الجيـد. أمـا السـؤال مـا تـدل عليـه المفاهيـم الأخلاقيـة هـو أيضًـا سـيئ مثـل أسـئلة مـا تعنيـه مفاهيـم مـن قبيـل «منصـة حقيقيـة»، «محـاكاة مـن ورق مقـوى»، و«إبـرة مغروسـة في منطقـة دماغـي» الـذي يـدرك المنصـة. طالمـا لا أحـد يبـدي اندهاشًـا ملموسًـا حـول متـى يسـتعمل هـذا المصطلـح، تبقـى هـذه المفاهيـم مـن غـير حاجـة إلى توضيـح.

> **أما السؤال ما تدل عليه المفاهيم الأخلاقية هو أيضًا سيئ مثل أسئلة ما تعنيه مفاهيم من قبيل «منصة حقيقية»، «محاكاة من ورق مقوى»، و«إبرة مغروسة في منطقة دماغي» الذي يدرك المنصة.**

إن مراهقًـا رومانسـيًا ومرتبـكًا يتسـاءل عـما إذا يجـب عليـه في محاولتـه تشـكيل هويتـه الأخلاقيـة حـول شـخصيات أليوشـا (Alyosha)،

(25) Ibid., II.

والأب زوسيم (Father Zossima)، أو بالأحرى حول شخصيات إيفان وزرادشت، يمكن أن يعثر لدى النقاد الأدبيين ومؤرخي الأفكار إمكانية للنظر بوضوح أكبر فيما إذا كانت هذه الشخصيات ملتزمة، وكيف كانت تفكر في ذاتها. إن هانس، لما أرسل إلى (Einsatzkommando)، [أي وحدات الشرطة السياسية العسكرية الألمانية للرايخ الثالث أثناء الحرب العالمية الثانية]، كان بالإمكان أن يجد مساعدة من طرف الرقيب المناهض للنازية بلطف أو من طرف قسيس مؤيد للنازية لطيف هو كذلك. هذه المساعدة يمكن أن ترى، إذا أردنا، مثل توضيح مفهومي. لكن لن نرى جيدًا كيف لفلاسفة كانطيين يمكنهم التدخل في هذا الفعل. لأن تفسيرهم لما تعنيه (أخلاق) لا يبدو أنها تستجيب لمشكلات المراهقين. بطريقة مماثلة، لا يبدو أن تفسيرات تتعلق بما يدل عليه (واقعي)، أو (حقيقي)، أو حول مصدر هذه المعاني المعيارية، يمكن أن تكون غير مناسبة لدى شخص بدأ في التساؤل إن لم وقع ضحية جنون جراح أعصاب يعالج بإبر.

إن شخصًا متحمسًا إزاء الأسئلة الكانطية لـ كورسغارد، سيجدها كما وجدتها من الفلسفة الأخلاقية القديمة تتمحور حول خيارات أبطال، أو تناقش خيارات شخصيات ينبغي أن تصير نموذجًا للشباب- تمثل المزيد من الاهتمام أكثر مما نعرضه في محاضرة الإتيقا (Ethics١٠١). لذلك إن مثل هذه النقاشات تهم الهويات الأخلاقية البديلة ـ وتتعلق إذن بجدالات التي يمكن أن ننشئ عليها- على خلاف النقاشات حول الاستحقاقات البديلة للأمر المطلق والمبدأ النفعي. فبين مناقشة تنصب حول الاستحقاقات الخاصة بأليوشا وإيفان ونقاشات حول تلك الخاصة بـ عوليس (Odysseus)، وأخيل (Achilles)، أو لـ سقراط (Socrates)، وبركليس (Pericles)، توجد هناك استمرارية. بالمقابل، فإن مناقشات مثل الديونطولوجيا ضد النزعة الاستتباعية [العاقبية]، أو تلك التي تهدف معرفة إذا ما كان شعورنا بالواجب الأخلاقي يجد أصله في العقل أو في الشعور، تبدو ترفيها سيئًا مقارنة بمناقشات يكون موضوعها الشخصيات التاريخية والأدبية.

لذلك إن مثل هذه النقاشات تهم الهويات الأخلاقية البديلة. وتتعلق إذن بجدالات التي يمكن أن ننشئ عليها- على خلاف النقاشات حول الاستحقاقات البديلة للأمر المطلق والمبدأ النفعي.

في هذه النقطة أنا أكرر ما قاله شنيويند (Schneewind) من آراء. في مقال له بعنوان: ماذا قدمت لنا الفلسفة الأخلاقية ... في الآونة الأخيرة؟ (What hasmoral philosophydone for us ... lately?)[26]، يتناول فيه مناقشة حول بعض شكوكي بخصوص الفلسفة الأخلاقية، ويقول بأن فكرة واحدة يمكن أن تقال عن هذا المجال من الثقافة، وهي أن «إبداعات الخيال التصوري للفيلسوف كانت أيضًا حية وفعالة كالشخصيات التي يبدعها الروائي أو الدرامي». إنه يذكر كأمثلة سقراط، الأبيقوريين والرواقيين، ليقترح فيما بعد بأن «اللوحات الفلسفية للحياة الجيدة تستعاد فيها المواقف ما قبل النظرية التي نكون مستعدين سلفًا امتلاكها حول الطريقة التي نريد أن نعيش بها».

أتفق مع ملاحظات شنيويند التي أتيت على ذكرها، وأود أن أضيف: «نعم ولكن ليس أكثر ممَّا تستطيعه أعمال التاريخ والخيال، وربما ليس بكيفية أيضًا بفعالية وكفاءة». لكن عندما يتابع شنيويند القول عندما نحاول التعبير عن التشابه بيننا وبين سقراط أو السيد كاسوبون (Casaubon)، قد نكون «بحاجة إلى الذهاب أبعد من حالة خاصة، نحو شيء ما مثل بيان مبدئي»، أصبح أكثر تشككًا. البعض منا، من لهم ذوق للمبادئ، يمكن أن يكونوا بحاجة لفعل ذلك. لكن لأسباب قدمها شنيويند ذاته في محاولته لسنة (١٩٦٨)، وهي المحاولة التي اقتبست منها سابقًا، لا أعتقد بأن حاجات كهذه تستحق تشجيعها.

كما أتصور ذلك، نحن لا نفعل تقريبًا أبدًا ما اعتقد سينغر أنه يتوجب علينا فعله: رفض الرؤى الأخلاقية للجماعة

(26) J. B. Schneewind, "What Has Moral PhilosophyDone for Us ... Lately?" Lecture given atthe University of Michigan Institute for the Humanities, February2000; available on videoat http: //ethics.sandiego.edu/video/Schneewind. Published in German as "VomNutzen derMoralphilosophie – RortyzumTrotz," trans. Harald Koehl, in Deutsche Zeitschriftfür Philosophie48(2000), 855–66.

التي نشأنا فيها لأننا واجدون ما يسميه «نظرية أخلاقية راسخة» - إذا كان على الأقل نظرية كهذه تتمثل في سلسلة استدلالات منحدرة من مبدأ كبير يبدو لنا حدسيا معقولًا. على العكس، عندما تكون هذه الحالة ويبدو لنا أنه بقبولنا مبدأ كهذا سيقودنا إلى تغيير ممارساتنا، إن ما نجهد أنفسنا لتحصيله، هو ما اصطلح عليه جون راولز (John Rawls) التوازن المتعقل: إننا ننتقل ذهابًا وإيابًا بين المبدأ المقترح وحدوسنا القديمة، لمحاولة صنع هوية أخلاقية ممكنة من شأنها أن تنصف الاثنين على حد سواء. يقتضي هذا، تخيل ما ستكون عليه جماعتنا إذا ما غيرت عاداتها، وماذا سنبدو عليه نحن أنفسنا، باعتبارنا ننتمي إلى هذه الجماعة التي عرفت إصلاحات. إن ما يستجيب لهذا، هو مقارنة تفصيلية للذوات، للوضعيات وللجماعات المتخيلة، وليس برهانا متأتيًا من المبادئ. إن صياغة مبادئ عامة أحيانًا تكون نافعة، لكن فقط كأداة موجهة لتلخيص نتائج لما نتخيله بدائل.

إن سينغر وكثيرًا من فلاسفة الأخلاق المعاصرين اعتقدوا بأنه من الممكن، بالنسبة إلى شخص ما، تجاوز ممانعته لممارسة الإجهاض، أو اتخاذ قرار بتغيير القوانين، بكيفية يعتبر معها الإجهاض مثل جريمة كبيرة، تحت أثر وحيد لمبدأ عام كبير، ينظر له على أنه معقول، يملي علينا هذا القرار أو ذاك. وليس بهذه الكيفية يحدث التقدم أو التقهقر الأخلاقي. وليس كذلك بهذه الكيفية يغيّر الناس هوياتهم العملية - شعورهم بتفضيل الموت بدل القيام به.

إن ميزة من يقرؤون جيدًا ويستخدمون عقولهم ومن لهم كثير من أنشطة الترفيه، أنهم أكثر خيالًا وليسوا أكثر عقلانية، عندما يتعلق الأمر باتخاذ قرار ما الشيء الجيّد الذي يجب فعله. يكمن امتيازهم بما لهم من وعي بوجود عدد مهم من الهويات الأخلاقية الممكنة، وليس فقط واحدة أو اثنتين. مثل هؤلاء الأشخاص قادرين على وضع أنفسهم مكان عدة أنواع من الناس - هوك (Huck)، وقبل أن يقرر تسليم جيم (Jim)، ثم هوك فيما بعد، وكذا سقراط ومتهموه، المسيح (Christ)، وبيلاطس (Pilate)، [أو بيلاطس البنطي أحد الحكام الرومان، كان حكمه بين (٢٦ و٣٦) لمقاطعة أيوديا، تولى محاكمة

المسيح وأصدر الحكم بصلبه بحسب ما تعتمده الأناجيل الأربعة المكتوبة من قبل الكنيسة]، كانط وديوي، الأبطال الهوميرية والزهاد المسيحيون. لقد قدم لنا فلاسفة الأخلاق بعض الهُويات الأخلاقية للنظر فيها، كما أمدنا المؤرخون وكتاب السير هويات أخرى، ووضع الروائيون أيضًا أخرى.

هناك عدد معتبر من الهويات العملية الفردية المتخيلة وبالمثل هناك عدد مهم من الهويات العملية الجماعوية. إن الناس المفكرين والمتعلمين يقرؤون كتب التاريخ، والأنثربولوجيا، وكذا روايات تاريخية، بغية فهم فيما يتمثل الانتماء إلى جماعة بدائية والتصرف بشكل مخلص، دون طرح أسئلة. إنهم يقرؤون روايات الخيال العلمي من أجل فهم الأثر الذي يتركه ذلك على العيش في جماعات أكثر تقدمًا من جماعتنا. إنهم يقرؤون فلاسفة الأخلاق ليس من أجل العثور على براهين دامغة، أو بغية أن يصيروا أكثر عقلانية أو أكثر وضوحًا، أو كذلك أكثر صرامة، إنَّما لكي يجدوا كيفيات عملية لتلخيص ردات الفعل المتنوعة وقد اضطروا إلى هذه الأنواع المختلفة من الخيال.

أختم بالعودة إلى السؤال الذي انطلقت منه، وهو السؤال، الذي أعتقد، أن بيتر سينغر (Peter Singer)، وآخرين قدموا بشأنه أجوبة سيئة. يبدو لي أن المختصين في الفلسفة الأخلاقية لا ينبغي أن يعتبروا أنفسهم كأشخاص لديهم أفضل البراهين أو أفكار أكثر وضوحًا من غالبية الناس، إنَّما فقط مثل أشخاص قضوا المزيد من الوقت في الحديث عن قضايا محرجة لأولئك الذين واجهوا خيارات صعبة بخصوص ما يجب فعله. إن فلاسفة الأخلاق صاروا أكثر نفعًا في مناقشتهم لقضايا مطروحة جراء التقدم الأخير في التكنولوجيا الطبية، وكذلك في ميادين أخرى كثيرة التي تناقش فيها السياسة العامة. إنهم أعضاء يحظون بالاحترام التام من الجامعة ومن المجتمع، وليس هناك من سبب يحرجهم عبر طلب تبرير للمنزلة التي يحتلونها في الساحة العامة مثلما هو الحال بالنسبة إلى الأنثربولوجيين، والمؤرخين، واللاهوتيين والشعراء. إنهم فقط لما يمتطوا أحصنتهم الكانطية الكبيرة حيث يستحقون أن ينظر إليهم بارتياب.