العقل واللغة والمجتمع
الفيلسوفة في العالم الواقعي
ترجمة: سعيد الغانمي
جون سيرل
العقل واللغة والمجتمع
العقل واللغة والمجتمع

الفلسفة في العالم الواقعي

ترجمة: سعيد القانمي
مقدمة المترجم

مؤلف هذا الكتاب هو جون سيرل، وهو واحد من أبرز الفلسفة الحديثين الذين ينتمون لتيار الفلسفة التحليلية التي طورها أوستن. درس الفلسفة في جامعة كاليفورنيا، وحاضر كأستاذ زائر في عدد كبير من الجامعات العالمية. من أشهر أعماله: أعمال الكلام، التعبير والمعنى، الفصيحة، العقول والأدمغة والعلم، إعادة اكتشاف العقل، بناء الواقع الاجتماعي، لغة الشعور.

يشكل كتاب "العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي" خلاصة الحياة الفلسفية لجون سيرل، وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام 2000، لكنه حظي بشعبية كبيرة جداً خلال فترة وجيزة، فترجم إلى ما يقارب عشر لغات. وهو يتناول فيه نظرية المعرفة القديمة في ضوء المنجزات العلمية والفلسفية الحديثة، ويدعو إلى تحسين المقاربات والمقولات القديمة المتمثلة في الثنائية والحادية والواحدية، ويعتبرها مسلمات وفرضيات مسلماً بها قليلاً على نحو سابق على خلق النظرية. وهكذا يعيد المؤلف النظر في المواقف الثنائية بدلاً من ديكارت حتى الوجودية، مثلما يعيد تقييم المادية في
طبيعتها المختلفة ليتوصل إلى اقتراح فهمه الجديد مزوداً بعدها تحليلاً نوافرها العلوم الحديثة في الفيزياء والكيمياء وفيزيولوجيا الأعصاب. ولعل السبب في نجاح الكتاب شعبيًّا أن المؤلف حرص على إيصال أفكاره بلغة مبسطة تحاول مخاطبة القارئ البسيط دون أن تخل بكبرياء العلم. لقد أعد المؤلف، في موقعه على الإنترنت في جامعة كاليفورنيا، قائمة طويلة جداً بمؤلفاته ومقالاته وترجماتها إلى اللغات المختلفة. واستناداً إلى تلك القائمة، لم يرد ذكر أي عمل من أعماله مترجمًا إلى العربية. وهكذا فإن هذا الكتاب هو أول عمل له في العربية. وقد حرصت في ترجمته على ابتكار عشرات المصطلحات الجديدة التي أتمنى أن تكون قد وقفت في صياغتها. وإنني لأشكر الصديق الدكتور حسن ناظم على قراءته مسودة الكتاب وإبداعه بعض الملاحظات عليها.

***
مقدمة المؤلف

بدأ أن يشعر من يكتب كتاباً في موضوعات متباينة بالحاجة إلى كتابة كتاب يفسر فيه كيف ترتبط هذه الموضوعات المتباينة بعضها. كيف تألفت معاً؟ وهذا الكتاب هو ذلك المشروع، الذي أحاول فيه أن أفسر، على الأقل بصورة موجزة، بعض وجهات نظري عن العقل واللغة والمجتمع، وأن أفسر كيف تترابط هذه مع بعضها، وكيف تتلاءم مع التصور الشامل المعاصر عن العالم. والحقيقة أن العنوان الفرعي الذي وضعته له كان: «كيف يتآلف هذا كله».

وقد واتتني الجرأة إلى حد ما لمباشرة هذا المشروع بفضل الدعوة الكريمة التي تلقتها من هيئة الإذاعة البريطانية عام 1984 لإلقاء سلسلة من المحاضرات التي نشرت فيما بعد في كتاب يحمل عنوان: "العقل والأدمغة والعلم" (1)، الذي كان أيضاً واسع النطاق في الموضوعات التي يتناولها. يحاول كلا الكاتبين أن يتجه إلى مدى واسع من...

---

(1) جون سيرل: العقول والأدمغة والعلم، كمبرج: مطبعة جامعة هارفارد، 1984
المشكلات، بطريقة لا تعترض على غير المتخصص، ولكن من دون التضحية بالتعقيد الفكري. وقد وقف الكتاب الأول عند مستوى العقل والدماغ. هذا الكتاب، إذا صح القول، يحاول أن يقفز من مستويات العقل إلى اللغة والواقع الاجتماعي على العموم.

كلا الكتابين يوضح أيضاً اتجاهًا معاصرًا منحرفًا في الفلسفة: إذ تمثل فلسفة العقل الآن، عند عدد كبير من الفلسفة، الفلسفة الأولى. والمشكلات المتعلقة باللغة، والمعرفة، الأخلاق، المجتمع، الإرادة الحرة، العقلية، وعدد كبير من الموضوعات الأخرى يتم تناولها على نحو أفضل عن طريق فهم الظواهر العقلية. أما أنا في الأقل فأتناولها عن طريق تحليل للعقل يرفض كلاً من الثنائية والمادية. لقد شرعت بكتابة هذا الكتاب عن العقل واللغة والمجتمع، الآن وقد اكتمل، أكتشف أن جزءاً كبيراً منه مخصص للعقل، على نحو غير متناسب. وإذا تم الانصراف إلى توفير الأساس العقلي الذي تتولد عنه المحاجة، فإن ذلك التأكيّد يجب أن لا يكون أمراً مذهلاً.

لقد اقتبست بلا استحباب من كتابتي السابقة. وقد يشعر أصدقاؤي تلك الأعمال، بطريقة لها ما يبررها، بشئ من الجاهزية أمام بعض أفكار هذا الكتاب. وقصاري ما أستطيع قوله إنني لكي أقول لكم كيف تتنظّم الأشياء في عملها، كان لا بد لي من إعادة قول بعض ما قلته سابقاً.
لقد ساعدني كثيرون في إعداد هذا الكتاب. وأود أن أشكر على الخصوص زميلي أستاذ البحث المساعد، جينيفر هودن، وفي المحل الأول، زوجتي، دامغر سيرل، التي كانت كعادتها عوناً لي في كل مرحلة. وإني لأهدي هذا الكتاب لها.

***
الميتافيزيقا الأساسية

الواقع والحقيقة

نظرية التنوير

الواقع ومعقوليته

منذ عصر الثورات العلمية في القرن السابع عشر حتى العقود الأولى من القرن العشرين، كان من الممكن للشخص المثقف أن يعتقد أن بمستطاعه، أو بمستطاعها، معرفة الأشياء المهمة حول الكيفية التي يعمل وفقها الكون وفهمها. ومنذ الثورة الكوبيرنيكية، مرورًا بالميكانيكا النيوتنية، ونظرية الكهرباء المغناطيسية، ونظرية داروين عن الارتداء، صار العلم يكتسب شيئاً من الفهم أو نوعاً من المعقولية، وصار يمكن فك مغالبته من خلال التمو المتزايد باستمرار للمعرفة والفهم. بل كان من الممكن للمثقفين أن يشعروا أن المعرفة العلمية كانت منسجدة تماماً، بل حتى متوافقة مع إيمانهم الديني. وتطلب هذا الاعتقاد إجراء
تمييز بين عالمين ميتافيزيقيين: من ناحية العالم العقلي أو الروحى، ومن ناحية أخرى، العالم الفيزيائي أو المادي. كان الذين يمتلك العالم الروحى، والعلم العالم المادي. وقد بدأ التمييز بين عالمي العقل والجسد مسوعاً توسعاً مستقلًا; إذ كان له في الحقيقة تاريخ طويل وتمت صياغته الأشهر في عمل رينيه ديكارت، وهو فيلسوف كان جزءاً أساسيًا من الثورة العلمية في القرن السابع عشر. بل إن الثوريين "الهدامين" الكبار في أواخر القرن التاسع عشر وأواخر القرن العشرين، من طراز سيمون فرويد وكارل ماركس، وإن كانوا رفضوا الثنائية الديكارتية، فقد تصوروا عملهم جزءًا من نمو العلم كما تمّ فهمه منذ القرن السابع عشر. كان فرويد يعتقد أنه أوجد علماً للعقل، ومارس علماً للتاريخ والمجتمع.

باختصار، لقد سادت فترة طويلة من الزمان في الحضارة الغربية كان يفترض فيها أن العالم يمكن تعقته وفهمه فهماً كلياً، وأننا قادرون على الفهم المنهجي لطبيعته. ولأن هذين الافتراضين التوأمين وجدنا التعبير عنهما في سلسلة من الأحكام التقليدية في عصر التنوير الأوروبي، فإننا أقترح أن نسميهما "نظرة التنوير". وقد بلغت هذه النظرة المتفائلة ذروتها في أواخر القرن التاسع عشر، ولalleya في ألمانيا البايزلاركية وإنجلترا الفكتورية، فكان أفصل مثال عليها يتجسد في غوتلوب فريغه، وهو رياضي وفيلسوف ألماني، وبرتراند
رسل، وهو منطقى وفلاسوف بريطاني.

وبعداً من العقود الأولى من القرن العشرين، وقع عدد من الأحداث، الثقافية وغيرها، التي شرعت تحدي هذا التفاوت وتقوّضه حول طبيعة الأشياء. وحول قدرتنا على فهم تلك الطبيعة. وفي تقديري أن اللطمة النفسية الفريدة الكبرى للتفاؤل العقلي الذي ساد القرن التاسع عشر لم تكن تطوراً عقلياً على إطلاق، بل هي كارثة الحرب العالمية الأولى. على أنه كان هناك أيضاً عدد من التحديات العقلية الخالصة لنظرة التناوب.

فقد بدأ أن كلأ من معقولية العالم الواقعي وقدرتنا على فهم العالم صاراً يتعرضان للمهجمات من مختلف الأنجاء أولاً، تحدث نظرية التنمية أهم افتراضاتنا عن المكان والزمان، وعن المادة والطاقة. كيف يمكن لنا أن نفهم، مثلاً، عالماً إذا ذهينا فيه، حسب ألبرت أينشتاين، إلى نجم من النجوم بسرعة قريبة من سرعة الضوء وعدنا في عشر سنوات، لنجد أنت كبرنا عشر سنوات فقط، بينما كبر كل شيء على الأرض مئات السنين؟ ثانياً، بدأ أن أكتشف شبكة المعالم الدقيقة للنظرية يتحدى عقلانية معقل العقلانية نفسها، أعني الرياضيات. وإذا انتوقت أسس الرياضيات على تنافس، فلا يبدو أن شيئاً ما سيكون بامتن. وكمما قال فريغه نفسه حينما واجه مغالطة مسؤولية رسل: "إن اكتشاف تنافس أذهلني بما تعجز الكلمات عن التعبير عنه، وأكاد أقول إنه تركني مصمعاً، لأنه نصف الأرض التي كنت أريد أن أبني عليها الرياضيات". ويبدو أنه "لا يقوض أسس رياضياتي".
وحدها، بل الأسس الوحيدة للرياضيات بما هي كذلكً(1).

ثالثاً، لم يفهم علم النفس الفرويدي بوصفه بوابة لعقلانية متطورة، بل برهاناً على استحالة العقلانية. وعند فرويد، فإن الشعور العقلي ليس سوى جزيرة في بحر متلاطم من اللاشعور اللاعقلي. رابعاً، بدا أن برهان عدم الاكتمال عند كورت غوديل يوجه لطمأة أخرى للرياضيات. هناك أحكام صحيحة في الأنظمة الرياضية، يمكننا جميعاً أن نرى أنها صحيحة ولكن لا يمكن البرهنة على صحتها في داخل هذه الأنظمة. قبل غوديل، كان يبدو أن معنى كلمة "صحيح" في الرياضيات يعني "ما يمكن البرهنة عليه رياضياً". خامساً، وهو الآسوا، أن ميكانيكا الكم أو الكوانتوم، في بعض التأويلات فقط بدت شيئاً لا يمكن أن تستوعبه مفاهيمنا التقليدية عن التحديد والوجود المستقل للكون الفيزيائي. بدأ أن ميكانيكا الكوانتوم تبين أن الواقع الفيزيائي في أعمق مستوياته هو لا حتمي وغير متحدد، وأن الراصد الواعي، في فعل رصده نفسه، يخلق إلى حد ما الواقع نفسه الذي يقوم بملاحظته ورصده. سادساً، في أواخر القرن العشرين بدأت عقلانية العلم نفسه تتعرض للهجوم من مؤلفين من أمثال توماس كون وبول فيبيربند، أصرماً على أن العلم نفسه كان مصاباً بالاعتباطية واللاعقلية. أراد كون أن يوضح أن الثورة العلمية الكبرى لم تكن مجرد وصف جديد

(1) غوتلوب فريته: الممارسات الفلسفية والرياضية، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، 1980، ص 132.
للواقع القديم نفسه، بل هي تخلق "واقعاً" مختلفاً. يقول:
"بعد حدوث ثورة، يعمل العلماء في عالم مختلف" (1). وفهم الكثيرون أن لدفنت فستنشانياً، وهو أهم فيلسوف في القرن العشرين، أراد أن يوضح أن الخطاب الذي تتوه به هو سلسلة من الألعاب اللغوية غير القابلة للتترجمة تبادلياً، التي لا يمكن التأكد منها. ونحن لسنا منخرطين في لعبة لغوية كبيرة واحدة، توجد فيها معايير كلية للمعقولية، ويمكن لكل شخص أن يعقل كل شيء، بل في سلسلة من الألعاب اللغوية الأصغر، لكل منها معاييرها الداخلية في المعقولية.

يمكنني أن أستمر في القائمة المونوشة. على سبيل المثال، ادعى بعض الأنثروبولوجين أنه لا توجد عقلية صالحة كلباً في العالم، بل إن للثقافات المختلفة عقليات مختلفة (2). وقد صارت تشييع صور مشابهة من النسبية في الحركات الفكرية المعروفة جميعاً بإسم "ما بعد الحداثة". إذا برى ما بعد المحدثين أنفسهم بوصفهم يتحدثون "نظرة التنوير".

ولكي أضع كل اوراقي على الطاولة منذ البداية، أقول


(2) الإشارة هنا إلى ما يعرف بفرضية سابير - وورف في علم اللغة والأنثروبولوجيا التي أدعى فيها أن المجتمعات التي تسود فيها لغات مختلفة هي عوالم مختلفة وليس مجرد عالم واحد بأشكال مختلفة - (الترجمة).
إني أقبل بنظرية التنموير. أعتقد أن الكون يوجد وجوداً مستقلاً تمامًا عن عقولنا، وأن بمستطاعنا، في الحدود التي تعينها قدراتنا التطورية، أن نفهم طبيعته. أعتقد أن التغيير الفعلي منذ القرن التاسع عشر لا يكمن في أن العالم لم يعد معقولاً بطريقة مشتركة وأخوية، بل إنه صار أصعب فهماً بفعل السبب المضمر والمثير الذي يتطلب منك أن تكون أكثر ذكاءً، وأن تعرف المزيد من الأشياء. مثلاً، لكي تفهم الفيزياء المعاصية، يجب أن تعرف الكثير عن الرياضيات. ولن أحاول الإجابة عن جميع هذه التحديات لنظرة التنموير. لأن ذلك قد يتطلب كتاباً متعددة. ولكن ما دام هدفي الرئيس هو البناء، فسوف أطرق بإيجاز إلى ذكر السبب الذي لا يجعلني أعبأ بالمحاكجات التي ذكرتها تواً، ثم بتفاصيل أكثر، سأستطيع لمختلف جوانب التحدي فيما بعد الحداثي.

أولاً، أن نظرية النسبية ليست دحضاً للفيزياء التقليدية، بل هي امتداد لها. وهي تتطلب منا أن نفكر بطرق مضادة للمحسد عن المكان والزمن، ولكن ذلك لا يشكل تهديداً لمعقولة الكون. ومن المهم أن نتذكر أن ميكانيكا نيوتن بدت أيضاً متناقصة في القرن السابع عشر. ثانياً، يبدو لي أن المغالطات المتناقضة، سواء أكانت دلالة أو نظرية، لا تريد أن تبين سوى بعض الأخطاء الفلسفية التي يمكن لنا أن نرطبهما. وتشمل أن مغالطات نيوتون الأيون الشهيرة عن المكان والزمن والحركة، لا تكشف عن عدم واقعية المكان.
والمزمن والحركة(1)، كذلك لا تكشف المغالطات المنطقية عن أي تناقض في قلب اللغة والمنطق والرياضيات. ثالثًا، لا يجب اعتبار علم النفس الفرويدي، مهما كان إسهامه في الثقافة الإنسانية، نظرية علمية جدياً. وهو يستمر في الوجود كظاهرة ثقافية، لكن قلة من العلماء الجادين يفترضون أنه يعطي تفسيراً قائماً على أساس علمي للتطور النفسي والمرضي عند الإنسان. رابعاً، يشكل برهان غوديل نوعاً من الدعم للمفهوم العقلي التقليدي الذي يفصل الأنثروبولوجيا (ما يوجد) عن الإنسومولوجيا (كيف نعرف). والحقيقة هي مسألة تطابق مع الواقع. فإذا كان حكم ما صحيحاً، فلا بد من وجود واقعة يكون صحيحاً بفضلها. والوقائع هي قضية ما يوجد، أي القضية التي تهم بها الأنثروبولوجيا. أما إمكانية الإثبات والتحقق فقضايا تتعلق باستكشاف الحقيقة، وهكذا فهي أفكار معرفية، ولكن يجب عدم خلطها بالوقائع التي تقوم باستكشافها. ويوضح غوديل النتيجة أن الحقيقة الرياضية لا يمكن مطابقتها بإمكانية الإثبات. خامساً، أن مبانيكا الكوالتر، في بعض تأويلاتها دون شك، هي تحديد جدي لنظرية التنوير، وأنا لست مهيناً من الناحية التقنية للقيام

(1) احتج زينون الأثلي، على سبيل المثال، أننا لكي نعبر الخبرة نحتاج أولاً أن نعبر نصف الخبرة، ولكن لكي نعبر نصف الخبرة، نحتاج أن نعبر نصف ذلك النصف. وهكذا بل انتهاء. واستخلص من ذلك أن الحركة مستحيلة.
بتقدير جدي لدلاليها. على أنني أريد أن أميز الادعاء بأن ميكانيكا الكواتن توضح عدم تحقق علاقة المستويات الكبرى بالصغرى من ناحية، والإدعاء أنها تكشف أن الواقع لا يمتلك وجوداً مستقلًا عن الراصد من ناحية أخرى. وبدأت ما يمكنني قوله، فإننا يجب أن نقبل بساطة بمستوى معين من اللاتخاذ الإحصائي في علاقات الأصغر بالأكبر بوصفها واقعة عن الواقع. ولكن لا يوجد شيء، بقدر ما أفهم في النتائج الفعلية لميكانيكا الكواتن يجعلنا على أن نستحصل أن الراصد الواقعي يخلق جزئياً الواقع المرصود. ومثل هذه المغالطات لا تكمن في النتائج الفعلية للتجارب بل في التأويلات(1) المتنوعة لهذه النتائج، ولا شيء يجعلنا على هذا التأويل المغالط والمضاد للحساس، رغم أن بعض الفيزيائيين قبلوا بهذا التأويل. وأخيراً فإن جهود البرهنة على نسبة العقلية - أي القول بأن معايير العقلية نسبة ثقافيًا - غالبًا ما تنتهي بإثبات العكس. على سبيل المثال، لإثبات النسبة الثقافية يجعلنا الأنثروبولوجي أن «النور» يعتبران الأخوين التوأمين طائرين، وفي بعض الاحتفالات، الخيار رأس ثور. وحين يروي لنا كيفية فهم هذا الادعاء، غالبًا ما يتضح أنه يروي لنا كيف يفهمون بمعاييرنا، وبالتالي كيف يفهمون

لنا). يتضح أن اللاعقلية الواضحة في ثقافة قبلية يمكن جعلها معقولة من خلال معايير كلية للعقلية.

وسيكون لدي المزيد لأقوله عن كون والتحديات ما بعد الحداثية لنظرة التنوير لاحقاً.

في هذا الكتاب، أريد أن أستخدم فترة التنشئة المعاصرة كفرصة لمباشرة مشروع فلسفي تقليدي جدًا في إعطاء تفسير لمختلف الظواهر المتنوعة في الظاهر بفهماً بياناً وحداثة الداخلية. ولا أعتقد أننا نعيش في عالمين: عقلي وفنيادي - وطبعاً ليس في ثلاثة عوالم: عقلي وفيزيولوجي وثقافي (2) - بل في عالم واحد، وأريد أن أصف العلاقات بين بعض الأجزاء الكبيرة في ذلك العالم الواحد. أريد أن اقتصر البنية العامة لكثير من الأجزاء المحيرة فلسفياً للواقع. وتحديداً، أريد أن أقترح بعض السمات البنائية للعقل واللغة والمجتمع، وأن أوضح أنها تنسجم مع بعضها. هدفي إذا هو أن أفهم مساهمة متواطئة في نظرة التنوير.

---


(2) كارل بير هو صاحب النظرية التي تتميز بين ثلاثة عوالم: عقلي وفيزيولوجي وثقافي حيث يميز بين عالم الخبرات العقلية وعالم الظواهر المادية والفيزيائية والطبيعية وعالم الثقافة التي يتوفر في الكتب والمعارف والأفكار. لمزيد من المعلومات انظر كتابه: نحو عالم أفضل، ص 30 فما بعدها. (الترجمة).
تقييم الفلسفة

قد يبدو هذا المشروع طموحاً بإفراط، ولكن هذا الكتاب بمعنى مهم واحد في الأقل (كتاب تمهيدي) في الفلسفة: فلا يتطلب من القارئ تدريباً فلسفياً أو معرفة تقنية سابقة عليه.

غالباً ما تتخذ الكتب الفلسفية بهذا المعنى صورة من صورتين: وما دام هذا الكتاب لا يتخذ أيًا من الصورتين، أعتقد أن من المهم إجراء تمييز بينه وبين بقية الكتب الأخرى منذ البداية. أول، وربما أشيع، نمط من الكتب التمهيدية هو الذي يقدم للقارئ قائمة من المشكلات الفلسفية الشهيرة، مثل حرية الإرادة، وجود الله، مشكلة العقل والجسم، مشكلة الخير والشر، مشكلة الشك والمعرفة. ومن أحدث الأمثلة الجيدة على هذا النوع من الكتب كتاب توماس ناجيل: "ما الذي يعني هذا كلمة؟" (1). النوع الثاني من الكتب هو تاريخ موجز للموضوعات الفلسفية. فيقدم للقارئ نبذة وجيزة عن أبرز المفكرين والمذاهب الفلسفية، بدءاً من الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط، وانتهاءً بأبرز الفلسفة المحدثين، من أمثال فتشنتاين، أو الاتجاهات الفلسفية، من مثل الوجودية. وربما يتتوفر أشهر كتاب من هذا النوع في كتاب برترايند رسل: "تاريخ الفلسفة الغربية" (2). وكتاب رسل ضعيف من الناحية...

(1) توماس ناجيل: ما الذي يعني ذلك كلمة: مدخل وجيزة جداً للفلسفة، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1987.
(2) برترايند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، نيويورك، 1945.
الأكاديمية، لكني أعتقد أنه تصدى لتشجيع نشر الفكر الفلسفي أكثر من أغلب التواريخ الدقيقة، لأن أي قارئ يستطيع أن يتمتع بقراءته وشيء من الفهم في الأقل. وقد قرأته حين كنت يافعاً، وترك في انطباعاً قوياً. ويلقال إن جيمي كارتر (الرئيس الأمريكي) كان يحتفظ به على منضدته حين كان رئيساً.

والفكر الحالي ليس جولة في المشكلات الكبرى ولا تاريخاً. بل هو ينتمي في الحقيقة إلى نوع من الكتب صار بالي الطراز، ويعتقد كثير من الفلاسفة البارزين أنه مستحيل. فهو كتاب تركيبي، بمعنى أنه يحاول التأليف بين عدد من التفسيرات لموضوعات لا يبدو في الظاهر أن بينها ارتباطاً، أو أنها ترتبط ارتباطاً هامشياً. ولننا نعيش في عالم واحد، فيجب أن نكون قادرين على تفسير الكيفية الدقيقة التي ترتبط بها الأجزاء المختلفة من ذلك العالم ببعضها، وكيف تنظم جميعاً في كل متماسك. وأود أن أؤكد أن كلمة (تركيب) و(تركيب) لأنني تعلمت -وغالباً ما يعتقد أنني أنتهي على مجموعة من الفلاسفة يعتقدون أنهم يقومون بشيء يسمونه "الفلسفة التحليلية". يتناول الفلاسفة التحليليون القضايا الفلسفية مفردة ويحللونها إلى عنصراها المكونة. وهم يقومون بما يسمى بالتحليل المنطقي. ينطوي هذا الكتاب على كثير من التحليل المنطقي، لكنه أيضاً كتاب جمعت فيه الأشياء معاً. ويدفع القول إنه تركيب يقوم به محلل. فالبناء على كتاباتي السابقة، أريد أن أفسر كيف تعمل بعض الأجزاء
الجوهرية من العقل واللغة والواقع الاجتماعي وكيف تشكل كلاً متماسكاً.

ولدي ثلاثة أهداف متميزة. الأول أني أود أن أقدم بسلسة من الادعاءات النظرية، تتعلق بكل من طبيعة العقل واللغة والمجتمع، وبالتعلقات بينها. الثاني، من خلال تحقيق الهدف الأول، أريد توضيح أسلوب معين في التحليل الفلسفي. وللبحث الفلسفي أوجه شبه مهمة، وأوجه اختلاف أيضاً، مع بقية أشكال البحث، مثل البحث العلمي، وأنا أريد توضيحها في سياق هذا النقاش. ثالثاً، أريد أن أجري عابراً، إذا صبح القول، سلسلة من الملاحظات عن طبيعة الحيرة الفلسفية والمشكلات الفلسفية.

عبارة تضع هذه النقاط الثلاث بصيغة أكثر إحكاماً: أريد أن أقوم ببعض التفكيف، وبهذا التفكيف أريد أن أوضح كيفية القيام بذلك، وأريد أن أدل ببعض الملاحظات المتعلقة بالمشكلات الخاصة بالقيام به. وفي نهاية الكتاب سأخلص إلى بعض الاستنتاجات العامة عن طبيعة الفلسفة.

إذا نجحت في هذه المطامح التفسيرية فسأبدو كل ما أقوله صحيحاً على نحو بالغ الوضوح، والحقيقة أنه سيكون من الوضوح بحيث إن القارئ البريء فلسفياً -وهو القارئ الذي يتوجه إليه هذا الكتاب- سيتساءل أحياناً: لماذا يتكبد عناة قول ذلك لنا؟ والجواب أن كل دعوى أصدرها، حتى أكثرها وضحاً، ستكون، ولقد كانت في الواقع طوال قرون موضوعاً لسجال بل حتى غيظ مسمر. لماذا يحدث ذلك؟
لماذا نناقش على نحو لا يرحم، حين نبدأ التفكيس، إلى إكراه أشياء نعرف جميعًا أنها صحيحة، على سبيل المثال، أن هناك عالمًا واقعياً، وأننا نستطيع أن نكتسب بعض أنواع المعرفة بذلك العالم، وأن الأحكام صادقة نمطياً إذا كانت تتطابق مع الوقائع في العالم، وزائفة إن لم تتطابق معها؟ اعتقد فتخشتنا أن الاندفاع إلى ارتكاب الخطأ الفلسفي يأتي في الدرجة الأولى من سوء فهم كيفية عمل اللغة، وكذلك من ميلنا إلى الإفراط في التعميم، وتوزيع مناهج العلم إلى مناطق حقول لا تناسبه. أعتقد أن هذه فعلاً بعض مصادر الخطأ الفلسفي، ولكنها بعضها فحسب. وعشر، ونحن نتقدم في بحثنا، إلى مصادر أخرى جديرة بالرضا أكثر من المصادر التي يقدمها فتخشتناين، مصادر من نوع خداع الذات وإلاقة القوة.

على أي حال، مما يجدر قوله إن ما يكون واضحًا لأنه يبدو واضحًا، لا يبدو في العادة كذلك إلا بعد أن تكون قد قلته. أما قبل أن تقوله، فإن ما تحتاج أن تقوله لا يبدو واضحًا. هذا الكتاب إذا، قد يقدم الانطباع بأنني سأدخل في درب طويل سري ومفتوح. وذلك هو التوضيح. ونحن نشير في غابة من الدروب الضيقة. وسيقوم منهجي في التوضيح على الإشارة إلى الدرب ثم الإشارة إلى أجزاء الغابة التي تحتاج أن نتجاوزها. أو أن أصوّب الإشارة على طريق يبدو أكثر ادعاءًا مما أقصده، وأحاول أن أذكر الحقيقة، ثم أذكر ما
المواقف التلقائية

في أغلب القضايا الفلسفية الأساسية هناك ما يمكن أن نسميه، باستخدام استعارة حاسوبية، بال موقف التلقائي (1).

المواقف التلقائية هي وجهات النظر التي تتمسك بها بصورة سابقة على التأمل بحيث إن أية مبارحة لها تتطلب جهداً شعورياً ومحاججة مقنعة. وها هي المواقف التلقائية في بعض المسائل الأساسية:

* هناك عالم واقعي يوجد بشكل مستقل عننا، ويعزل عن تجارتنا، وأنكارنا، ولغتنا.
* نمتلك طريقاً إدراكيًا مباشرةً للدخول في العالم من خلال حواسنا، ولاسيما اللمس والرؤية.
* الكلمات في لغتنا، ولاسيما كلمات من نوع (أرنب) و(شجرة) لها معاني واضحة بصورة معقولة. وسبب معانيها يمكن استخدامها للإحالة والحديث عن الأشياء الواقعية في العالم.

(1) الموقف التلقائي ترجمة لعبارة الغيابي وفي المحاكم الحكم الذي يصدر غياباً، أما في الكمبيوتر تعني الإجراء أو البرنامج الذي يتخذه الجهاز تلقائياً لعدم توفير وديع عنه (المترجم).
* أحكامنا بشكل عام إما صادقة أو كاذبة اعتماداً على كونها تتطابق مع الكيفية التي توجد عليها الأشياء، أي مع الواقع في العالم الخارجي.

* السببية هي علاقة واقعية بين الأشياء والأحداث في العالم، وهي علاقة تنبؤ من خلالها ظاهرة ما، هي السبب، بظاهرة أخرى، هي النتيجة.

في حياتنا اليومية ال اعتيادية، تؤخذ هذه النظريات متخذة التسلسل إلى حد كبير، بحيث أعتقد أن من المضلل أن نسميها بالنظريات - أو الفرضيات أو الآراء - على الإطلاق. على سبيل المثال، لا أتمكن بالرأي القائل إن العالم الواقعي يوجد، بالطريقة نفسها التي أتمكن بها بالرأي القائل إن شكسبير مسرحي كبير. لأن المسلمات المفترضة صحتها قبلياً هي جزء مما أسماه بالخلفية نكرنا ولغتنا. وأنا أشدد على الكلمات التي أوضح أنني أستخدمها كمصطلح شبه تقني، وسأوضح معناها بتفصيل أكثر لاحقاً.

يتكون جزء كبير من تأريخ الفلسفة من هجمات على المواقف التلقائية. وغالباً ما يشهر الفلاسفة الكبار لرفضهم ما يأخذ كل شخص سواهم مأخذ التسلسل. ويبدأ الهجوم المميز بالإشارة إلى ألغاز الموقف التلقائي ومغالطاته. ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نتمكن بالموقف التلقائي أيضاً فيما يتعلق بكثير من الأشياء التي نود الاعتقاد بها. ولذلك يجب التحلي عن الموقف التلقائي، ويعوض عنه بوجهة نظر ثورية جديدة.
ويتوفر أشهر مثل على ذلك في دحض ديفيد هيوم لفكرة أن السببية هي علاقة واقعة بين الأحداث في العالم، وفي دحض الأسقف جورج باركلي لوجهة النظر القائلة إن العالم المادي يوجد بمعزل عن إدراكنا له، وفي رفض ديكارط، وكذلك فلاشفة آخرين غيره، لوجهة النظر القائلة إننا نستطيع أن نمتلك معرفة حسية مباشرة بالعالم. وحديثاً، يفترض كثيرون أن ويلارد كواين قد دحض وجهة النظر القائلة إن الكلمات في لغتنا معناني محدد ثابتة. ويعتقد كثير من الفلاسفة أنهم دحضوا نظرية المطابقة مع الحقيقة، أي وجهة النظر التي تقول بأن حكماً ما يكون صحيحاً لأنه نمطياً توجد واقعة أو موقف أو حالة معينة في العالم الخارجي تجعله صحيحاً.

أعتقد بشكل عام أن المواقف الثقافية صحية، وأن الهجمات عليها خاطئة. وأعتقد ان هذه الحالة تصبح بالتأكيد على جميع الأمثلة التي ذكرتها سابقاً. ومن غير المحتمل أن تكون المواقف الثقافية قد استمرت وواضحت وجودها عبر التاريخ الإنساني الوعر المليء بالعثرات طوال قرون، بل أحياناً حتى طوال ألفيات، إذا كانت زائفة بالقدر الذي يزعجه الفلاسفة. ولكن ليست جميع المواقف صحية. وربما يتوفر أشهر مثل على المواقف الثقافية في الاعتقاد بأن كلاً منها يتكون من كيانين متقابلين، هما الجسم من ناحية، والعقل أو النفس من ناحية أخرى، وأن هذين الكيانين يتتحمان خلال حياتنا، ولكن يبقى من مستقلين إلى حد أن عقولنا أو نفوسنا

25
يمكن أن تنفصل عن أجسامنا وتستمر في الوجود باعتبارها كيانات واعية حتى بعد أن يتمحك أجسامنا تمامًا. وتسمى هذه النظرية بالثانية. وأعتقد أنها زائفة، وسأوضح سبب ذلك في الفصل الثاني. غير أن المواقف التلقائية بشكل عام أرجع في أن تكون صحيحة من بدائلها، وهما آثار اعتراضي من الغرابة، فإن من المحزن أن أشهر الفلسفة وأكثر من يحظى منهم بالإعجاب هم في الغالب أصحاب الافكارية المجانية للطبيعة.

ومن المغرى أن نفكر بأن ما أسسي بالمواعظة التلقائية هي ما يسميه الحس العام بالعقل السليم. وأعتقد أن ذلك خطأ. فالعقل السليم، أو الحس العام ليس بفكرة واضحة جداً، ولكنه يقدر ما أفهمه هو إلى حد كبير قضية معتقدات يؤخذ بها على نطاق واسع ولا يمكن تحديها في العادة. ويرغم عدم وجود خط حاد يفصل بينهما، فإن ما أسسي بالمواعظة التلقائية أكثر أهمية بكثير من الحس العام. وأحسب أن من صلب قضايا الحس العام، أنك إذا أردت من الناس أن يكونوا مهذبين معك، فمن الأحري أن تكون مهذبا معهم. مثل هذا النوع من الحس العام لا يبنى رأيا حول الأسئلة الميتافيزيقية الأساسية مثل وجود العالم الخارجي، أو واقعية السببية. الحس العام، في جزءه الأكبر هو قضية رأي عام. والخلفية سابقة على هذه الآراء.

وبعض الأسئلة الأكثر إثارة في الفلسفة هي تلك التي تنبعث من صدام مباشر أو حتى تناقض منطقي بين موقفين.
تلقائيين. على سبيل المثال، يبدو لي أن الناس يتحدثون في العادة ويفكرن وكأنهم قد افترضوا أن لدينا إرادة حرة من ذلك النوع الذي يتحول دون وجود الحمية السبيبة، وفي الوقت نفسه، يعتقدون أن لجميع أفعالنا تفسيرات سبيبة حتمية. طوال هذا الكتاب، سنفحص مختلف المواقف التلقائية ونولي اهتماماً خاصاً للصدام بين هذه المواقف. وفي هذا الفصل أناقش إضماماً من المواقف التلقائية المركزة حول فكرتي الواقع والحقيقة.

الواقع والحقيقة

من بين المواقف التلقائية التي تشكل خلفيتها المعرفية، وربما تكون أكثرها أهمية، شبكة معينة من المسلمين عن الواقع والحقيقة. من الناحية النمطية، حين نتصرف أو نفكر أو نتحدث، فنحن نسلم بوجود طريقة معينة ترتبط بها أفعالنا أو أفكارنا أو أحاديثنا بالأشياء الخارجية. وأصوّر هذا على أنه شبكة من الأحكام، لكن من المضلل أن يوحي لنا بأننا حين نتحدث أو نفكر أو نتصرف فعلياً، فإننا ننسكي أيضاً بنظرية معينة. شبكة الأحكام التي أقدمها لك عن الواقع والحقيقة يمكن أن تعامل بوصفها نظرية، أو حتى مجموعة من النظريات، ولكن حين تؤدي الخلفية عملها، أي حين تقوم بوظيفتها، فلسنا بحاجة إلى نظرية. لأن مثل هذه المسلمات سابقة على النظريات.
على أية حال، حين نتصرف أو نفكر أو نتحدث بأنواع
الطرق الآتية، فنحن نسلم بكثير من الأشياء تسلمًا: حين ندق
مسمارًا بمفرطة، أو نطلب وجبة طعام سريعة من مطعم، أو
نجري تجربة مختبرية، أو حين نتساءل أي نمضي لقضاء
العطلة، فنحن نسلم تسلمًا بما يأتي: هناك عالم واقعي يوجد
وجودًا مستقلاً عن الكائنات الإنسانية وعما يفكرون به أو
يقولون عنه، وتكون الأحكام بصد الأشياء والحالات الفعلية
في هذا العالم حقيقية أو زائفة استنادًا إلى ما إذا كانت الأشياء
في العالم توجد فعلاً بالطريقة التي نقول إنها موجودة عليها.
ولذلك حين أفكر مثلًا في خطط لقضاء العطلة وأسئل ما إذا
كانت اليونان أشد حرًا من إيطاليا، فأنا ببساطة أسلم أنه يوجد
هناك عالم واقعي يحتوي على أماكن مثل اليونان وإيطاليا،
وأن هذه الأماكن تتفاوت في درجات حرارتها. فضلاً عن
ذلك، فحين أقرأ في دليل سفر سياحي أن معدل درجات
الحرارة في الصيف في اليونان أعلى من إيطاليا، فأنا أعلم أن
ما يقوله الكتاب سيكون حقيقياً إذا، وفقط إذا، كان معدل
درجات الحرارة في الصيف في اليونان أعلى من إيطاليا فعلاً.
وهذا لأنني أسلم تسلمًا بأن مثل هذه الأحكام لا تكون حقيقية
إلا إذا كان هناك شيء ما يوجد وجودًا مستقلاً عن الحكم
الذي يكون صحيحًا بفضله أو بسببه.

ولهاتين المسلمين من الخلفية تاريخ طويل وأسماء شهيرة
مختلفة. الأول أن هناك عالماً واقعياً يوجد وجودًا مستقلاً
عناء، وأود أن أسمي بإلَّا الواقعية الخارجية». "واقعية" لأنه يؤكد وجود العالم الواقعي، و"الخارجية" لتمييزها عن أنواع أخرى من الواقعية، مثل واقعية الموضوعات الرياضية (الواقعيَّة الرياضية) أو واقعية الوقائع الأخلاقية (الواقعيَّة الأخلاقيَّة).

وجهاء النظر الثانية، القائلة إن الحكم يكون صحيحًا إذا كانت الأشياء في العالم توجد بالطريقة التي يقول الحكم إنها توجد عليها، ورائحة بخلاف ذلك، تسمى "نظرية المطابقة مع الحقيقة". وتأتي هذه النظرية بمختلف الأشكال، غير أن الفكرة الأساسية فيها هي أن الأحكام تكون صحيحة إذا كانت تتطابق أو تتفق أو تتلاحم مع الكيفية التي توجد عليها الأشياء فعلاً في العالم، ورائحة إذا لم تكن كذلك.

وبين الظواهر التي تستقل عن العقل في العالم أشياء مثل ذرات الهيدروجين، وألواح قشرة الأرض، والفايروسات، والأشجار والمجرات. واقع هذه الظواهر مستقل علينا، وقد وجد الكون قبل أن تظهر أي ذا شعورية إنسانية أو غيرها بحقب مديدة، وسيبقى قائماً بعد أن تكون قد اختفت عن المشهد جميعاً بحقب مديدة.

ولكن ليست جميع الظواهر في العالم مستقلة عن العقل. على سبيل المثال، النقوش والملكية والنزاع والحروب والألعاب كرة القدم، وحفلات الكوكتيل، تعتمد جميعها في وجودها على الذوات الإنسانية الشعورية بالطريقة نفسها التي لا تعتمد فيها عليها الجبال والأنهار الجليدية والنباتات.
أعتبر أن الدعوى الأساسية في الواقعية الخارجية -التي ترى أن هناك عالماً واقعياً يوجد وجوداً مستقلًا بالكامل وعلى نحو مطلق عن جميع تمسياتنا وجميع أفكارنا ومشاعرنا وآرائنا ولغائنا، وخطابنا ونصوصنا... إلخ، على درجة عالية من الوضوح، بل في الحقيقة شرط جوهري للعقلانية، بل حتى للمعقولية، إلى حد أنني أرتكب نوعاً ما حين أضطر إلى إثارة السؤال وإلى مناقشة مختلف التحديات التي تواجه هذه النظرية. لماذا يرغب شخص بكامل قوته العقلية في مهاجمة الواقعية الخارجية؟ حسناً، في الواقع هذا سؤال معقد وسأتي ناوله بالتفصيل لاحقاً. على أنني أود الإشارة إلى أن الهجمات على الواقعية الخارجية لا تخف بمعزل عن سواها.

بل هي تمثل فلسفياً إلى أن تلازم بدلا بيد تحدث بعض السمات الأخرى لمسلمات الخلقية التي تشكل أيضاً مواقف تلقائية. مع الواقعية نحن نفترض عموماً أن أفكارنا وأحاديثنا وتجاربنا ترتبط ارتباطاً مباشراً بالعالم الواقعي. أي أننا نفترض حين ننظر إلى أشياء مثل الأشجار والجبال أنا ندركها على نحو نموذجي، وأنا حين نتحدث، فنحن نستخدم نموذجياً كلمات تشير إلى واقع يوجد وجوداً مستقلًا عن غلتنا، وأنا حين نفكر، فإنا في الغالب نفكر في الأشياء الواقعة. فضلاً عن ذلك، فإن ما نقوله، كما أشرت سابقاً، يتطابق مع الكيفية التي توجد عليها الأشياء في العالم.

وهكذا فالواقعية الخارجية تكمن وراء نظارات فلسفية أساسية.
أخرى غالباً ما تُتذكر، مثل النظرية المرجعية في الفكر واللغة، ونظرية المطابقة مع الحقيقة. والمفكرون الذين يرغبون في نكران نظرية المطابقة مع الحقيقة أو النظرية المرجعية في اللغة والفكر غالباً ما يجدون أن من المبرك أن يضطروا إلى الإذعان للواقعية الخارجية. وهم في الغالب لا يتحدثون عن ذلك على الإطلاق، أو يبتكون الدليل المرهف إجمالاً لرفضه. والحقيقة أن ثلة قليلة جداً من المفكرين هم من يتنطعون ويقولون إنه ليس هناك شيء كالعالم الواقعي يوجد وجوداً مطلقاً، وموضوعياً، ومستقلًا بكامله عنا. بعضهم يفعل. وبعضهم يزعم أن ما بسمى بالعالم الواقعي هو «بناء اجتماعي» غير أن حالات الإنكار المباشر للواقعية الخارجية نادرة. وتتمثل النقطة الأكثر نموذجية لأصحاب النزعة المضادة للواقعية في تقديم محاججة يبدو أنها تتحدى الموقف التلقائي كما شرحته، ثم تدعو أن ذلك التحدي يسوغ موقفاً آخر يرغبون في الدفاع عنه، ويُطلق على بعض صور هذه النظريات أسماء متنوعة مثل البنائية الاجتماعية، البراغماتية، التفكيكية، النسبية، نزعة ما بعد الحداثة، وما أشبه.

والبنية المنطقية للموقف الذي يواجهه صاحب النزعة المضادة للواقعية هي التالية:

1- افترض أن الواقعية الخارجية صحيحة. إذاً يوجد هناك عالم واقعي، وجودًا مستقلًا عننا وعن مصالحنا.

2- وإذا كان يوجد عالم واقعي، إذاً فهناك طريقة يوجد
عليها العالم فعلاً. أي أن هناك طريقة موضوعية توجد عليها الأشياء في العالم.

3 - إذا كانت هناك طريقة توجد عليها الأشياء فعلاً، إذاً فيجب أن تكون قادر ين على بيان الكيفية التي توجد عليها.

4 - وإذا كنا نستطيع بيان الكيفية التي توجد عليها الأشياء، إذاً فما نقوله هو صحيح أو زائف موضوعيًا استنادًا إلى الحد الذي نفلح أو نخفق في قول الكيفية التي توجد عليها.

المتمسكون بأشكال الذاتية أو النسبة الذين يريدون رفض القضية الرابعة يربكون من الأولى، التي يشعرون أنها يجب أن تُرفض أو، كما يقولون أحيانًا، «التسدع للاستماع».

وليس الهجمات على الواقعية الخارجية بالأمر الجديد. بل تعود في تاريخها إلى عدة قرون مضت. وربما يتوفر أشهر مثال عليها في ادعاء الأسقف باركلي بأن ما نظمه أشياء مادية ليست في حقيقة سوى مجموعة من «الأفكار» التي أراد بها حالات الشعور. ويطلق على هذا التراث في الواقع أسماً متعدد مثل «المثالية» أو «الظاهرة»، وهو يستمر حتى القرن العشرين. وقد صارت هذه النظرة تسمى بال茗اية لأنها تؤكد أن الواقع الوحيد هو واقع «المثل» أو «ال أفكار» بهذا المعنى الخاص للكلمة. وربما كان أبرز المثاليين تأثيرًا في جميع العصور هو جورج فريدريك هيغل. ويكمن الاعتقاد الأساسي
للمثالية في أن الواقع في النهاية ليس وجود شيء ما وجودًا مستقلاً عن مدركنا وتمثيلنا الأخرى، بل إن إدراكنا والأنواع الأخرى من تمثيلنا هي التي تشكل الواقع. وبدلاً من التفكير بادعائنا أن المعرفة تستجيب لواقع موجود وجودًا مستقلاً، نجعل الواقع يستجيب لتمثيلنا. وأعتقد أن أعقد صورة للموقف المثالي يمكن العثور عليها في فلسفة إمانويل كانط الذي اعتقد أن ما نسميه بالعالم الظاهري - أي عالم الكراسي والطاولات والأشجار والكواكب وما أشبهه - يُكمن بأسره في تمثيلنا. لكنه اعتقد أيضاً بوجود فعلي لعالم آخر وراء العالم الظاهري، هو عالم «الأشياء في ذاتها»، غير أن هذا العالم مستغل ولا يمكن الوصول إليه، بل لا يمكن حتى الحديث عنه حديثاً ذا معنى. والعالم التجربي - أي العالم الذي نجريه ونعيش فيه جميعاً - هو في الحقيقة عالم من المظاهر النسقية، عالم للكيفية التي تظهر لنا عليها الأشياء. ولذلك، من وجهة نظر كانط، كما لدى أشكال المثالية الأخرى، يتكون عالم الكراسي والطاولات والجبال والنبازك وكذلك الزمان والمكان والسببية من عالم من المظاهر المجردة. ويمثل الفرق بين كانط والمثاليين الآخرين من طراز باركلي في أن الآخرين اعتقداً أن المظاهر أو «الأفكار» كما يسميها باركلي - هي الواقع الوحيد، بينما اعتقد كانط، بالإضافة إلى عالم المظاهر، يوجد واقع آخر للأشياء في ذاتها وراء المظاهر. لا يمكننا أن نكتب معرفة من أي نوع يُهم.
لماذا يجد كثير من الفلاسفة المتمكنين المثالية، في مختلف صورها، مغيرة؟ حسناً، من إحدى حسناتها أنها تمكننا من الإجابة عن تحدي الشكية، وهي وجهة النظر التي ترى أننا لا نستطيع أن نعرف حقاً كيف يوجد العالم. وفي الحقيقة، فقد نشأث المثالية، من الناحية التاريخية، عن الإحفاظات في الإجابة عن الشكية من النوع الذي قدمه ديكارت. وتستند جميع صور الشكية إلى الادعاء بأن لدينا جميع الأدلة الممكنة على أي ادعاء لكننا ما زلنا مخطئين خطأً جذريًا. نستطيع أن نمتلك أكمل دليل ممكن على وجود العالم الخارجي، مع ذلك، نظل نعاني من الأوهام الخطيرة. إذ يمكن أن يخدعك شيطان شرير، أو يكون دماغك تدمجًا في راوية، أو هو يحلم، وما أشبه(1). يحل المثالي هذه المشكلة بإزالة الفجوة بين الدليل والواقع بطريقة تتطابق فيها الدليل مع الواقع. وهكذا يتيسر تمييز تلك الحالات مثل الأوهام والأخيلة واللمحات وما أشبهها، التي ليست بواضحة عن تلك الحالات المكونة للعالم الواقع. فالأوهام ليست سوى مظهر لا تناغم على نحو مناسب مع العالم الواقع. ولكن في كل من الإدراكين الوهمي وغير الوهمي، لا يوجد شيء وراء

(1) يشير مفهوم دماغ في راوية إلى الفيلسوف ونها بملك المرء جميع تجاربه مع ذلك لا تكون المرء إلا من دماغ موضوع في راوية من المخفيات. فتتولد التجارب اصطناعياً بإثارة الدماغ كهربائيًا. (المؤلف).
تمثيلنا. بإيجاز يكمن إغراء المثالية في أنها تزيل الفجوة بين الواقع والمظهر، وهي الفجوة التي تجعل من الشكية ممكنة. فاليواقع يتكون من مظاهر نسقية.

ولكن يجب أن أعترف بأنني أعتقد أن هناك سبباً أعمق يدعو إلى استمرار الاحتكام للنزعة المضادة للواقعية، وقد اتضح ذلك في القرن العشرين: فهي ترضي الدافع الأساسي للقوة. إذ يبدو أن من المقرف جداً، نوعاً ما، أن نضطر إلى أن نكون تحت رحمة «العالم الواقعي». ويبدو من القريب جداً أن نضطر تمثيلنا إلى الخضوع لمساءلة أي شيء سوانا. وهذا هو السبب في أن الناس الذين يصرون على الصورة المعاصرة من النزعة المضادة للواقعية ويرفضون نظرية المطابقة مع الحقيقة يسعرون في العادة من النظرة المقابلة لها. على سبيل المثال، يشير ريتشارد رورتي باستهزاء إلى «الواقع كما هو في ذاته» (1).

قبل خمسين سنة، بدا أن المثالية قد ماتت، وقد يصح هذا إلى حد كبير على النسخة التي يمثلها الخط الذي يمتد من باركلي إلى هيغل. ولكن مؤخراً ابتقت صور جديدة من رفض الواقعية. وكما يعتبر رورتي، بدا أن «شيئًا ما يشبه المثالية كثيراً بدأ يحظى بالاحترام فكريًا» (2). وتأتي هذا تحت صور متعددة،

---

(1) ريتشارد رورتي: هل للحرية الأكاديمية مسلمات ميتافيزيقية؟، مجلة أكاديميا، 80، العدد 6، 1994، 57.
(2) ريتشارد رورتي: الفلسفة ومرآة الطبيعة، مطبعة جامعة برنستون، 1979، ص. 275.

35
غالبًا ما تكون كل واحدة منها أكثر عوضًا من سابقتها، وهو يظهر تحت عناوين مختلفة مثل: «التفكيك»، و«المنهجية الإثنبية» و«البراغماتية» و«البناء الاجتماعي». تناقشت ذات مرة مع أحد مشاهير الإثنينين المحنجيين كان قد زعم أنه أوضح أن الفلكيين يخلقون فعلاً نجومًا زائفة وظواهر فلكية أخرى من خلال بحوثهم وخطاباتهم. قلت له: «انظر، أفترض أننا أنا وأنت ذهبتا في جولة تحت ضوء القمر، وقلت: ما أجمل القمر الليلية، ووافقتي على ذلك. فهل نحن نخلق القمر؟». أجابني: «نعم».

في أواخر القرن العشرين، صارت المخاوف من الشكية أقل تأثيرًا في تحقيق النزعة المضادة للواقعية. وليس من السهل إلقاء المسؤولية على دافع معين يحدو إلى النزعة المضادة للواقعية المعاصرة، لكننا إذا أردنا التفاصيل خيط يتخلل جميع صنوف المحاكمات، فربما كان ما يسمى أحياناً بال«المنظورية». والمنظورية هي الفكرة القائلة إن معرفتنا بالواقع لا يمكن أبداً أن تكون غير موسوطة، بل تتوسط فيها دائماً وجهة نظر معينة، أو مجموعة من النوازع، أو وهو الأسوأ من ذلك كله، الدوافع السياسية الفاسدة، كالانحياز إلى جماعة أو آبديولوجيا سياسية. ولأننا لا نستطيع أبداً أن نمتلك معرفة غير موسوطة بالعالم، إذاً ربما لن يكون هناك عالم واقعي، أو ربما يكون من غير المجدي حتى الحديث عنه، أو ربما مما لا يدعو إلى الاهتمام. وهكذا فالنزعة المضادة للواقعيّة في أواخر
القرن العشرين خجولة ومراوغة إلى حد ما. وحين أقول
"خجولة" ومراوغة فأنا أعني مقارنتها بالتأكيد الصريح
والعاري الجريء الذي أولاه للموقف التلقائي: هناك عالم
واقعي يوجد وجدنا مستقلناعنا بالمتميم والكمال. وهو عالم
الجبال والدقائق والأشجار والمحيطات والمجرات...إلخ.
لاحظوا بعض وجهات النظر المقابلة: يكتب هيلازي بنتام:
"إذا اضطر المرء إلى استخدام اللغة الاستعارة، فستكون
الاستعارة كما يلي: إن العقل والعالم يرتبطان ارتباطاً حمياً
لوكسا العقل والعالم".1) ويكتب جاك ديريدا: "لا وجود
شيء خارج النصوص".2) ويكتب ريتشارد رورتي: "أعتقد أن
فكرة (حقيقة الأمر) نفسها هي فكرة قد يكون المرء أحسن
حالاً من دونها".3) ويزعم نيلسون غودمان أننا نشكل العوالم
برسم أنواع معينة من الحدود وليس غيرها.
والآن نحن نكوّن هذه الكوكبات بالنقاط بعض النجوم
وليس سواها ووضعها معاً، وهكذا نكوّن النجوم برسم بعض
الحدود لا غيرها. ولا شيء يقطع ما إذا كانت السماء ستكون
مستباعدة عن الكوكبات أو أشياء أخرى. إذ يجب أن نشكـلاً ما
نجه، سواء أكان الذب الأكبر، أو الشعرية اليمانية، أو

1) هيلازي بنتام: أوجه الواقعية المتعددة، لا سال، 1987، ص. 1.
2) جاك ديريدا: عن علم الكتابة، مطبعة جامعة جونز هوبكتن، 1976، ص.
158.
3) ريتشارد رورتي: أولوية الديمقراطية على الفلسفة، في كتاب ميريل بيرسن
وروبرت فون: تشريع فرجريتا للحرية الدينية، ص. 257-82.

37
الطعام أو الوقود أو أي نظام أستيريو»(1).

ما عسى أن نقول جواباً عن هذه التحديات للموقف الثقافي؟ سأجيب عن مختلف الصور الشائعة لهذه المحاججة، ولكن عليكم أن أعرف منذ البداية أنني لا أعتقد أن الدافع إلى رفض الواقعية يكمن في المحاججة نفسها فعلاً. أعتقد أن الهجمات على الواقعية، من حيث هي قضية ثقافية معاصرة وتاريخ فكري، لا تسوقها المحاججات. لأن المحاججات ضعيفة على نحو بئن إجمالاً، لأسباب سأخوضها بالتفصيل بعد قليل. وإنني لأعتقد، كما أشرت سابقاً، أن الدافع إلى رفض الواقعية هو نوع من إرادة القوة، وهو يكشف عن نفسه بعدد من الطرق، وغالباً ما يفترض في الجامعات، ولا سيما في مختلف حقول الإنسانيات، أن إذا لم يكن هناك عالم واقعي، فستكون منزلة العلم إلى جوار منزلة الإنسانيات. فكلما يوجد بالأهمية الاجتماعية، وليس بالوقائع المستقلة. ومن هذا الافتراض يمكن بسهولة تطوير أشكال نزعة ما بعد الحداثة، والتفكيك، وما شابهما، ما دام قد حلاً تماماً أواصر علاقتهما وألقاها عنيهما قيود المواجهة مع العالم الواقعي. إذا كان العالم الواقعي مجرد ابتكار - أي بناء اجتماعي مصمم لكبح العناصر المهمشة في المجتمع - إذا فلتخلص من العالم الواقعي ونشىء العالم الذي نريده. تلك

(1) نيلس غودمان: عن العقل وقضايا أخرى، مطبعة جامعة هارفرد، 1984، ص. 36.
هي، في تصوري، القوة النفسية الدافعة الحقيقية وراء النزعة المضادة للواقعية في أواخر القرن العشرين.

بقيت هناك نقطتان منطقيتان يجب أن أقوم بهما مباشرة.

الأولى هي أن الإشارة إلى الأصول النفسية للنزعة المضادة للواقعية لا تعني تقنياً أو دحضاً لهذه النزعة المضادة للواقعية. وسنقع في المغالطة التكوينية حين نفترض أنها بغمض الأصول غير الشرعية للمحاجات ضد الواقعية، سنكون قد دحضنا المحا贾ات نوعاً ما. فهذا لا يكفي. الثانية ما دامت هناك محاجات تقدم ضد الواقعية فيجب أن نجيب عنها بالتفصيل.

أربعة تحديات للواقعية

تتمثل أشياء محاجة معاصرة ضد الواقعية، كما قلت، في المنظورية. وتتخذ هذه المحاجة مختلف الأشكال، غير أن الخط الذي يتخللها جميعاً هو أننا لا تستطيع أن نصل إلى العالم الواقعي، ولا طريقة لنا لتمثيله، ولا وسيلة للتلازم معه إلا من وجهة نظر معينة، وانطلاقاً من مجموعة معينة من المسلمين، وتحت مظهر معين، ومن موقف معين. وإذا لم يوجد طريق مباشر للوصول للواقع، إذاً، كما تمضي المحاجة، فلا أهمية فعلًا للحديث عن الواقع، والحقيقة، لا يوجد واقع مستقل عن المواقف والمظاهر وجهات النظر. ويمكن العثور على صياغة جيدة لهذه المنظورية في كتاب
المنظورية هي النمط الإبستمولوجي (المعرفي) المهيمن على الحياة الفكرية المعاصرة. والمنظورية هي النظرية القائلة إن المعرفة بأسرها من المنظورية من حيث طبيعتها الجوهرية، أي أن الادعاءات المعرفية وتقديراتها تحدث دائماً في داخل إطار يوفر المصدر المفهومية يوصف العالم من خلاله ويُفسَر. واستناداً إلى المنظورية، ما من أحد يصور الواقع مباشرة كما هو في ذاته، بل هو يقاربه من خلال مقولتهم الشخصية بما فيها من افتراضات وتصورات مسبقة(1).

حتى الآن، لا يبدو أن هذا يشكل هجوماً حتى على أكثر أشكال الواقعية الذاقة. فهو يقول إنك لكي تعرف الواقع، يجب أن تعرفه من وجهة نظر معينة، والخطأ الوحيد في هذه الفترة بطرق أخرى، هو أن معرفة الواقع مباشرة كما هو في ذاته، تتطلب أن يُعرف لا من وجهة نظر معينة. وهذا افتراض غير مسبوق. على سبيل المثال، أرى الكريسي أمامي مباشرة، ولكن بالطبع أراه من وجهة نظر معينة. أراه مباشرة

من منظور ما. ويُقدر ما يكون من المعقول الحديث عن معرفة الواقع مباشرة كما هو في ذاته، فأنه أعرفه مباشرة وكما هو في ذاته حين أعرف أن هناك كرسياً يوجد لأنني أراه. وهذا يعني أن المجموعة، بهذا التعريف، لا تتعارض مع الواقعية أو مع مذهب الموضوعية المعرفية التي تقول إننا نمتلك طريقة وصول حسية مباشرة للعالم الواقعي.

نتبدأ النقطة الحاسمة حين يمضي قلي إلى القول إن المنظورية تجعل من المستحيل أن نمتلك معرفة بالواقع الموجودة وجوداً مستقلاً. وها هي الكيفية التي تستمر بها المحاجة:

لاحظوا أن الوقائع ليست هي الظواهر نفسها، بل الظواهر تحت منظور معين. الوقائع اللغوية هي الكيانات ذات المعنى التي تنتخب من تيار الأحداث ما حدث أو ما يوجد. ولكن هذا يعني أنه لكي تكون هناك وقائع على الإطلاق لا بد من وجود جهاز من المفردات يمكن وصفها بها. ومن دون جهاز قبلي من المفردات التي تصفها أو تنقلها إلى موقف ما، لا يمكن أن تكون هناك وقائع من أي نوع.

ونقرأ في المقطع التالي:

إذا توجينا الدقة: فإن الوقائع تتجذر في المخططات المفهومية(1).

المصدر السابق، ص 73.

41
يبدو لي أن هذه الفقرة كلها نموذجية في تبيان المحايدرات المستخدمة ضد الواقعية الخارجية في الفلسفة المعاصرة. وهي كلها محاديدات رديئة. صحيح أننا نحتاج إلى مفردات لوصف أو ذكر الوقائع. لكن ذلك لا ينبع من كوني أرى الواقع دائماً من وجهة نظر معينة وأنني تحت بعض المظاهر الخاصة لن أدرك الواقع مباشرة أبداً، وبالتالي لا يتأسس على كوني يجب أن أمتلك جهازاً من المفردات لكي أصف الوقائع وأذكرها، أو لغة لكي أحدثها بها وأشخصها، أن الوقائع التي أصفها وأشخصها ليس لها وجود مستقل. على سبيل المثال، واقعة أن هناك مياهاً مالحة في المحيط الأطلسي هي واقعة كانت موجودة بحقب طويلة قبل أن يوجد أحد ليحدد أن تلك الكتلة من المياه هي المحيط الأطلسي، أو ليقول إن تلك المادة التي تضمنها هي مياه، أو لكي يشخص أن أحد مركباتها الكيميائية هي ملح. بالطبع لكي نقوم بكل هذه التحديدات، لا بد لنا من أن نمتلك لغة، ولكن ماذا يعني هذا؟ توجد الوقائع وجوداً مستقلًا بمعزل عن اللغة. ومحايدة فاي، كما يقدمها، ليست سوى مغالطة. فالافتراض أن الطبيعة اللغوية والمفهومية لتحقيق واقعة ما تتطلب أن تكون الواقعة المحددة نفسها لغوية طبيعتها هو مغالطة استعمال الذكر (1).

(1) تتكون مغالطة استعمال الذكر نتيجة خلط سمات الكلمة حين تذكر بسمات الشيء الذي تحيل عليه الكلمة حين نستخدم. إذا قلت مثلاً: «تتكون باركلي من ستة حروف»، وباركلي مدينة في كاليفورنيا، فإن من-
فالوقائع هي الشروط التي تجعل من الأحكام حقيقية، ولكنها لا تتماشى بأوصافها اللغوية. ونحن نبتكر الكلمات لوصف الوقائع وتسمية الأشياء، لكن هذا لا يعني أننا نبتكر الوقائع أو الأشياء.

المحادثة الثانية، التي ترتبط بمحاكاة المنظورية، هي المحاكاة المستمرة من النسبة المفهومية. وها هي الطريقة التي تجري بها. كل مفهوما نصنعها نحن كائنات بشرية ولا يوجد شيء يمكن الاستغناء عنه بصدد المفاهيم التي نمتلكها لوصف الواقع. ولكن نسبة مفاهيمنا، كما يزعم صاحب النزعة المضادة للاعتراف، إذا ما فهمت فهماً مناسبًا، تبنيان أن الواقعية الخارجية زائفة، لأننا نفتقر إلى وسيلة للوصول إلى الواقع الخارجي إلا من خلال مفاهيمنا. وتعطينا البني المفهومية المختلفة أوصافاً مختلفة للواقع، وهذه الأوصاف تتعارض مع بعضها. وعلى سبيل المثال، نسبة لمخطط مفهومي واحد، لو سئلت: "كم شيئاً في هذه الغرفة؟" ففم أعد مختلف قطع الأثاث في هذه الغرفة. ولكن نسبة لمخطط آخر، لا يميز بين عنصر قطع الأثاث، ويعتبرها جميعاً قطعة واحدة، سيكون هناك جواب مختلف للسؤال: "كم شيئاً في هذه الغرفة؟". كجواب من داخل المخطط المفهومي الأول، يمكننا أن نقول هناك سبعة أشياء في الغرفة.

المغالطة الاستنتاج أن مدينة في كاليفورنيا تتكون من ستة حروف الكلمة في الجملة الأولى مذكورة، وفي الثانية تستعمل للإشارة إلى مدينة.
ومن داخل المخطوط الثاني، هناك شيء واحد. إذاً، كم قطعة في الغرفة فعلاً؟ يقول صاحب النزعة المضادة للواقعية: لا جواب عن هذا السؤال. إذاً لا وجود لشيء حقيقي إلا نسبة لمخطط مفهومي، ولذلك لا عالم واقعي إلا نسبة لمخطط مفهومي.

ما الذي نفعله لهذه المحايدة؟ يفسري القول إنني أعتقد أنها محض محاذية ضعيفة على نحو عميق، وإن كان قد طورها عدد من الفلاسفة المشاهير جداً. هناك فعلًا سبعة أشياء في الغرفة، كما يعدها نظام حسابي معين، وهناك فعلًا شيء واحد، كما يعده نظام حسابي آخر. غير أن العالم الواقعي لا يبالى بأي نظام حسابي نستعمل: لأن كل نظام يعطينا وصفاً بديلاً وصحيحاً لعالم واحد، باستخدام نظام حسابي مختلف.

ويستقي مظهر المشكلة بالكامل من التعارض الظاهر في القول هناك شيء واحد ولكن هناك سبعة أشياء. ولكن حالماً نفهم طبيعة الادعاءات، لا يوجد هناك أي تعارض من أي نوع فكلاهما متماسك، وكلاهما صحيح. وهناك أمثلة أخرى كثيرة مشابهة في الحياة اليومية. وزني بالباونات، مثلاً، 160، ولكنه بالكيلوغرامات، 72. إذاً كم أزن فعلاً؟ الجواب أن كل الرقمين 160 و72 صحيح استناداً إلى نظام القياس الذي أستخدمه. والحقيقة لا وجود لمشكلة أو تعارض من أي نوع.

المحايدة الثالثة ضد الواقعة الخارجية هي المحايدة المستمرة من تاريخ العلم. وللمحايدة أصلها في كتاب
توماس كون: "بنية الثورات العلمية"، وإن كنت أشكي في أن كون نفسه قد قبل بالمحاججة بهذه الصياغة. العلم، في رأي كون، لا يتقدم عن طريق مراكمة مستمرة للمعرفة، بل هو يتقدم عن طريق سلسلة من الثورات: إذ يتم التخلص عن نموذج للعلم لعجزه عن حل بعض المشكلات، ونتيجة لثورة علمية معينة يحل محل نموذج جديد. فما نجده ليس ازدياداً متنازاً للمعرفة بالواقع كما هو في ذاته، بل بالأحرى سلسلة من الخطابات المختلفة، يندرج كل خطاب منها في نموذجه الخاص، والعلم لا يصف واقعاً موجوداً وجوداً مستقبلاً، بل هو يخلق دائماً "الواقع" مع تقدمه. وكما يقول برونو لاتور وستيف ولنج: "إن النقطة الأساسية هي أن الوجود الخارجي هو نتيجة العمل العلمي وليس سبياً له" (1). وكما ذكرت سابقاً، فإنني أشكي في أن كون قد قبل بهذه المحادحة المضادة للواقعية، لكنه فكر فعلاً أن هناك إحساساً بأن نيوتن عمل في عالم مختلف عن عالم أرسطو.

ما الذي نفعله بهذه المحادحة؟ يجب أن أقول، مرة أخرى، إنها لا تبدو لي تلقي بالشكوك حتى على أكثر الصور سذاجة من الموقف التلقائي الذي يرى أن هناك عالماً واقعاً يوجد وجوداً مستقبلاً بالكامل علينا، وإن من وظيفة العلوم الطبيعية أن توفر لنا تفسيراً نظرياً للكيفية التي يعمل بها العالم.

(1) برونو لاتور وستيف ولنج: "الحياة المختبرية"، تنبيد الوقائع العلمية، مطبعة جامعة بريستون، 1986، ص 180 - 82.

45
افترضوا أن كون مصيب تماماً في أن العلم يتقدم عن طريق التوقعات والانطلاقات والرجال الظروفية الكبرى. وافترضوا أن النظريات الثورية ليست حتى قابلة للترجمة إلى مفردات النظريات السابقة عليها، بحيث إن المحايلات بين أتباع النظريات المختلفة لا تكشف سوى التخطيط المتبادل. ماذا يستتبع ذلك؟ أظن أنه ما من شيء مهم يستتبه بصدء الواقعية الخارجية. وهذا يعني أن اعتبار الجهود العلمية التي تبذل لتفسير العالم الواقعي أقل عقلانية وأقل تراكمية مما افترضنا سابقاً لا يلقى بالشكوك على الإطلاق على المبادلة التي ترى أن هناك عالماً واقعياً يقوم العلماء بمحاولات أصيلة لوصفه.

المحايدة الرابعة ضد الواقعية الخارجية، وهي ترتبط بمحايدة كون، هي المحايدة المستمرة من تفكيك الأواصر بين النظرية والدليل. تأمل الانتقادات من فكرة أن الأرض هي مركز النظام الكوني إلى فكرة أن الشمس هي المركز، أي من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس. نحن لم نكتشف أن نظام مركزية الأرض عند بطليموس زائف، وأن نظام مركزية الشمس صحيح. بل تخلينا عن الأولى لأن الثانية أبسط وتمكنتنا من توقع نتائج أفضل بالكسوفات، واختلاف المناظر وما أشبه. لم نكتشف حقيقة مطلقة، بل تنبينا طريقة مختلفة في الحديث لأسباب عملية في الجوه. وهذا لأن كلنا النظريين فقدت آصرتها بالدليل. وكان بوسعنا أن نتمسك بالنظرية بثبات مع كل ما يتوفر فيها من دليل، بشرط أن تكون راغبين في إجراء
التعديلات المناسبة على النظرية. ويشكّف تاريخ مثل هذه
"الاكتشافات" العلمية أنه إذا افترضت حقيقة تتسمية علاقة
المطاربة بالواقع المستقل عن العقل، إذا، فلا وجود لشيء مثل
الحقيقة، لأنه لا يوجد لمثل هذا الواقع، وبالتالي فلا علاقة
معطاة.

وأذكر هذه المحاجة ومثال الثورة الكوبيرنيكية لأنني
نشأت عليها بوصفي طالباً مبتدئاً للفلسفة في الخمسينات. وهي
تستتبع النقاشات الحالية بصفة قرناً تقريباً. والانتقال من نظرية
 مركزية الأرض إلى نظرية مركزية الشمس لا يكشف أنه لا
وجود لواقع مستقل، بل على العكس، لا يكون النقاش بأسره
مفهماً لنا إلا على أساس افتراض أن هناك مثل هذا الواقع.
ولا نفهم هذا النقاش وأهميته إلا إذا افترضنا أنه يتعلق بوجود
أشياء واقعة - الأرض والسماء والكواكب - وتوافق علاقاتها
المتبادلة. وما لم نفترض أن هناك أشياء مستقلة في وجودها
عن العقل، كال الأرض والسماء، فلن نفهم حتى موضوع
الرهان، والقضية التي يدور حولها النقاش، حول أيهما يدور
حتى آخر، السابق أم اللاحق. والحقيقة أن النقاطن
المعطيات بالبساطة وبالتبنيات الأخرى لا تكونان أية صلة إلا
لأننا نفكر فيها كطريقتين للوصول إلى حقيقة العالم الواقعي.
وإذا كنت تعتقد أنهما من عالم واقعي، فيمكنك أن تقول ما
تشاه أيضًا عن الجماليات أو الأسباب الأخرى. وإلا فلماذا
تفضل البساطة إن لم تفضلها لأسباب جمالية؟ في الواقع،

47
نحن نفترض أن الأنظمة الأبسط أكثر احتمالاً للمطابقة مع الواقع، لأننا نعتقد أن التعقيدات الكبيرة في فلك بطليموس كانت في الحقيقة طرفاً لتربيع الفجوات والتعارضات في تلك النظرية. والنقاش وحله هما محاكاجتان دقيقتان لصالح وجود العالم الواقعي، وليس ضده، والعلم بوصفه سلسلة من الجهود المتواصلة الناجحة لذكر الحقيقة المتعلقة بالعالم. والتطور اللاحق لنظرية النسبية، تصليها عن النظرة التي ترى أن الشمس والكواكب توجد في مكان مطلق، توضح هذه النقطة توضيحًا إضافيًا.

ما اختبرناه حين اختبرنا نظرية واحدة فضلاًها على أخرى على أساس أن دليلها يتناغم مع النظريتين، هو ادعاء حول الكيفية التي يوجد عليها العالم فعلًا بمعزل عن اختبارنا للنظريات. لقد زعم كواين على الملا على الملا بأن قبوله لوجود دقائق الفيزياء الذرية كان موقفًا قائماً على افتراض، ومن حيث هو موقف، لا يكاد يختلف عن القبول بالآلهة الهوميرية (1). وهذا صحيح، ولكن لا يجب أن يستبعد أن الأمر متروك لنا لقرر أن الإلكترون وأثينا وزيوس موجودون. ما هو متروك لنا هو أن نقبل أو نرفض النظرية التي تقول إنهم يوجدون. والنظرية صحيحة أو زائفة استنادًا إلى ما إذا كانوا يوجدون أو لا بمعزل عن قبولنا أو رفضنا للنظرية.

(1) ويلارد فان أورمان كواين: عقيدة النسبية للتجربة، في: من وجهة نظر منطقية، مطبعة جامعة هارفورد، 1953، ص.44.
سيتساءل أي قارئ له اطلاع بتاريخ الفلسفة متى أقر الإجابة عن الشكية. إذ بالتأكيد لا يستطيع ادعاء هذه الادعاءات عن العالم الخارجي ما لم يكن بوسعهم الإدعاء بامتلاك معرفة عن العالم الواقعي. وسلامة مثل هذه الادعاءات بالمعرفة تتطلب أولاً إجابة عن ريب الشكية حول إمكانية معرفة العالم الواقعي نفسها. ولذلك ألمعت الآن إلى ما هو من الناحية التاريخية المحاججة الأساسية ضد النظرية التي ترى أن هناك واقعاً مستقلاً عن العقل.

الشكية والمعرفة والواقع

في تاريخ الفلسفة، تتمثل أشهر وأشيع محاججة ضد النظرية القائلة إن هناك واقعاً موجوداً بمعزل عنا بأن مثل هذه الدعوى تجعل من الواقع أمرًا غير قابل للمعرفة. تقول هذه المحاججة إننا مضطرون مع النظرية التي ترى أن عالم الأشياء يوجد في ذاته إلى القول بأن هذا العالم خارج متناول معرفتنا إلى الأبد. غير أن افتراض وجود هذا الواقع هو افتراض ضار وفارغ، ضار لأنه يضطرنا إلى السقوط في يأس الشكية، وفارغ لأنه لا يستطيع فعل أي شيء مع افتراض عالم موجود على حدة. وعند باركلي، إذا كانت المادة توجد فعلاً، فلن نستطيع معرفتها أبداً، وإذا لم توجد، فسبقك كل شيء كما هو (1).

(1) جورج باركلي: مقال حول مبادئ المعرفة البشرية، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1998.
إنصف تاريخ هذه المحاججة قد يستغرق منا عدة كتب
بأسرها، لكنني سأحاول الإيجاز هنا. للمحاججات الشبكية في
الفلسفة دائما الصيغة نفسها: يمكن أن تمتلك أفضل دليل
ممكن عن حقل من الحقول ومع ذلك تظل مخطئاً خطاً
جذرياً. يمكن أن تحظى بأفضل دليل ممكن عن سلوك الناس
الأخرين وتظل مخطئاً بصدد حالاتهم العقلية. يمكن أن
تحظى بأفضل دليل ممكن عن الماضي، وتظل مخطئاً بصدد
المستقبل. يمكن أن تنال أفضل دليل ممكن عن تجارب
الحسية وتظل مخطئاً بصدد العالم الخارجي. والسبب في ذلك
أنك قد تكون حالياً، أو تنتابك الهمومات والتوهمات، أو
ت تعرض لحالة «دماغ في راودوق»، أو يخدعك شيطان شرير
على نحو نسبي. ويمكن العثور على هذا النوع من الشكية
(وإن لم يشمل جميع هذه الأمثلة) في أشهر حالاتها لدى
ديكارت. يغفل أكثر الشكين المتطرفين في الذهاب خطوة
أبعد: ليس فقط في كونك لا تمتلك دليلاً كافياً، بل، إذا
توخينا الدقة، في كونك ليس لديك دليل على الإطلاق، لأن
الدليل الذي لديك ينتمي إلى أحد الحقول، بينما تنتمي
الادعاءات التي تتبعها إلى حقل آخر. لديك دليل عن
السلوك، بينما تدعي ادعاءات عن الشعر. ولديك دليل عن
الماضي، ولكن تدعي ادعاءات عن المستقبل. لديك دليل عن
إحساساتك، بينما تتعلق ادعاءاتك بالأشياء الموضوعية.
ويمكن العثور على هذه الصيغ المترتبة من الشكية لدى ديفيد
هيم. وتعلق المثال الذي سنخوض فيه الآن بدليلاً عن وجود

50
العالم الواقعي، أو كما يسمى أحياناً، "العالم الخارجي". كيف يمكن لأحد أن يشكو في أنه يتعلّع إلى كتاب، أو يجلس على كرسي، أو يرى المطر يتساقط على الأشجار في الخارج؟ الخطوة الأولى التي يقوم بها الفيلسوف الشكي هي ضغط السؤال: ما الذي تدركه، على وجه التحديد، حين تتنظر إلى شجرة؟ الجواب أنك لا تدرك موضوعاً مادياً يوجد وجوداً مستقلاً عن إحساسك، بل إنه تدرك إدراكك نفسه، أي تجربتك الشعرية ذاتها.

يفترض أن تكون نظرية الحس السليم في أننا نرى فعلاً الأشياء بوصفها أشجاراً وبيوتاً أمراً يسهل دحضه. وأشهر الطرق في دحضه طريقتان هما المحاجة القائمة على العلم والمحاجة القائمة على الوعي. وبسبب الهيئة التي تحظى بها العلوم الطبيعية، فإن المحاجة القائمة على العقل كانت المرجع الذي يُحكم إليه أكثر من سواء في القرن العشرين.

وتضمن هذه المحاجة على النحو التالي:

إذا تأملت علمياً في ما يحدث حين ترى شجرة، فها هو ما تجدوا: تنعكس فوتوثات من سطح الشجرة، وتهاجم خلايا الاستقبال الضوئي في الشبكية، وتسبب في سلسلة من الرسائل العصبية تخرّج الطبقات الخمس للخلايا في الشبكية، وعبر النوى ال الرابطة، تصل إلى المراكز البصرية في القشرة المخية. واخيراً تسبب هذه الرسائل العصبية حدوث تجربة بصرية في مكان ما في أعماق الدماغ. وكل ما نراه، حرفياً، وبالمعنى
المباشر، هو التجربة البصرية في أدمغتنا. وهذا هو ما يسمى بـ "المعطى الحسي" أو "المدرك" أو حديثاً "الوصف الرمزي"، غير أن الفكرة الأساسية هي أن المدركين لا يرون فعلاً العالم الواقعي (1).

يبدو لي أن هذه المحاجة تتسم بالمغالطة. فكوني أستطيع أن أقدم تفسيراً سبيباً للكيفية التي يحدث لي أن أرى فيها العالم الواقعي، لا يُستثبِّي أنني لا أرى العالم الواقعي. وهي في الحقيقة تنويح على المغالطة التكوينية. وكوني أستطيع أن أقدم تفسيراً سبيباً للسبب الذي أعتقد فيه أن اثنين زائداً اثنين تساويان أربعة (كأن يكون شرطاً اشتراطه على مدرسة الرياضيات الأولى) لا يكشف أن اثنين زائداً اثنين لا تساويان أربعة. وكوني أستطيع أن أقدم تفسيراً سبيباً للكيفية التي يحدث لي أن أرى فيها الشجرة (وهي نقر نوتوانات ضوئية على شبكتي وتنظيم سلسلة من الرسائل العصبية التي توجد أخيراً تجربة بصرية) لا يعني أنني لا أرى الشجرة. إذ لا يوجد

تناقض بين تأكيدي: "إني أدرك شجرة إدراكاً مباشراً" من ناحية، وتأكيدي من ناحية أخرى: "هناك متوالية من الأحداث الفيزيائية والعصبية - البيولوجية تولد لدي أخيراً التجربة التي أصفها بأنها (رؤية الشجرة)

المحاجة الثانية هي المحاجة القائمة على الوعي.

(1) فرنسيس كريك: الافتراض المثل، نيويورك، 1994، ص 32 - 33.
وتعتبر هذه المحاجنة عدة أشكال مختلفة، ولست أنت
الطرق إليها جميعاً، غير أن الخيط المشترك الذي ينظمها
جميعاً هو التالي: إن الشخص الذي يعتقد أننا ندرك الأشياء
 مباشر بالحالات الفعلية في العالم، أي الواقع الحسي
الساذج، لا يستطيع أن يعنى بحقيقة أنه لا توجد طريقة تميز
الحالة التي أرى بها الأشياء والحالات الفعلية التي أراها
واقعاً في العالم، وهي التي تنتمي بالحالة "الحقيقية"، عن
الحالة التي أمتلك فيها نوعاً من الوهم أو الهلسة أو الضلال
وما أشبه ذلك. ولذلك فالواقعية الحسية زائفة.

أوأبسط صورة أعرفها لهذه المحاجنة تتوفر عند هوب.
فبباب كان يعتقد أن الواقعة الحسية الساذجة يسهل دحضها تماماً
بحيث استبعداها بعدد من الجمل القليلة. إذا رأودك إغراء
الاعتقاد بأنك ترى العالم الواقعي مباشرة، فقم فقط بالضغط
على مقلة عينك. إذا كنت تعتقد أنك ترى العالم الواقعي،
فليجب أن تقول إنه يضعف (1). وهذا يعني، لو كان الواقعيون
الساذجون مصليين وكنت أرى العالم الواقعي حقاً، إذا فحين
أرى العالم الواقعي مضاعفاً فيجب أن أرى عالمين. ولكن من
الواضح أنني لا أرى عالمين. وليس أمامي منضدتان، برغم
أنني حين أضغط على مقلة عيني بحيث لا يمكن لعيني
التركيز، أحصل على تجربتين بصريتين.

(1) ديفيد هوب: مقال عن الطبيعة البشرية، أوكسفورد، 1888، ص 210 - 11.
هناك عدة تنوعات على هذه المحاججة القائمة على الوهم. وفي تقديري، أن ج. ل. أوسين قد هاجم أكثرها في عمله الشهير: "الحس والمحسوس" (1). ولا أريد أن أخوض في تفاصيلها جميعاً الآن، بل أكتفي بالصيغة العامة للمحاججة وبالحكم لماذا هي تتسم بالمغالطة.

تجري الصيغة العامة للمحاججة القائمة على الوهم كما يلي: لو كان الواقعي الحسي الساذج مصيباً، وكانت هناك فعلًا حالات ندرك فيها مباشرة الموضوعات والحالات الفعلية في العالم، إذاً فيجب أن يكون هناك تمييز من حيث طبيعة التجربة بين الحالات التي ندرك فيها الموضوعات والحالات الفعلية في العالم كما توجد حقاً، والحالات التي لا ندركها فيها. ولكن ما دامت التجريتان غير قابلتين للتمييز كفياً، فيجب أن ينطبق تحليل واحدة على الأخرى، وما دمنا في الحالة "غير الحقيقية" لا نرى العالم الواقعي، أو لا نراه كما يوجد فعلًا. فيجب أن نقول في ما يسمى بالحالة الحقيقية إنا لا نرى العالم الواقعي، أو لا نراه كما يوجد فعلًا، أيضاً.

وبالآن حالفنا نجرد بيئة المحاججة بهذا الشكل، يمكن أن نتبين سمة المغالطة فيها. ببساطة ليس من الصحيح أنني لكي أرى الشيء المائل أمامي، يجب أن تكون هناك سمة داخلية للتجربة نفسها تكفي لتمييز التجربة الحقيقية عن التوهم

(1) ج. ل. أوسين: الحس والمحسوس، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1962.
والهلوسة بالشيء. وأرى أن النقطة الجوهرية التي يشير إليها المثال هي أنه لا يوجد شيء في التجربة نفسها، أي في السماة الكيفية الفعلية للتجربة، يميز حالات التوهم عن الحالات الحقيقية. ولكن لماذا يجب أن يوجد شيء من هذا النوع؟ ما دامت التجربة البصرية تنشأ عن متوالية من الرسائل العصبية التي تبدأ بالمستقبلات الحسية وتنتهي في مكان ما في الدماغ، فيجب أن يكون مفهومًا في الأقل أن هناك رسائل عصبية مكافئة تولد تجربة بصرية مكافئة ولكن من دون شيء يوجد فعلاً لكي يُرى. إذا صح هذا، إذا فالحالات التي أرى فيها فعلًا شيئًا لا يمكن تمييزها عن الحالات التي لا أرى فيها ذلك الشيء فقط على أساس تجربة واحدة مفردة في الدماغ.

ولكن لماذا يجب أن تكون لديك تجربة واحدة مفردة أستمر فيها؟ في الحالة العادية، أسلّم تسليفاً بأنني ذات فاعلة متجسد مهتمة بجميع أنواع المواجهات مع العالم حولي. ولا تعطيني أية تجربة واحدة من الحس ما تعطينيه إلا لأنها جزء من شبكة التجارب الأخرى، وهي تتواصل على خلفية قدرات مسلم بها أمتلكها للاندماج بالعالم. إذا صح هذا، إذا فالتجربة المفردة، مأخوذة بمعزل عما عداها، لا تكفي للتمييز بين الإدراك الحقيقي والتوهم. ومرة أخرى، لماذا ينبغي أن توجد أي أن البنية الأساسية للمحاجة القائمة على الوهم تكمن في مقدمة أولى زائفة: وهي أن الافتراض بأنني أرى أحياناً أشياء واقعة في العالم الواقع يطلب أن يكون هناك تمييز من حيث الطبيعة النوعية لتجارب البصرية، بين تجارب إدراكية حقيقية.
وتجارب غير حقيقية. وهكذا فالمحاولة ليست صحيحة، لأنها تقوم على مقدمة أولى زائفة.

وحالما نرفض الفكرة القائلة بأن كل ما ندركه هو مدركتنا نفسها، حتى لا يعود هناك أساس معرفي لرفض الواقعية الخارجية.

هل هناك أي تسويع للواقعية الخارجية؟

حتى الآن كنت أجيب عن التحديات للواقعية الخارجية، ولكن هل تستطيع أن تجد تسويعها في داخلها؟ لا أعتقد أن من المعتقلي أن نسأل عن تسويع لوجهة النظر التي ترى أن الأشياء توجد في العالم الخارجي بمعزل عن تمثيلاتنا، لأن أي محاولة في التسويع تفترض مسبقاً ما تحاول أن تسوغه كل محاولة تستكشف العالم الواقعي تفترض أصلاً أن هناك طريقة ما توجد عليها الأشياء. ولهذا السبب من الخطأ أن نمثل الواقعية الخارجية بوصفها وجهة النظر التي ترى أن هناك أشياء مادية في المكان والزمن، أو أن هناك جبالاً وجزيئات وما يشبهها يوجد في الواقع. افترضنا أنه لا وجود للجبال والجزيئات، ولا وجود للأشياء المادية في المكان والزمن. إذاً، فهذه ستكون الوقائع المتعلقة بالكيفية التي يوجد فيها العالم، وهكذا ستفترض قبلًا الواقعية الخارجية. أي أنّ نفي هذه الادعى أو الادعاء بالعالم الواقعي يفترض مسبقاً أن هناك طريقة ما توجد عليها الأشياء، بمعزل عن ادعاءاتنا.
لقد تحدثت وكأن هذه القضايا عن المثالية، والواقعية وما شابه ذلك هي مادة نقاش ومجاجحة بين النظريات المتميزة. وفي تاريخ الفلسفة، تبدر المسألة على هذا النحو بالتأكيد، غير أنني أعتقد أن من الخطأ تناول المسألة بهذه الطريقة. الطريقة التي أرى أن الأمور تجري بها، على مستوى أعمق بكثير: ليست الواقعية الخارجية نظرية وجود عالم في الخارج، ليس رأيناً أتمسكون به. بل هو بالأحمر الإطار الضروري لإمكانية تبني أي رأي أو نظرية عن وجود شيء مثل حركات الأجرام والكواكب. حين تتحدث عن مزايا نظرية معينة، مثل نظرية مركزية الشمس في النظام الشمسي، لا بد أن نسلم وجود طريقة معينة توجد فيها الأشياء واقعاً فعلاً، وإلا فلن بدأ النقاش. وأطرافنا نفسها غير معقوله. غير أن الافتراض، أي القول وجود طريقة توجد عليها الأشياء بمعزل عن تمثيلتنا للكيفية التي توجد عليها، هو واقعية خارجية. فالواقعية الخارجية ليست ادعاءاً يتعلق بوجود هذا الشيء أو ذلك، بل هي افتراض مسبق للطريقة التي نفهم بها هذه الادعاءات. وهذا هو السبب في كون «السجالات» تبدو دائماً غير حاسمة. تستطيع إجمالاً أن تقطع برأي على نهر حاسم في قضية مثل قضية نظرية الارتباط الداروينية، لكنك لا تستطيع أن تقطع برأي بالطريقة نفسها في قضية مثل وجود العالم الواقعي، لأن أي قطع من هذا النوع يفترض مسبقاً وجود العالم الواقعي. وهذا لا يعني أن الواقعية نظرية لا يمكن البرهنة عليها، بل يعني بالأحرى أن الواقعية ليست
نظرية على الإطلاق بل هي الإطار الذي يمكن فيه تكوين النظريات.

لا أعتقد أن مبادئ التحديات المتعددة للواقعية هي المناقشات المقدمة فعلياً، بل أعتقد أن مبادئها شيء أعظم وأقل تفهمًا. وكما اقترحته سابقاً، يجد كثير من الناس أمرًا بغيضاً أن نكون نحن، بكل ما لدينا من لغة وشعور وقوى خلاقة، عرضة، وخاضعين للمساءلة أما عالم مادي، أصم، غبي، هامد. لماذا نكون عرضة لمساءلة العالم؟ لماذا لا نفكر بالعالم الواقعي» بوصفه شيئاً نخلقه، وبالتالي شيئاً يكون موضوعاً لمساءلةنا؟ وإذا كان الواقع كله نشأة وبناء اجتماعية، إذا فنحن الذين نكون في موقع القوة، وليس العالم. والدافع العميق لرفض الواقعية لا يكمن في هذه الحجة أو تلك، بل يكمن في إدراك القوة، والرغبة في السيطرة، والإمتعاض العميق والدائم. ولهذا الامتعاض تاريخ طويل، ففي أواخر القرن العشرين، دشنه امتعاض كراهية للعلوم الطبيعية. إذ أصبح العلم، بأسلوبه، وتقديمه الواضح، وسلطته وملته، وقدرتله الهائلة على إلحاق الأضرار، هدفاً للكراهية والامتعاض. وقد غذت هذه الكراهية أعمال مفكرين من طراز كون وفابرياند، يبدو أنهم أرادوا فضح زيف العلم ونزع الأسطورة عنه. وفُهموا بأنهم أرادوا أن يكشفوا أن العلم لا يزودنا بمعرفة موضوعية عن واقع مستقل عننا، بل هو بالأخرى سلسلة من الأبنية الفلسفية اللاعقلية قليلاً أو كثيراً، أو "نماذج" ينتشر فيهما.
العالم بحلول الألغاز، حتى تفضي التناقضات والتهافتات في النموذج إلى اطرافه، فيندفع العلماء إلى اعتناق نموذج جديد ويعهدونه. بإيجاز، فإن صورة العلوم الطبيعية باعتبارها تزودنا بمعرفة موضوعية عن واقع موجود باستقلال عنا، وهي صورة يُسلم بها في العلوم الطبيعية باعتبار أن كل من حظي بأي تدريب جدي في العلوم الطبيعية يستطيع أن يكتسبها، تتعرض اليوم لهجمات كثيرة. فبعد القول إن العلم لا يعطينا معرفة موضوعية بالواقع، تتمثل الخطوة الثانية بالقول إنه لا يوجد مثل ذلك الواقع، بل هناك أبنية اجتماعية فحسب.

أود أن أجد التأكيد على النقطة التي أثرتها سابقاً: وهي حكمي بأن التزعة المضادة للواقعية يكمن مبتعثاً في إرادة القوة بشكل عام، والمقصود من كراهية العلم على وجه التحديد أن تكون تشخيصاً، لا دحضاً. ولو قصد منها أن تكون دحضاً، لكان تكتيك لمغالطة التكوينية: أي الافتراض بأن تفسير الأصول السببية لوجهة نظر معينة يكفي للكشف عن أن تلك النظرية زائفة.

ما وراء الإلحاد

الواقع النهائي، إذا شئنا التعميم، هو الواقع الذي تصفه الفيزياء والكيمياء. إنه واقع عالم يتألف من كيانات نجدها مناسبة - إن لم تكن دقيقة بالكامل - لمن تسمى «دقيق» توجد في حقول القوة. وهذه النظرية نفسها ليست الواقعية، بل هي
دعوى حول الكيفية التي ينجلب بها العالم في داخل خلفية واقعية. الواقعيّة افتراض مسبق لخلفية تقول: هناك طريقة ما توجد عليها الأشياء. ولا يتحدى من ينادى الواقعيّة، في تحدي الافتراض المسبق للخلفية، النظرية في ذاتها بقدر ما يتحدى وضع النظرية. ولأنه لا توجد طريقة لكيفية وجود الأشياء، بمعزل عنا، لستطيع الفيزياء أن تخبرنا كيف توجد. فالفيزياء هي مجرد بناء اجتماعي واحد بين أبنية كثيرة.

ولكن بالتأكيد سيقول بعض الناس: وماذا بشأن الله؟ إذا كان الله يوجد، إذا فهو بالتأكيد الواقعي النهائي، وستعتمد الفيزياء وجمع العلوم الأخرى على الله، ولا تعتمد من حيث وجودها الأولى فحسب، بل من حيث وجودها المستمر.

قبل أجيال كانت الكتب التي تصدر على شاكلة هذا الكتاب يجب أن تحتوي إما على هجوم ملحوظ على الدين التقليدي، أو على دفاع مؤمن عنه. أو يكتفي الكاتب في الأقل بلا أدرية رزينة. فقد كتب مؤلفان بروحية مشابهة لروحية هذا الكتاب إلى حد ما، هما جوز استيوارت مل وبرتراند رسل، فشّت هجمات سجالية ويليغة على الدين التقليدي. واليوم لم يعد أحد يعبأ، بل ربما يعد مما يدل على الذوق الردئ قليلاً، حتى أن يثار السؤال عن وجود الله. فقد صارت قضايا الدين مثل قضايا الأفضلية الجنسية: لا يجب أن تطرح على الملايين بل لم يعد يطرح الأسئلة المجردة إلا القليل. 

ماذا حدث؟ أعتقد أن أكثر الناس يفترضون أن الإيمان
الدين يشهد انحطاطاً بين أكثر الجماهير ثقافة من السكان في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. ربما يكون هذا صحيحاً، ولكن يبدو لي أن الدافع الديني ما زال قويًا كسابق، وما زال يتخذ الأشكال القوية من جميع الأنواع. وأعتقد أن شيئًا أكثر جذرية من مجرد الانحطاط قد حصل للإيمان الديني. بالنسبة إلينا، نحن أعضاء المجتمع المثقفين، لقد اكتشف الحجاب وانحل اللغة عن العالم. أو لنقل بعبارة أدق، لم نعد نأخذ الألغاز التي نراها في العالم بوصفها تعبيرات عن معنى غيب. لم نعد نتصور الحوادث الغريبة بوصفها حالات يؤدي فيها الله أفعالاً كلامية بلغة المعجزات. الحوادث الغريبة هي مجرد حوادث لا نفهمها. ونتيجة رفع الحجاب وفك اللغة هذا هي أتنا ذهبنا إلى ما وراء الإلهام، فوصلنا إلى نقطة لم تعد تهمنا فيها القضية بالطريقة نفسها التي كانت تهم بها الأجيال السابقة. بالنسبة إلينا، إذا ظهر أن الله يوجد، فيجب أن تكون هذه واقعة طبيعية كأية واقعة أخرى. وقد نضيف إلى القوى الأربع الرئيسة -الحاذية والكهرباء والمغناطيسية والقوتين النوويتين- القوية والقوية -قوة خامسة، هي القوة الإلهية. أو ربما يكون من المرجح أن نرى في القوى الأخرى أشكالاً من القوة الإلهية. لكن ذلك كله سيظل غيباء، وإن كانت غيباء إلهية. فإذا وجد الغيب، أو ما يتجاوز الطبيعة، فيجب أن يظل طبيعياً.

من شأن بعض الأمثلة أن تضئ النفي في وجهة نظرنا. 61
حين كنت أدرس كأستاذ زائر في جامعة البندقية، تعودت أن أذهب مشياً إلى كنيسة غوطة ساحرة، هي كنيسة مادونا ديل أورتو. كان من المقرر في البداية أن تتميّز كنيسة سان كريستوفر، ولكن في أثناء عملية بنائها، عُيّن على تمثال مادونا في البستان المجاذي للكنيسة، وافترض أنه سقط من السماء. فكان تمثال مادونا الساقط من السماء إلى البستان على أرض الكنيسة نفسها معجزة كافية لتغيير إسمها إلى كنيسة مادونا البستان. وهنا تكمن فحوى القصة: لو عُيّن على تمثال الآن بالقرب من موقع أي بناء، فلن يقال إنه سقط من السماء. وحتى لو عُيّن على تمثال في حدائق الفاتيكان نفسها، فلن تدعى سلطات الكنيسة أنه أنزل من السماء. إذ لم يعد ذلك فكرة ممكنة بالنسبة إلينا، لأننا نحن ما نعرف الكثير جداً.

مثال آخر من إيطاليا أيضاً: حين كنت أدرس في جامعة فلورنسا، كانت كنيستي الأبرشية، إذا جاز لي وصفها بهذا الوصف، هي سان مينيانتو، التي تقع على تل يطل على المدينة، وهي واحدة من أجمل الصروح في فلورنسا كلها. لماذا أطلق عليها هذا الاسم؟ حسنًا، يبدو أن سان مينيانتو كان واحداً من أوائل الشهداء المسيحيين في تاريخ المدينة. وقد أعدمته السلطات الرومانية في القرن الثالث، حدود عام 250 ب.م. تحت حكم الإمبراطور ديفيدوس. تحمّل افتراس الأسود في ميدان القتال، فأطّح برأسه. بعد ضرب عنقه، التقط رأسه...
ودسه تحت إبهة، وعبر ميدان القتال، باتجاه النهر، وخرج من المدينة. تسلق التل على الجانب الجنوبي من آرو، وهو يحمل رأسه، حتى وصل إلى القمة، حيث جلس هناك. وعلى ذلك الموقع تنهض الآن تلك الكنيسة. تخجل الآن كتب الإرشاد السياحي من ذكر قصته، وأكثرها لا يرويها على الإطلاق، والمسألة لا تكمن في أننا نؤمن بأنها زائفة، بل في أننا لا نأخذها جديا حتى بوصفها إمكانية.

يتوفر جزء حديث من الدليل على كشف لغز العالم في اختبار كفمن تورين. إذا كان الكفن المعجز، الذي يحمل صورة المسيح المطبوعة عليه بعد صب جسده، قد أُباحث السلطات الكنيسة عرضه على الاختبارات الإشعاعية ووجدت أن عمره لا يتجاوز سبعمائة سنة. وأشار دليل لاحق آخر إلى تاريخ أقدم، غير أن التاريخ الدقيق ربما ما زال موضوع شك. ولكن، وهذه هي النقطة المهمة، لماذا نفترض أن الفحوص العلمية أكثر مدعاة للتصديق من المعجزة؟ لماذا يجب أن تكون المعجزة الإلهية عرضة لمساءلة الكاربون 14؟

إن كون العالم قد انتقل عند الحجاب والسحر إلى حد أن الذين لم يعد يهم بالطريقة العامة التي كان يهم بها سابقاً لا يبيّن أننا صرنا ملحدين جميعاً، بل يبيّن أننا انقلنا إلى ما وراء الإلحاد إلى نقطة صارت فيها القضايا معانى مختلفة عندنا.

وقد يتساءل القارئ الذي نفد صبره متي أتخذ موقعاً من وجود الله. في الحقيقة أعتقد أن أفضل تعليق على هذا

63
السؤال صدر عن برتراند رسل في حفلة عشاء حضرتها وأنا طالب قبل التخرج. وما دام هذا الحدث قد تحول إلى أسطورة، وما دام حدث مشابه وقع في مناسبة أخرى لم أكن حاضراً فيها، فأعتقد أنني يجب أن أروي للقارئ ما حدث فعلاً بقدر ما أتذكره.

دوريًا، كل ستين أو يقارب ذلك، كانت جمعية فولشير، وهي جمعية من الطلبة غير المتخرجين من ذوي الميلول الثقافية في أوكسفورد، تعقد مأدبة مع برتراند رسل، وهو النصير الرسمي للجمعية. في المناسبة المعنية، ذهبنا جميعًا إلى لندن، وتناولنا عشاءنا مع رسل في مطعم. كان في ذلك الحين في منتصف الثمانينات، وفي أوج شهرته كملحد. كان يخالج كثيرين منا سؤال ظل يضغط علينا حول موقف رسل الذي يضمهم من مشكلة الخلود، ووضعنا أمامه: افترض أنك كنت مخطئًا بشأن وجود الله. افترض لو ظهر أن النقصة بأسرها حقيقية، وأنك وصلت لتعرض على “البوابات اللزؤية” أمام القديس بطرس. وما دمت قد أنكرت وجود الله طوال حياتك، فماذا ستقول له؟ أجاب رسل دون لحظة من التردد: “حسنًا، سأمضي قدماً باتجاهه، وأقول له: لا تعطنا دليلاً كافياً.”

***
كيف نتلاوم مع العالم

العقل كظاهرة بيولوجية

سمات الشعور الثلاث

في الفصل السابق، كنا معنينين في الأساس بصحة أن هناك طريقة ما توجد عليها الأشياء في العالم مستقلة عن تمثيلاتنا للكيفية التي توجد عليها. ولا يجب اعتبار هذه النظرية، التي سميتها بالواقعية الخارجية»، بوصفها نظرية أو رأياً. بل هي بالأحرى مسلمة خفية، أي شيء ما نسلم به نسليماً حين نؤدي كثيراً من أنواع الأفعال القصصية، كما هو الحال، مثلاً، حين نأكل أو نتحدث أو نسوق سيارة. ونحن نأخذها مأخذ التسليم أيضاً في مديات واسعة من خطابنا، في الحقيقة، في جميع أشكال الخطاب التي تتعلق، أو في الأقل يفهم منها أنها تتعلق، بالأشياء والحالات الفعلية في العالم المستقل عننا، تلك الأشياء المتعلقة بالتعليم والحكم والوصف والأمر والطلب والوعيد...إلخ، التي تدور حول العالم الواقعي.
ولم نبدأ بمناقشة كيف توجد الأشياء فعلًا إلا مع نهاية الفصل الأول. وعند النقطة الحالية، لن ننهج بقضايا التحليل الفلسفي، بل سنناقش، في واقع الأمر، بعض نتائج العلم الحديث. وبقدر ما نعلم أي شيء على الإطلاق عن الكيفية التي يعمل بها العالم، هناك قضيتان في العلم الحديث، يصح القول إنهما مطروحتان على الطريق (up for grabs). ولاستا باختيارتين. قد يتضح في النهاية أنهما زائفتان، لكنهما وقد حظيتا بقدر كبير من الأدلة، فإنهما ليستا موضوع نزاع بين الأعضاء المثقفين في حضارتنا عند منعطف الألفية. وهاتان القضيتان هما النظرية الذرية عن المادة والنظرية الارتقائية في البيولوجيا. على أساس هاتين النظريتين، يمكننا قول ما يلي: يتألف العالم بأكمله من كيانات، نجد أن من المناسب، بل من الدقيق تماماً، أن ندعوها «دقائق» في حقول القوة. ويتم تنظيم هذه الدقائق في الغالب في أنساق وأنظمة. وتتحدد حدود النظام أو النسق بعلاقاته السببية، وتتوفر الأمثلة على هذه الأنظمة في الجبال والأنهار الجليدية والأشجار والكواكب والحيوانات والنباتات. بعض هذه الأنظمة أنظمة عضوية تقوم على الكربون، ومن بين هذه الأنظمة العضوية العضويات التي توجد اليوم في أعداد من الأنواع التي ارتفعت عبر حقب زمنية مديدة. والنقطة التي يدخل فيها نقاشنا في هذا الكتاب إلى قصة الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا هي النقطة التي طوّرت فيها بعض هذه الأنواع من الأنظمة العضوية أجهزة عصبية، وطوّرت هذه الأجهزة العصبية ما نسميه بالعقل الإنسانية والعقول
الحيوانية. وفكرة العقل فكرة مشوهة وتدعو للإرباك إلى حد ما، ولكن كما يقول ت. س. إليوت: "إنني لاستخدم الكلمات حين أتحدث معك". هذه كلمة ليس لدينا بديل عنها فعلاً في اللغة الإنجليزية، وإن كنت سأقترح بعض المفردات الأخرى، التي أرجو أن تكون أكثر جدوى من فكرة "العقل".

وأول سمات العقل وأهمها هي الشعور. وأعني "الشعور" تلك الحالات من الوعي أو الإدراك التي تبدأ في العادة حين نصوح في الصباح من نوم لا أحلام به وتستمر طوال النهار حتى نهوع إلى النوم ثانية. وتحقيق الطرق الأخرى التي يتوقف بها الشعور حين نموت، أو نسقط في غيوبته، أو غير ذلك حين نكون "غير واعين"، فنقع تحت وطأة "اللاشعور". ويأتي الشعور بعد كبر من الأشكال والصنوف. وسمات الشعور الجوهرية، في جميع أشكاله، هي طبيعته الداخلية، والنوعية، والذاتية، بما لهذه الكلمات من معاني خاصة سأتناول تشرحها فيما سبتي.

لكن دعونا أولاً نذكر أنفسنا بالتنوع الهائل في تجربتنا الشعرية. فكرينا، مثلًا، بالفرق بين التجارب التالية: عطر وردة، طعم خمرة، ألم في أسفل الظهر، ذكرى مفاجئة من يوم خريفي قبل عشر سنين، قراءة كتاب، التفكير بمشكلة فلسفية، القلق من ضرائب الدخل، القهر في منتصف الليل ملتبسًا بقلق لا شفاء منه، الشعور بغضب مفاجئ من سياقة ريدة لساقتين آخرين في الطريق العام، الانغمار في الشهوة
الجنسية، معاناة غموض الجروح عند رؤية الطعام المعد بعناية، الرغبة في التواجد في مكان آخر، والملل عند الانتظار في صف معين. هذه كلها صور للشعور، وبرغم أنها تم اختيارها بدقة لكن تنوع الشعور، فإنها لا تستند إلى التنوعات الفعلية للتجارب الشعرية. والحقيقة أننا في حياة صحونا، وكذلك حين نحلم أثناء النوم، نتنابنا صورة أو أكثر من صور الشعر.

وللحالات الشعرية جميع تنوعات الحياة الصباحية.

برغم هذا التعدد في الأشكال والصفوف، فإن هناك ثلاث سمات مشتركة للحالات الشعرية: فهي داخلية، ونوعية، وذاتية بمعان خاصة لهذه الكلمات. دعونا ننظر في هذه السمات على الترتيب.

الحالات والعمليات الشعرية الداخلية بالمعنى المكاني العادي جداً للكلمة، إذ هي تجري في داخل جسمي، وفي داخل دماغي على وجه التحديد. فلا يمكن أن يوجد الشعر بمعزل عن دماغي، تماماً كما لا يمكن لسيلة الدم أن توجد خارج الماء وترفع عند، أو صلاية الطاولة بمعزل عن الطاولة. فالشعور يحدث بالضرورة في داخل جهاز عضوي أو نظام معين آخر. والشعور أيضاً داخلي بمعنى ثانٍ، وذلك هو أن أية حالة من حالاتنا العقلية لا توجد إلا بوصفها عنصرًا في متوالية من تلك الحالات. لا يمتلك المرء حالات شعرية كالآلام والأفكار إلا بوصفها جزءاً من صلب مخاض الحياة الشعرية، ولكل حالة منها هوية تميز بها من خلال علاقتها
بالحالات الأخرى. على سبيل المثال، فكرتني عن سباق التزلج خضتة منذ مدة بعيدة لا تكون تلك الفكرة بالذات إلا بسبب موقعها في شبكة معقدة من الأفكار والتجارب والذكريات. فتراب حالات العقلية داخلية بعضها، بمعنى أن الحالة العقلية لكي تكون تلك الحالة نفسها وتتمتع بخصائصها ذاتها يجب أن تبرز في علاقة معينة مع الحالات الأخرى، تماماً كما أن منظومة الحالات بأسرها يجب أن تتراابط مع العالم الواقعي.

على سبيل المثال، إذا كنت أتذكر فعلاً الجري في سباق التزلج، إذا فلا بدّ أنني قد جربت فعلًا في سباق التزلج، لا بدّ أن الجري في سباق التزلج ذاك هو الذي يتسبب في ذكريات الحاضرة عنه. هكذا تطور النظم النقطية - أي وجود حالات الشعورية نفسها - على كونها جزءًا من متواضعة من الحالات الشعورية المعقدة التي تشكل حياتي الشعورية.

والحالات الشعورية نوعية، بمعنى أن هناك طريقة معينة تشعر بها كل حالة شعورية، أو أن هناك خاصية نوعية معينة لها. وقد صاغ توماس ناجل هذه النقطة قبل سنوات بالقول إن لكل حالة شعورية شيئاً محدداً تود أن تكون عليه في تلك الحالة الشعورية. هناك شيء ما يميل إلى شرب الحمرة الحمراء، وهو شيء مختلف عما يميل إلى الاستماع للموسيقى. بهذا المعنى، ليس من المرجح أن يكون هناك

(1) توماس ناجل: من يريد أن يكون خفاشًا، في: أمثلة فانية، مطبعة جامعة كمبري، 1979، ص 165 - 80.
شيء يود أن يكون بيتاً أو شجرة، لأن هذه الكيانات ليست شعورية.

وأخيراً، وهذا هو الأهم في مناقشتنا، فإن الحالات الشعرية ذاتية، بمعنى أنها تجرّبها دائماً ذات إنسانية أو حية. ولذلك فالحالات الشعرية تمتلك ما يمكن أن نسميه بالأنتولوجية الحضورية. أي أنها لا توجد إلا من وجهة نظر فاعل معين أو عضوية معينة، أو نفس حية تمتلك هذه الأشياء. للحالات الشعرية نمط وجود حضوري. فلا يوجد الألم، مثلاً، إلا كما يجريه فاعل معين، وبالتالي «ذات» معينة. أما الكيانات الموضوعية كالجبال وغيرها فلها نمط وجود غيابي. ووجودها لا يعتمد على كونها تجريها ذات ما.

من نتائج ذاتية الحالات الشعرية هي أن حالات شعوري تتكشف لي بطريقة معينة ولا تنكشف لك. أستطيع أن أصل إلى آلامي تماماً كما لا تستطيع أن تصل إلى آلمي، ولكنك تستطيع أن تبلغ آلمك، تماماً كما لا أستطيع أن أبلغ آلمك. وحين أقول «البلوغ» أو «الوصول» في الجملة السابقة، فأنا لا أعني مجرد الوصول بالمعنى المعرفي. فلا تتعلق القضية بكوني أستطيع أن أعرف آلمي وأكابدها أفضل مما أعرف آلمك. بل على العكس، ففي بعض الإحساسات، كالجسد والغيره، غالبًا ما يكون الناس الآخرون في وضع أفضل لمعرفة الإحساس الذي يكابده الفاعل من الفاعل نفسه الذي يجرّب ذلك الإحساس. في مثل هذه الحالات، نعرف أحياناً
إحساسات الآخرين أفضل مما نعرف إحساساتنا الخاصة. فلا يقتصر المعنى الذي أصل به إلى حالاتنا واخلائها عن حالات الآخرين على كونه معرفاً في الأساس. إذ لا يتعلق الأمر بالكفاءة التي أعرف بها وحدها، بالرغم من أن للذاتية ناتجها المعرفي، بل توجد كل حالة من حالاتي الشعورية بوصفها تلك الحالة حصرًا لأن من يجريها هو أنا، هذه الذات. وهكذا فهي جزء من متواجدة من الحالات التي تشكل حيائي الشعورية، كما رأينا في نقاشنا الطبيعة الداخلية للحالات الشعورية.

غالباً ما يقال إن الذاتية تمنعنا من امتلاك تفسير علمي للشعر، حيث تضع الذاتية الشعور وراء تناول البحث العلمي وبمناية عنده. لكن هذه الحجة تعتمد في العادة على قياس رديء. وأعتقد أننا إذا بينا المغالطة التي ينطوي عليها هذا القياس، فنستطيع أن نتوصل إلى فهم أفضل للذاتية. وهنا هي الطريقة التي نمضي بها الحجة:

1 ـ العلم موضوعي من حيث التعريف (في مقابل ما هو ذاتي).

2 ـ الشعور ذاتي من حيث التعريف (في مقابل ما هو موضوعي).

3 ـ لذلك لا يمكن أن يوجد علم للشعر.

ترتكب هذه الحجة مغالطة هي تحديثاً مغالطة الغموض
والتألّف بكلمتي ذاتي وموضوعي. فلهاتين الكلمتين معانٍ مختلفة تختلف في هذا القياس. وفي الفكرة الأكثر شيوعاً عن "الموضوعي والعناصر الافتراضية" بين "الموضوعي والذاتي"، يُعتقد الحكم الموضوعياً، إذا ما عُرف أنه صحيح أو زائف بشكل مستقل عن إحساسات الناس وإحاساتهم وتحيزاتهم. يُعتقد الحكم ذاتياً من الناحية المعرفية إذا كان صدقه يعتمد في الجوهر على مواقف الملاحظين وإحاساتهم. وأسمّي معاني هذه الكلمات ونذكر التمييز بين الموضوعية والذاتية - بالموضوعية المعرفية والذاتية المعرفية. وهكذا فإن حكماً مثل: "ولد رامبرنت عام 1609" حكم موضوعي من الناحية المعرفية، لأننا يمكن أن نعرف حقيقة ما إذا كان صادقاً أو زائفاً بصرف النظر عن الكيفية التي نحس بها نحوه. أما الحكم: "كان رامبرنت رساماً أفضل من روبيين" فليس بموضوعي من الناحية المعرفية لأن صدقه، كما يقولون، يكمن في قضية ذوق أو رأي. يعتمد صدقه أو زيفه على مواقف الملاحظين وآرائهم المسبقة وتقديراتهم. هذا هو المعنى المعرفي للتمييز بين الموضوعي والذاتي.

غير أن هناك معنى مختصاً لهذه الكلمات والتمييز الملازم لها هو ما أسماه المعنى الأنطولوجي. إذ يصوّر المعنى المعرفي على الأحكام، يشير المعنى الأنطولوجي إلى وضع نمط وجود أنواع الكيانات في العالم. للجبال والأنهار الجليدية نمط وجود موضوعي، لأن نمط وجودها لا يعتمد
على كونها تجرّبها ذات معينة. غير أن للآلام والدغدغات والحبات، وكذلك الأفكار والإحساسات، نمط وجود ذاتي، لأنها لا توجد إلا كما تجرّبها ذات إنسانية أو حيوانية. وقد اضطرت المغالطة في الحجة إلى أن تفترض أنهما ما دام لحالات الشعور نمط وجود ذاتي من الناحية الأنتولوجوية فإنها لا يمكن أن يدرسها علم موضوعي من الناحية المعروفة. غير أن النتيجة لا تستتبع ذلك. فالألم في قدمي ذاتي من الناحية الأنتولوجية، لكن الحكم لَدى جون سيرل ألم في قدمه ليس ذاتي من الناحية المعروفة. وهي قضية بسيطة عن حقيقة موضوعية (معروفة)، لا عن قضية رأي ذاتي (معروفاً).

وبالتالي فكون الشعور يمتلك نمط وجود ذاتي لا يمنعنا من امتلاك علم موضوعي للشعور. والعلم حقاً موضوعي معروفاً بمعنى أن العلماء يحاولون اكتشاف الحقائق التي توجد بمعزل عن إحساسات أي شخص أو مواقعه أو أحكامه المسبقة. لكن هذه الموضوعية المعروفة لا تحول دون الذاتية الأنتولوجية بوصفها ميداناً من مبادئ البحث.

صدام مع المواقف التقليدية

لقرن متعادلة بقي الشعور يبدو للفلسفة وهو يثير مشكلة جدية في الميتافيزيقا. كيف يكون من الممكن لعالم يتكون بالكامل من دفائق مادية في حقول القوة أن يحتوي على أنظمة، هي أنظمة شعورية؟ إذا فكرت بالشعور بوصفه نوعًا من الظاهرة، المعزولة، المميزة عن الواقع المادي أو الفيزيائي,
إذا فسيبدو وكأنك مضطر إلى تبني ما يُسمى تقليدياً بالثنائية، وهي الفكرة القائلة بوجود نوعين مختلفين من الظواهر أو الكيانات في العالم. ولكن إذا حاولت إنكار الثنائية، وإنكار أن يوجد الشعور بوصفه شيئاً ذاتياً غير قابل للاختزال، إذا فسيبدو أنك مضطر إلى ركوب المادية. أنت مضطر للتفكير بأن الشعور، كما وصفته، وكما نجريه جميعًا في حقيقة الأمر، لا يوجد واقعياً. إذا كنت مادياً، فأنتم مضطر إلى القول إنه لا يوجد في الواقع شيء كالشعور بمتاز بالأنتولوجيا الذاتية الحاضرة. وواصل كثير من الماديين استخدام مفردة الشعور، ولكن من الواضح تماماً أنهم يعانون به شيئاً مختلفاً تماماً. وكلتا هاتين النظرتين، الثنائية والمادية، شائعة جداً في الفلسفة حتى يوم الناس هذا.

تتميز الثنائية بخصائصين، ثنائية الجوهر، وثنائية الخصائص.

استناداً إلى ثنائية الجوهر، هناك نوعان يختلفان اختلافاً جذرياً من الكيانات في العالم، موضوعات مادية، وعقل غير مادية.

ويعد تاريخ هذه النظرة إلى الأزمنة القديمة، غير أن أشهر من دافع عنها هو رينيه ديكارت في القرن السابع عشر، والحقيقة أن ثنائية الجوهر بعده صارت أحياناً تدعى بالثنائية الديكارتية.

أما ثنائية الخصائص فهي النظرة التي تقول بوجود نوعين من الخصائص للأشياء، التي تتميز ميتافيزيقياً. فهناك خصائص فيزياوية، كوزن ثلاثة أرطال، وخصائص عقلية، كالتأنم مثلًا. وتشارك جميع أشكال الثنائية بالنظرة التي ترى أن النوعين
يُستبعد كلٌ منهما الآخر. فالعقلٌ من حيث هو عقلي لا يمكن أن يكون مادياً، والمادي من حيث هو مادي لا يمكن أن يكون عقلياً.

وما زال كثير من الفلاسفة حتى اليوم يتمسك ببعض أشكال الثنائية، وإن كانت في الغالب ثنائية الخصائص أكثر مما هي ثنائية الجوهر. غير أن أكثر الفلاسفة، على ما أعتقد، يتمسكون بشكل من أشكال المادية. وهم لا يؤمنون بشيء كالشعور «بسمو ويعالي» على السمات الفيزيائية للعالم المادي. وتأتي المادية في عدة صور مختلفة، وهي بعض أشهر الأمثلة عليها:

السلوكية، وتقول إن العقل يختزل إلى سلوك والميل والنزعات إلى سلوك. على سبيل المثال، تعني مكاشفة الألم الانخراط في سلوك ألم أو النزوع للانخراط في ذلك السلوك.

الفيزيائية، وتقول إن الحالات العقلية هي مجرد حالات دماغية. مثالًا، معاناة الألم لا تعني سوى استثارة الأنسجة الدماغية.

الوظيفية، وتقول إن الحالات العقلية تحددها علاقاتها السببية. وأية حالة في نظام فيزياوي، عند الوظيفية، سواء أكانت حالة دماغية أو غيرها، تبرز ضمن علاقات سببية صحيحة تبدأ بالمثير، والحالات الوظيفية الأخرى في النظام، ونتهي بالسلوك، هي حالة عقلية. على سبيل المثال، تعني

75
مكابدة الألم معاناة حالة تسببها أنواع معينة من الإثارة في الأعصاب المحيطية، وهي بدورها تسبب أنواعاً معينة من السلوك وأنواعاً معينة من الحالات الوظيفية الأخرى.

الذكاء الاصطناعي القوي، ويقول إن العقول ليست سوى برامج حاسوبية مزروعة في الأدمغة، وربما في أنواع أخرى من الحواسيب أيضاً. مثلاً، لا تعني مكابدة الألم سوى زراعته برامج حاسوبية للألم.

وإلى حين تنوع المدارس المادية، فإن جميع أشكالها المعاصرة التي أعرفها تشتراك في محاولتها التخلص من الظواهر العقلية عموماً والشعور خصوصاً، كما يفهم معيارياً، باختزالها إلى صورة من الصور المادية أو الفيزيائية. وكل صورة من صور المادية التي ذكرتها هي نظرية عن "ليس سوى" على سبيل المثال، تنكر جميعاً أن الألم ظاهرة عقلية داخلية، ونوعية، وذاتية، وتزعم، على العكس من ذلك، أنها "ليس سوى" سلوك، أو حالات حاسوبية، وما أشبه.

ويبدو لي أنه لا الثنائية، سواء أكانت ثنائية الجوهر أو الخصافية، ولا المادية في أي شكل من أشكالها المتعددة تمتلك فرصة أن تكون صحيحة. وكوننا نستمر في طرح هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها بالأنماط القديمة والمهجورة عن "العقل"
و"الفيزيائي" و"العقل" و"الجسم" ينبغي أن يكون مؤشراً على أننا نرتكت بعض الأخطاء المفهومية الجسيمة حول كيفية صياغة الأسئلة وأجوبتها. فمن ناحية، تجعل الثنائية في
كلا شكلهما من وضع الشعور ووجوده أولاً ملزماً بحق. على سبيل المثال، كيف ينبغي أن نفكر بأي نوع من التفاعل السببي بين الشعور والعالم الفيزيائي؟ إذ بمجرد أن يفترض الثنائي وجود عالم عقلي منفصل، فإنه لا يستطيع أن يفسر كيف يرتبط بالعالم المادي الذي نعيش فيه جميعًا. ومن ناحية أخرى، تبدو المادية واضحة الزيت: فهي تنتهي بنكران وجود الشعور وبالتالي بنكران وجود الظاهرة التي تسبب وجود السؤال في المكان الأول. هل هناك من مخرج؟ هل هناك من بديل عن هجير الثنائية ورمضاء المادية؟ أعتقد أن هناك بديلاً.

أرجو أن يكون قد اتضح أن هذا النقاش هو صدام مع المواقف التلقائية. لقد قدمتها في ضوء لا يدانيه، ولكن انظروا كيف يمكن جعلها تبدو جذابة. فمن ناحية، يبدو واضحًا أن لدينا جسماً وعقلًا على السواء، أو في الأقل أنا نمتلك في حياتنا سمات فزيائية وعقلية معاً. ومن ناحية أخرى، يبدو أننا نعرف أن العالم يتألف ككله من دفاتر فزيائية وخصائص الفيزيائية، بما فيها الخواص الفيزيائية لمنظومات الدقائق الأكبر.

ولن نحيط تمامًا بإصرار مشكلة العقل - الجسم أو اللجوء إلى المواقف المتضاربة ما لم نرى القوة التي تكمن وراء كل واحد من المواقف التلقائية المتنازعة. تبدو الثنائية منسجًا مع الحس العام. وكما قال ديكارت نفسه، لدينا جميعًا تجاربنا الشعورية، ويمكننا بسهولة أن نرى أنها تختلف عن العالم.
المادي الذي يحيط بنا. لدينا جميعاً أفكارنا الداخلية، ومشاعرنا، وألامنا، ودغدغاتنا، وحكايتنا، وإدراكنا البصرية.
بالإضافة إلى ذلك، هناك عالم يوجد وجوداً موضوعياً، ذو أشياء مادية ثلاثية الأبعاد، عالم الكراسي والطاولات والأشجار والجبال والشلالات. فماذا يمكن أن يكون أكثر اختلافاً؟

فضلاً عن ذلك، فحين نفكر بعلاقة أنفسنا الشعورية بأجسامنا، يبدو من المرعب جداً لنا أن نفكر أنه لا وجود لشيء يخص أنفسنا سوى أجسادنا. يبدو شنيعاً أن أفكار أنه حين يغطي جسمي، فسأكشف عن الوجود، وحتى في لحظات الشجاعة الكبرى التي أستطيع أن أقبل بها انعدامي في المستقبل، يظل من الصعب جداً علي أن أقبل بالانقراض النهائي للناس الذين أحهم بعمق وأعجب بهم. يبدو من المربع جداً أن نتصور أن هؤلاء الناس المذهلين سيتلاشون ببساطة مع الموت الذي لا فكاك منه وتحلل أجسادهم ودمارها، التي هي في النهاية مجرد أشياء مادية في العالم مثل غيرها. بوجيز العبارة، ليست الثنائية منسجمة مع التأويل الأوضح لتجاربنا فحسب، بل هي تشبع أيضاً نداءً عميقاً جداً لدينا في البقاء.

لقد كنت أتصور أن الثنائية ربما كانت نتاجاً للثقافة الغربية، ولكنني حين كنت أحاصر في ندوة في بومبي، وعلى الصف نفسه يجلس الدلاي لاما، اكتشفت، ويا للمفاجأة، أنه
يؤمن بصورة من صور الثنائية. ولقد بدأ كلمته قائلًا: "كل منا هو عقل وجسم"1.

المادية، من ناحية أخرى، هي أيضاً مقنعة على نحو ساحق. لقد مرتنا الآن بقوة متعددة من التطور العلمي، وإذا كنا قد افترضنا شيئاً فهو أن العالم بكمافقه يتألف من دقائق فيزياوية في حقول القوة. فإذا افترضنا أن هناك أشياء مثل الظواهر الشعورية الفعلية، فكيف يفترض أن نتصور أنها تتلاحم مع عالم الدقائق المادية؟ هل ينبغي أن نتصور أن النفوس ملازمة للدماغ بطريقة ما، وملتصقة به عن طريق غراء ميتافيزيقي، حتى إذا متنا انفصلت نفوسنا؟ يبدو أن الطرق الوحيدة التي يمكن أن نفسر بها وجودنا الخاص، بما ينسجم مع ما نعرفه عن العالم من العلم، هي أن نتصور أن كل شيء مادي. ولا وجود لشيء آخر غير العالم المادي، إذ لا يوجد شيء "يسمو ويتعالي" على الواقع المادي.

هذا نموذج على المشكلات الفلسفية التي تبدو غير قابلة

1) من المستغرب أن يصدر مثل هذا الحكم من المؤلف، وكأنه يجهل أن الأديان جميعًا، قدماً وحديثًا، قائمة على ثنائية الروح والجسد. وقد آمنت جميعها، بما فيها الديانات الرئيسيتان المصرية والعراقية واليونانية، وكذلك الديانات التوحيدية يوجد عالم آخر أو صفلي أو علوي تجتمع فيه الأرواح، ونؤمن الديانات الشرقية بأنها "الأرواح" في "أجساد" أخرى. أما الديانات القائمة على عبادة الأ الأسلاف تتعبد "الروح" الأشلاف، وليس "أجسادهم". وفي جميع الحالات فثنائية الروح والجسد تزامن بها في أغلب الديانات المعروفة. (الترجمة).
للحلم. يُقبل لنا بديلان متناقضان، يبدو من غير الممكن التخلي عن أي منهما. ولكن يقال لنا إننا يجب أن نختار أحدهما. هكذا يصبر تاريخ الموضوع ومعركة حامية الوطن بين جانبينا. في حالة الشعر ومشكلة العقل -الجسم، قيل لنا إن علينا أن نختار بين الثنائية، التي تصرّ على عدم اختزالية العقلية والطبيعة، التي تصرّ على أن الشعر يجب أن يكون قابلاً للاختزال، وبالتالي قابلاً للإقصاء، لصالح وجود فضهاي في خارج للعقل. وكلا الموقفين التلقائيين، كما فُهما تقليدياً، مضامينهما التي تبدو بصراحة، منافية للعقل. أي أنتا -وهو مرة أخرى نموذج على المشكلات الفلسفية غير القابلة للحل بوضوح - نبدأ بموقف يبدو متماشياً مع الحسم العام، ولكننا حين تنكب على مضامينه، يظهر الموقف وقد ترتبت عليه نتائج غير مقبولة. هكذا فإن مضمون وجهة النظر التلقائية المقبولة عموماً التي ترى أن كلاً منا هو عقل وجسم، حين تنكب عليها أحد بالطريقة التقليدية، هو أن شعورنا يحلّق متعرجاً من العالم الفيزيائي، وليس جزءاً من حياتنا البيولوجية العادية. والموقف التلقائي للطبيعة هو أن العالم بكامله يتكون من كيانات فيزيائية أو مادية. وحين تنكب على مضمونه بالطريقة التي تنكب بها عليه الماديون في العادة تجد أن مضمونه هو أن الشعور يوصف شيئاً عقلياً غير قابل للاختزال، لا يوجد. بعد أن يقوم الماديون حول الموضوع طويلاً، غالبًا ما ينتهون إلى إنكار وجود الشعور، برغم أن أكثرهم غالبًا ما يرتبك بحيث لا يستطيع التصريح بالقول: «إن الشعور لا يوجد، إذ لم يوجد 80
أبتداً إنسان أو حيوان شعوري». بل هم بدلاً من ذلك يعيدون تعريف «الشعور»، بحيث لا يعود يدل على حالات عقلية ذاتية، نووية، داخلية، بل على ظواهر غيابية، ظواهر ليست داخلية أو نوعية ذاتية بالمعنى الذي شرحها سابقاً. ففيما اختزال الشعور إلى سلوك جسماني، أو حالات وظيفية لنظام فيزيائي. ودانيال دينيت هو نموذج على الماديين بهذا الخصوص. هل يوجد الشعور عند دينيت؟ لن ينكروه دينيت أبداً. فما هو إذاً؟ حسناً، إنه حزمة من البرامج الحاسوبية المزروعة في الدماغ؟ (1).

أخشى أن لا تكون مثل هذه الإجابات ذات جدوى. فالشعور هو ظاهرة داخلية، ذاتية، حضورية، نوعية. وكل تفسير يتخلى عن هذه السمات ليس بتفسير للشعور، بل لشيء آخر سواه.

أعتقد أن أفضل طريقة لحل هذه المشكلة تكمن في رفض البديلين معاً. إذ يعتمد كلٌّ من الثنائية والمادية على سلسلة من الافتراضات الزائفة. ويتمثل أهم افتراض زائف في أن الشعور إذا كان فعلاً ظاهرة ذاتية، نوعية، إذاً فلا يمكن أن يكون جزءاً من العالم الفيزيائي المادي. والحقيقة أن هذا الافتراض، إذا ما فهمنا مفرداته كما تم تعريفها منذ القرن السابع عشر، صحيح من حيث التعريف. فقد جعل ديكارت من «العقل»

(1) دانيال دينيت: الشعور مفروضاً، بوسطن، 1991.
و"المادة"، حين عرفهما، يتبادلان استبعاد بعضهما. إذا كان شيء ما عقلياً، فلا يمكن أن يكون مادياً، وإذا كان فيزيائياً، فلا يمكن أن يكون عقلياً. ما أقترحه هو أن نتخلى ليس فقط عن هذه التعريفات، بل أيضاً عن المقولات التقليدية عن "العقل" و"الشعور" و"المادة" و"العقلية" و"الفيزيائية"، وبقية المقولات كما فُترَت تقليدياً في مجالاتنا الفلسفة.

انظروا إلى ما يحصل حين نحاول التشبيك بالتعريفات التقليدية. الشعور عملية بيولوجية تحدث في الدماغ تماماً كما أن الهمض عملية بيولوجية تحدث في المعدة وسائر الجهاز الهضمي. هكذا يظهر وكأن الشعور مادي وأن لدينا تفسيراً مادياً. ولكن انتظروا! للشعور أنطولوجيا حضورية، وبالتالي فهو لا يمكن أن يكون مادياً، لأن الأشياء والعمليات المادية جميعاً أنطولوجيا غيابية موضوعية. هكذا يظهر وكأن الشعور عقلي وأن لدينا تفسيراً ثقائلياً.

وحين نقبل بهذه التعريفات، فنحن نركب مركب التناقض. ويکمن الحل في التخلص من هذه التعريفات. ونحن الآن نعرف عن البيولوجيا ما يكفي لكي ندرك أن هذه التعريفات قاصرة عن الوقائع. وإنها لفكرة حسنة دائماً أن نذكّر أنفسنا بالوقائع، وأن نذكّر أنفسنا بما نعرفه فعلاً. ونحن نعرف من باب الوقائع أن جميع حالاتنا الشعرية تسببها عمليات دماغية. والقضية ليست مطروحة على الطريق، ومتسيرة لكل أحد. هناك لغز حيّ كثيرومن الفلاسفة، يتعلق بالكيفية التي يمكن أن تسبب بها العمليات
الدماغية الشعور، كما أن هناك فيما أرى، لفظاً آخر أكثر خطراً يواجه علماء بيوبيولوجيا الأعصاب يتعلق بالكيفية التي تسبب بها العمليات الدماغية الشعور واقعياً. غير أن هناك شيئاً لا بد من القبول به قبل أن نشرع في النقاش، وهو أن العمليات الدماغية تسبب الشعور. يتركنا هذا نواجه السؤال التالي: ما هو هذا الشعور الذي تسبب، ثم ألا تضطرنا العلاقة السببية بين الشعور والعمليات الدماغية على ركوب الثنائية، ثنائية العمليات الدماغية المادياً التي تتصرف كسبب، والعمليات الذاتية اللامادية للشعور التي هي النتائج؟

لا أعتقد أنا مكترون إما إلى ركوب الثنائية أو المادية.

النقطة التي يجب تذكرها هي أن الشعور هو ظاهرة بيوبيولوجية شأنها شأن أي ظاهرة أخرى. صحيح أنه يتميز ببعض السمات الخاصة، ولا سيما سمة الذاتية، كما رأينا، غير أن ذلك لا يمنع الشعور من أن يكون سمة على مستوى أعلى للدماغ، تماماً كما أن الهضم سمة على مستوى أعلى للمعدة، أو أن السيولة سمة على مستوى أعلى لمنظومات الجزيئات التي تشكل الدم. بوجيز العبارة، تمثل الطريقة في الرد على المادية في الإشارة إلى أنها تتجاهل الوجود الفعلي للشعور. وتتمثل الطريقة في دحض الثنائية بمجرد رفض القبول بمنظومة المقترحات التي تجعل من الشعور شيئاً لا بيوبيولوجياً، وليس جزءاً من العالم الطبيعي.

قلت إننا يجب أن لا نتصور أن الثنائية نظرية خاصة
بالثقافة الغربية. ويتضح الاحتكام الواسع إليها بحقيقة أن علماً دينياً شرقياً كالدلاي لاما يهتمقها أيضاً. ويرجع أنها "ثقافة تعددية"، إذا صح التعبير، فإنها ليست كلية. ولقد أذهلي حقاً أحد الأصدقاء الأفارقة حين أخبرني أن "مشكلة العقل - الجسم" كما تصورها لا يمكن الإتيان على ذكرها أبداً في لغته الأفريقية الأم. وأنا الآن أحاول مراجعة المقولات المفهومة الغربية حتى لا يمكن ذكر هذه المشكلة بالطريقة نفسها التي كانت تقدم بها تقليدياً. ودعونا نسلم بأن الشعور، بكل ما فيه من ذاتية، تسببه عمليات في الدماغ، ودعونا نسلم بأن الحالات الشعورية هي نفسها سمات على مستوى أعلى للدماغ. ما أن نسلموا بهاتين القليلتين، حتى تكون مشكلة العقل - الجسم الميتافيزيقية قد حلّت. لأن المشكلة التقليدية لا تنشأ إلا إذا فلنا بالمفردات ذات المقولات التي تتبادل استبعاد بعضها كالعقلاني والفيزيائي، والعقل والمادة، والروح والجسد. بالطبع يظل الشعر ظاهرة مميزة بين الظواهر البيولوجية للشعور أنثولوجيا حضورية، وبالتالي لا يمكن اختزاله، كما لا يمكن إقصاؤه، لصالح ظواهر ذات أنثولوجيا غيبية. غير أن هذه واقعة تتعلق بالكيفية التي تعمل وفقها الطبيعة. وهي واقعة تنتمي إلى بيولوجيا الأعصاب التي ترى أن بعض العمليات الدماغية تسبب الحالات والعمليات الشعورية. وأننا أدعو إلى أن نسلم بالواقع دون أن نقبل بالحمولة الميتافيزيقية التي ترافقت الوقائع تقليدياً.
وحين أقول إن الدماغ عضو بيولوجي وإن الشعور عملية بيولوجية، فلنا لا أعني بالطبع أن من المستحيل إنتاج دماغ اصطناعي من مواد غير بيولوجية يمكنه أن يسبب الشعور ويعزبه. فالقلب أيضاً عضو بيولوجي، وضخ الدم عملية بيولوجية، لكن من الممكن بناء قلب اصطناعي يضخ الدم. وعلى غرار ذلك، لا يوجد سبب يحول، من حيث المبدأ، دون الوصول إلى دماغ اصطناعي يسبب الشعور. وال نقطة التي تحتاج إلى أن تركز عليها هي أن أي دماغ اصطناعي من ذلك النوع لا بد له أن يضاعف الأسباب الفعلية التي تدعو الأمور الإنسانية والحيوانية إلى إنتاج حالات شعور داخلية، نوعية ذاتية. غير أن إنتاج مثل هذا السلوك الخارجي لا يكفي وحده.

وستطيع الآن إيجاز هذه النقاط في القضايا التالية:

1 - يتألف الشعور من حالات وعمليات داخلية، نوعية ذاتية. ولذلك فإنه أنطولوجيا حضورية.

2 - لأن الشعور أنطولوجيا حضورية، فلا يمكن احتماله إلى ظواهر غيابية بالطريقة التي تصح على ظواهر الطبيعية الأخرى مثل الحرارة والسيبولة والصلابة.

3 - الشعور، في المكان الأول، ظاهرة بيولوجية.

والعمليات الشعورية عمليات بيولوجية.

4 - العمليات الشعورية تسبب عمليات عصبية على مستوى أدنى من الدماغ.

85
5 - يتألف الشعور من عمليات على مستوى أعلى تحقق في بيئة الدماغ.

6 - لا يوجد سبب، بقدر ما نعلم، من حيث المبدأ، يتحول دون بناء دماغ اصطناعي يسبب الشعور ويحقق أيضًا.

ولكن تلك هي المسألة. وهذا هو تفسيرنا للعلاقات الميتافيزيقية بين الشعور والدماغ. لن نطرح في أي مكان أسلة الثنائية والمادية بعد الآن. لأنها ببساطة تحولت إلى مقولات مهجورة.

هكذا تكون قد "طّبعتا" الشعور، والحقيقة أن الإسم الذي أطلقه على هذه النظرية هو "الطبيعية البيولوجية"، وهي "طبيعية" لأن العقل، في هذه النظرية، هو جزء من الطبيعة، و"بيولوجية" لأن نمط تفسير وجود الظواهر العقلية هو بيولوجي -في مقابل التفسير الحاسوبي أو السلوكي أو الاجتماعي أو اللغوي، تمثيلًا.

أعتقد أن هذا المنهج هو طريقة من الطرق لإحداث تطور في الفلسفة. وحين تواجهون سؤالاً مكشوفًا كالذي يقدمه صدام المواقف الفلسفية المتناقضة، فلا تقبلوا السؤال الكامن فيه. افهموا السؤال وتجاوزوا إلى ما وراءه لتتروا الافتراضات الضمنية الكامنة خلف البدائل التي يقدمها السؤال. في هذه الحالة، نحن لم نجب عن السؤال من خلال البدائل التي قدمت لنا، بل تخطينا السؤال نفسه. لقد
كان السؤال: هل الثنائية أو المادية هي التحليل الصحيح لما هو عقلي؟ وكان الجواب: ليس أيهما منهما، كما يفهم تقليدياً، عند المراجعه. من هنا، فمن الأفضل التخلي عن مصطلحى "الثنائية" و"المادية" تماماً والبدء من جديد. إذاً فالقضايا من 1 - 5 هي التي تقدم لنا الجواب. بل يمكن إيجاز وجهة النظر على نحو أكثر إحكاماً بالقول: إن الشعور تسبب عمليات دماغية وهو سمة من مستوى أعلى للمنظومة الدماغية.

لقد بدأنا الطريق الذي سألناه بتذكير أنفسنا بما نعرفه عن الكيفية التي يعمل بها العالم. في هذه الحالة، نحن نعرف أن الشعور الذي يتألف من حالات وعمليات هي من الناحية الأنثولوجية ذاتية، تسبب عمليات في الدماغ، ويتحقق في الدماغ. ولقد رأينا أن الصورة التي انبقت من معرفتنا بالواقع كانت تتناقض مع كلا البديلين التقليديين اللذين ندما لنا وهما الثنائية والمادية. ولذلك كانت خطوتنا التالية أن نسأل: ما الذي تفترضه كلتا النظريتين فيجعل من السؤال الأولي يبدو سؤالاً لا حل له؟ وكان الجواب أنهما تفترضان، كما فعل ديكارت، أن مقولات العقل والجسم، والمادة والشعور، تتبادل استبعاد بعضها. وهكذا كان حلنا أن نتخلص من هذه المقولات. وبفعلنا ذلك، وجدنا أننا نستطيع أن نقبل بتماسك منهجي جميع الوقائع التي عرفناها بمعزل عن التزامتنا الفلسفية.
ألفت إن ذاتية الشعر تجعل منه غير قابل للاختزال إلى ظاهرة غريبة، وفقاً للمنافذ المميزة للاختزال العلمي. ولكن لماذا على وجه التحديد؟ يمكن صياغة المشكلة على النحو الآتي: لو كان الشعر، كما ألححت على ذلك، ظاهرة بيولوجية عادية، مثل انسحاب الخلية، أو الانشطار النصفي، أو الهضم، إذاً يجب أن يكون بوسنا أن نحدد كيف يخطزل الشعر على وجه الدقة إلى ظاهرة صغيرة كما يخطزل الانشطار النصفي أو الهضم. هكذا، على سبيل المثال، في حالة الهضم، ما أن تعرف تفاصيل العمليات التي تجري كإفراز الأنزيمات، وسائل الرنين، وتحلل الكاربوهيدرات، وما أشبه، حتى لا يعود هناك المزيد لتقوله. إذ لا يمتاز الهضم بأية خاصية إضافية تزيد عن ذلك. وبالطبع فإن لهذه العمليات وصفاً آخر في سلك العناصر الأكثر صغرًا، مثل خصائصهاذرية والكهربيائية، حتى نصل أخيراً إلى أهم ظواهر الكواتم الأساسية. غير أن الحال، مع الشعر، يبدو مختلفاً تماماً لأننا ما أن نفسر الأساس السببي للشعور من خلال الرسائل والنبضات العصبية في المهاد (الثالامس) والطبقات المخية المختلفة، أو فيما يتعلق بالناحية الأخرى من خلال الخصائصذرية والكهربيائية، حتى يبدو أن لدينا ظاهرة أخرى بقيت دون مساس. ففي حالة الشعر، لدينا عنصر ذاتي غير قابل للاختزال بقي متورتاً بعد أن قدمنا تفسيراً سبيلاً كاملاً للأساس.
البيولوجي - العصبي. فما الذي يجري؟ ألا يضطرنا هذا إلى
اللجوء إلى ثنائية الخصبة؟

بغية الإجابة عن هذا السؤال، لا بد من بيان
المزيد قليلاً عن الاحتكال العلمي. هناك أنواع متعددة جداً
ومختلفة من الاحتكال العلمي، والفكرة ليست واضحة على
الإطلاق. على أننا، لغرضنا الحالي، نحتاج إلى أن نميز بين
نوعين من الاحتكال أسميهما بالاختزال «الإقصائي»
و«اللاقصائي»). تتحاشى الاختزالات الإقصائية ظاهرة معينة
بيان أنها لا توجد فعلاً، أي أنها ليست سوى وهم. على
سبيل المثال، حين ن&( ظهور الشروق والغروب، فلدينا
إحساس نقصي فيه الشروق والغروب، بالكشف أنهما ليسا
سوي وهمين. فالشمس لا تُغيب فعلاً وراء الجبال، بل إن
دوران الأرض على محورها هو الذي يجعلها تظهر وكأن
الشمس تغيب.

وهذا يختلف عن الاحتكال اللاقصائي للسمات مثل
السماوية والصلاية. يمكن تفسير الصلاية سبباً تفسيراً تاماً من
خلال الحركات الالهتازية للجزء في البنية المتشابكة. ما
أن تنحو الجزيئات بهذه الطريقة، حتى تتماسك الأشياء مع
أشياء أخرى، فلا تُختصر. فهي تند أشياء أخرى، وهكذا.
ويمكن تفسير الصلاية سبباً من خلال سلوك العناصر
الصغيرة، ولذا السبب، نعيد تعريف الصلاية من خلال
أساسها السببي. واختزال الصلاية إلى حركة الجزيئات هو
اختزال سببي لا إقتصائي. فالطاولة لا تبدو صلة فحسب، بل هي صلة أصلاً.

والحال، وهنا يكمن جوهر المسألة، أننا لا نستطيع القيام بأي من هاتين النقلتين مع الشعور. لم لا؟ لا نستطيع أن نؤدي الاختزال الإقتصائي على الشعور لأن نمط الاختزاليات الإقتصائية إنما يرمي إلى بيان أن الظاهرة المختزلة ليست سوى وهم. ولكننا حين نهتم بالشعور، يكون وجود (الوهم) هو الواقع نفسه، وهذا يعني أنه إذا بدا لي أني واع وشعوري، فأنا واع وشعوري. وفي هذه الحالة ليس لدى الشعور أكثر من متوالية من هذه (التراثيات). وبهذا الصدد، يختلف الشعور عن غروب الشمس، إذ يمكن أن نتوهم غياب الشمس وراء الجبال، في حين أنها لا تغي فلا. ولكننا لا نستطيع أن نتوهم شعوري إذا لم أكن واعاً وشعورياً. لأن (وهم) الشعور يتماهى بالشعور نفسه.

ولكن لماذا لا نستطيع أن نقوم باختزال الشعور إلى أساس السببي الكامن في عناصره الفيزيائية الصغرى، كما نستطيع أن نقوم باختزال الصلابة، مثلًا، إلى عناصرها الفيزيائية الصغرى؟ حسنًا، أعتقد أننا نستطيع القيام بذلك إذا أردنا التخلي عن الذاتية والاكتفاء بأسبابها. يمكننا، مثلًا، أن نحوز على معرفة طبيعية معقدة تمكننا من النظر في دماغ شخص معين في نظورنا الدماغي لنرى أنه يعاني من ألم في صدغه، فقط لأننا نستطيع أن نرى أن نبضات عصبية معينة تتحرك بهذه
الطريقة أو تلك. وفي المجالات العلمية، نستطيع حتى أن نحدد الألم في الصدأ بأنه متوالٍ من أنواع مغنية من النبضات العصبية تحدث في الموضع الفلمني من الدماغ. لكننا نترك في هذه الحالة شيئاً ما، شيئاً جوهرياً في مفهومنا عن الشعور، وما نتركه هو الذاتية. فالشعور أنطولوجيا حضور، وللهذا السبب لا نستطيع القيام باختزال الشعور إلى ظواهر غيابية، دون أن نتخلى عن خاصيته الجوهرية. لاحظوا أننا حين نختزل الصلاية إلى حركة جسيمات، فإننا نتخلى عن التجارب الذاتية للناس الذين يواجهون الأشياء الصلبة. نستطيع ببساطة أن نطرح التجارب الذاتية، لأنها ليست جوهرية في مفهومنا عن الصلاية. لكننا لا نستطيع أن نطرح التجارب الذاتية للشعور لأن مسألة امتلاك مفهوم عن الشعور تكمن في المحل الأول في امتلاك اسم للظواهر الحضورية الذاتية. ورغم أن الشعور هو ظاهرة بيولوجية كأية ظاهرة أخرى، فإن أنطولوجيته الذاتية الحضورية، تجعل من المستحيل اختزاله إلى ظواهر غيابية موضوعية بالطريقة نفسها التي نختزل بها الظواهر الغيابية الأخرى كالهضم أو الصلابة.

خطورة الظاهرية الاقترانية

فترضوا من باب المحاهجة التي مضت فيها حتى الآن أن الشعور تحدث عمليات على مستوى أدنى في الدماغ، وهو نفسه سمة على مستوى أعلى في الجهاز الدماغي. سيثير الفلاسفة التقليديون، الواقعون في قبضة المقولات الثنائية،
الاعتراف التالي فورًا: من خلال هذه النظرية، لا بد أن يكون الشعور ظاهرة اقترانية (epiphenomenal). وما يعنيه هو أن الشعور، وإن كانت تسبب عملية دماغية، لكنه لا يستطيع نفسه أن يتسبب في أي شيء. فهو مجرد فضيلة بخارية يطلقة الدماغ، لكنه عاجز عن القيام بأي شيء بمفرده. ولو شاء المعترض أن يباغي في عدوانيته حجته، فلا بد أن يستنبط التفسير الذي قدمناه حتى الآن أن الشعور هو نوع من الفضيلة التي لا تؤدي وظيفتها سبيلاً في إبداع أي شيء. هكذا، مثلاً، إذا رفعت ذراعك، فستصور أن قررت الشعوري الواقعي تسبب في أن يرتفع ذراعك، بينما نعلم جميعاً في الحقيقة أن هناك قصة سبيبة فصلت لا بد من روايتها على مستوى الأعصاب في القشرة المخية، والنواقل العصبية، ولاسيما الأستيلكولن والأنسجة العضلية وبقية الأجزاء التشريحية العصبية التي تبدو قاصرة تماماً عن إعطاء تفسير سبيبي كاملاً لأي إشارة إلى الشعور. لذا يبدو أن أي تفسير واقعي للشعور، كما اقترحته، لا بد أن يرده إلى ظاهرة اقترانية. لا بد من جعل الشعور عديم الجدوى تماماً ومنقطع الصلة بما يحدث في العالم.

كيف سنرد على الظاهرة الاقترانية؟ فورًا، يرده الاعتبار التالي: سيكون أمرًا عجيبًا، مخالفاً لكل ما حدث سابقاً في التاريخ البشري، لو أن أمراً في البيولوجيا، يمتاز بالتروي والشراء والانبئاء كالشعور الإنساني والحيوي لم يسفر عن
اختلاف سببي مع العالم الواقعي. مما نعرفه عن التطور، من غير المرجح أن تكون نزعة الظاهرة الاقترانوية
(Epiphenomenalism) على نزعة الظاهرة الاقترانية، لكنه في الأقل يجب أن يجعلنا نلوي أنفنا حول فكر الظاهرة الاقترانية. ما هو، إذا، الجواب؟ مرة أخرى، دعونا نخطئ السؤال ونسأل: ما هو
الشيء المفترض مسبقاً عند تحدي الظاهرة الاقترانية؟

إن النموذج المعيار في السببية، أعني أقدم تجربة عن الأسأب يحصل عليها الطفل، وأكثر مفهوم بدائية لدينا عن السببية هو فكرة وجود شيء يمارس ضغطاً فيزيوياً على آخر.
وتبين الأبحاث التي قام بها بياجيه عن التطور الأولي للأطفال أن أكثر مفاهيم الطفل بدائية عن السببية هو مفهوم "أدفع - اسحب".(1) شيء ما يدفع شيئاً آخر، ويدفع الطفل الأشياء ويسحبها. هذه هي الطريقة التي يكتسب بها الطفل مفهومه الأساسي عن السببية. وحين يزداد الطفل فهماً للكيفية التي يعمل بها العالم - والأهم حين نزداد فهماً من الناحية العلمية للكيفية التي يعمل بها العالم - يتبلور لدينا تصور أوسع وأقوى عن العلاقات السببية. فنفهم حينئذ أن السببية بشكل عام هي قضية شيء واحد يجعل شيئاً آخر يحدث، وهكذا لا نتحدث فقط عن أساباب انهيار مبئ، بل عن أساباب الحروب والكساد

(1) جان بياجي: مفهوم الطفل عن السببية الفيزيائية، نيويورك، 1930.
الاقتصادي، عن أسباب المرض العقلي والتغيرات في الثقافة الشعبية. بوجيز العبارة، ليست السببية مجرد قضية "دفع وسحب"، بل هي قضية شيء ما يكون مسؤولا عن حدوث شيء آخر.

دعونا نفكر للحظة بالكيفية التي يعمل بها الشعور في الحياة الواقعية لكي يجعل الأشياء تحدث. أرفع شعورياً ذراعياً، فيناسب جهدي الشعوري بأن يرتفع ذراعي. يحدث جهدي الشعوري تغييرا في وضعية ذراعي فعللا. على نحو سابق على التأمل، لا نشك في أن ذلك يحدث في الحياة الواقعية. وحين نبدأ بإلقاء الشكوك الفلسفية المتسائلة عن الكيفية التي يمكن أن يحدث بها هذا الأمر، عن الكيفية التي يمكن بها جعل العلاقة السببية المجرية منسجحة مع "نظرتنا العلمية للعالم"، أعتقد أننا نجمع بين الثنائية المتبقية وبين تصور باللغ الساذجة عن العلاقات السببية. وإذا بدأنا بسبيبة كرآ البليارد التي تسود فيها علاقة الدفع - السحب، فسيبدو من المثير أن الحالات العقلية يمكن أن تسبب تغيرات فزيائية. بل سيبدو مما لا يخلو من حيرة أكبر أن نفكر مع الثنائيين أن "العقل" ليس جزءاً من العالم "الفيزيائي".

لكن افترضوا أننا نرفض كلتا هاتين الفرضيتين. افترضوا أننا نبدأ مما نعرفه على نحو مستقل. افترضوا أننا نبدأ من كون العقل يؤثر في الجسم وكون الجسم يؤثر في العقل، ونطلق من هناك. أي دعونا نفترض من البداية ما نعرفه جميعاً من
تجاربنا الخاصة، ألا وهو أن هناك علاقات سببية بين الشعور والأحداث الفيزيائية الأخرى. على سبيل المثال، حين أقصد شعورياً رفع ذراعي، تتسبب حالتي العقلية في رفع ذراعي، وحين أصطدم بجسم صلب، فإن أثر الجسم الصلب يتسبب بأن أشعر بالإحساس بالألم. دعونا نبدأ، في الأقل مؤقتاً، بقبول هذه الحقائق ثم نعيد رسم الخريطة المفهومية حتى تعمها عكساً دقيقاً.

وإعادة رسم الخريطة المفهومية لكي تعكس الوقائع أمر نموذجي لناضم الفهم الفلسفي والعلمي. لقد كان هناك اعتراض سابق على الميكانيكا عند نيوتن في أن الجاذبية كقوة سببية كانت تبدو مما يعني "الفعل عن بعد". ولكي نتجنب خطر الفعل عن بعد، بدأ آنا نضطر إلى التفكير بالاذنية بوصفها قضية خيول غير مرئية تربط أجرام الكواكب بعضها. أما اليوم، فلم يعد أحد يطرح مثل هذا الاعتراض. إذ نتوفر لدينا مفهوم أقوى عن السببية يستعمل، بين ما يشتمل عليه، حقول القوة. فلم تعد نفترض أن كوكباً ما لكي يؤثر في آخر سبيباً لا بد من وجود موضوع فيزياوي يربط بين الاثنين، حتى يتمكن أحدهما من دفع الآخر أو سحبه.

ولكن مرة أخرى، سيساءل المعترض: كيف يمكن للعقل أن يؤثر في الجسم؟. أي أن المعترض سيشكي أنني لا يكفي أن أبقى ألقنه باستمرار على أننا نشعر حسياً أن الظاهرة الاقتراعية زائفة. فهل يمكن أن يتوفر أساس لهذا الإحساس؟
كيف يفترض أن تبدو الخريطة المفهومية حين تعيد رسمها بطريقة تجعل سببية العقل - الجسم ممكناً؟

لقد كانت خطوطنا الأولى تتمثل في أن نزيح الافتراض القائل إن السببية هي حالة شيء يدفع شيئاً آخر أو يسحبه. والخطوة الثانية والأخيرة هي أن نذكّر أنفسنا بالكيفية التي تعمل بها السببية في الأنظمة الفيزيائية. إذا فكرت في سلوك محرك سيارتك، على سبيل المثال، وسترى أن هناك مستويات واقعية مختلفة سببياً من الوصف. فعلى مستوى واحد، نتحدث عن فعل الكابس والأسطوانات وشمعات الفقد، والانفجار الذي يحدث في الأسطوانة. وعلى مستوى أدنى، نستطيع أن نتحدث عن مرور الألكترونات بالألكترودات (أو الأقطاب الكهربائية)، وأكسدة الهيدروكربونات، والبنية الجزيئية للشواذ المعدنية، وتكوين مركبات جديدة مثل أول أوكسيد الكربون ثاني أوكسيد الكربون. هذان المستوىان في وصف سلوك المحرك متميزة تمامًا، ولكن لا يوجد أي تناقض بين هذين الوصفين، ولا يوجد سبب يدعو لاعتبار وصف المستوى الأعلى ظاهرة اقترانية أو غير واقعية سببياً. بالطبع لا بد لكل شيء في الطبيعة من أن ينضج على أكثر المستويات جوهرية، وهو مستوى الدقائق ما دون الذرية والجزيئية والكهرائية. وكون أي مستوى سببي معين يقوم على أهم المستوى جوهرية حتى نصل أخيراً إلى مستوى الدقائق الصغرى لا يكشف أن المستوى الأعلى ليس واقعيًا سببياً. أي يوجيز...
العبارة، ليست الحاججة بأن الظاهرة الاقترانية لما هو عقلياً بأقوى من الظاهرة الاقترانية لل까요س والأسطوانات. وكونك قادراً على إعطاء تفسير سببي على مستوى أدنى لا يعني أن المستويات العليا ليست واقعية. وبالتالي فإن قولنا المؤقت بالفعلية السببية للشعور لا تهدده الإشارة إلى أن أي تفسير على مستوى الشعور يقوم على ظواهر فيزيائية جوهرية أكبر، إذ يصح على أي نظام فيزياوي مهما يكن نوعه أن التفسيرات السببية على المستويات العليا تقوم على تفسيرات فيزياوية صغيرة جوهرية أكثر عن المستويات الدنيا. وهي لا تثبت أن صلابة الكابس هي مجرد ظاهرة اقترانية لكي تشير إلى أن الصلابة يمكن تفسيرها من خلال السلوك الجزيئي للشواب، وعلى غرار ذلك، فهي لا تثبت أن المقاصد هي ظواهر اقترانية لكي تشير إلى أن المقاصد يمكن تفسيرها من خلال الأعصاب، والقرائن الصبغية، والناقلات العصبية.

ولكي نوجز جوابنا عن الظواهر الاقترانية، نستطيع القول إن هناك ثلاثة أخطاء تقف وراء حجة الظاهرة الاقترانية.

1 - الافتراض الثنائي القائل إن العقل ليس جزءاً من العالم الفيزيائي.

2 - الافتراض القائل إن كل سببية يجب أن تعتمد على نموذج الأشياء الفيزيائية التي تدفع أشياء فيزياوية أخرى -مثل سببية كرة البيارد.
3 - الافتراض القائل بأنه إذا تمكنت من إعطاء تفسير
على أي مستوى سببي، لعمل ذلك المستوى من بنى أكثر
جذرية، إذا فإن المستوى الأولي غير واقعي سببًا، وهو غير
فاعل.

أعتقد أن هذه الافتراضات الثلاثة جميعًا غير مبرة، بل
هي في الحقيقة زائفة، وما دمت قد أشرت إلى زيفها، فأعتقد
أنه لا أساس للقول إن الشعور مجرد ظاهرة اقتراضية.

وأود أن أوضح موقفي توضيحاً مطلقًا. لست أقول إن
الظاهرة الاقتراضية، من حيث هي قضية منطقية، زائفة. وبقدر
ما يتعلق الأمر بالإمكانية المنطقية، فقد يمكن قلب القضية
للقول إن الحالات العقلية هي ظواهر اقتراضية بالكامل،
وبالتالي فهي لا تؤدي أي دور سببي، مثل هذه الإمكانية
مفهمة منطقياً، ولكن بقدر ما نعلم، فإن من الوقائع الجلية
عن الكيفية التي يعمل بها العالم أن حالاتنا العقلية الشعورية
تعمل سببياً في إنتاج سلوكن. وقد يمكن تناول العالم تناولاً
مختلفاً، لكن هذه هي الكيفية التي تم تناوله بها فعلًا. ولقد
حاولت إزاحة الأسس التي تدعو إلى التشكيك في هذه
الحقيقة. لقد حاولت إزاحة الأسس التي تدعو إلى التفكير بأن
الشعور لا بد أن يكون ظاهرة اقتراضية، لكنني لم أبرهن على أن
الظاهرة الاقتراضية محالة منطقياً. أعتقد أنها زائفة، غير أن
شكل الزيف المعني هو زيف تجريبي، وليس استحالة منطقية.
ولو ثبت أن الظاهرة الاقتراضية صحيحة، فلعلها ستحدث ثورة
علمياً كبرى في تاريخ العالم وستغير طريقتنا في التفكير بالواقع بأسسها. ولقد كانت الغاية التي توجها هنا أن أريج الأسباب التي تدعو إلى التفكير بأن الظاهرة الاقترانية لا بد أن تكون صحيحة.

وظيفة الشعر

وهذا ما يثير السؤال: ما هي الوظيفة التطورية للشعر؟ ما هي قيمته التطورية؟ ما الذي يفعله؟ أي فائدة يسببها للبقاء؟ يثير هذا السؤال أحياناً بنبرة سجالية، بلاغية، وكأنما للإيحاء بأن الشعر ليس بالأمر المهم، كأنما نحن قد تطورنا أيضاً من دونه. وهذا اقتراح غريب جداً، لأن كل ما هو جوهري في بقاء أنواعنا يتطلب الشعر: فأنتم لا تستطيع أن تأكل، أو تنبض، أو تربي إنفك، أو تلقت رزقك، أو تزداد من محاصيلك، أو تتكلم لغة، أو تنظم الفرق الاجتماعية، أو تشافي المرضى، وأنتم في غيبوبة. يقترح هذا السجال أننا بطريقة أو أخري نستطيع أن نتخيل وجود كائنات مثلنا قد طورت جميع هذه الأشياء من دون الشعر. حسنًا، نستطيع أن نتخيل فنطازيا الخيال العلمي الذي نريد، أما في العالم الواقع، فإن الظاهرة التي تتلاءم فيها الكائنات الإنسانية والحيوانات العليا نموذجياً نتم عن طريق الفعاليات الشعرية. يمكننا أن نتخيل نباتات تنجب الطعام عن طريق منهج آخر غير عملية التركيب الضوئي، لكن هذا لا يعني أن عملية التركيب
الضوئي لا دور لها في التطور. في العالم الواقعي، تحتاج النباتات إلى التركيب الضوئي، والبشر إلى الشعور، لكي يستمروا في البقاء.

هناك شيء مثير جداً بخصوص الإدعاء بأن الشعور لا يقوم بأي دور تطوري، لأنه من الواضح أن الشعور يؤدي عددًا كبيرًا من أدواره هذه. أعتقد أن الشككين في هذه القضية ما زالوا يفترضون ضمنًا ثنائية العقل والجسم حين يقومون بالتحدي الشكلي. وهذه هي الكيفية. الطريقة العادية في البحث عن الدور التطوري لبعض مزايا التركيب الوراثي هي أن تخيل غياب تلك الميزة، في حين نتمسك ببقية ثابتة الطبيعة، ثم نرى ماذا يحصل. حين تتخيل أن النباتات لا تستطيع أداء التركيب الضوئي، أو أن الطيور لا تستطيع أن تطير، وتتمسك ببقية ثابتة الطبيعة، تستطيع أن ترى الجدوى التطورية لهذه المزايا. والآن حاولوا هذه التجربة مع الشعور. تخيلوا أننا جميعاً نسقط في غيابية، ونغطف في النهر والخيلان. سنرون أننا سرعان ما نفترض، لكن هذه ليست الطريقة التي يتخيل بها الشكلي. بل هو يتخيل أن يبقى سلوكنا هو نفسه، فلا ينقصه سوى الشعور. غير أن هذا على وجه التحديد ليس ثباتًا أم تمسكاً ببقية ثابتة الطبيعة، لأن كثيرًا من السلوك الذي يمكّتنا من البقاء في الحياة الواقعة هو سلوك شعوري. في الحياة الواقعة، لا تستطيع أن تسقط الشعور وتحتفظ بالسلوك. والافتراض بأنك تستطيع ذلك افتراض يعني أن الشعور ليس جزءًا فزيولوجيًا عادياً.
من العالم الفيزيائي. وهذا يعني تبني افتراض التفسير الثنائي للشعور. وهكذا تسلم النزعة الشكية الخاصة بالدور التطوري للشعور بأن الشعور أصلاً ليس جزءاً من العالم البيولوجي الفيزيائي الذي نعيش فيه جميعاً.

الشعور والقصصية والسبيبة

لقد كنت أتحدث وكأن الشعور يؤدي وظيفته سبيباً، إذا صفح القول، بهذه الطريقة، على نحو ما يطرق انفجار ما فوق بناءة، على سبيل المثال. ولكن في العادة تؤدي الحالة الشعرية، كالقصص أو الرغبة، وظيفتها عن طريق تمثيل نوع من الحدث الذي تشبهه. على سبيل المثال، أريد أن أشرب الماء، ولذلك أشرب الماء. هنا يتم تمثيل النتيجة، التي هي شرب الماء، شعورياً بالسبب، الذي هو الرغبة في شرب الماء، وأستمع هذا النوع من التسبيب العقلي بالتسبيب القصدي، لأسباب تظهر إلى السطح في الفصل الرابع. وهنا، أريد فقط أن أشير إلى خاصية مذهلة هي أن الكائنات الشعرية يجب أن تمثل الموضوعات والحالات في العالم وأنها تصرف على أساس تلك التمثيلات. وإنها لسمة عامة لجل الظواهر الشعرية، وإن لم يكن كلها، أنها تمثل موضوعات، وأحداثاً، حالات فعلية في العالم. والحقيقة أن أهم سمة للشعور بالنسبة إلى غرض هذه المناقشة هي أن هناك ارتباطاً جوهرياً بين الشعور والقدرة التي نمتلكها، نحن الكائنات الإنسانية، على تمثيل الموضوعات والحالات في العالم لأنفسنا. وهذه
سماة تمثلها الاعتقادات والرغبات، والآمال والمخاوف، والحب والكره، والفخر والعار، والإدراك والقصد أيضًا. وللهذه السماة اسم تقي في الفلسفة، وهو «الغداسية». فالغداسية هي سماة العقل التي توجه بها الحالات العقلية أو تتعلق بها حالات عقلية أو تشير إليها، أو تهدف نحوها في العالم. ومتى يميز هذه السماة أن الشيء لا يحتاج أن يوجد فعليًا ما كي يظهر مثله حالتنا الشعرية. هكذا يمكن للطفل أن يعتقد أن سانتا كلوز سيأتي بالهدايا مساء عيد الميلاد، وإن كان سانتا كلوز لا يوجد.

وليس جميع الحالات العقلية شعورية، كما أن الحالات الشعرية ليست قصدية جميعاً. هكذا، مثلاً، توجد مشاعر شعورية لقلق أو الابتهاج لا يوجد فيها جواب عن السؤال: «ماذا أنت قلق أو مبتهم بشأن؟!». هذه أشكال غير قصدية من الشعور. وبالطبع هناك أشكال كثيرة من القصدية ليست مقصودة. فقد تنتابنا الاعتقادات والرغبات، والآمال والمخاوف، حين أن أغط في نوم عميق. يصبح لي أن أقول إنني أعتقد أن بل كلينتون هو رئيس الولايات المتحدة حتى حين أكون غائباً عن الشعور تماماً. لكن هذا الاعتقاد يوجد بصورة لا شعورية. وما زالت له قصديته، لكنها لم تعد شعورية.

ولكن مع أن الحالات الشعرية ليست جميعها قصدية، وليست جميع الحالات العقلية شعورية، فإن هناك ارتباطاً
جوهرًا بينها: إذ أننا لا نفهم القصيدة إلا من خلال الشعر.
فهناك حالات قصيدة كثيرة ليست شعورية، ولكنها من النوع الذي يمكن ضمها أن يكون شعورياً. وفي الفصلين القادمين، سنستكشف بنية الشعر وبنية القصيدة.

***
ماهية العقل
الشعور وبنيته

قد يفترض المرء بسذاجة أن الشعر هو أفضل الظواهر فهماً. وإذا ألسنا على تماس مباشر بشعورنا في حياة يقتتنا وأحلامنا، ففأ شيء أسهل من مجرد تقديم وصف لتجاربنا الشعرية؟ غير أن الأمر سرعان ما ينجلي عن أنه ليس بتلك السهولة. إذا حاولت أن تصف شعورك، ستجد أن الجزء الأكبر مما تصفه هو الموضوعات والأحداث التي تجري في جوارك المباشر. وبعد وصف إحساساتك الجسدية الداخلية، ومزاجك، وانفعالاتك، وأفكارك، تصف محتويات شعورك بوصف الأشياء التي تدركها شعورياً. إذا تطلعت إلى الغرفة ورأيت الكراسي والطاولات، فليس هناك من شيء يوصف عن طريق وصف شعورك إلا الكراسي والطاولات التي تراها والانطباع الذي تكوّنه فيك. وحتى لو وصفت أفكارك الشعرية عن أشياء ليست حاضرة أو أحداث حصلت في الماضي، فإن أكثر ما يجب أن تقوله عن حالاتك الشعرية
سُبِيلَ عن تلك الأشياء الغائبة أو الأحداث الماضية. ويتمثل
جزء من صعوبة الحصول على وصف للشعور في أنه هو نفسه
ليس بموضوع للملاحظة مثلما تكون بقية الأشياء، كالكراسي
والطاولات في جوهرك، موضوعات للملاحظة.
تنبع الصعوبة الأولى في الحصول على تفسير للشعور من
العلاقة الخاصة التي يبرز فيها الشعور للملاحظة. ونحن لا
نستطيع أن نلاحظ الشعور بالطريقة نفسها التي نلاحظ بها
الجبال والمحيطات، لأن موضوع الملاحظة سيكون هو فعل
الملاحظة نفسه. ونحن لا نستطيع أن نميز بين الملاحظة
والشيء الملحوظ للشعور نفسه، مثلما نفعل مع أهداف أخرى
 للملاحظة. ولهذه النقطة نتائج مهمة في مذهب الاستبان،
كما سنرى.

الصعوبة الثانية أننا ورثنا تراثاً فلسفياً طويلاً يرفض أن
يعامل الشعور بوصفه جزءاً من العالم العادي، الطبيعي،
الفيزيائي الذي نعيش فيه جميعاً. فيعامل الشعور بوصفه
شيئة ملغزًا، شيئًا إلى جانب العالم، أو يتعالي عليه، شيئًا
بعزل عن بقية الطبيعة، لكنه ليس جزءاً من العالم الفيزيائي
العادي. فمن ناحية، يتعامل الناخبون الشعور بوصفه ظاهرة
غير مادية متميزة ميتافيزيقياً. ومن ناحية أخرى، ينكر
الماديون وجوده كظاهرة واقعة غير قابلة للاختزال، ويرمون
أنه لا يوجد شيء اسمه الشعور يعلو ويتخطى العملية
المادية أو «الفيزيائية» الموصوفة بأنفعال غيابية. وليس

105
موقفي، كما أوضحته في الفصل الثاني، أياً من هذين.
ولكن إصراري على أن الشعور ظاهرة غير قابلة للاختزال
يجعل من موقفي يظهر مثل ثنائية الخاصة، غير أن إصراري
في الوقت نفسه على أن الشعور هو ظاهرة بيولوجية عادية
مثل الهضم أو التركيب الضوئي يجعل موقفي يظهر شبيهاً
بالمادة. وربما مما لا يدعو للدهشة أن بعض شرائي
وصفوني يكون مادياً، بينما وصفني آخرون بثاني
وللخروج من هذه المواقف التلقائية، مثلما هو الحال في
الفلسفة في الغالب، لا بد من القيام براجعكة مفهومة.
لليست المشكلة في وصولنا للوقائع بل المشكلة في شبكة
المقولات التي ورثناها لوصف الوقائع. فمن ناحية، لدينا
نموذج المعرفة العلمية، التي هي معرفة ب"العالم الفيزيائي",
كما ورثنا تراثاً فلسفياً يقول إن الشعور ليس جزءاً من العالم
الفيزيائي. للخروج من هذه المشكلة، كما رأينا في الفصل
الثاني، لا بد لنا من التخلي عن شبكة المقولات،
وبالتحديد التخلي عن الفكرة القائمة بأن "العقلية"
و"الفيزيائي" فثنان تبادلان استعداد بعضهما. فما أن ندرك
أن الشعور هو ظاهرة بيولوجية كثيرة ظاهرة أخرى، حتى
ندرك بالطبع أنها "مادة" تماماً بمعنى ما. فهو جزء من
جهازنا البيولوجي. ومن ناحية أخرى، لا يمكن اختزال
الشعور إلى أية عملية تتكون من ظاهر فيزياوية يمكن
وصفها حصراً بألفاظ الفيزيائية. ولذلك يظهر أننا
يجب أن نرفض المادة. إذ لا يمكن الحل في أن نرفض

106
أياً من الوقائع الواضحة، بل في تغيير المقولات حتى تدرك أن الشعور مادي تمامًا وهو في الوقت نفسه عقلي غير قابل للاختزال. وهذا يعني أن نتخلى فقط عن المقلولات التقليدية حول «المادي» و«العقلي» كما كنا نستعملهما في التراث الديكارتي.

ثلاثة أخطاء حول الشعور

قبل محاولة وصف بنية الشعور، أود أن أبدأ بعرض وتصحيح لأخطاء معيارية متعددة عن طبيعة الشعور غالباً ما ترتكب في تراينا الفلسفي وتبذو في الأغلب وكأنها تجتاح ثقافتنا الفلسفية.

الأول أن انطواء الشعور على نمط وجود ذاتي قد أفضى بكثير من الناس إلى الافتراض بأننا يجب أن نمتلك نوعًا مميزًا من اليقين حين يحدث أن نتعرف على حالاتنا العصبية الخاصة. ومن المعروف أن ديكارتر احتاج بأن لدينا قبناً مطلقاً عن حالاتنا العصبية. فلا يمكن أن نتخيل في ما ندعه حولها، وللذل السبب، يمكن وصف ادعاءاتنا عنها بأنها «راسخة»، بمعنى أنها لا يمكن لدليل إضافي أن يصححها. ويبدو لي أن هذا خطأ. حقاً أن هناك عدم تساوق، كما أشرت سابقاً، بين الطريقة التي أصل بها إلى حالاتي العصبية، والطريقة التي تصل بها أنت إلى حالاتي الشعرية. غير أن هذا لا يعني أنني لا يمكن أن أخطئ بصدور حالاتي.
الشعرية. بل بالعكس، يبدو لي أن الناس غالبًا ما تتخذ أحكاماً مغلوطة حول حالاتها الشعرية. فهم ينكرون إصابتهم بالعذراء، حين تتضح الغيرة على سيبائهم لكل ملاحظ. وهم يقولون إنهم عازمون على القيام بشيء، بينما يتضح لكل مراقب خارجي أنهم يفتقرون إلى ذلك العزم والمقصد. كيف يمكن لنا أن نخطئ بصدح حالاتنا الشعرية؟ هناك أبعاد متعددة يمكن لنا فيها أن نرتكتب مثل هذا الخطأ، وسأذكر بإيجاز أربعة منها.

الطريقة الأولى التي يمكن أن تكون فيها على خطأ بصدح حالاتنا الشعرية هي خداع الذات. ونحن ببساطة نخدع أنفسنا بصدح حالاتنا العقلية لأن من المؤلم لنا جداً أن نواجه غيرتنا وعادوانيتنا وضعفنا. إلخ. ونحن نرفض الإقرار، حتى أمام أنفسنا، بمشاعرنا وموافنا المخجلة.

من السهل أن نقدم "برهاناً" فلسفيًا على أن خداع الذات شيء مستحيل، ولكن ما لدينا نعرف جميعًا أنه ممكن، فلا بد أن الخطأ في البرهان نفسه. وها هو البرهان: لكي يقوم (أ) بخديعة (ب) بصدح القضية (ق)، يجب أن يعتقد (أ) بتلك القضية ويعدم عن قصد إلى أن يولد لدى (ب) اعتقادًا (لا ق). ولكن حين يكون أ = ب فهذا مستحيل، لأن هذا يعني أن (أ) يجب أن يعتقد (ب) ولا (ق)، وهذا تناقض. والجواب على هذا البرهان، وحل هذه المغالطة، يكمن في الإشارة إلى أن خداع الذات
يتطلب عمليات عقلية لاشعورية. يمكن أن تعتقد شعوراً وتدعى بقوة أنك تنوي الإقلاع عن التدخين، بينما تعرف في الواقع لاشعورية أنك لا تثبت مثل تلك النية. وهذه هي طبيعة خداع الذات. وهكذا فأن تدعى شعوراً قضية (ق)، بينما تعترف لاشعورية القضية (لا ق)، بل إنك تصرُّ على نقل تلك المعرفة (لا ق) إلى شعورك.

المصدر الثاني للخطأ حول الحالات الشعورية، وهو يرتبط بخداع الذات، هو سوء التأويل. على سبيل المثال، في لحظة الانفعال الجامع قد تعتقد بقوة بأنك واقع في الحب، ولكن تدرك فيما بعد أنك أسات تأويل مشاعرك، وأن الانفعال لم يكن سوى فتونة مؤقتة.

المصدر الثالث، الذي أعتقد أنه الأشبع، للخطأ حول حالاتنا العقلية يرتبط بالثاني. فكثر من حالاتنا العقلية يقترن مفهومياً بسلوكنا تحت أوضاع معينة. وهكذا إذا قلت إن لدي قصدًا ثابتًا وغير متشدد في القيام بشيء ما، ثم ما لم أظهر على الأقل بعض الحسم للقيام بالشيء الذي أتمنى القيام به، فننا الحق في أن نشكو في صواب تسمية ما أدعه أمام نفسي بأنه قصد. بوجه العبارة، من الخطأ أن نفترض أن هناك انتفاضاً واضحًا بين المقولات النظيفة التي تنطبق على الشعور، والمقولات التي تنطبق على السلوك اللاحق. ويراجع كثير من المفاهيم العقلية المهمة، مثل الاستطاعة والعزم وأداء الأفعال، بين مقولات الحالات الشعورية والسلوك اللاحق.
على حالتنا الشعورية هو
الخطأ، أي أننا لا نعتبر اتباعاً جامعاً كافياً للطرق التي يتواصل فيها شعورنا. مثلاً، نحن نظن أننا نلتزم بمبادئ بعض المواقف السياسية، ولكن مع مرور السنين نكتشف أن أفضلياتنا السياسية قد تغيرت دون أن نغفل إليها.

لذلك من الخطأ أن نفترض أن معرفتنا بحالاتنا الشعورية مؤكدة وواضحة ولا تقبل التعديل.

الخطأ الثاني الذي نميل إلى الوقوع فيه حول الشعور في
التراث الفلسفي، وهو يرتبط بالرسوخ، هو وجهة النظر القائلة إن حالاتنا الشعورية تعبرها ملكة خاصة -هي نوع من الرؤية العقلية الداخلية- تسمى بالاستطبان. وكما يوجي اشتقاق كلمة، يُفترض بنا أن نفهم الاستطبان (introspection)
لا يستطيع نموذج الرؤية. فنظهر قدراتنا الشعرية بوساطة عين داخلية خاصة. فنحن (ناستبطن) (أي نكتشف في الباطن) وندمر العين الداخلية لدينا ونسلط ضوءها على حالاتنا الشعرية لكي نلاحظها. ويبدو لي أن هذا خطأ أيضاً، ويمكن التعرض لسبب خطاً بسهولة. يتطلب نموذج الرؤية تمييزاً بين فعل الإدراك والشيء المدرك. إذا رآيت هذا الكرسي، إذا ففي فعل الإدراك هناك تمييز بين الكرسي وتجربة الإدراك التي أدرك بها الكرسي. لكننا لا نستطيع أن نجري هذه التمييزات على التجربة نفسها. على سبيل المثال، حين أحس بالألم، فلا يستطيع أن أحيى الألم عن إحساس بالألم. بعبارة أخرى، لا يستطيع أن أجري التمييز الذي يبيع لنموذج الرؤية أن يعمل، وهو التمييز بين تجربة الإدراك والشيء المدرك. لهذا السبب يبدو لي من الخطا أن نفترض أن الطريقة الصحيحة لفهم حالاتنا الشعرية وكيفية معرفتها تعتمد على نموذج الرؤية عن طريق ملكة خاصة بالإدراك الداخلي نسبياً بالاستبطن.

الخطأ الثالث الأكبر شيوعاً في تراثنا الفلسفي عن الشعر، وربما يكون أكثر الأخطاء خطأً، هو المذهب الذي يرى أن جميع حالات شعورنا تنطوي على وعي أو شعور بالذات. وهناك طريقتان لتأويل المذهب القائل بأن الحالات الشعرية جميعاً هي حالات واعية بذاتها، ويبدو لي أن كلتيهما زائفة. التأويل الأول هو أنني حينما أكون واعياً بشيء
ما، فأننا أعي نفسي واعياً بذلك الشيء. في الحقيقة يبدو لي هذا خطأً. فأننا في العادة حين أنكر بشيء، أنكر به فحسب، ولا أنكر بنفسى وأننا أفكر به. وليست الحالة أن جميع الحالات الشعرية يجب أن تنطوي على وعي من الدرجة الثانية بالذات الفاعلة التي تممارس الحالة الشعرية. وهناك تأويل آخر مختلف، بل هو في الواقع متميز تماماً، لمذهب الشعر بالذات، وهو أن الحالات الشعرية جميعاً تنطوي على ذاتها بوصفها شيئاً قصدياً. فترى النظرية، مثلًا، ينفي
حين أنطلع من النافذة وألقي نظرة على المحيط الهادئ، لا بد أن أمتلك كجزء من موضوع إدراكي الإدراك الفعلي نفسه. أي أني يجب أن أمتلك وعيًا بالإدراك من الدرجة الثانية، بالإضافة إلى وعي بالموضوعات المدركة. ويبدو لي أن هذا خطأ أيضاً. حقاً أن هناك حالات أركز فيها انتباهي على فعل الإدراك وليس على الموضوع المدرك. وغالباً ما يقال إن الرسامين الانطباعيين يركزون انتباههم على التجارب التي يكونونها عن الأشياء، أكثر من تركيزهم على الأشياء نفسها حينما يرسمون. حقاً أن مثل هذه الحالات تحصل، ولكنها ليست من صلب تعريف الإدراك، أي ليس جزءاً من مفهوم الإدراك الشعرى نفسه، أن يحصل هذا النوع من الوعي الذاتي في كل حالة.

السمات البنيوية للشعور

حتى الآن تبدو حاجة هذا الفصل سلبية في الأساس.
فقد كنت معيياً في الدرجة الأولى ببيان الكثير عما ليس بالشعر. والآن أريد أن أقول بعض الأشياء عما هو الشعر. وربما يمثل خير سبيل فقط في إدراج بعض السمات المهمة للشعر، ومن باب الإيجاز، سأكتفي بإبراز عشر سمات.

1- أبرز سمة للشعر، وهي السمة التي سبق أن دعوت لتسليط الانتباه عليها، هي الذاتية الأنثروپولوجية. توجد جميع الحالات الشعرية كما تجريها ذات فاعلة. وهذه هي السمة التي كان ينساق إليها الفلاسفة منذ أجيال حين كانوا يحاولون وصف الطبيعة الخاصة للشعر. وهذه السمة للشعر هي التي أفضت الكثير من الفلسفة المادية إلى رغبة نكران وجود الشعر، بالمعنى الاعتراضي جداً للكلمة، وجعلت من بالغ الصعوبة إدماج الشعر بنظرتها العلمية الشاملة للعالم.

2- السمة الثانية حاسمة بصورة مطلقة في فهم الشعر: إذ يأتينا الشعر بصيغة موحدة. فلست أدرك فقط ضغط الحذاء على قدمي، أو فكرة المشكلة الفلسفية، أو ضيجه مرور السيارات في الخلف، أو مشهد التلال أمامي، بل إني أدرك جميع هذه التجارب كجزء من تجربة موحدة واحدة. والقدرة على ربط جميع هذه المثيرات المتنوعة التي تصل إلى جسمي عن طريق الأعصاب الحسية وتوجيهها في تجربة إدراكية متماسكة، موحدة، هو قدرة ملموسة من قدرات الدماغ، ونحن لا نعرف كيف يوجد الدماغ. ومن وجهة نظر علم بيولوجيا الأعصاب، من الملاحظ أن التنوع
الهائل في المثيرات الداخلة التي يستقبلها الدماغ - إثارة الجهاز البصري باقتحام الفوتونات خلبا الاستقبال الضوئي حين أدى شيئاً ما، والعصب المحلي للجهاز الحسي حين ألم شيئاً ما، وإثارة الأجهزة الشمية والسمعية عن طريق مثير خارجي - تتقلب إلى تجربة شعورية موحدة. وتدحض هذه الوحدة، أكثر من كل ما عداها، وجهة النظر القائلة بوجود أنواع مختلفة من الشعور، أو معان مختلفة لكلمة شعور. ولا شك أن هناك تميزاً بين التفكير والإحساس، غير أن الشيء الملاحظ عن الشعور هو أن التفكير والإحساس يحصلان في الشعور في الوقت نفسه وفي الحقل نفسه. وأنا الآن أفكر بالمشكلات الفيلسفية وأحس في الوقت نفسه بآلام خفيفة في إصبع قدمي. صحيح أن هاتين حالتين شعوريتين مختلفتين، ولكنهما كليهما جزء من حقل موحد مفرد من الشعور - من تجربة شعورية كليّة واحدة.

يبدو لي أن وحدة الشعور تأتي في صيغتين: الأولى هنا كما يمكن أن نسمي بالوحدة "العمودية"، حيث يتم توحيد جميع حالاتنا الشعورية في أية لحظة معينة في حقل شعوري موحد. ولكن عبر الزمن، تتطلب المحافظة على وحدة هذه التجارب في الأقل ذاكرة صغيرة ذات حد أدنى. فلا أستطيع أن أكُون شعوراً بفكرة متماسكة ما لم يكن كلًا من بداية الفكرة ونهائيها جزءين من حقل شعوري موحد، مفرد، توحده الذاكرة. أي بعبارة أخرى، من دون ذاكرة، لا يوجد لشعور منظم. ويمكننا
أن نسمي هذه السمة بالوحدة "الأفقية"، في مقابل الوحدة العمودية. وإذا فكرنا بالزمن على اعتبار أنه يتحرك من اليسار إلى اليمين حركة أفقيّة، إذاً فنستمكنا الاستعارة من رؤية أن هذا النوع من الوحدة يختلف عن الوحدة العمودية الزمانية في حقل شعورنا. وتتمثل إحدى أفضل الطرق لدراسة الشعور في دراسة اختلالاته، أي دراسة الأعراض التي تعرّي. وقد وجدنا الاختلالات في كل من البدعين الأفقي والعمودي. يعرض مرضى الدماغ المتشق من اختلالا في الوحدة العمودية. أما المرضى الذين يعانون من إصابات دماغ تنتج عن حالات عجز في الذاكرة القصيرة الأجل والأيقونية فهم مثال على اختلالات الوحدة الأفقية.

مرضى الدماغ المتشق هم أكثر الأمثلة المثيرة على الاختلالات في الشعور الموحد. في هذه الحالات، لدى المرضى الذين يعانون من صور شديدة من الصرع، تتمزق الألفي العصبية، وهي كتلة من الأنسجة تربط بين نصفي الدماغ. والنسبة التي تترتب على ذلك أنهم يظهرون وكأن لديهم مركزين مستقلين للشعور، وهذا المركزان لا يتصلا ببعضهما إلا على نحو منقوص. وهكذا في تجربة نمطية، توضع لمريض يعاني من الدماغ المتشق، ملعبة مفرودة تحت عينيه اليسرى، التي ترتبط بالجانب الأيمن من دماغه. ثم يسأل: "ماذا ترى؟". توجد ملكته اللغة على الجانب الأيسر من دماغه، ولكنه يجيب بالجانب الأيسر من دماغه صادقاً:
«لا أرى شيئاً». ثم بين اليسرى التي يسيطر عليها الجانب الأيمن من دماغه، الذي يرى في الحقيقة ملعقة، يصل إلى حافة الملعقة. لدينا الآن عدد كبير جداً من هذه الحالات، ولذلك لا يساور أحداً الشك بصلاحيته المعطيات العيادية(1).

وهؤلاء المرضى يعرضون اختلالاً في الوحدة العمودية.

أجريت أيضاً تجارب متعددة كشفت أن المرضى الذين يعانون من بعض أنواع الإصابات الدماغية لا يستطيعون امتلاك توالى منظم للمحالات الوعائية، لأنهم فقدوا القدرة على تنظيم تجاربهم عن طريق الذاكرة. والمثال النموذجي على ذلك هو المريض الذي يعاني من مرض «كورساكوف»، حيث يفقد إلى طبيب ويتبادل معه حديثاً وجيزة. ثم يغادر الطبيب الغرفة، وحين يدخل ثانية، لا يكون يصبح المريض يعرف عليه. فذاكرة المريض غير كافية لتنظيم السلسلة المتواصلة من حالاته الوعائية(2).

وسأعرض للمزيد عن وحدة حقل الشعور في المقطع التالي.

3 - سمة الشعور الأكثر جوهرية لبقائنا في العالم هي أن الشعور يسمع لنا بالاحتكاك بالعالم أكثر من حالاتنا الشعورية. والصيغتان اللتان ينجذ بهما ذلك هما الصيغة

(1) ميكائيل كازانياك: الدماغ الاجتماعي، نيويورك، 1985.
(2) دانيلا شاكر: البحث عن الذاكرة، نيويورك، 1996.
المعرفية، حيث نمثل كيف تكون الأشياء، والصيغة الإرادية أو الرغبية، التي نمثل بها كيف نريد للأشياء أن تكون، أو نحاول أن نجعلها تصير. أنتاش هاتين الصيغتين بتفاصيل أكثر في الفصل القادم، لكنني أريد لفت الانتباه هنا إلى كون الشعور يرتبط في الجوهر بالقصصية. وهناك كثير من الحالات القصصية اللاشعورية، وكثير من الحالات الشعورية التي هي غير قصصية، لكن هناك ارتباطاً جوهرياً بين الشعور والقصصية في ناحية حاسمة: وهي أن نسبة الحالة العقلية إلى الذات الفاعلة هي إما نسبة حالة شعورية أو نسبة حالة أن شيئاً ما يمكن أن يكون شعورياً. لذلك إذا قلت عن جونز، مثلما: «يُعتقد جونز أن كلنتون هو رئيس الولايات المتحدة»، فأننا أستطيع أن أقول هذا حتى حين يكون جونز يغط في النوم. غير أن ما أنبه له هنا والآن ليس اعتقاداً واعياً هنا والآن بأن كلينتون هو الرئيس، بل قدرة دماغية تمكنه من الاعتقاد الوعي بأن كلينتون هو الرئيس. وهناك كثرة من الحالات العقلية اللاشعوريةً، غير أن الحالة اللاشعورية لا تكون عقلية إلا بفضل قدرتها مبتدئاً على توليد حالة عقلية شعورية. ويجب أن أقول «مبدئياً» لأن الحالة اللاشعورية قد لا يستطيع الشعور الوصول إليها واقعاً، بسبب من خلل في الدماغ، أو كبت، أو أسباب أخرى. غير أن مثل هذه الحالات يجب أن تكون من نوع الأشياء التي يمكن أن تكون شعورية.
4 - يبدو لي أن من السمات المهمة للشعور أن جميع حالاتنا الشعرية تأتي لنا في نمط نفسي أو آخر. تخلجنا دائماً حالة نفسية معينة، حتى حين لا يكون لها اسم مثل "الإبتكار" أو "الابتهاج". أنا الآن، مثلاً، لست متجهاً بصورة خاصة، وست مكتباً أيضاً. مع ذلك هناك ما يمكن أن يسمى بالنكهة المميزة لتجاربي. وهذه النكهة المميزة هي ما أقصده بالحالة النفسية. كل حالة شعورية تتابلك لها دائماً نوع من المسحة الخاصة. يتضح ذلك خلال التحولات المثيرة. إذا تلقت فجأة خبراً في غياب الهدوء يدخلني في حالة من الإبتكار، أو تلقت خبراً في غياب الصرور يدخلني في حالة من الإبتهاج، أخي وعياً حاداً ذلك التحول في حالي النفسية.

5 - السمة الخامسة للحالات الشعرية هي أنها في صيغتها غير المرَضية دائماً منبحة. وأبرز الأمثلة على ذلك تأتي من علماء نفس الصيغة (الغشطيل). فقد كشفوا، من بين ما كشفوا النقاب عنه، أن الدماغ يبني حتى المثيرات المفكرة التي تدخل وتتحورها إلى شكل متماسك. ويتضح ذلك في حالة الرؤية، لكنني أعتقد أنه يصبح على الموجهات الإدراكية الأخرى أيضاً، بل يصبح على الشعور بشكل عام، أي أنا نبني تجارينا الشعرية في أشكال كلية متماسكة.

تأمل المثال التالي:
في الواقع لا تبدو الخطوط الفعلية على الصفحة مثل وجه الإنسان، لكن الدماغ يبني المثيرات الداخلية إليه بحيث تراها باعتبارها وجه إنسان.

والحقيقة أن هناك مظهرين لبئينا الصيغة. في أحد المظهرين، نحن نبني تجاربنا في كلات عضوية متماسكة، لكننا في المظهر الآخر، لدينا نجاه عن أي موضوع قصدي كشكل على أساس خلفية ما. هكذا، مثلًا، أرى هذا الكتاب على خلفية المنضدة. وأرى المنفدة على خلفية الأرض، والأرض على خلفية الغرفة، حتى أصل إلى أفق تجاري الشعرية.

6 - السمة السادسة للشعور أنه يأتي في درجات متفاوتة من الانتباه. في أية تجربة شعرية، نحتاج إلى أن نميز المركز من المحيط لانتباهنا في داخل الحقل الشعروي، ونحن نمضي قدام على نقل انتباهنا إرادياً. على سبيل المثال، أستطيع الآن أن أسلط انتباهي على شاشة الحاسوب أمامي، وأتجاهل ضغط جسمي على الكرسي. إذا تولينا الدقة، فأننا نستخف واع لضغط جسمي على الكرسي، بل يقول الأمر على كونه يقع في محيط شعوري. ويمكن بيان كيف أن الشعور المحيطي ليس هو نفسه اللاشعور بحقيقة أنني أستطيع نقل انتباهي
وصرح من شاشة الحاسوب إلى ضغط جسمى على الكرسي، وهكذا أنقل ما كان على المحيط إلى المركز. وهنا تفرض استعارة الضوء الكشف نفسها. فالانتباه أشبه بضوء يمكن أن نقله من جزء من حقل الشعورى إلى آخر.

7 - السمة السابعة للحالات الشعرية، وهي سمة ترتبط بالتمييز بين المركز ومحيط التي يخلقها تفاوت درجات الاهتمام وإن لم تكن هي نفسها، هي أن الحالات الشعرية نمطياً تأتي مصاحبة لإحساس بتعمقها. وأسمى هذه السمة ب"الشروط الحدودية" للشعر. ترد كل حالة من حالاتنا الشعرية مصحوبة بإحساس بوقعنا في المكان والزمان، رغم أن الموقع نفسه ليس موضوعاً قصداً لشعرنا. مثلاً، أعي نمطياً في أي وقت من العام نحن، وفي أي بلد وأي مدينة أنا موجود الآن، وأعي هل الوقت الآن بعد الفطور أم بعد الغداء. وعلى غرار ذلك، أعي من أنا، وإلى أي بلد أنتمي كمواطن. وهنا أيضاً، كما في كثير من سمات الشعر، ربما يتمثل أوضح الطرق لدراسة الشروط الحدودية للشعر في النظر إلى الأمثلة المرَّضة. ففي بعض أشكال الغفلة التهويلية عن الزمان والمكان، لا يذكر المرء فجأة في أي شهر هو، أو أين هو.

8 - السمة الأخرى لتجاريتنا الشعرية هي أنها تأتينا في درجات متفاوتة من الألفة. فنحن نجري الأشياء كمدخل، أو خط طيفي، يجري من أكثرها ألفة حتى أكثرها غرابة. حين
أدخل غرفتي، أجربي الأشياء التي في الغرفة بوصفها أشياء ألفية، والحقيقة حتى حين أكون في بيئة غريبة على جزء من أقصى حد، كان أكون في غابة أو قربة في صقع ناء من العالم، ومهما بدنا البيوت والناس غرباء علي، فإن البيوت تظل بيوتاً، أي تظل أماكن لمسكن، ويظل الناس ناساً. بحاول الرسامون السرليون كسر هذا الشعور بالألفية، ولكن حتى في الرسم السرالي نظل المرأة ذات الرؤوس الثلاثة امرأة، وتظل الساعة التي تندلبة ساعة. ومن الصعب جداً كسر مظهر الألفية في تجاربنا الشعرية، وينبغي هذا من وقائع القصدية، وهي تحديداً أن يقع التمثيل الفعلي كله تحت مظهر معين. والمظاهر التي ندرك تحتها الأشياء، بصفتها بيوتاً أو كراتي، أو أناساً أو سيارات... إلخ، هي المظاهر التي نحن على ألفة بها، والألفية ظاهرة متدرجة. ونحن نجرب الأشياء في درجات متفاوتة من الألفية.

9 - من خواص تجاربنا الشعرية أنها تحيل نمطاً إلى ما وراء ذاتها. فليس لدينا تجربة معزولة في ذاتها، بل هي تحيل دائماً إلى تجارب أخرى وراءها. كل فكرة لدينا تذكرنا بأفكار أخرى. كل مشهد نراه يحمل إحساساً إلى أشياء غير مرئية. وأسمي هذه السمة بالتدفق. حين أنطبع الآن من نافذتي، إصرار الذاكرة: لوحجة شهيرة من لوحات الفنان السرالي سلفادور دالي (1931)، وفيها تندلبا الساعات السماوية من على الأغصان والمناضد والسرجو وتبقي مصيرة على الإشارة إلى الزمن والذاكرة (المترجم).
حقل الشعر ومشكلة الربط

طوال هذا الفصل كنت أتحدث وكأنما عن نقطة معينة، يمكن أن تكون كلية الشعر المرء من قطع متنوعة في داخلها. وهذه الطريقة في التفكير، حيث نفكر بكلية تتألف من مجموع عناصرها، مفيدة جداً وطبيعية لنا عند الاهتمام بمشكلات أخرى لا نعرف المدى الذي يمكن أن تكف فيه عن أن تكون مناسبة عند الاهتمام بالشعور. على سبيل المثال، إذا فكرت بشعروك، فإن الحقل الشعر العربي الحاضر لديك، الذي يتكون من مختلف العناصر - إحساس بالكرسي تحتك، وشعورك
بالملابس خلف ظهرك، ومشهد الأشجار والسماء خارج نافذتك، وخرير الجدول الذي يأتي من الأسفل - إذا فانت تواجه عددًا من المشكلات الجدية. وفي الأعم الأغلب، تواجه المشكلات التي ذكرتها في المقطع السابق عن الكيفية التي يجمع بها الدماغ بين هذه العناصر المتعددة جميعًا ويؤلف بينها في تجربة شعورية موحدة مفردة. وهذه المشكلة المعروفة في علم الأحياء العصبي باسم «مشكلة الربط» كانت تمّ مناقشتها في الغالب فيما يتعلق بالرؤية. كيف يمكن للجهاز البصري، الذي يتكون من عناصر متخصصة باللون، والخط، والزاوية... إلخ، أن يربط كل هذه المدخلات المتفرقة ويجمعها في تجربة بصرية موحدة عن موضوع معين بوصفه الطاوية التي أمامي؟ غير أن هذه المشكلة أكثر عمومية، وهي تعود إلى كانط، الذي رأى مصيبًا أنها مشكلة تتعلق بالشعور على العموم، وفي الحقيقة فقد أعطى كانط لهذه الظاهرة اسمًا غير جذاب هو "الوحدة المتعالية لوعي الذات الاستبطاني".

لكن ربما كنا في المناقشات التجارية لمشكلة الربط نفكر بالشعور بطريقة مغلوطة. فلا يوجد سبب معقول يدعونا إلى الافتراض أن وحدة الشعور هي قضية ربط عناصر، أي أن الشعور يُجمعُ كما تُجمع السيارة أو البيت من عدد من المكونات المنفصلة عن بعضها. ودعونا نجري مقاربة مختلفة. بدلاً من البدء من حالتنا الحاضرة في الشعور الحاذق الوعي تمامًا، دعونا نتخيل أنني صرحت بالتدريج في غرفة مظلمة لا
نامة فيها. افترضوا أنني أصل بالتدريج إلى حالة أعياها وعيًا تمامًا ولكن ليس لدي تجارب حسية عنها لم يكن نوعها. الغرفة سوداء مظلمة، ولا نامة فيها على الإطلاق. لا أحس ولا أشم أي شيء. لكني أستطيع، إذا ما ركزت انتباهي، أن أركز على وزن جسمي على السرير، وعلى التقلب الذاتي في أطراف جسمي المختلفة. ولكن بمعزل عن هذا، يتألف شعوري من حقل شعوري لا يملأه سوى متوالية من أفكاري الشعورية. والآن، لم يعد يظهر أنه توجد مشكلة ربط، مع مثل هذا الشعور، بالطريقة التي كانت فيها في السابق. فكروا بشعوري باعتبار أنه يأتي لي بوصفه حقلاً فارغًا، فلا يوجد محل لسؤال يتعلق بربط العناصر المتنوعة معاً. بل يمكننا القول إنه يأتي مقدماً، وأن الربط لا يأتي إلا لإطلاقه. والآن، حين أنهض من السرير، وأبدأ الحركة في أرجاء الغرفة، وأفتح الأضواء، وأدبر المذباع، وأغسل أسنانني بالفرشاة، وهكذا، من المغرى أن أفكر بأن تجارب متعددة قد بدأت تظهر في هذا الحقل. وتكاد تكون هذه الاستعارة المسرحية شيئاً لا يمكن تحاشيته. فنحن نجد أنفسنا نفكر بالشعر بوصفه نوعًا من المسرح أو الصالة التي تظهر عليها شخصيات متعددة بوصفها عناصر شعور متعددة. لكنني أعتقد مرة أخرى أن هذه ليست الطريقة المناسبة تمامًا للتفكير. وبداً فإن المغالطة القرمية، أي مغالطة افتراض أن جميع تجاربي هي أدرار تؤديها شخصيات صغيرة في رأسي، هي في الأغلب شيء لا يمكن تحاشيه إذا ما فكرنا بشعورنا بوصفه مسرحاً تظهر عليه
التجارب المختلفة، إذ من سيكون من يدرك الممثلين على تلك
الخشبة سوى قزم؟

dعونا نحاول متابعة استعارة الحقل متابعة أكثر قرباً. إذا
فكرنا بأن شعوري يشبه حقلاً برياً طلقاً، فإن التغييرات التي
تطرأ على الحالات الشعرية ستكون أشبه بالتوءات والمتاريس
التي تظهر على سطح الحقل البري. وأعتقد أن النقلات
وتغيرات في بنية الحقل هي تلك الاستعارة الصحيحة لفهم
تدفق تجارينا الشعرية. والآن إذا فكرنا بالشعور بهذه الطرقية
باعتباره حقلاً مترامي الأطراف، وفكرنا ببعض المドラマات
والأفكار والتجارب وغير ذلك بوصفها تغييرات أو تعديلات
تطرأ على بنية الحقل، إذاً فلن نعود نواجه مشكلة الربط نفسها
تماماً كالسابق. إذ لا وجود لسؤال حول الكيفية التي يتوجد
بها الشعور. فهو موحد أصلاً منذ بداية التعريف. ولا يمكن
شيء أن يكون شعرياً، ما لم يكن جزءاً من حقل الشعر
الموحد. وهكذا لا يوجد سؤالان: كيف يولد الدماغ الشعر؟
وكيف يتم توحيده؟ بل سؤال واحد فقط. والجواب عن
الكيفية التي يولد بها الدماغ الشعر، هو أصلاً جواب عن
السؤال المتعلق بكيف يولد شعراً موحداً.

بقيت لدينا مشكلة الربط في بعض الموجهات الإدراكية.
كيف يمكن لمختلف المدخلات الإدراكية المتعددة أن تتراوح
بوصفها تجربة شيء محدد؟ ولكن لم تعد توجد مشكلة ربط
شاملة لأن الشعر يأتينا موحداً من حيث التعريف.
يمكننا أن نفهم هذا النقطة فهماً أفضل إذا عدنا إلى مرضا الدماغ المنحشر. إذا فكرنا بمرض الدماغ المنحشر باعتبار أن لديهم مركزين للشعور، إذا فنحن لا نفكر بشعر مفرد واحد، انتشر إلى اثنين، بل نفكر في الحقيقة بحتلين شعورين موحدين مفصلين. والشيء اللامفكر فيه هنا هو أنه يجب أن يكون هناك عنصر شعور لا يمكن توحيده. أي أن ما لا يفكر فيه هو أن حالاتي الشعورية يجب أن تأتي كسلسلة متزامنة من القطع المبهرة، لأنها لو كانت كل القطع جزءاً من وعي الشعوري دفعة واحدة، إذا لكات جميعاً جزءاً من حقلي الشعوري الواحد. ومن ناحية أخرى، لو اضطررتنا مثلًا إلى التفكير بسبع عشرة قطعة، لكل منها وجود مفصل عن الآخر، لكننا نفكر بسبعة عشر شعوراً مفصلاً، لا بشعور واحد ذي سبعة عشر عنصرًا. والنتيجة التي أخلص إليها إذا أن استعادة الحقل استعارة أفضل لوصف بنية الشعور من استعارة "ربط القطع معاً" التي ثبت صلاحها في حقول أخرى من التحليل العلمي والفلسفي.

الشعر والقيمة

يبدو لي أن محاولة وصف الشعور، وأية محاولة لإظهار الكيفية التي يتلاءم بها الشعور مع العالم على سعته، محاولة قاصرة دائماً. وما نسقته من اعتبارنا هو أن الشعور ليس مجرد سمة مهمة من الواقع. بل هناك إحساس بأنه أهم سمة في الواقع، لأن جميع الأشياء الأخرى عادة لا تكتسب قيمتها أو
أهميةها أو ميزتها أو جدتها إلا من خلال علاقتها بالشعور.
وإذا كنا نقيّم الحياة، أو العدالة، أو الجمال، أو البقاء، أو التكاثر، فنحن لا نقيّمها إلا بوصفنا كائنات شعورية. وفي المناقشات العامة، غالبًا ما أجدني مضطراً إلى قول السبب الذي أعتقد أن الشعور مهم بمقتضاه، لكن أي جواب يمكن أن يقدمه المرء هو دائماً جواب قاصر بصورة تثير الشفقة، لأن كلّ مهم يكون مهماً في ضوء علاقته بالشعور. ويقدر ما يعنينا التلاوذ مع العالم، فإن السمة المهمة للشعار هي أنه يرتبط ارتباً جوهرياً بالقصدية، وسنعود في الفصل التالي لنبناقصدية.

***
كيف يعمل العقل القصديه

تركز الجزء الأكبر من نقاشنا للعقل، حتى الآن، على الشعور، وقد يوازي هذا التركيز بالانطباع أن العقل في جوهره ميدان من الذاتية مغلق على ذاته. ولكن الدور التطوري الأساسي للعقل، على العكس من ذلك، يتمثل في ربطنا بطرق معينة بالبيئة، وبالناس الآخرين على وجه الخصوص. ترتبط حالاتي الذاتية ببقية العالم، والاسم الذي يطلق على تلك العلاقة هو "القصديه". وتشمل هذه الحالات الشعورية الاعتقادات والرغبات، والمقاصد والإدراكات، وكذلك ضروب الحب والمكاره، والمخاوف والأمال. فالقصدية، إذا شننا التكرار، هي المصطلح العام لجميع الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتوجه بها العقل، أو يتعلق نحو الأشياء أو الحالات الفعلية في العالم.

وقلالة (القصدية) كلمة غير محظوظة، ومثل كثير من الكلمات غير المحظوظة في الفلسفة، نحن ندين بها للفلاسفة.
الناطقين بالألمانية. توحي الكلمة أن الفصيلية، بمعنى التوجه، يجب دائماً أن تكون مرتبطة بالقصص، بمعنى النية، مثلما أقول مثلاً إنني أقصد أو أنوي الذهاب إلى السينما الليلة. لا (Intentionalität) ليس في الألمانية مشكلاً، لأن كلمة (Absicht)، وهي الكلمة التي تطلق على النية أو القصد بالمعنى اليومي لنية الذهاب إلى السينما. لذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أن الاستقصاد في الإنجليزية هو شكل واحد من أشكال الفصيلية.

الشعر والقصيدة

ما العلاقة بين الشعر والقصيدة؟ لقد ذكرت في الفصل السابق أن الحالات القصصية ليست كلها شعورية، وأن الحالات الشعورية ليست كلها قصصية. غير أن التداخل بين الشعر والقصيدة ليس بالأمر العرضي. وها هي العلاقة بينهما: لا يمكن أن نفهم الحالات الدماغية التي ليست شعورية بوصفها حالات عقلية أو ذهنية إلا بقدر ما نفهمها بوصفها قادرة، من حيث المبدأ، على التسبب بحالات شعورية. على سبيل المثال، اعتقادي بأن كلنتون هو رئيس الولايات المتحدة يمكن أن يكون شعورياً أو لا شعورياً. مثلاً يمكن أن يُنسب لي هذا الاعتقاد حقاً حتى حين أغلق في نوم عميق. ولكن أية واقعة تتطابق مع ذلك الادعاء حين أكون غالبًا عن الوعي أو الشعور تماماً؟ الوقائع الموجودة فعلياً إذاً هي الوقائع التي تنطوي على حالات الدماغية وهي وحدها
يمكن وصفها بأشكال بيولوجية - عصبية خالصة. إذا ما الواقعة الخاصة بهذه الحالات التي تجعل منها اعتنادي اللاشعورية بأن كلنتون هو الرئيس؟ الواقعة الوحيدة التي تجعلها حالة عقلية هي أنها من حيث المبدأ قابلة على التسبب يجعل تلك الحالة حالة شعورية. فالحالة العقلية اللاشعورية، حتى حين تكون لاشعورية، هي شيء من النوع الذي يمكن أن يصير شعورياً. ويجب أن أقول «من حيث المبدأ» لأننا يجب أن نتصور أن هناك أنواعاً من الحالات لا يستطيع المرء تقللها إلى الشعور بسبيب من الكبت، أو إصابات الدماغ، أو ما شابه ذلك. ولكن إذا كانت الحالة حالة عقلية لاشعورية أصيلة، إذا فيجب أن تكون في الأقل، من نوع الحالة التي يمكن أن تكون شعورية. لذلك نحتاج إلى تمييز الحالات اللاشعورية للدماغ، مثل إفراز النواقل العصبية للأندريالين (norepinephrine) في صدع الاشتبك العصبي، عن الحالات العقلية اللاشعورية، التي تُدرك في الدماغ - كما في اعتنادي، حين أغط في النوم، بأن كلنتون هو الرئيس. والآن، ما دام الواقع المتكرر الوحيد للدماغ، حين أكون غابياً عن الشعور تماماً، هو اللاشعور، فما الواقعة الخاصة بهذه الحالات اللاشعورية التي تصبح ببعضها حالات عقلية؟ الجواب الوحيد هو أن بعض الحالات اللاشعورية للدماغ قادرة على التسبب بظواهر عقلية شعورية.

سيساعدنا التمثيل على إيضاح هذه النقطة. حين أطفئ
جهاز الحاسوب، تختفي جميع الكلمات والصور من على الشاشة. ولكن ما لا يمكنnos أبدًا ضبطها flawlessly، فإنها لا توقف عن الوجود. بل تستمر في البقاء مخزنة في قرص الحاسوب الصلب على شكل آثار مغناطيسية. فما الواقعة الخاصة بهذه الآثار المغناطيسية التي تشير إليها كلمات وأكرونا؟

هناك وعند ذلك الحين، ليست هي على شكل كلمات وصور. وحتى لو استعملت زجاجة كبرى قوية، لن تستطيع أن أرى الكلمات والصور على القرص الصلب. وكونها ما زالت كلمات وصوراً حقيقة تثبتها حقا أن الآثار المغناطيسية يمكن أن تنقل إلى كلمات وصور حين أشغِل الجهاز. ويقى هذا صحيحًا حتى حين لا أكون قادرًا في الواقع على تحويلها لوجود خلل في وحدة المعالجة المركزية (CPU) أو ما يناسبها. والجهاز ليس مثل خزانة الأضابير، برغم استخدامها المتكرر لاستعارة خزانة الأضابير في وصف الحواسيب. حين أضع نصوصي وصوري في خزانة أضابيري، فإنها تبقى كما هي تمامًا في صورتها الأصلية. غير أن حالاتنا العقلية اللاشعورية ليست مثل الكلمات والصور في خزانة الأضابير، التي تحافظ على شكلها الأصلي كما هو، بل هي مثل الكلمات والصور في جهاز الحاسوب حين لا تكون على الشاشة. لهذه الحالات العقلية شكل عقلي، غير عقلي، مختلف تمامًا، لكنها تبقى حالات عقلية للاشعورية، قادرة على التصرف سببًا بطرق مماثلة للحالات العقلية الشعرية، حتى لو لم يوجد في الوقت المحدد الذي تكون فيه للاشعارية,
شيء سوى الحالات البيولوجية - العصبية والعمليات التي
يمكن وصفها وصفاً بيولوجيًا عصبيًا خالصاً.

يجري هذا التصور عن اللاشعور ضد النظريات المهيمنة
في العلم الإدراكي. يعتقد تشومسكي، على سبيل المثال، أن
الأطفال حين يتعلمون لغة إنسانية طبيعية، فإنهم يتعلمونها
لأنهم يتبعون شبكة من القواعد اللاشعورية ل نحو كلي، غير أن
هذه القواعد ليست من الأشياء التي يمكن للطفل نقلها إلى
الشعور. فالقواعد هي قواعد «تخمينية» نحو كليّ. ويمكن
للغوي أن يصوّر القاعدة في ألفاظ تجريبية. قد يقول اللغوي إن
الطفل يتبع قاعدة "انقل ألفا" (Move Alpha) (1)، ولكن لا
يفترض أن الطفل يفكر حقاً مع نفسه بأن يقول لنفسه (انقل
ألفا). بل في الحقيقة لا يصح أن يفترض أن الطفل يمتلك
القدرة على أن يفكر بنقلة ألفا. كلا، بل إن "نقلة ألفا" هي
طريقة اللغوي في تمثيل العمليات في الدماغ التي لا يستطيع
الطفل ولا أي شخص سواء أن ينقلها إلى الشعور. ما يجري
في دماغ الطفل هو متواليا، تخمينية خالصة، من الأصفار
والآحاد، أو مكافئ وظيفي عصبي للأصفار والأحاد تتم

(1) تخضع صياغة الجمل من وجهة نظر علم اللغة التحويلي التوريدي عند
تشومسكي إلى إجراءات أو حركات التحويل. وننقلات التحويل جميعاً
هي قواعد استبدالية تعكس قاعدة كلية واحدة يشار إليها باسم "نقلة ألفا"
(Alpha Move). نقلة أو حركة ألفا هي القواعد الكلية الشاملة التي
تشكل الأساس لإجراءات التحويلات التحويلية في لغة معينة - (الترجم).
معالجتها في الدماغ، غير أن هذه العمليات ليست من النوع الذي يمكن نقله إلى الشعور.

أعتقد أن النظرية التي ترى أن لدينا حالات عقلية لاشعورية لا تفسر السلوكي سبيلاً، حالات تميزا بالعقلية، ولكنها مع ذلك ليست من نوع الحالات التي تعمل شعورياً، هي نظرة متناقضة وغير متماسكة. وهي نظرة متناقضة لأنها لا تستطيع أن تجيب عن سؤال: ما الواقعة الخاصة بهذه العمليات الدماغية التي تجعلها عقلية؟ وتضفي عليها سمات الحالات العقلية القصدية؟ ما الفرق بين تلك العمليات الدماغية غير الشعورية التي هي ليست عقلية على الإطلاق والحالات العقلية اللاشعورية الأصلية، التي حين تكون لاشعورية، تكون حالات دماغية؟ بوجيز العبارة، يجب أن تكون الحالة العقلية الشعورية شيئاً مفرداً فيه شعورياً، إذا ما أرادت أن تكون حالة عقلية على الإطلاق، في مقابل كونها عملية دماغية غير شعورية.

وهذه النقطة مهمة أهمية فائقة لتفسير الإدراك الإنساني. فالحالات العقلية الأصلية تؤدي حقاً وظيفة سبيبة حين تكون شعورية وحين تكون لاشعورية على السواء. فكروا باتباع قاعدة «السياقة على الجانب الأيمن من الطريق»، على سبيل المثال. تؤدي القاعدة وظيفتها سبيبة شعورياً ولاشعورياً أيضاً. غير أن اتباع القاعدة اللاشعورية، مثل اتباع القاعدة الشعورية، يجب أن يكون اتباعاً لمحتوى القاعدة القصدي.
ويجب أن يعمل في الزمن الواقعي. وزمن عمل القاعدة، وزمن السلوك الذي تحكمه القاعدة هما زمن واحد بعينه. وهذه السمات غير محفوظة نمطياً في حالة التفسيرات العلمية الإدراكية التي تسلم ناتجاً معقدة لاشعورية، بالقواعد التي لا يمكن أن تشير شعورية حتى ولو من حيث المبدأ.

تطبيق القصيدة

صدام آخر مع المواقف الثقافية

يتمثل هدفنا الشامل في هذا الكتاب في بيان الطريقة التي يمكن فيها إظهار أن مختلف الظواهر المحيطة، مثل قضايا العقل واللغة والمجتمع، هي جزء من العالم الفيزيائي، وهي متصلة بالكواكب والذرات والهضم. في حالة القصيدة، يفترض أن تكون هذه المشكلة ذات صورة استثنائية لأن من العسير أن نرى كيف يمكن لا للتعلق [في قولنا: يتعلق بما] أن يكون سمة فيزيائية للعالم بأي معنى كان. يعبر جيير فورد، مثالاً، عن نوع شائع من الحيرة حين يكتب: "إذا كان التعلق واقعياً فيجب أن يكون شيئاً آخر فعلاً" (1). والحافز إلى بيان أن القصيدة هي حقاً "شيء آخر" هو جزء من الحافز الإقتصادي، الاختزالي الذي يسري في أوراق حياتنا الثقافية.

ولا يكم الهدف في تفسير ظواهر معينة بغير التخلص منها

(1) جيير فورد: علم الدلالة النفسي: مشكلة المعنى في فلسفة العقل، كمبرج، 1987، ص 97.
باختزالها إلى أشياء من النوع الأقل حيرة. هكذا، مثلًا، نختزل الألوان إلى معاملات انعكاس الضوء، وبالتالي نبين أن الأحمر "ليس سوي" انبعث فوتون في معدل عام لستمائة جزء من مليار متر.

بغية فهم الحافز لاختزال القصدية إلى شيء أكثر جوهرية، تأملوا الموقف المثير التالي. افترضوا أنك أعتنقت، وأنا بالفعل أعتقد ذلك، أن كلتون هو رئيس الولايات المتحدة. مهما يكن هذا الاعتقاد شيئًا آخر، فإنه يظل حالة في دماغي. والآن هنا هي المعضلة. كيف يمكن لهذه الحالة في دماغي - التي تتكون من أشياء كالنبقات العصبية والبراغمات في القشرة الدماغية، التي تنشطها النواقل العصبية - أن تنوب عن شيء آخر؟ كيف يمكن لحالة في دماغي أن تقطع كل تلك المسافة إلى البيت الأبيض في واشنطن، وتلتقط شخصًا واحدًا من ملايين؟ حقًا، كيف يمكن لحالة في دماغي أن تنوب عن شيء ما، أو تتعلق به، أو تمثله؟ هل يفترض أن نفكر بأنني أرسل إشعاعات قصدية لمسافة آلاف الأميال، طوال الطريق إلى البيت الأبيض؟ ما أشد الأمر! لماذا لا يكون شيئًا أكثر مشقة أن نفكر أن الشمس مشرقة، وبالتالي فأننا أرسل إشعاعاتي القصدية لمسافة ثلاثة وتسعين مليون ميل إلى الشمس؟ لاحظوا أنه لا جدوى من القول إن الأمر يقتصر على أنه يشبه نبابة الكلمات عن الأشياء، وأن الاعتقادي الذي يتعلق بكلمتون نبوب عن كلمتون، بالطريقة نفسها التي تنوب فيها كلمة كلمتون عن
كيف يمكن للكلمة أن تنبو عن كلتون أو أي شيء آخر؟ لا يمكن أن يكون الجواب سوى أن الكلمة تنبو عن كلتون لأننا نستخدمها قصدياً لكي نتمثل كلتون. ولكننا الآن عدنا للمشكلة التي بدأنا بها. إذ كيف يمكنني، بمجرد نطاق كلمة أو وضع علامة على الورق، أن أحبيل على شيء بعيد، أو في الحقيقة أشير إلى أي شيء على الإطلاق؟ لا يختلف الصوت الذي أصدره عن أي صوت آخر، والعلامات التي أدونها على الورق ليست سوى علامات. ما الشيء الخارق الذي أقوم به لأضفي عليها هذه القدرات المذهلة؟ برجي العبارات، تكمن المشكلة في أننا لا نستطيع أن نفسر قصيدة العقل بالاحتكام إلى قصيدة اللغة، لأن قصيدة اللغة تعتمد أصلاً على قصيدة العقل. إذا فكروا أن للاعتقاد في دماغي قصيدة لأنني أستعملها بالطريقة نفسها التي أستعمل بها الجمل التي تصدر من فمي، فستكون إزاء مغالطة قزمة (1). أي أني يجب أن أفترض أن هناك قزمة صغيرة في داخل رأسي يفرض القصيدة على الاعتقاد بالطريقة نفسها التي أفترض بها القصيدة على الجملة.

أعتقد أن أكثر ما قاله الفلاسفة لمحاولة حل هذه المعضلة

المقصود بالمغالطة القزمة هي تفسير القصيدة بافتراض نسبة قصيدة معينة إلى قزم صغير في داخل رأس الإنسان، سواء كان هذا القزم على شكل خلية عصبية أو فوتون ضوئي. والحال أن مغالطة القزمة ليست تفسيرا للقصيدة، لأنها تستقل من قصيدة الإنسان إلى قصيدة القزم الصغير في داخل رأس الإنسان، دون أن تقدم تفسيرا للقصيدة ذاتها. (الترجم).

136
قاصر على نحو مريع. يقول دانييل دينيت إن المغالطة القزمية ليست في الحقيقة مغالطة لأنها تستطيع أن نُقِلُ محل القزم الذكي جيشاً كاملاً من الأفزاع الذين يزدادون غباءً. ويقول لنا فوردور إن القديمة ليست سوى قضية موضوعات في العالم تُحدث "مسكوكات" من الكلمات والرموز الأخرى في رؤوسنا. لن أمضي في انتقاد هذه الأجوبة مفصلاً هنا لأنني أريد أن أقضي الوقت مطولاً تفسيراً من نوع مختلف تماماً.

هكذا، بإيجاز، لا يلبى جواب دينيت المطلوب، لأنه يتركنا مع المغالطة القزمية. أما الأفزاع الذين يزدادون غباءً فيظلون بحاجة إلى القديمة إذا ما أرادوا الاستمرار في وظائفهم القزمية. ولا يفي جواب فوردور بالغرض، لأن العلاقات السببية غير القديمة ستكون دائماً قاصرة عن تفسير القديمة. تستطيع دائماً أن تحصل على علاقات سببية من دون القديمة. افترضوا أن مرأى الأبقار والأبقار وحدها، يجعلني أعطس. مع ذلك، فإن "مسكوكات" من الآثار البقري بصيغة عطاس ليس لها قديمة: بل هي مجرد عطسات. وهي لا تمثل الأبقار، لأنها لا تمثل أي شيء. افترضوا أن الحصان أحياناً يسبب لي العطاس لأنه يبدو كالبقرة. وبالتالي فإن مسكوكاتي من الآثار الحصانية بصيغة عطاس تعتمد اعتياداً نائفاً على ما لدي من مسكوكات آثار بقرة: إذ لا يجعلني الخيول أعطس.

(1) دانييل دينيت: نوبيات الجنون، فيرمونت، 1978، ص 122.
(2) فوردور: علم الدلالة النفسي، ص 97 - 127.
إذا لم تعطني الأبقار. ينطوي هذا المثال على جميع شروط
القصدية لدى فودور، ولكن لا وجود للقصدية فيه.
ما هي إذاً الطريقة الصحيحة للتطبيق» القصدية؟ الخروزة
الأولى هي أن ندرك أن الطريقة التي كنا نطرح بها السؤال هي
طريقة مغلوبة تماماً في تناول القضية. فنحن نأخذ حالة قصدية
معزولة – اعتقادي بأن كلنتون هو الرئيس – ونطابق بينها وبين
حالة في دماغي، ثم نسأل: كيف تستطيع هذه الحالة الدماغية
أن تمتلك هذه القدرات المميزة؟ هذا شيء نمضي في المحارج
الفلسفية: لحل اللغز يجب أن ننظر إلى المسألة دون إجراء
الافتراضات المسبقة العادية التي كنا نجريها في الماضي.
بوجيز العبارة، ما نجده في مناقشات القصدية هو الصدام
نفسه مع المواقف التلقائية التي نجدها في مناقشات مشكلة
العقل – الجسم. والصدام هنا أكثر دقة، ولكنه موجود. يتمثل
أول موقف تلقائي في افتراض أن من الحقائق الواضحة أن
 لدينا حالات قصدية حقيقية. على سبيل المثال، تتعلق
اعتقاداتنا بالأشياء والموضوعات والحالات الخارجية في
العالم. لكن الموقف التلقائي الآخر هو أنه في عالم يتألف
بكماله من كيانات فيزيائية، من المستحيل أن يضطر كيان
فيزياوي واحد إلى أن يتعلق فقط بآخر. والطريقة القياسية في
الفلسفة المعاصرة لمحاولة حل هذا الصدام هي في العثور على
علاقة أخرى بين الموضوعات الفيزيائية واختزال القصدية إلى
تلك العلاقة. والعلاقة المفضلة هذه الأيام هي التسبب: أي

138
يمكنية أن يتعلق موضوع ما آخر لأنه يشير إليه في بعض العلاقات السابقة.

هذا شيء نمطي في المعضلات الفلسفية التي تبدو غير قابلة للحل. وقد قُدِّم لنا بديلاً، لا يبدو أن أيًا منهما مقبول بذاته ولكن لا يبدو أيضاً أن أيًا منهما مما يمكن التخلي عنه. ولكن يقال لنا إن علينا أن نختار بينهما. وهكذا يصبح تاريخ الموضوع معركة بين الجانبين. في حالة العقل، ومشكلة العقل - الجسم، قبل لنا إن علينا أن نختار بين الثنائية، التي تصر على عدم اختزالية ما هو عقلي، والمادية، التي تصر على أن الشعور يجب أن يختزل ويتضفي لصالح تفسير مادي أو فيزيائي للعقل، والطريقة التي تبيناها لحل المشكلة في حالة علاقات العقل - الجسم - وهذا شيء نمطي في الحلول عند المواقف التلقائية المتصادمة في الفلسفة - هو أن نمضي إلى ما وراء المشكلة لتفحص الافتراضات التي يسلم بها الطرفان. ولقد كان الدروس الذي تعلمنا عند بحثنا لمشكلة العقل - الجسم هو أن لا نقبل هذه الافتراضات التي يسلم بها الطرفان المتنازعان دون مساومة.

وقبل تطبيق هذه الدروس والعبر على دراسة القصيدة، نحتاج إلى إجراء تميز حاسم. فالإخفاق في إجراء هذا التمييز الواضح هو السبب في كثير من الخلط الفلسفي في نظريات الفردية. نحتاج أن نميز القصيدة التي يمتلكها البشر والحيوانات جوهرًا عن ذلك النوع من القصيدة الاشتقاقية.
للكلمات والجمل والصور والمخططات والكتابات. إضافة إلى ذلك، تحتاج إلى أن تميز هذين النوعين من القصدية عن نسبة القصدية استعارةً، التي لا تتطوي حرفياً على ادعاء بالقصدية، بل هي مجرد "كأن". تأملوا أنواع الادعاءات الثلاثة في الأحكام التالية.

1 - أنا جائع جداً الآن.

"J'ai grand faim en ce moment" تعني: «أنا جائع جداً الآن.

2 - في الفرنسية: "أنا جائع جداً الآن.

3 - النباتات في حديقتي جائعة للمغذيات.

تحلي هذه الأحكام الثلاثة جميئاً إلى الظاهرة القصدية للمجوع، غير أن وضع النسب الثلاث مختلف تماماً. ينسب الحكم الأول قصدية داخلية لي. وإذا كنت أمتلك الحالة المنسوبة لي، فأنما تملكها بصرف النظر عنما يعتقد أي شخص آخر عنها. ينسب الحكم الثاني أيضاً قصدية بالمعنى الحرفي، لكن قصدية الجملة الفرنسية ليست داخلية، بل هي مستمرة من القصدية الداخلية للناطقين بالفرنسية. وهذه الجملة نفسها يمكن أن تستخدمها الفرنسي لكي يعني بها شيئاً آخر، أو ربما لكي لا تعني أي شيء على الإطلاق. وبهذه الدلالة فإن معناها ليس بداخلي للجملة، بل هي مستمرة من الفاعلين الذين يمتلكون قصدية داخلية. وكل معنى لغوي مستمد قصدياً (هناك المزيد من التفصيل عن هذا في الفصل السادس).
ولا ينسب الحكم الثالث أية قصدية بالمعنى الحرفي على الإطلاق. فنالجوع الذي تظهره نباتات حديثي ليس سوى أداة تشبيه خالصة «كأن»، فهي تذوي لفقدان المغذيات، وأنصاف وضعها تشبيهاً لها بالناس والحيوانات. أنا أعزو لها قصدية لا تمتلكها في الواقع، وإن كانت تتصرف وكأن لديها قصدية. ولذلك هناك نوعان من القصدية الأصيلة، الداخلية والمستمرة، غير أن قصدية التشبيه بأكأن ليست نوعاً ثالثاً. لأن نسبة نوع ثالث من قصدية التشبيه بأكأن ليست سوى نسبة مجازية أو استعارية. والقول إن كياناً ما لديه قصدية التشبيه بأكأن ليس سوى طريقة في القول إذ يتصرف وكأن لديه قصدية، بينما هو في الحقيقة لا يمتلكها.

والتمييز بين القصديتين الداخلية والمستمرة هو حالة خاصة من تمييز أكثر جوهراً بكثير بين سمات العالم التي هي السمات المستقلة عن الملاحظ، مثل القوة والكتلة والجاذبية، والسمات التي تعتمد على الملاحظ، مثل وجود سكين، أو كرسي، أو جملة في اللغة الإنجليزية. والقصدية الداخلية مستقلة عن الملاحظ إذ لدي حالة جوع بصرف النظر عما يظهنه الملاحظ عنها. أما القصدية المستمرة فتعتمد على الملاحظ - فهي مجرد علاقة بالملاحظين والمستخدمين إلى غير ذلك، على سبيل المثال، للجملة الفرنسية معناها الذي لها.

هذا التمييزان مهمان في قضايا أخرى سنناقشها لاحقاً.
لكن لنت>Error in text extraction at line 38: لنتقصر في الوقت الحاضر على القدسية الداخلية. كل قصدية مستمدة هي القدسية مستمدة من الداخلية ومستقاة منها. ومن المهم أن نؤكد ذلك لأن كثيراً من الكتاب في الحقيقة الحالية، عاملوا القدسية المستمدة والتشبيهية كنموذج وحاولوا أن يفسروا من خلالهما القدسية الداخلية. وهكذا، تعامل القدسية المستمدة في عمليات الحساب بوصفها نموذجاً لدراسة القدسية الداخلية في الدماغ الإنساني، بل تعامل نسبة التشبيه بالبـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَـَ~

(1) يمكن العثور على أكثر الصور نظرًا لهذا الميل لدى دانييل دينيت: الوقفة القدسية، كبريج، 1987.
حالة قصدية، كأن يكون عطشان، فإن هذه السمات لا تعتمد في وجودها على ما يعتقدني أي شخص يوجد خارج إحساسي. فليست هي، مثل جمل اللغة، مجرد أشياء تكون ما هي عليه لأن من هم في الخارج يعتقدون أنها ما هي عليه. في الفصول السابقة، لقد طبعنا الشعور، ببيان كيف يمكن أن يكون ظاهرة طبيعية بيولوجية. ومهمتي الآن هو أن أعطى القصدية بيان كيف يمكن أن تكون القصدية الداخلية عند البشر والحيوانات الأخرى جزءاً من العالم الطبيعي.

القصصية مطبعة كظاهرة بيولوجية

تمضي الأمور على النحو التالي. دعونا نبدأ بأبسط الحالات. تتمثل أكثر الأشكال البيولوجية بداية للقصدية في أشكال الرغبة التي تشمل الحاجات الجسدية كالجوع والعطش. كلاهما قصدي لأن كليهما من أشكال الرغبة. الجوع رغبة في الأكل، والعطش رغبة في الشرب. وها هي الطريقة التي يعمل بها العطش. يتسبب فقدان الماء في النظام بأن تفرز الكليتان الرتين (أو بروتين ضغط الدم) الذي يثرث في سائل الأبيتيد الدوار، الذي يطلق عليه «الشذ الوعائي» فيسبب الشذ الوعائي 2 (angiotensin2). تصل هذه المادة إلى الدماغ، وتهاجم أجزاء من الجهاز التحتي (الهايپوثالامس)، وتسبب زيادة في معدل الرسائل العصبية في تلك الأجزاء. وهذه بدورها تجعل الحيوان يحس بالرغبة الشعورية للشرب.
والآن، رجاءً لا تقولوا إنها لا يمكن أن تسبب هذا الشيء لأنها يجب أن تعبر ذلك الشق الفاصل بين الجسم والعقل، تلك الفجوة التفسيرية بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي. فنحن نعرف أن مثل هذه العمليات البيولوجية - العصبية تحدث، كحقيقة بيولوجية مجردة، وتسبب مثل هذه الحالات القصدية الشعرية كالجوع والعطش. تلك هي الطريقة التي تعمل بها الطبيعة. وهناك دليل إضافي على دور المهاد التحتي في التسبب ببعض أنواع العطش توفره حقيقة أن المرضى الذين يعانون من بعض أنواع الأورام الخبيثة التي تضغط على المهاد التحتي يشعرون بالعطش دائمًا ويجدون انقطاعًا. ولا يمكن لأية كمية من الشراب أن تروي ظموها. أما المرضى الذين يعانون من ضمور في الأجزاء نفسها من المهاد التحتي فلا يشعرون بالعطش أبداً.

لا حظوا أيضاً أن هناك فائدة تطورية هائلة تدخرا بعض أنواع هذه الظواهر القصدية الشعرية. فمثلما أن هناك فائدة تطورية للإحساس الوعي بالألم - لأن الحيوان يحاول أن يقاوم ويجنب الجروح التي تسبب الألم لجسمه، ويعامل هذه الجروح والإصابات الموجودة بما يقلل من ألمها - كذلك فإن هذه الإحساسات الشعرية بالعطش تقود الحيوان إلى استهلاك الماء الذي يعتمد عليه وجوده.

لا بدّ من كلمة عن المؤهلات: فالنهاية الفعلية التي أقدمها هي نبضة تتوفر في أي كتاب مدرسي معياري عن البيولوجيا
العصبية، ولا شك أننا كلما ازدادنا علمنا سيبدو قاصرة على نحو عجيب، وعديدة وموغلة في البسيط. ولا شك أن الوقائع في المهام التحتي لا يبدو أنها كافية بمفردها لتفسير الحالات الشعرية. إذ يجب أن تكون لها روابط من جميع الأنواع بالأجزاء الأخرى من الدماغ. غير أن النقطة التي يهدف إليها هذا المثال هي كيف يمكن لنبذة من هذا الطراز أن تعطي تفسيراً عضياً، وبالتالي طبيعاً لبعض أشكال القصصية. ما أن تعطيني مثل هذا التفسير البيولوجي لأي شكل من أشكال القصصية، حتى يكون لدى إسفين مغروز لتقويض كامل شبكة الافتراضات التي جعلت من البدائل تبدو الافتراضات الوحيدة المتاحة. ما أن نرى كيف يمكن أن يكون العطش شكلاً من أشكال القصصية البيولوجية الطبيعية، حتى لا يكون من العسير جداً إذاً منذ النوع نفسه من التفسير إلى الموجهات الحسية، مثل الرؤية واللمس. والحقيقة أنني قدمت في الفصل الأول، فيما يتعلق بالرؤية، مخططاً للكيفية التي تسبب فيها آثار الفوتوتوتات على الشبكة تجربة بصرية في الدماغ. وينطوي أي كتاب مدرسي عن البيولوجيا العصبية على فصل عن الرؤية يشرح الكيفية التي تسبب بها مشترات النهايات العصبية المحيطة تجربة بصرية. ولست أريد أن أوضح بالطبع أن لدينا الآن الجواب النهائي عن الكيفية التي تسبب بها العمليات الدماغية تجارب بصرية. ونحن لا نعرف الجواب عن ذلك السؤال، وليس من المرجح أن نعرف على الجواب في المستقبل القريب. المسألة التي أقترحها هي فقط أننا نعرف شكل
الجواب. فنحن نعرف أننا نبحث عن آليات سببية في الدماغ.

والآن، وقد وصلنا إلى هذه النقطة، فبمجرد أن نصل إلى التجربة البصرية الفعلية، تكون لدينا قصيدة داخليّة كنا نبحث عنها. ولا توجد طريقة أستطيع أن أمتلك بها هذه التجربة البصرية التي أمتلكها حقًا دون أن يتراءى لي في الأقل أن هناك شاشة حاسوب أمامي.

غير أن الشكسي سيسأل ما هي التجربة البصرية التي تجعل تجربة التراثي نفسها ترى شاشة حاسوب؟ لاحظوا أي سؤال غريب هذا. أعتقد أن الجواب الوحيد عنه هو أنه لمن صلب هذه التجربة نفسها، بوصفها حدثًا شعورياً في العالم، أن يكون لها هذا النوع من القصيدة على وجه التحديد. وإنها لجزء من التجربة البصرية، حين أمتلكها، أن يتراها لي وكأني أنظر في شاشة حاسوب أمامي. وهكذا فإن الدعوة إلى تطبيق القصيدة والشعور بأن الشكل الوحيد للتطبيق هو شكل من أشكال الاختزال إنما هو خطأ مزدوج. أولاً أن هناك خطأ التساؤل عن الكيفية التي يمكن فيها للمادة المجردة أن تدل على شيء، ويكون خلف ذلك خطأ أعمق في التساؤل عن الكيفية التي يدلُّ بها أي شيء. والهدف الخفي وراء الخطأ الثاني هو اقتراح أنه ربما لا يمكن أن يدل أي شيء دلالة داخلية. والطريقة التي نستبعد بها الخطأ الأول هي توسيع لحننا لمعضلة العقل - الجسم، فنكتفي فقط بتخطي السؤال للنظر في افتراضاته المسبقة. حينئذ نجذ أن الافتراض المسبق
هو إما أن تكون القصيدة شيئاً غامضاً لا تفسر له، من ناحية، أو أنها شيء آخر حقاً، أي أنها اختزال إقصائي وقابل للإقصاء، من ناحية أخرى. وإذا الجواب عن هذا الخطأ، كالجواب عن معضلة العقل - الجسم، يكمن في رفض البديلين معاً.

لكن الجواب عن الخطأ الثاني ينطوي معا أن نذهب إلى ما وراء حلنا لمعضلة العقل - الجسم والنظر في بعض السمات الخاصة للقصيدة الداخلية. على سبيل المثال، إذا حاولنا أن نعامل تجاربنا البصرية الشعرية وكأنها مجرد ظواهر في العالم كالأحجار والجبال والهضم، إذا، فسيبدو أشبه بالمعجزة كونها قادرة على الإحالة. ولكن بالطبع يبغي أنها عمليات طبيعية، فإنها تمتاز بسمة خاصة. فهي في داخل الحالة التي تتطوى على هذه القصيدة. ولا يمكن أن تكون التجربة البصرية نفسها إذا لم تكون تجربة تكمن قصديتها في كونها ترأي بآني أرى هذا الشيء أمامي.

ولكن لماذا لا يتضح هذا الجزء؟ لماذا يتجاهل المرء أو يرغب في إنكار ذلك؟ لسببين. الأول الإخفاق في التمييز بين القصيدة الداخلية والمستمرة والتشبيهية. إذا بدأت بالقصيدة من النوع الذي نجده في الكلمات والجمل، أو، وذلك هو الأسوأ، إذا بدأت بالقصيدة التشبيهية من النوع الذي نجد في النسب المجازية للقصيدة، إذا، فلا بد أن تبدو الإحالة أو التعلق شيئاً سرياً ملغزاً. وبالتأكيد لا بد أن يبدو هناك قزم في
مكان ما يفرض القصيدة على الظواهر. والمصدر الثاني للمخطأ
هو إحساس مركزية الشعر. إذا تصورت أن القصيدة ليس لها
ارتباط جوهري بالشعر، إذاً فسبيستو لك أن هناك جميع أنواع
القصيدة في العالم، وسوف تحاول تحليلها من خلال
العلاقات السنبية أو شيء من هذا القبيل. والحل هو أن تبدأ
بالقصيدة الداخلية في أشكالها الشعرية. هنا يتبلور سؤال مهم
حقاً: كيف تستطيع هذه الكلمة كلنتون أن تجنب على كلنتون
الشخص وتمثله؟ لقد رأينا أن الكلمة ليست لها سوى قصيدة
اشتقاقية مستمرة. وبمجرد أن يتم اشتقاق القصيدة، حينئذ
تظهر أسئلة مهمة تتعلق بطبيعة الاشتقاق وشكل القصيدة.
ولكن لا يمكن أن يوجد سؤال مهم على غرار: كيف يمكن
لهذه التجربة البصرية الشعرية أن تكون حالة تراء لرؤية شيء
ما؟ أي أنتان بمجرد أن تكون لدينا تجربة بصرية بكل ما فيها
من سمات، وبمجرد أن نعطي تفسيرات بيولوجية - عصبية
ونفسية لهذه السمات، فلا يمكن أن يكون هناك سؤال فلسف
مهم آخر حول الكيفية التي يمكن بها لحالة تراء أن ترى شيئاً
ما، لأن التراهي بروية شيء ما ليس شيئاً مضافاً إلى التجربة
البصرية على نحو ما تضاف علاقة الإحالة على شخص معين
إلى كلمة كلنتون. فالتجربة هي مجرد تجربة تراء بروية شيء
ما.

ولم يكن إلحاحنا السابق على التمييزات بين القصيدة
الداخلية من ناحية، والمستمرة والتشبيهية من ناحية أخرى،
إلحاحنا المماثل على أولية الشعر، بالأمرين البريطانيين. فهما ما يمكننا من التغلب على الصراع مع الموقفين التلقائيين.

بنية الحالات القصبية

حتى الآن كنت أتحدث عن القصيدة بألفاظ غامضة إلى حد ما. القصيدة، كما شرحتها، هي ببساطة تلك السمة للحالات العقلية التي تتوجه أو تتبع بموضوعات حالات فعلية خارج ذاتها. وتماماً مثلما يمكن إطلاق سهم على هدف ليخطئه، أو حتى إطلاقه مع عدم وجود هدف، كذلك يمكن توجيه الحالة القصدية نحو هدف كما يمكن إساءة توجيهها، أو الإخفاق فيها لعدم وجود موضوع هناك. يمكن للطفل أن يعتقد أن هذا الرجل هو «سانتا كلونز»، بينما هو في الحقيقة عامل في مخزن العمارة، ويمكن للمرء أن يعتقد أن الأشباح حاضرة في هذا البيت، حتى لو لم يكن وجود لأشياء كالأشباح.

ولكن أي علاقة خاصة، إذاً، يجب أن تتميز بها القصيدة، إذا كان بالإمكان توجيه القدرة حتى نحو ما لا يوجد؟ كيف يمكن لمثل هذا الشيء أن يكون ممكنًا؟

التمييز بين تمط الحالات القصبية ومحتواها

لفهم بنية الحالات القصدية، نحتاج أن نجري بعض التمييزات الأساسية عند بداية بحثنا. قبل كل شيء، مع أية حالة قصدية -كالاعتقاد أو الرغبة أو الرجاء أو الخوف أو الإدراك البصري، أو بنيه أداء فعل ما - نحتاج أن نجري تمييزًا.
بين محتوى الحالة ونمط الحالة الذي توجد عليه. هكذا، على سبيل المثال، يمكنك أن ترجو أن تتمطر، أو تحف أن تتمطر، أو تعتقد أنها ستمطر. في كل حالة من هذه الحالات، لدينا المحتوى نفسه - وهو أنها ستمطر - غير أن المحتوى يُقدّم لنا في أنماط قصدية مختلفة. وهذا التمييز بين المحتوى والنمط يُرْحل إلى الإدراكات والأفعال القصدية. تستطيع أن ترى أنها تمطر، بمجرد أن تعتقد أنها تمطر، وتستطيع أن توني الذهاب إلى السينما بمجرد أن ترغب لو أنك ذهبت إلى السينما. في جميع هذه الأمثلة، المحتويات هي قضايا كاملة وبالتالي لديها شروط الحقيقة، أو كما أفضل أن أقول، لديها «شروط إشاع».

نحتاج إذاً إلى فكرة أكثر عمومية من فكرة الحقيقة لأننا نحتاج إلى فكرة لا تغطي تلك الحالات الشعورية فحسب كالاعتقادات التي يمكن أن تكون صحيحة أو زائفة، بل أيضاً حالات كالرغبات والمقاصد التي يمكن تحقيقها أو تثبيتها، وتنفيذها أو تجاهلها. ومثلما أعتقد أنني سأذهب إلى السينما الليلة، وهكذا تكون لدي حالة هي صادقة أو كاذبة، أستطيع أن أرغب بالذهاب إلى السينما الليلة أو أنموي الذهاب إلى السينما الليلة. غير أن رغباتي ومقاصدي لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة بالمعنى الحرفي. ما يبرز في اعتادي كشرط حقيقة - وهو كوني أذهب إلى السينما الليلة هو بالضبط ما يبرز في رغبتي كشرط لتحقيقها - وهو كوني أذهب إلى السينما.
الليلة. سأقول إذاً إن للحالات القصدية كالاعتقادات والرغبات شروط إشاع، وهو مصطلح يغطي شرط الحقيقة بالنسبة إلى الاعتقادات، وشروط التحقق بالنسبة إلى الرغبات، وشروط التنفيذ بالنسبة إلى المقصود، إلخ... فامتلاك شروط الإشاع هو سمة عامة لعدد كبير جداً من الحالات القصدية ذات المحتوى الخيري، وشروط الحقيقة هي حالة خاصة من شروط الإشاع.

ينفي هذا التمييز بين شروط الحقيقة والأنواع الأخرى من شروط الإشاع إلى السمة البيئية الثانية للحالات القصدية.

اتجاه الملاءمة

من السمات البارزة للعقل أنه يربطنا عن طريق القصدية بالعالم الواقعي. وهذه هي ماهية القصدية، فهي الطريقة الخاصة التي يمتلكها العقل لربطنا بالعالم. وعلى غرار ذلك تبرز حقيقة أن هناك طرقاً مختلفة ترتبط بها المحتويات الخبرية بالعالم عن طريق أنماط مختلفة من الحالات القصدية. وترتب الأنماط المختلفة من الحالات القصدية المحتوى الخبري بالعالم الواقعي، إذا صح القول، مع إلزامات مختلطة بالملاءمة. فيقال عن الاعتقادات والافتراضات إنها صحيحة أو زائفة استناداً إلى ما إذا كان العالم حقاً هو الطريقة التي يمثلها الاعتقاد موجود. ولهذا السبب أقول إن للاعتقادات اتجاه ملاءمة من العقل إلى العالم. وربما جاز القول إن من مسؤولية
الاعتقاد أن يجري ويتناقص مع عالم موجوداً وجودياً مستقلاً عنهم. أما الرغبات والمقاصد، من ناحية أخرى، فليس لها اتجاه ملاءمة من العقل إلى العالم، لاسيما إذا لم يتم إشعاع الرغبة أو القصد فقد يصبح القول إنه ليس من مسؤولية العالم، لكونه أخفق في مجاراة محتوى الرغبة والتناغم مع القصد. لقد ابتكر ج. ل. أوستن مصطلح "اتجاه الملاءمة"(1)، غير أن أفضل مثال لإضاءة التمييز قدته ج. م. أنسكوم. في مثال أنسكوم(2)، تعطي امرأة زوجها قائمة مشترات مكتوبة بها مجموعة من الكلمات: مشروب، زبدة، لحم غنم. يأخذ الرجل القائمة ويذهب إلى السوبرماركت ويضع المشترات في عربة التسوق ليجري المواد المدونة في القائمة. تعمل القائمة وكأنها أمر أو رغبة، وهكذا يكون لها تجاه ملاءمة من العالم إلى القائمة. فمسؤولية الزوج أن يحاول جعل العالم يتناغم ويجري محتويات القائمة. فهو يحاول أن يجعل العالم بصورة مشترات، يتكلم أو يجري المواد في قائمةه. ولكن لنفترض أن الزوج كان يتبعه مفتش، وأن المفتش يسجل ما يضعه الرجل في عربة تسوقه. يكتب المفتش: مشروب، زبدة، لحم غنم، حتى إذا وصلا إلى منضدة المحاسب، كان لدى كل من الزوج والمفتش قائمتان متطابقتان. مع ذلك، فإن

(2) أنسكوم: القصد، أوكسفورد، بلاكويل، 1959.
وظيفة القائمتين مختلفة اختلافاً جذرياً. من واجب قائمة المفتش أن تجازي واقعاً موجهواً مستقبلاً. إذ تؤدي قائمة المفتش وظيفة وصف أو تقرير لما حدث فعلًا. يفترض أن تكون قائمة الزوج وظيفة تمثيل للكيفية التي توجد عليها الأشياء. بينما تؤدي قائمة الزوج وظيفة تمكينه من تغيير الواقع ليجعله يجري محتويات القائمة. المسألة في قائمة الزوج أنها لا تعكس الواقع، ولا تمثل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، بل تريد تغيير الواقع بحيث يجري القائمة. في قائمة الزوج اتجاه ملاءمة من العالم إلى القائمة. وقائمة المفتش اتجاه ملاءمة من القائمة إلى العالم. في لغتنا، هناك مفردات خاصة لوصف هذه التمثيلات التي تفلح أو تخفق في تحقيق اتجاه ملاءمة من القائمة (أو الكلمة) إلى العالم: فإما أن يقال إنها صادقة أو كاذبة. والصدق والكذب هما اسم يطلق على النجاح والإخفاق في اتجاه الملاءمة من الكلمة إلى العالم.

يمكن أن ترى هذا التمييز بوضوح كبير إذا تخيلت ما يحدث في حالة خطاً. افترض أن المفتش يصل إلى بيته ويدرك أنه ارتكب خطاً. إذ لم يأخذ الزوج لحم غنم، بل لحم بقر. يستطيع المفتش ببساطة أن يصحح الأشياء بشطب كلمة لحم غنم، وكتابة لحم بقر. والآن فإن القائمة صحيحة في تحقيق اتجاه ملاءمة من القائمة إلى العالم. لكن لو وصل الزوج إلى بيه وقالت زوجته: «أيها الغني، كنت لحم غنم في القائمة، لكنك جلبتي لي لحم بقر بدلاً منه»، فإن الزوج لا يستطيع
تصحيح الموقف بالقول: «حسناً، عزيزتي، سأشطب كلمة لحم غنم، وأكتب لحم بقر». والسبب في هذا التمييز أن الزوج، خلافاً للمفتش، تقع عليه مسؤولية جعل العالم يتلاءم مع القائمة. بينما تقع على المفتش مسؤولية جعل القائمة تلاءم مع العالم. وما يصح على علاقة القوائم بالعالم يصح على الكلمات والعالم، كما يصح أيضاً على العقل والعالم.

التمييز بين الاتجاه من القائمة إلى العالم، ومن العالم إلى القائمة هو مثال على تميزات أعم بين اتجاهات ملاءمة من الكلمة إلى العالم، ومن العالم إلى الكلمة، وكذلك من العقل إلى العالم ومن العالم إلى العقل. أتمثل أن يكون هذا التميزة واضحًا. وأعتقد أنه حاسم في أيّة نظرية عن القصدية.

فالاعتقادات، والإدراكات، والذكرى، ليا اتجاه ملاءمة من العقل إلى العالم، لأن هدفها يكمن في أن تمثل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، وللرغبات والمقاصد اتجاه ملاءمة من العالم إلى العقل، لأن هدفها لا يكمن في تمثل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، بل الكيفية التي ندّد أن تكون عليها الأشياء، أو نخطط لها لتكون عليها الأشياء.

حتى الآن لدينا في نبذتنا العامة سماتان عن بنية الحالات القصدية، وهما التمييز بين المحتوى الخيري ونوع الحالات القصدية، وفكرة انتاج ملاءمة، بالإضافة إلى فكرة الاتجاه المختلفة للملاءمة. ونستطيع الآن أن نضيف بعض التعقيدات لكل من هاتين السماتين. التعقيد الأول هو أنه لا
تنطوي جميع الحالات القصصية على محتويات خبرية كاملة ونهائية. هكذا، إذا وقع رجل في حب ماري وكراهية بل، إذاً، يشير محتوى حاتين الحالتين القصصيتين إلى ماري وبل، والموقف الذي يتبناها إما أن يكون حباً أو كراهية. ويستثمر تعقيد آخر من كون الحالات القصصية ليس لها كلها اتجاه ملاءمة من العالم إلى العقل أو من العقل إلى العالم. حقاً أن بعضها يفترض قبلياً أن الملاءمة حدثت أصلاً. على سبيل المثال، إذا أبديت أسفك لأنك أهنت صديقاً، أو أعربت عن ارتباكك لأن الشمس مشرقة، فهي كليتا الحالتين لديك حالة شعورية يفترض فيها أصلاً أنه تمّ إشباع المحتوى الخبري، وهو أنك أهنت صديقاً وأن الشمس مشرقة. في مثل هذه الحالات، أقول إن فيها اتجاه ملاءمة باطل. وبالطريقة نفسها التي تهدف فيها الاعتبارات إلى أن تكون صحيحة وتهدف فيها الرغبات إلى أن تتحقق وهكذا تحقق اتجاه ملاءمة من العالم إلى العقل، فإن كون المرء مرتاحاً أو آسفاً لا يمتلك النوع نفسه من الهدف، وإن كان لكل حالة قصصية محتويات خبرية قد تُشيع، وقد لا تُشيع. وبغية تفسير هذا التمييز، أقول فقط إن اتجاه الملاءمة باطل.

شروط الإشباع

نستطيع الآن أن نوحد هذه النقاط المتنوعة عنا القصصية بوصف السمة التي لها اعتبارها قصصية. وقد لمّحت إلى هذه السمة سابقاً بإيجاز حين قدمت فكرة شروط الإشباع. وأعتقد
أن مفتاح فهم القصيدة يكمن في شروط الإشاع. يتم إشعاع الحالة القصيدة إذا كان العالم هو الطريقة التي تمثلها الحالة القصدية كوجود. فتصبح الاعتقادات أو تزييف، وتتحقق الرغبات أو تخيب، وتنجز المقاصد أو تهمل. في كل مثال، يتم إشعاع الحالة القصدية أو لا بالاستناد إلى ما إذا كانت هناك مجازاة وتناغم حقاً بين المحتوى الخبري والواقع المبطل.

ولكن هم السمات العامة للحالات القصدية ذات المحتوى الخبري أن تكون لها شروط إشاع. والحقيقة أنه لو أراد أحد شعراً لتحليل القصدية، فنا أعتقد أنه سيكون كالتالي: "ستعرفها من خلال معرفة شروط إشاعها". وإذا أردنا أن نعرف الحالة القصدية لشخص ما على وجه الدقة، فيجب أن نسأل أنفسنا تحت أية شروط بالضبط يمكن إشاعتها أو لا يمكن إشاعتها. والحالات الشعرية التي لا تتطور على محتوى خبري كامل، مثل الحب والكراهية، وبالتالي لا تمتلك شروط إشاع، هي فيما أعتقد، تشكيلها جزئياً حالات قصدية تتطور على محتوى خبري كامل، وبالتالي فلنها شروط إشاع. ولذلك لا يستطيع المرء، مثلاً، أن يحب شخصاً، دون أن تكون له مجموعة من الاعتقادات والرغبات فيما يتعلق بذلك الشخص. وتلك الاعتقادات والرغبات، في الجزء الأكبر منها، هي مكونات الحب الذي يضمره هذا المرء لذلك الشخص، وهكذا بالرغم من أن الحب من الناحية السطحية.
ليس له شروط إشباع، فإن أي حالة محبة فعلية يضمرها شخص آخر ت تكون في الجزء الأكبر منها من مجموعة من الحالات القصصية التي تمتلك شروط إشباعها. وتلك الحالات القصصية التي تتطور على محتوى خبري كامل، كالعار والفخور، ولكنها لا تتطور على اتجاه ملاءمة تشكلها في الجزء الأكبر منها الاعتقادات والرغبات التي لها اتجاه ملاءمة، وبالتالي فالحالات القصصية التي ليس فيها اتجاه ملاءمة تتطور على شروط إشباع. على سبيل المثال، إذا شعرت بالفخور لفظي بالسباق، إذاً في الأصل يجب أن (أ) أعتقد أنني فزت في السباق (ب) أجد من المرغوب فيه أو أرغب أن تكون الحال بأنني فزت في السباق.

السبيبة القصصية

قلت إن القصصية هي تلك السمة العقلية التي يمثل بها العقل داخلياً الموضوعات والحالات في العالم. غير أن عقولنا توجد أيضاً في اتصال سبيسي دائم مع العالم. حين نرى الأشياء، تسبب الموضوعات التي نراها تجاربنا البصرية عنها. وحين نتذكر الأحداث التي جرت في مضيعنا، فإن تلك الأحداث الماضية تسبب ذكرياتنا الحاضرة. وحين ننوي القيام بحركات جسدية، فإن تلك المقاصد والنبات تسبب حركتنا الجسدية. في كل حالة، نجد مكوناً سبيساً وقصصياً معاً. إنه لأمر جوهري لتأدية وظيفة القصصية، بل في الحقيقة أمر جوهري لبقائنا في العالم أن نتدخل قدرة التمثيل في العقل.
والعلاقات السببية بالعالم يتواججا بطرقية نفسية. والشكل الذي يتداخلان به هو السببية القصدية. يختلف هذا الشكل من السببية اختلافًا جذريًا عن السببية في كرة البليارد أو عند هيرون: حيث يعمل السبب والنتيجة بالطريقة التي يعملان بها إذاً لأن السبب هو تمثيل للنتيجة أو لأن النتيجة هي تمثيل للسبب. وها هي بعض الأمثلة على كيفية عمل ذلك. إذا أردت أن أشرب الماء، ثم أشرب الماء لإشباع رغبتي بشرب الماء، إذاً فحالتي العقلية، أي الرغبة (في أنني أشرب الماء) هي التي تسبب حالة أنني أشرب الماء. فالرغبة في هذه الحالة تسبب شرط إشباعها وتمثله معاً. أحياناً يكون جزءاً من شرط إشباع الحالة القصادية نفسها أنها لا يمكن إشباعها إلا إذا عملت سببياً. على سبيل المثال، إذا نويت أن أرفع ذراعي، إذاً فالنية تتطلب أن يتم إشباع أكثر من مجرد أن أرفع ذراعي. بل من شرط إشباع قصدي هنا في أن أرفع ذراعي أن يجب أن يسبب هذا القصد نفسه رفع ذراعي. لهذا السبب، أقول إن المقاصد تحيل إلى ذاتها سببياً(1). لا يتم إشباع القصد إلا إذا سبب القصد نفسه بقيه شرط إشباعه. ولن ننجح في تنفيذ قصدي في رفع ذراعي إلا إذا (أ) رفعت ذراعي حقاً، (ب) وسبب قصدي في رفع ذراعي رفعي لذراعي.

(1) فكرة الإحالة الذاتية السببية فكرة قديمة، ربما يعود زمنها إلى كانن في الأصل. وقدر ما أعلم فإن أول من استعمل المصطلح هو غيبري هارمان: العقل العملي، مجلة الميتافيزيقا، 29، العدد 3، آذار، 1976: 431.
لا تحضر مثل هذه الإحالات الذاتية السببية فقط في الحالات والإدراكية، كالمقاصد، بل أيضا في الحالات المعرفية كالإدراك والذكرى. هكذا، إذا رأيت شجرة، مثلاً، فعلياً، فيجب أن تكون الحالة أن لا تكون لدي فقط تجربة بصرية تمثل شروط إشاعتها في أن هناك شجرة، بل في حقيقة أن تلك الشجرة يجب أن تسبب التجربة البصرية نفسها التي لها شروط الإشاع ذاتها. وكذلك الحال مع الذكرى. إذا تذكرت سباق تزلج على الجليد جرى في مكان ما في الماضي، إذا فمن صلب شروط إشاع تلك الذكرى ليس فقط أنني خضت سباق التزلج ذاك، بل إن حدث خوضي لذلك السباق يجب أن يسبب الذكرى التي لها شروط الإشاع هذه. مع الحالات المعرفية ذات الإحالات الذاتية السببية، والإدراك والذكرى، لدينا اتجاه ملاءمة من العقل إلى العالم واتجاه سببية من العالم إلى العقل. فلا تتلاطم حالتتي العقلية في الذكرى أو الإدراك مع العالم إلا إذا سبب العالم الحالة التي لها تلك الملاءمة. في الحالات الإدراكية، كالمقاصد، تنقلب الاتجاهات. فلا يتلاطم قدصي في رفع ذراعي مع العالم إلا إذا سبب الحالة نفسها الحدث في العالم الذي تتلاطم معه، أي إلا إذا سبب القصد نفسه الحدث في رفع ذراعي.

والسبيبة القصدية ذات أهمية كبرى بإطلاق في فهم تفسير السلوك الإنساني وبالتالي في فهم الفروق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. يعمل السلوك الإنساني، حينما يكون
عقلياً، على أساس الأسباب، غير أن الأسباب لا تفسر السلوك إلا إذا كانت العلاقة بين العقل والسلوك منطقية وسبيبة. هكذا تستخدم تفسيرات السلوك الإنساني العقلي في الجوهر جهاز السببية القصصية. مثلاً، افترضوا أننا نفترض (أ) هتلر لروسيا بالقول إنه أراد تغيير الحياة (Lebensraum) في الشرق. يبدو هذا التفسير ذا معنى بالنسبة إلينا لأننا نفترض (أ) أن هتلر أراد تغيير الحياة في الشرق (ب) أنه اعتقد أن بإمكانه تغيير الحياة عن طريق غزو روسيا، (ج) يوفر (أ) و(ب) معاً، عن طريق السببية القصصية، في الأقل جزءاً من التفسير السببي للقرارات، وبالتالي للقصد، في غزو روسيا، و(د) أن القصد من غزو روسيا هو في الأقل جزء من سبب غزو روسيا، عن طريق السببية القصصية.

من المهم أن نؤكد على أن مثل هذه التفسيرات ليست حتمية من حيث الشكل. وشكل التفسير الاستقصادي للسلوك لا يعني أن الفعل لا بد أن يحدث، وأن الأسباب القصصية كافية لتحديد أن ذلك الفعل لا بد من أدائه. ولا هي حتمية عملياً، إلا في الحالات المرضية الشاذة. حين أفرس سلوكياً الخاص بالإعراب عن اعتقادنا ورغباتنا التي دفعتنا لفعله، فانه لا يعني في العادة أنني لم يكن بوسعني فعل شيء سواه. نمطياً حين استنتج من رغباتي واعتقاداتي ما يجب أن أقوم به، فهناك فجوة بين أسباب قرارنا بشكل اعتقادات ورغبات والقرار الفعلي، وهناك فجوة أخرى بين القرار وأداء الفعل. والسبب
في هاتين الفجوتين أن الأسباب الاقتصادية للسلوك ليست كافية لتحديد السلوك. وتتوفر بعض الاستثناءات على ذلك في حالات الإدمان والاستحواب والانفعال الفهري، وبعض الأشكال المرضية الأخرى. حين أقرر لمن سأصوّت في انتخابات معينة، فإن التفسير الاقتصادي لسلوكه لا يقدم شروطاً كافية سببياً. وهذا يغايّر حالة تناول مدن على الهيرويين مخدرات لأنه يريد هيرويين ويعتقد أن المخدرات هيرويين. في هذه الحالة، لا يستطيع المدن مساعدة نفسه، ولا يقدم التفسير شروطاً كافية سببياً. والاسم الذي غالبًا ما يعطي لهذه الفجوة هو "حرية الإرادة". وتبقى الكيفية التي يمكن أن تكون بها حرية الإرادة مشكلة غير محلولة في الفلسفة، إذا قلنا إنه لا توجد هناك فجوات مقابلة لها في الدماغ.

خلفية القصصية

لا تؤدي الحالات القصصية وظيفتها بمنعك عن سواها. من أجل أن أعتقد أن كنتون هو رئيس الولايات المتحدة، أو أنوي الزهاب للنزول في عطلة نهاية الأسبوع القادمة، أو أرجو أن أقبل من مبلغ ضريبة الدخل هذه السنة عن السنة الماضية، لا بد أن أمتلك أيضاً عددًا من الحالات القصصية الأخرى. على سبيل المثال، كي أمتلك هذه الحالات، يجب أن يكون لدي اعتقاد بأن الولايات المتحدة جمهورية، واعتقاد بأن مناطق النزلج تقع على مسافة قريبة يمكن الوصول إليها من بيتها، واعتقاد بأن في الولايات المتحدة نظاماً لضريبة الدخل.
عند مواطنيتها. على أنه بالإضافة إلى هذه الاعتقادات وكذلك الحالات القصصية الأخرى، يجب أن يكون لدى شبكة من القدرات والاعتقادات المسبقة التي تمكنني من الانسجام مع العالم. وهذه الشبكة من القدرات والميول والعادات، والمنازع والاعتقادات المسبقة المسلمة بها، ومعرفة الكيفيات التي سميتها على العموم بالخلفيات والأطراف العامة عن "الخلفية" التي كنت أفترضها طوال هذا الكتاب هي أن جميع حالاتنا القصصية، وجميع اعتصامتنا الخاصة وما رأيناه ومخاوفنا وغير ذلك، لا تعمل بالطريقة التي تعمل بها -أي أنها لا تحدد شروط إنشاؤها - إلا على خلفية معرفة الكيفية التي تمكنني من الانسجام مع العالم.

أعتقد أن أمثل الطرق لرؤية هذه النقطة تكمن في تناول أي مثال عن حالة قصصية من الحياة الواقعية ورؤية أية أشياء أخرى على أن أفترضها مسبقاً لكي تعمل الحالة القصصية. الآن لدي القصد في أن أذهب إلى مكتبة لشراء بعض الكتب وإلى مطعم لتناول الغداء. يفترض هذا القصد المعقد جهازاً ميتافيزيقاً هائلاً. تكمن بعض أجزاء هذا الجهاز على السطح في شكل الاعتقادات والرغبات. مثلاً، لا أرغب إلا في بعض أنواع الكتب، وأعتقد أن مطعناً معيناً هو أفضل المطاعم في الجوار. ولكن يمكن تحت هذه الأفكار الشعرية جهاز واسع من الضرورة جداً أن يؤخذ بوصفه مجرد اعتقادات ورغبات أخرى. مثلاً، أنني أعرف كيف أمشي وكيف أتصرف في
المكتبات والمعطيات، وأسلم بأن الطابق الذي تحتي سيسندني،
وأن جسدي سيتحرك بوصفه كياناً مفرداً موحداً دون أن ينتظر
أجراً، أسلم بأن الكتب في المكتبة ستكون قابلة للقراءة، وإن
لم تكن صالحة للأكل، وأن الطعام في المطعام سيكون صالحاً
للأكل وإن لم يكن قابلاً للقراءة. بمعنئي كيفية الاهتمام بهذه
المواقف، لدي القدرة على وضع الطعام في فمي وليس في
أذني والقدرة على قراءة الكتاب بحمله أمام ناظري وليس
بتمريره على معدتي. يمكن للمرء أن يتخيل عالماً من الخيال
العلمي مختلفاً كل الاختلاف، بأكل فيه المرء بإعانيه النظر في
عينيه، أو يقرأ فيه الضغط أو الابتلاع، لكي لا أخذ افتراضاً
لأجعله يؤثر في أني أعيش هذا النوع من العالم وليس ذلك.
بل إني بالأحرى أسلم بقدر هائل من الميتافيزيقا.

قسم من الخلفية شيء مشترك بين جميع الثقافات، على
 سبيل المثال، نمشي جميعاً منتصبنا القامة، ونأكل جميعاً
بوضع الطعام في أفواهنا. وأسمى مثل هذه الظواهر الكلية
ب"الخلفية العميقة"، غير أن هناك افتراضات خلفية تنوع من
ثقافة إلى أخرى. على سبيل المثال، في ثقافتنا تأكل الخنازير
الأبقار، ولا نأكل الديدان والجراحي، ونأكل في بعض
الأوقات من النهار دون بعض. في مثل هذه القضايا تنوع
الثقافات، وأننا أدعو مثل هذه السمات ب"الممارسات الثقافية
الثقافية المحلية"، وبالطبع ليس هناك خط تقسيم حاد يفصل
بين الخلفية العميقة والممارسات الثقافية المحلية.
النقطة التي أود التأكيد عليها لبحثنا الحالي هو أن القصدية لا تعمل كقدرة عقلية منفصلة. ولا تعمل الحالات القصدية بالطريقة التي تعمل بها إلا إذا أعطيت شبكة مسلماً بها من قدرات الخلفية التي هي ليست بحالات قصدية إضافية. الخلفية، بمعنى مهم من المعاني، سابقة على القصدية. لكي يحدد قصدي في شراء الكتاب وتناول الطعام ما يجب أن أقوم به -أي لكي يحدد له شرط إشاعته - يجب أن أمتلك كثيراً من القدرات التي هي ليست جزءاً من ذلك القصد وليس جزءاً من شبكة حالاتنا القصدية الأخرى. والتفكير بالقصدية بهذه الطريقة، أي بوصفها مجموعة من العمليات الفكرية التي لا تعمل بالطريقة التي تعمل بها إلا على خلفية قدرات غير مفكر بها، يفتح عدداً من حقول البحث التي تتخطى مجال هذا الكتاب، ولكنها تظل تستحق الذكر. على سبيل المثال، نحن نفكر عادة بالعقلية بوصفها قضية اتباع قواعد العقلية قصدياً. وإنني لاعتقد أن قدرتنا على التفكير العقلي والسلوك هي في الجزء الأكبر منها قدرة خلفية. زد على ذلك أننا عادة ما نفكر بالعصب بوصفه قضية اعتادات ورغبات لاعقلية أو ميكوتية في الغالب. ينتمي كثير من أنواع العصاب إلى هذا النمط، لكن بعضها هو عصاب خلفية. على سبيل المثال، حين يكون المريض متشدداً جداً في اهتماماته بنفسه وبالناس الآخرين، فلا يكتفي بالرغبات والاعتقادات اللاعقلية، بل يتخذ موقفاً نحو تجاربه مما يجعل من المستحيل عليه أن يتلاهم بطريقة مرونة ومتكيفة وإبداعية.
بنية العالم الاجتماعي
كيف يخلق العقل واقعاً اجتماعياً موضوعياً

الهدف الذي أصر إليه في هذا الكتاب هو أن أفسر البنية العامة لأكثر أجزاء الواقع إثارة للدهر فلسفيًا - وهي العقل واللغة والمجتمع - ثم أن أفسر كيف تتألّف معاً. ويفعل ذلك فأننا أسلم بكثير من الأشياء. ونحن نعرف عن الكيفية التي يعمل بها العالم أكثر بكثير مما كان يعرفه آباؤنا وأجدادنا، ونستطيع أن نتعمق إلى تلك المعرفة، لأنها معرفة مستمدة من الكيمياء والفيزياء وعلم الحياة وبعض العلوم الخاصة الأخرى. وإذا وقفتنا على إنجازات الماضي العظيمة، فإننا نستطيع أن نحصل على نظرة أفضل. ولم أسلم في هذا الكتاب سوى نتائج الفيزياء والكيمياء وعلم الحياة، وعلى الخصوص البيولوجيا العصبية تسليماً. لقد حاولنا أن نقدم فسيراً للعقل يمتاز بالانسجام مع حقيقة أن العقل هو في جوهره ظاهرة بيولوجية، وبالتالي فإن أهم سماته متعلقة له، وهما الشعور والقصدية، هما أيضاً بيولوجيتن. وفي هذا الفصل، استخدم
الواقع الاجتماعي والمؤسساتي

فكرنا، في سبيل المثال، بقطعة الورق التي أدخلها في محفظة نقودي. إذا أخرجتها من المحفظة لتفحصها، سأرى أن خصائصها الفيزيائية عادية للغاية. فهي من الناحية الكيميائية ألياف سليزوزية ملونة ببعض الأصباغ. مع ذلك، ويرغم تفاهة مكوناتها الفيزيائية والكيميائية، فنحن جميعًا نحيطها بشيء من الأهمية. والسبب في ذلك أنها نقود. إذا سألنا: «ما الوقائع التي تجعل منها نقودا؟» سنجد أن مكوناتها الكيميائية والفيزيائية قاصرة عن إجابة هذا السؤال. إذا حاولت أن أنتج شيئاً ما يبدو مشابهاً تماماً لهذه القطعة من الورق، وحتى لو كررتها تماماً بأدق ما فيها من الذرات، فلن تكون نقودا. على العكس، ستعد تزويراً، وقد تتعرض للاعتقال والمقاضاة.

لذلك، مرة أخرى، ما الوقائع التي تجعل منها نقوداً؟ يمكن أن نقدم بدايات إجابة بالقول إن هذا النوع من الظواهر هو نقود فقط إذا فكرنا بأنه نقود. والتفكير بكونه نقوداً شرط ضروري لكنه ليس بكافي. لكي يكون شيء ما نقوداً، ينبغي أن يكون أكثر من مجرد مجموعة من المواقف، حتى لو كانت هذه المواقف من المكونات الجزئية أو الجوهيرية لنمط من الظواهر التي تميز التكويد. ويجب أن أقول، نعم، لأن بعض ضروب المسكوكات قد تكون نقوداً مزورة. قد تكون قائمة

166
معينة يُعتقد أنها نقود، بينما هي في الحقيقة تزوير. وتبقى المسألة العامة: لا يكون نمط من الأشياء نقوداً على المدى الطويل إلا إذا قبّل كنقود. وما يصحّ على النقود يصحّ على الواقع الاجتماعي والمؤسساتي بشكل عام. لذلك فالنقود واللغة والملكية والزواج والحكومات والجامعات وحفلات الكوكتييل، والمحامون ورؤساء الولايات المتحدة هم جميعاً إلى حد ما -وليس تماماً- يندرون تحت هذه الأوصاف لكوننا نعتبرهم كذلك. يتلاءم شيء ما مع أحد هذه الأوصاف جزئياً لأننا نعتقد أنه يتلاءم معه، أو لأننا نقبله أو نقر بأنه كذلك. فضلًا عن ذلك، فإن نتائج مهمة تتزتر على حقيقة أننا نعتبر هذه الظواهر ملائمة لبعض الأوصاف: فلكوني وكون الآخرين نتصور أن قطعة الورق في جيبي هي نقود، فإن لدي بعض القدرات والقوى التي لا أستطيع امتلاكها من دونها. وما ينطبق على النقود ينطبق على الواقع المؤسساتي بشكل عام. يترتب على كوني مواطناً، أو على كوني مجرماً محكوماً، أو على كوني مضيفاً لحفلة كوكتييل، أو مالكاً لسيارة، قوى معاينة، سواء أكانت قوى سلبية كالمسؤوليات والعقوبات أو قوى إيجابية كالحقوق والاقوال. كفلاسة لا بد أن تحيطنا هذه الظواهر، والسؤال الذي أود طرحه في هذا الفصل هو: كيف ت Tâmت هذه الظواهر الاجتماعية والمؤسساتية مع الأندلوجيا الشاملة الموضوعة في الفصول السابقة؟ ما هي أندلوجيا الاجتماعية والمؤسساتي؟ كيف يمكن أن يكون هناك واقع موضوعي لا يكون عليه إلا لأننا نفكر أنه ما هو
على حين أذهب إلى مخزن معين وأقدم للمحاسب هذه القطعة الورقية، فإنه لا يقول لي: "حسنًا، ربما كنت تفكر أنها نقود، ولكن لماذا نبالي بما تفكر به؟".

مشكلتنا الأساسية في هذا الفصل هي تفسير الكيفية التي يمكن أن يوجد بها واقع اجتماعي موضوعي من الناحية المعرفية تشكله إلى حد ما شبكة من المواقف الذاتية أنطولوجياً. ولكي نجعل هذه المشكلة أكثر تحديداً بقليل، فإن هناك سمات محددة متعددة تنبغ من هذا التأليف بين الذاتي والوضوعي ربما كنا نود أن نتمكن من تفسيرها. وسأذكر ثلاثة من هذه السمات.

الأولى أن هناك شكلًا معيناً من الدرر في النبذة التي قدمتها حتى الآن، وينبغي أن نتأكد أن هذا الدور ليس حلقة مفرغة، أي أنه لا يهم أي تحليل ممكن. والدورة هو التالي: إذا لم يكن شيء ما نقوداً أو ملكية أو زواجاً إلا لأنه يعتقد أنه نقود أو ملكية أو زواج، إذا فنجب أن نسأل ما هو على وجه الدقة محتوى الاعتقاد في كل حالة؟ إذا كان يجب أن نعتقد أن قطعة الورق في جيبي هي نقود، وكان يجب أن تكون نقوداً، إذا نسبد أن محتوى الاعتقاد بأنها نقود لا يمكن أن يقتصر على كونها نقوداً فقط، لأن كونها نقوداً يتطلب أن يعتقد أنها نقود. وإذا صح أن الأمر كذلك، فإن محتوى الاعتقاد يجب أن يكون إلى حد ما أن من المعتقد أن يعتقد أنها نقود. ولكن لعل من الضروري أن نعيد طرح السؤال مرة أخرى وسكون
الجواب مرة أخرى بالشكل التالي: من صلب محتوى الاعتقاد أن من المعتقد أن يعتقد بأن يعتقد أنها نقود. تولد هذه الضرورة في تكرار السؤال إما دورًا أو تسلسلًا لانهائيًا في تعريف النقود، ويبدو أننا لن نتمكن أبداً من ذكر ما هو محتوى الاعتقاد حين يعتقد أن شيئًا ما هو نقود. وهكذا لن نتمكن أبداً من تفسير النقود بدون دور أو تسلسل لانهائي.

ولتحاكي هذا التسلسل نحتاج إلى تفسير مفهوم النقود كما يحدث في الاعتقاد بأن شيئًا ما هو نقود، دون استخدام مفهوم النقود.

تستقي سمة محبة ثانية من بعض الملاحظات التي أبدعتها سابقاً. كيف يمكن للواقع المؤساسي أن يعمل سيبياً؟ إذا لم تكن النقود نقوداً إلا لأنها يعتقد أنها نقود، وكذلك الحال مع الأمثلة الأخرى التي قدمتها، إذاً كيف يمكن لتلك النقود أن تتصور سيبياً؟ كيف يحدث في عالم يتألف بكامله من عناصر فيزيائية وكيميائية أن تكون هناك فاعلية سيبيية للمواقع المؤساسي للنقود والحكومات والجامعات الملكية الخاصة والزواجات وغير ذلك؟ لا بد أن تصبح في الفصول السابقة، أننا في الدراسات الفلسفية يجب أن نبدأ بتناول المشكلات تناولاً ساكنًا. لا بد أن نتضح لنفسنا بأن تدهمنا الوقائع التي يسلم بها أي إنسان سويا العقل. والواقعة المذهلة التي نواجهها الآن هي أن الواقع المؤساسي للملكية والنقود والزواج والحكومة يعمل سيبياً في حياتنا. لكن كيف يحدث
ذلك؟ لا تمتع المؤسسات بامتلاك قوة أو كتلة أو جاذبية. ما هو معيَّن قانون ق = ك ت (1) حين يتم الاهتمام بالواقع المؤسساتي؟

والسمة الثالثة التي ترتبط بالسابقتين هي التالية: ما هو على وجه التحديد دور اللغة في الواقع المؤسساتي؟ لقد قلنا إن الشيء لا يكون نقودًا أو ملكية أو زواجاً إلا إذا اعتقد الناس أنه نقود أو ملكية أو زواج، ولكن كيف يمكن للناس أن يعتقدوا بهذه الفكرة ما لم يمتلكوا لغة؟ فضلاً عن ذلك، أليست اللغة على وجه التحديد نوعاً من الواقع المؤسساتي الذي نحاول أن نفسره؟ تتمثل إحدى الطرق في صياغة هذه المعضلة الثالثة في ملاحظة أن اللغة، في الواقع المؤسساتي، لا تستعمل فقط لوصف الواقع، بل هي بطريقة غريبة إلى حد ما تأسيس لهذه الواقع. على سبيل المثال، حين تقول الورقة النقدية من فئة عشرين دولاراً «هذه الملاحظة عطاء قانوني للدينون العامة والخاصة»، فإن وزارة الخزانة الأمريكية لا تصف واقعاً، بل هي تخلقه إلى حد ما. والمنطوق هنا كالآداء، وإن كان يفتقر إلى فعل أدائي. والمنطوقات الأدائية هي تلك المنطوقات التي يكون فيها قول شيء ما تحقيقاً له. والفعل الرئيس في الجملة، أي الفعل الإدائي، يسمي الفعل المؤدي في منطق الجملة. على سبيل المثال، إذا قلت في

(1) ترمز ق هنا إلى القوة وك إلى الكتلة وت إلى التفعيل الأرضي حسب قوانين نيوتن. (المرجم).
ciśni فنن الانتقادات هو وعد واستقالة. في هذه الحالات،
أعلق حقيقة أن هذا المنطوق وعد أو استقالة بمجرد أن أقوله.
والمنطوقات الأدائية مألوفة جداً في خلق الوقائع المؤسساتية.
وخلق العرض القانوني الذي تقوم به الخزانة الأمريكية حين
تذكر أن العملة النقدية التي تصدرها هي عطاء قانوني هي مثل
فعل أدائي يخلق الواقعية التي يصفها. والحقيقة أن جاينا من
جوانب هذه المعضلة الثالثة أننا نحتاج أن نفسر دور
المنطوقات الأدائية في خلق الوقائع المؤسساتية.

لقد ذكرت هذه المعضلات الثلاثة ذكرًا عامًا، بل حتى
بسذاجة، لأنني أريد منكم أن تشعروا بالألقعة معها قبل أن
نشع بتطوير الجهاز الضروري للحل.

الاعتماد على الملاحظات وبناء قوالب الواقع
الاجتماعي

يبدو لي أننا لكي نفسر الواقع الاجتماعي والمؤسساتي
نحتاج إلى توضيح واحد من التمييزات الأساسية، وأن نقدم
ثلاثة عناصر جديدة إلى الجهاز التفسيري الذي كنا نستخدمه
حتى الآن. وهذا التمييز هو الذي قدمته في الفصل الرابع بين
سمات العالم التي توجد بمعزل عن مواقفنا وقصصتنا بشكل
عام، والسمات التي لا توجد إلا بالنسبة إلى قصيدتنا. وأنا
أسمي هذا بالتفاهم بين سمات العالم التي تعتمد على الملاحظات

171
وسمات العالم المستقلة عن الملاحظ. والعناصر الثلاثة هي القصيدة الجمعية، وإسناد وظيفة، وشكل معين من القواعد التي أسميتها بالقواعد المكوّنة.

التميز بين ما يستقل عن الملاحظ وما يعتمد على الملاحظ

توجد بعض سمات العالم وجوذاً مستقلًا تماماً عنا نحن البشر وعن مواكنتنا وفعالياتنا، بينما تعتمد سمات أخرى علينا. تأملوا، مثالاً، في موضوع يمتلك كل النوعين من هاتين السمتين: أهمي الشيء الذي أجلسه عليه الآن. يمكّن هذا الشيء كتلة مميزة وصورة جزئية معينة، وهذه الخصائص توجد وجوذاً مستقلًا عننا. فالكتلة والبنية الجزئية سمات للعالم مستقلان عن الملاحظ. غير أن هذا الشيء يمتكنا أيضاً سمة كونه كرسيًا. وكونه كرسيًا هو نتيجة كونه قد صُمم، وصُنع، وبيع، واشتري، واستُخدم كرسي. وسمات كونه كرسيًا هي سمات نسبة للملاحظ، أو تعتمد على الملاحظ، حيث «الملاحظ» هنا إشارة إلى «المعان والمستخدم والمصمم وصاحب القصيدة بشكل عام». أما السمات الخاصة بالكتلة والقوة والجاذبية، ومستوى الفوتوية فمستقلة عن الملاحظ، بينما رأينا أن سمات النقود والملكية والسكن والكرسي و لعبة كرة القدم أو قضاء يوم جميل في سفرة تعتمد على الملاحظ أو تكون بالنسبة له. على العموم، تهم العلوم الطبيعية والسمات المستقلة عن الملاحظ، كالقوة والكتلة والتركيب

172
الفوضوي، وتهتم العلوم الاجتماعية بالسمات المستلمة على الملاحظ، كالانتخابات ومشاكل ميزان المدفوعات والمنظمات الاجتماعية.

لا أرى أن القصدية التي تخلق الظواهر النسبية للملاحظ هي نفسها ليست نسبية للملاحظ. فكون هذا الشيء كرسياً يعتمد، بين ما يعتمد عليه، على مواقفنا، غير أن تلك المواقف نفسها ليست نسبية للملاحظ. وحين نخلق ظواهر تعتقد على الملاحظ من خلال ممارستنا القصدية، فإن تلك القصدية لا تعتقد على قصدية أخرى غيرها. وبمجرد أن يكون لدينا موقف، فلا يهم إن كان هناك أي شخص آخر يعتقد أن لدينا ذلك الموقف أو لا.

وقد سبق لنا أن قدمنا تصوراً عن التمييز بين سمات العالم المستقلة عن الملاحظ والسمات النسبية للملاحظ، في الفصل الثالث، عند التمييز بين القصدية الداخلية والقصدية المستمدة. القصدية الداخلية كما تمثل في حالة الجوع التي أعاني منها الآن، مثلًا، وإن كانت ذاتية من الناحية الأنثروبولوجية، لكنها شيء مستقل عن الملاحظ. فهي لا تعتمد على موقف أي شخص معي أو منها. أما القصدية المستمدة، كما تمثلها حقيقة أن الجملة الفرنسية (j'ai faim) تعني «أنا جائع»، فتعتمد على الملاحظ. فلا تمتلك الجملة هذه القصدية المستمدة (أي المعنى) إلا لأن الناطقين بالفرنسية يتبعونها بهذا المعنى. أعتقد أن التمييز بين السمات النسبية للملاحظ والسمات
الملاحظة عن الملاحظة أكثر أهمية بكثير من التمييزات التقليدية في ثقافتنا الفلسفية كالتمييز بين العقل والجسم أو الواقعة والقيمة. ومعنى ما، فإن هذا الكتاب يتعلق إلى حد ما بهذا التمييز ونتائجه. في هذا الفصل، مثلاً، نحن معنين بحقيقة أن شبكة من الظواهر المؤسساتية النسبية للملاحظ يمكن أن يكون لها وجود موضوعي من الناحية المعرفية، وإن كانت أنتولوجيًا تعتمد على الملاحظ، وبالتالي تنطوي على عناصر ذاتية من الناحية الأنتولوجي.

والآن أنصرف إلى العناصر الثلاثة التي سنستخدمها في تقديم تفسير لذلك الواقع.

القصصية الجمعية

في الفصل السابق، ناقشنا القصصية كما لو كانت كل القصصية بصيغة "أقصد" أو "أعتقد" أو "أرجو" إلى غير ذلك. غير أن هناك شكلاً آخر مثيراً من القصصية بصيغة "نقصد" أو "نعتقد" أو "نرجو" وكذا. والآن بالطبع إذا كان لدى "نقصد" فيجب أن يكون لدي أيضاً "أقصد"، لأنني إذا كنت أقوم بشيء قصصياً كجزء من قيامنا بالشيء، فيجب أن أقصد القيام بدوري فيه. ولكني أقصد القيام بدورنا، يجب أن أقصد القيام بشيء هو جزء من قيامنا بالشيء. وكذا، مثلاً، إذا كنا ندفع سيارة لكي نشغله، فيجب أن يكون لدي القصد في أنني سأقوم بدورنا. ولكن يبدو لي أن هناك فئة غير قابلة للاختزال من
القصدية، هي القصدية الجمعية أو "قصدية النحن". كيف يمكن لها أن توجد؟ في تراثنا الفلسفي كان من المغري لنا دائمًا أن نصور أن القصدية الجمعية يمكن ردها إلى القصدية الفردية. ونحن نصور أن "قصدية النحن" يجب دائماً ردها بحيث تقضي في النهاية لصالح "قصديات الأنا". والسبب في هذا الإغراء هو أن إذا تصورنا أن القصدية الجمعية غير قابلة للاختزال، فيبدو أنك مضطر إلى التسلم بوجود نوع من الكيان العقلي الجمعي، أو روح العالم الهيغلي المطبقة، أو نوع من "النحن" التي تخلق فوقيًا نحن الأفراد على نحو غامض، ولست كأفراد سوى تعبيرات عنها. ولكن ما دامت كل القصدية التي لدي في رأسي، وكل القصدية التي لديك في رأسك، فإن معضلونا تصور كالتالي: كيف يصبح أن يكون هناك شيء غير قابل للاختزال هو القصدية الجمعية؟

يعتقد أغلب الفلاسفة أن هذه المعضلة لا يمكن الإجابة عنها بالصيغة التي ذكرتها تواً، وقد يريدون اختزال القصدية الجمعية أو "قصدية النحن" إلى القصدية الفردية أو "قصدية الأنا". هم يحاولون أن يختزلوا: "قصدة" أو "عتقد" أو "أرجو" إلى "أقصدة" و"أعتقد" وأ"أرجو". فيفترضون أنه حيثما يشتركون شخصان في قصد جماعي، كما هو الحال حين يحاولان القيام بشيء معاً، فإن لكل منهما قصداً بصيغة "أقصدة"، زائداً عقلياً بقصدي الآخر. وهكذا فإن قصديتي، إذا كنت على طرف في قصد جماعي، هي "أقصدة القيام بكذا وكذا"، و"أعتقد أن لديك أيضاً..."
أعتقد أن المقاربة بأسرها، التي تحاول أن تختزل القصيدة الجماعية إلى قصيدة فردية زائداً اعتقاداً، هي مقاربة مشوهة. لا أعتقد أن رأسي من الكبير بحيث يسع لاحتواء كل هذه الاعتقادات، بل لدي حل أبسط من ذلك بكثير. دعونا نأخذ القصيدة الجماعية في رأسي كحالة بدائية. وهي بصفة "القصدة" حتى وإن كانت في رأسي وحدي. والحقيقة أنني إذا أفلحت في التعاون معك، إذا فما سيكون في رأسك هو أيضاً...


لقد أتىت على ذكر ذلك كله بطريقة مجردة جداً ونظرية، لكني أريد أن أذكركم بأن القصيدة الجمعية في الحياة الواقعية شيء شائع وعملي، بل هو في الحقيقة جوهري لوجودنا نفسه. انظروا إلى أيّة لعبة كرة قدم، أو سباق سياسى، أو أداء قطعة موسيقية، أو قاعة محاضرات جامعية، أو خدمات كنسية، أو مناقشة عامة، وسترون القصيدة الجمعية وهي تعمل. قارنوا فرقة الأوركسترا وهي تؤدي سمفونية ما بالأعضاء الأفراد للأوركسترا، وهم يعزفون القطع الخاصة بهم كلاً على حدة، حتى لو تدرّب الأعضاء الأفراد جمعًا، بالمصادفة، على أداء الأجزاء الخاصة بهم بطريقة يمكن الجمع بينها زمنيًا، بحيث
يبدو عزفهم المنفرد وكأنه سمنونية، يبقى هناك فرق حاسم بين قصيدة السلوك التعاوني وقصيدة السلوك الفردية. وما يصبح على الأوركسترا يصبح على فريق كرة القدم، والجيش في سياق سياسي، وشخصين يرقصان، وطاقم بناء يشيّد بيتًا. متي ما يكن لديك أنسا يتعاونون في عمل واحد، يكن لديك قصيدة جمعية. متي ما يكن لديك أنسا يشتركون في أفكارهم، ومشاعرهم وما أشبه، يكن لديك قصيدة جمعية، والحقيقة أنني أود القول إن هذا بشكل فعلي أساس جميع الفعاليات الاجتماعية.

حتى الصراع الإنساني، في أغلب أشكاله، يتطلب التعاون. فكرنا في التنافس على جائزة معينة، أو لعبة كرة قدم، أو محاكمة قانونية، بل حتى في فيلسوفين ينخرطان في مساعدة. لكي تستمر صراعات من هذا النوع، لا بد لسها من مستوى أعلى من التعاون. لو تسأل شخص وراء آخر في زقاق مظلم وضربه على رأسه، فليس هناك ما يستدعى وجود قصيدة جمعية. أما عند التنافس على جائزة، أو مباراة مصارعة، أو حتى تبادل الشتائم في حفلة كوكتيبل، فالمطلوب مستوى معين من التعاون. لكي تكون في اشتباك على مستوى واحد، لا بد لتي من التعاون على وجود الاشتباك على مستوى آخر.

سأعرّف اعتباطاً الواقعة الاجتماعية بأنها أية فعالية تضمّ فاعلين أو أكثر لديهما قصيدة جمعية. هكذا تكشف الحيوانات التي تتصادم معًا، مثلًا، أو الطيور التي تتعاون في بناء عشها.
وأما يسمى افتراضاً بالحشرات الاجتماعية، كالنمل والنحل، عن قصدية جماعية وبالتالي عن أن لديها وقائع اجتماعية.

لكن للكلائنات الإنسانية قدرة مميزة تمكّنها من تخطيط الوقائع الاجتماعية المجردة إلى الواقع المؤسساتي. فالبشر ينخرطون في أكثر من مجرد تعاون نيزياً ويؤسسون تعاوناً يمازجون، ويتزوجون، ويشكلون الحكومات، إلى غير ذلك. وفي هذا الفصل، أشارت هذه الظواهر المؤسساتية التي تنطوي الوقائع الاجتماعية.

إسناد الوظيفة

قالب البناء الثاني المطلوب لإنشاء الواقع المؤسساتي، بالإضافة إلى القصدية الجمعية، هو إسناد الوظيفة. فمن الوقائع المميزة للكلائنات الإنسانية وبعض الحيوانات الراقية أنها قادرة على استخدام بعض الأشياء كأدوات. وهذا مثال على إمكانية أكثر عمومية في إسناد الوظائف إلى الأشياء، حيث الوظيفة التي ليست من صلب الشيء داخلياً، بل ينسبها له فاعل أو فاعلون خارجون. فكروا في فرد يستعمل عصاً للوصول إلى موزة. فكروا في الشعوب البدائية التي تستخدم جذوع الأشجار كمقاعد، أو تستخدم الأحجار في الحفر. جميع هذه الحالات أمثلة على فاعلين يسندون وظيفة لبعض الأشياء الطبيعية، أو يفرضون الوظيفة عليها. والفاعلون هنا يستغلون السمات الطبيعية للشيء ليحققوا بها أغراضهم الخاصة.
عند هذه النقطة، وما دمت قد علقت على وجود الوظائف المنسدة للأشياء، أريد أن أقدم أطروحة قوية عن فكرة الوظائف: وهي أن جميع الوظائف نسبة إلى الملاحظ، بالمعنى الذي شرحته توأ. فهي لا توجد إلا نسبة للملاحظين أو الفاعلين الذين يسندون هذه الوظيفة. تنطلي علينا هذه الحقيقة بحكم أنها غالبًا ما كنا نكتشف الوظائف في الطبيعة. لقد اكتشفنا، على سبيل المثال، أن وظيفة القلب هي أن يضخ الدم. ولكن تذكروا أننا لم يكن بوسعنا ذلك الاكتشاف إلا في سياق لاوهوني مسلّم به سلفاً. فلأننا نسلّم أصلاً بأن الحياة والبقاء شيئان يجب الحفاظ عليهما نقول إن وظيفة القلب هي ضخ الدم، بمعنى أن ضخ الدم، في بيئة الأحياء العضوية، يخدم أغراض الحياة والبقاء.

فكرنا، مثلاً، في الفرق بين القول الحيادي المجرد إن القلب يسبب ضخ الدم وضخ الدماء له النصيب الأوفر في العلاقات السببية الأخرى، من ناحية، والقول إن وظيفة القلب أن يضخ الدم، من ناحية أخرى. تقدم نسبة الوظيفة معيارية ما. على سبيل المثال، نستطيع الآن أن نتكلم عن قلوب أفضل أو أسوأ، وقلوب مريضة، وما شابك ذلك. والمعيارية هي نتيجة كون نسبة الوظيفة تضع الوقائع السببية في إطار غذائي معينة. إذ تفترض نسبة الوظيفة مسبقاً فكرة وجود غرض معين، أو هدف، أو غاية، وهكذا تعزو النسبة أكثر من مجرد علاقات سببية. ولا توجد هذه الأغراض والأهداف والغايات إلا
اعتمادًا على الفاعلين من البشر والحيوانات. فلا نستطيع أن نقول إن وظيفة القلب هي أن يضخ الدم إلا لأنّنا نقيّم الحياة والبقاء ونفهم مساهمة القلب في الحياة والبقاء. ولو كنا نقيّم الموت والانقراض قبل كل شيء، لكان القلب مختلطًا الوظائف، ولكن وظيفة المرض أن يسرع الانقراض. ويمكننا إيجاز النقطة العامة بالقول إن الوظائف جميعًا هي نسبة للملاحظ. ولا يمكن للوظائف أبدًا أن تكون مستقلة عن الملاحظ. أما السببية فمستقلة عن الملاحظ، وما تضفيه الوظيفة للسبيبية هو المعيارية أو الغائية. بعبارة أخرى، تضع نسبة الوظيفة للعلاقات السببية العلاقات السببية في إطار غاية مفترضة مسبقًا.

القواعد المكونة

لقد كنت أتحدث واستمرارًا كنا لو أن لدينا فكرة مقنعة عن واقع مؤسساتي بالإضافة إلى واقع خام، لكننا نحتاج إلى ذكر بعض الافتراضات المسبقة لهذا الادعاء. قبل سنين أحدثت تميُّزاً بين الوقائع الخام، كواصفة أن الشمس بعد ثلاثة وتسعين ميلاً عن الأرض، والوقائع المؤسساتية، كواصفة أنني مواطن في الولايات المتحدة الأمريكية. ولكي أفضّل هذا التمييز بين الوقائع الخام والوقائع المؤسساتية، فقد لجأت إلى تمييز بين نوعين مختلفين من القواعد. تنظيم بعض القواعد أشكال السلوك الموجودة سابقاً. فكروا، على سبيل المثال، بقاعدة: "السياقة على الجانب الأيمن من الطريق". يمكن
للسياقة أن توجد على كلا جانبي الطريق، غير أن من المفيد من الناحية العملية، وجود نوع من التنظيم فيها، ولذلك لدينا قواعد بصورة "افعل هذا ولا تفعل ذلك". وعلى العموم، لدينا قواعد تنظيم الفعاليات التي توجد وجودًا مستقلًا عن القواعد وهذه القواعد تنظيمية. فهي تنظم أشكال السلوك الموجودة وجوذاً سابقاً. ولكن ليست جميع القواعد من هذا النوع. بعض القواعد لا تنظم فحسب، بل هي أيضاً تشكل صورة الفعالية التي تنظمها، أو تجعلها ممكنة. وتوفر المثال التقليدي على ذلك في لعبة قواعد الشطرنج. لم يكن الناس يدفعون قطع الخشب على الرقعه ثم قال أحدهم للآخر: "لكي نمسك عن التطاحم مع بعضنا، نحتاج إلى أن نضع بعض القواعد". قواعد الشطرنج ليست مثل قواعد السياقة. بل تعتمد إمكانية لعبة الشطرنج ذاتها على وجود قواعد للشطرنج، لأن لعب الشطرنج يكمن في التصرف استنادًا إلى شبكة ضمنية هائلة من قواعد الشطرنج. وأسمي مثل هذه القواعد بالقواعد المكونة، لأن التصرف استنادًا إلى القواعد هو مكون الفعالية التي تنظمها القواعد. القواعد المكونة تنظم أيضاً، لكنها تقوم بأكثر من مجرد التنظيم، إذ تكون الفعالية نفسها التي تنظمها بالطريقة التي سبق لي أن اقترحتها. والتميز بين الواقعين الخاص والواقعي المؤسساتي، الذي دعت إليه وساعد على إليه هنا، لا يمكن أن يفسر تفسيراً كاملاً إلا من خلال القواعد المكونة لأن الواقع المؤسساتي لا توجد إلا في إطار أنظمة مثل هذه القواعد.
وللقواعد المكوّنة دائما الصورة المنطقية نفسها، حتى في الحالات التي لا تضح فيها الصورة المنطقية عن نحو الجمل التي تعبّر عن القاعدة. فهي دائماً لها الصورة المنطقية الآتية: يعد الشيء الفلاني يمتلك الوضع كذا وكذا. وأورد أن أضع ذلك بالصيغة التالية: (يُعدُّ س بوصفه ص) أو بعمومية أكثر: (يَعْتِبُرُ س بوصفه ص في سياق ق).

هكذا في سياق لعبة الشطرنج، تعد النقطة الفلانية لشكل معين من القطع نقلة للجندي. ويعد الموقف الفلاني على الرقعة تهديداً للملك. في لعبة كرة القدم الأمريكية، يعد عبور خط هدف الخصم مع امتلاك الكرة والعبة متواصلة تسجيلياً لهدف. ويعد هذا الهدف ست نقاط. والحصول على نقاط أكثر من الخصم يعد فوزاً.

نموذج بسيط لتشبيه واقع مؤسساتي

في هذا الفصل، أدعو ادعاء قويًا، وهو أنه يمكن تفسير كل واقع مؤسساتي باستخدام هذه الأفكار الثلاث على وجه التحديد، القصدية الجمعية، وإسناد الوظيفة، والقواعد المكونة. ولكي أقيم الدليل على هذا الادعاء، أريد أن أبدأ بتجربة فكرة بسيطة، أو نوع من الأمثلة التي تتعلق بالكيفية التي قد تطور بها مخالقوت مثلاً بنى مؤسساتنا. تخيلوا جماعة من المخلوقات البدائية تشهى إجمالاً. من السهل أن نتخيل أنهم يستدون فردية ووظائف للأشياء الطبيعية. على سبيل المثال، قد يستخدم أحد الأفراد هذا الجذع كمقعد، أو تلك
العصب كعتلة. وحين يمكن لفرد أن يسكن الوظائف باستخدام القصدية الفردية، ليس من العسير أن نتخيل أن أفرادًا متعددين يمكن أن يسكنوا الوظائف جميعًا. فتستطيع الجماعة أن تستخدم هذه الخشبة كمقعد، وتلك العصا الخفيفة كعتلة لكي يعالجوها جميعًا. والآن تخيلوا أنهم شيدوا حاجزاً، أو حائطًا حول المكان الذي يعيشون فيه. لا أريد أن أسمي المكان الذي يعيشون فيه "قرية" أو حتى "مجتمعًا"، لأن هذه الألفاظ نفسها تبدو أصلاً مفهمة بالمؤسسات. لكننا سنفترض أن هؤلاء الأفراد لديهم أكواخ - أو حتى كهوف - يلجأون إليها. ونفترض أنهم يبنون حائطًا حول المنطقة التي تضم أكواخهم. الحائط مصمم لكي يبني المتطفلين بعيدين، ويحافظ على أعضاء الجماعة فيها.

للحائط وظيفة مسندة بفضل سماته الفيزيائية. لنفترض أن الحائط كبير جداً بحيث يحول دون تسلقه بسهولة. وأن سكان الأكواخ يستطيعون بسهولة منع ذلك التسلق. لاحظوا أن للحائط، كما وصفنا حتى الآن، سمات من السمات التي ذكرنا سابقاً أنها جوهرية للواقع المؤسساتي. فهو يمتلك إسناوظيفة والقصدية الجمعية أيضًا. فقد أسند السكان الذين يتصرون تصرفًا جمعياً للحائط وظيفة، هي وظيفة التصرف كحاجز حدودي. ونحن نفترض أن الحائط قد أنشئ بجهد تعاوني منهم لكي يؤدي وظيفة. والآن أود أن أضيف سمة ثالثة لهاتين السماتين. أود أن أتروغ في القصة قليلاً بطريقة
أرجو أن تبدو بريئة حتى وإن كانت تعتمد عليها مجموعة كبيرة من القضايا. لنفترض أن الحائط يتداعي بالتدريج. وصار يتهوائي شيئاً فشيئاً حتى لم يبق منه سوى صف من الأحجار. ولكن لنفترض أن السكان يستمرون في معاملة صف الأحجار وكأنه ما زال يقدر أن يؤدي وظيفة الحائط. لنفترض، كحقيقة، أنهم يعاملون صف الأحجار وكأنهم فهموا أنه لا يجوز عبوره. بالطبع يجب ألا نفترض أن لديهم مفاهيم مسلمة بها من نظر «الواجب» أو «الالتزام»، لكننا نفترض أنهم يفهمون أن الأمر يفترض أن لا يعبر صف الأحجار ذاك(1).

الآن، كما قلت، أريد لهذه القصة أن تبدو بريئة، لكني أعتقد أن تغيراً مهماً طرأ عليها بهذه الإضافة. وهذا التغيير هو النقلة الحاسمة في خلق الواقع المؤسساتي. وهو لا يقل عن النقلة الحاسمة في خلق ما نعتقد أنه سمة مميزة للمجتمعات الإنسانية، في مقابل المجتمعات الحيوانية. وها هو السبب.

في البداية كان الحائط يؤدي الوظيفة المساندة إليه بفضل بنيته الفيزيائية. لكن ما حدث في القصة، حين راجعتها، هو أن الحائط صار يؤدي الآن وظيفته لا بفضل بنيته الفيزيائية، بل بفضل القبول أو الإقرار الجملي للأفراد الذين يتصرفون جمعياً وكأن للحائط وضعاً معيناً بحيث تصح مع ذلك الوضع وظيفة

(1) في الواقع أن المثال الذي يقترحه المؤلف ليس بمثال خيالي بل هو تحليل أثروبولوجي لوظائف الرجم والأحجار الريحية والدوائر السحرية في المجتمعات اللاكتابة والقديمة (المتجمعة).
معينة. أريد أن أقترح مصطلحاً لوصف نتائج هذه النقلة.

وأسمي هذه الوظائف بال"وظائف الوضع".

أعتقد أن هذه النقلة، أعني النقلة من الفيزياء إلى القبول الجمعي بوظيفة الوضع، تشكل البنية المفهومية الأساسية وراء الواقع المؤسساتي الإنساني. وعلى العموم، فإن البنية في البنية المؤسساتية لا تستطيع أن تؤدي وظيفتها بفضل فزيائاتها وحدها، بل تتطلب قبولاً جماعياً. ويجري العبارات، حيثما يكون الاهتمام منصباً على المؤسسات، فإن الوظائف هي وظائف وضع.

مثال النقد

ربما يتوفر أوضح مثال على هذه الظاهرة في النقد. ولا تستطيع النقد أن تؤدي وظائفها بفضل الفيزياء وحدها. مهما حاولنا أن نسند الفيزياء من وظيفة، فإن فزياء النقد وضعها خلافاً لفزياء السكين أو حوض الاستحمام - لا يمكنها أداء وظيفتها. فالوظائف التي ليست بوظائف وضع، مثل وظائف حوض الاستحمام أو السكين، تكتسب فيها الفيزياء أهمية جوهرية لأداء الوظيفة. تمكّني البنية الفيزيائية من استعمال حوض استحمامي بوصفه حوض استحمام، لا سكيناً، كما تمكّنها من استعمال سكيني بوصفها سكيناً، لا حوض استحمام. على أنه مع وظائف الوضع، هناك قطعية بين فزياء النظام، من ناحية، والوضع والوظائف التي تتماشى مع الوضع، من ناحية أخرى.
يمكنني إضاءة هذه النقاط بتأمل بعض سمات تطور العملية الورقية في أوروبا الغربية. ومن الشائع في الكتب المدرسية في علم الاقتصاد القول إن هناك ثلاثة أنماط من النقود. النمط الأول هو "النقود بمقايضة السلع" الذي هو استعمال السلعة التي تعتبر نقيضة بوصفها نوعاً من النقود. وتكون النقود بمقايضة السلع هو في الجوهر نظام مقايضة. والنوع الثاني من النقود هو "النقود العقد". وتتكون مثل هذه النقود من عقود يدفعها حاملها مع شيء قيم عند الطلب. أما النوع الثالث من النقود فهو "النقود الحكومية". ولست النقود الحكومية نقوداً إلا بفضل حقيقة أن حكومة ما أو جهة تنتمي بالسلطة قد أعلنت أنها نقود. وتكون المعضلة في السؤال: ما الشيء المشترك الذي تتطوي عليه كل هذه الأنواع من النقود الذي يجعلها جمعاً نقوداً، وكيف يعمل كل منها؟

في تطور العملية، كانت المرحلة الأولى مقصورة على امتلاك السلع الثمينة، وكانت في العادة الذهب والفضة، اللذين كانا يستعملان كوسط للتبادل وخازن للقيمة. والذهب والفضة ليسا بقيمين داخلياً. بل إن امتلاكهما "للقيمة" هو وظيفة مفروضة، لكنها في هذه الحالة، وظيفة مفروضة بفضل السمات الفيزيائية للشيء موضوع البحث. والحقيقة أن قيمة القطعة النقدية، في الأزمة الأولى من استخدام القطع النقدية الذهبية والفضية، كانت تساوي بالضبط مقدار ما فيها من الذهب والفضة. ربما كانت تلجأ الحكومات أحياناً إلى
الغش، لكن الفكرة تبقى صحيحة من حيث المبدأ. حتى لو صهرت القطعة النقدية، فلن تفقد شيئاً من قيمتها. وكانت الكتابة على وجه العمل مجرد طريقة لتحديد مقدار قيمتها بالإشارة إلى كمية ما فيها من ذهب أو فضة.

مع ذلك، فإن كنز الذهب والفضة طريقة أكثر قصوراً في إدارة العمل وأكثر خطرًا أيضاً. لذلك، وجد من يمتلكون الذهب والفضة في أوروبا في العصور الوسطى، أن من الأنجى لهم أن يدخروا الذهب والفضة لدى «صيرفي». يعطيهم الصيرفي قصاصات ورقية أو وثائق من نوع آخر يكتب عليها أن هذه الوثائق يمكن أن تصرف ذهباً أو فضة عند الطلب. هكذا تكون لدينا نقلة من نقود السلعة إلى نقود العقد. إذ إن قطعة الورق التي تحمل محل الذهب هي الآن عقد يمكن سداده لحاملها. عند نقطة ما، اكتشف أحد العباقرة أن بإمكانك زيادة توفير النقود في الاقتصاد بتحرير عقود أكثر مما لديك فعلًا من الذهب والفضة، وما دام لا يهرب كل شخص إلى الصيرفي في الحال، طالما ما عنده من الذهب والفضة، فإن النظام يستمر في العمل تمامًا كما كان يحصل قبل الانتقال من نقود السلعة إلى نقود العقد. فقطع الورق، كما يقولون، لا تقل جودة عن الذهب والفضة في هذه المسألة.

واخيراً، استغرق هذا التطور وقتاً طويلاً، حتى اكتشف أحد العباقرة أن يسعى أن تستغني عن الذهب والفضة وتكتفي بقصاصات الورق. وهذا هو حالنا الحاضر في الأمم المتقدمة.
اقتصادياً. يتولهم كثير من الناس البسطاء أن العملة الأمريكية
يدعمها الذهب في فورت نوك(1)، غير أن فكرة الدعم ليست
سواء وهم. ما يمتلكه المرء حين يمتلك ورقة نقدية من فئة
عشرين دولاراً، على سبيل المثال، هي قصاصة من الورق
تؤدي وظيفتها بفضل وظيفة وضع مرفوعة. وليس للورقة أية
قيمة من حيث هي سلعة، وليس لها أية قيمة من حيث هي
عقد، بل هي مجرد حالة خارقة من وظيفة الوضع.

لفترة طويلة من الزمن سمحت الخزانة الأمريكية للموهم
بأن يستمر في أن قصاصة الورق ما زالت عقداً. هكذا قالت،
مثالاً، على ورقة العشرين دولاراً ملاحظة تشير إلى أن الخزانة
ستدفع لحاملها عند الطلب مبلغ عشرين دولاراً ذهباً. ولكن لو
أصر أحدهم على أن يدفع له، لكان الشيء الوحيد الممكن أن
يُدفع له هو العملة المكافئة لعشرين دولاراً من الاحتياطي
الفدرالي نفسه. وقد تخليت الخزانة الأمريكية الآن عن هذا
النفاق، لكن هذا التظاهر ما زال معمولاً به في بريطانيا، حيث
تحتوي عملة العشرين جنيهًا على وعد بأن محفظ مصرف
بريطانيا يدفع لحامله عند الطلب عشرين جنيهًا ذهباً.

النقطة الأساسية التي أود الإشارة إليها فيما يتعلق بنقاش
تطور العملة هي أن النقلة من نقود السلعة إلى النقود الحكومية

(1) فورت نوك: مستودع خزن الذهب للجيش الأمريكي في
كنتاكي، تأسس سنة 1917 كممعسكر تدريبي، وقد بنيت فيه أقلاع خزن
السلاك الذهبية للخزانة الأمريكية عام 1937.
هي نقلة من إسناد وظيفة بفضل البنية الفيزيائية إلى حالة خالية من وظيفة الوضع. والإسناد وظيفة الوضع الصورة التالية: (س يعد ص في ق). كذا من المال المنفذ في قصاصة ورقية، صادرة عن مكتب السمك والطعع، تحت قانون الخزانة، تعد كنقود، أي "عطاء قانوني للديون العامة والخاصة" في الولايات المتحدة.

كيف يمكن للواقع المؤسساتي أن يكون قوياً إلى هذا الحد

حتى الآن، وصفت آلية بالثقة البسيطة لدينا فيها وظائف وضع مفروضة على الكيانات بفضل القصدية الجمعية، بتباع الصورة العامة: (س يعد ص في ق). والآن لا بد أن تبدو هذه آلية مسرفة في البساطة والهشاشة لخلق بني مؤسسات مثل الحكومات، والجامعات، والمصارف، وغير ذلك، بل ستبدو أكثر هشاشة إذا تأملنا في مؤسسات إنسانية عامة مثل الملكية الخاصة، والزواج، والسلطة السياسية. كيف يمكن لمثل هذه الآلية البسيطة أن تولد مثل هذا الجهاز الواسع؟ أعتقد أن الصبغة العامة للجواب عن هذا السؤال يمكن الإتيان على ذكرها ببساطة متناهية. وهي تتضمن نوعين من الآلية الأولي، أن البنية (س تعد ص في ق) يمكن تكرارها. يمكنك أن تراكم وظيفة وضع فوق وظيفة أخرى. وبذلك فإن الطرف (س) على مستوى معين قد يصبح الطرف (ص) على مستوى سابق، وهكذا تستطيع الاستمرار في تكرار تحويل (ص) إلى (س).
الذي يمكن أن يعد (ص) آخر على قيمة ركما آخر. أضيف إلى ذلك أن الطرف (ق) الذي يمثل السياق، في المجتمعات المعقدة هو في العادة الطرف (ص) من مرحلة سابقة. ودعوني أقدم لكم أمثلة على كيفية عمل ذلك.

أصدر أصواتاً من قمي، وحتى الآن، هذه الأصوات هي واقعة خام، إذ لا يوجد أي شيء مؤسساتي في هذه الأصوات بما هي كذلك. ولكن، كمناطق باللغة الإنجليزية ينطبخ ناطقين آخرين باللغة الإنجليزية، تعد هذه الأصوات منطوفاً لجملة إنجليزية، وهي مثال على صيغة: (س يعد ص في ق). ولكن في هذا الحين يؤدي (ص) من المستوى السابق، في منطوق تلك الجملة الإنجليزية، الوظائف بوصفه الطرف (س) على المستوى اللاحق. فتنطق تلك الجملة الإنجليزية مع هاتيك المقاصد في ذلك السياق يعد إطلاقاً لوعد حيناً، على سبيل المثال، حينا آخر بصيغة الطرف (ص)، الذي هو الوعد، الطرف (س) على المستوى التالي. فإطلاق هذا النوع من الوعد في هذا النوع من الظروف يعد تعهدًا بعقد معين. لاحظوا ما فعلته. أخذت الطرف الخام (س) -وهو كوني أطلقت أصواتاً - وراكمت عليه الأطراف الأخرى عن طريق تكرار استخدام الصيغة. هكذا يتحول (ص1) إلى (ص2)، الذي يعد (ص2) الذي يصير (س3)، وهكذا حتى نصل إلى النقطة التي أتعهد فيها بالعقد. فضلاً عن ذلك، تستطيع أن تفترض أن ذلك النوع من العقد، في أنواع معينة من الظروف
بعد زواجًا. ثم إن الزواج بدوره يعد مكافئًا لجميع أنواع الفوائد والالتزامات والحقوق والواجبات. إذ أن هذه الآية واحدة على استخدام الجهاز لخلق بنية اجتماعية معقدة. وفيها أنت تكرر فقط أو تراكم الآلية واحدة فوق الأخرى. فضلاً عن ذلك، فإن الطرف (ق) - الذي هو السياق - في كثير من الحالات، هو نفسه نتيجة فرض سابق معين لوظيفة وضع. هكذا، تستطيع أن تتزوج، مثلًا، في ولاية كاليفورنيا فقط بحضور مسؤول مؤهل. غير أن كون المرء مسؤولًا مؤهلاً، برغم أنه السياق (ق) في استخدام قواعد الزواج، هو نفسه نتيجة فرض وظيفة وضع. والطرف (ق) على مستوى معين هو الطرف (ص) على مستوى آخر. أحد الأفراد (س) كان، تحت الظروف (ق)، قد منح شهادة ليكون المسؤول المؤهل (ص). ولإيجاز هذه النقطة نقول تمثل آليات توليد بنى معقدة عن وسيلة بسيطة في الاستخدام المتكرر للوسيلة.

وتكون السمة الثانية الحاسمة في التوظيف اليومي الواقعي للبنى المؤسسية في أن الوقائع المؤسساتية لا توجد على حدة، بل في تداخلات معقدة مع بعضها، على سبيل المثال، لا أمتلك نقودًا وحسب. بل لدي نقود اكتسبتها كمستخدم في ولاية كاليفورنيا، وأننا أمتلكها في حسابي المصرفي، الذي تعودت أن أسدده فيه ضرائب الحكومة والفيدرالية. وكذلك القوائم التي أدعم بها شركات الغاز والكهرباء، ولمتمهد ببطاقتي الاجتماعية. لاحظوا أن جميع هذه التعبرات المؤكدة،
في الجملة السابقة، هي مصطلحات مؤسساتية. وهي تحلل إلى أشكال منسقة متواضعة مختلفة من الواقع المؤسساتي.万公里 تستطيع استخدام هذه الآلية البسيطة لخلق بيئة اجتماعية بيئية الغنية بإدخال عمليات الآلية وتشبىها بعضها، والتكرارات المعقدة للآلة، بمراقبة الواحد على الآخر.

لكن ذلك كله قد يبقى باللغة المجاورة. إذ كيف يمكن لنا القيام بأكثر الأشياء من خلال أقلها؟ مرة أخرى، الجواب عن هذا السؤال باللغة المتفصيل من حيث التفصيل ولكنه بسيط في صيغته العامة. الجواب أننا ليس لدينا فئات منفصلة للتبادل استبعاد بعضها من الوقائع المؤسساتية والخام. وعند امتلاك وقائع مؤسساتية، فإن الأهمية بأسرها، أو في الأقل الجزء الأكبر من الأهمية، يكمن في فرض السيطرة الاجتماعية على الوقائع الخام. وهكذا في التبادل الحالي الذي أشرت إليه، صحيح أنني أعطيت الآخرين قطعة نقدية أو عرضت أمامهم قطعة من البلاستيك [: البطاقة الائتمانية]، ولم يفعلوا سوى أنهم أصدروا بعض الأصوات أمامي، لكن النتيجة هي أنني، عند تبادل الأصوات، استطيع أن أستقبل الطائرة وأطير بها إلى بلدان بعيدة، وهذا يعني تغييراً خامساً لمحل إقامي الجغرافي. وعلي غرار ذلك، ونتيجة لوظائف وضع كهذه، فأننا أعيش في بيت لا استطيع أن أعيش فيه من دون هذا. وبعومودية أكثر، بسبب إسناد وظائف وضع، يرمى الناس في السجن، أو يعانون، أو يحوضون الحروب. لذلك سيكون من سوء الفهم
أن نفترض أن هناك فئات معزولة ومنفصلة من الوقائع الخام والوقائع المؤسساتية. بل على النقيض من ذلك، لدينا تداخل مقعد من الوقائع الخام والوقائع الاجتماعية. والحقيقة أن الهدف في العادة أو وظيفة البنية المؤسساتية هي أنها تخلق الوقائع الخام وتسيطر عليها. فالواقع المؤسساتي هو مسألة قوى إيجابية وسلبية، بما فيها الحقوق والألقاب والتكريم والسلطة وكذلك الالتزامات والواجبات والفضائح والعقوبات.

حلول للمشكلة ومعضلات

محتظين بهذا نصب أعيننا، دعونا نحاول حل المشكلة الرئيسة والمعضلات الثلاثة التي ذكرتها في بداية هذا الفصل.

كانت المشكلة الرئيسة تتمثل في كيف يمكن أن يوجد واقع موضوعي اجتماعي ومؤسساتي هو واقع لمجرد أننا نعتقد أنه واقع؟ الجواب أن الإسناد الجماعي لوظائف الوضع، وفي المحل الأول الإقرار المتصل والقبول المتواصل على مدار حقب زمنية طويلة، يمكن أن يخلق ويديم واقع الحكومات والنقود والدولة والأمة واللغات وملكية الأملاك الخاصة، والجامعات والأحزاب السياسية وآلاف المؤسسات الأخرى التي قد تبدو أنها لا تقل موضوعية من الناحية المعرفية عن الجيولوجيا ولا تقل دوامًا ورسوخًا في أنظارنا عن درام تكوين الصخور. ولكن مع انسحاب القبول الجمعي، يمكن أن تنهار هذه المؤسسات فجأة، كما شهدنا الانهيار المذهل

194
للإمبراطورية السوفيتية في غضون شهور، بدأ من السنة العجيبة 1989.

نتقل الآن إلى المعضلات الثلاث.

الأولى، ماذا يصد الإحالة الذاتية؟ أليسنا نمتلك النتيجة القائلة إن هناك مغالطة تجبل إلى ذاتها إذا كان من صلب تعريف النقود أن يعتقد أنها نقود؟ أعتقد أن المغالطة ليست جدية ومن السهل إزالتها. صحيح أننا نجد أن من الطبيعي أن نقول إن من صلب النقود أن يعتقد أنها نقود. غير أن كلمة (نقود) لا تكمن وظيفتها في الجوهر في تعريف النقود. إذا اعتُبر شيء ما واستعمل كوسيلة للتبادل، ومخزن للقيمة، ووسيلة لتسديد الديون، وتقدم العطاءات بشكل عام، فهو إذا نقود. ونحن لا نحتاج إلى كلمة (نقود) لذكر هذه الوقائع.

فكلمة (نقود) هي مجرد حامل تلتقى عند شبكة معقدة من الفعاليات الاقتصادية، والقدرة على تأدية دور في هذه الفعاليات هي التي تشكل جوهر النقود. ولكي يفكر الناس أن شيئاً ما نقود، فإنهم لا يحتاجون إلى استخدام كلمة (نقود) نفسها، بل يستطيعون أن يفكروا بأن الكيان المقصود هو وسيط للتبادل، ومخزن للقيمة، وألية لتسديد الديون والحصول على الخدمات.

وغير ذلك.

وتتمثل بعضنا الثانية في كيف تستطيع هذه الآلية المخلوقة اجتماعياً أن تؤدي وظيفتها سبيلاً؟ هل يمكن فعلاً أن يكون لها نتائج سبيبة؟ لقد ألمحت الملاحظات التي ذكرتها.
سابقاً إلى الجواب عن ذلك، وهي أن القبول الجمعي هو نفسه آلية لخلق القوة. ودعونا نمثل على ذلك بحالة واضحة: إذا قبلنا جمعياً بأن شخصاً ما هو رئيس الولايات المتحدة، إذا فهو يتمتع بقدر هائل من القوة. فهو يستطيع أن يصوّت ضد ما يرفعه الكونغرس من قوام، وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة الأمريكية، كما أنه يستطيع أن يؤدي عدداً كبيراً من الأفعال الأخرى المتعلقة بممارسة السلطة. والحقيقة أن جميع الوقائع المؤسساتية تتعلق بالسلطة والقوة بطريقة أو أخرى.

وهناك قوى إيجابية مثل قوى المنصب الرئاسي، وقوى سلبية مثل واجب المواطنين في دفع الضرائب. وهناك قوى مشروعة مثل حق ضرب كرة البيسبول في التقدم إلى القاعدة الأولى بشرط أن ترمى له الكرة أربع مرات، وهناك تخويل تشريفي بالقوة، كما حين يُمنح شخص ما شهادة فخرية من إحدى الجامعات.

المعضلة الثالثة هي ما دور اللغة في خلق الواقع المؤسساتي؟ يتمثل أوضح استخدام، وإن كان استخداماً محيراً، للغة في بناء الواقع المؤسساتي في أننا نستطيع في الغالب أن نخلق الوقائع الاجتماعية عن طريق منطوق أدائي. نستطيع أن نستخدم شخصاً بالقول: «أنت مقبول في العمل». نستطيع أن نعلن الحرب بالقول: «الحرب معنامة»، إلى غير ذلك، بما يشمل عدداً كبيراً جداً من الحالات. كيف يمكن ذلك؟ الجواب أن الطرف (س) غالباً ما يكون في قواعدنا.
المكونة هو نفسه فعلاً كلامياً. لذلك حين أقول: «من هنا فإني أعطي وأورث سيارتي إلى إبن أخي»، في سياق مناسب، فإني فعلاً أعطي سيارتي وأورثها إلى إبن أخي. والقول في السياق الصحيح (ق): «الحرب معلنة» هو فعلاً إعلان للحرب. فهو يخلق واقعة اجتماعية حول اندلاع حالة حرب بين بلدين. وهكذا فإن دوراً من أدوار اللغة التي يمكن تفسيرها بسهولة يمكن في استخدام الأفعال الأدائية في خلق الواقع المؤسساتي. وال نقطة العامة هي أنه حينما يكون الطرف (س) فعلاً كلامياً، فإن أداء ذلك الفعل الكلامي هو أدائي بمعنى أنه يخلق الواقعة الاجتماعية التي يسمىها الشخص (ص).

يبقى أن ذلك لا يجب أن يكون في الواقع المؤسساتي، على العموم أن اللغة تؤدي دوراً مختلفاً في الواقع المؤسساتي. عما تؤديه في الواقع الفيزيائي الخام؟ كيف نستخدم، في الواقع المؤسساتي، اللغة ليس فقط لوصف الواقع الموصوفة نفسها، بل لخلقها جزئياً أيضاً؟ يعتمد الجواب الذي سأقترحه على حقيقة أن الجانب الترميزي للغة جوهري لبناء الواقع المؤسساتي، بينما هو غير جوهري في الواقع الخام، لأن النقلة التي تتفق فيها على اعتبار الطرف (س) مثلك، الوضع (ص) هي أصلاً نقلة ترميزة. وسنناقش هذه القضية بتفصيل أكثر في الفصل القادم.

وهذ هي خلاصة مساعانا في تفسير موقعنا وبيان الحد
الذي وصلنا إليه. هناك واقع موضوعي يوجد بمعزل عنا بالكامل، توجد فيه الأشياء على نحو مستقل عن الملاحظ، وتكون أحكامنا عن ذلك الواقع حقيقية أو زائفة استنادًا إلى الطريقة التي نمثل بها كيف توجد الأشياء بدقة. ويتألف ذلك الواقع من دوائر فيزياوية في حقول القوة. وتتنسجم الدوائر في العادة في منظومات أكبر. وإحدى تلك المنظومات هي منظومتنا الشمسية الصغيرة، بما فيها كوكبنا الأرضي بوصفه نظامًا فريعاً. وعلى سطح الكوكب الذي نعيش فيه، فإن بعض الأنظمة التي تكون في الغالب من نوتيات قائمة على الكاربون هي الأنظمة الحية التي تشكل أعضاءًا للأنواع التي تطورت وارتقت عبر حقب زمنية طويلة. بعض هذه الأنظمة الحية هي الحيوانات، وبعض الحيوانات لديها أجهزة عصبية، وبعض الأجهزة العصبية يمكن أن تنسب في الشعور وتغذيته. وفي العادة فإن الحيوانات الشعرية الوعائية تمتلك القصدية.

وبمجرد أن يكون نوع معين قادرًا على الشعر والقصدية، فإن القصدية الجمعية ليست بالخطرة البعيدة. وإنما يذهب بي التخمين إلى أن جميع الأنواع الحيوانية الوعائية القصدية تمتلك صورة من صور القصدية الجمعية، غير أنني لا أعرف ما يكفي من الأنثروبولوجيا والبيولوجيا الحيوانية، لكي أجعل ذلك أكثر من مجرد تخمين. ومع القصدية الجمعية يمكن أن تكون تلقائياً وقائعاً اجتماعياً. فالشعر والقصدية جزءان واقعيان مستقلان عن الملاحظ من العالم الواقعي،
لكنهما يعطيان الحيوانات القدرة على خلق ظواهر تعتمد على الملاحظ. وتمكن الوظائف بين هذه الظواهر التي تعتمد على الملاحظ. ويمتلك كثير من الأنواع القدرة على إسنا الوظائف للأشياء. لكن القدرة التي تفرده بها الإنسان هي القدرة على فرض وظائف الوضع، وبالتالي على خلق الواقائع المؤسساتية. وتتطلب وظائف الوضع وجود اللغة أو في الأقل وجود قدرة على الترميز شبيهة باللغة.

***
كيف تعمل اللغة
الكلام بوصفه نوعًا من الفعل الإنساني

في الفصول السابقة، ناقشت بعض الظواهر المذهلة. من هذه الظواهر كان وجود الشعور في عالم يتركب من دقائق فيزيائية تمامًا. وظاهرة أخرى تتعلق بقدرة العقل الملحوظة على توجيه نفسه إلى أهداف وحالات في العالم ببعضه عنه. وثالثة كانت قدرة العقول، وهي تتعاون في فعلها، على خلق واقع اجتماعي موضوعي. وسنناقش في هذا الفصل، أيضاً، ظاهرة مذهلة، ألا وهي وجود الاتصال اللوغي الإنساني.

ربما توفر أبسط طريقة في توجيه الانتباه إلى الخاصية المذهلة للغة في تذكر أنفسنا بالواقع التالية: في الجزء الأدنى من وجهك ووجهي هناك تجوفين يفتحان بوضوح قطعة نسيج مفصلية. بين الحين والآخر، يفتح هذا التجوفين وتصدر عنه أنواع من الأصوات. في أغلب الحالات، تحدث هذه الأصوات نتيجة مرور الهواء فوق مجموعة من الأوتار المغشاة بالمخاط في الحنجرة. من وجهة نظر فيزيائية محض، فإن
الأنفاس السمعية التي تنتجها هذه الظواهر الفيزيائية والفيزيولوجية عديمة القيمة. مع ذلك فهي تمتاز بسمات مميزة. لأن النفثة السمعية التي تصدر من فمك يمكن أن تكون حكماً أو سؤالاً أو تفسيراً أو أمراً أو تحذيراً أو طلبًا أو وعداً وهكذا، أو عدداً كبيراً جداً من الاحتمالات الأخرى. فضلاً عن ذلك، فإن ما يصدر من فمي يمكن أن يكون صادقاً أو زائفاً أو مملاً، أو مضجراً أو مثيراً أو أصيلاً، أو غبياً، أو فقط غير ذي صلة. والآن فإن الشيء المميز هو ما نحصل عليه من النفثة السمعية لهذه الخواص الدلالية المحيطة، التي لا تشمل الظواهر البلاغية واللغوية فحسب، بل حتى السياسية والأدبية وبقية أنواع الظواهر الثقافية الأخرى. كيف تعمل؟ كيف ننتقل من الفيزياء إلى الدلالات؟ هذا هو السؤال الذي أناقشه في هذا الفصل.

الأفعال الكلامية

الأفعال التمريرية والأفعال التأثيرية

حينما أنفث واحدة من تلك الأنفاس السمعية في موقف كلامي اعتيادي، فيمكن القول إنني أؤدي فعلًا كلامياً. وتقع الأفعال الكلامية في عدة أنواع. فبوضاسة هذه الأنفاس السمعية، أصدر حكماً، أو أسأل سؤالاً، أو أصدر أمرًا، أو أطلب طلباً، أو أقترح مشكلة علمية، أو أنشأ بحث في المستقبل. وقد عُمِّدَت جميع هذه الأفعال الكلامية وبعض
الأمثلة المشابهة لها من لدن الفيلسوف البريطاني ج. ل. أوستن باسم "الأفعال التصريرية" (illocutionary acts). والفعل التصريري هو أصغر وحدة مكتملة في الاتصال اللغوي الإنساني. وحينما نتكلم أو نكتب لبعضنا فإننا نؤدي أفعالًا تصريرية.

ونحتاج أن نميز الأفعال التصريرية، التي هي الغاية الخاصة من تحليلنا، عن الآثار والنتائج التي يمكن أن تسفر عنها الأفعال التصريرية في المستمعين. فمثلًا، من خلال أمرك بأن تفعل شيئاً، أدعوك إلى أن تقوم به، ومن خلال المجادلة معك، قد أتمكنت من حتك، وحين أصدر حكماً، قد أقنعت، ومن خلال رواية قصة، قد أدهلك. في هذه الأمثلة، يتعرض الأول من كل زوج من الأفعال لذكر فعل تصريري أو أفعال تصريرية، وتذكر العبارة الفعلية الثانية أثر ذلك الفعل التصريري على المستمع، كالحدث أو الإقناع أو توقع أن يقوم شخص ما بشيء ما. وقد عمّد أوستن، مبتكر هذا الجهاز الاصطلاحي، هذه الأفعال بأنها ذات علاقة بنتائج إضافية تتخطى الاتصال اللغوي بوصفها "أفعالاً تأثيرية" (perlocutionary). ولذلك فإن تمييزنا الأولى هو بين الفعل التصريري الذي هو الهدف الحقيقي من تحليلنا، والفعل التأثيري، الذي له علاقة بالنتائج الأخرى أو الآثار المرتبطة على أفعالنا، سواء أكانت أفعالًا تصريرية أو

ج. ل. أوستن: كيفية أداء الأشياء بالكلمات، مطبعة جامعة هامبرد، 1962

202
غيرها، على المستمعين. نمطياً، يجب أن تؤدي الأفعال التمريرية قسدياً. إذا لم تقصد أن تعطي وعداً، أو تصدر حكماً، إذا فائت لم تطلق وعداً أو حكماً. غير أن الأفعال التأثيرية لا يجب أن تؤدي قسدياً بالضرورة. قد تتقن شخصاً بشيء ما، أو تدفعه إلى فعل شيء، أو تزعجه، أو تحرره دون أن تقصد ذلك. وكون الأفعال التمريرية هي قسدية في الجوهر، بينما الأفعال التأثيرية قد تكون وقد لا تكون قسدية، هي نتيجة مترتبة على كون الفعل التمريري هو وحدة المعنى في الاتصال. حين يقول المتكلم شيئاً ما، وهو يعني بما يقوله شيئاً، ويحاول توصيل ما يعنيه للمستمع، فإنه إذا أفلح سيكون قد أدى فعلاً تمريرياً. فالأفعال التمريرية والمعنى والقصد ترتبط جميعاً معاً بطرائق أُفسرها في هذا الفصل.

بالإضافة إلى التمييز بين الأفعال التمريرية والأفعال التأثيرية، نحتاج أيضاً أن نجري تمييزاً في داخل الفعل التمريري بين محتوى الفعل والنمط الذي يكون عليه الفعل. وهذا التمييز يناظر تماماً التمييز الذي أجريناه في الفصل الرابع بين محتوى القضية أو المحتوى الخبرى لحالة قصدية والنمط الذي تكون عليه الحالة القصدية. وبغية تناول مثال واضح، تأمل الفروق بين منطوقات هذه الجمل:

لتترك الغرفة رجاءً.

هل ستترك الغرفة رجاءً?

ستترك الغرفة.

203
تشترك هذه المنطوقات بشيء ما، وهو تحديداً، أن كلاً منها ينطوي على تعبير عن قضية أو خبر، وهو أنك ستترك الغرفة. وفي كل منطوق، هناك شيء ما مختلف عن المنطوقين الآخرين. الأول طلب، والثاني سؤال، والثالث توقيع. وبما يوازي التمييز في نظريتنا عن القصدية بين محتوى الحالة القصدية والنمط الذي تكون عليه الحالة القصدية، نحتاج إلى تميز بين محتوى الفعل التمريبي والقوة التأثيرية التي يمتلكها، أو لنقل بعبارة مشابهة، النمط الذي يكون عليه الفعل التأثيري. 

وأما أن يتناسب مع الأغراض التي نرمى إليها في تحليلنا يمكننا تمثيل بنية الأفعال التمريبية بوصفها قاعداً، حيث تتمثل ق القوة التمريبة، وخ المحتوى الخبري. وهذا يعني أننا نستطيع أن نعزل جزء الفعل الكلامي الذي يشكل نمط الفعل التمريبي أو قوته التمريبة عن الجزء الذي يشكل محتواه الخبري.

إذا وضعنا كل هذا نصب أعيننا، فقد عزلنا الآن هدف تحليلنا بدقة أكثر قليلاً مما كان لدينا في بداية هذا الفصل.

والسؤال الآن هو التالي: كيف نصل من خلال الأصوات التي نصدرها إلى الفعل التمريبي؟ لدى الوجهة الأولى، قد يبدو هذا السؤال مختلفاً عن السؤال التقليديين الذين يشكلان أساس فلسفة اللغة. والسؤال التقليديان هما التاليان: "كيف ترتبط اللغة بالواقع؟ وما المعنى؟". لكنك أعتقد أن سؤالي، في أعمقه، والسؤال التقليديين سؤال واحد بعينه، لأن السؤال: "كيف نصل من الصوت إلى نمط الفعل التمريبي؟".
هو في الحقيقة السؤال نفسه: «كيف يضفي العقل المعنى على العلامات والأصوات المجردة؟» وستعطي الإجابة عن هذا السؤال تحليلًا لمفهوم المعنى نستطيع استعماله لتفسير الكيفية التي ترتبط بها اللغة بالواقع. ترتبط اللغة بالواقع بفضل المعنى، لكن المعنى هو خاصية تحوّل المنوطقات المجردة إلى أفعال تمريرية. والأفعال التمريرية ذات معنى بدلاً خاصة جداً للكلمة، وهذا النمط من المعنى هو الذي يمكن أن ترتبط اللغة من الأرباط بالواقع. وهكذا فإن الأسئلة الثلاثة، في أعمقها، إذا ما تُنفَّس فهما مناسبًا: «ما المعنى؟» و«كيف ترتبط اللغة بالواقع؟» و«ما طبيعة الفعل التمريري؟» هي سؤال واحد بعينه. وكما سنرى، تتهم الأسئلة الثلاثة بالكيفية التي يفرض فيها العقل القصصية على الأصوات والعلامات، وبالتالي يهبها المعاني، وفعله هذا، يربطها بالواقع.

معاني «المعنى»

من حيث التناول، فإن الكلمات «معنى» و«معنى» و«ذو معنى» وما أشبهها، هي كلمات مماثلة في اللغة الإنجليزية. فكرنا بتكرار هذه التعبيرات في الجمل الآتية:

1 - أنت تعني لي الكثير، يا صديقي.
2 - صارت الحياة عديمة المعنى بعد هزيمة الجمهورين.
3 - نادراً ما يتضح معنى الأحداث التاريخية في زمن الحدث.
لم أعلم أن أعني (Es regent) 

5 - الجملة الألمانية تعني "إنهما تمطر".

6 - حين قال فردين" (Es regent) فقد كان يعني "أنها تمطر".

لن أقول شيئاً عن دلالات "المعنى" في الجمل الأربع الأولى باستثناء القول إنها ليست الدلالات الجوهرية في فهم "المعنى" بدلالته اللغوية. ولأغراض بحثنا، أريد أن أتوقف عند الجملتين الخامسة والسادسة، لأنهما توضحان أنماط المعنى التي أهتم بها أكثر من سواها في هذا الفصل. ومن الاعتيادي والصحيح أن نصف نمط التمييز بين الجملتين الخامسة والسادسة بأنه تمييز بين معنى الجملة أو معنى الكلمة من ناحية، ومعنى المتكلم أو معنى المتمكن من ناحية ثانية.

فللجمل والكلمات معاني بوصفها أجزاء من الجملة. ويتحدد معنى الجملة بمعاني الكلمات والترتيب النحوي للكلمة في الجملة. غير أن ما يعنيه المتكلم بمنطوق الجملة يعتمد ضمن حدود معينة، على مقاسده. وأقول "ضمن حدود معينة" لأنك لا تستطيع أن تقول أي شيء وتعني كل ما يحلو لك. لا تستطيع، مثلاً، أن تقول: "أثنان زائدًا اثنين تساويان أربعة"، لتعني أن شكسبير كان شاعراً ومسرحياً ممتازاً. في الأقل لا تستطيع أن تعني ذلك دون مزيد من التهيئة المناسبة. ومعنى الجملة هو بالكامل مسألة أعراف اللغة. غير أن الجمل هي أدوات للتفاهم والكلام. وهكذا يوضح أن اللغة تمارس الإكراه.
على معنى المتكلم، فإن معنى المتكلم يبقى الصورة الأولية للمعنى اللغوي، لأن المعنى اللغوي للجمل يؤدي وظيفة تمكين متكلم اللغة من استعمال الجمل لكي يعنى بها شيئاً في المنطوقات. ومعنى منطوق المتكلم هو الفكرة الأولية عن المعنى لاغراضنا في تحليل وظائف اللغة.

فيما تبقى من هذا الفصل، حين أتفحص السؤال: "ما المعنى؟" سأطرح السؤال: "ما هو معنى المتكلم؟". وفي ضوء النقاش في الجزء السابق من هذا الفصل، يمكن الآن إعادة صياغة هذا السؤال على النحو التالي: "كيف يستطيع المتكلمون أن يفرضوا المعنى على الأصوات المجردة التي تصدر من أفواهم، أو العلامات التي تدوي على الورق؟".

قد يبدو هذا السؤال سؤالاً بريئاً، ولكن في الواقع جرى جدال مستفيض وهائل ولا نهاية له في التراث الفلسفي حول هذه القضية بالذات. ولا أريد أن أعطي الانطباع بأن هذا السؤال سهل نوعاً ما، أو أن إجابتي عنه قاطعة. برغم ذلك، سأمضي، لأغراضنا الحالية، إلى طي صفحة تلك الجدلات التقليدية جميعاً، لأعطي ما أرى أنه الجواب الصحيح عن السؤال المطرح.

يكون المفتاح لفهم المعنى فيما يأتي: المعنى هو شكل قصدي مشتقة. والقصدية الأصلية أو الداخلية في فكر المتكلم تتحول إلى كلمات وجمل وعلامات ومزوم. إلخ. إذا ما أحيين النطق بهذه الكلمات والجمل والعلامات والرموز، بحيث

207
تكون ذات معنى، فإنها تنطوي على قصدية مشتقة من أفكار المتكلم. فهي لا تنطوي على مجرد معنى لغوي تقليدي فحسب، بل على معنى يقصده المتكلم أيضاً. ويمكن للمتكلم أن يستعمل القصدية التقليدية للكلمات والجمل في اللغة لتأدية فعل كلامي. وحين يؤدي المتكلم فعلًا كلاميًا، فإنه يفرض تصديته على هذه الرموز. كيف يمكن القيام بذلك بالضبط؟ لقد رأينا سابقاً في مناقشتنا للقصدية أن شروط الإشاع، بالمعنى الذي حاولت تفسيره، هي المفتاح لفهم القصدية. من هنا، فلحين يقول المتكلم شيئاً ويعني آخر، فإنه يؤدي فعلًا قصديًا، ويكون إنتاجه الأصوات جزءًا من شروط إشاع هذا القصد في صنع المنطوق. ولكن حين يخلق منطوقاً ذا معنى، فهو يفرض شروط الإشاع على هذه الأصوات والعلامات. وهكذا فهو بخلق منطوقاً ذا معنى، يفرض شروط إشاع على شروط الإشاع.

هذه هي السمة الجوهرية للمعنى، وسأتواصل تفسيرها بمزيد من التفصيل. لنفترض، مثلًا، أن متكلماً ألمانياً، إسمه فردريك، يقول قصديًا: (Es regent)، وهو يعنيها. سيكون قد أدى فعلًا معقداً بشروط إشاع متعددة. الأول أنه قد أصدر أن ينطق بالجملة، وكان ذلك المنطوق شرطاً لإشاع هذا الجزء من قصده المعقد. لكن الثاني، لأنه لم يقصد فقط نطق الجملة، بل كان يعنيها أيضاً، أي أنه كان يعني أنها تمثل، اكتسب المنطوق شروط إشاع خاصة به. فلا يتم إشاع هذا المنطوق إلا إذا
كانت تمطر حقاً. فشروط إشباع المنطوق هي شروط الصدق. ويكون المنطوق صادقاً أو زائفًا بالاستناد إلى ما إذا كان العالم يتطلب مع ما يمثل فردريك قدماً حين يصدر المنطوق. ولذلك ينطوي قصد فردريك على جزءين في الأقل: تولد المنطوق وقصد أن ينطوي المنطوق على بعض شروط الإشباع. ولكن ما دام المنطوق هو شرط إشباع الجزء الأول من قصده، فإن قصد معناه بأسره كان القصد منه أن يفرض شروط إشباع على شروط الإشباع. فضلاً عن ذلك فإنه إذا كان يقصد الاتصال بمستمع ما، فيجب أن يكون لديه طرف ثالث لقصده في أداء الفعل الكلامي، وهو القصد المتمثل في أن المستمع يجب أن يفهم مما يقوله أنها تمطر. غير أن هذا القصد الثالث، القصد الاتصالي، يجب أن يكون قصداً يتعرف عليه المستمع في قصديه الأولين. وشروط إشباع قصد الاتصال هي أن المستمع يجب أن يعرف أنه ينطو على الجملة قدماً، وأنها تمتلك شروط الإشباع التي يفرضها المتحكم قدماً عليها. وسوف أقول المزيد عن الاتصال في المقطع التالي.

مناقشة المعنى هي القضية المفتوحة للفصل الحاضر، وبغية إضفاء مزيد من الفضوح على هذا الموضوع، أود أن أتناول المشكلة خطوة فخطوة من خلال تقديم مثال آخر. افترضوا أنني أتعلم الألمانية، ولأفترضا أنني كثيراً ما أردت هذا القول تحت رشاش الماء في الحمام، أو حين أتجول في الأيام الممطرة: (Es regnet, es regnet, es regnet)
هذه الحالة، لا أفعل شيئاً سوى ممارسة التعلم على التلفظ بالألمانية، وأنا لا أعني في الحقيقة أنها تمطر. إذاً، ما الفرق بين قول شيء ما وانت تعنيه، من ناحية، وقال شيء ما دون أن تعنيه، من ناحية أخرى؟ إذا تذكرنا الشعار الذي رفعناه في الفصل الرابع، فيجب أن ننظر إلى شروط الإشاع. وحينئذ نجد أن شروط الإشاع للقصدين، القول والمعنى، مختلفة تماماً. شروط إشاع قصدي حين أقول شيئاً ما دون أن أعنيه هي فحسب أن يسبب قصدي يوجد منطوق من نوع ما، نوع يترافق مع قواعد التلفظ في الألمانية. ولكن ما هي شروط إشاع قصدي حين أعني فعلاً ما أقول؟

افتضوا أني تعلمت قليلاً من الألمانية فعلاً، وأن شخصاً ما سألني سؤالاً أعرف أنه يعني: "كيف الجو اليوم؟" (Wie ist das Wetter heute?) أجبته: (Es regent). الآن لدي القصد السابق بعينه في أن أقول منطوق جملة ألمانية، ولكن لدي أيضاً قصد معنى. ما هو قصد المعنى هذا؟ من الطبيعي أن نأخذنا إغراق القول بأن قصد المعنى هو في حقيقته الحالة التي يجب أن تمطر فيها حين أنطق بجملة (Es regent) غير أن هذا ليس صحيحاً تماماً، لأن من الممكن أن يقول المرء شيئاً ما وأن يعني ما يقوله ويظل مرتاحاً. باختصار، من الممكن أن يكذب. ولذلك نحتاج إلى تفسير مقاصد للمعنى يوضح كيف يمكن لي أن أقول شيئاً وأعنيه، حيث يكون قصد معناي هو نفسه سواء أكنت كاذبة أو مرتاحة.
في النبذة عن القصيدة، رأينا أن الحالات القصدية لديها شروط إشبع. فقصد المعنى هو القصد الذي يجب أن يكون فيه لمنطوق المرء شروط إشبع إضافية. ولكن ما دام المنطوق نفسه هو شروط إشبع لخلق المنطوق، فإن قصد المعنى يساوي أن ينطوي القصد على شروط الإشبع، أي أنه يجب أن يكون للمنطوق نفسه شروط إشبع، هي في هذه الحالة، شروط الصدق. ما أقصده حين أقول: (Es regent) يجب أن يمتلك شروط الصدق، وهكذا فحين أقوله وأعنيه، فاننا نعتمد بحقيته. وتظل هذه النقطة سواء كنت صادقاً أو كاذباً. وكل من الصادق والكاذب يتعهد برواية الحقيقة. لكن يمكن الفرق بينهما في أن الكاذب لا يفي بتعهدهاته. ولذلك يساوي قصد المعنى في أن أقول (Es regent)، بالإضافة إلى شروط إشبع قصدي لإنتاج ذلك المنطوق، وهو المنطوق الذي لديه الآن شروط إشبعه. حين أقول شيئاً وأعنيه، أتعهدي بحقيته ما أقول. ويصح هذا سواء أكنت مخلصاً أو مراياً.

 المعنى والاتصال

لقد تحدثت حتى الآن عن قصد المعنى. ولكن بالطبع، إذا كنت أجيب فقط عن سؤال يتعلق بالطقس، فاننا أقصد أكثر من ذلك أن يكون منطوقي ذا معنى بحيث تكون له شروط صدق وشروط إشبع أخرى. إذا كنت أجيب عن سؤال، فاننا أقصد توصل إجابة للمستمع. ولا يجب خلط قصد التكلم المحمول بالمعنى والفائدة في الكلمات بقصد توصل ذلك
المعنى للمستعمل. في العادة تتمثل نقطة التكلم بأسرها في
الاتصال بالمستمع، بيد أن قصد الاتصال لا يتماهى بقصد
المعنى - أي القصد الذي يجب أن ينطوي فيه المنطوق على
شروط الصدق وشروط إشاع أخري.

ما هو إذاً القصد من الاتصال؟ للإجابة عن هذا السؤال،
سأقتبس وأراجع بعض الأفكار من بول غرايس(1). لقد رأى
غرايس مصيّبًا أنه نحن نتصل بالناس، فنحن نفلح في توليد
فهم لديهم يجعلهم يتعرفون على قصدنا في توليد ذلك الفهم.
والاتصال فعل خاص بين الأفعال الإنسانية التي تنجح فيها في
توليد أثر مقصود على المستمع يجعل المستمع يتعرف على
قصد توليد ذلك الأثر نفسه. ولبست هذه الحالة عامة في
الفعل الإنساني. ولن نحن لا ننجح في أفعالنا بمجرد جعل
الأخرين يتعرفون على ما نحاول القيام به. لا أستطيع، مثلاً،
أن أفوز في سباق، أو أصير رئيساً للولايات المتحدة بمجرد
جعل الناس يتعرفون على قصدي في الفوز بالسباق أو في أن
أصير رئيساً. ولكن حينما أحاول أن أثير أحدًا أنها تمطر،
فإننا ننجح في إخبارهم حالما يتعرفون على أنه أحاول
إخبارهم بشيء، وأن ما أحاول إخبارهم به هو بالضبط ما
يجري. أستطيع، على سبيل المثال، إخبارهم أنها تمطر فقط
بجعلهم يتعرفون على قصدي في إخبارهم أنها تمطر.


212
كيف يعمل ذلك؟ حين أقصد الاتصال، أقصد أن أولئك
فهموا. لكن الفهم سيكمن في قبضة معنائي. وهكذا فقصد
الاتصال هو القصد الذي يتعرف فيه المستمع إلى معنائي، أي
(Es regent) وأننا أعنيها
وأقصد أن أوصل للمستمع أنها تمطر، هو القصد الذي يجب
أن يتعرف فيه المستمع على قصد معنائي. فقصد الاتصال هو
قصد أن أولئك لدى المستمع المعروفة بمعنائي يجعله يتعرف على
قصدي في توليد تلك المعروفة عنه. وهكذا، فهي متتابعة
خطوات منطوق جملة (Es regent)، فإن معني المتكلم لدى
(Es regent) وقصد اتصالي يعنيان ما يأتي. أنطق جملة
المقاصرة التالية:

1 - يجب أن أنطق الجملة الألمانية نطقًا صحيحاً بمعناها
التقليدي،

2 - يجب أن ينتظري منطوقى على شروط إشباع، وهي
تحديدًا، شرط الصدق في كونها تمطر حقًا،

3 - يجب أن يتعرف المستمع على القصد 2، ويجب أن
يتعرف على القصد 2 عن طريق تعرفه على القصد 1 ومعرفته
بأعراف اللغة الألمانية.

إذا تعرف المستمع على القصد 1 والقصد 2، فإفلح في
تحقيق القصد 3. وهذا يعني أن المستمع إذا كان يعرف اللغة،
وتعرف على قصدي في توليد جملة في اللغة، وتعترف أنني لا
أحاول مجرد النطق بتلك الجملة بل إني أعني ما أقوله أيضاً، سأكون قد أفلحت في توصيلي للمستمع أنها تمطر.

لاحظوا أن هذا التحليل مستقل ولا علاقة له بكوني أنقل الحقيقة أو أكذب، أي بكوني مخلصاً أو مراياً. بل إني سأفلح في إصدار هذا الحكم بكونها تمطر حتى لو كنت كاذباً. وهذه مسألة جوهرية: حتى لو كنت كاذباً، فإني بقولي شيئاً ما وأنا أعني ما أقوله، أتعهد بحقيقة ما أقول. ولذلك فإنني أتعهد بالحقيقة حتى لو كنت واقعياً أؤمن بأن ما أقوله زائف.

أنواع متعددة من الأفعال الكلامية

في تحليل اللغة الذي قدمته، تتمثل الوحدة الأساسية في الفعل الكلامي. وقد قدمت سابقاً في هذا الفصل نماذج متعددة على الأفعال الكلامية: الأحكام التقديرية، والأوامر والمواعيد. إلخ. لكن هذا يثير السؤال عن عدد أنماط الأفعال الكلامية، فكم عدد أنماط الأفعال التقديرية؟ كم عدد أنواع شروط الإشاعات التي نستطيع فرضها على شروط الإشاعات؟ للغة صنوف لا حصر لها من الاستعمالات. ونحن نستطيع أن نختلق النكات، ونروي القصص، ونصدر التعليمات والمواقف، ولنولد التفسيرات العلمية المعقدة أو الصيغ الرياضية، أو نكت القصائد أو الأعمال القصصية. على أنه يبدو لي أن هناك عددًا محددًا من الأمور التي نستطيع القيام

214
بها في مجال الفعل التمريري. ولأن بنية الفعل التمريري، كما رأينا، هي ق(خ)، حيث تشير ق إلى القوة التمريرية، وخ إلى المحتوى الخبري، فإن السؤال: «كم عدد أنماط الأفعال التمريرية؟» هو بعينه السؤال: «كم هو عدد أنماط ق؟؟». يمكن أن يتنوع المحتوى الخبري أنواعاً لا حصر لها، لكننا، إذا توثينا الدقة، نستطيع تحليله إلى عوامل محددة، لأن المحتوى الخبري نفسه يمكن أن يرد في أنواع مختلفة من الأفعال التمريرية كما أوضحت مناقشتنا السابقة. هكذا ضيقنا من دائرة السؤال الآن بحيث صار «كم هو عدد أنماط خ؟». وقد يبدو أن نبدأ الإجابة عنه من النظر إلى الأفعال المختلفة التي تدل على الأفعال التمريرية في اللغة الإنجليزية، مثل: يذكر، يحذر، يأمر، يعد، يلتزم، يدعو، يتعهد، يضمن، يعذب، يشكو. ولكننا لقمنا بذلك لوجدنا صنفاً مذهلاً من الأفعال تعطي الانطباع بوجود عدد لا حصر له من أنماط الأفعال التمريرية.

هناك طريقة للتفريق على هذه المشكلة بمحاولة التركيز على بعض السمات المشتركة. وللقيام بذلك، أحتاج أن أقدم فكرة «النقطة التمريرية»، والنقطة التمريرية لفعل كلامي معين هي نقطة أو الغرض الذي يصير بفضل ذلك الفعل من ذلك النوع. هكذا، مثلاً، يمكن لشخص ما أن يصدر أمرًا لأحد من الأسباب المختلفة، أو بعدد من الدرجات المتفاوتة في الفورية، ولكنه بقدر ما يوصف وصفاً صحيحاً بأنه أمر.
و بالتالي من حيث هو أمر، يعدّ محاولة لجعل المستمع يقوم بشيء ما. و حين يعطي شخص ما وعدًا، يمكن له أو لها أن يعطي الوعد لأسباب مختلفة، و بدراجات متفاوتة من القوة. ولكنه بقدر ما يكون وعدًا، أو من حيث هو وعد، يعدّ التزامًا أو تعهداً بالالتزام ما من جانب المتحكم للقيام بشيء ما لمستمع. و سيلاحظ القارئ الحذر أن تعبير (يُعَضّ)، الذي كرنا استعماله مرارًا في الفصل الخامس، قد عاود الظهور في مناقشتنا الأفعال التمرينية، وهذا ليس بالشيء العرضي العابر. ففكرة النقطة التمرينية هي فكرة ماذا يعد المنطوق، من حيث تحدد القواعد المكونة للأفعال الكلامية. وهكذا فإن أداء أفعال تمرينية يعني فرض نمط خاص بوظيفة الوضع.

فضلًا عن ذلك، فإن النقطة التمرينية لفعل كلامي ترتبط بنظرية القصدية التي شرحناها في الفصل الرابع. تحدد النقطة الكلامية كلاً من اتجاه الخلاءمة وما هي الحالة القصدية المعبر عنها في أداء الفعل الكلامي. هكذا، مثلًا، إذا أطلق وعدًا، فأننا أعبر بالضرورة عن قصدي للقيام بالشيء الذي وعدت بالقيام به. إذا وعدت بأن أجيء إلى حفلتك، فأنا أعبر بالضرورة عن قصد المجيء إلى حفلتك. وهذا يعني أنني أعبر عن حالة قصدية مرافقة للمحتوى الخيري نفسه بوصفه الفعل الكلامي نفسه، وأن تلك الحالة القصدية، وهي أنني أني المجيء إلى حفلتك، هي شرط الحقيقة على الفعل الكلامي. أي أن فكرة النقطة التمرينية، باختصار، تحمل معها تلقائياً
فكورتين آخرين هما فكرة اتجاه الملاءمة وفكرة الحالة القصدية التي تشكل شرط الصدق على الفعل الكلامي. والآن فلنعد إلى سؤالنا. "كم هو عدد أنماط ق، أي كم عدد أنماط الأفعال التمريرية؟" يمكن تضييقه ليصير: "كم عدد أنماط النقاط التمريرية؟" إذا أخذنا بفكرة النقاط التمريرية وما تتضمنه من أفكار عن شرط الصدق المعبر عنه واتجاه الملاءمة باعتبارها أدوات أساسية لتحليلينا، إذا يبدو لي أن هناك عددًا محدداً من الأمور التي يمكن أن تقوم بها عن طريق تأديه أفعال التمريرية، وأن هذه الأفعال تحددها بنية العقل. لعبارة وجيزة، ما دام العقل يخلق المعنى بفرضه شروط إتباع على شروط إتباع، إذا فالحدود إلى المعنى تضعها حدود العقل. فما هي تلك الحدود؟

هناك خمسة أنماط مختلفة، وخمسة فقط، من النقاط التمريرية:

1) هناك أولًا النقاط التمريرية الإثباتية. نقطة الفعل الكلامي الإثباتي هو التعهد للمستمع بحقيقة الخبر. فهي أن نقدم الخبر بوصفه تمثيلاً لحالة موجودة في العالم. ومن أمثلتها الأحكام التقريرية والأوصاف الطبية والتصنيفات والتفسيرات. وتنطوي جميع الإثباتات على اتجاه ملاءمة من الكلمة إلى العالم، وشرط الصدق في الإثباتات هو دائمًا الاعتقاد. فكل إثبات هو تعبير عن اعتقاد. وأبسط اختبار لتحقيق هوية الإثبات هو أن نسأل ما إذا كان المنطوق صادقاً.
أو زائفةً بالمعنى الحرفي. ولأن للإثباتيات اتجاهم ملاءمة من النقطة إلى العالم، فهي يمكن أن تكون صادقة أو زائفة.
(2) النقطة الترميزية الثانية هي التوجيهية. والتفاهم الترميزية في التوجهيات هي محاولة جعل المستمع يتصرف بطريقة تجعل من تصرفه متلازمةً مع المحتوى الخيري للتوجه.
وتتوفر النماذج على التوجهيات في الأوامر والمواهب والطلبات. واتجاه الملاءمة هو دائماً من العالم إلى الكلمة، وشرط الصرف النفسي المعبر عنه هو دائماً الرغبة. كل توجيه هو تعبير عن رغبة بأن يقوم المستمع بالفعل الموجّه به.
والتحيّرات من طراز الأوامر والطلبات لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، لكن يمكن أن تطاع أو تهمل، أو يخضع لها أو يتنكر...
(3) النقطة الترميزية الثالثة هي الإلزامية. وكل إلزامي هو تعهد من المتكلم لباشرة مسار الفعل الممثل في المحتوى الخيري. وتتوفر نماذج على الإلزامية في المواعيد والندور والرهن والعقود والضمانات. والتهديد إلزامي أيضاً، ولكنه بخلاف بقية النماذج، ضد مصلحة المستمع ولا يعود عليه بالفعّ. واتجاه الملاءمة في الإلزامية هو دائماً من العالم إلى الكلمة، وشرط الصرف المعبر عنه هو دائماً المقصود على سبيل المثال، كل وعد أو تهديد هو تعبير عن قصد للقيام بشيء ما للمواعيد والندور، الأوامر والمواهب، لا يمكن أن تكون حقيقية أو زائفة، ولكنها يمكن أن يتم تنفيذها أو يحافظ عليها، أو يُحتَّب بها.
(4) النمط الرابع من النقطة التمريرية هي التعبيرية.
والنقطة التمريرية للتعبيرات ببساطة هي التعبير عن شرط الامتناع عن الفعل الكلامي، والناصح على التعبيرات هي الاعتذارات والشكر، والتهانى والترحيبات والتعزيات.
والدقة الطبيعية في التعبيرات من الناحية النمطية ليس له اتجاه ملاءمة، لأن حقيقة المحتوى الخيري يُسلم بها فحسب.
إذا قلت: «أعتذر لضربك»، أو «تهنئا على فوزتك بالجائزة»،
فأنا أسلم تسليماً بأنه ضربتك، أو أنك فزت بالجائزة، ولذلك أفترض قبليًّا وجود اقتران بين المحتوى الخيبي والواقع. بيد أن شرط الامتناع عن الفعل الكلامي يتغير مع تغير النمط التعبيري. وهكذا فالاعتذار صادق إذا كان المتكلم يشعر بالأسف فعلاً وما يعتذر عنه. والتهاني صادقة إذا كان المتكلم يشعر بالبهجة حقاً لما يهنيه المستمع عليه.

(5) النمط الأخير من النقطة التمريرية هو التصريحات.
وفي التصريح، تكون وظيفة النقطة التمريرية إحداث تغيير في العالم بتمثيله وكأنه قد تغير. فتخلق الأفعال الأدائية، وكذلك التصريحات الأخرى، حالة فًعن خلال تمثيله وكأنه قد تغير. وأفضل الأمثلة على ذلك: «أعلن أنكما زوج وزوجة»،
لذلك أعلن اندلاع الحرب»، «أنت مصريون»، «أنا مستقل». في هذه الحالات، لدينا اتجاه ملاءمة مزدوج لأننا نغير العالم، وهكذا نحقق اتجاه ملاءمة من العالم إلى الكلمة بتمثيله وكأنه تغير، وهكذا اتجاه ملاءمة من الكلمة إلى العالم. وتنفرد
التوصيات بين الأفعال الكلامية تكونها تحدث التغييرات في العالم فقط بفضل الأداء الناجح للفعل الكلامي. إذا نجحت في إشهاراً وروحاً زوجاً أو أعلنت الحرب، فإن حالة فعلية توجد في العالم لم توجد من قبل. وعلى العموم، لا تكون هذه التوصيات ممكنة إلا بسبب وجود مؤسسات خارج اللغة من النوع الذي وصفناه في الفصل الخامس.

لاحظوا أن بإمكان المرء أن يؤدي فعلًا كلاميًا من أحد الأنواع الأخرى، كالوعد أو الأمر، بمجرد التوصيف أن أداءً يؤديه. وهكذا، فإن المنطوق الآدائي: "أعد بأن أجيء وأراك" يؤدي المتكلم أولاً فعلًا توصيفيًا. وهو يجعل الحالة كذلك بإعلانه أنه يعد. لكنه وبهذه الواقعة نفسها، يخلق منطوقه وعدًا. إذ ما دام قوله: "أعد" يخلق حالة فعلية تؤديه وظيفة تثبيت، أي حالة فعلية تكون المتكلم يعد، فإنها تشكل أيضًا وعدًا وإثباتًا على السواء للأثر الذي يترتب على الوعد. ولذلك فهي تنطوي على الأنواع الثلاثة جميعًا من النقطة التمييزية: التوصيفية، والإلزامية، والإثباتية.

ولكن لا تؤدى جميع الأفعال الكلامية بنطاق جمل يعبر معناها الحرفي عن المعنى الذي يقصده المتكلم. يمكن للممر أن يطلب من جليسه أن يمرر له الملح بأن يقول حرفيًا: "أطلب منك أن تمرر لي الملح؟" أو "مرر لي الملح؟"، لكن الممر يقول في الحالة: "هل تستطيع أن تمرر لي الملح؟" أو "هل مرة مرت لي الملح؟" أو "أريد أخذ الملح؟" أو "هل لي
بقليل من الملح؟»، أو «هل الملح في متناول يدك؟»، وما شابه ذلك. ومثل هذه الحالات، التي يؤدي فيها المرء فعلًا كلاميًا بصورة غير مباشرة من خلال أدائه فعلًا آخر مباشرة، تسمى بالأفعال الكلامية غير المباشرة. وهناك أنواع أخرى من الحالات، حيث يختلف معنى الجملة نسبيًا عن المعنى الذي يقصده المتكلم، تشمل الاستعارة والكتابة والنحية والتهكم والتهويل والتهوين.

وقد تمثلنا سابقاً جميع هذه الأنواع من الأفعال الترميزية في مناقشتنا للفقهية. وحدود المعنى هي حدود القصدية وكتابة تحليلنا للفقهية، فإن هناك عددًا محدودًا من الأمور التي تستطيع القياس بها مع اللغة. هناك فقط ثلاثة اتجاهات ملاءمة في تحليلنا للفقهية: من العقل إلى العالم، التي هي خاصية الإيثباتيات، ومن العالم إلى العقل، التي هي خاصية التوجيهيات والإلزاميات، وحالة انعدام الاتجاه، التي هي خاصية التعبيريات. لماذا إذا لدينا نوعان مختلفان من الأفعال الكلامية لاتجاه ملاءمة واحد من العالم إلى الكلمة؟ نستطيع أن نحصر المواضيع والأوامر معاً. ونستطيع أن نعتبر الوعود أمرًا يصدره المرء إلى نفسه، والأمر وعدًا يفرضه على المستمع. مع ذلك، فإن الالتزام الذي يتولاه المتكلم في الفعل الإلزامي هو ذو دلالة مميزة، والمتكلم والمستمع معاً طرفان مهمان جداً في موقف الفعل الكلامي بشكل عام بأسره، إلى درجة أنني أجد أن من المفيد أن أميز بين اتجاه الملاءمة القائم لدى
المستمع من العالم إلى الكلمة واتجاه الملاءمة القائم لدى المتكلم من العالم إلى الكلمة. وأيضاً تخلق اللغة إمكانية للاستمتاع بالعقلية الفردية الإنسانية في ذاتها، وهي إمكانية الجمع بين اتجاهي الملاءمة في أداء التصريح. فنحن لا نستطيع أن نخلق حالة فعلية بمجرد التفكير بها، لكننا نستطيع أن نحللها للفوائد المؤسساتي في الفصل السابق، نستطيع أن نرى كيف يمكن أن نخلق واقع مؤسساتي عن طريق المنطوق الأدائي. نستطيع أن نخلق حالة واقعية بتمثيلنا إياها وكأنها خُلِقت سابقاً. وهذا يعني الجمع بين كل من اتجاهي الملاءمة من الكلمة إلى العالم، ومن العالم إلى الكلمة معاً. على سبيل المثال، إذا قال رئيس اجتماع: "الاجتماع مؤجّل"، فهذا المنطوق نفسه يخلق حالة يكون فيها الاجتماع مؤجّل بتمثيله وكأن الاجتماع وقد تأجل فعلاً. ولو أعلن نواب بلد معين الحرب، فإن مواطني ذلك البلد سيعتبرون حالة الحرب قائمة فعلاً بمجرد القول إن الحرب توجد.

ولذلك أعتقد أن تحليلنا للقصصية، إذا ما فهم فيهما صحيحًا، يكشف إمكانات وتحديات اللغة.

القواعد المكونة والرمزية

لقد كنت أتحدث باستمرار وكأن القصصية شيء واللغة شيء آخر، بيد أن إمكانات قصصتنا، ككاتشات إنسانية فعلية، تتسع بالطبع مع اتساع اكتساب اللغة. ويمكن للحيوانات
والأطفال في مرحلة ما قبل اللغة أن يمتلكوا أشكالًا بدائية من القصصية. يمكن لهم أن يكونوا الاعتقادات والرغبات والإدراكات والمقاصد. ولكن ما أنا بدأ الطفل باكتساب اللغة، حتى تزداد قدرات القصصية لديه ازدادًا كبيرًا، وتنوع من التقوية المتبادلة، تزيد القصصية المتزايدة من فهم اللغة، مما يفضي إلى زيادة أكبر في القصصية. ويوضح أي كتاب مقرر عن التطور النفسي - اللغوي لدى الطفل هذه الظاهرة. وما لدينا، في حقيقة الأمر، ليس عقلاً من جهة، ولغة من جهة أخرى، بل عقل ولغة يشي كل منهما الآخر، حتى يتم بناء العقل لغويًا لدى الكائنات الإنسانية البالية.

ولا يجب أن نفترض أن المتكلمين يمتلكون أفكارًا فقط، ثم يمضون إلى صب هذه الأفكار في كلمات. فهذا نسيج مبالغ فيه. إذ ينبغي أن يمتلك المرء لغة ليفكر بتلك الأفكار، مهما كانت بسيطة. من دون كلمات، يمكنني أن أعتقد أنها تمطر، أو أن أشعر بالجوع، لكنني لا يمكن أن أعتقد أن المطر سيضطغز على العالم القادم أكثر من هذا العام، أو أن جوعي ناتج عن نقص السكر، لا عن نقصان فعلي للطعام في جهازي الهضمي، من دون كلمات أو وسائل رمزية مكافئة لها ينبغي بها التفكير بهذه الأفكار. ويتطور الطفل قدراته على التفكير والكلام بشكل متلازم يداً بيد. كيف؟ بدأ الطفل بقصصية ما قبل لغوية بسيطة. ثم يتعلم مفردات بسيطة تمكنه من اكتساب قصصية أغنى، وهذه بدورها تمكنه من إغواء.
مفرداته، فتزيد هذه المفردات في إغواء قصديته، وهكذا تستمر عملية التقوية المتبادلة. وباستثناء الأفكار بالغة البساطة، يحتاج الطفل إلى لغة لم يفكر من خلالها بالأفكار، وباستثناء الأفعال الكلامية بالغة البساطة، يحتاج الطفل إلى لغة عرفيّة لكي يؤدي من خلالها الفعل الكلامي.

وفرض المعني العرفي على الكلمات وكذلك فرض معنى المتكلم في أداء الفعل الكلامي هما حالتان من وظيفة الوضع بالمعنى الذي شرحته في الفصل السابق. فهي معنى الكلمة ومعنى المتكلم على السواء، يفرض مستخدمو اللغة وظيفة على ظاهرة فزيائية، سواء أكانت من نمط الكلمة أو نفعة سمعية.

وهم يقومون بذلك عن طريق فرض وظيفة وضع استنادًا إلى صيغة «هـ يـضـص في ق». فكلمًا من المعنى العرفي للكلمات في جملة: «إنهّ تمطر» ومعنى المتكلم في موقف معين ينطق فيه المتكلم بهذه الجملة وهو يعني بها أنها تمطر، هما حالتان من وظيفة الوضع. وكون اللغة جزءًا من الواقع المؤسساتي أيضاً، سيجعل من اللغة تبدو وكأنها مجرد مؤسسة إنسانية بين أخريات. غير أن اللغة تمتاز بنواحي كثيرة تحتاج إلى أن نفسرها. لقد وعدت في نهاية الفصل الخامس بأنني سافسر الدور الخاص الذي يتميز به اللغة في تشكيك الوقائع المؤسساتي. أعتقد أن اللغة هي أهم مؤسسة إنسانية بمعنى أن المؤسسات الأخرى، كالنقود والحكومة والملكية الخاصة والزواج والألعاب، تتطلب ووجود اللغة، أو في الأقل تتطلب
أشكالاً من الرمزية شبيهة باللغة، بينما لا تحتاج اللغة في وجودها إلى أي من هذه المؤسسات الأخرى.

وهناك سمات كثيرة تميز بها اللغة، مثل وجود أفعال الكينونة الدالة على الزمن، والقدرة التوليدية اللانهائية في النحو، ليست بالظواهر التي أناقشها هنا. بل أناقش الآن خصائص محددة جداً للغة، أسميتها بالترميز. إذ يمتلك البشر القدرة على استعمال شيء معين يصرّعون به، أو يمثلون، أو يعبرون، أو يرمزون إلى شيء آخر. وهذه الخصائص الترميزية الأساسية للغة هي ما أعتبره المسمى الجوهرية للفوقان المؤسساتية.

وها هي حجة هذا الادعاء. فمن صلب تعريف وظيفة الوضع أن لا يمكن أن تؤدي الوظيفة بفضل السمات الفيزيائية وحدها للموضوع الذي يمتلك وظيفة الوضع. يمكن للسكيك أو للكرسي أن يؤدي وظيفتهما الفيزيائية على التوالي بفضل طبيعتهما المادية، ولكن لا يمكن للإنسان أو لقطعه الورق النقدية أن يؤدي وظيفتهما كوضع من حيث هما نقطة تقود أو رئيس دولة. فقط بفضل الطبيعة الفيزيائية للجسم البشري أو الورق. وظائف الوضع لا يمكن أن تتحقق إلا بفضل القبول الجمعي بشيء ما باعتبار أنه يمتلك تلك الوظيفة. لكن إذا صحت هذه الحالة، إذاً فيجب أن يمتلك الفاعلون المشتركون في القبول أو الاعتراف الجمعي طريقة ما لكي يمثلوا لأنفسهم كون ذلك الموضوع يمتلك تلك الوظيفة. لماذا؟ لأنه لا يوجد
طريقة لاستخراج وظيفة الوضع (ص) من فيزياء (ص) وحدها. بالنسبة للسكانكين أو الكراسي تقوم قدرتهما على أداء وظيفة السكانكين والكراسي على الفيزياء، لكن هذه الحالة لا تصبح على النقود والرؤساء، إذ ليس في الموضوع (ص) ما يميزه سوى سمته العامة كموضوع ينتمي إلى النوع (ص). والطريقة الوحيدة للحصول على وظيفة الوضع (ص) هي تمثل الموضوع (ص) باعتباره يمتلك تلك الوظيفة. من الناحية النمطية، نحن نمثل وظيفة الوضع بالكلمات. لا بد أن تكون قادرين على التفكير: "هذا هي النقود"، أو "هذا هو الرئيس". لكننا لا نرغب في القول إن كل وظيفة وضع يجب تمثيلها بكلمات فعالة في لغات فعالة، بالطبع لأن الكلمات ذات المعنى هي نفسها موضوعات ذات وظائف وضع، ونحن نحتاج إلى أن نسمح لهذه الكلمات بامتلاك معاني دون أن نضطر إلى إشراك كلمات أخرى نمثل بها تلك المعاني الأصلية. وإلا سقطنا في تسلسل لائيي مفرغ. فضلاً عن ذلك، قد تكون هناك وظائف وضع تمتلكها ثقافات لم تطور لغات إنسانية متكاملة النضج. وفي هذه الحالات، نستعمل المفردة (ص) نفسها لكي ترمز إلى الوضع (ص). والآن، نصل إلى جوهر النقطة الحاسمة، بقدر ما نستعمل المفردة (ص) لتمثيل الوضع (ص)، فنحن نستعملها رمزياً، نستعملها بوصفها وسيلة لغوية.

تأملوا على سبيل المثال، خط الأحجار الذي يؤدي وظائف ترسيم الحدود. يمثل خط الأحجار رمزاً تأشريباً
للمحدود. وأعني بالأخص أن الأحجار تمثل السمة بحضورها نفسه. فهي تمثل الحدود بوجودها على الحدود. فخط الأحجار يؤدي وظيفته كوسيلة لغوية لأنه يصور أو يمثل وظيفة وضع للحدود. وعلى نحو مماثل، تؤدي الكلمات وظيفة المعنى بالتعبير عن معانيها.

إذا فالمعنى الذي يشير فيه الترنيز بهذا المعنى اللغوي أمرًا جوهريًا لكل الوقائع المؤسساتية هو الانتقال من (س) إلى (ص) في الصيغة (س) بعد (س) هو أصلاً انتقال ترميزياً. إذ يمكن لوظيفة الوضع (س) أن تتمثل بعض الوسائط الرمزية الخارجية، كما هو الحال حين نفكر بكلمات مثل "هذا ملكي" أو "هذه قائمة بخمسة دولارات". وفي الحالة المحددة، نستطيع أن نستعمل الموضوع (س) نفسه لتمثيل وظيفة الوضع (ص)، كما في حالة خط الأحجار الذي يرمز إلى الحدود.

من المهم أن أوضح توضيحاً مطلقاً ما أقوله وما لا أقوله. لا أقول إن الواقع المؤسساتي كله هو نص، أو ذو معنى نوعاً ما بالطريقة التي تكون فيها الجمل والأفعال الكلامية ذات معنى. بل سيكون ذلك خطأ. الجمل والأفعال الكلامية ذات معنى، بالدلالة الصارمة للكلمة، يكون لها تطور على علم دلالة. فهي تمتلك شروط صدق أو أنواعاً أخرى من شروط الإشاعة. وقد رأينا أن المعنى بالنسبة للأفعال الكلامية هو قضية فرض شروط إشاع على شروط الإشاع. غير أن النقود
والرؤساء لا تنطوي على معنى بهذه الطريقة، لأنها بما هي كذلك، ليس لها شروط إشعاع من هذا النوع. فالمعنى بفروعه الدلاليّة الصارمة القصيدة هو سمة خاصّة ببعض أنواع الوسائل المؤسساتية من أمثال الجمل والأفعال الكلامية، وكذلك الخرائط والرسوم والمخطوطة. لكنه ليس سمة كلية أبداً.

ما أقوله هو أن الانتقال الذي يفرض وظائف وضع على (س) من المفردات هو في الجوهر انتقال ترميزي، لأن وظيفة الوضع لا يمكن أن تكمن في زيادة المفردة (س) وحدها. بل وإن المفردة (س) لا تستطيع أن تولِّد وظيفة الوضع (ص) إلا إذا مثلت المفردة (س) باعتبارها تمتلك وظيفة الوضع تلك.

ولا بد من ملاحظة دور آخر للغة في تشغيل الواقع المؤسساتي. غالبًا ما نحتاج إلى وسيلة ما لتمكين أنفسنا من التعرف على موضوع معين باعتباره ينطوي على وظيفة وضع حتى وإن كانت وظيفة الوضع غير مترئة في الموضوع نفسه. وللهذا الغرض، نستخدم ما أسماه «المؤشرات الوضع» أو أوضح الأمثلة على ذلك يتوقف في خواتم الزواج، والأزواجه الموحدة، والأوسمة، وجوازات السفر، وإجازات السياقات. وجميع هذه الأمثلة لغوية، وإن لم يستخدم جميعها الكلمات.

وفي الحقيقة فهي جميعاً أفعال كلامية، بالدلالة التي شرحتها لأنها تنطوي على شروط إشعاع. فالتأتي بخاتم الزواج، أو ارتداء زي الشرطة الموحد هو فعل كلامي بارز يقول: «أنا مزوج» أو «أنا عضو من أعضاء قوة الشرطة».
لقد وصفت هذا الكتاب في الفصل الأول بأنه محاولة لتقديم مساهمة متواضعة في المشروع الفكري لنظرية التنمو.

هذا الكتاب هو محاولة لتفسير بعض السمات البنوية للعقل واللغة والواقع الاجتماعي، ولتفسير علاقات التوافق المنطقي بينها. وقد أكملت الآن هذه المحاولة. ينطلق الكتاب من افتراض أننا نعيش في عالم واحد، وأن ذلك العالم، بالحدود التي تضعها ملكاتنا التطورية، معقول بالنسبة إليها. ولن أحاول في هذا المقطع الختامي اختصار ما سبق أن قلت، لأن الكتاب برمته هو في الجزء الأكبر منه خلاصة لبعض الأفكار التي حاولت تطويرها في مكان آخر طوال العقود الأربعة الماضية.

وسيشعر المتخصصون في موضوعات مختلفة الذين نقاشتهم هنا بأنه تركت كثيراً من الأشياء التي تقع في صلب البحث من حقول تخصصاتهم. ولهم الحق في ذلك الشعور. فقد كتب عن القضايا التي تبدو لي الأكثر أهمية، وغالباً ما يتفاوت شعورياً بالأهمية مع الرأي السائد. أما غير المتخصصين فسيشعرون - أو أرجو في الأقل أن يشعروا - أن هناك قدراً مهولاً مما يمكن قوله حول هذه الأسئلة. والواقع أنني لم أفعل سوى أنني خدشت سطوح الحقوق المرامية التي ناقشتها. ولغرض الحصول على مناقشة أكثر تفصيلاً لهذه الأسئلة، أوصي القارئ بمراعاة الأعمال المذكورة في اقتراحات لمزيد من القراءة.

وتبرز من بين القضايا المتعددة ذات الصلة التي لم
أناشدها، قضايا العقلية، والحرية الإنسانية، والقيمة الاجتماعية. وفي الحقيقة، أنصور أن هذه ليست ثلاث موضوعات منفصلة عن بعضها، بل هي أوجه مختلفة للموضوعة نفسها. ويحتوي هذا الكتاب على مفهوم ضمني عن العقلية، وهو مفهوم يختلف عن المفهوم العرقي للعقلية في تراثنا الفلسفي، وأرجو أن أتمكن من تطويره مفصلاً في كتاب آخر.

وأريد أن أختتم هذه المناقشة بأمرها ببعض التأملات حول طبيعة الفلسفة وكيف تختلف عن حقول البحث الأخرى. بالطبع لا أتصور وجود خط حاد يفصل بين الفلسفة والحقول الأخرى. والحقيقة أن بعض الأساتذة الأكفاء يؤكدون لي أحياناً أن ما أقوم به في هذا الكتاب أو ذاك، لم يكن فلسفة في الواقع، بل هو علم لغة أو علم إدراكي أو شيء آخر.

لنبدأ بالمقارنة بين الفلسفة والعلم. لا تتعلق «الفلسفة» و«العلم» بدراسة موضوعات متميزة، مثلما تدرس علوم من طراز "التاريخ الاجتماعي" أو "الكيمياء" أو "الفلسفة الرومانسية" موضوعات متميزة عن بعضها، لأن كلًا من العلم والفلسفة، من حيث المبدأ في الأصل، كليًا فيما يتعلق بمادة الموضوع. يهدف كلاهما إلى المعرفة والفهم. وحين نصير المعرفة نقية، وعلى الخصوص حين نصير المعرفة النقية أكثر تحصنًا بحيث نطمئن أنها معرفة في مقابل مجرد الرأي، فنحن نميل إلى أن نسميها "علماً" أكثر مما نميل إلى تسميتها

230
فلسفة. ويهتم جزء كبير من الفلسفة بأسئلة لا نعرف كيف نجيب عنها بطريقة نسائية هي مما يميز العلم، وكثير من نتائج الفلسفة هي جهود تبذل لمراجعة أسئلة للوصول بها إلى النقطة التي تتحول عنها إلى أسئلة علمية. في هذا الكتاب، مثلاً، حاولت القيام بذلك فيما يتعلق بمشكلة الشعر.

تفسر هذه العلاقات بين الفلسفة والعلم لماذا يكون العلم دائماً مصياً، والفلسفة دائماً مخافة، ولمما لا يحدث أي تطور حقيقي في الفلسفة. فحالما نطمئن أننا نحن نحصول على معرفة حقيقية وفهم صريح في حقن من الحقول، حتى نكفر عن تسميته فلسفة، ونبعد بتسميته علماً، وحالما نحرز بعض التقدم المحدد، تعتبر أنفسنا مدعوين لأن نسميه تقدماً علمياً. وقد حدث شيء من هذا النوع مع دراسة الأفعال الكلامية في حياتي الفكرية. فهي دراسة تبدأ تدريجاً بالتحول إلى جزء آخر من علم اللسانيات كلما ازدادنا اطمئناناً لمناهجنا ونتائجنا.

مع بداية القرن السابع عشر، ازداد اتساع حقن المعرفة العلمية كلما تقدمنا في المناهج النفسية في بحث الطبيعة. وقد أوهم هذا كثيراً من المفكرين بأن مناهج العلوم الطبيعية، ولا سيما في الفيزياء والكيمياء، يمكن على العموم تطبيقها لحل المشكلات التي تؤرقنا أكثر. ولكن ظهر أن هذا التفاؤل غير مبرر، فما زالت تلازمتنا أكثر المشكلات الفلسفية التي أرقى الفلسفة اليونانية، من طراز المشكلات حول الحقيقة والعدالة والفضيلة والحياة الخيرة، على سبيل المثال.
تتم الأسئلة والبحوث الفلسفية إلى ثلاث سمات.
الأولى، كما رأينا توأ، في مقارنتنا بين الفلسفة والعلم، أن جزءاً كبيراً من الفلسفة يهتم بأسئلة ليس لدينا حتى الآن منهج متفق عليه للإجابة عنها. ولعدا السبب تكرَّس الأسئلة أحياناً عن أن تكون فلسفية حين تعثر على منهج للإجابة عنها. ويتورّف خير مثال على هذا في مشكلة طبيعة الحياة. لقد كانت طبيعة الحياة مشكلة فلسفية ذات يوم، لكنها كفت عن أن تكون فلسفية حين هياط لنا التطورات في علم الأحياء الجزيئية تجرئة ما بدا لعَظاً كبيراً إلى سلسلة من الأسئلة والأجوبة البيولوجية المحددة، الأصغر، التي يمكن تدبرها. وأقتني أن أحصل شيء مشابه لهذا مع مشكلة الشعور. وكون الأسئلة الفلسفية تنحو إلى تلك المشكلات التي لا يوجد إجرا مقبول عموماً لحلها يفسر أيضاً لماذا لا توجد هيئة لرأي الخبراء في الفلسفة.

غير أن عدم وجود إجراءات مقبولة عموماً قبولًا كلياً لحل المشكلات الفلسفية لا يعني أن الأمور مرسلة على عواحلنا، بحيث يصلح كل شيء، ويمكنك قول أي شيء، وأنه لا توجد معايير. بل العكس تمامًا، إذ أن غياب مثل هذه الأمور بوصفها مناهج مختبرية يرجع إليها يدفع بالفلاسفة إلى درجات وضوح، وصرامة، وقوة أكبر. ففي الفلسفة، لا بديل عن الجمع بين الحساسية الخيالية الأصيلة، من ناحية، والعقل المجرد والصرامة المنطقية، من ناحية أخرى. والصرامة من دون حساسية جوفاء، والحساسية من دون صرامة هدر.

السماة الثالثة للبحوث الفلسفية هي أنها تميل إلى أن تتعلق بقضايا مفهومية. حين نسأل، ببنرة فلسفية، ما الحقيقة، أو العدالة، أو الفضيلة، أو السبيبة، فنحن لا نثير أسئلة يمكن الإجابة عنها بمجرد إلقاء نظرة تفصيلية على الوسط الذي تحدث فيه، أو حتى بأداء مجموعة معينة من التجارب على ذلك الوسط. مثل هذه الأسئلة تتطلب في الأصل تحليلًا جزئيًا لمفاهيم "الحقيقة" و"العدالة" و"الفضيلة" و"السبب"، وهذا يعني أن اختبار اللغة هو أداة جوهرية للفيلسوف، لأن اللغة هي الوسيلة لإنتاج هذه المفاهيم.

وليس من المصادفة أن هذه السمات الثلاث -عدم إمكان الحل عن طريق مناهج مقبولة عموما، والأطر كمادة موضوع، والتحليل المفهومي كخطوة ضرورية أولى في البحث- تميل
إلى التلازيم معاً. وحيث تكون لدينا طرق محددة في حل المشكلات، يتم العثور عموماً على حلول في داخل أطر مقبولة أصلاً حيث تأخذ الجهاز المفهومي مأخوذ التسليم. وهكذا حين نبحث، كما في مثالنا السابق، عن سبب الأيديز، فنحن نسلم بأننا نعرف ما هو المرض، وما هو السبب، ولدينا مناهج مقبولة لاستكشاف أسباب الأمراض. بل إن لدينا نظرية عامة، هي النظرية الجرثومية، عن المرض، نثير في داخلها البحث. أما حين نسأل ما هي السببية بشكل عام، فنحن نتمتع في إطار شاسع دون منهجية تجريبية مؤكدة نهائياً بها، وعلينا أن نبدأ الصراع مع المفهوم العادي عن "السبب" وعالية المفاهيم المتصلة به من نوع "الأثر" و"العلة" و"التفسير" وما أشبه ذلك.

لقد بحثت، في هذا الكتاب، بنية العقل واللغة والمجتمع وتعالقاتهم، وهذه أطر ثلاثة متشابكة. وليست المناهج المتبعة مناهج العلوم التجريبية، حيث يؤدي المرء تجاربها أو في الأقل يجري اختبارات الرأي العام. يمكن وصف المناهج التي استخدمها بأنها أكثر كفاءة، في الأقل في المراحل الأولى، لكونها تحليلياً منطقياً أو مفهومياً. أحاول العثور على العناصر المكونة للشعور، والقصدية، والأفعال الكلامية، والمؤسسات الاجتماعية بعزلها عن بعضها ورؤية كيف تعمل. ولكن إذا تخينا الحقيقة، فإن مثل هذا يمثل تشويبًا للمناهج الفعلية عند التطبيق. ففي التطبيق، نستخدم أي سلاح تقع عليه يداً،
وأتتصق بأي سلاح يفيدني. على سبيل المثال، في دراسة موضوعات هذا الكتاب، قرأت كتبًا تمتدد موضوعاتها من علم الدماغ إلى علم الاقتصاد. وأحيانًا تقتضي نتائج البحث إنكار الجهاز المفهومي الموجود تمامًا. ولذلك أدعى أني لن نفهم علاقة العقلية بالفيزيائي ما دمت مستمرين في أخذ الجهاز المفهومي القديم عن الشنافية والواحدية والمادية وبقية المصطلحات الأخرى مأخوذ التسليم. هنا اقترح مراجعة مفهومية على أساس أن المفاهيم القديمة لم تعد كافية للوقائع كما نفهمها الآن، وقد قضينا قرناً من العمل في تشريح الدماغ. وفي حقول أخرى، كأنطولوجيا النقوذ أو الملكية تمثل، يجب أن نعامل المفاهيم العادية بمحافظة أكبر بكثير، إذ لا يوجد واقع يسنده الواقع المؤسسي المخلوق اجتماعياً إلا في قدرة الكائنات الإنسانية على معاملة اعتبار بعض الظواهر ببعض الطرق، والجهاز المفهومي ضروري لتلك المعاملة وذلك الاعتبار. لكن لاحظوا أن الادعاء بما يُرفض وما يحافظ عليه يأتي في نهاية البحث، وليس في بدايةه. ولذلك لا يمكن لهذه الادعاءات نفسها أن توفر دليلًا منهجيًا لأدأة البحث.

إن الهدف من التحليل الفلسفي، كما في أي دراسة نظرية جادة، هو الحصول على تفسير نظري لحقول المشكلة، وأنها في الوقت نفسه صحيحة وتفسيرية وعامة. في هذا الكتاب، لا أحاول فقط تفسير كثير من الظواهر المتنوعة، بل أحاول أن
أوضح كيف ترتبط ببعضها جميعاً. وهكذا كان هدفي، وهذا ما لا يوافق عليه جل الفلاسفة المعاصرين، أن أحاول أن أحرز تقدماً نحو الحصول على نظرية عامة مناسبة.

***
<table>
<thead>
<tr>
<th>English Term</th>
<th>Arabic Term</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Assertive</td>
<td>الإثباتيات</td>
</tr>
<tr>
<td>Background</td>
<td>الخلفية</td>
</tr>
<tr>
<td>Binding problem</td>
<td>مشكلة الربط</td>
</tr>
<tr>
<td>Causation</td>
<td>السببة</td>
</tr>
<tr>
<td>Commissives</td>
<td>الإلواميات</td>
</tr>
<tr>
<td>Conditions of satisfaction</td>
<td>شروط الإشباع</td>
</tr>
<tr>
<td>Declaratives</td>
<td>التصريحات</td>
</tr>
<tr>
<td>Default positions</td>
<td>المواقف التلقائية</td>
</tr>
<tr>
<td>Direction of fit</td>
<td>اتجاه الملاءمة</td>
</tr>
<tr>
<td>Directives</td>
<td>التوجيهات</td>
</tr>
<tr>
<td>Dualism</td>
<td>الثنائية</td>
</tr>
<tr>
<td>Epiphenomenalism</td>
<td>الظاهرة الاقترانية</td>
</tr>
<tr>
<td>Expressives</td>
<td>التعبيرات</td>
</tr>
<tr>
<td>External realism</td>
<td>الواقعة الخارجية</td>
</tr>
<tr>
<td>Function</td>
<td>الوظيفة</td>
</tr>
<tr>
<td>Homunculus fallacy</td>
<td>المغالطة القرمية</td>
</tr>
<tr>
<td>Illocutionary</td>
<td>التمريرية</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Institutional
Intentional causation
Intentionality
Ontology, first person
Performatives
Perlocutionary acts

* * *
فهرس المكتاب

1. مقدمة المترجم
2. مقدمة المؤلف
3. المبادئ الأساسية، الواقع والحقيقة
   (1) الواقع ومعقولية
   10 تقديم الفلسفة
   19 المواقف الثقافية
   23 الواقع والحقيقة
   27 أربعة تحديات لواقعية
   الشكلية والمعرفة والواقع
   49 هل هناك أي تسويع للمواقعة الخارجية؟
   56 ما وراء الإلحاح
   59
(2) كيف تلامع مع العالم، العقل كظاهرة بيولوجية
   65 سمات الشعور الثلاث
   73 صدام مع المواقف الثقافية
   88 عدم اختلالية الشعور
   91 خطرة الظاهرة الاقترانية
   99 وظيفة الشعور
   الشعر والقصيدة والسبيبة
   101 (3) ماهية العقل، الشعور وبنية
   104 ثلاثة أخطاء حول الشعر
   107 السمات البيولوجية للشعر
   112 حقل الشعر ومشكلة الربط
   122 الشعر والقيمة
   126 (4) كيف يعمل العقل، القصيدة
   128

239
جون سيرل

العقل واللغة والمجتمع

جون سيرل، واحد من أبرز الفلاسفة المحدثين الذين ينتمون لتيار الفلسفة التحليلية، درس الفلسفة في جامعة كاليفورنيا، وحاضر كأستاذ زائر في عدد كبير من الجامعات العالمية.

يتناول في هذا الكتاب سيرل في هذا الكتاب يتناول نظرية المعرفة القديمة في ضوء المنجزات العلمية والفلسفية الحديثة، ويدعو إلى تخطي المقاربات والمقلولات القديمة المتمثلة في الثنائية والحادية، ويعتبرها مسلمات وفرضيات مسلماً بها قبلياً على نحو سابق على خلق النظرية.

وقد لاقى هذا الكتاب نجاحاً واسعاً بسبب حرص المؤلف على إيضاح أفكاره بلغة مبسطة تحاول مختاطبة القارئ البسيط دون أن تخل بكراء العلم. مقدماً فهمه الجديد المستند إلى عدّة تحليلية توفرها العلوم الحديثة في الفيزياء والكيميا وفيزيولوجيا الأعصاب.