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

يقين الكوجيطو

ترجمة:
محمد الدوسي

2024

www.mominoun.com

- **ترجمة**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 09 يوليوز 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

يقين الكوجيطو

ترجمة: **محمد الدوسي**[1]

1 - محمد الدوسي: طالب باحث بسلك الدكتوراه بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، أستاذ مادة الفلسفة بالسلك الثانوي التأهيلي.

اسمحوا لي أولا على اختيار هذا الموضوع، أو على الأقل توضيح مبرر اختياره. قد يكون قدومي إلى فرنسا لأحدث الفرنسيين عن ديكارت، وبريمونت بالذات، حيث قدم بعض الفلاسفة المتميزين منذ سنتين تقريبا سلسلة من الأبحاث حول فلسفة ديكارت، أمرا غير معقول. لا يمكنني كذلك التدليل على أن هذه الفلسفة قد نوقشت فعلا بشكل كبير داخل إنجلترا، وعلى وجه الخصوص مسألة الكوجيطو؛ لأن الأمر في الحقيقة، ليس كذلك. لم يتحدث الفلاسفة إلا لماما عن هذه الفلسفة بإنجلترا. فباستثناء ملاحظات الأستاذ آير حول الكوجيطو التي سنطرق إليها لاحقا، لم يتحدث الفلاسفة عن الديكارتية إلا لماما[1].

ربما كان عليهم الاهتمام بها أكثر من ذلك بكثير. لا أظن أني سأخطئ لو قلت إن معظم قضايا الفلسفة الإنجليزية كانت ذات طابع ديكارتي- وإن كان محصولها الفلسفي يبقى إمبريقيا. ذلك حال الثقة في الشك المنهجي الذي يشكل نقطة انطلاق نظرية المعرفة، بالنظر إلى أهميته في الفلسفة الإنجليزية لهذا القرن- أحيانا بشكل جليّ كما هو الحال مع راسل في كتابه «مشاكل الفلسفة»؛ وأحيانا بشكل غير صريح كما هو الحال عند الأستاذ آير على ما أعتقد في كتابه «أسس المعرفة التجريبية». نفس الأمر كذلك بالنسبة إلى الفكرة الديكارتية التي مفادها أنني أعرف محتوى عقلي على نحو مباشر تماما، مقارنة بمعرفتي لما يوجد خارج ذاتي، حيث ظلت حاضرة داخل فلسفة العقل والإدراك، حيث يعاد طرحها في كل مرة [2]. لقد قلت قبل قليل إن هذه الافتراضات كانت مقبولة ولا نقاش فيها تقريبا إلى حدود فترة حديثة العهد تماما. إن أبرز ما تميز به الفكر الإنجليزي المعاصر هو، على ما يبدو لي، إعادة مساءلة هذه الافتراضات من جديد. لقد نجح فتجنشتين ومور في إقناعنا بكون أن هذا الشك لا ينطبق على كل الأشياء وبشكل كلي، ومن ثم فليس كل شكل من أشكال الشك، هو بالضرورة ذا معنى[3].

((bestehteinevoraussetzungnicht, woeinzweifelbesteht?
undderzweifelkannganzlichfehlen .DaszweifelhateinEnde))?[(4)].

1 «Cogito ergo sum»: analysis, 1953; the problem of knowledge, london macmillan, 1956; p.45 sqq

2 من الطبيعي جدا، بالنسبة إلى ديكارت، أن تكون معرفة العقل لذاته أيقن من معرفته لأشياء تقع خارجه، بل أبسط منها حتى، حيث معرفتنا بعالمنا الداخلي هي معرفة مباشرة وأولية نحصلها على نحو استبطاني- حدسي-، على العكس تماما من معرفتنا لما هو خارج ذاته. هذه الحقيقة هي ما جعلته يطرح ما يسمى بمشكلة وجود الآخرين، فأنا أثبت وجودي انطلاقا من التفكير والتأمل في حياتي الداخلية بشكل مباشر، ومن ثم لا يمكن أن أشك في واقعة كوني أفكر، ما دمت أرى ذلك رؤية مباشرة بواسطة عقلي، وليس من خلال الاستدلال، بينما معرفتي لوجود الآخرين لا تتم على هذا النحو. (المترجم)

3لا يمكن أن نغفل هنا نقد سندرس بيرس للشك الديكارتي، في سياق حديثه عن الاعتقاد، حيث اعتبر الشك الديكارتي هو شك مزعوم ومبالغ فيه. بدليل أنه ليس هناك ما يبرر الشك في كل ما وضعه ديكارت موضع شك، بل إن علاقتنا الأولية بالعالم هي علاقة اعتقاد بالدرجة الأولى وليست علاقة شك. أكثر من ذلك هو أنه حتى وإن تظاهرنا بقدرتنا على التخلص من كل أحكامنا المسبقة وآرائنا المتوارثة، فإنها في الواقع تظل ملازمة لنا؛ بمعنى آخر دوامها أو زوالها ليس مسألة إرادة، حتى نبعدها بفضل الشك. لكن هذا لا يعني حسب بيرس أنه ليس هناك شك مبرر ومشروع. (عن المترجم)

4 PhilosophischeUntersuchungen, p. 180

أما بالنسبة إلى الافتراض الثاني، فإنه خضع للمراجعة، في كتاب «مفهوم الذهن» لجلبرت رايل، وفي أعمال فتجنشتين الأخيرة، عندما استبعدا دعوى عدم تماثل «المعرفة بالداخل» و«المعرفة بالخارج»، بل ذهبا أبعد من ذلك، حينما شكا في التمييز الذي أقامه ديكارت بين ما يوجد «بداخلنا»، وبين ما يوجد «خارج ذاتنا.»

لهذا، لا أعتقد في النهاية أن فحصا نقديا للديكارتية، عبر مناظرة في الفلسفة الإنجليزية المعاصرة، هو في غير محله، بل يمكن القول وفي أكثر من ناحية، إن ذلك تحديدا ما تشتغل عليه الفلسفة الإنجليزية المعاصرة. ومع ذلك ليس ما يهم هنا هو إثارة مسائل عامة، بل سأقتصر على الكوجيطو، حيث سأبدي بعض الملاحظات حول يقينه. هذه المسألة بالذات لها علاقة، على ما أعتقد، بالفلسفة الإنجليزية المعاصرة؛ لأن الدعوى التي أصبحت اليوم أكثر تداولا في النقاش الدائر في بريطانيا خلال نصف هذا القرن، هي أن الصدق المنطقي وحده ما يملك يقينا في ذاته، وأن كل قضية ليست بصدق منطقي، وإنما فقط تعبر عن حالة الواقع، لا يمكن، والحالة هذه، أن تكون يقينية [5]. هذه الدعوى حظيت بدورها بإعادة المساءلة من جديد، ونأمل أن نفلح من خلال هذا النقاش في مسألة يقين الكوجيطو على وجه التحديد، في التمكن من توضيح المشكل المتعلق بتحديد القضايا التي يمكن عدها قضايا يقينية، وبذلك سنكون قد سلطنا الضوء على سؤال آخر ألا وهو: أي القضايا يمكن عدها قضايا يقينية؟ إلى جانب السؤال الأصلي.

لنذكر أولا بإحدى صيغ الكوجيطو: «عندما وجدت أن هذه الحقيقة: أنا أفكر إذن أنا موجود، هي بمثابة حقيقة جد ثابتة ويقينية، حيث إن كل افتراضات المشكك تعجز عن زعزعتها، فإني قضيت بأنه يمكنني أن أتصورها بلا تردد كمبدأ أول للفلسفة، المبدأ الذي ما فتئت أن بحثت عنه»[6].

سأتجنب التطرق إلى كل النقاط الخلافية التي يثيرها المتن الديكارتي، وهي مألوفة لديكم أكثر مني بكثير. إلا أن هناك مسألة لا يمكن للمرء تجنبها وهو بصدد مناقشة يقين الكوجيطو- أو على الأقل الكوجيطو الديكارتي- ألا وهي التساؤل عما إذا كانت القضية «أنا أفكر إذن أنا موجود» قضية استدلالية. إن الحقيقة اللازمة عن الكوجيطو، والتي اعتبرها ديكارت بمثابة حجر الأساس بالنسبة إلى نسقه ككل، هي بالتأكيد «أنا موجود». لكن هل يحق لنا القول إن هناك علاقة منطقية بين هذه القضية وبين القضية «أنا أفكر» بوصفها قضية لا تقبل الشك، وكأن أن ديكارت قد وصل إلى نقطة حيث لم يعد بإمكانه الذهاب بالشك إلى ما وراء ذلك الحد، وأنه بمجرد ما جزم بأنه يفكر، استطاع أن يستدل على نحو صحيح بأنه موجود؟ أم إن الأمر لا

---

5 المقصود هنا هو التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية؛ فقضايا النوع الأول هي التي لا يضيف محمولها إلى موضوعها شيئا جديدا، عكس قضايا النوع الثاني التي يأتي محمولها بخبر جديد لم يصرح به الموضوع، كأن أقول إن الوردة حمراء. فليس هناك علاقة ضرورية بين الاحمرار والوردة، فالوردة كموضوع منطقي لا تحمل صفة الاحمرار في ذاتها كضرورة منطقية، بل التجربة هي ما تعلمني أن الورد أحمر. قضايا النوع الأول هي ما كان هيوم يسميه بحقائق العقل بالنظر إلى أن صدقها مرتبط بالعقل وليس بالتجربة، عكس ما أسماه بحقائق الواقع، معتبرا أن الأولى تقوم على مبدأ عدم التناقض بينما الثانية على التجربة. لهذا اعتبرت قضايا الرياضيات والمنطق قضايا يقينية، أما ما عداها من قضايا تجريبية-تركيبية فلا. غير أن هذا التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية، هو ما تعرض للنقد من طرف كواين، بعدما بين تهافت هذا الفصل، معتبرا إياه مجرد معتقد باطل. وقد قدم مجموعة من الأمثلة التي تؤيد وجهة نظره هذه.

6 Discours de la Méthode, IV.p.180

يتعلق بعلاقة منطقية، ولا بمبدأ استدلال يسمح بالانتقال من «أنا أفكر» إلى «أنا موجود»، بل ما هنالك هو أنه مثلما لا أجد بدا من الاعتراف بأني أفكر، فإني لا أجد بدا كذلك، وبنفس القوة، من الإقرار بأنني موجود متى كنت أفكر؛ حيث إن «أنا أفكر إذن أنا موجود» كصيغة استدلالية خادعة، لا تعبر في المحصلة سوى عن قضية واحدة، باعتبارها النقطة المحددة، حيث أصبح الشك عاجزا عن المضي قدما[7]؟

يبدو الكوجيطو، من خلال نظرة أولية، أنه يتخذ صورة استدلالية تماما؛ وديكارت نفسه تحدث عنه بشكل يوحي، وكأن الأمر كذلك. سأضرب مثالا بعبارة من الفقرة التي استشهدت بها قبل قليل، وهي: «...نظرا لأنه يخطر على بالي الشك في حقيقة الأشياء، فذلك يستتبع على وجه البداهة أني موجود..»

وكذلك: «إنه لأمر بديهي أن يستنتج المرء أنه موجود من خلال ما يشك فيه، فذلك ما يمكن أن يحصل لأي كان ببساطة وبشكل لا غرابة فيه مطلقا.»[8]

لكن، مع ذلك، لا يخفى علينا أن ديكارت ينفي في فقرات أخرى الطابع الاستدلالي للكوجيطو. لقد استطاع الأستاذ جلسون استنادا إلى هذه النصوص، أن يكتب ما يلي: «إن قصد ديكارت لا يبعث على الشك، لكن نقاده أو مؤرخيه كثيرا ما أكدوا أنه كيفما كان قصد ديكارت نفسه، فإن الكوجيطو لا يمكن إلا أن يكون استدلالا بشكل من الأشكال [9].

لكن ما الذي نريد إنكاره بالضبط، عندما نقول إن الكوجيطو ليس باستدلال؟ ربما القصد ليس واضحا بما فيه الكفاية. ربما يراد القول إن الكوجيطو ليس بمثابة استدلال قياسي مقدمته الكبرى («كل من يفكر موجود») مضمرة؛ ذلك، على ما أعتقد، ما راود ذهن الأستاذ جلسون. لكن حتى مع هذا الافتراض، يبقى الكوجيطو شكلا من الاستدلال؛ سأدافع شخصيا عن فكرة كون الكوجيطو هو في الواقع نوع من الاستدلال، وإن اتخذ صورة غير قياسية. وسأحاجج علاوة على ذلك، على أن الأمر لا يتعلق بمجرد تأويل ممكن، بالنظر إلى معقوليته، وإنما بتأويل ديكارت نفسه.

لقد حرص ديكارت، في الواقع غير ما مرة، على نفي أن يكون الكوجيطو نتيجة قياسية، بصورة تكون معها مقدمته الكبرى مقدمة مضمرة، خصوصا في الفقرة التالية: (...عندما يقول شخص ما: أنا أفكر إذن أنا موجود أو كائن، فإنه لا يستنتج وجوده من فكره استنتاج الضرورة وكأنه يستنبطه عن طريق القياس، وإنما كشيء يعرف بذاته؛ يراه بواسطة رؤية ذهنية بسيطة. لو كان نتيجة استنباطية لقياس معين، لعلم مسبقا بهذه

7 يستفهم المؤلف هنا حول ما إذا كان ديكارت قد سلك طريق الحدس أم الاستدلال في إقراره بوجوده؛ بمعنى آخر هل توصل إلى حقيقة أنه موجود من خلال رؤية عقلية مباشرة أم خلال وسائط ومقدمات أولية، حيث معها تأتى له استنتاج أنه موجود، كأن يكون قد انطلق من قاعدة أن كل من يفكر موجود، ومادام هو يفكر فهو إن موجود. (عن المترجم)

8 Lettre de 1640(sur Saint Augustin): p. 1097. Dans les deux citations, c’est qui soulignons

9 Discours de la Méthode, commentaire, p.294

المقدمة الكبرى: وهي أن كل من يفكر هو كائن، ولكن جزم وجوده، على العكس من ذلك، إنما يوحي إليه من خلال كونه يشعر بداخله، أنه لا يحتمل أن يثبت كونه يفكر، ما لم يكن موجودا؛ لأن تكوين قضايا عامة من معرفة الجزئيات هي سمة خاصة بفكرنا.[10]

إن ما فعله ديكارت، مثلما يتبين بوضوح في هذه الفقرة، هو أنه نفى أن تكون طريقة الوصول إلى الكوجيطو انطلاقا من نظرة سيكولوجية، هي بمثابة نقلة تمت انطلاقا من المقدمة الكبرى والصغرى. صحيح أن ديكارت على ما يبدو عموما، قد أخذ بعين الاعتبار جيدا التمايز بين الحدس والاستنباط ولو جزئيا على الأقل، باعتباره تمايزا يمكن أن نعتبره سيكولوجيا؛ ذلك ما قام به في القاعدة الثالثة عندما اعتبر أن القدرة على إدراك تسلسل الاستدلال في كليته وفي فعل ذهني وحيد، هو ما يسمح بالحكم على صرامة هذا الاستدلال والحسم في ما إذا كان استنباطا أم حدسا.»[11]. لكن هنا يكون قد تجاوز حدود السيكولوجيا تماما، حيث يوحي بأن من وجهة نظر منطقية لا شيء يسمح لي بتوظيف المقدمة الكبرى الافتراضية للوصول إلى «أنا أفكر أنا موجود» مادام، ليس هناك ما يضمن اعتقادي في هذه المقدمة الكبرى، إذا ما لم أكن أملك مسبقا يقين الكوجيطو[12].

الحال أن، حتى وإن كان ديكارت قد أراد أن يقول إنه بمجرد ما أتلقى، بخصوص حالتي الخاصة، أن فكري يتضمن وجودي، حتى أستطيع بعدها إثبات الشيء نفسه بالنسبة إلى كل من يفكر، فإن ذلك الإثبات هو شخصي تماما، وإذا ما أمكن افتراض أن ديكارت قد اعتقد في لحظة ما أن القضية «كل من يفكر موجود» يمكن، استخلاصها عبر منطق الاستقراء من حالتي الخاصة، ومن ثم، نفى الطابع القياسي عن الكوجيطو، فإننا سنكون مجبرين على القول إنه قد أخطأ. لحسن الحظ، الأمر ليس كذلك؛ إذ يقول ديكارت بوضوح: (...عندما قلت إن هذه القضية «أنا أفكر إذن أنا موجود»، هي بمثابة القضية الأولية واليقينية، التي تتمثل لكل من يقود أفكاره بنظام، فإني لم أنكر بذلك، أنه يلزم قبل ذلك معرفة معنى الفكر واليقين والوجود، وأن التفكير يقتضي الوجود. وأشياء أخرى مشابهة، ولكن نظرا لأن هناك تصورات أولية تضاهيها بساطة، ولا تؤدي، مع ذلك، بنا إلى معرفة غيرها من الأشياء الموجودة، فإني ما قضيت بأخذها هنا بعين الاعتبار[13].

أيدخل هذا المقطع في تناقض مع ذلك الذي استشهدت به قبل قليل؟ لقد اعتقد بارمان أن الأمر كذلك، عندما اعترض على ديكارت إبان مناظرته الشهيرة. إن جواب ديكارت لم يكن يطمئن خصومه: (فقبل هذا الاستنتاج: «أنا أفكر أنا موجود»، يمكن معرفة هذه المقدمة الكلية: «كل من يفكر موجود»؛ لأنها في الواقع،

---

10 II Réponses: p. 375-6

11 p. 44-5

12 يرى ديكارت في الاستنباط والحدس مصدرين أساسيين للمعرفة، لكن يبقى الحدس أكثر يقينية وضمانة، مقارنة بالاستنباط. وعلة ذلك هو أن الاستنباط يقوم على مبدإ التدرج الاستدلالي، وكلما كانت سلسلة الاستدلالات طويلة، كلما كانت إمكانية الخطأ واردة، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار ضعف الذاكرة الإنسانية. هذا ما جعله يفضل الحدس أكثر، حيث إمكانية الضلال غير ممكنة بالنسبة إليه ما دام أن هذا الحدس هو رؤية مباشرة وأولية. فبهذا الحدس توصل إلى أنه موجود كيقين أولي. (عن المترجم)

13 Principes, I, 10: P. 575. C, est nous qui soulignons

سابقة على النتيجة؛ ذلك أننا نصل إلى النتيجة انطلاقا من المقدمة. على هذا النحو قال الكاتب في المبادئ بأنها سابقة عليه؛ لأننا ضمنيا لا ننفك دوما عن افتراضها والإقرار بأسبقيتها دائما. ولكن أنا لا أملك دوما معرفة واضحة وصريحة عن هذه الأسبقية، بل أعرف مسبقا استنتاجي؛ لأنني لا أتنبه إلا إلى ما أعيشه كتجربة داخلية، ألا وهو «أنا أفكر إذن أنا موجود»، بينما لا أتنبه بشكل تام إلى هذا المبدأ العام: كل من يفكر موجود؛ فنحن لا نفصل، في الحقيقة، وكما نبهت سابقا، هذه القضايا عن الأشياء الفردية، فالتفكير فيها يتم انطلاقا من هذه الأشياء؛ بهذا المعنى يجب أن نفهم الكلمات الواردة هنا [14]. قد نعتقد هنا، ببساطة، أن ديكارت ينفي أن يكون الكوجيطو على الصعيد السيكولوجي، بمثابة استدلال قياسي. كما يبدو كذلك أنه قد عدل شيئا ما في رؤاه المتعلقة بالعلاقات القائمة بين القضية الكلية والقضية الفردية. ظاهريا يبدو أننا لم نتقدم كثيرا.

يكمن الجواب بالتأكيد، في كلمات من مقطع في «المبادئ»، الذي يؤكد أن المبدأ الذي يقضي بأن التفكير يقتضي الوجود، لا يرقى إلى أن يجعلنا على «معرفة بأي شيء من الأشياء الموجودة». يمكن المقارنة بين هذا النص، ونص آخر مهم في المبادئ: «عندما يقال عن شيء ما بأنه يستحيل عليه أن يكون موجودا، وغير موجود في نفس الوقت، وعندما يقال إن ما وقع لا يمكن ألا يقع، وإن الذي يفكر لا يمكن ألا يكون موجودا، أو كائنا لحظة تفكيره، وأشياء أخرى شبيهة، فإننا نكون أمام حقائق «أبدية»، وليس فقط أمام مجرد أشياء هي خارج فكرنا».[15]

لقد صنف ديكارت إذن، وبدون أي لبس ممكن، المبدأ العام للكوجيطو ضمن المبادئ أو التصورات العامة: الحقائق الأبدية التي يمكن للمرء أن يعلم بأنها صادقة بشكل قبلي، لكن هذه الحقائق، على العكس من حقيقة الكوجيطو، لا تمكننا من معرفة ما هو موجود، ولا تقتضي بوجود أشياء أخرى. هذا هو مبدأ الكوجيطو؛ وذلك بالضبط ما يبرر لماذا هو ليس بمثابة قياس قائم على مقدمة كبرى مضمرة؛ لأن المقدمة الكبرى في القياس الأرسطي تفترض بالضرورة وجود المقتضى؛ أي وجود عنصر واحد على الأقل يمثل حد الموضوع، حتى يكون الإقرار بأن كل من يفكر موجود، أمرا صحيحا، فإنه يلزم بالضرورة أن أكون على معرفة بوجود شيء واحد على الأقل من الأشياء المفكرة. والحال أن ذلك بالضبط ما يفترض الوصول إليه في الكوجيطو؛ وإليه تعود صعوبة الإقرار بأن الأمر يتعلق بمبدأ عام عند الجزم بالكوجيطو. إن الحقيقة الأبدية: «كي تفكر يلزم أن تكون أولا» لا تقتضي أية قضية وجودية، ولكنها في نفس الوقت، لا يمكن أن تلعب دور مقدمة كبرى ضمن قياس ما. يمكن أن نعترض هنا، قائلين بأنه يكفي التعبير عن المقدمة الكبرى بصيغة فرضية: «إذا كان هناك شيء ما يفكر، فإنه موجود» - صيغة يمكن معها تقريب المقدمة الكبرى من حقيقة أبدية. لكن ما السبيل إلى فهم هذه القضية الفرضية على نحو دقيق؟ يمثل هذا السؤال عدة صعوبات التي ستعيننا على أن نوضح، بعمق، لماذا لا يمكن اعتبار الكوجيطو بمثابة كل أو جزء من قياس منطقي. لا شيء يمنعنا من افتراض

14 Entretien avec Burman: p. 1356-7

15 Principes, I, 49

أن ديكارت كان واعيا بهذه الصعوبات، على خلاف المانع السابق على ما اعتقد. هذه الصعوبات في مجملها تتعلق بفكرة أن الوجود ليس محمولا، وبما أن ديكارت قد اعتقد العكس صراحة، فإن هذه الصعوبات ما كانت لتكون ذات معنى بالنسبة إليه. سبق لكانط أن أبدى ملاحظة ليست بالواضحة تماما في هذا الشأن بالذات: إنها مقتطفة من حاشية إحدى صفحات مقدمات منطقية، في الطبعة الثانية من كتاب نقد العقل الخالص[16]: «أنا أفكر»، كما قلت، قضية أمبريقية، وهي في الأصل تتضمن قضية «أنا موجود»، لكن لا يمكنني القول: «كل ما أفكر فيه موجود»؛ لأن خاصية الفكر هذه ستجعل، من ثم، جميع الكائنات المفكر فيها كائنات ضرورية. إن حقيقة أنني موجود لا يمكن، إذن، الاستدلال عليها انطلاقا من قضية «أنا أفكر»، مثلما حاول أن يبين ديكارت- لأنه يلزم والحال هذه، أن تكون هذه القضية مسبوقة بالمقدمة الكبرى «كل ما يفكر موجود» - والحال أن القضيتين متطابقتين.» لم يتوفق كانط هنا في تأويله لديكارت؛ لأنه، وكما رأينا، بهذه الروح نفى ديكارت، (أو على الأقل كثيرا ما نفى) أن يكون الكوجيطو بمثابة استدلال. لكن ماذا يعني كانط بهذه الملاحظة التي تقر بأن إذا أمكننا القول: «كل من يفكر موجود» فإن خاصية الفكر ستجعل من الموجودات المفكرة كائنات ضرورية؟ طبعا كيفما كان الحال، فإن كانط يفترض أن القضية التي مفادها أن «كل من يفكر موجود» هي قضية ضرورية»؛ وبمعنى من المعاني، يجب أن يكون ذلك صحيحا. وعليه فقد استنتج أن كل كائن يفكر سيكون كائنا ضروريا. أولا، هناك هفوة، تتمثل في استنتاج (2): (إذا كان ب فمن الضروري د) انطلاقا من (1): «من الضروري إذا كان ب فإن د» – تمثل «ب» والحال هذه «شيئا ما يفكر» و د «يوجد أو موجود». لا يمكننا أن ننتقل من «من الضروري أن كل من يفكر موجود» إلى «إذا كان شيء ما يفكر، فمن الضروري أنه موجود» أو «يوجد بالضرورة» دون ارتكاب هفوة استدلالية؛ هفوة ربما كانط نفسه قد راح ضحيتها (وبحسب اعتقادي في المماثلة الثانية). ولكن لا أظن أن ذلك هو الحال هنا؛ لأن الكائن الضروري هو الذي يكون وجوده متضمنا في تعريفه، كمجرد وصف بسيط. ثم، إذا كانت القضية «كل من يفكر موجود» هي بالفعل قضية ضرورية؛ وكان «الفكر» أو «ذاك الذي يفكر» من جهة ثانية، هو بمثابة وصف لوجود ممكن؛ فإنه يمكن أن نتصور كائنا يكون تعريفه متضمنا للوجود؛ أي كائنا ضروريا. لا تعبر عبارة «كل من يفكر موجود» عن علاقة بين خاصيتين، كما هو الحال في قولنا على سبيل المثال «كل من يأكل يتنفس». يمكن التساؤل، من ثم، ولهذا السبب بالذات، عما إذا لم تكن القضية قد صيغت بشكل يؤدي إلى اللبس. أنقول مع كانط إذن، إن القضية «أنا أفكر» تتضمن في ذاتها القضية «أنا موجود»؟ ينبغي معرفة المقصود بذلك. لقد سبق لسبينوزا أن راودته الفكرة عينها، عندما اعتبر أن هناك تكافؤا بين قضية أنا أفكر وبين قضية أنا أفكر في شيء ما. لا وجود إذن لاستدلال بالمعنى الدقيق للكلمة، سواء بالنسبة إلى كانط أو اسبينوزا، ننتقل فيه من «أنا أفكر» إلى «أنا موجود»، مثل الاستدلال الذي أنتقل عبره من «أنا أمشي» إلى «أنا موجود». مثل هذه الاستدلالات، بمعنى ما، هي ممكنة لكن السؤال هو باسم أي مبدأ؟ لا يمكن أن نستدل على «أنا موجود»، انطلاقا من «أنا أمشي» بموجب مبد أعلاقة الكل بالجزء، مثلما هو الحال في الانتقال من «ب» و«د» إلى «ب».

16 C. R.P. B 422 n. aux paralogismes.

لم ينظر ديكارت إلى الكوجيطو بهذا المنظور، وما يزكي ذلك هو ما كتبته السيدة رودي لويس بهذا الشأن: «إن النهج الديكارتي غاية في التعقيد؛ فمن حدس أولي للكوجيطو، حيث (أنا أفكر) لا يملك أي وظيفة حملية، ارتقى ديكارت إلى إثبات وجودي ليكشف عن حقيقة أنا أفكر أنا موجود»[17].

ما قمنا به هنا، هو أننا انتقلنا من قضية محمولية إلى قضية وجودية؛ يوجد في الأصل مبدأ في غاية العمومية يربط بين هاتين القضيتين. لقد سبق أن كتب الشيء الكثير عن الطبيعة الحقيقية لهذه العلاقة، ولا أستطيع الآن الدخول في دراسة معمقة لهذا المشكل. يكفيني القول، في النقطة التي تهمنا، أنه إذا كانت هناك قضية على شكل «م(أ)»، حيث «م» تمثل محمولا و«أ» اسم علم، أو ضميرا شخصيا، أو عبارة وصفية شارحة (حتى ندع الحالات التي فيها خلاف جانبا)، فإن القضية «م(أ)» تقتضي إلى حد ما أن يكون هناك شيء ما ينطبق على «أ». يبدو أن علاقة الاقتضاء مغايرة لعلاقة التضمن، حيث إذا كانت «ب» تتضمن «د» وكان «د» كاذبا، فإن ذلك يستتبع كذب «ب» كذلك؛ لكن إذا كانت ب تقتضي د وكان د كاذبا، فإن ب هي لا صادقة ولا كاذبة [18]. هكذا، فلو قلت «الرجل الذي يوجد بداخل الحديقة هو بصدد الغناء»، ولم يكن هناك ولا شخص واحد في الحديقة، فإن ما قلته ليس بصادق ولا كاذب- ليس هناك أي موضوع محدد حتى أحمل عليه صدق أو كذب هذه القضية[19]. قبولنا بهذا النوع من العلاقة الاقتضائية، يمنحنا شكلا من مبدأ الاستدلال؛ ذلك أنه إذا كانت ب تقتضي د، وكانت «ب» صادقة، فإن «د» يجب أن يكون صادقا كذلك؛ يترتب عن «ب تقتضي د» التي تعني أن «د» يجب أن يكون صادقا حتى تكون «ب» صادقة أو كاذبة»، أن صدق «د» يستوجب صدق «ب»، الأمر الذي يعني أنه إذا كانت «ب» صادقة فإن «د» صادق أيضا. هذا ما ينطبق على مبدأ الكوجيطو. يمكن الاعتراض على هذا الاستدلال، بحيث حتى عندما نقر بحقيقة أن هناك علاقة منطقية اقتضائية بين م(أ) من جهة، وبين « هناك شيء ما يشير إليه « أ « من جهة ثانية، فإن الأمر لا يستتبع مع ذلك أنه بإمكاننا أن نستخرج من هذه العلاقة شيئا ما يشبه مبدأ الاستدلال؛ لأنه يمكن القول إن مبدأ الاستدلال مبدأ يسمح لنا باستنتاج «د» من «ب»، غير أن استنتاج «د» من «ب» هو إدراك أن «د» يستند إلى «ب». أما الحالة التي تهمنا، فإن ذلك غير ممكن التصور. ولا يمكن أن نعرف أن م(أ) صادقة (معرفة الرجل الموجود داخل الحديقة هو بصدد الغناء على سبيل المثال) إلا إذا كنا على علم مسبق بأن «أ» تشير إلى شيء ما (ألا وهو أن الرجل الكائن بداخل الحديقة هو بصدد الغناء)، وعليه يستحيل عليّ الوصول إلى معرفة أن هناك شيئا ما يحيل عليه (أ) بالاستناد فقط إلى حقيقة كوني أعرف أن م(أ) صادقة؛ من ثم، فإني لا أستطيع بالمرة استنتاج القضية الأولى من القضية الثانية، وهو ما يعني أن علاقة الاقتضاء القائمة بين هاتين القضيتين ليست قاعدة لمبدأ الاستدلال.

17 Renanti Descartes Princ. Phil. I, Pro legomenon

18 L’individualité selon Descartes. 96

19 هذا التمييز بين الاقتضاء والشرط ما جعل ستروسن يختلف عن راسل في تقويم بعض الجمل. فبالنسبة إلى ستروسن متى لم يكن هناك ما تقتضيه الجملة، فإن ما تصرح به هذه الجملة لا يمكن عده صادقا أو كاذبا. هكذا لم يعتبر، على العس من راسل، أن «الملك الحالي لفرنسا أصلع» كاذبة، بل هي لا صادقة ولا كاذبة. لا يوجد حاليا ملوك بفرنسا حتى نصف أحدهم بالصلع أو غيره من الخصائص. بل ليس هناك ما يضمن أن فرنسا لن تعود للملكية ويكون أحد ملوكها أصلعا، وبالتالي تصبح هذه الجملة صادقة. لهذا أدخل ستروسن قيمة تقويمية جديدة إلى جانب الصدق والكذب، ما دام أن هناك أشياء لا تستجيب لثنائية صادق-كاذب، بشكل معزول عن السياق الذي تقال فيه وعن الذات التي تتلفظها. (عن المترجم)

يثير هذا الاعتراض صعوبة حقيقية، صعوبة يبدو أن ديكارت نفسه كان على وعي بها فيما يخص الكوجيطو. لكن مع ذلك، أعتقد أنه اعتراض غير مؤسس، لأنه يخلط، على ما يبدو لي، بين الاعتبارات السيكولوجية، أو على الأقل الإبستمولوجية وبين الاعتبارات المنطقية. إنه لمن السهل منطقيا القول إن هناك مبدأ يسمح باستنتاج «ب» من «د» و«ب» حتى وإن ظهر في الواقع أنه يستحيل معرفة حقيقة «د» و«ب»، ما لم نعرف سلفا أن «ب» موجودة. هكذا، أرى أنه ليس هناك ما يمنعنا من اعتبار العلاقة الاقتضائية التي تربط بين «أنا أفكر» وبين «أنا موجود» بمثابة قاعدة لمبدأ الاستدلال، ومن ثم، للكوجيطو نفسه باعتباره استدلالا- لكنه ليس بقياس منطقي مقدمته الكبرى مضمرة[20]. إذا كان الأمر كذلك، فإن ما أسماه ديكارت «بالحقيقة الأبدية» أو «المبدأ العام» يبدو شبيها للغاية بقاعدة من قواعد اللغة: اللغة التي ينبغي ألا ننسى أن الشك لم يعمل قط على إقصائها نهائيا. «لقد بدأ ديكارت، ومعه قراؤه، في التأمل داخل عالم يتكلم بلغته المألوفة»[21].

إلى حدود اللحظة نكون قد أثبتنا إلى حد كبير مشروعية اعتبار الكوجيطو بمثابة استدلال، بدليل أنه يمكن معرفة مبدأه المضمر. ربما سنعود إلى هذه النقطة حالا، لقد شرعنا في التقرب عن كثب من يقين الكوجيطو من خلال فحصنا لمقدمته الأولية. في البداية، نلاحظ أن هناك أمرا ما مثيرا للانتباه حقا. والذي يتطابق أساسا مع قصد ديكارت فيما يخص الاستخدام الذي لحق ضمير الشخص الأول. إن «أنا» هي بالتأكيد كلمة إشارية. فلو قلت: - لون بشرتنا جميعا لون أسمر-»(كإحالة على: أنا، أنت، هو)- فإن تعبير- لون بشرتنا جميعا لون أسمر- هو ما يشير إلى «أنت، أنا، هو»؛ لقد عينت بالتأكيد ثلاثة ضمائر مختلفة؛ انتقيت كل تلك الضمائر بشكل من الأشكال. لكن ما يميز «أنا» عن «أنت» أو «أنتم» وعن الضمائر الشخصية الأخرى، هو أن «أنا» لا يمكن أن يزل أو يخفق في وظيفته الإشارية. يمكن القول مثلا «إنه أسمر» ويجد المرء أنه ليس هناك أي شخص حاضر يمكن القول عنه إنه أسمر. كما يمكن أن نقول: «أنت» ويتبين أننا لا نشير إلى شيء محدد. لكن «أنا» يسير في الاتجاه الصحيح دائما، حيث لا يتوانى أبدا في إصابة هدفه: فبقدر ما يأتي هذا الضمير(أنا) في مستهل عبارة معقولة، بقدر ما يشير دوما إلى الشخص المتكلم شريطة أن يوظفه بشكل صحيح داخل منطوق هذه العبارة. يمكن للمرء أن يعترض قائلا إن هذه القاعدة لها استثناءات. فلو حصل وأن كشف جدار متصدع على سبيل المثال، شيئا فشيئا عن تصدعات وشقوق، بحيث يمكن تأويلها وعدها وكأنها عبارة لغوية «أنا أتصدع»- يمكننا قراءة هذه المتوالية من العلامات بوصفها جملة معقولة مؤلفة من كلمات، دون أن نفترض بذلك أن «أنا» يشير إلى شخص ما. نصادف في بريطانيا وبالخصوص في الولايات المتحدة، داخل الحدائق العامة، قمامات تحمل جملا مدونة من قبيل «أنا من أجل فضلاتكم»، عبارة يتعذر ترجمتها إلى الفرنسية لسببين: أولا لغموض «أنا من أجل»، وكذا بالنظر إلى استخدام ضمير الشخص الأول، لكن يمكننا ترجمتها إلى «أعطوني فضلاتكم؛ أنا هنا من أجل ذلك»، أو بكل عبارة من شأنها أن تكون بمثابة طريقة تنطوي على إمكانية جعل القمامة تتكلم

20 يبدو أن وليام يريد هنا أن يبين أن طريقة الوصول إلى الكوجيطو من طرف ديكارت، حتى وإن كانت لم تتم على نحو قياس منطقي، فإنه لا يعني أنها ليست استدلالية. لعله يقر باستدلالية الكوجيطو وإن لم يكن استدلالا بمعناه المنطقي الصارم.

21 P. T Geach, « Russell, s Theory of descriptions »: Analysis,1949. P. F Strawson, « On Referring »: Mind, 1950

لتعطينا درسا في النظافة، قد يحصل أن تكون متصنعة ولا تطاق- لكن دعوا عنكم ذلك المثال، لأنه من الواضح تماما أننا نعرف على نحو تام ما يمثله «أنا» في هذه الحالة. إن مثال الجدار، لهو مثال مقنع وراجح، وغاية في الصعوبة كذلك. فالكل يتوقف على الكيفية التي نرى بها العلامات فوق الجدار. يمكن، طبعا، أن نرى فيه ببساطة شقوقا شبيهة بكتابة، دون أن يكون ذلك مسألة معنى ولا إشارة صادرة عن شخص ما. أوقد نرى فيه، على خلاف ذلك، رسالة، معتقدين أن الجدار يتكلم، أو أن روحا ما توظف الجدار في سعيها إلى تبليغنا شيئا ما. بين هذين الترجيحين، يمكن أن نتصور شخصا في حالة ذهنية تجعله يرى تلك العلامات وكأنها كلمات جملة واقعية، وليس مجرد افتراض أنها كذلك، دون أن ننسب ذلك للأرواح، ولا أن نعتقد أن الجدران هي ما تتكلم. لنقارن إن أردتم هذه الحالة الذهنية بموقفنا إزاء مثل مكتوب فوق السبورة: إننا نتساءل كيف يمكن والحال هذه للجملة التمثيلية هذه أن تنطبق، وليس على ماذا تنطبق في هذه اللحظة. لنلخص الموقف بالقول إن «أنا» تمثل هذه الخصوصية، حيث إذا ما نظرنا إلى جملة ما تنطوي على ضمير «أنا» وكأنها عبارة حقيقية، فإنه لا يمكننا أن نشك في كون أن «أنا» تشير إلى شخص ما[22]. وعليه يبدوأنه كان بإمكان ديكارت وهو يبحث عن اليقين، أن يتلفظ بأي جملة تتضمن صيغة «أنا» (كبديل لجملة أنا أفكر)، شريطة أن تكون موظفة بشكل صحيح حتى يصل إلى نفس النتيجة، وهي أنه موجود؛ بعبارة أخرى لا يمثل «أنا أفكر» بأي شكل من الأشكال حالة امتيازية. لست سباقا إلى إثارة مثل هذا الاعتراض، بل سبقني آخرون إلى طرحه. لنرى جواب ديكارت عندما سئل عن إمكانية استنتاج الوجود من فعل التنفس: لم لا أتنفس إذن أنا موجود؟ عندما يقول المرء: أتنفس، إذن أنا موجود، كما لو أنه يريد أن يستنتج وجوده من كون أن التنفس غير ممكن في غياب الوجود، فإنه لا يستنتج شيئا، وعلة ذلك هو أنه ينبغي عليه أن يثبت مسبقا حقيقة أنه يتنفس حقا، غير أن ذلك يبقى أمرا مستحيلا، ما لم يكن كذلك قد أثبت أولا أنه موجود. فحتى وإن افترضنا أننا أردنا أن نستنتج وجودنا من إحساسنا، أو مجرد رأينا بأننا نتنفس، بغض النظر عما إذا كان ذلك الرأي صحيحا، فإنه ما كان بإمكاننا أن نحوز على مثل هذا الرأي، ما لم نكن موجودين، ومن ثم يكون استنتاج وجودنا استنتاجا صارما؛ لأن فكرة الإحساس تمثل لذهننا والحال هذه قبل فكرة وجودنا، وأنه لا يمكننا الشك في مراودتها لنا. وعليه، فإن: «أنا أتنفس، أنا كائن»، هي ليست شيئا آخر سوى كوني أفكر إذن أنا موجود. وإذا ما تأملنا في الأمر مليا، سنجد أن كل القضايا الأخرى، التي تسمح هي الأخرى باستنتاج وجودنا، لا تخرج عن هذه القاعدة (أي أنا أفكر)[23].

أعتقد أن ما سعى ديكارت إلى تبيانه في هذا المقطع، ليس هو بالذات ما يمكن أن يخطر على بالنا للوهلة الأولى، إنه يوحي بما يلي: من الممكن أن أشك في أنني أتنفس، ولكن ليس من الممكن الشك في كوني أفكر. لكن يمكن أن نحتج بحقيقة أنه ليس من المهم أن يكون تعبير «أنا أتنفس» تعبيرا صادقا أو كاذبا؛ فحسب مبادئ الاقتضاء، ما دام أن «أنا أتنفس» تحتمل الصدق أو الكذب، فقد حق لديكارت استنتاج أنه كائن. ما يهم هو

22 وهو ما يمكن أن نسميه بالسمة القصدية للوعي، حيث من سمة العقل كما بين برنتانو وهوسرل وجون سيرل هي أنه يحيل قصديا على موضوعات محددة حتى وإن لم تكن بواقعية، مثل البراق أو العنقاء. فكل أفعال الوعي تقريبا هي أفعال تقصد مضمونا محددا. فلا يمكن بحسب وليام ألا تحيل الأنا باعتبارها حاملا لهذه الأفعال على شخص محدد أثناء فعل الإحالة القصدية. فكل تعبير يتضمن ضمير الشخص الأول لابد له من حامل شخصي محدد، بل ما يميز قصدية «أنا» كضمير شخصي أول، عن باقي الضمائر الأخرى، هو كذلك صواب توجهها، حيث لا يمكن أن تشير إلى الفراغ.

23 Merleau-Ponty, phénoménologie de la perception, P. 459

أن يكون قادرا على جزمها، وليس صحيحا أنه يتنفس فعلا. لكن أليس هذا بالذات ما أراد ديكارت توضيحه؟ فحتى يكون متأكدا من أنه يتنفس، يلزمه أن يكون في الأصل متحدا بجسد معين، وهلم جرا، أي كل الأشياء التي لا يقبلها الشك. المهم هو أن يكون قادرا على جزم كونه يتنفس؛ كما يبقى التأمل في ذلك الجزم سبيلا إلى ذلك الاستنتاج. لكن التأمل في جزمه ليس شيئا آخر سوى الاعتراف بواقعة كونه يفكر. إن الأمر لا يحتاج أكثر من التعبير عن تلك الحالة إن بتلفظ جازم أو بالكتابة: لأن العلامات والأصوات لن تفلت من الشك. على هذا النحو وصل ديكارت إلى هذا الاستنتاج الذي مفاده أن ما يهم، في كل قضية ذات ضمير الشخص الأول، كقضية تسمح له بجزم وجوده، هو أن يكون قادرا على إثباتها بالمعنى الضيق لكلمة جزم الذي يتضمن فعل التفكير نفسه. لعل ذلك، ما جعله يقول إن كل قضية أود الاستعاضة بها عن الكوجيطو لتلعب الدور نفسه، ستؤول دوما إلى هذا الكوجيطو نفسه.

لا نجد بدا من التأكيد على يقينية جزم «أنا أفكر»؛ ذلك أنه إذا كنت أشك في شيء ما لحظة جزمي به، بالمعنى الضيق للجزم، فإن مبدأ الاقتضاء نفسه المقترن بقوة التعيين المعصومة من الخطأ لحقيقة «أنا»، لن يكون كافيا لإثبات أنني موجود.

كما سبق وأن قلت أعلاه، ما أقوم به من إثباتات في صورة أصوات صادرة عني، ليست بمنأى عن الشك، على الأقل، بحسب معايير ديكارت، لكن من حيث هي تفكير في شيء ما لا يمكن أن يطالها أدنى شك؛ ذلك لأن القضية «أنا أفكر» هي قضية تحمل في ذاتها شروط حقيقتها الخاصة، وكما قال الأستاذ آير[24]: «إذا ما ادعى شخص ما أنه على دراية بأنه واع أو موجود، فإن ادعاءه هذا يبقى ادعاء مبررا لسبب بسيط، وهو أن صحة هذا الادعاء تشترط أن يكون المرء قادرا على التعبير عنها». إن «أنا أفكر» هي بشكل ما حالة خاصة مما نصادف في بعض القضايا من قبيل «أنا الآن بصدد الكلام» «ها أنا أدون بعض النقاط»، «إني بصدد التصريح بكذا أو كذا»... إلخ، فالأولى صادقة إذ أنا تلفظتها، ولن تكون صادقة في حالة كتابتها. أما الثانية، فهي على خلاف الأولى تماما، حيث تصدق عندما تكتب، بينما الثالثة فإنها تصدق في كل الحالات، ماعدا عندما أكون مكتفيا بمجرد التأمل فيها ليس إلا، أو في الحالة، حيث أقولها لنفسي. أما «أنا أفكر» فإنها صادقة سواء تأملتها أو تلفظتها، وسواء دونتها كتابة، وبشكل عام، كل ما يمكن أن أقوم به شريطة أن يتخذه ذهني موضوعا لتفكيره؛ لأنه يكفيني أن أتأمل في هذه القضية أو تلك، حتى يصدق بأنني كائن يفكر. تلك هي الشروط نفسها، التي تسمح «للأنا» بتعيين شخص ما، بموجب المبادئ التي طرحنا؛ ذلك لا يعني مطلقا أن «أنا أفكر» أو «أنا موجود» هما بمثابة حقائق منطقية، أو تحصيل حاصل. إن البداهة، بمعنى من المعاني، تبقى عينها: فهذه القضايا لا تنتمي إلى صنف تلك التي تصدق في كل الحالات، بل تنتمي إلى تلك التي لا تكون صادقة إلا حالما تكون محل جزم وتأمل، إلخ. إنها ليست بمثابة التحصيليات التي تتلاءم مع كل ظرف وحال. ومع ذلك ليس من السهل تدقيق هذه النقطة دون الوقوع في الحيرة. ألا يمكن للمرء أن يعترض قائلا إن: «أنا أفكر» أو «أنا

24 Lettre de mars 1638: p 1003. Cf V Réponses (à Gassendi): p. 478.

موجود»، يمكن أن يكذبا في بعض الحالات؟ ثم يحاول الإجابة بـ: «نعم، إن الأمر لصحيح: إنها الحالات التي ننقطع عن الوجود والتفكير.» ولكن هل فعلا الأمر سيان؟ لقد تحدثت قبل قليل عن «أنا «وليس عن الضمير غير الشخصي/on» ولا عن «أنتم/vous». ينطوي الجواب على مغالطة واضحة، ولكن ليس من السهل كشفها بدقة. لعلها المشكلة التي أثارها الأستاذ آير في دراسته للكوجيطو، وهي دراسة سابقة عن تلك التي استشهدت بها أعلاه: لست متيقنا من كونه يفلت تماما من المؤاخذة التي أعربت عنها قبل قليل.

لعل ما يجعل القضية «أنا لا أفكر» متناقضة داخليا من حيث الظاهر، هو أن الطريقة التي يستخدم بها اسم ما أو تشارح معين، بوصفهما بديلين عن الضمير الشخصي، تظل هي نفسها. فلو أن ديكارت جزم بأن ديكارت لا يفكر، فإن ما يجزمه يصبح كاذبا بفعل ذلك الجزم نفسه، لكن لا نعتقد مع ذلك أن الجملة تنطوي على تناقض داخلي. في الواقع، ليس هناك ما يحملنا اليوم على الاعتقاد في عدم صحتها[25].

يقوم هذا الاستدلال، على ما يبدو، على المبدأ التالي: إذا كانت جملة ما في صيغة م(أ) جملة متناقضة في حدودها، وكانت «س» عبارة تشير إلى نفس ما يشير إليه «أ»، فإن ذلك يستتبع أن م(س) متناقضة بالضرورة. لكن هذا المبدأ ليس مقبولا. لنأخذ عبارة «ديكارت لم يكن هو ديكارت»؛ يمكن أن نفترض أنها تنطوي على تناقض داخلي. لكن لنأخذ أي عبارة كائنة ما كانت مثل «معلم الملكة كريستينا» التي تعين ديكارت أيضا، ولنستعض عنها بكلمة ديكارت داخل الجملة السابقة. بذلك نحصل على الجملة التالية «ديكارت لم يكن معلما للملكة كريستينا»، فهذه الجملة قد يكذبها التاريخ، ولكن مع ذلك هي ليست بمتناقضة. لعلنا هاهنا أمام مثال ما أسماه كواين بدقة «الإحالة الغامضة»[26]. يمكنني بحسب مبدأ ليبنتز، أن أستبدل «س» داخل كل جملة من نوع م(أ) ب «أ» إذا كان «س» يعين نفس ما يعينه «أ»، دون أن تتغير قيمة صدق القضية ككل، بشرط أن تأتي في سياقها العادي. لكن ليس بإمكاني القيام بهذا الاستبدال في حالة إذا ما جاءت م(أ) في سياق حيث تكون -إن بشكل مباشر أو غير مباشر- الجملة موضوعة بين معقوفتين: كأن تكون » «م(أ)» جملة تحصيلية مثلا «. هكذا تسقط حجة الأستاذ آير، وإن كنا كثيرا ما أخذنا بمنطقها.

هناك طرائق أخرى لإثبات أن «أنا أفكر» ليست بمثابة تحصيل حاصل. يمكننا اللجوء إلى التعريف الذي أعطاه ويزمان للقضية التحليلية[27]، عندما قال إنها تلك القضية «التي يمكن ردها إلى حقيقة منطقية باستخدام التعريفات فقط»، والسعي إلى تبين ما إذا كنا سننجح، عملا بهذه القاعدة، في رد «أنا أفكر» إلى حقيقة منطقية صورية، ذلك أمر غير ممكن؛ لأنه حتى وإن أرغمنا تصورات ديكارت على قول إن «أنا» من حيث تعريفها هي بمثابة «شيء مفك»، وكتبنا من ثم: (أنا أفكر) = (شيء مفكر يفكر)-، فإن ذلك ليس بصدق منطقي، إلا

25 The problème of knowledge, p. 53

26 W.V. Quine «Référence and modality» dans From a logical point of view (Harvard Oxford. 1954); cf. G. Frege. « Uber Sinn und Bedeutung ».

27 «Analytic-synthetic », Analysis, 1949 et Seq.

إذا أخذنا هذه الأخيرة بمعنى «كل شيء مفكر يفكر»- وهو ما يؤدي حقا إلى الجوهر نفسه، الجوهر الذي اعتقد ديكارت أنه أدركه من خلال «أنا»، الأمر الذي يعني أن تلفظنا بـ «أنا أفكر» يترتب عنه استلزام وجودي.

هكذا، يتبين أن الكوجيطو ليس بمثابة قضية تحصيلية، بل بالأحرى شكل من الاستنتاج ننتقل فيه من قضية يقينية إلى قضية أخرى، بموجب مبدأ الاقتضاء، وفي نفس الآن بفضل السمات الخاصة بكلمة «أنا»، وكذا بفضل استقلالية «أنا أفكر». هل يمكن مواصلة السير قدما في هذا الاتجاه؟ ألا يستقيم الحديث هنا عن شعور غير قابل للتحديد، نعيشه كتجربة لكنه شعور صامد، أمام الطابع المطلق لليقين، الذي يبدو أنه يصادف الفراغ؟ ألا يستقيم الحديث عن قلق إزاء فكرة كون النقطة المحددة، حيث ينقلب الشك إلى النقطة، وتفرغ اللغة نفسها من كل محتوى؟ إنه لمن الصعب إدراك من يكون هذا «الأنا» الذي منه تأتى لديكارت الإقرار بوجوده، والذي عنه صدر وجوده هذا. ذلك هو السؤال الذي يوجهه ديكارت إلى هذا الاتجاه ويجيب [28]. لكن هل بإمكانه أن يوجهه إلى مستوى آخر غير هذا؟ أم يتعين عليه أن يكون قد سبق وأن أجاب عنه؟ لأنه إذا كان، كما قال ديكارت نفسه «لا ينبغي أبدا بحسب قوانين المنطق الحقيقي التساؤل عما إذا كان شيء من الأشياء موجودا، ما لم نعلم أولا ما هو هذا الشيء، ألا ينبغي والحال هذه أن نستنتج بالأحرى أنه لا ينبغي أبدا الجزم بوجود شيء، ما لم نعلم مسبقا ما هو هذا الشيء؟

لا يمكننا، مهما زعمنا، الإفلات من ولوج حقل فلسفة الذهن، وكذا من تمحيص الشك المنهجي، ونحن نثير هذه المشاكل الحقيقية. أفضل أن أختتم بإبداء بعض الملاحظات التي ربما ستبدو متهافتة، فيما يخص محتوى الكوجيطو.

يتعين في البداية الانتباه إلى الغموض الذي يلف بكلمة «أنا» بقراءتنا لديكارت، غموض يصادفه المرء عند جميع الفلاسفة الذين يطرحون أسئلة من نوع «ماذا أعرف». تظهر «الأنا» داخل جمل من هذا النوع بمظهر خدعة تعبيرية، حيث عادة ما تؤخذ بمعنى عام ولا شخصي. فالفيلسوف في كثير من الأحيان، لا يتصور أو يفكر في شخصه هو بالذات. إلا أن الاستخدام الجازم لهذه «الأنا» هو ما يعطي للعالم الذي يصفه مظهره الصلب. لقد سبق لميرلوبنتي أن استرعى بهذا الجانب لدى ديكارت[29]: «صحيح أن الأمر يتعلق بالأنا، لكن الأنا باعتبارها فكرة، التي ليست بالضبط فكرتي أنا ولا فكرة ديكارت كذلك، بل هي من نصيب كل إنسان مفكر».

لقد تفطنت إذن، إلى نقطة الالتقاء بين فرنسا وبريطانيا، وهذا أمر مفرح لي حيث مؤخرا حظي المنظور نفسه بالدراسة من طرف فلاسفتنا، من حيث هو تأويل لأطروحات الريبيين[30].

---

28 Réponses: p.459

29 Op.459

30 J. F Thomson, «The Argument From Analogy»: Mind 1950. S. N Hampshire. « The Analogy of feeling »: Mind. 1951

دع عنك هذا المنظور جانبا، ولنتأمل فقط في التأمل الديكارتي، أي في خضم التأمل الذي يمكن القول فيه إن «أنا» تدل على ديكارت شخصيا. يمكن للمرء، طبعا، أن يقول ذلك، ولكن أليس هذا؛ لأننا نعرف أن الأمر يتعلق بديكارت، أي بفيلسوف يحقق بعض الأوصاف: الأوصاف، التي تم استبعادها بالفكر من طرف ديكارت نفسه خلال تأمله في الشك المنهجي؛ فما الذي بقي له من التفكير غير التفكير في نفسه؟ أبقي له شيء ما؟ يمكننا هنا العودة إلى «مبدأ الاقتضاء». يقضي هذا المبدأ بأن قضية ذات الصورة م(أ)، إذا ما تذكرتموها «تقتضي أن يكون هناك شيء ما يعينه «أ». هذا الجزء الأخير من منطوق المبدأ يتطلب هنا فحصا عميقا، وذلك لأنه لا يحدد على ماذا ستقوم القضية الوجودية المتضمنة في منطوق الاقتضاء. فبما أن عبارة «أ» هي عبارة وصفية، فإنه ليس هناك أي مشكلة، حيث بمقدورنا إنشاء القضية الوجودية من «أ» بشكل مباشر: مثلما تقتضي عبارة: «الرجل المتواجد داخل الحديقة هو بصدد الغناء» أن: «هناك إنسان ما داخل الحديقة» كمقتضى وجودي. لكن لو كان «أ» اسم علم أو ضمير، لأصبح الأمر معقدا. فالاقتضاء الوجودي لعبارة «شارل موجود داخل الحديقة» لا يمكن أن يكون على النحو التالي: «هناك شارل (واحد)»، بدليل أنه ليس لهذا القول معنى. نفس الأمر بالنسبة إلى عبارة «موجود بداخل الحديقة». نكون في مثل هذه الحالات في حاجة إلى مقتضى وجودي يقوم مقام الاسم الشخصي والضمير، كوصف ينطبق على الشيء الذي نحن بصدده: هذا الوصف أو التشارح المماثل هو ما يجيب على سؤال من هو «أ»؟ إذا كان الأمر يتعلق بشخص ما؛ أو سؤال ما هو (أ)؟. إذا قال لنا شخص ما «إن شارل يوجد بداخل الحديقة» ولم يستطع بعدها أن يجيبنا حالما نسأله «عن أي شارل تتحدث»؟ فإننا لن نفهمه. وكذلك الشأن بالنسبة لحالة: «lui» و«il»(هو) عندما يفترضان سؤال: « من»؟، أو بشكل أكثر تداولا «من هو»؟ إن من يجيب عن هذا السؤال هو وصف من نوع «الرجل الموجود هناك»، وصف يمكن أن يدخل بدوره ضمن منطوق الاقتضاء الوجودي.

ومن ثم، فإنه يمكننا أن نستثني الكوجيطو من ذلك، حيث إن المبدأ الاقتضائي لا يلعب أي دور في مثل هذا النوع من الجمل؛ لأن الجزم نفسه الذي يقضي «بأنني موجود» لا يبدو أنه ينطوي - إذا ما لم يكن الأمر مجرد مظهر- على أي محتوى، ما لم يستطع المرء إملاء هذا الفراغ بقضية وصفية تحل محل «أنا»، بيد أن ديكارت قد استبعد تماما إمكانية إعطاء أي وصف من هذا النوع من خلال ممارسته للشك. يمكن التأكيد، إذن، بالقول إن الكوجيطو يمثل استخداما فاسدا لمبدإ الاقتضاء، ما دام أن هذا المبدأ لا يؤدي وظيفته، إلا إذا أمكن تقديم عبارة وصفية «توضح» في نفس الآن الاسم الشخصي أو الضمير ولتملأ فراغ القضية الوجودية؛ والحال أن هذا الشرط غير مستوفى في هذه الحالة الراهنة.

قد لا ينطبق هذا النقد، بشكل حصري، على استخدام كلمة «أنا» لأنه كما كتب الأستاذ آير[31] لا يمكن للمرء أن يتصور حالات، حيث تمثل «أنا واع» معنى معقولا، في الوقت الذي تكون الذات نفسها غير قادرة على ربط عبارة وصفية ما بهذا «الأنا»- حالة فقدان الذاكرة، أو الغيبوبة مثلا. يمكن الإقرار كذلك بأن «أنا»

31 The problème of knowledge, pp. 50-1

لا ترتبط بالتعابير الوصفية، بمعنى ما، إلا لماما، مقارنة بـ «أنتم» أو بضمائر الشخص الثالث. والسبب واضح وهو أن «أنا» على العكس من الضمائر الأخرى لا يمكنه أن يضل في إشارته إلى شخص محدد كما رأينا سابقا. لذا فإن الغرض الذي تحققه القضية الوصفية هو بالذات إبعاد كل إمكانية وقوع الشخص المتحدث في الخلط بين عدد من الأشياء، التي يمكن أن تكون خاطرة على باله لحظة نطقه بضمير معين- وذلك بالإحالة، على هذا الشيء أو ذاك بشكل محدد، بينما في حالة «أنا»، لا يمكن أن يحصل أي اشتراك ممكن، كما لا يمكنه أن ينطبق كلفظ على الفراغ، وبذلك لا تكون الحاجة إلى الوصف ماسة.

لكن هذا لا يعني أننا لن نتحفظ إزاء «أنا موجود» بعدما أقررنا بـ «أنا أفكر» حتى في الحالة التي يعجز فيها الوصف التام عن ترجمة صادقة لما تمثله «أنا»؛ لأنه لا يمكن اعتبار معنى «موجود» معنى واضحا، ما لم نستطع أن نعوضه بـ «هناك شخص ما..»، والذي بدوره لا يعني شيئا ما لم تضف إليه عبارة وصفية. قد نعتقد من ثم أن هناك شيئا ما من المفارقة في قول أنا «موجود». يتبين طابع المفارقة بجلاء عند العودة إلى مبدأ الاقتضاء؛ لأنه إذا كان استخدام الكلمات الإشارية مثل «أنا» يقتضي وجود ذلك المسمى (المشار إليه)، فإن هذا الاقتضاء سيقوم بوظيفته في حالة استعمال «أنا» داخل «أنا موجود»، بشكل يجعل القضية تكون بمثابة مقتضى خاص لهذه الحالة. في الحقيقة، ينبغي أن تكون صادقة أولا، لكن من وجهة نظر منطقية ذلك مؤرق نوعا ما. يتعين علينا الاعتراف بعجزنا عن منح أدنى معنى للتعبير «أنا موجود»؛ أستطيع ذلك إذا ما عرفت مسبقا فضلا عن ذلك مجموعة من القضايا الوصفية التي تخصني أنا، وتلك الأوصاف هي ما أعمل على استحضارها قصد إعطاء معنى لقولنا عندما نجزم: «إني موجود». ومع ذلك يجب أن نعترف بهذه الحقيقة، وهي أن جملة هذه المبادئ، لن تقنعنا بأن استنتاج ديكارت هو بدون معنى، ولا أن هذا الاستنتاج غير صحيح حقا من حيث صورته المنطقية. علينا العمل على فهم وبشكل أعمق كيف أن الكوجيطو يخرق مبدأ الاقتضاء عند استخدامنا لكلمة «أنا»، وكما رأينا سابقا، يتميز «أنا» باعتباره ضمير الشخص الأول، بخاصة التعيين على نحو يقيني الشخص الذي يستخدمه: غير أن «أنا» لا يؤدي وظيفته الخاصة إلا بانعزال الشخص المتكلم وانفصاله عن الآخرين وعن العالم[32]. داخل كون أناني مثل هذا حيث لا شخص يوجد إلا «بأناي» و«لأناي»، أية وظيفة يمكن فعلا أن تشغلها هذه الأنا؟ إنها لا تشغل أي وظيفة تذكر، وما دام أن هذه «الأنا «ليست موجودة في ناحية دون غيرها»، فإنه ليس هناك ما سيعمل على تمييزها عن كل ما عداها، لا شيء سيقدر على جعلها متميزة عما ليس إياه. والحال أن، على هذا النحو بالذات مثل العالم بالنسبة إلى ديكارت في نقطة حاسمة، نقطة حيث أدرك الكوجيطو.

إنه لفي هذا المنحى، يجب على ما أعتقد تعميق البحث في الكوجيطو، لا يمكن هنا سوى التشبث بالاهتداء إلى الاتجاه العام لهذا البحث عموما، كما أن المتابعة ستجرني بقوة إلى ما وراء حدود هذا العرض.

---

32 نظرية الأنا وحدية مفادها أن ذاتي أنا هي مرجع كل أشياء العالم، لأن هذه الأشياء لا تملك بالنسبة لي وجودا مستقلا عني بشكل موضوعي. نزعة تمركز الأنا هذه حول ذاتها هو ما تجسد بشكل واضح مع ديكارت. وبذلك فهو لم يتحدث عن حقيقة وجودنا بصيغة الجمع، بل قال أنا أفكر أنا موجود.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com