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

نقد الذات السيكولوجية في الرسالة المنطقية الفلسفية لفيتجنشتاين

فدوى موساوي
باحثة مغربية

2024

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 2024-12-19

جميع الحقوق محفوظة © 2024

نقد الذات السيكولوجية في الرسالة المنطقية الفلسفية لفيتجنشتاين

الملخص:

يتناول العديد من الباحثين نقد السيكولوجيا عند الفيلسوف النمساوي لودفينج فيتجنشتاين (Ludwing wittgenstein) انطلاقا من مرحلته الثانية التي جرت تسميتها عادة ب «المرحلة السيكولوجية»، غير أن الذي يذهب إليه هذا البحث هو أطروحة مفادها أن هذا النقد يجد أساسه في عمل كان قد بدأه الفيلسوف منذ مرحلة رسالته الفلسفية المنطقية؛ وذلك على شكل نقد للأساس الذي يقوم عليه هذا المعجم برمته، ألا وهو أساس «الذات» (Sujet) أو الأنا.

نعثر في الرسالة على موقف متشكك من الذات، حيث يشرع فيتجنشتاين في نقده لـ «الذات التجريبية»، إلا أن هذا النقد لا ينطبق على الذات الميتافيزيقية أو الفلسفية. هذه الذات السيكولوجية نجدها غائبة عن التجربة؛ لأنها تقع في حدود «التجربة». لذلك، يبدو أن فيتجنشتاين يقترح إعادة تأهيل مفهوم الذاتية، وفي هذا يستبعد الشكوكية التي ترفض أن تنسب إلى الذات أي وجود أو حقيقة، والدوغمائية التي تعطيها حقيقة مطلقة. إن بالذات الفلسفية» بالنسبة إلى فيتجنشتاين هي التعبير الأمثل عن تسوية بين الموقفين معا: فهي ذات لا تنتمي إلى العالم، ومع ذلك فمن خلال تقييد هذا العالم، هي شرك لإمكانية وجوده. إنها ذات لا يمكنها أن تكون موضوعا لعلم النفس، ومع ذلك فهي تظل موضوعا للفلسفة. لذلك، يبدو أنه من خلال إعادة تعريفه لهذه الذات الفلسفية، قد تمكن فيتجنشتاين من إيجاد طريق ثالث بين الميتافيزيقا الديكارتية من جهة، والأطروحات الإقصائية للذات من جهة أخرى.

تقديم:

حسب الصياغة الشهيرة لـ Ebbinghous، فإن السيكولوجيا، بما هي علم، لديها «ماض طويل وتاريخ قصير[1]»؛ ماض طويل لأن التفكير حول العقل البشري ومحاولة تنظيم مبادئه هي أقدم من التفكير الفلسفي ذاته، وهي تجد جذورها حتى فيما يسمى بسيكولوجيا الحس المشترك أو «السيكولوجيا الشعبية»، وتاريخ قصير لأن ولادة السيكولوجيا بما هي شعبة علمية مخصوصة تعود فقط إلى نهاية القرن التاسع عشر. فقد سبق لأرسطو أن عرف السيكولوجيا بوصفها «علم النفس»، ولكنه لم يحدث أي تمييز أو تقسيم بينها وبين البيولوجيا؛ إذ لم تكن لديه، مثلما لدى مفكري القرون الوسطى، علم مفصول عن العقل البشري وخصائصه. فما يفصل الإنسان عن الحيوان هي الإرادة والذكاء، وهما (عنصران غير ماديين)، (وليس الحساسية) التي هي غير ممكنة بدون جسم مادي، مادامت الحيوانات قادرة مثل الإنسان على أن تُحس.

لكنه ابتداءً من رينيه ديكارت René Descartes، فإنه الوعي وليس الذكاء أو العقلانية من سيصبح الطابع الذي من خلاله يتحدد العقلي؛ فالعقل من وجهة نظر ديكارتية هو مجال ما هو مُتاح للاستبطان كما تثبت ذلك دراسته للفكر كامتداد مفصول عن الجسم. ضمّن ديكارت من بين خصائص العقل الحساسية، واستثنى الحيوانات بوصفها لا تمتلك هذه الخاصية؛ لأن كل شكل للحساسية الإنسانية حسب مؤسس الفلسفة الحديثة يتضمن عنصرًا روحيا أكثر من كونه ماديا، والذي هو الوعي، كما أن إعادة توزيع هذه العلاقة بين العقل والجسم جعلت النفس تتموقع ضمن موقع مفصول: «لقد كفت على أن تكون «صورة» وخاصية لجسم لتصبح جوهرا، وصار من الممكن بالتالي دراستها انطلاقا من الجسم؛ أي انطلاقا من الخصائص المتبقية أو المحفوظة في الوعي»[2]. ومن هنا، فإن نطاق الذات أصبح غير مفصول عن الأشياء المادية. وبهذا، يمكن فهم لماذا يعتبر ديكارت مفتتح تاريخ السيكولوجيا؛ وذلك عندما طرح التكوين الثنائي الذي يميز الإنسان: من جهة النفس التي تنعكس من خلال الفكر ويتم تعرفها من خلال الحدس الفكري، ومن جهة أخرى الجسم الذي ينبغي دراسته انطلاقا من مبادئ العلم الطبيعي.

تعد محاولة لودفينغ فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein محاولة جذرية في إعادة ترتيب هذه العلاقة بين النفسي والجسمي، وهو ما كان يفيد تجاوز كل سيكولوجيا أو منزع سيكولوجي لديه؛ أي كل محاولة لإرجاع معنى التعابير اللغوية إلى سيرورات نفسية داخلية محددة بشكل قبلي. لذلك، نؤكد على هذه النقطة الأساسية، وهي أن السيكولوجيا منظور إليها كعلم هي السيكولوجيا التي تأسست على التجربة الداخلية المنظور إليها بوصفها ليست قبلية بشكل خالص، أي السيكولوجيا التجريبية، وهي التي سيكرس لها فيتجنشتاين الجزء الأكبر من أعماله اللاحقة. لكن لن نتطرق إلى هذا النقد، وإنما سنحصره في النقد الذي توجهه الرسالة المنطقية إلى سيكولوجيا مخصوصة، وهي السيكولوجيا الديكارتية أو «سيكولوجيا الحس

1 Pascal engel, philosophie et psychologie, èditions gallimard, paris, 1996, pp 26

2 Idem, pp27

المشترك»، أو ما يسميه كرستيان وولف Christian Wolff بالسيكولوجيا العقلانية؛ أي تلك السيكولوجيا التي تحاول دراسة خصائص النفس الإنسانية بشكل مستقل عن كل تجربة، أي بشكل قبلي.

استكمالا لما تقدم، فإن المتوخى في هذا الشق هو بيان كيف تصل الرسالة إلى تعويض علم النفس بالنحو؛ وذلك كتتويج لمسارها في تعويض المعجم السيكولوجي بمعجم منطقي، وهو ما يمكن التعبير عنه بنفس المعنى بتعويض الأنا السيكولوجي بالأنا اللغوي؛ إذ يُسيطر على هذين التوجهين معا فكرة ستحكم سائر المشروع الفلسفي اللاحق لفيتجنشتاين، وهو الانتصار لفلسفة إيجابية على حساب علم نفس عقلي؛ أي كتحليل فلسفي موضوع في صورته العامة كوصف. هذا المشروع الذي حكم فيتجنشتاين طيلة مرحلته الثانية الممتدة من المباحث إلى آخر أعماله الفلسفية يجد أساسه في الرسالة؛ وذلك على شكل نقد للأنا السيكولوجي وإقرار بذات أخرى منطقية، أو ما سيعبر عنه لاحقا بالذات التعبيرية. لهذا الغرض، سنعيد في مرحلة أولى التفصيل على نحو أكثر وضوحا في المقتضى الديكارتي الذي تقوم عليه السيكولوجيا العقلانية، وهو المتعلق بالفصل بين النفس والجسم، ثم سنتطرق للنقد الذي تم توجيهه من قبل إيمانويل كانط Emmanuel Kant للسيكولوجيا العقلانية بناء على هذا المرتكز؛ وذلك كتتويج يخدم التأصيل النظري لفكرة نقد الأنا هذه عند فيتجنشتاين. وللكشف لاحقا عن أساس التمايز بين النقد الكانطي ونقد فيتجنشتاين لهذا المفهوم، بالرغم من نقط الالتقاء الشديدة بينهما، والتي غالبا ما تجعل هذا الموضوع مكتنفا بنوع من الخلط والغموض من الناحية النظرية.

قبل ذلك، سنعيد ربط هذا النقد بمشروع الفلسفة التحليلية متمثلا في غوتلوب فريجه Gottlob Frege من جهة وفينومينولوجيا إدموند هوسرل Edmund Husserl من جهة أخرى؛ وذلك تأكيدا على أطروحة حضور الرسالة كامتداد لهدا العمل من خلال فكرة المعنى واستقلالية المنطق بشكل مخصوص؛ لأن الهدم الذي تصل إليه الرسالة للأنا السيكولوجي لا يمكن فهمه إلا كخاتمة لهذا العمل المتمثل في محاولة إقامة صلاحية فلسفية، أو بناء معين للمعنى خارج السيكولوجيا، تتجاوز ليس الأنا الديكارتي فقط، بل مطلبه في اليقين نحو مطلب آخر، وهو مطلب المعنى.

1- الذات الديكارتية والنقد الكانطي

في كتابه تأملات ميتافيزيقية، يحدد ديكارت بطريقتين مختلفتين التعارض القائم حسبه في طبيعة كل من العقل والجسم. فمن جهة، ينبغي تقديم العقل بوصفه جوهرا تكمن ماهيته في كونه شيئا مفكرا، بينما أن الجسم هو جوهر تكمن ماهيته في كونه يشغل حيزا في المكان أو كونه شيئا ممتدا.

«أقصد بالجسم كل ما يمكن أن يحتويه مكان ويشغل حيزا، حيث يقصي عنه أي جسم آخر، وما يمكن أن يحس إما بالسمع أو بالذوق أو بالشم، وما يمكن أن يتحرك على أنحاء شتى، وليست حركته في الحقيقة بذاته بل بشيء خارج عنه يمسه فيترك أثره فيه؛ لأنني ما اعتقدت أبدا أن القدرة على التحرك من الذات وكذا

القدرة على الإحساس والتفكير أمور تخص طبيعة الجسم، بل بالعكس كان يدهشني أن أرى مثل هذه القوى واقعة لبعض الأجسام... وأنا أجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني، وأنه وحده لا ينفصل عني. أنا كائن، وأنا موجود، هذا أمر يقيني. ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر، فقد يحصل أنني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود بتاتا»[3].

إن هاتين الخاصيتين: الفكر والامتداد، هما اللتان يشير إليهما عندما يريد ديكارت تمييز طبيعة كل من الذات والمادة على التوالي. ولكن من جهة أخرى، فإن الأنا ليست فقط شيئا مفكرا، ولكنها أيضا بالطبيعة جوهرا بسيطا، أي ليس جوهرا مركبا وغير قابل للتقسيم. أما الجسم، فعلى العكس من ذلك، هو دائما مركب وقابل للتقسيم. كون أن النفس مركبة ولا تتكون من أجزاء يقتضي بأنها ليست عرضة للتلف وبالتالي فهي غير مادية. وضدا عن ذلك، فإن الجسم يظهر كما لو أنه قابل للتقسيم بالضرورة؛ لأنه ليس هناك أي جزء من الجوهر الممتد، حتى الأكثر صغرا الذي يمكن تخيله منه، لا يمكن أن يتم تقسيمه إلى أجزاء أكثر صغرا. وبهذا المعنى، فإنه ليست هناك ذرات أو أجزاء غير قابلة للكسر في المادة، وهو ما يستتبع حسب ديكارت عدم التعارض في الطبيعة بين الأنا والأشياء المادية. فمن جهة، عدم القابلية للتقسيم هي خاصية غير مفصولة عن ماهية الأجسام؛ لأنه من غير الممكن القول إن شيئا يحتل حيزا في المكان حتى لو كانت أصغر قطعة ممكنة من المادة، لا تشتمل على أجزاء، ولا يمكن تقسيمها. ومن جهة أخرى، فإنه ليس هناك شيء من الممكن له أن يكون في نفس الوقت بسيطا ومعقدا أو قابلا للتقسيم وغير قابل للتقسيم؛ فالخاصيتان معا تستلزمان بعضهما البعض. ولكن إذا كانت النفس، على خلاف الجسم، غير قابلة للتقسيم، فهي إذن بالضرورة متمايزة عن ماهية الجوهر الممتد؛ أي إنها بالتالي جوهر غير مادي[4].

إن الهدف الأساسي الذي عبر عنه ديكارت من خلال هذا العرض في التأملات ليس هو إثبات وجود النفس وكونها مستقلة عن الجسم، بل إثبات كيف تشكل النفس مصدرا لمعرفة نفسها ولجميع الأشياء الجسمانية الأخرى، أي العالم؛ بمعنى آخر، فإن إشكالية ديكارت ليست أنطولوجية بقدر ما هي إشكالية معرفية. وقد انتهى ديكارت من ذلك إلى الإقرار بوجود معارف واضحة ومتميزة في النفس لا دخل للحواس أو الخيال فيها، فحتى معرفة العقل بما هو جوهر والجسم بما هو امتداد، هي فكرة ناتجة عن العقل نفسه. هذا السؤال المعرفي سيعيد التقليد الكانطي إحياءه بالتساؤل عما يمكن معرفته بشكل فعلي وعن شروط هذه المعرفة، وهو ما استدعى أيضا إعادة مساءلة هذا التصور حول الأنا كما طرحه ديكارت.

عندما ناقش كانط سؤال مادية أو عدم مادية الذات المفكرة، فإن هذا النقاش قد مر من خلال مفاهيم هذا التعارض الثاني: إما أن الذات بسيطة (غير قابلة للانقسام) أو أنها مركبة (قابلة للانقسام). فسؤال عدم

3 Reni descartes, mèditations métaphysiques, pp 40-41

4 Kant, le matérialisme et la psychologie rationnelle, denis sauvé, société de philosophie du québec, Numéro2, 1987. pp 229- 230

مادية الذات يعود إذن إلى معرفة فيما إذا كان الأمر يتعلق، كما أراد ديكارت، بجوهر بسيط وبالنتيجة غير مادي، أو جوهر مادي مثلما يذهب إلى ذلك ذوو التصور المادي. منح كانط في كتابه نقد العقل الخالـص لحجة البساطة اسم «نقيضـة البساطـة» Le paralogisme de la simplicité، وهي الحجة التي يقدمها عالم النفس العقلاني بالارتكاز على أطروحة لا مادية الذات.

نقيضة أخرى يقدمها نقد العقل الخالص هي التي سنتطرق إليها، وهي ما يسميه كانط بنقيضة الجوهرانية le paralogisme de la substantialité، وهي الحجة التي تميل إلى إظهار كيف أن الأنا جوهرا وليس محمولا أو خاصية لجوهر. بالنسبة إلى السيكولوجي العقلاني، فإن الذات المفكرة هي واقع جوهراني يجب أن نرجع إليه جميع الخصائص التي يتم التعبير عنها من خلال أفعال «الشك»، و«التفكير»، و«التخيل»، و«الإثبات»، مثلما أن الجسم «شيء» يجب أن نرجع إليه جميع الخصائص الفيزيائية للشخص. تعد أطروحة الجوهرانية حاسمة بالنسبة إلى ديكارت حسب D.sauvé؛ لأنه إذا لم يكن الأنا جوهرا، سيصير من المستحيل إثبات طبيعته البسيطة وعدم ماديته من حيث إنه من البديهي أنه ينبغي أن يوجد هناك شيء معين، جوهر معين نتمثله، بوصفه غير قابل للتقسيم ومتمايز عن الجوهر المادي[5].

من أجل فهم التعقيدات التي تتضمنها حجج السيكولوجيا العقلانية يقترح D.sauvé أخذ نقيضة الجوهرانية، وهي التي يصيغها كانط كالتالي:

«أستطيع أن أقول عن أي شيء بشكل عام إنه يمتلك جوهرا، من حيث إنني أميزه عن المحمولات البسيطة ومحض محددات الأشياء. غير أنه، في كل فكر، فإن أنانا هو الذات التي تتأصل فيها الأفكار فقط، ولا يمكن استخدام هذا الأنا كتحديد لشيء آخر. لذلك، يجب على كل شخص أن يعتبر نفسه جوهرا وأن أفكاره مجرد أعراض لوجوده ومحددات لحالته»[6].

إن القضية الأولى تستدعي التعريف الكلاسيكي للجوهر. من خلال ما كتبه ديكارت في المبادئ، فإن الجوهر هو «شيء يوجد بطريقة لا يحتاج معها إلا لنفسه كي يوجد». وهو ما يجعله يتعارض مع خصائص المحمولات، والتي هي على العكس من ذلك أشياء، من حيث طبيعتها القاضية بعدم إمكانية وجودها دون شيء آخر؛ أي الجوهر الذي تتأصل فيه. وبنفس الطريقة فإن الجوهر كما يقول كانط هو «موجود جوهراني بذاته»، بينما تحضر المحمولات كمحددات بسيطة للجوهر. غير أنه، كما نقرأ ذلك في التأمل الثاني، فإن الأنا بشكل دقيق هو هذا «الشيء الذي يشك، ويتصور، ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد». ويقول ديكارت إنه «لا أحد من هذه المحمولات يمكن قوله بشكل مفصول عن الأنا ذاته»؛ لأن الشك أو التصور أو الإثبات، أو أي أحد من هذه الخصائص لا يمكنه أن يوجد بمعزل عن الأنا أو يمكن اعتباره جوهرا بذاته. فبين الأنا والأفكار توجد

5 Idem, pp230

6 Idem, pp 231

إذن علاقة من نفس نمط تلك الموجودة بين الجوهر وخصائصه، وعلى هذا تستنتج السيكولوجيا العقلانية أن الأنا هو جوهر في حين أن الأفكار هي فقط محددات مرتبطة بهذا الجوهر[7].

نجد في التعليقات التي أنجزها كانط بصدد هذه الحجة مجموعة من الملاحظات النقدية المختلفة، نطرح منها ملاحظتين أساسيتين. ففي المقام الأول، يتساءل كانط بماذا يمكن أن نعرف، بشكل ملموس، أن «شيئا ما» هو جوهر وليس محمولا أو خاصية لجوهر. يوجد حسب كانط، طابع أمبريقي للجوهرانية، وهذا الطابع هو الديمومة La permanence[8].

انطلاقا من هذا الطابع، فإنه لمعرفة ما يدل على حضور شيء جوهراني في حدس تجريبي، يجب أن نبحث عما يوجد في هذا الحدس من ديمومة وثبات، بينما محمولات الشيء، فإنها تعرف بالمحددات المتحولة والمتغيرة للحدس، وهو أيضا الاستخدام الوحيد الذي يجعل من مفهوم الجوهر ممكنا.

لكي يعين هذا المفهوم موضوعا يمكن أن يعطى (ضمن التجربة)، يجب أن يكون له - كأساس- حدس ملموس مستمر أو ثابت كشرط غير مفصول عن حقيقته الموضوعية. «بدون شرط الحدس الحسي»، فإن «المفهوم لن يكون له سوى استعمالا ترنسندنتاليا؛ أي استعمال منعدم». ومع ذلك، فبينما أنه في حالة الأنا يدعم كانط بأنه نستطيع أن «نثبت هذا النوع من الديمومة انطلاقا من ملاحظة محددة»؛ إذ من الصحيح أن الأنا مثلما قال ديكارت هو بطريقة ما «يعاود الظهور في كل فكر»، بالمعنى الذي يفيد أنه من البديهي أنه هو الذي يشك، ويتصور، ويتخيل. ولكن من خلال الحس الداخلي le sens interne، فإنه عندما يأخذ شخص وعيا عن طريق الاستبطان بأفكاره الخاصة، لا يمكنه أن يكتشف حدسا بأناه؛ أي «حدسا ثابتا ودائما حيث الأفكار هي دائما متوالية»؛ لأنه كما يقول كانط: «فيما نسميه النفس، كل شيء في استمرار ولا يوجد شيء دائم». واذا لم نجد ما يمكننا من القيام بالتمييز بين ما يظل على حاله وما يتغير في التمثلات المعطاة بفعل الحس الداخلي، فإنه إذن «ينقصنا الشرط الأساسي لتطبيقه على الأنا... وهو مفهوم الجوهر، أي ذات توجد بذاتها».[9]

تظهر الملاحظة الثانية التي تفسر وتتمم جزئيا الأولى، عن طريق الحس الداخلي، وكما تُبين ذلك الملاحظة الأولى، فإننا لا نجد شيئا في داخلنا مستمرا أو ثابتا. إذا كان من الممكن وجود شيء كالإدراك الداخلي بما نسميه الأنا، فإنه سوف يمثل بشكل دقيق «نوعا» من الحدس المستمر والدائم بفعل التوالي المستمر للأفكار، غير أنه يحصل «أن تمثل الأنا لا يرتبط بمجرد الحدس الذي يميزه (تمثل الأنا) عن باقي موضوعات الحدس»؛ وذلك لأن واقع عدم القدرة على تكوين حدس ذاتي auto intuition بالأنا يعود إلى عدم قابلية الذات للملاحظة وللتمثل من قبل ذاتها «في الواقع، مثلما يقول كانط في الاستنباط المتعالي للمقولات، فإن الأنا «يشكل مربط le corrélatif

7 Idem, pp 232

8 في ما يلي، جميع المعطيات المتعلقة بكانط تم أخذها من مقال: «كانط، النزعة المادية والسيكولوجيا العقلانية» لصاحبه دنيس صوفي، لقد سبق وأن تمت الإحالة الكاملة إلى المقال، هذه المعطيات تم أخذها من ص. 230 إلى ص. 232

9 Idem, pp 233

جميع التمثلات». واذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه لا يمكن أن يكون بالنسبة إليه موضوعا يتم تمثله من بين موضوعات أخرى متمثلة». إنه بالأحرى، بما هو «ذات عارفة»، «ما يحدث للمعرفة بالموضوعات بواسطة هذه التمثلات». السبب الذي لأجله إذن، لا يمكن حدس الأنا ولا جعله متمثلا من قبل ذاته كموضوع. «ما لا أستطيع معرفته كموضوع هو نفسه (الذات) ما يجعلني أفترضه لكي أعرف بشكل عام موضوعا معينا». الأمر الذي يستتبع أنه لا يمكننا أن نكون أي معرفة بخصوص الأنا.

«إذا كانت الذات العارفة لا يمكنها أن تكون موضوعا للتمثل من قبل ذاتها، فإنه لا يمكن القول أي نوع من الكيان هذا الشيء. من خلال هذا «الأنا»، أو من خلال هذا «الهو»، أو من خلال هذا «الشيء الذي يفكر»، لا نتمثل أي شيء غير ذات متعالية للأفكار...حيث لا يمكننا أبدا أن نكّون عنه، بشكل منفصل، أدنى مفهوم[10].

لقد كان هدف كانط من خلال طرح هذه الملاحظات هو إثبات كيف أنه لا يمكن تشكيل أي مفهوم حول الأنا، فحتى مفهوم الجوهرانية هو نقيضة يقع فيها العقل عندما يتجاوز حدوده المعرفية. ومن مأخذه الأساسية على ديكارت أنه حاول التعرف على طبيعة ومكونات الروح من خلال تحليل نشاط الفكر (الأنا أفكر) واستنباطها منه على النحو التالي: «أنا أفكر، إذن أنا شيء مفكر». إن هذه القضية بالنسبة إلى ديكارت، واضحة ولا تطرح أي إشكال؛ لأن التفكير في نظره صفة ولابد أن يكون هناك جوهر ما تسند إليه. لكنها حسب كانط تستند على أسلوب غير سليم في البرهنة، وهو البرهان المغالطي الذي عرفه كانط بأنه «نوع من القياس الذي يضطر فيه المرء، استنادا إلى أرض متعالية، إلى استخلاص نتائج غير سليمة على المستوى الشكلي»، ومن ثم حاول بيان تناقضات ومغالطات هذا النوع من القياس. وكخلاصة لما سبق، فإن الأنا حسب كانط هي مجرد مقولة من مقولات العقل الخالص، وهو ما يدل عليه «الأنا المتعالي» الذي يمثل الشرط الضروري لقيام المعرفة. ولما كانت الأنا هي الشرط الضروري لقيام أي معرفة، فإنه لا يمكن أن تكون هي نفسها موضوعا للمعرفة. إن الأنا هي الصورة الشمولية للعقل، وهو يؤدي وظيفته المعرفية، وهي إن دلت على شيء، فإنما تدل على تماهي العقل مع ذاته ووعيه بما يفعل. ليس للأنا، حسب كانط، مضمون تجريبي. إنها متعالية خالصة، يدركها الحس الداخلي ويحصل الوعي بها، ومع ذلك ينظر إليها على أنها شيء من الأشياء أو موضوع من الموضوعات. والحقيقة أن هذا الشيء الذي يحضر في المخيلة عند سماع «أنا أفكر» ليس شيئا، بل إن ما نستحضره هو الذات المتعالية التي ليس لدينا عنها أي مفهوم؛ فالشخص يكون على وعي بأنه ذات مفكرة، ولكنه لا يملك أي معرفة عن ذاته. فعندما يقول شخص «أنا أفكر» فإن هذه الأنا لا تعكس شيئا آخر غير وحدة الوعي خلال عملية التفكير. وعندما يفكر هذا الشخص في ذاته، فإنه لا يلزم عن ذلك أنه جوهر، وأنه باستطاعته أن يجعل من ذاته موضوعا، وأن يتعامل معها بطريقة موضوعية مثلما يتعامل مع الموضوعات الخارجية. ولما كان الإنسان غير مؤهل لتشكيل مفهوم عن الأنا أو الذات المتعالية، فإنه لا شيء يمنعه من تمثلها في المخيلة، ولكن هذا

10 par ce « moi », par ce « il » ou par ce quelque chose qui pense, on ne se présente rien qu un sujet transcendantale des pensées… dont nous ne pouvons jamais avoir, séparément, le moindre concept » Denis sauvé, pp 233

التمثل لا يؤهله لإصدار أي حكم بشأنها؛ وذلك على الرغم من أن تمثلها هو الذي يوجهه عندما يريد إصدار أي حكم من الأحكام.

يدل التمثل في هذه الحالة على الوعي بالذات، ولكن الوعي لا يعني المعرفة؛ لأن المعرفة هي مجموعة من الأحكام، ويعني الحكم إضفاء صفة ما إلى الموضوع أو إضفاء خاصية من الخصائص عليه كالقول إن «الأرض قاحلة» أو «المطر غزير»؛ فالصفة ترافق شيئا سابقا عنها في الوجود من الناحية المنطقية على الأقل، ويمثل الموجود السابق الكائن الذي تستند إليه الصفة. أما فيما يتعلق بالذات المتعالية، فليس فيها شيء سابق على صفاتها (صفة الفكر)، كل ما هنالك هي الوظيفة المنطقية التي تتولى إلحاق الصفات بالموضوعات، وبالتالي فإنه لا يمكن معرفة الذات المتعالية؛ لأن معرفتها تستلزم أحد الأمرين: إما أن تتحول إلى موضوع، وإما أن تحافظ على بقائها لتظل مجرد فكرة.[11]

2- من ذات اليقين إلى ذات المعنى

لقد تمثل عمل الفلسفة التحليلية في محاولة ضمان صلاحية المنطق ضدا عن السيكولوجيا التي حاولت أن ترجع هذا الأخير إلى سيروارت نفسية داخلية. هذا العمل يجد جذوره في المنجز الكانطي؛ إذ من خلال الإقرار بالذات المتعالية عمل كانط أيضا على إثبات الوجود الترنسندنتالي للمبادئ المنطقية، وقد كتب كتابا كاملا في ذلك أسماه «المنطق».

«في واقع الأمر، يفترض بعض المناطقة مبادئ سيكولوجية في المنطق. ولكن الإقرار بمبادئ كهذه في المنطق هو أيضا أكثر سخافة من استخراج الأخلاق من الحياة. إذا ما بحثنا عن المبادئ في السيكولوجيا؛ أي في الملاحظات التي ننجزها حول فهمنا، فإننا سنرى فقط كيف ينتج الفكر وكيف يخضع لمختلف القيود والشروط الذاتية، وهو ما سيؤدي بالتالي إلى معرفة القوانين الاحتمالية (أو العرضية) فقط. ولكن في المنطق، يتعلق الأمر، بقوانين ضرورية، وليس بقوانين احتمالية. ليس بالطريقة التي نفكر بها، ولكن بالطريقة التي يجب أن نفكر بها»[12].

لقد أثبت كانط فكرة أنه فقط انطلاقا من منطق من مستوى أعلى، المنطق الترنسندنتالي، يمكن البحث عن المبادئ القبلية للمعرفة، وهو ما شرع فيه كانط بالفعل حينما حاول استخراج وتفسير «ملكات الذهن» في كتبه النقدية.

---

11 Emmanuel kant, critique de la raison pure, trad, jack aux enfants , 2019

12 «certains logiciens supposent, a vrai dire, des principes psychologiques dans la logique. Mais admettre de tels principes en logique est aussi absurde que de tirer la morale de la vie. Si nous cherchons les principes dans la psychologie, c'est-a-dire dans les observations que nous ferions sur notre entendement, nous verrions simplement comment se produit la pensée et comment elle est assujettie à diverses entraves et conditions subjectives, ce qui conduirait donc à la connaissance de lois simplement contingentes. Mais en logique, il s'agit de lois nécessaires, non de lois contingentes, non de la façon dont nous pensons, mais de la façon dont nous devons penser». pascal Engel, pp.23

سنرى كيف سيسير فيتجنشتاين على نفس النهج أيضا؛ وذلك بجعل المنطق تابعا للذات النحوية متمثلة في قواعد تركيب قبلية. لكن التطرق لهذا المعطى الأخير، يقتضي قبل ذلك التعرف على مسار انتقال الفلسفة من التساؤل حول الذات المؤسسة للمعرفة إلى الذات المؤسسة للمعنى؛ أي تعويض نظرية المعرفة الكلاسيكية بنظرية الدلالة، أو بالأصح دمج التساؤل حول شروط المعرفة ضمن سؤال شروط اللغة المثالية؛ أي شروط المعنى.

حسب Demith يعود إلى فريجه مؤسس الفلسفة التحليلية، وهوسرل مؤسس التوجه الفينومينولوجي الفضل في التأسيس لمفهوم المعنى بداخل المباحث الفلسفية؛ فبينما عمل فريجه على إقامة علاقة بهذا المفهوم انطلاقا من اللغة، فإن هوسرل عمم هذا المفهوم على مجموع الأفعال الفيزيائية المتلقاة بوصفها «مانحة للمعنى». ومن هنا، فإن واحدة من أهم المصادر الأكثر جذرية للتعارض بين عدد من الفلاسفة المعاصرين مع النزعة السيكولوجية والنزعة الطبيعانية هي فكرة أن الفلسفة تنشغل بشروط المعنى، وبالنتيجة فإنها لا تنشغل بشروط الحقيقة، بل إن العلوم الطبيعية والرياضيات هي التي لها أن تقوم بتحديد ذلك؛ إذ سواء كنا بإزاء فلسفة اللغة، كفريجه، أو فلسفة الوعي كهوسرل، فإنه يتم إحداث قطيعة جذرية بين نوع من البحث الذي يحدد قبليا هذه الشروط المتعلقة بالمعنى والبحث العلمي، والذي لا يتعلق بهذه الشروط.

«إن مجال المعنى من الممكن له أن يكون، إن شئنا ذلك، هو مجال «الذهن» مأخوذ بمعناه الواسع، بما هو متمايز عن الطبيعة وينتج الدلالات، ولكنه ليس مجالا للفلسفة، وليس حتى مجالا لعلم الذهن. وبتعبير آخر، فإنه ليس مجالا «للنزعة الفيزيائية» أو «علم الذهن»، وبالنتيجة فإنه لا يندرج ضمن السيكولوجيا»[13].

يلاحظ P.engel أن هذا النقاش الذي وصم نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين والخاص برفض دراسة العقل أو المجال الذهني انطلاقا من السيكولوجيا، لا يتعلق فقط بإلقاء الضوء على شعبة مخصوصة هي السيكولوجيا، حيث يتم تبرير الادعاءات بمعرفة الروح أو العقل انطلاقا من علم النفس. ولكن الخلاف الحقيقي الكامن وراء هذا النقاش، هو التعارض بين «المعياري» و«الطبيعي»، وهو ما يمكن صياغته في السؤال التالي: هل الوظائف المتعلقة بـ «الفهم و«التفكير» و«الاستدلال» و«الحكم» و«الإدراك»؛ أي الوظائف التي تدخل في تكوين المعرفة، هي وظائف معيارية؛ لأنها تخضع لنوع من التقويم حول ما إذا كانت صحيحة أو خاطئة، صالحة أو كاذبة، صالحة أو غير صالحة، عقلانية أو غير عقلانية، أي أنها تعود إلى شيء يمكن أن نمتلك حقيقة بخصوصه؟ أم إنها وظائف طبيعية بالمعنى الذي يفيد إمكانية تفسيرها انطلاقا من السيرورات الذهنية أو النفسية أو بشكل عام الطبيعية؟

13 «le domaine du sens peut bien, si l'on veut, être celui de l'esprit», pris au sens large, comme ce qui se distingue de la nature et produit des significations, mais il n'est pas celui d'une philosophie, et encore moins s'une science de l'esprit. En d'autres termes, il n'est pas celui du «psychisme» ou du «mental», et par conséquent il ne relève pas d'une psychologie». Idem. Pp 43

إن ما تمسك به الفلاسفة هو أنه لمعرفة إذا ما كان أحد ما قد فكر أو حكم بطريقة صحيحة، فإن ذلك يقتضي وجود معايير للاستدلال والحكم الصحيح، وأن هذه المعايير لا يمكن دراستها انطلاقا من مفاهيم التجربة والسببية وبالتالي من مفاهيم نسبية[14]. إن سؤال التعارض هذا كان حاضرا بقوة ضمن الفلسفة الكانطية وكذلك قبله ديكارت؛ وذلك إن على شكل تساؤل حول مصدر اليقين أو تساؤل حول شروط الحقيقة، وسيستمر هذا السؤال حتى مع غوتلوب فريجه وادموند هوسرل على شكل تساؤل حول معايير بناء المعنى. وعند فريجه بشكل خاص كان يفيد الأمر الاشتغال على هذا الإشكال انطلاقا من اللغة؛ أي البحث عن معايير صلاحية الاستدلالات العقلية، انطلاقا من التعبيرات اللغوية، وهو ما اقتضى منه إرجاع هذه الأخيرة إلى مستوى-فوق لغوي هو ما أسماه بالبعد الثالث، حيث لا تحضر اللغة كتمثلات ذهنية ولكن كوحدات موضوعية ضمن عالم مستقل بها، هو الذي يضمن معيارية المعنى. فما قام به فريجه هو جعل نظرية المعرفة تتركز في نظرية الدلالة. سيواصل فيتجنشتاين هذا العمل بناء على نفس الاستدلال، ولكن ضمن ليس أي عودة إلى نوع من الواقعية الأفلاطونية، بل بالتساؤل عن شروط اللغة المثالية، وبالتالي شروط المعنى، انطلاقا من أرضية ديكارتية؛ أي إمكانية إضفاء معقولية معينة على اللغة انطلاقا من الذات نفسها، ولكنها ليست الذات السيكولوجية كما وضع معالمها ديكارت، بل ذات من نمط اخر ستفجر بنية نظرية المعرفة الكلاسيكية القائمة على التعارض بين الذاتي والموضوعي برمتها.

3- نقد الذات السيكولوجية

بلور فيتجنشتاين ضمنيا في كتاب الرسالة ما يسميه Strawson بنظرية «ليس هناك ذات» pas de sujet أو «ليس هناك مالك» (pas de propriétaire). مثلما يلاحظ j.bouvresse، فإن الثنائية الديكارتية ونظرية «ليس هناك ذات» تشكلان جوابين متماثلين ومتساوقين لسؤال: كيف يحدث أننا نمنح بعض الخصائص السيكولوجية (حالات للوعي متطابقة مع نفسها) إلى هذا الشيء المحدد نفسه الذي نمنحه خصائص جسمانية، وهو الشخص؟ الجواب الديكارتي ينص على أنه ليس هناك في الواقع مالك مشترك لحالات الوعي والخصائص الفيزيائية؛ لأنه عندما نمنح خصائص من هذين النوعين لشيء «واحد»، فإننا نمنحها في الواقع لجوهرين مختلفين لكل واحد منهما حالاته ومميزاته الخاصة. أما نظرية «ليس هناك ذات»، فهي تذهب إلى أن هناك إمكانية لوجود ذات أو حامل معين للمحمولات السيكولوجية، والتي يجب أن نعدّها حالات وخصائص مهما كان نوعها، وهو ما قد يجعلنا ببساطة نسقط كضحايا لعادة لغوية كما شرح ذلك نيتشه، بأن «إقرارنا بوجود شيء مفكر عندما نفكر، ما هو إلا صياغة ناتجة عن تعودنا النحوي، في أن كل فعل لابد أن يكون له فاعل». والخلاصة هي أن ما تؤكده الحالتين معا ليس هو عدم إمكانية وضع الأنا موضع سؤال، ولكن السؤال حول الذات هو من طبيعة مغايرة عن تلك المتعلقة بالسؤال حول موضوع ما، كالوحدة الفيزيائية على سبيل المثال[15].

14 Idem. pp 60- 61

15 Jacques Bouveresse, le mythe de l’intériorité, les éditions de minuit, paris, 1976, pp.321

«بإزاء كل موضوع أكون موضوعيا، لكن ليس بإزاء «الأنا». هناك إذن بشكل واقعي طريقة نقدر بها ويجب علينا أن نتحدث بها عن الأنا في الفلسفة، وذلك بمعنى غير سيكولوجي»[16].

ابتداء من القضية المركزية في الرسالة: «حدود لغتي هي حدود عالمي les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde، يتم وضع الخط الذي يؤشر على المرور من أفكار تهم «تطبيق المنطق» إلى أفكار تهم نمط العلاقة الذي يتحقق في العالم من خلال اللغة. «إن الضمير المتكلم الأنا le je يتم استبداله في هذه القضية بالنعت Mon، ويتقوى هذا أكثر فيما بعد لكي يكون العالم «عالمي»، وبأن حدود اللغة تدل على حدود عالمي، وإذن «أنا عالمي»». إن النزعة الأنوية بوصفها تصورا فلسفيا ينسب إلى الذات إمكانية أن تؤكد ببداهة مطلقة وجود Soi même بوصفه كائنا مفكرا؛ وذلك بإرجاع الموضوعات القابلة للمعرفة إلى واقعة ذهنه أو فكره الخاص، تنسب إلى بشكل بارز إلى رونيه ديكارت بصفته أول الفلاسفة الذين أرسوا بوضوح حقيقة وجود ذات هي التي تنظم وتفسر مجموع التجربة. لكن مع فيتجنشتاين يمكن الحديث عوض الكوجيطو، عن نزعة «أنوية لغوية» يتم من خلالها إرجاع الذات إلى وظيفة اللغة في صورتها المنطقية؛ أي إلى عالم مصغر. فإذا كانت الصورة المنطقية كما تعبر عن ذلك الرسالة هي الفكر بوصفه العنصر المشترك بين اللغة والواقع، وإذا كانت حدود اللغة هي حدود العالم بالنظر إلى التطابق بين مجموع القضايا ومجموع «حالات الأشياء». وباعتبار أن العالم هو العالم بالنسبة pour إلى ذات، فإن هذا يستتبع أنه لا شيء قابل للتفكير فيه في ما وراء لغة وعالم الذات. إن النزعة الأنوية، كما يلاحظ ذلك كيارا باستوريني Chiara Pastorini، يتم تفسيرها في نهاية التحليل الفيتجنشتايني بنسبة العالم واللغة إلى الذات[17].

يتم التعرف على ذات في الرسالة ليست بوصفها الذات الحديثة الديكارتية، والتي هي ذات ميتافيزيقية لا علاقة لها بالأنا المفكر الترنسندنتالي الكانطي أو الأنا السيكولوجي. إن الأنا السيكولوجي المبني على ثنائية النفس والجسد بالنسبة إلى فيتجنشتاين هو أنا مقسم ومجزئ، وبالتالي فهو «شيء زائف»؛ لأن نفسا مركبة لن تكون نفسا». فهو في الرسالة لا يكتفي بتأكيد الأطروحة الكلاسيكية التي بمقتضاها يصير وجود العالم مشروطا بالذات، بل إنه يصل إلى حد الإقرار بأن هذه الذات هي الذات الوحيدة الممكنة، وبأن نفسها تتوافق مع نفس العالم. وباعتبار أن الذات ترجع إلى وظيفة اللغة في صورتها المنطقية، فإن الذات الفيتجنشتاينية ليست جزءا من العالم وليست واقعة من بين وقائع أخرى، ولكنها تتحول إلى حد للعالم واللغة معا. إنها «تعود إلى نقطة بدون امتداد، وتظل هي الواقعة التي تحملها». وبوصفها حدًّا للعالم، فإن الذات الفيتجنشتاينية مقصية من مجال المعرفة، الذي لا يتعلق سوى بحالة أشياء. يفسر فيتجنشتاين هذا جيدا بالاستعارة التي يقدمها للعين؛ إذ مثلما تمثل العين حدا للحقل البصري، دون أن تكون هي ذاتها موضوعا للرؤية، فهي تعتبر شرطا لها. كذلك

16 «devant tout objet je suis objectif, pas devant le Jeu. Il y a donc réellement une façon dont on peut et doit parler du Jeu en philosophie, en un sens non psychologique». idem, pp 1

17 chiara pastorini, Ludwig Wittgenstein ,une introduction, agora, Pocket, 2011, pp 91 - 92

تشكل الذات حدا للعالم دون أن تكون هي نفسها جزءا منه أو قابلة للمعرفة. فالذات تشكل شرطا «قبليا» للمعرفة ولوحدة التمثلات. وبدون ذات، يصير العالم، بوصفه عالما قابلا للمعرفة، غير موجود[18].

بالنظر إلى هذه الاعتبارات تظهر مقاربة للذات تعود إلى الثنائية الشوبنهاورية بين المستوى الظاهراتي للتمثل والشيء في ذاته؛ ذلك أن واقعة «أننا غير قادرين على معرفة الأنا الميتافيزيقي المتعالي لا يفسرها سوى أننا لا نمتلك الآليات الابستيمولوجية والتعبيرات الملائمة. ولكن ضرورة وجودها تجعلنا نضطر، أحيانا، إلى موقعتها ضمن المجال الخارجي للعالم الظاهرتي؛ أي في حدوده». إنها إذن حالة مشابهة لوضع الصورة المنطقية، فهذه الأخيرة بوصفها شرطا لرسم العالم يجب عليها بحكم طبيعتها أن تظل على هامش هذا الرسم. وعلى غرار الأبعاد الصورية للمعرفة، فإن الذات الفيتجنشتاينية تقع في علاقتها بالعالم ضمن حد يجعل منها في وقت واحد ضرورة معرفية وقولها مستحيل[19]. وعند هذا يظهر مجال الصوفية le Mystéque بوصفه ينتمي إلى مجال ما لا يمكن قوله، بل فقط إظهاره le montrer.

إن ما تؤكده الرسالة إذن ليس هو أن الذات غير موجودة، ولكن أنه يلزم معالجتها بطريقة مغايرة. لقد طرحت هذه النقطة عدة تساؤلات عند الباحثين في فلسفة فيتجنشتاين؛ إذ كيف يمكن الإقرار بوجود ذات لا يمكن أن نقول عنها شيئا؟ ولماذا يعد هذا القول غير ممكن في حين يعد وجودها ضروريا؟ من هذه الزاوية، ذهب Black إلى أن فيتجنشتاين مثلما شوبنهاور كانت لديه فكرة أنا ترنسندنتالي، ولكنه على خلاف شوبنهاور انتهى إلى نفيها تماما. حسب J.bouveresse، فإن هذه فكرة غير صحيحة؛ لأنها لا تحترم تمييزا أساسيا يوجد في الرسالة، وهو موقع كل من الذات المفكرة والذات الميتافيزيقية؛ ففيما يتعلق بالأولى ينفي فيتجنشتاين تماما إمكانية وجودها. أما الثانية، فإن فيتجنشتاين يؤكد وجودها تماما دون أن نكون قادرين على أن نقول بخصوصها شيئا؛ لأنه يلزم عندئذ التموقع ضمن خارج حدود اللغة والعالم.

ومن هنا، فإن فيتجنشتاين يستبعد بشكل نهائي فكرة وجود «شيء يفكر»، ولكنه لا يستبعد وجود الذات المتعالية. مرد ذلك حسب J.bouveresse هو ما تقوم عليه الرسالة نفسها، فهدفها هو تعيين حدود لمجال القابل للقول، وليس استبعاد ما يمكن أن يوجد خارج هذا المجال. على هذا النحو يبدو التعالق الأساسي القائم بين منظور فيتجنشتاين والمفهوم الكانطي بهذا الخصوص؛ إذ إن «الأنا الفلسفي هو «أنا» je ، ولكنه ليس بـ «أنا أفكر» (je pense). إنه نقطة التناظر التي تجعل من العالم عالمي (mon monde). وبشكل خاص، تجعل من أن أفكاري، وتمثلاتي، وأحاسيسي إلخ، والتي هي أحداث ضمن العالم، خاصة بي. ولكن هي ذاتها لا يمكن تمثلها ولا الحديث عنها. إنها شرط إمكانية التجربة بشكل عام، ولكنه بمعنى أكثر صورية وأكثر صعوبة في الفهم منه عند كانط»[20].

---

18 Idem, pp 92 - 93

19 Idem, pp 93 - 49

20 Jack bouvrisse, le mythe de l’intériorité, les éditions de minuit, paris, 1976, pp 135

قبل التطرق بالتفصيل إلى طبيعة كل من الذات الميتافزيقية والذات السيكولوجية بداخل الرسالة، لا بد من التوقف عند سؤالين رئيسين يطرحهما J.bouvrisse بهذا الصدد، وهما السبب الذي جعل فيتجنشتاين يرى أن الذات الميتافيزيقية لا يمكنها أن تتضمن أو ينسب إليها أي ملكة للتفكير أو كل ملكة أخرى. ولأي سبب أقر فيتجنشتاين بوجود ذات ميتافيزيقية، وما هي الوظيفة الدقيقة التي أعطيت لها ضمن الرسالة. ذهب Favrholdt إلى أن الجواب عن هذين السؤالين هو جواب واحد، وهو كالآتي: كان فيتجنشتاين في حاجة إلى ذات ميتافيزيقية من أجل مقارنة القضايا مع الواقع؛ وذلك قبل تحديد إذا ما كانت صحيحة أو خاطئة. ولكن إذا كانت الذات الميتافيزيقية تؤدي هذه المهمة انطلاقا من وظيفة ذهنية هي التي تقوم بتشكيل القضايا (الأفكار)، فإنه يلزم التسليم بوجود ذات فوق-ميتافيزيقية تقوم بدورها بالجمع بين هذه الأخيرة والموضوعات. وما ينتج عن ذلك هو أن الذات الميتافيزيقية، بالرغم من كل شيء هي بمعنى من المعاني «ذات عارفة»، مادام أنه انطلاقا منها يمكن إقامة معرفة بما يحدث وما ليس كذلك. ولكن هذه المعرفة التي تنسب للذات هي من نمط خاص جدا: «يتعلق الأمر بمعرفة تخص الأشياء التي يمكن رؤيتها (vues) وليس بأي أفكار يمكن قولها أو وصفها»[21].

«هناك إذن بالفعل مجال في الفلسفة، حيث يمكن للأنا أن يكون موضع تساؤل بمعنى غير سيكولوجي. إن الأنا الفلسفي ليس هو لا الكائن الإنساني، ولا النفس الإنسانية التي تشتغل عليها السيكولوجيا، ولكنه الذات الميتافيزيقية التي هي حد، وليست جزءا، من العالم»[22].

يميز فيتجنشتاين هنا بين ذات للحس المشترك، ذات تجريبية. ومن جهة أخرى ذات هي التي من الممكن لها أن تكون موضوعا للسؤال الفلسفي، وهي الذات الميتافيزيقية. وبالنتيجة، فإنه عندما أرسى فيتجنشتاين أولوية الذات متبنيا في ذلك نزعة أنوية لا يمكن إخفاؤها، فإنه يحيل بذلك إلى الذات الفلسفية. وعلى العكس من ذلك، فهو عندما يؤكد أن الذات تغادر أو تتوارى إلى الحد الذي تصير فيه نقطة بلا امتداد، فإنه في هذه الحالة يحيل إلى الذات السيكولوجية أو التجريبية؛ إذ مثلما هو الأمر مع النقيضة الكانطية الثالثة، فإن هذين التحديدين لا يقعان ضمن نفس بعد الذاتية ولا يتعارضان مع ذلك.

بدءا بالأنا السيكولوجي، فإن هذا الأخير يقصد به الأنا التجريبي أو أنا التمثلات أو النفس بشكل عام. في الرسالة، حاول فيتجنشتاين أن يقصي هذا الأنا السيكولوجي، ولكن هذا الإقصاء لم يتم بهدف إثبات أن هذا الأنا ليس له وجود، بل إنه كان يروم بالأحرى إلى إظهار أن هذه الذات لا توجد كجوهر بسيط. بالنسبة إلى فيتجنشتاين، فإن ذات التمثلات هي واقعة بسيطة لها نفس تعقيد الواقع الذي تمثله. إن التأكيد بأنه ليست هناك ذات للتمثل يعني إذن الإقرار بأن الشيء الوحيد الذي يوجد هو مركب معقد من الأفكار والتمثلات

21 Idem, pp 93-94

22 «il y a donc réellement un sens ou il peut être question en philosophie d'un jeu en un sens non psychologique... le Je philosophique n'est ni l'être humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est frontière- et non partie- du monde». «le moi peut être sauvé ? la subjectivité, de mach au premier Wittgenstein», sabine palud, philo sorbonne, 123, 2006 - 2007, pp09

ولكنها تفتقر لكل وحدة معينة. ومن ناحية أخرى، فإن النفس غير القابلة للتقسيم كما تقدمها الميتافيزيقا الكلاسيكية لا يمكن اعتبارها إلا «شيئا زائفا» كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا. وبعبارة أخرى، فإن فيتجنشتاين يدحض الميتافيزيقا الكلاسيكية من خلال إظهار أن «النفس غير موجودة»، وهو يدحض علم النفس التجريبي من خلال إظهار أن الذات المفكرة المزعومة ليست في الحقيقة ذاتا ولكنها في أفضل الأحوال مركب من التمثلات.

يتبين مع ذلك، أن هذه الذات ليست هي الذات الوحيدة الممكنة بالنسبة إلى فيتجنشتاين. مثلما يشير إلى ذلكS. Lalla ، فإن «انهيار الذات التجريبية يقود فورا نحو الذات الميتافيزيقية»[23]. لكن عندما يستخدم فيتجنشتاين مصطلح «الميتافيزيقا» مرة أخرى، فهو لا يشير على الإطلاق إلى ذات الميتافيزيقا الكلاسيكية، بل على العكس من ذلك يشير هذا المصطلح إلى حقيقة أن الذات المعنية هي «حد، وليست جزءا، من العالم». نفهم إذن لماذا أقر فيتجنشتاين بأنه «بمعنى مهم فإنه ليست هناك ذات»، هذه الذات لا توجد بأي مكان في الواقع؛ لأن الحد ليس متضمنا فيما يحده. «ولكن الإقرار بأنه بمعنى مهم فإنه ليست هناك ذات، لا يعني أبدا بأنه ليست هناك ذات؛ لأنه ضمن معنى آخر لا يقل أهمية، فإنه يتبين أن الذات الميتافيزيقية هي أيضا حد لهذا العالم التي هي غائبة فيه»[24].

ضمن هذه الشروط، فإنه يصير من المشروع إحداث نوع من التماهي بين هذه الذات الميتافيزيقية الفيتجنشتاينية والذات الترنسندنتالية الكانطية؛ إذ عند كانط أيضا، فإن الذات المتعالية هي شرط لإمكان العالم ووحدة التمثلات. لكن هل هو الأمر نفسه تماما مع فيتجنشتاين؟ قراءة من هذا القبيل تم تقديمها من قبل التوجه الكلاسيكي لقراء فيتجنشتاين، وهو ما يمكن العثور على أساس له من خلال بعض المقاطع الموجودة في المذكرات نفسها les carnets كما يبين S.plaud، حيث يمكن أن نقر على سبيل المثال أن «الذات ليست جزءا من العالم ولكنها افتراض أو تسليم بوجودها»، غير أن هذا التأويل لم يكن من الممكن اعتماده دون مراجعة؛ إذ أثبت مجموعة من القراء الآخرين أنه إذا كان فيتجنشتاين خص موقعه أو توجهه بـ «التعالي»، فذلك لا يعني أنه يستخدم هذا المفهوم بالمعنى الذي يستخدمه به كانط، بل على العكس من ذلك، هناك فارق أساسي بين الترنسندنتالية الكانطية والترنسندنتالية الفيتجنشتاينية. هذا الفارق تم التطرق إليه بشكل مخصوص من قبل J. bouvrisse في كتابه «أسطورة البعد الداخلي»، حيث يبين أنه إذا كانت الذات الترنسندنتالية الكانطية هي ذات ينبغي أن تكون قادرة على مصاحبة كل تمثلات الشخص، فإن الذات الميتافيزيقية الفيتجنشتاينية من جانبها شديدة الزوال وتفتقر إلى كل امتداد إلى درجة أنه لا يمكن استخدامها حتى ضمن(أنا أفكر).

يمكننا إذن أن نطرح مشكلة الذات الميتافيزيقية عند فيتجنشتاين على النحو التالي: أولاً بالرغم من إقصائه للذات التجريبية، يقر فيتجنشتاين بوجود ذات ميتافيزيقية لا يمكن إقصاؤها. ثانياً هذه الذات هي ذات ميتافيزيقية أو ترنسندنتالية، ولكن ثالثاً غير ترنسندنتالية بالمعنى الكانطي. بأيّ معنى إذن تعد هذه

23 Idem, pp 09

24 Idem, pp 10

الذات ترنسندنتالية؟ سوف نحاول أن نبين في بقية المقال كيف أن الأمر يتعلق بذات ترنسندنتالية بالمعنى الإيتيقي كما يشرح ذلك S.plaud.

فحصنا إلى حدود الآن الذات التجريبية والذات الميتافيزيقية، ولكن هناك بعد آخر من الذاتية لا يمكن تركه جانبا، وهو بعد الإرادة من الذاتية، والذي يقدمه فيتجنشتاين بوصفه «حاملا للأخلاق» (porteur de l'hétique)؛ إذ مثلما يميز فيتجنشتاين بين الذات التجريبية والذات الفلسفية بشكل عام، فإنه يقيم أيضا تمييزا بين الإرادة التجريبية والإرادة الميتافيزيقية. إنه يحيل في المذكرات إلى ذات سيكولوجية تتكون من جميع الدوافع القادرة على تحديد الفعل و«تحريك جسم الإنسان». هذه الإرادة التجريبية هي نظير للذات السيكولوجية التي تحدثنا عنها أعلاه في مجال الإرادة. ومع ذلك، فإن هذه الإرادة لا تشكل مجمل الإرادة، بل على العكس من ذلك، هي تعارض الإرادة الميتافيزيقية التي بدورها ستكون تعبيرا عن الذاتية الميتافيزيقية على مستوى الإيتيقا.

بهذا فقط يمكن لهذه الإرادة أن تعتبر إرادة متعالية، وذلك بمعنى أنها «شرط لإمكانية لا العالم، ولكن لقيمه». وهكذا، فإن العالم في حد ذاته محايد أخلاقيا. ولهذا السبب فإن القيم الأخلاقية لا يمكن تثبيتها إلا من قبل ذات تعتبرها من وجهة نظر أعلى؛ أي وجهة النظر المتعالية التي هي وجهة نظر الإرادة الميتافيزيقية. وفقا لفيتجنشتاين: «يظهر الخير والشر فقط من خلال الذات». لكن هذه السلطة الإيتيقية ليست شيئا آخر غير الذات المتعالية للإرادة. ومن هنا يمكن فهم بأي معنى تعد الذات عند فيتجنشتاين متعالية، فهي كذلك بما هي ذات لإرادة أخلاقية[25].

ضمن هذه الشروط: ما الذي يتكون منه الواجب الأخلاقي المفروض على الذوات؟ يتمثل هذا الواجب في إحداث تحول في الإرادة من حالتها التجريبية إلى حالتها الفلسفية أو المتعالية. إلى مثل هذا التحويل يلمح فيتجنشتاين في القضية 19:

«إذا كان الخير أو الشر يريدان تغيير العالم، فإنه ليس بمقدورهما سوى تغيير حدود العالم، وليس الوقائع. باختصار، يجب أن يصير العالم آخر تماما. يجب أن يكون قادرا، إن شئنا القول، على أن يتناقص أو يتزايد في مجموعه. إن عالم الإنسان السعيد هو عالم آخر غير عالم الإنسان التعيس[26].

هذا التغيير في المنظور الذي يحول عالم الإنسان التعيس إلى عالم الإنسان السعيد هو التأثير الخالص والبسيط للإرادة الفلسفية الميتافيزيقية. فالفرق بين هذين العالمين ليس في الواقع اختلافا حقيقيا بأي حال من الأحوال. إنه يعتمد فقط على الطريقة التي تتفق بها الذات مع عالمها أولا، ومثل هذا التوافق هو نتيجة

25 Idem, pp 09

26 «si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits... en bref, le monde doit alors devenir par-là totalement autre. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croitre dans son ensemble. Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux». Wittgenstein, Tractatus logico-philosophique trad, Gilles Gaston granger, Gallimard,1993 , pp 110

للإرادة المتعالية. هذا هو السبب في أن الضرورة القاطعة الوحيدة في فلسفة فيتجنشتاين متضمنة في الصيغة التالية: كن سعيدا. تتحقق هذه السعادة من خلال الإرادة الميتافيزيقية، فهي تشهد على أن الذات التجريبية العادية قد أصبحت، من خلال هذا التحول الحادث في الإرادة ،»إنسانا جديرا» (أو يستحق)[27].

خاتمة

من خلال ما سبق، يتضح أن نقد المعجم السيكولوجي الذي بلوره فيتجنشتاين ضمن أعماله الثانية يجد أساسه في عمل الرسالة؛ وذلك على شكل نقد للأساس الذي يقوم عليه هذا المعجم نفسه وهو الذات أو الأنا. شريطة أن يُفهم هذا النقد ليس بمعنى الإزاحة أو الإلغاء، بل بمعناه الكانطي كإعادة تعيين للحدود. إن فيتجنشتاين يبقي على الذات الميتافيزيقية كما حددها ديكارت، ولكن ضمن مقاربة لا سيكولوجية تتجاوز ثنائية النفس والجسد نحو الإقرار بوحدة الذات في شكلها المنطقي. وبمعنى آخر، فإن الذي يضمن ميتافيزيقية الذات نفسه حسب فيتجنشتاين هو كونها شرطا للمعرفة، وليست موضوعا للمعرفة ذاتها. فهنا، يتم تجاوز النظرة التجزيئية للذات باعتبارها فكرا وامتدادا بإرجاعها إلى محض الفكر بوصفه صورة منطقية موضوعية غير قابلة للمعرفة، وبالتالي غير ممكنة كقول. ومن هنا، فإن نقد السيكولوجيا ضمن الرسالة المنطقية الفلسفية لا ينبغي فهمه كعنصر منقطع الصلة بالاعتبارات السابقة المتعلقة بالمنطق أو النزعة المنطقية، بل إن هذا النقد هو التطور الأكثر طبيعية للمشروع المنطقي برمته. وإذا كان كان فيتجنشتاين قد استطاع في مرحلته الثانية أن ينقل المعجم السيكولوجي إلى مجال التجربة التعبيرية أو ما يعرف بأشكال الحياة، وإعادة بناء هذا المعجم على الأنا «التعبيري» بدل «الأنا الميتافيزيقي المنطقي»، فإن الفيلسوف قد ظل طيلة حياته متمسكا بالرفض القاطع لإرجاع العمليات المنطقية إلى السيرورات النفسية التي يمكن أن توجد في أساسها. ومشروع «ذاتية غير سيكولوجية» هو مشروع كان قد قاد فيتجنشتاين منذ البداية بالفعل، في الرسالة بإقامة هذه الذاتية على نحو منطقي، ثم بنقل هذا المنطق إلى مجال التجربة عوض الشرط «القبلي» في مرحلته الثانية.

27 Sabin plaud, pp 10

قائمة المصادر والمراجع:

C. pastorini (2011), ludwing wittgenstein, une introduction, agora, pocket.

E. kant (2019), critique de la raison pur, trad, jack aux enfants.

J.bouvress (1976), le mythe de l'intériorité, les éditions de minuit, paris.

»kant, le matérialisme et la psychologie rationnelle», denis sauvé, société de philosophie fu qubéc, Numéro 2, 1987

le moi peut être sauvé? la subjectivité, de mach au premier wittgenstein», sabin plaud, philosorbonne, 123, 2006-2007

L.wittgenstein (1993), tractatus logico-philosophique, trad, Gilles gaston granjer, Gallimard, paris.

Pascal engel, philosophie et psychologie, éditions gallimard, paris, 1996

R. descartes (1956), méditations métaphysiques, trad, florence khodoss, paris.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com