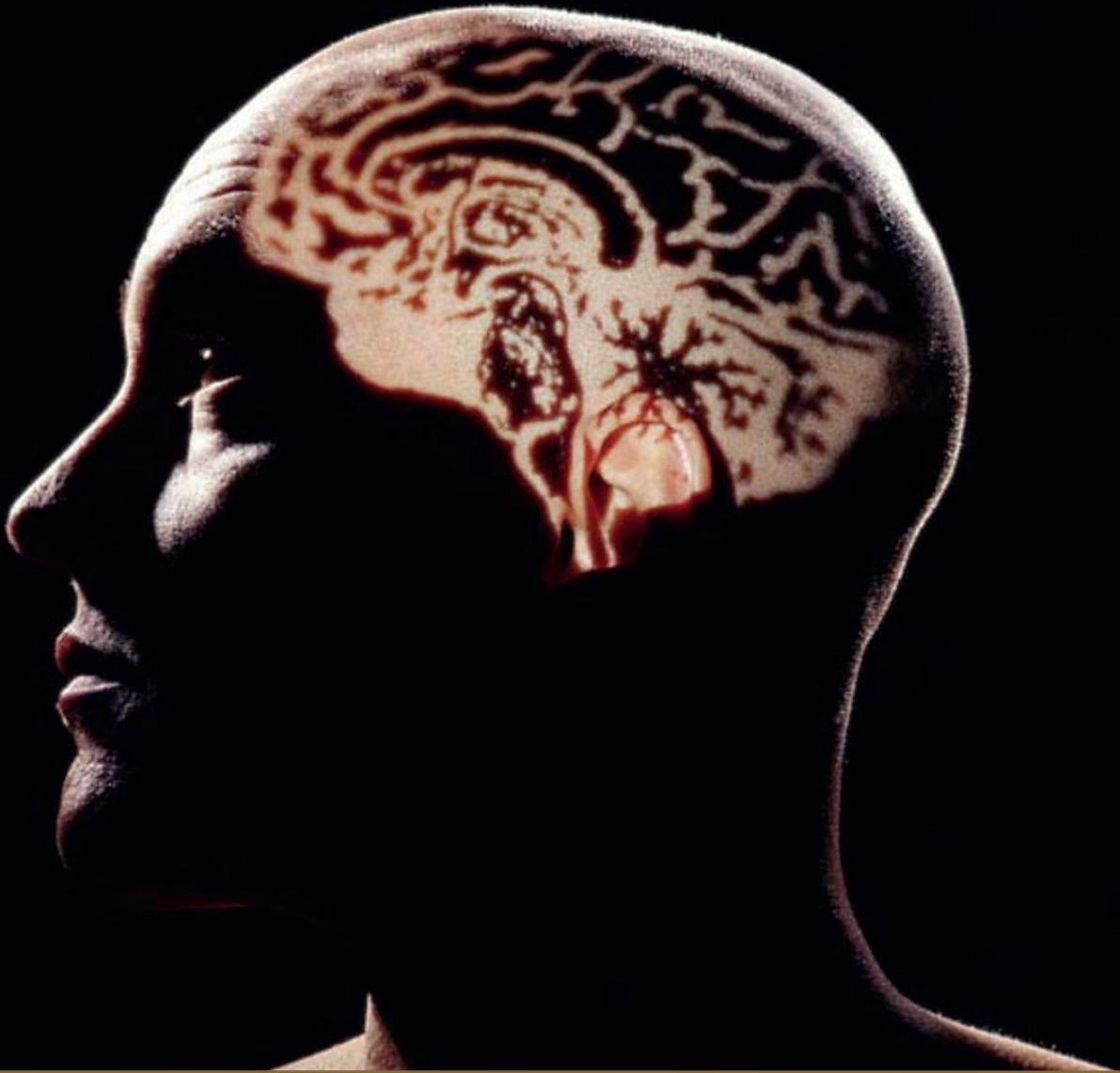


إشكالية الذهن والدماغ داخل فلسفة الذهن والعلوم المعرفية



عبد الواحد العلمي
باحث مغربي

مؤمنهم بلا حدود
Mominoun Without 3orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

إشكالية الذهن والدماغ داخل فلسفة الذهن والعلوم المعرفية⁽¹⁾

نقد التفسير العلمي

(1) أُلقيت هذه الورقة في ندوة: «الدين والعلم من منظور فلسفي»، المنعقدة بتاريخ 01 و02 نيسان/أبريل 2015م، اشراف د. صابر مولاي احمد، تنسيق د. عبد النبي الحري. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بالتنسيق مع مختبر «التاريخ والعلم والمجتمع» بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة شعيب الدكالي.

ملخص:

تهدف هذه المساهمة إلى التعريف بالاتجاهات الأساسية لمقاربة هذا الإشكال داخل العلوم المعرفية والعصبية من خلال إشكال ثنائية علاقة الذهن/الوعي والمادة، مبيّناً الأصول الدينية والفلسفية للإشكال منذ أفلاطون، مروراً بديكارت إلى العلوم المعرفية.

ثم سنروم، في قسم ثانٍ من الدراسة، تبيان النقد الإستمولوجي والفلسفي والعلمي، الذي وُجّه إلى الاتجاه المادي الاختزالي داخل العلوم المعرفية والعصبية.

مقدمة:

اكتسبت الدراسات المعرفية والذهنية -لاشك- أهمية كبيرة في الأربعين سنة الأخيرة¹، وهذه الأهمية تأتت لها من التطور الكبير الذي عرفته الدراسات العصبية حول الدماغ والمجالات المرتبطة بها.

رام كثير من متعاطي هذه العلوم استعمال أدواتها، ومفاهيمها، ونتائجها، في مقاربة مجالات متعدّدة سواء داخل العلوم البحتة، أم العلوم الإنسانية، حتى إنّ بعضهم بدأ يتحدّث عن (البردايم) المعرفي الذهني العصبي، على اعتبار أنّ هذه العلوم أصبحت قادرة على تفسير كثير من الإشكالات الفلسفية والفكرية التي استعصت على السابقين؛ بل هناك من ذهب بعيداً في طموحه وادعائه، وبدأ يُنكر على الفلسفة والدين قدرتهما على التفكير في إشكالات كانت، إلى وقت قريب، من إشكالاتها المركزية، مثل نظرية المعرفة، وعلاقة العقل بالدماغ، والروح بالجسد، وماهية طبيعة العقل والفكر... إلخ.

وهكذا، ظهرت مباحث تدّعي أنّها أقدر على تفسير مجالات إنسانية قديمة؛ بل قادرة على إنشاء القول الفصل فيها، مثل (النور واقتصاد)، و(النور واتيك) و(النور وفلسفة)². وكلّها تزعم قدرتها على تفسير مواضيع اشتغالها عن طريق اشتغال الخريطة العصبية للدماغ، وتختزل، من ثمّ، هذه الإشكالات إلى بعدها الفيزيائي المادي، فيصبح الدين والأخلاق من ثمّة مجرد عملية ذهنية عصبية تخضع لتفاعل العصبونات والخلايا، وتصبح مهمّة الفلسفة، لا سيّما فلسفة الدين، التفسير الفيزيائي والمادي لهذه العمليات.

1 للاطلاع على تطوّرات العلوم المعرفية والعصبية في السنين الأخيرة يُنظر:

Daniel Andler, Introduction aux sciences cognitives.

H. Gardner, Histoire de la révolution cognitive. Paris, Payot.

Jean-Francois Dortier(sous la dir) Le cerveau et la pensée: le nouvel âge des sciences cognitives.

J. L. Bermudez, Cognitives sciences: an introduction to science of the mind.

2 Neuroéconomie, neuroéthique, neurophilosophie. . .

أصبح تفسير الدين والتدين تفسيراً (علمياً) من مطامح كثير من المتخصصين في العلوم المعرفية والعصبية. لكن بدأت أصوات تتعالى من داخل هذا (البردايم المعرفي الذهني)، ومن خارجه، بنقد النزعة الفيزيائية³ الاختزالية المسيطرة عليه، وبين بعضهم حدود هذه المزاعم وأوهامها محاولة تبيان الطبيعة (الفلسفية) و(الروحية) للإشكالات الكلاسيكية، واستحالة تفسيرها بالاختزال المادي التبسيطي.

ستروم مساهمتي التعريف بالاتجاهات الأساسية لمقاربة هذا الإشكال داخل العلوم المعرفية والعصبية من خلال إشكال ثنائية علاقة الذهن/الوعي والمادة، مبيّناً الأصول الدينية والفلسفية للإشكال منذ أفلاطون، مروراً بديكارت إلى العلوم المعرفية.

ثم سنروم، في قسم ثانٍ من الدراسة، تبيان النقد الإستمولوجي والفلسفي والعلمي، الذي وُجّه إلى الاتجاه المادي الاختزالي داخل العلوم المعرفية والعصبية.

قبل كلّ ذلك، أودّ، في البداية، الإشارة إلى أنّ هذا الإشكال بدأت تنقسم الاهتمام به مجالات متعدّدة (فلسفة الذهن، علوم الأعصاب، علم النفس المعرفي...) كلّ منها يتّسم بزاوية نظر ومناهج مخصوصة؛ بل مسبقات إستمولوجية وأخرى إيديولوجية، وهذا قد يفسر السبب في أنّ السجال قد يكون شديد الحسم نظرياً، وعميق التجذر إيديولوجياً، كما يقول سرجيو مورابيا⁴.

العلوم المعرفية والأنثربولوجية الفلسفية:

من الأسئلة الكبرى، التي ما زالت تؤرّق الفكر العلمي والفكر الفلسفي على السواء، سؤال ماهية الإنسان وطبيعته: ما الإنسان؟ ما معنى الشخص؟ ما معنى أن تكون رجلاً أو امرأة؟ هل من خصوصية للإنسان بالمقارنة مع باقي الكائنات؟ ما خصوصيته بالمقارنة مع الحيوان؟

ارتبط هذا النقاش، تاريخياً، بمفهوم الروح التي يتميز بها الإنسان، حسب القدامى، عن باقي الكائنات الحية. هذا ما سمّي الموقف الثنائي، الذي ترجع أصوله (في الفكر الغربي) إلى أفلاطون، ثمّ تمّ تعزيزه من قبل ديكارت⁵. لكن، مع ذلك، يجب الاحتراز بالقول إنّ مفهوم الروح لا ينتج عنه بالضرورة القول بالثنائية،

3 Phisycalisme.

4 Sergio Moravia, The Enigma of the mind; the mind-body problem in contemporary thought, Cambridge University Press, 1995, p14.

5 من أجل مقارنة وافية لمشكلة الروح عند الفلاسفة الكلاسيكيين. انظر:

J-L. Vieillard-Baron, Autour de Descartes: le problème de l'âme et du dualisme.

Couloubaritsis, Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme, De Boeck. Bruxelles.

فأرسطو بلور فلسفة مطبوعة بالبيولوجيا مع مفهوم للروح يتسم بأنثربولوجيا أحادية تأثر بها كثير من فلاسفة ومفكري القرون الوسطى.

انخرط أفلاطون في المنظور السقراطي، الذي يعطي أهمية كبرى للغة، فاللوغوس حامل لحقيقة موضوعية تحتم على الفيلسوف البحث عن كيفية «إمكان» هذه الخاصية للغة.

بالنسبة إلى أفلاطون، إنّ «الواقعي والحقيقي» لا يوجدان في المحسوس، بل في المفاهيم والأفكار. لنضرب، مثلاً، كلمة (الشجرة)؛ إذا ذكرناها، فإننا ندرك تماماً أننا نعني نباتاً له طول وحجم معينين يتخذ شكلاً معلوماً يتوافر على أوراق. لكن إذا نظرنا إليها (أي الشجرة) في الخريف أو الشتاء، فهي تتوافر على خصائص مختلفة، إضافة إلى أنّ مفهوم (الشجرة) ذاته يحيل إلى أشكال متفاوتة الأحجام والهيئات. إذا إنّ مفهوم الشجرة أغنى من كلّ صورة حسية لشجرة معينة، وهو لا يتطابق أبداً بالكامل مع تمثيل محسوس للشجرة. هنا، نقف على شيء أساسي في منظومة أفلاطون مفاده أنّ الفكرة أكثر واقعية وحقيقة من الشيء المحسوس. إنّ الفكرة تشكّل الواقع. والعالم المحسوس ما هو إلا (مشاركة) في عالم المثل والأفكار. وقد جسّد أفلاطون هذا التصوّر في الجمهورية من خلال حكاية أصحاب الكهف... هذه الإبستمولوجيا الأفلاطونية تستلزم أنثربولوجيا فلسفية يبلورها أفلاطون في محاوره فيدون.

إنّ الروح، التي تعرف الأفكار والمثل، هي من طبيعة هذه الأفكار؛ لأنه لا معرفة إلا لما هو مماثل، فبمشاركتها في عالم المثل، الروح لامادية، وهي تتقاسم خاصية الخلود مع الأفكار. تتميز الأنثربولوجيا الأفلاطونية، إذاً، بالثنائية الحادة، حيث الروح اللامادية سجيئة الجسم المادي.

خلافاً لأفلاطون، سيبلور أرسطو تصوراً محايداً للروح، حيث إنّ الروح عنده ليس مبدأ خارجاً مضافاً إلى المادة. لكي يفسّر نظريته، يلجأ أرسطو إلى إشكالية مركزية في فلسفته ألا وهي تحول الهيولى⁶.

تحول الهيولى نظرية يحاول أرسطو، من خلالها، تفسير ما هو الواقع. فأرسطو لا يرى أنّ الواقع هو الفكرة كما يذهب إلى ذلك أفلاطون، لكن الواقع هو المادة، الشيء المادي الذي هو وحدة غير قابلة للقسّم بين المادة والصورة.

لنضرب، مثلاً، الكرسي الذي يصنعه النجار؛ فالنجار، وهو يصنع الكرسي، لديه حتماً صورة عن الشكل الذي سيخرج به الكرسي، أفلاطون، ها هنا، يتحدث عن «فكرة» الكرسي، لكن هذا الكرسي لن يكون واقعاً إلا إذا تجسّد في المادة التي هي الخشب في هذه الحالة. فأرسطو يفضل مفهوم الصورة/الشكل على

6 انظر:

B. Feltz: La science et le vivant: introduction à la philosophie des sciences de la vie, p165.

مفهوم «الفكرة» الأفلاطوني، فهذا المفهوم ليس هو الواقع. الواقع هو الكرسي المصنوع من قبل النجار والمكوّن من وحدة غير منفصلة بين الصورة المأمولة من قبل النجار والمادة المستعملة لذلك.

من أجل تصوّر علاقة الروح بالجسد، يلجأ أرسطو إلى ثنائية المادة والصورة. فالروح بالنسبة إلى الجسد كالصورة بالنسبة إلى المادة، ما يعني أن الروح هي الصورة التي تشكّل الجسد لتجعل منه حياً. فالروح هي الصورة، والجسد هو المادة، والكائن الحي هو الجوهر، وهو وحدة بين الروح والجسد والصورة والمادة. يتحدث أرسطو عن الوحدة الجوهرية بين الروح والجسد.

لكنّ الثنائية الأفلاطونية بين الجسد والروح سيكتب لها الرسوخ أكثر داخل الفكر الفلسفي بصفة عامة. ستشهد هذه الثنائية، مع القديس أوغسطينوس، انبعاثاً وتعميقاً أكثر للهوة الفاصلة بين العالمين؛ عالم الروح، وعالم الجسد، حيث يشدّد أوغسطينوس على «قدارة» الجسد وتفاهته، ما سيطبّع الفكر المسيحي زمناً طويلاً.

أمّا ديكارت، فإنّه رأى في الرياضيات بنية للواقع، وهذا ما دفعه إلى القول بإبستمولوجيا من النوع الأفلاطوني، حيث إنّ الواقعي يكمن في الفكرة، وفي العقل.

وفي سعيه إلى اصطناع بيولوجيا على مثال النموذج الفيزيائي، يقترح ديكارت مفهوم الإنسان الآلة، ما يمكنه من إسقاط مناهج العلوم الفيزيائية على المجال البيولوجي. واعتماداً بشكل صريح على سفر التكوين، يعطي ديكارت مكانة خاصة للإنسان، حيث إنّ طبيعته وروحه تجعله أعلى من الحيوانات، فالإنسان مكوّن من الجسد/ الآلة تماماً كالحيوان، ومن الروح، التي هي محلّ المعرفة العقلية، ومحلّ الحرية.

مع ديكارت، استقرّت الأنثربولوجيا الفلسفية الثنائية ذات النفس الأفلاطوني داخل الفلسفة الحديثة، ما سيجعل من العلاقة بين الروح والجسد إشكالاً مركزياً إلى يوم الناس هذا. على أن مفهوم الروح - كما أسلفنا القول - لا يؤدي بالضرورة إلى الثنائية الديكارتية.

الاختزالية: لا شيء غير العصبونات:

إنّ الفكر والوعي، بالنسبة إلى الاختزاليين، ما هو إلا إنتاج للدماغ؛ فالذهن البشري «شيء فيزيائي»⁷، والدماغ يفرز الوعي كما تفرز الكبد الصفراء. فالحالات الذهنية هي حالات فيزيائية عصبونية بالكامل،

7 Douglas Hofstadter et Daniel Dennett, Vue de l'esprit, InterEditions, 1987, p286.

ومن ثَمَّ إنَّ الإشكال الذي كان يُعدّ عويصاً في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي يتبدّى منعماً لأنصار النزعة الاختزالية، إنّه إشكال زائف. في الواقع، ليس هناك ما يستدعي التفسير، إنّه مسار فيزيائي بامتياز⁸.

هناك اختزالية راديكالية، وهناك اختزالية «نسبية». تدعى الاختزالية الراديكالية، أحياناً، الـ«التصفوية» (لأن أتباعها يقومون بتصفية الإشكال من أساسه بإنكار وجود موضوعه: في هذه الحالة إنكار وجود الوعي). أمّا النسبيون، فهم يسلّمون بأنّ العلاقة بين الحالات العصبونية والحالات الذهنية يمكن أن تكون أقلّ ميكانيكية ممّا يصفه الراديكاليون. فالحالة الذهنية حالة فيزيائية، لكنّها تتحدّد باعتبارها ذهنية بسبب موقعها داخل تركيبات معقدة من العلاقات السببية. لكنّها قابلة للاختزال، مع ذلك، إلى كونها ذات علاقة مع مداخل الجهاز العصبي⁹ (الإدراك والأحاسيس الداخلة إلى الدماغ عبر الأعصاب).

الانبثاقية: الكل أكبر من أجزائه:

بالنسبة إلى أصحاب هذه النزعة، لا يمكن اختزال حالات الوعي الذاتي إلى حالات فيزيائية، على الرغم من أنّها صادرة عنها، لهذا هم يتحدثون عن فكرة الانبثاق. فالماء، مثلاً، له خصائص متعددة، لكنّا لا نستطيع التعرّف إليه من خلال ذرّات الأكسجين، أو جزيئات الهيدروجين، فعلى الرغم من أن الماء ليس شيئاً آخر إلا ذرّات الأكسجين هذه، وجزيئات الهيدروجين تلك، إلا أنه «كل» أكبر من أجزائه، بما أنه يظهر خصائص «انبثقت»، ولم تكن توجد في المكونات المذكورة أعلاه.

هناك انبثاقيون يقفون عند هذا الحد من المقارنة بين انبثاق الوعي من الدماغ ومكوناته، وانبثاق الماء ومكوناته.

وهناك انبثاقيون يذهبون مدى أبعد بالقول إنّ «الانبثاق» يمكنه أن يوجد مستويات أنطولوجية متميزة عن المستويات الأصلية. هذه المستويات الجديدة تحتوي على قوى قادرة على التأثير في السببية في المستويات الأدنى التي كانت أصل تشكلها (السببية النازلة)¹⁰.

إنّ العلاقات بين العلوم العصبية والأنثروبولوجية الفلسفية تشكّل أحد القطاعات الأكثر نشاطاً لفلسفة العلوم المعاصرة، التي توسم بفلسفة العلوم المعرفية. يتخذ مفهوم الوعي خاصة أهميّة كبيرة داخل هذه الفلسفة.

8 Churchland, P. S, Neurophilosophy: Toward a Unified Understanding of the Mind-Brain, MIT Press, Cambridge, p. 8.

يقول دافيد شالميرز، منتقداً هذا الاتجاه: «إنّ أسهل الطرق لإنشاء نظرية حول الوعي هي نفي وجوده، أو إعادة تعريفه بما هو ليس عليه/منه».

David Chalmers, L'esprit conscient: à la recherche d'une théorie fondamentale, p. 12.

9 John Searl, Le mystère de la conscience, Odile Jacob, 1999, p. 145-149.

10 Philp Clayton, Mind and emergence, Oxford University Press, 2004, p 1 à 62

نماذج مختلفة لطبعة الوعي:

1. نموذج الطبعة الاختزالية: باترسيا شورشلاند والنزعة التصفوية:

تذهب شورشلاند مذهباً راديكالياً داخل فلسفة العلوم العصبية. إنها تستلهم النموذج الاختزالي لارنست ناجل، فتقترح أنثربولوجيا تجعل من الدماغ المحلّ الأوحّد لإنتاج خطاب حقيقي.

لنذكر أنّ ناجل¹¹ يعالج مسألة اختزال المستوى الشامل/الكلي (ماكرو) إلى مستوى جزئي (ميكرو) عن طريق العلاقة بين النظريات. فليكن مستوى ظاهراتي «أ» (اشتغال الخلية مثلاً)؛ إذ يُعدّ مستوى شاملاً بالمقارنة مع المستوى الظاهراتي «ب» (البيوكيمياء مثلاً)، إذ تُعدّ بالنتيجة مستوى جزئياً. إنّ مسألة الاختزال هي أن نعرف هل بإمكاننا تفسير المستوى الشامل بأكمله بواسطة اشتغال الجزئي. ولكي يقترح مقارنة صارمة لهذا الاختزال يحول ناجل مسألة علاقة المستويين (الماكرو والميكرو) إلى مسألة تتعلق بالنظريات التي تضطلع بوصف اشتغال كلّ مستوى. فالنظرية «أ» تصف اشتغال المستوى ماكرو «أ» والنظرية «ب» تصف اشتغال المستوى ميكرو «ب». وبما أن النظرية عند ناجل هي مجموعة من القوانين، فإنّ اختزال النظرية «أ» بواسطة النظرية «ب» يستلزم شرطين:

أولهما «اتصالية» المفاهيم: يتعلق الأمر بقابلية وصل المفاهيم المنتمية إلى النظرية «أ» في المستوى الشامل بالمفاهيم المنتمية إلى النظرية «ب» في المستوى الجزئي.

إذا أخذنا المثال المذكور أعلاه، يجب أن يكون بإمكاننا إقامة الرابط بين المفاهيم الواصفة لاشتغال الخلايا (الصبغيات، الاسفنجيات الخلوية، العضيات) والمفاهيم البيوكيميائية (الهستون - الحمض النووي - البروتينات).

لكنّ هذا الشرط الأول ليس كافياً، فإنّه لا بدّ من تحقيق شرط «اشتقاقية» القوانين. فبما أنّ النظرية مجموعة من القوانين، فإنّه من أجل إمكانية اختزال النظرية «أ» إلى النظرية «ب»، لا بدّ من أن تكون كلّ قوانين النظرية «أ» قابلة للاشتقاق من قوانين النظرية «ب». إذاً، لا يمكن الحديث عن الاختزال (أي أنّ النظرية «ب» قادرة على تفسير النظرية «أ» بالكامل) إلا بتحقيق هذين الشرطين.

11 اعتمدنا، لبسط وجهة نظر ناجل، على بحث برنار فيلز:

Benoît Bourguine (sous la dir.), Darwinismes et spécificité de l'humain, p183-184.

فإذا عدنا إلى مثالنا، فإنه على البيوكيميائي أن تكون قادرة على تفسير سلوك الخلايا بالكامل (الانقسام الفتيلي-الانتصاف). إن هذا الموقف المنهجي لناجل يشكل مقارنة صارمة للنزعة الاختزالية أنتج تطبيقات علمية مهمة، لكن لا يخفى، أيضاً، أنها مقارنة تبين الصعوبة القصوى للاختزال البين-نظري.

تلجأ شورشلاند إلى هذه الصورية المؤسسة للاختزال لاقتراح طبعة للوعي عساها تظهر بالصرامة المنهجية نفسها لناجل. تقترح استعمال هذه الصورية لمقاربة العلاقة بين ما تسميه السيكلوجيا الساذجة والعلوم العصبية.

إنها تعدّ العلوم العصبية محلّ الواقع الأساسي، وأن ترجمة الإثباتات بواسطة العلوم العصبية تصبح معياراً للصدق؛ بل معياراً لملائمة هذه الإثباتات¹²، لكن شورشلاند تذهب بعيداً؛ إذ تعدّ كلّ الإثباتات غير القابلة للترجمة إلى لغة علمية يجب أن «تتحى»، بمعنى آخر يجب أن تختفي من سجلّ الاستعمال العلمي. فجاليليو أعدم إثباتاً من مثل «الشمس تقوم»، وجعله غير ذي معنى، فكأننا يعرف اليوم أنّ الشمس لا تقوم، لكن دوران الأرض هو الذي يفسر تعاقب الليل والنهار. فسجل السيكلوجيا الساذجة ينبغي أن يعوض بخطاب صارم تشكل العلوم العصبية عموده الفقري. إن تقريراً مثل: (أحب هذا العصير) يجب أن يعوض بالعبارة (هذا العصير له تأثير محمود على الحليمات الذوقية)، أو (أجهزتي التذوقية المركزية تحلّ شفرة المعلومات الآتية من حليماتي الذوقية). وكل الانطباعات غير القابلة للتعبير عنها بواسطة العلوم العصبية يجب أن تعدّها وهمية.

تري شورشلاند، إذًا، أنّ الفلسفة العصبونية (النوروفلسفة)، بتجاوزها السيكلوجيا الساذجة، ستتحى كثيراً من الإشكالات الفلسفية الكلاسيكية، التي ستصبح غير ذات معنى، وباختزالها الوعي إلى نشاط الدماغ، تصبح قادرة على المساهمة في توحيد النظرية العلمية.

لكن ينبغي الإشارة إلى التناقض والصعوبات الجمة، التي تسم برنامج ناجل الاختزالي؛ أي اختزال البيولوجيا إلى الكيميوبيولوجيا، فهو برنامج واسع وطموح، ربما أكثر من الإمكانيات الإستمولوجية والمنهجية الحقيقية. وهذا ما يسم مشروع اختزال السيكلوجيا الساذجة منها وغير الساذجة إلى العلوم المعرفية.

2. الطبعة غير الاختزالية: توماس ناجل:

حاول توماس ناجل (وليس ارنست ناجل السابق) أن يخفف من حدة الطبعانية الاختزالية الراديكالية، مثل تلك المقترحة من قبل باتريسيا شورشلاند، واقترح، في مقال شهير له تحت عنوان (ما هو مفعول أن

12 B. Feltz, Neurosciences, conscience et liberté dans Darwinisme et spécificité de l'humain, p. 181.

تكون بومة)¹³. ينطلق ناجل من التساؤل: هل الحالة الذهنية شيء آخر مختلف عن الحالة الدماغية؟ وما طبيعة هذه الحالات (أحاسيس، عواطف، أفكار)؟ ينطلق ناجل من موقف مفاده أننا، مع معرفتنا الدقيقة باشتغال الأمواج فوق الصوتية، التي تستعملها البومة لكي تتموقع داخل الفضاء، عاجزون عن وصف ما معنى أن تعيش في «مجال فوق-صوتي». إن التجربة الذاتية للتموقع الصوتي تنفلت من قدرتنا التفسيرية، وستنفلت دائماً: فإننا لا نعرف-يؤكد ناجل- ما معنى أن تكون بومة، على الرغم من قدرتنا على فهم وتفسير اشتغال جهازها الإدراكي في أدق تفاصيله.

السؤال الذي يطرحه ناجل هو: هل يستنفذ الخطاب العلمي، الذي يصف الكيفية التي تدرك بها البومة محيطها واقع الإدراك الداخلي للبومة؟

هل الخطاب العلمي، مستعملاً الضمير الغائب في وصفه، قادر على الأخذ بعين الاعتبار كل تعقد التجربة الذاتية (ضمير المتكلم) للبومة؟

إنه يستحيل، بالنسبة إلى ناجل، أن يستطيع خطاب علمي (خطاب يستعمل ضمير الغائب) الموافاة بكل تعقد وتركيب تجربة (في ضمير المتكلم). نجد أنفسنا، إذًا، إزاء منظورين غير قابلين للاختزال أحدهما في الآخر: إنها نظرية المظهر المزدوج.

بالنسبة إلى توماس ناجل، إن المعرفة العلمية عاجزة تماماً عن فهم معنى «الذاتية»، ولا جدوى من محاولة اصطناع نظرية موضوعية للذهن. فأن نقول «إن حالة ذهنية هي حالة دماغية» هو قول غير مناسب تماماً كأن نقول: «إن جذر المربع ل 2 هو البحر».

إنه بإمكاننا طبعنة الوعي، على اعتبار أنه دون جسد، ودون دماغ، ودون جهاز عضوي كامل، لا يوجد وعي. فالجسد ضروري للوعي. لكن مجرد معرفة الاشتغال الجسدي (عن طريق الوصف بوساطة ضمير الغائب) لا يمكنه الأخذ بعين الاعتبار كامل تجربة «ضمير المتكلم». يرفض ناجل الثنائية بالمعنى الديكارتي، لكنه يقترح تعويضها بثنائية منهجية. لكي ندرس سلوك فرد ذي وعي ينبغي اصطناع مناهج مخصوصة غير قابلة للتعويض بمناهج تصف الأشياء بضمير الغائب.

ويذهب جاكسون¹⁴ إلى الاتجاه نفسه في رفضه النزعة الاختزالية الراديكالية؛ إذ يفترض وجود فتاة صغيرة تربت، منذ ولادتها، في عالم خالٍ من الألوان. إنها فتاة ذكية تتابع دراستها في شعبة البيولوجيا،

13 Wat is it like to be a Bat, Philosophical Review, p. 435-50.

14 F. Jackson, «What Mary didn't know/», in Block N, Flanagan O. and Güzeldere G. (eds), The nature of Consciousness. Philosophical debates, Boston, MIT Press, 1997, pp. 567-570.

وتتخصّص في إدراك الألوان على أساس علمي. عند بلوغها عامها الخامس والعشرين، وهي متقنة تماماً لملف الإدراك العلمي للألوان، ستواجه هذه الفتاة، لأول مرة في حياتها، عالماً ملوناً. السؤال الذي يطرحه جاكسون: أستعلمها تجربتها الذاتية الشخصية المتمثلة في رؤيتها للألوان شيئاً جديداً، أم كلّ شيء متضمن في الخطاب العلمي؟ يعضد جاكسون رأي ناغل القائل إنّ التجربة الذاتية تتضمّن معلومات، وأحاسيس وعناصر لا يستطيع الخطاب العلمي استيعابها. ومن ثمّ، يقول بنظرية للمظهر المزدوج تروم طבעة الوعي طבעة غير اختزالية. فمن دون مادة ليس هناك وعي، لكن البنية المادية لا يمكنها تفسير كلّ ظواهر الوعي.

وقد وقف عدد من العلماء والفلاسفة الموقف نفسه إزاء الاختزالية الراديكالية نذكر منهم سورل، وبشتت، وجاكسون. وهذا يدلّ على أنّ طבעة الوعي من غير اختزال أمر قابل للتفكير فيه.

جيرالد إيدلمان و«بيولوجيا الوعي» غير اختزالية:

كثير من العلماء يتخذون موقفاً حذراً من الاختزالية مع رفض المنظور الثنائي، فهم يتخذون موقفاً لصالح أنثربولوجيا تترك مجالاً لنوع من الحرية في مقارنة السلوك الإنساني. ولا شكّ في أنّ هذا الموقف مغاير تماماً لما ساد داخل أوساط العلوم المعرفية والعصبية، منذ ظهور ما يسميه بعضهم بالبردايم المعرفي العصبي.

يعلن إيدلمان أنّ هدفه الصريح اقتراح أنثربولوجيا أحادية البعد، وليست ثنائية، على أساس تحليل اشتغال الجهاز العصبي¹⁵.

يتعلق الأمر، بالنسبة إليه، «بإعادة موضعة الذهن داخل الطبيعة»، وتبيان كيف يمكن فهم ظهور الوعي داخل التطوّر البيولوجي، دون اللجوء إلى مادة/شيء مختلفة/ مختلف عن الجسد. من هذا المنظور تتخذ نظرية إيدلمان، حول انتخاب المجموعة العصبونية، أهمية قصوى.

إنّ المسألة الأساسية في نظريته تتعلّق بالميكانيزمات المسؤولة عن إقامة الجهاز العصبي المركزي عند الثدييات العليا. إنّ البنية الدقيقة للجهاز العصبي لهذه الثدييات متصلة بشكل متين بنشاط هذه الأعضاء ذاتها. إنّ هذه العلاقة المعقّدة بين إنشاء الخلايا ونشاط الأعضاء هي ما يريد إيدلمان تفسيره من خلال نظريته.

15 G. Edelman, La science du cerveau et la connaissance, Odile Jacob, p. 26.

تدبير وانتخاب:

يعالج إيدلمان إشكاله بمنطق تفسيري يعتمد على مفهوم الانتخاب وليس مفهوم التدبير. إن الدماغ بالغ التعقيد؛ الشيء الذي يصعب معه تصوّر ميكانيزم بموجبه يكون كلّ اتصال يتحدّد بجينة معينة. يجب اللجوء إلى ميكانيزمات مولدة للتعقيد تكون قادرة على الأخذ في الاعتبار تعقّد الاتصال بين الخلايا العصبية (بعض الخلايا لها عشرات الآلاف من الاتصالات المتشعبة) وقادرة، أيضاً، على الأخذ في الاعتبار التغيرات التي تطرأ على هذه الاتصالات جراء مسار التعلم.

إن بنية الدماغ غير محدّدة تماماً عند الولادة. بالنسبة إلى إيدلمان هناك مجموعة من العصبونات تكون في مسابقة لتحقيق المهمة نفسها. إن العصبونات، التي تصل قبل الأخرى يكتب لها البقاء بينما الأخرى تندثر. إنّ هذه الصيرورة تشبه، بشكل واضح، صيرورة الانتخاب الطبيعي، ولهذا تسمى نظرية إيدلمان، أيضاً، «الداروينية العصبونية»، لكن السؤال الذي يطرح: كيف نمرّ من هذا المسار إلى الوعي؟

ينصب اهتمام إيدلمان، أولاً، على تشكّل الفئات من قبل الدماغ. بالنسبة إليه إنّ الظاهرة الأساسية هي ظاهرة الارتجاعية: إنّ مجموعة العصبونات تكون، دائماً، في تفاعل مستمر، فالمعطيات، التي يتم إنشاؤها تسري من عصبون إلى آخر. هكذا، تنبثق رؤية كلية في مستوى الدماغ، دون أن يحدّد مكانها. بمجرد الحصول على بعض الفئات من المعطيات يحصل حفظها في الذاكرة.

إنّ الوعي البدائي، ذلك الذي يخوّل الثدييات التعرّف إلى فريستها، سيتولد من حلقات دائمة بين هذه الذاكرة والإدراكات التي يتلقاها الدماغ. أمّا الوعي العالي، وعينا نحن، فإنّه يتولّد من الوعي البدائي بفضل إضافة اللغة التي ستكون مصدر حلقات جديدة داخل المسار المتّجه من الذاكرة إلى الإدراكات.

إنّ ما سبق ملخّص - لاشكّ - مغلّ بتعقّد نظرية إيدلمان (وهو يقول بشيء من الدعابة: إن نظرية بسيطة للوعي لن تكون ذات صدقية)¹⁶.

لكنّ إيدلمان يبقى حذراً بقوله: «في الوضع الراهن لمعارفنا، هذه الرؤية لا يمكنها إلا أن تكون تكهنية، إنه من الجيد أن أذكر، هنا، مرة أخرى، أنّ ما عرضته هنا إنّما هو نظرية، وأنها لم تثبت بعد»¹⁷. لكن ما يراه جون سورل أكثر خطورة أنّ إيدلمان لا يقول لنا كيف تنتج كلّ ميكانيزمات الارتجاع تلك الحالات

16 G. Edelman, Biologie de la conscience, p. 275

17 idem. p275

الواعية¹⁸. إنه بإمكاننا أن نتصور أدمغة تتوافر على الميكانيزمات المعقدة نفسها التي وصفها، دون أن يكون هناك إنتاج للوعي. إنَّ كلَّ ما يقوله لنا إيدلمان يتلخّص في الآتي:

1- إننا نعرف أنَّ الوعي موجود.

2- ينبغي لهذا الوعي أن ينبثق من الصيرورة الدماغية.

3- هناك صيرورة معقّدة تؤثر بعضها في بعض.

4- إنَّ الوعي ينبثق حتماً من هذه التأثيرات المتبادلة.

لكن يبقى أنَّ نظرية إيدلمان مثال مهمّ للانبثاقية المخففة، التي تعارض النزعة الاختزالية؛ فالاختزالية، «على الرغم من نجاحاتها، ليست أقلّ لامعقولية، حينما نروم تطبيقها بشكل كامل على مادة الوعي». وهو يعارض، أيضاً، النزعة الوظيفية، ويعارض كلّ الذين يشبهون الوعي بالبرنامج الحاسوبي. وكلّ الانبثاقيين، يولي أهمية كبرى للجسد ولبنية الدماغ في عملية انبثاق الوعي. وهو يؤمن بشكلٍ من الحرية، ويرفض الحتمية السيكلوجية لفرويد. وهو، فوق كلِّ ذلك، يرى أن نظريته تستلزم اللااكتمال في معرفتنا بالوعي.

الاختزالية عائق إبستمولوجي:

الإصرار على النزعة الاختزالية، في مقاربة علاقة الذهن بالدماغ، أصبح لازمة إيديولوجية من شأنها، كما يرى بعضهم، أن تنتصب عائقاً إبستمولوجياً أمام تفسير كثير من التجارب العلمية، التي يضيق الإطار النظري للاختزالية بتفسيرها.

وهكذا، لا يتردّد جون سرتون في الحديث عن «العود الأكبر»¹⁹ للثنائية لتفسير هذه العلاقة، وذلك بعدما أصبحت شبهة إيديولوجية سرعان ما ينبذ صاحبها خارج حظيرة العلم الرسمية.

مبكراً، كان جون ايكلز، أحد علماء الأعصاب المتوجّين بنوبل، والذي ألف، بمعونة كارل بوبر، كتاباً يتّخذان فيه موقفاً إبستمولوجياً ثنائياً لا غبار عليه، وقد خلص إلى التساؤل بصراحة: «لماذا لا نقبل في علوم الأعصاب ما نقله في فيزياء الكم؟»²⁰. مشيراً إلى نظريته مع فريديريك بيك، التي تماثل الذهن بالناسوخ، حيث يقرأ الحالة الاشتغالية للعصبونات، ويؤثر في هذا الاشتغال بشكل شبيه بما يحدث في مجال الاحتمال

18 J. Searle, Le mystère de la conscience, p. 58-61.

19 J. Staune, Notre existence a-t-elle un sens? une enquête scientifique et philosophique, p411.

20 J. Eccles, Comment la conscience contrôle le cerveau, Fayard, 1997, p. 201.

الكوانطي، وهو المجال الذي لا كتلة له، ولا طاقة. وكان ما قدمه إيكلس وفريدريك بيك، ونشراه في المجلة الأكاديمية الأمريكية للعلوم، سنة 1992م، إنجازاً تاريخياً. صحيح أنهما لا يثبتان أن الذهن يؤثر في الدماغ، لكنهما يبرهنان على إمكانية ذلك. يقول جون سرتون، تعليقاً على ذلك: «هكذا، منذ سنة 1992م، ارتفع، إذاً، العائق الأساسي أمام أخذ الثنائية في الاعتبار، فهي قد أصبحت إبستمولوجياً مشروعة»²¹. يقول إيكلس: «لقد تمّ علمياً، وبشكل واسع، إثبات أن الوعي، بما هو تمثّل خالص، يحرك فعلياً بعض المواضع المحددة في قشرة الدماغ. إنّ التحكم الذهني في النشاط الدماغي واسع؛ الشيء الذي يخولنا القول بالهيمنة التامة للوعي على الدماغ».

وهكذا، ولأول مرة، تتم صياغة افتراض حول كيفية تأثير الذهني في النشاط الدماغي دون تعطيل قوانين حفظ الطاقة. إنّ النقد المادي للثنائية من قبل دينيت وشانجو وإيدلمان يفقد، إذاً، كلّ أساسه العلمي. بما أن الحلول المادية لم تستطع تفسير الوحدة التي نعيها. . إنني أجد نفسي مسوقاً إلى استنتاج أن وحدة الوعي، أو الروح، تصدر عن كيان يتموقع في مستوى آخر من الواقع. . هذا الواقع تفرضه يقينية وجود نواة هذه الفردانية. إنني أدعي أن كلّ موقف آخر، سوى هذا، غير قابل للدفاع عنه»²².

ما زالت النزعة الاختزالية، على الرغم من انتشارها، تتلقى النقد الشديد من قبل كثير من فلاسفة الذهن، فهذا جون سورل، الذي يرفض التفسير الثنائي، يعلّق على أطروحة شالمرز القائلة بوجود الوعي في كلّ شيء حتى لدى الصخور والترموستات (مع قوله إن هذا الوعي لا يفسر شيئاً)²³. إن قول شالمرز هذا ضرب «من أعراض التشاؤم السائد اليوم في العلوم المعرفية». يدحض سورل كلّ إمكانية لاختزال الوعي ويقول: «إن كلّ هذه المحاولات الاختزالية لتصفية الوعي هي محاولات يائسة تماماً، كالثنائية التي قامت الاختزالية لدحضها. بكلمة واحدة، إنّها أخطر من الثنائية؛ لأنها تنفي الوجود الحقيقي لحالات الوعي. وهذا بالضبط ما قامت لتفسره»²⁴. وسورل لا يكتفي بنقد الاختزالية؛ بل يتعداه إلى نقد المادية بمعناها الكلاسيكي بقوله: «إنّ الماديين يريدون أيضاً، بصفة عامة، إنكار أن يكون الوعي جزءاً حقيقياً وغير قابل للاختزال للعالم الواقعي. يريدون زعم أن العالم «ليس إلا». ثم يختارون (مرشحهم) المفضل لملء البياض: السلوك، الحالات العصبية الكيميائية للدماغ، برامج الحاسوب. . . إلخ. من جهتي، أنا ضدّ المادية بهذا المعنى»²⁵.

21 J. Staune, Notre existence a-t-elle un sens? une enquête scientifique et philosophique, p. 379.

22 J. Eccles, Comment la conscience contrôle le cerveau, Fayard, 1997, p. 201 et 215.

23 D. Chalmers, The conscious mind, Oxford University Press, 1996, p. 293.

24 J. Searle, Le mystère de la conscience, 1999, p. 151.

25 Ibid. p218.

يذهب سورل أبعد من ذلك في تسخيف النزعة الاختزالية، حينما لا يعدُّ إنكار دينيت وجود الوعي: «اكتشافاً جدياً، ولا حتى إمكانيةً جدية، لكن باعتباره (الإنكار) شكلاً من الباتولوجيا الثقافية»²⁶.

لكن يبقى السؤال عالماً: كيف السبيل إلى تفسير انبثاق الوعي؟ يعترف سورل بأننا لا نعرف شيئاً في الوقت الراهن؛ «يجب علينا الاعتراف بوضوح بجهلنا. لا أنا، ولا أي أحدٍ غيري، يعرف، إلى حدّ اليوم، ما شكّل النظرية القادرة على تفسير ذلك»²⁷. ويضيف متحدثاً عن «السر الملعون لعلوم الأعصاب»: «لا نتوافر، إلى اليوم، على مبدأ نظري موحد للعلوم العصبية. بمعنى أنّ لدينا نظرية ذرية للمادة، نظرية باكتريولوجية للأمراض، لا نمتلك نظرية عن اشتغال الدماغ»²⁸.

كلّ ذلك يبرز لنا غياب نظرية مهيمنة يمكنها أن تزعم تفسير كلّ شيء، لكن كلّ ما لدينا افتراضات لا تستند إلى أيّ ميكانيزم محدد. لكن ذلك لا يمنع سورل ذاته من القول إنّ «الدماغ يسبب الوعي»، كأنه يردّد ذلك لإقناع نفسه، أو لكي لا يدمغ بالاتهام بالروحانية، بما أنه يدحض الاختزالية.

هذا التخطي في تفسير علاقة الذهن بالدماع دفع، ولا يزال يدفع، كثيراً من العلماء ليدلوا بدلوهم في بلورة نظريات جريئة، أحياناً، مع حذرهم الشديد من السقوط تحت طائلة النعوت القذحية، التي يغدقها حراس البردايم على مخالفي أسس النموذج الأحادي الاختزالي السائد.

في هذا السياق، يحاول دومنيك لابلان (وهو عالم أعصاب فرنسي) تفسير علاقة الذهن/الفكر بالمادة بنظرية أصيلة: التحول. إنّ في الكون، حسب لابلان، مادة وطاقة من جهة، وفكراً ووعياً من جهة أخرى. وبالطريقة نفسها، التي تتحول فيها المادة إلى طاقة، إنّ الزوج مادة/طاقة يتحوّل، أيضاً، إلى فكر، والعكس صحيح أيضاً²⁹.

تمكننا هذه النظرية، من وجهة نظره، من التوفيق بين الاتجاه المادي والاتجاه الروحاني، ومن محو الفوارق التي تقيمها النزعة الثنائية بين هذين المكونين غير القابلين للاختزال: «من المادية سنحتفظ، دون موارد، بالفكرة الفائلة إنّ فكرنا يأتي فعلاً من المادة، ونترك، من ثمّ، المجال حراً كلياً للمعرفة الموضوعية التي يمكنها أن تتطوّر بالكامل داخل الإطار الأكسيومي العلمي. أمّا الثنائية، فإنّها تحترم تماماً: هناك، كما

26 Ibid. p119.

27 Ibid. p203.

28 Ibid. p204.

29 D. Laplane, La mouche dans le bocal, essai sur la liberté de l'homme neuronal. Plon, 1987, p. 113-117.

يقرّر الحس المشترك، الفكر من جهة والمادة/الطاقة من جهة أخرى. إنّ الاختلاف الكبير بين نظريّتنا وبين النظرية الكلاسيكية أنّ التفصل بين هاتين المجموعتين، التي تشكّل الكون، أصبح تمفصلاً قابلاً للفهم»³⁰.

يعتقد لابلان، مثل إيكلز، بأنه ليس من العلم في شيء الجزم بأنّ وعينا ميكانيزم من «خلق» القوانين الفيزيائية التي نعرفها حالياً. بالنسبة إليه هناك وعي كوني ودماعنا يستعمل هذا الوعي الكوني ليشيد وعياً فردياً، تماماً مثلما يصنع الحرفيون أشياء مختلفة انطلاقاً من قطعة حديد واحدة.

يعتمد لابلان، في نظريته، على بعض الملاحظات الميدانية والتجارب التي أجراها على بعض المرضى، ليقرّر حالات وجود وعي خالص دون محتوى. يشير، في هذا السياق، إلى حالة تلك المريض، الذي إن تركته في الحمام، مثلاً، لن يتحرّك منه، ولكن بمجرد أن ندخل في تفاعل معه فإنّه يتصرف بطريقة عادية، فحين نسأله فيمّ كان يفكر، يقول في لا شيء، وعلى الرغم من صعوبة تصوّر وجود هذه الحالة من الوعي الخالص الفارغ من كلّ محتوى، فإنّ العديد من المرضى يؤكّدون ذلك، ما جعل لابلان يميّز تمييزاً قاطعاً بين الوعي ومحتوى الوعي³¹. يلتقي هذا النوع من التجارب ما يتواتر ذكره في التجارب التي أقيمت على بعض الرهبان الشرقيين البوذيين منهم على الخصوص، ويسير، تماماً، عكس ما يذهب إليه أمثال دامازيو وكيرك ودينيت.

يحسن بنا، في ختام هذا الاستقصاء السريع للنظريات المنتقضة ضد النزعة الاختزالية، أن نشير إلى ما يذهب إليه جون فرانسوا لامبير، حيث يرى أنّ الدماغ شرط لوجود الوعي، وليس سببه مستعماً بذلك التمثيل الآتي: «إذا رجعت إلى بيتك، ووجدت الثلاجة عاطلة، وأنّ الأسلاك الصهيرية محترقة، فلن تقول حتماً، بعدما تغيّر هذه الأسلاك، أنّها (الأسلاك) هي سبب التبريد. بالطريقة نفسها، الدماغ ليس هو سبب الوعي، على الرغم من أنّه لا يمكنه الوجود دونه تماماً، مثلما لا يوجد التبريد في الثلاجة إن لم تكن الأسلاك في حالة جيدة»³².

ينتقد لامبير محاولة الاتجاهين الثنائي والمادي في محاولة تفسير علاقة الذهن بالمادة إمّا بموضوعة ما لا يمكن «موضعته»، كما هو الحال مع الاتجاه الأول، وإمّا بإغلاق العالم الفزيو-كيميائي على ذاته، كما هو الحال مع الاتجاه الثاني. بالنسبة إليه، هذا الإغلاق مستحيل، وذلك لأسباب علمية، وليس فلسفية. يقول: «إنّ البديل عن المنطق الذي يسود النقاش حول علاقة الدماغ والفكر هو كالاتي: منطق الغياب شاهداً على الحضور. إنّ الفكر والذهن والذات لا يمكن الإحاطة بها (موضوعياً). وحضورها، إذاً، لا يمكن البحث

30 Ibid, p174.

31 D. Laplane, Penser, c'est-à-dire? Enquête philosophique, Armand Colin, 2005, p. 123-129.

32 J. F Lambert, «L'épreuve du sens: science et incomplétude», in: Les cahiers Jean Scot Eugène (3), Connai - sance traditionnelles, connaissances rationnelle, Trédaniel, 1992, p. 135-222.

عنه (في) أو (بالقرب من) المسارات، لكن في استحالة تبرير هذه المسارات. وهذا ليس فشلاً للعقل؛ بل إنَّ عدم اكتمال (أو «لا اكتمالية»، وهو مفهوم يرجع إلى الرياضي والمنطقي النمساوي كورت كودل) الذات الامبريقية مجال متاح داخل العقلانية العلمية، لاستيحاء المعنى»³³.

هذا المنحى قريب من مذهب فتجنشتاين، الذي برهن على عدم اكتمال اللغة، أو كودل، الذي برهن عن عدم اكتمال الرياضيات. يحاول لامبير، إذًا، أن يبرهن على أنَّ الانسان لا يمكن الإحاطة «الموضوعية» به. «هذه اللا اكتمالية، هذه الاستحالة الراديكالية لإظهار ما (أنا عليه)، (من أنا)، لا تسعفنا في التقرير موضوعياً لا على الحضور اليقيني، ولا الغياب اليقيني للعامل الميتافيزيقي. إنَّ المعطيات الموضوعية لا يمكنها أن تخولنا، دون تناقض واضح، التدليل، بشكل غير قابل للدحض، على وجود ما هو بطبيعته يهرب من بين أيدينا»³⁴.

خاتمة:

على الرغم من حداثة فلسفة الذهن والعلوم المعرفية، فإنَّها -لا شك- استطاعت أن تبعث ديناميكية في النقاش العلمي والمعرفي، ليس داخل حقل العلم فحسب؛ بل داخل الفلسفة، أيضاً، وفلسفة الذهن على الخصوص. لكن ككلَّ حقل جديد، سرعان ما يسيطر البردايم الاختزالي العلموي، ويتسبَّب مقاليد البحث، فتتحدد الخطوط الحمر، ويتعين العدو المنهجي والفلسفي بسرعة، فيصبح هم النظريات الأكبر الانسياق وراء رضا سدنة البردايم وحراسه، وذلك على الرغم من التناقضات، وعلى الرغم من التجارب، التي قد تشوش صفاء النموذج ويقينية الطرح. لنتذكَّر القرن التاسع عشر، وانتشار النزعة العلمية في كلِّ المجالات (أوغست كونت، سبنسر في علم الاجتماع، لابلاس في البيولوجيا، ماركس في التاريخ الاقتصادي ...) ولنتذكَّر، أيضاً، الوضعيّة المنطقيّة و«صرامتها» العلمية. كلُّ ذلك صاحب نشأة العلوم الحقة والعلوم الإنسانية أيضاً.

لكن سرعان ما تظهر المحاولات، التي تكون واعية بتناقضات النموذج وحجم «اللامفكر فيه» داخله. فتتبلور نظريات تسعى جاهدة لخلق نوع من الاتساق، وعدم التناقض، وسرعان ما تخرق تلك النظريات المحظورات، وتتجاوز المقررات الرسمية، لكنَّها تبين، مع ذلك، فاعليتها ونجاعة كفايتها التفسيرية، لكن مقاومة السدنة لها أطرها الفاعلة في طرد أو استيعاب ما يهَمُّها من تلك النظريات. لكنَّ السؤال، الذي يطرح دائماً: إلى متى يستطيع النموذج المقاومة والتلاؤم الملتوي مع الضربات الإبستمولوجية والمنهجية التي توجهها إليه تلك النظريات؟

33 Ibid; p. 135-222.

34 J-F. Lambert, "l'incomplétude, un nouveau paradigme "IIIe millénaire, 1995, n°37, p33-35.

في العلوم المعرفية، شكلت محاولة اختزال الذهن والوعي إلى مجموع الاشتغال البيولوجي والعصبوني للدماغ أساس النموذج السائد، فأصبحت الثنائية؛ بل حتى الانبثاقية في صيغتها القوية؛ من المحظورات، فتسيدات المادية الميكانيكية، التي كان بعضهم يعتقد باختفائها مع غياب القرن التاسع عشر. لكن المادية في صيغتها الاختزالية (باتريسيا شورشلاند، دانييل دينيت ...) لم تستطع تفسير «انبثاق» الوعي، فخطت خطوة أكثر راديكالية، حين أعلنت، بكل بساطة، عدم وجود ما نسميه «الوعي». فأَيّ أساس إبستمولوجي سيبقى للعلوم المعرفية إن كانت تنفي ما قامت أصلاً لتفسيره؟

من خلال عرضنا للنظريات الناقدة للنزعة الاختزالية، تبين لنا حدودها، وتبين لنا، أيضاً، تعقد الموضوع، ما يجعل من القول بعدم الاكتمال هذا الطرف من البحث قولاً سديداً يبغي الباب مفتوحاً في وجه مزيد من الممارسة العلمية والفلسفية الحذرة في غير دوغمائية، ولا نزعة علموية متطرفة.

لائحة المراجع:

- Andler D., Introduction aux sciences cognitives. Gallimard, 2004.
- Vieillard-Baron J-L., Autour de Descartes: le problème de l'âme et du dualisme. Vrin. 1991.
- Bermudez J. L., Cognitives sciences: an introduction to science of the mind. Cambridge University Press. 2010.
- Bourguine B., (sous la dir.), Darwinismes et spécificité de l'humain. Academia / L'Harmattan. 2012.
- Chalmers D., The conscious mind, Oxford University Press, 1996.
- Chalmers D., L'esprit conscient: à la recherche d'une théorie fondamentale. Ithaque. 2010.
- Churchland P. S, Neurophilosophy: Toward a Unified Understanding of the Mind-Brain, MIT Press, Cambridge. 1986.
- Clayton Ph., Mind and emergence, Oxford University Press, 2004.
- Couloubaritsis L., Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme, De Boek. Bruxelles. 2000.
- Dortier J-F., (sous la dir) Le cerveau et la pensée: le nouvel âge des sciences cognitives. Editions Sciences Humaines. 2011.
- Eccles J., Comment la conscience contrôle le cerveau, Fayard, 1997.
- Edelman G., Biologie de la conscience. Odile Jacob, 2008.
- Edelman G., La science du cerveau et la connaissance, Odile Jacob. 2007.
- Feltz B., La science et le vivant: introduction à la philosophie des sciences. 2003.
- Gardner H., Histoire de la révolution cognitive. Paris, Payot. 1993.
- Hofstadter D., Dennett D., Vue de l'esprit, Inter Editions, 1987.
- Jackson F., «What Mary didn't know/», in Block N, Flanagan O. and Güzeldere G. (eds), The nature of Consciousness. Philosophical debates, Boston, MIT Press, 1997.
- Laplane D., La mouche dans le bocal, essai sur la liberté de l'homme neuronal. Plon, 1987.
- Laplane D., Penser, c'est-à-dire? Enquête philosophique, Armand Colin, 2005.
- Moravia S., The Enigma of the mind; the mind-body problem in contemporary thought, Cambridge University Press, 1995.
- Searl J., Le mystère de la conscience, Odile Jacob, 1999.
- Staune J, Notre existence a-t-elle un sens? une enquête scientifique et philosophique. Presse de la Renaissance. 2007.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com