

فلسفة الذهن، العلوم المعرفية، والظاهريات



شاون غالاغر

ترجمة: بدر الدين مصطفى

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without 3orders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

فلسفة الذهن، العلوم المعرفية، والظاهريات⁽¹⁾

تأليف: شاون غالاجر

نقله إلى العربية: بدر الدين مصطفى

1 هذه ترجمة الفصل الأول من كتاب:

Shaun Gallagher and Dan Zahavi, The Phenomenological Mind: an Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science (London: Routledge: 2008).

لقد أضحى الذهن وآليات عمله موضوع الساعة في العديد من المناقشات المتداولة عبر العديد من الحقول المعرفية: علم النفس، علوم المخ، الذكاء الاصطناعي، وفلسفة الذهن - وجميعها حقول تنتمي إلى ما اصطلح على تسميته بالعلوم المعرفية cognitive sciences. ولم يكن هذا التداخل في تلك النقاشات وتشابكها من قبيل المصادفة، بل هو ضرورة استدعتها حقيقة عدم وجود فرع علمي قادر على الإحاطة بتعقيدات المسائل المتداولة. وتشير الظاهريات إلى اتجاه فلسفي أوروبي النشأة. ويشتمل على أعمال كل من هوسرل، هيدجر، ميرلو- بونتي، سارتر، ومفكرون معاصرون آخرون.

عرض موجز لمئة عام مضت

لو ألقينا نظرة سريعة على المناقشات الفلسفية والسيكولوجية حول الذهن في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، لوجدنا أحاديث معقدة عن طبيعة الوعي (كما نجد مثلاً في كتابات الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي ويليام جيمس، والفيلسوف الألماني إدموند هوسرل)، والبنية القصدية للحالات الذهنية (أعمال الفيلسوف وعالم النفس النمساوي فرانز برنتانو Franz Brentano، وكذلك برتراند راسل، بالإضافة إلى هوسرل)، علاوة على مناقشات حول المنهجية المطلوبة لدراسة الذهن بصورة دقيقة (فلهم فونت Wilhelm Wundt، جوستاف ثيودور فخنر Gustav Theodor Fechner، وبالطبع جيمس وهوسرل). ونلاحظ أن كل هؤلاء قد أثروا في بعضهم البعض، أحياناً بصورة مباشرة (الخطابات المتبادلة بطريقة هذا العصر) أو غير مباشرة (قراءة أعمال بعضهم البعض). وهكذا نجد مثلاً أن جيمس تأثر بالمنظرين والعلماء الأوروبيين، وهو في كتابه الصادر في عام 1890 بعنوان مبادئ علم النفس Principles of Psychology يذكر أعمال برنتانو وعدداً من تلامذته، ومنهم كارل ستمف Carl Stumpf. ورغم أن جيمس لم يتحدث عن هوسرل، وهو تلميذ كل من برنتانو وستمف، إلا أن هذا الأخير كان قد أوصى هوسرل بقراءة مبادئ جيمس. وقد نفذ هوسرل الوصية، وتأثر بجيمس بصورة واضحة. كما كان هوسرل معاصراً لعالم المنطق الألماني جوتلوب فريجه. وانتقد كلاهما النزعة النفسانية Psychologism، التي تتبنى القول بإمكانية رد قوانين المنطق لعلم النفس.¹ وكان لكليهما اهتمام قوي بفلسفة الرياضيات والمنطق، وهما المجالان اللذان كانا مناط اهتمام رسل، الذي قرأ كتاب المباحث المنطقية Logical Investigations لهوسرل أثناء وجوده في السجن (بعد معاقبته على المشاركة في العصيان المدني).

1 لم تندحر النفسانية تماماً، بل تم إحيائها مجدداً في هيئة ما يسمى بالنزعة العصبية neurologism. وقد كتب عالم الأعصاب المشهور سمير زكي في مقال له: "أساس مقارباتي حقيقة أعتقد أنها بديهية - أن انتظام وقوانين المخ هي التي تملئ كافة الأنشطة الإنسانية؛ وبالتالي لا يمكن أن تكون ثمة نظرية في الفن أو استنطقاً حقيقية مالم يكن أساسها عصبي" (زكي، 2002، ص 54). ولكن الطبيعة القاصرة والمعضلة لهذا الطرح تتضح لحظة أن نقوم باستبدال الأنشطة الإنسانية الأخرى مثل الفيزياء الفلكية، أو الآثار بهذا الزعم حول الفن والاستنطق.

مع حلول القرن العشرين، حدث انفصال بين هؤلاء المفكرين ومقارباتهم الفلسفية. وتضائل اهتمام جيمس بعلم النفس بعد انشغاله بتطور الفلسفة البراجماتية الأمريكية. وصار التحليل المنطقي من النوعية التي نجدها في أعمال فريجه وراسل أساس ما صار يعرف بالفلسفة التحليلية. وطور هوسرل مقاربة للوعي والخبرة أطلق عليها الظاهريات (الفينومينولوجيا). وبحلول منتصف القرن، وخلال ما تبقى من القرن العشرين، اتسمت المناقشات حول الذهن (وموضوعات أخرى أيضاً) بانعدام التواصل تقريباً بين الفلسفة التحليلية للعقل والظاهريات. والواقع أن العلاقة بينهما قد تراوحت ما بين التجاهل التام والعدائية الصريحة. وكان من غير المعتاد، حتى العقد التاسع من القرن، أن نجد حواراً بين فيلسوفين من هاتين المدرستين. فنجد مثلاً جان لوك ماريون Jean-Luc Marion (1998) يؤكد أن الظاهريات قد نجحت في السيطرة على المشهد الفلسفي في القرن العشرين، وهو بذلك يتجاهل أي إسهام للفلسفة التحليلية. وعلى الجانب الآخر، زعم توماس ميتزنجر Thomas Metzinger أن الظاهريات "ليست سوى برنامج بحثي لا وجهة له... وتعاني إفلاساً فكرياً يمتد قرابة الخمسين عاماً على الأقل".² وحتى عندما يُدار نقاشاً بين مفكري الظاهريات والفلاسفة التحليليين، نجد ردوداً من قبيل زعم جون سيرل John Searle، في رده على دراسة نقدية لدرايفوس Dreyfus، المتمثل في أن الظاهريات تعاني قصوراً، أو كما قال: "كدت أقول... إفلاس - وهي لا تجد ما تقدمه لموضوعات البنية المنطقية للقصدية أو البنية المنطقية للواقع الاجتماعي والتأسيسي" (سيرل 1999، ص 1، 10).³

إن شرح الكيفية التي غدت بها تلك الاتجاهات الفلسفية المختلفة متعارضة، أو ربّما ما هو أسوأ من ذلك؛ أي غير مبالية تجاه بعضها البعض، ينطوي على حكاية تتجاوز أغراضنا من هذا الكتاب. ونحن هنا نؤيد ملاحظة ديفيد وودروف سميث David Woodruff Smith: "يجب أن يكون واضحاً أن لدى الظاهريات الكثير لتقوله في مجال فلسفة الذهن. ومع ذلك، فإننا لا نجد أي ارتباط بين الفكر الظاهرياتي والفلسفة التحليلية لهذا المجال، على الرغم من مناطق الاهتمام المتداخلة بينهما" (سميث، 2003). ولكنك في هذا الكتاب ستكون قادراً على تمييز بعض الاختلافات المهمة بين مقاربتَي الفلسفة التحليلية للعقل والظاهريات، وكذلك بعض من تلك الاهتمامات المتداخلة بينهما.

إن جزءاً آخر من التاريخ ذي الصلة يشير إلى المسار الذي اتخذته علم النفس في هذا المجال. وإليك النسخة المتفق عليها، والتي هي في اعتقادنا تاريخ غير دقيق إلى حد ما لما حدث في الواقع، على الرغم من أنها النسخة التي تجدها تقريباً في كل كتاب متخصص. ففي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين،

2 انظر افتتاحية العدد: 385، 4/5-6، (1997) Journal of Consciousness Studies

3 للمزيد عن العلاقة بين الظاهريات والفلسفة التحليلية، انظر موران: 2001 Muran.

كان هناك اهتمام كبير بشرح الخبرة الواعية والعمليات المعرفية الفاعلة في الانتباه والذاكرة. واعتمد علماء النفس التجريبي في وقت مبكر على الاستبطان كطريقة تهدف إلى التوصل إلى بيانات قابلة للقياس حول الذهن. ولكن مع حلول عام 1913، تحول التركيز إلى مفهوم السلوك باعتباره الموضوع الملائم للدراسات النفسية. وحظيت السلوكية، كنهج لدراسة سيكولوجية الإنسان والحيوان، بمناصرة الطبيب النفسي الأمريكي جون واطسون (1913) ودفاعه، وهيمنت على دراسة علم النفس، وخاصة في أمريكا، حتى السبعينيات من القرن العشرين، بعد أن بلغت ذروتها في الخمسينيات. وكانت هذه النقلة إلى السلوك وتركيزها على الفعل في الوقت ذاته قد أخذت علم النفس بعيداً عن شواغل الذهن ونهج الاستبطان. على أن المقاربات المعرفية حلت بالتدريج محل التصور السلوكي، وعادت تلك المقاربات إلى الاهتمام السابق بالعمليات الداخلية للعقل، ولكنها مسلحة هذه المرة بنماذج تم تطويرها عبر علوم الحاسب الآلي، إضافة إلى المستجدات العلمية في مجال أبحاث المخ. ونهايةً، وخلال آخر عقدين في القرن العشرين، عاد الباحثون إلى التركيز على محاولات فهم الوعي وتفسيره.

إن هذه القصة التي نبالغ في تبسيطها عبر تلك الخطوط العريضة، كانت عرضة دائماً للتشويه. وبوسع المرء أن يشير بسهولة إلى أدلة تاريخية، على النقيض تماماً من هذه القصة، تبرهن على أن النهج السلوكي ومحاولات الحصول على مقاييس موضوعية كان معروفاً في مختبرات علم النفس في القرن التاسع عشر. وأنهم آنذاك، حتى من قبل ظهور ما يعرف بالمدرسة الاستبطانية، كانوا ينظرون إلى الاستبطان introspection بوصفه معضلة شديدة التعقيد، رغم أنه واصل دوره الفعال في التجريب النفسي طوال القرن العشرين. وعلاوة على ذلك، يمكن تتبع جذور المفاهيم الحاسوبية للعقل وصولاً إلى القرن الثامن عشر؛ كما كان الوعي محل اهتمام مستمر منذ جون لوك، في نهاية القرن السابع عشر، وربما منذ زمن الإغريق. ويمكن للمرء أن يدعي أيضاً أن تلك القصة تفتقر إلى الحياد، وأنها تعكس توجهات من يدعموها. وكما يقول آلان كوستال Alan Costall (2004، 2006)، فإن فهم التاريخ المبكر لعلم النفس من وجهة النظر الاستبطانية هو من بنات أفكار جون واتسون، الذي أراد أن يضع علم النفس السلوكي في دائرة الضوء. ومع ذلك، فإن عالم النفس الذي قام واتسون بالربط بينه وبين الاستبطان، فيلهلم فونت، يعبر عن عدم ثقته في الاستبطان: "يعتمد أسلوب الاستبطان إما على الملاحظات التعسفية التي تضل طريقها أو على الدخول في حالة من العزلة، حيث يتوه في الاستغراق في الذات. وهناك شبه إجماع على عدم جدارة هذه الطريقة" (فونت 1900، ص 180؛ ترجمت في Blumental 2001، ص 125). وعلاوة على ذلك، على الرغم من زعم أنصار العلوم المعرفية cognitivists قيامهم بثورة في علم النفس، كما يشير كوستال

(2004، ص 1)، إلا أن "المدرسة المعرفية تعد إلى حد كبير امتداداً للمدرسة السلوكية الميكانيكية التي ادعت أنها قامت بتقويضها".

القصة إذن أكثر تعقيداً من التفسيرات الشائعة، حيث إننا نجد تأثيراً واضحاً للفكر السلوكي على ظهور "الثورة المعرفية"، والعلوم المعرفية بعد العام 1950، إضافة إلى فلسفة الذهن التحليلية في منتصف القرن. فعلى سبيل المثال، كتب جيلبرت رايل Gilbert Ryle في كتابه مفهوم الذهن The Concept of Mind، أن ما نسميه الذهن هو ببساطة "الأداء العلني الذكي" (1949، ص 58)، وهو يعترف بأهمية السلوكية لهذا النوع من الفهم (1949، ص 328).⁴ وفي المقابل، يسود اعتقاد بأن الظاهريات فرع استبطاني في المقام الأول. وكما سوف نرى، فإن هذا بدوره اعتقاد خاطئ (انظر الفصل الثاني). ولكن، من حيث فهم العلاقة بين الظاهريات وفلسفة الذهن، فإن من المؤكد أن فلاسفة الذهن التحليليين نظروا إلى الظاهريات على أنها نهج استبطاني، وهم يعتقدون أن الاستبطان وسيلة ممتدة لا نفع منها لفهم الذهن.

إذا ما نحينا مسألة الاستبطان مؤقتاً، فإن من سبل التمييز بين فلسفة الذهن التحليلية المعاصرة والظاهريات ملاحظة أنه في حين يعتمد غالبية الفلاسفة التحليليين اليوم بعضاً من أشكال النزعة الطبيعية، إلا أن الظاهريتين يميلون إلى تبني مقاربة غير طبيعية أو مناقضة لها. على أن المسألة تصير أكثر تعقيداً من خلال حقيقة أن النزعة الطبيعية مصطلح جلي لا لبس فيه. وسوف نتناول هذه النقطة بمزيد من التفصيل في الفصل الثاني. وبصورة مؤقتة ربما يكون كافياً الآن، أن نشير إلى أن العلم يميل إلى تبني نظرة طبيعية، لذلك حينما اندلعت الثورة المعرفية؛ أي عندما بدأ علم النفس يقع تحت تأثير النظريات الحاسوبية للعقل في الخمسينيات والستينيات، وعندما بدأت الدراسة البينية للعقل والمعروفة باسم العلوم المعرفية في الظهور، كان النهج الفلسفي الذي بدا أكثر انسجاماً مع العلم يتمثل في فلسفة الذهن التحليلية. وعلاوة على ذلك، كان ثمة مجهود ضخم ينتظر فلاسفة الذهن، عندما صار النموذج الحاسوبي هو السائد. على أن الأهم هو أن فلسفة الذهن أسهمت بأسس نظرية وتحليلات مفاهيمية ضرورية خلال التأسيس لعلوم الذهن. فنجد مثلاً أن التعريف الفلسفي للوظائفية functionalism يلعب دوراً مهماً في توضيح النموذج الحاسوبي، حتى يتسنى تطبيقه على الذكاء الطبيعي والاصطناعي.

في ظل هذا التنظيم للحقول البينية المعرفية، تم تنحية الظاهريات بدعوى أنها لا محل لها هنا، لأنها وفقاً لتعريفها مقاربة فلسفية لها خصوصيتها. وظل الصوت الأوحده الذي يلح على أهميتها للقضايا ذات الصلة بمجال الذكاء الاصطناعي والعلوم المعرفية هو صوت هوبرت درايفوس Hubert Dreyfus (1967)،

4 هل كان رايل سلوكياً؟ الإجابة هي لا، وانظر Dennett (2000).

(1972، 1992). غير أن هذا الوضع قد تغير مؤخراً، وكان هذا التغير من دوافع وضع هذا الكتاب. إذ لم تعد الحوسبة Computationalism مهيمنة على العلوم المعرفية على النحو الذي كانت عليه في السنوات الثلاثين الأولى. وثمة ثلاثة تطورات أزاحتها عن عرشها؛ الأول تجدد الاهتمام بالوعي الظاهري. فابتداءً من أواخر الثمانينيات (انظر، على سبيل المثال، مارسيل ويبسيك، 1988)، بدأ علماء النفس والفلاسفة في الحديث عن الوعي في سياق العلوم المعرفية. وخلال التسعينيات، دار نقاش واسع حول إشكالية الوعي قاده ديفيد تشالمرز (David Chalmers 1995) في أعقاب كتابات مهمة لكل من توماس ناجل Thomas Nagel (1974)، سيرل (1992)، دانيال دينيت Daniel Dennett (1991)، وأوين فلاناغان Owen Flanagan (1992). فعندما ظهرت مسائل منهجية حول كيفية دراسة البعد التجريبي علمياً؛ أي من دون اللجوء إلى الاستبطان بالطريقة القديمة، بدأت مناقشات جديدة حول الظاهريات؛ بمعنى أن دوائر أخرى نظرت إلى الظاهريات، باعتبارها مقارنة فلسفية ذات أهمية قائمة عندما تم النظر إلى الوعي بوصفه مسألة علمية.

ثاني ما حدث ليستدعي إعادة النظر إلى الظاهريات، باعتبارها مقارنة علمية فلسفية هو تقديم مقاربات للإدراك متعلقة بالجسد. وقد اكتسبت تلك المقاربات، في العلوم المعرفية، زخماً في التسعينيات، ومازال مستمرا حتى اليوم، حيث اعترض علماء وفلاسفة مثل فرانسيسكو فاريلا Francisco Varela، إيفان تومبسون Evan Thompson، واليانور روش Eleanor Rosch (1991)، وأنطونيو داماسيو Antonio Damasio (1994)، واندري كلارك Andy Clark (1997) على الثنائية الديكارتية (الذهن/ الجسد) التي، على الرغم من الجهود الجبارة التي بذلها فلاسفة، مثل رايل ودينيت وغيرهما، ظلت تمارس تأثيرها على العلوم المعرفية. لقد قادتنا النزعة الوظيفية Functionalism إلى الاعتقاد بأن المعرفة الإدراكية يمكن إيجاد شبيه لها من خلال برنامج كمبيوتر دون الحاجة إلى جسد، أو ما سمي "مخ في وعاء" brain-in-a-vat، وزعمت بأن الجسد لا يضيف شيء للعقل. وقد أشار فاريلا وطومسون وروش، وكذلك كلارك وغيرهم، إلى جهود الفيلسوف الظاهرياتي الفرنسي موريس ميرلو بونتي (1962) بوصفها داعماً مهماً يمكن الاستفادة منه في تطوير موقفهم النقدي من الإدراك غير المتجسد. وسوف نرى لاحقاً كيف أن أفكار ميرلو بونتي تقدم نموذجاً من أفضل النماذج على الدور المهم الذي لعبته الظاهريات داخل العلوم المعرفية.

كان التطور الثالث الذي جعل مقارنة الظاهريات للإدراك ذات صلة بالعلوم التجريبية هو ما تحقق من تقدم مذهل في علم الأعصاب؛ ففي السنوات العشرين الماضية، تمكنا من تعلم قدر هائل من المعارف حول كيفية عمل الدماغ. وقدمت لنا تقنيات مثل تصوير الدماغ (الرنين المغناطيسي الوظيفي fMRI، التصوير المقطعي بالانبعاث البوزيتروني PET) نماذج تجريبية جديدة. وعلم تصوير الدماغ ليس بالعلم البسيط، وهو بالتأكيد ليس مجرد مسألة أخذ لقطة لما يجري داخل الرأس. ولكن توليد صور العمليات العصبية

باستخدام تقنية غير جراحية هو ما ساعد على تنفيذ مجموعة متنوعة من التجارب التي تعتمد على تقارير حول الأشخاص الخاضعين للتجربة. فلكي يصير من الممكن تصميم التجارب بشكل صحيح وكذلك تفسير نتائجها، يرغب المجرّبون في كثير من الأحيان في التعرف على ماهية الخبرة الخاصة بالموضوع. ونقول مرة أخرى، إن مسألة المنهجية تستدعي النظر في سبل يمكن الاعتماد عليها في توصيف الخبرة الواعية، والظاهريات تقدم لنا ذلك.

فيبدو واضحاً إذن أن الوقت قد حان لتقديم عرض دقيق لكيفية إسهام الفلسفة والمنهج الظاهريّاتي في العلوم المعرفية. وهذا الكتاب محاولة للقيام بذلك، وما يميز مجال هذا الكتاب، على عكس من الكتب الأخرى في فلسفة الذهن، هو أنه يتصدى لمحاولة تطوير مقاربة ظاهريّاتية لفلسفة الذهن، غير أن تلك المحاولة لا تهدف إلى استبعاد المقاربة التحليلية للعقل أو رفضها، بل إن جزءاً مما نسعى لاستكشافه هو كيفية عودة الظاهريات مرة أخرى إلى التواصل مع النهج التحليلي الذي يتجاوز التعميمات. ونحن نرى أن التطور الأكثر إثارة للانتباه في السنوات القليلة الماضية هو ذلك الاهتمام المتزايد من قبل كل من الفلاسفة التحليليين والظاهريّاتيين بالعلوم التجريبية. فلو أن كلا الفرعين، ولمجموعة متنوعة من الأسباب التاريخية والمواقف النظرية، تجاهلا بعضهما البعض لفترة من الزمن، فإن تنامي مجال بحوث الوعي هو بالتأكيد أحد فرص إعادة التواصل بينهما.

ما الظاهريات؟

للظاهريات، بوصفها منهجاً فلسفياً انتهجه إدmond هوسرل في السنوات الأولى من القرن العشرين، تاريخ مركب. فهي الأساس لما أصبح يعرف باسم الفلسفة القارية Continental Philosophy، حيث 'القارية' هنا تعني القارة الأوروبية، على الرغم من أن كثيراً من تلك الفلسفة القارية ومنذ العام 1960 تحقق في أمريكا. وفي إطار هذه التسمية، نجد عدداً من التوجهات الفلسفية، اعتمد بعضها على مفاهيم ظاهراتية، مثل الوجودية والهيرمونوطيقا (فلسفة التأويل)، في حين جاء بعضها الآخر كرد فعل قوي ضدها، بما في ذلك بعض الأفكار التي تنتمي لما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة. على أن هناك خطأ من الفلاسفة الكبار، من أمثال هيدجر وسارتر وميرلو بونتي، استطاعوا أن يطوروا الظاهريات وفقاً لأصولها الأولى لدى هوسرل. وبتتبع هذا الخط نجد أننا أمام ظاهريات عدة، فتصبح الظاهريات وفقاً لهذا المعنى مجموعة متنوعة من المقاربات. وحتى نقدم فكرة أساسية للظاهريات، سوف ينصب تركيزنا هنا على القاسم المشترك بين تلك المقاربات. وسوف نتاح لنا في فصول لاحقة فرصة استكشاف الأفكار التي قدمها بعض فلاسفة الظاهريات.

تبدأ معظم الكتب التمهيدية عن فلسفة الذهن أو عن العلوم المعرفية بتأطير مجمل المناقشات عبر توصيف مختلف المواقف الميتافيزيقية: الثنائية والمادية ونظرية الهوية والنزعة الوظيفية والإقصائية، إلخ (انظر، على سبيل المثال، برادون ميتشل وجاكسون 2006؛ تشالمرز 2002؛ هايل 2004؛ كيم 2005). ومن قبل أن نعرف على وجه اليقين طبيعة الموضوع الذي نتحدث عنه، يتوجب علينا أن نلزم أنفسنا ميتافيزيقياً ونوضح انحيازنا لموقف بعينه من تلك المواقف، غير أن الظاهريات على خلاف ذلك؛ إذ إنها تتنحي مسائل من هذا النوع جانباً، وتميزها، وتستبعداها، وتطلب منا بدلاً من ذلك أن نولي اهتماماً بالظاهرة قيد الدراسة. ومن بين الأفكار التي تؤكد عليها الظاهريات أن الانشغال بتلك المسائل الميتافيزيقية يميل إلى التحول إلى مناقشات فنية ومجردة، ما يفقدها التواصل مع الموضوع الحقيقي؛ أي الخبرة. وليس من قبيل المصادفة أن تكون القاعدة الرئيسة للظاهريات كما أعلنها إدموند هوسرل "العودة إلى الأشياء ذاتها!" (هوسرل، 1950/1964، ص 6)، وهو بذلك يقصد أن على الظاهريات أن تؤسس طريقة مقاربتها للأشياء بالعودة إلى الأشياء ذاتها مع التخلص من الآراء المسبقة التي قد تطمس أو تشوه ما ينبغي أن نفهمه. إن أحد الاعتبارات المهمة لفلسفة الذهن والعلوم المعرفية تقديم تفسير ظاهرياتي ذو وجهة لمختلف بُنى الخبرة.

ولكن ما هو الموضوع الذي نخضعه لدراستنا؟ ألا يجب علينا أن نعرف ما إذا كنا ندرس الذهن أم الدماغ brain، أو ما إذا كان ذلك الشيء الذي ندرسه مادي أم غير مادي؟ هل يتولد الوعي عن عمليات محددة في الدماغ، أم لا؟ وكيف يمكن للظاهرياتيين تنحية تلك الأسئلة جانباً، وفي الوقت ذاته يحدهم الأمل في إحراز أي تقدم؟ أو ربما يعترض شخص، "كيف يمكن للظاهرياتي أن ينكر أن الدماغ هو المسبب للوعي؟" والرد المناسب على هذا هو أن الظاهرياتي لا ينكر ذلك؛ كما أنه لا يؤكد؛ فهو يعلق الحكم على قضايا هذا النوع من الأسئلة، ويبدأ بالخبرة.

لنأخذ الإدراك الحسي مثلاً على ذلك. فعندما أنظر من النافذة وأرى سيارتي متوقفة في الشارع، يتولد لدي إدراك بصري. ومن شأن عالم النفس التجريبي إذا رغب في تقديم شرح سببي لكيفية عمل الإدراك البصري، أن يرجع ذلك ربما إلى آلية عمل الشبكية، وتفعيل الخلايا العصبية لمناطق القشرة البصرية في الدماغ، والتي تمكنني من التعرف على أن السيارة هي سيارتي. ويمكنه أن يتوصل إلى تفسير وظيفي يفسر الآليات الفاعلة، أو نوع المعلومات (اللون، الشكل، المسافة، إلخ) التي يجب أن تتم معالجتها من أجل أن يتولد لدي إدراك بصري بسيارتي. تلك هي التفسيرات المهمة التي ينبغي للعلوم تطويرها. ولكن على الظاهريات القيام بمهمة مختلفة؛ فهي تبدأ بالخبرة نفسها ومن خلال وصف دقيق لتلك الخبرة تحاول أن تبين ماهية الخبرة الحسية، وما الذي يميز الإدراك الحسي عن ملكتي والخيال والتذكر على سبيل المثال، وكيف

يتأسس الإدراك الحسي، حيث يقدم خبرة بالعالم ذات معنى. ودون أن ننكر أن عمليات الدماغ تساهم سببياً في الإدراك الحسي، فإن هذه العمليات لا يمكن النظر إليها ببساطة على أنها تعد جزءاً من خبرة المدرك.

هناك بالطبع علاقة بين ما تقوم به الظاهريات وما يقوم به علم النفس؛ فمن الواضح أنهما يحاولان تقديم تفسير للخبرة ذاتها، ولكنهما يتبعان مقاربتان مختلفتان، ويترحان أسئلة مختلفة، ويبحثان عن أنواع مختلفة من الأجوبة. وبقدر ما تظل الظاهريات داخل حدود عالم الخبرة، فإنها تتبنى مقاربة الشخص الأول للموضوع (الذات)؛ أي إن الظاهرياتي مهتم بفهم الإدراك الحسي من حيث معناه للذات. فمثلاً، خبرتي الإدراكية برؤية سيارتي في الشارع لا تتضمن شيئاً عن العمليات التي تحدث في مخي. أما عالم الإدراك النمطي، من ناحية أخرى، فيتبنى مقاربة الشخص الثالث (المراقب)؛ أي نهج من منظور العالم، باعتباره مراقباً خارجياً وليس من وجهة نظر الذات التي تمارس الخبرة. إنه يسعى إلى تحليل الإدراك الحسي وشرحه من خلال شيء مغاير للخبرة، ومن ذلك على سبيل المثال عمليات موضوعية معينة (وهي عادة ما تكون شبه شخصية) مثل حالات المخ أو الآليات الوظيفية.

قد نتصور أنه لا يوجد الكثير لنقوله عن الخبرة ذاتها؛ فنحن نمارس الخبرة عند حدوث الخبرة. ولكن الظاهرياتي لديه الكثير ليقوله في هذا الصدد. فعلى سبيل المثال، فهو يلاحظ بداية أن إدراكي البصري للسيارة بنية معينة تميز جميع الأفعال الواعية، وهي تحديداً بنية قصدية. والقصدية صفة شاملة للوعي. ووفقاً للظاهريات، فإن كل وعي هو وعي بشيء ما (كل إدراك حسي، كل ذكرى، وكل تصور، وكل حكم، وما إلى ذلك). وبهذا المعنى، لا تكون الخبرة أبداً عملية معزولة، أو يمكن تحديد عناصرها. فهي تنطوي دائماً على إحالة إلى العالم، مع مد نطاق هذا المسمى (العالم) ليشمل ما هو أكثر من البيئة المادية، بل كذلك العالم الاجتماعي والثقافي، والذي قد يشمل أشياء لا تكون موجودة بطريقة مادية (على سبيل المثال، هاملت، الأمير الدنماركي). ويقودنا التحليل الظاهرياتي للقصد إلى عدد من الأفكار. فعلى سبيل المثال، تتضمن قصدية الإدراك الحسي التفاصيل الآتية: فعندما أرى شيئاً معيناً في الشارع، تخبرني رؤيتي أن هذا الشيء هو سيارتي. فالإدراك الحسي ليس مجرد استقبال بسيط للمعلومات؛ بل ينطوي على تأويل، يتغير بشكل متكرر وفقاً للسياق. فرؤية سيارتي على أنها سيارتي تشير بالفعل إلى أن الإدراك الحسي يستفيد من الخبرة السابقة، وبهذا المعنى، يكون لوك والانطباعيون على صواب في قولهم بأن الإدراك الحسي يستفيد من الخبرة. وينبغي لنا أن نقول إن الإدراك الحسي يكتسب ثراءه من الخبرة وطرق معادة متعارف عليها للخبرة بالأشياء، وهي ليست حالة إدراك يمكن تعزيزه بالتفكير. فليس الأمر أنني أدرك (س)، ومن ثم أضيف شيئاً مختلفاً تماماً وجديداً عليه، وهو تحديداً فكرة أن ما أراه هو سيارتي. ويحمل الإدراك الحسي معنى بالفعل، ويمكن أن يزداد ثراءً من خلال ظروف واحتمالات وجودي المتجسد. وقد يقول الظاهرياتي إن الخبرة الحسية

متضمنة في السياقات البراجماتية والاجتماعية والثقافية، وإن العمل الدلالي في مجمله (تشكيل محتوى الإدراك الحسي) يستفيد من الموضوعات، والترتيبات، والأحداث التي أواجهها. ففي حالة بعينها، ربما أرى الموضوع على أنه مركبة تأخذني إلى حيث أريد. وفي حالة أخرى، قد أرى نفس الموضوع باعتباره شيئاً لا بد أن أنظفه، أو أرغب في بيعه، أو أن به شيئاً لا يعمل بالشكل الصحيح. وتعتمد طريقة رؤيتي لسيارتي على خلفية سياقية معينة يمكن استكشافها ظاهرياً. فمواجهتي لسيارتي كشيء أقوده هي ذاتها مواجهتي لها كشيء يمكنني أن أركبه، أو كشيء يقع في مكان يتيح هذا النوع من الحركة التي صنعت السيارة لأجلها. وبالتالي تستفيد خبرتي الحسية من قدراتي ومهاراتي الجسدية. وقد جرت العادة أن نقول إن للإدراك الحسي محتوى تمثيلي أو تصورياً. ولكن ربما تعجز هذه الصياغة عن الإحاطة بطبيعة الخبرة الحسية. وبدلاً من القول بأنني أتمثل سيارتي بكونها قابلة للقيادة، فمن الأفضل أن أقول: نظراً لتصميم السيارة، وشكل جسدي وإمكانيات فعله، وحالة البيئة، تكون السيارة قابلة للقيادة، وأنني أدركها على هذا النحو.

كما تنطوي البنية القصدية للإدراك الحسي على جوانب مكانية يمكن استكشافها ظاهرياً. فموقعي المتجسد يفرض قيوداً محددة على ما أستطيع أن أراه وما لا أستطيعه. فمن حيث أقف أستطيع أن أرى المكان المخصص للسائق في السيارة. فالسيارة تظهر من ذلك الجانب بطريقة تجعل الجوانب الأخرى لها خارج مجال رؤيتي. فلا أستطيع بالفعل رؤية المكان المخصص للركاب داخل السيارة - فهو لا يقع داخل مجالي البصري. ومع ذلك، أرى السيارة وأنا مدرك أن لها جانباً آخر، وسأكون مصدوماً إذا درت حول السيارة فوجدت أن هذا الجانب غير موجود. وتكشف تلك الصدمة المفترضة الحدوث عن أن لدي توقعاً ضمناً ومحدداً لما سوف يحققه إدراكي المفترض فعلياً في المستقبل القريب. لذا، فإنني سأصدم إذا خاب توقعي. وقد وصفت الظاهريات تلك البنية الزمنية للخبرة بقدر كبير من التفصيل، وهو ملمح سنعود إليه مراراً في الفصول القادمة.

عند أي إدراك لموضوع مادي، لا يكون إدراكي للموضوع مكتملاً دائماً - فأنا لا أرى أبداً موضوعاً كاملاً مرة واحدة. ودعنا نسمي هذا "لا شمولية المنظور" perspectival incompleteness. فرويتنا لا تستطيع الإحاطة بكافة جوانب الموضوع، حتى في إدراك أبسط الأشياء. فإذا درت حول شجرة من أجل تكوين تمثيل أكثر شمولاً لها، فإن الجوانب المختلفة للشجرة، مقدمتها، جوانبها، خلفيتها، لا تظهر في وعيي كأجزاء منفصلة، ولكنها تدرك ك لحظات متألّفة متكاملة. فهذه العملية المركبة زمانية بطبيعتها.

ومن الناحية الظاهريّة، يمكنني أيضاً اكتشاف السمات الكلية gestalt للإدراك الحسي، حيث تصاحب الإدراك البصري بنية مميزة، حيث يكون هناك دائماً شيء ما يمثل محور التركيز، في حين تغيب

باقي الأشياء الأخرى. فبعض الموضوعات تكون محور تركيزي، وبعضها الآخر في الخلفية، أو في الأفق، أو على الهامش. وبوسعي أن أحول تركيزي، فأنقل موضوعاً آخر إلى المقدمة، ولكن على حساب نقل الموضوع الأول إلى خارج التركيز ووضعه في الأفق.

لاحظ أن في هذه الأنواع من التفسيرات الظاهرياتية يكون الاهتمام منصبا على البنى الانطباعية للإدراك الحسي، وعلى وجه التحديد من حيث صلتها بالعالم الذي يقف فيه المدرك؛ أي إن الظاهرياتية حتى وهو يهتم بالخبرة لا يسجن نفسه في خبرة ذاتية خالصة، أو بمعزل عن العالم. فيدرس الظاهرياتية الإدراك الحسي، ليس كظاهرة ذاتية محضة، ولكن كما يعيشها المدرك الذي هو موجود في العالم، والذي هو أيضا كائن متجسد له دوافعه وأغراضه.

وبالإضافة إلى هذا النوع من التحليل القصدي للكيفية التي تحدث بها خبرتنا بالعالم، أو كيف يبدو العالم لنا، فبوسع الظاهريات أيضا أن تسأل عن الحالة الظاهرياتية للمدرك. ويشار إلى ذلك أحيانا في أدبيات فلسفة الذهن بالسّمات الكيفية أو الظاهرياتية للخبرة - أو، وفقا للعبارة الشهيرة التي كتبها ناجل (1974)، "ماهية الخبرة بالأشياء". ولا تتفصل السمات الظاهرياتية للخبرة عن السمات القصدية. فماهية وقوفي وتألمي لسيارتي الجديدة مختلفة تماما عن ماهية وقوفي وتألمي لسيارتي الجديدة لحظة أن تحطمها سيارة أخرى اصطدمت بها.

حددنا من خلال هذا العرض الموجز بعضاً من جوانب الإدراك الحسي وسماته: قصديته، خاصيته الكلية، قصور منظوره، وصفته الظاهرياتية والزمنية. وهناك الكثير مما يمكن أن يقال عن الصفة الزمنية (أنظر الفصل الرابع)، والإدراك الحسي (الفصل الخامس)، والقصدية (الفصل السادس)، والطبيعة الظاهرياتية (الفصل الثالث). ولكن لاحظ أن ما نبرزه هنا يركز على محاولة توصيف الخبرة، أو بالأخص توصيف بنى الخبرة، وأننا باعتبارنا ظاهرياتيين لم نذكر، ولو لمرة واحدة، المخ الذي يقبع وراء تلك الخبرة؛ أي إننا لم نحاول الشرح على أساس الآليات العصبية التي قد تدفعنا إلى إدراك السيارة بالطريقة التي ندركها بها. وبالتالي، يكون التفسير الظاهرياتية للإدراك الحسي شيء مختلف تماما عن التفسير النفسي أو العلمي العصبي، حيث تهتم الظاهريات بتحقيق فهم مناسب لبنية الخبرة الخاصة بحياتنا الذهنية/ المتجسدة

وتوصيفها؛ فهي لا تحاول تقديم تفسير طبيعي للوعي، ولا تسعى للكشف عن جذوره البيولوجية، وأساسه العصبي، ودافعه النفسي، أو ما شابه ذلك.

يتسق هذا الفهم الظاهرياتي مع التصور الرئيس لهوسرل عن الظاهريات. ففي رأيه، لا تهتم الظاهريات بتحليل التكوين النفسي والبدني للإنسان، ولا بالدراسة التجريبية للوعي، ولكنها تركز على فهم الخصائص الجوهرية للإدراك الحسي والأحكام والمشاعر، إلخ. ومع ذلك، وهذه نقطة مهمة تتوافق وأهدافنا في هذا الكتاب، يمكننا أن نرى أيضا أن هذا الفهم الظاهرياتي على علاقة وثيقة بعلوم الإدراك الحسي. وثمة الآن إدراك متزايد لحقيقة أن أية محاولة لتقديم تفسير علمي للعلاقة بين الوعي والدماغ ليس بمقدورها أن تمضي بعيدا ما لم تمتلك تصورا واضحا لماهية ما تربط بينهما. وبعبارة أخرى، فإن أي تقييم لإمكانية ردّ الوعي إلى بنى عصبية وأي تقييم لإمكانية إضفاء الصفة الطبيعية للوعي يتطلب تحليلا مفصلا ووصفا للجوانب التجريبية للوعي. وكما أشار ناجل ذات مرة، فهناك شرط ضروري لأية عملية ردية متماسكة، وهو أن يكون موضوع الرد⁵ مفهوما على نحو سليم (1974، ص 437). ودون إقرار بحتمية تبني استراتيجية ردية، فإن من الواضح أنه إذا سعينا، بطريقة منهجية، لتحليل ظاهرياتي مفصل، يستكشف الجوانب القصدية والمكانية والزمنية الدقيقة، فضلا عن الجوانب الظاهرياتيية للخبرة، فإننا سوف ننتهي إلى وصف لما يحاول علماء النفس والأعصاب شرحه عند تناول النماذج العصبية، أو نماذج معالجة المعلومات، أو النماذج الدينامية. وفي الواقع، يزعم الظاهرياتيون أن هذا النوع من التحليل المنهجي يقدم نموذجا أكثر ملائمة للإدراك الحسي، وبمقدور العالم أن ينتهجه إذا ما أراد ببساطة أن يبدأ تحليله بالموقف الطبيعي للحس المشترك. ولنقارن بين الموقفين؛ ففي الموقف الأول، لا يمتلك العلماء الذين يرغبون في شرح الإدراك الحسي وصفاً ظاهرياتييا للخبرة الحسية. كيف يمكننا إذن أن نبدأ في وضع تفسيرنا وفقا لهذا الموقف؟ سيكون علينا أن نبدأ من نقطة ما. فربما نبدأ مع نظرية محددة سلفا للإدراك الحسي، ونبدأ باختبار مختلف الاستنتاجات التي تضعها هذه النظرية. وهذه هي الطريقة التي تتحقق بها العلوم في كثير من الأحيان. وربما نتساءل عن مصدر تلك النظرية المسبقة، فنجد أنها مبنية في جزء منها على بعض الملاحظات أو الافتراضات حول الإدراك الحسي. وربما ناقشنا تلك الملاحظات أو الافتراضات، ومن ثم، وعلى أساس نظرتنا لآلية الإدراك الحسي، نصيغ الحجج المضادة أو الفرضيات البديلة تمهيدا لاختبارها. ويبدو هذا النهج قائما أكثر على المصادفة، على الرغم من أن التقدم العلمي يسير في كثير من الأحيان وفق هذا النحو. أما في الحالة الثانية، فيكون لدينا وصف ظاهرياتي متطور للخبرة الحسية باعتبارها قصدية ومكانية وزمنية، وظاهرياتي. نقتراح

5 الرد الماهوي هو ذلك الإجراء الذي فيه ننقل من واقعة الوجود إلى الماهية، بهدف الوصول إلى الطابع المميز للظاهرة المعطاة لنا، بعد تنقيتها مما هو فردي وعرضي. ومع إجراء هذا الرد، الذي يضع جانبا تفرد الظاهرة ووجودها، يتم تحيية كل العلوم الطبيعية والعلوم العقلية جانباً، بتجارب هذه وفروض تلك على السواء. فالظاهريات لا تدرس إلا الماهية الخالصة. وقد أضاف هوسرل، في كتاباته الأخيرة، إلى الرد الماهوي نوعاً آخر من الرد يسميه "الرد الترانسندنتالي"، ويقوم هذا الرد الجديد ليس بوضع الوجود وحده بين أقواس، بل وكذلك كل ما لا يمت إلى الوعي الخالص بصلة. ونتيجة هذا الرد الترانسندنتالي هو أنه لا يبقى من الظاهرة إلا ما هو معطى للذات وحسب. (المترجم)

أننا مع هذا الوصف نتحصل على فكرة جيدة عما نحن بحاجة إلى شرحه. فإذا علمنا أن الإدراك الحسي لا يشكل منظورا مكتملا للأشياء، فحيث ندرك الأشياء في كتلتها، ثمة جوانب أخرى تغيب عنا لحظة إدراكنا الحسي لها، فمن ثم نحن نعرف ما علينا شرحه، ونمتلك أدلة جيدة حول كيفية تصميم التجارب للوصول إلى هذه الخاصية في الإدراك. وإذا كان الوصف الظاهرياتي نسقيا وملما بكافة جوانب الموضوع، فسوف يكون هذا الوصف الثري منذ البداية ذا دقة أكبر. وعليه، فربما يكون هناك اختلاف بالفعل بين الظاهريات والعلوم من حيث غاياتهم التفسيرية، ولكن يبدو واضحا أن للظاهريات فائدتها وأهميتها للعمل العلمي.

في الوقت الراهن يستخدم فلاسفة الذهن وعلماء العلوم المعرفية مصطلح "ظاهريات" على نحو متزايد للدلالة على وصف الذات لماهية الخبرة. وسوف نعرض في الفصل القادم السبب الذي يجعل هذا الاستخدام غير المنهجي للمصطلح، على اعتبار أنه معادل للاستبطان، مضللاً، وأنه يعتمد على الطبيعة المنهجية للظاهريات.

كما أشرنا، فإن العديد من المؤلفات التي خصصت لتناول فلسفة الذهن تبدأ باستعراض النظريات المختلفة حول الذهن- الثنائية، ونظرية الهوية، والوظيفية، وما إلى ذلك. كما أن الحال هو أن علم النفس والعلوم المعرفية استفادت بالفعل من نظريات بعينها حول الذهن. ومع ذلك، فإن الظاهريات لا تبدأ بنظرية، أو بتناول نظريات. فهي تسعى إلى أن تكون نقدية وغير عقائدية، وتبتعد عن الأحكام الميتافيزيقية والنظرية المسبقة، قدر الإمكان، وهي تسعى إلى أن تسترشد بما نخبره، وليس ما نتوقع أن نجده بالنظر إلى التزاماتنا النظرية. وهي تطلب منا ألا نسمح للافتراضات المسبقة أن تشكل تجربتنا، ولكن أن نترك خبرتنا تحدد نظرياتنا وتوجهها. وكما أن الظاهريات لا تتعارض مع العلوم (على الرغم من أن مهمتها مختلفة بعض الشيء عن العلوم التجريبية)، فإنها لا تتعارض أيضاً مع النظرية. وسيكون من التبسيط المفرط أن نعتبر الظاهريات مجرد مجموعة من الطرق الرامية إلى توصيف خالص للخبرة. على أن الظاهرياتي يستخدم هذه الأساليب ليصل إلى رؤى حول الخبرة، وهو مهم أيضاً بتطوير تلك الرؤى إلى نظريات في الإدراك الحسي، والقصدية، والظواهر، وما إلى ذلك. فنحن من هذا الكتاب نزعم أن هذه التأويلات والأوصاف النظرية القائمة على الظاهريات يمكن أن تكون تنمة لعمل العلوم المعرفية. ونحن في الواقع نعتقد أنها قادرة على ذلك بطريقة بناءة أكثر من المناقشات الميتافيزيقية حول إشكالية الذهن والجسد في فلسفة الذهن.

المنهج الظاهرياتي

هل من الممكن الخروج بمنهج أكثر انضباطاً لخبرة المراقب؟ وهل من الممكن أن نقرب من الوعي علمياً؟ أجاب علماء الظاهريات على هذين السؤالين بالإيجاب، إذ قال إيفان تومبسون Evan Thompson

إن ”الظاهريات تعد مهمة في هذا المقام؛ ذلك أنه من شأن أية محاولة لفهم العقل الإنساني فهمًا متكاملًا أن تواجه في مرحلة ما الوعي والذاتية - كيف تتم عملية التفكير، والإدراك الحسي، والتصرف، والشعور؛ فالأحداث العقلية لا تحدث في فراغ، إنما يعيشها الفرد. وترتكز الظاهريات على الوصف، والتحليل، والتفسير الدقيق للخبرة التي يعيشها الفرد“ (تومبسون 2007، ص 16). وحتى نفهم ما يمكن أن تحققه الظاهريات، وأن نستخدمها في العلم التجريبي، يجب أن نفهم المنهجية التي تحدد موقف الظاهريات أو اتجاهها. وبعده، نرى كيف يمكن أن ندمج هذا الموقف في الممارسة العلمية.

والآن، دعونا نلقي نظرة فاحصة على المنهج الظاهرياتي. إن النهج الظاهرياتي شأنه شأن أي نهج علمي آخر يهدف إلى تفادي الحسابات المنحازة والذاتية الخالصة. ويعيب بعض الناس على الظاهريات التقييم غير الموضوعي للخبرة، غير أن التقييم غير الموضوعي للخبرة يختلف عن تقييم الخبرة الذاتية. وكذلك، يخطئ بعض الناس بين الحساب غير الموضوعي للخبرة وفكرة أنه يمكننا أن نفهم خبرة غير موضوعية من خلال تحويلها إلى كائن يمكن فحصه باستخدام منهج الشخص الثالث Third-person methods. وتكمن المشكلة في أن مصطلحات مثل ”الذاتية“ و”الموضوعية“ تبدو غامضة، إذ إنه يمكن أن يتغير معناها كلما تغير السياق. وتشكل الموضوعية - التي يقصد بها تلاشي الحكم المسبق أو التحيز - في المجال العلمي أهمية كبيرة. وتعد الموضوعية أحد الأسباب التي تدعو إلى استخدام الضوابط في التجارب. وتوجد العديد من الخطوات المنهجية التي يتخذها الفرد للحفاظ على الموضوعية. وتهتم الظاهريات أيضًا بالحفاظ على الموضوعية بهذا المعنى. وتقوم بذلك من خلال طريقة مخططة بعناية.

الظاهريات والاستبطان

في البداية، دعونا نرجع إلى مسألة قد تجعلنا نخلط بين الأمور. هل الظاهريات هي ذاتها الاستبطان؟ أثار ”هوسرل“ في إحدى المرات السؤال التالي: لماذا نُدْخِلُ علمًا جديدًا يُطلق عليه الظاهريات، إذا كان هناك بالفعل علم توضيحي متأصل يعنى بالحياة النفسية للإنسان والحيوان يُطلق عليه بالتحديد علم النفس؟ هل يمكن ألا يقال إن الوصف المجرد للخبرة - الذي يفترض أنه كل ما يمكن أن تقدمه الظاهريات - لا يشكل بديلًا علميًا قابلاً للتطبيق لعلم النفس، ولكنه مجرد تمهيد وصفي - وربما لا غنى عنه - للدراسة العلمية الحقيقية للعقل (هوسرل 1987، ص 102)؟ وكما أوضح ”هوسرل“ في هذه المحاضرات التي ألقاها في بدايات القرن العشرين، كان هذا التفكير مقتنعًا جدًا لدرجة أن مصطلح ”فينومينولوجي“ كان يستخدم في جميع أنواع الكتابات الفلسفية والنفسية للدلالة على الوصف المباشر للوعي القائم على الاستبطان (المرجع نفسه، ص 103). وقد كان تشابه ذلك الاستخدام مع الاستخدام المعاصر لافتًا جدًا للنظر إذ يستخدم علماء

علم النفس المعرفي في هذه الآونة مصطلح "فينومينولوجيا" على نحو متزايد للدلالة على وصف المراقب لماهية الخبرة حقاً. وإذا أخذنا هذه الخلفية بعين الاعتبار، قد يكون من الصعوبة بمكان أن نفهم لماذا لا ينبغي ببساطة أن يُنظر للظاهريات على أنها فرع من فروع علم النفس أو حتى على أنها ضرب من ضروب الاستبطان.

وينتقد دينيت على سبيل المثال في كتابه شرح الوعي Consciousness Explained الظاهريات، لأنها توظف منهجية استبطانية لا يمكن الاعتماد عليها، ويقول بأنها فشلت في إيجاد طريقة واحدة مترسخة يمكن أن يتفق عليها الجميع (دينيت 1991، ص 44). ويمكن الاطلاع على وجهة النظر القابلة للمقارنة الخاصة بـ "متسينجر" Metzinger الذي توصل مؤخراً إلى أن "الظاهريات مستحيلة" (2003، ص 83). ويدفعنا ذلك للتساؤل: أي نوع من الحجج يحتج به هؤلاء المنظرين؟ يبدو أن الحجة الأساسية تتعلق بالصعوبات المعرفية المرتبطة بمنهج أي متكلم في توليد البيانات، إذ إنه إذا ظهرت أي تناقضات في مجموعتين من البيانات الفردية، لن تكون هناك أية وسيلة لتسوية هذا الخلاف. وبشكل أكثر تحديداً، يرى "متسينجر" أن البيانات هي تلك الأشياء التي تُستخلص من العالم المادي بواسطة أجهزة القياس التقنية. وينطوي هذا الاستخلاص للبيانات على إجراء غير موضوعي مشترك واضح المعالم، ويحدث هذا الاستخلاص داخل المجتمع العلمي، وهو قابل للانتقاد، ويسعى باستمرار إلى إيجاد وسائل مستقلة للتحقق. وتكمن المشكلة في الظاهريات، من منظور "متسينجر"، في أن وصول المراقب إلى المحتوى المدرك بالحواس للحالة العقلية للفرد لا يستوفي المعايير المحددة لمفهوم البيانات. في الواقع، تبدو الفكرة الأساسية للبيانات المستجدة متناقضة في حد ذاتها (المرجع نفسه، ص 591).

ولكن، هل من الصحيح بالفعل الزعم بأن الظاهريات الكلاسيكية كانت تقوم على الاستبطان؟ لنأخذ كتاب بحوث منطقية الذي كتبه هوسرل بعين الاعتبار؛ ذلك الكتاب الذي يعد معلماً بارزاً من معالم فلسفة القرن العشرين وأحد أعمال الفلسفة الظاهريات التي لا خلاف عليها. وقد اتخذ هوسرل في واقع الأمر هذا الكتاب ليكون "انطلاقته" إلى الظاهريات. والآن، أي نوع من التحليلات يجده المرء في هذا الكتاب؟ يجد المرء في هذا الكتاب - على سبيل المثال لا الحصر - هجوم "هوسرل" الشهير على النزعة النفسية ورفضه لها، ودفاعه عن عدم قابلية اختزال المنطق ومثالية المعنى. ويجد المرء أيضاً في هذا الكتاب تحليلاً للتمثيلات التصويرية، ونظرية لعلاقة الجزء بالكل، وتوضيحا مفصلاً للقصدية، وتقصيلاً معرفياً للعلاقة بين المفاهيم والبداهيات. وهذا يدعونا للتساؤل: هل استخدم "هوسرل" طريقة الاستبطان، وهل يمكن أن نصنف هذا العمل على أنه من أعمال علم النفس الاستبطاني؟ سوف يجيب كل من يقرأ كتاب بحوث منطقية عن هذا السؤال بالنفي، إذ إن ما نجده في هذا الكتاب بشكل واضح عبارة عن حجج فلسفية وتحليلات. وبدلاً

من أن يخلص الفرد إلى أن هذا العمل لا يندرج تحت الظاهريات، ينبغي أن يعيد النظر في التطابق الشديد بين الظاهريات وعلم النفس الاستبطاني.

وتعد الاختلافات الظاهرياتية بل والاختلافات القائمة بين الظاهرياتيين اختلافات فلسفية، وليست خلافات حول الاستبطان. وعلى الرغم من أنه قد يكون من المبالغة القول بأن التحليلات التي أوردها هوسرل في بحوث منطقية قد وجدت قبولاً عاماً بين الأجيال اللاحقة من الظاهرياتيين، فإننا لا نعرف على الإطلاق أي مثال رُفض فيه موقف هوسرل بسبب الدعوة إلى دليل استبطاني "أفضل". وعلى طرف النقيض من ذلك، أدت تحليلات هوسرل إلى إثارة مناقشات مكثفة بين الفلاسفة الظاهرياتيين. وقد طور مفكرين من أمثال سارتر Sartre، وهيدجر Heidegger وليفيناس Lévinas وديدا Derrida العديد من التحليلات بعد ذلك وصقلوها (راجع: زهاوي وستيانفيلت 2002) Zahavi and Stjernfelt 2002. ويتعارض ذلك بشكل واضح مع حجة "متسينجر" بأنه لا يمكن للمقاربة الظاهرياتية أن تقدم طريقة لتوليد أي تطور في المعرفة، إذ إنه لا توجد طريقة واحدة يمكن أن يصل من خلالها أي فرد إلى توافق غير موضوعي مشترك بشأن حجج مثل "هذا هو أكثر شخص أزرق يمكن أن يدرك" مقابل "لا، ليس كذلك إذ إن لديه مسحة خضراء بعض الشيء" (متسينجر 2003، ص 591). ولا تعد ببساطة هذه الأنواع من الحجج من ذلك النوع الذي يمكن أن تجده في أعمال الفلاسفة الظاهرياتيين، بل إن الإشارة إلى ذلك تكشف عدم إلمام الفرد بالأسلوب محل البحث.

وعلى الرغم من أن عالم الظواهر هو المجال الرئيس للظاهرياتية (كيف تتم الخبرة بالأشياء، أو كما يقول فلاسفة الظاهرياتية: كيف "تُعطى" أو تُقدم الأشياء إلى الذات في شكل خبرة ما)، ووفقاً للشروط الممكنة، إلا أن فلاسفة الظاهرياتية يرون أن تحديد عالم مدرك بالحواس داخل العقل، وكذلك اعتبار أن طريق الوصول إليه ووصفه يكون من خلال التأمل فيه (الاستبطان) ينطوي على مغالطة ميتافيزيقية. وقد أشار هوسرل بالفعل في بحوث منطقية إلى أن الفجوة الظاهرة بين الداخل والخارج لها أصول في الميتافيزيقيا البديهية الساذجة، ومشكوك في صحتها وغير مناسبة من الناحية الظاهرياتية، عندما يتعلق الأمر بفهم طبيعة الوعي (هوسرل 2001 أ، الجزء الثاني، ص 281 - 282، 304). على أن تلك الفجوة هي من الأمور التي يقرها مصطلح الاستبطان ويعضدها. ويعد الحديث عن الاستبطان موافقة (ضمنية) على الفكرة القائلة بأن الوعي يكون متضمناً داخل الرأس والعالم الخارجي. ويمكن أن نجد الانتقاد نفسه أيضاً عند هيدجر، الذي ينكر أن العلاقة بين وجود الإنسان (الكينونة) والعالم يمكن اقتناصها بمساعدة المفهومين "الداخل" و"الخارج" (هيدجر 1986/1996، ص 62)، ونجدها أيضاً عند ميرلو بونتي الذي يشير في هذا الصدد إلى أنه من المستحيل التقاء الداخل بالخارج (ميرلو بونتي 1962، ص 407). في الواقع، أنكرت كل

الشخصيات الرئيسية التي انتهجت الظاهريات علناً، وبشكل لا لبس فيه انخرطهم في أي نوع من أنواع علم النفس الاستبطاني كما أكدوا أيضاً أن المقاربة التي يتبنونها لا تعد إحدى طرق الاستبطان (راجع جورفيتش Gurwitsch 1966، ص 89-106؛ هيدجر 1993، ص 11-17؛ هوسرل 1984، ص 201-216؛ ميرلو بونتي 1962، ص 57-58). ويرى هوسرل، الذي يرفض رفضاً قاطعاً أية إشارة إلى أن مفهوم الحدس الظاهرياتي يعد أحد أشكال الخبرة الداخلية أو الاستبطان (1987، ص 36)، أن الإشارة إلى أن الظاهريات هي محاولة للرجوع إلى طريقة الاستبطان أو المراقبة الداخلية (innerer Beobachtung) يعد منافياً للعقل وغير صحيح (هوسرل 1971/1980، ص 38). وهذا يدفعنا للتساؤل: ما الذي يكمن وراء هذا الرفض القاطع؟ يبدو أن ثمة العديد من الأسباب المختلفة. وحتى نفهم بعض هذه الأسباب، يجب أن نعود مرة أخرى إلى موضوع المنهج الظاهرياتي.

الرد الظاهرياتي

من المفترض أن تُعنى الظاهريات بالظواهر والمظاهر وشروط تحققها، ولكن ما هي الظاهرة على وجه التحديد؟ بالنسبة إلى كثير من الفلاسفة، تفهم الظاهرة باعتبارها 'الإعطاء' givenness الآني للموضوع، أي كيف يظهر لنا، والطريقة التي بها يبدو. وكان الافتراض في كثير من الأحيان هو أن هذه الظاهرة شيء ذاتي بحت، حجاب أو ستار يخفي الواقع القائم بموضوعية. ووفقاً لهذا الرأي، إذا رغبت في اكتشاف ماهية الموضوع، فلا بد أن تتجاوز الجانب الظاهرياتي الخالص. فإذا وظفت الظاهريات مفهوم الظاهرة هذا فإنها ستكون علماً مهتماً بما هو ذاتي، أو ظاهر، أو سطحي. ولكن ليس من المستغرب أن يؤيد الظاهرياتي فهماً مختلفاً نوعاً ما لما يمكن أن تبلغه الظاهرة. فمن وجهة نظره، لا تقب حقيقة الموضوع وراء مظهره، وكأن الظهور يخفي بطريقة أو بأخرى الموضوع الحقيقي. وعلى الرغم من وجوب التمييز بين المظهر والواقع (حيث إن بعض المظاهر خداعة)، إلا أن الظاهرياتي لا يفهم هذا على أنه تمييز بين عالمين منفصلين (واقعيين في الظاهريات والعلوم، على الترتيب)، ولكنه تمييز متأصل في الظاهرة - متأصل في العالم الذي نعيش فيه، وهو تمييز يبين كيف يمكن أن يظهر الموضوع للمحة سطحية، أو لمنظور أقل من النموذجي، وكيف يمكن أن يظهر في أفضل الظروف، سواء كان ذلك في استخدام عملي أو في ضوء فحص علمي واسع النطاق. وفي الواقع، لا يكتسب الموضوع أي معنى لنا إلا بقدر ما يظهر لنا بطريقة أو أخرى. وبدلاً من تناول مسائل تتعلق ببنى وأطوار الظهور واعتبارها شيئاً مهملاً أو ذاتياً خالصاً، يصرّ الظاهرياتي على أن لهذا المبحث أهمية فلسفية كبيرة.

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

نسلم به بكل بساطة (هوسرل 1980/1971، ص152-153، 1970، ص 187). ولدى هوسرل مصطلح تقني يصف به تلك العملية. فهو يطلق عليه تعليق الحكم/ إبوخيه epoché.

ليس الغرض من تعليق الحكم الشك في الواقع أو إهماله أو التخلي عنه واستبعاده؛ بل وقف أو تحديد أي موقف اعتقادي تجاه الواقع، وبالتالي نتيح لأنفسنا التركيز أكثر وبشكل مباشر على الواقع تماماً كما هو معطى - على نحو ما يظهر لنا في الخبرة. وباختصار، فإن تعليق الحكم (الإبوخيه) ينطوي على تغيير موقفنا من الواقع، وليس استبعاده. فالشيء الوحيد الذي يتم استبعاده نتيجة لتعليق الحكم هو سداجة معينة؛ سداجة التسليم بالعالم، وبالتالي تجاهل مساهمة الوعي فيه.

وكثيراً ما تبدو توصيفات الطريقة الظاهريّة موحية بأنه ما أن نتبنى تعليق الحكم، فإننا نحقق تماماً موقفاً معيناً، ويمكننا أن نشرع ببساطة في تطوير الوصف الظاهريّاتي. ولكن لا ينبغي لنا أن ننظر إلى تعليق الحكم كشيء يتم إنجازه للأبد وفي خطوة أولى واحدة، تعقبها العديد من الإجراءات الأخرى؛ فتعليق الحكم موقف على المرء أن يستمر في تحقيقه.

ومن الأهمية بما كان أن نشير هنا إلى أن تعليق الحكم لا يعني التحول بشكل كامل إلى الداخل، بل هو على العكس من ذلك، فهو يسمح لنا بالبحث في العالم الذي نعيش فيه من منطلق تأملي جديد، وتحديدًا من حيث دلالاته والطريقة التي يفصح بها عن ذاته للوعي. وعلى الرغم من أن هذا البحث التأملي يختلف عن الطريقة المباشرة في فحص للعالم، إلا أنه ما يزال بحثاً في الواقع؛ فهو ليس بحثاً في مجال عقلي أخروي. وبالتالي يجب علينا ألا نرتكب خطأ تفسير مفهوم الخبرة على أساس عقلي بحت، كما لو كانت شيئاً يحدث في حيز عقلي بحت، ويشكل جزءاً من المخزون العقلي.

وعلى سبيل المثال، كيف لنا أن نصف الفارق التجريبي بين تذوق النبيذ وتذوق الماء، وبين سماع صافرة الضباب ورؤية القمر بدرًا، أو بين تأكيد ونفي أن برج إيفل أطول من مبنى امباير ستيت؟ هل نفعل ذلك عن طريق قطع رابطنا القصدي بالعالم، والتحول بالنظر طيفياً إلى داخلنا؟ كلا، نحن بالأحرى نكتشف تلك الاختلافات ونحللها وصفيًا بإيلاء اهتمام خاص لكيفية ظهور الأشياء الدنيوية والحالات التي تظهر لنا؛ أي إن منطلق التوصيفات الظاهريّة هو العالم الذي نعيش فيه.⁷ إن الظاهريات، وكما يبين دون ولتون (2000، Donn Welton، ص 17)، ترى أن أفعال العقل «لا تنتمي إلى تخم مغلق لا يفتحه سوى الاستبطان، بل لها كينونتها بحكم علاقتها بما يتعالى عليها».

7 للمزيد في هذا الصدد، انظر نوي: Noë (2004، p. 179).

لهذا السبب قرر ميرلو بونتي، في فينومينولوجيا الإدراك الحسي، أن الظاهريات متميزة في جميع خصائصها عن علم النفس الاستبطاني، وأن الفارق هو فارق من حيث المبدأ. ففي حين يرى عالم النفس الاستبطاني الوعي مجرد قطاع في الكينونة، ويحاول البحث في هذا القطاع تماماً كما يحاول الفيزيائي البحث في العالم المادي، فإن الظاهريات يدرك أن الوعي يستدعي توضيحاً متعالياً يتجاوز المسلمات ويضعنا وجهاً لوجه مع إشكالية صياغة العالم (ميرلو بونتي 1962، ص 59).

يستدعي مفهوم المتعالي مزيداً من التوضيح. إن أبسط طريقة لفهم آراء ميرلو بونتي هي من خلال الاعتراف بأن الظاهريات - وعلى الرغم من كل أنواع الاختلافات الأخرى - واقعة إطار كانطي أو ما بعد كانطي. ومن بين طرائق تأويل دور كانط الثوري في نظرية المعرفة (B xvi، 1956) هي أن نعتبره تحقيق لفكرة أن مخاوفنا المعرفية من الواقع هي أكثر من مجرد نسخ لعالم موجود مسبقاً. فبدلاً من ذلك، فإن التحليل الفلسفي للواقع، أي التفكير في الاشتراطات التي على أي شيء أن يستوفيها من أجل اعتباره «حقيقي»، لا ينبغي أن يتجاهل مساهمة الوعي. وهكذا، وفي هذا إبراز للفارق الرئيس عن جزء كبير من انشغال الفلسفة التحليلية الحديثة بالوعي، نجد أن اهتمام الظاهريات بمنظور الشخص الأول ليس مدفوعاً في المقام الأول بالتبصر البسيط نسبياً في أننا بحاجة إلى تضمين منظور الشخص الأول، إذا أردنا أن نفهم الظواهر العقلية. بل إن تركيز الظاهريات على منظور الشخص الأول دافعه محاولة فهم طبيعة الموضوعية، وكذلك الاهتمام بذاتية الوعي. وبدلاً من أن تتخذ الظاهريات من العالم الموضوعي نقطة انطلاق، فإنها تتساءل عن كيف تكون الموضوعية ممكنة في المقام الأول. وما هي أطوار الفهم الأولية التي تسبق اعتقادنا في الموضوعية؟ وكيف تشكلت الموضوعية؟

في النصوص الظاهرياتية يستخدم مصطلح «التأسيس» constitution بطريقة تقنية. ومن ثم لا ينبغي أن نفهم هذا الاصطلاح على أنه ينطوي على أي نوع من الخلق أو الصنع (هيدجر 1979، ص 97)، بل يجب أن نفهم التأسيس بوصفه تلك العملية التي تسمح بظهور الأشياء ومغزاها؛ أي إنه عملية تسمح لكل ما هو متشكل أو مؤسس بالظهور، ليقدم نفسه وفق ماهيته (هوسرل 1973، ص 47؛ 1973ب، ص 434). وهذه العملية تنطوي على مساهمة الوعي. فليس ثمة ظهور من دون وعي. وهذا الأمر يكشف أن الظاهريات، على الرغم من تركيزها على كيفية وجود الأشياء في الخبرة، لا تقر بما يسميه الفلاسفة «أسطورة المعطى»، والتي تستند على الفكرة القائلة بأن الخبرة هي التلقي للبحث للعالم، وأن الإدراك المعرفي هو محض نوع من التلقي.

الأول بماهية الأشياء - وزنها، حجمها، تكوينها الكيميائي، إلخ - بل في كيفية ظهورها، وبالتالي تكون مرتبطة بخبرتنا.

عندما ندرك حسياً، أو نحكم، أو نقيم أشياء، فإن الفحص الظاهرياتي الشامل يقودنا إلى بنى الخبرة وأطوار الفهم التي ترتبط بها هذه الأنواع من الظهور. وننقاد إلى فعل العرض - الإدراك الحسي، أو الحكم، أو التقييم - وبالتالي يتوجب بالضرورة فهم هذه الذات «المجربة» التي بالارتباط بها يظهر الكائن. ومن خلال تبني الموقف الظاهرياتي، فإننا نولي اهتماماً بكيفية ظهور الأشياء العامة (الأشجار والكواكب واللوحات والسمفونيات والأرقام والشؤون والعلاقات الاجتماعية، وما إلى ذلك) للوعي. ولكننا ببساطة لا نركز على الأشياء بالضبط كما تظهر؛ بل نركز أيضاً على الجانب الذاتي للوعي، وبذلك نصبح على بينة من إنجازاتنا الذاتية ومن القصدية الحاضرة. وإذا أردنا أن نفهم كيفية ظهور الأشياء المادية، والنماذج الرياضية، والعمليات الكيميائية، والعلاقات الاجتماعية، أو المصنوعات الثقافية، مع معناها، فإننا بحاجة إلى دراسة الذات المعاشة، والتي تظهر لها هذه الكائنات.

ليس دافع البحث الظاهرياتي في الوعي الرغبة في إيجاد مكان للوعي ضمن إطار مادي أو طبيعي متأصل. فالحقيقة أن محاولة القيام بذلك، وعلى افتراض أن الوعي ليس سوى مجرد كائن آخر في العالم، من شأنها أن تمنعنا من اكتشاف وتوضيح بعض الجوانب الأكثر إثارة للاهتمام في الوعي، بما في ذلك الدلالة الإستمولوجية والأنطولوجية الحقيقية لمنظور الشخص الأول. فلا ينبغي أن نتناول إشكالية الوعي على خلفية من الموضوعانية التي لا جدال فيها. كثيراً ما كان الافتراض هو أن التوصل إلى فهم أفضل للعالم المادي يسمح لنا بفهم أفضل للوعي؛ ونادراً ما كان الافتراض هو أن التوصل إلى فهم أفضل للوعي قد يسمح بفهم أفضل لمعنى أن يكون الشيء حقيقياً. إن أمراً مثل أن شيئاً مثل التخصيص الواعي للعالم وكونه ممكناً لا يخبرنا بأشياء عن الوعي فحسب، ولكنه أيضاً يخبرنا عن العالم. ولكن، بطبيعة الحال، هذه الطريقة لمناقشة الوعي، باعتباره البعد التأسيسي، وكونه <المكان> الذي يتبدى فيه العالم ويعبر عن نفسه، تختلف تماماً عن أية محاولة للتعامل معه بشكل طبيعي، واعتباره مجرد كائن آخر (روحاني أو مادي) في العالم.

والآن ينبغي أن يكون واضحاً لنا لماذا لا تعتبر الظاهريات مجرد مجموعة من أوصاف الوعي الظاهراتي، والتي يمكن أن نتحصل عليها إذا بدأنا في استبطان خبراتنا. وفي بعض النواحي، تشارك الظاهريات في عملية تأمل من نوع ما. على أن الظاهريات تتعلق أيضاً بتوصيف العالم وكيفية تجليه في تلك الخبرة. وهي تشتمل على فحص للعالم من منظور الشخص الأول. ولذلك، وعلى الرغم من أن هذا يتطلب تعليقاً لموقفنا الطبيعي اليومي، فإنها تتخذ كذلك هذا الموقف، الكينونة في العالم، ليكون جزءاً من الموضوع

محل البحث. وبهذا المعنى، لا تقتصر الظاهريات على الوعي، كما لو أن من الممكن أن نتناول الوعي بمعزل عن كل شيء آخر في حياتنا. ولكنها معنية بكيفية انغماسنا في مواقفنا ومشاريعنا الحياتية، وكيف نخبر العالم ونعايشه، ونتواصل مع الآخرين، ونخترط في شتى الأفعال والممارسات التي تحدد شكل حياتنا.

إن الوصف الظاهرياتي وفقاً للظاهراتية ليس وصفاً لخبرة ذاتية الشعور - «هنا والآن»، وهذا هو بالضبط ما أشعر به» - بل هي في الأساس تسعى للإحاطة ببنى الخبرة الثابتة. وبهذا المعنى، تكون أقرب إلى العلم منها إلى العلاج النفسي، حيث يركز العلاج النفسي على الذات بوصفها شخص بعينه، وربما يلجأ إلى الاستبطان في بحثه عن طريقة خبرة الشخص بالعالم والسبب وراء ذلك، في المكان والزمان. وعلى النقيض من ذلك، لا تهتم الظاهريات بفهم العالم وفق تعريف جالاجر له، أو العالم وفق تعريف زهاوي⁹، أو حتى العالم وفقاً لك أنت؛ فهي مهتمة بفهم الكيفية التي يتسنى لك بها أن تخبر (تعايش) العالم. ومن هنا لا يدخل في دائرة اهتمام البحث الظاهرياتي دراسة حالات الخبرة الذاتية الواعية qualia من حيث كونها مستعصية على التقويم، فائقة الوصف، ولا تضاهي غيرها. فلا تهتم الظاهريات بالعمليات السيكلولوجية (على النقيض من العمليات السلوكية أو العمليات الفيزيائية). شاغلها هو إمكانية الظواهر وبنيتها. فهي تسعى لاستكشاف البنى الممكنة والاشتراطات الضرورية لتلك الإمكانية. وتهدف إلى الكشف عن البنى المشتركة بين الذوات، وبالتالي تحليلاتها قابلة للتصويب والضبط من قبل أي ذات (مهيئة فينومينولوجياً).

من بين الأسباب التي تدفع أي تفسير للمقاربة الظاهرياتيّة معني بدراسة الوعي إلى أن يأتي على ذكر «تعليق الحكم» epoche والرد reduction هو أن تلك الإحالة تضي على البحث في تلك المسألة سياقه المنهجي. فكل من تعليق الحكم والرد عنصران في هذه الخطوة الفكرية التي تجعل من الظاهريات فرعاً فلسفياً متعالياً. وأية محاولة للتهوين من أهمية هذين العنصرين المنهجين تخاطر بالخلط بين التحليل الظاهرياتي والتوصيف السيكلولوجي أو الأنثروبولوجي. ويمكننا أن نضع هذا الرأي المتعالي بطريقة متناقضة إلى حد ما: فلا يعنى الظاهرياتي بالوعي في حد ذاته؛ فاهتمامه بالوعي لأنه يعتبر الوعي مدخلنا إلى العالم، فهو مهتم بالوعي لأنه من يكشف العالم. ولذلك ينبغي أن نفهم أن الفينومينولوجيا تحليل فلسفي لأنواع مختلفة من الإفصاح عن العالم (إدراكاً حسيّاً، تخيل، تذكر، وما إلى ذلك)، ويرتبط بهذا البحث التأملي في بنى الخبرة والفهم التي تسمح لأنواع مختلفة من الكائنات بإظهار نفسها على ما هي عليه.

ومن الأسباب الأخرى لأهمية مناقشة هذه المفاهيم المنهجية أننا ندرك سوء فهم واسع النطاق يحول مراراً وتكراراً دون التقدير الحقيقي لدور الظاهريات وأهميتها، خاصة تلك التي صاغها هوسرل.

9 مؤلفا هذا الكتاب (المترجم).

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

صفحاته، أو أن أزيدها؛ ويمكنني تغيير حجم الكتاب ووزنه. وأنا في كل هذا أستعين بخبرتي السابقة عن الكتب، ويمكنني تخيل الكثير من الاختلافات. وتكون النتيجة هي أن مجموعة الخصائص الأساسية التي تستعصي على التغيير - أي تلك الخصائص التي تضي على الكتاب معنى اسمه، والتي إن تغيرت لا يصير الكتاب كتاباً - تشكل الجوهر، «ما يجعل الكتاب كتاباً».

تقول لي هنا: «مهلاً، كل هذا جميل، ولكن العالم الإدراكي غير معني بدراسة الكتب - بهذا المعنى على الأقل». معك حق، ولكن يمكننا أيضاً أن نقوم بنفس هذا النوع من التحليل التخيلي للفعل الإدراكي الذي من خلاله أخبر الكتاب. فعلى سبيل المثال، إذا كنت أتذكر الكتاب، فما الذي يمكنني تغييره في عملية التذكر من دون المساس بالذكري؛ ما الذي لا أستطيع تغييره ويبقى ضرورياً للنشاط المعرفي المتمثل في التذكر؟ تفعل الظاهريات الشيء نفسه مع الإدراك الحسي، التعرف على الأوجه المختلفة للشيء الواحد، اتخاذ القرارات، الإدراك الاجتماعي، وهلم جرا. وهذا بالتأكيد مثير لاهتمام العالم الإدراكي واستخداماته. بل ستزوده بفكرة جيدة عن أنواع الأشياء - الأفعال المعرفية - التي يرغب في دراستها.

من المهم ألا يحدث التباس هنا بخصوص ماهية الاختلاف العياني. فليس الأمر مجرد أننا نقوم بالتحديق السلبي في الشيء، لنتحصل على أفكار صحيحة عن بنيته ثابتة. ففي الواقع، وحينما يتعلق الأمر بالظواهر الإدراكية، كان هوسرل واضحاً جداً بشأن أنها تتميز جميعاً بغموض أساسي، وبالتالي قال بأن أية محاولة لتصنيفها وتحديدتها وفق نفس الدقة التي نستخدمها في الهندسة مثلاً، فإننا بذلك نلحق الضرر بها. «إن غموض vagueness هذه المفاهيم، والظروف التي جعلت مجالات تطبيقها غير محددة، لا يجعلها معيبة في حد ذاتها؛ حيث إن لا غنى عنها إطلاقاً في مجالات المعرفة التي تستخدم فيها، وهي في تلك المجالات تعتبر المفاهيم المشروعة الوحيدة» (هوسرل 1982/1976، ص 155). وهكذا، عندما حدد هوسرل الاختلاف العياني بوصفه أحد أدوات الظاهريات، فلا ينبغي علينا أن نفهم هذا على أنه أي ادعاء مفاده أن بوسع الظاهريات أن يستشعر الجوهر الأبدي غير قابل للتغيير للذاكرة أو الخيال. فينطوي البحث الظاهرياتي في هذه المواضيع المعقدة للغاية على طلب تحليلات تكون قابلة للإبطال في كثير من الحالات - وهو ما يعني أن الظاهريات ليس منزهاً عن الخطأ. وهذه الحقيقة تجعل أداة أخرى، تحت تصرف الظاهريات، في غاية الأهمية.

تتمثل هذه الأداة الأخرى في حقيقة مفادها أن الظاهريات ليس عليه أن يقوم بالتحليل وحده، حيث تتيح التوصيفات تأكيداً ما بين ذاتي. ومرة أخرى، نقول إن السعي وراء بنى خبرة أساسية ثابتة ليس مرتبطاً بخصوصيات خبرة المرء. فيمكننا بل وينبغي علينا مقارنة توصيفاتنا الظاهرياتية بتوصيفات الآخرين.

وهذه بالطبع ليست عملية بسيطة. ولكنها ليست أكثر فوضوية من العلم، ونحن في هذه العملية نستترشد بالخطوات المنهجية التي نتبعها.

ويمكن للمقاربة الظاهريّة أن تكتسب تخصصاً أكبر، تبعاً لنوع الخبرة موضوع الدراسة. ولكن هذه الخطوات الأربع هي الأساسية:

الإبوخية أو تعليق التوجه الطبيعي.

الرد الظاهريّاتي، الذي يعنى بالارتباط بين موضوع الخبرة والخبرة ذاتها.

الاختلاف العياني، المهتم بالجوانب الضرورية أو الثابتة لهذا الارتباط.

التأكيد ما بين الذاتي، المعنى بالتكرار ودرجة تعميم البنى المكتشفة أو على الأقل مشاركتها.

تطبيع الظاهريات

تتركز واحدة من القضايا الخلافية حول ما إذا كان من الممكن استخدام الطريقة الظاهريّة في العلوم الطبيعية التجريبية المعنية بالعقل (العلوم الإدراكية) أم لا حول حقيقة أن هوسرل أكد باستمرار على قصور التأويل الطبيعي النزعة للوعي. فقد تم تقديم طريقته الظاهريّة الخاصة كبديل غير طبيعي تحديداً. فهو قصد أن تكون الظاهريات مبحثاً متعالياً. وبشكل عام، فإن الدراسة المتعالية هي المعنية بالاشتراطات الضرورية القبلية للخبرة. ويمكننا أن نفكر فيها من المنطلق الذي ناقشناه بالفعل: القدرة على ممارسة العلوم تستلزم الوعي (الإدراك المعرفي، والعقل). فالوعي شرط لا غنى عنه، وهو شرط بديهي لممارسة العلم. وبالتالي فإن أية دراسة علمية طبيعية للوعي تستلزم وجود ذات الشيء الذي تدرسه. فعلياً أن نكون واعين (بطريقة المراقب الذاتية) حتى ندرس الوعي كموضوع. وتركز الدراسة المتعالية على الوعي، ليس كموضوع، ولكن كذاتية. ويمكنها أن تسأل، «ما هي القيود التي يفرضها الوعي، ببنيتها الذاتية وبالطريقة التي يكون فاعلاً بها، على ممارسة العلم؟» في الواقع، وكما لاحظنا، كان هذا دافع هوسرل إلى تطوير الظاهريات - وفي هذا الصدد كان مدفوعاً ببعض من نفس دوافع ديكارت وكانط في محاولتهما تقديم أساساً إبستمولوجياً لممارسة سليمة للعلوم.

ولكن هل من الممكن تقديم هذا النوع من الأساس؟ هناك مناقشات حول هذا حتى في الظاهريات، ولكن هذه ليست مسألة تعيننا هنا. ولكن المسألة التي نريد أن نتطرق إليها هي ببساطة ما إذا كان من الممكن

استخدام الظاهريات في العلوم التجريبية أم لا. ففي الفصول التالية، سوف نقدم الكثير من الأدلة على أن هذا هو الحال. وسوف نبين إلى أي مدى تتعامل الظاهريات مع القضايا وتقدم تحليلات تعتبر حاسمة لفهم التعقيد الحقيقي للوعي والإدراك المعرفي، والتي هي مع ذلك كثيراً ما تغيب عن الجدل الدائر حالياً، وإظهار كيف يمكن لها أن توفر إطاراً مفاهيمياً لفهم العقل الذي قد يكون أكثر قيمة بكثير من بعض النماذج الرائجة حالياً في العلوم الإدراكية. ولكن دعنا نختم هذا الفصل باستعراض سريع لثلاثة مقترحات حديثة وعامة فيما يتعلق بكيفية تعاون الظاهريات مع العلم بدلاً من معارضته.

إن الظاهريات فرع فلسفي؛ وهي ليست مجالاً تجريبياً. ولكن هذا لا يستبعد، بطبيعة الحال، أن لتحليلاتها تداعيات على أية دراسة تجريبية للوعي والعلوم الإدراكية، حتى لو لم يكن هذا هو الهدف الأساسي لهوسرل وأتباعه. فلا يمكننا أن نعتبر هوسرل والظاهريات معاديان للعلم، حتى لو كانا يزعمان ذلك. ففي الواقع، وحيث إن أحد اهتمامات هوسرل الأساسية في وضع الظاهريات هو قلقه حول ممارسة العلم بشكل صحيح، يمكن للمرء أن يفهم أن الظاهريات مصممة لدعم العلم. ومن حيث ما إذا كنا نستطيع تطبيق الخبرات المكتسبة في الظاهريات المتعالية لاستخدامها في العلوم، فقد صاغ هوسرل ذلك على هذا النحو: «كل تحليل أو نظرية للظاهريات المتعالية - بما في ذلك... نظرية التكوين المتعالي لعالم موضوعي - يمكن تطويره في المجال الطبيعي، عن طريق التخلي عن الموقف المتعالي» (1999/1950، ص 159). بمعنى أننا ونحن نتحرك بخطوات منهجية نحو موقف فينومينولوجي، فيمكننا أيضاً أن نأخذ الأفكار التي طورناها في ذلك الموقف ونعيدها مرة أخرى إلى العلم.

وفيما يتعلق بقضية تطبيع الظاهريات، فمن المهم أن ندرك أن هذا الشعار اتخذ عدة معانٍ مختلفة؛ فهو تطور لا علاقة له بحقيقة أن كلا المصطلحين في هذا الشعار ملتبسين. ففي بعض القراءات، يصل الالتزام بالطبيعية إلى أن يكون المنطلق هو الطبيعي (وليس فوق طبيعي). ولكن من الإنصاف أن نقول إن استخدام هذا المصطلح في الخطاب الحالي يشير أساساً إلى التوجه نحو العلوم الطبيعية، وكذلك أن كثيراً من المعنيين المعاصرين بالطبيعة يؤيد شكلاً من أشكال العلمية التي تنص على أن العلم الطبيعي هو مقياس كل شيء. وبعبارة أخرى، تكون الطبيعية ملتزمة بفكرة أن الطريقة الشرعية الوحيدة لدراسة العقل هي طريق العلوم الطبيعية الموضوعية.

أما بالنسبة إلى مصطلح «الظاهريات»، فقد استخدم كذلك بعدة طرق مختلفة. وكما نوهنا في الفصل الأول، فيمكننا أن نميز بين الاستخدام غير التقني والاستخدام التقني لهذا المصطلح. فوفقاً للاستخدام الأول لا تكون الظاهريات سوى كلمة أخرى مرادفة للخبرة. ولمناقشة ما إذا كان من الممكن تطبيع الظاهريات أم

لا هو بالتالي مناقشة المسألة الميتافيزيقية المتعلقة بإذا ما كان ممكناً تطبيع الخبرات أم لا. فهل من الممكن، على سبيل المثال، الربط بين الخبرة والعمليات الحيوية (العصبية) التي تحدث في الكائن الحي (الدماغ)؟ وهذه هي بالضبط نوعية الأسئلة التي لن تكون شاغلاً كبيراً للنهج المبين في هذا الكتاب. ووفقاً للاستخدام الأكثر تقنية للمصطلح، تشير الظاهريات إلى التقليد الفلسفي والمنهجية التي ناقشناها. وبالتالي، قد يُقصد من التساؤل عما إذا كان من الممكن تطبيع هذا النوع من الظاهريات عدداً من الأشياء المختلفة، كما سنرى. ولكن الفكرة الأبسط هي أن الظاهريات المتطبعة، بهذا المعنى، تدرك أن الظواهر التي تدرسها جزء من الطبيعة، وبالتالي فهي أيضاً متاحة للبحث التجريبي. وبقدر انشغال الظاهريات بتلك الظواهر، بقدر ما ينبغي عليها الاستفادة بأفضل معرفة علمية متاحة، والعكس بالعكس، وبالتالي سوف ينطوي أفضل تأويل للخبرة على تكامل بين الظاهريات والعلوم. أما أفضل طريقة لتحقيق هذا التكامل وإلى أي مدى يجب أن يصل، فيبقى مجالاً خلافياً.

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