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

الْمَعْنَى وَالتَّحَقُّقُ

تأليف:
موريتز شليك

ترجمة:
أحمد فريحي

2023

- **ترجمة**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 01 شتنبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

الْمَعْنَى وَالتَّحَقُّقُ[1]

تأليف: **موريتز شليك**

تقديم وترجمة: **الدكتور أحمد فريحي**

1 - مصدر المقالة:

Schlik, Moritz. « Meaning and Verification », the Philosophical Review, Vol. 45, No. 4 (Jul. 1936), pp. 339-369. (Publisher: Duke University Press).

تقديم:

نُشرت هذه المقالة في شهر يوليوز من سنة 1936؛ أي بأيام قليلة على مقتل صاحبها الفيلسوف الألماني **موريتز شليك Moritz Schlik** (1882- 1936)؛ فقد تم قتل هذا الأخير، وهو يصعد على أدراج جامعة فيينا متوجها إلى قاعة الدرس على يد طالب سابق يدعى **يوهان نيلبوك** بواسطة طلقة نارية أردته قتيلا في الحين. حدث ذلك في 22 يونيو سنة 1936، وفي الشهر التالي؛ أي شهر يوليوز صدرت هذه المقالة باللغة الإنجليزية في المجلة الفلسفية الشهيرة ***The Philosophical Review***. وعليه، فهذه المقالة كانت بمثابة رسالة وداع لهذا الأخير، قال **ماسيمو فيراري** مبرزا قيمتها: «في الواقع، لقد تطلبت مقالة **شليك** تحضيرا دقيقا، وتم نشرها بعد وقت قصير من وفاته المأساوية. **يمكن اعتبار هذه المقالة وصيته الفلسفية، وهي بمثابة الرسالة في الزجاجة،** تنص على المزيد من التطورات التجريبية المنطقية وفي الفلسفة التحليلية.».[1]

يناقش **موريتز شليك** في هذه المقالة مسألة المعنى والتحقق، وهي مقالة سجالية، أخذ فيها هذا الأخير على عاتقه الرد على مقالة الفيلسوف الأمريكي **كلارنس إرفين لويس K.I. Lewis** التي صدرت تحت عنوان «التجربة والمعنى» سنة 1934، والتي اتهم فيها الوضعية المنطقية بالسقوط في مأزق الذاتية، أو التمركز حول الذات، وهو مأزق لا يختلف عن المذهب الأنا- وحدي الذي نصادفه عند الفلاسفة المثاليين والميتافيزيقيين على الخصوص.

يبدو تأثر **شليك** بالفيلسوف التحليلي **فيتغنشتاين** واضحا، وهو يقر بذلك، وبالخصوص في نظرية المعنى، كما أن المقالة باعتبارها ردًّا على تهمة ألصقت بالوضعية التجريبية عن طريق الخطأ في الفهم، والتي تسبب فيها الفيلسوف الألماني **رودولف كارناب** لما تبنى «الأنا-وحدية المنهجية» في كتابه «البناء المنطقي للعالم»، مما جعل خصوم الوضعية التجريبية أو بعض الممثلين للمذاهب القريبة منها (مثل البراغماتيين) يتهمون الوضعيين بالسقوط في براثن أو شراك الميتافيزيقا. وعليه، فهذا المقالة دفاع شرس على الوضعية المنطقية، وتوضيح وتحليل للمشكلة الأنا- وحدية على العموم كمبدأ ميتافيزيقي عند الفلاسفة المثاليين، وعند **كارناب،** باعتبارها وسيلة منهجية لا غير.

لم يكن رد **شليك** على **لويس** ردا تخطيئيا، وإنما كان رده توضيحيا، يبرز فيه **شليك** نقاط الاتفاق بين البراغماتية التي ينتمي إليها **لويس**، والوضعية التجريبية التي ينتمي إليها **شليك** ويدافع عنها. إن **شليك** في هذه المقالة يبرز الود والاحترام **للويس**، ولا يصفه إلا بالأستاذ **لويس**، وهذا يبرز نبل **شليك** وتأدبه من جهة، ويبرز قيمة **لويس** في عين شليك من جهة ثانية.

1- فيراري، ماسيمو، «لويس شليك: التحقق بين البراغماتية والتجريبية المنطقية»، ترجمة: أحمد فريحي، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود**، ترجمات، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 23 مايو 2023، ص.10

يمكن حصر أهم الإشكالات التي تجيب عنها المقالة في الأسئلة الآتية: كيف يمكن إثبات معنى قضية ما؟ وما الفرق بين القضية والجملة؟ ما الفرق بين التحقق، والقابلية للتحقق، وإمكانية التحقق؟ ما معنى «الأنا-وحدية المنهجية» التي تبناها **كارناب**؟ وما الذي يميزها عن النزعتين الأنا-وحدية والتمركز حول الذات اللذان نجدهما عند الفلاسفة المثاليين والميتافيزيقيين؟ كيف يمكن إثبات خطأ وزيف الأنا-وحدية والتمركز حول الذات؟ هل وجودنا ضروري لوجود العالم؟

في هذه الترجمة، حاولنا ما أمكن أن نحافظ على مكونات الجمل، ليحتفظ النص ببنيته التركيبية من خلال ترجمته ترجمة أقرب إلى الحرفية منها إلى الحرة، دون الإخلال ببنية الجملة في اللغة العربية. وكما هو معتاد، فقد قمنا بترقيم فقرات المقالة ابتداء من [1] إلى [84]، كما أشرنا إلى الترقيم الوارد في المقالة الأصلية، والذي يبدأ من **[339]** إلى **[369]**.

نص المقالة المترجمة:

I

[339][1] دائماً ما تكونُ الأسئلةُ الفلسفيةُ، بالمقارنةِ مع الإشكالاتِ العلميةِ العاديةِ، مُتناقضة على نحو غريب، غير أنَّه يبدو من التَّناقض الغريب أن الإشكال المتعلق بمعنى القضية يشكل صعوبة فلسفية خطيرة. لذلك، ألم تكن طبيعة وغرض كل قضية هي التعبير عن المعنى الخاص بها؟ في الواقع، لما نواجه قضية (بلغة مألوفة عندنا)، فإننا عادة ما نعرف معناها على الفور. وإذا لم نعرف معناها، يمكننا تفسيره لنا، لكن التفسير يحتاج إلى قضية جديدة، والقضية الجديدة إذا كان بإمكانها التعبير عن المعنى، فلم لا تكون القضية الأصلية قادرة على التعبير عن المعنى؟ لذلك، لما يُسأل الشَّخص الفَظُ عمَّا يعنيه بعبارة ما، فقد يكونُ له ما يُبرِّره تماماً بقوله: «أنا أعني بالضَّبط ما قُلته».

[2] إنَّه لمن المشروع منطقيا أو واقعيا أنْ تتم الطَّريقة الطَّبيعية في الحياة العادية وحتَّى في العلم بالإجابة عن سؤال يتعلق بمعنى قضية ما ببساطة عن طريق إعادتها إمَّا بشكلٍ واضحٍ أكثر، أو بواسطة كلماتٍ مُختلفة قليلا. لذلك، فتحت أيِّ ظروف يُمكن أنْ يكون هناك أيُّ معنى في التساؤل عن معنى العبارة التَّي أمام أعيينا أو آذاننا؟

[3] منَ البديهي أنَّ الإمكانية الوحيدة تتجلى في أننا لا **نفهمها**. وفي هذه الحالة يكون ما هو في الواقع أمام أعيننا أو آذاننا ليس سوى سلسلة من الألفاظ التي لا نستطيع التعامل معها، ولا نعرف كيفية استعمالها، ولا نعرف كيف «نحملها على الواقع». إنَّ مثلَ هذه السِّلسلة من الكلمات بالنِّسبة لنا ليست إلاَّ مجموعةٌ معقَّدةٌ من العلامات «الَّتي لا معنى لها»، وهي مجرد تتالي لأصوات أو مجرد صف من العلامات على الورق، ولا يحق لنا إطلاقا تسميتها «قضية»؛ ربما نتحدثُ عنها، باعتبارها «جُملة».

[340][4] إذا تبنينا هذا الاصطلاح، فإنه يمكننا أن نتخلص الآن من تناقضنا بسهولة؛ وذلك بالقول إننا لا يمكن أن نتساءل عن معنى القضية، وإنِّما نسأل عن معنى الجملة، وأنَّ هذا يبلغُ حد طرح السؤال الآتي: «ما القضية الَّتي تُمثلها الجملة؟». وتتم الإجابة عن هذا السؤال، إمَّا من خلال قضية بلغة مألوفة عندنا تماما على وجه الدِّقة؛ أو من خلال الإشارة إلى القواعد المنطقية الَّتي ستجعلُ القضية خارج الجملة؛ أي ستخبرنا على وجه الدقة في أي ظروف سيتم **استعمال** الجملة. هناك منهجان لا يختلفان في الواقع من حيث المبدأ، وكل واحد منهما يعطي معنى للجملة (تحويلها إلى قضية) من خلال تحديد موقعها كما كانت داخل نسق اللغة المحددة؛ والمنهج الأول يجعل استعمال اللغة التي في ملكيتنا بالفعل، والمنهج الثاني يبنيه لها. المنهج الأول يمثل أبسط أنواع «النقل» العادي، والمنهج الثاني نظر عميق في طبيعة المعنى، وسيفيد استعمالُه في التَّغلب على الاختلافاتِ الفلسفيَّة المتُرابطة لفهم الجُمل.

[5] في الواقع، يتجلى مصدر هذه الصعوبات في أننا في كثير من الأحيان لا نعرف كيف نتعامل مع ألفاظنا الخاصة، وأننا نتحدث أو نكتب دون الاتفاق على نحو منطقي محدد، والذي يؤسس دلالة ألفاظنا. إذا كنا على دراية بكل الألفاظ التي ترد في الجملة، فإننا نرتكب خطأ الاعتقاد بأننا نعرف معناها (أي نفهمها على أنها قضية). لكن هذا غير كاف. لن يؤدي ذلك إلى الخلط أو الخطأ طالما بقينا في مجال الحياة اليومية التي تشكلت فيها ألفاظنا وتكيفت معه، ولكنه سيصبح قاتلا في اللحظة التي نحاول فيها التفكير في المشكلات المجردة عن طريق الألفاظ نفسها دون تحديد دلالتها بعناية من أجل الغرض الجديد. إن لكل لفظ دلالة محددة فقط داخل سياق محدد تم ملاءمته فيه، وفي سياق آخر، لن يكون له أي معنى ما لم نتوفر على قواعد جديدة لاستعمال ذلك اللفظ في الحالة الجديدة، ويمكن القيام بذلك على الأقل من حيث المبدأ، لكن بشكل اعتباطي على نحو تام.

[6] لنأخذ مثالا. إذا قال لي صديق: «خذني إلى بلد حيث تكون الشمس زرقاء ثلاث مرات كما هو الحال في إنجلترا»، فإنني لا أعرف كيف أحقق أمنيته، وسوف تبدو عبارته **[341]** غير ذات معنى بالنسبة إلي؛ لأن لفظ «زرقاء» يستعمل على نحو غير منصوص عليه في قواعد لغتنا. لا يصح الجمع بين عدد واسم للون غير حاصلين فيه، وبالتالي، فإن جملة صديقي ليس لها معنى، على الرغم من أن صورتها اللغوية الخارجية على صيغة أمر أو تمني. لكن بمقدوره بالطبع أن يعطيها معنى. إذا سألته «ماذا تعني بـ «زرقاء ثلاث مرات»؟ فإنه يمكن أن يشير على نحو اعتباطي إلى بعض الظروف الفيزيائية المحددة فيما يتعلق بصفاء السماء التي يريد أن تكون عبارته وصفا لها. حينئذ، سيكون بمقدوري اتباع توجيهاته، وستكون رغبته لها معنى بالنسبة إلي.

[7] وهكذا، فحينما نتساءل عن الجملة «ماذا تعني؟»، فإن ما نتوقعه هو تعليمات تتعلق بالحالات التي يتم استعمال الجملة فيها، إننا نريد وصف الشروط التي بموجبها تكون الجملة قضية **صادقة**، وتلك التي تجعلها **كاذبة**. إن معنى اللفظ أو الألفاظ المقترنة على هذا النحو، يتحدد من خلال مجموعة من القواعد التي تنظم استعمالها، والتي ندعوها، حسب **فيتغنشتاين**، قواعد **نحوها**، مع أخذ هذا اللفظ بمعناه الواسع.

[8] (إذا كنتُ مقتنعا بالملاحظات السابقة حول المعنى، فإن هذا يرجع إلى حد كبير إلى الحوارات مع **فيتغنشتاين** الذي أثر تأثيرا عظيما في وجهات نظري الخاصة حول هذه الأمور. إنني بالكاد أستطيع أن أبالغ في كوني مدين لهذا الفيلسوف. ولا أرغب في تحميله أي مسؤولية تخص مضامين هذه المقالة، لكن لدي سبب يدفعني للأمل من أجل أن يتفق مع جوهرها الأساسي.).

[9] إن الإعلان عن معنى الجملة يرقى إلى الإعلان عن القواعد التي يتم استعمال الجملة وفقا لها، وهذا هو نفسه إعلان الطريقة التي بها يمكن التحقق من صدقها (أو كذبها). **إن معنى القضية هو منهج التحقق من صدقها.**

[10] تشتمل القواعد «النحوية» على تعاريف عادية على نحوي جزئي؛ أي على تفسيرات للألفاظ من خلال ألفاظ أخرى، وتشتمل جزئيا كذلك على ما يسمى بالتعريفات «الظاهرة»، أي على تفسيرات بواسطتها تتم عملية وضع الألفاظ من أجل الاستعمال الفعلي. إن أبسط صورة من صور التعريف الظاهري هي الإشارة المقترنة بالنطق، كما هو الحال لما نعلم طفلا دلالة صوت «أزرق» عن طريق إظهار شيء لونه أزرق.[342] لكن يتخذ التعريف الظاهري، في أغلب الحالات، صورة أكثر تعقيدا، إذ لا يمكننا الإشارة إلى شيء يتوافق مع ألفاظ نحو «لأن»، و«فورا»، و«حظا»، و«مرة أخرى»، إلخ. في هذه الحالات، نبحث عن وجود وضعيات معقدة، ويتم تحديد الألفاظ على النحو الذي نستعملها بها في هذه الوضعيات المختلفة.

[11] من الجلي أنه لكي نفهم التعريف اللفظي، يجب أن نعرف مسبقا دلالة الألفاظ المفسرة، وأن التفسير الوحيد الذي يمكن أن ينجح دون أي معرفة سابقة هو التعريف الظاهري. نخلص إلى أنه لا سبيل لفهم أي معنى دون الإشارة النهائية إلى التعريفات الظاهرية، وهذا يعني، بالمعنى الواضح، الإشارة إلى «التجربة» أو إلى «إمكانية التحقق».

[12] هذا هو الحال، ولا شيء يبدو أبسط أو أقل إثارة للتساؤل بالنسبة لي. هذا هو الحال ولا شيء آخر نصفه لما نؤكد أن المعنى أو القضية لا يمكن تقديمهما إلا من خلال إعطاء قواعد التحقق منهما في التجربة. (إنَّ إضافة «في التجربة» غير ضروري حقا، لأنه لم يتم تحديد أي نوع آخر من التحقق.).

[13] لقد سُميت وجهة النظر هذه بـ «النَّظرية التجريبية للمعنى»، لكنها ليست نظرية إطلاقا؛ لأنَّ اصطلاح «نظرية» استُعمل للدلالة على مجموعة من الفرضيات المتعلقة بموضوع مُحدد، ولا توجد فرضيات متضمنة في وجهة نظرنا، والتي تقترح أن لا تكون شيئا سوى عبارة بسيطة على النحو الذي تم فيه تحديد المعنى للقضايا على **نحو فعلي**، في الحياة اليومية أو في العلم. لم تكن هناك أي طريقة أخرى، وسيكون من الخطأ الجسيم افتراض أننا نعتقد أننا اكتشفنا تصورا جديدا للمعنى يتعارض مع الرأي المشترك، والذي نريد إقحامه في الفلسفة. وعلى العكس من ذلك، فإن تصورنا لا يتفق تماما مع الحس المشترك والإجراء العلمي، بل إنه مشتق منهما تماما. على الرغم من أن معيارنا للمعنى كان مستعملا دائما في الممارسة، إلا أنه من الناذر ما تمت صياغته في الماضي، وإنه ربما يكون هذا هو العذر الوحيد الذي جعل محاولات العديد من الفلاسفة لإنكار جدواه.

[14] إن الحالة المشهورة أكثر من حيث وضوح الصياغة لمعيارنا تتجلى في جواب **آينشتاين** عن السؤال الآتي: ماذا نعني لما نتحدث عن حدثين في مكانين متباعدين يحدثان في وقت واحد؟ [343] اشتمل هذا الجواب على وصف منهج تجريبي تم من خلاله التحقق من التزامن لمثل هذين الحدثين على نحو فعلي. لقد أكد خصوم **آينشتاين** من الفلاسفة –وما زال بعضهم يؤكد- على أنهم يعرفون معنى السؤال المطروح أعلاه باستقلال عن أي منهج للتحقق. إن كل ما أحاول القيام به هو التمسك بموقف **آينشتاين**، وعدم الاعتراف بأي

استثناءات دونه. (إن كتاب الأستاذ **بريغمان** الذي عنوانه **منطق الفيزياء الحديثة**، هو محاولة رائعة لتنفيذ هذا البرنامج على جميع مفاهيم الفيزياء.). إنني لا أكتب لأولئك الذين يزعمون أن خصوم **آينشتاين** من الفلاسفة كانوا على حق.

II

[15] أعلن الأستاذ **كلارونس إرفين لويس** بحق في مقالة رائعة حول «التجربة والمعنى» (نشرت في هذه المجلة، في مارس سنة 1934) أن وجهة النظر التي تم تطويرها أعلاه (فقد تحدث عنها باعتبارها «مطلبا للمعنى التجريبي») تشكل أساس الفلسفة الكلية لما يسمى بـ «الوضعية المنطقية لدائرة فيينا». انتقد **لويس** هذا الأساس معتبرا إياه غير كاف من منطلق أن قبوله سيفرض قيودا محددة على «النقاش الفلسفي الهام» الذي يجعل، في بعض النقاط، مثل هذا النقاش مستحيلا، وفي نقاط أخرى، يقيده إلى حد لا يطاق.

[16] إنَّ الشُّعور بالمسؤولية على غرار ما أقوم به تجاه بعض ميزات فلسفة فيينا (والتي يجب أن أسميها بالتجريبية المتسقة)، وإنني أتبنى رأيا مفاده أنها لا تفرض قيودا على الفلسفة المهمة إطلاقا، وسأحاول فحص الحجج الأساسية للأستاذ **لويس**، وأشير إلى سبب اعتقادي في أنها لا تعرض موقفنا للخطر- وذلك على الأقل بقدر ما أستطيع أن أجيب عنها بنفسي. إن كل حججي ستشتق من العبارات الواردة في القسم الأول.

[17] يصفُ الأستاذ **لويس** مطلبَ المعنى التَّجريبي بأنَّه يقتضي «أن يكون لأيِّ مفهوم مطروح أو أي قضية مؤكدة دلالة محددة. إنَّه يجبُ أن يكون معقولاً ليس فقط على المستوى اللَّفظي أو المنطقي، ولكن بمعنى آخر، أي أنَّه يمكنُ للمرء تحديد تلك العناصر التَّجريبية الَّتي من شأنها تحديد قابلية تطبيق المفهوم أو تشكيل التحقق من القضية» («التجربة والمعنى»، ص.125). يبدو لي هنا أنه لا يوجد تبرير للألفاظ في قوله: «لكن بالمعنى **الآخر**...» **[344]** أي تبرير للتمييز بين معنيين (أو ثلاثة؟) للمعقولية. بناء على الملاحظات الواردة في القسم الأول، ووفقا لرأينا، **يتجلى** الفهم «اللفظي والمنطقي» في معرفة كيفية التحقق من القضية قيد السؤال. لأنه، ما لم نحدد معنى «الفهم اللفظي»، وما لم نعرف كيف تستعمل الألفاظ فعليا، فإن المصطلح لا يمكن أن يعني شيئا سوى شعور غامض بالتعرف على الألفاظ، وفي النقاش الفلسفي لا يبدو من المستحسن تسمية مثل هذا الشعور «فهما». على غرار ذلك، لا يجب أن أنصح بأن نتحدث عن الجملة، باعتبارها «معقولة منطقيا» لما نشعر فقط بالاقتناع أن صورتها الخارجية هي صورة قضية مناسبة (إذا اتخذت على سبيل المثال صورة فاعل- رابطة - صفة، فإنه يبدو أنها تحمل صفة على شيء ما). لأنه يبدو لي من خلال مثل هذه العبارة أننا نريد أن نقول **أكثر من ذلك بكثير**؛ يعني لأننا ندرك تماما النحو الكلي للجملة؛ أي إننا نعرف بالضبط الحالات التي تناسبها. وبالتالي، فإن معرفة كيفية التحقق من قضية ما ليس شيئا يعلو على فهمها اللفظي والمنطقي، وإنما يكون مطابق لها. لذلك، يبدو لي أنه لما نطالب بأن تكون قضية ما قابلة للتحقق، فإننا لا نظيف مطلبا جديدا، ولكننا ببساطة نصوغ الشروط التي تم الاعتراف بها دائما على نحو فعلي باعتبارها ضرورية للمعنى والمعقولية.

[18] إن العبارة المجردة التي تقول إنه لا توجد جملة لها معنى، إلا إذ تمكنا من الإشارة إلى طريقة اختبار صدقها أو كذبها ليست مفيدة للغاية إذا لم نوضح بدقة دلالة العبارتين: «منهج الاختبار» و«القابلية للتحقق». لقد كان الأستاذ **لويس** على حق تماما لما يطلب مثل هذا التفسير؛ فهو يقترح بنفسه بعض الطرق التي يمكن أن تقدم من خلالها، وكم أنا سعيد بالقول إن اقتراحاته تبدو لي متوافقة تماما مع آرائي الخاصة وآراء أصدقائي الفلاسفة. سيكون من اليسير إظهار أنه لا يوجد اختلاف جاد بين وجهة نظر البراغماتية كما تصورها **لويس** ووجهة نظر التجريبي من جماعة فيينا. وإذا توصلا في بعض الإشكالات الخاصة إلى استنتاجات مختلفة، فقد يكون من المأمول أن يؤدي الفحص الدقيق إلى سد الاختلاف بينهما.

[19] كيف نُحدِّد القابلية للتَّحقق؟

في المقام الأول، أود أنْ أُشير إلى أنَّه لمَّا قلنا: «إن قضية ما يكون لها معنى إذا وفقط إذا كانت قابلة للتحقق»، **[345]** فإننا لم نقل «إن قضية ما يكون لها معنى إذا وفقط إذا كانت متحققة». هذه الملاحظة البسيطة لا تلغي أحد الاعتراضات الرئيسة؛ فـ «مأزق هنا والآن» كما يسميه **لويس** لم يعد موجودا. إننا لا نسقط في قبضة هذا المأزق إلا إذا اعتبرنا التحقق نفسه معيارا للمعنى بدلا من «إمكانية التحقق» (التي تساوي القابلية للتحقق)، وسيؤدي هذا بالفعل إلى «الرد إلى عبثية المعنى». يبدو من الواضح أن المأزق ينبثق من خلال المغالطة التي يتم من خلالها الخلط بين هذين المفهومين. إنني أعرف ما إذا كانت عبارة راسل التي تقول: «المعرفة التجريبية منحصرة في ما نلاحظه فعليا» (اقتبسها الأستاذ **لويس**، ص. 130) يجب تأويلها على أنها تتضمن هذه المغالطة، ولكن من المؤكد أنه يكون من المفيد اكتشاف نشأتها.

[20] لنعتبر الاستدلال الآتي الذي يناقشه الأستاذ **لويس** (في الصفحة 131)، لكنه لا يريد أن ينسبه إلى أحد.

قال: «افترض أنَّه أكد على أنَّه لا توجد قضية ذات معنى إلاَّ إذا تم وضعها للاختبار الحاسم. ولا يمكن إجراء أي تحقق إلا في التجربة الحاضرة للذات على نحو مباشر. حينئذ لا يمكن أن تعني شيئا سوى ما هو حاضر بالفعل في التَّجربة الَّتي يتم فيها التَّفكير في هذا المعنى.»

[21] إنَّ هذا الاستدلال يتخذ صورة نتيجةٍ مترتبةٍ عن مقدمتين. فلنؤكد الآن أن المقدمة الثانية لها معنى وصادقة. ستلاحظ بعد ذلك أن النتيجة **ليست** مترتبةً عنها. لأن المقدمة الأولى تؤكد لنا أن هذا الموضوع له معنى إذا كان **من الممكن** التحقق منه، وليس من الضروري أن يتم التحقق منه، وبالتالي فإنه لا علاقة له بما إذا كان يمكن أن يتم التحقق في المستقبل أو في الوقت الحاضر فقط؛ فبغض النظر عن هذا، فإن المقدمة الثانية، بالطبع، لا معنى لها، فلأي واقعة يمكن وصفها من خلال جملة «التحقق لا يمكن أن يحدث إلا في التجربة الحاضرة»؟ أليس التحقق والفعل والإجراء مثل السمع أو الشعور بالملل؟ ألا يمكننا أن نقول فقط إنني أستطيع أن أسمع أو أشعر في اللحظة الحالية فقط؟ وماذا يمكن أن أعني بهذا؟ إن اللامعنى الخاص الذي تتضمنه هذا

العبارات سيصبح أكثر وضوحا لما نتحدث عن «مأزق الأنانية» لاحقا، وفي الوقت الحاضر، فنحن سعداء بمعرفة أن مسلمتنا ذات المعنى التجريبي لا علاقة لها بأي شيء متعلق بمأزق- الآن. إن «ما يمكن التحقق منه» لا يعني حتى «ما يمكن التحقق منه هنا الآن»، ناهيك عن أنه يعني «المتحقق الآن».

[22] ربما يعتقد أن الطريقة الوحيدة للتيقن **[346]** من قابلية التحقق من قضية ما يتمثل في التحقق الفعلي منها، لكننا سنرى قريبا أن الأمر بخلاف ذلك.

[23] يبدو أن هناك إغراء كبير للربط بين المعنى و«المعطى المباشر» بطريقة خاطئة؛ وقد يكون بعض الوضعيين من دائرة فيينا قد استسلموا لهذا الإغراء، لذلك أصبحوا خطرين بقربهم من المغالطة التي وصفناها آنفا. قد تؤول أجزاء من كتاب **رودولف كارناب** «**البنية المنطقية للعالم**»، على سبيل المثال، على أنها تعني ضمنيا أن القضية حول الأحداث المستقبلية لا تشير حقا إلى المستقبل إطلاقا، ولكنه أكد فقط على الوجود الحاضر لتوقعات محددة (وبالمثل، فإن التحدث عن الماضي يعني حقا التحدث عن ذكريات الحاضر.). لكن من المؤكد أن مؤلف الكتاب لا يتبنى مثل هذا الرأي الآن، وإنه لا يمكن اعتباره تقليدا للوضعية الجديدة. على العكس من ذلك، فقد اشرنا منذ البداية إلى أن تعريفنا للمعنى لا يعني مثل هذه النتائج السخيفة، ولما سأل أحدهم «لكن كيف يمكن التحقق من قضية حول حدث مستقبلي»، فقد أجبنا «لم لا يمكن انتظار حدوث ذلك على سبيل المثال»، فـ «الانتظار» منهج شرعي تام للتحقق.

***

[24] لذلك، أعتقد أن الجميع- بما في ذلك المنتمي إلى التجريبية المتسقة- يوافقون على أنه سيكون من الهراء القول: «لا يمكننا أن نعني شيئا إلا المعطى المباشر». فإذا استبدلنا في هذه الجملة لفظ «نعني» بلفظ «نعرف»، فإننا نصل إلى عبارة شبيهة بعبارة **برتراند راسل** المذكورة أعلاه. أعتقد أن إغراء صياغة جمل من هذا النوع ينشأ من بعض الغموض في فعل «أعرف» الذي هو مصدر العديد من الاضطرابات الميتافيزيقية، والتي، بالتالي، غالبا ما اضطررت إلى لفت الانتباه إليها في مواضع عدة (انظر على سبيل المثال كتاب «**النظرية العامة للمعرفة**»، الطبعة الثانية، ص. 125، الفصل الثاني عشر.). في المقام الأول، يمكن للفظ أن يعني ببساطة «إدراك المسند»؛ أي إدراك مجرد لشعور، أو لون، أو صوت...إلخ، وإذا كان لفظ «معرفة» مأخوذ من هذا المعنى، فإن التأكيد أن «المعرفة التجريبية مقصورة على ما نلاحظه فعليا» لا يقول شيئا إطلاقا، وإنما هو مجرد تحصيل حاصل. (هناك حالة، على ما أعتقد، تتوافق مع ما يسميه الأستاذ **لويس** بـ «نظريات الهوية» لـ «علاقة المعرفة» **[347]** مثل هذه النظريات، التي تستند إلى تحصيل حاصل من هذا النوع، ستكون عبارة عن إسهاب فارغ من دون دلالة.)

[25] وفي المقام الثاني، يمكن استعمال لفظ «معرفة» بأحد المعاني التي لها دلالة في العلم وفي الحياة العادية، وفي هذه الحال، من الواضح أن تأكيد **راسل** (كما لاحظ الأستاذ **لويس**) خاطئ. إن **راسل** نفسه، كما هو معلوم، يميز بين «المعرفة بالتعارف» و«العرفة بالوصف»، ولكن ربما ينبغي ملاحظة أن هذا التمييز لا يتطابق مع التمييز الذي كنا نصر عليه الآن على وجه الدقة.

***

III

[26] إن القابلية للتحقق تعني إمكانية التحقق. يلاحظ الأستاذ **لويس** على وجه الدقة على أن «حذف كل فحص للمجال الواسع للدلالة الذي يمكن أن يرتبط بـ «التحقق الممكن»، يمكن أن يترك إلى حد ما التصور برمته غامضا» (نقلا عن المرجع السابق، ص.137)؛ لأن غرضنا، يكفي من أجل التمييز بين طريقتين من الطرائق العديدة التي يستعمل بها لفظ «إمكانية». يجب أن نسميهما بـ «الإمكانية التجريبية» وبـ «الإمكانية المنطقية». يصف الأستاذ **لويس** معنيين لـ «قابلية التحقق» اللذان يتوافقان تماما مع هذا الفرق، فهو على دراية تامة به، ولا يكاد يتبقى له شيء يفعله، ولكنه يحرص بعناية على إيجاد التمييز وإظهار تأثيره في نقاشنا.

[27] إنني أقترح تسمية أي شيء «ممكن تجريبيا» إذا كان لا يتعارض مع قوانين الطبيعة. أعتقد أن هذا المعنى المتسع الذي يمكن أن نتحدث من خلاله عن الإمكانية التجريبية، فنحن لا نختزل اللفظ في الأحداث التي لا تتوافق فقط مع قوانين الطبيعة، وإنما مع الحالة الفعلية للكون (حيث يشير لفظ «فعلي» إلى اللحظة الحاضرة في حياتنا، أو يشير إلى حالة الكائنات البشرية على هذا الكوكب، وما إلى ذلك). إذا اخترنا التعريف الأخير (الذي يبدو أنه كان في ذهن الأستاذ **لويس** لما تحدث عن «التجربة الممكنة المشروطة بالواقع الفعلي»، المرجع، ص.141) فلا ينبغي أن نحصل على الحدود الدقيقة التي نحتاجها لغرضنا الحالي. لذلك، فإن «الإمكانية التجريبية» تعني «التوافق مع قوانين الطبيعة».

[348][28] بما أننا لا نستطيع التباهي الآن بمعرفة تامة ومؤكدة لقوانين الطبيعة، فمن الجلي أننا لا نستطيع أبدا التأكيد على وجه اليقين على الإمكانية التجريبية لأي واقعة، وهذا قد يسمح لنا بالتحدث عن **درجات** الإمكانية. هل يمكنني حمل هذا الكتاب؟ بالتأكيد- وهذه الطاولة؟ أظن ذاك-وطاولة البلياردو تلك؟ لا أظن ذلك- وهذه السيارة؟ أكيدا لا- من الواضح أنه في بعض الحالات يتم إعطاء الإجابة من خلال **التجربة**، وكنتيجة لتجارب أجريت في الماضي. إن أي حكم على الإمكانية التجريبية يقوم على التجربة، وغالبا ما يكون غير مؤكد، لذلك، لن يكون هناك حد فاصل بين الإمكان والاستحالة.

[29] هل إمكانية التحقق التي نصر عليها هي من هذا النوع التجريبي؟ في هذه الحالة، ستكون هناك درجات مختلفة من التحقق، وستكون مسألة المعنى تتعلق بأكثر وأقل، ولا تتعلق بنعم أو لا. في كثير من

الخلافات المتعلقة بموضوعنا، تتم مناقشة إمكانية التحقق التي قدمها الأستاذ **لويس**، فعلى سبيل المثال، هي أمثلة لظروف تجريبية مختلفة يتم فيها إجراء التحقق أو منع تنفيذه. يبدو أن العديد من أولئك الذين يرفضون قبول معيارنا للمعنى، يتخيلون أن إجراء تطبيقه في حالة خاصة يشبه إلى حد ما، ما يلي: يتم تقديم القضية إلينا جاهزة، ومن أجل اكتشاف معناها يجب علينا تجربة منهجين مختلفين واحد للتحقق منها أو الآخر لتكذيبها، وإذا نجح أحد هذين المنهجين، نكون قد حصلنا على معنى القضية، ولكن إذا لم يكن الأمر كذلك، فإننا نقول إن هذه القضية غير ذات معنى. إذا وجب علينا حقا المضي قدما في هذا المنحى، فمن الجلي أن تحديد المعنى سيكون في مجمله مسألة تجربة، وأنه في العديد من الحالات لا يمكن الحصول على قرار حاسم ونهائي. فكيف لنا أن نعرف أننا حاولنا لفترة كافية، إذا لم ينجح أحد المنهجين؟ ألا يمكن أن تكتشف الجهود المستقبلية عن معنى لم نتمكن نحن من العتور عليه من قبل؟.

[30] طبعا، إن التصور برمته خاطئ. إنه يتحدث عن المعنى كما لو كان نوعا من الكينونة المتأصلة في الجملة، وتاويا فيها مثل لب الجوزة التاوي في داخل قشرتها، مما يجعل الفيلسوف مضطرا إلى كسر القشرة أو الجملة من أجل الكشف عن اللب أو المعنى. نحن نعلم من خلال اعتباراتنا في الفصل الأول أن القضية لا يمكن أن تكون معطاة «جاهزة الصنع»، **[349]** وأن المعنى لا يوجد في الجملة، حيث يمكن اكتشافه، وإنما يجب أن يعطى لها. ويتم ذلك من خلال تطبيق النحو المنطقي للغتنا على الجملة، كما هو موضح في الفصل الأول. إن هذه القواعد ليست وقائع من الطبيعة يمكن «اكتشافها»، وإنما هي وصفات منصوص عليها بأفعال التعريف. ويقتضي أن تكون هذه التعريفات معلومة عند أولئك الذين ينطقون الجملة المحددة، وعند أولئك الذين يسمعونها ويقرؤونها. ومن جهة أخرى، فإنهم لن يواجهوا أي قضية إطلاقا، ولا يوجد شيء يمكنهم من محاولة التحقق منها؛ لأنك لا تستطيع التحقق أو التكذيب لصف مجرد من الألفاظ. لا يمكنك حتى البدء في التحقق قبل أن تعرف المعنى؛ أي أن تثبت إمكانية التحقق.

[31] بعبارة أخرى، لا يمكن أن تكون إمكانية التحقق المتعلقة بالمعنى من النوع التجريبي، ولا يمكن أن تنشأ **بعد الواقعة**. يجب أن تكون متأكدا من ذلك قبل أن تتمكن من النظر في الظروف التجريبية ومن الفحص فيما إذا كانت ستسمح بالتحقق أو لا تسمح أو تحت أي شروط. إن الظروف التجريبية مهمة للغاية لما نريد أن نعرف أن قضية ما إذا كانت صادقة (وهو ما يهم العالم)، لكن لا يمكن أن يكون لها أي تأثير على **معنى** القضية (وهو ما يهم الفيلسوف). لقد رأى الأستاذ **لويس** وعبر عن ذلك بجلاء شديد (المرجع السابق، ص.142، في الأسطر الستة الأولى)، وعبرت كذلك جماعتنا الوضعية بفيينا عن ذلك، فبقدر ما أستطيع الإجابة عنها، فهي تتفق معه تماما فيما يخص هذه النقطة. يجب التأكيد أننا لما نتحدث عن إمكانية التحقق، فإننا نعني إمكانية منطقية، ولا شيء غير هذا.

***

[32] إنني أسمي واقعة أو عملية «ممكنة منطقيا» إذا كان من الممكن **وصفها**؛ أي إذا كانت الجملة التي من المفترض أن تصفها تخضع لقواعد النحو التي حددناها في لغتنا. (فأنا أعبر عن نفسي بشكل غير صحيح إلى حد ما. إن الواقعة التي لا يمكن وصفها، فهي بالطبع لا يمكن أن تكون أي واقعة إطلاقا، ولا يمكن أن تكون أي واقعة ممكنة منطقيا. لكنني أعتقد أن مقصدي سوف يكون مفهوما.) خذ على سبيل المثال هذه الجمل: «مات صديقي بعد غد.»؛ و«ارتدت السيدة فستانا أحمرا غامقا الذي كان أخضرا فاتحا»؛ و«ارتفاع برج الجرس مائة قدم، ومائة وخمسين قدما»، و«كان الطفل عاريا، غير أنه كان يرتدي توب نوم أبيض طويل»، فمن الواضح أنها تنتهك القواعد العادية [350] التي تتحكم في اللغة الإنجليزية، والتي تتحكم في استعمال الألفاظ الواردة في الجمل. إنها فاقدة للمعنى؛ لأنها تمثل **استحالة** منطقية.

[33] من الأهمية بمكان أن نرى (ليس فقط بالنسبة إلى قضيتنا، ولكن بالنسبة إلى المشكلات الفلسفية عموما) أنه حيثما تحدثنا عن استحالة منطقية، فإننا نشير إلى التناقض بين تعريفات ألفاظنا وإلى الكيفية التي نستعملها بها. يجب أن نتجنب الخطأ الفادح الذي ارتكبه بعض التجريبيين الأوائل مثل **جون ستيوارت مل** و**هيربرت سبنسر**، اللذان اعتبرا المبادئ المنطقية (كقانون التناقض مثلا) كقوانين الطبيعة تحكم العملية النفسية للتفكير. إن العبارات الخالية من المعنى المشار إليها أعلاه لا تتوافق مع الأفكار التي نجد أنفسنا غير قادرين على التفكير من خلال نوع من التجربة النفسية، وأنها لا تتوافق مع أي فكرة من الأفكار قط. لمَّا نسمع الألفاظ، من قبيل «برج يبلغ ارتفاعه مائة قدم ومائة وخمسين قدما»، فقد تكون صورة لبرجين بارتفاعين مختلفين في أذهاننا، وقد نجد أنه من المستحيل نفسيا (تجريبيا) دمج الصورتين في صورة واحدة، ولكنها ليست هذه الواقعة التي تدل عليها عبارة «استحالة منطقية». لا يمكن أن يكون ارتفاع البرج مائة قدم ومائة وخمسين قدما في نفس الوقت، ولا يمكن للطفل أن يكون عاريا وكاسيا في نفس الوقت - ليس لأننا غير قادرين على تخيل ذلك، وإنما لأن تعريفاتنا لـ «الارتفاع» وللأرقام، وللفظي «عاريا» و«كاسيا» لا تتلاءم مع اقترانات محددة لهذه الألفاظ في أمثلتنا. إن عبارة «لا تتلاءم مع هذه الاقترانات» تعني أن قواعد لغتنا لا تتوفر على أي استعمال لمثل هذه الاقترانات، وإنها لا تصف أي واقعة. يمكننا بالطبع تغيير هذه القواعد، وبالتالي ترتيب معنى الألفاظ «كلا من الأحمر والأخضر»، و«كلا من عاريا وكاسيا» على حد سواء، ولكن إذا قررنا التمسك بالتعريفات العادية (التي تكشف عن نفسها بالطريقة التي نتبعها في استعمال ألفاظنا في الواقع)، فإننا نقرر أن هذه الألفاظ المقترنة غير ذات معنى، أي عدم استعمالها كوصف **لأي** واقعة. مهما كانت الواقعة التي يمكن أن نتخيلها أو لا يمكن أن نتخيلها، فإذا ورد لفظ «عاريا» (أو «احمر») في وصفها، فإننا نقرر أنه لا يمكن وضع لفظ «كاسيا» (أو «أخضر») في مكانه في نفس الوصف. إذا لم نتبع هذه القاعدة، فهذا يعني أننا نريد تقديم تعريف جديد للألفاظ، وأننا لا نمانع في استعمال الألفاظ بدون معنى، [351] ونود الانغماس في اللامعنى. (إنني بعيد كل البعد عن إدانة هذا الموقف في جميع الأحوال، وفي ظروف محددة، كما هو الحال في رواية «أليس في بلاد العجائب»- قد يكون الموقف الوحيد الدال والأكثر بهجة من أي دراسة حول المنطق، ولكن في مثل هذه الدراسة، لنا الحق في أن نتوقع موقفا مختلفا.)

[34] إنَّ نتيجة اعتباراتنا هي: أن قابلية التحقق، التي هي الشرط الكافي والضروري للمعنى، هي إمكانية للترتيب المنطقي، ويتم إنشاؤها من خلال بناء جملة وفقا للقواعد التي يتم من خلالها تحديد ألفاظها. إن الحالة الوحيدة التي يكون فيها التحقق مستحيلا (منطقيا) هي الحالة التي **جعلت** فيها ذلك مستحيلا من خلال وضع أي قواعد للتحقق منها. إن القواعد النحوية لا توجد في أي مكان في الطبيعة، وإنما هي من وضع الإنسان، وهي من حيث المبدأ اعتباطية، لذلك لا يمكنك إعطاء معنى لجملة من خلال **اكتشاف** منهج للتحقق منها، وإنما فقط من خلال **تحديد** كيفية القيام بذلك. وبالتالي، فإن الإمكانية أو الاستحالة المنطقية للتحقق **أمر مفروغ منه** دائما. فإذا تلفظنا بجملة من دون معنى، فهذا **خطأنا** دائما.

[35] ستتحقق الأهمية الفلسفية البالغة لما نفكر في أن ما قلناه عن معنى **التأكيدات** ينطبق أيضا على معنى **الأسئلة**. هناك بالطبع العديد من الأسئلة التي لا يمكن للإنسان الإجابة عنها، لكن استحالة إيجاد للإجابة قد يكون من نوعين مختلفين. إذا كانت محددة تجريبيا في المعنى فقط، أو إذا كانت مقيدة بسبب الظروف المصادفة لوجودنا البشري، فقد يكون هناك سبب للنداء على مصيرنا وضعف قوانا الجسدية والعقلية، لكن المشكلة لا يمكن أن يقال إنها غير قابلة للحل إطلاقا، وسيكون هناك دائما بعض الأمل في الأجيال المستقبلية على الأقل؛ لأن الظروف التجريبية قد تتغير، وقد تتطور التسهيلات البشرية، وحتى قوانين الطبيعة يمكن أن تتغير (ربما حتى بشكل مباغت وبطريقة تجعل الكون مفتوحا على مزيد من البحث الموسع). يمكن تسمية المشكل من هذا النوع بأنه غير قابل للإجابة عمليا وتقنيا، وقد يسبب اضطرابا شديدا للعالِم، لكن الفيلسوف الذي يهتم بالمبادئ العامة فقط، فلن يشعر بالحماس الشديد حيال ذلك.

[36] لكن ماذا عن الأسئلة التي يستحيل العثور عن إجابة **منطقية** لها؟ [352] إن مثل هذه المشكلات ستبقى غير قابلة للحل في ظل جميع الظروف التي يمكن تخيلها، وسوف تواجهنا **بجهل** ميؤوس منه، ومن الأهمية بمكان أن يعرف الفيلسوف ما إذا كانت هناك أي قضايا من هذا القبيل. فمن السهل الآن أن نرى مما قيل من قبل أن هذه المحنة لا يمكن أن تحدث إلا إذا كان السؤال نفسه لا معنى له. إنه لن يكون سؤالا حقيقيا إطلاقا، بل هو مجرد صف من الألفاظ مع علامة استفهام في الآخر. يجب علينا أن نقول إن السؤال له معنى، إذا كان بإمكاننا **فهمه**، إي إذا كنا قادرين على اتخاذ قرار بشأن أي قضية معطاة ما إذا كانت صادقة، فستكون هناك إجابة عن سؤالنا. وإذا تقرر ذلك، فلا يمكن منع القرار الفعلي إلا من خلال الظروف التجريبية، مما يعني أنه لن يكون مستحيلا **منطقيا**، ومن تم لا يمكن أن تكون أي مشكلة ذات معنى غير قابلة للحل **من حيث المبدأ**. إذا وجدنا على أي حال إجابة مستحيلة منطقيا، فنحن نعلم على القطع أننا لن نسأل عن أي شيء، وأن ما بدا كأنه سؤال كان اقترانا لألفاظ لا معنى لها على نحو فعلي. إن السؤال الحقيق هو السؤال الذي يمكن الإجابة عنه منطقيا. هذه واحدة من أكثر النتائج المميزة لمذهبنا التجريبي. إن هذا يعني أن هناك حدودا لمعرفتنا من حيث المبدأ. إن الحدود التي يجب الاعتراف بها ذات طبيعة تجريبية، وبالتالي، فهي ليست نهائية، ويمكن دفعها إلى الوراء على حد أبعد، ولا يوجد لغز لا يسبر غوره في العالم.

***

[37] إن الحد الفاصل بين الإمكان المنطقي واستحالة التحقق حاسم ومتميز على نحو مطلق، ولا يوجد انتقال تدريجي بين المعنى واللامعنى؛ لأنه سواء قدمت القواعد النحوية من أجل التحقق، أو لم تقم بذلك، فإنه لا يوجد خيار ثالث.

[38] يتم تحديد الإمكان التجريبي من خلال قوانين الطبيعة، لكن المعنى والتحقق مستقلان تماما عن هذه القوانين. إن كل ما يمكنني وصفه وتعريفه ممكن منطقيا- والتعريفات ليست مرتبطة بأي حال من الأحوال بالقوانين الطبيعية. إن القضية «تتدفق الأنهار صعودا» قضية لها معنى، لكنها كاذبة؛ لأن الواقعة التي تصفها مستحيلة من الناحية **الفيزيائية**. لا تخلو القضية من معناها إذا كانت الشروط التي أحددها للتحقق منها غير متلائمة مع قوانين الطبيعة؛ **[353]** فقد أصف شروطا، على سبيل المثال، لا يمكن تحقيقها إلا إذا كانت سرعة الضوء أكبر مما هي عليه فعليا، أو إذا كان قانون حفظ الطاقة لا يطبق، وما إلى ذلك.

[39] قد يجد معارض لوجهة نظرنا في التفسير السابق نقيضة خطيرة، أو حتى تناقضا؛ لأننا من جهة أصررنا بشدة بالغة على ما يطلق عليه «مطلب المعنى **التجريبي**»، ومن جهة أخرى، نؤكد على القطع أن المعنى وإمكانية التحقق لا يعتمدان على أي شروط تجريبية مهما كانت، ولكن يتم تحديدها من خلال إمكانيات منطقية خالصة. سيعترض الخصم بقوله: إذا كان المعنى مسألة تجريبية، فكيف يمكن أن يكون مسألة تعريف ومنطق؟

[40] في الواقع، لا يوجد تناقض أو صعوبة، فلفظ «تجربة» لفظ غامض. أولا، فقد يكون اسما لما يسمى «معطيات مباشرة»- وهو استعمال حديث نسبيا للفظ- وثانيا يمكننا استعماله بالمعنى الذي نتحدث عنه، على سبيل المثال لما نقول: «رحالة ذو تجربة»، بمعنى الرجل الذي لم يرى الكثير فحسب، بل الذي يعرف أيضا كيف يستفيد من أفعاله. بهذا المعنى الثاني (الذي نجده في فلسفة **هيوم** و**كانط**) يجب إعلان إمكانية التحقق على أنها مستقلة عن التجربة. لا تقوم إمكانية التحقق على أي «صدق مجرب»، أو على قانون الطبيعة، أو على أي قضية صادقة عامة، وإنما يتم تحديدها من خلال تعريفاتنا، أو من خلال القواعد التي يتم بتها في لغتنا، أو التي بتت اعتباطيا في أي لحظة. تشير كل هذه القواعد في الأخير إلى التعريف الظاهر، كما أوضحنا من قبل، ومن خلالها يتم تحويل إمكانية التحقق إلى **التجربة** بالمعنى الأول للفظ. لا توجد قاعدة تعبير تفترض مسبقا أي قانون أو اضطراد في العالم (وهو شرط «التجربة» كما يستعمل عند **هيوم** و**كانط**). لكنها تفترض مسبقا معطيات وحالات يمكن حمل الأسماء عليها. إن قواعد اللغة هي قواعد تطبيق اللغة؛ لذلك، يجب أن يكون هناك شيء يمكن تطبيقها عليه. إن إمكانية التعبير وإمكانية التحقق شيء واحد، وهما سيان، ولا يوجد تناقض بين المنطق والتجربة. فلا يمكن للمنطقي فقط أن يكون تجريبيا في نفس الوقت، **يجب** عليه أن يكون واحد منهما إذا كان يريد أن يفهم ما يفعله هو بنفسه.

***

IV

[354][41] لنلقي نظرة على بعض الأمثلة من أجل توضيح نتائج موقفنا فيما يتعلق ببعض قضايا الفلسفة التقليدية. خذ الحالة المشهورة لواقع الجهة الأخرى للقمر (وهو واحد من أمثلة الأستاذ **لويس**). فلا أحد منا، على حسب ما أعتقد، على استعداد لقبول وجهة النظر التي ترى أنه من اللامعنى التحدث عن الجهة التي تم تفاديها لقمرنا الاصطناعي؛ فهل يمكن أن يكون هناك أدنى شك، وفقا لتفسيراتنا، في أن شروط المعنى جد مرضية في هذه الحالة؟.

[42] أعتقد أنه لا يمكن أن يكون هناك شك؛ لأن السؤال «ماذا يشبه الجانب الآخر للقمر؟» يمكن الإجابة عنه، فعلى سبيل المثال، من خلال وصف ما يمكن أن يراه أو يلمسه شخص موجود في مكان ما خلف القمر. إن السؤال عما إذا كان من الممكن فيزيائيا للإنسان- أو في الواقع لأي كائن حي آخر- السفر حول القمر ليس من الضروري حتى أن يقيم هناك. إنه غير ذي صلة على العموم. حتى لو كان من الممكن إثبات أن الرحلة إلى جرم سماوي آخر كانت غير متلائمة تماما مع القوانين المعروفة في الطبيعة، فإن قضايا الجانب الآخر من القمر ستبقى ذات معنى. بما أن جملتنا تتحدث عن أماكن محددة في الفضاء على أنها مليئة بالمادة (لأن هذا هو ما تشير إليه عبارة «جانب القمر»)، فإنها ستترك معنى إذا أشرنا إلى تحت أي ظروف يمكن أن يقال عن قضية التي تتخذ الصورة الآتية «هذا المكان مليء بالمادة» صادقة أو كاذبة. يتم تعريف مفهوم «المادة الفيزيائية في مكان ما» من خلال لغتنا في الفيزياء وفي الهندسة. إن الهندسة نفسها هي نحو لقضايانا حول العلاقات «المكانية»، وليس من الصعوبة بمكان رؤية كيف ترتبط التأكيدات حول الخصائص الفيزيائية والعلاقات المكانية بـ «المعطيات الحسية» بواسطة التعريف الظاهري. وبالتالي، فإن الارتباط **لا** يخول لنا أن نقول إن المادة الفيزيائية هي «مجرد بناء يوضع على معطيات حسية»، أو أن الجسم الفيزيائي هو «مركب من معطيات حسية» - إلا إذا أولنا هذه العبارات على أنها اختصارات غير كافية إلى حد ما للتأكيد على أن جميع القضايا التي تتضمن مصطلح «جسم فيزيائي» تتطلب التحقق من وجود معطيات حسية، وهذه بالتأكيد عبارة تافهة للغاية.

[43] في حالة القمر، ربما نقول إن مطلب المعنى **[355]** قد تحقق إذا كنا قادرين على «تخيل» (صورة عقلية) الحالات التي من شأنها تحقق قضيتنا. ولكن إذا كان علينا أن نقول على العموم إن إمكانية التحقق من تأكيد ما يتضمن إمكانية «تخيل» الواقعة المؤكدة، فلن يكون ذلك صادقا طالما أن الإمكان من النوع التجريبي؛ أي يتطلب قدرات بشرية محددة. لا أعتقد على سبيل المثال، إنه يمكن اتهامنا بالحديث عن هراء عشرة أبعاد، أو الحديث عن كائنات تمتلك أعضاء حسية ولديها تصورات مختلفة تماما مثل تصوراتنا، ومع ذلك، فإنه يبدو من غير الصحيح القول إننا قادرون على «تخيل» مثل هذه الكائنات، ومثل هذه التصورات، أو مثل عالم له

عشرة أبعاد، لكن يجب أن نكون قادرين على القول في ظل ظروف **يمكن ملاحظتها** يجب أن نؤكد وجود كائنات أو أعضاء حسية المشار إليها بالضبط. من الجلي أنني أستطيع أن أتحدث بمعنى عن صوت صديق دون أن أكون قادرا على تذكره فعليا في مخيلتي - وهذا ليس الموضع المناسب لمناقشة النحو المنطقي للفظ «تخيل»، فهذه الملاحظات القليلة قد تحذرنا ضد قبول التفسير **النفسي** بسهولة شديدة لإمكانية التحقق.

[44] يجب أن لا نحدد المعنى بأي من المعطيات النفسية التي تشكل مادة الجملة العقلية (أو «الفكرية») بنفس المعنى الذي تشكل به الأصوات المتمفصلة مادة الجملة المنطوقة، أو بنفس المعنى الذي تشكل به العلامات السوداء مادة الجملة المكتوبة. لما نقوم بعملية حسابية، لا يهم ما إذا كان لديك أمام عقلك صورة لأرقام سوداء أو حمراء، أو لا توجد صورة مرئية إطلاقا. وحتى لو كان من المستحيل تجريبيا بالنسبة لك إجراء عملية حسابية دون تخيل الأرقام السوداء في نفس الوقت، فإن الصور النفسية لتلك العلامات السوداء بالطبع، لا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال تشكل المعنى أو الجزء من المعنى في العملية الحسابية.

[45] إن **كارناب** محق في التأكيد الشديد على الواقعة (التي أكد عليها دائما منتقدو «النزعة النفسية») التي تقول بأن مسألة المعنى لا علاقة لها بالمشكلة النفسية فيما يتعلق بالعمليات الذهنية التي قد تطال فعل الفكر، لكنني لست متأكدا من أنه قد أرى بوضوح مماثل أن الإشارة إلى التعريفات الظاهرة (التي نسلم بأنها هي المعنى) **لا** تنطوي على خطأ الخلط بين المسألتين. **[356]** من أجل فهم جملة تتضمن على سبيل المثال لفظين «علم أحمر»، فمن الضروري أن أكون قادرا على الإشارة إلى حالة يمكنني فيها الإيماء إلى موضوع يجب أن أسميه «علم»، والذي يمكنني التعرف على لونه على أنه «أحمر» كما يتميز عن الألوان الأخرى. ولكن من أجل القيام بذلك، **فليس** من الضروري أن أقوم باستدعاء صورة العلم الأحمر. إنه لمن الأهمية القصوى أن نرى أنه لا يوجد شيء مشترك بين هذين الشيئين. في هذه اللحظة أحاول بدون جدوى تخيل شكل حرف كبير **G** في الطباعة الألمانية، ومع ذلك، يمكنني التحدث عنه دون أن أسقط في اللامعنى، وأعلم أنه يجب أن أتعرف عليه أذا رأيته. تخيل رقعة حمراء تختلف تماما عن الإشارة إلى تعريف ظاهري للفظ «أحمر» لا علاقة لإمكانية التحقق بأي صورة قد تكون مرتبطة بألفاظ الجملة المعنية.

***

[46] لن نجد صعوبة أكثر من حالة الوجه الآخر للقمر في المناقشة كمثال آخر في غاية الأهمية، وهو مشكل «الخلود» كما يسميه الأستاذ **لويس**، ويطلق عليه كذلك المشكل **الميتافيزيقي**. إذا سلمنا بأن «الخلود» ليس من المفترض أن يشير إلى حياة لا تنتهي أبدا (لأن ذلك قد يكون بلا معنى بسب اللانهاية المتضمنة فيه)، لكننا مهتمون بمشكل البقاء على قيد الحياة بعد «الموت». أعتقد أننا نتفق كثيرا مع الأستاذ **لويس** لما قال في هذه الفرضية: «إن فهمنا لما ينمكن أن يتحقق لا ينقصه الوضوح.» في الواقع، يمكنني بسهولة أن أتخيل –على

سبيل المثال، مشاهدة جنازة جسدي والاستمرار في الوجود بدون جسد، لأنه لا يوجد شيء أسهل من وصفها في عالمنا العادي فقط في حال الغياب التام لجميع المعطيات التي يمكنني تسميتها أجزاء من جسدي.

[47] يجب أن نستنتج أن الخلود بالمعنى المحدد لا ينبغي اعتباره «مشكلا ميتافيزيقيا»، بل هو فرضية تجريبية؛ لأنه يمتلك إمكانية منطقية للتحقق. يمكن التحقق من ذلك باتباع الفرضية الآتية: «انتظر حتى تموت» يبدو أن الأستاذ **لويس** يعتقد أن هذه الطريقة غير مرضية من وجهة نظر العلم، يقول: (143)

«لا يمكن التحقق من فرضية الخلود بمعنى واضح...إذا تم التأكيد على أن ما يمكن التحقق منه علميا [357] هو فقط الذي يكون له معنى، فإن هذا التصور مثال على ذلك. فبالكاد يمكن للعلم التحقق منه، ولا توجد ملاحظة أو تجربة يمكن أن يقوم بها العلم، والنتيجة السلبية ستفندها.»

[48] أتخيل أنه في هذه الجمل يتم رفض منهج التحقق الخاص باعتباره غير علمي؛ لأنه يحمل على الحالة الفردية للشخص الذي يختبر نفسه، في حين أن العبارة العلمية يجب أن تكون قادرة على دليل **عام**، ومفتوحة على أي مراقب لبيب، لكنني لا أعتبر أي سبب يجعل من المستحيل اعتبار هذا الأمر مستحيلا. فعلى العكس من ذلك، من السهل وصف التجارب بحيث تكون فرضية الوجود الخفي للبشر بعد موتهم الجسدي في التفسير الأكثر قبولا للظواهر التي تمت ملاحظتها. صحيح أن هناك ظواهر يجب أن تكون ذات طبيعة مقنعة أكثر بكثير من الأحداث السخيفة التي يزعم أنها حدثت في مجامع علماء التنجيم- لكنني أعتقد أنه لا يمكن أن يكون هناك أدنى شك فيما يتعلق بإمكانية (بالمعنى المنطقي) الظواهر التي من شأنها أن تشكل تبريرا علميا لفرضية البقاء على قيد الحياة بعد الموت، وتسمح بالتحقق بواسطة المناهج العلمية لهذا الشكل من الحياة. من المؤكد أن الفرضية لا يمكن إثباتها على أنها صادقة على وجه التمام، لكنها تشترك في هذا المصير مع جميع الفرضيات. إذا كان لا بد من البحث في أن نفوس المتوفين التي قد تسكن في سماء عليا حيث لن تكون في متناول إدراكنا، وبالتالي، لا يمكن اختبار صدق أو كذب التأكيد أبدا، فسيكون الرد أنه إذا كان لفظ «سماء عليا» ليس له أي معنى إطلاقا، فإن الوصول إليها أو إدراك أي شيء فيها سيكون تجريبيا على نحو مجرد، حيث يمكن على الأقل وصف وسائل التغلب على الصعوبات، على الرغم من استعماله قد يكون خارج نطاق القدرة البشرية.

[49] لذلك، فاستنتاجنا قائم. إن فرضية الخلود هي عبارة تجريبية يدين معناها لإمكانية التحقق، وليس لها أي معنى يتجاوز إمكانية التحقق. فإذا كان لا بد من الاعتراف بأن العلم لا يمكن أن يقوم بأي تجربة قد تفندها كنتيجة سلبية، فإن هذا صادق فقط بنفس المعنى الذي يكون صادقا بالنسبة للعديد من الفرضيات ذات البنية المماثلة- خاصة تلك التي نشأت من دوافع أخرى غير المعرفة لعدد من الوقائع التجربة [358] التي يمكن اعتبارها تقدم احتمالا عاليا للفرضية.

***

إنَّ الإشكال المتعلق بـ «وجود العالم الخارجي» سيتم مناقشته في القسم التالي.

V

[50] لنتناول الآن نقطة ذات أهمية أساسية واهتمام فلسفي في غاية العمق. يشير الأستاذ **لويس** إليها، باعتبارها «مأزقا للتمركز الذاتي»، ويصفها بأنها إحدى السمات المميزة للوضعية المنطقية في محاولتها أخذ هذا المأزق على محمل الجد. يبدو أنه تمت صياغتها في الجملة الآتية (ص. 128) في قوله: «في الواقع يتم إعطاء التجربة في ضمير المتكلم»، ويبدو أن أهميتها بالنسبة لمذهب الوضعية المنطقية واضح من خلال أن **كارناب** يقر في كتابه «النية المنطقية للعالم» أن منهج هذا الكتاب يسمى «الأنا-وحدية المنهجية». يعتقد الأستاذ **لويس** على حق، أن مبدأ التمركز حول الذات أو الأنا-وحدية لا ينطوي على مبدأنا العام لإمكانية التحقق، ولذلك، فهو يعتبره مبدأ ثانويا، ويؤدي إلى جانب مبدأ إمكانية التحقق إلى النتائج الرئيسة لجماعة فيينا.

[51] إذا سمح لي بإبداء بعض الملاحظات العامة في هذا المقام، فإنني أود أن أقول إن أحد أعظم مزايا وجاذبية الوضعية الحقيقية يبدو لي أنه الموقف المعادي للأنا-وحدية الذي يميزها منذ البداية. هناك خطر قليل للأنا-وحدية كما هو الحال بالنسبة إلى «الواقعية»، ويبدو لي أن نقطة الاختلاف الرئيسة بين المثالية والوضعية التي تحافظ عليها الأخيرة خالية تماما من مأزق التمركز حول الذات. أعتقد أنه من أعظم سوء الفهم الذي يلحق فكرة الوضعية (والذي غالبا ما يرتكبه المفكرون الذين يسمون أنفسهم بالوضعيين) أن فيها نزوعا نحو الأنا-وحدية أو الانتساب إلى المثالية الذاتية. قد نعتبر فلسفة **فايهينغر** كما لو كانت مثالا نموذجيا لهذا الخطأ (إنه يسمي كتابه «نسق الوضعية المثالية») وربما فلسفة **ماخ**، وفلسفة **أفيناريوس** كواحدة من المحاولات الأكثر اتساقا لتجنب ذلك. إنه لمن دواعي السرور أن **كارناب** قد دعا إلى ما يسميه «الأنا-وحدية المنهجية»، **[359]** وأن بناءه للمفاهيم خارج المعطيات الأولية، تأتي «كينونات نفسية ذاتية» (الكينونات بالنسبة لي) أولا ومن الأساس لبناء الموضوعات الفيزيائية، والتي تؤدي أخيرا إلى مفهوم الذوات الأخرى، ولكن إذا كان أي خطأ هنا، فهو في الأساس في الاصطلاح، وليس في الفكر. إن «الأنا-وحدية» عند **كارناب** ليست نوعا من الأنا-وحدية، وإنما هي منهج لبناء المفاهيم. ويجب أن لا يغيب عن الأذهان أن نظام البناء الذي يوصي به **كارناب** بالبدء بعبارة «الكينونات بالنسبة لي» - لم يتم التأكيد على أنه الوحيد الممكن. لقد كان من الأفضل اختيار نظام مختلف، لكن من حيث المبدأ، كان **كارناب** مدركا جيدا للحقيقة أن التجربة الأصلية «بدون ذات فاعلة» (انظر لويس، ص.145).

[52] يجب التركيز بشدة على حقيقة أن التجربة البدائية محايدة تماما، أو كما قال **فيدغنشتاين** أحيانا إن المعطيات الآنية «ليس لها حامل». فبما أن الوضعي الحقيقي ينكر (كما فعل **ماخ** وآخرون) تلك التجربة

الأصلية، والتي تحمل عليها صفة «ضمير المتكلم» (ص.145)، فلا يمكن أن يؤخذ «مأزق التمركز حول الذات» على محمل الجد، فبالنسبة له هذا المأزق لا وجود له. من أجل رؤية أن التجربة البدائية **ليست** تجربة الأنا، فإنه يبدو لي أنها واحدة من الخطوات التي يجب أن تتخذها الفلسفة نحو بيان مشكلاتها الأعمق.

[53] إن الوضع الفريد «للذات» ليس خاصية أساسية لكل تجربة، ولكنه في حد ذاته واقعة (من بين الوقائع الأخرى) من تجربة مثالية (كما يمثلها **جورج بيركلي** في قوله: «أن تكون = أن تدرك»، وكما يمثلها **آرثر شوبنهاور** في قوله: «العالم هو رؤيتي») وغيرها من المذاهب ذات النزوع نحو التمركز حول الذات التي يرتكب أصحابها خطأ فيما يتعلق بالخلط بين الوضع الفريد للأنا، وهو واقعة تجريبية من أجل واقعة منطقية و**قبلية**، أو بالأحرى استبدال الواحدة بالأخرى. من الأجدر التحقيق في هذه المسألة وتحليل الجملة التي تبدو أنها تعبر عن مأزق التمركز حول الذات. لن يكون هذا انحرافا؛ لأنه من دون بيان هذه النقطة، سيكون من المستحيل فهم الوضع الأساسي لمذهبنا التجريبي.

[54] كيف يصل المثالي أو الأنا-وحدي إلى القول بأن العالم على حد علمي هو «فكرتي الخاصة»، وأنني في النهاية لا أعرف شيئا سوى «محتوى وعيي الخاص»؟

[360][55] تعلم التجربة أن كل المعطيات المباشرة تعتمد بنحو أو بآخر على تلك المعطيات التي تشكل ما أسميه «جسدي». إن كل المعطيات المرئية تختفي لما تغلق عيني هذا الجسد، وتتوقف كل الأصوات لما تكون أذناه محشوتان، وهلم جرى. يتم تمييز هذا الجسد عن «أجساد الكائنات الأخرى» من خلال حقيقة أنه يظهر دائما من منظور غريب (لا يظهر ظهره أو عيناه أبدا إلا من خلال زجاج شفاف على سبيل المثال)، ولكن هذا ليس مهما على وجه التقريب مثل واقعة أخرى مفادها أن خاصية كل المعطيات مشروطة بحالة أعضاء هذا الجسد المحدد. من الجلي أن هاتين الواقعتين- وربما الأولى من حيث الأصل- تشكلان السبب الوحيد وراء تسمية هذا الجسد بـ «جسدي». إن ضمير المتكلم يفرده من بين الأجساد الأخرى، إنها صفة تدل على التفرد الموصوف.

[56] في الواقع إن كل المعطيات تعتمد على «جسدي» (خاصة تلك الأجزاء التي تسمى «أعضاء الحس») الذي يدفعنا إلى تشكيل مفهوم «الإدراك». لا نجد هذا المفهوم في لغة البدائيين غير المتمرسين، إنهم يقولون: «أرى شجرة»، لكنهم ببساطة يقولون: «هناك شجرة». إن «الإدراك» يتضمن التمييز بين الفاعل الذي يدرك والمفعول الذي هو الموضوع المدرَك. في الأصل المدرِك هو أعضاء الحس أو الجسد الذي تنتمي إليه هذه الأعضاء، ولكن بما أن الجسد نفسه- بما في ذلك الجهاز العصبي- هو أيضا أحد الأشياء المدركة، فإنه سيتم «تصحيح» النظرة الأصلية قريبا عن طرق استبدال المدرك بفاعل جديد، الذي يسمى «الأنا»، أو «العقل»، أو «الوعي». عادة ما يعتقد أنه مستقر بكيفية ما في الجسد، لأن أعضاء الحس موجودة على سطح الجسد. إن الخطأ المتمثل في تحديد مكان الوعي أو العقل داخل الجسد («في الرأس»)، والذي أطلق عليه **ر. أفيناريوس**

«الولوج» هو المصدر الأساسي للصعوبات المسماة بـ «مشكل العقل والجسد». من خلال تجنب الولوج، نتجنب في نفس الوقت المغالطة المثالية التي تؤدي إلى الأنا-وحدية. من اليسير بيان أن الولوج خطأ. فلما أرى حقلا أخضر، فمن المعلن عنه أن «الأخضر» هو مضمون وعيي، لكنه بالتأكيد ليس داخل رأسي. فلا يوجد داخل جمجمتي سوى دماغي، وإذا حدث وجود بقعة خضراء في دماغي، فمن الجلي أنها لن تكون هي خضرة الحقل، وإنما اللون الأخضر للدماغ.

[**361**][57] لكن هدفنا ليس من الضروري اتباع سكة قطار الفكر هذه، ويكفي إعادة الوقائع بجلاء.

[58] من وقائع التجربة أن كل المعطيات تعتمد على أو بآخر على حالة جسد له خصوصية عدم رؤية عينيه وظهره أبدا (إلا عن طرق مرآة)، وعادة ما يطلق عليه اسم جسد-**ي**؛ ولكن، هنا من أجل تجنب الأخطاء، سأسمح لنفسي بحرية تسميته بالجسد «**س**». إن حالة من التبعية التي تم ذكرها آنفا في جملة: «لا أرى أي شيء ما لم تتأثر أعضاء الحس في الجسد «**س**»، أو مع أخذ حالة أكثر خصوصية، يمكن الإدلاء بالعبارة الآتية:

«أنا لا أشعر بالألم ما لم يتأذى الجسد «س» (**القضية ب**)

سأشير إلى هذه العبارة بالقضية (**ب**)

إذن، دعونا نعتبر عبارة أخرى (**ك**)

«أنا لا أستطيع أن أشعر إلا بألمي» (**القضية ك**)

[59] يمكن تأويل الجملة (**ك**) بطرائق مختلفة. **أولا**، يمكن اعتبارها مكافئة للجملة (**ب**)، حيث تكون (**ب**) و(**ك**) مجرد طريقتين مختلفتين في التعبير عن واقعة تجريبية واحدة هي نفسها. يشير لفظ «أستطيع» الذي ورد في الجملة (**ك**) إلى ما سميناه «الإمكان التجريبي»، ويشير اللفظان ضمير المتكلم المنفصل «**أنا**»، وياء المتكلم المتصلة «**ي**» إلى الجسم «**س**». من الأهمية بمكان أن ندرك أنه في التأويل الأول للجملة (**ك**) أنه وصف لواقعة التجربة؛ أي واقعة يمكن أن نتخيلها جيدا عل أنها مختلفة.

[60] يمكننا أن نتخيل بسهولة (هنا أتابع عن كتب الأفكار التي عبر عنها السيد **فيتغنشتاين**) بأنني أجرب ألما في كل مرة يتأذى فيها صديقي، وأكون مسرورا لما يحمل وجهه تعبيرا مبهجا، وأشعر بالتعب بعد مشيه مسافة طويلة، أو حتى لا أرى شيئا لما تكون عيناه مغمضتين، وهكذا دواليك. إن القضية (**ك**) (إذا تم تأويلها على أنها مكافئة للقضية (**ب**)) تنفي وقوع هذه الأشياء إطلاقا، ولكن إذا حدثت، فإن القضية (**ك**) ستفندها. وبالتالي، فإننا نشير إلى معنى (**ك**) (أو (**ب**)) من خلال وصف الوقائع التي تجعل (**ك**) صادقة، والوقائع الأخرى التي تجعلها كاذبة. إذا حدثت الوقائع من النوع الأخير، فسيكون عالمنا مختلفا عن العالم الذي نعيش فيه

فعليا، وتعتمد خصائص «المعطيات» [362] على الأجسام البشرية الأخرى (أو ربما على واحدة منها) وكذلك على الجسم «**س**».

[61] قد يكون العالم الوهمي مستحيلا من الناحية التجريبية، لأنه غير متلائم مع قوانين الطبيعة –على الرغم من أننا لا نستطيع التأكد من ذلك إطلاقا- ولكنه ممكن من الناحية المنطقية؛ لأننا قادرون على تقديم وصف له. فدعونا الآن نفترض للحظة أن العالم الوهمي واقعي، فكيف تتكيف لغتنا معه؟ يمكن أن يتم ذلك على نحوين مختلفين، اللذان يهمان مشكلتنا.

[62] ستكون القضية (**ب**) كاذبة. أما القضية (**ك**)، ففيها إمكانيتين: الإمكانية الأولى هي التأكيد على أن معناها لا يزال هو نفسه الخاص بالقضية (**ب**). في هذه الحالة، ستكون (**ك**) كاذبة، ويمكن استبدالها بالقضية الصادقة الآتية:

«أنا أستطيع أن أشعر بألم شخص آخر كما أشعر بألمي» (**القضية ر**)

ستعبر القضية (**ر**) باعتبارها واقعة تجريبية (الواقعة التجريبية التي نفترض في الوقت الحالي أنها صادقة) على أن معطى «الألم» لا يقع فقط عند إصابة الجسد «**س**»، وإنما يحدث عند إصابة جسد آخر، كالجسد (**و**).

[63] إذا عبرنا عن الحالة المفترضة من خلال القضية (**ر**)، فمن الجلي أنه لن يكون هناك إغراء ولا ذريعة للإدلاء بأي عبارة «أنا- وحدية». سيظل جسدي- الذي لا يعني في هذه الحالة شيئا سوى الجسد «**س**»- فريدا من حيث إنه سيظهر دائما من منظور محدد (مع ظهر غير مرئي، وما إلى ذلك)، ولكنه لن يكون فريدا باعتباره فقط الجسد الذي تعتمد حالته على جميع المعطيات الأخرى. وهذه الخاصية الأخيرة فقط هي التي أدت إلى ظهور وجهة نظر التمركز حول الذات. لقد نشأ الشك الفلسفي بشأن «واقع العالم الخارجي» من اعتبار أنه ليس لدي معرفة بهذا العالم إلا عن طريق الإدراك، أي عن طريق أعضاء الحس **لجسدي**. إذا لم يعد هذا صحيحا، وإذا كانت المعطيات تعتمد على الأجساد الأخرى (**و**) (والتي تختلف عن الجسد «**س**» في نواح تجريبية محددة، ولكن لا تختلف عنها **من حيث المبدأ**)، فإنه يكون هناك المزيد من التبرير في تسمية المعطيات المرتبطة بالتعبير «ملكيتي»، أو للأفراد الآخرين (**و**) نفس الحق في اعتبارها مالكة أو حاملة لنفس المعطيات. لقد كان المشكك خائفا من أن تكون الأجساد الأخرى (**و**) ليست سوى صورا مملوكة «للعقل» الذي ينتمي إلى الجسد «**س**»؛ لأن كل شيء يبدو أنه يعتمد على الحالة الأخيرة، ولكن في الظروف الموصوفة، [363] يوجد تماثل تام بين (**و**) و«**س**»، ومأزق التمركز الذاتي يكون قد اختفى.

[64] ربما يلفت انتباهي إلى واقعة أن الظروف التي كنا نصفها وهمية، وأنها لا تحدث في عالمنا الواقعي، أي في هذا العالم. وللأسف، سيهيمن مأزق التمركز الذاتي على العالم. لقد أجبت بأنني أود بناء حجتي فقط على واقعة أن الاختلاف بين اللفظتين تجريبي خالص، أي أن القضية (**ب**) تحدث فقط لتكون صادقة في العالم

الفعلي بقدر ما تذهب تجربتنا. إنها لا تبدو حتى أنها تتعارض مع قوانين الطبيعة، والاحتمال الذي تعطيه لكذب (**ب**) ليس صفرا.

[65] الآن إذا كنا مازلنا نتفق حول القضية (**ك**)، يجب اعتبارها متطابقة مع القضية (**ب**) (مما يعني أنه يجب تعريف ياء المتكلم «ي» على أنها تشير إلى الجسد «**س**»، فإن لفظ «أستطيع» في القضية (**ك**) سيظل يشير إلى إمكان **تجريبي**. وبالتالي، إذا حاول الفيلسوف استعمال القضية (**ك**) كأساس لنوع من الأنا-وحدية، فإنه يجب أن يكون مستعدا لرؤية بنائه برمته كاذبا بواسطة التجربة المستقبلية، لكن هذا هو بالضبط ما **يرفض** الأنا-وحدي فعله. وهو كونه يؤكد أنه لا توجد أي تجربة يمكن أن تتعارض معه؛ لأنه سيكون بالضرورة يتمتع دائما بالطابع الذاتي المتعلق بعبارة خاص بي، والتي يمكن وصفها دائما بـ«مأزق التمركز حول الذات». بعبارة أخرى، إنه يدرك أن الأنا-وحدية لا يمكن أن تستند إلى القضية طالما أن (**ك**)، بالتعريف ليست سوى طريقة أخرى للتعبير عن القضية (**ب**). في واقع الأمر، فإن الأنا-وحدي الذي يجعل العبارة (**ك**) مختلفة المعنى لنفس اللفظين، إنه لا يرغب فقط في التأكيد على القضية (**ب**)، لكنه يقصد أن يقول شيئا مختلفا تماما. إن الفرق يكمن في ياء المتكلم «**ي**». إنه لا يريد تحديد الضمير الشخصي بالإشارة إلى الجسد «**س**»، لكنه يستعمله بطريقة أكثر عمومية؛ فما المعنى الذي يعطيه للجملة (**ك**)؟

[66] لنفحص هذا التفسير الثاني الذي يعطى للقضية (**ك**).

[67] إن المثالي أو الأنا-وحدي الذي يقول: «أنا أستطيع أن أشعر فقط بألمي الشخصي»، أو يقول على وجه العموم: «أنا أستطيع أن أكون على دراية فقط بمعطيات وعيي»، يعتقد بأن التلفظ حقيقة ضرورية وبديهية بذاتها، والتي لا يمكن لأي تجربة ممكنة أن تجبره على التضحية بها. سيتعين عليه أن يقبل بإمكانية الظروف **[364]** مثل تلك التي وصفناها لعالمنا الوهمي، لكنه يقول: فحتى لو أنا شعرت بالألم في كل مرة يصاب فيها جسد آخر (**و**)، فلن أقول أبدا: «أنا أشعر بألم (**و**)»، ولكن دائما أقول: «ألمي في جسد (**و**)».

[68] لا يمكننا أن نعلن أن عبارة المثالي هذه **كاذبة**، إن الطريقة المختلفة لتكييف لغتنا، والظروف المتخيلة، وقواعد اللغة، هي من حيث المبدأ اعتباطية على نحو مجرد. ولكن من باب المجاملة، قد تعيد بعض استعمالات ألفاظنا إعادة صياغة نفسها على أنها عملية ومتكيفة جدا، وقد يتم لوم بعضها الأخرى على أنها مضللة، فلنفحص موقف المثالي من وجهة النظر هذه.

[69] إنه يرفض قضيتنا (**ر**)، ويستبدلها بقضية أخرى هي:

«أنا أستطيع أن أشعر بالألم في أجساد أخرى كما في جسدي» (**م**)

يريد أن يصر على أن أي ألم أشعر به يجب أن يسمى **ألمي**، بغض النظر، حيث أشعر به، ومن أجل تأكيد ذلك يقول:

«أنا **أستطيع** أن أشعر **بألمي** فقط» **(ت)**

[70] إن الجملة **(ت)**، فيما يتعلق باللفظين، هي نفسها الجملة **(ك)**. لقد استعملت إشارتين مختلفتين قليلا من خلال اللفظين «أستطيع» والضمير الذي يعود على المتكلم «ي» بخط غليظ، من أجل الإشارة إلى أنه عند استعمالها من طرف الأنا-وحدي، فإن هذين اللفظين لهما دلالة تختلف عن الدلالة التي كانتا لهما في القضية **(ك)** باعتبار أن لها نفس معنى القضية **(ب)**. في القضية **(ت)**، تعني «**ألمي**» على نحو أبعد «ألم في الجسد «**س**»»؛ لأنه وفقا لتفسير الأنا-وحدي، «**ألمي**» قد يكون أيضا في جسد آخر الذي هو **(و)**، لذلك، يجب أن نسأل: علام يدل الضمير المتصل الذي يعود على المتكلم «ي» هنا؟

[71] من السهل أن نرى أنه لا يدل على **أي شيء**، إنه لفظ ذا دلالة يتم حذفها أيضا، تبعا لتعريف الأنا-وحدي، فإن العبارتين «أنا أشعر بالألم»، و«أنا أشعر بألمي» لهما نفس المعنى. لذلك، فإن الضمير الذي يعود على المتكلم «**ي**» ليس له وظيفة في الجملة، إذا قال: «الألم الذي أنا أشعر به هو ألمي»، فهو مجرد تحصيل حاصل وحشو؛ لأنه أعلن أنه مهما كانت الظروف التجريبية، فلن يسمح أبد باستعمال الضميرين، ضمير المخاطب «**لك**»، أو ضمير الغائب «**له**». فيما يتعلق بعبارة «أنا أشعر بألم»، ولكن دائما الضمير الذي يعود على المتكلم «**ي**» يظل حاضرا. هذا الشرط كونه مستقلا عن الوقائع التجريبية، هو قاعدة منطقية، وإذا تم اتباعه، فإن القضية **(ت)** (مع لفظ «فقط») لا تدل على استحالة تجريبية، وإنما تدل على استحالة **منطقية**. بعبارة أخرى، لن يكون الأمر خاطئا، وسيكون من **اللامعنى** (لا يجوز من الناحية النحوية) أن تقول: «أنا أستطيع أن أشعر بألم شخص آخر». [**365**] إن تحصيل الحاصل، كونه نفي للامعنى، هو نفسه خال من المعنى، بمعنى أنه لا يؤكد أي شيء، لكنه يشير فقط إلى قاعدة تتعلق باستعمال الألفاظ.

[72] نستدل بأن القضية **(ت)**، التي هي التأويل الثاني للقضية **(ك)**، والذي قد تم تبنيه من قبل الأنا-وحدي، ويشكل أساس حجته لا معنى له ألبته. إنه لا يقول أي شيء إطلاقا، ولا يعبر عن أي تأويل للعالم، أو عن وجهة نظر حول العالم؛ إنه يقدم فقط طريقة غريبة في التحدث، ويقدم نوعا أخرقا من اللغة، والذي يربط علامة ضمير المتكلم «**ي**» (أو مضمون وعيي) بكل شيء دون استثناء. إن الأنا-وحدية هي اللامعنى؛ لأن نقطة انطلاقها من مأزق التمركز حول الذات الذي لا معنى له كذلك.

[73] إن اللفظين، ضمير المتكلم «أنا» والضمير الذي يعود على المتكلم «**ي**»، إذا استعملناهما وفقا لوصف الأنا-وحدي، فإنهما يكونان فارغين تماما، ويكونان مجرد زخرف من القول. لن يكون هناك فرق في المعنى بين التعبيرات الثلاثة الآتية: «أنا أشعر بألمي»، و«أنا أشعر بألم»، و«هناك ألم». لقد أعلن الفيزيائي والفيلسوف

الألمعي **لشتنبرغ** في القرن الثامن عشر أن **ديكارت** ما كان يحق له أن يبدأ فلسفته بقضية «أنا أفكر»، بدلا من قضية «إنه يفكر». فكما أنه لا يمكن أن يكون هناك أي معنى للحديث عن حصان أبيض ما لم يكن من الممكن منطقيا أن **لا** يكون أبيضا، فكذلك، لن تكون هناك أي جملة تحتوي على ضمير المتكلم «**أنا**»، والضمير الذي يعود عليه «**ي**»، التي لها معنى، دون أن نتمكن من استبدالهما بضمير الغائب «**هو**» أو ضمير الملكية المتعلق بالغائب «**له**» دون الحديث عن هذا اللامعنى. لكن مثل هذا الاستبدال يكون مستحيلا في جملة يمكن أن ينظر إليها على أنها تعبر عن مأزق التمركز حول الذات أو عن الفلسفة الأنا-وحدية.

[74] إن القضية (**ر**) والقضية (**م**) ليستا تفسيرين أو تأويلين مختلفين وصفناهما على نحو محدد، ولكنهما ببساطة صيغتان مختلفتان لفظيا لهذا الوصف. من الأهمية بمكان أن نرى القضية (**ر**) والقضية (**م**) ليستا قضيتين، وإنما هما نفس القضية معبرا عنها بلغتين مختلفتين. من خلال رفض الأنا-وحدي لغة القضية (**ر**)، والإصرار على لغة (**م**)، فإنه يتبنى الاصطلاح الذي يجعل القضية (**ك**) تتحول على نحو تحصيلي إلى القضية (**ت**). وبالتالي، فقد جعل من المستحيل التحقق أو التكذيب لعبارتيه؛ فهو نفسه قد حرمهما من المعنى. فبرفضه الاستفادة من الفرص، (التي بيناها له) لجعل العبارة «أنا أستطيع الشعور بألم شخص ما آخر» ذات معنى، فإنه قد فقد في نفس الوقت [**366**] فرصة إعطاء المعنى للجملة «أنا أستطيع أن أشعر بألمي الخاص فقط».

[75] إن الضمير الذي يعود على المتكلم «**ي**» يشير إلى الملكية، فلا يمكن التحدث عن «مالك» الألم- في أي مسند إليه آخر- إلا في الحالات التي يتم فيها استعمال الضمير «**ي**» على نحو يدل على معنى، أي لما نستبدله بضمير الملكية للغائب «**له**» أو بضمير الملكية للمخاطب «**لك**»، فإننا سنحصل على وصف للحالة الممكنة. يتم استيفاء هذا الشرط إذا تم تعريف الضمير الذي يعود على المتكلم «**ي**» على أنه يشير إلى الجسد «**س**»، ويمكن استيفاؤه أيضا إذا توافق مع تسمية «جسدي» بأي جسم يمكن أن أشعر فيه بالألم. في عالمنا الفعلي، يُحمل هذان التعريفان على نفس الجسم، لكن هذه واقعة تجريبية قد تكون مختلفة. إذا لم يتطابق التعريفان، وإذا قمنا بتكييف التعريف الثاني، فسنحتاج إلى لفظ جديد لتمييز الجسم «**س**» عن الأجسام الأخرى التي قد يكون لدي أحاسيس فيها، وسيكون للضمير الذي يعود على المتكلم «**ي**» معنى في جملة على هذه الصورة: «**أ** هي إحدى أجسادي، ولكن **ب** ليست كذلك»، ولكنها ستكون بلا معنى في عبارة: «أنا يمكنني الشعور بالألم فقط في أجسادي»؛ لأن هذا من شأنه أن يكون مجرد تحصيل حاصل.

[76] إن الدلالة النحوية للفظ «مالك» مشابهة لتلك الموجودة في ضمير الملكية الذي يعود على ياء المتكلم «**ي**»، فهي تحمل معنى فقط حيث يكون من الممكن منطقيا لشيء أن **يغير** مالكه؛ أي حيث تكون العلاقة بين مالك الموضوع والموضوع المملوك علاقة تجريبية، وليست منطقية («داخلية» وليست «خارجية»). وهكذا يمكن للمرء أن يقول: «إن الجسد «**س**» هو مالك هذا الألم»، أو «إن الألم مملوك للجسدين «**س**» و(**و**)». ربما لا يمكن أبدا أن تكون القضية الثانية صادقة في عالمنا الفعلي (على الرغم من أنني لا أستطيع أن

أرى أنها تكون غير متلائمة مع قوانين الطبيعة)، لكن كل واحدة منهما سيكون لها معنى. يعبر معناهما عن علاقتين تابعتين محددتين بين الألم وحالة محددة للجسدين، ووجود مثل هذه العلاقة يمكن اختباره بسهولة.

[77] يرفض الأنا-وحدي استعمال لفظ «مالك» بهذه الطريقة الحسية. إنه يعلم أن العديد من خصائص المعطيات لا تعتمد كلها على الأجساد البشرية، أي أن كل تلك السلوكيات المنتظمة التي يمكن التعبير عنها من خلال «القوانين الفيزيائية». إنه يعلم، إذن، أنه سيكون من الخطأ القول بأن «جسدي هو مالك كل شيء». إنه يعلم ذلك، ولذلك، فمن الخطأ القول أن «جسدي هو مالك كل شيء»، فهو كذلك يتحدث عن «الذات»، أو عن «الأنا»، أو عن «الوعي»، ويعلن أن هذا هو مالك كل شيء (بالمناسبة، فالمثالي يرتكب نفس الخطأ لما يؤكد أننا لا نعرف شيئا يسوى «المظاهر»). [**367**] إنه اللامعنى؛ لأن لفظ «مالك» عند استعماله على هذا النحو، يفقد معناه. لا يمكن التحقق من تأكيد الأنا-وحدي أو تكذيبه، وسيكون صادقا بالتعريف، ومهما كانت الواقعة، فإنها تتألف ببساطة من الوصف اللفظي بإضافة عبارة «مملوك **لي**» إلى أسماء كل الأشياء، إلخ.

[78] ولهذا نرى أنه ما لم نختر أن نسمي جسدنا باسم مالك أو حامل للمعطيات - والذي يبدو أنه تعبير مضلل إلى حد ما- يجب علينا أن نقول إن المعطيات **ليس لها مالك** أو حامل. إن الحياد عن التجربة –في مقابل الذاتية التي يدعيها المثالي- هو واحد من أكثر النقاط الأساسية للمذهب الوضعي الحقيقي. إن الجملة التي تقول: «كل تجربة هي تجربة الأنا» ستعني إما واقعة تجريبية بسيطة مفادها أن جميع المعطيات تعتمد في نواح عدة على حالة الجهاز العصبي لجسدي «**س**»، أو أنها ستكون بلا معنى. قبل اكتشاف هذه الواقعة الفيزيولوجية، فالتجربة ليست «تجربتي» إطلاقا، فهي مكتفية بذاتها، ولا «تنتمي» إلى أي جسد. قد ينظر إلى القضية التي تقول إن «الأنا هو مركز العالم» على أنها تعبير عن نفس الواقعة، ولا يكون لها معنى إلا إذا كانت تشير إلى الجسد. إن مفهوم «الأنا» هو بناء تم وضعه على نفس الواقعة، ويمكننا بسهولة تخيل عالم لم يتشكل فيه هذا المفهوم، حيث لن تكون هناك فكرة عن حاجز لا يمكن التغلب عليه بين داخل الأنا وخارجه. سيكون عالما تقع فيه أحداث، مثل تلك المماثلة للقضية (**ر**) وما شابهها، هي القاعدة، وحيث لم تكن وقائع «الذاكرة» مفصح عنها كما هو الحال في عالمنا الفعلي. في ظل هذه الظروف لا ينبغي أن نميل إلى الوقوع في «مأزق التمركز حول الذات»، لكن الجملة التي تحاول التعبير عن مثل هذا المأزق ستكون بلا معنى تحت **أي** ظرف من الظروف.

***

[79] بعد ملاحظتنا الأخيرة سيكون من السهل التعامل مع ما يسمى المشكلة المتعلقة بوجود العالم الخارجي. إذا قمنا مع الأستاذ **لويس** (ص.143) بصياغة الفرضية «الواقعية» الآتية: «إذا اختفت كل العقول من الكون، فإن النجوم ستستمر في مساراتها»، يجب أن نعترف باستحالة التحقق منها، ولكنها مجرد استحالة

تجريبية. والظروف التجريبية [368] تجعلنا نمتلك كل سبب للاعتقاد بأن الفرضية صادقة. نحن على يقين من أنها من أفضل القوانين الفيزيائية المؤسسة التي اكتشفها العلم.

[80] في الواقع، لقد أشرنا إلى أن هناك اطرادات محددة في العالم تظهر التجربة أنها مستقلة تماما عما يحدث للبشر على الأرض. لقد تمت صياغة قوانين حركة الأجرام السماوية كلها دون الرجوع إلى أي أجساد بشرية، و**هذا هو السبب** في أننا نبرر التأكيد على أنها ستستمر في مساراتها بعد اختفاء الجنس البشري من الأرض. لا تظهر التجربة أي صلة بين هذين النوعين من الأحداث. نلاحظ أن مسار النجوم لم يتغير بموت البشر أكثر مما يتغير بسبب توران بركان، أو تغيير الحكومة في الصين على سبيل المثال. فلم يجب أن نفترض أنه سيكون هناك أي فرق إذا تم القضاء على الكائنات الحية في كوكبنا أو في كل مكان من الكون إن صح التعبير؟ لا يمكن أن يكون هناك شك في أنه بناء على قوة الأدلة التجريبية، فإن وجود الكائنات الحية ليس شرطا ضروريا لوجود باقي العالم.

[81] إن السؤال «هل سيستمر العالم في الوجود بعد وفاتي» لا معنى له ما لم يتم تأويله على أنه يسأل عن «هل يعتمد وجود النجوم وما إلى ذلك على حياة أو موت الإنسان؟» وهذا السؤال تجيب عنه التجربة بالسلب. لكن خطأ الأنا-وحدي أو المثالي في رفض هذا التأويل التجريبي، والبحث وراءهما في بعض القضايا الميتافيزيقية، لكن كل جهوده لبناء معنى جديد للمسألة ينتهي بحرمانه من المعنى القديم.

[82] سيلاحظ أنني أخذت حريتي في استبدال العبارة التي تقول بأنه «إذا اختفت كل الكائنات الحية من الكون» بالعبارة التي تقول بأنه «إذا اختفت كل **العقول** من الكون». أتمنى ألا يعتقد أنني غيرت معنى المسألة من خلال هذا الاستبدال. لقد تجنبت لفظ «عقل» لأنني جعلته يدل على نفس معنى لفظ «أنا»، أو «الوعي»، والذي وجدنا أنه ملتبس وخطير. لقد كنت أعني بالكائنات الحية تلك الكائنات القادرة على الإدراك، ولم يتم تعريف مفهوم الإدراك إلا بالرجوع إلى **الأجسام** الحية، وإلى الأعضاء المادية. لذلك كان لي ما يبرر استبدال «موت الكائنات الحية» بـ «اختفاء العقول». لكن الحجج التي تؤيد أي تعريف تجريبي يمكن للمرء أن يختار تقديمه لـ «العقل». [369] إنني أحتاج فقط إلى الإشارة إلى أنه وفقا للتجربة، فإن حركة النجوم وما إلى ذلك مستقلة تماما عن جميع الظواهر «العقلية» مثل الشعور بالفرح أو بالحزن، أو التأمل، أو الحكم إلخ. وقد نستنتج أن مسار النجوم لم يكن متأثرا بهذه الظواهر التي يجب أن تتوقف عن الوجود.

[83] لكن هل صحيح أن هذا الاستبدال يمكن التحقق منه بالتجربة؟ من الناحية التجريبية، يبدو أنه ممكن، لكننا نعلم أن الإمكانية المنطقية للتحقق التجريبي فقط هي المطلوبة، وأن التحقق من دون «عقل» ممكن منطقيا بسبب الطابع «المحايد» وغير الشخصي للتجربة التي أصررنا عليها. إن التجربة الأولية، مجرد وجود معطيات مرتبة، لا تفترض «**ذاتا**»، أو «**أنا**»، أو ضميرا للملكية يعود على الغائب «**ي**»، أو «عقلا»، إنها يمكن أن تحدث بدون الوقائع التي تؤدي إلى تكوين تلك المفاهيم، فهي ليست تجربة أي شخص. من اليسير

تخيل كون بدون نباتات وحيوانات وأجساد بشرية (بما في ذلك الجسد «**س**») وبدون الظواهر العقلية التي تشير فقط إلى ما سيكون بالتأكيد «عالما بلا عقول» (وما الذي يستحق هذا الاسم أيضا؟). لكن قوانين الطبيعة قد تكون هي نفسها تماما كما في عالمنا الفعلي. يمكننا وصف هذا الكون من حيث تجربتنا العقلية (يتعين علينا فقط استبعاد كل الألفاظ التي تشير إلى الأجساد والعواطف البشرية)، وهذا يكفي للحديث عنها كعالم لتجربة ممكنة.

[84] قد تكون الاعتبارات الأخيرة بمثابة مثال عن إحدى الأطروحات الرئيسة للمذهب الوضعي الحقيقي: إن التمثل الساذج للعالم كما يراه رجل الشارع، تمثل صحيح على وجه تام، وأن حل القضايا الفلسفية الكبرى يتمثل في الإشارة إلى هذه النظرة الأصيلة للعالم، بعد أن أظهر المشكلات المزعجة التي أثيرت فقط من خلال وصف غير ملائم للعالم وبلغة خاطئة.

***

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com