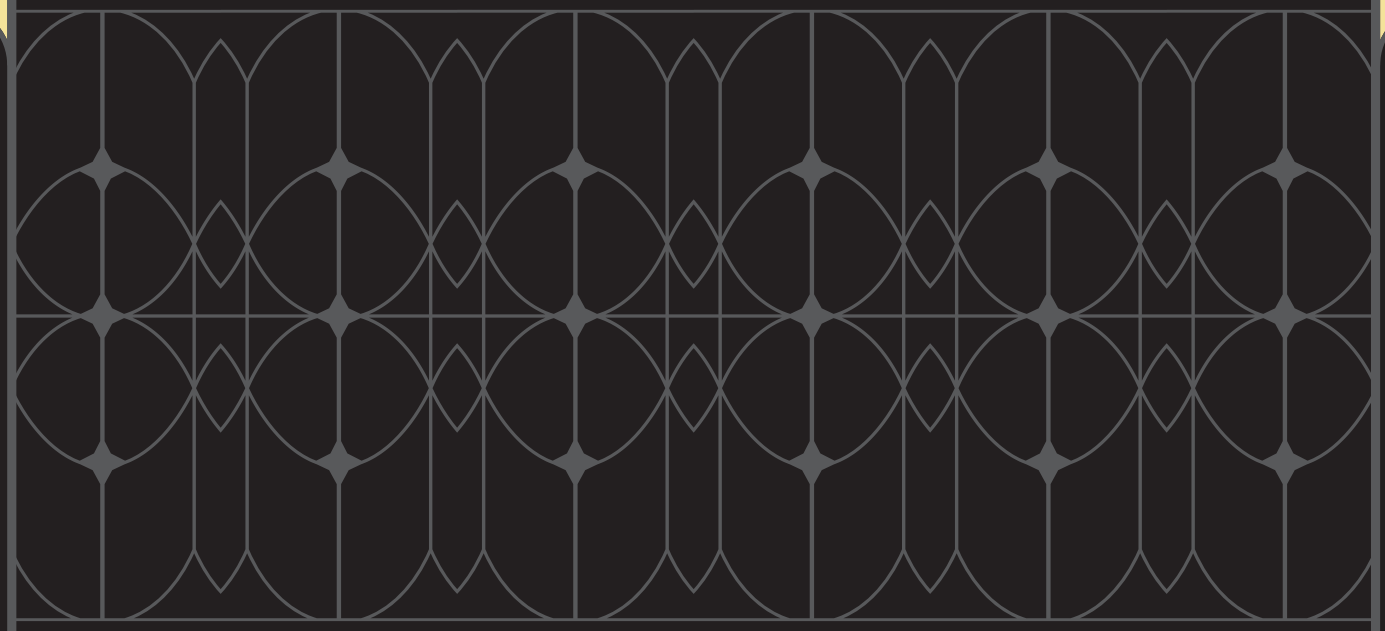
SJPS

The Saudi Journal of Philosophical Studies

المجلة السعـودية للدراسات الفلسفية

العدد الأول ✦ تصدر عن دار معنى للنشر والتوزيع ✦ مارس 2021



معنى

04 مقال تعريفي

الفلسفة التحليلية

صلاح إسماعيل

أستاذ الفلسفة المعاصرة - قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

ملخص

الفلسفة التحليلية تقليد فلسفي مسيطر على الفلسفة الأنجلو-أمريكية، ظهر واضح المعالم مع مطلع القرن العشرين، ويضرب بجذوره في القرن التاسع عشر وما قبله، ولا يزال قويًا إلى الآن. وهي في جوهرها اهتمام بالتحليل، واللغة، والعلم، والمنطق، وتناول نسقي للمشكلات الفلسفية أحرى من التناول التاريخي. وتهدف هذا المقالة إلى فهم تصورات التحليل والمنهج التحليلي، وبيان أصول الفلسفة التحليلية، وتطورها إلى حركات منوعة، والكشف عن بعض إسهاماتها في فلسفة اللغة، والمنطق، وفلسفة العلم، وفلسفة العقل، والفلسفة الأخلاقية والسياسية. وسوف أعتمد على المنهج التحليلي في بعض صوره.

الكلمات الدالة

الفلسفة التحليلية، المنهج التحليلي، الوضعية المنطقية، فلسفة أكسفورد، فريجه، مور، كواين، رولز، رسل، تجنشتين.

1. نشأة الفلسفة التحليلية

نشأت الفلسفة التحليلية عندما ثار فريجه ومور ورسل على التقليد المثالي عند كانط وهيجل خاصة. وكانت ساحة المعركة الأولى هي الرياضيّات. إذ رأى كانط أنّ الرياضيات لا تتأسّس في الخبرة ولا في المنطق وإنّما في البنيةِ الزمانية المكانية التي نفرضها على الخبرة. وجاء فريجه في بادئ الأمر ليفنّد تقرير كانط في حالة الحساب عن طريق إثبات أنه يمكن اشتقاقه من المنطق، ثمّ انبرى رسل ليمدَّ هذه النزعة المنطقية لتشمل الرياضيات كلها، هكذا نشأتْ الجديلة الأولى في الفلسفة التحليلية في عمل فريجه. وظهرت الجديلة الثانية عام 1898 في محادثاتٍ جرت بين مور ورسل وشكّلت ثورتهما ضدّ المثالية والواحدية والتحول نحو الواقعية، ونشر مور مقالتين هما «طبيعة الحكم» 1899 و«تفنيد المثالية» 1903.

وتشكلت جديلة أخرى من جدائل الفلسفة التحليلية عام 1912 عندما وصل تجنشتين إلى كيمبردج للدراسة مع رسل وبدأ العمل في «الرسالة» التي زاوجت بين التحوّل المنطقيّ في القرن التاسع عشر والتحوّل اللغوي في القرن العشرين، وتركت أثرًا واضحًا في جماعة فيينا. وبعد ذلك ظهر فرعان من الفلسفة التحليليّة، البناء المنطقيّ (أو فلسفة اللغة المثالية) الذي قاده كارناب، والتحليلُ المفهوميّ (أو فلسفة اللغة العادية) عند فلاسفة كيمبردج وأكسفورد الذي استمدّ إلهامه من تجنشتين المتأخّر. ثمّ حدَث تحوُّلٌ كبير في الفلسفة التحليليةِ على إثْر انهيار الوضعية المنطقية تحت تأثير نقد كواين وكون، وبعد أن رد ستراوسون وكواين وكريبكي الاعتبار إلى الميتافيزيقا. زاوج كواين بين الوضعية المنطقية والبراجماتية الأمريكية وكانت ثمرة هذه المزاوجة هي البراجماتية المنطقية التي أثرت في نظرية المعنى في اللغة الطبيعية عند ديفيدسون، وأفضَتْ إلى علم دلالة العوالم الممكنة عند ديفيد لويس، وعلم الدلالة الواقعيّ عندَ كريبكي وبتنام، والفلسفة العصبية عند بول تشرتشلاند وباتريشيا تشرتشلاند.

وأخصُّ ما تمتاز به الفلسفة التحليلية هو عنايتها الشديدة بدراسة اللغة وتحليل المعنى. صحيحٌ أنّ الاهتمام باللغة ليس مقصورًا على هذه الفلسفة، وأنّ هناك مدارسُ فلسفيةٌ معاصرة اهتمت باللغة أيضًا مثل الفينومينولوجيا وفلسفة التأويل، ولكنّ الوضع مع الفلسفة التحليلية جدّ مختلف؛ فظاهرة مركزية اللغة في الفلسفة تستبين فيها على نحو أوضح مما تستبين في غيرها. ولذلكَ فإنّ استكشاف خصائصها لا يحتاج إلى جَهد وعناء. أولًا، تقعُ اللغة في مركز البحث الفلسفيّ، ويعتقد الفلاسفة التحليليون أنّ قضايا الفلسفة يمكن فهمها فهمًا جيدًا عن طريق العناية باللغة. وهذا الاتجاه القويّ نحو اللغة أصبح يسمّى في العرف الفلسفي التحوّل اللغويّ. وإن صادفت بعض عناوين الكتب والبحوث التي تدّل على تحوّل لغويّ في الفلسفة الأوربية فإن ذلك يدلّ دلالة مقاربة وعرضية وليست حقيقية وجوهرية.

ثانيًا، الاعتماد على المنهج التحليلي في صوره المنوعة. ثالثًا، احترام نتائج العلم، وطرائق المنطق، والحقائق التي يسلم بها الحس المشترك. رابعًا، تحرّي دقة الأفكار ووضوحها والازورار عن لبسها وغموضها. خامسًا، الاعتماد على الأسلوب الحجاجيّ والتناول النسقيّ للمشكلات الفلسفية بدلًا من الأسلوبِ السرديّ.

2. تصوُّراتُ التحليلِ والمنهجِ التحليليّ

يستخدم «التحليل» من حيثُ هو مصطلحٌ فلسفيّ ليعني المعنى نفْسَهُ في اللغة العاديّةِ، أيْ تَفْتيتَ أو فكَّ المُركَّب إلى أجزائهِ التي يتكوّنُ مِنْها. وينصبُّ التحليل على مجالات منوّعة، لعلّ أهمَّها:

1. تحليل المفاهيم والأفكار من أجل اكتشاف المبدأ الكامن وراءها كما هو الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو.
2. تحليل الفكر والمعرفة إلى عناصرهما الحسيّة الأوليّةِ كما فعل لوك وباركلي وهيوم.
3. تحليل اللغة دلالـةً وتركيبًا، كما هو الحال عند فلاسفة التحليل المعاصرين.
4. تحليل اللغة تحليلًا منطقيًا، كما فعل رسل خاصةً.

صحيح أنّ فريجه يمارس تحليلًا فلسفيًا بمعناه الواسع، أيْ حلّ المُركّب إلى أجزائهِ وحلّ القضيةِ إلى عناصرها، ولكنّ البارز في عملهِ هو التحليلُ المنطقيّ متمثلًا في تحليل الدّالة (الحُجّة). لمْ يقدّم عبارة «سقراط» مثلًا، في صيغة الموضوع-المحمول («م هي ح» أيْ تحليلهَا إلى موضوع ومحمول ورابطة)، وإنّما قدمها في صيغةِ الدالة-الحجة «دح» مع اعتبار أنّ «سقراط» هو الحُجة و«س» يكون فانيَ الدالة، والتي تنتج كقيمة مضمون العبارة القابل للحكم عندما يستوفي اسم «سقراط» الدالة التي يدل عليها المتغير «س».

أمّا رسل فقد قرّر أنّ التقدُّم الفلسفيّ مرهون بالتحليل: «منذ تخليت عن فلسفتيْ كانط وهيجل، سعيت إلى حلولٍ للمشكلات الفلسفية عن طريق التحليل، ولا زلت مقتنعًا اقتناعًا راسخًا، برغم بعض النزعاتِ الحديثة إلى الرأي المعاكس، بأن التقدم لا يكون ممكنًا إلّا عن طريق التحليل[1]، الدعوى الأساسية التي أؤكد عليها هي شرعية التحليل[2]».

وما يعنيه رسل بالتحليل هو التحليلُ التفكيكيّ أحيانًا، والتحليل المنطقي أحيانًا أخرى. والتحليلُ التفكيكيّ هو تحليلُ الأفكارِ والمفاهيم وفكّها إلى عناصرها الأوّليّة، ومعرفةِ هل هي أوّليةٌ حقًّا أم يمكن ردُّها إلى ما هو أبسط منها. «يمكن الآن تحديد طبيعة التحليل الفلسفيّ بعبارات عامة. نبدأ من مجموعة من المعارف المشتركة التي تشكل معطياتنا. وعند الفحص، يتبين أن المعطيات مركبة، وغامضة بعض الشيء، ويعتمد بعضها على بعض منطقيًا إلى حد كبير. وعن طريق التحليل، نردُّها إلى قضايا بسيطة ودقيقة قدرَ الإمكان، ونرتّبها في سلاسل استنباطيّةٍ، حيث يُشكِّلُ عدد معين من القضايا الابتدائية ضمانًا منطقيًا لكل القضايا الباقية»[3].

وفي فصلٍ عن التحليل والتركيب في مسودة كتاب بعنوان **نظرية المعرفة** تخلّى عن نشره تحت تأثير تجنشتين، نراه يقول: «يجوز تعريف التحليل على أنه اكتشاف مكونات مركب معين وطريقة ارتباطها. يجب أن يكون المركب مما نكون على اتصال مباشر به. ويكون التحليل كاملًا عندما نكون على معرفة أو اتصال مباشر بجميع المكونات وطريقة ربطها، ونعرف أنه لم يعد هناك المزيد من المكونات وأن هذه هي طريقة ربطها. وربما نميز التحليل الصوري بوصفه اكتشاف طريقة الربط، والتحليل المادي بوصفه اكتشاف المكونات. ويجوز أن يسمى التحليل المادي وصفيًا عندما لا تُعرف المكونات إلا بالوصف وليس بالاتصال المباشر[4]». ويقوم التحليل المنطقي على صياغة عبارات اللغة الطبيعية في لغة منطقية. واستخدم رسل هذا التحليل في نظرية الأوصاف التي سنعرض لها بعد حين.

اعتقد مور أن التحليل الفلسفيّ هو تحليل المعنى. وتحليل المعنى تفكيكيّ يعتمد على تقديم المعنى المُرَكب الحد عن طريق تحديد المعاني البسيطة المكونة له. والحد أيْ المفهوم. ومن ثمّ يتكلمُ مور عن تحليل المفاهيم المُركّبة إلى مفاهيمَ بسيطة. ومثل هذا التحليل هو نوع من التعريف الواضح. وهناك دفاع حديث عن التحليل المفهومي في كتاب فرانك جاكسون «من الميتافيزيقا إلى الأخلاق».

وعلى حين يتفق مور ورسل على أنّ الفلسفة تحليل في جوهرها، نجدُ أنّهما يختلفان في هدفِ التحليل. فإذا كان من بين أهداف التحليل عند رسل ازدياد معرفتنا بالعالم الخارجيّ، فإن هدف التحليل عند مور ليس اكتشاف حقائق أو معرفة جديدة عن العالم، بل «توضيح» ما نعرفه بالفعل. «إنني لا أظن أن العالم أو العلوم كانت لتوحي إليّ بأية مشكلات فلسفية، أما ما يوحي بالمشكلات الفلسفية فهي أشياء قالها فلاسفة آخرون عن العالم أو العلوم[5]».

والتحليل عند تجنشتين المبكر يتمثل في ربط التحليل المنطقي بالتحليل التفكيكيّ، ولا يضيف إلى معرفتنا معرفة جديدة، وإنّما مهمته هي التوضيح المنطقيّ للفكر. والتحليلُ عند تجنشتين المتأخّر لغويّ علاجيّ، ذلك بأنّ هدفَ الفلسفة-هو «أن تبين للذبابة طريق الخروج من مصيدة الذباب[6]».

الشيء الذي اختلفت فيه مدرسة أكسفورد مع التياراتِ الأخرى

(1) B. Russell, My Philosophical Devlopment, 14-15.
(2) B. Russell, The Philosophy of Logical Atomism, 15.
(3) B. Russell, Our Knowledge of the External World, 214.
(4) B. Russell, The Theory of Knowledge, The 1913 Manuscript, 119.
(5) G. E. Moore, "An Autobiography," 14.
(6) L.Wittgenstein, Philosophical Investigations, 309.

في الفلسفة التحليليةِ هو دراسة استعمالُ الكلماتِ في سياقها العادي غير الفلسفي. والمنهج الذي يمارسه هؤلاء الفلاسفة هو التحليل الوصفي لاستعمال الكلمات. وعبر هؤلاء الفلاسفة عن هذا المنهج بأوصاف متعددة، فهو «الجغرافيا المنطقية» عند رايل، و«الفينومينولوجيا اللغوية» عند أوستن، و«التحليل الرابط» عند ستراوسون، و«ارتياد الحقول اللغوية» عند جرايس. ونظر رايل إلى طريقته في التعامل مع اللغة بوصفها رسمًا لخريطة الجغرافيا المنطقية للمفاهيم، ووصفًا لقواها المنطقية، ورسمًا لخريطةِ علاقاتها وانسجامها وعدم انسجامها. وربط هذا في بادئ الأمر بفكرة تصحيح خطأ المقولة والتباس النمط، غير أنّه وسع مجال البحث فيما بعد ورأى أن «المسح الفلسفي شامل بالضرورة، شأنه في ذلك شأن المسح الجغرافيس. ولا يمكن طرح المشكلات الفلسفية أو حلّها تدريجيًا»[1].

وقدم ستراوسون التحليل الرابط بوصفه البديل الملائم للصور المرفوضة من التحليل التفكيكي والتحليل الردّي التي ميّزت الفلسفة التحليلية في مراحلها المبكرة. ويأتي التحليل الرابط بوصفه بديلًا أيضًا «للبناء المنطقي للعالم» عند كارناب. وبدلًا من تفكيك أي شيء أو تركيبه، يهدف التحليل الرابط إلى وصف الأجزاء الملائمة في شبكة خطتنا المفهومية، وتتبع العلاقات بين مفهوم إشكالي معين ومفاهيم قريبة يرتبط بها. ولا بد من فعل هذا عن طريق وصف الجوانب البارزة في استعمالات التعبيرات واعتماداتها المنطقية، وانسجامها وعدم انسجامها، وحالات لزومها، وافتراضاتها المسبقة، وصور اعتمادها على السياق -كل ذلك من أجل حل المشكلات الفلسفية، وتوضيح جوانب خطتنا المفهومية[2].

3. بدايات الفلسفة التحليلية

1-3 فريجه والتمييز بين المعنى والإشارة

1-1-3 لغز جمل الهويّة الإخبارية

تُطابِقُ عبارات الهوية شيئًا بآخر، مثل «نجم الصباح هو نجم الصباح» وصيغتها أ = أ. والدعوى في هذه الصيغة صادقة صدقًا بديهيًا وغير إخبارية لسببين: الأول، نحن نعرف بشكل أوليّ أنّ كل شيء مطابق لذاته. ومن ثم فأنت لا تقول شيئًا جديدًا إذا قلت «نجم الصباح هو نجم الصباح». والثاني، أن هذه الدعاوى تحليلية، أي صادقة بمقتضى معاني كلماتها فقط.

قارن العبارة السابقة بالتالية: «نجم الصباح هو نجم المساء»، وصيغتها «أ = ب»، تجد أنها لا هي أولية ولا هي تحليلية. فمعرفة أن نجم الصباح هو نجم المساء تعدّ نتيجة لاكتشاف فلكيّ تجريبي يؤكد أن النجمين معًا هما كوكب الزهرة. وهذه العبارة ليست صادقة بمقتضى المعنى فقط، إذ يمكن أن يفهم المرء ما تعنيه في وقت ما قبل الاكتشاف من دون أن يدرك أنها صادقة. والمشكلة الآن هي أنه يتعيّن علينا أن نفسر كيف يمكن أن توجد عبارات هوية صادقة ولكن إخبارية، أو بعبارة فريجه: يجب علينا أن نفسر كيف يمكن أن تختلف العبارة في الصيغة أ = ب في المحتوى المعرفي عن العبارة في الصيغة أ = أ. وهذا هو لغز فريجه. طرح فريجه مشكلات أخرى تسمى ألغازًا أيضًا مثل لغز الأسماء الفارغة، ولغز السياقات غير المباشرة.

لا يستطيع تقرير فريجه المبكر عن اللغة تفسير الاختلاف بين عبارات الهوية هذه لأنه يركز فقط على قيمة صدقها، أو بالتعبير المعاصر القيمة الدلالية للعبارة. إذا ركزنا فقط على القيمة الدلالية لا نجد اختلافًا بين هاتين العبارتين للهوية. فالعبارتان لهما قيمة دلالية واحدة وهي الصدق. ولكي يفسر فريجه هذا الاختلاف نراه يقدم فكرة المعنى، وينظر إلى التمييز بين المعنى والإشارة بوصفه المفتاح لحل اللغز. ويرتبط بكل اسم علم معنى وإشارة. والعبارات من قبيل «الملك الحالي لفرنسا» هي أسماء أعلام عند فريجه. والاسم يدل على إشارته ويعبر عن معناه، والمعنى يحدد الإشارة. وينظر إلى المعنى بوصفه طريقةً لتقديم الإشارة. ويمكن تقديم الإشارة بطرق مختلفة وبواسطة أشكال عرض مختلفة. وجرى تشبيه المعاني بالطرق. فالمعنى يكون لإشارته مثلما يكون الطريق لغايته. والنقطة الأساسية هي أن عبارات الهوية الإخبارية تظهر عندما نجد أن الأسماء التي تدل على الإشارة ذاتها، ولكنها تُعبر عن معانٍ مختلفة، توضع على جانبيْ علامة الهوية. وتفسير فريجه لعبارات الهوية الإخبارية يتمثل في أنها تتضمن اسمين يشتركان في الإشارة ويختلفان في المعنى.

2-1-3 موضوعية المعاني

هل يجوز التفكير في المعنى بوصفه شيئًا عقليًا، أي فكرة في عقل المتكلم؟ الجواب عند فريجه لا، وسرُّ ذلك أن الفكرة ذاتية والمعنى موضوعيّ. ولبيان ذاتية الفكرة، يَحسُنُ بنا أن ندرك أولًا ما عسى أن تكون الفكرة. «حتى الإنسان غير المشتغل بالفلسفة سرعان ما يجد أنّه من الضروري التسليم بعالم داخليّ متميز عن العالم الخارجي، عالم الانطباعات الحسية، وعالم إبداعات خياله، وعالم الإحساسات، والمشاعر والحالات النفسية.. وعلى سبيل الاختصار، أودّ أن أستعمل كلمة فكرة لتشمل كل هذه الحالات[3]».

الأفكار إذن حالات داخلية وصور ذهنية خاصة، لا يمكن إدراكها عن طريق الحواس، وهي أشياء نملكها وتنتمي إلى مضمون الوعي، ويتطلب وجودها مالكًا أو عقلًا؛ إذ لا توجد مستقلة عن العقول. والأفكار لها مالك واحد ولذلك فهي خاصة وليست عامة. وعلى هذا النحو تختلف الأفكار عن الأشياء الفيزيائية بأربع طرق: فهي خاصة، وداخلية، وتعتمد على العقل، ولا يمكن إدراكها بالحواس.

يرفض فريجه نظرية الأفكار في المعنى التي تقول إن معنى الكلمة هو الفكرة التي تصحب الكلمة في عقل المتكلم والتي تستدعيها الكلمة ذاتها في عقل المستمع. ودافع عن هذه النظرية في الفلسفة

(1) Gilbert Ryle, Collected Papers,Vol. 2, 211.
(2) P. F. Strawson, Analysis and Metaphysics, ch.2.
(3) G. Frege, "Thought," in The Frege Reader, 334.

الحديثة لوك وباركلي وهيوم. يقول لوك: «إن استعمال الكلمات إذن يجب أن يكون رموزًا حسّيةً للأفكار، والأفكار التي تمثلها هي مغزاها المباشر والخاص»[1].

ويبدو أنّ نظرية الأفكار كانت رائجةً أيضًا في عصر فريجه، ولذلك يوجه إليها النقد: «الفكرة ذاتية: ذلك بأن فكرة إنسان غير فكرة الآخر. وهنا تنشأ مجموعة منوعة من الاختلافات في الأفكار المرتبطة بالمعنى نفسه. والرسام والفارس وعالم الحيوان يربطون على الأرجح أفكارًا مختلفة باسم بوسيفالوس (اسم فرس الإسكندر الأكبر) وهذا يشكّل تمييزًا أساسيًا بين الفكرة ومعنى العلامة، الذي ربما يكون الصفة المشتركة لكثير من الناس. وبالتالي لا يكون جانبًا أو حالة من العقل الفردي. لأنّ المرء يكاد لا يستطيع أن ينكر أنّ الجنس البشريّ لديهِ مخزون مشترك من الأفكار التي تنتقل من جيل إلى آخر. ومن ثمّ ليس من الصواب استعمال كلمة «فكرة» للدلالة على شيءٍ مختلف اختلافًا أساسيًا هكذا[2]».

وبعد رفض ذاتية الأفكار يؤكد فريجه على موضوعية المعاني. والموضوعية هنا تعني أن الشيء يكون صفة مشتركة لكثير من الناس، ومن ثم لا يكون حالةً أو جانبًا من العقل الفردي. «افصِلْ دائمًا بوضوح النفسي من المنطقي، والذاتي من الموضوعي[3]».

وما دامت هناك إمكانية لنقل الأفكار من جيل إلى آخر، فهذا يستلزم إمكانية الوصول الموضوعي إلى القضايا، ومن ثمّ فالقضايا موضوعية. والقضية هي المعنى الكامل للجملة.

ويدافع فريجه أيضًا عن موضوعية الإشارة، ذلك بأنّ استعمال اللغة يفترض مسبقًا إشارةً موضوعيّةً. فنحنُ لا نتكلم أو نفكر ما لم نقصد الكلام أو التفكير حول شيء ما. ومن ثم يرفض فريجه الزعم المثالي بأن العالم الموضوعي وهم. وإشارة التعبير هي ما يتعلق به. «يجب تمييز إشارة العلامة ومعناها عن الفكرة المصاحبة لها... إشارة اسم العلم هي الشيء ذاته الذي ندلُّ عليه باستعمال هذا الاسم، أمّا الفكرة التي نملكها في هذه الحالة فهي ذاتيّة تمامًا. وفي الوسط يقع المعنى، الذي لا يكون ذاتيًا مثل الفكرة، ولكنه مع ذلك ليس الشيء نفسه[4]».

وما دام التواصل اللغويّ ممكنًا، فإن معنى التعبير وإشارته لا بد من أنْ يكونا موضوعيين. على أنّ موضوعية المعنى لا تعني أنّه شيء في العالم المادي، المعنى ليس كائنًا عقليًا أو صورةً ذهنيّة، وليسَ شيئًا فيزيائيّـًا أيضًا. وإنما المعاني لها طبيعة خاصة، وهي لا توجد في العالم الذاتيّ ولا في العالم الفيزيائيّ، وإنما في عالم ثالث. وهذه نزعة أفلاطونية رفضها بعض الفلاسفة مثل كواين.

(1) J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Vol. 2, Book111, ch.11, sec.1, 12.
(2) G. Frege, "On Sinn and Bedeutung," in The Frege Reader, 154.
(3) G. Frege, The Foundations of Arithmetic, x.
(4) G. Frege, "On Sinn and Bedeutung," in The Frege Reader, 154-155.

2-3 مور ورسل والثورة على المثالية

بدأ رسل حياته العقلية معجبًا بكانط وهيجل، ولكن سرعان ما تمرّد بمشاركةِ مور على هذه المثالية. «كان ذلك قرب نهاية عام 1898 عندما تمرّدنا، مور وأنا، على كانط وهيجل معًا. تقدّم مور في الطريق وتابعته عن قرب في خطواته. وأعتقد أنّ أوّل عرض منشور عن الفلسفة الجديدة كان مقالة مور في مجلة «عقل» عن «طبيعة الحكم». ورغمَ أنّنا لا نلتزم الآن بكل المبادئ في هذه المقالة، فإنني ما زلت، وأعتقد أنّه ما زال، موافقًا على جانبها السلبيّ، أعني المبدأ القائل إن الواقعَ بصفةٍ عامةٍ مستقل عن الخبرة. ورغم أنّنا كنا على اتفاقٍ، فأظنُّ أننا اختلفنا فيما هو أكثر أهمية لنا في فلسفتنا الجديدة، وأعتقد أن مور كان معنيًّا أكثر برفض المثالية بينما كنتُ معنيًا أكثر برفض الواحدية. ومع ذلك فالمثالية والواحدية مرتبطتان ارتباطًا وثيقًا. وهما مرتبطتان من خلال المبدأ المتعلق بالعلاقات الذي استخلَصَهُ برادلي من فلسفة هيجل، وسميته مبدأ العلاقات الداخلية. وسمّيتُ وجهة نظري مبدأ العِلاقات الخارجية. ويتمسّكُ مبدأ العلاقات الداخلية بأن كل علاقة بين حدّين تعبر في المقام الأول عن خصائص داخلية للحدين، وتعبّرُ في التحليل النهائيّ عن خاصية الكُلّ المُؤَلّفِ للحدين. وهذا رأيٌ معقول مع بعض العلاقات. خذ مثلًا علاقة الحب أو الكراهية. إذا كان أ يحبُّ ب، فإن هذه العلاقة تُمثل ذاتها وربما يقال إنّها تكمن في حالات معينة في عقل أ... ولكن العلاقات التي شغلتني آنذاك كانت من نوعٍ مجردٍ إلى حدٍّ بعيدٍ. هب أن أ و ب حادثتان، وأن أ قبل ب، لا أعتقد أن هذا يستلزم أي شيء في أ بمقتضاه، وبشكل مستقل عن ب، لا بد من أن يملك طبيعة نعبر عنها تعبيرًا غير دقيق عن طريق ذكر ب[5]».

3-3 مور والتحليل المفهوميُّ

التحليل الفلسفي عند مور يقدم معنى الحدّ الذي يسمى المفهوم. ومن ثمّ يتكلم عن تحليل المفاهيم المُركّبة إلى مفاهيم بسيطة. ومثل هذا التحليل هو نوعٌ من التعريف الواضح. والمفهوم الذي يتمُّ تحليله يسمّى المحلَّل، والمفاهيم التي تقدم التحليل تسمى مجتمعة المحلِّل.

واعترَض نقّاد مور بأنّه إذا كان معنى المحلَّل هو نفس معنى المحلِّل فسيكونُ التحليلُ تافهًا، وإذا لمْ يكُن لهُ نفسُ المعنى فسيكون التحليل غير صحيح. وهذه هي مفارقة التحليل.

ولكنّ مور اشترط أنّ التحليل لكي يكون صحيحًا أو إخباريًا لا بد من أن تتوافر فيه ثلاثة شروط:

1. أن يكون المفهوم (أي المعنى) الموجود في المحلِّل هو المفهوم نفسه الموجود في المحلَّل.
2. أن يكون التعبير عن المحلِّل غير التعبير عن المُحلَّل.
3. أن يذكر المحلِّل طريقة جديدة في التأليف بين المفاهيم ليست موجودة في المحلَّل.

إذن الأداة التحليلية التي يستخدمها مور هي محاولته أن يجد

(5) B. Russell, My Philosophical Development, 54-55. And see also Stewart Candlish, The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy, 1-6.

بدل العبارة التي يتصدى لتحليلها عبارة أخرى تساويها في المعنى لكنّها تكون أوضح منها.

ويطبق مور الفكرة على مفهوم الخير وينتهي إلى أنه مفهوم بسيط، ولا سبيل إلى تعريفه، لأنك لكي تعرف الشيء فلا بد لك من تحليله إلى عناصره البسيطة، أما إذا كان بسيطًا بطبيعته، فلا يمكن تعريفه. فالبسيط يُدْرَك بذاته مباشرةً ولا يحتاج إلى سِواه ليُعين على توضيح معناه. «إنني إذا سُئِلْتُ ما هو الخير؟ لأجبتُ بقَوْلي: الخير هو الخير. أو إذا سُئِلْتُ: كيف تعرف الخير؟ لأجبتُ بقولي إن: الخير لا يمكن تعريفه، وهذا هو كل ما يمكن أن أقوله عنه[1]». واقتران فكرة الخير البسيطة بصفات مثل نشوة النفس أو السعادة، لا يعني أن هذه الصفات تعرف الخير، لأنّ اقتران الشيئين لا يجعلهما شيئًا واحدًا.

4-3 رسل والتحليل المنطقي

اقتسم رسل مع فريجه بعض الاهتمامات المنطقية والفلسفية، وابتكر كل منهما لغةً صوريّةً من أجل التغلب على غموض اللغة الطبيعية، واشتركا في برنامج عن فلسفة الرياضيّات هو النزعة المنطقية. ولكن رسل يختلف مع فريجه في مسائل أخرى تتضح من خلال نظرية الأوصاف التي قدّمها رسل في مقال «في الدلالة» عام 1905.

وبمناسبة مرور مئة عام على نشر هذا المقال في مجلة «عقل»، خصّصتْ المجلةُ عددًا عام 2005 لبيانِ أثرهِ في الفلسفةِ المعاصرة، وشارك فيه سول كريبكي بمقال «فكرة رسل عن المجال» استهلّهُ هكذا: «في الفلسفة التحليلية، الفلسفة الأنجلوسكسونية المعاصرة، مقال رسل «في الدلالة» هو بالتأكيد أشهر مقالٍ مكتوبٍ في النصف الأول من القرن العشرين. ومقال كواين «عقيدتان للتجريبية» هو بلا شك أشهر مقال مكتوب في النصف الثاني[2]».

ولم يدع كريبكي الفرصة تمر دون أن يقارن بين الفلسفة التحليلية والأوربية، فقد سمع في الفلسفة الأوربية عن هذا الكتاب المشهور أو ذاك، ولكنه لم يسمع عن مقالات مشهورة.

1-4-3 نظرية الأوصاف المحددة

ساعدت نظرية الأوصاف المحددة على تثبيت أركان الفلسفة التحليلية، واعتبرها رامزي المثال النموذجي للفلسفة. وتأتي الأوصاف في صورتين: أوصاف غير محددة «مؤلف ما»، وأوصاف محددة «مؤلف دعاء الكروان». وهناك ثلاثة دوافع وراء هذه النظرية: الأول ميتافيزيقي، والثاني دلالي، والثالث إبستمولوجي.

1. الدافع الميتافيزيقي

أيّدَ رسل في البداية الواقعيّة الأفلاطونية متأثرًا بواقعية مينونج.

(1) G. E. Moore, Principia Ethica, 58.
(2) S. Kripke, "Russell's Notion of Scope," Mind, vol. 114, 456, October 2005, 1005.

ورأى أنّ كلّ ما يمكن أن يكون موضوعًا للفكر يكون كائنًا بمعنى ما. «فالأعداد، وآلهة هوميروس، والعلاقات، والغيلان، والأماكن ذات الأبعاد الأربعة لها جميعًا كيان، لأنها لو لم تكن كائنات من نوعٍ ما، لما كان في مقدورنا أن نقول قضايا عنها[3]». ومشكلة هذا الرأي هو أنّه يتيح لنا أن نفكر في موضوعات غير موجودة مثل «الجبل الذهبي»، أو موضوعات متناقضة ذاتيًا مثل «المربع المستدير» وننظر إليها بوصفها كائنات. والدافع الميتافيزيقي لنظرية الأوصاف هو الاستغناء عن هذه الكائنات الوهمية التي يجري افتراضها؛ لأن الصورة النحوية للعبارات تضلل المناطقة. فالرأي التقليدي يذهب إلى أن القضيتين «قابلت سقراط» و«قابلت فيلسوفًا» تتخذان صورة واحدة، ولكنهما في الواقع من صورتين مختلفتين. فالأولى تسمّي شخصًا فعليًا هو «سقراط»، والثانية تتضمن دالة قضية هي: «قابلت س، وس فيلسوف، صادقة أحيانًا».

ويستعين رسل بالتحليل المنطقي عند صياغة اللغة الطبيعية في لغة منطقية. فالعبارة «الملك الحالي لفرنسا أصلع» صورتها النحوية هي الموضوع والمحمول، ولكن صورتها المنطقية مختلفة.

ونجد أن (أ) تعاد صياغتها بوصفها (ب) ، والتي يمكن صياغتها بوصفها (ج) :

(أ) – الملك الحالي لفرنسا أصلع.

(ب) – هناك ملك واحد لفرنسا، ومهما يكن ملك فرنسا فهو أصلع.

(ج) – $\exists x[Kx \,\&\, \forall y\ (Ky \subset y = x)\ \&\ Bx]$

وإذا كان لا يوجد ملك حالٍ لفرنسا، فإن الوصف المحدد -«الملك الحالي لفرنسا»- سوف يبدو مفتقرًا إلى المعنى، ويختفي من التحليل.

خذ القضية «الجبل الذهبي غير موجود »، تجدُ أنّه مع تعريف ج س على أنها «س جبل» و ذ س على أنّها «س ذهبي»، وباستخدام الثوابت والمتغيرات والأسوار تكون الصيغة الرمزية لهذه القضية هكذا:

~ [(E) س) (ج س & ذ س) ((∀ y & ج ش & ذ ش) ⊂ ش = س)]

والتعبير عن هذه الصيغة في العربية هو : ليس من الحقيقة أنّ هناك شيئًا ما س بحيث أنه (1) يكون جبلًا، و(2) يكون ذهبيًا، و(3) كلّ الأشياء التي تكون جبالًا وتكون ذهبيةً تكون مطابقةً له. وهنا أيضًا يختفي الوصف المحدد «الجبل الذهبي» ويحل محله المتغير س.

2. الدافع الدلالي

يتعارض تناول رسل للأوصاف المحددة مع تناول فريجه في جانبين: الأول هو زعْمُ فريجه أن أسماء الأعلام والأوصاف المحددة

(3) B. Russell, The Principles of Mathematics, 455.

لها معنى. والثاني هو زعم فريجه أن أسماء الأعلام العادية والأوصاف المحددة ينتميان إلى مقولة أساسية واحدة هي الأسماء. ويرفض رسل الزعمين معًا. أولًا، يهاجم تسليم فريجه بالمعاني، والعبارة الوصفية لديه لا تعني شيئًا بمفردها، برغم أنّها تُساهم في معنى القضية التي تظهر فيها. ثانيًا، يرى رسل أنّ الأسماء والأوصاف المحددة من مقولتين من التعبيرات مختلفتين اختلافًا أساسيًا. ويعتقد أنّ هذين النوعين من التعبيرات يعملان دلاليّاً بطرق مختلفة، ويظهران في جمل ذات صور منطقيّة مختلفة. اسم العلم رمز بسيط والوصف المحدد رمز مركّب. ويرتبط اسم العلم بمسمّاهُ ارتباطًا مباشرًا، أمّا الوصفُ المحدد فلا يرتبط بموضوعه ارتباطًا مباشرًا؛ إذ يمكنُ أن نفهَم معنى الوصف المحدد حتى لو لم نعرف الشخص الذي يدل عليه، ما دمنا نعرف معاني الكلمات التي يتكون منها.

3. الدافع الإبستمولوجي

لا يمكن تصوّر أن في مقدورنا أنْ نُصدِرَ حكمًا أو نقبَل افتراضًا دون معرفة ما نحكم عليه أو ما نفترضه. ويجب أن نضيف معنى إلى الكلمات التي نستخدمها، والمعنى الذي نُضيفُه إلى كلماتنا يجبُ أن يكون شيئًا نعرفه مباشرةً. ميّزَ رسل بين نوعين من المعرفة: معرفة الأشياء وتتعلق بموضوعات الحسّ، ومعرفة الحقائق وتتعلق بالاعتقادات والأحكام. ثمّ ميّز في معرفةِ الأشياء بين نوعين: معرفة بالاتصال المباشر، ومعرفة بالوصف[1]». المعرفة بالاتصال المباشر هي التي تأتينا من الأشياء دون وَساطة أيّةِ عملية استدلالية أو معرفةٍ الحقائق. فلون البرتقالة التي أمامي يأتيني بالرؤية المباشرة، وطعمها في فمي يأتيني بالذوق المباشر، فإذا تناولت مثل هذه المعطيات الحسيّة وركّبت منها شيئًا في عقلي، أيْ تصورًا للبرتقالة، كان هذا التركيب معرفة بالوصف. وهذا يدلُّ على أن المعرفة بالوصف يدخلها استدلال وتنتج عن التمثلات العقلية.

وارتباط التمييز بين المعرفة بالاتصال المباشر والمعرفة بالوصف بنظريةِ الأوصاف يتمثّل في رد المعرفة بالوصف إلى المعرفة بالاتصال المباشر. «المبدأ الأساسي في تحليل القضايا التي تحتوي على أوصاف هو: كل قضيّة في مقدورنا أن نفهمها يجب أن تتكون كلية من مكونات نعرفها مباشرة[2]».

5-3 التحول اللغوي

قدّم جوستاف برجمان تعبير التحوّل اللغويّ في مراجعته لكتاب ستراوسون «الأفراد» عام 1960 في مجلة الفلسفة بعنوان «أنطولوجيا ستراوسون». ويرى برجمان أنّ التحوّل اللغويّ حيلة أساسية تتعلق بمنهج اتفق عليه فلاسفة اللغة العادية وفلاسفة اللغة المثالية. والحيلة المنهجية هي الكلام عن العالم عن طريق الكلام عن لغة ملائمة. ويدور الاختلاف بين المجموعتين على ما يعدّ لغةً وما يجعلها ملائمة لموضوع البحث. ثمّ جاءَ رورتي واستخدم مصطلح «التحول اللغوي» عنوانًا لمجموعةٍ من البحوث قام على جمْعِها عام 1967 وكتبها فلاسفة التحليل الرّواد.

زعم دميت أن فريجه هو صاحبُ التحوّل اللغوي لأنّه أحدثَ ثورةً في الفلسفةِ مثلمَا فعلَ ديكارت. «نظرية المعنى هي الجزء الأساسي في الفلسفة التي تُشَكّلُ كل الأجزاء الأخرى. وذلك لأن الفلسفة يتعيّن عليها، كمهمة أولى إن لم تكن مهمتها الوحيدة، تحليل المعاني. ونظرية المعنى... هي أساس الفلسفة برُمّتِها، وليست الإبستمولوجيا كما أضلّنا ديكارت في الاعتقاد بذلك[3]» ويرفض بيتر هاكر رأي دميت لسببين: أولهما، لا يعدُّ اختراع حسابات صورية ولغات مثالية تقديمًا للتحول اللغويّ لأن هناك من سبق فريجه إلى ذلك. ثانيًا، لم يكُنْ لدى فريجه رؤية عامة لمصادر المشكلات الفلسفية وطبيعتها أو مناهج حلّها.

وقدمت «الرسالة» التحول اللغوي في ستة جوانب هي:[4]

1. معظم القضايا في الفلسفة السابقة ليست كاذبةً وإنما خاليةً من المعنى -تتجاوز حدود اللغة وتنشأ نتيجةً لإخفاق منطق اللغة.
2. تعيين حدود الفكر عن طريق تعيين حدود اللغة، أعني تحديد الخط الفاصل بين المعنى واللامعنى. وهذا يضع اللغة في قلب الفلسفة.
3. المفتاح لإنجاز هذا الهدف هو توضيح الطبيعة الجوهرية للعلامة القضوية. ويتحقق هذا عن طريق تحديد الصورة القضوية العامة.
4. إنجاز الكتاب المهم هو توضيح طبيعة الحقيقة المنطقية بوصفها تحصيلًا حاصلًا.
5. البرنامج السلبي للفلسفة هو إثبات عدم شرعية التقارير الميتافيزيقية عن طريق إثبات أن هذه التقارير تتجاوز حدود ما يمكن قوله في أية لغة.
6. البرنامج الإيجابي للفلسفة يلتزم بالتحليل المنطقي-اللغوي للقضايا، أي الجمل ذات المعنى. ومهمة الفلسفة هي التوضيح المنطقي للأفكار.

وتجلى التحول اللغوي في مجموعة من الحركات الفرعية بما في ذلك التحليل المفهومي، ونزعة التحقق، وفلسفة اللغة الطبيعية.

6-3 فتجنشتين المبكر: نظرية الصورة في المعنى

أراد تجنشتين من تأليف «الرسالة» أن يحقق هدفًا رئيسًا أشار إليه في المقدمة وهو حل مشكلات الفلسفة من خلال فهم الطريقة التي تعمل بها اللغة «إنه كتاب يعالج مشكلات الفلسفة،

(1) B. Russell, The Problems of Philosophy, 46; B. Russell, Our Knowledge of the External World, 115.
(2) B. Russell, The Problems of Philosophy, 32.
(3) M. Dummett, Frege: Philosophy of Language, 669.
(4) P. M. S. Hacker, "The Linguistic Turn in Analytic Philosophy," 933-934.

ويوضح -فيما أعتقد- أن الذي دعا إلى إثارة هذه المشكلات هو أن منطق لغتنا يُساء فهمه[1]». ينطلق التحليل في الرسالة في خطين متوازيين يمثل أحدهما تحليل بنية العالم ويمثل الآخر تحليل بنية اللغة. العالم عبارة عن مجموعة من الوقائع، وتتآلف الوقائع من حالات الواقع، وتتآلف حالات الواقع من أشياء. واللغة هي مجموع القضايا، وتتألف القضايا من قضايا أولية، وتتكون القضايا الأولية من أسماء. والآن ما العلاقة بين اللغة والعالم؟ الجواب أن اللغة صورة للعالم. والاسم الوارد في القضية يمثّل الشيء في الواقعة، والعلاقة بين الاسم والشيء هي علاقة واحدٍ بواحدٍ. وهذه نظرية الصورة في المعنى.

ومعنى القضية هو الواقعة التي تصورها. والقضايا أو الأفكار الوحيدة ذات المعنى هي التي تكون صورًا للوقائع. والنتيجة المترتبة على هذا أن قضايا الفلسفة والمنطق ستكون خالية من المعنى لأنها ليست واقعية. ماذا نفعل بكلام تجنشتين عن الوقائع، والأشياء، والقضايا، والأسماء؟ ماذا نحن صانعون بمسائل الأخلاق والدين والحياة؟ الجواب أنّ الفلسفة ليست علمًا. «تهدف الفلسفة إلى التوضيح المنطقي للأفكار. الفلسفة ليست نظرية وإنما فاعلية. ويتألف العمل الفلسفي بصورة جوهرية من توضيحات[2]».

والسؤال المربك هو: هل ينكر تجنشتين أن تكون قضايا «الرسالة» فلسفية؟ وهل أراد بهذه القضايا أن تكون مجرد توضيحات؟ الجواب: «تصلح قضاياي كتوضيحات بالطريقة التالية: إن أي شخص يفهمني يدرك في نهاية الأمر أنها خالية من المعنى، وذلك عندما استعملها -كدرجات- للصعود إلى ما بعدها (وإذا جاز التعبير قُل يجب أن يلقي بالسلم بعيدًا بعد أن يكون قد صعد عليه). ويجب عليه أن يعلو على هذه القضايا، وعندئذٍ سوف يرى العالم على نحوٍ صحيحٍ[3]».

ذهب الفلاسفة في تفسير آراء تجنشتين مذاهب شتّى، وخاصة مسائل القيمة. إذا كان العالم في رأيه عبارة عن مجموعة من الوقائع، فلا توجد في العالم قيمة. «معنى العالم يجب أن يقع خارج العالم[4]». وما دامت المسائل الأخلاقية والجمالية والصوفية تقع خارج العالم، فلن يكون في مقدور العلم الطبيعي الاقتراب منها أو معالجتها بطريقة أو بأخرى. وهذه المسائل مهمة في الحياة الإنسانية، وسوف نواجهها في صمت. ولكن هل مسائل القيمة والأخلاق منفصلة عن العالم هكذا؟ هناك حقائق تتعلق بوجود الأشياء وتحدث اختلافًا في أفعالنا وممارستنا اليومية. وعندما يقول: «عِش سعيدًا[5]» فإن السعادة لا يمكن أن تتحقق إلا بالانسجام مع العالم.

(1) L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 3-4.
(2) Ibid., 4412.
(3) Ibid., 6.54.
(4) Ibid., 641.
(5) L. Wittgenstein, Notebooks 1914-1916, 78.

7-3 الوضعية المنطقية والفلسفة العلمية

1-7-3 جماعة فيينا ونزعتها العلمية

جماعة فيينا هي مجموعة من العلماء الفلاسفة وعلماء الرياضيات أصحاب الميول الفلسفية التقُوا حول مورتس شليك في جامعة فيينا منذ عام 1924 وحتّى تفرق شملهم هربًا من النازية. وكان من أبرز الأعضاء بالإضافةِ إلى شليك، نيورات، وكارناب، وهان، وفايزمان، وفايجل، وكرافت، وجودل، وكاوفمان، وغيرهم.

شكّلت أفكار هذه الجماعة، بالإضافة إلى جماعة برلين وعلى رأسها هانز رايشنباخ، الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية. وكانت جماعة فيينا تسعى إلى تقديم صورة متسقة من التجريبية، والدفاع عن البرنامج الردّي للعلم المُوحّد بوصفه جزءًا من الرؤية العلمية للعالم. ويقولُ المبدأ الأساسيّ للتجريبية إنّ المعرفةَ برمتها تُستمد من الخبرة، ولكن هذا المبدأ ظهر أنه يتعارض مع فكرة أخرى سلّمَت بها جماعة فيينا ألا وهي وجود معرفة أولية تتمثل في حقائق المنطق والرياضيات مثلًا. ومن هنا جاءت الحاجة إلى تقرير عن المعنى اللغويّ يكون قويًا بحيث يستبعد قضايا الميتافيزيقا بوصفها خاليةً من المعنى. يقول شليك: «لا يقول التجريبي للميتافيزيقي: ما تقوله كاذب...، وإنما يقول له ما تقوله لا يقرر شيئًا على الإطلاق...، إنّه لا يُكذّبُهُ وإنما يقول له: أنا لا أفهمك[6]».

وكانت الحاجة أيضًا إلى تفسير طبيعة الحقائق الضرورية في المنطق والرياضيات. ورأت الجماعة أن «الرسالة» قد أجابتْ عن السؤال المتعلق بوضع الحقائق المنطقية وطبيعتها عندما قالت إنها تحصيل حاصل[7].

وتبنّتْ جماعة فيينا جملةً من المبادئ من بينها أنّ الفلسفة فاعليّة لتوضيحِ المشكلات التي تنشأ بسبب الملامح المضللة في اللغة الطبيعية، وهذا أمرٌ أكّدَ عليه شليك وفايزمان، أو التحليل المنطقيّ للغة وبحث التركيب المنطقي للغة العلم في رأي كارناب ونيورات. «إنّ منطق العلم حل محل الحيرة التي لا سبيل إلى الخلاص منها في المشكلات التي تعرف بوصفها فلسفة[8]».

جاء في بيان الجماعة الذي اتخذ عنوان «التصور العلمي للعالم: جماعة فيينا»، وصاغهُ هانز هان وأوتو نيورات ورودلف كارناب، ما يلي: «في عام 1922 تمّ استدعاءُ مورتس شليك من كيل إلى فيينا... وتجمّع حول شليك في غضون الوقتِ دائرةٌ اتحدتْ مساعي أعضائها المُنوّعة في اتجاه مفهومٍ علميٍّ للعالم. وقدم هذا التمركز إلهامًا مُثمرًا متبادلًا. ولم يكن أحد من الأعضاء يسمى «فيلسوفًا خالصًا»: فقد أدّوا جميعًا عملهم في مجال

(6) M. Schlick,"Positivism and Realism", in A. J. Ayer (ed.), Logical Positivism, 107.
(7) H. Hann, Empiricism, Logic, and Mathematics: Philosophical Papers, xii. And see also R. Carnap, "Intellectual Autobiography," in P.A.Schlipp (ed.), The Philosophy of Rudolph Carnap, 46.
(8) R. Carnap, The Logical Syntax of Language, 279.

خاص من العلم. زد على ذلك أنّهم جاءوا من فروع مختلفة من العلم ومن مواقف فلسفية مختلفة في الأصل. ولكن على مر السنين ظهر تماثل متزايد؛ وجاء هذا أيضًا نتيجة لموقف علمي على وجه التحديد: «ما يمكنُ قوله على الإطلاق، يمكن قوله بوضوح» (تجنشتين). وإذا كانت هناك اختلافات في الرأي، فمن الممكن الاتفاق في النهاية، ومن ثمّ كان الاتفاق مطلوبًا. وأصبح واضحًا أكثر فأكثر أن الموقف ليس التحرر من الميتافيزيقا فقط، وإنما كانت معارضة الميتافيزيقا هي الهدف المشترك للجميع.[1]

وتمتاز جماعة فيينا بأمرين: أولًا، منهجها هو طريقة للتفلسف تقوم على التحليل اللغوي وقدر عظيم من المناقشة المنطلقة من مشكلة وعقل منفتح. ثانيًا، استعمال لغة غير غامضة، بالإضافة إلى مناهج دقيقة، هو بيقين تراث أساسي للجماعة والذين ارتبطوا بها. وعندما يكون هذا التناول الصوري الدقيق مقبولًا يمكن نقد المضمون والمواقف وتفنيدهما، وهو أمر تفتقر إليه معظم الفلسفات الحالية ما بعد الحداثية.[2]

2-7-3 نظرية التحقق في المعنى واستبعاد الميتافيزيقا

ميّز الوضعيون المنطقيون بين وظيفتين للغة. الوظيفة المعرفية التي تشير إلى وقائع وأشياء. والوظيفة غير المعرفية والانفعالية وفيها يستخدم المرء اللغة للتعبير عن انفعالات ومشاعر وأفكار ميتافيزيقية. والعبارات التي تندرج في الأولى هي وحدها ذوات المعنى، بالإضافة إلى قضايا تحصيل الحاصل، أما العبارات التي تقع في الثانية فهي خالية من المعنى على أساس أننا لا نجد لها من وقائع العالم ما يجعلها صادقة أو كاذبة. ولا تخرج العبارة التي يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب عن أحد نوعين، فهي إما تحليلية أو تركيبية.

ويستند هؤلاء الفلاسفة في التفرقة بين ما له معنى من العبارات وما لا معنى له على مبدأ التحقق. «كلما نسأل عن جملة «ماذا تعني؟»، فإننا نتوقع درسًا فيما يتعلق بالظروف التي تستعمل الجملة فيها، ونود أن نصف الشروط التي سوف تشكل الجملة بمقتضاها قضية صادقة والشروط التي تجعلها كاذبة... ومعنى القضية هو منهج تحققها[3]».

وأنت ترى إذن أن نزعة التحقّق نشأت ضمن سياقها الأكبر المتمثل في مبدأ التجريبية القائل: لا شيء في العقل ما لم يكن قبله في الحس. وحظي هذا المبدأ بتأييد التجريبين في الفلسفة الحديثة، أما جِدّة التجريبية المنطقية في القرن العشرين فهي التحوّل في المركز من هذا المذهب حول المعرفة إلى مذهب حول اللغة (العلمية). وإن شِئتَ الدّقّة قل إن التجريبية المنطقية حاولت تعزيز صحة المذهب حول المعرفة الواقعية بمذهب حول معنى الجملة.

(1) O. Neurath, Empiricism and Sociology, 304.
(2) F. Stadler, "Vienna Circle," in Sahotra Sarkar and Jessica Pfeifer, eds., The Philosophy of Science: An Encyclopedia, 862.
(3) M. Schlick, "Meaning and Verification," 342.

قامت ضد مبدأ التحقّقِ اعتراضات كثيرة، حسبي الإشارة إلى أربعة منها: ينصبُّ الأول على الوضع المنطقي للمبدأ نفسه، ويتعلق الثاني بطبيعة الكائنات التي ينطبق عليها المبدأ، ويرتبط الثالث بعملية التحقق، ويدور الرابع على افتراضات مسبقة ضمنية للمبدأ يتعذّرُ الدفاع عنها. ومؤدّى الأول أنّ عبارة المبدأ لا هي عبارة علمية يمكن التحقق منها ولا هي تحليلية، وبالتالي يمكن رفض المبدأ باعتباره خاليًا من المعنى. بيد أنّ هذه الحجة مردودٌ عليها بما يُسمّى نظرية الأنماط المنطقية المستمدّة من رسل وتقول: إن العبارات اللغوية ليست من نمطٍ واحدٍ، ومقياس الصدق في أحد هذه الأنماط ليس هو مقياسه في النمط الآخر. تأمل العبارتين: «انكسر الزجاج لأن الرياح عصفت به» و«لكل حادثةٍ سبب». فإذا وصفنا الأولى بأنها سببية، إذن لا يمكن أن نصف الثانية بالطريقة ذاتها، إذ إنّ مبدأ السببية لا يمكن أن يكون هو نفسه عبارة سببية. وبطريقة مماثلة، يجب أن لا نتوقع أن يكون مبدأ التحقق بذاته موضوعًا للمعيار الذي يتحكّم في رسم العبارات ذات المعنى. ولكن إذا لم يكن مبدأ التحقق «عبارة» تقبل التحقق، فماذا عسى أن يكون؟ الجواب: إنه «اقتراح» بألا نقبل القضايا بوصفها ذات معنى إلا إذا كانت قابلةً للتحقق.

والاعتراض الثاني أنّ أنصار مبدأ التحقق يجدون أنفسهم أمام معضلة لا سبيل إلى الخروج من قرنيها: فإمّا أن يكون المبدأ حول الجُمل، وهي متغيرة الصدق، وبالتالي لا يمكن طرح السؤال: هل هي صادقة؟ وإمّا أن يكون حول القضايا، وهي ذات معنى بحكم تعريفها، وبالتالي لا يمكن طرح السؤال: هل هي ذات معنى؟ وخلاصة القول إن المبدأ إما أنه غير ضروري أو لا سبيل إلى تطبيقه[4].

يأتي الاعتراض الثالث لينصبَّ على عملية التحقق. ذهب آير إلى أنه لا يُشترط لكي تكون العبارة ذات معنى أن يكون التحقق منها «تحققًا عمليًا» بل يكفي التحقق «من حيث المبدأ»، ويعترف بأنه حاوَل أن يقدّم تعديلات أخرى للمعيار لتفادي نقد ألونزو تشيرش بأن المعيار حتى في صورته المعدلة لا يزال يسمح بوجود معنى لأية قضية، ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل[5]. وعلى هذا النحو لم تُوَفّق الوضعية المنطقية في صياغة مبدأ يعتبر كل جُمَل العلم فقط قابلة للتحقق. وأنت ترى أن المبدأ في صيغَتِهِ القوية يستبعد كثيرًا من الجمل العلمية. والمبدأ في صيغته الضعيفة يتسع لجمل علمية حول أشياء غير قابلة للملاحظة، ولكنه يخفق في منع كثير من الجمل الميتافيزيقية.

ويقول الاعتراض الرابع إن افتراض نظرية التحقق بأن الجمل المنعزلة تواجهُ على انفراد محكمة الخبرة الحسية ليس له ما يُسوّغه، لأنّ هناك دعوى أخرى مقبولة تُقرِرُ أنّ وحدة الاختبار التجريبي ووحدة المعنى هي نسق الاعتقادات الكامل. وهذه هي نزعة الكلية التي تعرف بدعوى دوهيم كواين.

(4) O. Hanfling, Logical Positivism, 16.
(5) A. J. Ayer, The Central Questions of Philosophy, ch.2.; A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 36.

حاول كارل بوبر في كتابه منطق الكشف العلمي 1935 إثبات أنّ العبارات التي حددها الوضعيون المنطقيون بوصفها ذات معنى وصادقة لا يمكن إثباتها بالفعل بحيث تكون أكثر من ممكنة. والتراكم الاستقرائي للمعطيات في تأييد عبارة لا يمكن أن يؤدي إلى معرفة تجريبية معينة، لأنه من الممكن أن يكون الدليلُ التالي مثالًا مضادًا. واقترح بوبر قابلية التكذيب بوصفها معيارًا للعبارة العلمية بدلًا من قابلية التحقق. وعلى هذا النحو يرى أنّ المعرفةَ الصحيحة هي بالفعل معرفة تجريبية، ولكن لا تكتسب هذا الوضع بسبب التحقق منها عن طريق الخبرة أو حتى التأييد بواسطة مجموعة من المعطيات، والصواب أن «كل عبارة علمية يجب أن تظل مؤقتةً دائمًا[1]» .

ومهما يكن من أمر الانتقادات التي وُجّهَت إلى الوضعية المنطقية، فإن رؤيتها الواسعة ظلت مؤثرةً من منظور أنصارها وهي «الفلسفة العلمية» بتعبير شليك، و«النزعة الإنسانية العلمية» بتعبير كارناب، و«جمهورية العلماء» بتعبير نيورات.

4. ڤتجنشتين المتأخر وفلسفة أكسفورد

1-4 ڤتجنشتين المتأخر

ظنّ تجنشتين بعد أن فرغ من «الرسالة» أنه قد حلّ كل مشكلات الفلسفة، ولذلك انصرف عنها لمدة عشر سنوات. وعندما عاد إليها بدأ مرحلة انتقالية كتب فيها مخطوطات مثل «ملاحظات فلسفية» و«النحو الفلسفي» وأملى على طلابه نصّين هما «الكتابان الأزرق والبني». ولا شك في أن تصوره لكيفية عمل اللغة أصابه تغيُّرٌ كبيرٌ في هذه الفترة التي مهَّدَتْ لكتاباته المتأخرة وأبرزها «بحوث فلسفية» و«في اليقين» كانت «الرسالة» تؤكد أن اللغة ذات ماهية فريدة قابلة للاكتشاف، ولها منطقٌ تحتيٌّ وحيد، ولكنه رفض هذا لأنّه لا يوجد منطق وحيد للغة، وليس للغة ماهية واحدة، وإنما هناك ممارسات لغوية مختلفة ومشروعة ولكل ممارسة منطقها الخاص.

اللغة فاعلية تُشبِهُ ممارسة اللعبة، وألعاب اللغة كثيرة ومنوعة، ولا يَكمُن المعنى في علاقة التصوير بين القضية والواقعة أو علاقة الإشارة أو التمثيل بين الكلمة والشيء، وإنما معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة. فنحن نستعمل اللغة للتعبير عن المشاعر، والوصف، والتحية، والتحذير، والدعاء، وهلمّ جرّا. وكل ممارسة من هذه الألعاب اللغوية هي جزء من الفاعلية الاجتماعية أو من صورة الحياة؛ «المقصود من مصطلح لعبة اللغة إظهار الحقيقة القائلة إن تكلم اللغة جزءٌ من فاعلية، أو من صورة الحياة[2]».

الهدف من مقارنة اللغة بالألعاب هو إثبات أن اللغة فاعلية محكومة بقواعد. والقواعد التي تحكم عمل الكلمة تحدد معناها. ومعنى الكلمة يتم تعلُّمُهُ من خلال استعمالها بالطريقة التي نتعلم بها الشطرنج من خلال فهم كيفية تحريك القطع. ويتمُّ التفكير في القضية بوصفها حركة في لعبة اللغة وتستمدُّ معناها من اللعبة التي هي جزءٌ منها. ومعنى القضية هو دورها في اللغة[3].

واللغة فاعلية تعتمد على استعمال الكلمات بوصفها أدوات. «تأمل الأدوات الموجودة في صندوق العدد: توجد مطرقة، وكماشة، ومنشار، ومفك، ومسطرة، ووعاء الغراء، وغراء، ومسامير وبراغي، تجد أن وظائف الكلمات تتنوع مثلما تتنوع وظائف هذه الأشياء[4]»، والألعاب تكون عائلة والتشابهات بينها هي تشابهات العائلة. والفهم ليس عملية داخلية، وإنما هو قدرة عملية، «أن تفهم معنى كلمة هو أن تفهم لغة، وأن تفهم معنى لغة هو أن تتمكن من طريقة عمل (تكنيك)»[5]. وإذا كان الفهم يعني معرفة كيفية عمل الأشياء، فإن فهم اللغة يعني معرفة كيفية استعمالها.

لم يحفل تجنشتين بالمسائل العقلية في فلسفته المبكرة، وإنما غضَّ الطرف عنها بوصفها مسائل تجريبية. ولكن بعد عودته إلى الفلسفة ظهرت العناية بالمسائل النفسية وبخاصة الإحساسات ولغة الإحساس. واستغرق في فلسفة علم النفس في السنوات الأخيرة من حياته وخاصة مشكلة العلاقة بين الداخل والخارج والعلاقة بين الحالات العقلية والسلوك الجسدي[6].

ولما كانت البحوث الفلسفية بحوث مفهومية[7]، كانت فلسفة العقل بحثًا في المفاهيم العقلية والنفسية. وتُقوِّضُ فلسفته في العقل التقاليدَ الديكارتية والتجريبية والسلوكية. بدلًا من الكوجيتو الديكارتي -الجوهر الروحي الحامل للخصائص النفسية- يضع تجنشتين الكائن البشري بوصفه وَحدة نفسية فيزيائية. وسرُّ ذلك أن الكائنات البشرية، وليست العقول، هي التي تدرك وتفكر، ولها رغبات وفعل. وفي مقابل التصور الديكارتي والتجريبي لما هو عقلي بوصفه عالمًا داخليًا للخبرة الذاتية المرتبطة ارتباطًا ممكنًا بالسلوك البدني، يفكر تجنشتين في ما هو عقلي بوصفه الظاهر في صور السلوك الإنساني الذي يعطي تعبيرًا «لما هو داخلي». وعلى حين فكر الديكارتيون والتجريبيون فيما هو داخلي بوصفه خاصًا ولا تعرفه بحقّ إلّا الذات المستبطنة، أنكر تجنشتين أن الاستبطان مَلَكَةٌ للحسّ الداخلي. ومن جهة أخرى أصرَّ على أن الآخرين يمكن أن يعرفوا غالبًا ما يتعلق بما يكون هكذا بالنسبة لشخص. وعلى حين صور الديكارتيون والسلوكيون السلوك بوصفه حركة جسدية صريحة، أكدّ تجنشتين أن السلوك البشري يكون مغمورًا بالمعنى والتفكير والانفعال والإرادة[8]. وخلاصة القول إن إنجاز تجنشتين في فلسفة العقل هو تقديم تقريرٍ حافَظَ على القصدية التي أنكرها السلوكيون من دون أن يقبل الصورة الديكارتية للوعي التي كان

(1) K. Popper, The Logic of Scientific Discovery, 280.
(2) L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, 23.
(3) L. Wittgenstein, Philosophical Grammar, p. 130;The Blue and Brown Books, 42.
(4) L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, 11.
(5) Ibid.,199.
(6) L. Wittgenstein, Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. II, x.
(7) L. Wittgenstein, Zettle, 458.
(8) P. M. S. Hacker, Wittgenstein, 4-5.

تقرير هوسرل مضمّنًا فيها[1].

اهتم تجنشتين ببعض الموضوعات مثل حجة اللغة الخاصة وناقشها بداية من الفقرة 243 من «البحوث». وتتضافر العناصر العقلية والدلالية في بنية هذه الحجة على النحو التالي:

1. وجود اللغة يعني وجود قواعد تحكم استعمالها.
2. اتّباع قواعد استعمال اللغة يفترض مسبقًا إمكانية فحص استعمال الكلمات ومراجعته.
3. الكلمات الدالة على الإحساسات والمشاعر الخاصة لا سبيل إلى فحصها ومراجعتها بحكم الخصوصية.

إذن، اللغة الخاصّة مستحيلة.

أثّر تجنشتين في الفلسفة التحليلية منذ ثلاثينيات القرن الماضي وما بعدها، ولكن تأثيره تضاءل بعض الشيء في الثلث الأخير من هذا القرن[2] لأسباب منوّعة على رأسها سيطرة التصور الطبيعي أو العلمي الذي قدمه كواين على خلاف تجنشتين المقاوم للنزعة العلمية.

2-4 فلسفة أكسفورد والتحليل اللغوي

كان تجنشتين يُحاضر في كيمبردج منذ عام 1930 وحاول في هذه الفترة التخلص من بعض الأفكار التي طرحها في «الرسالة» داعيًا إلى أفكار أخرى. وتأثّرت مجموعة من فلاسفة كيمبردج الشُّبّان بهذه الأفكار تأثرًا كبيرًا والتفُّوا حوله على هيئةِ مدرسة عُرِفَت باسم مدرسة كيمبردج، ومن أبرز فلاسفة هذه المدرسة ويزدم، الذي طور فكرة تجنشتين عن الفلسفة بوصفها نشاطًا علاجيًا، ومالكوم وليزرويتز وأنسكوم. غير أن مركز الإهتمام الفلسفي في إنجلترا قد تحول بعد وفاة تجنشتين من كيمبردج إلى أكسفورد تحت ريادة رايل، وأوستن، وستراوسون، وجرايس. وسار في ركابهم هيرت، وهامبشير، وتولمان، وهير، ونويل- سميث، وبرلين، ووارنوك. وتطورت هذه الفلسفة خلال فترة الخمسينيات تطورًا عظيمًا جعل من أكسفورد مركز الفلسفة الأكثر أهمية في العالم، المركز الذي ظهرت فيه فاعلية فلسفية شائقة إلى أبعد الحدود. وكانت بالفعل متميزة إلى درجة أن الاسم الحقيقي «فلسفة أكسفورد» لا يُراد به الفلسفة التي تَصادَف أن مُورسَتْ في أكسفورد فحسب، وإنما يُراد به أيضًا نوعٌ خاصّ من الفلسفة تعطي أهمية مركزية لدراسة اللغة بوصفها الموضوع الأسمى للبحث الفلسفي. وليس من المبالغة في شيء أن توصف هذه الفترة بأنها العصر الذهبي لفلسفة أكسفورد[3]

1-2-4 رايل والسلوكية التحليلية

لم تكد الحرب العالمية الثانية تضع أوزارها حتى أخرج جيلبرت رايل رائعته الفلسفية «مفهوم العقل» وإذا هو يشن هجومًا لا هوادة فيه علي تراث ديكارت في العقل، وإذا هو ينظر إلى هذا التراث نظرة سخط شديد، وإذا هو يعتبر ثنائية ديكارت أسطورة، وإذا هو يقدم وجهة نظر بديلة تعرف بالسلوكية التحليلية.

اعتبر رايل أن حل ديكارت لمشكلة العقل والجسم هو التفكير في العقل بوصفه (شبحًا) يسكن جسمنا (الآلة). ووصف وجهة نظر ديكارت بأنها عقيدة الشبح في الآلة[4].

وتعود الفكرة إلى المسرح اليوناني القديم، وهي فكرة الإلهِ الخارج من الآلة (ديوس إكس ماكينا). وكان الشعراء في الترجيديا اليونانية يلجأون إلى هذه الفكرة عندما تتعقد أحداث المسرحية، فيخرج الإلهُ فجأةً لينقذ الموقف. والخطأ في هذه العقيدة الديكارتية هو معاملة العقل والجسم كما لو كان كلُّ واحدٍ منهما يمثل نوعًا من شيء. وفي هذه الحالة نستطيع القول إن العقل يوجد حرفيًا «في الجسم مثلما يجوز أن يوجد الشبح في الآلة». ولكن النظر إلى العقل بوصفهِ نوعًا من شيء هو ارتكاب خطأ سمّاه رايل خطأ المقولة، «إنه يصور حقائق الحياة العقلية كما لو كانت تنتمي إلى نمطٍ أو مقولةٍ منطقيةٍ واحدةٍ (أو فئة من الأنماط أو المقولات)، في حين أنها تنتمي بالفعل إلى نمط أو مقولة منطقية أخرى[5]».

تخيل أنك زرت جامعة القاهرة، واصطحبك صديقك إلى المباني والمكتبات والملاعب. وشاهدت مباني الآداب والحقوق والتجارة وغيرها. ولنتخيل أنك قلت لصديقك: «شكرًا لك على أن أطلعتني على مباني الآداب والحقوق والعلوم، وهلمّ جرّا، ولكن متى نذهب لتطلعني على الجامعة»، هنا تكون قد ارتكبت خطأً مقوليًا. والخطأ هو أنّك تعتقد أن الجامعة تنتمي إلى المقولة أو الفئة التي تنتمي إليها المباني المنوعة، وتفكّر فيها كما لو كانت مبنىً آخر يمكن لك أن تذهب إليه وتشاهده.

عقيدة الشبح في الآلة تفعل ما يلي: إنّها تؤكد على وجود أجسام وعقول معًا. وتؤكد على وجود عمليات فيزيائية وعمليات عقلية، وأن هناك أسبابًا آلية للحركات الجسدية وأسبابًا عقلية للحركات الجسدية. وسوف أثبت أن هذه العبارات العطفية محالة، ولكن يجب أن نلاحظ أن الحجة لن تثبت أن أية قضية من القضايا المعطوفة على نحوٍ غير منطقي محالة في ذاتها. فأنا لا أنكر وجود عمليات عقلية. ذلك أن إجراء عملية القسمة الطويلة في الحساب هي عملية عقلية. ولكني أقول إن عبارة «توجد عمليات عقلية» لا تعني نوع الشيء الذي تعنيه عبارة «توجد عمليات فيزيائية»، ومن ثم لا يكون معقولًا أن نربط بينهما أو نفصلهما[6].

أخطأ ديكارت عندما زعمَ أنَّ العقل جوهرٌ وشيءٌ، ولكنه أضفى

(1) A. Kenny, A New History of Western Philosophy, vol. IV: Philosophy in The Modern World, 212-13.
(2) P. Tripodi, Analytic Philosophy and the Later Wittgensteinian Tradition, 89-102.
(3) J. R. Searle, "Oxford Philosophy in the 1950s," Philosophy, 173.
(4) G. Ryle, The Concept of Mind, 5.
(5) Ibid., 5-6.
(6) Ibid., 11-12.

عليه مجموعةٌ مُركّبةٌ من السِمات غير الفيزيائية. أما رايل فالعقل عنده لا يدلُّ على شيء من أي نوع، سواء أكان فيزيائيًا أم غير فيزيائي. إنه اسم جمعي نستعمله للدلالة على نماذج للسلوك. واللغة تخدعنا أحيانًا، فنظن أن كل اسم لا بد من أن يدل على شيء ما، وهذا من عيوب النظرية الإشارية في المعنى التي تقول إن معنى الكلمة هو ما تشير إليه. وعندما نقول إن الناس لهم أجسام وعقول، فمن الخطأ أن نفسر ذلك على أنه يشبه القول إن الطيور لها مناقير وريش.

لم يكن رايل مهتمًا فقط بتفنيد أسطورة ديكارت بوصفها تقوم على خطأ منطقي، وإنما كان مهتمًا أيضًا ببناء نموذجٍ جديدٍ في العقل يحِلُّ مَحَلّ النموذج الديكارتي. والمكون الأساسي في بنية هذا النموذج الجديد هو فكرة الاستعدادات السلوكية.

وحريٌّ بي الآن أن أجيب عن سؤال لا أخال القارئ إلا سائله، وهو: إذا كانت كلمة «عقل»، مثل كلمة «جامعة»، لا تسمي كائنًا ماديًا أو لا مادي، فكيف تؤدي وظيفتها؟ الجواب هو أن امتلاك العقل يعني امتلاك قدرة على السلوك بذكاء، وامتلاك حالة عقلية يعني امتلاك استعداد للسلوك بطريقة معينة.

امتازت السلوكيّة بأنها تتفادى الصعوبات التي واجهت ثُنائية الجوهر، ولكنها عانت من بعض المشكلات منها التبسيط المفرط لطبيعة العقل، وعدم تفسير الوعي، أو الوقوع في الدور. يبدو أن الطبيعة الميتافيزيقية للعقل معقدة تعقيدًا لمْ تُقَدّرْهُ السلوكية الفلسفية حقَّ قدرِه، الأمر الذي دفع نُقّادها إلى القول إنها عالجت طبيعة العقل ببساطة مفرطة، ودفع أبرز أنصارها وهو رايل إلى أن يقول في نهاية حياته إن السلوكية المنطقيّة لها حدودها[1]. وهذا يعني أنها ليست نظريةً كافيةً في العقل. زِدْ على ذلك أن السلوكية لم تُقدّم شيئًا مذكورًا عن الوعي. ويعتمد اعتراضُ الوقوع في الدور، الذي ينسب إلى بيتر جيتش ورودريك تشزم[2] على أن الحالات العقلية لا يمكن ربطها فرادى بالسلوكيّات، وإنما يمكن ربطها بالسلوكيّات بالانسجام مع حالاتٍ عقليةٍ أخرى، وهذا دور.

2-2-4 أوستن وأفعالُ الكلام

لماذا ندرس الاستعمال العادي للكلمات؟ خلاصة الجواب عند أوستن:

1- فهم معاني الكلمات يتطلب معرفة استعمالها. «الكلمات هي أدواتنا، ويجب أن نستعمل أدوات نظيفة على الأقل: يجب أن نعرف ما نعنيه وما لا نعنيه، ويجب أن نُعِدَّ أنفسنا ضد الشِّراك التي تنصبها لنا اللغة[3].

2- اللغة العادية أداة مفيدة للفيلسوف لأنها، على خلاف المصطلحات الفلسفية، تطورت عبر الأجيال تطورًا يلائم حاجات الناس لوصف العالم والتعبير عن أنفسهم. ويجسد مخزوننا المشترك من الكلمات كل التمييزات التي وجد الناس أنها جديرة بأن توضع. و«اللغة العادية ليست الكلمة الأخيرة، إذ يمكن تحسينها من حيث المبدأ. وتذكر فقط أنها الكلمة الأولى[4]».

رفض أوستن وجهة النظر التي تقول إن الوظيفة الأساسية للغة الخليقة بعناية الفيلسوف هي الوصف وسمّاها المغالطة الوصفية. وأحدث ما يشبه القطيعة داخل التيار التحليلي، وبدأت هذه القطيعة في مقالة «العقول الأخرى» 1946، وبلغت ذروتها في «كيف نصنع الأشياء بالكلمات» 1962. وكانت أولى ملاحظات أوستن في نظريته البديلة للغة أن هناك فئة من المنطوقات ذات معنى ولكنها لا تُوصَفُ بالصدق أو الكذب. فالذي يقول «أنا أعِدُ أن أراك غدًا» لا يكتب تقريرًا عن الوعد. ومثل هذه المنطوقات ليست حالات للوصف أو التقرير، وإنما هي حالات للفعل. وسمّاها «المنطوقات الأدائية». ولكن أوستن تخلّى عن نظرية المنطوقات الأدائية من أجل نظرية عامة في أفعال الكلام، وأسهم فيها عدة إسهامات. أولًا، جمع أمثلة أفعال الكلام. وثانيًا، صنف هذه الأفعال وفهرسها. ثالثًا، حدَّدَ لها معانيها. ثمّ جاء سيرل ليكمل عمل أوستن ومنح هذه النظرية إطارًا يتّضحُ بداخلهِ اتحادُ الأبعاد الثلاثة المتضمنة في الفعل الكلاميّ وهي المنطوق، والمعنى، والفعل.

ويقرر سيرل أنّ «إحدى المزايا العظيمة في نظرية أوستن عن أفعال الكلام هي أنها مكّنَتْ الفلاسفة اللاحقين من فَهْم فلسفة اللغة بوصفها فرعًا من فلسفة الفعل. وما دامت أفعال الكلام هي أفعال مثل أية أفعال أخرى، فإن التحليل الفلسفي للغة يكون جزءًا من التحليل العام للسلوك الإنساني. وما دام السلوك الإنساني القصدي هو تعبيرٌ عن الظواهر العقلية، فإنه يثبت في نهاية الأمر أن فلسفة اللغة وفلسفة الفعل جوانب مختلفة بالفعل من مجال أكبر، أعني فلسفة العقل. وفي هذه الوجهة من النظر، لا تكون فلسفة اللغة فلسفة أولى، وإنما تكون فرعًا من فلسفة العقل. وبرغم أن أوستن لم تطُلْ به الحياة حتى يُنْجِزَ برنامج البحث المتضمن في اكتشافاته، فإن العمل التالي -بما في ذلك عملي- قد أنجز هذا البحث[5]».

وأفعال الكلام، في رأي سيرل، هي أقلُّ وحدات التواصل اللغوي. وخلال تطويره لنظرية أوستن في أفعال الكلام، استفاد أيضًا من نظريةِ جرايس القصديّة في المعنى والمحادثة، وكشف عن خمسة أنماط من الفعل المُتَضَمّن في الكلام وهي:[6]

1- الأفعال التوكيديّة، وغايتها هي تعهّد من جانب المتكلم للمستمع بصدق ما يقول. وأبرز هذه الأفعال هي القضايا، والأوصاف.

(1) W. Lyons, "Gilbert Ryle and Logical Behaviourism," in A. Bailey, ed., Philosophy of Mind: The Key Thinkers, 100.
(2) P. Geach, Mental Acts: Their Content and Their Objects, ch.11; R. Chisholm, Perceiving: A Philosophical Study, 8.
(3) J. L. Austin, Philosophical Papers, 181.
(4) Ibid., 185.
(5) J. R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States," 8.
(6) J. R. Searle, Mind, language and Society: Philosophy in the Real World, 148-150.

2- الأفعال التوجيهية، وغايتها هي أن المتكلم يحمل المستمع على فعل أشياء معينة، وأمثلتها هي الأوامر، والالتماسات.

3- الأفعال الإلزاميّة، وغايتها هي التزامُ المتكلم أمام المستمع بفعل أشياء معينة، وأمثلتُها هي الوعود، والتعهدات.

4- الأفعال التعبيريّة، وغايتها هي التعبير عن مشاعرنا، وأمثلتها هي الاعتذار، والشكر.

5- الأفعال التصريحيّة، وغايتها هي أن يُحدثَ المتكلم تغييرًا في العالم عن طريق نطقه للكلام، ومثالها هو «قبلت الزواج منك».

4-2-3 ستراوسون والنزعة السياقية

ذهب فلاسفة أكسفورد في أربعينيات القرن الماضي إلى أنّ المنطق الكلاسيكي لا يستطيع أن يقدم تفسيرًا دقيقًا لدلالةِ التعبيرات في اللغة الطبيعيّة، وتجلّى ذلك بوضوح في مقال ستراوسون «في الإشارة» في مجلة «العقل» عام 1950 الذي اعترض فيه على نظرية الأوصاف عند رسل. وكان من بين الاعتراضات أنها لا تُقدّر الاستعمال العادي للجُمَل التي تنطوي على تعبيرات وصفية حقَّ قدره. ورأى ستراسون أيضًا أن نظرية المعنى بالنسبة للغة الطبيعية المؤسسة على المنطق الكلاسيكي ليست دقيقة؛ «لا تعطي قواعد أرسطو ولا قواعد رسل المنطق الدقيق لأيّ تعبير في اللغة العادية، لأن اللغة العادية ليس لها منطق دقيق[1]».

وفي «مقدمة لنظرية منطقية» 1952، نقد ستراوسون وجهة النظر القائلة إن منطق الأدوات الصورية مثل (.) و(∨) و(⊂) يستطيع تفسير معاني روابط اللغة الطبيعية المناظرة لها وهي (واو العطف) و(أو) و(إذا... إذن). ولاحظ أن العبارة العطفية التي تأخذ الصيغة (ق . ك) ربّما تستلزمُ ترتيبًا زمانيًا، وأن عبارة البدائل التي تأخذ الصيغة (ق ∨ ك) تستلزم عدم تيقن المتكلم من أي بديل من البديلين.

تأمّل العطفَ مثلًا، «شوقي شاعر وزويل عالم». يقول منطق القضايا إن العطف يصدُقُ في حالةٍ واحدةٍ فقط وهي صدق المعطوفين معًا. وإذا غيرنا ترتيب المعطوفين هكذا:

«زويل عالم وشوقي شاعر»، فإن ذلك لا يغيّر من المعنى شيئًا ما دامت واو العطف تدلُّ على مجرد الاشتراك في الصدق.

ولكن ستراوسون اعترض على معالجة علم الدلالة المنطقي لـ«واو العطف» بهذه الطريقة، وانطلق من نزعته السياقية في المعنى مُؤكدًا أن شروط صدق الصيغة (ق و ك) متغيرة من الناحية السياقية، فهي في سياقٍ تعني الترتيب الزماني، مثل «تزوج محمد وفاطمة وأنجبا طفلين»، وعكس الترتيب الزماني يجعل القضية كاذبة. وفي سياقٍ آخر تعني العلاقة السببية، مثل «تجرّع سقراط السُمَّ ومات»، فموت سقراط جاء نتيجةً لتجرُّع السم، وليس من المعقول أن تقول: «مات سقراط وتجرع السم».

(1) P. F. Strawson, Logico-Linguistic Papers, 27.

4-2-4 جرايس بين علم الدلالة وعلم الإستعمال

التمييز بين المعنى الحرفي للجملة والمعنى الإضافي الذي يمكن أن يتولد عنها هو التمييز بين علم الدلالة semantics وعلم الاستعمال pragmatics. وتستطيع أن تقول بحق إن نظرية جرايس في الاقتضاء implicature هي الإسهام الأصيل في كيفية التوصُّل إلى المعاني الأخرى التي تضاف إلى المعاني الحرفية للجمل.

علم الاستعمال إذن دراسة لغوية تُركّز على المستعملين للّغة وسياق استعمالها في عملية التفسير اللغوي. ومن فروعه نظرية أفعال الكلام، ونظرية المحادثة أو نظرية الاقتضاء.

الإقتضاء هو عمَلُ المعنى أو لزوم شيءٍ عن طريق قَوْلِ شيءٍ آخر، أو قُلْ إنّهُ شيءٌ يعنيه المتكلم ويُوحي به ويقترحه ولا يكون جزءًا مما تعنيه الجملة بصورةٍ حرفيةٍ.

يميّز جرايس بين ما يقتضيه المتكلم وما تقتضيه الجملة:

الأستاذ أ : ما رأيك في مستوى الطالب (ع) في فلسفة اللغة؟

الأستاذ ب : الطالب (ع) جميل الخط ويحرص دائمًا على المواعيد.

من الطبيعي القول إن الأستاذ (ب) قصد شيئًا آخر غير ما تعنيه الجملة، وهذا الشيء هو أن الطالب (ع) ليس جيدًا في فلسفة اللغة. ولكن الجملة في معناها الحَرْفي لا تؤدّي هذا المعنى ولا تقتضيه أيضًا، وإنما اقتضاه المتكلم فقط. فماذا عساه أن يكون اقتضاء الجملة؟

- أحمد مريض، ومن ثمّ يتعيّنُ عليه أن يستريح.

- إن كون أحمد مريضًا، يستلزم أنه لا بد من أن يستريح.

الجملة الأولى تقتضي الثانية لأن المتكلم لا يستطيع أن يستعمل الأولى استعمالًا ملائمًا من دون أن يقتضي الثانية.

تعتمد نظرية جرايس في الاقتضاء على النظر إلى استعمال اللغة بوصفه ضربًا من الفاعلية العقلية والتعاونية يقول مبدأ التعاون: «اجعل إسهامك التحادثي كما يتطلبه الغرض أو الاتجاه المقبول لتبادل الكلام الذي تشارك فيه[2]».

ولقد وسع جرايس هذا المبدأ العام للسلوك التحادثي في مجموعة من القواعد التحادثية، وصنّفَ هذه القواعد تحت أربع مقولات جريًا على طريقة **كانط** وهي: الكم، والكيف، والإضافة، والجهة[3]

(2) P. Grice, Studies in the Way of Words, 23.
(3) Ibid., 26-28.

1. مقولة الكم: ترتبط مقولة الكم بكمية المعلومات التي يجب تقديمها في التخاطب، وتتحقق بقاعدتين:

اجعل إسهامك التحادثي إخباريًا بالقدر المطلوب.

لا تجعل إسهامك التحادثي إخباريًا أكثر مما هو مطلوب.

2. مقولة الكيف: وتحت هذه المقولة تأتي قاعدة عامة «حاول أن تجعل إسهامك التحادثي صادقًا»، وتتجلّى في قاعدتين:

لا تقل ما تعتقد أنه كاذب.

لا تقل ما تفتقر إلى دليل كافٍ عليه.

3. مقولة الإضافة: تحت هذه المقولة توجد قاعدة واحدة تقول:

- كن ملائمًا.

4. مقولة الجهة: ينظر جرايس إلى هذه المقولة على أنها لا ترتبط بالمقول مثل المقولات السابقة، وإنما ترتبط بالأحرى بكيفية قول المقول. وقاعدتها العامة هي «كن واضحًا»، ويندرج تحتها قواعد متنوعة مثل:

أ. اجتنب غموض التعبير.

ب. اجتنب اللَّبْس.

ج. كن موجزًا (اجتنب الإطالة بغير ضرورة).

د. كن مرتّبًا.

ويتحقق الاقتضاء التحادثي بطريقتين: الامتثال لقواعد المحادثة، والخروج على هذه القواعد.

وحديث جرايس عن قواعد كان وسيلةً يبتغيها الفيلسوف ليصل إلى أغراضه، وفي طليعتها أن الخلاف بين الصوريين واللاصوريين حول معاني الروابط المنطقية ونظائرها في اللغة الطبيعية يرجع إلى افتقار الفريقين إلى العناية الكافية بقواعد المحادثة. هنا تتضح فكرة جرايس القائلة إن واو العطف تملك معنى الاشتراك في الصدق، وأن معانيها الأخرى، مثل الترتيب الزماني والعلاقة السببية، يجب فهمها على أنها مقتضيات أحرى من كونها معاني. ويستخدم جرايس لتسويغ فكرته هذا مبدأً منهجيًا يجوز أن نسميه بمبدأ الاقتصاد الدلالي والذي جاء تعديلًا لمبدأ الاقتصاد الأنطولوجي عند وليم أوكام والمعروف باسم نصل أوكام: «لا يجب مضاعفة الكائنات من غير ضرورة». واقترح جرايس نصل أوكام المعدّل وهاك نصُّهُ: «لا يجب مضاعفة المعاني من غير ضرورة».

أدرك جرايس العلاقة الوثيقة بين اللغة واعتبارات العقلانية، ورأى أن المبادئ المستخدمة لتفسير السلوك اللغوي هي المبادئ المستخدمة لتفسير السلوك القصدي غير اللغوي. ونتيجةً لمجهودات جرايس وآخرين مثل سيرل في تحليل المضمون اللغوي في حدود المضمون العقلي، ونتيجةً لتطوير نظريات معقدة في المضمون العقلي في أواخر القرن الماضي، من قبيل نظريات فودور، أصبحت فلسفة العقل بالتالي هي الأساس.

5. تطورات الفلسفة التحليلية (ما بعد الفلسفة التحليلية)

1. كواين في اللغة والعلم

سافر كواين في منحة ما بعد الدكتوراه عام 1933 إلى فيينا وبراغ ووارسو. وفي فيينا حضر محاضرات شليك وبعض لقاءات جماعة فيينا، وبدأ يحدد موقفه من فلسفة الجماعة. وأوضح آير هذا الموقف: «ولم تسمح الدائرة لكثير من الزائرين بحضور اجتماعاتها، بيد أن الشخص الذي حضر هذه الاجتماعات في الوقت الذي حضرتها أنا فيه هو كواين... وكان كواين ناقدًا أكثر مني لأفكار الدائرة، ولقد أثار بالفعل بعض الاعتراضات الحادّة على تقريرها عن الحقائق الأولية في مقال «الصدق بالمواضعة» عام 1936[1]». وسوف أنظر في جانب يسير من نقد كواين للوضعية المنطقية، ومذهبه في اللاتحديد في الترجمة، ومذهبه الطبيعي في الإبستمولوجيا.

نشر كواين مقالته المشهورة «عقيدتان للتجريبية» عام 1951. الأولى هي التمييز التحليلي- التركيبي ويعني وجود تمييز صارم بين العبارات التحليلية والتركيبية. والثانية هي النزعة الردية وتعني التمسك بأن كل عبارة ذات معنى تكون مكافئة لبناء منطقي معين على حدود تشير إلى خبرة مباشرة. وهجوم كواين على هاتين العقيدتين وضع نهايةً لحركة الوضعية المنطقية. ناقشَ التمييز- التحليلي والتعريفات المقترحة لمصطلح تحليلي من قبيل العبارة التحليلية هي التي تكون صادقةً بمقتضى معاني كلماتها فقط وبشكلٍ مستقلٍّ عن الواقع، أو هي العبارة التي يمكن ردُّها إلى حقيقة منطقية عن طريق التعريف. وأثبت أن مثل هذه التعريفات تعتمد على مفاهيم، مثل المعنى والترادف، تحتاج إلى توضيحٍ قدْرَ حاجة مفهوم التحليلية إليه. مفهوم التحليلية يعتمد على الترادف، ويعتمد الترادف بدَوْرِه على المعنى. وهذه مفاهيم لا تقِلُّ في إثارتها للقلق والحيرة عن مفهوم التحليلية ذاته.

وتفهم العقيدة الثانية، وهي النزعة الردّية، على أنها تقول إن كل عبارة في نظرية علمية تقبل الإثبات أو اللاإثبات بشكل منفرد، وذلك وفقًا لمبدأ التحقق الذي يعالج كل عبارة أو قضية على حِدَة، والاقتراح المضاد الذي قدّمَهُ كواين يرى «أن كل عباراتنا حول العالم تواجِهُ محكمة الخبرة الحسيّة ليس على انفراد بل فقط كجسمٍ مُتّحِدٍ[2]».

(1) A. J. Ayer, Philosophy in the Twentieth Century, 139.
(2) W. V. Quine, From a logical Point of View, 41.

ينقد كواين إذن نموذج الاختبار العلمي الذي تقترحه الوضعية المنطقية، ويرى أن الخبرة لا ترتبط بالعبارات الفرادى، وإنما ترتبط بنسق العبارات ككل. وتسمى نظرية كواين في كيفية ارتباط الدليل بالنظرية العلمية باسم نزعة الكلية. ولما كان فيلسوف العلم الفرنسي بيير دوهيم قد أشار إلى هذه الفكرة، أصبحت تسمى في العرف الفلسفي دعوى دوهيم-كواين.

رفض كواين علم الدلالة العقلي الذي ينظر إلى المعاني بوصفها كائنات عقلية، وقدم تناولًا تجريبيًا سلوكيًا للغة في «الكلمة والشيء» 1960 ظهر فيه الحديث عن عالم اللغة الميداني الذي يستكشف لغات جديدة وغريبة عن طريق ملاحظة سلوك المتكلمين. **ونتج عن ذلك** دعوى اللاتحديد في الترجمة، وأبرز صورها تجربة فكر الترجمة الجذرية، أي «ترجمة لغة لبشرٍ لم يتَّصِلوا بغيرهم حتى اليوم[1]» وإليك خلاصتها: هبْ أنك عالم لغة ذهبت بصحبة صديق فيلسوف إلى قبيلة من العصر الحجري تعيش في غابة معزولة. وتسعى إلى ترجمة لغة هذه القبيلة إلى اللغة العربية. وما دامت لغة هذه القبيلة خاصةً بها، فلن يكون في مقدورك الاستعانة بمعاجم، أو الاستعانة بالبُنَى النحوية المشتركة بين هذه اللغة والعربية. ولن يكون في مقدورك أيضًا الإفادة من الدراسة التاريخية للأصول المشتركة بين اللغات.

وفي صباح اليوم التالي خرجت وصديقك مع بعض الصيادين من أفراد هذه القبيلة للاستماع إليهم ومشاهدتهم وهم يمارسون جانبًا من الحياة ويستعملون اللغة التي تبغي تعلُّمَها وترجمتها إلى لغتك. وبينما تسيرون في الغابة، وثَبَ أرنبٌ بعيدًا عن الأشجار والحشائش حتى صار في مجال الرؤية الواضحة. وهنا أشار أحد الصيادين قائلًا لزميله من أبناء القبيلة بهدوء (Gavagai) وفتحت دفتر ملاحظاتك وكتبت gavagai = أرنب. وشاهَدَ صديقُكَ الفيلسوف ما شاهدته، ومع ذلك تساءلَ: هل أنت متأكد من أن gavagai تعني أرنب؟ وكان جوابك: بكل تأكيد. وهل يمكن أن تعني شيئًا آخر؟ وردَّ صديقُك: ألا يمكن أن تعني «الذبابة التي تُلازم الأرنب؟» ولعلك تميل في بادئ الأمر إلى رفض ردِّ صديقك باعتباره يمثِّلُ نوعًا من الجدل، ولكنك عندما تفكِّر على مهلٍ يتبين أن صديقك ربما يكون مُحقًّا.

إن المعطيات الوحيدة المتاحة أمام عالم اللغة هي القوى التي تصطدم بحواس الصيادين (أبناء القبيلة الأصليين)، وسلوكهم القابل للملاحظة سواءً كان لغويًا (متمثلًا في الكلام) أم غير لغوي (متمثلًا في الإشارة). والاعتماد على هذه المعطيات وحدها هو ما تؤكِّدُ عليه السلوكية عند تفسير السلوك اللغوي. والرأي عند كواين أنه لا يوجد شيءٌ في سلوك الصيادين أو البيئة المحيطة بهم يمكن أن يجيب إجابة محددة عما إذا كان الصياد يعني بكلمة gavagai «أرنب» أو «الذبابة التي تلازم الأرنب».

ولقد أثارت دعوى اللاتحديد كثيرًا من النقد على أساس أن كواين انتقل من دعوى عدم التحديد التي هي إبستمولوجية إلى دعوى ميتافيزيقية تزعم أن المعنى غير محدد، وهي صورة من النزعة الشكّية حول المعنى والمضمون.

والنتيجة التي ترتبت على دمج التحليلي والتركيبي، والأولي والتجريبي، هي المذهب الطبيعي. وتهتم الفلسفة بمعرفتنا بالعالم، وبطبيعته؛ إنها محاولة «لمّ شَمْل العالم» على حد تعبير نيوتن. ظنَّ بعض الفلاسفة أن الفلسفة منفصلة عن العلم، وتقدم له أساسًا متينًا. ولكن كواين ينكر هذا الرأى ويذهب إلى أن الفلسفة متصلة بالعلم بل هي جزءٌ منه.

لا يمكن أن يوجد تمييز صارم بين العلم والفلسفة لسببين، الأول، أنه لا توجد وجهات نظر متعالية على العلم. والثاني، لا يمكن وضع تمييز صارم بين مسائل الواقع ومسائل اللغة[2].

ولكن ما الذي يعنيه كواين بتطبيع الإبستمولوجيا؟

يجيب:

«إن وجهة نظري هي وجهة نظر طبيعية. وأنا أنظر إلى الفلسفة ليس بوصفها دراسةً تمهيديةً أو أساسًا أوّليًا للعلم، وإنما بوصفها متصلةً بالعلم. وأنا أنظر إلى الفلسفة والعلم على أنهما في المركب نفسه، المركب الذي يرجعُ إلى تشبيه نيورات ولطالما أرجَعَهُ هكذا. نستطيع أن نجدِّدَ بنيانه في البحر فقط بينما نظل عائمين فيه. ولا توجد نقطة امتياز خارجية، ولا توجد فلسفة أولى»[3].

على أن إخفاق الإبستمولوجيا التقليدية في هدفها، وهو التسويغ الذي اتخذ صورة البحث عن اليقين لم يدفع كواين إلى التخلي عن الإبستمولوجيا برمتها، وإنما دفعه إلى البحث عن إبستمولوجيا جديدة يكون هدفها الأساسي هو التفسير العلمي الذي يتمثل في السؤال: «كيف نكتسب نظرياتنا الشاملة عن العالم، ولماذا تعمل بصورة جيدة هكذا؟» وهذا التفسير العلمي يتجسد في تقرير واقعي عن العلاقة بين الملاحظة والنظرية.

2. ديفيدسون في الصدق والمعنى

قدم ديفيدسون إسهاماتٍ مهمةً في اللغة والمنطق والفعل والعقل والإبستمولوجيا والميتافيزيقا والأخلاق. وتأثُّره بكواين واضحٌ في مسايرته لأفكار مثل نزعة الكلية، ودعوى اللاتحديد في الترجمة، وغموض الإشارة، ورفض التمييز الصارم بين العبارات التحليلية والتركيبية. على أن ديفيدسون يختلف مع كواين في بعض الآراء مثل رفضه لثنائية الخطة والمحتوى، واستبعاده للتمييز بين جُمَل الملاحظة وبقية الجمل. وتفترض ثنائية الخطة والمحتوى، التي سمّاها ديفيدسون العقيدة الثالثة للتجريبية، أننا نستطيع تمييز التغييرات في العبارات التي يعتقد بأن صدقها ناشئٌ عن تغييراتٍ في المعنى من العبارات التي يعتقد بأن صدقها ناشئٌ عن تغييرات

(1) W.V. Quine, Word and Object, 28.

(2) S. Verhaegh, Working from Within : The Nature and Development of Quine's Naturalism, 141.

(3) W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays, 126-127; W.V. Quine, From Stimulus to Science, 16.

في الاعتقاد.

ميّز كواين جمل الملاحظة من بقية الجمل، ورأى أنها تقوم بدورين: الأول دلالي ويعنى أنها المدخل إلى اللغة، والثاني برهاني ويعنى أنها المدخل إلى العلم. وأراد أن تعمل جمل الملاحظة بوصفها رابطًا للخبرة التي تؤسس الدعاوى المعرفية، وهي بذلك تتمتع بوضع إبستمولوجي خاص، ولكن ديفيدسون اقترح التخلي عن فكرة جمل الملاحظة بوصفها أثرًا لمحاولة عزل مصدر نهائي ما للدليل على اعتقاداتنا، وذهب إلى أن الذي يسوغ اعتقادًا معينًا هو اعتقاد آخر، والدليل على صدق جملة معينة هو جملة أخرى صادقة.

تدفق نهر الفلسفة المعاصرة حاملًا مجموعة من الأفكار التي كُتب لها الذيوع، ولعل أبرزها الفكرة القائلة إن معنى الجملة يمكن تقديمه عن طريق تعيين الشروط التي تجعلها صادقةً. تمسك بها فريجه، وأصبحت واضحة في «رسالة تجنشتين»: «فهم معنى العبارة هو معرفة حالة الواقع إذا كانت صادقة»، واتخذت صورة التحقق عند الوضعيين المناطقة «فهم العبارة وطريقة التحقق منها شيءٌ واحدٌ»، ونظر إليها كواين من زاوية العلم «مهما يكن الدليل الذي هو دليل للعلم فإنه هو الدليل الحِسّي»، ثم جاء ديفيدسون ليكون أبرز أنصارها.

يحاول ديفيدسون إثبات أن تقديم نظرية في المعنى للغة معينة هو بمثابة بناء نظرية في الصدق لهذه اللغة. ويضع بعض الشروط التي يجب أن تستوفيها أية نظرية في المعنى من قبل:

1- يجب أن تكون قوية وفعالة بصورة تكفي لتقديم تفسير لجميع المنطوقات الفعلية والممكنة التي يجوز أن ينطق بها المتكلم في لغة طبيعية.

2- يجب أن تكون قابلة للتحقق أو الاختبار مقابل دليلٍ متاحٍ وبصورةٍ مستقلةٍ عن أية معرفة بالمفاهيم اللغوية في اللغة.[1]

حاول استبعاد مصطلح المعنى وما دار في فلَكِهِ من مصطلحات غامضة، ووضع بدلًا منه مصطلح الصدق وشروط الصدق. «من دون فهم الصدق لا تكون اللغة وحدها مستحيلة، وإنما يكون التفكير نفسه مستحيلًا. الصدق مهم إذن ليس لأنه مفيد أو نافع بصفة خاصة، رغم أنه ربما يكون كذلك بين الفينة والفينة بطبيعة الحال، وإنما لأنه من دون فكرة الصدق لن نكون كائنات مفكرة، ولن نفهم ما يوجد لشخصٍ آخر ليكون كائنًا مفكرًا[2]».

3. دميت: نظرية المعنى هي نظرية الفهم

انبرى دميت لينقُد نظرية شروط الصدق في المعنى في مقالتين مهمتين هما: «ما نظرية المعنى؟» 1975 (1) و «ما نظرية المعنى؟» 1976 (2). وركّزَ على المحتوى الميتافيزيقي الذي اعتمدت عليه نظرية ديفيدسون، وهو المحتوى الذي سُمّي بالواقعية. والواقعية هي الدعوى القائلة إن الصدق (الكذب) خصوصية غير مقيدة للجمل من الناحية الإبستمولوجية، إذ لا يوجد شيء في مفهوم الصدق (الكذب) يستبعد إمكانية أن تكون الجملة صادقة (كاذبة) بصورة يتعذر معرفتها. وهذه الخصوصية تعكس الاقتناع الواقعي بأن العالم مكوَّنٌ بصورةٍ محددةٍ وبشكلٍ مستقلٍّ عن معرفتنا أو خبرتنا به، ولذلك فإن الجُمَل التي نصوغها حول العالم تكون صادقةً أو كاذبةً بصورةٍ محددةٍ بفضل الطريقة التي توجد بها الأشياء في العالم، سواء استطعنا التوصُّل إلى معرفة الجمل التي تكون صادقة أو كاذبة أو لم نستطع. وعلى هذا النحو تفهم الواقعية بالنسبة لفئة معينة من الجمل على أنها الدعوى القائلة إن مبدأ ثنائية القيمة أي القول بأن هناك قيمتين للصدق بالنسبة للجمل هما «الصدق» و«الكذب» -يظل فاعلًا بالنسبة لهذه القيمة سواء استطعنا معرفة قيمة صدق أية جملة منها أو لم نستطع.

وهنا يعترض دميت على تفسير المعنى في حدود التصور الواقعي للصدق. لأن هذا التصور يجعل عددًا كبيرًا من الجمل يتجاوز قدرتنا على إدراك ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. واللغة الطبيعية غنية بالجمل التي لا تقبل التحديد بصورة فعلية. وهناك جمل كثيرة لا يكون صدقها أو كذبها عرضة للإدراك مثل «كل عدد شفع هو حاصل جمع عددين أوليين» و«إذا تدرّبت على النحت بجدية، فسأكون مثل محمود مختار». ولكن هل يعني هذا أن فكرة الصدق غير ملائمة تمامًا لنظرية المعنى؟ الجواب عند دميت بالنفي. بيد أنه يعتقد أننا نحتاج إلى فكرة منقحة عن الصدق. إذ يجب التفكير في الصدق بوصفه نتاجًا لإجراءات التحقق التي نستخدمها في ممارسة قدرتنا على إثبات قيمة الصدق. وعندما يفسّر دميت الصدق بهذه الطريقة فإنه يرفض الواقعية.

ويخلص دميت إلى إن ما يميز نظريته من نظرية ديفيدسون التي يجعل الصدق فيها مفهومًا أساسيًا هو: «أولًا، إن المعنى لا يتمُّ تقديمه مباشرةً في حدود شرطٍ لصدق الجملة بل في حدود شرطٍ للتحقق منها. ثانيًا، عند تقديم فكرة المعنى يجب تفسيرها بطريقة ما في حدود قدرتنا على إدراك العبارات بوصفها صادقة، وليس في حدود شرط يتجاوز قدراتنا البشرية[3]».

ويرى دميت أن معرفة اللغة تكمن في معرفة نظرية معنى بالنسبة إلى هذه اللغة، إذ يجب على المتكلمين أن يكونوا أصحاب إدراك عقلي لمعاني كلماتهم حتى يسترشد استعمال اللغة بالمعنى. ولكن هذه المعرفة بالمعنى يجب أن تكون ضمنية بدلًا من أن تكون واضحة. ولا نريد نظرية معنى تمكننا من التنبؤ بسلوك لغوي، وإنما نريد نظرية معنى توضح المعرفة المتضمنة في سلوك لغوي. وعلى هذا النحو تكون نظرية المعنى هي نظرية الفهم.

6. الفلسفة التحليلية في العقل والعلم الإدراكي

فلسفة العقل هي دراسة المشكلات الفلسفية المتعلقة بالعقل والحالات العقلية، مثل طبيعة العقل، وعلاقة العقل بالجسم،

(1) D. Davidson, Inquiries into Truth and Interpretation, xiiv.
(2) D. Davidson, "Truth Rehabilitated," 72-73.
(3) M. Dummett, The Seas of Language, 75.

والوعي، والقصدية، وحرية الإرادة، والعقل والذكاء الاصطناعي. ومثلما ولدت فلسفة اللغة من رحم الفلسفة التحليلية، ولدت أختها فلسفة العقل. وكانت فلسفة اللغة هي مركز البحث الفلسفي، ولكن تغيُّرًا طرأ جعل فلسفة العقل هي الأساس.

وحسبي الإشارة إلى سببين وراء هذا التغير: الأول أنه أصبح واضحًا لعدد كبير من الفلاسفة أن فهمنا للقضايا في كثير من الموضوعات، مثل طبيعة المعنى والعقلانية واللغة، يفترض مسبقًا فهمًا للعمليات العقلية الأساسية. على سبيل المثال، تعتمد طريقة تمثيل اللغة للواقع على الطرق الأساسية بيولوجيًا التي يمثل بها العقل الواقع. وبالفعل فإن التمثيل اللغوي هو توسيع فعّال للتمثيلات العقلية الأساسية مثل الإدراك الحسي والمقاصد والاعتقادات والرغبات. والثاني هو ظهور فرع جديد هو العلم المعرفي يسّرَ للفلسفة المجالات الكاملة للبحث في الإدراك البشري في كل صوره[1]. والعلم الإدراكي هو دراسة علمية للإدراك والتفكير تتعاون فيه فروع معرفية بينية مثل علم النفس والفلسفة وعلم الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي والأنثروبولوجيا وعلم اللغة وفسيولوجيا الأعصاب. وأسلفت الإشارة إلى بعض إسهامات تجنشتين المتأخر ورايل (السلوكية) في فلسفة العقل. وسبيلنا الآن إلى النظر في عمل التحليليين اللاحقين.

1. نظرية هوية العقل-المخ

بعد أن هدأ القلق الذي أثارته السلوكية الفلسفية، ظهرت نظرية هوية العقل-المخ، وتسمى ببساطة نظرية الهوية، وتقرر أن العقل هو المخ، والحالات العقلية هي حالات فيزيائية في المخ، والعقل والمخ شيءٌ واحدٌ. وهذه النظرية لها أصول عند ديموقريطس، وهوبز، وبيير جاسندي. ودافع عنها في القرن العشرين ثلاثة من الفلاسفة هم أولين بليس في مقالة «هل الوعي عملية مخ؟» 1956، وهربرت فايجل في مقالة «العقلي والفيزيائي» 1958، وجون سمارت في مقالة «الإحساسات وعمليات المخ» 1959. وها هي عبارة فايجل: «حالات الخبرة المباشرة التي تحيا بها الكائنات البشرية الواعية، والحالات التي ننسبها بثقة إلى بعض الحيوانات العليا، تكون متطابقة مع جوانب معينة من العمليات العصبية في هذه الكائنات[2]».

واتفق هؤلاء الفلاسفة على النقاط الأربع التالية[3]:

1. الخبرات والإحساسات الخاصة بالفرد تقبل الرد -من دون بقية- إلى حوادث أو عمليات في المخ (دعوى الهوية).
2. دعوى الهوية قضية ممكنة، أعني أنها ليست حقيقة ضرورية منطقيًا.
3. صدق دعوى الهوية هو في جانب على الأقل مسألة تحديد تجريبي.
4. لا تنطبق دعوى الهوية إلا على جوانب معينة من الحياة العقلية: الوعي (بليس)، والمشاعر الخام للخبرة (فيجل)، والإحساسات (سمارت). أما الجوانب المعرفية والإرادية (القصدية) من الحياة العقلية فلا تقبل الرد إلى عمليات أو حالات مخ، وإنما تقبل الرد مفهوميًا إلى نوع من المقدرة أو الميل الدلالي أو المنطقي أو اللفظي.

وتختلف نظرية الهوية عن الثنائية والسلوكية معًا. وهي تنكر ثنائية الجوهر وثنائية الخاصية على حدٍّ سواء. إذا كانت ثنائية الجوهر تؤكد أن العقل جوهر غير فيزيائي، فإن نظرية الهوية تنكر ثنائية الجوهر، وتؤكّد أن العقل شيء ولكنه شيء فيزيائي، إنه المخ. وإذا كانت ثنائية الخاصية تقرر أن الحالات العقلية هي خواص غير فيزيائية للمخ، فإن نظرية الهوية تنكر ثنائية الخاصية أيضًا، وتؤكد أن الحالات العقلية هي خواص فيزيائية للمخ. وتختلف نظرية الهوية عن السلوكية أيضًا. صحيح أن أصحاب نظرية الهوية لم يتخلوا عن الميول السلوكية تمامًا، ولكنّ هناك اختلافًا في فهم الحالات العقلية. تُعَرِّف السلوكية الحالات العقلية في حدود السلوك الخارجي على حين تُعرّف نظرية الهوية الحالات العقلية بوصفها شيئًا داخليًا، أي أن الحالات العقلية الواعية هي أسباب داخلية للسلوك بدلًا من أن تكون استعدادات للسلوك.

تنفصل نظرية الهوية في صورتها المعاصرة عن الصور السابقة منها بطريقتين. فأمّا أولاهما فهي أن أصحاب نظرية الهوية عندما ركّزوا على عمليات المخ اصطفوا في جانب علم الأعصاب. وأبرز الأدلة في صالح نظرية الهوية الدليل المستمد من دراسات العجز كما تجسده حالة فينياس جيج. وأما الثانية، وربما الأكثر أهمية، فهي أن أصحاب نظرية الهوية يرون أن المطابقات النفسية الفيزيائية مماثلة مباشرة للاكتشافات العلمية الأخرى. أي أنّ الحالات العقلية هي حالات للمخ بالطريقة التي يكون بها الماء هو H_2O، والبرق تفريغ كهربائي جوي. وهذه التماثلات مهمة لأنها تظهر أن فروض نظرية الهوية في حاجة إلى بحث علمي لوضع عبارات الهوية. وفكرة الهوية الملائمة هنا لنظرية هوية العقل-المخ هي الهوية العددية، أعني كون الشيء نفسه.

وهناك خلاف في علم الأعصاب حول الدرجة التي ينجز بها جزء من المخ وظيفة معينة. ويدور هذا الخلاف بين نزعتين. فأما الأولى فهي نزعة التمركز وتقول إن الوظائف الإدراكية يمكن تحديدُ مركزها أو موضِعِها في مناطق من المخ مخصصة لأداء هذه الوظائف. هناك منطقة مخصصة للرؤية، وأخرى للذاكرة، وثالثة للغة، ونحو ذلك. وأما الثانية فهي نزعة الكلية وتقول إن المخ الكامل يساعد في كل وظيفة إدراكية، وإن أيَّ جزء محدد يؤدي دورًا في كل وظيفةٍ إدراكيةٍ.

ويؤيد بونجي نزعة التمركز المعتدلة التي تقرر وجود تمركز وظيفي بالإضافة إلى التكامل، وغالبًا ما يوجد تناسق أيضًا. وشعارها هو »ميّز ولكن لا تفصل[4]«.

(1) J. R. Searle, Philosophy in A New Century: SelectedEssays, 14.
(2) H. Feigl, "The 'Mental' and the 'Physical', 446.
(3) U. Place, "Identity Theories,"; G. Graham and E. R. Valentine, eds., Identifying the Mind: Selected Papers of U. T. Place, 14.
(4) M. Bunge, Matter and Mind: A Philosophical Inquiry, pp.

2. الوظيفية

تنسب وظيفية الآلة أو الوظيفية الحسابية إلى هيلاري بتنام. ومثلما تضرب نظرية الهوية بجذورها في تاريخ الفلسفة، كذلك تفعل الوظيفيّة التي تجد إرهاصاتها في كتابات أرسطو وهوبز. نظر بتنام إلى الحالات العقلية على أنها تشبه الحالات الوظيفية أو المنطقية للكمبيوتر. ومثلما يمكن تحقيق برنامج الكمبيوتر من خلال أية مجموعة من الأجهزة المختلفة فيزيائيًا، كذلك يمكن تحقيق برنامج نفسي عن طريق كائنات حية مختلفة، وهذا هو السبب في أن الحالات الفسيولوجية المختلفة لكائنات حية من أنواع مختلفة يمكن أن تحقق حالة عقلية من نوعٍ واحدٍ. يقول بتنام: «في عام 1960 نشرت مقالة «العقول والآلات» التي اقترحت اختيارًا جديدًا ممكنًا في فلسفة العقل. وفي عام 1967 نشرت مقالتين [»طبيعة الحالات العقلية» و«الحياة العقلية لبعض الآلات»] وأصبحت لفترةٍ تمثل البيانات الرسمية للاتجاه الوظيفي. والوظيفية (كما يعرف كثير من قرائي من غير شك) تعتقد بأننا نشبه أجهزة الكمبيوتر، وأن حالاتنا النفسية هي ببساطة حالات وظيفية أعنى أنها حالات تبرز في الوصف المثالي لبرامجنا.[1]وتبعًا لوظيفية الآلة عندما نقول إن المرء يعاني من الألم، مثلًا، فإن ذلك يعنى أنه ينفذ برنامج كمبيوتر عن الألم. وجذبت الوظيفية أنظار الفلاسفة لسببين، أولهما أنها تعمل بوصفها نظرية في العقل أفضل من النظريتين المنافستين لها، أعني السلوكية المنطقية، ونظرية الهوية. وثانيهما أن الوظيفية انحازت إلى العلم الجديد في العقل وهو العلم المعرفي في ذلك الوقت.

على أن الوظيفية أخفقت في الكشف عن الطبيعة الحقيقية لحالاتنا العقلية، ونقدها جيري فودر ونيد بلوك.[2]

وتخلى عنها بتنام فيما بعد، وقال في مقدمة «التمثيل والواقع» 1988: «سوف أحاول البرهنة في هذا الكتاب على أن تمثيل الكمبيوتر المسمى وجهة النظر الحسابية في العقل، أو الوظيفية أو ما شئت من أسماء، لا يجيب برغم كل شيء عن السؤال الذي نود الإجابة عنه نحن الفلاسفة (بالإضافة إلى كثير من العلماء المشتغلين بالإدراك) ألا وهو: ما طبيعة الحالات العقلية[3]».

3. نقد الوظيفية والذكاء الاصطناعي: حجة الحجرة الصينية

نفرت جماعة من الفلاسفة لنقد الافتراض القائل إن العقل برنامج كمبيوتر والذي يسمَّى استعارة الكمبيوتر. وجاء النقد في صورتين. فأما الأولى فهي الاعتراضات الخارجية التي تثبت أن الأنظمة الحسابية في أجهزة الكمبيوتر والآلات الأخرى لا يمكن أن تسلك أبدًا مثلما تسلك الأنظمة الإدراكية عند البشر. وتقول هذه الاعتراضات إن البشر يتمتعون بقدرات وظيفية لا يمكن أن يملكها الكمبيوتر في أي وقت[4].

ويأتي في طليعة الذين قدموا الاعتراضات الخارجية هوبرت درايفوس، الذي سعى إلى بيان أن السلوك الإنساني سلوك إبداعي قابل للتكيف مع الظروف المختلفة، وهو أمر تفتقر إليه الأنظمة الحسابية نظرًا لاعتمادها على القواعد[5].

وخلاصة اعتراضه أن الذكاء الاصطناعي لا يبشر بنجاحٍ كبير عندما ينجز هذا الجانب أو ذاك من الذكاء البشري من غير أن ينجز بقية الجوانب، والسبب في ذلك أننا لا نستطيع أن نفصل قدرتنا على استعمال اللغة، مثلًا، من قدرتنا على إدراك الآخرين والتفاعل معهم بطريقة إدراكية وانفعالية.

وأما الاعتراضات الداخلية فتسلّم، من أجل البرهان، بأن أجهزة الكمبيوتر يجوز أن تحاكي السلوك الإنساني، ثم تنتهي هذه الاعتراضات إلى إثبات أن هذه الأجهزة تفتقر إلى خبرة داخلية واعية وهي التي يتمتع بها العقل الواعي. وهذا يعني أن الكمبيوتر يفتقر إلى العقل. وأشهر الاعتراضات الداخلية هي حجة الحجرة الصينية عند جون سيرل، وتتألف من ثلاثة عناصر: تجربة فكر، والحجة النظرية، ورد سيرل على نقاده.

تجربة الفكر هي طريقة يمارسها الفلاسفة وغيرهم لاختبار فرض معين عن طريق تخيل موقف وما يقال فيه. واتخذ سيرل نقطة انطلاقه من برنامج شانك وأبيلسون الذي وضع للإجابة عن أسئلة متعلقة بقصص قصيرة. ونعود معه إلى الوراء في عام 1977 «دعيت إلى جامعة ييل لمحاضرة في مختبر الذكاء الاصطناعي، ولم أكن أعرف شيئًا عن الذكاء الاصطناعي. واشتريت كتابًا لأقرأه في الطائرة كتبه روجر شانك وروبرت أبيلسون وكانا يعملان في مختبر الذكاء الاصطناعي في هذه الجامعة. وقرأت الكتاب في الطائرة وتكلما فيه عن البرامج التي تفهم القصة. واعتقدت أن هذا مضحكٌ وأن تفنيده أمرٌ يسيرٌ. دع القصة باللغة الصينية، ودعني أنا الكمبيوتر، ومع ذلك لم أفْهَم القصة. هذا هو أصل حجة الحجرة الصينية[6]».

يفترض سيرل جدلًا أن البرنامج ناجحٌ في تقديم الإجابات الملائمة عن هذه الأسئلة، ويجمع ما يُثيرُهُ هذا النجاح في دعوتين حول آلة تدير هذا البرنامج يدافع عنهما أصحاب الذكاء الاصطناعي، ويعارضهما سيرل، وهما[7]:

170-171.
(1) H. Putnam, "Putnam, Hilary," 507.
(2) N. Block and J. A. Fodor," What Psychological States are Not," 159-181; and N. Block,"Troubles with Functionalism," 268-305.
(3) H. Putnam, Representation and Reality, xi.

(4) D. J. Chalmers, The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory, 313.
(5) H. L. Dreyfus, What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence, and What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason, xxxi.
(6) G. Faigenbaum, Conversations with John Searle, 78.
(7) J. R. Searle, "Minds, Brains, and Programs," 417; J. R. Searle, Mind: A Brief Introduction, 63.

يمكن القول بصورةٍ حرفيةٍ إن الآلة «تفهم» القصة وتقدم إجابات عن الأسئلة.

إن ما تفعله الآلة وبرنامجها «يفسر» القدرة البشرية على فهم القصة والإجابة عن الأسئلة المتعلّقة بها.

ولكي يبين سيرل سبب معارضته لهما، يفترض تجربة الفكر التالية:

«هَبْ أنني لستُ من الناطقين بالصينية ولا أفهمُ كلمةً منها. وأنني قد حجزتُ في حجرة فيها صناديق ممتلئة بالرموز الصينية. وأعطيت كتابًا للقواعد بالإنجليزية لمعالجة الرموز الصينية ومضاهاة هذه الرموز برموز صينية أخرى. وتحدد القواعد عملية معالجة الرموز بطريقة صورية خالصة، وفي حدود تركيب هذه الرموز وليس دلالاتها. ولنتخيل أن بعض الرموز الصينية الأخرى أرسلت إليّ من خلال نافذة صغيرة في الحجرة، فأتلقاها وأكتب ردّي عليها عن طريق اتباع كتاب القواعد (الذي يحتوي على قواعد مثل: إذا وجدت الرمز الأول كذا، والرمز الثاني كذا، إذن اكتب كذا) وعندما أرد على هذه الرموز، فأنا أنجز الخطوات في كتاب القواعد.

ولنفترض أنني لا أعرف أن الرموز الصينية التي كانت في الصناديق تسمى قاعدة بيانات، وأن كتاب القواعد بالإنجليزية يسمى البرنامج، وأن الرموز التي أرسلت إلى الحجرة عن طريق النافذة الصغيرة (أي الأسئلة) تسمى المدخلات، وأن الرموز التي أرسلتها أنا خارج الحجرة (أي الإجابات) تسمى المُخرجات، وأن الخبراء الذين يضعون كتاب القواعد ويرسلون إليّ الأسئلة يسمون «المبرمجين»، أما اسمي أنا فهو الكمبيوتر.

ولنتخيل أن المبرمجين كانوا ممتازين في كتابة البرنامج، وأنني كنت ممتازًا في نقْل الرموز، وأن إجاباتي في نهاية الأمر يتعذّر تمييزُها من إجابات الناطق الأصلي للغة الصينية. وهكذا يوافق الخبراء الجالسون خارج الحجرة على أن كل ما هو داخل الحجرة يفهم اللغة الصينية على أساس أن إجاباتي صحيحة تمامًا، ومع ذلك فأنا «لا أفهم» كلمة من اللغة الصينية. والهدف من وراء تجربة الفكر هو: «إذا كنت لا أفهم اللغة الصينية فقط على أساس تنفيذ برنامج الكمبيوتر الموضوع لفهمها، فلا يفهم اللغة الصينية أي كمبيوتر رقمي آخر على هذا الأساس فقط، لأن الكمبيوتر الرقمي لا يملك شيئا لا أملكه أنا[1]».

لم يقف سيرل عند تجربة الفكر، وإنما خطا خطوةً إضافيةً لإثبات النتيجة التي انتهت إليها، وقدم حجة نظرية:[2]

1. البرامج تركيبية بكل معنى الكلمة.
2. العقول ذات دلالة.
3. التركيب ليس هو نفس الدلالة ولا يكفي بذاته للدلالة.

إذن البرامج ليست عقولًا (وهذا هو المطلوب إثباته).

7. الفلسفة التحليلية الأخلاقية والسياسية

1. أشعيا برلين ومعنيان للحرية

رأى الوضعيون المنطقيون أن عبارات الأخلاق لا تصف الوقائع والأحداث في العالم الخارجي، ومن ثم لا يمكن التحقق منها والحكم عليها بالصدق أو بالكذب. وفي هذه الحالة لا يوجد شيءٌ يمكن أن يقوله الفيلسوف عن طريق إصدار أحكام أخلاقية. ولما كان الخطاب الأخلاقي من المستوى الأول يتألف من عبارات تقييمية، ولا يستطيع فيلسوف الأخلاق أن يصدر أحكامًا من المستوى الأول، فإن كل ما يمكن أن يفعله هو أن يمارس عمله من المستوى الثاني عن طريق تحليل هذا الخطاب أو قل لغة الأخلاق، وتحليل معنى المصطلحات الأخلاقية واستعمالها، مثل «خير»، «يجب»، «حق»، «إلزام». واعترض بعض الفلاسفة في المرحلتين الوضعية وما بعد الوضعية على التمييز بين المنطوقات التقييمية والوصفية، وترتب على هذا الاعتراض رفض هذا المفهوم الضيّق للفلسفة الأخلاقية (ما بعد الأخلاق).

وفي هذا السياق نظر أشعيا برلين إلى الفكر السياسي بوصفه فرعًا من الفلسفة الأخلاقية، واشتهر بالتمييز بين معنيين للحرية، أحدهما يصوّر بوصفه غياب العوائق، والآخر يصور في حدود السيادة الذاتية. «إكراه الإنسان هو حرمانه من الحرية -الحرية من ماذا؟... أنا لا أقترح مناقشة تاريخ هذه الكلمة... وإنما أقترح فحص ما لا يزيد عن معنيين من هذه المعاني -لكنهما محوريان. أول هذه المعاني السياسية للحرية. الذي سأسمّيه المعنى «السلبي»، متضمن في إجابة السؤال «ما هو المجال الذي يترك أو ينبغي أن يترك فيه للفاعل -شخصًا كان أو مجموعةً من الأشخاص-حريّة الفعل... من دون تدخل من قبل أشخاص آخرين؟ والثاني، الذي سأسميه المعنى «الإيجابي»، متضمّن في الإجابة عن السؤال «ما...؟ من...؟ هو مصدر السيطرة أو التدخُّل الذي يمكن أن يحتِمُّ على شخص ما أن يفعل، أو يكون، هذا بدلًا من ذاك؟» السؤالان مختلفان بوضوح، برغم أن إجابتيهما ربما تتداخلان[3]».

وإسهام برلين جدير بالملاحظة لأنه يستَبِقُ بعض الموضوعات الرئيسية في الليبرالية الفلسفية السائدة الآن. وأعتقد أن السياسة المعقولة يجب أن تبدأ من الاعتراف بالتعددية في غايات الحياة الصحيحة وإن جاءت متعارضة. ونظرًا لعدم وجود مثالٍ واحدٍ للحياة الجيدة، فإن الهدف الصحيح للسياسة هو أن تجعل من ملاحقة الأفراد لغاياتهم المتعددة أمرًا ممكنًا.

(1) J. R. Searle, TheMystery of Consciousness, p.11; and see also "Is the Brain a Digital Computer?," 21-37; "Twenty-One Years to the Chinese Room," 51-69.
(2) J. R. Searle, TheMystery of Consciousness, 11-12.
(3) I. Berlin, Liberty, Incorporating Four Essays on Liberty, 168-169; and see also J. L. Cherniss, A Mind and its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought, 207f.

2-7 جون رولز وروبرت نوزك في العدالة

قدم رولز في «نظرية العدالة» 1972 تحليلًا فلسفيًا للعدالة. وكان تحليلًا مؤثرًا إلى حدّ أنه شكّل الأساس لجميع المناقشات اللاحقة. وها هو نوزك يؤكد أنه «يجب على الفلاسفة السياسيين الآن إما أن يعملوا ضمن نظرية رولز أو يشرحوا لماذا لا يعملون ضمنها[1]». تدور نظرية العدالة لدى رولز حول العدالة التوزيعية التي لا تتحقّق إلا من خلال المؤسسات فقط، شريطة أن تكون البِنْية الأساسية للمجتمع منصفة. واهتم رولز بالعدالة التوزيعية، وهي توزيع كل الأشياء التي نحصل عليها من خلال التعاون داخل المجتمع (الفائض الاجتماعي).

كيف نجَحَ هذا الكتاب في رسم المشهد الفلسفي السياسي المعاصر؟ الجواب هناك جملة من الأسباب.[2]

أولًا، «نظرية العدالة» عمل من أعمال الفلسفة السياسية الموضوعية. يقدم رولز تعبيرًا فلسفيًا لمبدأ الليبرالية الديمقراطية الدستورية التي يمكن الدفاع عنها بوصفها النظرية الوحيدة المعقولة للمجتمع الغربي المعاصر.

ثانيًا، يسعى رولز إلى الجمع بين التوصية بنظام سياسي مثالي والتقرير المعقول عن الطبيعة البشرية. هذا لا يتضمّن نظريةً عن الدافع الإنساني مأخوذة من العلوم الاجتماعية فحسب، وإنّما يشمل أيضًا رؤيةً للطريقة التي يمكن بها إقناع المواطنين بالاعتراف بالعلاقات الرسمية لتعايُشِهم وقبولها بوصفها عادلة وواقعية. ثالثًا، قدم رولز للفلسفة السياسية جدولًا للأعمال.

إنهُ لا يقدم فقط نظريةً للعدالة، وإنما يقدّمُ تقريرًا لأولوية الحرية الفردية، وحدود المساواة التي يمكن الدفاع عنها، وسيادة القانون. رابعًا، أعاد عمل رولز الفلسفة السياسية المعاصرة إلى الاتصال بتاريخها. وذلك من خلال إحياء كتابات هوبز، ولوك، وروسو، وهيوم، ومل.

ويصرُّ رولز، كما أصرّ برلين، على أن تعددية القيم هي سمة لا مفر منها للوجود الحديث والتي يجب أن تستجيب لها السياسة استجابة ملائمة.

استرشد عمل رولز من البداية بالسؤال: «ما هو المفهوم الأخلاقي الأنسب للعدالة لمجتمع ديمقراطي؟» وتابع هذا السؤال كجزءٍ من بحثٍ أكثر عمومية في طبيعة العدالة الاجتماعية وانسجامها مع الطبيعة البشرية وصالح الشخص.

سعى رولز إلى الحد من سيطرة مذهب المنفعة في الفلسفة الأخلاقية الحديثة. وكبديل لمذهب المنفعة، طور بالاعتماد على تقليد العقد الاجتماعي مفهومًا للعدالة له طبيعة كانطية إلى حدٍّ كبيرٍ. ووفقًا لهذا المفهوم، تتطلب العدالة توزيع المنافع الاجتماعية الأساسية-الحرية والفرص، والدخل والثروة، وأسس احترام الذات- بالتساوي، ما لم يكن التوزيع غير المتكافئ لصالح الجميع.[3]

وبرغم عدم وجود عناصر دينية واضحة، فإن العدالة بوصفها إنصافًا لها جانبٌ دينيٌّ.[4]

أعاد رولز إحياء نظرية العقد الاجتماعي، التي جرى النظر إليها بوصفها باطلة؛ لكنه فَعَلَ ذلك بطريقة مختلفة عن المنظرين التقليديين، لم يؤكد على وجود عقدٍ اجتماعي أصليّ، ولم يقل إن مشاركة الأفراد في المجتمع تنطوي على عقد ضمني. وبدلًا من ذلك، استخدم تجربة الفكر التالية كأداة تحليلية: فكر في نوع المجتمع الذي ستوافق عليه الكائنات العاقلة إذا لم يعرفوا نوع الموقع الذي سيشغلونه بأنفسهم في ذلك المجتمع. إذا تخيلنا كائنات عاقلة، مختبئة خلف حجاب الجهل، يُطلب منها أن تختار وتتفق على أشكال من المؤسسات الاجتماعية تكون عادلةً للجميع، فيمكننا حينئذٍ تطوير معايير لتقييم المؤسسات الاجتماعية على أُسُس عقلانية بحتة.

وللعدالة أسبقية في ثلاثة معاني[5].

إنها الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية. وهذا لا يعني أن المجتمع لا يستطيع إظهار فضائل أخرى، وإنما يعني فقط أنه بدون ضمان العدالة لن يكون لهذه الفضائل قيمة تُذكَر.

ثانيًا، العدالة مطلوبة من النظام السياسي بقدر ما يجب أن يرتبط بالعالم الواقعي. ظروف العدالة هي تلك التي لاحظها هيوم أولًا، وهي خيرية محدودة وندرة معتدلة. البشر ليسوا على استعدادٍ كافٍ لتقديم تضحيات للآخرين، والموارد المادية غير متوفرة بكميات كافية لجعل الاتفاق الرسمي على شروط التعاون غير ضروري.

يضيف رولز إلى هذا الفهم للظروف حقائق قيمٍ تعدُّديّةٍ حديثة. الأفراد لديهم أهداف مختلفة ولكنها ليست بالضرورة متوافقة. الاتفاق على كيفية التوفيق بين مثل هذا التعارض ضروري ولكنه ممكنٌ فقط إذا لم يتم تأكيد مجموعة واحدة من القيَم الفردية على القيم الأخرى.

ثالثًا، تحدد أية نظرية في العدالة وتضمن المساواة في المواطنة التي تقدم تعهدًا بعدم التضحية بأيّ فرد من أجل خير المجتمع. وللعدالة أسبقيّة؛ لأنّ هذا التعهد يجب ألّا يكون محفوفًا بالمخاطر.

نظرية العدالة هي نظرية المبادئ النهائية المتفق عليها علانيةً والتي تحدد الشروط الأساسية للتعاون الاجتماعي وتنظم المؤسسات. وهي نظرية للعدالة الاجتماعية التي يجب أن تتوافق مع أحكامنا

(1) R. Nozick, Anarchy, State and Utopia, 183.
(2) D. Archard, "Political and Social Philosophy," 258-259.
(3) S. Freeman, "Introduction: John Rawls–An Overview," in S. Freeman, ed. The Cambridge Companion to Rawls, 1.
(4) P. Weithman, "Does Justice as Fairness Have a Religious Aspect?," in J. Mandle and D. A. Reidy, eds. A Companion to Rawls, 31.
(5) D. Archard, "Political and Social Philosophy," 259-260.

الأخلاقية الموقَّرة والتأملية. تؤكد نظرية رولز أن المواطنين متساوون في الحرية، وتوزيع جميع الخيرات الأخرى. ويتوصل المجتمعون في الوضع الأصلي إلى مبدأين للعدالة هما:[1]

(1) لكل شخص حق المطالبة ذاته الذي لا يمكن إبطاله بخطة كافية تمامًا من الحريّات الأساسية المتساوية، الخطة التي تكون منسجمة مع الخطة نفسها من الحريّات بالنسبة لجميع الناس.

(2) ويجب أن تستوفي الأمور الاجتماعية والاقتصادية غير المتساوية شرطين: أولهما، أن هذه الأمور غير المتساوية يجب أن تكون متصلة بالمناصب والوظائف المتاحة للجميع في ظل ظروف تكافؤ عادل في الفرص؛ وثانيهما، يجب أن تحقق أكبر فائدة لأفراد المجتمع الأقل حظًا (مبدأ الفرق).

والمبدأ الأول يسبق الثاني، وأيضًا في المبدأ الثاني، يسبق التكافؤ العادل في الفرص مبدأ الفرق.

يختلف نوزك مع رولز حول الشروط التي تجعل العقد الاجتماعي عادلًا. صحيحٌ أنهما يتفقان على النظر إلى الحرية الفردية بوصفها المبدأ الأول للحق الإنسانيّ، ولكنهما يختلفان حول تصور العدالة التوزيعية. يخضع رولز توزيع الثروات العامة ومناصب الدولة لمبادئ العدالة، أما نوزك فيركّز على حق التملك، أي حق تملُّك الفرد لما اكتسبه بشكل عادل، ومن ثمَّ تكون المساعداتُ الاجتماعية مسألة اختيارية، وليس من حق الدولة فرض ضرائب لتوفير خدمات.

يضع نوزك ثلاثة مبادئ لنظريته في العدالة:[2]

(1) الشخص الذي يكتسب تملكًا وفقًا لمبدأ العدالة في الاكتساب يستحق هذا التملُّك.

(2) الشخص الذي يكتسب تملكًا وفقًا لمبدأ العدالة في التحويل، من شخص آخر يحِقُّ له هذا التملُّك، يستحق هذا التملك.

(3) لا يحق لشخص التملك إلّا عن طريق التطبيقات (المتكررة) لـ 1 و2.

وأنت ترى إذن أن الحُقوق التي يملكها الأفراد أساسية وهي حقوق الحياة والحرية والملكية. وهذه الحقوق هي قيود جانبية على الفعل ولها وزن أخلاقي لانهائي، وليس هناك ما يُسَوِّغُ انتهاكها أبدًا.

ولا تكمن أهمية برلين ورولز ونوزك فيما إذا كانوا قد نجحوا في تطوير أُسُس جديدة للنظرية السياسية، وإنما تكمن أهمية أعمالهم في تجديد الاهتمام بالفلسفة السياسية والأخلاقية وجعلها فرعًا مزدهرًا الآن من الفلسفة التحليلية.

8. الفلسفة التحليلية الحالية: الهوية والاختلاف

وقد تسألني بعد هذا التطور الذي لاحظناه في مسيرة الفلسفة التحليلية ذلك السؤال الذي طرح في العقدين الأخيرين: هل تغيرت الفلسفة التحليلية تغيرًا يحولها إلى صورة أكثر شبهًا بالفلسفة التي جاءت لتعارضها، أعني الفلسفة الأوربية؟ فأجيبك بأن تغيُّرًا ما قد حدث، ولكن هذا التغير لا يُجيز لنا القول إن الفلسفة التحليلية الحالية قد تخلّت عن أصولها التقليدية وسماتها الأساسية. والمقصود بالفلسفة الأوربية الفلسفة التي تعود أصولها إلى المثالية النقدية عند كانط، ومن أبرز حركاتها: المثالية والرومانسية الألمانية عند فيشته وشلنج وهيجل وشوبنهور. والفينومينولوجيا عند هوسرل. والوجودية عند هيدجر وسارتر وميرلوبونتي. وفلسفة التأويل عند دلتاي وجادامر وريكور. والبنيوية الفرنسية عند ليفي شتراوس ولاكان وألتوسير. وما بعد البنيوية عند دريدا ودولوز. وما بعد الحداثة عند ليوتار.

يعترض بعض الباحثين بأن ما يحدث للفلسفة التحليلية الآن يختلف اختلافًا بعيدًا عن صورتها التقليدية إلى درجة أن المرء يجوز أن يفكر في أن المعايير المميزة لها قد صارت معكوسة. وهذه المعايير هي:

1. العناية بمسائل اللغة والمعنى.
2. الاهتمام بالتحليل.
3. الأسلوب الواضح والرشيق.
4. تحديد المصطلحات ووضع التمييزات الدقيقة.
5. استعمال الصيغ والرموز المنطقية.
6. الاستفادة من مناهج العلوم التجريبية.
7. تبنّي موضوعات معينة واجتناب أخرى مثل الابتعاد عن المسائل الميتافيزيقية والاجتماعية والسياسية والدينية.
8. النزعة اللاتاريخية، بمعنى أنها تتناول المسائل الفلسفية تناولًا نسقيًا منهجيًا بدلًا من التناول التاريخي.

يقول هؤلاء النقاد عن المعيار الأول إن الفلاسفة التحليليين المعاصرين لا يهتمون باللغة وإنما يهتمون بالأحرى بالإدراك: يبدو أن التحول اللغوي قد تجاوزه تحوّل إدراكي. ولذلك نادرًا ما تكون النظريات الحديثة في المعنى دراسات منطقية أو لغوية، وإنما تكون عادة اعتبارات شبه سيكولوجية تتعلق بالتمثيل العقلي والإدراك[3].

وفي الرد على هذا الاعتراض أقول إن فلاسفة التحليل عندما

(1) J. Rawls, Justice as Fairness : a Restatement, 42-43. And see also J. Rawls, A Theory of Justice. Revised edition, 220, 266-267.

(2) R. Nozick, Anarchy, State and Utopia, 151; L. H. Hunt, Anarchy, State, and Utopia An Advanced Guide, 154-162.

(3) J. Peijnenburg, "Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy," p. 369.

يهتمون باللغة لا يهتمون بها لذاتها وإنّما لغاية أخرى، هي توضيح مشكلات الفلسفة ومحاولة حلّها. وعندما وجدوا أن بعض أمور اللغة والمعنى تُفْهَمُ فهمًا حسنًا في إطار أوسع هو مفاهيم العقل، جاءت العناية بفلسفة العقل كما أوضحت. وهذا لا يعني التخلي عن العناية باللغة.

ويقول النقاد عن المعيار الثاني إن الزعم بأنّ الفلاسفةَ التحليليين يركزون على «التحليل بوصفه تفتيتًا» هو تجاهل لحقيقة واقعة وهي أن كثيرًا من التحليليين المعاصرين هم أنصار التناول السياقي. ولم تعد الشعارات هي «التحليل» و«الذرية» وإنما بالأحرى «التركيب» و«نزعة الكلية» فهناك كلية المعنى، وكلية الإثبات، وكلية التفسير، والكلية الإبستمولوجية، والكلية الاستعمالية، وكلية الخواص الوظيفية، وهلمّ جرّا. صحيح أن بعض فلاسفة التحليل يتحدّثون عن نزعة الكلية مثل كواين، أو الرؤية الكلية مثل سيرل، ولكن هذا يختلف تمامًا عن الرؤية الكلية في الفلسفة الأوربية. فالعمل التحليلي حاضرٌ في بداية البحث الفلسفي الذي ينتهي إلى رؤية كلية. والتناول السياقي في دراسة المعنى واللغة مرتبط بالتحليل كأشَدّ ما يكون الارتباط، وتستطيع أن تقولَ إنه نتيجة مترتبة على التحليل.

وفيما يتعلق بالمعيار الثالث يرى هؤلاء النقاد أنه يفقد قابليته للتطبيق تمامًا.

أولًا، قابلية الفهم ووضوح الفكر ليست حقًا مقصورًا على التحليليين، فهناك مقالات كثيرة واضحة في الفلسفة الاجتماعية السياسية غير التحليلية.

ثانيًا، هناك مقالات كثيرة حديثة داخل التيار التحليلي يتضح أنها صعبة القراءة. ومثال ذلك، تثير كتابات ديفيدسون، كما هو الحال مع كواين، تفسيرات وتأويلات متعددة[1].

وإذا كان رورتي قد رأى أن الحاجة إلى تفسير ما قاله فيلسوف معين هي علامة على عظمته، فإن هذا ربما يكون صحيحًا بالنسبة إلى فلاسفة كتبت أعمالهم في سياقات تاريخية وفلسفية مختلفة، أمّا كواين وديفيدسون فلا نتوقع أن تدور المناقشات على توضيح أفكارهم الخاصة.

زد على ذلك أن ما توصف به الفلسفة الأوربية من استعمال للاستعارات البارعة موجود في المقالات التحليلية في الوقت الحاضر. تأمل تجارب الفكر التي يستعملها ديريك بارفيت لإثبات نظرياته في مقال «الهوية الشخصية»، مثلًا، أو الحجرة الصينية عند سيرل، أو الروبوت الصيني عند بلوك، والأرض التوأم، والأمخاخ في حوض عند بتنام، والعالم النظير عند ديفيد لويس، والترجمة الجذرية عند كواين، وماري، العالمة المصابة بالعمى اللوني عند فرانك جاكسون، وهلمّ جرّا.

(1) Ibid., 369.

والحق أن النقاد على صواب في الإشارة إلى صعوبة فهم كتابات ديفيدسون خاصة، وأن جون باسمور في ملحق كتابه «مئة عام من الفلسفة» كان محقّـًا عندما قرر أن ديفيدسون ينقل فضيلة الإحكام إلى نقطة تصبح عندها رذيلة صريحة[2].

ولكن ديفيدسون يُعدُّ واحدًا من قلة تكتب بهذه الصعوبة، ولعل مردَّ الصعوبة في بعض جوانبها أنه لم يكتب كتابًا كاملًا في موضوع فلسفي معين وإنما كتب بحوثًا موجزة على طريقة بيرس. وتحتاج فلسفته في فهمها إلى شيءٍ من التأنّي في ربط الأفكار وتتبع تطوّرها. أما تجارب الفكر المشار إليها عند التحليليين فتختلف اختلافًا بعيدًا عن الاستعارات الغامضة عند الفلاسفة الأوربيين، وقلنا إن تجربة الفكر هي طريقة يمارسها الفيلسوف لاختبار فرض معين. وما تزال صفة الوضوح هي أخصّ ما تمتازُ به الفلسفة التحليلية.

والمعيار الرابع، وضع التمييزات الدقيقة، غير ملائمٍ أيضًا في رأي النقاد، لأن فلاسفة التحليل يميلون الآن إلى إزالة التمييزات بدلًا من ابتكارها. ويستشهدون بما يحدث للتمييز التحليلي-التركيبي، والوقائع-القيم، والنزعة الخارجية-النزعة الداخلية، مثلًا. وفي كل مكان يجد المرء جهودًا مبذولة لإثبات أن التمييز موضع البحث ليس صارمًا، وإنما هو بالأحرى غامض وتدريجي. والرد على هذا الاعتراض أن وضع التمييز تقتضيهِ ضرورة معرفية في وقت معين، وقد يجدُ الفلاسفة فيما بعد أنه ليس صحيحًا في صورته الصارمة. ولا يزال الفلاسفة يعاودون النظر في تمييزات من قبيل: الأوّلي-البَعْدي، والضروري-الممكن، والتحليلي-التركيبي، والعقل-المادة، والعقلانية-التجريبية، وهلمّ جرّا.

وينهار المعيار الخامس في رأي النقاد أيضًا لأن الرابطة بين الفلسفة التحليلية والمنطق الصوري هي الآن أضعف مما كانت عليه من قبل.

أولًا، هناك ازدياد في عدد الكتب والمقالات التحليلية التي لا تظهر فيها صيغة منطقية واحدة. ثانيًا، لم يَعُدْ المنطق كما كان[3]. فقد هاجر المنطق بعيدًا عن أساس نشأته في الفلسفة ليبسُطَ جناحيه في الرياضيات وعلم المعلومات. وفي هذه الفروع ظهر المنطق الغائم. والرد أنّ التقدم في المنطق بطيءٌ جدًا، وبالتالي لا تنتظر أن تجد إسهامًا منطقيًا بين عقد وآخر. أما ارتباطه بالرياضيات فأمرٌ معلومٌ من تاريخه بالضرورة. وعلى كل حال، هناك إسهامات منطقية تحليلية حالية،[4] لكنها ليست في مكانة إسهام رسل وكواين.

ولم يوفّق النقاد فيما يتعلق بالمعيار السادس عندما يقولون

(2) J. Passmore Recent Philosophers: A Supplement to “A Hundred Years of Philosophy,” 63.
(3) J. Peijnenburg, op.cit., 371.
(4) Miller, A. ed., Logic, Language, and Mathematics: Themes from the Philosophy of Crispin Wright: G. Bonino, P. Maffezioli, P. Tripodi, “Logic in analytic philosophy: a quantitative analysis,” Synthese (2020). https://doi.org/10.1007/s11229-020-02770-5.

إن العلاقة بين الفلسفة التحليلية والعلوم التجريبية أصبحت ضعيفةً. وأبسط الأدلة على خطأ هذا الرأي هو غلبة المادية والفيزيائية والمذهب الطبيعي على معالجة الفلاسفة التحليليين لمشكلات الفلسفة في الإبستمولوجيا، واللغة، والعقل، والإدراك عامةً. ناهيك عن التأييد المتزايد للنزعة العلمية بشكلٍ عام.

ونأتي إلى المعيار الثامن والأخير وهو لا-تاريخية الفلسفة التحليلية. يقول النقاد إن هذا المعيار لا ينطبق إلا على جزء صغير من الفلسفة التحليلية، وأرى أن هذا النقد لا يُعد عيبًا. ويمكن أن نقول مع إرنست ناجل إن البحث التحليلي لا يستبعد البحث التاريخي: «إن التناول التاريخي عندما تتم رعايته بطريقة حكيمة، يمكن أن يقدم مرارًا وتكرارًا نوع التطهير الفكري نفسه وإنهاء المشكلات الذي يقدّمُه المنهج التحليلي[1]».

ولا تعدم أن تجد عناية بمشكلات قديمة من فلاسفة تحليليين بارزين مثل دراسات هنتيكا عن الأوليّ التركيبيّ عند كانط، وفكرة الأوليّ عند كريبكي.

ويمكن جمع الخلافات المباشرة المشهورة بين الفلاسفة التحليليين والفلاسفة الأوربيين في قائمة كالتالي:[2]

- مراجعة رايل لكتاب هيدجر «الوجود والزمان».
- هجوم كارناب على ميتافيزيقا هيدجر.
- صدام رويومون عام 1958 بين الفلاسفة البريطانيين والفرنسيين.
- هجوم بار-هيليل على تكييف هابرماس لنظرية أفعال الكلام.
- المشاجرة بين سيرل ودريدا على نظرية أفعال الكلام عند أوستن وكلية الوجود المزعومة للكتابة.
- الاعتراض على منح دريدا درجة الدكتوراه الفخرية من كيمبردج.
- آثار خدعة سوكال.

وليس في وسعنا أن نفصل القول في هذه الخلافات، وحسبنا الإشارة إلى اثنين. في ندوة عن الفلسفة التحليلية عقدت في رويومون في فرنسا عام 1958 (وليس 1960 كما يُشاع خطأً)، أجاب رايل عن سؤال موريس ميرلو-بونتي: «أليس برنامجنا واحدًا؟» قائلًا: «آمَلُ ألا يكون كذلك[3]». وفي عام 1992 أرسلت جماعة من الفلاسفة إلى التايمز رسالة احتجاج على اقتراح كيمبردج منح دريدا الدكتوراه الفخرية، وكانت حُجّتهم أن عمل دريدا لا يفي بمعايير الوضوح والدقة والصرامة المرومة.

(1) E. Nagel, “Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. I,» 7.
(2) H.-J. Glock, What is Analytic Philosophy?, 256.
(3) A. Vrahimis, Encounters between Analytic and Continental Philosophy, 149; S. Critchley, “Introduction: What is Continental Philosophy?,” in S. Critchley and W. R. Schroeder, eds., A Companion to Continental Philosophy, Malden, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, 4.

حاول بعض الفلاسفة، مثل رورتي، التوفيق بين هذين التقليدين، وساعد على ذلك إحياء الأنطولوجيا والميتافيزيقا التحليلية، وجاء هذا الإحياء في أعمال كواين، وستراوسون، وروث باركان ماركوس، وكريبكي.[4]وتجد في أوربا، وخارجها، اهتمامًا متزايدًا بالفلسفة التحليلية يتمثل في تكاثر جمعيات الفلسفة التحليلية حول العالم، فهناك، مثلًا، جمعية الفلسفة التحليلية GAP ومعظم أعضائها من الألمان، وكان يشارك في ندواتها كواين وديفيدسون.

ومن جهة أخرى، يُظْهِرُ الفلاسفة التحليليون المعاصرون عنايةً جادّةً بكانط وهيجل. وهناك من ينظر إلى ديفيدسون على أنه يفكر في جوار هيجل أكثر مما يفكر في جوار أستاذه كواين. يقول سيمون إيفنين في كتابه عن ديفيدسون: «من المفيد تمامًا النظر إليه في رفقة أفلاطون (الذي كتب عنه مصادفةً أطروحته للدكتوراه عام 1949) وهيجل، مع كل نظرياتهما الميتافيزيقية البالية، أكثر من النظر إليه في رفقة دائرة فيينا وكواين.. ومشكلات ديفيدسون من نوع المشكلات التي أقلقت المثاليين العقليين أمثال أفلاطون وهيجل[5]». وكان ديفيدسون قد حصل على جائزة هيجل بتزكية من جادامر. وفي ذلك يقول: «هذا هو الحديث الذي ألقيته عندما شرفتني مدينة شتوتغارت بمنحي جائزة هيجل. ولما كنت أول فيلسوف غير أوربي يحصل على هذه الجائزة، فقد فسرت المناسبة على أنها تمثل خطوة أخرى في التقارب اللافت للنظر الذي يحدث الآن بين منهجين وموقفين تقليدين فلسفيين بدا لبعض الوقت أنهما متمايزان بل متعاديان. وبطبيعة الحال، ما نشهده بالفعل ليس أكثر من إعادة ربط تقليدين يقتسمان تراثًا مشتركًا[6]».

ومثلما حاول رورتي التوفيق بين الفلسفة التحليلية والفلسفة الأوربية والبراجماتية، كذلك يفعل تلميذه روبرت براندوم. وتستطيع أن تقول مثل هذا بالقياس إلى عمل جون ماكدويل (العضو الثالث في مدرسة بتسبرج الفلسفية إلى جانب ويلفرد سيلرز وبراندوم) الذي ينظر إلى المثالية المطلقة في القرن التاسع عشر بوصفها ملهمة للفلسفة التحليلية المعاصرة.

ويروي النقاد كل هذه الحكايات المثيرة بشيء من السعادة «لأنها تُذاع أكثر من الحكايات التي رواها رسل ومور عند مطلع القرن العشرين، عندما أحدثَا ثورةً ضد المثالية الألمانية وبذلك تأسست الفلسفة التحليلية التي نعرفها ونحبها. ولو أنهما قد نشرا الآن، لتأثّا بالتأكيد وهما يشهدان كيف تقبلُ ذريتهما الفكرية -بعد مئة عام- أشخاصًا وأشياء كانت مكروهة لديهما[7]».

وربما فات هؤلاء النقاد أن الفلسفة التحليلية ليست حركة واحدة، وليست مدرسة واحدة، وإنما حركات ومدارس داخل تقليد كبير، والتشابه بين التحليليين هو أشبهُ شيءٍ بالتشابه العائلي.

(4) J. Symons, “Ontology and Methodology in Analytic Philosophy,” 392.
(5) S. Evnine, Donald Davidson, 154.
(6) D. Davidson, “Dialectic and Dialogue,” 429.
(7) J. Peijnenburg, op.cit., 375.

وعندما تحولت الفلسفة التحليلية من كيمبردج إلى أكسفورد، نقد الفلاسفة الشبان نظريات رسل إلى درجة أن الهجوم على رسل كان اللعبة المفضلة في أكسفورد، وظهر هذا الهجوم في عملين الأول هو كتاب رايل «مفهوم العقل» الذي يفنّد آراء رسل في «معرفتنا بالعالم الخارجي»، بقدر ما يمثل كتاب رسل نسخة معدلة من التقليد الديكارتي الذي هاجمه رايل هجومًا عنيفًا. والعمل الثاني هو مقال ستراوسون «في الإشارة» الذي جاء ردًا على مقال رسل «في الدلالة». ولا يفوتك أيضًا نقد كواين للتمييز التحليلي التركيبي ودفاع جرايس وستراوسون عن هذا التمييز وفكرة المعنى خاصةً. ورغم هذه التحولات العنيفة، فقد واصلت الفلسفة التحليلية تطورها. وإذا حدث تقارب بينها وبين الفلسفة الأوربية، فهذا لا يدل على التطابق بينهما، فلا يزال قوام الفلسفة التحليلية هو التحليل، والبحث في اللغة والمعنى، وأخذ نتائج العلم بعين الاعتبار، والتعبير عن أفكارها في مُحاججة منطقية، ولغة واضحة، وذلك في مقابل الفلسفة الأوربية التي توصف بأنها تستعمل المناهج التركيبية، وأنها تلميحية، ومراوغة، ومعادية للعلم، ولا طبيعية، وتنظر إلى الغموض بوصفه عُمقًا فلسفيًا.

والشيء المحقق أن الفلسفة التحليلية أثّرَت في الفكر العربي المعاصر أعظم الأثر؛ فشُرحت أفكارها وتُرجمت بعض نصوصها، وطُبقت طرائقها على تراثنا الفكري أيضًا. وما تزال تحظى باحترام جيل جديد من الباحثين الشبان.

المصادر والمراجع

- Archard, D. 2003. "Political and Social Philosophy," in Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James, eds. *The Blackwell Companion to Philosophy*, 2nd ed. Malden, Oxford: Blackwell, 257-285.
- Austin, J. L. 1970. *Philosophical Papers*, edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock, 2nd ed, Oxford :The Clarendon Press.
- Austin, J. L. 1970. *How To Do Things With Words,* edited by J. O. Urmson, New York: Oxford University Press.
- Ayer, A. J. 1952. *Language, Truth and Logic*, New York Dover Publications.
- Ayer, A. J. 1973. *The Central Questions of Philosophy*, London: Weidenfeld.
- Ayer, A. J. 1982. *Philosophy in the Twentieth Century*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Berlin, I. 2002. *Liberty*, Incorporating *Four Essays on Liberty,* edited by Henry Hardy, Oxford: Oxford University Press.
- Block, N. and Jerry A. Fodor, 1972. "What Psychological States are Not," *Philosophical Review*, 81, 159-181.
- Block, N. 1980. "Troubles with Functionalism," in Ned Block (ed.), *Readings in Philosophy ofPsychology*, vol.1, Cambridge: Harvard University Press, 268-305.
- Bonino, G., P. Maffezioli, P. Tripodi, 2020. "Logic in analytic philosophy: a quantitative analysis," *Synthese* . https://doi.org/10.1007/s11229-020-02770-5.
- Bunge, M. 2010. *Matter and Mind*: *A Philosophical Inquiry*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 287. Dodrecht: Springer.
- Candlish, S. 2007. *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan. Carnap, R. 1936. "Testability and Meaning I," *Philos Sci* , 3:419–471.
- Carnap, R. 1963. "Intellectual Autobiography," in P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Rudolph Carnap,* Open Court, La Salle, Illinois,1-84.
- Carnap, R. 1937. *The Logical Syntax of Language*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Chalmers, D. J. 1997. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press.
- Chisholm, R. 1957. *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca: Cornell University Press.
- Critchley, S. 1999. "Introduction: What is Continental Philosophy?," in Simon Critchley and William R. Schroeder, eds., *A Companion to Continental Philosophy*, Malden, Oxford: Blackwell Publishers, 1-17.
- Davidson, D. 1984.*Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Davidson, D. 1994." Dialectic and Dialogue," in *Language, Mind, and Epistemology: on Donald Davidson's Philosophy*, edited by Gerhard Preyer, Frank Siebelt, and Alexander Ulflg, Springer Science+Business Media Dordrecht, 429-437.
- Davidson, D. 2000. "Truth Rehabilitated," in Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford: Blackwell, 2000, 65-74.
- Dreyfus, H. L. 1972. *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence,* New York: Harper & Row.
- Dreyfus, H. L. 1992. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, Mass.: MIT Press.
- Dummett, M. 1973. *Frege: Philosophy of Language*, London: Duckworth.
- Dummett, M. 1996.*The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press.
- Evnine, S. 1991. *Donald Davidson*, Stanford,

Wright, Oxford: Oxford University Press.

- Moore, G. E. 1993. *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, G. E. 1952. "An Autobiography," in *The Philosophy of G.E. Moore*, edited by P. A. Schilpp, New York, Toudor Publishing Company, 3-39.
- Nagel, E. 1936. "Impressions and appraisals of analytic philosophy in europe. I,»*Journal of Philosophy* 33 (1) : 5-24.
- Neurath, Otto. 1973. *Empiricism and Sociology*, edited by Marie Neurath and Robert S. Cohen, Dordrecht, Holland/ Boston, U.S.A.: D. Reidel Publishing Compan.
- Nozick, R. 1999. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Passmore, J. 1985. *Recent Philosophers: A Supplement to "A Hundred Years of Philosophy,"* London: Duckworth.
- Peijnenburg, J. 2000. "Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy," *Metaphilosophy*, Vol. 31, No.4, July, 365-381.
- Place, U. 2002. "Identity Theories," in Marco Nani and Massimo Marraffa (eds.), *A Field Guide to the Philosophy of Mind*, full text available at http://uniroma3.it/progetti/kant/field/mbit.htm, (2002) accessed February 6, 2013.
- Popper, K. 2002. *The Logic of Scientific Discovery*, London: Routledge.
- Putnam, H. 1989. *Representation and Reality*, second edition, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Putnam, H. 1998. "Putnam, Hilary," in Samuel Guttenplan (ed.) *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell Publishers, 507-513.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice.* Revised edition, *Cambridge, Massachusetts*: The Belknap of Harvard University Press.
- Rawls, J. 2001. *Justice as Fairness: a Restatement*, edited by Erin Kelly, Cambridge, Massachusetts : The Belknap of Harvard University Press.
- Russell, B. 2001. *The Problems of Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Russell, B. 1959. *My Philosophical Devlopment*, New York: Simon and Schuster.
- Russell, B. 2010. *The Philosophy of Logical Atomism*, London and New York: Routledge.
- Russell, B. 1993. *Our Knowledge of the External World*, with a new introd. by John G. Slater, London: Routledge.
- Russell, B. 1992. *The Theory of Knowledge, The* California: Stanford University Press.
- Feigl, H. 1958. "The 'Mental' and the 'Physical'," *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 2, 370-497.
- Freeman, S. 2003. "Introduction: John Rawls – An Overview," in Samuel Freeman*, ed. The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-61.
- Frege, G. 1980. *The Foundations of Arithmetic*, tr. J. L. Austin, 2nd ed., Northwestern University Press.
- Frege, G. 1997."Thought," in *The Frege Reader*, ed. Michael Beaney, Oxford, Malden: Blackwell, 325-345.
- Frege, G. 1997. "On Sinn and Bedeutung," in *The Frege Reder*, ed. Michael Beaney, 151-171.
- Geach, P. 1957. *Mental Acts: Their Content and Their Objects*, Routledge & Kegan Paul.
- Glock, H.-J. 2008. *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Grice, P. 1989. *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Hacker, P. M. S. 2013. "The Linguistic Turn in Analytic Philosophy," in Michael Beaney (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 926-947.
- Hacker, P. M. S. 1999. *Wittgenstein's,* New York: Routledge.
- Hanfling,O. 1981. *Logical Positivsm*, Oxford: Basil BlackWell.
- Hann, H. 1980. *Empiricism, Logic, and Mathematics: Philosophical Papers*, edited by Brian McGuinness, with an introduction by Karl Menger, Reidel, Dordrech.
- Hunt, L. H. 2015. *Anarchy, State, and Utopia An Advanced Guide*, Malden, Oxford: Blackwell.
- Kenny, A. 2007. *A New History of Western Philosophy, vol. IV: Philosophy in The Modern World,* Oxford: Clarendon Press.
- Kripke, S. 2005. "Russell's Notion of Scope," *Mind*, vol.114, 456, October, 1005-1037.
- Locke, J. 2015. *An Essay Concerning Human Understanding*, Vol. 2, Book 111, New York: Dossier.
- Lyons, W. 2014. "Gilbert Ryle and Logical Behaviourism," in Andrew Bailey, ed., *Philosophy of Mind: The Key Thinkers*, London, New yourk: Bloomsbury, 85-102.
- Miller, A. ed. 2020. *Logic, Language, and Mathematics: Themes from the Philosophy of Crispin*

gy in Analytic Philosophy,"in Roberto Poli & Johanna Seibt (eds.), *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*. Springer Verlag, pp. 349-394.

- Tripodi, P. 2020. *Analytic Philosophy and the Later Wittgensteinian Tradition*, London: Palgrave Macmillan.
- Verhaegh, S. 2018. *Working from Within: The Nature and Development of Quine's Naturalism*, New York: Oxford University Press.
- Vrahimis, A. 2013. *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan.
- Weithman, P. 2014. "Does Justice as Fairness Have a Religious Aspect?," in Jon Mandle and David A. Reidy, eds. *A Companion to Rawls*, Malden, Oxford:Wiley Blackwell, 31- 55.
- Wittgenstein, L. 1971. *Tractatus Logico-Philosophicus,* trans. D. Pears and B. Mc-Guinness, 2nd edition, London: Routledge.
- Wittgenstein, L. 1969. *The Blue and Brown Books*, 2nd edition, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1974. *Philosophical Grammar,* ed. R. Rhees, trans. A. Kenny, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1993. *Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. II,* eds. G. H. von Wright and H. Nyman, trans. C. Luckhardt and M. Aue, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. 2009. *Philosophical Investigations,* 4th edition eds. P. M. S. Hacker and J. Schulte, trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte, Oxford: Blackwell.

1913 Manuscript, edited by Elizabeth Ramsden Eames in collaboration with Kenneth Blackwell, London and New York: Routledge.

- Russell, B. 2010. *The Principles of Mathematics, London* and New York: Routledge.
- Ryle, G. 2009. *Collected Papers*, Vol. 2, London and New York: Routledge.
- Ryle, G. 2009. *The Concept of Mind*, London and New York: Routledge.
- Quine, W. V. 1963. *From a logical Point of View*, New York and Evanston: Harper Torch Books.
- Quine, W. V. 1964. *Word and Object*, Cambridge: Mass.: MIT Press.
- Quine, W. V. 1969. *Ontological Relativity and Other Essays*, New York and London: Columbia University Press.
- Quine, W. V. 1998 *From Stimulus to Science*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- Schlick, M. 1936. "Meaning and Verification," *The Philosophical Review*, Vol. 45, No 4, pp. 339-369.
- Searle, J.R. 1999. *Mind, language and Society*: *Philosophy in the Real World,* New York: Basic Books.
- Searle, J.R. 2003."Contemporary Philosophy in the United States," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui – James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy,* 1-22.
- Searle, J.R. 2008. *Philosophy in A New Century: SelectedEssays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J.R. 1997. *TheMystery of Consciousness,* New York: New York Review of Books.
- Searle, J.R. 2002."Twenty-One Years to the Chinese Room," in John Prestan and Mark Bishop (eds.), *View into the ChineseRoom: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, Oxford: Oxford University Press, 51-69.
- Searle, J.R. 2015. "Oxford Philosophy in the 1950s," *Philosophy*, 90, 173-193.
- Stadler, F. 2006. "Vienna Circle," in Sahotra Sarkar and Jessica Pfeifer, eds., *The Philosophy of Science: An Encyclopedia,* New York, London: Routledge, 858-863.
- Strawson, P. F. 1971. *Logico-Linguistic Papers*, London: Methuen & Co Ltd.
- Strawson, P. F. 1992. *Analysis and Metaphysis*, Oxford: Oxford University Press.
- Symons, J. 2010."Ontology and Methodolo