الواقعية والواقعية المضادة

- إشكالية الواقعية والبراديجم العلمي
- الواقعية السوسيولوجية، السيكولوجية والعقلية
- الواقعية التعددية والواقعية – المضادة
- قائمة بيبليوجرافية

obeikandl.com

obeikandl.com

الواقعية هي عبارة توليدية، يتم توظيفها للإشارة إلى تقليد فلسفي معين. بالمعنى العام جدا والمتداول، يتعلق الأمر بمفهوم يؤكد على الوجود الأنطولوجي للواقع، بمعزل عن العقل؛ أي الموضوعات الخارجية عنا. وبهذا المعنى، فهي تتعارض مع الموقف الإبستمولوجي للنزعة التصورية الخالصة. وأبعد من هذا المعنى العام جدا، يمكن أن تشير الواقعية إلى تيارات متنوعة، بل متناقضة. تعتبر الأفلاطونية المستوحاة من النظرية الأفلاطونية للأفكار، بمثابة شكل من أشكال الواقعية المثالية. لكن الشكل الشائع، هو "الواقعية" التي ترتبط بالمذهب الأرسطوطاليسي للمعرفة ذات الطابع الأمبيريقي.

إشكالية الواقعية **والبراديجم العلمي**

إذا كانت المسألة الأولى هي مسألة نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا، بالمعنى الخالص، سنتطرق الآن إلى ميدان يقع في الحدود بين الإبستمولوجيا والميتافيزيقا. يدافع **كارل بوبر** (K. Popper 1902-1994) بثبات عن موقف واقعي صرف: ويعني به الموقف الذي يؤكد بأن معرفتنا تستهدف وجود واقع خارجي عن الوعي (هذا لا يعني بأننا نعرف الشيء في ذاته، بالمعنى الكانطي). تشكل النقاشات التي تدور حول وجود العالم، بالنسبة إلى بوبر "الفضيحة الأكبر للفلسفة". ويتحدث **د. ديدرو** (Denis Diderot 1713-1784) بصدد فلسفة **ج. بركلاي** (George Berkeley 1685-1753) عن "عار على العقل الإنساني". ويضيف **بوبر**، بأن "نكران الواقعية ليس أكثر ولا أقل من جنون عظمة" [مرض مهني، أكثر شيوعا بين الفلاسفة المحترفين]. لكن مع ذلك، هناك مشكلة حقيقية: لا يخصص "منطق الكشف العلمي" (la Logique de la connaissance scientifique)؛ الكتاب الأهم عند **ك. بوبر**، أهمية كبيرة إلى نظرية معينة، إلاّ إذا كانت هذه الأخيرة "قابلة للاختبار"؛ أي إذا أمكننا انطلاقا من النظرية أن نبني تجربة، تسمح لنا عند اللزوم بتكذيب وتفنيد تلك النظرية. إن النظرية المحصنة

ضد كل خطر "تكذيب" ("falsification") ليست نظرية علمية. وبهذا المفهوم، يرفض **بوبر** طابع النظرية العلمية، سواء بالنسبة للماركسية كما بصدد التحليل النفسي، لأن النظريتين متحصنتان ضد كل ما يمكن أن يكذبهما [نظرية المقاومة في حالة التحليل النفسي، نظرية الأيديولوجيا في حالة الماركسية]. أما في كتابه الموسوم "المعرفة الموضوعية" (La connaissance objective)، فيحاول **بوبر** أن يعدل من وجهة نظره تلك. وقد مر هذا التعديل من دون أن يلحظه متملقو النظرية البوبرية العادية. وبالفعل، فإن تأكيد ضرورة أن نتبنى موقفا واقعيا في الفلسفة، يعني أننا ندعم أطروحة ميتافيزيقية لا يمكن اختبارها؛ أي أنها غير قابلة للدحض. لكن **بوبر**، يدخل تمييزا مفيدا آخر مفاده: إذا كانت النظريات الميتافيزيقية غير قابلة للاختبار، يمكنها مع ذلك أن تكون – عقلانيا – قابلة للنقاش. لذلك، فرغم كونها غير قابلة للاختبار، فإن الواقعية تقدم لنا أسبابا جيدة، و"حججا ذات وزن ثقيل، "رغم أنها ليست مقنعة". وبهذا الشأن، يعتقد **بوبر** بضرورة أن يتم الاحتفاظ بها كفرضية وحيدة معقولة. ويجب أن تستبعد المثالية بوصفها "لا معقولة".

نريد هنا أن نكتفي بالإشارة إلى إحدى الحجج الثقيلة التي تعتبر مصلحة الواقعية: "إذا كانت الواقعية [أو بشكل أدق، الشيء الذي يقترب من الواقعية العلمية] صادقة، فإن السبب الذي من أجله لا يمكننا أن نبرهن عليها هو أمر مؤكد. وسبب ذلك، أن معرفتنا الذاتية، وحتى معرفتنا الإدراكية، تتمثل في استعدادات للفعل. وهي بذلك، تشكل نوعا من التكيّف على سبيل التجريب مع الواقع. وأننا في أحسن الأحوال، باحثون وفي جميع الحالات، فإننا سنخطئ. لا توجد أية ضمانة ضد الخطأ. ونتيجة لذلك، فإن مسألة الحقيقة بكاملها [وخطأ آرائنا ونظرياتنا] تفقد كل معانيها، إذا لم يكن هناك أي واقع، وإذا لم يكن كل شيء، سوى أحلاما وأوهاما. لا يمكن أن نحول، دون تقريب هذه الحجة من الأطروحة الثانية عند **ك. ماركس** حول **ل. فيورباخ** (Luwig Feuerbach 1804-1872) والتي تقول أن: "مسألة معرفة إذا كان من الواجب علينا أن نمنح التفكير الإنساني حقيقة موضوعية"، فهذه ليست مسألة نظرية، لكنها مسألة ممارسة أو تطبيق. ففي الممارسة وحدها، يجب على الإنسان أن يبرهن عن الحقيقة. إنها بمثابة حقيقة الواقع الفعلي بالقوة، والطابع الأرضي للتفكير. إن الخصومة التي تتعلق بالواقع أو باللاواقع الفعلي للتفكير [الذي ينفصل

عن الممارسة] هي مسألة مدرسية خالصة". وليس صدفة إذن، أن يعتقد **بوبر** بأن الماركسيين فقط هم الذين لم يفقدوا العلاقة مع الواقع.

وفي معرض دحضه للنزعة المثالية، فإن **بوبر** لا يبتعد كثيرا عن موقف إ. **كانط** (E. Kant 1902-1994). وهكذا، فقد كتب **كانط** في المقدمة: تتمثل المثالية في تأكيد أنه لا توجد كائنات أخرى، باستثناء الكائنات العاقلة. أما باقي الأشياء التي نعتقد أننا ندركها في الحدس، فليست سوى تمثلات في الكائنات العاقلة التي لا يتطابق معها في الحقيقة أي موضوع، يقع في الخارج. نقول بالعكس: أن الأشياء تعطى لنا، بوصفها موضوعات حواسنا، وتقع خارجة عنا، لكن بشأن ما يمكن أن تكون في ذاتها، فإننا لا نعرف عنها شيئا، وأننا لا نعرف سوى الظواهر؛ أي التمثلات التي تنتجها فينا بتأثيرها في حواسنا. وبناء على ذلك، فإننا نتوصل دون ريب إلى أن هناك أجساما خارجة عنا؛ أي أننا نتوصل إلى أشياء رغم أنها فينا، فهي تظل مجهولة تماما، فيما يتعلق بما يمكن أن تكون في ذاتها. ونتعرف عليها بواسطة تمثلاتنا التي يوفرها لنا تأثيرها في إحساسنا ونعطيها اسم جسم. وهي عبارة تشير هكذا، وببساطة إلى ظاهر هذا الموضوع المجهول عنا، لكنه ليس مع ذلك أقل حقيقة. هل يمكن تسمية هذا بالمثالية؟ لكن ذلك، هو العكس تماما" (IV, 289). وبعبارة أخرى، فإن النظرية الكانطية للمعرفة، هي "العكس تماما" للنزعة المثالية. رغم أننا لا ندرك من الشيء سوى ظاهره، وجوده خارج عنا ومستقلا عن وعينا، فإن ذلك هو بمثابة افتراض أساسي لكل معرفة. توجد "أجسام" وهي تمثل ما هو فعلي. إن واقعية **كانط**، لا يمكن تأكيدها بأكثر من هذا الجلاء. وبالمناسبة ذاتها، فإن نظرية **كانط** تتعارض مع كافة الأشكال المعاصرة الأخرى للنزعة المضادة للواقعية، في ميدان المعرفة العلمية.

يفتقر الواقع، حسب ب. **فاليري** (Paul Valéry) إلى كل معنى. ولكنه بالمقابل، قادر على أن يتحمل كافة المعاني. إن نظرة بسيطة وسطحية، حول تطور التفكير العلمي، تسمح لنا بسرعة أن نفهم كيف أن مكانة الواقع والعلاقة التي يقيمها العلميون مع هذا الواقع، هما في قلب فلسفة العلوم. وهذا الأمر ليس بالغريب أبدا، إذا ما قبلنا بأن العلم في جانب بناء المعرفة، يتمثل هدفه الأساسي في إعطاء معنى للعالم... هذه المكانة التي يتمتع بها الواقع وهذه العلاقة مع الواقع، قد تم إهمالهما أحيانا من قبل العلماء [وفي أوقات معينة من تطور التفكر العلمي] الذين بدوا وكأنهم لا

يكترثون بهما. لكن هذه الغيابات المؤقتة، ترمز هي ذاتها أكثر إلى خطورة المشكلة. وتتمثل المسألة الأولى في الظاهر، في معرفة ماذا نقصد بعبارة الواقع. إن ذلك الأمر ليس قضية بسيطة، لأن الإجابة عنها متخفية في كيفية وثنايا طرح هذا السؤال. وكما هو الحال، بالنسبة لغالبية المسائل التي يطرحها الفلاسفة على العلميين، نجد أنفسنا في حضور موقف دائري أو حلقة مفرغة: من الضروري أن نعرف ماذا نقصد بالواقع، من أجل تحديد مكانته في المعرفة. لكن لا يمكننا مطلقا أن نعرف ماذا يعني الواقع، إذا لم نقرر تحديد مكانته. إذ ليس هناك وفاق بين العلماء، حول محتوى الواقع ولا حول الكيفية التي يدرك بها. إن الإثبات الوحيد الذي يتفق حوله كافة العلميين، ربما [لأنه لم يتم العثور على علمي أحادي بمفرده أبدا !] هو وجود عالم مادي، مستقل عن الملاحظة. وبالطبع، فإن هذا الوفاق هو وفاق هش: فهل يمكننا أن نحدد الواقع في المادة؛ أي في العالم المدرك من قبل حواسنا؟ كيف يمكننا أن نحدد مكانة أنطولوجية، بشأن العلاقات بين الكائنات البشرية؟ منذ زمن طويل، كان السوسيولوجيون يعتقدون بأن العلاقات الاجتماعية هي موضوع علمي. لكن ماذا بشأن المفهومات؟ لقد مثل ذلك الأمر عقدة الخصومة الشهيرة بين الكليات [المعاني المجردة الخمسة: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة والغرض العام التي سماها أرسطو محمولات]. لكن ومع ذلك، فإن هذه المسألة ليست باطلة. فماذا بشأن التجريدات؟ المفهوم هو تجريد مبني، يسمح لنا بتمثل أشياء واقعية. لكن هناك تجريدات خالصة، إنشاءات حرة ولا محدودة للعقل، على سبيل المثال: الكائنات الرياضية. إذ يعتقد البعض على الأقل في صحة ذلك، لأن الحجة الأنطولوجية هنا، هي حجة صلبة: فهل يمكن أن نفكر في كائن، ليس له من إرساء مادي، ولو كان بعيدا جدا ولو بصورة غير مباشرة؟

لكن، بغض النظر عن تلك الاختلافات، إن لم نقل الخصومات المدرسية، يوجد في كل نقطة تقاطع كبير للتفكير العلمي في نهاية كل براديجم، ونوع من الوفاق الذي غالبا ما يكون لاشعوريا، وأحيانا أخرى لا مقولا (non dit) حول حاجتنا في تغيير علاقتنا بالعالم المحسوس وبكيفية مواجهته. هكذا، فإن ما تم تسميته بـ"الثورة الكوبرنيقية" والذي شكل بدلا من ذلك، تطورا على امتداد عشرات السنين [سواء كان ذلك، تشريفا لعالم الفلك البولوني أو منحه هو بمفرده أبوة العلم الجديد (scienza

nuova)] هو بمثابة إعلان عن تغير جذري [وفي هذا، فإن عبارة ثورة ليست متعدية] في علاقات العلميين بالعالم المحسوس وبالطبيعة. وهو مفهوم جديد عن الكون الذي سوف ينتصر بين القرون 17–20م. يمكن أن نعتقد [تحت طائلة القيام بعملية جرد، بسبب غياب إمكانية الرجوع إلى الوراء] بأن هذا القرن العشرين قد عرف ثورة علمية، أعمق بكثير وحاسمة أكثر، ربما من تلك التي أحدثها العلم الحديث منذ ن. **كوبرنيك** (Nicolas Copernic 1473-1543) وج. **جاليليو** (Galileo Galilei 1564-1642) وج. **ليبنتز** (Gottfried Wilhelm Leibnitz 1646-1716) مرورا بـ ر. **ديكارت** (René Descartes 1596-1650). لقد قادت هذه الثورة الجديدة العلماء [فيما يمكن أن نطلق عليه منذ الآن فصاعدا، دون خطر الوقوع في خطئ] إلى براديجم التركيب أو التعقيد (Paradigme de la complexité). وللمفارقة [المفارقة هنا ليست في الواقع، سوى ظاهرية] ففي الوقت الذي نشأ فيه البراديجم المسمى أحيانا اصطناعيا أو بشكل تعسفي "جاليليو – كارتزي"، من تزاوج حميمي [إن لم نقل انصهارا] بين العلم والفلسفة، فقد اكتمل هذا الأخير في شكل قطيعة مع هذين العمودين للمعرفة. وهي القطيعة التي كانت واضحة جدا في نهاية القرن 19م. إن التصور الذي نحمله عن العالم والذي ساد خلال المدة التي دامتها فترة الطلاق، كان جد عقلانيا، واقعيا وماديا. إذ يحول التغير الجديد للبراديجم، جذريا مرة أخرى، العلاقة مع العالم الحسي. تلك العلاقة التي تعتبر إحدى عقد عملية التلاقي بين العلم والفلسفة. وهذا هو الانصهار الذي أدى بالطبع إلى المعرفة المتعقلة والرصينة. وهو ما تم إدراكه جيدا، منذ حقبة الفلاسفة الأوائل قبل **سقراط**.

الواقعية هي إذن، علامة فلسفية عريضة بما يكفي، ككل رمز، يمكنها أن تكون اختزالية وقد تستخدم بصورة تعسفية. تتميز الواقعية بمنهج: الانطلاق من التجربة (أمبيريقة، حسية) للصعود إيجابيا، نحو المبادئ الأساسية. فهي تفترض أن العالم، هو نفسه، مبنين عقلانيا. وأن عقلنا يمكنه أن يستخلص ويعرف تلك البنيات. ويمكننا أن نعرف جوهر الأشياء، ولا يوجد أي تعارض [من النوع الكانطي] بين الشيء "في ذاته" والظاهرة. بعبارة أخرى، فإن الشيء الذي تجرى عليه التجربة بكيفية حسية، لا يختلف عن جوهره المعروف، في شكل مفهوم عن طريق العقل. لقد تم الهجوم على الموقف الواقعي، من قبل أصحاب النزعة الإسمية التي يمثلها

بالخصوص ج. **دوكهام** (Guillaume d'Ockham 1285-1349): هؤلاء الأخيرين ينتقدونها، بشأن الخلط الذي تقيمه بين الكلمات والواقع وفي اعتقادها بأن لغتنا وتفكيرنا القابلين للتعميم، يعودان بالفعل إلى نوع من الواقع (بالمعنى المتجاوز للعقل). يعتقد الإسميون هكذا، أن بنيات تفكيرنا ولغتنا لا توجد في العالم. وأن خطأ الواقعيين، يتمثل في الإسقاط التعسفي لمفاهيم اللغة، داخل أشياء العالم. ذلك أن **ف. نيتشه** (F. Nietzsche 1844-1900) مثلا، دأب على مهاجمة الاعتقاد في قواعد اللغة، في مؤلفه "أفول الآلهة" (Crépuscule des idoles). لقد تم انتقاد النزعة الواقعية أيضا، من قبل التيار الحديث المسمى "مثاليا"، الذي يعتقد أن التجربة الأولى تتطلب سذاجة تدعو إلى الشك فيها. كان **ر. ديكارت**، هو الأول الذي قلب الأساس الواقعي للمعرفة، عندما لم يعد ينطلق من تجربة العالم، لكن من داخلانية الذات نفسها. وتابع **إ. هوسيرل** (E. Husserl 1859-1938) هذا السبيل بتجذيره، بواسطة منهجيته في الاختزال التي تتمثل في وضع – بين قوسين – التجربة الأولى عن العالم، بهدف الرجوع بكيفية انعكاسية خالصة، إلى أنماط الوعي المتعالي التي تشكلت. ويدافع هؤلاء الفلاسفة، أصحاب النزعة الذاتية، عن إمكانية التوصل المباشر والحدسي للجواهر (أو المثل).

لا يجب أن نعتقد، بأن الفلاسفة يمتلكون دوما أفكارا محددة جدا في ذهنهم، عندما يتعرضون لإشكالية "الواقعية" أو عندما يظنون هم أنفسهم أنهم "واقعيون". وفي الحالة التي تكون لديهم فيها أفكار دقيقة وواضحة، في أذهانهم بما فيه الكفاية، فليس من المؤكد تماما أن تمتلك تلك الأفكار نقاطا مشتركة. فما هو القاسم المشترك بين الواقعية التي تتطلب منا أن نأخذ في الحسبان ما نحن عليه وقدراتنا الفيزيقية والسيكولوجية والواقعية التي تؤكد على وجود أخلاق متعالية حقيقية أو مثالية، تكون فرص تجسيدها في عالمنا اللامكتمل من الناحية العملية، لا موجودة أو منعدمة (G. E. Moore 1873-1958)؟. وما هو القاسم المشترك إذن، بين الواقعية المحددة مقارنة بالنزعة الاسمية (Nominalisme) وبالنزعة المثالية (Idéalisme) أو بالنزعة الأدواتية (Instrumentalisme)؟ وفيما تشترك النزعة الواقعية السيمانطيقية [التي وفقا لها: أن الحكم على ميدان معين بأنه واقعي، يعني تأكيد أن كل منطوق يتعلق بهذا الميدان، هو بالضرورة صحيح أو خاطئ أو أن مبدأ الثنائية، يحكم هذا الميدان] والواقعية

الأنطولوجية التي لا تعتقد بوجود أي شيء مشترك بين الميدان المنطقي والميدان الفيزيقي، حتى وإن كان الميدانان يحكمهما مبدأ الثنائية؟

الواقعية السوسيولوجية، السيكولوجية والعقلية

هل يجب علينا إذن، أن نثق فيما يقوله العلماء؟ يقع هذا السؤال في قلب إحدى المشكلات الهامة لفلسفة العلوم: إنها مشكلة الواقعية. ويغطي هذا المصطلح، الأطروحة التي وفقا لها أن العلماء يصفون الواقع، مثلما يتبدى لهم وفي ذاته. في هذه الحالة، عندما يقول علماء الكون، بأن "الكون قد نشأ منذ 15 مليار سنة"، يجب علينا أن نقبل بشكل نهائي، أن الكون قد ولد بالفعل منذ 15 مليار سنة. لكن، هذه الأطروحة تواجه عدة اعتراضات. فعلى المستوى التاريخي، يمكننا أن نشير كيف أن النظريات العلمية، يتم استبدالها بشكل منتظم بين الحين والآخر، بنظريات أخرى جديدة. إذ تفرز هذه الأخيرة وتدخل أحيانا أخرى، مفاهيم مختلفة تماما عن تلك التي تتضمنها النظريات التي أطاحت بها. وهذا ما يستدعي التفكير بأن النظريات العلمية، لا يمكنها أن تمثل الواقع ولو بصورة تقريبية. كما يكتسب واقع بعض الأشياء، بعضا من خصائصها فقط، عندما يتم ملاحظتها [مثلما هو الشأن في الميكانيكا الكمية، مثلا]. ألا يدفع بنا ذلك إلى الاستغناء عن فكرة وصف الواقع المستقل، عن أية ملاحظة؟ وبشكل مبسط، لا يجب علينا أن نقتنع، بأن الخصائص التي ننسبها للأشياء ترتبط بالوسائل التي نوظفها لملاحظتها [الوسائل المفهمية، الفيسيولوجية، الأدواتية]؟ وهكذا دواليك... لكن رغم ذلك، يجب أن تصمد هذه الانتقادات بدورها، أمام مجموعة من الاعتراضات. لنقل ببساطة، أنه من غير المستساغ، أن نقبل في الوقت ذاته، الانتقادات التي تنبني على النشاط العلمي ذاته (ميكانيكا كمية، مثلا) والانتقادات ذات الصبغة التاريخية التي تقلل من أهمية النظريات العلمية. ذلك أن تلك الانتقادات، تخرب سلطة تلك النظريات. ويبدو النقاش إذن، شائكا نسبيا، لكن لا مجال لاستبعاده.

رغم هذا النوع من الصعوبات، فإن ذلك لم يرهب أبدا الفلاسفة الذين حاولوا، رغم كل شيء، أن يقترحوا خصوصيات شاملة أو عامة عن الواقعية. إن ما كان يبدو، في نظرهم في حالات عديدة وبشكل عام، هو الفكرة التي وفقا لها أن ما هو صحيح

أو ما هو موجود، يمكنه أن يكون مستقلا (أو مستقلا شيئا ما) عن معتقداتنا الأكثر تبريرا وعن تفضيلاتنا الأكثر معقولية وعن نظرياتنا الأكثر دقة وعن مناهجنا البحثية الأكثر تقدما. ومن هنا، فقد جاءت الصيغة المختصرة والحادة التي قدمها **إليوت سوبر** (Elliott Sober) الذي لا تعني الواقعية بالنسبة إليه، شيئا آخر، سوى إعلان استقلال وتقرير مصير. ذلك أن المسألة الفرعية، هي: الاستقلال في مقابل ماذا؟ إنه التحرر من معتقداتنا، من تفضيلاتنا ومن حالات الأشياء الفيزيقية؟ وفي الحقيقة، لا يكون التحرر النسبي سوى بصدد الميادين النوعية [حالات عقلية، حوادث اجتماعية، ألوان، وعي، الخ]. ويبدو أن مسألة الواقعية، يمكننا أن نطرحها بكيفية مفهومة.

وفي العلوم الإنسانية، فإن المواقف التي تثير النقاشات الأكثر أهمية، هي التالية:

1/ النزعة السيكولوجية (Psychologisme): تكون المواقف الواقعية، بشأن الحالات العقلية وليس بالنسبة للموضوعات الاجتماعية.

2/ النزعة السوسيولوجية (Sociologisme): تكون المواقف الواقعية، بالمقارنة مع الموضوعات الاجتماعية وليس فيما يخص الحالات العقلية.

وعلى عكس ما يمكن اعتقاده، فإن واقع الحالات العقلية، ليس أمرا مؤكدا إلى هذا الحد. كما أن واقع الحالات الاجتماعية، ليس مرفوضا إلى هذه الدرجة أيضا. وفي النهاية، فإن الحجة التي يمكن توظيفها للدفاع عن الواقعية العقلية أو النزعة السكولوجية، يمكنها أن تساعد على تبرير الواقعية الاجتماعية أو النزعة السوسيولوجية.

بالنسبة لأولئك الذين يتبعون أطروحة **ف. كوين** (W. Quine 1908-2000) فإنه لا توجد ذات (كيان) من دون هوية ولا وجود لهوية، دون إمكانية تفريد (Individuation) على حد تعبير **د. دفيدسون** (D. Davidson 1917-2003). ولهذا السبب، فإنهم يظلون مرتابين على غرار العلماء السلوكيين، بشأن واقع الحالات العقلية، بحكم أنها تطرح عليهم مشكلات تفريد صعبة. فهل من الممكن، أن نقيم الدليل على أن الذوات (الكيانات) العقلية (أفكار، معتقدات، رغبات، نوايا، حالات الوعي، الخ) هي التي تمتلك شروط هوية؟ هل يمكن أن تفرد فكرة ما، مثل المبراة؟ إن تفريد شيء ما، يتطلب منا أن نمتلك على الأقل، وسائل "التعرف" عليه مجددا، وإمكانية أن نقول بأنه هو الشيء ذاته. هل لدينا على سبيل المثال، وسائل لكي

نتحقق من أن شخصين اثنين، يتقاسمان الفكرة نفسها؟ وهل يمكننا أن نتعرف على الأفكار، بواسطة اللغة؟ إن هذا المقياس، هو بشكل جلي غير كافي. إن حقيقة، أن ينطق شخصان اثنان الجملة نفسها، لا يعني بالضرورة أنهما يشتركان في الفكرة نفسها [لنتذكر حالات السخرية]. فما هي الوسائل الأخرى التي نتوفر عليها؟ وهل يجب علينا، بدلا من ذلك، أن نلاحظ الحركات؟ البيئة المحيطة؟ أم فحص عمليات الدماغ؟

يبدو، أن لا واحدة من هذه الوسائل واعدة جدا، حتى الأداة الأخيرة. وذلك للسبب التالي: إن القصدية (Intentionnalité)؛ أي القدرة على تمثل الذات للأشياء، في مظهر معين مستقل عن المظاهر الأخرى التي تتعلق بتلك الأشياء [وبعيدا عن وجود تلك الأشياء] هي إحدى الخصائص التي تميز الحالات العقلية، مثل الأفكار. فهل يمكننا أن نسندها إلى حالات الدماغ، هي نفسها؟ وهنا، يكمن السؤال برمته. من الوهلة الأولى، هذا النوع من الخصائص، لا يمكن امتلاكه من قبل الأشياء الفيزيقية. فالمبراة، لا يمكنها أن تتمثل أي شيء. وبكل صرامة، فلا يمكن لأي شيء – مما هو فيزيقي – أن يتمثل أي شيء مهما كان. وبالمقابل، فإن الحالات العصبية هي حالات فيزيقية خالصة. إن محاولات البرهنة، على إمكانية إثبات أن الكائنات التي تتمتع بلغة، هي على الأرجح التي تقدر على التمثل ومن ثم على القصدية، يمكنها مع ذلك، أن تفتح ثغرة في هذا الموقف الذي لا يبدو أنه غير قابل للمساس به.

لكن الوسيلة الأفضل، من أجل حماية واقع الحالات العقلية، تتمثل ربما في افتراض أن وجودها يرتبط بواقع الحالات الفيزيقية (العصبية)، دون أن تكون قابلة للاختزال فيها. إنها الحجج المسماة، حجج "الورود" أو"إمكانية التحقق المتعددة" التي تمنح معنى معينا لهذه الإمكانية. إنها تلك الحجج التي تقبل، بأن حالات متعددة، يمكنها أن "تحقق" و"تهيئ" الحالة الذهنية نفسها. إن التفكير المنطقي [الذي يمكنه أن يجري في أي دماغ] هو الذي يكون في حالة جيدة. لكن لا شيء يمنعنا من التفكير، بأنه يمكن أن يتم كذلك جيدا، في كافة أنواع الحواسيب الأخرى التي لا تكون بنيتها الفيزيقية متماثلة مع بنية الدماغ الآدمي.

هل يسمح لنا التفكير بأن الوقائع الاجتماعية، يمكنها أن تكون مستقلة تماما عن تصوراتنا، معتقداتنا، أفضلياتنا، انفعالاتنا وأفعالنا؟ وهل من المنطقي أن نمنحها قدرات

وسلطات سببية؟ باختصار هل أن النزعة الواقعية بالمعنى القوي، هي اختيار مفتوح في كامل العلوم الاجتماعية؟ ترتكز نظرية الوقائع المؤسساتية عند **ج. سورل** (John Searle) على عملية التمييز بين الوقائع الخام، المستقلة عنا، والوقائع المؤسساتية التي تستند إلى مؤسسات لأجل وجودها وترتبط بنا نتيجة لذلك. في الحقيقة، إن استعمال مثل هذا التصنيف يدافع ضمنيا عن موقف إبستمولوجي يدعى واقعيا والذي وفقا له يوجد واقع خارجي، "مستقل عن تمثلاتنا". ولفهم موقف **سورل** هذا، يجب علينا أن نأخذ في الحسبان أنه في الوقت الذي ألف فيه كتابه، فقد كان قسم كبير من المثقفين الأمريكيين والأوروبيين، يدافعون بضراوة كبيرة عن الموقف المعاكس. بالنسبة لهؤلاء بالفعل، ليس الواقع غير مستقل عن تمثلاتنا الإنسانية، لكنهم يعتقدون زيادة على ذلك، بأن الموضوعات الصادقة لا تتطابق مع الوقائع. إذ يرفض **سورل** جذريا حججهم وحاول في الفصلين الأخيرين من كتابه، بأسلوب مقنع، أن يدحض في مرحلة أولى حججهم [على الأقل بشكل دقيق، الحجج التي انتقوها في الأدب] ثم يكشف لماذا يكون من المفضل الانضمام إلى وجهة النظر الواقعية. يبدأ **سورل** بتحديد الوقائع الرئيسية لرؤيتنا المعاصرة للعالم، بتحليلها في ضوء التقسيم الذي وضعه بين الموضوعية والذاتية. إنها تنبني على الخصائص البنيوية التالية:

– الواقعية الخارجية. العالم موجود مستقلا عن التمثلات التي لدينا. وهذا ما يقترب من فكرة وجود واقع أنطولوجي موضوعي (مستقل عن العقول)، باستثناء حقيقة أن بعض الحالات الذهنية تكون مستقلة عن التمثلات، لكنها ليست مستقلة عن العقل (مثل الأوجاع). هكذا، تستدعي الأنطولوجيا الموضوعية منطقيا، الواقعية الخارجية.

– تتمتع الكائنات البشرية بكيفيات مختلفة، ترتبط فيما بينها، لكي تتوصل إلى خصائص هذا العالم وتتمثلها. تستدعي هذه المصادرة، أن توفر لنا الذاتية الأنطولوجية إمكانية أن نتوصل إلى مجموع الواقع الذي نتعرف عليه، سواء كان أنطولوجيا ذاتيا أو موضوعيا، أو كان إبستمولوجيا ذاتيا أو موضوعيا.

– تعكس بعض تلك التمثلات طبيعة الواقع. فإن توصلت إلى ذلك فهي صادقة، وإلا فهي خاطئة. تحدد هذه المصادرة نظرية الحقيقية المماثلة (la théorie de la vérité correspondance).

– إن أنساق التمثلات هي بمثابة إنشاءات بشرية تعسفية. إنها أطروحة النسبية المفهمية (relativité conceptuelle).

– تتأثر الجهود التي يبذلها الإنسان للتوصل إلى تمثلات صادقة عن الواقع، بعوامل من مختلف الأشكال.

– إن تحصيل المعارف، هو بمثابة امتلاك تمثلات صادقة، يمكننا بشأنها أن نقدم تبريرات أو إثباتات أمبيريقية. إذا كنا نحوز على معرفة صادقة، فإننا نتوفر إذن على الموضوعية الإبستمية تحديدا. ويضيف **سورل** إلى ذلك بقوله: "يمكننا أن نصنف المعارف بالطبع بحسب موضوعها، لكن ليس هناك موضوع يسمى "علما" أو "معرفة علمية". لا يوجد سوى المعرفة. و"العلم" هو اسم نطبقه على ميادين، حيث أصبحت المعرفة ممنهجة، مثل: الفيزياء والكيمياء" (Searle, 1998, p. 195).

يتطلب الاقتراح الأول إذن، أن نعتبر الواقعية بمثابة نظرية أنطولوجية مبنية على فكرة مفادها أن الواقع مستقل عن تمثلاتنا، أو يمكن قول ذلك – بشكل مغاير – أن الأشياء "هي بكيفية معينة مستقلة منطقيا عن كافة التمثلات الإنسانية" (Ibid, 1998, p. 200). يجب أن تفصل هذه الأطروحة بشكل دقيق، بين التباسات كبيرة ثلاثة:

– نخلط أحيانا بين الواقعية ونظرية الحقيقة – التطابق. إنها مصادرة دون أسس، لأن الواقعية لا تستدعي بالضرورة نظرية الحقيقية – التطابق [يمكن الاكتفاء بتأكيد فكرة أن العالم موجود]. وبالمقابل، فإن نظرية الحقيقة – التطابق تشترط الواقعية، لأنها تفترض واقعا تتطابق معه موضوعات صادقة.

– البعض يرتكب أخطاء تتمثل في افتراض، أن الواقع يتضمن مركبا إبستيميًا. بينما يبين **سورل** أنهما مشكلتان منفصلتان.

– وآخرون يفترضون بأن الواقع يشترط النظرية التي وفقا لها أن هناك مصطلحا واحدا ووحيدا هو المفضل، لكي نصف الواقع. لكن لا يوجد أي سبب يدعو إلى ذلك. إذ تكتفي الواقعية فقط، بإثبات أن العالم يوجد بمعزل عن وجودنا.

وفيما يلي، يكشف **سورل** عن ضعف الحجج المضادة للواقعية:

– بداية، إن النسبية المفهمية لا تناقض الواقعية، إنها تقول فقط بأن تمثلات الواقع هي تمثلات نسبية إلى مجموعة من المفاهيم المنتقاة.

– بعد ذلك، فهو يرفض حجة التحقق (vérificationniste) التي تصر على حقيقة أنه لا يوجد شيء خارج التجربة والمعرفة ولا يبدو أنها تعارض الواقعية.

– أخيرا، فهو يستبعد حجة ("Ding an sich") التي تستند إلى فكرة، أن تجاربنا عن الواقع مشبعة بالمفاهيم التي نستخدمها.

ما هي الحجج المقترحة من طرف الواقعية، لإثبات أطروحتها. رغم عدم إمكانية تقديم دليل مباشر للواقعية الخارجية، يمكن تقديم حجة تكون في صالحها: يتطلب الاتصال من أجل التوصل إلى فهم عادي للآخر، أن نفترض الواقعية الخارجية. مع ذلك، بصدد هذه الحجة، يمكن أن نعارضها بحجة النزعة الأحادية التي تؤكد بأن العالم ليس سوى حلم، ووهم. ولكن في جميع الحالات، بالتحدث مع الآخر المتخيل، فإننا نستمر رغم كل شيء في افتراض الواقعية بوصفها خلفية. يبين **سورل** إذن، ملاءمة الأطروحة الواقعية ونقائص الأطروحة التركيبية. لكن هناك سؤال يظل يطرح بهذا الصدد: فيما تكمن أهمية هذا النقاش بين الواقعية واللاواقعية إلى هذا المستوى؟ ألا يعتبر نقاشا لا طائل من ورائه؟ كل واحد منا يتخندق خلف حججه، للهجوم على الآخر في أحسن فرصة؟

يعتقد **سورل** عكس ذلك تحديدا، لأن الانتقادات التي توجه للنزعة الموضوعية (Objectivisme) والأنطولوجية هي بشكل لا مباشر، انتقادات موجهة ضد الموضوعية الإبستيمية ومنها إلى العقلانية، الحقيقة والذكاء في النقاش الفكري المعاصر. إن تأكيد الواقعية، يكشف أن هذه الأخيرة تفترض الميادين العريضة من اللغة، يعني إذن مواجهة للنزعة اللاعقلانية. في الفصل الأخير، يدافع **سورل** عن أطروحة الحقيقية – التطابق. تأتي هذه الأخيرة في الحقيقية، لكي تدعم تحليله للوقائع المؤسساتية. ذلك لأن الجدول العام الذي ينطلق من الواقعية الخارجية إلى البنية الاجتماعية، يتطلب أن تتوسطه نظرية تثبت صدق الوقائع؛ أي نظرية إبستمولوجية تصادر أن كل موضوع صادق، يتطابق مع واقع. فما هي النتيجة التي يتوصل إليها **سورل**، في نهاية المؤلف؟ حسب رأيه، يكون من المهم أن نتخلى عن التعارض التقليدي القائم بين الثقافة والبيولوجيا. إذ أن الثقافات المختلفة هي أيضا أشكال يمكن أن تتجلى تحتها بينية بيولوجية إلى درجة أن بين البيولوجيا والواقع الاجتماعي، يتوسطه ميدان كامل من: الوعي، القصدية والوقائع العقلية التي يجب علينا في يوما ما أن نكشف

عن أسرارها.

ليس بإمكاننا أن نستبعد إمكانية أن تكون بنيات اللامساواة العميقة، مستقلة عن رغباتنا [خاصة إذا كنا في أسفل الهرم] أو عن معتقداتنا [فقد لا تكون لدينا أية فكرة عن مسألة توزيع الثروات أو عن العلاقات بين "النخب"، الخ]. لكن، هل يحدث أن تكون تلك البنيات مستقلة بشكل كامل، عن كل نشاط إنساني وعن كل نظام جزاءات تحديدا؟ إنه لأمر مربك. لننظر على سبيل المثال إلى معيار محلي، يقول على سبيل التذكير، أنه لا يجب الأكل في صحن الجار، دون موافقته. فكيف سيكون نمط وجوده، إذا لم يجاز كل شخص عند خرقه ذلك النظام أو إذا لم يستعمله شخص آخر لتبرير فعلته. وإذا لم يكن ذلك المعيار موجودا في قائمة المعتقدات الفردية، أيا كانت؟ مثل هذا النوع من المعايير، لا يبدو أنه يوجد مستقلا عن كل شكل من أشكال الاعتراف (Searle, 1932). وبهذا تتميز المعايير للوهلة الأولى، عن القواعد المنطقية أو الالتزامات الأخلاقية القاطعة التي لا يرتبط وجودها بالاعتراف بها. وبشكل عام جدا، يبدو لنا جليا، أن الأحداث الاجتماعية لا يمكن تصورها بوصفها أحداثا مستقلة جذريا عنا. ونستطيع أن نؤكد، بأنها مستقلة إما عن أفعالنا وإما عن معتقداتنا أو كذلك عن رغباتنا أو انفعالاتنا. لكنها ليست مستقلة عن كل هذه العوامل، في الوقت نفسه.

ولأن هذه الأشياء الاجتماعية، لا يمكن من حيث المبدأ أن نتصورها مستقلة عن كل علاقة مع الأعوان أو عن خصائصهم، فهل يتبع ذلك أنه لا يمكن أن تكون موضوعية! هذه الخاتمة لا تفرض نفسها. إن حقيقة أن تكون الألوان تابعة لردود أفعالنا، فذلك لا يمنعها مطلقا أن تكون موضوعية بمعاني عديدة. هكذا، يمكننا أن نتقبل إمكانية الخطأ في تقديراتنا عن اللون. وهذا ما يعني ضرورة أن نمتلك المقاييس الموضوعية فيما يتعلق بها. وبالكيفية نفسها، يمكننا القول بأنه وبحكم أن الظواهر الاجتماعية، تكون مرتبطة بردود أفعالنا، فهذا لا يمنعها بتاتا من أن تكون موضوعية. إن ظاهرة ما لا يمكنها أن تكون اجتماعية، إلاّ إذا استدعت مجموعة من ردود أفعال وجدانية أو سلوكية (استنكار، إقرار، تعاون وعزوف، الخ) وبالكيفية نفسها تلك التي لا يكون بها شيء ما ملونا، إلاّ إذا تطلب ردود أفعال ذاتية (تجارب الأحمر، الأزرق، الخ). إن التصور الضعيف لموضوعية الوقائع الاجتماعية؛ أي هذا التصور

الذي دون اختزاله في بعض ردود أفعالنا الوجدانية أو السلوكية، يجعلها مرتبطة ببعضها البعض هو تصور جذاب جدا. إنه يتقبل الوقائع الاجتماعية الموضوعية، دون أن يدفع ضريبة أنطولوجيا خارقة للعادة. إذ يبدو أن هذا التصور، يعطي معنى معقولا للفكرة التي تقول أن هذه الأحداث تؤثر بشكل ما في معتقداتنا وفي أفعالنا الفردية. إن ذلك في الأساس، هو التصور الضعيف لموضوعية الأشياء الاجتماعية الذي يلهم معظم النظريات الاجتماعية الراهنة، المسماة "واقعية" التي ازدهرت حول أعمال **ر. بهاسكار** (R. Bhaskar) وعلماء الاجتماع الذين يستوحون منه أعمالهم على شاكلة **أ. جيدنز** (Anthony Giddens). لكن هذه الرؤيا الضعيفة لموضوعية الأحداث الاجتماعية أليست هي أيضا ضعيفة جدا؟ باستثناء أعمال سحرية، هل يمكن لهذه الرؤيا أن تضمن لااختزالية الوقائع الاجتماعية في الوقائع السيكولوجية وهو الشرط الذي يجب أن يلبيه كل تصور عن موضوعية الوقائع الاجتماعية، حتى ولو كان ذلك بشكل طفيف؟

الواقعية التعددية والواقعية – المضادة

ربما قد تفاجئنا عبارة "واقعية تعددية"، لكن لا يجب أن تثير لدينا أي إشكال. إذ يمكنها بداية أن تؤخذ أولا بمعناها الضعيف حيث تشير بالخصوص إلى الفكرة البوبرية التي مفادها أن الاختزالية، ليست في العلم سوى موقفا مبدئيا: "يمكن ألا توجد أية اختزالية نظرية انطلاقا من البيولوجيا وصولا إلى الفيزياء، كما لا توجد اختزالية من الميكانيكا إلى الكهروديناميكية ولا اختزالية نظرية بالمعنى المقابل" (Popper, 1991, p. 433). يكون لدينا عندئذ مستويات متعددة متناقضة لوصف العالم، النواميس والكائنات التي تتدخل في هذه المستويات المتنوعة، رغم أنها لا يمكن ببساطة أن تعبر عن نفسها إحداها مقارنة بالأخرى، فهي واقعية إحداها كما الأخرى. لكن يجب علينا أن نأخذ هنا لفظ "واقعية تعددية" بمعناها القوي جدا. أما المعنى الثاني الذي يدافع عنه **ب. فيرابند** (P. Feyerabend 1924-1994) فهو فكرة أن أوصاف العالم المختلفة جذريا، العلمية أم لا، يمكنها أن تستعين بكائنات واقعية (ذرات أو آلهة إغريقية، على سبيل الذكر). وهذا ما يجعله يُعتبر من دعاة النسبية، في حين أنه قد استغنى هو ذاته عن انتسابه لهذا التيار الفكري. هكذا يشرح **فيرابند**

بأن "أشكالا عديدة من الحياة والمعرفة ممكنة، لأن الواقع يسمح لها بذلك ويحفزها وليس لأن "الحقيقة" و"الواقع" مفهومان نسبيان" (Feyerabend, 1996, p. 262). فالعلم على هذا المنوال، ليس سوى أداة معرفة للواقع من بين أدوات أخرى، لكنه بحق أداة معرفة للواقع: "العلم ليس بالتأكيد هو المصدر الوحيد للمعلومة الأنطولوجية الموثوق بها"، هي ذاتها. فإذا رغبنا في أن نتحدث بصرامة تامة، يجب عندها أن نحدد بالنسبة **لفيرابند** أن "الـ" علم لا يوجد، لأنه لا يوجد ما يوحده، وإذن لا شيء يسلم بوجود مسبق لوصف علمي، مقارنة مع وصف آخر. ولا وجود لوحدة في المنهج: نعرف جيدا، بأن صيغة "كل شيء جيد"، لا تؤكد بأن أي شيء يصلح في كل ظرف، لكنها تؤكد حقيقة أن هناك مناهج مختلفة [إن لم نقل متصارعة] قد سمحت للعلماء عبر القرون، بحسب الظروف الطبيعية أو الاجتماعية، بتطوير برامجهم البحثية. كما لا توجد وحدة حول رؤية العالم: اعتمادا على أحد مؤرخي أفكار بداية القرن العشرين، وهو **جون. ت. ميرز** (John T. Merz). فقد ميز **فيرابند** على الأقل، بين أربعة منظورات علمية للعالم (فلكية، ذرية، حركية وميكانيكية، فيزيائية) وأضاف إليها رؤية خامسة هي الرؤية الفينومينولوجية.

لقد وجدت هذه التعددية القوية، في شكل جنيني عند **فيرابند** الشاب: فقد طرح هكذا، "مبدأ انتشار: ابتدعوا وابنوا نظريات متعارضة بواسطة وجهة نظر مقبولة، حتى لو حدث أن تأكدت بقوة وقبلت بشكل واسع". هذا المبدأ كما أكد عليه: "يحول دون استبعاد النظريات الهرمة التي تم دحضها". وذلك لأن "كل النظريات بما فيها تلك التي ألقي بها في طي النسيان، يمكن القول بأنها تمتلك تركيبة "طوباوية"، بمعنى أنها توفر [فرصة] لأجل تطابق الأفكار التي توجد في نقطة استقطاب عناصر القياس المستديمة التي تتحسن بانتظام". إن لاقياسية النظريات لا تمنع، بل أنها تسمح بحوار مثمر بين أصحاب تلك النظريات. وهو يعاتب **ت. كون** (T. Kuhn 1922-1996) على دعمه "اختيارا حصريا لمجموعة خاصة من الأفكار [الانشغال المهووس الوحيد] لفائدة وجهة نظر وحيدة معزولة". يبدو من الصعب أن تؤول النظريات المتعارضة بكيفية واقعية. ونشير إلى أن **أ. سوكال** (Alan Sokal) و**ج. بريكمون** (Jean Bricmont)، لا يتحدثان سوى عن قيمة النظريات: "إننا بصدد نظريتين تتناقضان بشكل تبادلي، فكيف يمكنهما أن تكونا مقبولتان

معا؟". إن قبول ذلك، بالنسبة لهما هو علامة على "موقف نسبي". لكن هذا الموقف يتحدد في العلم المعاصر: من جهة، تصف لنا الفيزياء الذرية مادة مكونة من جزيئات ومن جهة أخرى، ميكانيكا الأوساط المتمددة، مثلما يشير لها اسمها، تصفها كممتدة بالأساس. في الوقت الذي تلعب فيه هذه الاستمرارية، دورا جوهريا في بعض نتائج ميكانيكا السوائل التي ترجع بروز عدم الاستقرار خلال الانتقال نحو الاضطراب إلى "صدامات تواتر"، عندما تصبح بعض العلاقات عقلانية. لكن بالنسبة للأحجام من الطبيعة ذاتها، بواسطة تركيبة مكممة ومخفية للمادة، فإن كل العلاقات تظل عقلانية.

يمكننا إذن، أن نقبل الفكرة البسيطة التي وفقا لها أن استمرارية السوائل هي بمثابة وسيط بسيط للحساب، و"وهم مفيد" يعارض واقع الذرات، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ألا يمكننا عندها أن نستبعد واقع الذرات أيضا، لأن ميكانيكا الكم تأتي لتخرب فكرة الأجسام الأولية التي يمكن أن نتتبع موقعها الفضائي، بدقة عبر الزمن؟ يكون من المعقول هنا اعتبار أننا بصدد مقاربات متنوعة، معارضة لواقع واحد. وعلى كل، فقد تخلى العلم منذ قرن من الزمن على الأقل، عن إعطائنا نظريات صادقة تماما، إذ هو يدعي الاقتراب من الحقيقة وحسب. لكن قد توجد عدة مقاربات مختلفة لحقيقة واحدة. وهنا يمكن اقتراح مثال معروف في البلدان الأنجلوسكسونية، ربما بفضل أسطورة شرقية، عن مجموعة عميان وفيل: كل أعمى يلمس جزءا مختلفا من جسم الفيل يعرفه بكونه شيئا مختلفا، لكن الفيل الواقعي بالفعل، ليس هو كذلك تماما. ومع ذلك، فإن الفيل هو كل ذلك في الوقت ذاته. وفي فلسفة العلوم، يبدو أننا نعثر على هذه الفكرة التي تمت معالجتها في مقالة لصاحبها ب. **تيلر** (Teller, 2004, pp. 425-447) الذي دافع عن فكرة أنطولوجيا متعددة. فهو الذي يصف النظريات العلمية بـ"أوهام مفيدة"، ثم يصحح ذلك بعبارة "أوهام إخبارية"، ثم يصفها بـ"أوهام حقيقية". لكنه استبعد عبارة "أوهام" حتى وإن كانت مصاحبة للوصف ["حقيقية"] وينظر لها كمحطة: إننا نؤمن عفويا بالأوهام وأنها منتجات خالصة من التخيل الذي يفتقر إلى أدنى واقع.

ويقابل **فيرابند** هو نفسه بين "الأوهام" والأشياء "الواقعية". رغم أن عبارة ("fiction") جاءت من اللاتينية (fingo) التي تعني "شكّل، عجب، كيف"، وهي

النشاطات التي لا تنجز من العدم، لكن تنجز انطلاقا من مادة موجودة مسبقا. لسنا هنا إذن بعيدين كل البعد عن فكره، حتى ولو أنه يفضل الحديث عن "نحت": الإنسان هو "نحات للواقع". لقد "صنع" العلماء الذرات الميتافيزيقية في البداية، ثم صنعوا الذرات الفيزيائية الكبيرة وانتهوا بعد ذلك، إلى الأنساق المعقدة للجزيئات الأولية"، انطلاقا من مادة لا تحتويها سوى تقديريا، مثلما كان شأن الإغريق الذين صنعوا آلهتهم، انطلاقا من حالة مسبقة من هذه المادة نفسها. توجد إذن تاريخانية للواقع، لذلك فإن **فيرباند** الكهل، يعارض الواقع الذي "يسلم بأن العالم مستقل عن نشاطاتنا في التقاط المعرفة": هذا الواقع ذاته، حتى وإن كان يتحلى بصبغة العلمية، هو بسبب طابعه التأملي، أفلاطوني في الجوهر، لا يأخذ في الاعتبار الواقع المتحول للنشاط الإنساني. لكن، أن نأخذ في الاعتبار هذا الواقع لا يتناقض مع واقع **فيرباند** الشاب: بعد الانتهاء من صقلها، فإن منحوتاتنا تعاند ربما لفترة معينة، إذن توجد في الحقيقة "حالة من الأشياء المستقلة سببيا عن حالة الملاحظين، أدوات القياس، الخ، لكنها قد تؤثر في تلك الأدوات وأولئك الملاحظين". بالتأكيد، ليس بإمكاننا أن ننحت أي شيء: المادة التي تشكل الواقع "تصمد، فبعض البنايات [بعض الثقافات الناشئة – تقديس سفينة الشحن، مثلا] لا تجد أية نقطة هجوم وتنهار بكل بساطة". مع ذلك، فإن هذه الـ"مقاومة، تكون ضعيفة أكثر مما يفترضه المهنيون الواقعيون اليوم"، أولئك الذين يعتقدون بعدم وجود سوى كيفية واحدة لتشكل الواقع.

وبواسطة الواقعية [واقعية متطرفة] فقد نسي **فيرباند** هو نفسه تاريخانية الواقع واندفع أحيانا للتعبير، كما لو أنه كان يدافع عن مواقف صعبة التحمل، بحيث نرغب في وصفه بالنسبوي: ففي "حوار حول المعرفة" (Dialogues sur la connaissance) وهو يرد على مخاطبه الذي كان يصف "آلهة هومير، المسيح" بأنها "أوهام"، أجاب **فيرباند** بقوله: "لا إنها أجوبة، حددت طبيعة حقبات كاملة" [(وهو ما لا يمكن إنكاره]. وتابع يقول: "الإجابات المحدودة للإجراءات المحدودة عند عقلانيينا المعاصرين، لا تبدو عالمية إلا لأن البدائل المتوفرة اليوم ينقصها الدعم وخاصة الدعم المالي"(ibid., p. 267). فقد يبدو هنا أنه يوحي بأن آلهة هومير لا تزال حاضرة في عالمنا، حتى لو أننا لا نؤثر فيه بكيفية تمكننا من إبرازها. إنه ربما أسلوب متطرف نوعا ما لتأكيد فكرة أن واقع الكائنات المبنية في مقاربة معينة للواقع، هو واقع مستقل

عن الملاحظين. يبدو من المرضي أكثر، تأكيد أنه بما أن العالم ليس ثابتا، لأن نحته يعني التأثير فيه، فإن ما تم نحته سابقا يمكن جيدا ألا يكون واقعا الآن: كانت الآلهة اليونانية واقعية في القرن الثامن ميلادي قبل عصرنا، لكنها لم تعد الآن كذلك، لأن العالم قد تغير كثيرا، لكي يعودوا يوما ما. وقد كتب هو ذاته، بشكل صائب من جهة أخرى: "إن التاريخ، هو الذي زعزع الآلهة، بواسطة الحجة" (1999b, p. 136)، فقد كان العالم: "فيما مضى مليئا بآلهة، وقد صار عالما ماديا باهتا" (ibid., p. 146). نأمل أننا استطعنا بيان كيف أن "واقعية" **فيرباند** على الأقل، لا يجب أن تجعل أولئك الذين يطمحون إلى تحسين معرفة العالم، يخافون. والذين يعتقدون بأن علمنا يسمح لنا بفعل ذلك: بعيدا عن كونه فكرا يدفعنا إلى الخنوع، يموقعنا في عالم لا يمكننا أن نعرف عنه شيئا مطلقا. فهو فكر مقدام، يدعونا إلى تعدد مقاربات عالم" ثري وديناميكي"، "يؤثر ويعكس نشاطات أولئك الذين يستكشفونه".

وتتمثل المواقف السوسيولوجية الواقعية بمعناها القوي، في تأكيد وجود وقائع اجتماعية مستقلة عن الوقائع السيكولوجية أو العقلية الفردية [معتقدات، تفضيلات، انفعالات، الخ] يمكن أن ندمجها في عملية تفسير سببي. لقد كانت شيئا ما مهملة، خلال هذه العقود الأخيرة، لفائدة مواقف تسمى "ضد – واقعية" أو"تركيبية" (Constructivistes) تستثني جذريا هذه الإمكانية. لكن هذه المواقف الواقعية، ليست غير معقولة إلى هذا الحد أو لا يمكن الدفاع عنها، مثلما اعتدنا قول ذلك. وإذا كان ممكنا أن ننجد الوقائع العقلية من الجحيم الأنطولوجي والإبستمولوجي، أين ألقى بها **كوين** (Quine) والسلوكيون، فسيكون من الجائز لنا هكذا، أن ننقذ الظواهر الاجتماعية من الجحيم الأنطولوجي والإبستمولوجي الذي رمى بها فيه التقليد العتيق. هذه هي على ما يبدو الخلاصة المثيرة للجدل شيئا ما التي يمكننا أن نستخلصها من حجم "الحدوث" أو "إمكانية التحقق المتعدد". لقد سمحت لنا هذه البراهين، بأن ننقذ الفكرة التي مفادها أن حالاتنا الذهنية كانت مستقلة في معنى مهم عن قاعدتها الفيزيقية (العصبية أو الجسدية عموما) أو أنها كانت قابلة للاختزال في هذه الأخيرة.

قائمة بيبليوجرافية

Nietzsche F. (1930), Le crépuscule des idoles, Paris, éd. Mercure. (1

Descartes R. (1637), Le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. (2

Husserl E. (2004), La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Paris, éd. Gallimard. (3

Flanagan O. (1996 [1991]), Psychologie morale et éthique, trad., S. Marnat, Paris, éd. PUF. (4

Moore G. E. (1998 [1903]), Principia Ethica, trad. par Gouverneur M., Paris, éd. PUF**.** **(5**

Popper K. (1983), Realism and the Aim of Science... E. Trias, Philosophy and Its Shadow, Translated by K. Krabbenhoft, New York, Ed. Columbia University Press. (6

Dummett M. (1993), The seas of language, Oxford, Ed. Oxford Clarendon Press. (7

Bouveresse J. (1975), "Wittgenstein, Frege, Dummett et la nouvelle querelle du réalisme", in Critique, n° 399400-, pp. 881896-. (8

Sober E. and Lewontin Richard C. (1982). Source: Philosophy of Science, Vol. 49, N° 2 (Jun), pp. 157180-. **(9**

Quine W. (1990), Pursuit of Truth, A short, lively synthesis of his thought for advanced students and general readers not fooled by its simplicity, Ed. Harvard University Press. (10

Davidson D. (1993 [1982]), "L'individuation des événements", in Action et événements, trad. P. Engel, Paris, éd. PUF. (11

Pacherie E. (1993), Naturaliser l'intentionnalité. Essai de Philosophie de la Psychologie, Paris, éd. PUF. (12

Proust J. (1999), "Cognitive theories of Mental Illness", in The Monist, 82, 4. (13

Jaegwon K. (1993), Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays, Cambridge, Ed. Cambridge University Press. (14

Engel P. (1996), Philosophie et psychologie, Paris, éd. Gallimard. (15

Jacob P. (1997, Pourquoi les choses ont-elles un sens?, Paris, éd. Odile Jacob. (16

Searle J. (1993), L'éclat. La redécouverte de l'esprit, Paris, éd. Gallimard. (17

obeikandi.com

Searle J. (1998), La construction de la réalité sociale, Paris, éd. Gallimard. (18

McDowell J. (1999), "Valeurs et qualités secondes", in R. Ogien (dir.), Le Réalisme moral, trad. par A. Ogien, Paris, éd. PUF. **(19**

Wiggins D. (1999), "La vérité, l'invention et le sens de la vie", in R. Ogien (dir.), Le Réalisme moral, trad. par A. Ogien, Paris, éd. PUF**.** **(20**

Bhaskar R. (1979), The possibility of naturalism, Sussex, Ed. Harvester. (21

Giddens A. (1993 [1977]), New Rules of Sociological Method, Cambridge, Ed. Polity Press Cambridge. **(22**

Duhem P. (1906), La théorie physique, son objet, sa structure, Paris, éd. Rivière. (23

Searle J. (1979), Contre la méthode, trad. B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, éd. Seuil. (24

Searle J. (1981a), Philosophical Paper I, Realism, Rationalism & Scientific Method, Cambridge, Ed. Cambridge University Press. (25

Searle J. (1981b), Philosophical Papers II, Problems of Empiricism, Cambridge, Ed. Cambridge University Press. (26

Searle J. (1989), Adieu la Raison, trad. B. Jurdant, Paris, éd. Seuil. (27

Searle J. (1996), Dialogues sur la connaissance, trad. B. Jurdant, Paris, éd. Seuil. (28

Searle J. (1999a), Philosophical Papers III, Knowledge, Science and Relativism, Cambridge, Ed. Cambridge University Press. (29

Searle J. (1999b), Conquest of Abundance, London, Chicago, Ed. University of Chicago. (30

Sokal A. et Bricmont J. (1997), Impostures intellectuelles, Paris, éd. Livre de Poche. (31

Teller P. (1995), An Interpretative Introduction to Quantum Field Theory, Ed. Princeton University Press. (32

Gautero Jean-L (2002), "Feyerabend, pour et contre le relativisme", in Faire savoirs, n 1, mai, Marseille, Amares. (33

obeikandl.com