الذات والعقل والعالم

الباحثان: الشاهد فدوى[1] والطيبي الحيدي
المغرب

ملخص البحث

ويسعى إلى تجاوز الانقسامات يركز هذا البحث على تفكيك العلاقة الثلاثية المعقدة بين الذات والعقل والعالم، من خلال مقاربة مزدوجة تستحضر كلًّا من الفينومينولوجيا والعلوم المعرفية المعاصرة. تنطلق الفينومينولوجيا، خصوصًا مع هوسرل وميرلو–بونتي، من مساءلة الفرضيات الكلاسيكية التي تفترض وجود عالم خارجي معطى مسبقًا وذات موحدة وثابتة، وتطرح تصورًا يؤكد أن العالم لا يُمنح كمعطى موضوعي، بل يُبنى تدريجيًّا عبر قصدية الوعي وتجربة الجسد داخل العالم المعيش. ويُبرز ميرلو–بونتي أهمية التجسد والتفاعل الحسي –الحركي في إدراك العالم، مبرزًا أن الفضاء يتشكل من التداخل بين الذات والبيئة.

تقدم العلوم المعرفية، خاصة من خلال إسهامات فرانسيسكو فاريلا وملفين منسكي، تصورًا جديدًا للعقل والذات بوصفهما ظواهر ناشئة، وليس كيانات مستقلة أو جوهرية. فالعقل يُفهم كمنظومة ذاتية التنظيم، تنشأ عنها "الذات" كنتيجة تفاعلية، وليس مصدرًا أوليًّا للفعل أو الوعي. ويتم استبدال النموذج التمثيلي التقليدي الذي يُشبه العقل بمرآة للطبيعة، بنموذج متجسّد ومتجذّر يجعل من الإدراك عملية دينامية متصلة بالسياق والتجربة والبيئة.

يهدف البحث إلى اقتراح نموذجٍ معرفيٍّ تكاملي، يجمع بين التحليل الفلسفي الفينومينولوجي والتحليل العلمي العصبي–المعرفي، لفهم أعمق لمفاهيم التمثل، الإدراك، الهوية والوعي. التقليدية بين الواقعية والمثالية، والموضوعية والذاتية، عبر إبراز أن ما نعدّه "الذات" و"العالم" ليسا معطيين منفصلين، بل نتاجًا لتفاعل مستمرٍّ يُعاد تشكيله ضمن كل تجربة إنسانية معيشة.

مصطلحات مفتاحية: الذات، العقل، العالم، الوعي

Abstract

This research seeks to deconstruct the complex relationship between the self, the mind, and the world, through a dual approach combining phenomenology and contemporary cognitive science. Phenomenology, particularly in Husserl and Merleau-Ponty, challenges the classical assumptions of an a priori given external world and a unified and stable subject. It is based on the idea that the world is not a pre-existing object, but that it is progressively constituted through the intentionality of consciousness and the embodied experience of the body in the lived world. Merleau-Ponty emphasizes the fundamental role of the body, lived space, and sensorimotor interaction with the environment.

Furthermore, cognitive science, through the work of Francisco Varela and Marvin Minsky, offers a renewed vision of the mind and the self, considering them not as fixed entities, but as emergent processes resulting from the interactions of a self-organized cognitive system with its environment. They challenge the classical representational model, which equates the mind with a mirror of nature, in favor of an embodied, rooted, and dynamic model, in which cognition emerges from bodily and contextual experience.

The objective of this study is to propose an integrative cognitive model, combining phenomenological analysis and the contributions of cognitive neuroscience, in order to better understand key notions such as representation, perception, consciousness, and identity. This model aims to overcome the traditional oppositions between realism and idealism, objectivity and subjectivity, by showing that the self and the world are not separate realities, but the results of constant interactions, continually reorganized within each lived experience.

Keywords: Self, Reason, World, Consciousness.

مقدمة

عادة ما ينظر إلى العالم بوصفه يمتلك خصائص معطاة سلفًا ومستقلًّا عن ذات الإنسان. يتمثل الإنسان العالم من خلال إدراكاته بطريقة معقدة، وهو الأمر الذي يدفع إلى التساؤل عن الكيفية التي يمكن بها للعقل وللعالم أن يرتبطا فيما بينهما. تساؤل يمكن صياغته علميًّا من خلال البحث في الأساس العلمي للفكرة القائلة إنّ العقل أداة لمعالجة المعلومة عبر استجابته التلقائية للبيئة التي يوجد بها.

يشير تمثل الذات للعالم إلى الطريقة التي يُفسّر بها الفرد بيئته ويُنظّمها، متأثرًا بمجموعة من العوامل الصادرة عن وعيه ولاوعيه. وقد ساهمت العديد من العلوم الإنسانية، وعلى الخصوص الفلسفة والسيكولوجيا[2] في البحث في هذا الاتجاه منذ غابر الأزمان، وفي سياقات ثقافية وفكرية متنوّعة. فالتحليل النفسي، على سبيل المثال، يؤكد أن الذات أو الأنا تتشكل من خلال التواصل مع الواقع، وتعمل وسيطًا بين دوافع الهو ومطالب الأنا الأعلى والعالم الخارجي، بهدف الحفاظ على التوازن النفسي[3]. أما في الفلسفة، فيشير هذه المفهوم إلى فكرة أن العالم يظهر لنا كما يُنظّمه عقلنا، كما ذهب إلى ذلك شوبنهاور الذي رأى أن العالم هو "تمثل"؛ أي مظهر تُنظّمه إرادتنا. فالعالم، بالنسبة إليه، لا يُقدَّم بموضوعية، بل ك"تمثل"؛ ناتج عن نشاط عقلنا، وبالضبط عن إرادتنا[4] التي تعد حسبه، القوة الأساسية المتجلية في ظواهر العالم. ومن ثمة، فإن الذات، بصفتها فاعلًا واعيًا، تُنظِّم وتُفسِّر هذه الظواهر، مُشكِّلةً بذلك العالم كما يظهر لنا.

وبما أن التمثل هو نشاط من أنشطة العقل، فإنه مرتبط بهذا الأخير ارتباطًا وثيقًا، إلى درجة المغامرة بتبني أطروحة مفادها أنه من دون عقل لن يكون هناك تمثل. وهذا الطرح يقودنا مباشرة، بوعي أو من دون وعي، إلى الثنائية التي رافقت التفكير الإنساني منذ القدم: العقل (وما يسمى عند اللاهوتيين الروح) والجسد. وذكر هذا الأمر مهمٌّ للغاية؛ ذلك أن بحثنا يتموضع في مفترق طرق يجمع بين نوعين من المعرفة الإنسانية. الفلسفة والعلوم البيولوجية، ولا سيما علم الأعصاب، على اعتبار أنه يدرس مراكز المخ المخصصة للتمثلات؛ أي الأنشطة العقلية للإنسان.

سنركز في هذه الدراسة على إبراز مساهمة الفينومينولوجيا في محاولة فهم العلاقة بين الذات والعقل والعالم، معتمدين في ذلك أساسًا على أعمال هوسرل وميرلوبونتي. كما سنتناول، في جزء آخر، إسهام العلوم المعرفية في الموضوع ذاته، مع إيلاء اهتمام خاص بفاريلا على وجه التحديد. وقبل الخوض في ذلك، سنخصص القسم الأوّل من البحث لإطارٍ نظري، وهو إطار مهم جدًّا، لرسم مسار البحث ومنهجه وإشكاليته وفرضياته وهدفه.

أولا: الإطار النظري العام للبحث

تفرض الضرورة المنهجية في مجال البحث بالعلوم الإنسانية، ولا سيما في الفلسفة، تحديدَ إطار نظري عام يوجّه عمل الباحث، لما لهذه العملية من أهمية إبستمولوجية بالغة. نبدأها في هذا بتحديد البنية المفاهيمية لموضوع دراستنا.

1. **الذات**: يقول ابن منظور في تعريفه للذات: "وذات الشيء نفس الشيء عينه وجوهره؛ فهذه الكلمة لغويًّا مرادفة لكلمة النفس والشيء، وتعدّ الذات أهم من الشخص؛ لأن الذات تطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يطلق إلا على الجسم فقط"[5].

أما اصطلاحًا، فإن الذات هي الفكرة التي يحملها الفرد عن نفسه. عمومًا، لا نجد تعريفًا قارًّا ومتفقا عليه لمفهوم الذات في الفلسفة وغيرها من العلوم الإنسانية الأخرى[6]، بل يختلف هذا التعريف باختلاف الفلاسفة ومذاهبهم[7]. ومراجعة متأنية لمختلف الفلسفات والفلاسفة الذين اهتموا بالذات، تسمح بتركيبٍ نجمله في الآتي: إن الذات هي مجموع التصورات والأفكار التي يملكها الفرد عن نفسه، وتتضمن الوعي الذاتي والهوية الشخصية والخبرات والقيم، وتتأثر بالبيئة والعلاقات الاجتماعية. وقد تلخص معادلة الخوارزمي المعروفة التعاريف الفلسفية للذات بطريقة رياضية جميلة[8].

يتعلق الاختلاف المشار إليه أعلاه، بعملية تمييز مفهوم الذات عن مفاهيم أخرى من قبيل الإدراك الذاتي ووعي الذات وتقدير الذات إلخ، وتداخله وتشابكه مع مصطلحات أخرى، مثل الأنا والنفس والروح، إضافة إلى تحديد تعريفاته كموضوع أو كعملية.

2. **العقل**: يعدّ "العقل مجموعة من القوى الإدراكية التي تتضمن الوعي، المعرفة، التفكير، الحكم، اللغة والذاكرة"[9]. ويتعلق الأمر بكفاءة من كفاءات الجنس البشري، التي تسمح له بالتعامل مع بيئته الطبيعية والاجتماعية، كلّ خصائصها الثقافية والإثنية والاقتصادية إلخ[10]. يتميز العقل بمجموعة من الخصائص مثل التمييز بين الأشياء والتخيل، والتصور، والتذكر إلخ. كما أنه يضبط معالجة مشاعر وانفعالات الإنسان. وهنا بالضبط تتداخل وظائف العقل والدماغ، بل تطرح الإشكالية التقليدية "العقل والجسد"؛ أي بين ما هو فيزيولوجي–مادي محض، وبين ما هو فكري–معنوي. ولتفادي الدخول قبل الأوان في صميم موضوعنا[11]، نكتفي بالقول إن ما يُصطلح عليه "ملكة العقل"، تعني أن الإنسان المزود بهذه الملكة يملك وعيًا ذاتيًّا وقصدية للتحرك في بيئته، يفهم ويستجيب للمثيرات بنوع من الوساطة، ويتضمن هذا الوعي التفكير والشعور والتذكر أو الذاكرة. وأصبحت هذه الأخيرة أحد أسس فرع جديد من العلوم، يُسمّى علم الأعصاب الإدراكي، وهو تزاوج بين علم النفس المعرفي وعلم الأعصاب.

3. **العالم**: يحمل مفهوم العالم معاني كثيرة أيضًا، تشمل كونه كوكبًا وفضاءً لعيش الإنسان والكثير من المخلوقات الأخرى[12]، ويتضمن كل ما هو موجود من تاريخ وثقافات وأنظمة اجتماعية وديانات ودول إلخ. يستعمل لفظ العالم فلسفيًّا للإشارة إلى الواقع الموضوعي، وقد يشير إلى مجموعة القواعد التي تحكم الوجود أو العالم كمجموع الخبرات والتاريخ البشري. وتستعمله الفلسفة الحديثة للدلالة على مجموعة كاملة ومتسقة لكيفية وجود الأشياء، وكطريقة الإحساس وعيش وفهم وتفسير العالم والتفاعل مع مكوناته؛ أي تمثله وتصوره، وهو في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا[13] الأساس البديهي أو المعطى الذي يُنظر إليه ويتعرض له الأفراد معًا كنقطة انطلاق لفهم الظواهر. وبهذا، فإنه مفهومٌ يشمل كلّ المعارف الفلسفية والاجتماعية والنفسية.

تتمركز إشكاليتنا من جهة في محاولة سبر أغوار تصور الذات للعالم المحيط بها عن طريق العقل، وهذا ما يسمح بإدراجها كمبحث فلسفي قح. ومن جهة أخرى، نظرًا إلى التطورات الهائلة في المعرفة الإنسانية التي صاحبت "ثورة الذكاء الاصطناعي" وما سمح به في ميدان علوم الأحياء، وبالخصوص علوم الأعصاب، التنقيب عن كيفية فهم ما يسمى بعلم الأعصاب الإدراكي.

تتحرك إشكاليتنا إذن في مفترق طرق تخصصين مختلفين؛ لكلّ مقارباته الخاصة للموضوع المدروس. وحتى وإن كانت كلمة "المفترق" تعني ضمنيًّا اختيار الطريق الذي يوافقنا، فإننا في دراستنا هذه نحاول أن نبقى في وضعٍ محايدٍ، ليس في نيتنا الدفاع على الموقف الفلسفي، أو موقف علم الأعصاب الإدراكي، بقدر ما نحاول فهم وعرض طرائق تناولهما للموضوع ومناقشة نتائجهما، إن وجدت، ولربما ملامسة الخطوط العريضة التي تجمعهما.

تنطلق فرضيتنا الرئيسة من افتراض أنّ البحث الفلسفي والعلمي (خاصة علم الأعصاب) في "الذات والعقل والعالم"، وبالنظر إلى ما وصلت إليه التكنولوجيا الحالية، يشكل بحثًا متكاملًا؛ بمعنى أن كل تخصص يكمّل التخصص الآخر، ولا يناقضه أو يعارضه، على الرغم من اختلاف طرائق البحث وأهدافه.

تتفرع هذه الفرضية إلى فرضيتين؛ تتمثل الأولى في افتراض أن العقل هو نوع من الوساطة بين الذات والعالم فلسفيًّا. أما الثانية، فتنطلق من طرح مفاده أن تحديد مراكز الدماغ التي تهتم، ولربما تساعد الذات على تصور العالم، هو تحديد غير دقيق لحد الآن؛ لأن العمليات العقلية في مجملها تتجاوز اشتغال الدماغ.

يروم هذا البحث إعادة النظر، في ضوء المعطيات الفلسفية والعلمية الراهنة، في إشكالية الثنائية، قصد فهم الكيفية التي تطرح بها اليوم للنقاش بين الفلاسفة والعلماء. وللوصول إلى هذا الهدف، سنحاول استقراء الفلسفة الفينومينولوجية، من خلال هوسرل، والعلوم المعرفية، من خلال

أحد أعلامها البارزين الحاليين: فاريلا. وهذان النموذجان لا يعكسان اختزال الموضوع في شخصيتين فكريتين، بل إن الضرورة المنهجية تفرض هذا الاختيار.

ثانيا: مقاربة الفينومينولوجيا لتمثل الذات للعالم

1-الوعي والنظام

ساهمت المدرسة الفلسفية والفكرية الفينومينولوجية[14]، التي أسسها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، بوضوح في تحديد الميتافيزيقيا الكلاسيكية لمفاهيم، مثل الوجود والذات والعقل والعالم، بمساعدة مناهج جديدة: "الإبوخي" أو "الاختزال المتعالي"، وموضوعات جديدة في البحث الفلسفي: الظاهرة؛ أي الطريقة التي تتمظهر بها الأشياء لنا. من وجهة نظر هوسرل، يُقدَّم العالم بشكل غامض، وتتخذ كلمة عالم معانٍ مختلفة في جميع أعماله، وسنركز هنا على تطرقه لمفهوم العالم في كتابيه " فكرة الفينومينولوجيا"[15] و"تأملات ديكارتية"[16].

يرى هوسرل أن العالم مُشكَّل، مثل كل ما يظهر، بما سمّاه "الوعي المتعالي". يوجد وعيي، بالمعنى الدقيق للكلمة، في تجربتي مع شيءٍ ما، تمامًا كما أن الأشياء التي أسعى إليها لا تظهر لي إلا من خلال وعيي. ومن هذا المنظور، يكون وعيي متعاليًا. وقد استعار هوسرل هذا المصطلح من كانط، وأشار إلى أن الوعي هو شرط إمكانية تجربتي الذاتية. ولهذا السبب أيضا، رأى هوسرل الوعي قصدية؛ أي إنه مُوجَّه نحو ذاته، وهو دائمًا خارج ذاته، ومليئ بالأشياء التي تتمظهر له. بعبارة أخرى، الوعي في ذاته ليس شيئًا؛ إنه دائما في علاقة مع الشيء الذي يُوجَّه إليه (حتى لو كان هذا الشيء هو نفسه أو ذاته أو "الأنا"، كما في حالة الوعي بالذات). انطلاقًا من هذا، رأى هوسرل العالم مُشكَّلًا: ينبع معناه من هذا الارتباط الذي هو الوعي. لذا، فإن مُشكلة الظاهراتية الهوسرلية بأكملها ستتمثل في تحديد كيفية تكوُّن أشياء التجربة؛ أي كيف تُسلِّم الأشياء نفسها للوعي الذي يُوجَّه إليها.

من المهم الوقوف ولو بعجالة على كيفية فهم وصف هوسرل للعلاقة بين الوعي وموضوعات العالم، ومن ثم فهم مفهوم العالم المضمّن في هذه الفكرة. طبقًا لهوسرل، إن الكشف عن الطريقة التي تظهر بها الأشياء لنا، هو مسألة تعليق وجودنا في العالم. وهذا ما سماه بال "إبوخه". ويتألف هذا التعليق من تعليق كلّ حكم على وجود الأشياء. لهذا السبب، عرّف هوسرل العالم من خلال الوعي الذي يستهدف الأشياء؛ أي من خلال الطريقة التي تظهر بها الأشياء له. ويُوصف العالم بأنه سلسلة مُرتبة من التجارب؛ كما عرّفه بأنه الأفق بين الذوات لتوافق التجارب. وحتى لو اختفى العالم، فسيبقى وعيي موجودًا، وحتى لو اختفى الترابط بين تجاربي في فوضى مُعمَّمة، سيظل وعيي واعيًا بشيء ما؛ أي بالقصدية. بالنسبة إليه، يجب إدراك العالم من منظور الوعي، وليس العكس.

تكمن المشكلة التي طرحها العديد من الظاهراتيين، مثل هيدجر، جان باتوشكا[17]، ميرلوبونتي وغيرهم، في كون التفكير في العالم بهذه الطريقة هو ضمٌّ له إلى الوعي و"تجاربه"، ومن ثم لا يُفكّر فيه كعالم حقيقي. إذا كان العالم كلًّا مغلقًا يتجاوزني، وأكون غارقًا فيه دائمًا عندما أعيش وأُدرك، فلا يُمكن أن يكون شيئًا ذاتيًا فحسب. ومن ثم، فإن العالم ليس متعاليًا عليّ؛ أي إنه ليس خارجيًا عنّي؛ لأنني قادر على استيعابه في ذاتي وبعقلي.

يؤدي مفهوم السولبسية solipsisme (الأنانة) [18] للعالم إلى ما يُسمى وحدة الأنا؛ أي الفرضية أو الموقف الميتافيزيقي القائل إننا في الواقع وحدنا في العالم. في هذه الفرضية، أكون أنا من يُكوّن الآخرين في ذهني. وقد طرح هوسرل هذه الإشكالية في تأملاته الديكارتية: "فكما يظهر لي الآخر من جسده، أُكوّنه أنا كما أُكوّن كل ما أُدركه من وعيي". لكن بعد ذلك، تبقى حياة وعي الآخر، وبالتالي ما يجعل الآخر ذاتًا إنسانية، بعيدة المنال بالنسبة لي. إن "الأحاديث الأخرى" التي تُمثل الذات البديلة مُشكَّلة بالضرورة في داخلي، قياسًا على ذاتي. وما دام الآخر لا يُشارك في تكويني للعالم، فإن هذا الأخير مُشكَّلٌ بي حتمًا، وبالتحديد بي وحدي. فالآخر في داخلي وفي العالم الذي يظهر لي، لذلك فهو ليس خارجيًا عني، ليس هو الآخر؛ لأنه ينبع من وعيي، مُشكَّلٌ فيه.

إن العنصر التفسيري الأساس للوعي هو القصدية القائمة على إدراك خارجي يُحفّز إدراكًا داخليًا للتجربة كـ"موضوع عقلي"[19]. وقد برزت هذه الفلسفة القصدية في أعمال برينتانو، أستاذ هوسرل، الذي أكّد على أولوية التجربة، وربط جميع الظواهر النفسية بـ"محتوى" قصدي أو "نحو موضوع"[20]. وبهذا، أعاد كلٌّ من برينتانو وهوسرل تنشيط نوع من التأمل الذاتي عبر منعطف عبر تجريبي. لقد دفع هوسرل النظرية المتعلقة بقصدية الوعي وبُعده المكَوِّن إلى نتائجها النهائية، ووصل إلى مقولته الشهيرة: "كل وعي هو وعيٌ بشيءٍ ما"[21]. نظريًّا، لا يمتلك الوعي الهوسرلي "تجريدًا كمثال معرفي، بل عمقًا كاختيار للذات مؤسس على تجربة العالم"[22].

أثرت ظاهريات هوسرل المتعلقة بقضية الوعي الذاتي في الكثير من فلاسفة زمانه، وتبناها العديد من الفلاسفة المعاصرين له ومن جاء بعده. قال سارتر – مثلا– في كتابه "تعالي الأنا": "من جانبنا، نؤمن بسهولة بوجود وعي تكويني. ونتبع هوسرل في كل وصف من أوصافه الرائعة، حيث يُظهر الوعي المتعالي مُشكلا للعالم من خلال سجن نفسه في الوعي التجريبي"[23]. وللتذكير، فإن فهم الوعي من منظور الهدف القصدي للوعي وبُعده المكَوِّن يفترض، عند هوسرل، لحظة أكثر أصالة، وهي لحظة أساسية، ألا وهي لحظة الوعي الدائم للفعل نفسه. وهنا تبرز مسألة الوعي الذاتي بوصفه تعميقًا للقصدية الأولية الموجهة نحو الموضوع.

سبق لبرينتانو أن أكد في بحثه على وجود "علاقة خاصة بين موضوع التمثل الداخلي وهذا التمثل نفسه"[24]؛ بمعنى أن جميع أفعال الاستهداف القصدي يصاحبها "تمثيل ذاتي"؛ أي وعي داخلي دائم بالفعل نفسه. وقد شاركه في هذا الرأي هوسرل، الذي رأى أن كل تجربة قصدية يجب أن تصبح في حد ذاتها موضوعًا لقصد انعكاسي. ونتيجة لذلك، يجب أن تخضع جميع الأفعال الوصفية لمبدأ القصدية. وكما قال رودولف بيرنت: "كل تأمل في الذات أو كل إدراك قصدي للذات وتجاربها الخاصة يسبقه تمثل قصدي للذات، حيث تُعرض هذه الذات وتُستشعر في صورة موضوع ثانوي"[25].

لا يقتصر الوعي عند هوسرل على إيصاله إلى موضوعات العالم فحسب، بل إنه يضاعف أقطاب أفعاله القصديّة، طالما أنه وعي بالذات أو حضور بالذات في آنٍ واحد. هذا النمط من وجود الوعي هو سمة جوهرية له وبنية ضرورية. فالوعي بالذات، وفقا لهوسرل، هو المثال الأسمى الذي يجعلني: "أجد نفسي، والذات نفسها، في غطاء ذاتي ضروري"[26]. إنه "النمط الوحيد للوجود الممكن للوعي بشيء ما"[27]؛ لأنه يُشرف على كل استهداف قصدي للموضوع. يمكن هنا تشبيه ذلك بنوع من توليف الهوية للذات أو الهوية. حتى إنّ هذا الوعي بالذات يتطابق عند هوسرل مع معرفة الذات: "أستطيع أن أتعلم بشكل متكرر أن أعرف وجودي الكامل الملموس باعتباره وحدة أنانية، (...) وأن أكتسب في الفعل التركيبي للتكرار الانعكاسي (وفي الوعي الأصلي بـ "دائما مرة أخرى") معرفة بنفسي"[28]. في نهاية المطاف، عبّر هوسرل بالتزامن عن البُعد الوجودي للقصدية ووعي الوعي الموضوعي. وبالتالي، يرتبط الوعي الذاتي والوعي الموضوعي للموضوع ارتباطًا وثيقًا.

شكك هانس بلومنبرغ Hans Blumenberg في هذه العلاقة القصدية بين الوعي الذاتي والقصدية. متسائلًا أليس وعي الوعي الموضوعي، كوحدة كلية، في نهاية المطاف بناءً تأمليًّا محضًا وبسيطًا عند هوسرل؟ هل يُثبت ذلك حقًّا في سياق أنثروبولوجي أو وجودي؟ هل يُلبّي حقًّا معيار الحدس التجريبي؟

رأى بلومنبرغ أن الوعي الذاتي، بوصفه إدراكًا للحقائق في نقائها، هو خيال هوسرلي. إن التدوين المتجانس للوعي، بقدر ما يستطيع الارتقاء إلى صورته النقية، والبقاء بنية ثابتة تتجاوز الإضافات والحذف التي قد يتعرض لها، يؤدي، في الواقع، إلى مأزق. يقترح بلومنبرغ إعادة صياغة جينية لهذا الوعي الذاتي، مع مراعاة غموض الذات واحتمالية الطبيعة البشرية ذاتها. إذا كان الوعي الذاتي يسمح للذات بالتوافق مع ذاتها، فإنها في ثنايا إمكانياتها قادرة على الانتباه، والتشتت، وحتى النسيان. لذا، من خلال تحديداته الإنسانية الأصيلة، وموارد بقائه، يستطيع الوعي أن يُجري عملياته ويبني هويته. وتُشكل هذه القدرة على التواصل مع الذات، ومع الآخرين، ومع العالم، وفقا لبلومبرغ، إحدى أكثر صفات الوعي إثارة للدهشة؛ لأنها تجعله ممثلًا، ومثالًا قادرًا على "الكوميديا"[29].

تتناول الظاهراتية الفضاء بطريقة معقدة للغاية، إلى درجة أنه من الصعب التمييز بين ما هو داخلي وما هو خارجي. وبهذا تعدّ مساهمة قيّمة في إعادة النظر في مفهوم الفضاء بصفة عامة. ودراسة الفضاء بهذه الطريقة تطرح قبل كل شيء، سؤال الواقع: هل هذا الأخير مُعطى من الخارج، أم إنه مُكوّن في داخل كل شخص؟ ويقود هذا إلى سؤال آخر: كيف يُمكن للإنسان التركيز على مكانه في العلاقة التي تجمعه بالعالم وفي العالم، ليستطيع الحديث عن هذا العالم؟

في محاولة ترسيخها الماهيات في الواقع وفي الوجود، تسعى الظاهراتية إلى العودة إلى الوقائع، مُعتبرة العالم موجود دائمًا. وإعادة الاتصال المفقود بالعالم هذا هو بالضبط ما تُريد إعادة تأسيسه. وبما أن الظاهراتي يُدرك بأن العالم موجودٌ بالفعل، فليس من مهمته إعادة بناء الواقع لمعرفته؛ بمعنى أن الظاهراتية هي إحياء تجربة العالم، وهي تجربة تسبق المعرفة. هدف الفينومينولوجيا ليس هو إعادة تشكيل العالم لمعرفته، بل إدراك الروابط الأساسية التي تربط الإنسان به. ويختلف تمثل العالم بهذه الطريقة عن التمثل البنائي مثلا، الذي يسعى إلى إدراك المعرفة. لا تبحث عن هذه الأخيرة في العالم، بل في تفكير الباحث؛ بمعنى أن المعرفة عندها هي فعل، بناء، خلق، نابعة من تفكير الباحث. من وجهة بول ريكور، فإن الظاهراتية تُكرّس لتكوين الواقع، إن: "التكوين ليس بناء، وليس خلقًا، بل كشف أهداف الوعي المشوشة في الفهم الطبيعي، غير المتأمل، والساذج للشيء"[30]. تحاول الظاهراتية إيجاد الجوهر في تجربة العالم. وطبقًا لها، فإن المعرفة العلمية ثانوية، في حين أن المعرفة أولية، وتتأسس على تجربة العالم. لا يوجد هناك فكر في جهة والعالم في الجهة الأخرى، بل هناك تعايش بينهما.

يقوم المنهج الظاهراتي بوصف هذه التجربة المعاد اكتشافها، لا بطريقة تحليل انعكاسي، كما نجد ذلك في اتجاهات فلسفية أخرى، بل بأدوات فينومينولوجية خاصة بهذا التخصص. والواقع أن الظاهراتية لا تُفسر، بل تُشير ضمنًا. والافتراض الأساس الذي تنطلق منه الظاهراتية هو البقاء داخل العالم عوض الابتعاد عنه، ما يفيد عيش تجارب هذا العالم للتمكن من وصفها وشرحها. والمفارقة، أو ما يظهر مفارقة، هو أن هذا يفترض الابتعاد عن التجربة. ويتم جمع هذين النقيضين بما عرفه هوسرل بـ "الاختزال الاستعاري"، وهو اختزال يحدث في أصل هذا الموقف الفلسفي. يعني يجب إعادة إحياء تجربة العالم؛ لأنه موجود هناك دائما. ولكي نعي أولوية هذه العلاقة بالعالم، علينا أن ننفصل عنه، أن نقطع الصلة به قدر الإمكان: "التأمل الجذري هو الوعي باعتماد الإنسان على حياة غير تأملية والتي تشكل وضعه الأولي والثابت والنهائي."[31]. ويعني هذا أن العودة إلى العالم تفرض فصل أنفسنا عنه، والخروج من هذه التناقض دون حله، وبوعي أن المرء لا يستطيع الخروج منه أبدًا؛ لأن المرء دائمًا على علاقة بالعالم. وهنا يتدخل الاختزال؛ لأنه قرار بجعل العالم يبدو كما هو، لا كما نفكر فيه أو كما نعيد بناءه من خلال المعرفة: "العالم هو ما ندركه"[32] و"العالم ليس ما أفكر فيه، بل ما أعيشه"؛ بمعنى من المعاني أن العالم هو ما يشعر به المرء، ما يدركه، ما يختبره. بعبارة أخرى، لا يكون المرء فيه متفرجًا، بل فاعلًا وناشطًا. وعندما يدرك الإنسان استحالة الفرار من العالم، فإنه يضع نفسه خارجه، وهذا الوضع يعيده مباشرة إلى العالم. وبهذه الطريقة، يبدو أن العالم الظاهراتي يُدرك التقاء الموضوعية والذاتية. إنه عالم حقيقي بالطريقة التي يُعاش بها، ويُعاش العالم دائمًا وفقًا لوجهة نظر الشخص، وهي وجهة نظر فريدة، تنتمي إليه فقط.

يرى ميرلوبونتي أن: "الوعي بحد ذاته كمشروع للعالم، موجه إلى عالم لا يحتضنه ولا يمتلكه، ولكنه لا يتوقف عن التحرك نحوه، -و[يعترف] بالعالم باعتباره هذا الفرد ما قبل الموضوعي الذي تحدد وحدته الملحة هدف الوعي"[33]. إنها قصدية فاعلة، تجعل العالم وحياة المرء شيئًا واحدًا، وتسبق القصدية الخاصة بالمعرفة. إنها علاقة دائمة بالعالم، لا تنتهي، تضعها الظاهراتية أمام المرء؛ لأنه قد ينساها لوضوحها الكبير. إن الفهم في الظاهريات هو "إدراك القصد الكلي"[34] وإعادة اكتشاف "طريقة معينة لتشكيل العالم"[35] من خلال تقاطع جميع وجهات النظر، التي يمكن من خلالها إدراك الظاهرة. من هنا، تشير القصدية، من وجهة نظر ميرلوبونتي، إلى مسألة المعنى. لكل شيء معنى، وبما أن هذا المعنى ينتج عن العلاقات بين وجهات النظر المختلفة، فإنه كلّي. لا يمكننا فهم حدث ما بمعزل عن هذا الحدث؛ لأن العالم واحد، وهو بالضبط واحد في الوقت نفسه. ومنبع العقلانية هي هذه الروابط بين وجهات نظر مختلفة، ومن تأكيدات إدراك آخر، ومن الروابط بين الأحداث. العالم هو هذا نفسه، المعنى الذي ينبثق من التقاطعات، ومن ثم فهو ليس روحًا مطلقة منفصلة عن جوهرها. أما الموضوعية، فهي نتيجة التقاطع بين ذاتي أو ذاتيتي، وبينها وبين ذوات الآخرين: "العالم الظاهراتي ليس تفسيرا لكائن سابق، بل هو أساس الوجود، والفلسفة ليست انعكاسًا لحقيقة

سابقة، بل هي، كالفن، تحقيقٌ لحقيقة ما"[36]. إن التفكير في العالم هو العيش فيه وتجربته من أجل التفكير فيه. والنتيجة هي أن العالم نفسه متناقض؛ إذ لا يمكننا الحديث عنه دون أن نوجد فيه. إذن، إن العقل Le logos والعالم يتطابقان مع شيء واحد، تُشكل الفلسفة جزءًا لا يتجزأ منه.

طبقًا لهذا المنهج الفلسفي لفهم العالم، يكون الباحث جزءًا من هذا العالم. وإذا ادّعى بأنه منفصل عنه لدراسته وفهمه – لربما من أجل تأكيد الحياد الموضوعي – فلا يكون هذا إلا وهمًا. لا يمكن للباحث دراسة العالم دون أن يكون جزءًا منه، وبالتالي دون أن يدرس ذاته أو نفسه أيضا. وبهذا، يأخذ الباحث بعين الاعتبار المكانة الفريدة وغير القابلة للاختزال للجسد بالنسبة إلى الكائن في العالم.

2–الجسد والعالم المعيش

تقودنا العلاقة بالجسد في تجربة العالم، أو عيش العالم من طرف المرء بطريقة ما، إلى الثنائية القديمة، بل تربطنا في هذا البحث بالنقطة الثانية منه: تمثل الذات والعالم في ميدان علوم الأعصاب. فالفضاء، حسب ميرلوبونتي، هو قبل كل شيء مكان ممكن للأفعال. وبالعودة إلى التجربة، يصف ميرلوبونتي فضاء يفلت من خيار الفضاء المادي، المشكَّل من تعدد الأشياء، والفضاء الهندسي، البيئة المشتركة لجميع الأشياء، التي تحافظ على نفسها بغض النظر عن الحركات. وانطلاقًا من تجاربنا كذوات مُجسَّدة، بيّن ميرلوبونتي أن الفضاء الأساسي نسبيٌّ لتجربة الجسد. وطبقًا له، فإن لكلمات مثل "بين" أو "مُغلَق" معنى نسبيًّا فقط لتجربتنا الجسدية. والفضاء الذي يتصوره هو فضاء يُشعَر به، ويُقدَّر، ويُزار إلخ. في المقابل، فإن: "الفضاء الذي لا يكون موضوعيًّا ولا فريدًا لا يكون فضاء: أليس من الضروري للفضاء أن يكون "الخارج" المطلق، والمترابط، بل والنفي للذاتية أيضا، أليس من الضروري له أن يحتضن كل كائن يُمكن للمرء تمثيله؛ لأن كل ما يُراد وضعه خارجه سيكون، بهذه الحقيقة، مرتبطا به، وبالتالي داخله؟"[37]. يرى ميرلوبونتي إذن أن الفضاء المعيشي أو المعاش ليس نفيًا للفضاء الموضوعي، بل إنه ببساطة يسبقه ويؤسسه.

لا تسمح العلاقات المكانية المعتادة للجسم (أعلى/أسفل، يسار/يمين) في البداية باستيعاب العالم المدرَك بهذه الطريقة؛ لأن الفضاء المقلوب يبدو غير متماسك. لكن للشخص القدرة على الاعتياد على هذا الفضاء، وبالتالي تغيير مستواه المكاني لاستثمار العالم المقدَّم إليه: امتلاك جسدي للعالم، وقبض معين لجسدي على العالم. يُبنى كل مستوى مكاني على مستوى موجود بالفعل. وبمجرد وجود جسد ما، يوجد فضاء ومستوى مكاني معين.

قد يساعدنا نموذج نظام الشخص الذي طوره جورج ليربيه Georges Lerbetعلى استكشاف مسألة التفكير في المكان/الوسط/الفضاء/العالم. إن الموقع المكاني للجسم في بيئته واضحٌ مُسبقًا: شكلٌ قادرٌ على الحركة، له مظهر خارجي (مرئي وملموس)، وداخلي (الجانب الآخر من الجلد)، والحدود بينهما هي البشرة أو الملابس. وعلى الرغم من ذلك، فإن مفهوميْ "العالم" و"الوسط" يُشوّشان هذا التحديد، ويُخفيان إلى حدٍّ كبير هذه العلاقات الطوبولوجية بين الجسم ومحيطه، بين الجسم وعالمه.

نذكّر بأن الفضاء الظاهراتي ذاتيٌّ؛ لأنه ينتمي إلى الذات، إلى الأنا، وهو موضوعي أيضا من حيث استقراره. أما الوسط، فإنه "يُطابق ما يأخذه النظام الحي في الاعتبار من البيئة، ويحتفظ به، وفقا للبنائية الذاتية الشعرية"[38]. لهذا السبب، فإنه "مكان" التبادل بين الشخص وبيئته، ولكنه أيضا "مساحة" الإبداع.

يطرح مفهوم الوسط مشكلة تصوّر ما يسميه جورج لربيه "البيئة". بديهيًّا، يمكن تصوّر هذه الأخيرة على أنها ما يحيط بالفرد. وبالتالي، ستكون هناك علاقة مكانية بين الوسط والبيئة، علاقة قرب واحتواء. لكن وفقا لربيه، بمجرد تمييزالأنا عن البيئة، تبرز حدود سميكة، تفصلهما وتربطهما في آن واحد، وهو ما يُصطلح عليه الوسط. ويمكن التغلب على هذا التوتر الذي يُبقي هذين المفهومين في تناقض وصراع، من خلال نسبية وجهات النظر. في الواقع، لا يمكنني الهروب من بيئتي. عندما أعتقد أنني أدرك بيئة غيري، فأنا لا أفعل سوى توسيع بيئتي أو إزاحتها أو

مسحها. بنفس الطريقة، لا يمكنني فصل نفسي عن العالم الظاهراتي: ف "العالم المرئي وعالم مشاريعي الحركية جزآن متكاملان من كيان واحد"[39]، أُدركه وأعيشه من خلال تجاربي؛ ولهذا السبب بالضبط، لا أستطيع أبدًا الوصول إلى بيئة الآخرين. فالمساحة التي يعيش فيها الآخر، ويتصرف فيها، ويفكر فيها، تنتمي إلى بيئته هو. إنها مساحة الآخر، التي ليست ملكي، ولكنها قادرة على التفاعل معي.

الثابت أن مفهوم الحدود لا يُفيد في فهم الفصل بين الوسط والبيئة. لا توجد منطقة "وسطى" مُحاطة بمنطقة "بيئة" تربطهما علاقة طوبولوجية. حسب ليربيه، تتكون البيئة من كل ما لا يندمج في بيئة الشخص. يُعتقد أنها تُطابق كل ما يقع خلف خط أفق ديناميكي. ومع ذلك، فإن هذا الخط ليس حدًّا طوبولوجيًّا أو هندسيًّا أو جغرافيًّا، ورغم كل حركات الشخص الممكنة وغير المتصورة أو غير المتوقعة، فلن يتمكن أبدًا من تجاوز هذا الخط. لذا، لا يمكن اختزال الوسط في البيئة؛ أي إنه ليس جزءًا منها.

وصف ميرلوبونتي في كتابه "العين والعقل"[40] العلاقة المزدوجة بين الجسد والعالم، متسائلاً عمّا تشاهده عين الرسام سيزان Cézanne، وهو يرسم جبل سانت فيكتوار؟ أيشاهد المنظر الطبيعي ونفسه ذاتها، أم يرى كليهما في الوقت نفسه؟ بتساؤله عن عين الرسام، تساءل ميرلوبونتي عن العين البشرية، المبصرة والمرئية، وبالتالي عن الوجود. أما الجبل، فيمثل العالم الخارجي. يعود إلى التجربة المعيشة والجسد، إلى العقل المنغمس في المادّة. ويربط هذا السؤال بين السؤال المطروح منذ البداية حول الاستقلالية (ليربيه) والانغلاق (فاريلا) وفكرة كون الرسام، وهو يشاهد، يرى نفسه يرى. بإتاحة الوصول إلى ما ليس هو الذات، تسمح المشاهدة للفرد بالعودة إلى ذاته. إن سمة الوجود هي إدراك العالم من وجهة نظر هذا العالم نفسه، ورؤية غياب الفرد هناك، ومن ثم العودة إلى الذات. بطبيعة الحال، لا تخلو وجهة نظر ميرلوبونتي من نقدٍ لعلم النفس بالخصوص، الذي يهدف إلى احتلال مكان خارج العالم. تقترن المشاهدة الظاهرة عنده بمشاهدة "سرية، باطنية، مضمرة". ومن خلال هذه الحلقة من الجسد المرئي، تفعل المشاهدة أكثر من مجرد رسم صورة للعالم الموجود أمامنا. ولا مفرّ هنا من ملاحظة رجوع ميرلوبونتي إلى فلسفة ديكارت في هذا الإطار. فبإعطاء ديكارت المكان طابعًا مثاليًّا، فإنه حرر المكان، بجعله كائنًا متجانسًا وسهل الإدارة. بالنسبة إلى ميرلوبونتي، كان من الضروري اجتياز هذا، ليتمكن بعد ذلك من فهم أن المكان لا يزال شيئًا آخر غير امتداد يمكن التفكير فيه. وإلى جانب هذا الفضاء العقلاني، أدرك ديكارت فضاءً جسديًّا، هو أساس الفضاء الأول، ولكنه غامض، وبالتالي عديم الفائدة للعلم. ويحاول علم النفس اليوم العمل على هذا الاتصال مع الذات ومع العالم، ولكن من خلال ترك الوجود العميق جانبًا، والذي لا يمكن التفكير فيه كما رآه ديكارت.

هدف فلسفة ميرلوبونتي هو جعل الفضاء يتكلم، ليس الفضاء الذي يُمكن التفكير فيه تماما وخارج أي جسد، بل الفضاء الموجود للعقل المنتشر في الجسد، عقل ليس فهمًا خالصًا. يحتوي المرئي على اللامرئي، الذي يُجسّده كغياب. والعمق هو حضور اللامرئي في المرئي، الغائب في الحاضر. وتكمن قوة عمل ميرلوبونتي في الكتاب المذكور أعلاه عن العين والتصوير في أنه نجح في الكتابة عما لا يُوصف: فضاء تصويري، فضاء داخلي، فضاء تجربة، لا ينفصل عن الجسد والرؤية.

بسبب هذا الانسحاب المستحيل من العالم، أو الاستقلال النهائي عنه، تتشابك خريطة المرئي وخريطة الحركات الممكنة للذات. لا يرى المرء إلا ما يستطيع بلوغه بنظره. بالمقابل، لا يستطيع بلوغ إلا ما يستطيع رؤيته. ويحيل مفهوم التفاعلات بين الإدراك والمهارات الحركية اليوم إلى عمل فرانسيسكو فاريلا الذي رأى أن الأنشطة الحسية والحركية تُثير بعضها البعض بشكل متبادل[41]، يقول: "الإدراك والفعل، المدرك والحركي، مرتبطان كأنماط ناشئة تختار بعضها البعض"[42]. لا يوجد إدراك خارج نطاق فعل الجسد، والعكس صحيح. لا يمكن رؤية الفضاء وفهمه كامتداد متماسك دون أن يكون في الوقت نفسه مُفعّلا عليه، مسكونًا بجسدنا: "مع تغير الأفعال، يتغير إدراك العالم"[43]. لذا، فالمشاهدة هي أكثر من مجرد عملية فكرية. إنها منهج، انفتاح على العالم وإليه وفيه. وبهذا نكون قد وصلنا إلى النقطة التي تفرض علينا المرور إلى النقطة الثالثة في بحثنا هذا.

يتضح إذن من خلال مقاربة الفينومينولوجيا أن العالم ليس موضوعًا جاهزًا تُدركه الذات، بل هو أفق مفتوح يتشكل من خلال تفاعل الوعي والجسد والتجربة .لقد أعاد هوسرل تأسيس العلاقة بين الذات والعالم من خلال مفهوم القصدية، في حين منح ميرلوبونتي الجسد بعدًا تأسيسيًّا

في الإدراك والتمثل. كما بيّنت مقاربات ليربيه وبلومنبرغ حدود هذا التصور، وسعت إلى تأطير العلاقة بين الإنسان ووسطه من منظور أنثروبولوجي ووجودي أكثر تجذرًا في التجربة البشرية.

إن هذا الفهم العميق للعلاقة بالعالم سيمهد الطريق نحو مقاربة أكثر علمية وعملية، كما يظهر في علوم الأعصاب المعرفية، التي سنتناولها في القسم الثالث من هذا البحث.

ثالثا: مقاربة العلوم المعرفية لتمثل الذات للعالم

إن استئناف الإشكالية التي تطرحها ثلاثية الذات والعقل والعالم في سياق التطورات العلمية الراهنة، أعاد إحياء الأسئلة الأنطولوجية الكبرى التي اهتمت بفهم الوجود الإنساني، وسعت إلى تحديد مكانه في هذا العالم. ولتحقيق هذا المسعى، تأسست التصورات الفلسفية والعلمية على فرضيات جعلت من العالم معطى سلفًا ومن الذات كيانًا عاقلًا قادرًا على معرفة العالم وتمثله، ومن العقل نظامًا معرفيًّا قادرًا على معرفة بيئته. لكن صعوبة الإمساك بالأساس الصلب الذي يسمح بقيام كل شيء بعده، هو ما جعل هذه الثلاثية تتأرجح بين التأويلات الأنطولوجية والتفسيرات الابستمولوجية، والتي تبقى في عمقها نسبية نظرًا إلى صعوبة الحسم النهائي في القضايا التي أفرزتها هذه المقاربات.

1. النظام والعالم

تساءل عالم الأعصاب والفينومينولوجي فرانسيسكو فاريلا بهذا الخصوص عن السبب الكامن وراء اعتقادنا بعدم قدرة العلوم المعرفية على مقاربة مفاهيم التمثل ومعالجة المعلومة. ويوضح بأن هذا التشكيك ليس فلسفيًّا فقط، بل يوجد في قلب الممارسة العلمية ذاتها. إن هذا الارتباك الذي يشعر به الباحث في العلوم المعرفية ناتج عن دلالة مفهوم التمثل. وفي الوقت نفسه، يأخذ هذا المفهوم قوته من الفرضية القائلة إن النظام يعمل على أساس تمثلات داخلية. إن اعتبار التمثل تأويلًا، يتطلب اتخاذ موقف ابستمولوجي يجعل من العالم معطى سلفًا، وبالتالي قابلية خصائصه للتمثل وفق نشاط معرفي معين، ليتسنى لنا تفسير العلاقة بين العالم والنشاط المعرفي، وفق الفرضية القائلة بوجود تمثلات ذهنية داخل النظام. غير أن علم الأعصاب الفينومينولوجي يقدم التمثل، الذي لا يزال يتصور كعملية لإعادة بناء الخصائص الخارجية، كإمكانية لتجاوز التعارض التقليدي بين الواقعية والمثالية.

يتجه الفهم التقليدي للتمثل إلى اعتباره حجابًا للفكرة بيننا وبين العالم؛ ذلك أن الواقعي يميل للتفكير في وجود فارق بين أفكارنا وما تمثله –أي استقلالية الذات عن العالم– في حين يلاحظ المثالي من جهته أنه ليس لنا ولوج لعالم مستقل، إن لم يكن ذلك عبر تمثلاتنا. لكن لا يمتلك الإنسان أي فكرة عما يكونه العالم الخارجي، إلا فكرة أنه هو الكائن المفترض لتمثلاتنا. ومنه، فإن فكرة وجود عالم خارجي هي ذاتها تمثل من درجة ثانية. وعبره يتلاشى الشعور بوجود أساس خارجي، يختزل في التمثلات الداخلية، كما لو كان بإمكانها توفير نقطة مرجعية ثابتة.

انتقلت النقاشات الفلسفية، بغية الخروج من هذا المأزق الفلسفي التقليدي، تحت تأثير العلوم المعرفية، من الاهتمام بالتمثلات القبلية؛ أي التمثلات التي تقدم أساسًا ثابتًا لمعرفتنا بالعالم، إلى الاهتمام بالتمثلات البعدية؛ أي التمثلات التي تستمد محتواها من تفاعلاتنا السببية مع المحيط. وعلى هذا الأساس، فإن انتقال الاهتمام باتجاه العلاقات العضوية والمحيط، يقود إلى التخلي عن المهمة الابستمولوجية القبلية التقليدية لصالح طموحات علم النفس والعلوم المعرفية. إن تبني هذا الموقف يسمح للباحث في العلوم المعرفية بتجنب الصراعات الخفية للواقعية المتعالية والميتافيزيقية دون تبني في الوقت ذاته الانعزالية والذاتية. نتيجة لذلك يبقى الباحث واقعيا تجاه العالم التجريبي عبر جعل العقل والمعرفة مادة لتحقيقاته.

لكن، اقتراح رواد العلوم المعرفية إمكانيات للحديث عن التمثلات دون أن تثقل بالصورة الفلسفية التقليدية للعقل، الذي تراه كمرآة للطبيعة قد يعدّ أمرًا مضلّلا، وهي الملاحظة التي عبر عنها راورتي عندما أقر فيها بعدم إمكانية رفع الأسئلة الشكية التقليدية للإبستمولوجية في العلوم

المعرفية؛ لأن النزعة الشكية المتعلقة بإمكانية المعرفة ليست مناسبة إطلاقًا في ممارسة العلم[44]. لكن هذا لا يعني –كما أشار راورتي– أن التصور الحالي للتمثل لا علاقة له بالصورة التقليدية للعقل كمرآة للطبيعة، بل إن سمة أساسية لهذه الصورة قد ظلت حية في العلوم المعرفية المعاصرة، كما عبر عن ذلك فاريلا. ففكرة وجود عالم بخصائص معطاة مسبقا، والتي يتم إعادة بناؤها عبر سيرورات التمثل حاضرة بقوة في التصور المعرفي الذي عدّه فاريلا التأكيد الأقوى للتصور التمثلي للعقل الذي انطلق مع ديكارت ولوك.

ينبهنا فاريلا إلى أنه إذا اعتبرنا أن وظيفة هذه العمليات هي تمثل عالم مستقل، فسنكون بذلك مضطرين إلى اعتبار هذه العمليات كما لو أنها تنتمي إلى فئة الأنظمة الموجهة من الخارج؛ أي ضمن مفاهيم آليات التحكم الميكانيكية الخارجية. تصبح المعلومة ككمية محددة سلفا وموجودة في استقلال عن العالم، نتاج لمخرجات النظام ومدخلاته. لكن في حالة أنظمة تعاونية وذاتية التنظيم كالأدمغة، كيف يمكننا أن نميز بين مدخلات النظام ومخرجاته؟ أين تنتهي المعلومة وأين يبدأ السلوك؟

لم يحدد ملفين منسكي، في حديثه عن نشاط النظام في تمثل العالم الخارجي، بل أكد أن هذا النشاط يكمن في إضفاء تعديلات على الذات. ومنه التوجه إلى التخلي عن فكرة وجود عالم مستقل والاعتقاد في عالم غير منفصل عن بنيتنا، ولا يعبر هذا القول عن تفضيل فلسفي، بل يعكس ضرورة لفهم الأنظمة المعرفية، ليس على أساس العلاقات بين المدخلات والمخرجات، بل عن طريق الإغلاق التشغيلي. فالنظام الذي يمتلك إغلاقا تشغيليًّا، إنما هو تحديدًا نظام تكون فيه نتائج العمليات هي العمليات ذاتها. ومفهوم الإغلاق الذاتي هو طريقة لتحديد أقسام العمليات التي تعود لنفسها في وظيفتها، لتشكل شبكات مستقلة. ولا تترتب هذه الشبكات في قسم الأنظمة المعرفية من طرف آليات خارجية للتحكم، بل تصنف ضمن قسم الأنظمة المحددة عبر آليات داخلية ذاتية التنظيم ومستقلة. وعليه، فإن هذه الأنظمة لا تعمل عبر التمثل، بل عوض أن تمثل عالما مستقلًّا، تعيش كمجال للتمييزات غير منفصل عن البنيات المتجسدة في النظام المعرفي.

يتطلب العمل بالفكرة أعلاه التشكيك بجدية في فكرة وجود عالم معطى مسبقا، وفي فكرة أن المعرفة تمثل. ويعني هذا في العلوم المعرفية أن نستجوب ونسائل الفكرة القائلة إن المعلومات موجودة بطريقة أو بأخرى في العالم، وأنها تستخرج بواسطة نظام معرفي.

تواجه الباحث صعوبة فهم الأسباب الكامنة وراء صعوبة إنكار الفكرة القائلة بوجود عالم خارجي بخصائص معطاة مسبقًا، وعن الشعور الذي ينتابنا عندما نشعر بأننا لم نعد قادرين على الاعتماد على هذا العالم كنقطة ثابتة ومستقرة. وقد عبر سلفا رونيه عن هذا القلق الوجودي–المعرفي في تأملاته في صيغة مأزق: "إما أن يكون لمعرفتنا أساس ثابت ومستقر، نقطة ننطلق منها. أو أننا لا يمكن أن ننفلت من الفوضى والارتباك. إما أن يكون هناك أرضية على أساس مطلق أو أن كل شيء ينهار". هذا القلق الذي انتاب ديكارت عند ممارسته للشك الجذري، بحثًا عن اليقين الصلب لبناء المعرفة، والذي امتد إلى اليقين الرياضي، جعل ديكارت يشعر بهذه الوضعية الوجودية المربكة، لينتهي بإقرار الكوجيطو كحقيقة ثابتة. إن الإقرار بالأنا المفكرة كأساس صلب يصمد أمام امتحان الشك تم تعزيزه بالله كضامن للحقيقة، غير أن أثر هذا القلق الديكارتي امتد إلى كل فلسفة تسعى إلى وضع أسس صلبة لبناء ذاتها[45].

يتخذ البحث عن هذا الأساس، أشكالًا متعددة، لكن بالنظر إلى المنطلق الأساسي للتمثل، فإنه يميل إلى البحث إما عن أساس خارجي في العالم، أو عن أساس داخلي في العقل. تتم معالجة العقل والعالم كقطبين متضادين موضوعيًّا وذاتيًّا، ويتذبذب القلق الديكارتي بينهما بحثا عن أساس ثابت. إن هذا التعارض بين الذاتي والموضوعي ليس معطى أو محددًا سلفا. إنها فكرة تنتمي إلى التاريخ الإنساني للعقل وللطبيعة.

إن عجزنا عن إيجاد أساس صلب يكشف عن طبيعة العلاقة بين الذات والعالم ويسمح بموقعتهما في الوجود، يهدد بالسقوط في نزعة اللامعنى المعبر عنها في القلق الديكارتي. الأمر الذي حاول ملفين منسكي تجاوزه، بوصفه العالم ليس موضوعًا ولا حدثًا أو عمليات، بل "يُقدّم العالم نفسه كخلفية، وإطار، وحقلٍ يُحيط بتجربتنا بأكملها، ولكن لا يُمكن إدراكه خارج بنيتنا وسلوكنا وإدراكنا. لذا، فإن ما نقوله عن العالم يُعبّر عن أنفسنا بقدر ما يُعبّر عن العالم نفسه"[46].

إن استحالة إيجاد عالم مستقل ومعطى مسبقا يعزز القناعة السائدة بأننا لا نملك معرفة حقيقية بالعالم، بل نتوفر فقط على معرفة بتمثلاتنا حول العالم، ومع ذلك نحن مدانون بتشكيل هذه التمثلات كما لو كانت هي العالم؛ لأن تجربتنا اليومية تعطينا الانطباع بأننا نتعامل مع عالمٍ معطى مسبقا ومباشرٍ. وتبدو هذه الوضعية جدّ مظلمة. لكن هذا الثقل لا يكون مبررًا، إلا إذا وُجد بالفعل عالمٌ خارجي مستقل ومعطى سلفا، دون أن نتمكن أبدًا من معرفته. ومنه فإذا كان الأمر كما شرح أعلاه، فلن يكون لنا خيار سوى التسليم واللجوء إلى تمثلاتنا الداخلية، مع التعامل معها كما لو أنها توفر أساسا مستقرًا. هذا المناخ نابع من القلق الديكارتي ونموذجه للعقل كمرآة للطبيعة، ما جعل هذا التصور من المعرفة محمولة على عالم مستقل ومعطى وتتحقق عبر التمثلات. وفي الحالة التي لا تقنعنا هذه الفكرة نميل إلى البحث عن أساس داخل أنفسنا.

2. الذات والهوية

قد يعتقد المرء أن فكرة امتلاك الذات موحدة ومستقلة هي بديهية، ولا تحتاج إلى المساءلة. غير أن الوقوف عند الدلالات الشائعة للذات يدفعنا إلى إعادة تشكيل هذا المفهوم، وتبيان مصدر الارتباك الذي ينتابنا عندما نجد أنفسنا مطالبين بتحديد الذات تحديدًا دقيقًا. فالسائد في التقاليد الفكرية هو امتلاك الانسان ذاتًا عاقلة قادرة على التفكير واتخاذ القرار وفق إرادتها أو تناسبًا مع إمكانياتها المتاحة. والسائد أيضا هو أن الإنسان في وضعيات عدة توجهه حالات يشعر فيها بالتشتت والانقسام، الناتج عن تضارب مكوناته الداخلية. الأمر الذي قد يشكك في بداهة فكرة الذات كما نتصورها، ويدفع المرء إلى اختبار صلابة هذا الشعور الذي نملكه وبيان الأساس الذي يقوم عليه ويعززه.

لا نقصد بالذات سلسلة الأحداث والتكوينات الجسدية والذهنية التي تمتلك نوعًا من الانسجام السببي واستقامة نسبية مع الزمن، بل نقصد ذاك الشعور بوجود ماهية حقيقية ومحايثة[47]، تمثل مصدر هويتنا وعلينا حمايتها. غير أن هذا الشعور لا يملك أساسًا صلبًا يستند عليه، ووجود وضعيات أخرى نشعر فيها بالانقسام والتشتت، وكأن بداخلنا قوى متعددة تتصارع فيما بينها. والانفتاح على نظريات علم النفس التحليلي لسيغموند فرويد يعزز هذا الشعور، حيث إن تقسيمه للذات إلى ثلاثة قوى تحركها (الهو، الأنا، الأنا الأعلى) دوافع أساسية، نفقد معها الذات ككيان مستقل وموحد لتواجه بالتعدد والتغير.

تعزز التطورات العلمية الراهنة صعوبة الإمساك بأساس يمثل نقطة ثابتة لكل بناء. مما يحيي القلق الديكارتي: "إما أن تكون لمعرفتنا قاعدة ثابتة ومستقرة، نقطة تنطلق منها، أو أن تستقر وتستريح، أو أننا لا نستطيع الهروب من نوع من الغموض والفوضى والارتباك. إما أن يكون هناك أساس مطلق، أو أن كل شيء ينهار"[48]، خاصة عندما ينكر العلم وجود الذات كما نتصورها ويراها مجرد خاصية ناشئة عن خصائص النظام ووظائفه. ويسبب هذا في اعتبار فكرة وجود أساس داخلي كنقطة ارتكاز لكل فعل معرفي موجه، سواء إلى العالم الداخلي ذاته أو إلى العالم الخارجي، محطة تشكيك ومساءلة. الأمر الذي يعيد طرح سؤال الذات بحيثياته الأنطولوجية وأبعاده الإبستمولوجية، حيث يعيش الإنسان في عوالم متعددة: العالم الفيزيائي للأشياء التي يتحدد وجودها زمنيًّا ومكانيًّا وتخضع لقوانين معينة، والبيئة الاجتماعية الثقافية بكل أبعادها، وهي بيئة تخضع فيها تصرفات الأفراد إلى قوانين تؤسسها القصديات والطموحات والرغبات، إلى جانب عيش المرء في عالم نفسي، يتكون من العديد من الأفكار والدلالات والذكريات، التي تبدو بدورها خاضعة لقوانين معينة. ولطالما قدم العالم الفيزيائي كمجال مختلف بظواهره وقوانينه عن العالم الاجتماعي والنفسي، ولعل هذا ما قصده بليز باسكال عندما قال إن "للقلب أسبابه التي لا يعرفها العقل" "Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point"[49]. تؤكد هذه الخاطرة الباسكالية أن الإيمان أو الاقتناع الداخلي لا يعتمد على المنطق العقلاني، بل على فهم عميق وبديهي لا يستطيع العقل وحده تحقيقه، وخاصة في مجال الإيمان بالله[50]. وحتى وإن لم يكن هذا الأمر يدخل في إطار بحثنا مباشرة، فإنه يدل على أن العالم الداخلي للإنسان محكوم بثنائية العقل والمشاعر أو الأحاسيس.

في سياق بحثنا هذا، يتداخل العالم الفيزيائي بالعالم العقلي في ارتباطهما بالإنسان. يبدو الجسم الإنساني، في جوانب معينة، كظواهر العالم الفيزيائي: يتميز هذا الجسم بشكله وقابليته للمس والرؤية والحركة. لكن في جوانب أخرى، يبدو مختلفا تمامًا، مما يرجح خضوعه لقوانين أخرى غيرقوانين العالم الفيزيائي. شكل هذا النقاش جدلا واسعًا على مر تاريخ الفكر الإنساني، حيث انقسمت التصورات إلى الاعتقاد في وجود

عالمين مستقلين بقوانين مختلفة، لكنهما متصلين بسببية غامضة: العالم المادي والعالم الذهني. غير أن التطورات العلمية المعاصرة في مجال علوم الأعصاب والدماغ والحوسبة، تقول إن العقل ليس عالما مستقلًا عن العالم المادي، بل هو نتاج له. نشأت عن نسبة الروحي إلى المادي اعتراضات عدة، سعت للدفاع عن وحدة الوجود من جهة، وعن مركزية الإنسان وتميزه عن عالمه الخارجي من جهة أخرى. فالقول بأن "العقول ليست سوى ما تفعله الأدمغة"[51] يجعل من الحديث عن العقل إنما هو حديث عن العمليات الدماغية التي تنقل الدماغ من حالة إلى أخرى، ولذلك فإن ما نعتقده إنتاجًا عقليًّا خاصًّا، ليس إلا حالة من حالات الدماغ. وهو الأمر الذي وضحه ملفين منسكي مبرزًا أن الذي يجعل العقل يظهر كما لو كان منفصلًا عن الدماغ هو أن الأسئلة المتعقلة بالعقل ليست أسئلة حول طبيعة الحالات، بل حول العلاقات بين الحالات. هذا التصور المادي الوظيفي للعقل، يضع الذات ككيان عاقل ومستقل موضع تساؤل.

لا يستقيم الحديث عن العقل والعالم دون استحضار الذات بوصفها أنا عاقلة قادرة على التفكير واتخاذ القرار. قدرة الذات على معرفة عالميها الداخلي والخارجي يجعل منها كيانًا مستقلًا تربطه علاقات بكيانات أخرى. غير أن الملاحظ على هذا التصور الذي يجعل من الذات كيانًا مستقلًا بخصائص محددة، والتي تتم نسبتها في الوقت نفسه للعقل، يدفعنا للتساؤل عن الحاجة إلى وجود الذات بوجود عقل قادر على القيام بالعمليات ذاتها؟ ألا يمكن أن نفترض بأننا نتحدث عن الشيء ذاته بمفاهيم متعددة؟ كما أننا لا نملك صورة واحدة عن ذاتنا، بل لنا صور أخرى نرى فيها الذات منقسمة وغير متسقة، نشعر معها وكأن بداخلنا كيانات متعددة. فالقول الشائع "جزء مني يريد هذا، وجزء آخر يريد ذاك. عليّ أن أتعلم كيف أتحكم في نفسي بشكل أفضل"، يعبر بوضوح عن هذه التجزيئية الثنائية.

ينبهنا هذا الشعور المحايث للتجربة الإنسانية في جوانب معينة منه إلى اللحظات التي يخالجنا هذا الشعور بالتشتت والانقسام، ويدعونا في الوقت نفسه إلى ضرورة السيطرة على أنفسنا لتوحيد أفكارنا وضبط مشاعرنا. غير أن المثير للاهتمام أيضا، هو هذا التهديد الذي يرافق الشعور بالانقسام ويدفعنا للسعي نحو السيطرة عليه.

إن فكرة العقول الخالية من الذات منتشرة ليس فقط في طرائق تفكيرنا والكلام، بل أيضا وسط التصورات الفلسفية والعلمية، كما هو ملاحظ في تمييز المعرفة بين الوعي والقصدية، مما نتج عنه القول بإمكانية دراسة المعرفة كخاصية ناشئة في الأنظمة ذاتية التنظيم. غير أن معالجة سؤال الذات لن يستقيم إلا بتناول السيرورات المعرفية والتجربة الإنسانية معا. فإن كان العقل ذاته مجرد علاقات ناشئة عن مدخلات النظام ومخرجاته، كما يعتقد رواد التصور المادي في صيغته الوظيفية، فإن الذات أيضا خاصية ناشئة نتاجًا لوظائف النظام. ومنه، فإن لم تكن الذات كيانا مركزيًّا وموجهًا، فما الذي يجعلنا نؤمن بشدة بوجودها فينا؟ ما الذي يمنح لفكرة الأنا الواحد قوتها؟

تتفاقم هذه الإشكالات بوجود صعوبة في تحديد دلالة الذات بوضوح إلى جانب وجود الشعور الذي يجعلنا نعتقد بأننا نملك ذاتا تمثلنا: "الذات هي ذلك الجزء من العقل الذي يُمثلني حقًّا. إنها ذلك الجزء مما أنا عليه؛ أي الذي يُفكر، ويُريد، ويُقرر، ويُستمتع، ويُعاني. إنها أهم جزء بالنسبة لي؛ لأنها الجزء الذي يبقى ثابتًا مهما مررت من تجارب. إنها الهوية التي تُوحد كل شيء. وسواءً استطعت معالجتها علميًا أم لا، فأنا أعلم أنها موجودة؛ لأنها ما أنا عليه. ربما هو أمرٌ لا يستطيع العلم تفسيره"[52].

يطرح القول السابق تساؤلا ضمنيًّا عن فائدة فكرة وجود فاعل مركزي أو ذات، على الرغم من صعوبة تحديدها بدقة. هذا الاعتقاد بهوية شخصية ثابتة ومطلقة يعزز الشعور بامتلاك الذات واعتبارها علامة دالة على تميز الإنسان عن باقي كائنات الطبيعة. غير أن النظر إلى الذات بوصفها أسًاسا يوحد الكل ويضمن هويته ظل على مر تاريخ التفكير الإنساني محطة نقاش نظرًا إلى صعوبة العبور داخل هذه الذات، مما يجعل تصورنا لها تحكمه رغبة في ملء هذا الشعور الوجودي بالغياب والنقص. هذا الغياب الذي يحيط بنا من كل الاتجاهات، والذي صعب الاعتراف العلني به، نظرًا إلى ما ينتج عنه من سيادة اللامعنى والتيه الوجوديين. غير أن التعامل مع هذا الغياب في مجال البحث العلمي الحامل للهموم الوجودية للإنسان، ينطلق من ضرورة البحث في سبل مواجهة هذا الفراغ. ويفرض هذا إعادة النظر في تصورنا للذات، حيث يتم النظر

إليها كمجتمع من الأفكار يتضمن صورنا حول ماهية العقل: "نعم، بشرط أن ننظر إليه ليس ككيان مركزي قوي، بل كمجتمع من الأفكار التي تشمل صورنا لما هو العقل ومثلنا العليا؛ أي تصوراتنا لما يجب أن يكون عليه العقل"[53].

نظرًا إلى صعوبة تعريفها بدقة، عادة ما يتم الحديث عن الذات انطلاقا مما نعتقده حولها؛ أي من مجموع الأفكار التي تتضمن معتقداتنا عما نكونه نحن. "إن أفكارنا عن ذاتنا تشمل أيضا ما نود أن نكونه وما ينبغي أن نكون. وهذان الشكلان الأخيران هما ما سأطلق عليهما اسم مثل الذات عند الإنسان"[54]، الأمر الذي يجعل الذات كما نتصورها مجرد فكرة منتجة من طرف العقل، الذي عرفه منسكي بوصفه مجتمعًا من الوكلاء بوظائف معينة.

إذن، الذات ليست جوهرًا، بل نظام معقد من العمليات. إنها بنى ناشئة من تفاعلات عقلية متعددة، مما يجعل البعد المعاش للذات غائبًا. فالعقل يفهم كآلية ذاتية التنظيم، والذات تركيب وظيفي لعوامل معرفية.

إن إرجاع الذات إلى مجرد تركيب وظيفي للنظام يمس مفهوم وحدة الذات كضامن لهوية الإنسان. فاعتبار الذات كما نتصورها ناشئة من وظائف النظام، يدفعنا إلى التساؤل عن مصير وحدة الذات الإنسانية. فالأنظمة البيولوجية وإن تشابهت من الخارج فالبحث في الداخل قد يضع بين أيدينا الاختلاف كما أن فاعلية النظام وتفاعلاته رهينة ببيئته الداخلية والخارجية الأمر الذي سيجعلنا نتحدث عن التعددية، مما سيفرز عنه تساؤلات كبرى حول صواب القول بوجود إنساني متميز. وما لهذا الأمر من تداعيات نفسية واجتماعية قد تربك الأسس الأخلاقية والقانونية التي تؤسس للعيش الجماعي. فالعلم لم يكن يومًا منفصلًا عن السياق الاجتماعي الذي ينتج فيه، بل لطالما مثل العلم باختلاف ميادينه اللبنة الأساس لكل التغيرات الاجتماعية الفردية والجماعية. وما نعيشه اليوم من تشتت في الهوية البيولوجية شديد الارتباط بالأفق التي تقدمها نتائج الأبحاث العلمية للإنسان وللعالم. ولعل هذا، ما دفع بالعديد من العلماء الممارسين للعلم والذين تربطهم بعالمهم الاجتماعي التزامات إنسانية إلى انتقاد هذا التشكيك في حقيقة الذات، هذا الشعور بوجود جوهر حقيقي محايث لتجربتنا، وهو مصدر هويتنا ونسعى لحمايته، لا يمكن أن يكون مجرد وهم. منبهين أن العلوم المعرفية المعاصرة لا تميز بوضوح بين فكرة أو تمثل الذات وبين الأساس الفعلي لهذا التمثل[55].

يقود هذا التصور العلمي للذات إلى اعتبارها مجرد وهم يتمسك به الإنسان تجنبا للسقوط في اللامعنى. ولعل هذا ما دفع بفاريلا إلى الدفاع عن التداخل بين الخارجي والداخلي، فالرغبات والواجبات ليست فقط برامج داخلية، بل ممارسات تظهر في سياق العيش في العالم. ومنه فما نرغب فيه وما ينبغي علينا فعله غير منفصلان عن التجربة المعيشة. ومنه، فالذات ليست نتاج لأليات عقلية بل هي تجارب معاشة تنظم علاقتنا بالعالم. إنها انفتاح متجسد على العالم. ومنه فالذات أفق للتجربة الإنسانية وليست وظيفة معرفية. يرى فاريلا أن غياب الذات ليس هو مصدر الاعتقاد المحايث ولا للمحادثة الداخلية الخاصة، بل الجواب العاطفي عن هذا النقص؛ لأننا نفترض وجود ذات ما. فرد فعلنا المباشر يتضمن الشعور بالفقدان عندما لا نستطيع إيجاد موضوع اعتقادنا.

خاتمة

سعينا في هذا البحث إلى تفكيك العلاقة المعقدة بين الذات والعقل والعالم، من خلال مقاربتين متكاملتين: الفينومينولوجيا من جهة، والعلوم المعرفية من جهة أخرى.

أظهرنا في القسم الأول أن التمثل العقلي للعالم، في الفهم الفينومينولوجي، ليس عملية سلبية أو محايدة، بل هو نشاط قَصدي وتكويني تمارسه الذات في علاقتها بالعالم؛ وذلك عبر بنى الوعي والجسد. بين هوسرل كيف أن الوعي يبني موضوعاته من خلال القصدية، في حين أبرز ميرلوبونتي مركزية الجسد بوصفه الأداة التي يتجلى من خلالها العالم، مما يجعل التمثل تجربة معيشة، وليس صورة ذهنية فقط.

وضحنا في القسم الثاني كيف أن العلوم المعرفية، وخاصة عبر إسهامات فرانسيسكو فاريلا، قدّمت تصورا جديدا للعقل، يتجاوز النموذج التقليدي (العقل كآلة لمعالجة المعلومات)، ويؤسس لما يُعرف بـ"الإدراك المتجسد والمتجذر". والعقل، في هذا التصور، لا يُمثّل العالم من الخارج، بل يُنشئه من الداخل، عبر تفاعل دائم مع البيئة والسياق، من خلال الجسد والإحساس والخبرة. ويتقاطع هذا التصور بقوة مع الطروحات الفينومينولوجية، مما يُتيح إمكانية بناء نموذج معرفي تكاملي، تتعاون فيه الفلسفة والعلوم المعرفية لفهم طبيعة التمثل، والإدراك، والوعي، بشكل أكثر عمقًا وتعقيدًا.

الهوامش:

[1] أستاذة فلسفة، وباحثة في سلك الدكتوراه، مختبر الفلسفة ومجتمع المعرفة بجامعة القاضي عياض بمراكش. تهيأ أطروحتها تحت إشراف الدكتور الطيبي الحيدي، أستاذ بجامعة القاضي عياض بمراكش.

2 Piaget Jean et Inhelder Bärbel. (1947). La Représentation de l'Espace chez l'Enfant. Paris, Presses Universitaires de France.

3 Thierry Simonelli : Le Moi chez Freud et chez Lacan. In www.psychanalyse.lu/articles/SimonelliLacanFreudMoi.htm

4 A. Schopenhauer. (1912). Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation. Traduit en Français par A. Burdeau librairie Félix Alcan 108.Boulevard Saint-germois. Paris. p. 3.

[5] ابن منظور، ج 15، ص 459-1405

[6] لحمر فوزي وسعدانة جمال: الذات في الفلسفة الغربية: من الانغلاق إلى الانعتاق، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، العدد الخامس،25دجنبر 2020، الصفحات: 860-847.

[7] محمد رضى زائري: الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الكلية، مجلة الاستغراب، العدد 10، السنة الرابعة، شتاء 2018م/1439هـ.

[8] ملخص معادلة الخوارزمي عن الإنسان: تمثل الأخلاق الرقم واحد في شخصية أو هوية أو ذات الإنسان. ويضاف صفر وراء الواحد، إذا كان جميلا. وإذا تيسر حال المرء ماديًا يضاف صفر آخر. لكن إذا اختفت الأخلاق؛ أي رقم 1 فلا تبقى إلا الأصفار، وبالتالي لا تكون للإنسان ولا يحقق ذاته. ولعل لهذه المعادلة علاقة بتصور الإنسان عامة في التراث الديني، المكون من ثلاثة عناصر؛ هي الروح والعقل والجسد، ولا تتحقّق الذات في غياب أي من هذه العناصر.

[9] عقل –ويكيبيديا

[10] سمير مثنى علي الأبارة: مفهوم العقل في اللغة والاصطلاح، الألوكة الثقافية، 23/1/2016ميلادي - 1437/4/13 هجري.

[11] المدارس الفلسفية الثلاثة: الثنائية، المادية، المثالية.

[12] سارة السواح: تطور مفهوم العالم عند الغزالي وعند ابن رشد (دراسة مقارنة) ، المجلد 71، العدد 71، أغسطس 2022، الصفحة 1- 1.

[13] أحمد عبد الله زايد: مفهوم رؤية العالم في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، المجلس القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية–القاهرة، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد السابع والخمسون، سبتمبر 2020.

[14] أحمد ماريف: إدموند هوسرل: التأسيس لفكرة الفينومينولوجيا وإسهاماتها الهرمينوطيقية، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 08/العدد 02، 2021 ص 208-226

[15] Husserl. E. Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures. Livre Premier. Introduction Générale à la Phénoménologie Pure. Trad. de l'Allemand par P. Ricœur. Paris. Gallimard.1950. p. VII.

راجع أيضا: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا: خمسة دروس. ترجمة فتحي انقزوا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

16 Husserl. E. (2000). Méditations Cartésiennes : Introduction à la Phénoménologie. Paris. Broché. P. 5.

16 Husserl. E. Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures. Livre Premier. Introduction Générale à la Phénoménologie Pure. Trad. de l'Allemand par P. Ricœur. Paris. Gallimard.1950. p. VII.

انظر كذلك: إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1958

[17] فيلسوف تشيكي مرموق، توفي في براغ في السنة التي صدر فيها "ميثاق 77" لمجموعة من المثقفين الذين أصدروا عريضة تطالب برحيل السوفيات من بلدهم وضد القمع الذي مارسه هذا النظام ضد المعارضة في التشيك. كان باتوشكا الناطق الرسمي لهذا الميثاق، ومات نتيجة لـ"استجواب قاس" من قبل الشرطة التشيكوسلوفاكية. تساءل بول ريكور، يوم وفاة باتوتشكا ، في مقالة نشرها في جريدة (لوموند عدد 19 مارس/ آذار 1977) قائلا: "أود أن أسأل ما الذي يمكن أن يقود أحد تلاميذ هوسرل [إدموند]، مؤسس الفلسفة الفينومينولوجية، إلى تبوأ حركة مكرسة حصريا للدفاع عن الحقوق المدنية والسياسية وما يجب أن يكون مدينا عليه بيان ميثاق 77 نفسه للفكر الذي كان باتوتشكا يعلنه".

[18] السولبسية (أو مذهب وحدة الأنا، نظرية تؤمن بالأنا فقط) هي فكرة فلسفية تقول بأن وجود الذات أو الأنا هو الشيء الوحيد المؤكد، وأن معرفة أي شيء خارج العقل الفردي غير مؤكدة، بل قد لا تكون موجودة على الإطلاق، حيث يمكن للعالم الخارجي والعقول الأخرى أن تكون مجرد تصورات داخل عقل الفرد.

[19] Husserl.E. Recherches Logiques. Tome II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. 2ème partie : Recherches III, IV et V. Traduit de l'Allemand par Hubert Elie. Arion L. Kelkel et René Schérer. Paris. PUF. 1993. P. 153

[20] Brentano.F. Psychologie du point de vue empirique. Paris. Vrin. 2008. P. 101

[21] Blumenberg.H. Description de L'Homme. Traduit par Denis Trierweiler. Paris. Cerf. 2011. P. 237.

[22] V. de Coorebyter . Sartre Face à la Phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'ego ». Paris, Editions Ousia. 2000. P.333.

[23] Sartre.J. P. La transcendance de l'ego, Paris Vrin.2003. P.18.

[24] Brentano. F. op.cit., p. 139.

[25] Bernet.F. (1994). La vie du sujet. Recherches sur l'Interprétation de Husserl dans la Phénoménologie. Paris. PUF. P. 319.

[26]Husserl. E. Recherches Logiques. Tome III. Recherches pour la Phénoménologie et la Théorie de la Connaissance. 2ème partie : Recherche VI. Traduit de l'Allemand par Hubert Elie. Arion L. Kelkel et René Schérer. Paris. PUF. 1993. P. 411.

[27]Sartre. J. P. (1984). L'Etre et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris. Gallimard. P. 20.

[28] Husserl. E. La Réduction Phénoménologique. Textes Posthumes (1926-1935). Grenoble. Jérôme Million. 2007. P. 186.

[29] Blumenberg. H. Zu den Sachen und zurück, Francfort/Main. 2002, p. 132 cité par J.-C. Monod. ««L'interdit anthropologique» chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg». Revue germanique internationale, n 10. 2009. P: 225

[30] Ricoeur.P. (1986). À l'école de la phénoménologie. Librairie philosophique J. VRIN P. 15.

[31] نفس المرجع السابق، ص 9

[32] نفس المرجع السابق، ص 11

[33] نفس المرجع السابق، ص 13

[34]نفس المرجع، نفس الصفحة

[35] نفس المرجع، نفس الصفحة

[36] المرجع السابق، ص 15

[37] نفس المرجع، ص 333-334.

[38] Lerbet Georges, Bio-cognition. Formation et Alternance. Paris. L' Harmattan. 1995. p 100.

[39] Merleau-Ponty Maurice (1964). L'œil et l'esprit, Paris. Edition Gallimard. 1985. p 17.

[40] Merleau-Ponty Maurice (1964). L'œil et l'esprit. Paris. Edition Gallimard. 1985.

[41] Varela Francisco J. (1989). Autonomie et Connaissance. Paris. Seuil. P. 27

[42] Varela Francisco J., Thomson Evan, Rosch Eleanor. (1993). L'inscription Corporelle de l'Esprit. Paris. Seuil. P. 220

[43] نفس المرجع، ص 222 – 223

[44] R. Rorty. (1979). Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton University Press. Tr. Fr. par Th. Mar-chaisse. L'homme spéculaire. Edition Seuil.1990.

[45] Kant. E. Critique de la raison pure.

[46]Minsky. M. (1986). La societe de l'Esprit. Tr.fr. par Jacqueline Henry.1988. p.588

[47]Varela. F. (1993). L'inscription Corporelle de L'Esprit : Sciences Cognitives et Experience Humaine. Traduit de l'anglais par Véronique Havelange. Editions du Seuil 27, rue Jacob, Paris. P.179

[48]نفس المرجع، الصفحة 201.

[49]Hervé Pasqua. Le Cœur et la Raison selon Pascal. Revue Philosophique de Louvain, vol. 95, n 3, 1997.

[50] Henri Gouhier et Blaise Pascal. (1986). Conversion et Apologétique. Paris. Vrin.

[51]Minsky. M. (1986). La Societe de l'Esprit. Tr.fr. par Jacqueline Henry.1988. p. 555

[52] Minsky. (1986). P. 60.

[53] Minsky. (1986). P: 62

[54]Minsky. (1986). P. 61

[55] Varela. F. (1993). L'Inscription Corporelle de L'Esprit : Sciences Cognitives et Experience Humaine. Traduit de l'anglais par Véronique Havelange. Editions du Seuil 27, rue Jacob, Paris.