المجلد: 17 العدد: 02/ مارس 2022
ص: 68 - 101
ISSN: 1112-7015
EISSN: 2602-5973

نظرية البلاغة الجديدة: ما بعد ابستمولوجيا سوسير البنيوية

THE NEW RHETORIC THEORY: THE POST-EPISTEMOLOGY OF SAUSSURIAN STRUCTURALISM

أنوار طاهر *
جامعة بغداد (العراق)
anwartahir7719@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/05/23 تاريخ القبول:2021/07/05 تاريخ النشر: 2022/03/28

ملخص: عرض الفيلسوف شاييم بيرلمان، في هذا المقال، الركيزة التي ستتأسس عليها نظريته في البلاغة الجديدة. وهي تتمثل، في المقام الأول، بضرورة إحداث القطيعة مع خطاب اللسانيات البنيوية السوسيرية التي تتم من خلاله عملية صياغة وتشكيل الأبنية اللغوية للفلسفة والمنطق والبلاغة والعلوم الاجتماعية، وتستند إليه جميع النماذج النظرية في صناعة وإنتاج معارفنا البشرية؛ وقدراتنا في الأدراك والفهم والاستدلال. ومن ثمة، يمكننا تحقيق، -حسب تعبير بيرلمان- «القطيعة مع مفهوم العقل والاستدلال، المنحدر عن ديكارت، والذي ترك بصمته على الفلسفة الغربية طوال ثلاثة قرون».

الكلمات المفتاحية: البلاغة الجديدة؛ فلسفة الحِجاج البلاغي؛ ما بعد اللسانيات البنيوية السوسيرية؛ المنطق غير الشكلاني؛ البلاغة وتحليل الخطاب، الحِجاج والتفكير النقدي.

ABSTRACT : The philosopher Chaïm Perelman presented, in this article, the pivot on which his theory of the new rhetoric will be based. It is constituted, first of all, by the need to make a break with the discourse of Saussurean structural linguistics from which all the linguistic structures of philosophy are composed and elaborated; logic; rhetoric and the social sciences, and on which depend all together theoretical models of the fabrication and production of human knowledge; and faculties of cognition and reasoning. However, we will be able to achieve – according to Perelman – "a break with a conception of reason and reasoning, stemming from Descartes, which has left its mark on Western philosophy of the last three centuries".
Keywords*:* New Rhetoric; Philosophy of Rhetorical Argumentation; Post-Epistemology of Saussurian Structuralism; Informal Logic; Rhetoric and Discourse Analysis, Argumentation Theory and Critical Thinking.

* المؤلف المرسل

«عمل المناطقة، لما يزيد عن قرن من الزمان، على تطوير نظرية البرهان الشكلاني، إلى حدّ تمّ فيه اختزال المنطق إلى فرع من فروع الرياضيات. لكن، الاستدلال ليس مجرد حساب، ومَنْ يتداول بشأن أمرٍ؛ ويتناقش ويعترض، يمارس بلا شك مَلَكَاته النقدية بطريقة إنسانية على نحو أكثر تحديداً من ذلك الذي يكتفي بالحساب وهو العملية التي غالباً ما تنجزها آلة بشكل أكثر كفاءة من الإنسان. لا يمكننا أن نفهم ممارسة الحرية الفكرية، بل وفكرة الاختيار المقرَّر بعد تداول والتصرف المعقول، إلا بتوضيحها عبر نظرية للحِجاج تجمع الفكر والفعل في كلٍ متماسك موحد. إن تطوير نظرية للحِجاج، يعني تزويدنا بالأداة اللازمة في تأسيس فلسفة الما هو معقول أو القابل للعقلنة والتي تقع على النقيض مع كل من نزعة تؤكد على عقلانية الضرورة وأخرى على لاعقلانية حرية الاختيار، وهما اللتان كثيراً ما تتقاسمها مصالح العالم المعاصر».

ش. بيرلمان

1971

«أن الطريقة التي نفكر ونستدل بها حول القيّم، بل وأود أن أُزيد عليها، حتى الفكرة نفسها القائلة إننا نشكل القيّم ونُصيغها ونكوّنها، لا يمكن تصورهما من دون نظرية عامة في الحِجاج».

ش. بيرلمان

1955

مقدمة المترجمة*:

في سنة 1934، نشر الفيلسوف شاييم بيرلمان بحثه المعمقّ وهو بعنوان: «نظرية البلاغة الجديدة: ما بعد ابستمولوجيا سوسير البنيوية»[1] مشيراً إلى إنه عرض له مدخلاً أوليًّا لمقاله الذي ظهر بعنوان: «مقدمة في بلاغة سلطة التشريع الاجتماعي لأحكام الحقيقة»[2]. وينقسم هذا البحث إلى قسمين اثنين، الأول بعنوان: «تفكيك منطق ابستمولوجيا أحكام القيّم والحقيقة»، والثاني بعنوان: «تفكيك منطق لسانيات سوسير الوضعية». وفي هذا النصّ يعرض بيرلمان لأهم المصادر التي استلهم منها البنية النظرية والمفاهيمية تحديداً في تشكيل وصياغة مشروعه في البلاغة الجديدة، وهذا المصدر يتمثل بصفة خاصة في فكر الفيلسوف والسوسيولوجي اوجين دوبريل (1879-1967). وتشير عبارة بيرلمان الواردة في الصفحات الأولى منه إلى ذلك التأثير بكل صراحة، بقوله: «لقد اقتبسنا هذا الافتراض والروح الفكرية التي تناولناه فيها، من البروفيسور اوجين دوبريل. وإذا كانت الفكرة الأساسية لهذا المقال تعود إلى تلك الحاجة للمنطق التي كان البروفيسور مارسيل بارزين (1891-1969) قادرًا على جعلها حاضرة في اذهاننا، فإن أي قارئ مطلع سيلاحظ إلى أي مدى تندرج فيه هذه الفكرة بشكل وثيق بفلسفة دوبريل والتي تركت فينا بصمة لا تُمحى.».

ومن هذا المنطلق، وبهذا البحث التأسيسي لنظرية البلاغة الجديدة، شرع بيرلمان في نقد بنية اللسانيات البنيوية التي تتشكل منها لغة علوم الفلسفة والمنطق والبلاغة والعلوم الاجتماعية، وتستند إليها نظريات المعرفة والفهم والتفكير والاستدلال. وسعى بيرلمان، أولاً وقبل كل شيء، إلى تفكيك منطق ابستمولوجيا مصطلح «arbitraire»* الذي يمثل واحدة من الركائز التي اقام عليها النظام الغربي العقلاني

فلسفته في العقل والعقلنة والموضوعية والحقيقة المطلقة؛ والدقة؛ ونظامه الشكلاني في المنطق واللسانيات. حيث يقضي هذا المصطلح بوجود صلة "طبيعية" أو سببية بين الدال والمدلول حسب لسانيات فرديناند دو سوسير ويعتبر أي علامة لغوية لا يمكن قراءتها حسب قانون العلاقة السببية، وليس لها أساس شكلي منطقي من الصحة ولا تقوم على مبدأ، على إنها علامة «اعتباطية؛ ارتجالية» ترتبط بخصائص ذاتية إرادية اختيارية وتعبر عن كل ما يتعلّق بالدوافع والعواطف والشعور والانطباعات الشخصية والمتصلة بكل ما هو ذاتي وعرضي متغير ونسبي وتعددي غير أحادي، وبذلك، جرى استبعاد الشرط الاجتماعي وسياقاته التاريخية عن انموذج الاشكال البلاغية وبالطريقة التي تجعلها واضحة ومتميزة ومنطقية وعقلانية لا تحتمل اللبس ولا الغموض. وقد عبر السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو عن ذلك خيّر تعبير بالقول: «لقد تمّ تقرير مصير علم اللسانيات الحديث كله، في واقع الأمر، بالانقلاب الافتتاحي الذي فصل من خلاله سوسير «لسانيات خارجية externe» عن «لسانيات داخلية interne»، وليتم الاحتفاظ لهذا الأخير بصفة علم لسانيات، من خلال استبعاد جميع الأبحاث التي تضع اللغة في علاقة مع علم الإثنولوجيا، ومع التاريخ السياسي لأولئك الذين يتكلمونها، وكذلك مع جغرافيا المنطقة حيث يتم التكلم بها، بما إنها لن تضيف شيئاً إلى المعرفة باللغة المأخوذة بالاعتبار في ذاتها. وبالنظر إلى إن علم اللسانيات البنيوي نشأ عن لغة مستقلة بذاتها عن شروطها الاجتماعية في الانتاج، وإعادة الانتاج والاستخدام، فأن لم يصبح علماً مسيطراً داخل العلوم الاجتماعية دون ممارسة مفعول أيديولوجي من خلال منح مظهر الطابع العلمي على العملية الخاصة بإضفاء صفات طبيعية على منتجاتها اللغوية التاريخية التي هي موضوعات رمزية .... وعلى أي حال، فإن عزل ما هو اجتماعي الذي يجعل من الممكن التعامل مع اللغة، أو أي موضوع رمزي أخر، على إنه غائية بلا نهاية، ساهم كثيراً في نجاح علم اللسانيات البنيوي من خلال مقارنته ممارسة التمارين «الصرفة» لتحليل لغوي داخلي وشكلي خالص، بفتنة لعبة لا طائل منها»[3].

ومن هنا، يرى الفيلسوف شاييم بيرلمان إن نقد اللسانيات البنيوية ونزعتها الطبيعية هي عملية تتلازم مع تفكيك منطق البرهان الشكلاني وحُجَجه الطبيعية وطابعها الضروري، وهي تمثل مرتكز نظرية البلاغة الجديدة ومشروعها في إعادة الاعتبار إلى منطق الحِجاج البلاغي وتقنياته الحِجاجية غير الإلزامية وبما يفضي إلى تفكيك باستمرار لمنطق المسلَّمات الطبيعية وحُجَج السلطة الثابتة والمطلقة، وبالتالي، إلى إعادة الاعتبار إلى حرية المتكلم المخاطِب/والمخاطَب وارادته في التأييد، وتشكيل الرأي. وقد أوجز بيرلمان هذه الإشكالية في خاتمة مؤلفه العمدة (رسالة في الحِجاج، لسنة 1958)، في عبارته:

«بزعمنا إن ما هو غير صالح وغير مقبول من الناحية الموضوعية وبطريقة لا تقبل الجدال، يدخل في نطاق ما هو ذاتي subjectif واختياري يفتقر لأسباب عقلانية arbitraire، فإننا نعمِّق من فجوة يتعذر اجتيازها بين معرفة نظرية نعتبرها وحدها العقلانية، وبين الفعل/الممارسة والذي ستعد دوافعه غير عقلانية بالكامل. في مثل هذا المنظور، لا يمكن لمجال الممارسة أن يتسم بكل ما يتطابق مع التعقل والعقلنة، لأن الحِجاج النقدي فيه أصبح غير مفهوم بالكامل ومن غير المستطاع أن يتم النظر فيه بجدية حتى إلى التأمل الفلسفي نفسه. في الواقع، يمكن فقط لتلك الحقول التي تمّ القضاء فيها على أي جدال أن تدعي بطابع عقلاني على

نحوٍ ما. ومجرد أن يكون هناك ثمة جدال أو نقاش، ولا تستطيع المناهج «المنطقية-التجريبية» استعادة الاتفاق بين الأذهان، فإننا سنجد أنفسنا داخل حقل غير عقلاني سيتمثل بحقل المداولة؛ والمناقشة، والحِجاج»[4].

نظرية البلاغة الجديدة:
ما بعد ابستمولوجيا سوسير البنيوية

أولاً- تفكيك منطق ابستمولوجيا أحكام القيّم والحقيقة:

منذ أواخر القرن التاسع عشر، وازدهار تلك الفلسفة التي تُعنى بالفعل على المستوى العملي، والمتمثلة في الاتجاه البراغماتي pragmatisme، أصبح مفهوم *القيمة* أحد المفاهيم الأكثر شيوعاً في قاموس المصطلحات الفلسفية، وأخذت العديد من الميتافيزيقيات الجديدة، تعتبر الزوجين: «قيمة valeur-واقع réalité» بمثابة ثنائية تأسيسيّة.

هذا التمايز لم يأخذ وقتاً طويلاً في الولوج إلى علم المنطق حيث كان التعارض قائماً بين حُكم القيمة [الذي يعبر عن مواقف أو ميول خاصة بفرد أو جماعة من البشر يمكن أن تكون مبررة أو مشرّع لها إلى حدٍ ما، لكن لا يمكنها أن تكون عنصراً مكوناً لمعرفة موضوعية]، وحُكم الواقع [الذي يشير إلى افتراضات صادقة أو كاذبة، ولا يكون لها معنى معرفي إدراكي يتسلسل بنسق منطقي وعقلاني إلا إذا تمكنت مجموعة القواعد العلمية المعتمدة من اختبار صدقها أو زيفها، أو على الأقل من تأكيدها أو دحضها]. بَيْدَ أننا لم نتساءل عما إذا كان يمكن لجميع الأحكام أن تندرج في إحدى هاتين المقولتين الاثنتين، لثقتنا أننا بمثل هذا التمايز الذي يتم تشييده من قبل فلاسفة ميتافيزيقيين، نكون قد افترضنا بصفة ضمنية إن كل حُكم يؤكد لقيمة أو لواقع. ولو كان الأمر خلاف ذلك، بالفعل، لكان البناء النظري بأكمله قد تعرض لصدمة من المتعذر تجنب عواقبها الوخيمة. إذ إن وجود حُكم* ليس هو حُكم للقيمة ولا هو حُكم للواقع، كان سيظهر عدم الدقة، إن لم يكن القصور لنظرية لم تكن قادرة على تقديم تفسير لمثل هذا العنصر «الثالث» الغريب والذي كان من شأنه أن يفكك ثنائية الزوجين «قيمة-واقع» بمجرد حضوره، بل لاستدعى الأمر بغية العثور على مبدأ لتفسيره، الاستعانة بمفاهيم أكثر تأسيسيّة في البناء النظري من شأنها أن تتيح لنا تفسير جميع المصطلحات المتقابلة، ولتمّ تجاوز التعارض القائم بين «قيمة-واقع» واختزاله إلى شيء أكثر عمومية. هكذا، يمكن لفرضية وجود حُكم ثالث، ليس هو حُكم للقيمة ولا هو حُكم للواقع، ان تهدم لوحدها أي أهمية لذلك التمايز الذي يستمد غزارته نفسها من ادعائه بالطابع الكليَّ.

وفي ضوء ذلك، لا توجد، من الناحية المنطقية، سوى طريقتين اثنتين صحيحتين لأثبات أن كل جنس genre من أجناس الموضوعات المُدرَكة أو المفكَّر فيها يحتوي على نوعين/أو تمثُّلين/أو صورتين/أو فكرتين espèces اثنتين فقط لا ثالث لهما، وهاتان الطريقتان تتمثلان: إما بتعريف النوعين الاثنين وبَيَان أن الأنواع التي تمّ تعريفها على هذا النحو تستوفي الجنس بأكمله، وإما بتعريف نوع واحد منهما فقط بشكل موجَب، واعتبار الثاني على إنه جنس ناقص/ينقصه النوع الأول. إن هذين المنهجين، على وجه التحديد، هما المتاحين أمامنا عندما نريد تقديم تعريف لأحكام القيمة ولتلك المتعلقة بالواقع داخل فئة من الأحكام.

بطبيعة الحال، إن المنهج الأول هو الأكثر تميزاً، لكنه يحتوي على مشكلة تتعلق بوجوب بَيَان أنه لا يوجد حُكم أخر، ظاهر أو مضمر، غير تلك الأحكام التي عرّفناها للتوّ، وبإعفاء أنفسنا من هذا الواجب، فإننا نقع في مغالطة تعرف بإسم مغالطة التعريف المزدوج double définition.

إذ لو اعتبرنا أن بداخل الجنس «أ» يوجد نوعان اثنان فقط، هما: «م»؛ «ن»، فإننا نفرض على نحوٍ لا أساس فيه من الصحة الشكلانية arbitrairement [والتي تقتضي –حسب اللسانيات السوسيرية–وجود صلة طبيعية أو سببية؛ مستقلة عن السياق، وضرورية يجتمع من خلالها الدال بالمدلول؛ المسند بالمسند إليه باعتبارهم مكونات لشكل لغوي موحد]، أن التعريف الموجَب للنوع «ن» والاثباتي لهويته يطابق التعريف السالب، والقائل: «إن نوع من جنس أ هو ليس م». وفيما يتعلّق بحالتنا، تم افتراض أن ما نعرّفه على أنه حُكم للقيمة يتطابق مع أي حُكم هو ليس حُكم للواقع.

هذه الفرضية* غير الملائمة، والتي، مع ذلك، يُنظر لها بعين الأهمية، كثيراً ما نظنّ أننا نتحاشاها عند طرح كلا النوعين بوضعهما الواحد جنب الأخر، من دون تقديم تعريف لأيٍ واحد منهما، ونعتقد بذلك، أن القارئ سوف ينجو منها. لكن، إذا استفاد الكاتب إلى حدٍّ ما من هذا الأسلوب، فإن افتقار هذا الأخير للدقة سيكون له نفس العواقب، لأن القارئ، ومن خلال مطالعته وسعيه للفهم –وبالتالي، من خلال تعريفه للمصطلحات الأساسية– سوف يرتكب هو نفسه ذلك الخطأ في المنطق والذي يتمثل في تعريف المصطلح الواحد لمرتين اثنتين، وبالكاد سيدرك أنه قد تم قيادته وتوجيهه وإيصاله لذلك، تدريجياً ودون ان يشعر، من قبل فيلسوف خبير.

أما إذا كان القارئ محترساً وظلّ متنبهاً، فسوف يقوم بتعريف الحدّين المتعارضين على ذلك النحو، عن طريق الاستعانة بالمنهج الثاني والذي، بسبب بساطته الشديدة نفسها، لن يوحي بوجود أي فرضية مضمرة. وإذا كان الأمر يتعلق بالتعارض بين «أحكام للقيمة، وأحكام للواقع»، فسوف يعرّف أحد هذين الحدّين بشكل موجب، مع الاحتفاظ بالتعريف السالب للأخر.

فما هو الحدّ الذي يجب علينا تعريفه بشكل موجب مثبت؟ نظراً لأن هذا الأمر ليس بذات أهمية من الناحية المنطقية، سوف ندع أنفسنا تسترشد بأسباب عملية، وسنختار الحدّ الذي سيكون من السهل علينا كثيراً العثور على تعريف دقيق يمكن التوصل لإتفاق واسع النطاق بشأنه.

في كتابه: (منطق أحكام القيمة)، عرَّف الفيلسوف والمنطقي الفرنسي إدموند غوبلو[1] أحكام الواقع بأنها تلك التي ليست أحكاماً للقيمة. إذ بمجرد استعماله للمنهج الثاني في التعريف، لم يرتكب أي خطأ منطقي، لكنه، مع الأسف، جرَّد هذا التعريف السالب من قيمته كلها، وبعدم استناده إلى تعريف موجب، يكون غوبلو قد تحدث، بالفعل، عن أحكام للقيمة لكن من دون أن يقوم بتعريفها.

هل يجب اعتبار أحكام القيمة على إنها أحكام تركز على القيّم، كما يرى الفيلسوف غوبلو؟ غير أن هذا لم يحلّ المشكلة بقدر ما أدى إلى ارجائها فقط، وهذا يعود، بالضبط، إلى الاستخدام الهائل الذي قام به غوبلو لمفهوم القيمة لدرجة تم فيه تعريف هذا المفهوم بكل الطرق الممكنة، وبالتالي، كان يقتضي الاختيار بين هذه التعريفات المتعددة أن يكون هناك، بالفعل، ثمة توجه فلسفي محدد للغاية لدى غوبلو الذي يريد إقامة منطق عام لأحكام القيمة.

وإذا أردنا أن نعرّف أحكام الواقع بشكل موجب مثبَت، فإننا سنواجه مشكلات مماثلة. إذ يمكننا أن نعرّف أحكام الواقع على إنها تلك الأحكام التي تتعلق بالواقع، لكن ما هو الواقع؟ فكل نظام ميتافيزيقي يجيب بشكل مختلف، وإذا قمنا بتبنّي تعريف لواحد من هذه الأنظمة، فإننا سنجرِّد التعريف الذي نريد

اعتماده من سمة العمومية اللازمة، في الوقت الذي يمثل فيه وصولنا لإتفاق واسع النطاق هو أمر لا غنى لنا عنه.

لقد حاولنا التصدي لهذه المشكلة وذلك من خلال معارضة أحكام القيمة ليس مع أحكام الواقع وإنما مع أحكام الحقيقة vérité، والتي سيكون من السهل علينا تعريفها. وسوف يقودنا هذا التعديل الطفيف إلى تسليط الضوء على سمة خاصة لأحكام القيمة، وهي تتمثل في إنها اختيارية غير إلزامية arbitraire، والتي تقع على النقيض من سمة الضرورة الإلزامية المطلقة nécessité لأحكام الحقيقة.

نحن نعرّف أحكام الحقيقة – وهنا تقع احدى المعطيات التأسيسيّة للمشكلة – *على إنها تلك الأحكام التي يمكن البرهنة على صدق أو كذب [تطابقها مع الواقع]*. وهذا يعني، أنه من الممكن أن تكون أحكام الحقيقة خاطئة مثلما قد تكون صحيحة، ولكن من الضروري أن يتم البرهنة عليها بهاتين الصفتين. فتوكيد* affirmation بسيط لحكمٍ معين لا يكفي، إذ أننا نؤكد، بنفس المقدار، على أحكام للقيمة ونعرّفها، مع ذلك، سلباً على إنها تلك التي ليست أحكاماً للحقيقة. إذن، أي حُكم للحقيقة يجب أن يتم التحقّق منه أو البرهنة عليه. ولكن، من أجل البرهنة على حُكم معين، ينبغي استخدام قواعد معينة تسمى وسائل التحقّق* vérification. وهي ما سيتعين علينا التركيز على فحصها وتحليلها.

*

ومن أكثر وسائل التحقّق المستخدمة بصفة عامة، هي وسيلة الاستنباط/أو الاستنتاج déduction [وتشير إلى عملية ذهنية أو استدلالية تنتقل من خلالها وبشكل دقيق من افتراض* أو عدة افتراضات مسلَّم بها بمثابة مقدمات ليتم التوصل بالضرورة إلى افتراض خاص بموجب قواعد منطقية]. ويجري تصور الاستنباط/أو الاستنتاج في ضوء نطاق الامتداد extension والفهم compréhension.

من زاوية نطاق الامتداد، يشير معنى الفعل نستنبط/أو نستنتج déduire إلى أن نؤكد لكل عضو ينتمي لفئة classe معينة، ما تمّ تأكيده في كل أعضاء هذه الفئة. إذ *يفترض* المنطق الحديث بأكمله صحة الاستنباط/الاستنتاج من خلال الاستخدام الذي يقوم به لمفهوم المتغيرات variables ومبدأ استبدال substitution المتغيرات. ولطالما استعان البناء المنطقي بهذا المبدأ لغرض التأكيد في افتراضات/أو عبارات أحكام propositions معطاة، على ما قد تمّ القبول به بمثابة مسلَّمات من افتراضات معينة بصفة عامة.

ومن الزاوية الثانية والمتعلقة بالفهم، يدل الفعل نستنبط/أو نستنتج على تأكيدنا المُسند prédicat «ب» لموضوع sujet معين، بعد أن أكدنا له كل المُسندات، بما في ذلك المُسند «ب». يمكننا أن نُرجع نموذج modalité [صيغة شكل منطقي يتوافق تبعاً لها المُسند مع المُسند اليه] هذا الاستنباط إلى سابقتها، في ضوء الإطار الخاص بالمُسند، إذ اننا عند الاستنتاج نؤكد في مُسند معين، ما كنا قد أكدناه في كل المُسندات، بكونها متأصلة وثابتة inhérents في موضوع معطى.

إن الاستنباط/أو الاستنتاج هو تطبيق للمبدأ القائل: «ما يصدق على الكل، يصدق على أي واحد منه». وهو مبدأ بشكل عام مقبول للغاية، لكنه غير مثمر، فلا يمكنه ابداً أن يكسبنا معلومة جديدة حول ما لم نعرفه بعد.

**

يكتسب التوكيد على التجربة الحسية expérience sensible كوسيلة للتحقّق، أهمية مختلفة تماماً، لأن التجربة هي التي تتيح لنا، بالفعل، تخطّي حدود الواقع الذي لا يمكن للاستنباط/أو الاستنتاج أن يكون كافياً له. مع ذلك، فإن هذه التجربة لن تمكننا لوحدها بالتحقّق من حُكم. إذ ما نعنيه بـ «حُكم» هو صيغة قول énoncé يعبر عن رابطة بين حدود termes معينة [مُسند ومُسند إليه]، وبالتالي، فإن أي حُكم يفترض استعمال نظام من الرموز symbolisme [يمكنها أن تستقبل واحد أو عدة تأويلات]، أي لغة تكون العملية المنهجية العقلانية الأساسية فيها [والخاصة بأجراء تحول منطقي-سيمانطيقي لفعل الإنسان المؤثر في الأشياء]، متمثلة في انشاء علاقة تطابق بين العلامة signe والشيء المعيّن désigné، لكننا نقيم هذا التطابق عن طريق الاستنباط/أو الاستنتاج.

لنأخذ على سبيل المثال، افتراض بسيط قدر الإمكان، وهو: «بول يكتب». بغية التحقّق منه، فإن التجربة الحسية، وعلى الرغم من وجود مظاهر يمكن تمثلها وادراكها، ليست كافية تماماً. وحسْبنا ملاحظة أن الشخص الذي يجهل اللغة الفرنسية، لا يستطيع التحقّق من صحة ذلك الافتراض، كما سيكون من الصعب للغاية أن نُظهر للإنسان الأول [المنتمي لمجتمعات ما قبل الكتابة، وذات المهارة العالية في فنون الرسم والنحت]، الفرق بين: «بول يكتب»، و «بول يرسم». وبناءًا على ذلك، لا يمكن للنَّظر وحده أن يكون كافياً للتحقّق من ذلك الافتراض. إن عملية التحقّق تقتضي، في الواقع، تعريف الحدّين أو الكلمتين «بول» و «يكتب». ولما كانت هذه التعاريف لا تفرض نفسها علينا بصفة إلزامية، كما يبدو لنا، ولا نعرف بأي أسلوب من أساليب* procédés التحقّق يمكننا من خلاله فحصها واختبارها، سنقول إن هذه التعاريف، مثل كل التعاريف الأخرى، اختيارية وغير إلزامية، ومن ثمة، فهي ليست أحكاماً للحقيقة، بل إنها أحكام للقيمة. وعليه، إن التحقّق من الافتراض القائل: «بول يكتب»، يفترض، في بادئ الأمر، تعريفين اثنين، أي حُكمين لقيمتين اثنين، واللذان سيشكلان الحدّ الأكبر لقياس syllogisme استدلالي سيتم التحقّق من حدّه الأصغر بواسطة التجربة الحسية (أنا أرى أن الشخص المعيّن بإسم بول يخطّ حروفاً معينة)، وبناءًا على ما نستنبطه/أو نستنتجه من هذه المقدمات، سيتم التوصل للنتيجة التالية: «بول يكتب». ويمكننا، بالطبع، أن نذهب إلى أبعد من ذلك، والقول إننا لا نستطيع من خلال تجربة بسيطة، أن نتبيّن إن «الشخص المسمى بول يخطّ حروفاً معينة». وسنكون على حقّ في ذلك. لكننا أردنا فقط الأشارة لإتجاه واحد يمكننا الالتزام فيه والانخراط من دون أن يحدونا الأمل في التوصل إلى نتيجة نهائية.

أضف إلى إن الوصول نفسه هو غير ذي جدوى. ما دمنا نقرّ بهذا الوصول، أننا لن نمضي قُدماً، ولن نرتقي ونتقدم بعد ذلك. والحقيقة ليست في قاع البئر [كما ظنّ الفيلسوف ديمقريطس]، وإنما هي تهبط إليه هناك ومعها النور، والقاع، إن لم يستنر منها، فهو مُظلم مُعتم، مَنيع لا يمكن اختِراقُه. ربما تكون الحقيقة فيما نعرفه، إلا إنها، بالتأكيد، ليست فيما نجهله، طالما أننا نجهله. والجهل يستدعي إرادة الاختيار، لأن حُكم الحقيقة هو الذي يمكننا التحقّق منه.

عندما نفكر ونستدل حول مسائل تخص واقعنا الفعليّ، فإننا نحلّ بصورة مباشرة محلّ الشيء المُعطى الذي نسعى لتوضيحه على نحو تدريجي، سواء بالاتجاه الأكثر تعقيداً أو بذلك الذي يكون بسيطاً

جداً[2]. فالمُعطى غامض؛ مُبهَم، والهدف من المعرفة هو كشفه قدر المستطاع، لكنها لا تتمكن ابداً في الوصول إلى جعله واضحاً بصورة كاملة. ولقد رأينا مثالاً، على ذلك، مع اللغة؛ وسنرى، لاحقاً، مثالاً أخر مع القانون.

***

يعدّ الاستقراء induction وسيلة تحقّق شائعة الاستعمال والتداول بدرجة أكبر بكثير مما نظن. فهي ليست فقط الأداة المناسبة للفكر العلمي، بل إنها ضرورية للحسّ العام المشترك sens commun، فهو يشكل، بالأساس، الجزء المثمر في أي قياس استدلالي.

يؤدي الاستقراء، وبشكل ما، العملية العقلانية والمنطقية للاستنباط/أو للاستنتاج بطريقة معكوسة. إنه يستند على توكيد وجود تمّ اثباته بالتجربة، لكائن معين «ي» يحمل الخصائص «أ؛ ب؛ س؛ د... ك»؛ وعلى حقيقة أننا لم نعثر على كائن لديه الخصائص «أ؛ ب؛ س؛ د...» من دون أن يكون حاملاً للخاصية «ك»، إذ إن مفعوله المؤثِر يكمن في التأكيد على إن كل كائن لديه الخصائص «أ؛ ب؛ س؛ د...» تتطابق هويته مع الكائن «ي» الذي يحمل فوق ذلك الخاصية «ك». وبالتالي، فإن الاستقراء يمثل، على نحوٍ ما، الانتقال من الجزء إلى الكل، أي في التأكيد على إن مجموعة من الخصائص التي يتم اختبارها بالتجربة، ترتبط بخصائص أخرى معينة.

وفي سياق ذلك، لاحظوا، وبشكل عابِر، كَم هي ضعيفة وغير دقيقة أسس الاستقراء المبني على تأكيد حضور ظاهرة وغياب واحدة أخرى، وهو توكيد من المفترض أن تُدعمِّه التجربة البسيطة، وما يزال يتعزز بذلك الموقف الخاص بالعالِم الذي يعتقد بالديمومة permanence أو الثبات لأي من خصائص الكائنات التي يدرسها أو لتطورها. وهذا الموقف، الذي هو بالفعل ملحوظ بشكل لافت في التفكير العام للحسّ المشترك، أصبح في مجال العلم يمثل الأعتقاد بوجود قوانين كلية. ويبدو إن هذا هو الموقف أو النهج الوحيد المثمر بالنسبة للعلم الذي يتمثل هدفه الأول في التنبؤ بالمستقبل بتفسير الماضي، الأمر الذي ليس من الممكن تحقيقه إلا بنقل وتحويل وإعادة توجيه موضع خاصية الديمومة. فهذا الأعتقاد بديمومة ما هو موجود، أي بما قد تمّ تجريبه، يبعث لا محالة على الأعتقاد بديمومة ما هو غير موجود، أي لما لم يتم تجريبه. لكن، ها هنا يكمن ضعف الاستقراء، لأنه لم يذكر إن ما لم يتم تجريبه، حتى الآن، ليس موجوداً. فأي استقراء يعتمد كلياً على الدقة البالغة لأجهزتنا ولمناهجنا البحثية.

كنا قد أشرنا إلى إن الاستقراء هو الركيزة الأساسية لِسَعة وثراء أي قياس استدلالي. وهذا ما سنحاول اثباته ببعض الأمثلة. لننظر في القياس التالي: إذا كان الوزن الذري للكلور هو 35.46؛ وكان هذا الغاز هو الكلور؛ فإن وزنه الذري هو 35.46.

فمن أجل أن يتم الاعتراف بالحدّ الأكبر majeure [أو المقدمة الأولى] على نحوٍ تامّ، لا يمكن له أن يكون مجرد معطى تجريبي بسيط، وحتى نجعله كذلك، سيتعين علينا أن نزن كل ذرات الكلور في الكون، وهو أمر غير قابل للتحقيق بكل تأكيد. إنها، في الواقع، ليست مسألة تقتصر فقط على وزن كميات غير عادية للكلور، في كل مكان أينما وجد كعنصر، ولكن أيضاً على وزنه باستمرار ومن دون توقف، لغرض التأكد من إن هذا الوزن لا يتغير مع مرور الوقت.

لقد حلّ علماء الكيمياء هذه المسألة بطريقة أبسط من ذلك بكثير. فهم يعتبرون إن تعريف أي جسم خالص، إنما يتم من خلال ثوابته الفيزيائية، أي بخواصه القابلة للقياس والتي هي بحكم طبيعتها، تكون متطابقة في جميع الأجزاء لجسم متجانس. وهكذا، قاموا بتعريف عنصر الكلور على إنه الجسم الخالص الذي يحتوي على مجموعة من الثوابت الفيزيائية «أ؛ ب؛ س؛ د...»، ضمن خواص أخرى منها، أنه يحتوي على ما يعادل 35.46 من الوزن الذري. وعليه، فإن الحدّ الأكبر [أو المقدمة الأولى] ينشأ عن استنتاج للتعريف الخاص بالكلور نفسه.

ولننظر الآن في الحدّ الأصغر [أو المقدمة الثانية] الذي يؤكد على إن العيِّنة الغازية هي لعنصر الكلور. فهذه الملاحظة يمكن اعتبارها بمثابة نتيجة لقياس استدلالي يتشكل فيه الحدّ الأكبر من خلال التعريف الخاص بالكلور؛ والحدّ الأصغر من خلال حُكم تم التحقّق منه بالتجربة، لتنتهي إلى توكيد إن العيِّنة المذكورة تحتوي على جميع الثوابت الفيزيائية لهيئة الكلور. لكننا لا نرى في هذه الحالة ماذا ستكون الفائدة من استخدام قياس استدلالي بغية التأكيد على إن العيِّنة التي يتم دراستها تحتوي على ما يعادل 35.46 من الوزن الذري، فهذه واقعة لا تحتاج للاستنتاج، فقد تمّ التحقّق منها بالتجربة.

في الواقع، لكي يكون القياس الاستدلالي مفيداً، يجب أن يتم التحقق من الحدّ الأصغر [أو المقدمة الثانية] عن طريق الاستقراء، فمن خلال اختبار الخواص «أ؛ ب؛ س؛ د...» للجسم المعني ولكن ليس وزنه الذري [المتضمن بالأصل في تعريف الكلور]، يمكننا أن نؤكد بواسطة الاستقراء على إن هذا الجسم هو لعنصر الكلور. عند ذلك الوقت، وعبر الاستنتاج حيث يُذكّرنا الحدّ الأكبر إن الكلور يحتوي على ما يعادل 35.46 من الوزن الذري، يصبح بوسعنا قول الشيء نفسه عن العيِّنة التي أشرنا إلى إنها لعنصر الكلور. إذن، فإن القياس الاستدلالي ليس لوجوده أي أساس منطقي، إذا لم يتم التوصل لحدّه الاصغر بواسطة الاستقراء. ولذلك، كان لدينا مبرراتنا المنطقية عندما قلنا إن الاستقراء هو المنهج الذي يفسر ثراء هذا النمط من التفكير الاستدلالي.

****

قبل الانتقال إلى فحص اقيسة استدلالية أخرى والتي ستمكننا من دراسة أنماط متعددة لعملية الاستدلال، دعونا نتوقف عند نقطة مثيرة للاهتمام، وهي تتعلق بالتعاريف العلمية définitions scientifiques.

لنفترض إن أحدهم قام بوزن العيِّنة التي توصل الكيميائيون للتوّ إلى أن وزنها الذري هو 35.46. وها هو الميزان يشير إلى إن هذا الوزن هو 37. هذه النتيجة يمكن قراءتها بعدة طرق:

أولاً- قد يقول الكيميائي إن المنهج الذي استخدمه لحساب الوزن الذري للكلور يحتمل الخطأ بنسبة 5%، أو إن هذا الخطأ نجم عن قلة اهتمامه وعدم توجيه العناية الكافية. وبطبيعة الحال، سيتعين عليه قبول هذا الاحتمال الأخير إذا استأنف ذلك المنهج من جديد وحصل على نتيجة أكثر قبولاً.

ثانياً- قد يفترض الكيميائي إن الجسم الذي تمّ وزنه ليس لعنصر خالص للكلور كما ينبغي أن يكون، وذلك إما بسبب المنهج المستخدم للحصول عليه، وإما بسبب التطبيق الخاطئ لهذا المنهج. وفي أي حال، فإن هذا يعني إن الجسم الذي تم دراسته لا ينطبق عليه التعريف الكيميائي للكلور.

ثالثاً- وبمقدوره أن يؤكد، وهو أمر مثير للاهتمام بكثير، إن العيِّنة التي تم دراستها هي أنقى بكثير من تلك المعروفة حتى ذلك الحين، وإن المناهج المستخدمة للحصول عليها هي أكثر دقة، مما يستوجب إحداث تعديل في تعريف الكلور بواسطة استبدال الوزن الذري الجديد محلّ الوزن الذري القديم. وهذا يرقى، أساساً، إلى إعلان خطأ تعريف معين. لكن، نحن اعتبرنا إن التعاريف اختيارية غير إلزامية arbitraire، وهنا يُراد جعلها بمثابة أحكام للحقيقة!

في الواقع، إن التعريف الكيميائي هو أكثر من أن يكون مجرد تعريف. فما يحمله هنا من طابع اختياري كيَّفيّ، يتمثل في الأسم المستخدم لتعيين جسم لديه ثوابت فيزيائية معينة، لكن هذا الجسم-هناك هو موجود. ومن خلال التأكيد على إن الوزن الذري للكلور هو 37 وليس 35.46، فإننا نؤكد وجود جسم وننفي وجود جسم أخر، لأننا نفترض إن حالة الاختلاف تعزى إلى الشخص الذي يقوم بالتجربة وليس إلى العيِّنات المدروسة.

رابعاً- وأخر فرض يمكن أن يقدمه الكيميائي، هو إن الاختلاف لا يرجع إلى الشخص الذي يقوم بالتجربة، وإنما إلى الجسم قيد الدراسة، والذي يمكن أن يكون له جميع خواص الكلور السابقة لكن بوزن ذري مختلف. فالأمر يتعلّق، في الواقع، بجسم مختلف ينبغي تمييزه عن الجسم السابق، وإذا تحدث علماء الكيمياء عن شكلين اثنين؛ أو نظيرين اثنين لعنصر الكلور، فذلك لأنهم يعتقدون إن تطابق هوية هذه الخواص الفيزيائية يتيح لنا ألا نرى في هذين الجسمين سوى نوعين اثنين لجنس واحد. لكن العالِم الذي يهتم بشكل أساسي بالخواص الفيزيائية للمادة، مثل الكيميائي جان بيرين، سيمنح أسماً مختلفاً لذلك النظير المغاير، وبهذه الطريقة اقترح أسم الهيدروم لنظير الهيدروجين الذي يحتوي على ما يعادل نسبة 2 كوزن ذري[3].

*****

إن القياس الاستدلالي الكلاسيكي الذي سنأخذه كمثال ثانٍ، يختلف بعض الشيء عن سابقه. ولنفرض القياس التالي: كل البشر فانوُن، وسقراط هو أنسان، إذن سقراط فانٍ.

بالنسبة للحدّ الأكبر [أو المقدمة الأولى]، فهو يندرج مرة أخرى ضمن تعريف كلمة أنسان، لأن الكائن الذي لن يكون فانياً، سيعتبر بمثابة كائن متعالٍ ميتافيزيقي، أو على الأقل نصف إله، وليس على إنه إنسان ابداً. أما الحدّ الأصغر فقد تم التحقّق منه مرة ثانية عن طريق الاستقراء ولأسباب مماثلة لتلك التي ذكرناها من قبل. وإذا استبدلنا سقراط باسم أنسان أخر لا يزال على قيد الحياة، سنرى إنه من المستحيل تماماً أن يتم التحقّق من هذا الافتراض بغير تلك الطريقة. فالقول عن أنسان إنه فانٍ، يعني إنه سوف يموت، أي منحه خاصية لا تكون بالأصل سوى بالقوة، ولا يمكن التحقّق منها قبل أن تكون بالفعل.

من خلال توسط مثل هكذا توكيد على خاصية واحدة بالقوة أو محتملة، ننتقل من استقراء خصائص يتزامن وجودها معاً في وقت واحد، إلى استقراء ظواهر متعاقبة، إنه الاستقراء الذي أدى إلى نشأة معظم القوانين العلمية.

إذا قلنا إن سرعة انتشار الغازات تتناسب عكسياً مع الجذر التربيعي لكثافتها [حسب قانون غراهام]، فإننا لا نقوم، بالأساس، سوى بتعريف الغازات بخاصية واحدة مشتركة بينها جميعاً. وخير دليل على ذلك، هو

إن هذه الخاصية أسهمت بإنشاء نظرية الحركية الجزيئية والتي يمكن تطبيقها على جميع الغازات. لنفرض إن أحد الغازات لا يتبع هذا القانون، وأننا لا نعرف تفسير هذا الاختلاف بأي طريقة أخرى، سيتعين علينا تقييد نطاق القانون، والقول إنه لا ينطبق سوى على غازات تسمى مثلاً: «عادية» réguliers متطابقة مع القوانين، وهذا ما يعني إجراء تعديل في تعريف مصطلح الغاز، واعتبار الغازات العادية كنوع واحد من بين أنواع أخرى، مع احتوائها على خاصية إضافية تتمثل في اتباع القانون المتعلق بسرعة الانتشار.

هذه الطريقة نفسها في الاستدلال هي التي نستخدمها في علوم توصيفيه qualitatives، كما هو الحال بالنسبة للقانون. حيث تنبني عملية [التحول المنطقي-السيميوطيقي الوصفي التي تزعم إنها مستوفية للشروط العلمية الدقيقة] الأساسية فيه داخل استقراء، إذ من خلال وصف qualification نوع قانوني [مُستحدث، لا يوجد نصّ قانوني يمكن تطبيقه على معطياته؛ أو لغموضه أو عدم كفايته]، نسند إليه، طبقاً لخصائص تمّ تجريبها، أخرى غيرها سيمكننا فيما بعد استنتاجها من هذا الوصف، بالاستفادة من عناصر/أو مبادئ هذا التعريف الأولية والتي تتشكل منها القوانين.

وها هنا ندرك على الفور ما هو القاسم المشترك بين جميع القوانين، وهو: إنها متكونة من مجرد تعاريف définitions تجعلها تتسم بطابع تحليلي analytique يمثل الركيزة التأسيسية ذاتها التي تقوم عليها خاصيتها الكليَّة universalité. وثرائها ينبع من حقيقة إنها كانت تستند إلى التجربة التي تمّ من خلالها استخلاص عناصر للتعريف.

إذا بحثنا في كائن معين لديه الخصائص «أ؛ ب؛ س؛ د»، وأسندنا إليه أسماً ما، فيمكننا التأكيد – دون أن نكون على خطأ في أقل تقدير –إن أي كائن يحمل هذا الأسم سيكون لديه الخصائص «أ؛ ب؛ س؛ د». هذه هي أبسط طريقة لحلّ مشكلة خطيرة تتعلق بالركيزة التأسيسية [لبناء مفاهيمي يؤلف مجموعة المبادئ المبرِرة والداعِمة] لخاصية كليَّة القوانين. ولقد كنا قد أوضحنا، في أعلاه، كيف إن تعديلَ قانونٍ معين لا يمثل سوى تعديلاً لتعريفٍ معين، بعد أن قيل بالمصطلح المعرَّف وصار وجوداً قائماً بذاته بالفعل.

واخيراً، علينا أن نلاحظ إن الاستقراء العلمي هو يماثل تماماً ذلك الاستقراء الذي نستخدمه في الاقيسة الاستدلالية. وإذا كنا لم ندرك هذه الحقيقة مباشرة، فذلك لأنه أثناء تفكيرنا وصياغتنا لاستدلالات متشكلة برموز معينة، لم نركز جيّداً على الطريقة التي تم من خلالها التحقّق من كل عبارة أو افتراض. وبالاستعانة بأمثلة مستمدة من واقع الحياة، نرى إن الحدّ الأكبر في أي قياس استدلالي ينشأ من تعريف معين، بينما يتم التحقّق من الحدّ الأصغر عن طريق الاستقراء، وهذا من شأنه أن يجعل من القياس نموذج لاستدلال مثير للاهتمام ومثمر.

******

تُعدّ المماثلة analogie هي إحدى وسائل التحقّق الأكثر أثارة للجدل من سابقاتها، لكننا نستعين بها كثيراً جداً أكثر ممّا نتصور، لأنها تزودنا، بالفعل، بوسيلة ملائمة وعملية تمكننا من الحصول على فكرة عن الأشياء التي يستحيل علينا تجربتها.

إذ يمكننا عن طريق المماثلة، وفي ضوء ثلاثة حدود مُعطاة [معروفة؛ ومدركة مباشرة من قبل الموضوع العارِف]، الاستدلال عن حدٍّ رابع مجهول بالكامل.

إن الحدّ الرابع هو حالة من الوعي بأحدٍ أخر غيرنا، أي معرفة بظاهرة phénomène هي لا تكون بالنسبة إلينا معطى مباشر. وعندما نستدل عن هذه الظاهرة التي لا يمكننا تجربتها، فإننا نستعين بوقائع ندركها مباشرة، وهذه تتمثل في معطيات حواسنا وتلك الخاصة بالتجربة الداخلية. إذ مثلما تكون لدينا معرفة بأفعالنا actes [ذات البعد الادراكي/المعرفي cognitif في الخِطاب، وهو بعد يشتمل على مختلف أشكال الربط والوصل العقلية، كالاستجابة وتوليد المعنى وتنظيمه وتحويل استعداد المخاطَب]؛ وبحالاتنا الذهنية états d'âme [ميل أو أتجاه في الوعي والادراك والشعور والفهم والاعتقاد والسلوك، يتبين في مظاهر الحرية الإنسانية في تكوين وابتكار العلامات ضمن قالب شكلي من الأقوال يتطابق مع صلات الضمّ التي توحد الموضوع والشيء والأقوال الأنجازية لمفعول الكلام وتحويل المعنى أثناء الحوار والنقاش وتبادل الرأي]، تكون لدينا معرفة أيضاً بأفعال الأخرين. وإذا كنا قد أدركنا الطريقة التي تستجيب بها حالاتنا الذهنية لأفعال معينة، والتي ستؤثر بها على الأخرين، فإننا نستدل بواسطة المماثلة على فرض إن هناك أفعال مشابهة ستتحكّم بطريقة متماثلة بحالات وعي الأخرين، وستؤثر فيهم على النحو نفسه، فضلاً عن إن هذا الوعي بالذات نمنحه للأخرين عن طريق المماثلة نتيجة لسلوكهم المشابه لسلوكنا.

للوهلة الأولى، قد نظنّ إن الأمر يتعلق، هنا، بالاستقراء، وذلك لأننا ندرك من جانب كائن معين لمظاهر لم نكن ندركها بأنفسنا إلا وتكون مقترنة بوعينا فيها، فهي تقترن، إذن، بوعي ذلك الكائن الموجود هناك. بينما هذه الطريقة في الاستدلال تتخطى الاستقراء في نقطة مهمة، وهي: إن أي خاصية نستقرئها، نعتقد بإمكانية تجربتها على أمد طويل إلى حدٍ ما، لكن من غير الممكن تجربة الحالات الشعورية للأخر. إذ ليس هناك، لما يمكن أن نظنه، بمسار انتقال مستمر من الاستقراء إلى المماثلة، وإلا لأصبح بذلك الاستقراء أكثر غموضاً، واقل دقة. ففي كل مرة نتحدث فيها عن الاستقراء، نتحدث عن أمكانية الاختبار بالتجربة التي لا تكون متاحة في حالة المماثلة. وهذا هو، أيضاً، رأي الفيلسوف برغسون حينما قال: «أتحداك أن تُثبت لي، بالتجربة أو بالاستدلال، أن أكون أنا نفسي، الذي أتحدث أليك في هذه اللحظة، كائناً واعياً. فقد أكون رجلاً آليّاً صنعته الطبيعة ببراعة، يذهب ويجيء ويتكلم، وحتى الكلمات التي أعلن فيها عن نفسي أنني واعٍ، يمكن أن يتم النطق بها من دون وعي»[4].

إذا كانت الأسس التي ينبني عليها الاستدلال بواسطة المماثلة ضعيفة، فإن الواقعة المستنتجة عن طريق المماثلة يمكن، مع ذلك، تعديلها وتصحيحها وتحسينها، لذلك، فهي ليست إلزامية تماماً. حيث أننا نبني لحالة ذهنية وفقاً لمظاهرها manifestations [التي تتبدى في أفعال تعبر عن عملية تكوين لمستوى العلامات، تتم أثناء طرح المحاور لعبارات أحكام على أنها افتراضات أولية عند توليده للقول، أو إسناد المعنى في إطار المحتوى عند نطق القول أو قراءته. هذه العملية تجري في إطار العلاقة الموجودة بين شكل القول وتعبيره ومحتواه وهي علاقة تتميز بأنها مكوّنة للعلامات، وعليه، فهي مبتكرة للمعنى، أو بالأحرى لمفعول المعنى]، وسيتمّ صياغة هذا البناء واعداده بصورة أحسن لو كان لدينا معرفة أفضل بتلك المظاهر. لكن، حتى يمكن تشييد حقيقة حول مثل تلك الحالة الذهنية؛ وحتى يمكن التوصل إلى اتفاق بشأنها وتحقيقه، سيكون من الضروري افتراض إن لدى جميع الكائنات الذين نقول إنهم متشابهون، حالة ذهنية مطابقة من خلال قيامهم بأفعال كلام أنجازية معينة، غير إن هذا الأمر من المتعذر اثباته، لأننا لا نعرف حالة ذهنية أخرى غير

حالتنا الخاصة، فهذه الهوية identité؛ أو هذه الديمومة لسيكولوجيا بشرية [مجموعة من الصفات أو الطبائع التي يتسم بها فرد أو مجموعة من الأفراد]، يمكننا فقط طرحها على انها افتراضات لقضايا أحكام ليست بديهية وتستلزم الاتفاق عليها. وهذه تمثل، في الواقع، الفرضية الأساسية التي يقوم عليها النقد التاريخي critique historique.

إن تحليل الحالة الذهنية لشخص أخر وفقاً لأفعال كلامه الأنجازية، هو مسألة تتطلب، إلى جانب التوفر على معرفة بهذه الأفعال، قدرة تخيُّل تجعل من المؤرخ قريباً من الرومنطيقي. فلا يكفي أن نحلّ بخيّالنا محلّ الشخصية المراد دراستها، فهذا ما سنحسه بأنفسنا عندما نتصرف بهذه الطريقة، بل ينبغي، إضافة لذلك، القيام بشيء أكثر صعوبة، وهو أن نفترض العيش في حقبة أخرى؛ وفي وسط أو بيئة أخرى؛ مع نهج أخر في التربية وطريقة تكوين مختلفة في التعليم. باختصار، يجب علينا أن نبتكر شخصية أخرى بناءًا على المعطيات التي لدينا. ولا نستطيع أن نتجاهل التأثير الذي ستحدثه القيمة الشخصية للمؤرخ على إعادة بناء الماضي من خلال إعادة إحيائه في الزمن الحاضر.

من ناحية أخرى، يعتبر الاستدلال بالمماثلة أمر شائع جداً في القانون، وهنا، يتعلّق الأمر، أيضاً، بإعادة بناء/وتكوين/وابتكار حالة ذهنية في الوعي والأدراك والشعور والفهم والاعتقاد والسلوك، أثناء البحث عمّا يُسمى بروح القوانين، إذ إن روح المشرّع ومقاصده وهدفه هي التي يجب أن يتم إعادة بناءها/وتكوينها/وابتكارها وفقاً لأفعال الكلام الأنجازية التي تركها لنا، وهي أفعال معادلة لتلك التي تسمح لنا بالحُكم على حالة ذهنية لأمثالنا من بني البشر. لكن، دور الخيّال، هنا، هو أقل بكثير مما كان عليه في التاريخ، لأن ما يهمّ كثيراً ليس قَصْد المشرّع، والذي ربما عفا عليه الزمن، وإنما مدى المنفعة الاجتماعية لمثل هذا القانون، أي الهدف الذي سيخدمه إذا كان لا بدّ من إصداره في الوقت الراهن. بذلك، وعن طريق بحثنا عن روح القوانين، سوف نضع أنفسنا محلّ المشرّع، لكن مع الإبقاء على الظروف الأجتماعية الحالية. بطبيعة الحال، سوف نسعى لمعرفة مقاصد المشرّع للمحافظة على إمكانية حرية الاختيار دون افراط أو تفريط، لكننا لن نلتزم بتلك المقاصد بدقة صارمة، لأن القاضي سيعدِّل فيها ما يراه مفيداً لتعديله. ومن هنا، جاء الدور الكبير لفقه الاجتهاد القضائي jurisprudence والذي يتمثل هدفه، بلا شكّ، في إعادة بناء/وتكوين/وابتكار الماضي، أي لمقصد المشرّع، ولكن بتعديله بعد مقارنته مع الوقت الحاضر.

يمكن القول، إن المماثلة لها أهمية مميزة فريدة من نوعها. فنحن لا نستخدمها في التاريخ والقانون فقط، بل نلجأ إليها في الحياة الاجتماعية بصورة مستمرة، وأكثر من ذلك، بدونها سيكون من الصعب للغاية تمييز العالم الخارجي عن الداخلي. إذ أننا غالباً ما نميّز التجربة الداخلية عن التجربة الخارجية، ونعتقد إن هذه الأخيرة تتسم بدقة أكبر، ونعتبر إنها وحدها يمكن أن تُصبح موضوعاً للعلم. لكن، هذا التمييز، الذي نحسبه أساسياً، لا يرتكز سوى على المماثلة. وعندما نتحدث عن واقع العالم الخارجي، فإننا لا ندرك دائماً إن تشكيل هذا الواقع لا يعتمد علينا وحدنا فقط. ماذا يعني طيف الخيال؛ الحُلُم، أو الوهم، إذا لم يكن شيئاً لا يراه أحد غيرنا؟ وطيف يراه الجميع سيبدو بشكل مثير للغرابة وكأنه واقعة حقيقية. إن احساسنا بالواقع هو، بالأحرى، اعتقادنا بإن الأخرين بوضع أنفسهم مكاننا، سوف يدركون الشيء نفسه مثلنا نحن. وهذا «الشيء نفسه» إنما نسميه بـ«شيء»، مما يعني إنه مستقل عنّا، وذلك بالضبط، لأنه يؤثر في أخرٍ غيرنا بنفس

الطريقة التي يؤثر بها فينا نحن. فما هو خارجي يمكن أن يكون مدركاً من قبل الأخرين، وما هو ذاتي subjectif لا يمكنه ذلك، فموضوع المعرفة المدرَك أو الشيء المفكَّر فيه موجود فقط بفضل اتفاق عدد من الأشخاص حوله؛ وبإمكانية وجود مثل هذا الاتفاق[5]. وهنا تكمن النقطة المهمة، وهي إن مثل هذا الاتفاق ينطوي على الاستدلال عن طريق المماثلة، فهو يفترض إن الأخرين، ومن خلال وضع أنفسهم محلّنا، يدركون مثلنا، ذلك الشيء الذي لا يمكننا أدراكه إلا بشكل غير مباشر. وبالاستناد فقط على معرفتنا بأقوالهم وافعالهم، يجب علينا أن نستخلص عبر المماثلة واقعة من وقائع الوعي.

ما ورد أعلاه يشير بما فيه الكفاية إلى أهمية المماثلة. ومع ذلك، فإن هذا النموذج من الاستدلال يشتمل على مشكلة أساسية وهي: متى يمكننا القول إن الأفعال التي ندركها هي مماثلة لأفعالنا؟ إذ إن مفهوم المماثلة نفسه غامض، وبالتالي، يفتقر للدقة. وبقولنا إن واقعة معينة هي مماثلة لواقعة أخرى، فإننا غالباً ما نصدر لحُكم اختياري غير إلزامي يضاف إلى ذلك الحُكم الذي صرَّحنا فيه عن صحة المماثلة كوسيلة للتحقّق. ولاحظوا، إنه قد يكون لهذا الحُكم أهمية أكيدة، لأنه بناءًا عليه سنمضي في اسنادنا للأخر إما حالة خاصة من الوعي وإما حالة ذهنية تنحدر عن ثقافة الجماعة المنتمي إليها. إذ يكفي أن نصدق إن الحيوانات تبكي بطريقة مماثلة لطريقتنا، لرفض النظرية الديكارتية عن الحيوان-الآلة. ويكفي ألا نرى أي مماثلة بين أفعال أنسان ما مع تلك الخاصة بجماعة اجتماعية معينة، لرفض أي مفهوم يتعلق بالروح الجمعية âme collective، باعتباره مفهوم تجريدي غير مفهوم.

****

إذا حاولنا التحقّق من حُكم قانوني، فعادة ما تعترضنا مشكلات مشابهة لتلك التي تواجهنا عندما نريد تعريف مصطلح معين. فإذا سألت على سبيل المثال: هل صحيح أنه في مملكة بلجيكا، لا يمكن للشاب أن يتزوج قبل بلوغه سن الثامنة عشر؟ سيقال لي: نعم، لأن هذا ما تؤكده المادة رقم 144 من قانون نابليون. إذن، عليكم أن تثبتوا لي إن هذا القانون المدني ساريّ المفعول في بلجيكا. وسيظهرون لي إن المرسوم، الذي يقضي بدخول هذا القانون حيّز التنفيذ في المملكة، صدر في سنة 1807. وهنا سوف أسأل: هذا الأمر تمّ بواسطة مَنْ؟ وهل يملك هذا الشخص السلطة القانونية التي تؤهله لوضع مثل هذا القانون في بلجيكا؟ سيتم الردّ عليّ، وسأواصل السؤال دائماً. سيأتي وقت حيث لا يستطيع أحد فيه الإجابة عليّ بعد الآن، لكن حيث سيمكنني دائماً الاستمرار في طرح أسئلتي. في الواقع، حتى يمكن اعتبار بعض الافتراضات القانونية صحيحة، وبالتالي يمكن التحقّق منها، ينبغي أن يكون الجميع على قدم المساواة في القانون وأعرافه conventions [القواعد المعطاة في وسط أو بيئة معينة بوصفها التقاليد المتفق حول إنها تعبر عما هو سويّ وطبيعي وواجب الالتزام به]. إذ أننا نعترف ببعض الافتراضات أو عبارات الأحكام التي لن نبحث عن اثباتها (وإذا حاولنا البحث وتتبعها دائماً بالصعود إلى قمة الهرم، سنقع ثانية أمام مشكلات معقدة وشائكة للغاية تثيرها إشكالية العلاقة بين القانون والدولة). وهذا يعود إلى إن جميع الأنظمة القانونية، مثل جميع اللغات، تنشأ عن معطيات اختيارية؛ وأعراف، وأحكام للقيمة.

يبدو أنه من المفيد لنا الاعتراف بأنه من بين أساليب التحقّق تلك الوسائل التي تتشكل عن طريق أعراف وتقاليد معينة. فالشخص الذي يعتقد إن كل ما يقرأه في الكتاب المقدّس، أو في كتب أرسطو، هو

صحيح، يعترف بنصّ الكتاب المقدّس أو نصّ أرسطو كوسيلة للتحقّق. ومن الممكن الاعتراض علينا بأن هذه الوسائل للتحقّق هي، في جوهرها، ليست سوى وسائل غير مباشرة؛ ومبنية على ما نكوّنه من فكرة ساميّة عليا حول جدارة أرسطو وواضع الكتاب المقدّس، وبأننا نصدقهم ونعتقد بهم لأننا نعتبرهم أكثر قدرة منا في العثور على الحقيقة. لكن، لم تعد بذات أهمية معرفة الأسباب التي جعلتنا نمنحهم استحقاقات المصداقية والاعتماد والموثوقية، بعد أن اعترفنا بأن كل ما يقولون به صحيح، لأنهم هم الذين يقولون ذلك، ونحن لا نتحقّق، في كل مرة، عن مدى كفاءتهم أو جدارتهم في المسألة المطروحة (والذي سيستدعي اثبات اقوالهم التوكيدية عن طريق وسائل تحقّق أخرى)، لأننا نلجأ إلى حُجَّة السلطة argument d'autorité التي تفرض علينا ألا نستعمل من وسائلنا للتحقّق تلك التي تكون مباشرة أكثر. وبالنظر إلى أننا نعتبر نصّ الكتاب المقدّس أو نصّ أرسطو أو على أنها نصوص ترشدنا إلى الحقيقة، فإننا نمنحها قيمة أن تكون وسائل صالحة للتحقّق.

****

في هذا الصدد، يمكننا أن نطرح هذا السؤال المهمّ، وهو: هل إن وسائل التحقّق هي ضرورية إلزامية nécessaires أم اختيارية غير إلزامية arbitraires، وهل تشكل أحكاماً للحقيقة أم أحكاماً للقيمة؟

إذ إن تأكيد وسيلة للتحقّق بإنها صالحة أو سارية المفعول، يمثل حُكماً، وهو ما يدعونا إلى التساؤل مرة أخرى، عما إذا كان هذا الحُكم هو حُكم للقيمة أم حُكم للحقيقة؟

دعونا أولاً نطرح المشكلة بكل ما فيها من عُمُوميَّة. ولنفرض أن لدينا الافتراض «ب»، فالقول بإن «ب» هو حُكم للحقيقة، يعني التأكيد على إنه يمكن التحقّق منه. وهنا، ينبغي علينا أن نميز: بين أن يكون المراد من هذا القول إن «ب» هو حُكم للحقيقة بالنسبة للشخص المتكلم «بول»، أو إنه حُكم للحقيقة بالنسبة للجميع. في الحالة الأولى، بقولنا إن «ب» هو حُكم للحقيقة بالنسبة إلى بول، فإننا ما زلنا نؤكد حُكماً للحقيقة، أي لحُكم يمكن التحقّق منه، لأنه، في الواقع، يمكن أن يتحقّق بول من «ب» أو لا يتحقّق منه، فإذا استطاع القيام بذلك، فإن الافتراض صحيح، وإذا لم يستطع، فهو افتراض كاذب، لكن في كل حالة يمثل هذا الافتراض حُكماً للحقيقة، أي حُكماً اختيارياً غير إلزامياً. ويمكننا اجراء نفس الاستدلال للحُكم الذي يؤكد فيه «بول» على إن «ب» يمثل بالنسبة له حُكم للقيمة.

في الحالة الثانية، بتأكيدنا على إن «ب» هو حُكم للحقيقة بالنسبة للجميع، فإننا نقول إن الجميع يعترف بأسلوب من أساليب التحقّق يمكن بواسطتها البرهنة عليه، وبالتالي، فإننا نؤكد بالأساس على ضرورة وسيلة للتحقّق. وعلى النحو ذاته، عندما نقول إن «ب» هو حُكم للقيمة بالنسبة للجميع، فإننا نؤكد إن لا أحد يعترف بوسيلة للتحقّق يمكن بواسطتها البرهنة عليه.

فهل هذه الاقوال التوكيدية، هي اختيارية غير إلزامية أم لا؟ وهل يمكن البرهنة عليها أم لا؟

للإجابة على هذا السؤال، دعونا نسأل أنفسنا عن المقصود بتأكيدنا ضرورة وسيلة للتحقّق. نعني بهذا إن الحُكم: «بصلاحية وسيلة تحقّق»، هو حُكم صحيح للجميع، وعليه، يمكن التحقّق منه من قبل الجميع. مع ذلك، لا يمكننا التحقّق منه سوى عن طريق وسيلة تحقّق أخرى يعترف بها الجميع، وهي وسيلة تحقّق ضرورية سيكون من الممكن التحقّق منها ثانية من قبل الجميع عن طريق وسيلة تحقّق ثالثة...إلخ، إلى ما لا نهاية. وبالطبع، في حالة التأكيد على ضرورة وسيلة للتحقّق، سنكون مُلزمين إما باستئناف البحث

والارتقاء باستمرار على نطاق غير محدود، وإما التوقف عند وسيلة تحقّق يُعترف بها بشكل اختياري حرّ. إذا كنا نسعى جاهدين للارتقاء دائماً إلى أعلى بكثير من حدود النطاق الذي يوفره لنا نظام تشكيلنا اللغوي والمنطقي للاستدلال، فإن ضرورة وسيلة للتحقّق تتوقف على ضرورة الوسيلة التي تسبقها...الى آخره، ولن يتم الوصول أبداً إلى ضرورة راسخة قائمة بذاتها.

دعونا ننظر في الاحتمال الأخر: وهو يتمثل في إقرار وسيلة تحقّق معينة بإنها اختيارية غير إلزامية، أي اعتبار الحُكم الذي نؤكد فيه صلاحية هذه الوسيلة، على إنه حُكم للقيمة. وإذا كان حُكم للقيمة، فإنه يجوز من الناحية المنطقية ألا يتم الاعتراف به، وإذا لم يُعترف به، فإن وسيلة التحقّق التي برهنَّا عليها بواسطته تصبح بدورها حُكماً للقيمة، لأنها لم تعد قابلة للتحقّق، وسيجوز إذن انكارها، ونفس الشيء ينطبق على كل الوسائل التي تليها. إذ باعترافنا بوسيلة واحدة فقط من وسائل التحقّق، وهي الوسيلة الأخيرة التي توقفنا عندها، بإنها وسيلة اختيارية غير إلزامية، فإننا نزيل أي ضرورة مطلقة، وبالتالي أي خاصية كليَّة، عن ذلك التوكيد الذي يقرّ بصلاحية أي وسيلة من وسائل التحقّق. لكن، إذا كان من الجائز انكار حُكم اختياري، فلا شيء يمنع من الاعتراف به، ومن ثمة، يجوز من الناحية المنطقية أن يعترف الجميع بوسيلة تحقّق معطاة. وبذلك، لا يمكننا البرهنة على صدق حُكم يؤكد ضرورة مثل هذه الوسيلة للتحقّق، ولا يمكننا أن نبرهن على كذبه قَبْلياً، ولن نتمكن من اجراء ذلك إلا عن طريق الاستعانة بالتجربة، أي بوسيلة تحقّق معطاة. مع ذلك، نظراً لإن التسليم بهذه الوسيلة للتحقّق هو ليس ضروري إلزامي، يمكننا الاعتراف، في ختام هذا الحِجاج الطويل، إن كل حُكم يتم من خلاله تأكيد صلاحية وسيلة للتحقّق مُعطاة هو حُكم اختياري غير إلزامي؛ حُكم غير قابل للتحقّق منه، أي حُكم للقيمة.

ويترتب على ذلك، مباشرة، أنه يمكننا أن نعتبر أيضاً بمثابة حُكم للقيمة، أي حُكم يؤكد لافتراض مُعطى على إنه حُكم للحقيقة أو حُكم للقيمة. في الواقع، لكي يكون من الممكن البرهنة على إن الافتراض «ب» هو حُكم للحقيقة، سيكون من الضروري أن نبيّن إن الجميع يقبل بوسيلة للتحقّق يتم بواسطتها البرهنة عليه، لكن، هذا أمر، وكما رأينا، لا يمكن البرهنة عليه، على النحو ذاته الذي لا يمكن البرهنة بشكل ضروري إلزامي على إنه يوجد أحد ما لا يعترف بمثل هذه الوسيلة للتحقّق. بالتالي، فإن القول بأن الافتراض «ب» هو حُكم للحقيقة، هو إذن حُكم اختياري غير إلزامي، أي حُكم للقيمة. وبذلك، فإن تأكيدنا على إن الافتراض «ب» هو ليس حُكم للحقيقة، وعلى إنه حُكم للقيمة، هو حُكم اختياري غير إلزامي أيضاً.

هكذا، نصل إلى النتيجة التالية، وهي إن التأكيد على ضرورة كليَّة، كما التأكيد على اختيارية كليَّة، كلاهما أقوال اختيارية غير إلزامية. وهذا شيء مفهوم. فنحن نعني بمصطلح arbitraire ما هو غير ضروري وغير إلزامي. بما إنه لم يتم وضع حدود لما هو ضروري بصفة نهائية، فلا يمكننا المطالبة بتقييد حدود ما هو اختياري مرة واحدة والى الأبد.

نستخلص مما سبق إلى إن الحديث عن ضرورة كليَّة أو اختيارية كليَّة لوسيلة تحقّق مُعطاة ليس فيه أي دقة منطقية عقلانية. لكننا إذا تعمّقنا في آلية تشكل عملية التحقّق، فسنرى إن سمة الاختيارية تشكل الأساس الذي يستند عليه التحقّق بشكل عام. ولقد رأينا، بالفعل، تلك المعضلة التي يتضمن عليها البحث عن سلطة تشريع لأحكام تؤكد على صلاحية وسيلة للتحقّق، فالارتقاء دائماً عن طريق استئناف البحث عن

وسيلة للتحقّق إلى ما لا نهاية أو التوقف عند وسيلة للتحقّق يعتبران ذو طابع اختياري غير إلزامي. وإذا كان الاحتمال الأول لا يسمح لنا، من الناحية النظرية، بتأكيد عدم إمكانية البرهنة على وسيلة تحقّق مُعطاة، فإنه يؤكد لنا بشكل صريح، ما لم تكن وسائل التحقّق بأعداد لا حصر لها، إنه توجد وسيلة واحدة على الأقل لن نبرهن عليها. وهذه الوسيلة هي التي ستكون اختيارية غير إلزامية. وإذا أطلقنا على المكوَّن المفاهيمي الأساسي للتحقّق، بوسيلة تحقّق غير مبرهن عليها، فيمكننا القول بأن هناك دائماً مثل هذا المكوَّن على الأقل، وبهذا المعنى، فإن للتحقّق بصفة عامة طابع اختياري غير إلزامي في الأساس الذي يقوم عليه. وينتج عن مفهومنا لأحكام الحقيقة، إنها يمكن، في الواقع، أن تصبح أحكاماً للقيمة إذا لم نقبل بوسيلة التحقّق التي تم بواسطتها اختبار هذه الأحكام، والعكس صحيح، أي حُكم للقيمة يمكن أن يصبح حكماً للحقيقة بمجرد أن نتبنى وسيلة تحقّق يمكننا بواسطتها أن نبرهن على صدقه أو كذبه. ومن خلال قبولنا وسيلة للتحقّق، فإننا نوسع من نطاق أحكام القيمة. لكن القبول بوسيلة تحقّق مُعطاة لغرض فحص حُكم من الأحكام، هو ليس بأمر من قبيل الضرورة الإلزامية على الاطلاق. فأي حقيقة تفترض وجود حرية الإرادة في الاختيار. ولكي نتناقش، ونتوصل إلى اتفاق بشأن أحكام للحقيقة، ينبغي أن نكون قد قبلنا، مسبقاً، ممارسة بعض حرية الاختيار. ولا شيء يمكن أن يكون أكثر دقة من التعبير الشهير للفيلسوف دوبريل: «حتى نتناقش، يجب علينا أن نتفق على شيء ما»[6].

ثانياً- تفكيك منطق لسانيات سوسير الوضعية:

لا شكّ، إن الصفحات السابقة تتضمن على توكيد قد يبدو للكثيرين أن فيه من العَجَلة أكثر مما ينبغي. إذ نحن نعتبر إن التعريفات هي أحكام للقيمة، فهي، بالواقع، اختيارية غير إلزامية.

غير إنه يمكن الردّ علينا، بإنه إذا لم تكن التعاريف أحكاماً للحقيقة، فلا ينبغي، إذن، أن تمثل أحكاماً للقيمة، بل إنها قد لا تكون أحكاماً على الإطلاق.

لكي يكون هذا الاعتراض مبني على أسس صحيحة، سيتعين إما اثبات أن الحُكم لا يتكون من صيغة القول البَيَانية لرابطة بين حدود أو مصطلحات معينة، وإما انكار تعريفنا للحُكم. غير إن هذا يبدو لنا مشروعاً كبيراً تقع مهمة اظهار مدى أهميته على مَن يريد أن يتحمل مسؤوليته.

بجانب ذلك، إن رأينا المذكور أعلاه تعززه أكثر معطيات علم البديهيات الحديث axiomatique [وهو علم يتعلق بتنظيم تعبيرات الأحكام البديهية وصياغتها كمبادئ أساسية في البناء الافتراضي-الاستنباطي للنظريات]. فقد أصبح هذا العلم مع عالم الرياضيات الألماني ديفيد هيلبرت يعتبر نظام البديهيات بمثابة مجموعة من تعاريف لمصطلحات يُطلق عليها بالمتعذر تعريفها indéfinissables، بمعنى، إنه لا يمكننا تعيينها بشكل صريح بواسطة تعريف أسمي définition nominale [وهو تعريف يتمثل في إعطاء المصطلح المعرَّف ما يعادله بكلمة واحدة لا نعرف معناها، أو بشرحه عن طريق اشتقاقه من الأصل]. فالبديهيات هي، بالأساس، مجرد تعاريف فقط، علماً إنها الطريقة الوحيدة التي نستطيع من خلالها تعريف المصطلحات الرئيسية في نظام استنباطي. فالتعريف بالمسلَّمات postulats [وهي مجموعة افتراضات تستلزم الاتفاق بشأنها، ورغم أنها ليست بديهية ويمكن البرهنة عليها، فهي ضرورية لتشييد نظام استنباطي] يتعارض بذلك مع التعريف

الإسمي، وإن كانت تجري هذه العملية الاستدلالية العقلانية بطريقة مختلفة عن تلك التي اوضحناها اعلاه، فإنها مع ذلك تخدم الهدف نفسه، ولا نرى سبباً يدعو للاستياء من اعتبارنا التعاريف بمثابة أحكام، في حين لم يعترض أحد على اسناد هذه الخاصيَّة نفسها للبديهيات.

هذه المقارنة المشيدة بين البديهيات والتعاريف ستتيح لنا، من جهة أخرى، بالردّ على أولئك الذين يندهشون من أننا نعتبر البديهيات على إنها أحكام للقيمة، بينما ننظر إلى الافتراضات التي نستنتجها من تلك البديهيات على إنها أحكام للحقيقة. ويخبروننا بإنه يمكن اختيار أي افتراض ليكون بمثابة بديهية، لأنه في النظام الاستنباطي تكون البديهيات والافتراضات قابلة لاستبدال المواضع بين بعضها البعض، ولذلك، فهم لا يرون أي سبب يجعلنا نعتبر إن لكل من البديهيات والافتراضات المستنتجة صفة منطقية مختلفة. سنرد على ذلك بإن الحالة هي نفسها بالنسبة للتعاريف الإسمية والأحكام التحليلية analytiques التي نستنتجها منها، فالافتراض القائل: «الإنسان هو فان» هو ليس، بالأساس، سوى افتراض تمّ استنتاجه عن طريق تعريف مصطلح «الإنسان». ومع ذلك، فإنه يمثل حُكماً للحقيقة، في حين إن التعريف يمثل حُكماً للقيمة. وينطبق الأمر نفسه على نظام استنباطي حيث تكون البديهية من الناحية المنطقية هي ذات طابع اختياري غير إلزامي لأنها غير قابلة للتحقّق، في حين تكون الافتراضات هي أحكام للحقيقة لأنه من الممكن أن يتم البرهنة عليها.

حتى أولئك الذين يعتبرون البديهيات هي حُدُوس intuitions معترف بها بسبب وضوحها، يرون إن هذه البديهيات هي تختلف من ناحية التحقّق عن الافتراضات المستنتجة، فإذا تم البرهنة على هذه الأخيرة عن طريق الاستنباط/أو الاستنتاج بالاستناد إلى بديهيات، فقد تم البرهنة على الأولى عن طريق الحدس فقط. ويكفي انكار الحدس كوسيلة للتحقّق، حتى يكون الطابع الاختياري للبديهيات جليَّ وواضح للعِيان، في حين لا يكون الأمر نفسه بالنسبة للافتراضات في النظام الاستنباطي.

لتفادي أي لبَّس، سيكون من المفيد أن نشدد على روابط التشابه القائمة بين ما يتم اعتباره صادق/صحيح vrai بشكل عام، وما ندعوه بحُكم للحقيقة jugement de vérité.

فكل ما نسميه، في العادة، صادق/صحيح، لا يشكل حُكماً للحقيقة، وهذا ما رأيناه للتو بالنسبة لما يتعلّق بالبديهيات. والشيء نفسه يقال على أي حقيقة نعتبرها غير قابلة للبرهنة. فهي من الأساس لا تكون حقيقة إلا لإننا نريدها كذلك جيّداً. والبديهيات تؤخذ على إنها تعريف بشكل أكثر من كونها ملاحظة constatation. وكل ما لا يمكن البرهنة عليه لا يكون من الناحية المنطقية ذو طابع ضروري إلزامي، ولأنه أختياري غير إلزامي، فهو توكيد يشكل حكماً للقيمة.

من ناحية أخرى، إن أحكام الحقيقة تتجاوز مجال الما صدق، لأنه يمكنها، بالفعل، أن تعبر عن اقوال توكيدية كاذبة، أي من الممكن أن نبرهن على كذبها. في حين إن توكيد كذب افتراض كاذب يشكل توكيداً صادقاً بسبب مبدأ النفي المزدوج double négation المستنتج نفسه عن مبدأ الثالث المرفوع. هذا المبدأ هو، في الواقع، افتراض ناتج عن تعريف معين لمفاهيم المساواة والنفي، ويلتحق بالمنطق الأرسطي للمفهوم، فكلها أشياء اختيارية، لكننا نعترف بها. ولأننا نعترف بها، ولكي نحافظ على الاتساق، لا بدّ من منح قدر متساو من الضرورة للأحكام الكاذبة والأحكام الصادقة، نظراً إلى إن مبدأ النفي المزدوج يسمح لنا

بالانتقال بكل بساطة من الواحد إلى الأخر. وهذا هو السبب الذي يجعلنا نطلق أحكام الحقيقة على كل من الافتراضات الكاذبة وكذلك على الصادقة على حدّ سواء، لأننا نمنح لكل منهما نفس المقدار من الضرورة.

ونفس السبب الذي دفعنا إلى الاعتراف بمبدأ الثالث المرفوع، يقودنا إلى الاعتراف بمبدأ التناقض. لكننا بعد أن اعترفنا به، يجب أن نتوقع احتمال أن نصل إلى افتراضات متناقضة مبرهن عنها بوسائل تحقّق مختلفة، وأن يكون كل منهما مقبول من قبلنا. إذا كنا لا نريد انكار مبدأ التناقض، سنكون ملزمين إما بتقييد نطاق بعض وسائلنا في التحقّق حتى يزول التناقض، أو إخضاع وسائلنا في التحقّق إلى نظام هرمي تراتبي حتى نتمكن من تمييز أيٍ من الوسائل يجب أن نعطيها الأفضلية في حالة حدوث نزاع.

لاحظوا أن هذه القاعدة، ودون الحديث عن مجال النزاعات المعروفة بين المُعطيات التجريبية وحُجَج السلطة، فإنها تجد معظم تطبيقاتها، في مجال القانون حيث يمكن في كثير من الأحيان البرهنة على الافتراضات عن طريق أساليب تحقّق متعددة. ومع ذلك، فمن السهل أن نرى إنه في حالة نشوب نزاع لا يمكن الاختيار إلا عن طريق أحكام للقيمة معترف بها بشكل ارادي حرّ.

هكذا، يتضح أن موقفنا يقتضي بوجود تأييد* adhésion لتعاريف معينة؛ لأعراف وتقاليد معينة، ولأحكام قيمية معينة، وهذا يدل بالفعل على إن نظريتنا ليست ذات طابع ضروري إلزامي بالمرة، مثلما ليس هناك شيء ضروري على الإطلاق. نحن لا نطمح سوى إلى ما يمكن الاصطلاح عليه بضرورة داخلية تفرض نفسها بعد الاعتراف بقواعد اختيارية معينة، ويبدو لنا إننا حققنا ذلك.

لكن الدقة المنطقية لاستنتاجاتنا لن تحول دون وقوع أخطاء في تطبيق نظريتنا. وهذه الأخيرة، هي ليست بالأساس سوى محاولة لتصنيف classification أحكام، وعلى هذا النحو، لا يمكن استبعاد عيوب أي تصنيف. والتصنيف ليس أكثر من أداة يجب أن نعرف كيف نستخدمه، فكلما اعتدنا على التعامل معه، زادت فاعليته المؤثِرة.

لقد ميَّزت بين أحكام للحقيقة وأخرى للقيمة. ومع ذلك، يمكن للبعض أن يؤكد على إن حُكم من هذا القبيل هو حُكم للحقيقة، في حين إنهم ينكرون أي وسيلة للتحقّق من شأنها أن تسمح بالبرهنة عليه، والعكس هو ليس بالمستحيل أيضا. غير إن ما يهمّ، هو أنه من الممكن للوعي الإنساني أن يحدد أساليب التحقّق التي يعترف بها، لأن عدد هذه القواعد هو متناه. ولو كان لا نهاية له، فلن يدركه الوعي أبداً، ولكن القواعد التي لا يمكننا ادراكها تظل غير موجودة، ولا نقبلها. في حين إن حُكم الحقيقة يجب أن يتم البرهنة عليه بوسائل تحقّق مقبولة.

**

إن النظرية التي قمنا بعرضها آنفاً، ومن خلال معالجتها لمسألة الحقيقة وإرادة الاختيار، ستمكننا من التصدي لبعض الإشكاليات الأساسية في تاريخ الفلسفة، ومنها مسألة العلاقة بين ذات العارف المفكِّر/المدرِك وموضوع المعرفة أو الشيء المفكَّر فيه/المدرَك، بالإضافة إلى مسألة الخطأ.

فقد افضت مسألة العلاقة بين الذات والموضوع sujet-objet إلى ظهور مشكلات معقدة للغاية لدى جميع الفلاسفة. وإذا كنا سنطالع مختلف الحلول التي تمّ تقديمها بشأنها، فليس لمجرد العرض التاريخي بقدر ما هو من أجل تسليط الضوء على بعض الجوانب التي يمكن أن تنشأ في ظلِّها تلك المسألة. لذلك، نحن لا

نبحث عن توثيقية تاريخية بقدر ما نسعى إلى ذلك الوضوح المنطقي الذي يمكننا من النظر بوضوح إلى عيوب، وكذلك مزايا الحلول الموصى بها.

بالنسبة لأي فلسفة تجريبية، فهي تنظر إلى العلاقة بين الذات-الموضوع بوجه خاص من زاوية الموضوع أو الشيء المفكَّر فيه/المدرَك. وحسب نظرية من هذا القبيل، فإن معرفتنا تتشكل من خلال المُعطيات التي يزودنا بها العالم الخارجي حصراً. فكل شيء ينحدر من إحساسات تطبع مَلَكَة الأدراك الذي يشبه صفحة بيضاء حيث تكون خصائصها هي على ذلك النحو الذي يسمح باستدعاء الإحساسات لتنقُش عليها انطباعات معينة. والحقيقة تمثل مجرد تطابق بين الموضوع أو الشيء المفكَّر فيه/المدرَك وذلك الأثر الذي تركه في اذهاننا.

لكن مما يتكون هذا التطابق؟ من الصعب تحديد ذلك. لكنه يقتضي، بغية الحديث عن حقيقة معينة، أن يكون الأثر الذي يتركه الشيء المدرَك هو نفسه دائماً، غير إن هذا ممكن فقط عندما تظلّ ذات العارف المفكِّر/المدرِك ثابتة غير متغيرة دائماً، وعندما لا تخضع المادة التي يتغلغل فيها الإحساس لأي تبدُّل أو تغيُّر. باختصار، تفترض هذه النزعة التجريبية empirisme إن تكون ذات العارف المفكِّر/المدرِك شبيهة بصفحة بيضاء ليس فقط في مرحلتها المبكرة، وإنما أيضاً خلال مسار وجودها بالكامل. ولا يمكن أن تمرّ بتحولات قد تتطور فيها، لأنه من خلال تغيّرها ستؤثر على الأدراك وستجعله يتغير هو كذلك بحيث لا يمكن القول بعد الآن عن المعرفة التي سنحصل عليها إنها صحيحة. لا ينبغي للذات في النزعة التجريبية أن تتدخل في عمل الأدراك بأي حال من الأحوال، إنها ستكون مثل لوح شمع مِطْواع، وهذا كل ما يصفونها به، وهو بالفعل أكثر من اللازم. فسوف تكون شيئاً طيَّعاً؛ سريع التأثر؛ لا يؤثر ولا يثير الاعجاب، بإيجاز، ستكون لا شيء ويمكن فعل أي شيء بها. هذا مطلب يمكن أن يقال عنه، بصريح العبارة، إنه متناقض.

ومع ذلك، كان يتم الأعتقاد بأن التفسير التجريبي واسع وغزير، ومما لا شكّ فيه إن بعض المعاصرين من الواقعيين الجدد néoréalistes استوحوا منه مفهومهم للحدس[7]. فقد وجد هؤلاء إن النظرية التجريبية في العلاقة بين الذات والموضوع الحسيّ هي واضحة بشكل خالص، بحيث إنهم لم يترددوا في تطبيقها حينما لم يكن الموضوع غير حسيّ، وعندما لم نكن نتوصل لمعرفته عن طريق الإحساس. ولتفسير الطريقة التي نتمكن بواسطتها من معرفة الأفكار، اعتبروا هذه الأخيرة على إنها انعكاس لجواهر معينة تم تصميمها على غرار الأشياء. إذ كما إن معرفتنا بالأشياء ليست سوى انعكاس للأشياء أنفسها، فإن معرفتنا بالأفكار هي ليست سوى انعكاس لجواهرها. فالجوهر يؤثر فينا كما لو كان شيئاً، لكن بدلاً من التأثير فينا عبر قناة الحواس، فإنه يستولي مباشرة على مَلَكَة من ملكاتنا الذهنية، وهي الحدس. وإذا تساءلنا مما يتكون هذا الحدس، فسوف نرى إنه ليس سوى صفحة بيضاء أكثر غموضاً من تلك الخاصة بالتجريبين، نظراً لأنها تتمتع بمَلَكَة استثنائية تزودنا بالبداهة évidence [التي تفرض حقيقتها بطريقة تؤدي إلى التسليم فوراً]، وهي بداهة تتجاوز البداهة الحسية إلى حدّ بعيد، وتدّعي بإنها مطلقة.

يؤكد هذان التصوران التجريبيان للأدراك perception والفهم intellection على وجود واقع مطلق ثابت للموضوع أو الشيء المدرَك/المفكَّر فيه. وداخل هذا الواقع، جرى اختزال ذات العارف المفكِّر/المدرِك في دور سلبي غير فعّال تماماً، ويجب عليها قدر المستطاع ألا تدلو برأيها على نحو تثير فيه أي تغيير في جواهر

أفكاره ومعاني اشيائه. فإذا كان تعبيراً ممتثلاً لذلك الواقع، ويدل على جواهر الأشياء نفسها، فلا شيء يقال عنه على أي حال. وإذا عبّر عن صفات مميزة له، فهذا من أجل اثارة فوضى الالتباس والخطأ.

تختلف النزعة العقلانية الكلاسيكية أقل بقليل عما نتصوره عن التجريبية التي وصفتها للتوّ. إذ قبل الفيلسوف رينيه ديكارت، كان الاختلاف الرئيسي يتمثل في حقيقة أننا كنا نتحدث عن عقل كليّ raison universelle بدل الحديث عن العقل كصفحة بيضاء tabula rasa. وكانت المعرفة تتكون على أساس إن الموضوع أو الشيء في العالم الخارجي يفرض نفسه على عقل غير شخصي raison impersonnelle [ثابت؛ كلي؛ ومجرد عن أي خصوصية فردية؛ وتعتبر جميع العقول البشرية هي انعكاس له؛ غير متناه ولا ينتمي لأي أحد؛ ولا أحد يتحمل مسؤوليته؛ ولا يخاطب شخصاً بعينه]. وهنا، كما هو الحال في النزعة التجريبية، لا تتدخل الاعتبارات الشخصية [من رأي؛ وقرار، وميول وخيارات] لذات العارِف في صياغة وتكوين وتطوير الحقيقة، ويتم ملاحظة تأثيره فقط عند وقوع الخطأ.

لا تكاد تختلف النزعة التجريبية عن نزعة عقلانية من مثل ذلك القبيل في تطلّعاتهما، فكل واحدة منهما تطرح لشيء هو مُكمّل أو مُتمّم complémentaire للموضوع المفكَّر فيه/أو المدرَك؛ ومتطابق لدى الجميع: بالنسبة للأولى هو صفحة بيضاء بلا خصائص ولا صفات، ومن ثمة، ليس من الصعب أن يتم تصورها على إنها كليَّة؛ وعند الأخرى هو عقل كليّ لا نؤكد له أي خصائص أو صفات محددة. وبهذه الطريقة، جرى تفسير مفهوم الحقيقة من خلال هوية الشيء المتطابقة مع نفسها؛ وخاصية الكليّة لذات واحدة. فكل البشر يتمتعون بمَلَكة العقل، لهذا السبب فإنهم بشر، وهذه المَلَكَة التجريدية غير الشخصية هي التي تجعلهم على قدم المساواة. ولا يجوز لأي واحد منهم بإظهار ملامح مستقلة/مختلفة لشخصيته إلا عند ارتكابه للخطأ، وحينئذ يتم تفسير هذا الخطأ بعوامل شخصية مثل الوقوع تحت تأثير خداع الحواس أو الذاكرة.

أخذت العقلانية مع ديكارت بالابتعاد عن النزعة التجريبية بهدف الاقتراب من الفلسفة النقدية criticisme، وهو مذهب يعزز مشاركة ذات العارف المفكِّر/المدرِك في إنشاء وصياغة وتكوين وتطوير المعرفة. وتكمن جِدّة هذا الفيلسوف في ملاحظة إن المادة [التي خاصيتها الأساسية هي الامتداد] والنفس [التي خاصيتها هي التفكير عند الإنسان] تمثلان ماهيّات متمايزة لا يمكن للواحدة النفاذ إلى الأخرى. وإنه لا يمكن لتفكيرنا أن يتأثر بالامتداد، لهذا، يجب أن يتم قَلْب العلاقة بين موضوع خارجي-عقل غير شخصي. ولا يمكن أن نستمد معرفتنا بالامتداد عن الامتداد نفسه، لأن فكرة الامتداد وتحولاتها هي من بين الأفكار الفطرية للعقل. وبعد أن كان هذا الأخير فارغاً حسب التصور السابق الذي اعتبره صفحة بيضاء، أصبح مليئاً بالأفكار. هذا هو الاختلاف الأساسي بين النزعتين العقلانية والتجريبية، أي الاختلاف الجوهري بين الفيلسوفين رينيه ديكارت وجون لوك.

إذا كانت الأفكار الفطرية عند ديكارت لا تزال تتأثر بأصلها الذي يقع خارج العقل، فإن الفلسفة النقدية [مع الفيلسوف ايمانويل كانط] استوعبت هذه الأفكار الفطرية وجعلتها جزءًا لا يتجزأ من العقل. وعن طريق هذه الأفكار يمكن للعقل أن يعرف، لأن جميع المعارف تقتضي المطابقة اللازمة لمقولات مختلفة على معطيات حسية. وبذلك، لم تعد المعرفة هي الأثر البسيط الذي تطبعه الموضوعات/أو الأشياء الخارجية في ذات العارِف. فهذه الأخيرة أصبحت تلعب دورًا فعالاً نشطاً في المعرفة، وشرعنا بمنحها لخصائص أو

صفات من شأنها أن تؤثر على الأدراك. وسيصبح نقد المعرفة حاجة ضرورية لاكتشاف إسهام كل من: الموضوع والذات في إنشاء وصياغة وتكوين وتطوير المعرفة، نظرا لأن الموضوع/أو الشيء يظهر لذهننا بالأساس وهو في حالة من التبدل والتغير باستمرار.

هذا التصور يؤدي إلى إحداث تحول في رابطة [أحالة شيء لشيء أخر] المسماة بـ«الحقيقة». فلم تعد تحيل إلى تطابق بين الموضوع/أو الشيء والفكرة التي لدينا عنه. فالموضوع، على هذا النحو، هو مجهول بالنسبة لنا، ولا نعرف شيئاً ابداً غير الموضوع كما يظهر لدى الذات، أي الفكرة التي لدينا عن الموضوع. وسيتم الحصول على الحقيقة من خلال معيار critère داخلي وهو اتساق cohérence أفكار مختلفة لموضوع واحد بشكل عقلاني متماسك ومنتظم وغير متناقض. في البداية، قد نحسب إن معيار الأتساق هذا الذي وضعته النزعة المثالية يستمد اهميته من مبدأ التناقض، لكن هذا الأخير هو أبعد عن أن يكون كافياً. لأنه إذا كان يسمح لنا بتأكيد وجود عدم توافق أو عدم انسجام incompatibilité بين العبارة المثبتة «أ» ونفيها «ليس-أ»، فهو يتركنا في حيرة من أمرنا، عندما يتعلق الأمر بالنظر فيما إذا كان بالإمكان تأكيد فكرتين «أ»؛ «ب» على نحو متزامن وفي موضوع واحد دون أن يؤدي ذلك إلى تناقضهما. ولكي نحقق ذلك، يجب التعبير عن الفكرة «ب» من خلال العلاقة السيميوطيقية المتبادلة بين شكل التعبير وشكل المحتوى مع الفكرة «أ»، أو عن الفكرة «أ» من خلال العلاقة السيميوطيقية المتبادلة بين شكل التعبير وشكل المحتوى مع الفكرة «ب»، وهو ما يتطلب قواعد خاصة؛ ووسائل للتحقّق وتعاريف اختيارية.

***

توجد في تلك التصورات المختلفة للمعرفة، فكرة لم تتضاءل أهميتها أبداً، وتعاظم دورها بمرور الوقت: إنها فكرة الضرورة[8] nécessité. هذه الفكرة، كما أوضح البروفيسور اوجين دوبريل ببراعة، لم يكن من الممكن تعريفها إلا بالنفي [حيث يشير معناها العام من الناحية الموضوعية إلى ما لا يمكن إلا أن يكون موجوداً؛ ومن الناحية الذاتية إلى ما لا يمكن تصوره إلا على إنه موجوداً]، إنها تتداعى بالأصل مع الإحساس بعدم الإمكان، ولهذا السبب، هي ذات طبيعة سيكولوجية، فما هو ضروري ليس سوى ما يبدو لنا على إنه ضروري. وبذلك، فإن أي علاقة [نربط من خلالها الأشياء بعضها مع بعض اثناء تفكيرنا واستدلالنا عليها بواسطة روابط محددة] لا تحمل شيئاً بذاتها تفرضه على اقوالنا التوكيدية، باستثناء بعض العلاقات الأخرى، مما يجعلها تتمتع بقوة[9] force الإلزام. ومن المفيد التنويه إلى إن الضرورة تشتمل على عنصر خارج عن المنطق extra-logique. فلا تكون حقيقة معينة على الاطلاق ضرورية لأنه قد تمّ البرهنة عليها، إن ضرورتها، في الواقع، تتبع وسائل التحقّق التي هي، في نهاية المطاف، اختيارية غير إلزامية من الناحية المنطقية.

إن فكرة الضرورة هي تنبثق مباشرة من فكرة واقع في حدّ ذاته [نشكله طبقاً لممارساتنا لأدوار معينة، ولما نشغله من مراتب محددة ضمن نظام هرمي للقيّم]، فتلك الأولى هي مجرد نسخة طبق الأصل عن هذه الأخيرة. وبنفس الطريقة التي يفرض بها أي واقع نفسه على نطاق الوجود، فإن أي حقيقة ضرورية تفرض نفسها على نطاق المعرفة. والاعتقاد بوجود واقع في حدّ ذاته هو بنفس الوقت تأسيس الضرورة المطلقة لحُكم يؤكد مثل هذا الواقع. فالحُكم الضروري يفرض نفسه بوصفه الواقع، وإذا كان هذا الأخير يوجد في

ذاته، أي بشكل مستقل عن ذات العارِف، فإن الضرورة التي نؤكد بها عليه تكون مطلقة. وما على الذات سوى الامتثال والأذعان أمام الشعور بالبداهة الذي يجعلها تشعر به ذلك الواقع.

إن مثل هذا القول التوكيدي لشيء في ذاته جرى افتراضه كمسلَّمة بواسطة فكرة الضرورة، يقتضي بدوره وجود عنصر مشترك بين جميع الكائنات المدرِكة، فيجب عليهم جميعاً التسليم بالحضور présence [أو بوجود سيميوطيقي لدلالات محددة ومسنَدة لفئات لسانية من صنع الإنسان تحولها إلى الوجود-هناك أي لموضوعات للمعرفة] المحتوم لذلك الواقع المفروض عليهم، وبذلك، فهم سيشتركون في مَلَكَة عامة موحدة يمكن القول صراحة إنها كليَّة. ولا يعبر مفهوم العقل الكليّ أو الكونيّ عن شيء أخر سوى عن هذه المَلَكَة. هذه الصفة الكليَّة لا يتم اختبارها بالتجربة، ولا يمكن أن تكون كذلك. وهي لا تنبثق عن التجربة مطلقاً، نظراً لأنه لا يمكننا تصور تجربة معينة تسمح لنا بتوكيد حقائق مستقلة عن الزمان والمكان. فمن المستحيل ملاحظة صفة كليَّة، ولا يمكننا سوى أن نؤسسها[10]. هذا هو أحد الشروط التأسيسية للمذهب الكانطي، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعطيات الجوهرية لفلسفته النقدية بحيث يمكن استنتاجه منها بكل بساطة. إن تأسيس صفة كليَّة للعقل هو اعتراف بضرورتها. لكن، لم يمكن للفيلسوف كانط، وكذلك الفيلسوف ديكارت، تأسيسها إلا عن طريق حُكم اختياري غير إلزامي، إذ دائماً ما تكون إرادة الاختيار هي مرجعنا عندما نبحث عن أسباب أي ضرورة.

فأن نؤكد وجود ضرورة مطلقة، على نحو اختياريَّ، يعني أننا نؤكد بالقدر نفسه على عدم وجودها. وهنا، يجدر تطبيق مفهوم الاختيار الشهير للفيلسوف الفرنسي جول لوكييه[11] والذي يوضحه بالقول: أنني لا يمكن أن أؤكد ولا أن أنكر الحرية أو الضرورة إلا عن طريق واحدة منهما أو الأخرى. فقد كان لوكييه مخطئًا في استخدامه له لمعالجة مشكلة الحرية والحتمية. إذ أن هذه المشكلة ليست تأسيسية لدرجة يتسنى لنا فيها أن نمارس اختيارنا بكل حرية. فلن يعترف العالِم بمثل هذه الحرية في الاختيار، لأنه يجد نفسه من الأساس داخل نظام من الفرضيات أو المسلَّمات التي لا يستطيع مناقضتها. وكذلك، لن يكون مُنظِّر للأخلاق قادراً على الاعتراف بهذا الشكل من الحرية، لأنه محمول بنظام معاييره الأخلاقية على الإقرار بعدم التحيّز[12]. إنما يمكننا الاختيار فقط، بمجرد أن ننتقل إلى المستوى الشكلي plan formel للضرورة وحرية الإرادة، [وهو المستوى الذي يتمثل في مجموعة الصيغ اللغوية المسماة بالبديهيات axiomes والمقولات الشكلية الكليَّة catégories universelles التي تتكون من خلالها الوظيفة السيميوطيقية للعلاقة بين شكل التعبير وشكل المحتوى]. وفي هذا النقطة تحديداً، نحن نتفق مع الفيلسوف لوكييه. إذ إن *وراء كل ضرورة، هناك ثمة إرادة نؤسسها بشكل اختياري* حرّ. ونعتقد إننا قد برهنّا أعلاه على إنه لا توجد ضرورة منطقية لأجل أن تكون بعض الحقائق معترف فيها بصورة كليَّة، ولأجل أن تكون وسائل تحقّق معينة معترف بها كليّاً على إنها صالحة المفعول.

هل توجد أسباب ذات طبيعة من خارج المنطق extra-logique هي التي تكون وراء توكيد مثل تلك الصفة الكليَّة؟ دعونا نفحص هذه المسألة، فهي تستحق ذلك.

عندما نفترض أن هناك قواعد كليَّة يجب على كل أنسان الاعتراف بها، فأننا نفترض أن هذه القواعد هي جزء من «طبيعة» nature بشرية، وهذا يعني أننا نعترف بوجود طبيعة تفرض مثل تلك القواعد. هذه

النزعة الطبيعية naturalisme تُلزم الشخص الذي يؤكدها، مبدئياً، بواجب توكيد شيء في ذاته chose en soi. أي لطبيعة تدل، في الواقع، على شيء يؤكد نفسه ويترسخ كيقين [بوجود رابطة تجمع المسند والمسند إليه؛ الدال والمدلول، التعبير والمحتوى] بشكل مستقل عن ذات العارِف وبمعزل عنها، ويمتد نطاقه ويأخذ بالإتساع وفقاً لقواعد ضرورية إلزامية [ليشمل مختلف مجالات المعرفة وتطبيقاتها]. ونتيجة لذلك، فأن هذه النزعة الطبيعية تتعارض مع موقفنا الذي يترتب عنه نتيجة جوهرية تتمثل في استبعاد أي شيء في ذاته. لكن، دعونا، على أي حال، نتجاوز ذلك، ونحاول النظر إلى الأمر من منظور الخصم. إذ بعد أن افترض وجود طبيعة معينة، مع كل ما يتبع ذلك، كيف يمكن له أن يبرهن على الخاصية الكليَّة لتلك الطبيعة؟ كل ما يمكنه هو أن يطرحها كما لو كنا لا نستطيع سوى أن نؤسس لصفة كليَّة. ومع ذلك، فإنه سيتباهى بنفسه بعدم تناقضه مع التجربة وهذا، كما نلحظ، هو أمر لا مفر منه. وحالما يرى أن هناك قاعدة لم يعترف بها أحد، سيدّعي إنها قاعدة غير ضرورية وليست إلزامية، وسيعلن أنه من كثرة ما تتسم به من كليَّة تلك القواعد التي يتم توكيدها، فقد أدى به ذلك إلى تقليص عددها تدريجياً. من المعروف اليوم إن التجربة ليست هي التي تفصل بين وجهتي نظر المؤيدين والمعارضين لحقائق قبْليَّة à priori. لكن، ماذا لو حدث وصادفنا شخصان اثنان لا يؤكدان صلاحية أي قاعدة مشتركة بينهما، سوف لن نكون مقتنعين بالتجربة، لكننا سنقول عن أحدهما إنه مجنون ونستبعده من النقاش.

لذلك، يجب ألا نعتقد بأن التجربة تنجح في تقويض فرضية الطبيعيين (وأعني بهم أولئك الذين يريدون استنتاج خصائص طبيعة وصفات يمنحونها هم أنفسهم لها)، ولن تكون قادرة أيضاً على اثبات فرضية خصومهم، لأن هؤلاء إذا اعترفوا بأن جميع القواعد ووسائل التحقّق هي اختيارية غير إلزامية، فإن أولئك الطبيعيين سوف يصرحون إلى الأبد إن ما يهمّ هو إيجاد قواعد مشتركة بين الجميع (سيكون هناك دائماً بعض منها لدى الأشخاص العقلاء [الأسوياء الملتزمين بنظام تصنيفات الخصائص والصفات المحددة لهم هرمياً وبشكل ثابت دون تغيير]) والتي تنبع من طبيعتهم البشرية نفسها.

ولقد رأينا، كذلك، إن توكيد صفة الكليَّة لطبيعة معينة والذي من شأنه أن يثبّت أطروحة البعض ويهدم فرضية الأخرين، هو توكيد اختياري غير إلزامي. لذلك، يجوز لنا أيضاً، حتى عند نظرنا للمسألة من منظور الطبيعيين، التشكيك في ضرورة ذلك التوكيد. ولا أحد إذن سيؤاخذنا بسبب شُكوكيَّة scepticisme معينة والتي في جوهرها تتعارض مع أي طبيعة وأي ضرورة مطلقة.

إن المتشكك هو، بالأساس، ذلك الشخص الذي يعتقد إن الحقيقة لا تفرض نفسها من الخارج بمفردها، وهو يعترف بوجود حقيقة مثل الأخرين تماماً، لكنه يقبلها لأسباب ليست منطقية بشكل بحتّ، فهو على وعي بما يشكلها من إرادة في الاختيار. ربما يعود السبب في ذلك إلى إنه يبحث أكثر من الأخرين عن فهم طبيعة الحقيقة، واستيعابها وتوضيحها لنفسه وتفسيرها. بينما لا يسعنا التوضيح إلا بواسطة شيء يختلف عما يُراد تفسيره[13]. إذ إن تصور المعرفة على إنها مطلقة ونهائية، يعني أن يتم النظر إليها على إنها متعذر تفسيرها، وإنه لوَهْم متأصل كبير ذلك الأعتقاد بأن مبادئ القيّم/الفضائل التفسيرية[14] [لموضوعات للمعرفة، وهي مبادئ تعتبر من المسلَّم بها وبديهية] vertus explicatives إنما تكمن في حقيقة كونها غير قابلة للتفسير، وبالتالي غامضة.

هذا هو وَهْم جميع النظريات ذات النزعة المطلقة absolutistes لتلك التي قامت بالتأسيس لحدّ terme [ما يُعرِّف ويعيّن لشيء/موضوع للتفكير، ويعبر عن محتواه ويحدده] تجريدي ونهائي بشكل مطلق، بحيث إن جميع أولئك الذين يتشاركون فيه ويتواصلون يَظُنّون أنهم يَرون كل شيء بوضوح، في حين إنهم لا يتشاركون سوى في ظلمات الجهل والغموض. فلا يمكننا توضيح ما هو مطلق absolu مثلما لا نستطيع تفسير ما هو ماهية substance. ومحاولات التفسير، إن لم تكن عبثاً، ستؤدي إلى تجريد المطلق كما الماهية من أي قيمة تُذكر.

بمقدورنا فقط تفسير مطلق أو ماهية «بذاتهما» per se. وإذا كان من الممكن أن يكون لمثل هذا التفسير معنى، – وهو مدعاة للشكّ فيه – فإن فهم ماهية أو مطلق سيفيد ضمناً أن تكون هويتنا متطابقة مع الحدّ المراد تفسيره عن طريق نوع من الحدس. لكن حينئذ يصبح هذا الحدس هو المطلق؛ والمتعذر تفسيره، أما المصطلح المُفسَّر فلم يعد كذلك بذاته.

لكن هذا التقدم الذي احرزناه ضئيل للغاية. لأن هناك ثمة مصطلحات أخرى غير الحدس؛ الطبيعة، والعقل، نؤسسها كما الكثير من ذرات atomes أوليَّة لمعرفتنا، كحدود أو مصطلحات غير قابلة للإنقسام ولا للتجزئة. وبالأصل، هي ليست سوى كلمات؛ أو مجرد معوقات لمعرفتنا نريد أن نجعلها واضحة من خلال التعامل معها على إنها بداهة évidence واضحة تقتضي تسليم العقل لها مباشرة. والبداهة ليست سوى الأدراك لشيء متعذر تفسيره وفيما ورائه تتوقف معرفتنا وتعتزل. في الواقع، إن افتراض ذرة أوليَّة للمعرفة هو لا يعني فقط إننا نجهل في الوقت الحاضر، بل يعني أيضاً أننا سوف نجهل باستمرار. والمطلق هو مثل هذه الذرة، لكن العلم لا يستطيع الاعتراف بأي شيء لا يقبل للتجزئة، فلا يمكنه أن يسلِّم بمعوقات نهائية، لأنه يفترض أنه قادر على استئناف العودة دائماً. ويعرف أنه سيبقى هناك دوماً ثمة شيء ما يحتاج للتفسير، لكن هذا الشيء يصبح شيئاً أخر مع تقدم العلم. إن التأسيس لمطلق، هو القول بإننا لن نتقدم بعد ذلك، والعكس صحيح، بمجرد أن نؤكد على إنه لم يعد بإمكاننا التقدم، فإننا نؤسس بذلك لحدّ مطلق، لأنه غير قابل للاختزال، وسيكون له نفس الصفة، مهما كان الأسم الذي نُزيِّنه به.

لا بدّ لأي موقف يتم اتخاذه إزاء مسألة الحقيقة ان يصطدم بالاختيار التالي: إما أن يعتبر الحقيقة بمثابة مُعطى غير قابل للاختزال؛ وغير مفهوم، وبالتالي غير عقلاني، وإما أن يعتبرها بمثابة مفهوم عقلاني، وبالتالي يمكن تفسيرها بواسطة شيء أخر غير نفسها، بشيء يكون من الناحية المنطقية عرضي وغير ثابت وغير يقيني، لكنه سابق بطبيعته ذاتها على أي ضرورة منطقية.

والتفسير الذي قدمناه لأحكام الحقيقة، يضعنا بين أولئك الذين يقبلون بهذا الموقف الأخير. والنتيجة الرئيسية التي تترتب عليه تكوّن لتصور أخر يتعلّق بمسألة الخطأ.

بالنسبة لأصحاب النزعة المطلقة، إن المعرفة تتشكل عن طريق العلاقة بين ذات العارِف المفكِّر/المدرِك وموضوع المعرفة المفكَّر فيه/المدرَك، حيث تصدر الحقيقة عن الموضوع؛ وينجم الخطأ عن الذات. وبتعريفنا لنهجهم على هذا النحو، من المناسب التذكير بالتحليل الذي قمنا به أعلاه والذي يستبعد من ذات العارِف كل ما نجده يشير لصفة كليَّة فيها: كالعقل والحدس، وما إلى ذلك. فهذه المَلَكَات الكليَّة لا تشكل، بالواقع، إلا لما هو موضوعي objectif في الذات، وليست هي التي ستكون سبب الخطأ. وحسب رأيهم،

لا ينشأ الخطأ سوى مما هو ذو طابع شخصي personnel في الذات، وبالدرجة الأولى، من الإحساس sensation. وبعد ذلك، تمّ تفسير الخطأ بما هو ذاتي subjectif في الأدراك، ويتمثل في الذاكرة؛ وبما هو ذاتي في المعرفة، ويتمثل في ترابط أو تداعي الأفكار.

لكن، إذا كنا نقرّ بتأثير ضار على نحو معين للذات في تشكيل المعرفة وتطويرها، وهذه حقيقة، ألا نرى بذلك إن أي نظرية للمعرفة تستند على العلاقة بين الذات-الموضوع، محكوم عليها بالفشل؟ لأنه ليس هناك حاجة للتثبّت من إن الذات لا تتدخل في احساسنا ببداهة هي تمثل المعيار الوحيد للحقيقة؟ وإذا كانت البداهة يمكن أن تخدعنا وتجعلنا نقع في الخطأ، أليس من الضروري البحث عن معيار أخر للحقيقة؟

كما إن مسألة الخطأ تدحض أيضاً تلك النظرية التي تتعارض تماماً مع مفهوم الحقيقة، وهي نظرية البراغماتيين pragmatistes. إذ بالنسبة لهؤلاء – لو بقينا ضمن حدود منطق استدلالهم ذي الدقة الصارمة – تكون العبارة صحيحة عندما تكون مفيدة لمن يؤكدها؛ وينجح عند استخدامها. وهكذا، يمكننا أن نفهم عبارة أحد أهم مؤسسي الفلسفة البراغماتية ويليام جيمس: «إن حقيقة فكرة معينة هي ليست خاصية ثابتة راكدة متأصلة فيها؛ إن الحقيقة تنشأ عن فكرة، وتغدو صحيحة [مطابقة للواقع] عبر الأحداث»[15]. وحسب رأي الفيلسوف جيمس، تعتمد حقيقة افتراض معين على الخارج، ونحن نتفق معه في هذه النقطة، بأن جعلنا هذه الحقيقة تعتمد على الوسائل التي لدينا للتحقّق منها. لكننا لا نعتقد، مثل البراغماتيين، بأن الحقيقة هي شأن فردي. وقد توصلنا، في الواقع، إلى تمييز فائدة معرفةٍ، لفرد معين، من حقيقتها. إذ هناك أخطاء مفيدة وحقائق ضارة. وإذا كانت الحقيقة تتبدل حسبما نهوى، كيف يمكننا أن نكون على خطأ؟

إن موقفنا هو وسيط بين البراغماتيين والجوهريين substantialistes [القائلين بوجود جواهر للأشياء قائمة بذاتها]. إذ من جهة هؤلاء، لا تعتمد الحقيقة على شيء، إنها ضرورية؛ ومن جهة أولئك، تعتمد الحقيقة على كل فرد، ولا تحمل أي قدر من الضرورة، أما بالنسبة إلينا، فهي تعتمد على قواعد معينة ذات طابع اختياري غير إلزامي من الناحية المنطقية، لكنها تشكل المرتكز لكل ضرورة. في نظر بعضهم، يكون الاتفاق هو أمر ضروري، أما الاختلاف في وجهات النظر فهو أمر مستحيل تصوره وغير مفهوم؛ وفي نظر الأخرين لا يمكن للاتفاق أن يحصل إلا على منافع معينة، وهو متبدل مع هؤلاء ولا يتضمن على أي شيء حتمي. أما فيما يعود إلينا، فالاتفاق اختياري arbitraire فيما يتصل بالقواعد، لكنه ضروري nécessaire فيما يتصل بالنتائج التي تترتب عليه.

هذه القواعد ليست ضرورية إلزامية، بل هي اختيارية غير إلزامية لأنها غير قابلة للبرهنة عليها بطريقة تتبع قوانين المنطق ذات الدقة الصارمة؛ إننا نقبلها دون أن تفرض نفسها علينا، ونمتثل لها من أجل اعتبارات المنفعة ونجاعة فاعليتها المؤثِرة efficacité؛ ونعترف بها على أساس أحكام للقيمة حيث يحول طابعها الاختياري دون فرض حقيقة احادية ثابتة. وهذا هو الإتجاه الذي نكون فيه براغماتيين، لكن توجهنا البراغماتي لا يلغي الضرورة بأكملها، إنه يقتصر على عدم القبول بضرورة مطلقة nécessité absolue. فالضرورة النسبية nécessité relative هي المرتكز الذي تتشكل عليه كل حقيقة. إذ هناك ضرورات، بالنسبة لقواعد اختيارية، ولكنها مقبولة. وعلى أساس قبول نفس القواعد، ونفس وسائل التحقّق، لا يقوم فقط أي تعاون علمي، بل وأي تعاون وتشارك لفكرتين اثنتين بصفة عامة.

يفسر هذا الرأي مفهوم الخطأ بالسهولة ذاتها التي يتم فيها تفسير صفة ما هو غير أخلاقي immoralité في معايير الأخلاق. إذ هناك وعاظ [ينشغلون بكل ما يتعلّق بقواعد الأخلاق العامة، وبما ينبغي تطبيقه من مُثُل عليا في السلوك]، وهم يعتقدون بوجود مثال في الخيرّ المطلق، ويعتبرون غير الأخلاقي هو بمثابة خرق لقاعدة أخلاقية. لا يهمّ إذا قبلنا بهذه القاعدة الأخلاقية، فمن المفترض أن نقبلها، نظراً لوجود خيّر مطلق ولأن نفس المعايير الأخلاقية تنطبق على جميع البشر. وهذه هي أيضاً وجهة نظر أولئك الذين يعتقدون بوجود حقيقة مطلقة واحدة، فأنت على خطأ لأنك تنكر هذه الحقيقة التي أنت مُجبر على الاعتراف بها.

أما فيما يتعلّق بنا، فنحن أكثر تسامحاً، ونعرف كيف نميّز ما هو غير أخلاقي immoral [بالنسبة لجماعة وثقافة معينة تفترض أن يكون لدى جميع افرادها معرفة بقواعدها الأخلاقية، وتمييزهم للخير أو الواجب واستعدادهم على الالتزام بتطبيق معاييرها في سلوكهم]، عما هو نقيض/غريب/مخالف لقواعد الأخلاق amoral [السائدة عند جماعة أو ثقافة معينة]. فآكِل لحوم البشر الذي يتْبِع قواعد جماعته التي ينتمي إليها، هو لا يكون غير أخلاقي immoral لأنه يخرق القواعد الأخلاقية الخاصة بنا. وإنما هو مخالف للأخلاق amoral بالنسبة للقاعدة التي تحظر أكل البشر، لأنه لخرق قاعدة أخلاقية معينة، يجب أن تكون مقبولة على الأقل بصورة ضمنية. ومعنى أن يكون المرء غير أخلاقي هو إنه يخلّ بقاعدة من القواعد الأخلاقية التي يؤيدها adhérer ويتبناها ويلتزم تجاهها.

بنفس الطريقة، أن يكون المرء على خطأ، أو مخطئًا، يعني إنه يخالف وسيلة تحقّق يؤيدها ويتبناها ويلتزم تجاهها. فأنا مخطئ إذا أنكرت وجود ما هو متعالٍ في وقت أعترف فيه بالكتاب المقدس كوسيلة للتحقّق. أما إذا كنت أنكر صلاحية هذه الوسيلة الأخيرة، فأنا لست على خطأ. كل قول توكيدي لا هو صادق ولا كاذب، فإنه يمكن أن يكون ذو طابع اختياري غير إلزامي. وهذا يحصل عندما نؤكد لافتراض لا يشكل حُكماً للحقيقة، ولا نستطيع البرهنة على صحته أو زيفه عن طريق الأساليب المقبولة للتحقّق.

إن المقاربة التي أجريناها للتو بين مفهوم الخطأ وما هو غير أخلاقي، تستدعي فكرة إمكانية وجود أوجه تشابه عميقة بين القواعد الأخلاقية والقواعد التي تسمى بوسائل التحقّق. في الواقع، إن ما يتميز به هذين النوعين من القواعد، هو إن الاثنين يتم التأسيس لهما بشكل اختياري عن طريق حُكم للقيمة، إنها قواعد اختيارية، ومن هنا، فإن قواعد التحقّق، وكذلك القواعد الأخلاقية، تشكلان محور الانضواء إلى فئة اجتماعية معينة.

ولن تتشكل الفئة مطلقاً بهدف توكيد افتراض بديهي غير مشكوك فيه ولا يقبل الجدال[16]. وعندما نؤكد على إن حاصل جمع اثنين واثنين يساوي أربعة، فلا نفرق عن أولئك الذين يعترفون بوسائل للتحقّق في علم الحساب. أي إننا لا نميز أنفسنا ولا نفصلها عنهم، وبالتالي، لا نكوّن فئة مستقلة ومتميزة. إذ إن تشكيل فئة يعني الاتفاق حول افتراض واحد أو مجموعة من الافتراضات الاختيارية غير الإلزامية. لذلك، إن حرية الاختيار تمثل روح الفئة الواحدة، ونتيجة لهذه الحرية نفسها توجد عدة فئات أو جماعات مختلفة، فمن حرية الاختيار تنبثق التعددية pluralisme.

إن الدور الاجتماعي rôle social للقواعد الأخلاقية ووسائل التحقّق هو الذي يفسر كل أوجه التماثل التي يمكن ملاحظتها بين معايير الأخلاق morale والحقيقة vérité. حيث تتمظهر المعايير الأخلاقية، تماماً كما الحقيقة، من خلال ثلاثة أشكال مختلفة، وهي: الأعتقاد بخيّر كليّ يتطابق مع الأعتقاد بحقيقة مطلقة؛ المَثَل الأعلى لخيّر بعينه يجد موازياً له في الأعتقاد بحقيقة إنسانية بعينها، إن نظرية الخيّر الفردي أو معايير الأخلاق ذات الطابع الشخصي حصراً تتطابق تماماً مع البراغماتية، ونظرية الحقيقة الفردية. يبدو لنا إن مشكلات نظرية المعرفة، مثل تلك المتعلقة بمعايير الأخلاق، يمكن تفسيرها بسهولة أكبر من خلال النظر بعين الاعتبار للعلاقات بين فئات أو جماعات متعددة.

مع ذلك، ينبغي ألا نغفل الفرق الأساسي الموجود بين المعايير الأخلاقية والحقيقة، فهدف كل واحد منهما هو، بالفعل، مختلف تماماً. من ناحية، تعتبر القاعدة الأخلاقية ذات قيمة بذاتها، ومن خلال توكيدنا لها، نضع أنفسنا في مستوى معين هو أعلى وأسمى بكثير لأنه يتعذر الوصول إليه. والقاعدة الأخلاقية تمنحنا القدرة على التميّز distinction، فهي التي تسمح لنا بتمييز أنفسنا عن الأخرين. أضافة إلى إن القاعدة الأخلاقية يتم وضعها من أجلنا وليس من أجل الأخرين، وبذلك فإن تأييدنا adhésion لها والتزامنا تجاهها هو يكفيها، ودورها الاجتماعي الجوهري إنما يتمثل في السماح بتشكيل فئة عمل اجرائي groupe d'action.

إن قاعدة تجيز لنا توكيد افتراضات صحيحة لا يكون لها الوظيفة الاجتماعية نفسها التي تكون للحقيقة. فهذه الأخيرة تتسم بأننا نريدها ان تكون قابلة للتعبير والتبليغ وسهلة الانتشار والتداول والتبادل بين الجميع communicable. وأننا نقول عن افتراض أنه صحيح حينما نريد أن يؤيده الأخرون كذلك. وهكذا، تتشكل حول حقيقة معينة فئة أو جماعة للتأمل groupe de contemplation، أي الميّل لهذه الحقيقة يصبح كليًّا. وعلى العكس، فإن السعي إلى مثال أعلى للتوحُّد والاندماج داخل فئة واحدة، هو الأعتقاد بالحقيقة المطلقة للقول التوكيدي الذي تستند إليه هذه الفئة، وبذلك فإن أعضاء مثل هذه الفئة يعتقدون بحقيقة كليَّة يقع على عاتقهم مهمة نشرها وتوسيع نطاقها، لكن اعتقادهم هو فقط مثال أعلى idéal [يحقق بشكل كامل نموذجهم المعياري الخاص ويلبي شروطهم العقلانية الأخلاقية أو العملية]، وما يُدلِل بوضوح على طابعه الاختياري غير الإلزامي هو تشكيل فئة من أجل الدفاع عنه.

يوضح هذا الهدف الاجتماعي للحقيقة سبب وجود وسائل للتحقّق أقل بكثير من القواعد الأخلاقية على صعيد الممارسة العملية. فعندما يتعلّق الأمر بأن نثبّت للأخر باليقين المنطقي العقلاني convaincre صحة افتراض معين، يجب علينا أن *ننطلق من منظور هذا الأخر*، لأن الأمر يتعلّق بأن نبرهن له على صحة ما نؤكده من خلال الاستعانة بأساليبه في التحقّق. وعندما تكون وسيلة للتحقّق غير معترف بها من قبل محاوري فهي لا تفيدني بأي شكل من الاشكال في جعله يقتنع. وبذلك، تكمن أهمية وسائل التحقّق في أنها شائعة على نطاق واسع جداً، وكلما كانت وسيلة للتحقّق شائعة، تزايدت قيمة أهميتها. ولهذا، فإننا نميل قليلاً لابتكار وسائل تحقّق جديدة منه إلى ابتكار أشكال نماذج مُثُل عليا جديدة لمعايير الأخلاق، لأنه إذا كانت صلاحية هذه الأشكال تكمن في قيمتها النوعية qualité [وهي دائماً الأكثر عُلُواً وسُمُواً ورفعة]، فإن صلاحية تلك الوسائل لا تكون إلا بقيمة الكمية quantité لعدد مؤيديها.

تتسم الحقيقة بأنه من أجل نقلها وتبليغها وايصالها، يجب علينا أن نأخذ وجهة نظر الأخر بعين الاعتبار. وفي هذا النقطة، يختلف العلم والدين بشكل أساسي، فإذا كان الأول يميل دائماً إلى تقليص الطابع الاختياري في أقواله التوكيدية، فإن الثاني لا يحسم الأمر فيه بشكل قطعي. بل إنه، بالعكس، يدعونا إلى أن ننظر من منظور معين حيث يمكننا فيه قبول أحكامه القيمية. وبصرف النظر عن تطلّعاته نحو إضفاء الصفة الكليَّة، لا يمكن أن يشكل الدين سوى لأيديولوجيا فئة عمل اجرائي، لأنه لا بدّ من الاعتراف بوسائله للتحقّق لكي نكون على يقين منه. وإذا كان العلم يأتي حيث أنت، فإن الدين، على العكس من ذلك، يطلب منك أن تأتي إليه. وهنا يتمثل الاختلاف الكامل بين فئة عمل اجرائي وفئة للتأمل، وهو اختلاف يتخطى بكثير التمييز بين فئات أو جماعات منغلقة ومنفتحة، لأننا في كلتا الحالتين نتحدث عن فئات منفتحة.

****

وفي الختام، دعونا نلخص موقفنا مرة أخرى، إنه يقع في موضع وسيط. فمن جهة، هناك نمط تفكير ينظر إلى كل شيء على إنه ضروري إلزامي؛ وكل حُكم هو بالنسبة إليهم إما أن يكون صادقاً أو كاذباً، وليس هناك حُكم للقيمة؛ فالقيمة تُدغم مع سمة الكمال الذي هو استعارة أخرى للواقع؛ والكون يشكل نظاماً واحداً فريداً حيث تقترن نزعة التصنيف التراتبي ordinalisme [التي تؤكد على وجود نظام حيث تخضع كل الأشياء إلى ترتيب وتصنيف معين] مع النزعة الأحادية monisme.

ومن جهة ثانية، هناك نمط تفكير أخر يرى أن كل شيء يمثل لقيمة معينة، وفيه توجد فقط حركية ديناميكية؛ حيث كل شيء يعبر فيه عن قوة أو صراع لقوى؛ لا يوجد شيء مستقر وثابت، لا لشكلانية [تنزع نحو اختزال نظام للمعارف في أشكال مجردة]؛ ولا لحقيقة ضرورية. وهنا، ترتبط النزعة التعددية pluralisme برفض كل نزعة للتصنيف التراتبي ordinalisme.

أما بالنسبة لنا، وعلى غرار الفيلسوف اوجين دوبريل، فإننا نؤكد وجود قواعد اختيارية غير إلزامية règles arbitraires، وبالتالي، لتعددية أنظمة ممكنة. والاعتراف بوسيلة للتحقّق، هو بالضرورة اعتراف بكل ما يمكن استنتاجه منها، فكل حقيقة تستند إلى حُكم للقيمة، لكن هناك أحكام للقيمة يتولّد عنها حقائق. وكل ضرورة تستند إلى توكيد اختياري غير إلزامي، وبرفضنا للضرورة المطلقة nécessité absolue، فإننا لا نلغي الضرورة بأكملها.

ومثلما أن كل فعل أخلاقي يفترض مسبقاً وجود قاعدة نؤيدها ونلتزم بها وهو، على هذا النحو، لا يمكن نعته بأنه أخلاقي، فإن كل قول توكيدي صحيح يفترض ضمناً قاعدة اختيارية غير إلزامية لا يمكن بالتالي وصفه بأنه صحيح. ولا توجد الأخلاق ولا الحقيقة في المستوى الشكلاني للقواعد بل في تطبيقاتها. ولهذا السبب يمكن أن تلعب العاطفة دورها عندما يتعلّق الأمر بتأسيس قواعد أخلاقية، لكن النقاش discussion الذي يشرع في الاتفاق على مجموعة حقائق، بعد التوصل لاتفاق على وسائل تحقيقها، سوف يسعى إلى تموضعها في مجال الضرورة.

إن التسامح والانفتاح وعدم الانغلاق tolérance بين الجماعات التي ترتكز جميعها على أحكام للقيمة، تعتبر النتيجة العملية الأكثر مباشرة لنظريتنا. وهذه الأخيرة تقتضي، بالإضافة إلى ذلك، أن يكون

داخل الفئة الواحدة ضرورة ذات دقة صارمة يعبر عنها من خلال استخدام مفاهيم الحقيقة والخطأ بصفة مشروعة [وتتلاءم مع القانون والعدالة] تماماً.

هوامش مقدمة المترجمة:

(1) Chaïm Perelman : De l'Arbitraire Dans la Connaissance, Archives De la Société Belge de Philosophie, Bruxelles, 1933, pp. 5-44.

(2) شاييم بيرلمان: مقدمة في بلاغة سلطة التشريع الاجتماعي لأحكام الحقيقة، ترجمة: أنوار طاهر، مجلة (الكلمة) اللندنية، العدد 165 يناير 2021.

(3) Pierre Bourdieu : Ce que parler veut dire...L'économie des échanges linguistiques, Fayard, Paris, 1982, pp. 8-9.

(4) Chaïm Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, La Nouvelle Rhétorique ... Traité de L'Argumentation, Paris, P.U.F, 2 vol., 1958, p. 679.

(*) النجمة هي رمز مثبت على مفاهيم محددة ضمن متن النص، يُشير إلى إمكانية الاستزادة حولها، بالعودة لقائمة مسرد المصطلحات.

[] ما بين القوسين يعود للمترجمة. وفيما يتعلق بمفاهيم بيرلمان تحديداً، تمت الاستعانة بمؤلفه العمدة (رسالة في الحِجاج):

Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca : La Nouvelle Rhétorique ... Traité de L'Argumentation, Paris, P.U.F, 2 vol., 1958.

* باحثة ومترجمة عراقية-متخصصة في الدراسات الفلسفية والحِجاجية. حاصلة على الماجستير في الفلسفة-كلية الآداب-جامعة بغداد. لها مجموعة من المقالات والأبحاث المنشورة في مجلات عربية اكاديمية محكَّمة. حاصلة على جائزة العلوم في الفلسفة-العراق في عام 1999. صدر لها:- كتاب (فلسفة الحِجاج البلاغي...نصوص مترجمة لشاييم بيرلمان)، سنة 2018، وكتاب (فلسفة البلاغة الجديدة)، سنة 2020.

هوامش النصّ المترجم:

(1) Edmond Goblot : Logique des jugements de valeur, p. 3.

(2) لقد اقتبسنا هذا الافتراض والروح الفكرية التي تناولناه فيها، من البروفيسور اوجين دوبريل (1879-1967). وإذا كانت الفكرة الأساسية لهذا المقال تعود إلى تلك الحاجة للمنطق التي كان البروفيسور مارسيل بارزين (1891-1969) قادرًا على جعلها حاضرة في اذهاننا، فإن أي قارئ مطلع سيلاحظ إلى أي مدى تندرج فيه هذه الفكرة بشكل وثيق بفلسفة دوبريل والتي تركت فينا بصمة لا تُمحى. ومع إن العديد من أفكاره تبدو شخصية بالنسبة لنا -بقدر امتزاجها في تفكيرنا الخاص- فإننا سنحرص على الإشارة فقط إلى الفقرات التي تابعنا فيها أو توسعنا في فكر أستاذنا دوبريل. (المؤلف)

(3) Jean Perrin : Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences, Paris 1933. N. 13, p. 629.

(4) Henri Bergson : Energie spirituelle, p. 6.

(5) فكرة الواقع بوصفه تشكيل اجتماعي تعود للفيلسوف اوجين دوبريل. (محاضرات في الميتافيزيقيا، غير منشورة). (المؤلف)

(6) cf. E. Dupréel, Convention et Raison, Revue de Met, et de Morale 1925.

(7) Cf. Frege, der Gedanke (Beitrage zur Philosophie des Deutschen Idealismus) 1918 pp. 58-77.

(8) Voir E. Dupréel. De la Nécessité, Archives de la Sté Belge de Philosophie N. 1, 1928.

(9) Ibid. p. 29

(10) Kant, Cr. de la R. Pure p. 41.

«تعلمنا التجربة جيداً إن الشيء هو يكون بهذه الطريقة أو تلك، لكن ليس إنه لا يمكن أن يكون غير ذلك. إذن، أولاً، إذا صادفنا افتراض ينطوي التفكير به على سمة الضرورة، فإن لدينا حُكم قبلي. ثانياً، لا تمنح التجربة لأحكامها صفة كليَّة كاملة ودقة منطقية محكمة، وإنما تمنحها فقط صفة كليَّة مفترضة ونسبية (بواسطة الاستقراء)، والتي ليس لها معنى أخر غير هذا التالي: إن ملاحظاتنا، مهما كانت عديدة حتى الآن، لم تعثر مطلقاً على استثناء لهذه القاعدة أو تلك. وبالتالي، إن حُكم مُفكَّر فيه بكليَّة ذات دقة صارمة، أي على نحوٍ لا يُسمح فيه بالاعتراف بأي استثناء ممكن، لا ينشأ عن التجربة، بل إنه يشكل حُكماً قبليًا ذو صلاحية على الاطلاق.»

إذا كنا نتفق مع كانط على إن التجربة لا يمكن أن تزودنا بصفة كليَّة ذات دقة صارمة، فقد حاولنا أن نظهر أعلاه، وعلى عكس كانط، إن السمة التحليلية لأي كليَّة يتم تأسيسها بتلك الطريقة كذلك. (المؤلف)

(11) Jules Lequier, (La Recherche d'une première vérité p. 135).

(12) cf. E. Dupréel, Traité de Morale § 451461 T. II p. 521 sqq.

(13) Cf. E. Dupréel. Cours de Métaphysique.

(14) Cf. E. Dupréel, De la Nécessité V « Lies deux inconnus ».

(15) William James, Pragmatisme, p. 212

(16) Cf. E. Dupréel, Le Renoncement p. 35.

مسرد المصطلحات:

- **اختياري arbitraire** : يشير إلى أحد أهمّ المصطلحات التي تناولها الفيلسوف بيرلمان بالدراسة والبحث والنقد، لا سيما، وهو يمثل واحدة من الركائز التي اقام عليها النظام الغربي العقلاني فلسفته في العقل والعقلنة والموضوعية والدقة؛ ونظامه الشكلاني في المنطق واللسانيات. وهو مصطلح يقضي بوجود صلة "طبيعية" أو سببية بين الدال والمدلول حسب لسانيات فرديناند دو سوسير بحيث يتم تحييد أي علامة لغوية لا يمكن قراءتها حسب قانون العلاقة السببية، وبالتالي، ليس له أساس من الصحة ولا تقوم على مبدأ، لأنها تعبر عن خصائص ذاتية إرادية اختيارية تتعلّق بكل ما يرتبط بالدافع motif والعاطفة والشعور والانطباعات الشخصية والتي تشير في نهاية المطاف إلى ما هو ذاتي وعرضي متغير ونسبي، وبالتالي، فهي أشكال بلاغية تفتقر للوضوح؛ غير عقلانية، وغير منطقية. وحسب "العادة المتآلف عليها" يتم تعريف هذا المصطلح بصورة سلبية واضحة، بالاستناد إلى قاموس لالاند للمصطلحات الفلسفية، وفيه يشير بالتحديد إلى اشتقاقه من كلمة الإرادة التي تعتمد فقط على قرار فردي وليس على نظام مشيَّد مسبَّقاً أو على سبب مقبول عند الجميع. لكن، وخلال مطالعة عرضه النقدي، يشير صاحب القاموس الفلسفي إلى ملاحظة نرى إنها تستحق التوقف النقدي، والنظر من خلالها إلى موقف مؤسس البلاغة الجديدة بيرلمان تجاه الابستمولوجيا العقلانية الإطلاقية. حيث يوضح لالاند أن arbitraire تختلف عما هو عرضي contingent في أن المصطلح الأول يتعارض مع العقل المعياري ومع ضرورة المطابقة والامتثال، **وليس مع الضرورة نفسها**. وفي هذا المنظور، يتفق المعنى مع رأي بيرلمان بخصوص إن السمة الاختيارية الكيَّفية لأحكام القيمة تقتضي ضرورة ما، ومن ثمة، لحقيقة معينة، وهذا ما عمل على البحث فيه خلال دراسته للمنطق القانوني. إضافة إلى المجهود الكبير الذي قام به بيرلمان وزميلته تيتكا في التحليل الحِجاجي للمواضع الأبستيمية حيث تتوغل في داخل أشكال المنطق واللغة مجمل الأنظمة القيمية الهرمية التي تشكل وتكون معارفنا وادراكاتنا وطرقنا في الاستدلال والتفكير والممارسة الاجتماعية وتبادل الآراء والأفكار والتصورات ووجهات النظر، فهو عملٌ كشف عن هيمنة أشكال من الخطابات في المؤسسات الفكرية والأدبية والأكاديمية الصانعة للمعرفة/واللغة/والسلطة تكرس لنظام فكر عقلاني أحادي ولمنطقه البرهاني في تثبيت نظام حُجَج ومُثُل كاملة ليس على الفرد سوى نسخها وطبعها مثل صفحة بيضاء، على اعتبار إن أي تدخل شخصي وأي حُكم اختياري لا ينتج عن تطابق مع المعايير السائدة والحقائق الثابتة ومع التصنيفات الهرمية المعروفة، لا يمكن أن يكون سوى صورة من صور الاعتباطية والفوضوية والإرادة المضللة التي ينبغي استبعادها كلها. من هنا، تستدعي نظرية البلاغة الجديدة إعادة النظر بالمعنى الاخر؛ المختلف؛ المغاير لمصطلح arbitraire أي الإرادة والاختيار وبمختلف صورهما المعبرة عن حرية تتناسب مع الضرورة المرجوة للفرد والمجتمع الذي ينتمي إليه -علماً إن هذا الاستبعاد والتجاهل الذي حصل لمظهر من مظاهر هذا المصطلح لا يخص السياق الغربي لوحده، بل يشمل السياق العربي حيث قامت الخطابات الاكاديمية والثقافية بعمل نفس الشيء مع هذا المصطلح الذي تمّ تعريبه بالاعتباطية والارتجالية-. ومن خلال تسليطه الضوء على هذا المعنى غير المفكَّر فيه، حاول بيرلمان أن يعيد النظر في علاقة الحرية الإنسانية وإرادة الاختيار بعملية انتاج الخطاب وأنظمة القيّم والاحكام الأخلاقية، وبوجه خاص، على تأكيد أن حرية الإرادة هي ممارسة بلاغية حِجاجية نقدية.

Arbitraire. Dans le Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Par André Lalande, PUF, Paris, 16^{e} édition, 1988.

Arbitraire. Dans le Dictionnaire de la langue Philosophique, Par Paul Foulquié, avec la collaboration de Raymond Saint-Jean, PUF, Paris, 1962.

Arbitraire & Motif & Motivation. Dans : Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Par A. J. Greimas, j. Courtés, Manifestation, Hachette, Paris,1979,1980.

-**حُكم jugement** : هو فعل للتفكير acte de la pensée يؤكد بالإثبات أو النفي وهو، على هذا النحو، يفرض وينشئ لما هو صحيح. إن وجود الحُكم هو نقطة تلاقي بين مقاربات متعددة، للفلسفة والمنطق واللغة والعلوم النفسية والاجتماعية. الحُكم المنطقي، بمعناه الوضعي الأكثر شيوعاً، هو القيام بفرض وجود علاقة بين حدين منطقيين اثنين أو أكثر (إما بصفة حقيقة ثابتة، وإما بصفة مؤقتة؛ خيالية، أو افتراضية.. الخ). وفي مفهومه المعاصر، يشير الحُكم لدى المنطقي إلى تأييد المتحاورين لافتراض يتم تبريره بطريقة ما عن طريق علاقات وصل التمثلات والتي تجمعها معاً؛ وعن طريق مرجعيات دلالية معينة لافتراضات/عبارات مع أخرى غيرها أو مع الخبرة. ومن وجهة النظر الفلسفية، يشير الحُكم إلى عملية ذهنية يمكننا من خلالها تأكيد واقع شيء أو لعلاقة تربط فكرتين اثنتين، ويتم التعبير عنه بعبارة حُكم/أو افتراض.

Jugement. Dans le Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Par André Lalande, PUF, Paris, 16e édition, 1988.

Jugement. Dans le Dictionnaire de la langue Philosophique, Par Paul Foulquié, avec la collaboration de Raymond Saint-Jean, PUF, Paris, 1962.

Jugement. Dans le Dictionnaire de la Philosophie, Préface d'André Compte Sponville, Encyclopædia Universalis & Albin Michel, Paris, 2000.

- **توكيد affirmation :** هو مصطلح يشير الى توكيد شيء وجعله أكثر رسوخاً؛ وتأكيده أو تقديمه على إنه يقين. وفي الاستعمال العادي، يشير إلى تقديم شيء، سواء كان بشكل مثبت أو منفي، على إنه شيء صحيح. ومن الناحية المنطقية، يشير إلى التصريح عن وجود رابطة بين المسند والمسند إليه في افتراض معين. ويدل كذلك على إن نوعية الافتراض الذي يتم من خلاله التصريح عن تلك الرابطة، تعتبر بمثابة مُعطى واقعي.

Affirmation. Dans le Dictionnaire de la langue Philosophique, Par Paul Foulquié, avec la collaboration de Raymond Saint-Jean, PUF, Paris, 1962.

- **التحقق vérification** : يشير هذا المصطلح الإشكالي، في مجال العلوم الإنسانية، بوجه خاص، إلى مجمل أساليب الفحص والأختبار الذي نسعى فيها إلى التثبّت من مدى صحة افتراضات معينة. وفي علم المنطق، يتمثل التحقّق في ملاحظة أننا نتوصل إلى نتيجة واحدة بواسطة عمليتين مختلفتين. وبذلك، فإن التحقّق يتعارض مع البرهان démonstration إلى حدّ ما، فالأول يتعلّق بحالات محددة خاصة، بينما يعرض البرهان لسمات عامة.

Vérification. Dans le Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Par André Lalande, PUF, Paris, 16e édition, 1988.

-**نهج أو أسلوب procédé** : هذا المفهوم الأساسي في علوم البلاغة والحِجاج عامة؛ وفي نظرية البلاغة الجديدة على وجه الخصوص؛ والاشكالي الذي لطالما جرى التقليل من قيمته، وبالتالي، من قيمة البلاغة على السواء، وذلك من خلال اختزاله على انه مجرد وسيلة -بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالة سلبية شائعة- لغرض الوصول الى غاية في قلب الخطيب والخطاب البلاغي عموماً. من هنا، كانت هي احدى المشكلات التي تصدى لها بيرلمان وزميلته لوسي اولبرخت-تيتكا وحاولوا تسليط الضوء عليها، ومن ثمة، القيام بإعادة مراجعة شاملة لتاريخ البلاغة القديمة والتقاليد الحِجاجية في الفكر الغربي.

يشير هذا المفهوم إلى مجمل عمليات التعبيرية للأسلوب style، أي إلى تلك الأساليب التي نصيغ من خلالها تفكيرنا، وتشكل نماذجه وتوجهاته وميوله التي كثيراً ما تبدل من شكل القول l'énoncé؛ وتؤثر على طريقة القول l'énonciation ومفعوله في انتاج الممارسات الخطابية، وبالتالي، في إعادة صياغة رؤيتنا للواقع برمته. للمزيد يُنظر:

Procédé. Dans : La Nouvelle Rhétorique ... Traité de L'Argumentation, Par Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, Paris, P.U.F, 1958.

FIGURE & RHÉTORIQUE dans : Le Dictionnaire du Littéraire, p. 291-292 & p. 676-678.

- **فرضية postulat** : تشير، بمعناها الكلاسيكي، إلى تلك الافتراضات التي يتم اعتبارها بمثابة مبادئ ضرورية في بناء نظام استنباطي، لكنها ليست واضحة بذاتها ومن الممكن البرهنة عليها، وهي بذلك، تختلف عن البديهية axiome التي تعتبر افتراض واضح بذاته.

- **افتراض proposition** : يشير إلى وحدة مركبة تتوسط بداخل التحليل اللغوي بين «الكلمة» وهي الوحدة الصغرى التي تتمتع بالمعنى؛ وبين الخطاب حيث يكوّن في كليته الدلالية على مجموعة افتراضات/أو عبارات للأحكام على وجه الخصوص. وفي المنطق، يدل على تعبير لحُكم أو قول شفاهي يمكن أن يكون صحيحاً أو خاطئاً.

Proposition. Dans Le Vocabulaire Européen des Philosophies, Sous la direction de BARBARA CASSIN, Paris, Le Seuil & Le Robert, 2004.

- **تأييد adhésion** : يشير هذا المصطلح، وكما أوضحنا في ترجماتنا السابقة لنصوص الفيلسوف شاييم بيرلمان، إلى معاني "التأييد: الانضواء" التي تفسح المجال للحوار والنقاش والمراجعة وتبادل الرأي، بعد أن كان لهذا المصطلح مع سيطرة البرادايم الرياضي البرهاني، وبالأخص مع الفيلسوف رينيه ديكارت دلالة سلبية إرتكاسية تدل على التسليم والإذعان والخضوع لنظام العلامات المسيطر. يشير مصطلح التأييد استعماله غالباً إلى الموافقة المعطاة لمبدأ أو لعقيدة أو لأيديولوجيا مسيطرة. وهذا يعني أن التأييد يستدعي المشاركة والانضواء تحت الطريقة نفسها في النظر والإدراك لمعايير الأخلاقيات المتداولة، لهذا يمكن أن تعد صياغة التأييد هي صياغة لتعددية في الايديولوجيات لها من القوة والتأثير المماثلين لتلك الخاصة بسلطة مشيدة وراسخة لكنه يختلف عنها بكونها قابلة على الدوام للسؤال والنقاش والمراجعة والجدال. بعبارة أخرى، أن التأييد هو مشاركة في صناعة الآراء والاعتقادات doxa لان آثار تأييد وتصديق رأي معين ستضع القيّم المحمولة فيه موضع صيرورة دائمة.

وقد كنا قد أشرنا في ترجمتنا لمقال الفيلسوف بيرلمان، وهي بعنوان: (في جدلية العقل الحِجاجي...من إيديولوجيا الثبات إلى الزمانية التاريخية)، إلى أنه أستعمل مصطلح adhésion مرتين اثنتين في موضعين مختلفين. في المرة الأولى، جاء على استعماله في سياق حديثه عن مفهوم العقل في النظام الفلسفي الديكارتي، ولهذا تم ترجمة هذا المصطلح بدلالته التي تحيل إلى معنى كلمة «التسليم» في الخضوع والطاعة والإذعان. أما في المرة الثانية، فقد استعمله في سياق الحديث عن نظريته في البلاغة الجديدة التي عمل فيها على إحداث قطيعة مع مفهوم الاستدلال والعقل المنحدر عن ديكارت حسب تعبيره، ولهذا السبب ترجمناه بـ «التأييد». وهذا المعنى بالتحديد، هو ما أشار اليه بيرلمان صراحة في مقالة له بعنوان: «الحرية والاستدلال» (وقد ظهرت بترجمتنا).

علماً، أننا كنا قد أكدنا، وما زلنا نؤكد، على ضرورة الانتباه إلى الخطأ الشائع في معظم الكتابات والبحوث والاطروحات الاكاديمية في البلاغة والحِجاج والمنطق واللغة، والتي ما زالت تستعمل مصطلح «adhésion» بمعاني «التسليم والإذعان» البرهانية الطابع والتي لا تستقيم ابداً مع المفهوم الحِجاجي لنظرية البلاغة الجديدة وعلوم اللسانيات والمنطق المعاصر، والذي يستدعي حرية «التأييد» ويعيد الاعتبار للمخاطَب.

ADHÉSION. Dans : La Nouvelle Rhétorique ... Traité de L'Argumentation, Par Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, Paris, P.U.F, 1958.

ADHÉSION. Dans : Le Dictionnaire du Littéraire, Sous la direction de Paul Aron & Denis Saint-Jacques & Alain Viala, Paris, P.U.F, 2e éd., 2010.