

مقال لـ توماس ميتزينجر

# الروحانية والأمانة الفكرية

ترجمة: حسام عبد العباس

تدقيق: مصطفى شهباز

المشروع العراقي للترجمة

## ملاحظات تمهيدية

نحنُ نشهد مؤخرًا بدايات حُقبه انتقالية تاريخية سيكون لها تأثير عميق على تصورنا لذواتنا وعلى الكثير من المستويات المختلفة في نفس الوقت. يضعنا هذا التطور المتسارع في تحدي عميق حول مسألة ذات أهمية محورية هي فيما إذا كانت (الروحانية العلمانية) قابلة للتحقق (أو ممكن تصورهما حتى). وهل يمكن لمفهوم حديث وروحي للذات أن يلائم هذا التغيّر التاريخي في تصورنا لذواتنا وللرغبة في الأمانة الفكرية في الوقت نفسه؟

في العالم الخارجي، يشكل التغيّر المناخي تهديدًا جديدًا وفريدًا تاريخيًا لكل البشرية. وبينما أكتب هذه الكلمات، فهذا الخطر الحقيقي بالكاد يمكن إدراكه حسيًا. لكننا اليوم نعرف على وجه اليقين أنه سيستمر لعدة قرون في أفضل الحالات. وهذا التهديد المتزايد الناجم عن الاحترار العالمي بفعل النشاط البشري، والذي يُدرك على أنه تحدي فكري للبشرية، يبدو بوضوح أنه يتجاوز القدرات المعرفية والعاطفية الحالية للجنس البشري. فهذه أول أزمة عالمية حقيقية يختبرها جميع البشر في نفس الوقت ضمن فضاء مشترك، وبينما نشاهدها تتكشف، فهي أيضًا ستغير صورتنا عن ذاتنا تدريجيًا، أي الإدراك الذي يمتلكه الجنس البشري عن نفسه ككل. وأتوقع أننا سنختبر ذواتنا ككائنات ضعيفة معيوبة على نحوٍ متزايد خلال العقود القادمة. سنعرّف أنفسنا ككائنات تعمل بشكل جماعي وبعناد ضد معرفة أفضل، كائنات غير قادرة حتى في ظل الضغوط الزمنية الكبيرة، ولأسباب نفسية (سيكولوجية)، أن تعمل معًا وبكفاءة وأن تضع البنية الضرورية للإرادة السياسية موضع التنفيذ. صورة الذات الجماعية لنوع الإنسان العاقل (Homo sapiens) ستصبح باستمرار صورة كائن علق في أليات تطويرية لخداع الذات إلى الدرجة التي أصبح فيها ضحية لأفعاله نفسها. ستكون صورة لفئة من النظم المعرفية المتطورة طبيعيًا والتي -بسبب هيكلها المعرفي الخاص- غير قادرة على الاستجابة لبعض التحديات على نحوٍ ملائم، حتى عندما تكون قادرة فكريًا على استيعاب النتائج المتوقعة، وفضلًا عن ذلك، حتى عندما تختبر عن وعي هذه الحقيقية عن ذاتها بشكل واضح ومحدد.

وفي الوقت نفسه، فإن صورتنا العلمية الفلسفية لذاتنا تمر باضطرابات عميقة. نظرياتنا عن ذاتنا وخصوصًا عن عقولنا تتغير. في موضع آخر، أدعو هذه العملية الثانية التي تتكشف في الوقت نفسه بـ(التحول الطبيعي في صورة الجنس البشري): يقدم لنا علم الوراثة، وعلم الأعصاب الإدراكي، وعلم النفس التطوري وفلسفة العقل المعاصرة تباعًا صورةً جديدةً لذواتنا، فهم نظري تفصيلي متزايد لبنية إدراكنا العميقة، و أساسها العصبي، وتاريخها البيولوجي. سواءً أحببنا ذلك أم لا، فقد بدأنا بالنظر لقدراتنا العقلية كخصائص طبيعية ذات تاريخ بيولوجي خاص بها، كخصائص يمكن تفسيرها باستخدام طرائق العلم، والتي يمكن، من حيث المبدأ، التحكم بها تكنولوجياً وربما يمكن تطبيقها على أنظمة **ناقلة غير بيولوجية**\*. ومن الواضح أن هذا التطور يمثل أيضًا تحديًا فكريًا للبشرية. يشعر الكثيرون وبصورة موضوعية بهذا الأمر كتهديد إضافي، كإهانة محتملة أو ما يطلق عليه فرويد الجرح النرجسي، خطر جديد على سلامة عالمنا الداخلي. ولا يزال من غير الواضح ما إذا كانت هذه الأفكار العلمية الجديدة تعرض أيضًا فرصة حقيقية، ما إذا كانت يمكن أن تساعدنا على الحد من المشاكل الموضوعية في العالم الخارجي في الأجل المتوسط. ولكن بالنظر إلى النطاق العالمي للتحدي، يبدو هذا أمرًا غير محتمل. ومن غير الواضح أيضًا ما إذا كانت هناك صلة متأصلة، كعلاقة داخلية بين التحديين الفكريين الكبيرين للبشرية، ربما في شكل استراتيجية واحدة متماسكة في البحث عن الإجابات الصحيحة على مستوى العمل الجماعي، أو على الأقل من حيث الموقف الأخلاقي الشخصي الذي يمكن أن يقدم الدعم على المستوى الفردي حتى لو فشلت البشرية ككل.

في نهاية كتابي **"نفق الأنا"**، وهو كتاب موجه لغير المختصين، قلت أن في الانتقال التاريخي الذي بدأ لتوّه، قد يكون التحدي النظري الأكبر هو السؤال "عن إمكانية وكيفية التوفيق بين الأمانة الفكرية والروحانية في ظل وضعنا الجديد". وقد حظيت هذه الفكرة باهتمام كبير. ويمكن قراءة هذا المقال على أنه خاتمة لنفق الأنا، ككلمة إيضاحية، ولكن ربما أيضًا كنقطة انطلاقٍ لخيطٍ جديد تمامًا من الفكر. وفي الوقت نفسه، هو أول مُلخص مكتوب لأهم

الأفكار من محاضرة عامة ألقيتها في برلين في 27 نوفمبر 2010 في نهاية مؤتمر متعدد التخصصات حول موضوع "التأمل والعلم". نصوص وتسجيلات الفيديو لهذه المحاضرة منتشرة على شبكة الإنترنت منذ مدة.

في القسم الأول من هذا المقال، أدرس بإيجاز ما يمكن أن تعنيه "الروحانية" اليوم. والقسم الثاني يوجه انتباه القراء إلى مفهوم "الامانة الفكرية". وبعد توضيح هذه المفاهيم، يثير القسم الثالث مسألة ما إذا كانت هناك علاقة مفاهيمية داخلية بين الموقف الروحي ورؤية علمية عقلانية صارمة. ولأن هذا السؤال يعيننا جميعاً، قررت أن أصيغ الأفكار التالية ببساطة واجعلها بالمتناول قدر الإمكان. ولكني أود أيضاً أن أشير في البداية إلى أن هذه البساطة تأتي بثمن: حيث إن الأفكار التالية أقل من مستوى الفلسفة الأكاديمية، سواءً من الناحية التاريخية أو المنهجية. فمفهوم "الروحانية"، على سبيل المثال، له تاريخٌ يعود إلى قرنٍ من الزمان في الفلسفة واللاهوت، وملاحظاتي الخاطفة حول فكرة "الامانة الفكرية" لا تتجاهل بعدها التاريخي العميق فحسب، بل هي أيضاً من الناحية المفاهيمية عبارة عن نسخة مجردة ومصغرة من مستوى التحليل الذي تقدمه الفلسفة المعاصرة للعقل والمعرفة. وللقراء الذين يرغبون بالتعمق في المناظرات الفنية، سأضمنُ بعض الاشارات للمؤلفات الأكاديمية في الحواشي باعتبارها نقطة بداية أولى. ولكن في كتابة هذا المقال، أملُ أن تكون حتى أضعف الأدوات المستخدمة هنا وأقلها دقة كافية لالتقاط تلك النقاط بالضبط، التي قد تكون ذات صلة حقيقية في النهاية.

في سياق الفترة التاريخية المبينة أعلاه، يبدو أن السؤال التالي ذو أهمية مركزية: هل يمكن أن توجد صيغة علمانية تماماً من الروحانية؟ أم إن هذه الفكرة ربما غير متماسكة - فكرةٌ لا يمكن وصفها بشكل متسق دون التخبط في تناقضات واضحة؟ هذه المشكلة الفلسفية - مسألة البنية الداخلية، وظروف إمكانية وجود شكل علماني من الروحانية - مثيرة للاهتمام جداً وللكثيرين أصبحت مهمة جداً بحيث ينبغي لنا أن نتناولها بعناية فائقة، وبخطوات صغيرة. ولهذا السبب، أريد أن أسأل ثلاثة أسئلة بسيطة جداً في الأقسام الثلاثة التالية: ما هي "الروحانية"؟ وما المقصود بالضبط بفكرة "الامانة الفكرية"؟ وهل هناك علاقة داخلية بين هذين الموقفين في العالم وفي عقولنا؟

على الرغم أن هذا ليس نصًا فلسفيًا تقنيًا، فما زلت راغبًا في محاولة الدفاع عن الطروحات الثلاث التالية:

[1] نقيض الدين ليس العلم، بل الروحانية.

[2] المبدأ الأخلاقي للأمانة الفكرية يمكن تحليله كحالة خاصة للموقف الروحي.

[3] ينشأ الموقف العلمي والروحي في أنقى أشكاله من الفكرة المعيارية الأساسية نفسها.

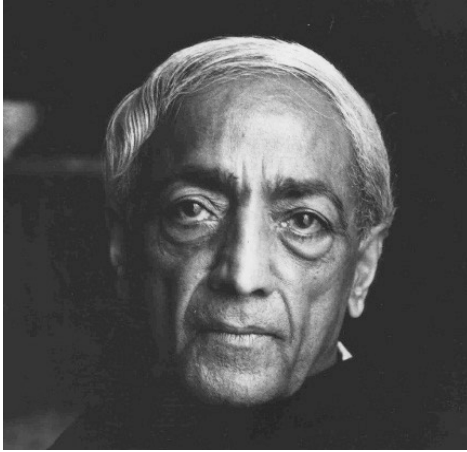
حجج كل من هذه الأطروحات الثلاث ستتطور تدريجيًا خلال هذا المقال، وكذلك الإجابات المبدئية لأسئلتنا الأولية الثلاث، كذلك، كما أُمِّل، ستنتج منظورًا جديدًا للمشكلة الأعمق القابعة خلفها.

فلنتقل الآن إلى مفهوم "الروحانية". هل يوجد شيء أشبه بالجواهر المنطقي، كخلاصة للمنظور الروحي؟ في تاريخ الفلسفة الغربية، يمتلك المصطلح اللاتيني (الروحانية - spiritualitas) ثلاث معاني رئيسية: أولاً، يحمل شيئًا من قبيل المعنى القضائي والثقافي- مشيرًا إلى كليات الروحية - spiritualia، وهي عكس المؤسسات الزمنية أو الدنيوية (temporalia)؛ وبالتالي، فال spiritualia هي وظائف دينية لإدارة الطقوس الدينية والسلطة القضائية وأماكن العبادة والمقدسات الدينية للطائفة، ويديرها أشخاص مُنصبين كرجال الدين والأشخاص الذين ينتمون للتنظيمات الدينية. والمعنى الثاني هو المفهوم المبكر للروحانية الدينية، الذي يشير إلى جوانب مختلفة من الحياة الدينية، وهو عكس الشهوانية. ثالثًا، هناك معنى فلسفي للروحانية، والذي لقرونٍ أشار إلى وجود وسبل معرفة الكائنات غير المادية. والمضاد هنا هي الجسمانية والمادية. لكنني لا أريد الغوص عميقًا في التاريخ، بل أريد أولاً أن أسأل أي فهم للروحانية يمكن أن يتشاركه العديد من أولئك الناس الذين يصفون أنفسهم كروحانيين اليوم في العالم الغربي؟. والحقيقة المثيرة للاهتمام هي أنه بعد الحرب العالمية الثانية، بدأ نوع من الثقافة الروحية المضادة بالتطور في البلدان الغربية، بدعمٍ من الناس الذين يسعون لممارسة الروحانية بعيدا عن الكنائس والأديان المنظمة. واليوم، الشكل الأكثر انتشاراً هو التأمل الذهني (mindfulness meditation) أو التبرص في التقليد البوذي القديم فيياسانا - Vipassanā. هذا الشكل من التأمل محايد إيديولوجيًا إلى حدٍ كبير للبدء به، ولكن توجد أيضًا نسخ علمانية تمامًا كالذي يسمى ب(MBSR) وهو التأمل لتقليل التوتر النفسي. بالإضافة إلى ذلك، توجد أشكالٌ أخرى من التأمل لا تعد ولا تحصى، وكثيرٌ منها ينطوي على الحركة، مثل اليوغا، التي تتبع من التقاليد الهندوسية، وفنون القتال الروحية للدفاع عن النفس مثل ملاكمة الظل الصينية (shadow-boxing) التي تشي تشوان، أو تأمل المشي كينهن (Kinhinwalking meditation) الذي يُمارس في بعض مدارس الزن. وهناك أيضًا أشكال جديدة من التمارين الروحية في المسيحية، على سبيل المثال في تقليد القديس اغناطيوس. وتتميز العديد من هذه الممارسات بفكرة أن الممارسة الرسمية المنتظمة والدقيقة تشكل أساسًا للتحويل التدريجي للحياة اليومية. لدينا الآن سمة تعريفية أولى: أكثر الأشكال المعاصرة والحيوية من الروحانية هي في المقام الأول تهتم بالممارسة وليس بالنظرية، بشكلٍ معين من النشاط الداخلي وليس بالتقوى أو التأييد القاطع "الدوغمائي" لمعتقداتٍ معينة.

أدًا، تبدو الروحانية كأنها سمة، خاصة، أو كيفية معينة للنشاط الداخلي. ولكن ما هو الناقل لهذه السمة؟ يمكن للمرء أن يقول، على سبيل المثال، أن الروحانية سمة لفئة من حالات الوعي، مثل حالات وعي تأملية معينة. ومع ذلك، فإن التجربة الروحية لا تستهدف الوعي على هذا النحو فقط ولكن في ارتكازه الجسدي أيضًا، في الجانب الداخلي للذات لما يسمى في فلسفة علم الإدراك الحديثة بالتجسيد أو الترسخ. والهدف دائمًا هو الشخص ككل. ولهذا السبب، أريد صياغة مفهوم الروحانية كسمة للشخص بأكمله، كموقف معرفي (epistemic) محدد. ماذا يعني ذلك؟ الإستميتية (Episteme - ) هي الكلمة اليونانية للمعرفة أو العلم أو البصيرة؛ "أبستمولوجيا" هي إحدى أهم تخصصات الفلسفة الأكاديمية، وتسمى بنظرية المعرفة، وهي استجلاب اعتقاد حقيقي والحصول على شكل موثوق من البصيرة (والتي ستكون أقصر ترجمة للكلمة الألمانية Erkenntnistheorie).

والتي تعني نظرية التبصر حرفياً). والموقف هو شيءٌ يمتلكه الشخص بحكم كونه موجهاً الى شيءٍ آخر، على سبيل المثال في الرغبة في تحقيق هدف معين. يمكن القول أن امتلاك موقف أبستمولوجي ينطوي على التوجه نحو هدف من نوعٍ خاص، أي نحو هدف أبستمولوجي (معرفي)، ينطوي على الرغبة في الحصول على المعرفة. إذًا، الموقف الروحي ينطوي على الرغبة في نوعٍ معين من المعرفة.

## لودفيغ فيتغنشتاين (1889-1951)



نشعر أنه حتى لو أُجيبَت كل الأسئلة العلمية الممكنة، فإن مشاكل الحياة لا تزال لم تعالج على الأطلاق. بالطبع، لن يبقى هناك أي سؤال، وهذا هو الجواب فقط.

الروحانية، في جوهرها، هي موقف أبستمولوجي. فلا يريد الأشخاص الروحانيون أن يؤمنوا، بل يريدوا أن يعرفوا. والروحانية تهدفُ بوضوح إلى شكلٍ من البصيرة قائم على الخبرة، والذي يكون متعلقاً بالأصغاء الداخلي، والخبرة الجسدية، والتنمية المنتظمة لحالات متغيرة من الوعي - ولكن الخطوة التالية هي بالفعل أكثر صعوبة بكثير. فعندما نتحدث مع الأشخاص الذين يسعون إلى ممارسة روحية، على سبيل المثال مع المتأملين لفترات طويلة من تقاليد الفيباسانا أو الزن، سرعان ما يتضح أن مجال المعرفة، والغايات والأهداف الأبستمولوجية المرتبطة بها، أي الأشكال المنشودة

من التبصر لا يمكن وصفها بعبارات واضحة ومُميّزة. وهذه الغايات تتداخل جزئياً مع تلك التي كانت تسعى إلى تحقيقها الأديان والميتافيزيقا التقليدية، وعلى وجه الخصوص من قبل الصوفيين. والتي غالباً ما تنطوي على شيءٍ أشبه بمفهوم مثالي للخلاص؛ بعضهم يدعوه بالـ(تحرير)، والبعض الآخر بالـ(التنوير). وعادةً ما يوصف الشكل المطلوب من المعرفة بأنه شكل محدد جداً من المعرفة الذاتية، مما يشير إلى أنها ليست مُحررة فقط، ولكنها أيضاً مُوجهة انعكاسياً على وعي الممارس نفسه. بشكل عام، أن الهدف هو الوعي على هذا النحو ويتحقق من خلال حلّ بنية الفاعل والمفعول (الذات والموضوع) وتجاوز منظور الشخص الأول للفرد\*. وغالباً ما يرتبط هذا الهدف بتنمية منتظمة لحالات متغيرة معينة من الوعي. إذا قرأ المرء المؤلفات ذات الصلة، سرعان ما يصبح واضحاً ليس فقط ممثلي التقاليد الروحية المختلفة هم الذين كانوا يتناقشون لعدة قرون حول وجود شكل أو طريقة أو تقنية للممارسة الروحية قابلة للتعلم، بحيث يكون مسار منهجي منتظم نحو تحقيق الشكل المعرفي المناسب. نفس الأسئلة التقليدية لا تزال تُطرح حتى يومنا هذا: هل التأمل مثال على الممارسة الروحية، كمنهج أو أسلوب، أم أنه ينطوي تماماً على التخلي عن جميع الأساليب والأهداف؟ هل يقتضي جهداً أم أنه تلقائي (دون جهد) بالضرورة؟ مما يتألف التقدم الحقيقي، وكيف يمكن للمرء اكتشافه، وهل هناك أي معايير لتمييز الأوهام

### جِدو كريشنا مورتى (1896-1985)

أنا أرى أن الحقيقة أرضاً لا ممر لها، ولا يمكنك الاقتراب منها بأي طريقٍ كان، ولا بأي دين، ولا بأي طائفة . . . فالحقيقة بكونها غير محدودة، وغير مشروطة، ولا يمكن الوصول إليها بأي مسار على الإطلاق، لا يمكن تصنيفها (تنظيمها)؛ ولا ينبغي تشكيل أي منظمة لقيادة أو إرغام الناس على أي مسارٍ معين. . . وكما قلت، ليس لدي سوى غرض واحد: جعل الإنسان حرّاً، وحثه على الحرية، ومساعدته على كسر جميع القيود. . . وأرغب في أن يكون أولئك الذين يحاولون فهمي أحراراً؛ وأن لا يتبعوني، ولا يجعلوا مني القفص الذي سيصبح ديتاً أو طائفة. بل ينبغي أن يتحرروا من جميع المخاوف. . . والطريقة الوحيدة للحكم هي: بأي طريقة أنت أكثر تحرراً، وأكثر عظمة، وأكثر خطراً على كل مجتمع قائم على الخطأ والغير ضروري.

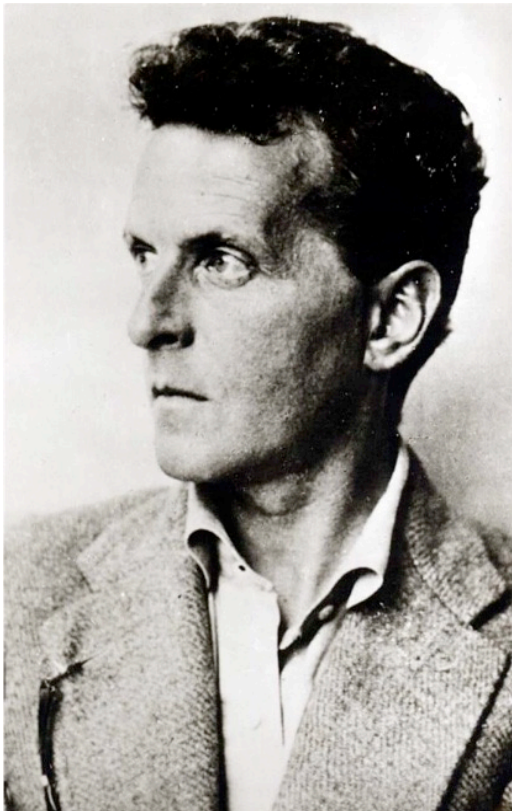
والهلوسات والخداع الذاتي من البصيرة الحقيقية؟ هناك أجابه تقليدية، والتي لا تزال تتجلى في سياقات مختلفة وهي: المعيار هو النزاهة الأخلاقية، السعي الصادق إلى طريقة حياة اجتماعية و متماسكة أخلاقياً بحيث يمكن ملاحظتها في أفعال الشخص. وفي الوقت نفسه، لا يمكن أن يقال أي شيء تقريباً عن شكل المعرفة ذات الصلة نفسه؛ فلا يمكن إيصاله لغوياً أو تسويغهُ جدلياً، وليس هناك عقيدة مقبولة على نطاق واسع.

هذا قليلٌ جداً. دعونا نلخص: الروحانية هي موقف معرفي للأشخاص الذين يسعون إلى شكلٍ غيرٍ نظري من المعرفة. وهذا يعني أن الهدف ليس الحقيقة بما معناه امتلاك النظرية الصحيحة، ولكنه شكلٌ معين من الممارسة، وهي الممارسة الروحية. فلنأخذ مثال الممارسة التأملية التقليدية، أنها شكلٌ منتظم لنشاط داخلي، والتي في الوهلة الثانية يتبين كونها شكلٌ معين من الانتباه (أو اليقظة) الساكنة. الشكل المطلوب من المعرفة ليس افتراضياً،

ولا يتضمنُ جمالاً صحيحة. لأنه لا ينطوي على بصيرة فكرية أيضًا، فالشكل المطلوب من البصيرة لا يمكن نقله عن طريق اللغة، ولكنه على الأكثر يمكن التلميح إليه أو عرضه فقط. ومن جانب آخر، يبقى من الواضح دائماً أن الروحانية ليست عن وسيلة علاجية فقط أو عن الصحة النفسية، ولكنها بمعنى قوي جدًّا، تهتم بالنزاهة الأخلاقية من خلال معرفة الذات، وهو شكّل من التحرر وجودي في جوهره من خلال التصبر في الذات (يصل إليه الشخص من خلال التصبر في ذاته؛ ومن الواضح أيضًا أنه في العديد من التقاليد، ينطوي هذا على نوعٌ من التمرين والممارسة الذهنية، شكل داخلي للفضيلة أو صقل الذات. في البداية الأولى (في البداية ذاتها)، وبعدها، هناك جانب معرفي وكذلك جانب معياري، وهذا يعني أنه، بمعنى خاص جدًّا، اتخاذ موقف روحي من العالم ينطوي على كُلاً من البصيرة والأخلاق. أذاً فالموقف الروحي هو أخلاقيات العمل (أو النشاط) الداخلي من أجل معرفة الذات.

وثمة جانب آخر مهم للشكل العلماني المستنير من الروحانية يتمثل بجِدِّو كريشنامورتي، وهو واحد من أعظم الفلاسفة غير الأكاديميين في القرن الماضي. لم يرفض كريشنامورتي جذرياً فكرة المسار المعين أو المنهج في الممارسة فقط، ولكنه رفض أيضًا أي نوع من التقليد، أو التنظيم الروحي، أو فكرة علاقة المعلم والطالب. ولو كان هناك فرعٌ في المعرفة يدعى بـ(نظرية التأمل) لكان جِدِّو واحدًا من مصادرها الكلاسيكية بالتأكيد، واحد من أهم مبدعين هذا الفرع. عندما ألغى "أخوية النجم الشرقي" (والتي أسست له على أنه القادم المفترض "معلم العالم") في 3 أغسطس 1929، قال: "... أنني أرى أن الروحانية الوحيدة هي نزاهة النفس". وهذا بالتحديد هو العنصر الذي يهمني هنا من بين عناصر معنى "الروحانية". "النزاهة" هي الجوهر الدلالي للمفهوم الفلسفي الصادق للروحانية. إذا كان هدفنا هو البحث في إمكانية وجود شكل علماني حقيقي من الروحانية، أذاً سنحتاج النزاهة في عدة اتجاهات

### لودفيغ فيتغنشتاين (1889-1951)



نشعر أنه حتى لو أُجيبَت كل الأسئلة العلمية الممكنة، فإن مشاكل الحياة لا تزال لم تعالج على الإطلاق. بالطبع، لن يبقى هناك أي سؤال، وهذا هو الجواب فقط.

مختلفة: باتجاه ممثلي نظم المعتقدات الميتافيزيقية الذين يحاولون ربط ممارسة التأمل بنوع معين من النظرية، مهما كانت تلك النظرية، ولكن أيضًا باتجاه الأشكال الدوغمائية من النزعة الاختزالية العقلانية التي تسعى إلى التشكيك بجميع الأشكال غير العلمية من اكتساب المعرفة لأسباب أيديولوجية بحتة. ولكن أكثر من أي شيء آخر، نحن مهتمون باكتشاف النزاهة تجاه الذات أو الاستقامة، وبصرف النظر عن أي نظرية أو شعور بالالتزام الأيديولوجي.

ولكن مما تتكون **الاستقامة**؟ ماذا يعني أن تكون غير قابل للإفساد، وخاصةً نحو الذات؟ هل هناك شكّل من الروحانية غيرٍ مثيرٍ لتهنئة الذات، أو الرضا، أو البهجة، بحيث لا ينطوي على انتحار فكري أو فقدان كرامة المرء باعتباره موضوعًا حاسمًا وعقلانيًا بطرق خفية نوعًا ما؟ هل يوجد شيء مثل (الآداب الروحية الداخلية)، كخاصية أو ميزة واضحة المعالم للنزاهة- أم يجب علينا أن ننتهي دائماً بالتراجع لتحذير لودفيغ فيتغنشتاين

التقليدي: "كل ما يمكن أن يقال إطلاقًا، يمكن أن يقال بوضوح، وأن عجزت عن التكلم بوضوح، فيجب أن تلتزم الصمت".

الأمانة الفكرية تعني ببساطة عدم الرغبة في الكذب على الذات. وهي ذات صلة وثيقة بالقيم القديمة مثل الملائمة والنزاهة والإخلاص، كشكل معين من "الآداب الروحية". ربما يمكن للمرء أن يقول أنها طريقة شديدة التحفظ في كونها تخريبية حقًا. ولكن قد تكون الأمانة الفكرية في نفس الوقت هي الامر الذي لا يستطيع امتلاكه مثلي البيانات المنظمة واللاهوتيين من أي نوع، حتى لو أدعوا عكس ذلك. الأمانة الفكرية تعني عدم التظاهر بمعرفة أو حتى القدرة على معرفة ما لا سبيل الى معرفته بينما تحافظ على رغبة غير مشروطة للحقيقة والمعرفة، حتى حينما تكون معرفة الذات مشمولة وحتى حينما لا تصاحب المعرفة الذاتية مشاعر ممتعة أو لا تنسجم مع العقيدة المتلقاة.

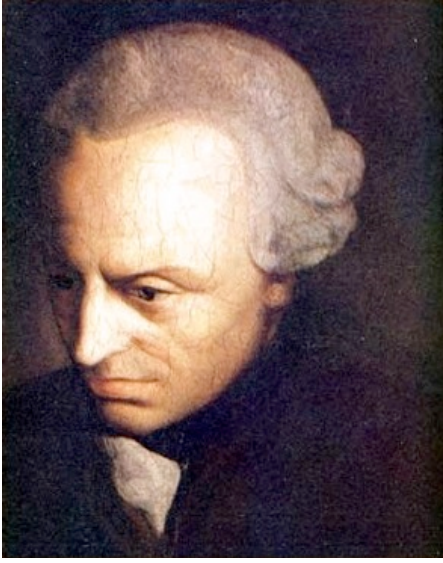
يصور بعض الفلاسفة الأمانة الفكرية على أنها فضيلة، باعتبارها "فضيلة فكرية" تتعلق بأفكار الفرد وتفاعلاته الداخلية، كموقف أخلاقي (يتخذه الفرد) تجاه أفكاره ومعتقداته. مرةً أخرى، ينطوي هذا على النزاهة الأخلاقية. وهذا يعني أنه، كلما كان ذلك ممكنًا، يجب أن تكون أفعال المرء متفقة مع القيم التي يتبناها، وهي تتعلق بمسألة ما ينبغي للمرء أن يؤمن به في المقام الأول. إن تبني اعتقاد خاص بالفرد هو نفسه نشاط (تفاعل) داخلي، وهو اعتقاد يمكن التراجع عنه. فالظهور العفوي للاعتقاد هو أمر، والتأييد الفعلي لهذا الاعتقاد من خلال التمسك به أمرٌ آخر. وبصرف النظر عن التنظيم العاطفي الذاتي (القدرة على التأثير بشكل هادف على الحالة العاطفية للمرء) والقدرة على السيطرة على تركيز الانتباه، فالتنظيم الذاتي الداخلي موجود أيضًا فيما يتعلق بما يؤمن به المرء. ومن المثير للاهتمام، هو أن يتعلم الأطفال بشكل تدريجي فقط كيفية السيطرة على حالاتهم العاطفية وتركيز انتباههم. ولكن نوع التنظيم الذاتي النقدي الذي ينطوي على تبني المعتقدات الخاصة بالمرء هو أمرٌ لا يبرع فيه الكثير من البالغين ولا يتقنوه تمامًا. فهل من الممكن تحسين الاستقلال أو التحرر الذاتي للفرد، أي حرية الفرد الداخلية، من خلال ممارسة وتحسين هذا النوع المحدد من ضبط النفس؟ هذا هو بالضبط ما تنطوي عليه الأمانة الفكرية. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن التأمل يهدف إلى زيادة هذا النوع من الاستقلال أو الحرية الذهنية الذاتية، من خلال استنبات شكل معين وتلقائي من الوعي الداخلي. يزرع التأمل الظروف الذهنية للوصول إلى العقلانية. وهو ينطوي على القدرة الداخلية للتحكم بالتفاعلات الداخلية الذهنية للفرد وهو تحسين رقيق ولكن رغم ذلك دقيق للسيطرة على الانفعالات وتطور تدريجي لوعي أليات التعرف الآلي على مستوى الفكر الواعي. لا يتعلق التفكير بالأحاسيس الممتعة. ولكنه يتعلق بأفضل اتفاق ممكن بين المعرفة والرأي، وهو يتعلق باعتناق معتقدات مستندة على الأدلة فقط وحول كون الإدراك لا يخدم الاحتياجات العاطفية. هل لاحظت كيف تشير النقطتان الأخيرتان إلى أن كل هذا ينطوي أيضًا على الزهد، شكل خاص من الزهد العقلي؟ وهذا يكشف عن نقاط التواصل الأولى مع الموقف الروحي. بيد أن الرؤية المركزية هي أن السعي المُخلص للنزاهة الفكرية هو حالة خاصة هامة من السعي لتحقيق النزاهة الأخلاقية.

من يريد أن يصبح متكاملًا - شخصًا ذا نزاهة - من خلال حل جميع الصراعات تدريجيًا بين أفعاله وقيمه يجب أن يتابع هذا المبدأ مع أفعاله الداخلية أيضًا. هذا الشرط ينطبق بشكل خاص على "الأفعال الأبيستمولوجية"، وهي الأفعال التي تبغى المعرفة. تكون أفعالنا أبيستمولوجية كلما كنا نسعى للبصيرة، أو للمعرفة أو للاعتقاد الحقيقي، من أجل الإخلاص و معرفة الذات الأصيلة أيضًا. كما يعلم جميع المتأملين، هناك أكثر من شكل واحد من المعرفة الداخلية، والعمل المعرفي الداخلي لا يمكن ببساطة أن يُختزل بالإدراك أو الفكر. يبدو أن هذا هو الجسر الأول بين الممارسة الروحية والفكر العقلاني والمنطقي النموذجي (المثالي): كلاهما ينطوي على أخلاقيات العمل الداخلي من أجل المعرفة. وعلاوة على ذلك، في كلتا الحالتين، الهدف هو تعزيز منتظم للاستقلال العقلي. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الممارسة الروحية هي أعمق بكثير، وأكثر دقة وأفضل تطورًا في آسيا منها في الغرب. انطلاقًا من روح عصر التنوير،



جون لوك (1632-1704)

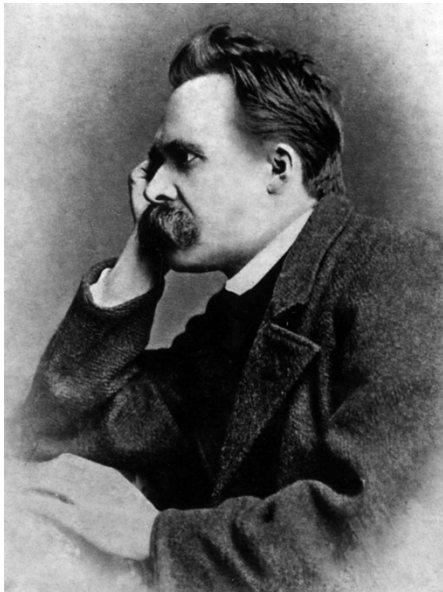
طورت الثقافات الغربية باطراد وركزت على النموذج المثالي للأمانة الفكرية. دعونا نلقي نظرة على أربع مراحل في التاريخ الغربي للأفكار من أجل أن نرى هذا الارتباط الداخلي بشكل أكثر وضوحًا.



إيمانويل كانط (1724-1804)

بالنسبة للفيلسوف البريطاني جون لوك، كانت الرغبة في المعرفة نفسها واجبًا دينيًا تجاه الله: "الذي يؤمن، دون أن يمتلك أي سبب للإيمان، قد يكون واقعًا في حب أوهامه؛ لكنه لا يسعى للحقيقة كما يجب، ولا يمثل بالطاعة المستحقة لخالقه، والذي سيرغب في استخدامه تلك الملكات المعرفية التي أعطاه، لحفظه من الهفوات والأخطاء...". إذا كان الله شخص فعليًا، شخص له خصائص إنسانية مميزة كال(النوايا)، أذاً، فلا يمكن أن يريد منا الإيمان بوجوده ببساطة. يجب أن يريد منا محاولة معرفة وجوده. هذا يوضح بشكل جيد الفكرة الفلسفية التي تقول في البداية تمامًا لا تزال الأمانة الفكرية والسعي للمعرفة ذاتها واجبات دينية تجاه الله. من ناحية أخرى، بالنسبة للوك، دائمًا ما تضمن هذا أيضًا الاعتراف بالأدراك الواضح لحدود معرفتنا- وإن محاولة تجاوز هذه الحدود (على سبيل المثال من خلال محاولة الإجابة على أسئلة حول خلود الروح) تتجاوز القدرات الفكرية التي وهبنا إياها الله.

نقطة الشروع هي التواضع، حيث تنطوي الأمانة الفلسفية على التواضع. هذا ما كان سيقوله إيمانويل كانط عن الأمانة بشكل عام: الواجب الدقيق للسلوك النزيه هو "ترجمة العقلانية إلى ممارسة اجتماعية"، لأنه يخلق أولاً الشروط المسبقة للثقة المتبادلة بين أعضاء المجتمع، وبالتالي يشكل أساس النظام العام. وأعتقد أن الأمر نفسه يمكن أن يكون صحيحًا بالنسبة للوضع الداخلي للإنسان، لأطراف الصراع في حياتي الداخلية (فكما نعلم جميعًا، غالبًا ما تشبه الحرب الأهلية، بل وحتى في بعض الأحيان حالة طبيعية غير متحضرة تمامًا، حروبًا ضد بعضها). كيف يمكن أن تنتهي هذه البربرية في وعيي الخاص بطريقة سلمية؟ ما المطلوب بالضبط لكسب السلوك العقلي المتحضر "كحالة حضارية داخلية"؟ ربما نستطيع أن نقول أنه ينطوي على "الالتزام تجاه الذات" -أساس النظام الداخلي لعقل المرء. في عام 1793، في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل"، صاغ إيمانويل كانط هذه النقطة بأسلوب مختلف تمامًا، ولكنه جميل بشكل خاص. يقول، إن ما نحتاج إليه هو النية الصادقة في أن نكون صادقين تجاه ذاتنا. أن "إخلاص" أو "نقاء"



فريدريك نيتشه (1844-1900)

الرغبة في الأمانة والصدق تجاه الذات، هو على ما أعتقد، النقطة المركزية. هذه النقطة أيضًا توفر الجسر الثاني للروحانية: الآن، على أقصى تقدير، يجب أن تبدأ في الشعور بأن شكلاً متشددًا وقديمًا تمامًا من العقلانية يمكن أن يكون له علاقة قوية بالروحانية. حتى أن كانط يخبرنا بأن هذا النوع من الأمانة الفكرية هو جوهر الأخلاق بشكل عام. أنها كما لو كانت جوهر الرغبة في النزاهة الأخلاقية. هكذا يمكن للمرء أن يصيغها في عام 1973: أنها "فكرة الخير الأخلاقي في نقائها المطلق". في كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (1797)، صاغ هذه النقطة بإيجاز ووضح: "... واجب الأنسان تجاه نفسه باعتباره كائن أخلاقي مجرد

... هو ... المصدافية". عند هذه النقطة، يمكن لكانط أيضًا أن يفسر انعدام الأمانة الفكرية (أو **الخداع الفكري**) ألا وهو نوع من "كذبة الداخلية". بالنسبة لكانط، عدم الأمانة هو ببساطة **افتقار للضمير**. و الافتقار للضمير بالمعنى الأخلاقي للعمل الداخلي ليس سوى شكل من أشكال اللاوعي، أي افتقارٌ للإدراك – وهو اتصال آخر مثير للاهتمام ليس فقط بالموقف الروحي ولكن أيضًا بتاريخ مفهوم "الوعي" في التقليد الغربي.



بالنسبة لفرديريك نيتشه، فالأمانة الفكرية هي "ضمير خلف الضمير" (ضمير فوقيّ)\*. في عام 1883، كتب في "زرادشت": حيثما تتوقف نزاهتي فأنا أعمى، و أريد أيضًا أن أكون أعمى، ولكن حيثما أريد أن أعرف، فأنا أيضًا أريد أن أكون نزيهًا، أي سامًا، صارمًا، قويًا، قاسيًا ومتعنتًا". كان نيتشه واحدًا من أوائل الفلاسفة الذين كتبوا حقًا عن الأمانة الفكرية، حول "الضمير الحي للعقل" كأخلاقيات للعمل المعرفي بمفهومه الأكثر ضيقًا. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ، مرةً أخرى، أن هذا ينطوي على شكلٍ معين من الزهد، والصفاء الذهني. بالنسبة لنيته، الأمانة الفكرية هي "الذروة" و "الفضيلة الأخيرة" لتاريخ الأفكار اليوناني - المسيحي. لأنها تؤدي إلى الإبادة الذاتية للتفسير الديني - الأخلاقي للرجبة في تقصي الحقيقة. ما الذي يعنيه هذا بالضبط؟ في شكلها الأسمى، تسمح الرغبة في المصادقية للمرء أن يعترف لنفسه أنه لا توجد أدلة تجريبية على وجود الله على الإطلاق، وأنه خلال أكثر من أربعة آلاف سنة من تاريخ الفلسفة، لم تظهر حجة مقنعة لوجود الله. فهي تسمح لنا بالتخلي عن بحثنا عن الاطمئنان العاطفي والأحاسيس الممتعة، التي ارتبطت بعقولنا وأجسادنا في مسار التطور، وأن نعترف أننا كائنات هالكة جذريًا ذات ميل نحو شكل منتظم لخداع الذات. المصادقية نحو ذاتنا تسمح لنا باكتشاف الأنكار الوهمي المنتظم للتناهي، كما يتجلى في نموذج ذاتنا الواعي.

كانت المناقشة الفلسفية في الثقافة الأنجلو سكسونية أكثر عمقًا بكثير، وأكثر وضوحًا وثرًا من الناحية التحليلية. لنلقي نظرة على المثال الرابع من تاريخ مفهوم "الأمانة الفكرية". تجرى المناقشة التقنية اليوم تحت عنوان "أخلاقيات المعتقد" - وهذا يكشف بالفعل أحد أهم جوانبها: متى يكون من المباح للفرد، من منظور أخلاقي وأدبي، أن نعتقد بشيء محدد، أو نتبنى اعتقاد محدد؟

كان الفيلسوف وعالم الرياضيات البريطاني ويليام كينغدون كليفورد من أوائل المفكرين الذين طرحوا هذا السؤال، وبالتالي، أصبح الأب المؤسس لهذه

المناقشة، وهي مناقشة مركزية في التمييز بين الدين والروحانية. ومبدأه الرئيسيان هما:

- من الخطأ دائمًا، في أي مكان، ولأي شخص، أن يعتقد بأي شيء في حال وجود أدلة غير كافية.
- في أي زمن، وفي أي مكان، ولكل شخص من الخطأ تجاهل أو رفض دون مبالاة الأدلة ذات الصلة بمعتقدات الفرد.

في الفلسفة الأكاديمية، يسمى هذا الموقف ببساطة بالـ "دليلية". وهو يعني الإيمان فقط بالأشياء التي يمتلك لها الشخص فعلاً حججاً وأدلة. والنظير الفلسفي هو شيء مألوفٌ عندنا جميعاً، وهي الدوغمائية والإيمانية. الدوغمائية هي الأطروحة التي تقول " من الشرعيّ أو المنطقي التمسك

باعتماد ببساطة لأن الشخص يمتلكه أو يتبناه بالفعل". في الفلسفة الإيمانية هي الأطروحة التي تقول أيضاً من الشرعي التمسك باعتقاد عندما لا تكون هناك أسباب وجيهة أو دليل على صحة

ذلك الاعتقاد وحتى عندما يواجه حجج مضادة مقنعة. والإيمانية هي منطلق ووجهة نظر الإيمان النقي. بالنسبة للشخص صاحب الموقف الإيماني، من الشرعي أو المنطقي التمسك بالمعتقدات التي لا تفتقر فقط إلى أي حجج أو أدلة إيجابية لصالحها ولكن حتى في مواجهة الحجج المضادة القوية والأدلة التجريبية القوية المناقضة. النقطة المثيرة للاهتمام الآن هي أنه يمكن وصف الإيمانية بأنها رفض اتخاذ أي موقف أخلاقي من التفاعل الداخلي للشخص إطلاقاً. وينطوي على فقر الاحترام الذاتي. وهذا هو منطلق ووجهة النظر التقليدية للأديان المنظمة مقارنةً بالروحانية. إذا أراد المرء تفسير هذين الموقفين المعرفيين من وجهة نظر نفسية بحتة، يمكنه أن يقول أن الإيمانية تنطوي على خداع الذات المقصود، أي الاعتقاد بصحة أمرٍ ما لمجرد رغبة المرء بذلك أو حتى جنون العظمة. في حين أن الهدف النفسي لأخلاقيات المعتقد يتمثل بشكل معين من الصحة النفسية أو الذهنية. وأنا أدعو هذا النوع من الصحة النفسية بالنزاهة الفكرية.



ويليام كينغدون كليفورد (1845-)

أذا تركت لنفسك المضيّ وسمحت لها ببساطة أن تتمسك باعتقاد معين عند الغياب التام لأي دليل إيجابي سواءً كان نظري أو تجريبي، اذًا، فأنت تخلت بالفعل عن كامل فكرة أخلاقيات العمل الداخلي. وفي القيام بذلك، فأنت ترفض مشروع الأمانة الفكرية، وعلى مستوى عقلك الخاص، لا ترفض العقلانية فقط، ولكن المبادئ الأخلاقية أيضًا. هذا لا يغير أرائك ومعتقداتك فحسب، بل يتسبب بفقدانك لنزاهتك أيضًا. وهذا ما قصدته في البداية عندما قلت إن الأمانة الفكرية هي ما لا يمكن أن يمتلكه اللاهوتيون وممثلو الأديان الرسمية من أي نوع كانوا. قد تكون هذه الجملة بدأت وكأنها مجادلة انفعالية رخيصة (مهاترة) أو استفزاز متعمد دون سبب. ولكن الأمر يتعلق حقًا بنقطة بسيطة وواضحة وموضوعية، وهي "مبدأ احترام الذات" - حول كيفية عدم فقدان المرء لكرامته واستقلاله العقلي. الأهم من ذلك، هذا التصريح لا يخص فقط الكنائس التقليدية، ولكن أيضًا جزءًا كبيرًا مما يسمى بـ "الثقافة الروحية البديلة". فالكثير من الحركات التي تطورت في العقود الأخيرة في أوروبا والولايات المتحدة فقدت حافزها التقدمي. واليوم، فهي ترسخ أو تحافظ على الوضع الراهن فقط وتتميز بقناعة ورضا طفولي عن وضعها القائم وأشكال فظة من الخداع وعدم الأمانة الفكرية. أي شخص مهتم بجدية في سؤالنا المتعلق بإمكانية الروحانية العلمانية عليه أن يأخذ جميع البيانات التجريبية ذات الصلة وجميع المعوقات الممكنة في الاعتبار. في عام 1877، ادعى الفيلسوف ويليام كليفورد ما يلي عن أي شخص غير راغب في القيام بذلك (تحقيق الأمانة الفكرية) من خلال "التجنب عمدًا قراءة الكتب ومصاحبة الرجال الذين يسألون أو يناقشون" بسبب افتراضهم "أن حياة ذلك الرجل خطيئة طويلة ضد البشرية".

## ثلاث أمثلة صلبة:

### الله، والحياة بعد الموت، والتنوير

#### هل الله موجود؟

من أجل أن نرى بأوضح ما يمكن مما تتألف الصلة بين الروحانية والأمانة الفكرية، يجب علينا الآن أن نكون أكثر تحديدًا. لننظر إلى ثلاث أمثلة لما يمكن أن يعنيه، أن تكون غير راغب في الكذب على الذات في بداية القرن الـ 21. لنبدأ بالسؤال عن وجود الله. من الناحية المفاهمة، ليس هناك حجة واحدة مقنعة على وجود الله خلال 2500 سنة من تاريخ الفلسفة الغربية. كل البراهين المعروفة عن وجود الله تفشل. وتراجع إلى اللاأدرية - كما يود الكثير منا أن يفعل - ويقول "أنا ببساطة لن أقول أي شيء عن هذا، أنا أمتنع عن البتّ في الأمر أو ليس لي حكم في هذه القضية" ليس بالضبط خيارًا سهلًا كما قد يبدو في الوهلة الأولى. هذا الموقف أشكالي لأن عبء الأثبات بالكامل يقع على الجانب الذي يدعي وجود إله وهم أولئك الذين يقومون بادعاء إيجابي\* دون أن يكونوا قادرين على دعمه بأدلة تجريبية أو حجج عقلانية. على سبيل المثال، إذا كانت أفضل نظرياتنا وكل الأدلة المتوفرة تشير إلى أن أرنب عيد الفصح لا وجود له، اذًا، فليس من الأمانة الفكرية أن تقول "إنّي أتخذ موقفًا لا أدريًا تجاه مسألة أرنب عيد الفصح، وأنا شخصيًا سأعتبر هذا كونه مسألة مفتوحة" والمغالطة التقليدية في هذا السياق هي حجة الجهل، والحجج القائمة على الجهل معروفة منذ قرون. الخطأ المنطقي يتمثل في افتراض أن شيئًا لم يثبت خطأه هو صحيح تلقائيًا. بالعودة إلى مثالنا، فإن الخطأ التقليدي في الاستنتاج سيكون ما يلي: "طالما أن وجود أرنب عيد الفصح لم يدحض بما لا يدع مجالًا للشك، يمكن أن يفترض على أنه حقيقة مقبولة عمومًا!" جميعنا معرضين جدًّا لهذه المغالطة لأسباب نفسية (سيكولوجية) لأنها تتيح لنا الخضوع للتراث الثقافي ومدفوعة بالحافز السري للرجبة باستخلاص استنتاج قوي من جهلنا. ومع ذلك، تقريبًا، لا شيء مهم حقًا يتبع حقيقة كون الشخص لا يعرف شيئًا.

من وجه نظر الاستدلال المنطقي، يمكن أن تتحول اللاأدرية إلى ألا تكون خيارًا حقيقيًا إطلاقًا، لأن عبء الإثبات موزع بشكل غير متساوٍ جدًّا، ولأنه ببساطة لا توجد حجج إيجابية مقنعة لوجود الله. ومع ذلك، هناك أشكال مختلفة عديدة من اللاأدرية. اثنان من هذه الأشكال قد تكون ذا أهمية للذين يتخذون الموقف الروحي الذي جرت مناقشته أعلاه. الأول هو التصور النظري الواضح وضوح الشمس بأن جميع الأسئلة المتعلقة بوجود أو عدم وجود الله لا معنى لها طالما لا يوجد تعريف متماسك لمفهوم "الله" - عرضًا، هي نقطة تخص أيضًا كل الذين يودون اعتبار أنفسهم ملحدين

ويفضلون إعطاء إجابة سلبية أحادية الجانب على السؤال. هل يوجد حتى مفهوم ذا معنى، ومتناسك داخليًا، وغير متناقض لله؟ يمكن لروحاني لا أدري من النوع الأول أن يقول: "أنا لا أعرف حتى ما تعنيه بمفهوم" الله "وهكذا لا يمكن أن أصرح بأي ادعاءات حول وجوده أو عدم وجوده. حتى المشاركة في هذا النوع من النقاش سيكون انعدامًا للأمانة الفكرية". إلا أدري من النوع الثاني يمكن أن يشير ببساطة إلى أن الأسئلة المتعلقة بوجود أو عدم وجود الله لا تثير الاهتمام، وبهذا المعنى، لا أهمية لها لأنها لا تلعب دورًا في الممارسة الروحية. ففي النهاية، هذه الممارسة لا تتعلق بامتلاك النظرية الصحيحة، ولكنها تتعلق بأنهاء بحثنا الدائم عن الاطمئنان العاطفي واليقين من خلال فهم البنية الداخلية الأمانة لهذا البحث على مستوى أعمق.

من الناحية النظرية، لا يبدو أن هناك حجة مقنعة لوجود الله. ويبدو أيضًا أنه من السهل جدًا الانزلاق إلى أخطاء الاستنتاج أو الضياع في مناقشات غير ذات صلة. ولكن ماذا عن الأدلة التجريبية؟ تجريبيًا، وهذه نقطة بديهية، لا توجد أدلة على وجود الله. ومن الواضح أن التجارب الصوفية أو حالات الوعي المتغيرة على هذا النحو لا يمكن أن توفر أدلة تجريبية بأي معنى دقيق للكلمة. لكن الجديد في الوضع الراهن هو أن هناك عددًا متزايدًا من النظريات المقنعة على نحو متزايد حول تطور المعتقدات الدينية. علم النفس التطوري يوفر النماذج الأولى لتطور نظم الاعتقاد الميتافيزيقي والعلم بدأ في البحث في كيفية تطور ظاهرة التدين تدريجيًا في تاريخ البشرية من الأصل.

وفقًا للرأي الذي بدأ يظهر ببطء من البحوث الحديثة، فإن تطور الاعتقاد له علاقة كبيرة بتطور أشكال مفيدة من خداع الذات. فتطور الوعي لم يؤد فقط إلى تطوير أشكال أفضل بكثير من الإدراك والتفكير والذكاء. بل أدى أيضًا إلى ظهور معتقدات زائفة، ولكن مع ذلك مفيدة، وأوهام إيجابية، وأنظمة وهمية كاملة، والتي قد تكون نجت لأنها زادت من فرص نجاح تناسل أولئك الذين أيدوها وبالتالي مكنتهم من تمرير جيناتهم إلى أبنائهم بنجاح أكبر. جميع الآباء يميزون أطفالهم بكونهم فوق المتوسط من ناحية المظهر والذكاء. وهم فخرون بأطفالهم ويدعون أن الأبوة قد زادت من جودة حياتهم العاطفية، وارتياحهم عمومًا والشعور الشخصي بالجدوى. على النقيض من ذلك، تظهر الأبحاث النفسية أن جودة الحياة العاطفية للآباء أقل من جودة حياة الناس الذين ليس لهم أطفال، حيث أن الآباء يختبرون المشاعر الإيجابية في أحيانٍ نادرة والمشاعر السلبية وفترات الاكتئاب بشكل أكثر تواترًا وأن رضاهم عن زواجهم أو شريكهم أقل. وبصفة عامة، فإن غالبية الناس يدعون أن لديهم تجارب إيجابية أكثر وسلبية أقل من المتوسط فالخداع الذاتي يسمح لنا أن ننسى الهزائم الماضية، فهو يزيد من التحفيز والثقة بالنفس. وجهة النظر التقليدية والتي وفقًا لها يفضل الانتخاب الطبيعي على نحوٍ متزايد صورًا دقيقة لأنفسنا وللواقع قد عفي عليها الزمن. تُظهر البحوث الحديثة أنه في كثيرٍ من الحالات، كان التطور ينتج تحريفًا منتظمًا للواقع. هناك تطور للخداع الذاتي. وفي الوقت نفسه، فإن الأوهام الإيجابية وآليات القمع والنماذج الوهمية للواقع لا تقتصر على وظيفة دفاعية بحتة تعزز التماسك الداخلي للنموذج الذاتي البشري وتحرره من بعض المعلومات السلبية. على المستوى الاجتماعي النفسي، بل يبدو أنها أيضًا استراتيجية فعالة للسيطرة بالضبط على تلك الأنواع من المعلومات التي تتوفر لأشخاص آخرين، وذلك لخداعهم على نحو أكثر فعالية - على سبيل المثال عن طريق إقناع الآخرين أن شخصًا ما أكثر أخلاقية وأقوى وأكثر ذكاءً أو أكثر جاذبية مما هو عليه في الحقيقة. فالخداع الذاتي لا يخدم غرض الحماية الذاتية فحسب بل أيضًا للعدوانية، على سبيل المثال عند محاولة تحسين الوضع الاجتماعي للمرء. بعض أشكال الخداع الذاتي فعالة حقًا في المجموعات فقط. من خلال تثبيت التسلسلات الهرمية الداخلية والهيكل القائمة للاستغلال، فإنها تزيد من التماسك الداخلي للمجموعات الكبيرة (على سبيل المثال عند مواجهة العشائر أو الشعوب أو الطوائف الدينية الأخرى). كل هذه الأغراض تُنجز أيضًا من خلال الدين. وهذه النقطة في غاية الأهمية لمسألة ما إذا كانت أشكال علمانية من الروحانية ممكنة: التجربة الذاتية لليقين ليست هي نفسها الحياة الفعلية لليقين. توفر البحوث المعاصرة أدلة وفيرة تبين أننا، في أي وقت، قد نقع ضحية لخداع غير ملحوظ فيما يتعلق بمحتويات وعينا. إن الحدس له تاريخ بيولوجي طويل. أولئك الذين يأخذون المشروع الفلسفي لمعرفة الذات على محمل الجد يجب أن يأخذوا بعين الاعتبار إمكانية أن اليقين الحدسي قد يكون مُضلل بشكل منتظم، وأنه حتى "الملاحظة المباشرة لوعي الفرد" يمكن أن تنتج دائمًا وأوهامًا استباقية. المشكلة الرئيسية الجديدة لنوعنا هي تجربتنا الواعية والجلية لتبصرنا في فئتنا. أن ما يسمى بنظرية السيطرة على الرعب تقول إن عملية تحول المرء إلى الوعي بفنائه يمكن أن تنتج صراعًا مباشرًا مع غريزتنا في الحفاظ على الذات، ومن ثم لديها الإمكانية على خلق نوع من الرعب الوجودي. ونحاول التغلب على هذا الرعب من خلال السعي إلى الأمان والاستقرار في أيديولوجية نستخدمها كنوع من "المخفف للقلق". إن الإطار الأيديولوجي المستقر يَمَكِّننا من تحقيق الاستقرار في إحساسنا بتقدير الذات على المستوى العاطفي أيضًا، على سبيل

المثال من خلال المعتقدات الدينية، والالتزام المشترك بقيم، وطقوس معينة، ونمط حياة يقوم على قواعد تزيد أو تقل صراماً، وتقاسمها مع مؤمنين آخرين. وتبين البحوث التجريبية: أنه كلما قلت قدرتنا على قمع المعلومات المتعلقة بفنائنا، كلما تمسكنا بقوة بالنظام الأيديولوجي الذي اخترناه.

وفي هذا السياق، أريد أن أعرض مفهوم "نظام الوهم التكيفي". مرةً أخرى، قد يبدو هذا استفزازاً متعمداً، ولكنني لست مهتماً بالمهارات، بل في مسألة واضحة وواقعية تشير إلى نقطة هامة. بدءاً من منظور الطب النفسي، "الوهم" هو اعتقاد زائف بوضوح يصاحبه حس شخصي قوي باليقين الذي لا يمكن تصحيحه بالاستجابة للحجج العقلانية أو الأدلة التجريبية. نظام الأوهام هو شبكة كاملة من المعتقدات المترابطة، والتي يمكن أيضاً أن يتشاركها العديد من الناس في نفس الوقت. في الطب النفسي، الوهم هو شيء يقلل من قدرة المريض على تدبير حياته وعادةً ما يكون سبباً في الضغط النفسي - في الأنظمة الدينية للاعتقاد، هذا الارتباط بالآثار الضارة ينكر تقليدياً (أو يُتجاهل دبلوماسياً). ولكن عند الفحص الدقيق، يتبين أن هذا الإنكار غير صحيح بالطبع. هذه هي النقطة بالضبط: تضاؤل الأمانة الفكرية يؤدي إلى فقدان الاستقلال الذاتي والمرونة. ومن الناحية التاريخية، أدى هذا مراراً إلى كوارث سياسية وعسكرية، وإلى الدكتاتورية والحروب. صحيح أنه في المدى القصير، يمكن لنظم الاعتقاد هذه أن تقلل بشكل فعال المعاناة الشخصية للأفراد. فهي مصدر للراحة وتتيح التجارب الجماعية المكثفة مقترنةً مع الشعور بالأمن في عالم غير آمن. بمعنى ما، فهي بلاسيبو (علاج وهمي) ميتافيزيقي، استخدمت كدواء مسكن لألم الوجود. ولكن بالنسبة للإنسانية ككل، فإن هذه الاستراتيجية غير قابلة للاستمرار موضوعياً. والنقطة الواضحة يسيرة الفهم هي ما يلي: إن الاستقرار المحلي قصير الأجل للمعنى الفردي لتقدير الذات قد تسبب مراراً وتكراراً بقدر كبير من المعاناة على الصعيد العالمي.

لماذا أتحدث عن الأنظمة الوهمية "التكيفية"؟ أن تسمية نظام وهمي بالـ(تكيفي) يعني أنه أنجاز تدريجي ويؤدي بعض الوظائف التكيفية الإيجابية. النظم الوهمية التكيفية هي محاولات للتكيف مع تحدٍ غير متوقع، مع خطر جديد في العالم الداخلي أو الخارجي للفرد. ويمكن أن يكون هذا الخطر، على سبيل المثال، هو الرؤية المفاجئة والواضحة والمعرفة عن وعي بفاء الفرد. تاريخياً، نشأ الدين في طقوس الدفن، والرفات، وأسلاف الطوائف، أي في أشكال منتظمة من أنكار فناءنا - كاستراتيجيات مواجهة فيما يتعلق بتناهيها. وبالحديث عن النظم الوهمية التكيفية، يتحدث المرء أيضاً بشكل غير مباشر عن الصحة العقلية والمرض. وبناءً على ذلك، يمكن أن تكون الرؤية الجديدة المثيرة للاهتمام، وخصوصاً على المستويين النفسي والاجتماعي - الثقافي، هي أن التطور، كما يبدو، قد أنتج أشكالاً ناجحة من الأمراض العقلية.

هذا مثيرٌ للاهتمام لأنه يرتبط مباشرةً بالسعي لتحقيق النزاهة: ربما هناك أليات في داخلنا معظمها غير واعية، كعمليات داخلية تفسد الذات، أي بالمعنى الذي نوقش في اقتباس كريشنامورتى المذكور أعلاه. هذه العمليات الداخلية يمكن أن تفسد الذات عن طريق ربط ما دعاه كإنط بـ "الكذبة الداخلية" بذواتنا، من الولادة. وتشير الكثير من الأبحاث الحالية في هذا الاتجاه. وهذا سيعني، أولاً، أننا لسنا مسؤولين أخلاقياً عن هذه الحقيقة، لأن هذه العمليات كانت مبرمجة في الهيكل الوظيفي لأدمغتنا، وبالتالي في الهيكل الوظيفي لعقولنا من خلال التطور، من الأساس، من خلال عملية عمياء ليس لها أي اتجاه ولا أهداف، والتي بالتالي لم نكن قادرين على تغييرها أساساً. وبالتالي، فلا نستحق اللوم بالمعنى الأخلاقي. لا وجود لشيء مثل "الخطيئة الأولى" في علم النفس التطوري. ثانياً، ومع ذلك، متى ما اكتسبنا أدراكاً لهذه الحقائق، فهذا الإدراك يثير مسؤولية أخلاقية مباشرة لفهم أليات الخداع الذاتي المختلفة بأقصى قدر ممكن، وذلك باستخدام كل الإمكانيات للتحقيق فيها وجميع أشكال العمل المعرفي المتوفرة. وبفعلنا ذلك، علينا أن نفهم أنه ليس كل أشكال الخداع الذاتي هي عمليات بيولوجية بحتة: فالديناميت الاجتماعية والثقافية — والتي نحن، كأفراد، نتحمل عنها مسؤولية مشتركة — يمكنها أيضاً أن تستعبد العقل البشري من القمة إلى القاعدة من خلال رؤى مختلفة عن العالم أو من خلال الأيديولوجيات. من المهم أن نلاحظ كيف أن هناك دائماً خطراً خفي من أن يصبح هدف الأمانة الفكرية نفسه هدف أيديولوجي أو أن يتحول إلى دين جديد. أولئك الملتزمون

بالمفهوم الفلسفي الموسع لمعرفة الذات الذي نوقش في هذا المقال سيسعون جاهدين لمواجهة الأليات التي تهدد نزاهتهم الداخلية بشكل مباشر قدر الإمكان – وسيتوجب عليهم فعل ذلك مرارًا وتكرارًا وبأسلوب جديد. ويمكن القيام بهذا من الداخل، أو من الخارج.

## هل هناك حياة بعد الموت؟

ولكن ماذا عن الحياة بعد الموت؟ أليس من الممكن أن العقل والجسد هما فعلاً كيانين مستقلين وجوديًا يمكن أن يوجد أيضًا بشكل مستقل عن بعضهما الآخر؟ إن النظريات الحديثة حول الخداع الذاتي وتطور الدين ليست ذات صلة مباشرة بمسألة ما إذا كان الله موجودًا لأن كل هذا يمكن أن يتبين كونه صحيحًا، ويمكن أن يكون الله موجودًا مع ذلك: فالمسألة الميتافيزيقية الأساسية لا تمسها هذه النظريات. والسؤال المماثل، هو أذًا، في ضوء السياق الحالي، ما هو التفسير النظري الصحيح للبيانات العلمية عن العلاقة بين الدماغ والوعي. وبالنظر إلى نتائج أبحاث الدماغ الحديثة، ما هو النموذج الأكثر معقوليًا والأكثر أمانًا فكرية للعلاقة بين الجسم والعقل؟ ما هو أفضل تفسير مفاهيمي لجميع البيانات المتاحة؟ في فلسفة العقل الحالية، مثوية المادة\* هي موقف لم يكن لديه سوى عدد قليل جدًا من المؤيدين لفترة ليست بالقصيرة. في الحوار الجديد منذ الحرب العالمية الثانية، تم اقتراح حوالي تسعة نماذج مختلفة لحل مشكلة العقل والجسم، ولكن لم يفترض أيًا منها إمكانية الخلود الشخصي بعد الموت. وفي الفلسفة الحديثة للعقل، حتى مناهضي مذهب الاختزالية ومناهضي المذهب الطبيعي والمؤيدين لمثوية الخصائص نادرًا ما يجادلون في احتمالية الخلود الشخصي بعد الموت.

ماذا عن الوضع الراهن للوعي في علم الأعصاب الحديث؟ اليوم، هناك عدد قليل جدًا من الباحثين المشاركين في أبحاث الوعي التجريبي المعاصر يعتقدون بوجود حياة ما بعد الموت. في البشر، الدماغ الوظيفي شرط ضروري لظهور الوعي. على الرغم أنه قد يكون من المستحيل أن تختزل مفاهيميًا المنظور الداخلي الشخصي الذي ترتبط به تجربتنا الداخلية إلى شكل معقد من معالجة المعلومات، فإنه لا يزال من الواضح تمامًا أن محتويات تجربتنا الواعية تحدد "من أسفل إلى أعلى"، من خلال أحداث حيزية وامتزامة تجري على مستوى الدماغ. البحث المعاصر الجاد يبحث عن الربط العصبي للوعي، أي يبحث عن أصغر مجموعة من الخصائص في الدماغ التي تكفي لتحقيق تجربة ذاتية. يحاول العلم أن يعزل هذه الخصائص بأكبر قدر ممكن من الدقة، وهو يحرز تقدمًا. في هذا المسعى، لا أحد تقريبًا يعتقد أن الإدراك الحسي، والذاكرة، والفكر، واليقظة أو الانتباه يمكن أن تستمر في الوجود دون الترابط العصبي للوعي، أي بعد الموت الجسدي. الافتراض الأكثر منطقية هو أنه في البشر، حالات التأمل المتقدمة لها ترابط عصبي ضروري أيضًا، والذي بدونه لا يمكن أن تحدث. في النهاية، فإن حالات الوعي المتغيرة المستنبته في سياق الممارسة الروحية من أجل التبصر هي على الأرجح متطابقة تمامًا مع الحالات المادية في رؤوسنا. ولأن الدماغ جزء من جسم الإنسان، حتى أغراض التجربة التأملية – نوبات الذاكرة، والأوهام الموجهة إلى المستقبل، والأفكار والأحاسيس التي تحدث عفويًا – جوهرية هي عمليات جسدية، على الرغم من أنها عادةً لا تختبر ذاتيًا على هذا النحو.

ماذا يعني كل هذا لسؤالنا عن الأمانة الفكرية وإمكانية الروحانية العلمانية؟ في البداية، لا ينبغي لأحد أن يعتقد أن كل هذه الفرضيات أو النظريات صحيحة. لأنها يمكن أن تكون خاطئة، والواقع أن كل النظريات التي كانت موجودة في تاريخ البشرية قد خطت في الوقت الحاضر. ومع ذلك، لا ينبغي للمرء أن ينزلق لمغالطة الاحتكام للجهل من خلال الادعاء أن: " لا أحد قد أثبت بشكل قاطع عدم وجود شيء كالروح الخالدة، لذلك ربما تكون موجودة في النهاية" فالأمانة الفكرية تتعلق بشيء أكثر بساطة وتواضع: فهي تتعلق بكونك نزيهًا تجاه ذاتك وببساطة قبول حقيقة أنه في هذه اللحظة، هذا هو الوضع الراهن في الفلسفة والعلوم. في الواقع، إذا أردنا أن نسلك سلوكًا عقلائيًا ونزيهًا، فليس لدينا أي شيء سوى اللحظة الراهنة – الآن، الحاضر – وهذا يشمل الوضع الحالي لبحوث الوعي التجريبية، أي حاضر العلم. ومع ذلك، عند هذه النقطة، يمكننا أيضًا أن نخلص إلى استنتاج ثان فيما يتعلق بفكرة الروحانية العلمانية. وهي ترتبط بالمفهوم المثالي للخلاص الذي ناقشته في البداية: حتى هذه اللحظة، يبدو أن التحرر يمكن أن يكون

دائمًا تحرر داخل العالم المادي فقط، وأن الخلاص يمكن أن يكون دائمًا خلاصًا داخل العالم المادي فقط. وداخل مادي تعني أن الشيء باطني، أي أن ذلك الشيء لا يمكن أن يحدث إلا في هذه الحياة فقط. وهذا يعني أن الروحانية لا تتعلق بعالم آخر أو مكافآت مستقبلية محتملة، ولكنها تتعلق باللحظة الحية الواعية في الذهن، وبلحظة التعاطف، والحاضر الأني. إذا كان شيئاً كالفناء المقدس لا يزال موجوداً، فإنه دائماً ما يخص التجربة الواعية في الحاضر فقط.

## التنوير

ماذا عن فكرة التنوير؟ بالنسبة للكثير من المنخرطين في الممارسة الروحية، يبدو أنه شيئاً أشبه بالهدف النهائي، أعمق نفاذ للبصيرة، ونهاية كل المعاناة. وبالطبع هناك المئات من التقارير من العديد من الثقافات ومن كل العصور حول "تجارب التنوير". ولكن النقطة الأولى هي أنه، عند الفحص الدقيق، هذه التقارير لا تشبه بعضها البعض إلا في بعض السمات المميزة، ولا تتطابق أبداً في جميع سماتها: فالتجارب التي وصفها الرهبان المسيحيون هي في حد ذاتها مختلفة جداً، وتتجاوز التقليد المسيحي، وهي أيضاً لا تتطابق ببساطة مع الأوصاف التي قدمها ممارسي اليوغا الكبار أو رهبان الزن اليابانيين. من الناحية الفلسفية، ليس هناك حجج تدافع عن وجود حالة وعي منفردة ومحددة جيداً وثابتة ثقافياً ومتحررة من النظرية والوصف تثبت وجود التنوير. في الفلسفة البوذية، على سبيل المثال، لم يكن هناك أي اتفاق أساسي في أي مرحلة من مراحل تاريخها حول ماهية التنوير حقاً أو ما يمكن أن يكونه. فقط عدة ملايين من الناس في الدول الغربية الغنية يعرفون بالضبط ما هو التنوير، لأنهم يشبعون احتياجاتهم العاطفية في مكاتب العصر الجديد، مستغلين التقاليد الروحية للثقافات الأخرى. أجزاء كبيرة من "الثقافة الروحية البديلة" التي نوقشت أعلاه والتي تطورت في النصف الثاني من القرن العشرين أصبحت الآن غير نزيهة فكرياً ورجعية. هذه مشكلة، وحقيقة أخرى علينا أن نواجهها.

ثانياً، من المهم أن ندرك مرةً تلو الأخرى أن هناك مشكلة منطقية بسيطة. إذا كان المرء يركز فقط على السمة الظاهرية الرئيسية الموجودة في العديد من التقارير عن تجارب التنوير - وهي ذوبان الذات، والاختفاء التام للإحساس بالذات - أذاً فلا يوجد سبب لإعطاء أي مصداقية لتقارير عن مثل هذه الحالات لأنها متناقضة ذاتياً. إذا لم يعد هناك ذات، فمن الذي يقدم لنا التقارير عن مثل هذه التجارب أساساً؟ إذا اختفت المادة التجريبية (الذات) فعلاً، فكيف يمكن لتشكيل الذاكرة الشخصي ذات الصلة بالحدث (التنوير)\* أن يوجد؟ كيف يفترض أن أتذكر حالة لم أكن موجوداً فيها كذات واعية على الإطلاق؟ هذا سبب آخر لكون التقارير عن تجارب التنوير قد لا تكون مثيرة للاهتمام كما يعتقد الكثير. ولكن مرةً أخرى هذه هي بالضبط النقطة التي تربط أيضاً المنخرطين في الممارسة الروحية الجديدة بالنظرة العلمية.

وفي الوقت الراهن، نشهد نهضة في أبحاث التأمل الأكاديمية والقائمة على التجربة الدقيقة. ولكن حتى الآن، فإن هذا البحث التجريبي لا يشير بأي شكل من الأشكال إلى وجود حالة من الوعي منفردة ومحددة جيداً بحيث تكون هي نفسها في جميع المجتمعات والثقافات والتي يمكن أن تكون سماتها الموضوعية هي "التنوير"، بمعزل عن كل نظريات أو نظم الوصف المحددة. قد تعتقد أن هذا سيتغير مع تقدم أبحاث الدماغ، وتحسن الأساليب العلمية للنمذجة الإحصائية الرياضية للتجارب الصوفية. ولكن السؤال الأعمق هو: هل يمكن للبحوث التجريبية أن تظهر شيئاً كهذا على الإطلاق؟ فالتقارير اللغوية، على الأقل، هي بالضرورة "مصابة بالنظرية"، فهي تعكس النظرة الفلسفية للفرد والنظام الوصفي للموضوع المعني. ولكن الأهم من ذلك، فإن عنصر "التحرر" الوجودي — والذي اعتبرته في البداية، المثال الأعلى للخلاص الذي يربط بين التقاليد الروحية المختلفة — لا يمكن تفعيله وجعله طبع علمياً بسبب عدم قابليته للوصف أو التفسير. علمياً، هذا الجانب يمكن دائماً أن يفهم فقط كشكل زائل تماماً من الخبرة التي تعتمد على العمليات الفيزيائية في الدماغ، وليس كشكل فائق من المعرفة. بالنسبة لسؤالنا حول إمكانية الروحية العلمانية، هذا يعني أن ليس فقط المثال الأعلى التقليدي للخلاص يحتاج إلى التفسير، ولكن أيضاً ادعاءات المعرفة الممكنة يجب أن تفسر وتوسع من جديد. كل من يريد أن يقوم بادعاءات المعرفة

العامّة يجب أن يفسر بالضبط ماهية البصيرة أو المعرفة التأملية ذات الصلة وراء "تجربتهم" الروحية، وما يعنيه بالضبط أن بعض حالات الوعي المتغيرة تنقل شكلاً مختلفاً من البصيرة التي لا علاقة لها باللغة، أو بالنظريات، أو بالحجج المنطقية. الاكتشاف الأكثر إثارة للاهتمام هو أن هذا لا يمثل مشكلةً سوى لأتباع أنظمة الاعتقاد الديني والتقاليد العالقة سلفاً في المؤسسات المترمته. والشكل المستنير والعلماني فعلاً من الروحانية — ويمكن لهذه النقطة الآن أن تذكر بوضوح — لن تكون مهددة بالتطورات في الفلسفة الحديثة وفي العلوم على الإطلاق، ولكن على العكس ستمتلك الإمكانية لدمجهما.

## الروحانية والأمانة الفكرية

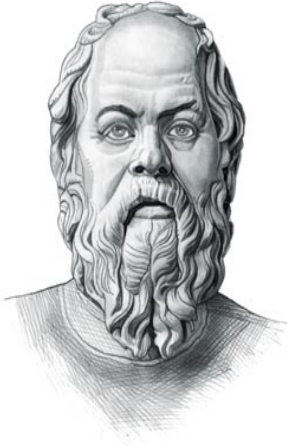
نحن الآن مستعدون للعودة إلى أسئلتنا الثلاثة في بداية هذا المقال. لقد رسمت بإيجاز ما يمكن أن تكونه الروحانية وما يمكن للمرء أن يعنيه بمفهوم "الأمانة الفكرية". في البداية، انبثقت صورة عامة لتاريخنا الفكري. تاريخياً، أول شيء وجد بجلاء هو الدين: نظم الاعتقاد التي أشرك فيها مجموعات متزايدة من الناس، والتي أخذت من الناس خوفهم من الموت وعززت إلى حد ما تماسك هذه الجماعات. ولم تقتصر نظم الاعتقاد هذه على تعزيز التماسك خارجياً فحسب، بل داخلياً أيضاً، من خلال تحقيق الاستقرار في تقدير الذات لدى الفرد بواسطة الإنكار المنتظم لفناء الشخص نفسه وتعزيز التسلسلات الهرمية القائمة، على سبيل المثال في الصراعات مع المجموعات الأخرى. تاريخياً، هذه النماذج الإيمانية — الدوغمائية للواقع تطورت من طقوس الدفن، وأسلاف الطوائف، والشامانية. وأحدث التطورات التاريخية كانت مثالية الأمانة الفكرية، والتنوير والنقد الذاتي العقلاني. والمفهوم المثالي للأمانة الفكرية بهذا المعنى هو شيء جديد تماماً، شيء بدأ الآن يُدرك في أماكن قليلة على كوكبنا، في مجتمعات قليلة جداً، وفي أولى تجلياته فقط. ومع ذلك، ما جعل الأمانة الفكرية ممكنة كانت المثل الدينية الأصلية للمصادقية المطلقة والإخلاص نحو الله. وقد أدت هذه المثل العليا إلى تحول نحو الداخل، تحول منعكس على أنفسنا، نحو الفرد البشري نفسه، أدت إلى تطوير المثل الأخلاقية من المصادقية المطلقة والإخلاص نحو أنفسنا، والانفتاح الثابت، والالتزام التام بنمو المعرفة. ومع ذلك، هناك رؤية مركزية واحدة، والتي دائماً ما كانت في الركيزة الأساسية للموقف الروحي، وهي أن هناك أكثر من شكل واحد للمعرفة، وأكثر من شكل واحد للتقدم الأبيستمولوجي (المعرفي).

دعونا نبدأ بمقارنة الدين والروحانية بإيجاز. يتألف الدين الآن من البناء المقصود لنظام وهمي، ومنظور المعتقد الخالص، والرفض الدوغمائي أو الإيماني لأخلاقيات الذهن الداخلي للفرد. وعلى النقيض من ذلك، فإن الروحانية ستكون هي الموقف المعرفي الذي يركز على نيل المعرفة. يزيد الدين المنفعة العاطفية إلى أقصى حد ممكن — فهو يوازن الشعور باحترام الذات، وهو مصدر للراحة، ويوفر للفرد تجربة كونه جزءاً من مجتمع أكبر، مع الشعور بالأمن والمشاعر المبهجة. بينما تهدف الممارسة الروحية للتجربة المباشرة. يضحى الدين بعقلانية الفرد في سبيل التماسك العاطفي لنموذج الذات. تُذيب الروحانية الذات الظاهرية (ذات عالم الحواس). الدين دوغمائي، بسبب هيكله الأساسي، وبالتالي فهو غير أمين فكرياً. بينما سيكون الأشخاص الروحانيون منفتحين دائماً على الحجج المنطقية، لأنهم لا يملكون سبباً للانعزال عن ذاتهم. الدين يُنظّم ويُبشّر. الروحانية هي شيء فردي جوهرياً وعادةً ما تُجانب السكينة.

وبهذا المعنى، ينبغي أن يكون واضحاً الآن ما يعنيه القول بأن الدين نقيض الروحانية. هل تتذكر المفهومين المعرفيين اللذان يميزان ما أدعوه بالدين؟ "الدوغمائية" وهي الأطروحة القائلة بشرعية التمسك باعتقاد فقط لأن المرء يمتلكه بالفعل — تقليد نقي، دون أدلة أو أسباب وجيهة. و "الإيمانية" وهي منطلق الإيمان النقي وحده. في الفلسفة، الإيمانية هي الأطروحة القائلة ليس فقط بشرعية التمسك بالمعتقد في غياب الأدلة والأسباب الوجيهة التي تدعمه، ولكن حتى عندما يوجد ضده أي قدر من الأدلة أو عدد من الأسباب الوجيهة. يميز المرء على الفور كيف أن الكثير مما يبدو اليوم تحت مسمى "الروحانية"، بطبيعة الحال، ليس سوى دين بأبسط معنى لهذا المصطلح. في الوقت نفسه، يمكن للمرء أن يرى في بعض الأحيان كيف حتى في

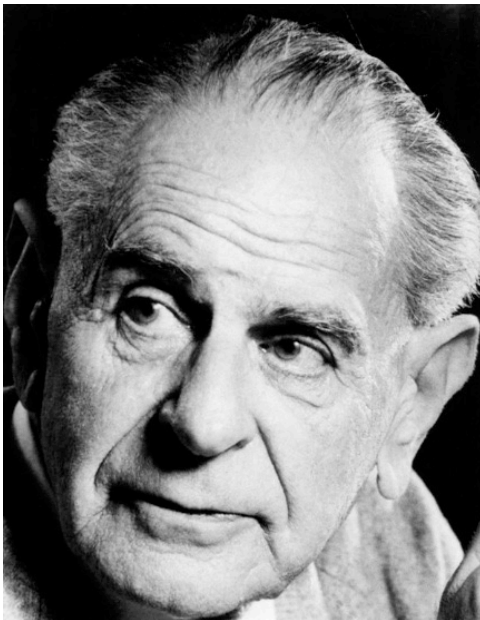
النظم الدينية الكبيرة والصارمة، هناك في بعض الأحيان منافذ صغيرة جداً أو حالات نادرة يمكن للمرء أن يميز فيها محاولات حذرة ليستشعر المرء طريق العودة إلى ما سميته نقيض الدين: ألا وهو الروحانية.

ماذا عن المبدأ الأخلاقي للأمانة الفكرية كحالة خاصة للموقف الروحي؟ الروحانية هي موقف معرفي، الرغبة المطلقة في المعرفة، في شكل وجودي من



معرفة الذات يتجاوز كل نظرية وعقيدة. وبالمثل، في العلوم، المنهجية العقلانية تزيد بانتظام اكتساب المعرفة الجديدة. على جانب هناك بحوث التجربة المباشرة، على سبيل المثال، في ممارسة التأمل المنتظم. وعلى الجانب الأخر، نجد تجميع البيانات، مبدأ الإجراء القائم على البيانات حصراً. هنا، لدينا ذوبان الذات الظاهرية، هناك، لدينا مثالية استمرار وتكرار السماح لنظريات الفرد بالفشل من خلال احتكاكه بالواقع. على مستوى الروحانية، المفهوم المثالي للأمانة الفكرية متطورٌ بشكلٍ كبيرٍ على نحوٍ خاص، وفي العلوم، هناك "مبدأ تقتير الجهد" — السعي المتواصل لجعل افتراضات الخلفية الوجودية التي قدمت في شرح الظواهر الملحوظة ضعيفة قدر الإمكان والتقليل من الافتراضات الهيكلية فيها. فالروحانية فردية جوهرياً ولا تُبشر، في حين أن العلوم الحديثة اليوم هي مشروع منتظم ومعوم ومهني للغاية، يربط الرؤى ونتائج البحوث الجديدة، ومن هنا ينطلق في النشر المنتظم للمعرفة، على سبيل المثال من خلال وسائل الإعلام العامة. ومع ذلك، فإن جميع القراء الذين يعرفون حقاً علماءً جادين ومحترمين سيكونون قادرين على التأكيد أن هؤلاء غالباً أناسٌ روحانيون، على الرغم من أنهم لن يصفوا أنفسهم على هذا النحو أبداً. حتى أن الكثير من العلماء ينفون هذا الادعاء كلياً. ومع ذلك، فإن جدية وإخلاص العالم، والرحابة الكبيرة بالنقد، والبحث القائم على الخبرة تحديداً عن الكياسة الرسمية والبساطة هي، في جوهرها، تقریباً نفس جديّة الممارسة الروحية.

**سقراط (469 ق.م – 399 ب.م)**  
لأنني أدرك ليس لدي أي حكمة صغيرة أو كبيرة.



في فلسفة العلم الحديث، هناك أيضاً أمثلة على الموقف الروحي. كارل بوبر، فيلسوف العلم الكبير، ساند الفكرة التالية: نحن على تواصل بالواقع دائماً في اللحظة التي نخطئ فيها فرضية؛ لحظة الفشل هي بالضبط اللحظة التي نلمس فيها العالم. وهنا ما قاله عن المبدأ الأساسي لأي شكل أيديولوجي من العقلانية يتحول إلى رؤية كونية: "يمكن وصف العقلانية غير النقدية أو الشاملة بأنها موقف الشخص الذي يقول "أنا لست مستعداً لقبول أي شيء لا يمكن الدفاع عنه بالحجج أو الخبرات". . . الآن من السهل أن نرى أن مبدأ العقلانية الطيبة هذا غير متناسق. لأنه لا يمكن، بدوره، أن تدعمه حجة أو تجربة، فهو يفترض ضمناً وجوب التخلص منه في حد ذاته". هذه هي فكرة العقلانية النقدية، منذ عام 1958، وبالطبع هي مثال رئيسي للمبدأ الفلسفي للأمانة الفكرية. والعقلانية النقدية هي شكل ضعيف ومتواضع من العقلانية والتي — خاصةً على مستوى العمل السياسي — تعزز مزاي الحجج المعقولة والالتزام بإجراءات تدريجية قائمة على الأدلة حصراً، لكنها أيضاً تدرك تماماً أن قرار الفرد بتبني الطريقة العقلانية يفتقر إلى مبرر نهائي وحاسم. عندما يتخلى العلم عن المفهوم المثالي للأمانة الفكرية، فلا يعد

**كارل بوبر (1902-1994)**

... وعلينا أن نتعلم الدرس القائل بأن  
الأمانة الفكرية أساسية لكل شيء نعتز به.



علمًا لهذا السبب بالضبط، وإنما يصبح نوعًا جديدًا من الدين. وأريد بإيجاز أن أذكر القراء بفكرة سبق صياغتها أعلاه: أحد المخاطر الكامنة هو أن مبدأ الأمانة الفكرية يمكن أن يصبح أيديولوجيا في حد ذاته. إن البحث عن الاطمئنان العاطفي واليقين النهائي يجب التخلي عنه باستمرار، كما كان، على كل مستوى وفي كل لحظة من جديد. فعملية التخلي مستمرة، ليست لها نهاية.

هذا معنى آخر تكون فيه الأمانة الفكرية حالة خاصة من الروحانية. تطور قبل العلم بوقتٍ طويل، لكن بعد الدين؛ وهو ممارسة النقد الذاتي للعمل المعرفي غير الملزم بالنظم الوهمية التكميلية. وتشمل هذه الممارسة موقف الشك الفلسفي. بعد اتهامه بازدراء الدين وإفساد شباب أثينا، قال سقراط في اعتذاره الشهير أمام المحكمة في أثينا: "إنني لا أعرف ولا أظن أي أعرف". والفضيلة الفلسفية للشك هي القدرة على التساؤل باستمرار عن إمكانية معرفة الحقيقة بشكل متين قابل للأثبات، والقيام بذلك بطريقة مثمرة - على النقيض من الدوغمائيين. المتشككون خطيرون، لأنهم غير قابلين للإفساد، سواء تجاه أنفسهم أو تجاه الآخرين.

الآن يمكننا أيضًا أن نصيغ بوضوح العلاقة المفاهيمية الداخلية بين الروحانية والعلوم. ماذا يعني القول بأن العلم والموقف الروحي تطورًا من نفس الفكرة المعيارية الأساسية، أي من قيمة مثالية مشتركة؟ كانت هذه أطروحتي الثالثة في بداية هذا المقال. ويمكننا الآن أن نرى أن هناك جانبين لهذا الموقف المعياري الأساسي المشترك: أولاً، الرغبة المطلقة في معرفة الحقيقة - في البصيرة، وليس الاعتقاد - وثانيًا، المثالية في المصادقية المطلقة تجاه الذات. والثاني ينشأ في الدين، في المثل الأعلى للمصادقية غير المشروطة نحو الله ومن ثم في انعطافه الانعكاسي نحو الداخل، والذي تتحول فيه الرغبة في الحقيقة نحو ذاتها، أي تجاه ذاتنا. هل تذكرون المفهوم الكلاسيكي الجميل للضمير، كمعرفة داخلية عليا والتي في الفلسفة الغربية هي أصل الوعي وكذلك الضمير الأخلاقي؟ الوعي هو اللحظة التي تصبح فيها عملية التبصر نفسها انعكاسية. في هذا الانعطاف الداخلي نحو عملية الرغبة في المعرفة والبحث عن البصيرة نفسها، تنبثق الروحانية والموقف الروحي، ومنهما تنبثق الأمانة الفكرية، والأخيرة هي العنصر الأساسي للمنهج العلمي، وللعقلانية الناقدة للذات. لكن الصلة بين الروحانية والعلوم ليست مفاهيمية بحتة، ولكنها نفسية أيضًا. والمثير، هي أنها شيئًا لا يمكن أبدًا التظاهر به، أو تصنعه، أو تنظيمه. هي ما وصفه إيمانويل كانط في كتابه "الدين ضمن حدود مجرد العقل وكتابات أخرى" بإخلاص النية في كونك نزيهًا تجاه الذات، وما أسماه أيضًا "فكرة الخير الأخلاقي في نقائها المطلق".

ومع ذلك، حتى لو كان كل هذا صحيحًا ولا توجد حجج منطقية ولا أدلة تجريبية على وجود الله أو حياة ما بعد الموت، وإذا كنا صادقين حقًا تجاه أنفسنا واعتدنا بأن لا أحدًا منا يعرف حقًا ما إذا كان شيئًا كال(تنوير) موجود فعلاً - فماذا تبقى؟ هل يمكن أن يُعْلَمَ المثل الأعلى للخلاص الذي يربط التقاليد الروحية المختلفة في طور ثاني من التنوير؟ أليس مشروع "التنوير 0.2" نفسه مجرد وهم رومانسي، ألا يميل، في النهاية، إلى شكل جديد من إنكار الموت؟ يمكننا أن نتابع ونعترف بهدوء أنه: نظرًا للحالة الراهنة في تاريخ العلم والفلسفة، وفي عصر علم الأعصاب وعلم النفس التطوري، وخاصة بالنظر إلى تهديد التغير المناخي، فإنه ليس من السهل على الإطلاق، على المستوى العاطفي، مواجهة الحقائق. ومن الواضح أن الأمانة الفكرية تأتي بثمن، ولا يمكن اكتسابها بسهولة. ما الذي يمكن للمرء فعله في هذه الحالة؟ أعتقد أن الجواب واضح: طالما يتعلق الأمر بمشروع معرفة الذات، فإن مستقبلنا مفتوح - هذه حقيقة أخرى لا ينبغي تجاهلها - فنحن ببساطة لا نعرف أين ستقودنا العملية الداخلية والخارجية لكسب المعرفة. إن الموقف الأخلاقي لا يعتمد بشكل صارم على الوعد في كون أعمال المرء ناجحة. حتى لو تبين أن التطورات في العالم الخارجي تفلت من سيطرتنا على نحوٍ متزايد، ينبغي التمسك بما أدعوه "مبدأ احترام الذات": الرغبة في المزيد من المعرفة هي الخيار الوحيد المتاح لنا إذا كنا لا نريد التخلي عن كرامتنا واحترامنا لبعضنا البعض، ولا سيما احترامنا لأنفسنا. إن احترام الذات لا يعني فقط احترام أنفسنا كأشخاص ضعفاء قادرين على المعاناة، وعلى اتخاذ التعهدات الداخلية والمسؤولية الأخلاقية في أن نكون عقلانيين. إن رفض التخلي عن مبدأ احترام الذات في مرحلة انتقالية خطيرة في التاريخ يعني أيضًا تقدير حقيقة أننا كائنات مولدة للمعرفة، قادرة على أنتاج رؤى جديدة حول العالم وحول ذاتنا. وهذا هو سبب وجوب التمسك بالعمل المعرفي، ولكن على مستويين في نفس الوقت، دون إهمال أحدهما.

وأخيراً، أود أن أسأل: ماذا يتبقى إذا كانت الصورة التي رسمتها حتى الآن صحيحة؟ هل يمكن حقاً أن يوجد شيءٌ كفهم الذات الروحي المعاصر الذي يحترم الظروف المتغيرة ويمكن توفيقه مع الرغبة في الأمانة الفكرية؟ لا يوجد شيءٌ للتصريح به ولا خطاب جاهز وملخص، ولا جواب نهائي. ولكن ربما لدينا الآن فهم أفضل للعملية التاريخية التي دخلنا فيها وللتحدي الفعلي الأعمق الذي يشكله التحول متعدد الأوجه في صورة الجنس البشري. ومن الواضح الآن أن هناك عدة جسور تربط الروحية مع العلم. ومعظم الجسور يمكن عبورها في كلا الاتجاهين أيضاً. لهذا السبب، أنا بالتأكيد لا أريد استبعاد أنه في المستقبل، قد نكتشف مسارات جديدة تماماً، تمتد من البحوث العلمية على العقل البشري إلى أشكال أكثر دقة، وأكثر فعالية، أو حتى أعمق من الممارسة الروحية. في الماضي، نشأت الأخيرة من الأولى، لأن كلاً منها شكلاً للعمل الأبستيمي، شكلاً من العمل يبتغي المعرفة. والهدف المشترك هو الوصول للتنوير، أي تعزيز منتظم لاستقلال الفرد الذهني. هناك شكلان أساسيان للعمل الأبستيمي: شبه رمزي وأدراكي، في الصمت وفي الفكر — منطويًا على شكل محدد من الاصغاء التلقائي (ربما نموذجيًا يتمثل في التقليد الكلاسيكي للتأمل الذهني) وعلى مستوى الفكر النقدي العقلاني يتمثل بعقلانية العلم. ولكن هل يجب علينا حقاً الاختيار بين هذين الشكلين من المعرفة؟ أعتقد أن العكس صحيح: أساسًا لا يمكن أن يُدركا إلا معًا. هناك أخلاق واحدة للعمل الداخلي، فكرة معيارية أساسية واحدة تكمن في أساس كلاً من الممارسة الروحية العلمانية والمفهوم المثالي العلمي للأمانة الفكرية. لقد رأينا بالفعل أن التأمل يزرع الشروط الداخلية المسبقة للفكر النقدي العقلاني. ومن المثير للاهتمام بشكلٍ خاص أن نلاحظ أن كلا الموقفين يهدفان أيضًا إلى تحسين المعايير الحضارية، باعتبارها ممارسة اجتماعية مصقولة بالشكل الصحيح للعمل الداخلي. اليوم، يمكن أن يُبحث في هذا الارتباط الداخلي بمزيد من التفصيل بوسائل علم الأدراك وعلم الأعصاب الحديثة، وبالتالي أدراك المفهوم الفلسفي المثالي لمعرفة الذات في شكلٍ جديد، على مستوى جديد تمامًا من الدقة وفي تفاصيل مفاهيمية دقيقة. ولكن يمكن أيضًا أن تصاغ بعبارات أكثر تقليدية. مرةً أخرى، هناك كلمة فلسفية قديمة الطراز تصف القدرة والموقف الداخلي الذي يسمح للمرء أن يميز كونه جيدًا ليس فقط بنجاح، ولكن ربما حتى بألفة داخلية وإبتهاج. هذا المفهوم قديم الطراز هو "الفضيلة". أذاً يمكن للمرء أن يقول أيضًا: أن النزاهة، بالمعنى المناسب هي فضيلة فكرية يمكن استنباتها مع الزمن، تمامًا كما الفضائل الداخلية الأخرى كالذهن الدقيق والكيس أو الرأفة هي قدرات عقلية يمكن اكتسابها بفعالية وتطويرها باستمرار. لذلك، قد لا يكون كل هذا حول توليفة جديدة من الروحية والأمانة الفكرية إطلاقًا. بدلاً من ذلك، قد يكون حول رؤية ما موجود فعليًا: الوحدة الداخلية للفضائل العقلية.

1 See *The Ego-Tunnel* (2009; New York: Basic Books, Chapter 8).

2 See *The Ego-Tunnel*, p. 240.

3 I am greatly indebted to Dr. Jennifer Windt and Dr. Michael Madary for help with the English version of this text. Dr. Ulrich Schnabel has given me comments and helpful criticism on parts of earlier German versions, and I want to thank Christa Winkler, Sophie Burkhardt, Yann Wilhelm and Iuliia Pliushch for technical and editorial help with preparing this manuscript. Video documentation of the original 2010 talk in German can be found here. A recent English summary talk is here.

4 A good starting point giving many references about the history of the concept is Solignac, A. (1995). „Spiritua-litāt“, in Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 9). Basel: Schwabe; S. 1415–1422. A recent, concise history of Christian spirituality in the English language is Sheldrake, P., *A Brief History of Spirituality* (2013, Malden: Blackwell).

5 *Mindfulness-based stress reduction* (MBSR) was developed by the molecular biologist Jon Kabat-Zinn in the USA as a system for stress management through deliberate control of attention and through the development, practice, and stabilization of extended mindfulness. Parts of the program are also used in the context of different methods of behavioral therapy and psychotherapy.

6 A good introduction can be found in *The Routledge Handbook of Embodied Cognition* (2014; London: Routledge) edited by Lawrence Shapiro and in *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (2009; Cambridge: Cambridge University Press), edited and compiled by Philip Robbins and Murat Aydede.

7 A short and excellent analysis is provided by Fasching, W. (2008), „Consciousness, self-consciousness, and meditation“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7: 463–83. A recent collection of philosophical texts on the

topic of phenomenologically non-subjective conscious states is E. Thompson, M. Siderits & D. Zahavi (eds.), *Self, No Self?* (2011; Oxford: Oxford University Press).

8 The following excerpts from the fifth talk in Madras, on February 1st, 1956, can give a first impression:

*Surely, that which is spiritual must be timeless. But the mind is the result of time, of innumerable influences, ideas, impositions; it is the product of the past, which is time. And can such a mind ever perceive that which is timeless? Obviously not. It can speculate, it can vainly grope after or repeat some experiences, which others may have had, but being the result of the past, the mind can never find that which is beyond time. So all that the mind can do is to be completely quiet, without any movement of thought, and only then is there a possibility of the coming into being of that state which is timeless; then the mind itself is timeless.*

*So, ceremonies are not spiritual, nor are dogmas, nor beliefs, nor the practicing of a particular system of meditation; for all these things are the outcome of a mind which is seeking security. The state of spirituality can be experienced only by a mind that has no motive, a mind that is no longer seeking, for all search is based on motive. The mind that is capable of not asking, of not seeking, of being completely nothing—only such a mind can understand that which is timeless. See *Collected Works*, Vol. 9, 1955-1956: Conversation 532, p. 218; 1991; Dubuque: Kendall/Hunt)*

9 From „Appendix A: *The Dissolution of the Order of the Star*“, in Luis S.R. Vas (ed.), *The Mind of J. Krishnamurti* (1971; Bombay: Jaico Publishing House, pp. 293 und 296f). More material is at <https://www.kfa.org/>.

10 The quotation in the text is from the Preface of the *Tractatus logico-philosophicus* (1922; London: Routledge & Kegan Paul, Ogden trans.). The text given in the caption is proposition 6.52 from the *Tractatus*.

11 A good starting point is Greco, John and Turri, John, "Virtue Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/en-tries/epistemology-virtue/>>.

12 A freely available philosophical discussion of recent empirical evidence with regard to the concept of „M-autonomy“, or mental autonomy, which also provides the reader with many of the relevant references, is Metzinger, T. (2013). The myth of cognitive agency: Subpersonal thinking as a cyclically recurring loss of mental autonomy, *Frontiers in Psychology*, 4: 931. See also Metzinger, T. (2017f). Why is mind wandering interesting for philosophers? In Kieran C.R. Fox & Kalina Christoff (eds.), *The Oxford Handbook of Spontaneous Thought: Mind-wandering, Creativity, Dreaming, and Clinical Conditions*. New York: Oxford University Press.

In short, recent research shows how classical mindfulness meditation is exactly the opposite of mind wander-ing, and it also allows us to see much clearer what the goal of formal meditation practice *really* is: namely, a sustainable increase of M-autonomy. This point also provides the central argument for an introduction of a systematic, but secular training in meditation techniques in all schools and learning institutions: It is about raising the standard of civilization. M-autonomy is the ability to control one's own mental actions and to act autonomously not only on a bodily, but also on the mental level. We lose mental autonomy whenever a certain part of our cognitive self-model transiently collapses – and new research demonstrates how this happens to each of us many hundred times per day. Perhaps, what Western societies most urgently lack are systematic and institutionalized forms in which the citizens of a free country can increase the degree of their own mental autonomy. We still lack a deeper understanding of the fact that it is exactly the mental autonomy of the individual citizen that makes an essential and decisive contribution to increasing the standard of civilization. Scientific research on mind wandering now demonstrates in a surprisingly clear way how most of us are not M-autonomous mental subjects during two thirds of their conscious lifetime. It also provides evidence about how this fact finds an expression in a diminished overall quality of life. This is why, on a sociocultural level, we must think about concrete steps to enhance our own mental autonomy. In this context, the introduction of systematic meditation courses at all schools and higher educational institutions clearly may turn out to be one of the most important as well as the most urgent political demand.

12 See John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book IV, chapter XVII, §24, (1996; edited by K. Winkler, Indianapolis: Hackett Publishing). Originally published in 1690.

14 Kant makes the point *ex negativo*, by speaking about the “impurity (*impuritas, improbitas*) of the human heart” (cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793; Band II, 1. Stück: 30; for English translation see 6:30 in *Religion Within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*, eds. Allen Wood and George Di Giovanni; 1998: Cambridge University Press, p. 53). The notion that the special kind of “sincer-ity” discussed in the main text can help us to realize the „the idea of the moral good in its absolute purity“ and to counter the “corruption that lies in all human beings“ can be found at 6:83 (p. 98). The second thought—that every man is under obligation to himself to truthfulness—is found in the *Metaphysik der Sitten* (1797; II. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Zweites Hauptstück, § 9: *Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als einem moralischen Wesen*, cf. the English translation: *The Metaphysics of Morals*, Part 2, Chapter II, §9: *Man's Duty to Himself Merely as a Moral Being*, ed. Mary Gregor; 1991: Cambridge University Press, p. 225). This is where one also finds the concept of an „inner lie“.

15 Because meditation and spiritual practice are clearly aimed at the right form of consciousness and because intellectual honesty is clearly aimed at a special form of conscientiousness, I want to draw readers' attention to two points that even in contemporary academic philosophy have been almost completely forgotten. The English word “conscience” is derived from the Latin *conscientia*, which originally meant jointly knowing, know-ing together with or co-awareness, but also consciousness and conscience. The first point of interest is that throughout most of the history of philosophy, consciousness had a lot to do with conscience (Descartes was the first to separate conscience and consciousness and to constitute the modern concept of consciousness in the 17th century). Before modern times, being unconscious also meant lacking a conscience. The Latin term *conscientia*, in turn, is a translation of the Greek term *syneidesis*, referring to “moral conscience”, “co-aware-ness of one's own bad actions”, “inner consciousness”, “accompanying consciousness” or “joint knowledge”, “disconcerting inner consciousness”—early thinkers were always also concerned with the *purity* of consciousness; with taking a normative stance and especially with the existence of an inner witness. Democritus and Epicurus already philosophized about the bad conscience and Cicero formed the unmatched term of the *morderi conscientiae*, the pangs of conscience or as we say in German, the bites of conscience, “*Gewissens-bisse*”. Even before Christian philosophy, the idea existed that conscience is a form of inner violence, a way to persistently hurt oneself. I find it interesting that all of these concepts from early philosophy suddenly sound completely different when they are not read from the perspective of the later addition of the Christian meta-physics of guilt, but rather if one reads them in a fresh and unbiased manner from the perspective of secular-ized spirituality or the Asian tradition of formal mindfulness practice. “Witness consciousness”, for instance, can also mean something completely different than inner accusation, disconcertment and self-condemnation, as a mechanism of inner self-punishment learned through Christian education. It could even have something to do with altruism, with gentleness and precision, with a non-judgmental form of compassion for oneself, and not with the generation of inner conflict. Another interesting idea found in many early philosophers is that agents share their knowledge with an ideal observer. Never, however, was there a convincing argument for saying that this ideal observation is necessarily conducted by a person or one kind of self or other. In sum, the following can be extracted from many early writings from Western philosophy: consciousness, *conscientia*, is part of the conscious person as an inner space, into which sensory perception cannot penetrate; it is an inner sanctum where one can be together with God before death, which contains hidden knowledge about one's own actions and private knowledge about the contents of one's own mind; it is also a point of contact between the ideal and the actual person, and in Christian philosophy, this contact is established by testifying or *bearing witness* to one's own sins. Again, it is interesting to note how “bearing witness” [or *Bezeugen* in German] could mean something completely different, if it is understood as a process of “witnessing” that is not conducted by a person or a self and that is characterized by the just mentioned quality of non-judgmental compassion. Con-sciousness in this sense is clearly also something that we only possess from time to time, it is something that can always be lost. For the philosopher Christian Wolff, who first used the term consciousness, or “*Bewusst-sein*”, in German (translating it from Latin), it is a certain *ability* that has nothing to do with thinking, but with inner attention; it involves the ability to perceive the occurrence of „*Veränderungen der Seele*“ [changes of the soul], and to first of all become aware of the fact that one is thinking at all. In 1719, Wolff formulated this idea as follows: „*Solchergestalt setzen wir das Bewusst seyn, als ein Merckmahl, daraus wir erkennen, dass wir gedencken.*“ [We will apply the term being-aware

(consciousness) to mean the property of knowing that we are thinking.] What, then, is consciousness? It is exactly what allows you to realize that you are *now* thinking; and, interestingly, this sounds completely different when it is read from the perspective not only of contemporary research from cognitive science on the phenomenon of unconscious mind wandering. Moreover, every meditator knows exactly what it means to think without realizing that one is thinking. The second relevant point in the context of this essay is that even in the tradition of Western philosophy, there were not only multi-faceted and deep connections between the moral conscience and consciousness, but also between the notions of prereflexive mindfulness and consciousness as such. This does not so much involve a particular *cognitive* ability, a form of higher-order thought, a conceptually meditated form of metacognition, as something much more subtle, namely „*Achthaben auf die Veränderungen der Seele*“ [mindful attention to changes of the soul] – a form of inner attention that also indirectly connects us with the world. Again, this point was already clearly articulated by Wolff: „*Ich habe schon oben erinnert, was das erste ist, so wir von unserer Seele wahrnehmen, wenn wir auf sie acht haben, nemlich, dass wir uns vieler Dinge als ausser uns bewusst sind.*“ See § 195 and § 194 of Wolff's work, from Halle in 1720 „*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*“. A good introduction to modern research on mind wandering (that is, on the loss of inner autonomy through the loss of consciousness in the sense just described) is Jonathan Schooler et al. (2012). „Meta-awareness, perceptual decoupling and the wandering mind“, *Trends in Cognitive Sciences* 15(7): 319-326; cf. also the *Oxford Handbook of Spontaneous Thought* cited above.

16 Friedrich Nietzsche also wrote of „intellectual cleanliness“ [*intellektuelle Sauberkeit*] and about the „intellectual conscience“ [*intellektuelles Gewissen*]. Further reading can be found in Grau, G.-G. (1992). „Redlichkeit“, in Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 8). Basel: Schwabe, S. 365–369.

17 Cf. Clifford, W.K. (1999 [1877]), „The ethics of belief“, in T. Madigan (ed.), *The ethics of belief and other essays*, Amherst, MA: Prometheus, 70–96. A good starting point for further research is: Chignell, Andrew, „The Ethics of Belief“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/ethics-belief>>.

18 Of course, there is a technical debate here as well. As an introduction for interested readers, I recommend Cox, Damian, La Caze, Marguerite and Levine, Michael, „Integrity“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/integrity/>>. Interestingly, Bertrand Russell explicitly contrasted the ideal of intellectual integrity with organized religions, especially Christianity. For Russell, all religions are essentially dogmatic; what distinguishes Christians (but also, for instance, communists) from scientists is not the doctrine itself, but the inner stance taken towards this doctrine, the way this doctrine is held. According to Russell, the followers of religions treat this doctrine as if it were indubitable and independent of empirical evidence. Here, again, the issue is intellectual integrity in the sense of an inner stance. But couldn't the unquestioned adherence to Christian doctrine still be useful, for instance because it promotes virtuous behavior? For Russell, the answer is clear: *I do not myself think that the dependence of morals upon religion is nearly as close as religious people believe it to be. I even think that some very important virtues are more likely to be found among those who reject religious dogmas than among those who accept them. I think this applies especially to the virtue of truthfulness or intellectual integrity. I mean by intellectual integrity the habit of deciding vexed questions in accordance with the evidence, or of leaving them undecided where the evidence is inconclusive. This virtue, though it is underestimated by almost all adherents of any system of dogma, is to my mind of the very greatest social importance and far more likely to benefit the world than Christianity or any other system of organized beliefs.*“ The quotation is taken from Russell's Essay „Can Religion Cure our Troubles?“, reprinted in Robert E. Egner & Lester E. Denonn (eds.), *The Basic Writings of Bertrand Russell*, (2010; London & New York: Routledge), pp. 579f.

19 Of course, technical debates in the philosophy of religion and in analytical metaphysics continue; and, of course, there are first-class philosophers who would hold a completely different view. What does *not* exist, however, is a consensus among experts in the field that would point to the direction many still hope for. A recent, non-representative poll with a strong bias toward analytic or Anglocentric philosophy investigated the positions of 1972 professional philosophers, all regular faculty members in 99 leading departments of philosophy, and found that 72,8% consider themselves atheists (see Bourget & Chalmers, forthcoming). Good starting points for those readers who would like to enter deeper into professional, academic research on this topic are M. Michael (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* (2007; Cambridge: Cambridge University Press) and J. H. Sobel *Logic and Theism. Arguments for and against Beliefs in God* (2004; Cambridge: Cambridge University Press). An excellent selected bibliography can be found in J. Bromand und G. Kreis (eds.), *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel* (2011; Berlin: Suhrkamp, pp. 671).

20 A recent collection is E. Voland & W. Schiefenhövel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behaviour*, (2009; Berlin: Springer). Important English texts are: McKay, R & Dennett, D.C. (2009). The evolution of misbelief. *Behavioral and Brain Sciences* 32: 493–561. Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press. Boyer, P. (2001) *Religion Explained; The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books. Dawkins, Richard (2007): *The God Delusion*. New York: Bantam Press. Dennett, D.C. (2006). *Breaking the Spell*. New York: Viking.

21 A classical assumption, for instance, is that organized cultural belief systems improve the human capacity for *self-control*, which in turn promotes certain individual behaviors and behavioral dispositions that were advantageous for the evolution of large societies. Such behaviors could have considerably improved cooperation between individuals that were not biologically related to each other in early, ever larger human societies. The following is an example of a recent empirical study that demonstrated a

causal relationship between religiosity and the ability to repeatedly replenish the depleted capacity for self-control: Rounding, K., Lee, A. Jacobson, J.A. & Ji, L.-J. (2012). „Religion replenishes self-control“ *Psychological Science* 23(6): 635-642.

My own theory in this context is that what we call “piety” today led to several decisive changes in the self-model of early humans. When several groups of people compete for scarce resources, then group size combined with group coherence and the strength of perceptible *in-group/out-group*-characteristics are decisive for reproductive success. This creates the problem of how to efficiently identify “free-riders” and other non-cooperative norm-transgressors in these ever-larger groups, even when group members can no longer or only rarely sensorially perceive each other. What would be the most efficient and least “costly” solution, even for large groups? I think the solution could be to install an “ideal observer”, but *on the level of mental representation*. This means that there is an *internalized* institution for the surveillance of norms that has a close functional connection to the self-model of every single group member; ideally, this will be a model of an extremely powerful and ubiquitous, but invisible person who “sees everything”. If this mentally represented judge adequately represents the group’s biological interests, this will improve cooperation and solidarity and contribute to the group’s overall success, because every individual carries this functional authority “in their own brain”, if you will, and thus cannot escape it. Empirical studies show that the belief in punitive gods increases with group size and the complexity of social cooperation within the group. Cf. Johnson, D.D.P. (2009). The error of god: error management theory, religion, and the evolution of cooperation, in S.A. Levin (ed.), *Games, Groups, and the Global Good*, Springer Series in Game Theory (2009; Berlin: Springer, S. 169-180) or the discussion following Jeffrey P. Schloss & Michael J. Murray (2011): Evolutionary accounts of belief in supernatural punishment: a critical review. *Religion, Brain & Behavior* 1(1): 46-99.

22 A good introduction to the psychological literature is: Paulhus, D. & Buckels, E. (2012). „Classic self-deception revisited“, in S. Vazire & T. Wilson (eds.), *Handbook of Self-Knowledge*, pp. 363–378. New York: Guilford Publications. A starting point for the inner-philosophical debate is Bach, K. (2009). Self-Deception. In B. P. McLaughlin, A. Beckermann, & S. Walter (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* (Vol. 1, pp. 781–796). Oxford: Oxford University Press. For those interested in the most important aspects of the newer debate, I recommend starting with Von Hippel, B. & Trivers, R. (2011). The evolution and psychology of self-deception. *Behavioral and Brain Sciences*, 34: 1–56.

23 A number of references can be found in Eichbach, R.P. & Mock, S.E. (2011). „Idealizing parenthood to rationalize parental investments.“ *Psychological Science* 22: 203-208. Among other things, they write that „Parents experience lower emotional well-being (McLanahan & Adams, 1989), less frequent positive emotions (Simon & Nath, 2004), more frequent negative emotions (Ross & Van Willigen, 1996), lower marital satisfaction (Somers, 1993), and greater depression (Evenson & Simon, 2005) than nonparents”.

24 Alicke, M. D. & Sedikides, C. (2009). „Self-enhancement and self-protection: What they are and what they do“. *European Review of Social Psychology* 20: 1–48. A classical text on the development of unrealistic optimism is N. D. Weinstein (1980). „Unrealistic optimism about future life events“. *Journal of Personality and Social Psychology*, 39: 806-820; an example of a newer neuroscientific study is Sharot, T., Korn, C.W. & Dolan, R.J. (2011). „How unrealistic optimism is maintained in the face of reality“. *Nature Neuroscience* 14 (11): 1475–1479.

25 The general idea is that in evolution animal communication involved a frequency-dependent “co-evolutionary arms race” between mechanisms for deception and its detection, which led to a new, more effective kind of deception – namely, self-deception. One central function of self-deception it is to deceive others in the absence of cues (e.g., subliminal bodily signals) normally associated with deception (von Hippel & Trivers 2011, pp. 2-4). Thus, self-deception is favored by natural selection and enhances the inclusive fitness of the self-deceiver. This important point can be found in Von Hippel, B. & Trivers, R. (2011). The evolution and psychology of self-deception. *Behavioral and Brain Sciences*, 34: 1–56. The human self-model (see Metzinger 2007) will therefore have evolved as a *functional platform* enabling ever more efficient forms of self-deception, by distributing knowledge into distinct conscious and unconscious layers or modules of self-representation, thereby regulating *what* information is accessible *when* and to *whom*. As Trivers wrote in his 1985 book *Social Evolution* (Menlo Park: Benjamin/Cummings; p. 416): „Of course it must be advantageous for the truth to be registered somewhere, so that mechanisms of self-deception are expected to reside side-by-side with mechanisms for the correct apprehension of reality. The mind must be structured in a very complex fashion, repeatedly split into public and private portions, with complicated interactions between the subsections.” A first popular introduction is Robert Trivers, *The Folly of Fools: The Logic of Deceit and Self-Deception in Human Life* (2011; New York: Basic Books.)

26 I briefly sketch what it could mean to say that something subjectively appears to be “intuitively plausible” in T. Metzinger, *The No-Self-Alternative* (Chapter 11), in S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, UK: Oxford University Press, pp. 287. The folk-psychological concept of intuition is not to be confused with the technical philosophical concept. In contemporary philosophy, a new movement called “Experimental Philosophy” has been uncovering the more than problematic role that intuitions play in academic philosophy for several years now. A good introduction is Pust, Joel, „Intuition“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/intuition/>>.

27 A classical text is Nisbett, R. E., & Wilson, T. D. (1977b). „Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes”. *Psychological Review* 84: 231–259. A newer introduction is Pronin, E. (2009). The introspection illusion. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* 41: 1–67. Burlington: Academic Press.

28 As long as it is possible to successively ward off possible fear experiences by identifying with ideological delusional systems and internally stabilizing one’s feeling of self-worth, the underlying existential conflict does not have to be perceived consciously. A good introduction to terror management-theory, which is now well established by empirical research, is Pyszczynski, T., Solomon, S., Greenberg, J., & (2015). „Thirty years of terror management theory and research: From genesis to revelation”, *Advances in Experimental Social Psychology* 52: 1–70. See also: Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. (1991). „A terror management theory of social behavior: the psychological functions of self-esteem and cultural worldviews”. *Advances in Experimental Social Psychology* 24: 93–159. Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T. (1992). „Why do people need self-esteem? Converging evidence that self-esteem serves an anxiety-buffering function”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(6): 9, 913–922.

29 The feeling of self-worth that is systematically strengthened by the reality models of organized religions is, so to speak, the second level of the fear-buffer mentioned above: as is the case for the outer ideology with which we identify, our feeling of self-worth is, in the end, also a representation of our instinct of self-preservation, a new symbol, if you will, of our desire for existence. We protect, strengthen, and stabilize it with all available means because it helps us ward off our insight into our own vulnerability and mortality. What could better stabilize our feeling of self-worth than the assumption that our own mental existence transcends the body and that we are continually and unconditionally loved by an omnipotent being?

30 One can find an overview with many further references in T. Metzinger, *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 2: Das Leib-Seele-Problem* (2007; Paderborn: mentis). I have defended the speculative hypothesis that *out-of-body experiences* (OBEs), which are reported in all cultures and from all periods of history, may be one of the most important roots of philosophical substance dualism and the belief in an immortal soul that can leave the body during dreams, unconsciousness and after death. I think that this class of conscious states and in particular their autophenomenological descriptions, often shaped by religious myths, are the first historical precursors of the concept of the “soul” and of the early philosophical prototheories of “mind”. Cf. *The Ego-Tunnel* (2009; New York: Basic Books, p. 85p.) and Metzinger, T. (2005). Out-of-body experiences as the origin of the concept of a “soul”. *Mind and Matter* 3(1): 57–84.

31 A good starting point is the website of the *Association for the Scientific Study of Consciousness*. An overview of the philosophical debate with many further references can be found in T. Metzinger, *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 1: Phänomenales Bewusstsein* (2009; Paderborn: mentis). More scientifically oriented readers might find Seth, A. (2007), Models of consciousness helpful, in *Scholarpedia*, 2(1):1328.

32 I have tried to do this in T. Metzinger, *Being No One – The Self-Model Theory of Subjectivity* (2003, Cambridge, MA: MIT Press).

33 See T. Metzinger (ed.), *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. (2000, Cambridge, MA: MIT Press) and the references presented in module B-15 in T. Metzinger, *Grundkurs Philosophie des Geistes. Band 1: Phänomenales Bewusstsein* (2009; Paderborn: mentis), S. 528f.

34 Good starting points are Chiesa, A. & Serretti, A. (2010). A systematic review of neurobiological and clinical features of mindfulness meditations. *Psychological Medicine*, 40, 1239–1252; and Lutz, A, Dunne, J. D. & Davidson, R.J., Meditation and the neuroscience of consciousness: An introduction. In Zelazo, Moscovitch et al. (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness* (2007; Cambridge, pp. 499–551).

35 See *The Open Society and Its Enemies* (1945; Routledge, Vol II; 2013; Princeton, One-volume edition: p. 435). The quote given in the caption is from page 270.

36 The text from the caption can be found in Plato’s *Apology* (21b). In *Apology* 21a–22a one can find the following line, which Socrates says with reference to an Athenian statesman, and which is often misquoted as “I know that I don’t know”: “When I began to talk with him, I could not help thinking that he was not really wise, although he was thought wise by many, and still wiser by himself; and thereupon I tried to explain to him that he thought himself wise, but was not really wise; and the consequence was that he hated me, and his enmity was shared by several who were present and heard me. So I left him, saying to myself, as I went away: Well, although I do not suppose that either of us knows anything really beautiful and good, I am better off than he is—for he knows nothing, and thinks that he knows; I neither know nor think that I know.”

It is interesting to note how my point about the fundamental inner unity of the *mental* virtues can be traced back to the very beginning of Western philosophy. The *Meno*, probably one of Plato’s earliest dialogues, begins with Meno asking Socrates whether virtue can be taught. However, this quickly leads Socrates to remark that he does not know what virtue is, and to his asking Meno for a definition. Throughout the dialogue, a number of definitions are proposed by Meno, and they are met with Socrates’ persistent demand for stating the common characteristic that underlies all different forms of virtues, the inner unity that makes them virtuous in the first place. As such, the importance of the dialogue lies not only in the discussion of virtue itself, but in the question of how to find a definition and defend it against possible counterexamples. Here, we witness the beginnings of philosophical methodology itself. And characteristically, the dialogue does not supply an answer, but ends in a classic state of *aporia*, with the discussants knowing what they do not know, thus clearing the ground for true epistemic progress. What we can now see is that asking for a definition of virtue is closely related to the epistemic goals of philosophy itself, and that the state of *aporia* arising from the problems encountered in this process may have much to do with virtue itself.

37 See also endnote 15 .

38 Jiddu Krishnamurti, who was briefly quoted at the very beginning of this essay (p. 8), often used the terms “religious spirit” or “true religious mind” to refer to the type of spiritual stance investigated here. He then claimed that *“The really scientific mind and the really religious mind are the two only minds that can exist in the twentieth century ...”* (Madras 1961: Talk #8, CW Vol. XXI: p. 322; quoted after *Insights into Education*, p. 138, Ojai, CA: Krishnamurti Foundation of America). See for example: *“A religious mind is free of all authority. (...) The religious mind has no beliefs, it has no dogmas; it moves from fact to fact. Therefore the religious mind is the scientific mind. The religious mind includes the scientific mind. But the scientific mind is not the religious mind. The religious mind includes the scientific mind, but the mind that is trained in the knowledge of science is not a religious mind.”* (Paris 1961: Talk #89 CW Vol. XXI: p. 270; quoted after *Insights into Education*, p. 138, Ojai, CA: Krishnamurti Foundation of America). Another typical passage is: *“It is the question of the religious spirit and the scientific mind. There are these two attitudes in the world. These are the only two states of mind that are of value, the true religious spirit and the true scientific mind. Every other activity is destructive, leading to a great deal of misery, confusion and sorrow. (...) A human being is a true human being when the scientific spirit and the true religious spirit go together.”* Jiddu Krishnamurti, *On Education*, pp.16-17 (Krishnamurti Foundation India, 1989).