ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 31 يناير 2018

العقـــل المتجسّـد

شون جالاغر و دان زهافي
ترجمة: بدر الدين مصطفى

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

العقل المتجسّد[1]

شون جالاغر و **دان زهافي**
ترجمة: **بدر الدين مصطفى**

1 هذه ترجمة للفصل السابع من كتاب:

Shaun Gallagher, Dan Zahavi و*The Phenomenological Mind* (NewYork: Routledge: 2008) pp 133- 152

دعونا نبدأ بافتراض إنسان يمتلك إدراكا معرفيا كاملا، بإنسان مكتمل الجسد والعقل، ولنسأل، ما الذي يمكننا حذفه بينما يمكننا الاحتفاظ بعقل مدرك. تجارب فكرية كتلك، قد تساعدنا في التصويب بدقة نحو المعنى الحقيقي للنظام المعرفي.

لنأخذ كمثال على ذلك، أي شخص منا يمتلك جسدا وعقلا مكتملين، ونحن نتفهم ذلك بطريقة يومية اعتيادية. بالطبع، فإن البعض منا قد لا يكون مكتمل الجسد؛ أحدكم ممن يحمل هذا الكتاب بإحدى يديه الآن، قد يكون فاقدا يده الأخرى، ربما كان هذا نتيجة لحادثة ترتب عليها إجراء عملية بتر. دعنا نأخذ مثالنا فتاة كاملة الأطراف، الآن نستطيع أن نسأل، هل كان سيشكل فارقا فيما يتعلق بقدرتها على التفكير أو التخيل أو التذكر، أو المشاركة في معظم التمارين المعرفية لو أنها كانت فاقدة لواحد أو أكثر من أطرافها؟ حقا، لا يبدو أننا بحاجة لكل أطرافنا للانخراط في العملية المعرفية. لذا، دعنا نتخلص من هذه الأطراف. وصولا إلى هذه النقطة، فإنه يمكننا بالمثل التخلص من كل أجزاء الجسد الخارجية - تلك التي لا يبدو أننا نحتاجها من أجل ممارسة التفكير. واستمرارا في هذه التجارب الفكرية، فإنه عادة ما ينتهي بنا الحال بالاقتصار فقط على العقل (الدماغ)، حيث إنه حتى المدخلات الحسية يمكننا توفيرها اصطناعيا. على سبيل المثال، فإنه يمكننا بشكل مباشر تحفيز المناطق العقلية المسؤولة عن تسجيل المعلومات الحسية، وبذلك، يمكننا افتراضيا امتلاك نفس الخبرة التي كان من الممكن اكتسابها لو كانت أعضاؤنا الحسية هي التي تستقبل تلك المعلومات. هذه التجربة الفكرية الشائعة يشار إليها باسم (تسمّى) «المخ في وعاء» والصورة الذهنية هي لمخ عائم في وعاء ملئ بالمواد الكيميائية، وعلى قيد الحياة عن طريق التغذية الاصطناعية، وفي حالة من الوعي عن طريق العديد من الإلكترودات (الأقطاب الكهربائية) التي تحمل معلومات عن هذا العالم، أو تحمل أية معلومات يتفتّق إليها ذهن هذا العالِم المجنون الذي يجري التجربة.

(1981) أخذ دانيت هذه التجربة خطوة أخرى إلى الأمام؛ فهو يروي لنا حكاية إرساله في مهمة تشمل إزالة مخه، ومن ثم تخزينه في وعاء، مع إبقائه متصلا بالجسد عن طريق موجات الراديو. مع ذلك، فإن مهمة دانيت تلك كانت خطرة، وفي خلال تلك العملية، فإن جسده يتوقف عن وظائفه البيولوجية، وفي حقيقة الأمر فهو يموت. مع ذلك، فإن مخه لا يزال حيا في الوعاء، وبطبيعة الحال، فإنه يقول منزعجا:

لقد اجتاحتني موجات من الهلع والغثيان، والتي ازدادت حدتها بسبب غياب الظواهر الطبيعية المعتمدة على الجسد. فلا أدرينالين يندفع بوخز في الأذرع، ولا قلب يخفق، ولا إفراز منبه للعاب. لقد شعرت بشعور من الرهبة غارقا في أحشائي في مرحلة ما. ولقد خدعني هذا لحظيا وجرفني للآمال الكاذبة بأنني كنت أمر بانعكاس للتجربة التي هبطت بي إلى هذا المأزق - حالة من التحرر اللامدرك حسيا. لكن عزلة هذه الحالة

وتفردها سرعان ما أقنعاني أنها فقط البداية لطاعون من الهلوسة الجسدية الوهمية. فأنا أعاني كمثل أي شخص آخر مبتور الأطراف. (1981، ص 225)

بمرور الوقت، يزود دانيت بجسد جديد، والذي يجده عصيّا على التحكم، لكنه بعد فترة من التكيف، يبدو جيّدا. يعتقد دانيت بأن هذا الأمر ربما يشبه اجتياز جراحة تجميلية مكثفة أو عملية تحول جنسي. لكنه يكتشف في وقت لاحق، بأن التقنيين قد قاموا بنسخ الهيكل الوظيفي لعقله وكل المعلومات بداخله إلى برنامج كمبيوتر، وبأنه متصل بشكل مضاعف - بعقله - وبنقرة واحدة على محول كهربائي (مفتاح مفصلي) إلى الكمبيوتر الذي يشغل عقله الاصطناعي. وبأنه قادر على تحويل المفتاح بين عقله والكمبيوتر، لكنه غير قادر على معرفة الفرق في تجربته.

المغزى من هذه القصة، لو كان لنا أن نتتبع خط دانيت المنطقي، ونقوم بوضع هذه القصة مع الخط المعياري لفكرة المخ في وعاء، هو أن الجسد ليس فقط غير أساسي للخبرة والمعرفة، لكننا أصلا لا نحتاج إلى العقل، مادام لدينا برنامج الكمبيوتر، والمعلومات يتم تشغيلها على العتاد الكمبيوتري المناسب. هذا يشكل منظورا وظيفيا وفقا لأية معالجة معلوماتية لشبكة عصبية اصطناعية يمكنها توليد نفس الخبرة العقلية التي يمكن توليدها عن طريق العقل وحده. فما يهم ليس هو التجسيد المادي (على الرغم من أن هذا يؤخذ في الاعتبار بكل تأكيد، لأنه قد يشكل فارقا لو أننا جربنا تشغيل البرنامج على MAC (Apple inc.) أو على حاسوب شخصي فضلا عن تشغيله على جهاز الكمبيوتر الشبكي-العصبي المعقد)؛ بالأحرى، فإن ما يهم هو برنامج الكمبيوتر والمعلومات التي تشكل الجزء الأساسي من النظام المُرجى منه أن يعيد توليدي وتوليد حياتي المعرفية. بمجرد امتلاكنا للمعلومات الصحيحة وتناسخ الجمل العقلي المضبوط، فإنه حينها ينبغي أن نكون قادرين على توليد خبرتك المعرفية بداخل أية آلة يمكنها تشغيل هذا البرنامج.

هل معنى ذلك أن الجسد لا يشارك بأي شيء مهم في النظام المعرفي؟ بالطبع يمكننا القول إن العقل مهم في كل الحالات الطبيعية التي لا نملك لها نسخة احتياطية اصطناعية. وحتي دانيت يقترح بأنه لفعل أي شيء، للتحرك بشكل معين، فإن الشخص يحتاج جسدا. ويمكننا الاعتقاد بأن جسد روبوتي آلي يمكنه القيام بذلك مادام كان موصلا بشكل مضبوط (عن طريق جهاز إرسال موجات راديو) بالعقل الاصطناعي.

إن صورة المخ-في-وعاء مؤثرة بشكل مدهش حتى بالنسبة إلى خصوم النزعة الوظيفية. وهكذا، فإن سيرل والذي يتبني وجهة نظر مناهضة للوظيفية، حيث يؤكد على أهمية علم الأعصاب، فإنه على الرغم من ذلك في دفاعه عن الجوانية الجذرية يبدو منجذبا لنفس الصورة:

حتى إذا اعتبرنا بأنني مجرد مخ في وعاء، بمعنى آخر، إذا كانت كل تصوراتي وأفعالي في العالم مجرد هلوسات، وشروط الرضا عن كل الحالات القصدية الخارجية، هي في الواقع، شروط غير مقنعة. مع ذلك، فإن لدي الرضا القصدي بأنني بالضرورة أمتلك نفس الخلفية المعرفية التي كانت ستكون لدي لو لم أكن مخا في وعاء ولدي ذلك الرضا القصدي المحدد. كوني لدي مجموعة محددة من الحالات القصدية وخلفية معرفية، فإن هذا لا يتطلب منطقيا أن أكون في علاقة محددة مع العالم من حولي.... (سيرل 1983، ص 154).

هذا النوع من إنكار الأهمية المعرفية للجسد له تراثه الطويل في تاريخ الفكر؛ قارن هذه الجملة القادمة في محاورة أفلاطون في «فيدون»:

يبدو أننا ما دمنا على قيد الحياة، فسوف نواصل قربنا للمعرفة لو تجنبنا قدر المستطاع كل اتصال ومشاركة مع الجسد، إلا للضرورة القصوى، وبدلا من السماح لأنفسنا بأن نصاب بعدوى طبيعته، فلنطهر أنفسنا منه، حتى يعطينا الرب الخلاص من عنده. (أفلاطون 67أ، 1985).

وجهة النظر التي تفصل الجسد عن العقل تلك، وجدت أيضا في العلم المعرفي الكلاسيكي، إذ إنه قام بدراسة السلوك الذكي كما لو كان مستقلا عن أي شكل جسماني معين. وبالفعل، حتى وقت قريب، وإلى حد كبير كان تمثيله فقط في القشرة الخارجية الحسية، كما اعتقد علماء الأعصاب.

الآن يمكن تصور أنه لزاما على الفينومينولجيين أو على منظّري المعرفة المتجسدة التوضيح بأنه لا معرفة بدون تجسيد؛ لكننا هنا بصدد سؤالين.

الأول، من حيث المبدأ مسألة ما إذا كان مفهوم المخ بلا جسد (المخ في وعاء) هي فكرة يمكن فهمها بالأساس؛ وثانيا، بصرف النظر عن إجابة السؤال الأول، يمكننا السؤال عما إذا كانت معرفة الإنسان فعليا منفصلة جسديا. باستطاعتنا الإجابة عن السؤال الثاني (بالسلب) بدون الحاجة للبرهنة على أن تجربة المخ في وعاء هي تجربة فكرية غير مفهومة. فثمة حقيقة تجريبية مؤداها أننا متجسدين، وأن إدراكنا وأفعالنا معتمدة على حقيقة أن لدينا أجساد، وبأن هذه المعرفة مُشكّلة بوجود هذا الجسد. وبهذا يمكننا القول بأن ذلك شيئا مسلما به. ولكن ردا على السؤال الأول يمكننا ملاحظة ما يأتي؛ تجربة المخ -في- وعاء أظهرت في الواقع بأن الإدراك والفعل يتطلبان نوعا من التجسيد، حتى المخ المحض في الوعاء يتطلب بكل تأكيد كل شيء يمكن للجسد تزويده به بشكل طبيعي - على سبيل المثال، المدخلات الحسية ودعم الحياة. بالفعل، أهمية الجسد يمكن قياسها في النظر بدقة فيما يمكن أن يتطلبه الأمر للحفاظ على مخ بلا جسد مع الخبرات المزعومة التي تصاحبه. ما يمكن عمله للمخ في وعاء، إنما هو ممكن فقط إذا تم تزويده بالتغذية المتوازنة، خليط من الهورمونات المتوازن كما ينبغي وناقلات عصبية، وتدفق

معقد من المعلومات الحسية المكيفة بدقة للمفارقات المؤقتة، والتي هي في الحقيقة مشمولة في نظام متعدد الاتصال. لو أننا أخذنا في الاعتبار فقط المدخل البصري، لكان علينا أن نفترض أن أي تجوُّل في القشرة البصرية بإمكانه مطابقة خبرتنا البصرية الإنسانية يجب أن يكون محددا في تفاصيله، حيث إن آلية الدخل التناظري أو الرقمي ينبغي أن تكون بنفس درجة التعقيد الكيميائي وقابلة للتنشيط بنفس درجة العين البشرية. لذا، فإن نظام الدعم الكامل والاستثنائي المطلوب لكي يسمح لعقل - في - وعاء بأن يختبر الأشياء بنفس الكيفية التي نختبرها نحن، أو بعبارة أخرى، للسماح لعقل - في - وعاء أن يكون ظاهرياتيا في العالم وليس فقط ماديا في وعاء، فإنه يجب استنساخ (محاكاة) النظام الجسدي الداعم لوجودنا الطبيعي.

سواء كان المخ - في - وعاء هو إمكانية حقيقية أم لا، فإنه من المؤكد أن خبرتنا المعرفية يتم تشكيلها عن طريق عقل متجسد. وفي الواقع، فإنه من المقبول بشكل متزايد القول بأن العقول التي نمتلكها قد تشكلت عن طرق أجسامنا، وعن طريق أفعالنا في العالم الحقيقي. المعرفة ليست فقط متجسدة، بل إنها كائنة وبالطبع، هي كائنة لأنها متجسدة.

حقيقة قدرتنا على الوقوف هي صفة مميزة للجنس البشري، تلك الحقيقة البيولوجية، والتي تأتي مع الكثير من الحقائق البيولوجية الأخرى، لها آثار بعيدة المدى فيما يتعلق بالقدرات الإدراكية والعملية، وضمنيا فيما يتعلق بكل موروثات حياتنا المعرفية. إروين شترواس على سبيل المثال، يشير إلى أن «شكل ووظيفة جسد الإنسان في كل تفاصيله تقريبا يعتمد على، ومن أجل، وضع الوقوف مستقيما. (1966، ص 138)

خذ في الاعتبار هذه القائمة المختصرة:

• أولا، فيما يتعلق بتشريح الإنسان والهيكل العظمي، فإن وضع الوقوف مستقيما يتطلب شكلا وهيكلا محددا لقدم الإنسان وكاحله وركبته ووركه وعموده الفقري، بالإضافة إلى تناسق الأطراف، وكل ذلك يتطلب تصميما خاصا للجهاز العضلي وللجهاز العصبي. فيما يتعلق بالتطور، فإن شكل الجسم في وضع الوقوف مستقيما يسمح على وجه التحديد بالتطور البشري للأكتاف والذراعين واليدين والرأس والوجه. النقطة المهمة هنا هي أن هذه الهياكل التشريحية تحدد مقدرتنا، وبناء عليه، فهي تحدد ما يهمنا خلال هذا العالم. طور جبسون (1986) مفهوما عن أن الأشياء في البيئة يمكنها أن تتخذ لكثير من الأفعال، بناء على نوع الجسد الذي نمتلكه. هذه القدرات ترتبط ارتباطا وثيقا بشكلنا الجسدي وقدراتنا العملية. الكرسي يتحمل الجلوس عليه تحديدا لأن جسم الإنسان ينحني في الركبتين، إلخ. قدرات الجلوس أو التكيف مع وضعيات أخرى هي في البداية قدرات حركية؛ لكنها تمتد إلى أكثر المستويات المعرفية نسبية وتجريدا، مثل الحساب

وتطوير الرياضيات. (انظر جونسون 1987، 2007؛ لاكوف وجونسون، 1980؛ لاكوف ونونيز 2001؛ شييتز -جونستون 1990).

• ثانيا، فيما يتعلق بالتطور، فإن بلوغ الوقوف المستقيم يتأخر عند الإنسان. الأطفال الرضع يتوجب عليهم تعلم الوقوف السليم في صراع مع الجاذبية. وهذا بدوره يتطلب يقظة واعية أساسية: لو نمت، فستسقط. الوضعية والحركة يرتبطان ارتباطا مباشرا بالحالة البيولوجية للنوم واليقظة. قبل مرحلة الوقوف على القدمين، فإن الزحف المبكر يوثر في تطوير الإدراك والمعرفة. (كامبوس وآخرون 1992). تغيير الوضع الجسماني الذي يأتي مع الوقوف والمشي يؤثر بشكل متساوٍ على ما يمكننا رؤيته، وعلى ما يمكن أن نشهده وعلى ما يمكن أن نمسكه ونتلاعب به.

• ثالثا، فيما يتصل بكيفية ارتباطنا بالأشياء والأشخاص، بوضعية الوقوف مستقيما يمكننا الحصول على المسافة الفاصلة وعلى الاستقلالية - المسافة من سطح الأرض، المسافة بيننا وبين الأشياء، وقدرا معينا من الاستقلال عن الأشخاص الآخرين. عند الوقوف، فإن نطاق الرؤية يتسع، ونتيجة لذلك، فإن الأفق يتمدد ويبتعد. المكان المكاني للإدراك والفعل، يعاد تحديده. الوقوف يحرر اليدين لتصل وتقبض وتتلاعب وتحمل وتستخدم الأدوات، ولتشير أيضا. أما بالنسبة إلى تطور السلالات (فيما يتعلق بالتطور) وبنشوء الفرد (فيما يتعلق بالتطور الفردي)، فتلك التغييرات تضيف تعقيدات إلى هيكلية الدماغ، التعقيدات التي بدورها تساهم في توليد التفكير العقلاني (بيلار 2002)

• فيما يتصل بقدراتنا الإدراكية الحسية، والتي بدورها تشكل كل قدراتنا المعرفية الأخرى، وبلغة التطور، فإن بلوغ الوضعية الجسمانية المستقيمة يعني انخفاض أهمية حاسة الشم؛ وبأن تصبح الرؤية ذات الأهمية الرئيسة. نحن قادرون على رؤية ما هو أبعد من موضعنا، وهذا بدوره يمنحنا البصيرة والقدرة على التخطيط. وبينما تتحرر أيدينا لتصبح أكثر إتقانا في القبض والمسك، فإن أفواهنا تنطلق إلى أغراض أخرى، حيث إن آليات الشم (المطلوبة لإيجاد طريقنا للتفادي عند الاقتراب من الأرض) تتقلص، ولا تصبح بعد مسيطرة على هيكل الوجه. هيكل الفك لا يحدد فقط ماذا نأكل، ولكنه بجانب تطور عضلات الصوتيات الرقيقة، فإنه يمكن من تطوير اللغة الملفوظة. ولو سألت أرسطو، فسيخبرك بأن هذا يعني تطور السياسة والعقلانية.

أضف إلى ذلك فكرة أن الجسد يعالج مسبقا ويرشح الإشارات الحسية القادمة، ثم يعالج بعد ذلك ويحدد الإشارات الصادرة التي تساهم في التحكم الحركي. التشريح المقارن يوضح بأن شكل الأذن وموقعها القريب، على سبيل المثال، يسمحان لنا بأن نحدد اتجاه الصوت (تشيل وبير 1997). الحركات الجسدية لا تحدد بشكل كلي فقط على مستوى العقل، بل إنها يعاد هندستها عن طريق تصميم ومرونة العضلات

والأوتار وعلاقتهم الهندسية بالعضلات والمفاصل الأخرى والتاريخ السابق لتنشيطهم. (زاجاك 1993). وهكذا، فإن الجهاز العصبي لا يمكنه معالجة المعلومات المحولة من المحيط الخارجي، ولا يمكنه أيضا التحكم في الحركات التي يستحيل بدنيا فعلها في المحيط الخارجي. (تشيل وبير1997, p. 554).

هذه الملاحظات هي جزء من قصة أكبر عما يشكل الجسد، والذي بدوره أيضا يشكل المعرفة، لكنها كافية لتشير بأن الجسد البيولوجي (ما يتم تفعيله واستبعاده عن طريق هيكل الجسد، وضعيته الأساسية، وسعات حركته) هو الجسد الذي يشكل الطريقة التي بها يمكننا أن نستوعب وأن نفكر في العالم.

الجسد الروبوت والجسد البيولوجي

هذه دروس قيمة، ليس عن طريق تجارب الفكر، حيث يبدو أنك قادر على تنحية كثير من جوانب النظام بعيدا، ولكن في «العالم الحقيقي» في العلوم البيولوجية، وكذلك في مجال الروبوتات المتقدمة. علماء الروبوت، مثل رودني بروكس في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، اكتشفوا أن الأساليب التقليدية الخاصة بمحاولة تطوير روبوتات كاملة؛ أي بدءا من تركيب جسد وإضافة أطراف صناعية وظيفية من شأنها أن تستجيب لأوامر جهاز كمبيوتر مركزي، غير مجدية. ولكن مبادراتهم في الآونة الأخيرة عبارة عن محاولات لتصميم روبوت كامل، ببناء ماكينات حسية حركية بسيطة، تتلقى أوامر عملية، ومستلهمة بيولوجياً، يمكنها أن تتحرك في البيئات باستخدام المعلومات التي تم جمعها لحظياً من البيئات نفسها. وهذه الروبوتات ذات «أساس فيزيقي»، وهو ما يعني أنها كيانات فيزيقية تعد جزءا لا يتجزأ من بيئاتها الفيزيقية، ولكن بطريقة يحيلنا بها تمثيلها عمليا إلى العالم الحقيقي؛ فهي آلات مدركة خاملة، تستوعب العالم على أساس مشاريع سيتم إنجازها.

ويستند الذكاء الاصطناعي الجديد على فرضية الأسس الفيزيقية، حيث تنص هذه الفرضية على أنه من أجل بناء نظام ذكي، فمن الضروري أن يكون لتمثلاته أساس في العالم الفيزيقي. وخبرتنا مع هذه المقاربة هو أنه بمجرد أن يتم هذا الالتزام، فإن الحاجة إلى التمثيل الرمزي التقليدية سرعان ما تتلاشى تماما. والملاحظة الأساسية هي أن العالم هو أفضل نموذج له، فهو حديث دائما. ويحتوي دائما كل التفاصيل المعروفة. وتكمن الحيلة في الشعور به بشكل مناسب وكافٍ غالبا؛ فبناء نظام يقوم على فرضية الأسس الفيزيقية يستلزم بالضرورة ربطه بالعالم عبر مجموعة من أجهزة الاستشعار والمحركات. (بروكس 1990، ص 5)

على أن بروكس لم يتوصل إلى هذا عن طريق اعتبار الروبوت جسد، ولكن باعتبار الجسد روبوتا:

«الجسم، هذه الكتلة الهائلة من الجزيئات الحيوية، جهاز فاعل وفق مجموعة من القواعد المحددة... فنحن آلات، وكذلك أزواجنا وأطفالنا، وكلابنا... فأنا أعتقد أنني وأولادي جميعا مجرد آلات». (بروكس 2002، ص 173-175)

من الواضح أن الخلفية الفلسفية لطريقة تصور الجسد على هذا النحو ديكارتية الأساس، حيث وصف ديكارت الحيوانات بكونها كائنات آلية automata فيزيقية بحتة - روبوتات تخلو من الوعي. وصادقت مجموعة من الفلاسفة هذا على الإنسان؛ ومنهم لا متريه La Mettrie (1745) وكاباني Cabanis (1802)، وفسرها هودجسون Hodgson (1870) وهكسلي Huxley (1874) بدرجة أكبر. ويبدو أن بروكس يسير على نفس الدرب، مع إضافة منه مفادها أن الذكاء شبه الواعي سينبع بالضرورة من هذا النوع من الأنظمة. على أن هناك خلفية فلسفية بديلة لمفهوم الإدراك المعرفي المتجسد. وقد وضعتها الآراء الفينومينولوجية لكل من هوسرل وميرلو بونتي، وحدثها فلاسفة وعلماء مثل كلارك (1997) وفاريلا وفريقه (1991)، وطومسون (2007)، وطومسون وفاريلا (2001)، وشيتس جونستون (1990، 1999)، ومايكل ويلر (2005)، وغيرهم. ويتبع هذا النهج البديل ميرلو بونتي في رفض فكرة أن الجسد مجرد «آلة متطورة للغاية» (1962، ص 76). لذلك دعنا نتعمق في معنى التجسيد، وكيف يؤثر فينا، وكيف يصيغ خبرتنا المعرفية.

فينومينولوجيا الجسد - تاريخ موجز للغاية

لا شك أن ميرلو بونتي هو فيلسوف التجسيد الأكثر شهرة. ولكن ميرلو بونتي لم يكن بالتأكيد الفينومينولوجي الوحيد الذي كرس الوقت والجهد لوضع تحليل دقيق للجسد المعيش. فلا يقتصر الأمر على الفينومينولوجيين الفرنسيين الآخرين الذين كتبوا عن الجسد على نطاق واسع، مثل سارتر وميشيل هنري، ولكن سيكون من الخطأ الربط بين فينومينولوجيا التجسيد والفينومينولوجيا الفرنسية. ونجد في محاضرة هوسرل «الشيء والمكان» في العام 1907 تحليلاً فينومينولوجياً عميقاً للجسد المتحرك. ومعروف أن تحليل هوسرل للجسد في الجزء الثاني من كتابه الأفكار كان بمثابة إلهام لميرلو بونتي عند وضعه كتاب فينومينولوجيا الإدراك الحسي. ورغم أن مخطوطة هوسرل لم تنشر إلا بعد وفاته في عام 1952، إلا أن ميرلو بونتي اطلع على أرشيف هوسرل قبيل اندلاع الحرب العالمية الثانية - وكان أحد أوائل الزائرين الأجانب له - وأتيحت له فرصة قراءة مخطوطة هوسرل غير المنشورة (زهافي 1994، 2006). ولكن حتى هوسرل ربما لم يكن الأول. فقد ذكر ميشيل هنري أن بوسعنا أن نجد نظرية ضمنية حول الجسد المعاش لدى أحد أشهر فلاسفة الثنائية على الإطلاق، ديكارت (هنري 1975، ص 139). وإذا تعمقنا في التاريخ، وصولاً إلى حروب نابليون، فسنجد أعمال الفيلسوف الفرنسي الآخر مين دي بيران الذي - ولا

زال وفقا لميشيل هنري - قدم تأويلاً فينومينولوجياً للجسد أفضل من التأويلات التي نجدها لاحقاً في كتابات هوسرل وسارتر وميرلو بونتي.

ليس البحث الفينومينولوجي في الجسد تحليلاً لشيء واحد من بين أشياء أخرى. نعني أنه ليس كما لو أن الفينومينولوجيا في معرض بحثها في عدد من المناطق الأنطولوجية المختلفة (المنطق، والكيانات الرياضية، والأوعية، والأعمال الفنية، إلخ) قد صادفت الجسد فقررت إخضاعه لفحص دقيق، بل على العكس من ذلك، يعتبر الجسد مبدأ تأسيسيا أو متساميا، خصوصا وأنه مشارك في إمكانية الخبرة. وهو فاعل بعمق في علاقتنا مع العالم، وفي علاقتنا مع الآخرين، وفي علاقتنا بذواتنا، وبالتالي يكون تحليله مهماً لفهمنا للعلاقة بين العقل والعالم، ولفهمنا للعلاقة بين الذات والآخر، وفهمنا للعلاقة بين العقل والجسد.

ويستلزم تركيز الفينومينولوجيا على الجسد رفض ثنائية العقل والجسد الديكارتية. ولكن يجب أن يكون واضحا بنفس القدر أن هذا لا ينطوي على تأييد نوع من المادية في مواجهة الديكارتية. فليس الأمر كما لو أن الطريقة الفينومينولوجية «للتغلب على» الثنائية هي الإبقاء على التمييز بين العقل والجسد، ومن ثم ببساطة التخلص من العقل، بل إن المقصود من فكرة التجسيد، فكرة وجود العقل المتجسد أو الجسد الواعي، أن تحل محل المفاهيم العادية للعقل والجسد، وكلاهما اشتقاقات وتجريدات. وقد تحدث ميرلو بونتي عن الطبيعة الغامضة للجسد، وهو يؤكد أن الوجود الجسدي فئة ثالثة تتجاوز ما هو فسيولوجي مجرد وما هو سيكولوجي مجرد (1962، ص 350). فليس الجسد المعاش روحاً أو طبيعة، ولا هو روح ولا جسد، ولا داخلي ولا خارجي، ولا ذات ولا موضوع. وكل من هذه الفئات المتضادة اشتقاقات من شيء أكثر أساسية.

يعترض الفينومينولوجيون على التقسيم الميتافيزيقي بين المادة الممتدة Res Extensa والمادة المُفكرة Res Cogitans. فإذا كان لأحد أن يقبل مثل هذا التقسيم، فإن المكان الوحيد للجسد سيكون إلى جانب المادة المتمددة. ولكن الفينومينولوجيين ينكرون أن الجسد مجرد كائن في العالم. فليس الجسد مجرد كائن ذو خبرة نظر ولمس وشم، وما إلى ذلك، بل إن الجسد هو أيضا مبدأ الخبرة، فهو الذي يسمح لنا أن نرى، ونلمس، ونشم، إلخ. ومن الواضح، أن الجسد قادر أيضا على استكشاف نفسه. ويمكنه أن يتخذ من نفسه (أو من جسد آخر) موضوعاً للاستكشاف. وهذا هو ما يحدث عادة في علم وظائف الأعضاء أو الأعصاب، إلخ. ولكن مثل هذا المبحث في الجسد كموضوع ليس شاملاً. وكما يشير سارتر، يجب أن نكون حريصين على ألا ندع فهمنا للجسد المعيش يتحدد من منظور خارجي يقوم على دراسة تشريحية لجثة (1956، ص 348؛ قارن ميرلو بونتي 1962، ص 351). وكما يقول في الوجود والعدم:

«إشكالية الجسد وعلاقاته بالوعي كثيراً ما عقّدها وضع الجسد أولاً باعتباره شيئاً ما له قوانينه الخاصة، ويقبل التحديد من الخارج، بينما نحن نبلغ الوعي بنوع من العيان الباطن الخاص به. فإذا حاولت، بعد إدراك

وعيي في بطونه المطلق، وبسلسلة من الأفعال الانعكاسية، أن أربطه إلى موضوع حي، مؤلف من الجهاز العصبي والمخ والغدد والجهاز الهضمي والتنفسي والدورة الدموية، ومادتها قابلة للتحليل الكيميائي إلى ذرات من الهيدروجين والكربون والنتروجين والكبريت، إلخ - فإني أصادف صعوبات لا يمكن التغلب عليها. لكن هذه الصعوبات ناشئة من كوني أحاول أن أربط وعيي لا بجسدي، بل بجسد الآخرين. ذلك أن الجسد الذي أتيت على وصف مجمله ليس جسدي كما هو بالنسبة إليّ». (سارتر، 1956، ص 303).

ولا تتخذ مساهمة الفينومينولوجيا في إيجاد حل لإشكالية العقل والجسد شكل نظرية ميتافيزيقية للسببية العقلية، كما أنها لا تقوم على تفسير كيفية تفاعل الجسد مع العقل؛ بل تسعى إلى فهم إلى أي مدى تتشكل خبرتنا بالعالم، وخبرتنا بالذات وخبرتنا بالآخرين وتتأثر بتجسيدنا. ولكن من خلال هذا التغيير في التركيز، فإنها تعاود التفكير وتسائل بعض الفروق التي تحدد إشكالية العقل والجسد في المقام الأول.

أول تمييز فينومينولوجي وأبسطه، وهو الذي يسمح لنا أن نرى أن تحليل بروكس السابق قد انطلق من فهم قاصر للجسد، هو التمييز بين الجسد الموضوعي والجسد المعاش (تمييز هوسرل بين كربر وليب، على التوالي؛ وتمييز ميرلو بونتي بين الجسد الموضوعي Le corps objectif والجسد الطبيعي corps vécu). فهذا التمييز فينومينولوجي وليس أنطولوجي. وليس المقصود به أن يعني ضمنا أن لكل منا جسدين أحدهما موضوعي وآخر معاش، بل القصد هو توضيح طريقتين مختلفتين يمكننا بها أن نعايش الجسد ونفهمه (هوسرل 1973أ، ص 57). وفي حين أن المفهوم الأخير يحيط بالجسد المفهوم على أنه منظور المراقِب المتجسد، فإن الأول يركز على الجسد كما يرى من منظور المراقِب، حيث ربما يكون المراقِب عالما، أو طبيبا، أو حتى الذات المتجسدة نفسها. فيمكنني مشاهدة جسدي كما لو كان من خارج. ويمكنني أن أنظر إلى يدي وأفكر، «هممم... كم هو غريب حقا أن يكون لدى هذا الشيء خمسة أصابع تتحرك». فالجسد الموضوعي، بدرجات تجريد متفاوتة، ومحدداً بمجموعة متنوعة من وجهات النظر (العصبية والفسيولوجية والتشريحية)، عبارة عن جسد مدرك حسياً؛ إنه «تشييئ» الجسد الذي هو أيضا، على الرغم من ذلك، معاش. ومن الواضح أن التعامل مع الجسد كشيء يمكن تحليله، وتشريحه، وفهمه موضوعياً، بالطريقة التي نفهم بها آلة أو روبوت، مهم لإحراز تقدم في مجال العلوم البيولوجية، وفي الطب، وربما في مجال الروبوتات. وإذا طبقنا هذا المنظور على الجسد، فإننا نتبنى منظور الشخص الثالث - ونفحص الجسد كشيء يمكننا، نحن الذوات، أن نلاحظه كموضوع.

وفي المقابل، وبطبيعة الحال، فإن الطريقة الوحيدة التي يمكننا بها إجراء تلك الملاحظات، أو أية ملاحظات أخرى، هي إذا كنا في الواقع جسداً حيا ذا خبرة وحسية حركية - إذا كانت لنا عيون ترى، وأيدٍ تلمس، وآذان تسمع، وهكذا دواليك. وفي هذا الصدد، أنا لا ألاحظ أو أتأمل يدي، فأنا أمدها وأمسك

بها أي شيء. الجسد باعتباره ذاتا، ذا خبرة، وليس الجسد باعتباره موضوعاً، وموضوع خبرة - وهذا هو الفارق الأساسي الذي غاب عن الفكر الديكارتي. وعندما أصر ديكارت - وفقا للتفسير الأساسي - على أنه شيء مفكر، وليس جسده، الذي هو شيء ممتد، كان يعتقد أنه يمكن أن يفكر من دون تفكير جسده. على أن ديكارت كان قادرا على التفكير في مثل هذه الأفكار فقط، لأنه جسد حي يشتمل على مخ فائق الارتباط داخلياً وخارجياً. وبقدر ما يمكننا أن نقول، توقف ديكارت عن التفكير في هذه الأفكار في الصباح الباكر من يوم 11 فبراير 1650، يوم توفي. ومن شأن تشريح جسده الموضوعي أن يظهر أن سبب الوفاة هو عدوى خطيرة في الجهاز التنفسي.

ويعد وصف الجسد المعيش وصفا للجسد من وجهة نظر فينومينولوجية. فمن جهة، هي الطريقة التي يظهر بها الجسد في الخبرة. ومن ناحية أخرى، هي أكثر من ذلك بكثير - فهذه هي الطريقة التي يبني بها جسدنا الخبرة. فليس الجسد ستارا بيني وبين العالم؛ بل يشكل الوسيلة الأساسية لوجودي في العالم. وهذا أيضا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نبدأ باستكشاف الجسد بذاته ومن ثم فحصه في علاقته مع العالم. وعلى العكس من ذلك، الجسد بالفعل في العالم، والعالم معطى لنا متكشف جسدياً (هوسرل 1971/1980، ص 128). وفي الواقع، وكما يشير سارتر، فإن الجسد فاعل في كل تصور وفي كل فعل، وهو يشكل وجهة نظرنا ونقطة انطلاقنا (1956، ص 326):

«الحال لا يمكن أن تكون غير ذلك، فليس لوجودي أية طريقة أخرى للاتصال بالعالم إلا أن يكون في العالم، وسيكون من المستحيل بالنسبة إلي أن أدرك عالماً لم أكن فيه، والذي سيكون بالنسبة إلي موضوع تأمل شامل خالص. ولكن على العكس من ذلك، فمن الضروري أن أستغرق في العالم حتى يوجد العالم، وحتى يتسنى إلي التسامي عليه. وبالتالي، فأن أقول إنني دخلت في العالم، «أتيت إلى العالم»، أو أن هناك عالما، أو أن لدي جسداً، جميعها الشيء نفسه». (سارتر 1956، ص 318؛ راجع ميرلو بونتي 1962، ص 82).[1]

نمتلك شعوراً بالجسد في ما يحققه؛ فلدي شعور ضمني بالمكان الذي أكون فيه (سواء كان مزدحماً، سواء كان مفتوحاً على مصراعيه، أو ما إذا كان ينغلق). وبالمثل، يراودني شعور ذاتي التحفيز تجاه ما إذا كنت جالسا أو واقفا، متمدداً أو مقلصاً عضلاتي. وبالطبع، فإن هذه الأحاسيس الموضعية المتعلقة بمكان

1 لنقاش أوضح لتحليل سارتر للجسد، راجع كابستان Cabestan (1996).

وكيفية الجسد تبقى في خلفية وعيي؛ فهي ضمنية، متنحية، وهي ما يسميها الفينومينولوجيين «شعور ما قبل تأملي بنفسي وهي متجسدة».[2]

شعور التجسد هذا ليس مكانياً، فأستطيع أن أشعر بالخمول (بعد تناول عشاء ثقيل، على سبيل المثال) أو بالحيرة، أو أستطيع أن أشعر بالنشاط واليقظة التامة تجاه ما يحيط بي (بعد ممارسة الرياضة أو اليوغا، على سبيل المثال). وإذا أصابتني بعض الأخبار السيئة بإحباط شديد، فإنني أشعر بهذا في جسدي؛ وإذا هللت لأخبار طيبة أو تحمست لتحدٍّ وشيك - فإنها مشاعر وحالات مزاجية أشعر بها في جسدي. وإذا كنت غاضباً أو خائفاً أو سعيداً ومرتاحاً، فهذه مشاعر أشعر بها في جسدي. وعلاوة على ذلك، تشكل كل جوانب التجسد هذه الطريقة التي أدرك بها العالم حسّياً. فإذا كنت مكتئباً، يبدو لي العالم كئيباً؛ أما إذا كنت مبتهجاً، فأجد العالم واعداً؛ وإذا أنا جائع، كما لاحظ وليم جيمس، تبدو لي التفاحة أكبر حجماً مما تكون عليه لو كنت شبعانا. ولأن هذا هو الجسد المعاش الذي به أدرك وأفعل، فهو في اتصال دائم مع العالم. وهذا الاتصال ليس مجرد اتصال سطح بسطح، على النحو الذي تستلقي فيه جثة على سطح طاولة، بل هو دمج للجسد في العالم. ولا يعني وقوعي في العالم ببساطة أن أكون موجودا في مكان ما في بيئة فيزيقية، ولكن أن أكون في وئام مع الظروف التي هي ذات مغزى لجسدي. فهناك معنى لأن يكون الشراب الذي أريده بعيد المنال؛ وإذا عجزت عن العدو أسرع وأنا مطارد من حيوان شرس؛ أو في خطر التعرض للدهم من حافلة. تلك الاحتمالات التي يتيحها جسدي، والتي تحدد البيئة باعتبارها عالما من ممكنات الفعل، بقدر تلك الأنشطة التي يمنعها جسدي أو يقيدها، والتي تحدد ما هو ممكن وما هو مستحيل - تلك هي جوانب تجسد أعيش معها، وخلالها، وتحدد البيئة باعتبارها حالات معنى وظروف فعل.

ويمكن أن يقال الكثير عن علاقة الجسد بالبيئة، حيث إن البيئة ليست مجرد مكان نؤدي فيه أفعالنا. فالبيئة تنظم بشكل مباشر وغير مباشر الجسد، حيث يكون الجسد بمعنى ما تعبيراً أو انعكاساً للبيئة. وتستدعي البيئة هيئة محددة للجسد، حيث يتفاعل الجسد مع البيئة ويندرج فيها. والوضعية التي يتخذها الجسد تمثل طريقة استجابته للبيئة. ويجد الجسد نفسه محملاً بالفعل بالمشاعر، والدوافع، والأحاسيس الحركية، وغيرها، وهي تتحدد جزئيا بالبيئة التي يجب أن تكون فاعلة فيها. وبيئة الجسد الداخلية، والتي تعمل بشكل متجانس وتلقائي، والمكونة من أحداث فسيولوجية وعصبية لا تعد ولا تحصى، هي ترجمة منضوية للبيئة الخارجية واستمرارا لها. ويرافق التغيرات في البيئة «الخارجية» دائما تغيرات تطرأ على البيئة «الداخلية»، فعلى سبيل المثال،

2 يساهم هذا الحس ما قبل التأملي بتجسدنا في قدرتنا على تحديد أجسادنا بطريقة موضوعية. فالذوات الذين يشاهدون مقاطع فيديو لأشخاص متحركة ترتدي مضيئات في الظلام (يتم وضع علامة ضوئية على مفاصل الأجساد، حيث تبدو مشيتهم واضحة للعيان) يجدون أن هؤلاء أفضل في التعرف على أنفسهم مما هم عليه، عندما يتعين عليهم التعرف على الأصدقاء والزملاء. ويكمن اللغز في كيفية تمكنهم من القيام بذلك، حيث إنهم لا يرون إلا طريقة المشية «من الخارج». وهذا لا يمكن أن يكون شيئا هم على وعي كامل به من الناحية الإدراكية، لأن الناس ترى طريقة سير الأصدقاء والزملاء أكثر من رؤيتهم لطريقة سيرهم (جيبس 2006، ص 51). ولكن من بين المقترحات في هذا الصدد أن حسهم ما قبل التأملي ذاتي التحفيز تجاه تجسدهم يعزز الجشطالت البصري بطريقة سيرهم. ولمعرفة المزيد عن وعي الإنسان ما قبل التأملي بجسده، انظر ليجراند (2006).

«التغيرات المستحثة في الدم والناجمة عن التغيرات في البيئة [الخارجية]، مثل زيادة ثاني أكسيد الكربون أو انخفاض مستوى الأكسجين في الهواء المستنشق، والتغيرات في درجة حرارة البيئة، والتي يتم الحد منها من خلال التعديلات المناسبة في الدورة الدموية والتنفسية، ونشاط الغدد الصماء» (جيلهورن Gellhorn، 1943، ص 15). تجري كل هذه التنظيمات التلقائية وتعاش في الأداء الجسدي شبه الشخصي والمجهول، على الرغم من أن نتائج هذه المعيشة المجهولة تنعكس بالتأكيد، بشكل مباشر أو غير مباشر، على خبرة الذات. والحال أيضاً، أنه عندما تكون هناك تغييرات في البيئة «الداخلية»، فإن البيئة «الخارجية» تكتسب فجأة دلالة مختلفة - أي يمكن أن تصبح البيئة مختلفة بالخبرة. وتعد بداية إجهاد العين مثالا جيدا، كما هو الحال مع ظاهرة الهلوسة (جالاجر 1986).

لا شيء في هذا المفهوم عن التجسد يقودنا إلى تصور الجسد كشيء ثابت، كما لو أنه ينطوي على مجموعة ثابتة من المهارات والقدرات. فالوضع مختلف تماما؛ فالجسد ليس فقط قادراً على تعزيز ذخيرته الحسية من خلال اكتساب مهارات وعادات جديدة، بل يمكنه أيضاً توسيع قدراته من خلال استغلال أعضاء اصطناعية وأجزاء من بيئته (ليدر 1990، ص. 30). ونحن عند اكتساب مهارات جديدة، على سبيل المثال، قد نبدأ من خلال إيلاء اهتمام وثيق بقواعد أداء معينة، وعند القيام بذلك نركز عادة ونراقب أداءنا الجسدي بدرجة عالية بشكل غير عادي. ولكن الاكتساب الناجح لهذه القدرة الجديدة سيؤدي إلى أداء من دون مراقبة واضحة للحركة الجسدية؛ أي أن المهارة تتجسد تماما وجزءا لا يتجزأ ضمن سياقها الصحيح. وكما أشار ليدر: «يتم تعلم المهارة تماما عندما يتمكن شيء كان عرضياً، غير مفهوم إلا من خلال قواعد أو أمثلة واضحة، من أن يعم جسدي. فيعرف ذراعي كيفية السباحة، ويتمكن فمي من التحدث بلغة... فقد أدمجت مهارة في مقدرات جسدي» (1990، ص 31). لعملية التأسيس هذه أهمية زمنية ملحوظة. فالممارسة تحول المهارة إلى عادة مع مرور الوقت. فما تم ممارسته في الماضي يصبح جزءا لا يتجزأ من ذخيرة جسدي المهارية، ويتيح لي فرصة التأقلم بطرق مختلفة مع الأوضاع الناشئة الجديدة.

ومن الممكن أيضا توسيع نطاق قدرات الجسد المعيش بواسطة ملحقات اصطناعية. أو بعبارة أخرى، وربما بشكل لافت أكثر، أن يمتد الجسد المعاش إلى أبعد من حدوده البيولوجية. فلا يتوقف به الحال عند حدوده. والمثال الكلاسيكي هنا هي عصا الرجل الأعمى (مثال متكرر في الأدب منذ ذكره أول مرة في رواية الرأس Head (1920)). فعندما تستخدم العصا لأول مرة تشعر أنها كائن خارجي يمارس تأثيره على اليد. ولكن مع التمرس على استخدام الأداة، تبدأ تشعر من خلالها بمجال الخبرة الذي تكشف لك عنه (ليدر 1990، ص 33). وكما يقول ميرلو بونتي: «لم تعد عصا الأعمى تمثل شيئا بالنسبة إليه، ولم تعد مدركة حسياً في ذاتها؛ وصار طرفها مجال حس، يوسع نطاق وقطر اللمسة، ويقدم ما يوازي الإبصار» (1962، ص 143). ويمكن لشيء من هذا القبيل أن يحدث مع استخدام تقنيات أكثر تعقيداً بكثير. انظر، مثلاً، في

تجارب Bach-Y-Rita المعروفة مع استبدال البديل الحسي وتقنية جديدة تعرف باسم بالديل الحسي للرؤية الملموسة (TVSS) (انظر باخ يا ريتا وفريقه 1969، 2003؛ جونزاليس وباخ يا ريتا 2003). فقد تم تصميم TVSS لتزود الضرير بالقدرة على الرؤية، حيث تقوم بترسيم الصور الواردة من كاميرا الفيديو إلى حزام ملموس هزاز يتم ارتدائه على الظهر أو البطن. ونظرا للطبيعة متعددة الوسائط للإدراك الحسي، يمكننا، مع بعض التعلم، أن نرى البيئة باستخدام مستشعرات لمس أو سمع اصطناعية. ويولد تحفيز الجلد خبرة شبه البصرية بالبيئة. وفي التطورات الأخيرة لهذه التقنية تتولد خبرة مماثلة من خلال وحدة عرض لسان لمس كهربائي. ويقوم الجهاز الحسي متعدد الوسائط في الجسد بترجمة الإشارات الملامسة للبشرة إلى ما يشبه خبرة بصرية بالبيئة الخارجية. وبمجرد اعتياد الذات التحفيز عن طريق اللمس لا تعد التكنولوجيا نفسها كائناً، بل تندمج في الجسد بطريقة تكشف العالم. وبوسع تلك التقنيات، والتي هي بشكل واضح قطع هندسية موضوعية، الاستفادة من الاحتمالات الحسية ولدونة الدماغ، لتصبح جزءا من الجسد الذي نعيشه.

ويقدم كول وفريقه (2000) مثالاً آخر عن طريق وصف إعداد واقع افتراضي يربط بين إنسان وروبوت ناسا، بما يسمح له توجيه ذراعا الروبوت عن طريق تحريك ذراعيه، ورؤية المجال البصري للروبوت من خلال كاميرات تثبت على رأس الروبوت. وبعد بضع دقائق من ممارسة هذه التكنولوجيا، يراود الإنسان شعور تجسد قوي مع الروبوت (الشكل 7.1). وبقدر ما نعلم، وهذا على النقيض من الادعاء بأن أجسادنا هي ببساطة روبوتات (تحليل بروكس)، فإن عكس هذه الحالة لا يمكن أن يكون ناجحاً.

(الشكل 1-7: بشري يتحكم في روبوت بوكالة الفضاء الأمريكية ناسا)

وهكذا، يمكنني أن أعزز مجموعة مهاراتي وممكنات أفعالي. وأستطيع أن أفعل ذلك من خلال التدريب (كما نرى في الرقص، وألعاب القوى، إلخ) أو من خلال التعزيز الاصطناعي (كما نرى في تقنيات البدائل الحسية أو الروبوتات). وما وصفناه جسداً معاشاً من منظور فينومينولوجي هو بالضبط نفس الجسد، باعتباره الجسد البيولوجي الذي ندرسه من منظور موضوعي. ومن الواضح أن للجسد المعيش أساسا فسيولوجيا، وعلى هذا النحو يمكن تعريفه بأنه "قوة فعل معينة في إطار الجهاز التشريحي" (ميرلو بونتي 1962، ص 109). وفقا لذلك، يمكن أن يعاني من خسائر وكذلك يستفيد من مكتسبات خبرة. وهكذا، يمكن لآفات الدماغ أن تسبب أشكالاً مختلفة من الاغتراب الذاتي الجسدي. ومن الأمثلة على ذلك، ما نجده في حالة تعرف باسم عمه العاهة للشلل نصفي anosognosia for hemiplegia. فالكثير من مرضى السكتة الدماغية في النصف الأيمن من المخ ينكرون إصابتهم بشلل في الجانب الأيسر من جسدهم. ويبقى هذا الإنكار عادة على الرغم من وضوح وجود ذلك الشلل. وفي إحدى الحالات، زعمت مريضة بالشلل في نصفها الأيسر أنها قادرة على المشي، ويمكنها لمس أنف الطبيب بيدها اليسرى، وأنها يمكن أن تصفق، بينما في الحقيقة كل ما في وسعها القيام به هو حركات بيدها اليمنى فقط (راماشاندران وبليكسلي Ramachandran and Blakeslee، 1998). وعند الضغط عليهم، يهرب المرضى تماما من عالم الواقع في معرض دفاعهم عن قدرتهم المزعومة على الحركة، ويقررون أن الطرف غير المتحرك ينتمي إلى شخص آخر، أو أنه ليس طرفاً من الأصل. وهناك قصة مشهورة عن مريض زعم أن يده المشلولة هي يد الطبيب. وعندما، أظهر الطبيب لمريضه يداه وسأله كيف يكون من الممكن أن يكون لديه ثلاث أياد، أجابه المريض بهدوء: "اليد هي نهاية الذراع. وبما أن لديك ثلاثة أذرع، فيترتب على ذلك أن يكون لديك ثلاث أياد" (بيزياتش Bisiach، 1988، ص 469).

قد ينجم عن السكتة الدماغية في النصف الأيمن من الدماغ أعراض الإهمال من طرف واحد، حيث لا ينتبه المريض إلى الجانب الأيسر من جسده، أو يعجز عن الاستجابة للمثيرات والأشياء وحتى البشر، وكل ما يكون إلى الجانب الأيسر من جسده. ويكون لهذا الإهمال تجليات مثيرة للدهشة. فعلى سبيل المثال، عند تقديم الطعام، لن يتناول المريض إلا الطعام الذي على الجانب الأيمن من الطبق، وبعد ذلك يشكو من أن المستشفى لا يقدم له الطعام الكافي، وأنه لا يتلقى ما يكفي من الطعام. وإذا طلب منه نسخ رسم، فسوف ينسخ نصف الرسم فقط. وعلاوة على ذلك، تبين مؤخرا أن هذا الإهمال لا يؤثر فقط على القوة البصرية، ولكن أيضا على قوة الخيال والتذكر، وبالتالي يبرز التفاعل المعقد بين هذه الأشكال المختلفة من القصدية. وخلال فترة دقيقتين، طلب من المرضى ذكر أسماء المدن الفرنسية التي يتذكرونها؛ فإذا كانت هذه الأسماء موجودة على الخريطة، فقد تبين أن كل المدن التي ذكروها تقع في شرق فرنسا؛ فهم لم يذكروا أية مدينة تقع في غرب فرنسا (أو يسار الخريطة). وفي تجربة أخرى، طلب من مرضى من ميلان التفكير في ساحة ديل دومو، وهو مكان يعرفونه جيداً. وطلب منهم أن يتخيلوا أولا أنهم يقفون على عتبات الكاتدرائية معطين

ظهرهم للساحة، ومن ثم طلب منهم وصف ما يتخيلونه. فلم يصفوا إلا الجانب الأيمن من الساحة. بعد ذلك طلب منهم تخيلاً الانتقال إلى الجانب الآخر من الساحة. وعندما طلب منهم وصف ما كانوا يتخيلونه وهم قبالة الكاتدرائية، وصفوا أيضاً الجانب الأيمن من الساحة. ولكن ما يعنيه هذا، بطبيعة الحال، أنهم كانوا يصفون أجزاء الساحة التي كانوا قد "نسوها" قبل لحظة، في حين أن أجزاء الساحة التي كانوا قد وصفوها للتو نسوها الآن (بيزياتش ولوزاتي Bisiach and Luzzatti، 1978).

تشير هذه الإحالات القليلة إلى علم الأمراض إلى فكرة مهمة ألا وهي أن معالم الذاتية الأساسية تتضح بشكل كبير خلال دراسة للتشوهات المرضية في تلك الذوات. ويمكن أن يكون للحالات المرضية دور تجريبي في توضيح ما كان في العادة يعتبر ببساطة أمرا مفروغا منه، وهي بمثابة وسيلة للوقوف على مسافة من المألوف، من أجل التوصل إلى تفسير أفضل له. وهو الأمر الذي أصرت عليه الفينومينولوجيا منذ زمن، وليس من قبيل المصادفة أن يجتذب مجال الطب النفسي السريري الكثير من اهتمام الفينومينولوجيين، وأن تكون هناك مدرسة للطب النفسي الظاهراتي في فرنسا وألمانيا. وينتمي لها أشخاص لهم اسم أمثال مينكوفسكي، بنسوانغر، تاتوسيان، تيلينباخ، وبلانكنبرج (بارناس وزهافي، 2002؛ بارناس وفريقه 2002).

وهكذا، يمكننا التوصل إلى فهم أفضل لشكل حياتنا المتجسد كما هو قائم بالنسبة إلينا ليس في تجارب فكرية افتراضية أو جامحة، ولكن في الحالات العادية لتشكل العادات، وفي حالات استثنائية من استبدال الحواس والفقد المرضي. ولفهم كيفية عمل الجسد المعاش، وكيف يشكل إدراكنا المعرفي، قد نستعين في ذلك بالتكنولوجيا المتقدمة والروبوتات، ولكننا نحتاج بشكل واضح إلى الفينومينولوجيا والبيولوجيا على حد سواء.

كيف يكتسب الجسد الخبرة بالمكان

من التصورات الرئيسة للمعرفة، كما ذكرنا في الفصل الثاني، ذلك التصور الذي يعتبر المعرفة انعكاسا أمينا لواقع مستقل عن العقل. فإذا كنا نريد أن نعرف الواقع الحقيقي، فينبغي أن نسعى إلى وصف ماهية العالم، ليس فقط بشكل مستقل عن الاعتقاد بماهية معينة له، ولكن بصورة مستقلة عن كل الطرق التي يقدم بها العالم نفسه لنا نحن البشر. على أن ما كنا نقترحه هو أن هذا الهدف وهمي وغير قابل للتحقيق. فحتى ونحن نمارس العلم يكون علينا أن نبدأ من منظور متجسد لم نهرب منه تماما. وكما يقول ميرلو بونتي (1962، ص 67)، ردا على اقتراح مماثل للايبنتز لتحقيق النظرة من اللا مكان، "أليست الرؤية هي دائماً رؤية من مكان ما؟". هذه فكرة تتفق تماما مع الإدراك الحسي المتجسد والمتموضع.

هذا "المكان الما" عبارة عن نقطة صفر وضعها الجسد المدرك. ومنه تنفتح مكانية ذات رائية. وعلى الرغم من أن الجسد موضوعي يمكن أن يعطى وضعاً في هذا المكان ذو المنظور، فإن هذا لا يتسنى للجسد المعيش. "إن الخطوط العريضة لجسدي حدود لا تعبرها العلاقات المكانية العادية، وذلك لأن أجزاءه مترابطة بطريقة خاصة: فهي لا تنتشر جنبا إلى جنب، ولكنها محتواة في بعضها البعض" (المصدر السابق، ص 98). هذا شيء يحتاج منا إلى مزيد من البحث. ويبدو أن الحجة هي أن الجسد يسكن نوعه الخاص من المكان، بينما هو في الوقت نفسه نقطة منشأ للمكان الإدراكي الذي فيه تظهر أشياء العالم. فهل هذان نوعان مختلفان من المكان؟

في الواقع، نحن بحاجة إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من إطارات الإحالة المكانية. ويحدد التمييز القياسي بين الأطر المكانية التي تركز على الغير وتلك التي تركز على الأنا اثنان منها. فالمكان غيري التركيز عبارة عن حيز موضوعي بحت يمكن تعريفه على أساس خطوط الطول والعرض (أي أن النظام العالمي لتحديد المواقع يعمل على أساس غيري التركيز) أو على أساس اتجاهات البوصلة، كما عندما نقول أن كوبنهاجن تقع شمال روما، على سبيل المثال. فعندما تعتمد على ترسيم الخرائط الكنسي للأرض، فعندئذ لا يهم أين كنت واقفا، في كوبنهاجن، أو روما، أو نيويورك. كوبنهاجن دائما الى الشمال من روما. أما المكان أنوي التركيز، في المقابل، هو مكان ذو منظور للإدراك الحسي والفعل يتم تعريفه بالنسبة إلى الجسد المدرك أو الفاعل. فجهاز الكمبيوتر أمامي؛ والنافذة التي من خلالها أسمع جرس الكنيسة إلى يساري، وباب مكتبي إلى يميني. فلو استدرت 180 درجة، فلسوف يتغير كل ذلك. سيكون الكمبيوتر ورائي؛ والنافذة إلى يميني والباب إلى اليسار. هذا الإطار الذاتي للمرجعية هو في الحقيقة إطار مرجعية محوره الجسد. وقد أدرك كانط الأهمية العملية لهذا الإطار الذاتي التجريبي المكاني للمرجعية:

"إذا لم تتمكن أدق خريطة للسماء، بالإضافة إلى تحديد مواقع النجوم بالنسبة إلى بعضها البعض، من أن تعطيني الاتجاهات الصحيحة بالرجوع إلى ما بين يديّ، ومهما كانت دقتها في عقلي، لأستدل من اتجاه معروف، وليكن الشمال على سبيل المثال، من أي جانب من الأفق أتوقع أن تشرق الشمس. وينطبق الشيء نفسه على المعرفة الجغرافية ومعرفتنا العادية بموضع الأماكن. ولن تكون هناك أي جدوى لمثل تلك المعرفة ما لم يمكننا توجيه الأشياء التي انتظمت على هذا النحو، جنبا إلى جنب مع نظام مواضعها المتبادلة بأكمله، من خلال إحالتها إلى جانبي أجسادنا". (1992، ص 368-367)

ببساطة، حتى لو كنت أعرف أن كوبنهاجن ليست تمثل اتجاه الشمال، إذا كنت لا أعرف أين شمالي بالنسبة إلى الطريق الذي أواجهه، فإني لن أعرف أي طريق هي كوبنهاجن. وحتى بشكل أقرب إلى منزلي، إذا جاز التعبير، فإني أرى العالم منتظماً حول جسدي - بعض الأشياء إلى اليسار، وبعض الأشياء إلى

اليمين، وبعضها أعلى وبعضها أسفل، وبعضها أمامي، وبعض ورائي. وعندما أمد يدي لشيء، يكون علي أن أتحرك للأمام أو الخلف، إلى يميني أو يساري، أو بزاوية معينة بالنسبة إلى الوضعية الحالية ليدي. وتتم معايرة كل من الإدراك الحسي والفعل في المكان الذاتي، والذي يشير إليه الفينومينولوجيون أحيانا باسم المكان المعاش. ولكن المكان الذاتي ليس حيز الجسد الذي يتحدث عنه ميرلو بونتي.

وكوننا مدركين وفاعلين، فإن هذا يعني أننا عناصر مدمجة ومتجسدة. وينطوي كل إدراك حسي وكل فعل على مكون من مكونات الخبرة الذاتية الجسدية، فأنا جالس في مطعم. وأود أن أبدأ في تناول الطعام، لذا فإنني بحاجة لالتقاط الشوكة. ولكن كيف يمكن أن أفعل ذلك؟ من أجل التقاط الشوكة، أحتاج معرفة موضعها بالنسبة إلى نفسي. بمعنى أن أدراكي الحسي للشوكة يجب أن يحتوي على بعض المعلومات عني، وإلا لن أكون قادرا على الفعل. وعلى مائدة العشاء، تكون الشوكة إلى يساري، والسكين إلى يميني، والصحن وكأس الشراب أمامي. تؤثر هذه المرجعية الذاتية بشكل شبه شخصي في المنظومة الحسية الحركية، ولكنها تشكل أيضا خبرتي. ويعني كل مظهر ذا منظور أن المدرك المتجسد هو نفسه نقطة صفر الخبرة، وهو الـ "هنا" بالنسبة إلى اتجاه كل موضوع ظاهر. وأنا باعتباري ذات متجسدة لها خبرة أكون نقطة مرجعية ترتبط بها كل موضوعات إدراكي الحسي. أنا المركز الذي من حوله يتكشف المكان الذاتي، أو كما يقول ميرلو بونتي، عندما أدرك العالم حسياً، يتكشف الجسد في الآن نفسه، باعتباره الشرط غير المدرك في وسط العالم والي تتجه إليه كل الأشياء من حوله.

ووفقا لميرلو بونتي، "يجب أن تعمل مكانية الجسد نزولا من الكل إلى الأجزاء، ويجب أن تصور اليد اليسرى وموضعها في تصميم جسدي شامل، ويجب أن تنشأ في هذا التصميم" (1962، ص 99، الترجمة معدلة). ولكنه يحذر من أن هذا الوصف غير كاف، حيث إنه لا يزال مرتبطا بمنظور هندسي ثابت. ويقترح أن نفصله على أساس الفعل البراغماتي: حيث إن جسدي مجهز لمهام قائمة أو محتملة، فإن مكانيته "ليست مثل مكانية الموضوعات الخارجية أو مكانية الأحاسيس، ولكنها مكانية موضع" (المصدر السابق، ص 100).[3] فيجب أن نقول إذن إنه بالارتباط بالإدراك الحسي والفعل، فإن هناك إطارا مرجعيا مكانيا جسديا متأصلا ومطلقا؛ فهو ليس غيري التركيز ولا أنوي، ولكنه إطار مرجعي ينطبق على الجسد المعاش بوصفه مدركا أو فاعلا. وبعبارات دقيقة، فإنه ليس إطارا مرجعيا غير إدراكي وغير منظوري. ودعنا نحاول ترسيم هذا المكان الجسدي بمزيد من التفصيل.

3 في محاضراته في الكوليج دو فرانس في منتصف الخمسينيات، يصف ميرلو بونتي الإدراك الحسي في هذا السياق على النحو التالي. عندما أرى موضوعاً، فإنني على علم به على أساس ممكناتي الحركية الضمنية: «يبدو لي الشيء بوصفه وظيفة لحركات جسدي [الفعلية والمحتملة]... وجسدي هو «هنا» المطلقة. فجميع أماكن الحيز تنطلق منه... فجسدي يقدم لي المطلق في النسبي» (2003، ص 74-75).

فالجسد، كما يبين ميرلو بونتي، هو أصل المكانية التي نعايشها ظاهراتياً: "بعيداً عن كون جسدي لا يمثل لي سوى جزء من المكان، فلن يكون هناك أي حيز على الإطلاق بالنسبة إلي إذا لم يكن لدي أي جسد" (1962، ص 102).[4] وإذا قبل أحد فرضية أن الإدراك الحسي للعالم منتظم أنوياً بالإحالة إلى الوضع الجسدي للمدرك، فلا يمكن أن يكون أساس تلك الإحالة في حد ذاتها إطار مرجعية أنوي من دون أن نقع في تسلسل لا نهائي. فلا يمكن أن أقول مثلاً إن جسدي إلى يميني أو يساري. وترتبط هذه النقطة ارتباطا وثيقا بمفهوم شفافية خبرة الجسد (حقيقة أنني عندما أعايش العالم، فإن خبرتي بجسدي تكون مخففة للغاية)، ويوضحها ميرلو بونتي بدقة:

"ألاحظ كائنات خارجية بجسدي، وأتعامل معها، وأدرسها، وأمشي حولها، ولكن بالنسبة إلى جسدي، فإنني لا ألاحظه في حد ذاته [خلال الفعل أو خلال الإدراك الحسي]: ومن أجل أن أكون قادراً على ذلك، أحتاج إلى الاستعانة بجسد ثانٍ لن يكون بدوره مرصوداً". (1962، ص 91، ترجمة معدلة)

وفي حين يمكنني الاقتراب من أو الابتعاد عن أي شيء في العالم، فإن الجسد نفسه دائما ما يكون هنا لكونه منظوري تجاه العالم؛ بمعنى أنني بدلا من أن أكون مجرد شيء آخر معطى إدراكياً، فإن الجسد ذاته هو بالفعل ما يتيح لي فرصة إدراك الأشياء على أساس منظور (سارتر 1956، ص 329)؛ وبمعنى أساسي، فأنا لا أعي جسدي باعتباره كائنا قصديا. أنا لا أدركه حسياً؛ فأنا هو. وبصفتي المدرك والفاعل، فليس لدي وصول رصدي لجسدي خلال الإدراك أو الفعل. فأنا لا أقف خارج ولا داخل جسدي - وفي الواقع، أيا كان ما يعنيه داخل وخارج في هذه الحالة، فإنه يعتمد على أن أكون أنا جسدي (ليجراند 2006).

وعلى الرغم من أنني لا أمتلك منفذا رصدياً لجسدي خلال الفعل، إلا أن بوسعي امتلاك وعي حسي حركي عميق بجسدي في حال الفعل.[5] واستقبال الحس العميق موقف فطري وجوهري أتخذه تجاه أطرافي ووضعي العام. إنه "الحاسة السادسة" التي تسمح لي أن أعرف ما إذا كانت أضع ساقاً فوق الأخرى، أم لا، من دون أن أنظر إليهما، وهو فطري بشكل حرفي، لأن نظام التحفيز موجود منذ مولدي. فما نوع الإطار المكاني المرجعي الذي يسهم في الوعي التحفيزي؟ إنه ليس أنوي حيث إن الوعي التحفيزي لا ينظم الترتيب المكاني التفاضلي للجسد حول أصل إدراكي. فعلى سبيل المثال، في حين ربما يكون هذا الكتاب أقرب لي من هذا الكتاب هناك، فليس الحال أن قدمي أقرب إلي من يدي. وكما يشير خوسيه لويس بيرموديز José Luis

4 تعتبر حالات خبرة الخروج من الجسد أو ما يسمى أوتوسكوبي، حيث يرى شخص مستيقظ جسده من نقطة خارجية عنه، حالات خاصة حيث يتوجب، للحصول على فينومينولوجيا منضبطة، التمييز بين الجسد المعاش أو المدرك والجسد الموضوعي أو المدرَك. ويقترح بلانكى Blanke وفريقه (2004) أن حالة الأوتوسكوبي تنطوي على فشل في دمج المعلومات الملموسة والبصرية عن الجسد، وخلل وظيفي في الشرايين الداخلية يؤدي إلى تفكك إضافي بين الحيز الشخصي (الداخلي) والحيز خارج الشخص (البصري).

5 يعتبر الفينومينولوجيون الوعي ما قبل التأملي بالجسد مسألة تتعلق بكيفية إعطاء الوعي (المتجسد) لذاته ليس كموضوع، ولكن كذات. في حين قال بيرمودز مؤخرا بأن «استقبال الحس العميق الجسدي شكل من أشكال الإدراك الحسي الذي يتخذ من الذات المتجسدة موضوعاً له» (1998، ص 132)، وسيقول الفينومينولوجيون أن الوعي الأولي بالجسد ليس نوعاً من الوعي بالموضوعات؛ إنه ليس إدراك حسي بالجسد باعتباره موضوعاً على الإطلاق (راجع جالاجر 2003ب، زهافي 2002).

Bermúdez، إلى أن هناك «عدم تناظر أساسي بين المكان الجسدي لاستقبال الحس العميق والمكان الذاتي للإدراك الحسي والفعل... وعلى النقيض من الرؤية، والسمع، وغيرها من طرائق الاستقبال الخارجية، فإن هناك بعض المفاهيم المكانية التي لا يبدو أنها قابلة للتطبيق على استقبال الحس العميق الجسدي» (1998، ص 152-153)، وهو على وجه التحديد يذكر المسافة والاتجاه؛ أي أننا يمكن أن نسأل عن مسافة واتجاه موضوع مدرك على أساس مدى بعده عنا، وفي أي اتجاه هو، ولكن هذه المعايير المكانية لا معنى لها إلا في إطار مرجعي له أصل إدراكي. وهذا لا ينطبق على استقبال الحس العميق.

وبالطبع، من الممكن قراءة المؤثرات الذاتية في الجسد، والقول بأن الإحساس الجسدي أ إلى اليسار من الإحساس الجسدي ب، أو أن الإحساس أ أبعد عن الإحساس ب أكثر من بعد الإحساس ج. وبالنسبة إلى مهمة معينة (الحكة على سبيل المثال) فقد تكون يدي بعيدة عن قدمي أكثر من ركبتي، وهذا يتوقف على وضعي. وقد يطلب مني أحدهم أن أعقد يدي أمام صدري، وقد امتثل بمد ذراعيّ، حيث تكون يداي أمام صدري. ولكن هذا ببساطة لاتخاذ وضع معين أو لجعل صدري شيئا أشبه بنقطة ارتكاز مؤقتة؛ وبشكل حرفي، لا يمكن لأحد أن يضع يداه أمام جسده لأنهما جزء من الجسد، ولا يمكن أن يوضعا أمام أنفسهما. وكونها تقع على الجانب الأمامي من جسدي (أنفي، أصابع قدمي، وما إلى ذلك) لا يعادل كونها أمام جسدي. فاليسار واليمين والوسط والمسافة معايير مكانية نسبية تماماً في الإدراك الحسي المكاني الذاتي، وما هو إلى يميني قد يكون إلى يسارك. وما هو إلى يميني الآن سيكون على يساري، إذا استدرت 180 درجة. ولكن داخل الجسد، تستقبل يدي اليمنى على هذا النحو في الحسّ العميق، وهي دائماً في نهاية ذراعي اليمنى، سواء كان جانبي الأيمن إلى يسارك، أو إذا استدرت من الشمال إلى الجنوب. وإذا حركت يدي اليسرى لتلمس كتفي الأيمن، فإنها لا تصبح يد يمنى ثانية لأنها تحركت إلى جانب جسدي. وإذا كان الإحساس أ على هذه المسافة من الإحساس ب، فلا يمكنني أن أجعلهما أقرب إلى خريطة داخل جسدي حتى لو ثنيت جسدي لأجعلهما أقرب موضوعياً أو براجماتياً (من أجل أن أحك أحدهما مثلاً). وبالتالي، فإن المكانية داخل الجسد ليست أنوية.

قد يتصور المرء إذن أن الإطار المرجعي لاستقبال الحس العميق هو إطار غيري التركيز. ومن المؤكد أنه يمكن تصور أجزاء الجسد التي تقع في خريطة غيرية التركيز، ولكن إلى حد أن غيري التركيز يعني شيئا مثل «مستقلة عن وضع المدرك»، فمن الصعب التفكير في ترسيم الحس العميق وفق هذه الشروط لأن جسد المدرك هو المعني هنا. ويقترح براين أوشونيسي Brian O'Shaughnessy (1995) أن استقبال الحس العميق نظام ترتيب مكاني فريد من نوعه لكونه مؤطر بالجسد ولا ينطبق إلا عليه، وهو يعزو ذلك إلى الطابع الآني لاستقبال الحس العميق: حقيقة أن الوعي باستقبال الحس العميق ليس وسيطاً للإدراك الحسي للجسد؛ لأنه إذا كان كذلك، فإن ذلك يتطلب نظام ترتيب وإطار مكاني مرجعي يجب أن يكون مستقلاً عن

الجسد. وبالتالي لا ينطوي استقبال الحس العميق على إطار مرجعي غيري التركيز ولا على إطار مرجعي أنوي، ولكن على وعي غير منظور بالجسد في إطار مرجعي مكاني ضمني.[6]

وبالتالي، فإن الإطار المرجعي لاستقبال الحسّ العميق هو الأساس المتجسد الضروري للإطار المرجعي الذاتي. فأنا لا أدرك أن الشيء إلى يميني أو إلى يساري إلا من خلال حس عميق بمكان يميني ويساري: فأعرف يميني من يساري، وساقي اليمنى من ساقي اليسرى. وهكذا، فإن الترتيب المكاني الذاتي يرجع دوماً إلى جسد الملاحظ/الفاعل. وكما يخبرنا ميرلو بونتي: «حتى نتمكن من تصور المكان، فمن الضروري في المقام الأول أن نقتحم ذلك المكان بالجسد، وأن يمدنا بالنموذج الأول لتلك التبديلات والمكافئات والمحددات التي تصنع المكان في نظام موضوعي وتتسع لخبرتنا أن تكون أحد الموضوعات، منفتحة على حالة «في ذاته» ما» (1962، ص 142). وعلاوة على ذلك، فإن هذا المكان الجسدي، وعلى النقيض من المكان المحسوس، مثل «الظلام اللازم داخل المسرح لإبراز الأداء المسرحي فوق خشبته»(المصدر السابق، ص 100).

الجسد بوصفه ذا خبرة شفافة

دعنا نسلط بعض الضوء في هذا «الظلام»، أو ما يمكن أن نسميه الفعل المختفي للجسد. وقد أشرنا إلى أننا حال الفعل نكون منخرطين في مشروع ما، وينتج عن ذلك تقليل التجاوب الحسي تجاه جسدنا (تساكيريس Tsakiris وهاجارد 2005).

كثيرا ما تغيب عني وساطة جسدي في معظم الأحيان: عندما أشهد أحداثاً تثير اهتمامي، أدرك بالكاد الفواصل الحسية التي تفرضها طرفة عيني على المشهد، وهي لا تظهر في ذاكرتي... يبقى الجسد السليم وأعضاؤه قواعد أو محركات قصدية ولا تتم الإحاطة بها، باعتبارها «وقائع فسيولوجية» (ميرلو بونتي 1963، ص 188، وانظر أيضا ص 217)

يجتهد الجسد أن يظل بعيدا عن طريقنا حتى نتمكن من المضي قدما في مهمتنا؛ فيميل إلى طمس نفسه في طريقه إلى هدفه القصدي. ونحن عادة لا نراقب تحركاتنا بطريقة واعية وبشكل واضح، على الرغم من

6 هكذا لا يكون مؤثر استقبال الحس العميق مستقلاً عن خبرة الذات. ويمكن لشبكة نظام تحديد المواقع العالمي ترسيم جسدي، وأنا مستلق في الشمس في كوكوا بيتش، ولكن ليس هذا هو النظام الذي أستخدمه عندما أحتاج إلى حك قدمي؛ كما أن ليس علي أن أعرف ما إذا كانت قدمي إلى الشرق أو الغرب من يدي، حتى إذا توجب علي استخدام إحدى اللغات لأحدد ما إذا كانت قدمي في ساقي الجنوبية أم لا. «لا يستخدم من يتحدثون بلغة جوجو يميثير (في أستراليا) سوى النوع الأخير من الوصف؛ ... حتى عند وصف موقع شيء على جزء من الجسد - فيقول المتحدث بهذه اللغة: «هناك نملة على ساقي الجنوبية» (ماجد وآخرون 2004، ص ص 108-109.). على أن ماجد وفريقه يتجاهلون مسألة كيفية تحقق هذه المعرفة. ولا يمكن للبوصلة أن تحدد المواقع بالنسبة إلى - «هنا» الخاصة بجسدي المعاش إلا وفق معلم ما. فالاتجاهات هي دائما اتجاهات بعيدا عني، حيث تحدد «هنا» «الإحداثيات الأولى». ومن الناحية الظاهراتية، أقوم بتثليث الشمال، مشيراً إليه من هنا، بنقطة مرجعية ضمنية أو صريحة أعرف منها الموقع المعني. كيف لي أن أعرف ما إذا كانت القدم التي أريد حكها في ساقي الجنوبية أم في ساقي الشمالية؟ لا بد لي من تحديد ما إذا كانت ساقي اليمنى إلى الشمال أو إلى الجنوب من ساقي اليسرى، ولكي أفعل ذلك علي أولاً أن أعرف ما إذا كان الاتجاه الشمالي إلى يميني أم إلى يساري (جالاجر 2006).

أننا، وكما أشرنا في الفصل الثالث، نمتلك وعي ما قبل تأملي بجسدنا بصفة عامة. فأستطيع أن أحدد ما إذا كنت أركض أو أمشي، جالسا أو واقفا، ونوع الجهد أو الوضع الذي أنفذه. ولكن هذه الوعي ما قبل التأملي ليس واضحا بالدرجة الكافية. فأستطيع أن أقول إنني أمد يدي لألتقط فنجانا؛ ولكن شعوري بهذا موجه نحو هدف أو مشروع قصدي أشارك فيه، وليس نحو خصوصيات حركتي. فلا أستطيع أن أحدد كثيرا كيفية تشكل يدي، حيث تلتقط الفنجان. وكما يقول سارتر، عندما أمد يدي لأمسك بشيء أثار انتباهي، «تختفي يدي؛ تضيع في نظام واسطة معقد من أجل أن يوجد هذا النظام» (1956، ص 323)، وهو يقترح أن الجسد المعيش حاضر بشكل خفي، وذلك تحديداً لأنه معاش وجوديا وليس معروفاً (المصدر السابق، ص 324). وعندما ألعب كرة الطاولة، لا تُعطى حركاتي كموضوعات قصدية. فأطرافي لا تنافس الكرة للاستحواذ على انتباهي. ولو كان الأمر كذلك، لعجزت عن اللعب بكفاءة. وكما سنوضح في الفصل التالي، فإن انتباهنا، تركيزنا القصدي، عادة ما يكون على المهمة التي يتعين القيام بها، والمشروع المراد إنجازه، أو على بعض الأحداث الدنيوية التي تبدو ذات صلة بأفعالنا. فلا ينصب انتباهنا على حركتنا الجسدية. فالكثير من أفعالنا محكوم بكثير من الإجراءات الجسدية التخطيطية تحت عتبة الوعي. وتشكل يدنا نفسها عندما نمسك بشيء، وهي تفعل ذلك بشكل تلقائي ومن دون وعي واضح منا. وتضبط مشيتنا نفسها تلقائيا وفق تضاريس البيئة. على أن هذا النوع من التلقائية لا يعد لا حركة لا إرادية بسيطة. فهي جزء من فعلنا القصدي الذي ينطوي على إمساكنا بشيء لغرض ما، أو أن نختار التريض أو مسارعة الخطى نحو وجهتنا. وعلاوة على ذلك، عندما أنفذ حركات، حتى لو بقت بعض تفاصيل عمليات التحكم غير واعية، فإن الحركات نفسها ليست غير واعية، أو ميكانيكية فحسب، أو غير طوعية؛ وبدلا من ذلك، فهي جزء من قصديتي الوظيفية، وأشعر بها آنياً وقبل أن أفكر فيها (هنري 1975، ص 92؛ ميرلو بونتي 1962، ص 144).

صورة الجسد ومخطط الجسد

هناك مفهومان يستخدمان كثيراً في عدد كبير من المجالات المعرفية (سواء العلمية أو الفلسفية)، وهما «صورة الجسد» و«مخطط الجسد». ومن الأسف أن استخدام كلا المفهومين غامض وملتبس نوعاً ما. ولم يطرأ تغيير على هذا الوضع في الأدبيات الفينومينولوجية حتى بعد تحويل مصطلح ميرلو بونتي **المخطط الجسدي** *schéma corporel* إلى «صورة الجسد» body image في الترجمة الإنجليزية لكتابه **فينومينولوجيا الإدراك الحسي** (ميرلو بونتي 1962، ص 98). ونحن نقترح التوصيف الآتي، حيث تتألف صورة الجسد من منظومة خبرات ومواقف ومعتقدات، حيث يكون موضوع تلك الحالات القصدية هو الجسد. وتميز الدراسات التي تنطوي على صورة الجسد في كثير من الأحيان بين ثلاثة عناصر قصدية:

(1) خبرة الذات الإدراكية بجسدها.

(2) فهم الذات التصوري (بما في ذلك المعارف الشعبية أو العلمية) للجسد عموماً.

(3) توجه الذات الوجداني تجاه جسدها.

ولا شك في أن الجوانب التصورية والعاطفية لصورة الجسد تتأثر بعوامل ثقافية وشخصية مختلفة، ولكن مضمونها في كثير من الأحيان ينشأ في الخبرة الحسية.

وعلى النقيض من ذلك، فإن مفهوم مخطط الجسد يتضمن جانبان: (1) نظام عمليات شبه آلي ينظم باستمرار الوضعية والحركة لخدمة الفعل القصدي. و(2) وعينا ما قبل التأملي بالجسد. لذلك، فإن نسق الجسد، من جهة، عبارة عن نظام قدرات حسية حركية وأفعال تعمل دون الحاجة إلى مراقبة الإدراك الحسي. فعمليات تخطيط الجسد مسؤولة عن التحكم الحركي، وتنطوي على قدرات حسية حركية وقدرات وعادات تمكن الحركة وتحافظ على الوضعية. ولا تعد هذه العمليات إدراكات حسية أو معتقدات أو مشاعر، ولكن وظائف حسية حركية لا تزال تعمل، وفي كثير من النواحي تعمل على أحسن حال، عندما يكون الموضوع القصدي للإدراك الحسي شيء آخر خلاف الجسد. ومن ناحية أخرى، يشتمل نسق الجسد (وهذا يعكس استخدام ميرلو بونتي للمصطلح) على وعينا ما قبل التأملي الحسي العميق بفعل الجسد. وفي كلتا الحالتين، يكون التركيز على حقيقة أن الشخص البالغ العادي، من أجل أن يتحرك ويفعل في العالم، لا يحتاج ولا يمتلك إدراكا مستمرا بجسده بوصفه موضوعاً. بدلا من ذلك، ففي الحركة الذاتية لأكثر الأنشطة القصدية يميل الجسد خلال الفعل إلى طمس نفسه وإخفاء توسطه وخبرته (جالاجر 1986؛ ليدر 1990). وإلى حد أن يعي المرء جسده بشكل واضح من حيث رصد أو توجيه الانتباه الإدراكي الحسي لوضع طرفه، والحركة، والموقف، والسرور، والألم، والخبرة الحركية، وما إلى ذلك، فإن هذا الوعي يشكل جوانب صورة الجسم ويستلزم المساهمة الضمنية لنسق الجسد.

ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في الأمراض التي تنطوي على عمليات تنسيق الجسد. ويعد IW مثالاً ساطعاً. ففي عمر 19 عاماً، وبسبب المرض، فقد حاسة اللمس كلياً والحس العميق من الرقبة إلى أسفل جسده (كول 1995؛ جالاجر وكول 1995). وبعد بداية اضطرابه، وعندما حاول IW تحريك أطرافه أو كامل جسمه، كان بوسعه أن يبدأ الحركة، ولكنه لا يملك سيطرة على الحركة. وإذا مد يده لشيء ما، فإن يده تضطرب بشدة، وإذا لم يقم بمراقبة يداه، فإنهما يتحركان على عواهنهما. ولن تكون يداه، حيث يظن أنهما موجودان ولا يمكنه استردادهما إلا بالرؤية. ولافتقار IW إلى التجاوب الحسي العميق أثران. أولا، الوعي العادي ما قبل التأملي عميق الحس بالحركة الجسدية لم يعد فاعلاً لدى IW. ثانيا، لا يتم تحديث نظام نسق جسده، المسؤول عن التحكم الحركي، وفي الواقع لا يمكن لجسده اكتساب التحكم الحركي الذي يحتاجه لأداء الفعل بالطريقة العادية. ولاحقاً تعلم IW السيطرة على حركاته، ولكن فقط من خلال التركيز الذهني الشديد

واليقظة البصرية الثابتة؛ أي أنه تعلم الاعتماد على مزيج من الحس العميق البصري والإدراك البصري لحركات أطرافه، وهو ما مكنه من التحرك. ولكن لا يزال وعيه بجسده متحولاً تماما. وهو وعي تأملي وليس ما قبل تأملي، حيث يجب تنفيذ كل حركة بانتباه، حتى الجلوس على كرسي دون السقوط من فوقه يتطلب انتباها مستمرا. ويمكنه أن يشرع في وضعية الوقوف فقط إذا كان ينظر إلى قدميه، وقد يسقط، ما لم يجمد في مكانه، بسهولة إذا أغمض عينيه أو إذا انطفأت الأنوار. وإذا عطس أثناء المشي يختل تركيزه الذهني، ويمكن أن يقع من جديد. وبالتالي يعد IW نموذجاً واضحاً على قدر اعتمادنا على الوعي ما قبل التأملية والحسية الحركية العميقة بحركة الجسد، وعمليات نسق الجسد لأداء الفعل.

يشكل هذا الجانب التخطيطي للجسد ما يسميه هوسرل بالـ(أنا أقدر)، أي قدرات الفعل المتجسدة التي ترتبط مع إمكانيات في العالم. وكما رأينا في الفصل الخاص بالإدراك الحسي، فإن الجوانب الخفية للموضوعات تصبح حاضرة في حال تنفيذ حركات بعينها. وفي حين يرتبط المظهر الجانبي الذي يقدمه الموضوع بالوضعية الحالية لجسدي، فإن المظاهر الأخرى الغائبة ترتبط جميعها بمواقف يمكنني أن اعتمدها، وهذا يعني، كما يشير هوسرل، أنها ترتبط بمنظومتي الحسية الحركية. ولن أكون قادراً على أن أقصد المظاهر الغائبة للموضوع، وبالتالي لن أكون قادراً على إدراك الأشياء في حد ذاتها، ما لم أكن ممتلكاً وعي ذاتية جسدية حسية حركية في شكل (أنا أقدر). وأنا (أعرف) جسدي أولاً على أنه مجموعة من القدرات التي ليست حاضرة بشكل كامل للوعي (بوتيندیك Buytendijk، ص 25) - وهو بالتأكيد شكل قبل لغوي وغير تصوري من أشكال المعرفة أو الممارسة - وتصبح حدوده معروفة بدرجة أكثر وضوحا عندما تسوء الأمور.

تخيل أنك تلعب التنس. وانتباهك موجه للكرة، التي تتجه نحوك بسرعة عالية، فضلاً عن مكان وقوف خصمك. يتوتر جسدك من أجل رد الكرة بضربة ساحقة ماحقة، ولكنك فجأة تشعر بألم حاد وشديد في صدرك. تفقد فرصة رد الكرة بتلك القوة الساحقة، ويستحوذ الألم الآن على كل انتباهك. إنه يجتذب انتباهك سواءً أردت ذلك أم لم ترد. وكل ما كان مهماً قبل لحظات - الكرة، المباراة، خصمك - يفقد أهميته. فليس هناك ما يذكرنا بتجسدنا (وضعفنا وبشريتنا) بقدر ما يفعل الألم. وعلاوة على ذلك، فإنك تعايش هذا الجسد المؤلم في بعض الأحيان كما لو كان غريباً عنك. ويرجع ذلك إلى أننا حال الألم غالبا ما نفقد السيطرة على أجسادنا؛ حيث تتبدد (أنا أقدر) فجأة، وتختل المشاريع التي تحدد هويتنا (ليدر 1990). وينطبق أمر مشابه على أشكال مختلفة من الأمراض، سواءً كانت تتطلب منا البقاء في السرير، أو اتباع نظام غذائي صارم، أو كانت تجبرنا على زيارة المستشفى لتلقي علاج يومي.

وكما هو الحال في الحياة في كثير من الأحيان، فإن الحرمان هو الذي يعلمنا أن نقدر كل ما لم نكن نلقي له بالاً. وهكذا ندرك أهمية الجسد عندما يفتقر إلى السلاسة الوظيفية عند الأداء. ويوضح برنار توسان Bernard Toussaint هذه النقطة:

«يتبدّى الجسد بدقة عندما لا تتفق حدود جسدي مع الممكنات التي أستخدمها... في مثل هذه الحالات يستدعي جسدي الانتباه إلى نفسه على أنه عقبة، أو كما يقول أفلاطون، سجن. وهكذا يصبح جسدي مثل كائن غريب عن قصدي. وينشأ هناك انفصام بين الطموح والوقائعية، بين المشروع والحدود. وأظن أن هذا الانقسام قد يكون الأساس الفينومينولوجي لتطوير ثنائية العقل والجسد». (1976، ص 176)

لا يعيش الجسد الحي هذه الثنائية، ولكن عندما تتولد هذه الثنائية - عندما يتفكك الفعل ويبدو جسدنا فجأة مثل كائن يقف في طريقنا - فإننا نكتسب مدخلاً فينومينولوجياً إلى ما يجري في العادة من دون أن يلاحظه أحد - تلك الوظيفية السلسة للجسد في حال الإدراك الحسي والفعل ونظام الدعم المستمر والواسع لحياتنا المعرفية.

التجسيد والإدراك المعرفي الاجتماعي

سيكون لدينا المزيد لنقوله حول العلاقة بين التجسيد والما بين ذاتية في الفصل التاسع، ولكن دعنا نختتم هذا الفصل ببعض المؤشرات الدالة على هذا الارتباط. ويجب أن يكون واضحا أن فهمي الذاتي لجسدي والطريقة التي أعايش بها جسدي يمكن أن تتأثر بتفاعلي الاجتماعي، وبالطريقة التي يفهم بها الآخرون ويدركون جسدي - فكّر في فئات مثل الجنس والعرق. ولكن وبشكل أكثر تأسيساً، فإن التفاعل الاجتماعي على هذا النحو يعتبر ممارسة متجسدة.

يعني أن توجد متجسداً أنك توجد بالطريقة التي يوجد بها أحدهم تحت أنظار الآخر، متاحاً للآخر. لسلوكي الجسدي جانباً عاماً على الدوام. وهكذا فإن السؤال الأساسي الذي يطرح على أنه «إشكالية عقول الآخرين» - «كيف يكون لي مدخل إلى الآخر» - هو سؤال مغلوط. فهو يشير إلى أنني منغلق في ذاتيتي، وأن علي بالتالي استخدام وسائل للوصول إلى الآخر الذي هو في الخارج. ولكن طريقة تأطير المشكلة هذه تفشل في التعرف على طبيعة التجسيد.

السلوك الجسدي والتعبير والفعل جميعها ضروري لأشكال أساسية للوعي (وليست مجرد محركات عارضة). فلا تشرح الحالات العقلية ببساطة السلوك؛ بل إن بعض الحالات العقلية مفهومة مباشرة في التعبيرات الجسدية للأشخاص أصحاب تلك الحالات العقلية. وكما قال هوبسون مؤخرا: «نحن ندرك

الأجساد والتعابير الجسدية حسياً، ولكننا نفعل ذلك بطريقة تجعلنا ندرك ونتفاعل مع الحياة العقلية التي تعبر عنها تلك الأشكال الفيزيقية» (2002، ص 248؛ راجع 1993، ص 184).

عندما نتعرف على السلوك، فليس الأمر كما لو أننا نواجه عمليات جسدية مجردة يمكن بعد ذلك تفسيرها بأي شكل نحب. ولكن الأمر أشبه بتعاملنا مع لغة ما. وحتى اللغة الأجنبية وغير المفهومة تدرك بصفتها ذات معنى وليس مجرد ضجيج مادي. فأنت عندما ترى شخصا يستخدم مطرقة، أو يطعم طفلاً، أو ينظف المائدة لا تجد مشكلة في فهم ما يجري أمامك. أنت لا تفهم بالضرورة كل جانب من جوانب الفعل، ولكنه معطى على الفور، باعتباره فعلاً له معنى (في عالم مشترك). وليس الحال كما لو أنك تواجه لأول مرة خارج مدرك حسياً، ومن ثم يكون عليك الاستدلال على وجود حيز عقلي داخلي. وعند المواجهة وجها لوجه، فنحن لا نواجه مجرد جسد، ولا عقلا خفيا، ولكن كل واحد موحد. وعندما أرى وجها آخر، أراه إما ودود أو غضوب... إلخ؛ أي أن الوجه يعبر عن تلك المشاعر. ولا يستبعد هذا أن هناك بعض الحالات العقلية الخفية، بالطبع، ولكن ليس كل الحالات العقلية تفتقر إلى ارتباط ضروري بالسلوك إذا تعلق الأمر بالما بين ذاتية.

والتعامل الجاد مع التجسيد يعني توجيه ضربة حاسمة لرأي ديكارت في العقل بأكثر من طريقة. فالتجسيد يستلزم ولادة ووفاة؛ فلا يعني أن تولد أن تكون أساساً لأحد، ولكن يعني أن يكون لك موضع في كل من الطبيعة والثقافة. ويعني امتلاك سيكولوجية لم تخترها. يعني أن تجد نفسك في سياق تاريخي واجتماعي لم تضعه أنت (ميرلو بونتي 1962، ص 347). والميلاد بالضرورة ظاهرة ما بين ذاتية، ليس فقط بالمعنى الواضح، لأنني وليد أحدهم، ولكن لأن ليس لهذا الحدث بالذات معنى بالنسبة إلي إلا من خلال الآخرين. ووعيي بمولدي، وأوليتي، وبشريتي، ذا وساطة ما بين ذاتية؛ إنه ليس شيئاً أستطيع أن استشعره أو أتذكره بمفردي. فأنا لا أشهد مجيئي إلى الوجود، ولكن دائما ما أجد نفسي على قيد الحياة (ميرلو بونتي 1962، ص 215؛ ريكور 1966، ص 433، 438، 441). وفي نهاية المطاف، توسع مسألتا الولادة والموت نطاق البحث. وتستدعي الانتباه إلى دور الصفات التاريخية والتوليدية والجنسية.[7] وفي الواقع، فإن التجسيد، بدلاً من أن يكون معطى بيولوجياً، يعد أيضا فئة من فئات التحليل الاجتماعي والثقافي. على أن ما يعنيه هذا هو أن توصل المرء إلى فهم أكثر شمولا للعقل المتجسد يحتاج إلى تبني نطاق أوسع من ذلك بكثير، والخطوة الأولى في تطوير هذا المفهوم الموسع للعقل هي النظر في تعقيدات الظروف التي ينخرط فيها أكثر من جسد واحد، وحيث يكون هناك تفاعل ما بين ذاتي. ولكن قبل أن نتناول التفاعل سيكون من المفيد أن نتناول الفعل ذاته. فما بين الذاتية ليست موجودة ببساطة في تقارب ذاتين خاملتين أو أكثر، ولكنه أيضا مواجهة بين عنصرين.

7 اختار هيدجر، الذي لم يعرف بكونه فيلسوفا للجسد، مصطلحاً محايداً، «دازين» das Dasein، ليكون المصطلح المحوري للوجود الإنساني. وكما يشير هيدجر في محاضرة عنوانها Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (1928)، فإن حياد الوجود الإنساني يستلزم اللاجنسية eine Geschlechtslosigkeit (هيدجر 1978، ص 172). وشكك المفكرون لاحقاً في صحة هذه الخطوة، وجادلوا بأن بنى التجسيد الأساسية لن تبقى كما هي إذا كنا مخلوقات لاجنسية.

المزيد من القراءات

José Luis Bermdez, Anthony Marcel & Naomi Eilan (eds), The Body and the Self. Cambridge, MA: MIT Press, 1995

Andy Clark, Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again. Cambridge, MA: MIT Press, 1997

Shaun Gallagher, How the Body Shapes the Mind. Oxford: Oxford University Press/ Clarendon Press, 2005

Michel Henry, Philosophy and Phenomenology of the Body. Trans. G. Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975

Edmund Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989

Drew Leder, The Absent Body. Chicago: Chicago University Press, 1990

Maxine Sheets-Johnstone, The Primacy of Movement. Amsterdam: John Benjamins, 1999

Francisco Varela, Evan Thompson & Eleanor Rosch, The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, MA: MIT Press, 1991

Bernard Waldenfels, Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phنomenologie des Leibes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

Kathleen V. Wider, The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind. Ithaca: Cornell University Press, 1997

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018