

الجسد والآخِر

الجسد بوصفه وسيطا معرفيا



شاوون غالاغر و دان زاهافي
ترجمة: بدر الدين مصطفى

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

الجسد والآخر؛

الجسد بوصفه وسيطا معرفيا⁽¹⁾

شاون غالاجر و دان زاهافي

نقله إلى العربية: بدر الدين مصطفى

1 هذه ترجمة للفصل السابع من كتاب:

Shaun Gallagher and Dan Zahavi, The Phenomenological Mind: an Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science (London: Routledge: 2008) Pp 171- 196

كيف نتمكن من معرفة وفهم الآخرين؟ هل الإدراك الاجتماعي إدراك حسي أو استدلال بطبيعته؟ هل يماثل فهمنا للآخرين من حيث المبدأ فهمنا للأشجار والصخور والسحاب، أم أنه يختلف في نواح أساسية عن فهمنا للجماد؟ هل نفهم الآخرين قياساً إلى ذواتنا؟ أي هل يكون لفهم الذات أسبقية على فهم الآخر، هل فهم الذات والآخر يعتمد على نفس الآليات المعرفية بالأساس؟

ثمة رأي شائع، لكنه يفتقد الدقة، يذهب إلى أن الفينومينولوجيا، رغم قيمة الأفكار التي تقدمها لفهم العقل، لم تدل بدلوها في محاولة تقديم أي تفسير لعملية الإدراك الاجتماعي. فكما يقول دينيت، على سبيل المثال، تلتزم الفينومينولوجيا التقليدية بشكل منهجي من أشكال الوحدة الذاتية (الذاتوية) solipsism؛ فبدلاً من البحث في الحياة العقلية للآخر، تعنى الفينومينولوجيا الكلاسيكية فقط بالحياة العقلية للذات، وبالتالي تنخرط في عملية تحويل ظاهرياتي تلقائي autophenomenologizing (1987، ص 153-154). ولكن، كما سنرى في ما يلي، لا يسع أحد على دراية بالفكر الفينومينولوجي أن يؤيد الادعاء بأن الفينومينولوجيا فشلت في تقديم تحليل لعقول الآخرين. ولكن دعنا نلقي نظرة على الخيارات الأساسية في الجدل المعاصر، قبل أن نتحول إلى ما تقدمه الفينومينولوجيا.

نقاش حول نظرية العقل

في السنوات الأخيرة، جرى كثير من المناقشات حول طبيعة الإدراك الاجتماعي في إطار ما يسمى سجال حول نظرية العقل. ويستخدم تعبير «نظرية العقل» عموماً اختصاراً لقدرتنا على أن نعزو الحالات العقلية إلى الذات والآخر، وتفسير السلوك، والتنبؤ به، وشرحه على أساس حالات عقلية، مثل المقاصد والمعتقدات والرغبات (راجع بريماك وودروف، 1978، ص 515). وعلى الرغم من أنه كان من المفترض في الأصل حيازة واستخدام نظرية تزود الفرد بالقدرة على أن يصف الحالات العقلية، إلا أن النقاش المعاصر منقسم حول هذه القضية، ويعتبر عموماً خلافاً بين وجهتي نظر. فمن جانب، نجد نظرية النظرية عن العقل ومن جهة أخرى نظرية المحاكاة عن العقل.

نظرية النظرية (ونختصر الاسم هنا TT) تسمى كذلك، لأنها تدعي أن فهمنا للآخر يعتمد على تبني موقف نظري؛ وهي تستدعي الاستناد إلى نظرية معينة، وهي علم النفس الجماهيري، التي تقدم لنا التفسير المنطقي لسبب تصرف الناس على نحو معين. أما نظرية المحاكاة (ST)، في المقابل، فهي متفرعة عن حجة القياس (انظر، على سبيل المثال، جوردون وكروز 2003)، وهي تدعي أن فهمنا للآخر يقوم على محاكاة ذاتية لمعتقداته، أو رغباته، أو مشاعره. فأنا أضع نفسي في مكانه، وأسأل عما يمكن أن أفكر فيه

أو أشعر به، وبعد ذلك أقوم بإسقاط النتائج عليه. ووفق هذا الرأي، فإننا لا نكون بحاجة نظرية أو علم نفس جماهيري، لأننا نمتلك عقلا يمكننا أن نستخدمه كنموذج لما يجب أن يكون عليه عقل الآخر.

على أن هذا التقسيم الذي يبدو أنيقا ينطوي على تبسيط مخل. ليس فقط بسبب وجود العديد من النظريات الهجينة التي تجمع بين TT و ST، ولكن أيضا لأن أيا من المواقف الرئيسية لا يعد أحادي النظرية. وانقسم منظرو النظرية أساسا حول مسألة ما إذا كانت النظرية المعنية متأصلة ومجزأة (كاروثرز Carruthers، بارون كوهين Baron-Cohen) أو ما إذا كانت مكتسبة بنفس طريقة اكتساب النظريات العلمية العادية (جوبنيك Gopnik، ويلمان Wellman). أما بالنسبة إلى أنصار المحاكاة، فيزعم البعض أن المحاكاة المعنية تنطوي على ممارسة واعية للخيال والاستدلال التداولي (جولدمان)، ويصر البعض على أن المحاكاة، وعلى الرغم من وضوحها، غير استنتاجية بطبيعتها (جوردون)، وأخيرا هناك من يجادل بأن المحاكاة وبدلا من أن تكون صريحة وواعية، فإنها ضمنية وشبه شخصية (جاليسي Gallese).

ومع ذلك، وبصفة عامة، ترى TT أن فهم الكائنات العاقلة (سواء كانت هي الذات أو الآخرين) هو فهم نظري، استدلال، وشبه علمي بطبيعته، وهي تنظر إلى إسناد الحالات العقلية على أنها مسألة استدلال لأفضل تفسير وتنبؤ بالبيانات السلوكية، وتؤكد أن الحالات العقلية موضوعات غير قابلة للرصد وتفترض نظريا. وبالتالي، فهي تنفي أننا نعاش خبرة مباشرة بتلك الحالات. ويزعم العديد من الفلاسفة (ومنهم الفينومينولوجيين) أننا بحاجة إلى مفاهيم من أجل استخلاص الثراء المعلوماتي وفهمه لما هو معطى بالفعل، وحاضر بالفعل لنا (مثل الذواقة الذي يكون قادراً على تمييز روائح ونكهات النبيذ والتفريق بينها، بينما يعجز الآخرون عن ذلك). كما يوافق عديدون على فكرة أن ملاحظاتنا تتأثر وتثرى بخبرات سابقة. وعندما تدّعي TT أن في إسناد الحالات الذهنية وساطة نظرية، فإنها تقصد شيئا أكثر ثورية. والفكرة هي في الأساس أن توظيف النظرية يسمح لنا أن نتسامى على ما هو معطى في الخبرة:

«واحدة من أهم قدرات العقل البشري هي تصور عقل الذات وعقول الآخرين والتفكير فيها، ولأن الحالات العقلية للآخرين (ولأنفسنا) لا مرئية تماما بالنسبة إلى الحواس، فلا يمكن إلا الاستدلال عليها».

(ليزلي 1987، ص 139)

«لا يقوم البشر العاديون في كل مكان بتلوين عالمهم فحسب، بل «يصبغون» كذلك المعتقدات والمقاصد والمشاعر والأمال والرغبات، والادعاءات ويضفونها على فاعلين في عالمهم الاجتماعي. ويفعلون ذلك على الرغم من حقيقة أنه لا يوجد إنسان على الإطلاق رأى فكراً، أو معتقداً، أو قصداً». (توبي وكوزميديس Cosmides، Tooby، في بارون كوهين 1995، ص 17 من المقدمة)

لعلك لاحظت أن TT تدافع عن طرح مزدوج، وهي لا تزعم أن فهمنا للآخرين استدلالي بطبيعته فحسب، بل ترى أيضا أن في خبراتنا الذاتية وساطة نظرية. وبعد كل شيء، فإن الفكرة الأساسية هي أن أية إحالة إلى الحالات العقلية تنطوي على موقف نظري، وبالتالي تنطوي على تطبيق لنظرية العقل.

وفقا لجولدمان، يقوم فهمنا لعقول الآخرين على أساس قدرتنا على الوصول الاستبطاني إلى عقولنا؛ فقدرتنا على الإسناد الذاتي تسبق القدرة على الإسناد للآخر. وبشكل أكثر تحديدا، يقول جولدمان بأن فهم الآخر متجذر في قدرتي على أن أضع نفسي تخيلاً في موضعهم. فأنا أستخدم مخيلتي حرفياً لكي أضع نفسي في مكان عقل الآخر. فإذا، على سبيل المثال، رأيت مهاجراً يتعرض لمضايقات من قبل موظف، فسأكون قادراً على فهم الحالة العقلية للمهاجر وتوقع تصرفاته اللاحقة عن طريق الإجراء التالي. فعن طريق المحاكاة الصريحة، يمكن أن أضع نفسي تخيلاً في موضعه، وأتخيل كيف سأشعر وأتفاعل تحت ظروف مماثلة، وعلى أساس القياس أعزو أو أسند حالات مماثلة للشخص الذي أحاكه (راجع جولدمان، 2000). وإليك وصف جولدمان التدريجي لهذه العملية:

«أولاً، يخلق المُسند attributor في نفسه حالات تظاهر هدفها أن تتطابق مع حالات المستهدف. وبعبارة أخرى، يحاول المسند أن يضع نفسه في «مكان عقل» المستهدف. أما الخطوة الثانية، فهي تغذية حالات التظاهر الأولية تلك [المعتقدات على سبيل المثال] في آلية السيكولوجية الخاصة بالمسند... والسماح لتلك الآلية بالعمل على حالات التظاهر، وذلك لتوليد حالة واحدة أو أكثر من الحالات الجديدة [قرارات على سبيل المثال]. ثالثاً، يعين المسند الحالة الناتجة للمستهدف...» (جولدمان 2005، ص 80-81)

قد يتصور المرء أنه لن تكون هناك مشاكل مع الخطوة الأولى: «يخلق المُسند في نفسه حالات تظاهر هدفها أن تتطابق مع حالات المستهدف». وهذا يشير إلى أن لدى المحاكى بالفعل فكرة عن ما يجري مع الآخر. ولكن من أين تأتي تلك المعرفة، ولماذا ليست هي بالفعل الشيء الذي نحاول شرحه؟ يقترح منظرو النظرية الهجينة الذين جمعوا بين نظرية النظرية ونظرية المحاكاة أن علم النفس الجماهيري لا يقدم معنى لما يحدث مع الشخص الآخر، ولكنه يقدم بعض القواعد العامة حول كيفية تفكير وتصرف الناس في حالات معينة، وأن هذا هو ما يمكن لمنظري المحاكاة استخدامه لتوليد حالات التظاهر العقلية اللازمة لعملية المحاكاة (انظر على سبيل المثال كوري وريفنسكروفت 2002, Currie and Ravenscroft). وفي المقابل، يلجأ جولدمان إلى عمليات صدى عاكسة شبه شخصية (سوف نناقشها فيما يلي)، على الرغم من أنه يواجه عندئذ مشكلة تتمثل في كيفية ترجمة تلك العمليات إلى إحاطة تصورية بالتوجهات القضائية.

يواجه كلا جانبي النقاش حول نظرية العقل صعوبات. فيمكن للمرء، على سبيل المثال، أن يسأل بعض المزاعم التجريبية والآثار المرتبطة بنظرية النظرية. فإذا كانت نظرية العقل مطلوبة لمعايشة الكائنات ذات العقل، فعندئذ يكون أي مخلوق مفتقراً إلى تلك النظرية مفتقراً كذلك إلى كل من الخبرة الذاتية والخبرة بالآخر على حد سواء. على أن الرأي الأساسي يقول بأن الأطفال لا يكتسبون نظرية العقل إلا في عمر أربع سنوات. وهكذا، فإن التأثير المباشر لـ TT هو أن الأطفال الصغار يفتقرون إلى أي فهم للذات والآخر خلال 3-4 سنوات الأولى من عمرهم. ولكن هل هذا صحيح حقاً؟ عند المزيد من البحث لهذه المسألة، يحيلنا بعض منظري النظرية إلى مختلف الآليات التي يمكن أن تعتبر مقدمات لنظرية العقل (راجع بارون كوهين 1995) ويخلصون في الواقع إلى أن الأطفال لا يفهمون (لا يخبرون) حالات نفسية من قبيل العواطف والإدراك الحسي والرغبات في كل من الذات والآخر قبل امتلاك نظرية عقل سليمة. ثم يقولون إن ما يفتقر إليه هؤلاء الأطفال هو فهم الحالات العقلية التمثيلية (راجع ويلمان وفريقه 2001، ص 656، 677). ومع ذلك، وحيث إن مصطلح «الحالة العقلية التمثيلية» غامض جداً، فلا يجدي هذا القبول في توضيح الموقف. ففي بعض الأحيان، يستخدم هذا المصطلح بطريقة شاملة، حيث يغطي جميع الحالات القصدية، بما في ذلك المفاهيم. وفي أوقات أخرى، يستخدم المصطلح بشكل أشد تقييداً لتغطية المعتقدات السليمة الوحيدة (الأفكار). يجعل هذا التأرجح من TT شيئاً أقرب إلى هدف متحرك. كما أنه يهدد بتركها أمام خيارين فقط؛ بمعنى أنها، إما أن تدافع عن زعم قوي جداً، بل يراه البعض متطرفاً، ينص على أن ليس لدى الطفل ملكة مراقب تجاه أية من حالاته العقلية، ويفتقر إلى الخبرة ببقية المخلوقات المفكرة قبل أن يمتلك نظرية العقل. وإما أن تدافع عن زعم أضعف بكثير، يقول البعض بأنه غير ذي أهمية، من خلال تحديد الحالات العقلية التمثيلية في مثل هذه الشروط الضيقة والمعقدة من الناحية النظرية حتى أنه لا عجب في أن الأمر يتطلب مستوى عاليا نسبياً من التطور المعرفي، لنكون قادرين على فهمها ونسبها إلى الذات والآخر. وحتى نعيد صياغة هذا الانتقاد بعبارة مغايرة نقول: يمكننا تحديد الحالة العقلية، باعتبارها شيئاً داخلياً وخصوصاً بحثاً، وشيئاً غير مرئي في الأفعال ذات المعنى والسلوك التعبيري. وبالنظر إلى مفهوم كهذا للحالة العقلية، فإن هناك أسباباً وجيهة للاعتقاد بأن الأطفال لن يكونوا قادرين على السيطرة على مفهوم وإسناده للآخر والذات إلا في مرحلة متأخرة نسبياً من سن الطفولة. ومع ذلك، فإن السؤال الذي يطرح نفسه وبحسم هو: لماذا قد نرغب في التعامل بمثل هذا الفهم الضيق للعقل في المقام الأول؟

عندما يتعلق الأمر بنظرية المحاكاة، فيمكننا أن نتساءل في البداية عما إذا كان هناك أي دليل تجريبي يدعم الزعم بأن فهمنا للآخر يعتمد على روتين محاكاة واع. وترى أن في معظم صور ST يبقى الزعم هو

أن المحاكاة ليست واضحة فحسب، بل وحاضرة بقوة؛ أي أننا نستخدمها في كل وقت، أو على الأقل هي الطريقة الأساسية لفهم الآخرين. ويعتقد جولدمان أن هذا زعم معتدل:

«إن أقوى شكل من أشكال نظرية المحاكاة هو الذي يقول أن جميع حالات فهم mentalization (المراقب) تستعين بالمحاكاة. ومن شأن نسخة معتدلة أن تقول، على سبيل المثال، أن المحاكاة هي الطريقة الأساسية للفهم... وأنا أميل إلى النسخة المعتدلة... فالمحاكاة ابتدائية، وشكل جذري من أشكال فهم العلاقات الشخصية». (2002، ص 7-8)

يعني فهم المراقب ببساطة أن أحد الأشخاص يحاول فهم شخص آخر، بدلا من أن يحاول فهم نفسه (والتي تعتبر المراقب). ولكن إذا كانت المحاكاة واضحة ومنتشرة على حد سواء، فينبغي لنا امتلاك دراية بالخطوات المختلفة التي نمرّ بها، ونحن نحكي عن وعي الحالة العقلية للآخر. فهل هناك أي دليل فينومينولوجي على ذلك؟ إن الاعتراض الظاهري البسيط على نظرية المحاكاة الصريحة هو أنني، عندما أفاعل أو أفهم شخص آخر، فلا يوجد أي دليل تجريبي على أنني استخدم روتينات المحاكاة الواعية (الخيالية، الاستبطانية)؛ أي أننا عندما نستشير خبرتنا المشتركة لكيفية فهم الآخرين، فإننا لا نجد مثل تلك العمليات. وبالطبع، فإن هذا لا يعني أننا لا نستخدم المحاكاة، ولكن هذا في حدّ ذاته ينمّ عن ذلك. وقد يكون الحال أنني عندما أواجه سلوكا غريبا أو مستهترا، فإنني أحاول فهم الشخص الآخر عن طريق تنفيذ روتين محاكاة (أو بالاحتكام إلى نظرية)؛ على أنه من الواضح أن هذه حالة نادرة. وعلاوة على ذلك، فبوسعي بسهولة أن أدرك أنني في الواقع أتبع هذا النهج، وذلك يكون أكثر وضوحا، عندما أفعل هذا، ببساطة، لأنه أقرب إلى أن يكون استثناء. ولكن هذا ضدّ فكرة أنني أوظف المحاكاة في المواقف اليومية المعتادة، حيث إن أغلب المواقف الحياتية لا تصل إلى حدّ الألغاز التي يتوجب على المراقب حلها عن طريق إجراءات معينة. فهي تفاعلات يعتمرني خلالها بسهولة إحساس بما يجري مع الشخص الآخر على أساس تفاعلاتنا البراجماتية في سياق اجتماعي، من دون الحاجة إلى محاكاة معرفية. وقد طرح فيتجنشتاين ذات مرة السؤال الصحيح في هذا الصدد: «هل تنتظر في نفسك، لأجل أن تتعرف على الغضب الذي يغلف وجهك؟» (فيتجنشتاين 1980، الفقرة 927).

وعلاوة على ذلك، يمكن للمرء أن يتساءل عما إذا كان من المشروع حقاً أن نضفي خبراتنا بالآخرين على أساس ممارسة خيالية للمراقب. عندما ننظر إلى أنفسنا بعيني الآخر، عندما نضع أنفسنا في مكانه، فهل نحن عندئذ نتحصل على فهم للآخر، أم أن في هذا مجرد تأكيد لأنفسنا؟ كما لاحظ جلبرت رايل ذات مرة، فإن منطق المحاكاة ليس صحيحاً، لأن فكرة أن أسند لمجموعة متنوعة من الآخرين ما هو صحيح

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

الفعل؛ و(4) عندما أستعد لتقليد فعل شخص آخر (الشكل 9.2) (انظر، على سبيل المثال، جريزيه Grèzes وديسيتي، 2001).

قيل أن تلك الآليات شبه الشخصية تشكل محاكاة لمقاصد الآخر (جاليسي، 2001؛ جاليسي وجولدمان، 1998). ويحيط جاليسي بهذه الفكرة بوضوح في رأيه أن:

«كلما نظرنا إلى شخص يؤدي فعلاً، وإلى جانب تفعيل مختلف المناطق البصرية، فهناك تفعيل متزامن لدوائر الحركة التي يتم توظيفها، عندما نقوم بتنفيذ ذلك الفعل... ويصير الجهاز الحركي نشطاً كما لو كنا ننفذ نفس الفعل الذي نقوم بمراقبته... فمراقبة الفعل تعني محاكاة الفعل... ويبدأ جهازنا الحركي في محاكاة أفعال الفاعل الذي نلاحظه خلصة». (2001، ص 37-38)

ينطوي هذا على عمليات شبه شخصية ناتجة عن آليات محاكاة «تلقائية، مضمرة، وغير انعكاسية...» (جاليسي، 2005، ص 117). والعمليات نفسها حقيقية للغاية، وهناك الكثير من الأدلة العلمية العصبية التي تدعم ذلك. ولكن هل هي مناسبة لوصف تلك العمليات بكونها محاكاة؟¹

وكما رأينا، فإن من بين الاعتراضات الممكنة على نظرية المحاكاة هو أنها إذا كانت توظف نموذجاً مراقباً، أو على الأقل يقتصر على نظامي (محاكاة في ذهني أو جهازية الحركي)، فلا شيء يبرر استنتاج أي شيء حول ما يجب أن يكون جارياً في الشخص الآخر. ولدى المدافعين عن النسخة المضمرة من النظرية جواب على هذا. فالخلايا العصبية المرآوية (والتمثيلات المشتركة) محايدة، ويتم تفعيلها لأجل فعلي ولأجل مراقبة فعل الآخر أيضاً: يحاكي تفعيل النظام الفعل القصدي، ولكنه لا يحاكي الفاعل (دي فينيمونت، 2004؛ جاليسي 2005؛ هيرلي، 2005؛ جانيرود وباكير، 2004). وفي هذه الحالة، فإن عملية المحاكاة شبه الشخصية، مثل النسخة الصريحة، تنطوي على عملية متعددة الخطوات. فأولاً، نحن ندرك سلوكاً معيناً؛ ويعقب هذا مباشرة تنشيط التمثيلات المشتركة - في وضع محايد؛ ويتبع هذا تقرير الفاعلية (أي مواصفات من فعل الفعل - أنا أو الآخر) (جانيرود وباكير، 2004).

1 لم يكن جاليسي وحده في تفسيره لعمليات الصدى هذه بكونها محاكاة. فجانيرود وباكير (2004، ص 113) «يؤيدان فرضية محاكاة تزعم بأن الأفعال، سواء كانت علنية أو سرية، هي محاكاة مركزية من قبل الشبكة العصبية، وأن هذه المحاكاة تعد أساس إدراك الفعل وإسناده». وهناك عدد متزايد من علماء الأعصاب يؤيدون هذا الرأي. فيقول ماركو إياكوبوني: «عندما تراني أؤدي فعلاً - مثل التقاط كرة ببسبول - فأنت تلقائياً تحاكي الفعل في مخك» (بليكسلي Blakeslee، 2006). ويكتب جياكومو ريزولاتي: «الخلايا العصبية المرآة تتيح لنا فهم عقول الآخرين، لا من خلال المنطق النظري ولكن من خلال المحاكاة المباشرة؛ أي عن طريق الشعور وليس عن طريق التفكير» (بليكسلي، 2006). ويقول راماشاندران وأوبرمان بأن الخلايا العصبية المرآة «لا ترسل أوامر حركية فقط، ولكنها تمكن كلاً من القردة والبشر من تحديد نوايا الأفراد الآخرين من خلال محاكاة عقلية لأفعالهم» (2006، ص 65؛ انظر أيضاً أوبرمان وراماشاندران 2007).

على أن بيانات علم الأعصاب تقبل تفسيراً بديلاً، حيث يمكننا أن نزع بسهولة أن عمليات الصدى العصبي التي ما برحنا نتكلم عنها هي في الواقع جزء من العمليات التي تكمن وراء الإدراك الحسي ما بين الذاتي وليس المحاكاة؛ بمعنى أن لهذه العمليات علاقة بإدراك حسي مباشر لمقاصد الآخر، وليست عملية عقلية مختلفة تحاكي مقاصده. ويتطلب منا هذا الزعم أن نتصور الإدراك الحسي على أنه ظاهرة مؤقتة، ونشطة، وبالتالي تنطوي على عمليات حركية. أولاً، تنشط الخلايا العصبية المرآة في غضون 30 إلى 100 ملي ثانية بعد التحفيز البصري المناسب (جاليسي، مراسلات خاصة). وهذا القدر الذي لا يكاد يذكر من الزمن، حتى من الناحية العصبية، بين تفعيل القشرة البصرية وتفعيل القشرة ما قبل الحركية يطرح السؤال حول موضع الخيط الرفيع الذي يميز فعل الإدراك الحسي وشيئاً يمكننا أن نعتبره محاكاة. وحتى إذا كان من الممكن التفريق بين تفعيل القشرة البصرية وتفعيل القشرة ما قبل الحركية، فإن هذا لا يعني أن هذا الخط الذي يميز بين الإدراك الحسي والمحاكاة هو عملية تدريجية متعددة الخطوات.

دعنا نكون حذرين وواضحين بشأن هذا الموضوع؛ فلا يقول جاليسي ومؤيدو المحاكاة المضمرة إن العمليات العصبية التدريجية (التفعيل الحسي للقشرة البصرية يليه تفعيل لنظام المرآة) تولد عملية واعية تدريجية من إدراك حسي بالإضافة إلى محاكاة، حيث يرى جاليسي أن المحاكاة تظل ضمنية؛ وأن تفعيل نظام المرآة نفسه يمكن اعتباره، وظيفياً، عملية محاكاة. ومع ذلك، يمكننا إثارة مسألتين في هذا الصدد.

المسألة الأولى هي هذه: إذا كان الإدراك الحسي عملية نشطة (انظر على سبيل المثال هيرلي 1998؛ نوي 2004) - محرك حسي، وليس مجرد استقبال حسي (انظر الفصل الخامس) - فمن ثم قد يكون من الأنسب أن نعتبر عمليات الصدى جزءاً من هيكل عملية الإدراك الحسي عندما يتعلق الإدراك الحسي بأفعال الآخرين. فليس تفعيل المرآة، وفق هذا التفسير، ليس الشروع في المحاكاة؛ إنما هو جزء من إدراك حسي ما بين ذاتي مباشر لما يقوم به الآخر. وعلى المستوى الفينومينولوجي، عندما أرى فعلاً أو إيماء من الآخر، فإنني أرى (أدرك حسياً مباشرة) معنى الفعل أو الإيماء. فأرى الفرح أو أرى الغضب، أو أرى القصد في الوجه أو في الوقفة أو في اللفتة أو الفعل لدى الآخر. أراه، ليس عليّ أن أحاكيه، وأرى على الفور أنه فعله، أو لفتته، أو عاطفته، أو قصده، ومن النادر للغاية أن أكون في وضع يسمح لي بالخلط بين فعله وفعلي.

وبطبيعة الحال، يمكن لمؤيدي المحاكاة قبول الفينومينولوجيا («نعم، في الواقع هذا هو ما يبدو أنه يحدث») وفي نفس الوقت التمسك بالتأويل القائل بأن العمليات شبه الشخصية المحددة تشتمل على محاكاة. ولكن ما الذي يبرر هذا التفسير؟ هل يمكن لمؤيدي المحاكاة تقديم أي دليل مقنع على أن تفعيل عمليات الصدى هي في الواقع محاكاة؟

هذا يقودنا إلى المسألة الثانية، التي تعتبر حجة ضد النسخة المضمرة من نظرية المحاكاة. فما يسميه منظرو المحاكاة الضمنية «محاكاة» ليس بمحاكاة بأي معنى حقيقي للكلمة. انظر، أولاً، تعريفان لكلمة «محاكاة» في قاموس أوكسفورد، وسنشير إليهما بـ «التعريف الظاهر» و «التعريف الأداتي».

(1) التعريف الظاهر: المحاكاة تقليد، بمعنى شيء غير حقيقي - مقلد وزائف: فأن تحاكي يعني أن تخاتل وتتظاهر.

(2) التعريف الأداتي: المحاكاة بمعنى المحاكي: نموذج (شيء) يمكننا استخدامه والاستعانة به حتى نفهم من خلاله الشيء الحقيقي.

يمكننا أن نجد كلا المعنيين مستخدمين لتعريف المحاكاة في أدبيات نظرية المحاكاة. انظر التوصيفات التالية:

تعريف أداتي: تعني المحاكاة استخدام الشخص لآليات تقييم وتفكير لديه، لتكون نموذجاً... (دوكيتش وبروست 2002، ص 8 من المقدمة).

تعريف أداتي وتعريف ظاهر: «وفقاً لنظرية المحاكاة، فإن المحاكي الذي يجري محاكاة لمستهدف يستخدم آلية صنع القرار لديه، في وضعية غير متواصلة، وبعد ذلك تتم تغذية تلك الآلية بالحالات العقلية التي تنتابه إذا كان في مكان المستهدف» (بيرنييه، 2002، ص 34).

تعريف ظاهر: تنطوي المحاكاة على «حالات تظاهر»، حيث أقصد بحالة التظاهر نوعاً من الحالة البديلة، التي تتبناها الذات عمداً من أجل مهمة المسند... في محاكاة المنطق العملي، ويغذي المسند الرغبات والمعتقدات التي يتظاهر بها في جهازه المنطقي العملي» (جولدمان 2002، ص 7).

تعريف ظاهر: «يصبح جهازنا الحركي نشطاً كما لو كنا نقوم بنفس الفعل الذي نراقبه» (جاليسي، 2001، ص 37).

تعريف ظاهر: العصبيات التي تتجاوب، عندما أرى فعلك القصدي يقوم بذلك كما لو أنني أقوم بذلك السلوك... (جوردون، 2005، ص 96).

وبالتالي، فإن مفهوم المحاكاة، كما هو مستخدم في نظرية المحاكاة، معرف باعتباره يلبي هذين الشرطين: فهي عملية أتحمك فيها بطريقة أداتية (في النسخة الصريحة: أنبناها بشكل متعمد)، وهي تنطوي على تظاهر (أنا أضع نفسي في مكان الآخر). ولكن كلا التوصيفين يفشلان في العمليات شبه الشخصية.

(1) إذا وصفت المحاكاة بأنها عملية استخدمها أنا (أو عقلي) أو أتحمك فيها بشكل أداتي، وإذا كان هذا هو تعريف المحاكاة، فمن ثم يبدو واضحا أن ما يحدث في العمليات الضمنية للصدى الحركي ليس محاكاة. فنحن، على المستوى الشخصي، لا نفعل أي شيء بمناطق الدماغ النشطة - في الواقع، ليس لدينا مدخل أداتي لتنشيط الخلايا العصبية، ولا يمكننا استخدامها كنموذج. كما أنه لا يعقل أن نقول إنه على المستوى شبه الشخصي يستخدم الدماغ نموذجا أو منهجية، أو يقارن بين خبرة شخص وخبرة آخر، أو يخلق حالات تظاهر، أو أن مجموعة من الخلايا العصبية تستغل مجموعة أخرى من الخلايا العصبية كنموذج. وفي الظروف ما بين الذاتية التي ندرسها، فإن هذه النظم العصبية لا تأخذ المبادرة؛ فهي لا تقوم بتنشيط نفسها، ولكن يتم تنشيطها من خلال فعل شخص آخر، حيث ينشط الإدراك الحسي لفعل الآخر تلقائيا في دماغنا نفس المناطق التي تنشط، عندما نخرط في فعل مماثل. فيكون للشخص الآخر تأثير علينا، وتسبب الآخر في هذا التنشيط. وهذه ليست محاكاة، ولكنها استنباط حسي، وليس نحن (أو أدمغتنا) من يفعل ذلك، ولكن الآخر هو من يفعل هذا بنا.

وعلاوة على ذلك، (2) لا يوجد تظاهر في العمليات شبه الشخصية، وهذا هو الحال سواء اعتبرنا العمليات العصبية وسائل (آليات) أو على أساس المحتوى الذي قد تمثله. فلو كانت وسائل، فإن الخلايا العصبية، إما تنبض أو لا تنبض؛ فهي لا تتظاهر بالنبض. وبقدر ما نعلم بالطبع، فإن أحداً لا يطرح مثل هذا الزعم الساذج. على أن ما تمثله أو تسجله تلك الخلايا العصبية لا يمكن أن يكون تظاهراً بالطريقة التي تقتضيهما نظرية المحاكاة، فهي لا تنبض بإشاراتهما كما لو كنت أنا أنت. وكما رأينا، فإن أنصار نظرية المحاكاة المضمرّة يرون أن نظام المرأة محايد فيما يتعلق بالفاعل؛ فلا يوجد توصيف للمراقب أو المراقب. وفي هذه الحالة، ليس من الممكن بالنسبة إليها تسجيل مقاصدي وأنا أظاهر أنها مقاصدك.

وبالتالي، لا يظهر سبب أن علينا اعتبار تنشيط أنظمة الصدى عملية محاكاة من النوع الذي تقتضيه نظرية المحاكاة. ولا يعني هذا أننا ننفي أن هناك عمليات صدى فاعلة عند إدراكنا الحسي للآخر. وعلاوة على ذلك، فإن طبيعة عمليات الصدى في مثل تلك المواجهات تجعل إدراكنا الحسي للآخر (الأشخاص وبعض الحيوانات) يختلف عن إدراكنا الحسي للأشياء والأدوات، ولكنها لا تجعل الإدراك الاجتماعي نتاج محاكاة مضمرّة.

التقمص الوجداني وحجة التناظر الوظيفي

يشتمل الفكر الفينومينولوجي على تأويلات ثرية، ولكنها أيضا شديدة التنوع، بل والتضارب أحيانا، لمفهوم ما بين الذاتية intersubjectivity. ولن يتسنى لنا في ما يلي أن نغطي جميع تلك التأويلات المختلفة، ولكننا سنركز على تلك التي لها صلة وثيقة بقضايا النقاش المعاصرة.

دعنا ننطلق من المحاولة الكلاسيكية للإحاطة بإشكالية العقول الأخرى والمعروفة باسم الحجة من القياس، حيث تكون الحجة على النحو التالي: العقل الوحيد الذي امتلك مدخلا مباشرا إليه هو عقلي. ومدخلي إلى عقل الآخر، يكون دوماً بوساطة سلوكه الجسدي. ولكن كيف يمكن للإدراك الحسي لجسد الآخر أن يزودني بمعلومات عن عقله؟ في حالتي، يمكنني أن ألاحظ أن لدي خبرات عندما يتأثر جسدي سببيا، وأن تلك الخبرات تستحضر في كثير من الأحيان أفعالا معينة، وألاحظ أن الأجساد الأخرى تتأثر وتعمل بطرائق مشابهة، وبالتالي أستدلّ بالقياس أن سلوك الأجساد الغريبة مرتبط بخبرات مماثلة لتلك التي لدي. وفي حالتي، فإن تعرض جسدي للماء الساخن يرتبط بالشعور بالألم الشديد؛ ومن ثم تستثير هذه الخبرة سلوكا مختلفا تماما: الصراخ. وعندما ألاحظ أجسادا أخرى، وهي تتعرض للماء الساخن وتصرخ، فإنني أستنتج أن من المرجح أنها تشعر بالألم. وبالتالي، يمكن تأويل الحجة من القياس على أنها استدلال إلى أفضل تفسير. فالاستدلال ينقلنا من السلوك العام المرصود إلى سبب عقلي خفي. وعلى الرغم من أن هذا الاستدلال لا يزودني بمعرفة يقينية بالآخر، وعلى الرغم من أنه لا يسمح لي فعليا بمعايشة العقول الأخرى، إلا أنه يعطيني على الأقل سببا للاعتقاد في وجودها بدلا من رفض ذلك.

ما هي العلاقة بين هذه المقولة الكلاسيكية والجدل حول نظرية العقل؟ وبشكل أكثر تحديدا، كيف يمكن ربط حجة القياس بنظرية المحاكاة ونظرية النظرية، على الترتيب؟ الحجة تقع على جانبي الفارق بين هذين البديلين، وهي تتماهى مع إحدى نسخ نظرية المحاكاة من حيث إنها تقول بأن لدينا مدخلا فوريا ومباشرا لمحتوى عقولنا، وبقدر ما ترى أن هذا التعارف الذاتي بمثابة منطلقنا عندما يتعلق الأمر بفهم الآخر؛ أي بقدر ما تصر على أننا نتعرف على الآخر قياسا على أنفسنا. ومن ناحية أخرى، بالقول بأن فهمنا الآخر استدلال إلى أفضل تفسير، استدلال ينقلنا من السلوك العام المرصود إلى سبب عقلي خفي، فإن الحجة من القياس تشترك في مزاعم أساسية مع نظرية النظرية.

يقوم فيلسوف الفينومينولوجيا ماكس شيلر Max Scheler بتفنيد الحجة من القياس. فكما يشير، فإن الحجة تستلزم ما هو مفترض أن يتم تفسيره. فإذا أنا رأيت تشابها بين ضحكي أو صراخي وضحك أو صراخ شخص آخر، فإن علي فهم الإيماءات الجسدية والسلوك على أنه ظواهر تعبيرية، وتعبير عن بهجة

أو ألم، وليس مجرد حركات جسدية. وإذا كان فهم كهذا مطلوب لتطوير الحجة من القياس، فإن الحجة تستلزم ما يفترض منها أن تؤسس له. وبعبارة أخرى، نحن لا نوظف خطوط منطق قياسية، إلا حينما نكون مقتنعين بالفعل أننا نراقب مخلوقات تفكر، ولكننا ببساطة غير متأكدين بالضبط من كيفية تأويل الظواهر التعبيرية المعنية (شيلر 1954، ص 240؛ Gurwitsch 1979، ص 14، 18).

كما يسائل شيلر افتراضين مهمين تطرحهما الحجة من القياس؛ أولاً، تفترض الحجة أن منطقي هو وعي، وهذا هو ما يعطى لي في البداية بطريقة مباشرة جداً ومن دون وساطة، وهذه الخبرة الذاتية العقلية البحتة هي التي تحقق الاعتراف بالآخر. واحدة مستقرة في الذات ومن ثم يكون عليها الإسقاط على الآخر، الذي لا تعرفه الذات، وتجده في نفسها. ثانياً، تفترض الحجة أيضاً أن ليس لنا أبداً مدخلا مباشراً إلى عقل شخص آخر؛ فلا يمكننا أبداً أن نعيش أفكاره أو مشاعره، ولا يمكننا الاستدلال على وجوده إلا على أساس ما ندركه حسياً، وبالأخص مظاهره الجسدية والسلوكية. وعلى الرغم من أن كلا الافتراضين قد يبدو واضحاً تماماً، إلا أن شيلر يرفضهما. وعلى حدّ تعبيره، تقلل الحجة من القياس من شأن الصعوبات التي تنطوي عليها الخبرة الذاتية، وتغالي من شأن الصعوبات التي تنطوي عليها خبرات الآخر (شيلر 1954، ص 251). وعلينا أن نفر بالطبيعة المتجسدة والمتأصلة للخبرة الذاتية، ولا ينبغي لنا تجاهل ما يمكننا أن ندركه حسياً مباشرة في الآخر؛ أي أن شيلر يشير إلى أهمية التجسيد على جانبي هذه العلاقة: فهو ينفي أن تكون معرفتنا الأولية بالذات ذات طبيعة عقلية بحتة، وأنها تحدث بمعزل عن الآخر، وينفي أيضاً أن تعارفنا الأساسي مع الآخر هو استدلال بطبعه، فيمكننا إدراك الفرح والحزن والحيرة والحرص حسياً في الآخر، أو ما إذا كان لديه سؤال أو قلق، وما إلى ذلك، من خلال الحركات والإيماءات وتعبيرات الوجه والأفعال، ومن دون ضرورة تجاوز ذلك من أجل أن نستدل على شيء يتعلّق بعقله.

«لأننا نعتقد بالتأكيد أن أنفسنا تتألف مباشرة مع فرحة الآخر من خلال ضحكه، ومع حزنه وألمه من خلال دموعه، ومع حيائه من احمرار وجهه، ومع توسّله من يديه الممدودتين، ومع حبّه من نظراته، ومع غضبه من اصطكاك أسنانه، ومع تهديداته من انقباض قبضته، ومع فحوى أفكاره من نبضة كلامه. فإذا أخبرني شخص أن هذا ليس «إدراكاً حسياً»، لأنه لا يمكن أن يكون ذلك، في ضوء حقيقة أن الإدراك الحسي «مزيج من الأحاسيس الجسدية»، وأن لا وجود بالتأكيد لإحساس بعقل الآخر ولا أيّ حافز من مثل هذا المصدر، فإنني سأطلب منه أن يبتعد عن تلك النظريات المشكوك فيها، وأن ينظر في الحقائق الفينومينولوجية». (شيلر 1954، ص 260)

وليس من قبيل المصادفة أن نستخدم المصطلحات النفسية لوصف السلوك؛ ففي الواقع، يكون من الصعب علينا أن نصفها على أساس الحركات المجردة؛ فليست الحالات الوجدانية والعاطفية مجرد صفات خبرة ذاتية؛ بل هي معطاة في ظواهر تعبيرية؛ أي يتم التعبير عنها في الإيماءات والأفعال الجسدية، وبذلك تصبح مرئية للآخر. وهناك شيء مشكل للغاية على المستوى الفينومينولوجي للوصف يتعلق بالقول بأن الفهم ما بين الذاتي هو عملية متعددة المراحل تكون فيها المرحلة الأولى هي الإدراك الحسي للسلوك منعدم المعنى والمرحلة الأخيرة هي إسناد قائم على الفكر للمعنى السيكلولوجي. وفي معظم الحالات، يكون من الصعب جدا (ومن المصطنع) تقسيم ظاهرة إلى جانب سيكلولوجي وجانب سلوكي - فكر في ابتسامة، مصافحة، عناق، في نزهة على مهل. ففي اللقاءات وجها لوجه لا نواجه جسداً، ولا نفس خفية، ولكن كلاً واحداً موحداً. ويتحدث شيلر عن «الوحدة التعبيرية» (Ausdruckseinheit). ولاحقاً، ومن خلال عملية تجريد، يمكن تقسيم هذه الوحدة ومن ثم يمضي اهتمامنا قدماً «للداخل» أو «للخارج» (شيلر 1954، ص 261).

نجد بالتالي أن الآراء الفينومينولوجية تنطوي على مقاربات حسّية متجسّدة غير ذهنية لأسئلة عن فهم الآخر وإشكالية ما بين الذاتية. ونبدأ من الاعتراف بأن جسد الآخر يظهر نفسه مختلفا اختلافا جذريا عن أيّ كيان مادي آخر، وتبعاً لذلك يختلف إدراكنا الحسي للحضور الجسدي للآخر عن إدراكنا الحسي للأشياء المادية. فالآخر معطى في حضوره الجسدي كجسد معيش، جسد فاعل في العالم. وكما أشار سارتر، سيكون من الخطأ الجسيم أن نعتقد أن لقاء عاديا مع جسد الآخر هو لقاء مع جسد من النوع الذي وصفه علم الفسيولوجيا. فجسد الآخر معطى لي دوماً في حالة أو سياق ذي معنى، وهو ما تحدد بفعل وتعبيرات ذلك الجسد بالذات. (1956، ص 345).

ويقترح بعض الفينومينولوجيين أن هذا الفهم ينطوي على وضع مميز للوعي يسمونه التقمص أو التشاعر (الحس بمشاعر الآخرين) (شيلر 1954، شتاين 1989). ويعرّف التقمص بأنه شكل من أشكال القصدية يتوجه فيه المرء تجاه الخبرات المعيشة للآخر؛² أي أن أي فعل قصد يكشف أو يمثل ذاتية الآخر من منظور الشخص الثاني يعتبر تقمصاً. وعلى الرغم من أن التقمص، وفق هذا المفهوم، يقوم على الإدراك الحسي (للحضور الجسدي للآخر) ويمكن أن ينطوي على استدلال في مواقف صعبة أو إشكالية (حيث يتعين على المرء أن يتوصل إلى حقيقة مشاعر الآخر تجاه شيء ما)، إلا أن من غير الممكن اختزاله في مزيج من الإدراك الحسي والاستدلال. وبالتالي يكون المفهوم الفينومينولوجي للتقمص متعارضاً مع أيّة نظرية تدعي أن الوسيلة الأساسية لفهم الآخر هي من خلال الإدراك الحسي لسلوكه الجسدي، ومن ثم استنتاج أو افتراض

2 يختلف هذا الاستخدام للمصطلح عن استخدام Stueber، حيث يعرف التقمص بأنه شكل من أشكال «المحاكاة الداخلية أو العقلية» (2006، ص 28).

أن سبب سلوكه خبرات أو حالات عقلية داخلية مماثلة لتلك التي تسبب على ما يبدو سلوكاً مماثلاً لنا، بل إننا في التقمص نعيش الآخر مباشرة كشخص، كائن قصدي تعبر إيماءاته وحركات جسده عن خبراته أو حالاته العقلية (لمزيد من المناقشة، انظر طومسون عام 2001، 2005، 2007؛ زهافي 2001أ).

النزعة الذهنية والمشكلة التصورية للعقول الأخرى

على الرغم من الاختلاف بينهما، إلا أن كلاً من نظرية النظرية ونظرية المحاكاة تتكران أن من الممكن أن نعيش بقية المخلوقات المفكرة بصورة مباشرة؛ ومن المفترض أن يكون هذا هو سبب حاجتنا إلى الاعتماد على الاستدلالات النظرية أو المحاكاة الداخلية وتوظيفهما. وبالتالي يشترك كلا التأويلين في الرأي القائل بأن عقول الآخرين غير مرئية، ويعتبران أن من التحديات الرئيسة التي تواجه أية نظرية في الإدراك الاجتماعي مسألة كيف ولماذا نبدأ في إسناد تلك الموضوعات أو العمليات العقلية الخفية لبعض الأجساد التي يمكن ملاحظتها علناً. وكما رأينا، فإن الفينومينولوجيين يشككون في الطريقة التي تم بها تأطير هذا السؤال. وسيقولون إن الاستناد إلى نظرية النظرية أو نظرية المحاكاة ليس له ما يبرره، لأن دافعه مفهوم مرتجل لما هو معطى، وما هو متاح بالخبرة. ويفترض أحياناً أن أيّ تأويل فينومينولوجي لما بين الذاتية يعد إلى حدّ كبير معارضة لنظرية النظرية، في حين أن العلاقة بين الفينومينولوجيا ونظرية المحاكاة أكثر تصالحية من ذلك بكثير. وهذا صحيح جزئياً فقط. ففي الواقع، ومن خلال التأكيد على الطبيعة المتجسدة للخبرة الذاتية، لفت العديد من الفينومينولوجيين الانتباه إلى إشكالية يبدو أنها كانت مزعجة بشكل خاص لتأويل المحاكاة الذي قدمه جولدمان. وفي حين أن منظري نظرية النظرية مثل جوبنيك Gopnik قد أكدوا على التوازي بين إسناد الحالات العقلية للذات والآخر (جوبنيك 1993)، إلا أن جولدمان أكد على التباين. ولكن إذا بدأنا بقبول الفصل التصوري بين العقلي والسلوكي، وإذا كان لخبرة الذات طبيعة عقلية بحتة، في حين أن خبرتي بالآخر سلوكية بحتة بطبيعتها، فإننا بحاجة إلى أن نفهم سبب اعتقادي أن هناك مخلوقات مفكرة أخرى. ويصيح ديفيدسون ذلك قائلاً:

«إذا لم نكن نعرف الحالات العقلية للآخر إلا من خلال تجلياته السلوكية والمظاهر الخارجية الأخرى، وفي حين أن هذا لا ينطبق على حالاتنا العقلية، فلماذا ينبغي لنا أن نعتبر أن حالاتنا العقلية مثل تلك التي لدى الآخرين؟» (2001، ص 207؛ راجع ميرلو بونتي 1962، ص 348)

وإذا اعتمدنا على ما أسماه مكولوتش McCulloch (2003، ص 94) مؤخرًا المذهب العقلي الرافض للسلوك؛ أي إذا كان لنا أن ننكر أن للتجسيد والسلوك الجسدي أيّ دور أساسي في الخبرة والإدراك،

وإذا كان لنا أن ننكر أن التجسيد والتضمين البيئي ضروريان لامتلاك عقل، فسوف يصعب علينا الفكك مما يعرف باسم الإشكالية التصورية للعقول الأخرى. وإذا كانت خبرتي الذاتية، في المقام الأول، ذات طبيعة عقلية محضة؛ أي إذا لم يحضر جسدي بالضرورة في إنساني الذاتي لـ (بعض) الحالات السيكلوجية، في حين أن إنساني حالات عقلية للآخر مبني فقط على سلوكه الجسدي، فما الذي يضمن إسناد نوع من الحالات للذات وللآخر إذن؟ كيف لنا أن نمتلك مفهوم عقل عام بحق يقبل التطبيق بنفس الدرجة على الموضوعات المختلفة (أفارميديس، 2001، ص 135، 224)؟

وكان الحل الذي قدمه ميرلو بونتي هو التأكيد على الطابع المتجسد للخبرة الذاتية. فلو أن للخبرة الذاتية طبيعة عقلية بحتة، ولو أنها حاضرة فقط بطريقة مضمرة وفورية وفريدة، لما كنت سأفتقر فقط إلى وسيلة للتعرف على أجساد الآخرين، باعتبارها ذوات متجسدة، بل سأفتقر أيضاً إلى القدرة على التعرف على نفسي في المرأة، وبشكل عام لن أكون قادراً على فهم أن هذا الجسد القابل للوصف ما بين ذاتياً هو جسدي:

«إذا كانت الخبرة الوحيدة للذات هي تلك التي اكتسبها من خلال مصاحبتها، وإذا كان العقل، من حيث التعريف، يتملص من «المشاهد الخارجي» ولا يمكن التعرف عليه إلا من الداخل، فإن الكوجيتو الخاص بي يكون فريداً بالضرورة، ولا يمكن أن يقاسمني فيه آخر. وربما نستطيع أن نقول إنه قابل للتحويل إلى الآخرين. ولكن كيف يمكن لمثل هذا الانتقال أن يتحقق؟ ما هو المشهد الذي يمكن أن يستحثني على أن أفرض خارج نفسي ذلك الطور الوجودي الذي تستدعي دلالاته أن يكون مفهوماً من الداخل؟ ما لم [...] لدي خارج فلن يكون لدى الآخرين داخل. ويستحيل تعدد الوعي إذا كان لدي وعي مطلق بنفسه». (ميرلو بونتي 1962، ص 373)

«يكون الآخر ظاهراً لي، لأنني غير شفاف لنفسي، ولأن ذاتيتي تستمد جسدها من يقظته» (المصدر السابق، ص 352).

وحيث إن المابين ذاتية ممكنة في الواقع، فيجب أن يكون هناك جسر بين ألفتي بذاتي وألفتي بالآخرين؛ ويجب أن تشتمل خبرتي بذاتيتي على توقع للآخر (المصدر السابق، ص 353، 448). وإذا كان لي أن أتعرف على بقية الأجساد وكونها ذوات غريبة متجسدة، فيجب أن أكون في حوزة شيء يتيح لي القيام بذلك. فعندما أعايش نفسي، وعندما أعايش الآخرين، يكون هناك في الواقع قاسم مشترك. وفي كلتا الحالتين، أتعامل مع التجسيد ومن بين سمات ذاتي المتجسدة أنها، تعريفاً، تستلزم الفعل والعيش في العالم. وعندما أذهب في نزهة على الأقدام، أو أكتب خطاباً، أو ألعب الكرة، ونحن هنا نستخدم أمثلة ستروسون الكلاسيكية (ستروسون، 1959، ص 111)، فإنني أعايش نفسي، ولكن بطريقة تتوقع الطريقة التي أعايش بها شخصاً

آخر، والتي يعايشني بها الشخص الآخر. وفي الواقع، وعندما أنخرط في استكشاف ذاتي جسدي، وعندما أ لمس أو أراقب جسدي، أواجه جوانب في كينونتي يمكن للآخر أيضا أن يراها ويتلمسها.

وبالتالي، فإن أسلم طريقة للرد على تحدي المتشككين هي بالتخلي عن الفجوة الجذرية بين عقل الذات وجسدها. وهنا تكون أهمية مفهومي التعبير والفعل. ويمكن القول، بطبيعة الحال، أن على أي تأويل للعقل أن يتعامل بجدية مع الذاتية ومنظور المراقب، وأن التركيز على التعبير والفعل يفقد بالتالي رؤيته لكل ما هو ضروري للعقل. ومع ذلك، هذا القلق هو مضلل. فلا يوجد شيء اختزالي في الإشارة إلى التعبير والفعل، حيث إن للذاتية مكانة مركزية في كلا المفهومين.

وليست الفكرة هي اختزال الوعي على هذا النحو إلى سلوك قصدي. ولكن علينا أن ندرك أن العلاقة التعبيرية بين الظواهر العقلية والسلوك أقوى من أن تكون مجرد علاقة سببية عارضة، على الرغم من أنها أضعف من علاقة الهوية. ولا يعتبر السلوك الجسدي (والذي يجب تمييزه عن التجسيد) ضرورياً ولا كافياً لمجموعة كاملة من الظواهر العقلية، لذلك يمكن لواحدة أن تحدث دون الأخرى - وهذا هو سبب إمكانية الكذب، والخداع، والقمع - ولكن هذا لا يعني أن هذا هو الحال بشكل عام، أو أنه يمكن تصور أن يكون الحال هكذا دائماً. وكقاعدة عامة، فإننا لا نعرف واحدة بشكل مستقل عن الأخرى. وكما يقول فيتجنشتاين: «يمكن للمرء أن يقول: «إنه يخفي مشاعره». ولكن هذا يعني أن ليس من البدهاة أنها خفية على الدوام» (1992، ص 35). وفي الواقع، وكما قال رود (2003، ص 114) مؤخراً، فهم الما بين ذاتية ممكن، وبالتحديد، لأن بعض حالاتنا العقلية تجد تعبيراً طبيعياً في السلوك الجسدي، ولأن اللغة التي نتعلمها لحالاتنا العقلية هي لغة نتعلمها لنطبقها على الآخرين حتى ونحن نتعلم تطبيقها على أنفسنا.

التعبير أكبر من مجرد جسر يسدّ الفجوة بين الحالات العقلية الداخلية والسلوك الجسدي الخارجي؛ ففي رؤية الأفعال والحركات المعبرة لأشخاص آخرين، يرى المرء معناها بالفعل. فلا ضرورة لاستدلال على مجموعة خفية من الحالات العقلية. والسلوك التعبيري مشبع بمعنى العقل؛ فهو يكشف العقل لنا، وهو يختلف بالتأكيد عن التجلي المباشر للعقل لمنظور المراقب. فيجب علينا أن نحترم ونحافظ على اللاتماثل تواصل المراقب والمراقب مع الحالات السيكلوجية، ولكن هذا لا يعد فارقاً بين يقين فوري من جانب، واستدلال غير آمن من جانب آخر. فعلى أن ندرك أن لكل نوع من أنواع الوصول نقاط قوة ونقاط ضعف،

حيث يقصر وصول المراقب عن وصول المراقب إذا افترض أن هذا الأخير متميز، وأن الطموح الداخلي للأول يقترب من هذا الأخير قدر الإمكان (موران، 2001، ص 157).

إن فكرة أن السلوك، في حد ذاته، ليس معبراً ولا دلاليّاً غير مقبولة. كما أن فكرة أن السلوك هو مجرد التأثير الملحوظ ظاهرياً للحالات العقلية أيضاً غير مقبولة. وإذا قلنا إن السلوك تعبيرى، فإن هذا لا يعني أنه يعبر عما هو داخلي أو مخبأ. وتلك الآراء لا تفشل فقط في إدراك الطبيعة الحقيقية للسلوك، بل هي تقدم لنا أيضاً منظوراً مضللاً للعقل، وتقترح أن العقل حدث داخلي بحت يقع مخبأ في الرأس، وبالتالي تستثير إشكالية العقول الأخرى (ماكديويل 1998، ص 393). وينبغي أن نتجنب تفسير العقل على أنه شيء مرئي لشخص واحد فقط وغير مرئي لبقية الأشخاص. فالعقل ليس شيئاً داخلياً حصراً، شيئاً منقطعاً من الجسم والعالم المحيط كما لو أن الظواهر السيكلوجية تبقى على حالها، حتى من دون الإيماءات والتعبيرات الجسدية، وما إلى ذلك، وكما يشير أوفر جارد (2005)، تمت الظواهر السيكلوجية أذرعها في اتجاهات عديدة - وتمارس العديد من الأدوار محل الملاحظة علناً - ومن شأن قطع كل تلك الأذرع أن يبقي لنا صورة مشوهة بشدة لما هو عقلي.

عندما يحمرّ وجه أحدهم لأنه يشعر بالخجل، فإن تلك الحمرة تكشف عن ذلك الاستحياء، ولا تخفيه. وعندما يصرخ شخص من الألم، بينما يعالجه طبيب الأسنان؛ فمن غير المعقول أن نقول إن هذا مجرد سلوك، وأن الألم الحقيقي لا يزال خفياً داخلياً. وكما يلاحظ بينيت وهاكر، يمكننا الحديث عن الأدلة غير المباشرة أو عن المعرفة غير المباشرة فقط، عندما يكون من المعقول أيضاً أن نتحدث عن المزيد من الأدلة المباشرة، ولكن ليس هناك وسيلة أكثر مباشرة لمعرفة أن هناك من يتألم من رؤيته وهو يتلوى من الألم، أو أن نعرف أن شخصاً ما يرى شيئاً أكثر من أن يرى ما يراه، أو أن نعرف بما يفكر به أكثر من اعترافه الصادق. وعلى النقيض من ذلك، فإن رؤية زجاجة مسكنات بجانب فراشه مع كوب ماء فارغ واستنتاج أنه يتألم يعد مثلاً على المعرفة غير المباشرة أو عن طريق الاستدلال (2003، ص 89، 93).

ولا يعني هذا تبني نهج سلوكيا behaviourism. فليست الفكرة هي الربط بين الحالات العقلية والسلوك، أو اختزالها في السلوك، كما أنها لا تستبعد أن تكون بعض حالات الخبرة سرية؛ ولكن ليست الخبرات كلها تفتقر إلى التعبير الطبيعي إذا استبعدنا ما بين ذاتية³ واقتراح أن الوسائل غير المباشرة

3 تشير بعض البحوث التجريبية إلى أن التعبير عن عدد من العواطف الأساسية، مثل الغضب والسعادة والاشمئزاز والاحقار، والحزن، والخوف، والمفاجأة، أمر عالمي عابر للثقافات، رغم أن هناك، بطبيعة الحال، قواعد محددة ثقافياً حول كيفية إدارة تلك التعبيرات علناً (ايكمن Ekman 2003، ص 4، 10، 58). ويؤيد هذا الاقتراح بأن التعبيرات العاطفية الأساسية فطرية أن حتى الأطفال المكفوفين منذ الولادة يظهرون في العادة تلك التعبيرات.

للتحقق من الادعاءات حول الثقوب السوداء أو الجسيمات دون الذرية يمكن أن «تقدم لنا نموذجاً للتحقق من فرضيات في مجال دراسة ذاتية الإنسان والحيوان» (سيرل 1999ب، ص 2074) يبدو خطأً شديداً.

ومن بين الأسباب في أن إشكالية العقول الأخرى، تبدو قائمة هو أن لدينا أكثر من حدس متضارب حول إمكانية الوصول إلى الحياة العقلية للآخرين. فمن جهة، هناك صواب في الادعاء بأن مشاعر وأفكار الآخرين واضحة في التعبير والإيماءات. ومن ناحية أخرى، يبدو أيضاً أن هناك صواباً في فكرة أن الحياة العقلية للآخر غير متاحة لنا في جوانب منها. وهناك حالات، حيث لا يكون لدينا أي سبب للشك في أن الطرف الآخر غاضب، أو يتألم، أو يشعر بالملل. وهناك حالات أخرى لا نتوصل فيها إلى دليل على حالة عقلية محددة. وبخلاف ذلك، يبدو من الخطأ الادعاء بأن الحياة العقلية للآخرين غير متاحة بالضرورة، كما يبدو من الخطأ الادعاء بأن كل شيء متاح لنا. ويتمثل التحدي في التوفيق بين كلا الحدسين، بدلا من التخلي عن أحدهما (أوفر جارد، 2005).

تقول الفينومينولوجيا بأن لا معنى للحديث عن «الآخر» إلا إذا كان الآخر معطى ومتاحا بطريقة معينة. وكوني أمتلك معيشة فعلية مع الآخر، وليس من الضروري أن أرتضي بمجرد استدلال أو محاكاة خيالية، لا يعني أنني أستطيع معيشة الآخر بنفس الطريقة التي يعايش هو بها نفسه، ولا أن وعي الآخر متاح لي بنفس طريقة إتاحة وعيي. ويختلف تواصل المراقب مع شخص آخر عن تواصل المراقب مع خبرتي الخاصة، ولكن هذا الاختلاف ليس نقصاً أو قصوراً، بل هو اختلاف تأسيسي، وهو ما يحقق معيشتي للآخر، وليس الخبرة الذاتية. وكما يشير هوسرل، إذا كان لي نفس الوصول إلى وعي الآخر على النحو الذي أصل به إلى وعيي، فعندئذ لن يكون الآخر آخراً، بل يصير جزءاً مني. (1999/1950، ص 139). ونحن نعايش سلوك الآخرين كونه معبراً عن خبرات تتجاوز السلوك التي يعبر عنها. وهكذا، فإن معطى الآخر من نوعية خاصة للغاية. وكما يشرح ليفيناس، فإن غياب الآخر هو بالضبط حضوره بصفته آخر (1979، ص 89). وأخرية الآخر تتجلى تماماً في مراوغة بعده الشخصي. والمطالبة بما هو أكثر من ذلك، ولا معنى للقول بأنني لن أمتلك معيشة حقيقية للآخر إلا إذا عشت مشاعره أو أفكاره بنفس الطريقة التي يعيشتها هو بها، حيث يعني هذا أنني لن أعايش الآخر إلا إذا عايشته بنفس الطريقة التي أعايش بها نفسي؛ أي أن هذا سيؤدي إلى إلغاء الفارق بين الذات والآخر، وإلى نفي غيرية الآخر؛ أي ما يجعل الآخر آخراً.

وبالتالي يتوجب على أي تأويل متكامل للإدراك الاجتماعي أن يحقق شيئاً من الفعل التوازني. فمن ناحية، لا فائدة من المبالغة في إظهار الفارق بين معيشة الذات ومعيشة الآخرين، لأن هذا سوف يضعنا في

مواجهة مع إشكالية العقول الأخرى التصورية. ومن ناحية أخرى، لا فائدة من التقليل من شأن الفارق بين معاشية الذات ومعاشية الآخرين، لأن هذا لن يستوفي وينصف غيرية الآخر.

التفاعل والسرد

- المابين ذاتية الأولية

كيف يمكننا أن نفسر قدراتنا على الإدراك الحسي المباشر لمقاصد ومعاني الآخرين التي وصفها شيلر وفينومينولوجيون آخرون؟ تخبرنا علوم التطور أنه قبل أن يبلغ الطفل سن الرابعة بفترة طويلة، وهي السن المفترض أن يتحصل فيها على نظرية العقل، تكون قدرات التفاعل البشري والفهم المابين ذاتي قد تشكلت بالفعل في بعض الممارسات المتجسدة - الممارسات العاطفية، الحسية الحركية، الحسية، وغير التصورية. وتشكل تلك الممارسات المتجسدة مدخلنا الأولي لفهم الآخر، وتواصل القيام بذلك الدور، حتى بعد أن نبلغ قدراتنا الأكثر تطوراً في هذا الصدد (جالاجر 2001؛ زهافي 2004ب).

نمتلك في أغلب الحالات المابين ذاتية فهماً مباشراً لمقاصد الآخر، لأنه يعبر عن مقاصده بشكل واضح عبر أفعال متجسدة وسلوكيات تعبيرية. ولا يتطلب هذا الفهم منا الاستدلال على معتقد أو رغبة مختزنة في عقل الآخر. وما قد يسميه بعض المنظرين بشكل تجريدي معتقد أو رغبة للشخص معبر عنه مباشرة في أفعاله وسلوكياته.

يتجلى المعنى الأساسي الحسي للآخر بالفعل في سلوك الأطفال حديثي الولادة. وفي محاكاة حديثي الولادة، الذي لا يعتمد فقط على مناقضة بين الذات واللا ذات، وشعور المرء الحسي العميق بجسده، ولكن يعتمد أيضاً على الاستجابة لحقيقة أن الآخر هو من نفس النوع الذي أنتمي إليه أنا (بيرموديز 1995؛ جالاجر 1996؛ جالاجر وميلتزوف 1996)، والأطفال الرضع قادرون على التمييز بين الجماد والبشر. وحقيقة أنهم لا يفلدون إلا وجوه البشر فقط (ليجيرستي Legerstee، 1991؛ جونسون 2000؛ جونسون وفريقه 1998) تشير إلى أن الأطفال قادرون على تحليل البيئة المحيطة بهم إلى تلك الكيانات التي تؤدي الأنشطة البشرية (الناس) وتلك «الأشياء» التي لا تؤديها (ميلتزوف وبروكس 2001). وذلك الرابط متعدد الوسائل بين شعور الشخص الحسي العميق بجسده والوجه الذي يراه موجود بالفعل منذ الولادة. فبالنسبة إلى الرضع، يمثل جسد الآخر فرصاً للفعل والسلوك التعبيري - فرص يمكنهم تحقيقها عن طريق التقليد. ومنذ الطفولة المبكرة، يمتلك البشر (وربما بعض الحيوانات) قدرات للتفاعل مع الآخر تدرج تحت ما يسميه عالم النفس

التنموي كولين تريفارثين Colwyn Trevarthen (1979) «المابين ذاتية الأساسية». وهذه بالضبط هي القدرات التي تكمن وراء ما وصفه شيلر بأنه القدرة على إدراك مباشرة لمقاصد ومعاني الآخر.

تشكل القدرات المبكرة التي تساهم في المابين ذاتية الأساسية وضعاً أنياً من التفاعل لا يعتمد على ما تسميه نظرية العقل «الفهم» «mentalizing» أو «قراءة العقل»، حيث يتمكن الرضع، ولا سيما من دون تدخل من نظرية أو محاكاة، من رؤية حركة الجسد كحركة قصدية لها هدف، وينظرون إلى غيرهم من الأشخاص باعتبارهم فاعلين. وهذا لا يتطلب قدرات معرفية متقدمة؛ بل هي قدرة حسية تتصف بكونها «سريعة، تلقائية، لا تقاوم ومدفوعة بالحافز إلى حد كبير» (شول وتريموليت 2000، ص 299). ونجد أن بالدوين وزملاءه، على سبيل المثال، أظهروا أن الأطفال الرضع في عمر 10-11 شهراً قادرون على تحليل بعض أنواع الفعل المستمر وفقاً لحدود قصدية (بالدوين وبيرد 2001؛ بالدوين وفريقه 2001)، حيث يتتبع الرضع عينا الآخر، ويدرك مختلف حركات الرأس والفم واليدين، والحركات العامة للجسد، باعتبارها حركات ذات معنى ولها هدف. وتمنح مثل هذه الإدراكات الحسية الرضيع، مع نهاية السنة الأولى من عمره، فهماً غير متعلّق لمقاصد وأفعال الآخرين (أليسون وفريقه 2000؛ بالدوين 1993؛ جونسون 2000؛ جونسون وفريقه 1998).

كما تشمل المابين ذاتية الأساسية التنسيق العاطفي بين إيماءات وتعبيرات الرضع وتلك الخاصة بمن تقدم الرعاية لهم وتتفاعل معهم. «يعبر الرضيع ويومئ بطريقة تبدو «مضبوطة» [عاطفياً وزمنياً] مع ألفاظ وإيماءات الشخص الآخر» (جوبنيك وميلتزوف 1997، ص 131). ويتتبع الرضع في عمر 5-7 أشهر تبادل المعلومات البصرية والسمعية الذي يحدد التعبير عن العواطف (ووكر 1982). تصور عاطفة في حركة آخرين، ومع ذلك، لا تنطوي على اتخاذ موقف نظري أو خلق محاكاة لبعض الدول الداخلية. إنها خبرة حسية بسلوك متجسد (برنتثال وفريقه 1984؛ مور وفريقه 1997). وبالتالي، فإن هذا النوع من الفهم القائم على الإدراك الحسي ليس شكلاً من أشكال قراءة العقل. وفي رؤية أفعال الآخر وحركاته المعبرة ننتبين معناها؛ ولا تكون هناك ضرورة للاستدلال على مجموعة خفية من الحالات العقلية (المعتقدات، والرغبات، إلخ).

وتشير القدرات الموجودة في المابين ذاتية الأساسية إلى أننا قبل أن نكون في وضع يسمح لنا بالتساؤل عن معتقدات الآخر أو رغباته، فإن لدينا بالفعل تفاهات حسية محددة لما يشعر به، سواء كان منتبهاً لنا أم لا، وسواء كان مقصده ودّياً أم لا، وهكذا دواليك. وهناك في المابين ذاتية الأساسية قصدية جسدية مشتركة بين الذات المدركة والآخر المدرك. وكما يشير جوبنيك وميلتزوف، «نقوم بالفطرة بترسيم حركات الآخرين المدركة بصرياً وفق أحاسيسنا الحركية الخاصة» (1997، ص 129)، ويدعم ذلك الأدلة من البحوث التي

أجريت مؤخراً على الخلايا العصبية المرأة وأنظمة الرنين في علم الأعصاب الاجتماعي⁴ وهكذا، وقبل أن نكون مؤهلين للتنبؤ، أو المحاكاة، أو الشرح، أو التنبؤ بالحالات العقلية لدى الآخر، فنحن بالفعل في وضع يمكننا من التفاعل مع الآخر وفهمه على أساس تعبيراته وإيماءاته، ونواياه، وعواطفه، وكيف يتصرف تجاهنا وتجاه الآخرين. وعلاوة على ذلك، فإن المابين ذاتية الأولوية ليست ببساطة كذلك على أساس النمو، بل تبقى ابتدائية طوال فترة الحياة، عبر كل خبرات المواجهة الثنائية المابين ذاتية، وهي تدعم تلك الممارسات التنموية اللاحقة، وتلك التي تكون بين الحين والآخر، والتي قد تنطوي على تفسير الحالات العقلية للآخرين أو التنبؤ بها.

- ما بين الذاتية الثانوية

على الرغم من أن المدخل الذي تمنحه المابين ذاتية الأساسية لنا تجاه الآخرين، فإن هذا بالتأكيد ليس كافياً لشرح مجموعة كاملة من الفهم ما بين الذاتي. فإذا كانت الوجوه البشرية جليلة بشكل خاص، حتى لأصغر الرضع، أو إذا وصلنا القدرة على الاستيعاب الحسي لمعنى تعبيرات الآخرين والحركات القصدية، فإن هذا التفاعل وجهاً لوجه التفاعل لا يستنفد إمكانات الفهم المابين ذاتي.

إن التعبيرات والإيماءات والحركات، جنباً إلى جنب مع الأجساد التي تقوم بها، لا تطفو وحدها بحرية في الهواء؛ فنحن نجدها في العالم، وسرعان ما يلاحظ الرضيع كيفية تفاعل الآخرين مع العالم. وعندما يبدأ الرضيع في ربط الأفعال بالسياقات الاجتماعية، فإنه يدخل إلى ما يسميه تريفارثين Trevarthen المابين ذاتية الثانوية. فعند اقترابه من إتمام عامه الأول، يتجاوز الرضيع آنية المواجهة الثنائية بين شخص وشخص؛ أي المابين ذاتية الأساسية، ويدخل في سياقات الاهتمام المشترك - الحالات المشتركة - التي يتعلم فيها ما تعنيه الأشياء وحقيقتها (ترافيرثن وهبلي، 1978). ويبدأ ممثل السلوك ذو الاهتمام المشترك في التطور عند سن 9-14 شهراً (فيليبس وفريقه، 1992). ويتنقل الطفل بين مراقبة نظرة الآخر وما ينظر الآخر إليه، ويتفحص ليتحقق من أنه لا يزال ينظر إلى الشيء نفسه. وفي الواقع، يتعلم الطفل أيضاً أن يشير إلى ما حوله في الوقت نفسه. ويفهم طفل الثمانية عشر شهراً ما يقصد الآخر فعله بأداة ما في سياق محدد، وهو قادر على إعادة تمثيل إنجاز سلوك موجه الهدف يفشل شخص آخر في إتمامه. وهكذا، فإن الطفل عند رؤية كبير يحاول التعامل مع دمية ويغتاظ لعدم قدرته على التعامل معها، يقوم وبسهولة جداً بالنقاط الدمية ويظهر للكبير قدرته على القيام بذلك (ميلتزوف 1995؛ ميلتزوف وبروكس 2001). ويمكن للطفل أن يفهم أن الآخر يريد الطعام أو ينوي فتح الباب؛ وأن الآخر قادر على رؤيته (الطفل) أو أنه ينظر إلى الباب. ولا يعني

4 وفقاً لزعيم جوبنيك وميلتزوف حول ضرورة الترسيم الفطري، فإننا لا نوافق بالتالي على تفسير نظرية النظرية لما ينطوي عليه ذلك. وفي الواقع، فإن الكثير من الأدلة التي وضعها ميلتزوف واستشهد بها جوبنيك وميلتزوف تدعم فكرة وجود قدرة إدراك حسي ما بين ذاتي قوية لدى الرضع.

«إذا كان لهذه الكلمة [التقمص] أن تمتلك دلالة، فإن ذلك مرجعه فقط إلى افتراض أن «أنا» هي في البداية في مجالها الذاتي، وبالتالي يجب بالتبعية أن تدخل مجال الآخر. فالـ«أنا» لا تخرج في أول مرة [...] لأنها في الخارج بالفعل، ولا تقتحم الآخر، لأنها تواجه الآخر بالفعل في الخارج. (2001، ص 145)

وفقا لهذا الفهم، يرتبط مفهوم التقمص بإشكالية هي كيف يمكن للذات (المعزولة) أن تواجه وتفهم ذاتا أخرى (معزولة). وحتى لو لم ترتكب مقارنة التقمص نفس أخطاء الحجة من القياس، فإنها تسيء تفسير طبيعة المابين ذاتية، لأنها تعتبرها أولا وقبل كل شيء مواجهة فكرية بين أفراد، يحاول فيها فرد فهم عواطف وخبرات الآخر الداخلية (وهذه دلالة واضحة على وجه الخصوص في الكلمة الألمانية التي تعني التقمص: Einfühlung). ومع ذلك، وكما يشير هيدجر أيضا، فإن المحاولة الفكرية لفهم خبرات الآخرين هي الاستثناء وليست القاعدة. ففي ظل الظروف العادية، نحن نفهم بعضنا البعض جيدا بما فيه الكفاية من خلال مشاركتنا المشتركة في عالم مشترك.

ويمكننا الاطلاع على انتقادات مماثلة لدى آرون جرويتش Aron Gurwitsch، حيث يعلم جرويتش جيدا أهمية الظواهر التعبيرية، لكنه ينتقد شيلر لمقاربتة الأحادية المبالغ فيها، ثم يقول إن عالم الظواهر التعبيرية ليس البعد الوحيد ولا الابتدائي الذي ينبغي لنا دراسته إذا أردنا فهم ذلك الشيء الذي يمكننا من مواجهة بقية البشر على أنهم بشر (جرويتش، 1979، ص 33). وفي رأيه، فإننا لا نواجه في المقام الأول وبشكل طبيعي الآخرين بصفاتهم موضوعات إدراك فكرية، بل نواجههم في العالم الذي تجري فيه حياتنا اليومية، أو لنكون أكثر دقة، فإننا نواجه الآخرين في مواقف حياتية، ونشارك الموقف في تحديد معنى طريقتنا في أن نكون معا، وأن يفهم كل منا الآخر (المصدر السابق، ص 35-36، 95، 106).

وبهدف التوضيح، يحلّ جرويتش موقفاً، يذكرنا بمثال قدمه فيتجنشتين، حيث يقوم عاملان برصف شارع. في موقف العمل هذا، يقوم عامل بوضع حجارة الرصف، بينما يطرق عليها الآخر ليثبتها في مكانها. وبالتالي يرتبط كل عامل بالآخر من خلال نشاطه وسلوكه. فعندما يفهم عامل الآخر، فإن التفاهم الذي نقصده هنا لا ينطوي على استيعاب حالات عقلية خفية. فلا توجد مشكلة عقول أخرى، وليست هناك مشكلة في الكيفية التي تصل بها أنا معزولة إلى أنا معزولة أخرى. وبدلاً من ذلك، يفهم العاملان بعضهما البعض بفضل الدور الذي يلعبانه في الموقف المشترك (المصدر السابق، ص 104، 108، 112).

في تلك المواقف البراجماتية المشتركة تحدث الظواهر التعبيرية. فعندما أعمل أو أتحدث مع شريكي، فقد يهز رأسه أو يقطب جبينه. ولكن تلك التعبيرات على الوجه والإيماءات الجسدية ملتبسة؛ فهي لا تنشي عن حالات نفسية بشكل بسيط أو موحد. فلكل شخص تعبيراته وإيماءاته. ولكن هذا نادرا ما يمثل مشكلة،

لأننا لا نتعامل مع التعبيرات بمعزل، فهي تحدث دائماً في سياق معين، وفهمنا للسياق، وما يأتي قبله وبعده، يساعدنا على فهم التعبير. وكما يشير جرويتش، فيمكن لهزة رأس واحدة أن تكتسب معان مختلفة في مواقف مختلفة. ونفهم ماهية الظاهرة التعبيرية وما تعنيه في حالة معينة من خلال كامل جوانب الموقف الراهن (المصدر السابق، ص 114؛ راجع سارتر 1956، ص 347).

لقد أكد هيدجر وجرويتش على الانصهار الاجتماعي والثقافي للفهم المابين ذاتي. ومع ذلك، يمكننا أن نقبل هذا التركيز وفي الوقت نفسه، نؤمن بفائدة فكرة التقمص. وينبغي لنا ببساطة أن نعترف بأن فهمنا النموذجي للآخرين هو فهم سياقي، ونذكر أن التقمص، بمفهومه الصحيح، ليس مسألة أن أضع نفسي شعورياً في مكان الآخر، وإنما هو القدرة على معاشة سلوك بصفته يعبر عن العقل؛ أي القدرة على دخول حياة عقل الآخر في سلوكه المعبر وفعله ذي المعنى. وفي الواقع، وعلى النقيض من المقاربات الفهمية لنظرية العقل، والتي تحدد الإشكالية بكونها الوصول إلى عقل الآخر، تقترح المقاربات الفينومينولوجية أن التركيز البناء يكون على عالم الآخر. فيقول ميرلو بونتي: «بقدر ما امتلك وظائف حسية... فإنني بالفعل في تواصل مع الآخر... وما أن تقع نظرتي على جسد حي فاعل، فإن الأشياء المحيطة به تتخذ على الفور طبقة دلالية جديدة؛ فهي لم تعد تمثل ما أراه أنا فيها، فهي ما سيفعله بها ذلك النمط السلوكي للآخر» (1962، ص 353). والواقع أن ليس علي أن أدخل عقل الآخر حتى أفهمه؛ بل علي أن انتبه للعالم الذي أشاركه فيه بالفعل.

- الخاصة السردية

كيف نتحصل على فهم أكثر تعقيداً ودقة للسبب الذي من أجله يقوم الناس بما يقومون به؟ نحن بالتأكيد يسهل علينا إدراك أنه عندما يجد شخص لوحاً مفكوكاً، فإنه يحضر مطرقة ومسمار ويصلحه، بينما يكتفي شخص آخر بأن يتحدث ببساطة عن انفكاك اللوح، وثالث يتجاهل الأمر تماماً. إننا نفهم أن شخصاً واحداً منهم يعرف شيئاً لا يعرفه الشخص الآخر، أو أن الآخرين يفكرون في شيء مختلف تماماً عما نفكر فيه. وحتى نفهم الآخرين في تلك الحالات، وحتى ننخرط في مثل هذه الممارسات، نحتاج إلى شيء يتجاوز إدراكنا الحسي، وعواطفنا، وتفاعلاتنا المتجسدة.

اقترح توماسيللو Tomasello مؤخراً أن إدراكنا الاجتماعي يتخذ ثلاثة أشكال. فيمكننا أن نفهم الآخر (1) ككائن ذي روح، و(2) فاعل قصدي، و(3) فاعل عقلي. وفي رأيه، فإن الأهمية التخليقية لهذا الثلاثي واضحة ومباشرة. ففي حين يكون الرضيع قادراً على التمييز بين نوات الأرواح والجماد منذ الولادة، فإنه لا يكون قادراً على الكشف عن القصدية، بمعنى السلوك موجه الهدف، إلا بدءاً من عمر 9-12 شهراً (كما

يتضح في ظواهر مثل الاهتمام المشترك، تتبع النظرة، والمشاركة المشتركة، والتعلم بالمحاكاة، وما إلى ذلك)، ولا يعي الآخر كفاعل عقلي له معتقدات قد تختلف عن معتقداته إلا بدءاً من عمر 4-5 سنوات. فلماذا تقتضي الخطوة الأخيرة فترة أطول؟ نجد جواباً من شقين لدى توماسيللو. فمن ناحية، يلفت الانتباه إلى دور مختلف للسلوك التعبيري. ففي حين أن روحية الآخر معبر عنها مباشرة في سلوكه، فإن القصدية معبر عنها أيضاً في أفعاله، ولكنها في نفس الوقت منفصلة عنها نوعاً ما، لأنها في بعض الأحيان تبقى من دون تعبير عنها أو ربما يتم التعبير عنها بطرق مختلفة. وأخيراً، عندما يتعلق الأمر بالأفكار والمعتقدات فإن هذه تفتقر إلى التعبيرات السلوكية الطبيعية تماماً (توماسيللو 1999، ص 179)، وهو ما يجعل من فهمها أمراً أكثر تعقيداً وصعوبة. ومن ناحية أخرى، يقول توماسيللو أن الشكل الأكثر تقدماً للإدراك الاجتماعي يظهر في وقت متأخر، لأنه يعتمد على التفاعل الاجتماعي في واقع الحياة عبر فترات طويلة (المصدر السابق، ص 198). وبشكل أكثر تحديداً، يقول بأن استخدام اللغة يلعب دوراً حاسماً في نظرة الطفل للآخر على أنه فاعل عقلي (المصدر السابق، ص 176). ومن أجل أن يفهم الطفل أن للآخر معتقدات حول العالم تختلف عن معتقداته، يحتاج إلى إدراجها في خطابات تظهر فيها وجهات النظر المختلفة تلك بوضوح، سواء كان ذلك في صورة خلاف أو سوء فهم أو طلب توضيح أو حوارات تأملية (المصدر السابق، ص 176، 182). وعلى الرغم من أنه قد يكون من باب التضليل أن نحدد الفارق بين فهم لأفعال الآخر الموجهة لهدف، وفهم معتقداته الخاطئة أو المختلفة، باعتباره فارقاً بين فهم الآخر بوصفه فاعلاً قصدياً وفهمه كفاعل عقلي - فمن شأن هذا أن يؤكد أن لا وجود لشيء عقلي في الأفعال الموجهة لهدف ولا وجود لقصدية في الأفكار والمعتقدات - إلا أن توماسيللو محق بالتأكيد في الإشارة إلى حقيقة أن فهمنا للآخر يصبح تدريجياً أكثر تطوراً، وأن هناك أبعاداً للعقل غير متاحة بسهولة كما بقية الأبعاد. وعلاوة على ذلك، فهو أيضاً محق في الإشارة إلى البعد الثقافي والاجتماعي لهذه العملية التطورية. فبدلاً من أن تكون نتيجة لنضوج تلقائي لبعض الوحدات المعرفية الفطرية، فإنه يبدو من المقبول أن نتعامل مع تلك النماذج الأكثر تطوراً للإدراك الاجتماعي، باعتبارها قدرات تتطور جنباً إلى جنب مع أشكال أكثر تعقيداً من التفاعل الاجتماعي.

يفوت مقاربات نظرية العقل، سواء نظرية النظرية أو نظرية المحاكاة، أو أية نسخة تحاول الجمع بينهما، بعض القدرات الأساسية والمهمة للإدراك الاجتماعي. ومع ذلك، فإن الاعتراف بقدرات فهم الآخرين التي تحدد المابين ذاتية الأولية والثانوية - القدرات المتجسدة الحسية الحركية التي تمكننا من إدراك مقاصد الآخرين، والقدرات الإدراكية الحسية والإجرائية التي تمكننا من فهم الآخرين في المواقف الحياتية البراجماتية ضمن سياقها - لا يزال غير كاف لتناول تلك التطورات الجديدة في سن عامين وثلاثة وأربعة أعوام من عمر الطفل. فعبارة «فيل في الغرفة» تعتبر في عمر عامين لغة بطبيعة الحال. ولكن إذا كان النمو

اللغوي شيئاً يعتمد على قدرات المابين ذاتية الأولوية والثانوية، فإن اللغة تحمل أيضاً تلك القدرات وتجعلها في خدمة سياقات اجتماعية أكثر تعقيداً من ذلك بكثير. وتفسير الفعل والتنبؤ به من منظور مراقب هو أكثر ندرة بكثير وأقل موثوقية مما لدينا من وسائل ما بين ذاتية طبيعية لفهم الآخر من خلال الحوار والمحادثة والسرديات المشتركة (هوتو 2004, Hutto). فإذا تصرف شخص بطريقة محيرة، فإن أسهل الطرق وأكثرها موثوقية للحصول على مزيد من المعلومات لن تكون بالانخراط في تنظير منفصل أو محاكاة داخلية، وإنما توظيف مهارات المحادثة في أن نطلب التفسير من الشخص نفسه.

والأهم من ذلك، أن القدرة على فهم السرد، والتي تبدأ في التطور في عمر عامين، توفر طريقة أكثر دقة لفهم الآخرين، حيث يقدم الحضور الطاعي للسرد في حياتنا اليومية، وتنمية مهارات السرد، بديلاً لمقاربات النظرية أو المحاكاة، ووسيلة أفضل لتفسير الفهم (وسوء الفهم) الأكثر دقة لدينا تجاه الآخرين. وتمكننا الكفاءة مع مختلف أنواع السرد من فهم الآخرين بمجموعة متنوعة من الطرائق. فعلى سبيل المثال، ربما تمدنا السرديات النفسية الجماهيرية (برونر، 1986) بوسيلة لتيسير فهمنا للأفعال القصصية في تلك الحالات النادرة التي نواجه فيها، بصفتنا مراقبين، حالة محيرة. وهذا ما يشير إليه هوتو من خلال فرضية الممارسة السردية:

«تقول فرضية الممارسة السردية أن الطفل يتحصل على الفهم [النفسية الجماهيرية] من خلال الانخراط في ممارسات الحكي، بدعم من الآخرين. فقصص أولئك الذين يتصرفون وفق أسباب معينة - أي السرديات النفسية الجماهيرية - هي بؤر هذه الممارسة. وتقدم قصص من هذا النوع مجموعة تدريبات مهمة ولازمة لفهم الأسباب». (هوتو 2007، ص 53)

وهناك فكرة التكاملية، والتي مفادها أن أنواعاً أخرى من الكفاءات السردية تتيح تفسيراً أقل وساطة لأفعال ومقاصد الآخر؛ أي من دون الحاجة إلى سيكولوجيا جماهيرية للحالات العقلية. وعادة ما لا يكون فهم أسباب الآخر مسألة إحاطة «بحالاته العقلية» المنفصلة، بل بمواقفه وردوده كشخص. فأنا أواجه الآخر، ليس بشكل مجرد من ظروفه، ولكن في خضم شيء له بداية، ويتجه نحو مكان ما. فأراه في إطار قصة، إما لي دور أو ليس لي دور فيها. فلا يتعلق السرد في المقام الأول بما «يدور داخل رأسه»؛ بل بما يجري في عالمنا المشترك وكيفية فهمه وتجاوبه معه. وبهذا المعنى، لا يقوم فهمنا المنطقي للآخر على نظرية نفسية جماهيرية، ولكن على المنطق العملي الحاذق الذي يعتمد على كفاءة سردية متطورة.

وربما نسأل: أليست السرديات ببساطة أنواع من النظريات، وألا يستلزم هذا الاعتماد الكبير على السرديات تصديقاً لنظرية من نظريات العقل؟ كما نرى، فإن هناك فارقين جوهريين بين السرديات التي

تؤطر تفاعلنا الاجتماعي، والنظريات التي تستشهد بها نظرية النظرية. أولاً، تنطوي هذه الأخيرة على إحالة إلى كيانات غير قابلة للرصد. ووفقاً لنظرية النظرية، فإن الحالات العقلية كيانات مفترضة نظرياً مثلها مثل الثقوب السوداء في الفيزياء الفلكية، وسيقول العديد من منظري النظرية من ذوي القناعة الاستيعادية بأن الثقوب السوداء أكثر واقعية من حالات عقلية مثل الآمال والذكريات، والنوايا، والعواطف. وفي المقابل، تركز السرديات على أحداث مرصودة تحدث في العالم. ثانياً، يعني هذا، كما يقترح برونر (1986)، أن السرد نمط معين من التفكير مرتبط بما هو ملموس وخاص؛ فهو يولي أهمية قصوى للسياق الملموس في تحديد المعنى. وفي المقابل، تُعنى النظريات بالمعنى الدقيق للكلمة بما هو مجرد وعام، وبهذا المعنى فإنها مجردة من أي سياق بعينه.⁶

في حالة فعل محير لشخص ما، يمكن لسردية أن تسهل الفهم عن طريق تقديم «المنطق» عندما لا يكون واضحاً. وهذا لا يعني أن فهمنا للآخر يتطلب حادثة أو حكاية سردية صريحة: ولكنه يتطلب القدرة على رؤية وتأطير الآخر في سياق براماتي أو اجتماعي مفصل، وفهم ذلك السياق بطريقة سردية. وكما يقترح السدير ماكنتاير Alasdair McIntyre (1981)، فبالنسبة إلى المراقب، أو المشارك، يكون للفعل وضوح عندما يجد لنفسه مكاناً في السرد (انظر جالاجر وهوتو، 2007).

ربما يحدث التأطير السردى لفهمي بشكل صريح أو ضمني؛ فالاستخدام الضمني للسرد يعني ببساطة أنني حين أفسر أفعال شخص آخر، فإنني أفعل ذلك دون أن أدرك أن تفسيري ينطوي على إطار سردي. وحتى عندما تساعدني معرفة صريحة بحكاية شخص ما في فهم ما يقوم به، فقد يكون هناك ما هو أكثر؛ فأنا أفهم أية قصة على أساس سرديات أخرى تتعلق بالممارسات والسياقات والشخصيات الاجتماعية ذات الصلة. ويجوز أن تصيغ تلك السرديات أحكامي التقييمية تجاه أفعال الآخر.

وهنا يحضرنا مثال سارتر عن من يسترق النظر من خلال ثقب الباب. فإن أنا أمسكت بك وأنت جاث على ركبتك تسترق النظر من خلال الثقب إلى أناس في الغرفة المجاورة، فقد يعتبر على الفور أن سلوكك تعدد على الخصوصية. فأنت «متلصص» ولا بد من التشهير بك بين الناس. ولكن فهمي لسلوكك لا يقوم على وجود نظرية حول المتلصصين، أو على استدلالات تتعلق بما يمكن أن تعتقده أو ترغبه. فأنا في الأصل أمسكت بك متلبساً، وتقييمي لسلوكك قائم على علم تام بمختلف السرديات التي تتماشى مع المتلصصين. وأنت تعرف نفس السرديات ولهذا السبب بالذات تشعر على الفور بالخجل وقسوة حكمي عليك.

6 هذا لا ينفي أن للنظريات سياقاتها التاريخية، من حيث كيفية تطورها، وكذلك من حيث توظيف المنظرين لها. ولكن النظرية تميل إلى تجاهل مثل هذه السياقات تماماً. والأهم من ذلك، وبسبب طابعها العام، تتجاهل النظريات سياق الشخص الذي نحاول أن نفهمه ولنسميه سياق التطبيق. ولدرجة أن النظرية لا تزال عامة وتعتمد على قواعد أو تنبؤات محددة مسبقاً، فإنها تقلل من أهمية جوانب معينة من الموقف قيد التناول. فإذا انشغل منظور العقل بسياق التطبيق، فإن الطريقة الوحيدة التي يمكنهم أخذها بعين الاعتبار هي اللجوء إلى جوانب السرد في هذا الموقف.

يأخذنا هذا الدور المحوري للسرد في اتجاهين. أولاً، السرديات الكبيرة التي تضيف مزيداً من التأطير على الموقف، سواء من حيث المعايير الثقافية المختلفة أو خصوصيات تاريخ أو قيم الشخص، وهي مطلوبة لفهم أكمل. ومثل تلك السرديات تساعد في تشكيل الممارسات المعيارية المشتركة التي تحدد مفاهيمنا الثقافية والمنطقية (راجع براندوم 1994, Brandom). ونستمر معاً، مسلحين بتلك التفاهات السردية، في ابتكار مواقف مهمة، ونسن القوانين، وننخرط في ممارسات اجتماعية معقدة.

ثانياً، إننا عندما نتحصل على السرديات التي نتقاسمها مع الآخرين، نشكل تفاهاتنا الذاتية، وحيث إننا نتطور في سياقات اجتماعية ونكتسب عادة القدرة على فهم تلك السياقات، فمن الواضح أن تطور السرد الذاتي ينطوي على الآخرين. وتشير كاثرين نيلسون (2003) إلى أن القدرات السردية تبدأ في الظهور في عمر عامين، «فيما يتعلق بخبرة الطفل، والتي يتمرس عليها مع والديه». ويتطلب السرد الذاتي الاعتماد على خبراتنا عن ومع الآخرين وكذلك سردياتهم. وهكذا، نجد في بداية هذه العملية أن «الأطفال من عمر عامين إلى 4 أعوام يعمدون في كثير من الأحيان إلى اقتباس قصص غيرهم ونسبها لأنفسهم» (المصدر السابق، ص 31). هناك إذن جانب آخر لقصة الكيفية التي نفهم بها الآخرين من خلال السرديات؛ ونحن كذلك نفهم أنفسنا من خلال السرديات. وكما سنرى في الفصل التالي، فقد دعمت هذه الفكرة توافق في الآراء بين مختصي علم النفس التنموي وعلماء الأعصاب والفلاسفة (راجع برونر، دينيت، داماسيو، ماكنتاير، ريكور، شيشتمان) حول أهمية الذات السردية التي هي جزء لا يتجزأ اجتماعياً.

مزيد من القراءات

- Anita Avramides, Other Minds. London: Routledge, 2001
- Aron Gurwitsch, Human Encounters in the Social World. Trans. F. Kersten. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979
- Edmund Husserl, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology. Trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1999
- Daniel D. Hutto & Matthew Ratcliffe (eds.), Folk Psychology Re-assessed. Dordrecht: Springer Publishers, 2007
- Søren Overgaard, Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl. New York and London: Routledge, 2007
- Matthew Ratcliffe, Rethinking Commonsense Psychology. London: Palgrave-Macmillan, 2007
- Jean-Paul Sartre, The Emotions: Outline of a Theory. Trans. B. Frechtman. New York: Philosophical Library, 1948
- Max Scheler, The Nature of Sympathy. Trans. P. Heath. London: Routledge & Kegan Paul, 1954
- Anthony Steinbock, Home and Beyond. Evanston: Northwestern University Press, 1995
- Michael Theunissen, The Other. Trans. C. Macann. Cambridge, MA: MIT Press, 1986
- Evan Thompson (ed.), Between Ourselves: Second-Person Issues in the Study of Consciousness. Exeter: Imprint Academic, 2001
- Dan Zahavi, Husserl and Transcendental Intersubjectivity. Athens: Ohio University Press, 2001

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com