الألم، والفلسفة التحليلية، والتاريخ الفكري الأمريكي
جول إسحاق

ترجمة: فادي حنا - مراجعة: إبراهيم الكلثم – رضا زيدان

Isaac, J. (2016). Pain, Analytical Philosophy, and American Intellectual History. *The Worlds of American Intellectual History*, 202-17.

الألم، والفلسفة التحليلية، والتاريخ الفكري الأمريكي

مقدمة

لا بدّ أن تظل الدراسة الدقيقة للحجج الفلسفية جزءًا من المشروع الأوسع للتاريخ الفكري الأمريكي. إن هذه الدعوى قد تبدو بديهية، لكنها في حاجة إلى التبرير من جديد؛ ففي الوقت الحاضر، تجري مطالبات ملحة بضرورة متابعة دراسة تاريخ الفلسفة الأمريكية، وقد أَوْلت هذه الدراسات عنايتها بما تمثله أقوال الفلاسفة الماضين أكثر من دقائق تفاصيل مقالاتهم. في عمل بارز صدر مؤخرًا، قُرِئتْ أعمال نيتشه وشرّاحه الأمريكيين، بوصفها مَنشورًا ينكسر عليه طيف واسع من إشعاعات المواقف الاجتماعية، والثقافية، والسياسية[1]. توظف مثل هذه الدراسات النصوص الفلسفية لتتبع المنظورات السياسية أو الأبيستيمولوجية في مسار تطورها[2]. لذا فقد تراجع فيها المحتوى التقني الصعب، وكذا الوضع المعياري للحجج الفلسفية، كي يعاد الاعتبار للنصوص الفلسفية بوصفها محركات للسياسة الثقافية.

إن استراتيجيةً في التفسير كهذه لها من المضار كما لها من المنافع؛ ولا شك أن بعضًا مما يجري هنا هو نوع الحركة التي وصفها أنجوس بورغن Angus Burgin في فصله من هذا المُجلد: يجرؤ المؤرخون الفكريون الأمريكيون الآن على ترجمة الأفكار من مجموعات خطابية ضيقة نسبيًا، إلى خطابات بُنى اجتماعية وأيدولوجيات أكثر تغلغلًا واتساعًا. لذا، فإنا ننتقل، بخفة منقطعة النظير، من التمحور حول النص الفلسفي إلى التمحور حول البحث الجامعي، أو سياسة التكنوقراط، أو التصورات الشعبية عن الحكمة، أو الحداثة الثقافية، وغيرها. تكمن نتيجة هذه الخطة المنهجية الحذرة في أنه بينما نحن معشر المؤرخين الفكريين ما زلنا نقرأ الأعمال الفلسفية المعقدة فإننا لم نعد نقتسم مع الفلاسفة الذين قرأوا هذه الأعمال الرهانات نفسها؛ إذْ إننا لا نأخذ المحتوى المفاهيمي لهذه الأعمال مأخذًا جادًا مثلما كنا نفعل من قبل.

ربما حان الوقت لأن يعيد مؤرخو الفكر الأمريكيون الانخراط في الحجج الفلسفية والنظرية الشائكة أحيانًا. إن تاريخ الفلسفة بتأكيده على منطق الحجاج -وما يفرضه هذا المنطق من حدود على مخيلتنا الاجتماعية والسياسية- قد يكون لديه ما يقدمه لمؤرخي السياسة والثقافة الأمريكية؛ فبإمكانه أن ينبئنا أين انبثقت بعض الانسدادات أو الأخاديد البالية في المُخيلة السياسية، كما أن من شأنه أن يشجع على الحوار مع المُنظِّرين السياسيين،

---

[1] Jennifer Ratner- Rosenhagen, *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

[2] Joel Isaac, *Working Knowledge: Making the Human Sciences from Parsons to Kuhn* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012); Andrew Jewett, *Science, Democracy, and the American University: From Civil War to Cold War* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

والاجتماعيين، والفلاسفة. إن قدرة الدرس التاريخي على توجيه أنظارنا نحو الانشغالات الفلسفية أو النقدية تبدو لي سببًا رئيسًا لما يجعل تاريخ الفكر قمينًا بالدراسة. بالطبع، عُزِّز ذلك الالتزام النظري من قبل كوينتن سكنر Quentin Skinner ومُعاصريه، وما يزال اليوم فاعلًا في بعض نطاقات الفلسفة التحليلية[3]. هو التزام يستأهل أن نعود إليه في حقلنا.

إنّ التجربةَ خيرُ برهان؛ لذا، أنتقل مباشرةً إلى دراسة حالة نستجلي من خلالها سبل الإيفاء بالتزامٍ كهذا. أجادل في هذا الفصل أن الإرث التحليلي في الفلسفة حَرِيٌّ أن ينظر إليه باعتباره قد أسهم في تنشيط المذهب الريبيّ الفلسفيّ، بغية إرساء الأساس لنظرية طبيعانية في الأحاسيس والمواقف attitudes البشرية. تحمل تلك النظرية أوجه شبهٍ لافتة بمحاولات أسبق في تاريخ الفكر السياسي سعت لبناء نظرية في العقل العمليّ الإنساني، مع تضمينات تتعلق بفَهْم النظام الاجتماعي. صارت فلسفة التحليل، لا سيّما في فلسفة فيتغنشتاين المتأخر، نوعًا من الرطانة السياسية المُبسطة؛ فمن ناحية، كان أتباع فيتغنشتاين من الفلاسفة مدفوعين لإعادة بناء نظرية، من مادة التحليل اللغوي والتجريبية الحديثة، في الأحاسيس الأخلاقية والعقل العمليّ، نظرية من النوع الذي يحمل تشابهًا لا يخفى مع الفكر الاجتماعي والسياسي المميّز للتنوير. لكن، ليست هذه قصة قصيرة عن إعادة الكشف والإحياء؛ إذ قد طوّر أتباع فيتغنشتاين نظرية فارقت النظريات الاجتماعية والسياسية الأعمّ، مما قد يجعلها تصورًا متسقًا للنظام السياسي والاجتماعي. يُشير التقليد التحليلي بذلك إلى استمراية -لكن أيضًا محدودية- شكل معيّن من التنوير؛ ثمة كنز مخفيّ للنظرية الاجتماعية والسياسية في نصوص ذلك التقليد، والمؤرخون الفكريون الأمريكيون هم أهل للكشف عنه كما سنبين لاحقًا.

سيتضح لقرّاء هذا العمل بأن مساهمتي في هذا الفصل تعقد صلات بالفصول الأخرى من الكتاب. مثل صوفيا روزنفيلد Sophia Rosenfeld، إنني أحرص على تأكيد الرؤى الفلسفية التي يمكن استخلاصها من البحث التاريخيّ؛ وذلك على الرغم من وجهة نظري القائلة إن المردود الفلسفيّ ينبغي أن يتأتى بعد إكمال الدراسة التجريبية الدقيقة للنصوص الفلسفيّة؛ في المقابل، تذهب روزنفيلد إلى أن الوعيّ التاريخيّ ذاته، وليس بالضرورة موضوعاته، هو ما يتحتم أن يكون فلسفيًا. وعلى غرار كارولين وينترر Caroline Winterer أجدني مهتمًا باستمرارية مواضيع معينة لفكر التنوير، غير أنني أجد الوحدة الموضوعية والاستمرارية المفهومية حيث تجد وينترر التشذُّر والتكثُّر. أخيرًا، بعض المناقشات الفلسفية التي أُجملها ههنا يقدم صورة ما قبل تاريخية لمثال الكوزموبوليتانية، الذي يضعه صامويل موين Samuel Moyn في صميم نسخة من النظريات المُعادية للدولة

[3] Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, eds., *Philosophy in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Bernard Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

(القاصرة تمامًا) عن تحقيق العدالة العالمية، والتي ظهرت مع تشارلز بيتز Charles Beitz في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي. إن خيبة أملي تجاه ذلك التقليد الذي يفكر في الشخوص، وأواصر التعاطف والتبادل التي من الممكن أن توجد بين أولئك، توازي تلك الخاصة بموين Moyn؛ لكن خيبة أمليّ مصادرها تختلف عنه (وهي أقل نزوعًا إلى الناحية السياسية)؛ برغم ذلك، إن ما أجده لافتًا بحق في هذه المقارنات مع إسهامات زملائي ليس هو تباين الأحكام التي يتوصلون إليها، ولكن حقيقة أن ثمة نقاش لا بدّ أن يخاض فيه: عن التاريخ الفلسفيّ، واستمرارية وراهنية طابع التنوير، وجذور الكوزموبوليتانية؛ إنني أرى في ذلك بداية إحياء نوع من المزج بين الفكر الاجتماعي والفلسفة، وهو الذي آمل أن أثبته من خلال مساهمتي الخاصة في هذا الكتاب.

إن الطريقة الأوضح للولوج إلى سمات التقليد التحليليّ التي أرغب في أن اكتشفها في هذا الفصل هي التمركز حول ثيمة في أدبيات التقليد، حيث تبرزها إلى العيّان بشكل أوضح. مع وضع هذه الاستراتيجية في الأذهان، سوف أركز على الإشكالية التي جرت مناقشتها في الفلسفة الحديثة تحت مسمى «معرفة العقول الأخرى». هذه الإشكالية تزداد وضوحًا في حال معرفة خبرات الآخرين المباشرة، لا سيّما في الخبرة المباشرة للألم؛ ما الذي يعنيه أحدهم بقوله إنه يعرف أن شخصًا آخر يتألم؟ ما الذي يحتاج المرء إلى معرفته عن سلوك الآخر وأحواله العقلية ليقال إنه قد عرفها؟ كيف يمكن أن تتحصَّل لدى شخص المعرفة بألم شخص آخر، في حين أن الشخص الأوّل لا يمكنه أن يختبر أي آلام آخرى غير آلامه الخاصة؟ هل من المقبول أساسًا الحديث عن الألم، أو الحالات العقلية، باعتبارها «معرفة»؟ في ظاهرها، تبدو هذه أسئلة أبستمولوجية. لكن الرهانات هنا أكبر بكثير من تلك المتعلقة بهذا الفرع الشائك من الفلسفة. أحد الأسباب التي جعلت معرفة الألم موضوعًا مترددًا على طاولة النقاش بين الفلاسفة التحليلين كان تحديدًا أنه كشف عن العلاقة التي تربط بعض المسائل الميتافيزيقية والأبستمية بمشكلات أخلاقية كبرى، تتعلق بالتعاطف، والمعاناة، والمبالاة. إن معرفتنا وخبرتنا بالألم -آلامنا، وآلام الآخرين- كما لاحظت إيلين سكاري Elaine Scarry بحق، تضع تعلقنا بالعالم على المحك[4]. في الواقع، كما سوف نرى، كان التحديّ أمام الفلاسفة التحليليين الذين كتبوا حول مسألة الألم هو البحث عن طرائق للاعتراف -في حدود تقنياتهم الخاصة- بالسمات الأخلاقية والوجودية الدرامية لمعرفة العقول الأخرى. ما يلي إذن، هو محاولة تتبع مسار تطوّر الحجج المتعلقة بمفهوم الألم في التقليد التحليلي. ثم أتحول، في الأجزاء اللاحقة من الفصل عقب جولة (موجزة بالضرورة) في **الأفق**، إلى أصداء الفكر السياسي للتنوير في فلسفة فيتغنشتاين.

[4] Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (New York: Oxford University Press, 1985).

الألم بوصفه إشكالية فلسفية: من التجريبية المنطقية إلى فيتغنشتاين المتأخر

كيف بدأت عناية الفلاسفة التحليلين بالألم، وإشكالية العقول الأخرى؟ يسعنا البدء من لحظة ميلاد التقليد التحليلي. لقد جاءت الفلسفة التحليلية ثائرة ضد إبهامات المثالية؛ فبالنسبة لفلاسفة أمثال برتراند راسل كانت العودة لتجريبية لوك وهيوم ذريعةً للانعتاق من ربقة الهيجلية الإنجليزية في أواخر القرن التاسع عشر[5]. وهبت التجريبية (empiricism) حياةً جديدةً في العالَم الناطق بالألمانية وكذلك الناطق بالإنجليزية من خلال ثلاثة تطورات يعزز بعضها بعضًا؛ أولها العصر الذهبي الذي كان دخله علم النفس الفيسيولوجي في أواسط القرن التاسع عشر، وقد أرسى أساسات برنامج تجريبيّ لقياس أبعاد وحدود الحواس البشرية، وهذا بدوره حفّز عملًا جديدًا في سيكولوجية الإدراك الحسّي (perception)، أفاد منه بعد ذلك كبار التجريبيين في أعمالهم؛ أمثال ويليام جيمس وإرنست ماخ[6]. ثانيها، ارتبط علم النفس الفيسيولوجي الجديد برباط لا فكاك منه بالإبستمولوجيا على يد أشخاص مثل هيرمان فون هيلمهولتز Hermann von Helmholtz، الذي قاد حركة «العودة إلى كانط» في ألمانيا منتصف القرن التاسع عشر[7]. لقد أنعش الخليط المندفع بقوة الذي يتألف من الإبستمولوجيا، والفيسيولوجيا، بالإضافة إلى علم النفس المختبري عقيدةَ التجريبية، إذْ انقضى معظم القرن وكانت في حالة سبات. ثالثها، ساعد تطور التقنيات الجديدة في مجال المنطق وفلسفة الرياضيات على جعل الدراسة التجريبية للإدراكات والإحساسات في متناول يد الفلاسفة؛ إذْ جرى تحديد شروط كانط المتعالية لإمكان المعرفة بالبدهيات الأساسية للأنساق المنطقية والهندسية.[8] وبحلول القرن العشرين، كان في الإمكان تصور إعادة بناء المعرفة العلمية على أساس الخبرات الحسيّة والمفاهيم المنطقية الأولية فقط.

عزز تنشيط المذهب التجريبي، بالإضافة إلى التطورات في المنطق الرياضي، الاعتقادَ لدى فلاسفة التحليل بأنهم -من خلال المعطى المباشر من الحواس- قد عثروا على أساس مُحايد لنظرية في المعرفة. لذا، كان فلاسفة أمثال فيتغنشتاين الشاب، وألفريد آير، وموريتس شليك، ورودولف كارناب، قد اطمأنوا إلى قدرتهم على الإتيان بإبستمولوجيا

---

[5] عن القطيعة التي أحدثها راسل مع المثالية، انظر:
Peter Hylton, *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy* (Oxford: Clarendon, 1990).

[6] Robert W. Rieber and David K. Robinson, eds., *Wilhelm Wundt in History: The Making of a Scientific Psychology* (New York: Plenum, 2001).

[7] See, especially, Robert DiSalle, "Kant, Helmholtz, and the Meaning of Empiricism" and Timothy Lenoir, "Operationalizing Kant: Manifolds, Models, and Mathematics in Helmholtz's Theories of Perception," in *The Kantian Legacy in Nineteenth- Century Science*, ed. M. Friedman and A. Nordmann (Cambridge, MA: MIT Press, 2006), 123–210.

[8] Isaac, *Working Knowledge*, 16– 22.

تجريبية من غير الوقوع في تلك الإشكالات الريبيّة المتعلقة بالهُوية، وخصوصية الخبرة، والعقول الأخرى، والتي ابتلت بها النظرات الميكانيكية والحسيّة لفلسفات العقل عند ديكارت وهوبز ولوك وهيوم. وعلى هذا فقد صدق فلاسفة التحليل الأوائل بإمكانية تأسيس خصوصية الخبرة -أي كونها معطاة لجسمٍ واحدٍ فحسب- بمعزل عن مقولة الذاتية (Subjectivity)، وقالوا إنّ الذاتية قد تُنتزع من المعطى الحسيّ للخبرات تمامًا. فهذه القضايا تُعرف ببساطة من خلال الخبرة (experience)، كأي نوع آخر من المعرفة؛ وعندئذٍ، لا توجد ألغاز تكتنف مقولات مثل «خصوصية»، أو «ملكية» الإحساسات. إنّ معرفة آلام الآخرين، تبعًا للتجريبية المُحدثة، إنما تقوم على الخبرة الحسية، كمثل ضروب المعرفة الأخرى.

وانطلاقًا من المعرفة الحسية والمضامين الأخرى للعقل قد جرت النقلة من التجريبية المنطقية إلى الأشكال اللاحقة التي اتخذتها الفلسفة التحليلية، والتي كانت متجذرةً في فلسفة «اللغة العادية». إن هموم الإنسان، كما لاحظ فيتغنشتاين ومن تبعه، ترتبط بإحساسات معيّنة: المهم **أن** الأشخاص لديهم هذه الإحساسات، أما **ما هو** محتواها التجريبي فقد كان ثانويًا. في كثير من الحالات تُفهم الإحساسات على نحو كامل بوصفها أشياء تحدث للأشخاص، وهو ما لا يكون له معنى إلا داخل النمط الكلي لحياة الإنسان الفرد. ما يعني أن معرفة أنواع معينة من الإحساسات تتضمن معرفة مجموعة من الظروف المواتية التي تحدث لأحد الاشخاص: المعرفة التي تتطلب بدورها التماهي التخيلي imaginative identification من طرف المؤول مع الشخص أو الشخوص المعنيين، وهذا قد أعاد الفلاسفة إلى صنوف من المعطيات تتعلق بالموجود الإنساني كان قد أغفلها خطأً علماء النفس التجريبيون؛ وهي ما قد شدد عليه رايل وغيره: توصيفات اللغة العادية للدوافع، والمقاصد، والمواقف attitudes، والأمزجة، والغايات، إلخ[9].

كانت هذه المادة التي بني عليها فيتغنشتاين نقده الرائع -الذي دشن عهدًا فلسفيًا جديدًا- للنظرة التجريبية الحديثة في معرفة الإحساسات والعقول الأخرى. ربما رأى المشتغلون بالتاريخ الفكري في وصف هذه الاسهامات بـ«تدشين عهد جديد» بعض المغالاة؛ فهي في نهاية المطاف تبدو كما لو أنها تؤلف مجموعة من الادعاءات الفنية بين أهل الاختصاص (technical claims)حول المعرفة، واللغة، وأساس الفهم، لا يهتم بها اهتمامًا مباشرًا إلا الفلاسفة. لكن هذا غير دقيق؛ فحجج فيتغنشتاين حول الدلالة، والعقل، والفهم كان لها عظيم الأهمية في العلوم الاجتماعية منذ خمسينات القرن المنصرم. يضرب جانبٌ عظيم مما يسمى الآن بـ«العلوم الاجتماعية التأويلية» بجذوره في فكر فيتغنشتاين المتأخر، وهي واقعة يعترف بها مرارًا قادة هذه الثورة على العلوم الاجتماعية الصورية أو ذات التوجه العلموي

[9] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949; London: Penguin Classics, 2000), esp. 301– 2.

scientistic. من كليفورد جييرتز Clifford Geertz، وتوماس كون Thomas Kuhn حتى كوينتن سكنر Quentin Skinner، وجيروم برونر Jerome Bruner ، لقد عدَّ أنصار الهرمنيوطيقا تأملات فيتغنشتاين حول لا تحديدية القواعد، وأولوية الاستعمال على المعنى، ومركزية «شكل الحياة» بالنسبة للفهم الإنساني على أنها تأملات نقدية لأعمالهم[10]. كانت هذه التأملات مصدر الاستلهام الأساسي لأكبر نقد مؤثر وُجه إلى علم الاجتماع التجريبي، أعني «فكرة العلوم الاجتماعية وعلاقتها بالفلسفة» لبيتر وينش (1958)[11]. لذا، ثمة معقولية لكون فلسفة فيتغنشتاين تُشكل جزءًا من تاريخ الفكر الاجتماعي الحديث. لكننا نفتقر إلى إلمام قوي بمصادر فكر فيتغنشتاين من داخل الإرث التحليلي. تقدم لنا موضوعات الشخصانية personhood والألم منظورًا واضحًا نطل منه على تلك المسائل.

كان فيتغنشتاين متفقًا مع الوضعيين على أن القضايا من منظور الشخص الأول التي توظف «أنا» (I) و «لي» (my) ليست قضايا تجريبية عن الملكية (ownership)؛ فنحن لا نضيف شيئًا إلى قولنا: «أنا أتألم» بقولنا: «لي آلام، آلامي أنا»، ولهذا فإن الحديث عن الإحساسات كما لو أن لها مُلَّاك لا معنى له. رغم ذلك، كان يصر فيتغنشتاين على أن لغة الإحساس - أي حديثنا عن الإحساسات - يمكن فقط أن تكون ذات معنى إذا ما تم التسليم ببعض الافتراضات الأساسية المعينة حول الشخوص (persons) ووضعهم بالنسبة لبعضهم بعضًا. بدون تلك الافتراضات تقع وجهات النظر الوضعية في معرفة الإحساسات، كالألم، غالبًا في شكوك ريبيّة بشأن وجود العقول الأخرى.

كُرّست فترة ليست بالقصيرة من حياة فيتغنشتاين -بعد عودته إلى الفلسفة في عشرينيات القرن الماضي- للانهمام بالمعضلات التي تقع في صميم التجريبية الحديثة؛ كمسوّغات التفريق بين التقريرات من منظور الشخص الأول والشخص الثالث عن الإحساسات، وقدرة الحس المشترك على التعاطف مع آلام الآخرين على الرغم من محدودية الدليل، والمكانة التي يحتلها السلوك في خطاب الألم، والأهمية الراهنة للأنا-واحدية solipsism وصور الريبيّة الأخرى، على الرغم من (أو بالأحرى بسبب) سخفها الظاهري. على الرغم من أن هذه الموضوعات قد تم عرضها بأسلوب متقطع في كتابات فيتغنشتاين، ولا سيما «**التحقيقات الفلسفية**» (1953)، إلا أننا نستطيع تحدد ثيمة واحدة جامعة لها؛ ألا وهي المفهوم الأوليّ من الناحية المنطقية عن الشخص (person). سأبيّن بعد ذلك في

[10] للتصريح المُعلن عن هذا الدَين لفيتغنشتاين، انظر:
Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), ix– xii.

[11] Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958).

محله، كيف أدخل هذا المفهوم كتابات فيتغنشتاين ومفسّريه في مجموعة من المشكلات الكلاسيكية في الفكر السياسي لمرحلة ما بعد التنوير.

لم تقم فلسفة فيتغنشتاين بأي حال من الأحوال على نظرته إلى الأوليّة المفاهيمية لفكرة الشخص، لكن هذه قد مهّدت السبيل، إذا جاز القول، لاستكشافاته الأخرى. عادّة ما تأتي فكرة المكانة الأولية لإدراك الشخص في فلسفة فيتغنشتاين بوصفها تعجبًا تشككيًا في ما يبدو أنه قدرتنا الطبيعية على توظيف لغة الإحساسات في تعاملاتنا مع الآخرين. يتخيل فيتغنشتاين ، في «**الكتاب الأزرق**» (1933–34)، شخصًا يرد على تعبير أنا-واحدي solipsitic مثل: «لا وجود إلا لخبرتي» بقوله: «إذا كنت تُشفق على أحدهم لِما يُعانيه من آلام، مؤكد أنك، على أقل تقدير، **تعتقد** بأنه يتألم»؛ فيأتيه الرد المحير على هذا «لكن كيف تتأتى لي القدرة على **الاعتقاد** بذلك؟ كيف لهذه الكلمات أن تعني شيئًا بالنسبة لي؟ كيف تترسم عندي فكرة خبرة شخص آخر في ظل غياب أي بيّنة عليها؟»[12]. كما نجد تأملات مشابهة في «**التحقيقات الفلسفية**»: «ما الذي أوحى لنا بفكرة أن الكائنات الحية والأشياء يمكن أن تشعر؟» (283)[13]. تلك عينها المسألة التي صادرت عليها التجريبية الحديثة بافتراضها القائل إنّ العبارات statements التي تتحدث عن الإحساسات والحالات العقلية الأخرى، يمكن تحليلها إلى عبارات تتعلق بالحالات الفيزيقية للأجسام. بالنسبة لفيتغنشتاين، فإن العبارات المتعلقة بالجسم والسلوك لا يعوّل عليها إذا كان المطلوب إيضاحه هو قدرتنا على الاعتقاد في أن الآخر يتألم. لم يكن الجسم ذاته شيئًا مدرِكًا؛ ومن ثم لا يسهم في تفسير فهمنا للألم، وهي نقطة أبرزها فيتغنشتاين في مثال قياسي واضح: «ألا يمكنني أن أتخيل أن لديَّ آلاما مبرحة، وإنني أتحول إلى حجر أثناء وجود هذه الآلام؟ حسنًا، كيف أعرف - إذا ما أغمضت عيني - ما إذا كنت لم أتحول إلى حجر؟ وإذا حدث ذلك، فبأي معنى تكون لدى **الحجر** آلام؟ بأي معنى تعزى إلى الحجر؟ ولماذا يحتاج الألم إلى حامل [مثل جسم أو – وهو ما يوصل إلى الشيء نفسه – حجر] أصلًا؟» (283).

تحرّض مثل هذه التأملات على الاعتراف بأن الحديث الإبستمي عن الاعتقاد بآلام الآخرين -أو بشكل أعمّ حالات الآخرين العقلية- يضمر افتراضًا مستترًا: هو أن الحديث عن «الاعتقاد» في أن الآخرين يشعرون لا يكون ذا معنى إلا في حال اعتقدنا بوجود أواصر مشتركة للإقرار والتعاطف بين الأشخاص. إحدى الطرق التي حاول بها فيتغنشتاين إيضاح ذلك الافتراض كانت عبر ما يمكن أن نسميه برد الفعل الطبيعي على القضايا الأنا-واحدية:

[12] Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1969), 46.

[13] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3rd ed., trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 2001). First edition published in 1953.

تُشير الاقتباسات المذكورة في المتن إلى الطبعة الثالثة.

«إنني أخجل أن أقول لأي أحد إنّ خبراتي وحدها الحقيقية؛ ذلك أنني أعلم أنه سيجيبني بأنه هو كذلك يستطيع أن يقول الكلام نفسه عن خبراته». علاوة على ذلك، وفي ضوء ذلك المنظور، الحيرة الناجمة من إمكان التوصل إلى الاعتقاد في إحساسات الآخرين تبدو غريبة: «**ألا يسعني** الاعتقاد بأن شخص ما سواي يتألم؟ أليس من السهولة الاعتقاد بذلك؟ أفلا يكون جواب ذلك أن نقول إنّ الأشياء هي كما تتبدى للحس المشترك؟ ... لسنا بحاجة إلى القول إننا لا نشعر بهذه الصعوبات في الحياة العادية».[14] ولكن ما زال السؤال حاضرًا: كيف يمكننا أن نبرهن على هذه السهولة التي نقنع بها بآلام الآخرين (وكذا حالاتهم العقلية الأخرى)؟ كان المغزى من ملاحظة فيتغنشتاين المتعلقة بتحول الجسد إلى حجر في مجابهة ألم مبرح هو الكشف عن أن أي نوع من معرفة ما «تخبره» الأجسام لا بدّ أن يرتبط بمفهوم الشخص أو النفس -بمعنى لم يحدد بعد لهذا المفهوم- «هل يمكن للإنسان أن يقول عن الحجر إن له نفسًا (soul)، **وإنها** هي التي تشعر بالألم؟ وما علاقة النفس أو الألم بالحجر؟ إن ما يسلك على نحو مماثل لسلوك الكائن الحي، هو وحده الذي يمكن أن يقال عنه إن **لديه** آلاما؛ لأن على الإنسان أن يقول ذلك عن الجسم، أو إن شئت، عن النفس التي تكون **لدى** جسم ما. وكيف يمكن للجسم أن تكون له نفس؟»(283).

لاحظ هنا أن فيتغنشتاين ما زال يضع للجسد اعتباره في تفسيره معرفتنا بألم الآخرين، لكنه يذهب إلى القول إننا نفهمه بصورة طبيعية (إذا شئنا أن نستعمل تعبيرًا مألوفًا) باعتباره نافذة للروح، أو ما يقوله في «**التحقيقات الفلسفية**»، الجسد باعتباره «صورة» الشخص المُتألم. من المهم أن نفهم، في حال اتخذنا ذلك الموقف من الآخرين أن سلوك الألم-pain behavior لا «يمثل» بذاته ألمًا ثاويًا في مكان ما بداخل الشخص (أو داخل عقله)، ولكن عوضًا عن ذلك، **إن السلوك بذاته صورة للشخص المتألم** (الفقرات 300–302). في الواقع، ما يقوم به سلوك الألم -الذي يُشير إلى موضع معيّن من الجسد بوصفه مصدرًا للألم- هو أنه يتيح لنا **رؤية أن شخصًا يتألم**؛ لهذا فأن نسأل شخصًا متألمًا «**أين** موضع الألم؟» يجعلنا نتعاطف معه على نحو أكثر ملائمة. يقول فيتغنشتاين : «إن سلوك الألم قد يشير إلى موضع الألم، لكن الشخص المتألم هو الذي يعطيه تعبيرًا» (الفقرة 302).

بناء عليه، فإن «الجسد الإنساني هو أفضل صورة للنفس الإنسانية» (II, iv)؛ وحالما **نرى** أن هذا الجسد يتصرف تصرف شخص؛ إنسان، فإن إدراكنا به مباشر، لا تتوسطه الإبستمولوجيا: «فإن موقفي تجاهه هو موقف تجاه نفس. فأنا لا أتبنى **رأيًا** مفاده أن له روحًا» (II, iv). هذا المعنى في إدراك شخص ما بصورة جسده وسلوكه هو الذي أدى إلى معالجة فيتغنشتاين مسألة الإحساس الجسدي -مثل الألم- معالجةً معيارية (normative). ذلك أنه

[14] Wittgenstein, *Blue and Brown Books*, 46.

بمجرد أن يتحصَّل عند المرء ذلك المعنى للشخص المُتألم فإنه يبدو «من السخف القول عن **جسد ما** أنه يتألم». لهذا، حينما يسأل الفيلسوف: «بأي معنى يصح القول بأن يدي لا تشعر بالألم، لكني **أنا** أشعر به في يدي؟» يكون الجواب بأن ذلك كان صحيحًا لسبب واضح، هو «أنه عندما يتألم أحدهم في يديه ... فإن المرء لا يواسي اليد، وإنما مَن يتألم» (286). هذه ببساطة ردة فعل البشر الطبيعية. لا شيء من قبيل هذا النوع من الإدراك (recognition)، تلك الشفقة تجاه شخص أو نفس، يمكن أن تكون ممكنة لو كانت قضايا صاحب المذهب التجريبيّ بشأن خصوصية الخبرة صادقة؛ ذلك أنه لن يكون ثمة **سبب** يدعونا للنظر إلى الجسد **باعتباره** صورة الشخص. وفي أفضل الأحوال «سيّدلنا» سلوك ذلك الجسد، بوصفه خبرة حسية، على أن ذلك النظام المعقد الذي نجابهه، هو كائن واعٍ، وليس آلة.

في أعقاب هذا النوع من الحجج، نستطيع أن نستنتج استنتاجًا من نصوص فيتغنشتاين التي قادت إلى نص «**تحقيقات فلسفية**» بما في ذلك هذا النص نفسه؛ رغم أنه استنتاج أهميته داخل مشروع فيتغنشتاين الفلسفيّ محل جدل واسع، كما سوف نرى في القسم القادم. كان فيتغنشتاين يُجادل بأن مفهومية الحديث عن الألم وسلوك الألم تكمن في الدور الذي يؤديه **داخل اللعبة اللغوية المرتبطة بالإحساسات**. وقد كانت هذه لعبة لغوية تقوم على جملة افتراضات حول الألم، باعتباره شيئًا يتعذر أن يحدث لغير الأشخاص، وأنه يُعبَّر عنه في السلوك، وأنه ليس بوسع الناس إلا الشعور بآلامهم الخاصة؛ وغيرها. خارج اللعبة اللغوية هذه، من العبث الكلام عن الألم، ولهذا السبب بالذات تخطئ الفكرة القائلة إن المرء قادر على أن ينفرد بلغة للإحساسات، والتي تحيل إلى إحساسات لا يخبرها -بحكم التعريف- غير الشخص من منظور المتكلم (first person)؛ هذه الفكرة لا معنى لها. يعتقد فيتغنشتاين بالطبع أن الناس يُعانون فعلًا من آلامهم، يتضح ذلك أكثر ما يتضح في كلامنا عن الألم، لكن المراد هو أن هذه الآلام «الخاصة» لا محل لها داخل اللعب اللغوية للإحساسات، وقد كان من الخطأ الاعتقاد بأن ما يقوّم مثل ذلك الكلام كان شيئًا خاصًا بكل شخص. كان ذلك ليضارع النظر إلى الألم كما لو أن له قواعد التعبير نفسها التي للأشياء الفيزيائية، وقد بيّن فيتغنشتاين أن هذه ليست الطريقة التي يعمل بها «الألم» داخل لغتنا (293). يتبقى سؤال: ما نوع هذا الردّ بالضبط بالنسبة لمشكلة النزعة الريبيّة؟ أهو رد قاطع؟ أم أنه رد قد أظهر (على نحو مضاد للحدس ربما) أهمية الأسئلة الريبيّة؟ سوف يُعني بهذه المسائل جيل من الفلاسفة التحليلين الأمريكيين والبريطانيين بعد الحرب العالمية الثانية.

مساران خارجان من فيتغنشتاين

في العالم الأنجلوسكسوني أواسط القرن العشرين، اتسم استقبال فلسفة فيتغنشتاين المتأخر بخصيصة بارزة، إذ قد استخلص درسان مختلفان جدًا من حُججه. يتبدى الاختلاف

بين هذين الاستقبالَيْن لفلسفة فيتغنشتاين المُتأخر في ردّ كلا منهما على صورة قويّة من الارتياب skepticism بشأن العقول الأخرى والتي كانت قد ظهرت في الفلسفة التحليلية في منتصف القرن. ومن المهم هنا التذكير بأن المذهب التجريبيّ عند فلاسفة أمثال موريتس شليك، وألفريد آير، كان هو ما فتح الباب للريبيّة؛ إذْ رأى هؤلاء الفلاسفة اختصاص الخبرة الحسيّة بتأسيس معرفة العقول الأخرى، ورفضوا تأسيسها على أي شيء آخر. هذا التناول للإشكال، كما نوقش في العقود التي تلت الحرب العالمية، أوقد جذوة القلق الريبيّ من أن المرء قد لا يستطيع -بحكم التعريف- التوصل إلى خبرات الآخرين؛ كيف قد تتهيأ للمرء «معرفة» أن شخصًا ما يتألم؟ أو يُكابد الألم نفسه الذي يُكابده الآخر أيضًا؟ كانت هذه نوع التساؤلات الريبيّة التي كانت تحتل المركز من فلسفة فيتغنشتاين بعد الحرب.

في تلك الفترة، اقتنع كثير من الفلاسفة التحليليين أنفسهم بتناول مفهوم الشخص باعتباره «أوليًا» (primitive) من الجهة المنطقية عند تعيين الإحساسات وإحالتها؛ إذْ رأى بيتر ستراوسون Peter Strawson، على سبيل المثال، في عمله في الميتافيزيقا التحليلية الموسوم بـ«**الأفراد**»، أنه من الحقائق القبلية أن الحالات والخبرات العقلية يمكن الإحالة إليها في الكلام فقط إذا ما تم النظر إليها بوصفها «حالات أو خبرات **شخص** محدد». ومع ذلك، كان هذا الصنف تحديدًا من القضايا هو ما أدى إلى النزعة الريبيّة؛ ذلك أنه لو صحّ، بعبارة ستراوسون، أن صنف الحالات أو الحوادث العقلية تدين «بهويتها إلى هُوية الشخص، أي باعتبارها جزئيات منها، بحيث تكون هي حالاته أو وخبراته هو»، يتبع ذلك «أنه من المُحال منطقيًا إمكان أن تكون إحدى الحالات أو الخبرات، التي يملكها واقعًا أحد الأشخاص، أن يحوزها شخص آخر»[15]. لكن هذا يتضمن القول، كما أشار إلى ذلك نورمان مالكولم Norman Malcolm، تلميذ فيتغنشتاين في كتابه الأساسي «**خصوصية الخبرة The Privacy of Experience**»، أنه «من المحال أن يملك (أو يشعر) شخصان الألم **نفسه**» (138)[16]. لو كان الألم، على سبيل المثال، شيئًا -عاناه أو كابده- شخص معين، لكان من الصواب الاستدلال من ذلك، بأحد المعاني، على أن شخصين ليس يمكنهما الشعور بالألم نفسه. إن الصداع الذي يعانيه الشخص «أ»، بالتأكيد، قد يكون الصداع نفسه الذي يعانيه الشخص «ب» من ناحية **الوصف**، لكن، إذا كان مفهوم الشخص أوليًا منطقيًا في خطاب الألم، فإن هذين لا يمكن أن يكونا متطابقين **عدديًا**: إذن هما **صداعان**، لكلٍ من الشخص «أ» والشخص «ب» صداعه.

[15] Peter Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (1959; London: Routledge, 1990), 97– 98.

[16] Norman Malcolm, "The Privacy of Experience," *in Epistemology: New Essays in the Theory of Knowledge*, ed. Avrum Stroll (New York: Harper & Row, 1967), 129– 58; page references in the exposition of Malcolm's essay refer to this piece.

لي ألميّ، ولك ألمك؛ من المُحال أن أخبُر الألم نفسه الذي تخبره أنت؛ مثل هذا النوع من الاستنتاجات يعود بنا إلى الصعوبات الريبيّة كلها التي تعامل معها فيتغنشتاين في كتاباته إبان الثلاثينيات والاربعينيات. رغم ذلك، تبعا للعمل الأكبر [«التحقيقات الفلسفية»] وضحت فلسفة فيتغنشتاين المتأخر أن مثل هذه الملاحظات تقوم على سوء توظيف للغة المُستعملة في وصف الخبرة الإنسانية؛ هذا وقد أصرّت جماعة بارزة من تلامذة فيتغنشتاين ومتابعيه في أمريكا وبريطانيا - كان أبرزهم إليزابيث أنسكومب Elizabeth Anscombe، وراش ريس Rush Rhees، وبيتر وينش Peter Winch، ونورمان مالكولم Norman Malcolm - على أن فيتغنشتاين قد كشف النقاب عن بعض التوافقات المتّبَعة conventions العميقة والحقائق الطبيعية عن الإنسان، وهي الحقائق التي تشكل أساس الظواهر الإنسانية الجوهرية للمعنى والفهم، قائلين إنّ المآزق الريبيّة بشأن واقعية العقول الأخرى كتلك التي دأب الفلاسفة على إثارتها تستند إلى التباس حول هذه الحقائق الطبيعية، وكذا إساءة استعمال أشكال التعبير العادية.

سعى مالكولم إلى دعم هذا التفسير لفيتغنشتاين بإظهار أن معيار «الهُوية» المُطبَّق يعتمد على نوع الموضوع الذي نحن بصدده، وأنه في حال الحالات والخبرات العقلية يكون معيار الهُويّة العدديّة[17] numerical identity - الذي يستند إليه صاحب الشك - يتعذر تطبيقه؛ وقد توصل مالكولم إلى نتيجة مفادها أن بينما كانت الهُويّة العددية، بالتأكيد، معيارًا ناجعًا في الفصل في شأن إذا ما كانا موضوعين **فيزيقيين** أو أكثر متطابقين أم لا، فإن مسألة ما إذا كان ظاهرتان **عقليتان** متطابقتين عدديًّا أم لا ببساطة تخلو من المعنى؛ فعلى نقيض مما يقوله التجريبيّ بشأن الخصوصية الأساسية للخبرة، ليس ثمة معنى في تعبير «الألم نفسه» في القضية التي تقول بأن: «من المُحال أن يحسّ شخصان الألم نفسه» (145). يصل مالكولم إلى هذه النتيجة بعد مماثلة بين الألوان والإحساسات: ثمة لونان لا يمكن التفريق بينهما بالعيان، لون السطح أ والسطح ب: كلاهما ينطبق عليه الوصف ذاته (ربما يمكن التحقق في هذه الحالة من أن كلاهما يقع على النقطة نفسها بالضبط من المِطياف)؛ «هل يكون بعدئذ ثمة سؤال عما إذا كان بين اللونين (أ)، و(ب) هوية عددية؟» سؤال كهذا، بحسب مالكولم، ليس له معنى؛ هو يقول ببساطة: «ليس ثمة معنى لـ"اللون نفسه"، في القول إن لون أحد السطحين **لا يمكن** أن يكون هو اللون نفسه للسطح الآخر». (141). وبهذا فإنه لا معنى لتلك التهاويل الميتافيزيقية التي يخلعها الارتيابيّ على حقيقة أن لوني السطحين ليسا بينهما «هُويّة عدديّة». رأى مالكولم أن الحكم ذاته ينطبق على الإحساسات الجسدية والحالات العقلية؛ هو يقرّ بأنه «كم هو إغواء عظيم (وأخّاذ في الواقع) أن نفترض أن ثمة معنى في [الاحساس نفسه] في القضية التي تقول بأن شخصين **ليس يمكنهما** أن يحسّا الاحساس نفسه».

[17] الهوية العددية: هي علاقة [الشيء] بذاته، والتي لا يحملها [الشيء] تجاه أي شيء آخر غير ذاته. هي إطلاق الهُوية "على الشيء من جهة ما هو واحد، كقولنا: إن الشيخ الرئيس هو أبو علي ابن سينا"، انظر: جميل صليبا، المُعجم الفلسفي ج2، ص531. [المترجم]

كان المقصود هنا، بالطبع «الإحساس نفسه من جهة الهوية العددية«. في الواقع، «لو أن وصفي لألم ظهري هو نفس وصفك، فإنّا نخبر [أنا وأنت] ألم الظهر نفسه»؛ «لا وجود لمعنى آخر بخلاف الدلالة الوصفية لكلمات من قبيل: "نفس، ومختلف" من جهة الإحساسات» (142). إن تمسك التجريبيّ الريبيّ بفكرة أن آلام الشخص (أ) والشخص (ب) ليست متطابقة عدديًا، وبالتالي فإن «أنا» من المحال أن يُكابد آلام «أنت»، لا يعني شيئًا، كقولنا بأن لون السطح (أ)، رغم أنه يُطابق لون السطح (ب) من جهة الوصف، إلا أنهما ليسا اللون نفسه.

إذن، ما قام مالكولم بتحديده كان سوء استعمال للغة: إن صاحب الشك، عندما أصرّ على استعمال تعبير «الهُوية» بمعنى «الهوية العددية» في حالة الإحساسات فإنه كان بذلك يطبّق معيارًا لا محل له داخل لعبة لغة الإحساسات. إن مالكولم، وآخرين ممن تبعوا فيتغنشتاين ، بتمسكهم بالعودة إلى اللغة العادية لحلّ المشكلات الفلسفية لم يكتفوا بمحاولة فرض مُجرد نظامٍ نحويٍ ملائم، بل كرّسوا أنفسهم لتذكير هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم مُنزلقين في فخاخات الريبيّة، من قبيل خصوصية الخبرة التي يخبرونها، بأنهم قد أخفقوا في التعرف على سمات لغة التعبير عن حقائق طبيعية تخصّ الإنسان، متخذين من ذلك دليلًا على وجود إشكالية ميتافيزيقية تتعلق بالعقول الأخرى. أخذ الباحثون الفيتغنشتايون أمثال مالكولم، ووينش، وأنسكومب، بوجهة نظر الأستاذ الهامة القائلة إنّ التوافقات المتبعة التي تخص الهُوية الشخصية، وأسس العلاقات الاجتماعية - من قبيل التعاطف، والشفقة، والثقة، والألفة، والإجماع، والاختلاف - لهي متجذرة بعمق في مفهومنا ذاته عما يجعل الإنسان إنسانًا.

بالتسلح الملائم بأدوات تحليل النحو الفلسفي يستطيع المرء -من خلال وصف ألعاب اللغة التي تتمخض عنها مقولات عقلية واجتماعية رئيسة- أن يقيم ما يُسميه فيتغنشتاين بالـ«تاريخ الطبيعي للإنسان»؛ كان ذلك السعي أساسًا لمشروع المجال المعرفي المعروف بـ«علم النفس الفلسفي»، الذي ازدهر في أعقاب نشر كتاب «**التحقيقات الفلسفية**» في 1953. قدمت هذه التدريبات في فلسفة العقل اللغوية ما يشبه المخطط الأوليّ لنسق يفسر عقل الإنسان العملي، وما ينطوي عليه من توصيفات للأحاسيس الأخلاقية، والاتجاهات الطبيعية، والأساس الاجتماعي للتعاون؛ لقد أومضت نظرية الغريزة الجمعية[18] sociability على طراز التنوير بغتةً على أجندة الفلسفة التحليلية، بعد أن جددها النقد الفلسفي اللغوي للتجريبية الحديثة. يمكن القول إنّ بعض الشخصيات أمثال إليزابيث

[18] «غريزة حب الاجتماع أو الغريزة الجمعية sociability: هذه الغريزة تعبر عن قدرات الطبيعة الإنسانية وما تنطوي عليه تلقائيا من الميل إلى الألفة وإلى تعاون الفرد مع بني جنسه الشعور بالطمأنينة في كنفهم وتبادل المنافع معهم»، انظر في ذلك: مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه ج2، ص117، مكتبة الأنجلو المصرية. [المترجم]

أنسكومب، وفيليبا فوت قد أسهموا في ذلك[19]. كما أسهم أيضًا، مثلما سوف نرى، الفيلسوف السياسيّ الأمريكيّ جون رولز John Rawls.

على أي حال، كان ثمة تفسير آخر لفلسفة العقل عند فيتغنشتاين يرفض ذلك التحول إلى علم نفس فلسفي تأسيسيّ؛ إذ رأى ستانلي كافيل، في كتابه المعرفة والإقرار Knowing and Acknowledging (1966)، وهو رد على كتاب مالكولم «**خصوصية الخبرة**»، أن ما قصده فيتغنشتاين لم يكن مواجهة التجريبية الريبيّة بتوصيات علاجية تتعلق بالنحو الصحيح للفهم الإنساني؛ بل كانت مساهمة فيتغنشتاين ، فيما يقول كافيل، ليست تتعلق بنقطة تقنية حول أي من المعايير يكون صالحًا لهوية الآلام، وإنما بما يمكن أن نسميه بالقلق «الإنسانويّ» بشأن قضية المعاناة. إن ما أراد صاحب الشك من مساءلته قضية خصوصية التجربة من باب الاستكشاف أو الإيضاح بداع التفكر هو «الحقائق الهامة على نحو حاسم التي مفادها أنني قد أكابد آلامًا، بينما لا أحد يُكابدها مثلي، كما أن لا أحد [آخر] يمكن أن يعرف (أو يكترث؟)، وأن الآخرين قد يُكابدون آلامًا، وأنا لست عارفًا بآلامهم، إنه لشيء مروّع على كلا الصعيدين» (247). هذه ليست حقائق عارضة، وإنما إمكانات مطمورة في كوننا مخلوقات تجريبية محدودة.

إذن عند كافيل، في التقليد الفلسفي التحليلي، كان الريبيّ قد «ضلَّ» عن اعتبار هذه الإمكانات، موجهًا أنظاره، عوضا عن ذلك، شطر الانهمام بالهوية العددية، وهو ما أدى إلى الأطروحة عن الخصوصية، والقلق المهيمن من أنه «إذا كان في وسعنا مشاركة أو تبادل أحاسيسنا [وهو ما تجعله «استحالة»الهُوية العددية أمرًا ممتنعًا] فلن يكون بإمكاننا معرفة ما الذي يخبره ذلك الشخص [المُتألم]، إن كان ثمة خبرة (من عدمها)». أعاد هذا القلق الفلسفي التقني الرد الفيتغنشتايني لمالكولم وأعوانه بأن الريبيّ كان مخطئًا في استعمال لغة الألم ببساطة، و يسيء فهمها. رغم ذلك، يزعم كافيل، حتى لو كان ذلك الرد مؤسسًا على أطروحة أوسع حول الأولوية المفاهيمية بالنسبة للشخصانية personhood في المعنى والفهم، فإنه ليس نوع الجواب الذي قد يُبدد قلق الريبيّ الأساسي بشأن الجهل بالمعاناة الإنسانية، أو اللامبالاة بها؛ سواء أكانت معاناتي أو معاناة شخص آخر سواي. بالنسبة لمتابع لفيتغنشتاين من طراز مالكولم قد يكون صحيحًا تمامًا أن يقال على مفهوم الشخص إنه أولي منطقيًّا، لكن تلك الوجهة من النظر لم تكن لتقضي على القلق حول مسألة المعاناة الإنسانية. علاوة على ذلك، لم تأت الصدمة من أن مالكولم قد وقع في براثن الريبيّة بشأن الخصوصية ذاتها من التقرير بأن صاحب الشك قد اقترف خطأً نحويًا؛ بل بالأحرى كانت الأطروحة نفسها عن

[19] See three essays by Elizabeth Anscombe: "Intention," *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s., 57 (1956– 57): 321– 32; "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33 (January 1958): 1– 19; and "On the Grammar of "Enjoy,' " *Journal of Philosophy* 64 (October 1967): 607– 14; Philippa Foot, "Moral Beliefs," *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s., 59 (1958– 1959): 83– 104.

خصوصية الخبرة هي التي تتطلب الدحض، ذلك أن الارتيابيّ، لو كان على صواب «لكان من المُحال أبدًا الجواب عليه بالطريقة الصحيحة» (246-47).

بالنسبة لكافيل إذن، كان ثمة الكثير يرتهن بالمواجهة فيما بين الريبيّ وفيلسوف اللغة العادية أكثر من مجرد خطأ نحوي لتصور الألم. في الواقع، إذا كانت فلسفة اللغة العادية تتمتع بأي قوة فإنه يتحتم عليها أن تقدم ما هو أكثر من النصيحة الأبويّة لأولئك الذين يُثيرون الألغاز الفلسفية بأنهم قد نسوا كيفية استعمال الكلمات التي يستعملونها استعمالًا صحيحًا. كان الريبيّ يعلم أنه بذلك يُخرب توافقات متبعة مترسخة تحكم الفَهم فيما بين الأشخاص؛ **لكن، كانت تلك المشكلة عينها التي تخص الترابط الذي يبدو طبيعيًا فيما بين الأشخاص، هي ما كان يودّ صاحب النزعة الريبية أن يضعه موضع التساؤل**. إن ما كان يمثل إشكالًا بالنسبة لتأملات الريبيّ في خصوصية الألم - أي في امتناع امتلاك «نفس» ما يحوزه الآخر من حيث الهُوية العددية - كان مسألة أساس وقوة الانسجام المشترك بين الناس وبعضها. كانت **تلك** المسألة هي التي تمخضت عن «الحقائق الهامة على نحو حاسم» المتعلقة بالألم، وبإمكان أن يتجاهله الأشخاص أو لا يبالون به.

إن الحديث عن حضور «الانسجام المشترك mutual attunement» وغيابه يميل إلى أن يكون حديثًا مجازيًا، أو مجرد كناية. لكن القلق الذي صاحب تلك الحقائق المقلقة بشأن الوحدوية التامة، وخبرة الألم غير المعترف بها، كان قلقًا هائلًا، على الأقل في قراءة كافيل لفيتغنشتاين . وقد احتلت جزءًا من مناقشة فيتغنشتاين عن الأسس التي يقوم عليها اتباع القواعد، وأسس الاستعمال الشائع للكلمات. كانت حجة فيتغنشتاين أنه لم يكن شيء ليضمن قدرتنا المشتركة على قراءة علامة بالطريقة نفسها، أو استكمال متوالية حسابية بالطريقة نفسها، أو الاتفاق على تطبيق كلمة في ظرف جديد، سوى انسجاماتنا المشتركة؛ لو لم يشترك الناس في نزوعهم إلى الاستجابة بطريقة متشابهة في بعض الظروف لامتنع تعلم معنى الكلمات، وانتفى الخضوع إلى القواعد. خُشيَ أن ضعف هذه الانسجامات المشتركة لا يعول عليها كأساس لضمان صنف الاستجابات الصحيحة: إن شخصًا نحاول أن نعلمه اتباع علامة ما ربما يرى سهمًا باعتباره مخروطًا، يخرج منه دومًا شعاع ضوء؛ ربما يضيف شخص العدد «أربعة»، عند نقطة معينة من الدالة الحسابية التي تنص على أن يضيف العدد «اثنين». إن الفكرة القائلة بأننا يمكن أن نكون متألمين ولا أحد يعرف أو لا أحد يبالي - أو أننا بطريقة ما لا نعرف أو نكترث بآلام الآخرين - كانت تثير قلقًا مماثلًا. أن نعرف أن آخر يتألم يعني أن نتعاطف معه، أن نقدم له استجابة وجدانية: لكن انسجامنا المشترك وحده الذي يؤمّن لنا ذلك. إن حقيقة أن أحاسيسنا الأخلاقية، وموقفنا الطبيعي، يضمنان بنسبة كبيرة مثل تلك الاستجابات المشتركة بدت مذهلة.

بالنسبة لكافيل، أن تقول شيئًا غريبًا ويتخطى قواعد النحو، شيئًا من قبيل: «يمكنني أن أعرف آلامي وحدها»، يحمل الاعتراف بأن هذه الانسجامات المشتركة على أقل تقدير ليس لها إلا أساس هشّ، كما أنه تعبير عن الصعوبة والقلق اللذان يكتنفان تلك الرؤية للمعنى والفهم عند الإنسان كما يَمثلان في «دوامة الحياة» whirl of organism التي يَعلق بها الناس. ينتهي الريبيّ من خلال حديثه إلى مخطط معين سابق على الفهم الذي يُسند قدراتنا الاجتماعية على التعاطف والشفقة والاكتراث. يقول كافيل: « إن مفهوم الإقرار (acknowledgement) يستدل عليه من إخفاقه كما من نجاحاته، إنه ليس وصفا لاستجابة معينة، لكنه مقولة نقيّم بها استجابة معينة» (263-64).

الفلسفة التحليلية، والتنوير، وإعادة اختراع التعاطف

لقد سبق أن بيّنت في القسم الأول كيف انبثقت مجموعة من القضايا بشأن التعاطف الإنساني، والغريزة الجمعية [أو القابلية الاجتماعية] على غير المتوقع من صميم الفلسفة التحليلية. وفي القسم الثاني، وصفت الكيفية التي عولجت بها تلك الانشغالات بطريقتين مختلفتين عند اتباع فيتغنشتاين من الأمريكيين والإنجليز عقب الحرب العالمية الثانية: تناولت إحداها ملاحظات فيتغنشتاين حول الألم والريبيّة كما لو أنها تقدم علاجًا للمشكلات الوهمية التي يطرحها التفكير الفلسفي، بينما ذهب الفريق الآخر إلى قراءة هذه الملاحظات نفسها (تناولنا منهم بالذكر ستانلي كافيل فقط) بوصفها سعيا أكثر إبهامًا لتأكيد هشاشة «الانسجام الإنساني المشترك». وبناء على افتراض مشروعية إعادة البناء هذه لعمل فيتغنشتاين، يظل السؤال قائمًا: بمعزل عن الاستزادة من فيتغنشتاين وقرّائه، ما الذي يمكن تحصيله من ذلك التمرين الفلسفي؟

جوابي أننا نتعلم شيئا عن حدود وإمكانات ضرب من التفكير في التعقل الإنساني، والغريزة الجمعية. أما بخصوص الإمكانات، فإنني أود أن أشدد على أن هاته الطريقة في إعادة بناء بعض الحجج الجوهرية داخل الإرث التحليلي، تسمح لنا أن نصل ما بين العصر الذي عاشه فيتغنشتاين، وبين الفكر الاجتماعي والسياسي للتنوير بطرائق متبصرة. لقد انزلق التحول شطر الخبرة الحسية في الفلسفة التحليلية في مآزق الأسئلة الريبيّة المتعلقة بما تتضمنه معرفة الإحساسات كالألم واللذة؛ أحب الآن أن أشير إلى أن هذا التحول في الواقع قد جعل هذه التساؤلات حيّة، مثلما كانت عند أولئك الذين ردّوا على علم النفس الآلي والحسيّ في القرن السابع عشر.

في سياق أوائل التنوير وأواخره (أتحدث هنا، من أجل الإيجاز، بشكل تخطيطي للغاية) كان التحدي الرئيس أمام شخصيات مثل شافتسبري، وهيتشسون، وهيوم، وسميث،

وروسو هو بناء مضمون سيكولوجي يعود بنا إلى الطبيعة الإنسانية والغريزة الجمعية بعد أن زعزع المذهب الأنوي عند هوبز، وعلم نفس الإحساسات عند لوك، التصورات الكلاسيكية عن فضائل الإنسان الفطرية وسماته[20]. كان الفقيه القانوني الألماني صامويل بوفندورف Samuel Pufendorf قد مهد السبيل قبل ذلك أمام القانون الطبيعي الحديث بمذهبه عن «الاجتماعية» المكتسبة بين أفراد عقلاء أداتيين، مدفوعين بالمنفعة الذاتية. كان أحد السمات البارزة والمحدثة لنظريات هيوم وسميث وروسو في الغريزة الجمعية أنهم قد اتخذوا موقفًا طبيعيًا من ظهور العقل والغريزة الجمعية عند الإنسان. إلى ذلك الحد، لقد نظروا إلى التجريبية وعلم النفس ذي النزعة الآلية باعتبارهما من المُسلمات؛ بيد أنهم قد أظهروا الكيفية التي قد تدعم بها هذه الحجج الطبيعانية تاريخًا موازيًا عن النماء التدريجي المستمر للإحساسات التي كانت حجر الزاوية بالنسبة للتنظيم الاجتماعي. كانت إعادة طرح تلك الطبيعانية الفلسفية عن العقل والمجتمع ما جعل سميث، في الفقرات الأولى من *نظرية* «الحسّ الأخلاقي» *The Theory of Moral Sentiment*، يقر بخصوصية الإحساس، وأن يجادل بأن هذه المباشرة التي تتميز بها الإحساسات -أي كونها خبرات لا بد لنا من أن **نمتلكها** عوضًا عن مجرد **معرفتها**- كانت هي ما يتيح لنا التخيل والتعاطف ليس مع المحنة التي يجتازها الآخر وحسب، بل حتى مع أولئك الذين تنعدم لديهم ملكة التماهي التخيلي [التقمص الوجداني] أو الخبرة التخيلية، ويقول سميث إننا نعكس دومًا حالتنا على مواقف الآخرين[21]، ومن المعروف أن روسو، في «**المقالة الثانية**»، كان قد وضع الشفقة في صميم نظرته إلى الإنسان بوصفه «كائنًا متعاطفًا وحساسًا»؛ وتحت وطأةِ نزوع جامح نحو التعرف على معاناة الإنسان بنحو تعاطفيّ (هو اندفاع كان قد أقر به حتى المنظرون الثوريون أمثال ماندیفل Mandeville) ذُوّبت «الفضائل الاجتماعية» التي لم يعد المحدثون يعتبرونها خصائص فطرية للإنسان: «ما هو الكرم، الرأفة، الإنسانية، لو لم تكن كل هذه سوى الشعور بالشفقة مُوجهةً نحو الضعفاء، والمذنبين، والنوع بصفة عامة؟»[22].

كانت تلك التصورات عن الشفقة والتعاطف قطعًا مصاغة بادعاءات شبيهة تخص الغريزة الجمعية، والتطور السياسي؛ وهنا نلمح تبايُنًا في تناول الفلاسفة التحليليين لإشكالات مماثلة؛ فقد كانت الغايات الأسمى لنظريات سميث وروسو في الاعتقاد والإحساس غائبة عن الفلسفة التحليلية. ومثلما قد حاولت أن أشير في ثنايا تحليلي لتطور التراث التحليلي، فإن فلاسفة التحليل بعد فيتغنشتاين لم ينظروا قطعًا لأنفسهم باعتبارهم فلاسفة سياسة؛ ولذا، فقد

[20] من أراد مقدمة عامة عن هذه التطورات في الفكر التنويري؛ فليطلع على
Anthony Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 53– 78.

[21] See Adam Smith, *The Theory of the Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (1759; Indianapolis: Liberty Fund, 1984), 9– 13.

[22] Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, ed. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 153.

تقهقروا إلى نظرية الإحساسات، والشخصانية، والغريزة الجمعية، إبَّانَ مواجهتهم مع الإشكالات الريبيّة التي قد أثارتها التجريبية، وهنا ينجلي سر العودة الدائبة إلى قضية الألم ومقتضياته طوال تاريخ التقليد التحليلي؛ إذْ إن ذلك الالتفاف يبدو في مواضع بالغة الأهمية من أعمال فريجه، وشليك، وفيتغنشتاين ، ومالكولم، وكافيل، وغيرهم. إن فكرة الألم لَهي بمثابة العتبة التصورية بالنسبة للفلسفة التحليلية، العتبة التي تنحو بالتحليليين صوبَ إشكالات ذات طبيعة اجتماعية وسياسية وأخلاقية.

على كل حال لم يذهب التفاف كهذا سُدى: ثمة روافد في التقليد الفيتغنشتايني بالنسبة لهؤلاء الذين يعودون في وقتنا الحاضر إلى إرث الفكر السياسي للتنوير [مثلما يفعل نفر كبير من الفلاسفة السياسيين]. هذه الصلة تصبح جلية للغاية في أعمال جون رولز؛ مؤسس الفلسفة السياسية المعاصرة؛ ففي كتاب نظرية في العدالة (لا سيّما في الدراسات التي مهدت لظهور هذا العمل الرائد)، يطرح رولز مفهوم الشخص، والمشاعر الأخلاقية بعد أن استقاها وطوّرها من فلسفة فيتغنشتاين ، ذلك من أجل أن يوضح صلاحية تصوره الخاص عن العدالة: العدالة كإنصاف justice-as-fairness؛ بجانب الحجج التي أفردها للبرهنة على صلاحية العدالة كإنصاف، مزج رولز فيما بين الأفكار الفيتغنشتاينية المتعلقة بالغريزة الجمعية الطبيعية وبين نظريات بوفندورف وهيوم عن الغريزة الجمعية المكتسبة. لقد كان هيوم المصدر الذي استقى منه رولز فكرته عن «ظروف العدالة circumstances of justice» التي استمد منها مبادئ العدالة كإنصاف في المقام الأول، لكن كانت فلسفة علم النفس عند فيتغنشتاين هي التي زوّدته بأسس علم النفس الأخلاقي الذي استعمله لملئ ذلك الإطار الصوري. عندما استقبل القراء كتاب رولز «**نظرية في العدالة**»، منحت الأولوية للجانب الهيوميّ من نظرية رولز (يعزى ذلك جزئيًا بلا شك إلى أنه، في ظروف عدم التأكد، كان من الأيسر نقل ذلك الجانب إلى المصطلحات الاقتصادية التي تستند إلى نظرية الاختيار العقلاني) وكان حتى عهد قريب أن تجاهل المنظّرون السياسيون الرافد الفيتغنشتايني في الإحساسات الاخلاقية والمواقف الطبيعية[23]؛ برغم ذلك، إذا تتبعنا ملاحظات رولز حول معنى العدالة وقارناها بـ«نحو» (grammars) الأحوال العقلية الذي طوّرته أنسكومب وآخرون، في وسعنا أن نلمح مخطط نظرية فلسفية لسيكولوجيا الإنسان لها أصولها في فلسفة فيتغنشتاين والتنوير[24]. يزوّدنا ذلك بفهم أفضل لرولز، بل لأصول الفلسفة السياسية المُعاصرة ذاتها كذلك، والموارد المفاهيمية التي أسهمت في إيجادها.

[23] إن هذا الأمر آخذ في التغيّر، والفضل يعود إلى أعمال كينزي بوك
Kenzie Bok. See Bok, "The Early Rawls and His Path to *A Theory of Justice*," PhD diss., University of Cambridge, 2015.

[24] See John Rawls, "The Sense of Justice," *Philosophical Review* 72 (July 1963): 281– 305.

لقد تحدثت مسبقًا ليس فقط عن الإمكانات وإنما عن حدودها، وأعتقد أنه ليس من قصور الدرس التاريخي أنه يزوّدنا برؤية أوضح لتلك الحدود. في هذا المقام، إنني لا أود الذهاب إلى أن إرث فيتغنشتاين كما عيّنت خطوطه، يُذلل لنا الطريق نحو الوصل إلى نظرية سياسية، على غرار نظريات التنوير، بلغة حداثية. في الواقع، تتوجب ملاحظة أن خط الحجج الذي رسمته يحرص على إبقاء مسافة بينه وبين الفكر السياسي. مثلما كانت أفكار مالكولم وكافيل ثرية وذات أهمية، فإنها أيضًا تعيّن إحلال فهم الغريزة الجمعية الإنسانية محل أنثروبولوجيا فلسفية ذات نزعة غير سياسية. بهذا كان الإطار النظري عن الغريزة الجمعية، وكذا المفهومية المشتركة، الذي شيّده فيتغنشتاين من جرّاء نقده للتجريبية المحدثة قد تحول بعيدًا عن الفكر السياسي؛ مرة في شكل ثيولوجيا عند بيتر وينش، ومرة على هيئة المجال النظري الضيق للفلسفة الليبرالية التعاقدية مع رولز، أو في صورة حديثة من الوجودية الأنجلو-أمريكية عند كافيل؛ إن كتابات كافيل عن **عطيل**، مذ أن بدأ يُخرج تأملاته الفيتغنشتاينية في المعرفة والإقرار، لهي أغزر مما كتبه حول الالتزام السياسي. إنني لست أذهب إلى القول إنّ تلك كانت نتائج ضرورية، وإنما إلى أن الأمانة التاريخية تقتضي منا بأن نذكر المسارات التي تدفقت بها حجج فيتغنشتاين في التاريخ الفكري.

على كل حال، ما دام اهتمامنا غير منصبًا على تسجيل واقعة تاريخية، ولكن بالتوصل لادعاءات معيارية تكون متلائمة مع ثمار البحث التاريخي؛ فليس لزامًا علينا أن نقبل بهذه النتيجة كنتيجة نهائية. لقد سبق أن قلت في تصدير هذا الفصل إنه يمكننا أن نستمر في كتابة تاريخ الفلسفة الأمريكية بطريقة تتيح لنا مشاركة الرهانات مع الفلاسفة والمنظرين الاجتماعيين والسياسيين؛ ما الذي قد تعنيه تلك الغاية في سياق دراسة في الفلسفة التحليلية كالتي قمنا بها؟ من أحد النواحي، قد نتناول القضايا المعيارية التي يطرحها الفلاسفة بشكل جاد، حتى لو كنا نعتبرها قضايا محدودة من الناحية التاريخية والمفاهيمية. كما يسعنا النظر إليها باعتبارها محاولة تصبو إلى بناء نظرية في السايكولوجيا، والحياة الأخلاقية، وكذا التفاعل الاجتماعي عند الإنسان على أساس مجموعة من المبادئ العلمانية القحّة، أو على الأقل غير اللاهوتية؛ تلك إشكالات راهنة يواجهها المشتغلون بالتيار «الواقعي» في النظرية السياسية والاجتماعية، أبرزهم جون دون John Dunn، ورايموند جوس Raymond Geuss، وبرنارد ويليامز Bernard Williams[25]. على صعيد آخر، إن تقييم ما يقيّد الجهد المبذول لتقديم مثل هذا النوع من النظرية بإمكانه أن يسلط بعض الضوء على الانشغال الراهن في النظرية السياسية - بما فيها تاريخ الفكر السياسي - لاستكشاف كيف يتأتى أن يتناغم التفكير العملي الإنساني مع شروط التنظيم السياسي. لقد ركزت في هذه الورقة على

[25] John Dunn, *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics* (London: HarperCollins, 2000); Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008); Bernard Williams, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

توضيح مدى صلاحية حجج الفلاسفة التحليليين كأصول للمنظرين السياسيين ولمؤرخي الفكر السياسي، أما غايتنا بالضبط من هذه الحجج، فذلك أمر يعود إلينا بالطبع؛ لكن تاريخ الفلسفة بإمكانه أن يقوم بدور هام في شحذ إدراكنا بالخيارات المطروحة أمامنا.

ثبت المصطلحات

Epistemology	إبستمولوجيا / نظرية المعرفة
Sensations	إحساسات
perception	الإدراك/الإدراكي الحسي
Argument(s)	حجة (حجج)
Experience	خبرة / تجربة
claim	دعوى-ادعاء
Skepticism	ريبيَّة/المذهب الريبيّ
Sociability	الغريزة الاجتماعية
Numerical identity	هُوُيَّة عدديَّة
Empiricism	وضعية /تجريبية