

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۴۹-۶۹»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۱/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۳، No.71/1, Knowledge.

## بدن پدیده‌شناختیِ مرلوپونتی و برخی چالش‌های تفسیری

محمدحسین محمدعلی خلیج<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۲

**چکیده:** در این مقاله معنای بدن در پدیده‌شناسی ادراک مرلوپونتی مورد بحث قرار می‌گیرد. در ابتدای مقاله دو مسئله تفسیری چالش‌برانگیز در این مورد، یعنی مسئله تمایز تصویر بدنی از شاکله بدنی و مسئله بدن به مثابه ابژه-سوژه، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. سپس ساختار تفسیری پیشنهادی این مقاله از معنای بدن در نظر مرلوپونتی به بحث گذاشته می‌شود. این ساختار در دو وجه سلبی و ایجابی و در چهار تراز معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، مکانی و زمانی ارائه می‌گردد. در وجه سلبی نشان داده می‌شود که بدن در هیچ یک از چهار تراز ابژه نیست؛ بلکه در تراز معرفت‌شناختی نظرگاه ما به سوی ابژه‌ها، در تراز هستی‌شناختی جاندار قصدمند به سوی مطابقت با محیط، در تراز مکانی افق مکانی بودن ما و در تراز زمانی افق زمانی بودن ماست. هم‌چنین در لابلای ارائه معانی ایجابی به دو مسئله تفسیری چالش‌برانگیز نیز پاسخ داده می‌شود.

**واژگان کلیدی:** بدن، مرلوپونتی، پدیده‌شناسی ادراک، ابژه-سوژه، افق

۱. دانشجوی دکتری فلسفه جدید و معاصر غرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی تهران، آدرس الکترونیک: [mhmakh@gmail.com](mailto:mhmakh@gmail.com)

## **Merleau-Ponty's Phenomenological Body and some Interpretive Challenges**

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj

**Abstract:** This paper discusses the meaning of the body in Merleau-Ponty's phenomenology of perception. At first, I address two challenges raised for interpreting the body in this book. Then I develop a framework for understanding Merleau-Ponty's conception of body. This framework involves a negative and a positive aspect, and will be introduced from four perspectives (i.e. an epistemological, an ontological, a spatial and a temporal perspective). In particular, according to the negative aspect, the body is not an object. On the other hand, from epistemological perspective, the body is our point of view to objects. From the ontological perspective, the body is an organism intended to get the maximum grip on its world. In addition, the body is our spatio-temporal horizon to the world. Finally, with this framework on the table, I try to shed a new light on the two interpretive challenges.

**Keywords:** Body, Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, Object-Subject, Horizon.

## مقدمه

بدن در کانون پدیده‌شناسی مرلوپونتی قرار دارد؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از فیلسوفان مرلوپونتی رافیلوسوف بدن دانسته‌اند.<sup>۱</sup> اما وی معنایی ویژه از بدن مراد می‌کند که دارای ابعاد گوناگون و پیچیدگی‌های فراوانی است. اغلب مفسران به یک یا چند وجه معنای بدن در نظر مرلوپونتی در *پدیده‌شناسی ادراک* توجه داشته‌اند<sup>۲</sup> و کمتر مفسری بوده است که همه‌این وجوه را مورد بررسی قرار دهد. در مواردی نیز تعبیر گمراه‌کننده اسباب تفاسیر نادرستی را در این زمینه فراهم آورده است. هدف مقدماتی این مقاله آن است که با رجوع به تفاسیر گوناگون، این گستردگی و پیچیدگی معنای بدن در اندیشه مرلوپونتی را نشان دهد. اما هدف اصلی ارائه تفسیری پیشنهادی است؛ تفسیری که در صدد برآمده است بر پایه متن خود مرلوپونتی، و با بهره‌گیری از نظر مهم‌ترین مفسران وی، روایتی به‌نسبت جامع را از معنای بدن در نگاه مرلوپونتی ارائه دهد. بدین ترتیب و متناسب با این دو هدف، مقاله حاضر نیز به دو بخش تقسیم می‌شود. در بخش نخست گفتگوهایی میان مفسران مرلوپونتی بازسازی خواهد شد تا به وسیله آن دشواری‌ها و ظرافت‌های دست‌یابی به معنایی جامع و درست از بدن در نظر مرلوپونتی نشان داده شود. در بخش دوم اما در دو وجه ایجابی و سلبی، به کمک نظرات مفسران برجسته‌ای همچون کارمن، تفسیر پیشنهادی نویسنده این مقاله از معنای بدن از نظر مرلوپونتی در کتاب *پدیده‌شناسی ادراک* روایت خواهد شد.

## بخش اول: گفتگوهایی میان مفسران مرلوپونتی

در این بخش به‌عنوان نمونه سه مسئله مناقشه‌برانگیز در رابطه با تفسیر معنای بدن در نظر مرلوپونتی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. دو مسئله نخست پیچیدگی معنای بدن در اندیشه مرلوپونتی و لزوم دقت در به‌کارگیری تعبیر مناسب در تفسیر آن را آشکار خواهد کرد و مسئله سوم بر لایه‌های مختلف معنای بدن در کتاب *پدیده‌شناسی ادراک* و اهمیت ارائه روایتی جامع از این معانی تاکید خواهد نمود.

**مسئله تصویر بدنی<sup>۳</sup> و شاکله بدنی<sup>۴</sup>.** یکی از مسیرهای آشنایی با معنای بدن نزد مرلوپونتی بررسی مفهوم شاکله بدنی در اندیشه وی است؛ اما این مسیر پیچیده ممکن است به تفسیری از بنیاد نادرست منتهی شود. دیوید ون‌بوندر و گرتروویس ون‌دیویور دو مفهوم تصویر بدنی

1. Hass 2008: 75.

۲. در این مقاله تنها معنای بدن در کتاب پدیده‌شناسی ادراک مرلوپونتی مدنظر بوده است و رویکردهایی که بعدها وی در دو کتاب مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر و معنا و بی‌معنایی ذیل مقوله جسمانیت (flesh) طرح نمود در این‌جا به بحث گذاشته نشده است.

3. body image

4. body schema

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj

و شاکلهٔ بدنی را این چنین از هم متمایز می‌کند: «پدیده‌شناسی معاصر تفاوت میان تصویر بدنی و شاکلهٔ بدنی را با این دو نکته صورت‌بندی می‌کند: ۱- شاکلهٔ بدنی شامل فرآیندهای (اکثراً) ناآگاهانه‌ای می‌شود که به حرکات و حالات نظم می‌بخشند؛ اما در طرف مقابل تصویر بدنی شامل یک بازنمود (آگاهانه) از بدن است. ۲- شاکلهٔ بدنی به امکان حرکت و تصویر بدنی به ظرفیت برای تأمل بازمی‌گردند»<sup>۱</sup>. اما در میان مفسرانِ مرلوپونتی رویکردی مخالف با نظر این دو مفسر نیز به چشم می‌خورد. به‌عنوان نمونه فیل بری در مقالهٔ تکنولوژی و بدن مندی در آیدی و مرلوپونتی دو مفهوم تصویر بدنی و شاکلهٔ بدنی را به یک معنا به کار می‌برد. «مطابق با نظر مرلوپونتی بدن فرد مستقیماً به واسطهٔ تصویر بدنی یا همان شاکلهٔ بدنی بر خود فرد شناسانده می‌شود»<sup>۲</sup>. لورنس هاس یکی دیگر از مفسران مرلوپونتی نیز با بری موافق است: «تصویر بدنی یا شاکلهٔ جسمانی یک ویژگی پایدار و عمیق از زندگی بدن‌مند ماست»<sup>۳</sup>. اما تفسیر درست از نسبت تصویر بدنی و شاکلهٔ بدنی در مرلوپونتی کدام است؟ تفسیر ون‌بودر و ون‌دیویر یا تفسیر بری و هاس؟ اصلاً چگونه دو تفسیر از یک مفهوم در مرلوپونتی می‌تواند کاملاً متضاد با هم باشد؟ تیلور کارمن مفسر برجستهٔ مرلوپونتی دلیل این تقابل را برای ما توضیح می‌دهد. بنابر توضیح روشن‌گر وی، اشکال در ترجمهٔ نادرست مترجم انگلیسی پدیده‌شناسی ادراک از مفهوم شاکلهٔ جسمانی در مرلوپونتی است. «شاکلهٔ بدنی چیست؟ متأسفانه در یکی از معدود استثنای غیرقابل توضیح، کالین اسمیت در ترجمه‌اش از پدیده‌شناسی ادراک *schéma corporel* را به «تصویر بدنی» ترجمه می‌کند. اشتباه در این جا اشتباهی محوری است؛ چرا که مرلوپونتی ترمینولوژی‌اش را از هنری هد گرفته است که به صورت آشکار میان شاکلهٔ بدنی و تصویر از بدن تمایز ایجاد می‌کند»<sup>۴</sup>. پس از میان دو نظر طرح شده در بالا نظر ون‌بودر و ون‌دیویر درست‌تر است و بری و هاس به‌خاطر ترجمهٔ نادرست اسمیت دچار خطا شده‌اند. در بخش دوم از مقاله مفهوم شاکلهٔ بدنی و تمایز آن از تصویر بدنی توضیح داده خواهد شد؛ در این جا مقصود ما تنها این بود که نمونه‌ای از ظرافت‌ها و دشواری‌های فهم مرلوپونتی را بیان کنیم و نشان دهیم که بی‌دقتی در فهم پیچیدگی‌های نظر مرلوپونتی در مورد بدن می‌تواند مفسران و مترجمان بزرگ را نیز به اشتباه بیاندازد»<sup>۵</sup>.

مسئلهٔ بدن به‌مثابه سوژه و ابژه هم‌زمان. یکی از شیوه‌های فهم آموزه‌های یک فیلسوف آشنایی با

1. Van Bunder & VanDe Vijver 2005: 259.

2. Brey 2000: 6.

3. Hass 2008: 86.

4. Carman 1999: 218.

5. برای آشنایی با معانی مختلف تصویر بدنی و شاکلهٔ بدنی در سنت پدیده‌شناسی رجوع کنید به: Tiemersma. ۱۹۸۹.

محمدحسین محمدعلی خلیج

میراثی است که از فیلسوفان دیگر به وی به ارث رسیده است. اما در مورد مرلوپونتی این شیوه که گاه به همان میزان که آموزنده و روشن‌گر است، می‌تواند گمراه‌کننده نیز باشد. در ادامه یک نمونه از به‌کارگیری چنین روشی را در فهم بدن در اندیشه مرلوپونتی بررسی می‌کنیم. تعبیر بدن به‌مثابه سوژه و ابژه هم‌زمان در لابلای تعبیر خود مرلوپونتی دیده می‌شود. «من بدن‌ام را به‌مثابه یک سوژه-ابژه ادراک می‌کنم»<sup>۱</sup>. بدین‌سان این تعبیر در میان بسیاری از مفسران مرلوپونتی به کار گرفته شده است و از سوی دیگر می‌دانیم که تعبیر بدن به‌مثابه سوژه-ابژه از سوی دیگر فیلسوفان فرانسوی و مقدم بر همه ایشان از سوی سارتر نیز بیان شده است.<sup>۲</sup> حال اگر فضل تقدم سارتر در تحلیل‌های پدیدارشناسانه از بدن و تاثیر عظیم وی بر پدیده‌شناسی فرانسوی را، که همه مفسران نیز به آن اذعان داشته‌اند، در نظر آوریم همه مقدمات برای خطایی بنیادین در فهم مرلوپونتی فراهم خواهد بود؛<sup>۳</sup> این خطا که به دلیل تعبیر مشترک سارتر و مرلوپونتی از بدن به‌مثابه سوژه-ابژه معنای بدن در نظر مرلوپونتی را سارتری بفهمیم. اما ام‌سی. دیلون با مقایسه تفاسیر از بنیاد متفاوت سارتر و مرلوپونتی از بدن به‌مثابه سوژه و ابژه ما را از این خطا برحذر می‌دارد. تنها با توضیح تفصیلی معنای بدن در مرلوپونتی می‌توان تفاوت بنیادین رویکرد وی و سارتر را توضیح داد و این وظیفه بر عهده بخش دوم این مقاله است. من در این‌جا به گفتن همین نکته بسنده می‌کنم که رویکرد سارتر تا حدود زیادی دکارتی‌ست و مراد وی از سوژه و ابژه نیز در بنیادش دکارتی‌ست، درحالی‌که تمام تلاش مرلوپونتی در رابطه با بدن گذر از الگوی سوژه-ابژه دکارتی‌ست.<sup>۴</sup>

**ابعاد گوناگون معنای بدن در نظر مرلوپونتی.** یکی از نخستین گام‌ها در فهم معنای بدن نزد مرلوپونتی تفکیک میان ترازهای معنایی متفاوتی‌ست که در کلام مرلوپونتی در هم تنیده است. دریفوس یکی از برجسته‌ترین مفسران انگلیسی‌زبان مرلوپونتی سه معنای بدن در مرلوپونتی را از هم تفکیک می‌کند. «برای شروع ما نیاز داریم تا دو فهم متفاوت از بدن‌مندی در پدیده‌شناسی/ادراک را از هم متمایز کنیم. در فهم نخست بدن‌مندی به شکل واقعی و ظرفیت‌های بدن انسانی که دست‌ها و پاها و اندازه و توانایی‌های معین دارند، ارجاع دارد»<sup>۵</sup>. مقصود دریفوس از این معنای نخست بدن به‌مثابه یک سیستم فیزیولوژیکی با صفات فیزیکی مشخص (شکل، اندازه، رنگ و ...) و نیازهای بیولوژیکی معین (دمای متعادل محیط، انرژی کافی، سیستم دفاعی مناسب) است. اما معنای دوم از بدن‌مندی در پدیده‌شناسی/ادراک جایگاه ویژه‌تری دارد. «یک دیدگاه مرتبط [به بدن‌مندی] نقشی محوری در کتاب

1. Dillon, M.C 1988: 143.

2. Dillon, M.C 1988: 140.

۳. اسپینگلبرگ ۱۹۸۲: ۷۱۰.

۴. اسپینگلبرگ ۱۹۸۲: ۸۰۰؛ ۱۹۸۸: ۱۴۹. Dillon, M.C 1988:

5. Dreyfus 1998: 2.

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj

مرلوپونتی ایفا می‌کند؛ دیدگاهی که به‌موجب آن هنگامی که ما مهارت‌های مان را برای مطابقت با چیزها به کار می‌گیریم، چیزها خود را به‌مثابه امر موردانتظار، که مهارت‌های ما به آن‌ها پاسخ می‌دهد، آشکار می‌نمایند...<sup>۱</sup> بدن ما در این معنای دوم به‌مثابه مجموعه‌ای از مهارت‌های مطابقتی پایه‌ای تجربه خواهد شد. مثلاً وقتی بدن من به غذا نیازمند است، رنج گرسنگی من را به سوی تأمین غذا هدایت می‌کند و من از زمان شیرخوارگی تا بزرگسالی به‌شيوه‌های گوناگون مهارت رفع گرسنگی را می‌آموزم. هر مهارت طبیعی و پایه‌ای که من انجام می‌دهم، به کمک بدن‌ام انجام می‌دهم؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت بدن من مجموعه‌ای از مهارت‌های بنیادین برای زیستن در یک محیط طبیعی است. اما دریفوس کارایی دیگری را برای بدن در پدیده‌شناسی ادراک کشف می‌کند که «این نوع کارایی توجه ما را به صورت سومی از بدن‌مندی فرامی‌خواند».<sup>۲</sup> این معنای سوم به توانایی‌های بدنی فرهنگی ما مرتبط است. «بنابراین جهان فرهنگی هم با بدن ما مطابق است و این بار به‌واسطه مهارت‌های فرهنگی کسب‌شده ما».<sup>۳</sup> بدین ترتیب دریفوس این سه معنا از بدن در نظر مرلوپونتی، «یعنی ساختار ذاتی، مهارت‌های کلی بنیادین و مهارت‌های فرهنگی»، را از هم جدا می‌سازد و هم‌چنین یک عبارت از پدیده‌شناسی ادراک را در تایید تفسیر سه‌گانه‌اش می‌آورد.<sup>۴</sup>

بدون شک این تفسیر کلی دریفوس بر پایه معانی سه‌گانه از بدن در نظر مرلوپونتی یکی از جامع‌ترین تفسیرها در این زمینه است. اما باین حال به‌نظر نمی‌رسد که تفسیر کاملی باشد و شماری از ابعاد بنیادین معنای بدن در مرلوپونتی در بستر آن پنهان باقی می‌ماند. به‌عنوان نمونه نسبت بدن با مکان و زمان (به‌مثابه دو وجه اساسی هر تجربه ادراکی پدیداری) روشن نیست. آیا بدن هم‌چون دیگر ابژه‌ها چیزی درون مکان و درون زمان است؟ اگر پاسخ به این پرسش منفی است، چه رابطه‌ای میان بدن با زمان و مکان وجود دارد؟ تعابیر مرلوپونتی در این مورد چیست و چگونه باید آن‌ها را فهمید؟ دریفوس پاسخی به این مسئله نمی‌دهد، درحالی‌که به‌نظر می‌رسد فهم معنای بدن در مرلوپونتی ضرورتاً منوط به فهم نسبت آن با این دو مقوله بنیادین ادراک باشد. پس به‌نظر می‌رسد، در قیاس با ساختار تفسیری دریفوس، به ساختاری جامع‌تر نیاز است که همه وجوه ذاتی معنای بدن در نظر مرلوپونتی را پوشش دهد.

### بخش دوم: معنای بدن در نظر مرلوپونتی

در بخش نخست از این مقاله برخی دشواری‌ها و پیچیدگی‌های معنای بدن در مرلوپونتی نمایان

1. Dreyfus 1998: 2.

2. Dreyfus 1998: 3.

3. Dreyfus 1998: 3.

4. Dreyfus 1998: 4.

محمدحسین محمدعلی خلیج

گشت. در این بخش در راستای حل این دشواری‌ها در نخستین گام باید ساختار جامعی برای تفسیر بدن در مرلوپونتی پیدا کنیم. مرلوپونتی معنایی ویژه از بدن را مدنظر دارد و معنای معمولی آن را نمی‌پذیرد؛ بنابراین باید ابتدا وجوه سلبی نظر مرلوپونتی، که در آن این معانی معمولی کنار گذاشته می‌شود، طرح شود تا امکان طرح معانی ویژه وی در وجوه ایجابی نظرش فراهم آید. از این رو ما نیز، هم‌سو با کارمن، معنای بدن در نظر مرلوپونتی را در دو وجه سلبی و ایجابی تفسیر خواهیم نمود.<sup>۱</sup>

### رویکرد سلبی: بدن ابژه نیست

در الگوی دکارتی، بدن به ماشینی درخود تبدیل می‌شود که در مکان فیزیکی قرار دارد و ضرورت علی بر آن حاکم است. از طرف دیگر سوژه نیز به آگاهی برای خود تبدیل می‌شود. سوژه دکارتی درخود فرو بسته است و جز به باز نمودهایش دسترسی ندارد. به تعبیر مرلوپونتی در چنین رویکردهایی «درحالی که بدن زنده به چیزی خارجی و بدون درونیت تبدیل می‌گردد، سوژکتیویته چیزی داخلی و بدون خارجیت می‌شود».<sup>۲</sup> اما مرلوپونتی مدعی است با عبور از این الگوی دکارتی، بدن دیگر ابژه نیست. در پدیده‌شناسی ادراک می‌توان دست‌کم دو معنای صریح برای ابژه یافت. معنایی که از زوایای گوناگون آن را تعریف می‌کنند. در جایی از پدیده‌شناسی ادراک به ذاتیات یک چیز، که از نظرگاه‌های گوناگون ثابت باقی می‌ماند، ابژه گفته می‌شود.<sup>۳</sup> این تعریف رنگ‌وبویی معرفت‌شناسانه دارد؛ چرا که ابژه را بر اساس شیوه شناخت و دادگی آن تعریف می‌نماید. اما در جایی دیگر، ابژه به چیز درخود<sup>۴</sup> و آنچه اجزای اش نسبت به هم خارجیت دارند<sup>۵</sup>، تعریف می‌شود، که تعریفی متافیزیکی- هستی‌شناسانه است.<sup>۶</sup> منظور از این تعریف چیزی است که می‌توان آن را در فرایند علیت مکانیکی تحلیل نمود. به بیان دیگر ابژه در این تراز به معنای ماده دکارتی است که فاقد هرگونه وجه سوژکتیو و درونیت است.

اما می‌توان معنای سوم و چهارمی هم برای ابژه از لابلائی نوشته‌های مرلوپونتی در پدیده‌شناسی ادراک بیرون کشید (البته مرلوپونتی خود با صراحت از این دو معنا سخن نمی‌گوید و ما در تفسیرمان

۱. بدون شک تیلور کارمن یکی از برجسته‌ترین مفسران مرلوپونتی است؛ ساختار تفسیری برگزیده شده در این مقاله نیز بیش از همه به ساختار کارمن نزدیک است؛ به گونه‌ای که حتی برخی تعبیر مستقیماً به وی ارجاع داده شده است؛ اما با این حال ساختار کارمن نیز ساختار کاملی نیست؛ چنان‌که این ساختار تفسیری نیز از نسبت ذاتی زمان و مکان با بدن پرده بر نمی‌دارد - Carman 2008.

2. Merleau-Ponty 1945: 65.

3. Merleau-Ponty 1945: 103.

4. in itself

5. partes extra partes

6. Merleau-Ponty 1945: 84.

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj

آن‌ها را برجسته کرده‌ایم). معنای سوم از ابژه چیزی است که در مکان فیزیکی قرار دارد. «سنت کانتی دکارتی این را به ما آموخته است که محدودیت‌های مکانی یک چیز ذات‌اش را می‌سازد»<sup>۱</sup>. نکته ویژه این است که در این سنت، منظور از مکان همان مکان فیزیکی-هندسی است. پس در این معنا، ابژه به چیزی گفته می‌شود که در مکان فیزیکی یا مکان ابژکتیو قرار دارد و مرلوپونتی مدعی است بدن به این معنا نیز ابژه نیست. به همین قیاس می‌توان نسبت ابژه و زمان را نیز مدنظر قرار داد و گفت ابژه چیزی است که در زمان فیزیکی یا همان زمان ابژکتیو جای دارد. از نظر مرلوپونتی بدن در هیچ یک از این معانی گفته شده ابژه نیست. در ادامه کوشیده‌ام متناظر با هر یک از این معانی سلبی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، مکانی و زمانی، معنای ایجابی بدن در نظر مرلوپونتی را نیز آشکار نمایم. از این رو در برابر چهار معنا از ابژه، معنای ایجابی بدن پدیداری در چهار تراز گوناگون به بحث گذاشته خواهد شد.

### رویکرد ایجابی: بدن زنده پدیداری

۱- بدن همچون نظرگاهی کنشی-ادراکی رو به جهان (معنای معرفت‌شناختی): مرلوپونتی موضوع تأمل پدیده‌شناختی را «تجربه حسی»<sup>۲</sup>، به معنایی که خود از آن مراد می‌کند، می‌داند.<sup>۳</sup> تجربه حسی هنگامی که از نظرگاهی پدیده‌شناختی و در گستره پدیداری توصیف می‌گردد، حاصل جمع داده‌های دریافت‌شده از حس بینایی، به علاوه داده‌های دریافت‌شده از حس شنوایی، به علاوه داده‌های دریافتی از دیگر حواس بدن ما نیست. بدن در ادراک حسی چونان ظرفی نیست که پنج ورودی حسی جدای از هم را با هم جمع نماید. پدیده‌شناسی به دو دلیل این نگاه به حواس را کنار می‌گذارد. نخست به این دلیل که در این رویکرد میان حواس گوناگون هیچ امر وحدت‌بخشی در خود تجربه حسی وجود ندارد. دوم این که در این نگاه، نقش فعال بدن در ادراک حسی نادیده گرفته می‌شود و حواس به ورودی‌هایی منفعل تبدیل می‌گردند. در نتیجه در چنین رویکردهایی به یک سوژه فراحسی و غیربدنی نیاز خواهد بود. سوژه‌ای که با انجام فعالیت ادراکی میان ورودی‌های حسی گوناگون پیوند ایجاد نماید.

در مقابل در پدیده‌شناسی مرلوپونتی چنین سوژه‌ای و رای تجربه حسی-بدنی کنار گذاشته می‌شود. در پدیده‌شناسی، تجربه حسی به خودی خود همواره همراه با یک فعالیت ادراکی-حرکتی است و همین فعالیت به مثابه یک کارکرد معنادار میان حواس گوناگون وحدت ایجاد می‌کند. به عنوان نمونه

1. Merleau-Ponty 1945: 177.

2. sense experience

3. Merleau-Ponty 1945: 60.



محمدحسین محمدعلی خلیج

چنان‌که مرلوپونتی می‌گوید «آدمی سختی و شکنندگی شیشه را می‌بیند و هنگامی که شیشه با صدایی بلورین می‌شکند، صدا در شیشه دیدارپذیر است»<sup>۱</sup>. یعنی آن کارکرد ادراکی که با لامسه یا با شنوایی انجام می‌پذیرد، دیدارپذیر نیز هست. پس با وجود تفاوت‌هایی که در میان حواس مشهود است، یک وحدت کارکردی در ادراک و گونه‌ای جابجایی‌پذیری ادراکی در میان حواس گوناگون وجود دارد. به‌همین جهت است که مرلوپونتی می‌گوید: «بدن من آن هسته معناداری<sup>۲</sup> است که شبیه یک توانایی کارکردی کلی عمل می‌کند»<sup>۳</sup>. پس با کنار گذاشتن هرگونه سوژه غیربدنی و بیرون از تجربه حسی از نظر مرلوپونتی، این «بدن» است که به‌مثابه یک کل واحد سوژه ادراک است.<sup>۴</sup> این بدن من است که می‌بیند، می‌شنود و لمس می‌کند.

به‌علاوه وجه ادراکی بدن از وجه حرکتی آن نیز جدا نیست و هر ادراک همواره با یک کنش همراه است. به بیان دیگر بدن نقش ادراک‌کنندگی را با انجام یک فعالیت حرکتی ایفا می‌نماید. این‌که ادراک در لامسه با یک فعالیت بدنی همراه است، مشهود است؛ اما از نظر مرلوپونتی نه تنها لامسه، چشایی، بویایی و شنوایی همواره همراه با حرکتی بدنی است، بلکه حتی به باور وی «برای دیدن نیز باید نگاه کرد»<sup>۵</sup>. پس در نگاه مرلوپونتی بدن همراه با نقش ادراک‌کنندگی، نقشی حرکتی را نیز بر عهده دارد و به بیان خودش «این بدن پدیداری و نه بدن ابژکتیو است که حرکت می‌کند»<sup>۶</sup>.

نگاه به بدن به‌مثابه آنچه نقش ادراک‌کنندگی را ایفا می‌نماید، تحولی اساسی در درک ما از آن ایجاد خواهد کرد. چرا که بدن تا آن‌جا که نقش ادراک‌کننده را به انجام می‌رساند، خود نمی‌تواند ادراک بشود. بدن از آن‌جا که سوژه ادراک است، نمی‌تواند ابژه ادراک باشد. بدین جهت است که مرلوپونتی می‌گوید: «بدن تا آن‌جا که جهان را می‌بیند و لمس می‌کند، نه قابل لمس و نه قابل مشاهده است. بدن بنابراین یک چیزی در میان اشیاء خارجی نیست»<sup>۷</sup>. یعنی بدن از آن‌جا که در جهان بودن است، خود چیزی در جهان نیست. بلکه بدن من «نظرگاه»<sup>۸</sup> من به روی جهان است.<sup>۹</sup> نظرگاهی که جهان به روی آن گشوده شده است. با چنین توصیفی از بدن است که مرلوپونتی ابژه بودن آن را به‌معنای معرفت‌شناختی رد می‌کند. چنان‌چه در معنای معرفت‌شناختی گفته شد «اگر ابژه آن ساختار نامتغیری باشد که با تغییر نظرگاه‌ها ثابت بماند، [بدن] ابژه نیست»<sup>۱۰</sup>. چرا که «بدن من همان نظرگاه من

1. Merleau-Ponty 1945: 266-267.

3. Merleau-Ponty 1945: 170.

5. Merleau-Ponty 1945: 270.

7. Merleau-Ponty 1945: 105.

9. Merleau-Ponty 1945: 70.

2. meaningful core

4. Merleau-Ponty 1945: 261.

6. Merleau-Ponty 1945: 121.

8. perspective

10. Merleau-Ponty 1945: 103.

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj

به روی جهان است»<sup>۱</sup>. این بدن است که از یک نظرگاه به چیزها می‌نگرد و آن‌ها را ادراک می‌نماید و بدون بدن نظرگاهی هم وجود ندارد. پس برای نگریستن به بدنِ خودمان به نظرگاهی دیگر، یعنی به یک بدن دومی، نیاز داریم که چنین بدنی وجود ندارد.<sup>۲</sup> پس بدنِ ابژه‌ای نیست که بتوان از نظرگاه‌های گوناگون به آن نگریست؛ بلکه سوژهٔ ادراکی حرکتی است که نظرگاه ما به‌سوی ابژه‌های درونِ جهان را می‌سازد. اما پیش از این گفتیم که مرلوپونتی همچون سارتر تعبیر سوژه-ابژهٔ هم‌زمان را برای بدن به کار می‌گیرد و همچنین گفتیم که اختلافی اساسی میان وی و سارتر بر سر معنای این عبارت وجود دارد. برای توضیح این اختلاف باید معنای هستی‌شناختی از ابژه و متناظر با آن معنای هستی‌شناختی از بدن در نظر مرلوپونتی را شرح دهیم.

۲- بدن همچون ارگانسیم قصدمند به سوی تعادل با محیط (معنای هستی‌شناختی): گفتیم بنابر تعریف هستی‌شناختی ابژه چیزی است در خود که دارای هیچ وجه سوپژکتیوی نیست و تنها می‌توان آن را به‌عنوان حلقه‌ای از سلسلهٔ علیت مکانیکی تحلیل نمود. اما مرلوپونتی مدعی است نمی‌توان بدن و جهان پیرامون‌اش را به‌مثابه دو جزء جدا، که با هم نسبت علیت مکانیکی دارند، تبیین نمود؛ چرا که بدن و جهان پیرامون‌اش با هم نسبتی درونی دارند و ارتباط این دو ارتباطی ذاتی است؛ به‌گونه‌ای که گویا در نظر مرلوپونتی درگیری در یک جهان و یک محیط معین در خود مفهوم بدنِ زنده نهفته است؛ چنان‌که می‌گوید «بدن داشتن برای یک موجود زنده، یعنی درگیری در یک محیط معین»<sup>۳</sup>. اگر همراه با مرلوپونتی بدن را جان‌داری زنده بدانیم که همواره درگیر در محیط پیرامون‌اش است، دیگر بدن نمی‌تواند در روابط علی جای داده شود. چرا که میان جان‌دار و محیط پیرامون‌اش، دوگانگی هستی‌شناختی برقرار نیست که بخواهد بین‌شان رابطه‌ای علی حکم‌فرما باشد. در این نگاه جان‌دار و محیطش اجزاء کل یکپارچه‌ای را تشکیل می‌دهند که با هم ارتباطی ذاتی و درونی دارند، نه ارتباطی علی و بیرونی. مرلوپونتی برای نشان دادن این درهم‌تنیدگی هستی‌شناختی از مفهوم هیدگری در جهان‌بودن، البته با تفسیر ویژهٔ خودش، نیز بسیار کمک می‌گیرد. «بدن ما لنگرگاه ما در جهان است»<sup>۴</sup>. «بدن من لولای جهان است و من به‌واسطهٔ بدن از جهان آگاه هستم»<sup>۵</sup>.<sup>۶</sup> در اصل «ذات بدن ما نه ابژه‌ای

۱. کارمن ۱۳۹۰: ۱۲۶.

2. Merleau-Ponty 1945: 103.

3. Merleau-Ponty 1945: 94.

4. anchorage

5. Merleau-Ponty 1945: 167.

6. vehicle

7. Merleau-Ponty 1945: 94.

۸. خودِ هوسرل نیز تعبیر کاملاً مشابهی از وساطت بدن میان ما و جهان دارد و بدن را گره‌گاه نفس و جسم می‌خواند و بعید نیست که مرلوپونتی این تعبیر را از خودِ هوسرل گرفته باشد - رشیدیان ۱۳۸۴: ۲۸۱.

محمدحسین محمدعلی خلیج

درون جهان بلکه همهٔ ارتباطات ما با جهان است<sup>۱</sup>. این‌ها بیان‌های گوناگونِ مرلوپونتی برای نشان دادنِ تفکیک‌ناپذیری هستی‌شناختی میان بدن و جهان‌اش است و در پس همهٔ آن‌ها تفسیر ویژه‌ی وی از مفهومِ درجهان‌بودن هیدگری نهفته است؛ تفسیری که در آن درجهان‌بودنِ دازاین ضرورتاً بدن‌مند است.

اما این درجهان‌بودن و این ارتباط ذاتی و درونیِ بدن با جهان‌اش خنثی نیست؛ بلکه دارای سمت‌وسویی خاص است. به باور مرلوپونتی این ارگانسیم بدن‌مند همواره به سوی «تشویشِ درونی» هرچه کمتر و «تعادل و تطابق» هرچه بیشتر با پیرامون‌اش جهت‌مند شده است. گویا زنده بودن یعنی کشش و نیرویی در جهت این تعادل؛ تعادل و تطابقی که به نظر مرلوپونتی بی‌نیاز از بازنماییِ ابژکتیو موقعیت است و به واسطهٔ فهمیِ درونی روی می‌دهد. به بیان خودش «همهٔ واکنش‌های حرکتی<sup>۲</sup> که بیشترین تعادل مؤثر<sup>۳</sup> را میان من و موقعیت‌ام برقرار می‌کند، بدون هیچ محاسبه‌ای بر روی اعضای بدن‌ام روی می‌دهد»<sup>۴</sup>. ساده‌ترین مثال‌هایی که می‌توان در این مورد بیان نمود افعال غریزی‌ست. به‌عنوان نمونه وقتی انگشتِ من جای داغی را لمس می‌کند و من بی‌نیاز به تأملِ باز نمودی دست‌ام را پس می‌کشم، این کششِ درونیِ من به سوی تشویش هرچه کمتر و تعادل هرچه بیشتر است که رفتار من را هدایت می‌کند. اما مثالی که مرلوپونتی می‌زند تا نشان دهد این ویژگیِ کلی نسبت بدن و جهان است، مثال مشاهدهٔ تابلوی نقاشی‌ست. دریفوس بهترین شرح را از این مثال می‌آورد. «برای هر اثره، هم‌چون برای هر نقاشی در گالری، یک فاصلهٔ مناسب از آن‌چه نیاز است دیده شود، وجود دارد. ... در فاصله‌ای بیشتر یا کمتر ما همواره صرفاً ادراک تازی داریم. بنابراین ما به یک حداکثر بینایی گرایش داریم»<sup>۵</sup>. این مثال به‌خوبی نشان می‌دهد که ما بی‌نیاز از بازنماییِ وضعیت مطلوب‌مان، تنها به‌واسطهٔ حسیِ درونی به‌سوی مطابقت با موقعیت (در این مثال نداشتنِ ادراک تاز) کشیده می‌شویم. به بیان دریفوس «ما در فعالیت‌های مهارتی‌مان متمایل ایم تا به‌سویی حرکت کنیم که تسلط بهتری<sup>۶</sup> را در موقعیت‌مان به‌دست آوریم. برای این حرکت، که به‌موجبِ آن تسلط حداکثری اتفاق می‌افتد، فرد نیازی به باز نمود ذهنی از هدف‌اش ... ندارد؛ بلکه کنش به‌مثابه جریان مداوم فعالیت‌های مهارتی در پاسخ به حس فرد از موقعیت تجربه می‌شود»<sup>۷</sup>. اگر در مطابقتِ ما با موقعیت خدشه وارد شود (در این مثال فاصلهٔ ما با نقاشی روی دیوار مناسب نباشد)، ما به‌گونه‌ای خودبه‌خودی به‌سوی حداکثر تسلط و تطابق (در این مثال بهترین فاصله برای تماشای نقاشی) حرکت خواهیم نمود.

1. Merleau-Ponty 1945: 106.

2. motor reaction

3. effective balance

4. Merleau-Ponty 1945: 122.

5. Dreyfus 2007: 16.

6. better grip

7. Dreyfus 2007: 16.

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj

بنابراین دلیل دومی که بدن نمی‌تواند ابژه‌ای باشد که در سلسلهٔ روابط علیّی جای می‌گیرد، به همین کشش غیربازنمودی درونی و قصدیتِ جهت‌مندشده به سوی تشویشِ درونی هر چه کمتر و مطابقت هر چه بیشتر بازمی‌گردد. این قصدیتِ درونی در تحلیل‌های علیّی نادیده گرفته می‌شود. چرا که این رویکردها با فرایندهای سوم‌شخص سروکار دارند و ویژگی‌های ابژکتیو پدیدار را در نظر می‌گیرند و ابژهٔ فیزیکی، که در سلسلهٔ علیّی جای می‌گیرد، از هرگونه درونیتی تهی است. پس بدن زنده و پدیداریِ مرلوپونتی که دارای قصدیتی درونی به سوی تشویشِ هر چه کمتر و تعادل هر چه بیشتر با جهان است، نمی‌تواند ابژه‌ای باشد که در فرآیند علیّی مکانیکی مورد تحلیل قرار گیرد؛ پس بدن به معنای هستی‌شناختی نیز ابژه نیست.

با شرح بدن در دو تراز معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، اینک می‌توان مسئلهٔ تفاوت رویکرد سارتر و مرلوپونتی را، که در بخش نخست از مقاله طرح کردیم، توضیح داد. سارتر در دو سطح متفاوت تجربهٔ ما از بدن را از هم تفکیک می‌کند؛ در یک سطح ما بدن را به مثابه ابژه، یعنی چیزِ در خود، تجربه می‌کنیم و در سطحی دیگر بدن را به مثابه سوژه، یعنی چیزِ برای خود. گویی سارتر به‌طور کلی تمایز هستی‌شناسانهٔ دکارتی میان سوژه (یا همان چیزِ برای خود) و ابژه (یا همان چیزِ در خود) را می‌پذیرد؛ اما بر آن است که ما از بدن، در دو سطح جدای از هم، گاهی به مثابه سوژه و گاهی به مثابه ابژه تجربه داریم، اما «آن‌طور که سارتر معتقد است، مرلوپونتی معتقد نیست که سوژه-بدن به جهت هستی‌شناختی از ابژه-بدن جداست»<sup>۲</sup>. اصلاً مرلوپونتی تمایز سوژه (برای خود) - ابژه (در خود) را به معنای دکارتی‌اش رد می‌کند.<sup>۳</sup> چنان‌که دیدیم از نظر مرلوپونتی، بدن ابژه به معنای هستی‌شناختی‌اش یعنی چیزِ در خود نیست و به مثابه سوژه ادراکی نیز سوژه‌ای بیرونیت یافته و جهان‌مند است، نه سوژه‌ای برای خود. از این رو به کارگیری تعبیر سوژه-ابژه برای بدن از سوی سارتر و مرلوپونتی معانی کاملاً متفاوتی را داراست و نباید موجبات خلط رویکرد از بنیاد متفاوت این دو فیلسوف را فراهم آورد.

اما معنای مثبت و ایجابی تعبیر مرلوپونتی از بدن به مثابه سوژه-ابژه چیست؟ اگر نباید این سخن را به معنای دکارتی-سارتیری بفهمیم، پس به چه معنایی باید بفهمیم؟ اصلاً مگر تا این جای بحث ابژه بودن بدن از نظر مرلوپونتی انکار نشده است؛ پس چگونه می‌توان از سوژه-ابژه بودن آن سخن گفت؟ اریک ماتیوس، مفسر انگلیسی مرلوپونتی، تفسیری از این تعبیر مرلوپونتی دارد که در میان مفسرانِ دیگر نیز به چشم می‌خورد. ماتیوس می‌گوید: «ما انسان‌ها هم ابژه هستیم و هم سوژه. ... ما به‌عنوان

۱. اریک ماتیوس یکی از مفسرانی است که مسئلهٔ تفاوت رویکرد سارتر و مرلوپونتی به بدن مندی را مطرح می‌کند. او نیز می‌پذیرد با وجود این که سارتر مدعی است هستی‌شناسی‌اش را از هیدگر اتخاذ کرده است، اما جایی که وجود در خود و برای خود را مطرح می‌کند، بار دیگر به سوی دکارت چرخش کرده است - ماتیوس ۱۳۸۹: ۱۳۰.

2. Dillon, M.C 1988: 143.

3. Dillon, M.C 1988: 149.

محمدحسین محمدعلی خلیج

ابژه، مانند دیگر اعیان، حالتی پاسخ‌گویانه داریم و برای تأثیرگذاری بر دیگر اعیان اطراف مان عمل می‌کنیم. مانند دیگر اشیاء در جهان توسط قوانین فیزیک و شیمی مشابهی هدایت می‌شویم<sup>۱</sup>. پس به باور ماتیوس، بدن از این جهت ابژه است که می‌تواند ابژه علوم عینی همچون فیزیک و شیمی قرار گیرد. اما تاجایی که تجربه شهودی، زنده، مستقیم و سوژکتیو من از بدن خود مد نظر باشد، امکانی برای تجربه مغز یا بسیاری از چشم‌اندازهای دیگر بدن خود برای من فراهم نیست. پس تعبیر بدن به مثابه سوژه-ابژه در نظر مفسری همچون ماتیوس این چنین تفسیر می‌شود: در تراز سوژکتیو (شخصی) و در تجربه زنده پدیداری بدن سوژه ادراک است و در تراز ابژکتیو (عینی) و با ساختن مفهوم انتزاعی بدن در نظریه‌پردازی علمی، بدن ابژه علوم همچون نوروساینس و زیست‌شناسی می‌گردد.

دست‌کم تاجایی که نظر مفسران برجسته انگلیسی زبان، همچون دریفوس و کارمن، مد نظر باشد، تفسیر ماتیوس درست است. اما به نظر می‌توان تفسیر دیگری نیز از تعبیر مرلوپونتی از بدن به مثابه سوژه-ابژه ارائه کرد. روشن است که در همان تجربه زیسته پدیداری (و نه نظریه‌پردازی علمی) بدن خود من به شکلی خاص برای من قابل ادراک است. یعنی مثلاً من می‌توانم دست‌های ام را ببینم یا آن‌ها را لمس کنم. آیا درست است بگوییم که من می‌توانم به همان شکلی که یک ابژه مثل چوب را لمس می‌کنم، دست‌های ام را نیز لمس کنم؟ یعنی آیا تجربه ما از اعضای قابل ادراک بدن مان از جنس تجربه‌های ادراکی ما از ابژه‌های طبیعی ست؟ آیا این دو تجربه ماهیت یکسانی دارند؟ به نظر می‌رسد پاسخ مرلوپونتی به این پرسش منفی ست. مثلاً همان تجربه لمس یک دست توسط دست دیگر را در نظر بگیرید. به باور مرلوپونتی، این تجربه نوع خاصی از ادراک است که با ادراک ابژه‌هایی غیر از اعضای بدن ماهیتاً متفاوت است. ما در این جا با دو جنس تجربه متفاوت سروکار داریم. مرلوپونتی به پیروی از هوسرل بر آن است که تجربه ادراکی ویژه ما از بدن مان (که لمس دو دست مان نمونه‌ای از آن است) می‌تواند شاخصی برای معرفی بدن باشد. «ویژگی دیگری که به واسطه آن بدن معرفی شده است، به همان میزان ویژگی جالبی ست. این سخن [توسط هوسرل] بیان شده است که بدن من به واسطه نیروی اش برای اعطای «احساسات دوگانه» به من شناخته می‌شود. هنگامی که من با دست راست ام دست چپ ام را لمس می‌کنم، دست راست من به مثابه یک ابژه ویژگی غریبی دارد که من می‌توانم آن را حس کنم. ما در تجربه‌های این چنینی دیده‌ایم که دو دست هرگز هم‌زمان در رابطه لمس شده و لمس‌کننده با هم قرار نمی‌گیرند. هنگامی که من دو دست ام را به هم فشار می‌دهم، این گونه نیست که دو امر محسوس با هم حس بشود، انگار که یک فرد دو چیز در کنار هم را ادراک کرده است؛ بلکه یک وضعیت مبهم است که هر دو دست می‌توانند نقش لمس‌کننده و لمس‌شونده

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj

را با هم تعویض کنند. ما از تعبیر «احساساتِ دوگانه» همین گذر از یک نقش به نقشِ دیگر را مدنظر داشته‌ایم. ... بدن تلاش می‌کند که خودش را لمس کند و در همان حال لمس می‌شود و بدین ترتیب «نوعی از تأمل» را بنا می‌نهد که کافیست برای آن‌که آن را از ابژه‌ها متمایز کند.<sup>۱</sup>

به‌نظر می‌رسد که این «نوع خاص از تأمل» و این «احساساتِ دوگانه» و «ادراکِ مبهم» تفسیر مناسبی برای تعبیر بدن به‌مثابه سوژه-ابژه هم‌زمان باشد. ابژه‌ها برخلاف بدن تنها ابژه هستند و نمی‌توانند سوژه-ابژه هم‌زمان باشند و بدن نیز برخلاف ابژه‌ها نمی‌تواند ابژه محض (و هم‌چنین برخلاف سوژه‌های غیربدن‌مند نمی‌تواند سوژه محض) باشد و زمانی که موضوع ادراک قرار می‌گیرد، حسی دوگانه و ادراکی مبهم را ایجاد می‌کند که با ادراک ما از ابژه‌ها کاملاً متمایز است. اگرچه تفسیر ماتیوس نیز قابل دفاع می‌نمود، اما این تفسیر دوم دقیق‌تر به‌نظر می‌رسد. چرا که مرلوپونتی از «ادراکِ بدنِ «من» (و نه هم‌چون ماتیوس از نظریه‌پردازی علمی از بدن به‌مثابه مفهومی کلی) سخن می‌گوید. چنان‌که می‌گوید: «من "بدن‌ام" را به‌مثابه یک سوژه-ابژه "ادراک" می‌کنم». <sup>۲</sup> به‌هر حال چه این تفسیر هوسرلی از بدن به‌مثابه سوژه-ابژه هم‌زمان را مدنظر آوریم چه تفسیر پیشین از ماتیوس، در هر دو صورت مرلوپونتی از دوگانه‌انگاری دکارتی عبور کرده است و نباید او را در امتداد سارتر مدنظر آورد.

**۳- بدن همچون افق مکانی بودن ما (نه ابژه‌ای در مکان فیزیکی):** مرلوپونتی برای کشف معنای پدیدارشناسانه بدن میان مکان فیزیکی (یا ابژکتیو) و مکان بدنی مرز می‌گذارد. مکان فیزیکی جای‌گاه هر چیز در مختصات هندسی فرضی است. بدین ترتیب مکان‌یابی در مکان ابژکتیو فرآیندی سوم‌شخص است؛ چرا که فهم سوژکتیو و درونی ما هیچ مدخلیتی در این معنا از مکان ندارد. در مکان فیزیکی فرقی میان بدن و اشیاء دیگر به‌جهت مکان‌مندی نیست. بدن هم مثل هر چیز دیگر جایی را در مختصات هندسی به خود اختصاص می‌دهد. برای دسترسی به بدن باید آن مختصات را یافت. اما مرلوپونتی نشان می‌دهد که دسترسی ما به اعضای بدن‌مان این‌چنین نیست. ما بدون جستجوی اعضای بدن‌مان در مکان ابژکتیو و بی‌آن‌که به مختصات هندسی آن‌ها بیاندیشیم، آن‌ها را می‌یابیم. «من پاهای‌ام را نه به‌مثابه چیزی در دو و نیم فوتی سرم، بلکه به‌مثابه نیرویی حرکتی می‌یابم». <sup>۳</sup> به‌تعبیر مرلوپونتی ما به شیوه‌ای درونی به بخش‌های مختلف بدن‌مان دسترسی داریم و همواره بدون بازنمایی مکان آن‌ها در ذهن از جای‌شان آگاه‌ایم. <sup>۴</sup> بنابراین در نظر مرلوپونتی «مکان بدنی می‌تواند از مکان بیرونی متمایز شود. مکان بدنی مکانی است که بخش‌های‌اش را احاطه می‌کند، به‌جای آن‌که آن‌ها را از هم متمایز کند. این مکان تاریکی است که باید با عمل کردن نشان داده شود». <sup>۵</sup> یعنی جای اعضای بدن به صورت مبهم

1. Merleau-Ponty 1945: 106-107.

2. Dillon, M.C 1988: 143.

3. Merleau-Ponty 1945: 169.

4. Merleau-Ponty 1945: 112.

5. Merleau-Ponty 1945: 115.

محمدحسین محمدعلی خلیج

و نامتعیّن در افق ادراکی ما نهفته است و هرگاه که نیازی برای به‌کارگیری آن اعضا باشد، بی‌درنگ و بدون هیچ تأملی در مورد موقعیت هندسی آن‌ها جای‌شان را می‌یابیم.

سیاری از مفسران مرلوپونتی از جمله شین کلی و ام‌سی. دیلون برای شرح معنای بدن در مرلوپونتی تمایز میان به‌چنگ آوردن مکان بدنی و اشاره کردن به مکان ابژکتیو را با استناد به مثال مرلوپونتی در مورد یک بیماری روانی دچار ادراک‌پریشی نقصی<sup>۱</sup> برگزیده‌اند. او به بیمارانی استناد می‌کند که می‌توانند در انجام یک کار هم‌چون خاراندن بینی‌شان دستان خود را بکار گیرند، اما وقتی از ایشان خواسته می‌شود که به بینی خود اشاره کنند، در انجام آن ناتوان هستند. وی می‌پرسد «چگونه چنین امری ممکن است؟ وقتی بیمار می‌تواند جای بینی‌اش را با به‌کارگیری آن در یک عمل تشخیص دهد، چرا نمی‌تواند به آن اشاره کند؟ این به این جهت است که آگاهی از جای یک چیز می‌تواند به شیوه‌های گوناگون صورت پذیرد. حال ما برای این‌که نشان دهیم که یک مکان بدنی می‌تواند برای به‌کارگیری آن و بدون قصدیت دانستن‌اش به من داده شود، باید ایده متفاوتی در مورد مکان بدنی داشته باشیم. این به این جهت است که [در این ایده متفاوت از مکان]... هیچ قطعه‌بندی از بدن صورت نگرفته است. امری که فرد عادی بر آن قادر، اما فرد بیمار ناتوان از آن است»<sup>۲</sup>. یعنی این بیماران درکی انضمامی از بدن و مکان بدنی دارا هستند؛ چرا که می‌توانند در عمل اعضای بدن‌شان را به کار بگیرند؛ اما در آگاهی انتزاعی از بدن و قطعه‌بندی هندسی آن دچار مشکل می‌باشند و درکی از مکان فیزیکی و ابژکتیو عضوهای بدن خود ندارند.

این مکان بدنی پدیداری در رفتارهای عادی-مهارتی ما گسترش می‌یابد و ابزارهایی را نیز که بدون نیاز به تأمل ابژکتیو به کار گرفته می‌شود، دربرمی‌گیرد. به بیان دیگر به باور مرلوپونتی ما در عادت‌های مان به ابزارها جسمانیت می‌بخشیم؛ به گونه‌ای که گویی آن‌ها جزئی از بدن ما هستند. «به‌کارگیری کلاه، ماشین و عصا [مثال‌های مرلوپونتی از ابزار] در واقع مهاجرت کردن<sup>۳</sup> به درون آن‌هاست، یا در تعبیری برعکس جسمانی کردن<sup>۴</sup> آن‌ها و مبدل به بخشی از بدن ما شدن‌شان است»<sup>۵</sup>. مثال دیگر مرلوپونتی برای این منظور تایپ با ماشین تحریر است. «تایپیست به همان شیوه‌ای می‌داند حروف کجا قرار دارند که ما می‌دانیم اعضای بدن مان کجا قرار دارند. این دانشی است که ... یک مکان ابژکتیو در فضا هرگز آن را به ما نمی‌دهد»<sup>۶</sup>. همان‌گونه که برای دادن با کسی نیاز نیست که دنبال دست‌مان بگردیم و جای‌اش در فضا را در ذهن مان تصویر کنیم، به‌همان‌ترتیب فردی که در تایپ کردن مهارت یافته است، برای دسترسی به دکمه‌های صفحه‌کلید نیز به چنین جستجو و

1. agnosia

2. Merleau-Ponty 1945: 119.

3. transplanted into

4. incorporate

5. Merleau-Ponty 1945: 166.

6. Merleau-Ponty 1945: 167.

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj

مکان‌بابی نیاز ندارد. به بیان خود مرلوپونتی ما در کنش‌های عادت‌مهارتی دسترسی درونی به ابزارهای مان داریم. بدن به‌مثابه افقی مکانی چیزی جز این دسترسی درونی به اجزای بدن خودمان و نیز ابزارهای مهارتی مان نیست. چنان‌که شین کلی نیز می‌گوید این افق دسترسی درونی تنها در به‌کارگیری عملی اعضای بدن یا ابزارها بر ما گشوده می‌شود. «فهم بدنی از ویژگی مکانی یک ابزار در ظرفیت‌های سوژه برای کنش‌های متفاوت در رابطه با آن ویژگی‌ها به ظهور می‌رسد». پس بدن ما افقی‌ست که امکان دسترسی درونی (و غیرتأملی) به اعضای بدن خود و همچنین ابزارهای مان را برای مان فراهم می‌آورد. چنان‌که شرح داده شد این معنا از مکان که ما در کنش‌های عادت-مهارتی خود آن را به‌گونه‌ای عملی درمی‌یابیم، با معنای ابژکتیو از مکان که جای ابزارها در مختصات فیزیکی-هندسی‌ست، از اساس متفاوت است؛ بدین ترتیب بدن زنده پدیداری مرلوپونتی ابزارهای که در مکان فیزیکی جای گرفته باشد، نیست.

۴- بدن همچون افق زمانی بودن ما (نه ابزارهای در زمان فیزیکی): به‌همان‌قیاس که بدن زنده در مکان فیزیکی جای ندارد، در زمان فیزیکی و ابژکتیو نیز نیست؛ به بیان مرلوپونتی «ما نباید بگوییم که بدن ما در مکان و در زمان است، بلکه باید بگوییم مکان و زمان را زیست می‌کند»<sup>۱</sup>. تعبیر دیگر مرلوپونتی از رابطه بدن و زمان چنین است: «من به مکان و زمان تعلق دارم و ... بدن من آن‌ها را دربرمی‌گیرد»<sup>۲</sup>. معنای این تعلق به زمان و زیست کردن آن نزد مرلوپونتی چیست؟ ادوارد اس کیسی، یکی از مفسران مرلوپونتی، به‌خوبی به ما نشان داده است که بهترین مسیر برای فهم نسبت بدن و زمان آشنایی با نگرش مرلوپونتی به حافظه است.<sup>۳</sup> در اصل به‌کمک نوع ویژه‌ای از حافظه است که نظم زمانی شکل می‌گیرد و زمان به گذشته، حال و آینده تقسیم می‌گردد. کیسی دو نوع حافظه را در مرلوپونتی از هم تفکیک می‌نماید. یکی «حافظه تصویری»<sup>۴</sup> و دیگری «حافظه عادت»<sup>۵</sup>؛ حافظه تصویری همان یادآوری‌ست که به صورت تأملی صورت می‌پذیرد و به کمک آن ما تصویر یک ابزار را به یاد می‌آوریم. اما حافظه عادت به مهارت‌های بدنی و پیشاتأملی ما مربوط است. حافظه عادت همان نوع حافظه ویژه‌ای‌ست که مرلوپونتی مدنظر دارد.

پیش از آن‌که نسبت حافظه عادت و زمان در مرلوپونتی را روشن کنیم، باید در معنای عادت نزد وی کمی تأمل کنیم. به باور مرلوپونتی «پدیدار عادت ما را وامی‌دارد که در اندیشه‌مان در باب فهم و

1. Kelly 2002: 381.

۲. مرلوپونتی به نقل از Casey 1984: 285.

۳. مرلوپونتی به نقل از Casey 1984: 285.

4. Casey 1984: 285-294.

5. image memory

6. habitual memory

7. Merleau-Ponty 1945: 167.



محمدحسین محمدعلی خلیج

نیز در باب بدن تجدیدنظر کنیم<sup>۱</sup>. از نظر او رفتارهای عادی ما نیز رفتارهایی معنادار است و ما در چنین رفتارهایی از نوعی فهم (یعنی فهمی بدنی و حرکتی) برخوردار هستیم. به عنوان مثال مهارتی ویژه که ما به آن عادت کرده‌ایم، مثل شنا کردن یا دوچرخه‌سواری، را در نظر آوریم. شاید در حین دوچرخه‌سواری ما به چیزهایی غیر از راندن بیاندیشیم، اما بدون این که چگونگی پدال زدن را در ذهن تصویر کنیم، پای ما خودش «می‌فهمد» که با چه فشار و به چه ترتیبی پدال را فشار دهد و دستان ما خودشان «می‌فهمند» که چگونه تعادل دوچرخه را حفظ نمایند. به این معناست که مرلوپونتی می‌گوید «این بدن است که در اکتساب عادت<sup>۲</sup> «می‌فهمد»<sup>۳</sup> [تأکید از ماست]. در حقیقت «اکتساب عادت به‌چنگ آوردن یک معناست؛ اما به‌چنگ آوردن حرکتی یک معنای حرکتی<sup>۴</sup>». اما روشن است که باید در معنای «فهم بدنی» در این جا دقت نمود. «اگر از فهم قرار دادن یک داده ذیل یک ایده مراد شود یا اگر بدن را یک ابژه به‌شمار آوریم، این حرف مزخرف خواهد بود. پس پدیدار عادت ما را وامی‌دارد که در اندیشه‌مان در باب فهم و نیز در باب بدن تجدیدنظر نماییم. فهمیدن چیزی نیست جز تجربه هماهنگی میان هدف و آنچه که داده شده است؛ یعنی بین قصد<sup>۵</sup> و اجراء<sup>۶</sup>. این معنای متفاوت از فهم که در عادت‌ها و مهارت‌های بدنی ما ظاهر می‌شود، برپایه همان حافظه عادی-بدنی که در بالا به آن اشاره کردیم، ممکن می‌گردد. وقتی بدن ما یک مهارت را یاد می‌گیرد و به انجام آن عادت می‌کند، این نوع حافظه عادی-بدنی شکل می‌گیرد. همه ما تجربه‌ای شهودی از چنین حافظه‌ای داریم. مثلاً تجربه شنا کردن یا همان دوچرخه‌سواری را در نظر بگیرید. وقتی بدن ما این مهارت‌ها را کسب می‌کند و به تعبیر دیگر این مهارت‌ها در حافظه عادی-بدنی ما نقش می‌بندند، دیگر برای انجام آن‌ها نیاز به بازنمودی ذهنی و به‌کارگیری حافظه تصویری نیست؛ بلکه با قرار گرفتن در موقعیت (مثلاً در آب یا بر روی دوچرخه) مهارت بدنی ما با کششی درونی و بدون نیاز به تأمل به کار خواهد افتاد و ما به شنا کردن و دوچرخه‌سواری خواهیم پرداخت. در شنا کردن یا دوچرخه‌سواری و مهارت‌های عملی این‌چنینی به وضوح حافظه عادی-بدنی ما به کار افتاده است. به باور مرلوپونتی این فهم‌های عملی عادت‌های مهارتی نه در تصاویر ذهنی بلکه در بدن پدیداری ما جا گرفته و «ته‌نشین»<sup>۷</sup> شده است. به تعبیر خودش «عادت نه در اندیشه و نه در بدن ابژکتیو، بلکه در بدن به‌مثابه واسطه یک جهان‌سکنی می‌گزیند»<sup>۸</sup>. این عادت‌های ته‌نشین‌شده در بدن پدیداری به‌واسطه حافظه عادی بازایی می‌شوند و

1. acquisition of habit

2. Merleau-Ponty 1945: 167.

3. Merleau-Ponty 1945: 165.

4. Merleau-Ponty 1945: 165.

5. intention

6. performance

7. Merleau-Ponty 1945: 167.

8. sedimentation

9. Merleau-Ponty 1945: 168.

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj

امکانِ فهمی عملی، پیشاتأملی و غیربازنمودی از جهان را برای ما فراهم می‌آورند. اما نسبت این حافظهٔ بدنی با زمان چیست؟ مرلوپونتی در امتداد هوسرل معتقد است زمان یک ساختار درونی پیوسته دارد. «زمانِ حالِ من خودش را در رابطه با یک آیندهٔ بی‌واسطه و یک گذشتهٔ بی‌واسطه پیش می‌افکند». به باور مرلوپونتی حافظهٔ عادی جای گرفته در بدنِ پدیداری (که در بالا به تفصیل آن را توضیح دادیم) بازگشایندهٔ این ساختار زمانی است. «نقشی که به‌واسطهٔ بدن در حافظه ایفا می‌شود تنها هنگامی قابل فهم است که حافظه به‌مثابه تلاشی برای بازگشاییِ زمان فهمیده شود ... و بدن نیز واسطهٔ ارتباط من با زمان همچون مکان باشد».۱. این بدنِ پدیداری است که به‌واسطهٔ حافظهٔ عادی-مهارتی گذشتهٔ زندهٔ من را در اکنون حاضر می‌سازد. به تعبیر کیسی «هیچ گذشته یا عادی بدون بدن نیست و هیچ بدنی بدون عادت یا گذشته نیست».۲. همین حافظهٔ بدنی به‌واسطهٔ عادات ته‌نشین شده در بدنِ پدیداری، امکان‌های کنش و طرح‌افکنی بر آینده را نیز فراهم می‌آورد و بدین ترتیب نظم زمانی گذشته-حال-آینده را شکل می‌دهد. پس برخلاف رویکرد مفسرینی همچون دریفوس که از نسبت بدن و زمان غفلت می‌ورزند، زمان و بدن بر پایهٔ مفهوم حافظهٔ بدنی در نظر مرلوپونتی نسبتی ذاتی با هم دارند؛ به گونه‌ای که این بدنِ زندهٔ پدیداری است که زمان را به روی مان بازگشایی می‌نماید و افق زمانی بودن ما را فراهم می‌آورد.

اینک و با طرح معنای بدن در مرلوپونتی و به‌ویژه توضیح مختصر نسبت بدن و زمان در اندیشهٔ وی می‌توانیم به مفهوم شاکلهٔ بدنی، که در آغاز به‌عنوان یک چالش در تفسیر و ترجمهٔ وی طرح کردیم، بازگردیم و رویکرد پیشنهادی خود در رابطه با آن را شرح دهیم. مسئلهٔ اصلی این بود که آیا می‌توان در مرلوپونتی تصویر بدنی و شاکلهٔ بدنی را یکی گرفت یا خیر؟ کارمن مدعی است مفهوم شاکله از سنت کانتی به مرلوپونتی به ارث رسیده است. البته روشن است که مرلوپونتی با کانت تفاوت‌های اساسی دارد. چنان‌که کارمن هم می‌پذیرد «مرلوپونتی مفهوم عقل‌گرایانه از شاکله به‌مثابه قواعد صوری روشن را رد می‌کند»، اما مدعی است تاجایی که به نسبت شاکله‌ها و زمان مربوط است، مرلوپونتی در امتداد کانت قدم برمی‌دارد. می‌دانیم در کانت شاکله‌ها تعیینات زمانی مفاهیم استعلایی هستند. به باور کارمن «فهم مرلوپونتی از مفهوم شاکلهٔ بدنی نوعی از فهم شاکله‌گرایی کانتی را پیش فرض می‌گیرد؛ یعنی این نکته را که به کار بردن مفاهیم بر یک نوع از عمل کردن، یعنی فرآیندی که در زمان آشکار می‌شود، مبتنی است».۳. این شاکلهٔ بدنی زمان‌مند به باور کارمن همان ساختار عادت‌های ماست. «آن‌چه که در مفهوم شاکلهٔ بدنی ضروری است و آن‌چه میان آن و پردازش کانتی از آن مشترک است،

1. Merleau-Ponty 1945: 468.

2. Merleau-Ponty 1945: 210.

3. Casey 1984: 284.

4. Carman 1999: 218.

محمدحسین محمدعلی خلیج

مفهوم مجموعه هم‌گراشده‌ای از مهارت‌هاست که به‌صورت پایدار آماده است تا جهان را، پیش از به‌کارگیری مفاهیم و صورت‌بخشیدن به تفکر و حکم، محقق کند. ... این نوع از آمادگی بدن‌مند را مرلوپونتی "عادت" می‌نامد<sup>1</sup>. بدین ترتیب مرلوپونتی میان سه مفهوم شاکله بدنی، زمان و عادت قرابت بسیاری ایجاد می‌کند. بر این اساس می‌توان توضیح داد که چرا در مرلوپونتی شاکله بدنی و تصویر بدنی دو مفهوم از اساس جدا هستند. پیش از این گفتیم که به باور مرلوپونتی حافظه عادت‌ی بدنی ما شرط امکان تجربه زمانی و گشاینده زمان به روی ماست. بر پایه تفسیر کانتی از مرلوپونتی، میان شاکله بدنی و تجربه ما از زمان نیز ارتباطی درونی ایجاد خواهد شد و در نتیجه شاکله بدنی بیش از هر چیز به ساختار حافظه عادت‌ی مهارتی ما نزدیک خواهد شد. بدین ترتیب متناظر با تمایز حافظه عادت‌ی مهارتی از حافظه تصویری، باید میان شاکله بدنی و تصویر بدنی نیز در مرلوپونتی تمایز قائل شد. پس اگر چنان‌که کارمن مدعی ست مفهوم شاکله از کانت به مرلوپونتی به ارث رسیده باشد، شاکله و تصویر دو امر قابل تفکیک هستند و ترجمه اسمیت از schéma corporel به تصویر بدنی نادرست است.

### نتیجه‌گیری

هدف اصلی این مقاله ارائه ساختاری تفسیری برای فهم معانی پیچیده و گسترده بدن در پدیده‌شناسی ادراک مرلوپونتی بود. در لابه‌لای مباحث دیدیم که هر یک از مفسران بزرگ برای ارائه چنین ساختاری با چالش‌هایی روبرو بوده‌اند. در ابتدای مقاله یکی از بهترین ساختارهای تفسیری ارائه شده برای بدن از نظر مرلوپونتی از سوی دریفوس ارائه شد و نشان داده شد که این ساختار نیز وجوهی ذاتی از معنای بدن، همچون نسبت آن با زمان و مکان، را پوشش نمی‌دهد. اما بر پایه ساختار تفسیری پیشنهادی این مقاله، معنای بدن در دو وجه سلبی و ایجابی و در چهار تراز معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، مکانی و زمانی ارائه شد. در وجه سلبی در هر چهار مرتبه نشان داده شد که بدن از نظر مرلوپونتی ابژه نیست و در مقابل آن معانی ایجابی بدن از نظر مرلوپونتی شرح داده شد و به‌موجب آن‌ها بدن در تراز معرفت‌شناختی نظرگاه ادراکی حرکتی ما به سوی ابژه‌ها، در تراز هستی‌شناختی جان‌دار قصدمند به سوی مطابقت درونی با جهان، در تراز مکانی افق مکانی بودن ما و در تراز زمانی افق زمانی بودن ما دانسته شد.

افزون بر ارائه این ساختار تفسیری، دو مسئله تفسیری چالش‌برانگیز نیز در این مقاله مورد بحث قرار گرفت. در مسئله نخست دیدیم که ترجمه اسمیت

Mohammad Hosein Mohammad Ali Khalaj

از schéma corporel به تصویر بدنی نادرست است و همین امر شماری از مفسران را به اشتباه انداخته است؛ ترجمه درست این واژه شاکله بدنی است؛ مفهومی که اقتباس مرلوپونتی از میراث سنت کانتی است و همان ساختار عادات ته‌نشین‌شده ما در حافظه بدنی-مهارتی مان است. در مسئله دوم نیز دیدیم که تعبیر مشترک سارتر و مرلوپونتی از بدن به‌مثابه سوژه-ابژه نباید ما را به اشتباه بیاورد؛ چرا که هستی‌شناسی دکارتی سارتر و هستی‌شناسی غیردکارتی مرلوپونتی موجبات تفسیری از بنیاد متفاوت از این تعبیر مشترک را فراهم می‌آورد. در امتداد این مسئله دو تفسیر از معنای ایجابی تعبیر بدن به‌مثابه سوژه-ابژه در مرلوپونتی عرضه شد. بر پایه تفسیر ماتیوس، بدن سوژه ادراک و ابژه نظریه‌پردازی علوم تجربی است. اما بر پایه تفسیر دوم، بدن هنگام ادراک اعضای خودش تجربه‌ای مبهم و احساسی دوگانه خواهد داشت که میان نقش سوژه و ابژه در رفت‌وآمد است. مرلوپونتی با اقتباس از هوسرل باور دارد این ادراک ویژه و مبهم که در تجربه لمس دو دست با هم بهترین نمودش را می‌یابد، می‌تواند مرز بدن ما را از ابژه‌ها مشخص کند.

### منابع

- رشیدیان، عبدالکریم، هوسرل در متن آثارش، ۱۳۸۴، انتشارات نی.
- کارمن، تیلور، مرلوپونتی، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- ماتیوس، اریک، درآمدی به اندیشه‌های مرلوپونتی، ترجمه رمضان برخوردار، انتشارات گام نو، ۱۳۸۹.
- Brey, P. (2000), "Technology and Embodiment in Ihde and Merleau-Ponty" in *Metaphysics, Epistemology, and Technology. Research in Philosophy and Technology*, vol 19, ed. C. Mitcham. London: Elsevier/JAI Press.
- Carman, Taylor (1999), "The Body in Husserl and Merleau-Ponty" in *Philosophical Topics* Vol. 27, No. 2, FALL 1999.
- Carman, Taylor (2008), *Merleau-Ponty*, Routledge; 1 edition (July 25, 2008).
- Casey, Edward.S (1984), "Habitual Body and Memory in Merleau-Ponty" in *Man and World* 17, 279-297, 9 Martinus Nijhoff Publishers.

محمدحسین محمدعلی خلیج

- Dillon, M.C, 1988, *Merleau-Ponty's Ontology*, Indiana University Press.
- Dreyfus, Hubert L. (1991), *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, División I, MIT Press.
- Dreyfus, Hubert L. (1998), "The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment" in *Electronic Journal of Analytic Philosophy*: <http://ejap.louisiana.edu/ejap/1996.spring/dreyfus.1996.spring.html>
- Dreyfus, Hubert L. (2007), *Why Heideggerian AI Failed and How Fixing it Would Require Making it More Heideggerian*, Addressing from this site: <http://leidlmair.at/doc/WhyHeideggerianAIFailed.pdf>
- Hass, Lawrence (2008), *Merleau-Ponty's Philosophy*, Indiana University Press 2008
- Kelly, Sean D (2002), "Merleau-Ponty on the Body: The Logic of Motor Intentional Activity" in *Ratio - New Series* 15 (4):376-391.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, First published in Routledge Classics, 2002 by Routledge.
- Tiemersma, Douwe (1989), *Body Schema and Body Image: An Interdisciplinary and Philosophical Study*, Amsterdam; Swets & Zeitlinger.
- Van Bunder, David, Van De Vijver, Gertrudis (2005), *Body Image and Body Schema: Interdisciplinary Perspectives on the Body*, edited by Helena de Preester, Veroniek Knockaert, John Benjamins Publishing Company, July 28, 2005.