

نقش بدن زیسته در عینیت بخشی به اعیان از منظر مرلوپونتی

سمیه رفیقی^۱، محمد اصغری^۲، محمود صوفیانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۱۳

چکیده: تبیین مرلوپونتی از قصدیت عملی به مثابه قصدیتی تنانه و متحرک راه را برای بیان معنای جدیدی از تقویم و عینیت می‌گشاید. تحلیل او از چنین قصدیتی، ابزاری ملموس و پیشاتأملی اما معنادار و تنانه برای داشتن جهان و اعیان قصدی فراهم می‌آورد. مرلوپونتی بر این باور است که آگاهی به واسطه خصلت قصدی خود روی به سوی اعیان خود در جهان دارد. اعیان آگاهی اموری مشخص و متعین نیستند، بلکه در حوزه‌ای قرار دارند که خود ذاتاً معنادار است و این معنا در مواجهه سوژه با آن منکشف می‌شود. آگاهی برای مواجهه با اعیان از بدن به منزله نظرگاه خود بهره می‌گیرد. بر این اساس، مرلوپونتی آگاهی را در بدن قرار می‌دهد و بدن را سوژه‌بدنی محسوب می‌کند که در جهان پیرامون خود حضور دارد و از طریق تجربه ادراکی با اعیان در تماس است. آنچه در طی این تجربه آشکار می‌شود نوعی درک پیشاتأملی از جهان محسوس به منزله جایگاه حیات عملی ست. سوژه همواره به واسطه بدن خود در درون جهانی که در آن تحقیق و عمل می‌کند، جای دارد و در مواجهه تنانه با اعیان نامتعین به آن‌ها عینیت می‌بخشد. این تعین بخشی به واسطه قصدیت جنبشی و وحدت تألیفی بدن روی می‌دهد. در این مقاله درصدد هستیم نقش بدن در این تعین بخشی را بیشتر برجسته نماییم.

واژگان کلیدی: قصدیت عملی، عینیت، سوژه-بدن، اعیان نامتعین

۱. دکترای فلسفه از دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، آدرس الکترونیک: rafgiph@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، آدرس الکترونیک: asghari2007@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، آدرس الکترونیک: m.sufiani@yahoo.com

The Role of Lived Body in Objectification of Objects from Merleau-Ponty's Point of View

Somaye Rafighi – Mohammad Asghari – Mahmoud Sufiani

Abstract: Merleau-Ponty's explanation of operative intentionality as embodied and motor intentionality opens a way to elucidate a new meaning of constitution and objectivity. His analysis of such intentionality provides a tangible and pre-reflective but meaningful and embodied means for the purpose of having a world and intentional objects. Merleau-Ponty believes that consciousness, due to its intentional character, is directed toward its own objects in the world. The objects of consciousness are not determinate and definite things, but they are in the field that is intrinsically meaningful, and this meaning is revealed in the encounter of the subject. Consciousness uses the body as a point of view to encounter the objects. Accordingly, Merleau-Ponty places consciousness in the body and considers the body as a subject-body that is present in the world around itself and is in contact with the objects through perceptual experience. What emerges during this experience is a kind of pre-reflective perception of the tangible world as a place of practical life. The subject is always present within the world through his body and in this world he researches and acts and gives objectivity to indeterminate objects through embodied encounter. This determination is due to the motor intentionality and the synthetic unity of the body. In this article, we are going to highlight the role of the body in this determination.

Keywords: operative intentionality, objectivity, subject-body, indeterminate objects

مقدمه

از جمله موضوعاتی که در فلسفه‌های معاصر مورد توجه قرار دارد، مسئلهٔ عینیت است؛ مسأله‌ای که پیرامون سوال «جهان چگونه به صورت معنادار بر ما عرضه می‌شود؟» شکل گرفته است. هوسرل با انتساب قصدیت به آگاهی کوشید پاسخی برای این سوال ارائه دهد. از نظر او هیچ عینی مستقل از آگاهی وجود ندارد و عینیت خود را در نسبت با کنش قصدی آن کسب می‌کند. به این ترتیب هوسرل با معنای جدیدی که از عینیت مطرح کرد، آن را به آگاهی و ویژگی قصدی آن نسبت داد، که بر مبنای آن اگر بتوان نحوهٔ شکل‌گیری چیزی را در آگاهی توضیح داد، آن چیز عینیت می‌یابد. اما هوسرل با وجود ارائهٔ چنین راه‌حلی نتوانست توضیح دهد که تجربهٔ آگاهانهٔ ما از رویدادها چگونه شکل می‌گیرد.

البته مسئلهٔ تمایز میان ذهن و عین فقط در فلسفهٔ دوران معاصر مطرح نبود. این موضوع نخستین بار در اواخر قرون وسطی بیان شد. فیلسوفان آن دوران به تبعیت از فیلسوفان مسلمان، که برای بیان محتوای حالات ذهنی اصطلاحات «معقول» و «معنا» را مطرح کرده بودند، تمایز میان امر محسوس و معقول از قوهٔ حس یا عقل را بیان کردند.^۱ تا پیش از آن دوران، فیلسوفان به تبعیت از ارسطو که تفاوتی میان تجربهٔ حسی و آنچه احساس می‌شود، قائل نبود، تمایز واضحی میان ذهن و عین مطرح نمی‌کردند.^۲

فیلسوفان دورهٔ مدرن برای ایجاد ارتباط میان امر ذهنی و عینی به تصورات یا «بازنمایی» متوسل شدند. دکارت را می‌توان نمونهٔ بارزی از این فیلسوفان محسوب کرد. او برای تبیین شناخت، بازنمایی اشیا یا حالات امور واقع را مطرح کرده بود، که می‌دانیم ممکن است در واقعیت چیزی مطابق با آن‌ها وجود داشته باشد یا نداشته باشد. چنین تبیینی ما را با مشکلاتی مواجه می‌کند، زیرا «حداقل در مورد شناخت خودمان، به معنایی در درون این تصورات محصور می‌شویم. هرگونه تلاش برای فراروی از آن‌ها برای این که دریابیم آیا جهان را آنگونه که هست، بر ما بازنمایی میکنند، فقط می‌تواند به بازنماییهای بیشتری منجر شود».^۳

از منظر مرلوپونتی عینیت اعیان نه در ارتباط با آگاهی محض، بلکه از طریق قصدیت تنانه و متحرک آشکار می‌شود. او در پدیدارشناسی ادراک تبیینی از قصدیت ارائه می‌دهد که «آگاهی پیش‌محمولی، پیش‌تأملی و تلویحی از جهان و گشودگی به درخواست آن»^۴ است و قصدیت عمل را ممکن می‌سازد. مرلوپونتی ادعا می‌کند بایستی این قصدیت را به مثابه قصدیت بنیادین در نظر بگیریم

1. Caston 2001, 25.

2. Lagerlund 2007, 2.

3. Stroud 1984, 32.

2. Merlau-Ponty 2005, 382.

که آگاهی به واسطه آن، بدون مفهوم‌سازی صریح و «به جای مفروض گرفتن اعیان خود، روی به سوی آنها دارد». قصدیت عملی منوط به عین قصدی نیست که در مقابل سوژه قرار دارد، بلکه جهت‌گیری اولیه او به سوی جهان است که به واسطه آن سوژه در جهان جای می‌گیرد و نمی‌تواند خارج یا منفک از آن در نظر گرفته شود. حضور سوژه در جهان به واسطه بدن او ممکن می‌شود. در نتیجه، سوژه ادراک بدنی محسوب می‌شود که آگاهی در آن جای دارد و مجزای از آن نیست و به واسطه ادراک حسی شناخت و ارتباطی بی‌واسطه با اعیان پیرامون خود برقرار می‌کند. چنین معنایی از قصدیت باعث می‌شود که دیگر نتوان عینیت را منوط به یافتن ماهیت اعیان در آگاهی استعلایی تلقی نمود، بلکه باید آن را در ارتباط با تجربه ادراکی توضیح داد. پس برای بررسی عینیت از منظر مرلوپونتی، نخست لازم است بدانیم چگونه این امکان برای سوژه فراهم می‌شود که در تجربه ادراکی به اعیان عینیت ببخشد. سپس در ادامه می‌کوشیم با تشریح این مسئله، نقش بدن را در عینیت‌بخشی به اعیان برجسته نماییم.

قصدیت عملی

مرلوپونتی همواره درصدد بود به درک بنیادی‌تری از ارتباط میان آگاهی و جهان دست یابد. او در نخستین اثر خود، ساختار رفتار، ادعا می‌کند حیات جان‌دار و آگاهی انسان در جهان طبیعی‌ای شکل می‌گیرد که به هیچ‌وجه قابل تقلیل به معنای آن در ذهن نیست و در عین حال نمی‌توان آن را به نسبت‌های علی موجود بین واقعیت‌های عینی از پیش موجود نسبت داد؛ جهان ترکیبی از گشتالت‌هاست و در عین حال ساختاری منظم در سطوح مختلف دارد. او این اثر را چنین به اتمام می‌رساند که فلسفه باید «مسیر حرکت طبیعی آگاهی را وارونه سازد تا راه‌هایی را کشف کند که از طریق آن‌ها جهان واقعی در ادراک تقویم می‌شود».^۱

مرلوپونتی برای پیگیری طرح خود به مفهوم «جهان زیسته»^۲ هوسرل متوسل می‌شود؛ جهان آن‌گونه که با آن مواجه می‌شویم، به‌طور روزمره در آن زندگی می‌کنیم و تجربه‌ای مستقیم و پیشاتأملی از آن داریم. جهان زیسته جایگاه عقل سلیم و فعالیت‌های روزمره و جهان اعیان آشنا و علائق معمولی ماست. ما در سطح رویکرد طبیعی در جهان زیسته زندگی می‌کنیم و باین حال تحت تأثیر پیش‌فرض‌های علمی، آن را به مثابه امری خارجی و عینی درک می‌کنیم که مستقل از کنش‌ها و دغدغه‌های ما وجود دارد. از نظر هوسرل وظیفه فلسفه این است که ساختار بنیادین جهان زیسته را تبیین کند.

1. Ibid, 398.

2. Merleau-Ponty 1967, 220.

3. life-world

رفیعی، اصغری، صوفیانی

مرلوپونتی نیز چون هوسرل، نه تنها با جهان زیسته سروکار دارد، بلکه به وجود انسان در آن می‌پردازد، «مهم‌ترین درسی که تقلیل به ما می‌آموزد عدم امکان تقلیل کامل است ... اگر ما ذهن مطلق بودیم تقلیل مشکلی به وجود نمی‌آورد. اما از آنجایی که در جهان زندگی میکنیم، از آنجایی که تأملات ما در جریان زمانی حمل می‌شوند که می‌کوشیم آن را فراچنگ آوریم، هیچ اندیشه‌ای وجود ندارد که تمامی اندیشه ما را در برگیرد»^۱. او مفهوم آگاهی قوام‌بخش را به این معنا که خالق جهان است رد می‌کند، زیرا این امر جهان را به متضایف محض آگاهی فرومی‌کاهد و فلسفه را به ایده‌آلیسمی برمی‌گرداند که از نظر وی بزرگ‌ترین اشتباه هوسرل بود. جهان توسط آگاهی خلق نمی‌شود، بلکه همواره از پیش در آنجا وجود دارد. از نظر مرلوپونتی آگاهی گفتگوی اساسی با جهان دارد و هر معنایی از این گفتگو نشأت می‌گیرد.

بر این اساس مرلوپونتی به انتقاد از «تفکر عینی» می‌پردازد. این تفکر که خود را در قالب دو موضع فلسفی به ظاهر متناقض تعقل‌گرایی و تجربه‌گرایی نشان می‌دهد، نمی‌تواند به دلیل تعصبی که به وجود جهان عینی دارد، تبیین درستی از رابطه میان جهان و آگاهی ارائه دهد، زیرا هر دو موضع میان جهان و آگاهی جدایی می‌افکنند. تجربه‌گرایی هیچ برداشتی از آگاهی یا ذهنیت ندارد، بلکه فقط با جهان عینی سروکار دارد. تعقل‌گرایی نیز آگاهی را فراتر از جهان می‌داند و معتقد است که به جهان طبیعی فاقد معنا محتوا و مضمون می‌بخشد.

مرلوپونتی در ساختار رفتار می‌کوشد با استفاده از مفهوم «گشتالت»^۲ از تحلیل‌های تجربه‌گرایی و تعقل‌گرایی فراتر رود و دوگانه‌انگاری آگاهی و طبیعت را کنار بگذارد. مفهوم گشتالت به توانایی جاندار در عمل به روشی کلی و ساختارمند اشاره دارد و همکاری کلی اندام‌های آن را نشان می‌دهد که مقاصد خاصی را دنبال می‌کنند. گشتالت نه شیء تجربی است و نه صورت آگاهی^۳. رفتار و تجربه را نمی‌توان به اجزای آن فروکاست. این امور نه تابع تبیین‌های علی تجربه‌گرایی هستند، که تنها روابط علی میان هستومندهای انضمامی را فرض می‌گیرد، و نه تابع فرضیه عقل‌گرایانه آگاهی محض، زیرا ساختار رفتار و تجربه معمولاً برای آن مبهم است. رفتار، طرح‌افکنی و وضع احتمالات و قصدیات جاندار در بیرون از خود است و پیوند قطعی جاندار با پیرامون خود را بیان می‌کند:

رفتار، اهدافی که حیوان در محیط پیرامون پیگیری می‌کند، روی به سوی جهان واقعی یا وجود محض ندارند، بلکه روی به -سوی- بودن- برای حیوان دارند، یعنی روی به سوی محیطی که خاص آن نوع است؛ آن‌ها از طریق آگاهی نشان داده نمی‌شوند، یعنی وجودی که کل ذات آن دانستن است،

1. Merleau-Ponty 2005, xiii.

2. Ibid, 4.

3. gestalt

4. Merleau-Ponty 1967, 127.

بلکه از طریق شیوه خاصی از بررسی جهان، در جهان بودن یا وجود داشتن نشان داده می‌شوند.^۱ پدیدارشناسی وجودی^۲ از فرضیه جهان عینی فی‌نفسه یا از آگاهی قوام‌بخش شروع نمی‌کند، بلکه از وحدت آن‌ها یا تعالی از آن‌ها، با تحقیق در این‌که چگونه جان‌داران و به‌ویژه انسان‌ها در جهان هستند، شروع می‌کند. بر این اساس مرلوپونتی به مفهوم «در-جهان-بودن» هایدگر متوسل می‌شود تا از این طریق بتواند وجود سوژه را در جهان تبیین کند. او برخلاف هوسرل به جای تقلیل جهان بر ارتباط مستقیم با آن تأکید می‌ورزد و با انتقاد از نگرش علمی به جهان، ادعا می‌کند که هر نوع شناختی بر تجربه مستقیم ما از جهان پایه‌گذاری شده است. بر این اساس بایستی برای آگاهی مجدد از جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، به تجربه زیسته خود از جهان روی آوریم تا بتوانیم حقیقت جدیدی درباره آن بیافرینیم.

مرلوپونتی برای توصیف ارتباط جهان و آگاهی از مفهوم «قصدیت» هوسرل بهره می‌برد. قصدیت ارتباطی اولیه و بنیادین با جهان است و روی به سوی آن دارد. مرلوپونتی در پیشگفتار پدیدارشناسی ادراک ادعا می‌کند که تقلیل با به تعلیق درآوردن تعصبات و باورهای علمی و فلسفی، دو نوع قصدیت را آشکار می‌سازد: «قصدیت عملی»^۳ و «قصدیت کنش»^۴. او این تمایز را دستاورد هوسرل می‌داند: «هوسرل تمایز قائل می‌شود میان قصدیت کنش، که قصدیت احکام ما و قصدیت آن مواقعی است که داوطلبانه موقعیتی را برمیگزینیم ... و قصدیت عملی یا قصدیتی که وحدت طبیعی و پیش‌محمولی جهان و حیات ما را ایجاد می‌کند»^۵.

به نظر مرلوپونتی قصدیت کنش حاکی از قصدیتی است که با عمل عینیت‌بخشی به احکام گره خورده است. از نظر او، این قصدیت حاکی از عمل تأملی و عینیت‌بخش آگاهی است که از طریق آن از جایی فراتر از این جهان، تجربیات تقویم‌شده را به‌منزله عینی برای سوژه بررسی می‌کند. قصدیت کنش آگاهی را به‌مثابه ارتباطی دوگانه میان سوژه شناسنده و عین شناخته‌شده توضیح می‌دهد؛ این در حالی است که با محدود کردن خودمان به این الگوی آگاهی که هر نوع آگاهی را به شناخت عینی و تأملی فرو می‌کاهد، مانع ظهور سوژه زیسته می‌شویم: «اگر منظور از آگاهی ارتباط میان سوژه قوام‌بخش و عین قوامیافته است، پس آگاهی تنها در صورتی می‌تواند خودآگاه شود که خود را

1. Ibid, 125.

۲. از پدیدارشناسی مرلوپونتی با عنوان «پدیدارشناسی وجودی» یاد می‌شود، زیرا اگرچه او از پدیدارشناسی در فلسفه خود بهره می‌برد، اما آن را به بحث درباره وجود انسان معطوف می‌کند. اما او وجود انسان را مستقل از موقعیت تاریخی، طبیعی و اجتماعی او نمی‌فهمد. مرلوپونتی در حقیقت «همانند هایدگر وجود انسان را به‌مثابه تعالی به سوی جهان می‌فهمد» - Moran 2010, 179

3. operative intentionality

4. intentionality of act

5. Merleau-Ponty 2005, 372.

6. Ibid, xvii.

رفیقی، اصغری، صوفیانی

به همان روشی بر خود آشکار سازد که عینی را بر خود عرضه میدارد.^۱ این نوع قصدیت مواجهه پیشاتأملی و قوام‌بخش با جهان را غیرممکن می‌سازد و وحدت پیشامحمولی سوژه و عین را پنهان می‌کند.

بر این اساس مرلوپونتی بیشتر بر روی «قصدیت عملی» متمرکز می‌شود که مبنای قصدیت کنش است. طبق نظر او این قصدیت خود را بیشتر در آرزوها و ارزش‌گذاری‌ها نشان می‌دهد تا در دانش واقعی. قصدیت عملی «متنی را که دانش ما میکوشد تا آن را به زبان دقیق ترجمه کند، فراهم می‌آورد».^۲ هوسرل امیال و آرزوها و اموری همانند آن‌ها را به‌مثابه اموری عینیت‌نیافته اما کنشی در نظر می‌گرفت، اما مرلوپونتی احساسات، آرزوها، هیجانات و ارزیابی‌ها را اموری قصدی در معنای تعمیم‌یافته آن قلمداد می‌کند. او ادعا می‌کند که خلاقیت هوسرل در کشف قصدیت نبود، بلکه بیشتر در «تشریح این مفهوم و کشف قصدیتی عمیق‌تر در زیر قصدیت بازنمایی بود که دیگران آن را «وجود» می‌نامند».^۳

قصدیت عملی قصدیت جهان زیسته است که به‌واسطه آن در تجربه زیسته خودمان در جهان هستیم و روی به سوی آن داریم. مرلوپونتی «روی داشتن»^۴ را شرط ضروری آگاهی می‌داند: «اگر آگاهی را به‌مثابه طرح جهان در نظر بگیریم، در این صورت نه جهان را در اختیار خواهد داشت و نه آن را در بر خواهد گرفت، بلکه پیوسته روی به سوی آن دارد».^۵ بنابراین آگاهی همواره خود را به سوی جهان فرا می‌برد، بدون این‌که آن را به مالکیت کنش‌های ذهنی درآورد. حال اگر آگاهی را به‌مثابه طرح جهان و نه مجزای از آن در نظر بگیریم، در این صورت ارتباط میان آگاهی با جهان را نباید به‌مثابه ارتباط با اعیان مثالی تلقی کنیم، بلکه باید آن را درگیری فعالانه با اعیان واقعی بیرون از خودمان در نظر بگیریم. البته عین قصدی آگاهی ممکن است به‌واقع در جهان وجود نداشته باشد. برای مثال مرلوپونتی با بحث از عشق نتیجه می‌گیرد که عشق چیزی پنهان در ناخودآگاه ما نیست، اما عینی هم نیست که در مقابل آگاهی من قرار داشته باشد، بلکه انگیزه‌ای است که «من را به سوی کسی سوق می‌دهد».^۶ عشق نمونه‌ای از روی داشتن آگاهی است، اما عین قصدی متمایز یا، به اصطلاح هوسرل، نوئمایی ندارد. شاید در وهله نخست این امر متناقض با تبیین مرلوپونتی از قصدیت به نظر برسد، اما او از این تناقض «با تفسیر چنین حالات آگاهی به‌مثابه شیوه‌های خاص ارتباط با جهان واقعی به‌جای ارتباط با نوعی خاص از عین ایده‌آل» اجتناب می‌کند.^۷ بر این اساس، جهان را نباید

2. L'ecart 2010, 99.

2. Merleau-Ponty 2005, xvii.

4. directedness

6. Ibid, 345.

4. Ibid, 107.

6 Ibid, xvi.

2. Matthews 2002, 37.

با جهان تفکرات ما دربارهٔ جهان یکسان دانست، بلکه جهانی ست که در آن ساکن و گشوده به آن هستیم

ادراک حسی

اما مرلوپونتی بر این باور است که هر آگاهی، آگاهی ادراکی ست و ارتباط مستقیم و پیشاتأملی ما با جهان از طریق «ادراک حسی»^۱ صورت می‌گیرد. او ادراک را به مثابه پنجره‌ای قلمداد می‌کند که به سوی اشیا، جهان و حقیقت گشوده می‌شود: «ادراک شناخت جهان، حتی کنش یا اخذ اختیاری موضوعی نیست، بلکه زمینه‌ای ست که همهٔ کنش‌ها از آن پدید می‌آیند و پیش‌زمینهٔ همهٔ آن‌ها محسوب می‌شود»^۲. مرلوپونتی ادراک را مبنای هر شناختی محسوب می‌کند و از آن با عنوان «مسئلهٔ حضور عین» یاد می‌کند.^۳ در ادراک با وجود یا حضور مواجه می‌شویم تا محتوای گزاره‌ای توصیفی که در قالب «چنین است که ...» بیان می‌شود.^۴ او ادعا می‌کند تجربهٔ ادراکی برای ما نه حقایق یا گزاره‌های واقعی، بلکه اشیا و ویژگی‌های آن‌ها را در حضور جسمانی یا واقعیت جسمانی عرضه می‌دارد: «ادراک من به محتوای آگاهی بر نمی‌گردد، بلکه متوجه خود زیرسیگاری ست»^۵. از نظر مرلوپونتی ادراک حسی آشنایی با اعیان موجود است و از این نظر پدیداری نسبی محسوب می‌شود که به وجود عین مدرک نیاز دارد. پس اشتباه است که فکر کنیم تجربه برای ما چه چیزی ارائه می‌دهد و این که پاره‌ای از ساخت‌های نظری خاص را به منزلهٔ متعلقات واقعی ادراک مسلم فرض بگیریم و سپس آن‌ها را به آگاهی انتقال دهیم: «فکر می‌کنیم می‌دانیم «دیدن»، «شنیدن» و «احساس کردن» چیست. زیرا مدتهاست ادراک اعیانی را برای ما فراهم می‌آورد که مبهم هستند و صداهایی بیرون می‌دهند. زمانی که می‌کوشیم آن‌ها را تجزیه و تحلیل کنیم، آن اعیان را به آگاهی انتقال می‌دهیم»^۶.

بر این اساس مرلوپونتی به انتقاد از تمایز هوسرل میان «ماده» و «صورت» تجربهٔ ادراکی می‌پردازد: «ضرورت دارد که صورت و مادهٔ ادراک با هم در ارتباط باشند ... و ماده با صورت خود تلفیق شود»^۷. بر طبق نظر وی معنا در عین است: «معنای زیرسیگاری ایدهٔ خاصی از زیرسیگاری نیست که با جنبه‌های محسوس آن هماهنگ و تنها در دسترس فاهمه باشد، بلکه به زیرسیگاری جان می‌بخشد و در آن به نحو بارزی تجسد دارد»^۸. جهان و اعیان از پیش معنادار هستند و برای معقول شدن نیازی به

1. perception

2. Ibid, xi.

3. Ibid, 21.

4. Merleau-Ponty 1964a, 14.

5. Merleau-Ponty 2005, 233.

6. Ibid, 4.

7. Merleau-Ponty 1964a, 15.

8. Merleau-Ponty 2005, 287

رفیقی، اصغری، صوفیانی

عمل معنادهی سوژه ندارند. مرلوپونتی با نگاهی به برداشت هایدگر از اکستازی، اعتقاد دارد ما، مقدم بر تألیف ذهنی، همواره به سوی معنا در جهان گشوده هستیم. اگر سوژه روی به سوی اعیان دارد، پس معنایی که قصدمندی اعیان، اشخاص یا مکان‌ها را هدایت می‌کند، از سوژه شروع نمی‌شود تا در جهان جریان یابد. مرلوپونتی می‌گوید: «پس در بطن خود سوژه، حضور جهان را کشف کردیم، بنابراین دیگر نمی‌توان سوژه را به‌مثابه کنش تألیفی درک کرد، بلکه باید به‌مثابه اکستازی در نظر گرفت، و این‌که هر فرایند کنش مضمون که در ارتباط با این آبستن مضمون امری ثانوی محسوب می‌شود، خود را در نشانه‌هایی ظاهر می‌سازد که شاید به‌خوبی جهان را تعریف کنند».^۱ اگرچه معنا در جهان مقدم بر واگذاری صریح آن توسط سوژه وجود دارد و ذاتی آن است، اما در اعیان تنها با فرض درگیری فعالانه ما با عین منکشف می‌شود و توسط ساختارهایی توانمند می‌شود که سوژه‌ها در درون خود دارند. بنابراین از نظر مرلوپونتی، ادراک فرایندی در جریان تحقیق و انکشاف است که از طریق آن جهان به تدریج بر مدرک، به‌هنگام مواجهه با اعیان، آشکار می‌شود. اعیان اغلب عناصری نامتعین و مبهم هستند که هنوز به‌شکل امور مشخصی در نیامده‌اند. آن‌ها به‌مثابه منفردهای زمانی-مکانی تجربه نمی‌شوند، بلکه واحدی پیش‌تأملی هستند که آگاهی ادراکی، بر اساس ترکیب چشم‌اندازهای مختلف، روی به آن‌ها دارد. اعیان برای مدرک متعین و خارجی نیستند، بلکه سیمایی^۲ دارند، از این رو می‌توانند به آگاهی شکل دهند و بر وحدت آن تأثیر بگذارند. وحدت عین و وحدت آگاهی ادراکی هم‌دیگر را پیش فرض می‌گیرند و به‌طور دیالکتیکی به هم‌دیگر وابسته هستند. پس اعیان ادراک خودشان قصدی هستند

در ادراک، عین به‌مثابه مجموعه‌ای نامتناهی از رویکردهای چشم‌اندازی داده می‌شود، اما در هیچ کدام کامل نیست. این امر اتفاقی نیست، زیرا عین به‌روش ناقصی به من داده می‌شود؛ از منظری که آن را اشغال کرده‌ام. پس تألیف ادراکی بایستی توسط سوژه تکمیل شود. شیء مدرک تنها تا جایی وجود دارد که کسی آن را ادراک کند. شیء ای که می‌بینم تنها در صورتی برای من شیء محسوب می‌شود که از جنبه‌های بی‌واسطه داده‌شده‌اش فراتر رود. پس تناقض حلول و تعالی در ادراک وجود دارد؛ «حلول، زیرا عین مدرک را نمی‌توان برای کسی که ادراک می‌کند ناآشنا دانست و متعالی، زیرا همواره حاوی چیزی بیش از آن‌چه به من داده می‌شود، است».^۳

از نظر مرلوپونتی هر عینی در زمینه‌ای قرار دارد. ما همواره توجه خود را معطوف به شیء می‌کنیم و موقتاً از محیط و زمینه‌ای غافل می‌شویم که آن شیء را، به‌مثابه چیزی که دقیق‌تر در آن نظر کنیم، به

1. Ibid, 382.

2. physiognomy

3. Ibid, 128.

4. Merleau-Ponty 1964a, 16.

ما عرضه می‌دارد. او این زمینه را «میدان پدیداری»^۱ می‌نامد؛ «این میدان جهانی درونی نیست، پدیدارِ حالتی از آگاهی یا واقعیتهای نفسانی نیست»^۲. به عبارت دیگر، این میدان آن وجهی از جهان است که همواره پیشاپیش از طریق قابلیت‌های ادراکی جسمانی غیرارادی و رفتارهای نااندیشیده‌مان برای ما مهیا شده و در دسترس ما قرار دارد. از آنجایی که میدان پدیداری ساختاری قصدی دارد، اعیان را به‌صورتی مملو از معنا به ما نشان می‌دهد. پس هر ادراکی ساختار شکل‌زمنه دارد و تمامی اعیان ادراکی بر مبنای بافت و افق خود ادراک می‌شوند. توجه مرلوپونتی به این امر حاکی از آن است که ادراک همواره در ذات خود نظرگاهی^۳ است. تعبیر نظرگاه به میدان بدین معنی است که آن نظرگاه «نه صرفاً مجموعه‌ای از اعیان، یعنی قسمت متجانسی از فضا، است و نه در نهایت به‌نحوی از انحصاراً دسته دیگری از احساس‌ها یا احکام است»^۴. میدان به‌شکل تحویل‌ناپذیری نوعی فضا یا مکان است؛ جایی است که در آن اعیان و کیفیت‌شان بر ما و نسبت به ما نمودار می‌شوند.

اگرچه ادراک شکوفایی لوگوس محسوب می‌شود و شرط عینیت را به آدمی می‌آموزد، اما فقط به حیطه شناخت مربوط نمی‌شود، بلکه در عین حال ما را به عمل نیز دعوت می‌کند. در واقع ادراک نوعی درگیری عملی با جهان و اشیاست؛ زیرا ما فقط جهان را ادراک نمی‌کنیم، بلکه در آن زندگی می‌کنیم و با آن ارتباط داریم و به‌نوعی با آن درگیر هستیم. بنابراین مرلوپونتی، با اولویت دادن به ادراک حسی در شناخت جهان، می‌کوشد ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با جهان برقرار کند و از این طریق پرده از راز جهان و عقل بردارد.

بدن زیسته

آنچه نظرگاه را برای ادراک فراهم می‌آورد، بدن است. من با بدن‌ام ادراک می‌کنم؛ زیرا موقعیت و حرکت بدن، من را قادر می‌سازد تا ببینم و آنچه را که در دسترس بینایی من است مشخص کنم. در واقع، آگاهی به‌واسطه بدن در جهان جای دارد: «بدن ابزار در جهان بودن است و داشتن بدن برای موجود زنده بودن در محیطی مشخص است»^۵. آگاهی از طریق بدن، در مقام نظرگاه خود، روی به اعیان خود دارد. بر این اساس مرلوپونتی مفهوم آگاهی محض و ناظر را رد می‌کند و به جای آن به سوژه تجربه برمی‌گردد که آگاهی متجسد را در وضعیتی خاص آشکار می‌سازد. از این‌رو مرلوپونتی مطالعه آگاهی را در جهان مطالعه آگاهی‌تانه و از این‌رو مطالعه بدن، آن‌گونه که تجربه می‌شود، محسوب می‌کند.

1. phenomenal field

2. Merleau-Ponty 2005, 51.

3. perspective

۴. کارمن ۱۳۹۴، ۱۰۲.

5. Merleau-Ponty 1964a, 25.

6. Merleau-Ponty 2005, 71.

رفیعی، اصغری، صوفیانی

مرلوپونتی بر این باور است که اگر در تجربه زیسته خود از بدن مان دقیق شویم، درمی‌یابیم که همانند دیگر اعیان جهان نیست. از طریق بدن‌ام است که می‌توانم اعیان را مشاهده و با آن‌ها ارتباط برقرار کنم و پیرامون آن‌ها قدم بردارم. اما بدن من قابل مشاهده نیست: «برای این که بتوانم بدن خودم را مشاهده کنم نیاز به استفاده از بدن دیگری دارم که خود غیر قابل مشاهده است»^۱. از سوی دیگر، از آن زاویه‌ای که بدن جهان را می‌بیند و لمس می‌کند، بدن را نه می‌توان دید و نه لمس کرد. آنچه مانع از این می‌شود که بدن همانند یک عین باشد این است که اشیا به واسطه آن وجود دارند: «بدن نه ملموس است و نه مرئی، زیرا آن است که می‌بیند و لمس می‌کند»^۲. بنابراین نمی‌توان بدن را عینی همانند دیگر اعیان تلقی نمود که با خصیصه خاصی همواره آن‌جا حضور دارد. اگر بدن ثباتی دارد، ثبات آن مطلق است و مبنای ثبات نسبی اعیان نامرئی. بر این اساس، ثبات بدن باید ما را به بدنی رهنمون سازد که به منزله عینی موجود در جهان ادراک نمی‌شود، بلکه ابزار ارتباط ما با جهان است. پس می‌توان گفت بدن شرط استعلایی ادراک است. جهان نیز مجموعه‌ای از اعیان متعین نیست، بلکه افق نهفته تمامی تجربیات ماست و مقدم بر هر تفکر تعین‌بخشی وجود دارد.

مرلوپونتی از مثال دو دستی که همدیگر را لمس می‌کنند، برای تبیین بیشتر بدن استفاده می‌کند. زمانی که با دست راست‌ام دست چپ‌ام را لمس می‌کنم، دست چپ‌ام شیء ملموسی برای آگاهی می‌شود و این دست چپ‌ام نیست که لمس می‌کند، بلکه چیزیست که لمس می‌شود. دست راست‌ام دست چپ‌ام را احساس می‌کند. باین حال دست راست‌ام شیء ملموسی نیست، بلکه آن است که لمس می‌کند و نه این که لمس شود. می‌توانم نقش دست‌ان‌ام را تغییر دهم و از تغییرپذیری^۳ نقش این دو سخن بگویم.^۴ در این صورت «ارتباط متقابل معکوس می‌شود، دست لمس‌کننده لمس‌شونده می‌شود و در این ارتباط تمایز میان سوژه و ابژه از بین می‌رود»^۵.

مرلوپونتی بر این اساس، به انتقاد از رویکرد علمی به بدن به منزله بدن عینی می‌پردازد و معتقد است که بدن را نمی‌توان به منزله ماشینی مرکب از اندام‌های مختلف در نظر گرفت؛ بلکه بدن سوژه است: سوژه اعمال، تجربیات و کنش‌های خود و در واقع شکلی از آگاهی‌ست. وی با استفاده از این مفهوم، رویکرد کل‌گرایانه‌ای را به انسان اتخاذ می‌کند که طبق آن شخص خود را به مثابه شخص کلی کنش‌گر که در جهان تجسد دارد، تجربه می‌کند: «او در جهان تجربیات زندگی می‌کند ... ارتباطی مستقیم با اشیا، با موجودات و با بدن خود دارد. آگو در مقام مرکزی که نیات از آن ساطع می‌شود،

1. Ibid, 79.

2. Ibid.

3. reversibility

4. Merleau-Ponty 1968, 148.

5. Merleau-Ponty 1964b, 166.

بدنی که آن‌ها را حمل می‌کند و موجودات و اشیائی که مخاطب او هستند... این‌ها بخش‌های حوزه واحدی هستند^۱. بنابراین سوژه در محیطی ساکن است که در آن تمایزهای میان ذهن، بدن و جهان خارجی مطرح نمی‌شود، بلکه وجود هر کدام از این‌ها منوط به وجود دیگریست. مرلوپونتی، برخلاف هوسرل که حقیقت را درونی انسان می‌داند^۲، معتقد است که «حقیقت تنها در انسان درونی ساکن نیست، یا دقیق‌تر این‌که انسان درونی وجود ندارد، انسان در جهان است و تنها در جهان خود را می‌شناسد»^۳.

مرلوپونتی این سطح از بدن را «بدن پدیداری»^۴ یا «بدن زیسته» می‌نامد؛ بدنی که در تجربه اول شخص ما از خودمان بر ما آشکار می‌شود: «بدنی که به مثابه زیسته درک می‌شود هم جسمانیست و هم خودآگاه. ذهن در بدن است و بدن در ذهن»^۵. در این سطح بدن، هیچ تمایزی میان بدن و آگاهی وجود ندارد. پس نمی‌توان گفت که من بدنی دارم، بلکه «من، بدن‌ام هستم»^۶. وابستگی متقابلی نیز میان این بدن و جهان وجود دارد. به طوری که مرلوپونتی می‌گوید: «بدن من از همان گوشت جهان ساخته شده است... جهان نیز در گوشت بدن من سهیم است، آن را منعکس می‌کند، به سوی آن دست دراز می‌کند و بدن نیز به سوی جهان دست می‌بازد»^۷. در توصیف بدن، آن‌گونه که در تجربه خام بر ما پدیدار می‌شود، به شناختی از بدن دست می‌یابیم که در ذیل سطح تأمل آگاهانه عمل می‌کند^۸.

بدن پدیداری را می‌توان به منزله واحدی گویا و نظامی هماهنگ درک کرد که قابل مقایسه با عین فیزیکی نیست، بلکه می‌توان آن را با اثر هنری مقایسه کرد. این بدن جایگاه قصدیت است و با افکندن خود به جهان، آن را به حوزه نیات من تبدیل می‌کند. بدن هم چنین می‌تواند دسترسی خود را به جهان با کاربرد ابزار و وسایل گسترش دهد. در نتیجه، مهارت‌ها و عاداتی که در ارتباط با حرکات و استفاده از ابزار کسب می‌کند برای کاربردهای آتی آن به‌طور پیوسته مورد استفاده قرار می‌گیرد.

1. Merleau-Ponty 1967, 189.

۲. مرلوپونتی این جمله را در واکنش به آخرین جمله هوسرل در انتهای تأملات دکارتی به نقل از آگوستین بیان می‌کند؛ «در درون خود جستجو کن، حقیقت در درون انسان ساکن است» - Husserl 1982, 157 -

3. Merleau-Ponty 2005, x.

4. phenomenal body

5. Ibid, 89.

6. Ibid, 133.

7. Merleau-Ponty 1968, 248.

۸. امروزه مفهوم «بدن زیسته» مرلوپونتی در رشته‌های مختلف به شدت مورد توجه قرار گرفته است و محققان این رشته‌ها می‌کوشند با استفاده از آن پاره‌ای از مسائل خود را برطرف نمایند. پزشکی نمونه‌ای از این‌ها محسوب می‌شود که می‌کوشد با جایگزین کردن این مفهوم به جای بدن عینی ارتباط بهتری میان پزشک و بیمار برقرار کند. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ببینید: رفیقی و اصغری ۱۳۹۶: ۱۱۷-۱۲۰.

شاکله بدن و قصدیت جنبشی

همان‌طور که دیدیم، ادراک برای روی داشتن به اعیان خود نیازمند نظرگاه است؛ نظرگاهی که بدن در اختیار آن قرار می‌دهد تا توسط آن به سوی اعیان خود، که در قالب شکل/زمینه خود را آشکار می‌سازند، جهت‌گیری نماید. تقابل شکل/زمینه را می‌توان ساختار ممکن ادراک نامید که تابع ساختارها و قابلیت‌های بدن است. ساختار ادراک هم‌چنین ساختاری پیشین است که چارچوبی را فراهم می‌آورد که در آن می‌توانیم برخی وجوه تجربه خویش را به‌منزله و جوهی ممکن و تغییرپذیر تشخیص دهیم. میدان پدیداری صرف دسته‌ای از امور واقع حسی نیست، بلکه میدانی استعلائی است، فضایی از امکان‌ها، امتناع‌ها و ضرورت‌های ادراکی پایدار. مرلوپونتی این فضای امکان‌ها را «شاکله بدن»^۳ می‌نامد. شاکله بدن^۳ باز نمودی از بدن نیست، بلکه قابلیت ما برای پیش‌بینی و تجسد بخشیدن به جهان مقدم بر اطلاق مفاهیم بر اعیان است. این قابلیت که مرلوپونتی آن را «عادت» می‌نامد، نه معرفت عینی است و نه در درون ذهن، زیرا «بدن است که با اکتساب عادت می‌فهمد»^۴.

بنابراین شاکله بدن از یک سو، مقوم آشنایی پیش‌تأملی ما با خودمان و جهانی است که در آن به سر می‌بریم. از سوی دیگر، مجموعه‌ای از فرایندهایی است که حرکات و جنبش‌های بدن را تنظیم می‌کند تا آن‌ها را برای کنش‌های قصدی به کار گیرد. فرایندهای شاکله بدنی مسئول کنترل حرکات هستند و از این رو متضمن توانایی‌ها، قابلیت‌ها و عاداتی هستند که امکان حرکت را فراهم می‌آورند. مرلوپونتی با این مفهوم بر این حقیقت تأکید می‌ورزد که فرد عادی «به‌منظور انجام حرکت و عمل در محیط پیرامون خود نیازی ندارد خود را پیوسته به‌مثابه یک عین ادراک کند، بلکه بدن در هر حال گرایش به این دارد که در انجام عمل خود را نادیده بگیرد»^۵. به گفته مرلوپونتی «من به‌واسطه جهان از بدن‌ام آگاه‌ام»، درست همان‌طور که «به‌واسطه بدن‌ام از جهان آگاهی دارم»^۶. بدن من ظرف یا ابزاری برای فاعلیت من نیست، بلکه متشکل از اندام‌های ثابتی است که در زیر قصد خودآگاهانه عمل می‌کنند. از سوی دیگر تماس بی‌واسطه ما با جهان است که خود درکی انعکاسی از بدن‌مان به ما می‌بخشد: «من با یقین مطلق می‌دانم که پیپام کجاست و به این واسطه می‌دانم که دست‌ام و بدن‌ام کجاست»^۷. بدن شی‌ای نیست که از آن تصویر یا باز نمود درونی داشته باشم، بلکه «از طریق کارهای‌اش حالت

1. Merleau-Ponty 2005, 53.

2. body schema

۳. یکی از مباحثی که در فلسفه مرلوپونتی میان مفسران چالش‌هایی را برانگیخته است، تمایز میان «تصویر بدن» و «شاکله بدن» است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ببینید: Gallagher & Zahavi 2008: 145-46.

4. Ibid, 127.

5. Gallagher & Zahavi 2008, 146.

6. Merleau-Ponty 2005: 78.

7. Ibid, 87.

دوقطبی پیدا می‌کند، به سوی آن‌ها کارها وجود دارد و خود را برای رسیدن به هدف‌اش مجموع می‌سازد و شاکله بدن، در نهایت، تعبیریست از این‌که بدن من در جهان است»^۱.

ازسوی دیگر مرلوپونتی سطحی از شناخت را به بدن زیسته نسبت می‌دهد که نوعی شناخت عملیست و از طریق مهارت‌های بدنی و عادات حاصل می‌آید. برای نمونه، به تایپستی اشاره می‌کند که به دلیل مهارت در تایپ نیازی ندارد مکان هر یک از حروف را بدانند، بلکه این شناخت در دستان او قرار دارد که نه شناختی مفهومیست و نه کنشی اختیاری^۲. مرلوپونتی برای بررسی شعور غیرشناختی آگاهی جسمانی به بررسی بیماری به نام اشنایدر می‌پردازد که در جنگ جهانی اول دچار ضایعه مغزی شده بود و نمی‌توانست با چشم‌های بسته حرکات انتزاعی انجام دهد، یعنی «حرکاتی که ربطی به هیچ وضعیت واقعی ندارند»^۳. توانایی حرکات انضمامی، یعنی آن حرکاتی که برای زندگی ضروری هستند، در او وجود دارد، مشروط به این‌که برای‌اش به صورت عادت درآمده باشند: «او دستمال‌اش را از جیب‌اش بیرون میکشد و فین می‌کند، کبریتی را از قوطی بیرون می‌آورد و چراغی را روشن می‌کند»^۴. تجربه حسی حرکتی اشنایدر چه چیزی کم دارد؟ آن‌چه این تجربه فاقد آن است نه صرف شهود مکانی در مقام عملکردی مجزا، بلکه نوعی آگاهی جسمانیست که به ما امکان می‌دهد با محیط به‌منزله محیط مواجه شویم. اشنایدر می‌تواند حرکات انضمامی را که از او خواسته می‌شود انجام دهد، اما اگر این درخواست برای او دلالتی فکری داشته باشد، نه دلالتی حرکتی، چیزی به او در مقام سوژه متحرک افاده نمی‌کند. او هرگز نمی‌تواند فکر حرکت را به حرکاتی واقعی بدل کند. چیزی که اشنایدر فاقد آن است نه تحرک است نه اندیشه، ازاین‌رو باید میان حرکت به‌عنوان روندی از منظر سوم‌شخص و اندیشه به‌عنوان باز نمود حرکت، چیزی را تشخیص دهیم که خود بدن در مقام قوه حرکت پیش‌بینی می‌کند یا رسیدن به آن را تضمین می‌کند: «قصیدت حرکتی» که در غیاب آن دستور صریح مرده می‌ماند.

قصیدت خصیصه حرکت من است و نه مستقل از آن و نه علت آن. حرکات من نه برنامه‌ریزی شده هستند و نه درباره آن‌ها فکر می‌شود. نمی‌دانم چگونه این کارها را انجام می‌دهم و شاید این امر به این دلیل باشد که جدای از آن‌ها نیستم. من آن‌ها هستم. من بدن‌ام هستم و بدن من موجودی فعال و متحرک است، همواره در حال حرکت و در تعاملی مستمر با محیط پیرامون‌اش. پس می‌توان گفت قصیدت حرکتی «اتحاد و یکپارچگی بهنجار حرکت جسمانی ما و آگاهی شهودیمان از محیطی داده‌شده و باثبات است»^۵.

1. Ibid.

2. Ibid, 127.

3. Ibid, 89.

4. Ibid, 90.

عینیت

همان‌طور که دیدیم، از نظر مرلوپونتی آگاهی تنانه از طریق ادراک حسی تجربه‌ای مستقیم از اعیان پیرامون خود دارد. بر این اساس، او رویکرد هوسرل به آگاهی در مقام آگاهی محض یا استعلایی را رد می‌کند که بر مبنای آن آگاهی در مقام «ناظری بیطرف»^۱ جهانی را که خود هیچ جایگاهی در آن ندارد، تقویم می‌کند و به آن معنا و وجود می‌بخشد. اگرچه مرلوپونتی خود نیز جهان مدرک را حاصل فرایند تقویمیِ مرحله‌ای می‌داند که «باید آن را مشخص کنیم»^۲، زیرا دقیقاً آن‌چه به‌طور مستقیم با آن مواجه می‌شویم حاصل این تقویم است، اما برخلاف هوسرل، کار رویداد پویای تقویم را صراحت بخشیدن و تعیین دادن به آن چیزی می‌داند که «تا آن زمان جز به‌منزله افقی نامعین داده نشده است»^۳. از نظر مرلوپونتی اشتباه است فرض کنیم جهان و پدیدارهای آن «به‌وجهی کاملاً شکل یافته و متعین» وجود دارند؛ بلکه آن‌ها عناصری نامعین و مبهم هستند که شکل خاصی ندارند. در این صورت مسأله‌ای که مطرح می‌شود این است که «شکل یا اندازه مشخصی چگونه پیش روی من ظاهر می‌شود، در جریان تجربه من شکل می‌گیرد و خلاصه به من داده می‌شود و یا این که عینیت چگونه می‌تواند وجود داشته باشد؟»^۴. پس لازم است بدانیم که چگونه این امکان برای اشکال متعین فراهم می‌شود که در دسترس ما قرار بگیرند.

پاسخ مرلوپونتی به این سوال این است که «عین وجودی از طریق مجموعه کاملی از تجربیات قابل تشخیص می‌شود و تنها برای سوژه‌ای وجود دارد که این تشخیص را در خود حمل می‌کند»^۵. پس به جای این که در صدد یافتن «شرایط امکان» تقویم در فعالیت تقویمی سوژه محض باشیم، باید بکشیم «شرایط واقعیت» را بیابیم؛ یعنی اموری که امکان وجود جهان ادراکی در واقعیت زیسته آن را فراهم می‌آورند.

دیدیم که بنا بر اعتقاد مرلوپونتی، ادراک شرایط واقعی عینیت را به ما می‌آموزد. من از طریق تجربه ادراکی به‌طور مستقیم و پیشاتأملی با امور مواجه می‌شوم. وقتی به آن‌ها توجه و آن‌ها را ادراک می‌کنم، به‌مثابه اموری مشخص پدیدار می‌شوند. هنگامی که نگاه خود را بر روی شیء‌ای متمرکز می‌کنم، آن شیء در محور توجه من قرار می‌گیرد و بقیه امور در حاشیه می‌مانند و مبهم می‌شوند، اما به محض این که نگاه خود را روی شیء کناری متمرکز می‌کنم آن شیء قبلی مبهم می‌شود: «وقتی در دلاکنکو راه می‌روم ... می‌توانم چشمان‌ام را بر روی سنگ دیوار توپلر متمرکز کنم، میدان ناپدید می‌شود و

1. Merleau-Ponty 2005, xviii.

2. Ibid, 229.

3. Ibid, 27.

4. Ibid, 4.

5. Ibid, 269.

6. Ibid, 190.

چیزی جز این تکه سنگ بی تاریخ باقی نمی ماند، علاوه بر این می توانم اجازه دهم نگاهام توسط این سطح زرد شنی جذب شود و دیگر سنگی آن جا وجود نخواهد داشت^۱. از منظر مرلوپونتی، توجه^۲ مستلزم تغییری در حوزه ذهنی ست، روش جدیدی برای آگاهی ست تا از این طریق، بر اعیان خود آشکار شود. عمل توجه تجربه خود میدان را بازسازی می کند و تقویم فعال عین جدیدی ست که آنچه را که از طریق افق مبهم و نامعین داده شده بود، مفهوم سازی می کند. این ادراک اولیه تغییری را در ساختار آگاهی به وجود می آورد و بعد جدیدی از تجربه را تثبیت می کند. پس می توان گفت، تقویم برای مرلوپونتی «عنوان حرکت موثری از عدم تعین امر پیشاداده به دادگی چیزی معین است»^۳. اگرچه ادراک مهم ترین شرط عینیت محسوب می شود، اما هر ادراکی به مدرکی نیاز دارد و مرلوپونتی بدن را سوژه ادراک می داند^۴. بدن در جهان سکنی دارد و می تواند به واسطه قصدیت جنبشی خود به سوی اعیان خیز بردارد، بنابراین نقش مهمی در تقویم ادراک ما از جهان ایفا می کند: «از آن جایی که پیدایش بدن عینی تنها لحظه ای در تقویم عین است، بدن با صرف نظر از جهان عینی در آن رشته های قصدی ای را حمل می کند که بدن را به محیط پیرامون پیوند میزند و در نهایت سوژه مدرک را به مثابه جهان مدرک آشکار می کند»^۵. در رویداد پویا و موثر تقویم، معنای ادراکی ارتباط خاصی با مدرک دارد. این ارتباط، ارتباطی دوسویه است و چنین نیست که در آن فقط عامل قوام بخش تأثیرگذار باشد. بدن زیسته مرلوپونتی همانند آگوی استعلایی کانت یا هوسرل عمل نمی کند، یعنی تنها مبنای معنا نیست، بلکه کارکرد گشودگی معنا را دارد که منوط به حرکت و تألیف ادراکی آن است و از این طریق معنای اولیه اشیا جهان را آشکار می کند. اما این تنها بخشی از فرایند تقویم است. جهان نیز بدن را زیر سوال می برد و حرکت، واکنشی به درخواست جهان است. در واقع، «نقش کنش گر، قوام بخش و مرکز گریز بدن و کارکرد استعلایی آن جدای از نقش کنش پذیر، تأثیر پذیر و مرکز محور آن در مقابل دادگی جهان قابل تصور نیست»^۶. بنابراین معنای جهان و اعیان آن فقط در صورتی منکشف می شود که فعالانه و تنانه با عین مواجه شویم. چنین تفسیری از تقویم باعث می شود جهان و اعیان آن اولویت داشته باشند، نه فعالیت های آگاهی قوام بخش. در ادامه می کوشیم نقش بدن را در مولفه هایی که در عینیت بخشی به اعیان تأثیر دارند، بررسی کنیم.

1. Ibid, 263.

3. Ibid, 82.

6. Ibid, 62.

2. attention

4. Merleau-Ponty 2005, 201.

6. Dillon 1988, 146.

این‌همانی

از آن‌جایی که ما سوژه‌های تنانه هستیم، در مواجهه با امور آن‌ها را از یک جنبه یا بُعدی که نظرگاه ما در اختیار ما قرار می‌دهد، مشاهده می‌کنیم. وجود این نظرگاه باعث می‌شود وقتی در تجربیات ادراکی واقعی خود دقیق می‌شوم، دریابم که تنها نمایی خاص از یک عین را می‌بینم، یعنی در هر لحظه تنها از یک وجه آن در زمان آگاه می‌شوم و نه مجموع نماهای آن. بنابراین ادراک من از یک عین ناکامل است و هرگز نمی‌توانم یک‌باره تمامی جنبه‌ها و زوایای آن را ببینم. در نتیجه جامعیت آن همواره از من می‌گریزد. نظرگاهی که هر لحظه در آن ساکن هستم ضرورتی تنانه برای در جایی بودن است و من محکوم به نظرگاه خاصی نیستم، زیرا می‌توانم به نظرگاه‌های جدیدی دست یابم و از این طریق نماهای دیگری از عین را مشاهده کنم. این ادراکات بعدی به محض این‌که پیرامون آن حرکت می‌کنم و آن را از جنبه‌های مختلف می‌بینم، عین مدرک را تکمیل می‌کنند. به‌عنوان مثال، زمانی که پیرامون تخت‌ام راه می‌روم، تخت خود را از جنبه‌های مختلفی به من نشان می‌دهد، اما «این جنبه‌های مختلف نمی‌توانست چشم‌اندازهای یک و همان شیء واحد باشد، اگر نمیدانستم که هر کدام از آن‌ها تخت را از یک محل یا محل دیگری به من نشان می‌دهند و نیز اگر از حرکات خود و از بدن خودم به‌مثابه حافظ این‌همانی آن از طریق مراحل آن حرکات آگاه نبودم»^۱. بنابراین بدن نه تنها این امکان را فراهم می‌آورد که با حرکت پیرامون شیء جنبه‌های مختلف آن را ادراک کنم، بلکه این‌همانی شیء را نیز حفظ می‌کند. بدن این کار را از طریق به‌یادسپاری و جوه مختلف عین انجام می‌دهد و از این طریق وحدت عین را حفظ می‌کند^۲. این امر باعث می‌شود ادراک زمان‌مند باشد، یعنی هر ادراکی توسط ادراک قبلی و بعدی خود شکل بگیرد و عین مدرک به وحدت خود در زمان دست یابد.

مکان

مرلوپونتی میان مکان عینی و مکان زیسته تمایز قائل می‌شود. مکان عینی مکان قواعد و مترائهاست، مکانی که در علم بررسی می‌شود که فی‌نفسه «آن‌جا» مقدم بر هر سوژه‌ای وجود دارد. اما مکان زیسته، تجربه واقعی ما از جهت‌یافتگی به سوی جهان و قرار گرفتن در ارتباط با اشیاست. این مکان‌مندی «موقعیت» است تا «وضعیت»^۳. مرلوپونتی بر این باور است که اصطلاحات خاص مکانی چون بالا،

1. Merleau-Ponty 2005, 181.

۲. مرلوپونتی درباره نقش که بدن در حافظه دارد، می‌گوید: «نقشی که بدن در حافظه ایفا می‌کند تنها در صورتی قابل‌درک است که حافظه نه تنها آگاهی قوامبخش گذشته، بلکه تلاشی برای گشودن مجدد زمان بر مبنای الزامات محتوی در حال باشد و نیز بدن به‌منزله ابزار ثابت اتخاذ رویکرد، واسطه ارتباط ما با زمان و مکان باشد» - Merleau-Ponty 2005, 162.

3. Ibid, 87.

پایین، دور و نزدیک معنای خود را از مکان زیسته کسب می‌کنند. مکان ظرفی نیست که به‌طور عینی وجود داشته باشد و همه اشیا در آن واقع شده باشند، بلکه بدن من خود را در جهان طوری تثبیت می‌کند که «اشیا در ارتباط با آن به‌مثابه اموری موجود در بالا، پایین، چپ، راست، دور و نزدیک آشکار می‌شوند»^۱. این امر به این دلیل است که او به تأسی از هوسرل، بدن را به‌منزله نقطه صفر جهت‌گیری معرفی می‌کند: «بدن معیار همه چیز است، نقطه صفر تمامی ابعاد جهان»^۲. جهات مکانی فقط در ارتباط با بدن من معنادار می‌شوند و از این‌رو موقعیت نسبی اشیا در جهان تنها در ارتباط با بدن معنا می‌یابد. بر مبنای این مکان وجودی می‌توان دریافت که معنای اشیا و جهان بر حسب نحوه حضور مکانی ما در جهان تغییر می‌کند؛ آن‌ها می‌توانند دورتر یا نزدیک‌تر باشند. بنابراین جهت‌گیری مکانی حاصل گفتگویی میان جهت‌گیری تنانه و جهت‌گیری مکان پیرامون من است که به تمامی حوزه‌های مکانی امتداد می‌یابد.

زمان

ادراک امری زمانمند است. وحدت عین از طریق فرایند دوگانه زمانی یادسپاری^۳ و پیش‌نگری^۴ حاصل می‌شود. در ابتدا چشم‌انداز متمرکزی وجود دارد که توده مبهم رنگ‌ها و تأملاتی را که آگاهی من را، به‌محض آن‌که خودم را به سوی جهان مدرک و انتظارات عین معین می‌گشایم، جمع می‌کند. پس می‌توان گفت که «عین گام نهایی فرایند تمرکز کردن است»^۵. هم‌چنین فرایند درک مبتنی بر گذشته عین ادراکی وجود دارد، زیرا خود را به‌مثابه امری واقعی عرضه می‌کند و مقدم بر کنش تمرکز من تعیین می‌یابد، از این‌رو محرک اولیه تمامی ادراکات اولیه من است.

زمان رابطه من با جهان را بیان می‌کند. در جهان عینی، نمی‌توان هیچ زمان و تغییر و قبل و بعدی را فرض گرفت، زیرا وجود ناظر انسانی برای معرفی چنین تمایزاتی لازم است. در واقع، خود مفهوم رویداد در طبیعت حاصل برنامه انسانی خرد کردن طبیعت و معقول ساختن آن است. بنابراین مقدم بر سطح اولیه زمان عینی، تجربه پیشامفهوم و وجودی از زمان به‌مثابه شبکه‌ای از قصدیت‌های عملی را می‌یابیم که ما را به جهان پیوند می‌زند. زمان یک خط نیست که تنها در یک راستا و در یک نقطه واقعی حرکت کند: حال. لحظه نه جریان و نه یک رودخانه است که ما را به این باور برساند که «گذشته حال را به سوی وجود یافتن هل می‌دهد و به‌نوبه خود، حال آینده را»^۶. مشکل تمامی

1. Ibid, 218.

2. Merleau-Ponty 1968, 249.

3. retention

4. protention

5. Merleau-Ponty 2005, 214.

6. Ibid, 366.

رفیقی، اصغری، صوفیانی

استعاره‌های مکانی این است که آن‌ها مبتنی بر حرکت هستند که خودِ زمان را پیش فرض می‌گیرد. زمان را بهتر می‌توان به‌مثابه‌الگوی قصدیت‌ها درک کرد.

از این‌رو زمان زیسته حالی نیست که به گذشته یا آینده متصل باشد یا توالی آنات مجزایی نیست که در سطح عینی مطرح می‌شود، بلکه حرکت یا پیش‌رانه‌ای است که توسط آن، طرح‌های انسانی نسبت‌های قبل و بعد را در جهان نشان می‌دهند. حوزه حضور من قلمرو طرح‌ها و کنش‌های من در جهان تجربه اولیه‌ای است که در آن زمان و ابعاد مختلف آن به‌وضوح آشکار می‌شود. گذشته و آینده به‌مثابه افق‌های حال زیسته من تجربه می‌شوند. آینده همان است که وظایف و طرح‌های من روی به سوی آن دارد و از این‌رو حال من را نیز معنادار می‌کند، زیرا جهت‌گیری یا سبک کنونی کنش‌های من را تعریف می‌کند. گذشته سکوی همواره در حال دور شدن از موقعیت کنونی من است که در پرتو طرح‌های کنونی و آتی من تفسیرهای مجدد و متوالی را می‌پذیرد. گذشته و آینده نقاط یک خط نیستند، بلکه قصدیت‌هایی هستند که به من در پیرامون‌ام ثبات می‌بخشند.

بیان

مرلوپونتی بر این باور است که هیچ اندیشه‌ای بدون زبان وجود ندارد. اگر اندیشه می‌خواهد به‌صورتی معین دست یابد، لازم است در سخن بر زبان آورده شود: «اندیشه‌ای که، مستقل از محدودیت‌های زبان و ارتباط، فقط به خود محدود شده، طولی نمی‌کشد که دیگر پدیدار نمی‌شود تا این‌که در ناخودآگاه فرو می‌رود و این بدان معناست که حتی برای خود نیز وجود ندارد»^۱. از نظر مرلوپونتی زبان را نباید به‌منزله وجود واقعی تصاویر کلامی یا آثاری که به‌واسطه کلمات گفته یا شنیده شده در ما باقی می‌ماند، درک کرد؛ زیرا در این صورت وجود سوژه سخن‌گو نادیده گرفته می‌شود. اندیشه در سوژه سخن‌گو یک تصور نیست، یعنی به‌صراحت اشیا یا نسبت‌های میان آن‌ها را فرض نمی‌گیرد: «خطیب پیش از سخن گفتن و نیز به‌هنگام سخن گفتن نمی‌اندیشد، سخن او اندیشه اوست»^۲. بنابراین سخن گفتن بیان اندیشه نیست، بلکه سخن اندیشه را کامل می‌کند و معنایی را که در غیر این صورت آشکار نمی‌شد، مورد توجه قرار می‌دهد. بر این اساس، سخن به‌هیچ‌وجه نشانه اندیشه محسوب نمی‌شود. تجربه نشان می‌دهد که حتی اعیان آشنا تا زمانی که نام آن‌ها را به یاد آوریم، به‌مثابه اموری نامتعین به نظر می‌رسند. پس نامیدن شناختن است و ما در ذهن خود مفاهیمی نداریم که اعیان را ذیل آن‌ها قرار دهیم، بلکه نام‌ها خودشان معنایی دارند: «معنا در کلمه ساکن است»^۳. اما اندیشه را

1. Ibid, 159.

2. Ibid, 161.

3. Ibid, 173.

در سخن نمی‌توان منفک از بیان آن در نظر گرفت. سخن پوشش بیرونی اندیشه نیست، بلکه این بیان^۱ است که مضمون جدیدی ایجاد می‌کند و امکانات جدیدی را برای تجربه ما می‌گشاید: «کلمه جایگاه خاصی در جهان زبانی من دارد و بخشی از امکانات من است و من تنها یک ابزار برای ارائه آن دارم و این ابزار، بیان کلمه است»^۲.

مرلوپونتی بر این باور است که «کلمه بیان شده حرکتی اصیل است و حاوی معنایی»^۳. برای درک حرکات نیازی به درون‌نگری نیست و نیز نمی‌توان آن‌ها را به‌مثابه علایم واقعیات روانی در نظر گرفت. درک حرکات از طریق ارتباط متقابل میان قصد دیگری و قصد خود من حاصل می‌آید و قصد هیچ کدام از ما مفهومی نشده است؛ بلکه آن‌ها در بدن‌های من سکونت دارند. تعامل ما نه مستلزم فرایندی مکانیکی و نه عمل کردی عقلانی است، بلکه متضمن کنش پیش‌تأملی ایجاد جهان از سوی یکی و کنش پیش‌تأملی مطابق با بازیابی معنا از سوی سوژه متجسد دیگر است.

دیگران

مرلوپونتی بحث از دیگری را با درجهان‌بودن شروع می‌کند. او در ابتدا وجود خود را فرض نمی‌گیرد، بلکه به حوزه تجربه یا میدان پدیداری می‌پردازد. برداشت‌های ما، هم درباره خود و هم دیگری، از این حوزه تجربه نشأت می‌گیرد که بالقوه بین‌الذهانی است. به محض این‌که حوزه تجربه خودمان را به‌مثابه امری معنادار و ساختاریافته تجربه می‌کنیم، مضمون بین‌الذهانی را در تجربه می‌یابیم که قابلیت انتقال دارد.

این حوزه تجربه من و در پس آن جهان در مقام افق ثابت تمامی تجربیات است که مبنای تجربه از خودم و دیگری محسوب می‌شود. بین‌الذهانیت وجود دارد، زیرا هر تجربه‌ای گشوده به جهان مشترک است. تجربه، در معنای پدیدارشناختی آن، به‌واقع گشوده است و با دیگر تجربیات من پیوند می‌خورد تا ساختارها و الگوهای را ایجاد کند و با تجربیات دیگران پیوند می‌خورد تا معانی بین‌الذهانی ایجاد کند و ارتباط برقرار شود. ما در ادراک اعیان یکسان، در زمان و مکان عمومیت یافته و نیز جهان‌های طبیعی و انسانی واحد به‌مثابه پس‌زمینه زندگی خود مشترک هستیم. بدن من و بدن‌های دیگران نظامی را تشکیل می‌دهند، چرا که بدن‌های پدیداری ما با هم در ارتباط هستند تا وظایف‌مان را در جهان زیسته انجام بدهیم. کودک در پیرامون خودش اعیان طبیعی و فرهنگی را می‌یابد که یاد می‌گیرد از آن‌ها استفاده کند، «زیرا تصویر بدن هماهنگی بیواسطه آن‌چه را که او می‌بیند

1. expression

2. Ibid, 162.

3. Ibid, 164.

رفیقی، اصغری، صوفیانی

انجام می‌شود و آنچه خود او انجام می‌دهد، تضمین می‌کند^۱. انسان‌های دیگر افق ثابت وجود من هستند. این یک حقیقت است که وجود من همواره از مرکز می‌گریزد، زیرا برخوردی میان کلیت و فردیت است، میان گمنامی و تأمل، که تجربه دیگری را به مثابه «من عمومی‌تافته» می‌یابیم^۲، قابلیت در تمامی تجربیات ام.

نتیجه

با توجه به مطالبی که بیان شد، می‌توان گفت که عینیت از منظر مرلوپونتی به منزله لحظه دادگی جهان به سوژه تنانه محسوب می‌شود. وحدت تجربه از ارتباط پویای میان سوژه و جهان نشأت می‌گیرد و از این طریق اعیان برای ما شکل می‌گیرند و معنا و وحدت آن‌ها بر ما آشکار می‌شود. در واقع، امر محسوس از طریق ادراک آن تعیین می‌یابد. از سوی دیگر ما امر محسوس را در واکنش به اشارت مبهمی که از جهان داریم، ادراک می‌کنیم. بنابراین تمام چیزهایی که تجربه می‌کنیم، در تجربه ما از آن‌ها تقویم می‌شوند. توجه به عین به ارتباط بی‌واسطه سوژه با آن بستگی دارد و این بدن است که امکان چنین ارتباطی را فراهم می‌آورد. شیء به دلیل جهت‌گیری خاص من به سوی آن شیء می‌شود و نیز به این دلیل که در زمینه نسبت‌هایی واقع می‌شود که این نسبت‌ها معادل با چشم‌اندازهایی هستند. از این رو به محض این که شیء جایگاه خود را در مجموعه این نسبت‌ها به دست آورد، حقیقت خود را کسب می‌کند. پس نحوه پدیدار شدن جهان بر سوژه تا حدی به دلیل حقایق مربوط به جهان و هم‌چنین حقایق مربوط به بدن سوژه است. ما سوژه بدن‌هایی هستیم که توسط بدن‌های مان با اشیای طبیعی تعامل داریم، آن‌ها را لمس می‌کنیم، بالا می‌بریم و در میان آن‌ها حرکت می‌کنیم. این تعاملی عملی با جهان است که ما را قادر می‌سازد تا آن را تجربه کنیم. معنا در این حالت در حوزه تجربی روی می‌دهد و در ارتباط میان آگاهی و جهان، میان سوژه و عین زاده می‌شود.

منابع

- رفیقی، اصغری، "نقش پدیدارشناسی مرلوپونتی در پزشکی"، مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، شماره ۲۰، ۱۳۹۶.
- کارمن، تیلور، مرلوپونتی، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۴.

1. Ibid, 317.

2. Merleau-Ponty 1973, 138.

- Caston, V., "Connecting Traditions: Augustine and Greeks on Intentionality" in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. by Perler, D., Brill, 2001.
- Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Indiana University Press, 1998.
- Gallagher & Zahavi, *The Phenomenological Mind*, London and New York: Routledge, 2008.
- Husserl, E., *Cartesian Meditations*, trans. by Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- L'cart, "Merleau-Ponty's Separation from Husserl" in *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*, edited by Semonovitch and DeRoo, Continuum, 2010.
- Lagerlund, H., *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, England, Ashgate, 2007.
- Matthews, E., *The Philosophy of Merleau-Ponty*, McGill: Queen's University Press, 2002.
- Merleau-Ponty, M., *The Primacy of Perception*, ed. James Edie, Evanston: Northwestern University Press, 1964a.
- ____, *Signs*, trans. R. McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1964b.
- ____, *Structure of Behavior*, trans. by Fisher, A., Beacon Press: Boston, 1967.
- ____, *The Visible and the Invisible*, trans. by Lingis, A., Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- ____, *The Prose of the World*, trans. by O'Neil, Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- ____, *Phenomenology of Perception*, trans. by Smith, C., Routledge: Taylor and Francis Company, 2005.
- Moran, D., "Husserl and Merleau-Ponty on Embodied Experience" in *Ad-*

رفیعی، اصغری، صوفیانی

vancing Phenomenology, Springer Science + Business Media, 2010.

- Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press. Oxford, 1984.