

# اولویت ادراک و پیامدهای فلسفی آن<sup>۱</sup>

نوشته موریس مرلوپونتی

ترجمه مراد فرهادپور



خلاصه استدلال: یک شرح مقدماتی

۱. ادراک به منزله جهت آغازین آگاهی

مطالعات بی طرفانه روانشناسان درباره ادراک، سرانجام این حقیقت را آشکار کرده است که جهان مُدرک، مجموعه‌ای از اشیا (objects) (به مفهومی که این کلمه در علوم دارد) نیست؛ و رابطه ما با جهان، رابطه فردی متفکر با موضوع تفکر نیست؛ و نهایتاً وحدت شیء مُدرک، به منزله شیئی که آگاهیها یا مُدرکهای متعددی آن را ادراک کرده‌اند، با وحدت یک گزاره به آنگونه که متفکران متعددی آن را درمی‌یابند، قابل

فلسفه شماره مسلسل ۱۸

فصلنامه

1. Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, Northwestern University Press, 1964.

این مقاله، ترجمه سخنرانی مرلوپونتی در Société Française de Philosophie است. مرلوپونتی در این سخنرانی که کمی پس از انتشار اثر مشهورش، پدیدارشناسی ادراک، ایراد شد، به تشریح و دفاع از اندیشه و استدلال اصلی این کتاب پرداخت.



قیاس نیست، همانطور که هستی آنچه ادراک می‌شود نیز با هستی ایده‌آل قابل مقایسه نیست.

در نتیجه این تحقیقات، ما دیگر نمی‌توانیم تمایز کلاسیک بین ماده و صورت را بر ادراک اعمال کنیم؛ به همین ترتیب، ذهن مدرک را نیز نمی‌توانیم نوعی آگاهی بدانیم که بر اساس قانون ایده‌آل متعلق به خود، به «تفسیر»، «کشف» و یا «تنظیم» ماده محسوس می‌پردازد. ماده، «آبستن» صورت خویش است، به عبارت دیگر، هر ادراکی در تحلیل نهایی، در متن افقی معین و نهایتاً در «جهان» رخ می‌دهد. ما ادراک و افق آن را به عوض «بر نهادن» یا «شناخت» صریح آنها، «در عمل» تجربه می‌کنیم. و سرآخر آنکه رابطه شبه‌ارگانیکی ذهن مدرک با جهان، اصولاً متضمن تناقض میان درونماندگاری (حلول) و تعالی است.

## ۲- تعمیم‌بخشیدن به نتایج

آیا این نتایج، ارزشی و رای توصیف روانشناختی دارند؟ اگر می‌توانستیم [تصویر] جهانی از تصورات یا ایده‌ها را بر جهان مدرک نقش کنیم، پاسخ منفی می‌بود. اما در واقع تصوراتی که بدانها متوسل می‌شویم، تنها برای دوره‌ای از زندگی یا دوره‌ای از تاریخ فرهنگمان معتبرند. شواهد و مدارک هرگز مطلقاً ضروری و معتبر نیستند؛ تفکر نیز بی‌زمان نیست، هرچند نوعی پیشرفت در عینیت‌بخشیدن [به تفکر] ممکن است و اعتبار تفکر نیز همواره بیش از لحظه‌ای گذرا دوام می‌یابد. ایقان تصورات بنیاد ایقان ادراک نیست بلکه برعکس خود بر آن متکی است؛ زیرا این تجربه ادراکی است که گذر از یک لحظه به لحظه بعدی را برای ما ممکن می‌سازد و بدین ترتیب وحدت زمان را تحقق می‌بخشد. در این معنا، هر نوع آگاهی، حتی آگاهی ما از خود، آگاهی ادراکی است.

### ۳. نتیجه‌گیریها

جهان مدرک بنیاد همیشه مفروض هر عقلانیت، هر ارزش، و هر هستی است. این حکم نه عقلانیت و نه [اعتقاد] به امر مطلق را ویران نمی‌کند، بلکه تنها آنها را به جایگاه زمینی‌شان فرود می‌آورد.

### گزارش نشست

م. مرلوپونتی: نقطه شروع ملاحظات فوق، این نظر است که جهان مدرک متشکل از روابط، و بصورتی کلی، گونه‌ای سازماندهی است که روانشناسی و فلسفه کلاسیک، از تشخیص آن عاجز بوده‌اند.

اگر شیئی را در نظر آوریم که به هنگام ادراکش یکی از بره‌های آن را نمی‌بینیم، یا موضوعاتی را در نظر بگیریم که در این لحظه از میدان دید ما خارج‌اند - یعنی آنچه هم اکنون پشت سر ما یا در امریکا و قطب جنوب رخ می‌دهد - چگونه می‌باید هستی این موضوعات غایب یا بخشهای نامرئی موضوعات حاضر را توصیف کنیم؟

آیا می‌توانیم، همانطور که روانشناسان غالباً گفته‌اند، بگوییم که من بره‌های نادیده این چراغ را به خود باز نمود (represent) می‌کنم؟ اگر بگوییم این بره‌ها چیزی جز باز نمود نیستند، حرفم متضمن این معناست که آنها به منزله [پدیدارهای] واقعاً موجود درک نمی‌شوند؛ زیرا آنچه باز نموده می‌شود، اینجا در مقابل ما نیست، و من آن را واقعاً درک نمی‌کنم. ولی چون بره‌های نادیده این چراغ خیالی نیستند، بلکه فقط از دید من پنهان‌اند (برای دیدن آنها کافی است چراغ را کمی جابجا سازم)، پس نمی‌توانم بگویم آنها باز نمودهایی بیش نیستند.

آیا می‌توانم بگویم بره‌های نادیده را به طریقی پیش‌بینی می‌کنم، چونان ادراکاتی که، با توجه به ساختار این شیء خاص، در صورت حرکت من ضرورتاً تولید می‌شوند؟ اگر، برای مثال، به مکعبی بنگرم، با علم به ساختاری که در هندسه برای مکعب تعریف شده



است، می‌توانم ادراکاتی را که حین چرخش به‌گرد آن دریافت خواهم کرد، پیش‌بینی کنم. براساس این فرضیه می‌باید بر نادیده مکعب را به‌منزله نتیجه ضروری تحقق قانون خاص حاکم بر تحول ادراک خویش بشناسم. اما اگر توجه‌ام را به‌خود ادراک معطوف سازم، دیگر نمی‌توانم آن را بدین شیوه تعبیر کنم؛ زیرا این تحلیل را می‌توان به‌طریق زیر صورت‌بندی کرد:

اینکه چراغ پشتی دارد، اینکه مکعب دارای بر دیگری است، حقیقت دارد.

اما این عبارت یا صورت‌بندی - یعنی «حقیقت دارد» - با آنچه در ادراک به‌من داده شده است، مطابق نیست. برخلاف هندسه، آنچه ادراک به‌من می‌دهد، حضور موضوعات (Presences) است، نه حقایق.

من بر نادیده را به‌منزله چیزی که حاضر است، درمی‌یابم؛ من وجود بخش پشتی چراغ را تأیید می‌کنم، اما نه به‌مفهوم پذیرش وجود راه‌حلی برای یک مسئله. بر پنهان، به‌شیوه خاص خود حضور دارد. این بر در حول و وحوش من است.

بنابراین نباید بگویم برهای نادیده اشیا، صرفاً ادراکات ممکن‌اند و همچنین نباید بگویم آنها نتایج ضروری نوعی تحلیل یا برهان هندسی‌اند. گذر از آنچه داده شده به آنچه واقعاً داده نشده است، به‌میانجی تألیفی فکری که می‌باید موضوع تام و تمام (total object) را آزادانه برنهد، صورت نمی‌پذیرد؛ اینکه همراه با برهای مرئی موضوع، برهای نامرئی آن نیز به‌من داده شده است، نتیجه تألیفی فکری نیست. این بیشتر نوعی تألیف عملی است: من می‌توانم چراغ را لمس کنم، آنهم نه فقط بری را که رو به‌من است بلکه همچنین پشت آن را؛ تنها کافی است دستم را دراز کنم و چراغ را بردارم.

تحلیل کلاسیک از ادراک، تمامی تجربه ما را به‌سطحی واحد، یعنی به‌سطح آنچه، به‌دلایل محکم، حقیقی دانسته می‌شود، فرو می‌کاهد. اما وقتی کل عرصه و صحنه (l'entourage) ادراک خویش را مدنظر قرار می‌دهم، به‌خلاف این تحلیل، ادراکم

جهتی (modality) دیگر را بر من آشکار می‌سازد که نه آن وجود ایده‌آل و ضروری علم هندسه است و نه یک واقعه حسی صرف یا همان «Percipi» [درک شدن]. و این [جهت] دقیقاً همان چیزی است که اکنون باید بدان پردازیم.

اما این ملاحظات مربوط به عرصه یا صحنه آنچه درک می‌شود، به‌ما اجازه می‌دهد تا امر مدرک را بهتر ببینیم. من در برابر خود جاده‌ای یا خانه‌ای می‌بینم، و آنها را همچون موضوعاتی با ابعاد معین درک می‌کنم: جاده ممکن است راهی روستایی یا شاهراهی سراسری باشد؛ خانه نیز می‌تواند کلبه‌ای کوچک یا خانه‌ای اربابی باشد. این ارزیابیها مستلزم آنند که قدرت تشخیص اندازه حقیقی موضوع را داشته باشم؛ حال آنکه این اندازه با آنچه از جایگاه استقرارم بر من نمایان می‌شود، تفاوت بسیار دارد. غالباً گفته می‌شود که ما به یاری حدس و تحلیل، اندازه حقیقی را بر پایه اندازه ظاهری بازسازی می‌کنیم. اما با توجه به این دلیل بسیار متقاعدکننده که من اساساً اندازه ظاهری مورد بحث را درک نمی‌کنم، توصیف فوق دقیق نیست. این حقیقتی قابل توجه است که اشخاص بی‌اطلاع و ناآزموده، از مسئله دورنما (Perspective) بی‌خبرند، و آگاه شدن مردمان از تغییر شکل دورنمایی اشیا، مستلزم گذشت زمانی طولانی و تأمل و تعمق بسیار بود. بنابراین نه رمزگشایی و کشفی در کار است و نه استنتاج با واسطه مدلول از دال؛ زیرا این به اصطلاح دالها یا نشانه‌ها، مجزاً از آنچه بر آن دلالت دارند، به‌من داده نمی‌شوند.

به همین طریق، می‌توان رأی به کذب این حکم داد که من رنگ حقیقی شیء را بر مبنای رنگ صحنه یا نورپردازی، که بیشتر اوقات ادراک نمی‌شود، استنتاج می‌کنم. در این ساعت از روز، از آنجا که نور هنوز از خلال پنجره‌ها به درون می‌تابد، ما زردی نور مصنوعی را درک می‌کنیم؛ و این نور، رنگ اشیا را تغییر می‌دهد. اما هنگامی که نور روز ناپدید شود، این رنگ زردتاب نیز دیگر درک نخواهد شد و ما اشیا را کمابیش با رنگ حقیقی‌شان خواهیم دید. پس رنگ حقیقی چیزی نیست که با توجه به نورپردازی استنتاج شود؛ زیرا این رنگ دقیقاً زمانی ظاهر می‌شود که نور روز ناپدید می‌گردد.



اگر این ملاحظات حقیقت دارند، نتیجه چیست؟ و چگونه باید این «درک می‌کنم» را که جویای فهمش هستیم، دریابیم؟

در همان قدم اول مشاهده می‌کنیم که تجزیه ادراک به مجموعه‌ای از حسابات، همانطور که بارها گفته شده، ناممکن است؛ زیرا در ادراک، کل بر اجزا مقدم است؛ و این کل، یک کل ایده‌آل نیست. آن معنایی که من نهایتاً کشف می‌کنم، از رده مفاهیم نیست. اگر این معنا یک مفهوم بود، آنگاه این پرسش پیش می‌آمد که چگونه می‌توانم آن را در داده‌های حسی بازشناسم؛ و نتیجتاً ضرورت می‌یافت که میان مفهوم و حس، واسطه‌هایی برقرار سازم و سپس میان این واسطه‌ها نیز واسطه‌هایی دیگر و همچنین تا بینهایت. پس ضرورت دارد که معنا و نشانه‌ها، صورت و ماده ادراک، از آغاز مرتبط باشند؛ یا به گفته قبلی ما، ماده ادراک، «آبستن صورت خود» باشد.

به کلام دیگر، تألیف و ترکیبی که بر سازنده وحدت موضوعات مدرک است و به داده‌های ادراکی معنا می‌بخشد، تألیفی فکری نیست. اجازه دهید همراه با هوسرل، آن را «تألیف انتقالی» (synthèse de transition)<sup>۱</sup> بنامیم (من بر نادیده چراغ را پیش بینی می‌کنم، زیرا می‌توانم آن را لمس کنم) یا حتی نوعی «تألیف افقی» synthése d'horizon (بر نادیده به مثابه آنچه از دیدگاهی دیگر قابل رؤیت است) به من داده می‌شود، یعنی همزمان با بخشهای مرئی اما بصورتی درونماندگار داده می‌شود). آنچه مانع می‌شود به ادراک خود چون کنشی فکری بنگرم، این است که یک کنش فکری، موضوع خود را یا همچون امری ممکن و یا همچون امری ضروری درمی‌یابد. اما در ادراک، این موضوع «امری واقعی» است؛ موضوع ادراک به منزله جمع نامتناهی دنباله نامعینی از دورنماهایی داده می‌شود که در هریک از آنها موضوع داده شده است ولی در هیچیک بصورتی تام و تمام عرضه نمی‌گردد. اینکه از دیدگاه فعلی من موضوع

۱. اصطلاحی که هوسرل معمولاً بکار می‌برد، «تألیف منفعل» است که «تألیفهای» آگاهی ادراکی را، در تقابل با «تألیفهای فعال» تخیل و تفکر مفهومی، مشخص می‌سازد (جیمز ادی، مترجم انگلیسی).

«بصورتی تغییر شکل یافته» (deformed) به من داده می‌شود، امری تصادفی نیست. این بهای «واقعی» بودن آن است. بنابراین تألیف ادراکی باید توسط فرد مدرک (سوژه) صورت گیرد؛ مدرکی که هم می‌تواند جنبه‌های دورنمایی معینی را در موضوع مشخص سازد (آن جنبه‌هایی که بواقع داده شده‌اند)، و هم در عین حال از آنها فراتر رود. این مدرک، که دیدگاه خاصی را برمی‌گزیند، چیزی نیست مگر بدن به منزله محدودده یا میدان ادراک و عمل؛ یعنی تا آنجا که حرکات و ایماهای (gestures) من، حد معینی از دسترسی دارند و به منزله قلمرو من، برکل گروه اشیا و موضوعات آشنا برای من، محیطند. در اینجا مراد از ادراک، نوعی رجوع به یک کل است که، در اساس، تنها از طریق برخی از اجزا یا جنبه‌هایش دریافت می‌شود. شیء مدرک، وحدتی ایده‌آل نیست که مثلاً همچون مفهومی هندسی، به تفکر تعلق داشته باشد؛ بلکه بیشتر نوعی تمامیت است که نسبت به افاق متشکل از شمار نامعین دورنماها باز است؛ دورنمایی که بر طبق سبک و سیاقی معین، که خود معرف موضوع مورد نظر است؛ با یکدیگر درهم می‌آمیزند.

بنابراین ادراک، معماگونه (Paradoxical) است؛ خود شیء مدرک نیز معماگونه است و تنها تا زمانی وجود دارد که کسی آن را درک کند. من حتی برای لحظه‌ای نیز نمی‌توانم موضوعی فی‌نفسه را متصور شوم. همانطور که بارکلی گفته است، اگر بگویم مکانی را در جهان تصور کنم که هرگز دیده نشده است، صرف این واقعیت که آن را در خیال خود تصور می‌کنم، موجب حضور من در آن مکان می‌شود. بنابراین هرگز نمی‌توانم مکانی قابل درک را تصور کنم که خود در آن حضور ندارم. ولی حتی مکانهایی که خود را در آنها می‌یابم نیز هرگز بطور کامل به من داده نشده‌اند؛ اشیا می‌بینم، تنها به این شرط برایم شئیثت دارند که همواره به‌ماورای جنبه‌های داده شده و بی‌واسطه خویش عقب می‌نشینند. از این رو، [عمل] ادراک، واجد نوعی پارادوکس است: پارادوکس درونماندگاری (حلول) و تعالی. درونماندگاری، زیرا موضوع یا شیء



مدرک نمی‌تواند نسبت به فرد مدرک بیگانه باشد؛ و تعالی، زیرا ادراک همواره حاوی چیزی است بیشتر از آنچه بواقع داده شده است. و این دو عنصر ادراک، به معنای درست عبارت، متناقض نیستند. زیرا اگر درباب این مفهوم، از دورنما به تأمل بپردازیم، اگر تجربه ادراکی را در ذهن خویش باز تولید کنیم، درمی‌یابیم آن نوع شواهدی که مناسب شیء مدرک است، یعنی نمایان شدن «چیزی»، مستلزم این حضور و این غیبت، هر دو است.

سرانجام، خود جهان، که (بنا به تعریفی مقدماتی و خام) برابر تمامیت اشیای مدرک و شیء همه اشیا (thing of all things) است، نباید نوعی شیء یا موضوع به مفهومی که ریاضیدانان و فیزیکدانان از این کلمه مراد می‌کنند - یعنی به منزله نوعی قانون وحدت یافته که همه پدیدارهای جزئی را شامل می‌شود یا نوعی رابطه بنیادین که در همه حال صدق پذیر است - بشمار آید؛ بلکه [جهان] باید همچون سبک و سیاق کلی (Universal Style) همه ادراکات ممکن فهمیده شود. حال باید به این مفهوم از جهان، که اصل هادی کل استنتاج استعلایی کانت است (هر چند کانت ریشه و منشأ آن را برای ما مشخص نمی‌کند)، روشنی و صراحت بیشتری بخشیم. «جهانی که وجودش امری ممکن است باید...»؛ این عبارتی است که کانت گهگاه بکار می‌برد؛ تو گویی او خود پیش از آغاز جهان سخن می‌گوید و در همان حال که به تکوین جهان یاری می‌رساند، شرایط پیشینی آن را نیز برمی‌نهد. در واقع همانطور که کانت خود با ژرف بینی گفته است، ما تنها بدین جهت می‌توانیم جهان را ببیندیشیم که خود پیشتر آن را تجربه کرده‌ایم؛ از خلال همین تجربه است که تصور (ایده) وجود برای ما ممکن می‌شود؛ و به میانجی همین تجربه است که کلمات «عقلانی» و «واقعی» همزمان معنا می‌یابند.

حال اگر این مسئله را به کناری نهم که چگونه اشیا برای من وجود دارند یا چگونه است که من به میانجی نوعی تجربه ادراکی بسط یابنده، وحدت یافته و منحصر به فرد بدانها دسترسی دارم، و در عوض توجه خود را معطوف به شناخت این مسئله کنم که



چگونه تجربه شخصی من با تجارب دیگران از همان اشیا مرتبط است، آنگاه [عمل] ادراک بار دیگر همچون پدیده‌ای معماگونه نمایان خواهد شد؛ همان پدیده‌ای که دسترسی به وجود را برای ما ممکن می‌سازد.

اگر ادراکات خود را همچون حسیات صرف مدنظر قرار دهیم، آنها اموری خصوصی تلقی خواهند شد که فقط به من تعلق دارند. اما اگر ادراکاتم را کنش‌های قوه تفکر بدانم، اگر ادراک را نوعی تجسس در ذهن و شیء مدرک را یک تصور ذهنی (ایده) بدانم، آنگاه می‌توان پذیرفت که من و شما از جهانی واحد سخن می‌گوییم، و این حق را داریم که با یکدیگر ارتباط برقرار سازیم؛ زیرا اکنون جهان به یک هستی ایده‌آل بدل گشته و برای همگی مان یکی و یکسان است؛ درست همانطور که قضیه فیثاغورث برای همه یکسان است. اما هیچیک از دو صورتبندی فوق، [واقعیت] تجربه ما را توضیح نمی‌دهد. اگر من و یکی از دوستانم در برابر منظره‌ای ایستاده باشیم و من بکوشم تا چیزی را که خود می‌بینم اما دوستم هنوز رؤیتش نکرده است، به‌او نشان دهم، گفتن اینکه من چیزی را در جهان خویش می‌بینم و می‌کوشم با ارسال پیامهای لفظی، ادراکی مشابه (analogous) را در جهان دوستم ایجاد کنم، توضیح درستی برای وضعیت ما نخواهد بود. نمی‌توان گفت در اینجا سروکار ما با دو جهانی است که از لحاظ عددی متمایزند، بعلاوه نوعی میانجی‌زبانی که تنها عامل ارتباط و تماس ماست. در اینجا نوعی الزام وجود دارد که او نیز آنچه را من می‌بینم، رؤیت کند؛ و اگر حوصله‌ام از دست او سر رود، دلیلش آگاهی کامل از این امر است. در عین حال، همان شیئی که اکنون بدان می‌نگرم، انعکاس آفتاب بر آن، و همچنین رنگ و دیگر شواهد حسی مربوط بدان نیز همگی مستلزم [تحقق] این ارتباطاند. این شیء خود را چون امری حقیقی بر هر [ذهن] متفکری تحمیل نمی‌کند؛ بلکه همچون امری واقعی بر هر سوژه [یا ذهن مدرکی] که برجا و در کنار من ایستاده است، آشکار می‌شود.

من هرگز نخواهم دانست شما رنگ سرخ را چگونه می‌بینید، و شما هم هرگز



نخواهید فهمید من آن را چگونه می بینم؛ اما این جدایی آگاهیها تنها پس از شکست ارتباط شناخته و تأیید می شود، حال آنکه نخستین حرکت ما در جهت اعتقاد به وجودی است تقسیم نشده که نزد همگی ما مشترک است. هیچ دلیلی وجود ندارد که به پیروی از حس گرایان، این ارتباط آغازین را نوعی توهم بشمار آوریم؛ زیرا حتی در این صورت نیز توضیح و تبیین آن ناممکن خواهد بود. همچنین دلیلی در دست نیست که آن را نتیجه مشارکت همگی مان در یک آگاهی فکری (intellectual consciousness) واحد بدانیم؛ زیرا چنین تصویری، مستلزم حذف تکرر تردیدناپذیر آگاهیهاست. بدین ترتیب، ضروری است که من به هنگام ادراک دیگری، خود را در ارتباط با «خویشتنی» دیگر بیابم که در اساس پذیرای همان حقایقی است که من می پذیرم، یعنی در ارتباط با همان وجودی که خود هستم. چنین ادراکی [در عمل] تحقق می یابد: من از ژرفای ذهنیت خود شاهد ظهور ذهنیتی دیگر هستم که از حقوقی برابر برخوردار است؛ زیرا رفتار دیگری، درون میدان ادراکی من رخ می دهد. من این رفتار و همچنین کلمات دیگری را می فهمم؛ اندیشه او را پی می گیرم، زیرا این دیگری، که در میان پدیدارهای [جهان] من زاده شده است، با همان رفتارهای نمونه‌واری که من خود تجربه‌شان کرده‌ام، با این پدیدارها برخورد کرده، آنها را تصرف می کند. درست همانطور که بدن من، به منزله نظام کلی تمامی اتصالات من با جهان، وحدت اشیا و موضوعاتی را که ادراک می کنم بنیان می نهد، بدن دیگری نیز به همین شیوه خود را - به منزله حامل رفتارهای نمادین و عامل رفتار واقعیت حقیقی - از قلمرو پدیدارهای متعلق به من جدا ساخته، وظیفه و رسالت ایجاد ارتباطی حقیقی را پیش رویم می گذارد؛ این [بدن دیگر]، بعد جدیدی به اشیا و موضوعات من اعطا می کند: بعد وجود بین‌الذهانی، یا به عبارت دیگر، بعد عینیت. اینها همگی عناصر [سازنده] توصیف جهان مدرک اند که بنحوی موجز به شرح آنها پرداختیم.

برخی از همکارانمان که لطف کرده، نظرات خویش [در باب کتابم] را کتباً برایم

فرستادند، این نکته را تأیید می‌کنند که همه این سخنان، به منزله نوعی مجموعه یا فهرست آرا و مفاهیم روانشناختی، کاملاً درست و معتبرند. اما خود اضافه می‌کنند که مسئله جهان - جهانی که درباره‌اش می‌گوییم «این حقیقی است» - هنوز باقی است؛ به عبارت دیگر، جهان دانش، جهان تصدیق‌شده، جهان علم. توصیف روانشناختی، تنها به بخش کوچکی از تجربه ما می‌پردازد؛ و به اعتقاد ایشان، هیچ دلیلی وجود ندارد که به این توصیفات، ارزشی عام اعطا کنیم. این توصیفات تنها متوجه ویژگیهای روانشناختی [عمل] ادراک‌اند، و هرگز با [مسئله] نفس وجود درگیر نمی‌شوند. به اعتقاد این همکاران، قطعی شمردن توصیفات فوق، به هیچ وجه من‌الوجه جایز نیست؛ زیرا جهان مدرک همیشه می‌تواند آنها را نقض کند. چگونه می‌توانیم وجود تناقضات غایی را بپذیریم؟ تجربه ادراکی، ذاتاً متناقض است؛ زیرا همواره آشفته و بی‌نظم است. منظم ساختن آن از طریق تفکر، امری ضروری است. وقتی فکر را به این تجربه سرایت می‌دهیم، تناقضات آن نیز در پرتو نور عقل ناپدید می‌شود. و دست آخر، یکی از همکاران در نامه خویش به من می‌گوید: همه ما باید به جهان مدرک آنچنانکه تجربه‌اش می‌کنیم، بازگردیم. و این بدان معنا است که نیازی به تأمل یا تفکر نیست؛ زیرا ادراک بهتر از خود ما می‌داند که چه می‌کند. اما چگونه می‌توان این کناره‌گیری از تأمل و تفکر را فلسفه نامید؟

درست است که به هنگام توصیف جهان مدرک به تناقضی می‌رسیم؛ همچنین شکی نیست که اگر چیزی به نام تفکر غیرمتناقض وجود داشت، جهان ادراک را بعنوان نمود صرف طرد می‌کرد؛ اما پرسش دقیقاً این است که آیا چیزی بعنوان تفکر منطقاً یک‌دست یا تفکر ناب وجود دارد یا نه. این همان پرسشی است که کانت پیش روی خویش نهاد؛ و اعتراض و ایرادی که ذکرش رفت، بواقع یک ایراد ماقبل‌کانتی است. یکی از کشفیات کانت، که ما هنوز همه پیامدهای آن را دریافته‌ایم، این بود که کل تجربه ما از جهان، تماماً شبکه ظریف و پیچیده‌ای از مفاهیم است که اگر بخواهیم به آنها مفهومی مطلق



بخشیم یا آنها را به قلمرو وجود ناب انتقال دهیم، همگی به تناقضاتی رفع ناشدنی خواهند انجامید. و با این حال همین مفاهیم ساختار تمامی پدیدارهای ما، ساختار هر آنچه را برای ما هست، پی می‌ریزند. فلسفه کانتی، خود در بهره‌گیری کامل از این اصل، ناموفق بود؛ و نقد این فلسفه از دکگاتیسیم و همچنین تحقیق آن در باب تجربه، نا کامل باقی ماند (امری که اثبات آن، به‌رغم عیان - بودنش، نیازمند فرصتی کافی است). در اینجا ما بلب صرفاً به این نکته اشاره کنم که اتهام متناقض بودن، اگر این تناقض پذیرفته شده، خود به منزله شرط [تحقق] آگاهی ظاهر شود، تعیین کننده نخواهد بود. در این معنا بود که افلاطون و کانت - اگر فقط به این دو مورد بسنده کنیم - تناقضی را پذیرفتند که زنو و هیوم در کل با آن مخالف بودند. شکل بیهوده و مهملی از تناقض وجود دارد که عبارت است از تأیید دو نظر متناظر بطور همزمان و از جنبه‌ای واحد. نظامهای فلسفی ای نیز وجود دارند که حضور تناقضات را در دل زمان و تمامی روابط نشان می‌دهند. در یکسو عدم - تناقض منطبق صوری قرار دارد که همواره سترون است، و در سوی دیگر تناقضات موجه منطبق استعملایی. ایرادی که در اینجا با آن روبرویم، تنها در صورتی جایز می‌بود که می‌توانستیم نظامی از حقایق ابدی را جایگزین جهان مدرک‌کی کنیم که از تمامی تناقضاتش رهاگشته است.

ما به طیب خاطر می‌پذیریم توصیفی که تا بدینجا از جهان مدرک ارائه داده‌ایم، برای خود ما نیز ارضاکننده و کافی نیست و اینکه کنار گذاشتن تصور (ایده) جهان حقیقی، یعنی جهانی که با قوه فاهمه اندیشیده می‌شود، از لحاظ روانشناختی کاری عجیب می‌نماید. همین امر، ما را به دو مین نکته‌ای که قصد بررسیش را دارم، رهنمون می‌شود: رابطه میان آگاهی فکری و آگاهی ادراکی چیست؟

پیش از پرداختن به این پرسش، اجازه دهید چند کلمه‌ای نیز در پاسخ اعتراض دیگری که بر من وارد شد، بگویم. اعتراض مورد نظر را می‌توان چنین خلاصه کرد: شما به عقب، به سوی امر نااندیشیده (the unreflected) بازمی‌گردید؛ بنابراین شما

بازاندیشی و تأمل (reflection) را منکر می‌شوید. راست است که ما امر نااندیشیده را کشف می‌کنیم؛ اما این نااندیشیده‌ای که ما بدان بازمی‌گردیم، همان نیست که مقدم بر فلسفه یا مقدم بر تأمل است. این همان نااندیشیده‌ای است که با بازاندیشی و تأمل فهمیده و تسخیر می‌شود. ادراک، اگر به خود واگذار شود، خود را فراموش می‌کند و، از دستاوردهای خویش غافل می‌شود. من به هیچ وجه فکر نمی‌کنم فلسفه تکرار بیهوده و بی‌ثمر زندگی است؛ بلکه کاملاً برعکس، به اعتقاد من، بدون تأمل و بازاندیشی، زندگی به احتمال قوی خود را در جهل از خود یا در بی‌نظمی آشوب به تحلیل می‌برد. اما این بدان معنا نیست که تأمل و بازاندیشی می‌تواند از خودبیخود شود یا وانمود کند که از سرچشمه‌هایش بی‌خبر است. برای تأمل، تنها نتیجه فرار از مشکلات، شکست در انجام رسالت خویش است.

آیا حال باید دست به تعمیم زنیم و بگوییم آنچه در عرصه ادراک حقیقی است، در نظام تعقل و فکر نیز حقیقی است، و این که به مفهومی عام، تمامی تجربه و معرفت ما ساختارهای بنیادین یکسانی دارد، با همان تألیف انتقالی، با همان نوع افق‌هایی که ما در تجربه ادراکی یافته‌ایم؟

بی‌شک حقیقت مطلق دانش علمی یا شواهد [مورد قبول] این دانش، مخالف چنین تصویری است. اما به نظر من، یافته‌ها و دستاوردهای فلسفه علوم، اولویت ادراک را تأیید می‌کنند. آیا تحقیقات مکتب فرانسوی در ابتدای این قرن، و مطالعات برونشویگ (Brunschvicg)، نشان نمی‌دهد که معرفت علمی نمی‌تواند بسته و خودبسته باشد، که این معرفت، همواره یک دانش تقریبی است، دانشی مشتمل بر روشن ساختن جهانی ماقبل علمی که تجزیه و تحلیل آن هرگز پایان نخواهد یافت؟ نسبتها و روابط فیزیکی - ریاضی، فقط تا آنجا مفهومی فیزیکی می‌یابند که ما در عین حال اشیای محسوسی را که نهایتاً تحت این روابط قرار می‌گیرند، به خود بازنماییم (represent). برونشویگ پوزیتیویسم را به دلیل این توهم جزمی‌اش که قانون حقیقی‌تر از امر واقع (فاکت) است،



به باد انتقاد گرفت. به گفته وی، قانون صرفاً از آن جهت تصور و تدوین می‌شود که امر واقع را قابل فهم سازد. رخداد ادراک‌شده، هرگز نمی‌تواند مجدداً در مجموعه به هم‌بسته روابط و نسبت‌های شفاف‌ی که فکر در پی رخداد می‌سازد، ادغام و جذب شود. ولی اگر چنین است، پس فلسفه فقط آگاهی از این نسبتها نیست؛ بلکه در عین حال، آگاهی از آن عنصر ناشناخته و مبهم و از آن «بنیاد بری از نسبت» (non-relational foundation) است که تمامی این نسبتها بر آن متکی است. اگر جز این باشد، فلسفه رسالت خود در جهت روشن‌گری عام را (universal clarification) فراموش می‌کند. هنگامی که به قضیه فیثاغورث فکر می‌کنم و حقیقت آن را تشخیص می‌دهم، بی‌شک این حقیقت فقط به این لحظه تعلق ندارد. مع‌هذا، پیشرفتهای بعدی در عرصه دانش [ریاضی] نشان خواهد داد که این قضیه هنوز یک مدرک نهایی و نامشروط نیست، و اگرچه قضیه فیثاغورث و هندسه اقلیدسی زمانی همچون مدارکی نهایی و نامشروط جلوه‌گر می‌شدند، ولی این خود مشخصه عصر فرهنگی خاصی است. این تحولات، قضیه فیثاغورث را باطل نمی‌کنند؛ بلکه آن را به منزله حقیقتی جزئی، و در عین حال انتزاعی، در جایگاه خاص خود قرار می‌دهند. بنابراین، در اینجا نیز با حقیقتی بی‌زمان روبرو نیستیم؛ بلکه مسئله بیشتر نوعی بازیابی زمان گذشته توسط زمانی دیگر است، درست همانطور که در سطح ادراک هم یقین ما نسبت به درک شیئی خاص، ضامن آن نیست که تجربه ما بعدها نقض نخواهد شد و یا آنکه دیگر به کسب تجربه‌ای کاملتر از آن شیء نیازی نیست. طبیعتاً ضروری است در اینجا تفاوتی میان حقیقت ایده‌آل و حقیقت مدرک قائل شویم. بنا ندارم این وظیفه عظیم و سترگ را هم‌اینک بعهدہ گیرم. سعی من صرفاً بر آن است تا پیوند ارگانیک میان تفکر و ادراک را آشکار سازم. تردیدی نیست که من بر جریان سیال حالات آگاه خویش مسلطم؛ حتی مسلم است که از توالی زمانی آنها فارغ و بی‌خبرم. در این لحظه که به ایده‌ای خاص می‌اندیشم یا آن را مدنظر قرار می‌دهم، وجودم به لحظات مجزای زندگیم تجزیه نمی‌شود. اما در عین حال

تردید نیست که این تسلط بر زمان، که خود از عملکرد تفکر ناشی می‌شود، همواره بنحوی فریب‌دهنده است. آیا می‌توانم به‌جد بگویم تصویری را که در حال حاضر دارم، همواره حفظ خواهم کرد؟ و به این حرف باور داشته باشم؟ آیا نمی‌دانم تا شش ماه یا یک سال دیگر، حتی اگر عباراتی کم و بیش مشابه برای بیان افکارم بکاربرم، بازهم معنای آنها تا حدودی عوض خواهد شد؟ آیا نمی‌دانم تصورات نیز حیات خاص خود را دارند، همانطور که هر یک از تجارب من نیز معنای خاص خود را دارد، و اینکه متقاعدکننده‌ترین افکارم نیز محتاج تکمیل و اضافات خواهد بود، و پس از آن هم، هر چند نابود نخواهد شد، ولی دست‌کم در وحدتی جدید ادغام خواهد شد؟ این تنها برداشتی از معرفت است که در عین حال علمی و غیراسطوره‌ای است.

بنابراین، ادراک و تفکر در این امر مشترک‌اند که هر دو افقی پیش‌رو (آینده) و افقی پشت‌سر (گذشته) دارند، و هر دو در چشم خود چونان [فرآیندهایی] زمانمند ظاهر می‌شوند، هر چند که در زمانی واحد و با سرعتی یکسان حرکت نمی‌کنند. تصورات ما در هر لحظه، علاوه بر حقیقت، مبین ظرفیت و توانایی ما برای دستیابی به حقیقت در آن لحظه خاص است. اگر از این امر نتیجه بگیریم که تصوراتمان همواره کاذب است، پا در مسیر شکاکیت نهاده‌ایم. اما این نتیجه‌گیری، تنها زمانی ممکن می‌شود که بُت معرفت مطلق را مرجع قرار دهیم. در تقابل با این نگرش، باید قبول کنیم که تمامی تصورات و ایده‌های ما، هر قدر هم که در لحظه‌ای خاص محدود و تردیدپذیر باشند - زیرا آنها همواره مبین تماس ما با [قلمروهای] وجود و فرهنگ‌اند - از ظرفیت حقیقی بودن برخوردارند، به شرط آنکه آنها را نسبت به قلمرو طبیعت و فرهنگ که باید بیانش کنند، باز نگهداریم. امکان چنین انتخابی، همواره وجود دارد؛ دقیقاً به این سبب که ما [موجوداتی] زمانمندیم. این تصور که می‌توانیم مستقیماً به سوی ذات اشیا پیش رویم، اگر خوب بدان فکر کنیم، تصویری ناسازگار (inconsistent) است. آنچه به ما داده شده، مسیر یا تجربه‌ای است که بتدریج خود را روشن می‌سازد؛ تجربه‌ای که رفته‌رفته خود را



تصحیح می‌کند و از خلال گفتگو با خود و دیگران بسط می‌یابد. پس آنچه از تجربه و پراکندگی لحظات به غنیمت گرفته می‌شود، عقلی پیش‌ساخته نیست؛ بلکه، همانطور که بارها گفته شده، غنیمت اصلی چیزی نیست مگر نوری طبیعی<sup>۱</sup> یا همان گشودگی ما نسبت به چیزی [که تجربه و جهان پیش رویمان می‌نهد]. آنچه ما را از [شکاکیت و جزمیت] نجات می‌دهد، امکان تحقق تحولی نوین است، و همچنین قدرت ما در حقیقی ساختن همه تصوراتمان، حتی آنهایی که کاذب‌اند؛ کاری که به یاری تفکر دقیق در باب خطاهایمان و استقرار مجدد آنها در عرصه حقیقت صورت می‌پذیرد.

اما در نهایت، برخی معترض خواهند شد که [به‌رغم نظر من،] آدمی خود را فقط در تأمل انعکاسی (reflexion) ناب، و کاملاً خارج از قلمرو ادراک، درمی‌یابد، و اینکه هرکس خود را به منزله سوژه یا ذهنی متفکر درمی‌یابد که در ارتباط با اشیا و در ارتباط با بدن، بنحوی بنیانی آزاد است، و از این رو سخن گفتن از سوژه یا ذهنی مدرک که به بدن خویش و به‌نظامی از اشیا مقید است، بی‌مورد است. پرسش این است: از دیدگاه ما، چنین تجربه و دریافتی از نفس، یا از می‌اندیشم (Cogito)، چگونه ممکن است و معنای آن چیست؟

نخستین راه فهم می‌اندیشم، در این کلام خلاصه می‌شود: وقتی خود را درمی‌یابم، وجودم محدود است به توجه به آنچه اصطلاحاً یک امر واقع نفسانی (psychic fact) نامیده می‌شود، یعنی به همان «می‌اندیشم». این نوعی تثبیت (constatation) آنی و لحظه‌ای است. تحت این شرط که تجربه مذکور فاقد هرگونه دیمومت است، من نیز بصورتی آنی و بی‌واسطه به آنچه می‌اندیشم، می‌پیوندم و با آن یکی می‌شوم، و در نتیجه دیگر نمی‌توانم نسبت بدان شک کنم. این همان می‌اندیشم روانشناسان است. دکارت

۱. اشاره است به سخن قدما در باب «نور عقل» به منزله خصیصه‌ای طبیعی که در سرشت ما به‌ودیه نهاده‌اند، هرچند که ماهیت و محتوای این «عقل طبیعی» از پیش معین نشده و تحقق این استعداد ذاتی نیز در گرو تجربه و تربیت است. به‌اعتقاد مرلوپونتی، مهمترین پیشفرض نگرش عقلانی، پرهیز از اعتقادات جزمی، حفظ گشودگی نسبت به جهان و تجارب بعدی، و ادامه گفتگو با دیگران است - م.





نیز همین می‌اندیشم آنی را در نظر داشت، هنگامی که گفت: وجود من طی تمامی زمانی که بدان می‌اندیشم، برایم مسلم است. چنین یقینی، به دو چیز محدود است: هستی من و تفکر ناب و تماماً عربانم. به محض آنکه تفکر خود را با فکری خاص مشخص سازم، شکست می‌خورم؛ زیرا همانطور که دکارت می‌گوید، هر فکر خاصی، مبتنی بر مقدماتی است که فی الواقع داده نشده‌اند. بنابراین، نخستین حقیقت [نفس]، اگر بدین شکل فهمیده شود، تنها حقیقت آن است. یا بهتر بگوییم - حتی نمی‌تواند بعنوان حقیقت صورتبندی شود؛ بلکه تنها در لحظه و در سکوت تجربه می‌شود. می‌اندیشمی که بدین شکل - یعنی به شیوه شکاکان - فهمیده شود، پاسخگوی تصور ما از حقیقت نیست.

راه دومی هم برای فهم می‌اندیشم وجود دارد: علاوه بر واقعیت «فکر می‌کنم»، موضوعات قصدی این فکر نیز بواسطه می‌اندیشم دریافت می‌شود؛ پس، علاوه بر نوعی هستی خصوصی، می‌اندیشم سند [وجود] اشیایی است که بدانها می‌اندیشد، لااقل تا زمانی که بدانها می‌اندیشد. از این دیدگاه، می‌اندیشم نه از موضوعات اندیشه (cogitatum) حتمی تر است و نه حتمیتی نوعاً متفاوت دارد. هر دو آنها - cogitatum و cogito - از بداهت ایده آل (ideal evidence) برخوردارند. دکارت گاهی اوقات می‌اندیشم را بدین طریق معرفی می‌کرد؛ برای مثال، او در کتاب موسوم به قواعد<sup>۱</sup>، هستی نفس (de esse) را جزء ساده‌ترین حقایق بدیهی دانست. این دیدگاه فرض را بر آن می‌گذارد که ذهن (سوژه)، به مانند ذوات، کاملاً نسبت به خود شفاف است، و از این رو با دیدگاه شک افراطی (hyperbolic doubt)، که حتی به قلمرو ذوات نیز سرایت می‌کند، تطابقی ندارد.

اما می‌اندیشم، معنای سومی نیز دارد، یگانه معنای محکم: کنش شک کردن که با

۱. قواعد هدایت فاهمه (*Regulae ad directionem Ingenii*)، رساله‌ای است که دکارت در سالهای ۱۶۲۸-۱۶۲۹ م. نگارش آن را دنبال کرد، اما هرگز موفق به اتمامش نشد. این اثر که بسیاری از پیشه‌های فلسفی دکارت را بصورت صریح یا ضمنی دربر دارد، سرانجام در سال ۱۷۰۱ م. به چاپ رسید.



آن همه موضوعات ممکن تجربه خویش را زیر سؤال می‌برم. این کنش خود را در عمل خویش (a'L'oeuvre) باز می‌یابد و از این رو نمی‌تواند در خود شک کند. صرف واقعیت شک کردن، شک را نفوذناپذیر می‌سازد. از این دیدگاه، یقینی که من به وجود خود دارم، ادراکی اصیل و حقیقی است: من خود را نه بعنوان سوژه‌ای بر سازنده (constitutive subject) که نسبت به خود شفاف است و تمامیت همه موضوعات ممکن تفکر و تجربه را برمی‌سازد، بلکه به منزله تفکری خاص، تفکری مرتبط و درگیر با موضوعاتی معین، تفکری نهفته در عمل، درک می‌کنم؛ و تنها بدین مفهوم، به وجود خویش یقین دارم. تفکر، خود موضوع داده شده خویش است. من بنحوی خود را سرگرم فکر کردن می‌یابم و از این امر آگاه می‌شوم. در این معنا، من یقین دارم که سرگرم اندیشیدن به این یا آن مورد خاصم و همچنین مطمئنم که در حال تفکر. بدین ترتیب می‌توانم از [محدوده] می‌اندیشم روانشناختی خارج شوم؛ بی آنکه ضرورتاً خود را متفکری عام (universal thinker) بیندارم. من صرفاً نوعی رخداد بر ساخته شده نیستم؛ من متفکری عام [یا طبیعتی خلاق (naturan)]<sup>۱</sup> نیستم. من اندیشه‌ای هستم که همواره خود را به مثابه مالک نوعی آرمان حقیقت (Ideal of Truth) باز می‌یابد (حقیقتی که توجیه تام و تمام آن در هر لحظه از زمان از من ساخته نیست)، و این آرمان حقیقت، افق همه تفکرات من است. این اندیشه، که بیشتر خود را حس می‌کند تا رؤیت، و بیشتر جویای روشنی است تا مالک آن، و بیشتر خالق حقیقت است تا یابنده آن، در یکی از متون سابقاً مشهور لاینو (Lagneau) بدین شکل توصیف شده است: لاینو نخست می‌پرسد که آیا باید زندگی را بیافرینیم یا بدان گردن نهیم. و خود پاسخ می‌دهد: «می‌بینیم که این پرسش نیز به قلمرو فکر تعلق ندارد؛ ما آزادیم، و در این معنا، شکاکیت بحق است. اما ارائه پاسخ منفی، یعنی غیرقابل فهم ساختن نفس و جهان؛ این کار یعنی پذیرش آشوب (هاویه) و مهمتر از همه، اتمساب آشوب به نفس. اما

۱. اشاره است به مفهوم «طبیعت خلاق» (natura naturans)، در فلسفه اسپینوزا-م.

آشوب برابر نیستی است. بودن یا نبودن، نفس و هر چیز دیگر، ما ناچار از انتخابیم.»  
 (Cours sur L'existence de dieu). در اینجا، در سخن مؤلفی که عمر خویش را  
 صرف تأمل در آثار دکارت، اسپینوزا و کانت کرد، ایده‌ای را می‌یابیم که برخی آن را  
 مخالف تمدن دانسته‌اند؛ یعنی ایده‌اندیشه‌ای که تولد خود و زمانمند بودن خود را  
 بخاطر می‌آورد و آنگاه با قدرتی برتر، خود را بازمی‌یابد و در اینجاست که عقل با  
 آزادی منطبق می‌شود.

سرانجام، اجازه دهید پیرسیم از چنین دیدگاهی، تکلیف عقلانیت و تجربه چه  
 می‌شود؟ آیا می‌توان گفت نوعی تأیید مطلق از قبل بطور ضمنی در تجربه نهفته است؟  
 آنچه هم‌اینک گفتیم، به هیچ وجه ناقض این حقیقت نیست که تجارب من بایکدیگر  
 سازگارند و من همخوانی تجارب خویش با تجارب دیگران را تجربه می‌کنم. برعکس،  
 حقیقت فوق، در تقابل با شکاکیت، برجسته نیز می‌شود. چیزی بر من، همچون هرکس  
 دیگر، نمایان می‌شود؛ و این پدیدارها که مرزهای هرچیز اندیشیدنی یا قابل تصور را  
 برای ما مشخص می‌کنند، به منزله پدیدارها، اموری مسلم‌اند. [شکی نیست که] معنا  
 وجود دارد؛ اما عقلانیت، نه تضمینی تام و کلی است و نه ضمانتی بی‌واسطه. عقلانیت  
 بنحوی باز و گشوده است؛ و این بدان معنا است که [عقلانیت] همواره در مخاطره است.  
 بی‌شک دو نوع انتقاد بر این نظر وارد است: یکی از دیدگاه روانشناختی و دیگری از  
 دیدگاه فلسفی.

همان روانشناسانی که جهان مدرک را به شیوه من توصیف کرده‌اند، یعنی پیروان  
 مکتب گشتالت (Cestalt)، هرگز نتایج فلسفی توصیف خود را استنتاج نکرده‌اند. از این  
 لحاظ، آنان در چارچوب [تفکر] کلاسیک مانده‌اند و نهایتاً ساختارهای جهان مدرک  
 را صرفاً نتیجه فرآیندهای فیزیکی و فیزیولوژیکی معینی می‌دانند که در دستگاه عصبی  
 آدمی تحقق یافته است و گشتالتهای (Gestalten)<sup>۱</sup> و تجربه گشتالتهای را بطور کامل تعیین

۱. منظور از گشتالتهای (Gestalten) واحدهای تجربه ادراکی است که هریک کلیتی منسجم و سازمان یافته



می‌کنند. [به اعتقاد آنها،] ارگانیزم و آگاهی، صرفاً توابعی از متغیرهای فیزیکی خارجی اند؛ جهان واقعی، نهایتاً همان جهان فیزیکی مورد نظر علم است و حتی آگاهی ما نیز زائیدهٔ این جهان است.

اما پرسش اصلی آن است که آیا نظریهٔ گشتالت می‌تواند پس از دستاوردهای خود در جلب توجه همگان به پدیدارهای جهان مدرک، بار دیگر به برداشت کلاسیک از واقعیت و عینیت متوسل شود و جهان گشتالتها را در این تصور کلاسیک از واقعیت ادغام کند؟ غلبه بر دوگانگی کلاسیک میان روانشناسی عینی و روانشناسی درون‌نگر (introspective)، بی‌تردید یکی از دستاوردهای مهم این نظریه بوده است. روانشناسی گشتالت نشان داد که موضوع روانشناسی چیزی نیست مگر ساختار رفتار که هم از درون و هم از بیرون قابل دسترسی است؛ و بدین ترتیب، نظریه گشتالت، دوگانگی فوق را پشت سر گذاشت. کوهلر (Köhler)، در کتاب خویش در مورد شامپانزه‌ها، این ایده را بکار بست و نشان داد که توصیف رفتار یک شامپانزه و تعیین خصلت این رفتار، منوط بکاربرد مفاهیمی انسان - شکل (anthropomorphic) است، اما می‌توان این مفاهیم را بطور عینی بکار گرفت، زیرا توافق بر سر تفسیر رفتارهای «ملودیک» و «غیرملودیک» برحسب «راه‌حلهای خوب» و «راه‌حلهای بد» امکان‌پذیر است. بنابراین، علم روانشناسی، چیزی نیست که بیرون از جهان بشری ساخته شده باشد؛ تمیز نهادن میان صادق و کاذب و عینی و خیالی، بواقع یکی از عوارض جهان بشری است. هنگامی که روانشناسی گشتالت کوشید تا خود را - به‌رغم کشفیات خودش - برحسب نوعی هستی‌شناسی علمی یا پوزیتیویستی توضیح دهد، بهای آن را با قبول تناقضی درونی پرداخت که ما ناچار از طردش هستیم.

حال اجازه دهید به جهان مدرک، آنچنانکه پیشتر توصیفش کردیم، بازگردیم و تصور خود از واقعیت را بر پدیدارها استوار سازیم. ما به هیچ وجه عینیت را فدای زندگی

است که قوانین حاکم بر اجزایش برخاسته از همان کلیت است.

درونی نمی‌کنیم؛ کاری که برگسون را بدان متهم کرده‌اند. همانطور که روانشناسی گشتالت نشان داده‌است، ساختار (گشتالت) و معنا همانقدر در رفتار قابل مشاهده عینی رؤیت پذیراند که در تجربه [درونی و ذهنی] ما از خودمان؛ البته به شرط آنکه عینیت را با قابلیت اندازه‌گیری خلط نکنیم. آیا وقتی آدمی را همچون موضوعی در نظر می‌گیریم که می‌توان آن را به منزله مقطع مشترک فرآیندها و علیتهای گوناگون تبیین کرد، براستی به توصیفی عینی از او دست یافته‌ایم؟ آیا عینی‌تر نیست اگر بکوشیم دانشی حقیقی از زندگی بشری را بر پایه توصیف رفتارهای نوعی (typical) بنا سازیم؟ آیا اعمال آزمونهایی بر انسان که تنها به استعدادها و تمایلات تجریدی می‌پردازند، یا سعی در درک وضعیت انسان – به منزله بودن او در جهان و با دیگران – به کمک آزمونهایی بیشتر و باز هم بیشتر، [روشی] عینی است؟

بازگشت به جهان مدرک، تهدیدی برای روانشناسی به منزله یک علم نیست؛ و روانشناسی نباید از فلسفه‌ای که می‌کوشد نتایج و پیامدهای این بازگشت را مشخص سازد، هراسی به دل راه دهد. این نگرش، صدمه‌ای به روانشناسی نمی‌زند؛ بلکه کاملاً برعکس، معنای فلسفی کشفیات آن را روشن می‌کند. زیرا حقیقت بر دو نوع نیست و ما با دو نگرش مخالف، یعنی روانشناسی استقرایی و فلسفه شهودی (intuitive) روبرو نیستیم. استقرای روانشناختی، هرگز چیزی بیش از ابزار روش‌شناسانه روشن ساختن یک رفتار نوعی معین نیست؛ و اگر استقرا دربرگیرنده شهود است، شهود [فلسفی] نیز هرگز در خلأ رخ نمی‌دهد. این شهود، همواره بر امور واقع، مواد و مطالب، و پدیدارهایی که تحقیق علمی آشکار ساخته، اعمال می‌شود. پس ما با دو درجه متفاوت از وضوح و روشنی شناختی واحد سروکار داریم، نه با دو نوع شناخت مجزا. روانشناسی و فلسفه، از پدیدارهای واحدی نشأت گرفته، تغذیه می‌شوند؛ و تنها تفاوت آن است که مسائل در سطح فلسفی، جنبه‌ای صوری‌تر دارند.

اما اینک فلاسفه می‌توانند بگویند که ما سهمی بیش از حد به روانشناسی اختصاص



داده‌ایم و با استقرار عقلانیت بر پایهٔ بافت تجربه - به‌شکلی که این بافت در تجربهٔ ادراکی جلوه‌گر می‌شود - عملاً بنیان عقلانیت را سست کرده‌ایم. اما مسئله از دو حال خارج نیست: یا خواستِ عقلانیت مطلق، صرفاً مبین میلی دلبخواهی است، یعنی نوعی ترجیح شخصی که نباید با فلسفه اشتباه گرفته شود؛ یا نقطه نظر فوق [مبنی بر پیوند فلسفه و روانشناسی] نیز می‌تواند، به شرط برخورداری از استحکام و قوام منطقی، بخوبی یا حتی بهتر از هر نقطه نظر دیگری، این خواست را برآورده سازد. فیلسوفانی که می‌خواهند عقل را بالاتر از افت و خیزهای تاریخ قرار دهند، نمی‌توانند بسادگی هر آنچه را که روانشناسی، جامعه‌شناسی، قوم‌شناسی، تاریخ و روانپزشکی دربارهٔ مشروط بودن رفتار بشری به ما آموخته‌اند، فراموش کنند. استقرار حکومت عقل بر مبنای طرد و نفی معرفت بدست آمده، براستی شیوه‌ای روماتیک برای ابراز عشق به عقل است. آنچه می‌توانیم بدرستی و بحق خواستارش شویم، آن است که انسان هرگز تابع تقدیر تاریخ یا طبیعتی بیرونی نشود و آگاهی به تمامی از ری سلب نگردد. فلسفهٔ من، این خواست را برآورده می‌سازد. منظور من از اشاره به اولویت ادراک، هرگز این نبوده است که علم، بازاندیشی و فلسفه، صرفاً حسیات تغییرشکل یافته‌اند، یا اینکه ارزشها فقط لذاتی حساب شده‌اند که تحققشان به تأخیر افتاده است (چنین نگرشی، عملاً به معنای بازگشت به تجربه‌گرایی است). منظور من از عبارت «اولویت ادراک» آن است که تجربهٔ ادراک به معنای حضور ماست در لحظه‌ای که اشیا، حقایق و ارزشها برایمان بر ساخته می‌شوند؛ و ادراک، یعنی نوعی لوگوس در حال تکوین (nascent Logos) که در ورای هرگونه جزمیت، شرایط حقیقی نفس عینیت را به ما می‌آموزد و رسالت دانش و کنش را پیش‌رویمان می‌نهد. مسئله، فروکاستن معرفت بشری به تجربهٔ حسی نیست؛ بلکه حضور و یاری‌رساندن در لحظه تولد این معرفت است؛ مسئله آن است که باید بدین معرفت، همان معنایی را ببخشیم که در امر محسوس نهفته است؛ مسئلهٔ کسب مجدد آگاهی از عقلانیت است. هرگاه این تجربه از عقلانیت را از پیش‌امری بدیهی بینگاریم، اصل آن بر

باد می‌رود؛ ولی اگر به عکس، آن را در برابر پس‌زمینه‌ای از طبیعت غیربشری نمایان سازیم، کشف دوباره آن ممکن می‌شود.

از این لحاظ، اثری که موضوع بحث فعلی ماست [پدیدارشناسی ادراک]، هنوز صرفاً تحقیقی مقدماتی است؛ زیرا در باب موضوعات مهمی چون فرهنگ و تاریخ چیز چندانی نمی‌گوید. این کتاب، بر مبنای [بررسی] ادراک - که باید به منزله یک قلمرو ممتاز تجربه در نظر گرفته شود، زیرا موضوع مدرک بنا به تعریف حی و حاضر است - می‌کوشد تا روشی برای نزدیک‌تر شدن به واقعیت حی و حاضر معرفی کند؛ روشی که سپس می‌باید بر رابطه میان آدمیان در زبان، دانش، جامعه و دین اعمال شود - همچنانکه در پدیدارشناسی ادراک نیز همین روش بر رابطه آدمی با واقعیت محسوس و همچنین در مورد رابطه آدمی با دیگران در سطح تجربه ادراکی، اعمال شد. ما این سطح از تجربه را «آغازین» (Primordial) می‌خوانیم؛ نه به قصد تصدیق این حکم که همه چیز بواسطه دگرگونی و تکامل از این «تجربه آغازین» نشأت می‌گیرد (و پیشتر هم صریحاً گفتیم که آدمی به شیوه‌ای متفاوت از حیوانات ادراک می‌کند)، بلکه این نامگذاری بیشتر از آن جهت است که «تجربه آغازین» داده‌های همیشگی مسئله‌ای را بر ما عیان می‌سازد که فرهنگ جویای حل آن است. اگر ما سوژه یا ذهن شناسنده را به قانون جبری طبیعتی بیرونی مقید نساخته‌ایم و تنها آن را مجدداً بر بستر امور محسوس و قابل ادراک جای داده‌ایم (بستری که سوژه آن را دگرگون می‌سازد بی آنکه هرگز از آن خارج شود)، پس مسلماً قصد نداریم سوژه را تابع نوعی تاریخ غیرشخصی سازیم. تاریخ یعنی دیگر مردمان؛ تاریخ یعنی آن روابط و پیوندهای درونی که ما با آنها برقرار می‌کنیم، روابطی که مستقل و خارج از آنها، قلمرو آرمانی چیزی جز یک بهانه ظاهری نخواهد بود.

در ادامه می‌کوشیم تا از آنچه گفته شد، نتایج معینی در مورد قلمرو کنش و عمل استخراج کنیم. اگر می‌پذیریم که زندگی ما جزئی جدایی‌ناپذیر از جهان مدرک و جهان بشری است. هرچند این زندگی در عین حال جهان بشری را باز آفریده و در ساختن آن



سهیم است، آنگاه دیگر نمی‌توانیم بگوییم اخلاقیات عبارت است از تعهد شخصی و خصوصی به نظامی از ارزشها، اصول همواره [اموری] راز آمیخته و گمراه - کننده‌اند، مگر آنکه در عمل بکار روند. در همه حال ضروری است که آنها به روابط ما با دیگران جان بخشند. از این رو، ما نمی‌توانیم نسبت به شکل ظهور اعمال و رفتارمان در چشم دیگران بی‌اعتنا باشیم، و در نتیجه این پرسش مطرح می‌شود که آیا تبت به منزله توجیه اخلاقی، دلیلی کافی است یا خیر. روشن است که تأیید و حمایت این یا آن گروه چیزی، را اثبات نمی‌کند؛ زیرا به‌هنگام جستجوی آن، ما خود قضات خویش را انتخاب می‌کنیم؛ و این در واقع بدان معنی است که هنوز مستقلانه و برای خود فکر نمی‌کنیم. این همان الزام درونی عقلانیت است که نیاز به شکل خاصی از عمل را بر ما تحمیل می‌کند؛ یعنی به شکلی که اعمالمان در نظر دیگران صورت تجاوز و تهاجم نداشته باشد، بلکه برعکس، به منزله ملاقات کریمانه دیگری در متن ویژگی و خصوصیت وضعیت داده‌شده تعبیر شود. حال از همان لحظه‌ای که پیامدهای اعمالمان برای دیگری را به قلمرو اخلاقیات تسری می‌دهیم (و چگونه می‌توانیم از این کار پرهیز کنیم، اگر قرار است کلیت عمل چیزی بیش از کلمه‌ای صرف باشد؟)، این امکان نیز ظاهر می‌شود که روابط ما با دیگران متضمن امور غیر اخلاقی است، فرضاً اگر دیدگاه‌هایمان سازش‌ناپذیر باشد یا، برای مثال، اگر منافع مشروع یک ملت، منافع مشروع ملتی دیگر را به خطر اندازد. همانطور که زمانی کانت گفت، و حرفش نیز بدرستی فهمیده نشد، هیچ تضمینی وجود ندارد که تحقق اخلاقیات، امری ممکن باشد. اما در مورد ناممکن بودن تحقق آن، اطمینان ما از این هم کمتر است. ما این وضع را در تجربه‌ای که همان ادراک دیگران است، مشاهده می‌کنیم و با ترسیم پیامدهای خطرناک نهفته در این موضع نشان می‌دهیم که از مشکلات آن کاملاً آگاهیم؛ و احتمالاً ما بلیم از برخی از آنها دوری جویم. درست همانطور که ادراک یک شیء، از طریق تحقق تألیف معماگونه (Paradoxical) شمار نامحدودی از سویه‌های ادراکی، مرا به سوی وجود می‌گشاید، به همین ترتیب





ادراک دیگری نیز با فعلیت بخشیدن به پارادوکس یک خود دیگر alter ego و به پارادوکس وجود وضعیتی مشترک، اخلاقیات را بنیاد می‌نهد؛ یعنی با جای - دادن دورنماهایم و انزوای بیان‌ناپذیریم در میدان دید دیگری و همه دیگران. در اینجا نیز چون هر جای دیگر، اولویت ادراک - یعنی تحقق تناقضی بارور و ثمربخش در گشته شخصی‌ترین تجاربمان که این تجارب را در منظر دیگران قرار می‌دهد - تنها دواي شکاکیت و بدبینی است. اگر بپذیریم که تجربه حسی ما در بسته و محدود به خود است، و اگر ارتباط با حقیقت و با دیگران را فقط در سطح عقلی اثیری و بدون جسم (disembodied) دنبال کنیم، آنگاه دیگر برآستی جای چندانی برای امید وجود ندارد. هیچ چیز، بدبینانه‌تر یا شکاکانه‌تر از آن متن مشهور پاسکال نیست؛ آنجا که پاسکال در برابر پرسش «عشق ورزیدن چیست؟»، نخست به این نکته اشاره می‌کند که عشق آدمی به زنی خاص نه برای زیبایی اوست، که ناپایدار و نابودشدنی است، و نه برای ذهن او، که می‌تواند از دست برود، و سپس ناگهان نتیجه می‌گیرد: «آدمی هرگز به کسی عشق نمی‌ورزد؛ بلکه صرفاً عاشق صفات است». استدلال پاسکال، همانند تفکر فرد شکاکی است که می‌پرسد آیا جهان وجود دارد؛ و آنگاه اشاره می‌کند که میز فقط مجموعه‌ای از حسیات است و صندلی مجموعه دیگری از حسیات، و سپس نتیجه می‌گیرد: آدمی هرگز چیزی را نمی‌بیند، بلکه صرفاً حسیات را مشاهده می‌کند.

اما اگر به عکس، و براساس اولویت ادراک، آنچه را که درک می‌کنیم، «جهان» و آنچه را که دوست می‌داریم، «شخص» بنامیم، آنگاه نوع خاصی از شک کردن در مورد آدمی و نوع خاصی از بغض و کینه (spite) ناممکن می‌شود. مسلماً جهانی که بدینگونه درمی‌یابیم، بطور مطلق اطمینان‌بخش نیست. ما استحکام و دوام عشقی را که فراتر از شناخت و آگاهی و وعده و وعید می‌دهد، می‌سنجیم، عشقی که مدعی جاودانگی است؛ حال آنکه یک بیماری یا شاید یک تصادف، آن را نابود خواهد کرد... ولی با اینهمه [عشتی] حقیقی است. در لحظه این پیمان، در این لحظه که عشق ما



از حد صفات، از حد تن و زمان فراتر می‌رود - هرچند ما هرگز نمی‌توانیم بدون صفات، بدون تماس تنها و بدون زمان عاشق شویم. پاسکال به منظور حفظ وحدت آرمانی عشق، زندگی بشری را به دلخواه به اجزای پراکنده تقسیم می‌کند و شخص را به دنباله ناپیوسته‌ای از حالات تقلیل می‌دهد. آن مطلق که پاسکال در ورای تجربه ما می‌جوید، بطور ضمنی در آن نهفته است. من زمان را از خلال حال حاضر خویش و حضورم در حال درک می‌کنم؛ و درست به همین شکل نیز دیگران را به میانجی زندگی فردیم، یعنی در تنش و جدال تجربه‌ای که از خود فراتر می‌رود، درک می‌کنم.

بنابراین در اینجا با تخریب امر مطلق و نابودی عقلانیت مواجه نیستیم؛ اگر تخریبی در کار است، فقط به امر مطلق و عقلانیتی مربوط می‌شود که خود را از تجربه مجزا ساخته‌اند. حقیقت آن است که مسیحیت یعنی جایگزین کردن امر مطلق مجزا با آن مطلق که در آد미ان نهفته است. این تصور نیچه که خدا مرده است، از قبل در ایده مسیحی مرگ خدا مستقر است. خدا دیگر همچون موضوعی خارجی نمایان نمی‌گردد و از این رو می‌تواند با زندگی بشری عجین شود؛ و این زندگی، بازگشت ساده‌ای به یک نتیجه‌گیری و فرجام غیرزمانی نیست. خدا نیازمند تاریخ بشری است. همانطور که مالبرانش گفت، جهان هنوز ناتمام است. دیدگاه من تا آنجا با دیدگاه مسیحی متفاوت است که مؤمن مسیحی به [وجود] سویی دیگری برای اشیا اعتقاد دارد؛ جایی که در آن «جایجایی موافق و مخالف» (*renversment du pour au contre*) رخ می‌دهد. به نظر من این «جایجایی»، درست برابر چشمانمان رخ می‌دهد. و شاید برخی مسیحیان نیز با من موافقت کنند که سویی دیگر اشیا می‌بایست از هم‌اکنون در محیطی که در آن زندگی می‌کنیم، مشهود باشد. با طرح این نظر مبنی بر اولویت ادراک، بیش از آنکه حس کنم چیزی کاملاً جدید و نو ارائه می‌دهم، احساس کسی را دارم که نتایج کار اسلاف خویش را استخراج می‌کند.