

## پرسش از بینا ذهنیت از چشم انداز مرلوپونتی

محمد رضا قربانی \*



### مقدمه

امروزه اصطلاح "بینا ذهنیت" تنها برای دوره خاصی از فلسفه به کار می‌رود. این اصطلاح بیانگر پرسمان خاصی است که با فلسفه دکارت آغاز و به فلسفه هرسرل خاتمه یافته است. از آنجا که دکارت از "آگاهی" به عنوان آغازگاه هرگونه شناسایی یاد می‌کند، پس باید گفت که در نظر او "دیگری" تا حد یک "خود معرفتی"<sup>۱</sup> فرو کاسته شده است. اما این پرسمان در فلسفه‌های پسامدرن که هر یک به طریقی از سوژه محوری فلسفه‌های مدرن انتقاد کرده‌اند چشم انداز دیگری می‌یابد که می‌توان آن را مسئله ارتباط میان "خود" و "دیگر خود"<sup>۲</sup> دانست. فلسفه‌های پسامدرن کانون بحث را از «خود معرفتی» به «خود دیگری، اخلاقی و انضمامی» که در سیاست، فرهنگ، زبان، هنر و غیره فعالیت می‌کند تغییر داده‌اند.<sup>(۱)</sup>

در این میان، می‌توان از موريس مرلوپونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱) به عنوان فیلسوفی یاد کرد که

\* فوق لیسنس فلسفه غرب

1. epistemic ego

2. ego and alter ego

در مرز میان این دو سنت قرار گرفته است، چراکه او از سویی منتقد فلسفه آگاهی و فردگرایی است و از سوی دیگر به عنوان یک پدیدارشناس مدیون هوسرل است. برای او مسئله بینادهنیت در دو چشم انداز پدیدارشناسانه و هستی شناسانه قابل طرح است. در کتاب پدیدارشناسی ادراک<sup>۱</sup> مرلوپونتی رهیافت پدیدارشناسانه را در پیش می گیرد و مسئله بینادهنیت را به یک امر "میان بدنی" مبدل می سازد؛ اما در کتاب مرئی و نامرئی<sup>۲</sup> از چشم انداز هستی شناسانه به مسئله "دیگری" نظر می کند. اصطلاحات جدیدی که او در این کتاب وضع می کند حاکی از چرخش هستی شناسانه اوست. برای بررسی دقیق تر این مسئله نخست برخی از جنبه های مهم پدیدارشناسی معرفی می شوند و سپس به سیر فکری مرلوپونتی از پدیدارشناسی ادراک تا هستی شناسی مرئی و نامرئی توجه خواهد شد.

### پدیدارشناسی چیست؟

پدیدارشناسی، به عنوان روشی نوین برای فلسفیدن و تلاشی تازه برای بازگردانیدن فلسفه از قلمرو تأملات انتزاعی به سپهر تجربه زندگانی، نخستین بار توسط هوسرل در سال ۱۹۰۰-۱۹۰۱ معرفی شد. این روش عبارت است از «توصیف پدیدارها» به عنوان هر چیزی که بر "آگاهی" پدیدار می شود. به عبارت دیگر، می توان گفت که پدیدارشناسی بیشتر یک «کنش» است تا یک سیستم. علی رغم آنکه اصطلاح پدیدارشناسی توسط فیلسوفانی نظیر لامبرت، کانت، هگل و فیخته نیز به کار رفته بود، اما این هوسرل بود که با الهام از استاد خود، "برتانو" به آن معنای تازه ای بخشید. هوسرل در سال ۱۸۹۱ در کتاب فلسفه حساب با استفاده از روش روانشناسی توصیفی،<sup>۳</sup> به بررسی مفاهیم بنیادی ریاضی پرداخت. درست ده سال بعد در کتاب پژوهش های منطقی<sup>۴</sup> او از روانشناسی توصیفی برای توضیح معرفت شناسانه مفاهیم بنیادی منطق استفاده کرد. پدیدارشناسی در این مرحله عبارت بود از توضیح و تحلیل "مفاهیم" که به گونه ای همان هدف نقد خرد ناب را، منتهی در سطحی وسیع تر، دنبال می کرد.

1. Phenomenology of Perception

2. visible and invis.ble

3. descriptive Psychology

4. logical invastigation

هرچند، هدف اصلی این تحلیل، نه بررسی نش مفاہیم در یک زبان؛ بلکه توجه به "دادگی"<sup>۱</sup> و شہود ذات<sup>۲</sup> ابرہہا در بداہت بود. شعار معروف ہوسرل یعنی "بازگشت بہ خود چیزہا" zu den sachen selbst بیانگر ہمین شہود بی واسطہ است. اما این «دادگی» کہ ہایدگر در سخنرانی فرایبورگ در ۱۹۲۰ از آن بہ عنوان یک "واژہ سحر آمیز" یاد کرد، بہ چہ معناست؟ «دادگی» عبارت از آن است کہ تمام تجربہہا، تجربہ کسی است.<sup>(۲)</sup> بنابراین، ما مفعول با واسطہ<sup>۳</sup> "ہستی" ہستیم و باید پدیدارہا را تنہا در حالت دادگی شان شہود کنیم.

اما بہ طور کلی می توان پدیدارشناسی را راه حل مشکلی دانست کہ فیلسوفان قبل از ہوسرل با آن مواجه بودند. تمام فیلسوفان از زمان کانت بہ بعد در پی آن بودند تا بہ گونه ای مشکل ہم پیوندی<sup>۴</sup> جهان انسان، یعنی جهانی کہ با مقولات سوژہ های انسانی محدود شدہ است، و جهانی کہ "در خود" و عینی است حل کنند. این همان مشکل دیرینہ درون باشندگی<sup>۵</sup> و فراروندگی<sup>۶</sup> است. خردگرایان سعی کردند تا با فرو کاستن جهان عینی (ابژکتیو) بہ جهانی ذهنی (سوبژکتیو) راه حلی برای این مشکل بیابند. چنین کوششی البتہ منجر بہ شکست می شد؛ چرا کہ مقولات انسانی برای شناختن "نحوہ بودن اشیاء" بہ اندازہ کافی مناسب نیستند. از سوی دیگر، کوشش تجربہ گرایان نیز برای فرو کاستن جهان ذهنی بہ جهان عینی را بہ جایی نمی برد؛ چرا کہ فہم ما از "نحوہ بودن اشیاء" ہمیشہ توسط مقولات فرهنگ، زبان و تاریخ میانجی گری می شوند.<sup>(۳)</sup> پدیدارشناسی ہوسرل تو نسبت مشکل درون باشندگی و فراروندگی را توسط آنچه کہ بہ آن «روی آورندگی»، یا «التفات»<sup>۷</sup> می گویند حل کند؛ بہ این صورت کہ ہر آگاهی، از نظر وی، "آگاهی از" و ہر تجربہ ای، "تجربہ از" چیزی است. پدیدارہا تنہا هنگامی می توانند بہ دقت مررد بررسی قرار بگیرند کہ ما درمی یابیم، آگاهی، آگاهی «از» چیزی است. آگاهی ما ہموارہ بہ سوی چیزی جهت گرفته است. بدین ترتیب، ہر کنش آگاہانہ و ہر تجربہ زندہ ای با یک عین ہم پیوند است.

1. gegebenheit

2. wesensschau

3. dative

4. correlation

5. immanence

6. transcendence

7. intentionality

هرچند که این مطالب بن مایه فکری تمام پدیدارشناسان را تشکیل می دهد، اما باید میان دو گونه از پدیدارشناسی تفاوت قائل شد: پدیدارشناسی ذات باور و پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی. در حالی که پدیدارشناسی ذات باور بر «شهود ذات» تأکید می کند؛ پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی به «هستی» Being، مخصوصاً هستی انسان توجه دارد. هوسرل را می توان نماینده پدیدارشناسی ذات باور دانست، در حالی که هایدگر، سارتر و مرلوپونتی نمایندگان پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی هستند.

مرلوپونتی و "پدیدارشناسی ادراک"

پدیدارشناسی مرلوپونتی، به جهت توانایی اش در توصیف بنیادی از تجربه آغازین «اگزیستانس بدنی»<sup>۱</sup> انسان، در پدیدارشناسی پسا-هوسرلی فرانسه تأثیر به سزائی داشت. وی در کتاب پدیدارشناسی ادراک شرح پدیدارشناسانه ای از «هستی - در - جهان» هایدگر ارائه می دهد تا بدین ترتیب مفهوم «تجربه» را که از سویی توسط خردگرایان و ایده آلیست ها و از سوی دیگر توسط تجربه گرایان و رفتارگرایان مورد تحریف قرار گرفته بود در یک چشم انداز هستی شناسانه مورد لحاظ و اصلاح قرار دهد. از این رو، کتاب پدیدارشناسی ادراک را می توان کوششی دوباره در جهت ارائه هستی شناسی «هستی و زمان» هایدگر در چارچوب یک روانشناسی آسان فهم معرفی کرد. هدف اصلی مرلوپونتی در این کتاب آن بود تا ریشه های خردگرایی را با استفاده از پدیدارشناسی هوسرل آشکار کند. به همین منظور، ساختار «هستی - در - جهان» انسان را نه به صورت خطی بلکه به صورت دوری<sup>۲</sup> تفسیر می کند، به این معنا که میان انسان و جهان پیرامونش یک ارتباط "دو طرفه" وجود دارد. فهم این ساختار دوری در فلسفه مرلوپونتی بسیار مهم است. این ساختار ارتباطی در سه بخش مورد بررسی قرار خواهد گرفت: ۱. ارتباط آگاهی و بدن؛ ۲. ارتباط بدن - سوژه (یعنی آگاهی به همراه بدن) و جهان؛ ۳. ارتباط من و دیگری.

۱. از نظر مرلوپونتی پیش از آنکه چیزها اثره های ناب باشند، ابعادی از اگزیستانس من

1. bodily existence

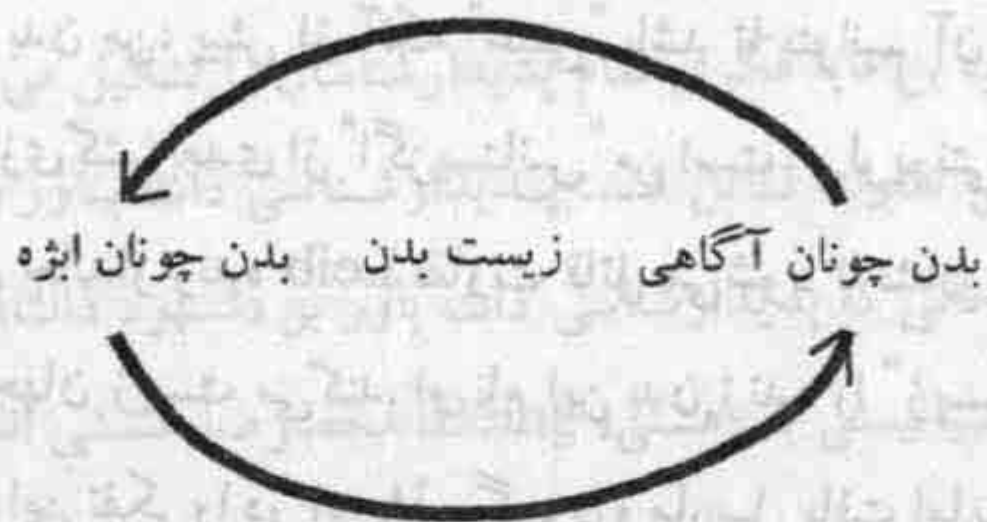
2. circularity

هستند. به همین منظور بدن من، پیش از آنکه "عینی" باشد تا بتوانم آن را به عنوان امری فیزیولوژیکال مفهوم سازی کنم، بعدی از "اگزیزتانس" من است. مرلوپوتی میان بدن فیزیکی بی جان Kropen و بدن جاندار زنده Leib تفاوت قائل می شود تا نشان دهد که بدن انسان به صورت زنده درون جهان زیست می کند. او نام این بدن زنده را "زیست بدن"<sup>۱</sup> نامید. هر چند که می توان ریشه این تفکر را در اندیشه برگسون و مارسل یافت اما بی شک مرلوپوتی در اینجا از تفکر سارتر الهام گرفته است. سارتر در کتاب معروف خود یعنی هستی و نیستی می گوید: "من بدنم را زندگی می کنم."<sup>(۴)</sup> این گفته سارتر را می توان چنین تفسیر نمود که هیچ گونه جدایی میان اگزیزتانس من و بدن من وجود ندارد. نظر مرلوپوتی در این مورد همانند سارتر است. اصطلاح "زیست بدن" برای مرلوپوتی بیانگر این نکته است که بدن و آگاهی دو امر مستقل و جدای از یکدیگر نیستند بلکه آنها دو جنبه از یک واقعیت هستند. ارتباط میان بدن و سوژه یک ارتباط درونی است: "آگاهی، هستی است که از طریق بدن به سوی چیزها جهت گرفته است."<sup>(۵)</sup>

قلمروی پیش - ذهنی در ما سوژه ای است که ادراک می کند و تنها به وسیله آنچه که در جهانی زندگی می کند، یعنی بدنش، وجود دارد. آگاهی و بدن یک "سیستم دوری" را می سازند، سیستمی که می توان از یکی به دیگری گذر کرد. این آگاهی بیشتر در حوزه عمل مطرح است تا حوزه شناخت: "آگاهی در گام نخست نه «من می اندیشم»، بلکه «من می توانم» است."<sup>(۶)</sup>

بنابراین، باید گفت که در سطح ادراک من، "می اندیشم"<sup>۲</sup> نیستم بلکه "بدن - شناسا" یا "بدن - سوژه" هستم. آنچه که از اصطلاح بدن - سوژه می توان فهمید این است که بدن و سوژه یک کل (گشتالت) را تشکیل داده اند، و بنابراین، نمی توان هیچ کدام را به دیگری فروکاست: "من بدن خودم هستم... و بدن من ظاهراً یک سوژه طبیعی است."<sup>(۷)</sup>

شمای کلی این «سیستم دوری» را می توان به صورت شکل شماره (۱) توضیح داد:



شکل شماره (۱)

۲. ساختار کلی ارتباط آگاهی و جهان نیز به همین صورت است. آگاهی و جهان نیز دو واقعیت جدای از هم نیستند بلکه سازنده یک «سیستم دوری» هستند. نتیجه این امر آن است که جهان دیگر ابژکتیو نیست و سوژه نیز نمی تواند. "من می اندیشم" باشد. جهان و سوژه بر یکدیگر باز می تابند و در هم جریان دارند. به همین دلیل نمی توان سوژه را بدون توجه به جهانی که در آن زندگی می کند درک کرد. بر این اساس، مرلوپونتی می گوید تا نظر خود را معطوف به جهان سازد تا از آن طریق بتواند به بررسی ارتباط میان آگاهی و جهان بپردازد: "فلسفه حقیقی عبارت است از آگاهی دوباره از جهان". به عبارت دیگر فلسفه حقیقی همانا پدیدارشناسی است که هدفش "بازگشت به خود چیزها" و "آشکار کردن جهان" است. اما اولین برخورد من با جهان از طریق "احساس" صورت می پذیرد. پس باید پیش از هر چیز: "به احساس بازگردیم و آن را با دقت و ارسایی کنیم تا از آن طریق به ارتباط زنده ایی که میان ادراک کننده، بدن و جهانش برقرار است، پی ببریم." (۸)

بدن از طریق ادراک حسی با جهان در ارتباط است. این جهان، جایی است که در آن انسان به طریق خاصی سکنی می گزیند و آن را درک می کند. این جهان، جهان زنده ایی که در آن زندگی می کنیم و از طریق آن با "دیگری" در ارتباط هستیم، جهانی که هوسرل آن را "زیست جهان" می نامد. این جهان در مقابل جهان ریاضی شده ای که با گالیله، دکارت و نیوتن شکل گرفته بود فرار می گیرد. تلقی ریاضی گونه از جهان باعث شد تا انسان گمان برد که جهانی که در آن زندگی می کند یعنی جهان درختان، حیوانات، کوه ها و دریاها، جهان واقعی نیست و

تنها آن جهانی که توسط "علوم دقیق" شرح داده می شود واقعی است. از نظر علم باوران، تنها چنین جهانی می تواند "عینی" باشد. مرلوپوتتی مفهوم "جهان زندگی" هوسرل را در جهت فلسفه های اگزیستانس سوق داد تا از رهگذر آن بتواند وضعیت های تاریخی، فرهنگی و "بدنی" انسان را آشکار کند. به همین منظور، پدیدارشناسی او نه از "فاعل شناسا" که از جهانی که انسان پیش از آگاهی فیلسوفانه و عالمانه با آن درگیر است آغاز می گردد. چنین جهانی برای مرلوپوتتی همان "جهان زندگی" هوسرل است، اما وی آن را "جهان زیسته"<sup>۱</sup> (در برخی موارد جهان پدیداری، یا جهان ادراک شده) می نامد. علی رغم آنکه این جهان شباهت هایی با زیست - جهان هوسرل دارد اما تفاوت هایی نیز با آن دارد؛ برای مرلوپوتتی جهان زندگی هوسرل که در متن ایده آلیسم فرارونده<sup>۲</sup> قرار گرفته بود، نمی توانست آغازگاه مناسبی باشد؛ چرا که او نیز همچون هایدگر شأن وجودی انسان را "هستی - در - جهان" می دانست. "جهان زیسته" می بایست در متن «هستی شناسی پدیدارشناختی» مورد بررسی قرار گیرد. مفهوم جدید "زیست بدن" به عنوان سیستم دوری که در آن آگاهی و "بدن" با هم وجود دارند می توانست به جهان معنای تازه ای بخشد: فرضیه «زیست بدن» به صورت ضمنی فرضیه ای درباره «ادراک» و «جهان حس پذیر» است.<sup>(۹)</sup>

در اینجا باید متذکر شد که علی رغم آنکه هایدگر در "هستی و زمان" دازاین را "هستی - در - جهان" معرفی می کند، اما به "ادراک حسی" و "بدن" توجه ای نمی کند. اگر قرار است که آغازگاه فلسفه، "زیست جهان" باشد، بنابراین، برخورد اولیه ما با چنین جهانی باید از طریق «بدن» و «ادراک حسی» صورت گیرد. برخورد ما با جهان، برخلاف آنچه که هایدگر می پندارد، نه در عمل که در «ادراک حسی» روی می دهد. پدیدارشناسی مرلوپوتتی حاکی از توصیف جدیدی از روال اگزیستانس انسان در - جهان است. هنگامی که می گوئیم، ما توسط بدن خود در - جهان هستیم، در واقع منظور ما این است که "عامل"<sup>۳</sup> توسط بدن خود در جهان است و تمام مهارت فایش را توسط آن کسب و حفظ می کند. در این معنا، انسان مهارت های

1. Le monde vécu

2. transcendental idealism

3. agent

خود را نه توسط "بازنموده‌های ذهنی" اش بلکه به صورت گرایشی برای پاسخ دادن به "درخواست‌هایی" که موقعیت‌ها ایجاد می‌کنند کسب می‌کند. از نظر مرلوپونتی، مهارت‌های ما در ارتباط با اشیاء و موقعیت‌ها کسب می‌شود و تعالیت‌های ما در واقع گونه‌ایی پاسخ‌گویی به درخواست‌های موقعیت‌مان است. شخصی که در بازی تنیس مبتدی است باید به نحوه گرفتن راکت، نگاه به توپ و خیزش به سوی آن توجه کند، اما کسی که در این بازی به مهارت کافی رسیده است تنها هنگامی می‌تواند به خوبی بازی کند که در جریان بازی جذب شود. بازی برای او یک «گشتالت» را به وجود آورده است. او تنها باید "بدن" خود را با توجه به موقعیت بازی و هماهنگ با آن حرکت دهد. در این سطح از مهارت نیازی به «بازنمایی» نیست. یک حرکت هنگامی یاد گرفته می‌شود که "بدن" آن را بفهمد. به عنوان مثال، در بازی تنیس موقعیت بازی از من می‌خواهد تا دستم را بالا آورم و به نحو خاصی آن را حرکت دهم. این امر را مرلوپونتی "من می‌توانم" <sup>۱</sup> می‌نامد که عبارت است از "تنداری" به معنای توانایی بدن برای کاهش با تکامل گشتالت‌ها. (۱۰)

اما چگونه بدن می‌تواند نسبت به موقعیت‌های خود پاسخ‌گو باشد؟ باید گفت که بدن، از طریق آنچه که مرلوپونتی به آن "فرافکنی" <sup>۲</sup> می‌گوید به موقعیت‌های خود پاسخ می‌دهد. از نظر او، فرافکنی آن روال همیشگی انسان در جهان است که از طریق آن "پس زمینه‌ها به بیرون افکنده می‌شوند":

"پس زمینه برای حرکت بازنمودی نیست که به صورت بیرونی با خود حرکت هم‌بسته یا مرتبط شده باشد بلکه درون‌نباشنده‌ایی در حرکت است که در هر لحظه آن را ایجاد و حفظ می‌کند. (۱۱)

از نظر او این فرافکنی در انسان‌های عادی توسط «نیروی گریز از مرکز» <sup>۳</sup> انجام می‌شود. بخشی از کتاب پدیدارشناسی ادراک به شرح اگزیزتانس که می‌تواند به خوبی از این نیرو استفاده کند اختصاص یافته است. اما روال غیر طبیعی انسان هنگامی به وجود می‌آید که

1. I can

2. projection

3. centrifugal force



اگزیزتانس او به جای نیروی گریز از مرکز دارای نیروی «مرکزگرا»<sup>۱</sup> باشد. مرلوپوتی از بیماری به نام «اشنایدر» نام می برد: مجروح جنگی که در اثر برخورد ترکش با مغزش دچار مشکلات ذهنی و بدنی شده است و بنابراین به صورت طبیعی در جهان سکنی نمی گزیند. اشنایدر از آن دسته انسان هایی است که اگزیزتانس اش «مرکزگرا»ست:

«او هیچ گونه دانشی از احساس های جنبشی<sup>۲</sup> خود ندارد... و تنها هنگامی می تواند حرکت های انتراعی را انجام دهد که به او این اجازه داده شود تا آن عضوی را که باید آن حرکت را انجام دهد، ببیند.»<sup>(۱۲)</sup>

فقدان نیروی فرافکنی برای این بیمار جهان را برای او به صورت «حاضر - آماده» درآورده است. او نمی تواند همانند انسانی که دارای نیروی «فرافکنی» است، در جهان خود «معنا» بیافریند. هرچند که توانایی در این «فرافکنی» هرگز به این معنا نیست که تنها «من» سازنده جهانم هستم. فرافکنی توسط «بدن» صورت می گیرد. به همین دلیل نیز می توانم بگویم که جهان من عینی و ابژکتیو است. از آنجایی که جهان من معنایی را که من به آن داده ام داراست، بنابراین، من تنها در بخشی از دیالوگی که میان ابژه و سوژه برقرار است سهیم هستم. این دیالوگ دو سویه<sup>۳</sup> است. به طور مثال، هنگامی که من در حال تایپ کردن هستم «صفحه کلید» در جهان من، مکان معناداری دارد. معنادار بودن این ابزار در اثر استفاده مدارم از آن پدید آمده است. این ابزار توانسته است وجود مندی<sup>۴</sup> مرا گسترش دهد.

مرلوپوتی در کتاب پدیدارشناسی ادراک، سخنی از هستی را تشخیص می دهد که با هستی در - دست و هستی در - نظر<sup>۵</sup> هایدگر متفاوت است. او چنین هستی را «گسترش» هستی - در - جهان دانست، اما بعدها آن را «هستی حاد»<sup>۶</sup> نامید. این سنخ از «هستی» هنگامی آشکار

1. centripetal

2. kinaesthesia

3. reciprocal

4. existentiality

۵. از نظر هایدگر، انسان به لحاظ نسبی که با اشیاء برقرار می سازد می تواند دو نحوه وجودی را برای آنها قائل شود: ۱. در - دست *Zuhandenheit* ۲. در - نظر *Vorhandenheit*. در نحوه وجودی در - دست ما اشیاء را از روی عادت و بدون توجه به کار می بریم. در این حالت اشیاء برای ما «شفاف» هستند و ما به خود آنها توجهی نداریم. اما در نسبت در - نظر اشیاء از وضعیت «شفاف» خارج می شوند و مورد توجه ما قرار می گیرند.

6. hyper being

می شود که ابزار در اثر به کار بردن مداوم و مستمر بخشی از جهان ما شوند؛ درست همانند انسان ناینایی که عصایش بخشی از بدن او شده است. ابزاری مانند صفحه کلید از یک سو امتداد و گسترش «النفات» من است و از سوی دیگر می تواند بدن مرا به گونه ای خاص به حرکت درآورد. شکل این ابزار باعث می شود تا من برای استفاده کردن از آن دستانم را به فرم خاصی درآورم. «بدن» من می داند - یا به عبارت بهتر «بلد است» - که چگونه باید از این ابزار استفاده کند؛ انگشتان من به خوبی «می نوانند» در هنگام استفاده از کلیدهای دورتر کشش یابند و آنها را فشار دهند. بدن من بنا به توانایی اش در فرافکنی و متناسب با اوضاع شکل می گیرد و جهان مرا معنادار می سازد. این جهان به گونه ای در اطراف من مرتب شده است که گویای احوال من است و از جهان معناداری که توسط بدن من ساخته شده است حکایت می کند. از این رو، می توان گفت که جهان من "ساختار دبالوژیک" دارد:

«بدن - سوژه به همراه محیطش یک سیستم را می سازد. بدن - سوژه به محیط

خود پاسخ می دهد و با آن در گفت و گو است. این گفت و گو فرو کاهش پذیر

نیست. کش های بدن - سوژه بدون ارجاع به "محیطش" وجود ندارد و

محیط نیز نمی تواند مستقل از ادراک و کنش هایی که به آن معنا می دهد

درک شود.» (۱۳)

بدین ترتیب، باید گفت که مرلوپونتی "از یک «سیستم» بینادهنی سخن می گوید که میان سوژه - ابژه برقرار است. پیوند میان سوژه و ابژه با عینیت گرایی اندیشمندانه شکسته نمی شود. این سیستم به صورتی است که به هیچ یک از طرفین خود فرو کاسته نمی شود. سوژه ها در یک ارتباط من - تو قرار گرفته اند، آنها به یکدیگر نمی اندیشند بلکه به یکدیگر پاسخ می دهند و در یک کنش مشترک جذب می شوند. مرلوپونتی و فیلسوف هرمنوتیک، هانس گئورگ گادامر سیستم بینادهنی مشابهی را درون یک ارتباط زبان شناسانه ارائه می دهند. آنها دیالوگ را به عنوان سیستم ارتباطی که بی واسطه است و دربرگیرنده و بزرگتر از مجموع دو گوینده است معرفی می کنند" (۱۴)

از سوی دیگر، تجربه جهان پدیداری هم پیوند اگزستانس بدنی ماست: "تجربه بدن نقطه

«معکوس» ادراک جهان است و برعکس.» (۱۵)

ارتباط زیست بدن و جهان پدیداری نیز همانند ارتباط بدن و آگاهی یک ارتباط درونی و دوری شکلی است که سازنده یک سیستم است:

«همان طور که زیست بدن یک سیستم دوری است که در آن بدن چونان

آگاهی و بدن چونان ابژه دو لحظه<sup>۱</sup> را تشکیل می دهند، همچنین میان

زیست بدن و جهان ادراک شده نیز یک سیستم واقعی ایجاد می شود،

سیستمی که خود شامل سیستم زیست بدن است.» (۱۶)

در شکل شماره (۲) شمای کلی این ارتباط را نشان داده ایم:



شکل شماره (۲)

بدین ترتیب، مسئله "بیناذهنیت" در این معنا که چگونه جهان خودش را بر ما اهدا می کند بدین صورت قابل حل است که میان "زیست بدن" و "جهان پدیداری" یک ارتباط درونی وجود دارد. اما در مورد ارتباط "من" با "دیگری" چه باید گفت؟ آیا "پدیدارشناسی ادراک" می تواند توسط سیستم دوری به این مسئله پاسخ دهد؟ این پرسش سومین مرحله از تحلیل ما را جهت می دهد.

۳. اگر در مرحله قبل پرسش از بیناذهنیت این بود که چگونه "جهان" برای من حضور دارد در اینجا پرسش این است که چگونه "دیگری" برای من حضور دارد. از نظر مرلوپوتتی، هوسرل در تأمل ششم از کتاب تأملات دکارتی نتوانسته است مسئله بیناذهنیت را حل کند و "در تحلیل نهایی خود در آستانه یک مفهوم بیناذهنی در سوژه فرارونده بنیادین" باقی مانده

۱. محظه «mment» در پدیدارشناسی جزئی است که نمی تواند مستقل از کل وجود داشته باشد.

است. (۱۷) به همین دلیل، مرلوپونتی می‌کوشد تا به طریقی مشکلی را که در پدیدارشناسی هوسرل تشخیص داده است حل کند. از آنجا که او در جستجوی قلمروی آغازینی بود تا در آن مقولات دوگانه سوژه - ابژه به صورت یک گشتالت درآیند به همین منظر به پیشینگی و تقدم هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه جهان زیسته اقرار می‌کند و سعی می‌کند تا با استفاده از اصطلاح "در - خود - برای ما" فلسفه را از دوگانه انگاری "در - خود" و "برای - ما" آزاد سازد. این اصطلاح می‌توانست هر دو سپهر «درون‌باشنده» و «فراروند» را دربرگیرند، و بدین ترتیب، پدیدارشناسان را برای توصیف "جهان زنده" یاری کند. (۱۸)

اگر بدن من برای من ابژه نیست، بنابراین، بدن دیگری نیز نمی‌تواند برای من ابژه باشد. در این حالت بدن من، مرا به سوی "دیگری" که آن نیز یک گشودگی، یا یک اگزیزتانس بدنی است، می‌گشاید. پس مسئله بینادهنیت موقوف به درک این موضوع است که من بدن خودم را دارم و میان زیست بدن من و بدن دیگری یک ساختار دوری وجود دارد به شکلی که هر دو بدن با هم یک سیستم واحد را تشکیل داده‌اند. نتیجه آنکه:

«بین آگاهی من و بدن من که آن را تجربه کرده‌ام، میان این بدن پدیداری من، و بدن پدیداری دیگری که من آن را از بیرون مشاهده می‌کنم نیز یک ارتباط درونی وجود دارد که باعث می‌شود تا دیگر به صورت مکمل سیستم نمایان شوند.» (۱۹)

اگزیزتانس "دیگری" برای من چونان اگزیزتانس بدنی، هیچ مشکلی را به وجود نمی‌آورد، چرا که من به عنوان هستی - در - جهان، برای دیگری که خود نیز هستی - در - جهان است به واسطه "داده" می‌شوم. بنابراین، باید گفت که این، جهان است که می‌تواند ارتباط من با دیگری را امکان‌پذیر سازد.

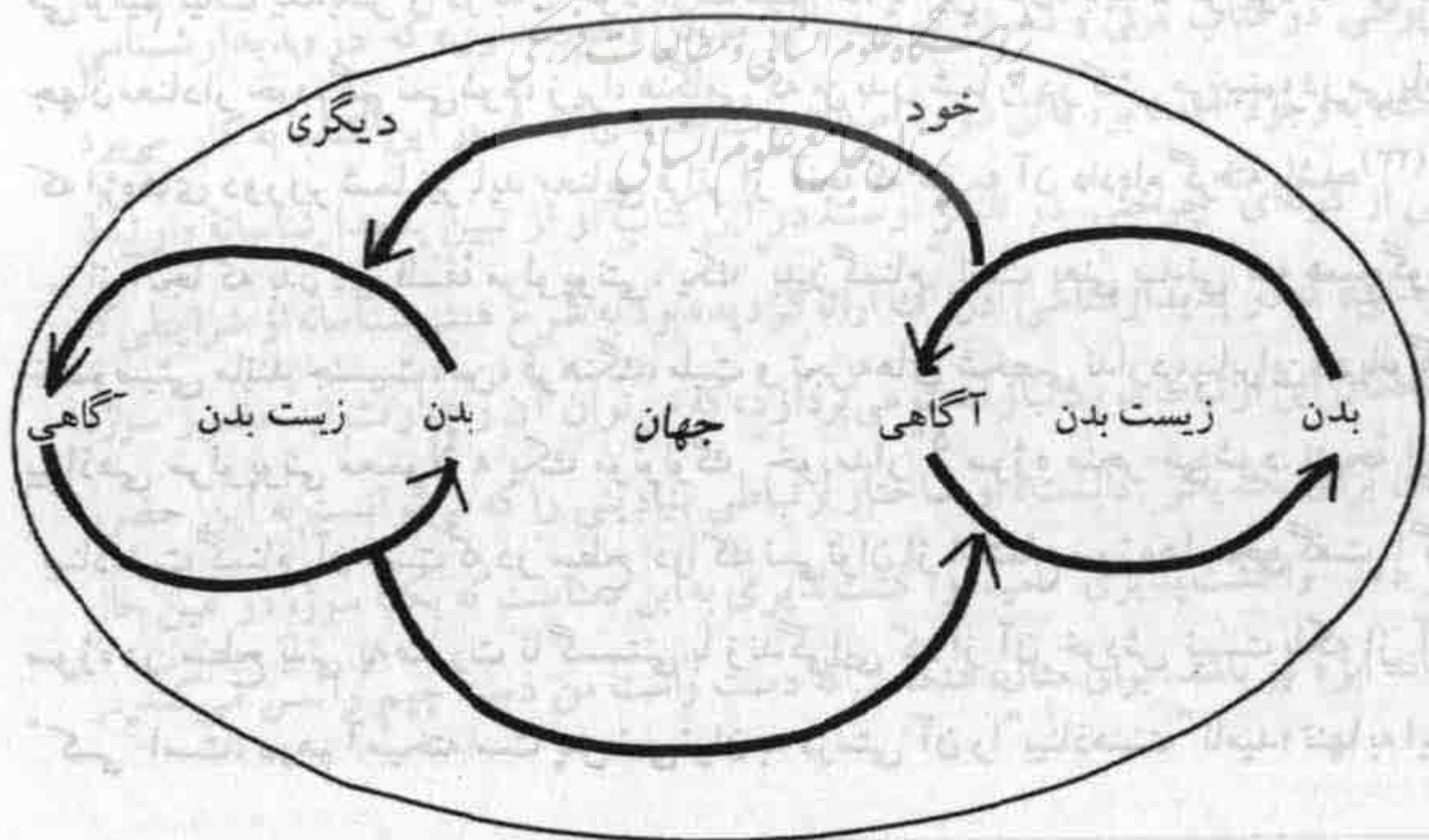
طبیعی است که بدن‌ها با یکدیگر متفاوت هستند اما در زیر این تفاوت، یک شباهت یا یک زمینه مشترک وجود دارد. این شباهت امکان «ارتباط» با دیگری را به وجود می‌آورد. مرلوپونتی این زمینه مشترک را از آن کسی نمی‌داند و آن را "گمنام" <sup>۲</sup> و صف می‌کند.

"اگزیزتانس گمنام" سطحی از اگزیزتانس انسان است که "پیش-شخصی" یا به عبارتی بهتر "غیرشخصی" است البته در اگزیزتانس که "شخصی" است، من می توانم بدن خود را از بدن دیگری تشخیص دهم. اما در سطحی پایین تر، لایه ای وجود دارد که از یک شباهت و اشتراک میان بدن من و بدن دیگری حکایت می کند. صفت "گمنام" در اینجا بیانگر این نکته است که هویت بدنی من ناشناخته است چرا که این هویت منحصرأ از آن من نیست. هرچند که نباید این موضوع را این گونه تفسیر کرد که بدن من، مال من نیست؛ بلکه منظور در اینجا این است که به جهت شباهت های موجود میان بدن من و بدن دیگری، من با دیگری در بدنم سهیم هستم:

«من و دیگری» به جهان واحدی درمی آیم که در آن همه ما به عنوان

سوژه های گمنام ادراک شرکت داریم.» (۲۰)

از آنجا که سیستم «خود - دیگری»، در واقع همان سیستم «خود - جهان - دیگری» است پس باید آن را به صورت سیستمی در یابیم که دو سیستمی پیشین (یعنی "مرا - بدن من" و "زیست بدن - جهان ادراک شده") را دربرگیرد. (۲۱) شکل شماره (۳) نمای کلی این مطلب را نشان می دهد:



همان طور که در شکل ملاحظه می شود بدن - آگاهی و همچنین من - دیگری در یک ساختار دوری درون جهان حضور دارند. از آنجا که جهان ارتباط مرا با دیگری به وجود می آورد و همچنین من نیز توسط بدن خود در جهان هستم، بنابراین، می توان گفت، مسئله "بیناذهنیت" برای مرلوپونتی به صورت امری "میان بدنی" مطرح می شود. در سطح بنیادین اگزیزتانس من «غیر شخصی»<sup>۲</sup> است چرا که "زیست بدن من ساختاری همانند زیست بدن دیگری درد." می توان گفت که "دقیقاً این بدن من است که می تواند دیگری را درک کند." از آنجایی که بدن من و بدن دیگری در سطحی پیش - شخصی تجربه می شوند، بنابراین، من می توانم "نیات"<sup>۳</sup> شما را بفهمم. این از آن رو است که من می توانم "نیت" شما را در بدن خود درک کنم و آن را با بدن خود قیاس کنم:

«این دقیقاً بدن من است که می تواند بدن دیگری را درک کند، در بدن

دیگری، من امتداد<sup>۴</sup> شگفت آور نیات خود را کشف می کنم، راهی آشنا

برای ارتباط با جهان» (۲۲)

از آنجا که بدن من و بدن دیگری در سطحی پیش از فردیت تجربه می شوند، بنابراین، من می توانم نیات یکدیگر را در بدن خود باز شناسیم. اما، با این حال، باید ذکر کرد که من در جهان معنادار خودم گم نمی شوم، زیرا، هنگامی که من بدن شما را در کنش می بینم، در می یابم که ابژه های دوروبر شما نیز باید معنایی فراتر از آنچه که من به آن داده ام گرفته باشد. (۲۲)

از آنجا که بدن در فلسفه مرلوپونتی، یک "بدن گمنام" است یعنی بدنی که هیچ گونه خصوصیتی مانند: جنسیت، سن، فرهنگ، ملیت و تجربه های شخصی ندارد، بنابراین، دیالوگ بیناذهنی مرلوپونتی معمولاً به یک مونولوگ "خودمدار"<sup>۵</sup> سوژه منجر می شود. نتیجتاً این "بیناذهنیت گمنام" آن است که در سطح ادراک نمی توان از اجتماع سوژه ها سخن گفت اگر سوژه در سطح بدنی به صورت ناگستنی با زندگی ایی که از آن خودش نیست بلکه از آن "کسی" است، درهم آمیخته است پس نمی توان به درستی آن را "بیناذهنیت" نامید؛ تنها به این

1. intercorporeality

2. impersonal

3. intentions

4. prolongation

5. solipsist

دلیل ساده که در اینجا دو "ذهنیت"<sup>۱</sup> وجود ندارد، دو سوژه‌ایی که هر کدام اگزیستانس اول شخص خود را داشته باشند. " (۲۴) "اگر من ادراک کننده اصالتاً یک من است، پس فرد دیگر را ادراک نمی‌کند." (۲۵)

بنابراین، می‌توانیم بگوییم که ارتباط میان "سوژه‌ها" در سطح ادراک تنها یک ارتباط "گمنام" و "گنگ" است. در این سطح تنها ذهنیت ضیعی و "بیناذهنیت گمنام" وجود دارد. می‌بینیم که در اینجا نظر مرلوپوتی به مفهوم "یکسان‌سازی"<sup>۲</sup> «ماکس شلر» بسیار نزدیک شده است. مرلوپوتی در تحلیل نهایی خود از شلر، عقیده دارد که نسبت به آنچه که "فردی" است بی‌توجه است:

«[شلر] کوشید تا با چشم پوشیدن از "می‌اندیشم" (یعنی با رها ساختن فرض مسلم دکارتی که آگاهی اساساً آگاهی از خود است) راهی برای حل مشکل بیابد تا ادراک دیگری را تضمین کند. او با یکسان‌سازی مطلق میان خود و اشخاص دیگر آغاز کرد.» (۲۶)

### بیناذهنیت چونان واگشت‌پذیری<sup>۳</sup>

مرلوپوتی در کتاب مرئی و نامرئی کوشید تا بر مشکل «خودمداری» که در «پدیدارشناسی ادراک» به وجود آمده بود فائق شود. اصطلاحات جدیدی که او در این کتاب به کار می‌برد حاکی از گونه‌ای "چرخش" در تفکر اوست. در این کتاب او از تبیین پدیدارشناسانه «ارتباط میان بدنی» که در پدیدارشناسی ادراک ارائه گردیده بود به شرح هستی‌شناسانه از شرایطی که برای امکان این ارتباط مورد نیاز است می‌پردازد، که می‌توان آن را عبارت از "حضور سوژه و جهان برای یکدیگر" دانست، او ساختار ارتباطی بنیادینی را که می‌توانست به این حضور اعتبار دهد "واگشت‌پذیری" نامید. واگشت‌پذیری به این معناست که یک سوژه در عین حال می‌تواند اثره نیز باشد برای مثال: هنگامی که دست راست من دست چپم را لمس می‌کند در

1. subjectivity

2. undeferentiation

3. reversibility

واقع دست چپم نیز دست راستم را لمس می‌کند. آنها به صورت دوپهلوی<sup>۱</sup> یکدیگر را لمس می‌کنند. "جهان" و "بدن" من به گونه‌ای همتاب شده‌اند. مرلوپونتی این بهم تابیدن و درهم پیچیدن را به صورت استعاری به کمک واژه Chiasm به تصویر می‌کشاند. "کیازم" واژه‌ای است یونانی به معنای آن چیزی که شبیه به حرف X (در زبان یونانی "خی") است. این واژه به صورت نمادین بیانگر ارتباط و به هم تابیدن جهان و بدن است. بدن و جهان به هم تابیده شده‌اند، تنها به این خاطر که آنها بخشی از یک هستی مشترک هستند. در "پدیدارشناسی ادراک" سوژه و جهان یک سیستم واحدی را تشکیل می‌دادند. جهان میدانی برای اگزیزتانس و اگزیزتانس نیز هستی - در - جهان و فراقنی آن است:

«جهان از سوژه جدا نیست اما از سوژه‌ایی که چیزی غیر از فراقنی جهان نیست، و سوژه نیز از جهان جدا نیست، اما از جهانی که خود فراقکننده است.» (۲۷)

سوژه و جهان در کتاب مرئی و نامرئی در هستی، مشترک هستند و همتاب یکدیگرند. آنها تاروپود یک "بافت" هستند.

مرلوپونتی در مقاله‌ای تحت عنوان "فیلسوف و سایه او" که در ۱۹۵۹ به چاپ رسید، شالوده اندیشه‌ای را پی افکند که بعدها در مرئی و نامرئی به صورت کامل مطرح گردید. در این مقاله او کوشید تا به بررسی آنچه که اندیشه هوسرل را در اواخر عمرش به خود معطوف ساخته بود بپردازد. هوسرل در سال‌های آخر عمرش می‌کوشید تا درباره‌ی عنصر "نااندیشیده"<sup>۲</sup> بیندیشد. مرلوپونتی که به تدریج دریافته بود، که ارتباط سوژه و جهان باید بسیار بنیادی‌تر از آن چیزی باشد که وی در پدیدارشناسی ادراک معرفی کرده بود، بر آن شد تا به بررسی ارتباطی که می‌توان آن را "ارتباطی اشتقاقی" دانست بپردازد. اندیشه او در این مرحله عبارت بود از فرو شدن در اعماق هستی یافتن اصل و بنیانی که همه چیز از آن "سرچشمه" می‌گرفت. چنین غور کردنی البته بازگشت به آن چیزی است که یونانیان به آن "اصل" (αρχή یا آرچه) می‌گفتند. مرلوپونتی این فرو شدن و دست‌یابی به اصل را "دبرینه‌شناسی" یا archeology



نامید که نه به معنای متعارف باستان‌شناسی بلکه به معنای شناختن اصل یا archē است. "دیرینه‌شناسی" ژرف‌کاوی هستی‌شناسانه‌ایی است که منجر به دست‌یابی به "اصل" یا "آرچه" می‌شود. از این جهت مرلوپونتی می‌پرسد:

«آیا فرو شدن در قلمرو «دیرینه‌شناسی» ابزار تحلیلی ما را از بین نمی‌برد؟ آیا این عمل در هستی‌شناسی ما هیچ تغییری را در مفاهیم نوئیس،<sup>۱</sup> نوئما<sup>۲</sup> و الثفات به وجود نمی‌آورد؟» (۲۸)

بدین ترتیب، ما برای پرسش بودن *ontic* خود در پدیدارشناسی ادراک - یعنی این پرسش که چگونه سوژه و جهان و همچنین من و دیگری که با یکدیگر متفاوت هستند می‌توانند در لایه زیرین مشترک باشند - در مرئی و نامرئی پاسخی هستی‌شناسانه یافتیم. در این کتاب ما باید در جستجوی اصل و بنیادی باشیم که می‌تواند روابط درونی من و دیگری را شرح دهد. مرلوپونتی در این کتاب اصطلاحی وضع می‌کند تا بتواند "هستی" را که در این ژرف‌کاوی تجربه کرده است توضیح دهد؛ اصطلاحی که در هیچ یک از فلسفه‌های پیشین وجود نداشته است:

«در اینجا ما گونه‌ایی هستی، جهانی با "سوژه" و "ابژه‌ایی" بی‌همه داریم. در واقع این دو امر وابسته، یعنی سوژه و ابژه، آن چیزی هستند که تنها با توجه به یک امر وجود دارند.» (۲۹)

او این سنخ جدید از هستی را "گوشت"<sup>۳</sup> می‌نامد. نباید گوشت را تنها گوشت بدن انسان درک کرد بلکه همان‌طور که خود او می‌گوید گوشت "نمونه اصلی"<sup>۴</sup> هستی یا به عبارت بهتر همان هستی است. مرلوپونتی در برخی موارد گوشت را "هستی وحشی"<sup>۵</sup> می‌نامد. ساختار گوشت یا هستی وحشی را "کیازم" تشکیل داده است:

«گوشت نه ماده، نه ذهن و نه جوهر است. اگر بخواهیم به آن اشاره کنیم باید به اصطلاح کهن «عنصر»<sup>۶</sup> بازگردیم، به همان معنایی که درباره آب، هوا، خاک و آتش به کار می‌رفت... گوشت در این معنا "عنصری" از هستی

1. noesis

3. flesh (La Chair)

5. wild being

2. noema

4. prototype

6. element

است.<sup>(۳۰)</sup>

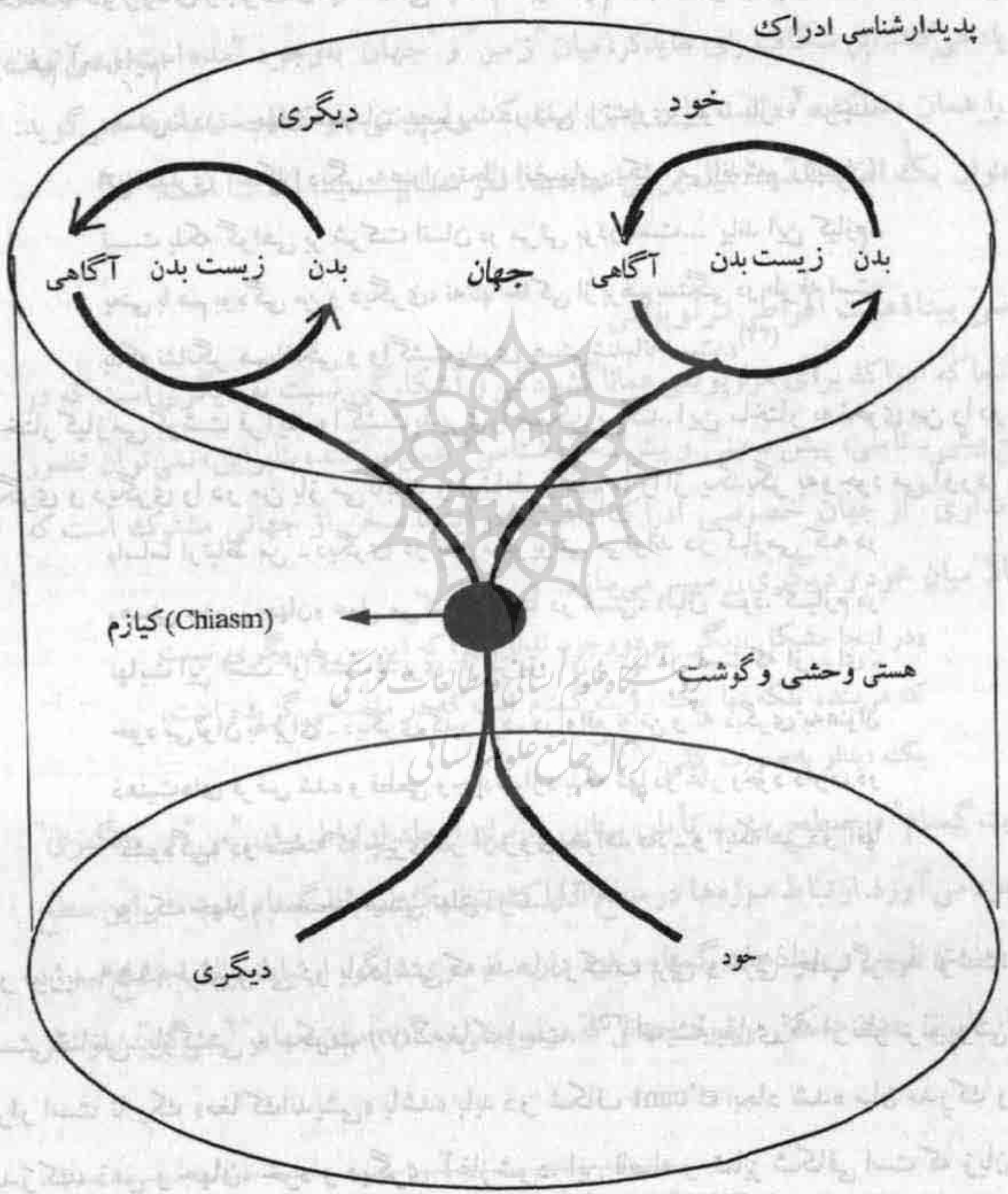
گوشت از این نظر همان "اصل یا آرخه" یونانیان است؛ همان اصلی که به طور مثال هراکلیتوس آن را آتش می‌دانست: "برای فیلسوفان نخستین یونان عنصر شیئی نبود بلکه *Piξωματα* (ریکسوماتا یا ریشه) همه چیز بود."<sup>(۳۱)</sup>

گوشت در کتاب مرئی و نامرئی تقریباً معنایی برابر مفهوم "زمین" (Earth) با حرف بزرگ) در کتاب "نشانه‌ها" را دارد: "زمین"، "خاک"، "ریشه" تمام اندیشه و زندگانی ماست... "ماتریسی" از زمان و مکان.<sup>(۳۲)</sup>

می‌توان گفت که «زمین»، پیش - جهانی است که جهان پدیداری برای آن مبتنی است. برای مرلوپونتی گوشت می‌تواند همان "نااندیشیده" هوسرل باشد. خلاصه آنکه مرلوپونتی در سیر اندیشه خود چهار هستی را تشخیص می‌دهد: هستی در - دست، هستی در - نظر، هستی حاد و هستی وحشی. فرو شدن در "اصل" که او آن را "دیرینه‌شناسی" می‌نامد منجر به کشف هستی وحشی گردید. ژیل دلوز نخستین فیلسوفی است که توانست این سنخ جدید هستی را در اندیشه فلسفی خود به کار گیرد و آن را پرورش دهد.

بدین ترتیب، اگر در "پدیدارشناسی ادراک" این «بن» بود که می‌توانست نقش واسطه را در برقراری دیالوگ میان "من و جهان" یا "من و دیگری" ایجاد کند، در کتاب مرئی و نامرئی، «کیازم»، «واگشت‌پذیری» و «گوشت» سوژه - جهان است که می‌تواند شرط هرگونه دیالوگی را به وجود آورد. "کیازم" و "گوشت" فاصله ابژه و سوژه را پر می‌کند، و ارتباط میان آنها را ممکن می‌کند گوشت به عنوان مقوله‌ای بنیادین در هستی‌شناسی مرلوپونتی به تنهایی قادر است تا از حضور و گشودگی هستی حکایت کند. آن حلقه مشترکی است که پیوند و ارتباط میان سوژه و ابژه را ممکن می‌کند. می‌توان همانند خود مرلوپونتی آن را "لولایی"<sup>۱</sup> دانست که به عنوان امر سوم ارتباط هستی‌شناسانه میان سوژه و ابژه را فراهم می‌کند. گوشت هم مدرک و هم مدرک<sup>۲</sup> است. شکل ۴ شمائی است که تفاوت تفکر دکارت، تفکر پدیدارشناسانه و هستی‌شناسانه مرلوپونتی را در مورد مسئله بینادهنیت نشان می‌دهد:

پروش از بینا ذهنیت از چشم انداز مرلوپوتی ۱۰۱



شکل شماره (۴)

همان طور که در شکل شماره (۴) آمده است، خود در تفکر دکارت یک سوژه فرو بسته است. اما در پدیدارشناسی ادراک ارتباط میان خود و خود دیگر به واسطه ارتباط میان زیست بدن و جهان ممکن است. در سطح هستی شناسانه مرئی و نامرئی خود در جهان پدیداری، در واگشت پذیری "گوشت" همان خود دیگری است و برعکس. ساختار "کیازمی" گوشت نشان می دهد که در ژرفای وجودمان، با "هستی" به هم تاییده ایم: ما به همراه چیزها در "بافت" هستی گرد هم آمده ایم:

«هستی - در - جهان همچنان به صورت درونی با تندیاری پیوند دارد؛ هر چند این تندیاری آشکارا دیگر به عنوان تجلی انضمامی یک "می اندیشم" (پنهان) نیست بلکه گواهی بر شرکت انسان در مرئی بودن است... پیام این کیازم، یعنی با هم بودگی من و دیگری، نه تنها حاکی از برهم بستگی در طرفه است بلکه نشانگر هم بافتگی و واگشت پذیری هستی شناسانه است.» (۳۲)

ساختار کیازمی گوشت فرآیند واگشت پذیری را ممکن می کند. این ساختار به نحوی من را در دیگری و دیگری را در من باز می تاباند و ارتباط و فهم ما را از یکدیگر به وجود می آورد:

«اساساً ارتباط من - دیگری در نظر مرلوپونتی می تواند در کیازمی که در «هستی - در - جهان» عمل می کند و نهایتاً در هستی، دنبال شود. کیازم در نهایت این است: واگشت پذیری. از طریق آن و تنها آن است که از برای - خود می توان به برای - دیگری گذر کرد. در واقع نه من و نه دیگری به عنوان ذهنیت های فرض شده و قطعی وجود ندارد بلکه تنها دو غار وجود دارد، دو گشودگی، دو صحنه که چیزی در آن روی خواهد داد - و اینکه هر دو آنها به یک جهان، به صحنه هستی تعلق دارند.» (۳۴)

در فوریه ۱۹۵۹ مرلوپونتی در یادداشتی که بعدها در کتاب مرئی و نامرئی چاپ گردید نوشت: هستی شناسی "بازگشتی به سکوت *Σιγή* مغاک است." (۳۵) اندیشه بنیادی که از نظر مرلوپونتی فرار است تا یک «مغاک اندیشی» باشد، باید در شکاف *e'cant* ایجاد شده میان مدرک و مدرک، ذهن و جهان، خود و دیگری آغاز شود. این فاصله و تمایز شکافی است که زبان می تواند بر روی آن پلی زند. روشی را که مرلوپونتی برای ایجاد این پل در مرئی و نامرئی به کار

پرسش از بینا ذهنیت از چشم انداز مرلوپونتی ۱۰۳

می برد، عبارت است از "بازپرسی":<sup>۱</sup> گونه ای فراندیشی<sup>۲</sup> که توسط آن می توان هستی را از سکوتش به در آورد ر آن را وادار به بیان ناگفته ها کرد. فلسفه مرلوپونتی به اعماق هستی گنگ نفوذ می کند تا به "آرای سکوت" گوش فرا دهد.<sup>(۳۶)</sup> به نظر می رسد که یک بار دیگر هستی شناسی مرلوپونتی به تفکر متأخر هایدگر نزدیک شده است. «شکاف» ایجاد شده بین ذهن و جهان به گونه ای یاد آور همان "شکافی"<sup>۳</sup> است که هایدگر در رساله سرآغاز کار هنری از آن یاد می کند. این شکاف برای هایدگر، میان "زمین" و "جهان" به وجود آمده است و می توان آن را همان «مغاک»<sup>۴</sup> دانست. این چنین است که مرلوپونتی در کتاب نشانه ها می گوید: "به عنوان یک اصل، اندیشه بنیادین بی انتهاست. اگر شما بپسندید، مغاک است."<sup>(۳۷)</sup>

### بررسی بینا ذهنیت افراطی مرلوپونتی

از آنجا که ادراک بری مرلوپونتی همانا گشودگی و آشکارگی نسبت به دیگری است که در سطح پیش - تأملی، پیش - عینی و پیش - خودشناسی<sup>۵</sup> عمل می کند، بنابراین، نمی توان تصور "من مداری" از جهان خصوصی ادراک داشت. در اینجا سخن از جهانی مشترک است که ارتباط میان خود و دیگری را میسر می سازد:

«در اینجا مشکل «دیگر خود» وجود ندارد چرا که این من با دیگری نیست

که می بیند؛ بلکه تنها یک رؤیت گمنام است که در ما سکنی گزیده است،

یک دیدار به صورت کلی»<sup>(۳۸)</sup>

"رؤیت گمنام" در سطح پیش - تأملی مبنایی را برای ایجاد ارتباط میان "من" و "دیگری" به وجود می آورد. ارتباط سوزدها در سطح ادراک تنها یک ارتباط گمنام است. در این سطح تنها ذهنیت طبیعی و بینا ذهنیت گمنام وجود دارد. از سوی دیگر، ارتباط میان اجتماع سوزده تنها از طریق جهان ممکن می شود جهانی که مرلوپونتی به آن "میان جهان"<sup>۶</sup> می گوید: از نظر

1. interrogation

2. hyperreflection

3. riss

4. abgrund

5. Pre-egological

6. interworld

او جامعه یک "میان جهان" است که نه درون سوژه‌هاست و نه بیرون از آن. جامعه "بافتی"<sup>۱</sup> است که افرادی را که به آن متعلق هستند به هم می‌پیوندد. فرهنگ و اجتماع مبتنی بر "میان جهان" است، جهانی از معنای مشترک که آگاهی فردی را فراتر می‌برد: (۳۹)

«بینادهنیت [از نظر مرلوپونتی] عبارت از میان جهانی است که میان سوژه‌های مرکززد تشکیل شده است... سوژه‌ها از آن و در آن هستند و هرگز جدای از آن نیستند. هر سوژه انضمامی به این ترتیب همیشه اجتماعی است و در وضعیت بینادهنی قرار گرفته است. سوژه‌ها فعال هستند، انتخاب می‌کنند و معنا می‌آفرینند.» (۴۰)

برای مرلوپونتی "میان جهان" میان سوژه‌ها روابطی را می‌سازد که «مارتین بوبر» به آن روابط "من - تو"<sup>۲</sup> می‌گوید. از نظر بوبر ذهنیت انسان ضرورتاً به سوی دیگری جهت گرفته است. این جهت‌یافتگی و ارتباط به در صورت ممکن است: "من - آن"<sup>۳</sup> یا "من - تو". در رابطه اول "من"، "دیگری" را تا حد یک عین فرو می‌کاهد، نا بدین ترتیب، آن را نجر به کند. در این رابطه "من" نسبت به "دیگری" برتری و تسلط دارد و آن را به خود و تصورات خود فرو می‌کاهد. اما در شکل دوم یک رابطه دو طرفه وجود دارد؛ یک، هم‌سخنی، یا یک پیوند تقلیل‌ناپذیر.

حال می‌توان پرسید که ارتباط "من" و "جامعه" چگونه است. از نظر مرلوپونتی بینادهنیت نه یک بینادهنیت ساده بلکه "بینادهنیت انضمامی"<sup>۴</sup> است. مفهوم بینادهنیت انضمامی بیانگر آن است که زندگی بینادهنی سوژه‌ها از طریق کنش‌ها و روابط خاص و معین هدایت می‌شود. از سوی دیگر، کنش‌ها و روابط اجتماعی افراد در "جهان فیزیکی" درهم تنیده شده‌اند. جهان بینادهنی انضمامی به وسیله "کار" ساخته می‌شود. در اینجا کار را باید به معنای پراکسیس و رفتار فهمید که توسط آن تمام ایده‌ها و معناها ضرورتاً تجسم می‌یابند. به طور مثال، کتاب‌ها، مراسم، آیین‌ها و معماری ساختمان‌ها نتیجه و تجسم کار سوژه‌ها در "میان جهان" است. "کار" از سویی می‌تواند دست ساخت فرهنگی را به وجود آورد و از سوی دیگر نیز بینادهنیت

1. fabric

2. I-thou

3. I-it

4. Concrete intersubjectivity

انضمامی را شکل دهد. مرلوپوتی بر این باور است که از آنجا که «ذهنیت»، بدنی، عملی و بیناذهنی است، بنابراین، جامعه نیز باید بدنی، عملی و بیناذهنی باشد. (۴۱) حال پرسشی که در اینجا مطرح است این است که "خود" چگونه با "جامعه" در ارتباط است؟ آیا می توان ارتباط "خود" با جامعه را توسط مفاهیمی نظیر "واگشت پذیری" و "گوشت" تبیین کرد؟

از نظر مرلوپوتی، "خود" به صورت اجتماعی بنیاد می گیرد و به صورت زمانمندی فرآیند "بازتابی" <sup>۱</sup> مینجی گری می کند. زمانمندی از این لحاظ نقش مهمی را در ساخت یک "میان جهان" برعهده دارد. آلفرد شونس نیز بر همین عقیده است. از نظر شونس معناها، کنش ها و بیانات ما در یک لحظه داده نمی شود. آنها از طریق زمان آشکار می شوند و ساختار ملودی وار و آهنگین دارند. اما منظور از فرآیند "بازتابی" چیست؟ بیشتر درباره "واگشت پذیری" سخن گفتیم و بیان کردیم که "من" در واگشت پذیری همانا دیگری است و او را باز می تاباند. به همین ترتیب، "دیگری" نیز در ساختار کیازمی گوشت "من" را باز می تاباند. به همین علت مرلوپوتی می گوید که هنگامی که من به دیگری دست می دهم در واقع مانند این می ماند که دست چپ من دست راستم را لمس کند. در تمام ادراکات یک بازتاب یا حتی یک "خودشیفتگی" وجود دارد. این خودشیفتگی نتیجه "واگشت پذیری" و ساختار کیازمی گوشت است. فرآیند بازتاب در "گوشت" ساخته می شود. این نکته در تئوری بیناذهنیت مرلوپوتی بسیار مهم است و مبین این نکته است که چگونه سوژه ها در بنیان با یکدیگر پیوند دارند. (۴۲)

از سوی دیگر باید گفت که "واگشت پذیری" نقش به سزایی در ساخت مکان های "میان جهانی" برای سوژه ادراک کننده برعهده دارد و امکان خود - آگاهی سوژه ها را به وجود می آورد. از نظر مرلوپوتی فرآیند "خودآگاهی" عبارت از "بازگشت" سوژه به خود از طریق دیگری است. این نظر بسیار شبیه به مفهوم خودآگاهی در مباحث الکساندر کوزو <sup>۲</sup> است. مرلوپوتی، همانند کوزو، بر این عقیده است که فرآیند "بازتابی" از طریق تعامل سوژه با "دیگری" ممکن می شود و سوژه بدون چنین تعاملی، هیچ گونه آگاهی از خود نخواهد داشت.

بررسی رفتار کودکان نشان می‌دهد که چگونه کودک از طریق دیگری به وجود خود پی می‌برد. از نظر مرلوپونتی، در دوره کودکی 'بیناذهنیت' همانا تجربه اولیه از ذهنیت‌های فردی است. از نظر او ما زندگی را به صورت بیناذهنی آغاز می‌کنیم و به تدریج خودمان را از طریق "دیگری" کشف می‌کنیم. رفتار والدین به عنوان "فرد دیگر" به کودک این اجازه را می‌دهد تا او خودش را همچون یک "ذهنیت" دریابد. نخستین باری که فرآیند بازتابش "خود" در کودک رخ می‌دهد در "مرحله آینه" است. در این مرحله، کودک برای نخستین بار تصویر خود را در آینه می‌بیند اما این تصویر را به عنوان تصویر خودش در نمی‌یابد، بلکه آن را تصویر دیگری می‌داند. این مرحله شامل مجموعه‌ای از تجاربی است که پیش-زبانی است. کودک از طریق آینه به صورت بازتابی به سوی خویش باز می‌گردد، و به این ترتیب، خود را توسط آنچه که می‌بیند معین می‌سازد.<sup>۱</sup> از سن شش ماهگی به بعد مرحله اولیه را پشت سر می‌نهمیم و تمایز فردی و شخصی خود را در می‌یابیم. به نظر می‌رسد که در اینجا نیز مرلوپونتی نظری همانند بوبر دارد:

«تجربه جهان خصوصی برای بوبر ساختاری دوری دارد که به صورت تعامی ساخته شده است. مرلوپونتی و مید<sup>۲</sup> در این مورد با بوبر هم عقیده‌اند... مرلوپونتی مشاهده کرده بود که معمولاً کودکان به جای یک حرکت خاص نتیجه یک عمل را تقلید می‌کنند (مادر چشمانش را به سوی چیزی می‌گرداند و کودک تمام سرش را برای دیدن آن می‌چرخاند).» (۴۳)

در اینجا می‌توان انتقاد کرد که بیناذهنیتی را که مرلوپونتی ارائه می‌دهد، بعد خصوصی زندگی را نادیده می‌گیرد. او در تحلیل خود بیناذهنیت گمنامی را ارائه می‌دهد که فاقد خصوصیت فردی سوژه‌هاست. "من" از طریق "میان جهان" شکل گرفته است و تنها از طریق بازتاب و واگشت‌پذیری به "خود" آگاه شده است. آیا بیناذهنیتی که پدیدارشناسی مرلوپونتی ارائه می‌دهد می‌تواند "جهان خصوصی" افراد را تضمین کند؟

آیا در این صورت می‌توان با جهان‌های خصوصی دیگران نیز ارتباط یافت؟

۱. در اینجا مرلوپونتی از لاکان بسیار تأثیر گرفته است.



نیک کراسلی<sup>۱</sup> در تحلیل خود دوگونه از بینادهنیت را تشخیص می‌دهد: ۱. بینادهنیت افراطی؛<sup>۲</sup> ۲. بینادهنیت خودشناختی.<sup>۳</sup>

«[بینادهنیت] افراطی همان روابط من - تو<sup>۴</sup> بوبر است که عبارت از نبود خود آگاهی و گشودگی ارتباطی به سوی دیگری است. "خود" به این طریق؛ دیگری درگیر است اما به خودی خود هیچ‌گونه تجربه‌ایی از خودش ندارد برخلاف آن، بینادهنیت خودشناختی که هوسرل آن را بنیاد نهاده، عبارت است از یک التفات همدلانه<sup>۵</sup> که "دیگری" را از طریق یک جا به جاسازی تخیلی از خود به موقعیت دیگری تجربه می‌کند.» (۴۲)

پیش از این بیان شد که مرلوپوتتی چگونه توانست با ارائه یک سیستم دوری میان بدن - سوژه و همچنین بدن زیسته - جهان به مشکل بینادهنیت پاسخ دهد. در پدیدارشناسی ادراک ما یک بینادهنیت گمنام داریم که از یک زمینه مشترک میان من و دیگری سخن می‌گوید. این زمینه مشترک فاقد هرگونه خصوصیت فردی است و به عبارتی پیش - شخصی یا پیش - خودشناختی است. بدین ترتیب، باید گفت که بینادهنیت مرلوپوتتی با توجه به تقسیم‌بندی کراسلی یک "بینادهنیت افراطی" است.

برای آنکه بتوانیم از "بینادهنیت افراطی" به سوی "بینادهنیت خودشناختی" حرکت کنیم می‌بایست واسطه مهمی را که کراسلی به آن اشاره کرده است - یعنی "خیال" - در نظر بگیریم. خیال می‌تواند برای لحظاتی ما را از میان جهان آزاد کند و به درون جهان خصوصی درآورد، هرچند که نمی‌توان سرشت خیال را به سادگی بیان کرد. از نظر پل ریکور "خیال" بیشتر با روایت‌ها و داستان‌های زبانی در ارتباط است؛ در حالی که از نظر هوسرل و سارتر خیال تنها به تصاویر دیداری مربوط می‌شود. در هر دو مورد خیال، چه تصاویر دیداری باشد و چه تصاویر زبانی، نقش مهمی را در عبور از بینادهنیت افراطی به سوی بینادهنیت خودشناختی دارد.

1. Nick Crossley

2. radical intersubjectivity

3. egological intersubjectivity

4. I-Thou

5. empathic

در پایان می توان پرسید که آیا مرلوپونتی می تواند با استفاده از خیال از بن بست افراطی خود عبور کند و به بینادذهنیت خودشناختی برسد؟ به نظر نمی رسد که "مرحله آینه" بتواند مرلوپونتی را از تنگنای بینادذهنیت افراطی نجات دهد. کودک در این مرحله خودش در مقابل آینه قرار نمی گیرد بلکه این والدینش هستند که او را در مقابل آینه قرار می دهند. از سوی دیگر، می توان پرسید که کودکان نابینا در این مرحله چگونه می توانند به شناخت خرد برسند؟ از نظر آلفرد شووس، معمولاً فعالیت های تخیلی، فعالیت های جمعی هستند. به همین منظور، این فعالیت ها بر شناخت مشترک از محتوای تخیلی متکی هستند.<sup>(۴۵)</sup> اگر این گونه باشد آیا می توان گفت که "تخیل" نیز، که توسط داستان ها، حکایت ها و افسانه ها شکل می گیرد، یک پدیدار بینادذهنی است؟ پرسش هایی از این دست نشان می دهد که پرسمان بینادذهنیت از دیدگاه مرلوپونتی همچنان گشوده است و این گشودگی حکایت از تناهی و زمانمندی انسان دارد.

## پانوشتها

1. Johnson, Galen A. "Alterity as Flesh", in "Ontology and Alterity in Merleau-Ponty", ed. Galen A. Johnson and Michael B. Smith, Northwestern University Press, Evanston, 1990, P. 6
2. Moran, Dermot, "Introduction to Phenomenology", Routledge, London and New York, 2000, PP. 4-12
3. Dillon, M.C. "Merleau-Ponty's Ontology", Northwestern University, Press, Illinois, 1988, PP. 86-87
4. Sartre, Jean-Paul, "Being and Nothingness", Trans., Hazel E Barnes, Routledge, London, 1998, P. 325
5. Merleau-Ponty, M., "Phenomenology of Perception", trans., Colin Smith, Routledge, London and New York, 1998, PP. 138-139
6. Ibid, P. 137
7. Ibid, P. 198
8. Ibid, P. 208
9. Ibid, P. 206
۱۰. هیوبرت درایفوس در کتاب "What Computers Can't do" چهار فرضیه بنیادی را که پژوهشگران هوش مصنوعی AI مدل خود را براساس آنها بنیاد می‌کنند، نقد می‌کنند. این چهار فرضیه عبارتند از: زیست‌شناختی، هسنی‌شناختی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی. او در این کتاب می‌کوشد تا با استفاده از پدیدارشناسی مرلوپونتی و مخصوصاً نحوه مهارت کسب کردن «بدن» مدل جدیدی برای هوش مصنوعی ارائه دهد که مبتنی بر «بازنمایی ذهن» نیست. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:  
Dreyfus, L. Hubert "What Computers Can't do", New York: Happer & Row, 1979
11. Merleau-Ponty, op.cit., P. 110

12. Merleau-Ponty, op.cit., P.110
13. Crossley, Nick, "Intersubjectivity": The Fabric of Social Becoming, Sage Publications, London, 1996, P. 32
14. Ibid, P. 33
15. Merleau-Ponty, op,cit., P. 205
16. Madison, Gary Brent, "The Phenomenology of Merleau-Ponty" Ohio University Press, Athen, 1981, P. 31
17. Merleau-Ponty, M., "Consciousness and the Acquisition of Language", Trans. Hugh J. Silverman: Northwestern University Press, 1973, P. 73
18. Dillon, M.C. "Merleau-Ponty's Ontology", P. 86-88
19. Merleau-Ponty, "Phenomenology of Perception" P. 352
20. Ibid, P. 353
21. Madison, op.cit., PP. 39-40
22. Merleau-Ponty, op.cit., P. 354
23. Sullivan, Shannon, "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception", from: Hypatia, Vol 12, No. 1
24. Madison, op.cit., P. 41
25. Merleau-Ponty, op.cit., P. 356
26. Merleau-Ponty, M., "Consciousness and the Acquisition of Language", P. 45
27. Merleau-Ponty, "Phenomenology of Perception", P. 430
28. Merleau-Ponty, M., "Sign", Trans., Richard C. McCleary, Northwestern University, 1964, P. 165
29. Ibid, P. 167
30. Merleau-Ponty, Maurice, "The Visible and the Invisible", trans. Alphonso Lingis, Northwestern University Press, Illinois, 1968, P. 139
31. Madison, op.cit., P. 176
32. Merleau-Ponty, "Sign", P. 180

پرسش از بینا ذهنیت از چشم انداز مرلوپونتی ۱۱۱

33. Dallmayer, "Intersubjectivity" P. 103-104

34. Ibid. P. 107

35. Merleau-Ponty, op.cit., P. 179

۳۶. مرلوپونتی در کتاب "The Prose of the World" چنین هدفی را دنبال می‌کند. در مورد "آوای سکوت" بنگرید به بخش سوم از همین کتاب تحت عنوان: Indirect Language که باز ویراسته مقاله‌ای است از وی تحت عنوان: "Indirect Language and the Voice of Silence". ر.ک. به:

Merleau-Pnty, Maurice, "The Prose of the World", tran. John O'Neil, Northwestern University Press, Evanston, 1973

37. Merleau-Ponty, "Sign", P. 21

38. Merleau-Ponty, "Visible and Invisible", P. 148

39. Crassley, Nick, op.cit., PP. 3-4

40. Crossley, Nick, "The Politics of Subjectivity", Avebury, England, 1994, P.42

41. Crossley, N., op.cit., P. 40

42. Crossley, Nick, "Intersubjectivity", P. 55 & 46

43. Ibid, P. 49-50

44. Ibid, P. 23

45. Ibid, P. 70