

## هوسرل، مرلوپونتی و مفهوم تن

محمد شکری\*

### چکیده

بی‌تردید مرلوپونتی در تألیف کتاب پدیدارشناسی ادراک از آثار مختلف هوسرل، به‌ویژه کتاب ایده‌ها ... II و تأملات دکارتی بهره‌ فراوانی برده است. اما تأمل در نوع نگرش مرلوپونتی درباره‌ تن سوژه دکارتی و مقایسه آن با دیدگاه هوسرل، تمایز میان این دو نوع نگرش را آشکار می‌سازد. اگرچه هوسرل در برخی آثارش بر پیوند نزدیک تن و سوژه تأکید می‌کند، اما اصرار او بر عناصری همچون تأویل پدیدارشناختی و سوژه استعلایی که القاگر استقلال ذهن از تن است، به مذاق مرلوپونتی چندان خوش نمی‌آید. او بیش از هوسرل بر وحدت روان-تنی شخص انسانی تأکید می‌کند و معتقد است هم تن دارای هویتی سوپرکتیو است و هم سوژه به‌واسطه تن یافتگی خود موجودی در عالم است، به‌گونه‌ای که او نیز همانند هیدگر بر این باور است که فقط با ملاحظه سوژه به‌مثابه موجودی در-عالم تبیین آگاهی امکان‌پذیر می‌شود.

**واژگان کلیدی:** دوآلیسم، ذهنیت استعلایی، تأویل پدیدارشناختی، پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی، بدن شکل‌واره‌ای.

\*\*\*

مطالعه تاریخ فلسفه ما را با متفکرانی مواجه می‌کند که به‌رغم تعلق خاطر به مشرب‌های فلسفی به‌ظاهر مشابه و گاه با برچسب یکسان، ترمینولوژی یا اصطلاحاتی بس متفاوت دارند. نوشته حاضر بر آن

\*. استادیار گروه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال؛ mohammadshokry44@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۴/۱۱؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۱/۲/۴]

است که نمونه‌ای از این اختلاف تعبیر را در حوزه پدیدارشناسی مورد کندوکاو قرار دهد. بررسی ماهیت تن نزد دو پدیدارشناس بزرگ اروپایی، یعنی ادموند هوسرل آلمانی و موریس مرلوپونتی فرانسوی اهمیت فراوانی دارد. مرلوپونتی در تألیف کتاب *پدیدارشناسی ادراک (Phenomenology of Perception)* از آثار هوسرل، مخصوصاً کتاب *بیده‌ها... II* حظ وافر برده است، اما پدیدارشناسی مرلوپونتی نوعی پدیدارشناسی ریشه‌ای است که نه تنها از نظریه قصدیت (intentionality) هوسرل، بلکه از بیان او درباره ساختار قصدی تن و نقش آن در تجربه ادراکی پا فراتر گذاشته است.

### هویت جسمانی ادراک در پدیدارشناسی هوسرل و مرلوپونتی

شاید بتوان ادعا کرد در پدیدارشناسی هوسرل، دو رده از امور را باید کاملاً از هم متمایز کرد: تمایز میان قلمرو حال (immanent) تجربه و قلمرو متعال (transcendental) اعیان خارجی؛ البته چنین تمایزی ناظر بر تمایز میان ذوات انضمامی یا امور «زمانی-مکانی» و ذوات ایده‌آل یا ماهیات ذهنی است. با فرض تحقق چنین تمایزی و به‌رغم اذعان به دستاوردهای مهم پدیدارشناسی هوسرل در قیاس با نظام‌های معرفت‌شناسی قبلی، او نتوانست موقعیت تعریف‌شده و روشنی به تن ببخشد. به‌عنوان مثال، به اعتقاد او تن نه امری حال در آگاهی است و نه همانند امور دیگر، متعال؛ و به‌همین دلیل است که هوسرل آن را «حائل میان عالم مادی و جهان ذهنی» توصیف می‌کند (Huusserl, 1989, p.161). اما این نیز واقعیتی غیر قابل انکار است که تن موقعیت ما را در عالمی که می‌توانیم در آن به‌مثابه سوژه‌های فردی با اشیاء سروکار داشته باشیم مشخص می‌کند.

به‌راستی معنای «تن داشتن» چیست؟ آیا به این معنی است که ما، همانطور که دکارت می‌گفت، دارای تصویری انتزاعی از بدن هستیم، یا آنکه بدن محل تجمع احساسات خارجی است و صرفاً محل تلاقی محسوساتی است که توسط اندام‌های حسی موجود در بدن ایجاد شده‌اند؟ به‌نظر می‌رسد هم از دید هوسرل و هم از نظر مرلوپونتی، واقعیت نه این باشد و نه آن، چراکه فقط به‌واسطه ماهیت تن‌مدارانه سوژه است که هر نوع توصیفی از افکار و احساسات امکان‌پذیر می‌شود.

هوسرل در آثار منتشر شده پس از مرگش به نقش تن در ادراک توجه کرده است، لیکن تأکید می‌کند که وظیفه برقراری ارتباط میان عالم ماده و عالم ذهن را *سومندی* یا *جهت‌مندی* معرفتی ما - که حاصل تجزیه ذهن توسط تن است - انجام می‌دهد، نه صرف حواس جسمانی و مهارت‌های بدنی. از این‌رو، هوسرل می‌کوشد ضمن القاء اولویت خودآگاهی بدنی بر قصدیت، آن را از طریق تجمع احساسات لمسی در بدن توجیه کند:

در تقویم بدن باید به نقش‌های متفاوت حواس مختلف توجه کرد. هر آنچه که مشاهده می‌کنیم قابل لمس است و بدین ترتیب بر رابطه‌ای بی‌میانجی با بدن دلالت دارد... سوژه‌ای که فقط از حس بینایی برخوردار است، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند بدنی پدیدار شونده داشته باشد. در انگیزش‌های حرکتی-حسی (که سوژه نمی‌تواند آنها را به‌نحو جسمانی درک کند) سوژه نمودهایی از اشیاء خواهد داشت و چیزهای واقعی را می‌تواند ببیند، ولی نمی‌توان گفت این سوژه که تنها می‌تواند ببیند، بدن خود را می‌بیند، زیرا ویژگی اساسی بدن، یعنی

تمکن حس‌های لمسی در او وجود ندارد و حتی حرکت آزادانهٔ این «بدن» که موازی خودانگیختگی روندهای حسی-حرکتی است، او را به یک بدن تبدیل نمی‌کند. بدن به‌عنوان بدن، در اصل فقط در حس لامسه و در هر چیزی که همراه با حس‌های لمسی متمکن و متمرکز می‌شود، نظیر گرما، سرما، درد و غیره تقویم می‌شود. (Ibid, p.158)

اما به‌نظر می‌رسد ربط دادن ساختار قصدی بدن به حس لامسه، آن هم به این ترتیب، نوعی بدفهمی اساسی دربارهٔ آن در پدیدارشناسی ایجاد خواهد کرد.

مرلوپونتی برخلاف هوسرل و همانند هیدگر ضمن رد نگرش دوآلیستی دربارهٔ سوژه-ماژ، می‌کوشد درکی از ساختار انضمامی تجربهٔ ادراکی، یعنی وجه در-عالم-بودگی سوژه بیابد. اما درحالی‌که هیدگر فقط به‌صورت گذرا و ضمنی به موضوع تن‌یافتگی سوژه توجه می‌کند، مرلوپونتی سراسر برنامهٔ پدیدارشناسانهٔ خود را بر تبیین قصدیت بدنی بنا می‌کند و آن را رویکرد بهتری برای فهم ماهیت ذهن می‌داند؛ از این‌رو، تن‌یافتگی سوژه برای مرلوپونتی اهمیتی دارد که طبیعتاً برای هوسرل چنین نیست. نکتهٔ اساسی این است که اگر کسی، از جمله مرلوپونتی بخواهد به‌طور جدی به مسألهٔ تن‌یافتگی سوژه بپردازد، چاره‌ای ندارد جز آنکه به ارزیابی ریشه‌ای تمایزات مفهومی‌ای بپردازد که کل فلسفهٔ هوسرل بر آن مبتنی است. به‌عبارتی دیگر، موضوع تن‌یافتگی ذهن، تردیدهایی جدی دربارهٔ تمایز هوسرلی میان حال و متعال، یا ذوات عینی و ذوات ایده‌آل ایجاد می‌کند. البته مرلوپونتی در وجود ماهیات ذهنی تردید ندارد اما تأکید می‌کند که اموری مانند تفکر و احساس فقط ضمن پس‌زمینه‌ای ادراکی مبتنی بر اوضاع و احوال جسمانی رخ می‌دهد. همچنین باور مرلوپونتی دربارهٔ ویژگی سوژکتیویتهٔ تن، ثنویت ادعایی هوسرل را در مورد محض‌بودن آگاهی و انضمامی‌بودن واقعیت عینی منسوخ می‌کند:

تمایز میان سوژه و ابژه و بی‌شک تمایز میان نوئما (noema) و نوئسیس (noesis) در بدن من محو می‌شود. (Merleau-ponty, 1964, p.167)

از این‌رو، با قبول چنین نگرشی دیدگاه‌های ایده‌آلیستی قصدیت، همانند نظریهٔ هوسرل که خواستار بین‌الهلالین قرار دادن امور بی‌ربط با تأمل استعلایی و توصیف محض هستند، باید ساختار انضمامی تجربهٔ ادراکی را بپذیرند.

برخی پنداشته‌اند پیشینهٔ اعتقاد مرلوپونتی به تن‌یافتگی سوژه را می‌توان در نوشته‌هایی که پس از مرگ هوسرل منتشر شده‌اند، به‌ویژه در آثاری که در سال‌های ۱۹۲۸-۱۹۱۲ نگاشته شده‌اند و کتاب دوم / ایده‌ها را تشکیل داده‌اند، جستجو کرد. بی‌شک وجود عباراتی در ستایش هوسرل در آثار مختلف مرلوپونتی، به‌ویژه در *پدیدارشناسی ادراک مؤید* چنین باوری است. همچنین تردیدی نیست که ایدهٔ کلی «پدیدارشناسی ادراک» خارج از سنت عام پدیدارشناسی قابل درک نخواهد بود و مرلوپونتی نیز همچون هیدگر چاره‌ای جز اذعان به فضل تقدم مؤسس این سنت، یعنی هوسرل ندارد. دلدادگی مرلوپونتی به جوهرهٔ تفکر پدیدارشناسی او را واداشت تا در صدد نزدیک کردن و آشتی دادن دیدگاه خود و هوسرل

درباره مفهوم قصدیت برآید. اما واقعیت این است که مطالعه دقیق این دو تلقی از مفهوم قصدیت، تفاوت‌های عمیق روش‌شناختی و معنایی میان آنها را آشکار می‌کند. مرلوپونتی مطالعه کتاب/بده‌ها... II را تجربه‌ای بسیار لذت‌بخش توصیف کرده است (مقدمه مترجم انگلیسی بر/بده‌ها... II، ص XVI) اما نمی‌توان از این واقعیت نیز چشم‌پوشی کرد که تلقی هوسرل از بدن، تفاوت فاحشی با تلقی مرلوپونتی دارد. مرلوپونتی در کتاب *پدیدارشناسی ادراک* فقط یکبار به‌صراحت به *بده‌ها... II* اشاره می‌کند؛ آن هم به‌ضرورت و در مقام استشهاد این عبارت به آن ارجاع می‌دهد: «بدن فرد هیچ‌گاه متعلق ادراکی مجزا و متمایز واقع نمی‌شود» (Merleau-ponty, 1962, p.92n). هوسرل می‌نویسد:

نه من می‌توانم خودم را از بدنم دور کنم، نه برای بدن امکان فاصله گرفتن از من وجود دارد، چراکه همان بدنی که مرا به‌مثابه ابزار هر ادراکی به‌کار می‌آید، هم‌سفرم در ادراک خود واقع می‌شود و تا حد زیادی به‌طور ناقص تقویم شده است. (Husserl, 1989, p.15).

بدن هنگام ادراک، عضو ادراک‌کننده خود را از قلمرو مدرکات مستثنی می‌کند. مرلوپونتی می‌نویسد: «من نمی‌توانم بدنم را مشاهده کنم؛ برای آنکه بدنم دیده شود باید بدن دیگری وجود داشته باشد که [آن نیز برای] خود قابل مشاهده نیست» (Merleau-ponty, 1964, p.91) و در ادامه می‌افزاید: «بنابراین، بدن من تا آنجا که عالم را می‌بیند یا لمس می‌کند، نه ممکن است دیده شود و نه ممکن است لمس شود. آنچه مانع ابژه بودن بدن و کاملاً تقویم شدنش می‌شود آن است که توسط اوست که همه اعیان وجود می‌یابند» (Ibid, p.92).

البته اینکه بدن مدرک نمی‌تواند مدرک خود باشد، نیازمند توضیح است. در واقع، تعبیر این سخن هوسرل که بدن من «همسفرم در ادراک خود واقع می‌شود» این است که بدن همان‌گونه که اشیاء دیگر را می‌بیند و لمس می‌کند، نمی‌تواند خود را ببیند و لمس کند، چراکه نمی‌تواند گامی به عقب بردارد و به تماشای خود بنشیند. هوسرل و مرلوپونتی هرگز نگفته‌اند که بدن نمی‌تواند توسط یکی از اندام‌هایش اندام دیگرش را لمس کند یا ببیند (Husserl, 1989, pp.144-48) بلکه مسأله فقط این است که آیا چشم می‌تواند خود را ببیند یا دست می‌تواند خود را لمس کند؟ به‌اعتقاد هوسرل چشم نمی‌تواند صورت بصری‌ای از خود داشته باشد (Husserl, 1989, p.147) و مرلوپونتی نیز با صراحت بیشتری بر همین مطلب تأکید می‌کند (Merleau-ponty, 1964, p.94).

مرلوپونتی اصولاً ساختار جسمانی ادراک را به‌شیوه‌ای متفاوت از هوسرل تبیین می‌کند. به‌اعتقاد او بدن در تجربه ادراکی دارای نقش تقویمی است و به‌واسطه بدن است که تجربه بنیاد می‌یابد، و مهم‌تر آنکه در حاشیه افق آگاهی ادراکی ما باقی می‌ماند. عبارت «بدن در حاشیه تمام ادراکاتم باقی می‌ماند» ناظر بر همین معناست (Ibid, p.90). بدن برای تجربه نه سوژه‌ای درونی است، نه ابژه‌ای کاملاً بیرونی. وانگهی، ما به‌مثابه سوژه‌های تن‌یافته، برخلاف تصور هوسرل/انگوه‌های محضی که نسبتی خارجی با بدن‌هایمان داشته و صرفاً در اختیارشان داشته باشیم، نیستیم. فاعل تمام افعال ادراکی ما، تن است (Ibid, pp.90-94)، به این معنا که ما ضمن ادراک چیزهای دیگر، خود را واجد بدن نمی‌یابیم و بدن

متعلق ادراک نیست بلکه از نظر مرلوپونتی اصولاً ما همان بدن مان هستیم.

### نظریهٔ قصدیت هوسرل، ناتوان از پر کردن رخنهٔ میان آگاهی و واقعیت

هوسرل با دست کم گرفتن نقش بدن در تکوین ادراک و فهم بدن به مثابهٔ محل استقرار احساسات لمسی، طبیعتاً نمی‌تواند همدلی چندانی با مرلوپونتی داشته باشد. مرلوپونتی با مترادف پنداشتن سوژهٔ ادراکی با زیست‌بدن (living body/ Leib) توانست بر ثنویت ادراکی‌ای که پدیدارشناسی هوسرل بر آن مبتنی است، فائق آید.

در نوشته‌های هوسرل دیدگاه مشخصی دربارهٔ ثنویت ذهن‌بدن وجود ندارد و حتی نمی‌توان او را یک دوآلیست متافیزیکی نامید. همان‌طور که خود در توصیف پدیدارشناسی‌اش می‌گوید، غرض وی فقط توصیف «خود اشیاء» یا رجوع به آنها بود نه تدوین نظریه‌ای دربارهٔ اشیاء؛ نه آنکه از کجا آمده‌اند و در کجا هستند. حتی در آن دسته از سخنان او که به‌صراحت ناظر بر مباحث متافیزیکی مربوط به ذهن است، غرض فقط طرد و رد دیدگاه‌هایی است که به‌نوعی سرنوشت خود را با مفروضات رایج در علوم طبیعی گره زده‌اند. مثلاً در کتاب *بحران علوم اروپایی*، ثنویت جوهری دکارت میان نفس و بدن (Husserl, 1970, §:60)، یا نظریهٔ دو جنبه‌ای اسپینوزا و نظریات برخی دیگر را یابوه‌سرای و تعصبات کور این دوره ذکر کرده و آنها را رد می‌کند (*Ibid.*, §:67). دلیل انتقاد او از دیدگاه‌های دوآلیستی و مونیستی، عجز و ناتوانی آنها در نائل شدن به سطح تأمل استعلایی و در نتیجه ناکامی در تصدیق آگاهی محض به‌مثابهٔ تنها حوزهٔ پدیده‌های واقعی است.

به این ترتیب، با نگاهی گذرا به کلیت پدیدارشناسی هوسرل و به‌رغم تظاهر این نحوهٔ تلقی به خنثی‌گروی هستی‌شناختی، روح دوآلیستی بر تمامیت این نظام سیطره داشته و نظریهٔ قصدیت او تمایز اکید میان آگاهی و واقعیت را به‌وضوح مورد تأیید قرار می‌دهد. برای مثال، تقلیل پدیدارشناختی او صرفاً عبارت است از بین‌الهیالین قرار دادن یا صرف نظر کردن از همهٔ اعیانی که به تعبیر هوسرل متعال از آگاهی هستند، تا به این ترتیب بتوانیم به آنچه حال در آگاهی است بیندیشیم و با تأمل در آنها، چنانکه افتد و دانی، به آنچه متعال از آگاهی است رو کنیم (Husserl, 1983, §§:31-34).

بر اساس مصطلحات هوسرلی، شیء در صورتی متعال است که به‌صورت چشم‌اندازی (perspectivally) بر ما معلوم شده باشد، به‌نحوی که در هر لحظه فقط جنبه‌ای از آن معلوم بی‌واسطهٔ ما باشد و در صورتی حال است که بر آگاهی ما به‌طور محض و یکجا معلوم باشد، به‌نحوی که هیچ متغیر چشم‌اندازی حجاب ادراک نفسانی ما از آن نشود. به نظر هوسرل، اعیان فیزیکی، اوضاع و احوال جسمانی اشیاء و همچنین ذوات انتزاعی ریاضی در زمرهٔ امور متعال هستند (Husserl, 1983, §§:56-60)، ولی مندرجات آگاهی، حائند، چراکه ما بی‌واسطه و به‌وضوح به افکار و تجربیات خود دسترسی داریم.

از این مقدمات برمی‌آید که تفاوتی اساسی میان متعلق تجربه بودن و شیء بودن وجود دارد (*Ibid.*, §:42). به‌گفتهٔ هوسرل «اصلی‌ترین تمایزی که میان حالات وجود خودنمایی می‌کند، تمایز میان آگاهی و واقعیت است» (*Ibid.*). او حتی بر استقلال عالم طبیعی از حوزهٔ آگاهی، یعنی حوزهٔ تجربه تأکید می‌کند

(Ibid, §:45). خلاصه آنکه میان آگاهی و واقعیت یک حفره معنایی واقعی وجود دارد (Ibid, §:46). در واقع، حال بودن ذهنیت استعلایی سبب می‌شود قلمرو وجودی متفاوتی نسبت به اشیاء طبیعی داشته باشد؛ «هر آنچه نزد تجربه صرفاً حال باشد... متفاوت از طبیعت و اعیان فیزیکی است» (Ibid, §:193). البته شاید گفته شود قصد هوسرل از گفتن چنین مطالبی بسط متافیزیکی، همانند متافیزیک دکارتی نیست، بلکه باید به مضمون صرفاً توصیفی آن توجه داشت. اما تعهد و تقید هوسرل به روح دوآلیسم تا این حد، مایه شگفتی است و دقیقاً به واسطه همین دوآلیسم مفهومی، یعنی تعلق آگاهی و واقعیت به دو قلمرو وجودی متفاوت است که هوسرل از تصدیق بدن به مثابه کانون اصلی روابط قصدی در تجربه ادراکی طفره می‌رود و متقابلاً درک شهودی وحدت ما با بدنمان را نوعی همبستگی می‌داند که مبتنی بر شکل بنیادی‌تر قصدیت بوده که ما به واسطه آن خود را «ایگو»های صرفاً استعلایی می‌شناسیم که واجد احساسات ذهنی است. هوسرل در عبارتی بر این مطلب تأکید می‌کند: «هر احساسی، به نفس من تعلق دارد و هر امر ممتدی، به شیء مادی» (Husserl, 1989, p.150). اما از نظر مرلوپونتی برون‌شد از مسأله ذهن-بدن مستلزم این است که ما بدن را حتی در سطح صرفاً توصیفی محل تلاقی آگاهی و واقعیت پنداشته و قائل به شکاف معنایی آن دو نباشیم.

باید داشت که منظور هوسرل از بدن زیست‌بدن است، نه جسم به معنی مطلق کلمه، یعنی (korper) اشیاء صرفاً مادی، زیرا در درک متعارف از مسأله ذهن-بدن، مرز اطلاق بدن بر اشخاص و غیراشخاص چندان روشن نیست. البته در سطح تأمل فلسفی، تمایز میان سوژه‌های تن‌یافته و اشیاء فیزیکی را تشخیص می‌دهیم. به نظر می‌رسد مقصود هوسرل در این عبارت «قسم دیگری از واقعیت که آن را باید در برابر طبیعت مادی وضع کرد» (Ibid, p.139) نفس نیست بلکه وحدت انضمامی تن و نفس، یعنی سوژه انسانی است. اما آیا تلقی نفس و بدن به مثابه یک وحدت انضمامی ما را از دوآلیسم مفهومی نهفته در تأویل پدیدارشناسی هوسرل دور نمی‌کند؟ حتی دکارت نیز تأکید می‌کند که «جای گرفتن من در بدن فقط مانند جای گرفتن کشتیان در کشتی نیست، بلکه بالاتر از این، سخت با بدنم متحد و طوری با آن ممزوج شده و در آمیخته‌ام که با هم واحد تاملی را تشکیل می‌دهیم» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹)، اما اشاره هوسرل به وحدت روان-تنی اشخاص مانع آن نمی‌شود که در جایی دیگر بگوید «آگاهی به واسطه ارتباط خود با بدن و در اینجا به واسطه ارتباط روان‌تنی با بدن، چیزی از ذات خود را از دست نمی‌دهد» (Husserl, 1983, p.111). بنابراین، تمایزی که هوسرل میان «زیست‌بدن» و «اجسام مادی» قائل می‌شود، به تنهایی برای غلبه بر ثنویت نهفته در کل پروژه فلسفی او کفایت نمی‌کند.

### هوسرل بدن را حامل احساسات می‌داند

مطالعه در دوآلیسم پدیدارشناختی هوسرل روزنه‌ای برای فهم دیدگاه او درباره ساختار قصدی بدن و نقش آن در ادراک باز می‌کند. برای طرح موضوع، نقل فقره‌ای از کتاب *یده‌ها... II* درباره ناممکن بودن دستیابی چشم به حوزه بینایی خود، خالی از فایده نیست:

طبیعتاً کسی نخواهد گفت که من [دیدن] چشمم را در آینه می‌بینم، زیرا من چشمم را، [یعنی] دیدن را از حیث دیدن، ادراک نمی‌کنم. من [در آینه] چیزی را می‌بینم که به واسطه برآمدگی‌اش آن را به صورت غیر مستقیم درک می‌کنم، چیزی که آن را با کره چشم یکی می‌پندارم (احساسی که از طریق لامسه شکل گرفته است)؛ درست همان گونه که چشمم را می‌بینم. (Husserl, 1989, p.148)

البته به معنایی، من چشمم را در آینه می‌بینم. مقصود هوسرل آن است که من نمی‌توانم چشمم را از آن جهت که می‌بیند، ببینم؛ «همان طور که من از طریق شنیدن نمی‌توانم گوشم را بشنوم. گوش در «اینجا» وجود دارد، اما صدای مسموع در گوش وجود ندارد» (Ibid, p.149). اما از نظر هوسرل حس لامسه وضعیت متفاوتی دارد. وقتی چیزی را با دستم لمس می‌کنم، نه تنها کیفیات ملموس مربوط به آن را حس می‌کنم بلکه حتی می‌توانم احساسات ملموس مستقر در دستم را نیز حس کرده و به آنها توجه کنم. از این روست که هر چند چشم، حتی به کمک آینه، نمی‌تواند خود دیدن را ببیند، بدن می‌تواند خود لمس کردن را احساس کند. به عبارت دقیق‌تر، هر چند من نمی‌توانم احساسات بصری را در چشمم یا احساسات شنوایی را در گوشم قرار دهم، اما می‌توانم احساسات لمسی را در بخش‌هایی که درگیر لمس اشیاء هستند قرار دهم (Ibid, §:37).

نظریهٔ قصدیت بدنی هوسرل ذیل مطلبی آمده که او از آن به «امتیاز استقرار حواس لمسی» تعبیر می‌کند (Ibid, p.150)، به این معنی که به اعتقاد او خصیصهٔ مضاعف حس لمسی، زمینهٔ قصدیت بدنی ما را فراهم می‌آورد. بی‌شک مقصود هوسرل از قصدیت بدنی باورمان، مدخلیت جسمانی ما در تمام تجربه‌های ادراکی است و این آشنایی بدون واسطهٔ من نسبت به عاملیت انضمامی من در فرآیند ادراک، اساساً متفاوت از شناخت تصویری و با واسطهٔ من از اشیاء، حتی متفاوت از شناخت بدنم از حیث ظهور خارجی آن است. هوسرل نیز مانند مرلوپونتی بر نقش تقویمی حرکت جسمانی در ادراک محیط تأکید می‌کند:

در میان ... اجسام (Körper) این طبیعت، بدنم را امری منحصر به فرد می‌یابیم؛ تنها جسمی است که مهار بی‌واسطهٔ آن را در اختیار دارم و مخصوصاً بر هر یک از اندام‌هایش تسلط دارم. من با دستانم ادراک می‌کنم؛ به طور حسی-حرکتی لمس می‌کنم، با چشمانم می‌بینم و ... یا می‌توانم به این ترتیب در هر لحظه ادراک کنم. در عین حال این اعمال حسی-حرکتی اندام‌ها در من عمل می‌کنم جریان می‌یابد و تابع من می‌توانم است و سرانجام با به کار انداختن این اعمال حسی-حرکتی است که می‌توانم فشار دهم، هل دهم و ... و از این رو به صورت مستقیم و سپس غیر مستقیم به طور جسمانی عمل کنم. (Husserl, 1960, p.97)

البته خود اعمال ادراک من بدنی هستند، اما به نظر هوسرل این اعمال جسمانی به هیچ شکلی موجب تقویم بدن به مثابهٔ بدن نزد سوژهٔ تن یافته نمی‌شود. خود بدن با قصد و فقط به یمن نسبت تأملی‌ای که

به‌هنگام ادراک یکی از اندام‌هایش توسط اندامی دیگر برای او حاصل می‌گردد، تقویم می‌شود. او می‌نویسد:

من به‌مثابه یک فاعل ادراکی... جسمانیت خود را که از طریق انعکاسی با خودش ارتباط دارد، تجربه می‌کنم. این امر از آنجا میسر می‌شود که من در هر لحظه می‌توانم یک دست را با دست دیگر و چشم را با یک دست و غیر اینها ادراک کنم، به‌ترتیبی که اندام عمل‌کننده باید به عین و عین به یک اندام عمل‌کننده تبدیل شود. (*Ibid*)

هوسرل طبیعت انعکاسی بدن را صرفاً نتیجه‌ی ویژگی مضاعف حس لامسه می‌داند: «چنین بدنی اصولاً فقط می‌تواند در قوه لامسه و در هر چیزی که محل احساسات لمسی نظیر گرما، سرما و .. است، تقویم شود» (Husserl, 1989, p.150)، «در نتیجه سوژه قطعاً از طریق چشم‌هایش نمی‌تواند دارای بدنی ظاهرشونده باشد» (*Ibid*). در واقع، بدن فقط از طریق ورود احساسات لمسی، ورود احساس درد و مانند اینها و به‌طور خلاصه از طریق استقرار احساسات به‌مثابه احساسات، بدن می‌شود» (*Ibid*, p.151). به این ترتیب، بدن را نمی‌توان همان سوژه‌ای پنداشت که خود را تجربه می‌کند بلکه شاید مناسب‌تر آن باشد که آن را «حوزه استقرار احساسات سوژه بدانیم: «سوژه ساختاری مغایر با طبیعت مادی دارد ... منی است که بدن به‌مثابه حوزه استقرار احساسات به آن تعلق دارد» (*Ibid*, p.152). هوسرل بدن را اساساً «حامل احساسات» (a bear of sensations) می‌داند و آن را واسطه قلمرو عالم مادی و سپهر ذهنی می‌پندارد (*Ibid*, p.161).

مرلوپونتی دیدگاه هوسرل درباره نقش حرکت آزاد جسمانی را در آگاهی ادراکی مورد تأیید قرار داده و در توصیف وحدت حرکت و ادراک تأکید بسیاری بر مفهوم انگیزش هوسرلی دارد و می‌گوید حرکات بدنی ما نه علت و سبب بلکه محرک تغییرات ساختاری هستند که منجر به پدیدارهای ادراکی می‌شوند (Merleau-ponty, 1962, pp.47-50)، اما اگرچه مرلوپونتی هوسرل را به‌سبب طرح این موضوع تحسین می‌کند ولی آن را به‌شیوه‌ای کاملاً متفاوت می‌فهمد.

هوسرل مبحث «انگیزش» را در پژوهش‌های منطقی و به‌مناسبت بحث درباره علائم و دلالت‌ها آورده است، اما این موضوع بیشترین کاربرد را در نظریه ادراک او دارد. به اعتقاد او «دلالت نه یک امر منطقی و علی بلکه نوعی درهم‌تنیدگی پدیداری مراحل مربوط به حکم، ضمن یک حکم واحد است» (Husserl, 1971, p.271). حتی اگر هیچ تفسیر معقولی درباره رابطه میان محرک و متحرک وجود نداشته باشد، خود انگیزش به درجه‌ای از استنباط بالغ می‌شود که هوسرل آن را دلیل (because) یا توجیه (justification) می‌نامد.

هوسرل در *ایده‌ها... I* مفهوم انگیزش را هم برای دلالت بر ادراک و هم برای اشاره به حکم به‌کار برده اما خود او نیز تصدیق می‌کند که در این صورت، معنای انگیزش را تعمیم داده است. مثلاً وقتی می‌گوییم «خواست هدف، خواست وسیله را برمی‌انگیزد» (Husserl, 1983, p.98)، واژه «برمی‌انگیزد» ناظر بر معنای تعمیم‌یافته «انگیزش» است. به این ترتیب، انگیزش به‌معنای استنتاج است، خواه این استنتاج عقلی باشد یا نباشد (*Ibid*). هوسرل در کتاب *ایده‌ها... II* نیز مفهوم انگیزش را آن‌قدر تعمیم می‌دهد که شامل احساس‌های حسی-حرکتی هم می‌شود:



اگر چشم بگردد، تصویر هم عوض می‌شود و اگر در جهتی دیگر بگردد، تصویر هم در همان جهت خواهد چرخید، بنابراین نوعی همبستگی دائمی میان احساس‌های حسی-حرکتی یا انگیزاننده از یک سو و احساسات مربوط به ویژگی‌های اشیاء برانگیخته‌شده از سوی دیگر وجود دارد. (Husserl, 1989, p.58)

همان‌طور که از عبارت فوق برمی‌آید، هوسرل در صدد است موازنه‌ای میان نگرش تجربه‌باورانه و عقل‌باورانه درباره انگیزش ایجاد کند. رویکرد او در کتاب *پژوهش‌های منطقی*، مانند سطر اول عبارت فوق، خصلتی عقل‌باورانه دارد، به این معنا که ارتباط میان محرک و برانگیخته‌شده در قالب یک حکم شرطی و به صورت «اگر-آنگاه» قابل بیان است؛ یعنی اگر چشم بگردد، آنگاه تصویر هم عوض می‌شود. اما جمله دوم انگیزش را به مثابه همبستگی صرف احساسات حسی-حرکتی و احساسات مربوط به ویژگی اشیاء خارجی به حساب می‌آورد.

به همین دلیل است که می‌توان رویکرد هوسرل درباره انگیزش را رویکردی میان عقل‌باوری و تجربه‌باوری دانست. گاهی به نظر می‌رسد رابطه میان محرک و انگیزه‌شده ناشی از استنتاجی باشد که دو عمل قصدی را در یک عمل واحد ترکیب می‌کند و گاهی نیز آن را تداعی صرف احساسات می‌داند. اما نکته بسیار مهم آن است که صرف تداعی احساسات نمی‌تواند معنای قصدی *تن‌یافتگی* را افاده کند، چراکه از نظر هوسرل، احساسات توده‌های ذهنی صرف یا مضامین روان‌شناختی واقعی تجربه‌اند و دارای مضمون قصدی ایده‌آل و تصویری نیستند و لذا تداعی‌ها، از جمله احساسات حسی-حرکتی من نمی‌توانند ایجادکننده رویکردهای قصدی معطوف به بدن باشند. از نظر هوسرل، تقویم قصدی بدن فقط مربوط به جنبه مضاعف حس لامسه است. بدن فقط در حالتی که حاس و محسوس یکی است، مخصوصاً زمانی که بدن خودش را حس می‌کند، شکل می‌گیرد و این به معنای ناتوانی بینایی در تقویم قصدی بدن است. اما به نظر می‌رسد تأکید هوسرل بر اولویت حس لامسه به دو دلیل قابل مناقشه است. نخست آنکه، روشن نیست چرا در تقویم قصدی بدن به نقش عمدتاً رسانه‌ای آن در عمل ادراک اهمیت کمتری داده شده است تا بدن به مثابه حامل احساسات لمسی. چه ضرورتی وجود دارد که لازمه اعتقاد به *تن‌یافتگی* اعمال و ادراکات خود این باشد که بدن بر من به مثابه محل احساسات مستقر ظاهر شود؟ به عنوان مثال، فرض کنید من این حس را که این بدن من است از دست داده‌ام و باز فرض کنید که احساساتم را در همین بدن قرار داده‌ام. اکنون می‌توان پرسید بدن چه کسی است که من احساساتم را در آن قرار می‌دهم؟ زیرا از لحاظ مفهومی اشکالی وجود ندارد که فرض کنم احساساتم در بدن دیگری قرار دارد و همچنین اگر احساساتم را در بدن دیگری قرار دهم، ایرادی در این همانی جسمانی به وجود نخواهد آمد. بنابراین، تنها دلیل تأکید بر این نکته که من احساساتم را در بخش‌هایی از بدنم قرار می‌دهم این است که من پیشاپیش، بدنی را که احساساتم را در آن قرار می‌دهم به عنوان بدن خودم می‌شناختم. در غیر این صورت، این سخن که فقط از طریق استقرار حواس لمسی است که بدن به صورت قصدی تقویم می‌یابد، چه معنایی دارد؟ دوم، اگر این ادعای هوسرل را بپذیریم که فقط از طریق حس لامسه و حرکات آزاد جسمانی‌ام است

که خود را دارای بدن درک می‌کنم، مستلزم این است که علاوه بر آگاهی از بدنم به‌مثابه محل استقرار احساسات، دارای نوعی آگاهی پیشین از خودم باشم. بنابراین، جای شگفتی نیست که هوسرل معتقد باشد ما در واقع دارای فهمی ناب و محض از خود هستیم، فهمی که منطقاً مقدم و مستقل از هر چیزی بیرون از آگاهی من و حتی مستقل و مقدم بر بدنم است. به عبارتی دیگر، آگاهی‌ام از خودم به‌مثابه یک ایگوی محض یا استعلایی در کانون هر عمل قصدی قرار دارد. (نک: Husserl, 1983, p.109, 110, 150, 160, 161, 192؛ 22,29؛ 11؛ 1989؛ 1960 و نیز تأمل چهارم از تأملات دکارتی) اما به نظر می‌رسد هوسرل نتوانست پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه دهد که چرا خودآگاهی استعلایی شرط ضروری تجربه ماست. آیا می‌توان درکی از خود داشت که مستقل از موقعیت جسمانی ما ضمن عمل ادراک باشد؟ یکی از مبادی اصلی پدیدارشناسی ادراک مرلوپوتنی آن است که ما مطلقاً فاقد چنین شناختی از خود هستیم. سخن مرلوپوتنی آن است که من بدن را از آن جهت که حامل احساسات است، خودم نمی‌دانم. من به آن سبب تن را خودم می‌دانم که زمینه و متن دائمی هر تجربه‌ای است «تن ابزار همیشگی ما برای در اختیار داشتن عالم است» (Merleau-ponty, 1962, p.146).

### مرلوپوتنی محض بودن آگاهی و انضمامی بودن احساس را نمی‌پذیرد

مطالعه عباراتی از مقدمه پدیدارشناسی ادراک کافی است تا به میزان تفاوت مبانی فلسفی مرلوپوتنی با اندیشه هوسرل، هم از حیث موضوعات مورد علاقه و هم از حیث نتایج پی ببریم. به‌عنوان مثال به اعتقاد مرلوپوتنی، هوسرل هرگز دریافت «بزرگ‌ترین درس تقلیل، ناممکن بودن تقلیل‌پذیری کامل است» (Ibid. XIV) و در ادامه ضمن اشاره به تقلیل ایدتیک هوسرلی می‌افزاید:

معنای جد و جهد برای [کشف] ذوات آن نیست که فلسفه آنها را به‌عنوان متعلقات‌اش بشناسد بلکه عکس آن صادق است؛ به این معنا که هستی ما ارتباط وثیقی با عالم دارد، چراکه شناخت حقیقی ما از خود در جایی که خود را پیش از ما در انداخته است، تحقق می‌یابد و این مستلزم حوزه ایده‌آلیته‌ای است تا به شناخت منجر شده و بر واقع‌بودگی‌اش (facticity) فائق آید. (Ibid)

عباراتی از این دست بیش از آنکه نشان‌دهنده تأثیر هوسرل باشند، طینی هیدگری دارند. در خوش‌بینانه‌ترین حالت و در مقام جمع میان آراء هوسرل و هیدگر، می‌توان چنین عباراتی را مصداقی بر این ادعا پنداشت که مرلوپوتنی قصد تقریب مفهوم ذهنیت استعلایی هوسرل و دازاین هیدگر را دارد. به‌عنوان مثال مرلوپوتنی می‌نویسد:

برخلاف کسانی که می‌پندارند تقلیل پدیدارشناختی - که شاکله فلسفه ایده‌آلیستی را تشکیل می‌دهد - به فلسفه وجودی تعلق دارد، به نظر می‌رسد در عالم‌بودن هیدگر تنها شالوده تقلیل پدیدارشناختی است. (Ibid)

مرلوپونتی حدس می‌زند «هوسرل در اواخر عمرش دریافت که معنای پدیده چیست و به‌طور کلی با فلسفه ذوات وداع کرد» (Ibid, p.49n). او معتقد است که هوسرل کتاب نخست/یده‌ها را زمانی نوشته بود که «هنوز قائل به تمایز میان واقعیت و ذوات بود» (Ibid, p.51n). خلاصه آنکه، مرلوپونتی کشف صورتی از قصدیت را که دیگران هست‌بودن (existence) نام می‌نهند به هوسرل نسبت می‌دهد (Ibid, p.121n). جالب‌تر آنکه مراحل نهایی پدیدارشناسی هوسرل را گذار از روش/ایدتیک یا منطق‌باوری مرحله آغازین به/اگزستانسیالیسم دوره پایانی توصیف می‌کند (Ibid, p.274n).

تفسیر مرلوپونتی از فرآیند گسترش پدیدارشناسی هوسرل، در عین حال درک خاص او از پدیدارشناسی را هم نشان می‌دهد و در این میان، تفاوت نگرش مرلوپونتی و هوسرل درباره پدیدارشناسی بهتر آشکار می‌شود. مثلاً، از نظر مرلوپونتی تردیدی وجود ندارد که هوسرل پیش از آنکه به اگزستانسیالیسم روی آورد، به اقتضای مشرب عقل‌باورانه‌اش تن‌یافتگی آگاهی را نامعقول تلقی می‌کرد (Ibid, p.152n)، زیرا از آنجا که عقل‌باوری آگاهی را از هر نوع آمیختگی تصفیه می‌کند و شیء حقیقی را جدا از ماده تقویم می‌کند، ادراک هر گونه محتوای عینی، یعنی تألیف یا اتحاد شیء و ذهن را بر نمی‌تابد (Ibid, p.241). مرلوپونتی تأکید بر تمایز میان محض‌بودن آگاهی استعلایی و خصلت انضمامی احساس را به نوشته‌های دوره میانی زندگی هوسرل، به‌ویژه کتاب نخست/یده‌ها نسبت می‌دهد. به نظر مرلوپونتی اعتقاد به ایده‌آلیته آگاهی محض و واقعیت انضمامی احساس که در پدیدارشناسی هوسرل به‌وضوح نمایان است، میراث تفکر عقل‌باورانه و تجربه‌باورانه است که او در جای‌جای کتاب پدیدارشناسی/ادراک آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

البته هوسرل را به معنای کلاسیک کلمه نمی‌توان تجربه‌باور پنداشت، چراکه از نظر او احساسات، متعلقات بی‌واسطه آگاهی نیستند. به نظر او آنچه کسانی مانند لاک و هیوم را به وادی سرگشتگی کشانده است چیزی جز ناتوانی آنان در فهم ساختار قصدی تجربه نیست. هرچند از نظر هوسرل احساسات، متعلقات اصلی آگاهی یا عناصر اصلی تجربه نیستند، ولی از دید او در هر تجربه چیزی قرار دارد که او، آن را هیولای محسوس (sensuous hule) یا ماده تجربه حسی می‌نامد و آن را مقابل صورت قصدی تجربه قرار می‌دهد. از نظر هوسرل «هیولای حسی در خود نشانی از قصدیت ندارد» (Husserl, 1983, p.183) و به همین دلیل به اعتقاد او احساسات حسی-حرکتی و خارجی به‌تنهایی نمی‌توانند معنای قصدی تن‌یافتگی را افاده کنند.

تحلیل مرلوپونتی از احساس در کتاب پدیدارشناسی/ادراک تا حد زیادی متأثر از تأکید هوسرل بر اولویت قصدیت و رد هرگونه تلاش برای تبیین آگاهی فقط از طریق قوه احساس است. اما از این نکته نیز نباید غافل بود که اشارات انتقادی مرلوپونتی نسبت به محض و ایده‌آلیته بودن آگاهی و نیز انضمامی بودن داده‌های حسی، گواه روشنی بر ناخرسندی او از تمایزی است که هوسرل میان محتوای عینی آگاهی و حیث ایده‌آل آن قائل است. مرلوپونتی با رد تمایز امر واقعی و امر ایده‌آل به صراحت می‌گوید:

اعتقاد به ماده و صورت شناخت ناشی از تکلف و تصنع در تحلیل است. من آنگاه ماده‌ای برای شناخت فرض می‌کنم که ایمان اصیل ادراکی را از دست داده و رهیافتی انتقادی نسبت به آن در پیش گرفته و از خود بپرسم آنچه که واقعاً می‌بینم چیست؟ در واقع، در معنای عرفی تجربه

نه ابژه‌ای اعتبار شده است و نه سوژه‌ای. (Merleau-ponty, 1962, p.24).

آگاهی‌ام خود را بر من به‌مثابه قلمرو و حالی که در برابر اعیان متعال قرار داشته باشد عرضه نمی‌کند، بلکه آگاهی ما از بدن خود و اشیاء بیرونی مثال روشنی است بر غیر وضعی بودن آگاهی. (*Ibid*, p.49n).

منطق تجربه ادراکی عرفی، که از تقویم «ذوات ایده‌آل» (*Ideal essences*) در حوزه ذهنیت استعلایی ناتوان است، «منطق زیسته‌ای است که توجیه‌گر خود نیست، معنا در این منطق معنای حالی است که بر خودش آشکار نیست و فقط از طریق تجربه برخی نشانه‌های طبیعی کاملاً از آن آگاه می‌شود» (*Ibid*). به نظر می‌رسد ذکر «نشانه‌های طبیعی» که واسطه تجربه ادراکی ما واقع می‌شود، اشاره‌ای است به مفهوم انگیزش هوسرلی، هرچند مرلوپونتی آن را بنا بر مقاصد خاص پدیدارشناختی خود به شیوه‌ای خاص مورد ارزیابی قرار می‌دهد:

مفهوم پدیدارشناختی انگیزش یکی از مفاهیم سیالی است که اگر بخواهیم به پدیده‌ها بازگردیم باید مورد توجه قرار گیرد. پدیده‌ای، پدیده دیگر را نه از طریق نوعی تأثیر علی مانند تأثیری که رویدادهای طبیعی را به هم مرتبط می‌کند بلکه از طریق معنابخشی به آن ایجاد می‌کند. عقلی وجود دارد که سیاله پدیده‌ها را هدایت می‌کند، بدون آنکه حضور آشکاری در هیچ‌یک از آنها داشته باشد؛ این عقل نوعی عقل فعال است. (*Ibid*, pp.49-50).

برای بررسی نقش عقل فعال در ساختار ادراک می‌توان حالتی را فرض کرد که در آن ما در حال دیدن منظره‌ای هستیم که به‌رغم حرکت چشمان و سر ما، ثابت باقی می‌ماند. حال اگر ناظری با بیماری فلج عضلات حرکت‌دهنده چشم به این منظره بنگرد با حرکت سر و بالطبع چشمانش به سمت چپ، احساس خواهد کرد کل آن منظره به سمت چپ حرکت می‌کند (*Ibid*, p.47). به اعتقاد مرلوپونتی، علت حرکت منظره آن نیست که ما از قبل باوری درباره موقعیت چشمانمان نسبت به منظره و موقعیت منظره نسبت به چشمانمان داشته باشیم، همچنین تصویر ایجادشده از منظره بر روی شبکیه قبل از حرکت سر و بعد از حرکت سر، تنها علت چنین ادراکی نیست. چرخش سر و در نتیجه چرخش نگاه من، علت درک جهت موقعیت نسبت به اشیاء پیرامونم نیست بلکه نشانه و علامتی برای آن است:

این توهم در صورتی ایجاد می‌شود که شخص نگاه به چپ را قصد کرده باشد و تصور کرده باشد که چشم‌اش را حرکت داده است. توهم مربوط به بدن، مستلزم ظهور حرکت در بدن است. حرکات بدنی به‌طور طبیعی دارای دلالت ادراکی ویژه‌ای هستند. (*Ibid*, pp.47-48).

استفاده از تعبیری مانند عقل (*reason*) و *استلزام* (*entailment*) در عبارات فوق نباید چنین القا کند که مرلوپونتی نیز همانند هوسرل قائل به استنتاج شرطی یا تداعی احساسات است، بلکه به معنای وجود

تعادلی ناخودآگاه در جهت‌مندی جسمانی ما در عالم است که به‌خاطر آن بدن ما پیوسته خود را با تجربه‌های گوناگون وفق می‌دهد و همواره پنجره‌ای گشوده رو به عالم است؛ «به برکت درگیر بودن بدنم با عالم است که ادراکم مناظری گوناگون و بسیار مرتبط با یکدیگر بر من عرضه می‌کند، توقعاتم پاسخ‌های قابل انتظار دریافت می‌دارند» (Ibid, p.250). سرانجام اینکه جهت‌مندی بدن ما در ادراک توسط حکم، استنتاج یا نوعی التفات آگاهانه بر ما معلوم نمی‌شود، بلکه این جهت‌مندی زمینه‌ما قبل آگاهی قصدیت است؛ «بدن ما متعلق نوعی «من فکر می‌کنم» نیست، [بلکه] کلیت معنای زیسته‌ای است که وضعیت خویش را می‌یابد» (p.153 Ibid).

به این ترتیب، نشانه‌های طبیعی که واسطه تجربه تن‌یافته ادراکی ما واقع می‌شوند، نه مضامین شفاف ذهنی مقدم بر آگاهی هستند و نه رویدادهای عینی خارجی، بلکه این نشانه‌های طبیعی در درگیری ماقبل معرفتی ما با عالم نهفته است. ادراک نتیجه چیزی است که مرلوپونتی آن را «بدن شکل‌واره‌ای» (schema body) می‌نامد و البته این بدن شکل‌واره‌ای نه صرفاً عبارت از نوعی رویکرد ذهنی است و نه یک حالت فیزیولوژیک. لازم است درباره این اصطلاح فنی در پدیدارشناسی ادراک مرلوپونتی قدری بیشتر سخن بگوییم.

#### « بدن شکل‌واره‌ای » در پدیدارشناسی ادراک

شاید رجوع به مفهوم شکل‌واره‌سازی در نقد عقل محض کانت تا حدی برای درک مقصود مرلوپونتی از بدن شکل‌واره‌ای مفید باشد. این مفهوم در فلسفه کانت برای حل معضلی پدید آمده که ناشی از تمایز اکتدی است که او میان فاهمه و حساسیت، یا به عبارتی میان مفاهیم پیشین فاهمه و شهودات حسی قائل شده است. او از خود می‌پرسد: «اندراج شهودات حسی ذیل مفاهیم فاهمه، و لذا اطلاق مقولات بر پدیدارها چگونه امکان‌پذیر است؟» (Kant, 1997, A137/B176). به اعتقاد کانت، چیزی دیگری باید وجود داشته باشد که هم با مقوله و هم با پدیدار متجانس باشد و اطلاق مقوله را بر پدیدار ممکن سازد؛ صورت میانجی‌ای که مقوله را با شهود مرتبط می‌کند «شکل‌واره استعلایی» (transcendental schema) نام دارد. شکل‌واره یک مفهوم «روش کلی مخیله است برای مشروط کردن یک مفهوم به صورتش» و لذا شکل‌واره یک صورت خیالی نیست، چراکه صورت‌های خیالی جزئی‌اند، درحالی‌که شکل‌واره‌ها باید برای طیف وسیعی از موارد ممکن زمینه اطلاق مقولات را فراهم آورند.

به این ترتیب، شکل‌واره‌ها قواعد و شیوه‌هایی هستند که از قوه خیال ناشی می‌شود و ساختاری متناسب با مفاهیم پیشین فاهمه به محسوسات می‌دهند. به‌واسطه قوه تخیل است که مجالی فراهم می‌آید تا اشیاء، متعلقات شناخت ما واقع شوند. عنصر مهمی که این امکان را فراهم می‌آورد تا شکل‌واره‌ها بتوانند میانجی مقولات فاهمه و شهودات حسی واقع شوند زمان است که ویژگی مشترک شهودات و مفاهیم است.

فهم مقصود مرلوپونتی از بدن شکل‌واره‌ای، مستلزم فهم عمل شکل‌واره‌سازی در فلسفه کانت است. البته مرلوپونتی تلقی عقل‌گرایانه کانت از شکل‌واره‌ها به‌مثابه قواعد صرفاً صوری را رد می‌کند، چراکه

معقولیت چنین قواعدی، خود وابسته به تجربه‌های تن‌یافته ادراکی است که مرلوپونتی می‌کوشد ویژگی‌های پدیدارشناختی آن را توصیف کند. نکته‌ی اساسی در موضوع بدن شکل‌واره‌ای مرلوپونتی که در مبحث شکل‌واره‌سازی کانت نیز اهمیت دارد، مفهوم مجموعه‌ی درهم‌تنیده‌ای از شگردها و قواعد وضعی، به‌منظور زمینه‌سازی برای وحدت بخشیدن به عالم، مقدم بر اطلاق مفاهیم، تشکیل و صدور احکام است. این وضعیت یا آمادگی جسمانی که مرلوپونتی نام «عادت» (habit) بر آن می‌نهد، نوعی «قصیدیت ماقبل ادراکی و ماقبل معرفتی است» (Merleau-ponty, 1962, p.110). عادت نتیجه‌ی اندیشه‌ی تأملی نیست بلکه خود را در بدن ادراک‌کننده آشکار می‌سازد و به‌گفته‌ی مرلوپونتی «بدن در ضمن تحصیل عادت، می‌فهمد» (Ibid, p.144). به‌عبارتی، به‌نظر او بدن توسط عادات خود زمینه‌ای برای فهمیدن فراهم می‌آورد. به‌عنوان مثال ارسطو مشاهده کرد اگر انگشتان مان را به‌سرعت دور سنگ مرمر کوچکی بچرخانیم، آن را دو تا احساس خواهیم کرد نه یکی. اما مرلوپونتی حدس می‌زند که این توهم «اساساً آشفتگی در بدن شکل‌واره‌ای است» (Ibid, p.205). ادراک ما از اشیاء توسط بدن‌مان شکل گرفته و در چارچوب توانمندی‌های آن است؛ لذا ادراک ما از بدن‌مان ریشه در ادراک جسمانی ما از خودمان دارد؛ «من می‌توانم عملکرد زیست‌بدن را تنها بدان‌گونه که او مرا اقتضا می‌کند و تا آنجا که بدنی هستم، درک کنم» (Ibid, p.75). اعتقاد من به وجود دیگران نیز نه بر اساس تشبیه آنها به خودم، بلکه از طریق برخی مهارت‌های خودانگیخته جسمانی‌ام است؛

به‌عنوان مثال، می‌توانم ژست‌ها و حرکات آنان را تقلید کنم، بدون آنکه به موقعیت‌های مکانی خودم بیندیشم. من درک بی‌واسطه‌ای از هماهنگی حرکات خود با حرکات دیگران دارم و بدنم را به‌مثابه‌ی نظامی گشوده از شماری نامتناهی از وضعیت‌های هماهنگ با دیگران تجربه می‌کنم. آنچه ما بدن شکل‌واره‌ای می‌نامیم دقیقاً همین نظام هماهنگی‌هاست. (Ibid, p.141)

البته من در تقلید از ژست‌های دیگران مجبور نیستم دائماً به موقعیت‌های مکانی خود بیندیشم، چراکه بدنم خود را با بدن دیگری وفق می‌دهد. بدن شکل‌واره‌ای کانونی است که زمینه‌ی ادراکی مستحکم تأسیس می‌کند که توسط آن من هم تغییرات و حرکات محیطی را دریافت می‌کنم و هم به آنها پاسخ می‌دهم و به این ترتیب راهی به عالم دیگران باز می‌کنم. همان‌طور که مرلوپونتی بعدها گفت: «بدن شکل‌واره‌ای لولای وجود لفسه و لغیره است» (Merleau-ponty, 1968, p.189). مرلوپونتی بدن شکل‌واره‌ای را شرط شناخت می‌داند، زیرا به برکت تن‌یافتگی من است که می‌توانم سوژه‌ای در عالم باشم، «آگاهی‌ام از بدنم در عالم صورت می‌گیرد» (Merleau-ponty, 1962, p.141). بدن من فقط ظرف وجود من یا ابزاری برای اعمال فاعلیت من نیست بلکه مشتمل بر اندام‌هایی ثابت و چرخه‌هایی پیشین‌بنیاد است (Ibid, p.87) که عملکردی مطابق با منطق خاص خود داشته و در مرتبه‌ای پایین‌تر از التفات آگاهانه قرار دارند. به‌علاوه، نظیر عملکرد مقولات کانتی «واکنش‌های نوعی ترجمان پیشین است» و ما بر اساس الگوهای پیشین به محرک‌ها پاسخ می‌دهیم و

وضعیت‌های مشابه را پیش‌بینی می‌کنیم (Ibid).

به این ترتیب، بدن یک مکانیسم فعال است، به این معنی که «بدن من بر من به‌مثابه جایگاهی برای عمل بالفعل یا بالقوه ظاهر می‌شود» (Ibid, p.100). بدن شکل‌واره‌ای زمینه‌ عملی آشنایی ما با خود عالم است و از طریق عالم ما از آشنایی التفاتی خود با بدن‌هایمان آگاه می‌شویم؛ «من به‌یقین می‌دانم پیپم کجاست و از طریق آن می‌دانم دستم و بدنم کجاست» (Ibid). بدن من ابژه‌ای نیست که بتوانم آن را حس کنم بلکه بدن به‌واسطهٔ افعالش قطبیت یافته و به آنها معطوف است و برای رسیدن به منظورش خیز برداشته است و خلاصه اینکه «بدن شکل‌واره‌ای تبلور حضور بدنم در عالم است» (Ibid, p.110).

### نتیجه‌گیری

آنچه در بیان هوسرل و مرلوپونتی دربارهٔ قصدیت بدنی حائز اهمیت است، نه مسأله‌ای اساساً روان‌شناختی است و نه اختلاف فنی در بیان دو استاد دربارهٔ حواشی رویکرد پدیدارشناختی. حالت این‌همان پنداشتن خود با بدن اتفاقی است که در چند ماه نخست زندگی روی می‌دهد و همزمان با رشد حیات روانی فرد تکامل می‌یابد. به‌نظر هوسرل، آگاهی رشدیافتهٔ ما از خود به‌مثابهٔ سوژه‌های تن یافته یک دستاورد صرفاً معرفتی نیست، بلکه این آگاهی ساختار اصلی تجربهٔ ادراکی را تشکیل می‌دهد، زیرا امر پدیدارشناختی را نباید معلول شرایط علی‌ای پنداشت که سبب رویکرد قصدی بدن ما می‌شود بلکه باید آن را به ساختار آگاهی نسبت داد.

بنابراین، وقتی مرلوپونتی روان‌شناسی عقل‌گرایانه و فلسفهٔ ایده‌آلیستی را متهم می‌کند که هر معنایی را نتیجهٔ تفکر و عمل ایگوی محض می‌دانند (Ibid, p.147)، لابد چنین کیفرخواستی را علیه تلقی هوسرل از ذهنیت استعلایی و عقل‌گرایی دکارتی و بالطبع ایده‌آلیسم کانتی نیز اقامه می‌کند. به‌گفتهٔ مرلوپونتی «تجربهٔ بدنی، ما را به این باور می‌رساند که وضع معنا نتیجهٔ یک آگاهی محض و کلی نیست» (Ibid). ما از ابتدا خود را ایگوی محض نمی‌پنداریم و خود را با بدن‌هایی که احساسات‌مان را در آنها می‌گنجانیم یکی می‌شناسیم و در مرحلهٔ بعد در وضعیت‌هایی قرار می‌گیریم که تجربه را به سوژه‌هایی -خواه خودمان، خواه دیگران- نسبت می‌دهیم و برای این سوژه‌ها نیز ماهیتی جسمانی قائل می‌شویم.

بنابراین، صرف نظر از شباهت‌های ظاهری و به‌رغم تأثیر غیرقابل انکار نوشته‌های بعدی هوسرل بر اندیشهٔ مرلوپونتی، نظر آن‌دو دربارهٔ تن و نقش آن در تجربهٔ ادراکی تفاوت‌های اساسی دارد. علت اصلی این تفاوت، رویکرد متفاوت آنها نسبت به قصدیت، ذهنیت و روش فلسفی است. از نظر هوسرل قصدیت واسطهٔ پیوند دادن آگاهی با واقعیت است. بدن متعلق ادراکی جداگانه‌ای نیست بلکه شیء‌واره‌ای است که ایگوی استعلایی محض و مجردی آن را در اختیار دارد، یا محل و موضوع احساسات ذهنی ماست. به‌اعتقاد او، تن به‌تنهایی قصدیت را ایجاد نمی‌کند بلکه آن را دستاورد نوئیتک ذهنیت استعلایی می‌داند، درحالی‌که مرلوپونتی تن را جزء اصلی آگاهی ادراکی پنداشته که توسط تن زمینهٔ ثابتی برای قصدیت فراهم می‌آید. ساختار قصدی بدن روندی ادراکی نیست که بتوانیم مرحله به مرحله آن را با ردیابی فعالیت یک من محض کشف کنیم. به نظر او تن در بعد ادراکی‌اش همان «من»، «سوژه» یا «ایگو»

است و از این‌روست که به اعتقاد وی ما دارای بدن نیستیم، بلکه ما بدن‌مان هستیم و به عبارتی ما از طریق بدن‌مان در عالم هستیم و توسط بدن‌مان عالم را ادراک می‌کنیم. در نتیجه «بدن یک خود طبیعی و به اصطلاح، سوژه ادراکی است» (Ibid, p.206).

### منابع

- دکارت، رنه (۱۳۶۹) *تأملات در فلسفه اولی*. احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.  
 رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴) *هوسرل در متن آثارش*. تهران: نشر نی.  
 هوسرل، ادmond (۱۳۸۱۹) *تأملات دکارتی*. عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.  
 Husserl, Edmund (1960) *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. translated by D. Cairns. the Hague: Martinus Nijhoff Publisher.  
 Husserl, Edmund (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An introduction to Phenomenological Philosophy*. translated by D. Carr. Evanston Ill: Northwestern University Press.  
 Husserl, Edmund (1971) *Logical Investigations*. translated by J. N Findlay. London: Routledge and Kegan Paul.  
 Husserl, Edmund (1983) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book. translated by F. Kerstern. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.  
 Husserl, Edmund (1989) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Second Book. Translated by R. Rojcewicz and A. schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.  
 Kant, Immanuel (1997) *Critique of Pure Reason*. edited and translated by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.  
 Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of Perception*. translated by Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul.  
 Merleau-Ponty, Maurice (1964) *Signs*. translated by R. Mc Cleary. Evanston Ill.: Northwestern University Press.  
 Merleau-Ponty, Maurice (1968) *The Visible and the Invisible*. translated by A. Lingis. Evanston Ill.: Northwestern University Press.