

رابطه نفس و بدن از منظر دکارت و مرلوپونتی

* فرح رامین

** راضیه شفیعی

*** حسین حسینی امین

چکیده

موریس مرلوپونتی، اگزیستانسیالیست و پدیدارشناس فرانسوی، می‌کوشد شکافی را که در فلسفه دکارت درباره رابطه نفس و بدن پدید آمده بود، حل کند؛ از این‌رو روش جدیدی در توصیف تجربه انسان در جهان ارائه کرد و به جای تکیه بر ایده‌ها، ادراک حسی را پدیدارشناسی کرد. وی در کتاب پدیدارشناسی که در آن از تأملات دکارت بسیار تأثیر پذیرفته است، تمام تلاش خود را برای حل معضلات عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان در این زمینه به کار بست. مرلوپونتی معتقد است که ادراک پدیداری بدنی است، نه رویدادی ذهنی. نزد وی ما مدرک‌هایی بدن‌مند هستیم. بدن جای گرفتن انسان در جهان، نظرگاه انسان به سوی جهان، لنگرگاه ما در جهان است. مرلوپونتی تمایز دکارتی درباره نفس و بدن و عالم مکانیکی دکارت را نمی‌پذیرد. در این تحقیق برآیم با ذکر اشتراک‌ها و اختلاف‌های آرای مرلوپونتی و دکارت در بحث نفس و بدن، اصالت بدن در تفکر مرلوپونتی و اصالت نفس در اندیشه دکارت را ارزیابی کرده و از این رهگذر، سیمای کلی از نفس‌شناسی هریک را ترسیم کنیم. یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد که هر دو فیلسوف، در تبیین رابطه نفس و بدن ناموفق بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها

دکارت، مرلوپونتی، بدن، نفس، اصالت نفس، اصالت بدن.



تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۴

f.ramin@qom.ac.ir

shafiee.razieh70@gmail.com

h.hosseiniamin@vru.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۳۱

* دانشیار دانشگاه قم

** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

*** استادیار دانشگاه ولی عصر رفسنجان

مقدمه

در تاریخ فلسفه همواره نفس و اصالت نفس مورد توجه بوده و آدمی موجود نفسانی - و نه بدنی - محسوب گردیده است. در نگاه بیشتر متفکران بدن به عنوان امری که مانع رسیدن انسان به حقیقت محض می شود، شناخته شده و نادیده گرفته می شود. بنا بر رویکرد افلاطونی، روح و بدن در سطحی نابرابر و بدن همواره در سطحی پایین تر از روح قرار دارد. افلاطون با تأثیرپذیری از سقراط بدن را مانع، اخلاک‌گر، مزاحم و سرانجام مشوش کننده تمرکز قلمداد می کرد که انسان را از حقیقت باز داشته و موجب بردگی، آلودگی و به زنجیر کشیده شدن انسان می گردد (J. Brophy, 1963: p. 48). از نظر ارسطو انسان مرکب از ماده و صورت است. ماده او همان عناصری است که از آن ساخته شده است، ولی صورت وی تمام اموری است که به وسیله آن کلیه این اجسام شیمیایی که اجزای انسان هستند، موجودی زنده می شود که حس می کند و می اندیشد. انسان تنها گوشت و استخوان بی حس و بی فکر نیست (آژدوکیویچ، ۱۳۵۰: ص ۱۵۹).

در میان فیلسوفان قرون وسطی، آکوئیناس هم نظری شبیه به ارسطو داشت؛ اما آگوستین به نوعی ثنویت افراطی اعتقاد داشت و نفس و بدن را قائم بالذات و دارای مقام مساوی می دانست. در میان فیلسوفان مدرن، دکارت معتقد بود دانش واقعی باید مستقل از ادراکات کالبدی و احساسات باشد؛ زیرا تجربه‌های حسی و عاطفی باعث تحریف ماهیت حقیقت می شوند. ایده اندیشیدن در فلسفه مدرن، غالباً با عبارت مشهور دکارت، «من فکر می کنم پس هستم» همراه است (Descartes, 1996: p. 68). هرچند دکارت ارزشی برای بدن قائل نبود، با این حال منکر وجود بدن نیز نبود و از طریق قوه خیال و حس بر وجود بدن استدلال می کرد (دکارت، ۱۳۶۹: ص ۸۳-۹۲؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ص ۱۵۰). از جمله رهروان دکارت که در این زمینه بسیار کوشیده‌اند، می توان به اسپینوزا، مالبرانش و لایب‌نیتس اشاره کرد. اسپینوزا با اصل «وحدت وجودی نفس و بدن؛ دو وجه یک نظام واحد»، مالبرانش با اصل «اصالت تقارن» و لایب‌نیتس با اصل «هماهنگی پیشین‌بنیاد» سعی کردند خلأ ارتباط میان نفس و بدن را که در فلسفه دکارت به وجود آمده بود، پر





کنند. کانت هم بدن را خارج از زمان و مکان در نظر گرفت. بنابراین، همواره بدن به مثابه سوم شخص و با فاصله و به چشم شیء محض دیده می‌شد.

در دوران جدید به تدریج گرایشی پدید آمد که به بدن بیشتر از روح ارزش می‌داد. مارکی دوساد متفکر بسیار افراطی این دوران می‌گفت: «این فقط بدن است که من عاشقش هستم» (آدرنونو و هورکهایمر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۳-۱۹۴)، و یا فردریک نیچه می‌گفت: «من» می‌گویی و از این گفته مغروری، اما از این بزرگ‌تر، «بدن» توست که «من» نمی‌گویند، اما «من» را در کار می‌آورد» (نیچه، ۱۳۸۴: ص ۴۶). هم‌دوره با نیچه، این توجه به بدن، نزد ویلهلم دیلتای در انسان به مثابه واحد روان - تنی، وجهی مشخص‌تر و انضمامی‌تر به خود گرفت (دیلتای، ۱۳۸۹: ص ۳۳۱). توجه کامل به بدن، در دستگاه فلسفی - پدیدارشناسی ادراک مرلوپونتی به صورت خارق‌العاده مطرح شد. آنچه مرلوپونتی در پی آن است اتحاد بدن و ذهن یا بدن و ادراک است. ادراک و نه حتی ذهن، مجرد از بدن به فهم نمی‌آید. نزد وی انسان مدرکاتی بدن‌مند است. موریس مرلوپونتی، استاد دانشگاه لیون فرانسه، معاصر ژان پل سارتر و از پدیدارشناسان بزرگ قرن بیستم است و نظریه اصالت بدن که از نوآوری‌های مرلوپونتی به‌شمار می‌آید، بسیار متأثر از اندیشه‌های هوسرل و مارسل می‌باشد. دیدگاه متفاوت مرلوپونتی درباره بدن در درک متمایز او درباره ادراک حسی و عالم ریشه دارد. وی برخلاف نظر دکارت که فهم ادراک حسی را در توجه و واکاوی ذهن می‌دانست، فهم ادراک حسی را مستلزم دقت نظر درباره بدن و ارزیابی نگاه می‌دانست. این جمله از مرلوپونتی معروف است که «برای دیدن باید نگاه کرد» (Merleau-ponty, 1962: p.203). مرلوپونتی برای ورود به بحث بدن با به‌کارگیری موضوعاتی از علم آسیب‌شناسی جدید و با توسل به الگوهای حرکتی و هندسی بدن، بدن را به‌عنوان یک پدیده جنسی بررسی می‌کند؛ زیرا جنسیت به‌عنوان بخش ذاتی تجربه بدن عملکرد یا شیوه‌ای از وجود ماست که در تفسیرهای فرویدی به‌عنوان عامل علی، زیربنای همه رفتارهای بشر واقع می‌شود. در نهایت بدن جزء مکمل ساختار کاملی محسوب می‌شود که خود را در ایماء و اشاره ظاهر می‌کند. به این ترتیب، بدن چونان دسترسی ویژه بشر به عالم لحاظ می‌شود (Crossly, 1995: p. 546-547).

۱. دکارت و اصالت نفس

در تأمل دوم کتاب تأملات، دکارت به ماهیت نفس می‌پردازد و معتقد است شناخت نفس از شناخت بدن آسان‌تر است: «هرچند یقین دارم که هستم، ولی با وضوح تمام نمی‌دانم چیستم» (دکارت، ۱۳۶۹: ص ۳۶). وی صفت اصلی جوهر روحانی یا نفس را، تفکر دانسته است. به اعتقاد وی، جوهر روحانی همواره در حال فکر کردن است، حتی «در همان لحظه‌ای که به بدن یک کودک دمیده می‌شود» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ص ۱۵۳). دکارت پیش از این، تأمل خود را عبارت از «بدن خود» می‌دانست که جسمی در میانه اجسام و واجد صفات اجسام و دارای وزن و مکان است. او خود را جسمی جان‌دار معرفی می‌کند که می‌بیند، غذا می‌خورد، احساس می‌کند و می‌اندیشد و همه این امور را به نفس نسبت می‌دهد: «پس من جسمی نامی، حساس و ناطق هستم و به عبارت دیگر، جسمی ذونفس (جان‌دار) هستم». دکارت از اینکه در هستی خود هیچ شکی ندارد، ولی «تن» خود را مانند دیگر اشیا می‌تواند نیست بنگارد می‌گوید: «پیش از این هم بر خورده بودم به اینکه از من کارهایی چون غذا خوردن، راه رفتن، احساس کردن و... سر می‌زند که این کارها از جسم بماهو جسم بر نمی‌آید. این کارها را پیش از این هم به نفس نسبت می‌دادم، ولی به دلیل انس با محسوسات عادت کرده بودم که هرچه هست را جسم و جسمانی بپندارم. نفس را هم جسمی رقیق و لطیف می‌دانستم که در جسمی کثیف (یعنی بدن) سریان دارد؛ سریانی از سنخ سریان آب در گِل؛ اما اکنون که نادرستی پندارها را آزموده‌ام، باید هر آنچه را که از «من» باز می‌توان ستاند، حذف کنم، بی‌آنکه «من» خود از میان برخیزم. بدین ترتیب، صفات جسمانی را یکسره از خود سلب می‌توانم کرد. همچنین صفاتی چون خورنده‌بودن و رونده‌بودن را به دلیل قیام آنها به جسم، می‌توانم از خود انتزاع و نفی کنم. فقط «اندیشنده‌بودن» باقی می‌ماند. پس حقیقتی که آن را باز می‌جستم، یعنی ذات من، خود را به عنوان «اندیشه» عیان می‌سازد. فکر، صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این صفت است که انفکاک آن از من محال است. من هستم، من وجود دارم، امری است یقینی، اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر





می‌کنم؛ زیرا هرگاه تفکر متوقف شود، شاید در همان وقت هستی یا وجودم نیز متوقف شود» (شهابی، ۱۳۷۷: ص ۸۴-۹۰).

دکارت پس از فرض شک در همه چیز سرانجام به این نتیجه رسید که از میان همه چیزها تنها یک چیز است که بدیهی، قطعی و تردیدناپذیر است و آن هستی نفس من است که در تمام چیزها شک می‌کند. نفس آدمی همان فکر و اندیشه است و انسان تا زمانی که فکر می‌کند وجود دارد. این توصیفی است که دکارت از نفس خود دارد و چنان که ملاحظه می‌شود، تعریف دقیقی از نفس که تعریف حدی و رسمی باشد ارائه نمی‌دهد و بارزترین خصوصیت نفس را «فکر کردن» می‌داند. در واقع پاسخ دکارت به مای شارحه و هل بسیطه در مورد نفس خویش یک چیز است و آن «فکر کردن» است. از طریق فکر کردن است که به «هستی» خویش پی می‌برد و در کشف «چیستی» خویش نیز خود را موجودی می‌داند که دارای فکر است.

الف) تعریف بدن

دکارت جوهر جسمانی را به عنوان شیء ذاتاً ممتد تعریف کرده است و جز امتداد که ذات جسم را تشکیل می‌دهد، هر چه در جسم وجود دارد، جزو خواص ثانویه است که معلول دخالت ادراک است (دکارت، ۱۳۶۹: ص ۴۵). پس جسم جوهری است که موضوع بی‌واسطه امتداد مکانی و نیز موضوع بی‌واسطه اعراضی است که مستلزم امتدادند؛ مانند: شکل، وضع، حرکت مکانی و مانند آن (همو، ۱۳۸۴: ص ۱۹۴). دکارت امتداد را به معنای کمیت یا مقدار که در فلسفه ارسطو یکی از اعراض است، تلقی کرده و در واقع صورت جسمیه ارسطویی را حذف می‌کند. صورت جسمیه ارسطویی یک معنای کیفی است و قابل اندازه‌گیری نیست؛ در حالی که دکارت می‌خواهد ذات جسم متشکل از چیزی باشد که قابل اندازه‌گیری باشد تا بتوان از آن یک تصویر صریح و متمایز به ذهن آورد (همو، ۱۳۶۹: ص ۴۶). دکارت معتقد است مفاهیم کلی پیچیده‌اند. از این رو، ترجیح می‌دهد یک جسم را به طور خاص تجزیه و تحلیل کند تا به ماهیت اصلی آن پی‌برد و سپس نتیجه به دست آمده از آن را به تمامی اجسام تعمیم دهد. روش او در بیان ماهیت جسم، رسیدن

از جزو به کل است و نه از کل به جزو؛ برخلاف روشی که در قیاس وجود دارد. همچنان که در مورد نفس نیز همین روش را در پیش گرفت و از یک نفس جزئی (یعنی خودش) آغاز کرد و با تحلیل و بررسی این نفس جزئی، به اثبات و تعریف نفس به معنای کلی پرداخت.

ب) رابطه سوژه و ابژه

اندیشه دکارت درباره سوژه (نفس) و ابژه (بدن) و تفکر او در باب فاعل شناسا (سوژه)، نقطه عطفی در تاریخ اندیشه پدید آورد. آنچه رنه دکارت را در اوج این شقاق‌انگاری قرار می‌دهد تفاوتی است که وی میان «داشتن روح» و «داشتن حیات» می‌گذارد. دکارت تنها پس از اینکه تمایز قاطعی میان «داشتن روح یا ذهن» و «داشتن حیات» می‌گذارد، روح را از «بدن» متمایز می‌کند (کارمن، ۱۳۹۰: ص ۱۲۸). در دستگاه دکارتی حیات و مرگ پدیداری مکانیکی است و ربطی به داشتن روح یا ذهن ندارد؛ مرگ هیچ‌گاه به واسطه غیاب روح روی نمی‌دهد، بلکه تنها از آن رو رخ می‌دهد که یکی از اجزای اصلی بدن فساد می‌یابد.

از نظر دکارت بدن به خودی خود همچون «ساعت» و «ماشینی است که خدا آن را ساخته» و متشکل از «قطعات» است و این «روح حیاتی» موجود در آن است که اعضای بدن را به حرکت می‌آورد. بدنی که می‌توان از آن با نام بدن قطعه‌قطعه‌شده دکارتی یاد کرد. این بدن قطعه‌قطعه‌شده هیچ‌جا حقیقتی از خود ندارد و هر چه ما به مثابه حواس از آن دریافت می‌کنیم، در اصل منبعث از روح و ذهن است. وی تا آنجا پیش می‌رود که می‌نویسد: «چیزی که فکر می‌کردم در حال دیدن آن با چشم‌هایم هستم، در واقع فقط با قوه حکم که در ذهن من است درک می‌شود».

نزد وی حتی درد و دیدن نه رویدادهایی فیزیکی که رویدادهای ذهنی‌اند و حواس همه در عرض یکدیگرند و عقل فوق حواس است و توقع ادراک معقولات از حواس ظاهر چیزی شبیه به توقع ادراک بو از چشم است (دکارت، ۱۳۸۱: ص ۲۰۶). دکارت ادراک





را ذهنی و بدن را عینی معلول ذهن می‌داند و خرد، حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان نسبت به حیوان است. هیچ ایده‌ای مجرد از خرد نیست و تفکر خاصیت جدانشدنی روح است. این گونه انسان در دستگاه دکارتی به جسمی ماشینی بدل می‌شود که تحت سیطره روح است. دکارت به صراحت اعلام می‌دارد که برای دست یافتن به حقیقت، اساساً نیازی به حواس بدنی نیست و بدین طریق، ذهن و بدن را از یکدیگر جدا می‌کند. وی معتقد بود که ذهن و خرد انسانی بر احساسات و امیال کالبدی برتری دارند و تنها راه دستیابی به شناخت و حقیقت، اتکا به ذهنی بدون بدن است؛ زیرا بدن و حواس بدنی ممکن است شناسنده را در مسیر شناخت گمراه سازند. دکارت بیان می‌کند که مجبورم از اندیشه‌ام تمام تصویر چیزهای جسمانی را پاک سازم یا «حداقل باید به آنها به مثابه چیزهای تهی و اشتباه بنگرم» (Descartes, 1996: p. 24).

وی نتیجه‌گیری می‌کند که «من تنها یک چیز اندیشنده هستم، می‌توان بیان داشت یک ذهن، یک ادراک‌کننده، یک خرد» (ibid.). مراد دکارت از تمایز میان نفس و بدن، تمایز واقعی میان دو یا چند جوهر است و تمایز دو جوهر یعنی امکان وجود مستقل از یکدیگر (Descartes, 1997: p. 255). این تمایز از طریق فاعل شناسایی درک می‌شود که بتواند یک جوهر را بدون دیگری، به نحو روشن و متمایز تصور کند.

دکارت معتقد بود بدن انسان زنده هیچ نیازی به نفس ندارد و تصریح می‌کند که خود یک ماشین مکانیکی است که مستقل از نفس وجود دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ص ۱۷۵). ما می‌توانیم حکم کنیم که تفاوت بدن انسان زنده با مرده همانند تفاوت ساعت یا ماشین دیگری است که به کار افتاده و اصول مادی حرکاتی را که برای آن طراحی شده، به همراه تمام آنچه برای حرکت نیاز دارد، در خود جای داده است، با ساعت یا ماشینی که شکسته است و اصول حرکتی‌اش از کار افتاده است. در واقع از دیدگاه او، استقلال نفس و بدن پیش از فساد و تباهی بدن مادی و مفارقت نفس از آن هیچ ثمره‌ای برای آدمی ندارد، مگر آنکه آن دو به یکدیگر بیبوندند و متحد شوند؛ زیرا نفس صرفاً از طریق بدن مادی است که می‌تواند فضایل نفسانی و اوصاف پسندیده را کسب کند و به

کمال شایسته خود برسد و بدن مادی نیز تنها از طریق نفس مجرد است که می‌تواند به حیات مادی خود تا زمان مفارقت نفس از آن ادامه دهد. بنابراین، لازم است که نفس و بدن برای نیل به اهداف و مقاصد خاص خود به یکدیگر پیوندند و با هم متحد شوند.

دکارت بر آن است که نفس آدمی نه با عضوی خاص، بلکه با تمام بدن مادی و اعضای آن متحد است، ولی این امر بدان معنا نیست که نفس مجرد آدمی همه اعمال خود را در هر عضوی که بخواهد می‌تواند انجام دهد، بلکه به عکس در بدن آدمی عضو خاصی هست که نفس آدمی اعمال خود را تنها در آن بیش از دیگر اعضا انجام می‌دهد. این عضو غده بسیار ریز و صنوبری‌شکلی است که در بخش میانی مغز و به طور معلق و بالای مجرای قرار دارد که از طریق آن ارواح حیوانی موجود در حفره‌های جلوی این مجرا با ارواح حیوانی موجود در حفره‌های پشتی در ارتباطند؛ به طوری که چه‌بسا خفیف‌ترین حرکات در غده مزبور سبب تغییر بزرگی در مسیر حرکت ارواح حیوانی شود و برعکس، کوچک‌ترین تغییری که در حرکت ارواح حیوانی روی می‌دهد، ممکن است حرکات غده صنوبری را تغییر دهد (دکارت، ۱۳۷۶: ص ۳۳۱-۳۳۲).

پرسش این است که دلیل تجربی استقرار نفس در غده صنوبری شکل چیست؟ پاسخ دکارت به پرسش مزبور آن است که اولاً غده صنوبری برخلاف دیگر اجزای مغز جفت نیست؛ ثانیاً از آنجا که ما همیشه از شیء واحد مشخصی یک فکر بسیط داریم، پس باید یک امر واحدی باشد که تا هر گاه دو صورت خیالی‌ای که از طریق دو چشم وارد ذهن ما می‌شوند، پیش از ورود به نفس در آن متحد گردند تا دو صورت حسی از شیء واحد وارد نفس ما نشود؛ زیرا در بدن ما عضو دیگری وجود ندارد تا از طریق آن صور خیالی پیش از ورود به نفس متحد گردند. بنابراین، محل استقرار نفس و نقطه ارتباط نفس با بدن مادی غده صنوبری در مغز است (رحمانی، ۱۳۸۹: ص ۳۷۸)، اما از آنجا که غده صنوبری هم عضوی مادی است، مسئله رابطه جوهر مجرد نفسانی با بدن مادی در فلسفه دکارت همچنان بدون تبیین می‌ماند.





۲. مرلپونتی و پدیدارشناسی بدن

دغدغه اصلی مرلپونتی، یافتن چارچوب نظری برای درک رابطه میان بدن انسان و جهان است تا انفصال دکارتی بین ذهن فعال از یک سو، و بدن بی حرکت و ساکن از سوی دیگر را حل کند (T. Butt & D. Langdridge, 2003: p. 479). در فلسفه مرلپونتی بدن کارکردی متمایز و برجسته می یابد و به عنوان جسم با صفت امتداد توصیف نمی گردد (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ص ۶۷). غالب شدن بر دوگانگی دکارتی در گرو توجه به این نکته مهم است که موجودات انسانی را نباید فقط ذهن محض (شناسنده) و یا بدن مطلق تلقی کرد، بلکه در بهترین تحلیل ممکن، لازم است طبیعت و ذات کلی آنها به عنوان ذهن شناسنده در نظر گرفته شود. البته این بدین معنا نیست که فاعل شناسا تنها بدن را در مالکیت دارد، بلکه برای نشان دادن آن دسته از شرایط وجودی است که به موجب آن ذهنیت و جسمانیت مؤلفه های کاملاً درهم تنیده یک جوهر بنیادین یکسان می گردند. درحقیقت بدن عین شناسا و شناسا نیز عین بدن فرض می شود. از این رو، می توان ادعا کرد که تمایز و افتراق بین بدن و ذهن، تنها محصول تفکر نظری و انتزاعی در باب طبیعت انسانی می باشد (Crossly, 1995: p. 46). به عبارت روشن تر، مرلپونتی به نوعی رابطه و سیالیت میان بدن شناسنده و ذهن اذعان دارد (W.Symour, 1998: p. 9).

الف) نظریه بدن زیسته و رابطه بدن با عالم

مرلپونتی در کتاب پدیدارشناسی، پیش از پرداختن به مسئله بدن، نخست به نقد آرای عقل گرایان و تجربه گرایان می پردازد. وی با تمسک به اصطلاح خاص «بودن - در - جهان»، خود را از دام تفسیرهای فیزیولوژیکی و روان شناسی درباره بدن نجات می دهد. تمام تلاش مرلپونتی این است که بدن را در متن عالم و در محدوده خود بررسی کند، افزون بر اینکه «بودن - در - جهان» نمی تواند به عنوان یک رابطه شخصی که میان یک «بدن خاص» و «عالم احاطه کننده» است فهم شود، بلکه باید بر حسب وظایف، اعمال و فضای آزادی که با توجه به امکانات در دسترس بدن در هر لحظه ترسیم می گردد،

درک شود. او معتقد است براساس امکاناتی که بدن دارد، ضروری است پیش از پذیرفتن «من فکر می‌کنم»، بپذیریم که «من می‌توانم»؛ یعنی درواقع یک کوجیتوی عملی که «بودن - در - جهان» مرا شکل می‌دهد.

مرلوپونتی نخست به نحوه توجه «من» به «من‌های دیگر» می‌پردازد و بر این باور است که حتی اگر کسی بخواهد خودش را جدا از دیگری تجربه کند، باید امکان فراروی (یا تعالی) از این انزوا وجود داشته باشد؛ تلفیقی از وجود من با وجود دیگری که به من اجازه می‌دهد تا از خودم به آن جنبه از وجود خود که وجود - با - دیگری است فراروی کنم؛ بدین منظور که خود را چیزی بیش از آنچه که من با وجود لفسه‌ام هستم، تجربه کنم (Macann, 1993: p. 192). وی همچنین معتقد است همان‌گونه که اجزای بدن من توأم با یکدیگر ساختاری را تشکیل می‌دهند، بدن دیگری و بدن من یک کل واحد هستند؛ یعنی دو وجه از یک پدیده واحد (Merleau-ponty, 1962: p. 354). این بدن من است که من را بر عالم مفتوح می‌سازد و موقعیتی را در آنجا در میان دیگر انسان‌ها برای من مهیا می‌سازد. مرلوپونتی حتی در زمینه عالم اجتماعی، پای بدن را وسط می‌کشد و معتقد است که بدن من و بدن‌های دیگر است که باعث پیش‌روی من به سوی عالم و دیگران است (ibid., p. 165).

مرلوپونتی با کنار گذاشتن دیدگاه ماتریالیستی و دوگانه‌انگارانه دکارتی، نظریه «بدن زیسته» (lived body) را مطرح می‌سازد. «بدن زیسته» التفاتی (Intentionality) را در تمامی الزامات دنیوی خود به نمایش می‌گذارد که ارتباط پویای بدن و جهان را نشان می‌دهد؛ یعنی بدن زیسته با جهان تجربه‌گره خورده و رو به سوی آن دارد: «من بدنی هستم که به سوی جهان خیز بر می‌دارد» (idem, 2005: p. 75). بدن آدمی حقیقتی است که با انسان‌های دیگر و محیط دربارهاش ارتباط دارد. «بدن زیسته» به شکل‌گیری جهان تجربه‌شده کمک می‌کند. ما نمی‌توانیم معنا و ساختار اشیا را بدون ارجاع به توانایی‌های بدنی و حواس بفهمیم، بلکه از طریق حرکت، زبان و امیال خود با جهان درگیر می‌شویم. بر این اساس، می‌توان گفت: «بدن زنده فقط یک شیء در جهان نیست،





بلکه راهی است که از طریق آن جهان ایجاد می‌شود» (Leder, 1992: p. 25).

همچنین مرلوپونتی به بدن کارکرد و وحدت بخشی نسبت می‌دهد؛ به این معنا که هر کدام از ارگان‌های حسی ما به حوزه پدیداری متمایزی گشوده هستند و این بدن زیسته است که این امور متمایز را در جهان واحدی درهم می‌آمیزد: «من نمی‌توانم وحدت شیء را بدون واسطه تجربه بدنی‌ام درک کنم» (Merleau-ponty, 2005: p. 135) برای مثال، زمانی که صدای بلبلی را می‌شنویم، تجربه ما آن را دو امر متمایز پدیداری و شنیداری نمی‌پندارد، بلکه با استفاده از حواس‌های مختلف پرنده واحدی را ادراک می‌کنیم (ibid., p. 232). از سوی دیگر، معنای متصور اشیا نیز به حرکت و جنبش ما بستگی دارد و طرح‌ها را نیز امکان‌پذیر می‌سازد. صندلی استخوان‌های خسته من را به استراحت فرا می‌خواند، اشیا اجازه می‌دهند تا زندگی کنم و در عمل بر اساس نیازها و توانایی‌های بدن زیسته من شکل گرفته‌اند. بنابراین، ارتباط من با جهان خارج از طریق بدنم است و نمی‌توان آن را صرفاً پیامد ذهن آدمی دانست. بنابر نظر مرلوپونتی، بدن زیسته موجودی درهم‌تنیده است؛ مدرک است و مدرک، ذهنی است و مادی. این درهم‌تنیدگی در چارچوب دکارتی از هم گسسته می‌شود. از نظر دکارتیان، تفکر منفک از امور مادی است، ولی بدن زیسته ما را به فراسوی دوگانه -انگاری وجودی می‌برد. انسان بودن جایگاه التفاتی است که از منظر مادی خود را آشکار می‌سازد (رفیقی و اصغری، ۱۳۹۶: ص ۱۲۷).

ب) تعریف بدن

از نظر مرلوپونتی بدن (Body)، عادت (habit) یا ملکه آغازین و اصیلی است که همه عادات دیگر بسته به وجود آن است. بدن در مرحله نخست، در حکم مرکب و وسیله انتقال برای «بودن - در - عالم» است. بدن، بندرگاه ما در عالم، واسطه میان عالم و ماست. در مرحله دوم، بدن، وسیله‌ای برای بیان طبیعی است که توانایی نشان‌دادن و سخن‌گفتن دارد. بدن نشان و علامت است. کار بدن در مرحله سوم، تبدیل افکار به اشیاست. بر اساس این سه خصوصیت می‌توان گفت که بدن در عالم به مثابه قلب در سازماندهی بدن است (idem, 1962: p. 203).



مفهوم مورد نظر مریلوپونتی از بدن در مقابل مفهوم دکارتی آن قرار می‌گیرد که بدن شیئی همانند دیگر اشیا تلقی می‌شود. درست است که بدن شیئی طبیعی است که می‌توانیم آن را وزن کنیم و اندازه بگیریم، ولی در عین حال، منشأ احساسات، ادراکات و حواس نیز هست. پس بدن سوژه - ابژه است (idem, 2005: p. 93). بر این اساس، مریلوپونتی بین دو سطح بدن تمایز قائل می‌شود: از یک سو، با بدن عینی (Objective Body) مواجه هستیم که به مثابه شیئی مکانیکی محسوب می‌شود. در واقع بدن مجموعه‌ای از اندام‌های مرتبط به هم است که از طریق نیروی علی عمل می‌کند؛ بدنی که می‌توانیم آن را محل فرایندهای فیزیولوژیکی خودکار در نظر بگیریم که بخش اعظمی از ارتباط ما با جهان را شکل می‌دهد و مستعد انواع بیماری‌ها و زخم‌هاست. از سوی دیگر، بدن زیسته‌ای (Lived Body) وجود دارد که در قالب تجربه اول شخص در دسترس ماست و حیات آگاهی ما از طریق آن آشکار می‌شود: «بدنی که به مثابه زیسته درک می‌شود، هم جسمانی و هم خودآگاه است» (ibid., p. 89).

به باور مریلوپونتی اشتباه بزرگ دکارت، حواله کردن نفس و جسم به دو قلمرو جداگانه است و حال آنکه روان و بدن یکی هستند. آدمی، «فاعل متجسم» (Body Subject) است (روحانی و مادی). روح انسان چیزی نیست مگر حد بالاتری از «خودسازماندهی فاعل» و اهمیت فعالیت خودآگاهانه وی به آنچه در مرحله پیش آگاهی می‌گذشت ناچیز است (ibid., 1962: p. 213). آنچه مریلوپونتی از آن با نام بدن یاد می‌کند «تنی آگاه» است، نه تنی غیرفعال در عمل ادراک حسی که همچون ابژه یا شیء تلقی شود (پیراوی و نک، ۱۳۸۹: ص ۷۸).

وی معتقد است بدن آدمی سراسر یک بدن آگاه است که هر حرکتش آکنده از ذهن است. من از طریق بدن آگاه یا زنده با چیزها نسبت التفاتی پیدا می‌کنم. این امر صفتی امکانی برای یک خود بدن دار یا بدن سوژه است. در واقع براساس نوع افعالی که به واسطه این بدن انجام می‌دهیم، در اطراف خود عالم بیولوژیکی، فرهنگی و یا اجتماعی را پی‌ریزی می‌کنیم (همان: ص ۸۰).

ج) رابطه سوژه و ابژه

پدیدارشناسی مرلوپونتی کوشش جدیدی است برای توصیف رابطه ادراک و پرکردن شکاف ریشه‌دار ذهن یا روح و ارتباط آن با جهان. به بیان دیگر، پدیدارشناسی وی کوششی است برای توصیف ساختارهای اساسی تجربه و فهم بشری از منظری انضمامی و اول شخص، در برابر منظر تأمل انگیز و سوم شخص دکارتی (کارمن، ۱۳۹۰: ص ۳۲-۶۵) و برای مرلوپونتی بدن به مثابه اول شخص سوژه تجربه است (Merleau-Ponty, 2002: p. 87). وی در پدیدارشناسی ادراک به انتقاد از دوپارگی دکارتی میان ذهن و بدن برمی‌خیزد. انتقاد او استدلالی است در جهت ویرانی این تلقی دوگانه‌انگار از انسان‌هایی که در جهان وجود دارند. او بر این ضرورت تأکید دارد که دریابیم انسان‌ها اولاً و بالذات اذهان اندیشنده نامتجسم نیستند؛ بلکه بدن‌هایی هستند که به جهانی مادی پیوسته‌اند. بنابراین، بدن‌ها چیزهایی انتزاعی نیستند؛ بلکه موجوداتی انضمامی در جهان‌اند که از طریق آنها ادراک روی می‌دهد و ذهنیت شکل می‌گیرد. ما از طریق بدن به جهان دست می‌یابیم، نه از طریق (یا نه صرفاً از طریق) ذهن. برخلاف «می‌اندیشم پس هستم» دکارت، وجود، اندیشیدن نیست، بلکه تجسم است. به واقع اندیشیدن محصول آگاهی است و آگاهی به نوبه خود از ادراک‌های بدنی سوژه قوام می‌گیرد. مرلوپونتی برخلاف دیدگاه دکارت تأکید می‌کند که هویت انسان به طور چشمگیری به سبب حیث فیزیکی یا بدن وی شکل می‌گیرد. بنابراین، بر محوریت بدن و تأثیر آن بر ادراک ما از جهانی که به تجربه می‌آید، اصرار دارد. او می‌گوید شناخت جهان محصول ادراک انضمامی است، نه محصول اندیشه انتزاعی یا کارکردهای یک ذهن یا آگاهی نامتجسم.

در تفسیر دیدگاه مرلوپونتی می‌توان گفت که وی آشکارا تمایز نفس (ذهن) و بدن را انکار کرده و آگاهی را در بدن جاسازی می‌کند. او تأکید دارد که آگاهی را باید به صورت مجسم دریافت. در این دیدگاه، به نوعی بدن از ماشینی بودن خارج شده و دارای حیات است. در بحث بدنی شدن آگاهی (Embodiment)، بدن و آگاهی یکی می‌گردد و آگاهی عنصری مجزا از بدن نیست تا بخواهیم نحوه پیوند این دو را کشف



کنیم؛ یعنی ما با بدن آگاه (conscious-body) مواجه هستیم. این بدن دیگر، دکارتی و ماشینی نیست، بلکه هر یک از ما یک آگاهی بدن دار است؛ یعنی آگاهی به صورت بدنی ظهور می کند و صورت غیربدنی ندارد. در تفکر مرلوپونتی هرچه آگاهی بیشتر گسترش یابد، آن گاه بدن یافتگی آن بیشتر خواهد شد. ویژگی آگاهی آن است که از آن جهت که ادراک حسی است، ظهور بدنی است. از این رو، آگاهی چیزی غیر از بدن من نیست. بنابراین، رفتارهایی از من ظهور می کنند که رفتارهای آگاهانه هستند. نتیجه آنکه مرلوپونتی می گوید تفکیک سوژه و ابژه را با یکی کردن بدن و آگاهی به گونه ای حل کند. به این ترتیب که خود بدن، هم به عنوان سوژه و هم به عنوان ابژه مطرح می شود. سوژه چیزی بیرون از بدن نیست. در سوژکتیویسم، سوژه وجه غیربدنی انسان است که می تواند به صورت مستقل لحاظ شود. از نظر وی آگاهی نمی تواند بدون بدن لحاظ شود؛ یعنی همواره جنبه های بدن یافتگی در آگاهی مقدر است، راه مطالعه آگاهی همان بدن است. اعمال مختلفی که از بدن صادر می شود، چه حیوانی و چه روحانی جنبه های بدنی دارد (غلامی، ۱۳۹۱: ص ۵۴). مرلوپونتی می گوید:

اما من هرگز روح محض نیستم، من تجسّد یافته ام؛ یعنی روحی هستم حال در بدن. من فقط برای خود نیستم، عیان و مشهودم. این ظهور و این غلظت و ضخامت و پایداری همه از اینجاست که بدن من وجود دارد. اما در باب اینکه میان من و بدن من چه ربط و نسبتی هست، باید بگویم این رابطه، رابطه مالکیت نیست. بدن چیزی متمایز از من نیست. رابطه وحدت و عین هم بودن نیز نیست؛ زیرا بدن من تمام خود من نیست، پس جز این نمی ماند که بگویم این ربط و نسبت نه ابژکتیو و خارجی است و نه قابل تصویر، بلکه راز حضور و بهره مندی است (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ص ۷۴).

د) مرلوپونتی و کوجیتوی دکارت

مرلوپونتی همچون بیشتر فیلسوفان فرانسه به نوعی فلسفه آگاهی معتقد است. تمام فلسفه وی تفسیری مجدد و اساسی از کوجیتوی دکارت محسوب می شود. اگرچه به این نکته





مهم نیز باید اشاره کرد که فلسفه مرلوپونتی اهمی در جهت ایجاد یک نظریه در مورد ذهن یا آگاهی است که حق را در مورد ویژگی غیر مفهومی برخورد ما با عالم و با دیگر موجودات آگاه رعایت می کند و این کاری است که دکارت انجام نداده است (Edwards, 1967: p. 280). آگاهی یکی از کشفیات مهم فلسفه جدید است و پیامد نحوه تلقی دکارت از آگاهی، دوگانه انگاری محض است. پذیرش واژه کوجیتو از سوی مرلوپونتی نمایانگر تأثر او از فلسفه دکارت است و این خود، بقایای تفکر دکارتی را در واژه‌ها و زبان وی به نمایش می گذارد (Macann, 1993: p. 194).

مرلوپونتی کوجیتوی دکارتی را عاملی می داند که ادراک دیگران را ناچیز شمرده و به «من» یاد می دهد که «من»، تنها برای خود دست یافتنی و قابل فهم است و این بدان دلیل است که آن اصل، مرا به عنوان تصویری که از خود دارم و نیز به عنوان آن چیزی که در داشتنش تنها هستم، معرفی می کند (Merleau-ponty, 1962: p. XII).

وی معتقد است کوجیتو صرفاً یک «من اندیشنده» نیست، بلکه حتی اندیشه نیز بر این شالوده استوار است که پایه هر گونه تفکر و سنجش است. به باور وی ادراک حسی تنها راه دسترسی به حقایق خارجی است. آنچه که ادراک حسی را در تفکر مرلوپونتی در چنان مرتبه والایی قرار می دهد، همین حقیقت است که عالم تنها از این طریق برای «من مدرک» قابل درک و لمس می گردد. پرسش آن است که چه عاملی ادراک حسی را برای من ممکن ساخته است؟ و پاسخ اینکه آن عامل، تنی است که به طور شایسته در فلسفه این فیلسوف جای خود را پیدا می کند. نقش مهم و اساسی ای که بدن در فلسفه مرلوپونتی می یابد، از آنجا ناشی می شود که ادراک حسی همچنان که از نامش هویدا است، از طریق تنی آگاه و نه یک بدن اُبژه صورت می پذیرد. بدن از دیدگاه او با بدن از دیدگاه دکارت آن چنان تفاوت فاحشی دارد که شاید بتوان گفت تنها مشترک لفظی هستند. از نظر مرلوپونتی بدن، عنصر فعال شناسایی است و دیگر نمی توان عنوانی جسم صرفاً ممتد را به او نسبت داد. بر همین اساس، «می اندیشم» نیز معنایی دیگر می یابد (پیراوی و نک، ۱۳۸۹: ص ۱۵۳).

از آنجا که بدن واجد توانایی‌ها و امکانات شناخت است، کوجیتوی واقعی یک بدن مدرک است؛ منی است که هرگز نمی‌توان آن را جدا از عالم فرض کرد. بنا بر عقاید دکارت، عالم به معنای حقیقی وجود ندارد، آنچه از عالم به نمایش گذارده می‌شود، طبیعت مرده‌ای است که در ذهن سوژه، درون‌ماندگار می‌ماند و دسترسی به آن نیز از طریق ایده‌ها و تصورات واضح و متمایز همان ذهن، امکان‌پذیر است؛ به بیان دیگر، در فلسفه دکارت، جهان و آنچه در آن است به ذهن و محتویات ذهنی تبدیل می‌گردد (همان: ص ۱۵۴). «من فکر می‌کنم، پس هستم» نشانگر این واقعیت است که ساختار ماهیت من فکر کردن است. هستی من نیز تنها از این طریق (فکر) اثبات می‌گردد؛ یعنی بودن بر اساس فکر کردن متحقق می‌گردد. کوجیتوی دکارت نمایانگر تقدم فکر بر هستی است؛ در صورتی که سخن مرلو پونتی برخلاف این ادعاست. او در پدیدارشناسی ادراک می‌گوید:

در قضیه «من فکر می‌کنم، من هستم»، دو طرف قضیه با یکدیگر باید برابر باشند. در غیر این صورت، کوجیتویی وجود ندارد. با وجود این، ما باید معنای این برابری را روشن سازیم؛ زیرا که معنایی خاص دارد: این «من هستم» نیست که به طور بارز در «من فکر می‌کنم» مندرج است، وجود من نیست که به آگاهی که از آن دارم تقلیل می‌یابد، بلکه «من فکر می‌کنم» است که در مرحله متعالی «من هستم» کامل می‌شود (Merleau-ponty, 1962: p. 383).

مرلوپونتی در مبحث کوجیتو در پدیدارشناسی ادراک به وضوح اعلام می‌دارد که «ادراک و مدرک از یکدیگر جدانشدنی‌اند و از آنجا که ادراک از آگاهی‌ای که در آن جای دارد، جدایی‌ناپذیر است و هدفش نیز وصول به خود شیء است، روشن می‌گردد که سوژه ادراک نیز از مدرک خود جدایی ندارد (ibid., p. 374).

کوجیتوی مرلوپونتی نمایانگر حضور من - در - عالم است. تنها راه برای فراروی از هرگونه شک ممکن، افکندن خود با چشمان بسته به درون حیطة عمل است؛ یعنی به واسطه عمل «التزام و تعهد» که این عمل می‌تواند دوست داشتن، تفر و یا حتی شک مؤثر باشد. تنها آگاهی تردیدناپذیر، آگاهی «ملتزم و متعهد» است. آگاهی ملتزم و





متعهد آن آگاهی‌ای است که از قبل با التزام پیشین و درنهایت با تولدش و تجسدش در یک بدن خاص در موقعیت و در تاریخ گرفتار شده است. از نظر مرلوپونتی بدن صرفاً یک نقش انفعالی در ادراک و شناخت ایفا نمی‌کند، بلکه جزء مکمل و لایتجزی آگاهی است. عبارتی که بارها از جانب مرلوپونتی تکرار شده و شاید در نگاه اول کلیه جوانب دیدگاه او را روشن نسازد، اما با تعمق و تأمل در آن بتوان تمامی مقصود او را دریافت. این است که: «آگاهی تجسدیافته است و بدن نیز تنی آگاه است». نکته دیگر اینکه در تفکر مرلوپونتی ارتباط آگاهی با عالم، ارتباط یک متفکر با مجموعه‌ای از اُبژه‌ها نیست. در واقع سوژه کلی و مجزا وجود ندارد؛ سوژه‌ای که کاملاً مستقل و مجزا از اُبژه‌هایش باشد؛ سوژه‌ای که مورد نظر دکارت است، هرگز وجود ندارد (پیرواری و نک، ۱۳۸۹: ص ۱۵۸).

۳. ارزیابی دیدگاه دو فیلسوف

هدف مرلوپونتی از ارائه نظریه اصالت بدن پایان‌دادن به دوگانه‌انگاری و شکافی است که دکارت میان نفس و بدن ایجاد کرده بود. به نظر می‌رسد که نظریه اصالت بدن نیز با مشکلات و انتقادهایی روبه‌روست که نمی‌تواند معضل این دوگانگی را حل کند:

۱. مرلوپونتی تمام توجه خود را به بدن معطوف داشته و بهایی به روح نمی‌دهد. اگرچه آگاهی را متجسد و بدن را «روح‌دار» تلقی می‌کند، اما صحبت کردن از آگاهی (یا بدن) بر دوگانه‌انگاری دلالت دارد که بسیار ابهام‌آمیز است. فلسفه مرلوپونتی با تنی سروکار دارد که بدنی سوژه یا جسمانی است، ولی به همان اندازه که به سوژه می‌پردازد، به مکمل آن، یعنی اُبژه نپرداخته و به یکسان خود را به این دو امر متعهد نکرده است. مرلوپونتی به اُبژه همچون سوژه، واقعیت انضمامی «بودن - در - عالم» را نسبت نمی‌دهد. وی از یک طرف بر تمایز خود از اشیا پای می‌فشرد و از طرف دیگر از جداناپذیربودن اُبژه و سوژه و جدایی‌ناپذیری مُدرک از مُدرک سخن می‌گوید (Macann, 1993: p. 194).

۲. مرلوپونتی تا چه اندازه توانسته است پدیدارشناسی را از افکار دکارت رهایی بخشد؟ «بودن - در - عالم»، که مرلوپونتی آن را تنها ویژگی امر متجسد می‌داند، چه بسا

در وهله اول به نظر برسد که شکاف بین سوژه و ابژه را برطرف کرده است، ولی در واقع از عهده این کار برنیامده است. ما به چه معنا می‌توانیم بگوییم با عالم در تماس هستیم؟ آیا تاوان چنین اظهاری نزول تصور ما در مورد عالم - از چیزی که وجود دارد؛ خواه ما در ارتباط با آن باشیم یا نه، به چیزی که جدا از اندراج ما موجودیتی ندارد - نیست؟ چه چیزی از عالم باقی می‌ماند، آن هنگام که ما رابطه خود را با آن قطع کنیم؟ طرح «بودن ما در عالم» به نظر می‌رسد تنها تلاشی در جهت قطع گره کور به جای باز کردن آن است. حال پرسش این است که آیا تیغ مرلوپونتی به حد کافی برای این کار قوی است؟ (Crossly, 1995: p. 551). از فلسفه مرلوپونتی می‌توان دریافت که او برای عالم اهمیت زیادی قائل شده است، تا جایی که شناخت عالم را بر هر معرفتی مقدم می‌داند. او همچنین به روشنی اعلام می‌دارد که حقیقت در روح بشر سُکنی ندارد و یا دقیق‌تر بگوییم اصلاً روح یا نفس وجود ندارد؛ زیرا انسان در جهان است و تنها در عالم است که خود را می‌شناسد. با توجه به این سخنان مرلوپونتی، به نظر می‌رسد که وی هرگز عالم را وابسته به ما نمی‌داند تا در پی قطع رابطه ما با آن، موجودیت خود را از دست بدهد، بلکه این رابطه برعکس است (پیراوی ونک، ۱۳۸۹: ص ۱۶۳).

از این رو، پذیرش اصالت بدن مرلوپونتی نیز نتوانسته است رابطه پیچیده نفس و بدن را به درستی تبیین کند، ولی آیا تنها راه، بازگشت به نظریه اصالت نفس دکارتی است؟ مشکل اینجاست که این نظریه نیز با دشواری‌های بسیاری روبه‌رو است که می‌توان به برخی از آنها اشاره کرد:

۱. با توجه به نظریه دوگانه‌انگاری که ذهن و بدن را دو جوهر مستقل از هم می‌داند، این گفته منطقی نیست که آنها را در تعامل متقابل با همدیگر بدانیم. پاسخ دکارت این است که این پرسش را باید بدون فکر کردن درباره آن پذیرفت. دکارت درباره این پرسش که چرا نفس با اینکه می‌تواند به‌طور مستقل زیست کند، با بدن رابطه برقرار می‌کند (یا اینکه چرا نفس متفکر اتحاد با بدن را انتخاب می‌کند)، ناچار است همچنان سکوت کند (Schmaltz, 1992: p. 273-274). نفس متفکر باید از این اتحاد نفع برد؛ زیرا می‌دانیم که بدن برای اینکه حیات پیدا کند انتخاب نمی‌کند؛ چون حیات بدن وابسته به





اوست نه به عکس. چرا بدن هنگامی که به لحاظ ماهوی می‌تواند به‌طور مستقل وجود داشته باشد، با ذهن متحد می‌شود؟ شاید بتوان در دستگاه تفکر دکارتی پاسخ داد که نفس از بدن صرفاً برای تجربه پدیدارهای زمینی بهره می‌گیرد.

۲. دکارت در پاسخ به چگونگی تعامل نفس و بدن بیان می‌کند که ذهن و بدن پیش از اینکه در وجود بشری با هم متحد شوند، جواهر کاملی هستند و پس از این اتحاد غیر کامل می‌شوند، اما به گفته آلمونگ این سخنان صرفاً حدس‌هایی است که برای یافتن یک هماهنگی در دیدگاه دکارت زده می‌شود» (Almog, 2001: p. 186).

دکارت گاه در تبیین رابطه نفس و بدن اظهار می‌دارد که خداوند جهان و طبیعت را همان‌گونه که هست آفریده و به دلایلی که برای ما ناشناخته است، جوهر ذهن و بدن را در وجود انسان به هم ملحق کرده است. اما اینکه خداوند به ذهن و بدن اجازه می‌دهد تا به‌عنوان جواهری که وابسته به هیچ موجودی در هستی‌شان نیستند به وجود بیایند و سپس آنها را به با هم بودن مجبور می‌کند، آیا این وابستگی به یکدیگر، ماهیت مستقل آنها را زیر سؤال نمی‌برد؟ این استدلال دکارت تناقضی آشکار در اندیشه وی می‌باشد (جوزی، ۱۳۹۰: ص ۴۹).

دکارت برای گریز از این اعتراض‌ها به غده صنوبری متوسل می‌گردد و بیان می‌دارد که آن جزو بدن که نفس، وظایف خویش را در آن به نحو بی‌واسطه اعمال می‌کند، به‌هیچ‌وجه قلب، ریه یا دماغ نیست، بلکه فقط درونی‌ترین جزو آن است؛ یعنی یک غده مخصوص بسیار کوچکی در وسط دماغ جای دارد (غده صنوبری)؛ زمانی که نفس به این غده می‌رسد، هورمونی را ترشح می‌کند که این هورمون بر بدن اثر می‌کند و به نوبه خود در نفس هم تأثیر می‌گذارد. این تصویر شگرفی از چگونگی کارکرد هورمون با هیپوتالاموس، غده هیپوفیزم و دیگر ارگان‌های بدن است. اما باز هم چگونگی تعامل نفس با بدن در هاله‌ای از ابهام فرو می‌رود. با پیشرفت‌های علم تجربی از زبان دکارت تاکنون به روشی درمی‌یابیم که غده صنوبری جایگاه نفس نیست، بلکه این غده وظیفه تولید صفرا را دارد (جوزی، ۱۳۹۰: ص ۵۱).

نتیجه گیری

پرداختن به رابطه نفس و بدن در تاریخ فلسفه ریشه دارد و نحله‌های فکری مختلف در تفسیر این رابطه بسیار کوشیده‌اند. تقریباً به جرئت می‌توان گفت نقطه اوج این بحث را می‌توان نزد دکارت یافت. وی پس از شک تمام عیار دستوری خویش به اولین امر قابل اتکایی که دست یافت، نفس بود. دکارت برای نفس ارزش والایی قایل بود و بدن را در حد ماشین تنزل می‌داد. شکاف و دوگانگی‌ای که وی میان سوژه و ابژه ایجاد کرد، چنان بود که وی در پاسخ اعتراضات معاصران خود نتوانست جواب قانع‌کننده‌ای بدهد و این مسئله در مابعدالطبیعه دکارت بدون اینکه جوابی بیابد، همچنان باقی مانده است.

پس از دکارت بسیاری از فیلسوفان معاصر نیز هر کدام به نحوی قائل به دوگانگی بودند. از جمله این فیلسوفان کسانی چون برگسون، هیک و سوئین‌برن بودند. برگسون از جمله فیلسوفان دوگانه‌انگار است. البته دوگانه‌انگاری برگسون تنها در این حد است که هم واقعیت روح را می‌پذیرد و هم واقعیت ماده و جسم را، نه اینکه این دو را دو جوهر کاملاً متفاوت، با اختلاف زیربنایی تصور کند. جان هیک معتقد بود حقیقت وجودی انسان مرکب از نفس و بدن است و نفس و بدن دو جوهر متفاوت و مستقل هستند، اما درعین حال به طور اسرارآمیزی به هم گره خورده‌اند و تأثیر و تأثر متقابل بر یکدیگر دارند. سوئین‌برن از معدود فیلسوفان تحلیلی معاصر است که به دوگانه‌انگاری معتقد است. وی انسان را دارای دو جوهر اصلی و مجزای از همدیگر می‌داند که مشتمل بر جوهر جسم و جوهری به نام نفس است، اما در میان فیلسوفان معاصر، مرلوپونتی کوشید این معضل تفکر دکارتی را حل کند. وی در حقیقت می‌تواند یک فیلسوف اصالت بدنی‌دانست که در مقابل اندیشه دکارتی به بدن ارزش والایی داد. مرلوپونتی در بحث از بدن، بحث از عالم را پیش می‌کشد و از اصطلاح «بودن - در - جهان» بهره می‌برد و از طریق عالم تفسیر متفاوتی از بدن ارائه می‌دهد. وی معتقد است که بدن را باید در متن جهان بررسی کرد، نه در محدوده خود. این بدن من است که همه عادات دیگر بسته به وجود آن است. در واقع مفهوم مورد نظر مرلوپونتی از



بدن، در مقابل مفهوم دکارتی آن قرار دارد و بدن شیئی مانند دیگر اشیا تلقی می‌شود، ولی مرلوپونتی از بدن آگاه سخن می‌گوید؛ تنی که هر حرکتش پر از ذهن است. دکارت برای فرار از شکاف ایجادشده میان نفس و بدن گاه به نوعی اتحاد میان نفس و بدن قائل می‌شد و مرلوپونتی آشکارا از وحدت روان - تنی سخن به میان می‌آورد؛ البته این وحدت نیز بدون نقص نبود و مورد یورش منتقدان فلسفه مرلوپونتی قرار گرفت. مرلوپونتی نگاهی هم به کوجیتوی دکارت داشته است؛ هرچند کوجیتوی وی یک کوجیتوی عملی است و وی معتقد است که به جای «من می‌اندیشم» باید بگوییم «من می‌توانم». با وجود تمامی تلاش‌ها، مرلوپونتی نیز نتوانسته است بر دوگانگی نفس و بدن فایق آید و معضل رابطه نفس و بدن را بگشاید.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

۱. آدرنونو، تئودور، هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۳)، دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهاد پور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
۲. آژدوکیویچ، کازیمیرز (۱۳۵۰)، مسائل و نظریات فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریا مهر.
۳. پیراوی ونک، مرضیه (۱۳۸۹)، پدیدارشناسی نزد مرلوپونتی، چاپ اول، آبادان: نشر پرشش.
۴. خاتمی، محمود (۱۳۸۵)، مجموعه درس‌های مکاتب فلسفی در قرن بیستم، تهران: دانشگاه تهران.
۵. دکارت، رنه (۱۳۸۱)، گفتار در روش درست راه بردن عقل (در سیر حکمت در اروپا و رساله گفتار در روش راه بردن عقل)، ترجمه و نگارش: محمدعلی فروغی، تهران: زوآر.
۶. _____ (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. _____ (۱۳۷۶)، فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، چاپ اول.
۸. _____ (۱۳۸۴)، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه و توضیح علی موسائی افضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۹)، تشکّل جهان تاریخی در علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: ققنوس.
۱۰. رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۹)، خودشناسی فلسفی، قم: انتشارات مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۱. ضیاء شهابی، پرویز (۱۳۷۷)، درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت، تهران: انتشارات هرمس.
۱۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. کارمن، تیلور (۱۳۹۰)، مرلوپونتی، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۱۴. نیچه، فریدریش (۱۳۸۴)، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.



۱۵. رفیقی، سمیه و محمد اصغری (۱۳۹۶)، «نقش پدیدارشناسی مرلوپونتی در پزشکی»، پژوهش‌های فلسفی، ش ۲۰.
۱۶. جوزی، مسیب (۱۳۹۰)، «تناقضاتی در دوآلیسم دکارت»، فلسفه و کلام، ش ۳۰.
۱۷. غلامی، طاهره (۱۳۹۱)، «سزان و مرلوپونتی»، کیمیای هنر، ش ۶.
18. Almg, J. (2001), *What am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford: University Press.
19. Descartes, René (1996), *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, Combridge: Cambridge University Press.
20. _____ (1997), *principles of philosophy*, in: Enrique: chares-arvizo.
21. Edwards, Paul (1967), *The Encylopedia of philosophy*, New York: Macmilan publishing.
22. J. Brophy (1963), *The Face in Western Art*, London: Routledge.
23. Leder, drew (1992), “A Tale of Two Bodies: The Cartesian Corpse and the Lived Body,” in: *The Body in medical thought and practice*, edited by Drew Springer-Science+Business Media, B.V.
24. Macann, Christopher (1993), *Four phenomenological philosophers*, Routledg: First published.
25. Merleau-ponty, M. (1962), *Phenomenology of perception*, Colin Smith, Ruotledge.
26. _____ (2002), *Phenomenology of Perception*, Trans Colin Smith, London and New York: Routledge Classics, First published.
27. _____ (2005), *Phenomenology of Perception*, Trans. C. Smith,. London: Routledge & Kegan Paul.
28. N. Crossly (1995), “Body Techniques, Agency and Inter Corporality: The significance of Goffman,” *Sociology, Spiegelberg, the phenomenological Movement*, La Haye.



۱۳۰

سال بیست و سوم، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۷

29. T. Butt & D. Langdrige (2003), "The Construction of self: the public Reach into Private Sphere," *Sociology*, Vol. 37, No. 3.
30. Tad M. Schmalz (1992), "Descartes and Malebranch on Mind-Body Union," *the Philosophical Review*, Vol. 101, No. 2.
31. W. Seymour (1998), *Remaking the body, Rehabilitation and Change*, London & New York: Rutledge.

