



Vol. 15/ Issue: 35/ Summer 2021

Existential Features of the Body in Merleau-Ponty Phenomenology



Neda Mohajel

PhD Candidate of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz. Iran. (Corresponding author)

E-mail: nmohajel@gmail.com

Mahmoud Soufiani

Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz. Iran.

E-mail: m.sufiani@yahoo.com

Muhammad Asghari

Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz. Iran.

E-mail: asghari2007@gmail.com

Abstract

In this article, we try to show that Maurice Merleau-Ponty, as the patron saint of the body, offers a phenomenological analysis of the body that is neither psychological nor rational, but existential in nature. Influenced by Heidegger's philosophy, Merleau-Ponty presents an existential analysis of man and his corporeality as the corporeal subject relates to the world. In this article, focusing on concepts such as location, body schema, flesh, absent body, and body perspective, we show that Merleau-Ponty's phenomenological analysis of these existential concepts has important role in understanding of the lived-body. Merleau-Ponty, by criticizing Descartes' body and abandoning his duality of soul and body, turns to the existential union of the two in the form of a bodily subject, showing that human existence can be understood through this bodily. He contrasts this analysis with philosophical analyzes, including Cartesian philosophy, in which he believes that sensory perception and the body as the foundation of human consciousness play an important role in his pre-reflective understanding of himself and the world.

Keywords: the lived-body, body schema, flesh, phenomenology and Merleau-Ponty.

Received date: 2021.6.18

Accepted date: 2021.7.5

DOI: [10.22034/jpiut.2021.46602.2872](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.46602.2872)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

We know that existentialism and phenomenology are so intertwined in Merleau-Ponty's thought that they cannot be easily separated, and according to Priest, Merleau-Ponty summarizes his thinking in one short phrase: "existential phenomenology". Richard Schusterman, writes that in the scope of Western philosophy, Maurice Merleau-Ponty is a patron saint of the body. The problem of the living body is also discussed in Merleau-Ponty's first book, *The Structure of Behavior*, but it is only in the book *Phenomenology of Perception* that Merleau-Ponty elaborates on its phenomenology and tries to answer the question of what is the body. It is not rationalist but a phenomenological response in which it reveals the existential aspects of the body. We know that existentialism and phenomenology are so intertwined in Merleau-Ponty's thought that they cannot be easily separated. Merleau-Ponty argues that Descartes' mechanistic theory of the body reduces all intentional perceptions into the mind or essence of the thinker (cogito), which is purely spiritual and non-physical.

Lived body

Merleau-Ponty bases his analysis on the Husserl distinction between the corporeal body (Körper) and the living body (*Leib*), and believes that humans are in a special and organic way in the world, with sensory abilities in the world. According to Merleau-Ponty, the body is a living body that both touches and is touched, for example, when I press the palm of my right hand on the palm of my left hand.

Therefore, there is no boundary between me as a bodily subject and the world ontologically. Our connection as bodily subjects to the world is formed through the body and its kinetic or motor actions. Perception is always perception of something, but no perception can take place without perspective, and the body is our vision for the perception of the world. Merleau-Ponty describes the basic connection between the body and the world as follows: Our body in the world is like the heart of an organism that always maintains the visible view, breathes life into it, and preserves it from within.

The Flesh

According to Merleau-Ponty, the definition of the body is the intertwining of the body and the world. But Merleau-Ponty uses the concept of "flesh" (*le chair*) to interpret this relationship in his latest book, *Visible and Invisible*. He himself says that the concept of "Flesh" has no name in philosophy. The concept of flesh expresses the existential entanglement of the bodily subject and the world. What causes the living between me as a body and the world around precise demarcation to disappear? The answer to this question can be summed up in one word, and that is the important and key term "Flesh". Merleau-Ponty writes in *The Visible and Invisible* that we and the world have one flesh, but this claim is vague and needs to be explained.

Consciousness is intertwined with the body like the fabric of a garment and the body is intertwined like the fabric of the world, and therefore any understanding of the

relationship between consciousness and the world must be understood in this "intertwining." This sensory intertwining and reversibility indicates that the body is fundamentally and existentially connected to the world.

Conclusion

From what we have said, a few points about the existential features of the body can be deduced from Merleau-Ponty's phenomenology. First, Merleau-Ponty, by criticizing Descartes' body and abandoning his duality of soul and body, turns to the existential union of the two in the form of a bodily subject, showing that human existence can be understood through this bodily. Second, under the influence of Heidegger's existentialist analyzes, he tries to describe being in the physical world of the human subject by focusing on its aspects or modes of existence. He enumerates concepts such as spatiality, the absence of the body, the flesh, and the bodily view as among the existential attributes of the bodily subject, which are quite different from the physical, psychological, and psychological attributes. Merleau-Ponty has paved the way for new research on the bodily subject by presenting such an existential image of the body and its modes of existence and its phenomenological description. Philosophers such as Michel Foucault, Immanuel Levinas, and Drew Leder have made new discoveries about human nature, focusing on this concept. They have achieved that this success in findings can be attributed to the existential entanglement of the body and the world. Therefore, this article wanted to show that the living body, in Merleau-Ponty's philosophy, has existential properties, not just psychological or physical characteristics.

References:

- Carman. Taylor. & Hansen, Mark .k B. N. (2005) *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1964) *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Edit. James M. Edie, Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968) *the Visible and the Invisible*. Alphonso Lingis (trans.) Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002) *Phenomenology of Perception*, trans. Smith, London: Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003) *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Northwestern University Press.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۵ / تابستان ۱۴۰۰

ویژگی‌های اگزیتانسیال بدن در پدیدارشناسی مرلوپونتی

ندا محجل

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

nmohajel@gmail.com

محمود صوفیانی

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

m.sufiani@yahoo.com

محمد اصغری

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

asghari2007@gmail.com

چکیده

در این مقاله سعی داریم نشان دهیم که موريس مرلوپونتی به سان قدیس حامی بدن تحلیل پدیدارشناختی از بدن ارائه می‌دهد که نه از نوع روان‌شناختی است نه از نوع عقل‌گرایانه بلکه از سنخ اگزیتانسیالیستی است. می‌دانیم که اگزیتانسیالیسم و پدیدارشناسی در اندیشه مرلوپونتی چنان به هم جوش خورده‌اند که نمی‌توان به راحتی آن دو را از هم جدا کرد و به گفته پریست، مرلوپونتی این دو را در کتاب خودش در قالب تفکر «پدیدارشناسی اگزیتانسیال» (existential phenomenology) خویش خلاصه کرده است. مرلوپونتی تحت تأثیر فلسفه هایدگر تحلیلی وجودی یا اگزیتانسیال از انسان و بدنمندی او ارتباط سوژه بدنمند با جهان ارائه می‌دهد. در این مقاله با تمرکز بر مفاهیمی مثل مکانمندی، شاکله بدن، گوشت، غیاب بدن و نظرگاه بدنی نشان می‌دهیم که تحلیل پدیدارشناسانه مرلوپونتی از این مفاهیم تحلیلی اگزیتانسیال از بدن زیسته است. او این تحلیل را در مقابل تحلیل‌های فلسفی از جمله فلسفه دکارتی قرار داده است و به عقیده وی ادراک حسی و بدن به عنوان بنیان آگاهی بشر در فهم او از خودش و جهان به نحو پیشاتأملی نقش مهمی دارد.

کلیدواژه‌ها: بدن، غیاب بدن، شاکله بدن، تحلیل اگزیتانسیال، پدیدارشناسی و مرلوپونتی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۲۴

برگرفته از رساله دکتری ندا محجل با عنوان: «جایگاه بدن در زیبایی‌شناسی مرلوپونتی»، استاد راهنما: دکتر محمود صوفیانی، گروه فلسفه، دانشگاه تبریز.

مقدمه

بحث بدن در فلسفه تقریباً امری مغفول بوده و به ندرت در کانون فکری فیلسوفان بوده است اما از قرن ۱۹ به بعد از شوپنهاور و نیچه^۱ به بعد کم کم مورد توجه متفکران قرار گرفت.

ریچارد شوسترمن در مقاله «بدن خاموش و پاچوبین فلسفه» در کتاب *مرلوپوتی ستایشگر فلسفه* می‌نویسد که «در گستره فلسفه غرب، موريس مرلوپوتی به سان قدیس حامی بدن است»^۲. مساله بدن زیسته در نخستین کتاب مرلوپوتی یعنی *ساختار رفتار* نیز مطرح می‌شود ولی تنها در کتاب *پدیدارشناسی ادراک* است که مرلوپوتی مفصل به تحلیل پدیدارشناختی آن می‌پردازد و می‌کوشد به این سوال که بدن چیست پاسخ دهد لیکن پاسخ او نه تجربه‌گرایانه است نه عقل‌گرایانه بلکه پاسخی پدیدارشناختی است که در آن جنبه‌های وجودی یا اگزیستانسیال بدن را آشکار می‌سازد.

می‌دانیم که اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی در اندیشه مرلوپوتی چنان به هم جوش خورده‌اند که نمی‌توان به راحتی آن دو را از هم جدا کرد و به گفته پرست، مرلوپوتی این دو را در کتاب خودش در قالب تفکر «پدیدارشناسی اگزیستانسیال» (existential phenomenology) خویش خلاصه کرده است. او قویاً تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم سارتر و هایدگر قرار دارد (Priest, 2002: 9). به گفته خود مرلوپوتی پدیدارشناسی اگزیستانسیال او ترکیبی از اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی هوسرلی است. بنابراین، آنچه در این مقاله قصد پرداختن به آن را داریم این است که ویژگی‌های اگزیستانسیال یا وجودی بدن که از چشم فلاسفه‌ای مثل دکارت به دور مانده است، را تحلیل نماییم؛ چرا که این امر برای فلسفه بدن مرلوپوتی امری حیاتی است. مرلوپوتی تحت‌تأثیر فلسفه هایدگر تحلیلی وجودی یا اگزیستانسیال از انسان و بدنمندی، ارتباط سوژه بدنمند با جهان ارائه می‌دهد البته متفکران و فیلسوفان معاصر دیگری به بدن و سوژه و رابطه آنها پرداخته‌اند که در این جا فرصت پرداختن به آن نیست.^۳ در این نوشتار با تمرکز بر مفاهیمی مثل مکانمندی، شاکله بدن، گوشت، غیاب بدن و نظرگاه بدنی نشان می‌دهیم که تحلیل پدیدارشناسانه مرلوپوتی از این مفاهیم تحلیلی اگزیستانسیال است. البته واقف هستیم که بررسی تک تک این ویژگی خود مقاله مجزایی را می‌طلبد که فرصت پرداختن مفصل به آنها مقدور نیست لیکن می‌کوشیم تصویری کل‌گرایانه از بدن و اوصاف اگزیستانسیال آن ارائه دهیم چرا که این تصویر غالباً در مقالات و کتاب‌های مربوط به فلسفه مرلوپوتی ارائه نشده یا در صورت ارائه بسیار ناقص بوده است. در زبان فارسی نیز تاکنون به این موضوع اشاره‌ای نشده است. در فلسفه این فیلسوف، چنین تحلیلی وجودی از بدن و ویژگی‌های آن در نقطه مقابل تحلیل دکارتی از بدن قرار دارد و به عقیده وی ادراک حسی و بدن به عنوان بنیان آگاهی بشر در فهم انسان از خودش و جهان به نحو پیشاتأملی نقش مهمی دارد.

نقد «بدن دکارتی»

مرلوپوتی با نقد مفهوم دکارتی بدن آغاز می‌کند. دکارت در فلسفه خود مرز قاطعی بین بدن (body) و ذهن (mind) ترسیم کرد و این شکاف معضل فلسفی بزرگی بود که دو طیف فکری حامی فلسفه دکارت یعنی فیلسوفان تجربه‌گرای مثل هیوم، لاک و بارکی و فیلسوفان عقل‌گرایی مثل لایبنیتس، اسپینوزا و مالبران

درصدد پرکردن شکاف بین ذهن و بدن بودند، صرفنظر از این نظریه‌ها و موفقیت یا عدم موفقیت آنها، آنچه تا زمان مرلوپونتی تقریباً به آن توجه جدی نشده بود، وارد نمودن بدن به کانون مباحث اصلی فیلسوفان بود. دکارت در تمایز روح و جسم آشکارا بدن را در جانب جهان مادی قرار داد و در تعریف بدن آن را «شیء ممتد» (*res extensa*) یا جوهر اندیشنده و روح یا نفس را «شیء اندیشنده» (*res cogitans*) نامید. آنچه در این تمایز برای مرلوپونتی اهمیت دارد نه تقدم و اولویت بخشی دکارت به ذهن و توانایی شهودی آن در رسیدن به یقین به عنوان آرمان معرفت‌شناسی، بلکه غفلت دکارت از نقش بدن در ادراک و فهم جهان است. به سخن دیگر، دکارت از دید مرلوپونتی بدن را به ماشینی تبدیل می‌کند که تابع قوانین فیزیک است چون امتداد خصلت مشترک بنیادی جهان و بدن است. بنابراین، بدن دکارتی نه بدن اول شخص بلکه به مثابه شیء عینی است که از منظر خنثای و بی طرف سوم شخص مورد بررسی قرار می‌گیرد. در تلقی دکارتی ما ادراک را ناشی از ذهن نه بدن می‌دانیم و بدن امری عینی است که شایسته شک ورزیدن و کنار گذاشتن در تحلیل فلسفی است. تلاش ناموفق دکارت در تبیین رابطه نفس و بدن از طریق غده صنوبری نیز عملاً نتوانست کمکی به فهم این رابطه کند. بدن به مثابه ماشین در دکارت رابطه علی با جهان دارد و از همه مهمتر ماشین از اجزا و قطعات مختلف تشکیل یافته است و اندام‌های حسی به عنوان اجزای این ماشین هر کدام جداگانه با جهان ارتباط برقرار می‌کنند. مرلوپونتی بدن به مثابه شیء فیزیکی در تفکر دکارتی را با تعریف شیء به مثابه نظامی مکانیکی تعریف می‌کند و معتقد است که در نظر دکارت تعریف شیء این است که آن اجزایی دارد که خارج و مستقل از هم هستند و بین این اجزا رابطه بیرونی و مکانیکی برقرار است. بدن‌ها یا ماشین‌های متحرک دکارتی دارای امتدادند و اجزای آنها هم مستقل و جدا از هم‌اند. در چنین نگرشی، بدن تنها قطعه‌ای از این جهان فیزیکی است و بس. این بدن-ماشین با جهان رابطه علی دارد یعنی وقتی هوا بارانی یا برفی است بدن سرد وقتی آفتابی است گرم می‌شود. در تفکر دکارتی نیز مرگ به معنای از کار افتادن این ماشین بدن است و «هیچ‌گاه به واسطه غیاب نفس روی نمی‌دهد، بلکه تنها از آن روست که یکی از اجزای اصلی بدن فساد پیدا می‌کند» (کارمن، ۱۳۹۰: ۱۲۹). مثلاً قلب به واسطه سگته قلبی از کار می‌افتد یا دستگاه گوارش به واسطه بیماری سرطان از کار می‌افتد. این تلقی ماشین‌وار از بدن بعد از دکارت وارد علم پزشکی مدرن شد و تشریح جسد در اتاق تشریح پزشکان تلویحاً و تصریحاً تأیید کننده دیدگاه دکارتی است.

مرلوپونتی معتقد است که نظریه مکانیستی دکارت درباره بدن تمامی ادراکات قصدی را به درون ذهن یا جوهر اندیشنده (کوژیتو) که کاملاً روحانی و غیرجسمانی است فرومی‌کاهد. او برای فهم این مطلب مثال درد پا را بیان می‌کند و معتقد است که من درد را به تمایز از بدنم احساس نمی‌کنم بلکه درد کشیدن بدنم را حس می‌کنم نه اینکه درد پدیداری کاملاً ذهنی باشد:

اگر بگوییم که پای من درد می‌کند مرادم فقط این نیست پای من علت و سبب درد است به همان نحو که میخی که به آن فرو می‌رود علت درد است و تفاوت آن تنها در این است که پا به من نزدیک‌تر است؛ مرادم این نیست که پای من آخرین چیز در جهان خارج است که بعد از آن نوع شخصی‌تری از درد باید شروع شود یعنی آگاهی فاقد موضعی از

درد فی‌نفسه، که تنها از طریق پیوندی علی و درون نظام بسته تجربه به پا مربوط می‌شود. مرادم این است که درد خود را به شکل موضعی آشکار می‌سازد و مقوم «موضعی» است که «دچار درد» است (Merleau-Ponty, 2002: 107).

بنابراین، با توجه به توضیحات ارائه شده مشخص می‌شود که روح دوگانه‌انگاری حاکم بر تفکر دکارتی و حتی حاکم بر کل فلسفه عصر جدید تا زمان هوسرل باعث شده که مساله درد را به امری ذهنی تقلیل دهد و بدن و سوژه بدنی نادیده گرفته شود. مرلوپونتی رابطه ادراکات و بدن را برخلاف دکارت علی و معلولی تفسیر نمی‌کند بلکه در پرتو تطابق‌ها و وابستگی‌های میان تجربه‌های ادراکی ما و تن قابل فهم می‌داند. او معتقد است که اساس شک کردن این است که من در جهان به نحو فیزیکی و بدنی باشم و من نمی‌توانم از جایی به این عالم بنگرم.^۴

بدن زیسته

مرلوپونتی تمایز هوسرلی بین بدن فیزیکی (Körper) و بدن جاندار و زنده (Leib) را مبنای تحلیل خود قرار می‌دهد و بر این باور است که انسان به شیوه خاص و ارگانیک در جهان قرار گرفته است و با توانایی‌های حسی و حرکتی خاص جهان را ادراک می‌کند. از نظر مرلوپونتی بدن زیسته بدنی است که هم لمس می‌کند و هم لمس می‌شود مثلاً وقتی که با انگشت اشاره دست راستم بر کف دست چپم فشار وارد می‌کنم. پس «مجموعه نقاطی که هم در اندام حس‌کننده و هم در ابژه» مورد تماس حس ایجاد می‌شود بدن را می‌سازند. بدن جایی است که اندام به ابژه و ابژه به اندام تبدیل می‌شود (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۳۷۸).^۵ از نظر مرلوپونتی نیز بدن ما هم ابژه است هم سوژه چون هم دیده می‌شود و هم می‌بیند، هم لمس می‌شود و هم لمس می‌کند و این خصلت برگشت‌پذیری ذاتی بدن ماست. بدن ما سوژه ادراک است و عبارت «بدن سوژه» (the body subject) یا سوژه بدنمند (the incarnate subject) عبارتی است که مرلوپونتی می‌کوشد از طریق آن معضل دوگانه‌انگاری روح و جسم به ارث رسیده از دکارت را به چالش بکشد. او در کتاب *مرئی و نامرئی* می‌نویسد:

بدن ما یک موجود دو قسمی است. از یک سو چیزی است که در بین اشیا قرار دارد و از سوی دیگر چیزی است که آن‌ها را می‌بیند و لمس می‌کند. بدن این دو خصلت را در درون خود به یکدیگر پیوند می‌زند (Merleau-Ponty, 1968: 254).

این تلقی از بدن ایجاب می‌کند که تمامی صور تجربه ادراکی من به واسطه این خصلت وجودی بدن و نیز به واسطه جهت‌گیری مکانی آن رخ دهند. اساساً من بدون بدن دارای ادراک حسی نمی‌توانم ادعا کنم که در جهان هستم. بدن من هم مکانمند است و هم زمانمند، هم جنبنده است و هم از درون به سوی جهان جهت‌گیری می‌کند و به آن معنا می‌دهد. چنین بدنی هم از ماده فیزیکی و شیمیایی (از خون، هرمون‌ها و سلول‌ها و...) تشکیل یافته و هم موجود زنده و آگاهی است که رابطه دیالکتیکی با محیط خودش دارد. بدن مورد نظر مرلوپونتی همزمان این دو خصلت وجود را دارد. پس بدن یک شیء در میان اشیا نیست که آن را می‌یابم و از آن استفاده کنم بلکه به گفته مرلوپونتی از جنس همین جهان است ولی دارای وجه سوپراکتیو که من آن را از درون می‌زییم. بدن من

ارگانیسم زنده‌ای است که هم بر جهان تأثیر می‌گذارد و هم تأثیر می‌پذیرد. می‌توانیم بگوییم که اگر در پدیدارشناسی/ادراک کم و بیش نوعی دوگانگی بین آگاهی و جهان وجود دارد در نوشته‌های بعدی این دوگانگی برطرف می‌شود و حتی نوعی وحدت وجودی بین خود و جهان به لطف بدن شکل می‌گیرد. هیچ تمایز وجودی بین بدن و جهان وجود ندارد. در حقیقت بدن زیسته نوعی گشودگی شخص به روی جهان است و از طریق آن شخص اشیا را با معنا تجربه می‌کند. مرلوپونتی از رابطه وجودی تنگاتنگ بدن و جهان سخن می‌گوید. این فیلسوف بدن در کتاب *تقدم/ادراک* می‌نویسد:

«ذهن مدرک ذهنی بدنمند است. قبل از هر چیز من سعی کرده‌ام ریشه‌های ذهن در بدن‌اش و در جهان‌اش را از نو اثبات کنم» (Merleau-Ponty, 1964: 3).

علت بیان این نقل قول آن است که اولاً نشان دهیم که مرلوپونتی به چیزی به نام ذهن یا سوژه انتزاعی اعتقادی ندارد و ثانیاً سوژه مورد نظر او بدنمند بوده و ریشه در جهان دارد. وقتی سوژه کاملاً بدنمند است طبیعی است که رابطه بدن و جهان یک رابطه معرفت‌شناختی نخواهد بود؛ بلکه یک رابطه اگزستانسیال یا وجودی است چون بدن و جهان هر دو امری طبیعی‌اند. مرلوپونتی تحت تأثیر هایدگر می‌گوید که بودن-در-جهان همواره تنانه یا بدنی است. رابطه بدن و جهان رابطه‌ای وجودی است یعنی بودن ما در جهان اساساً و ضرورتاً بدنی است و لذا او معتقد است که ما از جنس جهان هستیم و جهان از جنس ما. بطور خلاصه، باید گفت که

«در تفکر مرلوپونتی، «عالم» نقش بنیادین دارد. او در جای جای فلسفه‌اش به تبیین نسبت عالم با ادراک، عالم اجتماعی، کوگیتو، زمانمندی و آزادی می‌پردازد. هستی ساحت وسیعی است که سهم انسان از آن بودن در عالم (کون فی عالم) است. هستی من یعنی «بودن در عالم» (پیراوی، ۱۳۹۳: ۱۴).

تیلور کارمن از مفسران سرشناس فلسفه مرلوپونتی معتقد است که مرلوپونتی با تأکید بیشتری بر رابطه وجودی بدن و جهان می‌گوید که

«بدن و جهان را باید رباط‌هایی متداخل در یک «گوشت» مشترک دید که نه همچون وضعیت و واکنش (تا چه رسد به محرک و پاسخ) بلکه همچون قسمی «تقاطع»، قسمی «همتافتگی» یا «درهم‌پیچیدگی» رشته‌ها در بافته‌ای واحد باهم ارتباط دارند» (کارمن، ۱۳۹۰: ۱۲۳).

مرلوپونتی می‌گوید که «بدن من نظرگاه من به روی جهان است» (همان: ۱۲۵). از این رور من از منظر اول شخص به جهان می‌نگرم و یا به قول هایدگر به روی جهان گشوده می‌شوم. از این منظر من و جهان دو موجود جدا از هم نیستیم و بدن صرفاً شیئی در میان اشیاء در جهان پیرامون نیست. ما نمی‌توانیم از منظر سوم شخص مرز دقیقی بین بدن و جهان ترسیم کنیم. او می‌نویسد:

من اشیاء بیرونی را با بدنم مشاهده می‌کنم، آن‌ها را با دست می‌گیرم و بررسی می‌کنم، اطراف آن‌ها قدم می‌زنم، ولی بدن من خودش چیزی نیست که من آن را مشاهده کنم؛ برای انجام چنین کاری باید از بدن دوم که خودش غیرقابل مشاهده باشد استفاده کنم (Merleau-Ponty, 2002: 104).

بنابراین، اگر هم از سوژه و سوژکتیویته در فلسفه مرلوپونتی سخن گفته می‌شود، باید در نظر داشته باشیم که این مفهوم برخلاف تصور رایج در فلسفه‌های ایده‌آلیستی امثال کانت و هوسرل سوژه و سوژکتیویته عاری از هر نوع امر مادی و طبیعی یا سوژه انتزاعی یا محض نیست. اریک ماتیوس می‌نویسد که

«سوژکتیویته انسانی ضرورتاً خود را از طریق بدن انسان اظهار می‌کند: به بیان خیلی ساده، من با چشم‌هایم می‌بینم، با گوش‌هایم می‌شنوم، از طریق بازوهایم و پاهایم حرکت می‌کنم، از طریق تارهای صوتی صحبت می‌کنم، با ترتیب دادن حالت خاصی به صورت‌م، به طریقی مناسب لبخند می‌زنم و مانند اینها. نمی‌توانم پاسخ سوژکتیو داشته باشم مگر این که بدنی داشته باشم، نمی‌توانم پاسخ معمولی سوژکتیو بشری داشته باشم مگر اینکه نوعاً دارای بدنی انسانی باشم و به همین ترتیب، بدن من برخلاف آن چه برای دوگانه انگاران دکارتی و ماده انگاران سنتی بود، ابژه محضی در جهان نیست بلکه چیزی است که آن را «زندگی» می‌کنم؛ چیزی است که به منزله حامل تجارب سوژکتیو در آن ساکن هستیم؛ درست است که بگوییم بدن من، من است هم چنان که من، بدنم هستیم» (ماتیوس، ۱۳۸۷: ۸۳).

بنابراین، مرزی بین من به مثابه سوژه بدنمند و جهان به لحاظ آنتولوژیکی وجود ندارد. ارتباط ما به مثابه سوژه‌های بدنمند با جهان از طریق بدن و اعمال جنبشی یا حرکتی آن شکل می‌گیرد. ادراک همواره ادراک چیزی است ولی هیچ ادراکی نمی‌تواند بدون نظرگاهی صورت گیرد و بدن چشم‌انداز ما برای ادراک جهان است. مرلوپونتی ارتباط اولیه بدن و جهان را اینگونه بیان می‌کند: بدن ما در جهان همانند قلب یک جاندار است که نظرگاه مرئی را همواره پابرجا نگه می‌دارد، حیات را به درون آن می‌دمد و آن را از درون حفظ می‌کند (اصغری، ۱۳۹۹: ۱۳۸). او حتی رابطه بدنی ما با جهان را به نوعی دیالوگ با جهان تعبیر می‌کند و می‌نویسد که اشیاء یا جهان در ارتباط با بدن ما «نوعی مخاطب گفتگو» هستند (Merleau-Ponty, 2002: 373). منظور از دیالوگ با جهان این است که بودن-در-جهان درگیر شدن با اعیان است. ما در زندگی‌مان، ضرورتاً به شیوه‌هایی خاص، از جمله عاطفی، عملی و نظری درگیر جهان هستیم. از آن جایی که با جهان خارج درآمیخته‌ایم می‌توانیم به آن معطوف شویم. تنها زمانی می‌توانیم دیالوگ داشته باشیم که در بیرون کس دیگری برای سخن گفتن وجود داشته باشد.^۶ زندگی پیشاتأملی ما به لطف جهان طبیعی پیرامون ما امکان‌پذیر است و زندگی روحی یا معنوی ما ممکن نیست مگر اینکه جهان طبیعی بنیاد آن باشد. وقتی از زندگی شخصی سخن می‌گوییم و از آن به عنوان زندگی «طبیعی»

سوژه یاد می‌کنیم، این امر مبتنی بر مفهومی از طبیعت است که در آن طبیعت شالوده‌اگرستانس معنوی یعنی زندگی شخصی محسوب می‌شود. مرلوپونتی در اواخر عمر خود کتاب *یادداشت‌هایی درباره طبیعت* را نوشت که برای فهم رابطه بدن و طبیعت بسیار آموزنده است. او در این کتاب می‌نویسد که «بدن تنها یک شیء نیست بلکه ارتباطی است با یک جهان.» (Ibid, 2003: 209).

حرکت و مکانمندی بدن

چنانکه دیدیم بدن ارتباط وجودی تنگاتنگی با جهان دارد و بارها مرلوپونتی مخصوصاً در نوشته‌های واپسین خود بر آن تأکید بیشتری می‌کند و این امر ذهن را متوجه مکانمندی بدن می‌کند. بدن ما به مثابه بدن زیسته اولین ویژگی ملموس آن متحرک و خودجنبندگی آن است که مدام در جهان با اشیا در ارتباط بوده و اطراف آن‌ها می‌چرخد و آنها را جا به جا می‌کند و سایر کنش‌های حرکتی بی‌شمار دیگر. برای مثال زمانی که می‌خواهم این لپ تاپ را از روی میز بردارم بالاتنه‌ام را به سمت میز خم می‌کند و دو دست خود را به سمت لپ تاپ می‌برم و آن را برمی‌دارم و به اتاق دیگر حرکت کرده و دوباره خم شده آن را روی میز دیگر می‌گذارم. چنانکه دیدیم، مرلوپونتی تعریف هوسرلی از بدن به مثابه «نقطه صفر جهت‌گیری» را پذیرفته است و همچنین در *پدیدارشناسی ادراک* مفهوم دیگری از هوسرل را یعنی بدن به مثابه «من می‌توانم» ("I can") را نیز تصدیق می‌کند و می‌نویسد که «آگاهی در وهله موضوع «من می‌اندیشم» ("I think") نیست؛ بلکه موضوع «من می‌توانم» است» (Ibid, 159: 2002). او برای اثبات این امر اشنایدر را مثال می‌زند که در جنگ جهانی اول آسیب مغزی دیده است را بیان می‌کند. مرلوپونتی با اتکا به نظریات یکی از روان‌شناسان گشتالت به نام گلدشتاین می‌خواهد درهم تنیدگی بدن و ذهن را در حرکت بدنی‌مان نشان دهد و لذا به سرگذشت سرباز قدیمی به نام اشنایدر اشاره می‌کند که در جنگ جهانی اول ضربه مغزی شده بود. این سرباز فقط آنچه که در زمان اکنون برای او اتفاق می‌افتاد را درک می‌کرد و هیچ درکی از گذشته و آینده زندگی‌اش نداشت و لذا هیچ فهمی نیز از هویت و معنای زندگی خود نداشت. اشنایدر مثل من هیومی بود که هیچ مرکزی و هویت فردی پایداری نداشت و لذا با خویشتن خویش بی‌ارتباط بود. او قادر نبود چیزی را به یاد بسپارد و در یک کلام از داشتن طرحی برای زندگی ناتوان بود. او می‌نویسد:

معضل حرکتی اشنایدر صرف‌نظر از مشکل بینایی او، قابل فروکاست به خطای عملکرد عمومی بازنمایی ذهنی نیست. بینایی و حرکت نحوه‌های خاص وارد شدن به رابطه با ابژه‌ها هستند و اگر از طریق تمامی این تجربه‌ها، کارکرد خاصی بروز کند آن لحظه یا دقیقه اگزیستانس است که کثرت ریشه‌ای {تمامی} محتویات را لغو نمی‌کند چون هر یک از آنها را به یکدیگر وصل می‌کند؛ نه با قرار دادن آن تحت کنترل یک «من می‌اندیشم» بلکه با هدایت آنها به سوی وحدت بیناحسی (intersensory unity) از یک «جهان». حرکت اندیشیدن به حرکت نیست و مکان بدنی مکان اندیشیده شده یا بازنمایی شده هم نیست. هر حرکت ارادی در موقعیتی رخ می‌دهد، در برابر پس زمینه‌ای که خود

حرکت آن را تعیین می‌کند... ما حرکات مان را در مکانی انجام می‌دهیم که «توخالی» نیست یا نامرتب با آنها نیست، بلکه برعکس حامل رابطه بسیار متعینی با آنهاست: حرکت و پس‌زمینه در واقع صرفاً مراحل ساختگی جداگانه یک تمامیت واحد اند. در عمل دست دراز کردن به ابژه‌ای ارجاع به ابژه‌ای مندرج است نه ابژه بازنمایی شده (تصورذهنی) بلکه شیء خاصی که ما خودمان را به سوی آن می‌کشیم، چیزی که به آن نزدیک هستیم (Ibid).

مرلوپونتی همچنین درباره حرکت بدنی معتقد است که:

تحرک یا جنبدگی (motility) کنیزک آگاهی (handmaid of consciousness) نیست، و بدن را به آن نقطه از مکان که ما قبلاً بازنمودی از آن ساخته‌ایم؛ منتقل می‌کند. برای اینکه بتوانیم بدن خود را به سمت جسمی حرکت دهیم، شی باید برای اولین بار برای آن وجود داشته باشد، بدن ما نباید به قلمرو «در خودش» تعلق داشته باشد (Ibid: 161).

مکان طبیعی و مکان انسانی برای مرلوپونتی مکان هندسی نیستند. باید گفت که مرلوپونتی صراحتاً در کتاب پدیدارشناسی ادراک می‌نویسد که «مکان اگزیستانسیال است» (Ibid: 342). البته باید اذعان کرد که تلقی پدیدارشناختی مرلوپونتی ایجاب می‌کند که بدن ما داخل ظرفی به نام زمان و مکان قرار نداشته باشند که بگوییم مظلوم متمایز و جدا از ظرف است. او می‌نویسد:

بنابراین باید از گفتن این جمله اجتناب کنیم که بدن ما در مکان یا در زمان است. آن در مکان و زمان می‌زید... مادامی که من بدنی دارم که از طریق آن در جهان عمل می‌کنم، زمان و مکان برای من مجموعه‌ای از نقاط مجاور نیستند و نیز آن‌ها تعداد نامحدودی از روابط ایجاد شده از جانب آگاهی هم نیستند که بدن مرا به درون خود می‌کشاند. من در مکان و زمان قرار ندارم و نیز زمان و مکان را ادراک نمی‌کنم، من به آن‌ها تعلق دارم، بدنم با آن‌ها ترکیب می‌یابد و آن‌ها را شامل می‌شود. دامنه این شمول معیار اندازه‌گیری وجود من (my existence) است. در هر صورت این دامنه { هرگز نمی‌تواند تمام شمول باشد. زمان و مکانی که در آن ساکن هستم همیشه از طرق مختلف- شان افق‌های نامشخصی هستند که حاوی سایر منظرها هستند (Ibid: 162).

اتحاد بدن و جهان در تحلیل مفهوم زمان و مکان و اتحادی وجودی ما با این دو چیزی است که می‌توان از این نقل قول‌ها استنباط نمود. مرلوپونتی بر این باور است که ساختار ذاتاً مکانی خود بدن منشأ مکان است.^۷ به همین دلیل مرلوپونتی درباره بیمار جنگی خود یعنی اشنایدر که آسیب مغزی دیده بود معتقد است که چنین فردی نمی‌تواند حرکات انتزاعی انجام دهد مگر اینکه چشمان او باز باشد. به سخن دیگر، چنین فرد بیماری نمی‌تواند در

ذهن خود تصور کند که از مکان «الف» به سوی مکان «ب» می‌رود چون او هیچ شناخت حسی و حرکتی از مکان ندارد. از این رو مرلوپونتی می‌گوید که

«بنابراین در مورد شناسایی، معلولیت‌اش صرفاً نوروفیزیولوژیک نیست و بیماری وی آگاهی منفصل از رفتار هم نیست. بلکه برعکس، وضعیت او گواهی است بر وحدت طبیعی ذهن و بدن آدمی» (پریموزیک، ۱۳۸۷: ۳۷).

می‌بینیم که اختلال و نقص در عملکرد سوژه بدنمند مثل مورد شناسایی باعث می‌شود فرد معنایی از هویت فردی خویش نداشته باشد. حال آن که هویت فردی اصلی‌ترین منشأ تعیین موقعیت ما در جهان است و ما را به سوی جهان هدایت می‌کند. مرلوپونتی با اشاره به بدن و عملکرد آن می‌خواهد در مقابل تفکر هوسرلی بگوید که معنابخشی توسط این سوژه بدنمند نه توسط آگوی استعلایی صورت می‌گیرد خلاصه آن که، چیزی که از مطالعه جنبدگی عاید ما می‌شود معنای جدیدی برای خود واژه «معنا» است... تجربه‌ای که بدن به ما منتقل می‌کند و ادارمان می‌سازد ادعان کنیم معنایی نیز وجود دارد که حاصل کار یک آگاهی مقوم جامعه نیست که خود را به مضامینی مشخص وصل کرده باشد. بدن من آن هسته معناداری است که همچون یک عملکرد عمومی رفتار می‌کند و با این حال وجود دارد و در برابر بیماری آسیب‌پذیر است. ما در بدن می‌آموزیم که وحدت میان ماهیت و وجود را تجربه کنیم، وحدتی که باز به طور کلی در ادراک حسی می‌یابیم‌اش و نتیجتاً باید کامل‌تر توصیف‌اش کنیم (اصغری، ۱۳۹۹: ۱۴۱). مرلوپونتی در مثال شناسایی با نقد روان‌شناسی بازنمودگرا می‌کوشد نشان دهد که هیچ تبیین عقل‌گرایانه و تجربه‌گرایانه‌ای از این نمونه قادر به فهم راستین ماهیت سوژه بدنمند نیست.

نظرگاه بدنی

با توجه به آنچه گفتیم، سعی کردیم تا حدودی ماهیت اگزیزستانسیال این بدن زیسته را روشن سازیم هر چند این ایضاح پدیدارشناختی با توجه به توانایی‌های بدن زیسته امری است بی‌پایان چون حرکات و حالات و قصدهای این سوژه بدنمند بی‌پایان است. از دیگر سو، دیدیم که ما موجوداتی بدنمند هستیم که مدام با جهان اطراف خود در ارتباطیم. ما نه آگاهی‌های بدون بدن هستیم که به یاری بدن‌های مان با پیوندی ضعیف به ماده وصل شده باشیم و نه ابژه‌های صرفاً فیزیکی مانند ابژه‌های دیگر، بلکه انسان‌هایی هستیم که جسمیت یافته‌اند، گرد جهان می‌گردند و در این جهان هدف دارند (متیوز، ۱۳۷۸: ۱۵۰). با این وصف، درکی که ما از خودمان به مثابه سوژه‌های بدنمند داریم برای هر کس از منظر اول شخص خودش قابل فهم است. چنانکه قبلاً هم اشاره شد، کار پدیدارشناس توصیف تجربه زیسته خویش از منظر اول شخص به عنوان نقطه شروع پژوهش پدیدارشناختی اوست. بنابراین، نه توصیف عینی خنثای علم از منظر سوم شخص مورد تأیید مرلوپونتی است نه توصیف فلسفه از منظر آگاهی محض یا عقل محض فاقد بدن. هر دو ناکافی‌اند چون یکی از قطب ذهنیت محض به جهان می‌نگرد و دیگری از منظر عینیت مادی فاقد آگاهی و زندگی. خلاصه کلام اینکه انسان نه عقل محض است نه جسم محض بلکه

ترکیبی از هردو است که مرلوپونتی بدن زیسته یا آگاه می نامد. من از منظر این بدن زیسته و آگاه به جهان می نگرم. کارمن در تحلیل این موضوع می گوید که

«راه میانه مرلوپونتی مابین این دو منظر، آن چیزی است که من **نظرگاه بدنی** می خوانم؛ به عبارت دیگر، درک شهودی متعارفی که ما از خودمان در مقام مدرکاتی بدنمند داریم. نظرگاه بدنی نظرگاه اول شخص است، اما همان نظرگاه سوژکتیو یا شخصی نیست که در گذشته درباره آن نظریه پردازی کرده اند، زیرا باز هم تنها بخشی از تجربه ما حول محور سوژه ای خودآگاه، محمل هویت و مسئولیت شخصی - در یک کلام، **من** - حلقه می زند. آنچه در بن این سوژه شخصی (کمابیش) شفاف جای دارد لایه ای ابتدایی تر است که می توان لایه صرفاً لایه نیمه شفاف تجربه بدنی نامید که خصوصیتی غیرشخصی دارد، خصوصیتی که ضمیر on در زبان فرانسه (به معنای «آدم» {شخص/کس/فرد} یا «ما») بهتر آن را به چنگ می آورد، آن چنان که در جملاتی از این دست می بینیم: *آدم هر چند ثانیه پلک می زند یا ما از طریق بینی تنفس می کنیم*. از این قرار، سوژه بدنمند {یا جسمانی} پیشاشخصی ادراک، خویشتن آگاه و متأمل من نیست بلکه صرفاً «آدم» (le "on" است) «کارمن، ۱۳۷۸: ۱۴۱-۱۴۰».

با اندکی تأمل پی می بریم که مرلوپونتی می کوشد از دوگانگی رایج در فلسفه پیشینیان خود از جمله فلسفه سارتر رهایی یابد. سارتر انسان را وجود لفسه می داند که ذاتاً سوژه ای آگاه است که به جهان معنا می دهد و جهان وجود فی نفسه فاقد آگاهی است. او می پرسد که «چگونه می توان از این معمای فی نفسه و لفسه رهایی یافت؟» (Merleau-Ponty, 2002: 250).^۸ پاسخ در چیزی است که کارمن نظرگاه بدنی می نامد که مختص همه آدمیان بطور کلی است نه فقط مختص من فردی به نام حسن یا علی. مرلوپونتی می نویسد که «هر ادراکی در حال هوایی عمومی روی می دهد و به هیئت پدیداری به ما داده می شود که امضای کسی پای آن نیست. من نمی توانم به همان معنایی که می گویم کتابی را می فهمم یا باز به همان معنایی که می گویم من تصمیم می گیرم زندگی ام را وقف ریاضیات کنم، بگویم که من آبی آسمان را می بینم... اگر بخواهیم دقیقاً تجربه ادراکی را {به زبان} برگردانیم، باید بگویم آدم در من ادراک می کند، نه این که من ادراک می کنم» (کارمن، ۱۳۷۸: ۱۴۱).

در فلسفه مرلوپونتی فهم متعارف ما از خودمان و موقعیت مان در جهان در کنه این نظرگاه بدنی است. نظرگاه بدنی همان نگاه عادی و روزمره ما به زندگی و جهان اطراف مان است. این نظرگاه همواره از چنگ هر نوع تحلیل علمی و فلسفی می گریزد؛ تنها هنرمند و پدیدارشناس می تواند به توصیف آن بپردازد. در نظرگاه متعارف بدنی به جهان من پیشاپیش خود را یک انسان زنده می یابم.

این نظرگاه بدنی نه اختیاری است که بخواهیم کاملاً آن را تغییر دهیم چون بنیان هر نوع عمل اختیاری است و روشی است که باید یاد بگیریم تا با آن زندگی کنیم و نه همچین نظرگاهی در کنار سایر نظرگاه‌ها است. اگر به زبان هایدگر بیان کنیم، بایستی بگوییم که نظرگاه بدنی نحوه‌ای از بودن من یا اگزیستانس دازاین است. نظرگاه بدنی حیطه وجودی ماست که در تمام ایام زندگی‌مان در آن به سر می‌بریم. نظرگاه بدنی پیشفرض هر نوع سخنی درباره خودمان و جهان هست. به عبارت دیگر، حیطه پیشاتأملی وجودمان است که بنیان هر نوع تأمل و تفکر در زندگی را تشکیل می‌دهد. نظرگاه بدنی نه ذهنی است نه عینی بلکه بنیان هر دو است. اگر بگوییم که ماهیت این نظرگاه بدنی ذهنی است ممکن است به معاک بی‌پایان ذهنیت بیافسیم در آن صورت عینیت را از دست خواهیم داد و اگر بگوییم ماهیت آن عینی است، جنبه سوژکتیو بدنی را از دست خواهیم داد. مرلوپونتی معتقد است که بعد اول شخص تجربه، مقوم ادراک است. بدن تجربه خاصی از خودش دارد، تجربه‌ای که صرف مانع سوژکتیو ممکن بر سر راه نگاهی با فاصله آرمانی و از کنار به آن نیست. این واقعیت که نمی‌توانیم به گوشه خودمان خیره شویم قسمی محدودیت معرفتی عرضی نیست، بلکه از ساختارهای ذاتی خود ادراک است که نیاز به توصیف و تفسیر دارد (همان، ۱۳۹۰: ۱۴۳).

نظرگاه بدنی در نقطه مقابل دوگانه‌انگاری واقعیت نفسانی و واقعیت جسمانی یا امر ذهنی و امر عینی است. اما تجربه زیسته آدمیان به طور فروکاست‌ناپذیری قائم به نگاه اول شخص است؛ چون همین که در بدن تحقق می‌یابد به تجربه یک سوژه بدنمند تبدیل می‌شود. در تجربه ادراکی اینطور نیست که بدن به خودش از بالا (از منظر سوم شخص) نگاه می‌کند. در تجربه ادراکی بدن نمودی زنده از تجربه است. برای روشن شدن این امر باید گفت که بدن یک خودآگاهی ادراکی دارد که بی‌واسطه است؛ یعنی ما یک خودادراکی آگاهی حسی-حرکتی از بدن مان داریم که با ادراک بیرونی (ادراک حسی پنج‌گانه) متمایز است، ولی برای نمونه ما از این که گرم‌مان یا سردمان می‌شود، از وضعیت و حرکات اعضا و جوارحمان، از این که آیا اعضای بدنمان لمس می‌شود آگاه می‌شویم، با این حال همه اینها را نیز ادراک می‌کنیم. گویی خودادراکی حس ششمی سوای پنج‌گانه «بیرونی» و اضافه بر آنها نیست بلکه ادراک بیرونی و ادراک بدن خودمان باهم تغییر می‌کنند؛ زیرا دو روی یک عمل واحد هستند (همان: ۱۴۵). مثلاً فردی که عضوی از بدنش مثلاً دست راست خود را در جنگ از دست داده است می‌کند که عضو از دست رفته او وجود دارد و اغلب به صورت دردآوری در همان جا احساس درد می‌کند. مرلوپونتی معتقد است که این توهم کاذب نیست، چون فرد به خوبی می‌داند که دست راستش را ندارد. این تجربه از دست دادن دست صرفاً امری مربوط به اندیشه و ذهن او نیست چون محتوایی قصدی دارد (همان: ۱۴۶). کارمن می‌گوید که چنین شرایطی غالباً با گذشت زمان از بین می‌رود یا خود را تصحیح می‌کنند و این حاکی از نوعی میزان کردن مجدد حس بلند مدت شخص از بدن خویش یا حس کوتاه مدت او از آن است که مرلوپونتی به آن «بدن حاضر» (present body) و «بدن عادی» (habitual body) می‌گوید. مراد از بدن حاضر و بالفعل بدنی است که به نحو تأملی به آن می‌اندیشیم ولی بدن عادی همان وجود جسمانی پیشاتأملی و کلی ماست.

نظرگاه بدنی از نظر مرلوپوتی حد و وسط بین امیال و باورهای ذهنی و روانی ما از یک سو و مکانیسم‌های فیزیولوژیک از دیگر سو قرار دارد. البته باید گفت که این نظرگاه بدنی که فهم ادراکی و ویژگی اصلی آن است. او معتقد است که حرکتی در بدن زنده وجود ندارد که کاملاً به دور از امر روانی باشد و از دیگر سو هیچ امر روانی وجود ندارد که رها از ساختار فیزیولوژیکی بدنی باشد. هر دو جنبه این سوژه بدنمند به سوی جهان به نحو قصدی هدایت می‌شوند. چنان که دیدیم نظرگاه بدنی امکان مواجهه ما با جهان را به نحو پیشاتأمل فراهم می‌سازد و اگر به زبان هایدگری بیان کنیم، ما را به روی جهان می‌گشاید و این گشودگی (openness) به جهان نه سوژکتیو است نه اژکتیو بلکه اگزستانسیال یا وجودی است. و نیز گفتیم که فاعل ادراک بدن آگاه یا زیسته یا همان سوژه بدنمند است. من از طریق این بدن با اشیا پیرامون خود رابطه برقرار می‌کنم. اما فراموش نشود که مراد ما از لفظ «من» در جمله قبل من اندیشنده دکارتی یا اگوی استعلایی کانتی و هوسرلی بریده از بدن نیست بلکه من تنانه یا سوژه بدنمند است که مرلوپوتی در نوشته‌های خود به دنبال تحلیل پدیدارشناختی آن در ارتباط به خودش و ارتباط آن با جهان و نقش معنادهنده آن است.

غیاب بدن

از دیگر سو، مرلوپوتی بارها بیان می‌کند که بدنم وسیله‌ای است که با آن جهان و خودم را مشاهده می‌کنم ولی نمی‌توانم به راحتی آن را مشاهده کنم. درو لدر در کتاب *بدن غایب*، که تحت تأثیر پدیدارشناسی بدن مرلوپوتی و سارتر است، می‌نویسد که

«تجربه بشر تنانه است. من جهان بیرونی را با چشم و گوش و دستم خودم ادراک می‌کنم... با این حال این حضور بدنی من ماهیتی بسیار پارادوکسیکال دارد... بدن من به عنوان متعلق فکری تجربه من واقع نمی‌شود. وقتی کتابی را می‌خوانم یا غرق در افکارم هستم بدن من دورترین چیز در آگاهی است... بدن من به عنوان بنیان تجربه همواره از تجربه مستقیم من گریزان است... این همان بدن غایب است که نیاز به تحلیل پدیدارشناختی دارد» (Leder, 1990: 1).

این توصیف لدر از غیاب بدن، چنانکه اشاره کردیم از *پدیدارشناسی ادراک مرلوپوتی* مخصوصاً در قسمت «کوژیتوی خاموش» (*silent cogito*) یا «کوژیتوی ناگفته» (*unspoken cogito*)، «کوژیتوی سر بسته» (*tacit cogito*) تغذیه می‌کند. در اینجا مراد از این نوع کوژیتو همان چیزی است که لدر از آن به «بدن غایب» (*absent body*) تعبیر می‌کند. البته مرلوپوتی این اصطلاح را در نقد کوژیتوی دکارتی به کار برده تا نشان دهد که دکارت از مساله بدن در ادراک غفلت ورزیده است.

غیاب بدن برای همه ما امری بدیهی است، مثلاً من با دو چشم خود این لپ تاپ و و کتاب‌های مرلوپوتی اطراف آن را می‌بینم و در عین حال دست راستم را می‌بینم که با انگشتم روی دکمه‌های صفحه کلید آن فشار وارد می‌کند تا این کلمات تایپ شوند ولی هنگام تایپ نه تنها متوجه دست‌هایم نیستم بلکه حتی یادم می‌رود که چگونه ایستاده یا نشسته‌ام. من می‌توانم برخی اندام‌های خود را ببینم و لمس کنم. چشم من همه چیز را می‌بیند

ولی از دیدن خودش برای همیشه محروم می‌ماند هرچند در آینه دیواری یا آینه داخل خودرو می‌توانم چهره و چشم‌هایم را ببینم، اما این چشم دیده شده یا انعکاس یافته در آینه فقط و فقط تصویری است که به مثابه یک ابژه در آینه منعکس شده و من می‌بینم و هر حکمی هم درباره آن صادر کنم گویی من از منظر سوم شخص به آن حکم کرده‌ام؛ چون چشم دیده شده در آینه بازنمایی چشمی است که خودش برای خودش غایب و غیرقابل بازنمایی شدن است و این امر هر چند به نوعی نقص و محدودیت محسوب می‌شود ولی این خصلت ذاتی و وجودی بدن است. من نمی‌توانم کل بدنم را یکجا و کامل ببینم. مرلوپونتی می‌نویسد:

من اشیاء بیرونی را با بدنم مشاهده می‌کنم، آن‌ها را به دستم می‌گیرم و بررسی می‌کنم و اطراف آنها می‌چرخم ولی بدن من خودش چیزی است که آن را مشاهده نمی‌کنم: برای انجام این کار باید از بدن دومی استفاده کنم که خود غیرقابل مشاهده خواهد بود (Merleau-Ponty, 2002: 104).

این غیاب بدن شبیه عینکی است که کسی به چشم زده تا اشیا را بهتر واضح ببیند و چنین هم می‌بیند ولی خود عینک به ندرت دیده می‌شود. اما امکان دیده شدن اشیا تنها زمانی ممکن است که خود بدن که شرط استعلائی دیده شدن اشیاست غایب باشد. مرلوپونتی تأکید می‌کند که بدن ما به طرز حیرت‌انگیزی راهنمایی‌مان می‌کند اما تنها به این شرط که از تجزیه و تحلیل آن دست برداریم و از آن منتفع شویم. آگاهی من به بدنم بی‌درنگ حیطة خاصی در اطرافم را به من نشان می‌دهد به این شرط که مشخصاً در آن تأمل نکنم (کارمن و هسن، ۱۳۹۱: ۲۳۵). بطور خلاصه شرط تجربه ما از جهان این است که بدن در این تجربه غایب باشد.

این غیاب تنها منحصر به بخش‌های بیرونی و سطحی بدن مثل پشت گوش یا کمر یا کله خودمان نیست بلکه شامل اندام‌های درونی مثل قلب، کلیه و روده‌ها و غیره را شامل می‌شود با این تفاوت که غیاب در این اندام‌ها بسیار قوی‌تر از اندام‌های خارجی است. بطور کلی مرلوپونتی می‌گوید که بدن من شیء شفافی برای من نیست و همواره بر من پنهان می‌ماند.

شاکله بدن

کلمه شاکله مفهومی است که ما آن را ابتدا در فلسفه کانت و سپس در فلسفه هوسرل می‌بینیم، لیکن مرلوپونتی با آگاهی از این امر آن را در مساله تجربه بدنی به کار می‌برد. اصطلاح شاکله بدن (body schema) در فلسفه مرلوپونتی اشاره دارد به این امر که فرد آگاهی غیرروشن از موقعیت و وضعیت و توانایی‌های بدن خودش دارد. اجازه دهید برای روشن شدن این مفهوم مثالی را بیان کنیم. مثلاً من نیازی ندارم که نخست باید نقطه شروع حرکت دستم را به صورت واضح بشناسم و بعد آن را به سمت چیزی (مثلاً برای برداشتن خودکار) دراز کنم. به محض اینکه این قصد در من به وجود می‌آید، بدنم خودش را به سمت آن چیزی که قصد برداشتن آن را دارم، می‌کشاند. در اینجا شاکله بدن برای من آگاهی و شناخت غیرروشنی را فراهم می‌سازد تا این کار را انجام دهم.

در اینجا شاکله بدنی فقط بیانگر این وضعیت کنونی نیست بلکه تمامی امکانات زیسته‌ام را دربر می‌گیرد که بطور کلی اشاره به بودن-در-جهان من دارد.

مرلوپونتی با این اصطلاح می‌خواهد ماهیت بدنی ادراک حسی انسان را به عنوان یک کل توصیف کند. شاکله بدنی یک خصلت خاص و منحصر بفردی است که نمی‌توان آن را تنها در یک بخشی از بدن خلاصه کرد. در واقع شاکله بدنی مجموعه‌ای از امکان‌ها و توانایی‌های بدن در ادراک حسی از خودش و محیط پیرامون است که به فهم من از اشیاء و رویدادهای سراسر زندگی از قبل معنا و ساختار می‌بخشد. از اینرو شاکله بدنی من به نحو پیش‌تأملی شرط پیشینی تحقق هر نوع آگاهی تأملی من از بودن در جهان من است. به همین دلیل شاکله بدن من همان تصویر ذهنی و عینی من از بدنم نیست. بنابراین در پدیدارشناسی مرلوپونتی نباید اصطلاح *schema* را با *image* یکی گرفت. چون در دومی من یک نوع باز‌نمایی از بدنم دارم و این نوع تصویر همان تصویر باز‌نمایی شده از بدن به مثابه ابژه نظری من است. شاکله بدنی من به طور مبهم و متنوع بیانگر نحوه حضور فعال بدنی من در جهان و مواجهه تنانه من با اشیاء پیرامون است. شوان گالاگر در کتاب *چگونه بدن ذهن را شکل می‌دهد؟*^۹ درباره تفات تصویر بدنی و شاکله بدنی می‌نویسد که

«تصویر بدن عبارت است از نظامی از ادراکات، رویکرد و باورهای مرتبط به بدن شخص. در مقابل شاکله بدنی نظامی از توانایی‌های حسی-حرکتی است که بدون آگاهی یا بدون ضرورت باز‌نمایی عمل می‌کند. این تمایز مفهومی بین شاکله بدن و تصویر بدن به ترتیب مرتبط است با تفاوت بین داشتن ادراک از چیزی یا باور به چیزی و داشتن توانایی برای حرکت. شاکله بدنی مستلزم داشتن توانایی‌های حرکتی و عاداتی است که ما را قادر می‌سازند تا حرکت کنیم یا بایستیم و وضعیت و جهت‌گیری بدنی خود را تعیین نماییم. لذا شاکله بدنی مدام و پیوسته در فعالیت است و در بسیاری از موارد وقتی که ابژه قصدی من چیزی بیرون از بدن من باشد، به بهترین نحو عمل می‌کند» (Gallagher, 2005: 24).

توانایی‌های حرکتی و عادات بدنی باعث می‌شود که ما با جهان ارتباط فعال داشته باشیم. حس کردن و حرکت کردن دو خصلت ادراک ما هستند. دو وجه از یک چیز یا دو روی یک سکه هستند. اگر وجه حسی ادراک وجهی پذیرنده و منفعل باشد وجه حرکتی وجه فعال از مهارت‌های بدنی ما است. تمامی حرکات من قصدی‌اند یعنی معطوف به جهت‌گیری مکانی من در جهان هستند. از این رو ژست‌ها و حالات قرارگیری تنی ما سبب می‌شود تا چیزها را به طور صحیح دریافت کنیم. در واقع دیدگاه ما به جهان را حسی از تعادل تنی ما می‌سازد یعنی تعادلی که بر اساس موقعیت یافتگی بدنی و حرکتی ما در جهان پدید می‌آید و این جریانی خودتصحیح‌گر (self-correcting) است که خود را با گردش من در میان اجسام و یا تغییراتی که من در وضعیت تنی‌ام پدید می‌آورم کامل می‌سازد. مثلاً من برای بهتر دیدن تونالیت‌های رنگی یک جسم به هنگام نقاشی چشمانم را تنگ می‌کنم یا هنگامی که صدای ضعیفی را می‌شنوم دستانم را پشت گوشم می‌گذارم و به سمت منبع صدا می‌روم تا آن را بهتر بشنوم یا مثلاً زمانی که در تاریکی مطلق راه می‌روم تنم را کمی به جلو خم می‌کنم، دستانم را به آرامی جلو

می‌برم و قدم بر می‌دارم و با پاهایم زمین را آهسته لمس می‌کنم تا به درکی و فهمی از محیط تاریک اطرافم برسم و با موانع خطرناک مواجه نشوم. به نظر مرلوپونتی این تغییر وضعیت بدنی ما به منظور تسلط بیشتر بر محیط اطراف مان رخ می‌دهد چیزی که مرلوپونتی در *پدیدارشناسی/ادراک* از آن به «حداکثر تسلط» (best grip) یاد کرده است. در حداکثر تسلط است که من می‌توانم بدون فکر کردن به چیزی بهترین فاصله را برای دریافت آن پیدا کنم و به بیشترین و دقیق‌ترین ادراک دست یابم. بدن خودش را با وظایفی که انجام می‌دهد به نحوی مبهم ولی پیوسته جفت‌وجور و سازگار می‌کند. مرلوپونتی می‌نویسد که فضای بدن را می‌توان از فضای خارجی تشخیص داد و به جای گسترش قسمت‌های آن، آن را پوشاند، زیرا این تاریکی است که در تئاتر به نمایش در می‌آید (Merleau-Ponty, 2002: 117) و زمینه چیزی است که دیده نمی‌شود ولی امکان دیده شدن را فراهم می‌سازد. شاکله بدنی نیز همین کارکرد را دارد. به سخن دیگر، شاکله بدنی دلالت دارد به شیوه‌ای که در آن بدن برای خودش «پدیدار می‌کند» دقیقاً نه با پدیدارشدن {خودش} بلکه با اجازه دادن به اشیاء برای اینکه پدیدار شوند (Marratto, 2012: 64).^{۱۰} این خصلت دینامیک بدن است که باعث آشنایی ما با جهان می‌شود. حتی حضور و غیاب اشیاء پیرامون من و به طور خلاصه حضور و غیاب جهان منوط به حضور بدنی من است. طبق نظر مرلوپونتی

«حضور و غیاب ایزه‌های بیرونی صرفاً متغیرهایی در میدان حضور آغازین من هستند، قلمرو ادراکی که بدن من بر آن حکمرانی می‌کند» (Merleau-Ponty, 2002: 108).

پس می‌توان گفت که حضور بدنی من به معنای حضور یک آگاهی استعلایی که مرکز آن آگوی استعلایی (transcendental ego) باشد نیست آنچنان که هوسرل معتقد بود. جهان به واسطه بدن من برای من معنادار می‌شود. جهان از طریق محور بدنی من با من مواجه می‌شود و این رابطه درونی و متقابل است و این ارتباط در شاکله بدنی نمود می‌یابد. شاکله بدنی توانایی هر فردی است که با قدرت حسی و حرکتی‌اش که کاملاً قصدی و معنادار است فرد را با جهان آشتی می‌دهد پس شاکله بدنی چیزی است که آگاهی ما از ایزه‌ها را ممکن می‌سازد و به آن‌ها نظم و سامان می‌بخشد و به ما توانایی پیش‌بینی و طرح افکنی را در جهان اشیاء می‌دهد. اگر برگردیم به مطلبی که در صفحات قبلی اشاره کردیم، بایستی بگوییم که شاکله بدنی ما بیانگر حضور تنانه ما در جهان است. اگر بگوییم که شاکله بدنی در واقع از یک منظر همان همان بدن زیسته و آگاهی پیشاتأملی است که آمیخته به حرکت و جنبش بدنی مان است، چندان بیراهه نگفته‌ایم.

گوشت

دیدیم که در تعریف بدن از دید مرلوپونتی درهم‌تنیدگی بدن و جهان به نحو پیشاتأملی همواره مورد تأکید قرار گرفته است. اما مرلوپونتی در آخرین کتابش یعنی *مرئی و ناصری* برای تفسیر این رابطه از مفهوم «گوشت» (flesh) (le chair) استفاده می‌کند. خود مرلوپونتی می‌گوید که مفهوم «گوشت» هیچ نامی در فلسفه ندارد. مفهوم گوشت بیانگر درهم‌تنیدگی الگزیستانسیال سوژه بدنمند و جهان است. چه چیزی باعث می‌شود که بین

من به مثابه بدن زیسته و جهان پیرامون مرزی‌بندی دقیق از بین برود؟ پاسخ به این سوال تنها در یک کلمه خلاصه می‌شود و آن اصطلاح مهم و کلیدی «گوشت» است. مرلوپونتی در کتاب *مرئی و نامرئی* می‌نویسد که ما و جهان دارای یک گوشت هستیم ولی این ادعا مبهم بوده و نیاز به توضیح دارد. او در این کتاب می‌نویسد که

«هر رابطه‌ای بین من و هستی، حتی نگاه کردن و سخن گفتن، یک رابطهٔ نفسانی نیست، بلکه رابطه با گوشت جهان است» (Ibid, 1968: 83-84).

کارمن درباره ماهیت این گوشت در اندیشه مرلوپونتی می‌نویسد که

«زیربنای وجودی پذیرندگی حسی و خودانگیختگی حرکتی است که مرلوپونتی اکنون آن را گوشت می‌نامد. گوشت، خمیرمایه مشترک میان خود ما و جهان است؛ به عبارت دیگر، آن چیزی که ما و جهان هر دو از آن ساخته شده‌ایم. با این حال، این اصطلاح صرفاً نام دیگری برای خمیره فیزیکی یا مادی نیست: گوشت ماده نیست، روح نیست، جوهر نیست» (کارمن، ۱۳۹۰: ۱۷۷).

حال این سوال مطرح می‌شود که واقعاً گوشت چیست؟ گوشت در فلسفه مرلوپونتی معانی متعددی دارد که شاید سه معنای آن روشن‌تر از بقیه باشد. لارنس هس در کتاب *فلسفه مرلوپونتی* خودش گوشت را به سه معنا بیان می‌کند و به خود متن مرلوپونتی ارجاع مستقیم می‌دهد: (۱) گوشت به مثابه امر نفسانی که ۴۹ بار به این صورت به کار رفته است. (۲) گوشت به مثابه برگشت‌پذیری که ۴۶ بار به کار رفته است. (۳) گوشت به مثابه عنصری از هستی که ۸ بار به کار رفته است (Hass, 2008: 201-202). آنچه در مرلوپونتی مدنظر است معنای سوم است. این فیلسوف همواره تأکید دارد که برای ایستادن در برابر جهان باید در جهان بود؛ حال از این هم فراتر می‌رود و تأکید می‌کند که برای در جهان بودن باید از جنس همین جهان بود. به عبارتی، باید همان گوشتی را داشت که جهانی که در آن به سر می‌بریم و ادراک می‌کنیم دارد (کارمن، ۱۳۹۰: ۱۷۷). بطور خلاصه گوشت خمیره مشترک ما و جهان است چون ما در حس کردن اشیاء محسوس باید خودمان نیز محسوس شویم. به سخن دیگر، از نگاه مرلوپونتی گوشت جهان و گوشت بدن با هم تضایف دارند. همانطور که گوشت بدن فساپذیر است، گوشت اشیاء نیز فسادپذیرند ولی معنای گوشت آن چیزی نیست که بدن من از آن ساخته شده است. کارمن معتقد است که هستی‌شناسی «گوشت» در مرلوپونتی را باید تلاشی دانست برای غلبه بر بن‌بست ناشی از تفکر ثنویت روح و جسم در فلسفه سنتی (Carman & Hansen, 2005: 19). هستی‌شناسی گوشت در اندیشه مرلوپونتی یکی از مباحث پیچیده است که نیاز به مقاله مجزایی برای تشریح ماهیت آن دارد که در این جا فرصت پرداختن مفصل به آن نیست. به طور اجمال باید گفت که گوشت چیزی نیست که همه ما داریم مثل پوست و گوشت در دست یا صورت ما بلکه به گفته فیلسوف فمینیست جودیت باتلر، گوشت،

«شبهه‌ای ارتباطی است که شخص در آن می‌زید و لذا صرفاً آن چیزی نیست که آن را به مثابه شیء یا فرد لمس می‌کنم بلکه شرط امکان لمس شدن است، لمسی که از هر

لمس عینی فراتر می‌رود و قابل فروکاست به کنش یکطرفه انجام شده از جانب یک سوژه نیست» (Ibid: 183).

به نظر مرلوپونتی نوعی تماس درونی با جهان مرئی وجود دارد، برای بدنم گوشت من از درون تجربه می‌شود و این امر، بی‌واسطه مرا به روی جهان می‌گشاید. دستان من از درون لمس می‌شود چون از بیرون لمس می‌شود. این همان درهم تنیدگی (Intertwining) یا تقاطع (chiasm) است که در کتاب مرئی و نامرئی، کتاب ناتمام مرلوپونتی، مطرح شده است. این اصطلاح کلیدی بیانگر رابطه وجودی بدن با جهان است. این استعاره به قدر کافی گویاست چون اصطلاح chiasm یا chiasma شبیه حرف X یا شکل ضربدر است؛ در دستور زبان، chiasmus یعنی مقلوب کردن عبارت‌های متناظر مثل فرهنگ تمسخر یا تمسخر فرهنگ. طبق نظر مرلوپونتی همین مقلوب کردن درباره بدن و جهان نیز صدق می‌کند. آن‌ها دو چیز متمایز نیستند بلکه عضلات تنی مشترک و رشته‌های بافته‌ای واحدند و نه به هیئت وضعیت و واکنش (گذشته از محرک و پاسخ) به صورت بافتار واحد درهم تافته باهم پیوند دارند، مثل مارمولک‌ها و پرندگان همپوشان و درهم رفته‌ای که در طرح‌های اثر می‌بینیم (کارمن، ۱۳۹۰: ۱۷۹). بنابراین، از نظر مرلوپونتی ما باید نگاه سنتی به بدن و جهان را کنار بگذاریم. او در کتاب مرئی و نامرئی می‌نویسد:

جهان دیده شده یا مرئی «در» بدن من نیست و نهایتاً بدن من «در» جهان مرئی نیست: گوشت به مثابه یک گوشت، جهان نه آن را احاطه می‌کند نه با آن احاطه می‌شود. یک نوع مشارکت در و خویشاوندی با امر مرئی است، دیدن نه آن را می‌پوشاند نه مشخصاً با آن پوشیده می‌شود. پوسته سطحی امر مرئی فقط برای نگاه من و برای بدن من است ولی عمق نهفته در زیر این سطح حاوی بدن من است و از اینرو حاوی نگاه من است. بدن من به عنوان یک شیء مرئی مشاهده کامل درون خودش را دارد. اما بدن ناظر من این بدن مرئی و تمامی چیزهای مرئی را در خود فرو می‌برد. درهم تنیدگی و اندراج متقابل در یکدیگر وجود دارد (Merleau-Ponty, 1968: 138).

با نگاهی به این عبارت از کتاب مرئی و نامرئی می‌توان گفت که اصطلاح درهم تنیدگی (chiasm) یا تقاطع خصلت برگشت‌پذیری (reversibility) دارد. این برگشت‌پذیری اشیاء و بدن امری آغازین و ابتدایی و غیرقابل فروکاست است و به نحو پیشاتأملی فهمیده می‌شود. می‌توان گفت که این خصلت بنیادی و وجودی جهان و ماست. ماده آبستن صورت است یعنی درهم تنیدگی و تقاطع آنها امری واقعی است لذا جدایی مفهومی یا ذهنی آنها مثالی (ideal) است (Dillon, 1988: 156). از نظر مرلوپونتی آگاهی نمی‌تواند همچون آینه یا انعکاس روحانی یا عقلانی باشد. آگاهی با بدن درهم تنیده یا همچون تار و پود یک پارچه با بدن درهم بافته شده است و بدن نیز همچون تار و پود پارچه با جهان درهم بافته شده و لذا هر فهمی از رابطه میان آگاهی و جهان را بایستی در این «درهم تنیدگی» فهمید. این درهم تنیدگی و برگشت‌پذیری حس‌کننده و امر محسوس بیانگر آن است که بدن به

نحو بنیادی و اگزستانسیال با جهان پیوند وجودی دارد. بدن برخلاف تصور هوسرل مقوم جهان محسوس نیست و نقش تقویمی ندارد بلکه تجلی حسی جهان است. بدن ادراک حسی دارد و این ادراک حسی بیانگر تعلق ذاتی بدن به جهان است و نیز بالعکس. به همین دلیل مرلوپونتی می‌تواند ادعا کند که تعلق بدن به جهان ریشه‌ای‌تر از تعلق اوپژه به سوژه است. او می‌نویسد:

«اگر بدن شیئی در میان اشیاء باشد به معنایی قوی‌تر و ژرف‌تر از سایر اشیاء چنین است: به طور مجزا به میان آن‌ها می‌رود و به این ترتیب خود را از آن‌ها کنار می‌کشد» (کارمن و هسن، ۱۳۹۱: ۳۷۹).

مرلوپونتی می‌گوید:

«از آنجا که امر مرئی کامل همواره پشت یا جلو یا بین منظرهایی که ما آن را می‌بینیم لذا دسترسی به آن تنها از طریق تجربه‌ای است که کاملاً بیرون از خودش است. از این رو اینگونه است که حامل سوژه‌ای شناسنده نیست. بدن ما برای ما امر مرئی را دیکته می‌کند ولی آن را تبیین نمی‌کند، آن را روشن نمی‌سازد؛ بلکه فقط بر راز مرئی بودگی پراکنده آن متمرکز می‌شود و در واقع آن پارادوکس هستی (Being) است نه پارادوکس انسان» (Merleau-Ponty, 1968: 136).

مرلوپونتی همیشه بر این باور بوده که ما هم با جهان مادی که ادراک می‌کنیم و هم با جهان اجتماعی که در آن به سر می‌بریم به صورت جسمانی هم‌تافته‌ایم؛ ما بیرون جهان نایستاده‌ایم و از بیرون به آن نگاه نمی‌کنیم، بلکه پیشاپیش در آن ساکن هستیم و از درون آن است که آن را بخشی از خود می‌سازیم یا می‌دانیم و همین جاست که مرلوپونتی در ابتدای بخش دوم کتاب *پدیدارشناسی/ادراک* آن جمله معروف خود را درباره نسبت وجودی بدن و جهان بیان کرده است: «بدن ما در جهان به منزله قلب است در ارگانسیم» (Ibid, 2002: 235).

مرلوپونتی علاقه شدیدی به درهم‌تاییگی ما و طبیعت دارد و این علاقه او تا اندازه زیادی هم از مبانی فلسفی او ناشی می‌شود و هم ناشی از دیدگاه‌های علمی زیست‌شناسانی همچون کاهیل و فون آکسکول و روان‌شناسان گشتالتی همچون کورت گلدشتاین است. این دیدگاه‌های علمی روزگار مرلوپونتی با رویکرد کل‌گرایانه بر درهم‌تنیدگی انسان و طبیعت تأکید داشتند و از رویکرد تقلیل‌گرایانه انتقاد می‌کردند. طبق رویکرد کل‌گرایانه حس‌کننده و محسوس دو چیز جدا از هم نیستند و در مقابل هم قرار ندارند بلکه همچون تار و پود یک پارچه درهم‌تنیده شده‌اند. او می‌گوید که «بدن من بافتار مشترک میان همه اعیان است» (کارمن، ۱۳۹۰: ۱۸۲). این عبارت مرلوپونتی بیان‌کننده آن است که بین ما و جهان مرز دقیقی کشیده نشده است چون ما و جهان به هم وابسته‌ایم و عضو یک کل هستیم. اگر در اینجا مجاز باشیم با زبان ادبی و استعاری صحبت کنیم باید همچون سعدی بگوییم که «بنی آدم اعضای یکدیگرند/ که در آفرینش ز یک گوهرند/ چو عضوی به درد آورد روزگار/ دگر عضوها را نماند قرار».

وحدت اعضای بدن و وحدت جهان شبیه وحدت حواس با متعلق‌های آن است. درست همان گونه که حواس مختلف (حواس پنجگانه) با همدیگر در ارتباط هستند، اعضای مختلف بدن نیز همدیگر را «فرامی‌خوانند» و «همپوشانی می‌کنند» تا نظام‌هایی از «تعادل» عملی ("practical equivalence") را به وجود آورند. برای نمونه:

«اگر پشت میز می‌نشینم و می‌خواهم به تلفن برسم قسمت بالاتنه من به سمت تلفن کشیده می‌شود و دستانم را به طرف آن دراز می‌کنم و صندلی من نیز به سمت میز کشیده می‌شود» (Merleau-Ponty, 2002: 149).

بنابراین بدن من مجموعه‌ای از اجزای مجاور هم نیست بلکه یک نظام هم‌افزایی است که به مثابه یک کل زنده با جهان در ارتباط است. از اینجا می‌توان به این نکته مهم نیز رسید که طبق نظر مرلوپونتی ادراکات ما به بیرونی و درونی تقسیم‌بندی نمی‌شوند چون هر تجربه ادراکی ما همزمان به روی جهان گشوده است و بطور انعکاسی خود را نیز حس می‌کند؛ حواس هم جنبه خودادراکی دارند و هم چیزهای بیرون از خود را ادراک می‌کنند و در نتیجه برخلاف فیلسوفان سنتی آگاهی ما از جهان خارج مبتنی بر خودآگاهی و علم حضوری نیست بلکه هر دو همزمان اتفاق می‌افتند و به قول مرلوپونتی

«از آن رو جهانی برای من وجود دارد که من از خود بی‌خبر نیستم؛ از آن رو از خود بی‌خبر نیستم که جهانی دارم» (کارمن، ۱۳۹۰: ۱۸۲)

مرلوپونتی با نفی دوگانگی بین ما و جهان با سنت فلسفی دکارتی و کانتی به مبارزه بر می‌خیزد. استفان پریست می‌گوید که طبق نظر مرلوپونتی سوژه دکارت از جهان «کنده شده است». او به جای این تز دکارت که انسان ذاتاً جوهری روحانی است که اگر جهان هم نباشد باز وجود خواهد داشت، مفهوم تازه‌ای از سوژه را قرار می‌دهد: سوژه ذاتاً بدنمند و ذاتاً در جهان. طبق نظر مرلوپونتی سوژه بدون بدن نمی‌تواند هیچ درکی و شناختی از جهان داشته باشد. به این دلیل است که ما خودمان موجودات طبیعی هستیم و این باعث می‌شود اعیان طبیعی را ادراک کنیم. این امر تنها به این دلیل است که ما بخشی از جهان هستیم و این یعنی نفی تز ثنویت دکارتی: اگر من جهان را ادراک می‌کنم من جوهری روحانی نیستم، من جهان را ادراک می‌کنم، پس من جوهر روحانی نیستم (Preist, 2003: 29-30). جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چیزی جدا از ما نیست بلکه زمینه و بافتی است که امکان تحقق تمامی افکار و ادراکات ما را فراهم می‌سازد. جهان آن بیرون همواره پیشاپیش به صورت زمینه و بافت آشنا برای کنش و عمل ما حاضر هست و این امر مقدم بر هر نوع معرفتی است و به معنای استعلایی کلمه وجود جهان شرط پیشینی هر نوع معرفتی از آن است (Ibid).

نتیجه

با توجه به آنچه که گفتیم چند نکته درباره ویژگی‌های اگریستانسیال بدن در پدیدارشناسی مرلوپونتی قابل استنباط است. نخست اینکه مرلوپونتی با نقد بدن دکارتی و کنار گذاشتن ثنویت او درباره نفس و بدن به اتحاد وجودی آن

دو در قالب سوژه بدنمند روی می‌آورد و نشان می‌دهد که هستی انسان به واسطه این بدنمندی قابل فهم است. دو اینکه تحت تأثیر تحلیل‌های اگزستانسیالیستی هایدگر می‌کوشد بودن در جهان تنانه یا بدنمند سوژه بشری را با تمرکز بر جنبه‌ها یا نحوه‌های وجودی او توصیف نماید. او مفاهیمی مثل مکانمند بودگی، غیاب بدن، گوشت و نظرگاه بدنی را از جمله اوصاف وجودی سوژه بدنمند بر می‌شمارد که کاملاً با اوصاف فیزیکی، و روانی و روان-شناختی کاملاً متفاوتند. مرلوپوتی با ارائه چنین تصویری اگزستانسیالی از بدن و نحوه‌های وجودی آن و توصیف پدیدارشناختی آن مسیر پژوهش‌های نوین درباره سوژه بدنمند را گشوده است و فیلسوفانی مثل فوکو و لویناس و لدر با تمرکز بر این مفهوم به یافته‌های نوینی درباره ماهیت انسان نائل شده‌اند که می‌توان این موفقیت در یافته‌ها را مرهون درهم‌تنیدگی اگزستانسیالی بدن و جهان دانست مرلوپوتی در آثار خود همواره به دنبال تبیین و توصیف آن بوده است.

پی‌نوشت‌ها

- (۱) مثلاً مساله بدن در دیدگاه پرسپکتیویسم نیچه نقش مهمی دارد. برای مطالعه بیشتر به مقاله زیر نگاه کنید: ارژنگ، امین‌الله (۱۳۹۸) «سوژتکتیویسم و ظهور پرسپکتیویسم در اندیشه نیچه» *مجله پژوهش‌های فلسفی*، دوره ۱۳ شماره ۲۷، تابستان ۱۳۹۸ صص ۴۹-۲۳
https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_9249.html
- (۲) برای مطالعه بیشتر درباره محتوای این مقاله به کتاب زیر مقاله ۶ رجوع کنید:
کارمن، تیلور و هسن، مارک (۱۳۹۱) *مرلوپوتی ستایشگر فلسفه*، ترجمه هانیه یاسری، تهران: ققنوس
- (۳) برای مطالعه بیشتر به مقاله زیر مراجعه کنید:
علیرضا صیادمصور و محمدرضا ریخته‌گران (۱۳۹۸) «بدنمندی سوژه در میانه هستی‌شناسی و اخلاق: واکاوی پدیدارشناسانه بدن در اندیشه هایدگر و لویناس» *مجله پژوهش‌های فلسفی-کلامی دانشگاه قم*، دوره ۲۱، شماره ۱، شماره پیاپی ۷۹، بهار ۱۳۹۸، صص ۹۶-۷۹
http://pfk.qom.ac.ir/article_1334_969a9306393ab236df446ffdbcbcd245c.pdf
- (۴) این همان دیدگاه رئالیسم متافیزیکی است که پاتنم معتقد است که قبول این نوع دیدگاه مستلزم قرار گرفتن در «موضع منظر الهی» است. برای مطالعه بیشتر به کتاب‌های پاتنم مثل *پراگماتیسم* و مقاله زیر مراجعه کنید:
-اکبری تختمشلو، جواد و گلشنی، مهدی (۱۳۹۲) «رئالیسم درونی: جایگزین پاتنم برای رئالیسم متافیزیکی» *نشریه متافیزیک دوره ۵، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۲)*
- (۵) از دیگر سو بدن من همیشه به تعبیر هوسرل «نقطه صفر» جهت‌گیری من است. این خصلت وجودی بدن باعث شده که همواره مکان و مکان‌مندی و فاصله‌ها از طریق این نقطه صفر بودن ممکن شود. بدن من هر جا برود یعنی از نقطه A به نقطه B برود، بازهم بدنم مرکز ثابت «این جای مطلق» است. برای مطالعه بیشتر درباره بدن در اندیشه هوسرل به کتاب زیر رجوع کنید:
-رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴) *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی
- (۶) درباره دیالوگ با جهان به کتاب زیر مراجعه کنید:
-ماتیوس، اریک (۱۳۸۹) *درآمدی به اندیشه‌های مرلوپوتی*، ترجمه رمضان برخوردار، تهران: گام نو
- (۷) درباره مکان در پدیدارشناسی مرلوپوتی به مقاله زیر در کتاب *مرلوپوتی و بنیادهای اندیشه او* مراجعه کنید:
-مقاله محمد شکری تحت عنوان «مکان در پدیدارشناسی اگزستانسیالیستی مرلوپوتی» در کتاب زیر:
اکوان، محمد (۱۳۹۷) *مرلوپوتی و بنیادهای اندیشه او*، تهران: نشر فرزانی
- (۸) مرلوپوتی در پانوشتی در صفحه ۲۵۰ کتاب *پدیدارشناسی ادراک* با طعنه به مفهوم لفسه سارتری می‌گوید که «ما در جای دیگر خاطر نشان ساختیم که آگاهی دیده شده از بیرون نمی‌تواند لفسه باشد».
- (۹) برای مطالعه بیشتر درباره این تفاوت به کتاب زیر مراجعه کنید:

Gallagher, Shaun. (2005) *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press.

^(۱۰) برای مطالعه بیشتر رجوع شود به کتاب زیر:

Marratto. Scott L. (2012) *the Intercorporeal Self: Merleau-Ponty on Subjectivity*, SUNY Press.

References

- Asghari, Muhammad (2020) *an Introduction to Contemporary Western Philosophies* (from Husserl to Rorty), Tehran: Publications of the Institute of Humanities and Cultural Studies (in Persian)
- Asghari, Muhammad (2019) "Roman Ingarden's critics on Husserl Phenomenology" *journal of Ontological Researches*, Vol. 7, Issue 14, pp. 143-160 (in Persian) https://orj.sru.ac.ir/article_1012_c94aff91fac9615a8e75083744d0737a.pdf?lang=en
- Arjang, Aminallah (2019) "The Decline of Subjectivism and Emergence of Perspectivism in Nietzsche's Thought" in journal of *Philosophical Investigations*, Vol. 13, Issue 27, Summer 2019, pp. 23-49 at https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_9249.html?lang=en
- Carman. Taylor. & Hansen, Mark .k B. N. (2005) *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press.
- Carmen, Taylor (2011) *Merleau-Ponty*, Persian trans. Massoud Olya, Tehran: Phoenix, (in Persian)
- Rikhtegaran, Mohammadreza & Sayadmansour, Alireza (2019) "The Subject's Embodiment In The Midst of Ontology And Ethics: A Phenomenological Survey of The Body In Martin Heidegger And Emmanuel Levinas' Thoughts", *Journal of Philosophical Theological Research (JPTR)* Vol. 21, Issue. 1 (79), Spring 2019, pp.71-96 http://pftk.qom.ac.ir/article_1334_969a9306393ab236df446ffdbcbcd245c.pdf?lang=en
- Gallagher, Shaun. (2005) *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Leder. Drew. (1990) *the Absent Body*. University of Chicago Press.
- Marratto. Scott L. (2012) *the Intercorporeal Self: Merleau-Ponty on Subjectivity*, SUNY Press
- Matthews. Eric. (2010) *An Introduction to Merleau-Ponty Thoughts*, Trans. Ramadan Barkhordar, Tehran: Gham-e No. (in Persian)
- Merleau-Ponty, Maurice. (1964) *The Primacy of Perception: and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Edit. James M. Edie, Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968) *the Visible and the Invisible*. Trans. Alphonso Lingis, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002) *Phenomenology of Perception*, Trans. Smith, London: Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003) *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Northwestern University Press.
- Piravi Vanak. M. (2014) *Phenomenology at Merleau-Ponty*, Abadan: Question Publishing. (in Persian)
- Priest, Stephen (2003) *Merleau-Ponty*, London and New York: Routledge
- Rashidian, Abdolkarim (2005) *Husserl in the text of his works*, Tehran: Ney Publishing, (in Persian)