

عینیت و شرایط امکان آن از منظر مرلوپونتی

سمیره رفیقی^۱

چکیده: از نظر مرلوپونتی، قصدیتی که هوسرل از آن سخن می‌گوید نشان‌دهنده عمل تأمل و عینیت‌بخش آگاهی‌ای است که از بالا تجربیات قوام‌یافته را به‌منزله عین برای سوژه بررسی می‌کند. در نتیجه این قصدیت، مواجهه پیشاتاملی و قوام‌بخش با جهان غیرممکن و وحدت پیشاحملی سوژه و عین پنهان می‌ماند. پس، برای حل این مشکل بایستی قصدیتی را به‌منزله قصدیت بنیادین در نظر بگیریم که آگاهی به‌واسطه آن، بدون مفهوم‌سازی صریح و به‌جای مفروض‌گرفتن اعیان خود، روی به‌سوی آن‌ها داشته باشد. این نوع قصدیت، که مرلوپونتی آن را «قصدیت عملی» می‌نامد، منوط به‌عین قصدی‌ای نیست که درمقابل سوژه قرار دارد، بلکه جهت‌گیری اولیه او به‌سوی جهان است که به‌واسطه آن، سوژه در جهان جای می‌گیرد و نمی‌تواند خارج یا منفک از آن در نظر گرفته شود. حضور سوژه در جهان به‌واسطه بدن او امکان‌پذیر می‌شود. در نتیجه، بدن به ابزاری برای آگاهی تبدیل می‌شود که امکان ارتباط بی‌واسطه با اعیان پیرامون آگاهی را فراهم می‌سازد. حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا امکان تحقق عینیت براساس چنین شرایطی وجود دارد؟ بررسی بیشتر مسئله نشان می‌دهد که دیگر نمی‌توان عینیت را منوط به یافتن ماهیت اعیان در آگاهی استعلایی تلقی نمود، بلکه لحظه دادگی جهان به سوژه تنانه در تجربه ادراکی محسوب می‌شود. در این مقاله سعی داریم نحوه تحقق این معنا از عینیت و شرایط آن را در پدیدارشناسی مرلوپونتی توضیح دهیم.

کلمات کلیدی: ادراک حسی، قصدیت، عینیت، بدن، مرلوپونتی

Objectivity and Its Possibility Conditions from Merleau-Ponty's Point of View

Somayyeh rafiqhi

Abstract: According to Merleau-Ponty, the intentionality that Husserl speaks of represents reflective action and the objectifying of consciousness which examines the constituted experiences from above as an object for the subject. As a result of this intentionality, the pre-reflective and constituted confrontation with the world is impossible and the pre-predictive unity of the subject and the object remains hidden. To solve this problem, then, we must consider an intentionality as a fundamental intentionality by which consciousness, without explicitly conceptualizing and instead of assuming its own objects, turns to them. This intentionality, which Merleau-Ponty calls "operative intentionality," does not depend on the intention being in front of the subject, but on the initial orientation of the subject towards the world by which the subject is placed in the world and cannot be considered outside or separate from it. The presence of the subject in the world is made possible by the subject's body. As a result, the body becomes a tool for consciousness that allows it to communicate directly with the objects around consciousness. Such a meaning of intentionality means that it is no longer possible to regard objectivity as finding the nature of objects in transcendental consciousness. Rather, objectivity is the moment in which the world is given to the subject in the perceptual experience. In this article we explain how this meaning of objectivity is realized and its conditions in Merleau-Ponty phenomenology.

Keywords: perception, intentionality, objectivity, body, Merleau-Ponty

مقدمه

عینیت از موضوعاتی است که از دوره مدرن به بعد به آن بسیار توجه شده است. این مسئله همواره ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته و آن‌ها کوشیده‌اند دریابند آگاهی چگونه می‌تواند به شناختی از جهان دست یابد. در این میان، عده‌ای از فیلسوفان، با اولویت دادن به آگاهی، شناخت را به ایدئالیسم سوق داده و گروهی دیگر بر اولویت جهان پای فشرده‌اند. فیلسوفانی چون هایدگر و برگسون نیز کوشیده‌اند با یافتن مفهوم سومی، چون وجود یا زندگی، این مسئله را کنار بگذارند.

دغدغه فلسفی مرلوپونتی نیز چیزی جز این نیست: چگونه می‌توان بر شکاف میان جهان و آگاهی فائق آمد؟ او در بررسی این مسئله، به جای اینکه از فیلسوفان دیگر تبعیت کند، می‌کوشد ارتباط میان جهان و آگاهی را توصیف کند. او بر این باور است که برای بررسی این موضوع، به جای اینکه، همچون هوسرل، جهان را در فرایند تحویل کنار بگذاریم و با مطالعه آگاهی، نحوه شناخت آن از جهان را بررسی کنیم، باید به ارتباط متقابل میان آگاهی و جهان پردازیم. بنابراین، در رویکردی انتقادی به پدیدارشناسی هوسرلی، معتقد است که تحویل و اپوخته نباید به آگاهی محض منجر شود و انسان را از جهان منفک سازد:

تأمل برای وحدت آگاهی از جهان صرف نظر نمی‌کنند، بلکه گاهی به عقب بر می‌دارد تا اشکال تعالی را که همانند اخگرهای آتش بالا می‌روند تماشا کند.^۱

انسان همواره در جهان حضور دارد. پس، نمی‌توانیم به سوپژکتیویته عقب نشینی کنیم و خود را از جهانی که بدان گره خورده‌ایم، منفک سازیم. تجارب انسان تجارب جهان است و جهان به تجارب او معنا می‌بخشد. پس، به جای اینکه طی فرایند تحویل، جهان را کنار بگذاریم، باید درگیری خود با آن را بپذیریم و، بر همین اساس، تمام شناخت ما مبتنی بر درگیر بودن ما با جهان است.

از نظر مرلوپونتی، فلسفه‌های پیش از وی، که از آن‌ها با عناوین «تجربه‌گرایی» و «تعقل‌گرایی» یاد می‌کند، نتوانسته‌اند در تبیین رابطه جهان و آگاهی موفق باشند. به باور او، هرچند این دو رویکرد متناقض به نظر می‌رسند، اما در این نکته مشترک هستند که میان آگاهی و جهان انفکاک ایجاد می‌کنند. برای تجربه‌گرایان هیچ ذهنیتی وجود ندارد. تعقل‌گرایان نیز ذهنیت را در دنیای دیگری قرار می‌دهند که از آنجا بر جهان اعمال نفوذ می‌کند. از این رو، نمی‌توان میان سوژه و جهان دیالوگی برقرار کرد. هر دو دوگانه‌انگار هستند و به تمایز میان سوژه و عین قائل‌اند. اما به نظر مرلوپونتی، تجربه را نمی‌توان منفک از متعلقات آن بررسی کرد و نیز سوژه تجربه‌کننده را نمی‌توان بیرون از جهان قرار داد، بلکه سوژه جدا از جهان نیست.

رفیقی

از این رو، مرلوپونتی می‌کوشد به ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با جهان دست یابد و به شیوه پیشاتأملی با آن ارتباط برقرار کند، زیرا سطح پیشاتأملی مبنای معرفت‌شناختی را تقویم می‌کند و از این رو، شرطی است که تمام اعمال شناخت را ممکن می‌سازد.^۱

این ارتباط بی‌واسطه در سطح زیست‌جهان^۲ روی می‌دهد. مرلوپونتی مفهوم زیست‌جهان هوسرل را مهم‌ترین دستاورد فلسفی وی می‌داند، زیست‌جهانی که همیشه، هم‌اکنون حاضر است، از قبل برای ما وجود دارد و زمینه همه اعمال نظری و فرانظری را تشکیل می‌دهد.^۳

زیست‌جهان جهانی است که روزانه در آن زندگی می‌کنیم و تجربه مستقیم و پیشاتأملی از آن داریم. مرلوپونتی، به تبعیت از هوسرل، وظیفه فلسفه را این می‌داند که ساختار بنیادین زیست‌جهان را تبیین کند:

کل جهان علم بر جهانی بنا نهاده شده است که به‌طور مستقیم تجربه می‌شود. اگر بخواهیم موضوع علم را روش‌کافی کنیم و به بیانات دقیقی درباره معنا و قلمرو آن دست یابیم، باید با آگاهی مجدد از جهانی شروع کنیم که علم بیان‌کننده قانون آن است.^۴

در سطح زیست‌جهان، آگاهی ما از پیرامون خود و چیزهای موجود پیشاتأملی و بدون مفهوم‌پردازی صریح است و در چنین ارتباطی معنای آن‌ها بر ما آشکار می‌شود.

اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که اگر، در سطح آگاهی پیشاتأملی، آگاهی صریح و واضحی از اعیان پیرامون خود نداریم، آیا می‌توانیم عینیتی داشته باشیم؟ و اگر چنین است، چه مؤلفه‌هایی در عینیت‌بخشی به اعیان دخیل هستند؟ در این مقاله می‌کوشیم، با بررسی ویژگی‌های آگاهی و متعلقات شناخت آن، به معنای مورد نظر مرلوپونتی از عینیت دست یابیم.

ادراک حسی

از نظر مرلوپونتی، درگیری مستقیم و پیشاتأملی ما با جهان از طریق «ادراک حسی»^۵ صورت می‌گیرد. تماس اولیه ما با جهان در ادراک چیزی است که در سراسر زندگی خویش با آن آشنا هستیم. اما این تماس نه به‌روی باریک‌بینی همگانی تام و تمام در می‌گشاید و نه کاملاً پنهان و وصف‌ناپذیر است. نه موضوع پژوهش علمی طبیعی است، نه سرچشمه ناپیدای مفاهیم، که بعداً بتوانیم، آن‌چنان که

1. Bourgeois, 2002: 344

2. Life-World

3. Husserl, 1970: 142

4. Merleau-ponty, 2005: viii

5. perception

rafighi

دکارت می‌پنداشت، در محیط شفاف تأمل آن را تحلیل کنیم. این تماس هیچ‌یک از این‌ها نیست و، با وجود این، همه آن را تجربه می‌کنیم، پیشاپیش می‌شناسیم و نوعی فهم اولیه از آن داریم. در واقع، به‌سختی می‌توانیم دربارهٔ پیوستگی ادراکی مان به جهان بیندیشیم و این دشواری دقیقاً از آن‌روست که چنین پیوستگی‌ای همواره برای ما از پیش فراگیر و آشناست. از نظر مرلوپونتی، ادراک پنجره‌ای را به‌سوی اشیاء، جهان و حقیقت می‌گشاید:

ادراک شناخت جهان نیست، حتی فعل نیز نیست و یا اخذ اختیاری موضوعی، بلکه زمینه‌ای است که همه افعال از آن پدید می‌آیند و پیش‌زمینه همه آن‌ها محسوب می‌شود.^۱

در واقع، می‌توان گفت که مرلوپونتی حوزهٔ ادراک را «به‌منزلهٔ بطن زیست-جهان در نظر می‌گیرد»^۲ و معتقد است که ادراک حسی را نمی‌توان تبیین کرد، بلکه باید آن را توصیف نمود.

از نظر مرلوپونتی، ادراک نوعی اندیشه نیست، بلکه بنیادی‌تر از آن است. در واقع، تفکر منوط به ادراک است و آن را پیش فرض می‌گیرد. ما، همانند کودکان، یاد نمی‌گیریم که چگونه افکار خودمان را به جهان محسوس که در فرایند تفکر با آن مواجه می‌شویم متصل سازیم، بلکه می‌آموزیم دربارهٔ آنچه می‌بینیم، می‌شنویم و درک می‌کنیم فکر کنیم: «کودک پیش از آنکه فکر کند، ادراک می‌کند»^۳. علاوه‌براین، جهان معقول، که جهانی تکه‌پاره و انتزاعی است، به‌منزلهٔ پیش‌زمینه در مقابل ثبات و تکثر جهان ادراکی قرار دارد:

جهان محسوس قدیمی‌تر از جهان اندیشه است، زیرا جهان محسوس مرئی و نسبتاً متداوم است... جهان معقول نامرئی و بی‌مایه است.^۴

بنابراین، مرلوپونتی، با اولویت‌دادن به ادراک حسی در شناخت جهان، می‌کوشد ارتباط مستقیمی با آن برقرار کند. او منظور خود از اولویت ادراک حسی را چنین بیان می‌کند:

منظور من از اولویت ادراک آن است که تجربهٔ ادراک به‌معنای حضور ما در لحظه‌ای است که در آن اشیاء، ارزش‌ها و حقایق برای ما ساخته می‌شوند و، لذا، ادراک نوعی لوگوس در حال تکوین است که، در ورای هر نوع جزمیت، شرایط عینیت را به ما می‌آموزد و رسالت نظر و عمل را پیش روی ما می‌نهد. مسئله این نیست که معرفت بشری به تجربهٔ حسی فروکاسته می‌شود، بلکه حضور و یاری‌رساندن به لحظهٔ تولد این معرفت است و اینکه به این معرفت همان

1. Ibid: xi

2. Reuter, 1999: 70

3. Merleau-ponty, 2005: 132

4. Ibid: 215

رفیقی

معنایی را ببخشیم که در امر محسوس نهفته است.^۱

درواقع، منظور از اولویت ادراک این است که ادراک نخستین یا اساسی‌ترین لایه ممکن را برای شناخت فراهم می‌کند و، بدین ترتیب، مطالعه آن باید مقدم بر هر لایه و خصوصاً عالم علم واقع شود. اولویت ادراک را می‌توان مترادف این حکم دانست که کنش ادراکی اساسی‌ترین و مهم‌ترین کنش تقویمی است، زیرا ادراک جهت‌آغازین آگاهی است و در هر یک از تصورات و تجارب و کنش‌های ما و حتی تجارب عقلانی، علمی و تاریخی ما وجود دارد.

مرلوپونتی، برای روشن‌شدن عملکرد ادراک، ادراک را با نقاشی مقایسه می‌کند. از نظر او، نقاشی باز نمود تجربه حسی بنیادینی است، تجربه‌ای آزاد و مقدم بر مفاهیم انتزاعی و علمی و به دلیل «تعهد خلاقانه به جهان مدرک» در دسترس همگان است.^۲ نقاش نقشی از جهان ارائه می‌دهد که خود طراح آن است و این نقش با همه سخن می‌گوید. این جهان که قانون‌های سوژه مفرد نظمش داده‌اند، آشکارگر نگاه او به جهان، احساس او از جهان و برخورد او با جهان است. مرلوپونتی به نقاشی سزان توسل می‌جوید و آن را تلاشی برای نقاشی جهان می‌داند: سیمای اشیا در شکل محسوس آن، آن‌گونه که به آسانی در طبیعت ظهور می‌یابند.^۳ از نظر مرلوپونتی، نقاشی سزان «مطالعه دقیق پدیدارهاست».^۴ رنگ آبی که سزان زیر درخت کاج می‌بیند، گویای نحوه‌ای است که جهان خود را به او نمایانده، نحوه برخورد او با جهان مرئی، با این جهان است و گویای معمای دیدارپذیری اشیا. معمای نقاشی، بدین سان، همان معمای ادراک حسی است، زیرا ادراک حسی نیز تماسی است نو با جهان.

ویژگی‌های ادراک حسی

مرلوپونتی در پدیدارشناسی خود، به جای اینکه نظریه‌ای درباره سازوکارهای حسی ارائه دهد و یا مفاهیم مربوط به ادراک را تحلیل کند، به توصیف انضمامی ادراک می‌پردازد و، براین اساس، به انتقاد از دیدگاه‌های تعقل‌گرایان و تجربه‌گرایان درباره ادراک حسی می‌پردازد. تجربه‌گرایی، برای توجیه نظریه خود درباره ادراک، به مفهوم «احساس»^۵ متوسل می‌شود، مفهومی که به باور مرلوپونتی «هیچ چیز نمی‌تواند نامشخص‌تر از آن باشد».^۶ از نظر او، آنچه در تجربه ادراکی متعارف می‌یابیم احساس‌های درونی نیستند، بلکه چیزهای بیرونی‌اند: اشیا، مردم، مکان‌ها و رویدادها. مفهوم احساس

1. Merleau-ponty, 1964a: 25

2. Davis, 2016: 5

3. Johnson, 1993: 9

4. Merleau-ponty, 1964a: 11

5. Sensation

6. Merleau-ponty, 2005: 2

rafighi

«با هیچ چیز در تجربه ما مطابقت نمی‌کند»^۱. اشتباه دیگر تجربه‌گرایی این است که فرض می‌کند اعیان در ادراک «به وجهی کاملاً شکل یافته و معین» به ما داده می‌شوند.^۲ این اندیشه که اشیا با مختصات کاملاً دقیق و واضح به ما داده می‌شوند در نهان مؤید این رأی است که ادراک متضمن نوعی آگاهی درونی از کیفیات متعین خود تجربه است. اما به ندرت پیش می‌آید که تجربه چنین مختصات واضح و مشخصی را از خود نشان دهد و عمل تجزیه ادراک نمی‌تواند محیط ادراکی خاصی را دریابد که در آن چیزها خود را از جوهی معنادار بر ما عیان می‌کنند.

برای تعقل‌گرایی، ادراک نوعی «حکم»^۳ است. به باور کانت، نفس این واقعیت که آنچه می‌بینیم اشیا هستند و نه صرف دسته‌ای از کیفیات، از آن روست که مفهوم جوهر را بر کثرات شهود، که منفعلانه از طریق حواس فراهم می‌آیند، اطلاق می‌کنیم. از این گفته چنین استنباط می‌شود که هر آنچه ادراک می‌کنیم باید در قالب گزاره باشد. اما به زعم مرلوپوتتی، چیزی که نظریه‌های تعقل‌گرایانه ادراک نمی‌توانند تصدیق کنند، تنانگی تجربه و واقع بودن آن در وضعیت است، زیرا این نظریه‌ها محتوای ادراکی را به شناسایی سوژه‌ای که تنانه نیست تحویل می‌کنند:

از این قرار، ادراک اندیشیدن درباره ادراک کردن است. تنانگی آن خصوصیت
ایجابی نیست که توجیه و تبیین شود، و صفت خاص ادراک صرفاً بی‌خبری آن
از خویش است.^۴

از منظر تعقل‌گرایی، «ادراک نوعی حکم است، اما حکمی که از بنیادهای خودش
آگاه نیست» و این برابر است با آنکه بگوییم،
عین مدرک، پیش از آنکه قانون معقول حاکم بر آن را دریافته باشیم، به صورت
تمامیت داده می‌شود.^۵

مرلوپوتتی چنین نتیجه می‌گیرد: «گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
حاصل اینکه تعقل‌گرایی سرانجام به جایی می‌رسد که پدیدارهای ادراکی را که
قرار است تبیینشان کند، نامفهوم می‌کند»^۶.

پس، به نظر مرلوپوتتی، ادراک حسی نه احساس است و نه حکم، بلکه نکته‌ای که تعقل‌گرایان و تجربه‌گرایان نادیده می‌گیرند این است که انطباعی که جهان طبیعی بر حساسیت طبیعی ما ایجاد

-
1. Ibid
 2. Ibid: 4
 3. Judgment
 4. Ibid: 34
 5. Ibid: 40
 6. Ibid: 30

رفیقی

می‌کند خود می‌تواند معنادار باشد و شناخت بنیادین ما از اشیا را در مقام موجودات طبیعی تقویم کند.^۱

از نگاه مرلوپونتی، ادراک ملاحظه معنای حلولی است که در مجموعه‌ای از داده‌ها ظهور می‌یابد و فهمیدن این معنا در محسوس بر هر حکمی مقدم است. در ادامه به برخی از ویژگی‌های ادراک از منظر او می‌پردازیم.

۱. شکل / زمینه

از نظر مرلوپونتی، هر عینی در زمینه‌ای قرار دارد. ما همواره توجه خود را به شیء معطوف می‌کنیم و موقتاً از محیط و زمینه‌ای غافل می‌شویم که آن شیء را به ما عرضه می‌دارد. تنها در صورتی می‌توانستیم جهان ادراکی را مرکب از چیزی جز این کیفیات ندانیم که خود ادراک چیزی غیر از واریسی بی‌وقفه و متمرکز بر ویژگی‌های مجزای آن بود:

کیفیت محض تنها در صورتی به ما داده می‌شود که جهان منظره‌ای می‌بود و بدن شخص سازوکاری که ذهنی بی‌طرف با آن آشنا می‌شد.^۲

مرلوپونتی می‌گوید که وقتی، مثلاً، مستقیماً به تکه کاغذ سفیدی خیره می‌شوم تا درجه رنگ نمایان بخشی از آن را که در سایه افتاده است به دقت معلوم کنم، موجب شده‌ام این کیفیت با خیره شدن چشم‌هایم به بخشی از میدان دید ظاهر شود. تنها در این صورت پیش روی کیفیتی قرار گرفته‌ام که نگاه من را جلب می‌کند. کیفیات محسوس محض مقومات اولیه ادراک نیستند، بلکه مولود توجه و تأمل توأم با تمرکز هستند:

کیفیت محسوس به هیچ‌روی مساوق با ادراک نیست، بلکه محصول خاص برخوردی از نوع کنجکاوی یا مشاهده است. این کیفیت هنگامی نمودار می‌شود که من، به جای آنکه کل نگاهم را به دست جهان بسپارم، به خود این نگاه روی می‌آورم و هنگامی که از خود می‌پرسم آنچه می‌بینم دقیقاً چیست.^۳

چیزی شبیه این درباره حکم هم صدق می‌کند. احکام صریح و گویا و دارای محتوای گزاره‌ای شرایط ادراک نیستند، بلکه دستاوردهایی مشروط هستند مبتنی بر شکل بنیادی تری از هوش جسمانی که رفتار ما را هدایت می‌کند. حکم مستلزم شکل آغازین تری از فهم حسی است، شکلی که متضمن اطلاق مفاهیم نیست. در نتیجه،

فهم نیز باید از نو تعریف شود، زیرا عملکرد رابطی عامی که مکتب کانت نهایتاً

1. Jensen, 2013: 51
2. Merleau-ponty, 2005: 46
3. Ibid: 202

.....
 rafiqhi

به آن نسبت می‌دهد اکنون سراسر حیات قصدی را شامل می‌شود و دیگر برای تمییز آن کفایت نمی‌کند.^۱

به این ترتیب، مرلوپونتی می‌خواهد توجه ما را به زمینه حسی‌ای که بنیاد ادراک ما از کیفیات مجزا و صورت‌بندی‌ها از احکام صریح است سوق دهد. او این زمینه را «میدان پدیداری»^۲ می‌نامد.

این میدان جهانی درونی نیست، پدیدار حالتی از آگاهی یا واقعیتی نفسانی نیست.^۳

به عبارت دیگر، این میدان آن وجهی از جهان است که همواره پیشاپیش از طریق قابلیت‌های ادراکی جسمانی غیرارادی و رفتارهای نااندیشیده‌مان برای ما مهیا شده و در دسترس ما قرار دارد. بنابراین، میدان پدیداری نه چیزی درونی برای آگاهی است و نه مستقل از آن وجود دارد.

بنابراین، هر ادراکی ساختار زمینه/ شکل دارد و تمام اعیان ادراکی بر مبنای زمینه خود درک می‌شوند. آنچه دیده می‌شود شکل است و آن چیزی که زمینه ادراک به آن وابسته است، اینکه چگونه نگاه خود را بر روی اعیان ادراک متمرکز کنیم. در رویکرد طبیعی، ما در ادراک زندگی می‌کنیم. اعیان مدرک را مملو از معنا درک می‌کنیم، گویی معنایی حلولی دارند که مقدم بر اعمال صریح تعقل ماست. برای مثال، بازیکن فوتبال زمین فوتبال را به منزله عین در نظر نمی‌گیرد، بلکه ناحیه‌ای می‌داند که از جمعیت تماشاگران متمایز و با خطوطی مشخص شده است که به بازی او هیجان می‌بخشد و به او امکان بازی می‌دهد، بدون اینکه او توجه خود را معطوف این مسائل بکند:

میدان به او داده نمی‌شود، بلکه به منزله اصطلاحی حلولی در قصدیات عملی او حضور دارد.^۴

خلاصه اینکه، جهان مدرک، آن‌گونه که بر آگاهی ادراکی ظاهر می‌شود، شمار وسیعی از اعیان متمایز را در بر نمی‌گیرد تا وظیفه ادراک این باشد که آن‌ها را ثبت و ضبط کند، بلکه نظامی از میدان‌های درهم‌تنیده است، اشکال و زمینه‌هایی که این امکان را به اعیان منفرد و متمایز می‌دهند تا در پس زمینه‌ای ظاهر شوند و ادراک را با الگوی اولیه جهان مدرک آشنا سازند.

۲. تنانه بودن تجربه ادراکی

حال، با توجه به اینکه از نظر مرلوپونتی ادراک ساختار شکل/ زمینه دارد و آگاهی در یک زمینه روی به سوی اعیان خود دارد، این مسئله مطرح می‌شود که آگاهی چگونه می‌تواند با اعیان خود ارتباط برقرار کند؟ مرلوپونتی برای پاسخ به این مسئله نکته قابل توجهی را درباره ادراک مطرح می‌کند. به نظر

1. Ibid: 47

2. Phenomenal Field

3. Ibid: 51

4. Merleau-ponty, 1967: 169

رفیقی

وی، ادراک امری تنانه^۱ است. از نظر مرلوپونتی، ارتباط سوژه با جهان از طریق بدن و اعمال جنبشی و شناختی آن شکل می‌گیرد. آگاهی به واسطه بدن در جهان جای دارد و مرلوپونتی ارتباط این دو را چنین توصیف می‌کند:

بدن ما در جهان به منزله قلب جاندار است. چشم انداز مرئی را پیوسته پابرجا نگه می‌دارد، زندگی را به آن می‌دمد، آن را از درون حفظ می‌کند و با آن نظامی تشکیل می‌دهد.^۲

براین اساس، مرلوپونتی مفهوم آگاهی محض و ناظر را رد می‌کند و به جای آن به سوژه تجربه برمی‌گردد که آگاهی را به منزله تنانه یا متجسد در وضعیت آشکار می‌کند.

ادراک، عملکرد ذهن محض یا اندیشه نیست، که البته این امر به معنای انکار عدم وجود عناصر اندیشه در ادراک نیست، بلکه تنانه است. «من با بدنم ادراک می‌کنم»^۳، زیرا موقعیت و حرکت بدن من را قادر می‌سازد آنچه در دسترس بینایی من است ببینم. از این رو، ادراک فعالیت آگاهانه ذهن نیست، بلکه شیوه وجودی سوژه تنانه در مرحله پیش‌آگاهی است، «محواره‌ای است میان سوژه متجسد و عالمش»^۴. چنین سوژه‌ای است که می‌تواند بر خود در چه‌ای به سوی جهان بگشاید. این مدرک، بنابراین جسمانی‌تیش، می‌تواند با اجسام و اشیا تماس برقرار سازد. زیرا اولین تماس ما با عالم خارج از طریق اجزا و حواس بدنی صورت می‌گیرد. بنابراین، در ادراک است که خودمان را صاحب بدن و بلکه تنانه می‌یابیم: «تمایز بین سوژه و ابژه در بدن من محو می‌شود»^۵. در نتیجه، انسان را نمی‌توان همانند دیگر اشیا جهان محسوب کرد، بلکه حضور او در جهان باعث ایجاد جهان فرهنگی و اجتماعی می‌شود و مرلوپونتی این جهان‌ها را در تجربه حسی و در ادراک درهم‌تنیده می‌بیند.

این درهم‌تنیدگی جهان و بدن مرلوپونتی را به انتقاد از دیدگاه دکارتی سوق داد که، براساس آن، آگاهی جدای از جهان قرار دارد. از نظر مرلوپونتی، دکارت هیچ دلیلی نداشت که آگاهی و جهان را از هم جدا سازد، بلکه سوژه همواره «رو به سوی جهان دارد»^۶ و تجربه پیامد ارتباط یگانه‌ای است که بین سوژه تنانه و جهان شکل می‌گیرد. بدن انسان، در مقام مرکز جهت‌گیری او به جهان، هم او را از طریق حواس خود به جهان پیرامونش هدایت می‌کند و هم جهان را مطابق با جایگاه و اعمال بدنی او موقعیت می‌بخشد و، براین اساس، «سوژه و جهان در طی فرآیندی با یکدیگر متولد می‌شوند»^۷.

1. Embodiment

2. Merleau-ponty, 2005: 202

3. Ibid: 184

4. Cullen, 1994: 109

5. Merleau-ponty, 1964b: 187

6. Merleau-ponty, 2005: x

7. Bullington, 2013: 2

.....
 rafiqhi

بدن در تفکر مرلوپونتیی راه دستیابی ما به عالم و، به عبارت دقیق‌تر، مدخلی به سوی عالم معرفی می‌شود. براین اساس، ادراک نیز هم مبنای ذهنیت و هم عینیت تجربه در جهان محسوب می‌شود. ادراک دیگر رویدادی ذهنی نیست، زیرا حالات محسوس خودمان را به منزله حالات ذهن تجربه نمی‌کنیم، بلکه آن‌ها را به منزله حالات بدن‌های خودمان و رفتارهای تنانه خودمان تجربه می‌کنیم.

قصیدت عملی

اما مرلوپونتیی آگاهی ادراکی را دارای ویژگی قصدی می‌داند. برطبق این ویژگی آگاهی، آگاهی از چیزی است و رویکردهای ذهنی ما به سوی اعیان و وضعیت‌هایی در جهان جهت می‌یابند. این نظریه در مقابل نظریه بازنمایی تصورات دکارت و لاک قرار دارد که، برطبق آن، آنچه مستقیماً به آن آگاهی داریم نه ابژه‌های بیرونی، بلکه تصورات ماست. از نظر لاک، تصورات تأثراتی هستند که جهان بیرون در ما ایجاد می‌کند و معرفت ما به آن‌ها جهان را باز می‌نمایند. پس، اگر بتوانیم ماهیت و عملکرد خاص این واسطه‌های بازنما را دریابیم، ارتباط میان ذهن و جهان را می‌فهمیم.

پدیدارشناسی هوسرل در نفی این تصویر معرفت‌شناختی، که تاحدی با تمایز میان اعیان و محتوای آگاهی در انجام‌دادن آن توفیق یافته بود، نوآور بود. این تمایز به معنای آن است که میان اشیایی که به آن‌ها آگاهی داریم و محتوای آگاهی ما به آن‌ها تفاوتی وجود دارد. از نظر هوسرل، آگاهی محتواهای حلولی خود را دارد که «محتوای اولیه» نیز نامیده می‌شوند و داده‌های حسی پیچیده‌ای هستند که بعدها «داده‌های هیولانی» نامیده شدند. بنابراین، عمل قصدی این کارکرد را دارد که معنا را به محتواهای اولیه می‌دهد، و از این طریق، به عین عینیت می‌بخشد. این تمایز این امکان را به ما می‌دهد که قصدیت را امری بدانیم که با روابط علی میان اعیان بیرونی و حالت‌های روان‌شناختی و درونی متفاوت است و به این روابط تحویل نمی‌شود. زیرا اعیان آگاهی من به‌طور معمول محتوای ذهن من نیستند، بلکه این محتوای درونی آگاهی من به اعیان بیرونی است.

هوسرل بر تمایز میان جنبه‌های مثالی و واقعی پدیدارهای ذهنی، میان محتوای قصدی و شرایط علی موجود در جهان که به تجربه امکان داشتن این محتوا را می‌دهند، تأکید می‌ورزد. با مجبور ساختن عین به تحویل در رویکرد طبیعی، اجزای سازنده اعتقاد جزمی، که به هر کنش قصدی تعلق دارد و به عین خصلت وجودی آن را می‌بخشد، اینک برای مطالعه در دسترس است: هوسرل آن را «نوئیس»^۱ می‌نامد. در مقابل، نوئما چیزی است که آگاهی به سوی آن جهت‌گیری می‌کند و به معنای صریح کلمه، آن چیزی است که به‌واقع بر آگاهی پدیدار می‌شود. نوئیس آگاهی از نوئماست. از

1. Noesis

2. Noema

رفیعی

این طریق، به رابطه تضایف میان نوئسیس / نوئما دست می‌یابیم که اغلب «خصلت اصلی قصدیت نامیده می‌شود»^۱.

قصدیت آگاهی عبارت است از عملِ نوئیکی که نوئما را به منزله محتوای خود در نظر می‌گیرد. بدین ترتیب، روش پدیدارشناسی هوسرل دو تحویل هماهنگ را در بر می‌گیرد که نوئما یا محتوای قصدی از آن‌ها به دست می‌آیند. مورد نخست تحویل استعلایی^۲ است که عبارت است از عطف دوباره توجه خود از جهان متعالی به محتوای حلولی آگاهی. این تحویل ما را از جهان بیرونی، به‌طور کلی، به قلمرو درونی جهان ذهنی می‌برد. مورد دوم تحویل ایده‌تیک^۳ است که به جنبه‌های مثالی و هنجاری محتوای ذهنی، به دور از کیفیات زمانمند و علی آن در واقعیت، اشاره دارد. این تحویل ما را از واقعیت روانی محقق به محتوای مفهومی و معنایی نازمانمند می‌برد، از واقعیات به ماهیات. اما آموزه‌های هوسرل مقبول طبع مرلوپونتی نبود، زیرا او نمی‌توانست تمایزی را بپذیرد که هوسرل میان حلول آگاهی و تعالی جهان بیرونی قائل می‌شد. او تحویل‌های استعلایی و ایده‌تیک را با این استدلال رد می‌کند که این‌ها انتزاع‌های نادرستی از شرایط انضمامی جهان تجربه هستند، به‌طوری‌که در پیشگفتار پدیدارشناسی ادراک حسی می‌نویسد:

بزرگ‌ترین درس تحویل غیرممکن بودن تحویل کامل است.^۴

در تفکر مرلوپونتی، عمده‌ترین کارکرد قصدیت آشکار ساختن این حقیقت است که عالم حاضر و آماده و از قبل آنجاست. وحدت عالم، پیش از آنکه به وسیله معرفت بنا شود، به منزله چیزی حی و حاضر زیسته می‌شود.

مرلوپونتی با چنین نگرشی میان دو نوع قصدیت تمایز قائل می‌شود: قصدیت عملی^۵ و قصدیت کنش^۶ و^۷ در این باره می‌گوید:

هوسرل تمایز قائل می‌شود میان قصدیت کنش، که قصدیت احکام ما و قصدیت آن مواقعی است که داوطلبانه موقعیتی را برمی‌گزینیم... و قصدیت عملی یا قصدیتی که وحدت طبیعی و پیشاحملی جهان و حیات ما را ایجاد می‌کند.^۸

1. Mohanty, 2006: 72

2. Transcendental reduction

3. Ideatic reduction

4. Merleau-ponty, 2005: xiii

5. Operative Intentionality

6. Intentionality of Act

7. Ibid: 372

۸. هوسرل در منطق صوری و استعلایی میان این دو نوع قصدیت تمایز قائل میشود، اما از قصدیت عملی با عنوان قصدیت زیسته یاد می‌کند (Husserl, 1969, 255).

9. Ibid: xvii

.....
 rafiqhi

منظور از قصدیت کنش قضاوت و بیان آگاهانه خود ما از کنش است. در واقع، قصدیت مندرج در احکام و هرگونه تحلیل تجربه است که عالم پیش ساخته از اعیان را به عنوان نقطه شروعی برای تحقیقات خود می‌پذیرد. از نظر مرلوپونتی، این نوع از قصدیت کنش تأملی و عینیت‌بخش آگاهی در جایی است که شناسنده از بالا تجربه را به منزله امر قوام‌یافته، به منزله متعلق برای سوژه در سطح نظری، بررسی می‌کند.

اما قصدیت را باید به منزله روی داشتن انضمامی به سوی اعیان دانست، آن‌گونه که در جهان پدیدار می‌شوند. شاید بتوان تأکید مرلوپونتی بر وجه روی داشتن را در پیشگفتار پدیدارشناسی دید، جایی که می‌نویسد:

هر آگاهی آگاهی از چیزی است. چیز جدیدی در آن وجود ندارد. کانت نشان داد ... که ادراک درونی بدون ادراک بیرونی ممکن نیست، اینکه جهان، به منزله مجموعه‌ای از پدیدارهای متصل، فقط در وحدت آگاهی من قابل پیش‌بینی است و ابزاری است که از طریق آن در مقام آگاهی به وجود می‌آیم.^۱

او در ادامه توضیح می‌دهد که وحدت جهان، که به مثابه امر از پیش آماده زیسته می‌شود، پیش از آنکه توسط شناخت در نوع خاصی از توجه مسلم گرفته شود، مفهوم قصدیت پدیدارشناختی را از نسبت کانتی با عین ممکن متمایز می‌کند. از این رو، امر ویژه برای پدیدارشناسی و فهم آن از قصدیت شناختی است که از دادگی پیش‌تأملی جهان حاصل می‌آید. این دادگی بدان معناست که سوژه به نحو پیش‌تأملی روی به جهان دارد. قصدیت عملی در توانایی یکدست و اولیه ما در مکان مشخص داده می‌شود، از اعیان استفاده می‌کند و در شماری از فعالیت‌های بدنی پیچیده درگیر می‌شود. پس، بایستی این قصدیت را بنیادین بدانیم، زیرا «به جای مفروض گرفتن اعیان خود، روی به آن دارد».^۲ سوژه‌های تنانه اگر لازم است که در جهان زندگی، عمل و فکر کنند، نیازی به جست‌وجوی عین متناظر ندارند. اعیان متناظر آن‌ها از قبل، به منزله هسته‌های پیش‌داده و معنادار، در درون جهان به آن‌ها داده شده و این سوژه‌ها از طریق زندگی روی به سوی آن‌ها دارند.

پس، مرلوپونتی از ماهیت اعمال و اعیان قصدی در سطح انضمامی بحث می‌کند و، بر این اساس، اعمال قصدی را واجد محتوا نمی‌داند. بر طبق نظر وی، محتوای قصدی ترکیبی از تمایزهای ذهنی نیست. این نکته را قبلاً هوسرل به صراحت در ایده‌ها مطرح کرده است. او در آنجا مدعی می‌شود که انتساب کارکرد باز‌نمایی به ادراک و تجربه قصدی باعث تسلسل می‌شود.^۳ این امر به این دلیل است که اگر عین قصدی باز‌نمایی عین واقعی است، در این صورت، با این مسئله مواجه می‌شویم

1. Ibid: xvii

2. Ibid: 398

3. Husserl, 1983: 243

رفیعی

که چگونه دو نوع واقعیت که یکی ذهنی است و دیگری خارجی با همدیگر تطابق می‌یابند، به‌ویژه زمانی که فقط یکی از این‌ها ارائه می‌شود. این امر بدون حل مشکل اصلی درباره نحوه ارتباط اعیان حلولی و واقعی به تسلسل می‌انجامد. پس، قصدیت عملی از نظر مرلوپونتی عمیق‌ترین بخش قصدیت است که پدیدارشناسی در روشن ساختن آن تلاش دارد و زمینه بسیاری از اعمال ارادی و صریح معنابخشی محسوب می‌شود.

۵. متعلق آگاهی ادراکی

مرلوپونتی ادراک را مبنای هر شناختی محسوب می‌کند و از آن با عنوان «مسئله حضور عین» یاد می‌کند.^۱ ما، در ادراک، با وجود یا حضور مواجه می‌شویم تا محتوای گزاره‌ای توصیفی‌ای که در قالب «چنین است که...» بیان می‌شود.^۲ او ادعا می‌کند که تجربه ادراکی برای ما نه حقایق یا گزاره‌های واقعی، بلکه اشیا و ویژگی‌های آن‌ها را در حضور جسمانی یا واقعیت جسمانی عرضه می‌دارد:

ادراک من به محتوای آگاهی بر نمی‌گردد، بلکه متوجه خود زیرسیگاری است.^۳

به باور وی، ادراک حسی آشنایی با اعیان موجود است و، از این نظر، پدیداری نسبی محسوب می‌شود که به وجود عین مدرک نیاز دارد. پس، اشتباه است فکر کنیم که می‌دانیم تجربه به ما چه چیزی ارائه می‌دهد و اینکه پاره‌ای از ساخت‌های نظری خاص را به منزله متعلقات واقعی ادراک مسلم فرض بگیریم و سپس آن‌ها را به آگاهی انتقال دهیم:

فکر می‌کنیم می‌دانیم که «دیدن»، «شنیدن» و «احساس کردن» چیست. زیرا مدت‌هاست که ادراک اعیانی برای ما فراهم می‌آورد که مبهم هستند و صداهایی بیرون می‌دهند. زمانی که می‌کوشیم آن‌ها را تجزیه و تحلیل کنیم، آن اعیان را به آگاهی انتقال می‌دهیم.^۴

به نظر مرلوپونتی، متعلق ادراک نه طبق نظر تعقل‌گرایان ترکیبی از پدیدارهاست و نه چنان‌که تجربی‌مسلمان می‌پندارند امکان دائم احساس است. متعلق ادراک به هیچ وجه توهم و پندار نیست و عین را نمی‌توان با توهم تبیین کرد، بلکه عکس این قضیه صحیح است. به این معنی که اگر عینی وجود نداشت، توهم آن نیز وجود نمی‌داشت. پس، باید سیمای انضمامی عین را به آن باز پس داد. باید ادراک را، آن‌چنان که هست، به منزله فعلی که ما را به دریافت عین سوق می‌دهد، بررسی کرد. ادراک همواره متوجه متعلق خود، یعنی خود چیز، است که سرانجام در آن فرو می‌رود و محو

1. Merleau-ponty, 1964b: 21

2. Ibid: 14

3. Merleau-ponty, 2005: 233

4. Ibid: 4

.....
 rafiqhi

می‌شود. در واقع، ادراک درآمدی به عین و گشودگی نسبت به آن است. ادراک حسی وجود عین است به وساطت جسم. بنابراین، برای صورت‌بستن نظریه‌ای درست درباره ادراک باید حضور جسمانی و واقع‌بودگی متعلق ادراک را به آن بازگرداند. از این رو، ادراک فرایندی در جریان تحقیق و انکشاف است که از طریق آن جهان به تدریج بر مدرک به‌هنگام مواجهه با اعیان آشکار می‌شود. از نظر مرلوپونتی، در وجود آدمی «اصل عدم‌تعیین»^۱ جریان دارد که فقط مختص او نیست و یا به عدم تکامل شناخت او مربوط نمی‌شود، بلکه به باور وی، «وجود، به‌خاطر ساختار بنیادین خود، فی‌نفسه نامتعیین است»^۲. او اصل عدم‌تعیین را به پدیدار ادراک نیز نسبت می‌دهد^۳ تا، از این طریق، ایرادات ادراک را در ارتباط با به‌شناخت‌درآمدن جهان عینی کاملاً متعین نشان دهد.^۴ به‌طوری‌که می‌نویسد:

در جهانی که فی‌نفسه در نظر گرفته می‌شود، هر چیزی متعین است. البته مناظر نامشخص و مبهمی نیز وجود دارند، چون منظره موجود در مه، اما حتی در این صورت نیز می‌پذیریم که منظره واقعی نامشخص نیست، بلکه فقط برای ما مبهم است. روان‌شناسان مدعی هستند که عین هرگز مبهم نیست، بلکه به‌خاطر عدم توجه چنین می‌شود.^۵

اما به باور مرلوپونتی، اعیان ادراک اغلب عناصری نامتعیین^۶ و مبهم هستند که هنوز به شکل مشخصی در نیامده‌اند. آن‌ها به‌منزله منفردهای زمانی-مکانی تجربه نمی‌شوند، بلکه واحدی پیشاتأملی هستند که آگاهی ادراکی بر اساس ترکیب چشم‌اندازهای مختلف روی به آن‌ها دارد.

اعیان برای مدرک متعین و خارجی نیستند، بلکه سیمایی^۷ دارند.^۸

از این رو، می‌توانند به آگاهی شکل دهند و بر وحدت آن تأثیر بگذارند. وحدت عین و وحدت آگاهی ادراکی همدیگر را پیش‌فرض می‌گیرند و به‌طور دیالکتیکی به همدیگر وابسته هستند. مرلوپونتی در این باره می‌گوید:

مدرک و مدرک همانند دو اصطلاح متقابل فقط با همدیگر ارتباط ندارند... این نگاه من است که مقابل رنگ‌ها قرار دارد و حرکات دست من است که مقابل

1. Principle of indeterminacy

2. Ibid: 151

۳. این دیدگاه مرلوپونتی در مقابل نظریه‌ویتگنشتاین قرار دارد که عدم‌تعیین را به زبان نسبت می‌دهد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک.: Cerbone, D. (2017), "the Recovery of indeterminacy in merleauPonty and Wittgenstein", *merleauPonty and Wittgenstein*, ed by Komarine Romdenh-Romluc, pp.114-132

4. Cerbone, 2017: 120

5. Merleau-ponty, 2005: 6-7

6. Indeterminate

7. Physiognomy

8. Ibid: 128

رفیقی

شکل عین قرار دارد، یا اینکه نگاه من با رنگ‌ها جفت‌وجور می‌شود و دست من با سفتی و نرمی و در این تعامل میان سوژه و امر محسوس، نمی‌توان معتقد بود که یکی کار می‌کند و دیگری از آن عمل رنج می‌کشد یا اینکه یکی مضمون را به دیگری اعطا می‌کند.^۱

۶. تقویم

همان‌طور که دیدیم، اعیان از نظر مرلوپونتی نامتعیین و نامشخص هستند و او حتی جهان ادراکی را «منطقه‌ای ناشناخته» می‌داند.^۲ اما این منطقه ناشناخته چگونه آشکار می‌شود؟ مرلوپونتی توضیح این امر را با بیان نکته‌ای شروع می‌کند که به ما تضمین دهد قطعاً چیزی بیرون از ما وجود دارد که در آن به وجود آمده‌ایم و آن را به‌واسطه حواس خود تجربه می‌کنیم. اما این جهان بیرون از ما همانند یک عکس در ما کپی نشده است، بلکه «در لحظه تقویم معنا ایجاد می‌شود».^۳ مرلوپونتی این مواجهه را چنین توضیح می‌دهد:

داده حسّی از جایی که احساس می‌شود نوعی مسئله برای بدن من به وجود می‌آورد که باید حل شود. باید رویکردی بیابم که به‌واسطه آن، تعین شیء برای من ارائه شود و آن را به‌منزله آبی نشان دهد. باید به مسئله‌ای که با ابهام بیان شده است واکنشی نشان دهم. باین حال، باید این امر را زمانی که توسط خود آن فراخوانده شده‌ام انجام دهم. رویکرد من مرا مطمئن نمی‌کند که به‌واقع آبی را می‌بینم یا سطحی سفت را لمس می‌کنم... زمانی که آبی آسمان را تفسیر می‌کنم، درمقابل آن به‌منزله سوژه فراج جهانی قرار ندارم، در اندیشه خود واجد آن نیستم و یا مفهومی از آبی را بر آن اطلاق نمی‌کنم تا راز آن را بر من برملا سازد، بلکه خود را در آن فرو می‌اندازم و در این افسانه فرو می‌روم.^۴

مرلوپونتی، با فرض ارتباط میان مفاهیم تقویم و قصدیت، تبیین هوسرل از تقویم را نیز به چالش می‌کشد. اگر سوژه از طریق ارتباط تنانه پیشاتأملی با جهان ارتباط دارد، پس معنایی که تمایلات اشخاص را هدایت می‌کند با سوژه شروع نمی‌شود تا به‌سوی جهان جریان یابد. او مدعی است:

در فضای میان‌تهی خود سوژه حضور جهان را کشف کردیم، به‌طوری که سوژه را دیگر نمی‌توان از طریق فعالیت تألیفی شناخت، بلکه از طریق اکستازی و اینکه هر فعالیت مفهومی یا معنادهی، به‌منزله امری اشتقاقی و فرعی، در ارتباط با این

1. Ibid: 191

2. Ibid: 313

3. Bullington, 2013: 24

4. Merleau-ponty, 2005: 191

.....
 rafiqhi

آبستن معنا در نشانه‌هایی کشف می‌شود که به‌خوبی جهان را تعریف می‌کنند.^۱ جهان و اعیان از پیش معنادار هستند و برای معقول‌شدن به معنادهی سوژه نیازی ندارند. معنا در نخستین رویارویی جهان با تن و تن با جهان متحقق می‌گردد، یعنی «در نخستین هجای چیزهایی که در کتاب بزرگ جهان می‌خوانیم».^۲ معنا در بطن هستی است و تن زنده انسان که شناسنده نیز هست این معنا را می‌گیرد و به سخن می‌آورد. بنابراین، بیان تکرار زیان هستی است.

مرلویونتی با این روش تبیین عقل‌گرایانه از قصدیت و تقویم را رد می‌کند. یعنی با این ادعا مخالفت می‌کند که قصدیت عمل ذهنی جهت‌یافته است. تحلیل او از قصدیت تنانه‌ابزاری ضمنی و پیش‌تأملی، اما معنادار و تنانه، برای داشتن اعیان و جهان فراهم می‌آورد که آگاهی را به فعالیت تألیفی محض و تهی فرو نمی‌کاهد. او این ادعا را رد نمی‌کند که هر تجربه‌ای قصدی است، یا اینکه معنا در تجربه تنانه تقویم می‌شود، بلکه «منکر این ادعاست که قصدیت را می‌توان از طریق فعالیت ذهنی توضیح داد».^۳ درحالی که شیء، مقدم بر قصد ما بر آن، معنا و ارزش دارد، اما معنای آن تنها بر اساس توجه ما به آن آشکار می‌شود. بنابراین، به‌واقع، شیء در ادراک داده نمی‌شود، بلکه در درون ما پذیرفته می‌شود، باز تقویم می‌شود و تا جایی زندگی می‌کند که ساختارهای بنیادین آن را در خودمان حمل می‌کنیم.

پیامد تقویم عینیت است. این امر نه تنها بدان معناست که تقویم تقویم اعیان است، بلکه آنچه تقویم می‌شود جامه عینیت بر خود می‌پوشد. نتیجه جریان تقویم شیئی در برابر سوژه است. حال این عین بدن خود من باشد یا شخص دیگر یا زمان و مکان. مرلویونتی ادامه می‌دهد که امر قوام‌یافته فقط برای فاعل قوام‌بخش وجود دارد و آگاهی قوام‌بخش «مساوق وجود است».^۴ یعنی آگاهی قوام‌بخش کلی حوزه‌ای استعلایی است بدون هیچ بیرون متصور. برای این اساس، هیچ چیزی فراتر از حوزه آن نمی‌تواند بر آن تأثیر بگذارد و یا حتی بدان دست یابد.^۵ پس، اینکه بگوییم آگاهی جهان را تقویم می‌کند هم‌ارز با این است که بگوییم جهان را ایجاد می‌کند و آن را از طریق منابع خودش تجربه می‌کند.

زیرا رابطه میان سوژه و اشیای پیرامون آن تنها در صورتی ممکن می‌شود که سوژه باعث شود آن‌ها برای خودشان وجود داشته باشند. درواقع، آن‌ها را

1. Ibid: 382

۲. هومن، ۱۳۷۵: ۴۱.

3. Apostolopoulos, 2016: 680

4. Merleau-ponty, 2005: 37

5. Ibid: 192

6. Ibid: 33

رفیعی

پیرامون خود مرتب و آن‌ها را از درون هسته خود استخراج کند.^۱ مرلوپونتی جهان مدرک را حاصل فرایندهای تقویمی مراحل می‌داند که باید پیگیری شوند. اما زمانی که این کار را انجام می‌دهیم، درمی‌یابیم که عملکرد تقویمی فعالیت پویاست. این امر نه تنها به دلیل جریان‌های خلاقانه و اولیه تفکر و زبان است که در آن معنا به وجود می‌آید، بلکه درباره دستاورد ادراک به منزله «فرایند ادغام» نیز صدق می‌کند، که در آن متن جهان خارج صرفاً کپی نمی‌شود، بلکه تقویم می‌شود. در واقع، آنچه فرایند پویای تقویم محصل انجام می‌دهد «تصریح و توضیح آن چیزی است که تا پیش از آن جز به منزله افقی نامعین عرضه نشده بود»^۲ که، به موجب آن، معنای مبهمی که در وهله نخست برای برانگیختن آن به کار رفته بود روشن می‌شود. بنابراین، تقویم «عنوان جریان مؤثری از عدم تعیین امر پیش‌داده به سوی دادگی چیزی متعین است»^۳.

۷. عینیت

اگرچه خود مرلوپونتی نیز جهان مدرک را حاصل فرایند تقویمی مراحل می‌داند که «باید آن‌ها را مشخص کنیم»^۴، زیرا دقیقاً آنچه به طور مستقیم با آن مواجه می‌شویم حاصل این تقویم است، اما کار رویداد پویای تقویم را تعیین دادن به آن چیزی می‌داند که «تا آن زمان، جز به منزله افقی نامتعیین داده نشده است»^۵. همان‌طور که دیدیم، از نظر مرلوپونتی، اشتباه است که فرض کنیم جهان و پدیدارهای آن به وجهی کاملاً شکل یافته و متعین وجود دارند، بلکه عناصری نامتعیین و مبهم هستند که شکل خاصی ندارند. در این صورت مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که

شکل یا اندازه مشخص چگونه پیش روی من ظاهر می‌شود، در جریان تجربه من شکل می‌گیرد و خلاصه به من داده می‌شود و یا اینکه عینیت چگونه می‌تواند وجود داشته باشد؟^۶

پاسخ مرلوپونتی به این سؤال این است که عین وجودی از طریق مجموعه کاملی از تجربیات قابل تشخیص می‌شود و تنها برای سوژه‌ای وجود دارد که این تشخیص را در خود حمل می‌کند.^۷

پس، به جای اینکه در صدد یافتن «شرایط امکان» تقویم در فعالیت تقویمی سوژه محض باشیم،

1. Ibid: 330

2. Ibid: 27

3. Ibid: 82

4. Ibid: 229

5. Ibid: 27

6. Ibid: 269

7. Ibid: 190

.....
 rafiqhi

باید بکوشیم که «شرایط واقعیت» را بیابیم، یعنی اموری که امکان وجود جهان ادراکی را در واقعیت زیسته آن فراهم می‌آورند.

مرلوپونتی بر این باور است که ادراک شرایط واقعی عینیت را به ما می‌آموزد. من از طریق تجربه ادراکی به طور مستقیم و پیشاتأملی با امور مواجه می‌شوم. وقتی به آن‌ها توجه و آن‌ها را ادراک می‌کنم، به منزله اموری مشخص پدیدار می‌شوند. در واقع، باید ادراک را به منزله نوعی تعامل میان آگاهی و جهان در نظر گرفت و، به عبارتی، عینیت «با دادگی ادراک گره خورده است»^۱. در نتیجه، تمام چیزهایی که ادراک می‌کنیم در تجربه ادراکی ما از آن‌ها تقویم می‌شوند. ادراک واقعیت را به ما می‌دهد. هنگامی که نگاه خود را بر شیئی متمرکز می‌کنم، آن شیء در محور توجه من قرار می‌گیرد و بقیه امور در حاشیه می‌مانند و اموری مبهم شوند، اما به محض اینکه نگاه خود را بر شیء کناری متمرکز می‌کنم، آن شیء قبلی مبهم می‌شود:

وقتی در دلاکنکو راه می‌روم... می‌توانم چشمانم را بر روی سنگ دیوار توپلر متمرکز کنم، میدان ناپدید می‌شود و چیزی جز این تکه سنگ بی‌تاریخ باقی نمی‌ماند. علاوه بر این می‌توانم اجازه دهم که نگاهم توسط این سطح زرد شنی جذب شود و دیگر سنگی آنجا وجود نخواهد داشت.^۲

از منظر مرلوپونتی، توجه^۳ متضمن تغییری در حوزه ذهنی است، روش جدیدی برای آگاهی تا بر اعیان خود عرضه شود. عمل توجه تجربه خود میدان را بازسازی می‌کند و تقویم فعال عین جدیدی است که آنچه از طریق افق مبهم و نامعین داده شده بود تصریح می‌کند.^۴

این ادراک اولیه تغییری را در ساختار آگاهی به وجود می‌آورد و بعد جدیدی از تجربه را تثبیت می‌کند. بر این اساس، امر محسوس حاصل تعامل میان جهان و آگاهی تنانه است و تمام چیزهایی که تجربه می‌کنیم، در جریان ادراک ما از آن‌ها، تقویم می‌شوند.

۸. شرایط امکان عینیت

با توجه به مطالب فوق، روشن است که آگاهی ادراکی شرط اصلی عینیت محسوب می‌شود. اما خود آگاهی ادراکی به تنهایی برای تحقق عینیت کافی نیست، زیرا مرلوپونتی آگاهی ادراکی را آگاهی تنانه می‌داند و، از این رو، بدن نیز از شرایط امکان عینیت محسوب می‌شود. پس، شرایط دیگری نیز برای تحقق عینیت لازم هستند. در ادامه، نقش شرایط امکان تجربه ادراکی را بررسی می‌کنیم که در

1. Marshall, 2008: 138

2. Merleau-ponty, 2005: 263

3. Attention

4. Ibid: 27

عینیت بخشی به اعیان تأثیر دارند.

۱. ۸. ۱. بدن

آگاهی به واسطه بدن در جهان قرار دارد. مرلوپونتی مفهوم آگاهی محض را رد می کند و به جای آن به سوژه تجربه برمی گردد که آگاهی را به منزله امری تنانه یا موقعیت مند آشکار می سازد. به باور مرلوپونتی، ما نمی توانیم معنا و ساختار اشیای دیگر را بدون مراجعه به توانایی های بدنی ای چون حواس، حرکت، زبان و... درک کنیم. بدن فقط شیئی در جهان نیست، بلکه راهی است که از طریق آن جهان به وجود می آید یا زیسته می شود. مرلوپونتی، با نقشی که برای بدن در تجربه قائل می شود، معنای جدیدی از تجربه را بیان می کند، مفهوم جدیدی که دیگر به آگاهی متوسل نمی شود و یا مفهوم جدیدی که «تعریف دیگری از سوژه را پیش روی می نهد»^۱. پس، بدن واسطه جهان است یا واسطه ای برای آگاهی که خود «بودن به سوی شیء به واسطه بدن است»^۲. بدن این امکان را فراهم می آورد که از لایه اولیه امر مدرک پرده برداریم، لایه ای که در آن نمی توان معنا را از تجسد جدا ساخت.

۲. ۸. ۲. چشم انداز

ادراک همواره ادراک چیزی است، اما هیچ ادراکی نمی تواند بدون چشم انداز^۳ صورت گیرد. این امر از این حقیقت نشئت می گیرد که، به باور مرلوپونتی، ادراک من تنانه است. سوژه ادراک همواره در جایی در جهان، زمان و مکان تقرر یافته است. این مسئله باعث می شود که اگر تجربیات ادراکی واقعی را در نظر بگیریم، دریابیم که او تنها نماهای خاصی از عین را می بیند، یعنی در هر لحظه تنها از وجهی از آن در زمان آگاه می شود، اگر چه به محض آنکه پیرامون آن حرکت کند و به آن از زوایا و وجوه مختلف نگاه کند، ادراکات دیگری به دست می آورد که از طریق آن ها عین مدرک تکمیل می شود. البته، چشم انداز محدودیتی بر ادراک نیست، بلکه شرطی است که جهان از طریق آن بر ما پدیدار می شود. این بدان معناست که در حالی که ادراک من را به جهان واقعی می آورد، هرگز نمی توانم آن را به یک باره و یا از تمام جنبه ها ادراک کنم.

۳. ۸. ۳. این همانی

وجود چشم انداز باعث می شود که، در مواجهه با امور، آن ها را از جنبه ای مشاهده کنیم و نه مجموع نماهای آن ها را. بنابراین، ادراک من از یک عین ناکامل است و هرگز نمی توانم یک باره تمام زوایای

1. Barbaras, 2004: 7

2. Merleau-ponty, 2005: 249

3. Perspective

.....
 rafiqhi

آن را ببینم. در نتیجه، جامعیت آن همواره از من می‌گریزد. این ادراکاتِ بعدی، به محض اینکه پیرامون آن حرکت می‌کنم، عین مدرک را تکمیل می‌کنند. به عنوان مثال، زمانی که پیرامون تختم راه می‌روم، خود را از جنبه‌های مختلفی به من نشان می‌دهد، اما

این جنبه‌های مختلف نمی‌توانست چشم‌اندازهای یک و همان شیء واحد باشد، اگر نمی‌دانستم که هر کدام از آن‌ها تخت را از یک محل یا محل دیگری به من نشان می‌دهند.^۱

این امر باعث می‌شود که ادراک زمانمند باشد، یعنی هر ادراکی توسط ادراک قبلی و بعدی خود شکل بگیرد و عین مدرک به وحدت خود در زمان دست یابد.

مرلویوتتی مدعی است که نماهای مختلف را نمی‌توان به منزله نماهای شیء واحد و این همان ادراک کرد، مگر اینکه مدرک آن نماها بر دو حقیقت واقف باشد: آن‌ها نماهای همان شیء هستند و دیگر اینکه نماهایی هستند که از طریق وضعیت‌های متعدد و مختلفی ارائه می‌شوند که ناظر اشغال می‌کند. شیء به منزله کل حاضر به آگاهی داده نمی‌شود. اگر شیء فقط این نمای حاضر از آن باشد، در این صورت نخواهیم توانست به نحو معناداری خود را با آن درگیر کنیم و راه‌های جدیدی را برای زندگی با آن کشف کنیم. همچنین، در این صورت یک شیء نخواهد بود، بلکه تجربه‌ای مبهم، همچون انطباعات مبهم الگوی تجربی آگاهی خواهد بود. تجربه من از اعیان به این صورت است که نظرگاه من به واسطه درگیری با اعیان از خود فراتر می‌رود که برای من امری فراتر از نماهای معینی است که به تنهایی عرضه می‌شوند. من همراه با ادراک نمای معینی از یک شیء نماهای نامعین آن را نیز ادراک می‌کنم که هنوز در ادراک تعین نیافته‌اند، بلکه نقاط معین منفکی هستند از نظرگاه فعلی من به دیگری. بنابراین، ادراک من از یک شیء اگرچه متفاوت است و از نماهای مختلفی صورت می‌گیرد، اما ادراک شیئی واحد است و این همان.

۴. ۸. افق

اگر شیئی را از چشم‌اندازهای مختلف بررسی کنیم، ادراک ما ناکامل می‌شود. ادراک کامل شیء ناممکن است و، از این رو، دارای ابعاد و جنبه‌های بالقوه‌ای است که در روندهای ادراکی بعدی آشکار می‌شوند. این جنبه‌های بالقوه که اموری محصل محسوب می‌شوند افق ادراکی شیء را تشکیل می‌دهند:

عین به‌طور بالفعل داده نمی‌شود، یعنی به‌طور تام و تمام داده نمی‌شود.^۲

1. Ibid: 181

2. Ibid: 57

رفیعی

امر مدرک کلتی گشوده به افق شمار نامحدودی از رویکردهای چشم‌اندازی است که برطبق سبک خاصی با همدیگر ادغام می‌شوند. به باور مرلوپونتی، افق وحدت و واقعیت آن‌ها را تضمین می‌کند: افق چیزی است که، با کشف شیء، این همانی آن را تضمین می‌کند.^۱

از نظر مرلوپونتی، هر ادراکی

توسط افق‌های درونی و بیرونی احاطه شده است.^۲

هر چیزی که ادراک می‌کنیم دارای جنبه‌های نهان و آشکار بسیاری است. با هر چشم‌اندازی که برای خود اتخاذ می‌کنیم، جنبه‌ای از شیء آشکار می‌شود، اما

عمل ادراک باید روی به‌سوی جنبه‌های دیگری داشته باشد که اینک از ما پنهان هستند و به‌واقع به ما داده نمی‌شوند و پیش‌بینی می‌شود که در معنادار ساختن عین سهیم هستند.^۳

این جنبه‌های مختلف را می‌توان افق درونی شیء دانست. اما

افق درونی شیء نمی‌تواند خود آن شیء باشد، مگر اینکه خود اشیای پیرامون آن افقی باشند.^۴ از نظر وی، ما هرگز اعیان را به‌طور مجزا و منفک از همدیگر تجربه نمی‌کنیم، بلکه اعیان حوزه واحدی را تشکیل می‌دهند که، در آن حوزه، هر کدام به دیگری متصل است و حاکی از ویژگی خاصی از آن عین است:

هر عینی آینه تمام اعیان دیگر است. وقتی به چراغ روی میز نگاه می‌کنم، نه تنها آن کیفیاتی را برای آن قائل می‌شوم که از جایی که من هستم دیدار پذیرند، بلکه آن کیفیاتی را نیز قائل می‌شوم که دودکش، دیوارها و میز می‌توانند ببینند. پشت چراغ چیزی نیست به‌جز چهره‌ای که چراغ به دودکش می‌نمایاند.^۵

پس، هر چیزی که تجربه می‌شود، توسط مجموعه ضمنی افق‌ها شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد.

۵. ۸ تعالی

اگر ادراک حسی را حال و فرو بسته در خود بدانیم، نمی‌توانیم برای آن نقشی در عینیت بخشی به اعیان قائل شویم. همان‌طور که دیدیم، ادراک حسی برای مرلوپونتی به‌منزله حضور عین است که در جریان تجربه ادراکی برای سوژه متجسد گشوده می‌شود. اما شیء مدرک همواره خود را به‌منزله امری متعال عرضه می‌دارد.^۶ پس، ویژگی بارز ادراک حسی فراروی از خود و اشاره به فراسوی خود

1. Ibid: 59

2. Ibid: 267

3. Landes, 2013: 95

4. Merleau-ponty, 2005: 59

5. Ibid

6. Ibid: 209

.....
 rafiqhi

است. تعالیٰ یک عین بدن معناست که خود عین بیشتر از نمود آن است و هر جنبه‌ای از شیء که در ادراک برای ما آشکار می‌شود تنها دعوتی به ادراک امری فراتر از آن است که در آن لحظه غایب است و مرلوپونتی این حضور و غیاب را دو وجه جدایی‌ناپذیر تعالیٰ می‌داند.^۱ در ادراک، عین به منزله مجموعه‌ای نامتناهی از رویکردهای چشم‌اندازی داده می‌شود، اما در هیچ کدام به‌طور جامع داده نمی‌شود. این امر اتفاقی نیست، زیرا عین از منظری که آن را اشغال کرده‌ام به من داده می‌شود. پس، تألیف ادراکی بایستی توسط سوژه تکمیل شود. شیء مدرک تنها تا جایی وجود دارد که کسی آن را ادراک کند. بنابراین، علاوه بر اینکه شیء امری متعال است، آگاهی نیز متعالی است، یعنی باید از خود فراتر رود و روی به‌سوی عین داشته باشد. ماهیت تجربه انسان این است که خود را به فراتر از موقعیت‌های مفروض فرامی‌افکند که این امر مستلزم جهت‌گیری به‌سوی امر ممکن است، حتی اگر فراتر از جهان و یا، در واقع، «فراتر از محیط باشد».^۲ آگاهی تنانه من را به بیرون از خودم پرتاب می‌کند، به‌سوی جهان. پس وجود تنانه تعالیٰ به‌سوی چیزی است.

نتیجه

فلسفه مرلوپونتی دو وجه کلی دارد: نخست اینکه ما گشوده به جهان هستیم و دیگر اینکه در آن متجسد هستیم. به‌موجب وجه نخست قضیه، جهان گشوده به ماست و آگاهی ما می‌تواند به بطن‌اشیایی که فراتر از ما هستند، دست یابد و ما را با آن‌ها مرتبط سازد. ادراک نزدیکی مطلق ما به اشیا و درعین حال فاصله جبران‌ناپذیر ما از آن‌هاست. گویی حواس به‌طور اسرارآمیزی ابهام واقعیت طبیعی را از ما دور می‌کنند و جهان را در مقابل ما می‌گشایند. متجسدبودن ما نیز باعث می‌شود جهان از طریق بدن ما تعیین یابد. براین اساس، در فلسفه مرلوپونتی جهان بر سوژه متجسد گشوده می‌شود و در جریان ارتباط متقابل میان این دو است که پرده از راز جهان و عقل برداشته می‌شود. قصدیتی که این سوژه تنانه از آن برخوردار است قصدیت عملی است که خود را در تجربیات پیشاحملی ما آشکار می‌سازد. براین اساس، عینیت برای مرلوپونتی به‌منزله لحظه دادگی جهان به سوژه تنانه در تجربه ادراکی محسوب می‌شود. وحدت تجربه از ارتباط پویای میان سوژه و جهان نشئت می‌گیرد و از این طریق اعیان برای ما شکل می‌گیرند. خود‌اشیایی که به ما داده می‌شوند معنا و وحدتی دارند که عینیت آن‌ها را شکل می‌دهد و این معنا در ارتباط سوژه تنانه با عین آشکار می‌شود. بنابراین، عینی بدون سوژه وجود ندارد، درست همان‌طور که سوژه‌ها نیز بدون عین وجود ندارند. اما نکته‌ای که باید درباره عینیت مرلوپونتی به آن توجه داشت این است که عینیت برای او امری ناتمام است. در واقع، می‌توان

1. Ibid: 209

2. Merleau-ponty, 1967: 175

رفیقعی

گفت عینیت هرگز کامل نمی‌شود، زیرا عین زمانی عینیت می‌یابد که سوژه تنانه با چشم انداز خود، که همان بدن اوست، با عین مواجه شود. اما زمانی که او چشم از عین برمی‌گیرد و دیگر عین در محور توجه او قرار ندارد، عینیت خود را از دست می‌دهد. پس، یک عین هرگز از عینیت کامل برخوردار نمی‌شود. در واقع، بنابر روایت وی از پدیدارشناسی، که هیچ عبارتی نمی‌تواند معنایی برای من داشته باشد، مگر اینکه ریشه در ارتباط مستقیم و پیشاتأملی با جهان در تجربه داشته باشد، به محض از میان رفتن این ارتباط بی‌واسطه، دیگر عینیتی نیز وجود نخواهد داشت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- هومن، ستاره (۱۳۷۵)، «مقدمه‌ای بر در ستایش فلسفه مرلوپونتی»، در ستایش فلسفه، موریس مرلوپونتی، نشر مرکز
- Apostolopoulos, D (2016), "Intentionality, Constitution and Merleau-ponty's Concept of Flesh", *European Journal of Philosophy*, 25(2): 677-699
- Barbaras, R (2004), *Merleau-ponty's Ontology*, Trans. T. Toadvine & L. Lawler, Indiana University Press
- Bourgeois, (2002), "Maurice Merleau-ponty, Philosophy as Phenomenology", *Phenomenology World-wide*, ed by A.A. Bello, Springer
- Bullington, J. (2013), *The Expression of the Psychosomatic Body from a Phenomenological Perspective*, Springer
- Cerbone, D. (2017), "the Recovery of Indeterminacy in Merleau-ponty and Wittgenstein", *Merleau-ponty and Wittgenstein*, ed. Komarine Romdenh-Romluc, Routledge
- Cullen, S (1994), "Philosophy of Existence: Merleau-ponty", *Twentieth Century Continental Philosophy*, ed. R. Kearney, Routledge
- Davis, D. (2016), "The Art of Perception", *Merleau-ponty and The Art of Perception*, eds. D. Davis and W. Hamrick, Sunny Press
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. Trans. D. Cairns, Martinus Nijhoff.
- _____ (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Trans. D. Carr, Northwestern University Press
- _____ (1983). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy I*. Trans. By R. Rojcewicz & A. Schuwer, Kluwer
- Jensen, T. (2013), "Merleau-ponty and the Transcendental Problem of Bodily Agency", *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, eds. Jensen and Moran, Springer
- Johnson, G, (1993), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Northwestern University Press
- Landes, D. (2013), *The Merleau-ponty Dictionary*, Bloomsbury Academia
- Marshall, G. (2008), *A Guide to Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, Marquette University Press

رفیقی

Merleau-ponty, M. (1964a), *The Primacy of Perception: and Other Essays on Phenomenology, Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, Trans. Edie J., Northwestern University Press

_____ (1964b), *Signs*, Mc Cleary R., Northwestern University Press

_____ (1967), *The Structure of Behavior*, Trans. Fisher, Methuen

_____ (2005), *Phenomenology of Perception*, Trans by C. Smith, Routledge

Mohanty, N. (2006), "Intentionality", *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, eds. H. Dreyfus and M. Wratall, Blackwell

Reuter, M. (1999), "Merleau-Ponty's Notion of Pre-Reflective Intentionality", *Syntheses*, 61:69-88



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی