

رویکرد انتقادی مرلوپونتی به قصدیت هوسرل

سمیه رفیقی *

(نویسنده مسئول)

محمد اصغری **

محمود صوفیانی ***

چکیده

مرلوپونتی در پدیدارشناسی ادراک می‌کوشد تا از تبیین سنتی قصدیت فراتر رود و به این منظور به توصیف پدیدارشناسی بدن می‌پردازد. به نظر مرلوپونتی، میان جهان و آگاهی جدایی وجود ندارد و این دو در هم گره خورده اند. آگاهی برای مرلوپونتی، سوژه محضی نیست که مقوم ذوات و ماهیات لایزال باشد و به پدیدارها معنا ببخشد، بلکه بدن - سوژه‌ای است که روی به جهان دارد و نمی‌تواند از این حوزه عملی که در جهان دارد، جدا شود. اعیان این سوژه - بدن نیز در همین حوزه پدیداری قرار دارند که با روی آوردن بدن زیسته به آن‌ها تعیین می‌یابد و از ابهام خارج می‌شوند و از این طریق، معنای آن‌ها متولد می‌شود. بر این اساس، قصدیت از نظر مرلوپونتی، جهت‌گیری در جهان و روی داشتن به خود جهان است و حالات قصدی در برخوردها یا حالات جسمانی واقع در نوعی محیط فیزیکی و انضمامی تحقق می‌پذیرند. در این مقاله، می‌کوشیم تا تفسیری از مفهوم قصدیت از منظر مرلوپونتی ارائه دهیم که خود آن را «قصدیت عملی» می‌نامد و تفاوت‌ها و مشابهت‌های آن را با قصدیت هوسرل تبیین کنیم. تفاوت اصلی دیدگاه این دو فیلسوف در نقد مرلوپونتی بر ساختار نوئیسس - نوئمای هوسرل است. او ادعا می‌کند که معنا، ذاتی حوزه پدیداری است و امکان ندارد از طریق تمایز میان ماده و صورت تجزیه و تحلیل شود.

کلیدواژه‌گان: قصدیت، مرلوپونتی، قصدیت عملی، روی داشتن، بدن - سوژه، نوئیسس - نوئما.

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ rafigiph@yahoo.com

** دانشیار فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ Asghari2007@gmail.com

*** استادیار فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران؛ m.sufiani@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸]

مقدمه

از زمانی که فرانتس برنتانو مفهوم قصدیت را در مباحث معاصر مطرح کرده‌است، قصدیت و اعمال قصدی به دو شیوه توصیف شده‌اند: «روی داشتن» به چیزها و «از» یا «درباره» چیزی بودن. برنتانو قصدیت را به مثابه «ارجاع به محتوایی، روی داشتن به عینی» توصیف و پدیدارهای ذهنی را با بیان این مطلب که «آن‌ها پدیدارهایی هستند که عینی را به نحو قصدی در درون خود دارند» (Brentano, 1995: 68) تعریف می‌کند. از نظر برنتانو، پدیدارهای ذهنی کنش‌های ذهنی هستند که با افعالی چون باور داشتن، ادراک کردن، انتظار و امید داشتن مشخص می‌شوند و نباید آن‌ها را با محتوای ذهنی چون تصاویر و داده‌های حسی خلط کرد. تعریف برنتانو تأثیر بسیاری بر فیلسوفان سنت تحلیلی و نیز پدیدارشناسی داشت.

هوسرل، شاگرد برنتانو، مفهوم قصدیت را از او اقتباس کرد و آن را به مثابه خصیصه بارز آگاهی در نظر گرفت که بر طبق آن، «آگاهی، آگاهی از چیزی است». او در *ایده‌های I* مدعی می‌شود که قصدیت، توانایی آگاهی برای روی داشتن به چیزی در تجربه، مهم‌ترین آموزه پدیدارشناسی است (Husserl, 1983: 199). اندکی پس از آن، این خصیصه آگاهی را به آنچه که آن را «مهم‌ترین مسائل» می‌نامد، نسبت می‌دهد و می‌گوید: «چگونه داده‌های حسی همچون رنگ‌ها، صدا یا بافت در واحدهای معنادار یا اعیانی از نوع خاص در تجربه آگاهانه شکل می‌گیرند یا تقویم می‌شوند» (Ibid: 207).

راه حل هوسرل برای این مسئله، تمایز میان اعیان مثالی و محتوای آگاهی است. میان اشیائی که از آن‌ها آگاه هستیم و محتوای آگاهی ما از آن‌ها تفاوتی وجود دارد. بنابراین، رویکرد قصدی نسبت نیست، نسبتی میان حالت ذهنی تجربه‌کننده و اشیاء، امور واقع و رویدادهای فزادگی (McIntyre & Smith, 1989: 149)، بلکه کنشی ذهنی با محتوایی ذاتی است. آگاهی، آگاهی از چیزی نیست، اگر «از» در این قاعده حاکی از نسبتی علی با چیزی در جهان خارج باشد؛ زیرا ممکن است چنین چیزی اصلاً در خارج وجود نداشته باشد. این قاعده صرفاً عین مفروضی را توصیف می‌کند؛ چه وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد. سپس هوسرل مفهوم محتوا را به دو مفهوم متمایز بسط

می‌دهد: نوئیس و نوئما. نوئیس بخش تفسیری یا معنادهی کنش محسوب می‌شود و نوئما معنای کنش (Ibid: 157).

از آن زمان به بعد، قصدیت نقشی محوری در پدیدارشناسی مدرن و نیز فلسفه ذهن یافت. اما در عین حال، درباره ماهیت دقیق و شأن آن بحث‌های بسیاری به راه افتاد. موریس مرلوپونتی، فیلسوف فرانسوی، از جمله کسانی است که ضمن بحث و بررسی مفهوم قصدیت هوسرل، انتقاداتی را علیه آن مطرح کرده‌است.

نقطه شروع فلسفی مرلوپونتی مفهومی است که هوسرل در *بحران علوم اروپایی* به تفصیل درباره آن بحث می‌کند: «زیست-جهان»^۱، «زیست-جهان همیشه هم‌اکنون حاضر است، از قبل برای ما وجود دارد و زمینه همه اعمال نظری و فرانظری را تشکیل می‌دهد» (Husserl, 1970: 142). مرلوپونتی مفهوم جهان زیسته هوسرل را مهم‌ترین دستاورد فلسفی او می‌داند؛ جهان آن‌گونه که با آن مواجه می‌شویم، روزمره در آن زندگی می‌کنیم و تجربه مستقیم، بی‌واسطه و پیشاتأملی از آن داریم. زیست-جهان جایگاه عقل سلیم و فعالیت‌های روزمره ماست، جهان اعیان آشنا، وظایف روزمره، علایق معمولی و دنیوی ما. از نظر مرلوپونتی، وظیفه فلسفه این است که ساختار بنیادین زیست-جهان را تبیین کند:

«کل جهان علم بر جهانی بنا نهاده شده‌است که به طور مستقیم تجربه می‌شود. اگر بخواهیم موضوع علم را موشکافی کنیم و به بیانات دقیقی درباره معنا و قلمرو آن دست یابیم، باید با آگاهی مجدد از جهانی شروع کنیم که علم بیانگر قانون آن است» (Merleau-ponty, 2005: viii).

از نظر مرلوپونتی، سوژه‌ای که این جهان را بررسی می‌کند، آگاهی محض نیست، بلکه خود در آن حضور دارد:

«مهم‌ترین درسی که تقلیل به ما می‌آموزد، نبود امکان تقلیل کامل است... اگر ما ذهن مطلق بودیم، تقلیل مشکل‌ساز نبود. اما از آنجا که برعکس در جهان هستیم، از آنجا که تأملات ما در جریان زمانی تحقق می‌یابند که می‌کوشیم آن را فراچنگ آریم، پس هیچ اندیشه‌ای وجود ندارد که تمام اندیشه ما را در بر بگیرد» (Ibid: xiii).

درسی که از پیشگفتار می‌آموزیم، این است که تقلیل مهم‌ترین کشف پدیدارشناسی را آشکار می‌سازد. تقلیل پدیدارشناختی تعصبات و باورهای علمی و فلسفی را به حالت تعلیق درمی‌آورد و از این طریق، تمایز میان دو نوع قصدیت آشکار می‌شود: قصدیت عملی^۲ و قصدیت کنش^۳ (Ibid: 372). به طوری که مرلوپونتی 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 پیشامحمولی جهان و حیات ما را ایجاد می‌کند» (Ibid: xvii).

اما از نظر مرلوپونتی، قصدیت عملی مبنای قصدیت کنش است (Ibid: 382). این قصدیت حاکی از فعالیت آگاهی پیشامحمولی^۴، پیشاتأملی و تلویحی از جهان و گشودگی به درخواست آن است (Ibid: 382) که به تدریج خود را به سوی جهان فرامی‌برد، بدون اینکه جهان را به مالکیت کنش‌های ذهنی درآورد. قصدیت عملی امکان روی آوردن به اعیان را بدون مفهوم‌سازی صریح فراهم می‌آورد. به نظر او، بر مبنای قصدیت عملی درمی‌یابیم که سوژه همواره از قبل در جهانی که در آن تحقیق و عمل می‌کند، جای دارد و هرگز نمی‌تواند از این حوزه عملی در جهان جدا شود.

اما قصدیت عملی به چه معناست و چرا مرلوپونتی آن را جایگزین قصدیت کنش می‌کند؟ در این مقاله، درصدد هستیم تا این مسائل را بررسی کنیم. به این منظور، در ابتدا به علت اعتقاد مرلوپونتی به نظریه قصدیت و دیدگاه او درباره قصدیت کنش خواهیم پرداخت. در ادامه، دین او را به هوسرل و آنگاه توصیف او را از قصدیت پیشاتأملی‌تانه بررسی خواهیم نمود. در ادامه، تفاوت‌های مهم میان او و هوسرل از مفهوم قصدیت را شرح خواهیم داد. به این منظور، به بحث‌هایی که هوسرل میان ماده و صورت قائل می‌شود، نگاهی خواهیم انداخت تا نشان دهیم مرلوپونتی چگونه از این تمایز انتقاد می‌کند.

۱. نقد تفکر عینی

دغدغه فلسفی مرلوپونتی از همان ابتدا یافتن راه حلی برای مشکل دیرینه فلسفه، یعنی تمایز بین ذهن و عین بود: «هدف ما درک نسبت‌های میان آگاهی و طبیعت است» (Merleau-ponty, 1967: 3). در واقع، مسئله از نظر او این بود که ما چگونه آگاهی، جهان و ارتباط میان آن‌ها را تصور می‌کنیم. به نظر او، چارچوب مفهومی کنونی و نیز شناخت علمی ما از جهان، به دقت ماهیت اشیائی را که توصیف می‌کند، منعکس نمی‌سازد. او درباره ایراد شناخت علمی می‌گوید: «آیا علم به واقع، تصویری از جهان برای ما فراهم می‌آورد... که کامل، خودبسنده و به نحوی منطبق بر خود جهان باشد، به طوری که دیگر هیچ پرسش با معنایی بیرون از این تصویر وجود نداشته باشد» (مرلوپونتی، ۱۳۹۴: ۴۴). بر طبق نظر او، علم هرگز چنین شناختی را در اختیار ما قرار نمی‌دهد.

مرلوپونتی چارچوب مفهومی روزمره ما را «تفکر عینی»^۵ می‌نامد. خصیصه تفکر عینی این است که جهان را مجموعه‌ای از هستومندهای^۶ مشخص می‌داند که نسبت‌های علی با یکدیگر دارند. از سوی دیگر، مرلوپونتی این تفکر را به مثابه اندیشه‌ای توصیف می‌کند که به وجود جهان تعصب دارد (Merleau-ponty, 2005: 4). این تعصب از تمایل آگاهی به نادیده گرفتن پدیدارها و تمرکز بر اشیاء نشأت می‌گیرد و «ذات آگاهی این است که پدیدارهای خود را فراموش می‌کند» (Ibid: 52).

تفکر عینی خود را در قالب دو موضع فلسفی ظاهراً متعارض نشان می‌دهد: تجربه‌گرایی و تعقل‌گرایی.^۷ تجربه‌گرایی و تعقل‌گرایی در این زمینه که جهان شبیه چیست، تفاهم دارند، اما درباره شأن متافیزیکی و بر این اساس، درباره شأن آگاهی توافقی ندارند. تجربه‌گرایان جهان را مجموعه‌ای از هستومندهای مشخص می‌دانند که بر اساس رابطه علی با یکدیگر ارتباط دارند و ما می‌توانیم آن‌ها را در مقام عضوی از این جهان بشناسیم. از دیدگاه تجربه‌گرایی، آگاهی شیء محضی در این جهان است و از این رو، تابع قوانین آن که قانون علیت را نیز شامل می‌شود.

اما کارکردهای آگاهی را نمی‌توان از طریق تبیین علی توضیح داد. تعقل‌گرایی با

درک این مسئله آگاهی را جزئی از این جهان محسوب نمی‌کند، بلکه کاملاً متمایز از آن می‌داند. تعقل‌گرایان جایگاه آگاهی را فراتر از جهان عینی می‌دانند که به جهان طبیعی بی‌معنا، مضمون و محتوا می‌بخشد. از نظر مرلوپونتی، نتیجه منطقی قبول این موضع این است که آگاهی جهان را تقویم می‌کند.

اگرچه این دو دیدگاه مواضعی کاملاً متناقض به نظر می‌رسند، اما به نظر مرلوپونتی، هر دو در این نکته مشترک هستند که میان آگاهی و جهان انفکاک ایجاد می‌کنند. برای تجربه‌گرایان هیچ ذهنیتی وجود ندارد. تعقل‌گرایان نیز ذهنیت را در حوزه دنیوی بالاتری 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. به نظر مرلوپونتی، تعقل‌گرایان و تجربه‌گرایان این مسئله را نادیده می‌گیرند که انطباعی که جهان طبیعی روی حواس ما ایجاد می‌کند، می‌تواند امری ذاتاً معنادار باشد و در نتیجه، شناخت بنیادین ما از اعیان به مثابه موجودات خاص و جزئی تقویم شود. تجربه را نمی‌توان منفک از تعلقات آن بررسی کرد و نیز سوژه تجربه‌کننده را نمی‌توان کاملاً بیرون از جهان قرار داد.

از این رو، مرلوپونتی به جای اینکه پدیدارشناسی خود را از بحث درباره جهان عینی فی‌نفسه یا آگاهی محض شروع کند، می‌کوشد تا ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با جهان را توصیف کند. به این منظور، به مفهوم «در - جهان - بودن» هایدگر متوسل می‌شود.^۸ از نظر هایدگر، نباید جهان را مجموعه‌ای از اعیان بیرون از آگاهی در نظر گرفت. در فهم متعارف، ما از طریق آگاهی روی به جهان و اعیان آن داریم:

«ما باید به جای مطالعه دنیویت دنیا، شیوه در جهان بودن را مطالعه کنیم که به آن از طریق عمل خودمان معنا می‌بخشیم. در واقع، جهان چیزی جز ساختار معنایی فرهنگی و بین‌ذهانی نیست. در آن زندگی می‌کنیم و نحوه‌ای از خود ماست» (Heidegger, 1985: 149).

اما از نظر مرلوپونتی، نمی‌توانیم تقلیل را به طور کامل انجام دهیم؛ زیرا در تقلیل نمی‌توانیم جهان را کنار بگذاریم؛ چراکه ما ذهن مطلق نیستیم و در جهان حضور داریم.

پس تقلیل پدیدارشناختی، «در - جهان - بودن» هایدگر را بر ما آشکار می‌کند. ما در جهان گرفتار هستیم و نمی‌توانیم خودمان را از آن خلاص کنیم تا به آگاهی محض دست یابیم. جهان برای مرلوپونتی چیزی است که به وسیله آن زندگی می‌کنیم، «من گشوده به جهان هستم و هیچ شکی ندارم که با آن در ارتباط هستم» (Merleau-ponty, 2005: xv). ما خود مندرج در جهان هستیم و بخشی از آنیم. خود جهان نیز کاملاً مات و کدر و رخنه‌ناپذیر نیست، بلکه در مقام میدانی برای آگاهی و عمل من گشوده‌است. پس باید معرفت‌شناسی سنتی را کنار گذاشت و بر شیوه‌ای متمرکز شد که در آن با اشیاء مواجه می‌شویم. مرلوپونتی ارتباط بی‌واسطه با جهان را در نظریه قصدیت می‌یابد. همان‌طور که دیدیم، او بر این باور است که تقلیل ما را به دو مفهوم مختلف از قصدیت سوق می‌دهد: قصدیت کنش و قصدیت عملی. در ادامه، برداشت خاص او را از قصدیت بررسی می‌کنیم.

۱-۱. قصدیت عملی

هوسرل ارتباط میان طبیعت و آگاهی را بر مبنای قصدیت توضیح می‌دهد. او تبیینی سه‌جانبه از قصدیت ارائه می‌دهد که بر طبق آن، روی آوردن اول شخص به اعیان، به کنش قصدی، محتوای معنادار آن و شیء قصدشده تقسیم می‌شود. بر طبق این دیدگاه، حیات آگاهی درباره عین از طریق جهت‌یافتگی فعالانه به سوی آن صورت می‌گیرد.

تبیین هوسرل از تقویم^۹ عمیقاً با این دیدگاه او از قصدیت گره خورده‌است. بیان این مطلب که من به عین از طریق عمل آگاهی قصد دارم، همچنین به این معناست که ارتباط معناداری را با آن عین تقویم می‌کنم؛ یعنی آن را به شیوه‌ای خاص در نظر می‌گیرم یا آن را عینی از نوع خاص می‌دانم. هوسرل بر این باور است که در آگاهی چنین نیست که «اشیاء صرفاً داده شوند، بلکه آگاهی ببیننده - جدای از دقت محض - تنها کنش‌های اندیشه‌است که به نحوی شکل گرفته‌اند و با وجود این، اشیائی که کنش‌های اندیشه نیستند، در آن‌ها تقویم می‌شوند، در آن‌ها داده می‌شوند - و زمانی که تقویم شدند نشان می‌دهند که به واقع چه هستند» (Husserl, 1999: 71).

فعالیت آگاهی یا عمل معنادهی این امکان را به عین قصدی می‌دهد که خود را در

پرتو خاصی عرضه کند. در ایده‌ها، سرانجام نوئسیس کنشگر معنادهنده است که به اعیان حیات می‌بخشد (Ibid, 1983: 228). نوئسیس عین را بر مبنای داده‌های حسی دست اول تقویم می‌کند. من از این طریق به سوی عین یا نوئمای قصدی و تقویم‌شده راه می‌یابم. این ادعا که معنای اعیانی که در تجربه تقویم می‌شوند، اساساً از آگاهی نشأت می‌گیرد، فرضیه‌ای است که مرلوپونتی در *پدیدارشناسی ادراک حسی* آن را کنار می‌گذارد.

هوسرل بعدها در *بحران* با چنین برداشتی از مفهوم قصدیت به انتقاد از دیگران می‌پردازد؛ برای نمونه، وقتی از کانت به دلیل عدم درک این امر که «فاهمه در خفا حکمرانی می‌کند؛ یعنی به مثابه مقوم معنا- هیأت از پیش بسط‌یافته و همواره در حال بسط روزافزون که به طور شهودی به جهان پیرامون داده شده، حکمرانی می‌کند» (Ibid, 1970:104) انتقاد می‌کند. بر طبق نظر هوسرل، تحقیقات کانت در *نقد عقل محض*، مبتنی بر فرضیات مشخصی است که معنای سؤالات او را تعیین می‌کنند. کانت جهان پیرامون حیات روزمره را موجود در نظر می‌گیرد و بر این باور است که تقویم مقوله جهان عینی از قبل موجود را پیش‌فرض می‌گیرد. وظیفه فاهمه مفهوم‌سازی، عینیت‌بخشی و تقلیل آگاهی به آن چیزی است که از قبل بدان دست یافته‌است. این پیش‌فرض ساختار حیات زیسته و قصدیت عملی آن را بدون توضیح باقی می‌گذارد.

به نظر مرلوپونتی، قصدیت کنش، حاکی از قصدیتی است که با عمل عینیت‌بخشی به احکام گره خورده‌است. از نظر او، قصدیت کنش همواره نشانه عمل تأملی و عینیت‌بخش آگاهی است که به واسطه آن از بالا تجربیات قوام‌یافته را به منزله عینی برای سوژه بررسی می‌کند. این قصدیت، آگاهی را به مثابه ارتباطی دوگانه میان سوژه شناسنده و عین شناخته‌شده توضیح می‌دهد و این در حالی است که با محدود کردن خودمان به این الگوی آگاهی که هر نوع آگاهی را به شناخت عینی و تأملی فرومی‌کاهد، مانع ظهور سوژه زیسته می‌شویم و «اگر منظور از آگاهی ارتباط میان سوژه قوام‌بخش و عین قوام‌یافته است، پس آگاهی تنها در صورتی می‌تواند خودآگاه شود که خود را به همان روشی بر خود آشکار سازد که عینی را بر خود عرضه می‌دارد» (L'ecart, 2010: 99). چنین الگویی از آگاهی، بازی دنباله‌دار معرفتی را موجب می‌شود که خودی را که

تأمل می‌کند، پنهان می‌سازد و به تسلسل می‌انجامد. مهم‌تر اینکه این نوع قصدیت مواجه پیشاتأملی و قوام‌بخش با جهان را غیرممکن می‌سازد و وحدت پیشامحمولی سوژه و عین، تعالی و حلول و امر استعلایی واقعی را پنهان می‌سازد.

مرلوپونتی بیشتر بر آن حالتی از قصدیت متمرکز می‌شود که هوسرل از آن به عنوان «قصدیت عملی» یاد می‌کند (Husserl, 1969: 255).^{۱۰} بر طبق نظر او، این قصدیت بیشتر در آرزوها، ارزشگذاری‌ها و حوزه‌ای که می‌بینیم، خود را نشان می‌دهد تا در دانش واقعی. قصدیت عملی، «متنی را که دانش ما می‌کوشد تا آن را به زبان دقیق ترجمه کند، فراهم می‌آورد» (Merleau-ponty, 2005: xvii). او می‌نویسد خلاقیت هوسرل در کشف قصدیت نبود، بلکه بیشتر در «تشریح این مفهوم و کشف قصدیتی عمیق‌تر در ذیل قصدیت بازنمایی بود که دیگران آن را "وجود" می‌نامند» (Ibid: 107). قصدیت عملی، قصدیت جهان زیسته‌است. این مفهوم از قصدیت، درک پدیدارشناختی را از تعقل یا تأمل سنتی متمایز می‌کند. بنابراین، قصدیت عملی الگوی آگاهی موجود در قصدیت کنش را بسط می‌دهد. مرلوپونتی با آشکار ساختن بطلان برتری الگوی قصدیت کنش به ابهامی می‌اندیشد که هوسرل بدان نیندیشیده بود که منجر به «تجربه خاموش می‌شود... تا بیان محض معنای خود آن» (Ibid: xvii)، تا از این طریق به آن خصیصه قصدیت خاموش شده، آگاهی صدا بخشد که «جهان را در اختیار ندارد، بلکه به تدریج به سوی آن سوق می‌یابد» (Ibid: xvii).

حسن تمایز میان دو نوع قصدیت این است که خواننده در انتهای پدیدارشناسی ادراک درمی‌یابد که از این طریق، «در کنار جهان‌های فرهنگی و اجتماعی، امر استعلایی واقعی را کشف کردیم که کلیت اعمال قوام‌بخشی نیست که از طریق آن جهان فارغ از هر ابهامی در مقابل ناظر بی‌غرض گسترده شود، بلکه حیات مبهمی است که در آن، صور استعلایی معنای خود را دارند و اینکه من را در ارتباط با آن‌ها قرار می‌دهد و شناخت را ممکن می‌سازد» (Ibid: 382). امر استعلایی واقعی از جهان کناره نمی‌گیرد، بلکه «سوژه را به مثابه فرایند تعالی به سوی جهان در نظر می‌گیرد» (L'cart, 2010: 99). قصدیت عملی از سوی خودآگاهی پیشاتأملی و قوام‌بخشی توصیف می‌شود که آگاهی را در جهان همراهی می‌کند.

۱-۲. قصدیت به مثابه حرکت پیشاتأملی

بنابراین، مرلوپونتی قصدیت عملی را به مثابه قصدیت بنیادین در نظر می‌گیرد. او مهم‌ترین رسالت خود را این می‌داند که نشان دهد این قصدیت در واقع، قصدیت بدن - سوژه^{۱۱} است؛ زیرا از نظر مرلوپونتی آگاهی به واسطه بدن در جهان قرار می‌گیرد. پس می‌پرسد: «قصدیت چه خواهد بود اگر درک ذهن از وجهی از ماده محسوس به منزله نمونه‌ای از ذات آن نباشد و اگر شناخت آنچه در اشیاء قرار داده‌ایم، نباشد؟» (Merleau-ponty, 2005: 167). او ادعا می‌کند «قصدیتی که مراحل تحقیق مرا به هم گره می‌زند، نه کنش مرتبط‌ساز سوژه ذهنی است و نه ارتباط‌های مثالی عین، بلکه گذری است که من در مقام سوژه جسمانی از بخشی از حرکت به بخش دیگر انجام می‌دهم» (Ibid).

مرلوپونتی به این منظور، تبیینی از قصدیت به مثابه گذر متحرک سوژه‌تانه ارائه می‌دهد.

قصدیت اصلی مرلوپونتی روی داشتن انضمامی، مکانی و پیشاتأملی به جهان زیسته‌است. از نظر مرلوپونتی، بدن چشم‌انداز ما به جهان است. سوژه ادراک متفکر محض نیست، بلکه بدن - سوژه است. بدن - سوژه یک شیء نیست، بلکه حرکتی قصدی است که روی به سوی عین دارد: «بدن خود نیروی حرکت است؛ طرح حرکت، قصدیت حرکتی» (Ibid: 96). این حرکت بدن است که خود را به سوی عین پیش می‌برد و این حرکت، قصدیت خود را دارد که مرلوپونتی آن را «قصدیت حرکتی»^{۱۲} می‌نامد. مرلوپونتی می‌نویسد: «حرکت ندیمه آگاهی نیست که بدن را به نقطه‌ای در مکان انتقال دهد که در آنجا از پیش بازنمایی را شکل داده‌ایم» (Ibid: 122). بدن متحرک پیشاتأملی خود امری قصدی است که به سوی جهان امتداد می‌یابد. برای درک قصدیت، مهم نیست ذهن را از بدن متمایز کنیم، بلکه باید دریابیم آن‌ها چگونه در هم ادغام شده‌اند. بدن در اینجا بدن فیزیولوژیکی علوم طبیعی نیست، بلکه بدن زیسته و تجربه‌شده است. با استفاده از اصطلاحات دکارتی می‌توان گفت که بدن زیسته هم ممتد است و هم متفکر، و یا اینکه از هر تمایز یا وحدتی میان آن دو فراتر می‌رود.

باید گفت بدن زیسته مرلوپونتی همچون آگوی استعلایی کانت یا هوسرل عمل نمی‌کند؛ یعنی تنها مبنای معنا نیست. بدن کارکرد گشودگی معنا را دارد که منوط به

حرکت و تألیف ادراکی آن است و از این طریق، معنای اولیه اشیای جهان را آشکار می‌کند. اما این تنها بخشی از فرایند تقوم است. جهان نیز بدن - سوژه را زیر سؤال می‌برد و حرکت واکنشی به درخواست جهان است. در واقع، «نقش کنشگر، قوام‌بخش و مرکزگریز بدن و کارکرد استعلایی آن جدای از نقش کنش‌پذیر، تأثیرپذیر و مرکز‌محور آن در مقابل دادگی جهان قابل تصور نیست» (Dillon, 1988:146). اگرچه معنا در جهان مقدم بر واگذاری صریح آن از سوی سوژه وجود دارد و ذاتی آن است، حتی اگر کنش تنانه از سوی خود جهان خواسته شود، معنا در اعیان تنها با فرض درگیری فعالانه ما با عین انکشاف می‌شود و با ساختارهایی توانمند می‌شود که سوژه‌ها در درون خود دارند. بر اساس تبیین اولیه هوسرل، کنش قصدی سوژه، شرط اصلی آشکارگی معناست، اگرچه مرلوپونتی همواره انفعال را در تجربه می‌گنجانند. این گرایش مرلوپونتی را به تمایز میان حرکت مرکزگریز که در آن سوژه به طور انتزاعی امکاناتی را برای کنش و حرکت مرکزگرا در نظر می‌گیرد، و حرکت مرکزگرا که در آن طرح‌های سوژه‌ها جهان را دوقطبی می‌کند و باعث می‌شود صدها نشانه ظاهر شود (Ibid: 143)، سوق می‌دهد. این تحلیل نشان می‌دهد که حرکت مرکزگرای عادی، وضعیت و حوزه ادراک را با ارزش‌هایی آکنده می‌سازد که طیف خاصی از عمل را مطرح می‌کند که مهر صریحی بر کنش پیشاتأملی سوژه است (Ibid: 165).

بر طبق نظر مرلوپونتی، حرکت بدن در بطن تمام اشکال قصدیت قرار دارد، در حالی که قصدیت سطح نمادین به این قصدیت بنیادین وابسته است. نظریه قصدیت مرلوپونتی را می‌توان تلاشی برای توصیف قصدیت به مثابه روی داشتن به اشیای انضمامی توصیف کرد. قصدیت روی داشتن انضمامی مکانی رویکرد یا جنبشی به سوی اعیان است، آن گونه که در جهان پدیدار می‌شوند. 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. او ادعا می‌کند که باید این را به مثابه قصدیت بنیادین در نظر بگیریم؛ زیرا «قصدیت به جای مفروض گرفتن اعیان خود، روی به سوی عین خود دارد» (Merleau-ponty, 2005: 398). سوژه‌های متجسد اگر لازم است که در جهان زندگی کنند، عمل کنند و فکر کنند، نیازی به جستجوی عین متناظر ندارند. اعیان

متناظر آن‌ها از قبل به مثابه هسته‌های پیش‌داده و معنادار در جهان به آن‌ها داده شده‌است و اینکه سوژه‌های متجسد از طریق زندگی روی به سوی آن‌ها دارند، فعالیت تنانه‌ای که خود قصدیت اولیه است.

توصیف مرلوپونتی از قصدیت مبنای انتقاد او از بدن انسان به مثابه عینی فیزیکی در میان دیگر اعیان را فراهم می‌آورد. بدن انسان یا طبق نظر مرلوپونتی بدن من، هرگز جزئی از ماده ممتد محسوب نمی‌شود و هیچ بخشی از مکان را اشغال نمی‌کند (Ibid: 91). در واقع، اگر من بدنی نداشته باشم، مکانی نیز نخواهم داشت. بر این اساس، بدن ما مکان را تقویم می‌کند، اما بدن-سوژه شرط کافی برای وجود مکان نیست، بلکه وجود جهان نیز لازم است؛ به عبارت دقیق‌تر، بدن انسان در مکان (و زمان) نیست، بلکه ما در زمان و مکان ساکن هستیم (Ibid: 122). مکان تنانه و مکان بیرونی نظامی عملی را تشکیل می‌دهند که در آن مکان تنانه پس‌زمینه‌ای است که در آن اشیاء قرار دارند و از این طریق، مرئی می‌شوند و همچون اهداف کنش ما عمل می‌کنند. این بدان معناست که وجود تنانه طرح‌های جهت‌یافته را در مکان ممکن می‌سازد. این مکان‌مندی جهت‌یافته یا قصدی در واقع، حرکت است و از این امر، این نتیجه حاصل می‌شود که فهم مکان، نیازمند تحلیل حرکت است.

مرلوپونتی مطالعه حرکت بنیادین تنانه را با تحلیل موارد غیرطبیعی که در مطالعات روان‌شناختی و نوروسایکولوژی صورت گرفته‌است، بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه مطالعه این اختلالات، خصایصی از اعمال تنانه را آشکار می‌کند که در موارد عادی قابل تشخیص نیستند. هدف مرلوپونتی این است که نشان دهد حرکت را نمی‌توان از طریق تحلیل محرک و پاسخ دریافت. به این منظور، او به بررسی اشنایدر می‌پردازد؛ مجروحی جنگی که از پشت سر مورد اصابت گلوله قرار گرفته بود و از مشکلی که در روان‌شناسی، «کوری روانی» نامیده می‌شود، رنج می‌برد. اشنایدر در اجرای حرکاتی که به صورت انتزاعی از او خواسته می‌شد، دچار مشکل می‌شد؛ مثلاً زمانی که پزشکی از او می‌خواست تا به بینی خود اشاره کند. اما با سرعت و دقت حرکاتی را که برای زندگی لازم بود و عادت به انجام آن‌ها داشت، انجام می‌داد؛ مثلاً، می‌توانست دستمال را از جیب بیرون آورد و دماغ خود را پاک کند و یا کبریت را از جعبه

بیرون آورد و چراغی را روشن کند (Ibid: 89). تفاوت میان حرکات انتزاعی و انضمامی را نمی‌توان از طریق نوروسایکولوژی تبیین کرد. از نظر مرلوپونتی، جراحات جهان زیسته‌اشنایدر را تحت تأثیر قرار داده‌است. اشنایدر موقعیت‌های انضمامی را آنگونه که داده می‌شود، تجربه می‌کند، اما نمی‌تواند در اجرای حرکات انتزاعی، بدن خود را در موقعیتی قرار دهد.

مرلوپونتی نشان می‌دهد که حرکت بدن را نمی‌توان به مثابه عکس‌العمل‌های فیزیولوژیکی بدن، آن گونه که تجربه‌گرایان معتقدند، در نظر گرفت و یا آن را جهت‌یافتگی از سوی مقاصد آگاهانه توصیف کرد که مدّ نظر روان‌شناسی شناختی است. حرکت صرفاً روان‌شناسانه و ندیمه‌آگاهی نیست و تبیین‌های روان‌شناختی و فیزیولوژیکی برای آن کفایت نمی‌کند. تمایز میان حرکات انضمامی و انتزاعی را نمی‌توان از طریق نسبت دادن حرکات خاصی به سازوکارهای فیزیولوژیکی و برخی دیگر به آگاهی درک کرد. تمایز میان حرکت انضمامی و انتزاعی را نباید با تمایز میان بدن و آگاهی اشتباه گرفت. تمایز میان حرکت انضمامی و انتزاعی به بُعد تأملی تعلق ندارد که آگاهی را از امر تنانه منفک سازد، بلکه «جایگاه خود را تنها در در بُعد رفتار می‌یابد» (Ibid: 109). حرکت را تنها می‌توان از طریق قصدیت آن درک کرد.

ناتوانایی‌های اشنایدر را نمی‌توان از طریق تفکر عینی تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان توضیح داد. این ناتوانی را تنها می‌توان از طریق مفهوم پدیدارشناسی قصدیت توصیف کرد. ناتوانایی اشنایدر در طرح‌ریزی موقعیتی برای اعمال خود در آن چیزی که مرلوپونتی آن را «قوس قصدی»^{۱۳} می‌نامد، آشکار می‌شود. قوس قصدی از حرکت، بینایی و ادراک تفکیک‌ناپذیر است. قوس قصدی در مقام توانایی‌های متحد، سوژه‌های انسانی را در ارتباط با مکان، گذشته، آینده، شأن انسانی، موقعیت طبیعی، اخلاقی و ایدئولوژیکی قرار می‌دهد. قوس قصدی عملکرد بنیادینی است که مبنای دیگر عملکردهای متمایز بدن همچون حرکت، ادراک و تعقل محسوب می‌شود. درباره‌اشنایدر و دیگر بیماران مبتلا به اختلالات این قوس قصدی است که می‌لنگد (Ibid: 120). قوس قصدی به منزله‌ عملکرد پایه‌ای دیگر عملکردهای انتزاعی و فرعی محسوب می‌شود که از اشکال مشاهده‌پذیر قصدیت انتزاع شده‌است.

۲. اهمیت وجه روی داشتن

مفهوم قصدیت مرلوپونتی روی راه‌کارهایی متمرکز می‌شود که در آن اشخاص روی به سوی جهان دارند. اعمال قصدی در وهله نخست به سوی جهان زیسته به مثابه یک کل جهت‌گیری کرده‌اند و قصدیت را تنها می‌توان از طریق توانایی پیشاتأملی جهت‌یافته درک کرد. این قصدیت نیازی به وضوح اعیان دیگری غیر از جهان ندارد. از طریق این جهت‌یافتگی، اعیان قصدی یا پدیدارها متمایز می‌شوند و نظریه ادراک مرلوپونتی عمدتاً به این امر می‌پردازد که این امر چگونه روی می‌دهد و اعیان شبیه چه هستند.

مرلوپونتی از ماهیت اعمال و اعیان قصدی در سطح انضمامی بحث می‌کند و به تفصیل در مطالعات خود درباره نحوه آشکار شدن پدیدارهای ادراکی، و نیز در ارتباط با زبان، انواع دیگر عمل و بین‌ذهنی بحث می‌کند. او اعمال قصدی را به مثابه تلاشی برخوردار از محتوا تعریف نمی‌کند. برداشت او از قوس قصدی را می‌توان به مثابه تلاشی برای فراهم کردن درکی ساختارمند از روی داشتن قصدیت دانست، اما او به صورت مجزا درباره ساختار روی داشتن آن بحث نمی‌کند. مرلوپونتی عمدتاً درباره محتوای قصدی به صورت سلبی اظهار نظر می‌کند. بحث نکردن درباره محتوای قصدی، تفاوت مهمی میان پدیدارشناسی مرلوپونتی و هوسرل به وجود می‌آورد که در فلسفه او در عبارات میانی / ایده‌ها و تأملات دکارتی اهمیت زیادی به مطالعه نوئما یا محتوای تجربه یا عین قصدمند قائل می‌شود.

بر طبق نظر مرلوپونتی، محتوای قصدی ترکیبی از تمایزهای ذهنی نیست. این نکته قبلاً به صراحت از سوی هوسرل در / ایده‌ها مطرح شده‌است که او در آنجا مدعی می‌شود انتساب کارکرد بازنمایی به ادراک و تجربه قصدی باعث تسلسل می‌شود (Husserl, 1983: 243). این امر به این دلیل است که اگر عین قصدی، بازنمایی عین واقعی است، در این صورت، با این مسئله مواجه می‌شویم که چگونه دو نوع واقعیت که یکی ذهنی است و دیگری خارجی با هم تطابق می‌یابند، به‌ویژه زمانی که فقط یکی از این‌ها ارائه و امکان‌پذیر می‌شود. بازنمایی را باید به مثابه عین واقعی در نظر گرفت که سپس در عمل قصدی دوم بازنمایی می‌شود. این امر بدون حل مشکل اصلی درباره نحوه ارتباط اعیان حلولی و واقعی به تسلسل می‌انجامد.

هوسرل تأکید داشت که اعمال قصدی دربارهٔ اعیان واقعی هستند؛ یعنی دربارهٔ چیزی که در تجربه داده می‌شود. این اعیان واقعی را سپس باید در پرائتز نهاد. اما این تقلیل پدیدارشناختی بدان معنا نیست که واقعیت کنار گذاشته می‌شود یا اینکه اعیان به درون ذهن انتقال می‌یابند. ممکن نیست پدیدارشناس احکامی صادر کند که مبتنی بر تصدیق ماهیت امر متعالی باشد، بلکه او ممکن است احکامی صادر کند، به این مضمون که ادراک، آگاهی از جهان واقعی است (Ibid: 244).

بر طبق نظر مرلوپونتی، آگاهی را نباید به مثابهٔ امری در نظر گرفت که به صراحت اعیان خود را مسلم در نظر می‌گیرد، بلکه باید در مقام در-جهان-بودن، ارجاع مبهم به عین عملی دانست (Merleau-ponty, 2005: 125). این بدان معنا نیست که قصدیت پیشاتأملی ناآگاهانه است. مرلوپونتی با بحث از عشق نتیجه می‌گیرد که عشق چیزی پنهان در ناخودآگاه ما نیست و چیزی نیست که من از آن ناآگاه باشم. اما این عشق عینی نیست که در مقابل آگاهی من قرار گرفته باشد، بلکه انگیزه‌ای است که «من را به سوی کسی سوق می‌دهد» (Ibid: 345). عشق نمونه‌ای از روی داشتن آگاهی است، اما عین قصدی متمایز و یا به اصطلاح هوسرل، نوئما ندارد، بلکه عمل قصدی است؛ به این معنا که جهت‌یافته است، بدون اینکه درک تأملی از نحوهٔ جهت‌یافتگی آن یا عینی که به سوی آن آگاهی خاصی هدایت شده‌است، وجود داشته باشد.

چنین به نظر می‌رسد که مرلوپونتی با چنین برداشتی از قصدیت، جنبهٔ «روی داشتن» را «از» دربارهٔ چیزی بودن متمایز می‌کند. روی داشتن، شرط ضروری عمل قصدی است، در صورتی که ممکن است این عمل، عین قصدی متمایزی داشته باشد یا نداشته باشد. بدن در مقام سوژه روی به سوی جهان دارد و به این طریق با پدیدارهایی که به واسطهٔ این عمل آشکار می‌شوند، در تماس است. این فرایند مبنای تمام اعمال پیچیدهٔ ذهنی است.

شاید بتوان تأکید مرلوپونتی بر وجه روی داشتن را در پیشگفتار پدیدارشناسی/ادراک دید؛ جایی که می‌نویسد: «هر آگاهی، آگاهی از چیزی است و چیز جدیدی در آن وجود

ندارد. کانت نشان داد... که ادراک درونی بدون ادراک بیرونی ممکن نیست، اینکه جهان به مثابه 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» (Ibid: xvii). او در ادامه توضیح می‌دهد وحدت جهان که به مثابه امر از پیش آماده زیسته می‌شود، پیش از آنکه با شناخت در نوع خاصی از توجیه مسلّم 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 پیشاتأملی جهان حاصل می‌آید. این دادگی بدان معناست که سوژه به نحو پیشاتأملی روی به جهان دارد. مهم‌ترین وظیفه برای پدیدارشناسی، درک ماهیت واقعی امر پیشاتأملی است.

۳. مادهٔ آبستن و سوژه‌های متجسد

از نظر مرلوپونتی، هوسرل از توضیح ماهیت ارتباط میان قصدیت پیشاتأملی و جهان مفروض ناتوان بود و او برای تبیین این امر از دستاوردهای روان‌شناسی گشتالت بهره برد. مرلوپونتی پاره‌ای از تنش‌های درونی مسئله‌دار در طرح پدیدارشناختی هوسرل را به تمایز میان کنش قصدی تقویمی، نوئسیس، و نوئما مرتبط می‌داند.

تحلیل ساختار نوئسیس - نوئما بخش اصلی پدیدارشناسی هوسرل محسوب می‌شود. از نظر هوسرل، تجربهٔ ادراکی دو جزء به هم پیوسته دارد: جزئی با ساختار حسی و جزئی با ساختار قصدی. او جزء حسی را با اصطلاح یونانی «ماده» (هیولا) و جزء قصدی را با اصطلاح «صورت» (مورفه) توصیف می‌کند. هوسرل معتقد است که یک تجربهٔ دیداری متشکل است از امتزاج حس (ماده) و مفهوم‌سازی (صورت). وحدت بارز این دو جزء منجر به حوزهٔ پدیدارشناختی می‌شود. تجربیات قصدی وحدتی از ماده و صورت هستند و زمانی ایجاد می‌شوند که دادهٔ محسوس «خود را به مثابهٔ ماده‌ای برای شکل‌دهنده‌های قصدی یا معنادهنده در سطوح مختلف عرضه می‌کند» (Ibid: 227). هوسرل جزء قصدی تجربه را ساختار نوئتیک یا نوئسیس می‌نامد. جزء مادی را باید از طریق تأملات و تحلیل‌های پدیدارشناختی هیولانی مطالعه کرد، در حالی که تحلیل‌ها و تدقیق‌های مربوط به حوزه‌های نوئتیک امر پدیدارشناختی «نوئتیکی» نامیده می‌شوند. هوسرل

می‌گوید که «تحلیل‌های غیرقابل مقایسه مهم و سودمند به وجه نوئیکی تعلق دارند» (Husserl, 1983: 230).

تمایز میان نوئیکی و امر مادی با تمایزی که هوسرل میان تجربه قصدی اصیل و تجربیات یکپارچه قائل می‌شود، گسترده می‌شود. تجربیات اخیر محتواهای محسوسی چون رنگ، صدا و صوت یا انطباعات حسی چون درد و خوشی هستند که اجزای تجربیات جامع‌تری که قصدی هستند، محسوب می‌شوند، اما در واقع، آن‌ها قصدی نیستند. تجربه قصدی انضمامی از طریق فاعل حیات‌بخش یا قشر معنادهی شکل می‌گیرد که بر عناصر محسوس قرار دارد (Ibid: 226-227).

هدف مرلوپونتی این است که نشان دهد قصدیت اشیاء را به صورت ترکیبی از ماده و صورت نشان نمی‌دهد. او با توجه به ادعاهای هوسرل در *بده‌های دو*، جایی که امکان اجزای متمایز تجربه را زیر سؤال می‌برد، می‌کوشد تا این خط فکری را بیشتر بی‌روانند. او در *نشانه‌ها* خاطر نشان می‌سازد که «شاید ما نباید درباره جهان و خودمان بر اساس انشعاب طبیعت و اندیشه فکر کنیم» (Merleau-ponty, 1964a: 162). او با این ادعا ادامه می‌دهد که چنین به نظر می‌رسد «روشن است که تأمل، ما را در محیط بسته و قابل فهم قرار نمی‌دهد و اینکه ما را از امر عینی به سوی امر ذهنی (حداقل به صورت بی‌واسطه) نمی‌برد، بلکه کارکرد آن بیشتر کشف بُعد سومی است که در آن این تمایز مشکل ساز می‌شود» (Ibid). مرلوپونتی در صدد است تا این بُعد سوم را مطالعه کند.

بر طبق نظر مرلوپونتی، سوژه‌هایی که در جهان زندگی می‌کنند، با پدیدارهایی در تماس هستند که فی‌نفسه «ماده آستن صورت» هستند (Merleau-ponty, 1964b: 12). مرلوپونتی می‌گوید: «ساده‌ترین معنایی که در دسترس ما قرار دارد، حوزه حسی است که از پیش مملو از معناست و از این رو، برای اعطای معنا نیازی به ادراک نفسانی ندارد» (Ibid, 2005: 4). او نتایج خود را به ترکیب دیالکتیکی پدیدارشناسی هوسرل و دستاوردهای روان‌شناسی گشتالت، به‌ویژه ادعای گشتالت درباره شکل-زمینه به مثابه مهم‌ترین واحد مبنایی تجربه منوط می‌سازد. روان‌شناسی گشتالت نشان داد که اتم‌های ادراکی مطرح از سوی تجربه‌گرایان و داده‌های هیولانی هوسرل وجود ندارند، بلکه هر عینی در زمینه‌ای حسی که بنیاد ادراک ما از کیفیات مجزا و صورت‌بندی ما از احکام

صریح است، روی می‌دهد. او این زمینه را «میدان پدیداری»^{۱۴} می‌نامد. این اصطلاح حاکی از آن است که این میدان نه عینی است در تجربه ما، و نه صرفاً اثری سوبژکتیو برکنار از جهان؛ به عبارت دیگر، «این میدان آن وجهی از جهان است که همواره پیشاپیش از طریق قابلیت‌های ادراکی جسمانی غیرارادی و رفتار ناندیشیده ما برایمان مهیا شده‌است و در دسترس ما قرار دارد» (کارمن، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

ارتباط میان روان‌شناسی گشتالت و پدیدارشناسی نشان می‌دهد که پدیدارها از طریق کشف خارجی پاره‌ای از قوانین یا استدلال‌ها پدیدار نمی‌شوند؛ امری که در بسیاری از فلسفه‌های استعلایی بر آن تأکید می‌ورزند. هیچ‌الگوی از پیش موجودی وجود ندارد که پدیدارها بر طبق آن ایجاد شوند. هیچ صورتی بدان معنا وجود ندارد: «هیچ هیولایی وجود ندارد، هیچ حسی که با حسیات دیگر و یا با حسیات مردم در ارتباط باشد. به این دلیل، هیچ صورتی وجود ندارد، هیچ ادراک نفسانی و نه ادراک حسی که وظیفه آن، دادن معنا به ماده‌ای باشد که چیزی ندارد» (Merleau-ponty, 2005: 382). بر طبق نظر مرلوپونتی، هیچ خصایص معیاری یا از پیش موجود و یا انواع ویژگی‌های محصل هوسرلی وجود ندارد. پدیدار را می‌توان به مثابه نوعی صورت در نظر گرفت، اما بر طبق نظر مرلوپونتی، این صورت «پدیدار جهان است و نه شرط امکان آن. آن این‌همانی امر خارجی و امر درونی است و نه طرح‌افکنی امر درونی به خارجی» (Ibid: 54). مرلوپونتی مدعی است که معنا ذاتی حوزه پدیداری است و این ادعا برداشتی پدیدارشناختی از این ادعای روان‌شناسی گشتالت است که سازماندهی ذاتی حوزه پدیدارشناختی است (Dillon, 1988: 65-6). جهان و سوژه‌ها از پیش معنادار هستند و برای معقول شدن نیازی به عمل معنادهی سوژه ندارند. مرلوپونتی با نگاهی به برداشت هایدگر از اکستازی، بر این باور است که ما همواره به سوی معنا در جهان، مقدم بر تألیف ذهنی گشوده و جهت‌یافته هستیم. او در ارزیابی رویکرد سنتی به قصدیت و تقویم ادعا می‌کند که «اشاره طبیعی به ماده در جهان ما را به برداشت جدیدی از قصدیت سوق می‌دهد؛ زیرا برداشت کلاسیک که تجربه جهان را به مثابه کنش محض آگاهی قوام‌بخش بررسی می‌کند، در انجام این کار تنها تا جایی موفق است که آگاهی را به مثابه هیچ تعریف کند و بر این اساس، محتواها را به سطح هیولانی بازگرداند که به وجود مبهم تعلق دارد» (Merleau-ponty, 2005: 290).

دیدگاه مرلوپونتی منوط به مفهوم بدن- سوژه قصدی اوست که با دیگر اعیان در حوزه حضور دارد. او می‌نویسد:

«این خصیصه ایده‌آلیسم است که دریابد هر معنایی مرکز‌گرایز است و اینکه هیچ نشانه طبیعی وجود ندارد. فهمیدن در پایان، همواره ایجاد کردن، تقویم کردن و به وجود آوردن اینجا و اکنون عین است. تحلیل ما از بدن و ادراک خود، ارتباط با عین را بر ما آشکار می‌کند؛ یعنی مضمونی عمیق‌تر از این» (Ibid: 381).

مرلوپونتی در اینجا قصدیت عملی را ذیل قصدیت احکام و اعمال می‌یابد. او مدعی است که هر فرایند کنشگر ضمنی، در ارتباط با «آبستن معنا در درون نشانه‌هایی که می‌توان برای تعریف جهان به کار گرفت» (Ibid: 382)، امری اشتقاقی و دست دوم است. اگر سوژه از طریق ارتباط تنانه پیشاتأملی به سوی اعیان جهت می‌یابد، پس معنایی که قصدمندی اعیان، اشخاص یا مکان‌ها را هدایت می‌کند، از سوژه شروع نمی‌شود تا در جهان جریان یابد. مرلوپونتی در این زمینه می‌گوید:

«بنابراین، در مکان غیرواقعی خود سوژه، حضور جهان را کشف کردیم، به طوری که سوژه را دیگر نمی‌توان به مثابه فعالیت تألیفی درک کرد، بلکه بیشتر به مثابه اکستازی و اینکه هر کنش فعال ضمنی به مثابه امری اشتقاقی و دست دوم در ارتباط با این آبستن مضمون در نشانه‌هایی ظاهر می‌شود که شاید به خوبی جهان را تعریف کنند» (Ibid).

همچنین، او در نشانه‌ها ادعا می‌کند این تقویم پیشانظری است که اصول پیشاداده معانی را تبیین می‌کند. در باب این امور پیشاداده شاید بتوان گفت که آن‌ها از قبل برای ما تقویم شده‌اند، یا اینکه هرگز به طور کامل تقویم نمی‌شوند. این بدان معناست که «آگاهی همواره در پس یا پیش روی آن‌هاست و هرگز ه‌زمان با آن‌ها نیست» (Merleau-ponty, 1964, a: 165). این فرایند قوام‌بخشی با «درک محتوا به مثابه نمونه‌ای از معنا یا ذات روی نمی‌دهد» (Ibid: 165) و این فرایند «احتمالاً نمی‌تواند با تصاحب عقلانی نوئما تکمیل شود» (Ibid). مرلوپونتی چنین نتیجه می‌گیرد که «نتیجه ثمربخشی برای مراحل وجود دارد، اما آن بدون پایان است، همان طور که شروعی ندارد» (Ibid).

معنا در عین حال، کلی و زمانی است. سوژه در ادراک و فهم، حوزه محسوس و ادراکی را با خود می‌آورد و در راه حل نهایی، «سوژه، شاکله تمام وجود ممکن، جایگاه کلی را در ارتباط با جهان پدید می‌آورد» (Merleau-ponty, 2005: 382). این جایگاه کلی، حوزه پدیدار است. مهم است بدانیم که حوزه پدیدار اشتقاقی، پدیدارشناختی است و ساختاری کلی یا خصلتی جاندار نیست. حوزه پدیداری را باید به مثابه تفسیر مرلوپوتنی از مفهوم ساختار استعلایی زیست-جهان هوسرل در نظر گرفت. مرلوپوتنی از طریق پیشینی بودن زیست-جهان، خود را با چارچوب پدیدارشناسی استعلایی مرتبط می‌سازد. او تأکید می‌ورزد که ماهیت پیچیده ارتباط میان امر طبیعی و امر استعلایی از طریق تقلیل پدیدارشناختی آشکار می‌شود که هرگز کامل نمی‌شود و اینکه ذوات پیچیده را آشکار نمی‌سازد. رویکردهای طبیعی و استعلایی در کنار هم یا به دنبال هم وجود ندارند. او در نشانه‌ها می‌نویسد: «این، خود رویکرد طبیعی است که در پدیدارشناسی از خود فراتر می‌رود و اما از خود فراروی نمی‌کند» (Ibid, 1964, a: 164).

نتیجه‌گیری

مرلوپوتنی می‌کوشد نشان دهد که موجودات تنانه، موجوداتی قصدی هستند. به این منظور، قصدیت عملی هوسرل را نقطه آغاز فلسفه خود در نظر گرفته است و نشان می‌دهد که این قصدیت عملی به واسطه حرکت تنانه تحقق می‌یابد. او آن بخشی از سیر اندیشه هوسرل را ادامه می‌دهد که می‌کوشید آگاهی را خارج از چارچوب عقل‌گرایانه آن مطالعه کند و تأکید بر قصدیت ادراک و احساس را جایگزین قصدیت باورها و احکام نماید. او در پی ساختاری کلی برای قصدیت است که در پس یافته‌های تجربی قرار دارد. این قصدیت با روی داشتن به جهان و اعیان، آگاهی را از طریق بدن در ارتباطی بی‌واسطه با آن‌ها قرار می‌دهد و از این طریق، معنایی را آشکار می‌سازد که ذاتی حوزه پدیداری است و در مواجهه پیشاتأملی بدن-سوژه با جهان منکشف می‌شود. بنابراین، از نظر مرلوپوتنی، عین برای معنادار شدن خود نیازی به عمل تقویمی سوژه ندارد. جهان برای مرلوپوتنی مجموعه‌ای از اعیان نیست و ارتباط ما با جهان، ارتباط متفکر با تعلق خود محسوب نمی‌شود. پس نمی‌توان تمایز سنتی میان صورت و ماده را برای ادراک به کار برد و سوژه مدرک را به مثابه آگاهی در نظر گرفت که بر

مبنای قانون آرمانی که در اختیار دارد، مادهٔ محسوس را تفسیر می‌کند و بدان معنا می‌بخشد، بلکه ماده با صورت خود آمیخته است و این بدان معناست که در تحلیل نهایی، هر ادراکی در افق خاصی و سرانجام، در جهان روی می‌دهد و ما آن افق را در ادراک و عمل تجربه می‌کنیم، به جای اینکه آن را به صراحت بشناسیم و یا آن را مطرح کنیم.

پی‌نوشت‌ها

1. Life-world
2. Operative Intentionality
3. Intentionality of Act
4. Pre-predicative
5. Objective Thought
6. Entities

۷. توجه به این نکته ضروری است که مرلوپونتی از تجربه‌گرایی و تعقل‌گرایی (Intellectualism) فقط مکاتب فلسفی را مدّ نظر ندارد، بلکه ذیل این عنوان‌ها، به انتقاد از مکاتب روان‌شناسی چون رفتارگرایی نیز می‌پردازد.

۸. مرلوپونتی در *پدیدارشناسی ادراک* بحث «در-جهان-بودن» را از طریق بحث «عضو خیالی» به تفصیل بررسی می‌کند؛ برای نمونه، او به مردی اشاره می‌کند که پای خود را از دست داده‌است. با این حال، هنگامی که مسیر عصبی آن تحریک می‌شود، وجود آن عضو را احساس می‌کند. به نظر مرلوپونتی، اگرچه تبیین‌های روان‌شناختی و فیزیولوژیکی بر مبنای پاره‌ای عوامل این مسئله را توضیح می‌دهند، اما برای درک نحوهٔ ارتباط این تبیین‌ها به هم لازم است به نحوهٔ وجود کلی سوژه، یعنی در-جهان-بودن او توجه نمود. سوژه در اینجا نه عضو خود را نادیده می‌گیرد و نه کاملاً از آن آگاه است، بلکه آگاهی او از عضو خیالی خود به صورت پیشاتأملی است.

9. Constitution

۱۰. البته هوسرل در *منطق صوری و استعلایی*، از قصدیت عملی با عنوان قصدیت زیسته

یاد می‌کند.

11. Body- Subject
- 12 Motor Intentionality
- 13 Intentional Arc
14. Phenomenal Field

منابع

- مرلوپونتی، موریس. (۱۳۹۴). *جهان ادراک*. ترجمه فرزاد جابرالانصار. تهران: ققنوس.
 کارمن، تیلور. (۱۳۹۴). *مرلوپونتی*. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس
- Brentano, F. (1995). *Psychology from an Empirical Stand Point*. Trans by Rancorello and Terrell. New York and London: Routledge.
- Dillon, (1988). *Merleau-ponty's Ontology*. Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1985). *Being and Time*. Trans by Macquarie and Robinson.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. Trans by Cairns, D. & Martinus Nijhoff.
- . (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Carr, D. Northwestern University Press.
- . (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy I*. Trans. By R.Rojcewicz & A.Schuwer. Dordrecht: Kluwer.
- . (1999). *The Idea of Phenomenology*. Trans. by L. Hardy. Dordrecht: Luwer.
- L'cart, (2010). "Merleau-ponty's Separation from Husserl". *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*. Edited by Kascha Semonovitch & Neal De Roo. Continuum.
- McIntyre, R. & Woodruff Smith, D. (1989). "Theory of Intentionality". *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Washington: Center for Advanced Search in Phenomenology and University Press of America.
- Merleau- ponty, M. (1964). a. "The Philosopher and His Shadow". *Signs*. Trans. by R. McCleary. Evanston. IL: Northwestern University Press.
- . (1964). b. *The Primacy of Perception*. Ed. James Edie. Evanston. IL: Northwestern University Press.
- . (1967). *Structure of Behavior*. Trans by Fisher, A. Boston: Beacon Press.
- . (2005). *Phenomenology of Perception*. Trans by Smith, C. Routledge: Taylor and Francis Company.