

«بدنمندی» در پدیدارشناسی هوسرل،  
مرلوپونتی و لویناس

مهدی خبازی کناری \*

(نویسنده مسئول)

صفا سبیطی \*\*

چکیده

در رویکرد پدیدارشناسانه، بدن فارغ از قواعد و استدلالات عقلی، پدیداری تلقی می‌شود که سوژه را در معرض تجربه قرار می‌دهد. در این رویکرد بحث بر سر نسبت سوژه با بدن و جهان، نه بر بنیاد هستی‌شناسی سوژه و نه بر اساس شناخت او از جهان، بلکه بر اساس تجربه و مجاورت او با جهان است. این مقاله ضمن پرداختن به پدیدارشناسی هوسرل، مرلوپونتی و لویناس، با تمرکز بر بدن و مفهوم بدنمندی، نقاط اشتراک و نیز تفاوت رویکرد در اندیشه این فیلسوفان را تحلیل می‌کند. پژوهش پیش رو با تکیه بر نقطه نظرات فیلسوفان ذکر شده در صدد پاسخگویی به سوالات در هم تنیده ای است که همگی بدنمندی سوژه گره خورده اند. در این پژوهش درصدد دانستن این هستیم که سوژه بدنمند به چه نحوی خود، جهان و دیگری را درک می‌کند. به اختصار می‌توان گفت: بدن، واسطه، وسیله و شیوه ای برای درک جهان نیست، بلکه بدنمندی وضعیت زیستن حیاتی ما در جهان و امکان زیستن اخلاقی ما با دیگری است. این مقاله با رویکرد پدیدارشناسانه، با شیوه توصیفی-تحلیلی با مقایسه نقادانه فیلسوفان، در پی پاسخ به پرسش‌های پژوهش است.

\*. استادیار دانشگاه مازندران، mkenari@yahoo.com

\*\* . دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشگاه الزهراء، safasebti@yahoo.com

**واژگان کلیدی:** بدنمندی، پدیدارشناسی، هوسرل، مرلوپوتی، لویناس.**مقدمه**

بدن<sup>1</sup>، حس<sup>2</sup> و ادراک<sup>3</sup> در رویکرد عقل گرایانه، اموری تلقی می‌شوند که بطور غیرمستقیم با معرفت‌شناسی و شناخت جهان پیوند دارند. ادراکات و حواس، منابعی غیر قابل اعتماد برای شناخت محسوب می‌شوند و بدلیل ناقص و نامتعین بودن، لزوماً باید بوسیله قوای عقلی متعین گردند تا در امر شناخت وارد شوند. در این عمل ذهنی شناخت، محسوسات، قطعه‌هایی مجزا تلقی می‌شوند که قابل استدلال هستند و عمل ذهنی استدلال از طریق روشی علمی تا رسیدن به امر مسلم ادامه می‌یابد. دکارت با تأکید بر مبهم بودن احساس در روند شناخت، درک جهان را نهایتاً امری غیرجسمانی، ذهنی<sup>4</sup> و حاصل فعالیت عقلانی قلمداد می‌کند؛ به طوری که او درک پدیده‌ها بواسطه توانمندی‌های ادراکی، اعم از دیدن و شنیدن و ... را تنها از طریق ذهن امکان پذیر می‌داند. بدین ترتیب، ادراک برابر با اندیشیدن درباره ادراک از سوی سوژه بی بدن و عملی از قوه فهم انگاشته می‌شود. کانت «ادراک» را مجموعه ای شکل نیافته و انباشته ای از داده‌های منفصل حسی می‌داند که تنها از طریق اطلاق ذهنی مقولات<sup>5</sup> بر آن‌ها به حیطة شناخت وارد می‌شوند و بواسطه حکم<sup>6</sup> قابل درک می‌گردند. این بدین معنی است که دسترسی به حس، تنها از طریق حکم ممکن است و حس نمی‌تواند از قید حکم رهایی یابد. در نتیجه امر شناخت به دو حوزه متمایز دریافت‌های حسی از جهان بیرونی و استدلال عقلی<sup>7</sup> تقسیم می‌شود، اما همواره پیوند این دو حوزه در پرده ابهام باقی می‌ماند. در این تلقی از شناخت، سوژه به دو شیوه انفعالی، در محظوظ شدن از دریافت‌های حسی و شیوه فعال، در استدلال عقلی (حکم) با جهان مواجه می‌شود. اما در رویکرد پدیدارشناسانه<sup>8</sup>، حسیت و بدن فارغ از قواعد و استدلالات عقلی، پدیداری تلقی می‌شود که جزئی از تجربه سوژه است. در این رویکرد با پرهیز از نگاه روانشناسانه، فیزیولوژیک و هستی‌شناسانه که هر یک مجموعه قواعدی را برای استدلال عقلی فراهم می‌کنند، تمرکز اصلی بر سوژه‌ای بدنمند است که با جهان مواجه می‌شود. بدین ترتیب بحث بر سر نسبت سوژه با بدن و جهان نه بر بنیاد هستی‌شناسی سوژه و نه بر اساس شناخت او از جهان بلکه بر اساس تجربه و مجاورت بدنی او با جهان است.

مقاله حاضر آراء سه تن از فیلسوفان مهم قرن بیستم را که با رویکرد پدیدارشناسی به مفهوم بدن و بدنمندی<sup>9</sup> پرداخته‌اند مورد بررسی قرار می‌دهد و با شیوه توصیفی تحلیلی به مقایسه نقادانه نظریات این فیلسوفان می‌پردازد.

پدیدارشناسی هوسرل، مرلوپوتی و لویناس، تا کنون موضوع کتاب‌ها و مقالات متعددی بوده است و این مقاله از آنها بهره گرفته است. اما بطور خاص، موضوع ارتباط و نسبت سوژه با بدن و مقایسه دیدگاه‌های این فیلسوفان، کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. در این پژوهش؛ ما در جستجوی نقش بدن و بدنمندی در رویارویی و درک جهان و دیگری هستیم. پدیدارشناسی به نحوی که هوسرل مد نظر دارد، ما را به بازگشت به خود چیزها، بدون پیش‌داوری و استنتاج علمی‌فرامی‌خواند.

مطابق با طرح هوسرل، با تقلیل پدیدارشناسانه<sup>10</sup>، ذهنیت محض<sup>11</sup> بواسطه بدن و با مشاهده عمیق و تأمل قادر است به ماهیت محض پدیدارها رهنمون شود. هوسرل در پدیدارشناسی که خود مدعی بنیانگذاری آن است، بدن را واسطه تجربه و درک تلقی می‌کند و به توصیف وجوه آن می‌پردازد. مرلوپونتی ضمن گرایش به پدیدارشناسی هوسرل، انتقادات بنیادینی را بر آن وارد می‌کند. برای او بدن نقش اولیه و اساسی در درک جهان ایفا می‌کند. به همین دلیل در فلسفه مرلوپونتی مفاهیم بدن و بدنمندی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در فلسفه لویناس، بدن ابزاری برای تجربه و واسطه‌ای برای درک نیست، بلکه بدنمندی وضعیت مواجهه سوژه با جهان است. با این توضیحات به نظر می‌رسد که بدن و بدنمندی، مفاهیمی کلیدی در فلسفه و رویکرد پدیدارشناسانه این سه فیلسوف باشد. در این مقاله ضمن جستجو درباره مفاهیم بدن و بدنمندی در فلسفه و اندیشه این فیلسوفان، درصدد پاسخ به سوالات زیر هستیم:

1 - بدن چگونه بر سوژه پدیدار می‌شود؟

2 - بدن چه نقشی در درک سوژه از جهان دارد؟

3 - بدن چه نقشی در تجربه سوژه از دیگری دارد؟

مقاله با توضیح رویکرد پدیدارشناسی به بدن و تفاوت آن با رویکرد شناختی آغاز می‌شود و با سه عنوان اصلی، شامل: 1- «سوژه، بدن و بدنمندی»، 2- «بدنمندی و درک جهان»، 3- «بدنمندی و تجربه دیگری» به جستجو درباره درک سوژه بدنمندی از خود، جهان و دیگری می‌پردازد. بدین منظور در هر بخش دیدگاه و مفاهیم اساسی هر یک از فیلسوفان درباره موضوع را تحت زیرعنوان‌ها بررسی می‌کنیم. در بخش اول - (سوژه، بدن و بدنمندی) -، برای پاسخ به این سوال که بدن چگونه بر من پدیدار می‌شود، در زیرعنوان‌های آن، به مفهوم روان - تنی از دیدگاه هوسرل، در جهان بودن بدنی از دیدگاه مرلوپونتی، و بدنمندی و زندگی یافتن از جهان از دیدگاه لویناس می‌پردازیم. در بخش دوم - (بدنمندی و درک از جهان) - برای پاسخ به این سوال که جهان چگونه بر من پدیدار می‌شود، در زیرعنوان‌های آن دیدگاه هوسرل را درباره واسطه و پیش شرط بودن بدن برای درک از جهان، دیدگاه مرلوپونتی درباره در هم تنیدگی سوژه با جهان بواسطه بدنمندی و دیدگاه لویناس درباره زیستن بدنی (بدن غوطه ور شده در عناصر مادی<sup>12</sup>)، بهره مندی از جهان<sup>13</sup> و جهان به مثابه منبع رفع نیاز<sup>14</sup> توضیح داده می‌شود. در بخش سوم - (بدنمندی و درک دیگری) - برای پاسخ به این سوال که بدن چه نقشی در درک از دیگری دارد، در زیرعنوان‌های آن درک همدلانه<sup>15</sup> و شبیه‌انگاری<sup>16</sup> بدن دیگری با بدن من از نظر هوسرل، درک متقابل من و دیگری بواسطه همبودی جسمانی<sup>17</sup> من و دیگری از نظر مرلوپونتی و گذر از خود به دیگری یا گذر از نیاز به میل<sup>18</sup> در رویارویی با دیگری از نظر لویناس بیان می‌شود. در نتیجه‌گیری به مقایسه نقادانه دیدگاه این فیلسوفان در موضوع بدن و بدنمندی پرداخته می‌شود و در پایان نظر نگارندگان در موضوع مورد بحث بیان می‌گردد.

**1. سوژه، بدن و بدنمندی**

سوال بر سر این است که سوژه چگونه بدن خود را درک می‌کند؟ طرح این سوال رویکرد پدیدارشناسانه را به موضوع بدن نشان می‌دهد. با طرح این سوال درصدد شناختن بدن، به عنوان موضوعی مجزا و عینیتی در مقابل اندیشه و مشاهده نیستیم، بلکه در جستجوی درک بدن در وضعیت بدنمندی سوژه هستیم و اینکه درک و دریافت ما از خود چگونه با بدنمندی گره خورده است. چگونگی پدیدار شدن بدن بر من، سوالات دیگری را در بر دارد، از جمله اینکه: آیا فاصله‌ای بین ذهنیت من و بدن من وجود دارد؟ آیا من به دنیای درون و بدن من به دنیای بیرون از من تعلق دارد؟ آیا بدن ابژه ای برای فهم سوژه است؟

**1-1. روان - تنی: تعلق بدن به ذهنیت محض**

هوسرل با پیشنهاد تقلیل پدیدارشناختی (ابوخته) تلاش می‌کند تا به آگاهی<sup>19</sup> از ذات پدیدارها فارغ از پیش فرض‌های علمی و استدلالی دست یابد. با این شیوه او خاستگاه<sup>20</sup> تکوین آگاهی را در ذهنیت محض معرفی می‌کند. به طوری که از طریق تقلیل پدیدارشناسانه، سوژه وجه روانی خود را در بداهت بطور مستقیم و به عنوان داده‌ای محض می‌فهمد<sup>21</sup> و سپس در رویارویی با ابژه‌های پیش رو، این امور را بوسیله ادراکات حسی و بر حسب کیفیت آن‌ها، به عنوان یک تجربه زیسته انضمامی<sup>22</sup> بر ذهنیت محض درک می‌کند و از اینجا به تقویم<sup>23</sup> جهان می‌پردازد. آگاه شدن از خود در بداهتی رخ می‌دهد که مشتمل است بر بداهت آنچه «بوده ام» و آنچه «خواهم بود» که در بداهت یقینی «هستم» رخ می‌نماید (رشیدیان، 1384: 374-375). سوژه به تقویم جهان در ذهنیت محض که به طور یقینی از آن آگاهی یافته است، می‌پردازد و از این پس هر پدیده‌ای حتی بدن می‌تواند درحوزه قصدیت<sup>24</sup> آگاهی او جای گیرد. اولین مرحله از تقویم جهان، مرحله تقویم بدن است. اما بدن چیزی بیش از یک ابژه است. بدن چیزی است که با روان من گره خورده و به مثابه اولین تقویم من است. در نتیجه می‌توان گفت که سوژه خود را روان-تن درک می‌کند و درک روان-تنی سوژه به عنوان پایه ای برای تقویم همه امور و ابژه‌های دیگر تلقی می‌شود. «بدن چیزی است که من آن را بطور اولیه و بی واسطه تصاحب کرده ام و اکنون ارگان و وسیله تصاحب همه چیز است» (رشیدیان، 1384: 378).

به طور خلاصه بدن از منظر هوسرل: الف- در حوزه تعلق آگاهی محض قرار دارد. ب- از هر چیز دیگری به من متعلق تر است. ج- وسیله تصاحب ابژه‌های دیگر و واسطه تجربه جهان است. بدنی که دارای امکانات حسی است و سوژه آن را برای امور دیدن، شنیدن و سایر توانمندی‌های ادراکی بکار می‌گیرد. علاوه بر امکانات حسی، بدن از امکانات حرکتی به نحو اختیاری و تحت اراده سوژه برخوردار است و از طریق آن می‌تواند در میان ابژه‌ها حرکت کند؛ یعنی برای هوسرل بدن وضعیت دوگانه‌ای دارد. از یک سو، محل تمرکز حس‌ها و ادراک است و از سوی دیگر، از طریق وضعیت مکانی و بوسیله جهت گیری حرکتی اعضای بدن، چیزها را بر حسب دوری و نزدیکی یا موقعیت بالا و پایین و

## ("Embodiment" in phenomenology of Husserl, Merleau-Ponty and Levinas)

چپ و راست بر سوژه آشکار می‌کند. فاعل بدن، همیشه اینجاست و مدام در حرکت و جهت یابی به سوی چیزها است. با این حال امکانات حسی و حرکتی بدن همگی وسیله‌ای برای آگاهی ذهنیت سوژه از جهان است.

به عبارتی، بدن من، خود من نیست؛ بلکه در تعلق من و وسیله‌ای برای دسترسی من به جهان است. بدن تقویم کننده من به مثابه روان-تن بودن من است (Akhtar, 2010: 88- 89- 91). با تقلیل پدیدارشناسانه و درک روان-تنی، فاصله بین ذهنیت محض سوژه که خود را به صورت بدیهی درک می‌کند و بدنی که در تعلق به خودش درک می‌کند، نزد هوسرل همچنان باقی می‌ماند.

## 2-1. بدنمندی: در جهان بودن بدنی

مرلوپونتی برای وارد شدن به بحث بدنمندی از ادراک حسی آغاز می‌کند. به نظر مرلوپونتی ادراک نه دریافت کیفیت‌های حسی چیزهاست و نه حکم درباره آن‌ها، نه دریافت منفعلانه اجزا منفصل امور حسی است و نه حاصل استدلال یا قوای عقلی؛ بلکه شیوه مواجهه بدنی ما و شکل دستیابی ما به جهان است و این شیوه مواجهه، مقدم بر تفکر است. «هر یک از ما پیش از آن که آگاهی باشد، بدنی به شمار می‌رود که جهان را دریافت می‌کند و شکل می‌دهد» (مرلوپونتی، 1391: 17). بدن آن چیزی است که نزدیک من می‌باشد و هرگز نمی‌تواند در برابر من ظاهر شود؛ هرگز نمی‌توانم آن را در مقابل دیدگانم بچینم؛ بدن حاشیه‌ای از تمام ادراک من است. من ابژه‌های خارجی را با بدنم مشاهده می‌کنم؛ ابژه‌ها را بکار می‌برم؛ در آن‌ها کنکاش می‌کنم؛ در اطراف آن‌ها می‌گردم؛ اما خود بدنم را نمی‌توانم مشاهده کنم (Merleau-Ponty, 2005: 104). به زعم مرلوپونتی بدن وسیله‌ای برای من و جدای از من نیست؛ وسیله‌ای که در اثر محرکه‌های حسی برانگیخته شود و داده‌هایی را برای آگاهی من فراهم کند تا من درباره آن‌ها بیاندیشم.

ادراک حسی، از بسیاری جهات آغازین و اساسی پیش‌آگاهانه<sup>25</sup> است؛ یعنی پیش از آنکه ذهن ما معنای ادراک حسی را یک مضمون قابل تعقل بیابد، تاثرات آن را بطور عینی و ملموس ادراک می‌کند. نتیجه آنکه بدن در ادراک نقش مسلط و غالب دارد (پریموزیک، 1387: 26). ادراک امری وابسته به بدن است که به حس‌های منفرد بدن محدود نمی‌شود، ادراک «دریافتن» به واسطه بدنمندی است، بدون اینکه در مورد آن حکمی صادر شود و یا حتی درباره آن اندیشه و تأمل شود. ادراک، حسیتی است که دانستن به شیوه بدنی (و نه از طریق ذهن) را ممکن می‌کند. «حس کردن چیزی به این معنا صرفاً ثابت کردن یا احساس کردن آن نیست، بلکه دریافتن آن، یا سر در آوردن از آن است» (کارمن، 1390: 98). آنچه که ما از جهان درک می‌کنیم داده‌هایی منفصل و موضوعاتی برای شناخت عقلانی نیستند بلکه در ادراک کردن، ما چیزها را با تمام بدنمان دریافت می‌کنیم. ادراک جهان، حاصل در هم تنیدگی همه حس‌های ما با هم و با جهان است (Hopp, 2012: 153).

با توجه به تأکید مرلوپونتی می‌توانیم چنین تلقی کنیم که ادراک، وضعیتی منفعلانه در پذیرندگی حالت‌های حسی مجزا از هم نیست؛ یعنی ادراک وضعیتی متشکل از گیرندگی و تحریک شونده‌گی (به واسطهٔ اعضای حسی) نیست که منفعلانه دریافتگر حس‌های مجزا از محرک‌های بیرونی مجزا باشد<sup>26</sup>. این بدان معناست که نمی‌توانیم ادراک را حاصل تحریک اعضای جداگانهٔ چشم و گوش و لمس و ... بدانیم که به طور مجزا در مواجهه با محرک‌های موجود در اطراف ما برانگیخته می‌شود. بلکه این وضعیت بدنی درهم تنیده‌ای از درک حسی همهٔ حس‌ها با هم و همراه با امکان حرکتی ما در مواجهه با جهان است؛ به عبارتی این گشودگی جهان بر ماست. وضعیتی که هم ناشی از حسیت و هم ناشی از جاگرفتگی بدنی ما، رو به جهان است. همچنین بدن به نظر مرلوپونتی، آن چنان که هوسرل در توصیف پدیدارشناسانهٔ آن می‌گوید، پدیداری دوگانه که از طرفی به عنوان یک شیء مادی دارای کیفیت حسی باشد و از طرف دیگر به عنوان چیزی که من در روی آن با حس لمس و در درون آن با آن حرکت می‌کنم، در برابر ذهنیت سوژه قرار ندارد. به عبارتی دیگر، شیوهٔ درک پدیدارشناسانهٔ سوژه از جهان، آمیخته به بدنمندی و در جهان بودن بدنمند «خود» و همزمان با سایر پدیدارهاست.

### 1-3. زیستن بدنی: زندگی یافتن از جهان

لویناس نیز همانند مرلوپونتی فاصلهٔ من از بدن را به نقد می‌کشد. به نظر او وجود داشتن من به منزلهٔ وجود داشتن بدنی من در جهانی است که از آن بهره مند می‌شوم، دست به تملک می‌زنم و از آن زندگی می‌یابم. لویناس در کتاب «تمامیت و بیکرانگی»<sup>27</sup> در توضیح بدن از دو وجه نیاز<sup>28</sup> و میل<sup>29</sup> سخن می‌گوید که هر دو وجه با بدنمندی سوژه گره خورده اند (Levinas, 1969: 117). ذکر این نکته مهم است که از نظر لویناس «نیاز»، وجهی پیوسته به بدن است؛ از آن جهت که نیاز، بدنمندی هستند را با دیگری مادی (همهٔ امور و چیزها در جهان) مرتبط می‌کند. نیاز، پدیداری نیست که بتوان مطابق با تحلیل پدیدارشناسانهٔ هوسرل دربارهٔ آن تامل کرد، دریافت کرد و آن را در یک مشاهدهٔ محض قرار داد. بلکه نیاز داشتن، محافظت از هستی و وجود داشتن غریزی در برابر تهدیدهای بی نام و نشان است. نیازهای من نیازهایی است که آن‌ها را از درون احساس می‌کنم، نه اینکه صرفاً آن‌ها از بیرون مشاهده کنم. گرسنگی چیزی نیست که من حامل آن باشم و یا آن را مشاهده کنم، بلکه چیزی است که من آن را حس می‌کنم و این حس به چیزهایی مثل نان و آب که گرسنگی و تشنگی من را برطرف می‌کنند، معنا می‌دهد (ماتیوز، 1387: 79). احساساتی همچون گرسنگی، تشنگی و پناه خواهی<sup>30</sup>، حاکی از وجود داشتن بدنی من و جدایی ناپذیری من از بدن من است، چرا که همهٔ این وابستگی‌ها از نیاز بدنی من به جهان سرچشمه می‌گیرد. سوژه به دنبال شناختن نیازهایش به جهان نیست بلکه من بودن، به منزلهٔ سوژهٔ بدنمندی است که پیش از هر اندیشیدنی به عناصر مادی جهان نیاز دارد. لویناس برای توصیف پدیدارشناسانهٔ بدن از عبارت «زندگی گرفتن از ...» استفاده می‌کند. زندگی گرفتن از ... به معنی بهره مندی بدنمندانۀ «من»<sup>31</sup> از عناصر مادی جهان است و من، هستی و زنده بودنم را از آن‌ها

می‌گیرم.

«زنده بودن از» هوا، نور، مناظر، کار، خواب و غیره بدین معنی است که این‌ها ابژه‌های بازنمایی شده<sup>32</sup> در تفکر نیستند. ما از آن‌ها زندگی می‌گیریم. این‌ها نه ابزارهایی برای زندگی هستند و نه هدف زندگی. این‌ها ابژه‌های بهره‌مندی و لذتمندی<sup>33</sup> هستند که خودشان را برای چشیدن حاضر می‌کنند. «زندگی یافتن از...»<sup>34</sup> فهم یا بازنمایی ابژه‌ها یا تفکر درباره آن‌ها نیست، بلکه بهره‌مندی از جهانی است که از آن‌ها زندگی می‌یابیم (Levinas, 1969: 126-128). با این توصیف هرچند عناصر طبیعی از من جدا هستند و در فاصله از من قرار دارند، اما آن‌ها «ابژه‌هایی در خود» پیش روی بازنمایی از طریق اندیشیدن نیستند. بلکه «زندگی گرفتن از...» ارتباطی جسمانی و فعال بر اساس بهره‌مندی است. ارتباطی بین وضع‌کننده و وضع‌شونده که خارج از بازنمایی عمل می‌کنند. این رابطه‌ای است که اساس آن بر نیاز است و نیاز قابل‌تقلیل به هیچ نوع اندیشیدنی نیست. مرلوپونتی می‌گوید، بازنمایی وضعیتی از اندیشیدن است که بعد از رویداد اتفاق می‌افتد و ضرورتاً وابسته به حافظه است؛ ناگفته پیداست که در اندیشیدن لذتمندی و بهره‌مندی گم می‌شود (Ibid: 129-130). به زعم وی بازنمایی، اندیشیدن به رویدادی است که پیش‌تر در واقعیت رخ داده است و اکنون تفکر آن را موضوع بازنمایی قرار می‌دهد؛ به عبارتی دیگر بازنمایی به رویدادی گذشته نگاه می‌کند؛ آن را می‌سازد و آن را خود واقعیت تلقی می‌کند.

در الگوی ذهن‌گرایانه بازنمایی، با فکر کردن درباره ابژه‌ها، درک حسی و جسمانی پدیدارها [عناصر مادی] در خاموشی قرار می‌گیرد و ابژه‌ها همچون امری منفعل در مقابل ادراک‌کننده‌ای بی‌علاقه موضوعی برای تفکر می‌شوند (Cohen, 2012: 72). در نتیجه، لذتمندی و بهره‌مندی (به عنوان امری جسمانی و بدنی) در لحظه مواجهه با جهان و تفکر درباره آن‌ها نادیده انگاشته می‌شود. در حالی که سوژه لویناس هستنده‌ای است که از محتوای عناصر داده شده از جهان جداست، اما از آن‌ها بهره‌مند می‌شود. آن‌ها نه متعلق به او هستند و نه در مقابل او، بلکه ارتباطی آغازین بر اساس نیاز و بهره‌مندی بین او و این دیگری مادی برقرار است. رابطه‌ای که نه قابل‌حذف است و نه قابل‌تقلیل به اندیشه و نه قابل‌تلفیق با سوژه. این رابطه بطور همزمان هم امکان تسلط و هم امکان تسلیم در برابر دیگری (مادی) را فراهم می‌کند. هستنده در عناصر مادی مستغرق می‌شود و در این وضعیت، بدن امکانی برای سلطه بر لذتمندی و تسلیم در برابر وابستگی به آن دیگری است که او را غذا می‌دهد. زندگی، زندگی بدن است؛ اما نه فقط بدن زنده ای که در خودبسندگی<sup>35</sup> ظهور پیدا می‌کند، بلکه به مثابه تقاطع و چهارراهی از حسیت و جسمانیتی است که سوژه را به حرکت در می‌آورد. حساسیت بدن شکلی گذرنده و ناپایدار از تجربه به واسطه اعضای حسی و یا شناخت عقلانی نیست، بلکه وجهی از بهره‌مندی است.

بدن بودن؛ یعنی از یک طرف عهده دار شدن اربابی خود و از طرف دیگر توقف کردن بر زمینی که دیگری است و غیرقابل‌پیش‌بینی است، و بدین گونه دست و پا بسته شدن بواسطه بدن است. این خود بودن، در حالتی است که از چیز دیگری ماورای خود زندگی می‌یابد: زنده بودن از ...؛ یعنی آغشته شدن سوژه به موجودیت جسمانی (Levinas, 1969: 164-165). به عبارتی دیگر جسمانیت داشتن

وابستگی به جهانی است که هستند را بطور غریزی از تهدید بی‌نام و نشان گرسنگی، تشنگی و بی‌پناهی محفوظ می‌دارد و در عین حال امکان هستی مستقل او از این جهان را بنیاد می‌نهد. سوژه قادر است نیازها را به مثابهٔ اموری مادی بشناسد، اما این شناختن از تفکر او حاصل نمی‌شود، بلکه درک نیازمندی بواسطهٔ بدنی است که از امور مادی بهره‌مند می‌شود. با این توصیف، بدن هم مسیری برای تملک عناصر مادی و بهره‌مندی از آن است و هم مسیری برای تسلط بر نیاز به غیری که غیر قابل پیش‌بینی است و همواره در معرض تهدید انقطاع قرار دارد. لویناس می‌گوید، بدن تنها گذرگاهی برای سوژه ای نیست که تن به بندگی دهد، بلکه بدن گذرگاه تملک و کارکردن و داشتن فرصت و زمان برای فائق آمدن بر غیریتی است که از آن زندگی می‌گیرد. از طریق بدن است که سوژه در چیرگی بر فقر و کمبود، در رهایی از نیاز کامیاب می‌شود (Ibid: 116-117).

## 2. بدنمندی و درک جهان

در رویکرد پدیدارشناسانه به رابطهٔ بدنمندی و درک از جهان، با پرهیز از پیش‌فرض‌ها و استدلال‌ات عقلی می‌خواهیم بدانیم که جهان چگونه بر سوژهٔ پدیدار می‌شود؟ آیا بدن واسطه و وسیله‌ای برای درک از جهان است؟ آیا قادریم با چشم پوشی از بدنمندی با جهان مواجه شویم، جهان را تجربه کنیم و به درک از جهان نایل شویم؟

### 2-1. بدن: واسطه و پیش شرط درک جهان

در تقلیل پدیدارشناسانه، چنان که هوسرل توصیف می‌کند، خود استعلایی به هیچ چیز دیگری وابسته نیست و جهان نمی‌تواند تقویم شود<sup>36</sup> مگر اینکه در قصدیت ذهنیت استعلایی<sup>37</sup> و آگاهی محض من قرار گیرد (هوسرل، 1372: 18-19) ذهنیت استعلایی، خاستگاه تکوین آگاهی سوژه است و هر آنچه در جهان وضع می‌شود وابسته به ذهنیت سوژه‌ای است که به نحو قصدی به آن معطوف می‌شود. با تقلیل پدیدارشناسانه و در میان پراتز نهادن وجود زمان-مکانی پدیدارها و با تمرکز بر ساختارهای ضروری آگاهی، سوژه به طور آغازین به درک مستقیم پدیدارها درون آگاهی محض و ماندگار دست می‌یابد (Pirovolakis, 2013: 103). به زعم هوسرل، ذهنیت محض با رابطهٔ قصدی می‌تواند دربارهٔ هر چیز از جمله خود تامل کند. نخستین قدم در این «آگاهی از خود»، آگاهی از بدن است و در قدم بعد سایر امور از طریق بدن بواسطهٔ حسیت دیدن، شنیدن، لمس کردن و ... و نیز امکان حرکتی بدن تجربه می‌شوند. «بدن در وهلهٔ اول وسیله و واسطهٔ ادراک است» (رشیدیان، 1384: 418). به عبارتی دیگر پشت تجارب ادراکی سوژه که از طریق بدن به آن نائل می‌شود، همواره سوژه ای استعلایی وجود دارد که به نحو قصدی به امری از جهان از طریق امکانات بدنی معطوف می‌شود و به آگاهی از جهان می‌رسد. در نظر هوسرل تقویم هر «غیر من» پس از عبور از حوزهٔ تعلق مختص من؛ یعنی بدن صورت می‌پذیرد و سوژهٔ تامل‌کننده که از خود به عنوان من استعلایی آگاه گردیده، از این پس، در درون جهان



با قصدیت، جهان، چیزها و دیگران را تقویم می‌کند.

## 2 - 2. بدنمندی: درهم تنیدگی با جهان

به زعم مرلوپونتی جداسازی ذهن از داده‌های حسی و دوگانه انگاری امر درونی از جهان بیرونی امکان دریافت بی‌واسطه انسان را از جهان سلب می‌کند و درک جهان را مستلزم شناخت عقلی و شامل تصورات انسان از اشیا و افراد می‌شمارد، در حالی که ادراک، پدیداری بدنی است و ما احساس خود را از امور جهان نه از طریق حالات ذهن و نه به واسطه حس‌های مجزای بدنمان بلکه بصورت حالات بدنمان تجربه می‌کنیم. وی می‌گوید، چیزها و جهان در امتداد بدن من به من داده شده‌اند. این به معنای امتداد هندسی نیست بلکه به معنا ارتباطی زنده بین بدن من و جهان است؛ این پیوستگی و اتصال دو سطح از یک واقعیت است که نقشی یکسان دارند (Merleau-Ponty, 2005: 236). مرلوپونتی بدن را نظرگاهی به جهان می‌داند؛ بدین معنی که بدن بجای اینکه وسیله تجربه حسی باشد و یا علت آگاهی حسی باشد، اساسا امکان دسترسی ما را به جهان فراهم می‌کند. ادراک حسی، مواجهه ساده و منفعلانه چشم و حس بینایی و یا صدور حکمی از فاهمه بر اساس جزئیات داده‌های حسی نیست، بلکه در هم تنیدگی بدن دارای حس و حرکت با جهان است. او ساختار ادراک را ساختاری پیشین تصور می‌کند و این ساختار پیشین را به شاکله‌های بدنی تعبیر می‌کند. مرلوپونتی ایده «شاکله سازی» کانت را با نگاه دیگری مطرح می‌کند. کانت چنان که در کتاب «نقد عقل محض» توضیح می‌دهد، محدوده شناخت پدیدارها را متضمن اطلاق مقولات پیشین بر ادراکات حاصل از دریافت‌های حسی می‌داند. به نظر او دریافت‌های حسی، احساس‌هایی منفصل و بی ارتباط با هم هستند و برای آن که در حیطه شناخت سوژه شناسنده قرار گیرند، هم باید به هم پیوسته شوند و هم باید از طریق اطلاق مفاهیم بنیادین، معنا دار و فهم پذیر شوند. کانت مفاهیم بنیادین را امری پیشینی و امکان ذاتی ذهن می‌داند؛ اما «مقولات ماتقدم [پیشین] فاهمه انحصارا در محدوده امور حسی یعنی در امور مشروط و مقید به زمان و مکان فعال و نظم دهنده است و عینیت کسب می‌کند و خارج از این محدوده دیگر مصرفی نمی‌تواند داشته باشد.» (مجتهدی، 1380: 51). به نظر کانت داده‌های حسی و مفاهیم محض دو حیطه مجزا از هم هستند و چگونگی اطلاق مفاهیم بر امور ادراکی با شکافی همراه است. کانت برای حل این مسئله امر سومی را جستجو می‌کند که واسطه مقولات و ادراکات باشد. چنانکه کانت می‌گوید، تخیل قوه‌ای است که می‌تواند بین فاهمه و حس وساطت کند و همین تخیل است که حامل شاکله‌هاست. شاکله‌ها امری پیشین اند که از طرفی کثرت داده‌های حسی پراکنده را نظم می‌بخشند، و از طرف دیگر ارتباط بین ادراک و فهم را برقرار می‌سازند. شاکله سازی عملی از امکانات ذهن است که اولین مرحله از شناخت جهان پدیدارها را ممکن می‌کند (کاپلستون، 1375: 270-271).

مرلوپونتی با گوشه نظری به شاکله‌های بنیادین کانت، بدن را امری پیشین برای ادراک جهان می‌داند. به همین دلیل او شاکله بدنی را به عنوان امری پیشاشناختی مطرح می‌کند. اما او بر خلاف کانت بدن را

ابزاری برای جمع آوری ادراکات حسی ناشی از محسوسات نمی‌پندارد؛ یعنی بدن واسطه‌ای برای دریافت‌های حسی نبوده بلکه نظرگاه ما را برای هر نوع ارتباط با جهان شکل می‌دهد. از این منظر وی شاکلهٔ بدنی را امری پیشین به معنی پیش از شناخت می‌داند که اساساً به عنوان امری ذهنی یا مفهومی در جهت شناخت نبوده است، بلکه هر نوع درک و تاملی را نسبت به جهان شکل می‌دهد (کارمن، 1390: 151-155). بدن در نظر مرلوپونتی نه تنها موضوع شناخت نیست، بلکه دوگانگی ذهن و بدن اساساً موضوعیتی ندارد. زیرا ادراک و بدن همراه با توانمندی حرکت، به عنوان اموری پیشاشناختی، قصدیت و چگونگی جهت یافتن انسان را در جهان رقم می‌زنند. این شیوهٔ فهم جهان را می‌توانیم زیستن میان اشیاء و افراد و یا پیش فهم درک جهان بر حسب بدن سیال و واجد احساس قصدیت به سمت اشیا تلقی کنیم. این نوع دریافت، امری درونی یا بواسطهٔ ذهن و درکی در تقابل با جهان بیرونی نیست بلکه شیوهٔ ارتباط ما با جهان است.

این امر در نظر مرلوپونتی بدان معناست که بدن و جهان، از نظر مفهومی و نه صرفاً علی، دو روی یک سکه اند و من و جهان هرکدام صرفاً در پرتو دیگری فهم پذیر هستیم. بدن من برای دریافت پذیر است صرفاً به این دلیل که من دارای موقعیتی ادراکی در محیط بیرونی هستم، دقیقاً همان طور که محیط تنها از طریق ادراک و بدن من در دسترس من است (تیلور و هسن، 1391: 111). به نظر مرلوپونتی بدنمندی شیوهٔ گشودگی ما به تجربهٔ جهان و نظرگاه ادراکی ما به فهم جهان است. ادراک تجربه ای سوژکتیو، جدای از جهان و امری درونی نیست، بلکه امری جسمانی و در هم تنیده با جهان است. در این رابطه، سوژه در میان جهان با پل‌های ارتباطی متداخل در هم با جهان مرتبط می‌شود. ادراک از طرفی با حسیت و از طرف دیگر با ساختاری قصدی (جهت‌گیری به سوی چیزها) پیوند دارد. اما قصدیت مورد نظر مرلوپونتی با مفهوم قصدیت هوسرل اساساً متفاوت است. مرلوپونتی در شرح دقیق تری از قصدیت در دریافت ما از جهان و چگونگی آمیختگی حسی و حرکتی بدن در درک پیرامون چنین توضیح می‌دهد که مسئلهٔ امکان دریافت بهتر ما از محیط متناسب با حرکات و گردش بدن و تنظیم فاصله از طرفی، و در گیر شدن دید پیرامونی با دید مرکزی از طرف دیگر و نیز تجربهٔ اشیا بصورت سه بعدی است، که این نحوه مواجهه با جهان، شیوهٔ دریافت پیشاتاملی<sup>38</sup> ما از جهان را رقم می‌زند. وقتی توجه ما به شیء جلب می‌شود، حالت‌های بدنی ما به گونه‌ای است که بهترین دریافت را از آن بدست می‌آوریم. به طوری که بهترین فاصله، بهترین جهت یا بهترین وضعیت بدنی را برای تمرکز دیداری، شنیداری و ... انتخاب می‌کنیم و این توانایی بدنی در گرایش به سمت اشیاء و دریافت آن‌ها است. از طرف دیگر، دیدن اشیاء صرفاً نتیجهٔ برخورد شیء با حس بینایی نیست، بلکه همواره در هر دید مرکزی دید پیرامونی هم وجود دارد. به طوری که وقتی به یک بخش از میدان دید خیره می‌شویم، در واقع آن شیء در معرض دید مستقیم ما قرار می‌گیرد و با تغییر نگاه و چرخش بدنی این بخش می‌تواند بجای دید مرکزی، بخشی از دید پیرامونی شود. دید پیرامونی محیطی ادراکی را در بر می‌گیرد که هر بخش آن می‌تواند دید مرکزی باشد و امکان دستیابی و درک آن با تغییر وضعیت بدنی قابل حصول است. رابطهٔ دید مرکزی و دید پیرامونی نشان می‌دهد که ادراک متاثر شدن منفعلاً بدن از تأثرات حسی اشیای با کیفیت‌های مجزا،

معین و ثابت نیست؛ بلکه این رابطه برخاسته از تجربه ادراکی بدنمند ما بوده که نشانگر قصدی بودن تجربه ما به سوی اشیا و جهان است<sup>39</sup>

### 2-3. بهره مندی از جهان: جهان به مثابه منبع رفع نیاز

به نظر لویناس، سوژه در مواجهه اولیه با جهان، امور مادی را برای بهره‌مندی می‌یابد و از آن‌ها بهره مند می‌شود. دریافت سوژه از جهان و اشیا پیش از اینکه امری شناختی باشد مواجهه‌ای حسی است. او پیش از هرگونه تعقلی در محدوده‌ای بدنمند، در سطح حسی و بواسطه احساس، جسمیت و بدنمندی در تماس با جهان قرار می‌گیرد. سرشار شدن از بهره مندی از عناصر طبیعی که در وضعیت نامعلومی (از امکان استمرار آن در آینده) پدیدار می‌شوند، مفهومی جسمانی<sup>40</sup> دربردارد. لذتمندی، امری جسمانی است که با بدنمندی سوژه سر و کار دارد و نمی‌توان آن را مواجهه منفعل اعضای حسی با کیفیت خاص چیزها فرض کرد. این مواجهه سوژه با «جسمیت زمینی است که او را احاطه و حمایت می‌کند، آبی آسمان بالای سر، رایحه باد، امواج دریا، درخشش نور با جسم و ماده پیوستگی ندارند. این‌ها از هیچ کجا می‌آیند. این آمدن از هیچ کجاست، از «چیزی» که نیست پدیدار می‌شود و همیشه به من عرضه می‌شود، بدون اینکه هستی من قادر به تملک سرچشمه آن باشد... عناصر طبیعی مرا فرا می‌خواند و من از آن‌ها بهره مند می‌شوم؛ و «نیاز»، که به آن پاسخ می‌دهد، وجهی از هم سوئی با آن و یا خوشنودی از آن است. اما نامعلومی آینده با خود ناامنی به همراه می‌آورد: [ در این ناامنی و کمبود] عناصر طبیعی پیمان شکن خودشان را می‌دهند، و در همان حال می‌گریزند» (Levinas, 1969: 141). امور مادی، حیات حسی سوژه را برمی‌انگیزند و سوژه بدون انگیزی از آگاهی و قصدیت به امیال و نیازهای خود می‌پردازد. زمین از من حمایت می‌کند و من بدون فهمیدن و تفکر درباره آنکه چه چیزی زمین را حمایت می‌کند، از عناصر آن اشباع می‌شوم.

عناصر مادی مرا دربر می‌گیرند و من بدون فکر کردن به آن‌ها خوشامد می‌گویم و از جهان چیزها همچون عناصر طبیعی ناب بدون هیچ مفهوم و تفکری بهره‌مند می‌شوم (Ibid: 137-138). سوژه لویناس در جهان خانه می‌سازد و زحمت می‌کشد. لویناس کار و زحمت را به مثابه توانمندی برای محافظت از لذتمندی توصیف می‌کند. بدنمندی سوژه، هم امکان کار و دستیابی به اشیا و بهره مندی از امور مادی را فراهم می‌کند و هم سرچشمه ای برای رهسپاری او به جهان است. سوژه در مواجهه اولیه و در کسب لذت در جهان تنهاست. در این وضعیت، او با دیگری مادی مواجه است. آنها از او جدا هستند، ولی همگی با زنده بودن، بدنمندی و بهره مندی او از جهان پیوسته اند. جهان پیش روی سوژه و عناصر طبیعی، ابژه‌هایی برای تفکر او نیستند و سوژه از طریق آگاهی به لذتمندی نمی‌رسد، بلکه سوژه بدنمند با حسیت خود روی زمین و در میان این عناصر اقامت می‌کند و بدن در این وضعیت امکانی برای دسترسی به لذتمندی است. به نظر لویناس بهره مندی همان آگاهی نهایی از همه محتوایی است که زندگی من را پر می‌کنند و زندگی من به آن‌ها خوشامد می‌گوید و آن‌ها را در آغوش می‌گیرد.

زندگی که من آن را بدست می‌آورم، هستی آشکاری نیست؛ بلکه حیاتی است که از زحمت و قوت گرفتن بدست می‌آید. ما از زحمت کشیدن، زندگی می‌یابیم چرا که زندگی را پر می‌کنند چه با خوشی و شادکامی، چه با غم و اندوه. نیازها فرصت و زمان دارند تا با زحمت و کار، دیگری مادی را درون همان مقلوب کنند. زیرا برای بدنی که زحمت می‌کشد همه چیز ناتمام است، از این رو بدن بودن به معنی زمان داشتن است در قلب واقعیت و زندگی در دیگری مادی (Ibid: 109- 112). اما سوژه همواره با تعلیقی مواجه است که در اثر نامعلومی استمرار این عناصر بوجود می‌آید. این به تعلیق درآمدن تملک در نامعلومی آینده، موضوعی برای تفکر نیست و سوژه در اضطراب اندیشیدن به آینده نامعلوم نیست. بلکه درک این تعلیق، دریافتن امکان دسترسی به عناصر از طریق کار کردن و زحمت است که در ابهامی از آینده جای دارند. زحمت همان انرژی اکتساب و تملک است و این سرنوشت دست است که وظیفه تملک را به انجام رساند. تملک از خانه رهسپار می‌شود و بوسیله کار و زحمت و ارتباط با غیر- من متحقق می‌شود. اما این تملک، بدون لذت اکتساب نهایی آن است: تملک داشتن بدون گرفتن نهایی. سوژه از آن‌ها زندگی می‌یابد و در همان حال، در تصرف کردن و لذت بردن، رها شده در آینده نامعلوم این عناصر است. چیزها این درک و دریافت را برمی‌انگیزند و این دریافت، تملک بی انتهای هستنده را بی اثر و خنثی می‌کند (Ibid: 158).

### 3. بدنمندی و تجربه دیگری

در این بحث در صدد پاسخگویی به این سوال اساسی هستیم که بدنمندی چگونه من را به دیگری ارتباط می‌دهد؟ این سوال بی درنگ ما را به سوالات دیگری راهنمایی می‌کند؛ از جمله اینکه: آیا دیگری در بدن اش بر من پدیدار می‌شود؟ آیا از طریق درک بدن خود به درک از دیگری می‌رسم و یا بدنمندی آستانه تجربه من از دیگری است؟

#### 3-1. درک همدلانه<sup>41</sup> دیگری: شبیه انگاری بدن دیگری با بدن من

به عقیده هوسرل آگاهی از دیگری، پس از من یا پس از تقویم روان- تنی من در آگاهی محض شکل می‌گیرد. یعنی درک سوژه از دیگری، از جهان اولیه او سرچشمه می‌گیرد و دیگری همانند هر پدیده‌ای در جهان به واسطه رابطه قصدی سوژه با امور عینی درک می‌شود، منتها «دیگری» به عنوان پدیده‌ای «روان- تن» تلقی می‌شود.

«من دیگران را در کثرت‌هایی از تجربه‌های متغیر و در عین حال هماهنگ، و به مثابه واقعا موجود، تجربه می‌کنم، و از سوی دیگر آن‌ها را به مثابه اعیان جهان تجربه می‌کنم؛ البته نه به مثابه اشیاء صرف طبیعت (گرچه از جهت معینی چنین نیز هستند). دیگران همچنین به عنوان اداره کنندگان روان شناختی بدن‌های فیزیولوژیک متعلق به خودشان تجربه می‌شوند. آن‌ها در پیوندشان با بدن، به عنوان اویژه‌های «روان- تنی»، در جهان هستند.» (هوسرل، 1381: 146). در نتیجه

## ("Embodiment" in phenomenology of Husserl, Merleau-Ponty and Levinas)

می‌توان گفت که دیگری مانند سایر امور عینی است با این تفاوت که تنها به واسطه جسمیتش در دسترس آگاهی قرار ندارد، بلکه دیگری همچون من، موجودی متشکل از عقل و آگاهی شخص دیگر و بدن اوست. من دیگری را می‌بینم؛ او در بدنش برای من حضور پیدا می‌کند ولی زندگی روانی دیگری در درون او پنهان می‌ماند. آگاهی من از دیگری تنها می‌تواند به شیوه غیر مستقیم از طریق بدن ممکن شود.

اما بدن دیگری شی‌ای مادی در برابر آگاهی من نیست؛ بلکه بدن دیگری به مثابه تجلی سوپزکتیویته دیگری برای من حاضر می‌شود (Taipale, 2015: 167). با این توصیف، هوسرل درک دیگری را شامل فرآیندی از شبیه‌سازی خود با دیگری می‌داند. به نظر او درک دیگری از طریق همدلی یا ادراک غیرمستقیم و همدلانه دیگری با سوژه ممکن می‌گردد. سوژه با درک مستقیم «روان-تنی» خود، «روان-تن» بودن «دیگری» را درک می‌کند. اما در این ارتباط، خود حقیقی، جهان و پدیدارهای دیگری و روان او از دسترس سوژه دور می‌ماند. به نظر هوسرل، بدن برای سوژه همیشه نزدیک بوده و این جا است، در حالی که دیگری به نحو آن جا بر سوژه ظاهر می‌شود. امکان حرکتی برای سوژه این فرصت را فراهم می‌کند تا از اینجا و اکنون به آنجا تغییرمکان دهد و هر آنجایی را به اینجا تبدیل کند. سوژه از طریق تداعی بواسطه بدن خود و امکانات حسی و حرکتی بدن خود، دیگری را به جای خود می‌گذارد و دیگری، بدن او، امکانات بدنی او و پدیده‌های پیش روی او را بطور غیرمستقیم درک می‌کند. او این هماهنگ سازی را در مورد تجربه دیگری به صورت پیوند یافتن بدن دیگری و حیات روانی او نشان می‌دهد. به عبارتی تجربه دیگری بر اساس تجربه من درک می‌شود و من رفتارهای دیگری را به شیوه همدلی بر پایه رفتارهای خودم درک می‌کنم. بدن دیگری نیز به عنوان بدنی شبیه به خودم و دارای حیاتی روانی به نحو غیرمستقیم حضور می‌یابد، هر چند که به طور حقیقی نمی‌توان به حضور روانی دیگری دست یافت.

شکاف بین داده دیگری و داده من دقیقاً همینجا در مفهوم بدن زنده [بدنمندی] بروز پیدا می‌کند. چنان که بدن من به طور مستقیم بر من آشکار می‌شود و من بی واسطه به تجربه خود دسترسی دارم، در حالی که دیگری تنها به طور غیر مستقیم و با شبیه سازی با خودم و بدن خودم می‌توانم دسترسی داشته باشم (Pirovolakis, 2013: 104). به زعم هوسرل اگر من قادر بودم تا تجارب دیگری را به شیوه‌ای مستقیم همچون خودم تجربه کنم، این تجربه می‌توانست لحظه‌ای از زندگی روانی من باشد و در این صورت سرانجام من و دیگری واحد، و مانند هم بودیم. در حالی که سوژه نمی‌تواند به طور خاستگاهی سوژه دیگر را درک کند و حضور بی واسطه زندگی روانی دیگری در آگاهی سوژه امری ناممکن است (Taipale, 2015: 163).

همین جاست که به نظر می‌رسد برای هوسرل دسترسی آگاهی من به آگاهی دیگری امری مسئله‌ساز باشد. هوسرل با تمایز گذاری دو وجهی میان من به عنوان ذهنیت محض، و بدن دیگری به عنوان زیسته‌ای انضمامی برای پدیده محض روان من، دسترسی به درک و تقویم دیگری از طریق شبیه سازی بدن دیگری با بدن من را ممکن می‌داند و با تمایز گذاری میان امر جسمانی و امر ذهنی در دیگری،

درک مستقیم من از دیگری را ناممکن می‌داند.

### 3-2. درک متقابل من و دیگری : همبودی جسمانی<sup>42</sup>

مرلوپونتی تحلیل پدیدارشناسانه هوسرل مبنی بر تمایز وجه ذهنی سوژه به عنوان داده ای بی واسطه و بدیهی از وجه جسمانی اش به عنوان امری انضمامی برای ذهنیت محض را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او این تمایز را پایه‌ای برای نادرستی توصیف تجربه «دیگری» نزد هوسرل می‌شمارد. زیرا چنین تمایزی بین امر روانی و امر جسمانی در سوژه، درک دیگری را نیز دستخوش همین تمایز قرار می‌دهد. «دیگری» از نظر هوسرل تنها در وجه متمایز بدنی قابل درک است و وجه درونی شامل پدیدارها و جهان درونی «دیگری» برای سوژه مسدود می‌ماند. در حالی که به نظر مرلوپونتی نه تنها ذهنیت از بدن متمایز نیست، بلکه از هم جدایی ناپذیرند. او انسان را موجودی بدنمند می‌داند و هر نوع درکی از دیگری را مستلزم رابطه بدنی می‌شمارد. مرلوپونتی می‌گوید که ما در مواجهه آغازین با دیگری، او را به شکل یک ذهن و آن هم متمایز از ذهن خود نمی‌یابیم. بلکه تجربه من از دیگری امری شناختی نبوده و «تجربه‌ای پیشاشناختی» است که بواسطه همبودی جسمانی ما در جهان امکان پذیر است. دیگری موجودی همچون من متجسد در بدنی چون من است. اما این بدین معنی نیست که چنان که هوسرل می‌گوید، تنها دیگری در حوزه قصدیت آگاهی من قرار دارد، بلکه به نظر مرلوپونتی سوژه و دیگری بطور همزمان در حوزه «قصدیت ادراکی» بجای «قصدیت آگاهی» هم قرار دارند.

مرلوپونتی بر این باور است که شیوه درک غیر مستقیم از طریق همانند سازی بدن من با بدن دیگری، چنان که «هوسرل» بیان می‌کند، درک «دیگری» را به گونه‌ای «استدلال تمثیلی»<sup>43</sup> بدل می‌سازد؛ در حالی که تجربه دیگری امری واقعی بوده و من به گونه‌ای «پیشاتاملی» وجود «بدنمند» دیگری را در جهانی واحد که در آن گرد هم می‌آییم، درک می‌کنم. (مرلوپونتی، 1962: 212). در نتیجه، من به عنوان سوژه‌ای منفرد دارای جهانی متمایز، مستقل و خاص آگاهی خودم نیستم، بلکه حضور و تجربه بدنمندان من از دیگری و دیگران از من، به تجربه‌ای جسمانی از سوژه‌ای می‌انجامد که مرلوپونتی آن را تحت عنوان تجربه سوژه پیشا شخصی بیان می‌کند. این تجربه‌ای مشترک از یک جهانی واحد است؛ جهانی بسته نزد سوژه بطور خاص و یا حاصل ادراکات حسی من و دیگری بصورت جدا مانده از هم نیست.

مرلوپونتی می‌گوید که دیگری در نظرگاه من نسبت به جهان محصور نیست، زیرا این نظرگاه خود حدود مشخصی ندارد، نظرگاه من با نظرگاه متعلق به دیگری در هم می‌آمیزد و جهان واحدی را بر می‌سازد که همه ما در مقام سوژه‌های بی نام و نشان ادراک در آن مشارکت داریم. در نتیجه، ادراک من و دیگری در برخورد با هم نه از طریق رابطه بین ذهن‌های ما، بلکه در حالت بدنی جهان را تجربه می‌کنند. جهانی که در آن، بدن من، بدن دیگری را درک می‌کند؛ در حالی که همواره خود ردی از بدن دیگری است و من خودم را به عنوان کسی که در میان دیگران است، تجربه می‌کنم. تجربه من از

## ("Embodiment" in phenomenology of Husserl, Merleau-Ponty and Levinas)

دیگری الحاق و درهم تابیدگی دوجانبه من در دیگری است (Merleau-Ponty, 1968: 138). دیگری برای من به نحو بدنی حاضر است؛ همانگونه که من برای او حاضرم. او بدون هیچ توصیف تمثیلی یا رویکردی شناختی، همزمان با بدن خودم و بطور بی واسطه در بدنش حاضر است. دریافتن دیگری امری معرفت شناسانه نبوده، بلکه من دیگری را به نحو پیشاتأملی همانند خودی غیرشخصی و نامتعین درک می‌کنم.

## 3-3. گذر از خود به دیگری: گذر از نیاز به میل

چنانکه اشاره شد، لویناس از دو جنبه همزمان مواجهه بدنی با جهان سخن می‌گوید: نیاز و میل. در نیاز از یک سو عناصر طبیعی برای زندگی کردن بر سوژه عرضه می‌شوند، سوژه در آمیختگی خود با بدنمندی، در حالی که از جهان و عناصر طبیعی جداست، از آن بهره مند می‌شود و آن‌ها رضایت‌مندی او را موجب می‌شوند. از سوی دیگر این عناصر در نامعلومی آینده مدام خودشان را باز پس می‌گیرند. نامعلومی آینده به خرسندی آسیب می‌زند و به لذتمندی یادآور می‌شود که در استقلال و بهره مندی، همواره وابستگی پنهان است. احساس خرسندی موفق نمی‌گردد تا ناقص بودن سلطه و حاکمیت اش را پنهان کند. چرا که او سوژه‌ای مطلق و مستقل از غیر خود نیست. این یعنی «من بدنمند» برای زندگی کردن به جهان نیاز دارد و غیر من (جهان مادی) او را تأمین می‌کند.

آزادی از لذتمندی بدینسان در نتیجه همین محدودیت، تجربه می‌شود. محدودیت به سبب این حقیقت که وضعیت سرشاری از عناصر طبیعی یا لحظه لذت، من را از ناشناخته‌هایی که در کمین همین عناصر هستند، محافظت نمی‌کند. خرسندی از لذت و رضایت‌مندی از نیازها، از طریق ریتم نیاز-رضایت‌مندی به توافق نمی‌رسند، و این بدان جهت است که بی انتهای عناصر طبیعی که سوژه بدنمند را از لذتمندی اشباع می‌کند، از سوی آینده نامعلوم در ابهام قرار می‌گیرد (Levinas, 1969: 144). لذتمندی به واسطه بدنی است که در ارتباط با جهان، نه تنها از عناصر طبیعی اشباع می‌شود، بلکه آن چیزی است که در جهان اقامت می‌کند و تملک می‌کند. بدن دست به تملک می‌زند و مستقل از هر تفکری، نا امنی آشکار شده را در می‌یابد. این ناامنی، همچون شبه ازلیت و ابدیتی آشکار می‌شود؛ اما ازلی و ابدی نیست و این امر سوژه را می‌آشوبد. لذتمندی لمس نا- همان<sup>44</sup> یا دیگری مادی است به گونه‌ای که آینده‌ای نامطمئن در درون این عناصر و تهدید آن‌ها را آشکار می‌کند (Ibid: 136-137).

اما رابطه سوژه با جهان، تنها به اشیاء و امور مادی خلاصه نمی‌شود، بلکه او در تماس با دیگری، با بدن انسانی قرار می‌گیرد؛ او نه خود سوژه است و نه مثل اشیا ناهمان، بلکه غیری است که سوژه را فرا می‌خواند. سوژه با شناخت نیازهایش به مثابه اموری مادی برای خوشایندی و بهره مندی و تمایز گذاشتن بین آن‌ها از امور غیر مادی، از نیاز به امر مادی به سوی میل به دیگری (که غیر قابل تقلیل به همان است) گشوده می‌شود و در این گشودگی اعتلا می‌یابد. او با دیگری مواجه می‌شود و در این رویارویی «سوژه محبوس در خود را می‌گشاید» (لویناس، 1391: 74). به طوری که سوژه با تشخیص نیازهایش

به مثابه نیازهای مادی همچنانکه که قادر است رضایتمند باشد، از این پس می‌تواند تغییر جهتی به سمت آن چیزی دهد که در آن فقدان نیست. او نیازهای مادی را از نیازهای معنوی تمیز می‌دهد و به سوی میل گشوده می‌شود. به سخنی دیگر، در رویارویی با عناصر هنگامی که من به تنهایی و در خانه از آن‌ها زندگی یافته ام و اشیاع شده ام، با چیزی مواجه می‌شوم که از آن زندگی نگرفته ام. او در مجاورت من است و من مدام با او در تماس هستم. ولی او تهدیدی برای من نیست، چرا که بی پایان و نامتناهی است و میل به دگرگونی را در من بیدار می‌کند. انتقال از سوژه لذتمندی به سوژه تمایل (اخلاقی) با گذار از خود به دیگری و عقب نشینی از اراده تملک و لذت از جهان همراه است.

به نظر لویناس در نیاز، سوژه بدنمند غرق در خوشایندی و لذت است. بدن و حساسیت آن، شیوه بودن او را انسجام می‌بخشد تا در جذب امور مادی تلاش کند تا دیگری مادی را با همان تلفیق کند؛ در حالی که در میل، دیگری قابل جذب و تقلیل و سازش با من نیست؛ او نامتناهی، خارج از شناخت من و مطلقاً دیگریست. در این مواجهه، بدن برای سوژه امکان دگرگونی از نیاز به سوی میل و از لذت به سوی آگاهی است.

دیگری آن چیزی است که سقف تمامیت سوژه را می‌شکافد و سوژگی برای لویناس با فراخوانی به پرسشی از خود و بویژه از خود - یقینی و تمامیت خود آغاز می‌شود (Drichel, 2008: 23). غیریت او در اربابی اوست که آشکار می‌شود، در حالی که او سلطه گر نیست بلکه او به من می‌آموزد اما نه آموزشی سلطه جویانه، بلکه او دور بسته و مسدود تمامیت من را می‌شکافد (Levinas, 1969: 126-127). لویناس مواجهه با دیگری را مستلزم بدنمندی سوژه می‌داند. او دیگری را تجلی یافته در چهره توصیف می‌کند. چهره، ردی از غیریت دیگری است و من پیش از قانون، اراده و تصمیم ملزم به مسئولیت برای دیگری هستم. مسئولیت برای دیگری فرصتی برای سوژه است تا از هویت محصور و تعیین یافته خود به سوی بیرون از خود حرکت کند و به تعالی برسد (Zimmerman, 2009: 985). مجاورت با دیگری من را ملزم به پاسخگویی به چهره درخواستگر او برای محافظت از او می‌کند. میل به دیگری، سوژه ای اخلاقی را در مسئول بودن برای او بنیاد می‌نهد و در این مسئولیت برای دیگری تعالی می‌یابد. تعالی چنانکه لویناس می‌گوید مهاجرت به ماورا ی خود و کوچ کردن از محدودیت خود است (Altez- 36: Albel, 2011). دیگری نامتناهی و دور از دسترس فهم من است و سوژه در مجاورت دیگری هویت خود را در اختیار بی کرانگی او قرار می‌دهد. او در بدنمندی و در رویارویی با چهره دیگری بیدار می‌شود (Levin, 1998: 349). در پدیدارشناسی لویناس مفاهیمی از جمله «مجاورت» و «چهره»، ارتباط بدنی سوژه با دیگری را نشان می‌دهد. مجاورت، نزدیک بودن با دیگری است و لویناس از طریق مفاهیم حساسیت و آسیب پذیری، بی واسطگی مجاورت را توصیف می‌کند.

از این منظر، مجاورت، هم فضایی اخلاقی برای نزدیکی با دیگری است و هم فضایی برای دریافت تفاوت بنیادین من و دیگری است. این در حالی است که مجاورت با دیگری تنها به واسطه بدنمندی من و دیگری امکان پذیر است (Dale and Latham, 2015: 171). سوژه در مواجهه با چهره دیگری به پاسخگویی فراخوانده می‌شود. اما چهره از نظر لویناس محصور در ویژگی‌های عینی صورت نیست.



سرچشمه نگرستن به خصوصیات چهره «شناختن» است، در حالی که چهره رد نامتناهی است؛ نه می‌توان آن را فراچنگ آورد و نه می‌توان آن را شناخت. در پدیدارشناسی لویناس «مسئولیت» و «پاسخگویی آغازین» ناشی از احساس بدنمندی است و این نه از هشیاری و آگاهی و نه از قصدیت و آگاهی اوست. تعهد و مسئولیت مقدم بر آگاهی است. من در معرض دیگری و گرایش اخلاقی نسبت به او هستم و این گرایش گشودگی من به سوی تعالی است (Bigagli, 2010: 38-39).

### نتیجه گیری

در این مقاله، با پرهیز از قضاوت و یا جانبداری از دیدگاه‌های فلسفی هوسرل، مرلوپونتی و لویناس، تلاش کردیم تا همزمان با درک مفاهیم فلسفی هر یک از فیلسوفان، آراء آنها را نسبت به موضوع بدنمندی بیان و مقایسه کنیم.

در مقایسه نظرات این سه فیلسوف پدیدارشناس باید خاطر نشان کنیم که اهمیت اندیشه هوسرل از آن جهت است که در قدم اول پدیدارشناسی را به عنوان ورطه ای فارغ از پیش برداشتها و استنتاج‌های علمی مطرح و جهان را به مثابه پدیدارهایی پیش روی ما و تجربه مان نمایان می‌کند. در قدم بعدی او موضوع رابطه بدن را با سوژه به عنوان موضوعی اساسی در پدیدارشناسی مطرح می‌کند. به تبع هوسرل، مرلوپونتی و لویناس نیز بر پیوستگی سوژه با بدن تاکید دارند، اما هر یک از آنها به شیوه خاص خود بدنمندی سوژه را در درک از جهان و دیگری دخیل می‌دانند.

هوسرل بدن را اولین تقویم انضمامی ذهنیت محض می‌شمارد و با بیان مفهوم روان-تنی، بدن را متمایز از ذهنیت فرض می‌کند. لویناس و مرلوپونتی هر دو بر این باورند که جدایی و تمایز بدن از سوژه ناممکن است و سوژه در آمیختگی با حسیت و بدنمندی با جهان ارتباط می‌یابد. این اندیشه درباره بدن، وجه تمایز تفکر آنها از هوسرل است. هوسرل مفهوم قصدیت را آگاهی از جهان و اشیاء بواسطه بدنی می‌داند که متعلق به ذهنیت محض من است، در حالی که مرلوپونتی با چنین تمایزی موافق نیست. به نظر او، وضعیت بدنمند سوژه و در هم تنیدگی حسیت او با جهان، امکان تفکیک بدن از ذهنیت را منتفی می‌کند و بر این باور است که آگاهی، حتی در حالت تقلیل پدیدارشناختی آمیخته به تجربه ادراکی و بدنمندی و در نتیجه پیوسته به چیزها و جهان است. مرلوپونتی، تمایزگذاری بین داده‌های محض و واقعیت‌های تجربی جهان، به عنوان امری قصدی در آگاهی را نمی‌پذیرد. چرا که داده‌های ذهنی امری محض و لایتغیر نیستند. بلکه «بدنمندی و در جهان بودن» به معنی رویارویی سوژه با جهان و در همان حال رویارویی جهان با سوژه است. به عبارتی نه سوژه در حالت پایدار و مستقل از جهان وجود دارد و نه آگاهی محض متعلق به ذهنیتی پایدار در سوژه متصور است. لویناس نیز از منظر دیگری به نقد مفهوم قصدیت هوسرل می‌پردازد. او قصدیت را امری یک سویه و سلطه جویانه در جهت تثبیت سوژه و بنیاد نهادن خود در جهان می‌داند و همین امر به تقلیل دادن «دیگری» به سوژه می‌انجامد. از نظر لویناس «دیگری» هیچگاه قابل تقلیل به من نیست و هم سان سازی دیگری با من، چه با شیوه شناخت و چه با

شیوه تشابه و همانند سازی، امری سلطه جویانه در جهت عمومیت بخشیدن به «دیگری» و تملک بر او بوده و وجه غیریت و تفاوت را در مواجهه با «دیگری» نادیده می‌گیرد. از نظر هوسرل، رابطه سوژه با جهان، با آگاهی از امور و چیزها گره خورده است و بدن متعلق به ذهنیت محض، با دارا بودن قابلیت‌های حسیت و حرکت، واسطه ای برای دستیابی به آگاهی از جهان است. برای مرلوپونتی، سوژه بودن همان بدن بودن است و بدنمندی سوژه، از طرفی توانمندی حس کردن (همه حس‌ها با هم) و حرکت کردن در میان جهان و از طرف دیگر در هم تنیدگی او با جهان و چیزها است و این هر دو؛ چگونگی جهت یافتن درک آدمی را در جهان سامان دهد. در حالی که برای لویناس بودن میان جهان، برای کنش‌های سوژه کافی نیست. سوژه چنان که لویناس می‌گوید وابسته به جهان است و از آن تغذیه می‌شود و همین وابستگی، کنش‌های او را رقم می‌زند. او برای برطرف کردن نیازش به جهان مادی تلاش می‌کند، تصاحب می‌کند و در گیر و دار همین کنش، گره خورده با بدن و نیز با درک نامنی در آینده چیزهایی که به آن وابسته است، خود را قادر به کناره گیری از نیاز و تملک می‌یابد. در مواجهه با دیگری، سوژه از تملک پا پس می‌کشد و کنش اخلاقی را در مسئولیت برای دیگری آغاز می‌کند و در این مسئولیت تعالی می‌یابد. به نظر لویناس جهان بر خلاف اندیشه هوسرل، موضوعی برای آگاهی نیست و همچنین بر خلاف اندیشه مرلوپونتی، جهان جایی نیست که صرفاً ما بطور جسمانی در میان آن قرار داریم. بلکه سوژه بدنمند از جهان زندگی می‌یابد، از داده‌های طبیعی آن بهره مند می‌شود، در آن اقامت می‌کند و با دست کشیدن از تملک و روی کردن به دیگری تعالی می‌یابد.

به نظر لویناس جهان، عناصر طبیعی و «دیگری» بر خلاف اندیشه هوسرل ایزه‌هایی نیستند که سوژه آن‌ها را از طریق رابطه قصدی تقویم کند. مرلوپونتی نیز قصدیت هوسرل (معطوف شدن ذهن به منظور آگاهی یافتن از ...) را نمی‌پذیرد. به زعم وی، قصدیت جهت گیری جسمانی ما در مواجهه با جهان است و بدنمندی، شیوه دریافت جسمانی ما از جهان و چیزهاست. سوژه، در میان چیزها و جهان است و با جهان رابطه‌ای دوسویه دارد. به نظر مرلوپونتی، من در جهان می‌بینم و همزمان دیده می‌شوم و احساس می‌شوم (زندگی در میان ...) و در این تکرار جهان، چیزهایی که با من مواجه می‌شوند، تمامیت و هویت تغییرناپذیر من را به زیر سوال می‌برند. لویناس از این اندیشه مرلوپونتی قدمی فراتر می‌رود و ضمن شکستن تمامیت، سوژه را پیش روی جهانی قرار می‌دهد که از طرفی به او زندگی می‌بخشد و از طرف دیگر امکان دگرگونی سوژه در رویارویی با دیگری را فراهم می‌کند. لویناس با نقد رابطه قصدی هوسرل (آگاهی از ...) می‌گوید که سوژه بودن به معنی آگاهی یافتن از جهان نیست، بلکه او از جهان هستی می‌گیرد (زندگی گرفتن از ...). در قصدیت، سوژه داده را به تملک خود در می‌آورد؛ یعنی همواره از آن فاصله دارد و این دقیقاً وجه تمایز «قصدیت» از «بهره‌مندی و لذتمندی» است. جهان امری پیش روی من نیست که من با فهم بر آن مسلط شوم، بلکه من و جهان از طریق بدنمندی به هم مربوط هستیم. سوژه جهان را نه می‌شناسد و نه تقویم می‌کند، بلکه در رابطه «بهره‌مندی» از آن زندگی می‌یابد. او با گذر از تمامیت و پاسخگویی به دیگری تعالی می‌یابد و این هر دو مستلزم بدنمندی سوژه است. انتقال از

## ("Embodiment" in phenomenology of Husserl, Merleau-Ponty and Levinas)

سوژه لذتمندی به سوژه تمایل (اخلاقی) با گذار از خود به دیگری و عقب نشینی از اراده تملک و لذت از جهان همراه است. به نظر لویناس در نیاز، سوژه بدنمند غرق در خوشایندی و لذت است. بدن و حساسیت آن، شیوه بودن او را انسجام می‌بخشد تا در جذب امور مادی، تلاش کند و زحمت کشد تا دیگری مادی را با همان وفق دهد و تلفیق کند؛ در حالی که در میل، دیگری قابل جذب و تقلیل و سازش با من نیست؛ او بدون تمامیت، خارج از شناخت من و مطلقاً دیگریست.

دیگری نه به سان آنچه مرلوپونتی می‌گوید بواسطه داشتن بدنی همچون من و در امتداد بدن من قابل درک است و نه چنان که هوسرل می‌گوید از طریق تمثیل و شبیه سازی با من تقویم می‌شود، بلکه به نظر لویناس دیگری نامتناهی و به کلی جدای از من است. و همین جدایی، میل به دیگری و تغییر و دگرگونی سوژه در دیگری را برمی‌انگیزد. مرلوپونتی نیز وقتی از آمیختگی قصدیت من و دیگری و از امتداد بدن من در بدن دیگری می‌گوید، از جهان مشترکی سخن به میان می‌آورد که بدن‌های ما بطور همزمان در این جهان اقامت دارند. این به منزله در هم تنیدگی من با دیگری به شیوه بدنمندان در جهان است و تجربه‌ای پیشاشخصی از من و دیگری است که حاصل به هم پیوستگی و اتصال بدن‌های ماست. در نتیجه مجاورت با دیگری یا تلاقی و همبودی بدنمندان ما نظرگاهی است که پدیدارشناسی مرلوپونتی را همانند لویناس به سوی اخلاق سوق می‌دهد.

اما در جمع‌بندی کلی مقاله می‌توان گفت که هر سه فیلسوف به دنبال کشف رابطه سوژه با جهان اعم از اشیا و افراد فارغ از پیش فرض‌های معرفت‌شناسانه بوده‌اند. این امر آن‌ها را بر آن داشته است تا پدیدارشناسی را به عنوان روش (در هوسرل) و یا به عنوان رویکرد (در مرلوپونتی و لویناس) برگزینند و پیامد این گزینش تمرکز بر مفهوم بدن و بدنمندی بوده است تا از این طریق فاصله سوژه با جهان را پر کنند. هوسرل با مطرح کردن نقش بدن به عنوان واسطه‌ای برای آگاهی سوژه از جهان، نمی‌تواند تمایز سنتی ذهن و جهان را رها کند. وی با حفظ حکمرانی سوژه استعلایی بر بدنی که متعلق به اوست، در فرآیند آگاهی یافتن از پدیدارها متوقف می‌شود. شاید بتوان گفت که مفاهیم او در روشن کردن رابطه من با بدن ناکارآمد باقی می‌ماند. چرا که او نمی‌تواند به این سوال پاسخ دهد که بدن حتی اگر از همه داده‌های تجربی به من نزدیک تر باشد (و او نام این رابطه را تعلق می‌گذارد)، در حالی که خود تقویم شده بوسیله ذهن است، چگونه می‌تواند واسطه‌ای برای تقویم جهان باشد؟ بدین ترتیب نزد هوسرل، شکاف بین ذهن و جهان همچنان باقی می‌ماند. مرلوپونتی با همه بهره‌ای که از پدیدارشناسی هوسرل می‌برد، برای پر کردن شکاف بین ذهن آگاه و بدن دریافتگر، آگاهی را از جایگاه خاستگاهی آن؛ یعنی ذهنیت محض سوژه استعلایی، به جایگاهی پس از دریافت بدنمندان از جهان انتقال می‌دهد. برای او دریافت جهان امری پیشاشناختی و بدنمندان تلقی می‌شود و این درک، حاصل در هم تنیدگی حسیت و حرکت بدن، با جهان تلقی می‌شود. مرلوپونتی با رد خاستگاه آگاهی در ذهنیت سوژه، سعی می‌کند تا شکاف بین من و جهان را از طریق بدن و با توصیف درک بدنمندان بجای آگاهی از جهان پر کند. تلاش مرلوپونتی برای توصیف در هم تنیدگی حسیت و حرکت سوژه با جهان به توصیفی هستی‌شناسانه از جهان منتهی می‌شود، ولی سوالی که هنوز بی‌جواب باقی می‌ماند این است که آیا ادراک جهان از

طریق بدنمندی، می‌تواند همهٔ ارتباط سوژه با جهان را دربر بگیرد؟ و آیا زندگی کردن برای سوژه‌ای که زنده است، تنها محدود به دیدن و دیده شدن یا لمس کردن و لمس شدن و به طور کلی ادراک جهان است؟ در اینجا شکاف بین من و جهان با جابجایی بدنمندی بجای آگاهی همچنان باقی می‌ماند. گام بعدی در این مسیر را لویناس بر می‌دارد. او فاصلهٔ سوژه از جهان را با تغییر مسیری اساسی در حضور بدن نیازمند سوژه به جهانی که از آن زندگی می‌گیرد، ایجاد می‌کند. برای او بدنمندی (همچون در اندیشهٔ هوسرل) واسطهٔ آگاهی از جهان نیست و درک کردن جهان (همچون در اندیشهٔ مرلوپوتی) تمام ارتباط سوژه زنده با جهان نیست، بلکه سوژه زنده به جهان نیاز دارد و از جهان بهره مند می‌شود. بدنمندی پیش از هر تعقلی، آستانهٔ حسیت برای نیاز و بهره مندی سوژه از جهان و سپس رویگردانی از نیاز و میل به تعالی در مجاورت دیگری است. بدین ترتیب لویناس برای پر کردن شکاف من و جهان، قدمی فراتر برمی‌دارد: جهان دیگر درمقابل «آگاهی» و یا «ادراک» سوژه قرار ندارد؛ بلکه سوژه پیش از هر آگاهی و ادراکی در میان جهانی است که به آن نیاز دارد، «از آن زندگی می‌گیرد» و در آن تعالی می‌یابد.

### پی‌نوشت‌ها

1. body
2. sensation
3. perception
4. subjective
5. categories
6. judgment
7. rational reasoning
8. phenomenal
9. embodiment
10. phenomenological reduction
11. pure subjectivity
12. body immersed in the element
13. To enjoy of the world elements
14. World as the source of satisfaction of needs
15. empathic
16. assimilative
17. corporeal simultaneity
18. The alienable subjectivity of need and will
19. consciousness
20. origin

21. «بدهت نحوه ای از آگاهی با تمایزی ویژه است؛ یعنی خود-پیدایی، خود نمایش دهندگی، خود-دادگی یک چیز، یک محتوا، یک کلیت، یک ارزش و غیره، که در نحوهٔ نهایی حضور بشخصه در شهود بی‌وسطه به نحو اصیل داده شده باشد» (رشیدیان، 1381، 103)

## ("Embodiment" in phenomenology of Husserl, Merleau-Ponty and Levinas)

- 22. lived experience concrete
- 23. constitution
- 24. intentionality
- 25. pre- cognitive

26. توجه به این نکته ضروری است که ادراک به مفهوم برخوردار از پنج حس متمایز برای دریافت کیفیت‌های مجزا نیست بلکه اساساً به واسطه آمیختگی و درهم تافتگی حواس است که گستره پدیداری بر ادراک گشوده می‌شود. در غیر این صورت، با قبول تمایز بین حس‌ها به ناچار مجبور به ورود به حوزه عقلی به جای حسی شده و ناچار به پذیرش سوژه استعلایی برای ترکیب تک تک آن‌ها و عمل حکم می‌شویم.

- 27. Totality and Infinity
- 28. need
- 29. desire
- 30. to seek shelter
- 31. self
- 32. something represented
- 33. enjoyment
- 34. "living from . . ."
- 35. self-sufficient
- 36. constitute
- 37. transcendental subjectivity
- 38. pre-reflective

39. تجربه حسی ما انباشته ای از داده‌های معین و مجزا نبوده، بلکه اساساً در گستره پدیداری شکل می‌گیرد؛ گستره ای که از طریق قابلیت‌های جسمانی حسیت و حرکت پذیری، درکی پیشاتأملی از جهان را برایمان تدارک می‌بیند. درون این گستره پدیداری به دست جهان سپرده می‌شویم و به فهم از پیرامون نایل می‌شویم. این نحوه رویارویی پیشاستأملی با جهان پیرامون، شیوه تأملی شناخت را نیز هدایت می‌کند. به طوری که تفکر درباره جهان، شناخت جهان و حکم درباره آن نیز، تنها در گستره پدیداری ممکن بوده و بر جهت گیری نظرگاهی تجربه ادراکی استوار است. ساختار جهت‌مندانه ادراک در گستره پدیداری به معنای جهت گیری تجربه در محیط و فضایی مادی بوده و درآمیخته با جسمانیت و امکانات حسی و حرکتی ما است. در نتیجه همین خصوصیت جسمانی بودن مواجهه درگستره پدیداری، همواره پدیدارها را از تعیین و تثبیت دور ساخته و همواره در نسبت با جسمانیت ما درک پذیر می‌سازد.

- 40. corporeal
- 41. empathic apprehension
- 42. corporal simultaneity
- 43. analogical reasoning
- 44. un- same

## فهرست منابع:

- پریموزیک، ذبیل تامس. (1387). *مرلوبونتی، فلسفه و معنا*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: نشر مرکز.
- رشیدیان، عبدالکریم. (1384). *هوسرل در متن آثارش*. تهران: نشر نی.
- کارمن، تیلور. (1390). *مرلو-پونتی*. ترجمه مسعود علیا. تهران: نشر ققنوس.
- کارمن، تیلور. هسن، مارک بی. ان. (1391). *مرلوبونتی ستایشگر فلسفه*. ترجمه هانیا یاسری، تهران: ققنوس.
- کاپلستون، فردریک چارلز، (1375). *از ولف تا کانت*. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و صدا و سیما.
- لویناس، امانوئل. (1392). *از وجود به موجود*. ترجمه مسعودعلیا. تهران: نشر ققنوس.
- (1391). *زمان و دیگری*. ترجمه مریم حیات شاهی. تهران: شرکت نشر نقد افکار.
- ماتیوز، اریک. (1387). *درآمدی به اندیشه‌های مرلوبونتی*. ترجمه رمضان برخوردار. تهران: نشر گام نو.
- مجتهدی، کریم. (1380). *فلسفه کانت*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مرلوبونتی، موریس. (1391). *جهان ادراک*. ترجمه فرزاد جابرالانصار. تهران: نشر ققنوس.
- هوسرل، ادموند. (1381). *تاملات دکارتی*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- (1372). *ایده پدیده شناسی*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Akhtar, Shazad. (2010). "The Paradox of Nature: Merleau-Ponty's Semi-Naturalistic Critique of Husserlian Phenomenology". *Dissertations*. Fall2010. Paper 65.

Altez-Albela, Fleurdeliz R. (2011). "The Body and Transcendence in Levinas' Phenomenological Ethics". *KRITIKE*. Volume 5, Number 1, 36-50.

Bigagli, Francesco. (2010). "And Who Art Thou, Boy? Face-to-Face with Bartleby; or Levinas and the Other". *Leviathan*. Volume 12 (3), 37-53.

Cohen, Richard. A. (2012). "Emmanuel Levinas". *The Routledge Companion to Phenomenology*. edited by Sebastian Luft and Søren Overgaard, New York and London: Routledge.

Drichel, Simone. (2008). "Regarding the Other: Postcolonial Violations and Ethical Resistance in Margaret Atwood's Bodily Harm". *MFS Modern Fiction Studies*. Volume 54, Number 1, 20-49.

("Embodiment" in phenomenology of Husserl, Merleau-Ponty and Levinas)

Hopp, Walter. (2012). "Perception". *The Routledge Companion to Phenomenology*. edited by Sebastian Luft and Søren Overgaard, New York and London: Routledge.

Karen Dale and Yvonne Latham. (2015). "Ethics and Entangle Embodiment: BodiesMaterialities –Organization". *Organization*. Vol. 22(2), 166–182.

Levinas, Emmanuel. (1969). *Totality and Infinity*. Translated by Alphonos Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania, United States: Duquesne University Press.

\_\_\_\_\_. (1974). *Otherwise Than Being, or, Beyond Essence*. Translated by Alphonos Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania, United States: Duquesne University Press.

Levin, David Michael. (1998). "Tracework: Myself and Others in the Moral Phenomenology of Merleau-Ponty and Levinas". *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 6 (3), 345- 392.

Merleau-Ponty, M.(1962). *Phenomenology of Perception*. Translated by c. smith, London: Routledge.

\_\_\_\_\_. (1968). *The Visible and The Invisible*. trans. A. Lingis, Evanston, Evanston, Illinois, United States IL: Northwestern, University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. (2005). *Phenomenology of Perception*, Translated by Colin Smith. (first published 1962), New York and London: Routledge.

Pirovolakis, Eftichis. (2013). "Derrida and Husserl's Phenomenology of Touch: "Inter" as the Uncanny Condition of the Lived Body". *Word and Text, A Journal of Literary Studies and Linguistics* 2, 99-118.

Taipale, Joonas. (2015). "Beyond Cartesianism: Body-perception and the immediacy of empathy". *Cont Philos Rev* 48, 161–178.

Zimmerman, Nigel.K. (2009). "Karol Wojtyła and Emmanuel Levinas on the Embodied Self: the Forming of the Other as Moral Self-disclosure". *Heythrop Journal* 50 (6), 982-995.

