

مجموعه سرچشمه های حکمت (۱)

مرلو پونتی و بنیادهای اندیشه او

با آثاری از:

- مراد فرهاد پور
- سید حمید طالب زاده
- هدایت علوی تبار
- محمد اصغری
- محمد شکری
- محمد اکوان
- مهدی قنبری

تدوین و ویرایش
محمد اکوان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه سرچشمه های حکمت (۱)

مرلو پونتی و بنیادهای اندیشه او

تدوین و ویرایش

محمد اکوان

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی



سرشناسه	: اکوان، محمد، ۱۳۴۲-
عنوان و نام پدیدآور	: مرلو پونتی و بنیادهای اندیشه او/ تدوین و ویرایش محمد اکوان.
مشخصات نشر	: تهران: فرزانه، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	: ۲۷۷ص: ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س.م.
فروست	: مجموعه سرچشمه‌های حکمت؛ ۱.
شابک	: 978 - 622 - 99492 - 0 - 7
وضعیت فهرست نویسی	: فیا
یادداشت	: کتابنامه
موضوع	: مرلو- پونتی، موریس، ۱۹۰۸-۱۹۶۱ م. - نقد و تفسیر
موضوع	: Merleau-Ponty, Maurice - criticism and interpretation
موضوع	: پدیده‌شناسی
موضوع	: Phenomenology
موضوع	: فلسفه جدید - قرن ۲۰ م.
موضوع	: Philosophy, Modern - 20th century
موضوع	: فلسفه فرانسوی - قرن ۲۰ م.
موضوع	: Philosophy, French - 20th century
موضوع	: ادراک (فلسفه)
موضوع	: Perception (Philosophy)
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۷ الف ۴۴ م. / BT۴۴۰
رده بندی دیویی	: ۱۹۴
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۲۹۲۲۴۳

مرلو پونتی و بنیادهای اندیشه او

تدوین و ویرایش:	محمد اکوان
ناشر:	انتشارات فرزانه
صفحه‌آرایی:	نادر قلیراده
شابک:	978-622-99492-0-7
نوبت چاپ:	اول
سال نشر:	۱۳۹۷
شمارگان:	۱۰۰۰ نسخه
قیمت:	۳۰۰۰۰۰ ریال

تمامی حقوق برای ناشر محفوظ است

آدرس ناشر: تهران، خیابان امیرکبیر، سه راه امین حضور، خیابان شهید دیالمه، مجتمع میشم، واحد ۴۵

تلفن: ۰۹۱۹۲۷۶۲۰۲۲ و ۰۲۴۹۶۷۵۸-۰۲۱

پست الکترونیکی: mo_akvan2007@yahoo.com

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۱.....	اولویت ادراک و پیامدهای فلسفی آن..... نوشتهٔ موریس مرلو پونتی - ترجمهٔ مراد فرهادپور
۴۳.....	ادراک حسی در پدیدارشناسی مرلو پونتی..... سید حمید طالب زاده استاد فلسفه دانشگاه تهران
۵۵.....	خدا در فلسفهٔ مرلو پونتی و نقد آن..... هدایت علوی تبار دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی
۱۴۵.....	رویکرد پدیده‌شناختی مرلو پونتی به رابطهٔ هنر و بدن..... محمد اصغری دانشیار فلسفه دانشگاه تبریز
۱۷۱.....	مکان در پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی مرلو پونتی..... محمد شکری دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال
۱۹۳.....	مرلو پونتی و مرکزیت‌زدایی از انسان به‌وسیله حذف آگاهی از حيث التفاتی..... محمد اکوان دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
۲۱۵.....	نقش پدیدارشناسی مرلو پونتی در پزشکی..... محمد اصغری دانشیار فلسفه دانشگاه تبریز
۲۴۹.....	مرلو پونتی و گردش دیالکتیکی پدیدارشناسی..... مهدی قنبری

پیشگفتار

توجه به بنیادهای آراء فیلسوفان در تبیین نگرش آنان پیرامون مسائل گوناگونی که به آنها اندیشیده‌اند، اهمیت دارد. هنگامی که زیرساخت‌های فکر متفکر به درستی معلوم نشود، مسائلی که بر آن بنیادها استوارند و نتیجه‌هایی که از آن مسائل برمی‌آیند به درستی فهم و درک نمی‌شوند. از این رو، پرداختن به مبانی فکری فیلسوفان و تحقیق در خصوص محورهای اصلی اندیشه آنان می‌تواند برای محققان، به‌ویژه آنان که قصد پژوهش تطبیقی در فلسفه را دارند، مفید باشد. بنابراین، انتشارات فرزانه‌گی در مجموعه‌ای با عنوان «مجموعه سرچشمه‌های حکمت» بر آن است که پژوهش‌های اصیل اندیشمندان زبده و اهل نظر را در زمینه اندیشه‌های بنیادی فیلسوفان تهیه و تدوین نماید و در اختیار دانش‌پژوهان و دانشجویان قرار دهد.

امید است با انجام این کار، گامی کوچک در راه گسترش و اشاعه نگرش فلسفی در زمینه‌های مختلف آگاهی بشری بردارد.

به امید خدا

انتشارات فرزانه‌گی

مقدمه

موريس مرلو پونتى، پديدارشناس بزرگ فرانسوى در سال ۱۹۰۸ در فرانسه متولد شد. او پس از طى دوره دبىرستان در لوىى لوگران در سال ۱۹۲۶ وارد دانشسرای عالى شد و با ژان پل سارتر و سىمون دوبوار آشنا شد. هرچند مانند سارتر رُمان يا نمايشنامه‌اى خلق نكرد اما اندیشه‌هاى خلاق و پرمغزى در مورد ذهن و آگاهى دارد. او در درس گفتارهاى ژرژ گوروچ با هوسرل و پديدارشناسى او آشنا شد. در سال ۱۹۲۹ در سخنرانى هوسرل در سوربن شركت كرد. اين سخنرانى بعداً به نام تأملات دكارتى^۱ منتشر شد. او به مدت يكسال بر روى مسأله ادراك حسى كار كرد و در سال ۱۹۳۵ در دانشسرای عالى مشغول به كار شد و رساله دكتورى خود را كامل كرد و با عنوان ساختار رفتار^۲ در سال ۱۹۴۲ به چاپ رسانيد. در سال ۱۹۳۹ از آرشيو تازه تأسيس شده هوسرل در شهر لوون (Louvain) بلژيك بازديد كرد و به دست نوشته‌هاى منتشر نشده او دست يافت.

مرلو - پونتى همراه سارتر طرفدار جناح چپ بود و در سال ۱۹۴۵ نشریه زمان‌هاى جديد^۳ را تأسيس كرد. اغلب سرمقاله‌ها را مرلو پونتى مى‌نوشت و البته امضاء هم نمى‌كرد. در همان سال كتاب پديدارشناسى/ادراك را چاپ كرد و به تدريس در دانشگاه ليون پرداخت. او در سال ۱۹۴۹ سمت استادى روان‌شناسى و تعليم و تربيت در دانشگاه سوربن را عهده‌دار شد و در سال ۱۹۵۲ جانشين هانرى برگسن در كلژدوفرانس شد. سخنرانى او در

1. Cartesian Meditations

2. The Structure of Behaviour

3. Modern Times

گرامیداشت برگسن با عنوان *در ستایش فلسفه*^۱ در سال ۱۹۵۳ چاپ شد. او نه تنها در فلسفه بلکه در سیاست، هنر، ادبیات و سینما هم اظهار نظر می کرد. در سال ۱۹۴۷ کتاب *اومانیسم و ترور*^۲ را منتشر کرد و در سال ۱۹۵۵ *ماجرای دیالکتیک*^۳ را منتشر نمود که در آن، موضع سیاسی سارتر را نقد و نظریه سیاسی جدید خود را بیان نموده است. مجموعه سخنرانی های رادیویی او با عنوان *جهان ادراک*^۴ و مقالات سیاسی و فرهنگی اش با عنوان *معنا و بی معنا*^۵ و *نشانه ها*^۶ نیز چاپ شد. کتابهای *نثر جهان*^۷ و *پیدا و ناپیدا*^۸ دو اثر ناتمام اوست. اوست. او در سال ۱۹۶۱ در سن ۵۳ سالگی در گذشت.

-
1. In praise of philosophy
 2. Humanism and Terror
 3. Adventures of the Dialectic
 4. The world of perception
 5. Sense and non-sense
 6. Signs
 7. The prose of the world
 8. The visible and the invisible

اولویت ادراک و پیامدهای فلسفی آن^۱

نوشتهٔ موریس مرلو پونتی

ترجمهٔ مراد فرهادپور

خلاصهٔ استدلال: یک شرح مقدماتی

۱. ادراک به منزلهٔ جهت آغازین آگاهی

مطالعات بی طرفانهٔ روانشناسان دربارهٔ ادراک، سرانجام این حقیقت را آشکار کرده است که جهان مُدرک، مجموعه‌ای از اشیا (objects) (به-مفهومی که این کلمه در علوم دارد) نیست؛ و رابطهٔ ما با جهان، رابطهٔ فردی متفکر با موضوع تفکر نیست؛ و نهایتاً وحدت شیءِ مُدرک، به منزلهٔ شیئی که آگاهی‌ها یا مُدرک‌های متعددی آن را ادراک کرده‌اند، با وحدت یک گزاره به آن گونه که متفکران متعددی آن را در می‌یابند، قابل قیاس نیست، همان-طور که هستی آنچه ادراک می‌شود نیز با هستی ایده‌آل قابل مقایسه نیست.

در نتیجهٔ این تحقیقات، ما دیگر نمی‌توانیم تمایز کلاسیک بین ماده و صورت را بر ادراک اعمال کنیم؛ به همین ترتیب، ذهن مُدرک را نیز نمی‌توانیم نوعی آگاهی بدانیم که بر اساس قانون ایده‌آل متعلق به خود، به «تفسیر»، «کشف» و یا «تنظیم» مادهٔ محسوس می‌پردازد. ماده، «آبستن» صورت

1- Maurice Merleau-Ponty, The Primacy of Perception, Northwestern University Press, 1964

این مقاله، ترجمهٔ سخنرانی مرلوپونتی در Societe Francaise de Philosophie است. مرلوپونتی در این سخنرانی که کمی پس از انتشار اثر مشهورش، پدیدارشناسی ادراک، ایراد شد، به تشریح و دفاع از اندیشه و استدلال اصلی این کتاب پرداخت.

خویش است، به عبارت دیگر، هر ادراکی در تحلیل نهایی، در متن افقی معین و نهایتاً در «جهان» رخ می‌دهد. ما ادراک و افق آن را به عوض «برنهادن» یا «شناخت» صریح آن‌ها، «در عمل» تجزیه می‌کنیم. و سرآخر آن که رابطه شبه-ارگانیك ذهن مدرک با جهان، اصولاً متضمن تناقض میان درون‌ماندگاری (حلول) و تعالی است.

۲. تعمیم بخشیدن به نتایج

آیا این نتایج، ارزشی و رای توصیف روان‌شناختی دارند؟ اگر می‌توانستیم [تصویر] جهانی از تصورات با ایده‌ها را بر جهان مدرک نقش کنیم، پاسخ منفی می‌بود. اما در واقع تصوراتی که بدان‌ها متوسل می‌شویم، تنها برای دوره‌ای از زندگی یا دوره‌ای از تاریخ فرهنگمان معتبرند. شواهد و مدارک هرگز مطلقاً ضروری و معتبر نیستند؛ تفکر نیز بی‌زمان نیست، هر چند نوعی پیشرفت در عینیت بخشیدن [به تفکر] ممکن است و اعتبار تفکر نیز همواره بیش از لحظه‌ای گذرا دوام می‌یابد. ایقان تصورات بنیاد ایقان ادراک نیست بلکه برعکس خود بر آن متکی است؛ زیرا این تجربه ادراکی است که گذر از یک لحظه به لحظه بعدی را برای ما ممکن می‌سازد و بدین ترتیب وحدت زمان را تحقق می‌بخشد. در این معنا، هر نوع آگاهی، حتی آگاهی ما از خود، آگاهی ادراکی است.

۳. نتیجه‌گیری‌ها

جهان مدرک بنیاد همیشه مفروض هر عقلانیت، هر ارزش، و هر هستی است. این حکم نه عقلانیت و نه [اعتقاد] به امر مطلق را ویران نمی‌کند، بلکه تنها آن‌ها را به جایگاه زمینی‌شان فرود می‌آورد.

گزارش نشست

م. مرلوپونتی: نقطه شروع ملاحظات فوق، این نظر است که جهان مدرک متشکل از روابط، و به صورتی کلی، گونه‌ای سازماندهی است که روان‌شناسی و فلسفه کلاسیک، از تشخیص آن عاجز بوده‌اند.

اگر شیئی را در نظر آوریم که به هنگام ادراکش یکی از بره‌های آن را نمی‌بینیم، یا موضوعاتی را در نظر گیریم که در این لحظه از میدان دید ما خارج‌اند - یعنی آنچه هم‌اکنون پشت سر ما یا در امریکا و قطب جنوب رخ می‌دهد - چگونه می‌باید هستی این موضوعات غایب یا بخش‌های نامرئی موضوعات حاضر را توصیف کنیم؟

آیا می‌توانیم، همان‌طور که روان‌شناسان غالباً گفته‌اند، بگوییم که من بره‌های نادیده این چراغ را به خود **باز نمود** (represent) می‌کنم؟ اگر بگوییم این بره‌ها چیزی جز باز نمود نیستند، حرفم متضمن این معناست که آن‌ها به منزله [پدیدارهای] واقعاً موجود درک نمی‌شوند؛ زیرا آنچه باز نموده می‌شود، اینجا در مقابل ما نیست، و من آن را واقعاً درک نمی‌کنم. ولی چون بره‌های نادیده این چراغ خیالی نیستند، بلکه فقط از دید من پنهان‌اند (برای دیدن آن‌ها کافی است چراغ را کمی جابجا سازم)، پس نمی‌توانم بگویم آن‌ها باز نمودهایی بیش نیستند.

آیا می‌توانم بگویم بره‌های نادیده را به طریقی پیش‌بینی می‌کنم، چونان ادراکاتی که، با توجه به ساختار این شیء خاص، در صورت حرکت من ضرورتاً تولید می‌شوند؟ اگر، برای مثال، به مکعبی بنگرم، با علم به ساختاری که در هندسه برای مکعب تعریف شده است، می‌توانیم ادراکاتی را که حین

چرخش به گرد آن دریافت خواهم کرد، پیش‌بینی کنم. براساس این فرضیه می‌باید بر نادیده مکعب را به منزله نتیجه ضروری تحقق قانون خاص حاکم بر تحول ادراک خویش بشناسم. اما اگر توجه‌ام را به خود ادراک معطوف سازم، دیگر نمی‌توانم آن را بدین شیوه تعبیر کنم؛ زیرا این تحلیل را می‌توان به طریق زیر صورت‌بندی کرد:

این که چراغ پشتی دارد، این که مکعب دارای بر دیگری است، **حقیقت** دارد. اما این عبارت یا صورت‌بندی - یعنی «حقیقت دارد» - با آنچه در ادراک به من داده شده است، مطابق نیست. برخلاف هندسه، آنچه ادراک به من می‌دهد، حضور موضوعات (Presences) است، نه حقایق. من بر نادیده را به منزله چیزی که حاضر است، در می‌یابم، من وجود بخش پشتی چراغ را تأیید می‌کنم، اما نه به مفهوم پذیرش وجود راه‌حلی برای یک مسئله. بر پنهان، به شیوه خاص خود حضور دارد. این بر در حول و حوش من است.

بنابراین نباید بگویم برهای نادیده اشیا، صرفاً ادراکات ممکن‌اند و هم-چنین نباید بگویم آن‌ها نتایج ضروری نوعی تحلیل یا برهان هندسی‌اند. گذر از آنچه داده شده به آنچه واقعاً داده نشده است، به میانجی تألیفی فکری که می‌باید موضوع تام و تمام (total object) را آزادانه برنهد، صورت نمی‌پذیرد؛ این که همراه با برهای مرئی موضوع، برهای نامرئی آن نیز به من داده شده است، نتیجه تألیفی فکری نیست. این بیشتر نوعی تألیف عملی است: من می‌توانم چراغ را لمس کنم، آن هم نه فقط بری را که رو به من است، بلکه هم چنین پشت آن را؛ تنها کافی است دستم را دراز کنم و چراغ را بردارم.

تحلیل کلاسیک از ادراک، تمامی تجربه ما را به سطحی واحد، یعنی به سطح آنچه، به دلایل محکم، حقیقی دانسته می‌شود، فرو می‌کاهد. اما وقتی

اولویت ادراک و پایداری فلسفی آن ۱۵۱۱

کل عرصه و صحنه (l'entourage) ادراک خویش را مدنظر قرار می‌دهم، به خلاف این تحلیل، ادراکم جهتی (modality) دیگر را بر من آشکار می‌سازد که نه آن وجود ایده‌آل و ضروری علم هندسه است و نه یک واقعه حسی صرف یا همان «Percipi» [درک شدن] و این [جهت] دقیقاً همان چیزی است که اکنون باید بدان پردازیم.

اما این ملاحظات مربوط به عرصه یا صحنه آنچه درک می‌شود، به ما اجازه می‌دهد تا امر مدرک را بهتر ببینیم. من در برابر خود جاده‌ای یا خانه‌ای می‌بینم، و آن‌ها را هم چون موضوعاتی با ابعاد معین درک می‌کنم: جاده ممکن است راهی روستایی یا شاهراهی سراسری باشد؛ خانه نیز می‌تواند کلبه‌ای کوچک یا خانه‌ای اربابی باشد. این ارزیابی‌ها مستلزم آنند که قدرت تشخیص اندازه حقیقی موضوع را داشته باشم؛ حال آن‌که این اندازه با آنچه از جایگاه استقرارم بر من نمایان می‌شود، تفاوت بسیار دارد. غالباً گفته می‌شود که ما به یاری حدس و تحلیل، اندازه حقیقی را بر پایه اندازه ظاهری بازسازی می‌کنیم. اما با توجه به این دلیل بسیار متقاعدکننده که من اساساً اندازه ظاهری مورد بحث را درک نمی‌کنم، توصیف فوق دقیق نیست. این حقیقتی قابل توجه است که اشخاص بی‌اطلاع و ناآزموده، از مسئله دورنما (Perspective) بی‌خبرند، و آگاه شدن مردمان از تغییر شکل دورنمایی اشیاء، مستلزم گذشت زمان طولانی و تأمل و تعمق بسیار بود. بنابراین نه رمزگشایی و کشفی در کار است و نه استنتاج با واسطه مدلول از دال؛ زیرا این به اصطلاح دال‌ها یا نشانه‌ها، مجزاً از آنچه بر آن دلالت دارند، به‌من داده نمی‌شوند.

به همین طریق، می‌توان رأی به کذب این حکم داد که من رنگ حقیقی

شیء را بر مبنای رنگ صحنه یا نورپردازی، که بیشتر اوقات ادراک نمی شود، استنتاج می کنیم. در این ساعت از روز، از آنجا که نور هنوز از خلال پنجره ها به درون می تابد، ما زردی نور مصنوعی را درک می کنیم؛ و این نور، رنگ اشیاء را تغییر می دهد. اما هنگامی که نور روز ناپدید شود، این رنگ زردتاب نیز دیگر درک نخواهد شد و ما اشیاء را کمابیش با رنگ حقیقی شان خواهیم دید. پس رنگ حقیقی چیزی نیست که با توجه به نورپردازی استنتاج شود؛ زیرا این رنگ دقیقاً زمانی ظاهر می شود که نور روز ناپدید می گردد.

اگر این ملاحظات حقیقت دارند، نتیجه چیست؟ و چگونه باید این «درک می کنیم» را که جویای فهمش هستیم، در یابیم؟

در همان قدم اول مشاهده می کنیم که تجزیه ادراک به مجموعه ای از حسیات، همان طور که بارها گفته شده، ناممکن است؛ زیرا در ادراک، کل بر اجزا مقدم است؛ و این کل، یک کل ایده آل نیست. آن معنایی که من نهایتاً کشف می کنم، از رده مفاهیم نیست. اگر این معنا یک مفهوم بود، آن گاه این پرسش پیش می آمد که چگونه می توانم آن را در داده های حسی باز شناسم؛ و نتیجتاً ضرورت می یافت که میان مفهوم و حس، واسطه هایی برقرار سازم و سپس میان این واسطه ها نیز واسطه هایی دیگر و هم چنین تا بی نهایت. پس ضرورت دارد که معنا و نشانه ها، صورت و ماده ادراک، از آغاز مرتبط باشند؛ یا به گفته قبلی ما، ماده ادراک، «آبستن صورت خود» باشد.

به کلام دیگر، تألیف و ترکیبی که بر سازنده وحدت موضوعات مدرک است و به داده های ادراکی معنا می بخشد، تألیفی فکری نیست.

اولویت ادراک و پایداری فلسفی آن ۱۷۱۱

اجازه دهید همراه با هوسرل، آن را «تألیف انتقالی» (synthèse de transition)^۱ بنامیم (من بر نادیده چراغ را پیش‌بینی می‌کنم، زیرا می‌توانم آن را لمس کنم) یا حتی نوعی «تألیف افقی» (synthèse d'horizon) (بر نادیده به مثابه «آنچه از دیدگاهی دیگر قابل رؤیت است، به من داده می‌شود، یعنی همزمان با بخش‌های مرئی اما به صورتی درون‌ماندگار داده می‌شود). آنچه مانع می‌شود به ادراک خود چون کنشی فکری بنگرم، این است که یک کنش فکری، موضوع خود را یا هم‌چون امری ممکن و یا هم‌چون امری ضروری در می‌یابد. اما در ادراک، این موضوع «امری واقعی» است؛ موضوع ادراک به‌منزله جمع نامتناهی دنباله نامعینی از دورنماهایی داده می‌شود که در هر یک از آن‌ها موضوع داده شده است ولی در هیچ‌یک بصورتی تام و تمام عرضه نمی‌گردد. این که از دیدگاه فعلی من موضوع «به‌صورتی تغییر شکل یافته» (deformed) به من داده می‌شود، امری تصادفی نیست. این بهای «واقعی» بودن آن است. بنابراین تألیف ادراکی باید توسط فرد مدرک (سوژه) صورت گیرد؛ مدرکی که هم می‌تواند جنبه‌های دورنمایی معینی را در موضوع مشخص سازد (آن جنبه‌هایی که بواقع داده شده‌اند)، و هم در عین حال از آن‌ها فراتر رود. این مدرک، که دیدگاه خاصی را بر می‌گزیند، چیزی نیست مگر بدن به‌منزله محدوده یا میدان ادراک و عمل؛ یعنی تا آنجا که حرکات و ایماهای (gestures) من، حد معینی از دسترسی دارند و به‌منزله قلمرو من، بر کل گروه اشیاء و موضوعات آشنا برای من، محیط‌ند. در اینجا

۱- اصطلاحی که هوسرل معمولاً بکار می‌برد، «تألیف منفعل» است که «تألیف‌های» آگاهی ادراکی را، در تقابل با «تألیف‌های فعال» تخیل و تفکر مفهومی، مشخص می‌سازد (جیمز ادی، مترجم انگلیسی).

مراد از ادراک، نوعی رجوع به یک کل است که، در اساس، تنها از طریق برخی از اجزا یا جنبه هایش دریافت می شود. شیء مدرک، وحدتی ایده آل نیست که مثلاً هم چون مفهومی هندسی، به تفکر تعلق داشته باشد؛ بلکه بیشتر نوعی تمامیت است که نسبت به افق متشکل از شمار نامعین دورناها باز است؛ دورنماهایی که بر طبق سبک و سیاقی معین، که خود معرف موضوع مورد نظر است؛ با یکدیگر در هم می آمیزند.

بنابراین ادراک، معماگونه (Paradoxical) است؛ خود شیء مدرک نیز معماگونه است و تنها تا زمانی وجود دارد که کسی آن را درک کند. من حتی برای لحظه ای نیز نمی توانم موضوعی فی نفسه را متصور شوم. همان طور که بارکلی گفته است، اگر بگویم مکانی را در جهان تصور کنم که هرگز دیده نشده است، صرف این واقعیت که آن را در خیال خود تصور می کنم، موجب حضور من در آن مکان می شود. بنابراین هرگز نمی توانم مکانی قابل درک را تصور کنم که خود در آن حضور ندارم. ولی حتی مکان هایی که خود را در آن ها می یابم نیز هرگز بطور کامل به من داده نشده اند؛ اشیایی که می بینم، تنها به این شرط برایم شئییت دارند که همواره به ماورای جنبه های داده شده و بی واسطه خویش عقب می نشینند. از این رو، [عمل] ادراک، واجد نوعی پارادوکس است: پارادوکس درون ماندگاری (حلول) و تعالی. درون ماندگاری، زیرا موضوع یا شیء مدرک نمی تواند نسبت به فرد مدرک بیگانه باشد؛ و تعالی، زیرا ادراک همواره حاوی چیزی است بیشتر از آنچه بواقع داده شده است. و این دو عنصر ادراک، به معنای درست عبارت، متناقض نیستند. زیرا اگر در باب این مفهوم، از دورنما به تأمل بپردازیم، اگر تجربه ادراکی را در ذهن خویش باز تولید کنیم، در می یابیم آن نوع شواهدی که

اولویت ادراک و پایداری فلسفی آن ۱۹۱۱

مناسب شیءِ مدرک است، یعنی نمایان شدن «چیزی»، مستلزم این حضور و این غیبت، هردوست.

سرانجام، خود جهان، که (بنا به تعریفی مقدماتی و خام) برابر تمامیت اشیای مدرک و شیءِ همهٔ اشیا (thing of all things) است، نباید نوعی شیء یا موضوع به مفهومی که ریاضیدانان و فیزیکدانان از این کلمه مراد می-کنند - یعنی به منزلهٔ نوعی قانون وحدت یافته که همهٔ پدیدارهای جزئی را شامل می شود یا نوعی رابطهٔ بنیادین که در همه حال صدق پذیر است - بشمار آید؛ بلکه [جهان] باید هم چون سبک و سیاق کلی (Universal Style) همهٔ ادراکات ممکن فهمیده شود. حال باید به این مفهوم از جهان، که اصل هادی کل استنتاج استعلایی کانت است (هرچند کانت ریشه و منشاء آن را برای ما مشخص نمی کند)، روشنی و صراحت بیشتری بخشیم. «جهانی که وجودش امری ممکن است باید....»؛ این عبارتی است که کانت گهگاه بکار می برد؛ توگویی او خود پیش از آغاز جهان سخن می گوید و در همان حال که به تکوین جهان یاری می رساند، شرایط پیشینی آن را نیز بر می نهد. در واقع همان طور که کانت خود با ژرف بینی گفته است، ما تنها بدین جهت می-توانیم جهان را بیندیشیم که خود پیش تر آن را تجربه کرده ایم؛ از خلال همین تجربه است که تصور (ایده) وجود برای ما ممکن می شود؛ و به میانجی همین تجربه است که کلمات «عقلانی» و «واقعی» همزمان معنا می یابند.

حال اگر این مسئله را به کناری نهم که چگونه اشیا برای من وجود دارند یا چگونه است که من به میانجی نوعی تجربهٔ ادراکی بسط یابنده، وحدت یافته و منحصر به فرد بدان ها دسترسی دارم، و در عوض توجه خود را معطوف به شناخت این مسئله کنم که چگونه تجربهٔ شخصی من با تجارب

دیگران از همان اشیا مرتبط است، آن گاه [عمل] ادراک بار دیگر هم چون پدیده‌ای معماگونه نمایان خواهد شد؛ همان پدیده‌ای که دسترسی به وجود را برای ما ممکن می‌سازد.

اگر ادراکات خود را هم چون حسیات صرف مدنظر قرار دهیم، آن‌ها اموری خصوصی تلقی خواهند شد که فقط به من تعلق دارند. اما اگر ادراکاتم را کنش‌های قوه تفکر بدانم، اگر ادراک را نوعی تجسس در ذهن و شیء مدرک را یک تصور ذهنی (ایده) بدانم، آن گاه می‌توان پذیرفت که من و شما از جهانی واحد سخن می‌گوییم، و این حق را داریم که با یکدیگر ارتباط برقرار سازیم؛ زیرا اکنون جهان به یک هستی ایده‌آل بدل گشته و برای همگی مان یکی و یکسان است؛ درست همان‌طور که قضیه فیثاغورث برای همه یکسان است. اما هیچ‌یک از دو صورت‌بندی فوق، [واقعیت] تجربه ما را توضیح نمی‌دهد. اگر من و یکی از دوستانم در برابر منظره‌ای ایستاده باشیم و من بکوشم تا چیزی را که خود می‌بینم اما دوستم هنوز رؤیتش نکرده است، به او نشان دهم، گفتن این که من چیزی را در جهان خویش می‌بینم و می‌کوشم با ارسال پیام‌های لفظی، ادراکی مشابه (analogous) را در جهان دوستم ایجاد کنم، توضیح درستی برای وضعیت ما نخواهد بود. نمی‌توان گفت در اینجا سروکار ما با دو جهانی است که از لحاظ عددی متمایزند، به-علاوه نوعی میانجی‌زبانی که تنها عامل ارتباط و تماس ماست. در اینجا نوعی الزام وجود دارد که او نیز آنچه را من می‌بینم، رؤیت کند؛ و اگر حوصله‌ام از دست او سر رود، دلیلش آگاهی کاملم از این امر است. در عین حال، همان شیئی که اکنون بدان می‌نگرم، انعکاس آفتاب بر آن، و هم‌چنین رنگ و دیگر شواهد حسی مربوط بدان نیز همگی مستلزم [تحقق] این ارتباط‌اند. این شیء

اولیت ادراک و پایداری فلفی آن ۲۱۱۱۱

خود را چون امری حقیقی بر هر [ذهن] متفکری تحمیل نمی کند؛ بلکه هم-
چون امری واقعی بر هر سوژه [یا ذهن مدرکی] که برجا و در کنار من ایستاده
است، آشکار می شود.

من هرگز نخواهم دانست شما رنگ سرخ را چگونه می بینید، و شما هم
هرگز نخواهید فهمید من آن را چگونه می بینم؛ اما این جدایی آگاهی ها تنها
پس از شکست ارتباط شناخته و تأیید می شود، حال آن که نخستین حرکت ما
در جهت اعتقاد به وجودی است تقسیم نشده که نزد همگی ما مشترک است.
هیچ دلیلی وجود ندارد که به پیروی از حس گرایان، این ارتباط آغازین را
نوعی توهم بشمار آوریم؛ زیرا حتی در این صورت نیز توضیح و تبیین آن
ناممکن خواهد بود. هم چنین دلیلی در دست نیست که آن را نتیجه مشارکت
همگی مان در یک آگاهی فکری (intellectual consciousness) واحد بدانیم؛ زیرا چنین تصویری، مستلزم حذف تکثر تردیدناپذیر آگاهی-
هاست. بدین ترتیب، ضروری است که من به هنگام ادراک **دیگری**، خود را
در ارتباط با «خویشی» دیگر بیابم که در اساس پذیرای همان حقایقی است
که من می پذیرم، یعنی در ارتباط با همان وجودی که خود هستم. چنین
ادراکی [در عمل] تحقق می یابد: من از ژرفای ذهنیت خود شاهد ظهور
ذهنیتی دیگر هستم که از حقوقی برابر برخوردار است؛ زیرا رفتار **دیگری**،
درون میدان ادراکی من رخ می دهد. من این رفتار و هم چنین کلمات
دیگری را می فهمم؛ اندیشه او را پی می گیرم، زیرا این **دیگری**، که در میان
پدیدارهای [جهان] من زاده شده است، با همان رفتارهای نمونه واری که من
خود تجربه شان کرده ام، با این پدیدارها برخورد کرده، آن ها را تصرف می-
کند. درست همان طور که بدن من، به منزله نظام کلی تمامی اتصالات من با

جهان، وحدت اشیاء و موضوعاتی را که ادراک می کنم بنیان می نهد، بدن دیگری نیز به همین شیوه خود را - به منزله حامل رفتارهای نمادین و عامل رفتار واقعیت حقیقی - از قلمرو پدیدارهای متعلق به من جدا ساخته، وظیفه و رسالت ایجاد ارتباطی حقیقی را پیش رویم می گذارد؛ این [بدن دیگری] بعد جدیدی به اشیاء و موضوعات من اعطا می کند: بعد وجود بین الازدھانی، یا به عبارت دیگر، بعد عینیت. این ها همگی عناصر [سازنده] توصیف جهان مدرک اند که بنحوی موجز به شرح آن ها پرداختیم.

برخی از همکارانمان که لطف کرده، نظرات خویش [در باب کتابم] را کتباً برایم فرستادند، این نکته را تأیید می کنند که همه این سخنان، به منزله نوعی مجموعه یا فهرست آرا و مفاهیم روان شناختی، کاملاً درست و معتبرند. اما خود اضافه می کنند که مسئله جهان - جهانی که درباره اش می گوئیم «این حقیقی است» - هنوز باقی است؛ به عبارت دیگر، جهان دانش، جهان تصدیق شده، جهان علم. توصیف روان شناختی، تنها به بخش کوچکی از تجربه ما می پردازد؛ و به اعتقاد ایشان، هیچ دلیلی وجود ندارد که به این توصیفات، ارزشی عام اعطا کنیم. این توصیفات تنها متوجه ویژگی های روان-شناختی [عمل] ادراک اند، و هرگز با [مسئله] نفس وجود درگیر نمی شوند. به اعتقاد این همکاران، قطعی شمردن توصیفات فوق، به هیچ وجه من الوجوه جایز نیست؛ زیرا جهان مدرک همیشه می تواند آن ها را نقض کند. چگونه می توانیم وجود تناقضات غایی را بپذیریم؟ تجربه ادراکی، ذاتاً متناقض است؛ زیرا همواره آشفته و بی نظم است. منظم ساختن آن از طریق تفکر، امری ضروری است. وقتی فکر را به این تجربه سرایت می دهیم، تناقضات آن نیز در پرتو نور عقل ناپدید می شود. و دست آخر، یکی از همکاران در نامه خویش