



**Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran**  
**Ontological Researches**  
**Semi-Annual Scientific Journal**  
**ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490**  
**Type: Research**

Vol.10, No. 20  
Autumn 2021 & Winter 2022

Journal Homepage: [www.orj.sru.ac.ir](http://www.orj.sru.ac.ir)

## **The Ontological Relation of the Corporeal Subject to the World in the Phenomenology of Merleau-Ponty**

Neda Mohajel<sup>1</sup>  
Mahmoud Sufiani<sup>2</sup>  
Muhammad Asghari<sup>3</sup>

### **Abstract**

In this article, we try to display that in Merleau-Ponty's phenomenology, the body as a bodily subject has an ontological relationship with the world due to its own particular existential modes. To explain this, it is necessary to know the nature of perception, which has inherently existential relation to the body and consequently to the world. To understand the existential relationship of the body with the world, it is necessary to analyze the nature of the bodily perspective, which indicates the

---

1. Doctoral student in contemporary philosophy, university of Tabriz, Iran, corresponding author [nmohajel@gmail.com](mailto:nmohajel@gmail.com)

2. assistant professor of philosophy, university of Tabriz, Iran [m.sufiani@yahoo.com](mailto:m.sufiani@yahoo.com)

3. associate professor of philosophy, university of Tabriz, Iran [asghari2007@gmail.com](mailto:asghari2007@gmail.com)

Received: 01/04/2021

Reviewed: 22/04/2021

Revised: 12/06/2021

Accepted: 15/06/2021

physical being-in-the-world of the subject. In general, Merleau-Ponty, by criticizing the duality of Cartesian soul and body in the philosophical tradition and reducing the soul or subject to the realm of thought, tries to prove the corporeality of the subject and to display that the corporeal subject is of the type or flesh of the natural world and therefore its relation to the world is a natural and existential relation. Thus, by proposing concepts such as the bodily subject, the flesh, the bodily view, being in the world, etc., Merleau-Ponty seeks to show ontologically that we have complex relations with the world, and without understanding these relations one cannot know He had himself and the world.

**Keywords:** Body, World, Existential Relationship, Body View, Flesh and Merleau-Pont.

### **Problem Statement**

What distinguishes Merleau-Ponty's analysis from that of other philosophers in this article is that he calls the whole of human existence "the body-subject," which is unprecedented in the history of philosophy. He gives neither precedence to the mind nor to the body, but he speaks of the subject or the bodily mind, according to which there is no ontological distinction between soul and body, and he claims that this distinction is also conceivable. It is not, and as a result of his attempt, to use his various words in his works to show that the body's relation to the world is an existential relation, not epistemological or epistemological, and therefore he is influenced by Husserl's phenomenology. And Heidegger's existentialism describes the ontology of this corporeal subject and its relation to the world. It is obvious that his description of this corporeal subject in the field of philosophy will challenge traditional concepts such as the relationship between the soul and the body of the Cartesian and non-Cartesian type and will critique the rationalist and empiricist approaches of modern philosophers. Here we intend to show the ontological position of this corporeal subject and its existential connection with the world in the phenomenology of this philosopher, and this is something that is often overlooked or completely neglected in research on the philosophy of this philosopher.

Merleau-Ponty struggles with the Cartesian and Kantian philosophical tradition by denying the duality between us and the world. Stephen Priest says that according to Merleau-Ponty, Descartes' subject was "removed" from the world. Instead of Descartes' thesis that man is inherently a spiritual substance that would still exist if the world did not exist, he introduces a new concept of the subject: the subject is inherently corporeal and inherent in the world. According to Merleau-Ponty, the subject without the body can have no understanding of the world. This is because we ourselves are natural beings, and this makes us perceive natural beings.

In the phenomenology of the body, Merleau-Ponty must find the secret of the existential belonging of the body and the world in the act of "seeing." Seeing objects is an inner transcendental experience. According to Merleau-Ponty, in perceiving objects I also perceive the latent properties of objects, but Husserl believed that the latent properties of an object are indefinable to me because I have not yet experienced

the senses. Contrary to Husserl's view, Merleau-Ponty argues that the indefinite must be considered a productive phenomenon.

### **Method**

The research method in this paper, is the phenomenological method performed according to Merleau-Ponty method.

### **Findings and Results**

The problem of the body in Merleau-Ponty's philosophy is at the heart of his phenomenological analysis, and here we have tried to display that his intention is not merely to describe the phenomenology of the body and its various dimensions and properties, although this has been stated in many of his various writings. . In this article, we begin by analyzing the problem of sensory perception and the entanglement of perception with the object of perception in the natural world to show that our lived experience as bodily subjects leads us to something that is not separate from us and as a result The separation of body and world, which is a matter of course in the rationalist and empiricist thinking of traditional philosophy, is not local to the Arabs in Merleau-Ponty's thought. By using the terms "flesh", "entanglement", "motive intention", "being-in-the-physical world", he pursues two goals simultaneously: one is to reject the philosophical thought based on our duality and the world, and the other is to reject Show the existential relation of our body to the world and, consequently, by adopting the approach of naturalistic totalitarianism, prove our existential connection with the natural world. Therefore, from what we have just said, the sentence quoted at the beginning of the article makes it quite clear to us why Merleau-Ponty claims that "I am my body as far as I have experience." This sentence fully reveals the existential unity of the body with the world.

### **References**

- Asghari. M, *An introduction to the contemporary philosophy*. Tehran: Publications of the Institute of Humanities and Cultural Studies. 2020. Persian
- Carman, T. & Hansen, M.B. *Merleau-Ponty, the Adorer of Philosophy*, translated by Haniyeh Yaseri, Tehran: Phoenix. 2011. Persian
- Carman. T. & Hansen, M.k B. N. *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press. 2005
- Dillon. M. C. *Merleau-Ponty's ontology*, Indiana University Press: blooming & Indianapolis. 1988
- Landes. D. *The Merleau-Ponty Dictionary*. Bloomsbury. 2013





Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran  
Ontological Researches  
semi-annual scientific journal  
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490  
Type: Research

Vol.10, No. 20  
Autumn 2021 & Winter 2022

پژوهش‌های هستی‌شناختی  
دو فصلنامه علمی  
نوع مقاله: پژوهشی  
سال دهم، شماره ۲۰  
پاییز و زمستان ۱۴۰۰  
صفحات ۴۳۱-۴۵۳

## رابطه هستی‌شناختی سوژه بدنمند با جهان در پدیدارشناسی مرلوپونتی

ندا محجل<sup>۱</sup>  
محمود صوفیانی<sup>۲</sup>  
محمد اصغری<sup>۳</sup>

### چکیده

در این مقاله سعی داریم نشان دهیم که در پدیدارشناسی مرلوپونتی بدن به مثابه سوژه بدنمند به واسطه نحوه‌های وجودی خاص خودش، از لحاظ هستی‌شناختی، رابطه‌ای وجودی با جهان دارد. برای تبیین این موضوع لازم است ماهیت ادراک را بشناسیم که ذاتاً با بدن و در نتیجه با جهان ارتباط وجودی دارد و نیز برای فهم رابطه وجودی بدن با جهان لازم است ماهیت نظرگاه بدنی را که بیانگر در-

nmohajel@gmail.com  
m.sufiani@yahoo.com  
asghari2007@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه معاصر دانشگاه تبریز، نویسنده مسئول

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۲

تاریخ داوری: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۵

جهان-بودن جسمانی سوژه است را نیز تحلیل کنیم. به طور کلی مرلوپونتی با انتقاد از ثنویت روح و جسم دکارتی در سنت فلسفی و تقلیل روح یا سوژه به ساحت اندیشه، می‌کوشد با نفی این ثنویت هم بدنمندی سوژه را به اثبات برساند و هم نشان دهد که سوژه بدنمند از سنخ یا گوشت جهان طبیعی است؛ از اینرو رابطه آن با جهان رابطه‌ای طبیعی و وجودی است. این پرسش که بدن و جهان در فلسفه مرلوپونتی چه رابطه‌ای دارند یقیناً جواب این پرسش معرفت‌شناختی یا روان‌شناختی نخواهد بود، بلکه اگزستانسیالیستی خواهد بود و این پاسخ از یک منظر خلاء معرفتی است که این مقاله در مرلوپونتی پژوهشی به دنبال پر کردن آن است. بنابراین، مرلوپونتی با طرح مفاهیمی مثل سوژه بدنمند، گوشت، نظرگاه بدنی، در جهان بودن و غیره در صدد آن است که به نحو هستی‌شناختی نشان دهد که ما روابط پیچیده‌ای با جهان داریم و بدون فهم این روابط نمی‌توان شناختی از خود و جهان داشت. کلمات کلیدی: بدن، جهان، رابطه وجودی، نظرگاه بدنی و مرلوپونتی.

من بدنم هستم تا آنجایی که صاحب تجربه ادراکی‌ام.  
مرلوپونتی

## ۱- مقدمه

اجازه دهید با جمله‌ی قصار بسیار کوتاه فوق و در عین حال مهم مرلوپونتی آغاز کنیم. مرلوپونتی در کتاب *پدیدارشناسی ادراک* می‌نویسد که «من بدنم هستم تا آنجایی که صاحب تجربه‌ام» (Merleau-Ponty, 2002, p 231). این جمله کوتاه نقل شده از کتاب مهم مرلوپونتی، یعنی *پدیدارشناسی ادراک* نقطه عطفی در تاریخ فلسفه در مسئله مهم ثنویت روح و جسم از افلاطون تا قرن بیستم محسوب می‌شود. می‌دانیم که فیلسوفان با الهام از اندیشه ثنویت‌گرایی افلاطونی همواره هستی انسان را به دو جزء غیرقابل فروکاست به یکدیگر تحلیل کرده‌اند و گفته‌اند که انسان از دو جزء یا جوهر روحانی و جسمانی تشکیل یافته است و جزء روحانی همواره باقی است و جزء جسمانی همواره فانی است. این مسئله در دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه نزد فیلسوفان بزرگ مغرب زمین و حتی فیلسوفان اسلامی مقبول افتاده است. برای مثال دکارت معتقد بود که انسان از دو جوهر روحانی (*res cogitans*) و جوهر مادی (*res extensia*) تشکیل یافته است. همین امر تا هوسرل (دکارت قرن بیستم) و سارتر به اشکال مختلف تداوم یافته است. در سنت دکارتی بدن قطعه‌ای از جهان فیزیکی محسوب می‌شود که با نفس یا روح مجاورت

علی دارد که خود آخرین حلقه زنجیره‌ای از علت‌ها و معلول‌هاست که به تجربه ادراکی می‌انجامد. به همین دلیل در گفتمان مدرن از همان آغاز بدن از معنا تهی می‌شود و در یکی از خشن‌ترین تمایزهای تاریخ اندیشه، در فلسفه دکارت، ورطه‌ای بینهایت آن را از عقلانیت جدا می‌سازد. از آن پس هر آنچه اندکی به بدن مربوط می‌شود به عنوان ناخالصی در زیر پای نظریه فرو افکنده می‌شود (فتح‌زاده و دارابی، ۲۰۱۸، ص ۲۵۹). اما امروز مخصوصاً بعد از هوسرل مسئله بدن در کانون اصلی تحلیل‌های فلسفی فیلسوفان مخصوصاً فیلسوفان پست‌مدرن قرار گرفته است. به سخن دیگر، اساس بدن به یکی از مباحث تأمل-برانگیز متفکران پس از هوسرل (از اوایل قرن بیست تاکنون) بدل شد، تاجایی که «برخی از متفکران، اصطلاح جسمانیت (corporeality) را با سنت پست‌مدرنیسم به مثابه یک کل مترادف در نظر می‌گیرند (کریمی، ۲۰۱۹، ص ۳۵۸). در قرن بیستم این مرلوپونتی است که به فیلسوف بدن مشهور شده است. به سخن دیگر، اما آنچه در این مقاله تحلیل مرلوپونتی را از تحلیل سایر فیلسوفان متمایز می‌کند این است که او کل هستی انسان را «سوژه بدنمند» (the body-subject) می‌نامد که در تاریخ فلسفه امری بی‌سابقه است. او نه تقدم را به ذهن می‌دهد نه به بدن، بلکه او از سوژه یا ذهن بدنمند سخن می‌گوید که طبق این مفهوم تمایزی هستی‌شناختی بین روح و بدن وجود ندارد و ادعای او هم این است که این تمایز نیز قابل تصور نیست و در نتیجه تلاش او این است که، با استفاده از واژگان‌های مختلف خود در آثار خودش، نشان دهد رابطه بدن با جهان رابطه‌ای وجودی یا اگزیستانسیال است نه معرفتی یا معرفت‌شناختی و از اینرو وی تحت‌تأثیر پدیدارشناسی هوسرل و اگزیستانسیالیسم هایدگر به توصیف هستی‌شناختی این سوژه بدنمند و ارتباط آن با جهان می‌پردازد. در اینجا قصد داریم جایگاه هستی‌شناختی این سوژه بدنمند و ارتباط وجودی آن با جهان را در پدیدارشناسی این فیلسوف نشان دهیم. در اینجا اجمالا به سابقه پژوهش موضوع در زبان فارسی و زبان انگلیسی اشاره می‌کنیم: شاید مشهورترین پژوهش به زبان فارسی که سابقه‌ای بیش از همه نوشته‌های پژوهشی درباره فلسفه مرلوپونتی دارد کتاب پدیدارشناسی نزد مرلوپونتی اثر خانم دکتر مرضیه پیراوی باشد که کلیت فلسفه مرلوپونتی مخصوصاً مسئله بدن و رابطه آن با جهان را به تفصیل بیان کرده است. در اینجا از این اثر نیز بهره برده‌ایم.

درباره این موضوع البته نه کاملاً تحت عنوان این مقاله بلکه مرتبط با بحث مقاله حاضر، مقاله «نقش بدن زیسته در عینیت بخشی به اعیان از منظر مرلوپونتی» نوشته سمیه رفیقی، محمد اصغری و محمود صوفیانی است در مجله *شناخت* دانشگاه شهید بهشتی منتشر شده است. اما در خصوص سابقه موضوع در زبان انگلیسی باید به مقاله خوب *Merleau-Ponty's Concept of Nature and the Ontology of Flesh* نوشته Aarø Ane Faugstad اشاره کرد که تا حدودی با مسئله مطرح در مقاله ما سنخیت دارد ولی در هیچ یک از آثار پژوهشی ذکر شده مستقیماً به تبیین رابطه وجودی بدن با جهان به عنوان کانون مرکزی پرداخته نشده است. البته باید گفت که فرضیه و هدفی که مقاله ما به دنبال آن است یعنی نشان دادن رابطه اگزیستانسیال بدن با جهان در آثار پژوهشی یاد شده مورد نظر نبوده است و این تا حدودی تازگی کار ما را نشان می‌دهد.

## ۲- نقطه شروع: ادراک

نویسنده کتاب *پدیدارشناسی نزد مرلوپونتی* در خصوص ادراک حسی و اهمیت آن معتقد است که «او برای از بین بردن هرگونه تقابلی بین سوژه و ابژه، اصول عمده در ادراک حسی را بطور کامل تبیین می‌کند و با عنوان کردن این مطلب که ادراک حسی دسترسی و یا تماس مستقیم ما با عالم است و یا به عبارتی، لایه اصلی و مقدماتی شناخت ماست، اصل «اولویت ادراک» را روشن می‌سازد» (پیراوی، ۲۰۱۳، ص ۱۲). لذا می‌بینیم که مرلوپونتی ادراک (perception) را موضوع پژوهش پدیدارشناختی خود انتخاب کرده و رسالت کتاب *پدیدارشناسی ادراک* نیز همین است، ولی این امر تنها نقطه شروع است. معمول است که در تحلیل‌های معرفت‌شناسانه فیلسوفان (مثل دکارت، کانت، هگل و ...) ادراک حسی نقطه شروع هر نوع معرفت‌شناسی تلقی می‌شود؛ چنانکه کانت کتاب *نقد عقل محض* را با این جمله شروع کرده که «بدون شک معرفت ما از تجربه آغاز می‌شود...» و این امر مسلم است ولی مسئله اصلی ماهیت این ادراک است که همواره به جانب ذهن یا روح فروکاسته می‌شود؛ لذا ادراک همواره ادراک یک ذهن یا من یا جوهر اندیشنده یا نفس ناطقه یا روح است که در بستر بدن تحقق می‌یابد.



چیزی که در اینجا حائز اهمیت است این است که تماس اولیه ما با جهان از طریق ادراک حسی صورت می‌گیرد. احساس (Sensation) ناشی از توانایی قدرت حساسیت ماست حساسیتی که ناشی از انگیزه‌های و عوامل درونی و بیرونی است. بنابراین، ما دو نوع حس یا احساس داریم: احساس ناشی از عوامل بیرونی مثل احساس سردی یا گرمی و غیره که در این صورت آن را ادراک حسی (Perception) می‌نامیم و دیگری منبعث از انگیزه‌های درونی ماست که به آن احساس درونی می‌گوییم مثل خشم و نفرت یا شادی. اما در هر صورت احساس در هر دو شکل آن «شکلی آغازین از ارتباط ما با جهان است. این نخستین رابطه‌ای است که من با هستی دارم و نیز برخوردی هستی‌شناختی است. به عبارت دیگر، ارتباط هستی‌شناختی من با جهان همان احساس جهان است. حس عرصه‌ای را پدید می‌آورد که در آن من با جهان یکی می‌شوم. در این عرصه دیگر جهان را به شکل ابژه‌ای برای مطالعه نمی‌یابم، بلکه جهان عضوی از من می‌شود» (سبزکار، ۲۰۱۶، ص ۱۶). ولی مرلوپونتی می‌کوشد نشان دهد که ادراک ذاتاً و ضرورتاً پدیداری بدنی است و بدن امری طبیعی از سنخ جهان طبیعی است. به سخن دیگر، ما حالات حسی خودمان را نه به صورت صرف حالات ذهن بلکه به صورت حالات بدنمان تجربه می‌کنیم و در نتیجه می‌توان گفت که ادراک رخدادی ذهنی نیست، بلکه بدنی است. به گفته درو لدر «تجربه انسان بدنی است» (Leder, 1990, p1). مرلوپونتی بر این باور است «هر نوع نظریه‌ای درباره بدن پیشاپیش نظریه‌ای درباره ادراک است» (Merleau-Ponty, 2002, p 235). همچنین او در کتاب *تقدم ادراک* نیز می‌گوید که «ذهن ادراک کننده یک ذهن بدنمند است» (Merleau-Ponty, 1964, p 3).

از نظر مرلوپونتی ادراک ذاتاً و اساساً با جهان مدرک درهم تافته است و هر وجهی از میدان ادراکی با وجوه دیگر هم‌تافته یا درهم تنیده است. از دیگر سو، خصلت قصدی ادراک همواره جهان را هدف گرفته است و این کار به واسطه خصلت وجودی قصدیت حرکتی بدن صورت می‌گیرد. مثلاً وقتی من سرم را می‌چرخانم تا کسی که مرا از پشت سر ندا می‌کند ببینم، تمام بدنم را با درجه معینی به عقب می‌چرخانم و با این قصدیت حرکتی می‌خواهم به قول مرلوپونتی جهان را به بهترین نحو ممکن «به چنگ آورم». به همین صورت از نظر مرلوپونتی ادراک، پدیداری سوژکتیو و درونی نیست، بلکه حالتی از وجود،

جلوه‌ای از در جهان بودن ماست. مرلوپونتی از صمیم جان این مضمون هایدگری را می‌پذیرد (کارمن، ۲۰۱۰، ص ۷۳)، ولی در عین حال تأکید دارد که هایدگر نسبت به پیوند تنگاتنگ بدن و در-جهان-بودن غفلت ورزیده است. برخلاف نظر هایدگر، از دید مرلوپونتی در-جهان-بودن مستلزم وجود یک ارگانیسم زنده است. مرلوپونتی معنای بودن-در-جهان هایدگر را از منظر فلسفی خود می‌نگرد و معتقد است که «بودن-در-جهان» رابطه‌ای بین یک بدن عینی و آگاهی (همان ثنویت دکارتی) نیست، بلکه یک چشم‌انداز پیش‌عینی که خود تمایز بین منظر اول شخص و سوم شخص را زیر سؤال می‌برد و در نتیجه بیانگر درهم تنیدگی آگاهی و طبیعت است (Landes, 2013, p 29)

### ۳- رابطه وجودی بدن و جهان

مرلوپونتی در کتاب *تقدم/ادراک* می‌نویسد: «ذهن مدرک ذهنی بدنمند است. قبل از هر چیز من سعی کرده‌ام ریشه‌های ذهن در بدن‌اش و در جهان‌اش را از نو اثبات کنم» (Merleau-Ponty, 1964, p 3). علت اینکه با نقل قول شروع کردیم این است که اولاً نشان دهیم که مرلوپونتی به چیزی به نام ذهن یا سوژه انتزاعی اعتقادی ندارد و ثانیاً سوژه مورد نظر او بدنمند بوده و ریشه در جهان دارد. وقتی سوژه کاملاً بدنمند است طبیعی است که رابطه بدن و جهان یک رابطه شناختی نخواهد بود، بلکه یک رابطه اگزستانسیال یا وجودی است چون بدن و جهان هر دو امری طبیعی‌اند. مرلوپونتی تحت تأثیر هایدگر می‌گوید که بودن-در-جهان همواره تنانه یا بدنی است. بطور خلاصه باید گفت که «در تفکر مرلوپونتی، «عالم» نقش بنیادین دارد. او در جای جای فلسفه‌اش به تبیین نسبت عالم با ادراک، عالم اجتماعی، کوگیتو، زمانمندی و آزادی می‌پردازد. هستی ساحت وسیعی است که سهم انسان از آن بودن در عالم (کون فی عالم) است. هستی من، یعنی «بودن در عالم» (پیراوی، ۲۰۱۳، ص ۱۴).

تیلور کارمن می‌گوید که «بدن و جهان را باید رباط‌هایی متداخل در یک «گوشت» مشترک دید که نه همچون وضعیت و واکنش (تا چه رسد به محرک و پاسخ)، بلکه همچون قسمی «تقاطع»، قسمی «همتافتگی» یا «درهم‌پیچیدگی» رشته‌ها در بافته‌ای واحد باهم ارتباط دارند» (کارمن، ۲۰۱۰، ص ۱۲۳). مرلوپونتی می‌گوید که «بدن من نظرگاه من به

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

من اشیای بیرونی را با بدنم مشاهده می‌کنم، آن‌ها را با دست می‌گیرم و بررسی می‌کنم، اطراف آن‌ها قدم می‌زنم، ولی بدن من خودش چیزی نیست که من آن را مشاهده کنم: برای انجام چنین کاری باید از بدن دوم که خودش غیرقابل مشاهده باشد استفاده کنم (Merleau-Ponty, 2002, p104).

بنابراین، مرزی بین من به مثابه سوژه بدنمند و جهان به لحاظ آنتولوژیکی وجود ندارد. ارتباط ما به مثابه سوژه‌های بدنمند با جهان از طریق بدن و اعمال جنبشی یا حرکتی آن شکل می‌گیرد. ادراک همواره ادراک چیزی است ولی هیچ ادراکی نمی‌تواند بدون نظرگاهی صورت گیرد و بدن چشم‌انداز ما برای ادراک جهان است. مرلوپونتی ارتباط اولیه بدن و جهان را اینگونه بیان می‌کند: بدن ما در جهان همانند قلب یک جاندار است که نظرگاه مرئی را همواره پابرجا نگه می‌دارد، حیات را به درون آن می‌دمد و آن را از درون حفظ می‌کند (اصغری، ۲۰۲۰، ص ۱۳۸). او حتی رابطه بدنی ما با جهان را به نوعی دیالوگ با جهان تعبیر می‌کند و می‌نویسد که اشیا یا جهان در ارتباط با بدن ما «نوعی مخاطب گفتگو» (Merleau-Ponty, 2002, p 373) هستند. منظور از دیالوگ با جهان این است که بودن-در-جهان درگیر شدن با اعیان است. ما در زندگی‌مان، ضرورتاً به شیوه‌هایی خاص، از جمله عاطفی، عملی و نظری درگیر جهان هستیم. از آن جایی که با جهان خارج درآمیخته‌ایم می‌توانیم به آن معطوف شویم. تنها زمانی می‌توانیم دیالوگ داشته باشیم که در بیرون کس دیگری برای سخن گفتن وجود داشته باشد.

زندگی پیشاتأملی ما به لطف جهان طبیعی پیرامون ما امکان‌پذیر است و زندگی روحی یا معنوی ما ممکن نیست مگر اینکه جهان طبیعی بنیاد آن باشد. وقتی از زندگی شخصی سخن می‌گوییم و از آن به عنوان زندگی «طبیعی» سوژه یاد می‌کنیم، این امر مبتنی بر مفهومی از طبیعت است که در آن طبیعت شالوده‌اگزستانس معنوی، یعنی زندگی

شخصی محسوب می‌شود. مرلوپونتی در اواخر عمر خود کتاب *یادداشت‌هایی درباره طبیعت* را نوشت که برای فهم رابطه بدن و طبیعت بسیار آموزنده است. او در این کتاب می‌نویسد که «بدن تنها یک شیء نیست، بلکه بلکه ارتباطی است با یک جهان» (Merleau-Ponty, 2003, 209).

#### ۴- نظرگاه بدنی

در چند سطر بالا اجمالاً به مفهوم نظرگاه بدنی اشاره کردیم. مراد از اصطلاح نظرگاه بدنی (The Bodily point of view) این است که ما سوژه‌های بدنمند در درک و فهم متعارف جهان را از منظر اول شخصی که با ضمیر «من» بدان اشاره می‌شود می‌فهمیم و مثلاً می‌گوییم «من الان لب تاپ را می‌بینم» در این مثال «من» نه سوژه محض دکارتی یا کانتی یا هوسرلی است نه صرفاً بدن فیزیکی و عینی، بلکه بدن زیسته‌ای (Lived body) است که ذاتاً دارای آگاهی است. نظرگاه بدنی همان نگاه عادی و روزمره ما به جهان است. این نظرگاه نه اختیاری است نه اجباری، بلکه نحوه‌ای از بودن ما در جهان است. ما از لحظه تولد تا لحظه مرگ در آن به سر می‌بریم و گریزی و گزیری از آن نداریم. به سخن ساده، نظرگاه بدنی نحوه‌ای از اگزیستانس ما در جهان است. لیکن ما نمی‌توانیم بدن خود را در این نظرگاه کاملاً مشاهده کنیم و از اینرو بدن ما بر ما پنهان می‌ماند. این سوژه بدنمند هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را در حین ادراک جهان و اشیا به چنگ آورد، ولی این امر به این معنا نیست که خود یا منی که بدنمند است وجود ندارد. به عبارت دیگر، درست است که ما نمی‌توانیم پشت سرمان یا گوش‌مان را ببینیم، ولی این امر به این معنا نیست که گوش یا پشت سری عینی وجود ندارد. گیلبرت رایل در کتاب *مفهوم ذهن* می‌نویسد که «سوژه‌ای که می‌کوشد خود را به منزله سوژه به چنگ آورد همواره یک روز دیر به بازار روز می‌رسد، اما هر روز به جایی می‌رسد که دیر محل بازار بود. او هیچ‌گاه موفق نمی‌شود بپرد و به سایه سر خودش برسد؛ با وجود این، هرگز بیش‌تر از یک پرش از آن عقب نیست» (کارمن، ۲۰۱۰، ص ۱۴۲).

از نظر مرلوپونتی روشن است که این بدن‌های ماست که دیدگاه و نگاه کنونی ما به جهان پیرامون را تعیین می‌کنند، مثلاً الآن پشت میز تحریر خودم نشسته‌ام همین جملات را در

لب تاپ خودم تایپ می‌کنم. بنابراین، این وضعیت قرارگیری غیرثابت بدنی من است که به من اجازه می‌دهد اشیا برای من پدیدار شوند. اما سوژه دکارتی از منظر ثابت ذهنی به جهان می‌نگرد چون سوژه دکارتی روحانی یا غیرمادی است و مستقل از بدن است. این جدایی سوژه از بدن مساوی جدایی سوژه از جهان و درگیری عملی با آن است (Matthews, 2006, p 48) و این نگرشی است که دکارت در قرن هفدهم و هوسرل در قرن بیستم از آن دفاع می‌کردند و این شکاف نفس و بدن و در نتیجه شکاف خود و جهان را در فلسفه‌های عصر جدید تا هوسرل تشدید می‌کرد.

از نظر مرلوپونتی اگر بدن زنده قادر است مسئله تعلق *esse* {وجود} و *percipere* {ادراک} به یکدیگر را حل کند، دقیقاً به این دلیل است که – چون بدن زنده، ذاتاً خودجنبنده است – میان خود و آنچه می‌بیند اختلافی را می‌گشاید و ... به همین دلیل است که مرلوپونتی می‌تواند اذعان کند که تناظری هست میان درون من و بیرون {جهان}، درست همانطور که تناظری هست میان درون جهان و بیرون من... ادراک حسی بدن صرفاً تجلی جهان است و بالعکس. بنابراین بایستی گفت که حرکت بدنی همچون امری است که ابژه و جهان را می‌سازد (کارمن و هنسن، ۲۰۱۱، صص ۲۳-۳۷۲). از نظر وی بدن انسان بین شیء مادی محض و آگاهی محض قرار دارد. او تحت‌تأثیر روان‌شناسی گشتالت بدن را به مثابه یک کل گشتالتی (*gestalt whole*) می‌نگرد. آنچه ما باید انجام دهیم، آنطور که مرلوپونتی در *پدیدارشناسی ادراک* می‌گوید و به زبان‌های مختلف در سایر آثار خود تکرار می‌کند این است که یک قدم به عقب برداریم و بر معانی شکل‌یافته توسط بدن و مواجهه آن با جهان تأمل کنیم. در اینجا تأمل به معنای *اپوخه* هوسرلی نیست که آگوی محض به واسطه آن خود را از رویکرد طبیعی جدا می‌کند و از رویکرد فلسفی به جهان می‌نگرد بلکه به قول مرلوپونتی همچون جرقه‌های آتش پرواز می‌کند-*Merleau-Ponty* (2002, p xv). بنابراین، آگاهی از نظر مرلوپونتی نه در قالب «من می‌اندیشم» دکارتی یا کانتی یا هوسرلی بلکه در قالب «من می‌توانم» است. بدن من چیزی نیست که در جهان در قالب زمان و مکان قرار گرفته باشد، بلکه بدن من با آن دو اتحاد وجودی دارد. او در *پدیدارشناسی ادراک* می‌نویسد:

من در مکان و زمان نیستم و نیز درکی از زمان و مکان ندارم؛ بلکه به آنها تعلق دارم، بدنم با آنها ترکیب یافته و آن دو را شامل شده است. قلمرو این شمول معیار وجود یا اگزیستانس من است، ولی به هر روی نمی‌توان آن را کاملاً دربرگرفت. زمان و مکانی که در آنها سکنی گزیده‌ام همیشه به طرق مختلف افق‌هایی را به روی من می‌گشایند که حاوی منظرهای {بدنی} دیگری هستند... تجربهٔ بدنی ما از حرکت، نوعی معرفت خاص نیست، بلکه دسترسی ما را به جهان و اشیا مهیا می‌سازد... بدن من جهان خودش را دارد یا جهان خودش را می‌شناسد - Merleau-Ponty (2002, p162).

این حرکت و التفات حرکتی به جهان را بایستی مترادف با تجربه زیسته و ادراک حسی دانست. توجه داشته باشید که مطالبی که از مرلوپونتی نقل کردیم بیانگر آن است که او هنوز در کتاب *پدیدارشناسی ادراک* از دوگانه‌انگاری آگاهی و جهان‌رهایی نیافته و بعدها در کتاب *مرئی و نامرئی* به این موضوع اعتراف می‌کند و آن را یک نقص بزرگ در کتاب *پدیدارشناسی ادراک* توصیف می‌کند. به سخن دیگر، او تداوم و استمرار دوگانگی آگاهی و جهان را ضعف اصلی کتاب *پدیدارشناسی ادراک* می‌دانست.

اجازه دهید به بحث التفات حرکتی یا قصدیت بدنی که در سطور قبلی اشاره کردیم برگردیم. حرکت بدنی به معنای امکانی برای ارتباط بدن با جهان نیست، بلکه نشانگر تعلق هستی‌شناختی بدن به جهان را نشان می‌دهد. از نظر مرلوپونتی حرکت بدن به سوی جهان دقیقاً به معنای تعلق وجودی بدن به جهان است. اما نکته مهم در این حرکت بدنی خود حرکت نیست، بلکه کنشی بدنی یعنی «دیدن» (seeing) است.

مرلوپونتی در *پدیدارشناسی بدن* راز تعلق وجودی بدن و جهان را بایستی در کنش «دیدن» یافت. دیدن اشیا یک تجربهٔ استعلایی درونی محسوب می‌شود. طبق نظر مرلوپونتی در دیدن اشیا من ویژگی‌های نهان اشیا را نیز ادراک می‌کنم. مرلوپونتی در مقابل این دیدگاه هوسرل می‌گوید که باید امر نامعین را پدیداری محصل بدانیم. در اینجا مرلوپونتی «دید نامعین» یعنی آن نوع تجربه دیداری را که از سمت نهان ابژه داریم *vision de je ne sais quoi* توصیف می‌کند (کارمن و هسن، ۲۰۱۱، ص ۱۲۹).

قصیدت حرکتی از سنخ شناختی یا به سخن دیگر از سنخ معرفت‌شناختی نیست. مرلوپونتی می‌گوید: «وقتی به دوستم اشاره می‌کنم که نزدیک‌تر شود، اشاره من به یک فکری نیست که در ذهن من وجود دارد و من نشانه‌ای از آن فکر را در بدنم ادراک نمی‌کنم. من چیزی در جهان را علامت‌گذاری می‌کنم جایی را که دوستم آنجاست یعنی فاصله بین خودمان را نشان می‌دهم» (Merleau-Ponty, 2002, p 127).

### ۵- مفهوم «گوشت» (flesh)

چه چیزی باعث می‌شود که بین من به مثابه بدن زیسته و جهان پیرامون مرزی‌بندی دقیق از بین برود؟ پاسخ به این سؤال تنها در یک کلمه خلاصه می‌شود و آن اصطلاح مهم و کلیدی «گوشت» است. مرلوپونتی در کتاب *مرئی و نامرئی* می‌نویسد که ما و جهان دارای یک گوشت هستیم، ولی این مبهم بوده و نیاز به توضیح دارد. او در این کتاب می‌نویسد که «هر رابطه‌ای بین من و هستی، حتی نگاه کردن و سخن گفتن، یک رابطه نفسانی نیست، بلکه رابطه با گوشت جهان است» (Merleau-Ponty, 1968, p 83-84). کارمن درباره ماهیت این گوشت در اندیشه مرلوپونتی می‌نویسد که «زیربنای وجودی پذیرندگی حسی و خودانگیختگی حرکتی چیزی که مرلوپونتی اکنون آن را گوشت می‌نامد. گوشت، خمیرمایه مشترک میان خود ما و جهان است؛ به عبارت دیگر، آن چیزی که ما و جهان هر دو از آن ساخته شده‌ایم. با این حال، این اصطلاح صرفاً نام دیگری برای خمیره فیزیکی یا مادی نیست: گوشت ماده نیست، روح نیست، جوهر نیست» (کارمن، ۲۰۱۰، ص ۱۷۷). حال این سؤال مطرح می‌شود که واقعاً گوشت چیست؟ گوشت در فلسفه مرلوپونتی معانی متعددی دارد که شاید سه معنای آن روشن‌تر از بقیه باشد. لارنس هس در کتاب *فلسفه مرلوپونتی* خودش گوشت را به سه معنا بیان می‌کند و به خود متن مرلوپونتی ارجاع مستقیم می‌دهد: (۱) گوشت به مثابه امر نفسانی که ۴۹ بار به این صورت به کار رفته است. (۲) گوشت به مثابه برگشت‌پذیری که ۴۶ بار به کار رفته است. (۳) گوشت به مثابه عنصری از هستی که ۸ بار به کار رفته است (Hass, 2008, pp 201-202).

بطور خلاصه گوشت خمیره مشترک ما و جهان است چون ما در حس کردن اشیای محسوس باید خودمان نیز محسوس شویم. به سخن دیگر، از نگاه مرلوپونتی گوشت جهان و گوشت بدن با هم تضایف دارند و قابل مبادله‌اند. همانطور که گوشت بدن فساپذیر است گوشت اشیا نیز فسادپذیرند، ولی معنای گوشت آن چیزی نیست که بدن من از آن ساخته شده است. کارمن معتقد است که هستی‌شناسی «گوشت» در مرلوپونتی را باید تلاشی دانست برای غلبه بر بن‌بست ناشی از تفکر ثنویت روح و جسم در فلسفه سنتی (Carman & Hansen, 2005, p 19).

به نظر مرلوپونتی نوعی تماس درونی با جهان مرئی وجود دارد، برای بدنم گوشت من از درون تجربه می‌شود و این امر، بی‌واسطه مرا به روی جهان می‌گشاید. دستان من از درون لمس می‌شود چون از بیرون لمس می‌شود. این همان درهم تنیدگی (Intertwining) یا تقاطع (Chiasm) است که در کتاب مرئی و نامرئی، کتاب ناتمام مرلوپونتی، مطرح شده است. این اصطلاح کلیدی بیانگر رابطه وجودی بدن با جهان است. این استعاره به قدر کافی گویاست چون اصطلاح Chiasm یا Chiasma شبیه حرف X یا شکل ضربدر است؛ در دستور زبان، Chiasmus یعنی مقلوب کردن عبارت‌های متناظر مثل فرهنگ تمسخر یا تمسخر فرهنگ. طبق نظر مرلوپونتی همین مقلوب کردن درباره بدن و جهان نیز صدق می‌کند. آن‌ها دو چیز متمایز نیستند، بلکه عضلات تنی مشترک و رشته‌های بافته‌ای واحدند و نه به هیئت وضعیت و واکنش (گذشته از محرک و پاسخ) به صورت بافتار واحد درهم تافته باهم پیوند دارند، مثل مارمولک‌ها و پرندگان همپوشان و درهم رفته‌ای که در طرح‌های اشر می‌بینیم (کارمن، ۲۰۱۰، ص ۱۷۹). بنابراین، از نظر مرلوپونتی ما باید نگاه سنتی به بدن و جهان را کنار بگذاریم. او در کتاب مرئی و نامرئی می‌نویسد:

جهان دیده شده یا مرئی «در» بدن من نیست و نهایتاً بدن من «در» جهان مرئی نیست: همانطور که گوشت به یک گوشت اطلاق می‌شود، جهان نه آن را احاطه می‌کند نه با آن احاطه می‌شود. یک نوع مشارکت در و خویشاوندی با امر مرئی است، دیدن نه آن را می‌پوشاند نه مشخصاً با آن پوشیده می‌شود. پوسته سطحی امر مرئی فقط برای نگاه من و برای بدن من است، ولی عمق نهفته در زیر این سطح حاوی بدن من



است؛ از اینرو حاوی نگاه من است. بدن من به عنوان یک شیء مرئی مشاهده کامل درون خودش را دارد. اما بدن ناظر من این بدن مرئی و تمامی چیزهای مرئی را در خود فرو می‌برد. درهم تنیدگی و اندراج متقابل در یکدیگر وجود دارد (Merleau-Ponty 1968, p 138).

با نگاهی به این عبارت مرلوپونتی از کتاب *مرئی و نامرئی* می‌توان گفت که اصطلاح درهم تنیدگی (Chiasm) یا تقاطع خصلت برگشت‌پذیری (Reversibility) دارد. این برگشت‌پذیری اشیا و بدن امری آغازین و ابتدایی و غیرقابل فروکاست است و به نحو پیشاتأملی فهمیده می‌شود. می‌توان گفت که این خصلت بنیادی و وجودی جهان و ماست. ماده آبستن صورت است یعنی درهم تنیدگی و تقاطع آنها امری واقعی است؛ لذا جدایی مفهومی یا ذهنی آنها مثالی (Ideal) است (Dillon, 1988, p 156). از نظر مرلوپونتی آگاهی نمی‌تواند همچون آینه یا انعکاس روحانی یا عقلانی باشد. آگاهی با بدن درهم تنیده یا همچون تار و پود یک پارچه با بدن درهم بافته شده است و بدن نیز همچون تار و پود پارچه با جهان درهم بافته شده است؛ لذا هر فهمی از رابطه میان آگاهی و جهان را بایستی در این «درهم تنیدگی» فهمید. این درهم‌تنیدگی و برگشت‌پذیری حس‌کننده و امر محسوس بیانگر آن است که بدن به نحو بنیادی و اگزستانسیال با جهان پیوند وجودی دارد. او می‌نویسد که «اگر بدن شیئی در میان اشیا باشد به معنایی قوی‌تر و ژرف‌تر از سایر اشیا چنین است: به طور مجزا به میان آنها می‌رود و به این ترتیب خود را از آنها کنار می‌کشد» (کارمن و هسنس ۱۳۹۱: کارمن و هسنس، ۲۰۱۱، ص ۳۷۹). مرلوپونتی می‌گوید که

«از آنجا که امر مرئی کامل همواره پشت یا جلو یا بین منظرهایی که ما آن را می‌بینیم؛ لذا دسترسی به آن تنها از طریق تجربه‌ای است که کاملاً بیرون از خودش است. از این رو این‌گونه است که حامل سوژه‌ای شناسنده نیست. بدن ما برای ما امر مرئی را دیکته می‌کند، ولی آن را تبیین نمی‌کند، آن را روشن نمی‌سازد، بلکه فقط بر راز مرئی بودگی پراکنده آن متمرکز می‌شود و در واقع آن پارادوکس هستی (Being) است نه پارادوکس انسان» (Merleau-Ponty, 1968, p136).

مرلوپونتی همیشه بر این باور بوده که ما هم با جهان مادی که ادراک می‌کنیم و هم با جهان اجتماعی که در آن به سر می‌بریم به صورت جسمانی همتافته‌ایم؛ ما بیرون جهان نایستاده‌ایم و از بیرون به آن نگاه نمی‌کنیم، بلکه پیشاپیش در آن ساکن هستیم و از درون آن است که آن را بخشی از خود می‌سازیم یا می‌دانیم و همین جاست که مرلوپونتی در ابتدای بخش دوم کتاب *پدیدارشناسی ادراک* آن جمله معروف خود را دربارهٔ نسبت وجودی بدن و جهان بیان کرده است: «بدن ما در جهان به منزلهٔ قلب است در ارگانسیم» (Merleau-Ponty, 2002, p235).

طبق رویکرد کل‌گرایانه حس‌کننده و محسوس دو چیز جدا از هم نیستند و در مقابل هم قرار ندارند، بلکه همچون تار و پود یک پارچه درهم تنیده شده‌اند. او می‌گوید که «بدن من بافتار مشترک میان همه اعیان است» (کارمن، ۲۰۱۰، ص ۱۸۲).

وحدت اعضای بدن و وحدت جهان شبیه وحدت حواس با متعلق‌های آن است. درست همان گونه که حواس مختلف (حواس پنجگانه) با همدیگر در ارتباط هستند، اعضای مختلف بدن نیز همدیگر را «فرامی‌خوانند» و «همپوشانی می‌کنند» تا نظام‌هایی از «تعادل» عملی («Practical "Equivalence"») را به وجود آورند. برای نمونه «اگر پشت میزم می‌نشینم و می‌خواهم به تلفن برسم قسمت بالا تنه من به سمت تلفن کشیده می‌شود و دستانم را به طرف آن دراز می‌کنم و صندلی من نیز به سمت میز کشیده می‌شود» (Merleau-Ponty, 2002, p 149). بنابراین بدن من مجموعه‌ای از اجزای مجاور هم نیست، بلکه یک نظام هم‌افزایی است که به مثابهٔ یک کل زنده با جهان در ارتباط است. از اینجا می‌توان به این نکته مهم نیز رسید که طبق نظر مرلوپونتی ادراکات ما به بیرونی و درونی تقسیم‌بندی نمی‌شوند چون هر تجربه ادراکی ما همزمان به روی جهان گشوده است و بطور انعکاسی خود را نیز حس می‌کند؛ حواس هم جنبه خودادراکی دارند و هم چیزهای بیرون از خود را ادراک می‌کنند و در نتیجه برخلاف فیلسوفان سنتی آگاهی ما از جهان خارج مبتنی بر خودآگاهی و علم حضوری نیست، بلکه هر دو همزمان اتفاق می‌افتند و به قول مرلوپونتی «از آن رو جهانی برای من وجود دارد که من از خود بی‌خبر نیستم؛ از آن رو از خود بی‌خبر نیستم که جهانی دارم» (کارمن، ۲۰۱۰، ص ۱۸۲).

مرلوپونتی با نفی دوگانگی بین ما و جهان با سنت فلسفی دکارتی و کانتی به مبارزه بر می‌خیزد. استفان پریست می‌گوید که طبق نظر مرلوپونتی سوژه دکارت از جهان «کنده شده است». او به جای این تز دکارت که انسان ذاتاً جوهری روحانی است که اگر جهان هم نباشد باز وجود خواهد داشت، مفهوم تازه‌ای از سوژه را قرار می‌دهد: سوژه ذاتاً بدنمند و ذاتاً در جهان. طبق نظر مرلوپونتی سوژه بدون بدن نمی‌تواند هیچ درکی و شناختی از جهان داشته باشد. به این دلیل است که ما خودمان موجودات طبیعی هستیم و این باعث می‌شود اعیان طبیعی را ادراک کنیم. این امر تنها به این دلیل است که ما بخشی از جهان هستیم و این یعنی نفی تز ثنویت دکارتی: اگر من جهان را ادراک می‌کنم من جوهری روحانی نیستم، من جهان را ادراک می‌کنم، پس من جوهر روحانی نیستم (Preist, 2003, pp29-30). جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چیزی جدا از ما نیست، بلکه زمینه و بافتی است که امکان تحقق تمامی افکار و ادراکات ما را فراهم می‌سازد. جهان آن بیرون همواره پیشاپیش به صورت زمینه و بافت آشنا برای کنش و عمل ما حاضر هست و این امر مقدم بر هر نوع معرفتی است و به معنای استعلایی کلمه وجود جهان شرط پیشینی هر نوع معرفتی از آن است (Ibid).

## ۶- نتیجه‌گیری

مسئله بدن در فلسفه مرلوپونتی در مرکز تحلیل‌های پدیدارشناختی او قرار دارد و در اینجا سعی کردیم نشان دهیم که قصد او فقط توصیف پدیدارشناختی بدن و ابعاد و ویژگی‌های مختلف آن نیست هرچند این موضوع در بسیاری از نوشته‌های مختلف او بیان شده است. در این مقاله با تحلیل مسئله ادراک حسی و درهم تنیدگی ادراک با متعلق ادراک در جهان طبیعی شروع شد تا نشان دهیم که تجربه زیسته ما به مثابه سوژه‌های بدنمند ما را به سمت چیزی هدایت می‌کنند که از ما جدا نیست و در نتیجه جدایی بدن و جهان، چیزی که در تفکر عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی فلسفه سنتی امری مسلم بوده، در اندیشه مرلوپونتی محلی از اعراب ندارد. او با استعمال واژه «گوشت»، «درهم تافتگی»، «قصیدیت حرکتی»، «بودن-در-جهان جسمانی» دو هدف را همزمان دنبال می‌کند: یکی اینکه اندیشه فلسفی مبتنی ثنویت ما و جهان را رد کند و دیگر اینکه رابطه وجودی بدن ما با

جهان را نشان دهد و در نتیجه با اتخاذ رویکرد کل‌گرایی طبیعت‌گرایانه ارتباط اگزستانسیال ما را با جهان طبیعی اثبات کند و روش او همچون روش پدیدارشناختی هوسرل روش توصیفی و همچون روش هایدگر پدیدارشناسی هستی‌شناختی است. بنابراین، با توجه به آنچه که گفتیم اکنون آن جمله نقل شده در ابتدای مقاله برای ما کاملاً قابل فهم می‌شود که چرا مرلوپونتی ادعا می‌کند که «من بدنم هستی تا آنجایی که من صاحب تجربه‌ام». این جمله وحدت وجودی بدن با جهان را کاملاً عیان می‌سازد.

### مشارکت نویسندگان

ندا محجل نویسنده مسئول: گردآوری مطالب و تدوین مطالب مقاله را بر عهده داشته است

محمود صوفیانی: ویرایش کلی و مطالب اصلی مقاله را بر عهده داشته است.  
محمد اصغری: ویرایش کلی و مطالب اصلی مقاله را بر عهده داشته است.

### تشکر و قدرانی

از راهنمایی‌های استاد محترم جناب آقای دکتر محمد اصغری و دکتر محمود صوفیانی در تدوین و نگارش این مقاله نقش داشتند تشکر می‌کنم.

### تعارض منافع

هیچگونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

### منابع و مأخذ

Asghari. M, *An introduction to the contemporary philosophy*. Tehran: Publications of the Institute of Humanities and Cultural Studies. 2020. Persian  
Piravi Vanak. M. *Phenomenology at Merleau-Ponty*, Abadan: Question Publishing. 2014. Persian  
Sabzkar.A. *Merleau-Ponty and the Analysis of Paintings*. Tehran: Hermes Publications. 2017. Persian

- Matthews. E. *An Introduction to Merleau-Ponty Thoughts*, translated by Ramadan Barkhordar, Tehran: New Step. 2010. Persian
- Carmen, T. & Hansen, M.B. *Merleau-Ponty, the Adorer of Philosophy*, translated by Haniyeh Yaseri, Tehran: Phoenix. 2011. Persian
- *Merleau-Ponty*, translated by Massoud Olya, Tehran: Phoenix. 2011. Persian
- Asghari , Muhammad & Karimi, Bayan (2021)"The Rise of the "Other" and the Fall of the "Self":from Hegel to Derrida" The Quarterly Journal of *Philosophical Investigation* Volume 15, Issue 36 - Serial Number 36 .
- Fathzade. H & Darabi. M (2018) " Proposing the Idea of Corpopolitics Based of Kristeva's Thoughts " in the Journal of *Philosophical Investigations*, University of Tabriz, Volume 31 / Issue 72 / Summer 2019, pp. 272-255 [https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article\\_8030.html?lang=en](https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_8030.html?lang=en)
- Karimi. B. Ethical Embodied Subject: Foucault and Levinas " in the Journal of *Philosophical Investigations*, University of Tabriz, Volume 14, Issue 33, Winter 2021,pp.354-369 [https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article\\_11483.html?lang=en](https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_11483.html?lang=en)
- Carman. T. & Hansen, M.k B. N. *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press. 2005
- Dillon. M. C. *Merleau-Ponty's ontology*, Indiana University Press: blooming & Indianapolis. 1988
- Hass. L. *Merleau- Ponty's philosophy*. Indiana University Press.2008
- Landes. D. *The Merleau-Ponty Dictionary*. Bloomsbury.2013
- Leder. D. *the Absent Body*. University of Chicago Press. 1990
- Matthews. E. *Merleau-Ponty: a guide for the perplexed*. Continuum International Publishing Group. 2006
- Merleau-Ponty, M. *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology,the Philosophy of Art, History and Politics*. Edited by James M. Edie, Northwestern University Press. 1964
- Nature: Course Notes from the Collège de France*. Northwestern University Press. 2003
- The Visible and the Invisible*. Alphonso Lingis (trans.) Evanston, IL: Northwestern University Press.1968
- *Phenomenology of Perception*. Trans: Colin Smith .London: Routledge & Kegan Paul. 2002
- Priest,S. *Merleau-Ponty*. London and New York: Routledge. 2003

### معرفی نویسندگان



**ندا محجل** دانشجوی دکترای فلسفه معاصر دانشگاه تبریز هستند. ایشان در سال ۱۳۸۴ مدرک کارشناسی فلسفه و در سال ۱۳۹۰ مدرک کارشناسی ارشد فلسفه را از دانشگاه تبریز گرفته‌اند. ایشان دارای ۵ مقاله علمی پژوهشی و یک کتاب تألیفی هستند. زمینه‌های تخصص ایشان: فلسفه‌های معاصر غرب و پدیدارشناسی هنر مرلوپونتی و فلسفه هنر

**Mohajel. N. Doctoral student in contemporary philosophy, University of Tabriz, Tabriz city, Iran**

[nmohajel@gmail.com](mailto:nmohajel@gmail.com)



**محمود صوفیانی** استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز هستند. ایشان مدرک کارشناسی فلسفه را در سال ۱۳۷۹ از دانشگاه تبریز گرفته‌اند و مدرک کارشناسی ارشد را در سال ۱۳۸۲ در رشته فلسفه علم از دانشگاه صنعتی شریف اخذ کرده‌اند. مدرک دکترای فلسفه معاصر را از دانشگاه شهید بهشتی اخذ نموده‌اند. ایشان دارای بیش از ۲۰ مقاله علمی پژوهشی هستند. زمینه تخصص ایشان: فلسفه علم، فلسفه‌های اگزیستانس و پدیدارشناسی.


**Soufiani. M. assistant professor of philosophy, University of Tabriz, Tabriz city, Iran**

[m.sufiani@yahoo.com](mailto:m.sufiani@yahoo.com)



**محمد اصغری** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز- ایشان مدرک کارشناسی فلسفه را از دانشگاه تبریز در سال ۱۳۷۷ و در سال ۱۳۸۱ مدرک کارشناسی ارشد فلسفه را از دانشگاه شهید بهشتی اخذ کردند و در سال ۱۳۸۶ مدرک دکترای فلسفه معاصر را از دانشگاه شهید بهشتی دریافت کرده‌اند. ایشان دارای بیش از ۴۵ مقاله علمی پژوهشی و ۷ کتاب تألیفی و ترجمه‌ای دارند و اکنون سردبیر مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز هستند.

**Asghari. M. Associate Professor of philosophy, University of Tabriz, Tabriz city, Iran**

 [Asghari2007@gmail.com](mailto:Asghari2007@gmail.com)

**How to cite this paper:**

Neda Mohajel, Mahmoud Sufiani, Muhammad Asghari (2022). The Ontological Relation of the Corporeal Subject to the World in the Phenomenology of Merleau-Ponty. *Journal of Ontological Researches*, 10(20), 431-453. Persian.

**DOR:** 20.1001.1.23453761.1400.10.20.3.1

**DOI:** 10.22061/orj.2021.1672

**URL:** [https://orj.sru.ac.ir/article\\_1672.html](https://orj.sru.ac.ir/article_1672.html)



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit

<https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

