



Embodiment, a new paradigm in anthropological studies Cultural phenomenology from Csordas's perspective

Qazale Hosseini ¹ | Zohreh Anvari ²

1. Corresponding Author, . PhD student in Anthropology, University of Tehran, Department of Anthropology, Email: qazal.hosseini@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Anthropology, University of Tehran, Email: z.anvari@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 28 November 2023

Received in revised form 14
Febraury 2024

Accepted 14 Febraury 2024

Published online 19 Febraury
2024

Keywords:

Embodiment, Cultural
Phenomenology, Thomas
Csordas, Methodology,
Cognitive Sciences.

ABSTRACT

In this article, we have tried to better understand the concept of embodiment and its place among anthropological and sociological approaches by getting to know Thomas Csordas's perspective Through his theories and works. Understanding the embodied world is rediscovering self and the world in the singularity of materiality intertwined with meaning; Understanding the world of things behind the curtain of their human-social identification as objects. This return to world of things is joy of remembering the interconnected world and also the difficult and complex encounter with alienation and separation of other. In this confrontation, the direct judgment of human subjectivity is distorted and reconstruct in its forgotten body. One of the challenges of writing this article has been introducing Csordas's world and theory from his perspective. The purpose of this article is understanding the philosophical and theoretical concept of embodiment and face it as an ontological and methodological paradigm in anthropological and sociological studies. Therefore, first, the concept of embodiment and its philosophical and theoretical roots have been briefly discussed; Then, its methodological aspects are stated from the Csordas's point of view. Csordas is important because he describes embodiment as a paradigm that brings us to a more coherent and general understanding of the culture and his sufferings. Csordas also presents a coherent formulation of "cultural phenomenology" in the embodied paradigm, as a phenomenological method in anthropological and cultural research..

Cite this article: Hosseini, Q & Anvari, Z (2024). Embodiment, a new paradigm in anthropological studies Cultural phenomenology from Csordas's perspective. *Sociological Review (Social Science Letter)*, 30 (2), 277- 301.
DOI: <http://doi.org/10.22059/JSR.2024.368476.1919>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/JSR.2024.368476.1919>



بدن‌مندی، پارادایمی نوین در مباحث انسان‌شناختی پدیدارشناسی فرهنگی از نگاه توماس سورداس*

غزاله حسینی^۱ | زهره انواری^۲۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری انسان‌شناسی، دانشگاه تهران، گروه انسان‌شناسی، رایانامه: gazal.hosseini@gmail.com۲. استادیار گروه انسان‌شناسی، دانشگاه تهران، رایانامه: z.anvari@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۷</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: بدن‌مندی، پدیدارشناسی فرهنگی، توماس سورداس، روش‌شناسی، علوم شناختی</p>	<p>در این نوشتار کوشیده‌ایم از خلال آشنایی با توماس سورداس، نظریات و کارهایش، مفهوم بدن‌مندی و جایگاه آن را در میان رویکردهای انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی بهتر درک نماییم. درک جهان بدن‌مند، کشف دوباره خود و جهان در تکینگی مادیت تنیده با معنای آن است؛ درک جهان چیزها از پس پرده تشخیص‌یافتگی انسانی-اجتماعی آنها و در مقام سوژگی‌شان. این بازگشت دوباره به جهان به همان اندازه که مایه نزدیکی و لذت یادآوری پیوستگی جهانی است که در تکینگی خود چیزها را در گسست از خویش برمی‌نهد، به همان اندازه مواجهه‌ای دشوار و پیچیده با بیگانگی همزمان نزدیک دیگری است. در این مواجهه سرراستی قضاوت سوژه‌محور انسانی مخدوش گشته و در هیأتی نو برقرار می‌ماند. مواجهه بدن‌مند با جهان و دیگری، از سوی دیگر، یکی از چالش‌های نوشتن این مقاله نیز بوده است؛ معرفی دیگری و به بیان درآوردنش از آنجا که خود اوست، به‌خودی‌خود امری دشوار و پیچیده است. این دشواری در بیان و معرفی دیگری در مقام انسانی دیگر، سورداس، با تاریخ و موقعیتی منحصر به فرد دوچندان می‌شود و عدم تجربه نزدیک و هم‌تاریخی بدن‌ها، شناخت ما را به مفاهیم و شباهت‌های تجربی محدود می‌سازد. هدف از این نوشتار درک مفهوم بدن‌مندی در معنای فلسفی و نظری‌اش و مواجهه با آن به عنوان پارادایمی هستی‌شناختی و روش‌شناختی در مطالعات انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. از این رو نخست به اجمال به مفهوم بدن‌مندی و ریشه‌های فلسفی و نظری آن پرداخته شده است؛ سپس ابعاد روش‌شناختی آن از دیدگاه سورداس بیان شده و درنهایت به معرفی سورداس، پژوهش‌ها و آثارش پرداخته‌ایم. سورداس از آن رو اهمیت دارد که بدن‌مندی را به مثابه پارادایمی می‌بیند که ما را به شناختی منسجم‌تر و کلی‌تر از انسان و جهان فرهنگی و مصائب‌اش می‌رساند. سورداس همچنین صورت‌بندی منسجمی از «پدیدارشناسی فرهنگی» در پارادایم بدن‌مندی، به عنوان روشی پدیدارشناختی در پژوهش‌های انسان‌شناختی و فرهنگی ارائه می‌دهد.</p>

استناد: حسینی، غزاله؛ و انواری، زهره (۱۴۰۲). بدن‌مندی، پارادایمی نوین در مباحث انسان‌شناختی پدیدارشناسی فرهنگی از نگاه توماس سورداس. *مطالعات جامعه‌شناختی (نامه علوم اجتماعی)*، ۳۰ (۲)، ۲۷۷-۳۰۱. DOI: <http://doi.org/10.22059/JSR.2024.368476.1919>

* Thomas J. Csordas, Professor, Department of Anthropology University of California, San Diego, tcsordas@ucsd.edu

مقدمه؛ جهان سورداس به بیان خودش

توماس سورداس یکی از اساتید برجسته انسان‌شناسی معاصر و استاد مردم‌شناسی دانشگاه کالیفرنیا، سن‌دیگو است. سورداس به دلیل نگاهش به انسان و دیگر چیزها از زاویه بدن‌مندی‌شان (آگاهی و قصدمندی مشروط به در اینجا بودن) اهمیت دارد. زمینه‌های مورد علاقه و حوزه تحقیقاتی او شامل انسان‌شناسی روان‌شناسی، دین تطبیقی، نظریات انسان‌شناسی، پدیدارشناسی و بدن‌مندی فرهنگی، جهانی‌شدن و تغییرات اجتماعی، زبان و فرهنگ است. مطالعات میدانی او شامل مطالعه کاتولیک کاریزماتیک در میان مردم ناواهو، مطالعه درباره بیماران روان‌رنجور نوجوان در جنوب غربی آمریکا، مطالعه جن‌گیران کاتولیک معاصر در ایتالیا و ایالات متحده و ردیابی تجربیات و مسیر پناه‌جویان در مرز ایالات متحده و مکزیک است. او براساس کارش با موضوعات مختلفی مانند فرایندهای درمان، زبان آیینی و خلاقیت، تخیل حسی، تغییر خود، تکنیک‌های بدن، بیماری‌ها و علل آنها و تجربیات بیماران روان‌پریش درگیر بوده است. سورداس همچنین از سال ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۱ یکی از سردبیران نشریه اخلاق: نشریه انجمن انسان‌شناسی روان‌شناختی^۱ و از سال ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۲ رئیس انجمن انسان‌شناسی دین بوده است. از جمله آثار برجسته او می‌توان به «خود مقدس: پدیدارشناسی فرهنگی شفای کاریزماتیک»^۲ (۱۹۹۴)، «بدن‌مندی و تجربه: زمینه وجودی فرهنگ و خود»^۳ (۱۹۹۴)، «زبان، کاریزما و خلاقیت: زندگی آیینی در نوسازی کاریزماتیک کاتولیک»^۴ (۱۹۹۷) و «بدن/ذهن/شفا»^۵ (۲۰۰۲) اشاره نمود.

کارهای سورداس درباره صورت‌بندی نظری و روش‌شناختی پارادایم بدن‌مندی، همچنین مطالعات وی درباره تحلیل شفای مذهبی و آیین‌های تسخیر بازتاب بسیاری داشته است. سورداس در گفتگویی با رودریگو تونیول، رجینا ماتسو و پدرو پائولو گومز پیرا در سال ۲۰۱۸، خود را به ذات انسان‌شناس می‌داند. انسان‌شناسی برای او به مثابه شیوه نگریستن و اندیشیدنی است که به بیان خودش تجربه‌هایی همچون «رشد و تربیت در یک جامعه مجارستانی مهاجر در ایالات متحده، مشارکت در کلیسای مجارستانی و احاطه شدن با زبان مجارستانی»، در آن تأثیر بسزایی داشته است. تأثیر عمیق مهاجرت و مواجهه با دوگانگی‌های زبانی و فرهنگی، در دوران کودکی و نوجوانی با مطالعه داستان‌هایی درباره کودکان قبایل سرخ‌پوست آمریکا تقویت شده و علاقه ناخودآگاه او به انسان‌شناسی را شدت داده است. از این پس تمام نشانه‌ها او را به درک تفاوت انسان‌ها هدایت می‌کنند. میل سیری‌ناپذیر او به دانستن در نهایت او را به ثبت‌نام در دوره انسان‌شناسی ترغیب می‌کند. او دوره کارشناسی خود را در سال ۱۹۷۴ در دانشگاه ایالت اوهایو در رشته جامعه‌شناسی به پایان رسانده و در سال ۱۹۸۰ مدرک دکتری انسان‌شناسی خود را از دانشگاه دوک دریافت می‌کند. پس از آن در سال ۱۹۸۶ مدرک پست‌دکتری خود را در رشته انسان‌شناسی روان‌پزشکی از مدرسه پزشکی هاروارد دریافت می‌نماید. سورداس براساس علاقه خود به بومیان آمریکا پایان‌نامه دوره کارشناسی خود را به مطالعه دین پیوت در کلیسای بومیان آمریکا در ناواهو اختصاص می‌دهد و به توصیه مشاورش اریکا بورگینیون با دیوید آبرل، انسان‌شناسی که در این زمینه کار کرده بوده است، مشورت می‌کند. آبرل با لحنی کنایه‌آمیز پاسخ می‌دهد که «مردمان ناواهو بیش از حد موضوع مطالعه بوده‌اند و بیش از این به مطالعه دانشجویان کارشناسی نیازی ندارند». همین امر باعث می‌شود سورداس موضوع خود را به «نوسازی کاریزماتیک کاتولیک» تغییر داده

1. Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology

2. The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing. Berkeley: University of California Press.

3. Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self. Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted in 1996, 1997, 2000, 2001, 2003, transferred to digital printing 2005.

4. Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement. Berkeley: University of California Press.

Paperback edition UC Press 2001. Reprinted New York: Palgrave 2012

5. Body/Meaning/Healing. New York: Palgrave.

و سال‌ها بعد در پروژه شفای ناواهو با شفا دهندگان کلیسای بومیان امریکا کار کند. وی در این پروژه آوریل را ملاقات کرده و در این ملاقات درمی‌یابد که آن روزها علاقه زیادی به حالت‌های تغییر یافته آگاهی وجود داشته و آوریل که نامه‌های مشابهی از هیپی‌ها و دیگر افراد نیز دریافت می‌کرده است، تشخیص علاقه‌مندان واقعی از افراد هیجان‌زده برایش کار دشواری بوده است.

سورداس در ادامه اتنوگرافی‌هایش، کارش را با مطالعه «آیین، تعهد و زندگی اجتماعی در یک جامعه مذهبی کاریزماتیک کاتولیک در ایالات متحده»^۱ (۱۹۷۳-۱۹۷۴) و «زبان آیینی و کنش نمادین در جنبش کاریزماتیک کاتولیک در ایالات متحده»^۲ دنبال می‌کند. همچنین پروژه شفای ناواهو را که با مطالعه «استدلال علی و تجربه بیماری بیماران سرطانی ناواهو در آریزونا و بیماران سرطانی اروپایی-آمریکایی در ماساچوست»^۳ (۱۹۸۶-۱۹۸۷) آغاز می‌شود، پی می‌گیرد. این پروژه بسط مستقیم تحقیقات سورداس درباره فرایند درمان در شفای مذهبی است. وی در ادامه بارها به این دو اجتماع بازمی‌گردد و مفهوم شفا، بیماری و درمان را در آنها مطالعه می‌کند. سورداس در این پروژه از «اقتناع و شفا»^۴ کار برجسته جروم فرانک^۵ روان‌پزشک الهام گرفته است. فرانک نظریهٔ جامعی درباره روان‌درمانی ارائه می‌کند که انواع شفای آیینی و بومی را دربرمی‌گیرد. به بیان سورداس این نظریه بر مبنای «قیاس روان‌درمانی» یا ایدهٔ برابری اشکال مختلف و بومی شفا به عنوان امری اجتماعی، با آنچه در جامعه ما روان‌درمانی نامیده می‌شود، ممکن می‌گردد. بسیاری از پژوهندگان شفای دینی این قیاس را پیش‌فرض می‌گیرند، اما سورداس می‌کوشد جای خالی مطالعه‌ای منظم برای سنجش شباهت‌های تجربهٔ مشارکت‌کنندگان در شفای دینی و روان‌درمانی را پررنگ نماید. در این پروژه از ترکیب قوم‌نگاری تجربی و تحقیق فرایند درمان استفاده شده است. پروژه شفای ناواهو با هدف گسترش نتایج پژوهش به یک نظام درمانی در فرهنگی متمایز، همچنین برای بررسی حد اعتبار «قیاس روان‌درمانی» انجام شده است.

رویکرد سورداس به مفهوم بدن‌مندی به عنوان پارادایمی جدید در مطالعات انسان‌شناسی و فرهنگی است و در متون خود بر این موضوع تأکید می‌کند. به بیان سورداس ما از طریق «تجربهٔ بدنی‌ای که بر ما پدیدار می‌شود، انسان می‌شویم». بدن پدیداری، احساسات و معانی را در خود درک و بیان می‌کند و در این معنا، «بدن بنیان فرهنگ است و به همین نسبت کنش‌ها و حتی احساسات درونی ما فرهنگی‌اند». از دید سورداس بدن‌مندی فرهنگی صرفاً امری عینی یا فرم و ساختاری عاری از ذهنیت نیست. به بیان وی «ما به عینیت بخشیدن به چیزها با استفاده از یک ماده و تحت یک نام تمایل داریم، اما اشاره به بدن به عنوان «بدن من» یا «بدن ما» تشخیص فردیت و عاملیت را - به عنوان ساختار بنسبت پایدار تجربه - از ابتدا برای ما ممکن می‌کند». به باور سورداس دیدن فاعلیت فرهنگ به عنوان «شیوه‌ای برای افزودن بُعدی به تجربه» و «پرهیز از برخورد دوجانبی با فرهنگ» که از تعریف کلیفورد گیرتز از فرهنگ ناشی شده است، برای درک فرهنگ، مفاهیم فرهنگی و دگرگونی‌های آن ضروری است. براساس تعریف گیرتز فرهنگ به عنوان «نظام نشانه‌ها» و «مفهومی انتزاعی در حوزه عمومی» است و در مقابل، «بدن‌مندی، خود را به عنوان بنیانی مفهومی برای صورت‌بندی رویکردی جایگزین» یادآور می‌شود.

1. Ritual, commitment, and social life in a Catholic Charismatic religious community in the United States, 1973-1974

2. Ritual language and symbolic action in the Catholic Charismatic movement in the United States, 1976-1978

3. Causal reasoning and illness experience of Navajo cancer patients in Arizona and Euro-American cancer patients in Massachusetts, 1986-1987

4. Persuasion and healing: a comparative study of psychotherapy. Frank JD.;1975

5. Jerome David Frank

سورداس از نسل انسان‌شناسانی است که موضوعاتی همچون زبان، دلالت، انسان‌شناس به عنوان مؤلف و تحلیل‌های آیینی برای‌شان برجسته می‌شود. او در گفت‌وگو با این موضوعات است که برای «بسط و گسترش پارادایم بدن‌مندی» -نه بدن- و «درک تجربه از خلال یک انسان‌شناسی پدیدارشناسانه» مطالعاتش را درباره مفاهیمی چون عاملیت، تفاوت‌های جنسیتی، بیماری، درمان و شفا، طرح‌ریزی کرده و پیش می‌برد. در این گفت‌وگو سورداس مباحث زبانی و دلالت‌هایی را که زبان مبین آن است کنار نمی‌گذارد، اما در قبال تعریف زبان به عنوان مستثنی‌ساز تجربه، موضعی دیگرگونه می‌گیرد؛ بدین معنا که «زبان می‌تواند تجربه را بیوشاند، شکل دهد، آشکار و بیان نماید، اما زبان نمی‌تواند تجربه را حذف یا جایگزین نماید». به بیان دیگر «زبان و دلالت» به دلیل ساختار متزعزعه و متزعزکننده «در تضاد با بدن‌مندی و پدیدارشناسی نیستند». آنچه سورداس بارها به آن بازمی‌گردد و تأکید دارد «پرداختن به پدیدارشناسی زبان به نحوی است که دلالت ذاتی بدن در آن امری بنیانی باشد». سورداس نیز همچون مرلوپوتی بر این باور است که «زبان به همان میزان که به نظام نشانه‌ها و دلالت‌ها می‌پردازد، به همان میزان نشانگر طنین بودن ما در جهان است». وی در مقاله خود با عنوان «حالت‌های بدنی توجه» (۱۹۹۳) اصل عدم تعین را به عنوان تضعیف‌کننده دوگانگی‌هایی همچون ذهن و بدن، خود و دیگری و سوژه و ابژه بیان کرده و عدم تعین را «عنصری روش‌شناختی و وجودی در متون قوم‌نگاری» می‌داند. از دید سورداس «عدم تعین به معنای باز گذاردن افق درک و تحلیل است». علاوه بر این تحلیل باید به این افق و به تعین‌یافتگی محقق در این افق نیز نظر داشته باشد. به بیان دیگر هر تحلیلی واجد عنصر بدن‌مندی است و از این رو امری زمان‌مند و مکان‌مند است که علاوه بر دیگر چیزها، بدن‌مندی پژوهشگر و افق دید وی در آن حضور دارد و همواره همراه با آن است. به طور قطع این حضور به معنای سوگیرانه بودن پژوهش نیست، بلکه این همراهی و حضور مبین رویکردی به پدیده است که درهم‌تنیدگی و رابطه چندوجهی چیزها براساس استقرار تاریخی‌شان را درک‌پذیر کرده و دریافت انتزاعی را به درکی بدن‌مند بدل می‌سازد. براین اساس «آغاز با بدن‌مندی به عنوان یک شرایط و ادراک، به عنوان روشی که بدن ما جهان را دریافت می‌کند، به همان اندازه که در لحظات و آیین‌های شفافبخش اهمیت دارد، در زندگی روزمره نیز مهم است». به بیان دیگر دیدن از این زاویه مستلزم استقرار در حالتی «گشوده به درک موجودیت بدنی ما به عنوان فعال و منفعل و تأکید بر جنبه بی‌واسطگی در جهان زیستن است، امری که اغلب از تحلیل‌های انسان‌شناختی به واسطه انتزاع حاصل می‌شود» (سورداس، ۲۰۱۸).

سورداس چون مرلوپوتی می‌کوشد امر دوگانه‌شده در تحلیل‌های فلسفی را در حوزه مطالعات انسان‌شناختی، فرهنگی از وجه یگانگی و کلیت آن بنگرد. دوتاشوندگی این یگانگی در قالب‌های ذهن و بدن، اگر چه به عنوان امری تحلیلی ممکن است، اما در واقعیت درهم‌تنیدگی و یکی‌بودگی‌شان است که حکمرانی می‌کند و در نسبت با شرایط گوناگون گونه‌های متفاوت زیستن را پدید می‌آورد. در ادامه به گفت‌وگوی سورداس با افکار و نظریات مرلوپوتی، بوردیو و فوکو می‌پردازیم. گفت‌وگویی که از خلال آن سورداس پدیدارشناسی فرهنگی خود را در پارادایم بدن‌مندی با اتکا به مفاهیم و توصیفات این نظریه‌پردازان صورت‌بندی می‌کند. در این صورت‌بندی سورداس به مطالعات مربوط به عاملیت، جنسیت و بیماری نیز ارجاع می‌دهد؛ مفاهیمی که در آنها بدن و موقعیت آن در جهان نقش ویژه‌ای دارد.

بدن‌مندی به عنوان پارادایمی معرفت‌شناختی؛ گفت‌وگوی سورداس با مرلوپوتی، بوردیو و فوکو

سورداس کوشیده است بدن‌مندی را به عنوان پارادایمی روش‌شناختی شرح و بسط دهد. وی برای صورت‌بندی پدیدارشناسی فرهنگی در پارادایم بدن‌مندی، با ارجاع به آرای مرلوپوتی، بوردیو و فوکو بدن‌مندی را از سه وجه وجودی، کنش‌مندی و سوژگی

آن تشریح می‌کند. بدن‌مندی نه ذهن است و نه جسم و در عین حال هم ذهن است و هم جسم. از این دید زندگی عملی و کنش‌های انسانی و حتی سوژگی انسان از لحاظ وجودی، بدن‌مند است. توجه به این نکته ضروری‌ست که در این معنا بدن‌مندی به عنوان ترکیبی از جسم و ذهن نیست، بلکه به مثابه بودن وجودی‌ست که هم ذهن و هم جسم است؛ وجودی که تنها وجود داشتن در بدن خویش است، که هست. سورداس برای توصیف رویکرد انسان‌شناسانه خویش از بحث وجودشناسانه مرلوپوتنی و ریشه‌های هوسرلی وی آغاز می‌کند.

مرلوپوتنی به پیروی از هوسرل قصدمندی اراده و التفات به جهان چیزها را به مثابه امری همزمان بدنی و ذهنی یا بدن‌مند درمی‌یابد. هوسرل به مبحثی در غایت‌شناسی آگاهی ارجاع می‌دهد که در آن غایت آگاهی، شناخت خود به مثابه طرح و برنامه‌ای در جهان است؛ این برای آگاهی بدین معناست که همواره ناگزیر از عطف و توجه و سوق‌یافتن در جهانی‌ست که نه آن را در آغوش می‌گیرد و نه در اختیار دارد (سورداس، ۲۰۱۱). مرلوپوتنی به درستی تمایز هوسرل میان «قصدمندی عمل^۱» و «قصدمندی عملیاتی^۲» را پذیرفته و آن را بسط می‌دهد. از نگاه هوسرل «قصدمندی عمل» به معنای قضاوت و تعیین موضع و موقعیت ذهنی در نسبت با چیزها برای انجام عملی داوطلبانه یا ارادی است و «قصدمندی عملیاتی» به معنای یکپارچگی طبیعی و پیش‌بینی‌ناپذیر جهان، با تجربه زیسته است. این یکپارچگی بیش از آنکه در دانش عینی ما نمایان باشد، خود را در خواسته‌ها، ارزیابی‌ها و افق دیدمان آشکار کرده و محتوایی را که دانش درصدد بیان آن به زبانی ویژه است، کنار هم می‌چیند. به بیان دیگر «قصدمندی عملیاتی» جهان زیسته و کنش‌مندی‌ای است که موقعیت، جایابی و برقرار شدن حالتی خاص در رابطه با دیگر چیزها را می‌نمایاند (مرلوپوتنی، ۲۰۰۲). این بدین معناست که ما بدن‌مان یا بخشی از آن را به عنوان چیز جدا از خود درک نمی‌کنیم. درک بدن‌مند درکی کلی و در نسبتی با کلیت چیزهاست و از این حیث جهان چیزها به خودی خود به مثابه امری کلی درک می‌گردد. «تصور ما از بدنمان یا خودمان تصویر حالتی‌ست که از درجهان‌بودگی خود داریم» (مرلوپوتنی، ۲۰۰۲) و حالت وجودی ما از لحاظ منطقی امری پیشینی‌تر از تصویری‌ست که از آن داریم و از لحاظ رخداد امری یکی‌بوده و هم‌زمان است.

از نگاه مرلوپوتنی «حالت^۳» بدن امری پیشینی‌تر نسبت به هر نوع قصدمندی آگاهانه است. به بیان دیگر هر قضاوت و موضع‌گیری آگاهانه یا ذهنی نسبت به دیگر چیزها، از حالت بدنی نشأت می‌گیرد که لزوماً امری آگاهانه و اندیشیده شده نیست. مرلوپوتنی از دو مقوله گویا برای به تصویر کشیدن بدن‌مندی موردنظرش استفاده می‌کند. نخست «تارهای قصدی^۴» که ما را به چیزهای داده‌شده پیوند می‌زنند؛ و دیگر «کمان قصدی^۵» که بازنمایی‌کننده چرخه حیات آگاهی به عنوان حالت‌های انسانی و یکی‌بودگی جسمی و ظرفیتی انسان است. کمان قصدی در بیماری‌ها «لنگ می‌زند» یا به نوعی «ازجا درمی‌رود» و از همین رو رؤیت‌پذیر می‌شود (مرلوپوتنی، ۲۰۰۲). به بیان دیگر ما بدن‌هایی در جهان و در نسبت با آن هستیم و رابطه‌مان با دیگر چیزها با تارهای قصدی‌مان محدود می‌گردد؛ تکانه وجودی‌ای که در نسبت با دیگران، آینده و جهان است (همان).

«حالت» به مثابه مفهومی وجودی برای توصیف چگونگی بدن‌مندی در زیست روزمره و اجتماعی انسان و از خلال کنش‌ها صورتی فرهنگی می‌یابد. بوردیو به وجه عملی این بدن‌مندی می‌پردازد و آن را از زاویه کنش‌های میان انسان و جهان چیزها به

1. Intentionality of act
2. Operative intentionality
3. Posture
4. Intentional threads
5. Intentional arc

پرسش می‌کشد. از وجه کنش، بدن‌مندی به همان نحو که امری فردی و خاص است، امری فرهنگی و عام نیز هست. مفهوم عادت‌واره دیالکتیک بودن انسان در نسبت با چیزهاست. عادت‌واره به همان اندازه که ضروری و طبیعی به نظر می‌رسد، به همان اندازه نیز «تاریخ بدن‌مند، درونی‌شده به عنوان طبیعت ثانوی و به فراموشی سپرده شده به نام تاریخ» است (بورديو، ۱۹۹۰). کنش‌های محدودشده با شرایط عینی، وضعیت‌های پایداری را در نسبت با دیگر چیزها ایجاد می‌کنند (سورداس، ۲۰۱۱). چیدمانی از چیزها در روابط تعیین‌بخش‌اش، به گونه‌ای پیشینی با خواسته‌های ممکن در آن شرایط سازگار شده است؛ از این رو عادت‌واره در سطح کنش مشابه بدن‌مندی وجودی، حالتی پیشینی و از لحاظ منطقی تعیین‌کننده چگونگی عطف‌یابندگی آگاهی است. در قالب عادت‌واره‌ها رفتارهای عقل سلیمی‌ای بازتولید می‌گردند که در حدود روابط و چیدمان کلی و پیشینی چیزها و قواعد برآمده از آنها ممکن باشند. از این رو بسیاری از کنش‌های محتمل، پیشاپیش در قالب عادت‌واره کنار گذاشته شده‌اند (بورديو، ۱۹۹۰) و به همین نسبت عادت‌واره‌ها و جهان‌های بی‌شماری در قالب‌های متفاوت ممکن شده‌اند (سورداس، ۲۰۱۱).

بورديو بدن‌مندی به مثابه رابطه بدن با جهان را از زاویه کنش در دیالکتیک «برآیند کنش^۱» و «سبک کنش^۲» تشریح می‌کند. این دیالکتیک در کنش، «تولید همزمان واقعیت اجتماعی در رابطه میان جهان و بدن است» (بورديو، ۱۹۹۰)؛ «برآیند کنش» حالتی است که اگر چه در رابطه چیزها بروز می‌یابد ولی از آنجا که در قامت بدن و به مثابه امری موجود و بدن‌مند وجود می‌یابد، بدن‌ها را در وضعیتی خاص و معنی‌دار نسبت به یکدیگر قرار داده و نگاه می‌دارد. در این وضعیت‌یابی جهان رخداد بودن‌اش را تداوم داده و آن را به بدن‌ها تحمیل می‌کند. جهان به مثابه پیوستگی چیزها در بدن‌مندی‌شان، بدن انسانی را در حالتی مستقر می‌دارد که در آن «همه چیز چنانچه از پیش تعیین شده است، انجام می‌شوند و به بیان درمی‌آیند» (بورديو، ۱۹۹۰). حالت دیگر رابطه بدن با جهان، یعنی «سبک کنش» صرفاً «یک وضعیت ذهنی نیست؛ نوعی پایبندی خودسرانه به مجموعه‌ای از عقاید سازماندهی‌شده و آموزه‌های نهادینه‌شده عمل اجتماعی-سیاسی نیز نیست؛ سبک کنش نوعی حالت بدنی است» (بورديو، ۱۹۹۰). بدین معنی که همان‌گونه که به نحوی پیشینی حالت در جهان بودگی به صورتی خاص، بر بدن تحمیل می‌گردد، گرایش بدن به سمت دیگر بدن‌های جهان نیز بر مبنای حالت پیشینی آن در باور و مفهومی ذهنی صورت‌بندی می‌گردد. مفهومی که در بطن خود چیزی جز بدن‌مندی یا دراینجا بودگی همزمان واجد بدن و آگاهی نیست. بر این مبناست «که عاملان هیچ‌گاه به تمامی در نمی‌یابند که کنش‌های‌شان، به چه صورت انجام می‌شوند؛ چرا که آنچه انجام می‌دهند بیش از آن چیزی است که درباره آن کنش می‌دانند» (بورديو، ۱۹۹۰). لاتور نیز مفهوم مشابهی را در توصیف عاملیت کنشگران در شبکه به کار می‌بندد. کنشگران از آنجا که همواره در شبکه‌ای گسترده‌تر از موقعیت جزئی خویش واقع شده‌اند، همواره در زمان کنش با دانشی جزئی فرایندهای پیچیده و چندوجهی را انجام می‌دهند (لاتور، ۱۳۹۶). آنچه یک زن خلبان از کارش به عنوان یک خلبان به صورت خودآگاه می‌داند و انجام می‌دهد، در برابر آنچه که خلبانی و پرواز یک زن را ممکن کرده و به صورتی پیش‌آگاهانه در کنش جریان دارد و انجام می‌شود، بسیار اندک و جزئی است. از این رو احساس و باور، از دید بورديو، هر دو فراتر از آگاهی و جایابی تماس بلاواسطه چیزها هستند. بورديو این کلی‌بودگی فراتر را در رشته عباراتی چون «احساس یا درک بازی»، «آنچه بی‌هیچ سخنی دانسته می‌شود»، «آنچه بدیهی انگاشته می‌شود»، یا «آنچه به عنوان ضرورت اجتماعی به طبیعت بدل می‌گردد»، توصیف می‌کند. این توصیف یادآور مفهوم «حالت» مرلوپونتی است؛ اما نه برای ایجاد تمایز میان موجود زنده قصدمند از موجود بی‌جان، بلکه از وجهی که وجود عملی اجتماعی را تعریف کرده و بدان هویت می‌دهد

(سورداس، ۲۰۱۱). از دید بورديو رابطه با جهان در سطح کنش‌های انسانی-اجتماعی اهمیت می‌یابد و کنش همواره در بطن خود دیالکتیکی است که امر پیشینی آن حالتی بدنی و از وجه اجتماعی حالتی فرهنگی در جهان اجتماعی است.

فوکو بدن‌مندی را در سطح شبکه قدرت و از خلال روابط میان چیزها و چگونگی ممکن شدن کنش، واکاوی کرده است. در این شبکه آگاهی و کنش بدن‌ها به واسطه قرار گرفتن در کنار دیگر چیزها نظم‌یافته و کنترل می‌شود. از این رو انسان به مثابه «شی‌ای میان دیگر اشیاء»، از لحاظ فکری و بدنی توسط نیروهای جاری در شبکه شکل و حالت خاصی را به خود گرفته و در نظمی مشخص قرار می‌گیرد. مسئله اصلی فوکو این است که «سوژه چگونه به صورتی فعال خودش را از خلال اعمال خود برمی‌سازد» (فوکو، ۱۹۹۷). این پرسش فوکو ناشی از نگاه وی به سوژه است. از دید وی، سوژه به عنوان امر پیشینی تحلیل پدیدارشناسانه نیست، بلکه به عنوان امری است که در تعامل با دیگر چیزها بر ساخته می‌شود یا خود را برمی‌سازد. در واقع آنچه «تحلیل رابطه میان سوژگی و اشکال مختلف سوژگی و بازی‌های حقیقت را برمی‌سازد، اعمال قدرت» است (فوکو، ۱۹۹۷). از این رو فوکو به جای دیالکتیک کنش، بر چگونگی ممکن شدن کنش خیره می‌گردد و برای توصیف این چگونگی از مفهوم «عمل گفتمانی»^۱ استفاده می‌کند. عمل گفتمانی، تمرین قدرت و ساخت حقیقت و دانش است. از این رو عمل گفتمانی «بدنی ناشناخته با قواعد تاریخی تعیین‌یافته در زمان و مکان دوره‌ای مشخص است؛ شرایط اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و زبانی از پیش معین، شرایط عمل تابع بیان‌کننده [سوژه] است (فوکو، ۱۹۷۲). از این رو سوژه و سوژگی همواره امری است که به واسطه عمل گفتمانی شکل گرفته و نظم می‌یابد. عمل گفتمانی نیز بیش از آنچه که دانشی جزئی نسبت به جهان چیزها باشد، امری بدن‌مند به هیأت شبکه‌ای فراگیرنده از چیزهاست. از این رو سوژه پیشاپیش بر ساخته نظامی دربرگیرنده است که برآمده از پویایی‌ای در بطن فراگیری خویش است. پویایی‌ای که از هم می‌گسلاند و از نو بلادرنگ پیوند می‌دهد. نظامی که به مثابه شبکه قدرت نسبت به بدن‌های نظم‌یافته امری پیشینی و بیرونی است و خود به مثابه بدنی درهم‌پیچیده و گفتمانی در اینجا، به مثابه امری تاریخی وجود دارد.

گویی جهان بدن خویش را از نو فرامی‌خواند و از خلال این فراخوانی در اندیشه‌ها و نظریات به بیان درمی‌آید. بدن‌های به حاشیه رانده شده و مطرود دوباره به متن جهان فراخوانده شده و امکان دیده شدن می‌یابند. در این شرایط پیدایش جنبش‌های زیست‌محیطی، جنبش‌های کودکان و زنان، جنبش دگرباشان و دیگر گروه‌های طردشده، جنبش‌های عدالت‌خواهانه برخاسته از هر موقعیت و انضمامیت تجربه شده با هر تعبیر و تفسیری، نه تنها شتاب می‌گیرند، بلکه ضرورت می‌یابند. به بیان مرلوپوتتی جهان به مثابه امر بدنی باید از نو خود را کشف نماید. کشف دوباره جهان به ما امکان می‌دهد معنا و اهمیت بیشتری را در این اشکال مهجور و ناپهنجار زندگی و آگاهی بیابیم: تا بدانجا که کل چشم‌اندازمان، یعنی جهان و خود حیات انسانی، در نتیجه آن معنای تازه‌ای پیدا می‌کند (مرلوپوتتی، ۱۳۹۱: ص ۶۴).

صورت‌بندی سورداس از پدیدارشناسی فرهنگی در پارادایم بدن‌مندی

سورداس برای صورت‌بندی پدیدارشناسی فرهنگی در پارادایم بدن‌مندی به سه موقعیت بدنی یعنی بدن در مقام عاملیت، بدن به مثابه تفاوت‌های جنسیتی و بدن بیمار می‌پردازد. از خلال این سه موقعیت بدن‌مندی به مثابه آگاهی و زیستنی در مکان مشخص، زمان‌مند به عنوان امر تداوم‌یابنده و در نسبت با دیگر چیزها، شاخص‌های خود را آشکار می‌کند. سورداس برای طی این مسیر نخست به

دیدگاه‌های نظری تبیین‌کننده آن موقعیت بدنی می‌پردازد. بدن‌مندی‌ای که در عطف‌یابندگی خود به چیزها امکان اراده ورزیدن می‌یابد و همواره پیش از هرگونه عطف‌یابندگی، پیشاپیش بدنی مواجه‌شونده با دیگری است؛ بدنی که نشانه‌گذاری می‌گردد و در قامت نشانه‌ها از دیگری تمایز می‌یابد؛ بدنی که خود را نشانه‌گذاری می‌کند؛ بدنی که تبعیت یا سرکشی می‌کند؛ بدنی که انتخاب‌های تجربی و زیستی خود را به سبک و ذائقه و فرهنگ تبدیل می‌کند و بدنی که همواره در پیوند و تماس با دیگر بدن‌هاست. از این رو پدیدارشناسی فرهنگی در پارادایم بدن‌مندی تلاشی برای درک فرهنگ و خود از نقطه آغاز قرار گرفتن بدن در جهان است. از این نگاه بدن مرجع وجود و تجربه است (سورداس، ۲۰۱۱). بدن‌مندی شرایط بنیانی وجود انسانی است. در اینجا بدن به عنوان یک موجودیت ارگانیک یا بدن زیستی با بدن‌مندی به عنوان یک میدان روشی سیال بر مبنای بدن زیسته متفاوت است (همان). سورداس برای ریخت‌شناسی این میدان روشی سیال که نوعی عدم قطعیت و پویایی در آن موج می‌زند، به مرلوپوتی، بوردیو و فوکو ارجاع می‌دهد. این سه فیلسوف و نظریه‌پرداز از آن جهت اهمیت دارند که هر یک زاویه و سطحی از نسبت میان انسان در معنای بدن‌مند آن را با دیگر چیزها شرح داده و روشن می‌کنند. این زوایا، درنهایت، از خلال پژوهش‌های فمینیستی و پزشکی - به عنوان حوزه‌هایی که به صورت مستقیم به بدن اشاره دارند و با نشانه‌گذاری بدن‌ها به صورتی بی‌واسطه سروکار دارند - ویژگی‌های برساننده و معنادارنده به مفهوم بدن‌مندی را در انضمامیت آن برمی‌سازند. مطالعات فمینیستی یا به بیان دیگر مطالعاتی که به گروه‌های طردشده و فرودست اجتماعی می‌پردازند و مطالعه بیماری و درمان به مثابه مطالعاتی که مستقیم بدن را به عنوان یک چیز در مرز میان سلامتی و بیماری کنترل کرده و به نظم درمی‌آورند، اهمیت دارند. مطالعات فمینیستی و پزشکی انسان‌شناختی، از نو بدن و تفاوت تجربه زیسته بدن‌ها را به عرصه توجه بازگرداننده و به ضرورت چرخش هستی‌شناختی، پارادایم بدن‌مندی اهمیت می‌یابد.

سورداس به چگونگی شکل‌گیری هویت اجتماعی انسان به عنوان امری فرهنگی، از بُعد بدن‌مندی آن می‌پردازد. در رابطه میان چیزها و در اینجا در رابطه میان بدن‌ها جهانی پدیدار می‌شود که چیزها در آن حالتی یافته، در آن حالت تثبیت شده و دگرگون می‌شوند. از آنجا که بدن‌مندی ویژگی کلی هستی و حالت‌هایش است، پدیده‌ها و واقعیت‌های اجتماعی و حتی بدیهی‌ترین امور زندگی روزمره از وجه بدن‌مندان قابل تحلیل و تبیین‌اند. همین امر سورداس را بر آن می‌دارد که رویکرد روشی خود را در پدیدارشناسی فرهنگی از وجه بدن‌مندی آن صورت‌بندی کند. سورداس صورت‌بندی خود را با ارجاع به ریشه‌های نظری و کاربردهای مفهوم بدن‌مندی در تعریف وضعیت‌های اجتماعی تمایزآفرین یا هویت‌بخش مفهوم‌پردازی می‌کند. این هویت چنانچه سورداس در مقاله «پدیدارشناسی فرهنگی، بدن‌مندی: عاملیت، تفاوت‌های جنسیتی و بیماری» به آن می‌پردازد، امری بدن‌مند است که از لحاظ هستی‌شناختی و روش، بر چگونگی قرار گرفتن و حالت بدن در زمان و مکانی مشخص تکیه دارد. از این دید کنش‌ها ناشی از بدن‌مندی پیشینی و کلی‌ای هستند که در بدن‌های فردی نهادینه شده و نه تنها در سطحی از عاملیت ممکن می‌شود، نوع خاصی از عاملیت را نیز ممکن می‌گرداند و بسط می‌دهد. این امکان منتج از قرارگیری بدن‌ها در نسبت با یکدیگر به همان اندازه که معین و از پیش داده‌شده است، به روی هر کنش تازه و دیگرگونه‌ای نیز گشوده می‌ماند. بدن‌مندی پیشینی و کلی مستقر در چیزها، در تارهای هویتی که انسان را به جهان چیزها گره زده و از تعلیق بیرون می‌آورند تجسد و تجسم می‌یابد. این شبکه اگرچه در نسبت با موقعیت اجزای آن، امری مسلط و تعیین‌بخش به بدن‌ها در نظمی پیشینی است، در سطح تماس میان بدن‌های فرهنگی، مواجهه، اصطکاک و تنش را تجربه می‌کند که زاینده دگرگونی است. از این رو تارهای هویتی همچون هویت جنسی و نژادی، دینی، مذهبی، سیاسی، اقتصادی و مشخصه‌های تعریفی مانند سلامتی، بیماری، پاکیزگی، گناه و جرم به عنوان مرزهای تشخیص‌یافته در جهان بدن‌ها، اهمیت می‌یابند. این مرزها و مشخصه‌ها به همان میزان که به عنوان حالتی فرهنگی و پیشینی بدن‌ها را دربرمی‌گیرند، در تماس‌های

درون‌شبکه‌ای بدن‌ها، دگرگون می‌شوند. به بیان دیگر، چگونگی برقراری تماس با دیگری در این مرزها و هویت‌ها، چگونگی دگرگونی مرزها، تنها در کلیت بدن مند آن قابل شرح و درک و تنها به واسطه زیست‌اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و مواجهه‌ای بدن مند با جهان قابل درک و تبیین است.

از دید سورداس «مفهومی روش‌شناختی وجود دارد که واقعیت جسمانی جزء جدانشدنی هستی و وجود آن است». اما اگر بنا بر این است که بدن‌مندی به عنوان یک مفهوم روش‌شناختی به کار آید و جهان را از وجهی دیگر بنمایاند، می‌بایست «دامنه قابل تعریفی داشته باشد». به طور قطع چنانچه سورداس نیز تأکید دارد، «بدن‌مندی تنها مختص وجود انسانی نیست» و علاوه بر آن همه پرسش‌ها «با ارجاع به بدن‌مندی پاسخ داده نمی‌شوند». با این وجود با ترسیم «طرحی کلی از بدن‌مندی به عنوان حوزه‌ای روش‌شناختی»، طرحی که خود نتیجه درکی بدن‌مند از بودن درون جهانی بدن مند است، «می‌توانیم به شیوه تعاملی بدن مند در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی همچون دین، سیاست، اقتصاد و فناوری یا شیوه‌های گوناگون فعالیت روانی همچون شناخت، انگیزه، تخیل و خلاقیت بنگریم». سورداس با در نظر گرفتن این موضوع «به ساختارهای بنیادین عاملیت و تفاوت‌های جنسیتی»، که مبنای تمایزگذاری و پدید آمدن اشکال نظم می‌شوند، بعد سومی را به عنوان «بدن‌مندی» می‌افزاید که «واقعیت جسمانی» را در ده جزء تعریف می‌کند (سورداس، ۲۰۱۱). به باور سورداس بدن‌مندی با همه حوزه‌های هستی انسانی آمیخته است، اما برای تبدیل شدن آن به یک حوزه روشی می‌بایست همچون «متن» دامنه قابل تعریف مشخصی داشته باشد. وی این دامنه را با تعریف ده مشخصه بنیادی آن، چنین تعریف می‌کند.

نخست «فرم بدنی»^۱ به مثابه کلیتی که آن را جسم یا بدن می‌نامیم و یادآور یکپارچگی‌ای در عین وجود اعضای متفاوت است. این یکپارچگی در عین آنکه همواره به عنوان یک بدن یکپارچه به تصور می‌آید، «می‌تواند دگرگون گردد، چیزی از آن کسر یا به آن افزوده گردد». مثلاً عضوی از بدن را تصور کنید که در اثر سانحه یا بیماری از دست می‌رود یا عملکرد آن دچار اختلال می‌گردد؛ این دگرگونی چیزی از کلیت تصور بدن نمی‌کاهد. از سوی دیگر، براساس دانش و تکنیک عضو از کار افتاده با چیزهای دیگر جایگزین می‌شود و توانایی‌های بدن به واسطه ابزار حفظ گشته یا بسط می‌یابد. دیگر، «تجربیات حسی»^۲ که شامل حواس پنج‌گانه و ادراک حسی با گستره قابل بسط حواس و پیامدهای این گسترش‌یابندگی است. حواس می‌توانند دچار اختلال شده یا برای دریافت بیشتر با ابزار و تکنیک تقویت شده و گسترش یابند. اختلال حواس یا هر نوع ویژه‌ای از عملکرد حواس، رابطه چیزها با امر بیرونی را دگرگون کرده و در این دگرگونی درکی دیگر از چیزها و جهان شکل می‌گیرد و هستی در نظمی دیگرگونه به چپش درمی‌آید. سوم، «حرکت یا تحرک‌پذیری»^۳، توانایی ما برای حرکت که با عاملیت، قصدمندی و سبک زندگی مان مشخص می‌گردد و همواره با نوعی تلاش و مقاومت در تعامل با دیگر چیزها همراه است. هر عاملیت و قصدمندی‌ای از آنجا که رو به سوی امری دیگر دارد از سوی نیازمند تعیین موضع و موقعیت بدنی در نسبت با آن چیز است و از سوی دیگر از آنجا که دیگری امری بیگانه و دورشونده است، همواره در برابر فراچنگ آمدن نوعی گریزپایی دارد. از این رو حرکت یا حرکت‌پذیری همواره با نوعی تلاش و مقاومت همراه است. این وضعیت‌یابی نه تنها در نسبت انسان با دیگر چیزهاست، بلکه ویژگی‌ای عام میان بدن‌ها به مثابه حالت‌های به‌خودایستای هستی

1. Bodily form
2. Sensory experience
3. Movement or motility

و وجود است. چهارم، «جهت‌گیری^۱، به معنای زیستن در فضا و ساختن فضا از خلال رفتارهایی است که ما را به دیگر چیزها پیوند می‌دهند». برمبنای جهت‌گیری ما در فضایی زندگی می‌کنیم که به همان اندازه که «طبیعی و جغرافیایی» است، «ساخته شده و معماری شده» نیز هست. پنجم، «ظرفیت^۲، به عنوان حد مشخصی از توان اجرایی و تاب‌آوری که نقص‌های کارکردی آن با استفاده از تکنولوژی و دارو جبران می‌گردد». در اینجا باید توجه داشت مسئله جبران نقص و شناسایی نقص خود امری فرهنگی-اجتماعی است که به واسطه آن بدن‌ها به نظم درآمده یا خود را به نظم درمی‌آورند. ششم، «جنس^۳» که نه می‌توان آن را جنسیت به عنوان هویت جنسی برساخته‌شده اجتماعی دانست؛ و نه می‌توان آن را اشکال بیولوژیکی جنس قلمداد کرد. «جنس» یا ویژگی جنسی بدن‌مندی از نگاه سورداس، «رابطه بین گرایش جنسی، جنسیت و جنس است که شامل تجربه جنسی بدن است و به تفاوت‌های جنسی گسترده در این تجربه اشاره دارد. هفتم، «متابولیسم و فیزیولوژی^۴، به معنای سوخت‌وساز پروتوپلاسمی و اصل زیستی و تغییرات شیمیایی بدن و تجربه ارگانیک زنده» است. هشتم، «حضور همزمان^۵، که شامل فرم‌های نظام‌مند تاریخی و فرهنگی میان‌بدنی است». این ساختارهای تاریخ‌مند حضور همزمان، در میان ذهنیت‌ها، حالت‌های میان‌بدنی، دگرگونی، جامعه‌پذیری و در نمایش توجه به دیگری در مواجهه رودرو یا تماس توسعه‌یافته به مدد تکنولوژی، مشاهده‌پذیر می‌گردند. نهم، «اثرگذاری^۶، به عنوان امری که به صورت فرهنگی و بر اساس شرایط، به عنوان احساسات و عواطف مشخص می‌گردد؛ و از آنجا که جزئی از بدن‌مندی است شناخت حالات و دگرگونی‌ها، شدت‌ها و نوسانات، بی‌قراری، برانگیختگی، هیجان و اشتیاق را شامل می‌شود». درنهایت دهمین ویژگی روش‌شناختی بدن‌مندی، «درزمان‌بودگی^۷، که در عین حال که ویژگی هستی‌شناختی بدن‌مندی است به معنای سیر خطی بدن در زمان نیست؛ بلکه به معنای درک تجربه زیسته بدن‌ها در دوره‌های گوناگون زیستی است». از این دید هر تجربه امری بدن‌مند و درزمان است و به واسطه این درزمان‌بودگی با چیزها یا حضورهایی همزمان است که می‌توانند بدن‌هایی فیزیکی یا روانی-فرهنگی باشند که از اعماق تاریخ ما را احاطه کرده‌اند (سورداس، ۲۰۱۱).

این ده شاخص که سورداس برای پدیدارشناسی فرهنگی در پارادایم بدن‌مندی برمی‌سازد، چگونگی جایابی انسان در جهان فرهنگی بدن‌مند و چگونگی تعامل و رابطه میان فرهنگ و انسان را از زاویه استقرار یافتگی بدن‌ها در جهان به گونه‌ای روش‌مند مشاهده‌پذیر و درک‌پذیر می‌نماید. یادآوری این موضوع ضروری است که برای انسان مدرن که عصر روشنگری را زیسته و به نوعی در آن مستقر است، بدن به عنوان جسم بیش از آنکه امری بنیانی در زیستی بدن‌مندانه باشد که جهان را از خلال تجربه‌ای زیسته برایش ممکن گردانیده است، به بیانی لکانی و فوکویی، به مثابه ابژه میل نمود می‌یابد. از این رو بدن تنها آنگاه خود را تمام قد در برابرمان می‌نمایاند که بحران بردرک‌رفته و روی‌شانه‌های مان سوار شده باشد؛ آنگاه که شرایط مادی، اقتصادی و روانی از هر طرف راه بر تصاحب اجسام به مثابه ابژه‌های میلی بی‌پایان بسته باشند یا موقعیت فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی عرصه را برای کنشگری و سوژگی - که به بیان فوکو امری همواره در تقید روابط قدرت است - تنگ، محدود و مسدود کرده باشند. آن گاه که هجوم بیماری بدن را به سمت زوال سوق دهد؛ یا بدن در نمادهای اجتماعی جنسیت، نژاد، قومیت و دین و مذهب به تقید درآمده

1. Orientation
2. Capacity
3. Gender
4. Metabolism/Physiology
5. Copresence
6. Affect
7. Temporality

باشد و از حرکت بازمانده باشد. از این رو برای درک بهتر شاخص‌های سورداس در پدیدارشناسی فرهنگی در پارادایم بدن‌مندی، به تبعیت از وی به برخی از پژوهش‌هایی می‌پردازیم که به طور مستقیم بدن را خطاب قرار داده‌اند.

در مطالعات فمینیستی و جنسیت، ایریگاری^۱ از نظریه‌پردازانی است که تفاوت‌های جنسی و هویت جنسیتی را از نظرگاه پارادایم بدن‌مندی می‌نگرد. برای ایریگاری تفاوت جنسی به مثابه تفاوت بدن‌ها و شیوه استقرار آنها در جهان و از این منظر، جنسیت و هویت جنسی پدیدآورنده موقعیتی اخلاقی و سیاسی است. از این رو برای وی پرداختن به مسئله تفاوت جنسی یک پروژه بلندمدت در حوزه اخلاق سیاسی است که در بیان جسمانی-هستی‌شناختی انسان ریشه دارد (ایریگاری، ۱۹۹۳). تفاوت جنسی از این منظر شاخصه‌ای مبین و تمایزآفرین است. نسبت میان زنانگی و مردانگی همانند نسبت میان امر این‌همان و نالین‌همان است. زنانگی تمایز و نالین‌همانی است و در تعبیری پسینی‌تر در قالب رابطه ارباب و برده، زنانگی به مثابه ابژگی در برابر سوژگی ظاهر می‌شود و به بی‌مکان پس رانده می‌شود. ایریگاری اما این تفاوت را از زاویه بدن و بدن‌مندی موقعیت سوژه می‌نگرد. از این حیث زنانگی نه در مقام ابژه بلکه سوژه‌ای متفاوت است، یا به بیان ایریگاری در مسئله تفاوت جنسی ما با سوژه‌های متفاوت مواجهیم (ایریگاری، ۱۹۸۵). از این حیث، از دید ایریگاری رابطه زن و مرد به رابطه بدن و جهان تغییر می‌یابد. به بیان سورداس ایریگاری چون فمینیست‌های کلاسیک زنانگی و مردانگی را به مثابه قطب‌های جدا و برابر هم نمی‌بیند، بلکه آنها را از زاویه بدن‌های متفاوتی که تجربه‌ای متفاوت را از سر می‌گذرانند، می‌نگرد. تجربه متفاوت به شناخت متفاوتی از هستی منجر شده و در کنش به مثابه امر اخلاقی و سیاست رابطه با چیزها نمود می‌یابد (سورداس، ۲۰۱۱). کریستوا با تأکید بر مفهوم تفاوت جنسی، موضوع مادرانگی و تأثیر آن را بر نظم میان بدن‌ها، با ارجاع به بدن مریم باکره و نقش مادرانگی وی بررسی می‌کند (کریستوا، ۱۹۸۶). کریستوا از خلال تجربه زیسته خود به عنوان یک زن-نویسنده-مادر، در کنار پارادوکس مادرانگی و خودشیفتگی اولیه مادری و شرح نمادین آن در بدن مادر باکره تاریخ، ما را با مادر شدن به عنوان تجربه امری بی‌واسطه و نامعین همراه با شادی و اندوه مواجه می‌سازد (سورداس، ۲۰۱۱). امری که از استقرار بدن در موقعیتی خاص ناشی می‌گردد.

اما اگر بدن‌ها از زاویه متفاوت‌بودگی‌شان جایگاه و موقعیتی یکسان می‌داشتند، رابطه میان سوژه و ابژه به چه نحوی دگرگون می‌شد و کنش یا به بیانی عام‌تر حرکت چه معنایی پیدا می‌کرد؟ شیتز جانستون به عنوان یک فیلسوف و رقصنده، حرکت بدن‌ها را در رقص مدرن و در موقعیتی که بدن‌ها از وجه تفاوت جنسی در موقعیتی برابر قرار می‌گیرند، بررسی می‌کند. در این حالت رقص یا حرکت بدن‌ها نشان‌گر چگونگی موقعیت‌یابی آنها در جهان است (شیتز جانستون، ۱۹۹۹). حرکت برای جانستون به عنوان مشخصه بدن زنده مطرح‌نظر بوده است. چگونگی حرکت‌ها در رقص مدرن برخلاف رقص‌های سنتی که زن و مرد در آن جایگاه و نقشی تعریف‌شده داشتند، بیانگر موقعیتی است که در آن تفاوت، صدایی برابر دارد و آنچه حرکت را تعریف کرده و تعیین می‌دهد، نه تفاوت جنسی بازیگران بلکه نسبت و موقعیتی است که با جهان برقرار می‌کنند. از این وجه حرکت در دنیای رقصنده‌های [انسان] مدرن یادآور مفهوم «حالت» مرلوپونتیست (سورداس، ۲۰۱۱).

یکی دیگر از بزنگاه‌هایی که بدن خود را تمام‌قد به رخ می‌کشد و جایگاه خود را در هستی و معرفت انسانی به تمامی عینیت می‌دهد، بیماری است. بیماری تمام بدیهیات جهان بر ساخته به واسطه قواعد را به هم می‌ریزد و به ناگاه انسان را در شکاف و گسست از جهان تنها رها می‌سازد. هوی کرل استاد فلسفه دانشگاه بریستول در سال ۲۰۰۶ با بیماری نادر، مزمن و کشنده LAM درگیر

می‌شود. بیماری مسیر زندگی او را دگرگون می‌کند و از آن پس تمام مطالعات او بر تجربه بیماری و دوگانه سلامتی/بیماری تمرکز می‌یابد. کرل بیماری را دگرگونی بدن و تغییر دنیای بیمار می‌داند. در این تجربه علاوه بر زندگی و تجربه شخصی بیمار، دنیای اجتماعی بیمار نیز دگرگون می‌شود. تجربه و درک روند دگرگون‌شونده و از دست‌گرفته‌ی زندگی در سیر بیماری‌های مزمن، مفهوم سلامتی را نیز دگرگون می‌کند. مفهوم «سلامتی در عین بیماری» تعبیری است که کرل با ارجاع به نگاه اپیکوری و مفهوم بدن‌مندی نزد مرلوپوتتی، برمی‌سازد. در واقع مرز مشخص و ازپیش‌تعیین‌شده‌ای میان بیماری و سلامتی وجود ندارد. مقاومت و دوام بدن در لحظات دشوار بیماری، عین سلامتی است (کرل، ۱۳۹۳). انسان به مثابه بدن قرارگرفته در موقعیت اجتماعی، به واسطه بیماری به موقعیت جدیدی رانده می‌شود. این تغییر، جهان را از درون و بیرون برای بیمار دگرگون می‌کند.

سورداس با بررسی بیماری‌هایی همچون عضو خیالی^۱ یا حس درد در عضو خیالی در افراد نقص عضو شده، خستگی مزمن^۲ و بیماری‌های محیطی همچون حساسیت‌های شیمیایی، «خطوط اصلی بدن‌مندی» را در یک میدان روشی نامشخص ترسیم می‌کند. حس درد در عضو خیالی نسبت بدن با جهان بیرون از آن را در رابطه‌ای که از بدن به سوی بیرون جهت‌گیری شده است، مشخص می‌کند (کوشیما و میتا، ۲۰۰۸). در این معنا بدن هنوز در آنجا که نیست شده است، هست و خود را به مثابه وجودی در مرزی مشخص از دنیای بیرون احساس می‌کند؛ بدن در عضو خیالی خود احساس درد می‌کند و به واسطه این حس، گویی بدن در عطف به دنیای بیرون خود را متمایز می‌نماید (کُل، ۲۰۰۸؛ مور و دیگران، ۲۰۱۰). در خستگی مزمن، رابطه میان بدن و دنیای بیرون در بن‌بستی متقابل قرار می‌گیرد (ویر، ۱۹۹۹). بیماری‌های محیطی بدن را در میدان اعمال قدرت محیط قرار داده و گویی قدرت محیط به سوی بدن جهت‌گیری می‌شود (لیسون، ۲۰۰۴). به بیان دیگر انسان در بدن یا جسمانی‌اش در رابطه با جهان میدانی از واقعیت جسمانی را شکل می‌دهد که در آن عاملیت گاه از انسان به سمت محیط بیرون و گاه از محیط یا بدن‌های دیگر به سوی انسان و گاه در بن‌بستی گرفتار می‌آید که نمود بیرونی آن خستگی است. براساس این میدان سه‌بعدی، سورداس منظومه‌ای را برمی‌سازد که از ساختارهای اولیه عاملیت در رابطه بدن با جهان، محورهای اساسی تفاوت جنسی و دگرگونی در امتداد آنها و مجموعه‌ای از واقعیت‌های جسمانی تشکیل شده است. تعریف این منظومه براساس شاخصه‌هایی که پیش از این بیان شد، این امکان را فراهم می‌آورد که سورداس پدیدارشناسی فرهنگی را در پارادایم بدن‌مندی به عنوان رویکرد روشی منسجمی به هدف درک فی‌نفسه و مطالعه فرهنگ و خود تعریف نماید (سورداس، ۲۰۱۱).

مفهوم بدن‌مندی و سیر باز فراخوانی بدن به نظام اندیشه

تمایز میان ذهن و بدن در این معنا که امر عقلانی برابر با امر ذهنی در نظر گرفته نشود و بر فراز امر جسمانی و بدن قرار گیرد، اگرچه امری منسوب به فلسفه افلاطونی و پس از آن است، اما در اندیشه‌های کهن شرقی و نیز در اندیشه‌های فلاسفه پیشاسقراطی نیز ردی از آن مشاهده می‌شود. جنس این تمایزگذاری در اندیشه‌های کهن شرقی و غربی، متفاوت است. اندیشه شرقی بر مبنای وحدت وجود شکل گرفته و در اندیشه غربی ثنویت و وجود دو جوهر متمایز غلبه دارد. با این وجود، از آنجا که اندیشه غربی و شرقی به بیان ماسون اورسل در منطقه‌ای که وی «اوراسیا» می‌نامد، رشد کرده‌اند، همواره در تعامل با یکدیگر بوده‌اند و بر یکدیگر تأثیر داشته‌اند. اوراسیا شامل هند، مصر، ایران و تمدن‌های بین‌النهرین و سامی در شرق دریای مدیترانه و ایتالیا، یونان و اروپای کنونی در

1. Phantom Limb
2. Chronic Fatigue

غرب آن بوده است. به دلیل این تأثیر و تأثر مداوم دو ناحیه شرق و غرب بر یکدیگر، در هر دو اندیشه کهن شرقی و غربی که در دوسوی دریای مدیترانه در منطقه اوراسیا رشد کرده‌اند، می‌توان اندیشه‌ها، اصول و رویکردهای فلسفی-اخلاقی مشابه دید. این اندیشه که جهان از دو عنصر متمایز تشکیل شده است (ثنویت)، یا این باور که نوعی وحدت وجودی و یکتایی جوهر بر جهان حاکم است، هم در شرق و هم غرب دریای مدیترانه دیده می‌شود (فاخوری، ۱۳۷۳: ۱۳). جاودانگی نفس و تمایز میان نفس و جسم، نخستین بار در اندیشه‌های کهن مصری در هزاره پنجم قبل از میلاد پدید آمد و از آنجا به اندیشه غرب مدیترانه گسترش یافته و مبنای تمایز جوهر روحانی و مادی در فلسفه غرب بوده است (همان: ۱۵). در حدود پنج الی شش هزار سال قبل از میلاد، در اندیشه‌های قدیم هندی نیز می‌توان تمایز میان نفس و روح را مشاهده کرد. با این تعبیر که جسم برای عمل در جهت وحدت با نفس هستی است. از این رو بدن در نسبت با نفس در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار می‌گرفت که می‌بایست برای یکی شدن با نفس کلی به نظم درآید. هراکلیتوس در اوایل قرن ششم قبل از میلاد، جهان را بر مبنای سیوروت، حرکت و دگرگونی آن می‌دید؛ و این حرکت در تضاد ممکن می‌شد. دیدگاه «امتزاج اعداد» وی بر این مبناست که هر زوج از اشیاء هم کامل است و هم ناقص و این نقص و کمال دائماً گرد هم آمده و از هم جدا می‌شوند. از این رو هم با هم توافق دارند و هم از یکدیگر متنافرند (همان: ۳۲). به بیان دیگر جهان حاصل رخداد یا واقع شدن آناتی تکرارناپذیر است که در زمان توالی می‌یابند. فاخوری همچنین تفاوت اندیشه شرقی و غربی را در جایگاه عقل در میان این مردمان می‌داند. برای ساکنان غرب مدیترانه، عقل امری تعیین‌کننده‌تر از طبیعیات بود. اگر حیات اندیشه شرقی در طلب فراروی از جسم و درگذشتن از ماده برای یکی شدن با نفس هستی بود، اندیشه غربی می‌کوشید آنچه در طبیعیات مشاهده و تجربه می‌کند را در قالبی عقلانی مفهوم‌پردازی نماید (همان: ۱۱).

قدمت تمایز میان نفس و جسم، همچنین امکان تعالی نفس در برابر جسم و ماده و گاه طرد جهان جسم و ماده در برابر این تعالی، در غرب به تلاش برای عقلانی‌سازی جهان مادی و طبیعی منجر شده و در شرق طبیعیات و کنش‌های انسانی را در جهت تزکیه و تعالی نفس تعریف نموده است. در یکی حرکت لازمه تعالی و در دیگری عقل به مثابه آتش خدایان بر روی زمین و در دست انسان. در فلسفه شرقی بدن، جسم، اجسام و در معنای کلی و استعلایی آن ماده از آن رو هست که به واسطه حرکت و عمل موجب تعالی نفس گردد؛ و در فلسفه غربی عقل می‌کوشد بدن را برای رسیدن به مرتبه فضیلت به نظم درآورد. دیدگاه حرکت جوهری ملاصدرا که در آن حدوث جسمانی و حرکت به بقای روحانی نفس منجر می‌شود، نوع نگاه و جایگاه بدن را در اندیشه‌های متأخرتر شرقی نمایان می‌کند. اسدی معنایی را که ملاصدرا از این جسمانیت برداشت کرده است با معنای وجود همواره موجود لویناس مشابه می‌داند (اسدی و دیگران، ۱۳۹۸).

سیر عقل‌گرایی در فلسفه غرب با جمله مشهور «می‌اندیشم پس هستم» دکارت به حد اعلای خود رسیده و بدن را تمام و کمال به تقید عقل درمی‌آورد. اگر چه عقل به مثابه شعله‌ای از روح بر روی زمین است و باعث تمایز انسان از دیگر موجودات می‌گردد، اما تمایز میان اندیشه، فکر و ذهن با بدن و تقدم و سلطه یکی بر دیگری، بیش از آنکه تمایزی واقعی باشد، تمایزی تحلیلی و معرفت‌شناختی است. انسان اندیشنده تنها به واسطه اینجانباشدگی‌اش، به واسطه بودن در اینجا، به مثابه بدنی در امتداد زمان و رخدادی پیوسته در مکان است که توان اندیشیدن دارد. بدن، همواره بنیانی بودن خویش را برای آگاهی یادآور می‌شود. به دیگر سخن، برای هر اندیشه‌ای سری باید که بر روی گردنی استوار است و بر روی شانهای فرومی‌افتد (لویناس، ۱۳۹۲). اسپینوزا می‌کوشد ثنویت دکارت میان خدا-جهان و روح-جسم را در فلسفه وحدت وجودی خویش از میان بردارد؛ اما از آنجا که دلیل و زمینه شناخت را

که در مفهومی معین نهفته است با علت بیرونی آن یکی می‌انگارد، به همان ورطه‌ای درمی‌غلطد که دکارت پیش از این در تعریف خدا و روح به عنوان علت جهان، درغلطیده بود (شوپنهاور، ۱۳۹۲: ۱۴). مفهوم خدا یا روح نزد اسپینوزا از یک سو در مفهوم عقل نامتناهی و امری لاهوتی بیان می‌شود و از سوی دیگر به عنوان علت یکی، یکتا و وحدانیت تجلی‌یابنده در چیزها (اسپینوزا، قضایای ۳۶ و ۳۷، ۱۳۹۷: ۱۱۳-۱۱۴). از این حیث در این یکی‌انگاری همچنان وجه عقلانی بر جسمانیت و بدن‌مندی تجربه انسان از درجهان‌بودگی ارجحیت دارد (شوپنهاور، ۱۳۹۲: ۱۴). کانت به وضوح دریافت که مسئله چگونگی ظهور اشکال و اندازه‌های معین در تجربه من نیست، زیرا که بدون خود این اشکال و اندازه‌ها، از اساس هیچ تجربه‌ای وجود نمی‌داشت؛ از همین روست که هر تجربه درونی فقط در متن تجربه‌ای بیرونی امکان‌پذیر است. اما کانت از این امر نتیجه گرفت که من آگاهی‌ای هستم که جهان را دریافت می‌کند و شکل می‌دهد و آن را به مثابه جهان در ساختار پیشینی آگاهی برمی‌سازد. همین تأمل موجب شد از پدیدار بدن و پدیدار شیء از وجه پیشینی بودن آنها غافل شود (پدیدارشناسی ادراک، ۲۰۰۲، ص ۳۵۳).

نشستن جهان چیزها در جایگاه شیء فی‌نفسه استعلایی اگرچه در تشریح چگونگی رابطه میان انسان و جهان گامی به پیش بود، اما بیش از آنکه بتواند گسست پدید آمده در موقعیت انسان را به پیوستگی و وحدت بازگرداند، گویی در توازی پایان‌ناپذیر دوگانگی از بیان بازمانده و در حیرت جهان مادی استعلایی، جهان اخلاقی خویش را در حکم‌های عقلانی ابدی و غایی می‌آفریند. از این رو به بیان لکاتی، کانت در صورت‌بندی اخلاقی خویش میل نابی را که همواره به فراسوی لذت می‌رود، یا ناعقلانیت را به عنوان رانه حرکت نادیده گرفته است (کامی ترجمه آل مهدی، ۱۳۹۹: ۷۳). شوپنهاور بر همین میل به مثابه اراده نوعی‌ای که جهان را متصور می‌شود، تأکید می‌ورزد. شوپنهاور بر این باور است که درک خود به عنوان امری درخودبسنده و به‌خود ایستا، از سویی با گسترده‌ترین معنای تصور و از سوی دیگر با اراده‌ای درجهان‌بوده سروکار دارد. به بیان دیگر زمان به عنوان رخداد استعلایی درونی و مکان به عنوان رخداد نهاده‌بودگی و امری بیرونی، هیچ‌یک به تنهایی نمی‌توانند پایداری و استمرار در بودن پدیدآورند. از این رو پایداری و تداوم یک عین یا تصور عقلانی، تنها در هم‌بودی زمان و مکان و تضاد و تغییری مشخص می‌شود که در دیگر اعیانی که همزمان وجود دارند، رخ می‌دهد. از این دید، تحول و تغییر یا حرکت نتیجه توالی حالتی‌ست که در زمان رخ می‌دهد (شوپنهاور ۱۳۹۲: ۳۶-۳۷). اگر هگل امر اخلاقی کانتی را از امری برساخته آگاهی به امری استعلایی و در عین حال در اینجاباشنده تبدیل می‌کند، شوپنهاور بر وجه جسمانیت این دراینجاباشندگی، زیست اراده در این جهان و جسم به عنوان امری داده‌شده تأکید می‌ورزد. از دید شوپنهاور، ذهن شناسنده یا عقل، نخست به مثابه یک فرد و یک جسم داده شده پای در جهان دارد (شوپنهاور، ۱۳۹۸: ۱۱۸). برخلاف اختلاف و ضدیت میان شوپنهاور و هگل، هر دو بر این امر باور دارند که ادراک همواره جهان را به اعیان تبدیل می‌کند و در این عینیت‌سازی خود نیز مستثنی نیست. از این رو خود نیز همچون عینی در میان دیگر اعیان است. این امر باعث فراموشی و پنهان گشتن بدن و موقعیت بدن‌مند و تجربه زیسته انسان در پشت مفاهیم عینی می‌گردد. از دید شوپنهاور این ادراک پیشینی داده شده در بدن در حرکت است و امری آشنا برای همه به عنوان اراده است. اراده لاجرم «جنبشی از جسم» است. از این رو از دید وی فعالیت جسم و اراده دو چیز متفاوت نیستند، بلکه یک چیز واحدند که به دو حالت متفاوت داده شده‌اند (همان: ۱۱۸-۱۱۹).

هوسرل از زاویه‌ای دیگر به این حضور، زیستن و توان اندیشیدن و آگاهی می‌نگرد. او در دست‌نوشته‌هایش پیرامون پدیدارشناسی، درباره بدن و تجربه زیسته پدیدآورنده جهان می‌نویسد. او بر ماهیت عمدی ذهن ما تمرکز کرده و لزوم آن را که آگاهی می‌بایست همیشه درباره چیزی باشد، یادآور می‌شود. از دید هوسرل، برخلاف نگاه دکارتی، بدن «دیگر فقط دستگاه معقول ما نیست... بلکه تجارب ما را می‌آفریند». بدن، به بیان شوپنهاور، امری زیستنی و اراده‌ای‌ست که در کنش با دیگری تجربه می‌شود، می‌گسترده یا رو

به زوال می‌رود، پدیدار می‌شود و به تصور درمی‌آید. بر همین اساس، هوسرل نیز آگاهی را امری زیستنی و همواره عطف‌یابنده به دیگری تعریف می‌کند و تجربه زیسته را به عنوان یک اصل فعال در تفسیر جهان می‌داند. هایدگر به پیروی از هوسرل هستی‌انسانی را نتیجه قصدمندی می‌داند و قصدمندی را نتیجه تجربه‌ای که تنها به واسطه زیستن و دراینجا بودن ممکن می‌شود. قصدمندی، دهشت و روزمرگی حاصل از رهاشدگی را به «وجودی والا» برمی‌کشد که انسان است. از دید هایدگر ما به درون جهان پرتاب شده‌ایم و در این پرتاب‌شدگی با دیگر چیزها برابریم. انسان‌بودگی ما در این جهان امری محقق‌شونده است. این تحقق امری است که در کنش، در زیستن و تحقق اراده خویش ممکن می‌شود. اگر هایدگر بر وجه قصدمندی وجودی در به‌شخصگی آن و هستی انسان به مثابه طرحی به سرانجام سوق‌یابنده تأکید می‌کند، مرلوپونتی به پیروی از هوسرل بر وجه بدن‌مند استقرار، تثبیت و خودتحقق‌بخش انسان به عنوان موجودی اندیشنده و آگاه‌شونده تأکید دارد. مرلوپونتی به موقعیت دراینجا بودن و تحقق یافتن انسان در یک فضای بدن‌مند می‌پردازد، بدین معنا، که ما همواره «در یک موقعیت معین با اشاره به چیزهای فضایی دیگر» (بیوکول، ۲۰۱۷) یا دیگر چیزهای بدن‌مند هستیم. این عطف به دیگر چیزها امری پیشینی‌تر از عطف و قصدمندی آگاهانه به هدف تحقق طرح‌واره انسان است. از دید مرلوپونتی این عطف امری بدنی و تنیده در موقعیت چیزها به عنوان بدن‌هایی در نسبت با یکدیگر است. از این رو رابطه ما با فضایی که در آن‌ایم، رابطه سوژه‌ای ناب و غیربدن‌مند با اعیانی صورت‌بندی‌شده در آگاهی نیست. به بیان دیگر، وجود انسان صرفاً آگاهی قصدمند متزع و ناب، یا سوژگی در نسبت با ابژه‌های تعیین‌یافته به مثابه جهان نیست. سوژه پیشاپیش بدنی در میان بدن‌های دیگر است و رابطه‌اش با دیگری، رابطه موجودی است که در فضایی در نسبت با زیست‌گاه طبیعی‌اش سکنی دارد (مرلوپونتی، ۱۳۹۱: ۵۲). این سکونت یافتن یا به بیان مرلوپونتی «حالت» بدن‌ها، نسبت به سوژگی امری پیشینی است.

مرلوپونتی با تأکید بر بدن‌مندی، نه تنها بر اینجا بودن آگاهی در تنانه‌ترین وجه آن تأکید کرده، بلکه شیوه سکونت و حالت بدن یا زیستن و تجربه زیسته بدن را نسبت به جهان عینیت‌یافته در آگاهی امری پیشینی می‌داند. بدن‌مندی به عنوان شیوه پیشینی استقرار بدن‌ها یا در معنای عام آن حالت بدن‌ها از هر نوعی، امری وجودی و در عین حال عملی و اخلاقی است. از این دید اشیاء در عین آنکه به مثابه دیگری در برابرمان ایستاده‌اند، صرفاً اعیانی خنثی نیستند که با درآمدن در اندیشه وجود یابند و قابل دست‌کاری گردند، تا انسان را به طرح کمالش برسانند؛ بلکه به واقع جهانی که در آن پرتاب شده‌ایم، ترکیبی از بدن‌هایی در نسبت با یکدیگر است که همواره هر یک بر دیگری اثر می‌گذارد و چگونگی بودن آنها دگرگون می‌سازد. هر شیء یادآور کنش و نوع خاصی از رفتار است که واکنش‌هایی خوشایند یا ناخوشایند را در ما برمی‌انگیزاند. این انگیزش در انتخاب‌ها و سلائق افراد در برابر جهان خود را نشان می‌دهد و به بیان بوردیو، زیست انسانی را در قالب عادت‌واره‌هایی شکل می‌دهند. زیستن در جهان از سویی به مثابه اراده و کنش چیزها را دگرگون می‌کند و از دیگر سو خود همواره در نسبت با چیزها و در اثر همان خوشایندی یا ناخوشایندی امکان و تحقق‌اش در نسبت با دیگر چیزها مقید می‌گردد. از این رو خواسته یا ناخواسته ما نسبت بسیار نزدیکی با دیگر چیزها داریم و فراز و فرود این نسبت تنها در خود آن قابل تعیین و تشخیص است. اشیاء، گفتگو و تماسی پیوسته با بدن ما دارند و سبک زندگی ما را برمی‌سازند. از سوی دیگر، ویژگی‌های انسانی اشیاء را دربر گرفته‌اند و اشیاء به قامت نشانه‌هایی از صورت‌هایی از زندگی که دوست می‌داریم یا ترک‌شان می‌کنیم، درون ما سکنی می‌گزینند (مرلوپونتی، ۱۳۹۱: ۵۸). از این نگاه انسانیت و اشیاء بافتی درهم‌تنیده‌اند و برخورد و تماس با هر نشانه به زبان روانکاوی چون عقده‌ای در ما بر جای می‌ماند. چنانچه مرلوپونتی باور دارد این درهم‌تنیدگی در نقاشی‌های مدرن به خوبی نمایان می‌شود. در سبک‌های مدرن نقاشی اشیاء چنان که در نسبت با دیگر اشیاء و زاویه دید نقاش شکل

می‌یابند، به تصور درمی‌آیند و به تصویر کشیده می‌شوند. فاصله، معنایی دیگر می‌یابد و نقطهٔ کانونی چشم‌اندازی که اشیاء را در نسبتی ثابت به نظم در می‌آورد، از تصویر برداشته می‌شود. در اینجا چرخشی از هندسه اقلیدسی به جهان درهم‌پیچیدهٔ هندسه ناقلیدسی پیچ‌وتاب می‌خورد. در این چرخش، اشیاء از نسبتی سلسله‌وار به نسبتی درهم‌تنیده و گسترش‌یابنده در جهت‌های گوناگون جابه‌جا می‌شوند؛ نسبتی شبکه‌ای که اشیاء در آن حضوری برابر دارند. سزان از «هاله» ای خاص اشیاء سخن می‌گوید که تسخیر آن وظیفهٔ نقاشی است (همان: ۵۹). در نقاشی مدرن وظیفهٔ به بیان درآوردن جهان در قاب نقاشی، نتیجهٔ حضور تنانهٔ جهان است؛ و نسبت «من» به مثابهٔ صورت‌گر و بیان‌کننده، حضوری واقعی و انضمامی است. دیگر نقطهٔ کانونی، تعیین‌کنندهٔ چشم‌اندازِ نقاش نیست و پرسپکتیو، ترکیب و چینش چیزها را پس‌وپیش نمی‌کند. «چیزها» و «من» تنها در نسبت با یکدیگر زندگی می‌کنیم و معنا می‌یابیم. تکه مومی که دکارت از آن سخن می‌گوید، به درستی در همه حالاتِ حادث شده بر آن موم است؛ اما موم امری ذهنی به مثابهٔ امری عقلانی که موم را به تسخیر خویش درآورده، نیست، بلکه امری عقلانی و در عین حال بدن‌مند است که تنها به واسطه درک کلی یا بدن‌مند موم ممکن می‌شود. به بیان مرلوپونتی نزدیکی سرگیجه‌آور انسان و اشیاء جایگاه انسان به مثابهٔ عقل ناب کلی و مجزا از اشیاء را دگرگون کرده، اشیاء را از جایگاه دور از دسترس شیء‌فی‌نفسه به اینجا باشناسی مؤثرشان بازگردانده و آنها را در تعامل با دیگر چیزها به مقام عاملیت برمی‌کشد (همان: ۶۱).

نقدها و دیدگاه‌های انسان‌شناسانه در پارادایم بدن‌مندی

اوایل قرن بیستم شاهد چرخشی در رویکردهای جامعه‌شناسانه و به‌ویژه انسان‌شناسانه هستیم. در این چرخش نگاه ابزاری به بدن انسان در مباحث سلامت و بیماری دگرگون شده (بکر، ۲۰۰۴: ۱۲۵) و پیوندی میان تجربهٔ زیسته و مفهوم سلامتی و بیماری برقرار می‌گردد. در این دگرگونی، بدن و تجربهٔ زیسته به عنوان امکان و معنابخش به مفهوم بیماری و سلامت در حوزه انسان‌شناسی پزشکی مطرح می‌شود (ترنر، ۱۹۹۲؛ تومبیز، ۱۹۹۳؛ پیر، ۱۹۹۴؛ فرانک، ۱۹۹۵؛ ویلیامز و بندلو، ۱۹۹۸). برونر در ۱۹۸۶ مفهوم «تجربه زیسته» را همچون اندیشه، میل، کلمه و تصور، واقعیتی نخستین برای انسان‌شناسی تجربی در حوزه فرهنگی می‌داند (برونو، ۱۹۸۶). برخی پژوهش‌ها تجربهٔ زیسته را در متن و زمینه فرهنگی آن مطالعه می‌کنند و برخی دیگر می‌کوشند آن را با نشانه‌ها و اثرات اقتصادی و سیاسی آن بررسی نمایند (بکر، ۲۰۰۴: ۱۲۶). در اغلب این پژوهش‌ها تأکید بر تجربهٔ تنانه و بدنی رنج، دشواری و پریشانی در امور زندگی روزمره در موقعیت‌های بحرانی بوده است. از این رو آنچه اهمیت می‌یابد نه خود تجربه به تنهایی و به صورت انتزاعی، بلکه چنانچه شوپنهاور به درستی متذکر می‌گردد، درک و معنای دریافته از تجربه است در وجه زیستنی بودن آن است (شوپنهاور، ۱۳۹۲: ۸۵).

ریشه‌های تأکید کنونی بر پدیدارشناسی سلامت و بیماری را می‌توان در آثار فلاسفه‌ای چون ديلتای، هگل، هوسرل، هایدگر، جیمز، مرلوپونتی، پیرس، سارتر و شوتر جستجو کرد. مفهوم «جهان حیات»^۱ که توسط هوسرل بیان شد، اشاره به جهانی دارد که پیش از تأمل انتقادی به تصور درآمده و حاضر است. این جهان شامل هر دو جهان طبیعت و فرهنگ است (بکر، ۲۰۰۴: ۱۲۶). شوتر (۱۹۶۷) در پرداختن به جهان حیات به مفهوم بین‌الذهانی پرداخته است که به وجه اشتراک ادراک شده در میان افراد اشاره دارد. جکسون (۱۹۹۶) با تأکید بر جایگاه ضروری جهان زیسته، در مردم‌نگاری، آن را به عنوان قلمرو بی‌واسطهٔ اجتماعی و عملی در

زندگی روزمره با تمامی عادت‌ها و بحران‌هایش توصیف می‌کند. کلاینمن (۱۹۹۲) در شرح و بسط رویکرد نظری خود در انسان‌شناسی پزشکی، اصطلاح «جهان‌های اخلاقی محلی»^۱ را برای به تصویر کشیدن تجربه زیسته در جهان حیات ابداع کرده است. مفهوم تجربه‌گرایی رادیکال که جیمز و هوسرل بدان پرداخته‌اند، معنای پدیده را زاییده هم‌بودگی تجربه جوهر پدیده فرهنگی با تجربه ذهنی در جهان حیاتی برمی‌شمرد (بیدنی، ۱۹۷۳: ۱۲۶-۱۲۷). جکسون به تمایز تجربه‌گرایی رادیکال از تجربه‌گرایی سنتی به واسطه مفاهیم بین‌الذهانی می‌پردازد و در به‌کارگیری آن در پژوهش‌های انسان‌شناسانه به خصوص در مشاهده مشارکتی و تعامل قوم‌شناس و مردمی که تجربه زیسته‌شان مطالعه می‌شود، تأکید می‌ورزد (۱۹۸۳، ۳). در کارهای بورديو شاهد چرخشی از تمرکز بر بدن انباشته از نمادگرایی به آگاهی از بدن به عنوان محل عمل اجتماعی هستیم. از آن پس، در کارهای متأخر انسان‌شناسانی چون بکر (۱۹۹۵، ۱۹۹۷، ۲۰۰۰)، سورداس (۱۹۹۰، ۱۹۹۳، ۱۹۹۴، ۱۹۹۷)، دژارله (۱۹۹۲)، دیویچ (۱۹۹۳)، فرانک (۲۰۰۰)، جکسون (۱۹۸۹، ۱۹۹۶، ۱۹۹۸)، رُزمن (۱۹۹۱) و اِسْتِیلِر (۱۹۸۹، ۱۹۹۵، ۱۹۹۷) شاهد بررسی بدن‌مندی و عمل اجتماعی هستیم.

همراه با چرخش پارادایمیک از بدن عینی‌شده به بدن فعال و درخود آگاه و آگاه‌شونده، به بیان دیگر با چرخش از بدن-ابژه به بدن-سوژه، چرخشی که برای هر چیز در جهان باشنده و زینده صدق می‌کند، پژوهش‌های متقدم انسان‌شناسانه با تأکید بر بدن اجتماعی از نو موردتوجه قرار گرفتند. مفهوم‌سازی ماوس (۱۹۳۵) از «عادت‌واره»^۲ به عنوان روشی که ساختار اجتماعی به واسطه تربیت در بدن نهادینه می‌شود، از نو کشف شد. از این نگاه تازه، تشریح الیاس (۱۹۳۹-۱۹۷۸) درباره رشد اجتماعی بدن و صحت جسمانی، بسط و توضیح مفهوم ماوس است. ترنر (۱۹۹۲) به درستی یادآور می‌شود که سنت انسان‌شناسی بدن را به عنوان یک طرح طبقه‌بندی‌شده اجتماعی همواره در نظر داشته است. از این رو نخستین قدم در پرداختن به بدن از این دیدگاه جدید را می‌توان تمایز بین بدن بازنمایی شده و بدن در حال تجربه دانست. شپرهیوز و لاک (۱۹۸۷) با ایجاد تمایز میان سه بدن فردی یا خود زیسته، بدن اجتماعی و بدن سیاسی چرخشی را در تأکید بر بدن در رویکردهای نظری و معرفت‌شناختی انسان‌شناسی به تصویر کشیده‌اند. بدن فردی یا خود زیسته در ساحت معرفت‌شناسی پدیدارشناختی توصیف و تشریح می‌گردد؛ بدن اجتماعی با رویکردهای ساختارگرایی و نمادگرایی تبیین می‌شود؛ و معرفت‌شناسی پساساختارگرایی معطوف به بدن سیاسی است. برای بررسی بیشتر مفاهیم بدن می‌توان به آثار سورداس (۱۹۹۹)، فرانک (۱۹۹۰)، لاک (۱۹۹۳)، لاک و شپرهیوز (۱۹۹۳، ۱۹۸۷) و ترنر (۱۹۹۲، ۱۹۹۱) مراجعه نمود.

هم‌زمان با چرخش تفسیری بدن نزدیک به چهل سال پس از کارهای ماوس و الیاس، انسان‌شناسان بیش از پیش به بدن‌مندی به عنوان چهارچوبی برای مطالعه تجربه پرداختند. سورداس در مطالعاتی که در سال ۱۹۹۴ انجام داد بر مبنای مفهوم بدن‌مندی مرلوپونتی رویکرد نظری‌ای را پدید آورد که خود آن را «پدیدارشناسی فرهنگی بدن‌مندانه» می‌نامد. این رویکرد بر مبنای ترکیبی از «تجربه بدن‌مندانه» و «معانی فرهنگی» استوار است. سورداس در برونی‌ت‌یابی مفهوم بدن‌مندی مرلوپونتی بر کاربردهای ویژه آن در انسان‌شناسی تأکید دارد و ضرورت درک بدن را به عنوان پیش‌فرض اساسی و زمینه وجودی فرهنگ بیان می‌کند. در این روش «تجربه بدن‌مند آغازگاه تحلیل مشارکت انسان در یک جهان فرهنگی است» (سورداس، ۱۹۹۳: ۱۳۵). اگرچه پرسش از چیستی تجربه یکی از وجوه بسط پدیدارشناسی بوده است، این پرسش که تجربه چیست اخیراً توسط دژارله (۱۹۹۶) بازبینی و واکاوی شده است. او مفهوم «جهانی بودن تجربه» را که در کارهای جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه بسیاری دیده می‌شود، به پرسش می‌کشد. او با بررسی مطالعات جامعه‌شناسانه مفهوم تجربه را محملی برای مفاهیم یکپارچگی زیباشناسانه، انسجام، نوسازی و معنای متعالی حاصل

از پیوند چیزها طی زمان می‌داند و این ویژگی‌ها را در کنار هستی جداافتادهٔ بیماران روانی و بی‌خانمان‌ها قرار می‌دهد. تضاد حاصل از این هم‌نهشتی نه تنها مفاهیم انباشت‌شده در تجربه را دگرگون می‌کند بلکه وجوه به حاشیه‌رانده شدهٔ تجربه چون بیماری، درد و طرد را که به نظر می‌رسد ماندگارترین بنیان شکل‌گیری دیگر مفاهیم تجربی هستند، دگرگون می‌کند. سورداس (۱۹۹۳) بر این باور است که بدن‌مندی محل تقاطع تجربهٔ فردی و جمعی است. او این مفهوم را با درک بوردیو از «عادت‌واره»ها به عنوان آگاهی ناخودآگاه کنش‌ها ترکیب می‌کند. از این رو تحلیل‌های بدن‌مندان از دیدگاه سورداس نه تنها پدیدارشناسانه است، بلکه با وضعیت‌ها و واقعیت‌های اجتماعی نیز مرتبط است. این ایده در مطالعات قوم‌شناسانهٔ اندیشمندانی چون ای. پیکر (۱۹۹۴، ۱۹۹۵)، جی. پیکر (۱۹۹۷، ۲۰۰۰)، سورداس (۱۹۹۴، ۱۹۹۷)، دژارله (۱۹۹۲)، دویچ (۱۹۹۳)، رُزن (۱۹۹۱)، شپرهیوز (۱۹۹۲) و استلر (۱۹۹۵) نیز به کار گرفته شده است.

از سوی دیگر معنای استعاری بدن نیز به وفور در مطالعات انسان‌شناسانه به کار گرفته شده است. استعاره‌ها به بیان فرناندز (۱۹۷۴)، به معنا، چهارچوب و ساختار می‌دهند. در این دیدگاه بدن بنیان و زمینه‌ای برای استعاره است و این استعاره‌ها همچون معانی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی روشی را برای تعامل احساس بدن‌مند با جهان فراهم می‌کنند (جی. پیکر، ۱۹۹۷؛ جکسون، ۱۹۸۹). جکسون ماهیت بدن‌مند استعاره را به عنوان پراکسیس بسط می‌دهد. علاوه بر این، رابطهٔ بدن‌مندی و روایت نیز در مطالعات انسان‌شناسی پزشکی دیده می‌شود (جی. بکر، ۱۹۹۷؛ سورداس، ۲۰۰۰؛ کیرمایر، ۱۹۹۲؛ لو، ۱۹۹۴). فرانک، واتسون و فرانکه به وجوه بدن‌مندان روایت در بیان داستان زندگی پرداخته‌اند (ج. فرانک، ۱۹۷۹، ۲۰۰۰؛ واتسون و فرانکه، ۱۹۸۵). سورداس بر مبنای ایدهٔ مرلوپوتنی بر این باور است که زبان، افشاگر جوهر پدیدارشناختی بدن‌مندی است. بر اساس رویکرد سورداس بدن در موقعیتی پارادایمیک بیش از آن‌که تحت استعارهٔ متن باشد، مکمل آن است (سورداس، ۱۹۹۴). از این رو چنانچه استلر (۱۹۹۴) نیز بیان می‌کند، بدن و متن یا روایت و آنچه در زبان و استعاره بیان می‌گردد، زمینه‌های روش‌شناختی هم‌رده و متناظر یکدیگرند. جکسون (۱۹۹۶) روایت را شکلی از بودن می‌داند که سازندهٔ جهان حیاتی است. در این میان کیرمایر (۱۹۹۲) به نظم بدن و روایت می‌پردازد. به بیان پیکر (۱۹۹۷) درک خود و دنیای خود با عملکرد منظم بدن آغاز می‌شود؛ و این نظم با تجربهٔ زیسته و روایت آن تنیده است و نمی‌تواند امری بیرون از آن باشد. لدر (۱۹۹۰) بدن شناخته‌شده را به عنوان «بدن غائب»^۱ و «بدیهی تلقی‌شده» توصیف می‌کند که در پریشانی‌های عاطفی و جسمی در بی‌واسطه‌ترین حالت بودن خویش تجربه می‌شود. بر همین اساس تجربهٔ درد و بیماری، ناراحتی‌های عاطفی و جسمی، یا حتی فقدان احساسات بدنی از موضوعات پرتکرار در پژوهش‌های انسان‌شناسانه مبتنی بر پدیدارشناسی در حوزه پزشکی بوده است (جی. پیکر، ۱۹۹۷؛ بی. گود، ۱۹۹۴؛ گُردن، ۱۹۹۰؛ گُردن و پاسی، ۱۹۹۷؛ جنگینز و والینته، ۱۹۹۴؛ کافمن، ۱۹۹۸؛ کلایمن، ۱۹۸۸، ۱۹۹۲؛ کلایمن‌ها، ۱۹۹۱؛ اوتس، ۱۹۹۰، ۱۹۹۴؛ پاندولفی، ۱۹۹۰؛ شپرهیوج، ۱۹۹۰).

در سال‌های اخیر مطالعات پدیدارشناختی در پارادایم بدن‌مندی از تجربه‌های آنی و زندگی روزمره فراتر رفته و مطالعاتی با جنبه‌های سیاسی و اقتصادی و پیامدهای رنج‌آلود آن برای بشر با این رویکرد انجام شده است. جکسون و ابولقد در مطالعات خود از پدیدارشناسی بدن‌مندان برای به چالش کشیدن ساختارهای سیاسی، تفکر غربی و ارتباط آن با کارهای بینا فرهنگی استفاده کرده‌اند. به بیان جکسون پدیدارشناسی می‌تواند با اعتبار بخشیدن به زندگی روزمرهٔ مردم عادی، از خاستگاه‌های اروپایی خود پیشی بگیرد و ریشه‌های اصیل خود را در تجربهٔ زیستهٔ مردم بازیابد. در کارهای بورگوئه (۱۹۹۵)، بورگوئه و شونبرگ (۲۰۰۰)، دانیل (۱۹۹۶)، داس،

کلایمن، رامفل و رینولدز (۲۰۰۰)، فارمر (۱۹۹۶)، کلایمن، داس و لاک (۱۹۹۷) و شپرهیوز (۱۹۹۶) مطالعاتی با تمرکز بر تلفات ناشی از درگیری‌ها، جنگ‌ها و ساختارهای هژمونیک دیده می‌شود؛ پیکر (۱۹۹۷، ۲۰۰۰)، روت و برونر (۲۰۰۱)، گرین (۱۹۹۹)، اُنگ (۱۹۹۵) و سورداس (۱۹۹۳ و ۲۰۰۰) مطالعاتی با تأکید بر اجتماعات، عمل و مقاومت انجام داده‌اند؛ پیکر بین و کین (۲۰۰۰) با رویکرد نظری و روشی پدیدارشناسی بدن‌مندان به اثرات سیاست‌گذاری‌های حوزه عمومی پرداخته‌اند؛ و آبلون (۱۹۹۹) و بلوباند لنگتر (۱۹۹۶) در مطالعات خویش به راهکارهایی برای کاهش رنج در موقعیت‌های خاص و بحرانی اشاره کرده‌اند. آنچه از کارهای گوناگون انسان‌شناسان متأخر برمی‌آید، دگرگونی در جایگاه بدن و توجه به آن به عنوان بنیان تجربه و محمل هر کنش و تعامل با جهان است. از این رو هر نوع مطالعه تجربی بدون در نظر گرفتن این بنیان و مبنا می‌تواند به شکل و صورتی تهی از واقعیت و معنا بیانجامد که در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی به قواعد و اشکال ناسازگار با تجربه زیسته و زندگی مردم تبدیل خواهد شد.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

اگر چه هوسرل به عنوان نخستین مفهوم‌پرداز بدن‌مندی شناخته می‌شود، نمی‌توان تلاش‌های دیگر فلاسفه را در آغاز و تداوم چرخش بازگشتی بدن به مقام خویش بی‌تأثیر دانست. توصیف پدیدارشناسانه لویناس، از وجود همواره موجود و تعریف امر اخلاقی به عنوان مسئولیت ابدی نسبت به دیگری، که او نیز وجودی در جهان قرار یافته است؛ تبیین مارکس از نسبتی انکارناپذیر میان آگاهی و شرایط اجتماعی و طبقاتی؛ صورت‌بندی مرلوپوتنی از آگاهی به عنوان امری بدن‌مند که به گونه‌ای پیش‌آگاهانه از حالتی بدنی و پیشینی نشأت گرفته است؛ تعریف بوردیو از عادت‌واره به عنوان امری زیستی و فرهنگی که هم رفتار و کنش است و هم منش و فرهنگ و سبک زندگی و ذائقه و امری همواره تاریخی؛ تبارشناسی فوکو از رابطه میان چیزها در شبکه درهم‌تنیده قدرت که چگونگی اراده ورزیدن بدن‌ها را در فضای گفتمانی شکل می‌دهد؛ و تعریف و تبیین جهان به مثابه شبکه‌ای از کنشگران به‌هم‌پیوسته که تأثیر و تأثیری متقابل بر یکدیگر دارند، از نظرگاه لاتور (لاتور، ۱۳۹۶)؛ هر یک به نوعی تداوم نگرشی بدن‌مندان به جهان است. این گسترش به نحوی است که می‌توان شناخت جهان از وجه بدن‌مندان آن را به عنوان پارادایمی نو در معرفت‌شناسی انسان در نظر گرفت. امروزه بدن‌مندی به عنوان عنصری مهم در علوم شناختی^۱ در نظر گرفته می‌شود.

از این دید، تلاش‌های افراد مشابهی چون سورداس در جهت روش‌مند کردن این پارادایم در حوزه شناخت خود و فرهنگ امری حائز اهمیت است. چنانچه سورداس بارها تأکید کرده است، به طور قطع پارادایم شناخت بدن‌مندان جهان چون هر پارادایم معرفت‌شناختی دیگر قادر به پاسخگویی تمام سوالات انسان درباره جهان نیست؛ بلکه این پارادایم فضای متفاوتی برای درک تجربه انسانی فراهم کرده و به نوعی امر عام ذهنی و عقلانی را تنها به گونه‌ای مستقرشده در مکان و به مثابه جسم یا بدنی این‌جابه‌اشده درک‌پذیر می‌کند. به بیان شوپنهاور، اگرچه هر نوع شناختی ناگزیر از عینی‌سازی و تصور به مثابه امری عقلانی‌ست، اما این شناخت تنها بر پایه فعلیت‌یافتن جسمی ممکن می‌شود که اراده می‌ورزد (شوپنهاور، ۱۳۹۸: ۲۷۲). هیچ امر اخلاقی‌ای نمی‌تواند تنها به عنوان یک «باید» کانتی یا امر «بایستی» هگلی صورت‌بندی شود و تجلی یابد. امر اخلاقی، امر زیستی است؛ و در نتیجه و همراه با جسمانی‌تی داده‌شده و بدنی که در اراده زیسته انواع متفاوت و به‌هم‌پیوسته فعلیت می‌یابد صورت‌بندی می‌شود (همان: ۲۷۳).

پدیدارشناسی فرهنگی سورداس در پارادایم بدن‌مندی، با مطمح نظر قرار دادن ابعاد رابطه این بدن‌مندی از حیث چگونگی رابطه آن با دنیای بیرون در تأثیر و تأثری متقابل و گاه بن‌بست‌گونه، بسط می‌یابد. بدن در تعامل با جهان برای خود مرزهایی را برمی‌نهد که از یک‌سو نشان‌دهنده عاملیت او در جهان در مقام سوژه‌ای اندیشنده است و از سوی دیگر، جسمانیت و بدنی که در نسبت و تعامل با دیگر بدن‌هاست. بدن اندیشنده، خود را به گونه‌ای خاص مستقر می‌دارد؛ و بدن جسمانی به گونه‌ای پیشینی و استقرار یافته در جهان داده شده است. از این رو اخلاق امری مطلق، غایی و یک‌سویه نیست، بلکه امری برآمده و تنیده با شیوه زیست و حالت بدن‌ها در نسبت با یکدیگر، در فضایی همزمان استعلایی و جسمانی است. استعلایی از بعد زمان‌مند بودن آن و جسمانی از بعد مکان‌مندی و رخ داده بودن به مثابه اراده‌های نوعی است. سورداس با تعریف شاخصه‌های ده‌گانه «فرم‌بدنی»، «تجربیات حسی»، «حرکت یا تحرک‌پذیری»، «جهت‌گیری»، «ظرفیت»، «جنس»، «متابولیسم و فیزیولوژی»، «حضور همزمان»، «اثرگذاری» و «درزمان‌بودگی» ابعاد سه‌گانه بدن را در جهت‌گیری آن به سوی بیرون، درون و نهاده‌بودن در این میانه و حرکت را مشاهده‌پذیر کرده و با بنیانی بودن بدن در ساحت فرهنگی، می‌کوشد تغییرات و دگرگونی‌های فرهنگی را از دیدی بدن‌مند مطالعه‌پذیر می‌نماید.

منابع

- اسپینوزا، باروخ بندیکت (۱۳۹۷). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- اسدی، سعید؛ گودرزی، حجت و توحیدی‌فر، نرجس (۱۳۹۸). تحلیل تطبیقی ادراک بدن‌مند نزد ملاصدرا و مورس مرلوپونتی، *فلسفه تحلیلی*، شماره سی و شش، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۵-۲۲.
- ژیتک، اسلاوی؛ اکر، کتی و دیگران (۱۳۹۹). *اخلاق ساد*، گردآوری و ترجمه سامی آل مهدی، نشر سیب سرخ، تهران.
- شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۲). *ریشه چهارگان اصل دلیل کافی*، ترجمه رضا ولی یاری، نشر مرکز، تهران.
- شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۸). *جهان همچون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی یاری، نشر مرکز، تهران.
- فاخوری، حنا (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (تاریخ الفلسفه العربیه)*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- کِرل، هوی (۱۳۹۳). *بیماری*، ترجمه احسان کیان‌خواه، نشر گمان، تهران.
- لاتور، برنو (۱۳۹۶). *پرس‌وجو درباره شیوه‌های هستی*، مردم‌شناسی مدرن‌ها، ترجمه رؤیا منجم، نشر علم، تهران.
- لویناس، امانوئل (۱۳۹۲). *از وجود به موجود*، ترجمه مسعود علیا، نشر ققنوس، تهران.
- مرلوپونتی، مورس (۱۳۹۱). *جهان ادراک (مجموعه هفت سخنرانی رادیویی از مرلوپونتی درباره کتاب جهان ادراک)*، ترجمه فرزاد جابراالانصار، انتشارات ققنوس، تهران.

- Ablon, J. (1999). *Living with genetic disorder: The impact of neurofibromatosis 1*. Westport, CT: Auburn House.
- Abu-Lughod, L. (1991). *Writing against culture*. In R. G. Fox (Ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe, NM: School of American Research.
- Bakewell, Sarah, 2016, *At the Existentialist Café: Freedom, Being and Apricot Cocktails, with Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty and Others*, Other Press Publisher.
- Becker, A. E. (1994). Nurturing and negligence: Working on others' bodies in Fiji. In T. J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. (pp. 100–115). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Becker, G. (1994). The oldest old: Autonomy in the face of frailty. *Journal of Aging Studies*, 8, 59–76.

- Becker, G. (1997). *Disrupted lives: How people create meaning in a chaotic world*. Berkeley: University of California Press.
- Becker, G. (2000). *The elusive embryo: How women and men approach new reproductive technologies*. Berkeley: University of California Press.
- Becker, G., Beyene, Y., & Ken, P. (2000b). *Memory, trauma, and embodied distress: The management of disruption in the stories of Cambodians in exile*. *Ethos* 28, 320–345
- Bidney, D. (1973). Phenomenological method and the anthropological science of the cultural life-world. In M. Natanson (Ed.), *Phenomenology and the social sciences*, v. 1 (pp. 109–140). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Bluebond-Langner, M. (1996). *In the shadow of illness: Parents and siblings of the chronically ill child*. Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre, (1990) *The Logic of Practice*. Richard Nice, trans. Stanford: Stanford University Press.
- Bourgois, P. (1995). *In search of respect: Selling crack in El Barrio*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bourgois, P., & Schonberg, J. (2000). Explaining drug preferences: Heroin, crack, and fortified wine in a social network of homeless African-American and white injectors. *Proceedings of the Community Epidemiology Working Group* (NIH Publication No. 01-4916, pp. 411–418). Washington, DC: National Institute on Drug Abuse.
- Bruner, E. M. (1986). Experience and its expressions. In V. W. Turner & E. M. Bruner (Eds.), *The anthropology of experience* (pp. 3–32). Bloomington: Indiana University Press.
- Chouraqi, Frank, (2021), *The Body and Embodiment: A Philosophical Guide*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Cole, Jonathan, (2008) *Virtual and Augmented Reality, Phantom Experience, and Prosthetics*. In Psychoprosthetics. Pamela Gallagher, Deirdre Desmond and Malcolm McLachlan, eds. pp. 141–153. London: Springer.
- Csordas, Thomas, (1988) *Embodiment as a Paradigm for Anthropology, Stirling award Essay*, Published by wiley on behalf of the American Anthropology Association.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18, 5–47. Csordas, T. J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8, 135–156.
- Csordas, Thomas, 1993, Somatic Mods of Attention, *Cultural Anthropology*, Vol. 8, No. 2 (May, 1993), pp. 135-156.
- Csordas, T. J. (1994a). Introduction: The body as representation and being-in-the-world. In T. J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (pp. 1–26). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Csordas, T. J. (1994b). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, T. J. (1997). *Language, charisma, and creativity: The ritual life of a religious movement*. Berkeley: University of California Press.
- Csordas, T. J. (1999). The body's career in anthropology. In H. L. Moore (Ed.), *Anthropological theory today* (pp. 172–205). Cambridge, UK: Polity Press.
- Csordas, T. J. (2000). Computerized cadavers: Shades of being and representation in virtual reality. In P. E. Brodwin (Ed.), *Biotechnology and culture: Bodies, anxieties, ethics* (pp. 173–192). Bloomington: Indiana University Press.
- Csordas, Thomas. (2011). *Cultural Phenomenology, Embodiment: Agency, Sexual difference and Illness, A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, First Edition, published by Blackwell Publishing Ltd.
- Daniel. E. V. (1996). *Charred lullabies: Chapters in an anthropography of violence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Das, V., Kleinman, A., Ramphela, M., & Reynolds, P. (Eds.). (2000). *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press.

- Desjarlais, R. R. (1992a). *Body and emotion: The aesthetics of illness and healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Desjarlais, R. R. (1992b). Yolmo aesthetics of body, health and "soul loss." *Social Science & Medicine*, 10, 1105–1117.
- Desjarlais, R. R. (1996). Struggling along. In M. Jackson (Ed.), *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology* (pp. 70–93). Bloomington: Indiana University Press.
- Devisch, R. (1996). The cosmology of life transmission. In M. Jackson (Ed.), *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology* (pp. 94–114). Bloomington: Indiana University Press.
- Ember, Carol R. & Ember, Melvin, 2004, *Encyclopedia of Medical Anthropology/Health and Illness in the World's Culture*, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York.
- Elias, N. (1978). *The history of manners*. Oxford: Basil Blackwell. (Original work published 1939)
- Farmer, P. (1988). *Bad blood, spoiled milk: Bodily fluids as moral barometers in rural Haiti*. *American Ethnologist*, 15(1), 62–83.
- Fernandez, J. (1974). *The mission of metaphor in expressive culture*. *Current Anthropology*, 115, 119–145.
- Foucault, Michel. (1972). *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. A.M. Sheridan Smith, trans. New York: Harper and Row.
- Foucault, Michel. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan, trans. New York: Pantheon Books.
- Frank, A. W. (1995). *The wounded storyteller: Body, illness, and ethics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Gordon, D. R. (1990). *Embodying illness, embodying cancer*. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 14, 275–297.
- Gordon, D. R., & Paci, E. (1997). Disclosure practices and cultural narratives: Understanding concealment and silence around cancer in Tuscany, Italy. *Social Science & Medicine*, 44, 1433–1452.
- Green, L. (1999). *Fear as a way of life*. New York: Columbia University Press.
- Irigaray, Luce. (1993). *An Ethics of Sexual Difference*. Gillian C. Gill, trans. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce. (1985). *Speculum of the Other Woman*. Gillian C. Gill, trans. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jackson, M. (1983). *Thinking through the body: An essay on understanding metaphor*. *Social Analysis*, 14, 127–149.
- Jackson, M. (1996). Introduction: Phenomenology, radical empiricism, and anthropological critique. In M. Jackson (Ed.), *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology* (pp. 1–50). Bloomington: Indiana University Press.
- Jackson, M. (1998). *Minima ethnographica: Intersubjectivity and the anthropological project*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Jenkins, J. H., & Valiente, M. (1994). *Bodily transactions of the passions: El calor among Salvadoran women refugees*. In T. J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (pp. 163–182). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kaufman, S. R. (1988a). *Illness, biography, and the interpretation of self following a stroke*. *Journal of Aging Studies*, 2, 217–227.
- Kaufman, S. R. (1988b). *Toward a phenomenology of boundaries in medicine: Chronic illness experience in the case of stroke*. *Medical Anthropology Quarterly*, 2, 338–354.
- Kawashima, Noritaka and Tomoki Mita. (2009). *Metal Bar Prevents Phantom Limb Motion: Case Study of an Amputation Patient Who Showed a Profound Change in the Awareness of His Phantom Limb*. *Neurocase* 15:6: 478–484.
- Kirmayer, L. (1992). *The body's insistence on meaning: Metaphor as presentation and representation in illness experience*. *Medical Anthropology Quarterly*, 6, 323–346.
- Kleinman, A. (1992). *Pain and resistance: The delegitimation and relegitimation of local worlds*. In M.-J. Good, P. E. Brodwin, B. J. Good, & A. Kleinman (Eds.), *Pain as human experience: An anthropological perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, A., & Kleinman, J. (1991). *Suffering and its professional transformation: Toward an ethnography of interpersonal experience*. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 15, 275–301.

- Kleinman, A., Das, V., & Lock, M. (Eds.). (1997). *Social suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Kristeva, Julia. (1986) *Stabat Mater*. In *The Kristeva Reader*. Toril Moi, ed. New York: Columbia University Press. pp. 160–186.
- Latour, Bruno, (1947). *An Inquiry into modes of existence* (In Persian).
- Leder, D. (1990). *The absent body*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Levinas, Emmanuel. (1978). *Existence and Existents* (In Persian).
- Lipson, Juliene G. (2004). *Multiple Chemical Sensitivities: Stigma and Social Experiences*. *Medical Anthropology Quarterly* 18:2: 200–213.
- Lock, M. (1993). *Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge*. *Annual Review of Anthropology*, 22, 133–155.
- Lock, M., & Scheper-Hughes (1996). *A critical-interpretive approach in medical anthropology: Rituals and routines of discipline and dissent*. In C. F. Sargent & T. M. Johnson (Eds.), *Medical anthropology: Contemporary theory and method* (2nd ed., pp. 41–70). New York: Praeger.
- Low, S. (1994). Embodied metaphors: Nerves as lived experience. In T. J. Csordas (Ed.), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self* (pp. 139–162). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. (2002). *Phenomenology of Perception*. Colin Smith, trans. London: Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, Maurice. (2004). *The world of Perception*, Routledge (In Persian).
- Murray, Craig, Stephen Pettifer, Toby Howard, Emma Patchick, Fabrice Caillette and Joanne Murray. (2010). *Virtual Solutions to Phantom Problems: Using Immersive Virtual Reality to Treat Phantom Limb Pain*. In *Amputation, Prosthesis Use and Phantom Limb Pain: An Interdisciplinary Perspective*. Craig Murray, ed. Berlin: Springer.
- Ots, T. (1990). *The angry liver, the anxious heart, and the melancholy spleen: The phenomenology of perceptions in Chinese culture*. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 14, 21–58.
- Pandolfi, M. (1990). *Boundaries inside the body: Women's sufferings in southern peasant Italy*. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 14, 255–273.
- Root, R., & Browner, C. H. (2001). *Practices of the pregnant self: Compliance with and resistance to prenatal norms*. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 25, 195–223.
- Roseman, M. (1991). *Healing sounds from the Malaysian rainforest: Temiar music and medicine*. Berkeley: University of California Press.
- Schutz, A. (1967). *Collected papers, 1: The problem of social reality* (M. Natanson, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schopenhauer, Arthur. (1974). *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (In Persian).
- Schopenhauer, Arthur. (1818). *The worlds as will and Representation* (In Persian).
- Sheets-Johnstone, Maxine. (1999). *The Primacy of Movement*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Spinoza, Benedict (1677). *Ethic* (In Persian).
- Stoller, P. (1989a). *Fusion of the worlds: An ethnography of possession among the Songhay of Niger*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Stoller, P. (1989b). *The taste of ethnographic things: The senses in anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stoller, P. (1995). *Embodying colonial memories: Spirit possession, power, and the Hauka of West Africa*. New York: Routledge.
- Stoller, P. (1997). *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Toombs, S. K. (1993). *The meaning of illness: A phenomenological account of the different perspectives of physician and patient*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic.

Tonioll, Rodrigo; Matsue, Regina; Pereira, Pedro Paulo Gomes, 2018, Religion, Body and Health: an Interview with Thomas Csordas.

Turner, B. S. (1992). *Regulating bodies: Essays in medical sociology*. London: Routledge.

Ware, Norma. (1999). *Toward a Model of Social Course in Chronic Illness: The Example of Chronic Fatigue Syndrome*. *Culture, Medicine and Psychiatry* 23: 303–331.

Williams, S. J., & Bendelow, G. (1998). *The lived body: Sociological themes, embodied issues*. London: Routledge.