

افول متافیزیک روح و برآمدن هستی‌شناسی بدن؛

بنیادهای فلسفی عطف به بدن نزد مرلوپونتی

بی‌تا نقاشیان*

چکیده

دوگانه‌انگاری و انفکاک میان «بدن» و «روح» سنتی عظیم بود که با افلاطون آغاز شد، در مسیحیت بسط یافت و با دکارت به اصالت فلسفه‌ی جامع و مطلق‌ی به اوج رسید، با کانت به صورت باروی منطقی دقیق مستحکم و در هگل متافیزیکی بر فراز جهان و تاریخ جهان گشت. جریانی که در سرتاسر آن انسان به مثابه‌ی غایتی روحانی محسوب شد. در دوران مدرن اما اندک اندک گرایشی پدید آمد که به بدن بیشتر از روح ارزش می‌داد. توجه به تام بدن در دستگاه فلسفی پدیده‌شناسی ادراک موريس مرلوپونتی بود که به صورت خارق‌عادت و نبوغ‌آسا بیان و تناورده شد. آنچه مرلوپونتی در پی آن است اینهمانی بدن و ذهن و بدن و ادراک است. ذهن، مجرد از بدن به فهم نمی‌آید. نزد وی ما مدرک‌انی بدنمند هستیم. بدن برای وی، جای گرفتن انسان در جهان و نظرگاه انسان به سوی جهان، لنگرگاه ما در جهان» و طریق عام جهان داشتن ماست و در این میان این جهان نیست که مبداء قرار می‌گیرد. به زعم وی ما هرگز نمی‌توانیم تصویری از خود فارق از بدنمندی و ادراکاتمان داشته باشیم. ما همان جهت‌گیری ادراکی- جسمانی مان در جهان هستیم و ذهن یا آگاهی منبعث از همین جهت‌گیری ادراکی- جسمانی ما در جهان است. اینگونه مرلوپونتی بر مبنای عطف به زندگی و تجربه‌ی زیسته و بر بنیاد توجه به امر خرد، امر مشخص و امر خرد و مشخص در یک جامعیت و کلیت، در گذاری از پدیده‌شناسی به انسان‌شناسی، بنیادهای فلسفی- منطقی و تئوریک برای عطف به بدن انسانی و بدن به مثابه‌ی وجه لازم برجاهستی انسان فراهم

* کارشناس ارشد انسان‌شناسی، گروه جامعه‌شناسی پزشکی، مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

می‌آورد و از این دریچه پایه‌های مبرهن و اصول منطقی، برای پژوهش‌ها و آرا، در دانش انسان‌شناسی انتقادی جدید و انسان‌شناسی بدن، جامعه‌شناسی پزشکی، تاریخ پزشکی، فلسفه‌ی پزشکی و هر خردشاخه‌ی مطالعاتی مربوط به بدن انسانی را بنیان می‌گذارد.

واژگان کلیدی

انسان، انسان‌شناسی بدن، تاریخ بدن، در-جهان-بودگی، متافیزیک روح

مقدمه

پایه‌ی دانش در غرب منبعث از اندیشه ارسطویی مبتنی بر متافیزیک بنا شد و در سیر زمان با عبور از فلسفه‌ی یونانی تا جهان‌شناسی‌های نوافلاطونی به تئولوژی مسیحی رسید و در مسیر از تئولوژی آگوستینی به قرون وسطی میانه و قرون وسطی متأخر و سپس به دستگاه اندیشه‌ی روشنگری و در غایت به دستگاه فلسفه‌ی تاریخ مبتنی بر متافیزیک تکوین یافت. در این مسیر مفاهیمی که «انسان» را به مثابه «غایتی روحانی» و سرانجام به مثابه «خرد» و «فکر» می‌انگاشت تناورده شد و در تضایف با مفاهیمی چون «امر کلی» و «امر جهان شمول»، جهان را در بر گرفت.

اما اندک اندک دیدگاه انتقادی و انسان‌شناسانه مبتنی بر تعریف مشخص آن بر اساس عطف به «امر خرد» و قرار داشتن «یک جزء در ارتباط با کل» و نه تحت سیطره «کل» تکوین یافت و در برابر متافیزیک قد علم کرد و زمینه‌ها و آغازهای گردش تاریخ به امر خرد و «امر گسسته» به وجود آمده و در حاشیه فلسفه و دانش جهان شروع به تناوردگی کرد. جریانی که دیگر «بدن» را به مثابه «امر مشخص» و «امر خرد»، از لحاظ فلسفی و نظری، جزئی دون و تحت سیطره روح نمی‌انگاشت. جریان منتقدی که در نهایت منجر به تناوردگی «تاریخ گسست» و «تاریخ خرد» و تاریخ‌نگاری‌ها و تاریخ‌شناسی‌هایی گشت که در پی ترسیم شکل‌ها و توجه به روند‌های محذوف در تاریخ بودند و با عطف به بدن انسانی تناورده شدند. ادبیاتی که آغاز به پژوهش انسان و بدن او را دربستر فرهنگی و زمانی و در نسبت با دیگر ابعاد فرهنگی- تاریخی همچون سیاست، آموزش و تعلیم و تربیت، اقتصاد و کار، شبکه‌های قدرت، سکونت و پوشش کرد و شاید شهیرترین پردازنده آن میشل فوکو بود.

در این روند دانش و نظرگاه های انضمامی انسان شناسی تاریخی بدن، انسان شناسی فرهنگی بدن، انسان شناسی پزشکی در شاخه های مختلف آن، جامعه شناسی تاریخی بدن، جامعه شناسی تاریخی پزشکی، جامعه شناسی پزشکی در معنای عام، تاریخ پزشکی، فلسفه پزشکی، مطالعات فرهنگی بدن، مطالعات اقتصاد سیاسی پزشکی، و دیگر خُردشاخه‌ی مطالعاتی مربوط به بدن انسانی شکل گرفتند. اما علیرغم کوشش بسیار توسط اساتید پیشکسوت و پژوهشگران در جهت قوام ادبیات نظری رشته های مذکور در ایران و حتی در جهان و همچنین وجود آثار ارزشمند در حوزه‌ی نظری گرایش‌ات نوپدید در رابطه با بدن انسانی؛ در خصوص بنیادهای فلسفی این نظریات، یا به عبارتی مبانی فلسفی نظریه ها، فقدان اساسی به چشم می خورد.

این پژوهش در نوع و وسع خود در پی پرداختن به گوشه ای از بنیاد های فلسفی ای است که رشته ها، شاخه ها و گرایش های مذکور از دل آن پدید آمده و تکوین یافتند. بنیاد های فلسفی که عطف به بدن انسانی را موجد گشت و مقوم به وجود آمدن رشته ها و نظریات مختلف در ارتباط با بدن انسانی و تاریخ و فرهنگ آن گشت.

بنابراین این متن بر اساس خوانش متون اصلی در جهت ضرورت فراهم آوری و پژوهش بنیاد های فلسفی مبانی نظری و نیز بنیان های استدلالی جهت بسط ظرفیت های امکان پژوهش های تاریخ شناسانه‌ی بدن نوشته شده است. بایسته‌ی ذکر است که بخش نخست یعنی «متافیزیک روح از افلاطون تا هگل» از منظری خاص به مرور تاریخ اندیشه و مفاهیم می پردازد تا تنها مدخلی بر بحث اصلی باشد.

متافیزیک روح از افلاطون تا هگل

دوگانه انگاری و انفکاک مدون میان «بدن» و «روح» به مثابه سنتی عظیم و مسلط با افلاطون آغاز شد. افلاطون با نظریه خود در مورد انسان به مثابه موجودی ذاتاً روحانی یا خردمند که در «قفس» جسمانی مادی به سر می‌برد و اسیر زندان تن است، تاریخ اندیشه و انسان را به طرز تعیین کننده‌ای تحت تأثیر قرار داد. جریانی که می‌توانیم از آن با نام «متافیزیک روح یا خرد» یاد کنیم. نزد وی در نفس^۱ و در انسان به مثابه هستنده، شقاقی اساسی میان روح و جسم هست و اصل و اصالت مختص به روحی است که فرمان می‌راند و وسوسه و فساد و مرض منبعث از جسم است.^۲

در ارباب انواع افلاطون روح همه چیز است. اساس حکمت وی بر این است که محسوسات ظواهراند، نه حقایق، و عوارض و گذرنده اند، نه اصیل و باقی و علم بر آنها تعلق نمی‌گیرد بلکه تنها محل حدس و گمان اند. نزد افلاطون آنچه علم بر آن تعلق می‌گیرد، عالم معقولات است و «حکمرانی از آن خرد است، زیرا داناست و کفایت بر تمامی نفس دارد». به زعم وی امور عالم اعم از مادی و محسوس یا غیر مادی و نامحسوس اصل و حقیقتی دارند که تنها خرد قادر به دریافتن آنهاست و نه حواس. به عبارتی نزد وی، معرفت، ادراک حسی نیست. چرا که این مثال هر چیز است که حقیقت دارد و مطلق است و بدون تغییر و فارغ از زمان و مکان، و کلی و ابدی است، در صورتی که آنچه به حس در می‌آید و محسوس است، نسبی و متکثر و مقید به زمان و مکان و جزئی و فانی است و فقط پرتویی از مُثُل است. پرتویی از مُثُل که وجودش به واسطه‌ی بهره‌ای است که از مُثُل، یعنی از حقیقت خود دارد. وی عالم را به دو شق عالم معقولات و عالم محسوسات تقسیم می‌کند. محل شناخت یا معرفت را عالم معقولات و عالم

محسوسات را محل گمان یا ظن در نظر می گیرد. افلاطون در هستی شناسی خود صور علوی یا مُثُل را به مثابه مبادی و اصول اولیه در عالم معقول در صدر مراتب وجود می نشاند و اشیاء محسوس جاندار و بی جان، و تمامی جهان طبیعت و را در دون مراتب وجود قرار می دهد.

در منطق ارسطویی نیز روح اصل است و بر بدن تسلط دارد و غایت غایات و «خیر الامور» عقل و خرد است. نزد وی در وجود انسان، خردی است که فعال و مجرد از ماده و بدن، از عالم ملکوت آمده و قوای نفس منفعل را از اثر خود ظاهر می گرداند. این خرد ابدی است و بر همه چیز در انسان سیطره دارد. این رویکرد به بدن و درک آن به مثابه‌ی زنجیر و زندان روح، پس از افلاطون و فلوپین، نزد برخی شاگردان آنان و اخلافشان چنان مفرط شد که بدن را در معنایی جسد وار به قبر تشبیه و حتی از داشتن بدن ابراز شرم می کردند. این شکاف روح و بدن، سرآمدی روح و خوارانگاری تن، در مسیحیت و با مسیحیت قوام و بسط یافت و تناورده شد.

تا آنجا که در فرهنگ غرب و در طول قرون وسطی هیچ چیز، همچون بدن انسانی اینگونه مورد بی توجهی و تحقیر و آزار و اذیت و ریاضت واقع نشد. در یاداشتهای پاپ ها در قرون وسطی به روشنی این رویکرد نمایان است. آنان همچون اسلاف یونانی براین باور بوده اند که بدن زندان روح است و این زندان انسان را از خدا و روح غایی دور می کند، تا خود در قلمرو پست حس به لذت مشغول شود.

اما در طول تداوم تاریخی این شقاق، در دوره روشنگری نامی است که این شقاق تاریخی را در اوج منطقی - نظری به یک «دوگانه انگاری ستیزه جویانه»^۳ (دیکریس، ۱۳۸۰، ص ۴۰) میان یک روح یا «من» غیر جسمانی و یک ماده بی روح

خودکار به نهایت خود رساند. دستگاه نظری و موضع گیری ای که به لحاظ تاریخی تبعات بسیاری به همراه داشت. آنچه رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) را در اوج این شقاق انگاری قرار می دهد تفاوتی است که وی میان «داشتن روح» و «داشتن حیات» می گذارد. دکارت تنها بعد از اینکه ابتدا تمایز قاطعی میان «داشتن روح یا ذهن» و «داشتن حیات» می گذارد، روح را از «بدن» متمایز می کند. (کارمن، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸) در سنت افلاطونی و ارسطویی روح مبداء حیات است. هنگامی که روح بدن را ترک کند دیگر بدن واجد حیات نخواهد بود. اما در دستگاه دکارتی حیات و مرگ پدیداری مکانیکی است و ربطی به داشتن روح یا ذهن ندارد، مرگ «هیچ گاه به واسطه ی غیاب روح روی نمی دهد، بلکه تنها از آن رو روی می دهد که یکی از اجزای اصلی بدن فساد می یابد».

دکارت به هر چیز غیر یقینی «شک» می برد و از آنجا که گاهی اوقات «حس ها» ی ما خطا می کنند فرض را بر این می گیرد که هیچ امری از امور جهان در واقع چنان نیست که حواس ما به تصوّر ما در می آورند، از این رو بنا را بر موهوم بودن همه چیز می گذارد و در همین هنگام که بنای همه چیز بر اوهام است به این بر می خورد که «شخص خودم که این فکر را می کنم ناچار باید چیزی باشم» و اذعان می کند قضیه ی «من فکر می کنم پس هستم»، حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض های غریب و شکاکان هم نمی توانند آن را متزلزل کنند»^۴ (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳). دکارت از این مجرا این پرسش را طرح می کند که من چه هستم و خود پاسخ می دهد: مطالعه کردم که چه هستم و دیدم می توانم که قائل شوم که مطلقاً تن ندارم و جهان و مکانی که من آنجا باشم موجود نیست، اما نمی توانم تصور کنم که خود وجود ندارم، بلکه برعکس همین که فکر تشکیک در حقیقت چیزهای دیگر را دارم به بداهت و یقین نتیجه می

دهد که من موجودم در صورتی که اگر فکر از من برداشته شود هرچند کلیه امور دیگر که به تصوّر من آمده حقیقت داشته باشد هیچ دلیلی برای قائل شدن به وجود خودم نخواهم داشت، از آن رو دانستم که من جوهری هستم که ماهیت و طبع او فکر داشتن است و هستی او محتاج به مکان و قائم به چیزی مادی نیست و بنابراین آن من یعنی روح که به واسطه ی او آنچنان هستم [که] هستم کاملاً از تنم متمایز است، بلکه شناختن او از تن آسان تر است و اگر تن هم نمی بود، روح تماماً همان بود که هست.

برای دکارت بدن به خودی خود همچون «ساعت» و «ماشینی است که خدا آن را ساخته» و متشکل از «قطعات» است و این «روح حیاتی» موجود در آن است که اعضای بدن را به حرکت می آورد. بدنی که می توان از آن با نام بدن قطعه قطعه شده دکارتی یاد کرد.

این بدن قطعه قطعه شده هیچ جا حقیقی از خود ندارد و هرچه ما به مثابه ی حواس از آن دریافت می کنیم در اصل منبعث از روح و ذهن است. وی تا آنجا پیش می رود که می نویسد: «چیزی که فکر می کردم در حال دیدن آن با چشم هایم هستم در واقع فقط با قوه حکم که در ذهن من است درک می شود». نزد وی حتی درد و دیدن نه رویدادهایی فیزیکی که رویدادهای ذهنی اند. نزد وی حواس همه در عرض یکدیگرند در حالی که عقل فوق حواس است و توقع ادراک معقولات از حواس ظاهر بی جاتر است از توقع ادراک بو از چشم (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۰۶). دکارت ادراک را ذهنی و بدن را عینی معلول ذهن می داند.^۵ برای دکارت خرد حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان نسبت به حیوان است. هیچ ایده ای مجرد از خرد نیست و تفکر خاصیت جدانشدنی روح است. اینگونه انسان در دستگاه دکارتی به جسمی ماشینی بدل می شود که تحت سیطره روح است. با

قوام این اندیشه ریشه دار، این به قالبی برای ذهن تبدیل شد تا همواره بدن به مثابه سوم شخص و با فاصله و به چشم شیء محض دیده شود. اما در دوران مدرن اندک اندک گرایشی پدید آمد که به بدن بیشتر از روح ارزش می داد. بیان کننده مصمم و افراطی این تفکر مارکی دوساد بود: «این فقط تن است که من عاشقش هستم» (ساد به نقل آدرانو و هورکهایمر، ۱۳۸۳، صص ۱۹۴-۱۹۳). اما دیدگاه وی در وجهی معطوف به از میان بردن بدن و انسان است. وی با اینهمانی بدن، انسان، امر جنسی، لذت و «امر شر» می خواهد بنیان هستی را بر «شر» بگذارد. آنچه اصیل است و موجد پاداش، «شر» است: «ملکوت این ثروت ها در دستان آلوده به قتل همسران و فرزندان، لواط، آدمکشی، فحشا و بی آبرویی نهاده است، تا مرا به سبب چنین پلیدی هایی پاداش دهد»، اما پس از وی مهم ترین بانی تئوریک این گرایش که بعد ها به گرایشی عظیم بدل شد، فردریش نیچه بود: «من» می گوئی و از این گفته مغروری. اما از این بزرگ تر، «تن» توست و خرد بزرگ اش که «من» نمی گوید، اما «من» را در کار می آورد» (نیچه، ۱۳۸۴، ص ۴۶). هم دوره با نیچه، این توجه به بدن، نزد ویلهلم دیلتای در انسان به مثابه واحد روان- تنی وجهی مشخص تر و انضمامی تر به خود گرفت. دیلتای می پرسد موضوع مقولات سپهر تجربه زیسته چیست؟ و پاسخ می دهد: «آن موضوع اولاً و اصولاً گذر زندگی است که در بدن انسان روی می دهد و به عنوان یک خویشتن، با اهداف و اغراض خود که فشار دنیای خارج آنها را محدود می کند، از امور بیرونی، تجربه ناپذیر و بیگانه، متمایز می شود» (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۳۳۱).

به نظر دیلتای هر حیات روانی در یک نظام جسمانی تحقق می یابد. این حیات به عنوان حیات درونی این سازمان خارجی یعنی بدن آشکار می گردد. علاوه بر این، فرایندها و شالوده های بدنی با احساس، تداعی و حافظه پیوند خورده

است و انگیزه ها و احساسات ما نیز با فرایند هایی در اعضای بدن پیوند خورده است (دیلتای، ۱۳۸۸، صص ۶۵۹-۶۶۴) و البته نزد هوسرل. اگرچه هوسرل هنوز در دستگاه متافیزیک می اندیشید و هنوز می خواست متافیزیک بنویسد و همانند دکارت تجربه را به سوژه‌ی تفرانزنده^۷ نسبت می داد، اما دیگر مانند دکارت به انشقاق روح یا روان و بدن قائل نبود. هوسرل در «ادراک غیر مستقیم همانند ساز» بیان می دارد که «من» به مثابه واحد روان- تنی، از دیگران به مثابه موجوداتی آگاه، آگاهی دارد. و البته این آگاهی نزد هوسرل با آگاهی نزد هگل به مثابه‌ی اندیشنده اوج تفکر مفهومی و در معنایی پدیده شناسی هگلی با پدیده شناسی هوسرل متفاوت است و مهم ترین وجه این تفاوت در این است که آگاهی نزد هوسرل آگاهی به چیزی است.

اما این توجه به بدن و نیز توجه به تام بدن در دستگاه فلسفی پدیده شناسی ادراک مرلوپونتی به صورت خارق عادت و نبوغ آسا بیان و تناورده می شود. آنچه مرلوپونتی در پی آن است اینهمانی بدن و ذهن و بدن و ادراک است. ادراک و نه حتی ذهن، مجرد از بدن به فهم نمی آید. نزد وی ما مدرکانی بدنمند هستیم.

بعلاوه مرلوپونتی به تبع آبا بازلی اش (نقاشیان، ۱۳۹۱) در تقلیل با متافیزیک امر کلی نیز قد علم می کند، و امر خرد مشخص بدن را بر صدر می نشاند اگرچه گویی در آراء وی بدن به مقام «اصل» برکشیده می شود. چونانکه می توان وی را مقوم بنیادهای انسان شناسی و موجد بستر فلسفی و نظری به طور مشخص انسان شناسی بدن و نیز انسان شناسی شناختی دانست. گرایشی که هم دوره و پس از وی قوام گرفت، اما نه بر مبنای تسلط تام دستگاه فلسفه تاریخ و متافیزیک تاریخ که اساس مردم شناسی کلاسیک است بلکه بر بنیاد محوریت «تجربه زیسته»، نقد آگاهی تاریخی به مثابه تفکر مفهومی، نقد آگاهی فوق فردی و فوق جسمانی،

نقض نقض فرد، نقد روش خرد مدار فراتجربی و آگاهی فرا تجربی، نقد و نقض سوژه گي ترافرازنده، نقد روح عینی و روح زمان، نقد همسانی های انتزاعی و به عبارتی نقد امر کلی با تاکید بررد اعتبار عام. چالش هایی که «انسان شناسی» به مثابه علمی که متضمن توضیح و تشریح خود زندگی اس، خود را با آن تعریف می کند، یعنی، توجه به امر خرد و مشخص در یک جامعیت و کلیت.

همچنین مرلوپونی در عطف به تام بدن بنیادهایی را فراهم کرد که جامعه شناسی پزشکی، تاریخ پزشکی، انسان شناسی پزشکی، انسان شناسی ژنتیک، نقدهای انسان شناسانه بر بیوتکنیک^۸، گشتار تکنوساینس^۹، بدن و جهان تکنیک، زیست قدرت و سیاست بیولوژیک، اقتصاد سیاسی، زیست پزشکی شدن^{۱۰} و هویت های تکنولوژی علمی جمعی، تحقیر و تضمین شخصیت بدنی، حیثیت بدن انسانی، انسان شناسی مد، انسان شناسی ورزش و حرکات بدنی، بدن و رسانه، تقلید و حتی انسان شناسی زندگی روزمره بدن انسانی بر مبنای آن تناورده شد.

بدن به مثابه اول شخص سوژه تجربه

موریس مرلوپونتی خود به گونه ای خرق عادت نظرش واقف است چرا که می نویسد در سیطره میراث دکارتی «سخت بتوان زمینه مشترکی میان امور واقع جسمانی که در مکان اند و امور واقع روحی که در جایی قرار ندارند، دید». مرلوپونتی دیگر بدن را به مثابه شیء یعنی به نحوی که اجزای آن خارج از یکدیگرند و در نتیجه بین اجزای آن، و بین آن و اشیای دیگر تنها روابط بیرونی و مکانیکی خواه در معنای محدود دریافت و انتقال حرکت و خواه در معنای گسترده تابع و متغیر چنان که دکارت می پنداشت، نمی دید. برای وی بدن نه یک شیء است و نه یک هیچ، در تفکری که انسان را به مثابه سوژه اندیشنده

بدون بدن در نظر می گرفت. نزد وی اگرچه کار موجود زنده در پذیرش محرک ها شکلی از انگیزش است، اما نمی توان این شکل را به هیأت «رشته ای از روند ها در سوم شخص» و به صورت «معرفتی با فاصله» به خود نشان داد. مرلوپوتی انگار در برابر این جمله دکارت که: «از کلمه فکر، من آن چیزی را می فهمم که ما از آن به عنوان منشاء اثر و فعل در خویشتن آگاهیم»، می نویسد: «تنها به واسطه ی اینکه خودم عملکرد بدن زنده را به فعل در می آورم و تا آنجا که بدنی هستم که به سوی جهان می بالد، توانایی فهم این عملکرد را دارم» (مرلوپوتی، ۲۰۰۲، صص ۸۴-۸۹). برای وی دیگر «بدن ما موضوع یا ابژه ای برای یک «من می اندیشم» نیست، این [بدن] مجموعه ای از معانی زیسته است به سمت توازنشان» وی در برابر این جمله دکارت که: «چیزی که فکر می کردم در حال دیدن آن با چشم هایم هستم در واقع فقط با قوه حکم که در ذهن من است درک می شود»، به طعنه این پرسش را طرح می کند که: «اگر حقیقت داشته باشد که من با چشمانم نمی بینم، چگونه ممکن است تاکنون این حقیقت را ندیده باشم؟». نزد وی دیدن تابعی از اندیشه نیست و حرکت تصمیمی نیست که ذهن گرفته باشد.^{۱۱} اما برای وی ذهن همچنین چیزی مجزا از بدن نیست. برای او تجربه نه متمایز از بدن است و نه بازمودی صرف از بدن. «حرکتی در بدن زنده وجود ندارد که به کلی فارق از مقاصد روحی باشد؛ [و] عمل روحی وجود ندارد که حداقل نطفه یا طرح کلی آن در تمایلات فیزیولوژیک نباشد»، او در پی نشان دادن اتحاد امر روحی یا ذهنی و امر بدنی است.^{۱۲} اما بدنی که در حقیقت «یک شرط پیشینی نوع بشر است» و در جهان قرار دارد. اگرچه ما بدن را از درون تجربه می کنیم اما بدن رو به سوی جهان دارد. برای او «انسان بودن»، «در-جهان-بودن»^{۱۳} است. انسانی که به سوی جهان می بالد و گشوده و مندرج در آن است.^{۱۴} به عقیده مرلوپوتی، در

حقیقت همه اشکال تجربه و فهم بشری مبتنی بر جهت گیری بدنمند و جسمانی متناهی ما در جهان اند و با این جهت گیری شکل می گیرند.

بدن برای او جای گرفتن انسان در جهان و نظرگاه انسان به سوی جهان است: «من از بدنم از طریق (یا به واسطه) جهان آگاهم» و «از جهان از طریق رسانه بدنم آگاهم». «بدن لنگرگاه ما در جهان» و «طریق عام جهان داشتن ما است» و در این میان این جهان نیست که مبداء قرار می گیرد.^{۱۵} به عبارتی در تبیین وی بدن و جهان در هم تافته و متقاطع اند. حس کننده و محسوس در هم در هم تنیده اند و از جانبی خود بدن نیز هم حس کننده است و هم محسوس. به زعم وی ما هرگز نمی توانیم تصویری از خود فارق از بدنمندی و ادراکاتمان داشته باشیم. ما همان جهت گیری ادراکی - جسمانی مان در جهان هستیم و ذهن یا آگاهی منبعث از همین جهت گیری ادراکی - جسمانی ما در جهان است.

مرلوپونتی دیگر تجربه ادراک را همانند هوسرل و دکارت به سوژه ترافرازنده^{۱۶} نسبت نمی دهد، برای مرلوپونتی این نه تنها آگاهی نیست که اساس است که حتی تجربه ما از خویشستن و جهان مستلزم سوژه مقوم نیست و حتی آن را منتفی می سازد، برای وی این بدن مُدرک است که اولویت دارد. او از واحد روان - تنی هوسرلی یعنی آمیزه آگاهی و بدن در عین اصالت دهی به آگاهی، در می گذرد و اصالت را به تن می دهد. به زعم وی یکی بودن من با بدن بسیار بنیادین تر از آنی است که هوسرل در نظر داشته است. ادراک و مدرک در هم تافته اند.

نزد وی بین آگاهی و بدن نسبتی درونی وجود دارد، نسبت درونی که بین بدن من و بدن دیگری نیز به سبب ادراک مقاصد در بدن و گونه ای هم ذات پنداری وجود دارد. برای وی دیگری نه ابژه ای دیدارپذیر و نه سوژه ای

دیدارپذیر یا دیدارناپذیر است.^{۱۷} همان گونه که «من» بدنمند «من»ی است، درگیر چیزها، دیگری نیز در جهان قرار دارد و در ارتباط با «من». دیگری ای که سوژه ای است بدنمند و حضورش در افق زندگی «من» تردید ناپذیر است. مرلوپونتی از همین منظر به بیان جهان اجتماعی می رسد، نسبت «من» با جهان اجتماعی نیز مانند نسبت «من» با جهان ژرف تر از هر گونه ادراک صریح است و «امر اجتماعی به مثابه‌ی ابژه سوم شخص هستی ندارد» (مرلوپونتی، ۲۰۰۲، ص ۴۲۲). مرلوپونتی در خصوص تاریخ نیز همین نظر را دارد. تاریخ برای وی به همان صورتی معنادار است که جهان ادراکی جهانی است معنادار. در جهان بودن با در زمان بودن هم پیوند است. هنگامی که ما سوژه های بدنمند زمانمندیم گذشته در بدن ما رسوب می کند.

نزد وی ما از اساس بدنمند هستیم و اساساً ما بدن هستیم. چنانکه ما نه جهانی که در- جهان ایم. مرلوپونتی تحت تأثیر هایدگر و چنانچه وی بودن انسان ها را در جهان بودن می داند، بدن را به مثابه وجه اساسی بودگی در عطف در جهان بودگی قرار می دهد. از این رو اندیشیدن، تخیل^{۱۸}، حکم کردن و هر حالت با هر درجه ای از انتزاع از اساس بسته بدن است. نزد وی همه اشکال معنا ریشه در فهم پذیری جسمانی ادراک دارد. نزد وی ادراک و بدن بنیاد تمام دلالت های معنادار موجود است.

برای وی ساختار ادراک با ساختار بدن اینهمان است. یعنی مجرد از شرایط جسمانی انضمامی اش به فهم نمی آید و مجرد از بدن و جهان، درکی از ادراک نخواهیم داشت. جهانی که بدن در آن به مثابه نظرگاه قرار دارد. در واقع بدن شرط تفرافزنده ادراک است. اما این بار نه تفرافزنده در معنای کانتی که وضعیتی

ذهنی است، بلکه بدن به عنوان شرط ترافرازانده که حالتی از حالت های در جهان بودن ما است.

بدن زمینه ضرورت ادراکی است که امکان های حسی- حرکتی در آن به منزله اموری ممکن ظاهر می شوند یا به تقریر تیلور کارمن افق های تجربه ادراکی توابع بدنی هستند که این تجربه در آنها تحقق پیدا می کند (کارمن، ۱۳۹۰، ص ۱۵۳). به زعم وی ادراک اساسی ترین حالت در جهان بودن ماست و بدن سوژه نهایی و پایدار همه نظرگاه هایی است که در دسترس ما قرار دارند. نزد مرلوپونتی ادراک پدیداری است اساساً بدنی، به حسب ضرورت و ذات و نه تنها به حسب امکان و در حقیقت، هر گونه ادراک جای گرفته در بدن است. نزد مرلوپونتی ادراک هرگز منبعث از روح یا ذهن و یا حتی آن جزء بدن که مغز نامیده می شود نیست، بلکه در ارتباط با کل بدن در محیط خویش است. از جانبی، بدن حلقه علی منتج به ادراک نیست، بلکه مقوم و موجد ادراک است. برای وی ادراک آن زمینه ای است که همه اعمال از آن سر بر می آورند و مستلزم آن هستند.

وی در شاهکارش «پدیده شناسی ادراک» (۱۹۴۵) اساساً تئوری بدن را با تئوری ادراک اینهمان می داند. مرلوپونتی در این کتاب کار پدیده شناسی را پرده برداشتن از راز جهان و راز خرد می داند چرا که ادراک است که جهان را مکشف می سازد. اما «ادراک در هر جایی زاده نمی شود»، نزد وی «ادراک از اعماق و زوایای بدن سر بر می آورد». اما پدیده شناسی مرلوپونتی تحلیلی برای پردازش نظریه تبیینی ادراک یا شناخت نیست، بلکه کوششی است برای توصیف ادراک و بدن به شکلی نو در راه شوریدن علیه سنت شکاف ریشه دار و دامنه دار و عمیق ذهن یا روح یا آگاهی و بدن و ارتباط آن با جهان. پدیده شناسی وی کوششی است برای توصیف ساختارهای اساسی تجربه و فهم بشری از منظری انضمامی و

اول شخص، در برابر منظر تأمل انگیز و سوم شخص. به عبارتی توصیف تجربه ادراکی از نظرگاه اول شخص، از منظر تجربه ای که توصیف می‌شود (کارمن، ۱۳۹۰، صص ۳۲-۶۵) و برای مرلوپونتی بدن به مثابه اول شخص سوژه تجربه است (مرلوپونتی، ۲۰۰۲، ص ۸۷). آنجا که بدن «من»ی است که به مثابه سوژه در جهان و از جهان ادراک می‌کند. خود مرلوپونتی می‌نویسد: «پدیده شناسی در پی به دست دادن توصیف بی واسطه ای است از تجربه ما به آن صورتی که هست» یعنی به عبارتی مرلوپونتی پدیده شناسی را از منظر تجربه زیسته بیان و شرح می‌کند. تجربه ای که بدن طریق آن است. یعنی عطف به جنبه پدیداری و حرکتی در جهان بودن جسمانی و بدنمند ما. یعنی بدنمندان بودن تجربه و واقع بودگی تجربه در یک وضعیت. نه چونان که کانت می‌نویسد: چون تجربه، شناسایی از طریق ادراکات مرتبط است، مقولات شرایط امکان تجربه اند (کانت، ۱۳۸۳، صص ۱۸۷-۱۸۹)؛ تجربه ای که چنانچه بخواهد ادراک شود باید در خوداندریافت^{۱۹} وحدت یابد. وحدت خوداندریافتی که نزد کانت تنها در ادراک فارق از بدن اتفاق می‌افتد. از همین منظر است که مرلوپونتی تمام دستگاه‌هایی را که به شناسایی سوژه ای که بدنمند نیست اصالت می‌دهند به نقد می‌کشد.

وی در اثر دیگرش «مشهود و نا مشهود»^{۲۰} به دو نکته در این خصوص اشاره می‌کند، نخست اینکه ادراک حالتی از اندیشه نیست بلکه بنیادین تر از آن است چنانکه کودک پیش از آنکه بیندیشد ادراک می‌کند و از جانبی جهان محسوس از حیث معنا دیرینه تر از جهان اندیشه است و جهان اندیشه به شرط مستظهر بودن به ساختارهای متعارف جهان محسوس، حقیقت خود را دارد. به عبارتی جهان اندیشه برآمده از جهان محسوس است و ادراک در ارتباط با جهان محسوس قرار دارد.^{۲۱}

به زعم مرلوپونتی، ادراک بازنمود ذهنی نیست، ادراک حدوث شناخت و باز به تعبیر کارمن یافتن راه خویش در محیط است. به عبارتی ادراک حدوث شناخت از طریق شرط ضروری بدن است. به عبارت دیگر ادراک کردن بدن داشتن است و بدن داشتن سکونت در جهانی است (کارمن، ۱۳۹۰، ص ۳۹) جهانی که تنها مجموعه ای از اعیان نیست بلکه وضعیتی کلی است که در آن سکنی می‌گزینیم. نزد وی این اندیشه یا ذهن و آگاهی و روح نیست که محل نسبت ما با جهان است بلکه آگاهی نیز برآمده از بدن است. به زعم وی آنچه نظریات خردگرایانه بدان توجه ندارند بدنمندانۀ بودن تجربه و واقع بودگی آن در یک وضعیت است، چراکه این نظریات محتوای ادراکی را به شناسایی سوژه ای که بدنمند نیست، تحویل می‌کنند. برای ایشان بدنمندانۀ بودن ادراک «خصوصیتی ایجابی نیست». اما در نظر مرلوپونتی این سوژه‌ی معرفت شناسانه نیست که وحدت جهان را به وجود می‌آورد، بلکه این کار بدن است و ما نه تنها روحی مطلق نیستیم و نه تنها هرگز انفکاک‌ی بین روح یا ذهن و بدن وجود ندارد بلکه ذهن برآمده از ادراک به طریق بدن است. ادراکی که چنان که گفتیم جلوه ای از «در جهان بودن» و «برجاستی» ما است.

مرلوپونتی در جدال با نظریات خردگرایانه نه تنها بر اصل اساسی روح و بدن منفک و اصالت آگاهی روحی قد علم می‌کند که به ویژه در جدال با کانت و هگل به نقد فهم و نقض تفکر مفهومی بر بنیاد اصالت بدن نیز می‌پردازد. «فهم باید از نو تعریف شود»، شکلی از فهم حسی که متضمن اطلاق مفاهیم نیست چراکه این «بدن است که می‌فهمد» از نظر مرلوپونتی، تجربه حسی حاصل انسجام یافتن آن حول محور نظرگاهی انضمامی یعنی بدن است، بدنی که رو به جهان دارد.^{۲۲} مرلوپونتی انفکاک حواس از یکدگر را نیز همچون انفکاک روح و

بدن نقض می‌کند، حواسی که در جهان و متن جهان جای دارند و از «حیث مکانی» برخوردارند.

در نهایت مرلوپونتی همان گونه که سعی در شکستن انفکاک و نیز دوگانگی‌های مفهومی چون حس و حکم، درونی و بیرونی، بدن و محیط، بدن و روح، ذهن و جهان دارد، در مورد پدیده‌های اجتماعی و تاریخی نیز همین رویکرد را ارائه می‌کند و تمایز میان خود و دیگری، فرد و جامعه، اخلاق و سیاست، آزادی و برابری، انسان‌گرایی و ارباب^{۲۳} و امر اجتماعی و تاریخ را به چالش می‌کشد (کارمن، ۱۳۹۰). او در واقع همه چیز را با محوریت امر زیسته و انضمامی در یک تمامیت قرار می‌دهد و امر تفریدی را در ارتباط و در «تمامیت و جامعیت» آن در نظر می‌گیرد؛ یعنی رویکردی بطور کامل انسان‌شناختی؛ و بدین سبب است که می‌توانیم اندیشه مرلوپونتی را نقطه عطف گذار از پدیده‌شناسی به انسان‌شناسی در نظر بگیریم. همچنین توجه مرلوپونتی و تبیین اهمیت آثار برآمده از زندگی انضمامی همچون نقاشی، فیلم، ادبیات و عکس و زبان و رمان، به ویژه در مقالات «شک سزان»^{۲۴}، «زبان غیر مستقیم و صداها سکوت»^{۲۵}، «فیلم و روان‌شناسی جدید»^{۲۶} و کتاب «چشم و ذهن» به ویژه در اواخر عمر، مؤلفه‌های مشخصاً انسان‌شناختی اندیشه و کار وی را عیان می‌کنند. به گونه‌ای که می‌توانیم تلاش وی را در دور شدن از پدیده‌شناسی به سمت در هم تافتگی هرچه بیشتر بدن درون ماندگار با جهان و در هم تافتگی خود، جهان و معنا در انضمامی‌ترین حالت یعنی در زندگی ببینیم.

نتیجه گیری

موریس مرلوپونتی بر مبنای عطف به زندگی و تجربه زیسته و بر بنیاد توجه به امر خُرد، امر مشخص و امر خرد و مشخص در یک جامعیت و کلیت، بنیادهای فلسفی- منطقی و تئوریک برای عطف به بدن انسانی و بدن به مثابه وجه لازم برجاهستیِ انسان فراهم می‌آورد. بنیادهایی که بر مبنای سیری است که به زعم این پژوهش از پدیده شناسی به سمت انسان شناسی نیل می‌کند و با نقد آگاهی تاریخی به مثابه تفکر مفهومی، نقد آگاهی فوق فردی و فوق جسمانی، نقد روش خرد مدار فراتجربی و آگاهی ترافرازانده، نقد و نقض سوژه گِی ترافرازانده، نقد روح عینی و روح زمان و نقد امر کلی؛ و از این دریچه پایه های مبرهن و اصول منطقی برای عطف به بدن انسانی فراهم می‌آورد. اصولی که پیش و پیش از هر چیز بنیادهای دانش انسان شناسی انتقادی جدید و انسان شناسی بدن، انسان شناسی پزشکی، جامعه شناسی تاریخی بدن، جامعه شناسی تاریخی پزشکی، تاریخ پزشکی و مطالعات فرهنگی بدن و پزشکی را فراهم کرده و تدقیق و تاملات نظری در آنها موجد بسط ظرفیت‌های پژوهش‌های تاریخ‌شناسانه و فرهنگی بدن و مطالعات اجتماعی و انسانشناختی پزشکی می‌گردد.

پی نوشت ها

مقاله حاضر از پایان نامه کارشناسی ارشد بیتا نقاشیان تحت عنوان «بدن، دولت، مدرنیته؛ تجربه تجدد ایرانی و تعیین آن در بدن» در گروه انسان شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران استخراج شده است.

1. Seele

Seele در زبان آلمانی می تواند معادل فارسی «نفس» باشد، در فلسفه و زبان آلمانی با «خود»، «روح» و «من» متفاوت است. اما در زبان انگلیسی غالباً به همان «روح» ترجمه شده است. بعلاوه مسلم است که «seele» یا «نفس» به ویژه پس از عصر جدید تحول تاریخی مفهومی ویژه ای داشته است که باید بنیادهای آن به صورت مجزا بررسی شود.

۲. نگاه کنید به: افلاطون، ۱۳۵۳، رساله فیدن.

3. Antagonistic Dualismus

۴. دکارت می نویسد: «ما نمی توانیم درباره ی وجود خود شک کنیم، بدون اینکه به هنگام شک کردن وجود داشته باشیم» و در جای دیگر می نویسد: «من شک می کنم پس هستم؛ یا نظیر آن من می اندیشم پس هستم» پس ما نمی توانیم درباره ی وجود خود فکر کنیم، بدون اینکه به هنگام فکر کردن وجود داشته باشیم. از این رو، هست بودن فکر کردن است و فکر کردن هست بودن.

۵. دکارت اذعان می کند که «سکنای او [روح] را در بدن مانند قرار گرفتن کشتیان در کشتی نباید فرض کرد چه با این فرض فقط حرکت دادن اعضا درست می شود ولیکن . . . انسان واقعی بودن مستلزم این است که روح با بدن پیوند کامل داشته باشد». اگرچه رابطه ذهن و بدن نزد دکارت «چنان که کشتیان در کشتی است» نیست اما به هر روی این رابطه، رابطه ای علی است و نه رابطه ای این همانی. نزد مرلوپونتی این رابطه این همانی می گردد.

6. böse

7. Transcendental

«ترافرازنده» ترجمه دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی از مفهوم کانتی «Transcendental» است که از جمله به شرایط امکان تجربه ارجاع دارد.

8. Biotechnic

9. Technoscience

10. Biomedicalization

مفهوم زیست پزشکی شدن در انسان شناسی به مثابه یک فرهنگ جهانشمول و یک جهان فرهنگی- اجتماعی متمایز و همه جا حاضر که در دستمال فرهنگ جمعی پوشیده شده است و به مثابه یک نظام حقیقت که مقیاس های فرهنگی- اجتماعی را تسخیر می کند به کار می رود. ادل کلارک و همکارانش، زیست پزشکی را «به مثابه لنزی قوی برای تفسیر، فهم و جستجوی فرهنگی دگرگونی بدن ها و زندگی ها، که در پروسه های رفت و برگشتی به واسطه دگرگونی های تولید دانش زیست پزشکی، مدیریت اطلاعات و سازمان دهی تولید، توزیع و مصرف اثرگذاری می کند و به دگرگونی بدن ها، ظهور ویژگی های بدنی جدید، تولید فردیت جدید و هستی بخشی به هویت های تکنولوژی علمی جمعی منتج می شود»، در نظر می گیرند. همچنین نگاه کنید به:

Adele E. Clarke., Janet K Shim., Laura Mamo., Jennifer Ruth Fosket., Jennifer R Fishman. «Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U S Biomedicine», American Sociological Review 2003; 68 (2): 161.

۱۱. مرلوپونتی بعدها به این مسئله در کتابی مجزا با نام «چشم و ذهن، در تقدم ادراک» می پردازد که سه سال پس از مرگش در ۱۹۶۴ انتشار یافت.
۱۲. مرلوپونتی در اثبات این اتحاد مسئله ادراک پریشی نقیصه ای یعنی احساس و تصور عضو بدن پس از قطع شدن و به عبارتی عضو خیالی را مثال می آورد. برای وی عاطفه، حافظه و عضو خیالی در نسبت با در جهان بودن هم ارز یکدیگرند.

13. Being-In-The-World

۱۴. تیلور کارمن می نویسد: «راز فلسفی که مرلوپونتی را تحت تأثیر خود قرار داد دو وجه دارد نخست اینکه ما گشوده به روی جهان هستیم و دیگر اینکه مندرج در آن هستیم» (کارمن، ۱۳۹۰، ۲۷).

۱۵. مرلوپونتی در پدیده شناسی ادراک با اشاره به تست روانشناختی خطای حسی مولر- لایر می نویسد: «با مبدأ قرار دادن جهان، در نخواهیم یافت که میدان دید چگونه چیزی است». بدن های ما بر جهان «تسلط بی همتا» دارند.

16. Transcendental

۱۷. نزد مرلوپونتی سوژه بدنمند با بدن مادی صرف بودن متفاوت است. همچنین مثلاً نزد هوسرل سوژه بدنمند است اما اولویت با آگاهی است.

۱۸. مرلوپونتی به ویژه در کتاب «چشم و ذهن» (Eye and Mind) به اهمیت امر تخیل می پردازد. نزد وی امر خیالی خلاف واقع نیست.

19. Apprehendieren/ to apprehend/ apprehender

20. The visible and the Invisible

۲۱. نگاه کنید به: مرلوپونتی، ۱۹۶۸، مشهود و نامشهود، صص ۲۷-۲۸.

۲۲. از نظر مرلوپونتی، «بدن من محور pivot جهان است». در لغت نامه نیز واژه pivot با معانی محور، پاشنه، مدار، لولا، محور چرخ، میله، عضو موثر و نقطه اتکاء آورده شده است.

۲۳. مجموعه مقالات سیاسی منتشر شده مرلوپونتی در نشریه «له تان مدرن» مابین سال های ۱۹۴۶-۱۹۴۷ که در سال ۱۹۴۷ در مجموعه ای با عنوان «انسان گرایی و ارباب: جستاری درباره ی مسئله کمونیسم» (Humanism and terror: an essay on the Communist problem) به طبع رسید.

24. essay Cezanne's Doubt

25. Indirect Language and the Voices of Silence

26. Film and The New Psychology

فهرست منابع

ارسطو. (۱۳۶۶). مابعدالطبیعه، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، گفتار.

افلاطون. (۱۳۵۳). جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا.

آدرونو، تئودور، هورکهایمر، ماکس. (۱۳۸۳). دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهاد پور و امید مهرگان، تهران، گام نو.

آگوستین قدیس. (۱۳۹۱). شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

دکارت، رنه. (۱۳۸۱). گفتار در روش درست راه بردن عقل، در سیر حکمت در اروپا و رساله گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه و نگارش محمد علی فروغی، تهران، زوار.

دکارت، رنه. (۱۳۶۴). اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ویراسته باقر پرهام، تهران، آگاه.

دیرکس، هانس. (۱۳۸۰). انسان شناسی فلسفی، ترجمه محمد رضا بهشتی، تهران: هرمس.
دیلتای، ویلهلم. (۱۳۸۸). مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران، ققنوس.

دیلتای، ویلهلم. (۱۳۸۹). شکل جهان تاریخی در علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران، ققنوس.

کارمن، تیلور. (۱۳۹۰). مرلوپونتی، ترجمه مسعود علیا. تهران، ققنوس.
کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳). سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران، امیرکبیر.

نقاشیان، بیتا. (۱۳۹۱). بدن، دولت، مدرنیته؛ تجربه تجدید ایرانی و تعیین آن در بدن، پایان نامه کارشناسی ارشد انسان شناسی، گروه انسان شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
نیچه، فریدریش. (۱۳۸۴). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.
هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱). تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

Clarke, Adele E., Janet K. Shim, Laura Mamo, Jennifer RuthFosket, Jennifer R. Fishman "Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S Biomedicine," American Sociological Review 68, no. 2 (Apr 2003) .

Descartes, René. The Passions of the Soul, Translated by Stephen H.voss. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989

Holy Bible (NIV): Galatians(Zondervan, 2011)

Merleau-Ponty, Maurice. Phenomenology of Perception, Translated by Colin Smith. London and New York: First published in RoutledgeClassics ,2002.

Merleau-Ponty, Maurice. Signs, Translated by Richard G. McCleary. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*, edited by C. Lefort, Translated by A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

یادداشت شناسه مؤلف

بیتا نقاشیان: دانش آموخته کارشناسی ارشد انسان شناسی از دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران و پژوهشگر گروه جامعه شناسی پزشکی مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی. مهم ترین علایق پژوهشی او عبارت اند از: انسان شناسی بدن، فلسفه پزشکی، انسان شناسی فلسفی و شبکه های اجتماعی سلامت.

نشانی الکترونیک: bitanaghashian.hr@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲