

Gender, Embodiment, and the Possibilities of Feminist Phenomenology

Mahsa Tizchang*

Abstract

For approximately five decades, feminist phenomenology has emerged as a recent field within the broader phenomenological tradition, rethinking its foundational principles and now standing as an independent area of study. This movement, often traced back to Simone de Beauvoir, is rooted in the interpretation of Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of perception and the inherent potential it offers. By diverging from Husserl's transcendental phenomenology, it emphasizes the embodied subject, enabling a focus on gender and sexual difference as central themes of inquiry. The present article aims to explore the formation and prominent trends within this domain, critically examining its theoretical and methodological highlights. The study's results indicate that the dominant approach in this field has been shaped by feminist theorists associated with structuralism and post-structuralism. Furthermore, internal critiques within the movement have sought to reclaim the significance of lived experience in knowledge production by addressing its non-discursive dimensions, thereby enriching the discourse on feminist phenomenology.

Keywords: Feminist phenomenology, Merleau-Ponty, de Beauvoir, embodiment, Alcott Gender, Embodiment, and the Possibilities of Feminist Phenomenology.

Introduction

Feminist phenomenology has emerged as a distinct academic field over the past five decades, revisiting foundational aspects of phenomenological thought. Traditionally

* Ph.D in sociology, Al-Zahra University, researcher in women think tank, ACECR, Al-Zahra University,
mahsa.tizchang@yahoo.com

Date received: 21/11/2023, Date of acceptance: 14/02/2024



perceived as incompatible with feminist strategies due to its essentialist tendencies, phenomenology, particularly through the work of Maurice Merleau-Ponty, has provided new frameworks for analyzing gender and sexual difference. Simone de Beauvoir's *The Second Sex* marked a pivotal moment in feminist engagement with phenomenology, focusing on the embodied subject to challenge biological determinism. This paper explores the theoretical and methodological development of feminist phenomenology, highlighting its most significant trends and examining the critiques that have sought to reintroduce the role of lived experience in the production of knowledge. The primary research questions include: How has feminist phenomenology evolved within the broader phenomenological tradition? What are the key theoretical contributions of this field? How does it address issues of gender and embodiment?

In reviewing the relevant literature, it becomes clear that feminist theorists, especially those influenced by structuralist and poststructuralist traditions, have been central to this field's development. Additionally, internal critiques within feminist phenomenology have worked to recover the epistemic importance of lived experience, particularly in its non-discursive aspects.

Methodology

The research methodology for this study is primarily theoretical and involves a critical review of key texts within feminist phenomenology. This includes an analysis of both historical and contemporary writings from philosophers like Simone de Beauvoir, Judith Butler, and Linda Martin Alcoff, as well as their engagements with the work of Merleau-Ponty. The paper is divided into two main sections. The first part provides an overview of Merleau-Ponty's theory of embodied perception. The second section traces the development of feminist phenomenology as an independent field, focusing on the contributions of key thinkers and the internal debates surrounding the role of language and experience. The goal is to map the trajectory of feminist phenomenology and identify its major theoretical contributions, while also considering how feminist theorists have adapted phenomenological methods to address issues of gender and embodiment.

Findings

The findings of the study reveal that feminist phenomenology has been profoundly influenced by both structuralist and poststructuralist thought, particularly in its critique of essentialism and its focus on the body as a site of knowledge production. Key

theorists like Judith Butler have expanded Merleau-Ponty's ideas on embodiment to explore the performativity of gender, arguing that gender is not a stable identity but a series of acts that produce the illusion of coherence. Butler's concept of performativity, while drawing on phenomenological notions of embodiment, shifts the focus from the body as a passive entity to the body as an active participant in the production of meaning. Linda Martin Alcoff, another important figure in feminist phenomenology, critiques poststructuralist approaches for neglecting the epistemic significance of lived experience. Alcoff argues for a re-engagement with phenomenology as a way to foreground the role of the body in the production of knowledge, particularly in relation to race and gender. Her concept of "embodied horizons" underscores the idea that our understanding of the world is shaped by our bodily experiences and that these experiences are always situated within specific social and historical contexts.

Discussion

The discussion highlights the key contributions of feminist phenomenology to contemporary debates on gender, embodiment, and knowledge production. One of the main strengths of feminist phenomenology is its ability to account for the materiality of the body without reducing it to biological determinism. By focusing on the lived experiences of gendered subjects, feminist phenomenology offers a nuanced understanding of how bodies are socially and historically constituted. However, the field also faces significant challenges, particularly in its attempt to reconcile the non-discursive aspects of bodily experience with the discursive frameworks of poststructuralist thought. The work of theorists like Butler and Alcoff demonstrates the potential for feminist phenomenology to address these challenges by developing a more comprehensive account of embodiment that integrates both language and lived experience.

Conclusion

This paper concludes that feminist phenomenology offers a valuable framework for understanding the complex relationships between gender, embodiment, and knowledge. By foregrounding the body as a site of meaning and knowledge production, feminist phenomenologists have challenged traditional philosophical dichotomies between mind and body, subject and object. The future of feminist phenomenology lies in its ability to continue expanding its theoretical and methodological boundaries, particularly in response to critiques from within the field. By engaging more deeply with the role of

race, sexuality, and class in shaping embodied experience, feminist phenomenology can offer even more robust insights into the ways in which bodies are constituted within specific social and historical contexts.

Bibliography

- Taylor, C. (1990). *Merleau-Ponty*, translated by Masoud Alia, Tehran: Nashr-e Ghoghnoos. [In Persian]
- Khabazkenari, M., and Basati, S. (1995). "Embodiment in the Phenomenology of Husserl, Merleau-Ponty, and Levinas," *Hekmat va Falsafeh*, vol. 12, no. 3, pp. 75-89. [In Persian]
- Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: Race, Gender and The self*. Oxford University Press
- Alcoff, L. M. (2000). 'phenomenology, post-structuralism and feminist theory on the concept of experience', In *feminist phenomenology*, Springer
- Alcoff, L. M. (2000). 'Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience'. In Fred Evans Leonard Lawlor (ed.), *Chiasm, Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. Suny Press
- Allen, J. (1982). 'Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism', *Review of Existential Psychology & Psychiatry*. 18: 241-256
- Barbour, K. (2004). 'Embodied Ways of Knowing', *Waikato Journal of Education* .10: 227-238
- Beauvoir, S. d. (2009). *The second sex*, translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, London: Vintage
- Bosco, A. (2019). 'Applying Merleau-Ponty's phenomenology of perception to maternal well-being in the first twelve months following birth', Theses of the Degree of Doctor of Philosophy School, University of Notre Dame Australia
- Butler, J. (1988). 'Performative Acts and Gender Constitution: An Essay In Phenomenology and Feminist Theory', *Theatre Journal*. 1: 519-531
- Butler, J. (1986). 'Sex and Gender in Simone De Beauvoir's second sex', *Yale French studies*, No. 72, Simone De Beauvoir: Witness to a century: 35-49
- Butler, J. (1981). 'Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty', In *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*, Pennsylvania university press
- Coole, D. (2005). 'Rethinking Agency: A Phenomenological Approach to Embodiment and Agentic Capacities', *Political Studies*. 53: 124-142
- Fisher, L. (2000). 'Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relation', In *Feminist Phenomenology*, Springer Science+Business Media B.V.
- Fisher, L. and Embree, L. (2000). *Feminist Phenomenology*, Springer Science+Business Media B.V.
- Heinämaa, S. (2011). 'Personality, Anonymity, and Sexual Difference: The Temporal Formation of the Transcendental Ego' In *Time in feminist phenomenology*, Indiana University Press
- Li, M. (2015). 'The Lived Body in Heidegger, Merleau-Ponty and Derrida', A Thesis for Master of Philosophy, Louisiana State University
- Mann, B. (2018). 'The Difference of Feminist Philosophy: The Case of Shame', *Journal of Critical Phenomenology*.1: 41-67

249 Abstract

- Moi, T. (1999). *What is a woman?*, Oxford: Oxford university press
- Oksala, J. (2004). 'What is feminist phenomenology', *Radical Philosophy*, 126: 16-22
- Oksala, J. (2006). 'A phenomenology of gender', *Continental Philosophy Review*. 39: 229-244
- Olkowski, D. (2006). '*The Situated Subject*', In *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*, Pennsylvania university press
- Ortega, M. (2016). *In- Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiolicity and The Self*, Suny press
- Sanford, S. (2017). '*Beauvoir`s transdiscipinarity`*'; *from philosophy to gender theory*, in *A companion to Simone de Beauvoir*, edited by Laura Hengehold and Nancy Bauer, Wiley Blackwell.
- Simms, E. M. and Stawarska, B. (2003). '*Feminist Phenomenology*' In *phenomenology and language acquisition project*, Janus Head
- Skengli, L. (2002). '*Merleau-Ponty`s Phenomenology of Space ,Preliminary Reflection on an Archaeology of Primordial Spatiality`*', The 3rd BESETO Conference of Philosophy
- van Leeuwen, A. (2012). 'Beauvoir, Irigaray, and the Possibility of Feminist Phenomenology', *The Journal of Speculative Philosophy*. 26: 474-484
- Warnke, G. (2011). *Debating sex and gender*, Oxford: Oxford university press
- Young, I. M. (1980). 'Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality', *Human Studies*. 3: 137-156
- Froidevaux-Metterie, C. (2021). '*What is phenomenological feminism?*', Translated into persian by Negin Saniee, Access via: <http://problematiaa.com/le-feminisme-phenomenologique/>

جنسیت، بدنمندی و امکان‌های پدیدارشناسی فمینیستی

مهسا تیزچنگ*

چکیده

حدود پنج دهه است که پدیدارشناسی فمینیستی به‌عنوان یکی از حوزه‌های جدید و متاخر در سنت پدیدارشناسی، به‌بازاندیشی در مبانی این مکتب پرداخته و اکنون به‌عنوان یک حوزه مستقل و مهم شناخته می‌شود. این جریان که آغازش به‌سیمون دوبووار نسبت داده می‌شود، بر پایه خوانش پدیدارشناسی ادراک موریس مرلوپونتی و پتانسیل‌های موجود در آن شکل گرفته است. با انحراف از سنت هوسرلی، این رویکرد به‌طور خاص بر سوژه بدنمند متمرکز شده و موضوعاتی مانند جنسیت و تفاوت جنسی را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. مقاله حاضر تلاشی است برای بررسی شکل‌گیری و روندهای برجسته در این حوزه، با تمرکز دقیق بر نکات نظری و روش‌شناختی آن. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که رویکرد غالب در این زمینه متعلق به نظریه‌پردازان فمینیست در سنت ساختارگرایی و پساساختاری است. همچنین، نقدهای درونی در این حوزه به‌دنبال بازیابی جایگاه تجربه در تولید دانش و همچنین پرداختن به جنبه‌های غیرگفتمانی آن بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی فمینیستی، مرلوپونتی، دوبووار، بدنمندی، آلفکوف.

۱. مقدمه

به دلایل متعددی همواره در گفتمان فمینیستی و حوزه تحلیل جنسیت/تفاوت جنسی، پیش‌فرض‌هایی در خصوص پدیدارشناسی وجود داشته است. مثلاً این ایده که ماهیت پدیدارشناسی مشتمل بر چارچوب مفهومی و رویکردی است که با استراتژی فمینیستی تطابق

* دکترای جامعه‌شناسی، دانشگاه الزهراء، پژوهش‌گر در اندیشکده بانوان جهاد دانشگاهی الزهراء،
mahsa.tizchang@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵



ندارد. یکی از مهم‌ترین آنها این مورد است که پدیدارشناسی در گُنه خود، دکترینی ذات‌اندیشانه دارد که همواره یکی از محورهای نقد فمینیستی بوده است. همچنین غیبت تحلیل‌های جنسیت یا تفاوت جنسی به منزله فقدان تایید تجربیات زنان و خاص‌بودگی این تجربه دیده شده است (Fisher and Embree, 2000). در واقع فمینیست‌های بسیاری معتقدند پدیدارشناسی همواره با گریز از تجربه زیسته مادی، بر تحلیل‌های شناختی و هستی‌شناسانه تمرکز داشته است. هرچند این شکاف برای چند دهه برقرار بود، سرانجام در میانه قرن نوزدهم میلادی، فلسفه فمینیستی شروع به خوانش‌هایی از پدیدارشناسی نمود که دغدغه‌های جنسیت‌محور را دربرگیرد. تمرکزی که بر بدنمندی (Embodiment) و بدن مادی در کارهای موریس مرلوپونتی (Maurice Merleau-ponty) وجود دارد سبب شد فمینیست‌ها به پتانسیل آن برای تعامل روی آوردند. مرلوپونتی دوگانه ذهن/بدن دکارتی را با درکی از سوژه/بدن جایگزین کرد که فعالیت ذهنی را برتری نمی‌دهد اما تلاش دارد رابطه فرد با جهان را نشان بدهد.

اولین مواجهه جدی فمینیستی با مرلوپونتی را بازخوانی سیمون دوبووار (Simone de Beauvoir) از «پدیدارشناسی ادراک» (Phenomenology of Perception) در سال ۱۹۴۵ و در قالب اثر مشهورش، جنس دوم (Second Sex) می‌دانند. در آنجا بود که دوبووار موافقت‌اش را با ایده سوژه بدنمند و وضعیت‌یافته (situated) اعلام کرد. به اعتقاد او، بدن ما شیوه بودن ما در جهان است. آنچه ما کشف می‌کنیم سیستمی از عمل‌های ممکن به وسیله بدنی است که مکان آن برحسب وظایف یا علایقش در جهان و نیز برحسب اینکه چگونه این بدن وضعیت‌یافته، تعریف شده است (Olkowski, 2006:13). بسیاری مهم‌ترین دستاورد دوبووار که پس از او در قالب سنت‌های فلسفی مهمی ادامه یافت را به چالش کشیدن تعیین‌بخشی زیست‌شناختی و ادغام آن در خوانشی تفسیری می‌دانند و حتی او را نخستین طرفدار رویکرد برساخت‌گرایانه درباره تمایز جنس/جنسیت می‌شناسند (Warnke, 2011: 11; Moi, 1999: 65).

خوانش‌های فمینیستی از مرلوپونتی در طول بیش از ۵ دهه اخیر در هر دو بُعد تجربی و نظری و نیز در رویکردهای گوناگون تنوع قابل ملاحظه‌ای یافت. به طور مشخص سنت فمینیسم فرانسوی متأثر از ساختارگرایی و پساساختارگرایی پیش‌تاز این مطالعات بوده و آنچنان که در مقاله حاضر خواهیم دید مناقشات بر سر پتانسیل پدیدارشناسی به طور اعم و تئوری ادراک بدنمند مرلوپونتی به طور اخص، بحثی داغ بوده است. لیندا فیشر (Linda Fisher) پیشنهاد می‌کند بدینی غالب میان این دو مکتب را طور دیگری ببینیم: این که غفلت از پدیدارشناسان بوده است و نه مکتب پدیدارشناسی. بنابراین از نظر او پرسش اساسی این است که آیا

جنسیت، بدنمندی و امکان‌های پدیدارشناسی فمینیستی (مهسا نیرزنگ) ۲۵۳

پدیدارشناسی می‌تواند با چنین موضوعاتی درگیر شود و چگونه می‌تواند خود را با رویکردی فمینیستی تطبیق دهد؟ در اینجا دغدغه اصلی تعاملات انفرادی فمینیسم و پدیدارشناسی یا صرفاً جنبه‌های تحلیل انتقادی متفکری خاص نیست بلکه بستر گسترده‌تری است که این تعاملات در آن جای گرفته‌اند. به زعم او، ما نیازمند درک بنیادی‌تری از رابطه فمینیسم و پدیدارشناسی هستیم (Fisher, 2000).

هدف مقاله پیش رو، بررسی مهم‌ترین جنبه‌های تئوریک و روش‌شناختی خوانش‌های فمینیستی از پدیدارشناسی موریس مرلوپونتی، و نیز چالش‌ها، دستاوردها و بسط آن در جهت به‌کارگیری دغدغه‌های مرتبط با جنسیت و تفاوت جنسی است. در این راستا مقاله شامل دو بخش اصلی است: در بخش نخست، تئوری بدنمندی ادراک در رویکرد موریس مرلوپونتی به طور موجز ارائه می‌شود. در بخش دوم، تاریخ پدیدارشناسی فمینیستی به مثابه حوزه‌ای مستقل بررسی می‌شود که مشتمل بر مرور نقاط عطف این مطالعات با محوریت سیمون دوبووار خواهد بود؛ در ادامه این بخش، دو متفکر و تئوری‌پرداز متأثر از این رویکرد یعنی جودیت باتلر (Judith Butler) و متفکری نوظهورتر، لیندا مارتین آکوف (Linda Martin Alcoff) به شکلی تفصیلی‌تر مورد بحث قرار می‌گیرند. دلیل این انتخاب آن است که هر دو فیلسوف ضمن الهام‌گرفتن از دوبووار و تعلق به مکتب پساساختارگرایی، دو رویکرد متمایز در بازخوانی مرلوپونتی را اتخاذ می‌کنند که از سویی بیانگر پویایی در خوانش فمینیستی از تئوری بدنمندی اوست و از سوی دیگر تنوعی درونی را از تمرکز پساساختارگرایانه زبان‌محور به دغدغه‌های معرفت‌شناسانه مبتنی بر تجربه نشان می‌دهد.

۲. بدنمندی در پدیدارشناسی ادراک موریس مرلوپونتی

موریس مرلوپونتی در برهه‌ای وارد فلسفه شد که دگرگونی‌های شدید اجتماعی و سیاسی همزمان با بسط تنوع فلسفی در جریان بود. هوسرل (Edmund Husserl)، هایدگر (Martin Heidegger)، دوبووار و سارتر (Jean-Paul Sartre) جزو متفکرانی هستند که در همین دوران به مفهوم‌پردازی وضعیت موجودیت انسانی پرداختند. پدیدارشناسی اگزیستانسیال محصول همین بازتاب است.

برای هوسرل، پدیدارشناسی مطالعه پدیدارهاست، یعنی «چیزها» آنچنان که بر تجربه ما نمایان می‌شوند و نه آنچنان که در خودشان یا واقعیت هستند. بنابراین تمرکز هوسرل بر معنا یا درک پدیده برای آگاهی ناب انسان است نه درگیر شدن در بحث‌های معمول درباره مرجع آنها

(Olkowski, 2006: 10). بدین ترتیب هوسرل ادعا کرد که هر شهودی، منبع مشروعی از معرفت است. برای هوسرل علی‌رغم این مشروعیت معرفتی شهود، آگاهی مانند بسیاری از فلاسفه مدرن انفعالی نیست؛ بلکه موضعی، نیتمند، ذاتی و پیوسته گشوده به جهان و همچنان سازنده معانی است که جهان و تجربه ما درون آن است. تجربه ادراکی قابل انکار نیست، نه به عنوان ابزار شناخت جهان ابژه جدا از تجربه انسانی؛ بلکه ابزاری برای شناخت جهان زیسته و آشکار شدن ساختارهای اساسی آگاهی است.

بدن از منظر هوسرل:

الف. در حوزه تعلق آگاهی محض قرار دارد؛

ب. از هر چیز دیگری به من متعلق‌تر است؛

ج. وسیله تصاحب ابژه‌های دیگر و واسطه‌ی تجربه جهان است.

امکانات حسی و حرکتی بدن همگی وسیله‌ای برای آگاهی ذهنیت‌سوزده از جهان است. به عبارتی، بدن من، خود من نیست؛ بلکه در تعلق من و وسیله‌ای برای دسترسی من به جهان است. با تقلیل پدیدارشناسانه و درک روان-تنی، فاصله بین ذهنیت محض سوزده که خود را به صورت بدیهی درک می‌کند و بدنی که در تعلق به خودش درک می‌کند، نزد هوسرل همچنان باقی می‌ماند. به عبارتی دیگر پشت تجارب ادراکی سوزده که از طریق بدن به آن ناائل می‌شود، همواره سوزده‌ای استعلایی وجود دارد که به نحو قصدی به امری از جهان از طریق امکانات بدنی معطوف می‌شود و به آگاهی از جهان می‌رسد (خبازکناری و سبطی، ۱۳۹۶: ۱۹).

توسعه پدیدارشناسی هوسرل توسط مرلوپونتی، موفقیت بیشتری در گذار از میراث دوگانه ذهن/بدن دارد که همچنان در معرفت‌شناسی هوسرلی عمل می‌کند. تعبیر مرلوپونتی از بدن بدین معنا نیست که شناسا، صرفاً بدن را در مالکیت دارد بلکه برای نشان دادن آن دسته از شرایط وجودی است که به موجب آن ذهنیت و جسمیت مولفه‌های کاملاً درهم تنیده یک جوهر بنیادین می‌گردند. در حقیقت بدن، عین شناسا و شناسا نیز بدن فرض می‌شود (Olkowski, 2006: 14). مرلوپونتی می‌گفت پدیدارشناسی هوسرلی ممکن نیست زیرا ما در جهان «جای گرفته‌ایم» (Embedded) و امکانپذیر نیست که خودمان را از آن جدا کنیم. جمله مشهور او انفصال آشکاری از رویکرد استعلایی ناب هوسرل است آنجا که می‌گوید: «کامل‌ترین درسی که تقلیل به ما می‌آموزد، این است که تقلیل کامل ممکن نیست». براین اساس بین «در جهان بودن» و «معطوف به جهان بودن» تفاوت وجود دارد. در معنای اول، سوزده فقط در

رابطه‌ای یک جانبه، منفک یا تماماً بیرونی نسبت به جهان وجود ندارد بلکه رابطه‌ای دوسویه و ارتباطی با دنیایش دارد (Skengli, 2002:133). از نظر مرلوپونتی ادراک، فکر کردن نیست؛ زندگی کردن است. بنابراین تجربه در مرکز آن جای دارد که به معنای مشارکت فعال در جهان زیسته به جای فکر کردن فعال است. مرلوپونتی اصطلاح در جهان بودن (being-in-the-world) را از مارتین هایدگر می‌گیرد تا اولین گشودگی فاعلیت انسانی یا آگاهی بشری به جهان را با واسطه بدن مفصل‌بندی کند. ادراک، متضمن همین رابطه است. او تأکید را از پروژه بنیادگرایانه دور کرده و به سوی تأیید این حقیقت می‌برد که معرفت همواره ناتمام و پایان‌ناپذیر است. برای مرلوپونتی هدف پدیدارشناسی اگزیستانسیال، بنیاد معرفت ناب نیست بلکه توصیف تجربه است آنچه‌ان که در فاصله بین «جهان» و «آگاهی» زیسته می‌شود. هستی، همواره هستی در جهان است و نمی‌تواند از آن جدا شده یا فراتر رود که ما بتوانیم جهان را بشناسیم. من به جهان گشوده‌ام و شکی ندارم که با آن در ارتباطم اما مالک آن نیستم؛ جهان بی‌پایان است. جهان و آگاهی، اجزای به هم وابسته یک کل هستند. بدن من بخشی از جهان، و جهان دنباله بدن است (Bosco, 2019: 11).

۱.۲ بدن، ساختار تجربه و ادراک جهان

برای مرلوپونتی، بدن هم سوژه و هم ابژه است. مرلوپونتی در برابر مدل دکارتی، جایگزینی معرفی می‌کند که بدن را به مثابه سوژه‌ای نیتمند در نظر می‌گیرد؛ وجودی پیشینی / فردی که جهان را قوام می‌بخشد. بدن هم آگاهی سوژکتیو نیتمند است و هم ابژه‌ای مادی (Manhua, 2015: 21). از یکسو، من از بدنم به‌واسطه جهان آگاهی می‌یابم. به عبارت دیگر، جهان با ابژه‌هایش برای مداخله یا دستکاری، بر نیت عملیاتی (Practical) من ظاهر می‌شود و تمایل من به دستکاری را موجب می‌شود. در نتیجه سوژه نیتمند، بدن را به مثابه برهم کنش تجربه می‌کند؛ به مثابه همبستگی با جهانی که همچون مجموع ابژه‌های قابل دستکاری تجربه شده است. از سوی دیگر، من به جهان به واسطه بدنم آگاه می‌شوم؛ ابزاری که از طریق آن جهان پدیدار می‌شود. بنابراین برای مرلوپونتی، بدن سوژکتیو «در» فضا نیست، «از/جزئی از» فضاست، همچون مرکزی که پیرامون آن جهان-فضا بر ساخت می‌یابد (Manhua, 2015: 23). ابژه‌سازی جهان، سوژه را از ابژه ایزوله می‌کند و جهان را به مجموعه‌ای از ماهیت‌های خودبسنده تقلیل می‌دهد. در حالی که مداخله در جهان مستلزم رابطه‌ای دوسویه بین سوژه

نیتمند و جهانی از ابژه‌های قابل دستکاری است که این نیتمندی را برمی‌انگیزاند (خبازکناری و بسطی، ۱۳۹۶: ۱۹).

مرلوپونتی بین دو جنبه از بدن تمایز قائل است: بدن عاداتی (مرسوم) (Habitual) و بدن واقعی (Actual). بدن واقعی، به بدن عینی ارجاع دارد در حالی که بدن عاداتی، همان بدنی است که جهان دست نخورده دارد. مولفه عاداتی بودن متضمن این امر است که بدن توانایی ذخیره یک حافظه بدنی را دارد بنابراین در رفتار هنگامی که به در جهان بودن یا یک موقعیت پاسخ می‌دهد، می‌تواند بر مبنای آن عمل کند (Bosco, 2019: 56). به عبارت دیگر، بدن عاداتی، بدن-سوژه‌ای است با نیت عملیاتی (من می‌توانم) معطوف به جهان و بدن واقعی، همچون یک ابژه مکانیکی-مادی وجود دارد. برای مرلوپونتی، نیت پراکتیکال، نیت معرفتی را به دنبال دارد و در نتیجه بدن به مثابه هستی فردی در رابطه با جهان، مقدماتاً زیسته است. برای مرلوپونتی، ساختار زمانی تجربه به گونه‌ای است که هر موجودیتی اندک اندک از طریق افق گذشته نزدیکش و آینده نزدیک، کلیت زمان ممکن را درک می‌کند. به عبارتی، هر موجودیتی، هر دوی گذشته و آینده را در مجاورت بی‌واسطه‌اش کسب کرده و هر دو را در خود ادغام می‌کند. براین اساس هر گذشته‌ای تازمانی که به مثابه یک «حال» پیشینی، کلیت بودن در تمام زمان‌ها را تسخیر کند، در افق جهان ما باقی می‌ماند. این ساختار زمانی تجربه به این معناست که گذشته به عنوان یک حال پیشین؛ می‌تواند دور شدن را پس بزند و در نتیجه با رابطه بدنی با جهان در حال حاضر تلاقی کند. خلاصه آنکه جهان حاضر، هرگز صرفاً آنچه در حال حاضر ممکن یا واقعی است، نیست. این ساختار زمانی از سوی دیگر بیانگر آن است که بدن هم فردی (نیت بی‌واسطه من می‌توانم در حال) است و هم پیشافردي است؛ به مثابه ارگانیسمی که به طور مداوم به جهان ساخت یافته توسط حال‌های متناوب پاسخ می‌دهد (Bosco, 2019: 24-25).

در مجموع می‌توان گفت برای مرلوپونتی بدن، مکان «از آن خود کردن» و مکانیسم گذار و دگرگونی است: یک ساختار محقق‌ساز ضروری که باید در زمینه زندگی عمومی‌تری خوانده شود که آن را بدنمند کرده است. در نتیجه بدن نمی‌تواند همچون واقعیتی ایستا یا تک‌آوایی دیده شود بلکه یک واسطه وجود است؛ مکانی که در آن امکان‌ها تحقق می‌یابند و به تجسم در می‌آیند: تصاحب فردی یک تجربه‌ی تاریخی عام‌تر (Butler, 1981). مرلوپونتی نشان می‌دهد که ما به مثابه بدن‌های زیسته، به طور حسی از طریق یک معرفت بالقوه که پیش از هرگونه تلاش برای شناخت، حاضر است؛ متصل و هماهنگ با محیط هستیم. به عنوان بدن‌های زیسته، ما مالک شناخت تام موضوعات معین نیستیم بلکه در بستری از روابط مدام متغیر و نامتعین

غرق ایم. ما مدام خودمان را در میدانی سرشار از بازی جریان‌ها، رنگ‌ها، صداها و احساسات می‌یابیم که اگرچه اغلب معنادار ظاهر می‌شوند اما این به واسطه ارتباط با محیطی است که کهن‌تر از اندیشه است (Barbour, 2004: 258). مرلوپونتی با کنار گذاشتن «خودمحوری» (egocentrism) هوسرل، مدعی می‌شود که ما صرفاً خودهای منفردی نیستیم که جهان را با کنش‌های اثره‌ساز شکل دهیم بلکه جنبه‌ها یا بخش‌هایی از یک هستی عام یا عمومی هستیم. من یک بدن منفرد یا خود منفرد نیستم زیرا نمی‌توانم به راحتی تفاوت بین آنچه خودم زندگی می‌کنم را، از آنچه دیگران زندگی می‌کنند، بیان کنم. محتویات خود، شامل فعالیت‌های به اتمام رسیده‌ته‌نشستی پیشین است. برخی از آنها فعالیت‌های خود ما نیستند بلکه دیگران ناشناس و پیشینیان ما هستند. این همان وجه پیشافردی است: یک تاریخ و پیشاتاریخ (pre-history). شخصی و گمنامی، دو لحظه از یک ساختار واحدند که ذات سوژه است.

۳. به سوی «پدیدارشناسی فمینیستی»

یکی از عام‌ترین نقدهایی که از سوی فمینیست‌ها به جریان پدیدارشناسی وجود دارد، گرایش این مکتب به توصیف عام است، آنچنان که مناسب افراد انسانی عام باشد. حتی وقتی پدیدارشناسی بدن یا تجربه بدنی را مطرح می‌کند، آنچه ارائه می‌شود بدنی ضرورتاً عام است که فیشر آن را بدنی مثالی (As such) می‌نامد که جنسیت‌مند نیست. در حقیقت یکی از محورهای مهم ادعای خنثی و بی‌طرفی فلسفه در پیوند با جستجوی «جوهر» و تمرکز بر سوژه پیوند خورده است. وظیفه پدیدارشناسی در این معنا، مفصل‌بندی ساختار سوپژکتیویته مثالی است، آنچنان که به هر سوژه‌ای بی‌توجه به خاص‌بودگی‌های فردی همچون جنسیت، قابلیت اطلاق یابد (Fisher, 2000: 17). فمینیست‌ها در ادامه سوژه بدنمند مرلوپونتی اینگونه می‌گویند که هر فردی به طور یگانه‌ای بدنمند است و این بدنمندی، شرایط اگزستانسیال هستی فرد است؛ هرچند بدنمندی به طرق متفاوتی فهمیده شده است.

آغازگر تلاش‌های معطوف به تجربه بدنی کتاب جنس دوم بود که هم متأثر از مرلوپونتی تقلیل کامل را ممکن نمی‌دانست، و هم اپوخه هوسرلی را رد کرده و جنبه جسمانی تجربه زنان را به مرکز آورد. او در این اثر، تحلیلی توصیفی از تجربه زیسته وضعیت زنان را در مباحثی از بازنمایی‌ها و تأثیرات تاریخی، زمینه‌محور و ادبی جای داده است. به اعتقاد دوبووار یک حوزه کامل از تجربه انسانی در کار است که {جنس} مرد به عمد تصمیم گرفته است آن را نادیده بگیرد؛ زیرا از فکر کردن به آن ناتوان است: این همان تجربه‌ای است که زن آن را زندگی

می‌کند (Beauvoir, 2009: 264). او با جمع‌آوری مفصلی از سنت‌های فلسفی و اسطوره نتیجه می‌گیرد که انسانیت، مرد است و مرد، زن را نه در خود بلکه به عنوان ضمیمه‌ای تعریف کرده است؛ زن به عنوان یک موجود مستقل در نظر گرفته نشده است بلکه امری است غیر ضروری در مقابل امری ضروری (مرد). زن، «دیگری» است. این شیوه تقلیل سبب شده است شناخت متقابل (به عنوان اصلی اجتناب‌ناپذیر) دچار خلل شود. هر چند او می‌پذیرد که «دیگری»، مقوله‌ای اساسی در منظومه شناخت (معرفت) بشری است و آگاهی {از خود} همواره مستلزم برقرار ساختن دوگانه‌ای از خود-دیگری است اما دیگری بودن زن مطلق به نظر می‌رسد زیرا بر خلاف تابعیت سایر گروه‌های ستم‌دیده مانند یهودیان یا رنگین‌پوستان، آن را نتیجه رویدادی تاریخی یا روندی اجتماعی نمی‌دانند بلکه به آناتومی او نسبت داده می‌شود. دوبووار نتیجه می‌گیرد اینچنین است که زن هیچ «تاریخ» مستقلی ندارد (Ibid: 89-90). همچنین دوبووار به طور صریحی در فصل «داده‌های زیست‌شناسی» میان امور واقع طبیعی و دلالت آنها تمایز قائل می‌شود و استدلال می‌کند که امور واقع طبیعی، تنها به واسطه وابستگی‌شان به نظام‌های غیرطبیعی تفسیری دلالت می‌یابند. به طور معناداری سیمون دوبووار در جنس دوم با نقل قولی از مرلوپونتی این نکته را اتخاذ می‌کند که زن مانند یک مرد، برساخت تاریخی است؛ میدانی از امکان‌ها که از طریق بسیاری از شیوه‌های گوناگون تحقق می‌یابد. اما او در این اثر برداشت مرلوپونتی را بدین ترتیب تصحیح می‌کند که زن، مانند مرد عبارت است از بدنش اما بدن او چیزی است متمایز از آنچه او «هست». زن به همان شکلی که برای خودش هست در نظر گرفته نشده است، بالعکس بدان صورتی که برای مردان پدیدار شده است، در نظر گرفته می‌شود. مرد بدنش را دارای پیوند کامل و طبیعی با جهان درک می‌کند اما بدن زن را ابژه‌ای از هم پاشیده و ناقص شده می‌بیند که زن درون آن اسیر شده است (Ibid, 34-35). پس امکان‌های زن باید تعریف شود. بنابراین دوبووار هدف خود از توصیف تجربیات زنان را رسیدن به پاسخ پرسش‌هایی از این نوع می‌داند: زن، چگونه وضعیت خود را می‌آموزد، چگونه آن را می‌آزماید، خود را در قید چه محدودیت‌هایی تجربه می‌کند و چه گریزگاه‌هایی برای او مجاز یا ممکن در نظر گرفته شده است؟ (Ibid: 284). او می‌نویسد زن با دو الگوی متمایز در روندی از خودبیگانگی قرار گرفته و فریب می‌خورد: «به او می‌گویند { برای ایفای نقش مرد کفایت کامل ندارد اما ایفای نقش زن نیز برای او خیالی واهی است زیرا زن بودن، یعنی ابژه و دیگری بودن (نه سوژه بودن) اما زن همواره در این تنش سوژه باقی می‌ماند و رنج حقیقی برای اون آن است که این امر را بپذیرد (سوژه بودن) و به دنبال تعالی باشد (Ibid:58). بنابراین او در این کتاب

تحت تاثیر هایدگر، سارتر و مرلوپونتی می‌گوید: بدن یک چیز یا ابژه نیست، یک موقعیت است و درک ما از جهان، نتیجه طرح‌هایمان (Our projects) است (Ibid, 62).

برای دوبووار سوژه بدنمند، یک پیوستگی را بین خود و محیط‌اش تجربه می‌کند که تبلور آن در قصدیت‌های حرکتی (motor intentions) سوژه است که جهانی را که مطابق با انتظاراتش پاسخ می‌دهد، فتح می‌کند. این زمینه ادراکی به طور بنیادین، اساس زندگی من و زمینه‌ای عمومی است که در آن بدنم با جهان و دیگران همزیستی دارد. این جهان ادراک شده، افق تمام ادراک ماست (Olkowski, 2006: 14). دوبووار این نکته را متذکر می‌شود که جهان آنگونه که از طریق بدن زنانه آشکار می‌شود، جهانی عملی که آماده دستکاری باشد، نیست بلکه در انقیاد سرنوشت گرفتار و توسط هوس‌هایی رازآلود محاصره شده است (Beauvoir, 2009: 312). او در فصلی از جنس دوم، تحت عنوان «به سوی رهایی» بیان می‌دارد زن آزاد محبوس شدن در نقش ماده را رد می‌کند چرا که نمی‌خواهد مثله شود؛ اما رد سکسوالیته‌اش نیز نوعی مثله شدن است. مرد، انسانی جنسیت‌مند است. زن فردی کامل و برابر با نر نیست، مگر اینکه او نیز انسانی جنسیت‌مند باشد. چشم‌پوشی از زنانگی‌اش، چشم‌پوشی از بخشی از انسانیت‌اش است. در اینجا واژه زنانگی نباید چنانکه به رسم معمول در ادبیات بازنمایی درک می‌کنیم، فهمیده شود، یعنی آرمان در دسترس بودن جنسی و وقف مادرانگی شدن نباید همواره متصل به وضعیت زنانه تلقی شود. به عکس، زنانگی نزد وی بیشتر در مفهوم زنانه به معنای حالتی همواره مشروط به ارتباط زن، با دیگری و جهان به واسطه بدن جنسیت‌مند او می‌باشد. آنچه می‌خواهد به رسمیت شناخته شود معنای جنسیت‌مند از هستی زنانه است، معنایی که همواره به شکلی تنگاتنگ با شرایط اجتماعی و فرهنگی معین پیوند دارد. در دورنمای فمینیستی خاص او، جبری در پیوند مستقر میان بدن زنانه و بیگانگی وجود ندارد. به عکس با کشف آن، ابزار حل مسأله به دست می‌آید. از آنجا که وظایف مادرانه علت اصلی «انقیاد جنس ماده» است، به واسطه تسلط بر طبیعت تولید مثل است که زنان می‌توانند به سوژه‌های مستعد برای تحقق بخشیدن خود به مثابه تعالی، تبدیل شوند (Froidevaux-Metterie, 2021).

درواقع برای دوبووار جنسیت حالت‌های متغیر فرهنگ‌پذیری بدن است و «ماده بودن» و «زن بودن» دو نوع بسیار متفاوت از «بودن»‌اند. دوبووار در تمامی اثر خود به همین ترتیب با قراردادن شرایط زنانه در چشم‌انداز «بدن زیسته» زن، به روشن شدن محرک‌ها و سازوکارهای سلطه مردانه بر آن تمرکز می‌کند. او نشان می‌دهد زنان چگونه در طول زندگی خود مراحل فیزیولوژیکی خاصی را تجربه می‌کنند که بزنگاه‌های سرنوشت‌ساز وجودی و اجتماعی هستند.

این مراحل بدین معناست که جنسیت‌مندی آنها، هستی‌اش را در شرایط یک رخداد، فرآیند یا تغییر در عرصه خصوصی یا اجتماعی روابطش با جهان و دیگری تجربه می‌کند (Sanford, 2017: 23). ایده‌رهایی بخش دوبووار پیش از همه از منظر یک فیلسوف اگزیستانسیال و سپس یک فمینیست، از رهگذر پرداختن به همین روابط/رویدادها/تغییرات می‌گذرد که مرزهای درهم آمیخته وجود و ماهیت را بازیابی می‌کند. دوبووار هرگز جنسیت را طبعی در نظر نمی‌گیرد زیرا ما هرگز قادر نیستیم خود را در حالت بدنی محض (یعنی جنس) تجربه کنیم. به عبارتی هرگز نمی‌توانیم جنس خود را خارج از شکل جنسیتی‌اش تجربه کنیم. ما تبدیل به جنسیت می‌شویم. ستم {جنسیتی} امری قائم به ذات نیست که نیازمند افراد منفرد به مثابه سوژه باشد بلکه نیرویی دیالکتیکی است که به مشارکت بسیاری از افراد در مقیاسی گسترده نیاز دارد. اگر وجود، همواره وجود جنسیت‌یافته است، پس خروج (تخطی) از آن به معنای به چالش کشیدن وجود است. اضطراب چنین موقعیتی را دوبووار به طور مکرر و با ارجاع به تجربیات زیسته زنان نشان می‌دهد خصوصاً در مواردی که مادری در جایگاه یک انتخاب (نه گزینه) قابل نقض، وصف می‌کند (Butler, 1986).

سارا هاینما (Sara Heinämaa) معتقد است که دوبووار در جنس دوم، سنت پدیدارشناسی هوسرل را با وساطت مرلوپونتی ادامه می‌دهد. در واقع او به واسطه مرلوپونتی متقاعد شده که پدیدارشناسی، فلسفه جسمیت و بینادذهنیت است و در نتیجه در خود پتانسیل پرداختن به تفاوت جنسی را دارد. از منظر او، جنس دوم تزی درباره جامعه‌پذیری زنان نیست بلکه پژوهشی پدیدارشناختی پیرامون ساخت معنای تفاوت جنسی است. این اثر، بیانیه‌ای علیه زنانگی نیست بلکه افشای شیوه‌های زنانه‌ای است که او را به دنیا مرتبط می‌کند. بنابراین به زعم هاینما سوال اساسی درباره تفاوت جنسی در جنس دوم این است: «زن بودن چه معنایی دارد و جهان چگونه مقابل چنین موجودیتی ظاهر می‌شود؟». او معتقد است دوبووار می‌خواهند ما را متقاعد کنند که به تجربه برگردیم و آن را از منظر بدن زنانه روایت کنیم. پیشنهاد هاینما این است که در کار دوبووار، جامعه‌پذیری زنان را ارائه رویکردی غنی و انتقادی از مواجهه دختران با هنجارها و شرایط مادی زنانگی در زبان، نمادها و اعمال بدنمند در نظر بگیریم (Heinamma, 2011: 38).

برخی منتقدان، این خوانش از دوبووار را منتهی به ذات‌انگاری جسمانی می‌دانند که تقلیل تفاوت جنسی به دو نوع از بدن زیسته است. از نظر آنها پرسش اساسی برای پدیدارشناسی فمینیستی این است: «این زنان کدام نوع از «بودن» هستند؟» و «چگونه حقایقی درباره آنها

مفهوم‌پردازی، سازمان‌دهی و مشروعیت یافته است؟». نکته بنیادی این است که پدیدارشناسی انتقادی یا فمینیستی نه تنها تلاش دارد تا جهان را توصیف کند بلکه می‌خواهد آن را تغییر دهد یعنی برهم زدن یا مختل کردن روابط قدرتی که در شرایط ناعادلانه، تهنشست شده است؛ یا همان شرایطی که دوبووار تفاوت جنسی را نتیجه یا برخاسته از آن می‌دانست (Mann, 2018: 47).

۱.۳ بدعت در روش‌شناسی

علی‌رغم اختلاف‌نظرها در باب ابعاد فلسفی پدیدارشناسی ارائه شده از سوی دوبووار، پدیدارشناسی فمینیستی اگزستانسیال پس از گذشت بیش از ۵ دهه همچنان بسیار وامدار اوست آنچنان که در روش‌شناسی به ۳ اصل اجرای پدیدارشناختی مدنظر او ارجاع می‌دهند:

۱. دوبووار معتقد بود که نمی‌توان پیش‌فرض‌ها را در بیرون پژوهش برکت کرد؛ یا کسی بتواند نیروی علایق‌اش را ختشی کند. در عوض باید بتواند از میان پیش‌فرض‌هایش بگذرد، آنها را دم‌دستش نگه داشته و روی آنها کار کند. کنار نهادن تردیدهای نیتمند از طریق کنش ارادی امکانپذیر نیست. فمینیست‌ها باید شدیداً نسبت به ادعای کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها از طریق یک کنش ذهنی یا تخیلی بدبین باشند؛ این پیش‌فرض‌ها نه تنها عمیقاً درونی شده و به لحاظ فرهنگی و تاریخی تهنشست و نهادی شده‌اند، بلکه با علایق واقعی گره خورده و با روندهای عمیقاً فردی ساختار هویت درهم آمیخته‌اند. آنها در حقیقت بخشی از چیزهایی هستند که توانایی‌های ذهنی و تخیلی ما را در قدم اول شکل می‌دهند. به اعتقاد دوبووار اگر چیزی به نام اپوخره وجود داشته باشد، مسئله‌ای عملی در روند کار است نه متصل به نیروی اراده. تمام آن صفحات غنی و طولانی فصل اول در جنس دوم از داده‌های علوم بیولوژیک، تاریخ، ادبیات و مطالعات موردی و اسطوره تلاش دوبووار در همین راستا هستند.

۲. دوبووار از تنوع تخیلی (Imaginative variation) سخن می‌گوید؛ شکلی از یک نوع مهاجرت بی‌وقفه بین دیدگاه‌های مختلف که معرف علایق و موضع‌گیری‌های اخلاقی متفاوت و مشخص هستند. این رویکرد، دربردارنده چشم‌انداز متکثر دیگران است که می‌بایست مدام درمیان آنها حرکت کرد؛ آنچه در اثر مشهور او (جنس دوم) خودش را به شکل نقل‌قول‌های طولانی از دیگران نشان می‌دهد. نتیجه این فرآیند، خلق یک چندصدایی است. این عمل قرار دادن خود در میان کثرت قابل ملاحظه‌ای از دیدگاه‌های خاص، امکان ترک تعصبات و پیش‌فرض‌ها به منظور بازسازی تعهدی مشتاقانه است.

۳. کاری که دوبووار انجام می‌دهد را می‌توان «تاب خوری» (Oscillation) معنا کرد؛ حرکت از دقیق‌ترین، خاص‌ترین و محلی‌ترین وقایع و دیدگاه‌ها به جنبه‌های عمومی‌تر تجربه انسانی و دوباره از ابتدا... دوبووار از ادبیات به شکلی غنی استفاده می‌کند تا خواننده را میان تجربیات دقیق در هر لحظه از یک زندگی خاص قرار دهد. مثلاً ما را در قامت بدن یک دختر فرو می‌برد که مادرش را در حال ظرف شستن و تکرار عملی که آینده خود اوست، می‌بیند. بدین ترتیب ما را در یک زمانبندی آزاد جای می‌دهد که به تمام هستی‌های انسانی قابل اطلاق است. این حرکت رفت و برگشتی به دوبووار اجازه می‌دهد که بتواند از خاص‌بودگی مفاهیم سخن بگوید. خواننده اغلب موفق نمی‌شود هستی انسانی را از ساخت‌های تجربی و مشروط‌اش جدا کند از آنجایی که متوجه می‌شود اینها درهم آمیخته‌اند. فرد در اینجا به آگاهی یا تجربه ناب یا حتی جنبه هستی‌شناختی وجود انسانی نمی‌رسد؛ آنچنان که از واقعیت‌های آشفته زیسته شدن توسط سوژه‌ای خاص، در موقعیت خاص، رها شده باشد. تقلیل‌پدیدارشناختی در اینجا به ویرای جنبه‌های مشروط‌کننده هستی انسانی نمی‌رسد بلکه بازگشت به آنهاست؛ به درهم آمیختگی آنها و زیست وابسته‌شان به جنبه‌های عمومی هستی انسانی. آگاهی یا تجربه‌ای که این شکل از پدیدارشناسی ما را بدان می‌رساند توسط علایق مادی و وضعیت، محصور شده‌اند؛ آگاهی محصور در علایق مادی، تجربیات قوام‌یافته به واسطه وضعیت و هستی‌شناسی درهم‌تنیده را نشان می‌دهد (Mann, 2018: 55-57)

پس از دوبووار تلاش برای ادغام جنسیت/تفاوت جنسی در رویکرد پدیدارشناسی بسط یافت. جفنر آلن (Jeffner Allen)، در مقاله «در میان منطقه‌ای دست‌نخورده: مقاله‌ای در فمینیسم پدیدارشناسان^۱» با ارائه خوانشی متفاوت از مرلوپونتی نشان می‌دهد که نادیده‌انگاری تجربیات بدنمند زنان در پدیدارشناسی به این معنا نیست که اتخاذ دیدگاهی زنانه در بستر پدیدارشناسی، غیرممکن است. از نظر او، این نقد باید به طور عام متوجه فلسفه باشد. این حرکات آغازگر تلاشی گسترده برای ترویج موارد متعدد پدیدارشناسی زنان بود (Susan Bourdo, 1988; Jenis (multan, 1977 and Lapman, 1988) که در هر دو وجه تئوری و تجربی ادامه یافتند؛ هرچند در میان آنها انشقاق گسترده‌ای وجود دارد. اما احتمالاً لوس ایریگاری (Luc Irigaray) پس از دوبووار، بزرگترین تاثیر را بر تفسیر فمینیستی از مرلوپونتی داشته است. بازاندیشی در بحث مرلوپونتی در خصوص رویت‌پذیری (visibility) از این موارد است. مرلوپونتی از مجموعه‌ای روابط تقاطعی و یک موقعیت دوجنبه‌ای بازگشتی بین رویت‌پذیر و رویت‌شده، لمس‌شده و

لمس‌کننده سخن می‌گوید؛ یک مفهوم‌پردازی هستی‌شناسانه که ساخت درهم‌تینده جهان و بدن را در سطحی فردی نشان می‌دهد. از منظر مرلوپونتی بدن می‌بیند و دیده می‌شود؛ و این به واسطه آن است که بدن و جهان از گوشت (chair) یکسانی هستند. این پوست (flesh) یا گوشت هم خصیصه بدن و هم جهان است؛ گویی جنس مشترک آنهاست. در منظر مرلوپونتی همین خصیصه است که انواع انسانی را با فضایی عمومی از ارتباطات بین‌ذهنی مواجه می‌کند که پیش‌شناختی و در نتیجه پیش از قشربندی‌های اجتماعی-جنسیتی هستند. ما پیش از داشتن نظرگاهی که بتوانیم آن را متعلق به خود بدانیم، همواره از پیش در نوعی اتحاد ناخودآگاه با جهان هستیم که ضرورتاً جهان حس و حس‌پذیری، لمس و لمس‌پذیری، دیدن و دیده‌شدن است (Carman, 2008: 3). برای آنکه جهان را ببینیم، باید پیشاپیش نوعی هم‌آمیزی جسمانی با آن داشته باشیم. این پیشینی بودن، به مثابه مولفه‌ای پیشافردي عمل می‌کند. ایریگاری در فاصله این دو وجه برگشت‌پذیر، میانگاهی تشخیص می‌دهد. او مرتبط با چنین منطقی بیان می‌کند زنان اغلب تمایل به سوی چیزی دیگر بدون بازگشت به خودشان به عنوان محل مولفه‌های مثبت دارند و در نتیجه، قطب‌های مثبت و منفی اینچنین خودشان را بین دو جنس تقسیم می‌کنند. فضایی بین هریک از قطب‌های دوگانه که در آن به طور کامل روابط بین سوژه-ابژه، مرد-زن ممکن می‌شود. برای ایریگاری بدون این میانگاه هیچ سوژه‌ای نمی‌تواند وارد جهان شود و از نظر او فضایی برای آزادی پرسش‌گری میان این دو وجود ندارد. در همین حال، او بحث برگشت‌پذیری مرلوپونتی را اینگونه بازفرمول‌بندی می‌کند: رویت‌پذیری و لمس‌پذیری به سادگی برگشت‌پذیر نیستند؛ بلکه تجربه لمس‌پذیری رحمی اولین یا مقدماتی‌ترین توانایی احساسی است. اینچنین محدوده پیشافردي، کمتر از آنچه مرلوپونتی می‌گوید ناشناس است؛ بیشتر محدوده‌ای مادرانه-زنانه است (Olkowski, 2006:5) که مثبت نیز تلقی نخواهد شد.

یکی دیگر از نمایندگان خوانش جسمانی‌محور، آیریس ماریون یانگ (Iris M. Young) است که بدنمندی زنان را در مرکز مطالعه قرار می‌دهد. تجربیاتی چون حرکت زنانه، تجربه‌ی بارداری و شیردهی در مرکز مطالعات او قرار دارند. بر اساس این رویکرد، مطالعه پدیدارشناسانه جنسیت به مثابه واسطه یا ساختارهای پایه‌ای زنانه درک شده است که عام‌جود زنانه است. بنابراین برای او یک شکل متمایز هستی جسمانی وجود دارد که زنانه یا مونث است. در این رویکرد، هدف توصیف ساختار ذهنی بدن زیسته به جای ساخت آگاهی است که شیوه زنانه بودن را مشخص می‌کند. او معتقد بود مرلوپونتی علایق فمینیست‌ها را با قراردادن سوژکتیویته در بدن، جذب کرده است؛ جایی که به بدن جایگاهی هستی‌شناسانه به مثابه اولین

مکان قصدیت داده می‌شود: یک حضور ناب به جهان و گشودگی به امکان‌هایش. او با تکرار دغدغه ایریگاری معتقد است که معرفت‌شناسی‌ای که از این سوپژکتیویته زنانه حاصل می‌شود، می‌تواند «لمس» را بر «رویت» امتیاز دهد؛ آنهم در جایی که مرلوپونتی به ندرت مفهومی از بدن زیسته را ارائه کرده که خاص زنان باشد و یا منش بدنی را توضیح دهد که هم در جهان زنانه عام است و هم شیوه‌ها و ساختارهایی در جهان را شامل می‌شود که شرایط این وجود را می‌سازند. او در مقاله مشهورش (سوپژکتیویته باردار و محدودیت‌های پدیدارشناسی اگزیستانسیال^۲) به تجربه زیسته بارداری می‌پردازد و این پرسش را مطرح می‌کند که چرا تاکنون به چنین تجربه‌ای در حوزه پدیدارشناسی توجهی نشده است. مقاله دیگرش که به طور گسترده در میان کارهای فمینیستی مورد توجه قرار گرفته، «پرتاب همانند یک دختر: پدیدارشناسی سلوک بدن زنانه، حرکت و فضا‌مندی» است که مدعی است بینش‌هایی از نظریه بدن زیسته مرلوپونتی و نظریه وضعیت زنان - آنچنان که دوبووار بسط داده - را ترکیب نموده و نتیجه‌اش، بسط خصوصیات منش خاص و حرکت بدن زنانه و عام زنانگی است. یانگ عقیده دارد یکی از مثال‌های این خاص‌بودگی، این است که زنان عموماً در استفاده کامل از پتانسیل‌های پنهان یا فضایی بدن‌شان شکست می‌خورند. طبق استدلال او، شیوه‌ای از بودن در جهان وجود دارد که به طور خاص و با توجه به هستی جسمانی، زنانه است. در نتیجه او به استقبال رویکردی توصیفی و جزئی از تجربیات بدنی، بدنمندی و سرشت زنانه می‌رود که به طور خاص در تقابل با مردان است. ایده تنظیم فضایی سوژه بدنمندی و وضعیت یافته با محیط، بازتاب‌دهنده پتانسیل بدن برای حرکات مشخصی مثل ایستادن، نشستن و رسیدن است. محیط به انواع خاصی از حرکات و اعمال فرا می‌خواند، در نتیجه سوژه‌های بدنمندی ساکن فضا شده، به سوی اثرگذاری و اعمال قدرت بر خود، اشیا، فضا و سایر هستی‌های بدنمندی نیز گشوده می‌شوند (Olkowski, 2006:14). او معتقد است تجربه زیسته بسیاری از زنان، ابژه و سوژه بودن همزمان است. زنان اغلب متمایل‌اند تا همزمان که کنش‌هایشان را به عنوان سوژه نیت‌مند تجربه می‌کنند؛ آنها را با تصور اینکه چگونه به مثابه ابژه دیگران به نظر می‌رسند، در نظر بگیرند (Barbour, 2004: 234).

از مهم‌ترین انتقادات به این رویکردهای جسمیت‌محور آن است که اگر هر توصیف اول‌شخصی را به منزله برداشتی پدیدارشناسانه بدانیم و سپس آن را به شکل توصیف بدنمندی ذهن زنانه تعمیم دهیم؛ با بدنی زنانه مواجهیم که ذات‌گرایانه شده است. این در حالی است که تئوری فمینیستی همواره با هرشکلی از ذات‌اندیشی و خصوصاً نوع زیست‌شناسانه آن مبارزه

جنسیت، بدنمندی و امکان‌های پدیدارشناسی فمینیستی (مهسا نیزچنگ) ۲۶۵

کرده است. از منظر اوکسالا، در اینجا خطر یک ذات‌اندیشی جسمانی مطرح است که تغییرات سیاسی در وضعیت زنان را نادیده یا کم‌اهمیت پنداشته است. این شکل از تحلیل و تمرکز بر بدن، چارچوب محدودی برای درک فلسفی جنسیت فراهم می‌کند. تا وقتی که جنسیت یا تفاوت جنسی پرسش فلسفی باشد، نمی‌تواند صرفاً با مطالعه بدن چه پدیدارشناختی چه زیست‌شناختی؛ حل شود. در نتیجه ساده‌انگارانه خواهد بود که تصور کنیم مبتنی بر تحلیل پدیدارشناسانه بدنمندی، معنای فلسفی جنسیت می‌تواند به تفاوت دو نوع از بدن زیسته تقلیل یابد. چنین مطالعه‌ای باید طرحی هستی‌شناسانه را شامل شود که در آن بدن‌ها و تجربیات‌شان، ارزش و معنا کسب می‌کنند و این امر وابسته به اعمال خاص فرهنگی و تاریخی است (Oksala, 2006: 234).

۴. جودیت باتلر: از بدنمندی به اجرایی‌گری (performativity) هویت

یکی دیگر از فیلسوفانی که به رویکرد پدیدارشناسی فمینیستی متأثر از خوانش مرلوپونتی علاقه نشان داده، جودیت باتلر است. از منظر باتلر برای دبووار و مرلوپونتی، بدن فرآیندی فعال درک می‌شود که امکان‌های مشخص فرهنگی و تاریخی را بدنمندی می‌کند؛ فرآیندی پیچیده از تخصیص (Appropriation) که هر شکل از پدیدارشناسی ناگزیر از توصیف آن است. در نتیجه به منظور توصیف بدن جنسیتی، یک تئوری پدیدارشناسانه نیازمند گسترش دیدگاه مرسوم از کنش‌هاست که هم ساخت معانی و هم آنچه از طریق آن معانی به اجرا در می‌آیند را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، اکت‌هایی که به وسیله آن جنسیت، قوام می‌یابد با اکت‌های اجراگرانه در بستر تئاتر شباهت‌هایی دارند. باتلر می‌گوید تلاش می‌کنم نشان دهم که جنسیت به چه شیوه‌هایی از طریق اکت‌های جسمانی خاص برساخت شده است و چه امکان‌هایی برای گذار فرهنگی جنسیت از طریق این اکت‌ها وجود دارد (Butler, 1988: 526).

در خوانش باتلر از مرلوپونتی، دو مرحله وجود دارد: نخست یک گرایش توأم با بدبینی و سپس گرایش به کشف پتانسیل‌های آن در توضیح مسئله «هویت».

۱.۴ نخستین خوانش از مرلوپونتی: محوریت سکسوالیته

اولین خوانش باتلر از پدیدارشناسی ادراک مرلوپونتی با بدبینی نسبت به سوژه بدنمندی او علی‌رغم اذعان به پتانسیل‌هایش برای صورت‌بندی پویای سکسوالیته همراه است. به طور کلی سکسوالیته برای مرلوپونتی حالتی از قرار دادن خود در زمینه بینادهنیت فرد در ساختارهای

بنیادش است؛ سکسوالیته هم بازتابنده و هم جسمانی است و متضمن رابطه‌ای بین سوژه بدنمند و دیگران است. او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید واقعیت این است که وجود، عمل اتخاذ و تصریح وضعیت سکسوال است زیرا یک دلالت آن این امر است که سکسوالیته هرگز نمی‌تواند در شکل ناباش تجربه شود آنچنان که بتوان به آن دست یافت. آنچه از نظر باتلر در کار مرلوپونتی شفاف نیست، این است که ما هرگز با یک سکسوالیته طبیعی مواجه نمی‌شویم که از پیش با زبان و فرهنگ‌پذیری تعدیل نشده باشد و این عقلانی است که بپرسیم آیا سکسوالیته از پیش و همواره تاحدی شکل یافته نیست؟

به زعم باتلر وجود فردی، سکسوالیته طبیعی را به جهان تاریخی نمی‌آورد بلکه تاریخ، شرایطی را فراهم می‌کند که افراد این چنین مفهوم‌پردازی شوند. سکسوالیته خودش از طریق تهنشینی تاریخ سکسوالیته شکل گرفته است و سوژه بدنمند، به جای یک ثبات اگزیستانسیال، تا حدی به وسیله مشروعیت روابط جنسی‌ای که شرایط آن را قوام داده‌اند، ساخت یافته است. این برداشت به آنجا می‌رسد که بدن زیسته چه طور به شکل فرهنگی بازتولید می‌شود. از نظر باتلر، مرلوپونتی در تشریح این امر شکست می‌خورد و حتی توصیف او از جنبه‌های جهانی سکسوالیته، بر ساخت‌های فرهنگی خاصی از بهنجاری (Normality) تولید می‌کند. مثال‌هایی از سکسوالیته نرمال در پدیدارشناسی ادراک وجود دارد که نه تنها نرمال را تعریف می‌کند، بلکه آن را در مقام بدن مردانه‌ای که گمنام نیز می‌تواند باشد؛ تعریف می‌کند و زن همچنان ابژه این نگاه خیره مردانه باقی می‌ماند. زن هرگز بیننده (seer) نیست، همواره دیده‌شده (seen) است. هرچند هدف مرلوپونتی نشان دادن دلالت‌های سکسوالیته همقرین وجود است، اما باتلر نشان می‌دهد در پدیدارشناسی ادراک، بدن زنانه همچون یک جوهر (Essence) و بدن مردانه چون یک هستی (Existence) صورتبندی شده است. در این صورتبندی به زعم باتلر، نابرابری و سلطه وجود دارد. در واقع باتلر معتقد است حداقل در این اثر مرلوپونتی، ساختار متافیزیکی بدن به وجه زیسته آن که مورد ادعای نویسنده بوده است، غلبه دارد.

از نظر باتلر مرلوپونتی علی‌رغم بنیان هستی‌شناسی قابل قبول در رد تمایز وجوه سوژه/ابژه بدن، در روش‌شناسی و تصریح دلالت‌های تاریخی - فرهنگی تجارب زیسته موفق نیست. به نظر باتلر اهمیت دارد وقتی از تجربه زیسته حرف می‌زنیم، بگوئیم و روشن سازیم که از سکسوالیتی و بدن چه کسانی حرف می‌زنیم. در غیراینصورت تشریح ما در وضعیت‌مندی دقیق بسترهای فرهنگی - اجتماعی ناکام می‌ماند. از نظر او هرچند مرلوپونتی تلاش می‌کند تا ساختارهای طبیعی سکسوالیته را بی‌اعتبار سازد، روابط فرهنگی بین جنس‌ها را بر پایه‌ای متمایز

جنسیت، بدنمندی و امکان‌های پدیدارشناسی فمینیستی (مهسا نیزجنگ) ۲۶۷

صورت‌بندی می‌کند که می‌توان آن را متافیزیکیال یا ذاتی دانست. علاوه بر این تئوری سکسوالیته مرلوپونتی امکان‌های فرهنگی سودمندی را رها و بعد مسدود می‌کند. با این همه از نظر باتلر، خوانش مرلوپونتی از سکسوالیته همچنان مدلی ناهم‌جنس خواهانه و مردم‌محور باقی می‌ماند (Butler, 1981).

۲.۴ خوانش دوم: هویت بدنمند تاریخی-فرهنگی

باتلر چندسال پس از انتشار خوانش خود از سکسوالیته در رویکرد مرلوپونتی، برای بسط تئوری هویت جنسیتی و ایده اجراگرانه آن بازهم به سراغ او می‌رود اما این بار با مراجعه به آثار دیگر او همچون «رویت‌پذیر و رویت‌ناپذیر»^۳ دیدگاه تعدیل‌شده‌تری در پیش می‌گیرد. ایده اصلی باتلر در پرداختن به هویت‌های بدنمند جنسیتی این است که جنسیت را باید از طریق نهادمند کردن سبک‌مندی بدن و نیز همچون شیوه‌ای معمولی که در آن ژست‌های بدنی، حرکات و اجراگری‌های متنوع تصویر یک خود جنسیتی جاودانه را می‌سازد، شناخت (Butler, 1988: 592).

بخش جذاب صورت‌بندی مرلوپونتی برای باتلر جایی است که معتقد است بدن نه صرفاً ایده‌ای تاریخی بلکه مجموعه‌ای از امکان‌هاست که «به طور مداوم باید تحقق یابد». منظور از ایده تاریخی این است که بدن معانی‌اش را از طریق ابزارهای واسطه‌ای تاریخی و مادی کسب می‌کند. پس: ۱- ظاهر آن در جهان به وسیله برخی منش‌های درونی وجود برای ادراک تعیین نمی‌شود ۲- ابزارهای مادی بدن در جهان باید به واسطه اتخاذ و به چنگ آوردن مجموعه‌ای از امکان‌های تاریخی فهمیده شود. باتلر در اینجا عاملیتی را تشخیص می‌دهد که به مثابه پروسه به چنگ آوری امکان‌هایی دیده می‌شود که ضرورتاً توسط عرف‌های تاریخی در دسترس محدود شده‌اند. بدن در خوانش مرلوپونتی دراماتیک است؛ و دراماتیک بدان معناست که که بدن نه تنها صرفاً ماده نیست بلکه مادی کردن مداوم امکان‌هاست. فرد به سادگی یک بدن نیست بلکه بدن را «انجام می‌دهد» و این کار را متفاوت از بدنمندی معاصران، پیشینیان و آیندگان انجام می‌دهد (Butler, 1988: 591).

هرچند باتلر این بیان زبانی که «من» یا «ما» یی وجود دارد که بدنش را «می‌سازد» ناخوشایند می‌داند و پیشنهاد می‌کند دایره واژگانی را جایگزین کنیم که نسبت به آرایش متافیزیکی فاعل-فعل مقاومت کرده و در عوض مبتنی بر هستی‌شناسی حال وصفی (present participle) باشند که بتوانند نشان دهند «من» که بدنش لزوماً شیوه‌ای از بدنمند کردن

است و «آنچه» بدنمند می‌شود امکان است؛ شکل بنیادین بیرونی یا متقدم بر خودِ پروسه بدنمندی نیست. به عبارت دیگر، بدن آنچنان که دوبووار هم می‌گوید، شیوه‌ای از انجام دادن، محقق ساختن و بازتولید وضعیتی تاریخی است. بدن، وضعیتی تاریخی است. باتلر برای این پروسه ۲ ویژگی نیتمندی و اجرایی‌گری را ذکر می‌کند و تأکید دارد دومی، دربردارنده معنایی دووجهی است: محقق ساختن و غیرمدلولی بودن (non-refrential). در غیرمدلولی بودن پروسه اجرایی‌گری هویت، رهایی‌بخشی مدنظر او نهفته است که اجازه می‌دهد به امکان‌های جایگزین برساخت هویت بیندیشیم. از نظر باتلر نقطه اشتراک پدیدارشناسی و فمینیسم، تعهد به تجربه زیسته و افشای جهانی است که از طریق اکت‌های سازنده تجربه سوژکتیو تولید شده‌اند. به نظر باتلر استفاده فمینیستی از تئوری پدیدارشناسی باید به کارگیری مفهوم اکت در معنایی قویا چندپهلوی باشد. بدان معنا که باید نسبت به اکت‌هایی که به طور اجتماعی با عنوان «زنانه» برساخت شده‌اند، حساس بود (Butler, 1981).

بسیاری از جمله فمینیست‌هایی چون آلکوف، تئوری باتلر را متهم به انتزاعی‌سازی هویت و دور کردن آن از جنبه‌های واقعی و قابل مشاهده هویت جنسیتی می‌دانند که گرچه از پدیدارشناسی وام می‌گیرد، اما با تأکید بیش از حد به جنبه‌های گفتمانی و زبانی، وجوه ماتریالیستی تجربه را رها می‌کند.

۵. لیندا مارتین آلکوف: «افق‌های بدنمند» (Embodied Horizons) و بازیابی جایگاه تجربه در معرفت

لیندا مارتین آلکوف، فیلسوف لاتین-آمریکایی است که به‌طور مشخص با تالیفاتش در حوزه معرفت‌شناسی اجتماعی و فلسفه فمینیستی-نژادی شناخته می‌شود. او علی‌رغم خاستگاهی پساساختاری، یکی از منتقدان درونی این مکتب است که تلاش دارد پیوندی نو میان علایق زبانی و تجربه ایجاد کند. آلکوف می‌گوید فمینیسم پساساختاری با استدلال آنکه تجربه و سوژه هردو تولیدی گفتمانی‌اند، از نقش و اهمیت شناختی تجربه غفلت کرده است و برای آلکوف این غفلت، به مثابه نادیده گرفتن نقش مقوم تجربه در شکل‌گیری معرفت بوده است. او معتقد است یک پدیدارشناسی بازسازی شده می‌تواند راهگشا باشد. آلکوف استدلال می‌کند که اگر سنت پدیدارشناسی می‌خواهد به شیوه‌ای موثر ادامه یابد، نیاز به تأیید و کشف جنبه‌های متأثر از مردانگی، مفروضات نژادی و اروپامحور دارد. او سوگیری‌های جنسیتی در پدیدارشناسی را با ارجاع به سنت فلسفی غرب توضیح می‌دهد. آلکوف با اشاره به سیر رویکرد فلسفه غرب پس

از روشنگری، به جایگاه عقل و نقش آن در شکل‌گیری معرفت می‌پردازد. از نظر او ابتدا امانوئل کانت (Immanuel Kant) با طرح ایده‌ای که انسان شرط مقوم معرفت است، تحول عمده‌ای در این سنت فکری ایجاد کرد هرچند این انسان لزوماً مرد بود.^۴ پس از آن در سده ۱۹ هگل (Hegel) و پیروانش بودند که با قرار دادن معرفت در افق تاریخ، منطری متفاوت گشودند و در نهایت کارل مارکس (Karl Marx) با تشخیص نیروهای مادی، واسطه‌هایی چون طبقه، وضعیت یافتگی اقتصاد و ایدئولوژی را واسطه‌های معرفت دانست. در اواخر قرن ۱۹ به اعتقاد آلفکوف، فلسفه شروع به کشف دسته‌بندی‌هایی از عقل و معرفت کرد که با تفاوت جنسی و پراکتیس‌های جنسیتی مشخص شده بودند. در واقع تئوری فمینیستی به تدریج بدن خاص سکسوال را وارد پروژه خودانتقادی فلسفه اروپایی-آمریکایی کرد و آن را به مثابه یک مولفه واسط معرفت، جزء مقوم عقل و شرایط صحیح دانستن قرار داد. آلفکوف می‌گوید طبق سنت غالب، عقل به طرز مقومی مردانه است و در تقابل با بدنمندی زنانه تعریف شده است در نتیجه نیازمند استثناسازی، استعلا و حتی تسلط بر زنانگی، زنان و حوزه سستی زنانه است. از نظر آلفکوف فاکتور اصلی در این فرمول‌بندی مردانه عقل، دوگانه ذهن-بدن است. از زمان افلاطون (Platon)، عقل، روح را یاری می‌کرد تا به یک محدوده غیرقابل تغییر، فناپذیر، ابدی و ناب برسد. حواس در مقابل، روح را به محدوده‌ای متغیر می‌کشاند که در آن مانند نابینایی حرکت می‌کند و سردرگم می‌شود. افلاطون نتیجه می‌گیرد که برای رسیدن به معرفت، روح عقلانی‌خدا مانند باید بدن فناپذیر برده‌مانند را فتح کند (Alcoff, 2006: 41). در اینجا تنها مردان بودند که امید داشتند به این محدوده دست یابند و زنان به دلیل درگیر بودن با محدودیت‌های بدنی، هرگز نمی‌توانستند به قلمرو «آن جهانی» صعود کنند.^۵ به زعم آلفکوف مردانگی عقل به طور متناقضی توسط این دوگانه ذهن-بدن هم حمایت و هم پنهان شده است. وقتی بدن احساسی از ذهن داننده جدا شد، صرفاً به منزله حافظه تصاویر ادراکی در نظر گرفته شد؛ آنچنان که تفاوت‌های بدنی نمی‌توانستند به منزله دارا بودن نقش مقوم در فرمول‌بندی عقل دیده شوند. عمل واقعی معرفت‌شناسانه در ذهن رخ می‌دهد آنهم اگر بتواند به مزاحمت‌های بدن فائق آید. ذهن به دلیل همین فارغ بودن از بدن، خستی در نظر گرفته می‌شد. آلفکوف معتقد است در همین جا باید پروژه فمینیستی از جمله فلسفه فمینیستی نقش تجربه بدنی را در بسط معرفت مجدداً پیکربندی کند. در این نقطه است که پدیدارشناسی می‌تواند نقش کلیدی در تئوری فمینیستی ایفا کند هرچند به طور معمول در سنت فلسفی آنگلو-آمریکن به ندرت مفید در نظر گرفته شده است. از منظر آلفکوف غلبه سنت پساساختارگرایی در این امر دخالت داشته که

پدیدارشناسی را به مثابه نوعی متافیزیک، بدون ارتباط با فرهنگ و تاریخ دیده است (Alcoff, 2006: 42-43).

۱.۵ بازیابی تجربه و نقد پسااختارگرایی

از دیدگاه آلفوف، تمرکز بر تجربه زنان و وارد کردن آنان به محدوده معرفت، از ۱۹۷۰ آغاز شد؛ از گروه‌های آگاهی‌بخشی (consciousness-raising) که مدل‌های انفرادی‌تر اعتباربخشی تجربه را مد نظر داشتند تا گروه‌های مطالعات زنان که بر نقش محققان زن در بیان تجربیات زنان تاکید داشتند. از نظر آلفوف تجربه به خودی خود یا در شکل درک سوپژکتیو از تجربه فردی، موضوع و محل ایدئولوژی جنسیتی است. مثلاً وقتی زنان نارضایتی‌شان از فضای خانگی/خانوادگی را گزارش می‌کنند؛ حس طغیان به بدن‌شان دارند یا خشونت جنسی را تجربه می‌کنند، تمام اینها محصول نیروهای ساختاری است که وقایع را شکل داده‌اند و سوپژکتیویته را به گونه‌ای بر ساخته‌اند که اعمال مرسوم را قوام بخشد که آرایش (disposition) را به سوی تفاسیر و تاثرات مشخصی هدایت کند.

به اعتقاد آلفوف فمینیست‌ها با تشخیص اینکه نمی‌توانند بر محور عقل - حداقل آنچنان که به طور سنتی دریافت شده بود- بمانند، به سراغ تئوری گفتمان، ساختارگرایی و پسااختارگرایی رفتند تا چگونگی ساختاریافتگی عقل را توضیح دهند. این تئوری‌ها کمک کردند که نقش جنسیت به مثابه منظومه‌ای که درون هر عمل اجتماعی عمل می‌کند، مشخص شود. هرچند به نظر آلفوف این پروژه بیشتر به بی‌اعتبار کردن تجربه دامن زده است. به عنوان مثال جون اسکات (Joan Scott) در مقاله‌ای مشترک (feminism theorize the political) با جودیت باتلر جایگزینی برای تجربه ارائه می‌کند: « این افراد نیستند که تجربه می‌کنند بلکه سوژه‌هایی هستند که به واسطه تجربه قوام یافته‌اند». به طور خلاصه برای آنها تجربه یک رخداد زبانی است و حالا پرسش این است که زبان چگونه تحلیل می‌شود. این مقدمه‌ای برای رویکردهای دریدا (Derrida) محور است که سپس همه عملکرد تجربه و معرفت را درون قلمروی گفتمانی ببیند (Alcoff, 2000a: 46).

آلفوف این رویکرد را صرفاً تا جایی که نقش تجربه در رابطه‌اش با شکل‌های گفتمانی را توضیح می‌دهد، مفید می‌داند. از نظر آلفوف این رویکرد، خطای متافیزیکی دارد. تجربه گاهی زبان را پیش می‌راند و این در زمان‌هایی است که تجربه غیرزبانی مفصل‌بندی نشده مطرح است. او منظور خود را اینچنین توضیح می‌دهد که به عنوان مثال فمینیسم، سکسیسم (Sexism)

را ابداع نکرد بلکه زبان جدیدی برای توصیف تجربه‌ای «قدیمی» فراهم کرد. زنان در دوران‌های مختلف تاریخی مواردی چون «تجاوز زناشویی» (Marital rape or spousal rape) را تجربه می‌کردند که تجربه‌ای غیرزبانی یا به تعبیر پساساختارگرایان، غیرگفتمانی بود. شیوه استدلال چنین رویکردهایی به زعم آکوف مشابه علاقه مردانگی غربی است که سبب می‌شود شکل‌هایی از ستم که نمی‌توانند تحت رژیم‌های گفتمانی ابراز شوند، نادیده گرفته شوند. در اینجا است که به اعتقاد آکوف نقش پدیدارشناسی برای تئوری فمینیستی حیاتی است که زیرا کمک می‌کند رابطه‌ی تئوری و تجربه‌ی تئوری صورتبندی شود که در آن تجربه به مثابه چیزی بدنمند در معنی بنیانی آن درک شود به جای آنکه از بدن جدا شده یا در برخی محدوده‌های غیرگفتمانی وجود داشته باشد (Alcoff, 2000a: 48).

در اینجا آکوف تئوری پدیدارشناسی مرلوپونتی را به منزله دریچه‌ای به سوی بازیابی جایگاه تجربه و بدن در تولید معرفت، سودمند می‌بیند. او تأکید می‌کند یکی از محدودیت‌های مرلوپونتی برای فمینیست‌ها - همانگونه که باتلر، یانگ و دیگران نشان داده‌اند - سوژه اگزیزتانیسیال او در پدیدارشناسی ادراک است که مذکر است. همچنین دیدگاه سکسوالیته او، غیرهمجنس‌خواهی پدرسالارانه است و روابط جنسیتی موجود را طبیعی سازی می‌کند. اما هیچ یک از این نویسندگان مسائل مزبور را به متافیزیک پدیدارشناسی نسبت نمی‌دهند بلکه معتقدند صورتبندی مرلوپونتی از بدنمندی می‌تواند در خدمت تحلیل‌های خاصی به کار گرفته شود که در آن سوپژکتیویته جنسیتی از پراکتیس‌های جنسی ایجاد می‌شود. اگر بپذیریم درون بستر غربی، معرفت به طور سنتی، اطلاعاتی بود که از طریق منطق - استدلال به دست می‌آمد پس بنا بر تقسیم عقل / احساس، تنها مردان واجدین شرایط استدلال کردن و کسب معرفت دانسته می‌شدند. مرلوپونتی یکی از نخستین فیلسوفانی بود که کمک کرد این دوگانه مورد پرسش قرار گیرد و تجربه‌ای را ارزشمند شمارد که از طریق ادراک (شهود) کسب می‌شود؛ موقعیتی معرفت‌شناختی که زنان را در مرکز دانش‌شناسایی می‌کند (Barbour, 2004: 231).

در نتیجه فلسفه مرلوپونتی علی‌رغم محدودیت‌هایش، هستی‌شناسی‌ای ارائه می‌دهد که بیش از سنت‌های کانتی و نئوکانتی به روی ادغام جسمیت‌مندی (corporeality) در معرفت‌شناسی گشوده است. این امر یک انفصال فهم از مفصل‌بندی‌های فلسفی پدرسالار را نشان می‌دهد که مولفه زنانه را هم‌پای ماده، بدن و احساسات ارزش‌زدایی می‌کردند. بنابراین پدیدارشناسی می‌تواند به تئوری فمینیستی آغازی از بسط مفهوم عقل و معرفت را ارائه دهد. به اعتقاد آکوف چنین گذاری در درک ما از معرفت، باید ارزش شناختی به تجربه بدهد؛ نه آنچنان که تنها از

طریق تجربه است که معرفت منتقل می‌شود، بلکه تجربه معرفت را تولید می‌کند (Alcoff, 2000b: 50).

آلکوف می‌گوید برای مرلوپونتی آگاهی بنیانی در ادراک دارد؛ بر خلاف بدن ماتریالیستی دکارتی (Descartes)، بدن زیسته معانی و فرهنگ حک شده‌ای در عادات و اشکال خاص ادراک و منش اش دارد. این معانی، بدنمند و اغلب غیرگفتمانی‌اند. معنا، در این دیدگاه بیرون از فرهنگ و تاریخ وجود ندارد بلکه محصول کنش‌های بدنمند آگاهی در جهان است. توصیف این هستی مهم است به این دلیل که معانی بدنمند در عادات، احساس و ادراک‌شان اغلب غیرگفتمانی (non discursive) اند. این به آن معنا نیست که تجربه غیرگفتمانی قابل بحث نیست (مشابه مفهوم منطقی پوزیتیویست‌ها از داده علمی) زیرا چنین برداشتی مبتنی بر این فرض است که جهانی که آغشته به زبان نیست، قطعیت یافته، منسجم و درون لایه‌های پیشین از تضاد معنایی است. آلکوف با چنین برداشتی مخالف است. او معتقد است جهان مفهومی به طور مداوم به خود بازمی‌گردد، به آنچه از پیش داشته و آنچه هنوز در زمینه لحظه حال مانده است، می‌افزاید زیرا حال، گذشته‌ای است که عبور کرده اما همچنان در درون (within) باقی مانده است. هیچ وقفه کامل یا جدایی تمامی وجود ندارد، فقط درهم‌آمیختگی است که درون یک بافته پیوسته و آبستن معانی، نهفته است (Alcoff, 2006: 126). در نتیجه، درون سنت پدیدارشناسی، گفتمان، تجربه را خلق نمی‌کند؛ تجربه حتی به طور کامل همزیست گفتمان یا زبان نیست. پدیدارشناسی بر این اساس رویکردی بسیار متفاوت از سوپژکتیویته در نسبت با ساختارگرایی یا پس‌ساختارگرایی ارائه می‌دهد. همچنین در تقابل با فلسفه کانتی و دکارتی، پدیدارشناسی نشان می‌دهد که سوپژکتیویته هرگز از جهان منفک نمی‌شود، آنچنان که آزاد و روشن نمایان شود تا بنیان‌های خودش را بروز دهد یا به سادگی در بدنی ماشینی (Mechanical) خانه کند. سوپژکتیویته نمی‌تواند جدا از تجربه بدنمند زیسته، نظریه پردازی شود (Alcoff, 2000a: 50).

۲.۵ هویت و افق بدنمند سوژه

از نظر آلکوف آگاهی نژادی و جنسیتی، منش بدنی عادت‌گونه ایجاد می‌کند که ابتدا طبیعی احساس می‌شود و پس از مدتی ناخودآگاه می‌شود. در اینجا است که مرلوپونتی با بسط پدیدارشناسی بدنمند یکی از برجسته‌ترین شیوه‌های توصیف تجربه بدنمند را مطرح می‌کند و عادات ناآگاهانه را به آگاهی می‌آورد. درحالی که پس‌ساختارگرایان ادعاهایشان را بر

اجتناب‌ناپذیری فهم ناپایان درباره غیاب پایان (closure) و تعویق معنا به دلیل طبیعت زبان قرار دادند؛ پدیدارشناسی اساساً توصیف خود را بر توصیف بازتابنده از تجربه زیسته انسانی به مثابه هستی‌ای جسمانی در جهان قرار می‌دهد. جهان قرین با عمقی از معنا بدون پایان کامل است و آنهم به دلیل بافت زمانمند تجربه است که به طور پیوسته غیاب و گذشته را در لحظه حال گرد می‌آورد. برای مرلوپونتی معنا در بینا‌جهانی تاریخی وجود دارد بنابراین به جهانی ارجاع دارد که همواره پیشتر از آنکه من به آن راه بیایم، وجود دارد و همچنان جهانی است که من در آن زندگی می‌کنم؛ معانی آن همواره معنی‌ای برای «من» است و ضرورتاً دربردارنده ارزش‌هاست. عمومیت پیشاپیش مداخله می‌کند و پیشاپیش حضور ما برای خودمان به وسیله آن مشروط شده است (Alcoff, 2006: 21-22).

بدین ترتیب به نظر آلکوف، رویکرد مرلوپونتی کمک می‌کند دیالکتیک هویت‌های اجتماعی را حفظ کنیم که در آن ما هم درون دسته‌بندهای موجود استیضاح می‌شویم و هم آنها را از آن خود می‌کنیم. آلکوف معتقد است هویت به صورت ادراکی تجسم‌یافته است؛ در این معنا هویت هم تاریخی و هم معاصر است و چون توسط زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه شکل یافته پس می‌تواند متغیر باشد (Alcoff, 2006: 162-163). ایده هویت رویت‌پذیر و بدنمند (مثل هویت جنسیتی یا نژادی) به مثابه افقی تفسیری عمل می‌کند که توانایی بدنی که همواره در معرفت‌شناسی غربی در مرکز نگاه خیره‌اژه‌ساز بوده است را برای دیدن روشن می‌سازد. آنچه‌ای که پیش‌تر آمد، برای مرلوپونتی، دیدن در قابلیت رویت‌پذیری بدن بنیان‌نهاد شده است. این قابلیت که هرچند لزوماً به آن آگاه نیستیم بدین معناست که منش، ژست و حتی زبان بدن ما آشکارا در ارتباط با دیگران اهمیت و شکل می‌یابد. مفهوم «افق‌های تجسم‌یافته یا بدنمند» آلکوف، ناظر به شرایطی است که در آن «خود» رخ می‌دهد؛ مکانی که از آن فرد به دنیا گشوده است و باید از آنجا درگیر فرآیند معنا‌سازی شود. در اینجا است که هویت، تجربه و معرفت در هم تنیده‌اند. هر فردی چیزی دارد که آلکوف آن را دیدگاه ماهوی فردی و خاص می‌نامد که آنچه را فرد «هست»، می‌سازد و دربردارنده مفروضات پیشینه او، اشکال زندگی و موقعیت‌ها یا جایگاه‌هایی درون ساختار و سلسله مراتب اجتماعی است (Ortega, 2016: 151). بنابراین تجربه هرگز قادر نیست درک یا باز‌نمایی شود آنچه‌ای که ماقبل جایگاه‌های تاریخی و فرهنگی خاص باشد. تجربه در این رویکرد مجموعه‌ای داده با معانی واضح و روشن نیست و شواهدی غیرقابل انکار برای یک تفسیر واحد فراهم نمی‌کند. با این حال، اساس توضیح است و باید باشد. «خودی» که آلکوف تئوری‌پردازی می‌کند، به طور تاریخی وضعیت‌یافته، جنسیتی،

طبقاتی و متصل به سایر دسته‌بندی‌هاست. در این دیدگاه، «دیگری» بخشی از افق فرد است. خود در یک مکان وضعیت‌یافته عمل می‌کند که همیشه از نظر فرهنگی با خاص‌بودگی قابل توجهی موقعیت‌یافته است آنچنان که به سوی آینده‌ای نامتعیین و گذشته‌ای قابل بازتفسیر از خلقت خودش گشوده است. هیچ حرکت درونی، قضاوت، انتخاب یا عملی توسط فرد نمی‌تواند قابل درک باشد مگر درون این افق خاص که توسط دیگران ساخت یافته است. بنابراین دیگری‌ها صرفاً اینجا نیستند تا ذهنی‌سازی فرآیندهایی که ضرورتاً توسط خود فرد اجرا شده‌اند را برانگیزانند، بلکه دیگری محتوای ماهوی درونی است؛ بخشی از افق خود و در نتیجه بخشی از هویت خود است (Ortega, 2016: 151-152).

به عبارتی دیگر، افق دیدگاهی فراهم می‌کند که از آن، جهان تجربه و درک می‌شود. افق بنابراین باید به مثابه حالتی وضعیت‌یافته به شکلی مادی فهمیده شود نه صرفاً ایدئولوژیک یا گفتمانی. افق، در واقع استعاره‌ای برای بدن است. آنچنان که آلفوف اشاره می‌کند چنین هویت‌های اجتماعی یا افق‌های تفسیری‌ای عمیقاً در تعیین بخشی وضعیت جهان یا جهان‌هایی که فرد در آن ساکن است، مهم‌اند. حدی که هویت‌های سایر خودها کمک می‌کند یا اثر می‌گذارد بر معناسازی در هر مورد متفاوت خواهد بود. به عنوان مثال حاشیه‌ای‌ها و آنان که در موقعیت‌های غیرمسلط‌اند؛ هویت‌های بیرونی و سوپرتکنیویته‌های زیسته درونی‌شان اغلب هم‌خوان نیستند. این هویت‌های اجتماعی چندگانه و پیچیده، تجربه ما از جهان را عمیقاً متأثر می‌سازند؛ تجربه اینکه جهان دوستانه یا غیردوستانه است، و اینکه آیا ما همچون هستی‌های درحال زیستن و برسازندگان دیدگاه‌ها دیده شویم و یا به مثابه خودهایی سازگار، دگرگونی‌پذیر (pliable)، قابل تغییر (foldable)، قابل جاسازی (file-awayable) و در نهایت دم‌دستی (disposable) به نظر برسیم (Ortega, 2016: 154). آلفوف با در نظر گرفتن بدن عاداتی مرلپونتی معتقد است بدن، در موقعیت‌های پیش‌فرض، عاملیت محافظه‌کارانه‌ای را به وسیله مناسک تجسم‌یافته تکراری نشان می‌دهد که همچون اندوخته‌ای از خاطرات ته‌نشست‌شده عمل می‌کند تا یک استمرار عملیاتی را به سلسله‌مراتب زندگی اجتماعی بدهد. واکنش‌های بدن به طور طبیعی محافظه‌کارانه یا تجاوزکارانه نیستند بلکه با توجه به موقعیت، متفاوت‌اند و شناختی ناگفته (غیرزبانی) مبتنی بر همبستگی یا محرومیت ایجاد می‌کنند. ادراک، معرفت‌های مفهومی ته‌نشست‌شده را بازنمایی می‌کند (Cool, 2005: 130).

او همچنین در مفهوم گوشت یا تن، پتانسیل روش‌شناختی مفیدی برای پژوهش فمینیستی و هویت‌های جنسیتی تشخیص می‌دهد. گوشت یا تن که تجربه جهان در من است، یک حس

دوسویه ایجاد می‌کند که با زبان دوجوهی بازنمایی می‌شود. آلكوف می‌گوید این برداشت ۳ نکته در پی دارد:

۱. قابلیت بدن برای دیدن، یک مرکزیت مهم در معرفت‌شناسی غربی دارد که بنیان تفوق بدن از طریق نگاه ابژه‌ساز و تفکیک شده است اما برای مرلوپونتی این مرکزیت با رویت‌پذیری خود بدن همراه است. یعنی در واقع ابژه‌پذیری خودمان و بدنمندی‌مان در جهان است که امکان دیدن ما را فراهم می‌کند (همزمانی دیدن و دیده شدن).

۲. قابلیت ما برای دیدن، در دیده شدن زمینه دارد. این امر نکته روش‌شناختی قابل ملاحظه‌ای برای فمینیسم دارد زیرا محقق را به درون محصول پژوهش و موقعیت سوژه شناسا را به درون هستی‌شناسی اعتبار می‌آورد (بخشی از اعتبار پژوهش، معطوف به موقعیت شناسایی است که خود نیز دیده می‌شود). هردوی شناسا و شناخته در این پروسه جایگزین می‌شوند. شناختن، نوعی درگیری بلاواسطه است که خود فرد (پژوهشگر) با جهان درگیر می‌شود، لمس می‌شود، حس می‌شود و دیده می‌شود به جای آنکه جدا یا فراتر بایستد.

۳. مهم‌ترین جنبه دربردارنده فقدان تفوق بر میدان دید است که مشتمل بر روابط بین‌الذهانی است. برای مرلوپونتی آگاهی نمی‌تواند تفوقی بر معنای جهان یا بردیگران را تحت تاثیر داشته باشد. ما نمی‌توانیم دیگران را ابژه‌سازی کنیم موفق‌تر از اینکه بتوانیم جهان قابل دیدن را ابژه‌سازی کنیم؛ جهانی که ما را در دیدنش می‌بیند. جایگاه تفوقی وجود ندارد که بتوان کسب کرد یا از دست داد، و این احتمالاً تصور ما از چنین تفوقی است که جایگاهی خیالی را ایجاد می‌کند و سپس فتح می‌شود زیرا دیگری، ابژه ما نیست، مانند چیزی «آنسو» یا «درمقابل» ما که بتوانیم آن را از بالا ببینیم. ما تقریباً پوشیده (Beneath) از دیگری هستیم به همان طریقی که هستی پوشیده‌ای به طور کلی تر هستیم (Alcoff, 2006: 112-113; Alcoff, 2000b: 263-264).

اینچنین است که هستی‌شناسی ارائه شده از سوی مرلوپونتی قابلیت تعدیل‌های روش‌شناختی سودمندی در جهت تحقق بازتابندگی و بازخوانی نقش محقق - مشارکت‌کننده را فراهم می‌کند که همزمان پاسخی به دغدغه‌های محققان فمینیست در خصوص رفع سوگیری‌های میدان پژوهش نیز خواهد بود.

۶. نتیجه‌گیری

سنت پدیدارشناسی در طول چند دهه تکامل خود به طرز عجیبی در مقابل پرداختن به جنبه‌های جنسیتی تجارب زیسته سوژه‌ها مقاومت کرده است. این مسئله که در جریان پدیدارشناسی غالب یا استعلایی نمود بارزی داشت، توسط خوانش‌های اگزیستانسیال دچار تحول گشت. موریس مرلوپونتی را نخستین فیلسوفی می‌دانند که با تجدید نظر در بنیان‌های ادراک سوژه، دریافت بدنی را هم‌پای آگاهی ذهنی، ارزشمند شمرد و بدن را محل ادراک تشخیص داد. این ادراک برخلاف نوع هوسرلی، به آگاهی ناب نمی‌رسد و تقلیل کامل را پس می‌زند. آگاهی بدنمند، ناتمام و همواره به تفسیر گشوده است زیرا این خاصیت بدن است که معناهای یافته‌ای پیوسته از گذشته و آینده‌ای ادغام شده در حال باشد. سوژه، هستی را در افقی مشتمل بر پیشافردیت و پیشاتاریخ تجربه می‌کند و گوشت مشترکش با جهان، او را در زمینه‌ای ادراکی مشترک با دیگران جای می‌دهد که هرگز از آن منفک نمی‌شود. این تجدیدنظر هستی‌شناسانه، فرصتی برای فلاسفه فمینیست بود تا دغدغه‌های جنسیت/تفاوت جنسی خود را به واسطه بحث بدنمندی و تجربه‌ی بدنی، وارد پدیدارشناسی کنند و منبع مشروعی برای کسب معرفت در میان سوژه‌های زن بیابند.

جنس دوم سیمون دوبووار را نه تنها طغیانی در سنت فلسفی مردمحور، بلکه آغازگر ورود بدن جنسی / جنسیت‌مند به پدیدارشناسی می‌دانند که در هردو جنبه فلسفی و روش‌شناختی بدعتی راهگشا محسوب می‌شود. او سوژه بدنمند وضعیت‌یافته‌ی مرلوپونتی را جنسیت‌مند می‌کند و با گریز از میان ادبیات و اسطوره و تاریخ، روایتی بدنی از تجربیات سوژه محصور در شرایط مادی و فرهنگ ارائه می‌کند که همواره ارزش‌زدایی شده است. پس از او فیلسوفان فمینیست بسیاری به نقدهای هستی‌شناسانه، معرف‌شناسانه و روش‌شناختی درون سنت پدیدارشناسی و حتی نسبت به صورت‌بندی سوژه غیرجنسیت‌مند مرلوپونتی پرداختند که در قالب مطالعات تجربی و نظری بسط یافته است. لوس ایریگاری و آیریس ماریون یانگ مشهورترین آنها هستند که بخش عمده‌ای از تئوری‌پردازی خود را متأثر از چنین جریان‌های مفصل‌بندی می‌کنند. نکته قابل توجه آن است که علی‌رغم خاستگاه‌های متفاوت این فیلسوفان، در خصوص نقش مثبت فلسفه مرلوپونتی و دستاورد آن برای آنچه به عنوان پدیدارشناسی فمینیستی شناخته می‌شود، تردیدی وجود ندارد. مفسران این جریان معتقدند آنچه در سنت پدیدارشناسی رفته، غفلت پدیدارشناسان از این پتانسیل بوده است و نه محدودیت‌های جوهری پدیدارشناسی.

عمده‌ترین بهره‌برداری از فلسفه بدنمند مرلوپونتی را فلاسفه فمینیست متعلق به سنت ساختارگرایی و پساساختاری دارند که سوژه وضعیت‌یافته را تحت رژیم‌های گفتمانی بررسی می‌کنند. جویدیت باتلر سرآمد این خوانش است که هویت‌های اجرایی‌گرانه جنسیتی را بدنمند و قوام‌یافته پراکتیس‌های خاص فرهنگی - تاریخی تعبیر می‌کند که تاریخ سکسوالیته را رقم زده‌اند. مکانیسم درجریان بدنمندی و مواجهه پیوسته با امکان‌های عرضه شده در جهان به باتلر اجازه می‌دهد آرمان‌رهایی‌بخشی را در دل هویت‌های جنسیتی بازیابی کند.

تمرکز عمده مقاله حاضر بر خوانشی متاخرتر از پدیدارشناسی مرلوپونتی است که با انتقاد از سلطه برداشت‌های گفتمان‌محور و تقلیل تجربه به ابعاد زبانی، سبب می‌شوند نقش تجربه در تولید معرفت، کم‌ارزش پنداشته شود. لیندا مارتین آلکوف مفهوم افق‌های تفسیری مرلوپونتی را اخذ کرده و با افزودن ملاحظات بدنمندی جنسیتی و نژادی به آن، سوژه را در زمینه‌ای از ادراک مشترک آمیخته به ارزش با دیگرانی قرار می‌دهد که بخشی از هویت فرد شده‌اند. آنچه سوژه تجربه می‌کند، تماماً همزیست گفتمان نیست و در نتیجه ابعاد غیرگفتمانی تجربه به مدد پدیدارشناسی می‌توانند سخن بگویند.

پدیدارشناسی فمینیستی به طور مشخص بر بدنمندی تمرکز دارد زیرا بدن می‌تواند نقطه مقابل مفهوم سنتی منطق و معرفت را بازیابی کند. رهایی‌بخشی از منظر آنان، متضمن پاک کردن مرز بین شهود و منطق است. دستاورد چندین دهه مطالعات فلاسفه فمینیست در قالب پدیدارشناسی، مطرح کردن سوژه خاص تعمیم‌یافته است که هرچند از مفهوم عام یا جهانی می‌گریزد، اما زمینه‌های اشتراکش با دیگران هم‌وضعیت را انکار نمی‌کند و اینچنین تلاش دارد تا ایدئولوژی‌های جنسیتی را در بسترهای گوناگون به چالش بکشد. این تعمیم‌یافتگی، با معنای ناب «عمومی/تایپیکال» برابر نیست؛ بلکه شکلی از مفصل‌بندی در تنش میان خاص و عمومی است. مسائلی در این باره که زنان چگونه با فضا درگیر می‌شوند و این چگونگی به چه شکل تجارب آنها را در فضا و موقعیت‌هایی که هم به لحاظ جنسیتی و هم اجتماعی، قشربندی شده‌اند به هم متصل می‌کند. به زعم فیشر، این دو مسئله (خاص‌بودگی و تعمیم‌یافتگی) می‌تواند پل بین فمینیسم و پدیدارشناسی باشد آنچه‌ان که سوژه توصیف شده‌اش همزمان که دارای تجربه فردی و متعلق به خود است، مشترک و عمومیت یافته نیز باشد (Fisher, 2000: 28). در این روش هم‌نشینی رویکردهایی برای تجربیات بدنمند و وضعیت یافته‌عاملان و جهان‌هایشان نهفته است. به علاوه، نیاز به بیانات نیرومند سوژه‌های جسمیت یافته وجود دارد که درون جهان یا جهان‌هایی که ساکن‌اند، درهم تنیده‌اند. اگر این ادعای مرلوپونتی - سوژه

بدنمند وضعیت‌یافته- بتواند حفظ شود؛ وجود پیشافرادی و وضعیت‌یافتگی نه تنها زمینه‌ساز بازتعریف تجربه ما از محیط و اشیا می‌شود بلکه از آن مهم‌تر، تجربه سایر انواع انسانی را به مثابه «دیگری» بنیان می‌گذارد و آن را همچون چیزی مرتبط با سوژه ادراک‌گر در میانه تفاوت‌هایشان، و نیز دیگربودگی و جدابودگی عمیق‌شان دوباره تعریف می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

1. Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism

2. pregnant subjectivity and the limits of existential phenomenology

3. The Visible and the Invisible(1968)

۴. نقل قول مشهوری از کانت وجود دارد که می‌گوید: «زنی که استدلال می‌کند، حتما ریش دارد».

۵. آنچنان که روسو می‌گفت: «زن همواره زن می‌ماند؛ همه چیز جنس او را به او یادآوری می‌کند».

کتاب‌نامه

تیلور، کارمن (۱۳۹۰). مرلو-پونتی، ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر ققنوس

خبازکناری، مهدی و بسطی، صفا (۱۳۹۵). «بدنمندی در پدیدارشناسی هوسرل، مرلوپونتی و لویناس»،

حکمت و فلسفه، سال ۱۲، شماره ۳، صص ۷۵-۸۹

Alcoff, L. M. (2006). *Visible Identities: Race, Gender and The self*. Oxford University Press

Alcoff, L. M. (2000). 'phenomenology, post-structuralism and feminist theory on the concept of experience', In feminist phenomenology, Springer

Alcoff, L. M. (2000). 'Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience'. In Fred Evans Leonard Lawlor (ed.), *Chiasm, Merleau-Ponty's Notion of Flesh*. Suny Press

Allen, J. (1982). 'Through the Wild Region: An Essay in Phenomenological Feminism', *Review of Existential Psychology & Psychiatry*. 18: 241-256

Barbour, K. (2004). 'Embodied Ways of Knowing', *Waikato Journal of Education* .10: 227-238

Beauvoir, S. d. (2009). *The second sex*, translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, London: Vintage

Bosco, A. (2019). 'Applying Merleau-Ponty's phenomenology of perception to maternal well-being in the first twelve months following birth', Theses of the Degree of Doctor of Philosophy School, University of Notre Dame Australia

Butler, J. (1988). 'Performative Acts and Gender Constitution: An Essay In Phenomenology and Feminist Theory', *Theatre Journal*. 1: 519-531

جنسیت، بدنمندی و امکان‌های پدیدارشناسی فمینیستی (مهسا نیزچنگ) ۲۷۹

- Butler, J. (1986). 'Sex and Gender in Simone De Beauvoir's second sex', *Yale French studies*, No. 72, Simone De Beauvoir: Witness to a century: 35-49
- Butler, J. (1981). 'Sexual Difference as a Question of Ethics: Alterities of the Flesh in Irigaray and Merleau-Ponty', In *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*, Pennsylvania university press
- Coole, D. (2005). 'Rethinking Agency: A Phenomenological Approach to Embodiment and Agentic Capacities', *Political Studies*. 53: 124-142
- Fisher, L. (2000). 'Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relation', In *Feminist Phenomenology*, Springer Science+Business Media B.V.
- Fisher, L. and Embree, L. (2000). *Feminist Phenomenology*, Springer Science+Business Media B.V.
- Heinämaa, S. (2011). 'Personality, Anonymity, and Sexual Difference: The Temporal Formation of the Transcendental Ego' In *Time in feminist phenomenology*, Indiana University Press
- Li, M. (2015). 'The Lived Body in Heidegger, Merleau-Ponty and Derrida', A Thesis for Master of Philosophy, Louisiana State University
- Mann, B. (2018). 'The Difference of Feminist Philosophy: The Case of Shame', *Journal of Critical Phenomenology*.1: 41-67
- Moi, T. (1999). *What is a woman?*, Oxford: Oxford university press
- Oksala, J. (2004). 'What is feminist phenomenology', *Radical Philosophy*, 126: 16-22
- Oksala, J. (2006). 'A phenomenology of gender', *Continental Philosophy Review*. 39: 229-244
- Olkowski, D. (2006). 'The Situated Subject', In *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*, Pennsylvania university press
- Ortega, M. (2016). *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multilocity and The Self*, Suny press
- Sanford, S. (2017). 'Beauvoir's transdisciplinarity'; *from philosophy to gender theory*, in *A companion to Simone de Beauvoir*, edited by Laura Hengehold and Nancy Bauer, Wiley Blackwell.
- Simms, E. M. and Stawarska, B. (2003). 'Feminist Phenomenology' In *phenomenology and language acquisition project*, Janus Head
- Skengli, L. (2002). 'Merleau-Ponty's Phenomenology of Space ,Preliminary Reflection on an Archaeology of Primordial Spatiality', The 3rd BESETO Conference of Philosophy
- van Leeuwen, A. (2012). 'Beauvoir, Irigaray, and the Possibility of Feminist Phenomenology', *The Journal of Speculative Philosophy*. 26: 474-484
- Warnke, G. (2011). *Debating sex and gender*, Oxford: Oxford university press
- Young, I. M. (1980). 'Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Compartment Motility and Spatiality', *Human Studies*. 3: 137-156
- Froidevaux-Metterie, C. (2021). 'What is phenomenological feminism?', Translated into persian by Negin Saniee, Access via: <http://problematicaa.com/le-feminisme-phenomenologique/>