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

Vol.15, No. 29
Spring & Summer 2026
Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

A House for Becoming: The Foundation of Deleuze's Transition from Phenomenology to Ontology

Farideh Afarin [1]

Abstract

In Deleuze's philosophy, concepts such as flesh, house, and scaffold hold foundational significance. This study, through an analytical–interpretive method, seeks to show why Deleuze grounds his ontology not in the flesh of phenomenology but in structures such as the house. Deleuze moves beyond flesh and arrives at the house—a house for becoming. This house is both a structure that orients the body and a conduit that connects it to cosmic forces. While it constructs a territory, it simultaneously leads to deterritorialization, functioning as a permeable membrane. Complementarily, Deleuze, through readings of Binswanger and Boss, regulates Heidegger's and Merleau-Ponty's discussions within his own philosophy. His engagement with the notions of house and architecture serves as a figurative means to articulate a philosophy that dismantles stable structures, extracting a new open structure from the very chaotic matter itself. This matter is exposed to nonhuman cosmic forces, and such openness liberates him from the enclosure of the material

[1] Associate Professor. Department of Art Studies. Faculty of Art. Semnan University. Semnan. Iran (corresponding author). Email: f.afarin@semnan.ac.ir
Received: 02/09/2025
Reviewed: 20/06/2026
Accepted: 21/06/2026

house. From another perspective, the house becomes a structure for the configuration of forces, acquiring an incorporeal dimension. The necessity of addressing house and scaffold lies in the configuration of forces that play a central role in Deleuze's philosophy. This configuration relates to the virtual dimension or transcendental field of forces that traverse extended bodies. Moreover, the concept of a house for becoming is connected to Deleuze's ontology of difference.
Keywords: Deleuze; Ontology; Flesh; House; Body without Organs.

Problem Statement

By objecting to the phenomenological concept of flesh, Deleuze emphasizes the notions of the house and scaffold—or skeletal framework—within his ontology. In Deleuze's view, it is the house that opens us to both the inside and the outside. Deleuze moves beyond flesh and arrives at a house for becoming. This house is at once a structure that gives orientation to our bodies and a mediating passage that connects them to the forces of the cosmos.

The central hypothesis of this study is that Deleuze, through a constellation of interconnected concepts centered on the notion of the house, necessarily moves beyond phenomenological themes within the framework of his ontology. On the basis of this premise, the research question is formulated as follows:

Why does Deleuze turn awy from phenomenological themes such as flesh and move toward the concept of the house?

Research Method

This study is theoretical in type and qualitative in method. To answer the research question, the study of data has been conducted using an analytical–interpretive approach. Phenomenological materials and Deleuze's discussions have been examined. The selection and classification of the core concepts of the research, their analysis, and, more broadly, the critique and analysis of Deleuze's perspective have been undertaken by the author.

Findings and Results

For Heidegger, the lived body goes beyond mere physicality; it is where *Dasein* engages in action, participation, and reciprocal interaction with the world. *Dasein* is always already involved with the world. Heidegger initially employs the metaphor of the edifice for Being. If being is an edifice, then the way the body of *Dasein* or the human acts, interacts, and reciprocally engages with the world plays a role in the concealment and unconcealment of the truth of Being. Beyond this metaphor of edifice for Being, one can say that the lived body of *Dasein* operates through the art of dwelling, namely architecture and the material or objective house, in the direction of the disclosure or concealment of the truth of Being. Heidegger also refers to the traditional architectural structure of language. The fundamental structure or edifice in his early work becomes language as the house of Being. According to Heidegger,

language is the house of Being, and the human dwells within his house. Furthermore, he believes that art (especially poetry) can be a path toward the disclosure of the truth of Being. In Heidegger's later philosophy, the house becomes a symbol of dwelling and Being; it is where the human, through dwelling, situates himself in the world and finds his relation to earth, sky, divinities, and mortals.

Merleau-Ponty's phenomenology, by centering the body, addresses being-in-the-world. Bodily schema and motor intentionality disclose something to the body, and through them the body perceives the world in a particular way. Merleau-Ponty examines the concept of flesh as the common fabric of world and body. The pre-conceptual intertwining of "flesh of the body" and "flesh of the world" makes possible the relation between the embodied self and the embodied world. Merleau-Ponty does not see the house as an external object but as part of the lifeworld. For him, the house is a space in which the body dwells, adjusts itself to, and incorporates its directions and dimensions. The house is also related to bodily movement. Every body has its own world. When each body moves within its house, it immediately, without representational imagery or words, recognizes its parts. The house reveals the body, and the body reveals the house, thus playing a phenomenological role. Through the concept of flesh or Being, one can disclose the phenomenological role of body and world, and the world of other embodied beings, within Being.

Deleuze's ontology is built upon difference. This difference is in itself, not a difference established between two things afterward. The ontological priority Deleuze gives to difference can no longer be mediated by identity, or the dialectical work of negation. In this ontology, being is difference in action, repeating itself in the dynamic relation between the virtual and the actual. Difference is the relation of being itself, the force or capacity that produces change. At the level of Deleuze's ontology, territory is the place where repetition acts as the force of differentiation. Within the house and territory, each repetition introduces a new difference, transforming the territory. The body-without-organs blossoms within the house. Thus, Deleuze moves beyond flesh as a level bound to human experience and arrives at open structures such as the house and scaffold, which connect to virtual and cosmic forces. As a result, this openness to forces deterritorializes, breaking prior orders and producing new possibilities for being. In deterritorialization, being is always in openness and change. Therefore, to relate Deleuze's ontology of difference to the aforementioned concepts, one can say that the house, while constructing territory, simultaneously dismantles it, connecting the body to cosmic forces and enabling becoming. This openness grounds the formation of a nomadic and reterritorializing subject; the nomadic subject, instead of organizing its organs according to fixed articulation, is reassembled anew each time.

References

Binswanger L. Being-in-the-world: Selected papers of Ludwig Binswanger. New York and London: Basic Books;1993. English.

Bogue R. Deleuze on Music, Painting and the Arts. London: Routledge;2003. English.
Boundas CV. Ontology. In: Parr A (Ed). The Deleuze Dictionary. Revised Edition. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press;2015. English.
Tomlinson H, and Burchell G. [Translation of A Thousand Plateaus]. Deleuze G, and Guattari F (Authors). New York: Columbia University Press;1987. English.
Burchell G, and Tomlinson H. [Translation of What is Philosophy?]. Deleuze G, and Guattari F (Authors). London and New York: Verso;1994.
Abolghasemi M. [Translation of Merleau-Ponty: Philosophy and Meaning]. Primozic DTh (Author). Tehran: Nashr-e Markaz;2008. Persian.
Afarin F. [The Comparison of Ontology of Martin Heidegger and Gilles Deleuze from the Social Dimension: Fugue against Ritornello]. Journal of Philosophical Investigations. 2024;18(49):155-176. Persian.
Ardalani H, Namdari B, and Jalalian S. [Reading the concept of rhizome in the works of Peter Eisenman from the perspective of Gilles Deleuze]. Ferdowse Honar. 2022;3(8):32-49. Persian.
Binswanger L. Being-in-the-world: Selected papers of Ludwig Binswanger. New York and London: Basic Books;1993.
Bogue R. Deleuze on Music, Painting and the Arts. London: Routledge;2003.
Boundas CV. Ontology. In: Parr A (Ed). The Deleuze Dictionary. Revised Edition. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press;2015. P.196-197.
Boyce Gibson WR. [Translation of Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology]. Husserl E (Author). New York: Macmillan;1931/1960. English.
Burchell G, and Tomlinson H. [Translation of What is Philosophy?]. Deleuze G, and Guattari F (Authors). London and New York: Verso;1994. English.
Cazeaux C. [Editor of The Continental Aesthetics Reader]. London and New York: Routledge;2005. English.
Cress DA. [Translation of Discourse on Method and Meditations on First Philosophy]. Descartes R (Author). Indianapolis: Hackett Publishing Company;1980. English.
Dahlstrom DO. [Translation of Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to Pure Phenomenology]. Husserl E (Author). Indianapolis: Hackett Publishing Company;1913/2014. English.
Desmond K. [Difference between phenomenology and ontology]. Politics Sphere. 2023 May 24. Available from: https://www.politicsphere.com/difference-between-phenomenology-and-ontology/ English.
Dufourcq A. [Happy Existentialist Metaphors: Merleau-Ponty’s Flesh of the World and the Chandos Complex]. Humanities. 2022;11(1), 17.
Gholami P. [Translation of Spinoza: Practical Philosophy]. Deleuze G (Author). Tehran: Dehgan;2013. Persian.
Hofstadter A. [Translation of Building Dwelling Thinking]. Heidegger M (Author). New York: Harper & Row;1971. English.

Hosseini SM. [Translation of German Aesthetics in the Eighteenth Century]. Guyer P (Author). Tehran: Qoqnoos;2015. Persian.
Jaberansar F. [Translation of The World of Perception]. Merleau-Ponty M (Author). Tehran: Qoqnoos;2012. Persian.
Jabari A. Daseinanalysis: An Introduction to Heideggerian Existential Psychotherapy. Tehran: Porsesh;2015. Persian.
Lingis A. [Translation of The Visible and the Invisible]. Merleau-Ponty M (Author). Evanston, IL: Northwestern University Press;1968. English.
Macquarrie J, and Robinson E. [Translation of Being and Time]. Heidegger M (Author). Oxford: Basil Blackwell;1962. English.

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامهٔ علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال پانزدهم، شمارهٔ ۲۹
بهار و تابستان ۱۴۰۵
صفحات ۲۲۷-۱۹۷

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

Vol.15, No. 29
Spring & Summer 2026

خانه‌ای برای شدن: اساس گذر دلوز از پدیدارشناسی به هستی‌شناسی

فریده آفرین [۱]

چکیده

در فلسفهٔ دلوز مفاهیمی چون گوشت، خانه و داربست جایگاه بنیادینی دارند. این پژوهش با روش تحلیلی ـ تفسیری می‌کوشد نشان دهد چرا دلوز از مضامین پدیدارشناسی چون گوشت روی گردانده و به خانه می‌گراید؟ دلوز از گوشت می‌گذرد و به خانه می‌رسد، خانه‌ای برای شدن. این خانه هم ساختار است و به بدن جهت می‌دهد. هم به منزله گذردهنده به نیروهای کیهان متصل می‌کند، در عین اینکه قلمرو می‌سازد، به قلمروزدایی هم منجر می‌شود و چون غشایی عبوردهنده است. دلوز به نحو تکمیلی، با استفاده از خوانش مباحث بینسوانگر و بُس، مباحث هایدگر و مرلوپونتی را با فلسفه خودش تنظیم کرده است. در حالی‌که مباحثه او درباره خانه و معماری بیشتر تجسمی برای شرح فلسفه‌ای است که ساختارهای صلب قبلی را فرو می‌ریزد خانه، داربست یا مفصل‌بندیِ ساختار گشودهٔ تازه را از همان ماده یا آشوب‌واری ماده بیرون می‌کشد. ماده‌ای که به نیروهای ناانسانی کیهان گشوده است. همین گشودگی او را از آن حصار خانهٔ مادی بیرون می‌کشد. خانه از بُعد دیگر، ساختار پیکربندی نیروها می‌شود؛ وجهی فرامادی می‌یابد یا غیرجسمانی. ضرورت طرح خانه و داربست به طرح ساختار پیکربندی نیروهایی برمی‌گردد که در بن فلسفه دلوز نقش اساسی ایفا می‌کند. ساختار پیکربندی

---

[۱]. دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشکده هنر، دانشگاه سمنان(نویسنده مسئول). رایانامه: f.afarin@semnan.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۲/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۳۱

نیروها به طرح بُعد مجازی یا میدان استعلایی نیروهایی مربوط است که بدن‌های امتدادی را در می‌نوردد. همچنین مفهوم خانه‌ای برای شدن به هستی‌شناسی تفاوت دلوز ربط می‌یابد.
واژگان کلیدی: هستی‌شناسی، گوشت، خانه، بدن بدون اندام، دلوز.

بیان مسأله

این بخش به معرفی موضوع، ضرورت و پرسش‌های پژوهش می‌پردازد. دلوز با ایراد از مفهوم گوشت پدیده‌شناختی در هستی‌شناسی خود بر خانه و داربست یا استخوان‌بندی تأکید می‌کند. به نظر دلوز این خانه است که ما را به درون و بیرون گشوده می‌کند. دلوز از گوشت می‌گذرد و به خانه‌ای برای شدن می‌رسد. این خانه هم ساختار است و به بدن ما جهت می‌دهد هم به‌منزله گذردهنده به نیروهای کیهان متصل می‌کند. فرضیهٔ اصلی پژوهش آن است که این متفکر با منظومه‌ای از مفاهیم به هم پیوسته بر محوریت خانه، بر اساس ضرورتی در هستی‌شناسی خود از مضامین پدیدارشناسی عبور می‌کند. بنا بر این مقدمه پرسش‌های پژوهش عبارتند از:

پرسش اصلی:

چرا دلوز از مضامین پدیدارشناسی چون گوشت روی گردانده و به خانه می‌گراید؟

پرسش‌های فرعی:

این گرایش چه تفاوت‌هایی را در فلسفه و اندیشیدن او به هستی رقم می‌زند؟
چه منظومه‌ای از مفاهیم در رویکرد دلوزی به هستی فراخوانده می‌شوند؟

پیشنیه پژوهش

منابع مناسب ذکر شده در فهرست مثل *فلسفه چیست؟ هزارفلات و فرانسیس بیکن منطق احساس* کارمایه لازم برای تحلیل پژوهش پیش‌رو فراهم می‌آورد. به غیر از آن‌ها، کتاب *دلوز و گواتری برای معماران* نوشتهٔ اندرو بلنتاین (2018)، یکی از منابع اساسی در زمینهٔ کاربرد فلسفهٔ انتقادی در معماری محسوب می‌شود. دلوز و گواتری، دو فیلسوف برجسته

فرانسوی، به نظریه‌هایی همچون ماشین‌های انتزاعی، ریزنهادها، و تفاوت و تکرار پرداخته‌اند؛ مفاهیمی که در طراحی معماری نیز کاربرد دارند. بلنتاین در این کتاب، پلی میان مباحث انتزاعی فلسفی و دنیای عملی معماری ایجاد کرده و خوانندگان را دعوت می‌کند تا در باب فضا، فرم، و فرآیندهای شکل‌دهندهٔ محیط ساخته‌شده بازبیندیشند. چون تأکید پژوهش پیش‌رو بر عبور دلوز از مفاهیم پدیدارشناسی است با منبع مذکور متفاوت است. همچنین این پژوهش به دنبال کاربست مفاهیم دلوزی در آثار معماری نیست. چند تن از نویسندگان فارسی زبان نیز چنین کاربستی را مد نظر داشته‌اند. آن‌ها بر کاربست مفهوم ریزوم در معماری تمرکز کرده‌اند، برای نمونه ورمقانی (2023) آن‌را در خانه عامری‌ها و اردلانی و همکاران (2022) آن را در آثار پیتر آیزنمن تحلیل کرده‌اند. آفرین (2024) با رویکرد تطبیقی، هستی‌شناسی بنیادین هایدگر را در برابر هستی‌شناسی تفاوت دلوز قرار داده است. او با بهره‌گیری از فرم‌های موسیقایی فوگ و ریتورنللو نشان می‌دهد که جهان هایدگر بر تکرار یک سوژه واحد و محدودیت در دیگری‌شدن استوار است، در حالی‌که جهان دلوزی بر تفاوت، قلمروگریزی و امکان مشارکت فعال اجتماعی تأکید دارد. این مطالعه کارکرد اجتماعی متفاوت دو هستی‌شناسی را آشکار می‌سازد و زمینه‌ای برای بررسی نسبت فلسفه و فرم‌های هنری فراهم می‌کند. هر چند این پیشینه آخر از جنبه‌هایی با مقاله پیش‌رو اشتراک‌هایی دارد اما مانند سایر پیشینه‌ها به‌ضرورت طرح مفهوم خانه در فلسفه و به عبارت بهتر در هستی‌شناسی دلوز نپرداخته‌است.

روش پژوهش

این مقاله پژوهشی بنیادی و از حیث نوع نظری و روش آن کیفی است. گردآوری داده‌ها براساس مطالعات با ابزار کتابخانه، اسنادی، منابع دیجیتال و اینترنتی صورت گرفته است. برای پاسخ به پرسش‌های پژوهش مطالعه داده‌های پژوهش براساس روش تحلیلی ـ تفسیری انجام گرفته است. مطالب مرتبط پدیدارشناسی و مباحث دلوز مطالعه شده است. گزینش و نیز طبقه‌بندی مفاهیم محوری پژوهش، تحلیل آن‌ها و نیز به صورت کلی نقد و تحلیل نگرش دلوز توسط نگارنده صورت گرفته است.

اصطلاحات و مفاهیم

در این بخش به اختصار اصطلاحات مهم تعریف می‌شود.

پدیدارشناسی

پدیدارشناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به تجربه آگاهانه و نحوه ظهور امور برای آگاهی می‌پردازد، یعنی جهان آن‌گونه که برای سوژه تجربه‌کننده پدیدار می‌شود (Husserl, 1913/2014, p 67–71)به‌جای پرسش از چیستی وجود، می‌پرسد پدیدار چگونه در آگاهی ظاهر می‌شود و با چه ساختار قصدی و افق معنایی همراه است (idem, 1931/1960, p 44–52) . در اندیشه هایدگر، پدیدارشناسی روش انجام هستی‌شناسی است و از طریق تحلیل پدیداری تجربه انسانی می‌توان به پرسش از هستی نزدیک شد (Heidegger, 1927/1962, p 49-63). پدیدارشناسی هم «روش» است (تعلیق یا اپوخه، توصیف دقیق، توجه به تجربهٔ نخستین تجربه‌کننده) و هم «مکتب» فکری. مکتبی که با هوسرل آغاز می‌شود و نزد هایدگر، مرلوپونتی، سارتر و دیگران به‌صورت‌های متفاوت ادامه می‌یابد. در زبان فارسی پدیدارشناسی و پدیده‌شناسی را به جای هم به کار می‌برند در حالی‌که به تفاوت معنایی آن توجه نمی‌کنند. دقیق‌تر می‌توان گفت پدیدارشناسی، پدیدار را مطالعه می‌کند آنگونه که بر آگاهی یا ذهن انسان ظاهر می‌شود مانند آرای کانت و هوسرل. پدیده‌شناسی به امر رخ داده یا رخداد در جهان می‌پردازد. رخداد می‌تواند تحقق شرایط پدیدار شدن پدیده‌ها در سطح اگزیستانس یا جهان به معنی هایدگری باشد. این پژوهش برای یکدستی معادل‌گذاری اصطلاح پدیدارشناسی را به کار می‌برد.

هستی‌شناسی

هستی‌شناسی شعبه‌ای از فلسفه است که در ذات هستی جدای از احوال و پدیدارهای آن تحقیق می‌کند (صلیبا، ۲۰۱۴، ص ۶۶۰). هستی‌شناسی به بررسی بنیادین هستی و شیوه‌های بودن اختصاص دارد. هایدگر آن را به معنای «پرسش از بودن» بازتعریف کرد و نشان داد که دازاین همواره در جهان و در نسبت با آن هستی دارد. هایدگر در *هستی و زمان* (1927) پدیدارشناسی را روش خود برای هستی‌شناسی بنیادی معرفی کرد. او می‌نویسد: «پدیدارشناسی راه هستی‌شناسی است.» یعنی تنها از طریق آشکار کردن

پدیدارها در تجربهٔ زیستهٔ دازاین می‌توان به پرسش بنیادین هستی دست یافت (Desmond, 2023). نزد مرلوپونتی، هستی‌شناسی بر پایهٔ تجربهٔ زیسته و بدن شکل می‌گیرد؛ او هستی را به‌مثابه «گوشت جهان» می‌فهمد: یعنی پیوندی بنیادین میان بدن و جهان که پیش از هر دوگانگی سوژه/ابژه وجود دارد. نزد دلوز هستی‌شناسی بر محور تفاوت و شدن استوار است؛ او واقعیت را نه به‌عنوان جوهر ثابت بلکه به‌مثابه فرایندهای سیال، شدت‌ها و نسبتِ میان «امر بالفعل» و «امر مجازی» تعریف می‌کند (Boundas, 2015, p 196-197).

گوشت

مرلوپونتی در آثار متأخر خود، به‌ویژه *امر رؤیت‌پذیر و رؤیت‌ناپذیر*، مفهوم «گوشت» (chair)را مطرح می‌کند. گوشت نه صرفاً بدن مادی، بلکه «بافت مشترک» میان بدن و جهان است. او از «گوشت جهان» سخن می‌گوید. گوشت، سطح تماس میان سوژه و ابژه است، جایی که ادراک و هستی درهم تنیده‌اند. دلوز اتفاقا به این گوشت ایراد می‌گیرد.

خانه

خانه می‌تواند در ارتباط با معماری مطرح شود. معماری می‌تواند بحثی در نظام هنرها باشد. افزون بر این، می‌تواند در بحثی اساساً فلسفی و هستی‌شناختی مطرح گردد. خانه در فلسفهٔ هایدگر نماد سکونت و بودن است؛ جایی که انسان یا در آن یا بواسطه آن در جهان «ساکن» می‌شود. در تفکر مرلوپونتی، خانه در امتداد تجربهٔ زیستهٔ بدن است؛ فضایی که بدن در آن جای می‌گیرد. بدن با خانه تنظیم می‌شود جهت‌گیری‌هایش با آن تراز می‌شود. بدن به طلب بخش‌های خانه پاسخ می‌دهد. در نسبت بدن و خانه هر دو به نحوی پدیدار می‌شوند. نزد دلوز با تأکید بر داربست بر آمده از گوشت آشوبناک خانه بیشتر به‌عنوان قلمرو (territory) فهمیده می‌شود؛ فضایی که نیروها در آن تثبیت می‌شوند اما همواره امکان گریز و سیالیت وجود دارد، بنابراین خانه می‌تواند هستی‌شناختی مکانی برای گریز و گشودگی به نیروهای کیهان باشد.

بدن بدون اندام

اصطلاحی که در آغاز از آنتونن آرتو گرفته شده است. این اصطلاح نخستین بار در کتاب دلوز با عنوان *منطق معنا* پدیدار شد و سپس همراه با گواتری در *ضدادیپ* و *هزار فلات* بسط بیشتری یافت (Message, 2015, p 37). بدن بدون اندام (BwO) بدنی است که از سازمان ثابت اندام‌ها و کارکردهای ازپیش‌تعیین‌شده رها شده و به میدان نیروها، جریان‌ها و شدت‌ها بدل می‌شود. بدنِ بدون اندام درون میدان‌های سازمان‌یافتهٔ لایه‌بندی‌شده حضور دارد، در همان حال که شیوه‌ای بدیل از بودن یا تجربه (شدن) را عرضه می‌کند (ibid, p 38). افزون بر این، دلوز آن را در پیوند با هنر (مثلاً نقاشی فرانسیس بیکن) توضیح می‌دهد، جایی که بدن به مادهٔ خود یعنی نیرو و گوشت بدل می‌شود. در ادامه بحث بدن و خانه را در آرای هایدگر، مرلوپونتی و سپس دلوز ارائه می‌کنیم.

۱–بدن، ذهن و جهان: هایدگر

از سوژهٔ دکارتی تا دازاین هایدگری، مسیر فلسفی پیچیده‌ای طی شده است. دکارت ذهن را جوهری مستقل از جهان و مکان می‌دانست که ماهیت آن صرفاً اندیشیدن است (Descartes, 1980, p 18).بدن نزد او ماشینی فیزیکی و رفتار کل آن تابع رفتار اجزایش بود. رابطهٔ آن با ذهن صرفاً عِلّی و مکانیکی تلقی می‌شد. در نظریهٔ مکانیستی دکارت درباره بدن همه پدیدارهای قصدی درون ذهنی بی‌جهان و غیرجسمانی می‌گردد (کارمن، 2011، ص ۱۲۷–۱۲۹). در قرن هجدهم، بدن بیشتر معطوف به حواس بیرونی فهم می‌شد، اما متفکرانی چون هردر، تمایز میان ذهن و بدن را نادیده گرفتند و ذهن را ذاتاً مرتبط با اندام‌های حسی جسمانی دانستند (گایر، 2015، ص ۱۳۹).

هایدگر با طرح دازاین در پدیدارشناسی، شکاف دوگانهٔ دکارتی را پشت سر گذاشت و با مفهوم «در ـ جهان ـ هستن»، بدن زیسته را به‌مثابه وجه مشارکت فعال دازاین در جهان معرفی کرد. در سخنرانی‌های زولیکن (۱۹۵۹–۱۹۶۹)، او به نقدهای مرلوپونتی و سارتر دربارهٔ غفلت از بدن در *هستی و زمان* پاسخ داد و با تمایز میان جسم (Körper, body, le corpe) و بدن زیسته (Leib, lived body, flesh)، بر فقدان واژهٔ مناسب فرانسوی برای این تمایز تأکید کرد (Heidegger, 2001, p 89, 231, 272؛ جباری، 2015، ص ۱۷) بدن

زیسته نزد هایدگر فراتر از جسم است؛ جایی که دازاین درگیر کنش، مشارکت و تأثیر متقابل با جهان می‌شود. دازاین همواره پیشاپیش درگیر جهان است. این خط‌سیر در پدیدارشناسی، زمینه‌ساز تمرکز مرلوپونتی بر مفهوم بدن‌مندی و تجربهٔ زیستهٔ بدن در جهان می‌شود.

۱-۱-هایدگر، خانه و سکونت

یکی از مشهورترین مقالات اخیر هایدگر «ساختن، سکنی‌گزیدن، اندیشیدن» (Building, Dwelling, Thinking) است. او در این مقاله، اندیشیدن را با ساختن یکی می‌کند. کندوکاو در اندیشیدن و ساختن پیش از این مقاله برای هایدگر آغاز شده بود. هایدگر بر این باور است که سنت متافیزیک همواره فلسفه را به‌مثابه نوعی ساختن درک کرده است؛ پیش از آنکه دکارت آن را به صورت «عمارت» تجسم بخشد و سپس کانت از سازه‌ای محکم و نهادینه بر شالوده‌ای استوار سخن بگوید. در این میان، متعلق اصلی فلسفه یعنی «هستی (Sein) «که به‌تدریج فراموش شده، خود نوعی ساختار است؛ ساختاری در قالب «حاضر بودگی» (Anwesenheit) از طریق «ایستادن»(stehen) (Wigley, 1994, p 204).

هایدگر معتقد است سنت فلسفه از افلاطون به بعد، پرسش بنیادین هستی را فراموش کرده و به جای بازیابی شرایط اساسی موجودات، تصویری از خود فلسفه را بر متعلقش فرافکنی کرده است. متافیزیک به‌مثابه ساختاری است که حقیقت آغازین را می‌پوشاند. از دید او، اندیشیدن اصیل همان ساختن محکم و معتبر است، حال آنکه سنت فلسفه ساختنی نابسنده ارائه کرده است. تلاش هایدگر برای غلبه بر این سنت با بازاندیشی در مفهوم ساختن همراه است؛ بازاندیشی‌ای که نه صرفاً کنار گذاشتن ساختن کلاسیک، بلکه آشکار کردن معنایی است که فلسفه پنهان کرده و در عین حال ساختمان کلاسیک را زیر نظر دارد(ibid, p 205).

در آثار متأخر هایدگر، مفهوم «عمارت» به «خانه» بسط می‌یابد. با تمرکز او بر زبان، ساختار معمارانهٔ سنتی زبان به خانه بدل می‌شود؛ زبان نه صرفاً بنیان‌گذاری، بلکه محل سکونت (wohnen) انسان است. فرم ایستادن به فرم محصور و بسته بدل می‌گردد. در *نامه*

در باب اومانیسم(Letter on humanism) (۱۹۴۷) زبان به‌عنوان خانهٔ هستی معرفی می‌شود. این تغییر که به «چرخش هایدگر» شهرت دارد، نشان می‌دهد ساختن اکنون به معنای سکونت‌گزیدن فهم می‌گردد(ibid, p 210). در *نامه در باب اومانیسم*، زبان خانهٔ هستی است و محل سکونت انسان. سکونت برای او نه صرفاً داشتن سرپناه، بلکه شیوهٔ بودن انسان در جهان است. چنین بحثی از سکونت به معنای نحوهٔ بودن انسان در جهان و خانه است که به هستی تعین می‌بخشد. این معنا در نسبت دازاین و جهان در *هستی و زمان* هم می‌تواند مطرح باشد. بنابراین خانه در فلسفهٔ هایدگر، جایگاه هستی‌شناختی دارد که امکان تجربهٔ جهان را فراهم می‌کند. در آثار متأخر هایدگر مانند «ساختن، سکنی‌گزیدن، اندیشیدن» سکونت به معنای بودن در نسبت با چهارگانهٔ بنیادین زمین (Erde)، آسمان (Himmel) ، خدایان (Götter) و انسآن‌های فانی.(Sterblichen) قابل طرح است (Heidegger,1971, p 145–161).

هایدگر موقع بحث از اثر هنری به صورت کلی از تنش بین زمین و جهان می‌نویسد. اثر هنری جهان را «بنیان می‌نهد» (set up) و زمین را «عرضه می‌کند» (set forth) (idem, 2005, p 92). جهان به مثابه شبکه‌ای از ارتباط با هستنده‌ها؛ امکان‌ها و ارجاع‌ها تقلا می‌کند در زمین به مثابه جلوه‌های ظهور نکرده هستی یا امکان‌های تحقق نیافته، رشد کند اما با مقاومت روبرو می‌شود. بین زمین و جهان تنش در می‌گیرد. پیکاری (تنشی) درون خط مرز نما (Outline) آورده می‌شود، و خود را درون سنگینی سنگ یا سختی درون چوب یا تاش رنگ عقب می‌کشد (هایدگر ۲۰۱۱، ص ۴۵). زمین منبع بی‌پایان امکان‌هاست. زمین ماده‌ای به نظر می‌رسد که چیزها بر آن استوار می‌شوند. در حالی که جهان عرصهٔ گشودگی و آشکارگی‌ست، زمین بُعد پوشیده و مادهٔ خام است. هرچه بر ما آشکار می‌شود، همواره بر زمینه‌ای پوشیده بنیاد دارد. تنش میان زمین و جهان همان چیزی است که اثر هنری برای نمونه خانه یا هنر معماری را زنده و پویا می‌کند. در نتیجه هایدگر از استعاره‌هایی در هستی‌شناسی خود بهره می‌جوید که دلالت‌های آن بر شانهٔ زمین، ساختن، خانه، سکونت، مجاورت با هستی، همجواری، همسایگی و نظایر این‌ها استوار است.

گفتیم بدن زیسته نزد هایدگر فراتر از جسم است؛ جایی که دازاین درگیر کنش، مشارکت و تأثیر متقابل با جهان می‌شود. دازاین همواره پیشاپیش درگیر جهان است. هایدگر ابتدا از مضمون عمارت برای هستی بهره می‌برد. هستی اگر عمارت باشد چگونگی کنش بدن دازاین یا انسان، تعامل و تأثیر متقابل با جهان در پوشیدگی و آشکارگی حقیقت هستی نقش دارد. همچنین فراتر از این استعاره عمارت برای هستی، می‌توان گفت بدن زیسته دازاین با هنر سکونت بخشی یعنی معماری و خانه مادی یا عینی او در راستای آشکارگی یا پوشیدگی حقیقت هستی عمل می‌کند.

۲ـ مرلوپونتی: بدن آگاهی و سطح پدیداری

مرلوپونتی نخستین‌بار در *ساختار رفتار* (۱۹۴۲) از اصطلاح «سوژهٔ بدنمند» (body subject) استفاده می‌کند (پریموزیک، 2008، ص ۱۱). او بدن را نه مجموعه‌ای از واکنش‌های موضعی، بلکه کلیتی زنده و اندام‌وار می‌داند که هر حرکت آن در پیوند با تمامیت بدن معنا می‌یابد (مشایخی، 2013، ص ۴۵). این متفکر برخلاف آگاهی از بدن، بدن را آگاه می‌داند. مرلوپونتی از آگاهی به‌واسطهٔ بدن سخن می‌گوید؛ بدنی که نه فیزیولوژیک، بلکه سطحی از تجربه و آشکارگی جهان است (مشایخی، 2013، ص ۴۳).

در پدیدارشناسی او، ادراک نه امری ذهنی بلکه بدنمند است؛ ادراکی که با جهان مدرَک درهم‌تنیده است. مرلوپونتی می‌کوشد ادراک را از مدل معناشناسی قصدی برهاند و آن را در بستر تعاملات و محیط اجتماعی انضمامی جای دهد. حالت‌های قصدی در برخوردها یا حالات جسمانی واقع در نوعی محیط فیزیکی و اجتماعی انضمامی تحقق می‌یابند (ن. ک به کارمن، 2011، ص ۶۴–۶۵).

بدن نزد مرلوپونتی نه شیء در میان اشیا، بلکه خود آشکارگی جهان است. هر حرکت بدن همچون وجهی از آگاهی عمل می‌کند و چیزی را به شیوه‌ای خاص پدیدار می‌سازد. این بدن در عین نگاه‌کردن نگاه می‌شود، اعضای آن در هماهنگی درونی‌اند و گذر از یک بدن به بدن دیگر را ممکن می‌کنند. این سطح تجربه امکان گشودگی به دیگر هستنده‌ها را مهیا می‌سازد (Merleau-Ponty, 1968, p 143).

۲-۱-نسبت بدن و جهان

مرلوپونتی بدن‌مندی را شرط بنیادین «در-جهان-بودن» می‌داند؛ بدنی که نه شیء فیزیولوژیک، بلکه سطحی از تجربه و آشکارگی جهان است. او با عبور از شکاف دکارتی میان سوژه و ابژه، بدن را نقطهٔ تقاطع آن‌ها معرفی می‌کند؛ جایی که بدن هم نگاه می‌کند و هم نگاه می‌شود (مرلوپونتی، ۲۰۱۲، ص ۶۱).

این بدن با هستی عمیق اشیا درهم‌تنیده است و از طریق هماهنگی درونی اعضا، امکان گذر و گشودگی به دیگر هستنده‌ها را فراهم می‌سازد. علاوه بر این «خود اعضای بدن در عمق هستی‌اش با هم هماهنگی، هم‌کوشی (synergy(en), synergie(fr) و ارتباط دارند، این هماهنگی در هر بدنی هست، و امکان گذر از یک بدن به بدن دیگر را فراهم می‌آورد. در این میان سطحِ عمق هم مهم است، زیرا امکان گشوده بودن به دیگر هستنده‌ها را مهیا می‌کند» (Merleau-Ponty,1968, p 143).

بدن نه شرطی علی، بلکه شرطی استعلایی برای ادراک است؛ حالاتی از بودن در جهان که تجربهٔ حسی را به‌صورت بدنی تحقق می‌بخشد. برخلاف دیدگاه دکارت که بدن را ماشین می‌دانست، مرلوپونتی بدن را زمینهٔ ظهور ابژه و حفظ تعادل ارگانیک می‌فهمد. هر حرکت موضعی بدن جلوه یا بیانی است از ذات بدن که می‌کوشد تعادل ارگانیک خود را حفظ کند (مشایخی، ۲۰۱۳، ص ۴۵). ادراک نه معلول ساختار بدن، بلکه مقوم آن است و بدن پیوسته در حال تنظیم خود برای یکپارچه‌سازی تجربه و تسلط بر محیط است، حتی به‌صورت ناآگاهانه اندام‌های ثابت و مدارهای پیشین بنیاد بدن بر اساس منطق خودشان زیر آستانه قصد خودآگاهانه عمل می‌کنند (کارمن، 2011، ص۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۰). در این دیدگاه، آگاهی از بدن و جهان رابطه‌ای دوسویه دارد: ما از طریق جهان به بدن خود آگاه می‌شویم و از طریق بدن، جهان را تجربه می‌کنیم. بدن با «گوشت»[1] به‌مثابه خمیرهٔ مشترک با جهان معنا می‌گیرد و معنا می‌بخشد (پریموزیک، ۲۰۰۸، ص ۲۹). هستیِ انسانی پیش از هر امر دیگری چون اندیشیدن یا ادراک، در جهان و در بودنِ درون آن بنیاد دارد. هستی در پیوند با جهان و دیگران شکل می‌گیرد بدن واسطه این پیوند است.

۲-۲-گوشت، قصدیت و شاکله بدنی

مرلوپونتی بدن زیسته را نه بدنی تحت فرمان ذهن، بلکه موجودیتی می‌داند که هم احساسات را درک می‌کند و هم خود درک می‌شود و این رابطه متقابل را در گوشت جهان نهفته می‌داند. مرلوپونتی با طرح مفهوم «گوشت» به‌عنوان خمیرهٔ مشترک بدن و جهان، کوشیده است پیوندی بنیادین میان جسم و هستی برقرار کند؛ پیوندی که از تجربهٔ آگاهانهٔ فرد فراتر می‌رود و در سطحی پیشازبانی و پیشامفهومی عمل می‌کند (Dufourcq, 2022, p 2). بدن بخشی از این گوشت است و از طریق دیدارپذیری ناآگاه، حس‌پذیری و لمس‌پذیری، در معرض تجربه‌بودگی جهان قرار می‌گیرد. مرلوپونتی بدن را جایگزین سوژهٔ متافیزیکی کرده (کارمن، 2011، ص ۱۷۸) و آن را سطحی غیرشخصی از تجربه می‌داند (مشایخی، 2013، ص ۴۷).

قصدیت در این دیدگاه، نه ویژگی ذهنی، بلکه جهت‌گیری بدنی به‌سوی جهان است؛ حرکتی که مبتنی بر توان‌ها و قابلیت‌های بدن است (کارمن، 2011، ص ۱۶۰). نظرگاه بدنی، تجربهٔ اول شخص از خودمان به‌عنوان مدرِک‌های بدنمند است؛ دیگر اینجا بحث سوژه یا نظرگاه سوبژکتیو نیز در کار نیست. یک انسان یا لایهٔ نیمه‌شفاف تجربه بدنی را که خصوصیتی غیرشخصی دارد، رقم می‌زند. تجربه‌ای که در آن «آدم در من ادراک می‌کند» نه «من ادراک می‌کنم» (کارمن، 2011، ص ۱۳۵). گسترهٔ پدیداری نیز در پدیدارشناسی مرلوپونتی نه امری ذهنی، بلکه ساختاری بدنی است. شاکلهٔ بدنی مجموعه‌ای از قابلیت‌های حسی - حرکتی است که امکان‌های ادراکی و عملی را در جهان تعیین می‌کند (کارمن، 2011، ص ۱۵۵–۱۶۱). این شاکله نه تصویر بدن، بلکه زمینه‌ای برای ظهور اشیا و اعمال است. بدن ارگانیک واسطه‌ای است برای ادراک، حرکت، و معنابخشی به جهان نه صرفاً مجموعه‌ای از اندام‌ها. در نهایت، مرلوپونتی با تأکید بر بدن ارگانیک، تجربهٔ زیسته را در آثار هنری مدرن تجسد می‌بخشد. او پیچیدگی ادراک هنری را با افق بدن انسانی توضیح می‌دهد؛ بدنی که با مدارهای پیشین بنیاد، ادراک را ماتقدم می‌سازد (مشایخی، 2013، ص ۷۳). دلوز در ادامهٔ این مسیر، پیشنهاد می‌کند پدیدارشناسی باید به پدیدارشناسی هنر تبدیل شود (Deleuze & Guattari, 1994, p 178) . ادراک هنری در نسبت با افق بدن انسانی توضیح پذیر است، بدن و ساز، بدن و

منظره ، بدن و تابلو، با تراز کردن و میزان کردن نسبت به هم است که هر یک را به گونه‌ای پدیدار می‌کند. در این طرز تلقی می‌توان از خانه هم از منظری پدیدارشناختی بحث کرد.

۲–۳–خانه سکونت و استقرار یافتن نزد مرلوپونتی

خانه، سکونت، استقرار یافتن در کتاب *پدیدارشناسی ادراک* مرلوپونتی موکد شده است. مرلوپونتی در این کتاب خانه را نه یک شیء بیرونی، بلکه بخشی از زیست‌جهان می‌بیند. خانه برای او فضایی است که بدن در آن سکنی می‌گزیند خود را با آن میزان می‌کند جهات و ابعاد آن را به تن در می‌آورد. خانه به حرکت بدن هم مرتبط است. هر بدن دارای جهانی است. وقتی هر بدن دارای جهانی در خانه حرکت می‌کند: بدون درنگ بدون پیش چشم آوردن تصویری بازنمایانه بدون هیچ حرفی می‌داند، قسمت‌هایی مانند اتاق خواب را تشخیص می‌دهد. چون جهانِ بدن «نظامی از دلالت‌ها، تناظرها، نسبت‌ها و مشارکت‌ها را پیرامون خود می‌تند. در این جهان کوچک هر ژست و ادراکی بلافاصله در نسبت با هزار و یک مختصات بالقوه قرار می‌گیرد» (مرلوپونتی، ۲۰۲۴، ص ۱۹۷). خانه به‌عنوان امتداد بدن عمل می‌کند: پنجره‌ها، درها و اتاق‌ها با جهت‌گیری بدن و نسبت با بدن هستند که امکان ادراک خود را فراهم می‌کنند. نزدیکی و دوری با اتاق‌ها در خانه در همین جهت‌گیری و نسبت با بدن پدیدار می‌شود. هنگام خستگی خود را به سمت اتاق می‌کشانیم و پیشاپیش نزدیک آن هستیم. بدون پیش چشم آوردن تصویری از اتاق خواب آن را می‌یابیم. تخت در اتاق جهت‌گیری بدنمان به سمت خود را می‌طلبد. بدن با حرکت به آن‌سو به طلب آن هم پاسخ می‌دهد. «حرکت دادن بدن خویش یعنی نشانه‌رفتن چیزها از طریق آن یعنی مجال دهیم که بدنمان به طلب آن‌ها پاسخ دهد، طلبی که بدون هیچ‌گونه بازنمایی از بدن دارند» (مرلوپونتی، ۲۰۲۴، ص ۲۰۹). در این وجه نظر، خانه بیشتر پدیدارشناختی است تا هستی‌شناختی. بدن جهانی دارد و بدن جهان خودش را فهم می‌کند، هستی انسانی در پیوند با جهان و دیگران یعنی بدن دیگران و جهان بدن دیگران شکل می‌گیرد؛ بدن واسطه این پیوند است. روشن کردن نقش واسط بدن در این پیوند طرزی آشکارساختن نقش هستی‌شناختی بدن است و سکونت یافتن در خانه یا

جای یافتن بدن در خانه و نقش آن در آشکار ساختن هستی انسان خود می‌تواند بحثی هستی‌شناختی محسوب شود.

۳–دلوز: ارگانیسم و بدن بدون اندام

دلوز مفهوم «بدن بدون اندام» را از آنتونن آرتو اقتباس کرده و در آثار *منطق معنا*، *ضد ادیپ*، *هزار فلات* و *فرانسیس بیکن* بسط داده است. این بدن نه ابژکتیو است و نه پدیداری؛ بلکه از تعریف ارگانیسم نیز فراتر می‌رود. هدف دلوز ارائهٔ تعریفی از بدن است که از محدودیت‌های بدن زیستهٔ مرلوپونتی عبور کند (Deleuze, 2003, p 44). در ارگانیسم، اجزا در تعامل چرخه‌ای یا دیالکتیکی، کلیت بدن را حفظ می‌کنند. اما در بدن بدون اندام آنچه بدن را تعریف می‌کند «نسبت میان نیروها» است. این بدن محصول تصادفی نیروهایی است که آن را تألیف می‌کنند (دلوز، ۲۰۱۲، ص ۸۵). دلوز برخلاف مرلوپونتی، بدن را نه آشکارکنندهٔ جهان، بلکه درگیر در تولید هستی می‌بیند.

بدن بدون اندام، به‌مثابه میدان موج‌ها و نیروها، مشتمل بر سطوح و آستانه‌هاست (دلوز، ۲۰۱۱، ص ۹۶). اندام‌ها در این بدن حذف نشده‌اند، بلکه در نتیجهٔ درهم‌آمیزی نیروها، کل بدن به اندامی خاص تبدیل می‌شود، مثلاً در مواجهه با نقاشی، تمام بدن به چشم بدل می‌شود، یا در شنیدن موسیقی، به گوش. دلوز بدن را از دو منظر تعریف می‌کند: نخست، نسبت‌های درونی میان اجزا که فردیت بدن را شکل می‌دهند؛ دوم، تأثیراتی که بدن بر دیگر بدن‌ها می‌گذارد یا از آن‌ها دریافت می‌کند (دلوز، 2013، ص ۱۳۳). بدن بدون اندام، فرمی در حال شدن است، نه ساختاری ایستا، بلکه فرآیندی از اتصال، عبور و دگردیسی.

۳–۱–بدن بدون اندام و افق استعلایی در اندیشه دلوز

«بدن بدون اندام» نه ارگانیک است، نه پدیداری، بلکه ساختاری اشتدادی و در حال شدن است که از شاکله‌های حسی - حرکتی و تعادل ارگانیسمی فراتر می‌رود (Deleuze, 2003, p 44). «هر بدن (بِدون اندامی) محصول تصادفی نیروهایی است که آن را تألیف می‌کنند (دلوز، ۲۰۱۲، ص ۸۵)». بدن بدون اندام (–فیگور)، به مثابه میدانی از نیروها و موج‌ها، به جای اندام مشتمل بر سطوح و آستانه‌ها است (دلوز، ۲۰۱۱، ص ۹۶). بدن بدون اندام،

افق استعلایی دلوزی است؛ جایگزینی برای بدن زیستهٔ مرلوپونتی که در آن، نیروها و آستانه‌ها به‌جای اندام‌ها عمل می‌کنند.

در پیوند با این نگاه لودویگ بینسوانگر در *رویا و اگزیستانس*، با الهام از هایدگر، مفهوم «خودشدن» را جایگزین این‌همانی دکارتی و کانتی می‌کند. او سقوط و صعود بدنمند را لحظهٔ گسست از هماهنگی با جهان و بازگشت به منابع درونی هستی می‌داند (Binswanger, 1993, p 81–102). در این تجربه فرد نه زندگی، بلکه تاریخ زندگی درونی خود را خلق می‌کند؛ تاریخی که از بدن و رنج هستی‌مندانه برمی‌خیزد.

مدارد بُس در روش دازاین‌کاوی، به‌جای روان، دازاین را تحلیل می‌کند و در عرصهٔ «زندگی - رابطه»، بدن را فراتر از دیدگاه پدیدارشناختی می‌برد؛ به مفهومی نزدیک به بدن بدون اندام دلوزی. اصطلاح آلمانی *Leib* که فرانسواز دستور برای ترجمهٔ بدن نزد بُس به‌کار می‌برد، به بدنی اشاره دارد که معطوف به کارکردهای ارگانیسمی نیست (مشایخی، 2014)[۲]. مباحث بُس به واسطه اروین استروس (Erwin Straus) به مطالب کتاب *منطق احساس* وارد شد. در نهایت، بدن‌آگاهی نزد دلوز نه تجربهٔ ذهنی، بلکه توان اثرگذاری و اثرپذیری نیروهاست، سبکی از هستن در جهان که در منطق احساس نیز بازتاب یافته است (مشایخی، 2013، ص ۴۸). در این سبک هستن، شیوه‌های هستی اهمیت دارد.

۳-۲-از بدن بدون اندام تا بدن اجتماعی بدون اندام

دلوز در *هزار فلات* مفهوم «بدن بدون اندام» را از سطح فردی (من ـ کارکرد) به سطح اجتماعی ارتقا می‌دهد؛ جایی که بدن به‌مثابه مونتاژی از نیروهای اجتماعی، میل‌ها و کنش‌ها در افق سیاسی ظاهر می‌شود (هارت، 2013، ص. ۲۱۸). این مونتاژ از روابط ترکیب‌پذیر شکل می‌گیرد و به خلقِ بدن‌های قدرتمندتر و گسترده‌تر می‌انجامد، بی‌آنکه نیروهای ویرانگر درونی را حذف کند (هارت، 2013، ص ۲۱۷).

دلوز و گواتری معتقدند بدن بدون اندام می‌تواند از سلطهٔ نیروهای اخلاقی، اجتماعی و سیاسی رهایی یابد و به وضعیت پیشینی هستی بازگردد؛ وضعیتی که نه تهذیب فردی، بلکه گسست از نیروی زندگی و مواجهه با اصل مرگ را ممکن می‌سازد (دیو، ۲۰۱۷، ص

۷۶–۷۷). این تجربه، مشابه نگاه بینسوانگر به اضطراب اگزیستانسیال و گسست از جهان است؛ جایی که رابطهٔ ناب خود با خود شکل می‌گیرد(Binswanger, 1993, p81–102). در این مسیر، بدن بدون اندام به بنیاد سوژهٔ کوچگر بدل می‌شود که تاریخ زندگی درونی خود را می‌سازد. اما برای فهم «خانه» در فلسفهٔ دلوز، نمی‌توان از آن به‌تنهایی سخن گفت، بلکه باید گوشت، خانه ـ داربست یا استخوان‌بندی، و کیهان را در نظر گرفت. فهم گوشت بدون تبار پدیدارشناختی آن ممکن نیست، و خانه نیز مقدم بر استخوان‌بندی است. این سه‌گانه گوشت، خانه - استخوان‌بندی، کیهان است و نظمی گشوده را شکل می‌دهد که در فلسفهٔ دلوز، شرط «شدن» است (Deleuze & Guattari, 1987, p 154). در *منطق احساس* دلوز این سه‌گانه را در نقاشی‌های فرانسیس بیکن بازتاب می‌دهد: ساختار مادی ـ سطح یکنواخت رنگ، محوطهٔ دورگیر ـ غشا و نمودار نیروها ـ فیگور.

۳–۳–از گوشت به خانه: گذار هستی‌شناختی در اندیشهٔ دلوز

دلوز و گواتری در *فلسفه چیست؟* و *هزار فلات*، مفهوم «شدن» را نه تاریخی، بلکه جغرافیایی و زمین‌نگارانه می‌دانند؛ فرآیندی که پیش از ساختن تاریخ بیرونی، به خلق «تاریخ زندگی درونی» منجر می‌شود و با گشودگی به نیروهای کیهانی همراه است (Deleuze & Guattari, 1994, p 202)؛ (Binswanger, 1993, p102). در هستی‌شناسی دلوزی، سطح آغازین شدن، «گوشت» است؛ سطحی آشوبناک و پیشافردی که مادهٔ اولیهٔ تجربه و احساس را فراهم می‌آورد.

دلوز با وجود پذیرفتنِ نقش گوشت در شدن، به گوشت‌گرایی پدیدارشناسانهٔ مرلوپونتی انتقاد می‌کند. او گوشت را آخرین تجسد پدیدارشناسی می‌داند که در رازآلودگی تجسد غوطه‌ور شده و با آمیزه‌ای از حس‌گرایی و زهد مذهبی، به شالوده‌ای لرزان بدل می‌شود (Deleuze & Guattari, 1994, p 175).در پدیدارشناسی، دو نوع گوشت مطرح است: گوشت جهان و گوشت جسم که در جایگاه هم‌رویدادی ایده‌آل با یکدیگر مبادله می‌شوند (Ibid, p178). گوشت نزد دلوز بدن زیسته نیست، بلکه سطحی است که موجودیت احساس را ممکن کرده و بلوک‌های درک‌مایه و حال‌مایه را در خود جای می‌دهد.

دلوز و گواتری تردید دارند که گوشت بتواند تجسد رویداد را توضیح دهد در مقابل، «خانه» را واسطی میان جهان بیرونی و درونی معرفی می‌کنند؛ ساختاری که توان تجسد رویداد را دارد. مرلوپونتی در *امر رؤیت‌پذیر و رؤیت‌ناپذیر* گوشت را نوعی جدید از موجودیت می‌داند که با نفوذپذیری و رؤیت‌پذیری عمومی، بدن و جهان را در هم می‌تند (Merleau-Ponty, 1968, p141, 149). این بیناجسمانیت در آثار هنری نمود می‌یابد، اما دلوز با اشاره به پارسایی حسانی این مدل، خانه را جایگزین گوشت در نقش واسط هستی‌شناختی می‌کند.

۳-۴-خانه، قاب و هنر سکونت‌بخشی

در اندیشهٔ دلوز و گواتری، بدن‌مندی (به‌ویژه بدن بدون اندام) با مفهوم «خانه» پیوندی هستی‌شناختی و زیباشناختی می‌یابد. دلوز خانه را مقدم بر استخوان‌بندی یا داربست می‌داند؛ ساختاری که از سطح گوشت (مادهٔ آشوب‌وار) بیرون می‌زند و امکان پیکربندی نیروها را فراهم می‌آورد. خانه چون چتری در میان آشوب، نظم نسبی را ممکن می‌سازد و بدن در آن شکوفا می‌شود. خانه، چارچوبی برای تعین هستی تجربی است؛ برش‌هایی از سطوح متفاوت که گوشت را قاب‌بندی می‌کنند (Deleuze & Guattari, 1994, p 179). دلوز و گواتری از گوشت انتقاد می‌کنند که بیش از حد نرم و شکل‌پذیر است، برای شدن نیاز به حمایت خانه دارد. خانه به‌مثابه قلمرو، جهان را قاب می‌کند و بدن را جهت می‌دهد (Ibid, p179–183). اثر هنری، ترکیبی از نیروهای ناانسانی کیهان (درک‌مایه)، شدن‌های ناانسانی انسان (حال‌مایه)، و خانه‌ای مبهم که آن‌ها را در خود می‌چرخاند و تنظیم می‌کند (Ibid, p 183). اثر هنری، موجودیتِ احساس است؛ درک‌مایه‌ها و حال‌مایه‌هایی که اعتبار درونی دارند و از تجربهٔ زیسته فراتر می‌روند (Ibid, p 164) اجزای خانه عبارتند از کف، دیوار، در، پنجره؛ قاب‌هایی هستند که احساس را درون خود نگه می‌دارند و بلوک‌های درک‌مایه را شکل می‌دهند. از این منظر، خانه نه‌تنها ساختاری مادی، بلکه اثر هنری نمونه‌وار است که نقش عملکردی در سکونت‌بخشی ما در جهان ایفا می‌کند. هنر از طریق خانه، قلمرویی برای بدن می‌سازد و فضا را محدود و معنادار می‌کند (Bogue, 2003, p).

(167با این حال، بسنده‌کردن به تعریف مادی خانه کافی نیست؛ از این‌رو، طرح بخش بعدی دربارۀ خانۀ مفهومی و کیهانی ضروری می‌شود.

۳–۵–خانه و کیهان: از قلمرو تا قلمروزدایی

در اندیشۀ دلوز و گواتری، عنصر سوم در فرآیند «شدن» کیهان است؛ فضایی نامتناهی که از طریق استخوان‌بندی یا داربست، خانه را به جهان گشوده متصل می‌کند Deleuze). (Guattari, 1994, p 180 &حتی بسته‌ترین خانه‌ها نیز به واسطۀ ساختارشان، بر کیهان گشوده‌اند. در این گذار، گوشت ابتدا قلمرو خود را می‌سازد و سپس به جهانی متعالی یا کیهان متصل می‌شود؛ لحظه‌ای که از تعین به نامتناهی عبور می‌کنیم، قلمروزدایی. خانه به‌مثابه محصور گشوده، نه فقط مکان، بلکه ساختار دیدن است؛ دیدنی که در فلسفۀ دلوز از اتصال نیروهای درونی و کیهانی حاصل می‌شود، برخلاف دیدن در مرلوپونتی که وجهی از بدن‌مندی است (کاربن، 2020، ص ۱۷).

دلوز و گواتری مفهوم گوشت مرلوپونتی را واسطی زیباشناختی میان درون و بیرون اثر هنری می‌دانند، اما آن را بیش از حد وابسته به بدن زیسته تلقی می‌کنند. در مقابل، خانه را ساختاری برای پیکربندی نیروها معرفی می‌کنند؛ ساختاری که همچون غشا نیروهای بدن بدون اندام را با نیروهای کیهانی تنظیم می‌کند .(Bogue, 2003, p 167) خانه در این معنا، هم ظاهراً اثر هنری مادی است و هم چارچوبی برای سازمان‌دهی و تبادل نیروها.قلمروزدایی در خانه و معماری از طریق مفهوم قاب ممکن می شود. دلوز با بهره‌گیری از مفهوم «ابژکتیل»[۳] (Objectile)، فرمی که قابلیت تغییرات نامتناهی دارد و با تأثیرپذیری از برنار کش(Bernard cashe)[۴]، معماری را هنر اتصال قاب‌ها می‌داند؛ قاب‌هایی که مرتب گشوده می‌شوند و به قلمروزدایی منجر می‌گردند Deleuze &) (Guattari, 1994, p 187. ژیل دلوز معماری را مجموعه‌ای از قاب‌هایی می‌داند که به‌گونه‌ای متفاوت جهت‌گیری کرده‌اند و در هم قفل شده‌اند؛ قاب‌هایی که نه صرفاً مرزهای بصری، بلکه میدان‌های نیرو و جهت‌مندی را تعریف می‌کنند (Ibid, P 187). قاب و اتصالات آن فهم خانه‌ای برای شدن دلوزی را موجب می‌شوند. قاب در معماری دلوزی

فقط یک مرز بصری نیست؛ بلکه ساختاری‌ست که جهت‌گیری نیروها، میدآن‌های تجربه، و امکآن‌های شدن را تعریف می‌کند.

در حالی که دلوز با بنیاد نهادن خانه بر قلمرو و سپس با گشوده بودن به نیروهای ناانسانی کیهان بر قلمروزدایی و بازقلمروسازی تأکید می‌کند، هایدگر بیشتر بر زمین و سرزمین پیش می‌رود (ناسیونالیسم). دلوز در مقابل، خانه را به منزله قلمرو، ساختاری برای پیکربندی نیروها می‌داند که از سطح آشوب‌ناک گوشت آغاز می‌شود و با داربست‌هایی به نیروهای ناانسانی کیهان گشوده می‌گردد.(Ibid, p 180) در گفتمان هایدگر همجواری، حضور صرف و بی‌واسطه، مجاورت با هستی، زمین، جهان فضای بسته‌ای است. نزد مرلوپونتی هم نیروها در گوشت و از طریق گوشت بدن و جهان تبادل می‌شوند. کارکرد گوشت، بدن و خانه، داربست و کیهان و باقی اصطلاحات نزد دلوز مرتبط با قلمرو و قلمروزدایی است. ضرورت طرح خانه، داربست و اسکلت‌بندی به طرح ساختار پیکربندی نیروهایی برمی‌گردد که در بن فلسفه دلوز نقش اساسی ایفا می‌کند. ساختار پیکربندی نیروها به طرح بعد مجازی یا میدان استعلایی نیروهایی برمی‌گردد که بدن‌های امتدادی را در می‌نوردد. وقتی با مفهوم «خانه‌ای برای شدن» دلوز روبرو می‌شویم، تأثیر بر معماری و هستی‌شناسی معاصر، متفاوت می‌شود. مساله معماری چیست؟ ساختن قلمرو برای قلمروزدایی از نیروها. در حالی‌که معماری با لایه‌گذاری نوین با ماده جدید هماهنگ می‌شود، خانه در اندیشهٔ دلوز، ساختاری برای شدن است؛ نه صرفاً مکانی برای سکون، بلکه بستری برای عبور، اتصال، و تجربهٔ نیروها. در معماری معاصر، شاید این نگاه در طراحی‌های سیال، پارامتریک و بیومورفیک نمود یافته است. خانه دیگر نه یک فرم بسته، بلکه یک غشا، یک داربست، و یک میدان نیروست[۵] .

۳-۶-خانه و هستی‌شناسی

هستی‌شناسی دلوز بر تفاوت بنا شده است. این تفاوت در خود است، نه تفاوتی که پس از آن میان دو چیز برقرار شود. اولویت هستی‌شناختی‌ای که دلوز به تفاوت می‌دهد دیگر نمی‌تواند به‌وسیلهٔ همانندی، یا کارِ نفی رفع یا حذف شود. در این هستی‌شناسی هستی

همان تفاوت در کار است که در نسبتِ پویای میان مجازی و بالفعل تکرار می‌شود. تفاوت به منزله نسبت همان هستی است. نیرو یا درجه توانی است که تغییر را موجب می‌شود.
در سطح هستی‌شناسی دلوز قلمرو همان جایی است که تکرار به‌عنوان نیروی تفاوت‌گذار عمل می‌کند. در خانه و قلمرو، هر بار که تکرار رخ می‌دهد، تفاوتی نو وارد می‌شود و قلمرو را دگرگون می‌کند. بدن ـ بدون اندام ـ در خانه می‌شکفد. بنابراین دلوز از گوشت به‌عنوان سطحی وابسته به تجربهٔ انسانی عبور می‌کند و به ساختارهای گشوده‌ای مانند خانه و داربست می‌رسد که به نیروهای مجازی و کیهانی متصل‌اند. در نتیجه این گشودگی به نیروها و قلمروزدایی نظم‌های پیشین شکسته می‌شوند و امکان‌های تازه برای هستی پدید می‌آید. در قلمروزدایی، هستی همواره در حال گشودگی و تغییر است. در نتیجه برای ارتباط هستی‌شناسی تفاوتِ دلوز با مفاهیم مذکور می‌توان گفت خانه همان‌طور که قلمرو می‌سازد، قلمرو بر می‌اندازد و بدن را به نیروهای کیهان متصل کرده و موجبات شدن را فراهم می‌آورد. هنر (معماری)، در این معنا عبور از امر متناهی برای احیای امر نامتناهی است (Ibid, p 197). این گشودگی به نامتناهی نیروها زمینه‌ساز شکل‌گیری سوژه‌ای کوچگر و بازقلمروساز است؛ سوژه کوچگر به جای سازمان‌یابی اندام‌ها و ارگان‌هایش بر اساس مفصل‌بندی هر بار از نو سر هم می‌شود.

۴– بحث و تحلیل

دلوز هستی را به‌مثابه میدان سیال نیروها می‌فهمد؛ ساختاری که در آن تفاوت‌ها به‌جای هویت‌های ثابت عمل می‌کنند. حرکت کوچگردانه در فلسفهٔ دلوز عبور از ساختارهای صلب به ساختارهای گشوده است. دلوز هستی را نه بر اساس «جوهر» یا «ذات»، بلکه بر پایهٔ شدن، تفاوت و نیرو یا توان تعریف می‌کند. او از «گوشت» پدیدارشناسی عبور می‌کند چون آن را هنوز وابسته به تجربهٔ انسانی می‌داند در عوض، با تکیه به خانه به داربست‌ها و ساختارهای گشوده روی می‌آورد که به نیروهای کیهانی و مجازی متصل‌اند. این نگاه هستی‌شناسی را از انسان‌محوری خارج می‌کند و به سمت هستی‌های غیرانسانی، مجازی، و شبکه‌ای سوق می‌دهد. از این رو حرکت کوچگردانهٔ متصور در این مقاله، فهم ما را از هستی به‌منزلهٔ میدان سیال نیروها، شبکه‌ای از تفاوت‌ها، و ساختاری گشوده برای شدن

بازتعریف می‌کند؛ هستی‌ای که نه در ثبات جوهری، بلکه در پویایی اتصال، عبور، و مفصل‌بندی نیروهای انسانی و ناانسانی معنا می‌یابند. نیروهای ناانسانی، نیروهای منظره و کیهان برای عبور از مفاهیم پدیدارشناسی و با برگشت به عقب‌تر فلسفه انسان‌محور طراحی شده‌اند. آن‌ها نگاه به هستی و هستی‌شناسی را متفاوت می‌کنند. روند مقاله نشان می‌دهد دلوز برای طرح مفاهیمی نو مثل خانه‌ای برای شدن، بدن بدون اندام و هستی به‌منزله شدن نه تنها از مولفه‌های مقوم پدیده‌شناسی عبور می‌کند بلکه از انسان‌محوری کلاسیک و مفهوم سوژه حداکثر فاصله را می‌گیرد.

باوجوداین، در این مقاله کوشیدم نشان دهم دلوز هیچ عبور یا گذاری را بدون اینکه مبنایی داشته باشد انجام نمی‌دهد. برای نمونه گذر از مفاهیم پدیدارشناختی را با مفاهیم یا خوانش‌ها و ترجمه‌هایی از مضامین بینسوانگر و بُس صورت می‌دهد، هر چند بسط خود این جمله نیازمند تحقیقی جدا و به صورت دقیق‌تر است. تحقیق در مفاهیم این مقاله به نگارنده نشان داد مباحث بنیادین طوری توسط دلوز طرح می‌شود که گویی به ناخودآگاه بحث آن فیلسوف سفر می‌کند. دلوز هیچ گاه جامه یک شارح سرراست را به تن ندارد. وی در پی پاسخ به این پرسش نیست که آن فیلسوف چه گفته است، بلکه با کندوکاو در ناخودآگاه مباحث قصد دارد به این پرسش پاسخ گوید آن فیلسوف چه می‌تواند بگوید. توانی که بیشتر با توان خود دلوز هماهنگ می‌شود. گاهی در این مبنانگری گسستی ظاهری از مباحث فیلسوف حاصل می‌شود. بحث به دامن زمینه دیگری می‌افتد. گاهی مباحث به نحوی پرورده می‌شوند که به اندازه‌ای سفری علمی ـ تخیلی از فلسفه متفکر مدنظر شگفت‌انگیز خواهد بود. اما این گسست باعث می‌شود دلوز به انحراف مباحث فلاسفه پیشین بتواند متهم شود. برما معلوم نیست که اگر آن فلاسفه زنده بودند در پاسخ به این نحو نگریستن دلوز چه رویکردی اتخاذ می‌کردند.

کتبی که در این مقاله مبنا قرار گرفتند، با همکاریِ فلیکس گواتری؛ نظریه‌پرداز بزرگی نوشته شده که سهم بسزایی در این آثار داشته است. تعیین این‌که هر ایده در متون مد نظر این تحقیق از آنِ دلوز است یا گواتری کار دشواری است. به هم‌آمیختگی در افکار و سبک آن‌ها دیده می‌شود، در حالی که ترجیح این مقاله بر این بوده که یکدست تمام آن

آرا را به دلوز نسبت دهد. به هر حال همه نویسندگان حوزه فلسفه دلوز با این مشکل مواجه‌اند.

نتیجه

بدن زیسته نزد هایدگر فراتر از جسم است؛ جایی که دازاین درگیر کنش، مشارکت و تأثیر متقابل با جهان می‌شود. دازاین همواره پیشاپیش درگیر جهان است. هایدگر ابتدا از مضمون عمارت برای هستی بهره می‌برد. هستی اگر عمارت باشد چگونگی کنش بدن دازاین یا انسان، تعامل و تأثیر متقابل با جهان در پوشیدگی و آشکارگی حقیقت هستی نقش دارد. همچنین فراتر از این استعاره عمارت برای هستی، می‌توان گفت بدن زیسته دازاین با هنر سکونت بخشی یعنی معماری و خانه مادی یا عینی او در راستای آشکارگی یا پوشیدگی حقیقت هستی عمل می‌کند. هایدگر همین طور به ساختار معمارانه سنتی زبان نیز اشاره می‌کند. ساختار بنیادین یا عمارت در اثر اولیه او به زبان به منزله خانه بدل می‌شود. بنظر هایدگر، زبان، خانه هستی است. انسان در خانه خود سُکنی می‌گزیند. افزون بر این او معتقد است هنر (به‌ویژه شعر) می‌تواند راهی برای آشکارشدن حقیقت هستی باشد. هم‌چنین خانه در فلسفهٔ متأخر هایدگر نماد سکونت و بودن است؛ جایی که انسان به‌واسطه آن در جهان «ساکن» می‌شود و نسبت خود با زمین، آسمان، خدایان و انسآن‌ها را می‌یابد.

پدیدارشناسی مرلوپونتی با محور قرار دادن بدن به در جهان بودن می‌پردازد. شاکله بدنی و قصدیت حرکتی چیزی را برای بدن آشکار می‌کند و بدن به واسطه شاکلهٔ بدنی و قصدیت حرکتی جهان را به گونه‌ای آشکار می‌بیند. مرلوپونتی مفهوم گوشت را بررسی می‌کند که خمیره مشترک جهان و بدن است. درهم‌تنیدگیِ پیشامفهومیِ «گوشت بدن» و «گوشت جهان» ارتباط بین خود بدنمند و جهانِ بدنمند، را ممکن می‌کند. مرلوپونتی خانه را نه یک شیء بیرونی، بلکه بخشی از زیست‌جهان می‌بیند. خانه برای او فضایی است که بدن در آن سکنی می‌گزیند خود را با آن میزان می‌کند جهات و ابعاد آن را به تن در می‌آورد. خانه به حرکت بدن هم مرتبط است. هر بدن دارای جهانی است. وقتی هر بدن دارای جهانی در خانه حرکت می‌کند بدون درنگ بدون پیش چشم آوردن تصویری بازنمایانه

بدون هیچ حرفی می‌داند، قسمت‌های آن را تشخیص دهد. خانه بدن را و بدن خانه را چنین و چنان، آشکار می‌کند و نقشی پدیدار شناختی دارد. با مفهوم گوشت یا هستی می‌توان نقش پدیدارشناختی بدن و جهان بدن، جهان بدنِ دیگران را در هستی آشکار کرد.

هستی‌شناسی دلوز بر تفاوت بنا شده است، نه بر بودن. این تفاوت در خود است، نه تفاوتی که پس از آن میان دو چیز برقرار شود. اولویت هستی‌شناختی‌ای که دلوز به تفاوت می‌دهد دیگر نمی‌تواند به‌وسیلهٔ همانندی، قیاس یا کارِ نفی رفع یا حذف شود. در این هستی‌شناسی هستی همان تفاوت در کار است که در نسبتِ پویای میان مجازی و بالفعل تکرار می‌شود. تفاوت به منزله نسبت همان هستی است. نیرو یا درجه توانی است که تغییر را موجب می‌شود. در سطح هستی‌شناسی دلوز، قلمرو همان جایی است که تکرار به‌عنوان نیروی تفاوت‌گذار عمل می‌کند. در خانه و قلمرو، هر بار که تکرار رخ می‌دهد، تفاوتی نو وارد می‌شود و قلمرو را دگرگون می‌کند. بدن ـ بدون اندام ـ در خانه می‌شکفد. بنابراین دلوز از گوشت به‌عنوان سطحی وابسته به تجربهٔ انسانی عبور می‌کند و به ساختارهای گشوده‌ای مانند خانه و داربست می‌رسد که به نیروهای مجازی و کیهانی متصل‌اند. در نتیجه این گشودگی به نیروها قلمروزدایی نظم‌های پیشین شکسته می‌شوند و امکان‌های تازه برای هستی پدید می‌آید. در قلمروزدایی، هستی همواره در حال گشودگی و تغییر است. در نتیجه برای ارتباط هستی‌شناسی تفاوتِ دلوز با مفاهیم مذکور می‌توان گفت خانه همان‌طور که قلمرو می‌سازد، قلمرو بر می‌اندازد و بدن را به نیروهای کیهان متصل کرده و موجبات شدن را فراهم می‌آورد. این گشودگی، زمینه‌ساز شکل‌گیری سوژه‌ای کوچگر و بازقلمروساز است؛ سوژه کوچگر به جای سازمان‌یابی اندام‌ها و ارگآن‌هایش بر اساس مفصل‌بندی هر بار از نو سر هم می‌شود. این نگاه، هستی‌شناسی را از انسان‌محوری و سلسله‌مراتبی بر همان اساس بیرون آورده و چشم‌اندازی نو برای اندیشیدن درباره هستی به منزله توان، تفاوت و شدن و هستنده‌ها فراهم می‌آورد.

تشکر و قدردانی

از پیشنهادهای اصلاحی ارزنده نشریه وزین پژوهش‌های هستی‌شناختی سپاسگزارم.

مشارکت نویسندگان

این مقاله را یک نویسنده نگاشته است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسنده/گان بیان نشده است.

یادداشت‌ها

[۱] . در کتاب *فلسفه چیست؟* گوشت نزد دلوز نه هستی و نه احساس است. این شدن است که احساس را می‌سازد. گوشت می‌تواند در آشکار کردن یا آشکارسازی احساس سهیم می‌شود، گوشت یکی از ظاهرکننده‌هایی است که می‌تواند احساس را آشکار کند.

[۲]. مشایخی، عادل، (۲۰۱۴)، درسگفتار پرسش.

[۳] این اصطلاح را ژان نوول و دلوز در زمینهٔ معماری دیجیتال به کار برده‌اند. به جای «ابژکت» (شیء ثابت)، «ابژکتیل» به فرم‌هایی اشاره دارد که در جریان تولید دیجیتال، قابلیت تغییر و تحول پیوسته دارند.

[۴]. یکی از نخستین معمارانی که معماری را به هنر قاب‌بندی تبدیل کرد، برنار کش، معمار و طراح مستقل فرانسوی بود. او تحت نظر دلوز فلسفه خوانده بود. در کتاب مهم خود با عنوان *حرکت‌های زمین: تجهیز قلمروها*، نظریه‌ای معمارانه ارائه می‌دهد که از دلوز و برگسون تأثیر گرفته است. در این اثر، کش تصاویر معمارانه را نه به‌عنوان بازنمایی‌های بصری، بلکه به‌مثابه سازه‌هایی غیرنمایشی و مولد در نظر می‌گیرد. او معماری را فراتر از ساخت‌وساز مادی تعریف می‌کند. یعنی فضاهایی که بازنمایی نمی‌کنند، بلکه مدام با اتصال‌های گشوده تجربه تازه‌ای از فضا را رقم می‌زنند.

[۵]. شاید خانه به‌مثابه گذرگاه نیروهای قلمرو و قلمروزدایی در معماری بتواند در معماری پروژه سالن نمایش و موسیقی چین تعبیر شود. معمار آن پل آندرو ست این سالن ساختار تخم‌مرغی بزرگ دارد که آن را می‌توان به عنوان بستری برای عبور، اتصال، و تجربهٔ نیروها توضیح داد.

منابع و مآخذ

Abolghasemi M. (2008), [Translation of Merleau-Ponty: Philosophy and Meaning]. Primozic DTh (Author). Tehran: Nashr-e Markaz, Persian.

Afarin F. (2024), [The Comparison of Ontology of Martin Heidegger and Gilles Deleuze from the Social Dimension: Fugue against Ritornello]. Journal of Philosophical Investigations. 18(49):155-176. Persian.

Ardalani H, Namdari B, and Jalalian S. (2022), [Reading the concept of rhizome in the works of Peter Eisenman from the perspective of Gilles Deleuze]. Ferdowse Honar, 3(8):32-49. Persian.

Binswanger L. (1993) Being-in-the-world: Selected papers of Ludwig Binswanger. New York and London: Basic Books.

Bogue R. (2003), Deleuze on Music, Painting and the Arts. London: Routledge.
Boundas CV. (2015), Ontology. In: Parr A (Ed). The Deleuze Dictionary. Revised Edition. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, P.196-197.
Boyce Gibson WR. (1931/1960) [Translation of Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology]. Husserl E (Author). New York: Macmillan, English.
Burchell G, and Tomlinson H. (1994), [Translation of What is Philosophy?]. Deleuze G, and Guattari F (Authors). London and New York: Verso, English.
Cazeaux C. (2005), [Editor of The Continental Aesthetics Reader]. London and New York: Routledge, English.
Cress DA. (1980), [Translation of Discourse on Method and Meditations on First Philosophy]. Descartes R (Author). Indianapolis: Hackett Publishing Company, English.
Dahlstrom DO. (1913/2014), [Translation of Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to Pure Phenomenology]. Husserl E (Author). Indianapolis: Hackett Publishing Company, English.
Desmond K. (2023), [Difference between phenomenology and ontology]. Politics Sphere. May 24. Available from: https://www.politicsphere.com/difference-between-phenomenology-and-ontology/ English.
Dufourcq A. (2022), [Happy Existentialist Metaphors: Merleau-Ponty's Flesh of the World and the Chandos Complex]. Humanities, 11(1), 17.
Gholami P. (2013), [Translation of Spinoza: Practical Philosophy]. Deleuze G (Author). Tehran: Dehgan, Persian.
Hofstadter A. (1971), [Translation of Building Dwelling Thinking]. Heidegger M (Author). New York: Harper & Row, English.
Hosseini SM. (2015), [Translation of German Aesthetics in the Eighteenth Century]. Guyer P (Author). Tehran: Qoqnoos, Persian.
Jaberansar F. (2012), [Translation of The World of Perception]. Merleau-Ponty M (Author). Tehran: Qoqnoos, Persian.
Jabari A. (2015), Daseinanalysis: An Introduction to Heideggerian Existential Psychotherapy. Tehran: Porsesh, Persian.
Lingis A. (1968), [Translation of The Visible and the Invisible]. Merleau-Ponty M (Author). Evanston, IL: Northwestern University Press, English.
Macquarrie J, and Robinson E. (1962), [Translation of Being and Time]. Heidegger M (Author). Oxford: Basil Blackwell, English.

Majidi F. (2017), [Translation of Deleuze]. Due R (Author). Tehran: Scientific-Cultural Publications, Persian.
Mashayekhi A. (2013), Deleuze, Idea, Time. Tehran: Bidgol, Persian.
Mashayekhi A. (2012), [Translation of Nietzsche and Philosophy]. Deleuze G (Author). Tehran: Nashreney, Persian.
Mayr F, and Askay R. (2001), [Translation of Zollikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters]. Heidegger M (Author). Evanston, IL: Northwestern University Press, English.
Message K. (2015), BODY WITHOUT ORGANS. In: Parr A (Ed). The Deleuze Dictionary. Revised Edition. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, p 37-39
Najafzadeh R. (2013), [Translation of Apprenticeship in Philosophy]. Hardt M (Author). Tehran: Nashreney, Persian.
Oliya M. (2024), [Translation of Phenomenology of Perception]. Merleau-Ponty M (Author). Tehran: Nashreney, Persian.
Oliya M. (2011), [Translation of Merleau-Ponty]. Carman T (Author). Tehran: Qoqnoos, Persian.
Salimizadeh B. (2011), [Translation of Francis Bacon: The Logic of Sensation]. Deleuze G (Author). Tehran: Roozbehan, Persian.
Sanaei Darreh Bidi M. (2014), [Translation of Philosophical Dictionary]. Saliba J (Author). Tehran: Hekmat Publishing, Persian.
Smith DW. (2003), [Translation of Francis Bacon: The Logic of Sensation]. Deleuze G (Author). London and New York: Continuum, English.
Taghavi AA. 92020), [Translation of Embodiment of Merleau-Ponty's Images Between Painting and Cinema]. Carbone M (Author). Tehran: Fara Honar, Persian.
Tomlinson H, and Burchell G. (1987), [Translation of A Thousand Plateaus]. Deleuze G, and Guattari F (Authors). New York: Columbia University Press; English.
Varmaghani H. (2023), [Re-Interpreting the levels of enclosure in the labyrinth of historical houses in Kashan (Ameri house) based on the rhizomatic epistemology of Gilles Deleuze]. Journal of Iranian Architecture & Urbanism (JIAU). 14(2):199-213. Persian.
Wigley M. (1994), The domestication of the house: Deconstruction after architecture. In: Brunette P and Willes D (Eds). Deconstruction and Visual Art. Cambridge: Cambridge University Press; 203-227.
Zia Shahabi P. (2011), [Translation of The Origin of the Work of Art]. Heidegger M (Author). Tehran: Hermes, Persian.

معرفی نویسنده



فریده آفرین دانشیار گروه پژوهش هنر دانشکده هنر دانشگاه سمنان، دارای کارشناسی ارشد و دکترای پژوهش هنر است. حوزه علایق پژوهشی ایشان در زمینه زیباشناسی و نقد هنری است. نویسنده چندین مقاله و مترجم ۴ کتاب در همین حوزه است. از پژوهشگران برتر استان سمنان در سال ۱۴۰۳ بوده است.

Afarin F. Associate Professor. Art Studies. Faculty of Art. Semnan University. Semnan. Iran.
Email: f.afarin@semnan.ac.ir

How to cite this paper:
Farideh Afarin, A House for Becoming: The Foundation of Deleuze's Transition from Phenomenology to Ontology, *Journal of Ontological Researches, 15 (29), 197-227. Persian.*
DOI: 10.22061/orj.2026.12473.910

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