

A Heideggerian Approach to the Embodied Cognition and Problem of Constitution in the Cognitive Science



Seyed Jamal Ghoreyshi

PhD in Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. jghoreyshi@gmail.com

Ali Karbasizadeh (corresponding author)

*Associate Professor of Philosophy Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
karbasi@ltr.ui.ac.ir*

Abstract

In this article, we discuss how body plays a role in cognition. For this purpose, constitutive and causal approaches in the cognitive science are reviewed. This review addresses the problems of these approaches, including that both of them ultimately lead to a Cartesian-objective understanding of body-cognition relationship as well as reduce the body to the physical body. In addition, proponents of constitutive approach such as Clark cannot reconstruct the phenomenological formulation of constitution at the embodied cognition, which results in return of Cartesian approach to cognition. Given Heidegger's phenomenological approach, we explain these problems and suggest a way to overcome them. Heideggerian foundations help us to formulate two notions of embodiment: ready-to-hand embodiment and fundamental embodiment. Both notions of embodiment deny the physicalist understanding of embodiment which is dominant in cognitive science. In the next step, we examine Heidegger's attempt to move to a more fundamental level in the analysis of being in view of his hints about embodiment in *Being and Time* and explain why Heidegger does not remain at the embodied analysis of being.

Keywords: Heidegger, Cognitive science, Embodiment, Constitution.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.3.8**

Accepted date: **2021.6.12**

DOI: [10.22034/jpiut.2021.44940.2774](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.44940.2774)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

In the standard cognitive science, cognition is reduced to the brain which is considered as a computing computer (Shapiro, 2019b). In response to the difficulties of this view on explaining human cognitive abilities as well as his skills and emotional abilities, an embodied approach has been proposed and developed in the cognitive science. This approach is included as 4E cognition, together with extended, embedded and enactive approaches (Wilson & Foglia 2017). All of these disprove Cartesian's dualistic view of the mind; according to theorists in this field, the duality of brain and body, which is accepted in standard and classical cognitive science, is still under the Cartesian dualism. Heidegger was one of the leading philosophers whose ideas helped to develop these critical approaches to the standard science (Kiverstein 2012).

In this article, we first give an overview of the embodiment in the cognitive science. This review addresses the debate between Clark (2008), Wilson (2010), and Shapiro (2019a) over how the body plays a role in cognition: causal or constitutive. Given Heidegger's analysis of the constitution, He can be included in this discussion. According to Heidegger's phenomenological approach, we will propose a way to overcome some of the problems of this discussion. Heidegger's approach is presented on two levels; one is the use of Heidegger's analytical tools to transition from a physicalist understanding of the body; another is a more detailed look over Heidegger's understanding of the embodiment and his transition to a more fundamental level in the analysis of being. At the first level, apart from Heidegger's final analysis of the embodiment, an attempt is made to give a more phenomenological understanding of the body. But at the second level, we must explain why Heidegger does not remain at the embodied analysis of being, and what a deeper foundation he has for understanding being.

It is argued that proponents of both the constitutional and causal approaches fall into the Cartesian understanding of cognition; since both approaches, ultimately and implicitly, accept the duality of body and cognition and try to explain how the body participates in cognition that is distinct from it. The problem is that cognition as something functional and separate from its involved context is something transcendental that restores the duality of mind-body. Heidegger's approach should explain

how to move from this duality; For Heidegger, this explanation must be based on the constitutional and not the causal role of the body. For this purpose, we distinguish between the three embodiments: the present-at-hand/ objective embodiment, the ready-to-hand embodiment and the fundamental embodiment. The ready-to-hand/ instrumental embodiment constitution is such that the instrumental world is an extension of Dasein's embodiment, and Dasein's skills that shape his ready-to-hand encounters, are a way of understanding and knowing (rather than based on a priori understanding). Thus, the body is the constituent of skillful understanding and cognition and so it is the very basis of objective understanding and cognition. Also, the constitution of basic embodiment is such that the body gives us back and forth, turning toward and turning away, proximity and distance, and in general directionality and spatiality, which are conditions for the formation of understanding and cognition (every understanding and cognition is a kind of orientation to the world and things). Furthermore, being directed is essentially a way of understanding and giving meaning to the world. Finally, by examining Heidegger's mention to the discussion of the embodiment in *Being and Time* (Heidegger, 1962), we show why Heidegger himself transcends the idea of the embodiment and what possibilities this transition opens up for his thinking.

References

- Clark, Andy (2008) Pressing the Flesh: A Tension in the Study of the Embodied, Embedded Mind?, *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LXXVI No. 1.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishers.
- Kiverstein, Julian (2012) "What is Heideggerian cognitive science? In Kiverstein and Wheeler" (2012 ed.) *Heidegger and cognitive Science*, Palgrave Macmillan.
- Shapiro, Lawrence A. (2019a) "Flesh matters: The body in cognition", *Mind & Language*, 34: 3–20.
- Wilson, Robert A. and Foglia, Lucia (2017) "Embodied Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition>.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

رهیافتی هایدگری به طرح بدن‌مندی و مسئله تقویم

در علوم شناختی

سید جمال قریشی

دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. jghoreyshi@gmail.com

علی کرباسی‌زاده (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. karbasi@ltr.ui.ac.ir

چکیده

در این مقاله به بحث درباره چگونگی نقش آفرینی بدن در شناسایی می‌پردازیم. بدین منظور، دو رویکرد تقویمی و علمی در علوم شناختی مطرح می‌شود. این بحث معضلاتی را به پیش کشیده است، از جمله اینکه هر دو رویکرد، در نهایت، فهمی دکارتی-فراذستی از نسبت بدن و شناسایی فرایش می‌نهند و بدن را به امری فیزیکیال فرومی‌کاهند. افزون‌براین، تقویم‌گرایانی همچون کلارک نمی‌توانند صورت‌بندی پدیدارشناسی از تقویم را در سطح علوم شناختی بدن‌مند بازسازی کنند که نتیجه آن بازگشت موضع دکارتی در قبال شناسایی است. با توجه به رهیافت پدیدارشناسانه هایدگر این معضلات را تبیین و راهی برای گذار از برخی معضلات این بحث مطرح کنیم. مبانی هایدگری کمک می‌کند دو انگاره از بدن‌مندی یعنی بدن‌مندی تودستی و بدن‌مندی بنیادین را طرح کنیم؛ هر دو انگاره از بدن‌مندی در برابر فهم فیزیکیالیستی برخی نحله‌های علوم شناختی از بدن‌مندی قرار می‌گیرد. در مرحله بعد با توجه به اشاراتی که هایدگر در هستی و زمان درباره بحث بدن‌مندی مطرح کرده است، تلاش وی برای گذار به سطحی بنیادی‌تر در تحلیل هستی را بررسی می‌کنیم و توضیح می‌دهیم چرا هایدگر در سطح تحلیلی بدن‌مند از هستی نمی‌ماند.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، علم شناختی، بدن‌مندی، تقویم.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۲

مقدمه

در علوم شناختی استاندارد، انسان به مغز فرو کاسته می‌شود؛ مغزی که همچون یک رایانه محاسباتی در نظر گرفته می‌شود. در پاسخ به معضلاتی که این رهیافت در توضیح توانایی‌های شناختی انسان و نیز دیگر توانایی‌های عاطفی، مهارتی و... پیدا کرد، طرح بدن‌مندی در علوم شناختی مطرح شده و توسعه یافته است. این طرح در کنار نظریات ذهن بسط‌یافته (Extended mind)، بسترمند (Embedded mind) و درکنشی (Enactivism) به نظریات 4E معروف شده است. همه این نظریات در پی نفی نگاه دوگانه‌انگارانه دکارتی به ذهن‌اند؛ از دید نظریه‌پردازان این حوزه، دوگانه مغز و بدن که در علم شناختی استاندارد و سنتی پذیرفته شده است، همچنان ذیل دوگانه‌انگاری دکارتی است. یکی از فیلسوفان اصلی‌ای که نظراتش در بسط این نظریات و نقد علم شناختی استاندارد کمک کرده است، هایدگر بوده است؛ به نحوی که برخی پژوهشگران، نظریات 4E را ذیل علم شناختی هایدگری طبقه‌بندی می‌کنند (برای مثال ن. ک. Kiverstein, 2012). در این مقاله ابتدا طرح بدن‌مندی در علوم شناختی را مروری اجمالی می‌کنیم. این مرور ناظر به بحثی است که بین کلارک، ویلسون و شاپیرو بر سر چگونگی ایفای نقش بدن در شناسایی^۱ در گرفته است؛ بنابراین، این مقاله ناظر به کل جغرافیای بدن‌مندی در علم شناختی و نیز ناظر به کل حوزه علم شناختی هایدگری نیست. در واقع، این بحث ناظر به یک مسئله خاص یعنی نقش علی یا تقویمی بدن در شناسایی است که البته با توجه به تحلیل مهمی که هایدگر از مسئله تقویم ارائه کرده است، می‌توان از هایدگر برای تقویت این بحث استفاده کرد. در ادامه، با توجه به رهیافت پدیدارشناسانه هایدگر راهی برای گذار از برخی معضلات این بحث مطرح کنیم. رویکرد هایدگر در دو سطح مطرح می‌شود؛ یکی استفاده از ابزارهای تحلیلی هایدگر برای گذار از فهم فیزیکیالیستی برخی نحله‌های علوم شناختی از بدن‌مندی؛ دوم، تدقیق فهم هایدگر از بدن‌مندی و گذار وی به سطحی بنیادی‌تر در تحلیل هستی. در سطح نخست، فارغ از تحلیل نهایی هایدگر از بدن‌مندی، تلاش می‌شود، فهمی پدیدارشناسانه‌تر از بدن‌مندی به دست داده شود. اما در سطح دوم، باید توضیح دهیم که چرا هایدگر در سطح تحلیلی بدن‌مند از هستی نمی‌ماند و چه بنیان ژرف‌تری برای فهم هستی دست‌وپا می‌کند.

مروری بر طرح بدن‌مندی در علوم شناسایی

در رویکردهای محاسباتی به ذهن که رویکرد کلاسیک و استاندارد علوم شناختی به ذهن است، اولاً شناسایی به ذهن-مغز محدود می‌شود و ثانیاً ذهن به‌منزله یک محاسبه‌گر بازنمایی‌های انسان از جهان تصور می‌شود. برای مثال، در برنامه رایانه‌ای سایمون و نیول که از نخستین طرح‌های رایانشی بود که می‌خواست فعالیت ذهن انسان را بازسازی کند، هم انسان و هم رایانه یک سامانه دست‌کاری نمادها هستند (Simon & Newel, 1962: 141-142). در این‌گونه نظریات، فرایندهای ذهنی همچون یک الگوریتم رایانه‌ای است. در واقع، ورودی‌های حسی به بازنمایی‌های نمادین در مغز بدل می‌شود و سپس در یک الگوریتم رایانشی قرار می‌گیرند و به خروجی‌های حرکتی ترجمه می‌شوند.

در نقد این رویکرد، طرفداران شناسایی بدن‌مند و به‌طور کلی طرفداران شناسایی ایستارمند (Situating cognition) (شامل شناسایی بدن‌مند، شناسایی بسترمند، شناسایی بسط‌یافته و شناسایی در کنشگرانه) شناخت و آگاهی را به فراتر از ذهن-مغز تسری می‌دهند. برخی از منتقدان شناسایی محاسباتی، از این فراتر می‌روند و شناسایی را به محیط نیز تسری می‌دهند. بنابراین، ادعای بدن‌مندی شناسایی در کانون این رهیافت قرار دارد که فرایندهایی فراتر از ذهن-مغز مثل فرایندهای و فعالیت‌های بدنی و محیطی در شناسایی نقش ایفا می‌کنند (Wilson; Fogila, 2015).

برای مثال، یکی از نخستین مسائلی که توجیهاات علم شناختی استاندارد از کارکرد ذهن و مغز را به چالش کشید، تحلیل بینایی بود. مسئله این است که تصویر جهان سه‌بعدی بر روی شبکه دو بُعدی است اما این تصویر دو بُعدی یک تصویر یکتا نیست و می‌تواند با بی‌شمار محرک سه‌بعدی همخوان باشد. نمی‌خواهیم مفصلاً وارد بحث درباره این مسئله شویم؛ آنچه فعلاً اهمیت دارد این است که در پاسخ به این مسئله، این پاسخ گسترش یافت که تعامل ما با محیط و حرکت ما در محیط، چشم‌اندازهای گوناگونی از محیط فراهم می‌کند و این چشم‌اندازهای گوناگون، در نهایت با یک محرک سه‌بعدی همخوان می‌شود. در واقع، از نظر طرفداران علم شناختی بدن‌مند، نه یک الگوریتم مغزی بلکه برهمکنش بدن‌مند سوژه با محیط، شناخت سه‌بعدی وی از محیط را شکل

می‌دهد (برای بحثی تفصیلی از تاریخچه این بحث نگاه کنید به (Shapiro, 2019b); همچنین برای مروری بر شواهد تجربی علم شناختی بدن‌مند (Wilson; Foglia, 2017).

نقش علی یا تقویمی؟

نقش بدن و حرکت‌های بدنی در فراهم آوردن ورودی‌های شناختی امری است که کسی آن را انکار نمی‌کند؛ همچنین اینکه حالت‌های بدنی مثل آسیب دیدن بدن و تحلیل رفتن در کاهش قوای شناختی تأثیرگذار است، محل بحث نیست. مسئله این است که آیا بدن فراتر از این امور شناخته‌شده، در خود فرایندهای شناختی نقش دارد؟ طرفداران شناسایی بدن‌مند این نقش را به دو صورت تبیین می‌کنند، یکی نقشی علی و دیگری نقشی تقویمی. مراد از نقش علی این است که بدن نقشی علی در شکل‌گیری محتوای شناسایی دارد بدین‌سان که حالت‌های گوناگون بدنی، محتواهای شناختی گوناگونی را به بار می‌آورند. درحالی‌که نقش مقوم بر این تأکید دارد که خود جهان و فعالیت بدنی بخشی از دستگاه شناختی‌اند. منتها نحوه فهم این تقویم متفاوت است؛ مثلاً برخی مثل کلارک بر آن‌اند که این تقویم بیشتر در سخت‌افزار شناسایی است (ن.ک. Clark, 2008).

کلارک (۲۰۰۸) نقش تقویمی و علی را در قالب دو روایت متمایز می‌کند: «الف) روایت سازوکار کلان‌تر (تأکید بر نقش تقویمی): گاه چنین است که بدن یا جهان، بخشی از سازوکارهای کلان‌تری‌اند که حالت‌ها و شیوه عملشان تعیین‌کننده حالت‌ها و ویژگی‌های ذهنی‌اند. ب) روایت سهم خاص (تأکید بر نقش علی): برخی ویژگی‌های بدنی سهمی خاص و حذف‌ناشدنی در حالت‌ها و ویژگی‌های ذهنی دارند.»

ویلسون در دفاع از روایت سازوکار کلان‌تر بر آن است که محاسبه‌گرایی در قبال سخت‌افزار اجرای محاسبه‌خنی است چرا که محاسبه امری کارکردی است (Wilson, 2010). بنابراین، فرایندهای شناختی وابسته به ظرف مغزی نیستند. وقتی محاسبه در ظرفی به‌جز مغز انجام می‌شود و در ظرف بدن و جهان اجرا می‌شود، مؤلفه‌های بدنی و جهانی پیدا می‌کند؛ از این‌رو، خود شناسایی نیز از ظرف مغز فراتر می‌رود و سویه‌های بدنی و جهانی می‌یابد. مثلاً عمل ضرب یک کارکرد محاسباتی است که می‌تواند بر روی کاغذ، در ماشین حساب، در مغز، در تعامل چند انسان با یکدیگر و... انجام شود. بنابراین، شناسایی می‌تواند شامل ظرف‌هایی فراتر از مغز شود.

«روایت سازوکار کلان‌تر»، نتیجه پذیرش رویکردی کارکردگرا درباره ذهن است؛ اینکه فرایندهای شناختی، کارکردی‌اند و فرایندهای کارکردی مقید به مکانی خاص (یعنی مغز) نیستند. اما اشکال این روایت این است که مشخص نیست چرا ظرف اجرای محاسبه و فرایندهای شناسایی بخشی از خود محاسبه و شناسایی است.

در پاسخ به اشکال بالا ویلسون بر آن است که زمانی می‌توان از نقش تقویمی بدن سخن گفت که دو چیز وجود داشته باشد: ثمره کارکردی و جفت‌شدگی یکپارچه: «زمانی سیستمی جفت‌شده، یکپارچه شده است که اجزاء آن چونان یک کل یگانه عمل کند بدین‌سان که اولاً در شبکه‌ای علی عمل کنند (دارای نسبت علی باشند) و ثانیاً فعالیت‌های این سیستم چونان یک کل، اثرات و معلول‌های مشخصی را ایجاد کند. و زمانی یک سیستم جفت‌شده یکپارچه ثمره کارکردی دارد که «یا کارکردهای موجود مؤلفه‌های جفت‌شده‌اش را تقویت کند یا کارکردهای جدیدی آشکار کند» (Ibid). بنابراین، بدن و جهان نقشی تقویمی دارد زیرا بخشی از سیستم شناسایی‌اند.

از نظر کلارک، سیستم شناسایی یک سیستم پردازش اطلاعات است و از آنجا که پردازش اطلاعات در بدن و جهان انجام می‌شود بنابراین، آن‌ها بخشی از یک سیستم پردازش اطلاعات‌اند؛ هرچند نقش آن‌ها بیشتر نقش سخت‌افزارانه است تا نرم‌افزارانه. از نظر کلارک این مهم نیست که بدن خود یک امر شناختی نیست بلکه مهم این است که بدن بخشی از یک سیستم شناختی است. بدن مقوم و بخشی از سیستم شناسایی چونان یک سیستم پردازش اطلاعات است.

به نظر نمی‌رسد روایت تقویم کلارک یعنی روایت سازوکار کلان‌تر بتواند نقش تقویمی بدن را به خوبی تبیین کند. چراکه از نظر کلارک، شناسایی امری کارکردی است و در نتیجه، خود کارکرد، مجرد از ظرف انجام آن است. بنابراین، شناسایی ماهیتاً منفک از بستر یا بدنی است که شناسایی در آن انجام می‌شود. این درست است که بدن/جهان می‌تواند کارکردهای شناختی را تقویت کند و این نیز درست است که آن‌ها سخت‌افزار شناسایی را تأمین می‌کنند، اما باز هم می‌توان پرسید «خود شناسایی» چیست؟ آیا بدن جزئی از «خود شناسایی» است. اگر بدن جزئی از خود شناسایی باشد دیگر شناسایی، یک کارکرد انتزاعی نیست و اگر شناسایی یک کارکرد انتزاعی است که وابسته به ظرف مغزی نیست، آنگاه مغز، بدن و جهان، جزئی از خود شناسایی نیست؛ درواقع، آن‌ها مقوم «خود شناسایی» نیستند بلکه صرفاً ظرف شناسایی‌اند اما ظرف شناسایی غیر از خود شناسایی است.

در برابر کلارک، شاپیرو (2019a) از «روایت سهم خاص» دفاع و بر نقش علی بدن در فرایندهای شناسایی تأکید می‌کند. شاپیرو بر آن است که شواهد اولیه درباره سهم خاص و منحصر به فرد بدن (body-specific) در شناسایی از آزمایش‌هایی فراهم آمده است که بین حالت بدن و داورِ عاطفی ارتباط برقرار می‌کنند. در یکی از مطالعات معروف، افراد یک‌بار مدادی را بین دندان‌هایشان قرار دادند که باعث می‌شد چهره ایشان حالت خنده به خود بگیرد و یک‌بار مداد را به نحوی بین لب‌هایشان قرار دادند که از خنده‌شان جلوگیری می‌کرد؛ در حالت اول، ایشان کارتون‌ها و برنامه‌هایی را که تماشا می‌کردند سرگرم‌کننده‌تر می‌یافتند. شاپیرو در ادامه مثال‌های فراوانی می‌زند که مؤید نقش علی بدن در ایجاد یا تسهیل برخی فرایندهای شناختی است (Shapiro, 2019a).

در «روایت سهم خاص»، بدن از دو راه بر شناسایی اثر می‌گذارد: نخست، ایجاد تداعی‌هایی که گرایش‌های خاصی را در شناسایی رقم می‌زند؛ دوم، از طریق فعال‌سازی نقشه‌های حرکتی (motor plans)، برخی فرایندهای شناختی را تسهیل و از برخی جلوگیری می‌کند (Ibid). شاپیرو با استناد به کاساتو بر آن است که «افرادی با بدن‌های مختلف، حتی در مورد ایده‌های انتزاعی به نحوهای متفاوتی می‌اندیشند». در حدِ نهایی تفاوت بدنی، از نظر شاپیرو موجودی با اندام مار نمی‌تواند ذهنی همچون انسان داشته باشد.

نظر شاپیرو با اینکه بهتر و قوی‌تر از نظر کلارک، جانب شناسایی بدن‌مند را حفظ می‌کند، با تأکید قوی بر تأثیر تفاوت‌های بدنی بر دیگرسانی ذهن‌ها، از مشارکت انسان‌ها با بدن‌های متفاوت در جهان معنایی مشترک غفلت می‌کند؛ اینکه انسان‌ها با انواع معلولیت‌ها یا با تمام تفاوت‌های جزئی‌ای که در بدنشان دارد، مثلاً یکی چپ‌دست و دیگری راست‌دست است، در نهایت می‌توانند یک جهان معنایی مشترک را شکل دهند. در واقع، اینکه موجودی همچون مار حرکت می‌کند (می‌توان انسانی را در نظر گرفت که دست و پا ندارد)، تا جایی اهمیت دارد که نتواند در جامعه انسانی مشارکت کند؛ این موجود در صورت مشارکت در جامعه انسانی می‌تواند وضعیت بدنی انسان‌ها را از درون برای خودش معناپذیر کند. در واقع، می‌تواند خودش را چونان انسانی دوبا که راه می‌رود طرح‌افکنی کند؛ مراد از طرح‌افکنی خود چونان انسانی دوبا این است که بتواند معنایی که وابسته به شکل خاص ما انسان‌هاست، مثلاً جلو و عقب را به نحوی به کار گیرد و در نتیجه، درونی کند؛ این موجود ولو اینکه به لحاظ زیستی محدودیت‌هایی برای طرح‌افکنی ابتدایی این

مفاهیم دارد، می‌تواند با مشارکت در جامعهٔ انسانی مهارت به‌کارگیری آن‌ها را به دست آورد. به نظر می‌رسد، طرح باهم-هستنن هایدگر می‌تواند محدودیت‌های چنین فهمی از بدن‌مندی را پشت سر بگذارد. در این طرح درعین‌حال که بر نقش بدن در شکل‌گیری فهم انسان تأکید می‌شود، یکی از وجوه بدن‌مند، فراهم آوردن باهم-هستنی است که می‌تواند بر تفاوت‌های بدنی پل بزند و فهم‌های دیگری را برای فرد دسترس‌پذیر کند.

مسئله دیگر آن است که در هر دو روایت نقش علی و تقویمی، شناسایی چیزی جدای از بدن است. در واقع، بدن مقوم، سخت‌افزار شناسایی است که خود کارکردی انتزاعی است؛ بدن علی نیز، علت برخی ترجیحات، داورها و فرایندهای شناختی ماست که باز خود چیزی جدای از بدن‌اند. شاپیرو برعکس کلارک وارد این مبحث نمی‌شود که خود شناسایی چیست ولی اشاره می‌کند که پذیرش نقش علی، در برابر اینکه شناسایی صرفاً یک کارکرد انتزاعی است یا چیزی دیگر ساکت و خنثی است؛ از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که در هر دو مورد، بدن هر نقشی داشته باشد، جزئی از خود شناسایی نیست؛ البته مطابق فهم تقویمی می‌تواند بخشی از سامانهٔ یکپارچه شناسایی باشد ولی صرفاً از آن جهت که شناسایی انتزاعی بر آن و از طریق آن اجرا می‌شود.

مسئلهٔ سوم اینکه هر دو بدن را بدنی فیزیکیال می‌فهمند؛ چراکه کلارک از سخت‌افزار بدن سخن می‌گوید که انگاره‌ای آشکارا فیزیکیال است؛ همچنین شاپیرو به نسبت علی بدن با شناسایی اذعان می‌کند و بدن چونان شئی عینی و فیزیکیال این نسبت علی را برقرار می‌کند؛ زیرا نخست باید شناسایی و بدن را چونان اموری فرادستی در پیش نهاد و سپس رابطهٔ علی بین این دو را کندوکاو کرد. این انگاره در برابر رهیافت پدیدارشناسانه‌ای می‌ایستد که می‌خواهد امر انضمامی را در کلیت درگیرانه‌اش و پیش از تجزیه شدنش به هستنده‌ای مجزا بفهمد. بنابراین می‌توان گفت نوعی دوگانه‌انگاری دکارتی در هر دو صورت‌بندی از بدن‌مندی دیده می‌شود.

رهیافتی هایدگری به بدن‌مندی پدیدارشناسانه

در تعریفی که برخی نحله‌های علوم شناختی بدن‌مند از بدن به دست می‌دهند، بدن چونان بدن فیزیکی قلمداد می‌شود^۲. مشکل این تعریف این است که اولاً از پیش دوگانه ذهن و بدن را پذیرفته است و در نتیجه، مسائل مربوط به نحوهٔ رابطهٔ ذهن و بدن را به‌پیش می‌کشد؛ ثانیاً، بدن را در نخستینگی پدیداری‌اش دریافته است. توضیح اینکه تلاش پدیدارشناسی این است که احوالات

آدمی را در نخستینگی پدیداری اش به مثابه یک کل تحلیل کند. مراد از نخستینگی پدیداری این است که درگیری های آدمی در فعالیت روزمره و پیش از ابژه شدنش در نظر گرفته شود. در این نگاه به درگیری های آدمی، حضور وی در جهان به مثابه یک کل عمل می کند، نه اینکه انسان جدای از جهان باشد و بعداً بخواهد با این جهان ارتباط برقرار کند (دوگانه نگاری ای که باعث می شود چگونگی پل زدن میان دو جوهر مستقل انسان-ذهن و جهان-ماده مسئله شود). به بیان دیگر، انسان از پیش در جهان است و تنها هنگامی که از جهان روزمره اش فاصله می گیرد و آن را به ابژه تأمل نظری اش بدل می کند، خود را جدای از جهان می بیند. به بیان سوم، نسبت در-جهان-بودن بر دو طرف نسبت که انسان و جهان است مقدم است (برخلاف نگاه فیزیکیالیستی که کل را برساخته اجزاء می داند)^۳.

آدمی تا جایی که دل مشغول کاروبار روزمره خود است، بین خود و جهان جدایی و فاصله ای نمی یابد. همچون ورزشکاری که غرق بازی است و در این حالت غرق شدگی درگیرانه، خود را جدا از بازی ای که در آن قرار دارد نمی بیند؛ تنها زمانی که ورزشکار از این حالت درگیرانه فاصله می گیرد و بازی را ابژه می کند، بین خود و بازی فاصله می گذارد. از مثال ورزشکار چیز دیگری نیز فهمیده می شود. ورزشکار نه تنها خود را جدا از بازی نمی یابد بلکه به طریق اولی، خود را چونان موجودی دوپاره یا چندپاره نمی یابد. ورزشکار تا جایی که غرق بازی است، همه خود را درگیر در بازی می یابد. فوتبالیستی را در نظر بگیرید که در گرماگرم بازی می خواهد حریف خود را دریبل کند. از نظر هایدگر این فوتبالیست جهان را در شکل اجزاء مجزای توپ، زمین بازی، خود، حریف و فعل دریبل زدن نمی فهمد بلکه همه این ها را ذیل یک کل غایت مند که همانا دریبل زدن است درک می کند. علوم شناختی، شواهدی برای ادعای هایدگر فراهم کرده است. مثلاً مطالعه ای درباره نحوه دریبل زدن رونالدو انجام شد و تک تک رفتارهای وی هنگام دریبل زدن (نحوه نگاه کردن به توپ، نحوه نگاه کردن به حریف، چگونگی حرکت دست، پا و...) تحلیل شد؛ جالب آنکه این فوتبالیست خود نمی دانست چنین رفتارهایی انجام می دهد؛ درواقع، وی نسبتی فرادستی و ابژکتیو و نیز نسبتی تحلیلی و مجزاکنده با رفتارهایش ندارد بلکه دریبل زدن صرفاً به مثابه یک کل برای وی مطرح است.^۴

بنابراین، دریافت پدیدارشناسانه از بدن، بدن را به نحو پیشابژکتیو و به نحو درگیرانه می فهمد. به بیان پدیدارشناسانه، می گذارد بدن، خودش خودش را نشان دهد. برای روشن شدن این موضوع،

در بخش آتی مروری می‌شود بر معنا و دلالت پدیدارشناسی نزد هایدگر و در ادامه دو انگاره از بدن‌مندی بر اساس روش هایدگر طرح می‌شود. هایدگر خود چنین انگاره‌ای از بدن‌مندی در پیش نهاده است، منتها به نظر ما هستی‌شناسی وی ظرفیت به دست دادن چنین رهیافت‌هایی به بدن‌مندی سوژه را داراست.

پدیدارشناسی نزد هایدگر

هایدگر در قسمت هفتم هستی و زمان معنای پدیدارشناسی را تبیین کرده است. هایدگر پدیدار را از وانمود (اینکه چیزی خودش را به نحو مبدل و دروغین نشان دهد)، ظاهر (اینکه چیزی که خودش را نشان نمی‌دهد، در چیزی که خودش را نشان می‌دهد خودش را اعلام کند)، ظاهر صرف (اینکه چیزی با نشان دادن خود، هستی راستینش را بیوشاند) متمایز می‌کند. ماحصل بحث این است که پدیدارشناسی به معنای خودنشان‌دهندگی پدیدارها است «یعنی مجال دادن به اینکه چیزی که خودش را نشان می‌دهد با خودش، به همان شیوه‌ای که خودش را با خودش نشان می‌دهد، دیده شود» (Heidegger, 1962: 34). این معنا در واقع، صورت‌بندی تعبیر هوسرل از پدیدارشناسی یعنی «به‌سوی خود چیزها» است.

با رجوع به روند اجرایی و استدلالی هستی و زمان بهتر می‌توانیم مراد هایدگر از «خودنشان‌دهندگی» و «به‌سوی خود چیزها» را بهتر درک کنیم. بدین منظور دو کارکرد و نقش پدیدارشناسی را در هستی و زمان بررسی می‌کنیم^۵:

الف) پدیدارشناسی به معنای توجه به دلالت پیش‌اعلمی (اونتیک) مفهوم یا به‌بیان‌دیگر به معنای فهم تودستی پیش‌فرا‌دستی. به نظر هایدگر، اصطلاحات درگیرانه روزمره بهتر از اصطلاحات علمی می‌تواند جهان درگیرانه و پدیداری ما را توضیح دهد. مثلاً وقتی می‌گوییم به اندازه یک چپق کشیدن طول کشید تا به محل کارم برسم (بیان اول شخص و درگیرانه)، تبیینی نخستینی‌تر از زمان به دست داده‌ایم تا زمانی که می‌گوییم فاصله زمانی خانه و محل کار من ۱۱ دقیقه است (بیان سوم شخص و علمی). در اولی، زمان را برحسب تجربه دم‌دستی‌ام می‌فهمم اما در دومی، زمان را به‌مثابه امری کلی و عینی می‌فهمم (ن.ک. بحث از تقدم «کشف کجاها در رویه‌های سروکار هرروزه» بر «اندازه‌گیری نظاره‌مندان» (همان: ۱۰۳)؛ بحث از دوری (همان: ۱۰۵)؛ و بحث از طبیعت (همان: ۷۰).

ب) پدیدارشناسی به معنای توجه به فعالیت‌ها و رفتارهای انسان که مقوم یک مفهوم یا ایده است: مسئله این است که یک مفهوم را چه رفتاری از انسان ممکن کرده است؟ به بیان دیگر، چه نحوه از نسبت‌گیری انسان با جهان، ظهور آن مفهوم را ممکن کرده است. مثلاً درحالی که فلسفه سنتی، واقعیت را امری عینی و خنثی می‌داند، از نظر هایدگر، واقعیت، در درگیری انسان با جهان است که معنا پیدا می‌کند. چراکه امور واقعی از پس درگیری انسان با جهان، به مثابه امور واقعی ظهور می‌کنند؛ همین انسان زمانی که نسبت درگیرانه‌اش با عالم را معلق می‌کند و موجودات را با صرف نظر از چنین نسبتی به نحو خنثی می‌نگرد، واقعیت را به مثابه امری عینی می‌فهمد. پس، نوع رفتارها و موضع‌گیری‌های انسان است که ظهور معناهای گوناگون واقعیت را ممکن می‌کند (همان: ۲۱۲؛ یا مثلاً ن.ک. ۲۲۰ و ۲۲۱؛ بر بنیان کشف‌کننده بودن ذات انسان است که معناها یا مرتبه‌های حقیقت مثلاً حقیقت به مثابه ناپوشیدگی یا حقیقت به مثابه مطابقت ممکن می‌شود).

بدن تودستی

هایدگر بر آن است که هستی در متافیزیک، چونان امری فرادستی یا چونان حضور عینی فهمیده شده است. مراد وی از موجود فرادستی، موجودی است که به اثره متاملانه سوژه انسانی بدل شده است. در اینجا، هستی به معنای اثرکتیویته یا عینیت است. برخلاف تلقی متافیزیکی، از نظر هایدگر این فهم از هستی، بدیهی نیست بلکه نحوه خاصی از مواجهه انسان با جهان چنین فهمی از هستی را ممکن کرده است. این مواجهه خاص را این نظریه متافیزیکی صورت‌بندی می‌کند که انسان در مواجهه با جهان، جهان را از طریق بازنمایی‌های ذهنی درمی‌یابد. به بیان دیگر، بازنمایی‌های ذهنی، میانجی ارتباط ما با جهانی است که مستقل از ما برابریستا و متعلق ما واقع شده است. واقعیت و حقیقت در متافیزیک بر اساس این نظریه تبیین شده است. حقیقت متافیزیکی معادل است با تطابق بازنمایی‌های ذهنی با واقعیت و واقعیت عبارت است از وضع امور. بنابراین، زمانی که وضع امور در ذهن ما چنان بازنمایی شود که در واقعیت هست، به حقیقت رسیده‌ایم.

اما از نظر هایدگر این مواجهه با جهان، بنیادی‌ترین مواجهه انسان با جهان نیست؛ بلکه هستی به نحو اغلبی و نخستینی‌تر چونان امری تودستی بر انسان ظهور می‌کند. موجود تودستی، موجودی است که در نسبت درگیرانه انسان با عالم بر وی ظهور می‌کند. استدلال هایدگر این است که آدمی

در وهله نخست در جهان هرروزه به سر می‌برد (Heidegger, 1962: 66). مراد از جهان هرروزه، مشغولیات معمول آدمی با اشیاء و موجودات دیگر است. در این مشغولیات، اشیاء و موجودات چونان ابزار بر آدمی ظهور می‌کند. منظور هایدگر این است که در مشغولیات معمول، ما در پی کشف ماهیت چیزها نیستیم؛ به بیان دیگر، چیزها ابژه تأمل نظری ما نیستند. بلکه ما از چیزها برای کاری استفاده می‌کنیم. ما در مراودات معمول و هرروزه‌مان نمی‌خواهیم ذات و اعراض کاغذ، خودکار، ماشین، چکش و... را بفهمیم؛ همچنین در پی این نیستیم که این چیزها از چه ساخته شده‌اند و چه ساختار اتمی‌ای دارند. بلکه صرفاً از آن‌ها برای منظوری استفاده می‌کنیم. هایدگر این نحوه برخورد با چیزها را مواجهه درگیرانه و ابزاری می‌داند و آن را از مواجهه متأملانه و ابژه‌ساز متمایز می‌کند. به همین ترتیب موجودات تودستی را که در مواجهه درگیرانه هرروزه خود را نشان می‌دهند از موجود فرادستی یا عینی‌ای که در مواجهه نظری و متأملانه خود را نشان می‌دهد متمایز می‌کند (همان: ۶۷ و ۶۸).

تحلیل هایدگر این است که یک ابزار زمانی به یک عین، ابژه و موجودی فرادست بدل می‌شود که مثلاً اختلالی در کاربرد آن ایجاد شود (همان: ۷۳). برای نمونه، چکشی که در دست نجار است متعلق التفات تأملی وی نیست (چراکه نجار به خود کار مثلاً ساختن میز نظر دارد)؛ چکش با از کار افتادن و خراب شدن به موضوعی فرادست بدل می‌شود که باید ترمیم شود. با تعمیم این مثال می‌توان گفت زمانی موجود تودستی به موجودی فرادستی بدل می‌شود که نقش ابزاری‌اش را به خوبی بازی نکند.

مشخصه جهان ابزاری، مجموعه‌ای از خصوصیات ارجاعی از قبیل «از برای» و «به منظور» است. در واقع، ابزار همواره در متن مجموعه‌ای از مناسبات ارجاعی کاربرد و معنایش را پیدا می‌کند (همان: ۶۹). معنای یک ابزار را در جهان ابزاری «برای چه» ابزار (غایت ابزار) مشخص می‌کند. مثلاً «برای چه» چکش، کوبیدن میخ و «برای چه» کوبیدن میخ، ساختن میز و «برای چه» ساختن میز، مطالعه کردن و... است.

بنابراین، تا زمانی که جهان ابزاری و بافت ارجاعی کار می‌کند، ابزار به خودی خود جلب توجه نمی‌کند. به بیان دیگر، زمانی چیزی مسئله می‌شود که جهان ابزاری-ارجاعی دچار اختلال شود. تا پیش از آن، آن چیز هست منتها در بافتی از نسبت‌های ارجاعی و به نحو تودستی؛ اما پس از اختلال، چیز از بافت ارجاعی‌اش جدا می‌شود و به موضوعی عینی و فرادست بدل می‌شود.

متناسب با این دو نحوه موجود، دو نحوه مواجهه انسان با جهان و دو نحوه فهم، وجود دارد. مواجهه با موجود فرادستی را شناخت نظری و تأملی به پیش می برد. اما مواجهه با موجود تودستی را فهمی عملی-ابزاری به پیش می برد. این فهم عملی، بیشتر نوعی مهارت است تا شناختی گزاره‌ای. شناخت نظری، شناختی سوم شخص، بی طرفانه (دست کم در غایت خویش) و مستقل از متعلق شناسایی است اما فهم عملی-مهارتی جدا از خود موجود تودستی نیست و بودن ابزار و درگیر شدن با آن، خود نقشی مقوم برای این فهم دارد. می توان با توجه به مثال هایی که در حوزه در کنش گرایی (enactivism) زده می شود، دقیق تر این مسئله را بیان کرد. برای مثال نجاری که از چکش استفاده می کند، تنها در هنگام استفاده از چکش می تواند تا حدی این دانش مهارتی را بیان کند یا تایپستی را در نظر بگیرید که در نبود صفحه کلید به سختی می تواند جای حرف ها را مشخص کند اما به محض نشستن در پشت دستگاه تایپ و قرار دادن انگشتانش بر روی صفحه کلید می تواند به سرعت و بدون نگاه کردن به صفحه کلید جای حروف را تشخیص دهد. این دو مثال نشان می دهد که مهارت و کنش، مقوم شناخت مهارتی است و این شناخت چیزی صرفاً زبانی و گزاره‌ای نیست که فرادست ذهن و زبان سوژه شناسا باشد.

بر اساس این تمایز، می توان بدن مندی تودستی را از بدن مندی فرادستی متمایز کرد. در بدن مندی فرادستی این انگاره فرابیش نهاده می شود که بدن فیزیکی/جسمانی نقشی مقوم یا علی در فرایندهای شناختی بازی می کند. اما در بدن مندی تودستی بر نقش مقوم بدن ابزاری-تودستی در فرایندهای شناختی تأکید می شود. در واقع، بدن، نه ابژه‌ای فیزیکی بلکه بخشی از جهان ابزاری-ارجاعی است و در نتیجه معنا و کارکردش را از این بافت ارجاعی می گیرد. در نتیجه، موجودات تودستی-ابزاری، امتداد این بدن تودستی اند. اگر بدن را برحسب پدیداری اولیه اش چونان ابزار بفهمیم، آنگاه بدن تودستی مقوم خود شناخت است. در واقع، ما تا جایی واجد شناختیم که بدن مندی و بدن خود را به کار می گیریم. در واقع، این گونه نیست که مهارت ها، عادت ها و مواجهه های تودستی ما بر اساس شناختی متمایز صورت پذیرد بلکه خود نحوه بودن و مواجهه مهارتی ما، یک وضعیت فهمی و شناختی است. نه تنها این نحوه از بودن، یک وضعیت شناختی است بلکه به معنایی نخستینی تر شناختی است؛ زیرا مطابق تحلیل های دگر، شناخت و فهم فرادستی، خود اشتقاقی از این وضعیت بودن و فهمیدن مهارتی است. افزون بر این، مطابق این انگاره از بدن مندی، جهان

ابزاری، امتداد بدن مندی ماست. در واقع، بدن-ابزار (که فراتر از صرف بدن فیزیکی است)، مقوم فهم و شناخت عملی-مهارتی ماست.

تفاوت این معنا از تقویم با تقویمی که کلارک مراد می‌کند این است که کلارک بدن را همین بدن جسمانی و فیزیکیال فرادستی می‌فهمد و می‌خواهد با مثال‌های رایانشی یعنی نرم‌افزار و سخت‌افزار شناخت آن را توضیح دهد. در واقع، شرح کلارک از بدن مندی در سطح شرحی فرادستی باقی می‌ماند اگرچه مثال‌هایی که او و درکنش‌گرایان می‌زنند، می‌تواند مثال‌هایی هم‌افق با پدیدارشناسی تودستی باشد. حتی می‌توان گفت تمایز نرم‌افزار و سخت‌افزار شناخت، در نهایت نوعی دوگانه‌انگاری دکارتی است. اما در رهیافتی هایدگری باید بدن مندی را در سطح تودستی بفهمیم. در اینجا دیگر نیازی نیست که شناسایی را صرف کارکردی انتزاعی بدانیم و بدن را سخت‌افزار شناسایی تا در مشکلاتی بیفتیم که در توضیح نقش تقویمی گذشت. بدن، مقوم شناسایی است چون شناسایی در وهله نخست، نه امری نمادین و بازنمودین بلکه فهمی فراگزاره‌ای، تودستی و مهارتی است که در عمل اجرا می‌شود. از این رو، بدن چونان ابزار اجرای این شناسایی بنیادین، مقوم شناسایی است.

بدن مندی بنیادین

هایدگر بین موجود/هستنده و هستی/وجود تمایز می‌گذارد. از نظر وی خلط موجود و وجود در تاریخ متافیزیک، بزرگ‌ترین خطای تاریخ متافیزیک است (Heidegger, 1968: 221). وجود آنی است که موجود را تقویم می‌کند ولی خود یکی از موجودات نیست. برای مثال، فرادست بودن یا عینیت نحوه وجود موجودات عینی است. از این رو، وجود به مثابه فرادست بودن مقوم موجودیت موجودات فرادستی است. همچنین تودست بودن مقوم موجودات تودستی است. به بیان دیگر، نباید معنا و نحوه وجود موجودات را با خود موجودات خلط کرد. بر اساس این تمایز، هایدگر تلاش می‌کند در برابر مقولات متافیزیکی (مقولاتی همچون جوهر، کم، کیف و...) که موجودات را دسته‌بندی می‌کند، مقولاتی (به بیان هایدگر اگزیزستانسیال‌هایی) به دست دهد که مقوم موجودیت موجودات است و وجود را مفصل‌بندی می‌کنند؛ تودستی بودن، فرادست بودن، جهان‌مندی و زمان‌مندی از جمله این مقولات مفصل‌بندی‌کننده وجود است.

از نظر هایدگر، هستی فرادستی مشتق شده و بنیادگرفته از هستی تودستی است (Ibid, 1962:81). همچنین، هستی تودستی، بنیادگرفته از هستی بنیادینی است که مقوم موجودیت دزاین/انسان است. مکان‌مندی، زمان‌مندی، تاریخ‌مندی، جهان‌مندی و پروا مهم‌ترین مقولاتی‌اند که هستی بنیادین را مفصل‌بندی می‌کنند.

می‌توان برای شرح پدیدارشناسانه بدن‌مندی، یک سطح عمیق‌تر رفت و بدن‌مندی را در سطح مقولاتی تعریف کرد که مفصل‌بندی‌کننده هستی بنیادین‌اند. وجه این رویکرد ژرف‌تر به بدن‌مندی این است که در خوانشی پدیدارشناسانه، انسان در کلیت خویش بررسی می‌شود. این‌گونه نیست که همچون رویکرد دکارتی، انسان نخست اندیشنده‌ای باشد که سپس با بدنی جسمانی ارتباط دارد و از آن استفاده می‌کند. از این‌رو، بدن نمی‌تواند صرفاً وجهی ابزاری داشته باشد و در سطح هستی بنیادین انسان جایی نداشته باشد. مسئله دیگر این است که مقومات هستی بنیادین، یعنی مکان‌مندی، زمان‌مندی، جهت‌مندی اساساً بر پایه امری کران‌مند و بدن‌مند ممکن می‌شوند؛ اگرچه هایدگر خود وجه اساساً کران‌مند هستی را بر پایه بدن‌مندی توضیح نمی‌دهد، در شرح مؤلفه‌های این کران‌مندی، از مقولاتی بهره می‌گیرد که می‌توان گفت با بدن‌مندی انسان نسبتی وثیق دارند. افزون‌براین، هایدگر مواجهه ما با انسان‌های دیگر را مواجهه‌ای ابزاری نمی‌دهد؛ آن‌ها با ما هم‌جهان‌اند نه اینکه صرفاً چنان ابزاری در دست ما باشند. حال اگر بدن‌مندی را صرفاً در سطح ابزاری بفهمیم، آنگاه باید پای آن را از رابطه ما با دیگران و فهمی که از دیگران داریم، کوتاه کنیم؛ درحالی که روشن است که مواجهه بدن‌مند ما با دیگری مقوم اساسی رابطه ما با اوست.

بدن‌مندی در سطح بنیادین یک موقعیت یا ایستار مکانی-زمانی-جهان‌مند است که اساساً می‌گذارد ما با چیزی و موجودی نسبت داشته باشیم. درواقع، بدن‌مندی مقوم موقعیت‌مندی هستی‌شناسانه ماست که ارتباط ما با دیگری و چیزها را ممکن می‌کند. هایدگر، در پنج مرحله از طریق جهان‌مندی، مکان‌مندی، پروا، زمان‌مندی و تاریخ‌مندی این موقعیت‌مندی بنیادین را توضیح می‌دهد.

در سطح جهان‌مندی، جهت‌مندی و مکان‌مندی، مسئله اصلی این است که در وهله نخست بدن امکان نزدیکی و دوری، به‌سوی چیزی بودن، روی برگرداندن از چیزی را فراهم می‌کند. به میانجی بدنمان است که می‌توانیم چیزها را در پیرامون خودمان بیابیم، در دست بگیریم و از آن‌ها استفاده کنیم. اولاً، به‌واسطه بدن است که پشت و رویی داریم و از این‌رو روی می‌آوریم و روی

برمی‌گردانیم و حیث التفاتی شکل می‌گیرد. ثانیاً، انسان به‌واسطهٔ بدن خاصی که دارد یعنی به‌واسطهٔ دست‌هایش موجودی ابزارساز و به‌کارگیرندهٔ ابزار است. اینکه در جهان تودستی، چیزها به یکدیگر ارجاع می‌دهند، به‌واسطهٔ مکان‌دهی‌ای است که بدن فراهم کرده است. بدن به ما و به چیزهای پیرامونمان مکان می‌دهد و جهت ما را در رویارویی با چیزها مشخص می‌کند و در نتیجه، ما می‌توانیم چیزی را برای چیزی دیگر به کار گیریم. این مکان‌مندی یک مکان‌صوری-فیزیکی نیست که در آن موقعیت‌های مختلف هیچ تفاوتی نداشته باشند، بلکه در این مکان، هر یک از جاها در نسبت با جاهای دیگر و همهٔ جاها در نسبت با جایگاه بنیادینی که بدن به ما داده است، متعین می‌شوند.

معنای تقویم نزد هایدگر

همان‌طور که در بخش نخست گذشت، فهم کلارک از تقویم، فهمی اتمیستی است. یعنی زمانی الف، مقوم ب است که الف، بخشی از ب باشد. از این‌رو، از نظر وی، وقتی بدن می‌تواند مقوم شناخت باشد که شناخت را دارای دو بُعد نرم‌افزاری و سخت‌افزاری بدانیم که بدن-سخت‌افزار آن را شکل می‌دهد. این رهیافت را رهیافت اتمیستی به تقویم می‌نامیم چراکه در آن مقوم بودن الف به معنای تجزیه‌پذیر بودن به الف به کار می‌رود؛ به بیان دیگر وقتی الف مقوم ب است که ب مرکب از الف باشد.

در توضیح رهیافتی هایدگری به بدن‌مندی گذشت که تقویم نزد هایدگر معنایی متفاوت دارد. از نظر وی، مقوم بودن به معنای بنیان بودن است؛ برای توضیح این مطلب باید نخست به هوسرل نظر افکنیم. از نظر هوسرل، «اگر الف ذاتاً چنان باشد که نتواند وجود داشته باشد مگر در یگانگی فراگیری که آن را با ب پیوند می‌دهد، آنگاه گفته می‌شود که الف، به‌خودی‌خود، نیازمند آن است که ب، آن را بنیان نهد» (Smith, 2003: 145). برای مثال، از نظر هوسرل، استنتاج، بنیان‌یافته بر تصور کردن مقدمات است یا داورهای ارزشی دربارهٔ یک ابژه مقدم بر فراییش نهاد شدهٔ ابژه است. به بیان دیگر، به لحاظ منطقی (نه زمانی) تا چیزی فراییش نهاد و تصور نشود، حکمی دربارهٔ آن صادر نمی‌شود. هایدگر با این دیدگاه هوسرل همراه است (Macquarrie; Robinson, 1962: 86) منتها با

این تفاوت که از نظر هایدگر (همان‌طور که در بحث از معنای پدیدارشناسی گذشت) کردارها و کردوکارها، مقوم و بنیان مفاهیم و احکام ذهنی‌اند.

از نظر هایدگر، شناخت، یک کارکرد انتزاعی ناب نیست که کردارها و کنش‌ها سخت‌افزار آن باشند. اساساً شناخت در سطح اول همان فهم درگیرانه‌ای است که در کردوکارها و کنش‌ها حاضر است. باینکه علوم شناختی بدن‌مند تا حدی به موضع پدیدارشناسانه نزدیک می‌شود، اما همچنان به دلیل رویکرد تحلیلی‌اش از پدیدارشناسی فاصله می‌گیرد. همان‌طور که گذشت پدیدارشناسی هایدگری برعکس رویکردهای تحلیلی، اولویت را به کل درگیرانه می‌دهد؛ از منظری هایدگری، تجزیه و تحلیل کل به اجزاء، چیزی را از دست می‌دهد و آن چیز، وحدتی است که در کل وجود دارد. این کل از مجموع اجزاء و از وصله و پینه کردن اجزاء حاصل نمی‌شود، بلکه مقدم بر اجزاء است؛ مثلاً نجاری که با چکشی کار می‌کند و میزی را می‌سازد، یک کل درگیرانه را شکل می‌دهد؛ با تجزیه این کل به نجار (سوژه)، چکش (ابژه ابزار) و میز (ابژه) در دامان شکاف و گسست سوژه-ابژه قرار می‌گیریم که دیگر نمی‌توان با وصله و پینه کردن از آن عبور کرد. از این‌رو، کل، ماقبل تجزیه‌اش به این اجزاء است؛ به بیان دیگر، سوژه و ابژه صرفاً انتزاع‌هایی مرتبه دوم از آن کل درگیرانه‌اند و در نتیجه، حتی سازنده آن کل نیست. اما ابزارمندی، جهان‌مندی، بدن‌مندی و دیگر اگزستانسیال‌هایی که هایدگر ذکر می‌کند، مقومات آن کل درگیرانه‌اند. بنابراین، مقومات هایدگری از جنس اشیاء عینی و ابژکتیو نیستند. مقومات شرط عملی و درگیرانه پیدایش کل‌اند و در نتیجه، اتم‌های کل نیستند. از این‌رو، هایدگر آن‌ها را پویه‌ها و مامنت‌های کل می‌نامد. یعنی آنچه خود را در کل بودن نشان می‌دهد و برای رسیدن به آن نباید کل را تجزیه کنیم. در نتیجه، دازاین و جهان مقومات کل درگیرانه‌اند ولی نه سوژه و جهان عینی؛ به بیان دیگر، دازاین و جهان هایدگری را نمی‌توان معادل سوژه و جهان ابژکتیو دانست.

اگر شناخت و فهم، اموری کل‌گرا هستند و این کل درگیرانه بر اجزاء فرادستی‌اش تقدم دارد، در نتیجه بدن‌مندی، بخشی از خود‌شناسایی است و دیگر اشکالات جدا افتادن خود‌شناسایی از بدن در رهیافت‌های تقویمی و علی‌علوم شناختی پیش نمی‌آید. در واقع، رویکرد هایدگری برعکس رویکرد شاپیرو در برابر چیستی خود‌شناسایی خنثی نیست. در اینجا، فهم و شناخت نمی‌تواند امری کارکردی باشد. فهم و شناخت، یک مهارت انضمامی است که نحوه درگیری دازاین و جهان را به پیش می‌برد. در اینجا می‌توان به برخی مثال‌های علوم شناختی بدن‌مند اشاره کرد. مثلاً اینکه

افراد راست‌دست، ارزیابی مثبت‌تری درباره اشیاء سمت راستشان دارند (Casasanto, 2009)^۶ به این دلیل است که ارزیابی فرد جدای از درگیری‌اش با چیزها و موجودات درون‌جهانی و به‌کارگیری آن‌ها نیست. همان‌طور که گذشت هوسل، فراییش نهادگی ابژه را مقدم بر ارزیابی آن می‌کند ولی هایدگر، نحوه درگیری را بخشی از ارزیابی و مقوم آن می‌داند؛ در نتیجه، رهیافت هایدگری می‌تواند تبیین انضمامی‌تری درباره چگونگی اثرگذاری درگیری‌ها بر حالت‌ها و گرایش‌های شناختی داشته باشد. در واقع، نحوه بودن دزاین و درگیری‌هایش، فهمنده است و به همین جهت، مقوم فهم و شناخت است. مطابق چنین تفسیری از فهم و شناخت، راست‌دست بودن به معنای جریان یافتن درگیری‌ها با جهان در سمت راست بدن است و چنین موضع‌گیری‌ای در برابر جهان، نوع خاصی از فهم جهان و در نتیجه نوعی خاصی از ارزش‌گذاری جهان است؛ در مرتبه بعدی است که این موضع‌گیری فهمنده در و به جهان، شناخت مرتبه بالاتری مثل راست، خوب است را ایجاد می‌کند. بنابراین، نباید راست‌دستی را مقدمه و علت مادی شناخت بلکه باید آن را با تفسیری هستی‌شناسانه، نوعی شناخت (یا بودن فهمنده) بدانیم.

فرا تر رفتن پدیدارشناسی هایدگر از بدن‌مندی

تا اینجا از امکانات رهیافتی هایدگری به بدن‌مندی سخن گفتیم. در گام نخست، گذار از بدن فرادستی به بدن تودستی را تمهید کردیم. در اینجا، بدن، نه امری عینی بلکه امری ابزاری است و از این‌رو، ابزارها امتداد بدن‌اند. بدین معنا، بدن مقوم ابزار (هستنده تودستی) و فهم تودستی-ابزاری است. بدن مقوم ابزار است، بدین نحو که خودش را در ابزار امتداد و بسط می‌دهد و بدن مقوم فهم تودستی است چراکه این فهم یک فهم درگیرانه و مهارتی است که در حضور درگیری ابزاری و تودستی شکل می‌گیرد؛ به بیان دیگر، این فهم، یک شناخت انتزاعی نیست و فهمی است که به موقعیت هستی‌شناسانه‌ای که آن را شکل می‌دهد، وابسته است. به بیان سوم، فهمی است که در موقعیت شکل می‌گیرد (مثال تاپیست یا فوتبالیست را در نظر آورید). در گام دوم، از بدن تودستی گذر کردیم و به بدن‌مندی بنیادین رسیدیم. بدن‌مندی بنیادین را برحسب مکان‌مندی و جهت‌گیری بنیادین دزاین در جهان توضیح دادیم و بدین معنا مشخص شد که بدن‌مندی، مؤلفه‌ای از جهان‌مندی است. در اینجا معنای مقوم بودن بدن برای ابزارها و فهم متفاوت می‌شود؛ زیرا بدن مقوم ابزار است بدین معنا که اساساً امکان ابزار داشتن و درگیری را فراهم می‌کند؛ در گام نخست

ابزار امتداد بدن بود و تقویم ناظر به همین امتداد و بسط بود؛ ولی در اینجا بدن بنیان ابزار داشتن است چراکه بدن جهت‌مندی ما را در جهان ابزاری به‌پیش می‌برد. همچنین، بدن مقوم فهم است، نه صرفاً چون بخشی از موقعیتی است که فهم در آن شکل می‌گیرد بلکه چون شرط هستی‌شناسانه موقعیت‌مندی و نسبت‌مندی انسان است. یعنی تعین بدن‌مندی به نسبت‌گیری و جهت‌گیری با دیگر چیزهاست و هر نوع فهم و شناختی، از چنین نسبت‌گیری و جهت‌گیری‌ای حاصل می‌شود؛ نه به این معنا که جهت‌گیری (و بدن‌مندی) شرط علیّ پیدایش فهم و شناخت است؛ بلکه به این معنا که فهم و شناخت همواره واجد نوعی جهت‌گیری (و در نتیجه، بدن‌مندی) است. در نتیجه، جهت‌گیری، نسبت‌یابی و بدن‌مندی هم شرط شکل‌گیری فهم و شناخت است هم اساسا خود بودن جهت‌گیرانه و بدن‌مند، نوعی فهم و شناخت و بینش است. در نتیجه، بدن هم شرط تقویمی شناخت و فهم است و هم بدن‌مندی در معنایی عمیق نوعی جهت‌مندی و این یک، نوعی فهم‌مندی و شناخت‌مندی است.

هایدگر در فصل ۲۳ هستی و زمان، در ضمن بحث از مکان‌مند، جهت‌مندی و دوری‌زدایی اشاره‌ای به بحث بدن‌مندی می‌کند که تا حدی مؤید تحلیل ماست: «دازاین به‌مثابه در-هستن دوری‌زداینده دارای خصلت جهت‌گیری است...؛ بر پایهٔ این جهت‌گیری است که جهات ثابت راست و چپ پدید می‌آیند...؛ مکان‌گیر شدن دازاین در بدنیتش... بر طبق همین جهات مشخص می‌شود» [۱۰۸]. ولی این تحلیل هایدگر متضمن نکاتی است که افق تحلیل وی را از بدن‌مندی فراتر می‌برد. هایدگر بر آن است که بدن‌مندی دازاین را باید بر پایهٔ جهت‌مندی‌اش فهمید که خود از طریق در-جهان-هستن بنیاد شده است و نه برعکس. این تأکید هایدگر دو وجه دارد. نخست آنکه بر آن است که جهات‌های مربوط به جهت‌یافتگی، صرفاً اموری سوژکتیو نیست و نخست باید در جهانی بود تا جهت‌مند بود. درواقع، سوژه بی‌جهان، جهتی هم ندارد. این ملاحظهٔ هایدگر را می‌توان ملاحظهٔ گذار از گسست سوژه-اژه و خودتنها‌نگاری دانست. نکتهٔ دوم ناظر به روش پدیدارشناسانهٔ هایدگر است. در پدیدارشناسی هایدگری، نخست، کل درگیرانه‌ای که تجربه را شکل می‌دهد تثبیت می‌شود (بدون اینکه به شیوه‌ای اتمیستی و فرادستی به اجزایش فروکاسته شود)؛ سپس، اگزستانسیال‌هایی که این کل درگیرانه را ممکن کرده‌اند، استنتاج می‌شوند. اگر از این دریچه به تجربه درگیرانه دازاین نظر افکنیم، نخست، درگیری را می‌یابیم و سپس اینکه این درگیری معطوف به غایتی است و جهتی دارد و دوری و نزدیکی‌ای را شکل می‌دهد و روی‌آوری‌ای دارد. بنابراین،

در تحلیل کل‌گرایانه پدیدارشناسانه نخست، در-جهان-هستن خود را نشان می‌دهد و سپس جهت‌مندی و در مرتبه بعدی بدن‌مندی. درواقع، جهت‌مندی از نظر پدیداری بر بدن‌مندی مقدم است هرچند در فهم شایع بدن‌مندی بر جهت‌مندی مقدم می‌شود. ازاین‌رو، جهت‌مندی مقوم بدن‌مندی است. این ملاحظه دوم را می‌توان ملاحظه روشی دانست. هرچند که می‌توان در این ملاحظه چندوچون کرد و حتی از نظر پدیدارشناسانه، تقدم جهت‌مندی بر بدن‌مندی را به چالش کشید؛ درواقع، می‌توان با رهیافتی هایدگری، موضع هایدگر درباره تقدم جهت‌مندی بر بدن‌مندی را نقد کرد ولی فعلاً در مقام چرایی فراتر رفتن هایدگر از بدن‌مندی هستیم.

در بند پیش مشخص شد که هایدگر بر پایه ملاحظه رد سوپژکتیویسم و نیز ملاحظه روشی، از انگاره بدن‌مندی فراتر می‌رود و در-جهان-هستن و مکان‌مندی را بر آن مقدم می‌کند. اما گام سوم هایدگر برای فراتر رفتن از بدن‌مندی، تقدم‌بخشی به زمان‌مندی بر مکان‌مندی است. توضیح اینکه هایدگر در فصل‌های ۲۲، ۲۳ و ۲۴ هستی و زمان بحث از مکان‌مندی را طرح می‌کند. دو مشخصه مکان‌مندی از نظر هایدگر دوری‌زدایی و جهت‌مندی است. مراد از دوری‌زدایی دازاین این است که دازاین مجال به نزدیکی آمدن و تلاقی یافتن به هستنده‌ای می‌دهد که دور و بافاصله و بیرون از درگیری‌های اوست. اینکه هستنده-ابزار می‌تواند در نزدیکی یا دوری باشد، نشان می‌دهد که هستنده، جهت‌مند است. هستنده ابزاری در کلیتی از جاهای ابزاری قرار گرفته است؛ ازاین‌رو، هستنده جای‌مند و مکان‌مند است. به‌کجای نهایی هستنده تودستی، دازاین است. بنابراین، مکان‌مندی هستنده تودستی از نسبتش با دازاین تقویم می‌شود. افزون بر مکان‌مندی هستنده تودستی، مکان‌مندی هستنده فرادستی را داریم که همان مکان سه‌بعدی است؛ سطح سوم مکان‌مندی، مکان‌مندی خود دازاین است که یک وجه آن دوری‌زدایی است. جهت‌مندی دازاین به این معناست که دازاین، همواره خود را در جهتی به ناحیه‌های جهانی می‌یابد که جهت‌های گوناگون چپ، راست، جلو، عقب، بالا و پایین، از این جهت‌مندی بنیادین پدید می‌آیند. مسئله مهم درباره مکان‌مندی این است که مکان‌مندی دلالت دارد بر نحوه درگیری دازاین در جهان که دوری‌زداست و جهت‌مند. به‌بیان دیگر، دازاین در درگیری‌اش با هستنده‌های درون‌جهانی، به آن‌ها بدهای دوری و نزدیکی، و نیز جهت‌های پیش و پس و... را می‌دهد. ازاین‌رو، اولاً همان‌طور که هایدگر در بند ۵۶ هستی و زمان، صراحتاً بیان می‌کند مکان‌مندی دازاین بر پایه در-جهان-هستن امکان‌پذیر می‌شود. ثانیاً، مکان‌مندی نشان‌دهنده چگونگی درگیری دازاین با هستنده‌های تودستی است و

از این رو بر خصلت مکان‌دهی و جای‌دهی دازاین اشارت می‌نماید. به بیان دیگر، دازاین، همواره به نحوی هست که نسبتی دور و نزدیک با چیزها دارد و جای و مکانشان را متعین می‌کند. اما هایدگر، بحث از زمان‌مندی را در تعیین ساختار هستی دازاین، به‌خودی‌خود، طرح می‌کند (و نه «صرف» تعیین نسبت دازاین با هستنده‌های تودستی). این‌گونه نیست که زمان‌مندی مبتنی بر ساختار در-جهان-هستن باشد. بلکه زمان‌مندی، ساختار هستی دازاین را که در-جهان-هستن و پرواست، به نحوی ژرف‌تر نشان می‌دهد. در بحث زمان‌مندی (بخش دوم هستی و زمان) ساختارهای هستی دازاین که در بخش نخست هستی و زمان آمده است، تکرار می‌شود؛ جای دارد پرسیده شود که قصد هایدگر از این تکرار چیست؟ قطعاً وی در پی اطالۀ کلام و افزودن بر مسودات خود نیست! وجه این تکرار آن است که زمان‌مندی، به نحو برجسته‌تری، بنیاد هستی را فرامی‌نماید. درواقع، زمان‌مندی ساختار پروا را که شامل طرح‌افکنی، واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی است، به نحوی ژرف‌تر بازتفسیر می‌کند. از این‌روست که آغاز بحث زمان‌مندی، هستن دازاین به‌سوی مرگ یعنی خودبینه‌ترین امکان دازاین است. نیز به همین دلیل است که هایدگر در بند ۳۳۵ هستی و زمان تصریح می‌کند که «زمان‌مندی در-جهان-هستن... خود را به‌مثابه شالوده مکان‌مندی ویژه دازاین نشان می‌دهد». در نتیجه، تحلیل زمان‌مندی، وجه بنیادی‌تری از هستی را نسبت به مکان‌مندی (که خود شالوده بدن‌مندی است) نشان می‌دهد.

بحثی که در این بخش آمد، لزوماً به این معنی نیست که در رهیافتی هایدگری و پدیدارشناسانه نمی‌توان جایگاه بنیادی‌تری برای بدن‌مندی در نظر گرفت. درواقع، می‌توان حتی هستن-به‌سوی-مرگ را که مقوم زمان‌مندی است، بر اساس کران‌مندی بدنی دازاین شرح داد و بدن‌مندی را در سطح زمان‌مندی که بنیادی‌ترین سطح تحلیل هستی است، اعاده کرد. باین‌همه، هدف ما این بود که نشان دهیم در تحلیل خود-هایدگر، بدن‌مندی چه جایگاهی دارد و تا چه اندازه‌ای بنیادین است. یکی از وجوه فراتر رفتن هایدگر از بدن‌مندی (در عین تأیید آن) می‌تواند این باشد که اگزیزستانسیال‌های در-جهان-هستن، مکان‌مندی و زمان‌مندی فراتر از شکل‌های گوناگون بدنی، می‌توانند نحوه خاص هستی انسان را مفصل‌بندی کنند؛ درواقع، بدن‌مندی تا جایی هستی و شناخت دازاین را شکل می‌دهد که مجرای این مقولات بنیادین است. در نتیجه، شناخت برحسب یک شکل خاص و جزئی بدنی، به کلی مقید و متعین نمی‌شود (می‌توان از یک قیدخوردگی و تعین نسبی سخن گفت). درواقع، بنیادی‌ترین اگزیزستانسیال‌ها در عین انضمامی بودنشان (که آن‌ها را از

مقولات سنتی متافیزیک متمایز می‌کند) واجد نحوی فراروندگی نسبت به شکل‌های خاص بودن انضمامی است. این امر به هایدگر کمک می‌کند، وجه فرارونده فهم را در کنار تأکید بر چشم‌اندازانه و موقعیت‌مند بودن فهم حفظ کند.

جمع‌بندی

همان‌طور که اشاره شد، مهم‌ترین جریان منتقد علم شناختی استاندارد، علم شناختی 4E است؛ برخی شارحان همچون کیورستاین، این شاخه از علم شناختی را علم شناختی هایدگری می‌دانند؛ چراکه نقدهای هایدگر به الگوی دکارتی شناسایی را پذیرفته است و در پی فهمی از شناسایی است که از دوگانه‌انگاری‌های دکارتی فراتر رود. هدف ما این نبود که کل علم شناختی هایدگری را شرح دهیم بلکه می‌خواستیم به بحثی خاص درباره نحوه نقش‌آفرینی بدن در شناسایی پردازیم که ناظر به نقش علی یا مقوم بدن است. نشان دادیم که از منظری هایدگری و پدیدارشناسانه، همچنان طرفداران دو رویکرد تقویمی و علی به فهمی دکارتی از شناسایی درمی‌غلتنند؛ چراکه هر دو رویکرد، درنهایت و به‌طور ضمنی، دوگانه بدن و شناسایی را می‌پذیرند و تلاش می‌کنند نحوه مشارکت بدن در شناسایی‌ای را که متمایز از آن است، توضیح دهند. مسئله این است که پرسش از خود شناسایی چونان امری کارکردی و مجزا از بافت درگیرانه‌اش، پرسشی فرادستی است که دوگانه ذهن-بدن را اعاده می‌کند. رویکرد هایدگری باید چگونگی گذار از این دوگانه را توضیح دهد؛ آشنایی با ادبیات پدیدارشناسانه هایدگر روشن می‌کند که این توضیح باید بر پایه نقش تقویمی و نه علی بدن انجام شود. از این‌رو، پس از طرح ابعاد این بحث در حوزه علم شناختی معاصر، با بهره‌گیری از فهم پدیدارشناسانه هایدگر تلاش کردیم تبیینی هایدگری از چگونگی نسبت تقویمی بدن با شناسایی به دست دهیم. بدین منظور بین سه بدن فرادستی-ابژکتیو، تودستی و بنیادین تمایز گذاشتیم و نشان دادیم که چگونه می‌توان با بهره‌گیری از ابزارهای مفهومی هایدگر، بدن‌مندی را فهمید و این فهم می‌تواند چه کمکی به ایضاح مسئله بدن‌مندی می‌کند. توضیح دادیم که تقویم بدن تودستی-ابزاری به این نحو است که جهان ابزاری امتداد بدن‌مندی دازاین است و مهارت‌ها و عادت‌های دازاین که نحوه مواجهه تودستی‌اش را شکل می‌دهد، خود نحوی فهمیدن و شناختن است (نه‌اینکه مبتنی بر فهم و شناختی پیشینی باشد). بنابراین، بدن مقوم فهمیدن و شناختن مهارتی است که خود بنیان فهمیدن و شناختن فرادستی است. همچنین گفته شد که تقویم

بدن‌مندی بنیادین، به این صورت است که بدن به ما پشت و رویی، روی آوردن و روی‌برگرداندنی، نزدیکی و دوری‌ای و به‌طور کلی جهت‌گیری و مکان‌مندی‌ای می‌دهد که هم شرط شکل‌گیری فهم و شناخت است (هر فهم و شناختی نوعی جهت‌گیری به جهان و چیزهاست) و هم فراتر از آن، اساساً جهت‌گیرانه بودن، خود نحوی فهمیدن و معنادگی به جهان است. در پایان با مطرح کردن اشاره کوتاه هایدگر در هستی و زمان به بحث بدن‌مندی، نشان دادیم که چرا هایدگر خود از انگاره بدن‌مندی گذر می‌کند و این گذار چه امکاناتی را برای تفکر وی باز می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

^۱ Cognition؛ از آنجا که شناخت برابری جافتاده برای knowledge است و اینکه شناخت بیشتر ناظر به مفهوما و شناخت‌های ماست و نه فرایندهای شناخت یافتن، شناسایی را معادل بهتری برای cognition می‌دانیم؛ هرچند به دلیل جافتادگی اصطلاح «علم شناختی» در عنوان و جاهای دیگری از متن از این اصطلاح نیز استفاده کرده‌ایم. آگاهی کنترلی را می‌توان همان آگاهی دسترسی مورد نظر بلاک دانست.

^۲ برای مثال ویلسون و فوگیلا نیز بدن‌مندی را که میان همه نحله‌های بدن‌مندی مشترک است چنین صورت‌بندی می‌کنند: «بسیاری از ویژگی‌های شناسایی بدن‌مندی؛ یعنی این ویژگی‌ها وابسته به مشخصات بدن جسمانی/فیزیکی کارگزارند؛ به‌گونه‌ای که بدن کارگزار، فراتر از مغز وی، نقش علی برجسته‌ای در فرایند شناختی‌اش ایفا می‌کند یا مقوم جسمانی/فیزیکی فرایند شناختی‌اش است» (Wilson & Foglia, 2017). از نظر ایشان بدن می‌تواند سه کارکرد یا نقش متمایز داشته باشد. بدن می‌تواند چونان قیدزننده بر شناسایی (constraint on)، چونان توزیع‌کننده (distributor) فرایند شناختی و چونان تنظیم‌گر (regulator) فعالیت شناختی عمل کند. تز بدن قیدزننده بر آن است که بدن کارگزار به‌نحو چشمگیری ماهیت و درون‌مایه بازنمایی پردازش‌شده سیستم شناختی کارگزار را مقید می‌کند. تز بدن توزیع‌کننده می‌گوید بدن کارگزار، بازنمایی و بازنمایاننده را بین ساختارهای عصبی و غیرعصبی توزیع می‌کند. برخلاف نقش بدن در برنهاد بدن قیدزننده، در اینجا بدن در خود فرایند شناختی مشارکت می‌کند. بدن، وظیفه‌های شناختی را بین مغز و بدن توزیع می‌کند. درنهایت، تز بدن تنظیم‌گر که ارتباط تنگاتنگی با تز بدن توزیع‌کننده دارد، بر آن است که بدن کارگزار، فعالیت شناختی را در طول زمان و مکان، تنظیم می‌کند و هماهنگی سفت و سخت شناسایی و کنش را تضمین می‌کند (Wilson & Foglia, 2017).

^۳ در ادامه بدن‌مندی هایدگری در دو سطح بدن‌تودستی و بنیادین مطرح می‌شود؛ منتها لازم به ذکر است که مرلوپنتی صراحتاً بدن‌مندی را در سطح پدیداری و پیشافیزیکیال مطرح می‌کند. وی بدن را چشم‌انداز ادراکی فرد در جهان و به‌سوی چیزها می‌داند (Merleau-Ponty, 2002: 81) و بدن‌مندی را در سطحی پیشاابژکتیو مطرح می‌کند؛ درواقع، بدن پدیداری را نمی‌توان بدنی فیزیکیال و ابژکتیو دانست. دیدگاه

درکنش‌گرایان نزدیک به دیدگاه مرلوپنتی است که بدن از طریق کنش‌هایش، ادراکاتش را شکل می‌دهد. درواقع، ادراک از نظر وی، خاستگاهی بدنی-کنشی دارد. فهم مرلوپنتی از بدن‌مندی نزدیک به تبیینی است که ما از بدن‌مندی بنیادین ارائه می‌کنیم منتها مرلوپنتی صرفاً بدن ابژکتیو را از بدن چشم‌اندازی متمایز می‌کند و از تمایز بدن تودستی و بدن بنیادین سخن نمی‌گوید؛ این تمایز کمک می‌کند تصویر روشن‌تری از سطوح گوناگون بدن‌مندی در طرحی پدیدارشناسانه و هایدگری داشته باشیم؛ به بیان دیگر، بدون چنین تمایزی، همچنان در فهم جایگاه بدن‌مندی ابهامی باقی می‌ماند. افزون‌براین، در بحث فراتر رفتن پدیدارشناسی هایدگری از بدن‌مندی می‌توان وجه تمایز پدیدارشناسی هایدگری از پدیدارشناسی مرلوپنتی را ردیابی کرد که طرح مفصل آن مجال دیگری می‌خواهد.

4. <https://youtu.be/4achmhZLNoY>

۵. البته پدیدارشناسی، کارکردهای بیشتری در هستی و زمان و دیگر کارهای هایدگر دارد منتها در اینجا به همین دو کارکرد اکتفا می‌کنیم. برای شرحی خوب درباره معانی و دلالت‌های پدیدارشناسی هایدگر نگاه کنید به (Guignon, 1983).

۶. توضیح اینکه چگونه می‌توان بر پایه موقعیت‌مندی و کران‌مندی بدن‌مند انسان، پروا، زمان‌مندی و تاریخ‌مندی را تحلیل کرد، مجال فراخ‌تری می‌خواهد؛ برای این تحلیل نخست باید ترم‌شناسی تخصصی هایدگر در فهم انسان و هستی به قدر کافی روشن شده باشد.

۷. کاساسانتو در پی آن است که نشان دهد آیا همبستگی استعاری مفاهیم با بار معنایی مثبت و جهت‌های راست و بالا، برآمده از تجربه‌ای بدنی است یا صرفاً بیانگر همبستگی‌هایی در تجربه زبانی است. مطالعات و آزمایش‌های وی مؤید گزینه نخست است، چراکه در زبان‌های گوناگون راست بار معنایی مثبت دارد ولی می‌توان آزمایش‌هایی طراحی کرد که نشان می‌دهد برای چپ‌دست‌ها (برخلاف همبستگی‌های تجربه زبانی‌شان) چپ، بار معنایی مثبت دارد (Casasanto, 2009).

References

- Casasanto, Daniel (2009) "Embodiment of Abstract Concepts Good and Bad in Right- and Left-Handers", *Journal of Experimental Psychology*, Vol. 138 (3): 351–367.
- Clark, Andy (2008) "Pressing the Flesh: A Tension in the Study of the Embodied, Embedded Mind?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXVI, No. 1.
- Guignon, Charles (1983) *Heidegger and the problem of knowledge*, Hackett Publishing.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishers.

- Heidegger, Martin (1968) *What is called thinking*, trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, Harper & Row Publishers.
- Kiverstein, Julian (2012) "What is Heideggerian cognitive science?" in Kiverstein and Wheeler (ed.) (2012) *Heidegger and cognitive Science*, Palgrave Macmillan.
- Macquarrie, John; Robinson, Edward (1962) *Footnotes on Being and Time* in Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishers.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002) *Phenomenology of Perception*, Trans. Colin Smith, Routledge Classics.
- Shapiro, Lawrence A. (2019a) "Flesh matters: The body in cognition", *Mind & Language*, 34: 3–20.
- Shapiro, Lawrence A. (2019b) *Embodied Cognition*, Routledge.
- Smith. A.D. (2003) *Routledge philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, Routledge.
- Wilson, Robert (2010) "Extended Vision, in Gangopadhyay", Nivedita et al. (2010) *Perception, action, and consciousness: Sensorimotor Dynamics and Two Visual Systems*, Oxford University Press.
- Wilson, Robert A. and Foglia, Lucia (2017) "Embodied Cognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition>.