

هستی‌شناسی بنیادین هایدگری و جامعه‌شناسی شناختی

علی فتوتیان*، مهدی صدفی**، عبدالحسین کلانتری***

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۷/۰۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۱/۲۸

چکیده

دانش نوپای جامعه‌شناسی شناختی از بینارشته‌های علوم شناختی است. بیشتر پژوهش‌ها در این حوزه شناختی معطوف به ارتباط آن با روان‌شناسی شناختی و علوم مغز و اعصاب است. از این‌رو جایگاه جامعه‌شناسی شناختی ذیل رویکردهای اساسی علوم شناختی تعریف می‌شود. مقاله حاضر به دنبال بازگشت به بنیادهای نظری و فلسفی جامعه‌شناسی است تا نقش جامعه و فرهنگ را پررنگ کند. توجه مارتین هایدگر به فراروی از ساخت ذهن انسان و درگیری وجودی او با عالم این زمینه را فراهم کرد که با توسعه نقش بودن-در-جهان دازاین انسانی از سوژکتیویته انسانی عبور کند و به نقش انسان در ارتباط با دیگر انسان‌ها در جهان توجه شود. در این زمینه سعی شد به برخی پژوهش‌های جامعه‌شناسی شناختی که در راستای اندیشه هایدگر و نقد نظریات مرسوم روان‌شناسی و علوم اعصاب و روان بود (مانند نظریه-نظریه (TT)، نظریه شبیه‌سازی (ST) و نظریه تعاملی (IT) که دربردارنده دو رویکرد بینادهنیت اولیه و ثانویه هست)، پرداخته شود. هرچند زمانه هایدگر این فرصت را فراهم نکرد که به‌طور مستقیم با علوم شناختی درگیر شود، اما شاگرد او هربرت دریفوس و دیگر شاگردان و طرفداران او با پرورش ایده هایدگر به نقش سازگاری مهارت‌ورزانه انسان در ارتباط با جهان پرداختند. هدف این مقاله توسعه جامعه‌شناسی شناختی با تکیه بر هویت اجتماعی انسان در درگیری با دیگر موجودات درون اجتماع و فرهنگ است تا به غنای بخش جامعه‌شناسی در برابر دیگر بینارشته‌های علوم شناختی در بستر جامعه‌شناسی شناختی تأکید کند.

واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی شناختی، هایدگر، دریفوس، دازاین، جامعه‌شناسی عصبی شناختی.

طرح مسأله

انتشارات اسپرینگر تحت عنوان کلی مجموعه مقالات در حوزه علوم اجتماعی^۱ با موضوع جامعه‌شناسی عصبی^۲ مقالاتی گردآوری کرده است که در تقابل با رویکرد مرسوم علوم اجتماعی است. در مقاله نخست آن با عنوان علوم اجتماعی عصبی، نویسنده، به نقد عقل اجتماعی فرهنگی یا به تعبیر او عقل روشنگری^۳ می‌پردازد و در برابر آن از عقل واقعی^۴ دفاع می‌کند.

به نظر او در این نگاه جدید به این مسأله می‌پردازد که چگونه دانشمندان علوم اجتماعی فهم می‌کنند که عقل بر نظریات آن‌ها، یعنی نظریات در باب علل مادی و شناختی از تأثرات اجتماعی تأثیرگذار است؛ بنابراین حیاتی است دانشمندان علوم اجتماعی عقل را درست به کار ببرند. مغز و دانش‌های شناختی نشان داده‌اند که عقل واقعی و بالفعل یعنی راهی که ما در واقع می‌اندیشیم و استدلال می‌کنیم، موضوع^۵ مداربندی‌های عصبی است و این عقل واقعی و بالفعل تأثیراتی دارد که از بدهت عقلی که همه مردم و عموم جامعه‌شناسان فرض می‌کنند خیلی به دور است. راهی که مغز، عقل واقعی و بالفعل را شکل می‌دهد علوم اجتماعی را به سمت علوم اجتماعی عصبی سوق می‌دهد. عقل در این نگاه عصب‌ها است، زیرا ما از طریق مغزهای خود فکر می‌کنیم که سرتاسر عقل و استدلال عصبی است. این مطلب به نظر نویسنده ممحض در علم اعصاب و روان تعجبی ندارد! تعجب آنجاست که تأثیر این واقعیت ساده مبتنی بر این است که چگونه علوم اجتماعی مطالعه و بررسی شود. کار سیستم‌های عصبی در ساختاردهی به ایده‌های فیزیکی است به این صورت که فکر ناخودآگاه، غنایش را با عناصری چون شما-تصویرهای مفهومی، فریم‌ها، استعارات و روایت‌ها تولید می‌کند و مقولاتی که با انواع بسیاری از کهن‌الگوها تعریف می‌شوند، البته نه در شرایط ضروری بلکه تا آن‌جا که به قدر کافی تبیین شده‌اند. در واقع مطابق با این نوع نگاه، فکر اجتماعی انتقادی باید با فراروی از عقل روشنگری روی به سوی

-
1. Handbooks of Sociology and Social Research, David D. Franks, Jonathan H. Turner (Editors), Springer (2013)
 2. Nuerosociology
 3. Enlightenment Reason
 4. Real Reason
 5. Matter

۶. فریم (frame) به معنای چارچوب، ساختار و استخوان‌بندی است. به دلیلی که در این مطلب اصطلاحی کلیدی است از همان واژه استفاده می‌کنیم.

عقل واقعی و بالفعل بگرداند که با ذهن و علوم شناختی آشکار می‌شود. تفکر انتقادی واقعی نیازمند فهم عقل واقعی و بالفعل است (George Lakoff, 2013: 9-10).

اگر قرار باشد از زاویه علوم اعصاب شناختی که بیشترین فاصله را با علوم اجتماعی و عقل فرهنگی در میان بینارشته‌های علوم شناختی برخوردار است، نظر افکنیم باید علوم اجتماعی را به نفع علوم شناختی مصادره کنیم. همچنین روان‌شناسی شناختی نیز نمی‌تواند با عقل فرهنگی و هویت اجتماعی مورد بحث در علوم اجتماعی نزدیک بشود. مسأله اصلی که در این مقاله دنبال می‌شود نقد نگاه تقلیل‌انگارانه‌ای است که علوم اعصاب به انسان و به تبع آن به ماهیت اجتماعی او دارد و برای دستیابی به چنین مهمی سراغ امتداد یکی از مهم‌ترین متفکران منتقد تاریخ مدرنیته و در معنایی عام تاریخ متافیزیک یعنی مارتین هایدگر و امتداد فکر او در مکتبش می‌رویم؛ در واقع در مقاله حاضر سعی شده است که با نظرگاه هایدگر در باب بودن-در-جهان و بودن-با بحث را پیش ببریم و از انسانی سخن بگوییم که فراتر از روان در روان‌شناسی، الگوهای رایانشی و مداربندی‌های عصبی و مغز در علوم اعصاب شناختی است. کسی که درگیر بافت اجتماعی است و فهمش از روابط بین انسان‌ها به دست می‌آید. پس از بیان مسأله مروری بر پیشینه نظری تحقیق کرده و دستاور پژوهشی آن را توضیح می‌دهد و سپس به توضیح چارچوب مفهومی دستگاه هایدگر می‌پردازد و سپس در قسمت یافته‌های پژوهش به امتداد فکر و مکتب او می‌پردازیم و در نهایت بحث و نتیجه‌گیری بیان خواهد شد.

در واقع در بخش چارچوب مفهومی نخست معطوف به کارهای مارتین هایدگر و ایده اساسی او یعنی در-جهان-بودن دارد. انسان نه در ذهنش بلکه با کارورزی در جهان و ارتباط با دیگر موجودات در شبکه‌ای برون ذهنی و وجودی (اگزیزستانسیال) است که به فهم و درک از خود و دیگران می‌رسد. هرچند هایدگر به‌طور مستقیم به علوم شناختی نپرداخت اما شاگرد برجسته او هیوبرت دریفوس در آمریکا و شاگردان و طرفداران نظریه او به توسعه مبانی فکری هایدگر پرداختند. در واقع بخش نخست رویکرد به تحلیل نگاه هایدگر با توجه به دو کتاب هستی و زمان^۱ و چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟^۲ می‌پردازد. با استفاده از کتاب هایدگر و علوم شناختی به‌ویژه مقاله‌ای با عنوان هایدگر و شناخت اجتماعی به نقادی و تکمیل برخی نظرات مرسوم در حوزه روان‌شناسی و علوم اعصاب با

1. Being and Time

2. What is called thinking

توجه به دیدگاه هایدگر پرداختیم. در واقع در بخش یافته‌ها بیشتر به دستاوردهای هایدگر در علوم شناختی و توسعه آن در جامعه‌شناسی شناختی مبتنی بر پیگیری‌های شاگردان هیوبرت دریفوس پرداختیم.

در واقع می‌توان در مقام شرح بیشتر مسأله چنین گفت که ادعای رساله پیش‌رو بررسی رویکردی در جامعه‌شناسی شناختی است که می‌توان به زبان ساده گفت نقطه مقابل روان‌شناسی شناختی شکل می‌گیرد؛ زیرا روان‌شناسی شناختی به انسان به مثابه ذهن و بازنمایی‌های آن سروکار دارد. انسان را جدا از محیطی که در آن رشد پیدا کرده در نظر می‌گیرد. البته این به آن معنا نیست که روان‌شناسی شناختی کاری به جهان پیرامون ذهن انسان ندارد، بلکه به این معنا در نظر داریم که جهان خارج از انسان نیز طی فرآیندهایی در ضمن بازنمایی‌ها و تصاویر ذهنی او تبیین و تحقیق می‌شود.

نگرش ساری و جاری علم و فلسفه برگرفته از نگاه فیلسوفان یونانی به‌ویژه افلاطون و ارسطوست. توجه به عقل و حس و جایگاه آن در متافیزیک^۱ ارسطو و کتاب نفس او زمینه توجه به انسان و ادراکات آن را فراهم کرده بود. در نظر افلاطونی-ارسطویی حواس قوای ادراکی انسان در دریافت داده‌های حسی از جهان خارج و عقل و قوای آن مانند خیال، حافظه، فکر و ... پردازنده این داده‌ها هستند.

پیشینه تحقیق

گیب ایگناتوو (2014) در اثری با عنوان هستی‌شناسی و روش در جامعه‌شناسی شناختی^۲ مراحل ضروری برای زبان‌شناسی شناختی و علوم اعصاب شناختی^۳ به‌منظور کمک به جامعه‌شناسی شناختی را تشریح می‌کند. ایگناتوو را می‌توان یکی از مهم‌ترین پژوهشگران رویکردی از جامعه‌شناسی شناختی دانست که در برابر دی‌مگیو و زروباول به توسعه علوم اعصاب بر جامعه‌شناسی تأکید دارد.

لیزاردو (2014) در مقاله‌ای با عنوان فراسوی طرح‌های کنئی: جامعه‌شناسی فرهنگ و شناخت در برابر علوم اجتماعی شناختی^۴ ضمن ارائه‌ی دورنمای کلی از قرن بیستم و بیست

1. Metaphysic

2. Ignatow, Gabe. 2014. Ontology and method in cognitive sociology. Sociological Forum 29:990-994

3. cognitive neuroscience

4. Lizardo, Omar. 2014. Beyond the Comtean schema: The sociology of culture and cognition versus cognitive social science. Sociological Forum 29.4: 983-989.

هستی‌شناسی بنیادین هایدگری و جامعه‌شناسی شناختی؛ فتوتیان و همکاران ۵

و یکم پیرامون چرخش‌های شناختی که با ایجاد چندین رشته به علوم شناختی پیوستند، از رویکردی "پسارشته‌ای"^۱ به منظور مطالعه‌ی شناخت، استدلال می‌کند. لیزاردو با تأسی از رویکرد علوم اعصاب به شناخت در این مقاله مدعی است که تمامی عوامل اجتماع و فرهنگی متأثر از برساخت‌های شناختی هستند که ریشه در عصب‌های بشری دارد.

پاول دی‌مگیو (2002) در اثرش با عنوان: چرا جامعه‌شناسی شناختی (و فرهنگی) به روان‌شناسی شناختی نیازمند است؟ در واقع تفاوت‌های تحقیق را در جامعه‌شناسی شناختی بررسی می‌کند و چهار یافته روان‌شناختی را نام می‌برد که اساساً برای جامعه‌شناسی شناختی اهمیت دارند و استدلال می‌کند که نظریه زمینه‌ای^۲ در پژوهش‌های شناخت اجتماعی مفید است.

کارن سرول (2005) در مقاله‌ای با عنوان جامعه‌شناسی شناختی^۳ رشته‌ای از جامعه‌شناسی شناختی را معرفی می‌کند که بر روی عوامل اجتماعی فرهنگی^۴ تمرکز می‌کند که فرآیند تفکر انسانی را شکل داده و هدایت می‌کند. سرول دورنمایی کلی بر چگونگی تأثیر این عوامل در احساس و توجه به محرک‌ها، نحوه‌ی تمایز و طبقه‌بندی این ورودی‌ها، بازنمایی و ادغام اطلاعات و ذخیره و بازیابی داده‌ها ارائه می‌دهد.

پاول دی‌مگیو (1997) در مقاله‌ای با عنوان فرهنگ و شناخت^۵، پیش‌فرض‌های شناختی جامعه‌شناسی فرهنگی را با نشان دادن مفاهیم مربوط به مطالعه هویت، حافظه جمعی^۶، طبقه‌بندی اجتماعی و منطق‌های اقدام، بیان می‌کند. نویسنده این موضوع را با بحث در مورد مدل‌های جمع‌بندی شماتیک^۷، تغییر فرهنگی و رابطه بین قیاس^۸ و تعمیم‌پذیری^۹ گسترش می‌دهد. در واقع می‌توان پاول دی‌مگیو را یکی از مهم‌ترین متفکران معاصر دانست که به نقد جامعه‌شناسی عصبی شناختی می‌پردازد و بر عوامل فرهنگی در برابر در نظر گرفتن عامل مؤثر بر شناخت تأکید دارد.

-
1. Post-disciplinary
 2. Grounding Theory
 3. Cerulo, Karen A. 2005. Cognitive sociology. In Encyclopedia of social theory. Edited by G. Ritzer, 107–111. Thousand Oaks, CA: SAGE.
 4. Sociocultural
 5. DiMaggio, Paul. 1997. Culture and cognition. Annual Review of Sociology 23:263.
 6. Collective Memory
 7. Schematic aggregation
 8. Analogy
 9. Generalization

با بررسی مقالات متأخر و معاصر در باب جامعه‌شناسی شناختی پی به دو سنت فکری کلان و متفاوت در این رشته می‌شویم؛ درواقع تنش نظری در مباحثات جامعه‌شناسی شناختی نشان می‌دهد که تضادی بین رویکردهای جامعه‌شناسی فرهنگی شناختی و رویکردهای دانش اجتماعی شناختی بینارشته‌ای وجود دارد. هدف اصلی بینارشته‌ای جامعه‌شناسی شناختی در شیوه‌ای چندجانبه است که بر تنش‌ها و تفاوت‌ها تأکید می‌کند اما همچنین بر اشتراکات میان مکاتب فکری در موضوع جامعه‌شناسی شناختی نیز تمرکز دارد. از افراد پیشرو در این دو سنت فکری متفاوت، می‌توان به اویاتار زروباول (1997) و پل دی‌مگیو (1997) اشاره کرد. زروباول به‌طور مشهودی رویکرد جامعه‌شناسی شناختی را توسعه داد که انواع جامعه‌شناسی شناختی و تکثرگرایی شناختی را بین محدوده فردگرایی شناختی و کل‌گرایی شناختی شناسایی کرد، درحالی‌که دی‌مگیو رویکرد بینارشته‌ای یکپارچه و منسجمی را توسعه داد که بر مبنای روان‌شناسی شناختی ترسیم می‌شود و فراخوانی برای همکاری‌های گسترده‌تر روان‌شناسی در تحلیل‌های اجتماعی است.

به ترتیب می‌توان نگاه زروباول و دی‌مگیو را تأمل در باب تنشی دانست که میان رویکرد جامعه‌شناسی فرهنگی شناختی و رویکرد بیشتر بینارشته‌ای دانش اجتماعی شناختی عصب‌روان‌شناختی است. در نظر زروباول علوم اجتماعی شناختی مطالعه تفکر انسانی به‌مثابه امری که به‌طور اجتماعی الگو شده و تأثیر یافته است، به‌عنوان مثال به‌واسطه فرهنگ و زیرفرهنگ، فرهنگ اندام‌وار، نهادهای متعامل یا شبکه‌های اجتماعی که در آن به‌طور بافتاری جا می‌گیرد و استقرار می‌یابد. جامعه‌شناسی شناختی زروباول تفاوت‌های فرهنگی در مقوله معرفت را روشن می‌کند اما در نظر مگیو جامعه‌شناسی شناختی شامل مطالعه مکانیسمی می‌شود که به‌وسیله آن فرآیندهای فرهنگی داخل در اذهان فردی است و میکرو بنیادهای کنش اجتماعی را شکل می‌دهد. تمایز بین این دو برنامه جامعه‌شناسی شناختی ادامه می‌یابد تا در مباحثات نظری و روش‌شناختی حاضر سایه افکند. جامعه‌شناسان فرهنگی شناختی بیشتر برنامه زروباول را دنبال می‌کنند که علاقه‌مند به تنوع فرهنگی و تحلیل الگوهای عمومی شناخت در راستای جمع‌کردن مقولات فرهنگی و اجتماعی است، درحالی‌که دانشمندان اجتماعی شناختی که به‌طور بینارشته‌ای با روان‌شناسی عصبی درگیرند پیرو سنت دی‌مگیو هستند که علاقه‌مند به فرآیندهایی است که با آن افراد اطلاعات را پردازش می‌کنند، احکام شهودی می‌سازند و بر محیط‌های اجتماعی کنش دارند. برای پیروان سنت دی‌مگیو جامعه‌شناسی یک بینارشته‌ای است که ادای سهمی به دانش اجتماعی شناختی می‌کند. درواقع جامعه‌شناسی به بینارشته‌های

علوم شناختی کمک می‌کند و از بینش‌های شکل‌گرفته در علوم شناختی کمک می‌گیرد. زروباول و دیگر جامعه‌شناسان، رویکرد جامعه‌شناسی شناختی فرهنگی را به کار گرفته‌اند که این دیدگاه جامعه‌شناسی را به‌مثابه رشته‌ای متمایز می‌دید که هم‌تراز دانش عصب‌شناختی بود.

در این مقاله اما توجه ما بیشتر بر بنیادی است که از تقدم ساحت‌های وجود بر ذهن سخن می‌گوید و بیشتر به وجه فلسفی امتداد و سنت فکری پرداخته‌ایم که می‌تواند زمینه را برای توسعه نگاه‌های امثال زروباول فراهم کند و به نقد ریشه‌ای رویکردهای عصبی‌شناختی به انسان می‌شود و همان‌طور که بیان شد از سنت فکری هایدگر و لوازم آن استفاده خواهیم کرد.

روش تحقیق

پژوهش حاضر از روش اسنادی یا کتابخانه‌ای استفاده کرده است. پس از چینش مطالب ترجمه‌شده به روش توصیفی و استنباطی تلاش شد به نقد و بررسی برخی دیدگاه‌های آشنا به نظریه بودن-در-جهان هایدگر بپردازیم و در ادامه روش سازگاری هربرت دریفوس را به‌عنوان روش جایگزین پیشنهاد کنیم.

چارچوب مفهومی تحقیق

با آغاز عصر جدید نگرش به جهان دستخوش تغییر شد. به‌ویژه فیزیک و متافیزیکی که بعد از ارسطو شکل‌گرفته بود با تغییراتی بنیادی روبرو شد. دکارت به‌عنوان طلوعه نوپدید فلسفه مدرن برخلاف ارسطوئیان به‌جای آغازگری از طبیعت به پیشواز ذهن یا من^۱ رفت، زیرا بین ادراک انسان به‌مثابه سوژه و برابر ایستاهای جهان خارجی که بدن انسان نیز از آن جمله است، شکافی ژرف پدید آمده بود که نگرش جدیدی را می‌طلبید. فلاسفه آمپرسیست ذهن را تنها لوحی سفیدی می‌دانستند که می‌تواند منطبعاتی از حس را در خود بازنمایی کند و از ایده‌های فطری یا مقولات فاهمه تهی است (اصحاب اصالت تجربه) یا با آغاز از خود نفس (ذهن) انسان و توجه به من اندیشنده و نه روش‌های تجربی به دنبال اثبات و استنتاج امور و یافت حقیقت بودند (اصحاب اصالت عقل) یا به‌طور خلاصه برای ذهن علاوه

1. Ego

بر شأن انفعالی از داده حسی، شأنی فعال و خودانگیخته در نظر داشتند که ترکیبی از دو نظریه قبلی است (کانت).

بنابراین با ظهور دوره مدرن و گفتار "من می‌اندیشم" دکارت که مخصوصاً برای فیلسوفان ایدئالیست‌ها شعار کانونی به شمار می‌رفت، ذهن انسان به‌مثابه سوژه، محور مباحثات فلسفی قرار گرفت و تحلیل فرآیند ادراک در ذهن انسان و چگونگی شکل‌گیری بازنمایی‌های ذهنی او محل توجه بود. نظر فیلسوفان مدرن درباره ذهن برای روان‌شناسان نیز جالب به نظر می‌رسید و البته این اهالی فلسفه هم همواره با نظریات روانشناسی در گفتگو بودند. نکته مشترک این دو جریان، توجه به ذهن و تحلیل فرآیندهای آن بود که با توسعه علوم شناختی، به‌ویژه روان‌شناسی شناختی زمینه کار تطبیقی بین فلسفه عصر جدید و این رشته نوپدید فراهم گردید.

یکی از مهم‌ترین متفکران جهان معاصر که به بررسی پدیدارشناسانه حیط وجودی مدرنیته و مسائل پیرامون آن می‌پردازد، مارتین هایدگر است که در ادامه وجوه دستگاه فلسفی وی که بیشترین تأثیر را در مواجهه با علوم شناختی دارد، مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

درک شناختی هایدگر از جهان؛ تأملی در باب دازاین

هایدگر انسان را به‌مثابه سوژه‌ای اندیشنده در نظر نمی‌گیرد که جهان و اشیاء پیرامون آن ابژه این سوژه باشند، بلکه انسان در بیان او، دازاین^۱ است که در جهان سکنا گزیده است و در رابطه با اشیاء درون جهان معنا دارد. او ویژگی اگزیزتانس^۲ دارد یعنی از نفس، ذهن و بازنمایی‌های ذهنی به درآمده^۳ و در جهان ایستاده است^۴ و به آن تقوم دارد؛ بنابراین هایدگر دیدگاه محوری عصر جدید در علم و فلسفه که مبتنی بر ذهن اندیشنده و فرآیندهای بازنمایی تصاویر و معنابخشی درون ذهنی را به‌طور کامل رها می‌کند و به انسان از حیط بودن-در-جهان نظر می‌کند. از این‌رو تعاملات انسان به دیگر موجودات، اعم از انسان‌های دیگر، حیوانات، محیط‌زیست و اشیاء دستخوش تغییری بنیادین می‌شود. گزاره‌های ذهنی، استنتاج‌های ذهنی، مقولات ذهن، نمادها که بر گرد ذهن شکل می‌گیرد،

1. Cogito Ergo Sum
2. Dasein
3. EX-istance
4. Ex-
5. Standing

برای او مسأله نیست و در فلسفه‌اش جایگاهی ندارد؛ زیرا دیگر از دریچه ذهن به جهان نمی‌نگرد بلکه از راه بازیگری در خود جهان است که جهان برایش معنادار می‌شود. زبان نیز دیگر وسیله بیان کردن فرآیندهای پیچیده ارتباطی انسان در آگاهی و دلالت‌ها یا نمادهای ذهنی نیست، بلکه انسان پیش از این که به ذهن و آگاهی خود پی ببرد در جهان است و در همین در-جهان-بودنش و نسبت دازاین انسانی به دیگران زبان را کسب می‌کند؛ بنابراین ایده‌هایی مانند ماشین تورینگ یا هوش مصنوعی که با الهام از ذهن انسان و نحوه آگاهی آن در علوم شناختی مطرح شدند، با این دیدگاه موردنقد قرار می‌گیرند و باید به دنبال جایگزین‌هایی بود که ادامه به آن اشاره می‌شود. از این‌رو جنبه اجتماعی انسان که مبتنی بر رابطه میان موجودات انسانی در محیط‌های اجتماعی است که از آن به جامعه‌شناسی شناختی تعبیر می‌کنیم، همخوان‌تر با نحوه نگاه هایدگر به مقوله شناخت است تا تکیه بر روان‌شناسی، فلسفه ذهن و علوم مغز و اعصاب.

پدیدارشناسی مارتین هایدگر

همان‌طور که در بخش‌ها گذشته آمد، پدیدارشناسی هایدگر گسستی از سنت فلسفی مرسوم پیش از خود بود که پیرامون ذهن و آگاهی می‌گذشت. مهم‌ترین گشت هایدگر را می‌توان در ضمن رویگردانی او از پدیدارشناسی استادش هوسرل بیان کرد. به نظر اسپیکلبرگ در کتاب جنبش پدیدارشناسی^۱ پس از کدورتی که بین هوسرل و هایدگر در سال 1929 و چند ماه پس از دست‌یابی هایدگر به کرسی هوسرل در دانشگاه فرایبورگ رخ داد، هوسرل دریافت که هایدگر با نشان دادن اگزیزتانس بشری (دازاین) به جای من محض، پدیدارشناسی را به‌نوعی انسان‌شناسی بدل کرده است. هوسرل گمان می‌کرد که هایدگر هنوز پدیدارشناسی را در مواجهه ساده‌بینانه از طبیعت پشت سر نگذاشته است و فلسفه او شکل دیگری از عینی‌انگاری^۲، طبیعت‌گرایی^۳ یا واقع‌گرایی^۴ است (Spiegelberg, 1971: 5-234)؛ بنابراین همان‌طور که هوسرل اشاره می‌کند بازگشت هایدگر از ایدئالیسم یا ذهن‌محوری به رئالیسم یا عین‌محوری است. چیزی که بعد از دکارت کاملاً به فراموشی سپرده شده بود. دیگر پدیدارشناسی هایدگر به دنبال حل ثنویت دکارتی، معضل سوژه و

1. The Phenomenological Movement: A Historical Introduction
2. Objectivism
3. Naturalism
4. Realism

ابژه، یا چگونگی بازنمایی جهان در ظرف ذهن نبود، نظریات فلسفی‌ای که باعث تبیین علوم تجربی یا انسانی عصر جدید شده بود. بلکه دغدغه هایدگر بازطرح دوباره فلسفه یا پدیدارشناسی در قالبی جدید بود که ذهن و آگاهی انسان را در پیرامون قرار می‌داد و اپوخه می‌کرد. او از ابتدا به انسانی (دازاینی) باور داشت که درون جهان قرار گرفته است و حالا نیازمند آن هستیم که بدانیم این انسان با دیگر بودن‌های پیرامونش «در-جهان» چه تعاملاتی را رقم می‌زند. هدف این پژوهش تبیین کامل فلسفه هایدگر نیست. از این رو به تناسب بحث سعی می‌کنیم در ضمن بررسی فصلی از کتاب هستی و زمان، به وجود تودستی و فرادستی از نظر هایدگر بپردازیم که مناسب برای رویکردی زیربنایی از سوی جامعه‌شناسی به علوم‌شناختی است.

تقدم دست بر ذهن در شکل‌گیری تفکر

هایدگر در کتاب چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ به چگونگی فرآیند اجتماعی و بدن‌مند تفکر می‌پردازد. به نظر او ذات علم امروز در ذات تکنولوژی مدرن قرار دارد و ذات علم تکنیکی درخور تأمل است. تکنیک ریشه در واژه "تخنه" یونانی به معنای مهارت و هنر است. پس باید در باب کارافزار مدرن نیز بیاندیشیم. به نظر او انسان در عصر ماشین یا به عبارتی که برای این مقاله مناسب‌تر باشد، ماشین تورینگ با کارافزارهایی عمل می‌کند که پیش از او با الگو از کارکردهای ذهنی طراحی و برنامه‌نویسی شده باشند. به نظر او از مدت‌ها پیش هم اهرم‌ها و دکمه‌هایی بر روی میز کارگران صنعتی تعبیه شده است که بدون تفکر و تنها به‌عنوان یک اپراتور با آموزشی حداقلی آن‌ها را به‌موقع می‌کشند یا فشار می‌دهند. دیگر برای کارگر صنعت‌گر با کار تکراری روزمره‌اش با ماشین صنعتی یا حتی رایانه‌ای که اپراتورش است، مجال نیست تا از تفکری که پشت این افزار قرار دارد، اطلاع داشته‌باشد و در باب آن بیاندیشد. از این افزون‌تر به نظر هایدگر این طریق تکنیکی راهی به‌سوی تفکر در کار دستی‌ای که نیازمند مهارت دست باشد، ندارد. حتی نویسنده و دانشمند نیز دیگر با افزار قلم خود نمی‌نگارد بلکه همانند یک اپراتور ساده بر دکمه‌های صفحه‌کلید می‌فشارد. هایدگر با این جمله ساختارشکنانه در باب تفکر بحث را پیش می‌برد که "ما تفکر را کار دستی ممتاز می‌نامیم." همان‌طور که تمایز انسان از حیوانات به این است که انسان با ذهنش فکر می‌کند، این قابلیت را هم دارد که با دستش مهارت بورزد. کار دست انسان هنر اوست و او با این مهارت و هنرمندی خود تفکر می‌کند. مثال معروف او در باب کار نجاری بسیار متفاوت با فشار دادن دکمه‌ها یا اهرم‌هاست. انسان با گذر از دوره

مهارت‌ورزی خود به عصر سیطره ذهن، کار دستی ممتازش را به فراموشی سپرده است. "دست" در نظر هایدگر توجه به قوه‌ای دیگر از انسان است که بدن‌مند است. معامله نجار با اشکال بسیار ظریف و متکثری که در چوب خوابیده است، در کجای دست‌ورزی کارگر مدرن قرار دارد؟ (Heidegger, 1968: 22-24).

این "تفکر با دست" هایدگر که در کتاب دوره دوم فلسفه‌ورزی او نوشته‌شده، ریشه در فلسفه دوره نخست یا فلسفه هایدگر اول دارد. انسان موجودی است که دازاین است، اگریستانس دارد و در-جهان-است. تعامل انسان با جهان از زاویه ذهن او و به مدد بازنمایی‌های ذهنی او نیست، بلکه تعاملش با دیگر انسان‌ها و دیگر اشیاء در عالم به‌واسطه ویژگی حیث دازاینی اوست، یعنی انسان وجودی "دا"یی دارد. "Da" در زبان آلمانی به معنای این‌جا و آن‌جاست و با حروف اضافه جمع می‌گردد. حتی در اول جمله به معنای since انگلیسی کاربرد دارد؛ یعنی همان‌طور که da در زبان بازیگر است و در ارتباط با جایگاهش نسبت به دیگر کلمات در جمله معانی متفاوتی می‌پذیرد، همین‌طور هم نحوه بودن انسان در عالم در نسبت به اشیاء و دیگر انسان‌ها باعث "فهم" در انسان می‌شود. در مثال نجار هم به نظر هایدگر ابزار نجاری محدود است، اما نجار با کارافزاری‌اش به‌واسطه همین ابزار محدود و تنها در سایه تفکری که اینک با ذهن نیست، به خلق اجسام زیبای متنوع دست می‌زند. یک نوازنده تار یا چند سیم محدود بر روی یک چوب سروکار دارد، اما نحوه چرخش دستش بر روی این سیم‌ها و اندازه تکانش آن‌ها به خلق یک قطعه موسیقی زیبا و متفاوت می‌رسد، درحالی‌که دست انسان امروزی بر روی صفحه‌کلید با هر میزان فشار و هراندازه علم تفاوتی با دست کودکی ندارد که تازه تایپ فراگرفته است.

پس ماهیت تفکر انسان از نظر هایدگر متفاوت با نظرات فلاسفه پیش از او در باب تفکر است. تفکر در دست یک هنرمند نهادینه شده است. مناسبات انسان و ظرایف احساسی و درونی او، حتی خاطرات انباشته در ذهنش همه بر روی کار دست او تأثیر می‌گذارد. نمی‌توان کار دست را تقلیل به چند گزاره منطقی یا چند بازنمایی ذهنی کرد؛ بنابراین انسان با فراروی از ذهن و بودن در عالم مناسبات با اجتماع، بدن و اشیاء تفکر می‌کند. بنابر نظر فروید در باب ضمیر ناخودآگاه چه‌بسا انسان بسیاری از این مناسبات را ناآگاهانه به‌کار می‌برد و نسبت به آن آگاهی ندارد تا بتواند آن‌ها را داده تفکر ذهنی خود قرار دهد.

وجود موجوداتی که در جهان پیرامونمان با آن‌ها درگیریم: وجود تودستی و وجود فرادستی و بودن-با (همبودی)

در بند ۱۳ هستی و زمان این پرسش مطرح می‌شود که اگر دازاین ذاتاً در-جهان-بودن است و شناخت [ذهنی] نیست، پس چگونه خود را تحقق می‌بخشد؟

دازاین در ابتدای امر مروده با موجودات درون جهانی است؛ اما پرسش این است که چرا هایدگر پیچیده صحبت می‌کند و به آن‌ها اشیاء نمی‌گوید؟ شیء به‌عنوان ابژه تنها از حیث معینی برای ما مشخص می‌شود، از این حیث که ما سوژه‌های شناخت ابژه هستیم. این نگاه در تاریخ تفکر این‌گونه نقش بسته است. دازاین به‌طور اگزیزتانسسیال با هستندگانی در ارتباط است که الزاماً خود او نیستند و این شیوه از هستی دازاین را می‌توان ارتباط آن با علوم مختلف دانست؛ اما امری ذاتی نیز در میان است که به دازاین تعلق دارد و آن «بودن-در-جهان» است. پس فهم هستی که از آن دازاین است به دو نوع فهم هم‌آغاز بستگی دارد که یکی فهم چیزی چون «جهان» و دیگری فهم هستی هستندگان درون جهانی است (Heidegger, 2001: 13). پس دازاین گرایش به آن دارد که هستی خاص خودش را برحسب هستی آن هستنده‌ای درک کند که ذاتاً از بدو امر بی‌واسطه و پیوسته با او نسبت دارد و این نحوه فهم هستی‌شناسانه جهان، به تفسیر دازاین برمی‌گردد (Ibid: 16-17).

دو خصوصیت دازاین را باید به نحو پیشاپیش، مبتنی بر آن‌گونه قوام هستی ببینیم و بفهمیم که از نظر هایدگر موسوم به در-جهان-بودن است (Ibid: 53). هایدگر برای بیان این معنا در نوشتار از خط تیره که نمایانگر پیوند این کلمات است کمک می‌گیرد. این خط تیره نحوه حضور اجزاء برای یکدیگر و پیوند ناگسستنی «کون» و «عالم» را به‌نحو خاصی بیان می‌دارد. این بودن در جهان می‌تواند به‌صورت مقولی یا اگزیزتانسسیال باشد.

ویژگی مقولی در-بودن همان در-بودن طبیعی نه پدیدارشناختی را موردنظر دارد؛ مانند اینکه آب «در» لیوان و لیوان «در» اتاق است. این نوع هستندگان از نوع هستی یکسانی برخوردارند و این همان وجود فرادستی چیزی «در» موجود فرادستی دیگر است.

اما آن‌چه هایدگر مراد دارد «در-بودنی» است که از بنیان‌های هستی اگزیزتانسسیال دازاین است. این «در-بودن» اگزیزتانسسیال هم‌جواری دو شیء نیست بلکه منظور کردن شیء به‌مثابه خود من است و این‌گونه است که انسان در جهان سکنی می‌گزیند (Ibid: 54).

هستی در جهان بایسته است با توصیف پدیدارشناختی توضیح داده شود و این نوع بررسی هرگونه کژنمایی و کتمانی را رد می‌کند، زیرا این پدیدار، پیشاپیش در هر دازاین به نحوی از انحا «دیده» می‌شود و آنچه دیدنی و آشکار است محال است در آن تحریف و پوشیدگی رخ دهد؛ اما نگاه‌های تفسیرگرایانه مفهومی هر آن از گوشه‌ای متفاوت بدان نگریسته‌اند؛ بدین‌سان در حدی ناقص و نابسنده تفسیر شده است. به نظر هایدگر:

«این "به نحوی از انحا دیدن و درعین‌حال عمدتاً به‌غلط ایضاح شدن" در هیچ‌چیز دیگر جز در همین تقویم هستی دازاین بنیان ندارد، که برحسب آن دازاین خود را یعنی "در-جهان-بودن" خود را نیز به لحاظ هستی‌شناختی بدو از روی آن هستندگانی و از هستی آن هستندگانی می‌فهمد که خودش نیست اما در "درون" جهان خودش با آن‌ها مواجه می‌شود.» (Ibid: 58)

در این‌جا وصف هستی‌شناختی دازاین واپس می‌کشد و دازاین هستومندانه در قالب نسبت الگووار دو هستنده یعنی «نفس» و «جهان» رخ می‌دهد. به این طریق شناخت جهان اندیشه^۱ یا به بیانی دیگر، خطاب و گفتگو با جهان لوگوس^۲ به‌منزله طور اولیه در-جهان-بودن ایفای نقش می‌کند.

اگر تحلیل بنیان‌های دازاین که از حیث هستی‌شناختی نامناسب باشد، هر قدر نیز از طریق پیش پدیدارشناختی تجربه و توصیف شده باشد، نمی‌تواند «در-جهان-بودن» اصیل را نمایان کند. وظیفه پدیدارشناسی نشان‌دادن خود شیء از مجرای خود آن و اجازه ظهور دادن به آن است اما وقتی هستی، خود را بدو و غالباً در قامت هستندگان نشان می‌دهد، در-جهان-بودن باز «نادیدنی» خواهد بود. در این‌جاست که بنیان‌های متافیزیک و معرفت‌شناسی خود را نشان می‌دهد و پدیدار بودن جهان را هم‌چون شناخت آن مطرح می‌کند. به نظر هایدگر، «فائل شدن تقدم برای شناخت رهنم^۳ فهم ما درباره خودینه‌ترین نوع هستی این فهم است.» (Ibid: 59)

از رهگذر تفسیر هستی‌شناختی است که نزدیک‌ترین و بی‌واسطه‌ترین هستندگان درون جهان پیرامون خود را در معرض مواجهه قرار می‌دهیم و درواقع از طریقی سرآغازین به دنبال جان جهان هستیم. این طریق جز با مراوده و سروکارداشتن^۳ مستقیم با

1. Noein

2. Logos

3. Umgang / Dealing / Association

هستندگان درون جهانی میسر نیست. نزدیک‌ترین و بی‌واسطه‌ترین نوع مرآده با هستندگان شناخت ادراکی آن‌ها نیست بلکه دل‌مشغولی^۱ به چنگ‌آورنده و دست‌ورزنده و درعین‌حال به‌کارگیرنده است. از طریق مضمون پیشین و همراه هستنده است که مضمون حقیقی - که هستی است - آشکار می‌شود. این هستنده ابژه شناخت نظری جهان نیست، بلکه هستنده‌ای است که درحالی‌که دست‌ورزانه به‌کارش می‌بریم، تولید می‌شود. این تفسیر پدیدارشناختی، به شناخت کیفیات هستندگان نمی‌پردازد، بلکه به تعیین بافت و ساختار هستی همت می‌گمارد تا با تکیه بر خود به آن‌گونه فهم هستی بیانجامد که همواره پیشاپیش به دازاین تعلق دارد و در هرگونه مرآده و سروکاری با هستندگان، «حی و حاضر» است. این نوع دسترسی پدیدارشناسانه با هستندگان که این‌چنین در معرض مواجهه هستند و از جانب خودشان، خود را نشان می‌دهند درگرو تاراندن گرایشات تفسیرگرایانه و مفهوم‌پردازانه است که در کنار این‌که ما را آماج هجوم خویش قرار می‌دهند ولی هم‌معنان با ما می‌تازند (Ibid: 66-67).

هایدگر به دنبال هستنده‌ای می‌گردد که موضوع مقدماتی خود کنیم تا به این مهم همت گماریم. به نظر او کلمه شیء در ابتدا خود را نشان می‌دهد؛ اما آن‌چه در نگرش تحلیلی هم‌آورد این واژه است، «شیء ممتد»^۲ یا «شیء اندیشنده»^۳ است که توسط دکارت پیش‌کشیده شده‌است و هیچ مناسبت هستومندی و هستی‌شناختی با دازاین ندارد. پراگماتای یونانی - به معنای آن چیزی است که آدمی در مرآده پردازشگرانه با آن سروکار دارد - نیز از همان ابتدا توسط یونانیان به «اشیا صرف» ترجمه شد و در ظلمت و ابهام افتاد؛ اما آن چیزی که هایدگر به‌عنوان موضوع مقدماتی در نظر گرفت «ابزار» است که هستنده‌ای می‌باشد که در «پردازش جهان» با آن مواجه می‌شویم. با نگاهی پدیدارشناسانه، ابزار از برای چیزی است و درعین‌حال به متناسب‌ترین شکل ممکن از آن خود است. این از برای چیزی نسبت‌های درون‌عالمی را قوام می‌دهد و از آن خود بودن او را دست‌ورزانه با سرآغاز خود پیوند می‌زند. ابزاری چون چکش، در چکش‌ورزی است که بی‌پرده و ناپوشیده در معرض مواجهه است و هر نوع تفسیر مضمون‌گرایانه و هر نگاه مفهومی ماهوی را از

۱. Besorgen که می‌توان به معنی پردازش، رسیدگی، مراقبت و سروکارداشتن نیز ترجمه کرد.

2. Res Extensa

3. Res Cogitans

قامت آن می‌تاراند. این نوع هستی ابزار که پدیدارشناسانه خود را از جانب خود نشان می‌دهد، «تودستی بودن»^۱ است (Ibid:69).

پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر در تقابل و تعلیق دیدگاه طبیعی این‌جا خود را نشان می‌دهد. هستی تودستی با درگیری عملی که با جهان دارد خود را در مواجهه و معرض جان جهان قرار می‌دهد و هرگونه نگاه تئوریک اصلاً نمی‌تواند به تبیین آن بپردازد. هستی تودستی دست‌ورز و حس‌مند است، اما این حس‌مندی او کور و بدون بینش نیست. بینشی مخصوص در کار است که دست‌ورزی را هدایت می‌کند. این هدایت فراگرد وجه ابزاری اشیا یعنی برای چیزی بودن آن‌ها می‌گردد. ابزار همیشه «ابزار کاری...» است و این حیث التفات و روی‌آوردندگی ابزارهای مختلف، جهانی را می‌سازد که بر مبنای بینش خاص «فراگردبینی»^۲، پیوسته و همبسته می‌شوند (Ibid).

دیگر جهان همچون طبیعت، فراگرفته از اشیائی نیست که هرکدام در بند مفهومی ماهوی هستند یا فرادستانه در جهان می‌زیند بلکه اشیا ابزاری این جهان همه از برای چیزی هستند که با نظم حسی درونی با یکدیگر ارتباط دارند. این طبیعت «جنبش و کوشش می‌انگیزد» و در چشم‌انداز خود ما را افسون می‌کند. باد همانی است که در رقص بادبان به نمایش در می‌آید و جنگل همان درختستان و کوه سنگستان است و آن‌ها را فی‌نفسه از حیث ابزاری نمایان می‌نماید و اجازه نمی‌دهد که شناخت و علم^۳ حصولی و فراقکنی تفسیرگرایانه لذت دیدن و مواجهه با هستی هستندگان را از ما سلب کند.

با توجه به این توضیحات، نحوه بودن دیگری نیز برای دازاین یا انسان وجود دارد که در ارتباط با دیگری است و قوام‌بخش وضعیت اجتماعی اوست. هایدگر در بخش چهارم قسمت اول هستی و زمان، بحث در-جهان-بودن را با بودن-با^۴ و خودبودن^۵ گره می‌زند. اصطلاح «بودن-با» به ویژگی هستی‌شناختی انسان اشاره دارد که بدواً همواره در نسبت با دیگر انسان‌ها معنا دارد. وقتی انسان از حیث ذهن و آگاهی بررسی نشود و در جهان بدواً و

1. Zuhandenheit / readiness-at-hand

۲. Umsicht به معنی حزم و احتیاط است اما ساخت خود واژه از دو قسمت Um (فراگرد) و Sicht (دیدن) تشکیل شده است.

۳. گیاهان گیاه‌شناس آن چیزهایی هستند که تحت آزمایش اویند نه در میان پرچین‌ها و سرچشمه رود جغرافیدان «چشمه ساری در سنگلاخ» نیست.

4. MitSein

5. Selbstsein

پیشاپیش افکنده شده باشد، تنها قوام‌بخش وضعیت در-جهان-بودن او در نسبت با دیگری تعیین می‌یابد؛ یعنی شبکه اجتماعی انسان‌ها از نحوه وجود دازاین که در-جهان-هست، معنا می‌پذیرد.

به گفته هایدگر واژه دازاین به روشنی نشان می‌دهد که این موجود در وهله نخست با دیگران نامرتب است، اما همین واژه نشان می‌دهد که بعداً و در وهله دوم می‌تواند «با» دیگران باشد. هایدگر برای تکمیل وجود اجتماعی انسان از واژه هم-دازاینی استفاده می‌کند، از این رو که به بودن اشاره کند که در دیگر موجودات جهان به سوی انسان گشوده هستند و از این نتیجه می‌گیرد که اگر درست دقت کنیم دازاین فی نفسه و ذاتاً بودن-با است. نکته قابل توجه این است که حتی اگر دیگری پیش‌دست و محسوس حواس در جهان نباشد، ویژگی اگزیستانسیال دازاین که در ذات انسان نهادینه شده این نسبت را پیشاپیش رقم زده است. به بیان ساده الزاماً این گونه نیست که همراه یا پیش از وجود انسان، موجود دیگر تماماً باشد. دازاین نسبت به موجودات بی تفاوت است بلکه توجه او به دیگر موجودات، پیشاپیش و بدو در ذات دازاین نهادینه شده است و دازاین برفرض نبود دیگر موجودات از ابتدا وجودی اجتماعی به این نحوه که بیان شد دارد (Heidegger, 2001:120).

یافته‌های پژوهش

در این بخش از مقاله به امتداد نظریات هایدگر به‌ویژه از منظر شاگرد برجسته‌اش یعنی درفیوس خواهیم پرداخت، ذکر این نکته حائز اهمیت است که در این بخش بیشتر بر جوهی از امتداد نظریات هایدگر متمرکز می‌شویم که به نقد تقلیل انسان و شناخت او در بستر علوم اعصاب است.

نظریه‌های مرسوم در شناخت اجتماعی و بررسی آن‌ها طبق نظر هایدگر نظریه ذهن^۱ (ToM)

دو نظریه در مورد چگونگی شناخت ما از اذهان دیگران در ادبیات علوم اعصاب اجتماعی نقش محوری بازی می‌کند. یکی از آن‌ها به‌عنوان تئوری شبیه‌سازی^۲ (ST) شناخته می‌شود و به‌شدت از ادبیات مربوط به عصب‌های آینه‌ای^۳ وام می‌گیرد. در اینجا ضروری است که ما

1. Theory of Mind
2. Simulation Theory
3. Mirror Neurons

فقط به شیوه تصویرگری با فرایندهای نقش‌آفرینی، خودمان را به‌جای دیگران قرار ندهیم بلکه در بافت احساسات و عصب‌های آینه‌ای، به معنای واقعی کلمه دیگران را احساس کنیم، هرچند این احساس ناخودآگاه در بافت حرکتی ما باشد. ما دیگران را درک می‌کنیم زیرا در واقع مانند آن‌ها هستیم (Gazzaniga, 2005: 173). به گفته گزانیگا: «مغز ساخته شده است تا نه تنها تجربیات خود، بلکه دیگران را نیز احساس کند.» (همان)

نظریه دیگر برای چگونگی درک ما و بنابراین پیش‌بینی ذهن دیگران، نظریه عامیانه است که به‌عنوان تئوری-تئوری (TT) شناخته می‌شود، زیرا از فرهنگ‌عامه مشترک ما ناشی می‌شود. این چیزی نیست جز حس مشترک و دادن هر برچسب خاصی به آن اضافی به نظر می‌رسد. البته نظریه‌پردازان TT در مورد این که شهودهای اخلاقی، مغز-محور هستند یا فرهنگ-محور هستند اختلاف نظر دارند و بنابراین نقش مهمی در مسائل موردبحث در علوم اعصاب اجتماعی که بیشتر بر محور مغز و اعصاب می‌گردد، بازی نمی‌کند. مدل ST ادعا می‌کند که ما به نظریه روان‌شناختی عامیانه نیازی نداریم، زیرا ما الگویی - یعنی ذهن خودمان - داریم که می‌توانیم از آن برای شبیه‌سازی حالات روانی طرف مقابل استفاده کنیم. ما خود را به‌جای شخص مقابل می‌گذاریم و باورها یا خواسته‌های آن‌ها را شکل می‌دهیم. مشکل TT و ST این است که ما مستقیماً به ذهن شخص مقابل دسترسی نداریم. وقتی می‌خواهیم با استفاده از نظریه یا شبیه‌سازی، اعمال دیگران را درک کنیم، این کار را با تلاش برای استنباط یا «ذهن خواندن» فرایندهای ذهنی دیگران انجام می‌دهیم. در مورد هر دو تئوری، ذهن خوانی، «ذهن‌سازی» یا آنچه که به‌طور کلی «نظریه ذهن» (ToM) نامیده می‌شود، روش اصلی و فراگیر ما در توضیح یا پیش‌بینی آنچه دیگران انجام داده‌اند یا انجام خواهند داد، است (Franks, 2013: 101).

مسئله شناخت اجتماعی در این رویکردها آن‌گونه تعریف می‌شود که به نظر هایدگر وقتی ما بسامسأله^۱ نظری در باب فهم «زندگی روانی دیگران» را در نظر می‌گیریم، به‌سادگی مشاهده می‌شود، هرچند اصل و سرچشمه آن بازگشت به هستی‌ای دارد به سمت‌وسوی دیگران بدو جهت گرفته است (Heidegger, 2001: 124). از نظر هایدگر، این مسئله به‌سادگی از راه نادرستی طرح شده است. ما با دیگران به‌عنوان ذهن‌های دیگر یا بسامسأله نظری مواجه نیستیم که باید آن‌ها را توضیح دهیم. ما با آن‌ها به‌عنوان عاملانی روبرو می‌شویم که قبلاً در یک طرح‌افکنی معنادار با ما درگیر شده‌اند. معانی آن‌ها و فهم ما

از آن‌ها مستقیماً به وضعیت ابزار یا اجتماعی مربوط می‌شود که در آن با آن‌ها روبرو می‌شویم. در شرایط غیر بسامسأله عادی، هیچ رمز و راز دیگری وجود ندارد، هیچ چیز اضافی پنهانی وجود ندارد که ما نیاز به نظریه‌پردازی در مورد آن داشته باشیم. همچنین برای ایجاد شکاف بین خود و دیگران به فرآیند شبیه‌سازی نیاز نداریم، زیرا در زندگی روزمره، ما آن‌ها هستیم و آن‌ها به‌طوری جهت گرفته‌اند که پیشاپیش در جهان ما هستند (Gallagher, 2012: 217).

نظریه تعامل (IT)

در پاسخ‌های انتقادی اخیر به TT و ST، تعدادی از نظریه‌پردازان به دنبال شواهدی هستند که توسط پدیدارشناسی (از جمله کارهای هایدگر)، در علوم اعصاب و روانشناسی رشد ارائه شده‌است تا بتوانند یک نقادی کامل از روش‌های معیار و یک رویکرد جایگزین، تحت عنوان «نظریه تعامل» (IT) باشد. IT سه مجموعه از قابلیت‌های مهم را برای فهم ما از دیگران برجسته می‌کند: «بینادهنیت اولیه»، «بینادهنیت ثانویه». از این رو تلاش می‌کنیم با تأکید هر چه بیشتر بر عناصری که بیشترین ارتباط مستقیم را با ایجاد موضعی انتقادی نسبت به شرح وفادار به هایدگر دارند، به IT می‌پردازیم.

به‌طور خلاصه، بینادهنیت اولیه شامل نوزادی است که تنها با یک شیء در تعامل است، حال می‌خواهد مادرش باشد یا یک اسباب‌بازی، وقتی مادر و نوزاد ارتباط رودررو دارند. در اینجا فرض می‌کنیم مادر در ابتدا به یک بیان خنثی می‌پردازد و با نوزاد درگیر نمی‌شود و نوزاد هم در پاسخ به مادر، درگیریش را متوقف می‌کند. این بر اساس انتظارات نوزاد از تعامل‌هایی است که با شریک اجتماعی خود دارد و هنوز در ماه‌های اول تولد قادر به ارتباط عملی و اجتماعی نیست و از روی گزینه به تعامل می‌پردازد؛ اما بینادهنیت ثانویه بعد از چند ماه نخست رخ می‌دهد که کودک وارد حالت عملی^۱ با محیط اطراف می‌شود. بینادهنیت ثانویه وقتی حاصل می‌شود که حالت عملی و ارتباطی با هم درگیر شوند و کودک به اشیا و ابژه‌های مشترک در موقعیت‌های اجتماعی التفات کند و وارد بازی تعاملاتی شوند^۲.

1. Praxis

۲. این مطلب با استفاده از ارائه خانم دریا گیسینا به آدرس زیر نوشته شد:

<https://www.studocu.com/row/document/university-of-sussex/developmental-psychology/lecture-notes/lecture-7-primary-and-secondary-intersubjectivity/1545992/view>

به‌عبارتی‌دیگر، بینادذهنیت اولیه شامل مجموعه‌ای از توانایی‌های بدن‌مند (حسی- حرکتی) و پُر عاطفه است که در نوزاد حس ادراک دیگری را در رفتار تعاملی تضمین می‌کند؛ بنابراین این نظریه برخلاف TT و ST از یک سوژه ایزوله آغاز نمی‌کند که تنها مشاهده‌کننده یا شناسنده دیگری است، بلکه وارد ارتباط و تعامل با دیگری می‌شود؛ بنابراین این امر مبتنی بر حالت بی‌واسطه و ناروانی تعامل است. دو یا چند ذهن با هم درگیر نیستند بلکه با التفات به دیگری مستقیماً وارد رابطه تعاملی می‌شویم. این نوع فهم مبتنی بر ادراک برخلاف ToM نوعی ذهن‌خوانی یا ذهن‌سازی نیست. با مشاهده اعمال و حرکات بیانگر فرد دیگر، شخص پیش از عملیات ذهن معنای آن‌ها را می‌بیند. هیچ ارجاعی به یک مجموعه پنهان از حالات ذهنی (باورها، خواسته‌ها و غیره) لازم نیست. در سطح پدیدارشناسی، وقتی عمل یا هیات دیگری را می‌بینم، معنای موجود در عمل یا هیات را هم توأمان می‌بینم (بلافاصله و به‌طور واضح درک می‌کنیم). من شادی را می‌بینم یا خشم را می‌بینم، یا قصد را در صورت یا حالت یا حرکت و عمل دیگری می‌بینم. هیچ شبیه‌سازی از آن‌چه به آسانی در هیات فرد آشکار است لازم نیست و هیچ ارجاعی به حالات روانی فراتر از آن‌چه می‌توانم ببینم، در اکثر بافت‌ها و بسترها نیاز نیست. قابلیت‌های بینادذهنیت اولیه با قابلیت‌های بینادذهنیت ثانویه که از حدود یک‌سالگی شروع می‌شود، تکمیل و افزایش می‌یابد. عبارات، لحن‌ها، حرکات و هیات‌ها همراه با بدن‌هایی که آن‌ها را بروز می‌دهد، آزادانه در هوا شناور نیستند، بلکه ما آن‌ها را در جهان گنجانده‌ایم و نوزادان خیلی زود متوجه می‌شوند که دیگران چگونه با جهان تعامل دارند. نوزادان شروع به گره‌زدن اعمال به بافت‌های عمل می‌کنند. آن‌ها وارد بافت‌های التفاتی مشترک می‌شوند، موقعیت‌های مشترک که در آن نوزادان می‌آموزند معنای کارها چیست و برای چه کاری در تعامل هستند. نوزاد بعد از حدود ۹-۱۴ ماهگی شروع به رشد می‌کند و شروع به فهم دیگران می‌کنند که در جهان با آن‌ها تعامل دارند (Gallagher, 2012: 219-21).

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، هایدگر در شرح هستی‌شناسانه خود از دازاین جایگاه اصلی را برای وجود قائل است و او اجتماعی‌بودن ذاتاً اساسی دازاین را بُعد مهمی از وجود می‌داند. علاوه بر این، ما می‌توانیم بینش مهمی را در مفهوم «بودن-با» پیدا کنیم که هم به نقد پدیدارشناختی گزارش‌های معیار TT و ST و هم به توسعه IT کمک می‌کند. از نظر هایدگر، طرح مسأله از منظر ذهن‌های دیگر، یا از نظر شناخت اجتماعی، مستوری و پوشیدگی از مطلبی اساسی‌تر است. نوع پیشنهادهایی که ما در TT و ST می‌یابیم - مانند استفاده از ارجاع یا همدلی برای درک دیگران - ممکن است در سطحی آشکار به نظر

برسد، اما همان‌طور که هایدگر پیشنهاد می‌کند «آن‌ها بنیاد ناچیزی برای تقرر دارند.» (Heidegger, 2001: 124)

از دیدگاه نظریه تعامل، شرح هایدگر کاملاً از نظر بینادذهنیت ثانویه بیان می‌شود، بدون ذکر فرآیندهایی که تحت مفهوم بینادذهنیت اولیه قرار می‌گیرند. علاوه بر این، فقدان هرگونه شرح از بینادذهنیت اولیه (یا رابطه وجودشناختی آن) منجر به سوءبرداشت از بینادذهنیت ثانویه و نوعی درخودماندگی فلسفی می‌شود که می‌توان آن را در سایر متفکرانی که از هایدگر پیروی می‌کنند، به‌روشنی تشخیص داد. ممکن است اعتراض شود که ماهیت اساسی «بودن-با» باید برابر یا شامل بینادذهنیت اولیه باشد. باین‌حال یادآوری می‌کنیم که حتی اگر «بودن-با» به معنای وجودشناختی - اگزستانسیال باشد، باز به‌گونه‌ای است که شامل بینادذهنیت اولیه نمی‌شود. دازاین حتی اگر هیچ دیگری در جهان وجود نداشته باشد، بودن-با است، درحالی‌که ویژگی بینادذهنیت اولیه بدون تعامل با دیگران که برای آن ضروری است، قابل توصیف نیست. هایدگر احتمالاً می‌گوید که بینادذهنیت اولیه فقط به این دلیل است که دازاین «بودن-با» است، اما بودن-بای دازاین به بینادذهنیت اولیه بستگی ندارد و بنابراین اگر چنین باشد، به‌طور واضح وجود «بودن-با» نمی‌تواند معادل بینادذهنیت اولیه باشد. افزون بر این، ما ادعا می‌کنیم که تنها راهی که هایدگر بودن-با را توضیح می‌دهد از نظر فرآیندهایی است که بینادذهنیت ثانویه را تشکیل می‌دهند، همان‌طور که وی می‌گوید، «بودن-با» از طریق جهان هست، یعنی از نزدیک با ملاحظات تودست‌بودن پیوند دارد. توضیح او هیچ‌چیزی راجع به نوع توانایی‌های بدن‌مند، حسی-حرکتی و غنی از احساسات که در بینادذهنیت اولیه وجود دارد، نشان نمی‌دهد (Gallagher, 2012: 221-23).

چه‌بسا با تلفیق نظر هایدگر با نظر مرلوپونتی در باب ادراک حسی بدن‌مند بتوان به نتایج بهتری دست‌یافت که البته در نظریات دریفوس و شاگردان او این تلفیق به‌چشم می‌خورد که در بخش دیگر توضیح خواهیم داد؛ بنابراین اگر در زندگی روزمره چیزی مانند تعامل بینادذهنیت پدیدارشناسانه وجود داشته باشد، این یک تعامل رود رو و غنی از احساسات نیست و ربطی با همدلی‌ای که هایدگر مطرح می‌کند ندارد، بلکه در بهترین حالت تعاملی رودررو با جهان است یا ارتباطی به خاطر تعاملات عملی ما با جهان و در زندگی اجتماعی است. تأکید بیشتر ما بر بینادذهنیت اولیه از آن‌رو بود که ما را بودن انسان در جهان از بدو پیدایشش نزدیک کند و بینادذهنیت ثانویه بیشتر بر بعد شناخت اجتماعی انسان مبتنی است؛ اما همان‌طور که هایدگر در هستی و زمان می‌گوید بودن انسان (دازاین)

در جهان یک نحوه‌بودن اگزیستانسیال است و در حقیقت این نحوه بودن پیش از روان‌شناسی یا شناخت اجتماعی به معنای مرسوم است. دازاین خودش با بودنش با دیگران از بدو پیدایشش به نحو اگزیستانسیال سمت‌وسو می‌گیرد. اینک در بررسی‌های شناخت آن‌چنان رضایت‌بخش به نظر نمی‌رسند، به سراغ نظریه سازگاری^۱ هربرت دریفوس می‌رویم تا آن را بسنجیم.

تحلیل دریفوس از نظریه شناختی هایدگر و نقد مدل شناختی ذهن-رایانه محور

به نظر دریفوس این فرض که کارکردهای انسانی شبیه یک وسیله نمادپرداز همه‌منظوره است مبتنی است بر یک فرض روان‌شناسانه که ذهن می‌تواند همچون یک دستگاه نگریسته شود که با بیت‌هایی از اطلاعات مبتنی بر یک سری قواعد صوری عمل می‌کند، یک فرض معرفت‌شناسانه که همه دانش می‌تواند صوری‌سازی شود، درنهایت این فرض هستی‌شناختی است که هر آن‌چه هست مجموعه‌ای از واقعیت‌هایی است که هر یک منطقاً مستقل از یکدیگر هستند (Dreyfus, 1979: 68).

این سه فرض فلسفی فرض‌هایی جدای از هم نیستند بلکه فرض معرفت‌شناختی پیش‌فرض فرض روان‌شناختی و فرض هستی‌شناختی، پیش‌فرض فرض معرفت‌شناختی است؛ به‌بیان‌دیگر از نظرگاه نقادانه دریفوس چون جهان هرروزه ماورای عالم واقعیت‌های منطقاً مستقل است و حقیقت قابل فروکاستن به تئوری نیست، نمی‌توان همه دانش را صوری کرد و چون نمی‌توان همه دانش را صوری کرد الگوی رایانه‌ای برای ذهن مناسب نیست. ازاین‌رو استدلال‌هایی که در نقد این سه‌فرض بیان می‌شوند نیز جدای از هم نخواهند بود (Khalaj, 2014: 109).

فراتر از این، دریفوس مدعی می‌شود که نه‌تنها مهارت به‌کارگیری زبان بلکه هرگونه مهارت انسانی دانشی غیرتئوریک و صوری ناشدنی است. نگرش متافیزیکی به مهارت‌های انسانی که از سقراط تا لایبنیتس به‌روشنی بیان شده‌است این بوده است که در پس دانش مهارتی یک نظریه وجود دارد، اما دریفوس چه با مثال‌هایی که از دانش مهارتی به‌کارگیری زبان می‌آورد چه با پدیدارشناسی رفتار خبرگی نشان می‌دهد که وجود چنین نظریه‌ای کاملاً محل شک است. از نظر وی رسیدن به درجه مهارت و خبرگی ضرورتاً نیازمند تجربه عملی و درک شهودی هرچه بیشتر از یک‌سو و حس

درونی پرورش یافته‌تر از سوی دیگر است و هیچ‌گونه دانش صوری و تئوریک نمی‌تواند جای این دو را بگیرد. با این حساب اگر نتوان دانش مهارتی ما را به دانشی تئوریک و صوری فروکاست آنگاه فرض معرفت‌شناسانه نیز مخدوش است (Ibid: 112)

استدلال دریفوس در باب پس‌زمینه^۱ نقدی به مدل شناختی^۲ از عالم است. بنا به نظر این مدل شناختی، رابطه ذهن با جهان و توانایی برای معنادار کردن خود و جهان پیرامونش است. جهان مورد نظر در این مدل مبتنی بر عناصر مستقلی است که بر ذهن انسان به شکل داده‌های حسی اثر می‌گذارد و این عناصر خودشان معنایی برای سوژه انسانی ندارند بلکه معنابخشی صرفاً برای سوژه و مقولاتی است که در سوژه انسانی وجود دارد. ذهن انسان با بازنمایی این عناصر مستقل جهان و سپس با پردازش این بازنمایی‌ها یا بیت‌های اطلاعاتی عمل می‌کند تا به جهان ساختارمند معنابخشی در ذهن برسد. دریفوس به‌طور کلی به شناخت‌گروی^۳ چونان مورد خاصی از نظری به ذهن و جهان می‌نگرد (سوپژکتیویسم) که از دکارت به بعد گسترش یافت (Wrathall, 2000: 94-95)

بنا به نظر دریفوس در هستی‌شناسی دکارت بلوک‌های نهایی ساختار جهان، عناصر طبیعت هستند که به‌واسطه دانش طبیعی فهم می‌شوند؛ اما همچنین فرد می‌توانست بر اساس داده‌های حسی، موناذهای لایب‌نیتس، "حواس محمولی" در هوسرل که مطابق با ارتباطات میان ویژگی‌های ابتدایی جهان است، به کوششی دست بزند که در آن این عناصر اولیه و پایه مقصد و مقصودشان ارجاع باشد. احتمالاً هایدگر این گام نهایی سنت اتمیک و عقل‌گروی را در نظر دارد، وقتی او درباره فهم جهان به‌مثابه "نظام ارتباطات" سخن می‌گوید که ابتدا در "کنش تفکر" استقرار دارد. این پروژه هوسرلی در آخرین تلاش‌های خود نیز نهایتاً به این فهم می‌رسد که جهان و ابژه‌هایش چونان ترکیب پیچیده از ویژگی‌ها و ذهن چونان شامل بازنمایی‌های نمادین این ویژگی‌ها و قوانین یا برنامه‌هایی است که ارتباطاتشان را بازنمایی می‌کند (Dreyfus, 1991: 108)

دریفوس در پاسخ به جهان بی‌معنایی که در پردازش ذهنی^۴ ساخته می‌شود، رویکردی اثباتی دارد که هویت‌های طبیعی^۱ به‌طور معناداری به‌واسطه پس‌زمینه "اعمال سازگار"^۲ با جهان خارج "درآمیخته"^۳ هستند. (Wrathall, 2000: 95)

-
1. Background
 2. Cognitive Model
 3. Cognitivism
 4. Mental Process

رویکرد دیگری که در نقد مدل شناختی از طرف دریفوس مطرح می‌شود و احتمالاً جامع‌تر است عدم توانایی مدل شناختی در تبیین این امر است که چگونه پردازش قاعده‌مند^۴ از بیت‌های اطلاعات اتمی نمی‌تواند به فهم ما از جهان تقرب یابد. این استدلال کاربرد دارد حتی اگر کسی پدیدارشناسی دریفوس را از تجربه روزمرگی نفی کند. کسی استدلال می‌کند پدیدارشناسی صرفاً اطلاعات پردازش‌شده را نادیده می‌گیرد زیرا در لایه قبل آگاهی اتفاق می‌افتد و تنها ذهن ماست که آن را معنادار می‌کند. دریفوس به مفصل‌بندی و سامان‌دهی مهارتی و کل‌گرایانه از فهم ما در جهان اشاره می‌کند. دیدگاه کل‌گرایانه از فهم ما از اشیاء این امر را مشکل می‌کند که چگونه هر رویکرد قاعده‌مند دست به ساخت شناخت ما می‌زند می‌تواند صرفاً ساده‌ترین و بسیط‌ترین صورت‌های فهم را ذخیره کند. برای مثال دریفوس می‌گوید که بازنمایی میز برای ما این‌گونه است که یک میز ساده را تصور می‌کنیم که روی آن غذا می‌خوریم، پشت آن می‌نشینیم و برخی کارهای روزمره را انجام دهیم. این تعریف میز برای ماست؛ اما این تعریف برای میز سنتی ژاپنی یا میزی که در داستان‌های غربی توصیف می‌شود که سازگار با^۵ شرایط و امکانات دیگری است و در فرهنگی دیگر معنابخش است، کاربرد ندارد (Ibid: 96).

افزون بر این دریفوس به "استدلال از مهارت‌ها" توجه می‌کند. وقتی ما کوشش داریم که محتوایی از آنچه در باب جهان داریم را ذخیره کنیم، می‌یابیم که بیشتر این دانش مبتنی بر مهارت‌های ما برای دورزدن در جهان است یعنی "آمادگی ما برای درگیری با آنچه به‌طور عادی در موقعیت پیش‌رو به چشم می‌آید" اگر ما با ذهن چنان پردازشگر بیت‌های اطلاعات رفتار کنیم باید با این مهارت‌ها چنان قوانین برای پاسخگویی به عناصر بی‌معنایی رفتار کنیم که در جهان با آن روبرو هستیم. افزون بر این مهارت‌های انسانی فقط پاسخ‌گویی به ابژه‌ها نیست بلکه به موقعیت‌ها نیز هست، بنابراین ما نیاز داریم قوانینی را اضافه کنیم که بتواند موقعیت‌های متفاوت را تعریف کند و طرقی که در آن این موقعیت با مهارت‌های ما در پاسخ‌گویی به اشیاء در این وضعیت سازگاری پیدا می‌کند. اگر بخواهیم این مهارت‌ها را برحسب عملکرد قوانین بیشتر به دست آوریم، خطایی برای فهم ما اتفاق

-
1. Natural Entities
 2. Background of "Coping Practices"
 3. Integrated
 4. Rule-governed Processing
 5. Coping With

می‌افتد که توانایی ما برای فهمیدن قاعده‌مند می‌شود. قاعده‌مند کردن مهارت‌های انسانی که در موقعیت‌های مختلف با اشیاء مختلف و در فرهنگ‌های و اجتماعات متنوع اتفاق می‌افتد نمی‌تواند تحت قوانین و قاعده‌های مشخص درآید. درواقع این قاعده‌مند کردن جهان بیرونی باعث می‌شود جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی موقعیت‌ها از میان برود و تنها به قوانین ذهنی کاهش پیدا کند (Dreyfus, 1991: 117)

در جهانی که ما زندگی می‌کنیم التفات پدیدارشناسانه ما معطوف به عواطف ما، پاسخ‌گویی ما در شرایط دشوار به وضعیت‌ها، بدن‌مندی ما، نحوه دیدن و شنیدن ما، زبان فرهنگی که هر قوم از آن برخوردار است، حافظه تاریخی و جمعی یک قوم، وقایع منفردی که برای ما و نه دیگران اتفاق افتاده است و ... که جهان زندگی را از جهان قوانین متفاوت می‌کند. برای همین ساده‌انگاری است اگر نخواهیم این موقعیت‌ها و وضعیت‌های گوناگون را لحاظ نکنیم. دریفوس، هایدگر را در تمایز دولایه از "اعمال پیش‌زمینه‌ای" تفسیر می‌کند، اعمالی که برای سازگاری و درگیری با اشیاء جزئی یا ابزارها و اعمالی که برای سازگاری و درگیری با محتواهای کامل ابزارهاست. به نظر می‌رسد که این ایده تا حدی دم‌دستی و بر اساس حس مشترک است. البته هیچ‌کس نمی‌تواند با امور جزئی در ابزارهای مهارتی سازگاری برقرار کند مگر این که "دریافت و درک کلی مهارت‌یافته از شرایط ما" داشته‌باشد که در آن این جزئیات ابزاری مکانشان را بیابند (Ibid: 117-118).

مثالی خوبی دریفوس می‌زند که نشان می‌دهد این درگیری با امور جزئی ابزاری چگونه معنا می‌شود. برای مثال موقعی که وارد اتاق می‌شوم به‌طور عادی با هر آنچه آن‌جاست درگیر می‌شوم. چیزی که این توان را به من می‌دهد مجموعه‌ای از باورهای من درباره اتاق یا قوانینی که به‌طور کلی من با اتاق و محتویات آن سازگار و درگیر می‌شوم. بلکه این حس که چگونه اتاق به‌طور عادی رفتار می‌کند، مهارتی برای ارتباط و درگیری با آن‌ها که با گشت‌وگذار من در اتاق به دست می‌آید. این چنین آشنایی شامل کنش‌های من یا عدم کنش من می‌شود. من در این درگیری با فضا و محتویات اتاق اگر مهارت نظافتچی را نداشته باشم متوجه خاک‌روبه‌های اتاق نمی‌شوم. یا اگر معمار نباشم نمی‌توانم درباره ساختمان اتاق دقتی داشته باشم و ظرایف آن را درک کنم. یک طراح داخلی منزل می‌تواند به جزئیات چیدمان منزل دقیق شود، زیرا بارها اتاق‌های مختلف را با ساختمان و طراحی‌های متنوع دیده است. او می‌تواند بفهمد که چگونه اشیاء موجود در اتاق با هم

می‌توانند نسبت‌های زیبا داشته‌باشند، همان‌طور که یک نجار یا یک موزیسین می‌تواند به چوب یا یک قطعه موسیقی معنایی در خود تقدیر بدهد. (Dreyfus, 1993: 35-36)

در اینجا با دو واژه آشنا می‌شویم که در زبان ما در نسبت با این نحوه شناخت در باب جهان شکل گرفته‌اند. واژه disclose یا discover مبتنی بر شناخت درگیرانه ما با جهان هستند. جهان پیرامونی ما برای ما بسته^۱ یا پوشیده^۲ است. انسان تنها با شناختی که نسبت به اشیاء در ضمن مهارت‌هایش می‌آموزد می‌تواند جهان را گشوده یا نامستور نماید. ما با آموزش مهارتی باعث می‌شویم در جهان بودگی‌مان قوام پیدا کند. ما درهای جهان را با مهارت‌ورزی خود گشوده می‌کنیم و جهان خود را سرعت می‌بخشیم. جهان صرفاً مجموعه‌ای از پدیدارهای فیزیکی نیست که با توجه به قوانین فیزیک بتوانیم آن را معنادار کنیم. بودن ما در جهان همان تعامل ماست با دیگر انسان‌ها، فرهنگ‌های، موقعیت‌ها. همان‌طور که هایدگر می‌گوید واژه یونانی شیء یعنی "پراگماتا" به نگاه عملگرانه یونانیان در نسبت با اشیاء اشاره می‌کند (Heidegger, 2001: 53)؛ یعنی یونانیان شیء را نه از طریق مفهومش بلکه از طریق نسبتش با موقعیتش می‌فهمیدند. شیء خود را در زدوخورد در بستر جهان معنابخش می‌کند و انسان با به‌کارگیری اشیاء است که به آن‌ها معنا می‌دهند. یک قطعه چوب برای نجار می‌تواند معنای کاملاً متفاوتی با قطعه چوبی دارد که دهقانی با تبر می‌شکند تا خانه خود را گرم کند؛ بنابراین همان‌طور که دریفوس می‌گوید اشیاء با درگیری و سازگاری معنای واقعی خود را برای انسان به دست می‌دهند.

بحث و نتیجه‌گیری

وقتی به نظریات مرسوم در حوزه جامعه‌شناسی شناختی توجه می‌کنیم، عموماً این نظریات را وابسته به دو جریان اصلی در علوم شناختی یعنی علوم اعصاب شناختی و روان‌شناسی شناختی می‌بینیم تا آن‌جا که می‌بینیم در کتاب هایدگر و علوم شناختی عمده کار نزدیک‌تر نظریات هایدگر به این دو میان‌رشته اصلی است و این امر تنها در تقلیل و خارج کردن نظر هایدگر از جایگاه فهم اگزیستانسیالیس میسر می‌شود؛ زیرا انسان (دازاین) از نظر هایدگر بدواً به درون جهان پرتاب شده‌است و از همان ابتدا در حیث اگزیستانسیال انسان رخنه کرده‌است، به این شیوه که دازاین بدواً و ذاتاً «بودن-با» دیگری است که برگرفته از

1. Close
2. Covered

خصوصیت ذاتی در-جهان-بودن انسان است، شبیه آن چیزی که ارسطو انسان را بدان می‌خواند یعنی انسان از ذاتاً مدنی‌الطبع است؛ یعنی حیث حکمت عملی و اجتماعی انسان ذاتاً و بدواً این اقتضا را دارد که در مدینه^۱ رشد پیدا کند و انسانی که در مدینه با خصوصیتی که ذکر می‌کند، اگر نباشد، اصلاً از حیث عملی انسان نیست و حتی قوه ناطقه نظری او هم رشد نخواهد کرد. در این مقاله تلاش کردیم تا حد امکان نحوه تفکر هایدگر را از رویه‌های متفاوت پیگیری کند و نشان دهد چه نظریاتی در علوم اجتماعی شناختی می‌تواند با تفکر هایدگر به گفتگو بپردازد، هرچند توفیق کامل پیدا نکند. از این بالاتر، بررسی نظریه سازگاری با هربرت دریفوس است که ابتدا در برابر هوش مصنوعی مطرح شد اما به همت شاگردان دریفوس، به‌ویژه در کتاب هایدگر، سازگاری و علوم شناختی: مقالاتی به احترام هیوبرت آل. دریفوس توانست در علوم شناختی نسج و نسق بگیرد.

اگرچه بیشتر این مقالات در این حوزه به سمت دو بینارشته‌ای اصلی علوم شناختی یعنی علوم اعصاب شناختی و روان‌شناسی شناختی سو می‌گیرند اما همان‌طور که برخی از پژوهشگران حوزه شناختی توجه کردند، دو اصطلاح هستی‌شناسی بنیادین یعنی «در-جهان-بودن» و «بودن-با» ی هایدگر و همچنین «سازگاری با» ی هربرت دریفوس نمی‌تواند در حوزه روان‌شناسی و علوم اعصاب شناختی آن‌چنان موردگفتگو قرار بگیرد؛ زیرا در این دو ما در روان و مغز و اعصاب خود گیر افتاده‌ایم، همان‌طور که ساموئل بکت در رمان معروف مورفی بیان می‌کند و جایگاه این دو رشته بیشتر در ادامه عقل روشنگری که مبتنی بر آگاهی و خودآگاهی انسان است، نمود پیدا می‌کند و هر کس کمترین آشنایی را با نظریات هایدگر و پیروان او از اگزیستانسیالیست‌ها، هرمنوت‌ها و پست‌مدرن‌ها داشته باشد، می‌داند که دغدغه این‌ها اگرچه مشترک نباشد، اما در مقابله با ذهن‌محوری انسان در یک پایگاه قرار می‌گیرند. از این‌رو در این مقاله تلاش کردیم تا زاویه دیدی را به حوزه جامعه‌شناسی شناختی نشان دهیم که از قضا مسبوق به سابقه هم هست.

هایدگر با تأکید بر دست انسان به‌جای ذهن و مغز او از روان‌شناسی و علوم مغز و اعصاب فاصله می‌گیرد. ویژگی «دست» تأکید بر شرکت فعالانه و مستقیم انسان در اجتماع و ساخت فرهنگ است. دست با به‌کارگیری مهارت‌ورزانه اشیاء به دیگر انسان‌ها در اجتماع ارتباط برقرار می‌کند. دیگر بحث بر سر بازنمودهای ذهنی انسان نیست بلکه هویت اجتماعی انسان با بودن-در-جهان دازاین رابطه نزدیکی برقرار می‌کند و از این‌رو معنای

رابطه انسان‌ها در اجتماع پیش‌آذهنی-مغزی است. انسان تنها با شناختی که نسبت به اشیاء در ضمن مهارت‌هایش می‌آموزد می‌تواند جهان را گشوده یا نامستور نماید. ما با آموزش مهارتی باعث می‌شویم در جهان بودگی‌مان قوام پیدا کند. ما درهای جهان را با مهارت‌ورزی خود گشوده می‌کنیم و جهان خود را اتساع می‌بخشیم. جهان صرفاً مجموعه‌ای از پدیدارهای فیزیکی نیست که با توجه به قوانین فیزیک بتوانیم آن را معنادار کنیم. بودن ما در جهان همان تعامل ماست با دیگر انسان‌ها، فرهنگ‌ها و موقعیت‌ها.

دریغوس با تبیین معارف هایدگر، در پاسخ به جهان بی‌معنایی که در پردازش ذهن ساخته می‌شود را طرد می‌کند. او به جهان اجتماعی و فرهنگی در رویکردهای معمول علوم شناختی و در پس نگاه‌های رایانشی-ذهنی-مغزی به فراموشی سپرده شده‌است، معنا می‌دهد. هویت‌های طبیعی به‌طور معناداری به‌واسطه پس‌زمینه اعمال سازگار با جهان خارج درآمیخته می‌شوند. مقاله حاضر با رویکرد هایدگری که پیش‌گرفته به طلوع حیث هویت اجتماعی و فرهنگی‌ای پرداخت که دیگر در رویکرد شناخته‌شده علوم شناختی محل اعتنا نیست تا زمینه برای پژوهش‌های جامعه‌شناسی شناختی با تأکید بر هویت اجتماعی و فرهنگی انسانی فراهم گردد.

تشکر و سپاسگزاری

از استاد محترم علوم‌شناختی و بیش از همه از جناب آقای دکتر علی نصرت بابت امکان پژوهش در باب نسبت علوم شناختی و جامعه‌شناسی کمال سپاسگزاری و امتنان را دارم. همچنین از خانم دکتر عربزاده و آقای حسین عباسی بابت همکاری پژوهشی در طرح تحقیقاتی علوم شناختی کمال سپاسگزاری و امتنان را دارم.

پروژه‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Cerulo, K. (2005). Encyclopedia of social theory. G. Ritzer & Th. Oaks (Eds.), *Cognitive sociology* (pp. 107–111). Berkeley, CA: University of California Press.
- Franks. D. & J. H. Turner. (2013). Handbook of neurosociology, D. Franks. & J. H. Turner (Eds.), *Introduction: Summaries and comments* (pp. 1-9). New York, NY: Springer.
- Lakoff, G. (2013). Handbook of neurosociology, D. Franks, J. H. Turner (Eds.), *Neural Social Science* (pp. 9-25). New York, NY: Springer.
- Wrathall M. A. (2000). Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Vol. 2. Wrathall, M. A. & J. Malpas (Eds.), *Background Practices, Capacities, and Heideggerian Disclosure* (pp. 93-115) Massachusetts: The MIT press.
- Zerubavel, E. (2018). The Oxford Handbook of Cognitive Sociology. W. H. Brekhus & G. Ignatow (Eds.) *Cognitive Sociology: between the personal and the universal mind*, (pp. 31-41) Oxford: Oxford University Press.
- Sternberg, R. J. and K. Sternberg. (2012). *Cognitive Psychology*, USA: Wadsworth Press.
- Spiegelberg, H. (1971). *the Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Netherlands: Springer Press.
- Heidegger, M. (1968). *What Is Called Thinking?*, G. Gray, F. Wieck (Tr.), Harper and Row Publishers.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- DiMaggio, Paul. (1997). Annual Review of Sociology, *Culture and cognition*, 23, 263.
- Dreyfus, H. L. (1979). *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence?* New York: Harper & Row.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, H. L. (1993). Cambridge Companion to Heidegger. Ch. B. Guignon (Ed.) *Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics*, (pp. 286-317) C. Guignon, Cambridge: Cambridge University Press.
- Khalaj, M. M. (2014). Journal of Fundamental Western Studies, *Dreyfus and the Philosophical History of Artificial Intelligence*, 5, 1, 103-128.
- Gallagher, Sh. & R. S. Jacobson. (2012). Heidegger and cognitive science, J. Kiverstein, & M. Wheeler (Eds), *Heidegger and Social Cognition* (pp. 213-246). Hampshire: Palgrave Macmillan Press.
- Gazzaniga, M. S. (2005). *The ethical brain: The science of our moral dilemmas*, New York: Harper Press.

Ignatow, G. (2014). *Sociological Forum. Ontology and method in cognitive sociology*, 29, 990–994.

Lizardo, O. (2014). *Sociological Forum. Beyond the Comtean schema: The sociology of culture and cognition versus cognitive social science*. 29, 983–989.

