



Vol. 15/ Issue: 37/ Winter 2021

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. jgħoreyshi@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 علی در علوم شناختی مطرح می‌شود. این بحث معضلاتی را به پیش کشیده است، از جمله اینکه هر دو رویکرد، درنهایت، فهمی دکارتی-فرادستی از نسبت بدن و شناسایی فراپیش می‌نهند و بدن را به امری فیزیکال فرمومی کاھند. افزون بر این، تقویم‌گرایانی همچون کلارک نمی‌توانند صورت‌بندی پدیدارشناسی از تقویم را در سطح علوم شناختی بدن‌مند بازسازی کنند که نتیجه‌آن 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 فیزیکالیستی 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 بنیادی تر 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 فروکاسته 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. همهٔ 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؛ به‌نحوی 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 می‌کیم. این مرور ناظر به بخشی است که بین کلارک، ویلسون و شاپیرو بر سر چگونگی ایفای نقش بدن در شناسایی^۱ درگرفته است؛ بنابراین، این مقاله ناظر به کل جغرافیای بدن‌مندی در علم شناختی و نیز ناظر به کل حوزه علم شناختی هایدگری نیست. درواقع، این بحث ناظر به یک مسئله خاص یعنی نقش علیّ 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 فیزیکالیستی 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.

مرواری 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 به منزله 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 & Newell, 1962: 141-142). در این‌گونه نظریات، فرایندهای ذهنی همچون یک الگوریتم رایانه‌ای است. درواقع، 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 به‌طورکلی طرفداران شناسایی ایستارمند(Situated 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 توجیهات علم شناختی استاندارد از کارکرد ذهن و مغز را به چالش کشید، تحلیل بینایی بود. مسئله این است که تصویر جهان سه‌بعدی بر روی شبکیه دوُبعدی است اما این تصویر دوُبعدی یک تصویر یکتا نیست و می‌تواند با بی‌شمار محرک سه‌بعدی همخوان باشد. نمی‌خواهیم مفصلًاً وارد بحث درباره این مسئله شویم؛ آنچه فعلًاً 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، درنهایت با یک محرک سه‌بعدی همخوان می‌شود. درواقع، ازنظر طرفداران علم شناختی بدن‌مند، نه یک الگوریتم مغزی بلکه برهمنکنش بدن‌مند سوژه با محیط، شناخت سه‌بعدی وی از محیط را شکل

می دهد (برای بحثی تفصیلی از تاریخچه این بحث نگاه کنید به(Shapiro, 2019b)؛ همچنین برای مروری بر شواهد تجربی علم شناختی بدن مند(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 رفتنش در کاهش قوای شناختی تأثیرگذار است، محل بحث نیست. مسئله این است که آیا بدن فراتر از این امور شناخته شده، در خود فرایندهای شناختی نقش دارد؟ طرفداران شناسایی بدن مند 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 محتواهای شناسایی دارد بدینسان که حالت‌های گوناگون بدنی، محتواهای شناختی گوناگونی را به بار می‌آورند. درحالی که 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(N. 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 محاسبه خنثی 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؛ ازین‌رو، 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.

«روایتِ سازوکار کلان‌تر»، نتیجهٔ پذیرش رویکردی کارکردگرا دربارهٔ 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: ثمرة کارکردی و جفت‌شده‌یکپارچه: «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 ثمرة 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.

ازنظر کلارک، سیستم شناسایی یک سیستم پردازش اطلاعات است و ازآنجاکه 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. ازنظر 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 ازنظر کلارک، شناسایی امری کارکردی است و درنتیجه، 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 صرف ظرفِ 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 علیّ 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 داوری 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 می‌کردن سرگرم‌کننده‌تر می‌یافتد. شاپیرو در ادامه مثال‌های فراوانی می‌زند که مؤید نقش علیّ 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 می‌زنند؛ دوم، از طریق فعال‌سازی نقشه‌های حرکتی (motor plans)، برخی فرایندهای شناختی را تسهیل و از برخی جلوگیری می‌کند (Ibid). شاپیرو با استناد به کاسانتو بر آن است که «افرادی با بدن‌های مختلف، حتی در مورد ایده‌های انتزاعی به نحوه‌ای متفاوتی می‌اندیشند». در حد 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. درواقع، 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. درواقع، می‌تواند خودش را چونان انسانی دوپا که راه می‌رود طرح‌افکنی کند؛ مراد از طرح‌افکنی خود چونان انسانی دوپا این است که بتواند معناهایی که وابسته به شکل خاص ما انسان‌هاست، مثلاً جلو و عقب را به نحوی به کار گیرد و درنتیجه، درونی کند؛ این موجود ولو اینکه به لحاظ زیستی محدودیت‌هایی برای طرح‌افکنی ابتدایی این

مفاهیم دارد، می‌تواند با مشارکت در جامعه انسانی مهارت به کارگیری آن‌ها را به دست آورد. به نظر می‌رسد، طرح باهم-هستن هایدگر می‌تواند محدودیت‌های چنین فهمی از بدن‌مندی را پشت سر بگذارد. در این طرح در عین حال که بر نقش بدن در شکل‌گیری فهم انسان تأکید می‌شود، یکی از وجوده 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. درواقع، بدن مقوم، سخت‌افزار شناسایی است که خود کارکردی انتزاعی است؛ بدن علی نیز، علت برخی ترجیحات، داوری‌ها 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 ساخت و ختنی است؛ از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که در هر دو مورد، بدن هر نقشی داشته باشد، جزوی از خود شناسایی نیست؛ البته مطابق فهم تقویمی می‌تواند بخشی از سامانه یکپارچه شناسایی باشد ولی صرفاً از آن جهت که شناسایی انتزاعی بر آن و از طریق آن اجرا می‌شود.

مسئله سوم اینکه هر دو بدن را بدنی فیزیکال می‌فهمند؛ چراکه کلارک از سخت‌افزار بدن سخن می‌گوید که انگاره‌ای آشکارا فیزیکال است؛ همچنین شاپیرو به نسبت علی بدن با شناسایی اذعان می‌کند و بدن چونان شئی عینی و فیزیکال این نسبت علی را برقرار می‌کند؛ زیرا نخست باید شناسایی و بدن را چونان اموری فرادستی در پیش نهاد و سپس رابطه علی بین این دو را کندوکاو کرد. این انگاره در برابر رهیافت پدیدارشناسانه‌ای می‌ایستد که می‌خواهد امر انضمایی 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 درنتیجه، مسائل مربوط به نحوه رابطه ذهن و بدن را به‌پیش می‌کشد؛ ثانیاً، بدن را در نخستینگی پدیداری‌اش درنیافته 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 درگیری‌های آدمی در فعالیت روزمره و پیش از ابزه شدنش در نظر گرفته شود. در این نگاه به درگیری‌های آدمی، حضور وی در جهان به مثابه یک کل عمل می‌کند، نه اینکه انسان جدای از جهان باشد و بعداً بخواهد با این جهان ارتباط برقرار کند (دوگانه‌انگاری‌ای که باعث می‌شود 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 روزمره‌اش فاصله می‌گیرد و آن را به ابزه تأمل نظری اش بدل می‌کند، خود را جدای از جهان می‌بیند. به بیان سوم، نسبت در-جهان-بودن بر دو طرف نسبت که انسان و جهان است مقدم است (برخلاف نگاه فیزیکالیستی که کل را برساخته اجزاء می‌داند)۳.

آدمی تا جایی که دل مشغول کاروبار روزمره خود است، بین خود و جهان جدایی و فاصله‌ای نمی‌یابد. همچون ورزشکاری که غرق بازی است و در این حالت غرق شدگی درگیرانه، خود را جدا از بازی‌ای که در آن قرار دارد نمی‌بیند؛ تنها زمانی که ورزشکار از این حالت درگیرانه فاصله می‌گیرد و بازی را ابزه می‌کند، بین خود و بازی فاصله می‌گذارد. از مثال ورزشکار چیز دیگری نیز فهمیده می‌شود. ورزشکار نه تنها خود را جدا از بازی نمی‌یابد بلکه به طریق اولی، خود را چونان موجودی دوپاره یا چندپاره نمی‌یابد. ورزشکار تاجایی که غرق بازی است، همه خود را درگیر در بازی می‌یابد. فوتbalیستی را در نظر بگیرید که در گرم‌گرم بازی می‌خواهد حریف خود را دریبل کند. از نظر هایدگر این فوتbalیست جهان را در شکل اجزاء مجزای توپ، زمین بازی، خود، حریف و فعل دریبل زدن نمی‌فهمد بلکه همه این‌ها را ذیل یک کل غایت‌مند که همانا دریبل زدن است درک می‌کند. علوم شناختی، شواهدی برای ادعای هایدگر فراهم کرده است. مثلاً مطالعه‌ای درباره نحوه دریبل زدن رونالدو انجام شد و تک‌تک رفتارهای وی هنگام دریبل زدن (نحوه نگاه کردن به توپ، نحوه نگاه کردن به حریف، چگونگی حرکت دست، پا...) تحلیل شد؛ جالب آنکه این فوتbalیست خود نمی‌دانست چنین رفتارهایی انجام می‌دهد؛ درواقع، وی نسبتی فرادستی و ابزکیو و نیز نسبتی تحلیلی و مجزاکننده 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 پیشاپرکتیو و به نحو درگیرانه می‌فهمد. به بیان پدیدار‌شناسانه، می‌گذارد 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 ننهاده است، منتها به نظر ما هستی‌شناسی وی ظرفیت به دست دادن چنین رهیافت‌هایی به بدن‌مندی سوژه را دارد.

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).

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 بهبیان دیگر به معنای فهم تودستی پیشافرادستی. 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 چیق کشیدن طول کشید تا به محل کارم برسم (بیان اول شخص و درگیرانه)، تبیینی نخستینی تر 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 بر حسب تجربه دم‌دستی ام می‌فهمم اما در دومی، زمان را به مثابه امری کلی و عینی می‌فهمم (ن. ک بحث از تقدم «کشف کجاها در رویه‌های سروکار هر روزه» بر «اندازه‌گیری نظاره‌مندانه») (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 در حالی که فلسفهٔ 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 متعلق 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 ابژهٔ متأملانهٔ سوژه انسانی بدل شده است. در اینجا، هستی به معنای ابژکتیویته یا عینیت است. برخلاف تلقی متافیزیکی، از نظر هایدگر این فهم از هستی، بدیهی نیست بلکه نحوهٔ خاصی از مواجهه انسان با جهان چنین فهمی از هستی را ممکن کرده است. این مواجههٔ خاص را این نظریهٔ متافیزیکی صورت‌بندی می‌کند که انسان در مواجهه با جهان، جهان را از طریق بازنمایی‌های ذهنی درمی‌باید. 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 ظهر می‌کند. منظور هایدگر این است که در مشغولیات معمول، ما در پی کشف ماهیت چیزها نیستیم؛ بهیان 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 متاملانه و ابزه‌ساز تمایز 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 متاملانه خود را نشان می‌دهد تمایز 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 تاملی وی نیست (چراکه نجار به خود کار مثلاً ساختن میز نظر دارد)؛ چکش با از کارافتادن 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 ابزاری اش را به‌خوبی بازی نکند.

مشخصه جهان ابزاری، مجموعه‌ای از خصوصیات ارجاعی از قبیل «از برای» و «به‌منظور» است. درواقع، 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، کوییدن میخ و «برای چه» کوییدن میخ، ساختن میز و «برای چه» ساختن میز، مطالعه کردن و... است.

بنابراین، تا زمانی که جهان ابزاری و بافت ارجاعی کار می‌کند، ابزار به‌خودی خود جلب توجه نمی‌کند. بهیان 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 ارجاعی اش 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 مثال‌هایی که در حوزه در کنش‌گرایی(enactivism) زده می شود، دقیق‌تر 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 تایپیستی را در نظر بگیرید که در نبود صفحه کلید به سختی می تواند جای حرف‌ها 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 بدن‌مندی تودستی را از بدن‌مندی فرادستی متمایز کرد. در بدن‌مندی فرادستی این انگاره فراپیش نهاده می شود که بدن فیزیکال/جسمانی نقشی مقوم یا علی در فرایندهای شناختی بازی می کند. اما در بدن‌مندی تودستی بر نقش مقوم بدن ابزاری-تودستی در فرایندهای شناختی تأکید می شود. در واقع، بدن، نه ابزاری فیزیکال بلکه بخشی از جهان ابزاری-ارجاعی است و درنتیجه معنا و کارکرده را از این بافت ارجاعی می گیرد. درنتیجه، موجودات تودستی-ابزاری، امتداد این بدن تودستی‌اند. اگر بدن را بر حسب پدیداری اولیه‌اش چونان ابزار بفهمیم، آنگاه بدن تودستی مقوم خود شناخت است. در واقع، ما تا جایی واجد شناختیم که بدن‌مندیم و بدن خود را به کار می گیریم. در واقع، این گونه نیست که مهارت‌ها، عادت‌ها و مواجهه‌های 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 نخستینی‌تر شناختی است؛ زیرا مطابق تحلیل هایدگر، شناخت و فهم فرادستی، خود اشتراقی از این وضعیت بودن و فهمیدن مهارتی است. افزون بر این، مطابق این انگاره از بدن‌مندی، جهان

ابزاری، امتداد بدن‌مندی ماست. درواقع، بدن-ابزار (که فراتر از صرف بدن فیزیکی است)، مقوم فهم و شناختِ عملی-مهارتی ماست.

تفاوت این معنا از تقویم با تقویمی که کلارک مراد می‌کند این است که کلارک بدن را همین بدن جسمانی و فیزیکالی فرادستی می‌فهمد و می‌خواهد با مثال‌های رایانشی یعنی نرمافزار و سختافزار شناخت آن را توضیح دهد. درواقع، شرح کلارک از بدن‌مندی در سطح شرحی فرادستی باقی می‌ماند آگرچه مثال‌هایی که او و درکنش‌گرایان می‌زنند، می‌تواند مثال‌هایی هماقق با پدیدارشناسی تودستی باشد. حتی می‌توان گفت تمایز نرمافزار و سختافزار شناخت، درنهایت نوعی دوگانه‌انگاری دکارتی است. اما در رهیافتی هایدگری باید بدن‌مندی 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 این‌رو، بدن چونان ابزار اجرای این شناسایی بنیادین، مقوم شناسایی است.

بدن‌مندی 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 این‌رو، وجود بهماثبه فرادست بودن مقوم موجودیت موجودات فرادستی است. همچنین تودست بودن مقوم موجودات تودستی است. بهیان 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 (بهیان هایدگر اگریستانسیال‌هایی) به دست دهد که مقوم موجودیت موجودات است و وجود را مفصل‌بندی می‌کنند؛ تودستی بودن، فرادست بودن، جهان‌مندی و زمان‌مندی از جمله این مقولات مفصل‌بندی کننده 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 دازاین/انسان است. مکان مندی، زمان مندی، تاریخ مندی، جهان مندی و پروا مهم ترین مقولاتی اند که هستی بنیادین را مفصل بندی می کنند.

می توان برای شرح پدیدارشناسانه بدن مندی، یک سطح عمیق تر رفت و بدن مندی را در سطح مقولاتی تعریف کرد که مفصل بندی کننده هستی بنیادین اند. وجه این رویکرد ژرف تر به بدن مندی این است که در خوانشی پدیدارشناسانه، انسان در کلیت خویش بررسی می شود. این گونه نیست که همچون رویکرد دکارتی، انسان نخست اندیشه های باشد که سپس با بدنی جسمانی ارتباط دارد و از آن استفاده می کند. از این رو، بدن نمی تواند صرفاً وجهی ابزاری داشته باشد و در سطح هستی بنیادین انسان جایی نداشته باشد. مسئله دیگر این است که مقومات هستی بنیادین، یعنی مکان مندی، زمان مندی، جهت مندی اساساً بر پایه امری کران مند و بدن مند ممکن می شوند؛ اگرچه هایدگر خود وجه اساساً کران مند هستی را بر پایه بدن مندی توضیح نمی دهد، در شرح مؤلفه های این کران مندی، از مقولاتی بهره می گیرد که می توان گفت با بدن مندی انسان نسبتی وثیق دارند. افزون بر این، هایدگر مواجهه ما با انسان های دیگر را مواجهه ای ابزاری نمی دهد؛ آن ها با ما هم جهان اند نه اینکه صرفاً چون ان ابزاری در دست ما باشند. حال اگر بدن مندی را صرفاً در سطح ابزاری بفهمیم، آنگاه باید پایی آن را از رابطه ما با دیگران و فرمی که از دیگران داریم، کوتاه کنیم؛ در حالی که روشن است که مواجهه بدن مند ما با دیگری مقوم اساسی رابطه ما با اوست.

بدن مندی در سطح بنیادین یک موقعیت یا ایستار مکانی - زمانی - جهان مند است که اساساً می گذارد ما با چیزی و موجودی نسبت داشته باشیم. در واقع، بدن مندی مقوم موقعیت مندی هستی شناسانه ماست که ارتباط ما با دیگری و چیزها را ممکن می کند. هایدگر، در پنج مرحله از طریق جهان مندی، مکان مندی، پروا، زمان مندی و تاریخ مندی این موقعیت مندی بنیادین را توضیح می دهد.

در سطح جهان مندی، جهت مندی و مکان مندی، مسئله اصلی این است که در وهله نخست بدن امکان نزدیکی و دوری، به سوی چیزی بودن، روی برگرداندن از چیزی را فراهم می کند. به میانجی بدنمان است که می توانیم چیزها را در پیرامون خودمان بیاییم، در دست بگیریم و از آن ها استفاده کنیم. اولاً، به واسطه بدن است که پشت و رویی داریم و از این رو روی می اوریم و روی

برمی‌گردانیم و حیث التفاتی شکل می‌گیرد. ثانیاً، انسان به‌واسطه بدن خاصی که دارد یعنی به‌واسطه دست‌هایش موجودی ابزارساز و به کارگیرنده ابزار است. اینکه در جهان تودستی، چیزها به یکدیگر ارجاع می‌دهند، به‌واسطه 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 درنتیجه، ما می‌توانیم چیزی را برای چیزی دیگر به کار گیریم. این مکان‌مندی یک مکان صوری-فیزیکی نیست که در آن موقعیت‌های مختلف هیچ تفاوتی نداشته باشد، بلکه در این مکان، هر یک از جاهای در نسبت با جاهای دیگر و همه جاهای در نسبت با جایگاه بنیادینی که بدن به ما داده است، متین می‌شوند.

معنای تقویم نزد هایدگر

همان طور 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 بعد 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؛ بهبیان 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، به‌خودی خود، نیازمند آن است که ب، آن را بنیان نهد»(Smith,2003:145). برای مثال، از نظر هوسرل، استنتاج، بنیان‌یافته بر تصور کردن مقدمات لحاظ منطقی (نه زمانی) تا چیزی فراپیش نهاده و تصور نشود، حکمی درباره آن صادر نمی‌شود. هایدگر با این دیدگاه هوسرل همراه است(Macquarrie; Robinson, 1962: 86) منتها با

این تفاوت که از نظر هایدگر (همان طور که در بحث از معنای پدیدارشناسی گذشت) کردارها و کردکارها، 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 کردکارها و کنش‌ها حاضر است. با اینکه 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 بر عکس 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 (ابزه ابزار) و میز (ابزه) در دامان شکاف و گسست سوژه-ابزه قرار می‌گیریم که دیگر نمی‌توان با وصله و پینه کردن از آن عبور کرد. از این‌رو، کل، ماقبل تجزیه‌اش به این اجزاء است؛ بهیان دیگر، سوژه و ابزه صرفاً انتزاع‌هایی مرتبه دوم از آن کل درگیرانه‌اند و درنتیجه، حتی سازنده آن کل نیست. اما ابزارمندی، جهان‌مندی، بدن‌مندی و دیگر اگریستانسیال‌هایی که هایدگر ذکر می‌کند، مقومات آن کل درگیرانه‌اند. بنابراین، مقومات هایدگری از جنس اشیاء عینی و ابزکتیو نیستند. مقومات شرط عملی و درگیرانه پیدایش کل اند و درنتیجه، اتم‌های کل نیستند. از این‌رو، هایدگر آن‌ها را پویه‌ها و مامن‌های کل می‌نامد. یعنی آنچه خود را در کل بودن نشان می‌دهد و برای رسیدن به آن نباید کل را تجزیه کنیم. درنتیجه، دازین و جهان مقومات کل درگیرانه‌اند ولی نه سوژه و جهان عینی؛ بهیان دیگر، دازین و جهان هایدگری را نمی‌توان معادل سوژه و جهان ابزکتیو دانست.

اگر شناخت و فهم، اموری کل‌گرا هستند و این کل درگیرانه بر اجزاء فرادستی‌اش تقدیم دارد، درنتیجه بدن‌مندی، بخشی از خود شناسایی است و دیگر اشکالاتِ جدا افتادن خود شناسایی از بدن در رهیافت‌های تقویمی و علی علوم شناختی پیش نمی‌آید. درواقع، رویکرد هایدگری بر عکس رویکرد شاپیرو در برابر چیستی خود شناسایی خنثی نیست. در اینجا، فهم و شناخت نمی‌تواند امری کارکردی باشد. فهم و شناخت، یک مهارت انضمایی است که نحوه درگیری دازین 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)^۷ به این دلیل است که ارزیابی فرد جدای از درگیری‌اش با چیزها و موجودات درون‌جهانی و به کارگیری آن‌ها نیست. همان‌طور که گذشت هوسرل، فراپیش‌نهادگی ابزه را مقدم بر ارزیابی آن می‌کند ولی هایدگر، نحوه درگیری را بخشی از ارزیابی و مقوم آن می‌داند؛ درنتیجه، رهیافت هایدگری می‌تواند تبیین انضمایی‌تری درباره چگونگی اثرگذاری درگیری‌ها بر حالت‌ها و گرایش‌های شناختی داشته باشد. درواقع، نحوه بودن دازاین 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 درنتیجه 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 علتِ مادی شناخت بلکه باید آن را با تفسیری هستی‌شناسانه، نوعی شناخت (یا بودن فهمنده) بدانیم.

فراتر 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 تمھید کردیم. در اینجا، بدن، نه امری عینی بلکه امری ابزاری است و ازاین‌رو، 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؛ بهبیان دیگر، این فهم، یک شناخت انتزاعی نیست و فهمی است که به موقعیتِ هستی‌شناسانه‌ای که آن را شکل می‌دهد، وابسته است. به بیان سوم، فهمی است که در موقعیت شکل می‌گیرد (مثال تایپیست یا فوتبالیست را در نظر آورید). در گام دوم، از بدن تودستی گذار کردیم و به بدن‌مندی بنیادین رسیدیم. بدن‌مندی بنیادین را بر حسب مکان‌مندی و جهت‌گیری بنیادین دازاین 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 به پیش 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 تعیین 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) شرط‌علیٰ پیدایش فهم و شناخت است؛ بلکه به این معنا که فهم و شناخت همواره واجد نوعی جهت‌گیری (و درنتیجه، بدن‌مندی) است. درنتیجه، جهت‌گیری، نسبت‌یابی و بدن‌مندی هم شرط‌شکل‌گیری فهم و شناخت است هم اساساً خود بودن جهت‌گیرانه و بدن‌مند، نوعی فهم و شناخت و بیانش است. درنتیجه، 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 بهماثبه در-هستن دوری‌زداینده دارای خصلت جهت‌گیری است... بر پایه 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 پایه جهت‌مندی‌اش فهمید که خود از طریق در-جهان-هستن بنیاد شده است و نه بر عکس. این تأکید هایدگر دو وجه دارد. نخست آنکه بر آن است که جهت‌های مربوط به جهت‌یافتنگی، صرف اموری سوبژکتیو نیست و نخست باید در جهانی بود تا جهت‌مند بود. درواقع، سوزه‌بی جهان، جهتی هم ندارد. این ملاحظه هایدگر را می‌توان ملاحظه گذار از گسیست سوزه‌ابزه و خودتنه‌النگاری دانست. نکته دوم ناظر به روش پدیدارشناسانه هایدگر است. در پدیدارشناصی هایدگری، نخست، کل درگیرانه‌ای که تجربه را شکل می‌دهد ثبیت می‌شود (بدون اینکه به شیوه‌ای اتمیستی و فرادستی به اجزائش فروکاسته شود؛ سپس، اگریستانسیال‌هایی 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 کل گرایانه پدیدارشناسانه نخست، در-جهان-هستن خود را نشان می‌دهد و سپس جهتمندی و در مرتبه بعدی بدنمندی. درواقع، جهتمندی ازنظر پدیداری بر بدنمندی مقدم است هرچند در فهم شایع بدنمندی بر جهتمندی مقدم می‌شود. ازین‌رو، جهتمندی مقوم بدنمندی است. این ملاحظه دوم را می‌توان ملاحظه روشه دانست. هرچند که می‌توان در این ملاحظه چندوچون کرد و حتی ازنظر 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 چراجی فراتر رفتن هایدگر از بدنمندی هستیم.

در بند پیش مشخص شد که هایدگر بر پایه ملاحظه رد سوبزکتیویسم و نیز ملاحظه روشه، 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 ازنظر 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 بافصله و بیرون از درگیری‌های اوست. اینکه هستنده‌ابزار می‌تواند در نزدیکی یا دوری باشد، نشان می‌دهد که هستنده، جهتمند است. هستنده ابزاری در کلیتی از جاهای ابزاری قرار گرفته است؛ ازین‌رو، هستنده جای‌مند و مکان‌مند است. به کجا 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 درجهتی به ناحیه‌های جهانی می‌باید 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. بیان دیگر، دازاین در درگیری‌اش با هستندهای درون‌جهانی، به آن‌ها بُعدهای دوری و نزدیکی، و نیز جهت‌های پیش و پس و... را می‌دهد. ازین‌رو، اولاً همان طور که هایدگر در بند ۶۵ هستی و زمان، صراحتاً بیان می‌کند مکانمندی دازاین بر پایه در-جهان-هستن امکان‌پذیر می‌شود. ثانیاً، مکانمندی نشان‌دهنده چگونگی درگیری دازاین با هستندهای تودستی است و

از این رو بر خصلتِ 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 معین می‌کند. اما هایدگر، بحث از زمان‌مندی را در تعیین ساختار هستی دازاین، به‌خودی خود، طرح می‌کند (و نه «صرف» تعیین نسبت دازاین با هستنده‌های تودستی). این گونه 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 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؟ فقط‌ای در بی اطاله کلام و افزودن بر مسودات خود نیست! وجه این تکرار آن است که زمان‌مندی، به نحو برجسته‌تری، بنیاد هستی را فرامی‌نماید. در واقع، زمان‌مندی ساختار پروا را که شامل طرح افکنی، واقع‌بودگی و پرتاب‌شدگی است، به نحوی ژرفتر بازتفسیر می‌کند. از این‌رو است که آغاز بحث زمان‌مندی، هستن دازاین به‌سوی مرگ یعنی خودینه‌ترین 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 به متابه شالوده مکان‌مندی و بیهوده دازاین نشان می‌دهد». درنتیجه، تحلیل زمان‌مندی، وجه بنیادی‌تری از هستی را نسبت به مکان‌مندی (که خود شالوده بدن‌مندی است) نشان می‌دهد.

بحشی که در این بخش آمد، لزوماً به این معنی نیست که در رهیافتی هایدگری و پدیدارشناسانه نمی‌توان جایگاه بنیادی‌تری برای بدن‌مندی در نظر گرفت. در واقع، 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. با این‌همه، هدف ما این بود که نشان دهیم در تحلیل خود هایدگر، بدن‌مندی چه جایگاهی دارد و تا چه اندازه‌ای بنیادین است. یکی از وجوده فراتر رفته هایدگر از بدن‌مندی (در عین تأیید آن) می‌تواند این باشد که اگریستانسیال‌های در-جهان-هستن، مکان‌مندی و زمان‌مندی فراتر از شکل‌های گوناگون بدنی، می‌توانند نحوه خاص هستی انسان را مفصل‌بندی کنند؛ در واقع، بدن‌مندی تا جایی هستی و شناخت دازاین را شکل می‌دهد که مجرای این مقولات بنیادین است. درنتیجه، شناخت بر حسب یک شکل خاص و جزئی بدنی، به کلی مقید و متعین نمی‌شود (می‌توان از یک قیدخوردگی و تعین نسبی سخن گفت). در واقع، بنیادی‌ترین اگریستانسیال‌ها در عین انضمامی بودنشان (که آن‌ها را از

مفهوم‌ات سنتی متأفیزیک متمایز می‌کند) واجد نحوی فراروندگی نسبت به شکل‌های خاص بودن انسامامی است. این امر به هایدگر کمک می‌کند، وجه فراروندۀ 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 بخشی 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 درمی‌غلتند؛ 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 ذهن‌بدن 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-ابزکتیو، 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 (نه اینکه 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، روی‌آوردن 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 معناده‌ی به جهان است. در پایان با مطرح کردن اشاره‌کوتاه‌های‌دیر در هستی و زمان به بحث بدن‌مندی، نشان دادیم که چرا هایدگر خود از انگاره‌بدن‌مندی گذر می‌کند و این گذار چه امکاناتی را برای تفکر وی باز می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

^۱. از آنجا که شناخت برای جافتاده برای knowledge است و اینکه شناخت بیشتر ناظر به مفهوم‌ها 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 کترلی را می‌توان همان آگاهی دسترسی مورد نظر بلاک دانست.

^۲. برای مثال ویلسون و فوگیلا ترِ بدن‌مندی را که میان همه تحله‌های بدن‌مندی مشترک است چنین صورت‌بندی می‌کنند: «بسیاری از ویژگی‌های شناسایی بدن‌مندند؛ یعنی این ویژگی‌ها وابسته به مشخصات بدن جسمانی/فیزیکی کارگزارند؛ به‌گونه‌ای که بدن کارگزار، فراتر از مغز وی، نقش علی بر جسته‌ای در فرایند شناختی‌اش ایفا می‌کند یا مقوم جسمانی/فیزیکی فرایند شناختی‌اش است» (Wilson & Foglia, 2017). از نظر ایشان بدن می‌تواند سه کار کرد یا نقش متمایز داشته باشد. بدن می‌تواند چونان قیدزننده بر شناسایی (on constraint)، چونان توزیع کننده (distributor) فرایند شناختی و چونان تنظیم‌گر (regulator) فعالیت شناختی عمل کند. ترِ بدن قیدزننده بر آن است که بدن کارگزار به‌نحو چشمگیری ماهیت و درون‌مایه بازنمایی پردازش شده سیستم شناختی کارگزار را مقید می‌کند. ترِ بدن توزیع کننده می‌گوید بدن کارگزار، با محاسباتی و بازنمایانده را بین ساختارهای عصبی و غیرعصبی توزیع می‌کند. برخلاف نقش بدن در برنهادِ بدن قیدزننده، در اینجا بدن در خود فرایند شناختی مشارکت می‌کند.

بدن، وظیفه‌های شناختی را بین مغز و بدن توزیع می‌کند. درنهایت، ترِ بدن تنظیم‌گر که ارتباط تنگانگی با ترِ بدن توزیع کننده 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 بدن تودستی و بنیادین مطرح می‌شود؛ منتها لازم به ذکر است که مارلوبنتی صراحتاً بدن‌مندی را در سطح پدیداری و پیشاوریکال مطرح می‌کند. وی بدن را چشم‌انداز ادراکی فرد در جهان و به‌سوی چیزها می‌داند (Merleau-Ponty, 2002: 81) و بدن‌مندی را در سطحی پیشاپرکتیو مطرح می‌کند؛ درواقع، بدن پدیداری را نمی‌توان بدنی فیزیکال و ابکتیو دانست. دیدگاه

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

4. <https://youtu.be/4achmhzLNoY>
5. البته پدیدارشناسی، کارکردهای بیشتری در هستی و زمان و دیگر کارهای هایدگر دارد متنها در اینجا به همین دو کارکرد اکتفا می‌کیم. برای شرحی خوب درباره معانی و دلالت‌های پدیدارشناسی هایدگر نگاه کنید به (Guignon, 1983).
6. توضیح اینکه چگونه می‌توان بر پایه موقعیت‌مندی و کران‌مندی بدن‌مند انسان، پرو، زمان‌مندی و تاریخ‌مندی را تحلیل کرد، مجال فراخ‌تری می‌خواهد؛ برای این تحلیل نخست باید ترمشناشی تخصصی هایدگر در فهم انسان و هستی به قدر کافی روشن شده باشد.
7. کاساسانتو در بی‌آن 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 با 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 thinling*, 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>>.