

The Dialectic of Causality and Constitution: A Structural Rereading of the Phenomenology of Embodied Cognition

Elaheh Seifollahifard¹  | Mohammad Saeedimehr²  

¹ Ph.D Student in Philosophy, Department of Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: m-asghari@tabrizu.ac.ir

² Corresponding Author: Professor, Department of Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: saeedi@modares.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 27 October 2025
Accepted: 17 November 2025
Published: 27 December 2025

Keywords:
phenomenology, embodied cognition, causality, constitution, lived body

ABSTRACT

The long-standing mind-body problem, traditionally framed by Cartesian dualism, has led to theoretical impasses in contemporary philosophy of mind. By critiquing dualistic foundations, phenomenology offers a new perspective on embodied cognition and introduces a constellation of concepts. Yet, these concepts are often presented as scattered insights. This research provides a structural rereading of the phenomenological project of embodied cognition to uncover an inner logic connecting them, arguing that this unifying principle emerges from a paradigm shift: the move from causal to constitutive explanations of cognition. Employing a descriptive-analytical method and drawing on the causal-constitutive distinction in contemporary philosophy of science, the study analyzes phenomenology's internal structure. Findings emerge on two levels: first, these scattered concepts manifest a single "Constitutive Turn," traced across three domains—the redefinition of the "cognitive agent," the "cognitive world," and the "boundaries of cognition." Second, at a deeper level, phenomenology, by framing constitution as a diachronic process intertwined with causality, transcends the standard causal-constitutive distinction, offering a dynamic and dialectical model for understanding cognition. These findings are significant not only for providing a coherent framework for the phenomenology of embodied cognition but also for furnishing a conceptual tool to engage pivotal debates in the philosophy of mind and address theoretical challenges with a non-reductive framework.

Cite this article: Seifollahifard, E & Saeedimehr, M.. (2025). The Dialectic of Causality and Constitution: A Structural Rereading of the Phenomenology of Embodied Cognition. *Shenakht*, 18 (90/4), 33-55. <http://doi.org/10.48308/kj.2025.242192.1375>



Extended Abstract

The mind-body problem, historically entrenched within the framework of Cartesian dualism, has precipitated profound theoretical impasses in contemporary philosophy of mind, most notably the "Hard Problem of Consciousness" and the "Causal Exclusion Problem." These deadlocks stem largely from a linear, brain-centric paradigm that views the body merely as a mechanical medium for sensory input or a physical substrate for neural computation, relegating the mind to an internal processor detached from the world. This causal-linear approach has led to persistent explanatory gaps, failing to adequately account for the qualitative and unified nature of experience. In response, the phenomenological tradition—spanning from Husserl and Merleau-Ponty to contemporary figures like Gallagher, Zahavi, and Fuchs—has offered a rich constellation of concepts to articulate a non-reductive account of embodied cognition. Concepts such as the Lived Body (Leib), Body Schema, Lived Space, and Intercorporeality challenge the very foundations of the Cartesian view. However, despite their descriptive power, these concepts are frequently presented in the literature as scattered insights or isolated phenomenological descriptions rather than components of a cohesive methodological project. This fragmentation has diluted their explanatory force, allowing dominant naturalistic theories to dismiss them as mere descriptions rather than robust explanations. This study addresses this critical gap by undertaking a structural rereading of the phenomenological project, aiming to uncover the unifying inner logic that binds these disparate concepts together. To achieve this unification, this research employs a descriptive-analytical method that strategically bridges two distinct philosophical traditions: Continental phenomenology and Analytic philosophy of science. We borrow a key analytical tool from the "New Mechanistic Philosophy" (e.g., Craver, 2007; Ylikoski, 2013): the rigorous distinction between Causal Explanation and Constitutive Explanation. Causal explanations are defined as diachronic (tracking the temporal history of independent events) and involve distinct entities (cause and effect). In contrast, constitutive explanations are synchronic (mapping part-whole relationships at a given moment) and involve non-independent entities (the parts are the whole). This paper uses this distinction not to impose an external framework onto phenomenology, but as an analytical lens to excavate the logic already latent within it. The central argument is that the phenomenological project is fundamentally a systematic shift from causal to constitutive explanations of cognition. The findings of this research are revealed through a two-fold thesis that unfolds dialectically. First, the analysis demonstrates that the "scattered" concepts of phenomenology are, in fact, systematic manifestations of a single "Constitutive Turn" traced across three primary domains. In the domain of the "cognitive agent," phenomenology redefines the agent from an objective, causal mechanism (Körper) to a subjective, constitutive ground (Leib). We argue that the causal paradigm fails to explain intentionality and the unity of experience because it treats the body as a collection of parts causing mental states. By contrast, the phenomenological analysis of the Body Schema reveals it not as a passive physiological state but as an active, pre-reflective system of sensorimotor capacities that constitutes the agent's ability to have a world. The body is not

the cause of consciousness but its constitutive condition. This shift reframes the mind-body problem as the "body-body problem", explaining the relation between the physiological and the lived body as dual aspects of a single living organism. The turn extends to the "cognitive world" itself. Phenomenology rejects the view of space and time as external geometric containers that causally impinge on the subject. Instead, it argues for Lived Space and Lived Time as constitutive structures. Lived space is analyzed not as a positional grid but as a situational field constituted by the body's motor potentialities (the body as "point zero"). Similarly, lived time is not a linear succession of instants but a flow constituted by the body's vital rhythms (retention-protection). Here, the world is not a pre-given reality represented in the brain, but a field of significance constituted by the embodied agent's engagement. Finally, regarding the "boundaries of cognition," the analysis of Intercorporeality challenges the individualistic boundaries of the Cartesian mind. We show that social cognition is not an inferential process (Theory of Mind) where the other's body causes a belief in my mind. Rather, it is a direct, perceptual engagement where meaning is co-constituted in the interaction itself. The mind is not skull-bound but is constitutively extended into the shared social field. However, the second and more radical finding of this research challenges the sufficiency of this standard analytical distinction. By probing deeper into dynamic phenomena, the study reveals that for a living, self-organizing organism, constitution cannot remain a purely synchronic relation. The analysis of Lived Time provides the critical turning point. While bodily rhythms constitute a synchronic sense of "now," deeper phenomena like Bodily Memory (Habit) reveal a diachronic dimension. The body accumulates its history; past interactions are sedimented into current motor capacities. This means the past is not merely a causal antecedent but is constitutively present in the current structure of the body schema. This is further amplified in the analysis of the Narrative Self and the co-constitution of Objective Space. The creation of a shared, objective world is not an instantaneous event but a developmental, historical process achieved through repeated intersubjective interactions. Here, the distinction between the "causal history" (how we got here) and the "constitutive structure" (what we are now) collapses. The causal history of the organism—its habits, social interactions, and environmental couplings—becomes the constitutive foundation of its present cognitive capacities. Therefore, the paper argues that phenomenology ultimately radicalizes the constitutive view by integrating the diachronic dimension, leading to a dialectical understanding of "Diachronic Constitution." This implies that the rigid dichotomy between causality and constitution must be replaced by a model of "Circular Causality," where the whole (the lived subject) and parts (physiological processes/history) reciprocally determine one another over time. This research concludes that the "Constitutive Turn" is the hidden logic of phenomenology, but one that ultimately demands a revision of our explanatory categories. The significance of this study is threefold: It provides a unifying framework for the phenomenology of embodied cognition, transforming it from a collection of insights into a systematic research program; it offers a sophisticated conceptual tool to intervene in pivotal analytic debates, dissolving the "Hard Problem" and "Causal Exclusion" by revealing them as category errors stemming from a

static view of the body; and finally, it establishes a robust bridge between the Continental and Analytic traditions, demonstrating that phenomenology can not only benefit from analytical tools but also critically deepen them, forcing a more dynamic understanding of explanation itself in the life sciences.

دیالکتیک علیت و تقویم: بازخوانی ساختاری پدیدارشناسی شناخت بدنمند

الهه سیف الهی فرد^۱ | محمد سعیدی مهر^۲ ✉

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه، گروه فلسفه و حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: e.seifollahifard@modares.ac.ir

^۲ نویسنده مسئول: استاد، گروه فلسفه و حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: saeedi@modares.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله دیرپای ذهن-بدن که طی قرون در قالب دوگانه‌انگاری دکارتی تبیین می‌شد امروزه در فلسفه ذهن به بن‌بست‌هایی نظری انجامیده است. پدیدارشناسی، با نقد مبانی دوگانه‌انگارانه، چشم‌اندازی نو برای تبیین شناخت بدنمند گشوده و منظومه‌ای از مفاهیم پیش می‌نهد. باین‌حال، این مفاهیم اغلب به‌صورت مجموعه‌ای از بینش‌های پراکنده معرفی شده‌اند. این پژوهش، در بازخوانی ساختاری پروژه پدیدارشناسی شناخت بدنمند، در پی کشف منطقی درونی است که این مفاهیم را به یکدیگر پیوند می‌دهد و استدلال می‌کند که این اصل وحدت‌بخش در قالب انقلابی پارادایمی نهفته است: گذار از تبیین‌های علی به توصیف‌های تقویمی از شناخت. پژوهش حاضر به روش تحلیلی-توصیفی، با بهره‌گیری از تمایز میان تبیین «علی» و «تقویمی» در فلسفه علم معاصر، به تحلیل ساختار درونی پدیدارشناسی می‌پردازد. یافته‌های این پژوهش در دو سطح آشکار می‌شود: نخست، تحلیل ما نشان می‌دهد که این مفاهیم پراکنده همگی تجلیات مختلف یک «چرخش تقویمی» واحد هستند که در سه قلمروی اصلی یعنی بازتعریف «عامل شناختی»، «جهان شناختی» و «مرزهای شناخت» ردیابی می‌شود. سپس، در سطحی عمیق‌تر، استدلال می‌شود که پدیدارشناسی، با بازتعریف تقویم به‌عنوان فرایندی درزمانی و درهم‌تنیده با علیت، از تمایز استاندارد علی-تقویمی فراتر می‌رود و مدلی پویا و دیالکتیکی برای فهم شناخت ارائه می‌کند. اهمیت این یافته‌ها نه تنها در ارائه چارچوبی منسجم برای پدیدارشناسی شناخت بدنمند بلکه در فراهم آوردن ابزاری مفهومی برای مداخله در مناظرات محوری فلسفه ذهن و حل چالش‌های آن با چارچوبی غیرتقلیل‌گرایانه است.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶

کلیدواژه‌ها:

پدیدارشناسی، شناخت بدنمند، علّیت،

تقویم، بدن زیسته

استناد: سیف الهی فرد، الهه. سعیدی مهر، محمد. (۱۴۰۴). دیالکتیک علیت و تقویم: بازخوانی ساختاری پدیدارشناسی شناخت بدنمند. شناخت، ۱۸(۹۰/۴).

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2025.242192.1375>

۵۵-۳۳



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

۱. مقدمه:

در طول سده‌ها، مسئله ذهن و بدن در چارچوب دوگانگی میان ذهن درونی و جوهر فیزیکی عینی صورت‌بندی می‌شده است. حتی رویکردهای متأخرتر مانند کارکردگرایی^۱ نیز، با فروکاستن شناخت به برنامه‌ای بی‌بدن یا «مغزی در خمره»، نتوانستند از این میراث دکارتی به‌طور کامل رها شوند. در این میان، رویکرد پدیدارشناسی، با معرفی مفهوم «سوژه‌گی بدنمند»^۲، دوگانه‌انگاری دکارتی را به چالش می‌کشد و استدلال می‌کند که جدایی ذهن از بدن با واقعیت تجربه زیسته ما ناسازگار است (Gallagher, 2005, p. 133). پدیدارشناسی، با شعار «بازگشت به خود چیزها»^۳، بر آن است که تجربه زیسته و شیوه درک ما از واقعیت مبنای نظریه‌پردازی درباره ذهن و آگاهی قرار گیرد (Gallagher & Zahavi, 2012, p. 33). این رویکرد دیدگاه‌های صرفاً مادی‌گرایانه یا تقلیل‌گرا را نیز نقد می‌کند، دیدگاه‌هایی که تلاش می‌کنند رویدادهای ذهنی یا خود بدن را تنها به فرایندهای مغزی یا محاسبات عصبی تقلیل دهند. پدیدارشناسی بر این باور است که چنین رویکردهایی، اغلب به‌طور ضمنی، همان دیدگاه دکارتی را حفظ کرده‌اند، چه با تمرکز افراطی بر مغز به‌عنوان تنها جایگاه رویدادهای ذهنی و چه با تلقی بدن به‌مثابه منبعی صرف برای دریافت حسی یا ابژه‌ای برای بازنمایی. گالاگر استدلال می‌کند که این حذف بدن به نفع مغز چندان از نگاه دکارتی دور نیست (Gallagher, 2005, p. 134). درواقع، دکارت در تأملات، با تأکید بر قید «مستقیماً»، ارتباط بی‌واسطه ذهن را تنها به مغز (یا بخشی کوچک از آن) محدود می‌ساخت و معتقد بود که سایر اعضای بدن تنها به‌صورت غیرمستقیم می‌توانند بر ذهن اثر بگذارند (Descartes, 1641/1984, Meditation VI, para. 20). این برداشت در رساله انفعالات نفس^۱ نیز تقویت می‌شود، آنجا که دکارت بدن را به یک واسطه مکانیکی برای انتقال پیام‌های حسی به مغز تنزل می‌دهد (Descartes, 1649/1985, arts. 30-34). بنابراین، چارچوب دکارتی مدلی پردازشی، مغز محور، و خطی را بنیان می‌نهد که به‌طور ضمنی در بسیاری از تبیین‌های علوم شناختی معاصر نیز بازتاب یافته و اساساً با تحلیل‌های پدیدارشناختی ناسازگار است.

حال، سؤال اینجاست که چگونه می‌توان پدیده‌ای به پویایی شناخت را، که برای قرن‌ها در یک چارچوب علی صورت‌بندی می‌شد، تبیین کرد؟ پارادایمی که در فلسفه ذهن به بن‌بست‌های عمیقی انجامید. در پاسخ به این بحران، رویکرد پدیدارشناختی، با معرفی مجموعه‌ای غنی از مفاهیم، درک ما از شناخت را متحول کرد. با این حال، این مفاهیم کلیدی اغلب به‌صورت مجموعه‌ای از بینش‌های مجزا و توصیفی معرفی شده‌اند و کمتر به اصل روش‌شناختی بنیادینی که آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد پرداخته شده است.

در این پژوهش، یک نخ تسبیح برای وحدت‌بخشیدن به این مفاهیم به‌ظاهر پراکنده ارائه می‌شود. برای این کار، ابتدا به سراغ تمایزی تحلیلی میان علیت و مقومیت می‌رویم. سپس، با دردست‌داشتن این ابزار تحلیلی، یک تر دووجهی

¹ Functionalism² Embodied Subjectivity³ Zu den Sachen selbst

را دنبال خواهیم کرد. نخست، استدلال خواهیم کرد که این مفاهیم پراکنده پدیدارشناختی همگی تجلیات مختلف یک انقلاب پارادایمی واحد هستند: گذار از تبیین‌های علی^۱ به توصیف‌های تقویمی^۲ از شناخت. برای اثبات این ادعای وحدت‌بخش، این چرخش را در سه قلمروی اصلی یعنی در بازتعریف «عامل شناختی»، «جهان شناختی»، و «مرزهای شناخت» ردیابی خواهیم کرد.

دوم، نشان خواهیم داد که پدیدارشناسی، در سیر این گذار، به این تمایز استاندارد بسنده نکرده است و آن را بازتعریف و متحول می‌کند. بنابراین، در مورد یک موجود زنده، «تقویم» دیگر نمی‌تواند صرفاً هم‌زمان^۳ باشد بلکه به فرایندی در زمانی^۴ تبدیل می‌شود که، در آن، علیت و تقویم به شیوه‌ای پویا و جدایی‌ناپذیر درهم‌تنیده شده‌اند.

۲-۱. علیت و تقویم

برای فهم دقیق تمایز میان علیت و تقویم، که به‌طور ضمنی در پروژه پدیدارشناختی حضور دارد اما صراحتاً صورت‌بندی نشده، این پژوهش ابزارهای تحلیلی خود را از ادبیات معاصر در فلسفه علم وام می‌گیرد. هرچند ریشه‌های این تمایز را می‌توان در آثار کلاسیک و سلی سالمون (۱۹۸۴) ردیابی کرد اما کارل کریور (۲۰۰۷) مفهوم تقویم را به ابزاری قدرتمند در علوم شناختی تبدیل کرد، اهمیتی که دیگر فیلسوفان علم نیز بر تأکید کرده‌اند.^۵ بنابراین، با بهره‌گیری از این چارچوب تحلیلی که در ادامه آن را بنا خواهیم کرد، به دنبال آشکارساختن منطق درونی و اغلب ناگفته پروژه پدیدارشناختی خواهیم بود.

۱-۲-۱. دو پرسشی متفاوت: تاریخچه در برابر ساختار

ساده‌ترین راه برای درک این تمایز توجه به نوع پرسشی است که هر تبیین به دنبال پاسخ به آن است. یلیکوسکی با مثالی شهودی این تفاوت را نشان می‌دهد. در مواجهه با یک شیشه شکننده می‌توانیم دو پرسش کاملاً متفاوت بپرسیم: «چگونه این شیشه شکننده شد؟» (پرسش از تاریخچه) و «چه چیزی این شیشه را شکننده می‌کند؟» (پرسش از ساختار). پاسخ به این دو پرسش دو نوع کاملاً متفاوت از تبیین را به دست می‌دهد: «پرسش از اینکه (چگونه شیشه شکننده شد) پرسشی

^۱ Causal

^۲ در این پژوهش، معادل «تقویم» (Constitution) به جای «ساخت» (Construction) به کار رفته است. این انتخاب، ریشه در تمایزی بنیادین در سنت پدیدارشناسی دارد: «ساخت» فرآیندی در زمانی و تولیدی را تداعی می‌کند، درحالی که «تقویم» به یک رابطه وابستگی ساختاری و غیرعلی اشاره دارد. پدیدارشناسی قاطعانه تأکید می‌کند که تقویم به معنای خلق کردن نیست. همان‌طور که زهاوی (Zahavi, 2003, p. 114) در بحث «تقویم دیگری» یادآور می‌شود، «من دیگری را... خلق، اختراع یا تولید نمی‌کنم»، زیرا چنین برداشتی به خودتنه‌انگاری می‌انجامد. زهاوی در جای دیگری با استناد به هایدگر، این اصل کلی را تبیین می‌کند که «تقویم کردن به معنای ساختن و پرداختن نیست» (Zahavi, 2003: 114). این پژوهش، با وفادارماندن به همین معنای دقیق، منطق تقویمی را برای تبیین «تقویم شناخت توسط بدن زیسته» به کار می‌گیرد.

^۳ Synchronic

^۴ Diachronic

^۵ مقایسه کنید با Ylikoski, 2013, p. 1

علّی است. این پرسش دربارهٔ تاریخچهٔ علّی شیشه به ما خواهد گفت... درمقابل، پرسش تقویمی (چه چیزی شیشه را شکننده می‌کند) به دنبال آن است که چه چیزی به شیشه ظرفیت علّی شکستن را می‌دهد و پاسخ آن دربارهٔ موادی که شیشه از آن ساخته شده است چیزی به ما خواهد گفت (مثلاً دربارهٔ مولکول‌ها و پیوندهایشان). پاسخ به این پرسش تقویمی بر رویدادهای پیشین تمرکز نمی‌کند» (Ylikoski, 2013, p. 4) بنابراین، تبیین علّی به دنبال تاریخچهٔ یک پدیده است، درحالی‌که تبیین تقویمی به دنبال ترکیب و ساختار آن در همان لحظه است.

۲-۱-۲. تمایز متافیزیکی: زمان، استقلال و رابطه جزء و کل

این تفاوت در نوع پرسش از تفاوتی متافیزیکی در ماهیت این دو نشئت می‌گیرد.

اول، رابطهٔ زمانی: تبیین علّی ذاتاً زمانمند^۱ است. علت همواره از نظر زمانی بر معلول مقدم است. درمقابل، تبیین تقویمی ذاتاً هم‌زمان^۲ است. کارل کریور این نکته را به‌وضوح بیان می‌کند: «رفتارهای مکانیزم به‌مثابهٔ یک کل توسط فعالیت‌های سازمان‌یافتهٔ اجزای سازنده‌اش تبیین می‌شوند. از آنجاکه اجزا درون مکانیزم هستند و از آنجاکه فعالیت‌هایشان در رفتار مکانیزم سازماندهی شده‌اند، این رابطه هم‌زمان است» (Craver, 2007, p. 154).

دوم، استقلال وجودی: در رابطهٔ علّی، علت و معلول دو «وجود مستقل» هستند. اما در رابطهٔ تقویمی، کل و اجزا وجودهای مستقلی نیستند. همان‌طور که یلیکوسکی توضیح می‌دهد، «درمورد علیت، می‌توان الزام کرد که علت و معلول وجودهایی متمایز باشند اما این ایده درمورد تقویم کار نمی‌کند» (Ylikoski, 2013, p. 6). این عدم استقلال به نکته‌ای کلیدی منجر می‌شود که کریور بر آن تأکید می‌ورزد: «این یک خطای رایج است که اجزای یک مکانیزم را به‌عنوان علت رفتار کل توصیف کنیم. قطعات موتور خودرو علت کارکردن موتور نیستند. آن‌ها خود کارکردن موتور هستند» (Craver, 2007, p. 194).

سوم، دست‌کاری متقابل به‌مثابهٔ آزمون تقویم: این پرسش روش‌شناختی وجود دارد که در عمل چگونه می‌توان میان رابطهٔ صرفاً علّی و رابطهٔ عمیقاً تقویمی تمایز قائل شد؟ کریور، برای پاسخ به این پرسش، معیاری عملیاتی به نام دست‌کاری متقابل^۳ را برای اثبات «رابط تقویمی» پیشنهاد می‌دهد. این معیار بر آزمونی دوسویه استوار است. برای آنکه فعالیت جزء (X) به‌طور تقویمی به رفتار کل (S) مرتبط باشد، باید دو شرط به‌صورت تجربی برقرار باشد:

- شرط از پایین‌به‌بالا^۴: مداخله در فعالیت جزء (X) باید رفتار کل (S) را تغییر دهد.
- شرط از بالا‌به‌پایین^۵: مداخله در رفتار کل (S)، باید فعالیت جزء (X) را تغییر دهد (Craver, 2007, pp. 153-154).

¹ Diachronic

² Synchronic

³ Mutual Manipulability

⁴ Bottom-Up Condition

⁵ Top-Down Condition

اهمیت این معیار در این است که ما از منطقی یک‌سویه علیت (که در آن علت بر معلول تأثیر می‌گذارد اما عکس آن صادق نیست) فراتر رویم. دست‌کاری متقابل دقیقاً همان ماهیت هم‌زمان، دوسویه، و درهم‌تنیده رابطه جزء-به-کل را، که در قلب تبیین تقویمی قرار دارد، به تصویر می‌کشد و استاندارد مناسب برای روابط هم‌زمان فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، تحلیل‌های دقیق در فلسفه علم معاصر تمایزی روشن و عملیاتی میان دو پارادایم تبیینی علیت و تقویم در اختیار ما قرار می‌دهد. با مسلح شدن به این چارچوب تحلیلی، اکنون می‌توانیم به هدف اصلی این پژوهش بپردازیم: بازخوانی انقلاب پدیدارشناختی و نشان‌دادن اینکه چگونه این سنت فلسفی، در هسته خود، گذاری سیستماتیک از تبیین‌های علی به توصیف‌های تقویمی است.

۲. قلمروی اول: باز تعریف عامل شناختی

نخستین و اساسی‌ترین قلمرویی که «چرخش تقویمی» پدیدارشناسی در آن آشکار می‌شود در بازتعریف «عامل شناختی» نهفته است. این رویکرد، با معرفی تمایز محوری میان «بدن زیسته»^۱ و «بدن عینی»^۲، به‌طور سیستماتیک، بدن را از جایگاه «ابژه علی» در پارادایم سنتی به جایگاه «سوژه تقویمی» ارتقا می‌دهد. این تمایز را، که متفکرانی چون هوسرل و مرلوپونتی بسط داده‌اند، نباید صرفاً توصیفی پدیدارشناختی دانست بلکه می‌توان آن را نمونه بارز گذار از پارادایم علی به پارادایم تقویمی فهمید. از این منظر، «بدن عینی» همان بدن در نگاه علی است، بدنی که، از منظر سوم‌شخص، از بیرون مشاهده می‌شود، چه از نگاه دانشمند، پزشک، یا حتی خود فرد. بدنی آناتومیک، فیزیولوژیک یا نورولوژیک که می‌توان آن را ابژه تحلیل قرار داد. این بدن، به مثابه شیئی فیزیکی میان دیگر اشیا، تابع قوانین فیزیکی جهان است و به‌عنوان علت پیشین و منفعل تجارب ذهنی در نظر گرفته می‌شود.

در مقابل، «بدن زیسته» بدن در نگاه تقویمی است: سوژه تجربه‌گری که جهان را معنادار می‌سازد و کنش‌های پویای آن نه علت تجربه بلکه اجزای سازنده و مقوم خود آن تجربه هستند. البته این تمایز تمایزی هستی‌شناختی مبنی بر وجود دو بدن مجزا نیست، بلکه تمایزی پدیدارشناختی است که دو شیوه کاملاً متفاوت از فهم و تجربه واقعیتی واحد را آشکار می‌سازد.

۲-۱. بحران پارادایم علی: دشواری‌های حل‌نشده‌ی نگاه عینی

ضرورت این گذار پارادایمی زمانی آشکار می‌شود که محدودیت‌های نگاه علی را در تبیین آگاهی بررسی کنیم. تلاش برای پیوند دادن آگاهی اول‌شخص با ابژه صرفاً فیزیکی و قابل تجزیه ما را با دشواری‌هایی حل‌نشده مواجه می‌سازد که از ناتوانی این پارادایم در توضیح سه ویژگی ذاتی تجربه نشئت می‌گیرند.

¹ Leib

² Körper

۱-۲. مسئله قصدیت^۱ و جهت‌مندی به‌سوی جهان

آگاهی ما همواره «آگاهی از چیزی» است. یعنی به‌طور ذاتی به‌سوی جهان و ابژه‌های درون آن جهت‌گیری دارد. این ویژگی، که به آن قصدیت می‌گویند، صرفاً فرایندی شیمیایی یا فیزیکی در مغز نیست. چگونه می‌توان «درباره‌گی»^۲ و «معناداری» را با تبیینی صرفاً علّی توضیح و آن را به فعالیت‌های الکتروشیمیایی نورون‌ها تقلیل داد؟ واکنش شیمیایی در مغز، به‌خودی‌خود، علتِ رویدادی دیگر است اما «درباره» چیزی نیست. درحالی‌که آگاهی من هنگام دیدن درخت، به‌طور مستقیم و ذاتی، «درباره» آن درخت است.

پارادایم علّی، با تحلیل بدن به‌مثابه سیستم فیزیکی-شیمیایی، پیوند معنادار و زیسته با جهان را نادیده می‌گیرد. درمقابل، از منظر تقویمی، آگاهی صرفاً انباری منفعل برای محرک‌ها نیست بلکه کنشی فعال و پویاست که، در آن، معنا در تعامل سوژه بدنمند با جهان تقویم می‌شود. همان‌طور که مرلوپونتی تأکید دارد، سوژه و ابژه از همان ابتدا درهم‌تنیده‌اند: «ناممکن است شیئی را بدون سوژه‌ای که آن شیء از رهگذر او و برای او شیء است تعریف کنیم و سوژه نیز فقط از خلال اشیایی که در آن‌ها درگیر است خود را آشکار می‌کند» (Merleau-Ponty, 2012, p. lxx). درنتیجه، ناتوانی رویکرد عینی در تبیین قصدیت ریشه در پیش‌فرض جداسازی سوژه از ابژه دارد. از این منظر، قصدیت را نمی‌توان محصول علّی بدن دانست بلکه باید آن را شیوه بودن یک سوژه بدنمند فهمید که جهان را به‌صورت تقویمی معنادار می‌سازد.

۲-۱-۲. مسئله کیفیات ذهنی یا کوالیا^۳

مسئله کیفیات ذهنی همان چیزی است که ما را قادر می‌سازد بپرسیم «دیدن یک رنگ» یا «احساس یک درد» چه کیفیتی دارد (Gallagher & Zahavi, 2012, p. 11). از منظر پدیدارشناسی، این کیفیات‌های پدیداری به فرایندهای فیزیکی صرف قابل تقلیل نیستند و دربرابر هرگونه تبیین صرفاً علّی مقاومت می‌کنند. تبیین علمی می‌تواند به‌طور کامل زنجیره علّی را که به دیدن رنگ قرمز منجر می‌شود توصیف کند: از فوتون‌های نور گرفته تا تحریک سلول‌های شبکیه و فعالیت‌های عصبی در قشر بینایی. اما این توصیف سوم‌شخص هرگز نمی‌تواند توضیح دهد که «تجربه دیدن خود رنگ قرمز» چگونه است.

آزمایش فکری معروف فرانک جکسون به نام «اتاق مری» این شکاف تبیینی را به بهترین شکل نشان می‌دهد. مری، باوجود دانش کامل از تمام فرایندهای فیزیکی و علّی بینایی رنگ، با دیدن رنگ قرمز برای اولین بار دانش جدیدی کسب می‌کند، دانشی که نه مربوط به علیت بلکه مربوط به خود تجربه ذهنی «قرمزی» است و نشان می‌دهد که توصیفی کامل از زنجیره علّی برای تبیین آگاهی کافی نیست. «مری درمی‌یابد که، در تمام مدتی که مشغول تحقیق درباره فیزیولوژی

¹ Intentionality

² aboutness

³ Qualia

عصبی دیگران بود، چیزهایی در این افراد وجود داشت که کاملاً از آن‌ها بی‌اطلاع بوده است» (Jackson, 1986, p. 292). این «چیزها» همان کیفیات ذهنی هستند که از قلاب تبیین علیّ گریزان‌اند.

از منظر پدیدارشناسی، این شکاف تبیینی که در «مسئله سخت آگاهی» (Chalmers, 2000, p. 3) به اوج خود می‌رسد دقیقاً مرزهای پارادایم علیّ را آشکار می‌سازد. استدلال پدیدارشناختی این است که یک کیفیت ذهنی مانند «سرخ» معلولی جداگانه نیست که توسط فرایندهای مغزی ایجاد شود بلکه همان واقعیت پدیداری‌ای است که توسط یک سازماندهی خاص از پویایی‌های عصبی-بدنی تقویم می‌شود. بنابراین، مسئله نادرستی داستان علیّ نیست بلکه عدم تناسب آن به‌عنوان یک مدل تبیینی برای آگاهی است. آگاهی معلولی علیّ نیست بلکه واقعیتی متقوم است.

۳-۱-۲. نادیده‌گرفتن کلیت یکپارچه بدن زیسته

سومین چالش به ناتوانی پارادایم علیّ در تبیین وحدت و کلیت یکپارچه بدن زیسته بازمی‌گردد. رویکرد علمی که ذاتاً تحلیلی و تجزیه‌گر است بدن را به مثابه یک «بدن عینی» می‌نگرد که برای تبیین باید به اجزای سازنده‌اش (اندام‌ها، سلول‌ها، مولکول‌ها) تجزیه شود. در این نگاه، رفتار کل معلول تعاملات علیّ میان اجزاست. اما این مدل تحلیلی با تجربه ما از «بدن زیسته» در تضاد است، بدنی که نه مجموعه‌ای از قطعات بلکه یک کل یکپارچه معنادار است که حضور و کنش ما در جهان را سامان می‌دهد.

از منظر پدیدارشناسی، این وحدت زیسته در مفهوم «طرح‌واره بدنی»^۱ متبلور می‌شود، سیستمی هوشمند و پویا که به ما امکان آگاهی پیش‌اثباتی از توانایی‌ها و حرکاتمان را می‌دهد (Merleau-Ponty, 2012, pp. 164-165). وقتی لیوانی را برمی‌داریم، این کنش تجربه‌ای واحد و یکپارچه است، نه مجموعه‌ای از زنجیره‌های علیّ مجزا (فرایندهای عصبی، انقباض عضلات، و...). تلاش برای تبیین این کنش، از طریق تجزیه آن به اجزای علیّ‌اش، مانند توضیح یک سمفونی با تحلیل فیزیکی تک‌تک نت‌هاست، بدین معنا که کلیت معنادار و زنده آن از دست می‌رود.

این شکاف تبیینی مرز میان نگاه علیّ و تقویمی را آشکار می‌سازد، جایی که کنش «گرفتن» نه معلول فعالیت اجزا بلکه کلی یکپارچه است که توسط فعالیت سازمان‌یافته همان اجزا تقویم می‌شود. سارتر ریشه دشواری‌های فلسفی را در تلاش برای پیوند دادن آگاهی اول‌شخص با بدنی تجزیه‌شده و عینی می‌داند، بدنی که او آن را «بدن دیگران» می‌نامد، نه «بدن من آن‌گونه که برای من هست» (Sartre, 1956, p. 303). این تحلیل نشان می‌دهد که فروکاستن بدن به مجموعه‌ای از اجزای فیزیکی در زنجیره‌ای علیّ وحدت تقویمی تجربه زیسته را تحریف می‌کند و ضرورت پارادایمی جایگزین را آشکار می‌سازد.

در پاسخ به این بحران‌های تبیینی، پدیدارشناسی با معرفی مفهوم محوری «بدن زیسته» گذاری پارادایمی را کلید می‌زند. مفهوم «بدن زیسته» به تجربه بدن از منظر اول‌شخص اشاره دارد، یعنی همان‌گونه که ما بدن خود را از درون و

^۱ Body Schema

در جریان زیستن تجربه می‌کنیم (Gallagher & Zahavi, 2012, p. 154). در این نگاه، سوژه‌گی ذاتاً بدنمند فهم می‌شود، به این معنا که بدن زیسته نه صرفاً حامل علی آگاهی بلکه بنیان تقویمی آن است. همان‌طور که فوکس اشاره می‌کند، از همین بنیان بدنی است که سطح پایه‌ای آگاهی یعنی «احساس زنده‌بودن» پدید می‌آید (Fuchs, 2017, p. VI).

این بازتعریف پیامدهای قابل توجهی برای فهم جایگاه بدن دارد. بدن زیسته دیگر ابژه‌ای منفعل در زنجیره‌ای علی نیست بلکه خود سوژه طبیعی تمام کنش‌ها و تأملات آگاهانه است. براین اساس، تمام احساسات، ادراکات، تخیلات، تفکرات و اعمال ما براساس زمینه‌ای بدنی تکمیل می‌شوند. به عبارت دیگر، این فعالیت‌ها همیشه فاعل بدنی دارند. از این نظر، مرلوپوتی بدن زیسته را «فاعل طبیعی» توصیف کرد.^۱ با این حال، این فاعلیت با یک پارادوکس همراه است: ما هرگز نمی‌توانیم این بدن فاعل را به‌طور کامل به ابژه ادراک تبدیل کنیم، زیرا بخشی از آن همواره، به‌عنوان منبع و خاستگاه خود تجربه، «پشت» ادراک ما باقی می‌ماند. این «پنهان‌بودن» ذاتی نقص نیست بلکه گواه بر نقش تقویمی آن است. علت را می‌توان به‌عنوان ابژه‌ای مجزا از معلولش بررسی کرد اما بنیان تقویمی، به‌عنوان شرط امکان تجربه، هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل در همان تجربه به‌چنگ آید.

پیامد منطقی این بازتعریف فروپاشی دوگانه‌های کلاسیک متافیزیکی است. بدنی که هم‌زمان هم سوژه تجربه است و هم ابژه‌ای در جهان دیگر نمی‌تواند در قالب تقابل‌های متعارفی چون سوژه/ابژه، درون/بیرون یا ذهن/بدن دسته‌بندی شود. این همان وضعیتی است که مرلوپوتی آن را «ابهام هستی‌شناختی» و جایگاه بدن را «گونه سوم هستی» توصیف می‌کند (Merleau-Ponty, 2012, p. 153). از منظر این استدلال پدیدارشناختی، این ابهام نه یک شکست در تبیین بلکه توصیفی دقیق از واقعیت زیسته است. این رویکرد مدعی است که ناکافی بودن پارادایم علی در توضیح این وضعیت ضرورت چارچوبی تقویمی را آشکار می‌سازد، چارچوبی که هرچند به نتایجی ابهام‌آمیز می‌انجامد اما ادعا می‌کند که به واقعیت تجربه بدنمند وفادارتر است.

تناقض ظاهری در مفهوم «بدن زیسته» مرلوپوتی، که هم در تقابل با بدن عینی قرار دارد و هم قرار است از این تقابل فراتر رود، درواقع، یک حرکت دیالکتیکی دومرحله‌ای است:

۱. مرحله اول (کارکرد انتقادی): ابتدا، «بدن زیسته» به‌عنوان یک ابزار انتقادی در برابر «بدن عینی» قرار می‌گیرد تا دوگانه‌انگاری دکارتی و نگاه صرفاً علمی به بدن را به چالش بکشد و بُعدی مغفول‌مانده از واقعیت را تصویر کند.

۲. مرحله دوم (کارکرد وجودی): در این مرحله، مرلوپوتی از اصطلاح «بدن» یا «بدن زیسته» برای نامیدن همان واقعیت واحد و مبهمی استفاده می‌کند که پیش از هرگونه تفکیک تحلیلی به سوژه و ابژه وجود دارد. این «بدن»

^۱ مقایسه کنید با Fuchs, 2017, p. 72

زیسته»ی مرحله دوم، دیگر صرفاً قطب تجربه اول شخص نیست بلکه نام همان «گونه سوم هستی» است که وجه عینی را نیز به عنوان یکی از ابعاد وجودی خود در بر می گیرد. بنابراین، فلسفه او از یک تقابل شروع می کند تا به وحدتی درهم تنیده برسد.

۲-۲. پیامد انقلاب تقویمی: بازتعریف مسئله «ذهن-بدن»^۱ به مثابه مسئله «بدن-بدن»^۲

این ابهام هستی شناختی که بدن زیسته را «گونه سوم هستی» معرفی می کند به بازنگری در صورت بندی مسئله کلاسیک ذهن-بدن می انجامد. گام کلیدی در این بازنگری عبور از جست و جو برای پلی علی میان دو جوهر مجزا و حرکت به سوی فهم رابطه دو وجه از واقعیتی واحد است. از منظر پدیدارشناسی، بدن زیسته و بدن عینی «دو بدن مجزا نیستند بلکه دو جنبه یا چشم انداز مکمل از موجودی زنده یا شخص هستند». از این منظر، می توان ارگانیسم زنده را هم زمان تحت هر دو جنبه دید که قابل تقلیل به یکدیگر نیستند اما به یک موجود واحد پایه ای اشاره دارند. بدن زیسته ناظر به حیات کلی و تجلی سوژه مندانه ارگانیسم است، درحالی که بدن فیزیکی نیز هنوز «بدن کسی» است، نه صرفاً یک شیء (Fuchs, 2017, p. 75).

این تغییر پارادایمی دقیقاً همان چیزی است که در صورت بندی نوین مسئله به عنوان مسئله «بدن - بدن» متبلور می شود. در اینجا مسئله دیگر چگونگی تعامل علی میان ذهن غیرمادی و بدن فیزیکی نیست بلکه پرسش بر سر رابطه تقویمی میان این دو جنبه جدایی ناپذیر از ارگانیسمی واحد است (Fuchs, 2017, p. 210). در این رویکرد، فرایندهای روان شناختی و فیزیولوژیک نه دو حوزه جداگانه بلکه جنبه هایی جدایی ناپذیر از کنش های یکپارچه حیات فهمیده می شوند. او این وحدت را این گونه بسط می دهد که «بعد مادی در این مفهوم سازی با بعد روانی یا ذهنی در تقابل نیست بلکه در هر دو جنبه بدن زیسته و بدن زنده به طور هم زمان پدیدار می شود» (Fuchs, 2017, p. 83).

پدیدارشناسی اذعان دارد که برای توصیف «وحدت وجودی» (ذهن و بدن) فاقد اصطلاح دقیق است. به گفته فوکس، واژه «روان-جسمانی»^۳، به دلیل ریشه های دوگانه انگارانه اش، برای این منظور مناسب نیست. در عوض، او واژه یونانی *physis* (در خوانش ارسطویی) را به عنوان جایگزینی بهتر معرفی می کند. زیرا *physis* به موجودی طبیعی اشاره دارد که، مانند بدن زیسته، منشأ حرکت خویش است و به مثابه وحدتی از ذهنیت و عینیت درک می شود (Fuchs, 2017, p. 82).

¹ Mind-brain problem

² Body-body problem

³ Psychophysical

۲-۳. اثبات فاعلیت تقویمی: از تصویر بدنی تا طرح‌واره بدنی

برای اثبات این ادعای محوری که بدن زیسته «سوژه تقویمی» (فعال) است و نه صرفاً «ابژه علی» (منفعل)، پدیدارشناسی به یک تمایز مفهومی کلیدی متوسل می‌شود. این ابزار تحلیلی تفکیک میان تصویر بدنی^۱ و طرح‌واره بدنی^۲ است، دو مفهومی که در متون روان‌شناسی و فلسفه غالباً خلط می‌شوند. همان‌طور که گالاگر به تفصیل نشان داده است، این دو دو شیوه کاملاً متفاوت از تجربه بدن هستند. تصویر بدنی که شامل نظام ادراکات، نگرش‌ها، و باورهای آگاهانه ما درباره بدنمان است (Gallagher, 2005, p. 37)، همان بدن، به مثابه ابژه تحلیل است، بدنی که می‌توان آن را مشاهده کرد، درباره‌اش فکر کرد، و آن را در زنجیره‌ای علی قرار داد. این دقیقاً همان «بدن عینی» است که در پارادایم علی بررسی می‌شود.

اما، در مقابل، طرح‌واره بدنی قرار دارد: «نظامی از توانایی‌های حسی - حرکتی» که بدون نیاز به آگاهی یا نظارت ادراکی عمل می‌کند. این سازوکار شامل فرایندهای ناخودآگاهی است که پویایی وضعیت بدن و حرکت را سامان می‌دهند (Gallagher, 2005, p. 37-38). طرح‌واره بدنی غالباً به‌طور «خودکار» عمل می‌کند و حتی زمانی که توجه فرد از بدن منحرف است همچنان فعال است (Gallagher, 2005, p. 20). گالاگر تأکید می‌کند که این ساختار «همواره چیزی بیش از آن است که بتوانم به آن آگاهی یابم» (Gallagher, 2005, p. 38). شواهد تجربی‌ای وجود دارد مبنی بر سالم‌ماندن طرح‌واره بدنی همراه با آسیب به تصویر بدنی و حفظ تصویر بدنی همراه با آسیب به طرح‌واره بدنی که نشان می‌دهد این دو سازوکار کارکردهای متمایزی دارند (Gallagher, 2005, p. 24).

نقطه مرکزی استدلال پدیدارشناختی این است که طرح‌واره بدنی صرفاً پس‌زمینه‌ای منفعل نیست بلکه شرطی فعال و قوام‌بخش است که ادراک و کنش را بنیان می‌نهد. این نقش فعال از رهگذر آن چیزی تحقق می‌یابد که گالاگر آن را «کارکردهای پیش‌تأملی»^۳ می‌نامد، جنبه‌هایی «پنهان‌تر» از آگاهی که «پیش از آنکه فرد بداند» رخ می‌دهند و تجربه را به‌صورت ضمنی و نه صریح شکل می‌دهند (Gallagher, 2005, p. 2).

طرح‌واره بدنی «به ساختار بخشیدن به آگاهی کمک می‌کند اما خود را به‌طور صریح در محتوای آگاهی نشان نمی‌دهد». به بیان دیگر، بدن به‌طور مداوم و فعال تجربه حسی و حرکت را سازمان می‌دهد، بی‌آنکه نیازمند نظارت بازاندیشانه باشد. برای نمونه، وقتی کسی در اتاق به‌سوی کتابی حرکت می‌کند، توجه آگاهانه‌اش معطوف به کتاب است نه به انقباض‌های پیچیده عضلات یا تنظیمات تعادلی بدن. این حرکات در پس‌زمینه باقی می‌مانند اما در عین حال امکان دستیابی به هدف را فراهم می‌کنند (Gallagher, 2005, p. 32).

پدیدارشناسی، بنابر این تحلیل، ابهام اولیه در مورد نقش بدن را برطرف می‌سازد. طرح‌واره بدنی، به‌عنوان فاعل فعال و پیش‌تأملی، نگاه سنتی به بدن به‌عنوان «علت مُعَدّه» و شرط لازم ولی منفعل را نقض می‌کند. نگاه سنتی به بدن

¹ Body image

² Body schema

³ Prenoetic performances

این گونه است: مغز و اعصاب شرط و زمینه ادراک اند، نه خود ادراک کننده اما وقتی پدیدارشناسی می گوید که بدن «زمینه» است، منظورش زمینه ای فعال و شکل دهنده است، نه زمینه ای منفعل و بی اثر (علت مُعَدّه). اینکه ما دو چشم در جلوی سر داریم (و نه مثلاً دو چشم در دو طرف سر، مانند ماهی)، ساختار ادراک ما از عمق و فضا را تعیین می کند. اینکه ما دست هایی با انگشتان داریم جهان را به عنوان مجموعه ای از اشیای «گرفتنی» برای ما آشکار می کند. بدن ما منفعلانه اطلاعات را دریافت نمی کند بلکه فعالانه جهان را برای ما ساختار بندی می کند. این یک تأثیر علی نیست بلکه رابطه ای تقویمی است که، در آن، ساختار بدن معنای جهان را قوام می بخشد.

براین اساس، نگرش پدیدارشناسی نه به دوگانه انگاری بازمی گردد و نه بدن را به عاملی منفرد و مطلق تقلیل می دهد بلکه آن را فاعل فعال و درهم تنیده با آگاهی و جهان معرفی می کند که زمینه و امکان تحقق تجربه آگاهانه را فراهم می آورد، بدون اینکه جایگزین ذهن یا علت نهایی تجربه شود. بنابراین، پدیدارشناسی، با اثبات فاعلیت پیشاتأملی بدن زیسته از طریق تحلیل طرحواره بدنی، گام اول را در «انقلاب تقویمی» برمی دارد. این رویکرد با این کار «عامل شناختی» را از یک ابژه ای منفعل در یک زنجیره علی به سوژه ای فعال و معناساز ارتقا می دهد که به طور ذاتی در حال قوام بخشیدن به جهان خویش است.

۱. قلمروی دوم: بازتعریف جهان شناختی

اکنون که بازتعریف «عامل شناختی» و فاعلیت تقویمی آن به اثبات رسید، گام منطقی بعدی در این انقلاب پارادایمی بررسی این است که این عامل فعال چگونه «جهان معنادار» خود را تقویم می کند. از منظر پدیدارشناسی، این فرایند با بازاندیشی در ساختارهای خود جهان، یعنی فضا و زمان، آغاز می شود.

۳-۱. بازتعریف فضا:

در بحث فضا، پدیدارشناسی، با معرفی تمایز میان «فضای زیسته» و «فضای عینی»، نشان می دهد که جهان برای ما ظرفی هندسی و ازپیش آماده نیست که به طور علی بر حواس ما تأثیر بگذارد بلکه میدانی معنادار است که توسط کنش های بدن تقویم می شود.

در پارادایم سنتی، فضا یک مکان مطلق و هندسی است که بدن، مانند هر شیء دیگر، در آن قرار می گیرد. اما پدیدارشناسی این دیدگاه را واژگون می کند. همان طور که مرلوپونتی در پدیدارشناسی ادراک به شکلی موجز بیان می کند، «بدن ما در درجه نخست در فضا نیست بلکه از فضا است» (Merleau-Ponty, 2012, p. 183). این سخن به این معناست که بدن زیسته نه صرفاً شیئی در میان اشیای فضا بلکه خودش خاستگاه و مبدأ تقویمی فضا مندی است. به تعبیری، ما فضا را نه به عنوان ظرفی مستقل و پیشین، بلکه از طریق تعامل زنده و پویای بدنمان با جهان تجربه می کنیم.

این «فضای زیسته» که از تجربه بدنی سرچشمه می‌گیرد، یک فضای «موقعیتی»^۱ است، نه یک فضای «مکانی»^۲. درحالی‌که فضای عینی با مختصات ثابت و خنثی تعریف می‌شود، فضای زیسته براساس امکان‌های کنش بدن سازماندهی می‌گردد. «نزدیکی» و «دوری»، «بالا» و «پایین» مفاهیمی هندسی نیستند بلکه تجلی رابطه بدن گُنشگر با جهان هستند. این همان گذار از جهان علی (که در آن فضا علت منفعل ادراک است) به یک جهان تقویمی است (که در آن یک فضای معنادار توسط کنش‌های بدن ساخته می‌شود). بدن سوژه‌مند منشأ فضای ادراکی است و به‌عنوان «نقطه صفر» یا «اینجای مطلق» عمل می‌کند که، در نسبت با آن، همه اشیای دیگر به‌صورت «آنجا» جهت‌گیری می‌شوند (Gallagher & Zahavi, 2012, p. 160). نقطه صفر یعنی جایی که همه جهت‌گیری‌ها، فاصله‌ها و روابط فضایی از آن آغاز می‌شوند. تجربه فضا، به‌طور بنیادی، با داشتن بدن گره‌خورده است، «برای من چیزی به نام فضا وجود نمی‌داشت، اگر بدنی نمی‌داشتم» (Merleau-Ponty, 2012, p. 131). ادراک نه فرایند ساختن شیء واقعی در فضای عینی توسط ذهنی منفصل بلکه شکلی از حضور در اشیا از طریق بدنمندی ماست (Merleau-Ponty, 2012, p. 407).

این بازتعریف پدیدارشناختی صرفاً تغییری در واژگان نیست بلکه معیارهای تبیین تقویمی را برآورده می‌سازد. نخست، رابطه میان بدن زیسته و فضای ادراکی، در سطح تجربه اول‌شخص، «هم‌زمان» است. فضا معلولی نیست که پس از کنش بدن ایجاد شود بلکه در همان لحظه گُنشگری بدنمند قوام می‌یابد (هرچند همان‌طور که خواهیم دید، در سطح بین‌ذهانی این رابطه پیچیده‌تر می‌شود). دوم، این رابطه «جزء-به-کل» است. بدن به‌عنوان «نقطه صفر» جزئی جدایی‌ناپذیر از ساختار کل فضای تجربه است و حذف آن کل ساختار فضایی را فرو می‌ریزد. سوم، آزمون «دست‌کاری متقابل» در اینجا صادق است و تغییر در وضعیت بدن (مانند سرگیجه یا آسیب حرکتی) بلافاصله ادراک ما از فواصل و جهت‌ها را دگرگون می‌کند و متقابلاً تغییر در ساختار محیط امکان‌های حرکتی بدن را بازتعریف می‌نماید. بنابراین، ما با چرخه‌ای تقویمی روبه‌رو هستیم، نه یک خط علی.

بااین‌حال، این فضای زیسته توهمی صرفاً ذهنی نیست بلکه، به تعبیر فوکس، ریشه در واقعیت مادی بدن دارد (Fuchs, 2017, p. 288). همین لنگرگاه مادی است که ما را به نقطه عطف تحلیل می‌رساند: اگر ادراک صرفاً فرایندی فیزیکی و علی میان یک شیء و یک مغز بود، آنگاه «دو نفر هرگز نمی‌توانستند یک شیء یکسان را مشاهده کنند» و هردو در دنیای خاص خود محبوس می‌مانند (Fuchs, 2017, p. 13). بنابراین، پرسش این است که «فضای عینی» چگونه به وجود می‌آید؟ پدیدارشناسی پاسخ می‌دهد که «فضای عینی» نه یک واقعیت پیشین بلکه یک انتزاع است که از دل هم-تقویمی^۳ فضاهای زیسته ما برای ساختن یک جهان مشترک پدیدار می‌شود.

¹ Situational

² Positional

³ Co-constitution

این فرایند «هم-تقویمی» یک جهان مشترک دیگر نمی‌تواند رابطه‌ای صرفاً هم‌زمان^۱ باشد، آن‌گونه که در تعریف استاندارد تقویم آمده بود. ساختن یک فضای عینی مشترک فرایندی رشدی، تاریخی، و فرهنگی است، فرایندی که در طول زمان^۲ و از طریق تعاملات مکرر بیناتنی شکل می‌گیرد. اینجا دقیقاً همان نقطه‌ای است که تحلیل پدیدارشناختی نشان می‌دهد که واقعیت شناخت یک موجود زنده صرفاً در یک دسته‌بندی نمی‌گنجد. به عبارت دیگر، چالش در رد این پیش فرض است که این دو پارادایم متقابلاً مانعة‌الجمع هستند و شناخت باید لزوماً و به طور کامل تنها در یکی از این دو بگنجد. درواقع، همان‌طور که در ادامه نشان خواهیم داد، پیچیدگی یک موجود زنده ما را به فهمی پویا از درهم‌تنیدگی این دو سوق می‌دهد، فهمی که، در آن، «تقویم در زمانی^۳ و «علیت چرخشی»^۴ جایگزین تقابل ساده اولیه می‌شوند.

۲-۳. بازتعریف زمان

پدیدارشناسی، در گام نخست، تلقی سنتی از زمان به مثابه ساختار بیرونی، عینی، و متشکل از «لحظات اکنون» مجزا را رد می‌کند. نارسایی مفهوم زمان عینی در آن است که نمی‌تواند دوام و پیوستگی زیسته تجربه را توضیح دهد. اگر آگاهی تنها به «آن اکنون»های منفصل و گسسته محدود بود، ادراک پدیده‌هایی با امتداد زمانی، مانند شنیدن یک ملودی، ناممکن می‌شد (Gallagher & Zahavi, 2012, p. 83). از این رو، مرلوپونتی تصریح می‌کند که زمان جوهری خارجی و جاری در جهان نیست بلکه «از نسبت من با چیزها زاده می‌شود» (Merleau-Ponty, 2012, p. 472).

با این حال، دیدگاه بدنمند این تحلیل را گامی فراتر می‌برد و این ساختار درونی را در خود بدن زنده ریشه‌دار می‌کند. فوکس در پژوهش خود با عنوان «*Time and Body: Phenomenological and Psychopathological Approach*» نقدی بر رویکردهای پدیدارشناختی سنتی به ادراک بدنمند در زمینه زمانمندی می‌نویسد. او استدلال می‌کند که هرچند متفکرانی چون مرلوپونتی، میشل آنری، و دن زهاوی تلاش‌هایی در جهت گسترش مفهوم سوژه‌گی بدنی، همراه با بُعد زمانی آن، کرده‌اند اما «هنوز پژوهشی بنیادین درباره پیوند درونی زمانمندی و تجسد» صورت نگرفته است. به عبارتی، او معتقد است که حوزه پدیدارشناسی هنوز نتوانسته توضیح دهد که چگونه زیست بدنی ما و جریان زمانی آن به هم گره خورده‌اند. در نقد پدیدارشناسی کلاسیک اشاره می‌شود که حتی هوسرل نیز بدن را سازنده اصلی تجربه زمانی نمی‌دانست و نقش بنیادین بدن زنده و متحرک در این فرایند مغفول مانده بود (Fuchs, 2020, p. 13). در مقابل این دیدگاه، رویکرد پیشرو در شناخت بدنمند استدلال می‌کند که تجربه ما از زمان نه پدیده‌ای صرفاً ذهنی بلکه «زمان بدنی پیشاتأملی»^۵ است که از خود برآیند زنده‌بودن بدن ناشی می‌شود. شواهد این بنیان بدنی را می‌توان در ریز زمانمندی تجربه یافت، جایی که

¹ Synchronic

² Diachronically

³ Diachronic Constitution

⁴ Circular Causality

⁵ Implicit temporality

فرایندهای دوره‌ای بدن ریتمی مداوم و اغلب ناآگاهانه به جریان آگاهی می‌دهند و پایه ادراک ما از تداوم زمان را تشکیل می‌دهند. فوکس تصریح می‌کند که گرچه زندگی زیستی انسان از تولد تا مرگ به صورت خطی پیش می‌رود اما تجربه پیشابازتابی زمان ساختاری چرخه‌ای دارد که از ریتم‌های بدنی و تکرار فرایندهای حیاتی برمی‌خیزد. گرسنگی و سیری، بیداری و خواب، تنفس و ضربان قلب نمونه‌هایی از این چرخه‌ها هستند که تجربه ما از زمان را شکل می‌دهند. ما به واسطه امیال و نیازهای بدن همواره در حرکتی پویا میان فقدان، میل، کنش و ارضا قرار داریم و از این طریق به سوی آینده پیش می‌رویم. این زمانمندی نه محصول ذهن انتزاعی بلکه برخاسته از بدنی زنده است که با ریتم‌های طبیعی جهان مانند چرخه شب و روز هماهنگ است و تجربه ما از زمان را در پیوندی زنده با جهان قوام می‌بخشد (Fuchs, 2020, p. 15).

در اینجا چالشی روش‌شناختی رخ می‌نماید: چگونه می‌توان فرایندهای زیستی (مانند ضربان قلب) را، که متعلق به «بدن عینی» هستند، بنیان تجربه «زمان زیسته» دانست، بدون آنکه به تقلیل‌گرایی علی درغلتید؟

پاسخ به این ابهام در دو مبنای نظری نهفته است: نخست، نظریه «جنبه دوگانه» که بدن زیسته و عینی را نه دو جوهر مجزا بلکه دو جنبه جدایی‌ناپذیر و مکمل از واقعیتی واحد (موجود زنده) می‌داند (Fuchs, 2017, p. 80) که تنها از دو زاویه دید متفاوت (اول شخص و سوم شخص) قابل دسترسی‌اند و توضیحات آن‌ها به یکدیگر قابل تقلیل نیست اما مکمل هم هستند (Fuchs, 2017, p. 139) و، دوم، مفهوم «علیت یکپارچه»^۱ که، براساس آن، فرایندهای بدنی علت خطی تجربه نیستند بلکه به عنوان «بستر»^۲ یا زمینه‌ای مادی عمل می‌کنند که تحت هدایت و اولویت «کل» ارگانیسم در فعالیت زیستی ادغام می‌شوند و تجربه زمان را به شیوه‌ای غیرعلی و مبتنی بر تلازم تقویم می‌کنند (Fuchs, 2017, pp. 233-234).

این پیوند میان ریتم‌های حیاتی و زمانمندی، در وهله نخست (در سطح ریز-زمانمندی)، معیارهای استاندارد تبیین تقویمی را برآورده می‌سازد. اول، این رابطه در برش «حال زنده» هم‌زمان است، یعنی تجربه گذر زمان معلول با تأخیر فرایندهای بدنی نیست بلکه دقیقاً در همان لحظه نوسانات زیستی محقق می‌شود. دوم، این رابطه از نوع جزء به کل است. ریتم‌های فیزیولوژیک -مانند تنفس- اجزای سازنده‌ای هستند که کلیت ساختار «دوام» را شکل می‌دهند. سوم، آزمون دست‌کاری متقابل نیز صادق است. هرگونه تغییر در وضعیت بدن (مانند تب یا هیجان) بلافاصله ادراک ما از سرعت زمان را دگرگون می‌کند و متقابلاً تغییر در ریتم‌های محیطی (مانند چرخه شب و روز) فرایندهای بدنی را بازتنظیم می‌نماید.

بنابراین، زمان نیز مانند فضا ساختاری تقویمی است که توسط پویایی‌های بدنی قوام می‌یابد. اما موفقیت پارادایم تقویمی در تبیین ساختارهای هم‌زمان نباید ما را از پیچیدگی‌های ماهیت زمان غافل کند. تحلیل پدیدارشناختی نشان می‌دهد که این ساختار هم‌زمان یک «اکنون» بسته و ایزوله نیست بلکه ریشه در عمق تاریخ دارد: تجربه پیشاتأملی زمان،

¹ Integral Causality

² Basis

برخلاف یک «حال» لحظه‌ای و اتمی، ساختاری ذاتاً در زمانی و چرخه‌ای دارد. بُعد در زمانی، در ساختار درازمدت «حافظه بدنی»، به خوبی خود را نشان می‌دهد که شامل مهارت‌های آموخته شده (مانند نواختن یک ساز) و عادات ماست، بدین صورت که گذشته به صورت یک بایگانی ذهنی منفعل وجود ندارد بلکه به طور فعال در حال شکل دادن به کنش‌های حال و امکان‌های آینده ماست (Fuchs, 2020, p. 16). وقتی نوازنده بداهه‌نوازی می‌کند، بدن او صرفاً در «حال» نیست بلکه تمام تاریخچه تمرین‌ها، شکست‌ها، و موفقیت‌های گذشته در انگشتان او حاضر است و مسیر ملودی آینده را هدایت می‌کند. این خصلت عادت‌مند که، در آن، تاریخچه بدن امکان‌های کنونی آن را تقویم می‌کند نشان می‌دهد که تقویم بدنی صرفاً فرایندی هم‌زمان نیست بلکه تاریخی و انباشتی است. بدن ما تاریخ زیسته ما را در خود حمل می‌کند و این تاریخ نحوه مواجهه ما با هر لحظه جدید را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

در پرتوی این تحلیل، می‌توان گفت پدیدارشناسی بدنمند، با بازتعریف بدن، آگاهی، و زمان، راهی میانه بین تقلیل‌گرایی فیزیکی و ایدئالیسم محض می‌گشاید. در این رویکرد، زمان دیگر نه همچون امری مستقل از سوژه بلکه به مثابه نظمی درونی و خودزاینده در بافت زیست‌بودگی فهمیده می‌شود، نظمی که در درهم‌تنیدگی پویای سطوح فیزیولوژیک و پدیداری شکل می‌گیرد. بدین‌سان، تجربه زیسته زمان حاصل برهم‌کنش میان ریتم‌های زیستی و جریان آگاهی است، رابطه‌ای که نه در قالب علیت خطی بلکه در منطق تلازم و هم‌پدیدار تفسیر می‌شود. زمان، در این معنا، نه بر بدن حادث می‌شود و نه از آن برمی‌خیزد بلکه در خود پویش زیستن، به مثابه فرایند تقویمی و خودسامان، پدیدار می‌گردد.

۴. قلمروی سوم: بازتعریف مرزهای شناختی

اگر بازتعریف «عامل» و «جهان» دو قلمروی نخست انقلاب تقویمی بودند، قلمروی سوم آن بازتعریف مرزهای میان این دو است. پارادایم سنتی بدن را به مثابه محفظه‌ای فیزیکی می‌نگرد که مرزهای آن مرزهای شناخت را نیز تعیین می‌کنند. در مقابل، پدیدارشناسی استدلال می‌کند که «بدن زنده محدود به پوست نیست بلکه همواره از مرزهای خود فراتر رفته است، بدنی در رابطه» (Fuchs, 2017, p. 137). این فراوی از طریق کنش‌های عملی بدن صورت می‌گیرد.

در این رویکرد، مفهوم میان‌تنی، به عنوان یکی از کلیدهای درک سوژه‌گی بدنمند، انتقادی جدی به تصور دکارتی از آگاهی بی‌بدن یا خودی منزوی در درون مغز وارد می‌کند و، در عوض، این ایده را مطرح می‌سازد که تجربه سوژه‌ای، به طور ذاتی، به بدن زنده و درگیری غیرقابل تقلیل آن با جهانی مشترک و دیگر موجودات دارای بدن وابسته است. پدیدارشناسی، با نقد «نظریه ذهن»^۱ که شناخت دیگری را یک فرایند استنتاجی و ذهنی می‌داند، بر «میان‌تنی بودن»^۲ تأکید می‌کند. ما دیگری را نه از طریق نظریه‌پردازی بلکه از طریق درگیری مستقیم و بدنی در یک موقعیت مشترک درک

^۱ Theory of Mind

^۲ Intercorporeality

می‌کنیم. مرلوپونتی بیان می‌کند که بدن خود و بدن دیگری یک «نظام» واحد را تشکیل می‌دهند (Merleau-Ponty, 2012, p. 368). در این فرایند، دیگری به بخشی سازنده از جهان شناختی ما تبدیل می‌شود و مرزهای «خود» گسترش می‌یابد تا او را در بر گیرد.

۱-۴. ماهیتِ درزمانیِ تقویم: خود مینیمال به خود روایی

اما پرسش کلیدی این است که این فرایند تقویم مرزها چگونه در زمان رخ می‌دهد؟ آیا درهم‌تنیدگی با دیگری رخدادی لحظه‌ای و هم‌زمان است؟ پاسخ پدیدارشناسی منفی است. این فرایند عمیقاً درزمانی و تاریخی است. برای فهم این موضوع، تمایز میان دو سطح از «خود» راهگشاست.

۱. خودِ مینیمال^۱: این سطح حس خام و پیشاتأملی «صاحب» یک تجربه بودن در لحظه حال است. می‌توان آن را نقطه صفر هم‌زمان خودآگاهی دانست، یک «برای-من-بودن» یا «ملک-من-بودن» آنی که نیازمند تاریخ یا تعامل نیست. اگر تقویم مرزها در این سطح متوقف می‌شد، می‌توانستیم آن را هم‌زمان بدانیم.

۲. خودِ روایی^۲: اما هویت ما، به‌عنوان «شخص»، در این سطح باقی نمی‌ماند. خودِ روایی، سطحی پیچیده‌تر و عالی‌تر از خود است که هویت ما را در بستری زمانی و اجتماعی می‌سازد. این خود داستان زندگی ماست، مجموعه‌ای از خاطرات، باورها، نقش‌های اجتماعی و ارزش‌هایی که ما برای تعریف «کیستی» خود به کار می‌بریم. برخلاف خودِ مینیمال که فوری و لحظه‌ای است، خودِ روایی به گذشته و آینده وابسته است. گالاگر «خودِ روایی» را خودآگاهی کم‌وبیش منسجم توصیف می‌کند که با یک گذشته و آینده ساخته می‌شود. او تأکید می‌کند که این خود چیزی جدا از داستانی که روایت می‌شود نیست بلکه «در خودِ عملِ روایت کردن ساخته می‌شود» (Gallagher & Zahavi, 2012, pp. 226-228). این ساخت‌وساز ذاتاً فرایندی درزمانی است، فرایندی که نیازمند تاریخ (حافظه) و دیگری (مخاطب روایت) است.

اینجاست که ادعای فوکس مبنی بر ناکافی بودن منظر اول‌شخص برای شناخت کامل خود معنایی عمیق‌تر می‌یابد (Fuchs, 2017, p. 81). منظر اول‌شخص به خودِ مینیمال و هم‌زمان دسترسی دارد. اما شناخت ما به‌عنوان یک «شخص» (خودِ روایی) نیازمند فرایندی درزمانی از تعامل با دیگران است. ما هویت خود را در آینه نگاه دیگران و در طول یک تاریخ مشترک می‌سازیم.

بنابراین، پدیدارشناسی نشان می‌دهد که مرزهای شناخت ثابت و ازپیش داده‌شده نیستند بلکه ما با مرزهای سیال روبه‌رو هستیم که توسط بدن زنده در کنش‌های بیناذهنی تقویم می‌شوند. تأکید بر میان‌تنی بودن از تفسیرهای تقلیل‌گرایانه‌ای که می‌کوشند آگاهی یا فرایندهای ذهنی را صرفاً درون مغز مکان‌یابی کنند یا شناخت اجتماعی را با مدل‌های ساده‌انگارانه بازنمایی‌های درونی توضیح دهند فراتر می‌رود. درعوض، این دیدگاه تأکید دارد که تجربه و کنش

¹ Minimal Self

² Narrative Self

آگاهانه اساساً فعالیت ارگانیسمی زنده در ارتباط با محیط خود است، فعالیتی که درون حلقه‌ای از جهان فیزیکی، اجتماعی، و فرهنگی جریان می‌یابد. این بدان معناست که فرایندهای فیزیولوژیکی نه به صورت علیت خطی بلکه به مثابه روابط دَوْرانی میان ارگانیسم و محیط فهم می‌شوند، روابطی که به طور مداوم از مرزهای فیزیکی بدن فراتر می‌روند و نظامی برتر را شکل می‌دهند. در نتیجه، مفهوم میان‌تنی به روشنی نشان می‌دهد که سوژه‌گی انسانی پدیده‌ای درونی و منفرد نیست بلکه، به طور عمیق، در تعاملات بدنی مستقیم، متقابل، و معنادار با دیگران در جهانی مشترک ساخته می‌شود و شکل می‌گیرد. با تأکید بر «بدن زیسته» به عنوان بنیان سازنده سوژه و «بودن-در-جهان»ی که از دل درگیری‌های بین‌تنی برمی‌خیزد، پدیدارشناسی جایگزینی برای دوگانه‌انگاری ذهن-بدن و فیزیکالیسم تقلیل‌گرا ارائه می‌دهد و سوژه‌گی را به عنوان جنبه‌ای جدایی‌ناپذیر از ارگانیسمی زنده، که به طور ذاتی به سوی دیگران و درون آن‌ها تنیده شده است، آشکار می‌سازد.

سرانجام، روشن شد که این فرآیند تقویم کنشی منطقی و آنی نیست بلکه فرایندی در زمانی و تاریخی است که در بستر زیست بدنمند و در تعامل با دیگران شکل می‌گیرد. مرزهای شناخت ردپای یک تاریخ زیسته هستند.

نتیجه‌گیری

رویکرد پدیدارشناختی به شناخت بدنمند گنجینه‌ای غنی از مفاهیم را به فلسفه ذهن معاصر عرضه کرده است، اما این مفاهیم اغلب به صورت مجموعه‌ای از بینش‌های مجزا و توصیفی معرفی شده‌اند. هدف محوری این پژوهش فراتر رفتن از چنین قرائت پراکنده‌ای و ارائه یک اصل وحدت‌بخش بود، یک «نخ تسبیح» که نشان دهد این مفاهیم اجزای یک پروژه روش‌شناختی واحد و منسجم هستند. این پژوهش استدلال کرد که این اصل بنیادین در گذار پارادایمی از تبیین‌های «علّی» به توصیف‌های «تقویمی» از شناخت نهفته است.

بر همین اساس، این پژوهش تزی دووجهی را به اثبات رساند. وجه نخست استدلال ما نشان داد که این اصل وحدت‌بخش همان «چرخش تقویمی» است که خود را در سه قلمروی اصلی، یعنی در بازتعریف «عامل شناختی»، «جهان شناختی» و «مرزهای شناخت»، آشکار می‌سازد. با این حال، مهم‌ترین و بدیع‌ترین یافته این پژوهش در وجه دوم و دیالکتیکی‌تر آن نهفته است. ما نشان دادیم که تحلیل عمیق‌تر پدیدارشناسی، به ویژه در مورد پدیده‌هایی پویا مانند زمان زیسته و میان‌تنی، ما را به فراتر رفتن از یک تقابل ساده ملزم می‌کند. در واقع، چالش نهایی نه صرفاً جایگزین کردن علیت با تقویم بلکه رد این پیش فرض است که این دو پارادایم، متقابلاً، مانعة‌الجمع هستند. تحلیل ما آشکار ساخت که، برای فهم کامل شناخت یک موجود زنده، «تقویم» باید به صورت فرایندی در زمانی فهمیده شود، فرایندی که، در آن، تاریخچه تعاملات علّی، خودش به جزء سازنده تقویمی تجربه حال تبدیل می‌شود.

اثبات این تز دووجهی، در طول پژوهش، از طریق ردیابی «چرخش تقویمی» در سه قلمروی تحلیلی صورت پذیرفت. این «چرخش تقویمی»، در وهله نخست، در قلمروی بازتعریف «عامل شناختی» به اثبات رسید. استدلال ما

با آشکار ساختن بحران پارادایم علیّ آغاز شد، جایی که نشان دادیم که ناتوانی نگاه عینی در تبیین پدیده‌هایی چون قصدیت، کوالیا، و وحدت یکپارچه تجربه ضرورت یک پارادایم جایگزین را آشکار می‌سازد. در پاسخ به این بحران، ما فاعلیت تقویمی بدن را به عنوان راه حل پدیدارشناختی معرفی کردیم. با بهره‌گیری از تمایز تحلیلی میان «تصویر بدنی» و «طرح‌واره بدنی»، اثبات کردیم که بدن زیسته نه زمینه‌ای منفعل بلکه فاعلی فعال و قوام‌بخش است که به‌طور ذاتی در حال ساختن جهان خویش است. این بازتعریف، در نهایت، به یک پیامد، یعنی دگرگونی «مسئله ذهن-بدن» به «مسئله بدن-بدن»، انجامید. در قلمروی دوم، یعنی بازتعریف «جهان شناختی»، تحلیل ما از فضا، به عنوان شاهدهی دیگر بر وجه نخست تز پژوهش، نشان داد که این عامل بدنمند در جهانی از پیش آماده، عینی، و هندسی قرار نمی‌گیرد بلکه، به‌طور فعال، ساختارهای بنیادین جهان را به مثابه یک «فضای زیسته موقعیت‌مند» تقویم می‌کند. با این حال، با کاوش در ماهیت خود «فضای عینی»، روشن شد که فضای عینی نه واقعی پیشین بلکه یک انتزاع است که از دل هم-تقویمی فضاهای زیسته ما برای ساختن یک جهان مشترک پدیدار می‌شود، فرایندی که ذاتاً رشدی، تاریخی، و در زمانی است. در تحلیل زمان نیز، با رد تلقی سنتی از زمان به مثابه یک ساختار بیرونی، عینی، و متشکل از «لحظات اکنون» مجزا، هر چند، در گام نخست، «زمان زیسته» یک ساختار تقویمی برخاسته از ریتم‌های بدنی معرفی گردید، اما کاوش عمیق‌تر در پدیده‌هایی چون حافظه بدنی و شکل‌گیری جهان مشترک محدودیت‌های یک مدل صرفاً هم‌زمان از تقویم را به نمایش گذاشت. این تحلیل نشان داد که تجربه زیسته دارای یک عمق در زمانی انکارناپذیر است. در نهایت، در قلمروی سوم، یعنی تحلیل «مرزهای شناخت»، نشان داده شد که مرزهای شناخت ثابت و از پیش داده‌شده نیستند بلکه ما با مرزهای سیالی روبه‌رو هستیم که توسط بدن زنده در کنش‌های بینادنی تقویم می‌شوند. مفهوم میان‌تنی و آشکار شدن ماهیت ذاتاً در زمانی شکل‌گیری «خود» به وجه دوم و رادیکال‌تر تر اصلی پرداخته شد، نقطه‌ای که، در آن، تمایز استاندارد میان علیت و تقویم، در یک فهم دیالکتیکی از واقعیت پویا و زنده، مورد بازنگری قرار گرفت.

اهمیت این بازخوانی ساختاری، در سه سطح قابل تبیین است: نخست، «چرخش تقویمی» به پدیدارشناسی شناخت بدنمند انسجام روش‌شناختی می‌بخشد. دوم، با مداخله در فلسفه ذهن، در برابر «مسئله سخت آگاهی» و چالش تبیین جایگاه کوالیا در جهان فیزیکی، با جایگزینی پارادایم تقویمی به جای علیت، نشان می‌دهد که آگاهی یک معلول مرموز نیست که نیازمند یک پل علی باشد بلکه یک واقعیت متقوم است که نیازمند یک چارچوب تبیینی متفاوت است. سوم، این پژوهش، با ایجاد یک پل دوطرفه، از یک سو با به کارگیری ابزارهای تحلیلی علم به پدیدارشناسی دقت می‌بخشد و، از سوی دیگر، با آشکار ساختن محدودیت‌های علیت خطی، علوم طبیعی را به اتخاذ چارچوب‌های تبیینی پویاتری مانند «تقویم در زمانی» فرا می‌خواند و، بدین ترتیب، دستور کار مفهومی علم را غنی می‌سازد.

References

- Chalmers, D. J. (2000). *Facing up to the hard problem of consciousness*. In *The Character of Consciousness* (pp. 3–34). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311105.003.0001>
- Craver, C. F. (2007). *Explaining the brain: Mechanisms and the mosaic unity of neuroscience*. Oxford University Press.
- Descartes, R. (1984). *Meditations on first philosophy* (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1641)
- Descartes, R. (1985). *The passions of the soul* (S. Voss, Trans.). Hackett Publishing. (Original work published 1649)
- Fuchs, T. (2017). *Ecology of the brain: The phenomenology and biology of the embodied mind*. Oxford University Press.
- Fuchs, T. (2020). *Time, the body, and the other in phenomenology and psychopathology*. In C. Tewes & G. Stanghellini (Eds.), *Time and body: Phenomenological and psychopathological approaches* (pp. 12–40). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108776660>
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford University Press.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2012). *The phenomenological mind* (2nd ed.). Routledge.
- Jackson, F. (1986). What Mary didn't know. *The Journal of Philosophy*, 83(5), 291–295. <https://doi.org/10.2307/2026143>
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception* (D. A. Landes, Trans.). Routledge. (Original work published 1945)
- Salmon, W. C. (1984). *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton University Press.
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness: An essay on phenomenological ontology* (H. E. Barnes, Trans.). Philosophical Library. (Original work published 1943)
- Ylikoski: (2013). *Causal and Constitutive Explanation Compared*. *Erkenntnis*, 78(Suppl 2), 277–297. <https://doi.org/10.1007/s10670-013-9513-9>
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford University Press.