

فلسفه، سال ۴۹، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰



10.22059/jop.2021.318735.1006586

Print ISSN: 2008-1553 --Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Relationship between Being and Consciousness in Husserl's Logical Investigation

Sayyed Mohammad Hussein

Phd Student in Comparative philosophy, Qom University

Mahdi Monfared

Associate Professor in Islamic Philosophy and Theology, Qom University

Received: 21 February 2021

Accepted: 19 June 2021

Abstract

This article tries to examine Husserl's theory of signification and reference, while presenting a content-oriented view of theory of intentionality and proposing the theory of the ideality of meaning, and thus explores the relation between Being and consciousness under the category of "objectivity" in logical investigation; Because the relationship between Being and consciousness must be sought at the intersection of theory of intentionality and objectivity. This intersection can be proposed in the truth condition of the objectivity of meaning, which acts as the decisive result of Husserl's theory of signification and reference; to this reason, after presenting Husserl's critique of Brentano's causal theory of intentionality, this paper introduces a adverbial reading of theory of intentionality which is Husserl's specific theory of intentionality in logical investigation. According to this theory, the subject always pays attention to the object from his perspective, and this is called the perspectival subjectivity, which is the intrinsic characteristic of the subject. We will then show that the theory of the ideality of meaning is the result of the threefold structure of Husserl's intentionality and the content-oriented view of intentionality. Contrary to the claim of this theory that its true and inherent characteristic is intentionally its phenomenological aspect, the theory of reference and its corresponding meaning cannot satisfy the condition of the objectivity of meaning; Thus, theory of intentionality is based on an inadequate content-oriented attitude.

Keywords: Husserl, Logical Investigation, Intentionality, Intentional Content, Representation, Objectivity of Meaning, Signification and Reference.

نسبت وجود و آگاهی در پژوهش‌های منطقی هوسرل

سیدمحمد حسینی*

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

مهدی منفرد

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

(از ص ۶۳ تا ۸۳)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۳، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۳/۲۹

علمی-پژوهشی

چکیده

این مقاله تلاش می‌کند ضمن ارائه نگرش محتوامحور از نظریه‌ی حیث‌التفاتی و طرح نظریه‌ی ایده‌آلیته‌ی معنا، نظریه‌ی دلالت و ارجاع هوسرل را بررسی و از این طریق نسبت وجود و آگاهی را ذیل مقوله‌ی «عینیت»، در پژوهش‌های منطقی واکاوی کند؛ چراکه نسبت وجود و آگاهی را باید در نقطه‌ی تلاقی نظریه‌ی حیث‌التفاتی و عینیت جست. این نقطه‌ی تلاقی در مناط صدق عینیت معنا قابل طرح است که به‌عنوان نتیجه‌ی فیصله‌بخش نظریه‌ی دلالت و ارجاع هوسرل عمل می‌کند؛ به همین دلیل، این نوشته پس از ارائه نقد هوسرل از نظریه‌ی علی‌ی حیث‌التفاتی برناتانو، نوعی خوانش قیدی از نظریه‌ی حیث‌التفاتی مطرح می‌کند که نظریه‌ی خاص حیث‌التفاتی هوسرل در پژوهش‌های منطقی است. مطابق این نظریه، همواره سوژه از منظر خود به ابژه التفات می‌کند و این همان منظر قایم به تلقی سوژه خوانده می‌شود که مشخصه‌ی ذاتی و حقیقی حیث‌التفاتی است. سپس نشان خواهیم داد که نظریه‌ی ایده‌آلیته‌ی معنا، از نتایج ساختار سه‌گانه‌ی حیث‌التفاتی هوسرل و نگرش محتوامحور حیث‌التفاتی است. برخلاف ادعای این نظریه که خصیصه‌ی حقیقی و ذاتی حیث‌التفاتی جنبه‌ی پدیدارشناسانه‌ی آن است، نظریه‌ی ارجاع و دلالت متناظر با آن، نمی‌تواند شرط عینیت معنا را برآورده کند؛ بنابراین، نظریه‌ی حیث‌التفاتی مبتنی بر نگرش محتوامحور نابسند است.

واژه‌های کلیدی: هوسرل، پژوهش‌های منطقی، حیث‌التفاتی، محتوای التفاتی، بازنمود، عینیت معنا، دلالت و ارجاع.

۱. مقدمه

در پژوهش‌های منطقی (۱۹۱۳) هوسرل، نسبت وجود و آگاهی در سه بخش، قابل تحلیل است: نخست، عینیت در منطق محض؛ دوم، تحلیل حیث التفاتی و نسبت آن با معنا و زبان؛ و سوم، تحلیل حیث التفاتی و ارتباط مقوله‌ای و تحلیلی بین حیث التفاتی و عینیت در پژوهش ششم (Bell, 1990: 128). بخش نخست این نسبت را می‌توان به‌طور خلاصه در نظریه التفاتی منطق محض هوسرل در تمهیدات مورد توجه قرار داد؛ اما بخش دوم این نسبت را می‌توان در سؤالی صورت‌بندی کرد که به‌صورت فشرده بدین قرار است: «چگونه عناصری که در کنش ذهنی حاضرند، می‌توانند آن کنش را قادر سازند به چیزی متوجه باشند، به آن ارجاع یابند یا آن را معنا دهند، که بنا به ماهیتش جزء آن نیست؟» (Ibid: 115). این سؤال دقیقاً همان سؤالی است که اسمیت و مک‌این‌تایر به شکل دیگر صورت‌بندی کرده‌اند: چگونه چیزی تنها به خاطر ساختار درونی (درون‌ذات) خود (جزءها و لحظه‌ها) می‌تواند موافق تقویم ارجاعی به چیز دیگر باشد؛ چیزی که با آن و با هیچ‌یک از اجزاء و لحظه‌هایش این‌همان نیست؟ (Ibid; Smith & McIntyre, 1989: 87). به‌علاوه، «چگونه باید این واقعیت را توجیه کرد که بیان‌های زبان‌شناختی دلالت‌گر هستند و دلالت‌گری آن‌ها به چیست؟» (Bell, 1990:128)؛ اما بخش سوم این تحلیل، با این مسئله مواجه است که «چگونه ذات التفاتی کنش شهودی با ذات معنایی کنش دلالت‌گر منطبق می‌شود و به آن تعلق دارد؟» (Ibid: 134). این نوشته سعی دارد تنها به بخش دوم این موضوع بپردازد و آن را ذیل مقوله «عینیت» بررسی کند. از آنجایی که دو تفسیر نظریه حیث التفاتی هوسرل حول محور محتوای التفاتی و ابژه التفاتی مطرح است، نشان خواهیم داد عملاً تفسیر غالب حیث التفاتی، یعنی نظریه محتوامحور حیث التفاتی در موضوع دلالت و ارجاع رضایت‌بخش نیست. در واقع، برخلاف نگرش محتوامحور نظریه حیث التفاتی که مدعی است جنبه ذاتی و حقیقی حیث التفاتی در جنبه پدیدارشناسانه آن است، عینیت معنای التفاتی، فارغ از ابژه (Gegenstand=object) نمی‌تواند باشد.

روش این نوشته آن است که حیث التفاتی را تنها درباره کنش‌های اولیه ادراک حسی، یعنی ادراک ساده بررسی می‌کند. زیرا، دقیقاً در این کنش‌های عینیت‌بخش است که حیث التفاتی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد و همه کنش‌های دیگر، هرچه باشند، مانند کنش‌های پیچیده‌تر، ماهیت التفاتی خود را از این نوع کنش‌های اسمی و حسی و شهودی عینیت‌بخش می‌گیرند (Husserl, 2001, 2/V, §43:169-70). در ضمن، از میان

تمامی انواع ادراک، ادراک حسی، موضعی است که می‌تواند در آن تعاطی عینیت و حیث التفاتی آگاهی را به‌دقت ملاحظه و بررسی کرد؛ زیرا در ادراک حسی است که ایده‌آلیته معنا و موردبودگی انضمامی عینیت شیء به هم می‌رسند، و در اینجا دلالت‌های معناشناسانه‌ای شکل واقعی خود را به دست می‌آورند و ارجاع به‌خوبی نحوه دلالت معنا و ابژه خواهند بود، در حالی که در ادراک عقلانی و استحسانی چنین مؤلفه‌هایی وجود ندارد.

۲. حیث التفاتی و عینیت

نقطه تلاقی نظریه حیث التفاتی و مقوله عینیت را باید مناط صدق عینیت جست که در نظریه حیث التفاتی به‌عنوان رویکرد خاص نظریه بازنمایی حیث التفاتی مطرح است (دامت، ۱۳۹۴: ۷۸ و ۵۶: Serale, 1983). ما در این نوشته به‌طور خاص به این موضوع نمی‌پردازیم، لیکن نشان می‌دهیم که کانون مرکزی تناقض نگرش محتوای محور حیث التفاتی هوسرل در قلب عینیت معنا و در نظریه دلالت و ارجاع شکل می‌گیرد. همان‌طور که می‌دانیم هوسرل حیث التفاتی را «ویژگی بنیادین آگاهی» و «قضیه اساسی پدیدارشناسی» می‌داند (McIntyer & Smith, 1989: 147). در واقع، معنای قطعی آگاهی از نظر هوسرل، همان معنای التفات‌مندی آگاهی است (Husserl, 2001, 2/V, §9-). به‌علاوه، حیث التفاتی مشخصه حالات روان‌شناختی و به‌طور خاص، مشخصه تجربه و حالات ذهنی است و اتفاقاً در پژوهش‌های منطقی اهمیت حیث التفاتی در نسبت وجود و آگاهی از تحلیل هم‌بسته آگاهی و عینیت ناشی می‌شود و حیث التفاتی را عینی و ابژکتیو می‌کند.

اما عینیت، عینیت (objectivity) وصفی از واقعیت است که صدق و کذب آن مستقل از ذهن باشد. در واقع، عینیت وجه نظر ما درباره امر واقعی است که دیدگاه ما را در نسبت خاصی با واقعیت مطرح می‌کند؛ به عبارت روشن‌تر، عینیت در خصوص امر واقعی و موجود بالفعل است که با آنچه درباره آن گفته یا حکم می‌شود؛ اولاً وجود دارد؛ ثانیاً مستقل از اذهان است، و نهایتاً با آنچه حکم می‌شود، باید مطابقت داشته باشد. در این میان، عینیت معنا آن است که دلالت‌های معنایی بیان‌ها از هم متمایز باشند؛ به عبارت دیگر، یکسانی و تمایز دلالت‌ها را بتوان براساس مدلول‌ها نشان داد.

نکته مهم عینیت، معیار و مناط عینیت است؛ زیرا مهم است بتوانیم عینی را از ذهنی تمیز دهیم. برای آنکه این موضوع را راحت‌تر و بهتر بفهمیم، اجازه دهید تنها امور

عینی مشاهده‌پذیر را در نظر بگیریم و دربارهٔ امور مشاهده‌ناپذیر، ولی علی‌الاصول عینی سخن نگوئیم؛ یعنی تنها از اشیاء روزمره، میزها و صندلی‌ها، کامپیوترها، بشقاب‌ها و قاشق‌ها و اقیانوس‌ها و کهکشان‌ها و تمام چیزهای مشاهده‌پذیر سخن بگوئیم و به هستومندهایی مانند اتم‌ها و کوارک‌ها و آدم‌های فضایی کاری نداشته باشیم. بر این اساس، معیار عینیت را مقولاتی مانند شیئیت و خارجیت، وحدت و کثرت، علیت و معلولیت، تصورپذیری، تکرارپذیری، انتقال‌پذیری و امثال این‌ها بدانیم. برخی از این مقولات، شاید موضوعات کمتر مرتبط با عینیت و حیث التفاتی را پوشش می‌دهند؛ مثلاً، وقتی موهانتی می‌گوید: «اساساً زبان عمومی نظریه‌های به‌اصطلاح افلاطونی معنا، ناشی از نیاز نظری برای در نظر گرفتن این‌همانی، قابل انتقال بودن و تکرارپذیری است و از این نظر، عینیت معانی است» (Mohanty, 1977: 76-77)، این موضوع ارتباط مؤثری بین عینیت و نظریهٔ حیث التفاتی را مطرح نمی‌کند، بلکه دربارهٔ عینیت معانی بحث می‌کند؛ بنابراین، باید مقوله‌ای را در نظر بگیریم که نظریهٔ حیث التفاتی را در نسبت با عینیت به‌طور کلی در نظر داشته باشد.

در این میان، تنها نسبت علیّی، سه شرط وجود داشتن، مستقل از ذهن بودن و مطابقت حکم با واقع را محقق می‌سازد (Miller, 2005: 751-753 & Inwagen, 2009: 94)؛ زیرا اولاً، رابطهٔ علیّی تنها دربارهٔ آنچه وجود دارد، به کار می‌رود؛ ثانیاً، علیّی بودن، مربوط به امر عینی و مستقل از ذهن است؛ به‌طوری که اگر آنچه تحت تأثیر نیرو، علت و رویدادی قرار گیرد، معلول یا رویدادی قابل مشاهده را به وجود می‌آورد و ذهن در خلق یا معدوم کردن آن مدخلیتی ندارد؛ برخلاف امور استحسانی و روحانی که در خلق و عدم امور ذهنی مدخلیت دارند. و در نهایت، علیت به‌عنوان مطابقت حکم برای امر واقع است. برخی از فیلسوفان واقع‌گرا مانند جان لاک و دامت از تمایز کیفیات اولیه و ثانویه برای عینی بودن استفاده کرده‌اند (Locke, 1955 و دامت، ۱۳۹۴)؛ از این‌رو، معیار مطابقت با واقع، خود نتیجهٔ معیار مستقل از ذهن بودن است. ایشان مدعی‌اند آن دسته از صفات یا کیفیات اولیه‌ای که علی‌الاصول مستقل از اذهان باشند، مانند امتداد داشتن، در حکم مستقل از ما بودن، و قابل انطباق با واقع بودن است (Miller, 2005: 752). در کل، معیار عینیت آن است که شیء بتواند در شیوهٔ مناسب دارای نسبت علیّی باشد و این معیار دست کم به جنبهٔ معینی از جهان مربوط باشد (Alston, 1964: 46)؛ اما هوسرل در پژوهش‌های منطقی نوعی نسبت علیّی برای عینیت معنا مطرح می‌کند که مطابق آن، دلالت و ارجاع هر بیانی به معنای آن است، نه به ابژهٔ آن. این نوع عینیت برآمده از

نظریهٔ حیث التفاتی و نظریهٔ ایده‌آلیتهٔ معناست که هر عبارت را نمونهٔ مصداقی جملات نوعی و فی‌نفسه می‌داند و حتی ابژه‌هایی مانند «مربع دایره» را متعلق معرفت می‌شمرد.

۳. نقد نظریهٔ حیث التفاتی برنتانو

عجالتاً به این نکته اشاره می‌کنیم که دو قرائت عمده دربارهٔ نظریهٔ حیث التفاتی وجود دارد: قرائت ربطی یا علی و قرائت قیدی. قرائت علی حیث التفاتی می‌گوید: «حیث التفاتی همچون ارتباطی بین کنش و ابژه است؛ بنابراین، در مورد دیدن، اگر فرزند^۱ یک توپ قرمز را می‌بیند، علت کنش التفاتی عبارت است از رابطهٔ علی بین ابژه (توپ قرمز) و ذهن فرزند» (Edwards, 1967: 4/356)؛ اما برعکس، قرائت قیدی حیث التفاتی چنین معتقد است:

دیدن به‌عنوان حیث التفاتی صرفاً خاصه یا خصیصهٔ سوژه یا کنش ذهنی است؛ خاصه‌ای که ممکن است به‌طور زبان‌شناختی به معنایی کمیت‌ناپذیر باشد؛ مانند وقتی که می‌گوییم «فرزند قرمزی را می‌بیند» یا «فرزند گردی را می‌بیند». در حالی که آنچه فرزند می‌بیند، خاصه‌ای است که به‌طور ابژکتیو وجود ندارد. در واقع، آنچه قرائت قیدی مطرح می‌کند، این است که حیث التفاتی خود مانند دیدن «ادراک» باید تلقی گردد (Ibid).

در قرائت هوسرلی حیث التفاتی جایی در نظریهٔ معنا هست که در ژرفای معنای عبارات، دلالت‌های معنایی و دلالت‌های الفاظ تهی را دارای مدلول می‌کند و این دلالت به‌طور درونی در محتوای التفاتی وجود دارد. برخلاف دلالت معنای علی که گویی معنای همان محتوای ذهنی است و چیزی جز کنش ذهنی نیست. پیش از طرح نظریهٔ حیث التفاتی لازم است به این نکته توجه کنیم که نمی‌توان با تفسیر اسمیت دربارهٔ قرائت منطقی حیث التفاتی همراه بود؛ زیرا هوسرل در پژوهش‌های منطقی شاید به نقش مفهومی در بازنمایی ابژه‌های آگاهی توجه داشته باشد، لیکن نمی‌توان مدعی شد وی به «شباهت نظریهٔ پدیدارشناسی هوسرل دربارهٔ حیث التفاتی از طریق مفهوم و نظریهٔ منطقی دربارهٔ ارجاع زبانی و مفهومی به ویژگی معناساختی منطقی فرگه نظر دارد» (اسمیت، ۱۳۹۴: ۳۲۹).^۲ همان‌طور که در بخش‌های بعد ملاحظه خواهد شد، نظریهٔ دلالت هوسرل سنخیتی با نظریهٔ ارجاع و دلالت فرگه ندارد.

به‌علاوه، اساساً نظریهٔ حیث التفاتی هوسرل از نگاهی شروع می‌شود که نظریهٔ حیث التفاتی وی را از نظریهٔ استادش، برنتانو، متمایز می‌کرد. در واقع، این دیدگاه از رهگذر طرح اشکالات و اعتراضاتی شکل گرفت که بر نظریهٔ حیث التفاتی برنتانو وارد

می‌دانست. همان‌طور که مایکل دامت (Michael Dummett) متذکر شده است، تمام مساعدت فرانسیس برنتانو (Francis Berntano) برای فلسفه، طرح مجدد مفهوم حیث التفاتی است (دامت، ۱۳۹۴: ۷۷): «هر پدیده ذهنی ویژگی‌ای دارد که مدرسان قرون وسطی آن را وجود التفاتی [و ذهنی] یک ایزه می‌نامیدند، و نیز از طریق آنچه می‌توانیم آن را، هرچند نه به صورتی کاملاً خالی از ابهام، حاکی از محتوایی یا معطوف به متعلق یا عینیت‌بخشی درونی [درون ذات] ^۳ بنامیم، مشخص می‌شود» (برنتانو به نقل از دامت، ۱۳۹۴: ۷۹).

به‌علاوه، نظریه حیث التفاتی برنتانو دارای دو آموزه مهم است: ۱. معیار پدیده‌های ذهنی؛ ۲. نظریه بازنمایی حیث التفاتی. شاگردان برنتانو و از جمله هوسرل، به هر دو وجه نظریه حیث التفاتی برنتانو ایراد می‌گرفتند.

۳-۱. نقد لفظ «التفاتی ناموجود»

ایراد نخست دقیقاً مربوط به عبارت «وجود التفاتی» است. آنچه از این ترکیب فهمیده می‌شود، آن است که وجود التفاتی امری ذهنی است؛ خواه موجود به وجود خارجی باشد، یا اساساً وجود عینی و بالفعل نداشته باشد؛ چراکه از اصطلاح «وجود درونی» (inexistence) چنین برداشت می‌شود که امری یا معدوم (nonexistence) یا موجود در وجود چیزی است. این موضوع به برخی بدفهمی‌ها و تفسیرهایی منجر شد که مورد قبول برنتانو نبود؛ زیرا نزد برنتانو حوزه دلالت تنها به اشیاء بالفعل و عینی خارجی محدود است. مطابق قرائت دامت، برنتانو در ۱۹۰۵ این مسئله را به نحوی مطرح می‌کند که وجود التفاتی تنها به وجودهای عینی، خارجی و بالفعل تعلق دارد. مطابق این قرائت «بسیار تناقض‌آمیز است گفته شود فرزند قول ازدواج به سارا می‌دهد و با ازدواج با سارا به قولش عمل می‌کند» (دامت، ۱۳۹۴: ۸۲).

۳-۲. نقد نظریه بازنمایی و دوبخشی‌بودن حیث التفاتی

از نظر برنتانو، حیث التفاتی نسبت وثیق با بازنمایی دارد. هوسرل در پژوهش‌ها این اصل برنتانویی را مطرح می‌کند که «پدیده‌های ذهنی یا تصورند، یا مبتنی بر تصور. هیچ تصدیقی، هیچ تمایلی، هیچ امید یا ترسی [در بین] نیست، مگر تصویری داشته باشد. مشخصه تصویری به معنای محتوا یا ایزه تصویری نیست، بلکه کنش تصویری است.» (Husserl, 2001, 2/V §9: 212). به نظر برنتانو ویژگی التفاتی‌بودن ناشی از ویژگی بازنمودی یا تصویری ذهن است. «بازنمایی‌ها نوعی پدیدارهای ذهنی محسوب می‌شوند...؛ بدین معنا که تمام کنش‌های ذهنی که خود در زمره بازنمایی نیستند، متضمن

بازنمایی‌اند و بازنمایی است که به کنش‌های ذهنی ویژگی التفاتی می‌دهد» (دامت، ۱۳۹۴: ۷۸). در واقع، هریک از این حالات ذهنی شیوه‌هایی هستند که جهان، خود و احساس به چیزی را به نحوی از انحاء بازنمایی می‌کنند؛ این مشخصه بازنمایی آگاهانه ذهن به چیزی را «نظریه بازنمایی حیث التفاتی» می‌گویند.

با این اوصاف، هوسرل به نظریه حیث التفاتی برنتانو که «وقتی خود شیء بالفعل را داریم، خود همین شیء و نه هیچ بازنمایی ذهنی از آن متعلق کنش ذهنی است» (دامت ۱۳۹۴: ۸۲ و Føllesdal, 1978: 31-43) ایراد داشت. در واقع، آنچه از نظریه برنتانو قابل استنباط است، این است که ابژه بخشی از آگاهی ماست (Føllesdal, 1978: 32)، و آنچه درباره حیث التفاتی به‌عنوان کنش ذهنی در نظر داریم، باید در نسبت با شیء باشد، تنها به خود شیء ارجاع دارد و نباید آن را در نسبت محتوا ملحوظ داریم. این تلقی ریشه در تفکر تجربه‌باوری برنتانو و نیای تجربه‌باوری او داشت؛ چراکه علم ما از انطباعات و ارتساماتی شکل می‌گیرد و آن‌ها در کنش‌های ذهنی رخ می‌دهد؛ بنابراین، نیازی به فرض محتوای ذهنی نیست؛ پس «فکر در درون قلمرو خود طبیعت عمل می‌کند، نه در درون گونه‌ای در جوف سوپزکتیو [ذهن]» (کاباستیونس، ۱۳۹۸: ۱۰۶).

ایراد به فقدان محتوای التفاتی در نظریه حیث التفاتی، در واقع ایراد به ایده دو بخشی‌بودن حیث التفاتی برنتانو و تناقضی است که این دیدگاه با تفسیر «ابژه برون‌ذهنی» و «بازنمایی درون‌ذهنی» حیث التفاتی پیدا می‌کند. از همین‌جا هوسرل نظریه متعارف بازنمایی ادراک را نقد و تفسیر خودش را مطرح می‌کند. اگر حیث التفاتی امری ذهنی و در نسبت با ابژه برون‌ذهنی باشد، آن‌گاه حیث التفاتی تنها یک رابطه علی است و لازم است نظریه برنتانو بتواند رابطه التفاتی را با سایر نسبت‌های التفاتی ناموجود توضیح دهد (McIntyre & Smith, 1989: 150). علاوه بر اینکه نظریه بازنمایی ادراک با مشکل تسلسل در بازنمایی‌ها مواجه است؛ یعنی اگر ابژه در کنش ذهنی به‌واسطه بازنمایی‌اش ادراک شود، به همان بازنمایی اشاره می‌کنیم و می‌گوییم آن بازنمایی چگونه ادراک می‌شود، اگر با همان بازنمایی اول بازنمایی می‌شود، به بازنمایی دوم نیاز داریم و به همین ترتیب، تا بی‌نهایت نیازمند بازنمایی‌های بعدی خواهیم بود؛ و این امر تسلسل را لازم می‌آورد.

مشکل این نظریه وقتی نمایان می‌شود که بپرسیم چگونه می‌توانیم درباره چیزی‌هایی که وجود بالفعل ندارند، اما ما به آن‌ها التفات داریم را حل کنیم؟ پاسخ دامت به این سؤال این است که نمی‌توانیم جوابی بدهیم، مگر اینکه بپذیریم «متعلق عمل

ذهنی در هر موردی در آگاهی فاعل شناسا قرار دارد» (دامت، ۱۳۹۴: ۸۷)؛ از همین رو، هوسرل با ارجاع به کلام ناتورپ کاملاً می‌پذیرد که: وجود صدا برای او آگاهی‌ام از صدا است (Husserl, 2001, 2/V, §14: 220) و «اگر کسی می‌تواند آگاهی خود را در هر چیزی به جز محتوا به دست آورد، من نمی‌توانم از او پیروی کنم» (Ibid)؛ بنابراین، هوسرل ضمن پذیرفتن محتوای التفاتی برای کنش التفاتی، آن را در نسبت با ابژه التفاتی قرار می‌دهد. او برای ذهن، هم به کنش ذهنی قائل بود و هم به محتوای ذهنی؛ و این تفکیک را یکی از اساسی‌ترین جنبه‌های نظریه‌ی حیث التفاتی خود می‌داند.

۴. ساختار سه‌گانه‌ی حیث التفاتی هوسرل در پژوهش‌های منطقی

قبلاً به دو قرائت نظریه‌ی حیث التفاتی اشاره کردیم: قرائت ربطی و قرائت قیدی. نظریه‌ی حیث التفاتی هوسرل، قرائت خاص قیدی است مبنی بر اینکه حیث التفاتی خاصه‌ی ذاتی و پدیدارشناسانه‌ی کنش ذهنی است و ابژه از طریق کنش آگاهانه به ذهن استعلاء می‌یابد و محتوای التفاتی را شکل می‌دهد و درست همین محتوای التفاتی است که حیث التفاتی را دارای خصیصه‌ی ذاتی می‌کند و به آن جنبه‌ی پدیدارشناسانه می‌بخشد. مزیت قرائت قیدی، آن است که قرائتی پدیداری و واحد از تمام کنش‌ها ارائه می‌کند که مدعی است کنش، امری درونی است و باید از منظر اول‌شخص (First person view) ملاحظه شود. به‌علاوه، هم ابژه موجود بالفعل و هم ناموجود التفاتی را تبیین می‌کند؛ اما نظریه‌های ربطی هرچند رابطه‌ی التفاتی با شیء موجود را تبیین می‌کنند، ولی همان ساختار واحد را برای ابژه ناموجود التفاتی ارائه نمی‌کنند.

برخلاف نظر برنتانو، هوسرل چنین معتقد بود: «من هیچ چیز واضح‌تر از تمایز آشکار بین محتوا و کنش محتواهای ادراکی به معنای قصدهای تفسیری که با مشخصه‌های تمام حالات همخوانی دارد، پیدا نمی‌کنم.» (Ibid) او ادامه می‌دهد: «همه‌ی تفاوت‌های قابل پیش‌بینی، به این معناست که این تفاوت از نقطه‌نظر محتواسست» (Ibid). به نظر هوسرل تفاوت در تجربه‌های التفاتی، ناشی از ابژه‌هایی است که از طریق خاصه‌های درونی تجربه‌های مورد نظر به وجود می‌آیند؛ بنابراین، «ساختار اساسی حیث التفاتی از سه مؤلفه تشکیل می‌شود: کنش التفاتی، محتوای التفاتی و ابژه التفاتی» (Ibid, §13: 218). در واقع، این سه بخش به این موارد می‌پردازد: نخست، از نظر فرآیند فیزیکی به تحلیل جنبه‌های درونی کنش التفاتی؛ دوم، تحقیق درباره‌ی معنای تجربه و یا محتوای التفاتی؛ و سوم، درباره‌ی آنچه حیث التفاتی در مورد آن است، یعنی ابژه التفاتی (زهاوی،

۱۳۹۲: ۷۵ و ۳۶ (Føllesdal 1978). در نظریه‌ی حیث التفاتی هوسرل، ابژه التفاتی اساساً درون‌ذهنی نیست، محتوا (معنای تجربه) و کنش التفاتی سوژه یا عمل آگاهی، امری ذهنی و جزء حالات روان‌شناختی است.

هوسرل تحلیل نظام‌مند این سه مؤلفه را در مرکز نظریه‌ی حیث التفاتی در پژوهش‌های منطقی قرار داد. در این ساختار سه‌گانه، جنبه‌ی درون‌ذهنی حیث التفاتی عبارت است از: کنش التفاتی و محتوای التفاتی؛ و جنبه‌ی برون‌ذهنی همان ابژه التفاتی است (Husserl, 2001, 2/V, §12: 127). شایان ذکر است این سه جزء التفاتی، سه جزء واقعی مستقل از هم در هر فرآیند زمانی نیستند، بلکه سه لحظه (moment) ذهنی هستند که به لحاظ پدیدارشناسانه اعتبار می‌شوند. در این میان محتوای التفاتی نقش برجسته‌ای در تفسیر و تحلیل ساختار حیث التفاتی دارد و هسته‌ی مرکزی نظریه‌ی ایده‌آلیته‌ی معنا را شکل می‌دهد.

۵. محتوای التفاتی، مشخصه‌ی اصلی حیث التفاتی

مطابق نظر هوسرل محتوای التفاتی، مشخصه‌ی اصلی التفات‌مندی است. درباره‌ی التفات‌مندی دو مسئله‌ی مهم مطرح است: نخست اینکه آیا کنش‌ها و مشخصه‌ی التفاتی ما به جهان واقعی ارتباط دارد و به آن وابسته است؟ دوم اینکه آیا صورت ابژه‌های ذهنی که نزد ما بازنمایی شده‌اند، دقیقاً ویژگی بازنمایی‌های خود ابژه‌ها هستند؟ (McIntyre & Smith, 1989: 150). همان‌طور که اسمیت و مک‌این‌تایر متذکر شده‌اند، مسئله‌ی نخست نشان می‌دهد که کنش التفاتی، مستقل از وجود ابژه است؛ این جنبه‌ی حیث التفاتی را «وجود مستقل حیث التفاتی» (existence-independence) می‌نامند و در ارتباط با مسئله ابژه‌های ناموجود (معدوم) و یکسانی حالات التفاتی نسبت به حالات ذهنی است، حتی سوءبازنمایی‌ها از یک‌سو، و بازنمایی حالات ذهنی واقعیات از سوی دیگر چنین است. به باور هوسرل «وجود مستقل حیث التفاتی بدین معناست که حیث التفاتی ویژگی پدیدارشناسانه‌ی حالات ذهنی است؛ یعنی ویژگی آن‌ها موجب سرشت درونی چنین تجربه‌هایی می‌شود، مستقل از اینکه آن‌ها چطور به‌طور خارجی مرتبط با جهان فراطرفی هستند» (Ibid: 151-152). مسئله‌ی دوم، بیان‌کننده‌ی آن است که حالات ذهنی متمایز از ویژگی‌های مرتبط به ابژه واقعی است. وضعیتی که این موضوع را نشان می‌دهد، وضعیت بد اودیپ^۴ است:

ادیب می‌خواست مردی که در راه دلفی بود، کشته شود؛ هرچند آن شخص، پدرش باشد. او مایل به ازدواج با ملکه بود، گرچه تمایلی به ازدواج با مادرش نداشت؛ ... چطور می‌توانیم حیث التفاتی این کنش‌ها را توصیف کنیم؟ اودیپ برای مثال، به نظر می‌رسد [اغرق] توجه به ملکه جاسیکا بود؛ اما چنین علاقه‌ای به جاسیکا به‌عنوان مادرش نبود؛ اما ملکه جاسیکا و مادر اودیپ درست یک شخص بودند. بدین ترتیب، آیا او تمایلی به مادرش داشت یا نه؟ پاسخ به نظر می‌رسد که به حالت ذهنی اودیپ بستگی دارد. اودیپ وقتی که او را به‌عنوان ملکه در نظر داشت، وقتی که تصور یا بازنمودی از او داشت، متمایل به جاسیکا بود، نه وقتی که او را به‌عنوان مادرش تصور می‌کرد یا بازنمودی از او به‌عنوان مادرش داشت؛ بنابراین، اودیپ به‌سادگی متمایل به جاسیکا نبود: او جاسیکا را به شیوه خاصی در نظر گرفته بود [...] اگر اودیپ با ملکه ازدواج می‌کرد و ملکه مادرش بود، پس با مادرش ازدواج کرده بود (Ibid).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، «حیث التفاتی کنش وابسته به آنچه ابژه کنش بازنمایی کند نیست، بلکه مفهومی مشخص از ابژه بازنمود شده است» (ibid)؛ اسمیت و مک‌ایننتایر این خاصه را «مفهوم وابسته» (conception-dependence) حیث التفاتی نامیده‌اند. این مفهوم می‌تواند این نظریه هوسرلی را به‌خوبی تایید کند که یک ابژه می‌تواند دو یا چند مفهوم و معنای وابسته داشته باشد و التفات‌مندی کنش ذهنی مبتنی بر محتواست و تجربه باید بر همین مبنا تفسیر و تبیین شود. به‌علاوه، اسمیت و مک‌ایننتایر در این خصوص متذکر دو دیدگاه شده‌اند: ۱. دیدگاه ابژه‌محور التفاتی؛ ۲. دیدگاه محتوامحور التفاتی. نظریه ابژه‌محور اصرار دارد که مشخصه التفاتی خودش اساساً به‌طور ساختاری، ربطی است و آن چیزی که یک کنش را در مشخصه پدیدارشناسانه‌اش التفاتی می‌کند، ابژه‌ای است که کنش بازنمایی می‌کند یا معطوف به آن است (Ibid: 150)؛ اما دیدگاه محتوامحور می‌گوید: «هر کنش التفاتی دارای محتوایی است که به‌طور مشخص مستقل از اینکه چطور مرتبط با جهان خارج است وجود دارند» (Ibid & Føllesdal, 1978: 36)؛ بدین ترتیب، این مشخصه کنش التفاتی امکان جنبه پدیداری را به وجود می‌آورد که عبارت است از سرشت درونی (درون‌ذات) و انحصاری حالات ذهنی که آن را «مشخصه پدیدارشناسانه حیث التفاتی» می‌نامیم. این مشخصه کنش التفاتی همان منظر اول شخص یا همان «منظر قائم به تلقی مدرک» (the perspectival subjectivity) است؛ از همین‌رو، برای هوسرل دلالت حیث التفاتی متوقف به ارجاع ابژه نیست. به نظر هوسرل:

اگر تجربه‌ای داریم، پس واقعیت این است که تجربه از طریق خود ذات رابطه «تلفاتی» با یک ابژه حاصل می‌شود، و [همواره] ابژه «به‌طور التفاتی» بازنمایی می‌شود و مطمئناً چنین تجربه‌ای ممکن است همراه با التفات خود در آگاهی بازنمایی شود؛

گرچه ابژه ممکن است به هیچ وجه وجود نداشته باشد و شاید فاقد وجود باشد [...] اینک من ایده‌ی خدای ژوپیترا دارم، بدین معناست که من دارای یک تجربه‌ی تصویری هستم که تصور-خدای-ژوپیترا در آگاهی من تحقق یافته است (Husserl, 2001, 2/V, §9: 216).

هوسرل معتقد بود خدای ژوپیترا طبیعتاً بر اساس تحلیل توصیفی شکل نگرفته است و اساساً برآمده از تجربه نیست؛ اما این امر مانع از آن نیست که تصور-خدای-ژوپیترا وجود التفاتی، نوع خاصی از تجربه یا حالت خاصی از سوپژکتیویته نباشد (Ibid)؛ بنابراین، محتوای التفاتی آن جزء حیث التفاتی است که بر اساس آن بازنمایی، نه بر اساس ابژه التفاتی، بلکه بر اساس محتوای التفاتی و مطابق با نظریه‌ی معنای تجربه (نوئما) درک و تفسیر شود (Ibid, §14: 221).

۶. نظریه‌ی معانی ایده‌آلیته

نظریه‌ی معانی ایده‌آلیته از نتایج این نگرش حیث التفاتی است. از نظر هوسرل معنا از ادراک مهم‌تر است. معنا در کنش‌های فهم آورده می‌شود؛ به همان میزان که ابژه‌های فیزیکی در کنش‌های ادراک آورده می‌شوند (Husserl, 2001, & Mohanty, 1977: 82). این کنش‌های فهم است که موجبات تفسیر را فراهم می‌آورد. در واقع، حیات علمی و اجتماعی ما مرهون تکرارپذیری، ارتباط‌پذیری و فهم بین‌الذهانی است (Husserl, 2001, 1/ProI: 194). به موجب این نظریه، هوسرل در یک تقسیم‌بندی اولیه تمام ابژه‌ها را به ابژه‌های واقعی و ابژه‌های ایده‌آل تقسیم می‌کند. از نظر وی ابژه‌های واقعی زمان‌مند و ابژه‌ی ایده‌آل غیرزمانی و دارای وحدت ایده‌آلیته‌ی معنا هستند (Ibid, 1/ I, §8:249). هوسرل می‌نویسد:

به‌عنوان انواع، و فقط به‌عنوان انواع؛ معنا، باید وحدت داشته باشد، و به‌عنوان یک واحد ایده‌آل، کثرت پراکنده جزئی‌های واحد را دربرگیرد. واحدهای چندگانه برای وحدت ایده‌آل معنا به‌طور طبیعی کنش‌های لحظه‌ای مربوط به معنا هستند؛ یعنی قصدهای معنایی. معنا به کنش‌های مختلف معنا مربوط می‌شوند [...] درست همان‌طور که قرمزی به نوعی در آن [ورقه‌های کاغذی هست که در اینجا قرار دارد و همه آن‌ها نوع یکسان قرمزی را دارند (Ibid, §10: 253).

بر اساس این فقره مهم، باید دو موضوع را در نظریه‌ی ایده‌آلیته‌ی معنا از هم تفکیک کنیم: ۱. وحدت ایده‌آل معنا؛ ۲. وجودشناسی معنا. اینکه معنا دارای وحدت ایده‌آل است، بدین معنی است که «معانی ایده‌آل هستند و ایده‌آلیته‌ی آن‌ها چیزی جز وحدت در کثرت نیست» (Ibid & Mohanty, 1970: 78). ایده‌آلیته‌ی هوسرل با نظریه‌ی «وحدت ترکیبی

کثرات» (synthesis unity of manifold) در تحلیلات استعلایی مفاهیم نقد عقل محض قابل مقایسه است (Kant, 1998: §§15-27). از نظر کانت فهم از نتایج پیوندزدن و متصل کردن کثراتی است که با اطلاق مفاهیم همچنان نیازمند وحدت و یکپارچگی است و این وحدت در حکم تجربه عینی، عینیت و کلیت پیدا می‌کند؛ برای مثال، در عبارت «این سنگ سنگین است»، مفهوم «سنگ» و مفهوم «سنگین بودن» هیچ اتحادی صورت نگرفته است، مگر در جمله فوق که در آن مقولات پیشین در صورت هر حکم عینی تجربی مندرج است (Ibid: B103). وحدت ترکیبی کثرات چیزی نیست، مگر تفکر که عبارت است از پیوندزدن و یکپارچه‌سازی کثرات و نتیجه آن، یکپارچگی فهم است (Ibid: B75) و متضمن وحدت کثرات است (Ibid: B107) و این عمل، همان عمل «ترکیب» (Synthesis) است. از نظر هوسرل عمل ترکیب برخلاف «انتزاع» دلیل فهم است.

اما از نظر وجودشناختی، معنا یک نوع محسوب می‌شود. این معانی یا مربوط به اسم‌اند یا مربوط به جمله؛ اگر مربوط به اسم باشند، بازنمود ابژه‌اند که در آن صورت، تصورند؛ اگر مربوط به جمله باشند، وضع امور (states of affairs) خاصی را بازنمایی می‌کنند که در آن صورت، مربوط به حکم و تصدیق هستند. از این منظر، معنا دارای شأن مثالی و ایده‌آل است. همان‌طور که هوسرل در فقره یادشده به آن اشاره دارد: سفیدی به نوعی در این ورقه کاغذ هست و همه آن‌ها نوع یکسان سفیدی را دارند. از نظر هوسرل این ورقه کاغذ یک مصداق یا نمونه یا لحظه‌ای از معنای ایده‌آل سفیدی را دارد. به همین منوال، هوسرل می‌گوید هر جمله اظهارشده مصداقی از جمله فی‌نفسه و کلی است. در آن صورت، مدلول یک جمله یا گزاره، وضعیت‌ها و اوضاع امور خاص و ممکن از وضعیت یا وضع امور کلی است. اینکه در مثلث متساوی‌الساقین خاص، رابطه دو ضلع مقابل وتر در رابطه « $۱۶+۹=۲۵$ » صادق است، مصداقی از رابطه کلی $a^2+b^2=c^2$ است؛ از همین‌رو، هوسرل بین دو دسته کنش فرق می‌گذارد: کنش‌های انضمامی دانستن و کنش‌های معناداری ایده‌آل. اینکه هریک از ما هنگامی که به طرف مقابل می‌گوییم: «حالت چطور؟»، هرچند معنابخشی انضمامی آن در هر موقعیت و مکان و زمانی، هربار جدید و متفاوت است، اما معنای مشترکی در آن وجود دارد که همواره به‌طور یکسان باقی می‌ماند؛ بنابراین، صدق جملاتی مانند «برج میلاد در تهران است» و « $۲+۵=۷$ »، فارغ از اینکه هوا بارانی باشد یا برفی، ابری باشد یا آفتابی، من گفته باشم یا فیثاغورث، مستقل و همواره صادق است. به همین دلیل، خصیصه نوعی این

معانی به جنبه واقعی جهان ارتباطی ندارند و «با اینکه آن‌ها در عبارات فیزیکی، کلمات و جملات تجسم می‌یابند، اما با معانی به نحوی یکی می‌شوند که کلی‌ترین حالت را شکل می‌دهند» (Mohanty, 1977: 77).

جنبه دیگر این نگرش، نظریه واسطگی ارجاع است؛ اینکه «معانی واسطه‌های ارجاع (mediums of reference) هستند، نه ابژه‌های ارجاع» (Husserl, 2001, 1/I, §12: 353 & Mohanty, 1977: 78). آنچه از نظریه التفاتی هوسرل قابل استنباط است، این است که مؤلفه‌های درون‌ذات حیث التفاتی، یعنی کنش التفاتی از طریق محتوای التفاتی به ابژه متوجه می‌شود. در حالی که مطابق دیدگاه ابژه‌محور حیث التفاتی کنش، مستقیماً به ابژه معطوف می‌شود؛ به عبارت روشن‌تر، معانی ایده‌آل «به‌عنوان واسطه‌ای برای ارجاع به ابژه‌ها، رویدادها، اشخاص، مکان‌ها و فرآیندها عمل می‌کنند. وقتی آن‌ها در یک کنش تأملی به ابژه تبدیل می‌شوند، آن‌ها از کارکرد معانی دست می‌کشند؛ بنابراین، معانی بماهو معانی نمی‌توانند ابژه باشند و هنگامی که به‌صورت ابژه‌ها در می‌آیند، دیگر از معنا دست می‌شویند و از طریق برخی معانی دیگر به آن‌ها ارجاع می‌یابند» (Mohanty, 1977: 78). اینکه معانی ایده‌آل واسطه ارجاع هستند، یعنی معانی «محتوای» کنش‌ها، و البته معنای کنش تجربه التفاتی را فراهم می‌آورند. اگر معانی هوسرلی را مانند معنای فرگه‌ای هستومندهای «intensional» بدانیم، در آن صورت کنش التفاتی از طریق محتوای کنش به ابژه التفات شده در شیوه مناسب از محتوای التفاتی معطوف می‌شود و از طریق آن به ابژه التفاتی جهت می‌یابد (Ibid: 80). به‌زعم هوسرل این موضوع معمای این‌همانی را به نحوی حل می‌کند؛ چراکه وقتی عبارت «پیروز نبرد ینا» و «مغلوب نبرد واترلو» را می‌فهمیم و این دو را یکی نمی‌دانیم، با اینکه به یک ابژه ارجاع می‌یابند، به این دلیل است که هر یک دارای معنای متفاوتی هستند (Husserl, 2001, 1/§12:278).

سرانجام، اگر یک کلمه یا جمله معنادار است، معناداری آن مربوط به داشتن تصور ذهنی برای آن‌ها یا کارکرد آن‌ها در کنش‌های اجتماعی و نقش کارکردی در رفتار و حتی شرط صدق و تحقق‌پذیری آن‌ها نیست، بلکه برای هوسرل، معناداری بیان‌ها ریشه در معانی آنها دارد. «یک چکش، چکش است و همچنان یک چکش خواهد ماند؛ حتی اگر کسی از آن به‌عنوان یک چکش استفاده نکند» (Mohanty, 1977: 81)؛ بنابراین، معنای «چکش‌بودن» با ارجاع به «چکش» به دست نیامده است، بلکه از معنای ایده‌آل که تجربه‌های التفاتی در آن شکل گرفته‌اند، این معنا را روشن می‌کند.

همین امر، در مورد سایر دغدغه‌های پدیدارشناسی نیز صادق است: نظریه پدیدارشناختی معنا، نه به معنای مستقیم، بلکه به معنای «sense» آن به‌عنوان «معانی» (meanings) مربوط می‌شود، همچنان‌که اغلب تصدیق می‌کنند که پدیدارشناسی نه به ابژه‌ها، بلکه به معانی مربوط می‌شود (Ibid:81).

۷. نظریه دلالت و ارجاع هوسرل و نقد آن

از نظر هوسرل آنچه «بیان» را بیان می‌کند، کنش‌های وابسته به آن است (Husserl, Ibid, 19:209-10, 2/V, §19:2001). هوسرل خاطر نشان می‌کند که معنا تنها به خاطر کنش‌های ذهنی است که به بیان مفهوم می‌بخشد و به آن تعلق می‌گیرد (Ibid, 1/I, §9-11: 191-97). او در فقره‌ای مهم می‌گوید: «کنش تجربه‌ای خاص، مربوط به بیان است ... از راه بیان می‌درخشد و به آن معنا می‌بخشد و از این‌رو، آن‌ها را به ابژه‌ها ربط می‌دهد» (Ibid, §18: 208). هوسرل بین بیان یا عبارت و اصوات و جملات بی‌معنا فرق می‌گذارد. آنچه بیان را معنادار می‌کند، در ارتباط با سه جزء است: دلالت، ابژه و کنش ذهنی؛ به عبارت دیگر، بیان چیزی را نشان می‌دهد و معنای چیزی است، به چیزی ارجاع دارد، و کنش نسبت با چیزی یا نحو یا شیوه کنش به چیزی است. «هر بیان نه‌تنها چیزی می‌گوید، بلکه از چیزی می‌گوید: نه‌تنها معنایی دارد، بلکه به ابژه ارجاع می‌یابد» (Ibid, §12: 197). چنین معنایی از نظر هوسرل توسط نام به ابژه‌ای که «هم‌بسته عینی» آن است، به آن دلالت می‌کند؛ خواه ابژه منفرد باشد، خواه وضع امور. در واقع، برای هوسرل ابژه در معنای موسعی شامل اشیاء، روابط، خاصه‌ها و اوضاع امور (چه واقعی، چه خیالی، یا ایده‌آل) می‌شود (Ibid, §14: 199). در ضمن، ابژه شیء نیست، بلکه در نظر هوسرل ابژه تنها در نسبت التفاتی با سوژه، ابژه است؛ بدین علت که معناداشتن یک بیان برای هوسرل، نه در ارجاع به ابژه، بلکه به دلالت‌مندی آن است؛ چراکه هوسرل مدعی است: «یک بیان صرفاً به این دلیل به ابژه ارجاع دارد که دارای دلالت است» (Ibid, §12: 197). در اینجا مجدداً شاهد نظریه قیدی ارجاع و دلالت هستیم که مطابق آن این کنش ذهنی است که لزوماً ایجاد دلالت می‌کند و ضرورتاً به یک ابژه التفاتی ارجاع دارد و بدین ترتیب، «کنش دلالت راه مقرر به ابژه التفاتی است» (Ibid). در چشم هوسرل رابطه بین بیان، کنش و دلالت بدین قرار است که کنش ذهنی اساساً با بیان مرتبط است؛ و چون بیان همواره در ارتباط با چیزی است، پس بیان به ابژه ارجاع دارد؛ اما چون هر کنش ذهنی از طریق محتوا به ابژه التفات می‌کند، هر بیانی دارای یک دلالت است. در واقع، محتوای کنش ذهنی چیزی نیست، مگر همان دلالت آن بیان (Ibid: 198).

بنابراین، هوسرل با این نظریهٔ ارجاعی معنا که «معنای یک بیان همان چیزی است که به چیزی غیر از خود ارجاع داده شود» (Alston, 1964: 12-13) و به‌طور خاص «معنای یک بیان همان چیزی است که بیان به آن ارجاع دارد» (Ibid)، مخالف بود. اگر نظریهٔ ارجاعی معنای فرگه را مبنای نظریهٔ ارجاع قرار دهیم، باید به چند انگارهٔ این نظریه توجه کنیم: نخست و مهم‌تر از همه اینکه بیان هرچند فاقد مدلول (Bedeutung) باشد، می‌تواند معنا (Sinn) داشته باشد؛ بنابراین، هر معنای معینی می‌تواند حداقل یک مدلول مطابق خود داشته باشد؛ دوم، مدلول یک جمله، ارزش صدق آن است؛ سوم، مدلول یک نام خاص، ابژه‌ای است که حامل آن نام است؛ چهارم، اندیشه‌ها هستومندهای تک و منفردند و مفهوم یک عبارت مرکب به مفهوم اجزای سازندهٔ آن وابسته است؛ پنجم، معنای زبانی اساساً پدیدهٔ جمله‌وار (sentential) هستند (Bell, 1990: 130). نظریهٔ هوسرل با اغلب این انگاره‌ها تعارض دارد.^۵ هرچند ما در این مقاله بر آن نیستیم به این تعارضات پردازیم، لیکن بررسی این نکته مهم است که آیا نظریهٔ دلالت و ارجاع هوسرل، نظریه‌ای هماهنگ با نظریهٔ حیث التفاتی و نظریهٔ ایده‌آلیتهٔ معناست؟ آنچه معلوم است آن است که در نظریهٔ ارجاع و دلالت هوسرل دو انگارهٔ چالش‌برانگیز وجود دارد که اگر به‌راستی معتبر باشند، نشان می‌دهد نظریهٔ ارجاع و دلالت با نظریهٔ حیث التفاتی و نظریهٔ ایده‌آلیتهٔ معنای وی هماهنگ است: نخست این انگاره که هر بیانی به ابژه‌ای ارجاع دارد؛ دوم اینکه دلالت یک بیان و ابژهٔ آن هرگز منطبق نمی‌شوند. در اینجا ابتدا به انگارهٔ نخست می‌پردازیم.

نظریهٔ حیث التفاتی هوسرل از نقد نظریهٔ حیث التفاتی برنتانو و از این موضوع شروع شد که چگونه می‌توانیم نظریهٔ حیث التفاتی برنتانو را با این آموزهٔ اساسی وی که هر کنش ذهنی باید متعلق داشته باشد، تطبیق دهیم. شایان ذکر است از آنجایی که هوسرل شاگرد برنتانو بود، خود را ملزم به تعیین متعلق معرفت، یعنی محتوای التفاتی می‌دانست (دامت، ۱۳۹۲: ۸۶)؛ مسئله‌ای که فولسدال آن را «مسئلهٔ شأن ابژه‌های التفاتی» می‌نامید (Føllesdal 1978: 33). به‌لحاظ تاریخی گذشته از تأثیری که هوسرل از بالستانو (Bernard Bolzano) و «ایده‌های عینی» و مفهوم «ایده‌های فی‌نفسه» او گرفته بود، کسی که تأثیر مشخصی بر آراء هوسرل داشت، فرگه بود. فرگه مفهوم «Sinn» یا «مدلول» و «معنا» را برای تحلیل اعمال ذهنی به کار می‌گرفت؛ مانند کنش ذهنی باورداشتن و امیدداشتن و غیره (Ibid: 35). به‌علاوه، بنا به گزارش دامت، در همان دوران، یعنی حوالی ۱۸۹۰، فرگه بین دلالت (signification) و مدلول (sense, signified) فرقی

قائل نبود و «محتوا» را برای هر دوی این اصطلاحات یکسان به کار می‌گرفت. او معتقد بود اگر جمله‌ای دارای لفظ تهی باشد، آن لفظ تهی فاقد محتواست و اگر بخشی از جمله فاقد محتوا باشد، کل جمله فاقد محتوا خواهد بود؛ اما فرگه که خود را مقید به آموزه‌های برنتانو نمی‌دانست، از ۱۸۹۱ به این‌سو، ارجاع (reference) را از مدلول جدا کرد و معتقد بود اگر جمله‌ای دارای لفظ تهی باشد، با اینکه فاقد ارجاع است، لیکن دارای مدلول است و می‌توانیم به آن بیندیشیم، ولی دربارهٔ صدق و کذب آن نمی‌توانیم چیزی بگوییم (به نقل از دامت، ۱۳۹۴: ۸۷).

مشابه با این نظر فرگه، هوسرل در رسالهٔ منتشرنشده‌ای با عنوان «اشیاء التفاتی» به سال ۱۸۹۴ نوشت:

التفات، عینیت‌بخش یک رابطه نیست، بلکه یکی از ویژگی‌های محتوای عینی کنش ذهنی است. این ویژگی همان چیزی است که ما به آن «بازنمایی یک شیء» یا «ارجاع به یک شیء» می‌نامیم. محتوای یک کنش ذهنی باید با معنایی یکسان انگاشته شود که با معانی بیان می‌شود و با گفتارهای زبانی کاملاً توازی دارد (به نقل از همان: ۸۸).

هوسرل معتقد بود همهٔ «عبارات معنادار ارجاع عینیت‌بخش دارند و یا حداقل چنین به نظر می‌رسد که دارای ارجاع عینیت‌بخش هستند» (همان: ۹۴)؛ بنابراین، «ارجاع همواره به معنای اصطلاحی واژه، یک شیء بالفعل نیست» (همان)، همراهی هوسرل با نظر برنتانو هم‌راستا با نتایج نظریهٔ ایده‌آلیتهٔ معنا بود. اینکه معناداری ایده‌آلیتهٔ هوسرل مستلزم این مدعاست که ترکیبی مانند «دریای جیوه» کاملاً دلالت‌مند و معنادار است، در واقع، هر بیانی نه‌تنها چیزی را ادا می‌کند، بلکه دارای دلالت است و به ابژهٔ خاصی ارجاع می‌یابد (Husserl, 2001, 1/I, §20: 211).

در مقابل، منتقدان استدلال‌هایی علیه نظریهٔ ایده‌آلیته مطرح کرده‌اند؛ مانند این مورد:

کنش ذهنی متشکل از کنش‌های التفاتی است و بر اساس تصور هوسرل از چنین کنش‌هایی، ابژه به‌ضرورت التفات شده یا مورد ارجاع قرار می‌گیرند. اینکه هر عبارتی دارای یک ابژه است، بدین معناست که هر مورد از بیان به ابژه ارجاع دارد، یا اینکه هر کنش معنایی به معنی ابژه‌ای است و کاملاً واضح است که ابژه باید به معنای پوشش‌دادن هر چیز معنادار یا قابل ارجاع باشد (Atwell, 1977: 88).

به‌علاوه، اگر «این یک» امر پیشینی است که وقتی حکم می‌کنم، دربارهٔ چیزی حکم می‌کنم؛ اگر آرزو می‌کنم، چیزی را آرزو می‌کنم؛ اگر می‌پرسم، در مورد چیزی می‌پرسم و مانند این‌ها. به‌طور خلاصه، هر بیانی به‌عنوان امر پیشینی دارای یک ابژه

است؛ در نتیجه، مطلقاً هوسرل هیچ مشکلی با جنبه نظریه ارجاعی معنا ندارد؛ این دقیقاً از مفهوم بیان و برداشت او از کنش‌های ذهنی پیروی می‌کند» (Ibid).

حتی باید توجه کرد که شارحان هوسرل، مانند موهانتی در نظریه «معنا»ی ادموند هوسرل، به این موضوع توجه نکردند که تغییر در ابژه التفاتی باعث تغییر در دلالت «همان بیان» می‌شود (Mohanty, 1964: 79-80)؛ و کنش دلالت از کنش معنا، یا التفات از یک ابژه تفکیک نمی‌شود (Ibid: 50). موهانتی تصدیق می‌کند که توصیف کنش‌های معنایی بدون توسل به معناداری مدلول ناممکن است (Ibid: 11)؛ و سرانجام، در مورد عباراتی که از لحاظ مصداقی در معنای مختلفی به کار می‌روند (یعنی عبارات «نمایی» [Indexical] مثل معنای «اسب»)، هوسرل چطور می‌تواند مدعی شود در معناداری فارغ از ارجاع به ابژه است؟ (Atwell, 1977: 89) بدین ترتیب، هوسرل هیچ توجیهی برای رد نظریه ارجاع معنا ندارد.

اما انگاره دوم، تفکیک دلالت و ابژه مبتنی بر معنای آن است. بیان‌هایی وجود دارند که دارای دلالت‌های متفاوت، اما ابژه یکسان‌اند (Husserl, 2001: 1/I, §12). مثال مشهور هوسرل عبارت «پیروز نبرد ینا» و «مغلوب نبرد واترلو» است. استدلال هوسرل برای تفکیک این دلالت‌ها مبتنی بر دلالت معنایی آن‌هاست، در حالی که اتول (Atwell) استدلال می‌کند:

اگر عبارات «E1» و «E2» به یک ابژه ارجاع داشته باشند و در عین حال، دارای دلالت‌های مختلفی باشند، پس دلالت «E1» (یا «E2») باید از ابژه «E1» (یا «E2») متمایز شود. حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که هوسرل این دلالت‌ها را چگونه از هم تفکیک می‌کند؟ ادعای من این است که او قادر به انجام این کار نیست، مگر با تجدید نظر در ابژه‌های التفاتی؛ یعنی ابژه‌های خاص مربوط به عبارات در این خصوص. اگر S1 را از S2 تنها با تفکیک O1 از O2 انجام دهیم، به نظر می‌رسد هیچ توجیهی برای تشخیص S1 از O1 یا S2 از O2 نداریم^۶ (Atwell, 1977: 90).

به‌علاوه، اتول استدلال می‌کند در مثال «پیروز نبرد ینا» و «مغلوب نبرد واترلو» باید توجه داشته باشیم که هریک از ما صرفاً به دلیل داشتن دانش کافی درباره تاریخ فرانسه، قادر به ارائه این گزارش هستیم. فرض کنید کسی عملاً چیزی درباره تاریخ فرانسه نمی‌داند، او بدون شک معنای این دو عبارت را می‌فهمد؛ اما نمی‌داند آن‌ها به چه چیزی دلالت می‌کنند. بدیهی است شخص قادر نیست آنچه را که از آن آگاه است (ظاهر معنایی) و از آنچه ارجاع به آن معطوف است، تشخیص دهد. به‌طور خلاصه، معرفت و درک صحیح یک عبارت به فرد اجازه می‌دهد دلالت را از ابژه متمایز کند. اما هوسرل

معتقد است که صرفاً در فهم یک عبارت، شخص به یک ابژه توجه می‌کند. در واقع، ارجاع‌دادن به یک ابژه، تقریباً تعریف درک یک عبارت است (Ibid: 90-91).

۸. نتیجه

هدف اصلی پدیدارشناسی هوسرل شرایط امکان معرفت محض بود. او در پژوهش‌های منطقی معتقد بود معرفت، دوگانهٔ ابژکتیویته دانستن و ایده‌آلیتهٔ سوژکتیویته را پیش‌فرض می‌گیرد. بدین‌جهت او موفق شد ایده‌آلیتهٔ سوژکتیویته را با طرح نظریهٔ درونی حیث‌التفاتی به ایده‌آلیتهٔ معنا پیوند بزند؛ اما وقتی معرفت به ابژه‌های جهان واقع مربوط می‌شود، در دلالت آن‌ها تعارضی آشکار دیده می‌شود؛ بدین‌قرار که شناخت چنین ابژه‌هایی توسط معانی ایده‌آل که شرط سوژکتیویتهٔ آن‌هاست، شرط ابژکتیویته را برآورده نمی‌کند؛ زیرا بدیهی است وقتی شخص به معانی عبارات مورد نظر هوسرل ارجاع می‌کند، باید بتواند بین یکسان‌بودن یا متفاوت‌بودن دلالت‌ها تمایز قائل شود، اما اثبات شد شخصی که تاریخ فرانسه نمی‌داند، اگر بخواهد تنها براساس معنای عبارات به آن‌ها توجه کند، به‌طور منطقی نمی‌داند که این عبارات با اینکه دلالت‌های متفاوت دارند، اما مدلول یکسانی دارند و این نشان می‌دهد نظریهٔ دلالت معنایی عینیت ندارد. با این حال، این نکته خالی از فایده نیست که بگوییم نظریهٔ حیث‌التفاتی امکان‌دهش به پدیدارشناسی استعلایی را فراهم کرد؛ زیرا با اینکه هوسرل در پژوهش‌های منطقی با ایده‌آلیتهٔ معنا نتوانست شرط عینیت را از معانی درونی برآورده کند، در عوض، هوسرل مسیر سوژکتیویته را چنان بسط داد که واقعیت هم در چارچوب آن قرار می‌گرفت. چنین سوژکتیویتهٔ تمام‌عیاری با کشف آگاهی محض که منشاء نهایی آگاهی است، حتی آگاهی از جهان واقع را هم در خود داشت. به علاوه، نظریهٔ ایده‌آلیتهٔ معنای هوسرل به‌نوعی ریشه‌های نظریه‌های فهم و تفسیر را مطرح کرد؛ زیرا معنای ایده‌آل، امکان تمام‌کنش‌های معنابخشی را فراهم آورد و نشان داد کنش‌های معنابخشی نه‌تنها کنش‌های فهم‌اند، بلکه کنش‌های تفسیری نیز هستند.

پی‌نوشت

۱. اسامی فارسی از نگارندگان است.

۲. قرائت دیگری از حیث‌التفاتی قرائتی است که در /*ایده‌های ۱* (۱۹۸۲) قرائت «پدیداری حیث‌التفاتی» خوانده می‌شود که «به «پدیدار» تجربهٔ ابژه در آگاهی متمرکز است و به شباهت نظریهٔ حیث‌التفاتی

هوسرل و چیزی شبیه نظریه «پدیدارهای» کانت نظر دارد» (اسمیت، ۱۳۹۴: ۳۲۹). هوسرل هر دو قرائت را می‌پذیرد و بر ترکیب و تلفیق آن‌ها اصرار دارد (همان).

۳. معادل «immanent». برای این واژه چند معادل پیشنهاد شده است؛ از جمله «درون‌بود»، «درون‌ذات» و «حلولی». در الهیات، ذاتی‌بودن و نفوذ مطلق و همه‌جانبه نفس یا روح در چیزی، «خلود مطلق» خوانده می‌شود. در همین معنا، حلول مطلق در رابطه با حضور خدا در جهان تلقی می‌شود. در متون فلسفی «حلول» عبارت است از «صفات دایمی شیء که در باطن و درون شیء دیگر پنهان باشد» (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۲۷) و همچنین «بودن شیء به نحوی که وجود آن حال فی‌نفسه وجودش در محل باشد» (سجادی، ۱۳۴۱، ۲۳۵/۱). در پدیدارشناسی هوسرل «immanent» در مقابل استعلاء و استعلایی «transcendental»، به معنای «درونی» و «درون‌ذات» نزدیک‌تر است و دلالت به حالت وجودی دارد که در درون چیزی نفوذ کرده است و در آن حضور دارد. در کاربرد هوسرل immanent «دلالت به وجود جزء حقیقتاً درونی کنش ذهنی می‌کند و بر این اساس احساس درونی کنش است؛ برخلاف ایزه که برای کنش، استعلاء تلقی می‌شود (Drummond, 2008: 107)؛ بنابراین، این واژه به معنای ذاتی‌شدن یا ذاتی‌بودن چیزی در حدود شناسایی سوژه است و در آن نفوذ دارد؛ از این‌رو، داخلی یا درونی است؛ به همین علت، شاید معنای درونی یا درون‌ذات مناسب‌تر باشد؛ همان‌طور که اسپینوزا از خدا یا جوهر، به علت داخلی یا درونی اشیاء تعبیر کرده است (اسپینوزا، ۱۳۹۵: ۱۸).

۴. از تراژدی *افسانه‌های تباہی* نوشته سوفوکل، نمایش‌نامه‌نویس یونانی در ۴۲۹ پیش از میلاد.
۵. در اینجا لازم است به این نکته توجه کنیم که هوسرل «Sinn» را هم‌زمان مترادف «مفهوم» و «معنا» می‌داند که تقریباً، اصطلاح «Sinn» فرگه با عبارات «Sinn» و «Bedeutung» یا «مدلول» هوسرل برابر است، و اصطلاح «Bedeutung» فرگه تقریباً به اصطلاح «Gegenstand» یا «ایزه» هوسرل نزدیک است. با این حال، برخلاف فرگه، هوسرل «Bedeutung» یک جمله درست را «صدق» نمی‌داند، بلکه «صدق فی‌نفسه» می‌داند. هرچند برخی از مفسران معتقدند هوسرل در پژوهش‌های منطقی هنوز تمایز روشنی بین مفهوم «Sinn» و «Bedeutung» ترسیم نکرده است؛ اما تقریباً معنا را محدود در الفاظ و عبارات زبان‌شناختی می‌کند، در حالی که مدلول را دربرگیرنده تمام معانی پیشاحملی و ادراکی می‌داند (زهاوی، ۱۳۹۲: ۱۱۲).

۶. خلاصه از نگارندگان است.

منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۵)، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، چ ۷، تهران، نشر دانشگاهی.
اسمیت، دیوید وودراف (۱۳۹۴)، *هوسرل*، ترجمه محمدتقی شاکری، تهران، حکمت.
دامت، مایکل (۱۳۹۴)، *خاستگاه فلسفه تحلیلی*، ترجمه عبدالله نیک‌سیرت، تهران، حکمت.

- زهاوی، دان (۱۳۹۲)، *پدیدارشناسی هوسرل*، تهران، روزبهان.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۴۱)، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، ابن سینا.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
- کاباستیونس، ریچارد (۱۳۹۸)، «آغاز پدیدارشناسی: هوسرل و اسلاف او»، *آشنایی با پدیدارشناسی*، تهران، روزگارنو.
- Edwards, Paul (1967), *the Encyclopedia of philosophy*, Macmillan Library Reference.
- Alston, William (1964), *Philosophy of Language*, New York, Prentice Hall Inc. & Englewood Cliffs.
- Atwell, John E. (1977), "Husserl on Signification and Object", *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, Springer Netherlands 1977, Pages: 83-93.
- Bell, David (1990), *Husserl*, London and New York, Routledge.
- Føllesdal, Darginn (1978), "Brentano and Husserl on Intentional Objects and perception", in *Intentionality, Husserl and Cognitive science*, Ed. Dreyfus (1982), H., London, the MIT Press, 31-42.
- Drummond, John J. (2008), *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Scarecrow Press.
- Husserl, Edmond (2001), *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay, London, Routledge.
- Kant, Immanuel (1998), *The Critique of Pure Reason*, translated and editors Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press.
- Locke, John (1955), *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press.
- Mohanty, N. J. (1964), *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, London, The Hague, Nijhoff.
- (1977), "Husserl's of The Ideality of Meanings", in *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, Springer Netherlands, Ed: Mohanty, N. J.
- Searle, John (1983), *Intentionality An essay in the philosophy of mind*, Cambridge, MA: MIT Press .
- Inwagen, Peter Van (2009), *Metaphysics*, Philadelphia, Westview Press.
- Alexander, Miller (2005), *Objectivity*, in *the shorter Routledge encyclopedia of philosophy*, (Ed) Edward Craig, New York, Routledge, 751-753.
- McIntyre, Ronald, & Smith, David Woodruff (1989), "Theory of Intentionality," in J. N. Mohanty and William R. McKenna, eds., *Husserl's Phenomenology, A Textbook*, pages: 147-179.