

metaphysics of definition: problems of definition in Zeta and Eta of Aristotle's Metaphysics

Ali reza Attarzadeh*

Abstract

Theory of meaning isn't the central problem of Husserl's phenomenology, but he treats of meaning for supporting his notion of pure logic. Since there is a strong connection between logic and language, Logical investigations begins with the discussion of language and meaning. In order to identifying the essence of expression, Husserl excludes indication and reference from it, and argues for distinction between sense and reference. Then he applies this distinction on different types of expression (proper name, universal name, sentence). This distinction is the center of Husserl's theory of meaning, and according to this article, it continues in Husserl's second intellectual period. In the second period, He proposes this distinction under the distinction between noema and object. In this article, we shall concern with Husserl's view on sense and reference and the nature of sense. In the last section of this article, we shall discuss of Husserl's solution for avoiding Platonism.

Keywords: Theory of meaning, expression, sense, reference, noema, object, Platonism.

* PhD student of Greek and medieval philosophy, ali_attarzadeh@alumni.ut.ac.ir

Date received: 09/05/2022, Date of acceptance: 09/08/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

تمایز معنی و مدلول در پدیدارشناسی هوسرل

علی‌رضا عطّارزاده*

چکیده

نظریه‌ی معنا مسأله‌ی اصلی پدیدارشناسی هوسرل نیست، بلکه او بحث از معنا برای پشتیبانی از تلقی‌اش از منطق محض مطرح می‌کند. چون میان منطق و زبان پیوند وثیقی برقرار است، پژوهش‌های منطقی با بحث از زبان و معنا آغاز می‌گردد. هوسرل برای شناسایی ذات بیان، نشاندهندگی و مدلول را از آن طرد می‌کند و بر تمایز معنی و مدلول استدلال می‌ورزد. سپس وی این تمایز را در مورد اقسام مختلف بیان (نام خاص، نام عام و جمله) اعمال می‌کند. این تمایز محور نظریه‌ی معنای هوسرل است و مطابق ادعای این مقاله در دوره‌ی دوم فکری او نیز تداوم می‌یابد. وی در دوره‌ی دوم تمایز معنی و مدلول را ذیل تمایز نوئما و ابژه مطرح می‌کند. در این مقاله، به شرح دیدگاه هوسرل درباره‌ی معنی و مدلول اقسام بیان و نیز ماهیت معنی خواهیم پرداخت. در بخش آخر مقاله، راه‌حل هوسرل برای اجتناب از افلاطون‌گرایی را مورد بحث قرار خواهیم داد.

کلیدواژه‌ها: نظریه‌ی معنا، بیان، معنی، مدلول، نوئما، ابژه، افلاطون‌گرایی.

۱. مقدمه: جایگاه نظریه‌ی معنا در پدیدارشناسی هوسرل

پیش از آن‌که به تمایز معنی و مدلول در پدیدارشناسی هوسرل بپردازیم ضروری است که چند نکته‌ی مقدماتی را درباره‌ی جایگاه بحث از معنا نزد هوسرل بیان کنیم. نکته‌ی اول این است که نزد هوسرل فلسفه‌ی زبان و نظریه‌ی معنا به خودی خود مسئله نیست، بلکه

* دانشجوی دکتری فلسفه یونان و قرون وسطی، ali_attarzadeh@alumni.ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸



وی برای پشتیبانی از تلقی‌اش از منطق محض، که نتیجه‌ی ایجابی نقدهای او بر روانشناسی‌باوری بود، به بحث از زبان می‌پردازد. در نظر او قوانین منطق اصول حاکم بر معانی ایدئال‌اند. لذا بدون بحث از معنا و به‌ویژه دفاع از ایدئالیته‌ی معنا در برابر نظریه‌های روان‌شناسی‌باورانه، منطق محض را نمی‌توان تأسیس کرد. منطق محض، در مقابل منطق سنتی یا منطق هنجاری، قسمی نظریه‌ی علم است که شرایط صوری یا منطقی معرفت را بیان می‌کند. منطق سنتی فن اندیشیدن درست بود اما منطق محض نزد هوسرل، نه فن، بلکه علمی نظری است. ابهامات موجود در مفاهیمی که منطق و ریاضیات به‌کار می‌گیرند، هوسرل را به اندیشه‌ی منطق محض وا داشت. مفاهیمی مثل قضیه، صدق، ایزه، وحدت و غیره در همه‌ی علوم محل استفاده‌اند، اما هرگز به روشن‌سازی آن‌ها پرداخته نشده است. تلقی هوسرل از علم محض قوانین ایدئال، ملهم از بولتسانو و همچنین ایده‌ی ریاضیات عام لایب‌نیتس بود^۱ (LI 1, Prol. § 61, pp. 221-224). اگر هوسرل در نقدهای خود بر روان‌شناسی‌باوری نشان داد که قوانین منطقی تقلیل‌پذیر به رویدادها و اعمال روانی نیستند، آن‌گاه ضرورت وضع اعیان ناواقعی (Irreal objects) یا ایدئال معلوم می‌گردد. لذا ما برای تأمین موضوع منطق به حوزه‌ی دیگری از عینیت نیاز داریم. در نظر هوسرل مقصود از ایزه «در کلی‌ترین معنای منطقی آن چیزی نیست مگر هر آنچه قضایا در خصوص آن‌ها می‌توانند با معنا و صادق شوند» (Phen. Psych. § 3, p. 15). پس حوزه‌ی خاص منطق محض حوزه ایدئالیته است. بعد از گشودن میدان منطق محض در تمهیدات (Prolegomena) (جلد نخست پژوهش‌های منطقی)، کار خود شش پژوهش (یعنی جلد دوم پژوهش‌های منطقی)، بیان تضایف این حوزه‌ی ایدئال و ایزکتیو از طرفی، و از طرف دیگر شناخت سوژکتیوی است که به این حقایق دست می‌یابد (بنگرید به Phen. Psych. § 3, p. 14)

نکته‌ی دوم ناظر به نحوه‌ی مواجهه‌ی هوسرل با زبان و معناست. سروکار هوسرل با زبان و معنا نیز پدیدارشناسانه است. از آن‌جا که پدیدارشناسی علم تجربه آگاهانه است، اما نه تجربه‌ی سطحی و خام، ما با تجربه‌ی آگاهانه از زبان آغاز می‌کنیم. پدیدارشناسی اعمال شناختی را تا بنیادشان در شهود پی می‌گیرد. اما این سروکار با شهود که ملازم است با شعار «بازگشت به خود چیزها» مستلزم سقوط به ورطه‌ی روان‌شناسی‌باوری نیست، چراکه هوسرل ابزارهایی برای مجزا ساختن تجربه از عناصر روان‌شناختی به‌دست می‌دهد، یعنی اپوخه (epoche) و تحویل (reduction). بازگشت به خود چیزها مستلزم بی‌پیش‌فرضی (presuppositionless) است، که یکی دیگر از دعاوی پدیدارشناسی هوسرلی است و در

مورد بحث هوسرل از زبان و معنا نیز صدق می‌کند. یعنی هوسرل در پژوهش خویش در باب معنا نیز پژوهشی بی‌پیشفرض ارائه می‌دهد، حداقل به‌زعم خود. بی‌پیشفرض بودن پدیدارشناسی یعنی اجتناب از نظریه‌پردازی‌های مابعدالطبیعی، علمی و روان‌شناختی و توجه صرف به چیزها آن‌گونه که در شهود سرآغازین به ما داده می‌شوند (LI 2, Intro. § 7). هوسرل در این پژوهش‌ها همواره میان چند چیز تمایز می‌گذارد: (۱) حالات و تصاویر ذهنی (۲) اعمال ذهنی (۳) معنی ایدئال (۴) ابژه. البته همزمان با این فرق‌گذاری، هوسرل قصد دارد روابط میان آن‌ها را نیز نشان دهد، مثلاً چگونه اعمال ذهنی سوژکتیو می‌توانند هویت ایدئالی همچون معانی را درک کنند. باید توجه داشت که تحویل، اگرچه در مرحله دوم فکری وی برجسته می‌شود، یعنی مرحله استعلایی یا دوره‌ی گوتینگن، در همین پژوهش نخست از پژوهش‌ها نیز مضمّن است، آن‌جا که برای شناسایی ذات بیان بماهو بیان، نشان‌دهندگی را طرد می‌کند.

وقتی صحبت بر سر منطق باشد، زبان نیز مطرح می‌شود. منطق با گزاره‌ها (Proposition) (معانی ایدئال) سروکار دارد: صورت‌های منطقی آن‌ها، معناشناسی آن‌ها، استلزامات آن‌ها و غیره. گزاره در زبان بیان می‌شود و از این‌رو قابل انتقال است. اگر بناست ما راه نظریه‌ی علم را هموار سازیم، باید از زبان آغاز کنیم، چراکه علم نهایتاً در قالب جملات بیان می‌شود. در نظر هوسرل، «با مساعدت» بحث از زبان «ابژه‌های راستین پژوهش منطقی ممکن است ... به‌وضوحی دست یابد که هر سوء‌فهمی را طرد می‌کند» (LI 2, Intro. § 1. 169). بنابراین هوسرل پژوهش‌ها را با بحث از زبان و معنا آغاز می‌کند. از این رو، هوسرل پدیدارشناسی خویش را در این مرحله نه با نگرستن به آگاهی از درون، بلکه با بحث از نشانه‌ها که اموری عمومی و بیرونی هستند آغاز می‌کند و با بررسی این امور بیرونی، یعنی نشانه‌ها، به جنبه‌ی سوژکتیو تجربه‌ی معنا می‌رسد. بنابراین هوسرل با آغاز از نشانه‌ها، از پذیرفتنی‌ترین امر آغاز می‌کند، یعنی از یک هویت مادی در اختیار همگان که در عین حال همراه است با اندیشه. بنابراین، به‌خلاف باور شایع، پدیدارشناسی درون‌نگرانه (introspective) نیست. پدیدارشناسی به آگاهی، نه مستقیماً، بلکه با تأمل بر امر بیرونی دست می‌یابد.

نکته‌ی سوم که در این مقاله قصد اثبات آن را داریم، این است که نظریه‌ی معنا یکی از معدود وجوهی از فلسفه‌ی هوسرل است که در سیر او کمابیش ثابت باقی می‌ماند. در واقع

وی حتی پس از چرخش استعلایی خویش، نظریه‌ی معنای خویش را تا حدود زیادی حفظ می‌کند، هرچند آن را با اصطلاح‌شناسی دیگری بیان می‌کند.

۲. معنی به منزله ذات بیان (تمایز معنی و مدلول در پژوهش‌های منطقی)

گفتیم که هوسرل بر پیوند میان زبان و منطق تأکید می‌کند. اکنون می‌افزاییم که هوسرل به‌طور کلی رابطه‌ی میان زبان و تفکر را نیز در نظر دارد. یعنی با زبان است که اندیشه انتقال‌پذیر می‌گردد و بدون آن صرفاً در حوزه‌ی سوژکتیو و شخصی نهفته می‌ماند. لذا هوسرل نه فقط به پیوند بحث از زبان و منطق، بلکه به طور کلی‌تر ربط وثیق تفکر و زبان، توجه دارد. ما این رابطه را به‌تبعیت از ج. ن. موهانتی (J. N. Mohanty) تحلیل می‌کنیم. در تحلیل تفکر یا اندیشه پنج عنصر را می‌توان از هم متمایز کرد: (۱) سوژه‌ی اندیشنده یا شخصی که می‌اندیشد، (۲) فرایند اندیشیدن، (۳) خود اندیشه (محتوای ابژکتیو)، (۴) بیان زبانی، (۵) ابژه یا متعلق اندیشیدن. مقصود از مورد دوم، یعنی فرایند اندیشیدن، رویداد روانی واقعی‌ای است که در واقع به طبیعت روانی تعلق دارد و بحث از آن بر عهده‌ی روان‌شناسان است. موارد دیگر روشن‌اند. از این میان هوسرل مورد اول و دوم، یعنی شخص اندیشنده و فرایند روانی تفکر، را از بحث خویش طرد می‌کند. کار هوسرل پرداختن به سه مورد دیگر است؛ یعنی خود اندیشه، ابژه یا متعلق تفکر، بیان زبانی (Mohanty, 1976: 3-4). حال از بیان و مباحث مرتبط با آن آغاز می‌کنیم.

۱.۲ چیستی بیان بماهو بیان

نشانه (sign) یعنی هر چیزی که نمودار چیز دیگری است. هوسرل با رفع یک سوءفهم رایج آغاز می‌کند. آن سوءفهم عبارت است از این که هر نشانه‌ای یک بیان (expression) است. برای رفع این سوءفهم وی میان دو قسم نشانه تمایز می‌نهد: نشانه‌هایی که صرفاً نشاندهنده (indication) اند، و نشانه‌هایی که به‌عنوان بیان عمل می‌کنند. پرچم نشاندهنده‌ی یک ملت است، دود نشاندهنده‌ی آتش است و غیره، اما هیچ کدام از این‌ها چیزی را بیان نمی‌کنند. یعنی دارای معنی (sense) نیست. نشاندهنده‌ها ذهن ما را به چیزی متوجه می‌کنند، ما را از آن‌ها آگاه می‌سازند، بی‌آن که چیزی درباره‌ی آن بگویند. در نظر

هوسرل تداعی (association) رابطه‌ی نشاندهندگی را ایجاد می‌کند. وقتی می‌گوییم چیزی نشان‌دهنده است که آن به چیز دیگری اشاره کند. این رابطه براساس تداعی شکل می‌گیرد، یعنی باور به وجود چیزی (نشانه)، باور به وجود چیز دیگری را برمی‌انگیزاند.

فقط نشانه‌های بیانی، یا بیان‌ها، دارای معنی هستند و معناداری جزء مقوم آن‌هاست. یعنی بیان بدون معنی اساساً بیان نیست. البته جای این پرسش است که اگر نشاندهنده‌ها (مثل پرچم دود و غیره) دارای معنا نیستند پس چگونه به مدلولشان مرتبط می‌شوند؟ هوسرل پاسخ می‌گوید که نشاندهنده‌ها به‌عنوان محرک برای باور به وجود چیز دیگر عمل می‌کنند (LI 1, I, § 3, 184). خود بیان‌ها دارای کارکرد نشاندهندگی نیز هستند. به این صورت که آن‌ها علاوه بر این که بیان‌گر معنی‌اند، نشاندهنده‌ی آن هستند که گوینده دارای یک حالت ذهنی است که قصد انتقال آن را دارد؛ مثلاً نشان می‌دهد که گوینده یا نویسنده‌ی یک بیان در حال یادآوری است، یا در حالت اضطراب است و غیره. هوسرل این کارکرد نشاندهندگی بیان را که به حالت ذهنی گوینده ناظر است، «حکایتگری» (intimation) بیان می‌نامد. بنابراین حکایتگری قسمی نشاندهندگی است آن‌گاه که در مورد بیان باشد و حالت ذهنی گوینده را نشان دهد. پس نشانه دو قسم است: قسمی که صرفاً چیزی غیر از خود را نشان می‌دهد، و قسمی دیگر که دارای معناست یعنی یک معنی (Bedeutung) را بیان می‌کند که هوسرل آن قسم نشانه را «بیان» می‌نامد. به‌گفته‌ی هوسرل، «این جزئی از مفهوم بیان است که باید دارای معنی باشد» (LI 1, I, § 15, 201). هوسرل بخش اعظم آنچه را «گفتار عادی درباره‌ی "بیان"» می‌نامد، رد می‌کند (LI 1, I, § 5). با توجه به تعریفی که هوسرل عرضه کرد، تعریفی که داشتن «معنی» را شرط بیان بودن دانست، فرآیندهای بدنی و اشاره‌های چهره و ژست‌های بدنی، بیان در شمار نمی‌آیند. آن‌ها دارای «معنی» نیستند و این که ما در مواجهه با این امور آن‌ها را می‌فهمیم، از آن روست که آن‌ها را تفسیر می‌کنیم، که فلان حرکت بدنی، فلان منظور را می‌رساند. بنابراین به تعبیر هوسرل، «آن‌ها تنها به معنای نشاندهندگی معنا دارند» (LI 1, I, § 5, 188).

بیان عناصر مختلفی دارد: نشاندهندگی، و جنبه‌ی فیزیکی و محسوس بیان، که همان اصوات در گفتار و نشانه‌های مکتوب بر روی کاغذ است. ذات بیان بماهو بیان را کدام تقویم می‌کند؟ در این جا اقدامی انجام می‌دهد که همراستا با پدیدارشناسی ایدتیک (یا ذات‌نگر) او. وی در این جا از ذات «پدیدار بیان» می‌پرسد و در پاسخ امور غیرذاتی آن

را تحویل می‌کند، البته بی آن‌که از اصطلاح تحویل نامی ببرد. از این رو وی وجوه مختلف بیان را به بحث می‌گذارد تا دست آخر به ما نشان دهد که کدام وجه است که ذات بیان را نشان می‌دهد.

چنان‌که گفتیم کارکرد حکایتگری برای ارتباط و مفاهمه ضروری است، یعنی بیان‌ها در مکالمه بیاد نشان‌دهنده‌ی حالات ذهنی گوینده باشند. اما درباره‌ی استفاده‌ی معنادار از زبان به‌طور کلی چه؟ یعنی آیا کارکرد حکایتگری جزء مقوم بیان است یا خیر؟ هوسرل برای این‌که نشان دهد که حکایتگری به ذات بیان تعلق ندارد، و آن عاملی نیست که بیان را بیان می‌کند، به مونولوگ یا تک‌گویی توجه می‌دهد. اگرچه بیان‌ها بیشتر برای ارتباط و مفاهمه استخدام می‌شوند، اما در حیات ذهنی درونی نقش ایفا می‌کنند. آوردن بیان به حوزه‌ی حیات ذهنی درونی، «آشکارا هیچ ربطی به آنچه بیان را بیان می‌کند، ندارد. بیان‌ها هم‌چنان دارای معنا هستند، چنان‌که پیشتر داشتند، و همان معنایی را دارند که در گفت‌وگو دارند» (LI 1, I, § 8, 190). اما در آگاهی شخصی نیازی نیست به اینکه ما برای خود نشان دهیم در حال انتقال معنایی برای خود هستیم. به بیان دیگر، در حیات منزوی آگاهی، کارکرد حکایت‌گری بیان طرد می‌شود، اما هم‌چنان بیان، بیان باقی می‌ماند.

دو جنبه‌ی دیگر در بیان را باید از هم تمیز داد: (۱) جنبه‌ی فیزیکی بیان، شامل اصوات و نقوش بر روی کاغذ. (۲) سلسله‌ی حالات غیرفیزیکی، از جمله معنا، که با بیان هم‌پسته هستند (LI 1, I, § n 6, 188). جنبه‌ی فیزیکی بیان هیچ تفاوتی با سایر اشیاء فیزیکی نمی‌کند، یعنی زمانی و مکانی است. جنبه‌ی غیرفیزیکی که می‌توانیم آن را جنبه‌ی سوپژکتیو بنامیم، به تعبیر هوسرل، در جنبه‌ی فیزیکی بیان روح می‌دمد (LI 1, I, § 8, 191). جنبه‌ی فیزیکی بیان هر بار که گفته شود یا نوشته شود، تغییر می‌کند، چراکه همچون سایر امور فیزیکی مکانی و زمانی است. در مقابل، معنای بیان ثابت است. بنابراین معناداری بیان ربطی به جنبه‌ی محسوس و فیزیکی بیان ندارد. علاوه بر این، می‌توان استدلال دیگری برای عدم مداخلت جنبه‌ی فیزیکی بیان در ذات بیان به‌دست داد. ما در تخیل خویش، «بیان» داریم اما خبری از جنبه‌ی فیزیکی بیان نیست (Idib).

اکنون بازگردیم به پرسش اصلی این بخش. چه چیزی ذات بیان بماهو بیان را تشکیل می‌دهد؟ هوسرل، نشان داد که کارکرد حکایی و جنبه‌ی فیزیکی برای بیان بودن بیان ضروری نیست. آنچه می‌ماند، معنی است. نزد هوسرل چیزی که بیان را بیان می‌سازد

معنی است. بنابراین هوسرل در حرکتی همراستا با ایدئالیسم استعلایی متأخرش، ذات بیان را از جوانب عرضی جدا می‌کند و ذات آن را در معناداری آن می‌یابد. از این جا می‌توان فهمید که بیان بی‌معنی (senseless) در واقع بیان نیست.

نزد هوسرل معنی هویتی ایدئال، یعنی غیرزمانی-مکانی، است. هوسرل در سراسر سیر خویش از وضع هویت ایدئال، یعنی حوزه‌ای دیگر از ابژه بودگی‌ها دفاع کرد. ما باید در کنار چیزهایی مثل سنگ و میز و غیره، برای امور ایدئال و ناواقعی مثل قضیه فیثاغورث و عدد چهار و غیره تقرری قائل شویم (Phen. Psych. § 3, p. 15). نزد او ایدئالیتیه سبب می‌شود تا چیزی در طول زمان این‌همان باقی بماند، لذا امر ایدئال فرازمانی-مکانی است. معنی به این دلیل ایدئال است که اولاً انتقال‌پذیر است و ما می‌توانیم آن را به دیگری انتقال دهیم. حال آن‌که اگر معنا امری فیزیکی یا یک حالت ذهنی شخصی باشد، انتقال معنی ممکن نمی‌بود. دوم این‌که افراد مختلف می‌توانند معانی یکسان را بیان کنند و همچنین یک فرد می‌تواند معنایی یکسان را بارها و بارها در زمان‌های مختلف بیان کند. اگر معنی رویدادی واقعی (به معنای زمانی مکانی) باشد، یکسان‌بودگی معنی از دست می‌رفت. این انتقال‌پذیری و تکرارپذیری را جز با ایدئال دانستن معنی نمی‌توان تبیین کرد. هیچ کدام از آراء هوسرل درباب معنی بیش از این نظریه‌ی او محل اعتراض نبوده است. چراکه وضع هویت ایدئال هوسرل را در معرض اتهام افلاطون‌گرایی (platonism) قرار می‌دهد. ما در بخش پایانی به آن خواهیم پرداخت.

۳. تمایز مدلول از معنی

در بخش قبل از پژوهش هوسرل درباره‌ی ذات بیان بحث کردیم و دیدیم که او معنی را مقوم ذات بیان دانست. اکنون باید به استدلال‌های او برای تمایز میان معنی و مدلول (Gegenstand) پردازیم. خود هوسرل تنها دو استدلال نخست را مستقیماً ذیل بحث از این تمایز آورده است، اما ما می‌توانیم استدلال دیگری را از سخنان او استخراج کنیم. استدلال نخست) ما بیان‌هایی داریم که مدلول‌شان یکسان است، اما معانی مختلفی دارند، مانند فاتح ینا و مغلوب واترلو. مدلول هر دو ناپلئون است، درحالی‌که معنای این دو بیان تفاوت می‌کند. پس معنی غیر از مدلول است (LI I, I, §12, 197).

استدلال دوم) ما بیان‌هایی داریم که معنایی یکسان دارند، اما مدلول‌های متعدد می‌پذیرند، مثل «اسب» که معنایش حیوان صیحه‌کشنده است، اما مدلولش هم می‌تواند «رخش» باشد و هم «بوسفالوس». واضح است که این را درباره‌ی تمام نام‌های عام (Common names) می‌توان گفت (LI 1, I, §12, 198). این استدلال هوسرل به تلقی او از نام‌های عام بازمی‌گردد، در حالی که غالباً فیلسوفان، از جمله فرگه، آن‌ها را نه نام، بلکه جزئی از محمول می‌دانند (Peter Simon, 1995: 112).

استدلال سوم) هوسرل این نکته را برای بیان تمایز معنی و مدلول نیاورده است. اما می‌توانیم آن را بیانی برای رد یکسان گرفتن مدلول و معنی در نظر بگیریم. هوسرل می‌گوید اگر معنی با متضایف ابژکتیو [یعنی مدلول] بیان یکسان باشد، آن‌گاه نامی مانند «کوه طلا» بی‌معناست.

در این جا مردمان معمولاً میان امر بدون ابژه و امر بی‌معنا فرق می‌نهند (LI 1, I, § 15, 202)

اگر معنا همان مدلول باشد، آن‌گاه بیان‌هایی مانند کوه طلا و دریای جیوه که هیچ مدلولی ندارد، بی‌معنی بودند. حال آن‌که ما از آن‌ها معنایی می‌فهمیم. پس معنی همان ابژه نیست. این بیان هوسرل را می‌توان رد نظریه‌های ارجاعی درباره‌ی معنا دانست، نظریه‌هایی که معنا را همان مدلول می‌دانند.

بیان‌ها علاوه بر این که دارای معنی هستند، به یک ابژه ارجاع می‌دهند و دارای مدلول‌اند. از طریق معناست که می‌توان به ابژه ارجاع داد. نکته‌ی مهم در باب مدلول در نظر هوسرل این است که نیاز نیست مدلول لزوماً موجود واقعی باشد، مدلول می‌تواند خیالی یا اساساً ناممکن باشد (Idib). مثلاً سیمرغ دارای وجود واقعی نیست یا قنطروس که اساساً وجودش ناممکن است.

۱.۳ نقد هوسرل بر اصطلاح‌شناسی فرگه

می‌دانیم که فرگه نیز همچون هوسرل میان معنی و مدلول تمایز می‌گذارد. فرگه برای این تمایز از دو اصطلاح بحث برانگیز *sinn* و *Bedeutung* استفاده می‌کند که اولی را در انگلیسی معمولاً به *Sense* و دومی را به *Reference* (مرجع یا مدلول) ترجمه می‌کنند. اما هوسرل معتقد است که این دو لغت در زبان آلمانی به یک معنا هستند، لذا *Bedeutung* نیز به معنای

معنی است و نمی‌توان آن را برای مدلول به‌کار برد. اما خود هوسرل برای آنچه فرگه مدلول می‌داند، از لغت *Gegenstand* و برای معنی از لغت *Bedeutung* استفاده می‌کند (LI I, I, §15, 201). البته فرگه جایگزینی *Bedeutung* (مدلول فرگه‌ای) با *Gegenstand* (ابژه یا مدلول هوسرلی) را نمی‌پذیرد، چراکه نزد او مدلول واژگان کلی مفاهیم است و وی مفاهیم را از ابژه‌ها متمایز می‌کند. ناگفته نماند هوسرل بعداً در ایده‌ها I (§124) میان *Sinn* و *Bedeutung* تمایزی ظریف برقرار می‌کند، به این صورت که *Bedeutung* را به معنای زبانی محدود می‌کند و *Sinn* را برای معنا به طور عام مثل معنای ادراکی به‌کار می‌برد.^۴

۲.۳ معنی و مدلول اقسام بیان (نام، جمله، اشاری‌ها)

تا این جا گفتیم که بیان آن نشانه‌ای است که دارای یک معنی باشد. هوسرل اقسام بیان را به‌طور پراکنده مطرح کرده است. اکنون ما به بحث از معنی و مدلول اقسام بیان به‌صورت جداگانه می‌پردازیم.

۱.۲.۳ نام‌های خاص و عام

نزد هوسرل، نام آن چیزی است که می‌تواند موضوع جمله قرار گیرد. از این‌رو، سقراط، فاتح ینا و غیره که می‌توانند موضوع جمله قرار گیرند، نام هستند. بنابراین هوسرل، بیان‌هایی چون «فاتح ینا» را که بعداً راسل آن‌ها را وصف نامید، نام می‌داند. چون نام‌ها نیز قسمی بیان هستند باید دارای معنی باشند و در غیر این صورت اصلاً بیان محسوب نمی‌شوند.

معنی نام‌های عام (Universal names) مفهوم (concept) است و مدلول آن گستره‌ی مصادیق (extension) کثیر آن مفهوم، که عبارت است از ابژه‌هایی که تحت آن مفهوم قرار می‌گیرند (LI I, I, § 12, 198). بدین ترتیب، مثلاً «اسب» هم می‌تواند برای رخس به‌کار برده شود و هم برای بوسفالوس، چراکه هر دو به گستره‌ی مصادیق مفهومی تعلق دارند که نام عام اسب بیانگر آن است. از این‌رو، نام‌های عام دارای مدلولی هستند که در بردارنده‌ی موارد خاص مختلفی است، در عین حال مدلول آن‌ها دارای یک گستره‌ی مصادیق ثابت، و معنی ثابت (مفهوم) است. بنابراین «عمومیت واژه بدین معناست که معنی یکپارچه‌ی

یک واژه» می‌تواند ابژه‌های مختلفی را که تحت «مفهوم» یکسانی قرار می‌گیرند، پوشش دهد (LI 2, VI, §7,204).

۲.۲.۳ جمله

هوسرل معنی جمله‌ی اخباری را گزاره (proposition) می‌داند. وی حتی از اصطلاح فرگه، یعنی «اندیشه» (thought) به‌عنوان معادل «گزاره» استفاده می‌کند (مثلاً بنگرید به 44, LI 2, V, §172). بنابراین آنچه فرگه اندیشه می‌نامد، هوسرل گزاره‌اش می‌نامد. از سوی دیگر، مدلول جمله نزد هوسرل وضع امور (State of affairs) است. این جمله که «هوا گرم است» مدلولش وضع امور گرمی هوست.

وقتی می‌گوییم چاقو روی میز است، چاقو مدلول نخستین یا کامل حکم نیست، مدلول موضوع جمله است. مدلول کاملی که مطابق است با کل جمله، یک وضع امور است. (LI 2, V, §2, 114, 17)

وضع امور همتهای وجودی محتواهای گزاره‌ای هستند، وقتی برقرار باشند، قضیه‌ای که این وضع امور را بیان می‌کند، صادق است. پس وضع امور مستقل هستند از این که ما آن‌ها را معتبر بدانیم یا نه. من باور دارم که باران می‌بارد، پس من این وضع امور را قصد می‌کنم که باران می‌بارد. در واقع وضع امور آن چیزهایی هستند که اگر جمله‌ای صادق باشد، گفته می‌شود آن وضع برقرار است. جملات حامل صدق‌اند، درحالی که وضع امور «صادق‌ساز» (truth-maker) (LI 1, I, § 11) هستند، یعنی چیزهایی‌اند که جملات را صادق می‌سازند. جملات مختلف با گزاره یا اندیشه‌های مختلف می‌توانند به وضع امور یکسانی راجع باشند. مثلاً «ستاره‌ی شامگاهان سیاره‌ای در منظومه‌ی شمسی است»، و «ستاره‌ی صبحگاهان سیاره‌ای در منظومه‌ی شمسی است»، اگرچه بیان‌کننده‌ی اندیشه‌ها یا گزاره‌های مختلفی‌اند، اما هر دو بر مدلول یکسانی، یعنی وضع امور سیاره بودن زهره، دلالت دارند.

هوسرل در تجربه و حکم میان وضعیت (situation) و وضع امور تمایز می‌گذارد. وضعیت در زمینه و بنیاد وضع امور قرار دارد و وضعیت واحد می‌تواند در بنیاد وضع امور مختلف قرار گرفته باشد (EJ, §59, 239). دو جمله با دو گزاره‌ی مختلف، می‌تواند به دو وضع امور مختلف راجع باشند، هرچند بیانگر یک وضعیت‌اند. می‌توانیم با مثالی مقصود هوسرل را توضیح دهیم. سه جمله‌ی زیر را در نظر بگیرید:

(۱) ۲+۵ کوچکتر است از ۳+۶

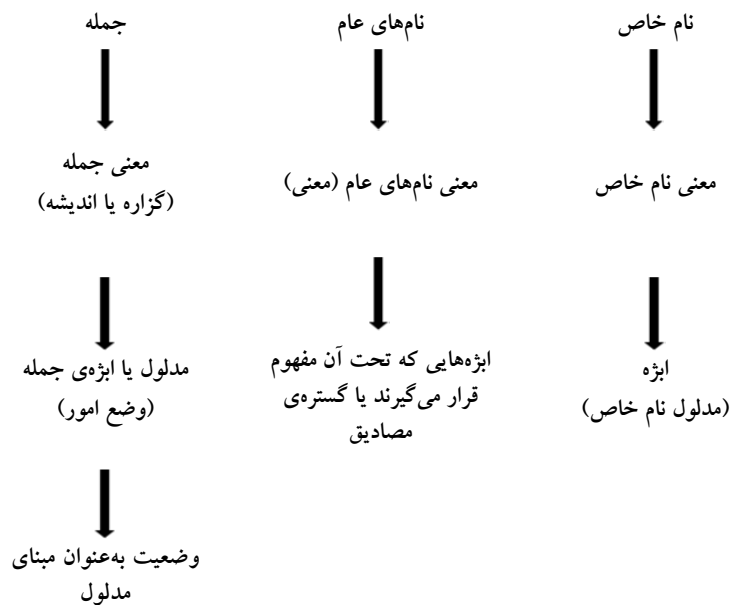
(۲) ۳+۴ کوچکتر است از ۳+۶

(۳) ۳+۶ بزرگتر است از ۳+۴

جمله‌ی اول و دوم، گزاره یا اندیشه‌های مختلفی را بیان می‌کنند، اما مدلول آن‌ها وضع امور یکسانی است. جمله‌ی سوم علاوه بر این که گزاره یا اندیشه‌ی متفاوتی را بیان می‌کند، مدلولش نیز وضع امور متفاوتی است. در عین حال، این سه جمله، بیانگر یک وضعیت هستند. نزد هوسرل، وضع امور مبتنی بر وضعیت‌ها هستند. وضعیت‌ها بنیاد پیشاحکم وضع‌اموراند. بنابراین، وضعیت‌ها، به‌خلاف وضع امور، متضایف گزاره نیستند. هوسرل بیش از این درباره‌ی وضع امور و وضعیت توضیح نمی‌دهد و از این‌رو برخی قائل‌اند که وی اصلاً تبیینی کامل از وضع امور ارائه نداده است (Haddock, 1991: 35-37).

اکنون می‌توانیم رأی هوسرل در باب معنی و مدلول نام خاص، نام عام و جمله را به

صورت زیر ترسیم کنیم:



۳.۲.۳ بیان‌های ذاتاً موقعیت‌مند (اشاری‌ها)

بیان‌های ذاتاً موقعیت‌مند (essentially occasional) همان اشاری‌ها (indexicals) هستند. هوسرل اشاری‌ها را به‌عنوان تهدیدی برای ایدئالیته‌ی معنی به بحث می‌گذارد. در گام نخست وی میان بیان ذاتاً سوژکتیو و موقعیت‌مند، و بیان ابژکتیو تمایز می‌نهد. بیانی ابژکتیو است که فقط با شنیدن آن معنایش را به دست می‌آوریم، بدون این‌که توجه کنیم که چه کسی آن را بیان می‌کند. اما بیان سوژکتیو و موقعیت‌مند آن است که معنایش بستگی دارد به موقعیت گوینده و وضعیت بیان آن (LI 1, I, §26, 218). بنابراین، بیان‌های موقعیت‌مند بیان‌های هستند که درک معنای کامل آن‌ها بدون عطف توجه به زمینه و بستر آن بیان، ممکن نیست. هوسرل بیان‌های موقعیت‌مند را به سه قسم می‌کند: (۱) قیده‌های زمانی مثل اکنون، فردا و غیره. (۲) ضمائر مثل من، تو و غیره. (۳) صفات اشاره مثل این، آن (Idib).

وی در مورد بیان‌های موقعیت‌مند یا همان اشاری‌ها معتقد است که هرچند معنای آن‌ها به زمینه‌ی وقوع‌شان بستگی دارد، دارای معنایی ثابت هستند. اما معنایشان به‌طور کامل متعین نشده است و تعین کاملشان را در شرایط به‌دست می‌آورند. لذا اگر کسی «من» را به‌کار برد، و من آن کس و زمینه‌ی وقوع آن را نشناسم، باز این مقدار می‌دانم که «من» به معنای «کسی است که اکنون سخن می‌گوید». لذا اشاری‌ها نزد هوسرل یک کارکرد معناشناختی کلی دارند و آن کارکرد است که باعث می‌شود که اشاری‌ها علی‌رغم تغییر زمینه، همچنان معنایی ثابت داشته باشند.

۴. معنی به‌عنوان نوع

پس از شرح معنی و مدلول اقسام بیان نزد هوسرل، اکنون باید پردازیم به این‌که معنی چگونه هویتی است. در نظر هوسرل معنی نوع (species) است و این نوع در اعمال آگاهانه دارای افراد می‌شود. این یکی از معدود مواردی در نظریه‌ی معنای هوسرل است که وی در دروه‌ی بعدی خویش آن را رها می‌سازد و به جای معنی به‌عنوان نوع، از اصطلاح معنای نوئماتیک استفاده می‌کند. معنی نزد هوسرل وحدتی این‌همان است و مقصود از این‌همانی، این‌همانی نوعی است که می‌تواند کثرت پراکنده‌ای از افراد را در وحدتی ایدئال جمع کند. مقصود از این‌همان بودن معنی این است که معنی می‌تواند به‌عنوان موضوعی برای محمول‌های مختلف به‌کار گرفته شود.

هوسرل به این دلیل معانی را هویتی نوعی می‌داند که ما می‌توانیم معانی یکسانی برای بیان‌های مختلف داشته باشیم. پس چون معنی می‌تواند افراد مختلف داشته باشد، مثل معنای قرمزی (نوع) و قرمزی میز و قرمزی لباس، باید هویتی نوعی باشد. اگر من بگویم «این میز قرمز است»، شما معنی سخن من را از آن رو می‌فهمید که از نوع قرمزی شناختی دارید، و قرمزی این میز را به عنوان یک فرد از نوع قرمزی می‌فهمید. هوسرل می‌گوید:

این همانی حقیقی‌ای^۵ که ما اثبات کردیم چیزی نیست مگر این همانی نوعی. چراکه نوع، و تنها به‌عنوان نوع، می‌تواند در یک وحدت و به‌عنوان یک وحدت ایدئال، کثرت پراکنده جزئیات فردی را در برگیرد. (LI I, I, § 31, 230)

۵. نظریه معنا پس از چرخش استعلایی

چنان‌که پیشتر گفتیم نظریه‌ی معنا در سیر تفکر هوسرل کمابیش بدون تغییر باقی می‌ماند اما در چارچوب اصطلاح‌شناختی جدیدی مطرح می‌شود. بنا بر مدعای این مقاله هوسرل اگرچه پس از چرخش استعلایی، یعنی در دوره‌ی دوم فکری خویش، دیگر از معنی به‌منزله‌ی نوع سخن نمی‌گوید، اما با تمایز نهادن میان نوئما و ابژه همچنان به تمایز معنی و مدلول پایبند باقی می‌ماند.

هوسرل بعد از انتشار پژوهش‌های منطقی نسبت به میزانی که می‌توان روان‌شناسی توصیفی برنتانویی را با پدیدارشناسی یکی گرفت سوءظن یافت.^۶ وی دریافت که اگرچه وی بر روان‌شناسی‌باوری فایق آمده، اما درباب اعمال ذهنی هنوز گرفتار نوعی طبیعت‌باوری است. لذا در این دوره (دوره دوم: دوره‌ی گوتینگن) بر وجود مستقل آگاهی، یا به تعبیر او، بر وجود مطلق آن تأکید نمود. به عبارتی آگاهی وجودی وابسته به طبیعت یا جزئی از آن نیست. در نظر هوسرل، تمام علوم طبیعی در عزیمت‌گاه‌شان خام هستند. هوسرل ابزاری جدید معرفی می‌کند که پژوهش فلسفی را از تهدید طبیعت‌باوری محفوظ می‌دارد. آن ابزار «تحویل» است. تحویل به ما اجازه می‌دهد تا بدون گرفتار آمدن در دام طبیعت‌باوری به آگاهی از زاویه‌ای جدید نگاه کنیم. این دوره‌ی جدید فکری هوسرل، که معمولاً آن را دوره‌ی استعلایی، و برحسب تاریخ زندگی هوسرل، دوره‌ی گوتینگن، یا در نسبت با دوره‌ی پایانی حیات فکری او، یعنی دوره‌ی کتاب بحران در علوم اروپایی، دوره‌ی «راه دکارتی» می‌نامند، با کتاب ایده‌ی پدیدارشناسی آغاز گردید. وی

کار خود را در راستای فلسفه‌ی مدرن به‌ویژه دکارت تصویر کرد. آغازگاه فلسفه‌ی استعلایی نزد هوسرل، کشف کوگیتوی دکارت بود. اما به اعتقاد هوسرل، دکارت همچون اخلافش، از جمله لاک، هیوم و کانت، نتوانست بر طبیعت باوری غلبه یابد (Moran, 2000: 136-137). دکارت با تبدیل اگو به شیء اندیشنده، آن را مورد بدفهمی قرار داد (ت د، ۱۰، ۶۲). بنابراین فلسفه نیازمند آغازگاه جدید و روش کاملاً جدیدی است (ا پ، ۵۱). فلسفه برای یافتن حوزه‌ی خاص خویش و حفظ استقلال خود، باید رویکرد طبیعی (Natural attitude) را تعلیق کند و بر طبیعت‌باوری فایق آید،^۷ و این امر با ابزارهای روشی هوسرل، یعنی اپوخه و تحویل، میسر است.

اما آنچه برای بحث ما، یعنی نظریه‌ی معنای هوسرل اهمیت دارد این است که وی پس از چرخش استعلایی، تبیین معنی به‌عنوان نوع که در اعمال جزئی دارای افراد می‌شود، رها کرد. او دیگر از معنی در چارچوب نوئما بحث می‌کرد. ترک دیدگاه اولیه‌ی معنا به‌عنوان نوع از سوی هوسرل، چندان روشن نیست. هوسرل در این باره بسیار کم گفته است. یکی از این معدود موارد، در کتاب تجربه و حکم است:

ناواقعیت^۸ ابژکتیویته‌های فهم را نباید با کلیت عام خلط کرد ... وسوسه‌ی بزرگی است که فکر کنیم گزاره به اعمال مختلفی تعلق دارد که معنی به‌واسطه‌ی کلیت عام آن ... به ذاتی عام تعلق دارد ... اما ما باید در مقابل این وسوسه بگوییم: به‌یقین، گزاره تا بدان‌جا که به شمار نامتناهی‌ای از اعمال گزاره‌ای راجع است ... عام است ... برای فهم گزاره‌ی ۳ بزرگ‌تر از ۲ است، ... ما انتزاع ایده‌بخشانه انجام نمی‌دهیم؛ و بر این اساس، ما هرگز گزاره را چیزی شبیه به جنس نمی‌یابیم. (EJ, § 64, 61-63)

بنابراین هوسرل دیگر دلیلی نمی‌بیند که معنی هویتی نوعی یا جنسی باشد. در واقع، هوسرل به‌خلاف دوره‌ی پژوهش‌های منطقی، دیگر ملازمه‌ای میان این‌همان ماندن معنی در اعمال مختلف قصد-معنا، و نوعیت معنی نمی‌بیند. این گذار در نظریه‌ی معنای هوسرل، مبهم است و به‌گفته‌ی بعضی مفسران (Simon, 1995: 122)، هوسرل هرگز به‌روشنی معلوم نکرده که چه چیز را از تبیین نخستینش رها کرده است.

۱.۵ نوئما و جایگاه معنی

هوسرل پس از چرخش استعلایی مسأله‌ی معنا را در ضمن بحث از نوئما مطرح می‌کند. نوئما، که مفهومی بحث‌برانگیز در پدیدارشناسی هوسرل است، عبارت است از ابژه آن‌گونه که درک شده است. مثلاً ناپلئون (ابژه) را می‌توان به‌منزله‌ی فاتح ینا درک کرد. نوئما هویتی مرکب و دارای اجزای مختلف است که هوسرل جزء محوری آن را «معنی نوئماتیک» می‌نامد. هوسرل در فقرات آغازین بحثش از نوئما و نوئسیس، همه‌جا معنی، معنی ابژکتیو و معنی نوئماتیک را به‌گونه‌ای به‌کار می‌برد که گویی معنی نوئماتیک تمام نوئماست. اما بعداً درمی‌یابیم که هوسرل معنی نوئماتیک را از «نوئمای کامل» تمیز می‌دهد. معنی تنها یک دقیقه (moment) از نوئمای کامل است.

یقیناً ... «معنی» ... نشان‌دهنده‌ی نوئمای کامل نیست؛ بر این اساس، جنبه‌ی نوئتیک عمل قصدی صرفاً شامل دقیقه‌ی «معنابخشی» مربوط به «معنا» به‌عنوان متضایف نیست ... نوئمای کامل عبارت است از ترکیبی از دقیق نوئماتیک. (Ideas I, §90, 217-218)

علاوه بر معنی نوئماتیک که هوسرل آن را «هسته‌ی محوری» نیز می‌نامد، نوئما نحوه‌های مختلف حاضرسازی ابژه را نیز در بر می‌گیرد. در این میان آنچه باعث می‌شود علی‌رغم این تغییرات، نوئما، نوئمای ابژه‌ای یکسان باشد، معنی نوئماتیک است. مثلاً من می‌توانم پیرامون ابژه‌ای (مثلاً کتاب روی میز) تخیل، یادآوری و اراده کنم، بی‌آن‌که ابژه‌ی عمل من تغییر کرده باشد. تخیل، یادآوری و اراده نحوه‌ی مختلف حاضرسازی هستند. آنچه این ثبات را تأمین می‌کند، هسته‌ی محوری نوئما، یا همان معنی نوئماتیک است. مرکب بودن نوئما باعث شده است تا دیوید بل آن را مفهومی مخلوط قلمداد کند (Bell, 1991: 180). تا آن‌جا که این سخن ناظر نوئمای کامل باشد، صحیح است، اما این سخن در مورد هسته‌ی محوری نوئما، یعنی معنی نوئماتیک صدق نمی‌کند.

ما از طریق معنی نوئماتیک، یک ابژه را درک می‌کنیم. در واقع این معنی نوئماتیک ما را به ابژه‌ای خاص معطوف می‌کند. به‌تعبیر هوسرل، هر نوئما دارای «محتوا»، یعنی دارای «معنی» اش است، و از طریق آن به «ابژه» اش مرتبط است (Ideas I, §129, 309).

تلقی اولیه‌ی هوسرل در پژوهش‌ها از معنی به‌عنوان نحوه‌ی قصد کردن ابژه، یا به‌تعبیر فرگه‌ای نحوه‌ی تصوّر مدلول، جای خود را به معنی نوئماتیک در مرکز نوئمای کامل می‌دهد. از این‌رو، همان احکامی که در مورد معنی صادق بود، از بحث از معنی

نوئماتیک هم به دست می آید: ۱) معنی نوئماتیک با ابژه تفاوت می کند ۲) نوئما هویتی است ایدئال (غیرزمانی-مکانی) ۳) از ابژه ای واحد می توان نوئماهای مختلف داشت؛ مثلاً تصور ناپلئون (ابژه) به عنوان فاتح ینا (معنی نوئماتیک) یا به عنوان مغلوب واترلو (معنی نوئماتیک) ۴) ما از طریق نوئما ابژه را قصد می کنیم.

اگر نوئما هویتی مجرد است، پس آن را نمی توان به طور حسی ادراک کرد و احکام ادراک حسی بر آن مترتب نمی شود. ما در ادراک حسی ابژه را تحت نیمرخ‌ها (profiles) به چنگ می آوریم، مثلاً اکنون سطح میز را مستقیماً می بینم و پایه‌های آن را نمی بینم. اما در مورد ادراک نوئما چنین نیست. ما نوئما را با تأمل (reflection) پدیدارشناسانه درک می کنیم. «تأمل بسیار خاصی می تواند به این معنی [ی نوئماتیک] معطوف باشد» (Ideas I, § 89, 217).

۲.۵ معنای غیرزبانی

در بالا بر پیوستگی تلقی هوسرل از معنی در پژوهش‌های منطقی و معنای نوئماتیک در ایده‌ها I تأکید کردیم. اما در زمینه و بستر پرسش‌های منطقی‌ای که هوسرل در پی پاسخ آن‌ها بود، ابتدا پدیدارشناسی محدود به معنای زبانی بود. هوسرل با طرح نوئما معنای زبانی را گسترش می دهد تا شامل تمام اعمال قصدی ما، از جمله ادراک حسی و تخیل و غیره، شود. پس معنی نزد هوسرل به معنی بیان‌های زبانی محدود نمی شود. از این رو، وی برای تمایز میان معنی زبانی و غیرزبانی، اصطلاح Bedeutung را به معنی زبانی اختصاص می دهد و Sinn را به معنی غیرزبانی. مقصود از زبانی و غیرزبانی، تعلق و عدم تعلق آن به یک بیان است.

ما «sinn» را در مورد همه‌ی تجارب زیسته‌ی قصدی به کار خواهیم برد، کلمه‌ای که عموماً معادل «Bedeutung» به کار گرفته شده است. برای تمایز برقرار کردن، اصطلاح Bedeutung را به طور خاص برای شیوه‌ی گفتار پیچیده‌ی Bedeutung «منطقی» یا «بیانی» ترجیح خواهیم داد. (Ideas I, § 123, 294)

از این رو، داگفین فولسدال نوئما را تعمیم معنی زبانی می داند و شاهدهی را نقل می کند: نوئما چیزی نیست مگر قسمی تعمیم معنی به میدان تمامی اعمال. (Ideen III, 89, 2-4) به نقل از (Føllesdal, 1990: 268)

مقصود این نیست که معنی زبانی مقدم است و بعد ما آن را تعمیم می‌دهیم تا به معنی غیرزبانی دست یابیم. بلکه دقیقاً برعکس است، یعنی معنی غیرزبانی (مثلاً نوئمای ادراکی) مقدم است. اعمال پیشازبانی نیز دارای نوئما هستند، خواه این معانی پیشازبانی به بیان درآیند، یا نه. هوسرل می‌گوید:

در اصل، این کلمات^۹ تنها به ساحت زبانی، حوزه‌ی «بیان کردن»، مربوط‌اند. اما تقریباً اجتناب‌ناپذیر و در عین حال گامی مهم است که معنای این کلمات را گسترش دهیم و آن‌ها را به‌طور مناسب تعدیل کنیم، به نحوی که به شیوه‌ای خاص بر کل حوزه‌ی نوئماتیک-نوئماتیک اطلاق‌پذیر باشند: یعنی به تمام اعمال، خواه این اعمال به اعمال بیانی تنیده باشد، خواه نه. (Ideas I, § 123, 294)

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا همه‌ی معانی غیرزبانی ما بیان‌پذیرند یا خیر. بعضی مفسران (Smith, 1975: 122) مطلقاً به بیان‌پذیری تمامی نوئماها قائل‌اند، و برخی نیز هیچ ضرورتی برای بیان‌پذیری تمام نوئماها نمی‌بینند (Moran, 2015: 220). مثلاً ممکن است ما ادراکی از یک وضعیت داشته باشیم، و این وضعیت را نتوان به صورت زبانی بیان کرد. به نظر می‌رسد پاسخ به این مسأله، با مقصود از بیان‌پذیری در ارتباط است. اگر مقصود قابلیت بیان شدن باشد، می‌توانیم بگوییم همه‌ی نوئماها می‌توانند بیان شوند، هرچند اکنون تعبیر زبانی‌ای برای آن‌ها وضع نشده باشد. شاهد این مدعا گفته‌ی هوسرل است:

یقیناً همه‌ی اعمال بیان‌پذیرند، اگر زبان به قدر کافی غنی باشد، هر عملی شکل بیانی مناسب خود را خواهد داشت. (LI 2, VI, 1, 191)

۳.۵ تفاسیر مختلف از نوئما

رابطه‌ی میان ابژه‌ی قصدشده (ناپلئون) و ابژه از آن جهت که قصد شده (مغلوب و اتارلو) تفاسیر مختلفی را میان مفسران هوسرل به‌بار آورده است. آیا این دو یک چیز هستند که از دو منظر ملاحظه شده است، یا دو هویت هستی‌شناختی متفاوت‌اند. بعضی محققان تفاوت‌های موجود در تفاسیر را مربوط به انگیزه‌های فلسفی هر یک از مفسران دانسته‌اند (Solomon, 1977: 168-181). پنج تفسیر مختلف از نوئمای هوسرل عرضه شده است^{۱۰}، که از میان تفاسیر مختلف از نوئما دو تفسیر رایج‌تر از سایر تفاسیرند و بیشترین تقابل را با همدیگر دارند. تفسیر نخست به تفسیر ساحل شرقی معروف است و یکی از طرفداران

شاخص آن رابرت ساکولوفسکی است. در نظر این مفسران نوئما خودِ ابژه است که به نحو پدیدارشناختی ملاحظه شده است. در واقع، هدف اپوخه و تحویل، تعویض ابژه‌های طبیعی با بازنمایی‌های ذهنی نیست، بلکه پس از اِعمال اپوخه ما همچنان با همان ابژه سروکار داریم، اما اکنون از زاویه‌ای جدید، یعنی اکنون آن را نه به‌طور سطحی و در رویکرد طبیعی، بلکه به‌عنوان متضایف آگاهی و آن طور که داده می‌شود، ملاحظه می‌کنیم. بنابراین، در نظر مفسران ساحل شرقی نوئما واسطه‌ای میان سوژه و ابژه نیست، بلکه خودِ ابژه در تأمل پدیدارشناختی است. نوئما همچون یک Sinn یا معنی یکسان نیست، بلکه خودِ ابژه است (Sokolowski, 1984: 113-129). تفسیر دوم، به تفسیر ساحل غربی یا مکتب کالیفورنیا معروف است و بنیادگذار این تفسیر داگفین فولسدال است. این تفسیر روایتی فرگه‌ای از نوئما ارائه می‌دهد. بر وفق این تفسیر، نسبت میان نوئما و ابژه نسبت میان معنی و مدلول فرگه‌ای است. نوئما امری است که از طریق آن آگاهی به ابژه معطوف است. بنابراین نوئما واسطه‌ای میان سوژه و ابژه است. ما در بخش ۵-۱ نوئما را بر اساس همین تفسیر شرح کردیم.

مباحثه‌ی میان این دو تفسیر با مقاله‌ی «تلقی هوسرل از نوئما»ی فولسدال (Føllesdal, 1969) آغاز گردید. فولسدال در این مقاله یازده تز را درباره‌ی نوئما مطرح می‌کند و هر یک از آن‌ها را هم به صورت متنی و هم به صورت مفهومی مستدل می‌کند. این تزها عبارتند از: (۱) نوئما تعمیم مفهوم معنی‌ست. (۲) نوئما دارای دو عنصر متشکله است؛ آن عنصری که در اعمال مختلف ثابت می‌ماند (معنای نوئماتیک) و عنصری که در اعمال مختلف با خصلت نهستی (thetic) مختلف، تغییر می‌کند. (۳) معنای نوئماتیک چیزی است که آگاهی به موجب آن به ابژه معطوف می‌شود. (۴) نوئمای عمل با ابژه‌ی آن عمل تفاوت می‌کند. (۵) نوئمای واحد تنها با یک ابژه مطابق است. (۶) امکان دارد که از ابژه‌ی واحد نوئماهای مختلف داشت. (۷) هر عمل تنها دارای یک نوئماست. (۸) نوئماها هویتاتی مجرد هستند. (۹) نوئما از طریق حواس ادراک نمی‌شوند. (۱۰) نوئماها از طریق تأمل پدیدارشناسانه شناخته می‌شوند. (۱۱) تأمل پدیدارشناسانه می‌تواند تکرار گردد (Føllesdal, 1969: 680-687).

از میان این یازده تز، فقط سه تز است که بحث‌برانگیز و محل اختلاف است. لذا فولسدال در مقاله‌ای دیگر آن سه تز (تاز نخست، چهارم و هشتم) را برجسته و بر آن‌ها

استدلال می‌کند (Føllesdal, 1990: 263-271). آنچه پیش‌تر در بخش پنجم این مقاله گفتیم برای اثبات این سه تز (یعنی مجرد بودن نوئما، تمایزش از ابژه و تعمیم مفهوم معنی‌زبانی بودن آن) کفایت می‌کند.

بنا بر شرحی که در بخش ۵-۱ گذشت، طرح مفهوم نوئما از سوی هوسرل، بسط تلقی اولیه‌ی او از معنی و مدلول است. لذا او در این‌جا نیز میان نوئما (و طبیعتاً معنای نوئماتیک) و ابژه فرق می‌گذارد. معنی نوئماتیک، به تعبیری فرگه‌نحوی تصویر شیء، و به تعبیری هوسرلی نحوی دادگی شیء است. بنابراین معنی نوئماتیک نقش واسطه را میان سوژه و ابژه ایفا می‌کند، یعنی ابژه از طریق آن دریافت می‌شود. تا این‌جا هیچ تفاوتی میان معنی نوئماتیک و معنی وجود ندارد. اما تغییر مهمی که رخ داده، این است که هوسرل آن مفهوم اولیه را گسترش می‌دهد تا نه فقط اعمال زبانی ما، بلکه اعمال ادراکی، یادآوری، تخیل و غیره را نیز در برگیرد، یعنی در این دوره از تفکر هوسرل، وی برای همه‌ی اعمال آگاهی، اعم از زبانی و غیرزبانی، قائل به وجود معنی (معنی نوئماتیک) است.

۶. رد اتهام افلاطون‌گرایی

هوسرل ساحت معنی را از ساحت فیزیکی و زمانی-مکانی، و نیز از ساحت سوژکتیو-شخصی جدا کرد. از این‌رو، منتقدین پژوهش‌های منطقی‌وی را متهم به افلاطون‌گرایی کردند. در درآمدی بر پژوهش‌های منطقی: پیش‌نویسی برای پیشگفتار به پژوهش‌های منطقی^{۱۱} از جمله اعتراضاتی که هوسرل رد می‌کند، افلاطون‌گرایی است. آیا اثبات معانی ایدئال به معنای وضع هویتی افلاطونی است؟ اگر مقصود از افلاطون‌گرایی اثبات نحوی دیگری از هویات باشد که وجودی غیر از وجود هویات زمانی دارند، می‌توان هوسرل را افلاطون‌گرا دانست. اما اگر مقصود از افلاطون‌گرایی وضع هویتی دسترس‌ناپذیر باشد که به چنگ اعمال آگاهی در نمی‌آیند، وی سخت منکر افلاطون‌گرایی است. از نظر هوسرل درست است که هویات ایدئال در جهان موجود نیستند، اما این بدین معنا نیست که آن‌ها «در یک مکان آسمانی یا ذهن خدا موجود باشند، چراکه چنین اکتوم‌سازی‌ای مُهمَل است» (LI I, I, §31, 230). نزد هوسرل، اعتقاد به ابژه‌های ایدئال لزوماً باور به یک نظریه‌ی متافیزیکی نیست (III, 4, 25).

بنابراین هوسرل وضع ابژه‌های ایدئال اعم از معانی و ذوات را لزوماً دیدگاهی متافیزیکی و اقوم‌سازی افلاطونی نمی‌داند. لذا هوسرل به جای افلاطون‌گرایی از اصطلاح ایدئالیسم برای توصیف نظر خویش استفاده می‌کند و تأکید می‌ورزد که ایدئالیسم آموزه‌ای متافیزیکی نیست و قسمی نظریه‌ی معرفت است که امر ایدئال را شرط امکان معرفت ابژکتیو قلمداد می‌کند (LI I, II, 227). وی ارجاع به هویات ایدئال را اساساً امری مقدم بر نظریه‌پردازی‌های فلسفی می‌داند. توجیه باور به این هویات نیز شهودِ پدیدارشناسانه است، شهودی که به گفته‌ی او «هیچ گواهی برتر از آن وجود ندارد» و «در فلسفه‌ورزی درست، همین دیدن معیار نهایی است» (III, 4, 28). لذا هوسرل «افلاطون‌گرایی مصطلح» خود را بازگشت ساده به «دادگی‌ها (Givenness)»ی سرآغازین می‌داند. اما این شهود، شهودی است پدیدارشناسانه، نه روان‌شناسانه. بنابراین نظریه‌ی معنای هوسرل از این حیث هم در برابر افلاطون‌گرایی قرار می‌گیرد، افلاطون‌گرایی‌ای که دست به اقوم‌سازی می‌زند، و هم در برابر روانشناسی باوری که میان تصویر ذهنی و معنی ایدئال تمایز نمی‌گذارد. تأکید هوسرل بر بازگشت به خود چیزها، بازگشت به شهود سرآغازین، باعث شده است تا هوسرل گاهی پدیدارشناسی را پوزیتیویسم حقیقی بنامد.

اگر «پوزیتیویسم» عبارت است از بنیادگذاری مطلقاً بی‌پیش‌داوری تمام علوم براساس امر «پوزیتیو»، یعنی آنچه به‌طور سرآغازین به آن می‌توان دست یافت، پس ما پوزیتیویست‌های حقیقی هستیم. (Ideas I, § 20, 39)

اما به‌خلاف پوزیتیویسم سنتی، ما از شهود ذوات برخورداریم. هوسرل معتقد است که پوزیتیویسم سنتی با محدود کردن خود به تجربه‌باوری‌ای سطحی خود را کور کرده و از این واقعیت که ما در علوم (مثلاً در هندسه) با ذوات سروکار داریم، غفلت نموده است. (Ideas I, § 7).

۷. نتیجه‌گیری

هوسرل در پژوهش‌های منطقی برای تعیین ذات بیان بماهو بیان وجوه مختلف بیان را موردبررسی قرار داد و دست آخر وجه مقوم بیان را معنی معرفی کرد. سپس وی دو استدلال را برای تمایز میان معنی و مدلول عرضه کرد که از طریق عدم انطباق معنی با مدلول این تمایز را نشان می‌دادند. سپس وی به معنی و مدلول اقسام بیان پرداخت: نام

خاص دارای معنی است و مدلول آن ابژه‌ای است که نام خاص به آن معطوف است، معنی نام عام، مفهوم است و مدلول آن گستره‌ی مصادیق آن، معنی جمله گزاره یا اندیشه است، و مدلول آن وضع امور. معنی در پژوهش‌ها هویتی نوعی است. مطابق این مقاله، هوسرل پس از چرخش استعلایی خویش تمایز معنی و مدلول را همچنان حفظ می‌کند اما آن را در چهارچوب آموزه‌ی نوئمای خویش بسط و تفصیل می‌دهد. مطابق تفسیر مختار این مقاله، میان نوئما و ابژه همان نسبتی برقرار است که میان معنی و ابژه در پژوهش‌های منطقی. به عبارتی نوئما هویتی مجرد، ایدئال و غیرزمانی-مکانی است و با ابژه یا مدلول فرق می‌کند. اما تفاوت اساسی‌ای که در اینجا هست این است که هوسرل در دوره‌ی دوم نوئما و لذا معنی نوئماتیک را شامل همه‌ی اعمال آگاهی، اعم از زبانی و غیرزبانی، می‌داند. این که هوسرل همواره معنی را امری مجرد و غیرزمانی-مکانی قلمداد کرده است، به اتهام افلاطون‌گرایی انجامید. هوسرل در پاسخ به این اتهام، اثبات هویت مجرد را نه آموزه‌ای مابعدالطبیعی، بلکه آموزه‌ی معرفت‌شناختی و به تعبیر خودش ایدئالیسم دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقصود از ایدئال بودن معانی این است که آن‌ها غیرزمانی-مکانی و لذا ثابت هستند.
۲. در ارجاع به آثار هوسرل از شیوه‌ی مرسوم پیروی شده است، کوتاه‌نوشت آثار هوسرل از این قرار است:

ا پ = ایده پدیدارشناسی، ت د = تأملات دکارتی.

LI= the Logical Investigations, III= Introduction to the Logical Investigations: A Draft of a Preface to the Logical Investigation, Ideas I= Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book, EJ= Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic, Phen. Psych= Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester 1925.

- بنابراین ارجاع فوق به این معناست: پژوهش‌های منطقی، ج ۱، تمهیدات، فقره‌ی ۶۱، صص ۲۲۱-۲۲۴.

۳. افزوده‌ی من است.

۴. خواهیم گفت که هوسرل چگونه مفهوم معنا را گسترش می‌دهد تا شامل اعمال غیرزبانی نیز بشود.

۱۴۰ منطقی پژوهی، سال ۱۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱

۵. مقصود این همانی معانی است.

۶. هوسرل در ویراست نخست پژوهش‌های منطقی پدیدارشناسی را همان روانشناسی توصیفی برتانو معرفی کرده بود. اما در ویراست دوم عبارات مربوطه را برای رفع سوء برداشت حذف کرد و بر تقابل آن با هرگونه روانشناسی‌ای تأکید ورزید.

۷. ناگفته نماند که رویکرد طبیعی با طبیعت‌باوری تفاوت ظریفی دارد و آن این‌که طبیعت‌باوری در واقع مطلق‌سازی رویکرد طبیعی و تبدیل آن به یک رهیافت نظری همه‌شمول است.

۸. یعنی ایدئالیته.

۹. یعنی Bedeuten و Bedeutung

۱۰. برای اطلاع از تفاسیر مختلف از نوئما بنگرید به Smith, 1995: 22-27.

11. Introduction to the Logical Investigations: A Draft of a Preface to the Logical Investigation.

کتاب‌نامه

هوسرل، ادموند (۱۳۹۳). ایده‌ی پدیده‌شناسی، عبدالکریم رشیدیان، انتشارات علمی و فرهنگی.
هوسرل، ادموند (۱۳۸۱). تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی استعلایی، عبدالکریم رشیدیان، نشر نی.

Bell, David (1991), *Husserl (The Arguments of the Philosophers)*, Routledge.

Dagfinn Føllesdal (1969). Husserl's notion of noema, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 20.

Dagfinn Føllesdal (1990). Noema and Meaning in Husserl, in *philosophy and phenomenological Research*, Vol. 50, Supplement, p. 263-271.

Haddock, Guillermo E. Rosado (1991). "On Husserl's Distinction Between State of Affairs (Sachverhalt) and Situation of Affairs (Sachlage)", in T.M. Seebohm, D. Føllesdal, and J.N. Mohanty, eds, *Phenomenology and the Formal Sciences*. Springer.

Husserl, Edmund (1973). *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*. Ed. L. Landgrebe. Trans. J.S. Churchill and K. Ameriks. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Husserl, Edmund (1983). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book. Trans. F. Kersten. Dordrecht: Kluwer.

- Husserl, Edmund (1975). *Introduction to the Logical Investigations. Draft of a Preface to the Logical Investigations*. Ed. E. Fink. Trans. P.J. Bossert and C.H. Peters. The Hague. Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2001). *Logical Investigations*, 2 vol, Trans. J.N. Findlay. Ed. Dermot Moran. Routledge.
- Husserl, Edmund (1977). *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester 1925*. Trans. J. Scanlon. The Hague: Nijhoff.
- Mohanty, J. N. (1976). *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, Martinus Nijhoff.
- Moran, Dermot (2000). *Introduction to Phenomenology*, Routledge.
- Moran, Dermot (2015). Noetic moments, noematic correlates, and the stratified whole that is the Erlebnis, in *Commentary on Husserl's Ideas I*, ed. Andrea Staiti.
- Peter Simon, Meaning and language (1995). in *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press.
- Sokolowski, Robert (1984). "Intentional Analysis and the Noema", *Dialectica* 38 (2-3).
- Solomon, Robert (1977). "Husserl's Concept of Noema", in F. Elliston and O. McCormick, eds, *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Smith B. and Woodruff Smith D. (1995). "Introduction", *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press.