

هم‌گرایی و واگرایی فلسفه تحلیلی و بنیان‌گذاری آن در پدیدارشناسی هوسرل

دکتر غلامعباس جمالی*

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد کرج

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۱۰/۳۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۱/۱۸)

چکیده

فلسفه تحلیلی از زبان آغاز می‌کند و به سبب خصلت همگانی و عام زبان و یا ویژگی بین‌الذهانی‌اش، پاسخگوی مسائلی چون سولیپسیزم، فرد دیگر، آگوری محض و تجربی و غیره نیست و نیازی به توضیح و تبیین آن‌ها ندارد، لکن پدیدارشناسی با چنین پرسش‌هایی روبرو است و باید برای آن‌ها توجیهی مناسب ارائه کند. برای نمونه، پدیدارشناسی هوسرل همیشه به سولیپسیزم متهم شده است؛ و به‌طور خاص، ویتگنشتاین تلاش می‌کند که سولیپسیزم را نقد کند تا عجز پدیدارشناسی را نشان دهد. همچنین وی سعی می‌کند که زبان و تجربه خصوصی را انکار کند تا بدین وسیله نشان دهد که معنی کلمات یا عبارات را باید در کاربرد آن‌ها جستجو کرد. ما در این مقاله می‌کوشیم، ضمن دفع اتهام سولیپسیزم از پدیدارشناسی، نشان دهیم که انکار تجربه خصوصی محال است و به‌همین دلیل، این ادعا که معنی در کاربرد عبارت و کلمه است، از جامعیت مطلق برخوردار نیست. در مقاله حاضر، وظیفه اساسی ما این است که بنیاد زبان را در پدیدارشناسی جستجو کنیم، بنابراین، نخست از رهگذر نقد نظر دکارت، یعنی از رهگذر نفی و طرد سوپراکتیویته محض و تهی، قصدیت را به عنوان تضایف سیلان سوپراکتیویته محض با نظام منظم اعیان‌اش (اعیان به‌عنوان زیست جهان محیطی و شهودی) توصیف و تبیین می‌کنیم. سپس، بر اساس این تضایف، زبان را به‌عنوان گشودگی نظام‌ها و میدان‌های اعیان داده‌شده در شهود، یا به دیگر سخن، به‌عنوان گشودگی جهان محیطی، توصیف خواهیم کرد. منظور این است که عبارت‌ها، نام‌ها و گزاره‌های زبانی، جنبه‌های مختلف و دقیق عین یا یک نظام عینی را بازنمایی می‌کنند. در حقیقت، ارجاع زبان به اعیان به واسطه داده‌شدن اعیان در شهود است. ارجاع نام‌ها و عبارت‌های زبانی به اعیان، اصالت خود را از داده‌شدن اعیان در شهود می‌گیرد.

یاکو هینتیکا^۱ میان اعیان قصدی شهودی و جهان‌های ممکن، گونه‌ای توازی دید. بدین‌سان، چنین توازی‌ای می‌تواند میان اعمال قصدی و بازی‌های زبانی ملاحظه شود. ادعای فلسفه تحلیلی درباب ارجاع معنا به عین، زمانی به چالش می‌افتد که آشکار شود ارجاع دو عبارت که معانی متفاوتی دارند به یک عین، با مبانی این فلسفه قابل توجیه نیست. وانگهی، شرط‌های حقیقی نمی‌تواند تحلیلی بودن چند عبارت را توضیح دهد.

¹. Jaakko Hintikka

واژه‌های کلیدی: سولیزیم، شهود، قصدیت، پدیدارشناسی، زبان

Email: jamaliabbasp@gmail.com

مقدمه

شروع رنسانس با نقد مابعدالطبیعه همراه بود و این نقد در گسترش بعدی‌اش پرسش از امکان مابعدالطبیعه را مطرح کرد. کانت اثر معروف *نقد عقل محض* را در پاسخ به همین پرسش تألیف کرد؛ ولی انگار پاسخ‌های او نیز نتوانست فلسفه را از یک چالش بزرگ مصون دارد، چراکه در اوایل قرن بیستم، جنبشی در راستای نقد فلسفه به‌نحو کلی و مابعدالطبیعه به‌نحو خاص شکل گرفت که فلسفه را چونان مسائل فلسفی می‌دید و بر آن بود که با تحلیل گزاره‌های زبانی چنین مسائلی را رفع و دفع نماید. پرچمداران این جنبش کوشیدند تا نشان دهند که چنین پرسش‌هایی از ابهامات و کج‌تابی‌های گزاره‌های زبانی برآمده‌اند و اگر این ابهامات و کج‌تابی‌ها برطرف شوند، خود این پرسش‌ها نیز از میان خواهند رفت. در این خصوص ویتگنشتاین می‌نویسد:

این کتاب - رساله منطقی- فلسفی - به مسائل فلسفه می‌پردازد و نشان می‌دهد که این پرسش‌ها بدین دلیل است که منطق زبان ما بد تهیه شده است. این کتاب بر آن است که برای اندیشیدن مرزی نهد، این مرز را تنها در زبان می‌توان کشید و آنچه که در فراسوی این مرز قرار دارد، به سادگی بی‌معنا خواهد بود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۶).

این بینش نو می‌خواست که اذهان را به سوی یک زبان درست‌ساخت هدایت کند، زبانی که کجی‌ها و کاستی‌ها و ابهامات زبان معمول را نداشته باشد. زبانی که جهان را تصویر یا بازنمایی کند.

آنجا که یک گزاره بنا است یک تصویر باشد، باید همان اجزاء در آن تمییز داده شود که در وضعیت اموری که گزاره تصویرگر آن است (مالکوم، ۱۳۸۲: ۱۲).

فیلسوفان این رشته در چنین زبانی گزاره‌های اتمی یا بنیادینی را جستجو می‌کردند که همه گزاره‌های دیگر را تابع ارزش آن گزاره بدانند (ت. فن، ۱۳۸۱). اما خود این مفهوم چیزی را آشکار می‌کرد که این فیلسوفان بر علیه آن قامت راست کرده بودند، یعنی مابعدالطبیعه؛ لاجرم ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی آن را نقد کرد. از سوی دیگر، برطبق مبانی ریاضیات وایتهد و راسل، ریاضیات به منطق تقلیل می‌یافت و در بداهت منطقی مستهلک می‌شد. اما ویتگنشتاین آشکار ساخت که حقایق منطقی تاتولوژی یا همان‌گویی هستند، چنانکه به اعتبار زبان، حقیقت نمی‌باشند (Friedman and Creath, 2007: 201). ویتگنشتاین دوره متأخر، زبان را بیشتر بر حول استعمال کلمات و عبارات ملاحظه می‌کرد. وی از این نکته که هر اسم یا عبارت واحد می‌تواند به چیزهای کاملاً متفاوتی ارجاع داشته باشد، نتیجه گرفت که معنا در

استعمال کلمه یا عبارت است و بازی زبانی را بر همین اساس توضیح داد. از نظر او، بازی زبانی محل و محمل معناست (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۲۰-۳۰). کلمات و عبارات به نحو اصیل هیچ معنایی ندارند، بلکه کاربرد آنهاست که معنای خاصی را آشکار می‌سازد (همان، بندهای ۲، ۵، ۷، ۱۰۸)، (اوربان، ۱۳۸۲: ۱۴۷). این نگاه بر بُعد اجتماعی و کاربردی زبان تأکید می‌کند و عینیت معنا را در یک بازی، پیشاپیش توجیه می‌نماید. خصلت نظریه بازی زبانی این است که بر کاربرد کلمه یا عبارت تأکید دارد و معنا را در بستر بازی به چنگ می‌آورد؛ و همین خصلت است که سولپسیزم را طرد و نفی می‌کند. اما ویتگنشتاین تا نفی هرگونه موند تجربه‌کننده یا حامل تجربه و معنا پیش رفت. به هر روی، پیدایش این نظریه و گسترش‌های بعدی‌اش محبوبیت فلسفه تحلیلی را افزایش داد. اقبال محافل علمی به این نظریه نیز فلسفه تحلیلی را در موقعیتی برتر قرار داد. اکنون اشاره به این نکته لازم است که خصلت زبان و بازی‌های زبانی از یک طرف و مبارزه ویتگنشتاین با سولپسیزم از طرف دیگر، این امکان را فراهم می‌کرد که او و جانشینانش برای توجیه مشکلاتی از قبیل وجود فرد دیگر، رابطه بین‌الذهانی و نیز همدلی، هیچ ضرورتی احساس نکنند. بر همین اساس بود که آنان به راحتی، هر قاعده زبانی را قاعده‌ای عام و همگانی و عینی معرفی می‌کردند.

پدیدارشناسی اما سرنوشتی دیگر داشت، زیرا نه از زبان، بلکه از قصدیت آگاهی محض آغاز می‌شد. مبنایی که هوسرل با آن شروع کرد و نحوه بیان وی کج‌فهمی‌های فراوانی به بار آورد. به‌رغم مبارزات خود هوسرل و مجاهدات افرادی که به حلقه او پیوستند، این کج‌فهمی‌ها هنوز هم کاملاً برطرف نشده‌اند. برخی از نقادان هوسرل، به طور خاص شاگرد قبلی و جانشین بعدی او، در گسترش بدفهمی از هوسرل نقش بسزایی ایفا کردند. این افراد هرچند پدیدارشناسی را به روشی متمایز از هوسرل عرضه کردند، لکن همه تحلیل‌ها و تفسیرهای آنها را می‌توان در مبنای هوسرل جستجو کرد. هوسرل در کنار چنین تفسیرها و بدفهمی‌هایی مجبور بود به منظور استوارسازی مبنای پدیدارشناسی با مسائلی چون سولپسیزم، همدلی، فرد دیگر، بین‌الذهانیت و... دست و پنجه نرم کند. وی مجبور بود با منطوق‌گرایی‌ای که به تدریج حاکم می‌شد و صوری‌گرایی سرسختی را عرضه می‌کرد، مبارزه کند. بنابراین، انگار مسیری که هوسرل بعد از تحقیقات منطقی در پیش گرفت، یعنی چرخش به سوی پدیدارشناسی استعلایی و تدوین آثاری چون *منطق صوری و استعلایی، تأملات دکارتی و بحران علوم اروپایی*، به‌وسیله عبارت‌های خود پژوهش‌های منطقی مقلد شده بود. این تقدیر اکنون طلیعه پیروزی

پدیدارشناسی هوسرل را آشکار کرده است. مقاله حاضر در این مناقشات دشوار گام می‌نهد تا شاید سهم ناچیزی از این مبارزه تاریخی را بر دوش کشد.

مسئله سولیپسیزم در واپسین نگاه فلسفه تحلیلی

یاکو هینتیکا یکی از منطق‌دانان و فیلسوفان تحلیلی است که اندیشه او درباب جهان‌های ممکن در چارچوب تلقی‌های قصدی اهمیت بسیار دارد. وی اندیشه‌های ویتگنشتاین درباب سولیپسیزم را در مقاله معروف خود تحت عنوان ویتگنشتاین و مسئله فنومنولوژی بررسی کرده است. مسئله سولیپسیزم یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین نقدها را علیه پدیدارشناسی هوسرل به راه انداخته است؛ پس در اینجا خواهیم کوشید که آن را از جنبه‌های مختلف تحلیل کنیم. این تحلیل‌ها به ما امکان می‌دهد با بی‌اثر کردن اساسی‌ترین نقادی‌ها علیه پدیدارشناسی، به اندیشه‌های قصدیت دست یازیم. یعنی اگر بتوان روشن ساخت که این نوع انتقاد، از جای پای محکمی برخوردار نیست و نمی‌تواند مسموع باشد، آنگاه جایی برای توضیح و توصیف قصدیت پدیدارشناسی باز خواهد شد. هینتیکا در مقاله مذکور در نقد ویتگنشتاین چنین شرح می‌دهد:

ویتگنشتاین در کتاب *آبی* بر این نکته تأکید می‌کند که درباب مسئله سولیپسیزم باید دانست که معنای ضمیر اول شخص مفرد، یعنی 'I' یا «من» مانند معنای هر کلمه دیگر، باید در کاربردش جست. اما لازم می‌آید او به پرسش‌ها پاسخ دهد: (۱) آیا کلمه قاطعی مانند 'I' عملاً چه کاربردی دارد، (۲) آیا چیزی هست که مفهوم کاربرد را تا حد معیاری عام بالا ببرد و به آن ضرورت ببخشد؟ اما ویتگنشتاین می‌کوشد عام و ضروری بودن این مفهوم را به یاری چند مثال و مقایسه حل کند. هینتیکا در ادامه در نقد او اظهار می‌دارد: به نظر نمی‌رسد که چنین مثال‌ها و توجیهاتی ما را به این نتیجه سوق دهد که مفهوم «کاربرد» عام و ضروری است (Se: Hintikka, 1990: 253).

وی اضافه می‌کند:

ویتگنشتاین در یادداشت‌هایش درباره «حس داده» و زبان خصوصی (...) می‌کوشد تا نشان دهد: که ظاهراً در شیوه‌ی خاص اگوی مرکزی خود بیانی ارجاع به اگو یا من صرفاً عملی هرز و چون چرخ هرز گرد است. در یک بازی زبانی، هر شخص آنچه را می‌بیند، می‌نامد، اما بدون اینکه بگوید که من می‌بینم... اکنون، آیا کسی می‌تواند بگوید که آنچه من می‌نامم ناکامل است، بدین سبب که شخص را (بیننده) ذکر نکرده‌ام؟ (p:66). صرف چنین مثال‌هایی که به کاربرد زبان ممکن مربوط هستند، چگونه می‌توانند «کاربرد» را تا حد عام و ضروری ارتقاء دهند؟ البته که نمی‌توانند (Hintikka, 1990: 254).

ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی، وحدت اساسی کاربرد زبان را بازی‌های زبانی به‌طور کل می‌داند. بازی‌ها به قواعدشان تقلیل نمی‌یابند، بلکه در حقیقت، قواعد از بازی‌ها پیروی می‌کنند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: بندهای ۲۰، ۲۲۴، ۲۴). به همین دلیل، تجربه‌های خصوصی باید برای عموم قابل دست‌یابی باشند. عدم امکان زبان خصوصی ناشی از برتری کلیت بازی‌های زبانی است (همان، بند ۲۶۹)، (پاپا، ۱۳۸۲: ۲۴۴). اما نکته‌ای که هیتیکا بر آن تأکید می‌کند این است:

بازی‌های زبانی را تنها پس از اثبات نیازمندی‌های عام این بازی‌ها به تجربه‌های خصوصی می‌توان توضیح داد. تنها بعد از این اثبات است که ویتگنشتاین می‌تواند بررسی کند که بازی‌ها شبیه چه می‌توانند باشند (Hintikka, 1990: 254).

بنابراین تلاش ویتگنشتاین در نفی تجربه خصوصی که به اول شخص مفرد تعلق دارد، محکوم به شکست است. به هر صورت، نخست بلافاصله شخص پس از هر بازی، با عنایت به تجربه‌ای که کسب کرده است در بازی دیگری که بلافاصله پس از پایان هر بازی و یا در میدان هر بازی دیگری که شروع می‌شود، بازی می‌کند. لاجرم، وجود بازی کننده عامل و حامل تجربه انکارناپذیر است. حداقل چیزی که این نکته به ما می‌گوید این است که زبان بر اندیشه تقدم مطلق ندارد و یا اینکه تجربه می‌تواند مقدم بر زبان باشد. توضیح بیشتر اینکه، ویژگی و خصلت همگانی زبان، ضرورتاً ویتگنشتاین را بدین سو سوق داد که اول شخص مفرد را، به‌مثابه عامل و حامل تجربه نادیده بگیرد. اکنون از طرفی به نظر می‌رسد که ویژگی و خصلت زبان به‌عنوان امری همگانی و عام سبب می‌شود که به بازی‌های زبانی اصالت ببخشیم و بپذیریم که تجربه و معنا در خود بازی داده می‌شود، یعنی فرد را به‌مثابه موناخ حامل تجربه و معنا انکار کنیم. اما از طرف دیگر، نمی‌توان انکار کرد که آنچه در بازی داده می‌شود، رهاکردنی است و موناخ‌ها حامل آن نیستند. بنابراین، بازی زبانی، ما را با وضعیتی پارادوکسیکال مواجه می‌کند. فقط در صورتی می‌توانیم از مخصصه این وضعیت متناقض‌نما رهایی یابیم که بازی زبانی را با نظر به خودش ملاحظه نکنیم بلکه همان‌طور که هیتیکا نتیجه گرفت، هر بازی را چونان جهان ممکن در پرتو قصدیت محض پدیدارشناسی ملاحظه کنیم (دوباره

به این مطلب بازخواهیم گشت). اکنون در ادامه بحث قبلی باید گفت که انکار اوّل شخص مفرد، به مثابه حامل تجربه، سبب شد:

ویتگنشتاین نه تنها در سنجش میان دو باب تعیین هویت که به قلمرو حوادث و تصورات درونی بسط می‌یابد، شکست خورد تا آنجا که او اظهار می‌کند هیچ نوع متد تعیین هویت در تجربه‌های خصوصی کار نمی‌کند متدی که در یک فضای تجربی بتواند یک تعیین هویت مربوط به حساسیت و تجربه‌های نامشترک دیگر را تسهیل کند غایب است (Ibid: 251).

هیئتیکا در نقد ویتگنشتاین تأکید می‌کند:

آشکار است که حتّی هیچ چارچوب بدون فاعلی وجود ندارد که بتواند آنچه را که من یک تعیین هویت عام می‌نامم، از تجربه‌های درونی بسازد» (Ibid: 251 & 252).

وی همچنین تأکید می‌کند که توسّل ویتگنشتاین به روشن‌سازی رفتاری به حل مسأله کمک نمی‌کند. زیرا هر گونه توضیح رفتاری (A) چون L. w رفتار می‌کند، یا چنین انجام می‌دهد وقتی دندان درد دارد) به پذیرش آن از طرف ما مربوط می‌شود، یعنی به جهان تجربه‌های درونی خود ما. وی همچنین اضافه می‌کند:

وقتی ویتگنشتاین از تعیین هویت و به‌طور خاص وقتی از تجربه‌های حسی-حرکتی شخص به‌عنوان روش‌های تعیین هویت عام سخن می‌گوید، بدون شک از متدی که برپایه تجربه یک شخص بنا شده است، صحبت می‌کند (Ibid: 254).

اکنون باید بیشتر روشن کرد که چرا ویتگنشتاین تلاش می‌کند تا سولپسیزم را یک چرخ هرزگرد و تکرر بدانند. به گزارشی از او توجه کنیم: هیئتیکا در همان مقاله از زبان ویتگنشتاین می‌نویسد:

اکنون وقتی من به شیوه سولپسیستی می‌گویم که این است آنچه واقعاً دیده‌ام، من به روبروی خود توجه می‌کنم و توجه من ضرورتاً به‌طور بصری است. اگر من از پهلو یا از پشت تلویحا به چیزی توجه کنم - یعنی به چیزی که آن را نمی‌بینم - در چنین وضعی، توجه کردن برای من بی‌معناست؛ و باید از آن دست کشید. هنگامی که می‌گویم «من / این را می‌بینم» یا «این دیده می‌شود»، به آنچه من می‌بینم، توجه می‌کنم و با خلق معنی همراه است. همچنین هنگامی که می‌گویم «من / این را می‌بینم» یا «این دیده می‌شود»، توجه به چیزی می‌کنم که من نمی‌بینم، که معنی دیگری خلق می‌شود. این گزاره‌ها نشان می‌دهد که معنی در کاربرد خلق می‌شود. اما من توجه‌ام را از معنا (در کاربرد و ارجاع) می‌ربایم، به گونه‌ای که آن کس که توجه می‌کند را با آنچه به آن توجه می‌شود به‌طور جدایی‌ناپذیری به هم مرتبط می‌سازم (...). و این شیوه سولپسیستی فقط برای ما تکرار و یادآوری می‌کند که فلان چیز واقعاً دیده می‌شود (Ibid: 245).

هیتیکا در دفاع از پدیدارشناسی و در نقد این ادعا می‌گوید:

یک چنین ارتباط جدایی‌ناپذیری (میان سوژه و واقعیت و چشم پوشی از معنی-م) دقیقاً همان چیزی

است که از باب بصری تعیین هویت حاصل می‌شود (Ibid: 256).

زیرا موضوع مورد علاقه ویتگنشتاین «فضای بصری ادراک به‌مثابه چارچوب ارجاع» است.

معنی در فضای بصری به رابطه سوژه و واقعیت تعدیل می‌شود، و ابژه اصالت پیدا می‌کند.

تحلیل هیتیکا از سولپسیزم ویتگنشتاین تنها در پدیدارشناسی هوسرل می‌تواند مسموع

باشد. هیتیکا مدعی است که سولپسیزم متدلورژیک (=روش شناختی)، بسیاری از خوانندگان را

بدین معنا گمراه کرده است که ایشان آگاهی بی‌واسطه از اعیان را با وابستگی اعیان به ذهن یا

سوبژکتیویسم مترادف می‌پندارند. وی می‌نویسد:

یک نوع خاص سولپسیزم متدلورژیک، استنباطی حقیقی از نقطه نظر پدیدارشناسی است. بسیار مهم

است که بفهمیم که این نوع سولپسیزم متدلورژیک ضرورتاً ما را به قسمی پدیدارشناسی که

نمودگرایی^۲ را ترویج می‌کند، گرفتار نمی‌کند (Ibid: 237).

در واقع، هیتیکا به تراکتوس ویتگنشتاین و آنچه در آنجا علیه سولپسیزم آمده است نقد وارد

می‌کند. بنابراین، نقد از ویتگنشتاین مشمول همان نقطه نظر هیتیکا در فوق است، یعنی

ویتگنشتاین این تمایز را بازشناسی نمی‌کند و پدیدارشناسی را به نوعی سولپسیزم متهم می‌کند

که از آن فنامولوژی این است. این نوع نه تنها جهان را به آگو وابسته می‌داند، بلکه جهان در

ذهنیت مستهلک می‌شود. هیتیکا برای این مدعا می‌نویسد:

هر بند تراکتوس که از سولپسیزم بحث می‌کند، اثبات می‌کند که سوژه متافیزیکی در جهان وجود

ندارد. از این رو، هیچ چیزی وجود ندارد تا یک وابستگی متافیزیکی را بر آن الصاق کنیم. نه، اعیان

در جهان وابسته به آگوی من نیستند (Ibid).

اما هیتیکا سولپسیزم ویتگنشتاین را چنین توضیح می‌دهد:

منظور وی از سولپسیزم این است که از نقطه نظر منطقی، جهان جهان من است. و منظورش از

جمله اخیر این است که عناصر اساسی جهان، یعنی اعیان بسیط، اعیان من هستند. به دیگر سخن،

اعیان بسیط، مورد ارجاع نام‌های زبان من هستند (تنها زبان من فهم می‌کند)، اعیان تجربه‌های

مستقیم من هستند (...). وقتی چیزی داده می‌شود، همیشه من کسی هستم که آن را می‌بینم (کتاب

آبی: ۶۱). خلاصه آنکه، اعیان، وابسته به خود من نیستند، بلکه آن‌ها در تحلیل نهایی، اعیان من،

یعنی اعیان تجربه من، هستند (Ibid).

هیتیکا در تفسیر اندیشه ویتگنشتاین می‌نویسد:

². phenomenism

در حقیقت، دارایی این اعیان تنها نقشی است که اگو (سوژه) در طرح ویتگنشتاین از چیزها بازی می‌کند، بدین معنا، سوژه متعلق به جهان نیست؛ بلکه حد جهان است (...). ویتگنشتاین (...). با این بیان قطعه‌ای از بداهت را نشان می‌دهد، یعنی ایده او سولپسیزم را تا حد اگوی محض و فراتر از هر قلمرو روان‌شناسی بالا می‌برد (Ibid).

این نقل قول نشان می‌دهد که ویتگنشتاین به همان میزان از فنا‌مانلیزم عصبانی است که هوسرل. و تا همان میزان اگو را به ورای قلمرو روان‌شناسی می‌کشاند که هوسرل. زیرا هوسرل مبارزه طولانی علیه روان‌شناسی را حداقل در قطع همه آثارش دنبال می‌کند. ویتگنشتاین نمی‌تواند بدون اتکا بر مبادی پدیدار شناسی نه علیه روان‌شناسی و نه علیه سولپسیزم فنا‌مانلیزم سخنی به میان آورد. روشن ساختن این نکته بر عهده این مقاله است. اکنون پرسش‌های اساسی بدین قرار است. این ادعای ویتگنشتاین که «اعیان، اعیان من» هستند و «جهان، جهان من» است، آیا می‌تواند در چارچوب فلسفه تحلیلی تبیین شود و نیز این ادعا که سوژه متافیزیکی وجود ندارد، از این رو هیچ چیزی وجود ندارد که یک وابستگی متافیزیکی را بر آن الصاق کنیم، آیا از طریق فلسفه تحلیلی قابل توضیح و تبیین هست؟ پاسخ به این پرسش‌ها نه تنها از طریق متدولوژی حاکم بر فلسفه تحلیلی، بلکه حتی از طریق متدولوژی حاکم بر پژوهش‌های منطقی خود هوسرل نیز بعید به نظر می‌رسد. آثار بعد از پژوهش‌های منطقی و متدولوژی اپوخه است که ما را به سوی سیلان سوپژکتیویته و تضایف‌اش با نظام منظمی از اعیان به‌عنوان زیست جهان هدایت خواهد کرد. آنچه که در اپوخه و از طریق اپوخه آشکار می‌شود سوژه متافیزیکی تهی نمی‌باشد که یک وابستگی متافیزیکی را بر آن الصاق کرد؛ بلکه تضایف فوق است که تقلیل‌ناپذیر است و فروکاسته نمی‌شود. آنچه در اپوخه فرو کاسته می‌شود تلقی طبیعی است.

تلقی طبیعی، وجود جهان را با اعیان‌اش یقینی می‌گیرد و از این رهگذر تجربه‌های منظم ما را جهت می‌دهد، ما حتی وقتی درباره کیفیات یا وجود عین قصد شده جزئی شک می‌کنیم، همچنان به پذیرش وجود جهان ادامه می‌دهیم، جهانی که تجربه‌های آگاهی در کل به آن معطوف است. آنگاه تقلیل همانا عبارت است از تعلیق مشارکت ما در پذیرش منش خام تلقی طبیعی. تقلیل، وجود جهان را انکار نمی‌کند (...). در عوض، فعالیت ما را دگرگون می‌کند و آن فعالیت را به سوی تعلیق کردن مشارکت ما در تعیین منش تجربه‌های طبیعی ما سوق می‌دهد (Drummond, 2003: 36-37).

اندیشه *جهان جهان من است و اعیان اعیان من است* توسط مشارکت طبیعی یا تلقی طبیعی نفی می‌شود. مشارکت ما در تلقی منش خام جهان، ناظر به پذیرش یقینی وجود جهان است؟ اعتقاد کامل به واقعیت آنچه است که تجربه می‌کنیم، یقین متداوم به واقعیت جهان است و هر آنچه در مقابل چنین اعتقادی قرار گیرد، وهم و هذیان می‌نماید. این مشارکت، هرگونه معنادار

بودن جهان و اعیان «برای ما» را انکار می‌کند. به عبارت بهتر، در تلقی طبیعی، ما چونان شیء‌ای از اشیاء جهان لحاظ می‌شویم نه چونان حد جهان؛ ما نوار باریکی از جهان و در درون جهان هستیم، نه معنابخش به جهان.

در اجرای تقلیل، اعیان به ما چونان موجودات نهستی عرضه می‌شوند، متضایف تجربه‌هایی هستند که جذابیت‌های خاص، وابستگی‌های خاص و منش‌هایی تدیک دارند. به موجب این اجرا، این موجودات نهستی چونان اعیانی عرضه می‌شوند که از معناداری خاصی برای ما برخوردارند (...). ما اکنون به نحو فلسفی، به تجربه‌های قاعده‌مند خویش و اعیان قاعده‌مند آنها و علائق و دل‌مشغولی‌های منظم خویش و شیوه‌هایی که طی آن علائق، اعیان می‌توانند معنادار باشند توجه خواهیم داشت، زیرا اجرای تقلیل، درست همان روشی است که به وسیله آن، ما توجه خود را به سوی تضایف قصدی می‌چرخانیم که گزارش هوسرل از ساخت قصدیت منظور دارد (Ibid: 37).

اکنون لازم است روشن شود که چگونه در پدیدار شناسی هوسرل اعیان و جهان اعیان و جهان‌ام من هستند، یعنی آنها معنی و حقیقت شان را از «من» چون چون حد جهان، نه نوار بار یکی در درون جهان، می‌گیرند. زبان به این دلیل ویژگی ارجاع به اعیان، این شایستگی را ندارد که بنیاد حکم فوق قرار گیرد، آن گونه که ویتگنشتاین اعیان را چون اعیان‌ام منظور می‌دارد. زیرا ارجاع تنها روشن می‌کند که ساخته‌های زبان اعیان را منظور دارد، نه چیزی بیشتر. حتی این نکته، یعنی ارجاع در اصل به معنی تقلیل اعیان به معنی یا صورت‌های محض است. به عبارت دیگر قرائت جهان چون صورت‌های نحوی است. در نظریه معنی و ارجاع آنچه غایب است انضمامیت جهان است. یعنی جهان محیطی شهودی، جهان هر روزی که ما با آن درگیر هستیم.

در حالی که پدیدار شناسی به سوی خود اشیاء آن گونه که در خود و فی نفسه هستند و آن گونه که ما هرروزه با آنها مواجه هستیم، نظر دارد، آن طور که بدون هیچ پیش فرض اشیاء در شهود داده می‌شوند. اپوخه ما را به یک تضایف بنیادی هدایت می‌کند (تضایف میان نئوسیس و شی در مقابل من) که معنی اساسی آن چیزی نیست مگر همان جمله ویتگنشتاین یعنی «دارایی این اعیان تنها نقشی است که آگو در طرح ویتگنشتاین از چیزها بازی می‌کند.....» اکنون اگر دارایی این اعیان تنها نقش آگو است آیا این دارایی در شیوه دیگری به جزء تضایف سیلان سوپزکتیویته با پروسه منظمی از اعیان قابل توجیه است؟ پدیدارشناسی با نظر به چنین تضایفی است که «معنی و حقیقت این دارایی» را روشن می‌سازد، ضمن اینکه طرح هر گونه سوژه متافیزیکی در جهان را آن طور که دکارت منظور داشت طرد می‌کند، یعنی وجود اعیان و

سیلان سوپژکتیویته دارای یک استلزام دو شرطی است. این استلزام بر اساس خود فلسفه تحلیلی شرط لازم و کافی است و نوعی سچاف کردن و به هم چسباندن نیست. اکنون باید نشان داد که وجود اعیان بدون چنین سوژه‌ای یک فرض بدون بنیاد است و بر عکس وجود سوژه بدون نظام منظم اعیان محال است. شرح ذیل توضیح این استلزام است.

اِگو (ego) به‌عنوان «سیلان سوپژکتیویته محض و متضایف با پروسه منظمی از اعیان»
نکته قابل توجه این است که یقین اپودیک تیکی به اگو به‌مثابه تجربه‌کننده اعیان متنوع واقعی در جهان لازم نمی‌دارد که این یقین نسبت به هر عین و به‌طور کلی و به هر چیز دیگری جز آگاهی خود من وجود نداشته باشد یا زایل شود.

اگر گفته شود که اعیان تجربه‌های مستقل از وجود هر چیز دیگری به جز خودم، برای وجودشان سراسر به من وابسته‌اند، به نظر می‌رسد استدلالی نامعتبر است. زیرا هرآنچه را به‌طور ایستمولوژیک (=به‌طور معرفت‌شناختی) ممکن است درگیر می‌کند. چنین نتیجه‌ای مستقیماً حاصل اندیشه دکارتی است که آگاهی‌اش حوزه‌ای وجودی است که به‌طور شسته و رفته از جهان جداست (A. D. Smith, 2003: 30 - 31).

برای روشن کردن مطلب فوق، این سؤال لازم به نظر می‌رسد که چگونه اعیان و تنوعی از اعیان که می‌شناسیم و با آن سروکار داریم، در همه حال ممکن است؟ به‌طور خاص، آنچه هوسرل می‌خواهد روشن سازد این است:

زیسته آگاهی یک سوژه به‌طور ذاتی مشابه، زیست جهان، است، اگر آن سوژه به‌طور آگاهانه با هر یک از اعیان نسبت داشته باشد، خواه چنین اعیانی واقعی باشند و خواه غیر واقعی. نه تنها گزارش یک رئالیست از وجود رشته ظریفی «از اشیای واقعی در خود» کاملاً برای آگاهی ما از اعیان ناکافی است، بلکه انواع پیچیده اعیان به‌طور فزاینده پروسه‌های پیچیده آگاهی را لازم می‌کنند. (Ibid: 34).

بنابراین، نظام منسجمی از اعیان، صرف نظر از اینکه آن اعیان واقعی یا غیر واقعی باشند، بدون پروسه پیچیده‌ای از آگاهی متضایف با آن اعیان نمی‌تواند وجود داشته باشد. به دیگر سخن، هر سطحی از پروسه‌های ذهنی از اعیان متنوع، مستلزم انواع متنوعی از اعیان است و آن‌ها را پیش‌فرض می‌گیرد. بخش اعظم بینش هوسرل را می‌توان چنین بیان کرد:

اگر پروسه‌های سوپژکتیو خاصی در شما رخ دهد، آنگاه نوع خاصی از اعیان به آگاهی عرضه می‌شود. اعیان براساس چنین پروسه‌های سوپژکتیوی سرزده وارد می‌شوند (Ibid: 36).

نکته فوق‌الذکر همه محتوای اساسی قصدیت را در فلسفه هوسرل توضیح می‌دهد، یعنی پروسه آگاهی همیشه معطوف بودن به اعیان را به‌طور اپودیک تیکی پیش‌فرض می‌گیرد و آگاهی به‌طور خود-انگیخته^۳ به‌سوی عین‌اش معطوف است و عین‌اش را می‌دهد. بنابراین آگاهی از چیزی است، یعنی «آگاهی همیشه از چیزی است» و غیر از این نمی‌تواند وجود باشد. آگاهی تهی به همان میزان محال است که معنای بدون عین. آگاهی «از» اضافه‌ای به خارج نیست؛ به معنای یکی بودن عین و آگاهی نیست، بلکه خروج آگاهی از خود است و بیگانه شدن با خودش است، یعنی آشکار شدن، دنیایی شدن و به فهم درآمدن آگاهی چون عین است: از طریق نوئما و در نوئما. آگاهی بدون عین، هیچ نیست و اساساً وجود ندارد، نه در ذهن و نه در هیچ کجا. پس آگاهی که «از» چیزی نیست، معدوم مطلق است. معطوف بودن یا از چیزی بودن، ذات آگاهی است، چنانکه روشنایی نیز ذات نور است. آگاهی «از» چیزی یعنی در عالم بودن، عالم داشتن. آگاهی با جهان از نسبتی دو شرطی بر خوردارند.

تمام برنامه هوسرل این است که شرح مفصلی از چگونگی آگاهی در خود که دارای ساخت قصدی است، ارائه کند. از نظر او «عمل» نه تنها به‌طور ضمنی بنیاد ساخت آگاهی و اعیان متضایف‌اش است، بلکه خود عمل جریان و روند قصدیت آگاهی و پروسه تضایف فوق‌الذکر است. تلاش هوسرل این است که نشان دهد در پشت هر آگاهی عینی از جهان، یک جریان قصدی آگاهی محض منظور می‌شود. این همان چیزی است که همیشه از ما پنهان است، مگر هنگام تأمل به شیوهٔ اپوخهٔ استعلایی که برای فیلسوف متأمل آشکار می‌شود. در این باره اسمیت می‌نویسد:

هوسرل از طریق برنامه‌ای مفصل در ایده‌های I و II موافقت می‌کند که بدون اعیان، هیچ تجربه‌ای - یا حتی بیشتر، به‌طور کلی هیچ آگاهی‌ای - نمی‌تواند در کار باشد. آگاهی به‌طور ضروری «از» اعیان است و ضرورتاً به‌وسیلهٔ قصدیت توصیف می‌شود. این همان ادعایی است که سنگ بنای سراسر فلسفه هوسرل است (A. D. Smith, 2003: 37).

بنابراین اپوخه و ساز و کاری که هوسرل به‌طور خاص در ایده‌ها دنبال می‌کند این است که تنها یک داده‌شدگی محض و خود - انگیخته در کار است که محتوای اساسی و اصل هستی‌شناسانهٔ اعیان و جهان عینی و به‌طور کلی جهان است. همچنین او در ایده‌ها تصریح می‌کند که: «نوعی عین به‌طور دنیایی که بتواند صرفاً اینجا ظاهر شود وجود ندارد؛ زیرا بر

³. spontaneous

اساس شرح هوسرل در باب اعیان و دامنه فراگیر آن‌ها می‌توان گفت وجود و ناوجود، واقعی و ناواقعی، از ذات و حقیقت عین سلب می‌شوند. یعنی دامنه عین چنان گسترده است که هر کدام می‌تواند باشد. بنابراین: هدف پدیدارشناسی هوسرل شرح «تقویمی» برای هر عین آگاهی ممکن است: یعنی گزارشی از پروسه‌های سوژکتیو که برای هر چنین عینی که یک عین برای تشخیص است، ارائه می‌نماید (Ibid: 38). به عبارتی نسبتاً دقیق: شرح «تقویم» اعیان، شرح جزئیات همان تضایفی است که در بالا از آن سخن گفتیم، یعنی شرح چگونگی داده‌شدن جهان شهودی. هوسرل در عباراتی موجز می‌نویسد:

زیست جهان یک قلمرو اصیل است. به طور خود بدیهی ادراک می‌شود، چون خود «چیز» تجربه می‌شود، در حضور بی‌واسطه، یا در خاطره چون خود چیز به یاد آورده می‌شود. هر شناخت با واسطه‌ایی متعلق به این حوزه است،.... هر تصدیق قابل تصور به این باب‌های خود بدیهی بر می‌گردد زیرا «خودچیز»(..) در این شهودها نهاده می‌شود آن طور که واقعی است، به طور بین‌الذهانی قابل تجربه و قابل تصدیق است و *ساختی از اندیشه نمی‌باشد*، در حقیقت چنین ساختی..... می‌تواند حقیقت واقعی داشته باشد تنها به وسیله وجودی که به چنین خود بدیهی‌هایی بر می‌گردد (Husserl, 1935:127-128).

آنچه در عنوان‌های بعدی در صدد اثبات آن هستیم چیزی جز بسط این نقل قول نیست و به طور خاص بخش اخیر آن.

۵) خاستگاه زبان در قصدیت آگاهی محض

اکنون تضایف فوق‌الذکر را بیشتر بررسی می‌کنیم. دکارت کوگیتو را از طریق اپوخه (به روش خودش نه به روش هوسرل) اثبات کرد. هرچند وی به اثبات موجود فکوری که عاری از هرگونه جسمانیت است، توفیق یافت، اما در حقیقت نتوانست بر شکاکیت غلبه کند، یعنی وجود جهان (خواه واقعی و خواه غیر واقعی) همچنان محل بحث و پرسش باقی ماند. تمایزی که میان اپوخه هوسرلی و دکارتی برقرار است، دقیقاً در همین نکته است. بنابراین، هوسرل به دنبال اثبات کوگیتو نیست، زیرا کوگیتوی دکارتی در معنای تهی برای هوسرل هیچ ارزشی ندارد، بلکه وی دقیقاً اپوخه را به کار می‌گیرد تا بر شکاکیت غلبه کند؛ زیرا کوگیتوی دکارتی نه تنها مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه کل شناخت‌های ما از جهان هر روزی و افق‌هایش و نیز کل حوزه علوم عینی را تماماً از اعتبار ساقط می‌کند. یعنی پروسه دکارتی و کوگیتوی او همه

اعتبارهای جهان را در شکاکیت غرقه می‌کند، حال آنکه هوسرل با شعار «به سوی خود اشیاء» و با شعار «آگاهی همیشه از چیزی است»، این نکته را روشن کرد که برنامه پدیدارشناسی، درست بر خلاف دکارت، اثبات کوگیتو نیست بلکه اثبات جهان و واقعیت آن است. اپوخه چون از طریق تعلیق موقت تلقی طبیعی آغاز می‌کند، و دلالت بر این دارد که تضایف سیلان سوژکتیویته و عین متضایف آن، محتوای هر اندیشه عینی است. تلقی طبیعی، هیچ چیزی جز مشارکت ما در تلقی تأملی نیست، یعنی تضایف سیلان سوژکتیویته استعلایی و اعیان متضایف آن را چونان اعیان و جهان مطلقاً یقینی موجود واژگون می‌کند. اپوخه یعنی واژگون نمودن این واژگونی، یا هدایت شدن به مسیر سراسر جهان. بنابراین، اپوخه از نظر هوسرل شکاکیت به جهان نیست بلکه گذر کردن از یک تلقی به تلقی دیگر، به وسیله یک روش‌شناسی خاص است. این دو تلقی جنبه‌های مختلف جهان هستند. تلقی تأملی، ماهیت و حقیقت جهان را چونان «جهان من و اعیان من» آشکار می‌کند، حال آنکه تلقی طبیعی با واژگون ساختن تلقی تأملی، این امکان را فراهم می‌کند تا من در پرتو اعتقاد به وجود جهان یقینی و مسلم، با اعتقاد به قواعد و رفتارهای فی‌نفسه و در خود به‌عنوان هدایت‌گر همه رفتارهای من، امکان زندگی واقعی و عینی را فراهم سازم و فهمی از جهان، خودم، اطرافم، واقعیت، نا واقعیت، و نیز وهم و غیر وهم، برای یک زندگی واقعی داشته باشم. بنابراین، تلقی طبیعی عبارت است از آن پارادایم یا فرض‌های کلی ممکن است که امکان زندگی در جهان را برای من فراهم می‌سازد؛ حال آنکه تلقی تأملی برای من روشن می‌کند که واقعیت، نا واقعیت، وهم و غیر وهم، ناظر است به فرض‌های کلی من، یعنی تلقی طبیعی، در باب جهان. همه این‌ها - یعنی واقعیت، ناواقعیت، حقیقت و غیر حقیقت - به‌جای آنکه امری فی‌نفسه باشند، ناظر به خود سوژکتیو هستند. بنابراین، همه اعتقادات و به‌طور خاص، همه اعتبارهای منطقی و علمی در تلقی تأملی، یعنی در قصدیت سوژکتیویته محض و جهان متضایف‌اش، مستهلک می‌شوند. اکنون آیا نمی‌توان مدعی شد که همه «اعتبار» و «نحو» گزاره‌های زبانی، قرائت‌های گوناگون جهان و اعیان‌اش در تلقی طبیعی هستند که هرگاه تلقی تأملی آغاز شود ناظر بودن آن‌ها به سوژکتیویته روشن می‌شود، یعنی ناظر بودن آن‌ها به «ام» (در عبارت جهان/ام و اعیان/ام) که تأکیدی بر سخن ویتگنشتاین است؟ دوباره یادآور می‌شویم که «جهان من و اعیان من» (یا: جهان/ام و اعیان/ام) بدون شرحی که درباب قصدیت آوردیم، محال است.

این نظر هوسرل در باره «خود چیز» که ساختی از اندیشه نیست و این نظر که چنین ساختی فقط به وسیله وجودی که به چنین خود-بدیهی‌هایی بر می‌گردد می‌تواند حقیقت واقعی داشته باشد، به‌صراحت اشاره دارد به اینکه زبان و گزاره‌های معنی‌دارش نسبت به شهود، فرعی و انشقاقی هستند. زبان هوسرل در پژوهش‌های منطقی حکایت از چنین رابطه یا بنیان‌گذاری‌ای دارد و در نتیجه، اندیشه هوسرل به‌رغم فراز و نشیب‌هایش دارای سیر واحد تکاملی است. او در پژوهش‌ها می‌نویسد:

اگر ما عمل را اجرا کنیم و در آن زندگی کنیم، تلویحاً، به‌طور طبیعی به عین‌اش ارجاع می‌کنیم، نه به معنایش (Tugendhat, 1970: 54).

او از قسمی مواجهه (شاید بتوان گفت مواجهه وجودی) و حضور بالفعل عین در شهود سخن می‌گوید. این حضور و مواجهه از مفاهیمی چون «بدهت» و «شهود» به معنای «دیدن مستقیم» فراتر می‌رود. در اینجا می‌توان هماهنگی کاملی میان عین و زندگی انسان ملاحظه کرد. عین، موضوع شناسایی برای فاعل شناسا نیست، بلکه امری است که توازی و تقارنی با حیات انسانی دارد. فلاسفه سعی کرده‌اند «شهود» را «نوعی دیدن و فهم بی‌واسطه» و حتی «استدلال بدون واسطه» و بدیهی و یا خود-آشکاری تفسیر کنند، حال‌آنکه در اینجا، معنا و منظور هوسرل از همه حوزه‌ها و تعبیرهای شناخت‌شناسی فراتر می‌رود، زیرا وی بلافاصله در همان جا ذکر می‌کند:

لکن ما می‌توانیم همیشه با تأمل و فکر کردن، به معنا ارجاع کنیم و معنا را با عمل تأمل، در درون عین دگرگون کنیم؛ بنابراین، معنا که به‌طور ساده فهمیده می‌شود، یک عین نیست بلکه می‌تواند در عین فهمیده شود. پس عبارت زبانی که به معنا اشاره کند اصیل نیست، بلکه نام است. زیرا عینیت‌بخشی به‌گونه زبانی با نامیدن انجام می‌شود (Ibid).

اکنون می‌توان نتیجه گرفت که عمل تأمل یا ارجاع به «معنا»، ناشی از مواجهه مستقیم با عین و زندگی کردن در «عمل» است. بدون چنین مواجهه‌ای، دگرگون کردن معنا در عین یا ارجاع معنا به عین، محال است و می‌توان نتیجه گرفت که هوسرل به هیچ وجه، داده‌شدگی عین در شهود را در مقیاس زبانی ملاحظه نمی‌کند، بلکه درست برعکس، خود اندیشه و فکر کردن را به تبع شهود و زندگی در عین ملاحظه می‌کند. یعنی هوسرل زندگی در عین یا داده‌شدگی عین به شهود را جریان مستمر حیات انسانی یا زندگی و حضور وجودی عین در شهود می‌بیند، آن‌طور که این جریان مستمر داده‌شدگی عین، یعنی جهان شهودی انضمامی، اندیشه و حیات فکر را برمی‌انگیزد و زندگی فکری و ذهنی را سبب می‌شود. معانی، نام‌ها و عبارت‌های زبانی

می‌توانند به عین دگرگون شوند. آیا خود این سخن به معنای تمایز نهادن اساسی میان عین مورد ارجاع زبان و عین داده‌شده در شهود نیست؟ ادعای ما این است که ارجاع عبارت و معنای زبانی به عین، بدون حضور عین معنادار در شهود، محال است؛ اگر چنین است، عین مورد ارجاع زبان و عین شهود تمایز انتولوژیکی دارند. کارناپ به‌خوبی این تمایز را یعنی تهی بودن عین مورد ارجاع زبان را در مقابل اصالت عین شهود گزارش کرده است.

کارناپ میان «عین - ساختگی» و گزاره‌های صوری تمایز می‌گذارد، جمله‌های شبه نحوی باب مادی سخن، گمراه‌کننده هستند. آن‌ها [ظاهراً] به اعیان ارجاع می‌کنند و فرموله می‌شوند، حال‌آنکه در واقع، آن‌ها به صورت‌های نحوی و به‌طور خاصی به صورت‌های اعیانی که با آنها سروکار دارند، ارجاع می‌کنند.

درآمووند درباب غنای عین و درونی‌ترین دقیقه آن علیه نظریه وساطت‌کنندگی قصدیت می‌نویسد:

نوئما نوع وساطت‌کننده نیست، یا کلیتی که ما را از طریق معنی به سوی عین پیش ببرد نمی‌باشد، در عوض ما از طریق معنی نوئماتیک در نوئما نفوذ می‌کنیم و درونی‌ترین دقیقه آن را کشف می‌کنیم. آن دقیقه چیزی عینی است که عمل به آن معطوف می‌شود: آنگاه ما به این واقعیت آگاه می‌شویم که درباره نسبت آگاهی (و به گونه خاص جهت) با چیز عینی‌اش سخن می‌گوئیم، ما به درونی‌ترین دقیقه نوئما ارجاع داده می‌شویم. آن دقیقه هسته نامزد شده نیست، بلکه چیزی است که نقطه مرکزی ضروری هسته و اعمال را جعل می‌کند به گونه‌ای که ویژگی‌های نوئماتیکی که به گونه خاص متعلق به هسته هستند تولید می‌کند، یعنی به گونه نوئماتیکی به دارائی‌های منظور شده چون منظور شده تبدیل می‌شود (Droumound, 2005: 38-39).

این تفسیر از نوئما آشکارا نظریه وساطت‌کنندگی قصدیت توسط نوئما را طرد می‌کند. زیرا عین نه تنها از طریق نوئما عرضه می‌شود بلکه در نوئما داده می‌شود، یعنی عین و نوئما یکی و همان هستند. اکنون از خود درآمووند می‌خوانیم:

این تفسیر از نوئما، برای بحث هوسرل اجازه می‌دهد، عین از طریق نوئما یا معنی Sense و نیز در نوئما عرضه شود. وانگهی، این تفسیر از نوئما همچنین به ما اجازه می‌دهد تا بفهمیم چگونه هوسرل می‌تواند نوئما را چون معنی (تا آنجا که عین برای ما معنادار است) و چون خود عین قصد شده، آنطور که در عمل قصد می‌شود، توضیح دهد (Ibid: 39).

تئوری‌های وساطت‌کننده قصدیت به‌وسیله معنا که توسط فولسیدال و ودراف/اسمیت هدایت می‌شوند، قصدیت را به‌نحوی تفسیر می‌کنند که منظور هوسرل را به فیلسوفان تحلیلی، به‌طور خاص فرگه، نزدیک می‌نمایند، و به دیگر سخن، نوعی توازی میان هوسرل و فلسفه تحلیلی

برقرار می‌کنند. حال آنکه این مقاله این نظریه را نقد می‌کند. نظریه وساطت‌کننده قصدیت توسط معنا، این تحلیل هوسرل را که ساخت‌های اندیشه فرعی و انشاقی هستند، نادیده می‌گیرد گفتار خود هوسرل را آن گونه که نقل شد می‌توان چنین تفسیر کرد که دادگی عین در شهود، به‌عنوان شیء در خود یا فی‌نفسه یا خود چیز، منشأ و خاستگاه ساخت‌های نحوی بسیار در زبان هستند یعنی منشأ و خاستگاه عبارات و جمله‌ها هستند. درآموند در باب غنای عین و نقد وساطت قصدیت توسط معنا می‌نویسد:

تئوری‌های وساطت‌کننده قصدیت شکست می‌خورند، زیرا داده بنیادی قصدیت تجربه آگاهی را به چیزی که بنیادی نیست انتقال می‌دهند. آن‌ها ادعا می‌کنند یک عمل قصدی است، زیرا، یک نوع - معنی را بازنمایی می‌کند یا به علت اینکه آن عمل یک عین قصدی - معنی دارد که به یک عین ارجاع می‌کند. آنان باید جهتی را به یک عین در معنا تعیین کنند (....) به هر حال برای هوسرل معنا و ارجاع از عمل جریان می‌یابد. قصدیت اولاً و به‌طور نخست به اعمال آگاهی تعلق دارد: اعمال، اعیان را چونان اعیان معنادار قصد می‌کنند. منظور از این ادعا که تجربه‌های ما قصدی است، این است که تجربه معنی - قصدی به‌طور معناداری ما را به یک عین جهت می‌دهد؛ تنها به اعتبار عمل است که معنا به عین ارجاع می‌کند (Ibid: 41).

آموزه هوسرل با این شعار که: «معنی محتوای عین است» نیاز به دقت و موشکافی دارد، و هنگامی منظور هوسرل بیشتر آشکار می‌شود. که به گفته قبلی او بازگردیم، هنگامی که او می‌گوید ما می‌توانیم با عمل تأمل و فکر کردن به معنا ارجاع کنیم و معنا را با عمل تأمل در عین دگرگون کنیم: ما را هدایت به این نکته می‌کند که عین اصیل است نه معنی؛ جهان محیطی شهودی اصیل است و معانی از آن انتزاع می‌شوند. بنابراین با نوعی مسامحه می‌توان گفت که پدیدارشناسی هوسرل با این سخن که معنی در کاربرد است نه تنها مخالفت نمی‌کند بلکه آن را ترویج می‌کند، اما مشروط به این شرط که بپذیریم عین در شهود داده می‌شود. بپذیریم عین قصدی است، یعنی پذیرش متدلورزی هرسول. یا به این شرط که ویتگنشتاین در هوسرل قرائت شود. درآموند در باب عین چون یک عین «عمل» می‌نویسد:

هوسرل نیاز دید تا عین را آنطور که ظاهر می‌شود، منحصرأ به اعتبار عمل و محتوای واقعی‌اش تبیین کند (....) به هر حال، عین که قصد می‌شود، در قلمرو [شهود] به منظور تأمل و تفکر به گونه پدیدار شناسانه پیوسته باقی خواهد ماند. گرچه با تغییر نمایه‌اش (Ibid: 36).

اکنون می‌توان غنای شهود و عین داده شده از سوی قصدیت آگاهی محض را از جهت و زاویه‌ای دیگر ملاحظه کرد. توگننهات می‌نویسد:

انگار اینکه در میل داشتن چیزی آرزو می‌شود، سطح گرامری این واقعیت را لغو و باطل می‌کند که آرزو کردن یک عین همواره آرزو کردن انجام چیزی با آن عین است (تصرف کردن آن، مصرف کردن آن و...). و اکنون این جمله می‌تواند مجدداً صورت‌بندی شود، چنانکه ما می‌توانیم دوباره بگوییم که «چیزی» آرزو می‌شود، اما آنچه از کلمه «چیزی» منظور داریم، عین نیست بلکه به تصرف در آوردن آن عین است (Tugendhat, 1970: 62).

بنابراین آشکار است شهود در سطح زبان تعدیل می‌شود، نکته‌ای که هوسرل بر آن تأکید دارد. شهود عین و یا زیست جهان شهودی از طریق تفکر پیوسته به زبان داده می‌شود، اما همیشه آنچه به زبان آورده می‌شود، در پله‌های فرودین آستان شهود غنود می‌کند. در غیر این صورت ما گرفتار نوعی جزمیت می‌شدیم. و اندیشه از حرکت باز می‌ایستاد.

نقش قصدیت به مثابه خاستگاه زبان در محضر فیلسوفان تحلیلی و آموزه‌ای در این باره که «هرعین، عین بازی» است

در خصوص ورود واژه قصدیت به حوزه اندیشه فیلسوفان تحلیلی از حوصله این مقاله خارج است. اما به طور اجمال مطالبی قابل ذکر است؛ واژه قصدیت به طور نسبی اخیراً در زمره واژگان این فیلسوفان است. برخی از آنها کوشیده‌اند تا قصدیت را با مفهوم intension/extension تعویض کنند، یعنی یک مفهوم سمانتیک درست ساخت که در یک متن می‌تواند بدون حفظ ارزش حقیقی (کذب و صدق) جانشین دیگری شود. اما در سنت تحلیلی، نزدیک‌ترین موضع به مفهوم قصدیت هوسرل، بیان وضع یا حادثه‌ای ذهنی - قصدی است اگر و تنها اگر آن حادثه دارای عینی است، صرف‌نظر از وجود واقعی یا ناواقعی آن عین. اما گروه دیگری از این فیلسوفان از جمله هیتیکا و تارسکی و غیره نه تنها به پدیدارشناسی هوسرلی نزدیک شدند و علاقه نشان دادند بلکه آموزه‌هایی در فلسفه زبان ارائه کردند که نه تنها همسویی و همگرایی میان این دو فلسفه را نشان می‌دهد، بلکه جستجوی مبانی فلسفه تحلیلی را در پدیدارشناسی در دستور کار قرار می‌دهد در همین راستا:

مرتبط‌ترین نظریه درباره‌ی جهان‌های ممکن در منطق اعتماد و یا ادراک یا کو هیتیکا کشف می‌شود که سمانتیک این جهان‌های ممکن را برای توصیف تلقی‌های قصدی شرح می‌دهد و این اعتقاد را تبیین می‌کند که در هر عمل آگاهی به طور قصدی اشعه‌ای چون جهان‌های ممکن مربوطه که در آن عین آگاهی با صفات و نسبت‌های مختلف متعین می‌شود پروژکت می‌شود (D. W. Smith, 108).

همچنین لازم به ذکر است: هیتیکا از تلقی‌های قصدی به جای تلقی‌های گزاره‌ای (این اخیر مورد توجه برتراند راسل بود) سخن می‌گوید. چنانچه تلقی‌های قصدی را چون محتوا در گزاره معرفی می‌کند:

یاکو هیتیکا نشان داد که منطق جمله‌ها ادراک و اعتقاد را حمل می‌کند، تلقی‌های قصدی خودشان چون محتوای در گزاره رفتار می‌کنند (Ibid. 264).

پس از اینکه تارسکی تئوری مدل ریاضی را عرضه کرد. ده سال بعد «مدل» به گونه‌ی شهودی، جهانی ممکن ملاحظه شد:

هر جهان ممکن ساختی از اعیان با نسبت‌های مقتضی است که می‌تواند متحقق شود. این مفهوم از مدل به آرامی در مسیر مفهوم اتولوژیکی مانی فولد پیش رفت. بنابراین، ما امروز می‌توانیم یک مانی فولد را چونان صورت یک جهان ممکن تعریف کنیم (Ibid: 108).

اکنون اگر توازیی میان تجربه‌های قصدی و جهان‌های ممکن قابل ملاحظه است و جهان‌های ممکن نیز بر تجربه‌های قصدی بنیان‌گذاری می‌شوند و اگر منطق‌دانان سمانتیک، مثلاً تارسکی، به سوی اندیشه‌های هوسرل (به‌طور خاص به سوی قصدیت) لیز خورده‌اند، آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که بازی چون جهان ممکن در قصدیت پدیدارشناسی بنیان‌گذاری می‌شود؟ قبلاً به این سوال پاسخ داده شده است، اما اکنون از زاویه دیگری پرسش را دنبال می‌کنیم. ادعای ما این است که هوسرل عین را بین‌الذاتی تعریف و بیان می‌کند. به تفسیری او «عین را عین بازی می‌داند. این تفسیر بر اساس مبانی هوسرل و به گونه‌ی خاص مبتنی بر تضایف آگاهی و عین ممکن است. در خصوص این ادعا قبلاً از ساخت تضایف آگاهی و اعیان سخن گفتیم. اکنون باید دید آیا تقریبی از گفته‌های ویتگنشتاین در این مسیر می‌توان بدست آورد یا خیر. به منظور چنین تحقیقی چند نکته را به شرح ذیل بررسی می‌کنیم. ویتگنشتاین می‌نویسد:

اصطلاح بازهای زبانی قصد برجسته کردن این واقعیت است که سخن گفتن به «زبان» بخشی از فعالیت یا بخشی از صورت زندگی است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۲: بند ۱۹).

منظور ویتگنشتاین از صورت زندگی چیست؟ ویتگنشتاین توضیحی در خصوص این مفهوم ارائه نکرده است. با عنایت به مفهوم هوسرل از زیست جهان شاید بتوان توافق و شباهتی میان آن مفهوم و صورت زندگی جست. چنین شباهتی تأکیدی بر این گفته است که بنیاد بازی‌های زبانی را باید در قصدیت آگاهی جست. هنگامی که ویتگنشتاین مفهوم «توافق» را به درون صورت زندگی می‌کشاند و می‌نویسد:

آنچه صادق یا کذب است چیزی است که انسان‌ها می‌گویند، آنها در زبانی که به کار می‌برند توافق دارند، این نه توافق در عقاید، بلکه توافق در صورت زندگی است (همان: بند ۲۴۱)

بیشتر به این نظر نزدیک می‌شود که زبان بر ذهنیت پیش داده مشترک استوار است.

ویتگنشتاین در پژوهش‌ها فهم را فرآیندی چون ذهنی انکار می‌کند، و فرآیندی می‌داند که در بازی زبانی و عوامل دیگر از جمله موقعیت، تربیت گذشته و... شکل می‌گیرد. تحلیل نقدی این ادعا به این شرح است: ویتگنشتاین مدعی است عبارتی مانند «اکنون می‌فهم» یا «اکنون می‌دانم» خبر از حادثه «دانستن» نمی‌دهد، و خبری از یک رویداد ذهنی نیست، بلکه، به طور خلاصه، حرکت و علامتی است مانند هورا کشیدن و آفرین گفتن. او نتیجه می‌گیرد: فرآیند آگاهی فرآیند و حادثه ذهنی نمی‌باشد، بلکه فهم در عمل بازی رخ می‌دهد (مک لین: صص ۱۳۲ و ۱۳۳).

در پاسخ می‌گوئیم، شاید بپذیریم عبارتی چون «حالا می‌فهمم» و شبیه آن، خبر از رویداد ذهنی نمی‌دهد، اما قطعاً خبر از یک عین می‌دهد، عینی که سوژه درگیر در بازی هنگام گفتن «حالا فهمیدم» به سوی آن معطوف است، خواه آن عین موجود یا ناموجود، واقعی یا ناواقعی باشد. زیرا شخص آماده است که به شما چیزی را توضیح دهد که در قبل آن را به زبان نمی‌آورد.

اکنون می‌گوئیم چنین فهمی از هوسرل اساساً اشتباه است که او آگاهی عینی را حوادث روانی صرف توصیف می‌کند. قبلاً در این باره به قدر کافی توضیح داده شد. و پذیرفتیم مطلقاً محال است آگاهی بدون عین در کار باشد، با عنایت به این نکته که عین درون ذهنی و روانشناختی نیست. بنابراین از نقطه نظر پدیدار شناسی «فهم» شهود از یک عین است. عین آرزو، عین حکم و به همین ترتیب. اکنون موضوع فوق به این گونه قابل بیان است: فهم در عمل بازی داده می‌شود به گونه‌ای که بازی چون عملی قصدی معطوف به عین است.

آنچه ویتگنشتاین نمی‌تواند تبیین کند آن است که بازی بر سر عین شهود است، و به همین دلیل درک او از بازی سطحی و نا پخته است. زیرا او بر اساس مبادی زبان نمی‌تواند بازی را چون بازی آگوهای متعدد از طریق همدلی و جابه‌جایی توضیح دهد. آگوهایی که اساساً به سبب ماهیت غیر روان شناختی شان در هم نفوذ می‌کنند و درگیر می‌شوند، در گیر زبان، منطق و زندگی. نتیجه اینکه بازی حول محور عین رخ می‌دهد. بنا بر این سمانتیکی و قصدی است.

تعریف ناپذیری بازی وجود تجربه خصوصی و حتی زبان خصوصی را تصدیق می‌کند. شباهت خانوادگی متکفل نشان عدم وجود مؤلفه یا مؤلفه‌هایی در میان واژگان و مفاهیمی است که کاربران زبان به آنها معنا می‌بخشند، واژه «برگ» را اگر در نظر بگیرید کاربر زبان

صرفاً باید ببینید سایر کاربران زبان واژه را در سیاق‌های مختلف چگونه به کار می‌برند. از طرف دیگر ویتگنشتاین با مدد گرفتن از شهودهای زبانی می‌کوشد نشان دهد مولفه یا مؤلفه‌های بازی ساز، میان بازهای مختلف وجود ندارد و معنای واژگان وابسته به مشارکت کاربر زبان است. کاربر زبان تنها نقش یک استفاده‌کننده را ندارد و بلکه خود در معنا دهی واژگان نقشی را تجویز می‌کند (دباغ، سروش، ۱۳۸۷: ۴۷ و ۵۰). اکنون اگر تاکید بر سر فکر نکردن و نگاه کردن است و کنار زدن هر گونه مؤلفه بازی ساز و تاکید بر سر این نکته است که بازی‌کننده فقط استفاده‌کننده نیست بلکه خود در معنا دهی نقش تجویزی دارد، اکنون هر آنچه که ویژگی شخصی دارد و به همین دلیل از بازی خارج می‌شود باید بازی نامیده شود و بر همین اساس هم نقش سولپیزیم و هم وجود زبان خصوصی پر رنگ می‌شود. زیرا هنگامی که شخص در معنا دهی نقشی را تجویز می‌کند، حداقل واژگان خویش را تجویز می‌کند. یعنی زبان خصوصی خود را به زبان عام تبدیل می‌کند.

بنابراین، نادیده گرفتن فرد بر اساس تئوری بازی، در هر شکلی که می‌خواهد باشد، توجیه‌پذیر نیست. ادعای ویتگنشتاین را می‌توان چنین فهمید: فرد وجود ندارد. به هر صورت رها شدن از مخمصه سولپیزیم بیشتر یک رؤیا و توهم است تا واقعیت. حتی وقتی بازی زبانی را میان دو یا چند اگو فرض کنیم، شرط همدلی و جانشینی اگوها فرض مقدم آن است، بنابراین عمل قصدی به‌طور ضمنی آن را هدایت می‌کند. به فرض نفی همدلی و جانشینی اگوها، آیا کسانی که بازی می‌کنند می‌دانند وارد چه بازی‌ای می‌شوند یا خیر؟ به این پرسش نمی‌توان پاسخ منفی داد، زیرا کسانی که نمی‌دانند چه بازی‌ای انجام می‌دهند، هیچ بازی انجام نمی‌دهند. اگر بدانند که چه بازی انجام می‌دهند، بدان آگاه هستند و این آگاهی در چارچوب قصدیت قابل توضیح است. بنابراین، اگر بازی زبانی مبنای قصدی داشته باشد، یعنی اگر همواره در چارچوب این فرمول باشد که: «شخص ادراک می‌کند که p و امثالهم پس ماهیت بازی‌های زبانی، اعمال قصدی آگاهی است.

اما ویتگنشتاین می‌گوید بازی زبانی بی‌دلیل و توجیه‌ناپذیر رخ می‌دهد. یا غیرقابل پیش‌بینی است، مبنی بر دلیل نیست معقول یا نامعقول نیست، آن فقط همچون زندگی است، (ویتگنشتاین، ۱۳۸۲: بند ۵۵۹). اکنون ما این سخن را این‌گونه تفسیر می‌کنیم. زندگی یک بازی بزرگ است. این بازی در صدد است زندگی را حفظ کند. بنابراین نوعی آگاهی برای بازی بزرگ یعنی، زندگی در کار است: «آگاهی به خود و به زندگی».

ممکن است گفته شود که بازی ریاضیدان با اعداد یا اشکال، و عمل موسیقی‌دان در فضای زبان و فرهنگ زبانی صورت می‌گیرد. بازی با اعداد یا هنر موسیقی و غیره به دلیل این است که غرق در بازی فرهنگی هستیم، یعنی پیشاپیش با دیگران وارد یک بازی شده‌ایم. آیا اینکه بازیکنان غرق در یک فرهنگ زبانی هستند، بدین معنا نیست که آن‌ها دارای تجربه‌های خصوصی‌اند؟ و آیا بدین معنا نیست که بازیکنان معنی را با خود حمل می‌کنند؟

ارجاع عبارت‌ها و نام‌های زبان به اعیان، اصیل نیست بلکه فرعی و انشاقی است

از نظر فرگه، دو عبارت ستاره سر شب و ستاره صبح هر دو به یک عین ارجاع می‌کنند، گرچه معانی مختلفی دارند. توگتتهات می‌پرسد:

آیا این بسنده است که بگویم معنای عبارت ستاره صبح، شیوه‌ای است که عین طی آن داده می‌شود؟ به نظر مشکوک می‌آید (Tugendhat, 1970: 53).

وی همچنین تمایز میان پاسخ هوسرل و پاسخ فرگه را متمایز می‌کند:

از نظر هوسرل، علت ارجاع دو عبارت به یک عین این است که نوئمای هر دو عمل یکی است، یعنی «شیوه‌های وجودی داده‌شده‌اش» یکی و همان است. عین همراه با شیوه‌های وجودی داده‌شده‌اش اکنون چونان نوئما توصیف می‌شود. معنا، عین نوئماتیک درباب امر داده شده‌اش است (Ibid).

اکنون دو نتیجه از این نقل قول حاصل می‌شود: نخست اینکه تحلیل هوسرل به خوبی نشان از این سخن دارد که زبان در شهود بنیان‌گذاری می‌شود، زیرا ارجاع دو جمله با معنای متمایز به یک عین، حکایت از آن دارد که ارجاع عبارت‌های زبانی به عین، اصالت خود را از داده‌شدگی نظام اعیان در شهود می‌گیرد و معنا تا آنجا که بر چنین نظامی منطبق باشد، جهان عینی شهودی را بازنمایی می‌کند. بنابراین، همیشه تحلیلی بودن عبارت‌ها به دلیل نظام شهودی اعیان، به ارجاع عبارت‌ها بر می‌گردد؛ و این موضوعی است که فلسفه تحلیلی از آن غفلت می‌کند. بنابراین، ارجاع عبارت‌ها و نام‌های زبانی به عین، نسبت به قصدیت آگاهی محض به عین، فرعی و انشاقی است.

ودراف اسمیت براساس «وساطت قصدیت توسط معنا» درباب تمایز میان تحلیل هوسرل و

فرگه در خصوص ارجاع دو عبارت ستاره سر شب و ستاره صبح می‌نویسد:

وقتی من به ستاره صبح فکر می‌کنم، تجربه‌ام به وسیله معنی (sense) عبارت ستاره صبح به سوی عین ونوس جهت داده می‌شود. ما می‌بینیم که این معنا عین را به شیوه‌ای خاص عرضه می‌کند و

بنابراین، هوسرل معنا را چون «عین به مثابه قصد شده» توصیف می‌کند- اگر فکر می‌کنم که تجربه‌ام باید از ستاره سرشپ به سوی همان عین، ونوس، جهت داده شود، اما به شیوه معنای ستاره سرشپ (D. W. Smith: 262).

این تحلیل با همان اشکالی مواجه است که تحلیل فرگه با آن مواجه بود. هر دو تحلیل، انضمامیت عین شهودی را که برای هوسرل قطعیت داشت، کم‌رنگ یا بی‌رنگ عرضه می‌کنند. به قول درآموند، نوئما را چون چیزی عینی و هسته شیءیت نمی‌بیند. نظر درآموند درباب جنبه‌های مختلف نوئما بدین شرح است: نظریه وساطت‌کنندگی قصدیت، نوئما را به «عین به‌مثابه قصد شده» تقلیل می‌دهد و بنابراین با امتیاز اندکی در برابر فلسفه تحلیلی ظاهر می‌شود، حال آنکه از نظر مؤلف این مقاله، فرگه، زبان تحلیلی، راسل و ویتگنشتاین به جریان صورت‌گرایی یا فرمالیسم منصوب هستند. هوسرل این صورت‌گرایی را درباب خودش نمی‌پذیرد و نقدهای تندی علیه نامبردگان دارد. در حقیقت کتاب منطق صوری و استعلایی هوسرل علیه فرمالیسم راسل و ویتگنشتاین است. به طور کل علیه فرمالیسم زبانی است. این کتاب فریادی است بلند که دعوت می‌کند ما را به سوی جهان شهودی انضمامی و تأکید دارد منطق و ریاضیات و علوم وابسته به آنها، یعنی تمامیت ساخت‌های زبانی بدون شهود بی‌سرانجام هستند و با عنایت به شهود فرعی و درجه دوم نمی‌باشند. اکنون هوسرل تمایزی را که میان جمله عبارت‌های اسمی و غیر اسمی بررسی می‌کند ما را به این نظر هدایت می‌کند. که هوسرل از همان آغاز به شهود و جهان شهودی توجه می‌کرد.

عبارت‌های غیر اسمی‌ای به عینی اشاره ندارند، زیرا در این عبارت‌ها به‌خلاف عبارت‌های اسمی، عینی وجود ندارد که بتواند چون «باب داده شده» اش فهمیده شود. در عبارت‌های اسمی، عین جمله و موضوع جمله یکی است. بنابراین، جمله به موضوع‌اش چونان عین ارجاع می‌کند. اما در عبارت‌های غیر اسمی:

آنچه می‌تواند چون عین جمله فهمیده شود / امر است که آن جمله چون یک کل از آن پشتیبانی می‌کند» (Tugendhat, 1970: 54).

بر اساس نظر هوسرل، جمله‌های غیر اسمی موضوع عمل تأملی فکر کردن قرار می‌گیرند، آنطور که کل جمله به وضع / امر که همان صورت عین است، ارجاع می‌کند. اکنون عمل «عینیت‌بخشی» در راه است.

از نظر هوسرل این عمل به پشتیبانی عین داده‌شده در شهود صورت می‌گیرد. اما از نظر فیلسوفان تحلیلی این عینیت‌بخشی به‌طور زبانی در یک نام‌گذاری بیان می‌شود (Ibid).

هوسرل عینیت بخشی را از طریق نام‌گذاری می‌پذیرد، اما معتقد است و تأکید دارد که این عمل همیشه انشاقی و فرعی است. اگر ما عینیت‌بخشی عبارت را در زبان با نظر به شهود ملاحظه نکنیم، عینیت‌بخشی عبارت‌های زبانی با نظر به خودشان امکان‌پذیر نیست، زیرا لازم می‌آید قبل از نام‌گذاری یا عینیت‌بخشی، اعیان را شناخته باشیم که بر اساس فلسفه تحلیلی چنین شناختی محال است. اکنون فلسفه تحلیلی نباید تقدم شهود و دادگی عین در شهود را پذیرا باشد؟

اکنون دو عبارت یا دو معنای مختلف می‌توانند به یک عین اشاره کنند؛ برای مثال: «a بزرگ‌تر از b است» و «b کوچک‌تر از a است». فلسفه تحلیلی مدعی است که این دو گزاره به‌رغم معانی مختلف‌شان تحلیلی‌اند، زیرا به یک عین ارجاع می‌کنند؛ چراکه شرط‌های حقیقی‌شان یکی است. اما فلسفه تحلیلی، درست به‌سبب همین قاعده در تحلیل برخی عبارت‌های زبانی به بن‌بست می‌رسد: «برادر جوان‌تر جان. اف. کندی» و «پسر جوان‌تر والدین جان. اف. کندی» هر دو به یک عین اشاره دارند و شرط‌های حقیقی‌شان یکی است. اکنون این عبارت «سناتور کسی که در شیکاگو تصادف کرد»، ارجاع به همان عین دارد اما شرط‌های حقیقی‌اش با گزاره‌های بالا یکی نیست. این مطلب به‌خوبی نشان می‌دهد که شرط‌های حقیقی دو جمله برای تحلیلی بودن کفایت نمی‌کند و ساختگی است. به دیگر سخن، ارجاع جمله‌ها به اعیان‌شان را نمی‌توان تنها با شرط‌های حقیقی توصیف کرد. اما این سه عبارت با نظر به ماهیت قصدی‌شان، یعنی، عین منظور شده در آنها تحلیلی هستند و بنابراین هم معنا هستند. نتیجه اینکه گزاره‌های زبان و معنای آنها نسبت به شهود فرعی و انشاقی‌اند.

نتیجه

این مقاله نخست نقادی‌های ویتگنشتاین را علیه پدیدارشناسی هوسرل و به گونه خاص سولپیزیم و سپس در خصوص تجربه خصوصی بی اعتبار می‌کند. و روشن می‌نماید که بازی کنان در گیر در بازی از قبل حامل تجربه، یعنی اندیشه نمی‌باشند. و بنابراین این ادعا که زبان مطلقاً مقدم بر اندیشه است طرد و رد می‌شود.

در استدلال بیشتر با عنایت به استدلال‌های گذشته، روشن می‌شود که نیازمندی‌های عام بازی به تجربه خصوصی ضرورت ناپذیر است. این برهان در تناقض با این ادعا است که بازی زبانی قابلیت آن را دارد که با نظر به خودش ملاحظه شود. اگر این ادعای اخیر اعتبارش

وانهاده شود این میدان گشوده می‌شود که قوت زبان در ارجاع به اعیان تنها به واسطه این است که زبان و نحو آن از دادگی اعیان در شهود سر چشمه می‌گیرد و از آنجا خیزش می‌کند. همچنین در این مقاله روشن می‌شود که ادعای ویتگنشتاین در خصوص جهان جهان‌ام است تنها در صورتی مسموع است که ویتگنشتاین اساس زبان، معنی و ارجاع را در تضایف سیلان سوپژکتیویته و پروسه منضم اعیان آن قرائت کند. که معنی بنیادی قصدیت است. در غیر این صورت ویتگنشتاین نه تنها معنی حقیقی و اصیل معنی و ارجاع را از دست داده است بلکه از درک درست معنی و زبان و نحو آن و بازی‌های زبانی ناتوان است.

این مقاله به منظور دقت و روشن نمودن همه دقایق قبل از تفسیر در اموند در مقابل نظریه وساطت کنندگی قصدیت به وسیله معنی یا نوئما دفاع می‌کند. و بنابراین اثبات می‌کند که برنامه هوسرل در نخست توضیح و تبیین شیءت و عینیت نوئما است، به این معنی که نوئما و عین قصدی یکی و همان هستند. بنابراین ادعای نظریه وساطت کنندگی در تمایز انتولوژیکی میان نوئما و عین قصدی و انهاده می‌شود. از این چشم انداز برنامه هوسرل در نخست توضیح و تبیین دادگی اعیان و جهان شهودی محیطی از طریق قصدیت آگاهی در شهود است و بر این اساس ساخت‌های علوم نظری و عینی و به گونه خاص همه ساخت‌های زبان و منطق وابسته به شهود هستند، و در نسبت با شهود فرعی و انشاقی نمی‌باشند. این دست آورد برای این مقاله قاطع است. و از این منظر نه تنها پدیدارشناسی و فلسفه تحلیلی دو نظام موازی نمی‌باشند، بلکه آن فلسفه باید بنیادهای خویش را در پدیدار شناسی هوسرل جستجو کند.

در این مقاله برای اولین بار از عین چون عین بازی سخن رفت و بر همین مبنا بازی زبانی به درون قصدیت کشیده شد.

منابع

- اوربان، جولان، (۱۳۸۲)، *بازهای زبانی بازهای نوشتاری، ویتگنشتاین و دریدا* - بازجستی همجنس، ترجمه احسان خاوندکار، «مجله پاپا»، شماره ۳۷، صص ۱۴۰-۱۵۵.

- پاپا، علی، (۱۳۸۲) تحلیل نتایج آموزه‌های ویتگنشتاین متأخر برای علوم اجتماعی، «مجموعه مقالات فلسفه تحلیلی»، صص ۲۴۱-۲۸۸، تهران: طرح نو.
- فن، ک.ت.، (۱۳۸۱)، مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین، ترجمه کامران قره‌گزلی، تهران: نشر مرکز.
- مک‌گین، ماری، (۱۳۸۳)، راهنمایی بر پژوهش‌های فلسفی، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشر نی.
- مالکوم، نورمن، (۱۳۸۲)، ویتگنشتاین، تشبیه نفس به جسم، ترجمه ناصر زعفرانی، تهران: هرمس.
- ویتگنشتاین، لودویک، (۱۳۸۷)، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه شمس‌الدیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- ویتگنشتاین، لودویک، (۱۳۸۱)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

References

- David Smith Woodruff, (2007), Husserl, New York: Routledge.
- Drummond, John J (2005), the Structure of Intentionality, "Edmund Husserl Critical Assessments of Leading Philosophers, volume III" London and New York: routledge.
- Friedman, Michael & Richard Creath, (2007), Carnap, Arizona state university: Cambridge university press.
- Hintikka, Jaakko, (2002), Wittgenstein and the Problem of Phenomenology, "Ludwig Wittgenstein Critical Assessments of Leading Philosophers, second series, vol 1" London and New York: routledge.
- Husserl, Edmund (1970), The Crisis of European Sciences & Transcendental Phenomenology, Carr david, Evanston: Northwestern University Press.
- Mohanty, J. N, (2005), Husserl's Concept of Intentionality, "Edmund Husserl Critical Assessments of Leading Philosophers, volume III," London and New York: routledge.
- Smith, A. D (2003), Husserl and the Cartesian Meditations, London and New York: Routledge.
- Tugendhat, Ernst, (2005), Phenomenology and Linguistic Analysis, "Edmund Husserl Critical Assessments of Leading Philosophers, volume IV, London and New York: routledge.

