

## ارجاع و معناداری نزد فرگه، هوسرل و کواین

اصغر سلیمی نوه\*

### چکیده

میان پدیدارشناسان و فلاسفه تحلیلی نقاط اشتراک و افتراق فراوانی وجود دارد که در بحث معناداری، این موضوع کاملاً مشهود است. هوسرل مفهوم «معنا» را در کاربرد وسیعی به کار می‌گیرد که شامل «شهودهای منفرد محسوس» و «خصیلت‌های اعمال فکری» ماست. هوسرل «تحلیل نوئیکی» را به همان خصایب اعمال فکری اطلاق می‌کند که کارش تحلیل اشکال جدیدی از آگاهی غیر از شهود مستقیم می‌باشد. فرگه زبان را محملی برای انتقال معنا می‌داند. او تفاوت بنیادینی میان معنا و تصورات ذهنی قائل است. کواین نیز بر این اعتقاد است که جملات قابل ارجاع به زبان داده‌های حسی هستند. الفاظ همواره از دلالت معنایی خاصی ندارند و آنچه دلالت الفاظ را

\* دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه، واحد علوم و تحقیقات تهران.

میسر می‌سازد، دلالت «انگیزه‌ای» است. الفاظ همواره دارای معنای حقیقی نیستند.  
واژگان کلیدی: معنا، ارجاع، شیء، حیث التفاتی، گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی.

## الف) معنا نزد فرگه

۴۱  
ذهن

ارجاع و معناداری نزد فرگه، هوسرل و کوبین

گوتلوب فرگه (Gottlob Frege) در سال ۱۸۷۴ از دانشگاه ینا دکتری ریاضی گرفته بود و در همین دانشگاه ریاضیات تدریس می‌کرد. علاقه وی به مبانی ریاضیات، به‌خصوص تأمل در مفهوم عدد، او را با دشواری‌هایی در تعریف آن روبه‌رو کرد که ناچار فرگه را به منطق کشانید و در سال ۱۸۷۹ رساله کوچکی با عنوان «مفهوم‌نگاری» (Begriffsschrift) منتشر کرد که تاکنون مهم‌ترین کتاب نوشته‌شده در منطق جدید است. فرگه در این رساله هشتاد و هشت صفحه‌ای با ارائه نخستین نظام کامل منطق جملات، تحلیل جمله به تابع (Function) و سرشناسه (Argument) به جای موضوع و محمول، نظریه تسویر (Quantification Theory)، نظام کامل صوری استنتاجی و تعریف منطقی دنباله ریاضی (Mathematical Sequence)، انقلابی در منطق پدید آورد که یکی از نتایج آن، آشکار کردن ناتوانایی‌ها و نواقص ذاتی منطق ارسطویی و پایان دادن به سلطه دوهزارساله آن بود (موحد، ۱۳۷۴: ۶۹). در سال ۱۸۹۲ مقاله‌ای با عنوان «درباره معنا و صادق» (Uber Sinn und Bedeutung) تألیف کرد که در آن ابتدا پارادوکسی در مورد مسئله این‌همانی مطرح می‌کند و سپس برای حل آن به تمایز موجود میان «معنا» و «مصادیق اسامی خاص» می‌پردازد. او این بحث را به محمول‌ها و جملات نیز تعمیم می‌دهد. از نظر او، اصل این‌همانی (Principle of Identity) که سابقه آن به لایب‌نیس می‌رسد، تنها برای اشیا به کار می‌رود و شرط آن این است که وقتی ما می‌گوییم شیء «الف» همان شیء «ب» است، اگر «الف» مصداق هر مفهومی باشد، «ب» نیز مصداق همان مفهوم می‌باشد و برعکس. بنابراین سخن گفتن از این‌همانی دو مفهوم معنایی ندارد؛ اما می‌توان برای مفاهیم چیزی متناظر با آن پیدا کرد و گفت: «اگر دایره مصادیق دو مفهوم یکسان باشد، آن دو مفهوم به‌گونه‌ای مساوی هستند؛ برای مثال شرط تساوی دو مفهوم «انسان» و «حیوان ناطق» این گونه است که: «- انسان است» بر آن دلالت کند، مساوی است با آنچه «- حیوان

ناطق است» بر آن دلالت می‌کند، اگر و تنها اگر مصادیق این دو یکسان باشند. فرگه برای نشان دادن ماهیت ناتمام مفاهیم آنها را به شکل «-» می‌نویسد. این خط فاصله نشانه ناتمام بودن مفهوم و در واقع نشانه جای خالی شیء است که تا پر نشود، مفهوم، به اصطلاح فرگه «اشباع» (Saturated) نمی‌شود (همان: ۷۳). در نظام ارسطویی «مفهوم» عنصر بنیادین نظام منطقی موضوعی - محمولی می‌باشد. وقتی که ما می‌گوییم «سقراط داناست»، «سقراط» یک شیء است و «دانا» هم به اعتبار مفهوم بودن، شیئی دیگر. نحوه ارتباط و دلالت این دو شیء چگونه است؟ چگونه می‌توان گفت که این شیء همان شیء است؟ وحدت موجود میان این دو از کجا ناشی می‌شود؟ پاسخ فرگه به این سؤالات مبتنی بر تفاوت ذاتی «شیء» با «مفهوم» است. مفهوم هم در معنا و هم در مصداق ماهیتی اخباری و اسنادی دارد و به همین دلیل فرگه جمله «سقراط داناست» را به دو بخش «سقراط» و «- داناست» تجزیه می‌کند. اینکه در منطق ارسطویی این جمله را به سه جزء «سقراط»، «دانا» و «است» تجزیه می‌کنند و «است» را به عنوان رابطه جزء سومی به حساب می‌آورند، به این دلیل است که «دانا» را همانند «سقراط» شیء می‌پندارند و ناچار گرفتار این مشکل می‌شوند که اتحاد دو شیء چه معنایی می‌تواند داشته باشد. بنا به نظر فرگه اشتباه این تحلیل در این است که گمان می‌کنند «است» را می‌توان جزء مستقلی به‌شمار آورد. «است» جزء جدایی‌ناپذیر مفهوم است. این همان جزئی است که ماهیت ناتمام و اسنادی مفهوم را در زبان نشان می‌دهد؛ بنابراین «است» تنها یک ابزار زبانی برای ظاهر کردن حالت اسنادی کلمات است که این حالت را از خود در زبان نشان نمی‌دهند (همان: ۷۴). فرگه در این بحث عنوان کرد که هر قضیه‌ای دارای دو جزء «معنا» و «مرجع» است و ملاک درستی و نادرستی یک جمله به مرجع آن است و هیچ‌گاه معنا با شیئی که مرجع واقعی تعبیر است، مشتبه نمی‌شود. در نظر فرگه جمله معنایی دارد که اشخاص مختلف می‌توانند آن را دریابند، این مضمون عینی را فرگه «تفکر» (Der Gedanke) خوانده است (لاگوست، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۴)؛ برای مثال گزاره «اورست ۸۸۸۰ متر ارتفاع دارد.» یک جمله است و «ارتفاع کوه اورست ۸۸۸۰ متر است.» جمله دیگر، و این دو جمله از حیث دستور زبان با هم اختلاف دارند؛ اما هر دو یک چیز و یک «فکر» را بیان می‌کنند. ما معنی جمله را پیش از آنکه درستی و نادرستی آن را بدانیم، درمی‌یابیم.

یکی دیگر از اصول فکری تفکر فرگه این است که زبان با واقعیت پیوندی استوار دارد.

زبان آینه‌ای است که می‌تواند ساختار منطقی جهان را در خود منعکس کند. جهان مجموعه‌ای است از اشیا و هر کدام از این شیء‌ها ویژگی‌هایی دارد که با مفهوم‌ها بیان می‌شوند، همچنین هر شیء با شیء‌های دیگر به اعتبارهای مختلف وضع‌هایی دارد که با نسبت‌ها بیان می‌شوند؛ بنابراین جهان مجموعه‌ای است از «شیء‌ها و مفهوم‌ها و نسبت‌ها». ویژگی اصلی شیء قائم به ذات بودن است و ویژگی اصلی مفهوم یا نسبت ناتمام بودن است. و ناتمام بودن بدین معناست که تا بر شیء حمل نشود یا طرف نسبت آن معلوم نباشد، اندیشه کاملی از آن ساخته نمی‌شود (موحد، ۱۳۷۴: ۸۴-۶۹).

فرگه همچنین میان معنا و تصورات ذهنی تمایز قائل شده، می‌گوید: «یک معنا دارای دو خاصیت تعین داشتن و انتقال‌پذیری از یک ذهن به ذهن دیگر است که می‌توان آن را مستقل از ذهن و تصورات ذهنی قلمداد نمود» (لاگوست، ۱۳۷۶: ۳۴). بنابراین ذهن ما تنها می‌تواند معنا را دریابد و کشف کند؛ اما نمی‌تواند خالق و صانع آن باشد.

## ب) معنا نزد هوسرل

ادموند گوستا و آلبرشت هوسرل (Edmund Gustav & Albrecht Husserl) در پروزنیتس (Prossnitz) موراویا (واقع در امپراطوری اتریش - مجارستان سابق و چکسلواکی امروز) متولد شد. وقتی تحصیلات دانشگاهی خود را شروع کرد علاقه زیادی به ریاضیات و علوم طبیعی پیدا کرد. نخست در سال ۱۸۷۶ به لایپزیگ رفت و در آنجا در کلاس درس ویلهلم وونت (Wilhelm Wundt)، بنیان‌گذار روان‌شناسی تجربی حاضر شد؛ البته وونت تأثیر خاصی بر او نگذاشت. بعد از دو سال به برلین رفت تا به تحصیل ریاضیات بپردازد، سپس به وین رفت و در آنجا رساله دکتری‌اش را درباره مسئله‌ای ریاضی نوشت و در سال ۱۸۸۳ موفق به دریافت دکتری خود شد. پس از آن، مدتی کوتاه به‌عنوان استادیار در دانشگاه برلین به تدریس ریاضی پرداخت و در سال ۱۸۸۴ به وین مراجعت کرد و در آن جا به جمع شاگردان فرانتس برنتانو (Franz Brentano) پیوست و از (۱۸۸۴ تا ۱۸۸۶) پیش برنتانو فلسفه خواند. در این دوران برای تعمیق بیشتر در ریاضیات به فلسفه متمایل شد و زیر نظر شاگرد برنتانو، کارل شتومپف (Carl Stumpf) رساله دکتری دیگری با عنوان «فلسفه علم حساب» گذراند. روابط هوسرل و شتومپف صمیمانه بود و در واقع به

پاس قدردانی از محبت‌های شتومپف بود که هوسرل کتاب پرآوازه خود به نام «پژوهش‌های منطقی» (Logical Investigation) را در سال ۱۹۰۰ به وی اعطا نمود.

این کتاب محصول تلاش‌های هوسرل برای توضیح مبادی ریاضیات است. هوسرل که از اصل ریاضی‌دان بود به اندیشه‌هایی ژرف در باب مفاهیم اصلی و اصولی ریاضیات کشانده شد. ریاضی‌دانی که به فلسفه راه برده‌است با پرسش‌هایی روبه‌روست؛ پرسش‌هایی از این دست که حقیقت مفاهیم ریاضی چیست؟ نحوه خاص برهان ریاضی کدام است؟ معنا و حقیقت شناخت، در شناخت‌هایی از نوع ریاضیات را کجا باید جست؟ نیز پرسش‌هایی در باب ذات و ماهیت ریاضیات محض است. از همین روی این پرسش‌ها منجر شد به پرسش اصلی و محوری، پرسش از معنای حقیقت، خاصه معنای حقیقت صوری. هوسرل نخست می‌کوشید این مسائل و مسائلی از این دست را به مدد بینش فلسفی غالب در آخرین دهه قرن نوزدهم، حل کند و سعی داشت تا با تحلیل‌های روان‌شناسانه از تفکر ریاضی به کشف صورت خاص قوانین ریاضی نایل آید. نخستین کتاب فلسفی نیز که انتشار داد جلد اول «فلسفه علم حساب» (۱۸۹۱) بود؛ البته این کتاب جلد دومی نیافت و عنوان فرعی‌اش «بررسی‌های روان‌شناسی و منطقی» است که این امر نشان‌دهنده رهیافت روان‌شناختی او به فلسفه (درواقع به مبادی ریاضی) است. هدف هوسرل در این کتاب این بود که مفهوم بنیادی ریاضیات را بر پایه پدیده‌های روان‌شناختی استوار کند. انتشار این کتاب نقد کوبنده فرگه را در پی داشت که تأثیر قاطعی بر اندیشه هوسرل بر جای گذاشت. کتاب «پژوهش‌های منطقی» رهاورد این تحول فکری است. این نقد چندان کوبنده بود که درواقع با نگارش کتاب «پژوهش‌های منطقی» از آرای پیشین خود در فلسفه علم حساب عدول کرد. ملخص انتقاد فرگه به شرح زیر است (حقی): «به اعتقاد هوسرل عدد ناظر بر تکرر و تعدد است و جملات عددی چیزی درباره تکرر بیان می‌کنند؛ اما از آنجا که عدد چیز مجردی است و تکرر مجموعه‌ای از اشیاست که می‌توانند مجرد یا مادی باشند، باید معلوم کرد که چگونه به دو مجموعه (عضوهای یکی گربه و دیگری سیب) که اعضای مساوی دارند، می‌توان یک عدد نسبت داد بی آنکه گربه بودن یا سیب بودن در رسیدن به آن عدد دخالتی کند. هوسرل کلید این معما را عمل انتزاع می‌دانست. انتزاع، یک عمل ذهنی است که با توسل به آن می‌توان صفت‌های شیء را یکی پس از دیگری از آن سلب کرد و درواقع نادیده گرفت. حال اگر مجموعه‌ای از سه گربه

داشته باشیم و بخواهیم با عمل انتزاع به عدد سه برسیم یا عدد سه را از این مجموعه انتزاع کنیم، نخست رنگ آنها را نادیده می‌گیریم، بعد اندازه آنها را، بعد کیفیت پهلوی هم قرار گرفتن آنها را، بعد مکان آنها و به همین ترتیب آنچه را سبب تمایز گربه‌ای از گربه دیگر می‌شود، در ذهن خود از آن سلب می‌کنیم تا جایی که به جای «گربه الف و ب و پ» بتوانیم بگوییم «چیزی و چیزی و چیزی». سپس به جای «چیزی» هم می‌توان «یکی» یا «یک» قرار داد و گفت «یک و یک و یک» و از اینجا به عدد سه رسید. اشکالات فرگه به این تحلیل روان‌شناختی این است که:

۱. فرض کنید این روش را به کار بردیم. پرسش نخست این است که با این عمل سلب صفت‌ها از سه گربه چیزی باقی می‌ماند یا نه؟ اگر باقی نماند که «چیزی هم مدلولی نخواهد داشت جز هیچ. هیچ را سه بار که هیچ اگر هزاران بار هم با «و» عطف کنیم، نتیجه هیچ خواهد شد نه سه یا هر عدد دیگر، و اگر در پایان چیزی باقی بماند نتیجه از دو صورت خارج نیست: یا در هر سه مورد این چیز یک چیز است یا سه چیز متفاوت، که اگر سه چیز متفاوت باشد که مسئله همان مسئله اول خواهد بود. جمع سه چیز متفاوت با هم معنایی نخواهد داشت و در «چیزی و چیزی و چیزی» هر چیز مصداق جداگانه‌ای خواهد داشت و در این جا هم از عدد سه به همان اندازه دوریم که در «گربه الف و گربه ب و گربه پ» و اگر یک چیز باقی بماند این یک چیز (که معلوم نیست چه چیزی است) جز یک مفهوم نمی‌تواند باشد (زیرا شیء واحد از جمیع جهات، تعددپذیر نیست) و البته اگر یک مفهوم را هزار بار هم با «و» به آن مفهوم عطف کنیم، نتیجه همان مفهوم خواهد بود نه یک عدد.

۲. اگر عدد را ناظر به تکرر بدانیم، دیگر نه صفر را می‌توان عدد دانست و نه یک را؛ زیرا در هیچ کدام تکرر نیست.

۳. اگر عدد محصول اعمال ذهن باشد، ناچار محدودیت‌های ذهنی دامنگیر آن خواهد شد و باید از پرداختن به اعداد بزرگ و بی‌نهایت دست برداشت. عمل انتزاع از رسیدن به همان اعداد متناهی نخستین هم در می‌ماند، چه رسد از رسیدن به اعداد بزرگ.

(Schmitt, V. 5& 6: 136)

ادموند هوسرل با شعار «بازگشت به خود چیزها» (Zu den Sachen selbst)، در پی دست یافتن به معنای چیزها بود. این دست یافتن نخست در مرحله حس صورت می‌گیرد.

ما اشیا را با حواس ادراک می‌کنیم. در اینکه ادراک ما از چیزها با حواس آغاز می‌شود، هوسرل با پوزیتیویست‌ها همراهی می‌کند:

اگر مراد از مذهب تحصلی همان سعی و کوششی باشد، آزاد از هرگونه قید پیش‌داوری برای تأسیس علوم بر مبنای آنچه «مثبت و محصل» است، ما هستیم که باید تحصلی مذهب حقیقی خوانده شویم. (روژه، ۱۳۸۷: ۲۸)

هوسرل در تأویل فلسفی در پی آن است که ذهن با کنار گذاشتن تمام سیستم‌ها، فقط به عین اشیا توجه کند. در تأویل پدیدارشناسی با تعلیق حکم وجودی راجع به جهان، ذهن فقط مواجه با صرف پدیدار گردد و در تأویل مثالی با «بین‌الهلین» (Bracketing)، گذاشتن امور ناضروری ممکن، ذات آنها برای ذهن مکشوف گردد. او میان پدیدار و آگاهی نوعی تضایف (Correlation) قائل است. سوژه (Subject) به اعتبار ابژه (Object) و ابژه به اعتبار سوژه است که معنادار می‌شود. در صور و معانی اشیا فاعلیت نفس ما دخیل است و قیام آنها به نفس صدور است نه حلولی. به گفته هوسرل:

هر آنچه که در عالم هست، هر هستی جایگاهی [یا هر وجود مکانی - زمانی] در نزد من از آن روی هست که من آن را می‌آزمایم، ادراک می‌کنم، به خاطر می‌آورم، به وجهی درباره آن می‌اندیشم، حکم می‌کنم، ارزیابی می‌کنم، آن را می‌خواهم و قس علی هذا. اینها همه راه، همچنان که می‌دانیم دکارت در زیر نام Cogito آورده است. عالم برای من اصلاً جز آنچه که در این Cogitationes (اندیشیدنی‌ها) معلوم من واقع می‌شود و نزد من معتبر است، چیزی نیست. عالم تمام معنا و اعتبار خود را از هم Cogitationes دارد. کل حیات من در عالم در اینهاست که جریان دارد. من نمی‌توانم جز در همین عالمی که در من و از من معنا و اعتبار می‌پذیرد زندگانی کنم، بیازمایم، بیندیشم، ارج بگذارم و به عمل پردازم. (همان: ۳۱ و ۶۱)

هوسرل در کتاب «پژوهش‌های منطقی» در پژوهش چهارم بحث «معناداری و ایده گرامر محض» را بررسی و رابطه آن را با منطق بیان کرده است (1982: 47-77)

هوسرل میان معانی ساده و مرکب تمایز قائل شده، می‌گوید:

تقسیم دوگانه معنا (Sense) به ساده و مرکب مطابق است با تمایز گرامری میان عبارات ساده و مرکب. عبارت مرکب عبارتی است که دارای یک معناست که از بخش‌های گوناگون تشکیل شده که خود آنها نیز یک عبارت هستند و برای خودشان دارای معنا

هستند؛ برای مثال اگر بگوییم «یک مرد آهنی» ما از بخش‌های معناداری برای بیان این عبارت استفاده کرده‌ایم. اگر ما جملات مرکب را تحلیل کنیم، این سیر تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کند. ادامه این تقسیم باید نهایتاً به معانی ساده ختم گردد که به‌واسطه موارد غیر قابل شک نشان داده می‌شود. این تجربه بیانگر این است که عبارتی که بدون شک مرکب باشد، معنای آن نشانی از مرکب بودن را ندارد (ساده هست). (Ibid: 50).

هوسرل همچنین میان «بی‌معنا بودن» (Nonsense) و «محال بودن» (Absurd)، تمایز قائل شده، معتقد است که امور محال، بی‌معنا نیستند؛ بلکه گونه‌ای از معنا را در خود دارند. ترکیب «دایره مربع» یا «آهن چوبی» یک نحوه وجودی در قلمرو معانی مثالی دارد؛ اما هیچ عین موجودی با این معنای از وجود، نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ اما اگر بگوییم «یک دایره و...»، هیچ معنایی مطابق با این ترکیب زبانی وجود ندارد و اجزای معناداری که بدین نحو جمع شده‌اند، نمی‌توانند با یکدیگر در معنای واحدی جمع باشند. به عبارت دیگر خود معنا در این ترکیبات غایب است و آنچه باعث جدایی گزاره‌های معنادار از بی‌معنا می‌شوند، همان «گرامر» می‌باشد. ایده گرامر محض شامل قوانینی است که در حوزه معنای مرکب (Complex Meanings) حاکم اند و نقش آنها جدایی معنا از بی‌معنایی است.

هوسرل معنا را قابل تعریف نمی‌داند و آن را به دو قسم نمادین و شهودی تقسیم نموده‌است:

اینکه معنا چیست، موضوعی است که بی‌واسطه نظیر طبیعت رنگ و صدا به ما داده می‌شود. به علاوه معنا قابل تعریف نیست؛ بلکه وصف نهایی است. یعنی هرگاه عملی از بیان را انجام دهیم یا درک کنیم، معنایی برای ما دارد و از معنای آن یک آگاهی بالفعل داریم. این درک، این معنا دادن یا فعال شدن معنا با شنیدن کلام ملفوظ یا تجربه بعضی از تصاویر همزمان یکی نیست ... باید از یکسو تمایز بنیادی میان معانی نمادین و «تهی» و معنایی که به‌طور شهودی «پر می‌شوند» را تحلیل کرد و از سوی دیگر به انواع ماهوی معنا و نحوه‌های ترکیب معانی پرداخت.» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۲۶)

هوسرل معنا را به‌عنوان «عین» (Object) نیز در گستره وسیعی به کار برده و آن را اعم از یک «کنش، یک وضع امور، یک خاصه، یک چیز مادی و یک لحظه» (Husserl, A, 1982: 99, 129, 133) دانسته‌است. در پژوهش‌های پنجم و ششم واژه معنا را تحت

عنوان «حیث التفاتی» (Intentionality) به کار برده که شامل سه جنبه است:  
الف) ابژه مورد افاده در التفات‌های مختلف، نظیر تعیین شخص واحدی با صفات مختلف آن؛

ب) «ماده» امر زیست (lived)، یعنی معنایی که از یک التفات به التفات دیگر تفاوت می‌کند؛

ج) ماهیت التفاتی یا معنابخش که کیفیت (Quality) را به ماده اضافه می‌کند.  
اما آنچه که مدنظر هوسرل می‌باشد، این است که عنصر معنادار بودن را اساساً در تجربه عمل آگاهی باید جستجو کرد، نه در ابژه یا متعلق این عمل:

یک معنا یک عین را حاضر می‌کند، نه اینکه آن را تصویر می‌نماید ... ماهیت آن بیشتر عبارت است از نوعی قصد و التفات که می‌تواند به هر چیز و همه چیز مستقل و غیر مستقل معطوف باشد. هرچیزی که بتواند به‌مثابه یک عین، مورد افاده عینی شود، می‌تواند یک عین قصدی باشد. (Husserl, C, 1982: 137)

هوسرل محتوای اعمال آگاهی را دو چیز می‌داند: یکی ابژه فردی و دیگری ابژه کلی. ابژه فردی مبنای تصویری برای عمل ارجاع فردی فراهم می‌کند؛ عملی که در آن ما به «خود چیزها» می‌پردازیم. ابژه کلی مبنای تصویری برای عملی مفهومی و ارجاع به نوع را فراهم می‌کنند. در این حالت ما محتوا یا مثال آن نوع را افاده می‌کنیم؛ برای مثال ما از «میز قهوه‌ای» صرفاً به خود قهوه‌ای به‌طور کلی توجه داریم. ادراک ما در این عمل نوع را به‌مثابه یک ابژه کلی در مقابل ما قرار می‌دهد و سایر ویژگی‌هایی را که برای این ابژه وجود دارد، پدیدار می‌سازد. این تمایز میان کلیت نوع و پراکندگی آن در تمام مصادیق مربوط است به صورت محض امکان آگاهی به‌طور کلی (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۱۷).

از نظر هوسرل زبان اصل هدایت‌کننده معنا نیست؛ بلکه این معناست که اصل هدایت‌کننده زبان است. معنا همواره چه به‌صورت صامت و چه غیر صامت می‌تواند مورد ارجاع باشد؛ بنابراین قلمرو معنا به زبان وابسته نیست. قلمرو آن ذاتاً غیر زبانی و حتی «پیش‌زبانی» (Pre-Linguistic) است، اگرچه باید در زبان ادا شود. بنابراین زبان محملی است که نقش روشن‌سازی مقصود اندیشه یا انتقال آن به دیگری را بر عهده دارد:

اگر چه هیچ بیان یا زبانی بدون سخن وجود ندارد؛ اما لزوماً همه چیز در سخن «بیان‌کننده» نیست. هر چند سخن بدون یک هسته بیان‌کننده نخواهد بود، اما می‌توان گفت

که تقریباً کل سخن در شبکه نشانه‌ای گرفتار است. (همان: ۵۷۸)  
این سخن ما را به بحث ارجاع و معناداری نزد کواین نزدیک می‌سازد.

## ج) معناداری نزد کواین

کواین (Willard Van Orman Quine) در مقام فیلسوف اعلام کرده‌است که علم شعور معمولی خودآگاه است و آموزه‌های او امتداد و بسط علم هستند. کار فلسفی او را می‌توان در سه مرحله تقسیم کرد: مرحله منطقی، مرحله معناشناسی مرحله فلسفی. در مرحله سوم که نظام فکری او را نیز تشکیل می‌دهد، وی متافیزیک سنتی، تمایز قضایای تحلیلی و ترکیبی، نظریه تقلیل‌گرایی (Reduction)، منطق موجهات، ذات‌گرایی، و شک‌گرایی را رد می‌کند. کواین مانند هوسرل معتقد است که تمامی دانش بشری از تجربه حسی حاصل می‌شود. در توضیح نظریه «فروکاست‌گرایی بنیادی» (فروکاستن همه احکام به احکام تجربی بی‌واسطه) می‌گوید:

هر حکم معناداری قابل برگردان به یک حکم صادق یا کاذب درباره تجربه بی‌واسطه است. به بیان دیگر، یک عبارت برای آنکه معنادار باشد، باید نام یک داده حسی باشد. جملات قابل ارجاع به زبان داده‌های حسی هستند. در بیان پیچیده‌تر، این دیدگاه بر آن است که گفته‌های ما به صورت کل قابل برگردان به زبان داده‌های حسی هستند؛ اما نه آنکه لفظ به لفظ قابل برگردان باشند. طبق این جهت‌گیری جدید محمل اولیه معنا، حکم است نه تک‌تک اجزای حکم. (استرول، ۱۳۸۷: ۳۱۰)

کواین کسانی چون لاک، هیوم، فرگه و راسل را از طرفداران این نظریه می‌داند. او معتقد است که علم برساخته از نظریه‌هاست. جمله منفرد مخزن و مرجع معنا نیست؛ بلکه معنای جملات تشکیل‌دهنده و واژه‌های تشکیل‌دهنده آنها بستگی به خصلت نظریه دارد: احکام ما درباره جهان خارج، نه به انفراد بلکه به صورت یک کالبد کلی روبه‌روی دادگاه تجربه حسی قرار می‌گیرند. این کالبد کلی که واحد معنای تجربی است، چیزی کمتر از کل علم نیست. (همان: ۳۱۱)

وی در بحث از معنا معتقد است که الفاظ همواره دلالت معنایی خاصی ندارند. این گونه نیست که هر لفظی در هر زبانی معنای خاص خود را داشته باشد و با ترجمه کردن آن در زبان دیگر همان معنا انتقال پیدا کند. او معتقد است که انتقال معنا از یک زبان به

زبان دیگر امکان‌پذیر نیست. آنچه دلالت الفاظ را میسر می‌سازد، دلالت «انگیزه‌ای» است. الفاظ همواره انگیزه هستند، نه اینکه دارای معنای حقیقی باشند؛ برای مثال وقتی که ماه می‌تابد، فرد بومی برای خبر دادن از آن، چیزی می‌گوید که برای مردم‌شناس فقط یک صوت است. مثلاً می‌شنود که بومی می‌گوید «گاگاوایی» و حدس می‌زند که «گاگاوایی» معادل «ماه» یا «مطلبی راجع به ماه» است. کم‌کم با جملات موقعی (Occasion Sentences) که تابع حضور مؤثر انگیزه خارجی و توافق یا اختلاف نظر شخص بومی است، زمینه ساختن جملات گزاره‌ای مثل «ماه می‌تابد» فراهم می‌شود؛ بنابراین وقتی بومی و کاشف بیگانه در یک موقعیت قرار گرفته باشند، بومی می‌گوید «گاگاوایی» و بیگانه می‌گوید «ماه»، بی آنکه این دو لفظ معنی و دلالت مشترکی داشته باشند (لاگوست، ۱۳۷۶: ۹۸). نظر کواین در خصوص ترجمه، ناظر به همین بحث است. او معتقد است که ما از جملات نمی‌توانیم یک ترجمه صرف و منحصر به فرد ارائه کنیم. هر ترجمه‌ای متکی بر یک نظریه یا فرضیه‌ای عمومی است که زبان‌شناس از زبان خودش وارد می‌کند. هر قدر زبان‌شناس به روش‌های گوناگون بکوشد که این لفظ به چه چیزی دلالت می‌کند، باز تفاسیر دیگری که بعضاً ناسازگار باشند، امکان‌پذیر است. او منکر منحصر به فرد بودن ترجمه است. ترجمه لفظ به لفظ و حتی عبارت به عبارت نشدنی است. این همان نظریه کل‌گرایی کواین است که در آن کل مقدم بر اجزای خود می‌باشد و قابل تحلیل و تقلیل به اجزای خود نمی‌باشد.

کواین دوتا از مفروضات روش‌های سنتی تحلیل منطقی و علم‌شناختی را به پرسش گرفته:

(۱) این فرض که تمایزی روشن وجود دارد (تمایز تحلیلی / ترکیبی) میان منطقی و دیگر رشته‌هایی که شخص را قادر می‌سازد بدون رجوع به این رشته‌های دیگر به تحلیل منطقی یک گزاره پردازد؛

(۲) این فرض که زنجیری واحد از توجیه وجود دارد که از مشاهده آغاز و به ادعاهای نظری‌تر درباره جهان می‌رسد و اینها شخص را قادر به ساختن تحلیلی علم‌شناختی از دومی بر حسب اولی می‌سازد. کواین در هر دو مورد مدلل می‌سازد که ما در واقع تنها شبکه‌ای مرکب از روابط به هم وابسته را می‌یابیم که چشم‌انداز تحلیل‌های منطقی مشخص یا علم‌شناختی را برقرار می‌سازد. علاوه بر این، او بعدها مدلل ساخت که فهم ما از

یکدیگر، و به ویژه از سخنان یکدیگر، عموماً با مشاهدات یکدیگر سست می‌شود، و در نتیجه، معنای اکثر گفته‌های ما باید اساساً نامشخص باشد چون برای معنای آنها چیزی بیش از آنکه برای ناظری هوشمند در دسترس است، نمی‌تواند وجود داشته باشد (Baldwin, 1999, V.1: 226).

کواین ضمن انکار وجود احکام تحلیلی، می‌گوید که هیچ گزاره‌ای را هم نداریم که قطعاً بتوانیم حکم کنیم که همواره صادق و حقیقی است. احکام تحلیلی وجود ندارد، زیرا تمام احکام را می‌توان تصحیح کرد و مورد تجدیدنظر قرار داد. او در نظریه «نسج اعتقادات» (The Web Of Belief) بیان می‌کند که «همواره می‌توان حقیقت هر جمله‌ای را هر چه باشد و با هر شرایطی که باشد، با تعدیل جملات دیگر که در جایی از سیستم قرار دارد، حفظ کرد.» (لاگوست، ۱۳۷۶: ۹۴) کواین معتقد است که جملات مشاهده‌ای نیز همانند قضایای علوم همواره در معرض تجدیدنظر قرار دارند. حتی قوانین ریاضی و منطقی که به نظر قطعی و یقینی می‌باشند هم معاف از بعضی تجدیدنظرها و به تعبیر توماس کوهن برکنار از بعضی «انقلاب‌ها» نیستند:

اگر این دیدگاه درست باشد، سخن گفتن از محتوای تجربی یک گزاره منفرد گمراه‌کننده است، همچنین جستجوی مرزی بین احکام ترکیبی، که به نحوی امکانی بر حسب تجربه صادق‌اند و احکام تحلیلی که هر چه پیش آیند، صادقند، احمقانه خواهد شد. هر گزاره‌ای اگر تعدیل‌هایی به اندازه کافی مؤثر در جاهای دیگر نظام انجام دهیم، می‌تواند هر چه پیش آید، صادق باشد. حتی حکمی بسیار نزدیک به پیرامون را می‌توان با پیش کشیدن ادعای توهم یا با اصلاح برخی از آن‌گونه حکم‌ها که قانون منطقی خوانده می‌شوند، به‌رغم تجربه‌ای که آن را نقض می‌کند، صادق دانست. برعکس به همین منوال هیچ حکمی مصون از بازنگری نیست، حتی پیشنهاد بازنگری در قانون منطقی امتناع شق ثالث برای ساده کردن مکانیک کوانتمی مطرح شده است؛ بنابراین چه تفاوتی هست بین چنین تغییری و تغییری که از طریق آن کپلر جای بطلمیوس را گرفت یا انیشتین جای نیوتن را یا داروین جای ارسطو را. (Quine, 1953: 43)

بنابراین از نظر کواین صحت هر حکم یا گزاره‌ای را می‌توان ابقا کرد، به شرط آنکه در جای دیگری از سیستم تصحیح‌های لازم صورت گیرد.

## د) نتیجه و ارزیابی

هوسرل بر کسان بسیاری تأثیر گذاشت، ولیکن تعداد اندکی فلسفه او را کاملاً پذیرفتند که نامورترین آنها مارتین هیدگر بود که راه گرداند و به تعبیر خودش در راه تفکرش گشتی (Kehre) پدیدار شد و به راهی دیگر رفت.

خط سیری که از هوسرل به هیدگر می‌رسد تا ژان پل سارتر ادامه دارد و کتاب «هستی و نیستی» او تلویحاً کنایه‌ای به کتاب پرآوازه هیدگر «هستی و زمان» دارد و حاکی از اذعان به تأثیر هیدگر می‌باشد. فرد شاخص دیگر در این حوزه فکری، موریس مرلوپوتی است که کتاب مهمی به نام «پدیدارشناسی ادراک» منتشر کرد. از دیگر نمایندگان و مروجان این فلسفه که شیوه پدیدارشناختی را مشخصاً در مذهب و اخلاق به کار بست، ماکس شلر است.

در توصیف پدیدارشناسی هوسرل بحث از معنا و عین، گستره وسیعی را در بر می‌گیرد. برای هوسرل ملاک معناداری همان حیث التفاتی وجدان است. اساساً در هیچ گزاره‌ای، هیچ متعلقی، نمی‌تواند بدون ارجاع باشد. این ارجاع فارغ از ذهن سوژه است. ذهن، حیثیت روی آوردگی به غیر دارد. در این روی‌آوری است که نفس مصدری برای پیدایش معانی می‌گردد. فرگه به ادات ربط و حروف عطفی، انفصالی، نفی و شرطی مثل «و»، «یا»، «نه»، «اگر» و... توجه کرده و درستی و نادرستی جملات مرکب را تابع درستی و نادرستی جملات ابتدایی و ساده دانسته‌است. او همچنین با ایجاد یک سلسله علائم رمزی توانست ابهام‌های زبان را کاهش دهد و از خطاهای ناشی از اغتشاش و اشتباه میان معانی یک لفظ جلوگیری کند. کواین نیز به پیروی از راسل بیان کرد که الفاظ معانی خاص خود را دارند و با ترجمه کردن نمی‌توان معنای حقیقی را به فرد دیگر رساند. با این کار راه را بر هرگونه تأویل و نسبی‌گرایی و تفسیر به رأی سخت کرد. اگرچه کواین به بازسازی زبان و نظریه قائل است؛ اما مرز میان زبان و نظریه را مبهم تلقی می‌کند. از آنجا که اصطلاحاتی همچون «صدق»، «معنا»، «نام و نامیدن»، «ارجاع»، «گزاره» و «ترجمه» نیاز به وضوح بیشتری دارند، کواین برای تبیین آنها از روان‌شناسی رفتارگرا کمک گرفته‌است. ارجاع، دو خصیصه درک نشدنی بودن و مرتبط با نظریه پیشین بودن را دارد. دلیل درک نشدنی بودن آن این است که شواهدی برای قطعی کردن آن وجود ندارد و مرتبط با نظریه است، بدان جهت که در دستگاه زبانی هر فرضیه‌ای را که دوباره به دست می‌آوریم، مرتبط با نظریه پیشین است و

در آن جای دارد.

از آنجا که فلسفه زبان کواین با سنت فلسفه تحلیلی رابطه نزدیکی دارد، حیثیت التفاتی هوسرل با آن دارای وجوه مشترکی است. از جمله اینکه مجموعه‌های غیر شفاف، اعمالی با حیثیت التفاتی دارند که دارای ویژگی خاصی می‌باشند که در نتیجه رجوع دادن چنین مجموعه‌ای را به مجموعه‌ای که فاقد حیثیت التفاتی است، ناممکن می‌سازد، همچنین معتقد است که حیثیت التفاتی تقلیل‌ناپذیر به یک حیثیت غیر التفاتی است. کواین این غیر قابل رجوع بودن را نشانه‌ای برای تهی بودن همه جملات عطفی دارای حیثیت التفاتی می‌داند و بدین ترتیب هر علمی را که دارای حیثیت التفاتی باشد، بی‌اعتبار می‌سازد. بدین جهت می‌توان گفت که فلسفه زبان کواین به جهت جبریت منطقی حاکم بر آن، باعث از میان رفتن حیثیت التفاتی می‌شود. در رویکردی که فرگه و هوسرل به ارجاع و معنا دارند، معنا خود هویتی ذهنی ندارد، بلکه به وسیله حالات ذهنی و درونی ما مشخص می‌گردد؛ به عنوان مثال درباره اسامی خاص، معنای یک عبارت زبانی عبارت است از توصیفاتی که ما در هنگام مواجهه با اسم خاص درک می‌کنیم و مدلول اسم خاص آن شیئی در جهان است که این وصف‌ها را به صورت یکجا برآورده می‌کند؛ بنابراین اگر دو نفر از یک چیز خاص معنای یکسانی را درک کنند، آن معنا به یک شیء در جهان ارجاع پیدا می‌کند.

به نظر کواین آنچه ما علم بشر تلقی می‌کنیم، تنها از جملاتی منفرد که بعضاً هم صادق هستند تدوین نشده است؛ بلکه دانش مجموعه‌ای از جملاتی است که برای تمام روزگار صادق بوده و همگان به آنها اعتقاد داشته‌اند. چنین جملاتی را کواین جملات ابدی (Eternal Sentences) در مقابل جملات موقعیتی (Occasion Sentences) قرار داده است. فرگه در طرح خود مفهوم و مقصود (Meaning) درباره اسامی خاص و عباراتی نظیر «ستاره غروب» به کار می‌گیرد، ولی آیا اسم‌های خاص مفهوم دارند؟ طبق نظر فرگه آری، اما دیدگاه‌ها درباره مفهوم می‌تواند متفاوت باشد. کسی که نام «ارسطو» را به کار می‌برد، ممکن است آن را در مفهوم «شاگرد افلاطون» یا «معلم اسکندر کبیر» به کار گیرد؛ در حالی که شخص دیگر ممکن است آن را در مفهوم «معلم اسکندر کبیر که در استاگیرا زاده شده» استعمال کند، ولی او می‌افزاید چون در نهایت، مقصود یک چیز است، چنین اختلافاتی در مفهوم را می‌توان تحمل کرد، اگرچه در یک زبان کامل بنا نیست چنین رویدادهایی به وقوع بپیوندند. به هر حال فرگه در برابر این نظر که مفهوم، جنبه شخصی

۵۳

ذهن

ارجاع و معناداری نزد فرگه، هوسرل و کواین

دارد، موضع انکار گرفته است. یک مفهوم می تواند تداعی های گوناگونی یا تصوراتی را در انسان های مختلف برانگیزد، ولی آن تصورات همان مفهوم نیستند. مفهوم یک عبارت ممکن است همان خصوصیت مشترک میان افراد بسیار باشد و لذا بخشی یا درجه ای از ذهن شخصی نیست. از این رو یک شخص نیازی به وقت زیاد در سخن گفتن از مفهوم یک عبارت ندارد.

از دیدگاه فرگه معنا نمی تواند هویتی ذهنی باشد؛ چرا که در این صورت امکان انتقال آن از طریق زبان ممکن نخواهد بود. هر امر ذهنی کاملاً خصوصی است و امکان دسترسی دیگران به آن وجود ندارد. با این حال معنا معادل مصداق خارجی یک عبارت زبانی هم نیست. از جمله نکات اشتراکی نظریه فرگه و هوسرل، این است که در نظریه فرگه می بینیم که اگر محمول ارجاعی وجود داشته باشد، اسامی زیادی نیز جفت جفت با مصداق مختلفشان وجود دارند که با وجود این، همگی دارای این محمول ارجاعی به عنوان عامل مسمای مشابه می باشند؛ ولی عکس این قضیه امکان ندارد: غیر ممکن است که دو اسم دارای همان مصداق باشند و با وجود این محمول های ارجاعی مختلف داشته باشند. ولی در نظریه هوسرل اگر محمول عمل دارای حیثیت التفاتی وجود داشته باشد، برای این محمول اعمال مختلف با معانی مختلف می تواند وجود داشته باشد.

از جمله منتقدان بزرگ نظریات فرگه و هوسرل می توان به هیلاری پاتنم (H. Putnam)، سول کریپکی (S. Kripke) و تیلور برج (T. Burge) اشاره کرد (ر.ک: استرول، ۱۳۸۷). کریپکی در رد نظریه فرگه بیان می کند که نام های خاص با وصف های خود همواره هم معنا نمی توانند باشند و چه بسا که در ساختار یک استدلال اگر ما جای یک نام خاص وصف معینی از آن نام خاص را به کار ببریم، ارزش معنایی کل آن عبارت تغییر کرده، باعث شود که ویژگی های موجهه و معرفتی جملات حاوی نام خاص تغییر کند. حال آنکه نباید در یک استدلال اگر ارزش معنایی دو عبارت یکسان باشند با جایگزین نمودن یک وصفی به جای دیگری ارزش معنایی کل آن عبارت تغییر کند. از نظر کریپکی

مرجع الفاظ ارجاعی در یک جامعه زبانی از طریق یک زنجیره علی تعیین می شود و محتوای معنایی آن لفظ همان شیء آن است؛ بنابراین وصف های معین متناظر با نام یک شیء نیست که مدلول آن نام خاص را تعیین می کند. براساس نظر کریپکی ممکن است که توصیف هایی که ما یک شیء را معمولاً با آن می شناسیم، نادرست باشد یا اصلاً شیء

مشخصی را در جهان بر نگزیند و با این حال ما وقتی آن نام خاص را به کار می‌بریم موفق می‌شویم به‌درستی به مدلول آن ارجاع دهیم. موفقیت ما در ارجاع به مدلول یک لفظ، وابسته به این امر است که ما در یک زنجیره‌ی علی مناسب از کاربرد آن لفظ قرار گرفته باشیم. (طیّبی، ۱۳۸۵: ۸۷ - ۸۶)

## منابع فارسی

۱. اورام، استرول، ۱۳۸۷، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۲. رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۸۴، *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.
۳. روژه، ورنو و وال، ژان، ۱۳۷۲، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. اگوست، ژان، ۱۳۷۶، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه دکتر رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.
۵. موحد، ضیاء، ۱۳۷۴، *گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان*، فصلنامه ارغنون، شماره ۷ و ۸.
۶. طیّبی، ساجد، ۱۳۸۵، *برهان معناشناختی در رد شک‌گرایی*، فصلنامه ذهن، شماره ۲۸.
۷. حقی، علی، ۱۳۷۸، *درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل*، فصلنامه مفید، شماره ۱۹.

## منابع انگلیسی

1. Husserl Edmund, 1982, A, *Ideas I*, Edited by Dermot Moran, London and New York.
2. Husserl Edmund, 1982, B, *Logical Investigation II*, Edited by Dermot Moran”, London and New York.
3. Husserl Edmund, 1982, C, *Logical Investigation IV*, Edited by Dermot Moran”, London and New York.
4. Quine, W.V.O, 1953, *From a Logical Point of View*. New York: Harper and Row.
5. Schmitt Richard , *"Phenomenology"*, The Encyclopedia of Philosophy: Editor in Chief Paul V.5&6.
6. Baldwin Thomas, 1999, *"Analytical Philosophy"*, in Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, London: Routledge, V.1.