

# ویتگنشتاین و اذهان دیگر

بازاندیشی ذهنیت و اشتراک بین‌الذهانی با  
ویتگنشتاین، لویناس، و هوسرل

اشاره:

نوشتار حاضر نقدی است بر کتاب  
*Wittgenstein and Other  
Minds: Rethinking  
Subjectivity and  
Intersubjectivity with  
Wittgenstein, Levinas,  
and Husserl*

نوشته Soren Overgaard

که در سال ۲۰۰۷م

از سوی انتشارات راتلج

منتشر شده است.

منتقد: بتینا برگو

مترجم: مصطفی امیری



کتاب سورن اورگارد از دو جنبه جالب توجه غنای بیشتری به ادبیات فلسفی ویتگنشتاین می‌افزاید. اول اینکه، او رویکردی مفهومی و هستی‌شناختی<sup>۱</sup> به مباحث معاصر در باب مسئله «اذهان دیگر» (ص. ۲) اتخاذ می‌کند- به این معنا که در وهله نخست سعی دارد (پیش از آنکه به بحث درباره اذهان دیگران بپردازد) به این مسئله پاسخ دهد که مقصود از ذهن چیست. او همچنین مسئله فوق را به حوزه اخلاق نیز بسط می‌دهد، زیرا نحوه طرح مسئله اذهان دیگر، یا موضوع‌های [سوژه‌های] دیگر، مکرراً به این مسئله ارتباط می‌یابد که چه رفتاری در قبال دیگران مناسب است. این امر به ویژه وقتی بارزتر است که مسئله رفاه، یا رنج، بشری مطرح می‌شود. دوم اینکه، اورگارد قرائتی بسیار قابل فهم از فلسفه ویتگنشتاین میانی و متأخر، از جمله بررسی دقیق کتاب آخرین نوشتارها در باب فلسفه روانشناسی<sup>۲</sup> که پس از مرگ فیلسوف منتشر شد، ارائه می‌دهد. اورگارد رویکرد «مسئله‌ای» ویتگنشتاین به اذهان دیگر را در پرتو دلمشغولی‌هایی که به طور تقلیل‌ناپذیری اخلاقی هستند، بررسی می‌کند. باور مؤلف، که به طور نظام‌یافته‌ای آن را اثبات می‌کند، این است که ویتگنشتاین متأخر در حقیقت به ما کمک می‌کند تا «تفکر متفاوتی نسبت به مسئله مورد بحث»، که او نامش را «اشتراک بین‌الذهانی» می‌گذارد، داشته باشیم، و بدین وسیله آن را از چارچوب بحث‌های صرفاً هستی‌شناختی خارج می‌کند. علاوه بر این، اثبات اهمیت تفکرات ویتگنشتاین در حوزه



اورگارد

مسأله اخلاقی بدین معناست که قرائت درستی از ویتگنشتاین داشته‌ایم، که البته مستلزم پرهیز از چهار خطر بالقوه است. خطر اول از این باور نشأت می‌گیرد که «توضیح اجتماعی»<sup>۲۱</sup> یا ادراک اجتماعی ویتگنشتاین از ذهن، اگر نگوییم همه، بیشتر ابعاد ذهنیت را با فرض یک بافت اجتماعی از پیش موجود<sup>۲۲</sup>، از آن سلب می‌کند. خطر دوم در این ادعا نهفته است که، در تفکر ویتگنشتاین، خود ایده موضوع [سوژه]<sup>۲۳</sup>، که به گونه‌ای متفاوت با آنچه نزد دیگران حاضر است نزد خود حضور دارد، کاملاً حذف شده است.

هر دو خطر، یعنی فردگرا<sup>۲۴</sup> علیه ضد فردگرا، و حلول‌گرا<sup>۲۵</sup> علیه ضد حلول‌گرا، در واقع ناشی از بسط مبالغه‌آمیز استدلال‌های خود ویتگنشتاین و تضعیف ادعاهایی است که او برای درک اجتماعی ذهن، در تضاد با یک مفهوم حلولی دسترسی‌ناپذیر یا ایزوله‌شده، مطرح می‌سازد. اورگارد پیشنهاد می‌کند که، برای روشن‌تر شدن بحث، مسئله حلولی دسترسی‌ناپذیر را با مباحث مربوط به قصدیت<sup>۲۶</sup> مطرح شده است، بار دیگر مورد موشکافی قرار بگیرد. او خودباوری<sup>۲۷</sup> آنگونه که در مباحث مربوط به قصدیت<sup>۲۸</sup> مطرح شده است، بار دیگر مورد موشکافی قرار بگیرد. او سپس به تشریح نقادی هایدگر<sup>۲۹</sup> و سارتر<sup>۳۰</sup> از مفهوم قصدیت هوسرلی می‌پردازد، و نهایتاً، نشان می‌دهد که چگونه ادراک لویناس<sup>۳۱</sup> از فراخوان یک سوژه یا نامتوازی<sup>۳۲</sup> که از سوی «دیگری»<sup>۳۳</sup> می‌آید می‌تواند ایده نسبتاً خودباورانه هوسرل<sup>۳۴</sup> و سارتر از «اشتراک بین‌الذهانی» را تکمیل کند. اورگارد نتیجه می‌گیرد که، کلاً، سارتر و لویناس راهی برای گریز از خودباوری به ما ارایه می‌دهند که بر از طنین دلمشغولی‌های مهم ویتگنشتاین متأخری است که درگیر فلسفه روانشناسی بود. بدون شک ویتگنشتاین - بر خلاف این فلاسفه «قاره‌ای» - دلمشغول گرامر<sup>۳۵</sup> در حال کار در بازی‌های زبانی اخلاقی بود، مثل عدم توازن بین گزاره‌های اول شخص و سوم شخص.

دو خطر مرتبط دیگر شامل نسخه‌های اخیر ثنویت دکارتی<sup>۳۶</sup>، که ادعای نوعی استعلاء<sup>۳۷</sup> اذهان دیگر را دارد (که با مثال سوسک‌های درون جعبه‌ها یا «جامدات» کدر فهمیده می‌شود)، و همچنین قرائت رفتارگرایانه از ویتگنشتاین، که معتقد به درک فعالیت‌های ذهنی از طریق اعمال و رفتار است. اورگارد هر دو را مردود می‌شمارد، و سعی دارد رابطه‌ای بین آنها متصور شود. حضور یک شخص دیگر نزد ما مسلماً با حضوری که ممکن است یک چیز یا شیء نزد ما داشته باشد، متفاوت است. با وجود این، طبق استدلال اورگارد، تصور این امر که هیچیک از ابعاد تجربه یک شخص دیگر، گاه، از درک و فهم ما پنهان نمی‌ماند، منطقی نیست. بنابراین چگونه می‌توان این دو موضوع را به یکدیگر نزدیک‌تر ساخت؟ نخست، با تقلیل دادن حدود شکاکیت<sup>۳۸</sup> اذهان دیگر (ص. ۵). اورگارد ثابت می‌کند که یک نفس<sup>۳۹</sup> کاملاً رشد یافته در جهان‌های مختلف<sup>۴۰</sup> را هرگز نمی‌توان به حد یک جعبه سیاه تقلیل داد. او رویکرد خود به بودن - در جهان<sup>۴۱</sup> را از هایدگر به عاریت گرفته، و بدین ترتیب ادراک خودباورانه‌تر قصدیت هوسرل را مشکل‌سازتر کرده است. علاوه بر این، نفس تجسم‌یافته<sup>۴۲</sup> در جهان<sup>۴۳</sup> نفسی است که، از لحاظ کلامی و بیانی، در دسترس دیگران، و در دسترس علم ماست - ولی نه صرفاً از طریق رفتار، زیرا بیان مستلزم این امر نیز هست که «دیگری» کسی باشد که می‌تواند «تجلی»<sup>۴۴</sup> بیانی دارد (و به منزله منبع آن عمل کند) (ص. ۸). بنابراین، اورگارد با استفاده از استدلال‌ها و مفاهیم مطرح شده از سوی فلاسفه مهم قاره‌ای (هایدگر، هوسرل، سارتر، و لویناس) وارد مباحث رایج ادبیات ویتگنشتاینی می‌شود. ولی پیش از آنکه نظرات او را درباره تلاقی تفکرات ویتگنشتاین و



لویناس بررسی کنم، اجازه می‌خواهم اجمالاً جایگاه کتاب حاضر را در زمینه فکری گسترده‌ترش مشخص کنم. ویتگنشتاین و اذهان دیگر به جریانی از دانش پژوهی<sup>۴۵</sup> تعلق دارد که هم اینک ویتگنشتاین میانه را در پرتوی نوشته‌های گسترده‌اش در باب روانشناسی و پدیدارشناسی قرائت می‌کند. این جریان هم اینک در موسساتی نظیر مرکز پژوهش‌های ذهنیت<sup>۴۶</sup> (دانمارک) و، گروه پژوهشگران ژوسلن بنوا<sup>۴۷</sup> در اکول نورمال سوپریور<sup>۴۸</sup>، که برای محققان انگلیسی‌زبان قدری ناشناخته‌تر است، و با موسسه آرشو هوسرل<sup>۴۹</sup> (در پاریس) همکاری می‌کند، فعال است. دلمشغولی این علم‌پژوهان، که همگی دارای دقت نظر بسیار هستند و از بازگشت به ادراک متافیزیکی و یا صرفاً اجتماعی موضوعات [سوژه‌ها]<sup>۵۰</sup> و جهان‌ها<sup>۵۱</sup> خودداری می‌کنند، مسابلی نظیر معنای ذهنیت، ادراک، و توجه<sup>۵۲</sup> است. حال، آنچه ارزش خاصی به کتاب اورگارد می‌بخشد همانا بسط بسیار قابل فهم استدلال‌هایش است. این استدلال‌ها به شکل یک گفتمان، یا نوعی «مسئله‌شناسی»<sup>۵۳</sup>، بسط می‌یابند، و دیدگاه‌های مخالف را هر جا که بر تأملات گاه

مبهم ویتگنشتاین درباره اذهان دیگر پرتو بیفکند، با یکدیگر تلفیق می‌کنند. اگرچه اورگارد سعی دارد نشان دهد که، نهایتاً، نه خودباوری و نه دست کشیدن از برون‌گرایی<sup>۳۵</sup> (متعادل) نباید قربانی تلاش برای حفظ نوعی عدم دسترسی<sup>۳۶</sup> - حتی نوعی غلظت<sup>۳۷</sup> برای - یک ذهن تجسم‌یافته و در جهانی شود، برنامه خاصی برای این کار ندارد: توضیح ذهنیت تجسم‌یافته در حکم امری تعاملی و فیزیکی (نشانگر وضعیت‌های مختلف، که با بیان‌های متفاوت و غیر قابل پیش‌بینی «مواجه» می‌شود)، راه به سوی ایجاد پُلی بین دسترسی محدود به اذهان دیگر و امکان یک «اخلاق اولیه» می‌برد که چندان از دلمشغولی‌های لویناس دور نیست. مقصود اورگارد از «اخلاق اولیه»، همچون لویناس، این است که از سؤال «چگونه به دیگری که به من نظر می‌کند باید پاسخ بدهم؟» گریزی نیست، و این سؤال وقتی که حس می‌کنم که تقاضا یا ادعایی که شده دربرگیرنده تألم است و طلب کمک می‌کند، حدت بیشتری می‌یابد. اورگارد در اینجا از ویتگنشتاین (و استنلی کاول<sup>۳۸</sup>) پیروی می‌کند، و استدلالش این است که مسئله اذهان

دیگر تا جایی که به یک فراخوان<sup>۳۹</sup> «در...» [اذعان به درد دیگری] تبدیل می‌شود، کاملاً واضح است. چرا اینگونه است؟ «به طور کلی می‌دانم که برای انجام چه کاری فراخوانده شده‌ام» (ص. ۳) زیرا، از طریق بیان، با شخص دیگر مستقیماً، اگر نه تمام و کمال، موافقت می‌کنم. اورگارد بیشتر از این پیش نمی‌رود؛ او یک رویکرد کاملاً رفتارگرایانه را به اذهان دیگر، و همچنین علم اخلاقی را که از رفتارگرایی ناشی می‌شود، تصدیق نمی‌کند. در واقع، او (همچون ویتگنشتاین) در ارتباط با این مسئله که چه قواعد اخلاقی باید از عینیت و جزئیت<sup>۴۰</sup> رویارویی‌های مورد بحث او، و ویتگنشتاین، ناشی شود رویکرد لادری‌گرایی پیش می‌گیرد (علاوه بر منابع دیگر، مقایسه کنید با بحث‌های ویتگنشتاین و وایزمن<sup>۴۱</sup>).

بحث اجمالی درباره استدلال‌های قانع‌کننده‌ای که در این کتاب بسط یافته، به ویژه علیه ادراک «سوسک‌ها در جعبه‌ها» از ذهنیت در حکم یک حالت درونی (از نگاه بیرونی) و غیرقابل درک، نه امکان دارد و نه مطلوب است. با وجود این، اشاره به برخی از آنها خالی از لطف نیست. چنانکه اشاره شد، اورگارد از قرائت‌های متضاد از ویتگنشتاین روی برنمی‌گرداند. او دشواری‌های مفهوم قصدیت و «درون‌گرایی»<sup>۴۲</sup> و همچنین موضع قویاً برونگرایی گریگوری مک کولاج<sup>۴۳</sup> (ص. ۷۵-۷۷) را مورد موشکافی قرار می‌دهد. در اینجا، دین او به هوسرل قابل ملاحظه، و ثمربخش، است زیرا در عین حالی که مفهوم ذهنیت را با حرکت تجسم‌یافته<sup>۴۴</sup> ربط می‌دهد از روانشناسی‌باوری<sup>۴۵</sup> پرهیز می‌کند. اورگارد در مقابل مفهوم رمزآلود قصدیت (وقتی که آن را یک اشعه ذهنی معطوف به جهان بدانیم) - و تا حدودی وحدت قصدی<sup>۴۶</sup> نوئتیکی - نوئماتیکی [اندیشندگی - اندیشیدگی]<sup>۴۷</sup> هوسرل، که مزیت آن پویایی آن بود - ردّ قصدگرایی و برونگرایی از سوی ویتگنشتاین میانه (به نفع یک روش توصیفی) و مفهوم Welterkenntnis هایدگر، که یک رابطه مدام با جهان و نوعی «داشتن» است (ص. ۴۳) که رویکردهای به دانستن در حکم «یک چیز درونی قائم به ذات» را باطل می‌کند، با یکدیگر مرتبط می‌داند (ص. ۴۱).

با وجود این، بحث اورگارد درباره بیان است که قانع‌کننده‌ترین راه را برای دویارگی خودباوری - رفتارگرایی به دست می‌دهد، و در عین حال مفاهیم «تجسم‌یافته و در جهان» را که از هایدگر، مرلو پونتی<sup>۴۸</sup>، و سارتر گرفته است، حفظ می‌کند. در اینجا اجازه می‌خواهم به خود بحث برگردم.

اورگارد بحث خود را با این پرسش شروع می‌کند که: چگونه می‌توانیم این حس شهودی قابل دفاع «وجود یک دیدگاه اول شخص داری ویژگی‌های اختصاصی و تقلیل‌ناپذیر [ذهنی]» را حفظ کنیم بدون اینکه همزمان خودباوری را مطرح کنیم؟ و همچنین: چگونه می‌توانیم دسترسی‌پذیری را به رفتار نسبت دهیم بدون اینکه اختصاصی بودن دیدگاه اول شخص را (جایی که تجربه مستقیم من از آگاهی خودم، مثل آگاهی دیگران، کاملاً در قالب رفتار نمی‌آید) از آن سلب کنیم؟ خلاصه اینکه، نحوه استدلال او ترکیبی است از استدلال ویتگنشتاین مبنی بر این که «دیدگاه اول شخص من... تنها نقطه دسترسی من» (ص. ۱۰۲) به دیگران و جهان است، و توصیفات پدیدار شناختی از تجربه که همزمان هم قابلیت دسترسی و هم استعلاء سایر اذهان را نشان می‌دهد. این راه از رهگذر دو فلسفه عبور می‌کند که مشخصاً دلمشغول استعلاء اذهان دیگر، یا در واقع، موضوعات [سوژه‌های] دیگر، هستند: یعنی فلسفه سارتر و فلسفه



لویناس. اورگارد با این کار هم‌آمیزی غیرمنتظره‌ای را بین تفکرات ویتگنشتاین متأخر و، به ویژه، تفکرات لویناس نشان می‌دهد. در اینجا اجازه می‌خواهم نگاهی بیندازم به راهبردهایی که اورگارد از سارتر، و سپس از لویناس، برگرفته و به کمک آنها از معضل دوگانه‌گرایی اذهان دیگر و معنای خصوصی<sup>۴۹</sup> پرهیز کرده است.

اورگارد ابتدا از سارتر شروع می‌کند، و خلاصه‌ای از برخی مفاهیم معروف سارتری ارائه می‌دهد، که بر کیفیت بنیاد یافته<sup>۵۰</sup> ذهنیت و تناهی [کران‌داری] آن در حکم یک کالبد زنده تأکید می‌گذارد. این توضیحات اجمالی تعارض منطقی (و غالباً بسیار انتزاعی) سارتر را نشان می‌دهد، زیرا از نظر سارتر یک موضوع [سوژه] اساساً نمی‌تواند - به منزله موجودی «لنفسه<sup>۵۱</sup>» - آنچه را بیرون از آن است عینیت نبخشد: «دیگری» هنوز هم برای من یک عین [ابژه] است» (ص. ۱۰۸)، و اینچنین باقی می‌ماند. منطق سارتر برغم (و یا شاید هم به سبب) تأثیری که از یک قرائت خاص (کوژو<sup>۵۲</sup>) از دیالکتیک هگل پذیرفته است، حول محور ناهمسنجی، و انحصاری بودن، موضوعات [سوژه‌ها] و اعیان [ابژه‌ها] می‌چرخد (ص. ۱۰۸). «دیگری» برای من یک عین [ابژه] است، هر چند در این معنا می‌تواند خطرناک و پیش‌بینی‌ناپذیر باشد. در نتیجه، ضرورتاً، استعلای «دیگری» بیشتر از استعلای من است (ص. ۱۰۹)، و در اینجا کیفیت خودباورانه روابط بین‌الذهانی به نوعی غلو شده است. بدتر آنکه مفهوم «دیگری» در پدیدارشناسی سارتر به همان اندازه پدیدارشناسی هوسرل انتزاعی است. با وجود این، نوع استفاده و کاربرد این مفهوم انتزاعی در آن دو فرق می‌کند. در فلسفه سارتر، فوریت رویارویی با «دیگری» غالباً به صورت یک نگاه خیره غیرمستقیم و یا «نگاه شتاب‌زده» است که پشت سرمان اتفاق می‌افتد. با وجود این، نمونه‌های فراوان دیگری هم هست که به رویارویی‌های بین‌الذهانی اشاره دارد ولی عمدتاً نادیده گرفته می‌شود، زیرا «دیگری»، هر چند خارج از دسترس من است از لحاظ منطقی یا هستی‌شناختی، «بدوی» یا تقلیل‌گراست. سارتر این را دیگری «پیشاعددی»<sup>۵۳</sup> می‌نامد (ص. ۱۱۱) در این معنی، آنچه استعلای «دیگری» را حفظ می‌کند هم‌زمان کلیه راههای دسترسی به ذهنیت او را نیز می‌بندد. پس «دیگری» لزوماً ناگزیر یک عین [ابژه] است. ولی چگونه بدانم که او یک موضوع [سوژه] هم هست؟ «سارتر خودش اذعان دارد که وقتی صدای شکستن شاخه‌ها را پشت سرم می‌شنوم آنچه فوراً درک می‌کنم این نیست که کسی آنجاست؛ این است که من آسیب‌پذیر هستم.» اورگارد در اینجا می‌پرسد، «پس چه چیزی به سارتر اجازه می‌دهد که فوراً مدعی شود که «من دیده می‌شوم»» (ص. ۱۱۱) - یعنی، توسط چه کسی؟ خلاصه اینکه، سارتر نوعی اشتراک بین‌الذهانی را مطرح می‌سازد که تظاهرات و تجلیات آن در جهان بنیاد یافته و تا حدودی ملموس هستند. با وجود این، غیر از تأثرات ترس یا شرمی که نگاه دیگری در ما ایجاد می‌کند، چیز زیادی در دست نداریم که از آن طریق بفهمیم که آیا نگاه «دیگری» یک خواهش است، یا دعوت به تعامل، و یا، کمتر از آن، دعوت به شناخت. این دقیقاً همان چیزی است که لویناس در اختیارمان می‌گذارد. تأکید لویناس بر امر کنش با کلام<sup>۵۴</sup> و مفهوم پیشانظری نزدیکی مورد نظر اورگارد بین لویناس و ویتگنشتاین را ممکن می‌سازد.

در فلسفه لویناس، مواجهه چهره به چهره همان رابطه اجتماعی در شکل اولیه‌اش است. چهره، به منزله بیان، بر ما تأثیر می‌گذارد، که در وهله نخست از دیدگاه سوم شخص نیست، بلکه مطابق با نوعی گرامر یا هنجارپنداری<sup>۵۵</sup> است که حول محور اول شخص و حالت ندایی می‌چرخد. آیا استعلاء چهره از جدایی آن از تجلی‌اش نشأت می‌گیرد، چنانکه در فلسفه سارتر اینگونه به نظر می‌رسید؟ اورگارد به این مسئله پاسخ نمی‌گوید، همانگونه که از نسبت دادن غیریت شکل‌گرایانه<sup>۵۶</sup> به لویناس خودداری می‌کند. از نظر لویناس، همچون ویتگنشتاین، بیان بین تجلی و دلالت چرخ می‌زند - بدین معنا که تأثرات تجسم‌یافته [بر چیزی] دلالت می‌کنند.

ریشه‌های ادراک اجتماعی اشتراک بین‌الذهانی را - خیلی بیشتر از سارتر - در فلسفه لویناس می‌توان یافت. این ادراک اجتماعی از اشتراک بین‌الذهانی عقل‌گرایی سوم شخصی مفهوم «دیگری» در فلسفه هوسرل را، که بیشتر به مفهوم یک آگوی [من] دیگر<sup>۵۷</sup> است، تصحیح می‌کند. اگرچه مفهوم ابداعی لویناس خالی از نوعی شکل‌گرایی نیست، ولی طبق آن پیش از آنکه قصدیت به قدری چهره را ثابت کند که موجب جدایی قطب عین [ابژه] از قطب آگو



[من] - یعنی منشأ هدف قصدی من - شود، چهره بر من تأثیر می‌گذارد. لویناس با اتکای بر پژوهش‌های هوسرل در زمینه آگاهی به زمان و نظراتش درباره سنتز انفعالی<sup>۵۸</sup>، استدلال خود درباره مسئولیت بین‌الذهانی را بر تفاوت میان زمان در سیلان آگاهی پدیدارشناختی (یعنی، زمان نیز، مثل آگاهی، مدام سیلان دارد، و وضع رویدادها را در سیلان‌ش حفظ می‌کند) و کیفیت آنی احساس وقتی که به طور خودانگیخته در بدن غلیان می‌یابد، پیش از آنکه شناسایی شود و در سیلان صوری «قصدیت پیدا کند»<sup>۵۹</sup>، استوار ساخت. این نوع قرائت از نحوه تجسم‌یافتگی آگاهی، سئوالات زیادی درباره حساسیت در حکم امری نسبتاً هنجاری، حتی پیش از آنکه به بازنمایی تبدیل شود، مطرح می‌سازد. البته، حساسیت و تأثیرپذیری نوع متفاوتی از فهم‌پذیری، یا عقلانیت متفاوت، نیست. ولی می‌تواند به ریشه متفاوت اعمال و خودانگیختگی میان شخصی اشاره کند. اورگارد انحاء مختلف توقف «آگاهی» (بوسیله خودش، بوسیله تأثیرپذیری‌اش، یا یک «بیرونی» یا «درونی» دیگر) را که بسیار مورد اختلاف نظر بوده مورد مشکافی قرار نمی‌دهد. بنابراین او از پاسخ به این مسئله پرهیز می‌کند که «دیگری در همانی»<sup>۶۰</sup> که به هر حال استعلاءش تضعیف نمی‌شود چگونه ممکن است سیلان آگاهی را که عمدتاً مورد غفلت است، متوقف سازد. او همچنین بحث نمی‌کند که ادعاهای پدیدارشناختی لویناس مبنی بر آسیب‌پذیری بین‌الذهانی به چه نوع بازی زبانی تعلق دارد.

البته این امر بدان معنا نیست که اورگارد نمی‌تواند در لویناس یک موجود متجسد از گوشت و پوست و استخوان را بیابد که در روابط متعدد دنبایی‌اش، در سطح پوست، یعنی از طریق حساسیت خاص خود، نسبت به دیگران قابل دسترسی است. اورگارد به روشنی می‌داند که لویناس این پارادکس را پذیرفته است که «دیگری» یک موجود است «که هم قابل درک است [قابل تئوریزه شدن است] و هم فرار [که به طور انفعالی و تأثیری بر من تأثیر می‌گذارد]». ولی، این «تناقض زنده»، چنانکه لویناس آن را نام گذاشته است، بین یک «دیگری» صوری و نظری و یک «دیگری» ملموس که *Kath' auto* است، و او را قادر می‌سازد تا از دست آن نوع انتزاعی که سارتر را گرفتار ساخته بود - به ویژه، مفهوم «دیگری» در حکم عین [اِبْرَه] (من)، بگریزد. در واقع، لویناس استدلال‌های توجیه‌پذیری برای ناگزیربودن این تناقض ارایه می‌دهد، چرا که بدون آن «خشونت [نسبت به «دیگری»] صرفاً یک کار شاق خواهد بود» (ص. ۱۱۷). و ارزش خواندن فلسفه لویناس و سارتر در ارتباط با یکدیگر از اینجا مشخص می‌شود؛ زیرا بدینوسیله رابطه تقاضایی را که بیان تأثر، به ویژه رنج، برمی‌انگیزد، و خشونت که «دیگری» را عینیت می‌بخشد چنانکه گویی صرفاً یک «کار شاق» است، درک می‌کنیم. در واقع در میانه بحث بیان و امکان عینیت بخشیدن به «دیگری» است که اورگارد به تجدید نظر خود ویتگنشتاین در معرفت‌شناسی تأثرات دیگران روی می‌کند (دیگر نباید بگوییم «حالات ذهن»، زیرا بیان نه ایستاست و نه تجلی چیزی عمیق‌تر و یا پنهان از نظر). درد نیز همچون بیان «بازوان خود را در مسیرهای بسیاری دراز می‌کند... و نقش‌های بسیاری در حقیقت عیان و قابل مشاهده ایفا می‌کند» و ویتگنشتاین اصرار می‌ورزد که اگر این «بازوان خارجی» درد را قطع کنیم، «آنچه باقی می‌ماند... به قدری از زندگی‌مان جداست که حتی نمی‌فهمیم چگونه ممکن است وقتی درباره درد حرف می‌زنیم، واقعا منظورمان همان باشد» (ص. ۱۲۵). اگر با یک توصیف قوی و چندوجهی از بیان کار کنیم، نوعی دسترسی به دیگران خواهیم یافت که نه متکی بر حلول‌گرایی افراطی است (چند سوسک در چند جعبه)، و نه بر یک رفتارگرایی بنیادین، که در آن شناخت ما از «دیگری» فقط بر اساس «رفتار صرف» است. (ص. ۱۲۵)

به همین دلیل است که فصل هفت کتاب با عنوان «نقش بیان» محوری‌ترین فصل کتاب محسوب می‌شود. اورگارد با تأکید بر مفهوم «تناقض زنده» که لویناس مطرح ساخته است، نشان می‌دهد که در مسایل بین‌الذهانی، سئوالات معرفتی همراه با نقد هستی‌شناختی مطرح می‌شود (یعنی، تحقیق درباره اینکه ذهن چیست و چگونه آن را عینیت می‌بخشیم، چه در ذهن دیگران، و چه در ذهن خودمان) و «وصف» (که اصطلاح مستعمل خود ویتگنشتاین است). «چنانکه لویناس می‌گوید... تجلی چهره جایی است که «پدیدارشناسی می‌تواند مضمون‌سازی»<sup>۶۱</sup> را به اخلاق بازگرداند» (ص. ۱۱۷). این «بازگرداندن» از نوع پس‌روی روانی نیست. این امر از یک حالت فرضی پیشاشناختی که شبیه به یک «جهان پشت جهان» ذهنی است نشأت نمی‌گیرد (ص. ۱۲۱). بلکه، این امر به آنچه که اورگارد در ویتگنشتاین متأخر به منزله اصالت وجودی کردن<sup>۶۲</sup> مسئله اذهان دیگر تشخیص می‌دهد، مرتبط می‌شود. این حرکت غیرمنتظره وقتی ممکن است که اجازه بدهیم ویتگنشتاین بین ادعاهای استعلائی مطلق و یا دسترسی‌ناپذیری «دیگری»، و دسترسی رفتاربنیاد به تفکرات «دیگری» بایستند. این موضع بینابینی در توضیحات ویتگنشتاین درباره درد (ص. ۱۲۳) کاملاً روشن می‌شود. «به بیان دیگر: چنانچه گرامر بیان حس را بر الگوی «عین [اِبْرَه] و نشانه‌گذاری» استوار سازیم، عین [حس زیسته] اهمیت خود را در ملاحظاتمان از دست خواهد داد [پژوهش‌های فلسفی ص. ۲۹۳]» (ص. ۱۲۳).

اورگارد  
قرائتی بسیار قابل فهم  
از فلسفه ویتگنشتاین  
میانی و متأخر،  
از جمله بررسی دقیق  
کتاب آخرین  
نوشتارها در باب  
فلسفه روانشناسی  
که پس از مرگ فیلسوف  
منتشر شد،  
ارایه می‌دهد.

او رویکرد خود به  
بودن - در - جهان را  
از هایدگر به عاریت  
گرفته، و بدین ترتیب  
ادراک خودباورانه‌تر  
قصدیت هوسرل را  
مشکل‌سازتر  
کرده است.

اورگارد با این کار  
هم‌آمیزی غیرمنتظره‌ای  
را بین تفکرات  
ویتگنشتاین متأخر و،  
به ویژه،  
تفکرات لویناس  
نشان می‌دهد.

نیازی نیست که به ایده‌آلیسم برگردیم تا بر ضرورت گرامری متفاوت با محمولیت مصدری<sup>۶۴</sup> تأکید کنیم تا به کمک آن به رنج بشر، و بنابراین، به یکی از ابعاد مهم اذهان دیگر، روی کنیم. «[حتی] می‌توان یک ماتریالیست سرسخت بود ولی باز هم فکر کرد که درد (که شاید از نظر ماتریالیست‌ها چیزی بیشتر از تحریک رشته‌های عصبی سی نیست) چیزی «درونی» است، به این معنا که کاملاً مستقل از هر گونه تظاهر و تجلی رفتاری است» (ص. ۱۲۴). امری درونی، که با وجود این هرگز کاملاً از تظاهر مستقل نیست. چنانکه ویتگنشتاین می‌گوید، صرف نظر از رویکردی که به درد داریم، حلول‌گرایی باید به نوعی تظاهر و تجلی متکی باشد، تا با سئوالات بی‌معنی نظیر اینکه «آیا... واقعاً می‌توان از شلاق‌زدن برای مجازات مردم استفاده کرد» مواجه نشویم» (ص. ۱۲۵-۱۲۶). رویکرد توصیفی، بین‌الذهانی به تأثرات در اینجا از طریق گفتگو با لویناس شکل می‌گیرد.

چنین گفتگویی به این دلیل ممکن است که از نظر ویتگنشتاین، همچون لویناس، «رفتار بدنی موضوع [سوژه] دیگر خودش... غرق معنای ذهن است» (ص. ۱۲۸) هر چند که نباید ذهن و تن را همانند کنیم، می‌توانیم آنها را با اصرار بر اینکه هر گونه «خالئی» بین بیان و ذهن پیشرفت حاصل از تصور خویش و دیگران را در حکم موجودی بیناد یافته در جهان، و متجسد تا حدی که هیچ خودی «ساکن در بدن من» نباشد، نقض می‌کند، به یکدیگر نزدیک کنیم. این استلال فقط ما را به نوعی نظام منطقی برمی‌گرداند که تأکید دارد کلام، نظیر بیان، تفسیری را که پیش از آن آمده، گویی که از پیش شکل گرفته است، «ترجمه می‌کند». چنانکه ویتگنشتاین معتقد است: «ولی آنچه در اوست، چگونه می‌توانم آن را ببینم؟ بین تجربه او و من همیشه یک بیان وجود دارد! تصور اینجاست: او بی‌واسطه آن را می‌بیند، و من فقط با واسطه آن را می‌بینم. ولی اینطور نیست. او چیزی نمی‌بیند که سپس برای ما توصیف کند» (ص. ۱۳۱، تأکید از من است).



ژاک بوور

بدون اینکه لازم باشد «درون» نوعی جعبه ذهنی را ببینیم که بلافاصله زندگی ذهنی را عینیت می‌بخشد، مسلماً می‌توانیم تأثرات را در یک شخص دیگر «ببینیم». این کیفیتی نیست که درک می‌کنیم، و عرضی<sup>۶۴</sup> نیست که بر یک جوهر<sup>۶۵</sup> می‌بایم، بلکه بخشی از پویایی بین‌الذهانی است. اورگارد می‌گوید که «بیان ذاتاً غیرایستا است» (ص. ۱۳۲). علاوه بر این، «بازی بیان از لحاظ کیفی با حرکات (بی‌نهایت متنوع) اعیان در فضا متفاوت است» (ص. ۱۳۲). آیا همیشه همینطور است؟ به احتمال قوی خیر، و لویناس نمونه‌هایی را مثال می‌آورد که در آن چهره حالت خود را برای نشان دادن ویژگی‌هایی تغییر می‌دهد که فریبندگی آن برای چند لحظه انسان را وا می‌داند که آن را با بسته‌بندی محصولات و کالاها مقایسه کند. با وجود این، در اینجا این مسئله مطرح نیست، هر چند شاهدهی است بر نفوذ ناگزیر تحلیل سارتر از عینیت‌بخشی بر توضیحات اخلاقی‌تر لویناس و ویتگنشتاین.



کریستین رایت

بیان، همچون یک چیز تجسم‌یافته، یک شیء نیست. هرگز یک چیزی «بدیهی نیست» - همانطور که ذهن اینطور نیست. (ص. ۱۳۳). بنیاد یافتگی بدن در جهان تظاهر و تجلی ضروری (بیان) است که دسترسی را برای دیگران میسر می‌سازد. در واقع، می‌توانیم تقریباً بگوییم که بیان همان ذهن است، و نه یک واسطه. بیان نه فقط میان‌بر زدن بین تقویمات سوم شخصی<sup>۶۶</sup> هوسرلی از «دیگری» که من دیگر است و شبیه من به نظر می‌رسد، است بلکه همچنین نقطه مقابل دسترسی نیز هست. بیان به منزله صداقت و خودانگیختگی دقیقاً همان چیزی است که فریب و پنهانکاری را معنادار می‌کند. بدون اینکه فکر زیادی درباره آن بکنیم، انتظار داریم که به زندگی ذهنی «دیگری» از طریق بیانش دسترسی پیدا کنیم. وقتی دسترسی محدود و یا ناممکن شود، با «تردیدها» مواجه می‌شویم که بعدها ویتگنشتاین آنها را «تردیدهای تقویمی» نامید، که به قواعد بازی (بین‌الذهانی) تعلق داشت. این بازی شامل «تجربه دیگران به منزله دیگران» (ص. ۱۳۶) است. در اینجا نباید فراموش کنیم که، در بازی اینکه واقعاً داریم چه چیزی را احساس می‌کنیم، ممکن است دسترسی مستقیم من به «حالت ذهنی» خودم کمتر از «حالت ذهنی» دیگری باشد. من مثل یک محکمه نیستم که شاکیان و متهمان استعاری متعددی را که نامشان را هیجانانگیزانه‌ام مورد قضاوت قرار بدهم. چنانکه اورگارد می‌گوید، در هر دو حال، «روان ممکن است آنگونه که چیزی مطلقاً حاضر برای ناپدید است، برای ما ناپیدا باشد» (ص. ۱۳۹).

در این فصل محوری، بیان موجب نزدیکی بین ثنویت دکارتی و رفتارگرایی می‌شود، که اولی به کلام اول شخص مزیت می‌دهد، و دومی اول شخص را صرفاً نوعی بدشکلی کلام سوم شخص می‌داند. البته اورگارد علاوه بر طرح این بحث، نقایص و معایب آن را نیز به روشنی نشان می‌دهد. اخیراً، یکی از صاحب‌نظران باریک‌بین ویتگنشتاین به نام وینست دزکومز<sup>۶۷</sup>، با استفاده از گرامر کلام اعتقادی به نتیجه برون‌گرتری رسیده است. او معتقد است از آنجا که می‌توان نشان داد که کلام اعتقادی که به اول شخص گفته شده یک اسناد نیست (حتی کلامی نیست که اعتقاد را به شخصی نسبت بدهد که اتفاقاً «من» هستم)، نتیجه منطقی این خواهد بود که «هیچ تفاوتی

میان گفتنمان آگاهی و گفتنمان خودآگاهی وجود ندارد.» بنابراین، نهایتاً هیچ چیزی با آنچه «خودآگاهی» می‌نامیم برابری نمی‌کند. فلاسفه فرانسوی دیگر، نظیر ژوسلن بنوئا<sup>۶۸</sup>، با این ادعا مخالفت کرده و بحثی بسیار مشابه با نظر اورگارد را مطرح ساخته‌اند: یعنی کلام اعتقادی اول شخص در مقام واکنش و پاسخ این تفاوت را با کلام سوم شخص دارد که آنها گوینده را، اگر نگوییم در حکم ضامن ادعایش، لاقلاً در حکم کسی که «قدم پیش می‌گذارد» تا پاسخ بگوید، وارد می‌کنند. بدین ترتیب، گوینده با این ادعا وضعیت «مسئله»، یعنی یک موضوع [سوژه] مسئله‌ای را پیدا می‌کند. اورگارد بحث خود را با پذیرش استدلال آنیتا اورامیدس<sup>۶۹</sup> شروع می‌کند که مسئله اذهان دیگر، در وهله نخست، «مسئله چپستی ذهن است» (ص. ۲). از این منظر، مسئله فوق به همان اندازه که به اذهان مربوط است، خیلی ساده به مسئله اذهان دیگر هم مربوط می‌شود، که به کلامی بیان می‌شوند که به کلام سوم شخص قابل تقلیل نیستند. گفتگوهای ویتگنشتاین با فردریش وایزمن در خود تخم استدلال‌های معاصر را نیز داشت. او در این گفتگوها به وضوح می‌گوید: «در انتهای نطقم در باب منطق به اول شخص صحبت کردم: فکر می‌کنم که این امر بسیار ضرورت دارد. در اینجا، هیچ چیز دیگری نیست که بگوییم؛ تنها کاری که می‌توانم بکنم این است که در مقام یک فرد قدم پیش بگذارم و صحبت کنم» (ص. ۱۵۰). روشن است که فاصله بین دو نوع کلام مورد بحث، و بازی‌های زبانی مربوط به آنها، فضایی را باز می‌کند که در آن راه میانه‌ای بین حلول‌گرایی مستقل و برون‌گرایی اغراق‌شده قابل رویت است. در اینجا نیز، در تشابهاتی که بین لویناس و ویتگنشتاین، و بحث جاری درباره ذهنیت و ذهن، وجود دارد، معرفت‌شناسی و توصیف را می‌بینیم گویی که «از مضمون‌سازی به اخلاق باز می‌گردند.»

### پی‌نوشت‌ها:

- |  |   |                                      |
|--|---|--------------------------------------|
| 1. Ontological.  | 23. Embodied self.                        | (noema                               |
| 2. <i>Last Writings on the Philosophy of Psychology.</i>                   | 24. In-the-world.                         | امر تجربه شده - اندیشیده             |
| 3. Community account.  | 25. Manifestation.                        | noesis – حالت تجربه شده - اندیشنده). |
| 4. Pre-existing social context.  | 26. Scholarship.                          |                                      |
| 5. Subject.  | 27. The Center for Subjectivity Research. | 48. Merleau Ponty.                   |
| 6. Individualist.  | 28. Jocelyn Benoist.                      | 49. Private meaning.                 |
| 7. Immanentist.  | 29. École Normale Supérieure.             | 50. Embedded                         |
| 8. Solipsism<br>(خودباوری مستعمل آقای سهراب علوی‌نیا) (من‌آیینی، من‌باوری) | 30. Husserl Archives.                     | 51. For-itself.                      |
| 9. Intentionality<br>(حیث‌التفاتی)   | 31. Subjects.                             | 52. Kojève.                          |
| 10. Heidegger.   | 32. Worlds.                               | 53. Pre-numerical.                   |
| 11. Sartre.  | 33. Attention.                            | 54. Performative.                    |
| 12. Levinas.   | 34. Problematology.                       | 55. Normativity.                     |
| 13. Asymmetrical call.   | 35. Externalism.                          | 56. Formalistic alterity.            |
| 14. Other.   | 36. Inaccessibility.                      | 57. <i>Alter ego.</i>                |
| 15. Husserl.   | 37. Density.                              | 58. Passive synthesis.               |
| 16. Grammar.   | 38. Stanley Cavell.                       | 59. Intentionalized.                 |
| 17. Cartesian dualism.   | 39. Call.                                 | 60. Other-in-the-same.               |
| 18. Transcendence.   | 40. Particularity.                        | 61. Thematization.                   |
| 19. Scope of Skepticism.   | 41. Waismann.                             | 62. Existentialization.              |
| 20. Self.  | 42. Internalism.                          | 63. Infinitive predication.          |
| 21. <i>Complexus.</i>  | 43. Gregory McCulloch.                    | 64. Accident.                        |
| 22. Being-in-the-world.  | 44. Embodied movement.                    | 65. substance.                       |
|  | 45. Psychologism.                         | 66. Third person constitutions.      |
|  | 46. Intentional unit.                     | 67. Vincent Descombes.               |
|  | 47. <i>Noetic-noematic</i>                | 68. Jocelyn Benoist.                 |
|  |   | 69. Anita Avramides.                 |