



شماره سوم، پاییز ۱۳۸۶
صفحات ۶۱ - ۸۱

واژگان کلیدی

- ☒ نشانه‌شناسی
- ☒ پدیدارشناسی
- ☒ دریافت حسی
- ادراکی
- ☒ گفتمان
- ☒ تجربه
- پنداری

رابطه نشانه‌شناسی با پدیدارشناسی با نمونه‌ای تحلیلی از گفتمان ادبی - هنری

دکتر حمیدرضا شعیری
استادیار دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

پدیدارشناسی هوسرل سعی دارد تا ما را متوجه این نکته سازد که چیزها حضوری مستقل و خارج از انسان ندارند. در چنین نظامی، مفهوم واقعی چیزها تابع دریافتی است که ما در عمل ارتباط از آنها داریم. نظام پدیدارشناختی هوسرل درصدد است تا ما را متوجه «اصل چیزها» کند. و چنین امری با رجعت به آنچه که «جوهر» چیزها نامیده می‌شود به دست می‌آید. بدیهی است که در این حالت، نوع رابطه حسی - ادراکی که ما با چیزها برقرار می‌کنیم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چراکه دریافت ما از آنها بدون پیش شرط شناختی صورت می‌گیرد.

با توجه به همین دریافت حسی - ادراکی است که نشانه‌شناسی صورت‌گرا و ساختارگرا جای خود را به نوعی نشانه - معناشناسی وجودگرا و هستی‌مدار می‌دهد که دیگر نشانه را امری مکانیکی و تابع رابطه‌ای متقابل بین دال و مدلول نمی‌داند، بر این اساس، دیگر نشانه‌شناسی متکی به ذات خود نیست، چراکه دیدگاه پدیداری در مطالعات مربوط به نشانه سبب می‌شود تا نشانه، نه آن‌گونه که هست، بلکه آن‌گونه که ما آن را دریافت می‌کنیم، آن‌گونه که می‌تواند باشد و با توجه به موقعیت انسان در بافت پدیداری، معنا یابد، و ما چنین تحولی را مدیون آنچه که گرمس آن را نقصان «وجودی» معنا می‌نامد هستیم. برای جبران این نقصان وجودی است که گفتمان به محل تجربه پدیداری و فوری کنش‌گر از چیزها آن‌گونه که بر او تجلی می‌یابند، تبدیل می‌گردد. در واقع، هدف اصلی از ارائه این مقاله، تبیین جایگاه پدیدارشناسی در مطالعات مربوط به نشانه و نقش آن در تحول نشانه‌شناسی کلاسیک به نشانه - معناشناسی سیال و حسی - ادراکی است.

shairih@yahoo.fr

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۶/۹/۱۷

نشانی پست الکترونیکی نویسنده:

تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۸/۷

مقدمه

ارجاع به دیدگاه پدیدارشناختی در مطالعات مربوط به نشانه از آنجا ناشی می‌شود که نشانه - معناشناسان فرانسوی در دهه هشتاد به این موضوع بسیار مهم پی‌بردند که دیگر صورت‌گرایی محض و یا رابطه صرف مکانیکی بین دال و مدلول نمی‌تواند پاسخگوی بسیاری از مسائل دخیل در بررسی سازوکارهای مربوط به دنیای نشانه - معناها (univers de sémiotique) باشد. چراکه بدون در نظر گرفتن «موقعیت انسانی»، جنبه وجودی نشانه، ارتباط حسی - ادراکی با چیزها، به‌ویژه تجربه زیستی، شهودی و منحصر به فردی که در تلاقی با هر نشانه شکل می‌گیرد و سیالیت معنا، چگونه می‌توان به بررسی نظامهای گفتمانی پرداخت؟ گفتمان فرایندی پویا، جهت‌مدار و هدفمند است که در آن همواره عاملی انسانی به عنوان رابط بین دال و مدلول، با توجه به شرایط و بافتی که در آن قرار دارد، نسبت به چیزها از موضعی خاص برخوردار است. همین موضع است که نشانه را امری فرهنگی، سیال، حسی - ادراکی، عاطفی و تنشی می‌سازد. مجموعه این عناصر باعث می‌شوند تا پای پدیدارشناسی به حوزه مطالعات مربوط به نشانه باز شود؛ و نگاه پدیداری به نشانه؛ یعنی به جای مواجه شدن با صورتی از نشانه، در جستجوی «هستی» و یا جنبه «وجودی» نشانه بودن.

هدف از ارائه این مقاله علاوه بر معرفی مختصر پدیدارشناسی هوسرلی، تبیین جایگاه پدیدارشناسی در مطالعات مربوط به حوزه نشانه و رابطه تعاملی بین این دو است. همچنین خواهیم دید که چگونه دیدگاه پدیداری سبب می‌شود تا بنیانهای حسی - ادراکی دخیل در شکل‌گیری نظامهای نشانه‌ای فرصت بروز در گفتمانهای مختلف را بیابند.

ویژگیهای پدیدارشناسی هوسرل

جنگ جهانی اول صدمات جبران‌ناپذیری را بر پیکره اروپا وارد کرد. در سال ۱۹۱۸ اروپا ویرانه‌ای بیش نبود. هنوز بحران این جنگ جهانی پشت سر گذاشته نشده بود که قاره اروپا با موجی از انقلابهای اجتماعی مواجه شد. در برلن، مونیخ، وین، بوداپست و ایتالیا

شورش و ناآرامی و غارت بیداد می‌کرد. اگرچه این جنبشها به شدت سرکوب شدند، اما شکی نیست که نتایجی که جنگ و حرکتهای سیاسی به بار آوردند، باعث شد تا تمام موجودیت کاپیتالیسم اروپایی زیر سؤال برود. به همین جهت، ایدئولوژیها و ارزشهایی که نظام اجتماعی آن روز بر آن استوار بود نیز دچار بحران شد. بر اساس همین بحران، علوم به سوی نوعی پوزیتیویسم و ریزنگری یا نگاه ذره‌بینی سوق پیدا کرد و فلسفه گرفتار دو گرایش عینی‌گرایی محض (فقط برای اثره، اشیا و چیزهای بیرونی اصالت قائل بودن) و ذهنی‌گرایی (فقط برای انسان و اندیشه درونی او اصالت قائل بودن) متلاطم شد. در بحبوحه چنین بحران ایدئولوژیکی بود که فیلسوف آلمانی ادموند هوسرل (Edmond Husserl) برای نجات هویت بحران‌زده اروپا، حل مسائل ایدئولوژیکی و بازگرداندن اطمینان از دست‌رفته به تمدنی در تلاطم، دیدگاه و روش فلسفی خود را ابراز کرد.

هوسرل در ابتدای حرکت اندیشمندانه و فلسفی خود، مخالفت خود را با تفکری با عنوان «رفتار طبیعی» اعلام کرد. بی‌شک می‌توان گفت که فلسفه هوسرلی نوعی موضع‌گیری در مقابل نظام پوزیتیویستی بود که در ارتباط با دنیا و چیزهای بیرونی هیچ جایگاهی برای انسان قائل نبود. در واقع، به عقیده هوسرل در باور انسان، معمولی است که اشیا و چیزها جایگاهی مستقل و حضوری بیرونی دارند و چنین باوری یعنی شناخت را امری از پیش تعیین شده دانستن. چراکه چیزها در خارج از انسان، چه قبل و چه بعد از او، همان‌گونه که هستند، وجود دارند و انتقاد اصلی هوسرل به همین نکته است. چراکه اگر برای چیزها وجودی از قبل تعیین شده و مستقل از انسان قائل باشیم، آن‌وقت دیگر چیزها توجیه صددرصد طبیعی، مطمئن، تثبیت‌یافته و عینی پیدا می‌کنند. چنین عینیتی انسان را از مدار ارتباط با جهان خارج حذف نموده و هیچ هویتی برای او قائل نیست. هوسرل معتقد است که ما فقط می‌توانیم از چیزها آن‌گونه که آنها را دریافت می‌کنیم مطمئن باشیم، حال چه در دریافت ما، این چیزها توهمی باشند و چه غیرتوهمی. پس مهمترین نکته فلسفه هوسرلی در تفاوت بین چیزها و دریافت ما از

چیزهاست و آنچه که اهمیت دارد حضور چیزها به خودی خود نیست بلکه دریافت ما از آنهاست، و دریافت به واسطه ضمیر هوشیار ما صورت می‌گیرد. هوسرل همواره بر این نکته اساسی تأکید دارد که «هر ضمیر هوشیاری، ضمیر هوشیار چیزی است.» (Husserl, 1950: 304)

فیلسوف و زبان‌شناس کانادایی، پی‌یر اوال، معتقد است که «ضمیر هوشیار چیزی» فقط «شامل معنا یا محتوای عمل یا فعالیتی که آن هوشیاری را موجب شده است نمی‌گردد، بلکه در برگرفته حرکت دوگانه هدف‌گیری و دریافت آن چیز که مقدم بر معنای آن می‌باشد، نیز است (...). شنیدن یک ملودی، عمل گوش سپردن به آواهایی است که موجب ترکیب آن ملودی شده‌اند. به همین دلیل است که ما می‌توانیم در ارتباطی که می‌توان آن را وابستگی به این آواها خواند، آنها را بشنویم. این وابستگی خود زمینه عمل شنیدن را فراهم می‌آورد» (Ouellet, 1992: 2-3) در این مثال، اوال از یک سو ما را متوجه هدف‌گیری در عمل شنیدن ملودی، و از سوی دیگر متوجه دریافت آواها می‌کند. زمانی که من می‌اندیشم، به این نکته که اندیشه‌ام چیزی را هدف گرفته است، هوشیارم. بنابراین، عمل اندیشیدن و چیزی که به آن می‌اندیشیم به یکدیگر گره خورده و همواره به یکدیگر وابسته‌اند. پس ضمیر هوشیار من فقط در پی ضبط عناصر و چیزهای دنیا آن‌گونه که هستند نیست؛ بلکه به گونه‌ای بسیار فعال و غیرمنتظره آنها را ایجاد می‌کند. درواقع، هر ضمیر هوشیاری، ضمیر هوشیار «من» (کنش‌گر) و آن چیزی (کنش‌پذیر) است که «من» با آن وارد ارتباط شده است. بنابراین، برای ایجاد اطمینان در خود و شناخت چیزها، باید همه آنچه را که خارج از تجربه ما وجود دارد نادیده بگیریم و به گونه‌ای رفتار کنیم که گویا هر چیزی را برای اولین بار تجربه و ایجاد می‌کنیم. به این ترتیب، تنها تجربه ارزشمند و قابل دفاع، تجربه «فوری» و بدون واسطه ما از چیزهاست. هر آنچه که خارج از این تجربه و فراتر از آن قرار دارد، فاقد ارزش ارتباطی و شناختی است و باید نادیده گرفته شود. ما باید دنیای بیرون را محدود به ضمیر هوشیار خود نماییم، یعنی هر آنچه که خارج از ذات ضمیر هوشیار ماست باید کنار گذاشته شود.

چنین تقلیلی که اولین و مهمترین مرحله روش فلسفی هوسرل است «تقلیل پدیدارشناختی» نامیده می‌شود. همه چیز باید به عنوان پدیده در نظر گرفته شود، آن هم پدیده‌ای ناب. به دیگر سخن، همه چیز باید مانند چیزی که به ذهن ما متصور می‌گردد در نظر گرفته شود و نه آن‌گونه که در بیرون از ما وجود دارد. هوسرل روش فلسفی خود را پدیدارشناسی می‌نامد: علمی که به مطالعه پدیده ناب می‌پردازد.

اینک زمان آن رسیده است تا از خود پرسیم که این پدیده ناب هوسرلی چگونه قابل تعریف است؟ در واقع، پدیده‌های ناب هوسرلی چیزهایی هستند که نظامی از جوهر جهانی را تشکیل می‌دهند. «پدیدارشناسی هر چیز را در تخیل و تصور تا آنجا دنبال می‌کند که به کشف گونه غیر قابل تغییر آن نائل گردد.» (Eagleton, 1994: 56) دست‌یابی به پدیده ناب و کامل یعنی دست‌یابی به آنچه که اصل، اساس و ریشه جهانی آن پدیده را تشکیل می‌دهد. چیزی که کنکاش بیشتر در آن دیگر ممکن نیست. مثلاً چیزی که با عنوان خشم، انتقام و یا گذشت تجربه می‌کنیم و بر شناخت پدیداری ما خطوط می‌کند همان چیزی نیست که جوهر جهانی خشم، انتقام و گذشت را تشکیل می‌دهد. جوهر جهانی این پدیده‌ها، خشم، انتقام و گذشت به خودی خود و به شکل ناب آن است. چنین چیزی یعنی «مراجعه به خود چیزها». اینک پرسش دیگری که مطرح می‌گردد این است که چگونه می‌توان به اصل یا «خود چیزها» مراجعه نمود. پدیدارشناسی جوهر واقعی چیزها را در ادراک حسی می‌داند که هرکس از چیزی دارد. داده‌های حسی - ادراکی تنها اشکال موجهی هستند که قابلیت معرفی «خود چیزها» را دارند. پدیدارشناسی به دنبال عریان نمودن ساختارهای واقعی ضمیر هوشیار ما و پدیده‌هاست. کانت از پاسخ به این پرسش که چگونه ذهن ما می‌تواند چیزها را خارج از خودش بشناسد عاجز ماند، اما پدیدارشناسی هوسرلی پاسخ این پرسش را در رابطه ناب حسی - ادراکی با چیزها می‌داند.

برای هوسرل، پدیده‌ها نه نیازی به تفسیر دارند و نه نیازی به اینکه با استدلال بنا شوند. پدیده‌ها، بدون اینکه ما بتوانیم کمترین مقاومتی از خود در مقابل آنها نشان دهیم،

در ما نفوذ می‌کنند. در اینجا نیز می‌بینیم چگونه یک بار دیگر بر وابستگی انکارناپذیر بین «موجودیت» یک چیز و «اندیشه» انسانی تأکید شده است. هوسرل معتقد است که باید فاصله بین انسان و دنیا برداشته شود و دنیا و اندیشه باید یکی شوند و در ذهن تجلی یابند: دنیا آن چیزی است که من وضع می‌کنم و باید در ارتباط با من دریافت گردد. دنیا آن روی ضمیر هوشیار من است. همان‌گونه که هیچ کنش‌گری بدون موضوع کنش معنا ندارد. کنش‌گر و موضوع کنش مانند دو روی یک سکه جدایی‌ناپذیرند. پدیدارشناسی عامل حسی - ادراکی را در مرکز دنیا قرار می‌دهد، به گونه‌ای که او را منبع اصلی معنا می‌داند، چراکه مرکز اصلی ادراک حسی را انسان تشکیل می‌دهد و هر نوع فعالیت حسی - ادراکی در ارتباط با چیزها از او سرچشمه می‌گیرد. چه این دیدگاه پدیدارشناختی را نوعی عکس‌العمل شدید در مقابل شقاوت و بی‌رحمی نظام پوزیتیویسمی که برای انسان هیچ جایگاه موجّهی قادر نبود، تصور کنیم، و چه آن را پاسخی برای حل مسائل انسان سرگردان و بحران‌زده ابتدای قرن بیست بدانیم، در این تفکر نمی‌توان نقش اساسی و تعیین‌کننده انسان را، به عنوان کسی که سرنوشت خود را در دست دارد، منکر شد.

معنا در نظام پدیدارشناختی هوسرل

از نظر هوسرل، چیزی که ما به آن نگاه می‌کنیم، زمانی در ضمیر هوشیار ما ثبت می‌گردد که آن چیز بتواند با حضور خودش نگاه ما را پر کند، تنها در این صورت است که آن چیز نه تنها به عمل دیدن ما معنا می‌بخشد، بلکه تضمین‌کننده واقعیت یا ماده تشکیل‌دهنده آن نیز است. چنین امری یعنی اینکه دیدن متعلق به چیزی است که دیده می‌شود و نگاه، متعلق به دنیای دیده شده. بی‌شک چنین رابطه‌ای یعنی وابستگی به چیزی که خود زمینه عمل دیدن را فراهم می‌آورد، و ارتباط لازم با آن را برقرار می‌سازد. هر عمل اندیشیدن نشان‌دهنده آن چیزی است که محتوای آن را تشکیل می‌دهد. درست مثل ظرفی که محتوایی دارد. مثلاً، هوسرل معتقد است که هر ادراک حسی که محتوای خود را داراست، عبارت است از آن چیز ادراک شده، همان‌طور که خاطره و قضاوت هرکدام

محتوای خود را دارند (هر خاطره‌ای خاطره چیزی است). معنا که در نزد هوسرل دربرگیرنده محتوای هدفمند چیزهاست شامل چهار عنصر اساسی است:

(۱) چیزی که با اهداف گوناگونی از سوی کنش‌گری نشانه گرفته شده است.

(۲) ماده آن چیز که سازه آن را تشکیل می‌دهد.

(۳) جوهر معنادار یا هدفمندی که به ماده آن چیز کیفیت را اضافه می‌کند.

(۴) کمال یا حضور کامل آن چیز که به معنای آن حیات و به ماده آن جسمیت می‌بخشد.

هوسرل «کیفیتی» را که به ماده یک چیز اضافه می‌شود خاصیت آن چیز در حال بروز می‌داند. به عقیده او قرمزی که حس می‌شود به خودی خود دارای کیفیت نیست. آنچه که به آن کیفیت می‌بخشد عمل ادراک است که سبب شکل‌گیری کیفیتی عینی می‌گردد. قرمزی که فقط حس شده است عنوانی مبهم است که بر قرمز اطلاق می‌شود. «تنها به لطف گونه ادراکی است که قرمز حس شده ارزش فوری را به دست می‌آورد تا معرف کیفیت یک چیز باشد. اما اگر قرمز بدون جنبه ادراکی در نظر گرفته شود، فاقد چنین ارزشی است.» (Husserl, 1994: 11) در واقع، به واسطه یک فعالیت ادراکی، ضمیر هوشیار ما نسبت به یک چیز فعال می‌گردد و آن چیز برای ما ملموس می‌شود، یعنی همانند جسمیتی دارای پوست و گوشت بر ما بروز می‌نماید. جسمیت متعلق به حوزه تجربه است. شکل‌گیری جسمیت بر اساس ویژگیهای ادراکی تحقق می‌یابد. پس، تجربه ادراکی است که موجب می‌شود از مفاهیم انتزاعی و مبهم به آنچه که ملموس و روشن است، برسیم. وقتی حس و ادراک با یکدیگر گره می‌خورند، فعالیت حسی - ادراکی شکل می‌گیرد که همین امر بنیان تولید معنا از دیدگاه نشانه - معناشناختی محسوب می‌گردد.

هوسرل مجموعه جریان معناسازی را «جوهر شناختی» (essence cognitive) می‌نامد و برای تفهیم چنین جریانی از مثال درخت سیبی که دارای شکوفه است استفاده می‌کند. او می‌گوید هرگاه که من درخت سیبی را مشاهده می‌کنم، جوهر شناختی عمل من نوعی پیوند با آن درخت است که دارای فرایندی چهار مرحله‌ای است:

(الف) پیوند با درخت سیبی که نشانه گرفته‌ام؛ به گونه‌ای که نه تنها می‌توانم آن را ببینم، بلکه توانایی نامیدن، تصور نمودن، نقاشی کردن و ... آن را دارم؛

(ب) پیوند با محتوای مادی این عمل مشاهده کردن است؛ به گونه‌ای که نه تنها درخت سیب را می‌بینم و می‌شناسم، بلکه به نوعی با نگاه خود در آن غوطه‌ور می‌شوم؛

(ج) پیوند با کیفیتی است که طی عمل مشاهده بر محتوای مادی درخت افزوده می‌شود؛ این باور که درخت سیبی که می‌بینم زیباست؛

(د) پیوند با جسمیتی است که خاص محتوای چنین عملی است و به معنای آن هم از جنبه انتزاعی و هم از جنبه عینی، کمال یا حیاتی کامل می‌بخشد؛ حضور همه چیزهایی که در هنگام عمل دیدن به این تجربه دیداری جسمیت می‌بخشند: خود درخت سیب، مجموعه شرایط و بافتی که درخت در آن پدیدار گشته است، مثل آسمان آبی، لکه‌های سفید ابر، سفیدی شکوفه‌ها، سرسبزی محیط اطراف، رودی که از کنار درخت می‌گذرد که همه اینها در جسمیت یافتگی درخت و درجات کمال آن شریک‌اند. مجموعه این مراحل است که از نظر هوسرل سبب شکل‌گیری جریان معناساز هر عمل حسی- ادراکی می‌گردد.

بنابراین، در تمام رویکردهای پدیدارشناختی که متمرکز بر مطالعه گفتمانی معناست، باید سه رکن اساسی را در نظر گرفت: ۱) رکن پدیدارشناختی هر تجربه حسی- حرکتی که سازه‌های اصلی معنای هر فعالیت حسی- ادراکی، عاطفی و احساسی در آنجا شکل می‌گیرد. ۲) رکن شناختی که شامل همه تصورات ذهنی و حالات درونی کنش‌گر است و همه سازه‌های اصلی مربوط به ضمیر هوشیار فرد مانند حافظه، قضاوت، تخیل، تعبیر و تفسیر در آنجا شکل می‌گیرد. ۳) رکن نشانه- معناساختی تجلی گونه‌های حسی- ادراکی معنا که دارای دو سطح برونه‌ای (دالی) و درونه‌ای (مدلولی) است و این دو سطح را همواره در ارتباط متقابل با یکدیگر می‌داند.

ارکان مطالعه گفتمان ادبی:

- ۱- رکن پدیدارشناختی ← سازه‌های حسی- ادراکی ← گفتمان عاطفی و سیال
- ۲- رکن شناختی ← سازه‌های کمی و کیفی دانستن ← ضمیر هوشیار و تخیل ذهنی
- ۳- رکن نشانه- معناشناختی ← تجلی سازه‌های مختلف ← تعامل و گستره کمی و کیفی معنا

در آثار همه فلاسفه قرن هجدهم میلادی، از جمله روسو، برای تشریح آنچه که شناخت و زبان نامیده می‌شود، همواره بر دو عنصر تأکید شده است: یکی اندیشه و مفاهیم ذهنی و دیگری بنیانهای همین اندیشه که ادراک حسی و یا شهودی نام دارد. درواقع، فرایندی وجود دارد که به واسطه آن ما از تجربه حسی- ادراکی به اندیشه و مفاهیم ذهنی و از آنجا به نشانه‌های واضح و محقق‌زبانی یعنی تولید زبانی رهنمون می‌شویم. با کمی دقت درمی‌یابیم که در این دیدگاه فلاسفه می‌توان عناصر اصلی رویکردهای نشانه‌شناختی نوین همچون مرجع، دال، مدلول و یا صورت، محتوا و موضوع را یافت، با این تفاوت که در رویکردهای نوین مربوط به مطالعات نشانه، موضوع یا مرجع از رابطه و یا ترکیب دال و مدلول به دست می‌آید. به همین دلیل مرجع همان مرجع توهمی است و نه صددرصد واقعی.

تعامل پدیدارشناسی با نشانه‌شناسی

همان‌طور که می‌دانیم زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی ساخت‌گرا روش‌شناسی خود را متکی به ذات می‌دانستند. همان‌طور که فرانسوا راستیه اشاره دارد، این نظامها «به جای اینکه در مطالعات خود در مورد نشانه به رابطه بین نشانه و مرجع بیرونی آن پردازند، زمینه را برای بنیانگذاری رویکرد جدیدی مهیا می‌کنند که متکی بر مطالعه رابطه بین صورت بیان یا برونه (دال) و صورت محتوا یا درونه (مدلول) است.» (Rastier, 1990: 9) متکی به ذات بودن یعنی تعهدی روش‌شناختی مبنی بر اینکه در تجزیه و تحلیل زبانی از هیچ رویکرد دیگری، جز آنچه که ارتباط دو جانبه صورت و محتوا یا شکل و معنا، خواننده

می‌شود، استفاده نشود. مبنای چنین تفکری را باید در تقابل دوگانه‌ها/سازه‌ها جست. زبان به عنوان داده‌ای عمل می‌کند که همه سازوکارهای مربوط به مطالعه خود را در خود داراست.

اما از زمانی که نشانه-معناشناسی گرمسی (A.J. Greimas) مسئله «وجود»، «وجودشناسی» و «شرایط انسانی» را در مطالعات معنا مطرح کرد، دیگر مطالعات حوزه نشانه نمی‌توانست متکی به ذات نشانه باشد. بحث وجود نه به روش‌شناسی و نه به رویکرد خاصی مربوط است، بلکه بحثی فلسفی است. گرمس در کتاب بسیار مهمی با عنوان نقصان معنا (Greimas, 1987) که مبنای عبور از نشانه‌شناسی کلاسیک و ساخت‌گرا به نشانه-معناشناسی پساساخت‌گرا و غیرمکانیکی و وجودمدار است، پرسش اساسی را در مورد حداقل معرفت‌شناسی لازم برای دستیابی به شناخت و معنا در مطالعه نشانه مطرح می‌کند. گرمس در ادامه به این نتیجه می‌رسد که این حداقل معرفت‌شناسی لازم در گرو نقصان وجودی یا باطنی نشانه است، یعنی در ارتباط با نشانه، به علت عدم امکان دسترسی به باطن و یا وجود اصلی نشانه، جز صورتی از آن که قابل دریافت نیست. به همین دلیل است که گرمس و فونتنی در کتاب نشانه-معناشناسی عاطفی (Greimas & Fontanille, 1999) به تبیین راهکارهایی می‌پردازند که می‌توان به واسطه آنها یعنی با رجعت به اصل حسی-ادراکی نشانه به جنبه وجودی نشانه-معناها نزدیک شد. آیا چنین روشی را نمی‌توان به نوعی با طرح پدیدارشناختی هوسرل که رجعت به اصل چیزهاست، مشترک دانست؟

سوالهای متمادی نشانه‌شناسی ساخت‌گرا و متکی بر ذات مستقل نشانه، خود را به مشاجره پیرامون واقعیت موضوعات نشانه‌شناختی معطوف نمود، اما بین آنچه که واقعیت است و آنچه که تجلی یا بازنمودی از واقعیت است تفاوت بسیاری وجود دارد و همه ما می‌دانیم که نظامهای نشانه‌ای بازنمودی بیش از نشانه‌ها نیستند. آنچه که امروز حائز اهمیت است این نیست که بدانیم نشانه‌شناسی واقع‌گراست یا نه، مهم این است که ببینیم شیوه بروز و حضور نشانه‌شناسی در جهان واقعیت چگونه است: چگونه، در چه سطحی،

تحت چه شرایطی و با چه نوع دخل و تصرفی در واقعیت (به‌ویژه دنیای طبیعی و دنیای حسی - ادراکی)، معنا قدرت بروز می‌یابد. در واقع، نشانه - معناشناسی امروزی در پی مطالعه و بررسی «صورت» چیزهاست که با جدایی از «وجود» همان چیزها شکل می‌گیرد. وجودی که همواره به عنوان مبنا، سرچشمه و اصل نشانه‌ها مطرح و مورد جستجو است. بی‌شک، ردّ پای چنین نظام نشانه - معناشناختی را باید در پدیدارشناسی جست، اما پدیدارشناسی نسبی؛ یعنی پدیدارشناسی‌ای که نسبت به فرهنگ‌های جمعی و فردی و گفتمانها در نظر گرفته می‌شود و بالاخره آن نوع پدیدارشناسی که نه کاملاً انتزاعی و نه کاملاً عینی است، بلکه به عنوان نقطه اشتراکی بین دو سطح بیرونی (دال عینی) و درونی (مدلول انتزاعی) نشانه عمل می‌کند.

قائل بودن به بنیانی پدیدارشناختی برای نشانه‌شناسی سبب می‌گردد تا در بررسی ویژگیهای عامل دیداری و نشانه قابل رؤیت، فقط گونه‌هایی که دارای حساسیت کیفی بسیار بالای حسی - ادراکی هستند، مورد مطالعه قرارگیرند. شاید اینک زمان آن رسیده باشد که از خود پرسیم چه عنوانی مناسب نامگذاری این نظام نشانه - معناشناختی مبتنی بر احساس و ادراک، و این رجعت به منبع و اصل حسی چیزهاست؟ نشانه - معناشناسان از عناوین مختلفی چون سازه معنایی (morphogenèse)، خلق نشانه (sémiogenèse) و پیش شرطهای معنا (précondition de la signification) استفاده می‌کنند. در هر حال، یا بُعد پدیدارشناختی معنا جنبه تزیینی و نمایشی دارد، و یا اینکه این بُعد دارای تجلی عینی در گفتمانهاست. البته، سیالیت نشانه، سیالیت معنا و سیالیت حضور به خوبی اثبات می‌کند که بُعد پدیداری نشانه امری تجملی نیست و به وضوح در نظامهای گفتمانی قابل مشاهده است.

درباره نظام پدیدارشناختی گفتمان

رویکرد پدیدارشناختی گفتمان را می‌توان به نوعی قطع ارتباط با رویکردهای صورت‌گرا و یا ساختارگرا تعبیر نمود. چنین رویکردی به علت استفاده از مفاهیم سیال در هنگام

مواجه شدن با یک اثر ادبی و هنری یا یک گونهٔ زبانی اهمیت زیادی برای برداشت گفته‌خوان قائل است. شاید ذکر این نکته که ما چه چیزی را مفاهیم سیال می‌نامیم ضروری باشد. مهمترین ویژگی چنین مفهومی در این است که متکی بر تقابل و یا نظام دوقطبی نیست. به همین دلیل است که تحلیل گفتمانی با رویکرد پدیدارشناختی دیگر نمی‌تواند هدایت کنندهٔ ما به سوی صورت‌گرایی و یا تمایزهای ساختاری از نوع روشنایی/تاریکی و یا نزدیک/دور باشد. آنچه که یک مفهوم سیال در مطالعهٔ گفتمانی به دنبال آن است دستیابی به آن تجربهٔ بنیادی است که جریان تولید منحصر به فرد گفتمانی به واسطهٔ آن رقم خورده است. به عقیدهٔ ژاک فونتنی، رویکرد پدیدارشناختی گفتمان دیگر به دنبال یافتن فرمول‌ها و طرح‌واره‌های جهانی و یا استخراج اشکال قابل تعمیم به همهٔ نظامهای گفتمانی نیست. «چنین رویکردی بر این فرضیه استوار است که عمل تجزیه و تحلیل در صورت تلاش برای جدا نمودن کنش‌گر (در اینجا همان گفته‌پرداز) و کنش‌پذیر (در اینجا همان گفتهٔ ادبی) [و یا هنری] از یکدیگر، دچار خطر جبران‌ناپذیر نابود نمودن جوهر اصلی آنچه که تحلیل به دنبال آن است، می‌شود.» (Fontanille, 1999: 224)

براساس تفکر پدیدارشناختی، تحلیل گفتمانی باید با پیروی از اصل رجعت به بنیادهای یک گونهٔ زبانی یا هنری با روشی نظام‌مند و قابل کنترل، بتواند ما را با دنیای پیشاگزاره‌ای (antéprédicatif) که همان دست‌یابی به «جوهر چیزهاست» مواجه سازد. به قول دنی برتران، از این پس، به جای حرکتی رو به جلو برای «مشاهدهٔ همهٔ آنچه که صور (figures) معنا در گفتمان رقم می‌زند، حرکتی رو به عقب برای درک ریشه‌های ایجاد کنندهٔ این صور است که اهمیت می‌یابد.» (Bertrand, 2000: 149) پیشنهاد هوسرل جهت پیوند با اصل چیزها، بازگشت به وضعیت شناخت صفر یا عدم شناخت نسبت به چیزهاست. برای تحقق چنین امری باید از شناخت قبلی که نسبت به گونهٔ مورد بررسی داریم، صرف‌نظر نماییم. به این ترتیب است که پدیدارشناسی گفتمان به دنبال کشف جنبهٔ وجودی یک چیز است. آنچه که بین کنش‌گر و تجربهٔ پدیداری او از چیزها

مانع ایجاد می‌کند، «لباسی از تفکر» است. باید بدون این لباس چیزها را دید. نگاه صفر یا شناخت صفر در مورد چیزها یعنی اینکه گویا هیچ چیز در مورد آنها نمی‌دانیم. باید همه دانسته‌های خود را کنار بگذاریم تا بتوانیم خود یک چیز را ببینیم، درست مانند نقاشی که برای تحقق نقاشی خود چشمش را بر روی همه دانسته‌های قبلی خود اعم از رنگها، نور، مکان، فاصله، ترکیبات طبیعی و غیره می‌بندد تا دوباره لذت کشف دنیا را تجربه کند و به این ترتیب بتواند برای همه این چیزها معادلی شگفت‌انگیز، که همان راز حضور آنهاست، بیابد. پس نگاه پدیدارشناختی به گفت‌مان یعنی کشف تجربه حسی - ادراکی یا زیست - شهودی که مبنا و منبع شناخت محسوب می‌شود، به دیگر سخن، نباید از آنچه که هستی گفت‌مان ادبی و یا هنری را رقم زده است غافل ماند. غفلت از این هستی ما را به دام نوعی نگرش ریاضی‌وار و مکانیکی می‌اندازد که جنبه وجودی و انسانی نشانه - معناها را می‌کشد و با رسالت اصلی هنر و ادبیات که معناسازی انسانی - فرهنگی است، منافات دارد.

به سوی نشانه - معناشناسی پدیداری یک گفت‌مان ادبی

هر مطالعه نشانه‌شناختی، چه دارای رویکردی فلسفی و چه دارای رویکردی زبان‌شناختی باشد، با این پرسش مهم مواجه است که یک اثر چگونه از احساس و ادراک سرچشمه می‌گیرد و به چه نحو به تولید معنا منجر می‌گردد و چنین پرسشی از جنس پدیدارشناختی است. به تعبیر دیگر، در هر تحلیل نشانه‌شناختی این پرسش مطرح می‌شود که چگونه رابطه شهودی با دنیایی زنده آن را به دنیایی دارای معنا تبدیل می‌کند؟

به همین دلیل است که دیگر نشانه‌شناسی ساختارگرا نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای ما در مطالعه معنا باشد. چراکه این نظام بر رابطه دو جانبه و لازم و ملزوم بین عناصر کلاسیک نشانه یعنی دال و مدلول تأکید دارد. در حالی که گفت‌مانهای هنری و ادبی ما را با نظامهای شهودی، حساس و سیال معنا مواجه می‌سازند. در اینجا است که ژاک فونتنی، براساس تعالیم پدیدارشناختی هوسرل، پیشنهاد می‌کند تا عنصر جسمانه (corps proper)

به عنوان «واسطه، عامل نشانه - معنایی و احساس بخش به دنیای نشانه، بین دال و مدلول قرار گرفته، و به این ترتیب حضور کنش گر انسانی در تعاملات نشانه و معنا تضمین شود.» (Fontanille, 1996 : 173)

در نظریه های گرمس، این حضور جسمانه ای و پدیداری در نظامی زیبایی شناختی تجلی می یابد که به دو گونه قابل توصیف است: (۱) در بررسی گفتمانها در جستجوی لحظاتی زیباساز هستیم که در آنها امکان دریافت معنا از طریق جلوه شهودی که از هستی معنا سرچشمه می گیرد، وجود دارد. (۲) جلوه شهودی خود مبتنی بر فاصله و جدایی بین وجود و ظاهر و یا هستی و تجلی آن است. چنین فاصله ای را گرمس «نقصان معنا» و یا «نقصان هستی» معنا می خواند، به دیگر سخن، در برخورد با هر نشانه ای ما فقط قادر به دریافت جلوه ظاهری آن هستیم و این در حالی است که قادر به دریافت هستی و جوهر آن نشانه نیستیم. همین عدم توانایی سبب نقصان هستی معنایی در دریافت می گردد که منشأ اصلی نظام زیبایی شناختی و مقدم بر هر رابطه حساس نشانه - معنایی است. آنچه که این دو اصل را محقق می سازد همان حضور جسمانه ای، یعنی حضور احساس مدار و شهودی کنش گری است که راه نفوذ دنیا بر او و او بر دنیا همواره گشوده است.

نگاه پدیداری به نشانه ها به ما می آموزد تا از هستی بنیادی آنها غافل نمانیم؛ چراکه از دیدگاه پدیدارشناختی، هر چیزی که کنش گری با آن مواجه می شود، می تواند دارای یک جلوه سطحی (که حکایت از «ظاهر» آن چیز دارد و تبیین کننده رابطه ای قراردادی و رایج با آن چیز است) و یک جلوه شهودی (که حکایت از «هستی» آن چیز دارد و تبیین کننده رابطه ای شهودی و غیر معمول با آن چیز است) باشد. نگاه پدیدارشناختی همین ارتباط شهودی با چیزهاست. در این رابطه، اگر تحلیل گفتمان ادبی بخواهد از نگاه پدیدارشناختی دور نماند، باید قبل از هر چیز در جستجوی سازه های زیبایی شناختی باشد، یعنی لحظاتی را کشف کند که کنش گر و کنش پذیر پس از ملاقات با یکدیگر در هم گره خورده و ذوب می شوند و براساس این «درهم شدگی» نظامی شهودی و سپس تجلی «هستی» مدار آن چیز ممکن می گردد.

یکی از بهترین نمونه‌های ادبی که می‌توان برای تفهیم این نوع رابطه ذکر نمود، شعر «واحه‌ای در لحظه» (سپهری، ۱۳۶۸: ۳۶۰-۳۶۱) است:

«به سراغ من اگر می‌آید

پشت هیچستانم.»

درواقع، بر اساس ارتباطی شهودی و تجربه‌ای حسی - ادراکی و غیرقراردادی، سهراب دنیایی را ملاقات می‌کند که پس از یکی شدن با آن، آن را «پشت هیچستان» می‌نامد. بی‌شک، برای ایجاد چنین دنیایی، کنش‌گر راهی جز اینکه چشم بر همه شناخته‌های قبلی خود ببندد و دنیا را از نو ببیند، ندارد. بنابراین می‌بینیم که او از جلوه سطحی دنیا فاصله می‌گیرد و وارد رابطه‌ای شهودی با آن می‌شود. همین فاصله بین دو دنیای سطحی و شهودی است که سبب شکل‌گیر گونه‌ای کمینه‌ای به نام «پشت هیچستان» می‌گردد. این کمینه‌سازی تا جایی ادامه می‌یابد که پشت هیچستان به مکان «تنهایی» (آدم اینجا تنهاست) و مکان تنهایی به «چینی نازک تنهایی» تبدیل می‌شود. پس، نگاه پدیداری سبب شکل‌گیری سازه‌ای زیبایی‌شناختی، و سازه زیبایی‌شناختی به نوبه خود سبب کمینه‌سازی در گفتمان می‌گردد. اما این کمینه‌سازی به معنی دست‌یابی به معنای مطلق و یا کمال معنایی نیست؛ چراکه پشت هیچستان همواره در معرض تهدید «دیگرانی» قرار دارد که می‌توانند با حضوری ناشی‌گرانه سبب ویرانی آن شوند. به این ترتیب، از تلاقی سپهری و دنیا و از فاصله بین تجلی سطحی و جلوه شهودی همان دنیا، پشت هیچستان پدید می‌آید. در ادامه، از ذوب کنش‌گر و این دنیا در یکدیگر، گونه‌ای کمینه‌ای به نام «تنهایی» به وجود می‌آید که این گونه نیز خود به کمینه‌ای دیگر به نام «چینی نازک تنهایی» تبدیل می‌شود. اما این چینی نازک تنهایی به دلیل تهدید از جانب «دیگران»، یک کمال مطلق معنایی نیست. در حقیقت، از سویی، سپهری به ما می‌فهماند که اگر دیگران نیز به کنش‌گرانی پدیداری تبدیل گشته و به تجربه زیست - شهودی پشت هیچستان پردازند، فرصت دست‌یابی به کمینه‌ای ارزشی با عنوان «تنهایی» را دارند؛ و از سوی دیگر، او به ما

می‌آموزد که هرگونه خطا و خامی در هنگام چنین تجربه‌ای می‌تواند نظام پدیداری‌ای را که او به آن دست یافته است، ویران نماید:

«به سراغ من اگر می‌آیید،

نرم و آهسته بیایید، مبدا که ترک بردارد

چینی نازک تنهایی من.»

اینک با توجه به نمونه بالا، می‌توان گفت که نظام پدیداری معنا دارای شرایط زیر است:

- تلاقی کنش‌گر و دنیا با یکدیگر؛
- فاصله بین جلوه سطحی و جلوه شهودی که نتیجه تلاقی با همان دنیا است؛
- شکل‌گیری سازه زیبایی‌شناختی و ذوب کنش‌گر و دنیا در یکدیگر؛
- دست‌یابی به نظامی شهودی و تجلی «هستی» مدار همان دنیا؛
- شکل‌گیری گونه‌های کمینه‌ای به دلیل ویژگی غیرروایی و شهودی نظامهای پدیداری؛
- احساس نقصان معنا؛ چراکه نظامهای پدیداری به علت ویژگی شهودی همواره در معرض تهدید و نابودی قرار دارند.
- پابندی به ارزشی که در این رابطه شهودی به‌دست آمده است و تلاش در حفظ آن.

نشانه - معناشناسی پدیداری یک اثر هنری

هنگام مواجهه با چیزها، باید خود را از لباسی که آنها بر تن دارند رها ساخت، یعنی باید آنها را آن‌گونه که می‌توانند به «نظر برسند»، دید؛ نه آن‌گونه که ظاهر می‌گردند. پس چیزها یک ظهور عینی، قراردادی یا شناخته شده دارند و یک بروز پدیداری غیرعینی، برداشتی و منحصر به فرد. وقتی که از ظهور روزمره چیزها سخن می‌گوییم، یعنی چیزها را آن‌طور می‌بینیم که باید باشند و نه آن‌طور که می‌توانند باشند. همه راز پدیداری دیدن در همین نکته مهم نهفته است که گفتمان به محل و عرصه تجلی چیزها نه آن‌طور که

باید بلکه آن‌طور که شایسته است، تبدیل می‌گردد. مثالی هنری می‌تواند به ما کمک کند تا منظور خود را از نشانه - معناشناسی پدیداری بهتر بیان نماییم. در تصویری از حج، درمی‌یابیم که چگونه گفته‌پرداز با فاصله گرفتن از نگاهی معمول به نشانه‌ای با عنوان حج، به جای معرفی گونه‌ای شناخته شده، حج را به گونه‌ای که می‌تواند ادراک گردد یا «به نظر برسد» بر ما نمایان می‌سازد. با کمی دقت درمی‌یابیم که نه تنها تجلی و بروز حج از آن نوعی نیست که ما انتظار آن را داریم، بلکه نظام ارزشی جدیدی هویدا گشته است که گواهی بر سازوکارهای بروز پدیداری یک گفته دارد.

درواقع، اگرچه این گفته‌پرداز است که در عملیاتی گفتمانی از نوع دیداری حج را به تصویر می‌کشد، اما آنچه که به وضوح قابل درک است، راز موجودیت و حضور کنش‌گری است که باید او را به نوعی وابسته به حضور و موجودیت حج دانست. به دیگر سخن، گفته‌پرداز موجودیت خود را وامدار جریان زنده حج است که در فاصله‌ای پدیداری قابل مشاهده است.



عکس از احمد ناطقی است که در نمایشگاه عکاسان معاصر در موزه هنرهای معاصر در تابستان ۱۳۸۵ به نمایش در آمد.

پس، یک بنیان حسی - ادراکی به عنوان منشأ و سرچشمه یک جریان گفتمانی موجب حیات گفته‌پرداز و گفته‌پردازی شده است. اولین و مهم‌ترین نکته پدیداری که در این تصویر به چشم می‌خورد، فاصله بین دو فضای نشانه‌ای است که می‌توان آنها را با عنوان فضای روایی (آنچه در عقب صحنه می‌بینیم، داستان حج است) و فضای گفتمانی (آنچه در جلوی صحنه می‌بینیم، حضور شهودی کنش‌گری است که تحت تأثیر رابطه دریافتی با حج قرار دارد) شناسایی نمود. در فضای روایی (صحنه عقب) ما با نظامی قراردادی و مرجعی مشخص مواجهیم. که همه عناصر آن کارکردهای معمول خود را که همان مناسک حج است دارند. اما در فضای گفتمانی (صحنه جلو)، با کارکردی غیرمعمول و شهودی مواجهیم. گویا که حج در دستان کنش‌گر جمع است. یعنی از فاصله بین آنچه که حج است (هستی حج) و آنچه که تجلی حج است (ظاهر حج)، نقصانی معنایی شکل گرفته است که منبع و سرچشمه جریانی زیبایی‌شناختی را رقم زده است. این جریان همان حضور شهودی کنش‌گری است که حج در او خلاصه شده است. در واقع، در رابطه‌ای شهودی با حج، کنش‌گر بین دنیای روایی (حج) و دنیای خارج از گفتمان (دنیای ما) قرار گرفته است تا به این ترتیب، حج به پدیده‌ای سیال و غیرمتمرکز در زمان و مکان تبدیل شود و این همان حضور جسمانه‌ای بین دال (فضای روایی) و مدلول (محتوای عرفانی حج) است. پس، به جای دریافتی عینی، ما با دریافتی پدیداری مواجهیم که در آن حج دیگر یک دور، یک نگاه تک‌سویه، یک پوشش یکسان، یک مکان خاص و محدود، یک عمل متکی به زمان محدود و بالاخره یک باید نیست، بلکه مکان و حرکتی همیشه در جریان، یک نزدیک، یک خودیافتگی و پیوندی بین روایت و گفته و گفتمان است. می‌بینیم که نظام پدیداری گفتمان نشانه حج را به نشانه‌ای متفاوت یعنی نشانه‌ای حسی - ادراکی تغییر می‌دهد که تضمین‌کننده حیات ارزشی گفتمان هنری است. حضور پدیداری، مرز بین حج و غیرحج را بر می‌دارد و حج آبشخور اصلی و جوهر وجودی گفته‌پردازی می‌شود که در تعامل با این نشانه «بزرگ» شده (کنش‌گر کل حاشیه سمت چپ را به طور عمودی به خود اختصاص داده است) و «هویت» (حضور منحصربه‌فرد و کاملاً متفاوت

از بقیه) یافته است. پس هستی حج تبدیل به دریافتی شهودی از حج شده است. نکته بسیار مهم در این گفتمان این است که منبع اصلی حضور در کنار انسان حاضر به تصویر کشیده شده است. علاوه بر این، پیوند منبع گفته با خود گفته باعث شده است تا نظام حسی معمول در گفتمان که نظامی دیداری است متحول شود و جای خود را به نظام حسی دیگری بدهد که نظام لامسه‌ای است. یعنی بیننده هم به واسطه حضور برجسته کنش‌گر پدیداری در ابتدای صحنه، آنقدر خود را به حج نزدیک می‌بیند که می‌تواند آن را لمس کند. پس یک عمق دور، روایی و گسترده داریم که فضای معمول و ارجاعی است و یک عمق گفتمانی، نزدیک و فشاره‌ای داریم که فضای شهودی و غیرارجاعی است. تقابل بین همین دو عمق است که سبب تغییر از نظام دیداری به نظام لامسه‌ای می‌شود. عمق روایی دیداری و عمق گفتمانی به دلیل نزدیکی بیش از حد به مرز بیننده لامسه‌ای است. همین تغییر نظام حسی است که ما آن را تحقق جریان زیبایی‌شناختی می‌دانیم و به دلیل همین تغییر است که مرز بین مکان حج و غیرحج برداشته می‌شود. آنچه که از حج بر ما تجلی می‌یابد حسی از حج است که مرز نمی‌شناسد. حج نه در بُعد مادی (مکانی و زمانی) آن، که در بُعد پدیدارشناختی آن به ثبت رسیده است و این یعنی جلوه شهودی و هستی‌مدار حج. به دیگر سخن، حضور پدیدارشناختی کنش‌گر، که من آن را به دلیل رابطه حسی - ادراکی و فهم شهودی او از حج رابطه‌ای شهودی می‌خوانم، سبب ایجاد حسی از حج بدون عبور از دریچه معمول و رایج شناخت‌های همیشگی از آن شده است و ما چنین فرایندی را مدیون نظام پدیدارشناختی تولید گفتمانی هستیم. در چنین فضایی است که گفته‌پرداز به عاملی زیبایی‌شناختی تبدیل می‌گردد که ایجادکننده ارزشی با عنوان احساس حضور زنده در فرایند معنا ساز حج برای بیننده‌ای است که در مکانی غیر از حج قرار دارد. و به دلیل همین حضور شهودی است که روایت، علی‌رغم گستره نامحدود آن و اشغال بیشترین فضای تصویر، نتوانسته است معنای اصلی حضور هستی‌مدار را به ما منتقل سازد. در حالی که گفتمان با اینکه دارای گستره محدودی است موفق به ارائه معنای هستی‌مدار حج شده است.

نتیجه گیری

عبور از نشانه‌شناسی صورت‌گرا و ساختارگرا به نشانه-معناشناسی سیال را مدیون دیدگاه پدیدارشناختی و طرح آن در مطالعات مربوط به نشانه و سازوکارهای آن در نظامهای گفتمانی هستیم. در واقع، سیالیت معنا، امری است که به دلیل پدیداری بودن معنا شکل می‌گیرد و پدیداری بودن معنا به دلیل فاصله بین بروز نشانه آن‌گونه که هست و دریافت آن آن‌گونه که می‌تواند باشد، رخ می‌دهد. در نظام پدیداری، نشانه همان‌گونه که ما آن را شناخته‌ایم، یعنی به شکل عینی، روزمره و قراردادی تجلی نمی‌کند؛ بلکه آن‌گونه که ما آن را در ارتباطی حسی-ادراکی دریافت می‌کنیم، تجلی می‌یابد. به همین دلیل است که دیگر نشانه یک گونه خشک، مکانیکی، منجمد و یکسان در همه شرایط بازنمودی نیست. آنچه که سبب تحول نظام نشانه‌ای می‌گردد، دیدگاهی پدیداری است که براساس آن، عاملی حسی-ادراکی در تلاقی با گونه‌ای نشانه‌ای، ما را متوجه جریان زنده و حساس معنا می‌سازد و محل تجلی چنین جریانی را باید گفتمان دانست که در آن نشانه‌ها در رابطه‌ای پدیداری به نشانه‌هایی متفاوت، غیرمنتظره، سیال، زیبایی‌شناختی و معنا ساز تبدیل می‌گردند؛ چنین امری جز با رجعت به پیش-گزاره‌های نظام نشانه‌ای (جایگاهی که نشانه‌ها بدون لباسی که از پیش بر تنشان باشد، امکان بروز بیابند) و تحت دریافتی حسی-ادراکی میسر نیست.

آنچه که این تحقیق بر آن تأکید دارد این است که اگر به رابطه پدیداری با نشانه‌ها اعتقاد داشته باشیم، باید به جنبه وجودی و هستی‌مدار آنها نیز معتقد باشیم. در این صورت است که کنشگر به مرکزی مؤلفه‌ای (Centre déictique) تبدیل می‌گردد که در تعامل با نشانه از «هست» نشانه تا «هست» گفته و از «هست» گفته تا هست متن (نحوه تجلی نشانه‌ها)، فرایندی حسی-ادراکی را طی می‌کند و جریان زیبا ساز معنا را رقم می‌زند.

منابع

- Bertrand D. (2000) *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan.
- Eagleton T. (1994) *Critique et théorie littéraire, Une introduction*, Paris, PUF.
- Fontanille J. (1996) "Sémiotique littéraire et phénoménologie", in *Sémiotique, Phénoménologie, Discours*, Paris, Harmattan.
- _____ (1999) *Sémiotique et littérature. Essais de méthode*, Paris, PUF.
- Greimas A.J. (1987) *De l'imperfection*, Perrigieux, Pierre Fanlac.
- Greimas A.J. & Fontanille J. (1991) *Sémiotique des passions, Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Hachette.
- Husserl H. (1950) *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard.
- _____ (1994) *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF.
- Ouellet P. (1992) "Signification et sensation", *Nouveaux actes sémiotiques*, n° 20, limoges, Pulim.
- Rastier F. (1990) "La triade sémiotique, le trivium et la sémantique linguistique", *Nouveaux actes sémiotique*, n°9, Limoges, PULIM.