

جایگاه داده هیولایی در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل

مرتضی نوری^۱

چکیده: نظریه داده هیولایی نقشی مهم در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل ایفا می‌کند. هوسرل، با تکیه بر این نظریه، شاکله‌ای دوگانه از هیولای حسی و مورفه قصدی تدارک می‌بیند که امکان حل مسائل بسیاری را در نظریه ادراک و قصدیت فراهم می‌آورد. در مقابل، برخی از پدیدارشناسان و مفسران هوسرل، از جمله سارتر، مرلوپوتی، کوینتین اسمیت، آرون گوریچ و سوکولوفسکی، امکان و اهمیت این نظریه را زیر سؤال برده‌اند و به زعم خود نشان داده‌اند که با حذف داده هیولایی و قائل شدن به شاکله یکپارچه‌ای از نوئسیس‌ها نه تنها به نظریه قصدیت لطمه‌ای وارد نمی‌شود، بلکه پدیدارشناسی هوسرل از شر عنصری نامفهوم و گنگ که فاقد ارزش تبیینی و اعتبار شهودی است خلاص می‌شود. در این مقاله می‌کوشم نشان دهم که بدون نظریه داده هیولایی بخش مهمی از دستگاه نظری پدیدارشناسی هوسرل، از جمله نظریه تقویم، با مشکل مواجه خواهد شد. تکیه من در پاسخ به این نقدها، بیش از همه، بر اهمیت داده هیولایی در نظریه تقویم، شأن هستی‌شناختی داده هیولایی به‌عنوان ابژه‌ای تحت مقوله صوری وابستگی در اونتولوژی صوری هوسرل و همچنین شأن پدیده‌شناختی این داده‌ها به‌مثابه موجودیت‌های بیگانه با اگو است.

واژگان کلیدی: داده هیولایی، نوئسیس، تقویم، قصدیت، زمانمندی درونی

The status of hyletic data in Husserl's transcendental phenomenology

Morteza Nouri

Abstract: The theory of hyletic data has a crucial function in Husserl's phenomenology. Relying on this theory, he works out a double schema from sensuous hyle and intensive morphe which allows to cope adequately with many problems in theory of perception and intentionality. In contrast, some phenomenologists and commentators of Husserl, including Sartre, Merleau-Ponty, Quentin Smith, Gurwitsch and Sokolowski have questioned this theory and, according to their lights, shown that by removing hyletic data and substituting it with a unitary schema of noetic acts not only theory of intentionality would remain unharmed, but Husserl's phenomenology could get rid of an unreasonable, untenable element without any explanatory value and intuitive validity. In this essay, I would try to show that without the theory of hyletic data, a substantial part of theoretical system of phenomenology, such as theory of constitution, would become dysfunctional. In responding to these criticisms, my emphasis is mainly on the contribution of hyletic data to the theory of constitution, the formal ontological status of hyletic data as an object under the formal category of dependency, as well as the phenomenological status of these data as foreign entities to ego.

Key Word: hyletic data, noesis, constitution, intentionality, internal time

مقدمه

داده هیولایی نظریه‌ای است که کارکردهایی بسیار مهم در پدیدارشناسی هوسرل دارد. طرح این نظریه به هوسرل امکان می‌دهد که به طیف وسیعی از مسائل فلسفی در نظریه ادراک و همچنین تبیین پدیدارشناختی زمان رسیدگی کند. این داده‌ها به‌عنوان مؤلفه‌هایی از آگاهی که پس از تقلیل پدیدارشناختی همچنان به‌عنوان دقیقه‌ای حال در آگاهی باقی می‌ماند راه را برای عبور از کاستی‌های تبیین تجربه‌گرایانه ادراک و تبیین روان‌شناسانه آگاهی فراهم می‌کنند و نقص‌های باقیمانده در نظریه قصدیت برنتانو، به‌عنوان نظریه‌ای مبتنی بر روان‌شناسی توصیفی، را برطرف می‌سازند.

به‌رغم اهمیت‌های فراوان این نظریه، برخی از فیلسوفان و مفسران هوسرل که با عمده مبانی پدیدارشناسی او موافق و همدل‌اند نظریه داده هیولایی را زائد و فاقد اعتبار می‌دانند. در این میان، ژان پل سارتر^۱ معتقد است این نظریه فاقد کارکرد تبیینی است و نمی‌تواند مسئله اصلی فلسفه مدرن، یعنی رابطه آگاهی و جهان، را حل کند. به دلیل ماهیت دورگه داده هیولایی، که از طرفی به آگاهی و از طرف دیگر به جهان متصل است، نقش این موجودیت مبهم در پیوند آگاهی و جهان، یا ذهن و عین، خدشه‌دار می‌شود. مرلوپونتی^۲ و کویتین اسمیت^۳، از شارحان برجسته هوسرل، این نظریه را فاقد اعتبار پدیدارشناختی می‌دانند. از آنجاکه روش پدیدارشناسانه بر شهود مستقیم پدیده‌ها مبتنی است و از آنجاکه داده هیولایی هرگز به‌تنهایی در عرصه آگاهی حضور نمی‌یابد، به نظر می‌رسد که در دستگاه فلسفی هوسرل صرفاً به‌عنوان فرض یا ساختی نظری باقی می‌ماند که با حذف آن به چیزی لطمه نمی‌خورد. آرون گوریچ^۴، از دیگر منتقدان این نظریه، معتقد است که پذیرش نظریه داده هیولایی مستلزم فرض خمیرمایه‌ای ثابت و فاقد ساختار و بدون معنا در طی فرآیندهای متکثر و متفاوت نویسی است که، به زعم هوسرل، به معنابخشی به این خمیرمایه ثابت منجر می‌شود. اما از نظر گوریچ، فرضی که به «فرض ثبات» معروف است پیش‌تر توسط روان‌شناسان گشتالت بی‌اعتبار شده است. سوکولوفسکی^۵، از مفسران شهیر هوسرل، نیز منتقد نظریه داده هیولایی است و آن را متعلق به دوران متقدم اندیشه هوسرل می‌داند که تحت عنوان پدیدارشناسی ایستا از آن یاد می‌شود. به عقیده سوکولوفسکی، هوسرل با چرخش از پدیدارشناسی ایستا به پدیدارشناسی تکوینی، شاکله قدیمی هیولا-مورفه را به کلی ترک می‌گوید و تقویم همه پدیده‌ها را به‌طور یکسان در سطح بنیادین زمانمندی درونی جای می‌دهد.

1. Sartre, 1956

2. Merleau-Ponty, 1962

3. Smith, 1977

4. Gurwitsch, 2009

5. Sokolowski, 1964

نوری

در این مقاله، سعی می‌کنم ابتدا این نظریه را آن طور که در دو اثر مهم هوسرل، پژوهش‌های منطقی و ایده‌ها، آمده است معرفی کنم و تغییر اندکی را که این نظریه از حیث اصطلاح‌شناسی پشت سر می‌گذارد توضیح دهم. در ادامه، به ترتیب، به هر کدام از نقدهای مطرح‌شده خواهم پرداخت و خواهم کوشید نشان دهم که بدون نظریه داده هیولایی بخش مهمی از دستگاه نظری پدیدارشناسی هوسرل، از جمله نظریه تقویم، با مشکل مواجه خواهد شد. تکیه من در پاسخ به نقدها، بیش از همه، بر اهمیت داده هیولایی در نظریه تقویم، شأن هستی‌شناختی داده هیولایی به عنوان ابژه‌ای تحت مقوله صوری وابستگی در انتولوژی صوری هوسرل و همچنین شأن پدیده‌شناختی این داده‌ها به مثابه موجودیت‌های بیگانه با اگو است.

شاکله «درک-محتوای درک» در پژوهش‌های منطقی

هوسرل در پژوهش‌های منطقی تجربه‌های قصدی را به دو جزء تفکیک می‌کند: (۱) محتوای حال^۱ عمل آگاهی و (۲) متضایف متعال عمل آگاهی. محتوای حال نیز بنویه خود از دو مؤلفه یا دو دقیقه تشکیل می‌شود که یکی «محسوس [احساس]» نامیده می‌شود و دیگری قصدهای انضمامی به منزله فرآیندهای ذهنی.

برای فهم بهتر این تفکیک، فرض می‌کنیم من نگاهم را از کتابی که روی میزم قرار گرفته است برمی‌گیرم و چند لحظه بعد دوباره به آن معطوف می‌کنم. در اینجا من دو ادراک مجزا دارم که هر دو دارای یک ابژه واحدند، یعنی همان کتاب. این دو ادراک مجزا هر کدام فرآیند ذهنی یا روانی متفاوتی هستند که محتوای حال مجزایی از آن خود دارند. اما ابژه ادراک من - آن کتاب - از عمل ادراک من تعالی می‌جوید، بدین معنی که با آن اینهمان نیست و نمی‌توان آن را به خود عمل ادراک تقلیل داد، زیرا درست همان کتاب می‌تواند در اعمال متفاوتی، از جمله اعمال متفاوت من یا اعمال متفاوت دیگران، قصد شود. این در حالی است که محتوای حال، یعنی دقایق یا مراحل که در کنار هم عمل انضمامی ادراک را به مثابه فرآیندی روانی می‌سازند، عاری از خاصیتی ابژکتیو هستند و کیفیتی درون‌ذهنی و خصوصی دارند. از نظر هوسرل، هر عمل آگاهی (اعم از ادراک، تخیل و یادآوری و غیره) واجد محتوایی حال است که، در مورد اعمال ادراکی، این محتوای حال را «محسوس» می‌نامیم. همان‌طور که گفتیم، ادراک یک ابژه واحد - مثلاً کتاب - از مسیر کثرتی از محسوسات حاصل می‌شود،

نه صرفاً بدین خاطر که ادراک من به عنوان فرآیندی زمانی در طول زمان مدام در حال تغییر است،

1. immanent

2. sensation/ *Empfindung*

Nouri

بل بدین خاطر نیز که من دائماً کثرت متغیری از محسوسات بصری و لمسی را تجربه می‌کنم.^۱ این محسوسات هیچ یک ابژه مستقیم ادراک من نیستند و ابژه بیرونی را بازنمایی نمی‌کنند. در واقع، یکی از اهداف هوسرل از برقراری این تمایزات نارضایتی از نظریهٔ بازنمایی بود که داده‌های حسی را بازنمایانندهٔ ابژه‌های بیرونی معرفی می‌کرد. هوسرل با برقراری تمایز میان محسوسات یا داده‌های حسی از یک سو و ابژه بیرونی از سوی دیگر در واقع تأکید می‌کند که محسوسات جزئی از تجربه‌اند نه جزئی از آنچه تجربه می‌شود. آنچه تجربه می‌شود - یعنی ابژه ادراک - کیفیتی عینی دارد، در حالی که محسوسات یا داده‌های حسی اجزای غیر قصدی‌ای هستند که عمل ادراکی را به مثابهٔ فرآیندی روانی یا ذهنی بر می‌سازند. پیش از دخالت اعمال قصدی آگاهی، محسوسات به هیچ چیزی معطوف نیستند و، بنابراین، غیر قصدی قلمداد می‌شوند.

من چیزی را، مثلاً این جعبه را، می‌بینم اما محسوسات خودم [داده‌های حسی خودم] را نمی‌بینم. من همیشه یک جعبهٔ واحد را می‌بینم، هر قدر هم که چرخانده شود و به این طرف و آن طرف گردانده شود. من همیشه «محتوای آگاهی» واحدی دارم - اگر اصلاً مایل باشم ابژه ادراک شده را یک محتوای آگاهی بنامم. اما هر بار چرخش [جعبه] یک «محتوای آگاهی» جدید را عرضه می‌کند، اگر که محتوای تجربه‌شده را «محتوای آگاهی» بنامم، که این تعبیر بسیار مناسب‌تر است. بنابراین، محتوای بسیار متفاوت تجربه می‌شوند، اما یک ابژه واحد ادراک می‌شود. به تعبیر کلی‌تر، محتوای تجربه‌شده برابر با ابژه ادراک شده نیست.^۲

اما چه چیزی به ما امکان می‌دهد که از خلال محسوسات متکثر و متفاوت ابژه‌های ثابت و اینهمان را ادراک کنیم؟ از نظر هوسرل، تقویم ابژه مرهون یک عمل آگاهی‌ست، نوعی عمل منظورداشتن^۳ که طی آن از محسوسات متکثر تعالی می‌جویم و آن‌ها را تفسیر یا درک می‌کنم. این درک ابژه‌ساز ضامن پدیدارشدن ابژه و شکل‌گیری آگاهی عینی‌ست. پس تقویم ابژه محصول ترکیب یا همکاری محسوسات و تفسیر است. دیدن کتابی که روی میز من است محصول تفسیر کثرتی از محسوسات است که از خلال یکی ممکن است عطف آن و از خلال دیگری روی جلد آن و از خلال دیگری پشت جلد آن و قس علی‌هذا تجربه شود. اما عمل تفسیرکننده یا درک‌کننده به من امکان می‌دهد که همهٔ این محسوسات را در یک ابژه واحد ترکیب و آن را درک کنم.

1. Zahavi, 2003: 26

2. Husserl, 2001b: 104

3. Meaning / *Meinen*

نوری

درک^۱ همانا افزوده‌ی ماست که در خود تجربه یافت می‌شود، در محتوای توصیفی آن در تقابل با تجربه خام حس: این خصیصه عمل است که، به اصطلاح، به حس جان می‌بخشد و ذاتاً به گونه‌ای است که باعث می‌شود ما این یا آن ابژه را ادراک کنیم، برای مثال این درخت را ببینیم، این صدا را بشنویم، این رایحه گل‌ها را بوییم، و قس علی‌هذا. محسوسات، و اعمال تفسیرکننده یا درک‌کننده آن‌ها شبیه هم تجربه می‌شوند اما در قامت ابژه‌ها نمودار نمی‌شوند. آن‌ها با هیچ حسی دیده یا شنیده یا ادراک نمی‌شوند. از سوی دیگر، ابژه‌ها نمودار و ادراک می‌شوند اما تجربه نمی‌شوند.^۲

بر اساس آنچه گفته آمد، همه تجربه‌های قصدی واجد شاکله‌ای دو-بخشی هستند که هوسرل آن را شاکله درک-محتوای درک^۳ می‌نامد، بدین معنا که همیشه در هر تجربه محتوای حالی وجود دارد که عمل درک یا تفسیر روی آن انجام می‌شود و این فرآیند به معنادرشدن و عینیت‌یافتن تجربه‌ها می‌انجامد. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در تجربه‌های ادراکی، این محتواهای حال همان محسوسات یا داده‌های حسی هستند، اما در تجربه‌های دیگری چون تخیل، دلالت و انفعال^۴ هم شاکله محتوا و درک وجود دارد.^۵

شاکله «هیولا-مورفه» در ایده‌ها

در کتاب ایده‌ها، هوسرل ترجیح می‌دهد که اصطلاح‌شناسی خود را تغییر دهد. دلایل عدم رضایت او از مفاهیم «محتوا» و «درک» از این قرار است: (۱) اصطلاح «محتوا» به اندازه کافی ویژگی‌ها و خصلت‌های موردنظر را منتقل نمی‌کند؛ (۲) اصطلاح «فرآیندهای ذهنی حسی» نیز نمی‌تواند جایگزین آن شود زیرا ما با اصطلاحاتی چون ادراک‌های حسی، شهودهای حسی و از این قبیل مواجهیم که در زمره فرآیندهای ذهنی قصدی هستند و نمی‌توان آن‌ها را در زمره فرآیندهای حسی محض - فاقد هرگونه عنصر قصدی - قلمداد کرد؛ (۳) خود اصطلاح «*sinnlich* [حسی]» در زبان آلمانی واجد ابهام است و به «معنا» نیز دلالت دارد، چنان‌که در فرآیند درک یا تفسیر، ما از عبارت «*sinngebung*» استفاده می‌کنیم که به فرآیند «معنادهی» یا «معنابخشی» دلالت می‌کند، درحالی‌که این دو - «حس» در تقابل با «معنا» - با یکدیگر تفاوت دارند؛ (۴) «محسوس بودگی»^۶، در معنای مضیق، به باقیمانده پدیده‌شناختی آن چیزی دلالت دارد که توسط «حواس» در ادراک عادی امر بیرونی منتقل

1. apperception

2. *ibid*: 1053. *Auffassung-Auffassungsinhalt* / apprehension- content of apprehension

4. feeling

5. برای بررسی بحثی مفصل در باب محتوای اعمال تخیلی، دلالتی و انفعالی بنگرید به Quintin Smith 1977: 357-363.

6. *Sinnlichkeit*

Nouri

می‌شود^۱ اما، در معنای موسع، «رانه‌ها و انفعالاتِ حسی»^۲ را نیز شامل می‌شود. بنابراین، به اصطلاح جدیدی نیاز است که بتواند به‌طور واحد و بدون ابهام همهٔ این کارکردها را پوشش دهد «و ما، برای آن، اصطلاح دادهٔ هیولایی^۳ یا دادهٔ خمیرمایه‌ای^۴... را استفاده می‌کنیم»^۵.

و اما در موردِ جزء دوم - یعنی درک یا تفسیر - هوسرل معتقد است آنچه به این خمیرمایه یا دادهٔ هیولایی شکل می‌دهد و آن را به فرآیندهای ذهنی قصدی تبدیل می‌کند همان چیزی است که اصطلاح «آگاهی» افاده می‌کند. اما چون اصطلاحاتی مثل «آگاهی»، «دقایقِ آگاهی» یا «دقایقِ قصدی» ابهام‌های فراوانی دارند، «ما اصطلاح دقیق‌تر نوئیک یا، به‌طور خلاصه، نوئیس را معرفی می‌کنیم»^۶.

بدین طریق، هوسرل در ایده‌ها شاکلهٔ جدیدی می‌سازد که، به اقتباس از اصطلاحات ارسطویی، این بار شاکلهٔ هیولای حسی - مورفهٔ قصدی^۷ نامیده می‌شود. کاربرد واژه «مورفه» [«صورت»] به این دلیل است که اعمال نوئیک در واقع به خمیرمایهٔ بی‌شکل هیولای حسی شکل می‌دهند. هوسرل علاوه بر استعارهٔ «شکل دادن» از استعاره‌های دیگری مانند «جان‌بخشیدن» و «معنابخشیدن» هم استفاده می‌کند: «ما درمی‌یابیم که بر روی آن دقایقِ حسی لایه‌ای قرار می‌گیرد که، به اصطلاح، «جان می‌بخشد»^۸ یا معنای بخشد»^۹.

از مصادیق هیولای حسی، هوسرل به داده‌های رنگی، داده‌های لمسی، داده‌های صوتی و نظایر آن اشاره می‌کند، همچنین به لذت و درد حسی، احساس‌های مبنی بر قلقلک، خارش و از این قبیل و نیز به دقایقِ حسی متعلق به حوزهٔ «رانه‌ها». برای روشن‌تر شدن مطلب و اینکه محسوسات دستهٔ دوم و سوم چگونه می‌توانند در شاکلهٔ هیولا-مورفه فهم شوند، تصور کنید دردی را در کمر خود احساس می‌کنید: این درد که در دستهٔ داده‌های لمسی یا هیولای لمسی طبقه‌بندی می‌شود می‌تواند، پس از بررسی، به فرورفتنِ شیئی سخت در کمر تعبیر شود و/یا به اینکه کسی کمر مرا با دست‌هایش فشار می‌دهد یا، اگر پس از واریسی هیچ عامل خارجی در تماس با کمرم پیدا نشد، می‌تواند به دردی که خاستگاهش درون بدن است تفسیر شود. در همهٔ این حالات، دادهٔ هیولایی یکسانی هست که مورفه‌های قصدی متفاوتی به خود می‌گیرد.^{۱۰}

1. Husserl, 1982: 204

2. sensuous feelings and drives

3. hyletic Data

4. stuff-Data

5. ibid: 205

6. ibid

7. sensuous hyle and intentive morphé

8. animates

9. ibid: 203

نوری

اما دلایل هوسرل برای حفظ این شاکله دوگانه چیست؟ نخست اینکه هوسرل، در نقد نظریه‌های مختلف در باب آگاهی و قصدیت، از جمله نظریه‌های عینی‌گرایانه، ذهنی‌گرایانه و نظریه‌بازنمایی، به سمت نوعی نظریه تقویم^۱ سوق پیدا می‌کند که عینیت را محصول کارکردهای آگاهی قلمداد می‌کند و از آنجاکه آگاهی برای قوام‌بخشیدن به ابژه نیازمند خمیرمایه یا ماده‌ای برای کار است، طبیعتاً ما با شاکله‌ای دو-بخشی سروکار خواهیم داشت: (۱) ماده‌ای که در اختیار آگاهی قرار می‌گیرد و (۲) محصولی که آگاهی از طریق کارکرد تقویمی خود تولید می‌کند. به تعبیری، هیولا «خمیرمایه‌ای است برای کارکردهای آگاهی»^۲.

دوم اینکه هوسرل رسیدن به تبیین بسنده‌ای از آگاهی را در گرو برطرف کردن خلطی می‌دید که تجربه‌گرایان انگلیسی میان «حضور در آگاهی» و «حضور برای آگاهی» مرتکب می‌شدند. داده‌های حسی در آگاهی حضور دارند اما صرف حضور آن‌ها برابر با آگاهی از آن‌ها نیست. درحالی‌که، از نظر هیوم، هر انطباعی برابر با آگاهی از آن انطباع است، از نظر هوسرل انطباع به خودی خود فاقد عنصر قصدی است و، بنابراین، به صرف متأثر شدن سوژه به نحو علی آگاهی رخ نمی‌دهد. تلی از داده‌های حسی هم به خودی خود نمی‌توانند در حکم «آگاهی» باشند، زیرا آگاهی حاوی عناصر معناداری است که در داده حسی صرف نشانی از آن نیست. برای آنکه آگاهی رخ دهد، این داده‌های حسی باید نخست تفسیر شوند.

هوسرل خلطی از همین دست را به برنتانو نیز نسبت می‌دهد و، جالب اینکه، از نظر او عامل ارتکاب این خلط نادیده گرفتن مفهوم «دقایق خمیرمایه‌ای»^۳ یا همان هیولا‌های حسی است که، به خاطر فقدان هرگونه ویژگی قصدی، متفاوت از پدیده‌های فیزیکی‌ای هستند که تحت عنوان دقایق عینی طبقه‌بندی می‌شوند:

به‌طور مشخص‌تر، برنتانو هنوز مفهوم دقایق خمیرمایه‌ای [دقایق مادی] را در نیافته بود و این بدین خاطر بود که او تمایز میان «پدیده‌های فیزیکی» به مثابه دقایق خمیرمایه‌ای (داده‌های حسی) و «پدیده‌های فیزیکی» به مثابه دقایق عینی (رنگ فیزیکی، شکل فیزیکی و نظایر آن) را، که در درک نوئیک دسته دوم ظاهر می‌شوند، لحاظ نمی‌کرد.^۴

به تعبیر دیگر، کیفیت‌های حسی متعلق به قلمرو ابژه‌ها هستند و ابژه‌ها در گرو کارکرد نوئماتیک

1. constitution

2. Husserl, 1977: 128

3. stuff-moments / *stofflichen Momenten*

4. Husserl, 1982: 206

Nouri

آگاهی. برای مثال، از نظر هوسرل، کیفیتِ حسیِ رنگِ زرد، به‌عنوانِ کیفیتیِ عینی یا ابژکتیو، خاصیتی متعال دارد و از آگاهیِ تعالی می‌جوید زیرا، مثلاً، توصیفِ گلی به‌عنوانِ گلِ زرد منوط به یک زردیِ عینی است که قابلِ فروکاستن به دقایقِ حلولیِ آگاهی نیست. در مقابل، ادراکِ گلِ زرد از رهگذرِ دقایقِ حلولیِ ای شکل می‌گیرد که دسته‌ای از آن‌ها داده‌های رنگیِ ای هستند که در هر لحظه سایه‌ای [یا طرحی] از زردی را بر آگو پدیدار می‌کنند. این به‌اصطلاح هیولاهای رنگی داده هستند اما نه به‌مثابهٔ عین بلکه به‌مثابهٔ تجربه‌ها یا زیسته‌های سوپژکتیوی که فاقد ساختار و فاقد معنا هستند تا زمانی که عملِ نوئیکِ آگاهی یا «فرآیندِ تفسیرِ ابژه‌ساز» به آن‌ها معنا و ساختار ببخشد و، از خلال این فرآیند، داده‌های رنگیِ زرد به کیفیتیِ عینی تحتِ عنوان «زردیِ عینی» تبدیل شوند.^۱

ارزش تبیینی دادهٔ هیولایی

ژان پل سارتر معتقد است که نظریهٔ دادهٔ هیولایی هوسرل فاقد هرگونه ارزش تبیینی است. نظریهٔ دادهٔ هیولایی در واقع تمهیدی است برای حل مسئلهٔ دیرپای دوگانه‌انگاری در فلسفهٔ مدرن، یعنی چگونگی نسبت آگاهی با جهان، یا نسبت ذهن با عین. هوسرل، به زعم سارتر، عناصر داده‌های هیولایی را به آگاهیِ نوئیکِ محض وارد می‌کند تا میان دوالیسم دکارتیِ آگاهی به‌مثابهٔ شیء اندیشنده و جهان به‌مثابهٔ شیء ممتد پل بزند. سارتر در بخش چهارم مقدمهٔ هستی و نیستی، عنوان می‌کند که این نظریه از عهدهٔ کارکردی که برای آن در نظر گرفته شده بر نمی‌آید و نمی‌تواند توضیح دهد که آگاهی چگونه از دادهٔ هیولایی تعالی می‌جوید و به جهان گذر می‌کند. دادهٔ هیولایی، طبق تعریف هوسرل، نه از جنس آگاهی است و نه هستی خود را از آگاهی می‌گیرد. از جنس آگاهی نیست زیرا واجد نوعی کدری یا ناشفافیت^۲ است که خلاف خاصیت شفافیت یا ترانمایی آگاهی است و هستی خود را نیز از آگاهی نمی‌گیرد زیرا اساساً بناست نقش امر مقاومت‌کننده در برابر آگاهی را ایفا کند، مقاومتی که خصیصهٔ انطباعات است و آن‌ها این خصیصه را با خود از شیء یا جهان به عرصهٔ آگاهی می‌آورند. چطور هیولا می‌تواند ناشی از آگاهی یا امر مدرک باشد، درحالی که آگاهی، طبق گفتهٔ صریح خود هوسرل، هرگز این داده‌های هیولایی را ادراک نمی‌کند و از آن‌ها آگاه نیست؟! بنابراین، خواه‌ناخواه نوعی استقلال از آگاهی برای دادهٔ هیولایی متصور است و اگر این استقلال را بپذیریم، دیگر بار به گرداب همان معضل قدیمیِ دوالیسم می‌افتیم: اینکه آگاهی چگونه می‌تواند با موجوداتی مستقل از خود ارتباط برقرار کند. دقیقاً همین استقلال وجودی باعث می‌شود کارکردی که از دادهٔ هیولایی

1. adumbration / *Abschattung*

۲. نک: Smith, 1977: 482-483

3. translucency

انتظار می‌رود عقیم بماند:

حتی اگر با هوسرل موافق باشیم که لایه‌ای هیولایی برای نوئیس وجود دارد، نمی‌توانیم تصور کنیم که آگاهی چگونه می‌تواند از این امر سوپراکتیو به ابژکتیو گذر کند. هوسرل به هیولا هم خصایص شیء را می‌داد و هم خصایص آگاهی را و با این کار باور داشت که گذار از یکی به دیگری را تسهیل می‌کند، درحالی که او فقط توانست موجود دورگه‌ای خلق کند که هم از سوی آگاهی پس زده می‌شود و هم نمی‌تواند جزئی از جهان باشد. (تأکید از من)^۱

هیولا فقط به عنوان چیزی متعال از آگاهی قابل تصور است و، بنابراین، نه تنها مشکل دوالیسم را حل نمی‌کند بلکه آن را پیچیده‌تر می‌کند. اگر قرار بود هیولا وظیفه وارد کردن واقعیت به آگاهی را انجام دهد، باید خصیصه مقاومت در برابر آگاهی را می‌داشت. اما هوسرل خود چنین مقاومتی را از هیولا دریغ کرده است. زیرا او معتقد است آگاهی از هیولا گذر می‌کند بی آنکه حتی از آن آگاه باشد. از مجموعه این ملاحظات، سارتر نتیجه می‌گیرد که هیولا ساخته‌ای محض است که «با هیچ چیزی که من در خودم یا در نسبت با دیگری^۲ تجربه می‌کنم تطابق ندارد»^۳. با کنار گذاشتن نظریه هیولا، می‌توانیم بگوییم که ما فقط در یک مرحله، برای مثال، زردی این گل یا زردی زرجوبه را درک می‌کنیم، بدون اینکه نیاز باشد این درک تک‌مرحله‌ای را به دو مرحله فروبشکافیم و از تجربه «داده هیولایی زرد» سخن بگوییم که، به عنوان یک خمیرمایه، دست‌مایه عملیات جان‌بخشی یا معنابخشی اعمال نوئیک می‌شود و سپس از آن یک «زردی به مثابه ابژه» تولید می‌شود. درواقع، می‌توان گفت که تقلیل پدیده‌شناختی «ما را [مستقیماً] با ابژه‌هایی رودرو می‌کند که به مثابه متضایف‌های محض اعمال وضع‌کننده آگاهی در داخل قلاب قرار گرفته‌اند و نه به مثابه متضایف‌های باقیمانده‌های انطباعی [پس از تقلیل]»^۴.

به نظر می‌رسد که سارتر در توصیف داده هیولایی ارائه منصفانه‌ای از آرای هوسرل ندارد. نخست اینکه، چنان که گفتیم، نظریه داده هیولایی در گرو پذیرش این دیدگاه هوسرل است که زیسته شدن چیزی یا تجربه شدن آن مساوی با آگاه شدن از آن به معنای قصدی یا عینی کلمه نیست.^۵ درواقع، ما برای به تصور در آوردن این موجود دورگه و معقول ساختن آن، کافی‌ست بتوانیم تصور کنیم که می‌توان چیزی را تجربه کرد یا زیست بی آنکه آگاهی قصدی یا عینی از آن داشت. درواقع، جنبه‌ای

1. Sartre, 1956: lix

2. The Other

3. ibid: 314

4. ibid: 315

5. 'to be experienced is not to be made objective' / 'Erlebtsein ist nicht Gegenständlichkeitsein' (Husserl, 2001b: 279)

Nouri

از آگاهی هست که فاقد عنصر قصدی است و به چیزی معطوف نیست. اساساً یکی از نقاط اختلاف هوسرل با برنتانو دقیقاً همین نکته بود که همه جنبه‌های آگاهی را نمی‌توان واجد ساختار قصدی قلمداد کرد.^۱ برای تبیین ساختارهای قصدی، ناگزیریم که مواد یا خمیرمایه‌هایی برای تقویم فرض کنیم. در واقع، مفهوم تقویم، بدون در نظر گرفتن این عنصر، فاقد معنا و غیر قابل تصور است. از سوی دیگر، اگر پیش شرط آگاهی عینی یا آگاهی از ابژه‌ها گذر از مرحله تقویم و انطباق با ساختارهای قصدی آگاهی باشد، در این صورت هرگز نمی‌توان داده‌های هیولایی را که پیش شرط عملیات‌های قصدی هستند، به خودی خود دارای ساختارهای قصدی و، بنابراین، واجد کیفیت‌های عینی قلمداد کرد.

دوم اینکه، جمله‌ای که در پایان نتیجه‌گیری سارتر آمده است دقیقاً موضعی است که خود هوسرل در پژوهش‌ها و ایده‌ها اتخاذ می‌کند. بدین معنی که آنچه ما ادراک یا درک می‌کنیم ابژه‌ها و کیفیت‌های عینی آن‌هاست نه هرگز داده‌های هیولایی یا محسوسات (بنگرید به نقل قول‌هایی که در بند قبل آمده است). تنها تفاوت اینجاست که هوسرل توضیح قانع‌کننده این ادراک را در گرو فرض داده هیولایی و مرحله انفعالی آگاهی پیش از شکل‌گیری عملیات‌های قصدی آگاهی می‌داند، در حالی که سارتر و، چنان‌که سپس تر خواهیم دید، بقیه منتقدان نظریه داده هیولایی این درک را فرآیندی تک‌مرحله‌ای و بدون نیاز به پیش فرض‌هایی چون داده هیولایی می‌دانند، ادعایی که به نظر می‌رسد، با پذیرش آن، اساس پروژه پدیدارشناسی به‌عنوان پروژه‌ای استعلایی که بر نظریه تقویم استوار است متزلزل می‌شود. در واقع، می‌توان گفت سارتر نمی‌تواند از مزایای تحلیل‌های پدیدارشناسانه استفاده کند و، در عین حال، پیش فرض‌هایی را که از اساس امکان آن را فراهم می‌کنند زیر سؤال ببرد.

اعتبار شهودی داده هیولایی

برخی دیگر از پدیدارشناسان، از جمله کوینتین اسمیث و مرلوپونتی، در نقد نظریه داده هیولایی بر جنبه «شهودی و توصیفی» پژوهش پدیدارشناسانه تکیه دارند، بدین معنا که، برخلاف رویکرد سارتر، از استناد به استحکام منطقی یا قدرت تبیینی این نظریه صرف نظر می‌کنند و صرفاً به این نکته می‌پردازند که آیا آنچه هوسرل هیولا می‌نامد می‌تواند به شهود ما داده شود.

پیش از توضیح این نقد، بد نیست نظر خود هوسرل را در این باب بدانیم. هوسرل به صراحت اذعان می‌کند که دقایق یا مؤلفه‌های حلولی آگاهی، یعنی داده هیولایی و اعمال نوئیک، به خودی خود و مستقلاً در آگاهی شهود نمی‌شوند. شهود آن‌ها به‌طور مستقل تنها و تنها در قالبی انتزاعی از مسیر

نوری

نوعی تأمل امکان‌پذیر است که هوسرل نام «تأمل هیولایی»^۱ را بر آن می‌نهد. این تأمل مستلزم‌کنند یا جداکردن هیولا از جایگاهش در شاکله هیولا-مورفه است. از نظر هوسرل، تأمل می‌تواند با تمرکز بر روی یک چیز آن را به موضوعی مجزا یا تماتیک تبدیل کند و بدین طریق پدیده‌های جدید تولید کند.

این بدان معنا نیست که مثلاً محتواها [هیولاها]ی مادی در تجربه ادراکی دقیقاً به همان طریقی حاضرند که در تجربه تحلیلی [یا تأملی] حاضرند... مشخص است که این تفاوت تأثیر مهمی بر روش پدیده‌شناختی دارد.^۲

داده‌های هیولایی، به‌عنوان امور زیسته یا تجربه‌شده، وجودی غیرعینی دارند اما اگر در تأمل تبدیل به یک تم مجزا شوند، این حالت غیرعینی خود را از دست می‌دهند، منتزَع می‌شوند و به‌صورت ابژه‌هایی برای تأمل درمی‌آیند.

برای شهود تأملی داده هیولایی، طبق شرحی که خود هوسرل داده است، باید از همه «عملیات‌های معنادهی» عزل‌نظر کنیم تا داده‌ها یا محسوسات را چنان‌که خودشان هستند، بدون هیچ معنا یا تفسیری که از سوی آگاهی به آن‌ها داده شده، شهود تأملی کنیم. در واقع، با این کار، به‌طور انتزاعی، قشر یا لایه نوئیک را از روی داده خام برمی‌داریم و آن را چنان‌که هست، بدون اضافاتی که از سوی آگو در عملیات‌های معنادهی یا جان‌بخشی بر آن تحمیل می‌شود، در برابر شهود تأملی خود قرار می‌دهیم.^۳ اگر بخواهیم فرآیندی را که هوسرل مدنظر دارد به‌طور مشخص بر روی یک مثال بازسازی کنیم، می‌توان مراحل رسیدن به داده خام «سفید» را این‌گونه شرح داد: (۱) ادراک یک شیء سفید (برای مثال کاغذ سفید): این مرحله، از آنجاکه در ساحت ادراک واقع شده است، ساحت ابژه‌ها و عینیت‌هاست و، بنابراین، ناگفته پیداست که در اینجا مراحل معنادهی آگو پشت سر گذاشته شده است و ما ابژه مشخصی به نام «کاغذ» را تقویم کرده‌ایم. (۲) تأمل بر روی این ادراک: در این مرحله، خود ادراک ابژه آگاهی ما قرار می‌گیرد و به‌اصطلاح به‌صورت موضوع تأمل یا تحلیل مادی می‌آید. (۳) کشف سفیدی به‌عنوان کیفیتی عینی در ادراک: در این مرحله، سفیدی به‌عنوان کیفیتی عینی تقویم می‌شود، به‌عنوان ابژه یا عینیتی که می‌توان در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون و از طریق فرآیندهای ادراکی زمانمند به آن به‌عنوان ابژه‌ای واحد و اینهمان ارجاع داد. (۴) عزل‌نظر کردن از درک سفیدی به‌عنوان یک ویژگی کاغذ برای رسیدن به یک «محسوس سفید خام»: در این مرحله سعی می‌کنم در تأمل خودم، از سفیدی به‌عنوان کیفیت کاغذ صرف نظر کنم و آن را به‌خودی‌خود در نظر بگیرم. (۵) نگه‌داشتن

1. hyletic reflection

2. Husserl, 1982: 240

۳. Husserl, 1973: 73 نک

Nouri

«محسوس سفید» روبه‌روی ذهن و توجه به آن به‌عنوان یک «سفیدی»، به‌عنوان یک «محسوس سفید» فاقد معنا، که ارتباطی با کاغذ ندارد و به‌خودی‌خود و بی‌ارتباط با همه معانی در نظر گرفته می‌شود.^۱ با همه این اوصاف، می‌توان پرسید که آیا واقعاً طی این فرآیند تأملی توانسته‌ایم همه قشرهای معنادار را که مرهون عملیات‌های نوئیک هستند کنار بزنیم و به هسته داده خام یا آنچه هوسرل هیولا می‌نامد دست پیدا کنیم. پاسخ اسمیث به این پرسش منفی است. او معتقد است به‌سادگی می‌توان تشخیص داد که هرآنچه در پایان این فرآیند تأملی به دست می‌آید واجد عنصری از معناست و، بنابراین، شهود هیولای خام خیالی بیش نیست:

محسوسی که در حال تلاش برای شهود آن هستم تحت هیچ عنوانی نمی‌تواند شهود شود، زیرا اگر تحت عنوان یک «آنچه»^۲ مشخص شهود می‌شود، این «آنچه» در حکم تفسیری از آن محسوس می‌بود. اگر قرار بود محسوس سفید را شهود کنم، نمی‌توانستم تحت عنوان سفید آن را شهود کنم، زیرا در آن صورت این «تحت عنوان سفید» معنایی می‌بود که محسوس با آن تفسیر شده است. همچنین نمی‌توانم از این محسوس تحت عنوان یک رنگ یا حتی تحت عنوان چیزی^۳ آگاه باشم، زیرا این‌ها هر دو معانی تفسیری هستند.^۴

در فرآیند تأملی‌ای که از سوی هوسرل تشریح شد، ما دقیقاً چه می‌کنیم؟ به گفته اسمیث، برخلاف تصور هوسرل، ما همه معانی را حذف نمی‌کنیم، بلکه در واقع معنایی عینی، که در اینجا همان «کیفیت سفیدی» است، را کنار می‌گذاریم و معنای جدیدی جای آن می‌نشانیم، معنایی تحت عنوان «یک محسوس هیولایی»، معنایی که توسط آگاهی تأملی خود ما وضع می‌شود. پُر پیداست که ماهیت هیولایی این رنگ چیزی نیست که پیشاپیش در آگاهی ادراکی حاضر باشد - این حقیقتی است که خود هوسرل صراحتاً به آن اذعان می‌کند - بلکه معنایی است که، برحسب رنگ ادراک شده در قالب کاغذ سفید، توسط آگاهی تأملی بعدی بازتفسیر می‌شود. همین «بازتفسیر» است که، به زعم اسمیث، طرح هوسرل را نقش بر آب می‌کند، زیرا تفسیر چیزی نیست جز عمل نوئیک آگاهی و، بنابراین، در اینجا ما باز به همان خانه اول باز می‌گردیم، به جایی که دستمان از شهود هیولای خام خالی است.

تأملی دقیق بر آگاهی تأملی به ما نشان می‌دهد که «هیولا» چیزی نیست جز معنای دیگری که ویژگی عینی «سفیدی» برحسب آن بازتفسیر می‌شود و نمی‌توان آن را چیزی حال در آگاهی قلمداد کرد که خمیرمایه اعمال نوئیک را تشکیل می‌دهد. از مجموعه این ملاحظات اسمیث به این

۱. نک Husserl, 1982: 75

2. a certain "what"

3. as something

4. Smith, 1977: 363

نوری

نتیجه‌گیری رادیکال می‌رسد که مفهوم هیولا یک ساخت نظری تهی^۱ باقی می‌ماند که با هیچ شهودی پُر نمی‌شود و، بنابراین، فاقد اعتبار پدیدارشناختی است.^۲

در پاسخ به اسمیث می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

(۱) هوسرل بی‌شک در مورد عدم امکان شهود هیولا به‌عنوان شهودی اصیل و اولی با اسمیث توافق کامل دارد. نقل قول‌هایی که از هوسرل آوردیم به‌صراحت نشان می‌دهد که، از نظر او، شهود هیولا شهودی متأخر است که از دل تأمل و تحلیل درمی‌آید. بنابراین، تا اینجای کار اختلافی بین تفسیر اسمیث و موضع هوسرل وجود ندارد. هوسرل هرگز ادعا نمی‌کند که داده‌های هیولایی به‌طور مستقل و جدا از اعمال نوئیتیک در عرصه آگاهی حضوری ابژکتیو دارند، مگر اینکه صفت «ابژکتیو» در اینجا به موضوعات تماتیک آگاهی تأملی اشاره داشته باشد. بنابراین، شهود هیولا‌های حسی به‌طور موجودیت‌های مستقل و مجزا از نظر هوسرل هم منتفی است.

(۲) این فرض اسمیث که هر آنچه در پدیدارشناسی معتبر است حتماً باید به شهود اصیل درآید، فرضی مقبول نیست. پدیدارشناسی نوعی فلسفه استعلایی است و بدین عنوان حق دارد به بررسی پیش شرط‌های معتبر معناداری بپردازد، حتی اگر این پیش شرط‌ها مستقلاً به شهود اولیه آگاهی درنیایند. در واقع، بخش اعظم هویت‌های نظری‌ای که در پدیدارشناسی استعلایی هوسرل مطرح می‌شود به‌عنوان پیش شرط‌های امکان شهود پدیدارها، به‌خودی‌خود و مستقلاً، شهود نمی‌شوند. برای مثال، آگو به‌عنوان قطب آگاهی چیزی نیست که به‌طور مستقل به شهود اصیل و اولیه آگاهی درآید:

از یک سو، ما باید قطعاً آگوی محض را از اعمال آگو متمایز کنیم، به‌عنوان چیزی که در این اعمال عمل می‌کند و از طریق آن‌ها با ابژه‌ها ارتباط برقرار می‌کند. از سوی دیگر، این تمایز فقط می‌تواند تمایزی انتزاعی باشد. این تمایز از آن حیث انتزاعی است که آگو را نمی‌توان به‌عنوان چیزی جدا از این تجربه‌های زیسته، جدا از «حیات» اش، تصور کرد، درست به همان سان که، بالعکس، تجربه‌های زیسته قابل تصور نیستند مگر به‌عنوان محمل حیات آگو.^۳

از این قطعه چنین برمی‌آید که آگو به‌مثابه یکی از قطب‌های آگاهی در شهود اولیه و اصیل خود، در وحدت یکپارچه جریان آگاهی، همراه با اعمال و زیسته‌های خود داده می‌شود. اما این بدین معنا نیست که آگو صرفاً یک «ساخت نظری» و از حیث پدیدارشناختی فاقد اعتبار است، بل بدین معناست که شأن وجودی آن، از منظر اونتولوژی‌ی صوری، تحت مقوله وابستگی قرار دارد (نک §5) و

1. empty theoretical construct

۲. ibid: 366. برای مشاهده انتقاداتی مشابه انتقادات اسمیث، بنگرید به (Merleau-Ponty, 1962: 405)

3. Husserl, 1989: 105

Nouri

فقط به عنوان جزئی وابسته در جریان واحد آگاهی شهود می‌شود. تنها از مسیر شهود تأملی است که می‌توان آگو را به مثابه هویتی مستقل شهود کرد.

(۳) نفی داده هیولایی نه تنها توضیح دادگی را به عنوان یکی از اصول اولیه پدیدارشناسی ناممکن می‌کند، بلکه ما را به جای ایدئالیسم استعلایی به سمت نوعی ایدئالیسم مطلق از نوع هگلی آن می‌برد. اگر هیچ ساحتی مقدم بر عملیات‌های معنابخشی آگو وجود نداشته باشد و هر آنچه هست در سیطره امر معنادار قرار دارد، دیگر نمی‌توان موضع هوسرل را ایدئالیسم استعلایی نامید، زیرا این موضع مبتنی بر فرض ساحتی است که قبل از کارکردهای تقویمی آگاهی به عنوان ماده یا خمیرمایه‌ای برای کارکردهای آگو عمل کند. از این روست که هوسرل در نامه‌ای به اینگاردن به صراحت به این نکته اشاره می‌کند که داده محسوس «خصلتی بیگانه-با-من^۱ دارد و من گونه‌آ نیست^۲». همچنین در ایده‌های ۶ می‌گوید:

حسانیت آغازین، محسوس، و نظایر آن از دل زمینه‌های حلولی^۳، یا تمایلات روانی، بر نمی‌جوشد، بلکه صرفاً آنجاست، سر بر می‌آورد.^۴

این گفته‌ها از کیفیت پدیداری داده‌های هیولایی حکایت دارد: اینکه آن‌ها تابع اراده آگو نیستند و خصلتی بیگانه با آن دارند. تنها پس از اینکه آگو نقش خود را در تقویم این داده‌های هیولوار و بی‌ساختار ایفا می‌کند، آن‌ها سر و سامانی به خود می‌گیرند و معنادار می‌شوند.

پربیراه نیست اگر بگوییم پدیدارشناسی، ایدئالیسم استعلایی، نظریه تقویم و نظریه داده هیولایی چهارگانه‌ای هستند که از یکدیگر جدایی ناپذیرند. با حذف نظریه داده هیولایی در واقع ما به سمت این نظریه سوق می‌یابیم که همه ابژه‌ها به خودی خود و مستقیماً به عنوان هیت‌های معنادار به ساحت آگاهی ما عرضه می‌شوند و سوژه در مقام آگوی استعلایی نقشی در تقویم جهان به مثابه مجموع ابژه‌ها و نسبت‌های آن‌ها ندارد. اینکه ایدئالیسم مطلق به عنوان جایگزینی برای ایدئالیسم استعلایی به خودی خود تا چه اندازه معقول و پذیرفتنی است در اینجا محل بحث نیست. بحث در این است که چگونه می‌توان همچون اسمیث، سارتر و مرلوپونتی به چارچوب کلی پدیدارشناسی وفادار ماند اما در عین حال منکر نظریه داده هیولایی بود، نظریه‌ای که ضامن معناداری تعهد به این نکته است که چیزی هست که در پی اعمال کارکردهای تقویمی آگاهی تغییر شکل می‌یابد یا، به تعبیر دیگر، کارکردهای تقویمی آگاهی نقشی حذف‌نشده‌ای در شکل‌گیری جهان و ابژه‌های آن، چنان‌که هستند، دارد.

1. *ichfremd*

2. *ichlich*

3. Husserl, 1968: 131

4. *Immanent grounds*

5. Husserl, 1989: 346

۵. داده هیولایی و فرض ثبات

پیش تر گفتیم که نظریه داده هیولایی می تواند توضیح دهد که چگونه محسوس یا داده ثابتی، از رهگذر اعمال نوئیک متفاوت، معناهای متفاوتی به خود می گیرد یا، به تعبیر تخصصی هوسرل، عملیات های جان بخشی به شکل های متفاوتی روی آن انجام می شود و تفاسیر متعددی از آن به عمل می آید. این ها همه در حالی رخ می دهد که محسوس یا داده هیولایی ثابت باقی می ماند. آنچه من «برکه آبی در دوردست» تفسیر می کنم، ممکن است چند دقیقه بعد به «سراب» تعبیر شود. آنچه من به «زنی ایستاده پشت شیشه مغازه» تعبیر می کنم، ممکن است چند لحظه بعد «مانکن» از کار در آید. در همه این حالات، از نظر هوسرل محسوس یا داده هیولایی ثابت باقی می ماند و آنچه تغییر می کند تفاسیر ماست که از طریق اعمال نوئیک صورت می گیرد. این نکته در تمایزی که هوسرل میان نشانه^۱ و معنا، یا بیان^۲ و معنا برقرار می کند نیز دخیل است:

ما از روی تجربه خود به خوبی می دانیم که چه چیزی کلمه صرف را، به عنوان یک ترکیب حسی، متفاوت می کند از کلمه به عنوان امر معنادار ... وقتی ابژه های تبدیل به یک نماد برای ما می شود، نمود حسی اش تغییر نمی کند. برعکس، وقتی هم که از معناداری آنچه معمولاً کار نماد را می کند عزل نظر می کنیم، باز چنین اتفاقی نمی افتد. این طور هم نیست که محتوای روانی جدیدی به محتوای قبلی اضافه شده باشد، چنان که گویی مجموعه یا پیوندی از محتواهای همجنس داده شده است. بلکه محتوای واحد نمود روانی خود را تغییر می دهد، احساس متفاوتی در مورد آن پیدا می کنیم، بر ما صرفاً به عنوان علامتی حسی بر روی کاغذ نمایان نمی شود، بلکه آنچه به طور فیزیکی نمایان می شود تبدیل به نشانه ای شده است که ما می فهمیمش.^۳

بیان معنادار^۴ در واقع عملی ست که جنبه های فیزیکی و روانی دارد. با توجه به اینکه بیان واجد یک یا چند نمود حسی - صوتی بودن و تصویری بودن - است ادراک می شود اما توجه ما معمولاً به ادراک حسی بیان نیست بلکه به معنایی ست که بر آن دلالت می کند. توجه ما نه به نشانه ها بلکه به مدلول هاست، مگر اینکه از ادراک نشانه قصد دیگری داشته باشیم، مثل وقتی که به پراکنده شدن جوهر بر روی کاغذ نظر داریم یا وقتی که به زیبایی یا فرم نوشتاری یک کلمه توجه می کنیم. آن جنبه هایی از عمل آگاهی که به نشانه یا جنبه فیزیکی بیان معنا می بخشند همان کارکردهای نوئیک هستند. در اینجا نشانه نقش داده هیولایی را بازی می کند که خمیرمایه ای ست برای فعالیت معنا بخشی یا جان بخشی عمل نوئیس.

1. sign

2. expression

3. Husserl, 2001a: 209

4. meaningful expression

Nouri

وقتی کلماتی را به زبان بیگانه مشاهده می‌کنم که هیچ آشنایی با آن ندارم یا حتی نسبت به «کلمه بودن» آن‌ها بی‌اطلاعم، آنچه بر روی کاغذ مشاهده می‌کنم مجموعه‌ای از ابژه‌های فیزیکی است که هیچ معنایی را افاده نمی‌کنند. اما همین که با آن زبان آشنا می‌شوم، همان کلمات بدون هیچ تغییری برای من حکم «نشانه» را پیدا می‌کنند، یعنی ابژه‌هایی هستند که علاوه بر ویژگی‌های فیزیکی خود واجد کیفیت دیگری هم هستند: آن‌ها به چیزی یا چیزهایی دلالت می‌کنند. این‌ها همه در حالی اتفاق می‌افتد که هیچ تغییری در ظاهر آن‌ها یا، به تعبیر هوسرل، در نمود حسی آن‌ها رخ نداده است. در اینجا، ماده یا هیولا، یعنی کلمه به‌عنوان نمود حسی، ثابت مانده است اما صورت یا مورفه، یعنی معناداری کلمات یا قابلیت معناداری آن‌ها تغییر یافته است.

از این منظر می‌توان گفت که نظریه داده هیولایی مستلزم روایتی از «فرض ثبات»^۱ است که روان‌شناسان گشتالت دلایل محکمی در رد آن عرضه کرده‌اند. تصویر گلدان-چهره‌های ادگار روبین^۲ که در آن تصویری واحد با صرف تغییر رویکرد مشاهده‌گر می‌تواند به تناوب از گلدان به دو-چهره رودررو و از دو-چهره رودررو به گلدان تغییر کند از نظر برخی روان‌شناسان و پدیدارشناسان می‌تواند شاکله هیولا-مورفه هوسرل را زیر سؤال ببرد. در مورد تصویر گلدان-چهره‌ها چنین نیست که گویی ما چیزی مثل خاک رس ذهنی داریم که به‌مثابه ماده یا هیولا گاهی به شکل گلدان و گاهی به شکل دو-چهره رودررو هویدا می‌شود و در عین حال همان خاک رس قبلی باقی می‌ماند. در اینجا ما با هیچ چیزی که معادل هیولا یا داده هیولایی فاقد تعبیر باشد سروکار نداریم، بلکه با هر عطف نظر مشاهده‌گر تصویری با معنا و همراه با تعبیر پیش روی ما قرار می‌گیرد.

آرون گوریچ^۳ پدیدارشناس، بر پایه همین نمونه، سعی می‌کند استفاده‌ای را که هوسرل از تمایز نشانه و معنا، در جهت اثبات داده هیولایی، به عمل می‌آورد زیر سؤال ببرد. فرایند فهم مستلزم نشانه است و فهم نشانه مستلزم فهم آن به‌مثابه چیزی است که سیمای خاصی دارد، چیزی که حتی به‌عنوان «یک ابژه فیزیکی» هم باید به طریقی خاص مفصل‌بندی شود:

اگر حروف چینی به من عرضه شود، تفاوت میان من و کسی که چینی می‌داند فقط این نیست که او آن حروف را می‌فهمد و من نه، بلکه حروف برای او و من متفاوت دیده می‌شوند. آنچه بی‌واسطه به هر کدام از ما داده می‌شود، آنچه هر کدام از ما ادراک می‌کند، ابژه‌های یکسان نیست. با اعتقاد به اینکه داده‌های هیولایی توسط اعمال معنابخش

1. constancy hypothesis
2. Vase-Faces figure
3. Edgar Rubin (1886-1951)
4. Aron Gurwitsch (1901-1973)
5. physiognomy

نوری

و فهمنده^۱ سازماندهی و مفصل‌بندی می‌شوند، نمی‌توان گفت که نمود کلمه بر روی کاغذ به‌عنوان رخدادی فیزیکی، با نظر به جنبه حسی‌اش، توسط اعمال جان‌بخش^۲، دست‌نخورده باقی می‌ماند. در این مورد، جنبه ذهنی بیان جنبه فیزیکی آن را صورت می‌دهد و مفصل‌بندی می‌کند.^۳

از نظر گورویچ ممکن نیست لایه هیولایی مستقل باشد. با تغییر توجه یا تغییر رویکرد ما نمود حسی از جهات متعدد دستخوش تغییر می‌شود. بنابراین، نمی‌توان آن را داده‌ای ثابت، نامتغیر و واجد ویژگی‌هایی از آن خود دانست. از آنجاکه ادغام این لایه با لایه نوئیتیک عملی واحد را می‌سازد، در نتیجه، عملی که از طریق این ادغام به دست می‌آید غیر قابل تفکیک است و هیچ یک از این لایه‌ها مستقلاً وجود ندارند. «یک مورد حسی، تنها در جایگاه خود در درون ساختاری سازمان‌یافته است که تبدیل به چیزی که هست در یک حالت داده می‌شود. نظریه دولایه‌ای غیر قابل دفاع است»^۴.

گورویچ جدایی هیولا و مورفه را حتی به صورت انتزاعی هم ناممکن می‌داند. وقتی از مورفه یا معنا عزل نظر می‌کنیم و صرفاً هیولا را مدنظر قرار می‌دهیم، خواه‌ناخواه تغییری در امر داده رخ می‌دهد که آن را از حالت اصیلش خارج می‌کند. بنابراین، نمی‌توان گفت تأمل هیولایی هوسرل تأمل به معنای حقیقی کلمه است. آنچه در این فرآیند با آن روبه‌رویم چیزی نیست جز یک «تعدیل تماتیک»^۵، نوعی جداسازی و تفکیک که، طی آن، یک جزء یا مؤلفه را از بافت کلی آن، که در واقع همان داده اصیل است، می‌کنیم و تبدیل به موضوعی مستقل می‌کنیم.

از این ملاحظات می‌توان نتیجه گرفت که، در تحلیل قصدی، داده نهایی اصیل چیزی نیست جز معنا به‌مثابه یک کل ساختاریافته غیر قابل تفکیک به اجزا و، بنابراین، تمایز هیولا-مورفه باید کنار گذاشته شود. با کنار گذاشتن این شاکله دولایه‌ای، اصطلاح «نوئیس» گسترش می‌یابد و به عمل تجربه‌شده آگاهی در تمامیتش اطلاق می‌شود. هر عمل آگاهی یک رخداد روانی یک نوئیس به شمار می‌آید که یک نوئما به‌عنوان همبسته قصدی‌اش با آن تطابق دارد. مفهوم قصدیت به این رابطه میان نوئیس و نوئما اشاره دارد و از ماهیت خاص نوئیس حکایت می‌کند که باید در تطابق با یک نوئما باشد، به گونه‌ای که نوئمایی واحد می‌تواند به کثرتی از نوئیس‌ها تعلق داشته باشد. نوئما مثالی، غیر زمانی و تکرارپذیر است درحالی که حالات ذهنی به‌عنوان رخدادها آگاهی‌زمانمندند و از این حیث همین که سپری شدند هرگز نمی‌توانند به‌عنوان همان حالت ذهنی قبلی تکرار شوند.

1. meaning-bestowing and understanding acts
2. animating acts
3. Gurwitsch, 2009: 382
4. *ibid*: 283
5. thematic modification

در مورد ملاحظات انتقادی گوریچ می توان به چند نکته اشاره کرد:

(۱) گوریچ در مثال حروف چینی نمی تواند نشان دهد که واقعاً از حیث سیماشناختی چه تغییری در نمود حسی کلمات، پیش و پس از یادگیری زبان چینی، رخ می دهد. به نظر می رسد که از لحاظ تجربی حق با هوسرل است که در اینجا تغییری در نمود حسی کلمات رخ نمی دهد و صرفاً تعابیر آن هاست که تغییر می کند:

هوسرل متذکر می شود که وقتی شما به این نتیجه می رسید که فلان چیز، مثلاً، یک مانکن بوده است نه یک آدم، نتیجه گیری شما «از طریق یک شعاع رو به عقب»^۱ بی درنگ به صورت بندی دوباره تفسیر شما از تجربه تازه سپری شده تان منجر می شود. ... وقتی به این نتیجه می رسید که در تمام این مدت یک مانکن را می دیده اید یا در حال دیدن سراب بوده اید نه یک برکه آب، این نتیجه گیری در زمان به عقب بازمی گردد و تجربه های قبلی را که به طریقی دیگر جان می بخشیدید [یا تعبیر می کردید] تغییر نمی دهد.^۲

(۲) گوریچ معتقد است که تأمل هیولایی با تفکیک یک کل ساختار یافته به تحریف داده اصیل منجر می شود و داده ای تصنعی را در قالب یک فرض برای تبیین به ما عرضه می کند. چنان که پیش تر گفتیم، تأمل هیولایی در واقع از نوع تأملات استعلایی است که پیش شرط های معناداری اعمال آگاهی را برای ما عیان می سازد. اینکه این پیش شرط ها به خودی خود و مستقلاً شهود نمی شوند بدین معنا نیست که وجود آن ها تصنعی و فاقد اعتبار پدیده شناختی است، بلکه در انتولوژی صوری هوسرل بدین معناست که این ها به عنوان دقایق یا مؤلفه های آگاهی در مقوله صوری وابستگی^۳ می گنجند:

ابژه های غیر مستقل ابژه هایی هستند متعلق به انواع محضی که تابع قانون ذات هستند، بدین مضمون که آن ها (اگر وجود داشته باشند) تنها به مثابه اجزای کل های جامع تر نوع مناسب معینی وجود دارند. این همان چیزی است که ما از این عبارت منظور می داریم که آن ها اجزایی هستند که فقط به مثابه اجزا وجود دارند و نمی توانند موجوداتی مستقل لحاظ شوند. رنگ این کاغذ یک دقیقه غیر مستقل کاغذ است. این رنگ نه فقط یک جزء واقعی است بلکه ذاتش، نوع محضش، آن را از پیش به عنوان موجود ناکامل تعیین بخشیده است: یک رنگ، به طور کلی و به طور محض بما هو، تنها به عنوان «دقیقه ای» در یک شیء رنگی وجود دارد. در مورد ابژه های مستقل چنین قانونی وجود ندارد.^۴

ملاحظه می کنیم که انتولوژی صوری که از امکانات خود پدیدارشناسی استعلایی است به ما امکان

1. regressive ray

2. Williford, 2013: 506

3. dependence

4. Husserl, 2001b: 12

نوری

می‌دهد هیولاهای حسی را به مثابه «دقایق» -یعنی هویت‌هایی وابسته به کل‌ها- در نظر آوریم. این کل‌ها همان قصدیت‌هایی هستند که دو دقیقه هیولا و مورفه -داده حسی و عمل نوئیک- به شکلی مدغم در آن‌ها حضور دارند.^۱ اما برخلاف انتقادات گوریچ و اسمیت، اینکه نمی‌توان آن‌ها را به عنوان موجوداتی مستقل شهود کرد لزوماً به معنای این نیست که آن‌ها صرفاً موجودیت‌هایی ساختگی و نظری هستند.

۶. داده هیولایی، زیرین‌ترین لایه تحلیل نیست

چنان‌که دیدیم، توضیح ساده هوسرل در پژوهش‌های منطقی و ایده‌ها از این قرار است: ساختار قصدیت از دو جزء داده هیولایی و اعمال نوئیک تشکیل می‌شود. این هر دو عنصری پیش‌داده و از-پیش-آماده‌اند، یعنی پیشاپیش به همین شکل در حیطه آگاهی حضور دارند و نوئما از ترکیب آن‌ها شکل می‌گیرد. پیشاپیش داده‌های هیولایی بر ما عرضه می‌شوند و اعمال نوئیک، حاضر و آماده، مهبیای معنادادن یا جان‌دادن به این ماده بی‌روح و فاقد معنا هستند.

هوسرل در منطق صوری و منطق استعلایی در نقد دیدگاه‌های اصالت روان‌شناسی به این نکته اشاره می‌کند که نباید داده‌های هیولایی و فرآیندهای ذهنی قصدی را ابژه‌هایی حاضر و آماده^۲ قلمداد کرد.^۳ در واقع، او در این اثر منکر این می‌شود که نهایی‌ترین تحلیل ما را به داده‌های هیولایی و نوئیس‌ها به عنوان عناصری بنیادین در آگاهی می‌رسانند، عنصری که لایه‌ای زیرین‌تر از آن‌ها وجود ندارد و همه اعمال تقویمی^۴ اگر بر بنیاد آن‌ها صورت می‌گیرد. دلیل هوسرل برای انکار این نکته این است که این هر دو عنصر پیش‌تر باید در سطحی زیرین‌تر، یعنی در سطح زمانمندی، تقویم شوند:

درک [ابژه متعال] در واقع «جان‌بخشی»^۵ به داده حسی‌ای است که پیش از آنکه [عمل] درک جان‌بخش [روی آن] آغاز شود، باید تقویم شود... زیرا در لحظه‌ای که درک آغاز می‌شود، بخشی از داده حسی قبلاً سپری شده است و تنها در قالب واپس‌یابی [/ یادآوری نزدیک] باقی می‌ماند. سپس فرآیند درک نه تنها هله تأثر اولیه را، که در آن لحظه بالفعل است، بلکه کل داده تأثیری [داده حسی] را، از جمله آن بخشی از آن را که سپری شده است، جان می‌بخشد.^۶

داده‌های هیولایی که در سطوح فوقانی‌تر، یعنی پس از طی شدن فرآیندهای نوئیک و عینیت‌بخش،

۱. نک 259, 276, Smith, 2007

2. finished objects

3. Husserl, 1969: 286

4. animation

5. retention

6. Husserl, 1991: 115

Nouri

به تقویم ابژه متعال منجر می‌شوند خودشان پیش‌تر فرآیند زمانی شدن را طی کرده‌اند و در مراحل یا دقایق زمانی «اکنون»، «نه دیگر» و «نه هنوز» صورت‌بندی شده‌اند. این دقایق متناظرند با قصدیت‌هایی که هوسرل آن‌ها را به ترتیب «تأثر اولیه»، «واپس‌یابی» و «فرآینش‌یابی»^۱ می‌نامد. تأثر اولیه در واقع کنش انضمامی‌ای است که معطوف به مرحله یا دقیقه کنونی ابژه است، اما این دقیقه به‌تنهایی به ادراک ابژه زمانمند منجر نمی‌شود بلکه باید در افقی زمانمند با دو دقیقه دیگر همراه شود: یکی واپس‌یابی، که همبسته مرحله‌ای از ابژه است که به‌تازگی سپری شده است، و دیگری فرآینش‌یابی، که همبسته مرحله‌ای از ابژه است که در شرف وقوع می‌باشد.^۲

در اینجا قصد ما توضیح نظریه هوسرل در باب زمان آگاهی درونی نیست، بلکه تأکید بر تقویم شدن داده هیولایی و چرخش هوسرل متأخر از «پدیدارشناسی ایستا» در پژوهش‌های منطقی و ایده‌ها به «پدیدارشناسی تکوینی» در آثار متأخرتر است. برخی از مفسران هوسرل، از جمله سوکولوفسکی، معتقدند که هوسرل با این چرخش و تأکید بر سطح بنیادی زمانمندی در نظریه تقویم در واقع کل نظریه داده هیولایی را کنار می‌گذارد:

هم محسوسات و هم قصدها [هم داده‌های هیولایی و هم اعمال نوئیتیک] از یک منبع سر بر می‌آورند: هر دو توسط آگاهی سرآغازین تقویم می‌شوند و هر دو از یک «ماده خام» شکل می‌گیرند. اما ما اصلاً چه مبنایی برای برقراری تمایز میان قصدها و محسوسات، میان نوئیس‌ها و داده‌های هیولایی، داریم؟ وقتی از چشم‌انداز زمانمندی، که چشم‌انداز نهایی و بنیادین پدیدارشناسی است، به آن‌ها می‌نگریم محسوسات و قصدها یکی می‌شوند. دیگر نه دو ابژه حال بلکه فقط یک ابژه حال وجود دارد. تفکیکی که هوسرل در پژوهش‌های منطقی برقرار می‌کند از میان می‌رود وقتی که به مطالعه زمانمندی درونی می‌پردازیم. در یک دقت منطقی تمام‌عیار، هوسرل باید نتیجه می‌گرفت که اصلاً هیچ تقویمی از شاکله «قصدها-محسوسات» برخوردار نیست.^۳

در پژوهش‌ها و ایده‌ها فرض بر این است که ما در شکل دادن به ابژه‌ها و معانی کاملاً آزاد نیستیم، بلکه آنچه در احساس داده می‌شود همچون سد یا محدودیتی در برابر ما عمل می‌کند، زیرا عنصر مادی و منفعل محدودیت‌هایی را بر فعالیت قصدی اعمال می‌کند. اما مکانیسم این اتفاق توضیح داده نمی‌شود و به نظر می‌رسد که این خلأی در نظریه داده هیولایی و، در کل، در نظریه قصدیت است. زیرا به خودی خود معلوم نیست محسوسات که از بیخ‌و‌بُین با نوئیس‌ها متفاوت‌اند چگونه می‌توانند به

1. *primal impression*2. *protention*

۳. Husserl, 1991: 30-33

4. *primal consciousness*

5. Sokolowski, 1964: 549

نوری

قلمرو قصدها وارد شوند و تأثیری را بر آنها اعمال کنند. از نظر سوکولوفسکی تا زمانی که به شاکله هیولا-مورفه پایبند باشیم، این مسئله حل نشده باقی می ماند، زیرا تضایف محسوسات و نوئیسها صرفاً به عنوان یک فاکت، به عنوان یک واقعیت توضیح داده نشده، پذیرفته می شود و مکانیسم اثرگذاری و تعامل این دو عنصر ناهمگون مبهم باقی می ماند.

اما چشم انداز تغییر می کند وقتی که هوسرل آموزه خود درباره زمانمندی را به سرتاسر آگاهی تعمیم می دهد و به تقویم تکوینی روی می آورد. از این منظر، هوسرل داده های حسی و نوئیسها را دیگر نه به عنوان عناصر جداگانه بلکه به عنوان یک واقعیت واحد حلولی - یک جریان درونی آگاهی - لحاظ می کند. او، به مدد چنین تصویری از ساختار سوپژکتیویته، مسئله ای را که پیش تر مطرح کردیم، با حذف شاکله دوگانه ای که عامل آن بود، منحل می کند. داده های حسی می توانند بر فرآیند تقویم اثر بگذارند زیرا آنها دیگر متمایز از قصدیت لحاظ نمی شوند.^۱

سوکولوفسکی این موضع را در حالی می گیرد که خود اذعان می کند امکان محسوسات غیر قصدی که مقدم بر فرآیند ابژه سازی است برای مفهوم تقویم بسیار مهم است. در این محسوسات، ما به ابتدایی ترین همه تقویم های صورت گرفته در آگاهی دست پیدا می کنیم.^۲

این اهمیت چنان که گفتیم از اینجا ناشی می شود که تقویم اساساً عملیاتی ست که بر ماده ای خام، یا دست کم ماده ای ساده تر از آنچه در مرحله پس از تقویم با آن روبه رویم صورت می گیرد. زیرا تقویم اساساً چه چیزی می تواند باشد جز ایجاد تغییر توسط آگاهی بر امری پیش داده؟ با انکار این ماده، مفهوم تقویم نیز معنا و اعتبار خود را از دست می دهد. از این روست که هوسرل در ایده های ۲، که از لحاظ زمانی متعلق به چرخش هوسرل به سمت پدیدارشناسی تکوینی است، به صراحت وجود این محسوسات غیر قصدی را می پذیرد.

ما همیشه از طریق تحلیل، به عقب تر و عقب تر [یعنی به لایه های زیرین تر] هدایت می شویم و سرانجام به ابژه های حسی^۳ به معنایی دیگر می رسیم، ابژه هایی که (به معنای تقویمی کلمه) مبنای همه ابژه های مکانی و، در نتیجه، همه شیء-ابژه های واقعیت مادی هستند. آنها نیز به نوبه خود ما را به عقب تر، یعنی به سنتزهای نهایی مشخص سوق می دهند، اما به سنتزهایی که پیش از همه آنها می آیند... سرانجام درک مکانی نیز می تواند تعلق شود و سپس به «داده حسی» محض می رسیم... در اینجا با داده محض حس، با پیش دادگی ای روبه رو می شویم که همچنان مقدم بر تقویم ابژه

۱. نک 210-211، Sokolowski, 1970:

2. Sokolowski, 1970: 113

3. sense-objects

4. Thing-objects

Nouri

به‌مثابهٔ ابژه است.^۱

سوکولوفسکی معتقد است که پذیرش محسوسات غیرقصدی صرفاً متعلق به دورهٔ متأخر هوسرل است و برای اثبات این نکته قطعاتی از هوسرل نقل می‌کند که متعلق به قبل از ۱۹۱۳، یعنی قبل از نگارش ایده‌های ۲ است، از جمله قطعه‌ای که هوسرل در آن می‌گوید:

محتوای اولیه [داده‌های حسی] در همه‌جا حامل شعاع‌های درک‌اند و بدون آن‌ها ظاهر نمی‌شوند، فارغ از اینکه این درک‌ها چه اندازه ممکن است نامتعین باشند.^۲

سوکولوفسکی از این تفاوت نگاه نتیجه می‌گیرد که

به نظر می‌رسد هوسرل در زمانی بین ۱۹۱۳ و ۱۹۱۶ امکان محسوسات غیرقصدی را پذیرفته است. اما وقتی که متن اصلی درسگفتارهای زمان را می‌نوشته، زمانی پیش از ۱۹۰۵، به نظر می‌رسد متمایل به انکار چنین امکانی بوده است.^۳

می‌توان دو نکته را در پاسخ به سوکولوفسکی عنوان کرد: (۱) اساساً تفاوتی بین قطعهٔ نقل‌شده از متن اصلی زمان آگاهی درونی و متن نقل‌شده از ایده‌های ۲ نیست. هوسرل قطعاتی با مضمون قطعهٔ نقل‌شده از ایده‌های ۲ را به‌کرات قبل از ۱۹۰۵ در آثاری چون پژوهش‌ها و ایده‌های ۱ نیز به کار می‌برد و نمونه‌هایی از آن را ما در بندهای قبل آورده‌ایم. (نک § 1 & § 3) اینک چند نمونهٔ دیگر:

شک کردن در آنچه حال (در آگاهی) است و دقیقاً چنان‌که هست منظور می‌شود^۴ به‌وضوح نامعقول خواهد بود. من می‌توانم شک کنم که آیا فلان ابژه بیرونی وجود دارد و اینکه آیا فلان دریافت^۵ مرتبط با چنان ابژه‌هایی صحیح است، اما هرگاه که بر محتوای حسی تجربه‌ام -محتوایی که هم‌اکنون تجربه می‌کنم- تأمل می‌کنم و به‌سادگی آن را چنان‌که هست شهود می‌کنم، نمی‌توانم در مورد آن شک کنم. بنابراین، دریافته‌های بدیهی محتوای «فیزیکی» و نیز «روانی» وجود دارد. ... اگر اکنون اعتراض شود که محتوای حسی همیشه و بالضرورة به شکل عینی [به‌عنوان ابژه] تفسیر می‌شوند و همیشه حامل شهودهای بیرونی‌اند و تنها به‌عنوان محتوای چنین شهودهایی می‌توانند مورد توجه قرار گیرند، این نکته نیازی به بحث ندارد و توفیری در وضعیت ایجاد نمی‌کند. بدهایت وجود این محتوا مثل قبل مناقشه‌ناپذیر است. (تأکید از من)^۶

1. Husserl, 1989: 24-25

2. rays of apprehension / *Auffassungsstrahlen*

3. Husserl, 1991: 110

4. Sokolowski, 1970: 112-113

5. is meant

6. percept

7. be attended to

8. Husserl, 2001b: 345

نوری

محتواهای مادی، یا محتواهای رنگی طرح افکن^۱، در فرآیند ذهنی ادراکی به همان نحو حاضر نیستند که در فرآیند ذهنی تحلیل^۲ حاضرند. اگر بخواهیم فقط یکی از تفاوتها را ذکر کنیم، باید بگوییم در [فرآیند ذهنی ادراکی] محتواهای مادی به شکل دقیق واقعاً درونی^۳ [یا حلولی] مندرج‌اند، اما در آنها ادراک نمی‌شوند یا در آنها به شکل ابژه درک نمی‌شوند. اما در فرآیند ذهنی تحلیل، آنها به ابژه تبدیل می‌شوند و اهداف عملیات‌های نوئیک قرار می‌گیرند، اهدافی که قبلاً حاضر نبودند.^۴

هرچند یک میدان حسی، یک وحدت مفصل‌بندی‌شده داده‌های حسی -مثلاً رنگ‌ها- بی‌واسطه در قالب یک ابژه در تجربه داده نمی‌شوند، زیرا رنگ‌ها همیشه پیشاپیش در تجربه در قالب رنگ‌های اشیای انضمامی، در قالب سطوح رنگی، «لکه‌هایی» بر یک ابژه و نظایر آن «تعبیر می‌شوند»، باین حال همچنان یک عطف‌نظر انتزاعی^۵ هماره ممکن است، که در آن ما خود این لایه درک‌بنیاد^۶ را به یک ابژه تبدیل می‌کنیم. این حاکی از آن است که داده‌های حسی برجسته‌شده از طریق انتزاع خودشان پیشاپیش وحدت‌های اینهمانی^۷ هستند که به طریقی چندگونه پدیدار می‌شوند و، به‌عنوان این وحدت‌ها، سپس خودشان می‌توانند به ابژه‌هایی تماتیک تبدیل شوند. نمای حاضر رنگ سفید در این نور خاص و نظایر آن خود رنگ سفید نیست.^۸

با توجه به اینکه دو قطعه اول، طبق تقسیم‌بندی سوکولوفسکی، متعلق به قبل از چرخش هوسرل، یعنی دوره پدیدارشناسی ایستا، و قطعه سوم از تجربه و حکم متعلق به دوره بعد از چرخش او، یعنی دوره پدیدارشناسی تکوینی است، با در نظر گرفتن وحدت موضعی که در این قطعات هست، به نظر می‌آید که موضع هوسرل در خصوص اعتقاد به وجود داده‌های هیولایی، عدم حضور مستقل آنها در آگاهی و همچنین قابلیت تبدیل شدن آنها ابژه‌ای تماتیک از طریق فرآیندهای تأملی یا تحلیلی، در سرتاسر دوران فکری‌اش ثابت مانده و دچار تغییر نشده است.

(۲) در قطعه‌ای که سوکولوفسکی از ایده‌های^۹ نقل می‌کند، هوسرل به‌صراحت عبارت «به‌شیوه تحلیلی^{۱۰}» را به کار می‌برد و این در ادبیات هوسرل به فرآیند «تأمل هیولایی» اشاره دارد که به ما امکان می‌دهد محسوسات غیرقصدی را که به‌تنهایی و مجزا از فرآیندهای درک در آگاهی حاضر نمی‌شوند

1. adumbrative color-contents
2. analysing
3. really inherent / reel
4. Husserl, 1982: 240
5. abstractive turning-of-regard
6. apperceptive
7. unities of identity
8. Husserl, 1973: 73
9. analytically

Nouri

به یک تم مجزا تبدیل کنیم و آن‌ها را به تنهایی در قامت یک ابژه در آگاهی تأملی حاضر کنیم. بنابراین، در قطعه نقل شده از ایده‌های ۲، هوسرل هرگز از نظر اولیه خود عدول نمی‌کند، بلکه درست به مانند قطعه نقل شده از زمان آگاهی درونی یا قطعات فراوانی از پژوهش‌های منطقی و ایده‌های ۱ به صراحت ادغان می‌کند که محسوسات غیرقصدی یا داده‌های هیولایی فقط به مدد تحلیل و/یا به مدد تأمل هیولایی می‌توانند هویتی مستقل پیدا کنند و گر نه شأن وجودی اصیل آن‌ها به یک واحد مُدغمی وابسته است که از ادغام هیولا و مورفه یا داده هیولایی و اعمال نوئیک تشکیل می‌شود.

(۳) بر پایه آنچه گفته شد، نمی‌توان چرخش هوسرل از پدیدارشناسی ایستا به پدیدارشناسی تکوینی را به معنای گذر از شاکله هیولا-مورفه قلمداد کرد. تنها تفاوتی که این چرخش در نگاه هوسرل ایجاد کرده است این است که او باز به شیوه‌ای تحلیلی یا تأملی به لایه‌های زیرین‌تر تقویم روی می‌کند و نحوه تقویم خود داده‌های هیولایی را در سطح بنیادین زمانمندی مورد نظر قرار می‌دهد. اما این به معنای کنار گذاشتن نظریه داده‌های هیولایی نیست، بلکه به معنای این است که داده‌های هیولایی در لایه‌های زیرین‌تر تقویم می‌شوند و در لایه‌های فوقانی‌تر با اعمال نوئیک ترکیب می‌شوند و ماده اصلی تقویم عینیت‌ها یا ابژه‌ها را تشکیل می‌دهند.

داده‌های حسی، که همواره می‌توانیم به آن‌ها [به شیوه‌ای تحلیلی یا تأملی] عطف نظر کنیم، چنان‌که می‌توانیم به لایه انتزاعی اشیای انضمامی عطف نظر کنیم، خودشان نیز پیشاپیش محصول یک سنتز تقویمی‌اند، که در زیرین‌ترین سطح، مستلزم عملیات‌های سنتز در زمان آگاهی درونی است.^۱

درواقع، از نظر هوسرل، تقویم مراتبی دارد که، در مرتبه اول، هیولا و نوئیس در زمان آگاهی درونی تقویم می‌شوند و، در مرتبه دوم، نوئما از طریق ادغام این دو دقیقه و شکل‌گیری آگاهی قصدی یا عینی در مراتب فوقانی‌تر قوام می‌یابد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نشان دادیم که انتقادات سارتر و اسمیت در خصوص ارزش تبیینی و اعتبار شهودی داده هیولایی توسط خود هوسرل پیش‌بینی شده بود و او در آثار متعدّدش به این ایرادات مقدّر اشاره کرده و بخشی از آن‌ها را پاسخ گفته بود. وانگهی، داده هیولایی ضامن و جهت‌استعلایی پدیدارشناسی هوسرل است و با توجه به اهمیت رویکرد استعلایی که هوسرل در ایده‌های ۱ بر آن تأکید وافر دارد، به نحو جدایی‌ناپذیری به آن گره خورده است. انتقادات گورویچ را می‌توان نتیجه عدم توجه به شأن وجودی داده هیولایی به عنوان پدیده‌ای «وابسته» قلمداد کرد و رأی سوکولوفسکی در خصوص گذار کامل

1. Husserl, 1973: 73

نوری

هوسرل از شاکله هیولا-مورفه، در دوره پدیدارشناسی تکوینی، می‌تواند نتیجه عدم توجه به مراتب تقویم و ایفای نقش هیولا در مراتب فوقانی تر آن لحاظ شود. برخلاف نظر سوکولوفسکی، هوسرل هرگز این عقیده را که داده‌های هیولایی هویتی غیرقصدی دارند کنار نگذاشت، بلکه به مرور دیدگاهی پیشرفته‌تر در مورد سازماندهی و نسبت آن‌ها با زمان آگاهی درونی اتخاذ کرد.

بنابراین، در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت، به‌رغم همه انتقادات، نظریه داده هیولایی جزء لاینفک پدیدارشناسی هوسرل است و به دلیل نقشی که در نظریه تقویم ایفا می‌کند قابل حذف نیست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- Gurwitsch, Aron (2009) *The Collected Works OF Aron Gurwitsch* (1901-1973), *Studies in phenomenology and psychology*. Edited by Fred Kersten, New York: Springer.
- Husserl, Edmund (1968) *Briefe an Roman Ingarden*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund (1969) *Formal and transcendental logic*, trans. D. Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973) *Experience and Judgment*, trans. J.S. Churchill and K. Ameriks, Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (1977) *Phenomenological Psychology*, trans. John Scanlon, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1982) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, Edmund (1989) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—Second Book: Studies in The Phenomenology of Constitution*, trans. R. Rojcewicz & A. Schuwer. London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1991) *On the phenomenology of the consciousness of internal time* (1893-1917), trans. J. B. Brough Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, Edmund (2001a) *Logical Investigations Volume 1*, trans. J. N. Findlay, London & New York: Routledge.
- Husserl, Edmund (2001b) *Logical Investigations Volume 2*, trans. J. N. Findlay, London & New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith London: Routledge and Kegan Paul.

نوری

- Sartre, Jean-Paul (1956) *Being and Nothingness*, trans. H. Barnes, New York: Philosophical Library.
- Smith, David Woodruff (2007) *Husserl*, London & New York: Routledge.
- Smith, Quintin (1977) "A phenomenological examination of Husserl's theory of hyletic data" *Philosophy Today*, 21, 356-367.
- Sokolowski, Robert (1964) "Immanent constitution in Husserl's lecture on Time", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24, No. 4, pp. 530-551.
- Sokolowski, Robert (1970). *The formation of Husserl's concept of constitution*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Williford, Kenneth (2013) "Husserl's hyletic data and phenomenal consciousness", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, volume 12, pages 501-519.
- Zahavi, Dan (2003) *Husserl's Phenomenology*, Stanford & California: Stanford University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی