

Heidegger's position in his early lectures on Husserl's phenomenology

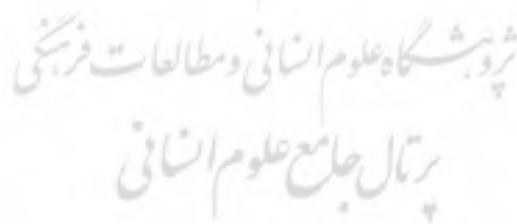
Bahman Pazouki

Assistant Professor of Iranian Institute of Philosophy

Abstract

Husserl and Heidegger are often referred to as if they were thinkers with minor differences who dealt with a common theme and taught in one city, and one continued the ideas of the other continuously and according to the opinion of the other. This description, while consistent with what Husserl once dreamed of Heidegger, does not fit the historical facts. In this article, I have tried to explain the differences between Heidegger's and Husserl's phenomenology by referring to Heidegger's early lectures. In short, Heidegger introduces several objections to Husserl's phenomenology: 1) The first objection is that Husserl ignores the lived experience of the environment; 2) Heidegger's other objection to Husserl is that Husserl thinks he can free his philosophy from all relations to tradition; 3) With the conception of "hermeneutics of facticity", Heidegger challenges Husserl's understanding of phenomenology and defines phenomenology as the primordial science prior to theory; Finally, it is necessary to point out the difference between Heidegger's conception of intentionality, which he calls care (Sorge) and what Husserl defines as the perception of things.

Key words: Phenomenology, Primordial Science, Consciousness, Intentionality, lived experience



موضع هایدگر در قبال پدیدارشناسی هوسرل در درس گفتارهای اولیه

بهمن پازوکی*

تهران عضو هیات علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

bahmanpazouki@yahoo.de

چکیده

اغلب، نام هوسرل و هایدگر را آنچنان با هم می‌آورند که گویی آنها متفکرانی هستند با اختلافات جزئی که به موضوعی مشترک پرداخته‌اند و در یک شهر تدریس کرده‌اند و یکی اندیشه‌های دیگری را به‌طور مستمر و بر وفق رأی دیگری ادامه داده است. این توصیف گرچه مطابق با آن چیزی است که هوسرل زمانی درباره‌ی هایدگر آرزویش را داشت، با واقعیات تاریخی جور در نمی‌آید. در این پژوهش سعی شده است وجوه افتراق پدیدارشناسی هایدگر و هوسرل با استناد به درس‌گفتارهای اولیه‌ی هایدگر توضیح داده شود. به‌طور خلاصه، هایدگر چندین ایراد به پدیدارشناسی هوسرل وارد می‌کند: (۱) ایراد نخست این است که هوسرل آزمون زیسته‌ی عالم محیط را نادیده می‌گیرد؛ (۲) ایراد دیگر هایدگر به هوسرل این است که او می‌پندارد می‌تواند خود را از تمامی تعلقات و ارتباطات به فرادش (سنت) فکری آزاد کند؛ (۳) هایدگر با طرح «هرمنوتیک واقع‌بودگی»، با تلقی هوسرل از پدیدارشناسی درمی‌افتد و پدیدارشناسی را علم سرآغازینی مقدم بر نظریه تعریف می‌کند؛ و بالاخره باید به تفاوت برداشت هایدگر از مفهوم حیث‌التفاتی که او آن را پروا می‌خواند با آنچه هوسرل از آن مراد می‌کند، یعنی درک کردن چیزها اشاره کرد.

واژگان کلیدی: آزمون زیسته، آگاهی، پدیدارشناسی، حیث‌التفاتی، علم سرآغازینی.

مقدمه

از همان آغاز، فهم هایدگر از پدیدارشناسی با نقد بی‌محابای هوسرل همراه بوده است. ازسوی دیگر، هایدگر در جای‌جای نوشته‌های خود و به‌مناسبت‌های مختلف، از تأثیر آرای هوسرل بر اندیشه خود سخن گفته است؛ برای نمونه، در مقدمه درس‌گفتار ترم تابستانی ۱۹۲۳ با عنوان هستی‌شناسی، هرمنوتیک واقع‌بودگی، اقرار می‌کند که هوسرل چشم او را برای دیدن فلسفی باز کرده است (Heidegger, 1988: 5) یا در نوشته‌ای با عنوان راه من به پدیدارشناسی، از تأثیر شگرف کتاب پژوهش‌های منطقی هوسرل بر خود گزارش می‌دهد و اقرار می‌کند که چندین بار این کتاب را خوانده است؛ «بدون دریافت کافی از اینکه چه چیزی است که او را به بند کشیده است» (Heidegger, GA 14, p. 93).

شاهد دیگر این مدعا فصل ختام رساله استادی^۱ هایدگر است که در متن اصلی نبوده و بعداً هنگام چاپ، بدان اضافه شده است. در این فصل، هایدگر برای حل مسئله مقوله به‌عنوان «تعیین کلی متعلقات ادراک» پیشنهادی ارائه می‌دهد با این مضمون که متعلق ادراک (عین مدرک) و نحوه وجود مدرک (مدرک‌بودن) «بذاته تنها برای یک سوژه» معنا خواهد داشت و «پرداختن عینی (ابژکتیو) و منطقی صرف به مسئله مقولات، نیمه‌کاره» خواهد ماند (Heidegger, 1978: 407). از همین جاست که تعیین عملکرد و ساختار سوژه (مدرک)، خود بخشی از مسئله مقولات می‌شود و بدون در نظر گرفتن آن، کار به انجام نمی‌رسد؛ بنابراین، هایدگر قدم عمده و اساسی برای حل مسئله مقوله را برخلاف رأی شناخت‌شناسی، در این می‌بیند که در تعیین سوژکتیویته سوژه (فاعل

آگاهی)، تاریخ و تاریخ‌مندی به‌عنوان عنصر معنابخش، در آگاهی به‌عنوان سوژه معرفت‌شناختی ادغام شود. این قول نشانه‌ای است از وجود فاصله فکری هایدگر جوان با اندیشه هوسرل، حتی پیش از ملاقاتشان با یکدیگر؛ ازاین‌هیئت که در برنامه «پدیدارشناسی در مقام علم متقن»، آن‌گونه که مشهور است، تاریخ جایگاه عمده‌ای ندارد.

در ژانویه ۱۹۹۹، هایدگر دستیار هوسرل می‌شود و او به هایدگر پیشنهاد می‌کند تا اصول پدیدارشناسی اش را در حوزه پدیدارشناسی دین بسط دهد. هایدگر که خود در ابتدا، کار در حوزه پدیدارشناسی آگاهی دین را همچنان از جمله علایق پژوهشی اش اعلام کرده بود، یک سال بعد در حضور شاگردانش گله‌مند است که چرا هوسرل او را همچنان به چشم یک متأله می‌بیند و کارهای فلسفی اش را در نظر نمی‌گیرد. اینکه هوسرل متوجه مسیر پژوهشی هایدگر نشده بود، تعجب‌برانگیز است؛ به‌خصوص با توجه به عناوین درس‌گفتارهای هایدگر. هایدگر از ۱۹۱۹ در درس‌گفتارهای خود راهی را پیش گرفته بود که به تبدیل پدیدارشناسی آگاهی هوسرل به هرمنوتیک پدیدارشناختی واقع‌بودگی منجر شده بود. حتی اگر با توجه به متن این درس‌گفتارها که همگی تا به امروز منتشر شده‌اند، هیچ نشانه مستقیمی از نقد مبانی فکری هوسرل نیابیم، جای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که او از همان ابتدا در تمامی درس‌گفتارهای خود، بنیان استعلایی پدیدارشناختی اندیشه‌های هوسرل را به پرسش می‌کشد؛ چراکه این بنیان فلسفی، به‌نظر هایدگر، دیگر جواب‌گوی مسائل عصر حاضر نبود.

در اینجا علاوه بر پرداختن به درس‌گفتارهای دوره اول تدریس هایدگر در فرایبورگ، یک درس‌گفتار از دوره تدریس وی در ماربورگ نیز مدنظر قرار گرفته است.

^۱ Habilitation

درس گفتارهای دوره اول تدریس در فرایبورگ

۱. مسئله فهم

کشاکی فکری هایدگر با پدیدارشناسی هوسرل با درس گفتار نیمسال تحصیلی تابستان ۱۹۲۰ با عنوان *پدیدارشناسی شهود* و بیان آغاز شد که در جلد ۵۹ از مجموعه آثار منتشر شده است. عنوان آن یادآور مباحث فصل نخست از کتاب اول در جلد دوم پژوهش‌های منطقی هوسرل است. هایدگر در این درس گفتار به تصریح به هرمنوتیک پدیدارشناختی نمی‌پردازد؛ بلکه آن گونه که از عنوان فرعی آن برمی‌آید، به «نظریه مفهوم‌سازی فلسفی» نظر دارد. در عین حال در همین جا نیز روشن می‌شود که پدیدارشناسی شهودی در مقام علم به سرآغاز، علمی است فهم‌کننده^۱ و از همین رو هرمنوتیکی.

مفهوم «فهمیدن» در پدیدارشناسی هستی‌شناختی هایدگر اهمیت بسیاری دارد. او برخلاف هوسرل که تعبیر تحلیل پدیدارها را به کار می‌گیرد، برای روش پدیدارشناسی در کنار واژه‌های «دیدن» و «نگاه کردن» و هم‌ارز با آنها، از واژه «فهمیدن» استفاده می‌کند. نمونه‌های شاهد این مدعا، در این دوره و دوره‌های بعدی اندیشه هایدگر فراوان است؛ برای مثال این جمله: «ما به تجربه واقع زندگی نگاه می‌کنیم و فهم‌کنان به دنبالش می‌رویم...» (Heidegger, 1992: 103) یا این جمله: «زندگی از پیش خصوصیت فهمیدن دارد» (Heidegger, 1993: 166). باز مثالی دیگر: زندگی «مانند رودی همین‌طور گنگ به‌سویی» جاری نیست؛ بلکه «فهمیدنی» است. هر فهمیدنی متضمن دیدن آن چیزی است که فهمیده می‌شود یا قرار است فهمیده شود. دیدن خیره‌شدن و زل‌زدن به چیزی نیست؛ بلکه این چیز همواره از حیث

معناداربودنش دیده و فهمیده می‌شود.

هایدگر در این درس گفتار هوسرل را، چه به‌لحاظ محتوایی و چه از حیث روش به «ساده‌لوحی» متهم می‌کند (Heidegger, 1993: 26)؛ چراکه پندار هوسرل این است که می‌تواند خود را از تمامی تعلقات و ارتباطات به فرادش (سنت) فکری آزاد سازد و بدین ترتیب این گونه القا کند که می‌شود «امروز و همواره، در فلسفه از نو آغاز کرد» (Heidegger, 1993: 29). تفسیر هایدگر از شعار «بازگشت به خود چیزها» برعکس، همواره متضمن فهمی اساسی‌تر از وضع واقع و خاص انسان است. قدم اول در رسیدن به چنین فهمی، برچیدن^۲ پدیدارشناختی است. هایدگر چنین برچیدنی را «جزء بنیادین فلسفه‌ورزی پدیدارشناختی» می‌داند (Heidegger, 1993: 32). غایت این روش یافتن معانی و دلالت‌هایی در درون به‌هم‌بستگی معنایی تجربه‌های واقع زندگی است که اگرچه رنگ باخته‌اند، مقوم این به‌هم‌بستگی معنایی‌اند (Heidegger, 1993: 37). بدین منظور، باید با مسائلی که در فرادش فلسفی مطرح شده‌اند، نقادانه درآویخت؛ چراکه این فرادش، تاریخ چگونگی پرده‌پوشی آن معانی و دلالت‌هاست. اگرچه «مفاهیم علمی و فلسفی، گزاره‌ها و انحای مشاهده با تجربه واقع زندگی به‌میزان کم‌وبیش وسیعی درآمیخته‌اند، خود از اجزای تشکیل‌دهنده آن نیستند» (Heidegger, 1993: 37). امتزاج این مفاهیم و گزاره‌ها چنان است که دیگر رنگ‌وبوی خود را باخته‌اند و نسبت سرآغازینی خود را با اگریستن از دست داده‌اند؛ بنابراین، از آن حیث که تجربه واقع زندگی از لوازم فلسفه است و فلسفه نیز به‌عنوان پدیدارشناسی هرمنوتیکی، به

². Destruktion

¹. verstehend

سرآغازینی بودن آزمون زیسته تاریخی و واقع در نسبتش با اگزیستانس (اگزیستنز) نظر دارد، می‌توان برچیدن پدیدارشناسی را از جمله روش‌های فهم دانست. کار این برچیدن «متلاشی کردن صرف نیست» (Heidegger, 1993: 35)؛ بلکه برداشتن لایه‌های افزوده شده به فهم اولیه از آزمون زیسته تاریخی و واقع و در نتیجه، آشکار ساختن ارکان معنایی آن تجربه زندگی است تا بدین وسیله به پیش فهم اصیل و اولیه دسترس پیدا شود. بدین سان کار برچیدن پدیدارشناختی نقادانه به این پیش فهمی^۱ گره خورده است و نمی‌تواند خود در نهایت تعیین کننده و ناب و بکر باشد؛ بلکه موکول به تجربه‌های بنیادین فلسفی انجام گرفته در آن وضع واقع انسان است؛ از این رو، هایدگر چنین برچینی پدیدارشناختی را «یک رکن بنیادین موضع پدیدارشناختی» می‌شمرد؛ مشروط بر اینکه فلسفه نیز به عنوان «یک رکن تجربه واقع زندگی» فهم شود (Heidegger, 1993: 53).

۲. شهود هرمنویتیکی

پیش از این نیز هایدگر نسبت میان «شهود»، «بیان» و «پدیدار» را موضوع درس گفتارهای سال ۱۹۱۹ با دو عنوان *ایده فلسفه و مسئله جهان بینی* و *پدیدارشناسی و فلسفه استعلایی ارزش قرار داده بود*. در این درس گفتارها که در جلد ۵۶/۵۷ از مجموعه آثار او چاپ شده‌اند، نحوه طرح مسائل همچنان از حضور مؤثر متافیزیک کانت و اندیشه‌های نوکاتی و نوهگلی آن دوره حکایت دارد؛ با وجود این، از آنجاکه در همه آنها «رفتارهای پدیدار» در قلمروی آزمون های زیسته آگاهی التفاتی نقطه شروع پژوهش قرار می‌گیرد، می‌توان ادعا کرد که همگی این درس گفتارها در مسیر پدیدارشناسی در حرکت‌اند.

عنوان درس گفتار اول اشاره تلویحی دارد به مقاله

هوسرل در مجله لوگوس با عنوان «فلسفه همچون علم متقن». فکری که هوسرل درباره فلسفه در مقام علم متقن در سر می‌پروراند، از همان ابتدا به اصل عدم جواز ابتدا به پیش فرض^۲ رأی، قولی یا علمی که از صافی نقد نگذشته باشد، نظر دارد. فلسفه در این مقام، تمامی وضع‌های (ترهای) تجربه طبیعی عالم و علم به آن را که بنابه عقل مشترک بدیهی به نظر می‌آید، به پرسش می‌کشد و می‌کوشد درباره آنها روشن‌گری کند. علم سرآغازینی باید شالوده خود را خود بریزد و علم دیگری را از پیش مفروض نگیرد. همین اصل اولین مسئله‌ای است که هایدگر با آن از در مخالفت درمی‌آید. ایرادی که او بر آن وارد می‌کند این است که به نظر می‌رسد این قاعده یک استثنا داشته باشد و آن نیز بدهتی است که هوسرل با آن همواره از «وضع» و «عدم جواز ابتدا به پیش فرض» سخن می‌راند. در خود این قول و نیز در «ایده» چنین علمی، هوسرل وجود آن را از پیش مفروض گرفته است و این به دوری منجر می‌شود که به طور کلی سرتاسر آموزه روش فلسفه استعلایی را که به «علم همچون امری واقع» اهتدا می‌جوید، دربر گرفته است. هایدگر با طرح «هرمنوتیک واقع بودگی»، با تلقی هوسرل از پدیدارشناسی درمی‌افتد و پدیدارشناسی را علم سرآغازی مقدم بر نظریه تعریف می‌کند. با این تعریف، هایدگر اصل اساسی هوسرل را نیز به عنوان «گرایش اولیه و آغازین زندگی حقیقی» که بر هرگونه نظریه مقدم است و اعتبار دارد، تفسیر می‌کند (Heidegger, 1987: 110). مطابق این اصل، «هر شهودی که اصالتاً می‌نماید^۳ منبع حقیقی شناخت است [و] اینکه تمام آنچه خود را بر ما در «شهود» به نحو اصیل نمایان می‌سازد، باید به سادگی به عنوان

2. Voraussetzungslosigkeit

3. gebend

1. Vorgriff

نیست» (Heidegger, 1987: 66)؛ بلکه از آنجا که «آزمون‌های زیسته... رویدادها [هستند] و از دل آنچه خاص خودمان [است] می‌زید و زندگی فقط این‌گونه می‌زید» (Heidegger, 1987: 75)، وظیفه هرمنوتیک شنیدن «محرک‌های ناب معنای آزمون زیسته ناب» (Heidegger, 1987: 66) است. وجه ناب‌بودن محرک‌های معنای آزمون زیسته را نباید به معنای ماتقدم‌بودن آزمون‌های زیسته‌ای فهمید که به نحو استعلایی ناب شده‌اند. منظور از «ناب» در اینجا خلوص امر واقع است؛ به معنای امر سرآغازینی زندگی پیشانظری که هایدگر با «تحویل به پدیدار انگیزش»^۲ امید به تبیین آن داشت. هایدگر فهم محرک‌های معنایی هریک از آزمون‌های زیسته را پیش از این، در سال ۱۹۱۹، در تقابل با تلقی پدیدارشناختی هوسرل از دیدن و شهود به کار گرفته بود؛ زیرا محرک‌ها را آن‌گونه که هایدگر فهم می‌کند، نمی‌توان به نحو ذاتی (ایدتیک) مشاهده کرد؛ بلکه معنای آنها را به طور هرمنوتیکی، تنها در این می‌توان یافت که بینیم چگونه آنها در سلسله به هم بسته ارجاع معانی به یکدیگر به بیان درمی‌آیند؛ بنابراین، وظیفه‌ای که علم سرآغازینی فلسفی به عنوان علمی (فهم‌کننده) به عهده می‌گیرد، فهم زندگی واقعی تاریخی است؛ پیش از آنکه به اجزای مقومش تجزیه شود (Heidegger, 1987: 117). منظور هایدگر از «علمی فهم‌کننده»، پدیدارشناسی هرمنوتیکی است که ملاک الزام‌آور در آن «بدهت فهم‌کننده و فهم بدیهی آزمون‌های زیسته و نیز زندگی فی‌نفسه و لفسه در آیدوس [آن‌گونه که پدیدارشناسی تعریف می‌کند] است» (Heidegger, 1987: 126).

پس جای تعجب نیست که پدیدارشناسی هایدگر،

آنچه خود را بر ما می‌نماید پذیرفت» (Husserl, 1976: 51). به این معنا گرایش آغازین، موضع آغازین آزمون زیسته و زیستن فی‌نفسه است» (Heidegger, 1987: 110). این اصل به نظر هایدگر به «قصد اولیه زندگی حقیقی به‌طور کل» که عین خود آزمون زیسته است» اشاره دارد (Heidegger, 1987: 109).

درمقابل، هوسرل همچنان به دنبال تبیین آگاهی ناب است و از این حیث مطابق با فرادش فکری دکارت و کانت، شاکله سوژه‌ابژه را در قالب شناخت‌شناسی به کار می‌گیرد؛ اما هایدگر شناخت‌شناسی را نیز قادر به روشن‌گری آزمون زیسته و ساختارهای آن نمی‌داند. آنچه در اینجا به کار می‌آید «شهود فهم‌کننده [فاهم] و هرمنوتیکی» است (Heidegger, 1987: 117). شهود هرمنوتیکی «رفتار [مواجهه] با چیزی» است (Heidegger, 1987: 112)؛ رفتاری [مواجهه‌ای] که با خویشتن خویش آشنا و با آن مانوس است؛ اما این چیز نامعلوم^۱ را نباید ابژه یا عین مدرک دانست؛ حتی نباید آن را محصول صوری عالی‌ترین نظریه پردازی‌ها دانست. به نظر هایدگر، این‌گونه برداشت‌ها محصول «انقطاع مطلق نسبت با زندگی» (Heidegger, 1987: 112) است که هرآنچه قابل آزمون به زیست است، به مدد نظریه مسجل و متصلب می‌سازد. درمقابل، در شهود هرمنوتیکی «آنچه به طور کل قابل آزمون به زیست است، فی‌نفسه دلیلی است «برای بالقوه‌بودن زندگی» (Heidegger, 1987: 112). کار شهود هرمنوتیکی فهم محرک‌ها (انگیزه‌ها) است و منظور از آن «گشتن به دنبال علل پیدایش، شرایط یا چیزهایی که آزمون زیسته را به عنوان چیز یا آنچه به چیز تبدیل شده است، توضیح می‌دهد...

برخلاف پدیدارشناسی هوسرل، دیگر سمت و سوی نظریه آگاهی نداشته باشد؛ بلکه از همان ابتدا به قصد «انضمامی ساختن» آزمون‌های زیسته در عالم محیط^۱ در راه باشد. عالم محیط در کنار فهم وجود اصیل خود زندگی واقع و تاریخی و از این حیث پیشانظری (مقدم بر نظریه) و نیز پاسخ‌گویی به پرسش از سرشت وجودی آن، از جمله مهم‌ترین مسائل آن دوره بودند. مفهوم عالم محیط به مسئله فهم و چگونگی ریشه‌دواندن آن در «خود زندگی» گره خورده است. هایدگر زندگی را نه از وجهه نظر فلسفه زندگی دیلتای بررسی می‌کند که بنابر رأی هایدگر مفهوم زندگی در آن همچنان نامعین باقی می‌ماند، نه آن را با تعاریفی از آگاهی مطابق می‌داند که به قصد نظریه پردازی درباره آزمون‌های زیسته استعلایی پدیدارشناختی ارائه شده‌اند. در نظر هایدگر، اصطلاح «زندگی» (مقوله‌ای بنیادین و پدیدارشناختی، پدیداری بنیادین) است (Heidegger, 1985: 80). از همین جا می‌توان پی برد به اینکه چگونه هایدگر از همان ابتدا مبنای طرح پرسش پدیدارشناختی خود را در زندگی پیشانظری^۲ می‌جوید که تجربه واقعی زندگی است. تنها از این راه است که او می‌تواند در فراشدی پربار به پدیدارشناسی وجهی هرمنوتیکی بدهد و آن را بنابر درس گفتار ترم تابستانی ۱۹۱۹ به «سر علم پیشانظری»^۳ یا بنابر درس گفتار ترم زمستانی ۱۹۱۹-۲۰ به «علم سرآغازینی»^۴ به زندگی فی‌نفسه تبدیل کند. وظیفه‌ای که او برای پدیدارشناسی تعیین می‌کند، غلبه بر «مطلق‌سازی غیرموجه امر نظری» (Heidegger, 1987: 87) است و پایان‌دادن به «سیطره عمومی» آن. مخاطبان این نقد در کنار نوکانتی

ها که هایدگر آشکارا از آنها یاد می‌کند، هوسرل نیز هست؛ زیرا در این سال‌ها هیچ نشانی از عدول هوسرل از موضع خود در مقاله سال ۱۹۱۱ با عنوان «فلسفه در مقام علم متقن» دیده نمی‌شود. مطابق آن موضع، وظیفه پدیدارشناسی یافتن اصول ماتقدمی است که واقع‌بودگی تاریخی و انسان‌شناختی به‌هیچ وجه نمی‌تواند قلمرو آنها را محدود کند؛ اما واقع‌بودگی تاریخی درست همان حوزه‌ای است که در مرکز توجه هرمنوتیک هایدگر قرار دارد. پایبندی هوسرل به چنین ایدئالی همان است که هایدگر «فقدان تاریخی بودن» پدیدارشناسی او می‌خواند (Heidegger, 1988: 75).^۵ چنین پژوهشی محتوم به شکست است؛ زیرا ساز و نهاد (قوام) تاریخی زندگی انسان را نادیده می‌گیرد و توجه ندارد که «فهم محرک‌های تاریخی [...]، بخشی اصیل از تمهید و دست به کار نقدی پدیدارشناختی شدن» (Heidegger, 1987: 131) است.

عالم محیط که هوسرل آن را عالم زیسته می‌نامد، سپهر «زندگی به سمت و سوی چیزی» است. هوسرل در کتاب بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی در پی آن بود تا بداهت قطعی و شهودی این عالم آزمون پیشاعلمی را نشان دهد؛ اما به زیست آزمون عالم محیط «از امور تصادفی نیست؛ بلکه از لوازم ذات زندگی فی‌نفسه و لئفسه است. برعکس، ما فقط در موارد استثنایی موضعی نظری داریم» (Heidegger, 1987: 88). منظور از این سخن تأیید قول دیلتای مبنی بر فضل تقدم زندگی بر نظریه یا قول ویلیام جیمز به اینکه زندگی ماهیتا عمل است، نیست. مدعای هایدگر این است که به زیست آزمون عالم محیط اصولاً هیچ چیز را از پیش مفروض نمی‌گیرد؛ زیرا این‌گونه تمایزات اصولاً فقط در قلمرو سلطه

1. Umwelt

2. vortheoretisch

3. vortheoretische Urwissenschaft

4. Ursprungswissenschaft

5. GA 63, p. 75.

استاد نمایان می‌شود... تمامی اینها تفسیری است بد و کژ فهمیده‌شده و انحراف از مشاهده ناب درون آزمون زیسته است. من کرسی سخنرانی را درجا می‌بینم» (Heidegger, 1987: 71).

منظور از «مشاهده درون» در حقیقت قرارداد فهم در درون مشاهده و دیدن است. موضوع در اینجا بر سر چگونگی «نمودار» شدن پدیدارها در نزدیکی عالم محیط است؛ بنابراین در طرح پرسش، جهت‌گیری به سمت یافتن پاسخ این پرسش نبوده است که «آنچه به زیست آرموده شده، چگونه در آنچه به نحو شهودی به ادراک درآمده است پایه دارد؟» که پرسش هوسرل است. هایدگر مسیر پرسش به سمت «نموده (داده)» را به لحاظ پدیدارشناختی نادرست و مردود می‌داند؛ زیرا مفهوم «نموده یا داده» از پیش، هم شامل صورتی از ابژکتیویته (عینیت) و هم شامل اندیشه بازتاب نظری درباره چیز عالم محیطی می‌شود. چیز عالم محیطی اگر در مقابل «من تاریخی» گذاشته شود، به چیز با صفاتی چیزگونه تبدیل می‌شود. سکوی سخنرانی استاد به جعبه و قطعه چوبی صرف مبدل می‌شود. پدیدار سرشت آزمون زیسته بودن را از دست می‌دهد و همراه با آن خصوصیت رویدادی‌اش نیز نادیده گرفته می‌شود؛ زیرا از فراز رویداد است که من هر بار تاریخی و خاص، خود در درون عالم محیط خود می‌زید. پدیدارها نیز «گویی درجا» و رویدادوار خود را به ما نشان می‌دهند. چرا؟ چون آنها از اساس «برای خود دیده‌شده» و «داده‌شده» نیستند؛ بلکه «معناشده» هستند. سرشت معنای اصلی هرآنچه از جنس عالم محیط است، در معنای آن چیز که دلالت آن به چیز دیگری است، نهفته که به نحوی مطابق با زندگی به بیان درمی‌آید و همواره از پیش فهمیده شده است. فضل تقدم چیزها در دلالت‌مندی و از این حیث معنای

صورت نظری عینیت اعتبار دارد؛ یعنی همان جایی که هوسرل دست به آن نمی‌زند. قصد هایدگر در اینجا این نیست که از اولویت و ارجحیت عقل عملی یا پراگماتیسم دفاع کند؛ بلکه او به دنبال نخست فهم چگونگی فراشدهی است که در طول آن هرآنچه نظری است از زندگی سلب حیات می‌کند و دوم شکستن سلطه این جریان در فلسفه است. هایدگر این کار را شدنی می‌داند؛ زیرا معتقد است نظریه خود فی‌نفسه از قلمروی پیشانظری، از «به‌زیست‌آرمودن» و «فهم کردن» نشئت می‌گیرد و به آنها ارجاع می‌دهد.

برای روشن شدن مطلب، هایدگر از یکی از آزمون‌ها (تجربه‌های) زیسته ما در عالم محیط مثالی می‌آورد. در اینجا آنچه مطرح است، چگونگی «دید» ما به موجوداتی است که در میان عالم‌اند، مثل ابزار در کارگاه یا سکوی سخنرانی استاد. هایدگر نشان می‌دهد که دیدن، چنان‌که غالباً تصور می‌شود، بدون گسست از «نگاه دوروبرنگر» پراگماتیسمی که از لوازم پرداختن به چیزها و سروکار داشتن با آنهاست، تحقق نمی‌یابد. «با ورود به سالن درس، سکوی سخنرانی استاد را می‌بینیم. 'من' چه می‌بینم؟ سطوح قهوه‌ای که قائم‌الزاویه یکدیگر را قطع کرده‌اند؟... یک جعبه، آن هم جعبه‌ای بزرگ که جعبه‌ای کوچک رویش قرار گرفته؟ به هیچ‌وجه. من سکوی سخنرانی استاد را می‌بینم که از آنجا قرار است سخن بگویم. شما کرسی خطابه‌ای می‌بینید که از آنجا شما را مخاطب قرار می‌دهند. در آزمون زیسته ناب هیچ نشانی از، آن‌گونه که گفته می‌شود، مناسبت مناظ و منوط‌بودن نیست؛ به‌گونه‌ای که انگار من اول سطوح قهوه‌ای را می‌بینم که همدیگر را قطع می‌کنند که بعد به‌منزله جعبه، بعد به‌منزله تریبون و سرانجام به‌منزله کرسی سخنرانی آکادمیک یا همان سکوی سخنرانی

فهم هرمنوتیکی که درمقابل موضع پدیدارشناختی شهود هوسرل قرار می‌گیرد.

«روی‌دادن» و «عالمیدن» جسورانه‌ترین و خودسرانه‌ترین تعبیری هستند که هایدگر در آغاز راه اندیشه خود به کار گرفته است. با گزاره «آن می‌عالمد» که در آن نه منی هست و نه از آگاهی و مدرک خبری، موضوع اصلی هرمنوتیک پدیدارشناختی پروبال می‌گیرد و راه خود را با تعریف جدیدی از مفهوم پدیدار و تجربه‌ای اصیل از زبان ادامه می‌دهد. در این اولین درس گفتار هایدگر در فرایبورگ بعد از پایان جنگ جهانی اول، چنین آمده است: «هرآنچه معناگونه [دلالت‌گونه] است یا به عبارت دیگر هر بیان زبانی، الزاما نباید نظری یا حتی ابژه‌وار چیزی را منظور دارد، بلکه از اساس به زیست آزماینده است، چه عالم‌وار و چه پیش‌عالم‌وار» (Heidegger, 1987: 116 sq.). آزمون به زیست به‌طور کلی در تمامت زندگی نهفته است، در مقابل عالم‌مندی محتمل خود همچنان علی‌السویه است؛ به این معنا که هنوز وجه عالم‌وار اصیل خود را نیافته است و از این حیث تعیین عین‌گونه (ابژه وار) ندارد. این وضع نه هنوز را هایدگر امر «ذاتا پیش‌عالمی» می‌خواند. (Heidegger, 1987: 115) آن چیز پیش‌عالمی از «لوازم ذات زندگی فی‌نفسه و لافسه» (Heidegger, 1987: 115) است که با آنچه هایدگر «سرشت رویدادی آزمون زیسته فی‌نفسه» می‌خواند در هم آمیخته است. اما هرآنچه در زندگی است به بیان درمی‌آید، خود را می‌نماید، پدیدار می‌شود؛ یعنی پدیدار است. این گونه جدید از آزمون زیسته و تأمل در معنای پدیدارشناختی «پدیدار» و چگونگی نمودارشدن آن، زبانی جدید می‌طلبد که از احیای مجدد متافیزیک زبان فرادادی فراتر می‌رود. مسئله زبان از جمله مسائلی است که فکر هایدگر را

آنهاست. «زیستن در یک عالم محیط، همه‌جا و همواره برایم همراه با معناست [دلالت بر چیزی دارد]. همه‌چیز عالم‌گونه است. آن می‌عالمد» (Heidegger, 1987: 73). در آزمون زیسته دیدن کرسی سخنرانی استاد، چیزی خود را به من از درون عالم محیط بی‌واسطه‌ای می‌نماید. این چیز متعلق به عالم محیط چیزی مجزا همراه با خصوصیت معنایی مشخصی نیست؛ شیئی که علاوه بر شیء‌بودنش، این چنین و آن‌چنان معنادار تلقی شود؛ بلکه مقدم بر هر چیز معنادار دیگری است که بلاواسطه بر من نمایان می‌شود.

تعبیر «آن می‌عالمد»^۱ از چرخش در اندیشه هایدگر به سمت پدیدارشناسی هرمنوتیکی خبر می‌دهد. به «آن می‌عالمد» نمی‌توان از راه نظریه رسید؛ بلکه باید آن را «همچون می‌عالمد» به زیست آزمود. در این بین، راهی گشوده می‌شود دجهت غلبه بر آن نوع پدیدارشناسی که بر رجحان و برتری «دیدن» تأکید دارد و بدان اهتدا می‌کند. «عالمیدن» و رای ازپیش مفروض‌گرفتن^۲ و وضع‌کردن^۳ قراردارد. اگر عالمیدن به‌نحو نظری «دیده» و «وضع» نشود، بلکه به زیست آزموده شود، آنگاه راه برای چیره شدن بر آن نوع پدیدارشناسی آیدتیک که اولویت را بر دیدن قرار داده است، هموار می‌شود.

اصولا آنچه را که از جنس معناست نمی‌توان دید؛ بلکه خود را به بیان درمی‌آورد، دارای محرک است و به محرک‌ها چنان‌که در بالا آمد، فقط می‌توان گوش فراداد. بدین ترتیب، عبارت حداقلی «آن می‌عالمد» پاسخی می‌شود برای پرسشی حداقلی که هایدگر در همان آغاز مطرح کرده بود: آیا آن «آن می‌نماید (می‌دهد)» را می‌نماید (می‌دهد)؟^۱ و موضعی است در

1. es weltet

2. Voraussetzung

3. Setzung

عالم دیگری جهش کنیم. این جهش گامی است در جهت مخالف وضع کردن‌های^۴ نظریه‌پردازانه که مدام از این پرسش و جهش شانه خالی می‌کنند. هایدگر برخلاف هوسرل که بنا را بر شهود ذاتی (آیدتیک) «سرمن» (من-سرآغازی)^۵ می‌گذارد، از تجربه‌های هرمنوتیکی و حداقلی آغاز می‌کند که در پرسش از نمود چیز نامعلوم خود را به ما نشان می‌دهند. بدین ترتیب، او موضع اساسی پدیدارشناختی را از ادراک بازتابانه^۶ آزمون‌های زیسته آگاهی به «گوش‌فرا دادن» به محرک آنها تغییر می‌دهد. پرسش اکنون این است که چگونه من مختص خودم آزمون زیسته را می‌آزماید و این آزمون چگونه روی می‌دهد؛ به این معنا که چگونه رویدادی می‌شود فهمیدنی در یک به هم بستگی معنایی دربرگیرنده «من». این به هم بستگی از اساس به زبان گفته و شنیده شده، اشاره دارد که در آن «من» به عنوان من تاریخی، هم در رویداد زمان‌مند آزمون زیسته پرسش حضور دارد و هم در عالم محیط. در اینجا نیز مهم این است که به ندای محرک‌هایی گوش فرادهیم که این پرسش بدان‌ها زنده است؛ محرک‌هایی که این پرسش را از پرسش‌هایی همچون «آیا آن صندلی را می‌نماید؟» یا «آیا فردا آن باران را می‌نماید؟» متمایز می‌سازد. چنین دانشی به محرک‌ها که چشم به فهم کردن دوخته است، در تقابل با دانشی است که در پی کشف علیت است و قلمروی متعالی (برون از آگاهی) واقعیت است.

درحالی‌که هوسرل قصد دارد از راه تحویل به آگوی استعلایی برسد، هایدگر نشان می‌دهد که چگونه آزمون زیسته از آن «من استعلایی» فراتر می‌رود. «آیا آن چیزی می‌نماید؟» یعنی برای من پرسنده، بی‌آنکه در این پرسش منی به نحو آیدتیک به ادراک درآید. اگر بی‌واسطه در آزمون زیسته این پرسش

از همان ابتدا به خود مشغول کرده بود. مطالعات اولیه و نیز پایان‌نامه استادی او در زمینه دستور زبان نظری^۱ و نسبت آن با وجود، حکایت از آن دارند.
۳. بداهت

مسئله دیگری که هایدگر درباره آن با هوسرل اختلاف نظر دارد، اصل پدیدارشناختی بداهت است. در نظر هایدگر، بداهت از جنس نظریه نیست تا به دنبال فرانمودن (نشان‌دادن) تکوینی و نظام‌مند چگونگی قوام‌یافتن معنایی همه آن چیزی باشد که در آگاهی ناب یک سرمن (من اولیه) داده شده است. بداهت از نظر او توجه به این نکته است که چگونه خود اصیل، دست به احراز هویت خود می‌زند، آن گونه که در آزمون زیسته عالم محیط در اصل گشوده می‌شود. در این میان روشن می‌شود که سخن از «آنچه داده شده (نموده شده)» همان قدر برساخته‌ای نظری است که سخن از «وضع» و «فرض کردن» و «پیش‌فرض گرفتن». هایدگر برای نشان‌دادن اینکه این اصل پدیدارشناختی بداهت چگونه هویت خود را احراز می‌کند، با یک پرسش اساسی آغاز می‌کند. آیا آن چیزی می‌نماید؟^۲ با طرح چنین پرسشی، هایدگر از نحوه‌ای می‌پرسد که پدیدارها به نحو پدیدارشناختی نموده شده‌اند (داده شده‌اند). این همان پرسشی است که زمینه اصلی کشاکش فکری هایدگر با پدیدارشناسی هوسرل را شکل می‌دهد.

در این پرسش، همان‌گونه که در بالا اشاره شد، هیچ چیز از پیش مفروض گرفته نمی‌شود. ما با این پرسش، به قول هایدگر، در آغاز راه انتخاب روشی هستیم که درباره «مرگ یا زندگی فلسفه تصمیم می‌گیرد» (Heidegger, 1987: 62)؛ راهی که یا به عدم^۳ شیئیت مطلق ختم می‌شود یا ما را قادر می‌سازد تا به

4. Setzen

5. Ur-Ich

6. reflektierend

1. spekulativ

2. gibt es etwas?

3. Nichts

بنگریم، بی‌واسط چیزی چون «من» نمی‌یابیم؛ بلکه فقط «زیستن به سمت و سوی چیزی»^۱ و نه در نسبت با من منفرد با ویژگی‌های اینجایی و اکنونی (Heidegger, 1987: 68 sq.). علتش هم این است که «چیزی نامعلوم» که محرک طرح این پرسش است، به هیچ‌وجه در مشاهده «داده» (نموده) نشده است. وظیفه این محرک که به‌نحو پدیدارشناختی در آزمون زیسته پرسش مستقر است، گره‌زدن آزمون زیسته چیزی^۲ به «زندگی به سمت و سوی چیزی» است. «زندگی به سمت چیزی» همان است که هایدگر آن را «گرایش» یا «تمایل» می‌خواند. هر دو مفهوم محرک و گرایش، بیان‌گر حیث التفاتی از نظر هایدگر در دوران اولیه فکری او هستند. گوش‌فرادادن به محرک‌ها یعنی «نفس زندگی» را فهم کردن و این به پیگیری علل پیدایش و مناط‌ها ربطی ندارد؛ زیرا در آن صورت آزمون زیسته را در یک سلسله به‌هم‌بسته موضوعی قرار داده‌ایم؛ اما وظیفه فلسفه فهم محرک‌های ناب معنا و مقصود به‌زیست‌آمودن ناب است.

درس گفتار ماربورگ

درس گفتار درآمده بر پژوهش پدیدارشناختی در نیمسال تحصیلی زمستان ۱۹۲۳-۱۹۲۴ برگزار شد که اکنون در جلد ۱۷ از مجموعه آثار هایدگر منتشر شده است. بخش اول این جلد از مجموعه آثار تماماً به پدیدارشناسی هوسرل اختصاص دارد. این بخش از دو فصل تشکیل شده است: فصل اول توضیح مفهوم پدیدارشناسی است و فصل دوم به پدیدارشناسی هوسرل می‌پردازد.

فصل دوم کتاب با این عنوان شروع می‌شود: «پدیدارشناسی معاصر بنابه تفسیری که هوسرل از خود دارد»؛ اما هایدگر قبل از اینکه به این موضوع بپردازد، آنچه تابه‌حال به دست آمده است، جمع‌بندی می‌کند. تفسیر او از دو جزء مفهوم پدیدارشناسی، یعنی پدیدار و لوگوس، به دو نکته اشاره دارد: یکی وجود عالم و دیگری وجود زندگی انسان. موضوع به‌گونه‌ای مطرح شد که بحث را به سمت معینی از موجود و خصوصیت پدیدارشناختی عالم سوق داد. با «پدیدار»، نحوه متمایزی از وجود آشکار می‌شود که خود را به‌خود (فی‌نفسه) نشان می‌دهد و منظور از «لوگوس»، سرشت یکی از امکانات وجودی زندگی

فهم کردن یعنی فهم کردن اینکه چگونه نفس زندگی پرسش‌کنان به سمت و سوی چیزی می‌زید و رفتار می‌کند؛ یعنی فهم کردن اینکه چگونه این چیز نامعلوم، طی فراشد نظریه‌پردازی، درمقابل «من» پرسش‌گر به موضوعی تبدیل می‌شود و درعین حال سرشت قابل پرسش بودن خود را حفظ می‌کند، به این معنا که هرگز ممکن نیست بتمامه عاری از پیش‌فرض باشد؛ زیرا معنای «چیزی» به حرکت درآوردن «فراشد کامل محرک‌ها» است که هرگز نمی‌توان آن را به‌نحو شهودی به چنگ آورد. نتیجه‌ای که هایدگر می‌خواهد بگیرد این است که آزمون زیسته پرسیدن را نمی‌توان این‌گونه تعریف کرد که گویی این آزمون زیسته مستلزم نوعی «من رفتار می‌کنم» است. چون بی

فهم کردن یعنی فهم کردن اینکه چگونه نفس زندگی پرسش‌کنان به سمت و سوی چیزی می‌زید و رفتار می‌کند؛ یعنی فهم کردن اینکه چگونه این چیز نامعلوم، طی فراشد نظریه‌پردازی، درمقابل «من» پرسش‌گر به موضوعی تبدیل می‌شود و درعین حال سرشت قابل پرسش بودن خود را حفظ می‌کند، به این معنا که هرگز ممکن نیست بتمامه عاری از پیش‌فرض باشد؛ زیرا معنای «چیزی» به حرکت درآوردن «فراشد کامل محرک‌ها» است که هرگز نمی‌توان آن را به‌نحو شهودی به چنگ آورد. نتیجه‌ای که هایدگر می‌خواهد بگیرد این است که آزمون زیسته پرسیدن را نمی‌توان این‌گونه تعریف کرد که گویی این آزمون زیسته مستلزم نوعی «من رفتار می‌کنم» است. چون بی

¹ Leben auf etwas zu

² Er-leben von etwas

نحوه تصاحب موضوعات نیست که انتخاب قلمرو مشاهده را راهبری می‌کند؛ بلکه مفهوم معینی از علم است که این انتخاب را هدایت می‌کند. اکنون ایده نوعی معین از شناخت است که موضوع را تعیین می‌کند.

بعد از این مقدمات، هایدگر به سراغ موضوع پدیدارشناسی می‌رود. پدیدارشناسی علمی توصیفی است به ذات آگاهی ناب استعلایی (مقایسه شود با: Husserl, 1976: 139)؛ اما هایدگر پیش از پرداختن به خود آگاهی، می‌خواهد بداند چگونه است که آگاهی از جایگاهی چنین ممتاز در علمی بنیادین، که پدیدارشناسی باشد، برخوردار می‌شود. اینکه آن حوزه‌ای از وجود که آگاهی بدان دلالت دارد از چنین موضع برتری برخوردار شده است، نه تصادفی بوده است و نه دل‌بخواه؛ بلکه فضل تقدم آن بر دیگر موضوعات مبتنی بر امکانات ویژه‌ای است که دازاین در خود دارد و ردپای آن را می‌توان در فلسفه یونانی پیدا کرد. اگر بتوان چنین ادعایی را اثبات کرد، می‌توان درمی‌یافت که این تغییرات خود در دازاین خودمان پایه دارد؛ همین‌طور، تاریخی که به ما چنین امکانات و تحولاتی عرضه می‌کند چیزی تصادفی نیست که پشت‌سرمان قرار دارد و ما گاه‌گاه، برای به تصویر کشیدن آرایمان از آن بهره می‌بریم؛ بلکه ما در دگرگونی‌های تاریخ با چیزی به‌جز دازاین خاص خودمان مواجه نمی‌شویم.

البته در فلسفه یونان مفهوم آگاهی وجود ندارد؛ گرچه چیزی شبیه به آنچه امروزه در پدیدارشناسی از آن به‌عنوان آگاهی یاد می‌شود، می‌توان نزد یونانیان یافت. ارسطو آنجا که مفهوم درایت^۱ را تحلیل و مثلاً خود فعل دیدن را به‌مثابه موجود فهم می‌کند، به این موضوع اشاره دارد. ما ادراکی حسی^۲ از دیدن داریم.

انسان است. ارتباط «پدیدار» و لوگوس نیز از آنجاست که لوگوس در حالت «apophantisch» امکان نشان‌گری آنچه خود را به‌خود (فی‌نفسه) نشان می‌دهد، دارد. نکته دیگری که از این مباحث به دست می‌آید، این است که وجود عالم می‌تواند در نشان دادن خود چنان چرخشی کند که دیگر نمود نباشد؛ بلکه وانمود چیزی باشد. همین قضیه درباره لوگوس نیز صادق است؛ به‌طوری که می‌تواند وجود را جابه‌جا نشان دهد؛ نه آن‌گونه که هست.

اکنون که اجزای تشکیل‌دهنده و بنیادین پژوهش فلسفی که پایه‌های آن را ارسطو ریخته است، معلوم شد هایدگر قصد دارد نشان دهد برخلاف جریان فوق، سیر تحول بعدی دستیابی به اجزای مقوم فلسفه و محرک راه‌های متفاوتی را که روی این اجزا کار شده است «سلطه اندیشه ای خالی، ولی خیالی از یقین و بدهت راهبر» بوده است (Heidegger, 1994: 43). حکمرانی این سلطه به‌گونه‌ای است که راه را برای مواجهه اصیل با موضوع‌های فلسفه نمی‌گشاید. پروای دستیابی به شناختی معین و مطلق، حتی اگر ایده‌ای بیش نباشد، بر هرگونه پرسش از موضوعاتی که در فلسفه اهمیت خاصی دارند، تسلط پیدا کرده است و این‌گونه «تمام سیر گسترش فلسفه وارونه می‌شود» (Heidegger, 1994: 43). البته نزد یونانیان، به ویژه ارسطو، نیز می‌توان اقوالی با این مضمون یافت که وجود عالم آن‌گونه که خود را نشان می‌دهد، همان عالم خاص مجاز (وانمود) است. این‌گونه تلقی از عالم سبب شد تا بعد از آن تمامی پرسش‌های عمده فلسفه صرفاً براساس ایده دست‌یافتن به یقینی مطلق و با تمایل به تفوق بر وجود چنین عالم تصادفی و احتمالی مطرح شوند. سلطه پروای دستیابی به یقین و بدهتی خالی و درعین‌حال خیالی باعث شد آنچه در اصل موضوع مشاهده بود، کنار رود و حوزه موضوعی از جلوی چشم دور شود. علاوه‌براین، دیگر

¹ noein

² aisthesis

طور نمونه آزمون‌های زیسته به اصطلاح پس‌زمینه‌ای^۴ را که دراصل از جمله افعال آگاهی نیستند، از خود افعال آگاهی متمایز می‌سازد. افعال چنان آزمون‌های زیسته التفاتی هستند که ویژگی‌شان مؤکداً به واسطه «ego-cogito» مشخص می‌شود؛ بنابراین، آگاهی یک بار عنوانی است برای قلمروی از همه موجودی‌های آزمون‌های زیسته نفسانی که دست‌یابی به آنها اساساً از رهگذر آگاهی، اما این بار به معنای پی‌بردن درونی میسر می‌شود؛ آن‌هم به گونه‌ای که خود این پی‌بردن درونی، طبقه برجسته و ممتازی از آزمون‌های زیسته را تشکیل می‌دهد که به آنها آگاهی-از-چیزی گفته می‌شود (مقایسه شود با: Husserl, 1913: V §1 sq.).

بعد از این مقدمه هایدگر می‌پرسد: ۱. قلمروی «آگاهی» چگونه وجودی است و با چه خصوصیتی از وجود معین می‌شود؟ ۲. چطور شد که درست همین قلمرو و با این مشخصات معین وجودی، از چنین تقدم و امتیازی برخوردار شد که موضوع علمی گردید که بعدها علم بنیادین فلسفه خوانده شد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، هایدگر مفهوم «پروا» را وارد بحث می‌کند که بعدها در وجود و زمان به صورت دیگری کاربرد خاص خود را پیدا می‌کند. او می‌گوید برای تفسیر خصوصیت وجودی آگاهی، باید اول آن «پروایی» را تفسیر کرد که در آن چنین موجود تعیین یافته‌ای، یعنی آگاهی، قرار دارد. باید دید که مطرح کنندگان مفهوم آگاهی، با طرح آن نگران چه چیز بودند؛ بنابراین، موضوع تفسیر باید نوع و نحوه «نگران‌چیزی‌بودن»^۵ باشد. با تفسیر «نگران‌چیزی‌بودن» خود آن چیز به عنوان آنچه بر سر آن پروا می‌رود^۶ نمایان می‌شود و خود را آشکار می‌سازد که چگونه در پروا حضور دارد. براساس این حضور روشن می‌شود که آنچه نگرانش هستیم و در این پروا و برای

پرسش این است که وقتی خود فعل دیدن را فهم می‌کنیم و به ادراک درمی‌آوریم، این چگونه درایتی است؟ مهم این است که فعل ادراک دیدن، ادراک منظورداشتن و نظایر اینها را مطابق آرای امروزی روان‌شناسی، یکسان و عین هم، ادراک درونی در نظر بگیریم. آنچه در اینجا به ادراک درمی‌آید، آزمون زیسته یا دازاین نفسانی به معنای جدید کلمه نیست؛ با این حال، فلسفه متأخر یونانی از آنچه امروزه به آن آگاهی یا خودآگاهی گفته می‌شود، شناختی دارد که نه از راه تأمل فلسفی، بلکه از راه تجربه طبیعی آنچه امروزه به معنایی مؤکد «وجدان»^۱ خوانده می‌شود، به دست می‌آید؛ اما اینکه «آگاهی» موضوع پژوهشی قرار گیرد، برای فلسفه یونان و حتی الهیات مسیحی غیرممکن بود.

موضوع پدیدارشناسی آگاهی است. در آگاهی افعالی^۲ در جریان است که با آزمون زیسته التفاتی یکی هستند. افعال از میان مجموعه قلمرو آزمون‌های زیسته که آگاهی خوانده می‌شود، جنس معینی را محصور می‌کنند. آگاهی چیزی نیست جز قلمروی از پیشامدهای معینی که خصوصیت آزمون زیسته دارند. با عنوان «آگاهی»^۳ حدومرز مقوله معینی از مدرک معین می‌شود که از راه ادراک درونی بدان‌ها دست می‌یابیم. من به آزمون‌های زیسته آگاهم. آگاهی به معنای ادراک درونی، به عنوان فعل ادراک آنچه درونی است، بلاواسطه با آگاهی به معنای قلمروی آزمون‌های زیسته در ارتباط است. در درون این قلمرو طبقه معینی از آزمون‌های زیسته، از افعالی که فی‌نفسه به چیزی التفات دارند، وجود دارد. هوسرل در پژوهش‌های منطقی، دامنه معنایی مفهوم «Akt» را محدود می‌کند؛ به این صورت که آزمون‌های زیسته التفاتی، به

4. Hintergrunderlebnisse

5. Besorgt sein

6. Worum der Sorge

1. syneidesis

2. Akte

3. Gegenstand

پدیدارشناسی درست در جهت گرایش مسلط آن دوره، در نقد شناخت در جریان بوده است؛ به‌علاوه از آنجا که هوسرل، تأکید می‌کند موضوع پژوهش‌هایش را واقعیت علوم و به‌ویژه علوم ریاضی از پیش تعیین کرده‌اند، در اینجا نیز می‌توان گرایش مشترکی میان پدیدارشناسی و نوکانتی‌های ماربورگ مشاهده کرد. باتوجه به این دو ویژگی فرادادی زنده و موجود در پژوهش‌های منطقی، یعنی خصوصیت روان‌شناختی و شناخت‌شناختی آن، آنچه در پژوهش‌های هوسرل نسبت به جریان‌های آن دوره اصیل است، این است که او در پرداختن به آگاهی در جهت روشن‌گری معرفت‌شناختی آن، بیش از هر چیز نگران در نظر آوردن موضوع پژوهش (آگاهی) است، آن‌گونه که فی‌نفسه هست. اصالت پژوهش‌های هوسرل نیز درست در همین است که برخلاف جریان‌های فلسفی آن دوره، نه از مقولات علوم طبیعی بهره می‌برد و نه همچون نوکانتی‌ها در نقد مقوله شناخت، همچنان به آرای کانت تکیه می‌زند.

پرسش اکنون این است: چه پروایی محرک پروراندن آگاهی به‌عنوان موضوع پدیدارشناسی بود؟ مسئله اصلی شناخت، به‌ویژه شناخت علمی بود که آگاهی به‌چیزی خوانده می‌شود. تقدم و رجحان عنوان «آگاهی» پیش از دیگر آزمون‌های زیسته در پدیدارشناسی، از همین تلقی سرچشمه می‌گیرد؛ اما قول عجیبی است وقتی مثلاً گفته می‌شود عشق یعنی آگاهی به-چیزی. در هر صورت پروا، پروای ساخت و پرداخت حوزه موضوعی در شناخت نظری است؛ آن‌گونه که این شناخت عملاً به‌عنوان علم وجود دارد. به شناخت نظری از آن‌هیث که فعل شناخت است پرداخته می‌شود. پروا به سمت شناخت شناخته شده (معرفت معروف) در حرکت است.

بعد از این سخنان، هایدگر به بررسی کتاب هوسرل، فلسفه به‌منزله علم متقن، همت می‌گمارد تا

آن با آن مواجه می‌شویم، چه نحوه وجودی دارد. پروا چیزی سوژکتیو نیست و چیزی را که پروایش را داریم، تغییر شکل نمی‌دهد. پس وقتی درباره وجود با اسناد به پروایی می‌پرسیم که آن موجود را می‌گشاید، بنا نیست نحوه چگونگی مدرک‌شدن آن به تحقیق گذاشته شود؛ بلکه دقیقاً چگونگی مواجهه با موجود، آن‌گونه که در این مواجهه از موجود به خودی خود پرده برداشته می‌شود، به تحقیق گذاشته می‌شود.

پس برای اینکه ببینیم آگاهی چیست، اول باید با پروایی که در آن آگاهی قرار دارد آشنا شویم. چنین تفسیری در عین حال شامل امکان دیدن خود وجود پروای خاص آگاهی نیز می‌شود. پروا اول از همه، چیزی را که پروایش را داریم می‌گشاید و کشف می‌کند. نحوه وجودی پروا به‌گونه‌ای است که موجودی را که گشوده و کشف کرده است، آن‌گونه که هست، به‌نحو خاصی در خود نگه می‌دارد. پروا مکشوف و محفوظ را خود می‌پروراند و آن را تبیین می‌کند. این تبیین، فلسفه نظری درباره آن چیز نیست. هر پروایی به‌نحو خاص خودش مکشوف خود را می‌پروراند. آنچه پرورنده می‌شود، برای پروا همان است که پروا آن را برای خود تجویز می‌کند. منظور از تجویز کردن همان نگران‌چیزی بودن است. دست‌آخر پروا در آنچه برای خود تجویز کرده است، گم‌و‌گور می‌شود. (Heidegger, 1994: 56 sq.)

اگر از بیرون نگاه شود، به نظر می‌رسد وجه اشتراک پدیدارشناسی با آن شعبه از فلسفه که روان‌شناسی خوانده می‌شود، در موضوع آنها باشد. هوسرل در مقدمه کتاب پژوهش‌های منطقی، پدیدارشناسی را «روان‌شناسی توصیفی» می‌خواند. از نظر هوسرل، آگاهی به این معنا موضوع پدیدارشناسی است که به روشن‌سازی انتقادی مبانی شناخت منجر شود. از این جهت، می‌توان ادعا کرد کار

وجود و عینیت تعریف می‌کند و موضوعات مختص فلسفه به دامان علوم طبیعی می‌افتند.

همین گرایش به مذهب اصالت طبیعت در فلسفه به طبیعی‌سازی^۴ آگاهی منجر می‌شود. وجود نفسانی، چنان‌که به آن به چشم طبیعت نگریسته شود، آن‌گونه تعریف می‌شود که مقولات علم طبیعت مدنظر دارند. هایدگر این روند را کژفهمی می‌داند و نظام‌بخشی یک‌پارچه به آن را در روان‌شناسی تجربی می‌بیند که قوانین ایدئال را به قانون‌مندی جریان‌ات صرف آگاهی تفسیر می‌کند. یعنی قوانین ایدئال را صرفاً فعل وانفعالات آگاهی در نظر می‌گیرد. در کنار طبیعی ساختن آگاهی، جریان طبیعی‌سازی ایده‌ها نیز وجود دارد.

منظور از ایده چیست؟ هوسرل در پژوهش‌های منطقی به مفهوم معنا (دلیل)^۵ می‌پردازد. معانی که یگان‌های ایدئال^۶ هستند، درمقابل چندگانه‌های (کثرات) افعالی قرار می‌گیرند که در فعل دلالت (معنادهی) به این یگان‌ها تحقق می‌بخشند. این وحدت معنا یگان ایدئال اعتبار^۷ است. براساس همین یگان ایدئال جملات، قانون‌مندی‌هایی کاملاً خاص پدیدار می‌شوند. حال، فلسفه‌ای که به علوم طبیعت تعلق ویژه‌ای دارد و همه‌چیز را از منظر علوم طبیعی می‌بیند، این قانون‌مندی معنا را به قانون‌مندی سیر طبیعی فرایند اندیشه تفسیر می‌کند. بدین ترتیب قانون‌مندی ایده‌ها، معیار و هنجارها^۸ اصلاً به چشم نمی‌آید و به قانون‌مندی سیر اندیشه تفسیر می‌شود. تشخیص‌ندادن این نوع جابه‌جایی در موضوع سبب شد تا علم طبیعت، خود را برخوردار از راه‌حل مسائل بداند و بدین ترتیب راه را برای فهم درست آگاهی از آن‌حیث که آگاهی است، ببندد. حال، هایدگر

نشان دهد پروایی که موضوع آگاهی در آن قرار دارد، چه سنخ وجودی دارد و چیست. او به‌اختصار به جریانی در عصر جدید از دکارت تا کانت و بعضاً قسمتی از آرای فیشته اشاره می‌کند که در آن، مفهوم معینی از فلسفه علمی ظاهر می‌شود. در عصر رمانتیک این جریان تا حدودی افول می‌کند؛ گرچه هگل نیز امیدوار بود فلسفه را علمی تعلیم‌دانی کند. هوسرل فلسفه رمانتیک را مسبب پیدایش دو جریان مذهب اصالت طبیعت^۱ و مذهب اصالت تاریخ^۲ می‌داند.

قرائت هایدگر از نقد هوسرل بر مذهب اصالت طبیعت و مذهب اصالت تاریخ چگونه است؟ این دو مکتب فلسفی وقتی پیدا شدند که طبیعت و تاریخ از پیش کشف شده بودند و هر دو در واقع از تبعات این کشف بودند. کشف طبیعت یعنی طبیعت موضوع علم ویژه‌ای قرار می‌گیرد به نام علم ریاضی طبیعت. منظور از مذهب اصالت طبیعت نیز این است که نحوه وجودی و موضوعی به‌هم‌بستگی طبیعت سرمشقی می‌شود برای ادراک هرگونه وجود و شیئیت (عینیت). از ویژگی‌های این علم، علاوه بر اتقان، قابلیت صورت‌بندی نتایج آن در قالب قوانین است. آن قانون‌مندی را که به معنایی استثنایی علمی است، «کلام الزام‌آور» می‌خوانند. الزام‌آوردن این قوانین چنان است که بر هستی انسان تأثیر گذاشته‌اند و باعث می‌شوند تصور (ایده) از این علم مطلق انگاشته شود. طبیعت برای فلسفه موضوع تازه و غریبی نیست؛ زیرا گرایش فلسفه از همان ابتدا به آن قانون‌مندی بود که به‌عنوان هنجارپردازی (دستورپردازی)^۳ استعداد صورت‌بندی را داشت؛ بنابراین، تصادفی نیست اگر می‌بینیم علمی مانند علم طبیعت که به چنین درجه‌ای از اتقان رسیده است، وظیفه خود را قانون‌مندساختن

4. Naturalisierung

5. Bedeutung

6. ideale Einheiten

7. Geltung

8. Normen

1. Naturalismus

2. Historizismus

3. Normierung

هر شیء اساسا در پیوند با طبیعت و با ارجاع به کارکردی که شیء در مناسبات خود دارد، تعیین‌پذیر است. این وحدت شیئی خاص در پدیدارها به نمایش درمی‌آید.

همین وجود خاص و مختص طبیعت، افقی است ناگفته و به‌زبان‌درنیامده که علومی مثل روان‌شناسی دیمی و مبهم مفاهیم خود، مانند خیال و ادراک و تصور را براساس آن تفسیر می‌کنند؛ درحالی‌که خود این پدیدارهای بنیادین موضوع روان‌شناسی قرار نمی‌گیرند؛ بلکه روان‌شناسی بر مبنای آنها چنان به امور واقع می‌پردازد که نتیجه آن تثبیت قواعد خاص و قانون‌مندی‌های معینی می‌شود؛ اما این قوانین، این مفاهیم اساسی را در خود بی‌هیچ تمایز و فهمی حمل می‌کنند. این نقص روان‌شناسی سرچشمه در سیطره نگاه علوم طبیعی دارد که به قواعد جریانات توجه دارد؛ اما از شیء پدیدار می‌گذرد. روان‌شناسی متوجه نیست که قلمرو خاص آن قلمرو علوم طبیعی نیست. هایدگر معتقد است انتقادهای هوسرل به روان‌شناسی دیگر معتبر نیستند؛ زیرا اندیشه پدیدارشناسی وارد این حوزه شده و در آن تغییرات اساسی انجام داده است.

آگاهی در مقایسه با وجود طبیعت، از این ویژگی برخوردار است که در آن چیزی که در خلال کثرت تجربه‌های مستقیم این‌همان و پایدار باقی بماند، وجود ندارد. چنین امری را اساسا نمی‌توان در حوزه و قلمرو وجودی امر نفسانی یافت. هر آزمون زیسته ادراک‌کردنی از اساس در آن لحظه‌ای که قرار است مجددا به ادراک درآید، همانی نیست که قبلا بود. این این‌همان‌ناپذیری موجودی از سنخ آگاهی تا بدانجا می‌رود که درباره فاعل شناسنده همانند نیز صدق می‌کند؛ در صورتی که هویت اشیای طبیعت به نحوی میان سوژکتیو تشخیص‌پذیر است؛ از همین رو، وجود امر نفسانی را سیال و جاری می‌دانند. برخلاف اشیای

می‌پرسد: آیا روش علوم طبیعی اصلا امکان فهم و چه‌بسا توجیه حقانیت آنچه را آگاهی وضع می‌کند، دارند؟ اگر معلوم شود علوم طبیعی با اسباب و وسایل خود، در آن نحوه‌ای که موضوع خود را وضع می‌کنند و بدان می‌پردازند، اصلا نمی‌توانند وارد حوزه ای شوند که مسائل فلسفه در آن مطرح می‌شوند، آنگاه حکم درباره فلسفه‌هایی که روش‌های علوم طبیعی را به کار می‌زنند، معلوم است.

در اینجا هایدگر وظایف چندگانه نقد طبیعت‌انگاری را مشخص می‌کند: ۱. بیان خصوصیت علمی بودن مختص علوم طبیعی ریاضی؛ ۲. بیان خصوصیت گرایش علمی روان‌شناسی تجربی؛ ۳. معلوم‌ساختن حوزه‌ای که مسائل فلسفه در آن مطرح می‌شوند؛ ۴. تعیین رشته‌های متناسب با این حوزه‌ها.

موضوع علم طبیعت، طبیعت به‌معنای طبیعت جسمانی است که به‌منزله وحدت وجودی است کاملا معین و خاص و شیئی^۱. خصوصیت بنیادین این وجود این است که هر شیء در سپهر وجود، به‌عنوان چیزی یکسان و این‌همان، از خلال چندگانگی ادراکات متفاوت و مستقیم ادراک‌شدنی است. این وجود شیء طبیعی در عین حال به‌گونه‌ای است که این یکسانی^۲ تشخیص‌پذیر شیء طبیعی را سوژه‌های کثیری می‌توانند ادراک کنند. هویت این وجود شیئی در میان فاعل‌های شناسایی، به‌عنوان موجودی این چنینی^۳ تشخیص‌دانی است. تمامی این‌گونه موجودات، آن‌طور که گفته می‌شود، در امتدادی زمانی مکانی صفات و کیفیات معینی دارند و در عین حال، در سلسله‌ای به‌هم‌پیوسته از علل قرار دارند. هر صفت یا کیفیتی از شیء چیزی نیست جز یک امکان ناشی از قانون علیت از تغییرات این شیء در رابطه با کل طبیعت که به‌نحو معینی تنظیم یافته‌اند. بدین ترتیب،

1. dinglich
2. Selbigkeit
3. Soseiendes

طبیعت، وجود نفسانی به واسطه پدیدارها به نمایش در نمی آید؛ بلکه خودش بی واسطه، همان گونه که می نماید، متعلق آگاهی است. پس موضوع فلسفه هیچ گاه ممکن نیست طبیعت باشد؛ بلکه همواره پدیدارها هستند. پرداختن به پدیدارهای آگاهی نیز روش خاص خود را می طلبد و نمی توان در این زمینه از روش های علوم طبیعی مدد گرفت. تنها روش پرداختن به آن ها شهود ذات^۱ است.

برای فاعل شناسایی (سوژه)، آزمون زیسته یکسان تکرارناشدنی است. آنچه وجود امر نفسانی را به هم متصل می کند، روند و جریانی از آزمون های زیسته است که زمان مندی خاص آن را به قاعده درمی آورد و تنظیم می کند. این روند دو افق نامتناهی دارد: گذشته و آینده. درباره تشخیص هویت آزمون های زیسته می توان این گونه گفت که آن وقتی میان سوژکتیو محقق می شود که تعداد کثیری از سوژه ها یک وجود نفسانی را به وضوح فهم کنند. این گونه قابلیت تشخیص هویت با مشابه آن درباره اشیا^۱ طبیعی فرق دارد.

نتیجه ای که هایدگر از نقد هوسرل به طبیعت انگاری می گیرد، این است که قصد هوسرل از این کار دستیابی به علم اصیل آگاهی است. آنچه باید در جریان این نقد انجام گیرد، دستیافتن به امکان قانون مندی متقنی است که باید عینی (ابژکتیو)، الزام آور و اثبات پذیر باشد. پاک سازی حوزه آگاهی از هرگونه امور واقعی رسیدن به الزام عام و کلی است و این، خود همان است که در بالا با عنوان پروای شناخت شناخته شده (معرفت معروف) توصیف شد.

اما آگاهی به چه معنا پاک سازی می شود تا به موضوع پاکیزه شده پدیدارشناسی آگاهی تبدیل شود؟ آگاهی در روان شناسی چنان وضع می شود که همراه با آن وجود جسمانی نیز وضع می شود. دراصل،

همراه تمامی این وضع های آگاهی به عنوان سلسله به هم بسته آزمون های زیسته، طبیعت هم وضع می شود. برای اینکه بتوان به شناخته بودن امور واقع پی برد، سپهری که چنین شناختنی را عرضه می کند، نباید همان خصوصیتی را داشته باشد که امور واقع دارند. آگاهی را باید از هرگونه اختلاط با مفروضات طبیعت پاک کرد؛ به این معنا که نباید چیزی همچون آگاهی یک انسان در آن مفروض گرفته شود. هوسرل این آزاد بودن از هرگونه وضع طبیعت را «استعلایی» می خواند. قلمرو آگاهی بنابر نحوه وجودش، هیچ شأنی از امر واقع ندارد؛ با این حال اینکه این موجودی منفرد و یگانه است، همچنان به قوت خودش باقی است. وجود آگاهی به رغم تمامی تمهیدات استعلایی برای کنار گذاشتن طبیعت، شأنی منحصر به فرد از سیلان آزمون های زیسته است. آیا روشی برای بررسی آگاهی استعلایی و محض وجود دارد تا اظهارات و تأکیدات سر بر آورده از این کار، به نحو میان سوژکتیو اعتبار داشته باشد؟ هوسرل معتقد است با شناخت ذوات می توان به چنین مقصود و مطالبه ای دست یافت. در اینجا هم باید توجه داشت که مفهوم و ایده شناخت ذات، دراصل براساس تحدید انتقادی و خاص علوم طبیعی سر بر آورده است. این پاک سازی را هوسرل پاک سازی ذات (آیدتیک) می خواند. بدین ترتیب، پروای زنده در این دو گونه پاک سازی استعلایی و ذاتی، پروای تأمین و به دست آوردن چنان قلمرو موضوعی است که مجال دستیابی به الزام مطلق را می دهد.

نقد دیگر هایدگر به پدیدارشناسی هوسرل ترتیبی است که در طرح پرسش های او وجود دارد. این دومین مؤلفه پروای شناخت شناخته^۲ است. همه سلسله به هم بسته پرسش ها در درون قالبی خاصی

². erkannte Erkenntnis

¹. Wesensanschauung

شناخت ریاضی طبیعت است، به عنوان مبنای کار، از پیش مفروض می‌دارند. تعریف و تعیین علوم انسانی نیز همواره از جنبه تضاد آنها با علوم طبیعی و در نسبت با این علوم و اینکه غیر از این علوم هستند صورت گرفته است. مفهوم (ایده) علم را مفهوم (ایده) ریاضیات در مقام علم، از پیش معلوم کرده است که باز خود نشانه‌ای از اهدا جستن صرفاً صوری به مؤلفه اعتبار^۴ است. بدین ترتیب، هایدگر از میان این چهار مؤلفه که پرسش‌های مطرح شده در تمامی مسیر بحث را هدایت می‌کنند، مؤلفه پروا داشتن شناخت شناخته را مؤلفه اصلی می‌داند؛ پروایی که طرح مسئله می‌کند و بر آنها تأکید دارد.

نتیجه‌گیری

باتوجه به آنچه در بالا آمد، به نظر می‌رسد درک هایدگر از پدیدارشناسی از همان آغاز با تلقی هوسرل از آن، چه از حیث روش و چه از حیث موضوع، تفاوت داشت. پدیدارشناسی به نزد هایدگر نه علم به معنای نظام گزاره‌های صادق است و نه جهان‌بینی به معنای اندیشه مددکار زندگی. مشخصه پدیدارشناسی به عنوان علم به روش تعیین میدان کار نیست؛ بلکه نشان دادن «چگونگی» کار است. برخلاف زیست‌شناسی، پدیدارشناسی درباره موضوعات خود هیچ چیز اظهار نمی‌کند؛ بلکه فقط به نحوه‌ای که این موضوعات به تجربه درمی‌آیند و متضایف با آن به چگونگی داده شدن و در نتیجه دستیابی به موضوعات می‌پردازد. هایدگر به مفاهیم اساسی پدیدارشناسی هوسرل، همچون «آگاهی» و «اندیشیدن درباره افعال آگاهی»^۵ ایراد وارد می‌کند و می‌کوشد مفاهیم دیگری را جانشین آنها کند. برخلاف تمامی تفاوت‌هایی که بین نحوه کار هایدگر و هوسرل وجود

طرح می‌شود که سمت و سوی رشته‌های^۱ مختلف و به هم بستگی آنهاست. پدیدارشناسی بناست رشته خاصی شود در مقابل علوم طبیعی؛ اما وضع و طرح رشته‌ای جدید، خود به علاقه به رشته‌سازی و یافتن رشته بنیادین فلسفه موکول است؛ بنابراین، آن رشته‌ای که قرار است پا جای علم طبیعت بگذارد، بناست رشته بنیادین فلسفه شود و خود نیز اتحاد رشته‌های فلسفه را تضمین کند. مفهوم فلسفه کلا به همین وحدت رشته‌ها اهدا می‌جوید.

پدیدارشناسی هوسرل البته در جای دیگری نیز پیوند خود را با فرادش حفظ کرده است: آنجا که تلقی اش از فلسفه، علم دستوری-هنجاری و علم ارزش‌هاست. هوسرل در تمامی مباحث اولیه‌اش، راجع به موضوع بحث چیزی نمی‌گوید؛ بلکه صرفاً به این می‌پردازد که چگونه می‌توان از آن موضوع رشته‌ای ساخت. پروا برای دستیابی به علمی معلوم با چگونگی به دست آوردن شأن علمی^۳ جدید روشن می‌شود. در این پروا هیچ گونه نشانی از علاقه به خود چیز دیده نمی‌شود.

سومین مؤلفه این است که در پرسشی که فلسفه طرح می‌کند، ساختار اساسی آگاهی مدنظر قرار نمی‌گیرد و آن را سرنخ مباحث قرار نمی‌دهد؛ بلکه سرنخ بیشتر آن دسته از آزمون‌های زیسته است که در شناخت نظری مطرح می‌شود؛ سرنخی که وظیفه‌اش توضیح ساختار همه مناسبات آزمون زیسته است. البته به موازات شناخت نظری و متناظر با آن، به آگاهی عملی نیز پرداخته می‌شود؛ اما رجحان و فضل تقدم با آگاهی نظری شناخت است؛ آن‌هم نه به این شکل که مثلاً پرسیده شود پدیدار اصیل و اصلی در شناخت نظری کدام است؛ بلکه از همان ابتدا اولویت به شناخت نظری داده می‌شود که نمونه اعلامی آن

4. Gültigkeit
5. Reflexion

1. Disziplinen
2. Norm- und Wertwissenschaft
3. Wissenschaftlichkeit

Herausgegeben von Käte Bröcker-Oltmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

----- (1992), *Grundproblem der Phänomenologie*, Band 58, Herausgegeben von Hans-Helmut Gander, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

----- (1993), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Band 59, Herausgegeben von Claudius Strube, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

----- (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Band 17, Herausgegeben von F-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

Husserl, Edmund. (1913), *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

----- (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.

دارد، نقطه مشترک آنها را شاید بتوان در تحلیل‌های هوسرل از قوام‌بخشی و پیش‌چشم‌آوردن پدیدارها دانست؛ به گونه‌ای که بتوان آنها را چنان‌که خود را می‌نمایند، درک کرد؛ نه اینکه برای خود تفسیری از پیش ساخته از آنها سرهم‌بندی کرد. این بینشی است که هایدگر آن را پذیرفته است؛ حتی اگر تحلیل‌هایش از پدیدارها کاملاً با تحلیل‌های هوسرل فرق داشته باشد.

منابع

Heidegger, Martin. (1985), *Grundproblem der Phänomenologie*, Band 61, Herausgegeben von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

----- (1987), *zur Bestimmung der Philosophie. 1. Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie. 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*, Band 56/57, Herausgegeben von Bernd Heimbüchel, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.

----- (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Band 63,

۱. این جمله ترجمه جمله آلمانی «Gibt es das „es gibt“?» است که در صفحه ۶۲ از جلد ۵۷/۵۶ آمده است. معمولاً جمله «es gibt» را همانند معادل آن در انگلیسی و فرانسه («there is» و «il ya»)، به «وجود دارد» یا «یافت می‌شود» ترجمه می‌کنند. این جمله از دو بخش تشکیل شده است: «es» که فاعل سوم‌شخص مفرد خشی است و «gibt» که صیغه مضارع سوم‌شخص مفرد از مصدر «geben» به معنای «دادن» است؛ بنابراین، ترجمه تحت‌اللفظی آن می‌شود «آن می‌دهد». از آنجاکه در نظر هیدگر وجه متعدی فعل است که اهمیت دارد، ترجمه‌ای به‌جز ترجمه تحت‌اللفظی مقصود او را نمی‌رساند. از سوی دیگر، باتوجه به سابقه به‌کارگیری این فعل در پدیدارشناسی، بهتر آن است که آن را به «نمودن» ترجمه کرد که معانی بسیاری از جمله «نشان‌دادن»، «ظاهرکردن»، «جلوه‌کردن» و «ارائه‌دادن» دارد و درضمن، هم به معنای فعل متعدی می‌آید و هم فعل لازم (ارائه‌دادن و ارائه‌شدن، هویداکردن و هویداشدن). هوسرل نیز در آثارش این فعل و صورت‌های مختلف دستوری آن را از جمله «Gegebenheit» (نموده‌بودن، نمودگی) و «Selbstgegebenheit» (خودنموده‌بودن، خودنمودگی) بسیار به کار گرفته است.