

معنای وجود و مواجهه با آن نزد هوسرل و هایدگر

همایون دهاقین*

بیژن عبدالکریمی**

چکیده

ادموند هوسرل پایه‌گذار پدیدارشناسی در معنای خاص و جدید کلمه است. وی با این نهضت فکری تحولی در فلسفه غرب پدید آورد. پدیدارشناسی استعلایی هوسرل روشمند (متدولوژیکال) است و در زمانه بحران علوم و فلسفه اروپایی آنرا یگانه‌ترین طریق مبتنی ساختن بنای معرفت بر پایه‌ای خلیل‌ناپذیر می‌داند. پدیدارشناسی هوسرل به توصیف آگاهی محض و افعال آگاهی و نحوه روی‌آوری آن می‌پردازد، جهان او، جهان آگاهی است که به‌واسطه قصدیت و تقلیل‌های استعلایی قوام می‌گیرد.

هایدگر کل تاریخ فلسفه غرب را تاریخ غفلت از وجود و فلسفه خود را حول محور "پرسش از مفهوم وجود" پدید آورد. از نظر هایدگر مبدئیت آگاهی در نظام فکری هوسرل منجر به بسط سویژکتیویسم و انفکاک از وجود گردیده، آنرا در ادامه سنت ایدئالیسم غربی قرار داده است.

پدیدارشناسی هرمنوتیکی و فلسفی هایدگر به‌اعتباری در جهت تصحیح پاره‌ایی نارسائی‌های سیستم فکری هوسرل است. از نظر هایدگر انسان به‌عنوان موجودی متمایز از سایر موجودات، که وی آنرا به "دازاین" تعبیر می‌کند، به وجود گشودگی و استعلاء دارد. لذا آگاهی نیز شأنی از نحوه هستی دازاین و به تبع آن است. این دو فیلسوف علی‌رغم

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال (نویسنده مسئول)،

hdahaqin@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، abdolkarimi12@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۳۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۵

مقاصد فکری مشترک پاره‌ایی تمایزات نیز در سلوک فکری و نحوه مواجهه‌شان با مسأله وجود دارند. این مقاله در صدد بررسی این تمایزات است.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، استعلا، وجود، آگاهی، دازاین، قصدیت

۱. مقدمه

زمانه و زیست هوسرل در شرایط بحران علوم پوزیتیو بود. (بوخنسکی، ۱۳۷۹: ۱۰۹). هوسرل ریاضیدان بود و از نظر او معرفت می‌بایست اتقان و جزمیت ساختارهای ریاضی را داشته باشد، از این روی، تا حد زیادی تحت تاثیر دکارت بود. مرلوپونتی پدیدارشناسی را نتیجه بحران معرفتی می‌دانست (دارنیک، ۱۳۸۴: ۱۱-۱۶). هوسرل البته در دوره‌ایی از سلوک فکری خود تحت تأثیر بنیادهای روانشناسانه بود، اما نهایتاً از آن عبور و به نقد آن پرداخت و با روی آوردن به فلسفه، در پی تأسیس روشی برای حصول معرفت یقینی بود. نقطه عزیمت هوسرل در این خصوص، پدیدارشناسی بود، که آنرا به عنوان روش بکار گرفت. پدیدارشناسی استعلایی هوسرل توصیفی است و به بررسی و وصف ساختار فهم آدمی می‌پردازد. به بیان دیگر، یعنی هرچه در آگاهی عرضه نشود، از جمله وجود خارجی، تعلیق می‌شود.

هوسرل به دنبال تبیین این نسبت است که، اساساً شیء چگونه در آگاهی شیء می‌شود. آگاهی استعلایی هوسرل، پیوسته «آگاهی از» یا «آگاهی به» چیزی است. پدیدارشناسی استعلایی هوسرل میان آگاهی با واسطه و بی‌واسطه فاصله و جدایی می‌افکند، و آرمان خود را مطالعه آگاهی انسان از پدیدارهایی می‌داند که بی‌واسطه در ذهن و ضمیر آدمی می‌نشینند و ظهور و قوام می‌یابد و ممکن است حتی عینی هم نباشند. از نظر هوسرل معرفت یقینی امکان‌پذیر است. و لذا حاق و ذات امور در آگاهی تقرر می‌یابد. هوسرل عقیده دارد که، پدیدارشناسی او با توجه به اصولی که مطرح می‌کند، آدمی را برای وقوف به حقایق امور توانا می‌کند (ورنو، وال، ۱۳۷۲: ۱۹-۲۲). شناخت از نظر هوسرل پدیداری است و معرفت به اعیان و ذوات امور امکان‌پذیر است. لذا، معرفت هوسرل، برخلاف شناخت کانتی، ذات-انگار و نومنال است.

در تفکر هایدگر تاریخ فلسفه غرب از یک اصل و مبنای محوری و بنیادین غفلت ورزیده، این غفلت خود را در نظام‌های فلسفی گوناگون نشان می‌دهد. از نظر هایدگر این

مفهوم مبنایی «وجود» است. بنابراین سیستم فکری او براساس «پرسش از مفهوم وجود» قوام می‌گیرد (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱).

هایدگر بر پایه فهم و تفسیر خاص خود از مواضع فکری هوسرل، انتقاداتی به روش فلسفی او وارد می‌کند و با ترسیم افقی جدید از پدیدارشناسی از او فاصله می‌گیرد. هایدگر جوان در ابتدا فهمی الهیاتی از مسایل داشت، اما نهایتاً به سوی تفکر فلسفی تغییر جهت داد و با تأثیری که کتاب *معانی مختلف وجود در نزد ارسطو* در او پدید آورد، فلسفه و نظام فکری خود را بر پایه "پرسش از مفهوم وجود" شکل داد. پدیدارشناسی فلسفی هرمنوتیکی هایدگر در واقع نوع وجودشناسی او را روایت می‌کند. هایدگر با طرح پرسش از مفهوم وجود در پی صورتبندی کنش فکری خود برای تبیین و ترسیم کانونی معنابخش و وجودی است. از نظر هایدگر سوژکتیو نمودن وجود و معنا، مأوی گزیدن در ستر سترگ غفلت از مفهوم وجود و فروغلطیدن در دام نیهیلیسم است. زیرا؛ تقلیل امر استعلایی به امر ذهنی به مرگ معنا یا همان نیهیلیسم منجر شده، عالمیت بشر را مصنوع و غیراصیل می‌نماید و تحت تأثیر خود، به بی‌خانمانی و عزل مختصات اصیل موجود خاص انسانی منتهی می‌گردد. از نظر هایدگر تقدم ایده یا همان شهود آیدتیک بر وجود خارجی، به پدیدارشناسی هوسرل بار متافیزیکی و سوژکتیویستی می‌بخشد و آنرا در جهت بسط همان سنت ایده‌آلیستی دکارتی-کانتی قرار می‌دهد. بنابراین، طریقی که هایدگر پیشنهاد می‌دهد مآلاً در پی گسست از سوژکتیویسم متافیزیکی است. بررسی فهم و تفسیر هایدگر درخصوص مبادی حیات و مفهوم وجود، از آن جهت که هست، و پرسش از این مبادی، که در نزد هوسرل چیزی جز همان فاعل اندیشنده به منزله مدخل جهان آگاهی نیست، مقصد این مقاله است.

۲. پرسش از مفهوم وجود و تحلیل معنای هستی

فهم و تبیین مفهوم وجود و شیوهی مواجهه با آن در طول تاریخ فلسفه با دشواریهایی مواجه بوده است و در فلسفه سنتی به یک معنای عام و کلی معطوف گردیده، در این تلقی، وجود، به سبب شدت ظهور، ساحتی است بی‌تعیین و بحت بسیط. یعنی وجود "من أعرَف الأشياء و كنهه فی غایة الخفاء" فهم شده است. اما اینکه آنچه واقعیت عینی جهان است چیست؟ رهیافت‌های گوناگونی در مشرب‌های فکری فیلسوفان پدید آورده است، فی‌المثل افلاطون با دوپاره کردن عالم یکپارچه یونان باستان به محسوس، و معقول و اصالت‌بخشی به آیدوس‌ها و نیمه‌ی معقول، آنرا جهانی معقول یا عالم مُثُل فهم می‌کند. در ارسطو

آیدوس‌های افلاطونی رخت جواهر و مقولات به تن می‌کنند و در ضمن مصادیق مادی خود حضور می‌یابند. یعنی، ایده‌های افلاطونی در جهان‌شناسی ارسطو جواهر نامحسوس و کلیاتی هستند که حقیقت عالم‌اند و از این رو متعلق عقل‌اند. لذا ثنویتی که به انحاء گوناگون در طول تاریخ فلسفه منتشر گردیده بود دوام می‌آورد. اما در فلسفه مدرن پس از کانت، این دوگانگی یعنی "حقیقت هستی و نمود هستی" به پدیدار و امکان یا شرط پدیدار شدن تبدیل می‌شود. تفکر فلسفی که نحوه‌ای سلوک از آشکارگی حس به کمون و ذات امور بود، به سیر از ظهور به شرط ظهور متحول می‌شود. بنابراین وجود را نباید حصه‌ای حسی از انطباعات یا قلمروی دانست که در ورای آن "اشیاء فی نفسه" مأوی دارند، بلکه هر وضع آشکارگی و پدیداری از شیء را باید به مثابه نحوه‌ی خاصی از وجود فهم کرد. به تعبیر هگل پشت پرده‌ی ظاهر پدیدارها غیبی وجود ندارد، بلکه پدیدارها ضمن آنچه نشان می‌دهند وجه یا شرط ظهور خود را هم می‌گویند (مراد خانی: ۱۳۹۴، ۱۶۸).

میان رویکردهای عقلیون و شیوه تحصیلان که به‌طور مشخص و منقح پیشانی فلسفه دوره مدرن و عصر تجدد است و خود، آشفتگی و پریشانی در مواقعی بر صحنه معرفت نشانده، هوسرل طریق دیگری را منکشف ساخت؛ نهجی که مفروضات آدمی و محتواهای ذهنی او را به همراه همه تاریخ و فرهنگ مندرج در آنرا لاجرم از مدار معرفت خارج می‌کرد و او را مستقیماً با اشیاء و اعیان مواجه می‌گردانید، بدون آنکه در صدد تبیین علی آنها برآید. دکارت که عصر مدرن با او آغاز می‌شود، و پارادیم آگاهی یعنی افق عصر تجدد با او ظهور می‌کند، در سلوک فکری خود به "کوژیتو" (فکر می‌کنم) رسید، و منشأ تصورات نامتناهی و متعالی را خدا دانست، یعنی به همان رویکرد تئولوژیک و متافیزیکی که تا حد زیادی رسوبات الهیات مسیحی قرون وسطی بود در هیاتی تعدیل شده و در بخش‌هایی کاملاً نو تشبث می‌کند. به عبارت دیگر، دکارت برای صحت معلومات فطری خود، لاجرم خدا را مفروض می‌گیرد و اتقان و استحکام تصورات خود را به او منسوب می‌کند. اما هوسرل از "من هستم" دکارت نتیجه دیگری به دست می‌آورد، یعنی کوژیتو را اصل جداناپذیری می‌دانست که، در تلقی او، همان شهود زنده‌ی اولیه است. در نظر هوسرل ابتداء و ابتدای ضابطه فلسفی شناخت، که او اصل‌الاصول می‌نامد، بازگشت به خود اشیاء است. یعنی؛

هر گونه شهود ناب و اصیل، ریشه سزاوار پذیرفتنی دانش است. هر آنچه خود را به ما اساساً در شهود، یعنی در حضور بی‌میانجی خویش آشکار می‌کند، باید خیلی ساده،

معنای وجود و مواجهه با آن نزد هوسرل و هایدگر ۴۷

همچون حضور آن چیز پذیرفته شود. و البته صرفاً در آن محدوده‌ای که خود را آشکار می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۴، ص ۷۸).

اما هوسرل آمپریست‌ها و آورده‌های تجربی مسلکان را اعوجاجی در فلسفه می‌دانست، زیرا از نظر هوسرل میان اشیاء و معنی آنها نمی‌توان جدار و جدایی افکند و از این رو اشیاء همیشه با معنا یا ماهیت خویش، برای ما معلوم می‌شوند. به همین جهت ورای داده‌های حواس، معنا یا ماهیت اعیان نیز به نحو مقولی شهود می‌شوند. زیرا ماهیت یا ذات از جنس ادراک است و لاجرم بر ادراک می‌نشیند.

کانت نیز، شهود حسی را در تشکیل معرفت شرط دانست. به عبارت دیگر؛ از نظر کانت شناخت محصول مشترک حس و فاهمه است. در واقع فاهمه ساختار ذهنی آدمی است و مقولات به نحو پیشینی مندرج در همین ساختارند. از این رو، امر نومال قابل دسترسی نیست و صرفاً ترشحات آن که همان فنومن است و با قواعدی که کانت مطرح می‌کند فراچنگ می‌آید (برای توضیحات بیش‌تر، نک: هارتناک، ۱۳۸۰: صص ۴۹-۱۵).

هوسرل پدیدارشناسی را علاوه بر شهود حسی به شهود مقولی یعنی شهود معنایی هم سرایت داد. زیرا شهودهای بی‌واسطه را همچون کانت نمی‌توان صرفاً حسی دانست، بلکه هوسرل حوزه شهود را در گستره‌ی حس و معنا ترسیم نمود و شهودهای مقولی را در تکمیل و تنمید پدیدارشناسی استعلایی خود معرفی کرد. بنابراین، "شهود" شیوه یا ذات مشاهده است، یعنی نحوه‌ی مواجهه ما با اعیان متضمن سنخ و ذات اعیان نیز هست، به عبارت ساده‌تر، وقتی ما با اشیاء رو در رو می‌شویم علاوه بر انطباعات حسی، مفاهیمی مانند موجود بودن، واحد بودن، شیء بودن، را به نحو مضمور و پیشینی دریافت یا شهود می‌کنیم، این دسته از مفاهیم در اصطلاح حکمای مسلمان به نحوی همان مقولات ثانی فلسفی هستند. به هر روی، «شهود به معنای آن است که سوژه و ابژه در یک حدّ موجودند. براساس همین نکته هوسرل حکم کرد: «هر آگاهی، آگاهی به چیزی است» (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۵۴۳).

از نظر هوسرل شهود مقولی یا معنایی وجه یا شیوه‌ی ظهور هستی هستند در آگاهی است، که از آن به "داده شده" تعبیر می‌کند. بنابراین، تمام جهان واقعی یا ممکن برای معنادار بودن، باید از جنس ادراک بشوند. به بیان دیگر، ساختار آگاهی آدمی برای مواجهه با هستی آن را در صورت مقولی دریافت می‌کند. به بیان بهتر، شهود حسی و مقولی دو نحو دریافت امر عینی نیستند که مثلاً یک‌بار به اعتبار شیئیت آن دریافت شود و یک‌بار به اعتبار

معنای آن که در نتیجه دو نحو وجود و دو نحو اعتبار پدید آید و در همان مناقشه ثنویت‌گرایی ابژه و سوژه گرفتار شویم، بلکه در این طریق، صرفاً نحوه مواجهه و ترابط ما با جهان عینی تعیین می‌شود. لذا جهانی که وضعیت سوژکتیو به خود می‌گیرد و در قالب نوئما متعلق قصدی فعل آگاهی استعلایی ما می‌شود، حقیقی است و خارج از آن بی معنا است، و چیزی امکان پدید آمدن ندارد، زیرا خود مفهوم پدید آمدن هم، در همین ساخت پیشینی شهود مقولات، امر قابل درکی است. بنا به درک هوسرل، وقتی با شی‌ای مواجه می‌شویم، نخست خود شی‌ء است که بنا به اصولی که هوسرل مطرح می‌کند، با آگاهی منطبق و ادراک می‌شود. یعنی تبدیل به نوئما یا زیسته آگاهی می‌شود که از سنخ خود ادراک است. نکته مهم در این فرایند این است که آیا شی‌ء خارجی و شی‌ء در آگاهی دو چیزاند یا یک چیز؟ آیا مانند افلاطون ساحت و عالم ضروری دیگری برای فهم آن لازم است؟ هوسرل با به میان آوردن حیث‌التفاتی یا قصدیت کل این فرایند را بگونه‌ای دیگر فهم و تفسیر می‌کند. یعنی نه از شی‌ء نفس‌الامری که به تعبیر کانت چیزی از آن نمی‌دانیم، آغاز خواهیم کرد و نه از شی‌ء تصویر یا بازنمایی شده در آگاهی، بلکه از خود شی‌ء به‌عنوان تجربه زنده اولیه، آغاز می‌کنیم، یعنی آگاهی همواره آگاهی از چیزی است که برای ادراک است، و میان این دو همبستگی و تلازم وجود دارد، مانند نسبتی که میان عالم و معلوم پدید می‌آید.

بنابراین، پدیدارشناسی از نظر هوسرل توصیف ساده و روبنایی از پدیدارها نیست، بلکه هستی در ضمن پدیدارها منکشف می‌شود و مواجهه با پدیدار به مواجهه و مطالعه خود هستی بدل می‌شود. اما چگونه؟ آیا پیوند دادن معنای هستی که از حوزه‌های مختلف معرفت حاصل شده در یک مُدرک استعلایی، که آغازگاه آن معانی است، معانی که توسط خود مرجع‌فهمند در فرایندی مخصوص ساخته می‌شود، مفید این مقصود خواهد بود؟ آیا این مُدرک هنوز انتزاعی نیست؟ آیا این بنیاد پیشینی مطلق که باید آشکار شود، در جهان بودن یا وجود خاص انسانی نیست؟ این‌ها پرسش‌های است که هایدگر پدیدارشناسی را در هیاتی دیگر ضمن آنها پی می‌افکند. به‌باور هایدگر، معنا و بنیاد هستی به امر دیگری جز خودش ارجاع ندارد، به بیان دیگر، یعنی عالم یا واقعیت ماورائی دیگری نیست که پدیدار جهان، هستی خود را از آن بستاند، بلکه هستی خود را در دل ظهور موجود، پنهان می‌سازد. به تعبیر دیگر، موجودات بودگی خود را به واسطه هستی تعین می‌بخشند. به بیان ساده تر، از نظر هایدگر هستی شرط بلافصل ظهور موجودات و عالم پدیداری است، و دزاین یگانه

موجودی است که به واسطه گشودگی به چنین ساحتی به سبب یافتن خود به عنوان موجودی آنجایی از هستی پرسش می‌کند و خود را در نسبتی برون‌خویشانه در قرب با هستی می‌یابد. به عقیده هایدگر، این نسبت در سنت فلسفی غرب به فراموشی سپرده شده است. یعنی نحوه‌ی در جهان بودن ما. یعنی آن بنیادی که اساساً امکان هر ارتباطی با هستی را ممکن می‌سازد خودِ هستی است. «در وجود "فی العالم" گویی تمایز میان وجود و موجود پنهانی است؛ ولی این وجود در واقع به رابطه‌ی فاعل شناسا و متعلق شناسایی موثر نمی‌شود، بلکه فی نفسه چیزی است که چنین رابطه‌ای را ممکن و مقدور می‌سازد» (مجتهدی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۱). تمایزی که آدمی را در جایگاهی ویژه می‌نشانند و سبب تمایز بنیادین او با موجودات دیگر است از کجا و چگونه می‌آید؟ هایدگر برای نشان دادن این تمایز حقیقی، انسان را «دازاین» می‌نامد، فقط دازاین است که از این وجود خاص پرسش می‌کند و اگزیستانس دارد. به تعبیری روشن‌تر، انسان تنها موجودی است که وجودش عین ماهیتش است البته نه به این معنا که ماهیت او به نحو بالفعل در ضمن او حاضر است، بلکه مراد آن است که هویت او به تبع وجودش است که در ضمن هستی یعنی در پرتاب‌شدگی به عالم و در ذیل انحاء نسبت‌های اصیلی که با هستی و در وضعیتی هرمنوتیکی برقرار می‌کند قوام می‌گیرد و در منطقه وضعیت‌یافتگی حضور می‌یابد. از نظر هایدگر دازاین به نحو پیش‌عالمی با طرح‌افکنی در دل سنت تاریخی خود امکانات خود را بسط می‌دهد و به واسطه همان‌ها فراخوانده می‌شود. ذهن در ابتدا به واسطه گشودگی خود شیء موجود را خلق نمی‌کند، آنطور که دکارت می‌گفت: "می‌اندیشم پس هستم"، بلکه این وجود است که مقدم بر هر چیزی امکان تفکر را بدست می‌دهد. بنابراین، دازاین به واسطه وجود است که جهت می‌گیرد، عالمت پیدا می‌کند و به سوی امکانات خود می‌رود و آنها را فهم می‌کند.

از نظر هایدگر فهم همواره به کل ساختمان "درعالم-بودن" مربوط است؛ یعنی فهم به طور محض یا حتی در اساس نظری نیست، بلکه در نحوه هستی انسان، آن گونه که به طور عملی با جهان مرتبط است، ریشه دارد. ... در درجه اول متعلق تفکر نظری نیست، بلکه حوزه اهتمام من است و فهم روزمره من و احکام در باره آن، به آن اهتمام مربوط می‌شود. هایدگر آن فهم عملی را فهم بنیادین می‌نامد. ... این فهم، وضع یا شرطی است که فهم نظری را ممکن می‌سازد (مک کواری، ۱۳۷۶، صص ۸۶-۸۴).

بنابراین، از نظر هایدگر آگاهی نمی‌تواند به نحو مفرد و جدا از ساحت وجود و به عنوان فعل یک مُدرک محض باشد، آنطور که کانت و هوسرل در فصل اول سلوک فکری خود

می‌گفت، بلکه به واسطه وجود خاص انسان است که، تحقق می‌یابد. بدین ترتیب وقتی از هستی وجود آنجایی (دازاین) بحث می‌کنیم، نه اینکه صرفاً نحوه خاص بودن آن، بلکه با خود وجود به معنای عام آن نیز در ضمن آن هدایت و به آن معطوف می‌شویم، زیرا این وجود خاص و نحو بودن آن است که مضمّر در خود هستی است و به واسطه دازاین آشکار می‌شود. پس نمی‌توان از وجود بما هو وجود، پرسش کرد، مگر آنکه از ساختارهای مخصوص آگزیستانس وجود خاص انسانی پرسش کرد؛ ساختاری که آدمی به واسطه فهم وجود خود و در ضمن آن به وجود در معانی عام و فراگیرش گشوده می‌شود و از مفهوم آن پرسش قرار می‌کند. به عبارت دیگر، بن و بنیاد آگاهی آدمی به گونه‌ای است که وقتی وجود خود را می‌یابد و به خود علم پیدا می‌کند و نزد خود حاضر می‌شود، به نحو ضروری متوجه وجود به معنای عام نیز می‌شود، و به سوی ساحت وجود که بنیاد همه موجودات است، استعلاء می‌یابد. به نظر هایدگر در اینجاست که پدیدارشناسی، دیگر توصیف آنچه پدیدار و در مواجهه فهم قرار می‌گیرد آنچنان که هوسرل می‌گفت، نیست، بلکه آگاهی در نسبتی با وجود قرار می‌گیرد و برای دریافت آن است. موجب تمایز پدیدارشناسی هایدگر از هوسرل در همین نکته نهفته است. البته خود هوسرل نیز در فصل سوم حیات فکری خود تحت تاثیر هایدگر بر همبسته بودن و تلازم "آگاهی با جهان" تصریح می‌کند که به بیان هایدگر، همان "در جهان بودن" تعبیر می‌شود. بنابراین، دیگر زمینه‌ی مطلق برای عمل آگاهی، فاعل مدرک نیست، بلکه خود هستی است، به همان وضعیتی که ذهن قبل از هر گونه تزریق معنایی، آن را زیست می‌کند. به عبارت دیگر، آدمی در وضعیتی پیشاحملی در پرتاب‌شدگی خود به عالم آن را تجربه کرده است.

۳. امکان یا عدم امکان تعلیق وجود و تقلیل آن به سوژه مطلق

رویکرد پدیدارشناسانه‌ی هایدگر به «خود چیزها» هر چند که با شعار پدیدارشناسی هوسرل یعنی؛ «بازگشت به خود اشیاء» هم‌پوشانی دارد، اما این مبنی در هوسرل بر خلاف هایدگر ناظر به مفصل‌بندی و چارچوب خود آگاهی است، بنابراین این توجه در هایدگر در حله اول به واقعیت وجود انسان‌متناهی و تلاش برای درک زیست و زندگی آدمی در نسبت با زیست جهان معنا می‌شود، آن‌گونه که زندگی در وضعیت رئال و طبیعی آن به تجربه درمی‌آید. بر این اساس، عزیمت‌گاه هایدگر برای نفی تعلیق وجود، و تقلیل آن به سوژه مطلق هوسرلی، خود انسان انضمامی است، یعنی با طرد سوژه مطلق و عزیمت به سوی

دازاین متناهی در میان هستنده‌ها، از سوپژه در خود خلیده و «بی جهان» سنت ایدئالیسم بیرون می‌زند تا نهجی بنیادی برای پرسش از وجود فراچنگ آورد.

هوسرل هر گونه تعالی موجودات طبیعی به حوزه «آگاهی» را به تقلیل می‌برد، زیرا امر متعال از نظر هوسرل ناظر به اعیان خارج از آگاهی در نسبت با آگاهی است، لذا امکان حضور شیء عینی از آن جهت که عینی است در آگاهی از آن جهت که ذهنی است به دست نمی‌آید. لذا هوسرل از طریق وضع «اپوخه» و تعلیق «وضع وجود» موجودات، در رویکرد طبیعی، با ارجاع وجود موجود به نحوه آشکارگی آن در قلمرو آگاهی، و در نسبت تضایفی میان ایزه عینی یا شیء داده شده با «افعال آگاهی»، و شیوه تقویم ذاتی‌شان در آگاهی بحث می‌کند. به عبارت دیگر؛ ظهور شیء به فعل قصدی آگاهی وابسته و متکی است، یعنی هوسرل شیء را از لفاف عوارض طبیعی خود بیرون می‌کند و آن را در وضعیتی نوئماتیکی تبدیل به زیسته آگاهی می‌کند و سپس فعل قصدی آگاهی یا به تعبیر هوسرل نوئسیس در التفات خود به آن معنا می‌بخشد و به ظهور می‌آورد. از این رو هوسرل می‌گوید:

عمل شناختی، عمل فکر، دارای اجزای انتقالی حقیقی است که آن را حقیقتاً تقویم می‌کند: اما شیء فیزیکی که این عمل، قصد یا فرضاً درک می‌کند یا به خاطر می‌آورد و غیره، نباید به مثابه یک روند ذهنی در خود عمل فکر یافت شود؛ شیء فیزیکی نباید به مثابه یک جزء (Stuck) حقیقتاً (reell) انضمامی یعنی به مثابه چیزی که واقعاً درون عمل فکر وجود دارد یافت شود (هوسرل، ۱۳۹۲، ص ۶۴).

به عقیده هوسرل، هر گونه بحث از وجود موجودات، جدای از نحوه دادگی و آشکارگی و پدیداری آن در آگاهی، و هر نوع فرض وجود فی‌نفسه‌ای که بشود از ظهور پدیدار در آگاهی، و نوئمای ادراک، به وجود عینی آن منتقل شد و به سوی آن «استعلا یافت»، به معنای فرو افتادن در همان «ساده انگاری» رویکرد طبیعی و غیر فلسفی است؛ رویکردی که عارضه جدی علوم و فلسفه عصر مدرن است که به نحو فراگیری بسیاری از شئون عملی زیست و زندگی آدمی و نیز دامان علوم پوزیتیو و حتی منطق را نیز فرا گرفته است. البته هایدگر هوسرل را نقد می‌کند که نتوانسته از تلقی رئالیستی فی‌نفسه بودن آدمی رها شود، تلقی که آشکارا از ترشحات رویکرد طبیعی ناشی می‌شود، به بیان دیگر، به زعم هایدگر اگر عزیمت گاه هوسرل در پدیدارشناسی به معنای دقیق کلمه آغازین و اصیل بود، باید از تلقی رئالیته آدمی و وصف درون جهانی آن و این تلقی که آدمی ایزه‌ای در ردیف ایزه‌های دیگر

است، بیرون می‌زد تا لازم نباشد به وسیله اپوخه ابتدا او را از لفاف عوارض طبیعی جدا و در منطقه آگاهی مطلق بشانند. بنابراین، در رویکرد پدیدارشناختی،

"تعالی" [استعلا] نیز وصفی ذاتی از اوصاف پدیداری است که در افعال قوام‌بخش آگاهی، معنای "متعالی" آن قوام می‌گیرد. بنابراین؛ وقتی هوسرل از تعالی سخن می‌راند، نه از "واقعیت" ابژه، بل همواره از معنای ابژه در ذهن یا در سوپژه یاد می‌کند (احمدی، ۱۳۸۰ص ۵۴۷).

به عبارت دیگر، از نظر هوسرل، وجود به دو نحو اعتبار می‌شود: وجود به‌مثابه واقعیت یا وجود «متعالی» یعنی همان داده‌های خارج از آگاهی که برابریستای آگاهی هستند، و وجود، به‌مثابه آگاهی یا وجود «استعلایی». یعنی منطقه‌ی آگاهی محض، واقعیت، همان سوپژه ابژه‌وار جهان عینی است که به‌مثابه پدیدار در آگاهی ظهور می‌کند و خود را آشکار می‌سازد. از آنجا که این آشکارگی، در حوزه آگاهی است، وجود واقعیت در نسبت با آگاهی است لذا به این اعتبار مقید است. و در مقابل، وجود آگاهی استعلایی، یا همان آگاهی محض که بنیاد قوام‌بخشی پدیدارها را در ذات و جبلت خود به‌عنوان ساختار ضروری آگاهی فرض می‌داند، مبتنی بر خویش و خودداده و به این اعتبار مطلق است.

برای هوسرل، امکان پرسش از مفهوم وجود موجودات، معنای «روی‌آوردگی» یا مواجهه است، روی‌آوردگی یا قصدیت آن سعی مبسوط و گشوده‌ای است که در مواجهه میان «روی‌آورنده» و «روی‌آورده» واقع می‌شود، و اعیان را در آگاهی به ظهور می‌آورد. همین ویژگی هم‌نشینی روی‌آوردگی است که هوسرل از آن به «تضایف» میان عین و ذهن یاد می‌کند. هایدگر نیز به این قاعده هوسرلی معتقد است. اما همان‌طور که مطرح شد، انتقاد هایدگر به ایدئالیسم استعلایی و قصدمند هوسرل، مبتنی بر این دریافت و فهم پدیدارشناسانه است که رویکرد هوسرل را در این خصوص به اندازه کافی اصیل و آغازین نمی‌داند و از همین جهت است که در پی تعمیق و ژرفابخشی به خود مسئله مواجهه است، چنانکه او از شرایط امکان هستی‌شناختی خود سوپژه، پرسش می‌کند، اما هایدگر به این تفکر استعلایی تا آنجا که به مسئله فاعل فهمنده مربوط است موافق است یعنی از نظر هایدگر هم خود امکان پرسش از وجود صرفاً از دریچه‌ی آشکارگی و ظهور، صرفاً با توسل به سوپژه در موضع فاعل شناسا قابل حصول است. زیرا پرسش از وجود به‌معنای بنیاد پدیداری موجودات و هستنده‌ها، معطوف و مقرون به پرسش از شرایط امکان «فهم وجود»

است و ذیل مسئله امکان مواجهه صورت‌بندی می‌شود. هایدگر خود در وجود و زمان تصریح می‌کند که

تقدم دزاین بر تمامی موجودات، به مثابه مرجع فهمنده وجود، نباید بدین معنا فهم شود که وجود همه موجودات در درون من فهمنده است و بدین ترتیب کل وجود، "سوژکتیو" شده است. این همان فهم سطحی از ایدئالیسم است که او آن را "سوء فهم" ایدئالیسم می‌نامد (Heidegger ۱۹۷۷، ص ۲۰۴).

به‌باور هوسرل تبیین معنای وجود و واقعیت، برخلاف نظر هایدگر، از طریق موجود و امر رئال، صورت نمی‌گیرد بلکه از رهگذر بررسی ساختار آگاهی و فهم وجود در فهمنده وجود، متاصل می‌شود. این معنا البته بیشتر صبغته هستی‌شناسانه دارد که در مباحث پدیدارشناسی هوسرل در قالب معرفت‌شناسی بروز می‌کند، زیرا همان‌طور که دیدیم، معرفت‌شناسی هوسرل مفهوم سنتی خود را وامی‌نهد و درطرزی بدیع جهان را وابسته و متکی و مستحیل در سعه‌ی دادگی مطلق می‌کند و آن را جهان برای من می‌خواند. به هر روی از نظر هوسرل معنای تعالی یا واقعیت باید به نحو درونی تبیین گردد به عبارت دیگر، امر رئال یا واقعیت متعالی چنانچه در منطقه آگاهی به قرار و قوام بیاید و به اصطلاح هوسرل حال در آگاهی و تبدیل به زیسته‌ی آگاهی شود، قابل دریافت و فهم است، زیرا؛

"حال حقیقی resell Immanente (درون‌ذهنی) دقیقاً به این دلیل تشکیک ناپذیر می‌شود که بر هیچ چیز دیگری دلالت نمی‌کند، به هیچ چیزی "بیرون" از خودش "اشاره" ندارد، زیرا آنچه در اینجا مقصود است کاملاً و تماماً درون خودش داده شده است (هوسرل، ۱۳۹۲، ص ۲۷).

هایدگر نیز در این مورد با هوسرل هم‌داستان است، یعنی از نظر هایدگر نیز، وجود موجود فقط از طریق «مواجهه» یعنی نحوه ظهور وجود موجود، ممکن است و معنا دارد. البته تصریح می‌کند که؛ «وجود موجود، همان مواجهه نیست، اما مواجهه موجود، آن زمینه پدیداری و یگانه‌زمینه‌ای است که در آن، وجود موجود، دریافتنی می‌شود. صرفاً تفسیر مواجهه موجود می‌تواند یابنده وجود موجود باشد» (Heidegger ۱۹۷۹: ۲۹۸).

نزد هایدگر، نسبت گرفتن، یعنی نحوه مواجهه با موجودات و وجود، اهمیت کانونی دارد، به بیان دیگر، وجود در نحوه نسبت گرفتن‌ها و در چاچوب مواجهه قابل فهم و دریافت است و در هوسرل نیز بر سیاق روی‌آوردگی‌ها این امکان پدید می‌یابد. دقیقاً از

همین روست که هایدگر بر مسئله‌ی «روی‌آوردگی» به‌عنوان رهیافت مهم پدیدارشناسی هوسرل تصریح می‌کند و با وضوح تمام در درس گفتار در آمدی به پژوهش پدیدارشناسانه می‌گوید: «با این کشف روی‌آوردگی [نزد هوسرل]، برای نخستین بار در کل تاریخ فلسفه، صراحتاً راه برای پژوهش بنیادین هستی‌شناسانه داده شده است» (Heidegger, 1994: 260). اما در تکمیل این نمط ذکر این نکته ضروری است که هوسرل از اپوخه هوسرلی علی‌رغم نقدهای که به آن دارد بازخوانی دیگری دارد به‌نحوی که از دل آن نهجی برای مواجهه و پرسش از خود وجود می‌گشاید اما چگونه؟ به عقیده هوسرل اپوخه هوسرلی وضع موجودات طبیعی را کنار می‌گذارد تا به عرصه اصیل و ناب آگاهی و روی‌آوردگی دست یابد ضمن اینکه هوسرل به ورطه نفی و طرد آنچه اپوخه می‌کند، فرو نمی‌غلطد و فقط نسبت به آن موضع لااقتضاء اتخاذ می‌کند. هایدگر نیز به همین شیوه باور دارد اما نقد هایدگر متوجه این معنا است که، با کنار نهادن یا اپوخه موجودات امکان ظهور خود وجود، مواجهه با آن و پرسش از آن فراچنگ می‌آید و لذا از این منظر هوسرل را متهم می‌کند که لازم بود در فرایند اپوخه و هنگامی که با تقلیل‌ها عرصه‌ی مطلق آگاهی به‌دست آمد، از نحوه وجود خود این عرصه یعنی نحوه وجود آگاهی مطلق پرسش می‌کرد. اما برای هایدگر این دست‌آورد هوسرل نهج مغتنم و بنیادی است که می‌توان از خود وجود روی‌آوردگی پرسش کند و با این مواجهه برای نخستین بار از تفکر ایدئالیستی و حصار سوژکتیویته بیرون بزند.

۴. سوژکتیویته استعلایی

هوسرل با تبیین و توضیح سوژکتیویته‌ی استعلایی، به‌عنوان اصل اساسی که امکان ظهور پدیدارها به آن متکی و وابسته است، می‌خواهد به‌فهم معنای وجود موجودات در جریان هستی و نیز به‌فهم معنای وجود به‌منزله‌ی یک «هستی‌شناسی کلی، اصیل و بنیادین» برسد. در هایدگر مرزهای معرفت جابه‌جا می‌شود و افق جدیدی در قلمرو دو موضوع اساسی فلسفه، یعنی انسان و هستی گشوده می‌شود؛ افقی که هایدگر آن را مغفول همه تاریخ فلسفه می‌داند. هستی‌شناسی که در این چشم‌انداز پدید آمد، مبنایی برای تمایزی مطلق و مرزبندی بنیادی با علوم و فلسفه بحران‌زده روزگار هایدگر و نقد تحصلی مسلکان و مشرب موجودباوران اُنْتیک بود، هایدگر در درس گفتار تمهید برای تاریخ مفهوم زمان انتقاد خود بر پدیدارشناسی هوسرل را در دو جهت سامان می‌دهد؛ نخست «فرو گذاشتن پرسش از

وجود امر روی آورنده» (Heidegger, 1979: 148) دوم، «فرو گذاشتن پرسش از معنای خود وجود» (Ebid: ۱۵۷). مسئله نخست، ناظر به بنیاد روی آوردنگی و همان پرسش از نحوه وجود خاص سوپژکتیویته‌ی استعلایی است. هایدگر هوسرل را نقد می‌کند که این دو پرسش مهم و مرکزی و همین‌طور پاسخ به آن‌ها را که برآمده از بطن پدیدارشناسی و اقتضای ذات و کمون آن است، را مورد توجه و تعمق قرار نداده و از آن عبور کرده است، مخصوصاً که هوسرل توانسته با تقلیل‌های استعلایی و آینده‌تیک، واقعیت موجودات پدیداری و همین‌طور وجود خاص خود آگاهی محض را، به‌عنوان دو حوزه وجودی تعیین کند. بنابراین از نظر هایدگر هوسرل تمایز این منطقه‌های وجودی، یعنی، تمایز بنیادی میان خود آگاهی و ابژه‌های آگاهی را به‌وسیله یکی از مفاد روشی‌شناختی خود یعنی تقلیل استعلایی حاصل کرده، یعنی تمایز میان موجودی که خود را آشکار می‌سازد و عرصه «واقعیت» است و موجودی که آشکاری برای آن روی می‌دهد؛ با این وصف به عقیده هایدگر علی‌رغم به‌دست آمدن حوزه آگاهی محض و تمایز میان دو حوزه وجود در هوسرل، اما پرسش از وجود امر روی آورنده فرو گذاشته شده است، پرسشی که ضروری‌ترین پرسش تاریخ فلسفه است. هایدگر خود در نقد هوسرل می‌گوید:

اما اکنون در اینجا این امر غریب را می‌بینیم که ادعا می‌شود ریشه‌ترین تمایز وجودی به دست می‌آید، بی‌آنکه از وجود موجوداتی که به این تمایز درمی‌آیند، به راستی پرسش شود... در اینجا بحث در باب وجود است؛ به معنای تمایزی میان منطقه‌های موجود؛ یعنی وانمود می‌شود که تمایزی با نظر به وجود انجام می‌گیرد. اگر بیشتر بپرسیم که در اینجا وجود به چه معناست و با نظر به چه چیزی وجود مطلق [آگاهی] در برابر واقعیت [پدیدارها] از آن متمایز می‌شود، آنگاه بیهوده به دنبال پاسخ و بلکه بیش از آن، اصلاً بیهوده به دنبال طرح صریح این پرسش خواهیم بود. با به دست آوردن این تمایز بنیادین وجودی، حتی از نحوه وجود خود آنچه متمایز می‌شود نیز پرسش نشده است؛ یعنی نه از نحوه وجود آگاهی و نه اصولاً از آنچه کل این تمایز وجودی را راهبری می‌کند که به عبارت دیگر، از معنای وجود. از اینجا روشن می‌شود که پرسش وجود، نه یک پرسش دلخواه یا ممکن، بلکه ضروری‌ترین پرسش است، دقیقاً در معنای اخص خود پدیدارشناسی (Heidegger:GA20, 158).

بنابراین از آنجا که آگاهی، در نسبت با آدمی معنا می‌یابد، لذا پیش‌تر باید وجود انسان مفروض گرفته شده باشد از همین جهت است که هایدگر ابتداء از نحوه وجود انسان نزد هوسرل پرسش می‌کند. به عقیده هایدگر، بنابر تلقی هوسرل، وجود موجودی که پس از

تقلیل‌ها به‌مثابه ساحت محض آگاهی به دست خواهد آمد، مطابق با رویکرد طبیعی چنین است: «یک ابژه واقعی مانند سایر ابژه‌ها در جهان طبیعی» (Heidegger, 1979: 131). البته هوسرل آگاهی را از مختصات ذاتی صرفاً آدمی می‌داند نه همه موجودات، اما هایدگر این دیگه را به بحث رویکرد طبیعی خودِ هوسرل مبتنی می‌کند، به این معنا که وجود آدمی تا قبل از انجام تقلیل چونان ابژه‌ای در میان دیگر موجودات است و تنها پس از تاب‌آوری تقلیل از ریشه طبیعی و در جهان بودن خود کنده می‌شود و به‌عنوان عرصه محض آگاهی در منطقه‌ی تقویم جهان می‌نشیند. به هر روی اگر مقصود هایدگر از اینکه باید از نحوه وجود آدمی پرسش کرد، چنین باشد که باید به واقعیت و وجود انسان پیش از تقلیل‌ها بازگشت، چنین وجودی، یک امر واقعی (رنال) خواهد بود و امری است که هوسرل آن را «آگاهی روان‌شناسانه» می‌نامد (Ebid: ۱۵۴).

اما حقیقت این است که هایدگر در این باب وضعیت بنیادی‌تری برای وجود انسانی قائل است، یعنی هایدگر آدمی را مانند ابژه‌ای در کنار سایر ابژه‌ها لحاظ نمی‌کند تا بواسطه تقلیل به‌عنوان حوزه محض آگاهی بدست آید، بلکه از نظر هایدگر دازاین از همان ابتداء اساس مواجهه و روی‌آوری است؛ لذا «خود [انسان] و عالم دو موجود همچون سوژه و ابژه... نیستند بلکه خود و عالم تعیین بنیادین خود دازاین در وحدت با ساختار در-عالم-بودن هستند» این که هایدگر می‌گوید عالمیت نه یک تعیین مقولی اشیاء بلکه یک امر وجودی (غیرمقولی) یا اگزستانسیل یعنی همان ساختار بنیادین دازاین است خواهان اشاره به همین عدم تفکیک‌پذیری میان دازاین و عالم و نفی ثنویت سوژه و ابژه است» (عبدالکریمی، ۱۳۹۱ ص ۶۸-۶۹).

۵. نقد هایدگر به ویژگی‌های چهارگانه آگاهی در پدیدارشناسی هوسرل

هایدگر معتقد است، هوسرل برای وجود امر روی‌آورنده یا همان ساختار استعلایی آگاهی، به چهار ویژگی و تعیین وجودی قائل شده است که به‌واسطه آن بتواند معنای تمایز وجودی بنیادین پدیدارشناسانه در منطقه‌های وجودی، توضیح دهد. این چهار ویژگی عبارتند از: «وجود درونی، وجود مطلق به معنای دادگی مطلق، وجود مطلق به معنای پیشینی بودن در قوام‌بخشی، و وجود محض» (Heidegger, 1979: 146).

تفسیر انتقادی هایدگر از این مختصات وجودی، ناظر به این مطلب است که او هیچ‌کدام از اوصاف وجودی آگاهی مورد نظر هوسرل را برای توضیح خود ساحت روی-

آوردنگی مقنع و مقتضی تلقی نمی‌کند؛ به بیان دیگر، علی‌رغم این اوصاف وجودی چهارگانه، این پرسش که هوسرل وجود روی‌آوردنگی را چگونه اعتبار کرده است؟ هنوز پاسخ داده نشده است؛ به عبارت دیگر، هایدگر به هوسرل اشکال می‌کند که با توجه به هموار شدن پرسش از امر روی‌آورنده، چرا از آن غفلت‌ورزیده است؟ برای دریافت مقصود هایدگر، ابتداء باید انتقادات او را از مختصات وجودی آگاهی محض بررسی کنیم.

نقد اول: وجود درونی یا همان مدرک حاضر در ادراک، وصفی آغازین برای آگاهی مطلق است، که مستقر و مبتنی بر عمل بازنمود یا بازنمایی ذهن است. به بیان دیگر، آنچه در وجود آگاهی مطلق از جهت نحوه حضورش اعتبار می‌شود، همان بازتاب امر رئال و ابژه عینی در صورت ادراکی خویش در ساحت آگاهی است یعنی، «درونی بودن، در مورد یک نسبت گفته می‌شود، نسبتی که میان خود تجربه‌ها، یعنی میان فعل تأمل‌کننده و فعل تأمل شده ممکن است» (Ebid، ۱۴۲). یعنی نسبتی که آگاهی در التفات به امر قصد شونده پدید می‌آورد. به نظر هایدگر، درونی بودن، صرفاً ناظر به نسبتی است که فعل روی‌آورنده آگاهی هنگامی که خود را موضوع روی‌آوری خویش سازد، یعنی قصد و التفات به چیزی داشته باشد به آن متصف می‌شود، مانند زمانی که آدمی به چیزی می‌اندیشد، اما این نسبت خودادراکی، بیانگر معنای وجود خود فعل روی‌آوری آگاهی در روی‌آورنده بودنش نیست. به بیان دیگر، یعنی وجود عمل التفاتی آگاهی در مورد وجود خود این التفات از حیث نحوه بودنش هیچ توضیحی نمی‌دهد. درونی بودن، بیانگر یک «نسبت وجودی میان موجودات است، نه وجود بماهو وجود» (Ebid). مقصود هایدگر از درونی بودن، حالتی است که به تجربه‌ها اطلاق می‌شود، صرفاً «از آن حیث که تجربه‌ها، موضوع ممکن یک دریافت، توسط تأمل بازتابی قرار می‌گیرند» (Ebid)، یعنی ادراک می‌شوند، اما نه از آن حیث که تجربه‌ها به مثابه افعال روی‌آورنده، به معنا و نحوه خاصی واقعیت و وجود دارند. زیرا آنها وجود مستقل از آگاهی و افعال روی‌آورنده ندارند بلکه در وعاء آگاهی توسط قصدیت‌های من موجود و معنا می‌شوند، اما پرسش هایدگر این است که،

اکنون خود این واقعیت درون بودن و نسبتی که میان تجربه‌ها بدین نحو برقرار است، چه نحو وجودی دارد. اما در باره وجود این درون یکدیگر بودن، درباره این واقعیت (درون تجربه)، درباره موجود در کل در این منطقه، اتفاقاً هیچ چیزی گفته نمی‌شود. (Ebid).

نقد دوم: نقد هایدگر بر ویژگی دوم وجودی برای آگاهی مطلق نیز بر همین مبنی است. یعنی اطلاق آگاهی به معنای دادگی مطلق، همانند وصف درونی بودن، باز ناظر به نحوه دریافت متعلق تأمل بازتابی یعنی همان ابژه عینی قصدی است؛ یعنی نحوه نسبت تجربه با خود، به مثابه تجربه‌ی تجربه یا ادراک ادراک است، یعنی مدرک از آن جهت که مدرک است. به بیان دیگر، چون اینجا تقلیل استعلایی اعمال گردیده ابژه رئال به یک ابژه‌ی ادراکی تبدیل شده است و درون قلمرو آگاهی زیست می‌کند و به اصطلاح هوسرل زیسته‌ی آگاهی و معطوف به ساختار تجربه است. در اینجا نیز «باز یک تعیین منطقه [وجودی] تجربه با نظر به دریافت شدگی اش» لحاظ شده؛ یعنی باز به جای نحوه وجود، به همان نسبت مذکور پرداخته شده است؛ یعنی «خود موجود از آن حیث که هست، موضوع نشده است، بلکه موجود از آن حیث که متعلق ممکن یک تأمل بازتابی است لحاظ شده» (Ebid، ۱۴۳).

نقد سوم و چهارم: خاصیت وجودی سوم برای آگاهی مطلق، به این معنا است که آگاهی مطلق، خودداده است، یعنی به هیچ چیز غیر خودش برای بودن نیاز ندارد. مطلق بودن آگاهی به معنای خودبنیاد بودن آگاهی یعنی امکان ظهور وجود هر موجود دیگری وابسته به آن و بلکه شرط ظهور هر پدیداری است؛ زیرا «موجود واقعی، باید واقعیت خویش را در آگاهی آشکار کند. هنگامی که تمامی تجربه‌ها به نحو درونی داده شده باشند، هر وجود دیگری چنین خواهد بود که خود را در آگاهی آشکار می‌کند» (Ebid). از نظر هوسرل وجود یعنی معنا، ماهیت و ذات یک چیزی، به عقیده هوسرل جایگاه چنین موجودی باید از سنخ معنا باشد یعنی آگاهی، زیرا آگاهی از سنخ معنا است، بنابراین وقتی هر وجودی صرفاً حیث معنای آن اعتبار می‌شود، وجودش هم به آگاهی متکی می‌شود، آگاهی نیز در این طرز تلقی وابسته به هیچ مولفه‌ی دیگری برای معنای خود و وجود خود نیست. بنابراین با این وصف معنای اصلی اطلاق برای آگاهی مطلق همان:

آگاهی، مطلق است، بدین معنا که آگاهی، شرط وجود است، شرطی که بر مبنای آن، واقعیت اساساً می‌تواند خود را اظهار نماید. وجود متعالی، همواره در نشانگری داده شده است و آن هم به نحوی که وجود متعالی، خود را دقیقاً به منزله موضوع روی-آوردگی باز می‌نمایاند. (Ebid: ۱۴۴).

شرط وجود، از نظر هایدگر همان رفتار آگاهی در قوام‌بخشی معنای وجود و واقعیت پدیدارها است. امر مطلق، وجود قوام‌بخش آگاهی با توجه به مفصل‌بندی استعلایی آن است، این اوصاف، به تعبیر هایدگر،

امر واقع برای آنکه بتواند اساساً به منزله واقعیت وجود داشته باشد، با توجه به معنای وجود به منزله مواجهه، مشروط به آگاهی است که خود به منزله امر خودداده و دادگی مطلق، قوام‌بخش خویش است از این رو، وجود مطلق، یعنی وابسته نبودن به غیر (Ebid: ۱۴۵).

هایدگر در مورد اوصاف خصال چهارگانه‌ی وجود آگاهی هوسرل، انتقاد مبنایی خود را به دفعات و به نحو سلبی چنین تکرار می‌کند که «این تعینات وجودی، با نظر به خود امر روی‌آورنده در وجودش به دست نیامده‌اند» (Heidegger, GA20: 146).

هایدگر در ادامه این انتقادات، خود پاسخ می‌دهد که باید به نحو ایجابی گفته شود، آنچه که هوسرل در خصوص آگاهی تقویم‌کننده و سوپژه قوام‌بخش یعنی آگاهی محض متذکر شده صرفاً معطوف به تعیناتی هستند که متکفل حوزه‌بندی وجودی آگاهی به مثابه منطقه هستند، اما در مورد خود آگاهی یعنی وجود آگاهی هیچ توضیحی به‌ما نمی‌دهند.

۶. افعال روی‌آورنده آگاهی

روی‌آوری همان التفات و قصدیت منظوری در ساختار استعلایی آگاهی است. روی‌آوری فعل آگاهی برای ساخت ساحتی ایدئال است. به تعبیر لویناس؛ «چون ایده‌آلیسم قصدی، رویکرد اساسی هوسرل است، تقلیل پدیدارشناسی نمی‌تواند صرفاً تدبیری احتیاطی در قبال تعالی‌ها تلقی شود، بلکه گذار به نقطه‌ای مطلق است که از آنجا جهان به مثابه متقوم شده توسط قصدهای آگاهی نگریسته می‌شود» (Levinas, 1970: 137). از آنجا که هوسرل، جهان را ابژه‌های می‌انگارد که در تلقی رویکرد طبیعی، برابر استای آگاهی و خارج از ساحت حقیقی «من» هستند، برای معناداری صرفاً باید از عین طبیعی به عینی ادراکی و شهودی متحول شوند تا امکان حضور در قلمرو «من»، «من»‌ای که اکنون «من» استعلایی گشته بیابند. به تعبیر دیگر، جهان هنگامی جهان برای «من» می‌شود که معنادار، یعنی از جنس آگاهی باشد و از این جهت، زیسته آگاهی «من» است. بنابراین در تلقی هوسرل، آگاهی زیست‌گاه جهان در وضعیت تقلیل‌یافته و ایدئال شده آن است از این حیث آگاهی مرادف «من» است.

«من»ی جهانگیر و یکسره سوپژکتیو و از این حیث «من»ی بی‌جهان. بنابراین هوسرل نهج چنین فرایندی را در ذات افعال آگاهی استعلایی می‌داند؛ یعنی این افعال آگاهی است که عالم را متضایف قصدی خود می‌کند و چونان کمندی اشیاء و اعیان را صید و بر حوزه حضور و شهود می‌نشانند. یعنی واقعیت و وجود، از حیث اختصاصش به پدیدارهای درون آگاهی است که اطلاقش به آگاهی محض، از نظر هوسرل بی‌وجه است، و همان‌طور که تأکید کرده بود نباید از آگاهی محض انتظار واقعیت داشت. از همین روی،

بیهوده است که بخواهیم برای تشکیل مفاهیم و احکام از روشی مشابه با روشی که در علوم عینی به کار می‌رود استفاده کنیم. حماقت است اگر بخواهیم یک زیسته‌ی آگاهی را همانند ابژه‌ای طبیعی به مثابه اینهمان تعریف و برای این‌کار به تجربه اتکا کنیم (هوسرل، ۱۳۹۶، ص ۹۴).

نمی‌توان در این خصوص با هوسرل مخالفت کرد. یعنی نمی‌توان از آگاهی چنین انتظاری داشت که اعیان و اشیاء را به همان نحوی که در جهان عینی هستند یعنی با همان وضعیت فیزیکی که در ابژه عینی حاضر است، حاضر کند. اما نقد هایدگر در حقیقت متوجه این نکته است که هر چند با اپوخه و تقلیل‌های که هوسرل به‌میان می‌آورد حوزه خاص آگاهی محض به‌دست می‌آید و از نظر هایدگر این دست‌آورد مهمی تلقی می‌شود زیرا، در همین نقطه است که اساساً امکان بحث در باب نحوه‌ی بودن و وجود موجودات و پدیدارها فراهم می‌شود، اما خود روی‌آوردگی از آن حیث که در نحوه خاص بودنش عین روی‌آوردگی است، و هوسرل این نحو وجود برای آگاهی را منفصل از انسان در رویکرد طبیعی لحاظ می‌کند یعنی از آن حیث که آگاهی و افعال روی‌آوردگی در وجودش متعلق به موجود انسانی واقعی در واقعیت جهان است، با این روش به دست نمی‌آید و بلکه اتفاقاً از دست می‌رود.

رویکرد هایدگر در پدیدارشناسی اصرار بر این مسئله است که موجود انسانی در پدیدارشناسی بالضروره نباید موجودی رئال چونان ابژه‌های منتشر در پهنه هستی اعتبار شود، به‌بیان ساده‌تر بر اساس فهم هایدگر، هوسرل علی‌رغم نقد رویکرد طبیعی از آنجا که برای آدمی وجودی فی‌نفسه قائل است نتوانسته از دست‌اندازی رویکرد مزبور به مبانی فکری‌اش گسسته شود؛ زیرا اگر وجود انضمامی آدمی در آغاز صورتی رئال‌یته نمی‌یافت، دیگر نیازی نبود به‌واسطه تقلیل وجود انضمامی و واقعیت آن در جهان، صرف‌نظر شود تا منطقه آگاهی محض و مطلق به‌دست آید، پس این تقلیل عملاً تائیدی است بر اینکه به‌زعم

هایدگر پدیدارشناسی هوسرل علی‌رغم شعار «بازگشت به خود چیزها»، به معنای دقیق کلمه اصیل و آغازین نیست. بنابراین مرکز ثقل تفکر هایدگر برای عبور از پدیدارشناسی هوسرل دازاین است، به بیان دیگر، وجود و واقعیت انسان، به نحو اُنْتیک و درون‌جهانی لحاظ نمی‌شود، بلکه در فهم هایدگر، دازاین وصفی بنیادی و آغازین در امر روی‌آوردگی دارد.

در تحلیل هایدگر از در-عالم-بودن، دازاین هیچ‌گاه یک خود بی‌عالم نیست که آن‌گاه بخواهد با عالم ارتباط برقرار کند و سپس این ارتباط برایش معضلی شود، بلکه دازاین از همان ابتدا در-عالم-بودن است؛ و باید گفت "خود" صرفاً در صورتی خود می‌گردد که در متن عالم قرار داشته باشد. (عبدالکریمی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۶).

به همین سبب است که از نظر هایدگر، حقیقت دازاین، همان در جهان بودن اوست. هایدگر با پرسش از سوژکتیویته سوژه و نحوه دادگی آن در تفرد و تنهایی‌اش عرصه‌ای را ملاحظه می‌کند که به نوعی تناقض‌آمیز است، یعنی ساحتی که از یک سو با موجودی مواجه است که اگر وضع رئال آن لحاظ شود، عین تنهایی اُنْتیک است و اگر حیث پدیداری آن لحاظ شود تقدم مطلق بر همه موجودات در مقام بنیاد مواجهه دارد. زیرا آگاهی در پدیدارشناسی می‌خواهد در مقام سوژه محض استعلایی مقدم بر هر امر رئال، اُنْتیک و تجربی خود بنیاد مواجهه باشد. این همان تعارض میان «من استعلایی» و «من تجربی» است، که تفکر ایدئالیسم استعلایی دست کم از کانت تا هوسرل خود را با آن مواجه و در کمند آن گرفتار می‌دید، به بیان دیگر، سوژه استعلایی برای اینکه بتواند تقدم مطلق در مقام مواجهه، داشته باشد در گام نخست باید از تلقی رئالیته جهان چشم‌پوشد و خود را سوژه‌ای غوطه‌ور در خود و «بی‌جهان» تصور کند، اما از آن‌جا که واقعیت انضمامی سوژه به‌ساحت ذاتاً مقدم استعلایی مدخلیتی نمی‌یابد و در منطقه واقعی و تجربی حضوری نمی‌یابد یا به تعبیر هایدگر، در «درون جهان» و نهاده می‌شود، اساساً دیگر سوژه استعلایی نخواهد بود.

هایدگر در وجود و زمان، در بحث از «تقدم اُنْتیک دازاین»، وجود آدمی را ممتاز و منحاز از وجود تمامی موجودات دیگر لحاظ می‌کند و به‌عرصه تقدم هستی‌شناسانه می‌نشانند. مقصود از تقدم اُنْتیک دازاین یعنی تقدم آنتولوژیک دازاین یعنی تقدمی که آدمی را صرفاً موجودی در میان دیگر موجودات نمی‌داند، به بیان دیگر، وجود انسان در جریان تجربه زیسته و در پیوندی وجودی با زیست‌جهان خود، به وجود موجودات؛ و در نسبت با

موجودات، یا به تعبیر هایدگر همان موجودات «تودستی»، در شبکه‌ای از «معناداری‌ها»ی «جهان» معنا می‌بخشد. به عبارت دیگر،

وجود انسان عبارت است از حضور که با چهار چیز قوام می‌گیرد ۱. اگریستانس یعنی حضور انسان به عنوان وجود، بنای عالم است. ۲. آگاهی، یعنی حضور به عنوان آگاهی، التفات انسان به موجودات درون عالم است. ۳. حضور زمانی، یعنی حضور انسان به عنوان زمان، افق عالم است. ۴. حضور زبانی، یعنی حضور به عنوان زبان، برقراری نسبت با این موجودات است. وقتی این چهار چیز با هم لحاظ شوند، عالم تشکیل می‌شود. از آنجایی که عالم توسط من فرافکنده می‌شود، در نتیجه، اگریستانس من است، یعنی Ex-istence یعنی آن که همیشه از خود، فراشد دارد (خاتمی، ۱۳۹۴، صص ۱۱۵-۱۱۶).

از نظر هایدگر عزیمت گاه هوسرل در پدیدارشناسی به معنای دقیق کلمه آغازین و اصیل نیست. فی‌المثل اپوخه هوسرلی راهبرد هدایت و جهت‌دهی آگاهی در عملیات ذهن برای تقویم جهان است. هوسرل بر این نهج به رویکرد طبیعی به عنوان مواجهه‌ای خام، غیر اصیل و ساده‌آگارانه می‌تازد تا بتواند بر سبیل پدیدارشناسی استعلایی، ابتدا از تلقی "رنالیستی فی نفسه" بودن وجود، به تلقی پدیدارشناسانه وجود به مثابه ظهور و مواجهه گذار کند. بنابراین،

اپوخه پدیدارشناسی بر خلاف اپوخه روان‌شناسی یک روش محدودسازی درون جهان نیست؛ بلکه یک روش محدودیت‌زدایی است که از کل جهان فراتر می‌رود و کل موجودات را به عنوان جهان به مسئله خودش تبدیل می‌کند. یعنی کل جهان را به واحدی اعتباری تبدیل می‌کند که به زندگی ذهنیت استعلایی (که بوسیله تقلیل آشکار می‌شود) وابسته است (Fink, 1974: 146).

اما هایدگر در نهج و مشی خود موفق به حذف رویکرد طبیعی می‌شود و اپوخه در معنای هوسرلی را بلا موضوع می‌کند. به عبارت دیگر، مقصود هایدگر از حذف رویکرد طبیعی آن است که باید موضعی اصیل و اولیه در مسئله مواجهه نشان داد که از همان آغاز، وجود متفرد و انضمامی روی‌آورندگی، به معنایی کاملاً جدید، آشکار شود. همان‌طور که توضیح داده شد هایدگر نیز سوژه استعلایی و محض در پدیدارشناسی را، در همان جایگاه «مطلق» می‌نگرد. اما نه به نحو تلقی هوسرلی یعنی، گسست هایدگر با سنت استعلایی هوسرلی نیز در همین نقطه روی می‌دهد، به این معنا که این جایگاه مطلق را باید

در وجه دیگری ملاحظه کرد، وجهی که باید با توجه به نحوه خاص وجودش فهم و تفسیر شود، از این رو، مطلق، یعنی دازاین به منزله امر ماتقدم و ضروری آگاهی در عین اطلاقش، با لحاظ وجودش، یک امر انضمامی و متناهی است. از این رو به مثابه یک امر مطلق متناهی، برخاسته از چیزی است که هایدگر آن را «ایدئالیته دازاین» می نامد که «به نحو پدیداری بنیان گذاری شده است» (Heidegger, 1977: 229).

بنابراین، بحث از واقع بودگی و تناهی دازاین، مربوط به حوزه ی واقعیت نیست؛ یعنی نسبتی با رویکرد طبیعی ندارد که حیثی ایزکتیو و اُنْتیک بی یابد و در کنار دیگر ابژه ها تلقی شود. منظور هایدگر این نیست که با طرح پرسش از نحوه وجود انضمامی و متناهی سوژه مطلق، از ایدئالیته ی سوژه به عرصه رئالیته موجودات منتقل می شویم، بلکه همان ایدئالیته، بنیاد وجودشناسانه و پدیداری پیدا می کند. به نظر هایدگر، این همان مسئله ای است که ایدئالیسم استعلایی هوسرل با یک خلط از آن عبور کرده است، به عبارت دیگر، هوسرل میان مطلق به معنای نامتناهی با مطلق پدیدارشناسانه که مطلق به معنای متناهی باید باشد اختلاط حاصل کرده. به بیان دیگر، مطلق در این تلقی به زعم هایدگر به دو نحو اعتبار شده است، یکی مطلق به معنای واقعیت و امر متناهی متفرد انضمامی که همان وصف بنیادین دازین در اطلاق است و مطلق پدیدارشناسانه که هوسرل آن را نامتناهی و حوزه محض و مطلق آگاهی است می داند حال آنکه از نظر هایدگر مطلق پدیدارشناسانه باید مطلق به معنای متناهی فهم شود.

۷. نتیجه گیری

هوسرل را به خاطر مرکزیت بخشی به نظریه «قصدیت» در سیستم فکری خود و این نظر که تفکر، همیشه مستلزم چیزی است که فکر بدان می اندیشد و کاملاً متمایز از تجربه زیسته در رویکرد طبیعی است، باید ستود؛ اما نقصان و رخنه ای که در این نظام فلسفی پدید آمد، فرو افتادن «قصدیت آگاهی» در تلقی بازنمایی است. به نظر هوسرل «قصدیت» یا حیث التفاتی کمون و ذات آگاهی است. خصلت آگاهی در ایده «قصدیت» هوسرل این است که، «هر آگاهی، آگاهی از چیزی است» خواه آن چیز بیرون از ذهن باشد یا درون ذهن؛ بدین معنا که، به زعم هوسرل، «قصدیت» یا همان حیث التفاتی آگاهی

معنایی از یک عین را "حاضر می کند" نه اینکه آن را تصویر می نماید.... ماهیت آن بیشتر عبارت است از نوعی قصد که می تواند قاصدانه به هر چیز و همه چیز، مستقل و

غیر مستقل "معطوف" باشد. هر چیزی که بتواند به مثابه یک عین مورد افاده‌ی عینی شود می‌تواند یک عین قصدی باشد (رشیدیان، ۱۳۹۴، ص ۲۴۱).

زیرا

باید محتوای من می‌اندیشم استعلایی را گسترش داد و عنصر جدیدی به آن افزود و گفت که هر زیسته آگاهی چیزی را افاده می‌کند و متعلق‌اش را به عنوان مورد افاده (به عنوان متعلق یک قصد) در خودش حمل می‌کند... (و هر کدام از آنها این کار را به شیوه خودش انجام می‌دهد). ادراک خانه یک خانه (یا به عبارت دقیق‌تر این خانه منفرد) را به نحو ادراکی افاده می‌کند؛ یادآوری خانه، خانه را به عنوان یادآوری افاده می‌کند؛ و تخیل خانه آن را به نحو خیالی افاده می‌کند؛ یک حکم [حملی] درباره خانه‌ای که به نحو خیالی افاده می‌کند؛ یک حکم [حملی] که موضوع اش "خانه قرار گرفته در مقابل من است" آن را به شیوه [حملی] افاده می‌کند و...الی آخر (هوسرل، ۱۳۹۶، ص ۷۳).

در ایدآلیسم قصدی هوسرل، آگاهی همیشه آگاهی از چیزی است و این همان ایده معروف فلسفه‌های مدرن دکارتی-کانتی است که به ما رسیده است، در واقع قصدیت هوسرل با اصالت بازنمایی همسان است. هوسرل سعی می‌کند که بازنمایی را کنار بگذارد، اما موفق نمی‌شود. ادراک خانه، ادراکی از یک خانه است یعنی «بازنمودی» از یک خانه است. «قصدیت» در یک معنا عبارت است از ساختار تمامی روابط ما با جهان، که تمامی اشکال زندگی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

در «قصدیت» هوسرل بازنمایی جایگاه محوری می‌یابد حتی اگر هوسرل با آن موافق نباشد که البته نیست؛ اما اگر قصدیت را به بازنمایی محدود کنیم، ارزش‌ها را که بخشی از جهان واقعی تشکیل می‌دهند، از دست داده‌ایم. اصالت بازنمایی منجر به ساخت جهانی تصویری می‌شود که قابلیت انطباق با قوای شناختی آدمی را فراهم نماید. هوسرل تلاش می‌کند قصدیت را در بستر متافیزیک نظری سنتی مبتنی بر ثنویت سوپژه و ابژه با محوریت سوپژه یعنی عین‌های خلیده در ساحت آگاهی تفسیر کند اما موفق نمی‌شود و به همین خاطر متهم می‌شود که اندیشه‌ی او همان اندیشه فیلسوفان غیرمدرن است. اصالت بازنمایی تنها ایراد «قصدیت» نیست؛ بلکه لازمه‌ی قصدیت این است که من با قصدهایم جهان را بازنمایی کنم و حتی دیگری را نیز من تقویم کنم. هوسرل طوری مفهوم قصدیت را بیان می‌کند که انگار، حیث‌التفاتی یا قصدیت، خود را تبدیل به موند لایب نیتسی می‌کند؛ که در

و پنجره ندارد و معنای جهان را در خودش خلق می کند. بنابراین «قصیدت» هوسرل منجر به اصالت من یا «سولپسیسم» می شود. پس اگر حیث التفاتی، اساس پدیدارشناسی هوسرل، جهانی را بر من آشکار می کند که از پیش، در تصرف و تصاحب خود من است، پس نمی توانم با هیچ کس دیگری در این تصرف و تصاحب شریک باشم. در فلسفه‌ی سستی مسأله «دیگری» یعنی اذهان دیگر، یک مسئله معرفت شناختی بود. توسل هوسرل به دیگری راهی برای گسست از سولپسیسم در معنای منفی آن است. زیرا سولپسیسم تا آنجا پیش می رود که صرفاً از فردیت آدمی حفاظت کند. پدیدارشناسی می خواهد در این تجربه، وجود دیگری را، برای ما روشن سازد. هوسرل می گوید: «دیگری» به خود من ارجاع دارد، «دیگری» بازتاب خود من است» (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰).

هوسرل می خواست راهی از حلول آگوی استعلای به سوی دیگری پیدا کند. دیگری نزد هوسرل بالبداهه، در آگاهی من حضور دارد و در ذهنیت استعلایی آگو با عملی که مترصد عینیت سازی توسط قصدیت است، تقویم می شود و نیز من آن را در زیست جهان تجربه می کنم، او می گوید: «من پیشاپیش تجربه‌ای از "سوژه دیگری" بدون ویژگی‌های انضمامی معینی دارم. بنابراین بداهت دیگری نزد من یک بداهت عقلانی و ادراکی است» (هوسرل، ۱۳۸۱ ص ۱۶۷).

فلسفه هایدگر به نحو بنیادی طرحی کاملاً ائتولوژیک دارد، و کتاب **وجود و زمان** همچنان یک الگوی هستی شناسی به شمار می آید. هر چند که هایدگر اندیشه خود را براساس پدیدارشناسی هوسرل پایه ریزی کرده است، اما پاره‌ای از مواضع فکری او را نقد و برخی از مفاهیم مرکزی آن را رد می کند. همانطور که گذشت قصدیت، اصالت من و نفی خود دیگر (سولپسیسم) از جمله دشواری‌های پدیدارشناسی هوسرل بود، اما در پدیدارشناسی اگزیستانسیال هایدگر این دشواری‌ها برطرف شده‌اند. فی‌المثل اهمیت «آگو» در پدیدارشناسی هوسرل و بازتعریف او از پدیدارشناسی به عنوان «**اگولوژی**» را رد می کند. البته شاید اینگونه تلقی شود که فلسفه در نظر هایدگر هنوز معنای هوسرلی دارد، چون اگر پدیدارشناسی همان اگولوژی یا من شناسی است، فلسفه نیز در هایدگر نوعی از این من شناسی است. اما حقیقت این است که، این تلقی در نوعی سوء فهم از تفسیر هایدگر از انسان به عنوان **دازاین** نهفته است، هایدگر وجود انسانی را که به تعبیر او «دازاین» نامیده می شود، ابژه‌ای در کنار سایر ابژه‌ها نمی داند، بلکه آنرا یگانه موجودی می داند که با پرسش از هستی خود و فهم ساختار وجودی خود متوجه وجود به معنای کلی

و عام می‌شود، و از این رهگذر در وضعیت اگزیستانسیال و هرمنوتیکی به وجود گشودگی و استعلا می‌یابد، و از همین جهت است که می‌تواند از مفهوم وجود پرسش نماید. بنابراین این درست است که در هایدگر نیز اگر تبدیل به دازاین می‌شود و در مرکز هست‌شناسی هایدگر می‌نشیند، به نحویکه اگر از تلقی آنتولوژیک هایدگر دازاین حذف شود چیزی از فلسفه او باقی نمی‌ماند زیرا حتی پرسش از مفهوم وجود و مواجهه با آن نیز به جهت اوصافی است که هایدگر پیشاپیش برای دازاین مطرح می‌کند و البته نسبت دازاین با خودش به واسطه فهمی است که بر خلاف هوسرل خودداده نیست، بلکه کاملاً وجهی آنتولوژیک دارد، یعنی فهمی که دازاین از خود دارد به جهت پرتاب‌شدگی در عالم و در نسبت با هستنده‌ها فراچنگ می‌آید، یعنی حیثی انضمامی دارد نه مستقل و جدا از عالم آن‌چنان که هوسرل می‌پنداشت. بنابراین، من و من‌شناسی در هوسرل و هایدگر کاملاً وجه مرکزی و محوری دارد و از این جهت مشترک است اما وجه تمایز من‌شناسی در هوسرل و هایدگر به شیوهی فهم و تفسیر آن برمی‌گردد که موجب تضاد فکری این دو فیلسوف می‌شود یعنی اختلاف در مبانی فهم. در هوسرل اگولوژی همان مرجع فهمنده است. بنابراین ایدالیسم قصدی او با قصدیت‌های خود جهان را در آگاهی تقویم می‌کند و فاعل من‌ی‌شاء است. در هایدگر هم مبنای فهم و دریافت جهان دازاین است، اما نه در آگاهی آن‌چنان که هوسرل می‌گفت، بلکه به نحو وجودی، زیرا در درنظر هایدگر «ذهن در پدیدار معنایی نمی‌افکند؛ بلکه آنچه به ظهور می‌رسد تجلی هستی‌شناختی خود شیء است» (پالمر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲). یعنی، دازاین در نحوه‌ی بودنش عین روی‌آوردگی و گشودگی به جهان است.

در وجود و زمان هایدگر از سوژکتیویسم و فهم، تلقی دیگری وجود دارد و آن این است که فهم و ادراک، یکی از حالات بنیادین دازاین است و فهم و وجود از هم قابل تفکیک نیستند بنابراین وجود با سوژکتیویته دازاین پیوند دارد. به تعبیرهای دیگر «دازاین آن هستنده‌ای است که در ضمن هستن خود با هستی خود نسبتی از سر فهم دارد» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹). اما همانطور که ذکر شد، نظریه فهم در هایدگر نباید در معنای هوسرلی آن معنا شود، آن‌طور که به خودبنیادی فاعل فهمنده، تقویم جهان در آگاهی و سوژکتیویته هستی بی‌انجامد.

هایدگر با پی‌افکندن بنیانی نو برای خوانش تاریخ فلسفه به اهدافی که برای فلسفه و تفکر متعاقب کرده بود نزدیک شد و تحولی در تفکر دوره مدرن پدید آورد. او با مسئله‌ی

وجود روبرو شد در حالی که کل فلسفه‌ی سنتی کنکاش در آن را محال می‌دانست. با رهاورد پدیدارشناسی هایدگر امکان گسست از سوژکتیویسم که به باور او آثار و نتایج زیانباری برای بشر داشته و سبب‌ساز بسط بی‌معنایی و نیهیلیسم گردیده است فراهم می‌شود.

هستی‌شناسی هایدگر طرحی هرمنوتیکی دارد؛ بگونه‌ای که عالمیت دازاین را در تاریخمندی آن لحاظ و پس از یک گسست طولانی از «وجود»، بشرعصیان زده‌ی غربی را به‌سوی آن فرا می‌خواند. در نظر هایدگر، چنین امثال و عزیمتی می‌تواند به بی‌خانمانی و سرگشتگی انسان معاصر خاتمه دهد. هایدگر برای بی‌معنایی حیات انسان و غلبه نیهیلیسم بر روح و روان او راه علاج را در به زیر آوردن تفکر خودبنیاد سنت ایدئالیسم غربی و سوژکتیویسم متافیزیکی می‌دید، که در تلقی او به ویرانی خاستگاه حقیقی انسان در هستی، و ستاندن جهانیت او منتهی گردیده است. از این رو با پرسش از مفهوم وجود طریقی دشوار و در عین حال اصیل برای رجعت به بنیانی اُنْتولوژیک برای شنیدن ندای هستی و فهم حیات، پی می‌افکند. البته در نگاه هایدگر، صرفاً هستنده‌ای بنام دازاین به چنین سپهرهویت‌بخشی می‌تواند گشوده شود.

دازاین در نسبتی رازورزانه با «وجود»، در موضع نجوای با هستی می‌نشیند و از قلمرو دادگی محض بیرون می‌شود. دازاین سرشتی انضمامی با زیست‌جهان خود دارد و از این رو در وحدتی درونی با عالم خود، پایه‌های ثنویت‌های سرشته در ضمیر تاریخ فلسفه غربی را، که در انحاء گوناگون و ادوار مختلف تاریخ انسان به ظهور آمده است، لرزان و لغزان می‌کند. و این همه، رهاورد رجعت به «وجود» است، که هایدگر آن را منظوی در پرسشی ژرف از مفهوم «وجود» به ظهور آورد. اما علی‌رغم همه اوصافی که از وجود به میان می‌آید خود وجود همچنان در مستوری و اختفا می‌ماند. گویی هایدگر پرسش از مفهوم وجود را طریق مواجهه با معضلات دنیای غرب دید نه به عنوان پاسخ.

کتاب‌نامه

- احمدی، بابک، (۱۳۸۴). *ساختار و تاویل متن*، تهران، نشر مرکز، چاپ هفتم.
- بوخنسکی، ا. م. (۱۳۷۹). *فلسفه معاصر اروپایی*، شرف، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دوم.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*، حنایی کاشانی، سعید، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول.
- جمادی، سیاوش، (۱۳۸۹). *زمینه و زمانه‌ی پدیدارشناسی (جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و*

- هایدگر). تهران: انتشارات ققنوس. چاپ سوم.
- خاتمی، محمود، (۱۳۹۴). فلسفه غربی معاصر، تهران، نشر علم، چاپ سوم.
- دارنیک، آندره، (۱۳۸۴). پدیدارشناسی چیست، مترجم: دکتر محمود نوالی، سازمان مطالعه و تدوین کتب (سمت).
- دونس اسکوتوس و کانت به روایت هایدگر، تألیف مجتهدی، کریم، (۱۳۸۷). تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم
- رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۴). هوسرل در متن آثارش، تهران، نشر نی، چاپ اول.
- عبدالکریمی، بیژن، (۱۳۹۵)، تفکر معنوی و سوژکتیویسم متافیزیکی، پژوهشهای عقلی نوین، سال اول پائیز و زمستان ۱۳۹۵ شماره ۲
- عبدالکریمی. بیژن، (۱۳۹۱) هایدگر و استعلا، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- گادامر، هانس گئورگ، (۱۳۸۱). زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی، احمدی، بابک، هرمنوتیک مدرن، گزینه جستارها، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم، صص ۲۰۲-۲۳۵
- مک کواری، جان؛ (۱۳۷۷) مارتین هایدگر، حنایی کاشانی، سعید، چاپ اول، انتشارات هرمس
- ورنو، روز؛ وال، ژان. (۱۳۷۲). "پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن" مهدوی، یحیی، خوارزمی، تهران.
- هایدگر، مارتین، (۱۳۸۶). هستی و زمان، جمادی سیاوش، تهران انتشارات ققنوس، چاپ اول
- هوسرل، آدmond، (۱۳۹۲). ایده پدیدارشناسی، رشیدیان عبدالکریم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی چاپ سوم
- هوسرل، آدmond، (۱۳۹۶). تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی، رشیدیان، عبدالکریم، تهران، نشر نی

Fink, Eugen. De la phenomenologie. tran. Didier Franck. Paris: Minuit, 1974

Heidegger, Martin. (1994) Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24), GA 17, hrsg. von F.W. von Herrmann, 1. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. (1979) Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925), GA 20, hrsg. von Petra Jaeger, 1. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. (1977) Sein und Zeit (1927), GA 2, hrsg. von F.W. von Herrmann, 1. Aufla

Husserl, Edmond. (1985) Ideas directrices pour und phenomenology . tren: P . Ricoreur . Paris.

Levinas, Theorie de L'intuition dans la phenomenologie de Husserl. Paris: vrin, 1970