

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 است و او در زمانه بحران علوم و فلسفه اروپایی آن را یگانه طریق مبتنی‌ساختن بنای معرفت بر پایه‌ای خلل‌ناپذیر 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 سوئیکتیویسم و انفکاک از وجود شده، آن را در ادامه سنت ایدئالیسم غربی قرار داده است. پدیدارشناسی هرمنوتیکی و فلسفی هایدگر به‌اعتباری در جهت تصحیح پاره‌ای نارسایی‌های سیستم فکری هوسرل است. از نظر هایدگر، انسان به‌عنوان موجودی متمایز از سایر موجودات، که وی آن را به «دازاین» تعبیر می‌کند، به وجود گشودگی و استعلا دارد. بنابراین آگاهی نیز شأنی از نحوه هستی دازاین و به‌تبع آن است. این دو فیلسوف با وجود مقاصد فکری مشترک پاره‌ای تمایزات نیز در سلوک فکری و نحوه مواجهه‌شان با مسئله وجود دارند. این مقاله درصدد بررسی این تمایزهاست.

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

* 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

۱. مقدمه

زمانه و زیست هوسرل در شرایط بحران علوم پوزیتیو بود (بوخنسکی ۱۳۷۹: ۱۰۹). هوسرل ریاضی‌دان بود و از نظر او معرفت باید اتقان و جزمیت ساختارهای ریاضی را داشته باشد؛ از این رو، تاحد زیادی تحت تأثیر دکارت بود. مرلوپونتی پدیدارشناسی را نتیجه بحران معرفتی می‌دانست (دارنیک ۱۳۸۴: ۱۱-۱۶). هوسرل البته در دوره‌ای از سلوک فکری خود تحت تأثیر بنیادهای روان‌شناسانه بود، اما نهایتاً از آن عبور کرد 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 آن را به‌عنوان روش به‌کار 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 می‌نشیند و ظهور و قوام می‌یابد و ممکن است حتی عینی هم نباشد. از نظر هوسرل معرفت یقینی امکان‌پذیر است. بنابراین حاق و ذات امور در آگاهی تقرر می‌یابد. هوسرل عقیده دارد که پدیدارشناسی او باتوجه به اصولی که مطرح می‌کند آدمی را برای وقوف به حقایق امور توانا می‌کند (ورنو و وال ۱۳۷۲: ۱۹-۲۲). شناخت از نظر هوسرل پدیداری است و معرفت به اعیان و ذوات امور امکان‌پذیر است. بنابراین، معرفت هوسرل، برخلاف شناخت کانتی، ذات‌انگار و نومنال است.

در تفکر هایدگر تاریخ فلسفه غرب از اصل و مبنایی محوری و بنیادین غفلت می‌ورزد و 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 برپایه 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 مسائل داشت، اما نهایتاً به سوی تفکر فلسفی تغییر جهت داد و

با تأثیری که کتاب *معانی مختلف وجود نزد ارسطو* در او پدید آورد فلسفه و نظام فکری خود را برپایه «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، سوژکتیوکردن وجود و معنا مأوی‌گزیدن 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 می‌شود، عالمیت بشر را مصنوع و غیراصیل می‌داند، و تحت تأثیر خود به بی‌خانمانی و عزل مختصات اصیل موجود خاص انسانی منتهی می‌شود. از نظر هایدگر تقدم ایده یا همان شهود آیدتیک بر وجود خارجی به پدیدارشناسی هوسرل بار متافیزیکی و سوژکتیویستی می‌بخشد و آن را در جهت بسط همان سنت ایدئالیستی دکارتی - کانتی قرار می‌دهد. بنابراین، طریقی که هایدگر پیش‌نهاد می‌دهد مآلاً در پی گسست از سوژکتیویسم متافیزیکی است. بررسی فهم و تفسیر هایدگر در خصوص مبادی حیات و مفهوم وجود، از آن جهت که هست، و پرسش از این مبادی، که 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 شیوه مواجهه با آن در طول تاریخ فلسفه با دشواریهایی مواجه بوده و در فلسفه سنتی به معنایی عام و کلی معطوف شده است. در این تلقی، وجود، به سبب شدت ظهور، ساحتی است بی‌تعیین و بسیط. یعنی وجود «من أعراف الأشياء و کنهه فی غایة الخفاء» فهم شده است. اما این که آنچه واقعیت عینی جهان است چیست؟ ره‌یافت‌های گوناگونی در مشرب‌های فکری فیلسوفان پدید آورده است؛ برای مثال، افلاطون با دوپاره‌کردن عالم یک‌پارچه یونان باستان به محسوس و معقول و اصالت‌بخشی به آیدوس‌ها و نیمه معقول آن را جهانی معقول یا عالم مُثُل فهم می‌کند. در تفکر 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. بنابراین ثنوتی که به‌انحای گوناگون در طول تاریخ فلسفه منتشر شده بود دوام می‌آورد. اما در فلسفه مدرن پس از کانت این دوگانگی یعنی «حقیقت هستی و نمود هستی» به پدیدار و امکان یا شرط

پدیدارشدن 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 «اشیای فی‌نفسه» مأوی دارند، بلکه هر وضع آشکارگی و پدیداری از شیء را باید به‌مثابه نحوه خاصی از وجود فهم کرد. به تعبیر هگل، پشت پرده ظاهر پدیدارها غیبی وجود ندارد، بلکه پدیدارها ضمن آن‌چه نشان می‌دهند وجه یا شرط ظهور خود را هم می‌گویند (مرادخانی ۱۳۹۴: ۱۶۸).

هوسرل میان رویکردهای عقلیون و شیوه تحصیلان که به‌طور مشخص و منقح پیشانی فلسفه دوره مدرن و عصر تجدد است و در موافقی خودآشفستگی و پریشانی بر صحنه معرفت نشانده است طریق دیگری را منکشف ساخت، نهجی که مفروضات آدمی و محتواهای ذهنی او را به‌هم‌راه همه تاریخ و فرهنگ مندرج در آن را لاجرم از مدار معرفت خارج می‌کرد و او را مستقیماً با اشیا و اعیان مواجه می‌کرد، بدون آن‌که درصدد 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 تولوژیک و متافیزیکی‌ای که تا حد زیادی رسوبات الهیئت مسیحی قرون وسطی بود در هیئتی تعدیل‌شده و در بخش‌هایی کاملاً نو تشبث کرد. به‌عبارت‌دیگر، دکارت برای صحت معلومات فطری خود لاجرم خدا را مفروض گرفت و اتقان و استحکام تصورات خود را به او منسوب کرد. اما هوسرل از «من هستم» دکارت نتیجه دیگری به‌دست آورد، یعنی کوژیتو را اصل جداناپذیری دانست که در تلقی او، همان شهود زنده اولیه است. در نظر هوسرل، ابتدا و ابتدای ضابطه فلسفی شناخت، که او اصل‌الاصول می‌نامد، بازگشت به خود اشیاست. یعنی،

هرگونه شهود ناب و اصیل ریشه سزاوار پذیرفتنی دانش است. هرآنچه خود را به ما اساساً در شهود، یعنی در حضور بی‌میانجی خویش، آشکار می‌کند باید خیلی ساده هم چون حضور آن چیز پذیرفته شود. و البته صرفاً در آن محدوده‌ای که خود را آشکار می‌کند (هوسرل ۱۳۸۴: ۷۸).

اما هوسرل تجربی‌مسلکان و آورده‌های آنان را اعوجاجی در فلسفه می‌دانست، زیرا از نظر هوسرل میان اشیا و معنی آن‌ها نمی‌توان جدار و جدایی افکند و از این‌رو، اشیا 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 می‌نشینند.

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 در همین ساختار مندرج‌اند. از این رو، امر نومنال دردست‌رس نیست و صرفاً ترشحات آن که همان فنومن است و با قواعدی که کانت مطرح می‌کند فراچنگ می‌آید (برای توضیحات پیش‌تر، بنگرید به هارتناک ۱۳۸۰: ۱۵-۴۹).

هوسرل پدیدارشناسی را علاوه بر شهود حسی به شهود مقولی، یعنی شهود معنایی، هم سرایت داد، زیرا شهودهای بی‌واسطه را هم چون کانت نمی‌توان صرفاً حسی دانست، بلکه هوسرل حوزه شهود را در گستره حس و معنا ترسیم کرد و شهودهای مقولی را در تکمیل و متمیم پدیدارشناسی استعلایی خود معرفی کرد. بنابراین، «شهود» شیوه یا ذات مشاهده است، یعنی نحوه مواجهه ما با اعیان متضمن سنخ و ذات اعیان نیز است. به عبارت ساده‌تر، وقتی ما با اشیا رودررو می‌شویم، علاوه بر انطباعات حسی، مفاهیمی مانند موجودبودن، واحدبودن، و شیءبودن را به نحو مضموم و پیشینی دریافت یا شهود می‌کنیم. این دسته از مفاهیم در اصطلاح حکمای مسلمان به نحوی همان مقولات ثانی فلسفی‌اند. 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: ۵۴۳).

از نظر هوسرل شهود مقولی یا معنایی وجه یا شیوه ظهور هستی هستند در آگاهی است که از آن به «داده‌شده» تعبیر می‌کند. بنابراین، تمام جهان واقعی یا ممکن برای معناداربودن باید از جنس ادراک شود. 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 یک بار به اعتبار شیئیت آن دریافت شود و یک بار 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 ارتباط ما با جهان عینی تعیین می‌شود. بنابراین جهانی که وضعیت سوژکتیو به خود می‌گیرد و در قالب نوئما متعلق قصدی فعل آگاهی استعلایی ما می‌شود حقیقی است و خارج از آن بی‌معناست و چیزی امکان پدیدآمدن ندارد، زیرا خود مفهوم پدیدآمدن هم در همین ساخت پیشینی شهود مقولات امر قابل‌درکی است. بنابر درک هوسرل، وقتی با شیئی مواجه می‌شویم نخست خود شیء است که بنابر 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 چیزند یا یک چیز؟ آیا مانند افلاطون ساحت و عالم ضروری دیگری برای فهم آن لازم است؟ هوسرل با به‌میان‌آوردن حیث التفاتی یا قصدیت کل این فرایند را به‌گونه‌ای دیگر فهم و تفسیر می‌کند. یعنی نه از شیء نفس‌الامری که به‌تعبیر 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 درضمن 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 مُدرکی استعلایی، که آغازگاه آن معانی است (معانی که توسط خود مرجع فهم‌اند) 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 درجهان‌بودن یا وجود خاص انسانی نیست؟

این‌ها پرسش‌هایی است که هایدگر پدیدارشناسی را در هیئتی دیگر ضمن آن‌ها پی می‌افکند. به‌باور هایدگر، معنا و بنیاد هستی به امر دیگری جز خودش ارجاع ندارد. به‌بیان 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. به‌تعبیر دیگر، موجودات بودگی خود را به‌واسطه هستی تعین می‌بخشند. به‌بیان ساده‌تر، از نظر هایدگر هستی شرط بلافصل ظهور موجودات و عالم پدیداری است و دازاین یگانه موجودی است که به‌واسطه گشودگی به چنین ساحتی به‌سبب یافتن خود به‌عنوان موجودی آن‌جایی از هستی پرسش می‌کند و خود را در نسبتی برون‌خویشانه در قرب با هستی می‌یابد. به‌عقیده هایدگر، این نسبت در سنت فلسفی غرب به‌فراموشی سپرده شده است. یعنی نحوه درجهان‌بودن ما، یعنی آن بنیادی که اساساً امکان هر ارتباطی با هستی را ممکن می‌سازد، خود هستی است. «در وجود 'فی العالم' گویی تمایز میان وجود و موجود پنهانی است؛ ولی این وجود درواقع به رابطه فاعل شناسا و متعلق شناسایی مؤول نمی‌شود، بلکه فی‌نفسه چیزی است که چنین رابطه‌ای را ممکن و مقدر می‌سازد» (مجتهدی ۱۳۷۶: 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 نشان‌دادن 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 به‌نحو بالفعل درضمن او حاضر است، بلکه مراد آن است که هویت او به‌تبع وجودش است که درضمن هستی یعنی در پرتاب‌شدگی به‌عالم و درذیل نسبت‌های اصیلی که با هستی و در وضعیتی هرمنوتیکی برقرار می‌کند قوام می‌گیرد و در منطقۀ وضعیت‌یافتگی حضور می‌یابد. از نظر هایدگر، دازاین به‌نحو پیش‌اعلمی با طرح‌افکنی در دل سنت تاریخی خود امکانات خود را بسط می‌دهد و به‌واسطه همان‌ها فراخوانده می‌شود. ذهن درابتدا به‌واسطه 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 به‌دست می‌دهد. بنابراین، دازاین به‌واسطه وجود است که جهت می‌گیرد، عالمیت پیدا می‌کند، و به‌سوی امکانات خود می‌رود و آن‌ها را فهم می‌کند.

از نظر هایدگر فهم همواره به کل ساختمان «در-عالم-بودن» مربوط است؛ یعنی فهم به‌طور محض یا حتی در اساس نظری نیست، بلکه در نحوه هستی انسان، آن‌گونه‌که به‌طور عملی با جهان مرتبط است، ریشه دارد. ... در درجه اول متعلق تفکر نظری نیست، بلکه حوزه‌اهتمام من است و فهم روزمره من و احکام درباره 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 (مک‌کواری ۱۳۷۶: ۸۴-۸۶).

بنابراین، از نظر هایدگر آگاهی نمی‌تواند به‌نحو مفرد و جدا از ساحت وجود و به‌عنوان فعل مُدرکی محض باشد، آن‌طور که کانت و هوسرل در فصل اول سلوک فکری خود می‌گفتند، بلکه به‌واسطه 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 به‌معنای عام آن نیز درضمن آن هدایت و به آن معطوف می‌شویم؛ زیرا این وجود خاص و نحوه بودن آن است که مضمّر در خود هستی است و به‌واسطه دازاین آشکار می‌شود. پس نمی‌توان از وجود بما هو وجود پرسش کرد، مگر آن‌که از ساختارهای مخصوص اگزیستانس وجود خاص انسانی پرسش کرد، ساختاری که آدمی به‌واسطه فهم وجود خود و درضمن 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 استعلا می‌یابد. به نظر هایدگر در این جاست که پدیدارشناسی دیگر توصیف آن چه پدیدار و در مواجهه فهم قرار می‌گیرد، آن چنان که هوسرل می‌گفت، نیست، بلکه آگاهی در نسبتی با وجود قرار می‌گیرد و برای دریافت آن است. تمایز پدیدارشناسی هایدگر از هوسرل در همین نکته است. البته خود هوسرل نیز در فصل سوم حیات فکری خود تحت تأثیر هایدگر بر هم‌بسته بودن و تلازم «آگاهی با جهان» تصریح می‌کند که به بیان هایدگر، همان «درجهان بودن» تعبیر می‌شود. بنابراین، دیگر زمینه مطلق برای عمل آگاهی فاعل مدرک نیست، بلکه خود هستی است به همان وضعیتی که ذهن قبل از هرگونه 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 پدیدارشناسانه هایدگر به «خود چیزها» با شعار پدیدارشناسی هوسرل، یعنی «بازگشت به خود اشیا»، هم‌پوشانی دارد؛ اما این مبنا در تفکر هوسرل برخلاف هایدگر ناظر به مفصل‌بندی و چهارچوب خود آگاهی است؛ بنابراین این توجه در تفکر هایدگر در وهله اول به واقعیت وجود انسان متناهی و تلاش برای درک زیست و زندگی آدمی در نسبت با زیست جهان معنا می‌شود، آن گونه که زندگی در وضعیت رئال و طبیعی آن به تجربه درمی‌آید. بر این اساس، عزم‌تگاه هایدگر برای نفی تعلیق وجود و تقلیل آن به سوژه مطلق هوسرلی خود انسان انضمامی است؛ یعنی با طرد سوژه مطلق و عزم‌ت به سوی دازاین متناهی در میان هستنده‌ها از سوژه در خودخلیده و «بی‌جهان» سنت ایدئالیسم بیرون می‌زند تا نهجی بنیادی برای پرسش از وجود فراچنگ آورد.

هوسرل هرگونه تعالی موجودات طبیعی به حوزه «آگاهی» را تقلیل می‌دهد، زیرا امر متعال از نظر هوسرل ناظر به اعیان خارج از آگاهی در نسبت با آگاهی است؛ بنابراین امکان حضور شیء عینی از آن جهت که عینی است در آگاهی از آن جهت که ذهنی است به دست نمی‌آید. بنابراین 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 ابژه عینی یا شیء داده شده با «افعال آگاهی» و شیوه تقویم ذاتی شان در آگاهی بحث می کند. به عبارت دیگر، ظهور شیء به فعل قصدی آگاهی وابسته و متکی است؛ یعنی هوسرل شیء را از لفاف عوارض طبیعی خود بیرون می کند و آن را در وضعیتی نوئماتیکی به زیسته آگاهی تبدیل می کند و سپس فعل قصدی آگاهی یا به تعبیر هوسرل نوئسیس در التفات خود به آن معنا می بخشد و آن را به ظهور می آورد. از این رو، هوسرل می گوید:

عمل شناختی، عمل فکر، دارای اجزای انتقالی حقیقی است که آن را حقیقتاً تقویم می کند: اما شیء فیزیکی که این عمل قصد یا فرضاً درک می کند یا به خاطر می آورد 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: ۶۴).

به عقیده هوسرل، هرگونه بحث از وجود موجودات جدای از نحوه دادگی و آشکارگی و پدیداری آن در آگاهی و هر نوع فرض وجود فی نفسه ای که بشود از ظهور پدیدار در آگاهی و نوئمای ادراک به وجود عینی آن منتقل شد و به سوی آن «استعلا یافت» به معنای فروافتادن در همان «ساده نگاری» رویکرد طبیعی و غیرفلسفی 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 دامن علوم پوزیتیو و حتی منطق را نیز فراگرفته است. البته هایدگر هوسرل را نقد می کند که نتوانسته است از تلقی رئالیستی فی نفسه بودن آدمی رها شود، تلقی ای که آشکارا از ترشحات رویکرد طبیعی ناشی می شود؛ به بیان دیگر، به زعم هایدگر، اگر عزیمتگاه 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 ابژه ای در ردیف ابژه های دیگر است بیرون می زد تا لازم نباشد به وسیله اپوخه ابتدا او را از لفاف عوارض طبیعی جدا کند و در منطقه آگاهی مطلق بنشانند. بنابراین، در رویکرد پدیدارشناختی،

«تعالی» [استعلا] نیز وصفی ذاتی از اوصاف پدیداری است که در افعال قوام بخش آگاهی معنای «متعالی» آن قوام می گیرد. بنابراین، وقتی هوسرل از تعالی سخن می راند نه از «واقعیت» ابژه، بل «در-عالم-بودن» همواره از معنای ابژه در ذهن یا در سوژه یاد می کند (احمدی ۱۳۸۰: ۵۴۷).

به عبارت دیگر، از نظر هوسرل وجود به دو نحو اعتبار می شود: وجود به مثابه واقعیت یا وجود «متعالی» یعنی همان داده های خارج از آگاهی که برابریستای آگاهی اند؛ و وجود

به‌مثابه آگاهی یا وجود «استعلایی». یعنی منطقه آگاهی محض واقعیت همان سویه ابژه‌وار جهان عینی است که به‌مثابه پدیدار در آگاهی ظهور می‌کند و خود را آشکار می‌سازد. از آن‌جاکه این آشکارگی در حوزه آگاهی است وجود واقعیت در نسبت با آگاهی است؛ بنابراین به این اعتبار مقید است؛ و درمقابل، 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 سعه مبسوط و گشوده‌ای است که در مواجهه میان «روی‌آورنده» و «روی‌آورده» واقع می‌شود، و اعیان را در آگاهی به‌ظهور 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 به‌اندازه کافی اصیل و آغازین نمی‌داند و از همین جهت است که در پی تعمیق و ژرف‌بخشی به خود مسئله مواجهه است، چنان‌که او از شرایط امکان هستی‌شناختی خود سوژه پرسش می‌کند، اما هایدگر به این تفکر استعلایی تا آن‌جاکه به مسئله فاعل فهمنده مربوط است موافق است؛ یعنی از نظر هایدگر هم خود امکان پرسش از وجود صرفاً از دریچه آشکارگی و ظهور صرفاً با توسل به سوژه 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:

تقدم دازاین بر تمامی موجودات به‌مثابه مرجع فهمنده وجود نباید بدین معنا فهم شود که وجود همه موجودات در درون من فهمنده است و بدین ترتیب کل وجود «سویرکتیو» شده است. این همان فهم سطحی از ایدئالیسم است که او آن را «سوءفهم» ایدئالیسم می‌نامد (Heidegger 1977: 204).

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 تبیین می‌شود. البته این معنا بیش‌تر صبغه هستی‌شناسانه دارد که در مباحث پدیدارشناسی هوسرل در قالب معرفت‌شناسی بروز می‌کند، زیرا همان‌طور که دیدیم،

معرفت‌شناسی هوسرل مفهوم سنتی خود را وامی‌نهد و به‌طرزی بدیع جهان را وابسته و متکی و مستحیل در سعه دادگی مطلق می‌کند و آن را جهان برای من می‌خواند. به‌هرروی، از نظر هوسرل، معنای تعالی یا واقعیت باید به‌نحو درونی تبیین شود؛ به‌عبارت‌دیگر، امر رئال یا واقعیت متعالی چنان‌چه در منطقه آگاهی به قرار و قوام بیاید و به‌اصطلاح هوسرل حال در آگاهی و تبدیل به زیسته آگاهی شود قابل‌دریافت و فهم است، زیرا،

«حال حقیقی» (درون‌ذهنی / Resell Immanente) دقیقاً به این دلیل تشکیک‌ناپذیر می‌شود که بر هیچ‌چیز دیگری دلالت نمی‌کند، به هیچ‌چیزی «بیرون» از خودش «اشاره» ندارد، زیرا آن‌چه در این‌جا مقصود است کاملاً و تماماً درون خودش داده شده است (هوسرل ۱۳۹۲: 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 1979: 298).

نزد هایدگر نسبت‌گرفتن، یعنی نحوه مواجهه با موجودات و وجود، اهمیت کانونی دارد؛ به‌بیان‌دیگر، وجود در نحوه نسبت‌گرفتن‌ها و در چهارچوب مواجهه قابل‌فهم و دریافت است و در تفکر هوسرل این امکان نیز برسیاق روی‌آوردگی‌ها پدید می‌یابد. دقیقاً از همین‌روست که هایدگر بر مسئله «روی‌آوردگی» به‌عنوان ره‌یافت مهم پدیدارشناسی هوسرل تصریح می‌کند و با وضوح تمام در درس‌گفتار *درآمدی به پژوهش پدیدارشناسانه* می‌گوید: «با این کشف روی‌آوردگی [نزد هوسرل] برای نخستین‌بار در کل تاریخ فلسفه صراحتاً راهی برای پژوهش بنیادین هستی‌شناسانه داده شده است» (Heidegger 1994: 260). اما در تکمیل این‌نمط ذکر این نکته ضروری است که هوسرل از اپوخه هوسرلی، باوجود نقدهایی که به آن دارد، بازخوانی دیگری دارد، به‌نحوی که از دل آن نهجی برای مواجهه و پرسش از خود وجود می‌گشاید، اما چگونه؟ به‌عقیده 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 درمورد آن موضع لاقضاً اتخاذ می‌کند. هایدگر نیز به همین شیوه باور دارد، اما نقد او متوجه این معناست که با کنار نهادن یا اپوخه موجودات امکان ظهور خود وجود مواجهه با

آن و پرسش از آن فراچنگ می‌آید. بنابراین از این منظر هوسرل را متهم می‌کند که لازم بود در فرایند اپوخه و هنگامی که با تقلیل‌ها عرصه مطلق آگاهی به‌دست آمد از نحوه وجود خود این عرصه یعنی نحوه وجود آگاهی مطلق پرسش می‌کرد. اما برای هایدگر این دستاورد هوسرل نهج مغتنم و بنیادی است که می‌تواند از خود وجود روی‌آرندگی پرسش کند و با این مواجهه برای نخستین‌بار از تفکر ایدئالیستی و حصار سوپژکتیویته بیرون بزند.

۴. سوپژکتیویته استعلایی

هوسرل با تبیین و توضیح سوپژکتیویته استعلایی، به‌عنوان اصل اساسی که امکان ظهور پدیدارها به آن متکی و وابسته است، می‌خواهد به فهم معنای وجود موجودات در جریان هستی و نیز به فهم معنای وجود به‌منزله «هستی‌شناسی ای کلی، اصیل، و بنیادین» برسد. در تفکر 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 ای 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 روی‌آورنده» (Heidegger 1979: 148)؛ دوم، «فرو گذاشتن پرسش از معنای خود وجود» (ibid.: 157). مسئله نخست ناظر به بنیاد روی‌آرندگی و همان پرسش از نحوه وجود خاص سوپژکتیویته 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 مورد توجه و تعمق قرار نداده و از آن عبور کرده است، مخصوصاً که هوسرل توانسته است با تقلیل‌های استعلایی و ایده‌تیک 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 است؛ یعنی تمایز میان موجودی که خود را آشکار می‌سازد و عرصه «واقعیت» است و موجودی که آشکاری برای آن روی می‌دهد؛ باین‌وصف، به‌عقیده هایدگر، باوجود به‌دست آمدن حوزه آگاهی محض و تمایز میان دو حوزه وجود در تفکر هوسرل، پرسش از

وجود امر روی آورنده فرو گذاشته شده است، پرسشی که ضروری ترین پرسش تاریخ فلسفه است. هایدگر خود در نقد هوسرل می گوید:

اما اکنون در این جا این امر غریب را می بینیم که ادعا می شود ریشه ای ترین تمایز وجودی به دست می آید، بی آن که از وجود موجوداتی که به این تمایز درمی آیند به راستی پرسش شود... در این جا بحث در باب وجود است، به معنای تمایزی میان منطقه های موجود؛ یعنی وانمود می شود که تمایزی با نظر به وجود انجام می گیرد. اگر بیش تر بپرسیم که در این جا وجود به چه معناست و با نظر به چه چیزی وجود مطلق [آگاهی] در برابر واقعیت [پدیدارها] از آن متمایز می شود، آن گاه 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 آن چه متمایز می شود نیز پرسش نشده است؛ یعنی نه از نحوه وجود آگاهی و نه اصولاً از آن چه کل این تمایز وجودی را راهبری می کند که به عبارت دیگر، از معنای وجود. از این جا روشن می شود که پرسش وجود نه پرسشی دل خواه یا ممکن، بلکه ضروری ترین پرسش است، دقیقاً در معنای اخص خود پدیدارشناسی (Heidgger GA20: 158).

بنابراین، از آن جا که آگاهی در نسبت با آدمی معنا می یابد، پیش تر باید وجود انسان مفروض گرفته شده باشد. به همین دلیل است که هایدگر ابتدا از نحوه وجود انسان نزد هوسرل پرسش می کند. به عقیده هایدگر، بنابر تلقی هوسرل، وجود موجودی که پس از تقلیل ها به مثابه ساحت محض آگاهی به دست خواهد آمد مطابق با رویکرد طبیعی چنین است: «ابژه واقعی مانند سایر ابژه ها در جهان طبیعی» (Heidgger 1979: 131). البته هوسرل آگاهی را از مختصات ذاتی صرفاً آدمی می داند، نه همه موجودات؛ اما هایدگر این دیدگاه را به بحث رویکرد طبیعی خود هوسرل مبتنی می کند، به این معنا که وجود آدمی تا قبل از انجام تقلیل چونان ابژه ای در میان دیگر موجودات است و تنها پس از تاب آوری تقلیل از ریشه طبیعی و در جهان بودن خود کنده می شود و به عنوان عرصه محض آگاهی در منطقه تقویم جهان می نشیند. به هر روی، اگر مقصود هایدگر از این که باید از نحوه وجود آدمی پرسش کرد چنین باشد که باید به واقعیت و وجود انسان پیش از تقلیل ها بازگشت، چنین وجودی امری واقعی (رئال) خواهد بود و امری است که هوسرل آن را «آگاهی روان شناسانه» می نامد (ibid.: 154).

اما حقیقت این است که هایدگر در این باب وضعیت بنیادی تری برای وجود انسانی قائل است؛ یعنی هایدگر آدمی را مانند ابژه ای در کنار سایر ابژه ها لحاظ نمی کند تا به واسطه

تقلیل به‌عنوان حوزه محض آگاهی به‌دست آید، بلکه از نظر هایدگر دازاین از همان ابتدا اساس مواجهه و روی‌آوری است؛ بنابراین،

خود[انسان] و عالم دو موجود هم‌چون سوژه و ابژه نیستند، بلکه خود و عالم تعیین بنیادین خود دازاین در وحدت با ساختار درعالم‌بودن هستند. این که هایدگر می‌گوید عالمیت نه تعیین مقولی اشیا، بلکه امری وجودی (غیرمقولی) یا اگریستانسیال یعنی همان ساختار بنیادین دازاین است خواهان اشاره به همین تفکیک‌ناپذیری میان دازاین و عالم و نفی ثنویت سوژه و ابژه است (عبدالکریمی ۱۳۹۱: ۶۹-۶۸).

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 را توضیح دهد. این چهار ویژگی عبارت‌اند از: «وجود درونی، وجود مطلق به‌معنای دادگی مطلق، وجود مطلق به‌معنای پیشینی‌بودن 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 موردنظر هوسرل را برای توضیح خود ساحت روی‌آورندگی مقنع و مقتضی تلقی نمی‌کند؛ به‌بیان‌دیگر، باوجود این اوصاف وجودی چهارگانه هنوز به این پرسش پاسخ داده نشده است که هوسرل وجود روی‌آورندگی را چگونه اعتبار کرده است؟ به‌عبارت‌دیگر، هایدگر به هوسرل اشکال می‌کند که با توجه به هموارشدن پرسش از امر روی‌آورنده، چرا از آن غفلت ورزیده است؟ برای دریافت مقصود هایدگر ابتدا 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. به‌بیان‌دیگر، 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، «درونی‌بودن درمورد یک نسبت گفته می‌شود، نسبتی که میان خود تجربه‌ها یعنی میان فعل تأمل‌کننده و فعل تأمل‌شده ممکن است» (ibid.: 142)، یعنی نسبتی که آگاهی در التفات به امر قصدشونده پدید می‌آورد. به‌نظر هایدگر درونی‌بودن صرفاً ناظر به نسبتی است که فعل روی‌آورنده آگاهی

هنگامی به آن متصف می‌شود که خود را موضوع روی‌آوری خویش سازد، یعنی قصد و التفات به چیزی داشته باشد، مانند زمانی که آدمی به چیزی می‌اندیشد؛ اما این نسبت خودادراکی بیان‌گر معنای وجود خود فعل روی‌آوری آگاهی در روی‌آورنده‌بودنش نیست. به بیان دیگر، یعنی وجود عمل التفاتی آگاهی درمورد وجود خود این التفات از حیث نحوه بودنش هیچ توضیحی نمی‌دهد. درونی بودن بیان‌گر «نسبتی وجودی میان موجودات است، نه وجود به ما هو وجود» (ibid.). 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» (ibid.)، 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 وعای آگاهی توسط قصدیت‌های من موجود و معنا می‌شوند. اما پرسش هایدگر این است:

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

نقد دوم: نقد هایدگر بر ویژگی دوم وجودی برای آگاهی مطلق نیز بر همین مبناست؛ یعنی اطلاق آگاهی به معنای دادگی مطلق همانند وصف درونی‌بودن باز ناظر به نحوه دریافت متعلق تأمل بازتابی یعنی همان ابژه عینی قصدی است؛ یعنی نحوه نسبت تجربه با خود به مثابه تجربه تجربه یا ادراک ادراک است، یعنی مدرک از آن جهت که مدرک است. به بیان دیگر، چون این جا تقلیل استعلایی اعمال شده است، ابژه رئال به ابژه‌ای ادراکی تبدیل می‌شود و درون قلمرو آگاهی زیست می‌کند و به اصطلاح هوسرل زیسته آگاهی و معطوف به ساختار تجربه است. در این جا نیز «باز تعیین منطقه [وجودی] تجربه با نظر به دریافت‌شدگی اش» لحاظ شده است؛ 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 تأملی بازتابی است لحاظ شده است» (ibid.: 143)؛

نقد سوم و چهارم: خاصیت وجودی سوم برای آگاهی مطلق به این معناست که آگاهی مطلق خودداده است، یعنی به هیچ چیز غیر خودش برای بودن نیاز ندارد. مطلق بودن آگاهی

به معنای خودبنیادبودن 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» (ibid.). از نظر هوسرل وجود یعنی معنا، ماهیت، و ذات چیزی. جایگاه چنین موجودی باید از سنخ معنا باشد، یعنی آگاهی، زیرا آگاهی از سنخ معناست؛ بنابراین وقتی هر وجودی صرفاً حیث معنایش اعتبار می‌شود، وجودش هم به آگاهی متکی می‌شود. آگاهی نیز در این طرز تلقی وابسته به هیچ مولفه دیگری برای معنای خود و وجود خود نیست. بنابراین، باین 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 کند. وجود متعالی همواره در نشان‌دهندگی داده شده است و آن هم به نحوی که وجود متعالی خود را دقیقاً به منزله موضوع روی‌آوردگی بازمی‌نمایاند (ibid.: 144).

شرط وجود از نظر هایدگر همان رفتار آگاهی در قوام‌بخشی معنای وجود و واقعیت پدیدارهاست. امر مطلق وجود قوام‌بخش آگاهی باتوجه به مفصل‌بندی استعلایی آن است. به تعبیر هایدگر،

امر واقع برای آن که بتواند اساساً به منزله واقعیت وجود داشته باشد باتوجه 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 وابسته‌نبودن به غیر (ibid.: 145).

هایدگر در مورد اوصاف چهارگانه 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 هوسرل در خصوص آگاهی تقویم‌کننده و سوژه قوام‌بخش یعنی آگاهی محض متذکر شده است صرفاً معطوف به تعیناتی است که متکفل حوزه‌بندی وجودی آگاهی به مثابه منطقه‌اند؛ اما در مورد خود آگاهی یعنی وجود آگاهی هیچ توضیحی به ما نمی‌دهند.

۶. افعال روی آورنده آگاهی

روی آوری همان التفات و قصدیت منطوی در ساختار استعلایی آگاهی است. روی آوری فعل آگاهی برای ساخت ساحتی ایدئال است. به تعبیر لویناس، «چون ایدئالیسم قصدی رویکرد اساسی هوسرل است، تقلیل پدیدارشناسی نمی تواند صرفاً تدبیری احتیاطی در قبال تعالی ها تلقی شود، بلکه گذار به نقطه ای مطلق است که از آن جا جهان به مثابه متقوم شده توسط قصدهای آگاهی نگریسته می شود» (Levinas 1970: 137). از آن جا که هوسرل جهان را ابژه هایی می انگارد 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» بیابند، «من» ای که اکنون «من» استعلایی شده است. به تعبیر دیگر، جهان هنگامی جهان برای «من» می شود که معنادار، یعنی از جنس آگاهی، باشد و از این جهت، زیسته آگاهی «من» است. بنابراین در تلقی هوسرل، آگاهی زیستگاه جهان در وضعیت تقلیل یافته و ایدئال شده آن است؛ از این حیث، گاهی مرادف «من» است، «من» ای جهان گیر و یک سره سوژکتیو و از این حیث «من» ای بی جهان. بنابراین هوسرل نهج چنین فرایندی را در ذات افعال آگاهی استعلایی می داند؛ یعنی این افعال آگاهی است که عالم را متضایف قصدی خود می کند و چونان کمندی اشیا و اعیان را صید و بر حوزه حضور و شهود می نشاند. یعنی واقعیت و وجود از حیث اختصاصش به پدیدارهای درون آگاهی است که اطلاقش به آگاهی محض از نظر هوسرل بی وجه است، و همان طور که تأکید کرده بود، نباید از آگاهی محض انتظار واقعیت داشت. از همین رو،

بیهوده است که بخواهیم برای تشکیل مفاهیم و احکام از روشی مشابه با روشی که در علوم عینی به کار می رود استفاده کنیم. حماقت است اگر بخواهیم یک زیسته آگاهی را همانند ابژه ای طبیعی به مثابه این همان تعریف و برای این کار به تجربه اتکا کنیم (هوسرل ۱۳۹۶: ۹۴).

نمی توان در این خصوص با هوسرل مخالفت کرد؛ یعنی نمی توان از آگاهی چنین انتظاری داشت که اعیان و اشیا را به همان نحوی که در جهان عینی هستند، یعنی با همان وضعیت فیزیکی که در ابژه عینی حاضرند، حاضر کند. اما نقد هایدگر در حقیقت متوجه این نکته است که هر چند با اپوخه و تقلیل هایی که هوسرل به میان می آورد حوزه خاص آگاهی محض به دست می آید و از نظر هایدگر این دستاورد مهمی تلقی می شود، زیرا در همین نقطه است که اساساً امکان بحث در باب نحوه بودن و وجود موجودات و پدیدارها

فراهم می‌شود. 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؛ به بیان ساده‌تر، براساس فهم هایدگر، هوسرل با وجود نقد رویکرد طبیعی، از آن‌جاکه برای آدمی وجودی فی‌نفسه قائل است، نتوانسته است از دست‌اندازی رویکرد مزبور به مبانی فکری‌اش گسسته شود؛ زیرا اگر وجود انضمامی آدمی در آغاز صورتی رئالیته نمی‌یافت، دیگر نیازی نبود به واسطه تقلیل وجود انضمامی و واقعیت آن در جهان صرف‌نظر شود تا منطقه آگاهی محض و مطلق به دست آید؛ پس این تقلیل عملاً تأییدی است بر این‌که به‌زعم هایدگر پدیدارشناسی هوسرل با وجود 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 به‌نحو 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: ۱۵۶).

به همین سبب است که از نظر هایدگر حقیقت دازاین همان درجهان‌بودن اوست. هایدگر با پرسش از سوژکتیویته سوژه و نحوه دادگی آن در تفرد و تنهایی‌اش عرصه‌ای را ملاحظه می‌کند که به‌نوعی تناقض‌آمیز است، یعنی ساحتی که از یک سو با وجودی 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 خودبنیاد مواجهه باشد. این همان تعارض میان «من استعلایی» و «من

تجربی» است، که تفکر ایدئالیسم استعلایی دست‌کم از کانت تا هوسرل خود را با آن مواجه و در کمند آن گرفتار می‌دید؛ به‌بیان‌دیگر، 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 آن‌جاکه واقعیت انضمامی سوژه به ساحت ذاتاً مقدم استعلایی مدخلیتی نمی‌یابد و در منطقه واقعی و تجربی حضوری نمی‌یابد یا به‌تعبیر هایدگر در «درون جهان» و نهاده می‌شود، اساساً دیگر سوژه استعلایی نخواهد بود.

هایدگر در وجود و زمان، در بحث از «تقدم انتیک دازاین»، وجود آدمی را ممتاز و منحاز از وجود تمامی موجودات دیگر لحاظ می‌کند و به عرصه تقدم هستی‌شناسانه می‌نشانند. مقصود از تقدم انتیک دازاین تقدم اتولوژیک دازاین یعنی تقدمی است که آدمی را صرفاً موجودی در میان دیگر موجودات نمی‌داند؛ به‌بیان‌دیگر، وجود انسان در جریان تجربه زیسته و در پیوندی وجودی با زیست‌جهان خود به وجود موجودات، و در نسبت با موجودات، یا به‌تعبیر هایدگر همان موجودات «تودستی» در شبکه‌ای از «معناداری‌ها»ی «جهان» معنا می‌بخشد. به‌عبارت‌دیگر،

وجود انسان عبارت است از حضور که با چهار چیز قوام می‌گیرد: ۱. آگزیستانس، یعنی حضور انسان به‌عنوان وجود، بنای عالم است؛ ۲. آگاهی، یعنی حضور به‌عنوان آگاهی، التفات انسان به موجودات درون عالم است؛ ۳. حضور زمانی، یعنی حضور انسان به‌عنوان زمان، افق عالم است؛ ۴. حضور زبانی، یعنی حضور به‌عنوان زبان، برقراری نسبت با این موجودات است. وقتی این چهار چیز با هم لحاظ شوند، عالم تشکیل می‌شود. از آن‌جاکه عالم توسط من فراقنده می‌شود، در نتیجه، آگزیستانس من است، یعنی ex-istence، یعنی آن‌که همیشه از خود فراشد دارد (خاتمی ۱۳۹۴: ۱۱۵-۱۱۶).

از نظر هایدگر، عزیمتگاه هوسرل در پدیدارشناسی به‌معنای دقیق کلمه آغازین و اصیل نیست. برای مثال اپوخه هوسرلی راه‌برد هدایت و جهت‌دهی آگاهی در عملیات ذهن برای تقویم جهان است. هوسرل بر این نهج به رویکرد طبیعی به‌عنوان مواجهه‌ای خام، غیراصیل، و ساده‌آگاران می‌تازد تا بتواند بر سبیل پدیدارشناسی استعلایی ابتدا از تلقی «رئالیستی فی‌نفسه» بودن وجود به تلقی پدیدارشناسانه وجود به‌مثابه ظهور و مواجهه گذار کند. بنابراین،

اپوخه پدیدارشناسی برخلاف اپوخه روان‌شناسی روش محدودسازی درون جهان نیست، بلکه روشی محدودیت‌زد است که از کل جهان فراتر می‌رود و کل موجودات را به‌عنوان جهان به مسئله خودش تبدیل می‌کند. یعنی کل جهان را به واحدی اعتباری تبدیل می‌کند که به زندگی ذهنیت استعلایی (که به‌وسیله 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 بلاموضوع می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، 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 روی‌آوردگی به‌معنایی 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 به‌نحو 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 به‌نحوه خاص وجودش فهم و تفسیر شود. از این رو، مطلق یعنی دازاین به‌منزله امر ماتقدم و ضروری آگاهی در عین اطلاقش با لحاظ وجودش امری انضمامی و متناهی است. از این رو به‌مثابه امر مطلق متناهی برخاسته از چیزی است که هایدگر آن را «ایدئالیتیه دازاین» می‌نامد که «به‌نحو پدیداری بنیان‌گذاری شده است» (Heidegger 1977: 229).

بنابراین، بحث از واقع‌بودگی و تناهی دازاین مربوط به حوزه واقعیت نیست؛ یعنی نسبتی با رویکرد طبیعی ندارد که حیثی ابژکتیو و اُنْتیک یابد و درکنار دیگر ابژه‌ها تلقی شود. منظور هایدگر این نیست که با طرح پرسش از نحوه وجود انضمامی و متناهی سوژه مطلق از ایدئالیتیه سوژه به عرصه رئالیتیه موجودات منتقل می‌شویم، بلکه همان ایدئالیتیه بنیاد وجودشناسانه و پدیداری پیدا می‌کند. به‌نظر هایدگر، این همان مسئله‌ای است که ایدئالیسم استعلایی هوسرل با خلطی از آن عبور کرده است. به‌عبارت‌دیگر، هوسرل میان مطلق به‌معنای نامتناهی با مطلق پدیدارشناسانه که باید مطلق به‌معنای متناهی باشد اختلاط حاصل کرده است. به‌بیان‌دیگر، مطلق در این تلقی به‌زعم هایدگر به دو نحو اعتبار شده است: یکی مطلق به‌معنای واقعیت و امر متناهی متفرد انضمامی که همان وصف بنیادین دازاین در اطلاق است؛ و دیگری مطلق پدیدارشناسانه که هوسرل آن را نامتناهی و حوزه محض و مطلق آگاهی است می‌داند، حال آن‌که از نظر هایدگر مطلق پدیدارشناسانه باید مطلق به‌معنای متناهی فهم شود.

۷. نتیجه‌گیری

هوسرل را به دلیل مرکزیت‌بخشی به نظریه «قصیدیت» در سیستم فکری خود و این نظر که تفکر همیشه مستلزم چیزی است که فکر بدان می‌اندیشد و کاملاً متمایز از تجربه زیسته در رویکرد طبیعی است باید ستود؛ اما نقصان و رخنه‌ای که در این نظام فلسفی پدید آمد فروافتادن «قصیدیت آگاهی» در تلقی بازنمایی است. به نظر هوسرل، «قصیدیت» یا حیث التفاتی کمون و ذات آگاهی است. خصلت آگاهی در ایده «قصیدیت» هوسرل این است که «هر آگاهی آگاهی از چیزی است» خواه آن چیز بیرون از ذهن باشد یا درون ذهن، بدین معنا که به‌زعم هوسرل «قصیدیت» یا همان حیث‌التفاتی آگاهی

معنایی از یک عین را «حاضر می‌کند»، نه این که آن را تصویر می‌نماید... ماهیت آن بیش تر عبارت است از نوعی قصد که می‌تواند قاصدانه به هر چیزی و همه چیز مستقل و غیرمستقل «معطوف» باشد. هر چیزی که بتواند به‌مثابه یک عین موردافاده عینی شود می‌تواند یک عین قصدی باشد (رشیدیان ۱۳۹۴: 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 متعلقش را به‌عنوان موردافاده (به‌عنوان متعلق یک قصد) در خودش حمل می‌کند... (و هرکدام از آن‌ها این کار را به‌شیوه خودش انجام می‌دهد). ادراک خانه یک خانه (یا به‌عبارت دقیق‌تر این خانه منفرد) را به‌نحو ادراکی افاده می‌کند؛ یادآوری خانه را به‌عنوان یادآوری افاده می‌کند؛ و تخیل خانه آن را به‌نحو خیالی افاده می‌کند؛ یک حکم [حملی] درباره خانه‌ای که به‌نحو خیالی افاده می‌کند؛ یک حکم [حملی] که موضوعش «خانه قرارگرفته درمقابل من است» آن را به‌شیوه [حملی] افاده می‌کند؛ و...الی آخر (هوسرل ۱۳۹۶: ۷۳).

در ایدئالیسم قصدی هوسرل آگاهی همیشه آگاهی از چیزی است و این همان ایده معروف فلسفه‌های مدرن دکارتی - کانتی است که به ما رسیده است. درواقع قصیدیت 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. «قصیدیت» در یک معنا عبارت است از ساختار تمامی روابط ما با جهان که تمامی اشکال زندگی ما را تحت‌تأثیر 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 را تشکیل می‌دهند از دست داده‌ایم. اصالت بازنمایی منجر به ساخت جهانی تصویری می‌شود که قابلیت انطباق با قوای شناختی آدمی را فراهم کند. هوسرل تلاش می‌کند قصدیت را در بستر متافیزیک نظری سنتی مبتنی بر ثنویت سوژه و ابژه با محوریت سوژه یعنی عین‌های خلیده در ساحت آگاهی تفسیر کند؛ اما موفق نمی‌شود و به همین دلیل متهم می‌شود که اندیشه او همان اندیشه فیلسوفان غیرمدرن است. اصالت بازنمایی تنها ایراد «قصدیت» نیست، بلکه لازمه 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 به موناډ لایب‌نیتسی تبدیل می‌کند که در و پنجره ندارد و معنای جهان را در خودش خلق می‌کند. بنابراین «قصدیت» هوسرل منجر به اصالت من یا «سولپسیسم» می‌شود. پس اگر حیث‌التفاتی اساس پدیدارشناسی هوسرل جهانی را بر من آشکار می‌کند که از پیش در تصرف و تصاحب خود من است، پس من نمی‌توانم با هیچ‌کس دیگری در این تصرف و تصاحب شریک باشم. در فلسفه سنتی مسئله «دیگری» یعنی اذهان دیگر مسئله‌ای معرفت‌شناختی بود. توسل هوسرل به دیگری راهی برای گسست از سولپسیسم در معنای منفی آن است، زیرا سولپسیسم تا آن‌جا پیش می‌رود که صرفاً از فردیت آدمی حفاظت کند. پدیدارشناسی می‌خواهد در این تجربه وجود دیگری را برای ما روشن سازد. هوسرل می‌گوید: «دیگری» به خود من ارجاع دارد؛ «دیگری» بازتاب خود من است» (هوسرل ۱۳۸۱: ۱۵۰).

هوسرل می‌خواست 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 عینیت‌سازی توسط قصدیت است تقویم می‌شود و نیز من آن را در زیست‌جهان تجربه می‌کنم. او می‌گوید: «من پیشاپیش تجربه‌ای از «سوژه دیگری» بدون ویژگی‌های انضمامی معینی دارم. بنابراین بداهت دیگری نزد من یک بداهت عقلانی و ادراکی است» (همان: ۱۶۷).

فلسفه هایدگر به‌نحو بنیادی طرحی کاملاً اُنتولوژیک دارد و کتاب وجود و زمان هم‌چنان الگویی هستی‌شناختی به‌شمار می‌آید. هایدگر اندیشه خود را براساس پدیدارشناسی هوسرل پایه‌ریزی کرده است، اما پاره‌ای از مواضع فکری او را نقد و برخی از مفاهیم مرکزی آن را رد می‌کند. همان‌طور که گذشت، قصدیت اصالت من و نفی خود دیگر

(سولیسیسم) از جمله دشواری‌های پدیدارشناسی هوسرل بود، اما در پدیدارشناسی اگزیستانسیال هایدگر این دشواری‌ها برطرف شده‌اند. برای مثال، اهمیت «اگو» در پدیدارشناسی هوسرل و بازتعریف او از پدیدارشناسی به‌عنوان «اگولوژی» را رد می‌کند. البته شاید این‌گونه تلقی شود که فلسفه در نظر هایدگر هنوز معنای هوسرلی دارد، چون اگر پدیدارشناسی همان اگولوژی یا من‌شناسی است، فلسفه نیز در تفکر هایدگر نوعی از این من‌شناسی است؛ اما حقیقت این است که این تلقی در نوعی سوءفهم از تفسیر هایدگر از انسان به‌عنوان **دازاین** نهفته است. هایدگر وجود انسانی را که به‌تعبیر او «دازاین» نامیده می‌شود ابژه‌ای در کنار سایر ابژه‌ها نمی‌داند، بلکه آن را یگانه موجودی می‌داند که با پرسش از هستی خود و فهم ساختار وجودی خود متوجه وجود به‌معنای 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 کند. بنابراین این درست است که در تفکر هایدگر نیز اگو به دازاین تبدیل می‌شود و در مرکز هست‌شناسی هایدگر می‌نشیند، به‌نحوی که اگر دازاین از تلقی انتولوژیک هایدگر حذف شود چیزی از فلسفه او باقی نمی‌ماند، زیرا حتی پرسش از مفهوم وجود و مواجهه با آن نیز به‌جهت اوصافی است که هایدگر پیشاپیش برای دازاین مطرح می‌کند. البته نسبت دازاین با خودش به‌واسطه فهمی است که برخلاف هوسرل خودداده نیست، بلکه کاملاً وجهی **انتولوژیک** دارد، یعنی فهمی که دازاین از خود دارد به‌جهت **پرتاب‌شدگی** در عالم و در نسبت با هستنده‌ها فراچنگ می‌آید؛ یعنی حیثی انضمامی دارد، نه مستقل و جدا از عالم، آن‌چنان‌که هوسرل می‌پنداشت. بنابراین، من و من‌شناسی در تفکر هوسرل و هایدگر کاملاً وجهی مرکزی و محوری دارد و از این جهت مشترک است، اما وجه تمایز من‌شناسی در تفکر هوسرل و هایدگر به شیوه فهم و تفسیر آن برمی‌گردد که موجب تضاد فکری این دو فیلسوف می‌شود، یعنی اختلاف در مبانی فهم. در تفکر هوسرل اگولوژی همان مرجع فهمنده است. بنابراین ایدئالیسم قصدی او با قصدیت‌های خود جهان را در آگاهی تقویم می‌کند و فاعل من یشاء است. در تفکر هایدگر هم مبنای فهم و دریافت جهان دازاین است، اما نه در آگاهی آن‌چنان‌که هوسرل می‌گفت، بلکه به‌نحو وجودی؛ زیرا در نظر هایدگر «ذهن در پدیدار معنایی نمی‌افکند، بلکه آن‌چه به‌ظهور می‌رسد تجلی هستی‌شناختی خود شیء است» (پالمر ۱۳۸۲: ۱۴۲)؛ یعنی، دازاین در نحوه بودنش عین روی‌آوردگی و گشودگی به جهان است. در **وجود و زمان** هایدگر تلقی دیگری از سوژکتیویسم و فهم 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 تعبیر هایدگر، «دازاین آن هستنده‌ای است که درضمن هستن خود با هستی خود نسبتی از سر فهم دارد» (هایدگر ۱۳۸۶: ۱۶۹). اما همان‌طور که ذکر شد، نظریه فهم در تفکر هایدگر نباید در معنای هوسرلی آن فهم شود، آن‌طور که به خودبنیادی فاعل فهمنده، تقویم جهان در آگاهی، و سوژکتیویته هستی بینجامد.

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 مسئله وجود روبه‌رو شد، درحالی که کل فلسفه سنتی کنکاش در آن را محال می‌دانست. با ره‌آورد پدیدارشناسی هایدگر امکان گسست از سوژکتیویسم که به‌باور او آثار و نتایج زیان‌باری برای بشر داشته و سبب‌ساز بسط بی‌معنایی و نیهیلیسم شده است فراهم می‌شود.

هستی‌شناسی هایدگر طرحی هرمنوتیکی دارد، به‌گونه‌ای که عالمیت دازاین را در تاریخ‌مندی آن لحاظ می‌کند و پس از گسستی طولانی از «وجود» بشر عصیان‌زده غربی را به‌سوی آن فرامی‌خواند. 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 به‌زیرآوردن 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 شده است. از این‌رو، با پرسش از مفهوم وجود طریقی دشوار و درعین‌حال اصیل برای رجعت به بنیانی اُنتولوژیک برای شنیدن ندای هستی و فهم حیات پی می‌افکند. البته در نگاه هایدگر، صرفاً هستنده‌ای به‌نام دازاین به چنین سپهر هویت‌بخشی 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 این‌رو در وحدتی درونی با عالم خود پایه‌های ثنویت‌های سرشته در ضمیر تاریخ فلسفه غربی را، که در انحای گوناگون و ادوار مختلف تاریخ انسان به‌ظهور آمده است، لِرزان و لغزان می‌کند؛ و این همه ره‌آورد رجعت به «وجود» است، که هایدگر آن را منظوی در پرسشی ژرف از مفهوم «وجود» به‌ظهور آورد. اما باوجود همه اوصافی که از وجود به‌میان می‌آید خود وجود هم‌چنان در مستوری و اختفا می‌ماند. گویی هایدگر پرسش از مفهوم وجود را طریق مواجهه با معضلات دنیای غرب دید، نه به‌عنوان پاسخ.

کتابنامه

- احمدی، بابک (۱۳۸۴)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
- بوخنسکی، ام (۱۳۷۹)، *فلسفه معاصر اروپایی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۹)، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی (جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر)*، تهران: ققنوس.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۴)، *فلسفه غربی معاصر*، تهران: نشر علم.
- دارنیک، آندره (۱۳۸۴)، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه دکتر محمود نوالی، تهران: سمت.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۵)، «تفکر معنوی و سوپزکتیویسم متافیزیکی»، پژوهش‌های عقلی نوین، س ۱، ش ۲، پاییز و زمستان.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۱)، *هایدگر و استعلا*، تهران: ققنوس.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۱)، «زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی»، در: *هرمنوتیک مدرن، گزیننده جستارها*، بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۷)، *دونس اسکوتوس و کانت به روایت هایدگر*، تهران: سروش.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۷)، *مارتین هایدگر*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- ورنو، روز و ژان وال (۱۳۷۲)، *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- هوسرل، ادmond (۱۳۹۲)، *ایاه پدیدارشناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- هوسرل، ادmond (۱۳۹۶)، *تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

Fink, Eugen (1974), *De la Phenomenology*, trans. Didier Franck, Paris: Minuit.

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. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, Edmond (1985), *Idees Directrices Pour und Phenomenology*, tren: P. Ricoreur, Paris: Vrin.

Levinas, Theorie (1970), *de L'intuition dans la Phenomenologie de Husserl*, Paris: Vrin.