

تفسیری از نقد هایدگر بر مبدأ و موضوع پدیدارشناسی استعلایی هوسرل

احمد رجبی*

چکیده

هایدگر در درس گفتار تمهید برای تاریخ مفهوم زمان، نقدی درونی بر موضوع پدیدارشناسی استعلایی وارد می‌کند و هوسرل را متهم می‌سازد که پرسش از نحوه خاص وجود افعال روی آورنده آگاهی و معنای وجود را به‌طور کلی فرو گذاشته است. هایدگر به‌واسطه این نقد، با بازگشت به مبدأ پدیدارشناسی؛ یعنی چرخش از رویکرد طبیعی به رویکرد استعلایی پدیدارشناسانه، به فهم خاص خویش از موضوع پدیدارشناسی؛ یعنی دازاین راه می‌برد. در مسیر تفسیر این نوشتار نشان داده خواهد شد که هایدگر، بر خلاف فهم مشهور، نه تنها منکر چرخش استعلایی هوسرل و مسیر اپوخه و تقلیل‌ها نیست، بلکه برعکس به معنای خاصی، هم اپوخه و هم تقلیل استعلایی را می‌پذیرد؛ بدین معنا که اطلاق سوژه استعلایی مطلق را چنان ریشه‌ای می‌کند که مبدأیت رویکرد طبیعی هوسرل حذف می‌شود و تمایز میان وجود انسان با سوژه مطلق نیز از میان می‌رود. بدین ترتیب، دازاین، به نحو خاصی در جایگاه سوژه مطلق، به نحو توأمان در اطلاق و تناهی انضمامی آن قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، آگاهی استعلایی، سوژه، دازاین، روی آورندگی،

هستی‌شناسی

*. دکترای فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران. rajabi_ahmad2@yahoo.de

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۱؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۰۳/۱۰]

مقدمه

هایدگر در درس‌گفتار تمهید برای تاریخ مفهوم زمان، شرح مفصلی از سیر فلسفه و پدیدارشناسی در دوران معاصر خویش به دست می‌دهد و پس از بحث درباره‌ی دستاوردهای بزرگ پدیدارشناسی هوسرل، که به تعبیر هایدگر سه کشف مهم در فلسفه محسوب می‌شوند؛ یعنی روی‌آوردگی، شهود مقولی و معنای امر پیشینی، به «نقد درونی»^۱ پدیدارشناسانه‌ی خویش از رویکرد و مبدأ پدیدارشناسی در اندیشه‌ی هوسرل می‌پردازد و نقد را به گونه‌ای پیش می‌برد که مدخلی بر فهم خود او از آغازگاه و موضوع پدیدارشناسی؛ یعنی ضرورت تبدیل موضوع آن از تفسیر ساختار استعلایی آگاهی به هستی‌شناسی بنیادین یا به تعبیری از سوژکتیویته‌ی سوژه به نحوه‌ی وجود دازاین باشد.

درباره‌ی نقد هایدگر بر هوسرل و تفاوت دیدگاه این دو فیلسوف درباره‌ی معنا، مبدأ و عرصه‌ی موضوعی پدیدارشناسی، پژوهش‌ها و مطالعات بسیاری صورت گرفته است. اما آنچه در این نوشتار دنبال خواهد شد، مسیر تفسیری ویژه‌ای است که بر خلاف رأی مشهور در مطالعات مربوط به هایدگر، آغازگاه اندیشه‌ی او را اساساً عدول از چرخش استعلایی هوسرل و بازگشت از مسیر اپوخه و تقلیل‌های هوسرلی نمی‌داند، بلکه دقیقاً برعکس، طرح هستی‌شناسی بنیادین و نیل به نحوه‌ی وجود سوژه به مثابه‌ی دازاین را حاصل رادیکالیزه ساختن موضع ایدئالیسم استعلایی هوسرل توسط هایدگر محسوب می‌کند؛ بدین معنا که ضابطه‌ی فلسفی و ضروری نهفته در انتقال پدیدارشناسی از هوسرل به هایدگر، نه در رد معنای چرخش استعلایی، بلکه در نحوه‌ی خاص حذف و از میان برداشته شدن «رویکرد طبیعی» هوسرل، به مثابه‌ی واپسین بقایای دگماتیسم غیرپدیدارشناسانه، توسط هایدگر قرار دارد، چنانکه بر اساس آن، با رهیافت هایدگر به پدیدارشناسی، دیگر هیچ حوزه و قلمرو «فی‌نفسه» و وجود «متعالی» بی‌نسبت با دازاین، برای خود موجودات باقی نخواهد ماند.

هایدگر با ریشه‌ای و رادیکال ساختن موضع استعلایی هوسرل، برای رسیدن به «تضایف» پدیدارشناسانه که موجودیت تمامی موجودات را به نحوه‌ی ظهور و قوام پدیداری آن‌ها بازمی‌گرداند، دیگر خود را نیازمند به اجرای تعلیق و تقلیل‌های هوسرل نمی‌داند، نه به این دلیل که از آن‌ها عدول کرده باشد، بلکه از این رو که در نظر هایدگر، اساساً از پیش و از همان آغاز، هر گونه دسترسی به وجود و فهم از آن، صرفاً از طریق «مواجهه» و منحصرأ به مثابه‌ی مواجهه ممکن می‌شود و بدین ترتیب، با ارجاع وجود به مواجهه، هایدگر به چنان تمامیتی از رویکرد پدیدارشناسانه دست می‌یابد که دیگر خود را محتاج به تکرار مسیر هوسرل؛ یعنی ارجاع وجود متعالی موجودات در رویکرد طبیعی، به نحوه‌ی دادگی و نسبت تضایفی آن‌ها با آگاهی نمی‌بیند. به تعبیر دیگر، «هایدگر دیگر به اپوخه نیاز ندارد تا بخواهد به وسیله‌ی آن به عرصه‌ی انحاء دادگی نائل شود؛ زیرا پس از آنکه این عرصه با هوسرل گشوده شد، هایدگر از پیش در آن ایستاده است و اکنون می‌تواند این عرصه را از دل مناسبات مختص به آن، بسط دهد» (Tugendhat: 1970: 263).

بدین ترتیب، مسیر راهیابی پدیدارشناسانه هایدگر از سوژه استعلایی هوسرل به دازاین، نه از طریق بازگشت از آگاهی استعلایی به واقعیت انتیک موجود انسانی، بلکه به واسطه پرسش از نحوه اختصاصی وجود انضمامی همان سوژه مطلق و استعلایی هوسرلی، دقیقاً در مقام اطلاقش؛ یعنی در همان طراز استعلایی به دست خواهد آمد. به تعبیر هایدگر در جایگاه بحث از «افق استعلایی» برای هر فهم از معنای وجود؛ افقی که مقدم بر هر نوع نسبت گرفتن با موجودات است و هرگونه نسبتی با هر موجودی، «همواره از پیش» معنای هستی‌شناسانه خویش را در آن می‌یابد.

پایبندی هایدگر به چرخش استعلایی

در نگاه نخست و بر حسب تفسیر مشهور، به نظر می‌رسد که توجه پدیدارشناسانه هایدگر به «خود چیزها» (بر خلاف هوسرل که به ساختارهای پیشینی آگاهی می‌پرداخت)، در وهله نخست به «واقع‌بودگی»^۲ وجود انسان متناهی و تلاش برای درک «زندگی» انسان به نحو «انضمامی» معطوف است، آن‌گونه که در «تجربه واقع‌بوده زندگی»^۳ به تحقق و به بیان درمی‌آید. به نظر می‌رسد که توجه هایدگر به نسبت «ماقبل نظری» یا «غیر-نظری»^۴ انسان در زندگی در میانه موجودات و تقدم ذاتی زندگی بر نسبت نظری^۵، بیش از آنکه برخاسته از تفسیر فلسفه هوسرل باشد، نتیجه سلب و رد بنیادین موضع فلسفی هوسرل و روی آوردن به اندیشه‌هایی است که در تقابل مستقیم با خواست بنیانگذاری فلسفه بر بنیاد مطلق آگاهی استعلایی شکل گرفته‌اند. بر اساس همین فهم، هایدگر با آغاز از وجود انضمامی فرد انسانی، به صراحت در برابر تعلیق وجود، تقلیل استعلایی، و نهایتاً در برابر سوژه مطلق در اندیشه هوسرل می‌ایستد و با از میان برداشتن سوژه مطلق و روی آوردن به دازاین متناهی «افکنده»^۶ در میانه موجودات، می‌تواند از سوژه در خود تنیده و «بی‌جهان» سنت ایدئالیسم استعلایی بیرون بزند و راه خویش را به سوی پرسش از وجود بگشاید.

هوسرل می‌کوشید با فروکاستن هرگونه «تعالی»^۷، به معنای وصف ذاتی قلمرو موجود «فی‌نفسه»، به حوزه «درونی»^۸ آگاهی (Husserliana II: 43-45)، از طریق «تقلیل استعلایی»، عرصه اصیل پژوهش فلسفی به معنای پدیدارشناسی را بگشاید. او در آثار متعدد خود پس از پژوهش‌های منطقی کوشید تا نشان دهد که چگونه می‌توان و باید معناداری تمامی «منطقه‌های وجودی»^۹ موجودات را که در «رویکرد طبیعی» به نحو «ساده‌نگارانه» به مثابه موجودات فی‌نفسه در یک «جهان واقعی» لحاظ می‌شوند (Husserliana III: 61)، از طریق به اجرا درآوردن «پوخه» و تعلیق هر گونه «وضع وجود» برای موجودات، با ارجاع وجود موجود به نحوه ظهور آن بر آگاهی و در آگاهی، از حیث نحوه «تضایف»^{۱۰} میان ظهور شیء از یک سو و «افعال آگاهی» از سوی دیگر، از حیث قوام ذاتی‌شان تبیین نمود (Husserliana I: 60).

با ضابطه‌ای که هوسرل برای فلسفه تعیین می‌کند، هر نوع بحث از وجود موجودات، به معنای بحث از موجود، فارغ از «نحوه دادگی» آن در آگاهی و برای آگاهی، و هر نوع فرض وجود «فی‌نفسه» و این

تصور که می‌توان از دادگی پدیدار در آگاهی، به وجود بیرونی موجود فراروی کرد و به سوی آن «تعالی یافت»^{۱۱}، به معنای عدول از ضابطه بحث فلسفی، بیرون آمدن از حیطة موضوعی فلسفه و بازگشت به «ساده‌انگاری» رویکرد طبیعی و غیرفلسفی است؛ رویکردی که تمامی نسبت‌های عملی زندگی انسان و نیز تمامی علوم تحصیلی و حتی منطق را نیز دربرمی‌گیرد (Husserliana II: 21). در رویکرد پدیدارشناختی، «تعالی» موجود نیز وصفی ذاتی از اوصاف پدیداری است که در افعال قوام‌بخش آگاهی، معنای «متعالی» آن قوام می‌یابد.

برای هوسرل، زمینه طرح پرسش از معنای وجود موجودات، مفهوم «روی‌آوردگی»^{۱۲} است؛ به معنای آن عرصه گشوده‌ای که در مواجهه میان «روی‌آورنده»^{۱۳} و «روی‌آورده»^{۱۴} روی می‌دهد. همین خصلت درمیانه‌بودن روی‌آوردگی است که هوسرل از آن به «تضایف» تعبیر می‌کند. هایدگر نیز به این ضابطه هوسرلی پایبند است. نقد هایدگر بر هوسرل و ایدئالیسم استعلایی، ناظر به ریشه‌ای‌تر ساختن مسئله مواجهه است، چنانکه او از شرایط امکان هستی‌شناختی بنیاد آن؛ یعنی سوژه، پرسش به عمل می‌آورد، اما در هر صورت پایبندی بنیادین او به سنت استعلایی پابرجاست؛ بدین معنا که پرسش از وجود، از دریچه مسئله ظهور، صرفاً با ارجاع به سوژه در مقام مرجع فهمنده وجود یا بنیاد ظهور، همواره پرسش از شرایط امکان «فهم وجود» است و ذیل مسئله امکان مواجهه صورت‌بندی می‌شود. او در وجود و زمان تأکید می‌کند که تقدم دازاین 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، «سوبژکتیو» شده است. این همان فهم سطحی از ایدئالیسم است که او آن را «سوء فهم» ایدئالیسم، یعنی «ایدئالیسم روانشناسانه» می‌داند (Heidegger, GA2: 207). در مقابل، هایدگر تذکر می‌دهد که «پیداست که تقدم دازاین بر همه موجودات، هیچ وجه اشتراکی با سوبژکتیو ساختن نادرست تمامی موجودات ندارد» (Heidegger GA2, 14)، بدین معناست که دازاین با فهم وجود، به موجودات «مجال مواجهه» (Heidegger, GA2: 85) می‌دهد.

تبیین معنای وجود و واقعیت، نه از طریق موجود و امر واقع، بلکه از طریق بررسی ساختار فهم وجود در فهمنده وجود، در اصل بیانی هستی‌شناسانه از همان وظیفه پدیدارشناسانه‌ای است که هوسرل آن را در قالب معرفت‌شناسی می‌دید: اینکه معنای تعالی باید به نحو درونی تبیین گردد. برای هایدگر نیز درست همانند هوسرل، وجود موجود صرفاً از طریق «مواجهه» به مثابه چگونگی ظهور، ممکن است و معنا دارد. هایدگر به صراحت بیان می‌کند که «وجود موجود، همان مواجهه نیست، اما مواجهه موجود، آن زمینه پدیداری^{۱۵} و یگانه زمینه‌ای است که در آن، وجود موجود، دریافتنی می‌شود. صرفاً تفسیر مواجهه موجود می‌تواند یابنده وجود موجود باشد» (Heidegger, GA20: 298).

بدین ترتیب، می‌توان در نخستین گام چنین گفت که هایدگر از آغاز، در رویکرد پدیدارشناسانه هوسرلی قرار دارد و بر خلاف نقدهایی که هوسرل بعدها بر وجود و زمان وارد می‌کند^{۱۶}، هایدگر با طرح مسئله وجود، هرگز به رویکرد طبیعی و «ساده‌انگاری» رئالیستی فرونمی‌افتد که بر حسب آن بخواهد از یک وجود فی‌نفسه و امری «بیرون» و «متعالی» از قلمرو دادگی و ظهور بحث کند. بر خلاف نقدهای

هوسرل، چنین نیست که هایدگر اساساً ضرورت تقلیل‌ها و اپوخه را برای پدیدارشناسی دریافته باشد. در اندیشه هایدگر، هر نوع نسبت با موجود و هرگونه بحث از وجود موجود، صرفاً در چارچوب انحاء «نسبت گرفتن»^{۱۷} ها، یا به تعبیر هوسرل انحاء «روی‌آوردگی»ها فهم و تفسیر می‌شود. دقیقاً از همین روست که هایدگر بر اهمیت «روی‌آوردگی» به‌عنوان دستاورد بزرگ پدیدارشناسی هوسرل تأکید می‌کند و با شدت و حدت در درس‌گفتار *درآمدی به پژوهش پدیدارشناسانه*^{۱۸} چنین بیان می‌کند که «با این کشف روی‌آوردگی [نزد هوسرل]، برای نخستین بار در کل تاریخ فلسفه، صراحتاً راه برای پژوهش بنیادین هستی‌شناسانه داده شده است» (Heidegger, GA17: 260).

هوسرل در پی آن بود تا با روشن ساختن سوژکتیویته استعلایی به منزله ساختار بنیادینی که شرط امکان پدیداری پدیدارهاست، به فهم «معنای وجود» موجودات در همه منطبقه‌های وجودی و نیز به فهم «معنای وجود به نحو مطلق» به مثابه یک «هستی‌شناسی عام حقیقی و اصیل» (Husserliana, I: 180-181) دست یابد. هایدگر نیز مانند هوسرل به دنبال بنیانگذاری فلسفه به مثابه پدیدارشناسی و هستی‌شناسی است، به نحوی که بر تمام «علوم تحصیلی» یا «علوم انتیک» تقدم و با آن‌ها «تمایز مطلق» داشته باشد.^{۱۹}

نقد درونی: معنای وجود امر روی‌آورنده و معنای وجود به‌طور کلی

هایدگر در درس‌گفتار *تمهید برای تاریخ مفهوم زمان* نقد درونی خود بر پدیدارشناسی هوسرل را ذیل دو مسئله کلی طرح می‌کند؛ نخست «فروگذاشتن پرسش از وجود امر روی‌آورنده» (Heidegger, GA20: 148) و سپس مبتنی بر مسئله نخست، «فروگذاشتن پرسش از معنای خود وجود» (Ebid: 157). مسئله نخست، ناظر به بنیاد روی‌آوردگی و همان پرسش از نحوه وجود خاص سوژکتیویته استعلایی است. هایدگر هوسرل را متهم می‌کند که این دو پرسش اساسی و پاسخ آن‌ها را که از دل پدیدارشناسی سربرمی‌آورند و ضرورت درونی خود پدیدارشناسی آن‌ها را اقتضا می‌کند، به کلی فروگذاشته است. باید روشن شود که هایدگر در اینجا بر حسب چه ضرورت درونی‌ای اساساً به پرسش از معنای وجود روی می‌آورد و مقصودش از فروگذاشتن این پرسش نزد هوسرل چیست و در چه نسبت ضروری‌ای با پرسش از وجود امر روی‌آورنده قرار دارد. به‌ویژه آنکه هوسرل به تفصیل از راه تقلیل‌های استعلایی و آیدتیک درباره مسئله وجود و واقعیت موجودات پدیداری از یک سو و وجود خاص آگاهی محض از سوی دیگر بحث کرده است. هایدگر می‌گوید که نقدش بر هوسرل، به بیان خود او «ریشه‌ای‌تر ساختن (رادیکالیزه کردن) پدیدارشناسی در امکان اخص آن» است (Heidegger, GA20: 184).

مبدأ «نقد درونی» هایدگر، دقیقاً در جایی‌ست که هوسرل به وسیله تقلیل استعلایی خویش توانسته است به تمایز بنیادین میان آگاهی و پدیدارهای آگاهی دست یابد. در همین جاست که پدیدارشناسی در نظر هوسرل، بر یک «تمایز وجودی بنیادین»^{۲۰} مبتنی می‌شود؛ یعنی تمایز میان موجودی که خود را آشکار می‌سازد و عرصه «واقعیت» و موجودی که آشکاری برای آن روی می‌دهد؛ به عبارت دیگر عرصه

«آگاهی». به بیان هوسرل در کتاب/ ایده‌های ۱ «آموزه مقولات باید کاملاً از این ریشه‌ای‌ترین تمایز همه تمایزهای وجودی آغاز کند؛ یعنی وجود به منزله آگاهی و وجود به منزله وجودی که خود را در آگاهی آشکار می‌سازد؛ یعنی وجود متعالی. تمایزی که (چنانکه دیده می‌شود) تنها می‌تواند از طریق روش تقلیل پدیدارشناسانه در محض بودنش به دست آید» (Husserliana III,1: 142). بدین ترتیب هوسرل این تمایز وجودی را هم مبدأ هرگونه بحث درباره مقولات هستی‌شناسانه می‌داند و هم رسیدن به رویکرد پدیدارشناسانه و اکتساب عرصه موضوعی خاص پدیدارشناسی؛ یعنی روی‌آوردگی را نیز بر کشف این تمایز مبتنی می‌کند. از همین حیث است که اهمیت روش «تقلیل» نیز روشن می‌شود. به بیان هایدگر، «تقلیل، اصلاً وظیفه‌ای جز این ندارد که این تمایز بنیادین را تثبیت کند و معلوم کند» (Heidegger, GA20: 158).

به نظر هوسرل، وجود بر دو نحو است: وجود به منزله واقعیت^{۲۱} یا وجود «متعالی» و وجود به منزله آگاهی یا وجود «استعلایی». واقعیت، ناظر به وجود هر آن چیزی است که خود را به منزله پدیدار نزد آگاهی آشکار می‌سازد. از آنجا که این ظهور، نزد آگاهی است، وجود واقعیت همواره در نسبت با آگاهی، نسبی و مقید است. و در مقابل، وجود آگاهی استعلایی، مبتنی بر خویش و خودبنیاد است و از این حیث، مطلق است. هوسرل این دو عرصه را دو نحو «وجود» می‌داند، اما به نظرش اشتراک این دو عرصه در مفهوم «وجود»، اشتراکی صرفاً «صوری» و «منطقی» است:

«وجود مطلق آگاهی و وجود متعالی [واقعیت] هرچند هر دو، «موجود» نام می‌گیرند ... اما صرفاً بر حسب مقولات تهی منطقی، چنین یکسان نامیده شده‌اند. میان آگاهی و واقعیت، یک شکاف معنایی حقیقی قرار دارد» (Husserliana III,1: 93).

با توجه به همین جمله اخیر هوسرل، می‌توان نقد و اتهام هایدگر را نقل کرد تا ارتباط ضروری‌اش با مسئله اساسی پدیدارشناسی روشن شود:

«اما اکنون این امر غریب را می‌بینیم که در اینجا ادعا می‌شود ریشه‌ای‌ترین تمایز وجودی به دست می‌آید، بی‌آنکه از وجود موجوداتی که به این تمایز درمی‌آیند، به راستی پرسش شود. [...] در اینجا بحث درباب 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 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).

از آنجا که آگاهی، آگاهی انسانی است، هایدگر نخست می‌پرسد که وجود انسان در دیدگاه هوسرل، در آغاز چگونه لحاظ شده است. به نظر هوسرل در کتاب *ایده‌های ۱*، به نقل از هایدگر، وجود موجودی که پس از تقلیل‌ها به مثابه عرصه محض آگاهی به دست خواهد آمد، در رویکرد طبیعی چنین است: «یک ابژه واقعی مانند سایر ابژه‌ها در جهان طبیعی» (Heidegger GA20, 131). این موجود فی‌نفسه، همان انسانی است که در کنار سایر موجودات به سر می‌برد و تفاوتش با آن‌ها در این است که در میان خصوصیات مختلفش، از جمله فاعل افعالی است که افعال ادراکی‌اند به مثابه «رویدادهایی متعلق به همان واقعیت طبیعی؛ یعنی موجود انسانی» (Heidegger GA20, 131-132). پژوهش و بررسی آگاهی و افعال روی‌آورنده انسان در این مقام، نه موضوع پدیدارشناسی، بلکه موضوع «روانشناسی» خواهد بود، به مثابه یک علم ناظر به *امر واقع*؛ یعنی «علم واقعی (رتال)»^{۳۲} یا انتیک.

پس اگر مقصود هایدگر از اینکه باید از «وجود» امر روی‌آورنده پرسش کرد، چنین باشد که باید به واقعیت و وجود انسان پیش از تقلیل‌ها بازگشت، چنین وجودی، یک امر واقعی (رتال) خواهد بود و امری است که هوسرل آن را «آگاهی روانشناسانه» می‌نامد (Heidegger, GA20: 154). اگر هایدگر بگوید که مقصود او نه وجود انضمامی افعال روی‌آورنده در رویکرد طبیعی، بلکه چنانکه خود او صریحا می‌گوید، مقصودش نحوه وجود و واقعیت افعال روی‌آورنده به منزله آگاهی محض است، آنگاه به نظر هوسرل، «در مورد این آگاهی مطلق، توقع واقعیت داشتن، مهمل است» (Heidegger, GA20: 154). پیش از ادامه بحث، به اشاره باید گفت که اگر هایدگر می‌خواهد دچار مهمل‌گویی نشود، باید در برابر هوسرل نشان دهد که «واقعیت» یا همان وجود، صرفا به یک معنا نیست. رسیدن به همین پاسخ، او را به پرسش از معنای وجود وامی‌دارد.

بدین ترتیب، پیش از اپوخه و تقلیل استعلایی و در رویکرد طبیعی، انسان نیز مانند سایر موجودات، موجودی در میان موجودات است. هر قدر هم که برای این موجود، اوصاف متمایزکننده نظیر حیات، نطق، آگاهی برشماریم و به تعبیر هایدگر برای آن تجربه‌ها و افعال روی‌آورنده و ادراکی هم تصور کنیم، باز از حیث هستی‌شناسانه تفاوتی نمی‌کند؛ چرا که انسان همچنان موجود فی‌نفسه‌ای همچون یک امر واقعی (رتال) در واقعیت جهان لحاظ شده است. در این تلقی، *انسان هنوز از حیث هستی‌شناسانه در مقام بنیاد مواجهه لحاظ نشده است*.

هایدگر در اینجا مؤکداً از سوء فهم‌ها از اپوخه بر حذر می‌دارد، چنانکه «در پراتنز گذاشتن موجود، هیچ اقدامی در خصوص خود موجود نمی‌کند، همچنین معنایش این فرض هم نیست که موجود وجود نداشته باشد، بلکه این چرخش نگاه، معنایش چنین است که دقیقاً خصلت وجود موجود را حاضر می‌سازد.» (Heidegger, GA20: 154) او سپس با صراحت بیان می‌کند که «این از مدار خارج کردن»^{۳۳} پدیدارشناسانه وضع متعالی [موجودات]، تنها این یگانه کارکرد را دارد که موجود را با نظر به وجودش حاضر آورد. از این رو، اصطلاح از مدار خارج کردن، همواره در معرض سوءفهم است، چرا که می‌پندارند با خارج کردن وضع وجود از مدار، ملاحظه پدیدارشناسانه دقیقاً دیگر سروکاری با وجود ندارد. [اما] برعکس: دقیقاً به نحو بنیادین و منحصر اکتون بحث بر سر تعریف و تعیین وجود خود موجود است.»

(Heidegger, GA20: 154). بدین ترتیب، با تقلیل استعلایی اساسا راه برای بحث درباره وجود موجودات در عرصه روی‌آوردگی گشوده می‌شود و تمایز وجودی میان آگاهی و واقعیت جهان بدین نحو تعیین می‌یابد که امکان بحث درباب معنای واقعیت و وجود موجود واقعی ممکن می‌شود و نقد و پرسش هایدگر از معنای وجود امر روی‌آورنده یا همان آگاهی محض و سوژه و نیز معنای وجود به طور کلی، صراحتا تنها پس از ایوخته و تقلیل استعلایی؛ یعنی با به دست آمدن تمایز بنیادین وجودی هوسرلی ممکن و اساسا مبدأ پرسش هایدگر محسوب می‌شود.

اوصاف وجود آگاهی محض در نظر هوسرل و نقد هایدگر بر آن

به نظر هایدگر، هوسرل برای وجود امر روی‌آورنده یا همان آگاهی، چهار خصلت و تعیین وجودی برمی‌شمارد تا معنای تمایز وجودی بنیادین پدیدارشناسانه را تبیین نماید. این چهار خصوصیت عبارتند از: «وجود درونی»^{۲۴}، وجود مطلق به معنای دادگی مطلق^{۲۵}، وجود مطلق به معنای پیشینی بودن در قوام‌بخشی، و وجود محض^{۲۶} (Heidegger, GA20: 146). «فهم نقادانه» هایدگر از این خصلت‌های وجودی، از این روست که از نظر او هیچ یک از این تعریف‌ها، ناظر به نحوه وجود خود عرصه روی‌آوردگی نیستند؛ یعنی علیرغم این اوصاف وجودی چهارگانه، هایدگر همچنان هوسرل را نقد می‌کند که پرسش از وجود روی‌آوردگی را فروگذارده است. برای فهم مقصود هایدگر، باید نخست به نقد او از خصلت‌های وجودی آگاهی محض پرداخت.

وجود درونی به منزله نخستین وصف آگاهی مطلق، مبتنی بر تأمل بازتابی (رفلکسیون) است. «درونی بودن، در مورد یک نسبت گفته می‌شود، نسبتی که میان خود تجربه‌ها، یعنی میان فعل تأمل‌کننده و فعل تأمل‌شده ممکن است.» (Heidegger, GA20: 142). به نظر هایدگر، درونی بودن، صرفا ناظر به نسبتی است که فعل روی‌آورنده آگاهی هنگامی که خود را موضوع روی‌آوری خویش سازد، به آن متصف می‌شود، اما این نسبت خود-ادراکی، بیانگر معنای وجود خود فعل روی‌آوری آگاهی در روی‌آورنده بودنش نیست. درونی بودن، بیانگر یک «نسبت وجودی میان موجودات است، نه وجود بماهو وجود» (Heidegger, GA20: 142). مقصود هایدگر این است که درونی بودن، وصفی است که به تجربه‌ها اطلاق می‌شود، صرفا «از آن حیث که تجربه‌ها، موضوع ممکن یک دریافت، توسط تأمل بازتابی قرار می‌گیرند» (Heidegger, GA20: 142)، اما نه از آن حیث که تجربه‌ها به مثابه افعال روی‌آورنده، به معنا و نحوه خاصی واقعیت و وجود دارند. درونی بودن، بیانگر نحوه نسبت تجربه متاملانه بازتابی (رفلکتیو) با موضوعش، از حیث نحوه دریافت آن است و بیان می‌کند که موضوع، به نحو «واقعی در ساختار تجربه»^{۲۷} در درون خود فعل قرار دارد. 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 درباره وجود این درون یکدیگر بودن، درباره این واقعیت (درون تجربه)، درباره موجود در کل در این منطقه، اتفاقا هیچ چیزی گفته نمی‌شود.» (Heidegger, GA20: 142).

نقد هایدگر بر خصلت دوم وجودی برای آگاهی مطلق نیز بر همین مبناست. اطلاق آگاهی به معنای دادگی مطلق، همانند وصف درونی بودن، باز ناظر به نحوه دریافت متعلق تأمل بازتابی است؛ یعنی نحوه نسبت تجربه با خویش، به مثابه تجربه تجربه یا ادراک ادراک است. بدین معنا که بر خلاف ادراک متعالی که ارجاع به موجودی بیرون از خود فعل ادراکی دارد و موجب می شود که مدرک متعالی صرفاً به نحو «غیر مستقیم» نزد آگاهی حاضر باشد، در ادراک درونی و بازتابی، مدرک به نحو تام نزد مدرک حاضر است و به تعبیر هوسرل، به نحو مطلق داده شده است. در اینجا نیز «باز یک تعین 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» (Heidegger, GA20: 143)، متصف به مطلق بودن به معنای دادگی مطلق می شود.

خصلت وجودی سوم برای آگاهی مطلق، به نظر می رسد مهم ترین ویژگی و خصوصیت اصلی آگاهی مطلق باشد، زیرا مطلق بودن آگاهی در اینجا بدین معناست که آگاهی مطلق، «به هیچ شیئی برای بودن نیاز ندارد»^{۲۸}. مطلق بودن در اینجا به معنای بنیاد بودن آگاهی برای وجود هر موجود دیگری در ظهور است؛ زیرا هر موجود واقعی، باید واقعیت خویش را در آگاهی آشکار کند. «هنگامی که تمامی تجربه ها به نحو درونی داده شده باشند، هر وجود دیگری چنین خواهد بود که خود را در آگاهی آشکار می کند» (Heidegger, GA20: 143). وقتی هر وجودی از حیث معنای وجودش به آگاهی متکی باشد، آگاهی بی نیاز از بنیاد دیگری برای معنای بودن خاص خویش است. بدین ترتیب معنای اصلی اطلاق برای آگاهی مطلق چنین است: «آگاهی، مطلق است، بدین معنا که آگاهی، شرط وجود^{۲۹} است، شرطی که بر مبنای آن، واقعیت اساساً می تواند خود را اظهار نماید. وجود متعالی، همواره در نشانگری^{۳۰} داده شده است و آن هم به نحوی که وجود متعالی، خود را دقیقاً به منزله موضوع روی آوردگی بازمی نمایاند.» (Heidegger, GA20: 144). مراد از «شرط وجود» در اینجا، همان نقش آگاهی در قوام بخشی معنای وجود و واقعیت برای پدیدارهاست. آگاهی آن امری است که «در آن، هر موجود ممکن دیگری قوام می یابد و در آن، موجود، در حقیقت، هست آنچه هست. امر مطلق، وجود قوام بخش است. هر وجود دیگری به منزله واقعیت، صرفاً در نسبت با آگاهی است، یعنی بالنسبه به آگاهی.» (Heidegger, GA20: 144). بدین ترتیب، 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 خود-داده و دادگی مطلق، قوام بخش خویش است. «از این رو، وجود مطلق، یعنی وابسته نبودن به غیر» (Heidegger, GA20: 145).

هایدگر همچنان نقد خود را بر این خصلت وجودی آگاهی نیز وارد می آورد. از نظر او مطلق بودن آگاهی به این معنا نیز نه با توجه به نحوه خاص وجود خود آگاهی، بلکه همچنان در توصیف یک «نسبت» است؛ یعنی نسبت آگاهی قوام بخش با متعلقات قوام بخشی اش به عبارت دیگر تقدم امر قوام بخش (سوژه) بر امر قوام یافته (ابژه)؛ آن هم از حیث «یک تقدم صوری بر امر ابژکتیو»

(Heidegger, GA20, 145). مقصود هایدگر از «صوری» بودن این معنا از مطلق و مقدم بودن آگاهی، این است که بیان صرف اینکه آگاهی مطلقاً مقدم بر متعلق خویش است، هرگز کافی نیست، بلکه صرفاً گام نخست در این جهت است که اکنون باید تبیین کنیم که این مقدم و مطلق «بودن»، دقیقاً چه نحو «بودن»ی است و اوصاف و استلزامات هستی‌شناسانه‌اش چگونه توصیف و تفسیر می‌شود.

چهارمین تعین وجودی آگاهی مطلق؛ یعنی محض بودن به نظر هایدگر اهمیت کمتری از سه خصلت قبل دارد، یعنی کمتر ارتباط مستقیمی با وجود خاص روی‌آوردگی دارد، زیرا محض بودن، ساختار آگاهی را در تمایز با تفرد انضمامی آن در پیوند با موجود انسانی طبیعی لحاظ می‌کند. به عبارت دیگر، محض بودن آگاهی بیانگر محتوای «ایدئال» ساختار روی‌آوردگی به‌طور کلی است که با صرف نظر از واقعیت انضمامی آن به دست آمده است. هایدگر در برابر این محتوای ایدئال، در جستجوی «تعین وجودی موجودی است که ساختار روی‌آوردگی دارد» (Heidegger, GA20: 146). باید گفت که مقصود هایدگر، در اینجا روی‌گرداندن از ساختار ایدئال روی‌آوردگی، به معنای بازگشت به انسان واقعی به معنای واقعیت تفرد انضمامی جریان آگاهی در رویکرد طبیعی نیست، بلکه او می‌خواهد نحوه وجود موجودی را هستی‌شناسانه تفسیر کند که ذاتش/اولا و بالذات عین روی‌آوردگی بودن است.

هایدگر در مورد هر چهار ویژگی وجود آگاهی، هربار نقد اصلی خود را به نحو سلبی چنین تکرار می‌کند که «این تعینات وجودی، با نظر به خود امر روی‌آورنده در وجودش به دست نیامده‌اند» (Heidegger, GA20: 146). اکنون مقصود هایدگر به نحو ایجابی از این نقدها چیست؟ او در آغاز چنین پاسخ خواهد داد که «باید به نحو ایجابی گفته شود: اینها صرفاً تعیناتی هستند که صرفاً منطقه [ی وجودی آگاهی] را به مثابه منطقه تعیین می‌کنند، اما نه وجود خود آگاهی را؛ یعنی نه وجود نسبت‌گرفتن‌های روی‌آورنده را به خودی خود؛ بلکه اینها تعیناتی هستند که به وجود منطقه آگاهی، یعنی به وجود عرصه (از حیث تمایز شدنش از عرصه واقعیت) مربوط می‌شوند، از آن حیث که در آن عرصه، آگاهی می‌تواند ملاحظه گردد.» (Heidegger, GA20: 149). در توضیح مقصود هایدگر می‌توان چنین گفت که اوصاف درونی بودن، دادگی مطلق، تقدم در قوام بخشی و محض بودن، صرفاً ناظر به مرزبندی عرصه و قلمروی تمایز با کلیه موجودات به منزله «واقعیت» است؛ یعنی به واسطه این اوصاف، «منطقه»ای وجودی از سایر موجودات متمایز می‌شود تا بتوان در آن، افعال و نسبت‌های روی‌آورنده را ملاحظه کرد. اما پرسش همچنان بدین معنا باقی است که خود نسبت روی‌آورنده گرفتن، که در منطقه متمایز شده آگاهی قابل مشاهده است، چه نحو وجود خاصی دارد.

حذف رویکرد طبیعی هوسرل به مثابه مبدأ پدیدارشناسی

بدین ترتیب، هیچ یک از این اوصاف، در نظر هایدگر راه به معنای وجود خود امر روی‌آورنده در روی‌آوردگی‌اش نمی‌برد. تمامی این اوصاف، صرفاً بیانگر به اجرا درآمدن اپوخه و تقلیل استعلایی است، اما هایدگر می‌پرسد که خود/امر/استعلایی، چگونه وجود دارد؟ به تعبیر هایدگر، «در اینجا باید محتاط بود، زیرا هوسرل در اینجا پاسخ خواهد داد: معنای تقلیل دقیقاً این است که نخست از واقعیت چشم‌پوشیم تا

سپس آن را دقیقاً به مثابه واقعیت بتوانیم ملاحظه نماییم، آن گونه که واقعیت، خود را در آگاهی محض (که من آن را با تقلیل به دست می‌آورم) اظهار می‌کند.» (Heidegger, GA20: 149). اما هایدگر در مقابل پاسخ هوسرل دوباره چنین می‌پرسد: «از این پاسخ می‌توان دوباره چنین پرسش کرد که آیا چنین پاسخی می‌تواند برای پرسش از وجود امر روی‌آورنده کفایت کند؟» (Heidegger, GA20: 150-151). از این پرسش متقابل، می‌توان به مقصود اصلی نقد هایدگر پی برد. چشم‌پوشی از وجود و واقعیت، برای دست یافتن به معنای وجود و واقعیت، تنها برای موجودی صدق می‌کند که به تعبیر هوسرل، خود را در آگاهی و به واسطهٔ افعال روی‌آورنده آشکار می‌کند، نه موجودی که خودش فاعل افعال روی‌آورنده است.

معنای این سخن آن است که هوسرل، وجود افعال روی‌آورنده را نیز در موجود انسانی، چنانکه خصوصیاتش در رویکرد طبیعی بیان شد، می‌بیند؛ چنانکه ذات، معنا و ساختار واقعیت و وجودش در آگاهی آشکار می‌شود. اما خود همین آگاهی و افعال روی‌آورنده، فارغ از پیوندشان با موجود انسانی واقعی در رویکرد طبیعی، به منزلهٔ بنیاد و قوام‌بخش پدیداری پدیدارها، از نظر هوسرل صرفاً به منزلهٔ دادگی مطلق و از راه تأمل بازتابی آشکار می‌شوند. «واقعیت» و وجود، از حیث اختصاصش به پدیدارهای درون آگاهی بود که (چنانکه بیان شد) اطلاقی به آگاهی محض از نظر هوسرل مهمل بود و چنانکه تأکید کرده بود نباید از آگاهی محض، انتظار واقعیت داشت. هوسرل از این جهت کاملاً بر حق است. اما نقد هایدگر در حقیقت متوجه این نکته است که هر چند با اپوخه و تقلیل‌ها حوزهٔ خاص روی‌آوردگی به دست می‌آید و در همین جاست که اساساً عرصهٔ بحث در باب ساختار وجودی موجودات و پدیدارها گشوده می‌شود، اما خود روی‌آوردگی از آن حیث که در نحوهٔ خاص بودنش عین روی‌آوردگی است و نه از آن حیث که در وجودش متعلق به موجود انسانی واقعی در واقعیت جهان است، با این روش به دست نمی‌آید و بلکه اتفاقاً از دست می‌رود.

تمام تأکید پدیدارشناسانهٔ هایدگر این است که موجود انسانی در پدیدارشناسی اولاً و بالذات نباید چنین لحاظ شود، بلکه انسان موجودی است که باید در همان نحوهٔ وجودش عین روی‌آوردگی باشد و حتی واقعیت انضمامی‌اش نیز منحصر بر اساس فعل روی‌آورنده بودن، تعریف و تفسیر شود. در اینجا وجود و واقعیت انسان، دیگر در ردیف واقعیت جهان لحاظ نمی‌شود تا نیازی باشد که «نخست» به وسیلهٔ اپوخه از وجود انضمامی آن چشم پوشیده شود، تا «سپس» به منزلهٔ عرصهٔ آگاهی محض و مطلق به دست آید. می‌توان چنین گفت که در فهم ریشه‌ای و رادیکالیتهٔ پدیدارشناسانه، نه تنها ذات و ماهیت انسان، آگاهی مطلق به معنای بنیاد روی‌آوردگی است، بلکه این اطلاق، به معنای بنیاد پدیداری پدیدارها بودن و تقدم آگاهی مطلق، باید خود را از همان آغاز در واقعیت و وجود انضمامی انسان نیز نشان دهد، نه تنها نشان دهد، بلکه از نظر هایدگر، بودن انسان اساساً چیزی جز روی‌آورنده بودن نیست. از نظر او، انسان، چه از حیث ماهیت و چه از حیث وجود؛ یعنی روی‌آورنده و گشوده بودن، یعنی «دا-زاین»، و این معنایی تماماً جدید از وجود است، وجودی که عین گشودگی است و بدین معنا، برون-ایستا و برون-خویش است و به همین رو اگزیستانس نامیده می‌شود. در چنین موجودی، دیگر حتی نمی‌توان تمایزی میان وجود و

ماهیت گذاشت. به همین معناست که از نظر هایدگر، ذات دازاین، همان بودن اوست. بدین ترتیب، برای هایدگر، وجود موجود انسانی از هیچ حیثی در ردیف سایر موجودات نیست؛ زیرا از همان آغاز، بنیاد مواجهه است. اکنون وجود به معنایی ست متمایز و ممتاز از وجود تمام موجودات، ممتاز به همان معنایی که آگاهی مطلق از واقعیت جهان در نظر هوسرل متمایز می‌شد و بر آن تقدم می‌یافت.

آنچه هایدگر اکنون در پدیدارشناسی به دست می‌آورد این است که او مطلق بودن انسان، به منزله بنیاد پدیداری پدیدارها بودن را چنان ریشه‌ای درک می‌کند که آن را حتی به واقعیت و وجود انضمامی انسان نیز تسری می‌دهد و بدین وسیله اساسا تلقی از وجود موجود انسانی در رویکرد طبیعی هوسرلی را حذف می‌کند. بدین معنا که در دیدگاه هایدگر، وجود انسان، به هیچ وجه نخست وجود یک موجود طبیعی درون جهان؛ یعنی ابژه‌ای در کنار سایر ابژه‌ها، در یک رویکرد نخستین طبیعی نیست، که سپس با تقلیل وجود آن، ذات آگاهی محض، به مثابه جریان حیات افعال روی آورنده باقی بماند، بلکه می‌توان چنین گفت که هایدگر توصیف هوسرل از واقعیت و وجود آگاهی انسان در رویکرد طبیعی را به منزله آخرین بقایای تلقی‌ای «جزمی»، غیر ایدئالیستی و غیر پدیدارشناسانه از فی‌نفسه بودن وجود موجودات از میان برمی‌دارد. آنچه بر این مبنای جدید، برای هایدگر حقیقتا آغازین و عزیمت‌گاه پدیدارشناسی است، نه یک رویکرد طبیعی، بلکه معنای تماما جدیدی از وجود انسان به مثابه آگریستانس دازاین، در مقام بنیاد ظهور موجودات از حیث معنای وجودشان است؛ آن هم به نحوی که در آغاز، وجود انسان در «روزمرگی» اش، به وجود موجودات؛ یعنی به عرصه «واقعیت»، به منزله عرصه موجودات «درون‌جهانی»^{۳۱}، همچون موجودات «دم دست»^{۳۲}، در شبکه‌ای از «معناداری‌ها»^{۳۳} «جهان» معنا می‌بخشد. رویکرد طبیعی هوسرل، نشانگر این است که نگاه آغازین او به موجودات، هنوز به معنای پدیدارشناسانه، حقیقتا آغازین و اصیل نیست و به نظر هایدگر به هیچ وجه توصیف‌کننده رویکرد و تجربه «طبیعی» انسان، به معنای پدیدارشناسانه‌اش نیست، بلکه صرفا برگرفته از «سنت» و ذیل فهم موجود به منزله وجود فرادست است.

هوسرل به اپوخه نیاز دارد تا بتواند با چرخش پدیدارشناسانه-استعلایی، نخست از تلقی رئالیستی «فی‌نفسه» بودن وجود، به تلقی پدیدارشناسانه وجود به مثابه ظهور و مواجهه گذار کند، اما هایدگر به واسطه حذف رویکرد طبیعی هوسرلی، دیگر اساسا نیازی به اپوخه ندارد، نه اینکه آن را رد و نفی کند، بلکه بدین معنا که از همان آغاز در اپوخه قرار دارد. مقصود از حذف رویکرد طبیعی آن است که اکنون هایدگر وظیفه خود می‌داند تا تبیینی پدیدارشناسانه از همان آغازگاهی به دست دهد که در آنجا وجود متفرد انضمامی روی آورندگی، به معنایی کاملا جدید، آشکار می‌شود. هوسرل چرخش نگاه از رویکرد طبیعی به رویکرد پدیدارشناسانه را «نوعی تغییر صورت زندگی» می‌داند، چنانکه در مقاله بریتانیکا تصریح می‌کند که من انسانی، پس از به اجرا درآمدن اپوخه، دیگر همان «من انسانی نیستم»؛ یعنی همان من واقعی که موضوع روانشناسی است. هایدگر در حاشیه انتقادی خویش بر مقاله هوسرل در اینجا می‌نویسد: «آیا همین فعل (به اجرا درآمدن اپوخه)، یک امکان انسان نیست؟ اما البته از آنجا که انسان هرگز فرادست نیست، (بلکه خود) یک نسبت‌گرفتن است؛ یعنی نحوه وجودی که ذاتا خود را برای خویش

فراهم می‌سازد، پس هرگز به وضع‌شدگی (پوزیتیویته)^{۳۴} امر فرادست تعلق ندارد.» (Husserliana, IX: 275) بدین ترتیب، وجود انسان، از همان آغاز، خود فعل روی‌آوردگی است، یعنی «نسبت‌گرفتن». از نقل قول مهم بالا روشن می‌شود که هوسرل با آغاز از رویکرد طبیعی، «وجود» همه موجودات را تنها به «یک» معنا می‌فهمد؛ یعنی به همان معنایی که نخست در رویکرد طبیعی «فی‌نفسه» است و سپس در رویکرد پدیدارشناسانه، به مثابه «ابژکتیویته» ابژه، «وضع» می‌شود، و بدین معنا صرفاً به مثابه وضع‌شدگی یا همان «پوزیتیویته» می‌شود. این معنا در نظر هایدگر، صرفاً یک معنای متأخر از وجود است؛ یعنی همان معنایی که هایدگر در وجود و زمان، آن را «فراست‌بودن»^{۳۵} می‌نامد. هایدگر می‌گوید: «اگر قرار باشد امر روی‌آورنده بر حسب نحوه وجودش موضوع پرسش باشد، آنگاه باید موجودی که روی‌آورنده است، به نحو آغازین داده شده باشد؛ یعنی در نحوه بودنش تجربه شده باشد.» (Heidegger, GA20: 152). دادگی و تجربه آغازین روی‌آوردگی، به معنای بازگشت به آغازگاه، یعنی به همان مبدأ رویکرد طبیعی است. «نحوه بودن، آنگاه باید در رویکرد طبیعی دریافتنی باشد»، اما «نحوه وجود (واقعیت) امر روی‌آورنده در اینجا به منزله امر نفسانی (یا روانی) تجربه می‌شود» (Heidegger, GA20: 153). در همین جاست که هایدگر به نقد رویکرد طبیعی می‌پردازد:

«چه وجودی در اینجا به امر روی‌آورنده نسبت داده می‌شود؟ وجود رویدادهای واقعی جهان؛ یعنی موجودات زنده‌ای که به نحو ابژکتیو فرادست هستند، یعنی بر حسب وجودشان، در درون لایه بنیادین هر واقعیت، به عبارت دیگر در شیء بودن مادی، قرار گرفته‌اند. بر این اساس، وجود امر روی‌آورنده؛ یعنی وجود افعال، وجود امر نفسانی، به مثابه رویداد واقعی جهان، به معنای هر فرآیند طبیعی، تثبیت شده است.» (Heidegger, GA20: 153).

نقد هایدگر متوجه این است که قائل شدن وجود ابژکتیو برای انسان و افعال روی‌آورنده‌اش است که موجب می‌شود هوسرل وجود افعال را نیز مانند وجود سایر موجودات واقعی در فرآیند تقلیل‌ها و سپس در مراتب قوام‌بخشیدن به معنای واقعیت پدیدارها طبقه‌بندی کند. در طبقه‌بندی موجودات در مراتب قوام‌بخشی، هوسرل سه مرتبه را از یکدیگر تفکیک می‌کند: طبیعت مادی، طبیعت جاندار و جهان روحی. علیرغم این تفکیک، نقد هایدگر این است که در هر سه مرتبه، واقعیت و وجود باید به منزله امری که به مثابه ابژکتیویته در عرصه روی‌آوردگی قوام یابد، فهم شده است و در این سلسله، «لایه بنیادین» همان شیء طبیعی مادی است. هر قدر هم که در این قوام‌بخشی، اوصاف متمایزکننده وجود انسان برجسته شود، همچنان واقعیتی که قوام می‌یابد، متعلق به واقعیت و وجود پدیدارها به مثابه ابژه آگاهی مطلق است و نه نحوه وجود خاص خود آگاهی مطلق.

هایدگر اکنون نقد خود را بر رویکرد طبیعی هوسرل متمرکز می‌کند و آن را اساساً به مثابه مبدأ از میان برمی‌دارد. «این مشکل مثلاً به تعیین خود منطقه (متمایز وجودی آگاهی محض) از آن حیث که منطقه است، مربوط نمی‌شود؛ یعنی نشان دادن ویژگی‌های آگاهی محض، بلکه، چنانکه اشاره شد، مشکل اساسی این نحو تعیین واقعیت افعال، در همان آغازگذاری^{۳۶} قرار دارد. به عبارت دیگر در آنچه اینجا به

منزله دادگی یک رویکرد طبیعی تثبیت می‌شود، یعنی اینکه انسان به منزله موجود جاندار، به مثابه یک ایژه جانورشناسانه داده شود و خود را به عنوان داده طبیعی توصیف کند.» (Heidegger, GA20: 155). البته به نظر می‌رسد هایدگر در اینجا به عمد اغراق می‌کند، زیرا هوسرل انسان را با «ایژه جانورشناسانه» یکسان نمی‌گیرد. اما آنچه در نقد هایدگر مهم است، این است که دادگی نخستین وجود انسان، «به مثابه ایژه طبیعی که در جهان یافت می‌شود»، توصیف شده است (Heidegger, GA20: 155). چنین دیدگاهی از نظر هایدگر نمی‌تواند توصیفی پدیدارشناسانه از رویکرد و تجربه «طبیعی» انسان باشد، بلکه رویکردی «طبیعت‌گرایانه» است. او نقد اصلی خود به رویکرد طبیعی را چنین بیان می‌کند:

«این تجربه‌ای است که اصلا و ابدا طبیعی نیست، بلکه یک موضع مشخص نظری را دربردارد، چنان موضعی که برای آن، همه موجودات، به نحو پیشینی، به مثابه جریان رخدادها [ی متکثر] در تکثر مکانی-زمانی جهان، که به نحو قانونمند انتظام یافته است، دریافت می‌شود.» (Heidegger, GA20: 155-156).

باید فهمی از انسان به دست آید و مبدأ قرار گیرد که وجود و واقعیت او را *اولا و بالذات و منحصر* به منزله *روی‌آوردگی*؛ یعنی بنیاد پدیدارها بودن و امکان‌بخش مواجهه بودن، به چنگ آورد. این درست همان انتظار داشتن وجود از آگاهی مطلق است که هوسرل آن را مهمل خوانده بود. هایدگر به خوبی می‌داند که نسبت دادن وجود درون-جهانی و فرادست به آگاهی مطلق، مهمل است و دقیقا در پاسخ به هوسرل است که اساسا معنای جدیدی از وجود، یعنی *اکزیستانس* را طرح می‌کند. طرح معنای جدید برای وجود و اساسا ایجاد کثرت در معنای وجود است که ما را *بالضروره* به سوی بنیادین‌ترین پرسش، یعنی پرسش از معنای وجود به طور کلی می‌کشاند. بدین معنا که ما چگونه و با چه مجوزی و اصلا در چه افقی می‌توانیم از انحاء وجود سخن بگوییم و در پس این تکثر، «ایده وجود به‌طورکلی» چه معنایی دارد.

هایدگر نقد خود به رویکرد طبیعی هوسرل را چنین خلاصه می‌کند: «انسان به عنوان شیء طبیعی؛ یعنی جاننداری که در جهان یافت می‌شود، ممکن است تجربه شود، ممکن است نحوه وجود او و واقعیتش تعیین شود؛ اما بدین وسیله، نسبت گرفتن‌های او، یعنی امر روی‌آورنده در وجودش، موضوع پرسش قرار نمی‌گیرد و تعیین نمی‌شود، بلکه صرفا فرادست بودن شیئی تعیین می‌شود که در آن، نسبت گرفتن‌ها شاید به عنوان *ملحقاتی* باشند که البته برای تعیین خصوصیت وجودی این موجود، واجد اهمیت نیستند، ملحقاتی که نحوه بودن این موجود را بر نمی‌سازند» (Heidegger, GA20: 156). نتیجه این رویکرد آن است که «وجود افعال، از پیش به نحو نظری-جزمی، به مثابه وجود در معنای واقعیت طبیعت تعیین می‌شود.» (Heidegger, GA20: 157).

می‌توان این تفسیر را تیزتر صورتبندی کرد: پرسش از وجود امر روی‌آورنده و از این طریق، گشوده شدن راه هستی‌شناسی بنیادین بدین معناست که حوزه آگاهی محض به منزله سوپرتکنیویته مطلق، باید

چنان به نهایت برسد^{۳۷} که حتی دیگر هیچ نیازی به آغازگاه انتیک در رویکرد طبیعی نداشته باشد و این نهایت از این طریق به دست می‌آید که دیگر هیچ درک نخستینی از قلمرو وجود و واقعیت به مثابه فی‌نفسه بودن، در برابر سوژه مطلق وجود نداشته باشد، بلکه فی‌نفسه بودن وجود و واقعیت، به مثابه فرادست بودن، معنا و فهمی متأخر و «مشتق» از وجود باشد، نه معنایی آغازین. معنایی متأخر و مشتق است از نحوه خاص بودن سوژکتیویته به مثابه دازاین و نحوه‌ای از نسبت‌گرفتن‌های خاص آن. بر این مبناست که هایدگر معنای وجود موجود انسانی در رویکرد طبیعی هوسرل به منزله موجود مکانی-زمانی واقع در درون جهان را به مثابه مبدأ از میان برمی‌دارد و آن را نخست بر مبنای نحوه خاصی از نسبت‌گرفتن‌های دازاین از نو بنیان‌گذاری هستی‌شناسانه می‌کند.

نتیجه‌گیری: انتقال از حیوان ناطق و آگاهی مطلق به دازاین

هایدگر «نقد بنیادین خود» را بر حاکمیت تعریف سنتی از انسان به منزله حیوان ناطق متمرکز می‌سازد. هوسرل وجود انسان را حتی به‌عنوان «شخص»، همچنان «بر حسب قوام‌بخشی به واقعیت و ایزکتیویته» تبیین می‌کند. واقعیت خاص انسان به منزله «روح»، مبتنی بر مراتب قوام‌بخشی است و با وجود تمامی تمایزها، «مرتبه بنیادین همان امر واقعی طبیعی^{۳۸} باقی می‌ماند و امر نفسانی، بر روی آن بنا می‌شود و بر روی این نیز، امر روحانی.» (Heidegger, GA20: 172). در پس تمام تبیین‌ها، آنچه همچنان «سررشته راهنما» است، «تعریف سنتی انسان» به منزله «حیوان ناطق» است (Heidegger, GA20, 171-172). فهم واقعیت انسان بر حسب شیء طبیعی لزوماً به معنای طبیعت‌گرایی نیست، بلکه بدین معناست که «انسان هرچند نه به مثابه واقعیت طبیعت^{۳۹}، اما همچنان به مثابه واقعیت جهان^{۴۰} گرفته می‌شود» (Heidegger, GA20: 173). مقصود از «واقعیت جهان»، یا به تعبیر دیگر او، «شیء جهان»^{۴۱} امریست که «به مثابه تعالی در آگاهی مطلق قوام می‌یابد.» (Heidegger, GA20: 173). هر قدر هم که خصوصیات متمایزکننده بر این واقعیت یا شیء بیفزاییم و آن را به تعبیر هایدگر به یک «شیء ذومراتب جهان»^{۴۲} نیز تبدیل کنیم؛ یعنی انسان را حاصل جمع طبیعت، بدن، نفس و روح بدانیم، باز هم به نحوه خاص وجود انسان در قوام‌بخشی‌اش نخواهیم رسید.

هایدگر نیز مبدأ پدیدارشناسی را سوژه قوام‌بخش در همان جایگاه «مطلق» آن می‌نگرد. مقصود از مطلق در اینجا، بیان «تقدم» آن بر هر امر رئال، انتیک و تجربی است. اما در عین حال، گسست هایدگر با سنت استعلایی نیز در همین نقطه روی می‌دهد. هرچند این جایگاه مطلق، باید اکنون از حیث نحوه خاص وجودش مورد توجه قرار گیرد، از این رو، مطلق، در عین اطلاقش، از حیث وجودش، یک امر انضمامی و متناهی است. دازاین به مثابه یک امر مطلق متناهی، برخاسته از چیزی است که هایدگر آن را «ایدئالیت دازاین» می‌نامد که «به نحو پدیداری بنیان‌گذاری شده است» (Heidegger, GA2: 229). بدین ترتیب، بحث از واقع‌بودگی و تناهی دازاین، مربوط به حوزه واقعیت نیست؛ یعنی با طرح پرسش از نحوه وجود انضمامی و متناهی سوژه مطلق، از ایدئالیت سوژه به عرصه «رئالیت» می‌موجودات منتقل

نمی‌شویم، بلکه همان ایدئالیته، بنیاد پدیداری پیدا می‌کند. به نظر هایدگر، این همان مسئله‌ای است که ایدئالیسم استعلایی به سادگی و با یک «خلط» از آن عبور کرده است. خلطی که به نظر هایدگر در اینجا صورت گرفته است، خلط مطلق پدیدارشناسانه با «مطلق» به مثابه امر نامتناهی است. مطلق پدیدارشناسانه، باید مطلق متناهی باشد. هایدگر این جهش از ایدئالیته به سوی «سوژه مطلق ایدئال شده» را خلطی می‌داند که حاصل «بقایای الهیات مسیحی در درون مسئله فلسفی» است (Ebid). ریشه این خلط را باید در خصوصیت «هستی-خدا-شناسانه» فلسفه جستجو کرد، بدین معنا که «بنیاد انتیک» فلسفه، باید موجود جاودان نامتناهی باشد.

بر اساس این تفسیر؛ یعنی دازاین به مثابه مطلق متناهی، اکنون می‌توان بدون نیاز به شرحی اضافه و در تأیید تفسیر نوشتار حاضر، بخشی از «پیوست»‌های نامه هایدگر به هوسل را نقل کرد که هایدگر در آن، خلاصه‌ای از نقد خویش بر مقاله بریتانیکا را ذیل عنوان «دشواری‌های موضوعی» بیان می‌کند (Heidegger, GA14: 131-132).

«در این باره توافق وجود دارد که موجود به معنایی که شما آن را (جهان) می‌نامید، در تقویم استعلایی‌اش نمی‌تواند از طریق بازگشت به موجود با همان نحوه وجود، تبیین شود.

اما با این سخن، گفته نشده است که آنچه جایگاه امر استعلایی را برمی‌سازد، اساسا موجود نیست؛ بلکه دقیقا از همین جا مسئله سربرمی‌آورد: کدام است نحوه وجود آن موجودی که (جهان) در آن قوام یافته است؟ این، مسأله محوری وجود و زمان است، یعنی یک هستی‌شناسی بنیادین دازاین. باید نشان داده شود که نحوه وجود دازاین انسانی، تماما متفاوت با نحوه وجود همه موجودات دیگر است و اینکه این (نحوه وجود دازاین انسانی)، به مثابه چنان نحوه وجودی که هست، دقیقا در خویش امکان تقویم استعلایی را دربردارد.

تقویم استعلایی، یک امکان محوری اگزیزتانس خود (بودن) واقع‌بوده است. این [خود]، [یعنی] انسان انضمامی، چنانکه هست، [یعنی] به مثابه موجود، هرگز یک «واقعیت واقعی [رتال] متعلق به جهان» نیست، زیرا [وجود] انسان هرگز صرفا فرادست نیست، بلکه اگزیزتانس دارد. و «امر معجزه‌آسا» در این قرار دارد که قوام اگزیزتانس دازاین، تقویم استعلایی هر امر ایجابی [یا پوزیتیو] را ممکن می‌سازد. [...] امر قوام‌بخش، عدم نیست، پس چیزی است و موجود است، هرچند نه به معنای [وجود] امر ایجابی [پوزیتیو]. پرسش از نحوه وجود خود امر قوام‌بخش، قابل طفره رفتن نیست. از این رو، مسئله وجود، به نحو عام و شامل هم به امر قوام‌بخش و هم به امر قوام‌یافته مربوط می‌شود.»

پی‌نوشت‌ها

1. immanente Kritik
2. Faktizität
3. faktische Lebenserfahrung
4. a-theoretisch

۵. تأکید بر نسبت غیر نظری با جهان پیرامونی و تجربه زندگی انضمامی در میان درس‌گفتارهای متقدم هایدگر، بیش از همه در درسگفتار سال ۱۹۱۹ تحت عنوان «ایده فلسفه و مسأله جهان‌بینی» آمده است. (ر. ک. به: Heidegger, GA: 56-57).

در باره تقابل نسبت غیر نظری به منزله تجربه هرمنوتیکی با تجربه آگاهی در فلسفه هوسرل، تفسیر فن هرمان شایان توجه است، از این حیث که وی تأکید می‌کند که بحث از تجربه انضمامی زندگی نه به معنای بازگشت به رویکرد طبیعی، بلکه بحث از امکان مواجهه‌ای بنیادین‌تر با موجودات است و زندگی انضمامی نزد هایدگر نیز ذیل مسئله امکان مواجهه طرح شده است (ر. ک. به: Von Herrmann: 2000: 54-58).

با وجود این، فن هرمان در درک کلی خود از نسبت هایدگر با هوسرل، تابع همان فهم و تفسیر مشهور است. او در کتاب مشهور خود، سوژه و دازاین، بیان می‌کند که آنچه از فلسفه هوسرل بر هایدگر تأثیر گذاشته است، «فقط همین نگاه پدیدارشناسانه است»، و «بدین ترتیب، نه چرخش استعلایی و نه موضوعاتی» که به نظر هوسرل باید با نگاه پدیدارشناسانه گشوده شوند، هیچ‌یک از نظر فن هرمان بر فلسفه هایدگر تأثیری نداشته است (Von Herrmann: 2004: 16). بر خلاف نظر فن هرمان، به تفصیل توضیح خواهیم داد که شکل‌گیری هستی‌شناسی بنیادین هایدگر، دقیقاً از دل چرخش استعلایی هوسرل سربرآورده است.

در ایفوس در مقاله خویش درباره نقد هایدگر بر روی‌آوردگی نزد هوسرل، تأکید می‌کند که اصالت اندیشه هایدگر در نسبت با هوسرل، چنین نیست که او صرفاً در برابر رویکرد نظری هوسرل، بدین معنا که هوسرل روی‌آوردگی را افعال آگاهی و ادراکی می‌داند، صرفاً بخواهد بر رویکردی «عملی» تأکید کند و به نحوی تقدم عمل بر نظر را بر کرسی بنشاند، بلکه هایدگر، مقدم بر خود روی‌آوردگی، گشودگی نخستین دازاین به جهان را به مثابه «تعالی هستی‌شناسانه»، شرط امکان هرگونه فعل عملی یا نظری روی‌آوری می‌داند (Dreyfus, 1993: 11-12). با وجود توجه به این نکته، به نظر می‌رسد در ایفوس نیز بر آن است که هایدگر در مقام انکار تقلیل‌های هوسرلی است (Ebid:2) و اساساً مسیر تقلیل‌های هوسرل را به معنای تکرار شقاق معرفت‌شناسانه میان «عرصه درونی سوژه» و «عرصه متعالی ابژه» تلقی می‌کند (Ebid: 10).

در اینجا می‌توان به مقاله‌ای از دانیل دالستروم نیز اشاره کرد که بر خلاف دو نظر بالا، اندیشه متقدم و حتی اندیشه متأخر او را نیز در امتداد هوسرل، همچنان «فلسفه استعلایی» می‌داند، وی در مقاله خود با عنوان استعلایی‌گرایی هایدگر (Heidegger's Transcendentalism) به معنای متفاوتی، اندیشه متأخر او را نیز همچنان استعلایی می‌داند، بدین معنا که هایدگر با قائل شدن تقدم «زمان-مکان بر همه پدیدارها» و تلقی هستی به مثابه «یک وحدت بنیانگذار»، همچنان از «شرایط امکان» گشودگی می‌پرسد (Dahlstrom, 2005: 47-50).

6. geworfen
7. Transzendenz
8. immanent

9. Seinsregionen
10. Korrelation
11. transzendieren
12. Intentionalität
13. Intentio
14. Intentum
15. der phänomenale Boden

۱۶. برای مثال، هوسرل در نامه‌ای به اینگاردن در سال ۱۹۲۷، پس از بروز اختلاف‌های هایدگر با او بر سر مقاله بریتانیکا، می‌نویسد که «هایدگر اصلاً این مسیر و بدین ترتیب، اساساً کل معنای روش تقلیل استعلایی را در نیافته است» (Breur, 1994: 4). هوسرل همچنین در حواشی خود بر وجود و زمان هایدگر، آنجایی که هایدگر در «درآمد» کتاب، ایده «هستی‌شناسی بنیادین» را تبیین می‌کند، نوشته است که «هایدگر تبیین تقویمی-پدیدارشناسانه تمام قلمروهای موجود و امر کلی و تمام قلمرو جهان را به امر انسان‌شناسانه منتقل می‌کند، کل مسئله (در وجود و زمان)، همین انتقال است؛ دازاین با آگو مطابقت دارد و قس علی هذا. از این طریق، همه چیز به نحو موشکافانه‌ای [فقط] مبهم می‌شود و ارزش خود را از حیث فلسفی از دست می‌دهد» (Ebid: 13).

کریستف یامه در مقاله خود درباره خوانش هوسرل از هایدگر، روایت خلاصه‌ای از مواجهه هوسرل با وجود و زمان و نحوه خوانش و فهم آن، نقدهایی که هوسرل پس از آن بر هایدگر وارد می‌کند، آورده است (ر. ک. به: Jamme, 2012: 218-232).

17. Verhalten
18. Einführung in die phänomenologische Forschung

۱۹. برای نمونه، هایدگر از جمله در سخنرانی «پدیدارشناسی و خداشناسی» در سال ۱۹۲۷ به صراحت تمایز میان فلسفه به مثابه دانش هستی‌شناسانه و تمامی علوم را به مثابه علوم تحلیلی و انتیک، تمایزی «مطلق» معرفی می‌کند (Heidegger, GA9: 48).

20. fundamentaler Seinsunterschied
21. Realität
22. Realwissenschaft
23. Ausschaltung
24. immanent
25. absolute Gegebenheit
26. rein
27. reell
28. nulla re indiget ad existendum
29. Seinsvoraussetzung
30. Darstellung
31. innerweltlich
32. zuhanden
33. Bedeutsamkeit
34. Positivität

تفسیری از نقد هایدگر بر مبدأ و موضوع پدیدارشناسی استعلایی هوسرل
(An Interpretation of Heidegger's Criticism of the Starting Point and. . .)

35. Vorhandenheit
36. Ausgangsstellung

۳۷. والتر شولتس در مقاله مبسوط و مشهور خویش با عنوان درباره جایگاه هایدگر در تاریخ فلسفه، تفسیر خاص و درخشانی از معنای «کل بودن دازاین» در وجود و زمان به دست می‌دهد که بر اساس آن، کل بودن را باید به منزله «به تمامیت رسیدن سوژکتیویته» فهمید. سخن از به نهایت رساندن ایدئالیسم استعلایی به دست هایدگر در هستی‌شناسی بنیادین در این نوشتار، تا حدی متأثر از تفسیر شولتس نیز هست (ر. ک. به: Schulz, 1994: 99-107).

38. Das Naturwirkliche
39. Naturrealität
40. Weltrealität
41. Welt Ding
42. mehrschichtiges Welt Ding

فهرست منابع

- Breuer, Roland. (1994). „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik“, *Husserl Studies Louvain: Husserl-Archives*, 11, 3, p 63.
- Dahlstrom, Daniel. (2005). “Heidegger’s Transcendentalism“, *Research in Phenomenology*, Leiden: Koninklijke Brill NV 35, pp 29-54.
- Dreyfus, Hubert L. (1993). „Heidegger's Critique of Husserl's (and Searle's) Account of Intentionality“, *Social Research*, Vol. 60, No. 1, (Spring 1993), 2-13
- Heidegger, Martin. (1999) „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)“ *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, hrsg. von Bernd Heimbüchel, 1. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- 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. (1976) „Phänomenologie und Theologie (1927)“ *Wegmarken*, GA 9, 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.

- Heidegger, Martin. (2007) „Vorbemerkung des Herausgebers von Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1928)“ *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, 1. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. (2004). *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. 2. Auflage Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. 2. Auflage Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, Band 1, hrsg. von Stephan Strasser. 2. Auflage, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1968). „Der Encyclopedia Britannica Artikel“. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Husserliana, Band 9, hrsg. von Walter Biemel. 2. Auflage, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Husserliana, Band 2, hrsg. von Walter Biemel. 1. Auflage, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana, Band 3, hrsg. von Karl Schuhmann, 3. Auflage, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Jamme, Christoph. (2012). „Eine Urlaubslektüre und ihre Folgen. Husserl liest Heidegger“, Heidegger Jahrbuch 6, *Heidegger und Husserl*, hrsg. von Rudolf Bernet, Alfred Denker, Holger Zaborowski. Freiburg/München: Alber.
- Tugendhat, Ernst. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 1. Auflage, Berlin: Walter de Gruyter.
- Schulz, Walter. (1994). „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers.“ *Heidegger – Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, hrsg. von Otto Pöggeler. 1. Auflage, Weinheim: Beltz Athenäum.