

The Human Being in the Light of the Lifeworld: An Examination of Worldliness in Husserl and Heidegger

Mohammadali Elmi¹
Mehdi Zakeri²

(Received: 2024-03-20; Accepted: 2024-07-28)

Abstract

One of the central challenges confronting contemporary humanity is the encounter with both the blind spots and the insights of modernity. The increasing specialization of the sciences, excessive particularism, neglect of holistic perspectives, and the weakening of the link between science, religion, and philosophy—despite their undeniable achievements—have contributed to crises such as world wars, environmental degradation, and the crisis of meaning. From the perspectives of Husserl and Heidegger, a renewed focus on the worldliness of human existence can, by challenging the one-sidedness of the scientific worldview, help open a path beyond these crises. This paper undertakes an analytical and comparative study of Husserl's and Heidegger's accounts in order to clarify what "worldliness" means in each thinker's philosophy and what resources they offer for moving from the current condition toward a more adequate horizon. It seems that, contrary to the claims of some—including Heidegger—the world in Husserl's thought does not reduce to a purely subjective dimension. Moreover, Heidegger's indebtedness to Husserl's phenomenology is undeniable. By introducing the notion of the lifeworld and articulating different strata of objectivity, Husserl seeks to revive philosophy and rescue modern humanity from its crises. Heidegger grounds philosophy in the worldliness of human existence and emphasizes art as capable of raising up an alternative world. In this way, he aims to overcome the homelessness of modern humanity and to open a new horizon toward the future.

Keywords: Worldliness of Human Existence; Husserl; Heidegger; Phenomenology; Lifeworld

1. PhD Candidate, Department of Philosophy, University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran.
Email: mohammadali.elmi@ut.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran.
Email: zaker@ut.ac.ir

انسان در پرتوی زیست جهان بررسی جهان مندی انسان در آرای هوسرل و هیدگر

محمدعلی علمی^۱

مهدی ذاکری^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۷]

چکیده

یکی از چالش‌های پیش روی انسان معاصر، مواجهه با کوری‌ها و بینش‌های مدرنیته است. تخصصی شدن علوم، جزئی‌نگری و غفلت از نگاه‌های کلان و کم‌رنگ شدن پیوند علم با دین و فلسفه با وجود همه دستاوردهایش، بحران‌هایی از قبیل جنگ‌های جهانی، مسائل زیست‌محیطی و بحران معنا را به دنبال داشته است. از نگاه هوسرل و هیدگر، توجه به جهان مندی انسان می‌تواند با به چالش کشیدن نگاه یک‌سویه جهان علمی، راه‌گذر از این بحران‌ها را هموارتر کند. در این نوشتار با بررسی تحلیلی و تطبیق اندیشه‌های هوسرل و هیدگر در این باب به این پرسش پاسخ می‌دهیم که جهان مندی در تفکر هر یک از آنها چه معنایی دارد و چه بینش‌هایی برای گذر از وضع موجود به وضع مطلوب ارائه می‌کند. به نظر می‌رسد جهان در اندیشه هوسرل، برخلاف ادعای هیدگر، وجهه‌ای سراسر ذهنی ندارد. ضمن اینکه تأثیر هیدگر از اندیشه‌های هوسرل هم انکارناپذیر است. هوسرل با طرح زیست جهان و سخن گفتن از سطوح مختلف عینیت به دنبال احیای فلسفه و نجات انسان معاصر از بحران است. هیدگر هم با اتکا به جهان مندی انسان و پیرنگ کردن هنر به منزله امری که توان برافراشتن جهانی دیگرگونه را دارد، به دنبال غلبه بر بی‌خانمانی انسان معاصر و گشودن افقی تازه رو به آینده است.

کلیدواژه‌ها: جهان مندی انسان، هوسرل، هیدگر، پدیدارشناسی، زیست جهان.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

mohammadali.elmi@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول)

zaker@ut.ac.ir

مقدمه

چه رابطه‌ای بین انسان و جهان وجود دارد؟ جهان چیست؟ آیا جهان صرفاً مجموعه‌ای از موجودات است؟ جهان یک هنرمند با جهان یک دانشمند چه تفاوت‌ها و تشابه‌هایی دارد؟ جهان امری عینی است یا ذهنی؟ در زمانه هوسرل و هیدگر سیطره علم و نگاه علمی که از قرن هفدهم و هجدهم پرنگ‌تر از گذشته شده بود، همچنان ادامه داشت و همه چیز را تحت الشعاع خودش قرار داده بود. نگاهی که می‌خواست خودش را نه تنها به منزله بهترین نگاه به انسان و جهان بلکه به مثابه تنها نگاه درست، عینی و جهان‌شمول معرفی کند. اما عوامل مختلفی از جمله بحران‌های اجتماعی، اخلاقی و انسانی که بعدها با حوادثی بسان جنگ‌های جهانی تشدید هم شد، این پرسش را پیش چشم اندیشمندان آورد که مگر قرار نبود مدرنیته به نحو عام و علم به گونه خاص ما را به آرمان‌های انسانی مان نزدیک‌تر کند؟ گویی همه چیز دچار بحران شده بود؛ علم، فلسفه و مهم‌تر از همه خود انسان.

از نظر هوسرل، دلیل این بحران نگاه یک‌سویه علم و غفلت از بنیادهاست. هیدگر هم تا حد زیادی در این مورد با هوسرل هم‌داستان است؛ هرچند هیدگر ریشه همه این مشکلات را به متافیزیک و تفکر مفهومی پساسقراطی برمی‌گرداند و علم و تکنولوژی را مولود آن می‌داند. از نظر هوسرل، ابژکتیویسم طبیعت‌گرایانه بسان سوژکتیویسم خودتنهاانگارانه افق پیش‌روی نظر و عمل آدمی را تار کرده است؛ از این رو در طرح کلان خود از پدیدارشناسی‌ای سخن می‌گوید که قرار است از ورطه آن دو، رخت خود را بیرون کشد و افقی دیگر را پیش روی آدمی بگشاید. هوسرل پدیدارشناسی‌اش را با دو تحویل ماهوی (eidetic reduction) و استعلایی (transcendental reduction) پی می‌گیرد که یکی از آنها ناظر به وجود اعیان است؛ چراکه به دنبال ذات آنها در آگاهی می‌گردد؛ دیگری به خودآگاهی و پیش‌پنداشت‌هایش تعلق دارد که در طی آن من روانی به من استعلایی ارتقا می‌یابد و به مثابه مرکز آگاهی و قوام‌بخش به اعیان مورد توجه قرار می‌گیرد. اما در نهایت با طرح زیست‌جهان (lifeworld (Lebenswelt)) گویی به گونه‌ای به وجه تاریخ‌مند

جهان و آدمی باز می‌گردد و طرحش را تصحیح و یا حداقل تکمیل می‌کند (Husserl, 1997, p 135؛ ریخته‌گران، ۱۳۸۰ه.ش، ص ۱۹۹).

هیدگر هم به لحاظ روش به نوعی پدیدارشناسی هرمنوتیکی روی می‌آورد که البته با پدیدارشناسی هوسرل تفاوت‌های چشمگیری دارد؛ از جمله اینکه از نظر هیدگر استادش هوسرل به دام همان چیزی افتاده است که از آن فرار می‌کرد. او بر این باور است که از سویی تعلیق پیش‌پنداشت‌های ذهن ممکن نیست؛ چراکه فهم ما همیشه در کشاکش با وضعیت و در جهان بودن قوام می‌یابد، از سویی دیگر تحویل آیدتیک راه ما را برای رسیدن به حقیقت و خود چیزها سد می‌کند؛ زیرا ما باید خود چیزها را در جهان جستجو کنیم نه در آگاهی (هیدگر، ۱۳۹۲ه.ش، ص ۳۷؛ جانسون، ۱۳۹۵ه.ش، ص ۴۰).

از نظر هیدگر، هر نگاهی که سوژه و ابژه را گرچه به صورت ضمنی و پدیداری به رسمیت بشناسد، به بیگانگی انسان از جهان می‌انجامد و این یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های هیدگر است. با این همه جهان‌مندی انسان در اندیشه هیدگر بی‌نسبت با جهان‌مندی انسان در اندیشه هوسرل نیست. در این نوشته با بررسی تحلیلی و تطبیق اندیشه هوسرل و هیدگر به این پرسش پاسخ می‌دهیم که معنای جهان‌مندی انسان نزد هوسرل و هایدگر چیست؟ و چه پاسخی به پرسش از نسبت انسان و جهان ارائه می‌کنند؟ و این پاسخ چگونه می‌تواند افقی برای عبور از وضعیت بحران‌زده انسان معاصر بگشاید؟

مرور پیشینه پژوهش نشان می‌دهد پژوهش‌های متعددی که به مقایسه آرای ادموند هوسرل و مارتین هیدگر اختصاص یافته‌اند و در زبان فارسی نیز چند مقاله و پایان‌نامه در این باره نگاشته شده است، غالباً بر نقاط اختلاف آن دو در باب روش‌شناسی پدیدارشناختی، تفاوت میان آگاهی و دازاین یا نسبت میان ذات و وجود متمرکز بوده‌اند؛ از جمله «تقلیل آیدتیک، خاستگاه جدایی هایدگر از هوسرل» (فتح‌زاده، ۱۳۹۵ه.ش) و «بحران فلسفه مدرن از منظر هوسرل و هایدگر و جدایی کنش و واقعیت» (نصر، ۱۳۹۸ه.ش)؛ اما کمتر پژوهشی به نسبت

«جهان‌مندی انسان» در اندیشه‌ی این دو فیلسوف تمرکز کرده است؛ آن هم به گونه‌ای که با لحاظ وجوه معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و اگزستانسیال جهان‌مندی انسان، نقش آن را در گذر از بحران‌های مدرنیته مدنظر قرار دهد و تفاوت‌ها و بینش‌های راه‌حل‌های پیشنهادی هر یک از این دو متفکر را آشکار کند.

این مقاله با تحلیل مفهومی و تطبیقی اندیشه‌های هوسرل و هیدگر و پرداختن به کلیدی‌ترین مفاهیم ایشان در باب جهان‌مندی انسان نشان می‌دهد با وجود تفاوت‌هایی که به لحاظ روش‌شناختی وجود دارد، هوسرل و هیدگر هر دو مسئله‌ی جهان‌رانه فقط در سطح معرفت‌شناختی بلکه در سطح هستی‌شناختی نیز فهمیده‌اند و با وجود اینکه راه‌حل‌های پیشنهادی متفاوتی برای عبور از بحران‌های مدرنیته دارند، هر دو بر لزوم دست‌یافتن به فهمی نو از نسبت انسان و جهان تأکید می‌کنند.

۱. جهان‌مندبودن انسان در اندیشه‌ی هوسرل

پدیدارشناسی هوسرل با اینکه با کنار گذاشتن رویکرد طبیعی و فرض جهان‌خارج کار خودش را آغاز می‌کند و معنایی خاص از ابژه را پررنگ می‌نماید که با نوئما (noema) هم‌بودی بیشتری دارد تا شیء فی‌نفسه، در ادامه با طرح افق به نوعی دوباره جهان‌مندبودن آگاهی را احیا می‌کند. در نظام اندیشگی هوسرل، روی‌آوری آگاهی به ابژه همواره از جهتی خاص صورت می‌پذیرد و همین امر سبب می‌شود برخی از جوانب خود ابژه و آنچه پیرامون آن آشکار نشود. پس ما همواره باید به افق درونی که جوانب مختلف ابژه را در خویش پنهان کرده و افق بیرونی که جهان پیرامونی آن را دربرگرفته است توجه ویژه‌ای داشته باشیم. به بیان دیگر، ما برای تقویم آگاهی خویش افزون بر اموری که به نحو بالفعل پیش چشم و در محضر آگاهی مان نقش می‌بندند، باید همواره به امور بالقوه‌ای توجه داشته باشیم که فعلیت امور بالفعل از سویی و روشن‌تر شدن آنها از سویی دیگر در گرو توجه به آنهاست (هوسرل، ۱۳۸۱ ه.ش، ص ۹۰ - ۹۳).

از نظر هوسرل، جهان افق هاست؛ پس جهان نه چیزی بسان سایر چیزها و نه مجموع آنهاست، بلکه شرط وجود هر چیزی است. این رویکرد هوسرل با اینکه به طور ضمنی جهان مند بودن آگاهی را پررنگ می‌کند، همچنان جهان را به مثابه امری استعلایی پیش چشم می‌آورد که با جهان داخل تجربه متفاوت است. با وجود این، هوسرل بر آن است که جهان عینی را هم از دست ندهد؛ اما بی‌شک راهی که او به سوی جهان عینی پیش رو دارد، با راه‌هایی که پیش از او متفکران پیموده‌اند، تفاوت‌های درخور توجهی دارد. اگر در رویکرد طبیعی جهان عینی بدیهی انگاشته می‌شود و بین‌الذهانیت پیامد آگاهی از آن، اما در رویکرد پدیدارشناسانه کار به عکس پیش می‌رود و جهان عینی پیامد بین‌الذهانیت استعلایی برشمرده می‌شود (Husserl, 1974, p 31).

از نظر هوسرل، ادراکات من با اینکه برای من آشکار شده‌اند، وجودی بین‌الذهانی دارند و درک آنها به نحو عمومی تحقق می‌پذیرد. به بیان دیگر ذهنیت انضمامی و استعلایی مدنظر هوسرل، تمامیتی از یک اجتماع گشوده من هاست. به این معنا که می‌توان آن را در جایگاه یک ذهنیت ارتباطی و نه فردی تفسیر کرد. از این رو جهان دیگر برای ذهنیت‌های منفک از هم وجود ندارد، بلکه جهان، جهان همه انسان هاست (زهاوی، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۲۲۴؛ Husserl, 1974, p 31). هوسرل کماکان باید از میانه دو رویکرد ابژکتیویسم و سوژکتیویسم گام بردارد و راهی دیگر را طی کند و بر آن است که طرحی نو در افکند؛ طرحی که در آن نه جهان خارج نادیده گرفته شود و نه آگاهی. بنابراین می‌کوشد با تبیین پدیدارشناختی، بین عین و ذهن رابطه جدیدی برقرار کند و با دست‌پیدا کردن به یک آگاهی ایدتیک از دوگانه سوژه و ابژه گذر کند. این تلاش هوسرل با وجود بینش‌هایی که دارد، در ابتدا به وجه تاریخ‌مند آدمی نمی‌پردازد؛ از این رو و به منظور رفع این نقیصه هوسرل با طرح زیست جهان بر آن است که ضمن پرداختن به نسبت تاریخی حقیقت نزد آدمی، از سویی مطلق شدن جهان علمی را به نقد بکشد و از سویی دیگر نشان دهد که راه درست تقرب به حقیقت در گرو التفات به پیوند عینیت و سطوح مختلف آگاهی است.

۱-۱. زیست جهان و بحران علم

ردپای زیست جهان هوسرلی و موضوعات مرتبط با آن در آثار مختلف او مشاهده می‌شود؛ اما این ردپا در آثار متأخر او به مراتب پررنگ‌تر می‌شود و به صورت مشخص در بحران علم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی می‌توان نظام‌مندترین شرح هوسرل از آن را مشاهده کرد. از نظر هوسرل، علوم اثباتی و پارادایم ابژکتیویستی علم تا حد بسیار زیادی موفق بوده‌اند و همین موفقیت باعث غرور و غفلتشان شده است؛ تا جایی که گویی دیگر توان دیدن ضعف‌ها و محدودیت‌های پیش‌رو و بنیادهای پشت سرشان را از دست داده‌اند و به جای پرداختن به پرسش‌هایی از قبیل چیستی معنای زندگی، واقعیت، حقیقت و دانش، دل‌مشغول و دلخوش به موارد تکنیکی پیشرفته شده‌اند. بنابراین هوسرل آنها را از جهت بینش‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و همچنین ارتباط وجودی فقیر می‌داند و از نظر او نوعی ورشکستگی اخلاقی و فلسفی دامن‌گیر این علوم شده است؛ ورشکستگی و بحرانی که نه فقط دامن علوم که دامن انسان و جهان او را هم گرفته است. از این رو هوسرل با طرح زیست جهان به مثابه جهان واقعی تجربه‌شده توسط انسان که بنیاد تمام کنش‌های نظری و عملی اوست، به دنبال آن است که فلسفه و جهان را احیا کند و به تبع آنها انسان و زندگی او را از بحران‌هایی بخشد (Husserl, 1997, pp 47 - 50؛ زهاوی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۶ - ۲۴۷).

از نظر هوسرل، علم جدید به پژوهشی غیرفلسفی در زمینه امور واقع محض که نمونه بارز آن علم تحصیلی است، بدل شده و با وجود این به واسطه طبیعت‌گرایی از حل مسائل مربوط به حقیقت مطلق بازمانده است. مقصود هوسرل از طبیعت‌گرایی، دیدگاهی است که کل جهان را جسمانی می‌بیند و می‌خواهد صرفاً با تکیه بر علوم طبیعی کشف آهنگ هستی و هماهنگی با آن را پی بگیرد. در این رویکرد جایی برای چیزهای ایده‌آل نظیر معانی یا قوانین به معنای واقعی کلمه باقی نخواهد ماند (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸ - ۱۵۰). در چنین فضایی که ابژکتیویسم غلبه پیدا می‌کند و علم با روش کمی‌اش به تمایزگذاری آشکاری بین واقعیت‌ها و ارزش‌ها دست می‌زند و خود را تنها مفسر حاق واقعیت بر شمرده است، می‌توان به روشنی بحران را دید. گالیله زبان چنین زمانه‌ای است؛

از این رو در نظر او پیش از ورق زدن کتاب هستی باید زبان آن را آموخت. کتابی که به زبان ریاضی نوشته شده و اشکال هندسی اجزایش را شکل داده است. اما از نظر هوسرل، مهم‌ترین اشکال گالیله این است که پیش فرض‌های خودش از جمله ریاضیات را بر زیست جهان مقدم می‌دارد (Gur-witsch, 1970, p 35؛ زهاوی، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۲۴۷). از نظر هوسرل راه نجات، احیای فلسفه است. فلسفه دانشی است درباره جهان به مثابه یک کل که موضوعات همه علوم را دربر می‌گیرد. فلسفه باید متقن باشد و با وجود این کلیت و وجهه بنیادین خویش را از دست ندهد. تنها در این حالت است که می‌تواند در جایگاه بنیاد سایر علوم نقش آفرینی کند (Buckley, 1922, p 20) و انحصار ابژکتیویسم علمی را در هم بکوبد و رخت انسان را از این ورطه بیرون کشد.

جهان علمی وجهه‌ای ایده‌آل و فراحسی دارد. تلاش علم دستیابی به دانشی است که از فاعل شناسا و ذهن و نظرگاه خاص او فراتر باشد و جهان را نه آن‌گونه که برای ما پدیدار می‌شود، بلکه آن‌گونه که فی‌نفسه وجود دارد، کشف و تصویر کند. در حالی که جهانی که مادر تجربه پیشا علمی با آن سروکار داریم، به نحو انضمامی، حسی و شهودی درک می‌گردد و در نسبت با روی آوری آگاهی و دادگی نسبی‌اش پدیدار می‌شود. در واقع هوسرل پدیدار را نه امری درون ذهنی می‌داند و نه امری مستقل از آگاهی. تمام دغدغه او این است که از میان سوژکتیویسم منقطع از جهان خارج و ابژکتیویسم منقطع از آگاهی، تفسیر و اجتماع تاریخی راهی را باز کند که بینش‌های هر کدام از آن دو رویکرد را داشته باشد و کوری‌هایشان را فروگذارد (زهاوی، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۲۴۹ - ۲۵۰؛ Carr, 1977, p 205).

از نظر هوسرل، زیست جهان به مثابه امری که می‌تواند ما را از همه پیش فرض‌ها رها کند و بنیاد هر کنش نظری و عملی‌ای تلقی شود، باید نقطه آغاز باشد. او علم و اعتبار آن را به کلی مخدوش نمی‌داند، بلکه می‌کوشد وابستگی جهان علمی به زیست جهان را نشان دهد و ادعای گزارف علم مبنی بر اینکه تفسیرش از جهان نه یکی از تفسیرهای انسان از جهان که همان حاق واقعیت جهان و شیء فی‌نفسه است را تعدیل کند. آبی که دانشمندان آن را ترکیبی از هیدروژن و اکسیژن می‌دانند، همان آبی است که ما می‌نوشیم، همان آب رنگ و بو و مزه دار، همان آبی که ممکن

است در شرایط مختلف و متناسب با انسان‌های گوناگون به شیوه‌های متفاوتی درک شود. افزون بر این، خود دانشمندان هم که علاقه‌افری به ایده‌آل‌سازی ابژکتیو هر چیزی دارند، بر سر نتایج آزمایش‌هایشان با هم گفتگو می‌کنند و نظرات یکدیگر را تعدیل، تصحیح و تکمیل می‌نمایند. خود این امر به روشنی وابستگی جهان علمی به زیست جهان و همچنین ارتباط آن با تفسیر و اجتماع تاریخی را به بهترین شکل آشکار می‌کند. زیست جهان همان جهانی است که در زندگی روزمره به صورت بدیهی انگاشته و تجربه می‌شود. علم هم مبتنی بر زیست جهان است و با بنیاد خویش دادوستد دارد؛ یعنی نه تنها از آن استفاده می‌کند، بلکه گاهی با جذب شدن در آن و متأثر کردنش آن را دگرگون می‌سازد؛ مثلاً بیشتر ما فرض می‌کنیم زمین گرد است، در حالی که تعداد اندکی از ما آن را دیده‌ایم؛ از این رو زیست جهان انضمامی تحت تأثیر و دگرگونی دائم است (Husserl, 1997, p 123; زهاوی، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۲۵۱ - ۲۵۳).

۲-۱. زیست جهان و هنجارمندی

اگر باور هوسرل به تقویم بین‌الذاتانی واقعیت را بپذیریم، ناگزیریم که هم به اجماع سوژه‌هایی که جهان را تجربه می‌کنند و هم به مخالفتشان بهایی مضاعف بدسیم و این امر به معنای پررنگ شدن عقلانیت است. عقلانیت برخلاف عقل امری تاریخ‌مند و وابسته به سنت و فرهنگ است؛ از این رو ممکن است با عقلانیت‌های گوناگونی روبرو باشیم؛ همان چیزی که نسبی بودن و فرهنگی بودن زیست جهان را پررنگ می‌کند و پرداختن به هنجارمندی را ضرورت می‌بخشد. بخشی از زیست جهان و عقلانیت هر کسی متأثر از فرهنگ و سنتی است که در آن رشد کرده است. ما از جهان و انسان‌های اطرافمان امور مختلفی را می‌آموزیم و از این رهگذر با سنت مشترکی پیوند می‌خوریم که درون گذشته‌ای مبهم در سلسله نسل‌ها ادامه دارد (زهاوی، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۲۵۹). همین امر موجب می‌شود زیست جهان را به مثابه امری فرهنگی و اجتماعی فهم کنیم؛ یعنی زیست جهان با نوعی نسبیت تاریخی و فرهنگی گره می‌خورد. هر قوم تاریخی یا حتی گروه انسانی

ممکن است زیست جهانی منحصر به فرد داشته باشد. این یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی است که هوسرل برای رهایی از دام نسبی‌انگاری و دست یافتن به حقیقت باید از سد آن بگذرد (Husserl, 1997, pp 131 - 133).

البته این نکته را باید همواره پیش چشم داشته باشیم که هوسرل به واسطه نگاه پدیدارشناسانه به تجربه جهان، وقتی از حقیقت سخن می‌گوید، مقصودش امری است که در کشاکش دادگی جهان و روی آوردگی آگاهی آشکار می‌شود. از این رو حقیقت یا دست‌کم دست‌یابی به آن نه امری ایستا بلکه امری پویاست که در دل آگاهی سکناگزیده است؛ آگاهی‌ای که به سوی حقیقت گشوده است و متناظر با افق‌های درونی و بیرونی، راهی بی‌پایان و دیالکتیکی رامی‌پیماید (Husserl, 1970, p 762). هوسرل با اینکه تحلیلش را از ذهن منفرد آغاز می‌کند، در نهایت نقش بین‌الذهانیت را در طرح خویش نادیده نمی‌گیرد و با طرح زیست جهان آن را به مرحله نهایی اش نزدیک می‌کند.

یکی از پیامدهای پررنگ شدن بین‌الذهانیت، لزوم بررسی هرگونه عدم توافق بین ذهن‌ها یا سوژه‌هایی است که تجربه‌ای از جهان دارند. اگر تجربه ما تجربه یکسانی نباشد، باید به سمت تجربه‌ای مشترک حرکت کنیم. البته از نظر هوسرل، توافق صرفاً بین اعضای هنجار جامعه موضوعیت دارد؛ مثلاً تجربه متفاوت دوست‌نابینا یا دو بین‌مان مهم نیست (زهاوی، ۱۳۹۲ هـ.ش، ص ۲۵۹). ضمن اینکه افزون بر اعضای هنجار و شرایط نرمال روانی - فیزیکی بقیه شرایط محیطی و ... هم باید به گونه‌ای بهینه و بهنجار مهیا باشند؛ بنابراین درک جهان توسط سوژه در وهله نخست باید مبتنی بر یک طبیعت همراه با یک بدن در افقی از تجربه‌های ممکن از صفات چیزها و بدن باشد. شرایط نرمال مجموع چیزهایی است که نخستین واقعیت جهان و بدن رامی‌سازند تا امکان سنجش ادراکات نابهنجار فراهم شود. پس فقط یک جهان هنجارمند وجود دارد که معیار حقیقت است. با وجود این، سوژه منفرد برای اینکه خطاهای احتمالی حواس یا ادراکاتش را متوجه شود، ناگزیر از رجوع به سایر سوژه‌هاست؛ چراکه رهایی از جهل مرکب و رسیدن به لایه عینیت مستلزم وجود گزارش سوژه‌ها یا آگوهای دیگر و شکل‌گیری اشتراکی بین‌الذهانیت است (رشیدیان، ۱۳۸۴ هـ.ش، ص ۴۲۰ - ۴۲۳).

بنابراین در وهله نخست باید دو مرحله بهنجاری را از هم تفکیک کنیم. مرحله نخست بهنجاری در تفکیک انسان‌های سلیم‌النفس و عاقل از اطفال یا کسانی که فاقد برخی از حواس یا قوای ادراکی هستند و مرحله دوم با تفکیکی که بین خود انسان‌های سالم و عاقل، متناسب با جهان و عقلانیتی که ذیل آن بالیده‌اند. عدم توافق سوژه‌ها در مرحله دوم بسیار مهم و تعیین‌کننده است؛ از این رو نه تنها متناظر با این دو مرحله بلکه فراتر از آن هم ما می‌توانیم از سطوح مختلف عینیت و تجربه بین‌الذنهانی سخن بگوییم؛ مثلاً ممکن است گروهی متشکل از انسان‌های دویین تجربه همسان و بین‌الذنهانی‌ای از یک پدیده داشته باشند که با گروه انسان‌های سالم متفاوت و با وجود این واجد سطحی از بین‌الذنهانیت و عینیت باشد. همین امر می‌تواند بین دو گروه از انسان‌های عاقل که ذیل دو عقلانیت و سنت متفاوت رشد کرده‌اند هم تصور کرد. ابژکتیویته متقن و علمی اما درصد به دست آوردن سطحی از عینیت است که برای همه سوژه‌ها معتبر باشد. از نظر هوسرل، یکی از مهم‌ترین کوری‌های چنین حقیقت غیرنسبی و عینی‌ای این است که با زندگی روزمره و انضمامی ما نسبت چندانی برقرار نمی‌کند؛ زیرا ما در زندگی روزمره پیش و بیش از سروکار داشتن با ابژه‌های ایده‌آل، با ابزارها و ارزش‌های انضمامی‌ای روبرویم که چستی‌شان را با توجه به علایق عملی‌مان تبیین می‌کنیم (زهاوی، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۲۶۰ - ۲۶۲).

با این وصف تکلیف نسبت زیست‌جهان و حقیقت چه خواهد شد؟ اگر زیست‌جهان ما امری نسبی و فرهنگی است، چگونه می‌تواند به مثابه امری بنیادین لحاظ شود؟ و اگر راه ما به سوی حقیقت راهی بی‌پایان است، چگونه می‌توان از حقیقت عینی و فلسفه به مثابه یک علم متقن سخن به میان آورد؟ هوسرل با اینکه ماهیت فرهنگی - تاریخی زیست‌جهان را به کلی انکار نمی‌کند، برای رهایی از دام نسبی‌انگاری و دست یافتن به حقیقت، سعی می‌کند برای تبیین زیست‌جهان به مثابه امری که به صورت پیشینی کلیت امکان‌های اساسی را در خود جای داده است و شرط هرگونه فهم و کنش انسانی است، همان راهی را طی کند که در رابطه با علم به ذوات و فراتر رفتن از تجارب روزمره طی کرده بود؛ یعنی کنار گذاشتن هم‌زمان رئالیسم خام و ایده‌آلیسم خودتنهانگار و گذر از دوئالیسم سوژه

- ابژه و رفتن به سمت تبیین پدیدارشناختی از چیزها و با وجود این تبدیل تجربه روزمره به یک آگاهی ایدتیک. با این حال و چنان‌که خود هوسرل هم اذعان می‌کند، دست یافتن به آگاهی ایدتیک هم به معنای دست یافتن به حقیقت محض و رهایی از این‌جا و اکنون نیست و اساساً ما برای دست یافتن به حقیقت نیازمند ورود به فرایند دیالکتیکی بی‌پایانی هستیم (Husserl, 1997, p 304؛ هوسرل، ۱۳۸۱ ه.ش، ص ۱۶۸). هوسرل به دنبال در انداختن طرحی نو است که در آن نه نسبت حقیقت و تاریخ‌مندی‌اش انکار شود و نه حقیقت به مثابه امری ایده‌آل و مطلق؛ از این رو در نظر هوسرل، میان سطوح مختلف عقلانیت و عینیت پیوندی ناگسستنی وجود دارد و فراتر از آن وجود مطلق عینیت و حقیقت با هنجارمندی و عقلانیت وابسته به سوژه هم پیوندند.

۲. جهان مند بودن انسان در اندیشه هیدگر

از نظر هیدگر، انسان جهان‌مند است و غفلت از این جهان‌مندی موجب بی‌خانمانی او می‌شود. از نظر او شکاف بین سوژه و ابژه و پررنگ شدن انسان به مثابه فاعل شناسا که به نوعی از متافیزیک یونان آغاز شده است و با دکارت اوج می‌گیرد و به علم و تکنولوژی جدید ختم می‌شود، موجب جدایی انسان از جهان شده است. به تعبیر دیگر جدایی سوژه و ابژه در متافیزیک، آبستن جدایی انسان از جهانش بوده است. انسانی که غرق در جهان است، گویی جهان را به مثابه ابژه‌ای پیش‌روی خویش می‌بیند که در وهله نخست باید وجود آن را اثبات کند و بعد از آن هم با استیلای بر آن به مثابه ابژه یا منبع مصرف از آن بهره‌برد. از نظر او هستی و فهم انسان بدون در نظر گرفتن در - جهان - بودن او قوام نمی‌یابد. البته هیدگر علم و تکنولوژی را به کلی نفی نمی‌کند؛ اما جهان مبتنی بر انحصار علمی - تکنولوژیکی را جهانی ناقص و آمیخته با بحران می‌داند. او نگاه تئوریک و تعیین‌بخش علم را خطرناک می‌داند و بر این باور است که این نوع نگاه همه چیز را در جایگاه ابژه‌ای برای انسان به منزله سوژه بدل می‌کند و این همان امری است که در نگاه او خطرش از بمب اتم هم بیشتر است؛

چراکه بمب اتم چیزها را به صورت ظاهری از بین می‌برد، اما ماهیت یا هویت چیزبودنشان را نابود نمی‌کند. هایدگر بحث تکنولوژی را با وجود و حقیقت گره می‌زند و بر این باور است که نقش انسان و طبیعت در آشکارکردن حقیقت در دوره‌های مختلف تاریخ با پوئسیس یا فراآوردن محقق شده است؛ از این رو فراآوردن در نظر هایدگر با الیا و ناپوشیدگی مساوق است. در واقع فراآورنده امور را از پوشیدگی و اختفا به ناپوشیدگی و ظهور می‌رساند. به باور هایدگر، تکنولوژی هم به مثابه چارچوب‌بندی و نظم‌بخشیدن به موجودات در قالب منابع در دسترس و قابل تصرف، شیوه‌ای از فراآوردن است (Heidegger, 1993, p 318؛ بیمل، ۱۳۹۶ ه.ش، ص ۱۹۴ - ۱۹۷). البته از نظر هایدگر، پیش و بیش از آنکه انسان در نحوه آشکارگی هستی دخالت داشته باشد، خود هستی است که خویش را در هر دوره به گونه‌ای آشکار می‌کند و شیوه مواجهه آدمی با هستی هم پیامد حوالت تاریخی اوست. از این رو اندیشیدن به جهانی دیگرگونه باید از دل همین جهان سر برآورد.

هایدگر در آثار مختلفی از جمله هستی و زمان و سرچشمه اثر هنری در مورد چیستی جهان و مقصودش از جهان‌مندی انسان سخن گفته است. هایدگر در هستی و زمان با پرداختن به معانی مختلف جهان از سویی راه را برای گذر از برداشت‌های علمی از جهان باز می‌کند و از سویی دیگر نشان می‌دهد که جهان علمی خود وابسته به جهانیت جهان است و در نسبت با آن معنا می‌شود. هایدگر در سرچشمه اثر هنری افزون بر اشاره ضمنی به معنای جهان‌مند بودن انسان، هنر را به منزله امکانی برای برافراشتن جهانی دیگرگونه مطرح می‌کند. چنان‌که پیش از این اشاره شد، به باور هایدگر موجودات در هر عصری به گونه‌ای خاص خود را آشکار می‌کنند. این آشکارگی در یونان باستان به مثابه ظهور و پس از آن با پررنگ شدن متافیزیک به منزله ابژه و سپس به مثابه منبع مصرف نمایان شده است (بیمل، ۱۳۹۶ ه.ش، ص ۱۹۷). به باور هایدگر، هنری یکی از امکان‌هایی است که می‌تواند شیوه مواجهه انسان با جهان و هستی را تغییر دهد و راه گذر از جهان جدید را هموارتر کند؛ زیرا آنچه در هنر اهمیت دارد، به روشنایی در آمدن هستی است نه نظم‌بخشیدن به آن.

۱-۲. جهان‌مندی در هستی و زمان

فهم جهان در هستی و زمان در گرو فهم دازاین است. هیدگر با به‌کاربردن اصطلاح دازاین که معنای تحت‌اللفظی‌اش آنجا - بودن است، شیوه‌های سنتی سخن‌گفتن از آدمی به‌مثابه فاعل شناسا را کنار می‌گذارد. این تغییر اصطلاح نشانی از دگرگونی در بینش، نحوه دریافت و تفکر است (بیمل، ۱۳۹۶ ه.ش، ص ۵۲)؛ چراکه از نظر هیدگر انسان نسبت ویژه‌ای با وجود دارد و آدمی نه موجودی بسان سایر موجودات، بلکه موجودی است که توان فراروی از خویش و ارتباط‌گرفتن با وجود را دارد. از نظر هیدگر، شیوه خاص هستی انسان و تقویم بنیادین او یعنی آگزیستانس و از آن‌من‌بودگی‌اش بر پایه در - جهان - بودن است (هیدگر، ۱۳۹۸ ه.ش، ص ۷۲). او در تعبیر در جهان بودن، بین واژه‌ها خط تیره می‌گذارد تا بر این نکته تأکید کند که هستی دازاین از جهان یا سایر موجودات آن منقطع و مستقل نیست. دازاین همواره پیشاپیش در جهان و به عنوان جزئی از آن وجود دارد. جهان نه هستنده‌ای درون‌جهانی بلکه جایی است که ما در آن زندگی می‌کنیم (هیدگر، ۱۳۹۸ ه.ش، ص ۹۷؛ جانسون، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۴۳).

هیدگر برای جهان چهار معنا را متصور می‌داند: ۱. تمامیت همه موجوداتی که در جهان یافت می‌شوند یا معنای اونتیک؛ ۲. وجود جهان به‌مثابه تمامیت همه موجودات، یعنی تمامیت همه معانی یا معنای انتولوژیک؛ ۳. آنجایی که دازاین به صورت انضمامی در آن زندگی می‌کند، یعنی محیط شخصی هر کس؛ ۴. جهان داشتن به منزله جنبه ساختاری دازاینی که چونان در - جهان - بودن است. بین این معانی که می‌توان آنها را به ترتیب موجودبینانه، هستی‌شناختی، پیش‌هستی‌شناختی - آگزیستانسیل و هستی‌شناختی - آگزیستانسیال دانست، هیدگر بیش از همه، معنای چهارم یعنی معنای هستی‌شناختی - آگزیستانسیال جهان را مدنظر قرار می‌دهد (هیدگر، ۱۳۹۸ ه.ش، ص ۸۷ - ۸۸؛ کوکلمانس، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۲۶۴ - ۲۶۵).

از نظر هیدگر، غفلت از جهان به‌مثابه نحوه خاص هستی انسان و تفسیر جهان بر پایه طبیعت و هستی‌هستنده‌هایی که به نحو فرادستی در جهان‌اند، موجب نادیده‌گرفتن جهانیت جهان شده

است (هیدگر، ۱۳۹۸ ه.ش، ص ۸۸). معنای جهان با برداشت‌های علمی، طبیعی و باشمردن اشیای موجود در جهان و طبقه‌بندی آنها در مقولات گوناگونی بسان انسان‌ها، حیوانات، نباتات و جمادات به دست نمی‌آید؛ چراکه خود طبیعت هم ذیل جهان است و ممکن است در جهان‌های گوناگون به شیوه‌های متفاوتی آشکار شود (بیمل، ۱۳۹۶ ه.ش، ص ۵۷). اما آیا این تفسیر از جهان، جهان را صرفاً در جایگاه امری ذهنی پیش چشم می‌آورد، به هیچ‌وجه چنین نیست. هیدگر بر آن است تا از طریق پرننگ کردن ویژگی در - جهان - بودن، شکاف بین انسان و جهان را از میان بردارد. از نظر هیدگر، هستی و فهم انسان در گرو در جهان بودن اوست. دازاین در شبکه درهم‌تنیده‌ای از روابط با اشیا و اشخاص تحقق پیدا می‌کند؛ به همین سبب واقعیت جهان نه تنها نیازی به اثبات ندارد، بلکه پیش فرض و شرط فهم و اثبات و ارتباط با هر موضوعی است (اسدی، ۱۳۸۶ ه.ش، ص ۸۱). بنابراین همان‌طور که فروکاستن جهان هستی و زمان به امری کاملاً ذهنی خطاست، یکی دانستن آن با محیط خارجی هم درست نیست. هیدگر با ترسیم دازاین به مثابه انسان جهان‌مند، او را همواره در وضعیتی خاص می‌داند که تقریبش به حقیقت و فرایند فهمیدنش هم در گرو وضعیت و به تبع آن امکان‌اتش است. دازاین نحوه هستی خودش را طرح می‌افکند و از این طریق بودنش در عالم را آشکار و خویش را تفسیر می‌کند (هیدگر، ۱۳۹۸ ه.ش، ص ۱۹۴).

۲-۲. جهان‌مندی در سرچشمه اثر هنری

جهان در سرچشمه اثر هنری اولین بار همراه با زمین و در توصیف هیدگر از نقاشی کفش‌های ونگوگ آشکار می‌شود (هیدگر، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۱۹). سرچشمه اثر هنری با پرسش از چیستی هنر آغاز می‌شود و پس از عطف توجه به هنرمند و اثر هنری، هستی هر یک از آنها در گرو هنر قلمداد می‌شود. اما اگر هنر سرچشمه اثر و هنرمند است، چگونه می‌توان بدان راه یافت و هستی و چیستی اش را فهمید؟ گویا برای نزدیک شدن به هنر راهی جز رجوع به اثر نداریم. حال آنکه فهم چیستی اثر و نزدیکی به آن هم در گرو روشن شدن چیستی ذات هنر است (هیدگر، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۱-۲).

هیدگر در اینجا هم بسان هستی و زمان، از وصف دوری تفکر سخن به میان می‌آورد و نتیجه می‌گیرد که گریز و گزیری از این دور نداریم. سپس با اشاره به اینکه آثار هنری را همه ما می‌شناسیم و در جاهای مختلفی با آنها روبرو شده‌ایم، آنها را بسان سایر موجودات حاضر در دست (فراست)، شیء و چیزگونه می‌خواند و پس از طرح مباحثی در مورد چیستی شیء و تلقی‌های مختلفی که از آن در طول تاریخ وجود داشته است، می‌کوشد با توصیف نقاشی کفش‌های ونگوگ به برخی از بینش‌ها پیرامون چیستی و تمایز شیء، ابزار و اثر راه یابد؛ چراکه کفش به خودی خود یک ابزار است، اما هیدگر این ابزار را در ضمن اثر ونگوگ بررسی می‌کند (هیدگر، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۳ - ۱۷).

از نظر هیدگر، چیزی که بیشتر از جنس کفش و جزئیاتی از این قبیل مهم است، این است که زن کشاورز بدون اینکه به آنها بیندیشد، نگاه کند و حتی حسشان کند، آنها را در مزرعه به پا می‌کند؛ همین نوع مواجهه است که کفش‌ها را کفش می‌کند و ابزار را ابزار. از کفش‌های ونگوگ نمی‌توان فهمید که متعلق به چه کسی هستند، اما دهانه تاریک و پوسیده آنها با خود نشانی از خستگی گام‌ها دارند و سنگینی خشنشان سختی قدم‌های کند را به خاطر متبادر می‌کند. کسالت اصطکاک، خرمی خاک نمناک، خلوت کوره‌راه و آسودگی گاه‌گاه، همه را می‌توان در کفش‌های ونگوگ به نظاره نشست؛ «در کفش‌ها ندای زمین طنین‌انداز است».

ابزار متعلق است به زمین و در جهان زن کشاورز نگاه داشته می‌شود. از نظر هیدگر، کفش‌های ونگوگ خودشان را در اثر آشکار کرده‌اند و با ما به سخن نشسته‌اند و این همان امری است که هیدگر برای گذر از رویکردهای زیبایی‌شناسانه بر آن تأکید می‌کند (هیدگر، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۱۸ - ۲۰). تا بدین جا جهان با وجود اینکه در کنار مفهوم جدید زمین آمده است؛ بسان هستی و زمان همچنان فقط متعلق به دازاین است. اما هیدگر در ادامه به جهانی که اثر هنری بدان تعلق دارد و همچنین جهانی که توسط اثر هنری برافراشته می‌شود، اشاره می‌کند. آیا این جهان‌ها با هم و با آنچه در هستی و زمان از آن سخن رفته بود یکی‌اند؟

هیدگر می‌پرسد اگر کارهای هنری را در موزه‌ها و نمایشگاه‌ها قرار دهیم، آیا باز هم آنها را چنان‌که هستند درک می‌کنیم یا تنها به منزله متعلقات صرف اشتغال هنری محسوب می‌شوند؟ (کوکلمانس، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۲۵۲). به باور او هنر حقیقتی است که خودش را در اثر جاری می‌کند؛ از این رو هنری که از زمان و مکان یا به تعبیر دیگر جهان‌ش جدا شود، چیزی جز شیئی صرف نخواهد بود. هیدگر برای مثال به تندیس‌های اگینا و آنتیگونه سوفوکلس اشاره می‌کند و می‌گوید از آنجاکه این آثار از ذات جای خود دور افتاده‌اند، هر اندازه هم که مرتبتشان عالی، پاسداشتشان خوب و تفسیرشان درست باشد، جهان‌نشان را از آنها ستانده‌اند (هیدگر، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۲۴).

پس از این هیدگر معبد نپتون در پستوم را توصیف می‌کند و سعی دارد جهان آن را بگشاید: «یک بنا، معبدی یونانی، منعکس‌کننده چیزی نیست. صاف و ساده در میان صخره - دره‌های پرشکن و شکاف ایستاده است. بنا چهره خدا را در برگرفته است و می‌گذارد تا پوشیدگی چهره از میان تالار باز پرستون، در حریم و حوزه قدسی در ایستد. به واسطه معبد، خدا در معبد حضور دارد. اما معبد و حریم آن در نامتعین ناپیدا نمی‌رود. معبد گرداگرد خود، رشته و سلسله نسبت‌هایی را سامان و وحدت می‌دهد که از آنها انسان چهره حوالت خود را، از زایش و مرگ، شکر و شکایت، پیروزی و شکست، پابندگی و فروپاشی، نصیب می‌برد. گستره این نسبت‌های باز عبارت است از جهان این قوم تاریخی» (هیدگر، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۲۵ - ۲۶).

اشاره هیدگر پس از زمین، به ساحت قدسی که از جانب خدا می‌درخشد و همچنین مردم، به خوبی نشان می‌دهد که معبد، جهان تاریخی انضمامی شهروندان یونانی را آشکار می‌کند؛ چراکه معبد امکان متجلی شدن را برای خدا فراهم می‌آورد. از این رو هرگونه رابطه معنادار مردم با موجودات و حوادث عالم در گرو آشکار بودن و گشوده بودن جهان است (کوکلمانس، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۲۵۸). اما مقصود از جهان چیست؟ جهان نه تمامیت اشیای موجود است و نه چارچوبی خیالی که ذهن ما به مجموعه‌ای از اشیای داده باشد، عالم می‌عالمد و کار خویش را چنان‌که باید انجام می‌دهد. جهان یا عالم از حیث وجودی غنی تر از آن است که بسان ابژه‌ای در مقابلمان

قرار گیرد. جهان بر همه چیز غلبه دارد. جماد، نبات و حیوان بدین معنا جهان ندارند، بلکه تنها به محیطی متعلق‌اند. اما آدمیانی که زندگی اصیل داشته باشند، جهان‌مند هستند؛ چراکه در گشایش موجودات سکنا می‌گزینند. تمام کنش‌های انسانی به واسطه جهان امکان‌پذیر می‌شود. انسان در افق جهان است که امکان‌اتش را درمی‌یابد و به سمتشان حرکت می‌کند. لازمه داشتن جهان، تاریخی بودن و اقامت‌گزیدن در گستره هستی است.

از آنچه گذشت، مشخص شد جهان موجودی در عرض سایر موجودات نیست، بلکه افقی است که موجودات در آن امکان آشکار شدن می‌یابند. اثر هنری چنین جهانی را می‌گشاید؛ اما از آنجاکه هر اثر هنری ماده‌ای دارد، زمین پیش می‌آید. اما پیشامد زمین در اثر هنری چگونه است؟ در ابزار معمولاً ماده در نسبت با قابلیت به چشم نمی‌آید، کسی به ماده و فلز چاقو کاری ندارد، بلکه به برندگی‌اش کار دارد؛ اما ماده در اثر هنری به چشم می‌آید، اما نه به منزله شیء بلکه به منزله اثر (شابو، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۳۲۹ - ۳۳۰؛ کوکلمانس، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۲۶۹ - ۲۷۲). زمین چیزی است که با به اهتزاز درآمدن و از طریق جهان بنا می‌شود. جهان اثر همان ساخته شدن اثر است بر زمینه زمینی که گوهر زمینه اثر است. سنگ معبد، رنگ بوم، کلام شعر همه و همه تنها جلوه‌های زمین‌اند. آنچه در اثر آشکار می‌شود، هستی است (احمدی، ۱۳۸۵ ه.ش، ص ۵۳۵).

از نظر هیدگر، ساختن یا برافراشتن یک جهان و در معرض دید قراردادن زمین دو عنصر اصلی یا دو شأن ذاتی در هنری بودن اثر محسوب می‌شوند (هیدگر، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۳۱). جهان و زمین در پیوند و پیکاری هم‌زمان با یکدیگر و در کنار هم به سر می‌برند. جهان از آنجاکه گشاینده و افشاگر است، در پی آن است تا بر مستور بودن و فروبستگی ذاتی زمین غلبه کند. زمین از آن حیث که نگاه‌دارنده و پنهان‌کننده است، همواره عزم آن دارد تا جهان را به درون خویش کشد و آن را مستور نماید. این نزاع، نزاعی هستی‌شناسانه است که بین جهان و زمین در می‌گیرد و پایانی ندارد؛ چراکه

زمین بدون گشایندگی نمی‌تواند در فروبستگی خویش به ظهور برسد و جهان هم نمی‌تواند بر فراز زمین برود و آزادی محض را تجربه کند؛ به همین سبب هیدگر اثر بودن اثر هنری را مبتنی بر وجود هر دو عنصر جهان و زمین و به تبع آن، مبتنی بر پیکار و کشمکش پایان‌ناپذیر آن دو می‌داند (کوکلمانس، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۲۷۹).

اثر هنری حاصل تعارض میان ظهور و خفا در تعارض بین جهان و زمین و یک آفرینش است؛ چراکه نحوه تعارض آمیز هستی تاریخی و انضمامی آدمی را پیش چشم ما آشکار می‌کند. همچنین اثر هنری به ما این بینش را می‌دهد یا یادآوری می‌کند که ما قادر به رهایی از این تعارض نیستیم. ظهور و خفا با هم پیوندی ناگسستنی دارند. ما هرگز نمی‌توانیم ظهور تام، یا خفای تام را تجربه کنیم. حقیقت همواره در یک بافتار تاریخی و محدود تجلی پیدا می‌کند و همواره آمیخته با ناحقیقت و مستوری است. اثر هنری این تعارض را آشکار می‌کند و ما می‌توانیم در آینه اثر وضعیت انسانی خویش را نظاره کنیم (جانسون، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۱۱۹). به تعبیر هیدگر، لازمه ذات و سرشت حقیقت که نامستوری است، پرهیز است؛ از حیث پوششی دوگانه، حقیقت به ذات خود، ناحقیقت است. سرشت حقیقت فی‌نفسه تعارض بنیادینی است که در آن وصف ظهور در آنچه هست حاصل می‌شود و این وصف در شیء حضور دارد؛ با وجود اینکه سرشت حقیقت خود را پس می‌کشد (هیدگر، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۳۷ - ۳۸).

با توجه به مطالب پیش‌گفته شاید چنین به نظر رسد که جهان را با حقیقت و زمین را با ناحقیقت باید یکی پنداریم، اما چنین گمانی درست نیست؛ چراکه از نظر هیدگر، جهان و زمین هر دو به یک اندازه متعلق به فضای بازی هستند که در روشنایی گشوده شده است؛ جهان گشودگی و روشنایی مسیره‌های راهنمایی‌کننده اصیلی است که همه تصمیمات انسانی به واسطه و همراه با آن باید گرفته شوند. با وجود این، هر تصمیمی ریشه در امری تسلط‌ناپذیر، پنهان و پیچیده دارد. از همین رو یکی دانستن نزاع جهان و زمین با نزاع ماده و معنا هم درست

نیست؛ چراکه نزاع جهان و زمین بر خلاف نزاع ماده و معنا به نامستوری و رویداد حقیقت ختم می‌شود (Dastur, 1999, p 138).

هیدگر بر آن است تا با پرزنگ کردن هنر به گونه‌عام و شعر به نحو خاص که از دید او به دلیل پیوندش با زبان و امکان آشکارگی، ذات هنر محسوب می‌شود، افقی تازه به سوی جهانی نو بگشاید. از نظر او هنر در ذات خودش امری است تاریخی؛ اما تاریخی نه بدین معنا که بسان سایر امور در تاریخ روی می‌دهد، بلکه بدین معنا که تاریخ را بنا می‌کند. هنر می‌گذارد که حقیقت هستی به منصفه ظهور برسد. هنر هم مبدأ اثر هنری است و هم مبدأ جهان تاریخی یک قوم؛ چراکه هنر بالذات سرآغاز و راهی ممتاز است که حقیقت در آن به ظهور می‌رسد، به حضور می‌آید و استمرار پیدا می‌کند و به همین سبب تاریخی می‌شود (هیدگر، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۵۷).

با توجه به آشکارشدن چیستی جهان‌مندی انسان در هستی و زمان و سرچشمه اثر هنری و همچنین اختلافی که بین شارحان هیدگر در مورد نسبت جهان در هستی و زمان و سرچشمه اثر هنری وجود دارد، پاسخ‌گفتن به این پرسش ضروری است که آیا چنان‌که برخی از شارحان هیدگر گفته‌اند جهان مطرح‌شده در این دو اثر دارای معنایی یکسان یا بسیار نزدیک به هم است یا حق با آن دسته از شارحانی است که آنها را به کلی متفاوت از هم قلمداد کرده‌اند؟ (White, 2018, p 129 - 130؛ کوکلمانس، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۲۶۴ - ۲۶۹؛ احمدی، ۱۳۸۲ ه.ش، ص ۸۲۶ - ۸۲۷)

در ادامه می‌کوشیم ذیل چهار نکته، تقریری منسجم از چیستی جهان در اندیشه هیدگر سخن بگوییم و با بررسی و مقایسه جهان‌هستی و زمان و سرچشمه اثر هنری نشان بدهیم که نظر دسته نخست یعنی افرادی که این دو جهان را دارای مفهومی نزدیک به هم می‌دانند، درست است.

۱. از میان چهار معنایی که هیدگر در هستی و زمان برای جهان بیان می‌کند، معنای موجودبینانه آن در هر دو اثر مردود و مطرود است؛ یعنی جهان چیزی بسان سایر چیزها

یا مجموع آنها نیست. اما معنای پیش‌هستی شناختی، هستی‌شناختی و آگزیستانسیال در هر دو اثر مورد توجه قرار می‌گیرد. در هستی و زمان با اینکه پرننگ‌ترین معنا معنای آگزیستانسیال جهان است، اما به جهانیت جهان و این امر که طبیعت ذیل جهان معنا می‌یابد هم توجه ویژه‌ای شده است؛ این امر در نزاع زمین و جهان در سرچشمه اثر هنری هم مشاهده می‌شود؛ زیرا زمین با اینکه می‌خواهد جهان را به درون خویش بکشد، از طریق جهان بنا می‌شود. پس به نظر می‌رسد جهان دازاین، جهان اثر و جهان قوم انضمامی - تاریخی هم پیوند با هم هستند.

۲. جهان هستی و زمان پیش و بیش از هر امری در نسبتش با ساختار بنیادین دازاین پرننگ می‌شود و این معنای از جهان را در سرچشمه اثر هنری هم مشاهده می‌کنیم؛ به ویژه آنجایی که هیدگر در مقام توصیف نقاشی کفش‌های و نگوگ از جهان زن کشاورز سخن می‌گوید.
۳. جهان هیدگر در هر دوی این آثار نه امری صرفاً ذهنی است و نه امری فقط عینی، بلکه جهان غنی‌تر از موجودات است و با انسان و همین‌طور تاریخ‌مندی اش گره خورده است.
۴. هیدگر در هستی و زمان با طرح جهان‌مند بودن دازاین به دنبال رهایی انسان از بی‌خانمانی است و این امر همان چیزی است که در سرچشمه اثر هنری هیدگر در راستای تحقیقش می‌کوشد. هم از این جهت که از جهان زیبایی‌شناسانه رها شود و هم از این حیث که راهکاری برای تأسیس جهان یک قوم به دست دهد.

۳. تطبیق دیدگاه هوسرل و هیدگر در باب جهان‌مندی انسان

بسیاری از بینش‌های هیدگر متأثر از استادش هوسرل است. از این رو با اینکه او راهش را از استادش جدا می‌کند و شاگرد خلفی برای او به حساب نمی‌آید، در جای جای آثارش می‌توان سراغ تأثیراتش از اندیشه‌های هوسرل را گرفت. یکی از مهم‌ترین تأثیرپذیری‌های هیدگر از استادش در

مورد جهان‌مند دانستن انسان است. جهان‌مندی انسان در اندیشه هوسرل تأثیرات درخور توجهی بر در - جهان - بودن دازاین‌هیدگر داشته است. در ادامه با توجه به آنچه در این مقاله شرح آن رفت، برخی از شباهت‌ها و تفاوت‌های جهان و جهان‌مندی انسان را در منظومه فکری این دو اندیشمند بیان می‌کنیم.

۱-۳. مفهوم جهان

چنان‌که در مقدمه گذشت، یکی از مهم‌ترین اختلاف‌های هیدگر با استادش به تحویل ماهوی و استعلایی در روش پدیدارشناسی برمی‌گردد. هوسرل با مطرح کردن مفهوم افق به نوعی نقاط ضعف پدیدارشناسی‌اش را کمتر می‌کند و به‌ویژه بعد از طرح زیست‌جهان و سخن‌گفتن از سطوح مختلف عینیت، جهان‌اندیشگی‌اش تفاوت‌های قابل توجهی پیدا می‌کند. از نظر هیدگر، یکی از پیامدهای در - جهان - بودن انسان این است که فهمش در کشاکش با وضعیت و با نوعی هرمنوتیک فلسفی قوام می‌یابد و هیچ‌گاه نمی‌تواند از همه پیش‌فرض‌هایش رها شود. هرچند باید با استفاده از هرمنوتیک و گشودگی به جهان، امکانات خویش را در عرصه نظر و عمل محقق کند و به آشکارگی حقیقت نزدیک‌تر شود. از نظر هوسرل جهان افق‌ها و شرط وجود هر چیزی است.

هوسرل مفهوم «زیست‌جهان» را جهان روزمره تجربه معرفی می‌کند که زیربنای همه‌ی انتزاع‌های علمی است. زیست‌جهان جهانی است که به‌طور مستقیم تجربه می‌شود و پراز معنا و افق هر تجربه نظری و عملی است. این جهان واقعیت بنیادینی است که علم و فلسفه اغلب آن را فراموش می‌کنند یا در ساختارهای انتزاعی خود آن را در پرانتز قرار می‌دهند. هایدگر جهان‌مندی را حالت بنیادین هستی دازاین معرفی می‌کند. از نظر هایدگر، دازاین همیشه از پیش در جهانی عملی و معنادار قرار دارد؛ نه به‌عنوان سوژه‌ای که ابژه‌ای را مشاهده می‌کند، بلکه در جایگاه موجودی درگیر در تعاملات، روابط و طرح‌افکنی‌های روزمره.

۲-۳. هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی جهان‌مندی

جهان هوسرل را نباید جهانی سراسر ذهنی قلمداد کرد، بلکه تقریر هوسرل از چیستی جهان به‌ویژه آنجا که نسبت زیست‌جهان و جهان علمی و تأثیر و تأثرشان از و بر هم را بیان می‌کند، نشان می‌دهد که افزون بر وجوه معرفت‌شناختی، بحث هوسرل از جهان واجد وجوه هستی‌شناختی هم هست. با این همه ذهنی صرف و عینی صرف نبودن جهان در منظومه فکری هوسرل بر خلاف هیدگر بیشتر جنبه معرفت‌شناختی دارد؛ از همین رو در اندیشه هیدگر، طرح هوسرل طرحی متافیزیکی و در ادامه وضع نامطلوب موجود قلمداد می‌شود.

هوسرل و هیدگر هر دو انسان را جهان‌مند می‌دانند و معتقدند هر کنش نظری و عملی او ذیل جهان محقق می‌شود. با این حال از بین سه معنای پیش‌هستی‌شناختی، هستی‌شناختی و اگزستانسیال که در اندیشه‌های هیدگر کم‌وبیش مورد توجه هستند، در اندیشه هوسرل فقط معنای اول و دوم، آن هم با کمی تفاوت و پرزنگ‌تر شدن جنبه‌های معرفت‌شناختی به چشم می‌خورند. فقط با اندکی مسامحه می‌توان وجه اگزستانسیال جهان هیدگر را در آثار هوسرل مشاهده کرد که این امر هم مرهون توجه هوسرل به زیست‌جهان انضمامی - تاریخی از سویی و جنبه استعلایی آن از سویی دیگر است.

افزون بر این، بحران هوسرل بیشتر معرفت‌شناسانه است، درباره نحوه انتزاع علم از زیست‌جهان. او به دنبال بازگرداندن فلسفه به زیست‌جهان به عنوان بنیاد معنا و شناخت است. اما بحران هیدگر هستی‌شناسانه است، درباره اگزستانس دازاین و جدا افتادن او از جهان؛ او در پی بازگرداندن انسان به جهان و برقراری رابطه نزدیک بین آنهاست.

۳-۳. جهان‌مندی و حقیقت

هیدگر و هوسرل هر دو معتقدند دست یافتن به حقیقت با جهان‌مندی انسان در پیوند است. از نظر هوسرل، از سویی حقیقت پیامد برهم‌کنش روی‌آوری آگاهی و دادگی جهان است و از سوی

دیگر دست‌یابی به حقیقت فارغ از بین‌الذهانیت و تقویم زیست‌جهان ممکن نیست. افزون بر اینکه سطوح مختلف عینیت و عقلانیت‌های مختلف سبب می‌شوند عزیمت ما به سوی حقیقت همواره ادامه داشته باشد. در اندیشه هیدگر حقیقت آمیخته با ناحقیقت است؛ امری که در نزاع جهان و زمین هم مشاهده می‌شود. از این رو هر دوی آنها دست‌یافتن به حقیقت را فرایندی پویا و بی‌پایان می‌دانند. هیدگر هرگونه تقرب به حقیقت را از سویی در گرو توجه به در - جهان - بودن انسان و تأثر فهم و کنشش با وضعیتی که در آن به سر می‌برد و از سویی دیگر گشودگی به جهان و طرح افکنی امکاناتش می‌داند.

۳-۴. جهان‌مندی و بحران

هر دو فیلسوف جهان‌مندی انسان را کلید فهم و حل بحران‌های مدرنیته می‌دانند. هوسرل با مفهوم «زیست‌جهان» و هیدگر با «در - جهان - بودن» نشان می‌دهند که انسان همواره در رابطه‌ای دیالکتیکی با جهان قرار دارد. وجهی از جهان‌مندی را باید به عنوان ساختاری وجودی فهم کرد که پیش از هر تفکر و شناختی حاضر است. علم جدید با تقلیل جهان به داده‌های کمی، این پیوند را مخدوش کرده است. هوسرل بخش عمده بحران را در غفلت علم از زیست‌جهان و هیدگر در سیطره نگاه تکنولوژیک بر هستی می‌بیند. برای هوسرل، علم مدرن با نادیده‌گرفتن تجربه زیسته، جهان را به فرمول‌های ریاضی تقلیل داده است و هیدگر معتقد است تکنولوژی مدرن همه چیز را به منبع مصرف تبدیل کرده و ماهیت اصیل اشیا را پنهان ساخته است. هر دو موافقند که این روند به بحران‌های مدرنیته و انسان مدرن دامن زده است. راه حل آنها اگرچه متفاوت است، اما هر دو به بازسازی رابطه انسان با جهان نظر دارند.

جهان‌مندی انسان در هر دو اندیشه، کلید گذر از بحران است. هوسرل نشان می‌دهد که چگونه آگاهی همواره در افق جهانی قرار دارد که پیشاپیش معنا دارد. هیدگر هم تأکید می‌کند که دازاین همواره درگیر با جهان است و این درگیری را نمی‌توان به رابطه سوژه - ابژه

تقلیل داد. بازشناسی این جهان‌مندی، شرط لازم برای مواجهه با بحران‌های عصر جدید است. هر دو فیلسوف در این نکته اتفاق نظر دارند که مدرنیته با مطلق‌کردن جهان‌علمی و سیطره نگاه تکنولوژیک این رابطه را مخدوش کرده است. با این حال هوسرل راه برون‌رفت از مطلق‌شدن جهان‌علمی و بی‌توجهی به محدودیت‌های پیش‌رو و بنیادهای پشت‌سر را در فلسفه و پدیدارشناسی جستجو می‌کند؛ اما هیدگر ابتدا به پدیدارشناسی هرمنوتیک دل می‌بندد و در نهایت با به‌کارگیری آن در عرصه هنر، خود هنر را راه برون‌رفت از بحران و رسیدن به جهانی دیگر عنوان می‌کند؛ چراکه هیدگر برخلاف هوسرل بحران را صرفاً در علوم نمی‌بیند، بلکه خود علوم را هم مولود نگاهی مفهومی و متافیزیکی می‌داند که راه را بر آشکارگی هستی و حقیقت سد کرده است.

نتیجه

از نظر هوسرل و هیدگر، توجه به جهان‌مندی انسان یکی از مهم‌ترین اموری است که می‌تواند راه‌هایی از بحران‌های مدرنیته را هموارتر نماید. بر اساس بررسی تطبیقی میان دیدگاه‌های ادموند هوسرل و مارتین هیدگر درباره جهان‌مندی انسان، می‌توان به نتایج چندلایه و نسبتاً مشخصی دست یافت. هر دو متفکر، با پیش‌فرض قراردادن بحران‌های مدرنیته و به‌ویژه مطلق‌شدن جهان‌علمی، بر آن‌اند که باید درک دیگری از نسبت انسان با جهان را جستجو کرد. از این منظر، جهان‌مندی انسان نزد هر دو، هسته‌ای محوری در فهم وضعیت تاریخی و اگزیستانسیال انسان مدرن است.

بنابراین از حیث این نقطه کانونی و مشترک، می‌توان نزدیکی این دو متفکر را در تأکیدشان بر نفی مطلق‌انگاری و سلطه علم مدرن و نگاه تکنولوژیک و احیای رابطه‌ای زنده و تاریخی میان انسان و جهان، به جای نگاه ابزاری و ابژکتیو دانست. با این حال به لحاظ روش‌شناسی، هوسرل با وفاداری به پدیدارشناسی استعلایی، بیشتر دغدغه بازسازی بنیادهای آگاهی

و علم را دارد؛ در حالی که هیدگر از دل پدیدارشناسی عبور می‌کند و آن را به سوی تفکری دیگرگونه سوق می‌دهد که به جای بازسازی فلسفی، بنانهادن جهانی دیگر را از طریق زبان، هنر و تاریخ یک قوم طلب می‌کند.

از دید نگارندگان، این مقایسه نشان می‌دهد که توجه به جهان‌مندی انسان افزون بر وجهه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی باید در جایگاه امری تاریخی، فرهنگی و آگزیستانسیال مدنظر قرار بگیرد. هیدگر با عطف توجه به سه معنای پیش‌هستی‌شناختی، هستی‌شناختی و آگزیستانسیال از جهان و پرننگ‌ترکردن معنای اخیر می‌کوشد جهانیت جهان و پیوندش با انسان را تصویر کند و آن را از بند نگاه‌های متافیزیکی آزاد نماید. در اندیشه هوسرل هم معنای پیش‌هستی‌شناختی و هستی‌شناختی جهان مشاهده می‌شوند؛ اما وجه آگزیستانسیال جهان چنان‌که باید در جهان‌اندیشگی هوسرل مورد توجه قرار نگرفته است. هرچند با توجه به زیست‌جهان انضمامی - تاریخی و همچنین جنبه استعلایی آن در اندیشه هوسرل می‌توان به قرائتی از جهان‌هوسرلی که قرابتی با جهان‌هیدگری داشته باشد، نزدیک‌تر شد. هر دوی آنها با پرننگ‌کردن جهانیت جهان، مطلق‌شدن جهان علمی را به چالش می‌کشند و درصدد آن‌اند که راهی برای برون‌رفت از بحران‌های انسان معاصر پیدا کنند. با این همه هوسرل این راه را در پدیدارشناسی و احیای فلسفه جستجو می‌کند و برون‌رفت از مطلق‌شدن جهان علمی را حاصل التفات آن به محدودیت‌های پیش‌رو و بنیادهای پشت سر می‌داند و هیدگر بازگشت هنری را تمنا می‌کند که امکان بنانهادن جهان تاریخی یک قوم را با خود حمل نماید.

کتاب‌نامه

- احمدی، بابک. (۱۳۸۲ ه.ش). هایدگر و تاریخ هستی. تهران: انتشارات مرکز.
احمدی، بابک. (۱۳۸۵ ه.ش). حقیقت و زیبایی. تهران: انتشارات مرکز.

اسپیگلبرگ، هربرت. (۱۳۹۲ ه.ش). جنبش پدیدارشناسی: درآمدی تاریخی. ج ۱. ترجمه: مسعود علیا. تهران: نشر مینوی خرد.

اسدی، محمدرضا. (۱۳۸۶ ه.ش). حدیث آرزومندی: بررسی آرای انسان‌شناسانه هایدگر و ملاصدرا. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بیمل، والتر. (۱۳۹۶ ه.ش). بررسی روشن‌گرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر. ترجمه: بیژن عبدالکریمی. تهران: انتشارات نقد فرهنگ.

جانسون، پ.آ. (۱۳۹۵ ه.ش). هایدگر. ترجمه: بیژن عبدالکریمی. تهران: انتشارات نقد فرهنگ.

رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴ ه.ش). هوسرل در متن آثارش. تهران: نشر نی.

ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۰ ه.ش). «پدیدارشناسی چیست؟». فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران. ش ۲-۳. زهاوی، دان. (۱۳۹۲ ه.ش). پدیدارشناسی هوسرل. ترجمه: مهدی صاحبکار و ایمان واقفی. تهران: نشر روزبهان.

شابو، پاسکال. (۱۳۹۷ ه.ش). زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر. ترجمه: محمود بهروزی. تهران: نشر پژوهاک کیهان. فتح‌زاده، حسن. (۱۳۹۵ ه.ش). «تقلیل ایدتیک، خاستگاه جدایی هایدگر از هوسرل». مجله پژوهش‌های فلسفی. دوره ۱۰. ش ۱۸. ص ۱۱۱ - ۱۲۴.

کوکلمانس، یوزف.ی. (۱۳۹۵ ه.ش). هایدگر و هنر. ترجمه: محمدجواد صافیان. آبادان: انتشارات پرسش.

نصر، مهدی. (۱۳۹۸ ه.ش). «بحران فلسفه مدرن از منظر هوسرل و هایدگر و جدایی کنش و واقعیت». فصلنامه سیاست. دوره ۴۹. ش ۴.

هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱ ه.ش). تاملات دکارتی: مقدمه‌های بر پدیده‌شناسی. ترجمه: عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۲ ه.ش). سرآغاز کار هنری. ترجمه: پرویز ضیاء شهابی. تهران: انتشارات هرمس.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۸ ه.ش). هستی و زمان. ترجمه: عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

- Carr, D. (1977), *Husserl's Problematic Concept of the Life-world*, in F. A. Elliston and P. McCormick, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Dastur, F. (1999), *Heidegger's Freiburg Version of the Origin of the Work of Art*, in Heidegger Toward the Turn, State University of New York.
- Gurwitsch, A. (1970), "Problems of the Life-World" in *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*, Ed. Maurice Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 35-61.
- Heidegger, M. (1993), *Basic writing*, translated by David Farrell Krell, harpercollins publishers.
- Husserl, E. (1970), *Logical Investigations*. Translated by J. N. Findlay. Vol.2. New York: Humanities Press.
- Husserl, E. (1974), *Kant and the Idea of Transcendental Philosophy*. Vol. 1, translated by T. E. Klein and W. E.
- Husserl, E. (1997), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- White, J. F. (2018), Heidegger's Conception of World and The Possibility of Great Art, *The Southern Journal of Philosophy*, 56 (1):127-155.