

پیش فرضهای بنیادین تفکر اجتماعی در آلمان

حامد حاجی حیدری

درآمد

سه مرد باعث جهش علمی در سه سرزمین متمایز اروپایی شدند. فرانسیس بیکن در بریتانیا، دکارت در فرانسه و کانت در آلمان. در این میان نقش کانت در گسترش نگرشهای نوین از همه بنیادین تر بود و استوارانه می توان مدعی بود پس از ارسطو فیلسوفی عظیم تراز کانت در تاریخ مغرب زمین ظهور نمود و همچنان فراخ نگرتر از کانت در میان اندیشمندان باختر نایاب است. در عین حال کانت بیش از هر چیز متفکران آلمانی را متأثر ساخت به گونه ای که هر گوشه از تفکر آلمان را می توان پاسخی به دیدگاههای کانت دانست. تفکر اجتماعی در آلمان پس از آنکه ایده ی رومانتیسم را اندکی در خود نگاه داشت، آن را به فرانسه پاس داد. از آن پس متأثر

از اندیشمندانی مانند اسپینوزا و ولف به سوی نگرشی روی آورد که توسط کانت استوار و کاملاً مستقر گردید. در واقع اساساً سیر تفکر اصیل آلمانی را می توان پس از کانت جست چرا که این تفکر پس از وی شاخصه هایی منحصر به فرد برای خود دست و پا نمود و همچنان به آن وفادار ماند.

شیرازه تفکر کانت چیزی بود که بعدها در ترمینولوژی فلسفه ی آلمان دیالکتیک ذهن و عین اطلاق گردید. کانت با طرح ایده پدیدارشناسی، بر آن شد که همان قوایی که جهان را خلق می کنند به نظاره مخلوق خویش می نشینند و ناگهان آن را مستقل از خویش می پندارند. این نوعی رابطه ی دیالکتیک و نفی در نفی است که مبنای وجودشناسی و

معرفت‌شناسی کانت و بالتبع آلمان را متشکل می‌سازد. نتیجه این روند دیالکتیکی برای خالق پدیدارها در واقع کشف ابعاد وجودی خویش است. در واقع او آنچه می‌تواند خلق می‌کند و از نگرستن به مخلوق خویش به تواناییهای خود پی می‌برد. تفکر اجتماعی آلمانی متأثر از مفروض مذکور در مقابل این سؤال که انسان چرا به کنش اجتماعی دست می‌زند قاطعانه پاسخ می‌گوید برای «بازشناسی خویشتن»، به عبارتی انسان جهان اعیان را می‌سازد برای آنکه آینه‌سانی باشد برای نگرستین خویشتن در آن؛ برای شناخت توانایی و قابلیت‌ها و در عین حال محدودیت‌های خویش.

تزازاسی ما در این گفتار آن است که مفهوم دیالکتیک ذهن و عین پس از آنکه توسط امانوئل کانت داخل فلسفه آلمان شد، با دو تفسیر متفاوت مواجه گردید. ابتدا فیخته با بنیاد نهی مکتب نئوکانتیسم دریافتی اگریستانسیالیستی از دیالکتی ذهن و عین ارائه می‌دهد. این جریان بعدها توسط شوپنهاور در آلمان گسترش یافت و تأثیر آن بر جامعه‌شناسی به طور مشخص در

۱- از بنیادهای مفهوم دیالکتیک ذهن و

عین تا کانت

قبل از کانت ارسطو نیک دریافتی بود که ما برای هیچ اصلی نمی‌توانیم یکسره خارج از نظام تصدیقات و تصورات بنیادیمان مبنایی فراهم آوریم. اشیاء و کالاها بر حسب موقع و مقامشان در ادراکات ما و نقشی که در ادراکات دارند توجیه می‌شوند نه بر مبنای چیزی کاملاً

تزازاسی ما در این گفتار آن است که مفهوم دیالکتیک ذهن و عین پس از آنکه توسط امانوئل کانت داخل فلسفه آلمان شد، با دو تفسیر متفاوت مواجه گردید. ابتدا فیخته با بنیاد نهی مکتب نئوکانتیسم دریافتی اگریستانسیالیستی از دیالکتی ذهن و عین ارائه می‌دهد. این جریان بعدها توسط شوپنهاور در آلمان گسترش یافت و تأثیر آن بر جامعه‌شناسی به طور مشخص در نیچه، پارتو و فرویدیسم متبلور گردید. تفسیر دومی که از پدیدارشناسی کانت به عمل آمد تصویر هگلی بود که از طریق مارکس تأثیر شگرفی بر جریان جامعه‌شناسی آلمان گذارد. آنچه اخیراً اتفاق افتاده برداشتی پیچیده، اساسی و تا اندازه‌ای گیج‌کننده از مفهوم دیالکتیک ذهن و عین در فلسفه آلمان است که از حوالی جنگ عالم‌گیر دوم بدین پس در این

خارجی. چیزی که کاملاً در خارج باشد ممکن نیست وارد اندیشه ما بشود و بنابراین از نظر ما اصولاً چیزی باشد.^(۱) ما تنها می‌توانیم برای چیزی قائل به دلالت شویم و در مورد آن سخن برانیم که در حوزه‌ی تجربه دست کم یک نفرمان قرار بگیرد و وارد لااقل بخشی از عرف مشترک زبانمان بشود.^(۲)

عقیده‌ی بارکلی^(۳) نیز بر این بود که موجودی به‌عنوان عالم جسمانی یا ماده به معنای شیئی مستقل وجود ندارد. همه آنچه ما معمولاً اشیاء فیزیکی می‌نامیم در واقع مجموعه‌هایی از تصورات و معانی^۱ در «یک» ذهن هستند. پدیدارهایی که ما تجربه می‌کنیم همان اشیاءاند، و پدیدارها احساسات یا ادراکات یک موجود متفکرند.^(۴) از نظر بارکلی هیچ جوهر مادی نیست تا کیفیاتی که تصور می‌نامدشان درخود نگاه دارد. بنابراین چیزهای مادی را می‌توان به دسته‌های تصورات تحویل کرد. اما تصورات نمی‌توانند جدا از ذهنی، به خودی خود وجود داشته باشند. توگویی تصورات همچون خوابی است که مادرشبانگاه زندگی خویش می‌بینیم و به راستی کیست که بتواند اثبات کند که تمام زندگی او خوابی طولانی بیش نیست.

ولف استاد دانشگاه هابدلبرگ که تأثیر او بر کانت انکارناپذیر است، نفس را به‌عنوان جوهری بسیط در نظر می‌گرفت که از قوه‌ی فعالی برخوردار است ولی این قوه عبارت است از توانایی نفس در تصویر جهان درخود. فعالیت‌های

مختلف نفس که دو شکل اساسی آن شناخت و اراده است، تنها تجلیات قوه تصویرند. رابطه میان نفس و بدن را باید براساس همین هماهنگی پیش‌بنیاد توصیف کرد.^(۵)

از نظر کانت، اما، اشیاء برای آنکه عینی شوند، باید به وحدت آگاهی ادراکی^۲ یعنی به وحدت آگاهی^۳ مرتبط شوند و این ارتباط به وسیله اینکه تحت بعضی صور و مقولات^۴ پیشینی^۵ واقع می‌شوند حاصل می‌گردد. لذا برتافته‌ی متعلقات ممکن تجربه، در ارتباط با وحدت آگاهی به‌طور کلی، یک ماهیت را تشکیل می‌دهند.^(۶) کانت در نتیجه‌گیری از این اصل چنان‌جانب احتیاط را نگاه می‌دارد که بعدها این اعمال او برای بسیاری از جمله فیخته سؤال برانگیز شد. کانت با توجه به همین مطلب می‌توانست ادعا کند که آنچه در عین وجود دارد تصور ذهن ماست و چیزی جدای از آن وجود ندارد. تنها انسانها از این محصولات خویش بیگانه گشته‌اند و آن را به‌عنوان یک چیز مدنظر می‌آورند.

اما کانت که فیلسوفی قدرتمند بود و از مشکلات منطقی چنین مدعایی نیک آگاه بود، بر آن شد که چون قوانین تحمیلی ذهن به واقعیت بر کل عرصه تجربه ممکن تحمیل می‌گردد، برای کل طبیعت به‌عنوان بر تافته متعلقات ممکن تجربه، معتبر و ضرورتاً

1. ideas 2. apperception
3. consciousness 4. category
5. A priori

معتبرند.^(۷) درست است که قوانین کلی طبیعت در واقع قوانین پدیدارها هستند نه اعیان، اما چون ما همه آنچه ما به عنوان جهان با آن رو به روییم همین پدیدارها هستند، این قوانین در مورد جهان صادق و واقعی است. این همان است که بعدها هومرل نام آن را «تقلیل به روش پدیدارشناسانه» می‌نهد.

کانت فیلسوف بزرگ آلمانی بدینسان بنیادهای نگاه پدیداری را در آلمان محکم کرد. پس از او جریانی تحت عنوان نوکانتیسم دیدگاه‌های او را در مورد پدیدارشناسی بسط داد و به نوعی اگزیستانسیالیسم فردگرا و یا به قولی «من» گرا دست یافت. از سوی دیگر، از هگل به بعد شکل دیگری از تأثرات کانتی شکل گرفت که بیشتر ساخت‌گرا بود و دل‌بستگی‌ای به اصالت جمع داشت. ما ابتدا گرایش نخستین، یعنی گرایش «من» گرا و سپس گرایش «ساخت» گرا را مورد بررسی قرار خواهیم داد. در نهایت به ایده آلیسم معاصر و نئواگزیستانسیالیسم هایدگر خواهیم پرداخت.

۲- شاخه فیخته‌ای مقوله دیالکتیک ذهن و عین

نوکانتیسم نام مکتبی در آلمان است که بر مبنای فلسفه‌ی کانت و خصوصاً ایده‌ی پدیدارشناسی او بنا شد و پاره‌ای ابعاد آن را گسترش داد. آنها خود را آن چنان که کانت معتقد بود با پدیدارها سرگرم نکردند و خواستند به ورای آنها یعنی قلمرو واقعیت راه برند. کانت بر آن شده بود که

به هر حال دنیایی که ما با آن مشغول تعامل هستیم همین جهان پدیدارهاست؛ بنابراین قوانین علمی (مانند قوانین نیوتن) که زندگی ما را تسهیل خواهند نمود نیز از آن جهت که به این پدیدارها متعلق‌اند اعتبار دارند و لزومی ندارد که این پدیدارها را درنوردند.^(۸)

فلسفه‌ی نوکانتی، اما، در تلاش بود تا با واقعیت دست و پنجه نرم کند. از این دیدگاه آنچه واقعیت دارد و نمی‌توانم در آن شک کنم، «من» است؛ اما همان «من» که ادراک می‌کند. تنها این واقعیت است که صلاحیت مورد بحث واقع شدن را داراست. آنچه غیر من است محصول فرافکنی من است. اما هدف من از این فرافکنی چیست؟ از این منظر «من» با فرافکنی موجودات به بیرون و باز خورد آن در تلاشم تا بدان وسیله به نوعی خودآگاهی دست یابم. در واقع هدف من از تولید کالاهای اجتماعی تعامل و گفت‌وگو با آن و دستیابی به نوعی آگاهی از استعدادهای خویشتن است.

فیخته از چهره‌های شاخص نوکانتیسم بود که خویشتن یا «من ناب» را منشاء هر نوع آگاهی می‌انگاشت. از نظر فیخته اگر بنا باشد که تمامی قلمرو عالم اعیان، از جمله طبیعت و تمامی خودها را، تا بدان جا که عین‌هایی هستند که برای یک ذهن، از من برین برآوریم، راه و گریزی نمی‌ماند مگر آنکه بر یک من فرافردی و فقط یک من فرافردی معتقد شویم.^(۹) فیخته

مانند کانت از نفس گرایی به واسطه اثبات اعیان بیرونی که متعلق نمودهایند نمی‌گریزد. بلکه فیخته حتی وجود من را نیز در ذهن آفریدگار همه پدیدارها یا خدا می‌بیند. در واقع من^۷ و غیر من^۸ ساخته‌ی من برین یا من ناب است.^(۱۰) پس از نظر فیخته نه تنها اعیان پدیدارهایی بیش نیستند، بلکه خود من نیز که در حال تمشیت امور با

اعیان است نیز از سنخ همین پدیدارهاست.^(۱۱) از نظر فیخته وجود خویشتن را می‌توانیم از طریق علم حضوری دریابیم. یعنی بدانیم که من می‌دانم پس هستم. هرکس که از کاری آگاه است و آن را کرده‌ی خویش می‌پندارد، به خود نیز همچون کننده کار هوشیار است. بدون خودآگاهی هیچ کنشی صورت نتواند بست.^(۱۲)

خویشتن کاربردازی بی‌پایانی است که می‌توان آن را در تلاش برای رسیدن به آگاهی در باب آزادی خویش شمرد.^(۱۳) از نگاه فیخته خویشتن در همین کنش است که خود را براندیشه پدیدار می‌سازد. خویشتن چیزی نیست که عمل کند بلکه خود چیزی جز کنش نیست.^(۱۴)

فیخته بر این انگاره اگزیستانسیالیستی پای می‌فشرد که خویشتن عبارت است از آنچه فعالیت می‌کند و آن را از همین می‌توان شناخت و نسبت به آن آگاه شد. خویشتن اساساً هنگامی وجود دارد و معنا می‌یابد که کار می‌کند. پس در سایه کار است که من به خودآگاهی می‌رسم. اما آگاهی تنها می‌تواند به صورت آگاهی فردی وجود داشته باشد.

از این رو خویشتن ناگزیر خود را در جمعیتی از

ذهنها یا خویشتنهای کرانمند فرامی‌نماید که هر یک از آنان در جهت دستیابی به آزادی حقیقی می‌کوشد.^(۱۵) پس آگاهی نسبت به کار و فعالیت مستلزم آزادی است. هنگامی که فرد به خودآگاهی واقعی دست می‌یابد که آزادانه کار می‌کند. پس از نظر او آرمان و یگانه قانون اخلاقی آزادانه کار کردن است.

بنابر آنچه گفته شد، خویشتن همانا کار و تلاش است. شکل اساسی که آن کنش و تلاش تشکیل دهنده خویشتن به خود می‌گیرد همان انگیزش یارانه پیش‌آگاهی^۹ است. از این دیدگاه بشر نظامی از انگیزشها است.^(۱۶) بشر را می‌توان فرآورده سازمان یافته طبیعت دانست.^(۱۷) همچنین انسان عقل نیز هست. ذهن آگاه تلاشی است در پی آزادی و استقلال کامل. بنابراین، انگیزتارها و خواهشهای طبیعی بشر را که به بشر همچون فرآورده طبیعت تعلق دارند، از راه ارتباط با یک شیء معین طبیعی در پی خرسند کردن خویشتن و در نتیجه به نظر می‌رسد که به شیء وابسته‌اند. رویاروی چنین تصویری از بشر انگیزتار روحانی من قرار می‌گیرد که عقل است^(۱۸) و فعالانه در پی تمشیت امور. فیخته تأکید دارد که انگیزتار طبیعی که در پی خشنود کردن خویشتن است و انگیزتار روحانی که در پی آزادی و استقلال کامل است از دیدگاه برین (ترانساندانتال) یا از دیدگاه پدیدار (فنونال)، جز یک انگیزتار نیست.^(۱۹)

7. subject

8. object

9. Infra-conscious

خطای سنگینی است اگر گمان کنیم که انسان همچون فراورده سازمان یافته طبیعت، قلمرو حرکت‌های مکانیکی (مکانیسم) است و بس. چنان که فیخته می‌گوید، «من از آن‌رو گرسنه نمی‌شوم که برایم خوراک وجود دارد، بلکه شیء خاصی برای من خوراک می‌شود، از آن‌رو که من گرسنه‌ام.»^(۲۰) ارگانسیم وجود خویش را باور دارد؛ گرایش او به کوشش است و در اساس، همین انگیزش به خودکوشی است که دوباره به صورت انگیختار روحانی در جهت تحقق آزادی کامل پدیدار می‌شود.^(۲۱) ولی از دیدگاه فلسفی سرانجام جز یک انگیختار در کار نیست و آن تحقق خویشتن است.

۳- آرای شوپنهاور

دیدیم که در نظر کانت رابطه انسان با کالای اجتماعی رابطه‌ای متقابل است. انسان واقعیت اعیان را آن‌گونه که خود می‌خواهد می‌سازد؛ اما از نظر کانت همین نیروی درونی انسان برای تعامل با واقعیت یا همان عقل است که منجر به ایجاد جامعه می‌شود؛ طبیعت برای بروز استعداد‌های مخمر در انسان چنین مقرر داشته است که افراد انسانی در جامعه به ستیزه‌جویی^۱ پردازند تا جایی که ستیزه‌جویی، آنان را به برقراری نظم مبتنی بر قانون بکشاند.^(۲۲) انسان با این عقل است که با دنیا رابطه‌ای متعامل برقرار می‌کند و این‌گونه آن را تا حد امکان آن‌گونه که می‌خواهد بازسازی می‌کند. از نظر کانت مشیت طبیعت بر این است

که انسان آنچه را در ورای ساخت ماشینی و نظام وجود حیوانی او قرار دارد، خود ایجاد کند و کمال و سعادت خویش را در این ایجاد که مؤید به عقل و نه غریزه است بداند.^(۲۳) فرد پیوسته میان دیگر دوستی و خود دوستی یا میان عشق به هم‌نوع و عشق به استقلال و پیشرفت شخصی درنوسان است. در پرتو این ستیزه‌جویی است که استعداد‌های نهانی انسان به حرکت درمی‌آیند و او را به راه پیشرفت می‌کشاند.^(۲۵) اگر این ستیزه‌جویی در میان نبود انسان از زندگی آرامش بخش و خرسندی‌آور محدودی برخوردار می‌شد اما هرگز به ترقی و کمال نمی‌گرایید. در آن صورت محرکی برای دگرگونی بشریت در میان نبود.^(۲۶) کانت این نظر را بدین صورت بیان می‌کند؛ «منظور من از این هم ستیزی، جامعه‌پذیری غیراجتماعی انسان‌هاست. به این معنی که انسان‌ها بدان متمایل‌اند که هم‌گروه شوند و جامعه بسازند و در عین حال تمایلی که همواره این جامعه را تهدید می‌کند در آنها مخمر است. طبع انسانی آشکارا چنین است. انسان بر آن است که با اشتراک دیگران خود را اجتماعی گرداند زیرا بدین وسیله در راه گسترش استعداد‌های طبیعی خود از انسان طبیعی فراتر می‌رود و نیز انسان متمایل است که با دور گرفتن خود از دیگران خویشتن را منفرد گرداند زیرا طبعاً هر چیزی را صرفاً به اقتضای فکر خود سامان می‌بخشد.

بنابراین از همه چیز انتظار مقاومت دارد همچنان که خود در برابر چیزهای دیگر مقاومت می‌ورزد. همین مقاومت یا هم‌ستیزی متقابل است که همه نیروی انسان را بیدار می‌سازد و او را از سستی بیرون می‌آورد و در جستجوی افتخار، قدرت یا ثروت در میان هم‌نوعان خود به تلاش برمی‌انگیزد (هم‌نوعانی که او نمی‌تواند دور از آنان زندگی کند و در همان حال نمی‌تواند مداخله آنها را بپذیرد). بدین ترتیب نخستین گام‌های حقیقی از خشونت بربریت به سوی پرورش تمدن که وابسته اعتبار اجتماعی انسان است برداشته می‌شود. رفته‌رفته همه استعداد‌های او بسط می‌یابند و بر اثر پیشرفت روشندلی، نوعی تفکر به وجود می‌آید که به نوبه خود حس یا تمیز اخلاقی طبیعی را تکامل می‌بخشد و به صورت اصولی عملی در خدمت زندگی در می‌آورد. در نتیجه بر اثر وحدت یافتن عوامل متفاوت زندگی انسان، کلی اخلاقی و عقلی فراهم می‌آید. این کیفیات غیر اجتماعی انسان که به خودی خود در خور حرمت نیستند و در تمایلات خودخواهانه انسانی منعکس‌اند و به هم‌ستیزی منجر می‌شوند، اگر در طبیعت انسانی سرشته نبودند، انسان از حیاتی برخوردار می‌شد که مانند زندگی چوپانان افسانه‌ای از هماهنگی و خرسندی و عشق متقابل مالا مال بود. با این وصف چنان حیاتی ایجاب می‌کرد که انسان از تکامل برکنار ماند و استعداد‌هایش همواره به حال کمون باقی بماند. انسانها در چنین وضعی همچون

گوسفندان زندگی می‌کنند و البته نمی‌توانند غایت خلقت را که همانا تکامل است تحقق بخشند. بنابراین باید طبیعت را سپاس گفت که انسان را شوری غیر اجتماعی آمیخته با حسادت و نخوت و میلی سیری ناپذیر به تملک و حتی قدرت بخشیده است. انسان خواستار وفاق است، اما طبیعت که مصلحت نوع او را نیک می‌داند، ایشان را دچار نفاق می‌سازد. پس شور‌های طبیعی که انسان را در این جهت به جنبش درمی‌آورند و موجب جامعه‌گریزی و هم‌ستیزی شرارت‌انگیز می‌شوند خود عاملی به شمار می‌روند که توانایی‌های انسان را به کار می‌اندازد و پیوسته استعداد‌های طبیعی او را تکامل می‌بخشد. در این صورت باید که گفت که خالقی خردمند نظامی سنجیده برای ما ترتیب داده است و برخلاف نظری که غالباً ابراز شده است روحی شرور که خلقت پرشکوه را رشکناکانه به تباهی می‌کشد در میان نیست»^(۲۷) کانت معتقد است که هر چه کشاکش میان این نیروهای هم‌ستیز شدیدتر باشد، تکامل نوع بشر نیز بیشتر خواهد بود. کانت می‌نویسد: «در این صورت به جرأت می‌گویم که نوع انسان همواره پیشرفت به سوی تمدن و فرهنگ را هدف خود می‌شناسد و بر همین سیاق به سوی غایت اخلاقی هستی نیز پیش می‌رود و این پیشرفت گرچه گاهی گسیخته می‌شود هرگز متوقف نخواهد شد»^(۲۸)

ظاهراً شوپنهاور خصوصاً از این بخش از دیدگاه‌های کانت متأثر بود؛ از نگاه او تنها

پدیده‌ی واقعی و غیرپدیداری همانا «اراده» است. (۲۹)(۳۰) پدیدارها عبارت‌اند از نمود یک ارده‌ی مابعدالطبیعی. (۳۱) از نظر او تمام تن (که البته با ذهن هم بافته‌است) چیزی جز اراده عینی شده نیست. عمل بدنی که می‌گویند نتیجه اراده است، چیزی جدا از اراده نیست بلکه با آن یکی است. (۳۲) از نظر شوپنهاور این اراده معادل تمایل به بقاست و این تمایل به بقاست که واقعیت غیرپدیداری فراگیر تمام عالم است. (۳۳) شوپنهاور از همین گزاره نتیجه می‌گیرد که یگانه کارکرد زیستی عقل برای انسان برآوردن نیازهای جسمانی است. (۳۴)

اما اراده از نظر شوپنهاور همواره کوشیدن و هرگز نرسیدن است. از نظر او این سیمای ذاتی خاص، از همه بارزتر در زندگی انسان، بازتاب یافته است. (۳۵) چرا که آدمی سیمای اصلی بروز اراده است. آدمی در پی خرسندی و شادکامی

است، اما بدان نمی‌تواند رسید. اراده برای انسان، عبارت از تلاش همیشگی و ناکامی همواره است. پس از نظر شوپنهاور زندگی انسان چیزی جز رنج نیست. (۳۶) اما همین رنج است که انسانها را گرد هم می‌آورد تا با محروم کردن دیگری خود را کامکار کنند. از این رو جهان اجتماعی میدان ستیزه است؛ ستیزه‌ای برای سراب کامکاری. هر چه انسانها در اثر تجمع نیروی عقلی بیشتری تولید کنند، رنج بیشتری می‌یابند و به عبارت دیگر هر چه بکوشند کمتر، و به معنای واقعی کلمه کمتر می‌یابند.

از نگاه شوپنهاور سرچشمه اصلی بدترین

بدیهایی که انسان را رنج می‌دهد همانا انسانی دیگر است چرا که انسان گرگ انسان است. (۳۷) اما شوپنهاور از این هم فراتر می‌رود؛ از نظری که اگر گمان کنیم که می‌توانیم سرشت بنیادین جهان یا زندگی بشر را به ترفندی دگرگون سازیم، سخت به خطا رفته‌ایم؛ (۳۸) هیچ‌گاه نمی‌توان جلوی جنگ این گرگها را گرفت.

۴- آرای نیچه

نیچه که به شدت تحت تأثیر شوپنهاور است، اساس را بر این می‌نهد که این جهان اراده قدرت^{۱۲} است. او اراده بقا شوپنهاور را به اراده قدرت بدل کرده است. (۳۹) اما مفهوم نیچه از اراده مفهومی کمتر پدیدارشناسانه و بیشتر اگزستانسیالیستی است؛ از نظر نیچه جهان پدیدار خواست قدرت نیست بلکه جهان همان اراده قدرت است و دیگر هیچ.

چنان که تمام عالم چیزی جز اراده قدرت نیست؛ پس از نظر نیچه تنها رابطه علی و در معنای واقعی تر کلمه تنها رابطه ممکن علیت اراده قدرت است. از نظر نیچه موجود زنده بیش از هر چیز در پی تخلیه نیروی خویش است. (۴۰) نیچه ابتدا سیمای اراده قدرت را در فرآیندهای نفسانی انسان شناخت و سپس این فرآیندها را به کل نسبت داد. (۴۱) در تبیین فرآیندهای نفسانی براساس علیت قدرت، نیچه ابتدا به مفهوم اساسی حقیقت و علم توجه

11. Homo homini lupus

12. Der will zur Macht

می‌نماید. برداشت نیچه از حقیقت بر اساس
 غلیت اراده قدرت متعرض آن است که علم
 ابزاری است در خدمت قدرت و بنابراین روشن
 است که با هر افزایش قدرتی فزونی می‌گیرد.
 از نظر او هدف دانش دانستن نیست بلکه در
 واقع نوعی تخلیه نیروی انسان است.^(۴۲) به
 تعبیری ساده و در عین حال تا اندازه‌ای
 ناقص،^(۴۳) از نظر نیچه علم پدیداری است که ما
 به هدف قدرت آن را می‌سازیم تا بر طبیعت
 تسلط یابیم و نیروی خود را در آن تخلیه کنیم
 (پس در واقع حقیقتی و رای قدرت و تخلیه آن
 ندارد). پس مبنای حقیقت اراده قدرت است.
 هر چه قدرت دارد حقیقت نیز دارد. پس نیچه
 علم را بدین ترتیب به عنوان «دگردیسی طبیعت
 به دست انسان به قصد فرمانروایی بر طبیعت»^(۴۴)
 تعریف می‌کند. دانش البته دریافت ماست از
 جهان اما بنیاد این فرآیند بر نیازهای حیاتی
 است و جز از این راه فهم پذیر نیست^(۴۵) چرا که
 این (اراده قدرت) تنها واقعیت این عالم است.
 از نظر نیچه حقیقت مطلق وجود ندارد.
 عقیده بر اینکه چیزهای پایدار وجود دارند تنها
 نیاز ما برای ادامه حیات و اعمال قدرت بوده
 است و دیگر هیچ.^(۴۶) شناختهای پیشینی نیز
 افسون عقل قدرتمدارند.^(۴۷) نیچه در کتاب
 آرزوی قدرت اعلان می‌دارد که آنچه بشر
 می‌طلبد، آنچه که کوچک‌ترین بخش از هر
 موجود زنده طالب آن است قدرت بیشتر است.
 خشنودی و ناخشنودی هر دو حاصل کوشش
 برای رسیدن به قدرت است.^(۴۸) نیچه مانند

مک دوگال، بر آن است که حالت‌های لذت طلبی،
 رویدادهای فرعی یک انگیزش اساسی‌ترند^(۴۹)
 و این انگیزش اساسی‌تر همانا اراده قدرت
 است. نیچه می‌گوید تمام رفتارهای اجتماعی
 بازتاب مستقیم یا غیرمستقیم تمایل به قدرتمند و
 احساس لذت و حالات عاطفی تنها حاصل
 آنند. حتی خشنودی فرد از یک موقعیت ویژه
 چیزی نیست مگر یک جبران مناسب و به جا
 که شخص برای برقراری دوباره قدرت خود
 در روابط اجتماعی، به آن دست می‌یازد.^(۵۰) از
 نگاه نیچه حتی زبان نیز ابزاری انتزاعی است
 که ما با آن واقعیت را آن‌گونه که اراده قدرتمند
 ایجاد می‌کند سازماندهی می‌کنیم.^(۵۱)

این نهیلیسم مهارگسیخته تفسیر تناقض
 درونی و ابهامی است که نشان از فروپاشی
 عقلانیت مدرن دارد. این تفسیر در مفهوم
 دیونیزوسی و آپولونی نیچه نمودار است. نیچه
 در کتاب تولد نژادی از دو اسطوره استفاده
 نمود. از آپولون برای ترسیم و ارائه‌ی نمادین
 مفاهیمی چون هماهنگی، توازن، کف نفس،
 نظم، قانون‌گرایی، صورت کامل، وضوح،
 روشنی، تفرد و از اسطوره‌ی دیونیزوس نیز برای
 نشان دادن نیروهای حیاتی مفرط، سرزندگی،
 تغییر و تحول، آری‌نشو انهدام، تحرک، جنبش،
 ریتم، نئشگی و یگانگی استفاده نمود.^(۵۲) رویکرد
 غریزی دیونیزوسی به مثابه‌ی تهدیدی دائمی
 علیه آپولونی بارها در مقابل او که برای ایجاد
 یک نظم جهانی، عقلانی و موزون تلاش می‌کند
 قد علم کرده است و این شورش رو به رشد

است.^(۵۳) این رهیافت است که مدرنیت را پروژه‌ای بلندپروازانه، ولی در عین حال از بسیاری جهات نارس و رشد نیافته می‌داند که هدف آن عقلانی کردن همه جانبه‌ی سازمان اجتماعی و رفتار فردی انسان است.^(۵۴)

از نظر نیچه تمام آثار هنری آمیزه‌ای از این دو شیوه‌اند. هنگامی که شیوه‌ی آپولونی وجه غالب دارد، هنر جریانی عقلانی است، و بخشی از اجزای متشکله‌ی آن کلاسیک هستند و نظم و توازن ویژگی شاخص آن به شمار می‌روند.^(۵۵) هنر دیونیزیوسی پرده‌ها و حجابها را از چهره‌ی پدیدارها کنار زده و اجازه می‌دهد تا قوه‌ی مهیب ویران‌سازی و نهیلیسم زیست‌جهان و شاید تمام فرآیندهای دنیوی و فانی را به عیان مشاهده کنیم.^(۵۶) از نظر نیچه والاترین هنرها را باید در تراژدی که آمیزه‌ای از این دو شیوه است دید.

«ابرمرد آرمانی نیچه» نیز آمیزه‌ای از وجوه دوگانه‌ی آپولونی و دیونیزیوسی است.^(۵۷) ابرمرد آرمانی نیچه (کسی مانند آدولف هیتلر) نیز کسی است که در مواقع لزوم دیونیزیوسی و در مواقع ضرورت آپولونی باشد. ابرمرد آرمانی نیچه محور تمامی ارزشهاست. تلاشهای مدرنیستی که برای مقابله با تهدید نهیلیسم صورت پذیرفته بود (همانند آنچه در آثار افرادی چون تامس هابز و جان لاک آمده بود)، از سوی نیچه چونان التماس ذلیلانه در مقابل «گله» یا «توده» رد شد. نقطه مرکزی در افکار نیچه^(۵۸) تأکید او بر آن بود که با بسط جهان سکولار

مدرن، ارزشهای سنتی (که در مسیحیت متبلور است) قدرت خود را در زندگی افراد از دست داده‌اند؛ این مطلب در گفته‌ی صریح او که «خدا مرده است» هویداست. نیچه در مقابل تفاسیر جدید از ترقی به عنوان تحقق اهداف مادی، بر آن است که هدف زندگی انسانی دستیابی به «ابرمرد» است. چنین افرادی قهرمانانه معنارادر مقابل جهانی که به نحوی پارادوکسیکال بی‌معناست خلق می‌کنند. این است اراده‌ی اخلاقی که برای نیچه عبارت است از «اراده‌ی قدرت». از نظر نیچه متافیزیک همانند مسیحیت، بیانگر «نیاز عظیم تاریخی» است که «فرهنگ... اقطاع نشده و برآورده نشده یا ناتمام ما» از زمان مرگ اسطوره‌های باستان تصویر ساده و راحتی از مکان و جایگاه ما در جهان ارائه داده بودند، همواره با تمام وجود خود آن را احساس کرده‌اند.^(۵۹) متافیزیک تابعی از «اراده‌ی معطوف به قدرت» است؛ هیچ واقعیتی فارغ از «چشم‌انداز»ها وجود ندارد؛ چشم‌انداز متعلق به اراده‌ی معطوف به قدرت.^(۶۰) نیچه^(۶۱) متقاعد شده بود که ارزشهای سنتی باز نمود «اخلاق بردگی» است، اخلاقی که توسط سست‌عنصران و متغیران (روحانیان مسیحی) بنا شده است تا رفتارهایی را ملاطفت و مهربانی بنامند که منافع ایشان را تأمین می‌کنند. از نظر نیچه توده‌ها هم‌نوا با سنت‌هایند، اما ابرمردان آرمانی استوار، مستقل و به غایت فردگرایند. ابرمرد خالق «اخلاق بزرگ»، بازتاب قوت و استقلال کسی است که همه رفتارهای او به انگیزش

اراده‌ی قدرت برانگیخته می‌شود؛ تعیین قواعد اخلاقی نیز از این جمله است.

۵- شاخه هگلی مقوله دیالکتیک ذهن و

عین

نظرات هگل به ویژه از آن رو که نظرات مارکس را روشن می‌کنند دارای اهمیت است. گرچه هگل را غالباً همو می‌دانند که سرعصیان علیه کانت و دستگاه نظری او برداشت، اما به هیچ روی نمی‌توان وی را از جرگه‌ی کانتیها برکنار داشت. به رغم خروجهای او از چارچوب نظری کانتی، او همچنان به لحاظ پیش فرضهای بنیادین دستگاه فلسفی خویش یکسره کانتی است. ایده‌آلیسم هگل نیز همچون ایده‌آلیسم فیخته به تعبیری بسط اندیشه‌های کانت بود. تفاوت این دو در نگرشهای معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آنها بود، شاخه هگلی ایده‌آلیسم در نهایت به نوعی ساخت‌گرایی هم در زمینه معرفت (نگرش تاریخی) و هم در زمینه انسان‌شناختی منجر شد حال آن که شاخه فیخته‌ای ایده‌آلیسم چنانچه دیدیم به سبکی فردگرایانه هم در زمینه روش و هم در زمینه انسان‌شناسی منتهی گردید. هگل برداشتنی از کانت ارائه می‌دهد که به زعم اهالی مکتب فرانکفورت، این برداشت آغاز گفتمان فلسفی مدرنیت محسوب می‌شود، گو اینکه به نظر می‌رسد خود کانت از هرکس دیگر به این عنوان سزاوارتر می‌نماید.

طبق فلسفه ایده‌آلیستی هگل تنها یک ذهن

مطلق وجود دارد. این ذهن مطلق، در برگیرنده همه چیز است. چنین ذهنی خود را در سیر تاریخ مطرح می‌کند و افراد تنها عوامل آن هستند. تأکید عمده این دیدگاه بر دولت یا عقل گروهی است.^(۶۲) هگل بر آن بود که هر چیز را در جهان فقط بر حسب یک روان عینی یا مطلق^(۶۳) که در سراسر تاریخ عالم به سوی یک وجود متعالی و قائم به نفس در حال تحول است می‌توان فهمید.^(۶۴) مراحل پیش‌تر تاریخ «مطلق» نمی‌تواند حوادث طبیعت و تاریخ را تبیین کند، بلکه بررسی کل تاریخ لازم است. عالمی که در قلمرو تاریخی ظاهر شده است سلسله‌ای متوالی از گذشته تا آینده را نشان می‌دهد که در آن «مطلق» به سوی تحقق هدف خود که کامل و جامع و معقول ساختن خود (خودآگاهی) به عنوان کل تجربه جهانی است نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود.^(۶۵) مطلق برای آنکه خویش را بازشناسد از آن روی که وجود مطلق و بی‌نهایت است برای کسب خودآگاهی که آن نیز لازمه کمال مطلق بودن او است، باید که کثیری نهایت‌دار خلق کند تا در سایه گفتمان با آنها به ابعاد بی‌نهایت خویش پی ببرد.^(۶۶) هگل این مطلب را این چنین توجیه می‌کند؛ او از دانشجویی خواهد که سعی نماید هستی را مجرد از تمام عوارضش در نظر بگیرد؛ یعنی «هستی غیرمقید»؛ هستی لایتناهی بدون آنکه قیدی برداشته باشد؛ وجود مطلق. هگل بر این نکته تأکید می‌ورزد که متعلم برای این فرض ابتدا لازم است بسیاری از قیود را در ذهنش «نیست»

این سیر و فراشد مطلق نوعی سیر و فراشد «منطقی» است، که در تجربه ما به سیر و فراشد تاریخی مبدل شده است. پیشرفت و تکامل «منطقی» همان دیالکتیک مشهور هگلی است که، در آن هر کوششی برای اظهار چیزی درباره جهان (تز) متضاد و متناقض با اظهار دیگر است (آنتی تز) و کشمکش بین آن دو در قضیه‌ای که تألیف حقیقت جزئی هر دو است منحل می‌شود سنتز.^(۷۰) مطلق دائماً در تلاش است که با دیالکتیک تز و آنتی تز به تحقق کامل خود در یک سنتز که شامل همه حقایق جزئی در یک حقیقت وسیع است نائل آید. وقتی مطلق به کمال رسید جهان نیز چنین خواهد بود.^(۷۱) همچنان که تلاش دیالکتیکی ادامه دارد، و جهان رو به توسعه است، نیروی فهم ما درباره آن نیز پیشرفت و تکامل می‌یابد. تا هنگامی که عالم کاملاً معقول نگردیده فقط به طور محدود می‌توان ساختمان آن را فهمید، زیرا خود سیرها و پیشرفتها هنوز هم کاملاً معقول نیستند.^(۷۲)

«مطلق» برای آنکه به خود آگاهی دست یابد، اجزاء و عناصر را در یک طرح و قالب قابل توصیف (یعنی نظام فیزیکی جهان) ترکیب و تألیف کرد.^(۷۳) «مطلق» به یک مرحله بالاتر از عالم فیزیکی، یعنی مرحله شیمیایی، و سپس مرحله زیستی و سرانجام مرحله انسانی، متحول شد. این مراحل «سیر عقل درعالم»، یعنی تحقق ظهور کامل تر «مطلق» یا «روح عینی»، را نشان

کند تا هستی مطلق را فهم نماید و از اینجا نتیجه می‌گیرد که فهم متعلم وجود مطلق را، از فهم نیستی حادث شده است. اصل نفی در نفی همین جا استنتاج می‌شود. هگل می‌گوید تمام نیستیها آستن هستی اند؛ یعنی هر نیستی قرینه‌ای در وجود یک هستی است. در نتیجه هر هستی در درونش یک نیستی پرورش می‌دهد که این نیستی از بطن او خارج شده، بر او فائق می‌آید و این چرخه تا وصول به آگاهی ادامه می‌یابد. آگاهی مرحله وصول به حقیقت مطلق است که هیچ نیستی در آن راهی ندارد.^(۶۷)

هگل واضح یک ایده آلیسم عینی است. هگل به فکر و روان کاملاً عینیت و خارجیت داد و آن را به صورت موجود مستقل اساسی، عاری از هرگونه شخصیت و خصوصیات ذهنی و فاعلی، در نظر گرفت. «روان مطلق» هگلی، جهان واقعی می‌گردد، که خود را درعالم خارج به عنوان تاریخ جهانی و درعالم درونی به عنوان سیر دیالکتیک عقلی، که به سوی تحقق کامل خود پیش می‌رود، ظاهر و آشکار می‌سازد.^(۶۸)

در دریافت هگلی، ذهن ۱۳ در آثار خود با خود بیگانه می‌شود، ذهن، بناهای فکری و اجتماعی می‌سازد و خود را در خارج از خود تحقق می‌بخشد. تاریخ ذهن، تاریخ بشریت، همانا تاریخ این از خود بیگانگیها و این دگرشدگیهای پیاپی است که در پایان آنها، ذهن مالک مجموعه آثار خویش و گذشته تاریخی خویش خواهد شد و به تملک این مجموعه نیز آگاهی خواهد داشت.^(۶۹)

می دهد و آن را می توان تبیین منطقی تر جهان تلقی کرد.^(۷۴)

در اندیشه هگل دانش انسان از مطلق و دانش مطلق به خویش دو جنبه از یک واقعیتند^(۷۵) چرا که این بازشناسی در واقع گفتمانی^{۱۴} میان آنها است. تناقضی مدام میان آن چیزی که انسانها هستند و چیزی که احساس می کنند می توانند باشند وجود دارد. نهایت این تناقض بستگی به رشد آگاهی افراد از مکان خود در یک روح^{۱۵} بزرگ تر دارد و افراد به تدریج درک می کنند که کمال نهایی آنها بستگی به توسعه روح جامعه در کل دارد. چرا که برای خود آگاهی، وجود دیگری ضروری است. خود آگاهی واقعی تنها هنگامی پدیدار خواهد شد که خود، «خود بودن»^{۱۶} را در خویشتن و در دیگری بازشناسد.^(۷۶) این آگاهی از نظر هگل در سایه سیری دیالکتیکی حاصل می آید. نخستین واکنش ناهوشیار خویشتن در رویارویی با خود دیگر اظهار وجود در مقام یک خویشتن در برابر دیگری است. هر خویشتن مشتاق است که در اظهار وجود پیروزمندانه خویش، دیگری را براندازد و نیست کند. اما اگر به معنای واقعی قصد نابودی دیگری را داشته باشد به مراد خویش نخواهد رسید. بدینسان است که رابطه مولی و بنده بروز می کند. خداوندگار آن کسی است که در کسب شناسایی از سوی دیگری کامیاب می شود، بدین معنا که خود را همچون ارزش دیگری به وی تحمیل می کند.^(۷۷) اما این وضع دگرگون می شود، چرا که در همین روابط

عبد و مولی تضادی نهفته است. از سویی مولی با به رسمیت نشناختن بنده در مقام شخص حقیقی، خود را از به رسمیت شناخته شدن آزادی خویش که در اصل خواستار آن بوده و لازمه پرورش خود آگاهی است محروم می کند و بدینسان خود را به وضعی فروبشری فرو می افکند، از سوی دیگر بنده با اجرای اراده خداوندگارش از راه کاری که اشیاء مادی را دگرگون می کند و به این ترتیب خود را شکل می دهد؛^(۷۸) این صورت عام دیالکتیک اجتماعی در اندیشه هگل است.

در سطحی اجتماعی، خانواده، یعنی نخستین دم در گوهر اخلاقی یا یگانگی ذهنیت و عینیت اخلاقی عبارت است از «روح اخلاقی بی میانجی یا طبیعی». می توان گفت، آن هنگام که روح انسانی در قلمرو اجتماعی از درون خویش به بیرون می گراید، نخست خود را در خانواده عینیت می بخشد.^(۷۹) مراد این نیست که هگل بر آن باشد که خانواده نهادی است ناپایدار که چون دیگر انواع جامعه به کمال رسد، از میان برود، بلکه خانواده جامعه ای منطقیاً مقدم بر سایر انواع جوامع است.^(۸۰) خانواده البته در دولت دوام دارد، همچنان که جامعه مدنی نیز. زیرا که نماینده ی وجهی از دولت است، اگرچه وجهی جزئی.^(۸۱) خانواده چیزی است که می توان آن را کلیت احساسی نامید. گویی که یک تن است که اداره او در مالکیت، یعنی در

14. discourse

15. spirit

16. seldhood

مالکیت مشترک خانواده، فراموده شده است.^(۸۲) اما خانواده نطفه‌های فروپاشی خود را در خود دارد. کودکان جز عضو به شمار نمی‌آیند. آنان، البته افرادند، اما در خود نه برای خود. اما رفته‌رفته از یگانگی زندگی خانوادگی در

می‌گذرند و افرادی می‌شوند که هر یک برای زندگی نقشه‌ای در سر دارد و جز آن.^(۸۳) دومین نوع جامعه‌ای که از سنتز خانواده به دست می‌آید، «جامعه مدنی»^{۱۷} است. برای فهم آنچه مراد هگل از جامعه مدنی است می‌توانیم نخست جمعی از افراد را تصور کنیم که هر یک از آنها در پی هدف خویش و برآوردن نیاز خود است. سپس می‌باید یگانگی آنها را در یک سازمان اقتصادی ببینیم که غایت آن پیشبرد هدفهای ایشان می‌باشد.^(۸۴) چنین سازمان اقتصادی‌ای برای ماندگاری خویش به نهادن قانون و دستگاههای اجرای قانون نیاز دارد.^(۸۵) پس از درون جامعه مدنی «دولت» بر می‌خیزد. دولت قوانین رشد و ترقی خود را داراست (دیالکتیک) و مادامی که از وجود افراد بهره‌مند می‌شود به هیچ روی به سطح زندگی فکری ناپایدار آنان تنزل نخواهد یافت.^(۸۶) این فکر هگل بر اندیشه‌های پس از وی سایه افکند. مارکس نیز طبقه اجتماعی را در حکم جوهری مستقل و ابرفردی می‌نگریست.^(۸۷)

۶- آرای مارکس

کارل مارکس این دیدگاه هگلی را پذیرفت که «من» برای واقعیت بخشیدن به خویش می‌باید

خود را عینیت بخشم و نخستین صورت عینیت بخشی به خویشتن کار کردن و تولید است. فرآورده انسان در واقع همانا انسان است در جز خودبودگی^(۸۸) (همان انسان که در آیینه کار خود را می‌نگرد)؛

از نظر مارکس آگاهی خصیصه‌ای انسانی است که کنش و واکنشهای او را سامان می‌دهد.^(۸۹) آگاهی انسان از فعالیت‌هایش جدا نیست و باید به محیط طبیعی اش مربوط باشد. انسانها به دنبال اهدافی برای افکار و کنشهای خود هستند و مهم‌ترین این اهداف طبیعت و انسانهای دیگر می‌باشند. انسانها باید به چیزی کنش نشان دهند و آن چیز با قدرت خلاقه و کنش متقابل میان انسانها با طبیعت در ارتباط است. ما می‌توانیم سه عنصر متفاوت را در ارتباط فردی و سطحی انسان با طبیعت از یکدیگر متمایز سازیم؛ ادراک، جهت‌یابی و فرآیند بهینه‌سازی. ادراک ارتباط فردی و سطحی انسان با طبیعت از طریق احساسات است. جهت‌یابی ادراکهای مختلف را نسبت به محیط طبقه‌بندی و سازمان‌دهی می‌نماید. در مرحله بهینه‌سازی، اما، انسانها از قدرت خلاق خود بر طبیعت استفاده می‌کنند تا نیازهای خود را برطرف سازند.^(۹۰) آگاهی در راستای این سه فرآیند شکل می‌گیرد. پس آگاهی تحت تأثیر محیط شکل می‌گیرد.^(۹۱)

چنان‌که آمد فرآورده انسان آن است که

17. die brgerliche gesellschaft
18. man-in-his-otherness

خود را از غیر خویش جدا سازد و با آن غیر به گفتمان پردازد؛ «نخستین عمل تاریخی تولید خودزندگی مادی است».^(۹۲) از نظر مارکس این تفاوت انسان و حیوان است؛ در واقع آن گاه که انسان خود را از طبیعت جدا می کند، از آن پس وجود طبیعت برای انسان و برای خودآگاهی اوست. حیوان در رابطه با طبیعت به وجود آمده و ما آن را در این رابطه می بینیم. اما خود حیوان از این رابطه آگاه نیست و طبیعت را در مقابل خود و برای خود نمی بیند. پس نمی توان گفت که طبیعت «برای حیوان» به وجود آمده است.^(۹۳) اما با سر برآوردن رابطه دیالکتیکی ذهن و عین در انسان، طبیعت برای انسان می شود. در این هنگام است که مارکس می گوید طبیعت جز برای انسان وجود ندارد.^(۹۴) پس برای اینکه انسان، انسان باشد می باید خود را عینیت بخشد و از طبیعت متمایز سازد.^(۹۵) از سوی دیگر انسان دارای نیازهایی است که باید از اشیاء دیگر برآوردشان سازد. به عبارتی برآورده شدن خود به خودی نیازهها ممکن نیست و انسان می باید بکوشد و یا «کار» کند. اما کاری که تنها یک عمل ساده جسمانی برای رفع نیاز باشد مخصوص انسان نیست و حیوانات نیز بدان مبادرت می ورزند. کار هنگامی به ویژه کار انسانی می شود که انسان یک شیء طبیعی را برای برآوردن نیاز خود دگرگون کند و برای این کار ابزار و وسایلی به کار گیرد. پس انسان اساساً «انسان اقتصادی»^(۹۶) است (گو اینکه نمی توان گفت جز «انسان اقتصادی» هیچ چیز

دیگر نیست) و یا به عبارتی تا آن هنگام انسان است که به فعالیت اقتصادی می پردازد.^{(۹۶)(۹۷)} از این دیدگاه هر نوع اقتصادی که در تاریخ ظاهر شده و گسترش یافته است شامل عناصر متنازع یا متناقض است (یک تز و یک آنتی تز) که در یک وضع مجامع، یعنی یک نوع جدید اقتصاد، منحل شده که به نوبه خود شامل عناصر متنازع و متعارض جدیدی بوده است. در هر مرحله، تمامی فرهنگ، یعنی نیروهای عقلی و هنری، بیان و تعبیر اساس مادی موجود است.^(۹۸) در ماتریالیسم دیالکتیک به رغم ایده آلیسم دیالکتیک به جای آنکه طرح دیالکتیکی به «روان مطلق یا عینی» نسبت داده شود، تنها در طبیعت است که تضادها و تناقضات مستولی رخ می نماید. هر چیز در جهان به عنوان نتیجه ی نیروهای فیزیکی در گردش و در عمل، تعبیر و تفسیر شده است. لیکن این نیروها، پیش از آنکه صرفاً در یک طرح مکانیکی در گردش و در عمل باشند، با یک اسلوب دیالکتیکی پیش می روند، تا هر چه بیشتر به اوصافی که دارای ارتباط منطقی هستند برسند. عالم انسانی، که مورد علاقه اصلی در آن نظریه است شامل نوعی وجود ماده انگارانه است، که عوامل مادی موجود در کوششهای انسان در جهت تحصیل کالای مادی برای ادامه زندگی معین کرده است.^(۹۹)

به علاوه مارکس به رغم هگل بر آن است که نیروی محرک تاریخ را نباید در هیچ یک از

عوامل فرابشری مانند «مشیت الهی» یا «روح عینی» جستجو کرد. او بر آن بود که انسانها خود تاریخش را می‌سازند؛^(۱۰۰) به همان اندازه که شرایط انسانها را ساخته، انسانها نیز شرایط را ساخته‌اند. یا انسانها تاریخ‌ساز هستند، اما این جریان از طریق انتخاب آنها نیست، بلکه در اختیار شرایطی است که مستقیماً از گذشته به آنها منتقل شده است.^(۱۰۱) به عبارت دیگر ساختارهای وسیع منجر به ارضاء نیازهای انسانها می‌شوند و در همین زمان گور آنها را نیز می‌کنند.^(۱۰۲) در نظام مارکسیستی، نیروی انسانی مربوط به قدرت فعلی آنها نیست بلکه شامل قدرتهای گذشته و آینده آنها در تغییر شرایط اجتماعی نیز می‌شود. نیازها شامل خواسته‌هایی می‌شود که به سرعت قابل دسترسی نیستند. نیاز مانند قدرت تحت تأثیر شرایط اجتماعی می‌باشد؛^(۱۰۳) این گونه جامعه جبر ساختاری خود را اعمال می‌کند.

تولید است.^(۱۰۴) نیروی کار و کوشش فرآیندی است که هم انسان و هم طبیعت در آن دخیل‌اند و از این طریق سعی در به‌نظم درآوردن و کنترل مادی طبیعت دارند.^(۱۰۵) تولید، کنش متقابل میان انسان و طبیعت است. در این تعریف کار نمایانگر توانایی جداگانه‌ی انسان است. در حقیقت کار تنها محدود به فعالیت اقتصادی نیست بلکه شامل کلیه فعالیت‌های تولیدی است که نشان‌دهنده ظرفیت و خلاقیت فاعل آن نیز هست و باعث توسعه‌ی بیشتر نیروها و نیازهای انسانی می‌شود.^(۱۰۶)

۱-۶- ماتریالیسم دیالکتیک
آنچنان که آوردیم در دستگاه مارکس فرآیند دیالکتیک میان انسان و طبیعت و انسانهای دیگر رخ می‌دهد. در این دستگاه از من‌ناب فیخته‌ای و مطلق‌هگلی خبری نیست و یا به تعبیر بهتر انسان جای آنها را گرفته است. انسان با کارورزی خود واقعیت را در همین طبیعت مشهود خویش می‌سازد و با آن به کنش متقابل، گفتمان و یا «کار» می‌پردازد.
کار از نظر مارکس فعالیتی آگاهانه در فرآیند

مارکس مراحل تکامل تاریخ را براساس این برداشت نوین از آگاهی طرح می‌نماید؛ در این طبقه‌بندی ملاک مارکس بیشتر میزان خلاقیت در کار انسانی است. در جوامع ساده اولیه انسانها سخت‌درگیر بقا بودند؛ در این مرحله انسان به مقدار ناچیزی فراتر از حیوان و دارای خلاقیتی اندک بود. مارکس نام این انسان را «انسان گوسفندگونه» می‌نهد.^(۱۰۷) اما در مرحله بعد هدف مالکیت است نه تأکید بر قوه خلاقه انسان.^(۱۰۸) بنابراین به‌رغم استفاده وسیع انسان از طبیعت در این مرحله خلاقیت مضمحل می‌شود. از نظر مارکس اندک رضایتی که در جوامع اولیه وجود داشت اکنون دیگر وجود ندارد و مقادیری از نارضایتی، ناشی از عدم خلاقیت نیز بر آن افزوده‌گشته است. ساختار جدید در حالی که انسانها را از قید و بند ساختار جوامع اولیه رها می‌ساخت، خود مانعی بر راه توسعه‌ی انواع قدرتها و نیازها می‌گردد.^(۱۰۹) اما

این مرحله‌ی برای مارکس مرحله مهمی است. چرا که اشکال سازمانی و تکنیکی را می‌سازد که مرحله کمون از بطن آن استخراج می‌شود. از نظر او این دوره است که انسان را قادر می‌سازد تا قدرتهای خود را ارائه نماید.^(۱۱۰)

به عقیده مارکس، نیروی برانگیزنده‌ی تاریخ در مرحله دومی که وصف آن رفت، شیوه‌ی ارتباط انسانها در رهگذر کشمکشهایشان برای به دست آوردن زیستمایه از چنگ طبیعت است؛^(۱۱۱) آدمیان در فرآیند تولید اجتماعی، روابطی معین، ضروری و مستقل از اراده خویش پدید می‌آورند؛^(۱۱۲) روابط تولید در واقع به معنای روابط مالکیت است.^(۱۱۳) این روابط تولیدی با درجه معینی از توسعه نیروهای تولیدی مادی تناسب دارند. در واقع روابط تولید فرامود حقوقی نیروهای تولیدند.^(۱۱۴) مجموعه این روابط شالوده اقتصادی جامعه یعنی پایه واقعی بنای حقوقی و سیاسی را تشکیل می‌دهند و با صورتهای معینی از آگاهی اجتماعی همراه است.^(۱۱۵) زیرساخت اقتصادی به نحوی مستقیم‌تر تعیین‌کننده‌ی ساختهای سیاسی و حقوقی هستند و این عناصر به نوبه خود روساختهایی مانند دین و فلسفه را تحت تأثیر قرار می‌دهند.^(۱۱۶)

نیروهای مادی هر نظام اجتماعی پیوسته دستخوش دگرگونی‌اند؛ منظور از این نیروهای مادی تولیدی همان نیروهای طبیعی‌اند که می‌توان با تکنولوژیها و مهارتهای شایسته مهارشان کرد. در نتیجه «روابط تولید با

دگرگونی و تحول ابزارهای مادی تولید و نیروهای تولیدی جامعه دگرگون می‌شوند».^(۱۱۷) در یک نقطه معین، روابط اجتماعی دگرگون شده تولیدی با روابط مالکیت موجود تضاد پیدا می‌کنند.^(۱۱۸) در این حالت جامعه به دو دسته تقسیم می‌شود؛ آن دسته که روابط مالکیت فعلی منافع ایشان را تأمین می‌نماید و در پی ابقاء آن هستند و دسته‌ای دیگر که بر اساس روابط فعلی از کنترل بر وسایل تولید محروم مانده‌اند و در پی تحول وضع موجودند. مردمی که پایگاه‌های اجتماعی ویژه‌ای دارند، وقتی که در معرض مقتضیات اجتماعی مشخصی قرار می‌گیرند، منافع طبقاتی خاصی پیدا می‌کنند. افراد جداگانه زمانی تشکیل یک طبقه می‌دهند که در یک نبرد مشترک علیه طبقه‌ای دیگر درگیر شوند.^(۱۱۹) انسانها در این حال ممکن است به منافع طبقاتی شان آگاه نباشند اما باز همین منافع توگویی که از پشت سر آنها را هول می‌دهند.^(۱۲۰) چرا که منافع طبقاتی تحت تأثیر جایگاه افراد در فرآیند تولید که امری عینی و خارجی است تعیین می‌شوند.^(۱۲۱) برخلاف نظر مکاتب فایده‌گرایی و اقتصاد سیاسی کلاسیک منافع طبقاتی با منافع فردی تفاوت اساسی دارد. منافع اقتصادی بالقوه اعضای یک قشر خاص، از جایگاه آن قشر در درون ساختارهای اجتماعی ویژه و روابط تولیدی سرچشمه می‌گیرند. اما این امکان بالقوه تنها زمانی بالفعل می‌گردد که «طبقه در خود»^{۲۱} به «طبقه برای

خود»^{۲۲} تبدیل شود. (۱۲۲) طبقه خودآگاه یا «برای خود» تنها زمانی پدید می آید که مصالح آرمانی و منافع مادی بر یکدیگر منطبق شوند، یعنی در صورتی که درخواستهای اقتصادی و سیاسی با هدفهای اخلاقی و عقیدتی در هم آمیزند. (۱۲۳) این طبقات که دگرگونی در روابط مالکیت موجود را به عنوان تنها راه تعالی شان تشخیص می دهند، طبقاتی انقلابی می شوند.

بر این اساس مارکس مراحل مختلف تاریخ که براساس نوع خاصی از شیوه تولید مشخص می شوند را متمایز می سازد. مارکس از چهار شیوه تولید نام می برد که عبارت اند از شیوه تولید آسیایی، باستانی، فئودالی و بورژوایی. (۱۲۴) خصیصه شیوه تولید باستانی بردگی^{۲۳} است. خصیصه شیوه تولید فئودالی بندگی^{۲۴} است و خصیصه شیوه تولید بورژوایی مزدوری^{۲۵} است. اینها سه وجه استثمار انسان را تشکیل می دهند. خصیصه شیوه تولید آسیایی تبعیت بندگان و مزدوران از طبقه ای که مالک ابزار تولیدی است نبوده، بلکه تبعیت عموم کارگران از دولت یا طبقه بوروکراتها هستند. (۱۲۵) از نظر مارکس عمر هیچ جامعه ای هرگز پیش از آنکه عمر همه ی نیروهای تولیدی ای که در حد آن می گنجد امکان توسعه پیدا کنند، به سر نمی رسد. (۱۲۶)

۲-۶- از خودبیگانگی و مرحله سرمایه داری

انسانها کالا را برای رفع نیازهای حیاتی خود می سازند؛ در واقع کالا چیزی جز کنش خلاقه

22. class for itself 23. esclavage
24. servage 25. salariat
26. l'homme total
27. fetishism of commodities

واقعیت جبری ببینند^(۱۳۱) و در سایه‌ی این باور در دنیای واقع نیز چنین می‌شود. این پلی است که مارکس به سطح کلان می‌زند؛ انسانها بت‌انگاری کالا را تعمیم می‌بخشند. انسانها نه تنها کالاهای اقتصادی بلکه روابط اجتماعی و سرانجام ساختارهای اجتماعی را می‌سازند اما این ساختارها را نیز مستقل از خویشتن در نظر می‌گیرند. این بت‌انگاری در معنای وسیع را مارکس شیء‌انگاری^{۲۸} می‌نامد. (۱۳۲)(۱۳۳) شیء‌انگاری عبارت از این اعتقاد است که اشکال اجتماعی که توسط انسان به وجود می‌آیند، عام، مطلق، واقعی و خارج از کنترل هستند^(۱۳۴) و از خودبیگانگی فرآیندی است که طی آن انسان تحت سلطه این نیروهای خودآفریده‌شان قرار می‌گیرد و از دیدن خود در آینه آنها محروم می‌شود. دین، دولت و پول نهادهایی هستند که انسان در آنها از خویشتن بیگانه گشته است.^(۱۳۵) کارگر در نتیجه‌ی از خودبیگانگی دیگر نمی‌تواند در اثر انجام کار نیروهای فیزیکی و ذهنی خویش را رشد دهد و به جای اینکه او را خشنود سازد وی را ناراحت و دلسرد می‌سازد.^(۱۳۶) انسان دیگر قدرت خلاقیت ندارد و تنها در جستجوی تملک اشیاء و امور است. از نظر مارکس مالکیت خصوصی آنان را تک‌بعدی می‌کند و برای کارگر سرمایه‌داری تنها خوردن و آشامیدن و عاداتهای دیگر هدف است.^(۱۳۷) برخلاف صور دیگر از خودبیگانگی، از خودبیگانگی اقتصادی نه تنها در اذهان انسانها

بلکه در فعالیت روزانه‌شان نیز رخ می‌نماید. بیگانگی در قلمرو کار، چهارجنبه دارد؛ بیگانگی از محصول، از فراگرد تولید، از خویشتن و از اجتماع همگنان.^(۱۳۸) انسانی که از محصول کارش و از فراگرد تولید بیگانه می‌شود، از خود نیز بیگانه می‌گردد. او دیگر نمی‌تواند جنبه‌های گوناگون شخصیت‌اش را به گونه‌ای کامل پیروراند. انسان در واقع از طریق کاریگانه‌کننده خود را انکار می‌کند.^(۱۳۹) این گونه انرژی ذهنی و جسمی شخصی کارگر و زندگی خصوصی‌اش به فعالیت بدل می‌شود که علیه او جهت گرفته و مستقل از اوست.^(۱۴۰) سرانجام در نتیجه فرآیند پیچیده تقسیم کار انسان از اجتماع و هموعانش نیز بیگانه می‌شود. از نظر مارکس انسان جامعه مدرن در نظر مارکس انسانی متخصص است. این انسان برای انجام دادن کاری معین تربیت شده است. او در بیشترین بخش هستی خویش محبوس در فعالیت جزئی خویش است، پس بسیاری از استعدادها و شایستگیهای او که ممکن بود رشد کنند و توسعه یابند بیکار و بی‌فایده می‌مانند.^{(۱۴۱)(۱۴۲)} سرمایه‌داری از میان انواع قابلیت‌هایی که هر فردی دارد، شمار معدودی از آنها را برمی‌گزیند و کارگر را وادار می‌کند که تنها این قابلیت‌ها^(۱۴۳) را در کارش به کاربندد.^(۱۴۴) انسان در اثر گسترش تکنولوژی تحت سیطره ماشین قرار می‌گیرد؛ چرا که مهارت در ماشین کار گذاشته شده است.

کارگران به جای آن که بر فراگرد کار نظارت کنند، تحت نظارت ماشین درآمده‌اند.

۷- فلسفه نوین آلمان

مارتین هایدگر در طول تاریخ فلسفه آلمان همان نقشی را دارد و به طور قطع در آینده خواهد داشت که کانت، فیخته و هگل برای مدتی آن را ایفا نمودند امروز اندیشه‌های هایدگر رو به گسترش دارد و بر شعب مختلف فلسفه آلمان تأثیری بسزانهاده است. امروز مکتب فرانکفورت و افرادی همچون هابرماس در مباحث گفتمان تأثر خود را از او پنهان نمی‌دارد، به علاوه در قلمرو روانشناسی، روانشناسی اگزیستانس، به طرز سترگی از اگزیستانسیالیسم هایدگر متأثر است. بنابراین بررسی اندیشه‌های هایدگر بسیار اهمیت دارد و تا حدود زیادی می‌تواند گرایشهای اندیشمندان جدید آلمان را وضوح بخشد. برای بحث در مورد هایدگر نئواگزیستانسیالیست باید کار را از اگزیستانسیالیسم آغاز کنیم. در واقع هایدگر ادامه و تکامل بخش این جریان فکری محسوب می‌شود.

۷-۱- اگزیستانسیالیسم

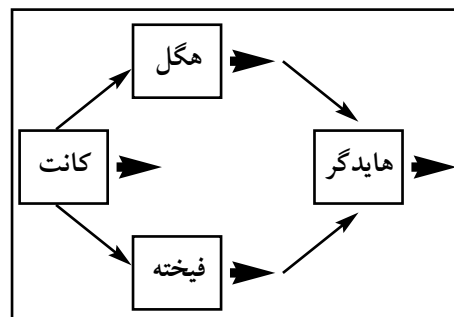
اندیشه‌ی اگزیستانس مفهوم وجودی اگزیستانس را محور کار خود قرار می‌دهد. از نظر آنها یگانه واقعیت همان بودن است. مفهوم بودن بدان صورت که توسط اگزیستانسیالیستها مورد استفاده قرار می‌گیرد با داشتن تصویری از نبودن نیک‌تر دریافته می‌شود.

نبودن چیست؟ و یا به بیان صریح‌تر و کمی خشن‌تر مرگ (۱۴۵) چیست؟ می‌توانیم تصور کنیم که به هنگام مرگ کم کم قوه تکلم را از کف می‌دهیم و پس از آن اندک اندک دنیا در چشمانمان تیره و تیره‌تر می‌گردد تا آن‌گاه که دیگر نمی‌بینیمش. این روند جدایی از اعیان آن قدر ادامه می‌یابد تا آن‌گاه که خویشتن فاعلی من نیز از خویشتن مفعولی من جدا می‌شود و در این هنگام است که من خواهم مرد. پس مرگ در واقع عبارت است از گسیختگی تدریجی و یا دفعی روابط انسان با اعیان. از این تعبیر مرگ می‌توان مقصود اگزیستانسیالیست را از بودن نیک دریافت. بودن در واقع داشتن ارتباط و یا اصطلاحاً «گفتمان»^{۲۹} با اعیان است. چنین تعبیری از بودن در مرکز توجه اندیشمند اگزیستانس قرار دارد.

۷-۲- کی‌یرگارد

کی‌یرگارد بر آن بود که حقیقت در ذهنیت و فردیت افراد است نه در عینیت و محیط

روند تأثیر و تأثرها در فلسفه آلمان



خارجی.^(۱۴۶) بنابراین اصطلاح وجود یا اگزیستانس از نگاه کی پرکگارد مقوله‌ای ویژه انسان کارگر و فعال است. از نظر کی پرکگارد فردی که در یک گاری نشسته و عنان اسب به کف دارد، اما در راندن اسب نقشی ندارد و اسب به راهی می‌رود که خود می‌داند، در واقع وجود ندارد و از اگزیستانس برخوردار نیست. چرا که با محیط مرتبط نیست؛ تو گویی مرده است. کی پرکگارد همچون فیخته و شوپنهاور بر آن است که هستی تنها به کسی تعلق می‌گیرد که استوار برای هدفی می‌کوشد، هدفی که در

یک لحظه و یک بار برای همیشه بدان نمی‌توان رسید.^(۱۴۷)

از نگاه او اگزیستانس دارای سه قلمرو است؛ قلمرو حسی، اخلاقی و دینی. انسانی که در عالم حسی با استواری و پیوستگی عمل می‌کند و امیال خود را در پای قانون کلی اخلاق قربانی می‌کند، در هر سه قلمرو وجود دارد و در واقع هموست که وجود دارد.^(۱۴۸) اگزیستانس قلمرو بودن پویا و خستگی‌ناپذیر است. برای این پویایی و تکامل هم کرانی هست و هم نیست؛ هم هست از آن جهت که نهایت پیوستن به شخصیت مطلق انسانی است و کرانمند نیست از آن سو که راه رسیدن به شخصیت مطلق انسانی راهی بی کران است. کران انسان همان انسان مؤمنی است که روی به خداوندگار دارد.^(۱۴۹)

۷-۳- گابریل مارسل، سارتر و یاسپرس

در مقدمه این بخش و همچنین در اندیشه‌های

کی پرکگارد دیدیم که اگزیستانسیالیست، بودن را به معنی فعال بودن و در ارتباط بودن به آنچه (ظاهراً) غیر من است می‌داند. مارسل مشخصاً به روابط دو انسان توجه دارد و بودن را عبارت از گفت‌وگو با انسانی دیگر تفسیر می‌کند. در واقع من ناب برای آنکه باشد و یا به تعبیری ایده‌آلیستی تر از بودن خود تصویری داشته باشد یا من دیگری که در واقع خود می‌سازد به گفت‌وگو یا کنش متقابل می‌نماید و در این راستا آنچه کنش متقابل اجتماعی نامیده می‌شود شکل می‌گیرد.^(۱۵۰)

مارسل هستی را در ارتباط و مشارکت^{۳۰} با دیگری تصور می‌کرد. از نظر او هنگامی به هستی خود پی می‌بریم که با دیگر انسانها از طریق عشق، امید و وفاداری در ارتباط باشیم. البته بنا به تعبیر مارسل منظور از دیگری، هر فرد مبهم یا دیگری تعمیم یافته‌ای نیست. انسان باید با «تو» صمیمی و مورد علاقه‌ای رابطه برقرار کند تا هستی یابد. تنها از طریق برقراری روابط صمیمانه تو و من است که من آزادی و رضای لازم را به دست می‌آورد و فرد با دوست داشتن دیگران، خود آزاد و محدود خویش را گسترش می‌بخشد. وجود فرد بدون عشق و علاقه، در انزوای باقی می‌ماند و تحلیل می‌رود.^(۱۵۱)

مارسل به انکار فضیلت یا ارزش آنچه به عنوان وظیفه جدید زندگی انسان به حساب می‌آید می‌پردازد. مارکس گرایی، انسان را به یک کار

30. Being- by- participation

موظف می‌کند و فرویدگرایی به راهی دیگر ولی در هر دو صورت روح آزادی و یگانگی شخصی انسانی مورد غفلت قرار می‌گیرد. از نظر او در زندگانی جدید انسان اساساً شخصی انسانی نیست؛ وی یک تکلیف تجسم یافته است. توجه مارسل معطوف به آن شخص انسانی است که با اشخاص دیگر و با خدا پیوند روحانی بیابد. (۱۵۲)

ژان پل سارتر، اما، به جای این تکلیف زندگانی، انسان آزاد را می‌فهمد که آفریننده ارزشهاست. به نظر سارتر شخص انسانی «تکلیف» یا «کار» خود را از راه آزادی کامل خود تعالی می‌بخشد. (۱۵۳)

موجود لئفسه^{۳۱} سارتر شبیه «من استعلایی»^{۳۲} هوسرل و کی‌یرکگارد، «من ناب» فیخته و

«اراده» شوپنهاور است. خودآگاهی چون به هر چیز معنایی می‌دهد، هر چیزی می‌تواند نزدش به هر معنایی باشد. هیچ قیدوبندی یا حقیقتی وجود ندارد. از نظر سارتر من چیزی نیستم جز خودانگیختگی محض، بی‌وزنی محض، آزادی محض و هیچی‌انیستی محض و به‌طور خلاصه به نحو پوچی آزادم. (۱۵۴) سارتر می‌گوید خودآگاهی «فراسوی آزادی» است، و موجود انسانی به منزله تلاش پوچ و بیهوده و محکوم به شکستی است برای پیدا کردن معنای ثابتی در زندگی. (۱۵۵)

از نظر سارتر آنچه انسان را در میان سایر موجودات شاخص می‌سازد، توانایی او در به کارگیری آزادی و اختیار است. انسان با کاربرد

این توانایی باید دائماً در حال انتخاب و تصمیم‌گیری باشد و نتایج این تصمیم‌گیری را نیز تحمل کند. انسان محکوم به آن است که آزاد باشد. ماهیت انسان به گونه‌ای است که اگر سعی کند از آزادی خود فرار کند، به شدت دستخوش انزجار، درماندگی و یأس می‌شود. (۱۵۶)

از نظر یاسپرس نیز انسان برای آزادی که دارد و تصمیماتی که در هر لحظه باید بگیرد، در حال شدن^{۳۳} است و خودش رشد می‌کند و همواره با موقعیتهای گریزناپذیری مانند مرگ، رنج، گناه و غیره در تعارض است. باید یکه و تنها با آنها مقابله کند؛ در حالی که از بقیه جهان و مسائل مربوط به آن نیز جدا نبوده، با سایر موجودات عالم در تماس و ارتباط مداوم است. (۱۵۷)

۷-۴- نئواگزیستالیسم؛ مارتین هایدگر و فلسفه نوین آلمان

مقدمتاً گریزی از آن نداریم که برای شناخت موضع هایدگر در مورد انسان و اجتماع وی نگاهی به وجودشناسی فخیم و غامض او بیفکنیم. از دکارت بدین پس، فلاسفه همیشه انسان را ذهنی شناسنده در دنیایی مرکب از موارد شناسایی یا اعیان تلقی می‌کردند. (۱۵۸) در واقع پس از دکارت این امر مسلم انگاشته شد که من فکر می‌کنم پس هستم. هوسرل به این نکته دکارت آنچنان تأکید و افری مبذول داشت

31. for-itself

32. transcendental ego

33. Self-becoming

که هایدگر ناچار شد بپرسد آیا این رابطه ذهن و عین، یا فاعل و مورد شناسایی، به راستی وصفی کافی و وافی از مناسبات ما با چیزها به دست می‌دهد؟ آیا نحوه برخورد ما با چیزها و مردم اساساً نیازی به تجربه ذهنی دارد؟ به عبارت دیگر لازم است که فکر بکنم و سپس نتیجه بگیرم که هستم؟ به نظر هایدگر می‌آمد که توجه و آگاهی هیچ نقش واجبی ندارد. هایدگر برای تبیین نظر خود مثال نجاری ماهر را می‌زند که در عین آنکه چکش را به میخی می‌کوبد بدون آنکه نسبت به کار خود آگاهی داشته باشد به ناهار فکر می‌کند. چگونه نجار بدون فکر درباره چکش، میخ، چوب و... میخ می‌کوبد؟ هایدگر به چیزهایی که این گونه با آنها برخورد می‌کنیم «دم‌دستی»^{۳۴} اطلاق می‌کند. هایدگر این مثال را شاهد می‌گیرد و ادعا می‌کند که به هیچ وجه ذهن یا فاعل شناسایی خودآگاهی در کار نیست که به سوی عینی مورد شناسایی و مستقلاً جهت پیدا کرده باشد؛^(۱۵۹) برخورد ما با همه اعیان عموماً دم‌دستی است نه آنکه از پس پنجره‌ای به نظاره آنها بنشینیم. در واقع اگر هوسرل وجود یا عدم اعیان را در پرانتز قرار داد، هایدگر با صراحت وجود ذهنی مستقل از عین را اپوخه می‌کند. از نظر هایدگر ما آدمیان نه فاعل شناسایی و ذهنیم، نه تماشاگر و ناظر که با یک پنجره از جهان اعیان جدا شده باشیم. چنین نیست که از واقعیت خارجی که «آنجا بیرون از ماست» جدا باشیم و بعد بخواهیم با آن واقعیت خارجی رابطه برقرار کنیم. به عکس جزء لاینفک

آن واقعیتیم و از روز اول درونش هستیم.^(۱۶۰) در واقع از نگاه هایدگر من نه من استعلایی و ناب است که همه چیز را از فراز می‌نگرد؛ من، مطلق هگل نیست که قبل از هر چیز وجود داشته باشد و برای بازشناسی خویش دیگران را فرافکند بل، من عبارت از خود این فرافکنی است نه بیشتر. پس من چیزی نیست جز در موقعیت بودگی و یا به گفتار آلمانی دازاین.^(۱۶۱)

مفهوم دازاین مفهومی بس عمیق است، عمیق‌تر از اگزیستانس کی‌یرکارد؛ «خیلی دم دستی‌تر از آن»؛ هایدگر به نحو سهل و ممتنعی می‌گوید «از نظر من جهان ممکن نیست چیزی باشد که وجودش را نتیجه بگیرم (آن‌گونه که دکارت می‌گفت) یا چیزی که احتیاج داشته باشم وجودش را استنتاج کنم (آن‌گونه که هگل و فیخته می‌گفتند). من کارم را از جهان و در جهان و با جهان شروع می‌کنم.»^(۱۶۲) از نظر هایدگر برای مطرح کردن هر مسئله و بحثی در مورد جهان خارج لازم است ابتدا در جهان حضور داشته باشیم،^(۱۶۳) در دنیایی مشترک بین من و تو. در واقع هایدگر به مابعدالبعه نظری برای اثبات عالم بیرون متوسل نمی‌شود بلکه به طرف خود می‌گوید همین که ما با هم سخن می‌گوییم نشان آن است که ما در جهانی مشترک زیست می‌کنیم و این جهان را قبلاً مفروض داشته‌ایم و یا اصطلاحاً با آن تمشیت می‌کنیم؛ پس هایدگر یک مبنای اساسی برای فلسفه‌ی

اگرستانس دست و پامی کند و آن وجود همین من و شماست. آنچه رابطه مرا با اشیاء و اعیان امکان پذیر می سازد، برخلاف تصور هوسرل، چیزی است خارج (و نه داخل) ذهن من، یعنی جهان چیزها و کارهای مشترک. هایدگر اسم این معنای مشترک ما را فهم ما از بودن یا هستی می گذارد.^(۱۶۴) هایدگر این نتیجه را به نحو مؤثری بسط می دهد؛ چون همین جریان بودن در جهان باید با قسمی «میدان رویداد»^{۳۵} یا نوعی «دنیا» همراه باشد، بنابراین بودن ممکن نیست مگر آنکه دنیاوش باشد.^(۱۶۵) به علاوه آگاهی ما از هر آنچه از آن آگاهییم به این معناست که باید نوعی درگیری^{۳۶} آگاهی ما با آن وجود داشته باشد. همچنین هیچ یک از این امور بدون نوعی حرکت مداوم یا «جریان»^{۳۷} قابل تصور نیست؛ پس اینها همه باید دارای یک بعد زمانی باشند، و بودن باید زمانیت داشته باشد.^(۱۶۶)

هایدگر برای توصیف این جریان از واژه «بیاض»^{۳۸} استفاده می کند. فعالیت ما این است که بیاض مشترکی را که در آن با موجودات می شود برخورد کرد، باز و آماده نگه داریم. این فعالیت «دازاینیدن»^{۳۹} دارای ساختی سه وجهی است؛^(۱۶۷) اول اینکه به گفته هایدگر دازاین دارای خاصیت دمسازی^{۴۰} است که بهترین شاهدش خُلُقها و حالهای ماست. به دلیل این خاصیت اساسی «دازاین»، امور مهم و با معنا جلوه می کنند، یعنی به نظر می رسد خطرناکند، یا جذابند یا سمجند و یا سودمند، الی آخر. به دلیل این همسازی است که موقعیتمان همیشه

از جهتی از جهات در نظرمان اهمیت دارد. عنصر دوم دازاینیدن را هایدگر «گفتمان»^{۴۱} نام می نهد. از نظر هایدگر گفتمان اساسی تر از زبان است.^(۱۶۸) در واقع گفتمان یک فرآیند بازخورد است. انسان از طریق گفتمان وجود خویش را، «در موقیت بودگی» خویش، را و یا دازاین را گسترش و بسط می دهد؛ توضیح آنکه از نظر او دنیا همیشه مفصل بندی شده است. همه چیز همیشه طوری چیده شده که زمینه ای برای ارتباط کارکردی عناصر با یکدیگر ایجاد کند. موجود انسانی همیشه دنیا را مفصل بندی^{۴۲} می کند، به این معنی که دنیا را از مفاصلش باز می کند. هایدگر به این کل یا مجموع، «کل وضعی دلالت یا معنا» می گوید.^{۴۳} وقتی من از میان این کل چکشی را برمی دارم، می توانم معنای چکش را به عنوان چکش، با کوبیدن میخ تفصیل بدهم؛ یا به عنوان میخ کش، با کشیدن میخ. البته، علاوه بر این، می توانم درباره عملی که انجام می دهم صحبت کنم و بگویم میخ آسان کوبیده شد و بدین نحو تفصیل بیشتری بدهم. به همه این شیوه های مختلف تفصیل دادن به امور، «گفتمان» می گویند. پس گفتمان عبارت است از فریه نمودن موقعیتی که فعلاً در آن هستیم.^(۱۶۹) سومین جنبه دازاین که در

35. Field of happening

36. SORGE=care=involvement

37. Ongoingness 38. clearing

39. daseining 40. attunement

41. discourse 42. articulated

43. the referential totality of significance

قرار دادن روشهای معمول در هر عصر اهمیت اساسی دارد و همان کاری را می‌کند که الگوهای فرهنگی می‌کنند. به نظر هایدگر، واژگان یا استعاراتی که هر کس به کار می‌برد، می‌تواند با نام گذاشتن بر چیزها، موجد آن چیزها بشود و احساسات عصری را تغییر بدهد. (۱۷۴)

هایدگر تحت لوای فلسفه وجودشناختی و معرفت‌شناختی‌اش که وصف آن رفت تاریخ انسان را برحسب نگرش وی نسبت به عالم تقسیم می‌کند. هایدگر نگرشی تاریخی به درک امروز، یعنی درک دکارتی و هوسرلی از وجود دارد. از نظر او در دوران پیش از افلاطون اشیاء و امور به صورت محصول آدمی و طبیعت ظهور می‌کرد، و وقتی به دریافتشان موفق می‌شدند، قدرشان را می‌دانستند. نحوه عمل بعدی مسیحیان، در واقع تجسم این درک بود که همه چیز آفریده شده‌اند، که پیروان مسیح بتوانند با نظر کردن در دنیا، به طرح و مشیت خدایی بپردازند. بعد ما با درک جدیدمان از هستی وارد صحنه می‌شویم به عنوان مشت‌ی ذهن یا فاعل شناسایی و دارای امیال و خواهشهایی که موارد شناسایی یا اعیان و اشیاء باید برایمان برآورده کنند. هایدگر می‌گوید حتی اخیراً درک ما این شده که همه چیز از جمله خود ما، صرفاً منابعی شده‌ایم برای حداکثر بهره‌برداری. (۱۷۵)

انسان به وجود آمده‌است که بهره‌برداری کند و بهره‌برداری می‌کند که به این بهره‌برداری تداوم

آنچه گفتیم مستتر بود، ورود به حیطه امکانات تازه است. میخ‌کوبیدن من به هدف تعمیر خانه است. «دازاین همواره به منظور تعقیب آنچه فلاسفه نامش را هدف نهاده‌اند، از تجهیزات استفاده می‌کند. از نظر هایدگر دازاین در جریان کارپیرایی‌های نامحسوس ماهرانه یا تمشیت روزانه امور فقط متوجه آینده است که او به این هدف «به خاطر»^{۴۴} می‌گوید. (۱۷۰) وانگهی آنچه انجامش در هر لحظه معین معنا و مفهوم می‌یابد، وابسته است به زمینه‌ای مرکب از «به خاطر»های مشترکی که در یک فرهنگ خاص در دسترس است. (۱۷۱) از نظر هایدگر پیش از اینکه ما برای خودمان «دازاین» داشته باشیم، با اکتساب مجموعه‌ای از این‌گونه «به خاطر»ها، اجتماعی شده‌ایم. پس دازاین همیشه در فضایی از امکاناتی که فرهنگ عرضه می‌کند وجود دارد. (۱۷۲)

بنابراین ساخت دازاین عبارت از این سه وجه است؛ اول حالی داشتن برای اینکه امور معنا و اهمیت پیدا کند؛ دوم، استفاده از چیزها به طرزى که توان و استعداد آنها تفضیل یابد؛ و سوم، وارد حیطه امکانات جدید شدن. این ساخت سه وجهی «درموقعیت بودن» یا «دازاینیدن» مساوی است یا ابعاد سه‌گانه گذشته، حال و آینده. (۱۷۳) این ارتباطی است وثیق میان هستی و زمان در نظر هایدگر.

از نظر هایدگر الگوهای فرهنگی از جمله زبان نقش عمده‌ای در پیوند دادن گذشته، حال و آینده دارند. زبان با منعکس کردن و محور

بخشد. هیچ غایتی ورای این دور باطل وجود ندارد. انسانها در این گردونه به تهوع دچار شده‌اند اما دستاویزی ورای آن ندارند که خود را از آن بیرون بکشند. هایدگر بر این عقیده سخت راسخ است که اضطراب آدمی در دنیای امروز به درکی مربوط می‌شود که انسان در عصر جدید از مفهوم وجود دارد.^(۱۷۶)

یونانیان و مسیحیان از این اضطراب برکنار بودند اما انسان امروزی به دلیل درک بی‌ریشه و تکنولوژیک‌اش از وجود در اضطرابی بی‌پایان به سر می‌برد.^(۱۷۷) هایدگر تاریخ غرب را سیر نزولی پیوسته‌ای می‌بیند که در طول آن، درک این معنا که موجودات مستقل از کنترل ما هستند، کم‌کم از بین می‌رود.^(۱۷۸)

هایدگر به نکته‌ای غریب اشاره می‌کند. او بر آن است که درک ما از وجود به ما داده می‌شود. مادرک خود را از وجود ایجاد نمی‌کنیم بلکه این درک طی فرآیندی تاریخی و اجتناب‌ناپذیر به ما القاء می‌شود. فلاسفه هر دوره آن طوری می‌اندیشند که آن دوره ایجاب می‌کند.^(۱۷۹) البته هایدگر بر آن است که فرهنگ امروز مانند فرهنگهای قبل دیگر فرهنگی گذرا و موقت نیست. از نظر او درک افلاطونی از وجود که هستی و وجود را خصلت عام همه موجودات می‌داند به کمال خود رسیده و دوران آن به سرآمده است. به عبارت دیگر همه حرکتها در فلسفه به امتحان رسیده است. هایدگر این فکر را از نیچه گرفته بود که خدای فلاسفه مرده است. در واقع امروزه خدایان به پای خدای من

شناسا قربانی می‌گردند. درک ما از هستی کم‌کم هر درک دیگری را از هستی از بین می‌برد. درک تکنولوژیک ما از هستی به نقطه‌ای رسیده که دیگر هیچ رهنمودی برای عمل به دست نمی‌دهد- تولستوی نیز چنین تعبیری دارد.

هایدگر نیچه‌وار می‌گوید ما به دور باطلی رسیده‌ایم که مهار کردن و زمام در دست گرفتن را به خاطر خودش می‌خواهیم. هایدگر به این می‌گوید نهیلیسم.^(۱۸۰) ما دیگر حتی به دنبال حقیقت نیستیم و تنها چیزی که می‌خواهیم، کارآمدی است.^(۱۸۱) دیگر هیچ هدفی نیست. به زودی دیگر هیچ تفاوتی که معنا و مفهومی داشته باشد وجود نخواهد داشت.^(۱۸۲) آینده انسان از نظر هایدگر بس تاریک است. او با حسرت به دوستی‌کردنها، با کوله‌پشتی به کوه و بیابان زدن‌ها و یادویدنهایی می‌نگرد که هر روز عقب‌نشینی می‌کند؛^(۱۸۳) اینها کارهایی هستند که چون هیچ بعدی از کارآمدی در آنها نهفته نیست، لاجرم از صحنه فرهنگ محو می‌شوند. نوع دیگری از اضطراب که با مفهوم قبلی بی‌ارتباط نیست اضطراب مرگ است. از نظر هایدگر انسانی که در این گردونه تهوع‌آور گرفتار شده، درمی‌یابد که هستی وی به اختیار او نیست. این یکی از همه وحشتناک‌تر است. انسان امروز خود را همچون وصله ناجوری بر روی اعیان چیزواره می‌بیند که عاقبت دستی این وصله ناصواب را از این صفحه خواهد کند و به چاه ویل مرگ خواهد افکند. این است اضطراب مرگ که امروز به اوج خود رسیده

است. او ناگهان بدون آنکه خود بخواهد به این جهان «پرتاب»^{۴۵} شده است و سپس بدون آنکه خود بخواهد از این جهان خواهد رفت.^(۸۴) در یونان باستان و دوران مسیحی مردمان نه به دنیا پرتاب شده بودند و نه با مرگ به چاه ویل سقوط می کردند. نه به دنیا آمدن آغاز بود و نه از دنیا رفتن پایان. اما انسان در قرون جدید بودن خود را داشتن رابطه کارکردی و تکنولوژیک با غیرخویش تعریف کرده است و بدینسان به دنیا آمدن امروزه آغاز است و از دنیا رفتن پایان پایان.

از نظر هایدگر ما وجودمان را در این دنیا به عنوان نوعی کار و وظیفه آغاز می کنیم، به معنای چیزی که بردوش ما گذاشته شده (بدون آنکه خود بخواهیم)، و بعد عهده دار و متکفل آن می شویم. ما دائماً درگیر آنیم که خود را بیفزاییم و ایجاد کنیم و همیشه از همان مبداء و خاستگاه پیش بینی نشده شروع می کنیم و به سوی آینده ای باز در حرکتیم.^(۸۶) انسان در این حرکت مدام که از گذشته ای تصادفی و پرتابی شروع می شود و به آینده ای باز که در نهایت به چاه مرگ ختم می شود ناگزیر از حرکت است. ناگهان در این خلال انسان دچار احساسی مملو از بیگانگی می شود. همه چیز خارج از کنترل است، چه آمدن و چه رفتن، و زندگی مجالی بس کوتاه؛ پس از آن من می روم و همه اینها می مانند.

ملازم با این پرتاب شدگی، پیش بینی نشدگی و اتفاق و احتمالی که تقریباً همه چیز را در زندگی ما فرامی گیرد، تناهی و پایان پذیری محتومی است که از آن هم نمی توان گریخت.^(۸۵) رفتن به آینده ای محتوم و اجتناب ناپذیر مفهوم شبه ارسطویی زمان در اندیشه هایدگر را به ذهن متبادر می سازد. چنان که قبلاً گفته آمد، هایدگر گفت که هستی من و تو همان زمان است، پیوستار گذشته، حال و آینده. ارسطونیز می گفت که هستی غیرمجرد استعداد محض است و دائماً از قوه به فعل در حرکت. منتها مفهوم هایدگر از زمان مفهومی نهیلیستی است. ارسطو فرآیندمدام قوه به فعل را ناشی از یک علت غایی می پنداشت اما انسانی که هایدگر توصیف می کند، انسانی است که از خوف مرگ سر در دور باطل تولید و مصرف فرو کرده و آن قدر خود را سرگرم می کند تا آن هنگام که سرطان مرگ چنگال بر جان او افکند. امروز در ته دیگ

۵-۷- انسان شناسی اگزیستانسیالیستی

روانشناسی اگزیستانس را می توان تلاشی در حل آن مسئله ای پنداشت که هایدگر مطرح کرده بود؛ درک بی ریشه از واقعیت و زندگی مدرن. از نظر انسان شناسی اگزیستانس کنشهای انسان تنها متوجه جنبه های مادی زندگی وی و تولید

45. Geworfenheit

و مصرف مداوم نیست، بلکه عوامل بسیاری، انسان را به سوی جاذبه‌هایی غیر از امیال و شهوات می‌کشانند.^(۱۸۷) آنها به مسائلی مانند عشق، خلاقیت، خویشتن، خویشتن‌سازی،^{۴۶} خودجوشی،^{۴۷} تعالی «من»،^{۴۸} ارزشهای متعالی،^{۴۹} مسئولیت و داشتن قصد عمل تأکید دارند.^(۱۸۸) آنها خواستار ارائه تصویری کامل از انسان بودن هستند.

روانشناسی وجودی تجارب درونی و ذاتی شخص را مورد بررسی قرار می‌دهد.^(۱۸۹) گوردون آلپورت در وصف روانشناسی وجودی می‌گوید که این مکتب، روانشناسی انسان را پایه‌گذاری کرد. از نظر او در این دیدگاه

۷-۶- آبراهام مزلو

مجموعه‌ای از حقایق و واقعیات، انسان را با انسانهای دیگر متحد می‌کند. آدمی به دنیا می‌آید، با عشق و محبت پرورش می‌یابد و هدفهای خاصی را در جریان زندگی دنبال می‌کند.^(۱۹۰) پس از این دیدگاه روان‌نژندی عبارت است از اختلال در خلاقیت، از دست دادن آزادی، وجود تعارض در فرد و قطع ارتباط وی با دنیای خارج.

انسان یا «شخص» به وسیله این مکتب با مفهوم تکلیف اخلاقی^{۵۰} پیوندی نزدیک یافته است. به نظر مونیخ شخص «مهارت، انتخاب، شکل‌گیری، و مغلوب کردن خود» است؛ شخص را می‌توان طبق ابعاد سه‌گانه او «تکلیف، تجسم و ارتباط» توصیف کرد. وی در بیانیه شخص‌گرایی^{۵۱} خود اظهار می‌دارد که اگرچه تعریف دقیقی از شخص نمی‌توان به

46. actualization 47. spontaneity
48. ego transcendence 49. higher values
50. Moral vocation
51. personalist Manifesto
52. inner

و ناکامی است و این تجارب در موقعیتهایی، موجب عزلت نفس، اعتماد به نفس و تحقق انسان سالم می‌شود. (۱۹۴) مزلو تأکید دارد که ارضاء نیازها به خودی خود نمی‌تواند نظامی از ارزشها برای انسان بسازد؛ یکی از عواقب احتمالی ارضاء نیازهای اساسی می‌تواند ملالت، بی‌هدفی بی‌بندوباری و نظایر آنها باشد. ظاهراً زمانی که برای به دست آوردن آنچه فاقد آنیم تلاش می‌کنیم و زمانی که آرزوی داشتن چیزی را می‌کنیم و هنگامی که نیروهایمان را در جهت برآوردن آن خواست به کار می‌گیریم، بهترین عملکرد را داریم. (۱۹۵)

بشر حیوانی نیازمند است و به ندرت و تنها برای مدتی کوتاه به حالتی از ارضای کامل دست می‌یابد. (۱۹۶) ارضاء هر انگیزش باعث بروز انگیزشی دیگر می‌شود؛ پس برای داشتن درکی عمیق از انگیزشها و شخصیت لازم است تا رابطه انگیزشها را نسبت به هم مطالعه نماییم. از نظر مزلو خواستن هر چیزی فی‌نفسه می‌رساند که خواسته‌های دیگری که قبلاً وجود داشته‌اند، ارضاء شده‌اند. هرگز نمی‌توانیم به آهنگسازی یا آفرینش ریاضی دست یابیم، اگر از گرسنگی رنج ببریم. (۱۹۷) از نظر مزلو طراحان نظریه انگیزش به هیچ‌یک از این حقایق توجه کافی نداشته‌اند؛ نه به اینکه انسان هرگز ارضاء نمی‌شود مگر به‌طور نسبی و نه اینکه خواسته‌ها ظاهراً در نوعی سلسله مراتب از لحاظ قدرت و غلبه مرتب شده‌اند. (۱۹۸)

از نظر مزلو باید تصدیق کنیم که انگیزش انسانی به ندرت در رفتار تحقق می‌یابد مگر به مناسبت وضعیت یا افراد دیگر. هنگامی که این امر مسلم دانسته شد، آن‌گاه نوبت آن می‌رسد که نظریه پرداز را از اشتغال بیش از حد به ظواهر، فرهنگ و محیط بر حذر بداریم. (۱۹۹) باید به خاطر آوریم که فرد تا حدودی موانع و اشیاء ارزشمند خویش را می‌آفریند. (۲۰۰) او معتقد است که نمی‌توان یک میدان روانی را مستقل از فردی خاص تعریف کرد. از نظر روانی چیزی به نام مانع برای رسیدن به ارضاء وجود ندارد. مانع فقط برای فردی خاص که سعی می‌کند چیزی را به دست آورد که می‌خواهد وجود دارد. (۲۰۱) چیزی که در بیرون برای فردی مانع است ممکن است برای فردی دیگر هدف باشد. بنابراین مانع متعلق فرد است نه محیط. از نظر مزلو تنها نظریه‌ای که صرفاً به سابقها توجه دارد نه بر اهداف و نیازها اهمیت مفروضی به موقعیت و محیط می‌دهد. نظریه‌ای که توجه خود را به سوی نیازهای اساسی معطوف دارد، آنها را نسبتاً ثابت و مستقل از محیط خاصی که ارگانیزم در آن قرار دارد می‌یابد. زیرا نیاز نه فقط امکانات عملی خود را به مؤثرترین شیوه ممکن و با حوزه تغییرات و وسیع سازمان می‌دهد، بلکه واقعیت خارجی را منظم خلق می‌کند. (۲۰۲)

مزلو با اشاره به تمایزی که کافکا میان محیط بیرونی (جغرافیایی) و درونی (روانی) قائل می‌شود، ابراز می‌دارد که تنها طریق رضایتبخش فهم اینکه چگونه یک محیط بیرونی به یک

محیط درونی تبدیل می‌شود این است که بفهمیم اصل سازمان بندی محیط روانی، هدف جاری ارگانیزم در آن محیط خاص به شمار می‌رود. از این رو نظریه دقیق انگیزش از نظر او باید به بررسی وضعیت^{۵۳} یا محیط بیرونی اهمیت بدهد اما نباید صرفاً به نظریه وضعیت تبدیل شود. این نظریه باید به طور جدی محیط درونی را نیز در محاسبات خود دخالت دهد.^(۲۰۳)

اگر به دقت به مطالعه خواسته‌های معمولی خود پردازیم، درمی‌یابیم که این خواسته‌ها حداقل یک ویژگی مهم دارند و آن اینکه معمولاً وسایلی برای رسیدن به هدف هستند و خود ذاتاً هدف محسوب نمی‌شوند.^(۲۰۴) ویژگی این تحلیل عمیق‌تر این است که همیشه در نهایت به اهداف و نیازهای معینی راه می‌برد که نمی‌توانیم از آنها فراتر برویم؛ یعنی به ارضای نیازهای معینی می‌رسیم که به نظر می‌آید به خودی خود هدفند. چنین نیازهایی در یک فرد معمولی این ویژگی را دارند که اغلب به طور مستقیم دیده نمی‌شوند بلکه همواره در پس مجموعه‌ای از تمایلات آگاهانه پنهان هستند.^(۲۰۵)

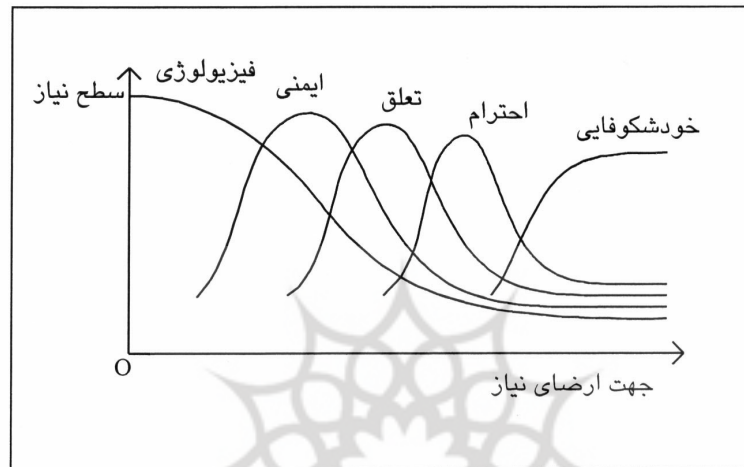
از آنجا که اهداف نهایی انسان اغلب به طور مستقیم در ضمیر خودآگاه دیده نمی‌شود، مجبوریم مسئله انگیزش ناخودآگاه را نیز مورد بررسی قرار دهیم.^(۲۰۶) روانکاوان، اغلب نشان داده‌اند که به هیچ وجه لازم نیست رابطه‌ای مستقیم بین یک تمایل خودآگاه و هدف نهایی ناخودآگاهی که زیربنای آن را تشکیل می‌دهد وجود داشته باشد.^(۲۰۷)

اما مزلو در مورد محتوای ناخودآگاه نگرشی فخیم دارد. او بر آن است که در نوع بشر بقایای بسیارضعیفی از غرایز باقیمانده است که نمی‌توان آنها را غرایز کامل به مفهوم حیوانی آن دانست. این بقایای غرایز و گرایشهای شبه غریزی چنان ضعیفند که فرهنگ و یادگیری به سادگی آنها را بی‌رنگ می‌کند و باید آنها را بسیار نیرومندتر از آنکه هستند تلقی کرد.^(۲۰۸) از این مطلب نتیجه می‌گیریم که فطرت آدمی بسیار انعطاف‌پذیر است، به این مفهوم که برای فرهنگ و محیط از بین بردن کامل و تضعیف تواناییهای بالقوه ژنتیک کاری آسان است، هرچند که نمی‌تواند این تواناییها را خلق کند و یا حتی افزایش دهد. بنابراین به قول او انسان بودن باید بر حسب انسان شدن تعریف شود. به همین مفهوم هر نوزاد تنها بالقوه یک انسان است و باید به کمک جامعه، فرهنگ و خانواده در قالبی انسانی رشد کند.^(۲۰۹)

به نظر مزلو نیازهای مشترک و فطری آدمی چنان که وصف آن رفت در سلسله مراتبی از نیرومندترین تا ضعیف‌ترین نیاز قرار می‌گیرد، ارضای چهار گروه از نیازهایست که در سطوح پایین‌تر از این سلسله مراتب قرار گرفته‌اند و عبارت‌اند از:^(۲۱۰)

- ۱) نیازهای جسمانی یا فیزیولوژیک
- ۲) نیازهای ایمنی
- ۳) نیازهای محبت و احساس وابستگی

تصویر (۱) - سلسله مراتب نیازها در نظریات مزلو (۲۱۴)



۴) نیاز به احترام
هر پنج نیاز،^(۲۱۱) به طور همزمان ما را بر نمی انگیزد، بلکه در هر لحظه فقط یک نیاز بر ما چیره می شود.^(۲۱۲) از نظر مزلو شکست در ارضاء هر یک از نیازها ناکامی به بار می آورد؛ از نظر او با وجود ناکامی از نیازها، تحقق خود امکان پذیر نیست.^(۲۱۳) میان این نیازها نوعی سلسله مراتب است. در واقع تا بدان هنگام که نیازهای اساسی ارضاء نشوند فرد به نیازهای ایمنی نمی رسد و به همین نحو تا آن هنگام که نیاز ایمنی ارضاء نگردد فرد نیاز به تعلق نمی کند و همین گونه تا نیازهای خودشکوفایی.

از نظر مزلو انسان خودشکوفایا به واقعیت توجه دارد و خود و دیگران را در جهان همان گونه که هست می بیند. از نظر او انسان خودشکوفایا بیش از آنکه خودمحور باشد، توجهش به مشکلات بیرونی معطوف است. آنها خود را با دیگران همانند می کنند.^(۲۱۵) اما در عین حال خودمختار و مستقلند و نیاز به خلوت و حریم خصوصی دارند. منزلت اشخاص و اشیاء نزد آنان قالبی و ثابت نیست بلکه در تحول است.^(۲۱۶) از نظر مزلو ویژگی انسان خودشکوفایا استقلال و اعتماد به نفس است. آنها پذیرای خود و دیگران و آنچه زندگی به آنها عرضه می کند هستند.^(۲۱۷)

از نظر مزلو شخصیتهای خودشکوفایا خود نیک می دانند که انسان نه تنها برای بقا و یا رفع کمبودها و نارساییها تلاش می کند، بلکه به دنبال وجودی بامعناست که از نیاز درونی وی برای همسازی و یکپارچگی نشئت می گیرد.^(۲۱۸) از نظر مزلو افراد خودشکوفایا، هر چند همه نیازهای اساسی شان برآورده شده باشد، با این حال برایشان زندگی معنایی بسیار غنی و پرمایه

۸- هابرماس؛ موج هایدگری در جامعه‌شناسی

تأثیر تفکر هایدگر در قلمرو تفکر اجتماعی آشکارا بر اندیشه هابرماس و حوزه بستن ۵۴ انعکاس یافته است. هابرماس در پاسخ به نگرشهای هایدگر که عقلانیت تکنولوژیک را تخطیه می‌کند، میان دو عنصر تحلیلی نوع فعالیت انسانی، یعنی کنش عقلانی معطوف به هدف و کنش متقابل اجتماعی تمایز قائل می‌شود. (۲۲۴) منظور هابرماس از کنش عقلانی معطوف به هدف تمیز میان کنش ابزاری ۵۵ و استراتژیک است. کنش ابزاری، کنش یک فرد در محاسبه عقلایی روابط میان وسایل و اهداف را گویند. کنش استراتژیک، شامل کنش گروهی افراد به صورت یک همکاری عقلایی هدفمند و به سمت اهداف است. هدف هر دو کنش سلطه بر ابزار و جستجوی منافع است. (۲۲۵) در مقابل کنش عقلایی معطوف به هدف توجه هابرماس بیشتر به کنش ارتباطی ۵۶ معطوف است. (۲۲۶) کنش ارتباطی عبارت است از کنشهایی که نمایندگان آن با یکدیگر همکاری می‌کنند. اما نه از طریق محاسباتی که نفع شخص را در نظر دارد، بلکه از طریق کنشی که منجر به تفاهم می‌شود، در کنش ارتباطی افراد موفقیت خودی را در نظر نمی‌گیرند و به دنبال اهدافی هستند تا کنشهای خود را در وضعیت مشترک هماهنگ

دارد زیرا آنان می‌توانند به هر حال در عرصه هستی و اگزیستانس حضور داشته باشند و اصطلاحاً بدازاینند. (۲۱۹)

مزلو معتقد است که شخصیت سالم دارای وحدت و یکپارچگی است و از خلاقیت و پایداری برای پاک و بی‌تزویر بودن برخوردار است. از نظر او انسان سالم می‌تواند همت خود را به هر نوع کاری که عرضه می‌شود، مصروف دارد. او از قید و بند نگرانیهای روانی، آشفتگیها، ترسها و نفوذ دیگران آزاد است؛ سلطه (۲۲۰) و غلبه دیگران بر او نفوذی ندارد. همه او به تحقق خویشمن و واقعیتش تعلق دارد. برای نفوذ در دیگران، کسب محبوبیت و ارضای خاطر و مورد تأیید قرار گرفتن وقت خود را هدر نمی‌دهد. از نظر مزلو انسان هرچه بیشتر به خویشمن خویش نزدیک می‌شود و از آن گونه بودنی که مورد انتظار دیگران است بیشتر فاصله می‌گیرد، به سلامت روانی نزدیک تر می‌شود و به عبارتی فردی خودشکوفای می‌شود. (۲۲۱)

انسان پس از خود شکوفایی وارد مرحله ای موسوم به «انگیزش رشد» می‌شود. فرد خودشکوفای از مرحله نیازهای اساسی در گذشته و وارد مرحله نیازهای وجودی و اگزیستانسیالیستی شده است. انگیزه اصلی افراد خودشکوفای نیازهای اساسی نیست، بلکه فرانیاز است. (۲۲۲) از نظر مزلو فرانیازها برخلاف نیازهای اساسی در میان خود سلسله مراتب ندارند. از نظر زمانی نیز پایانی بر آنها متصور نیست. (۲۲۳) این همان «تجربه اوج» است.

54. Boston

55. instrumental

۵۶. Communicative Action: این اصطلاح از اصطلاحات اساسی در ترمینولوژی هابرماس است.

گشته است. به نظر هابرماس راه حل این قضیه در رهایی جهان اجتماعی از چنگ «استعمار» نظام اجتماعی نهفته است، تا از این طریق، جهان اجتماعی بتواند به شیوه مناسب خود

(تفاهم ارتباطی آزادانه) عقلانی گردد. (۲۳۳)

هابرماس همچون دیگر متفکران انتقادی از فروید متأثر بوده است. هابرماس روانشناسی را نظریه‌ای می‌داند که ارتباطات را غیرطبیعی ساخته و این امکان را به وجود آورده که افراد به صورتی غیرطبیعی با یکدیگر وارد کنشی شوند. در مقابل روانکاو در جستجوی یافتن علت به ارتباطات فردی می‌پردازد یعنی موانع ارتباطات را بررسی می‌کند. از طریق ریانکاوی سعی می‌شود که این موانع برداشته شوند. از نظر هابرماس یک روانکاو اجتماعی یا جامعه‌شناس انتقادی باید در تلاش باشد تا موانع کنش ارتباطی را در سطح گروه و جامعه رفع نماید. هابرماس مشکل دنیای جدید را همچون مارکس، وبر و بالاخره هایدگر در عقلانی شدن می‌بیند اما نه هر عقلانی شدنی. او عقلانی شدن معطوف به هدف را تخطیه می‌نماید. از نظر او این عقلانی شدن کنش ارتباطی است که کنش ارتباطی را به حالت آزادانه در می‌آورد. (۲۳۴)

فرجام

علم پسامدرن با سرعت هرچه تمام‌تر به سوی فلسفه رئالیسم می‌پویید. ایده‌آلیست آلمان با رئالیسم قرین شده است و هوسرل آشکارا

کنند. (۲۳۷) در حالی که مقصود از کنش عقلانی معطوف به هدف رسیدن به مقصود کنشگر است، غایت کنش ارتباطی، دستیابی به نوعی تفاهم ارتباطی است. (۲۳۸)

هابرماس متأثر از موج هایدگری همچون مارکس که توجه خود را به کار آزاد و خلاق معطوف داشته بود. به ارتباطی آزاد که از صورت طبیعی خارج نشده و در شرایط اجبار پدید نیامده باشد، تأکید دارد. (۲۳۹) هابرماس همچنین در پی یافتن منابع ساختاری بود که آزادی را از کنش ارتباطی سلب می‌کنند. به علاوه هر دو دارای پایه‌هایی می‌باشند که از نسبت‌گرایی و محول کردن قضاوت به پدیده‌های تاریخی مختلف گریزان بوده‌اند. (۲۴۰)

هابرماس میان جهان زندگی (جهان سطح خردی که در آن کنشگران ضمن ارتباط با یکدیگر، در مورد امور مختلف به تفاهم می‌رسند) (۲۴۱) و نظام اجتماعی کلان و خرد نظام‌های آن، تمایز قائل می‌شود. از نظر او عقلانیت هر یک را نیز باید جداگانه بررسی نمود. از نظر او در حالی که عقلانیت اجتماعی مستلزم نهادمندی یک نظام هنجاریخش است، عقلانیت جهان زندگی تحت هدایت توافقیهای مبتنی بر هنجارها نیستند، بلکه مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر توافقیهایی اند که از رهگذر تفاهم ارتباطی به دست می‌آیند. (۲۴۲) از

نظر او در جهان معاصر عقلانیت به طرز نامتوازنی رشد کرده است، چرا که نظام اجتماعی سریع‌تر از جهان زندگی بیش از پیش بی‌مایه

خود را پیرو دکارت می‌داند. هایدگر بزرگ‌ترین مدهای فلاسفه رئالیست مشرق زمین مانند لائوتسه و ملاصدرا را آواز می‌دهد که نه ذهن شناسا اصالت دارد و نه موضوع شناسایی، بلکه این دازاین، یا به قول لائوتسه تائو و یا به گفتار ملاصدرا علم است که اصیل است و همه اینها ما راه خدای دکارتی راه می‌برد. خدایی که در عین خلقت «من» مرا فریب نخواهد داد. او می‌خواهد من به حقیقت برسم و خواهم رسید؛ او در من ولع کشف حقیقت را مقرر داشته و خواسته آنچه در جهان اعیان وجود دارد را از نزدیک و نه از پشت پنجره مقولات لمس کنم. هایدگر و فلاسفه نوین متوجه پارادوکس اساسی ایده آلیسم شده‌اند. فلسفه سنتی پدیداری در درون خود بحرانی ناگشودنی دارد و آن توجیه ساخت واقعیت غیرپدیداری خود نظریه است؛ آیا مفاهیم پدیدارشناختی که مورد استفاده پدیدارشناس قرار می‌گیرد خود چیزی جز پدیدارند یا واقعیتی مستقل از ذهن پدیدارشناس دارند. فیلسوف، انسان‌شناس و جامعه‌شناس ایده آلیست به دو طریق می‌تواند به این سؤال پاسخ گوید؛ یا باید بپذیرد که نظریه خود او نیز چیزی جز پدیدار ذهن او نیست که به صورت یک «چیز» درآمده است و واقعیت‌انگاری او در واقع پرستیدن این بت خودساخته است (در واقع او در نظریه خود از خویش بیگانه است). و یا در مقابل باید بپذیرد که نظریه او یک واقعیت غیرپدیداری است؛ در واقع علاوه بر وجود من چیز دیگری واقعیت دارد و آن نظریه اوست؛ بر این اساس اولین مثال نقض نظریه او خود نظریه اوست. علم رئالیستی به واقعیت وجود عینی معتقد است و شناخت مطلق را پس از گذراندن برزخ نسبییت‌انگاری در آغوش کشیده است. او به شناخت منطقی و گفتمان روش‌مند و استدلالی با جهان اعتقاد یافته است و صورت فلکی نسبییت‌انگاری پوپری را شکافته و طرح نویی از یک معرفت‌شناسی انسانی در انداخته است. رویکرد معرفت‌شناختی که روابط انسانی را مفروض می‌دارد، به عناصر ثابت این ارتباط توجه خود را معطوف می‌دارد و بار دیگر مانند ارسطو تلاش می‌کند منطق آنها را کشف کند و به آستان حقیقت دست یابد.

نتیجه چنین چارچوبی در قلمرو تفکر اجتماعی تأکید بر مفهوم‌مند بودن زندگی و هدفدار بودن آن، مطابق با فطرت انسانهاست و فطرت انسانها همان عناصر مشترکی است که به آنها انسان را انسان می‌نامند و همینهاست که دستمایه کنش ارتباطی آزادانه انسان است. در چنین نگرشی آزادی انسان تنها هنگامی معنا خواهد یافت که انسانها خود را از ناپاکی و ناراستیها گسسته باشند و با تمام ابعاد انسانیتشان با یکدیگر وارد کنش شوند تا خود را بشناسند. این شناختن نیز آن چنانکه پوزیتیویسم می‌گوید تنها به هدف دانستن نیست، بلکه به هدف انسان بودن و انسان ماندن است.

تفکر اجتماعی نوین آلمان و آلمانی روی آن دارد که چگونه انسان بودن و انسان شدن را

کشف نماید و دریابد که انسانیت و روابط انسان و به تبع اجتماع انسانی با تمام ابعادش چه مفهومی دارد. تفکر اجتماعی رئالیستی به سمت یک هدف کاربردی روی دارد و به قول هابرماس یک مهندسی اجتماعی است؛ او در پی کشف ابعاد انسانی انسان و اتصال مجدد اخلاق و علم است؛ چرا که از این منظر علم انسانی بدون اخلاق و اخلاق بدون علم انسانی دست یافتنی نیست.

پانوشتها

۱. نوس باوم؛ مگی، ۱۳۷۲، ص ۶۱
۲. نوس باوم؛ مگی، ۱۳۷۲، ص ۶۱
۳. آنچه در اینجا از عقاید بارکلی می آوریم به فلسفه مابعدالطبیعه و خلقت او مربوط می شود. دیدگاههای او در مورد ادراک در فصل اول، مبحث تداعی گرایی بیان شد. مابعدالطبیعه بارکلی را در این فرصت از آن روی نقل می کنیم که تأثیر وثیقی بر تفکر کانت برجای گذارد.
۴. پاپکین واسترول، ص ۱۷۹
۵. کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۲۵
۶. همان، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۷۷
۷. همان، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۷۷-۲۷۸
۸. کانت فیزیک نیوتنی را به همین نحو توجیه می کند. فیزیک نیوتنی از آن رو که پدیدارهایی منظم را توجیه می کند معتبر است نه از آن حیث که احوال پدیده فیزیکی را بیان می کند.
۹. پاپکین واسترول، ص ۱۸۰، کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۵۴
۱۰. پاپکین واسترول، صص ۱-۱۸۰، کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۵۵
۱۱. پیشین، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۵۵
۱۲. همان، ۱۳۷۵، ج ۷، صص ۵۱-۵۲
۱۳. همان، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۸
۱۴. همان، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۵۳
۱۵. همان، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۸
۱۶. همان، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۷۱
۱۷. همان، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۷۱
۱۸. همان
۱۹. همان.
۲۰. همان.
۲۱. همان، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۷۲
۲۲. بارنز وبکر، ۱۳۷۱، صص ۸۸-۸۷
۲۳. به نظر کانت در این مدعا از ولف متأثر است.
۲۴. بارنز وبکر، پیشین، ۱۳۷۱، صص ۸۸-۸۷
۲۵. بوتول، ۱۳۷۰، ص ۳۷، بارنز وبکر، ۱۳۷۱، صص ۸۸-۸۷
۲۶. بارنز وبکر، پیشین، ۱۳۷۱، ص ۸۸
۲۷. همان، صص ۹۱-۸۹
۲۸. همان، ص ۹۳
۲۹. به تعبیری می توان گفت که از نظر شوپنهاور واقعیت من ناب فیخته ای همان «اراده» است. شوپنهاور مانند فیخته بر آن است که جهان پدیدار ذهن من است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۶۴). شوپنهاور میان پدیدارهای شهودی و پدیدارهای تجریدی یا مفاهم تمایز قائل می شود و هنگامی که اشاره می کند که جهان پدیدار ذهن من است اشاره وی به پدیدارهای شهودی است. از نظر او پدیدارهای تجریدی تنها از آن انسانند، اما پدیدارهای شهودی میان انسان و حیوان (ویا دست کم حیوانات عالی) مشترک است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، صص ۵-۲۶۴). اگر جهان پدیدار ذهن من است، تن من نیز می باید پدیدار ذهن من باشد. اما از نظر شوپنهاور ذهن دریابنده نیز با عین سرشته شده است. پس از نظر شوپنهاور جهان همچون تصور یا باز نمود هم در بردارنده دریابنده وهم دریافته است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۵۶). پس ذهنها و عینهای فردی همه پدیدارند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۶۶).
۳۰. کاپلستون، پیشین، ص ۲۹۶
۳۱. همان، ص ۲۹۶
۳۲. همان، ص ۲۹۶
۳۳. همان، ص ۲۷۰
۳۴. همان
۳۵. همان
۳۶. ساباین، ۱۳۵۳، ص ۸۱ و کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۷۰
۳۷. کاپلستون، پیشین، ص ۲۷۱
۳۸. همان
۳۹. همان، ص ۲۹۷
۴۰. همان، ص ۳۹۸
۴۱. همان، ص ۳۹۷
۴۲. همان، ص ۳۹۸
۴۳. این تعبیر به ویژه از آن رو ناقص است که بیشتر یک تعبیر قریب به ذهن تر پدیدارشناختی است و نه تعبیر واقعی و بعید اگزینستانسیالیستی آن.
۴۴. کاپلستون، پیشین، ص ۳۹۹

- خویش و هستی نیستی غیر را باز شناسد. همان. ۴۵.
۷۷. کاپلستون، پیشین، ص ۱۸۵. همان. ۴۶.
۷۸. همان، صص ۶-۱۸۵. همان، ص ۴۰۰. ۴۷.
۷۹. همان، ص ۲۱۰. ۴۸. آلپورت و جونز، ۱۳۷۱، ص ۳۸.
۸۰. همان. ۴۹. همان، ص ۳۹. ۵۰.
۸۱. همان، ص ۲۱۱. ۵۱. کاپلستون، پیشین، ص ۴۰۰.
۸۲. همان، ص ۲۱۰. ۵۲. نوذری، ۱۳۷۹ (ج)، ص ۴۴.
۸۳. همان. ۵۳. نوذری، پیشین، ص ۳۶.
۸۴. همان، ص ۲۱۱. ۵۴. همان، ص ۳۶.
۸۵. همان. Bauman, 1996;
۸۶. آلپورت و جونز، پیشین، ص ۹۱. ۵۵. همان، ص ۴۴.
۸۷. همان. Bauman, 1996;
۸۸. کاپلستون، پیشین، ص ۳۲۰. ۵۶. همان.
۸۹. مارکس؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۵۰. ۵۷. همان.
۹۰. همان، ص ۵۰. 58. Menon, 2000, Friedrich Wilhelm
۹۱. همان. Nietzsche.
۹۲. مارکس؛ کوزر، ۱۳۷۶، ص ۷۵. ۵۹. نوذری، پیشین، ص ۵۰۴.
۹۳. از نظر اولمن، مارکس انسان را در چندین مورد از حیوانات متمایز ساخته است (Ollman, ۱۹۷۶؛ ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۴۹). 61. Menon, 2000, Friedrich Wilhelm
- ۱- آگاهی. Cooper, 1997;
- ۲- انسانها می توانند خود را از لحاظ ذهنی از آنچه که انجام می دهند جدا کنند حال آنکه حیوانات فقط فاعل اند. 61. Menon, 2000, Friedrich Wilhelm
- ۳- کنش گران انسانی می توانند کاری را انجام بدهند یا انجام ندهند. علاوه بر این، آنها دست به انتخاب نوع کنشی می زنند که انجام می دهند. Nietzsche.
- ۴- ذهن انسان او را قادر به برنامه ریزی می کند. ۶۲. آلپورت و جونز، پیشین، ص ۹۱.
- ۵- انسانها قابلیت انعطاف بدنی و ذهنی دارند و واکنش دهنده مطلق نیستند. 63. objective or absolute mind; مطلق در اندیشه هگل تقریباً معادل من ناب فیخته است.
- ۶- انسانها می توانند در مورد کل کارهایی که در یک دوره زمانی انجام داده اند فکر کنند. ۶۴. پاپکین و استرول، ص ۱۸۱.
- ۷- ذهن انسان به طور طبیعی انسان را به سوی زندگی اجتماعی سوق می دهد. ۶۵. همان، ص ۱۸۲.
۶۶. در فلسفه ی عرفان همواره دچار کمبود لفظ هستیم چرا که الفاظ برای بیان آنچه در چارچوب زمان و مکان و این عالم محدود وجود دارد وضع شده اند. آنچه هگل می گوید را باید در مفهوم فلسفی نه در این الفاظ محدود نگریست.
۶۷. سبتیس، ۱۳۷۱، صص ۵-۱۱۱. ۶۸. پاپکین و استرول، پیشین، ص ۱۸۳.
۶۹. آرون، ۱۳۷۲، ص ۱۸۷. ۷۰. پاپکین و استرول، پیشین، ص ۱۸۲.
۷۱. همان، ص ۱۸۳. ۷۲. همان.
۷۳. همان، ص ۱۸۲. ۷۴. همان.
۷۵. کاپلستون، پیشین، ص ۱۸۳. ۷۶. همان طور که مطلق آن گاه خود آگاه خواهد شد که هستی
۹۴. کاپلستون، پیشین، ص ۳۰۹.
۹۵. همان، ص ۳۱۰.
۹۶. مارکس عملکرد بخشهای دیگر جامعه را انکار نمی کند اما نقش نهایی را به عامل اقتصادی می دهد (کوزر، ۱۳۷۶، ص ۷۹).

- انگلس معترض بود که دیگران منظور او و همکارش مارکس را درنیاخته‌اند و مقصود این نبوده است که ایده‌های بشری جز بازتابی بی‌رنگ و رو از شرایط اقتصادی نیستند، یعنی که وابستگی آنها یک سویه محض باشد بلکه این تأثیر به گونه‌ای متقابل و دوجانبه اعمال می‌شود (کاپلستون، ج. ۷، ۱۳۷۵، ص ۳۱۶).
۹۷. کاپلستون، پیشین، ص ۳۱۰.
۹۸. پاکین و استرول، ص ۱۸۶.
۹۹. همان.
۱۰۰. کوزر، پیشین، ص ۹۰.
۱۰۱. ریتزر، پیشین، ص ۴۷.
۱۰۲. همان، ص ۴۸.
۱۰۳. همان.
۱۰۴. همان، ص ۵۲.
- Benoit-Guilbot, p.231.**
۱۰۵. همان، ص ۵۳.
۱۰۶. همان، ص ۵۲.
۱۰۷. همان، ص ۵۱.
۱۰۸. همان.
۱۰۹. همان.
۱۱۰. همان.
۱۱۱. کوزر، پیشین، ص ۷۵.
۱۱۲. آرون، ۱۳۷۲، صص ۱۶۳-۷، بشیریه، ۱۳۷۴، ص ۲۶.
- Marx, 1968, p.182;**
۱۱۳. کاپلستون، پیشین، ص ۳۱۶.
۱۱۴. همان.
۱۱۵. آرون، پیشین، صص ۱۶۷-۱۶۳.
۱۱۶. کاپلستون، پیشین، ص ۳۱۶.
۱۱۷. کوزر، پیشین، صص ۸۰۳، کاپلستون، پیشین، صص ۳۱۰، ۳۱۶-۳۱۷.
- daseining Marx, 1964, p.147**
۱۱۸. آرون، پیشین، صص ۱۶۷-۱۶۳.
۱۱۹. کوزر، پیشین، صص ۸۰-۸۳.
۱۲۰. همان، ص ۷۹.
۱۲۱. همان.
۱۲۲. همان، صص ۸۳-۸۰.
۱۲۳. همان.
۱۲۴. آرون، پیشین، صص ۱۶۷-۱۶۳، کوزر، پیشین، ص ۹۲.
۱۲۵. همان، صص ۱۶۷-۱۶۳.
۱۲۶. همان.
۱۲۷. ریتزر، پیشین، ص ۵۹.
۱۲۸. آرون، پیشین، صص ۱۸۸-۱۸۶.
۱۲۹. ریتزر، پیشین، صص ۵۴-۵۵.
۱۳۰. همان، ص ۵۹.
۱۳۱. همان.
۱۳۲. مارکس گردش کالا را مورد بررسی قرار می‌دهد و آن را نقطه شروع سرمایه می‌داند و مارکس از دو نوع گردش کالا صحبت می‌کند. هر دو از الگوهای روابط اقتصادی می‌باشند که نسبت به کنش گر خارجی و جبری هستند (ریتزر، ۱۳۷۴ (ج)، صص ۲-۶۱)؛ اولین نوع گردش کالا مبادله پایایی می‌باشد که به صورت کالا پول کالا (Commodities-Money-Commodities) (M-C-M) نشان داده می‌شود. نوع دیگر این گردش، گردش پول کالا پول (M-C-M) (Money-Commodities-Money) است که مشخصه سرمایه‌داری است. مبادله به وسیله تبدیل کالا به پول و تبدیل دوباره آن به کالا تکمیل می‌شود. این چرخه دو مرحله متضاد دارد. از یک طرف در یک زمان شخصی می‌خرد و دیگری می‌فروشد. گردش کالا در نظام سرمایه‌داری با خرید شروع و با فروش پایان می‌یابد. به اضافه، پایان این چرخه مصرف یک کالا نیست بلکه پایان این چرخه به پول ختم می‌شود، پولی که از لحاظ کمی معادل آن در ابتدای چرخه است اما از لحاظ کیفی مساوی با آن نیست.
۱۳۳. ریتزر، پیشین، ص ۶۰.
۱۳۴. همان.
۱۳۵. کوزر، پیشین، صص ۸۵-۸۴.
۱۳۶. ریتزر، پیشین، ص ۵۶.
۱۳۷. همان، ص ۵۷.
۱۳۸. کوزر، پیشین، ص ۸۵، ریتزر، همان، صص ۵۶-۵۵.
۱۳۹. کوزر، پیشین، ص ۸۶.
۱۴۰. همان.
۱۴۱. مارکس نتایجی بر تقسیم کار بیان می‌دارد؛ اول وجود تقسیم کار به طور مصنوعی فرد را از اجتماعش جدا می‌سازد. به علاوه ممکن است اهداف جامعه را نادیده گرفته و یا حتی در مقابل آن بجنگد. دوم فرآیند کار شکسته می‌شود و کارکرد آن که به هم پیوستگی است تبدیل به از هم گسیختگی می‌شود. سوم، نیروهای افراد به سادگی در فرآیند تولید کاهش می‌یابد. چهارم، هر فرد سهم ناچیزی در تولید نهایی پیدا می‌کند. (ریتزر، ۱۳۷۴ (ج)، صص ۳-۶۲).
۱۴۲. آرون، پیشین، صص ۱۸۸-۱۸۶، ریتزر، پیشین، ص ۶۲.
۱۴۳. ریتزر، پیشین، ص ۲۴۲.
- Braverman, 1974, p.78;**
۱۴۴. ریتزر، پیشین، ص ۲۴۳.
۱۴۵. مثال مرگ در واقع مثالی دقیق نیست چرا که ما هیچ‌یک تجربه‌ای از مرگ نداریم اما اغلب ما می‌توانیم براساس تجربیاتمان از مرگ دیگران و یا موقعیتهای نزدیک به مرگ در مورد خودمان مانند بیماری سخت، یا شوک و غش داشته باشیم.

- به هر صورت چنان که مارتین هایدگر نیز تصریح می کند ما نیز معترفیم که مرگ را از برای ما تجربه ای نیست. اما با توجه به آنکه نگارنده مثالهایی مانند مرد اراابه ران کی یرکگارد یا نجاری که عادتاً چکش می زند در اندیشه هایدگر را نارسا می پندارم از مثال مرگ استفاده می کند.
۱۴۶. ده.ح.د.، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص ۴۱۷.
۱۴۷. کاپلستون، پیشین، ص ۳۳۸.
۱۴۸. همان.
۱۴۹. همان.
۱۵۰. به نظر می رسد که در اندیشه های مارسل و همچنین سارتر کنش اجتماعی از کنش انسان با سایر موجودات نمودی متمایز می یابد.
۱۵۱. ده.ح.د.، پیشین، ص ۴۲۱.
۱۵۲. کاپلستون، ۱۳۶۱، صص ۱۳۸-۱۳۹.
۱۵۳. همان، ص ۱۲۹.
۱۵۴. دریفوس؛ مگی، ۱۳۷۲، صص ۴۵۲-۴۵۳.
۱۵۵. همان، ص ۴۵۳.
۱۵۶. ده.ح.د.، پیشین، ص ۴۲۰.
۱۵۷. همان، ص ۴۲۱.
۱۵۸. مگی، ۱۳۷۲، ص ۴۲۱.
۱۵۹. همان، صص ۴۲۱-۴۱۹.
۱۶۰. همان، صص ۴۲۲-۴۲۱.
۱۶۱. همان، ص ۴۳۲.
- Dasein (da=there, sein= toexist (Ewen, p. 426 (being in the world)= Desein is its world existingly**
۱۶۲. هایدگر؛ دریفوس؛ مگی، ۱۳۷۲، ص ۴۲۸، برت؛ مگی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۲.
۱۶۳. برت؛ مگی، پیشین، ص ۱۲۳.
۱۶۴. دریفوس؛ پیشین، ص ۴۲۸.
۱۶۵. مگی، پیشین، ص ۱۲۵.
۱۶۶. همان.
۱۶۷. دریفوس؛ مگی، پیشین، ص ۴۳۲.
۱۶۸. همان، صص ۴۳۴-۴۳۳.
۱۶۹. همان.
۱۷۰. همان، ص ۴۳۴.
۱۷۱. همان.
۱۷۲. همان، صص ۴۳۵-۴۳۴.
۱۷۳. همان، ۱۳۷۲، ص ۴۳۵.
۱۷۴. همان، ۱۳۷۲، ص ۴۵۱.
۱۷۵. همان، ص ۴۴۵.
۱۷۶. همان.
۱۷۷. همان.
۱۷۸. همان، ص ۴۴۶.
۱۷۹. همان.
۱۸۰. همان، ص ۴۴۷.
۱۸۱. همان، ص ۴۴۸.
۱۸۲. همان، ص ۴۴۹.
۱۸۳. همان، ص ۴۵۰.
۱۸۴. همان، ص ۱۲۰، ده.ح.د.، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص ۴۱۹.
۱۸۵. مگی، پیشین، ص ۱۳۰.
۱۸۶. برت، مگی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۱.
۱۸۷. ده.ح.د.، پیشین، ص ۴۲۷.
۱۸۸. همان، ص ۴۳۵.
۱۸۹. همان، ص ۴۳۰.
۱۹۰. همان، ص ۴۳۴.
۱۹۱. کاپلستون، پیشین، صص ۴-۱۴۲.
۱۹۲. ده.ح.د.، پیشین، ص ۴۷۳.
۱۹۳. همان.
۱۹۴. همان.
۱۹۵. مزلو، ۱۳۷۲، ص ۱۲.
۱۹۶. همان، ص ۵۷.
۱۹۷. همان.
۱۹۸. همان.
۱۹۹. همان، ص ۶۲.
۲۰۰. همان.
۲۰۱. همان.
۲۰۲. همان، ص ۶۳.
۲۰۳. همان، صص ۶۳-۶۲.
۲۰۴. همان، ص ۵۳.
۲۰۵. همان، ص ۵۴.
۲۰۶. همان.
۲۰۷. همان.
۲۰۸. همان، ص ۱۵.
۲۰۹. همان، صص ۱۶-۱۵.
۲۱۰. ده.ح.د.، پیشین، ص ۴۶۵.
۲۱۱. مزلو در نوشته های بعدی خود دو نیاز دیگر را مطرح کرده است که عبارت از نیاز به فهمیدن و نیاز به دانستن است. میان این دو نیز سلسله مراتب وجود دارد و نیاز به فهمیدن بر دیگری مقیم است (ده.ح.د.، پیشین، ص ۴۶۶).
۲۱۲. همان، ص ۴۶۵.
۲۱۳. همان، ص ۴۶۶.
۲۱۴. همان، ص ۴۶۹.
۲۱۵. همان، ص ۴۶۸.

۶. ده. ح. د. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه)، «مکتبهای روانشناسی و نقد آن»، ج. ۱، ۲، تهران، سمت، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
۷. ریتزر، جرج، «نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر»، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ دوم، ۱۳۷۴ (الف).
۸. ریتزر، جرج، «نظریه‌های جامعه‌شناسی» ترجمه احمدرضا غرویزاد، تهران، انتشارات ماجد، چاپ دوم، ۱۳۷۴ (ب).
۹. ساباین، جرج، «تاریخ نظریات سیاسی»، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۵۳.
۱۰. کاپلستون، فردریک چارلز، «تاریخ فلسفه»، ج. ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و سورش، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۱۱. کاپلستون، فردریک چارلز، «تاریخ فلسفه»، ج. ۷، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات علمی فرهنگی و سورش، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز، «فلسفه معاصر»، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، تهران، کتابفروشی زوار، چاپ اول، ۱۳۶۱.
۱۳. کوزر، «زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی»، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ ششم، ۱۳۷۶.
۱۴. مزلو، آبراهام، «انگیزش و شخصیت»، ترجمه احمد رضوانی، مشهد مؤسسه چاپ و انتشار آستان قدس رضوی. چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۱۵. مگی برایان، «فلاسفه بزرگ»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۱۶. مگی، برایان، «مردان اندیشه»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.
17. Braverman, Harry, "Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century", New York, Mounthly Review Press, 1974.
18. Ewen, Robert B, "An Introduction to Theories of Personality", East Sussex UK, Lawrence Erlbaum Association Ltd. Publishers, 1988.
19. Hastie, William(trans), "Kant's Principlea of Politics", Edinburgh, 1891.
20. Neitzsche, F, (ed), "Der Eill zur Macht", Book 3, in Werk, vol.16. Leipzig, Alfred Kroner, 1912.
۲۱۶. همان.
۲۱۷. همان.
۲۱۸. همان.
۲۱۹. مزلو، پیشین، ص ۱۳.
۲۲۰. در عین حال معتقد است که ماهیت درونی انسان قوی و غالب نیست بلکه به سهولت مغلوب عادات، فشارهای فرهنگی و نگرشهای نادرست نسبت به خود می‌گردد در عین حال از بین بردن کامل این ماهیت درونی بسیار بعید است (ده. ح. د.، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص ۴۷۳).
۲۲۱. ده. ح. د.، پیشین، ص ۴۶۵.
۲۲۲. همان، ص ۴۶۹.
۲۲۳. همان.
۲۲۴. ریتزر، پیشین، ص ۲۷۶.
۲۲۵. همان.
۲۲۶. همان.
227. Habermass, 1984.
۲۲۸. ریتزر، پیشین، ص ۲۷۶.
۲۲۹. همان.
۲۳۰. همان، ص ۶۰۴.
231. Habermass, 1984, p. 237.
232. Habermass, 1984, p. 340.
۲۳۳. ریتزر، پیشین، ص ۶۰۵.
۲۳۴. همان، ص ۲۷۷-۲۷۸.
- منابع
۱. آرون، ریمون، «مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی»، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۲. آلپورت، گوردن دبلیو و جونز، ادواردای، «روانشناسی اجتماعی از آغاز تاکنون» ترجمه محمد تقی منشی طوسی، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۳. بارنز، اچ. ای، اچ. بکر «تاریخ اندیشه اجتماعی»، جلد ۲، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، نشر همراه، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۴. بوتول، گاستول، «تاریخ جامعه‌شناسی»، ترجمه مژگان کیوان خسرو، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰.
۵. پاکین، ریچارد و استرول، آروم، «کلیات فلسفه» ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ هم، ۱۳۷۴.