

انسان‌شناسی پدیدارشناسانه ماکس شلر^۱

رضا نصیری حامد*

چکیده

انسان‌شناسی فلسفی با تأمل در ماهیت انسان یکی از حوزه‌های خاص مورد توجه «ماکس شلر» است. رویکرد پدیدارشناسانه وی متأثر از ایده‌آلیسم، فلسفه زندگی و مسیحیت، درصدد ارائه تصویری جامع از انسان است. بدین منظور شلر وجوه واقعی و تجربی انسان را در کنار ارزش‌های معنوی و روحانی وی و با اذعان به استقلال آنها از یکدیگر و در عین حال تعامل و پیوندشان مورد توجه قرار می‌دهد. ماکس شلر تحت تأثیر بحران زمانه خود، از سویی توجه خود را به جنبه‌های مغفول مانده آدمی از جمله عواطف و احساسات به ویژه عشق و نفرت معطوف نموده و از سوی دیگر ضمن تلاش برای ارائه معرفتی یقینی در مورد انسان با اجتناب از ذات‌گرایی، امور مربوط به انسان را از منظری پدیدارشناسانه و بر اساس نحوه آشکارگی آنها بررسی می‌کند. همزمان وی ضمن داشتن تعلقاتی فلسفی، بر اساس دغدغه‌های جامعه‌شناسانه به مسائل انضمامی و واقعی انسان نیز توجهی خاص دارد. شلر در باب انسان افزون بر ویژگی‌های عام و مشترک وی با بقیه، به تشخیص انسان بهای زیادی می‌دهد و البته بر آن است که نمی‌توان انسان را به شیوه‌ای عینی مورد شناسایی قرار داد و تنها باید بر اساس رویکردی پدیدارشناسانه با وی مواجه گردید.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی فلسفی، پدیدارشناسی، کین‌توزی، عشق، شخص

* استادیار مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، دانشگاه تبریز، r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰

۱. مقدمه

«ماکس شلر» (۲۲ اگوست ۱۸۷۴-۱۹می ۱۹۲۸) در تأملات خود تلاش نموده بین حوزه‌های ارزشی و عاطفی، که عمدتاً آشتی‌ناپذیر قلمداد می‌شوند، پیوند ایجاد کند. از این نظر، وی تأثیر بسزایی بر جریان‌های فکری مختلف داشته تا جایی که «مارتین هایدگر» به تمجید از نقش فلسفی برجسته وی در روزگار معاصر پرداخته است. شلر در حوزه‌های مختلفی قلمفرسایی نموده که یکی از مهم‌ترین آنها انسان‌شناسی فلسفی است. شلر با اتخاذ رویکردی جامع، بخش‌های مغفول مانده انسان را مورد توجه قرار داده و بدین منظور به ویژه از جامعه‌شناسی معرفت برای انسان‌شناسی فلسفی بهره جسته است. البته جامعه‌شناسی معرفت معمولاً با نسبی‌گرایی همراه است اما شلر قصد دارد نوعی انسان‌شناسی غیرنسبی‌گرا از آن استنباط کند. در این نوشتار ضمن نگاهی گذرا به مبادی فکری ماکس شلر از جمله پدیدارشناسی، ایده‌آلیسم آلمانی و فلسفه زندگی، تأثیر آنها بر دیدگاه وی نسبت به ماهیت و جایگاه انسان در هستی مورد توجه قرار می‌گیرد. شلر مخصوصاً با تأمل پدیدارشناسانه، احساسات و عواطف انسانی را که در روایت غالب دوران مدرن به حاشیه رانده شده بود و حتی برای معرفت عقلی مضر دانسته می‌شد، بار دیگر در کانون تفکر قرار می‌دهد تا نقش اموری همچون عشق و کینه را در تعاملات و معرفت انسانی نشان دهد. آرای شلر افزون بر مباحث فلسفی، با رهیافتی جامعه‌شناختی به وجوه انضمامی انسان در متن مناسبات و روابط اجتماعی توجهی خاص مبذول می‌دارد. انسان‌شناسی فلسفی شلر را می‌توان کانون و محور وحدت‌بخشی برشمرد که اجزای دیگر اندیشه وی حول و حوش آن گرد آمده است و لذا حتی اگر کلیت آرای شلر فاقد نظام‌مندی مورد انتظار از یک اندیشمند و به ویژه فیلسوف باشد، انسان‌شناسی فلسفی وی انسجام‌بخش اجزای مختلف فکری اوست.

۲. انسان‌شناسی فلسفی

انسان‌شناسی فلسفی (Philosophical Anthropology)، معرفتی فلسفی است که بر شناخت انسان بر اساس مقولات و مفاهیم کلی تکیه دارد و با آنکه به اقتضای فلسفی خود از واقعیت‌ها فراتر رفته و استعلا می‌یابد، وضعیت انضمامی انسان را نیز مد نظر دارد. در انسان‌شناسی فلسفی، انسان همزمان هم موضوع (Object) و هم فاعل شناخت (Subject) است. اگر فلسفه را دانشی در خصوص کلیت هستی در پرتو علل نهایی (Ultimate Causes) و

شرایط بنیادی (Fundamental Conditions) هستی برشماریم، فلسفه انسان و یا انسان‌شناسی فلسفی، دانشی عقلانی در باب هستی آدمی بر اساس عوامل مذکور است (Darowski, 2014: 16). مراد از علل نهایی به طور خاص، علل چهارگانه مطرح در سنت ارسطویی-توماسی (Aristotelian-Thomistic Tradition) است که علت مادی، صوری، موثر یا فاعلی و غایی را دربرمی‌گیرد. در کل انسان‌شناسی فلسفی به سوالاتی بنیادین می‌پردازد از قبیل اینکه ماهیت وجود انسان چیست؛ نحوه وجود وی در هستی و عالم به چه نحوی است و موقعیت آدمی در مقایسه با دیگر موجودات کدام است.

از ویژگی‌های مهم انسان‌شناسی فلسفی، ردّ دوگانه‌انگاری دکارتی و در نتیجه تلقی انسان به مثابه وجودی واحد و یگانه (sui generis) است (Pappe, 1972: 161). بدین ترتیب ثنویت بین جسم و روح (ذهن) متفی می‌شود و آنها با یکدیگر وجودی واحد را شکل می‌دهند. هر یکی از این دو بعد، استقلال خود را دارد چنانچه هیچ یک را نمی‌توان به دیگری فروکاست (Luther, 1974: 19). شلر با ترکیب ابعاد مادی و معنوی انسان، نقش هر دو بخش را در تکوین موجودیت انسان و نیز فعالیت‌های عملی و شناختی وی مورد توجه قرار می‌دهد که در ادامه بدانها پرداخته خواهد شد. در اینجا لازم به ذکر است هرچند شلر سهم عقل و نیز احساس و عاطفه را به صوتی مجزا مورد توجه قرار می‌دهد، اما تأکید وی بر ابعاد احساسی و عاطفی از این جهت اهمیت دارد که تا روزگار شلر عموماً این بخش از هستی انسان تحت الشعاع عقل واقع شده و فاقد ارزش معرفتی دانسته می‌شد.

۳. مبانی فکری ماکس شلر

ماکس شلر به طور خاص متأثر از سه جریان فلسفه زندگی (Life-Philosophy/ Lebensphilosophie)، ایده‌آلیسم آلمانی و نیز مسیحیت بوده است (Stegmüller, 1969: 102). مواجهه شلر با موارد مذکور، گزینشی منتقدانه بوده تا جایی که اندیشه وی ویژگی چند-رگه‌ای یافته است. در ادامه با تأکید بر رهیافت پدیدارشناسی شلر به مواجهه وی با جریانات مذکور از جمله با تأکید بر آرای هوسرل و کانت پرداخته شده و آن‌گاه نقش عواطف و احساسات در شناخت انسان با تمرکز بر نقش عشق و کین‌توزی در شناخت انسان به همراه بازتفسیر وی از مسیحیت و نیز نگاهی انتقادی به آرای نیچه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱.۳ پدیدارشناسی

شلر از آرای «ادموند هوسرل» بهره برده و آن را در حوزه‌های مختلف اجتماعی، دین و همچنین انسان‌شناسی به کار گرفت. هوسرل در پدیدارشناسی خود به دنبال تأسیس علمی متقن بر مبنای آگاهی بود ولی شلر خواهان به کار گرفتن اندیشه‌ای است که بتواند بین مطلق‌گرایی یک معرفت‌یقین‌آور و نسبی‌گرایی ناشی از توجه به امور انضمامی و اجتماعی پیوند ایجاد کند.

در پدیدارشناسی ماکس شلر، به عناصر پیشینی و ماتقدمی توجه می‌گردد که با شهود بلاواسطه امور، ابعادی از پدیدارها توضیح داده می‌شود که در روش‌های متداول علمی و شیوه‌هایی از قبیل استقرا و قیاس به دست نمی‌آیند و لذا پدیدارشناسی بر اصولی مقدم بر وجوه خاص دادگی و اعطاشدگی (givenness) امور مبتنی است (Stegmüller, 1969: 103-104). از این نظر پدیدارشناسی را باید یک رویکرد (attitude) تلقی نمود و نه روش (method) خاصی که مبتنی بر شیوه‌هایی از قبیل استقراء (Induction) و قیاس (Deduction) است. به بیانی دیگر، بنیان پدیدارشناسی بر توجه به بخشی از امور قرار دارد که پیش از آنکه در قالب تعین‌های مختلف طبقه‌بندی و به تبع آن مطالعه شود، موضوعیت می‌یابد. در نگرش شلر، پدیدارشناسی عنوان دانشی خاص و یا عبارت دیگری برای فلسفه نیست؛ بلکه آن را باید تعبیری دانست برای گرایش به تحقیق امور به طوری که بدون آن، جنبه‌هایی از واقعیت ناشناخته باقی می‌ماند. پدیدارشناسی به بیان هوسرل، بازگشت به خود اشیاء و تلاش برای رویارویی با آنهاست و البته که چنین مواجهه‌ای نمی‌تواند از سنخ مشاهده تجربی علوم طبیعی باشد (Glazinski, 2018: 19-20). برای همین، هوسرل فراتر رفتن از رویکرد طبیعی را لازمه ورود به رهیافت پدیدارشناسی می‌داند؛ بارزترین تفاوت این دو نگرش آن است که در رویکرد طبیعی، موجودیت اعیان، واقعی دانسته می‌شود در حالی که در رویکرد پدیدارشناسی، معنادار شدن اشیاء از طریق فرایند آگاهی ذهنی عنصر تعیین‌کننده است.

شلر پدیدارشدن ابعاد عاطفی در کنار وجوه عقلانی را درباره انسان مورد توجه قرار داده و ضمن توجه به تجلیات ارزشی و نسبت آن با تأثرات مادی و تجربی آدمی، به موضوعی دیرپا در تاریخ تفکر به ویژه اخلاق می‌پردازد:

یکی از مسائل مهم اخلاق این پرسش است که آیا ارزش یا وظیفه را انسان به وجود می‌آورد یا اینکه به یک معنا از او مستقلند و او صرفاً به آنها واکنش نشان می‌دهد. اما

این پرسش به نحو انفکاک‌ناپذیری در پیوند با پرسشی دیگر قرار دارد: اینکه کدام قوه در انسان منشأ احکام اخلاقی اوست. برای مثال غالباً تصور می‌شود که اگر احساس منشأ احکام اخلاقی باشد، باید شق اول صادق باشد و اگر عقل منشأ احکام اخلاقی باشد، شق دوم صادق خواهد بود (ماندلباوم، ۱۳۹۲: ۵۱).

این دوگانگی از نظر شلر قابل نقد است و لذا وی از امر پیشینی عاطفی سخن می‌گوید و بر آن نیست که منوط کردن احکام اخلاقی به احساس، ناگزیر به نسبی-گرایی (Relativism) بینجامد. از این نظر شلر منتقد کسانی همچون کانت است که معتقدند امر اخلاقی باید مطلق و فارغ از احساسات باشد چرا که اگر امری مطابق با عواطف انسانی و بر مبنای میل آدمی صورت گیرد، نمی‌تواند اخلاقی قلمداد گردد. شلر در این مسیر همپای اندیشمندانی از قبیل هیوم، پیرس، دیویی، جیمز، وایتهد و رابرت نوویل علیه مفهومی از عقل دکارتی که گفته می‌شود می‌تواند و بلکه باید دارای ماهیت و عملکردی آزاد و فارغ از تأثیرات مخدوش‌کننده عواطف، غرایز و اراده آدمی باشد، موضعی انتقادی و اعتراضی اتخاذ می‌کند (Bordo, 1987: 116).

۲.۳ ایده‌آلیسم آلمانی

یکی از مهم‌ترین سوالات فلسفی این است که آیا جهان و پدیده‌های آن مستقل از بازنمایی‌شان در آگاهی ما وجود دارند یا آنکه چیزی بیرون و خارج از آگاهی ما واقعیت عینی و نمود خارجی ندارد. دیدگاهی که به وجود جهانی مستقل از ذهن ما باور دارد، رئالیسم و نظری که بر آن است چیزی فارغ از آگاهی ما وجود ندارد، ایده‌آلیسم است. «برکلی» نماینده مهم ایده‌آلیسم است و شکل تعدیل‌شده آن را می‌توان در نزد کانت یافت. برکلی بر آن است که چیزی فارغ از آگاهی (اعم از آگاهی انسان و یا خدا) وجود ندارد. همچنین براساس ایده‌آلیسم استعلایی-صوری (Transcendental-Formal) کانت، آگاهی آدمی متکفل و مسئول تولید واقعیت نیست؛ آگاهی صرفاً امور را به درون ساختارها و چارچوب‌هایی پیشینی هدایت می‌کند تا کارویژه‌های شناختی (Cognitive Functions) من یا خود محقق گردد. البته کانت ایده‌آلیسم را نیز نقد می‌کند چرا که معتقد است ساختارهای آگاهی که با صور مختلف خود امکان دریافت واقعیت بیرونی را فراهم می‌آورد، مقدم بر شناخت و درک ماست. شوپنهاور سعی نمود دیدگاه کانت را با نزدیک نمودن سازه‌های تعیین‌کننده آگاهی به تجربه زیسته (Lived Experience) که نسبت به بازنمایی

(Representation) در نزد سوژه تقدم دارد، توضیح دهد. در کل توجه به مناسبات واقعی انسان‌ها از نقاط مورد اشتراک در نزد متفکران پساکانتی از جمله ماکس شلر بوده که بر اساس آن بر نحوه بودن آدمی در جهان تأکید ورزیده و عدم توجه کانت بدین زمینه را مورد نقد قرار داده‌اند. از نظر این دسته از اندیشمندان، تلقی خاص کانت از شخص عاقل (Rational Person/ Vernunftperson)، در واقع «شخص بودگی» (Personhood) را نادیده می‌گیرد چرا که عقل را مسئله‌ای فرافردی (Superindividual) در نظر می‌گیرد که شرایط و الزامات آن به یکسان در مورد همه افراد صدق می‌کند. بنابراین در حالی که ایده‌آلیسم آلمانی توضیحی خارجی (extrinsic) بر اساس معیاری بیرونی از انسان ارائه می‌کند، شلر قصد دارد به توضیحی درونی (intrinsic) و بر اساس نحوه پدیدارشدن ویژگی‌های انسان بپردازد (Crosby, 1998:22-23).

در جهان‌بودگی آدمی، افزون بر موقعیت فرد، به نحوه‌ی مناسبات اخلاقی و اجتماعی فرد با دیگران نیز مربوط است. از نظر شلر کانت بر اساس فرمالیسم عقل‌گرایانه، آگاهی و فهم را جدای از احساسات و عواطف آدمی در نظر گرفته و چون با نگاهی فرمالیستی فقط به ساختارهای پیشینی فاهمه توجه کرده، قادر به ارائه دیدی جامع از انسان نشده است. لذاست که شلر در مقابل اخلاق صوری (Formal Ethics)، بر اخلاق مادی ارزش‌ها (Material Ethics of Values) تأکید می‌ورزد و نقش احساساتی از قبیل کینه، نفرت، عشق، شرم و همدردی را نه به شکل فی‌نفسه و ذاتی بلکه از حیث تأثیر در شناخت آدمی مورد ارزیابی قرار می‌دهد. شلر بر آن است که مسائلی همچون زمانمندی، حرکت و تغییر از طریق ادراک و فاهمه به داده‌های ما اضافه نمی‌شوند؛ آنها در قالب کلیت خود داده‌ها شهود می‌شوند. بنابراین نباید با تمرکز بر ظاهر قوانین عقلی و نیز اخلاقی، از مضمون و محتوای آنها غفلت شود. همه اصول عقلی و اخلاقی کلی، ضروری و پیشینی و در مقابل تمامی ارزش‌ها و احساسات نیز صرفاً مبتنی بر داده‌های حسی نیستند؛ عناصر غیر صوری هم می‌توانند پیشینی باشند کما اینکه عقلی هم که بر اثر تجارب حسی تکوین می‌یابد، عقلی مشروط است. از آنجا که قوانین فاهمه ضروری، ثابت و لایتغیرند، ضامن قطعیت معرفت بوده و به آشفتگی و پراکندگی موجود در تجارب حسی نظم می‌بخشند. تأکید شلر بر وجه تجربی و غیر صوری معرفت آدمی، بر اساس التفات و وجه قصدی (Intentional) آگاهی فارغ از اینکه متعلقش چه باشد، قرار دارد (Berger and Luckmann, 1991:34). به بیانی دیگر آگاهی چه به امری معقول توجه کند و یا به موضوعی محسوس التفات داشته باشد، در هر

حال آنها را از حیث واقعیتی که دارند، بررسی می‌نماید. از این باب دیگر نمی‌توان معرفت ناب و خالصی فارغ که فارغ از تأثرات بیرونی باشد را مورد شناسایی قرار داد. این نه نقص و ایراد آگاهی که از قضا جزء لاینفک و اصلاً ذاتی تفکر آدمی است.

شلر نقد کانت از نظریات اخلاق طبیعت‌گرا (Naturalistic) و فایده‌گرا (Utilitarian) را قبول نمود. همچنین با وی در اینکه اخلاق باید غیر مشروط (Unconditioned) و پیشینی (a priori) باشد، موافقت داشت. از این رو شلر هم بر آن است که اخلاق نمی‌تواند بر امری غیر قابل پیش‌بینی که بر اساس احتمال وقوع برخی از غایبات خاص طرح می‌شود، تکیه نماید اما وی این استنتاج کانت را که محتواها و مضامین مادی تجربه اخلاقی جایگاهی در تعیین ارزش اخلاقی یک کنش و عمل ندارند را رد می‌کند. در واقع، کانت در اخلاق فقط آن نوع اصل قانون‌مندی و قانون‌پذیری (Principle of Lawfulness) را می‌پذیرد که مربوط به سوژه‌های کاملاً عقلانی است و بر اساس امر جهانشمول الزام‌آور و مطلق (تنجیزی) (Categorical Imperative) طرح می‌شود. بر این اساس عناصر ارائه شده در تجربه اخلاقی هرگز قادر نیستند که به لحاظ صرف قانون‌مندی خودشان مستقل و فارغ از سوژه درک شوند. برای همین تصمیم‌گیری در مورد اصول اخلاقی بر اساس روندی فرمال و صوری رخ می‌دهد و فرایند آن بر اساس اجتناب و احتراز از محتوای مادی مندرج در آنهاست. در منظر شلر، اتخاذ چنین موضعی مانع از این شده که کانت بتواند توضیحی روشن و منسجم از تجربه نظری و عملی انسان ارائه کند. در صورتی که شلر بر این باور است که برخورد اولیه ما در قبال جهان، امری موثر (affective) بر ماست که شامل درکی ماتقدم و پیش از باور و گمان رایج ما از ارزش‌ها (pre-theoretical, pre-doxastic apprehension of values (Wertnehmung)) تلقی می‌شود. هر نوع استدلال‌ورزی عقلانی، فهم و قضاوت به صورتی پیشینی دربرگیرنده تجربه‌ای موثر از ارزش‌هاست معطوف به هر آنچه که در مورد آن تأمل می‌ورزیم. از این رو اراده و خواست ما در موارد مختلف فارغ از محتوای مادی ارزشی آنها یعنی اراده نمودن صرفاً به شیوه فهم پیشینی و ماتقدم آن گونه که کانت مطرح نموده، امری شکست خورده و خودتخریب‌گر (self-defeating) خواهد بود (Blosser, 2002: 397-398). شلر در مقابل این نظر تلاش دارد سهم مغفول مانده عناصر مادی و تجربی مندرج در محتوای ادراکات آدمی را نیز در کنار بخش فرمال و صوری معرفت انسانی که نسبت به خود معرفت جنبه‌ای پیشینی دارند را طرح کند.

۴. انسان‌شناسی ماکس شلر

ویژگی مهم انسان‌شناسی فلسفی ماکس شلر، توجه وی به ارائه تصویری جامع و در عین حال متقن از ماهیت آدمی است که بتواند شامل وجوه مختلف اعم از ابعاد عقلانی و عاطفی باشد. در عین حال هدف وی نیل به شناختی است که از سویی واجد امور مطلق و ثابت باشد و از سوی دیگر انسان را به مقولات انتزاعی تقلیل ندهد و بتواند شناختی از وی در متن مناسبات انضمامی و واقعی ارائه کند. شلر به‌رغم اذعان به سیر تطورات در جامعه انسانی، محتوا و مضمون ارزش‌های انسانی را از تعرض عوامل متغیر مصون می‌داند. از منظر وی عوامل واقعی و عینی، تعیین‌کننده حقیقت ارزش‌ها نیست؛ آنها تنها شرایط پدیدار شدن امور را فراهم می‌کنند بی‌آنکه دخالتی در محتوا داشته باشند. با این حال نباید به امور واقعی بی‌توجه بود به ویژه که مشکل اغلب نظریات انسان‌شناسانه، انتزاعی بودن و فاصله‌ی آنها از واقعیات زندگی ملموس آدمی است (Scheler, 1974:3). با آنکه شلر به تجربه انضمامی توجهی خاص دارد، این به معنای توقف در واقعیت موجود نیست. به زعم وی انسان برخلاف موجودات دیگر که وضعیتی در خود فرو بسته (Self-Contained) دارند، قادر است از شرایط موجود فراتر رفته و جهان مختص به خویش را شکل دهد؛ این نظر وی همانند دیدگاه هایدگر است که اظهار می‌کند در بین موجودات، فقط انسان دارای عالم است و بقیه موجودات تنها در عالم به سر می‌برند. توجه به شرایط انضمامی آدمی در هستی، سبب شده «مارتین بوبر» انسان‌شناسی فلسفی ماکس شلر و هستی‌شناسی بنیادین (Fundamental Ontology) هایدگر را جزو مهم‌ترین تلاش‌های فکری برای شناخت انسان در سده بیستم برشمارد (Buber, 1945:307). هر دو ضمن تأثیرپذیری از هوسرل، برای گذر از آگاهی استعلایی به منظور نیل به شناخت از انسان بر مبنای نحوه بودن وی، گام‌های قابل توجهی برداشته‌اند. با آنکه هوسرل با طرح زیست‌جهان، گشاینده راهی شد که در آن به امور واقعی مخصوصاً در تعاملات فی‌مابین انسان‌ها توجه می‌کرد، شلر بیش از وی به تحلیل روابط ذهنی و روحی انسان از مجرای فلسفه‌ی زندگی اهتمام ورزید (Scheler, 2013:7). برای شلر، بیش از هر چیز نحوه برساخته شدن آگاهی در متن زندگی آن هم متأثر از عوامل مختلف به ویژه سطوح غیرعقلانی اهمیت دارد. به نظر وی، آدمی هر آن در معرض شدن و صیوریت است و بر اساس امکاناتی که برای وی متصور است، می‌تواند از هر آنچه تا کنون بدان نائل شده، فراتر رود. تأمل آدمی درباره سرشت خود، عامل تشخیص و متمایزکننده‌ی وی از سایر موجودات به شمار می‌آید و سبب

می‌شود فرد در مقام «شخص» (Person) جلوه‌گر شود. اگر بشر بودن روندی طبیعی و غیرگزینشی است، شخص بودن مبتنی بر توانایی‌های ادراکی و عقلی و مخصوصاً ظرفیت گزینش‌گری و انتخاب آدمی است که حتی می‌تواند راهنمای آدمی در مسیر خداگونه شدن باشد. البته انسان قادر نیست به جایگاه خدایی نائل شود و در موضعی فراتاریخی قرار گیرد؛ اما از آنجایی که انسان امکانات وجودی بالقوه‌ای دارد که حدّ یقینی برای شکوفایی آنها متصور نیست، در واقعیت‌های موجود و بالفعل محصور نمی‌شود. انسان دائماً می‌تواند از هر وضعیتی که در آن قرار دارد، فراتر رود و از خویشتن موجودش سبقت و پیشی گیرد با این حال همین مرزشکنی نیز در بستری عینی به وقوع می‌پیوندد.

شلر همچون متفکران منسوب به فلسفه زندگی، منتقد تفکراتی است که متأثر از دیدگاه‌های مختلف اعم از اثبات‌گرایی، پراگماتیسم و ... انسان را موجودی ابزارساز (homo farber/tool-maker)، ترکیبی از سائقه‌ها (Bundle of Drives) و یا حیوان نمادین (Symbolic Animal) می‌دانند. شلر هرگز منکر این ابعاد آدمی نیست و وجود آنها را در جنبه زیستی و به طور مشخص آنچه به بدن مادی و محیط فیزیکی پیرامون وی مربوط می‌شود، تصدیق می‌نماید با این حال وی انسان را مقدم بر هر چیز موجودی روحانی (Spiritual Being) می‌داند. برای شلر در میان عواطف و احساسات آدمی دو قطب مخالف یعنی عشق و نفرت حائز اهمیت زیادی است که افزون بر کارکردهای حسی، نقشی معرفتی دارند. وی با این جنبه‌های وجود آدمی نیز بر اساس رویکرد پدیدارشناسی مواجه می‌شود.

۱.۴ کین‌توزی

کین‌توزی (Ressentiment) در لغت یعنی کینه، ناامیدی و خصومت عمیق و دیرپایی که با احساس ناتوانی در بیان مستقیم تأثرات و عواطف همراه است (Merriam-Webster, 2020). شلر در اثر مستقلی بدین موضوع پرداخته و در عین حال اذعان دارد که شرح نیچه از این مفهوم بر نظریات وی تقدم داشته و در میان نظریات ارائه شده در باب منشأ داوریه‌های اخلاقی، عمیق‌تر از دیدگاه‌های دیگر است. شلر کلیت دیدگاه نیچه را می‌پذیرد هرچند نظر نیچه در خصوص تشخیص عشق مسیحی به عنوان ثمره اصلی کین‌توزی را مورد نقد قرار می‌دهد (Scheler: 2007: 27). به واقع شلر با فراتر رفتن از نیچه که پیوندی ضروری بین کین‌توزی و ارزش‌های مسیحی قائل بود، کین‌توزی را به شکلی مستقل بررسی کرده و به

جای ارائه تعریفی ذاتی از آن، به بیان نحوه ظهور و تجلی آن توجه نشان می‌دهد که نمودی از رویکرد پدیدارشناسانه شلر است.

کین‌توزی در تفکر شلر، خودمسموم‌سازی (self-poisoning) ذهن و به تعبیری یک گرایش ذهنی دیرپا و طولانی متأثر از سرکوب نظام‌مند (systematic repression) عواطف و احساسات است. نفس بروز احساسات، امری طبیعی و بهنجار و مقتضای ناگزیر طبیعت بشر است اما کین‌توزی زمانی ظهور می‌یابد که تأثرات آدمی مجالی برای تجلی و بروز نیافته و ناچار سرکوب می‌شوند. چنین سرکوبی، به تمایلی ناخواسته برای درافکندن (indulge) خود به انواع خاصی از داوری‌های ارزشی (Value Judgments) منجر می‌شود. احساسات و عواطفی از قبیل انتقام (revenge)، نفرت (hatred)، عناد (malice)، حسادت (envy)، تمایل به تحقیر (detract the impulse to) و بدخواهی (spite) در زمره مهم‌ترین حس‌های عاطفی آدمی است (Scheler, 2007: 29). البته واکنش و یا عکس-العمل (reaction) به خودی خود به کین‌توزی نمی‌انجامد؛ کین‌توزی تنها زمانی بروز می‌یابد که چنین احساساتی به ارزش‌داوری خاصی منتهی گردد و ناتوانی در بروز آن عواطف را به شکلی خصمانه ارائه نماید. ویژگی مهم رفتار کین‌توزانه در همین واکنشی بودن آن است به طوری که نیروهای واکنش‌گر بر نیروهای کنش‌گر تفوق می‌یابند. به سخنی دیگر مسئله مهم و البته عجیب آن است که نیروهای واکنشی از قضا با اجتناب از عمل کردن امکان غلبه دارند. به این ترتیب کین‌توزی را نمی‌توان بر اساس دارا بودن قدرت تعریف نمود چرا که انسان کین‌توز عکس‌العملی نشان نمی‌دهد و عناصر واکنش‌گر با گریز از کنش‌گری، امکان برتری در مقایسه با نیروهای فعال را به دست می‌آورند. کلیت این روند ناشی از تبدیل نیروهای دخیل و موثر به امری حس‌شده (felt/senti) است که در عین اجتناب از کنش، تأثیری سازنده بر جای می‌گذارد (Deleuze, 2002: 111). بنابراین انسان کین‌توز در عین حال که میل به انتقام دارد، در عمل نمی‌تواند واکنش مناسبی نشان دهد. طبق دیدگاه شلر، ارزش‌های انسان با تأثرات احساسی وی پیوندی وثیق دارد. یکی از نمودهای این قضیه، در انتخاب‌گری آدمی تبلور می‌یابد بدین معنا که قلمرو ارزش‌ها، دارای سامان و نظم خاصی هست که ناشی از ترتیب و درجه (Order of Ranks) آنهاست. بر این اساس ارزش‌ها به ارزش‌های بالاتر (Higher) و پایین‌تر (Lower) تقسیم می‌شوند. این مراتب ارزشی به طور خاص در شناخت-ارزش (value-cognition) و به دنبال آن در ترجیح‌بخشی (preferring) خود را می‌نمایاند (Scheler, 1973: 86-87). در واقع تعیین جایگاه ارزش‌ها، بر اساس سلسله-

مراتب آنها و در عین حال مبتنی بر قضاوت ما در مورد جوهر آنها صورت می‌گیرد؛ ساز و کار این روند نیز مبتنی بر انتخاب (choosing) است که روندی بر اساس سنجش مصلحت و خیر و همزمان متأثر از عواطف انسانی است و از این رو گزینش‌گری ارزش‌ها موضوعی نیست که دلبخواهی یا بدون غایت و سرسری (conation) صورت گیرد.

پیش از شلر، نیچه بر آن بود که ناتوانی از ابراز وجود در قبال قدرتمندان و به تعبیری خدایگان جامعه سبب می‌شود اقشار فرودست و بندگان موضعی خصومت‌آمیز در قبال دارایی و قدرت بخش‌های بالادست جامعه اتخاذ نمایند. در این میان سرآغاز طغیان برده‌ها در اخلاق زمانی به وقوع می‌پیوندد که کین‌توزی به آفرینش‌گری و خلاقیت سوق یافته و حتی ارزش‌آفرین می‌شود. با توجه به اینکه کین‌توزی مربوط به افرادی است که پاسخ مناسب برای کنش فعالانه از سوی ایشان منتفی گردیده، لذا ایشان از طریق انتقام خیالی (Imaginary Revenge) اقدام به جبران آن می‌کنند. در شرایطی که اخلاق نجبا و اشراف (Noble Morality) ناشی از موقعیتی است که به زندگی آری می‌گوید، اخلاق فرومایگان از اساس امری واکنشی است که به هر آنچه که خارج (outside)، دیگری (other) و غیر-خود (non-self) است، نه می‌گوید و این نه گفتن عملکرد خلاقانه فرد کین‌توز به شمار می‌آید که سبب می‌گردد هر نوع کنشی از سوی وی، واکنشی باشد (Nietzsche, 2008: 20). در چنین وضعیتی، هر فعالیتی از جانب فرد کین‌توز، به سبب وجود عامل و محرکی در بیرون است و فرد صرفاً با هدف نیل به تسکین و آرامش عکس‌العمل نشان می‌دهد. نیچه ریشه کین‌توزی را در مسیحیت و واکنش به اخلاق آن دانسته و معتقد است ایمانی که مسیحیت خواهان آن بود و تا حدودی نیز بدان دست یافت، از سنخ ایمان پاسکال بود که به شکلی ترسناک در حکم خودکشی تدریجی و مستمر عقل (constant suicide of reason) بوده است. مسیحیت از همان ابتدا ملازم با قربانی کردن و فدا نمودن امور مختلف از قبیل آزادی، غرور، یقین ذاتی در باب روح و نیز بردگی (slavery) و استهزای خویش (self-mockery) و در عین حال ناقص کردن خود (self-mutilation) بوده است (Nietzsche, 2009: 52-53). ناقص نمودن خویش و یا به عبارتی مثله کردن و تحریف کلیت وجود خویش، مشابه خودمسموم‌سازی ذهن از جانب فرد کین‌توز است که شلر بر آن تأکید می‌ورزد. این مطلب دال بر آن است که آدمی نه تنها در کین‌توزی با احساساتی ناخوشایند درگیر می‌شود، بلکه مهم‌تر از آن با نوع قضاوت در باب ارزش‌های گوناگون به اعوجاج و انحراف در خصوص خود و جهان می‌رسد.

شمر به‌رغم موافقتش در کلیات با نیچه، معتقد است هرچند ارزش‌های مسیحی به نحوی که پدیدار گشته، می‌تواند در قالب کین‌توزی تحریف گردد و البته اغلب نیز همین گونه شده، با این حال کانون اخلاق مسیحی بر بستر کین‌توزی رشد نیافته است؛ برعکس اخلاق بورژوازی را که از سده ۱۳ به بعد جایگزین اخلاق مسیحی گردیده و به‌طور مشخص در انقلاب فرانسه به اوج خود رسید، باید کین‌توزانه دانست. در باور شمر، فارغ از اصل ارزش‌ها و جایگاه ذاتی آنها، در کین‌توزی این نحوه مواجهه و بازتفسیر ارزش‌ها و سلسله‌مراتب آنهاست که نقشی مهم و تعیین‌کننده ایفا می‌نماید. از این رو بیش از هر چیز، نوع احساسی که شخص بروز می‌دهد اهمیت دارد به‌ویژه که کین‌توزی بر اساس ناتوان‌سازی ذهن، مانع می‌شود که سوژه به‌طور شفاف درباره موقعیت خویش تأمل کرده و یا به شکل صحیحی به ارزیابی پردازد (Elgat, 2017: 52). به این ترتیب مهم نیست ذات ارزش‌ها چیست؛ مهم نحوه آشکارگی آنها بر انسان کین‌توز است. مسئله زمانی حادث می‌شود که ناتوانی در نشان دادن واکنش مناسب به امور و در نتیجه بروز کین‌توزی، منجر به واژگونی ارزشی می‌گردد تا جایی که فرد برخلاف نفس‌الامر مسائل، طبق ترجیحات خویش تقدم و تأخر ارزش‌ها را تعیین می‌نماید تا جایی که به تعبیر نیچه با آنکه ارزش‌هایی از قبیل استقلال، قدرت، سلامت بنیه، ثروت و زیبایی ظاهری به صورت طبیعی بالاتر از ارزش‌هایی همچون بردگی، ضعف و فقر هستند، بر اثر کین‌توزی، اخلاق بردگی به شکل خلاقانه‌ای ارزش‌هایی همانند فروتنی و تواضع، انکار خویشتن (self-renunciation) و عشق به فقر را به مثابه ارزش‌های والاتر جلوه می‌دهد (Byrne, 2009: 23). در اینجا وجه سازنده و آفرینش‌گر کین‌توزی هم‌رخ می‌نمایند بدین معنا که اقشار فرودست جامعه نیز به تناسب موقعیت خویش دست به بازآفرینی ارزش‌هایی می‌زنند تا بتوانند در مقابل ارزش‌های افراد والاتر ایستادگی و مقاومت ورزند.

در بیان نیچه سلسله‌مراتب ارزش‌ها، مبتنی بر تکامل در طبیعت و به‌طور خاص مولفه قدرت است. از این لحاظ انسان‌ها نیز در جامعه با اراده معطوف به قدرت امور را به پیش می‌برند و لذا طبیعی است افراد فاقد قدرت نیز برای برهم زدن ارزش‌های مسلط و موثر در جامعه دست به توجیه بزنند. کین‌توزی در بدو امر پیامد انتخاب سنجیده و تأمل آگاهانه نیست چرا که معیار واقعی در ترجیح پیش از آنکه به ارزیابی برسد، به شکلی ناخودآگاه دچار دگردیسی و تحریف شده و تازه بعد از این مرحله است که کین‌توزی زمام امور را در دست گرفته و تأمل و انتخاب متعاقب آن را هدایت می‌کند. کین‌توزی نه تابع موازین

ارزشی خاص بلکه از قضا خود عامل تعریف‌کننده و بلکه تحریف‌گر مقیاس‌های ترجیح-دهی است. به عبارتی دیگر کین‌توزی، دربردارنده توهم ارزشی (value-delusion) و گرایش در راستای تحقیر (belittle)، از اعتبار انداختن و تنزل (degrade)، عزل و اخراج (dismiss) و نیز فروکاستن (reduce) ارزش‌ها و حاملان آنهاست. فرد کین‌توز ارزش‌های بالاتر را به سبب عدم توان برای نیل بدانها تحقیر می‌کند و بر اثر همین امر ویژگی‌هایی نیز در وجود وی نهادینه می‌شود که از آن جمله ناتوانی از تحسین (admire)، احترام نهادن (respect) و عشق‌ورزیدن (love) است (Deleuze, 2002: 117). از آنچه بیان شد، می‌توان بدین نکته رسید که در تفکر شلر به تبع نیچه، مقایسه کردن خویش با دیگری، احساس ناتوانی و البته ناکامی در نشان دادن واکنش در خور در تعامل با دیگران، عامل مهمی در بروز کین‌توزی است.

۲.۴ عشق

قطب مخالف کین‌توزی یعنی عشق نیز جزو عواطفی است که به باور شلر فراتر از یک احساس صرف، کارکردی معرفتی دارد. به بیان شلر، ابراز عشق نسبت به دیگری منوط به وجود ویژگی‌های خاصی اعم از استعداد، زیبایی و یا حتی فضیلت خاصی در طرف مقابل و یا به منظور نیل به هدفی مشخص از طریق دیگری نیست. خود عشق واجد کیفیت‌های ارزشی و مواهب متعالی است. در واقع نفس عشق امری مطلق است که تحت تأثیر امور متغیر واقع نمی‌شود (Scheler, 2008: 166). عشق به جنبه خاص و ویژه فرد که همانا «شخص‌بودگی» و «تشخص» اوست، تعلق می‌گیرد که وجه بارز و منحصر به فردی فراتر از مجموع ویژگی‌های یک فرد است. مواجهه با هر فردی، متضمن تلقی وی به مثابه امری غایی و نهایی (ultimate) است و تنها در این صورت می‌توان به شناخت طرف مقابل نائل گردید. چنین دیدگاهی، شبیه نظر کانت در باب انسان به عنوان غایت فی‌نفسه (end in itself) و در مقام یک ارزش مطلق (absolute value) است با این تفاوت که برای شلر، شخص بیش از آنکه ذیل قانون‌مندی خاصی از عقل معنادار شود، در متن زندگی واقعی و انضمامی قابل فهم است. به بیانی دیگر تشخیص آدمی در نیل به تمایز وجودی است و نه بر اساس اینکه فرد ذیل قانونی عام و جهانشمول از عقل قرار گیرد (Scheler, 1973: 494).

با اهتمام شلر به اخلاق مادی به جای اخلاق فرمال و صوری، آنچه انسان را به‌گونه و ژرفای وجودی دیگری رهنمون می‌گردد، عشق است. در اینجا نیز رویکرد پدیدارشناسانه شلر بر نحوه آشکارگی دیگری برای عشق‌ورزی انسان تأکید دارد که مستلزم اجتناب از

رویکرد سوپژکتیو و تسلط بر موضوع شناخت است. شلر تصریح دارد که افراد را در هیچ کنش اصیلی اعم از شناخت و حتی در عشق‌ورزی نمی‌توان عینیت بخشید؛ بلکه تنها می‌توان با شخص مواجهه‌ای پدیداری داشت چرا که شخصیت، وحدت و اتحاد جوهر (Substance) و همزمان مشاهده‌ای گمراه‌کننده و گاه حتی بی‌نتیجه (Baffling Observation) و در عین حال تجزیه و تحلیلی فرار (Eluding Analysis) است (Scheler, 2008: 167). به همین خاطر وجوه منحصر به فرد هر شخصی را تنها بر اساس ارتباط بین ابعاد متکثر شخصیت وی آن هم با توجه به ظهورات آنها می‌توان دریافت. جنبه وحدت‌بخش شخصیت، ویژگی متمایزی است که به طرز شگرفی از ورای همه تنوعات، خود را در مقام یک شخص بازمی‌نمایاند.

بشر پیش از آنکه موجودی اندیشنده و یا فاعلی مختار باشد، موجودی بهره‌مند از عشق است. با این حال عشق کنشی خاصی و بالطبع به خاطر هدف معینی نیست. عشق رویارویی مستقیم و بلاواسطه‌ای (immediate) است که بیش از استدلال، دریافت و وجدان می‌گردد و از این رو اغلب نمی‌توانیم دلیل بیاوریم و توضیح دهیم که چرا کسی را دوست داریم و یا آنکه چه عاملی ما را بدین وادی رهنمون می‌گردد لذاست که از افتادن (fall) در عشق سخن گفته می‌شود (Frings, 2003: 25). تعبیری از قبیل ابتلا و دچار شدن به عشق نیز ناظر به همین فهم از عشق است. متعلق عشق گستره وسیعی را اعم از خداوند، انسان‌ها و حتی موجودات دیگر را دربرمی‌گیرد. در عشق اصیل نباید هیچ گونه رابطه تملک و یا معطوف به هدف خاصی متصور نباشد. به میزانی که اقدام به عینیت‌بخشی (objectify) در مورد فردی با هر روشی انجام شود، شخصیت از چنگ ما می‌گریزد و لذاست که برای شناخت دیگری اعم از خداوند و یا هم‌نوعان خود، نه تنها باید «به» وی عشق داشته باشیم، بلکه افزون بر آن باید «با» وی و نیز «در» وی نیز عشق‌ورزی کنیم.

خداوند نیز در مواجهه‌ای عاشقانه معنادار می‌شود و شلر با استفاده از بازتعریف عشق در مسیحیت بدین رابطه عنایتی خاص دارد. برای وی با توجه به شرایط بغرنج زمانه‌اش در اوایل سده بیستم، مسئله مهم خاطر نشان کردن مسئولیت عظیم آدمی و تذکر در این خصوص است. شلر معتقد است آدمی باید با موقعیت تراژیک خود مواجه گردد و به جای گرفتار شدن در موضعی انفعالی، شرایط خود را فرصتی مغتنم برشمارد. شک و تردید انسان با همه سختی‌هایش، معبری برای رهیافت به خدایی تازه است؛ خدایی که هرچند دیگر آن خدای حامی، امنیت‌بخش و قادر متعال نیست، اما در عوض خدای آزادی است که به یاری

کنش‌های آزاد، خودجوش و خلاق آدمی بالیدن می‌گیرد (جمادی، ۱۳۹۵: ۷۰۴-۷۰۵). لزوم برخورد فعالانه با زندگی به‌رغم تمامی ناملایمات آن همان چیزی است که فلسفه‌ی زندگی را برای ماکس شلر قابل توجه ساخت تا همچون برگسون، دیلتای و مخصوصاً نیچه به زندگی آری بگوید (Schneck, 1987: 15). در این مسیر ارتباط با خداوند نیز مبتنی بر شناخت استدلالی، انتزاعی و صرفاً بر اساس صدق و کذب منطقی محقق نمی‌شود بلکه بیش از هر چیز پیوندی انفسی و وجودی با خداوند برقرار می‌شود که خود نسبتی وثیق با زندگی انضمامی انسان دارد.

به هر حال شلر با توسل به عشق برای تقرّب به شناخت ماهیت انسان، راهی متفاوت از زمانه خود در پیش می‌گیرد چرا که تلاش دارد برخلاف بسیاری از دیدگاه‌های رایج که تنها به جنبه عقلانی انسان توجه داشتند، به شرایط عاطفی و احساسی نیز بهای در خوری بدهد و از جمله با تفسیر خاص خود از عشق مسیحیت به بازسازی و احیاء فرهنگ معاصر غربی پردازد (Vack, 1982: 156-157). این موضوع از آن حیث قابل توجه است که عشق از دیرباز در خوانش‌های دینی و فلسفی مختلف، عمدتاً نشانه‌ای از ابراز ارادت فرد و گروه مادون به مافوق خویش چه از نظر قدرت و چه از نظر اخلاقی و معرفتی به شمار می‌آمد ولی شلر قرائتی از عشق را برجسته می‌سازد که بر اساس آن عشق‌ورزی، یک تعامل متقابل است بی‌آنکه مستلزم تحقیر و کم‌ارج انگاشتن یکی از طرفین باشد.

۵. تشخیص و انسان‌شناسی

محور اصلی انسان‌شناسی ماکس شلر، مسئله شخص‌بودگی و تشخیص آدمی است که در آن فرد با فراتر رفتن از سطح عمومی با دیگران به جایگاهی متمایز از بقیه می‌رسد. چنین تطوری البته برکنار از تعامل با دیگران صورت نمی‌گیرد و فرد در عین‌بودن در جمع هموعان خویش قادر است به چنین موقعیت خاصی نائل گردد.

با چنین تصویری از انسان، ارتباط با عالم نه از منظر سودانگاری و کسب بیشترین نفع ممکن بلکه از طریق تلقی حیات به عنوان یک موهبت و بخشش محقق می‌شود. در رویارویی با زندگی و جلوه‌های مختلف آن به جای کوشش تسلط‌جویانه، باید بر اساس رهیافتی همدلانه برای گشودن رازهای آن اقدام نمود. در این مورد فلسفه بیش از سایر حوزه‌ها از جمله دین‌گشودگی آدمی به هستی را ارج می‌نهد چون دین معمولاً با ارائه تصویری واحد، ثابت و البته قطعی از هستی و مخصوصاً خداوند راه را بر آمادگی انسان

برای فهم افق‌های جدید محدود می‌نماید در صورتی که فلسفه همه چیز و از جمله فهم خداوند را مبتنی بر «صیروت» و «شدن» تفسیر می‌کند. شلر در رویکرد پدیدارشناسانه‌ی خود معتقد است جهان به خودی خود پدیده‌ای فاقد معناست و معنا فقط در جریان کنش انسانی ساخته می‌شود. چنین نگاه پویایی به جهان و الهیات مستلزم اتخاذ موضعی شجاعانه است که تنها از افرادی برمی‌آید که آمادگی لازم برای تطور دائمی بینش خود را داشته باشند در صورتی که اغلب افراد به دنبال معنای از قبل آماده هستند. تنها افرادی که دارای خلاقیت لازم باشند، قادر به بازآفرینی معنا در جهانی خواهند بود که معتقدند در آن خدا به جای آنکه جهان را خلق نموده باشد، امکان فراهم شدنش را مهیا کرده است.

انسان‌ها تا جایی که امکان استعلا و فراتر رفتن از خود را داشته باشند، قادر خواهند بود از محدودیت‌های زیستی خویش فراتر رفته و در قلمرو روح سهمیم و شریک شوند آن گونه که به تبعیت از «گنورگ زیمل» می‌توان گفت زندگی بشری چیزی است بیش از زندگی (more-than-life/ Mehr-als-Leben) (Vandenberghe, 2008:21). در این فراروی که در جستجوی امر مطلق صورت می‌گیرد، آدمی از بُعد بشری (human) تعالی جسته و متوجه جنبه الهی (divine) می‌شود. چنین تمنایی دلیل مهمی بر استقلال قلمرو ارزش‌ها و ایده‌ها در مقام حوزه مطلق و مستقلی است که فراتر از وجه زیستی و مادی انسان قرار دارد چرا که نشان می‌دهد آدمی به انس با امور مادی قانع نمی‌شود. ارزش‌ها، وجودی واقعی و مستقل دارند و قابل فروکاستن به مسائل مادی نیستند. شلر با ردّ تقلیل‌گرایی، دیدگاه «هانری برگسون» برای استنتاج ذهن از حیات را رد نموده و نظر نیچه و لودویگ کلاگس (Ludwig Klages) را هم که ذهن را به عنوان شکل زوال‌آمیز و رو به انحطاط (degenerate form) و دشمن زندگی (adversary of life) دانسته‌اند، نقد می‌کند. همزمان وی می‌کوشد از فروافتادن در قطب دیگر نیز پرهیز کند و از این جهت ایده‌آلیسم را هم که اعتقاد دارد جریان جهان، جلوه‌ای انحصاری از یک اصل جهانشمول و عام است، نمی‌پذیرد چون در ایده‌آلیسم، گویی جنبه خاص و متمایز فردیتی برآمده از یک عقل انتزاعی و کلی حاکمیت دارد در صورتی که فرد از حیث وجودی، ارزشی انضمامی دارد که نمی‌توان به استنباط آن از ایده کلی پرداخت.

تقرّب به امر الهی به انسان‌ها اجازه می‌دهد که کل هستی و از جمله خویشتن را از منظر خداوند بنگرند و با سهمیم شدن در بینش الهی، ذیل عشق الهی قرار گیرند. این عشق از سنخ مهرورزی کورکورانه نبوده و اجازه می‌دهد که آدمی هر چیزی را در شرایط و وضعیت

ایده‌آل خود ببیند و بر اساس آن هر چیزی نه فقط دوست داشتن به خاطر خدا (for the sake of God) بلکه دوست‌داشتن با خدا (with God) و در خدا (in God) خواهد بود (Vandenberghe, 2008: 21). با آنکه غایت انسان حتی برای شخص شدن، گرایش به امر مطلق و خداگونه شدن است، شلر معیار نهایی درباره منزلت آدمی را در نهایت به خود فرد ارجاع می‌دهد چرا که انسان در خدمت ارزش‌ها و برای آنها قرار ندارد. این خود انسان است که به شرط شخص شدن عامل و مصدر ارزش‌هاست. روند تشخص فردی، از خود تجربی ناشی از زندگی واقعی شروع می‌شود ولی منحصر بدان نشده و فراتر می‌رود تا بتواند به وحدتی در خور خویش و رای کثرت‌های موجود در جهان نائل گردد (Kelly, 2011: 182-186). در این صیوروت، فرد در دیگری حل نمی‌شود و چنین فرایندی خودمختاری آدمی را هم تأمین می‌کند. بدین ترتیب آدمی ذاتی منفک از عالم و موجودات دیگر نیست. انسان اگر هم جوهری داشته باشد، از سویی جوهری پویا و سیال است و از سوی دیگر متأثر از مفاهیم عام و مطلق در کنار التفات به امور جزئی و خاص است (Scheler, 1973: 489). وجود چنین تنوعی در عین وحدت، شخص را از حیث عناصر گوناگونی مثل عشق‌ورزی و اختصاص معنا (assigning meaning) متفاوت از دیگران می‌سازد و باعث می‌شود آدمی غیر قابل عینیت‌یابی (non-objectifiable) باشد. شلر مشابه پدیدارشناسی هوسرل و فرانتس برنتانو، اعیان را تنها از طریق اعمال نیت‌مندانه (intentional acts) قابل معنا می‌داند هرچند این گفته بدان معنا نیست که وی ماهیت امور و پدیده‌ها را تنها به آگاهی منوط می‌کند. شلر معتقد است ارتباط وجودی اصیل بین انسان‌ها بر اساس عشق، تنها تعاملی عاطفی نیست و انسان‌ها در چنین رابطه‌ای مسئولیت و تعهدی اخلاقی به یکدیگر دارند که این ارتباط با دیگری در قالب نفرت و یا فروکاستن وی به منبعی برای لذت و یا نفع صرف به لحاظ اخلاقی شرّ به شمار می‌آید. هر انسانی باید دیگری را محترم بشمارد و این مسئله همزمان دعوتی برای فرد شدن (individuation) است زیرا هر تصویری از خیر، در بدو امر، موضوعی ناظر به وجه یگانه و منحصر به فرد در نزد هر شخصی است. زمانی که شخص‌بودگی تکوین یابد، انسان با بهره جستن از امکانات وجودی خویش حتی می‌تواند خود را به هیئت خداوندی درآورد. چنین موضعی برخلاف آموزه غالب مسیحیت مبنی بر تجلی و ظهور خداوند در هیئت انسانی (تجسد) است. انسان و خداوند نه در مقابل یکدیگر و به مثابه‌ی دو قطب مخالف بلکه یاور و همراه یکدیگرند که همین معیت، امید به رهایی و پیروزی انسان را به‌رغم همه ناملازمات موجود پیشروی آدمی افزایش می‌دهد.

شالر با وجود تأکید بر جایگاه والای شخص، موافقتی با سوپژکتیویسم ندارد و از این رو در شناخت خداوند، انسان جز به مدد آنکه خود خداوند خویشتن را آشکار نماید، راه به جایی نخواهد برد. معرفت به خداوند تنها وجهی تئوریک ندارد و شناخت باید ملازم با کنش و حضور عملی باشد؛ چنین شناختی افزون بر تعیین در جهان بیرون، بر خود عامل شناسنده نیز موثر بوده و موجب تغییر و تحول در وی می‌گردد (McCarthy, 2005: 72). به این ترتیب خداشناسی و انسان‌شناسی در مباحث شالر درهم‌تنیده و به هم پیوسته‌اند و به موازات یکدیگر مطرح می‌شوند. شالر غیر از توصیف، دغدغه‌رهایی انسان را دارد و این مهم بیش از استمداد از خداوندی که در فلسفه مطرح است، در خدایی ظهور می‌یابد که دین بیان می‌کند چون خدای مطرح در دین، موجودی حی و زنده با صفات و ویژگی‌هایی همچون خشم، عشق و بخشش است در حالی که خدای فلسفی و متافیزیکی دارای هستی فرازمانی است و با قوای شناختی محصور در زمان قابل شناخت نیست (ذاکرزاده، ۱۳۸۷: ۱۶۸-۱۶۹). معرفت بایسته خداوند در قالب مفاهیم متداول فلسفی و متافیزیک میسر نیست و خدا را باید از طریق تجلیات او شناخت. نتیجه عملی چنین رابطه‌ای با خالق هستی، طرح انسان در مقام همکار خداوند است. خداوند از همکاری با انسان بی‌نیاز است، ولی اراده الهی بر این تعلق گرفته که انسان با این مشارکت (Participation)، خلاقیت و ظرفیت‌های خویش را شکوفا سازد. بنابراین ماکس شالر از سویی همچون کانت فهم خداوند را فراتر از دسترس فکر بشر می‌داند؛ ولی همانند آگوستین قدیس برای ایمان‌شأنی مستقل و بلکه فراتر از معرفت آدمی قائل است که نه فقط لزوماً منوط و وابسته به علم نیست، بلکه خود پیش‌زمینه و بستر معرفت آدمی به شمار می‌رود.

شالر در حوزه انسان‌شناسی و تعریف «انسان» (Human Being/der Mensch)، از سه دیدگاه نام می‌برد: یکی سنت فکری برآمده از یونان باستان که انسان را حیوان ناطق و در عین حال اجتماعی برمی‌شمارد و امتیاز آدمی را عقل و یا لوگوس می‌داند. سنت فکری دوم تفکر یهودی-مسیحی است که انسان‌ها را فرزندان خداوند می‌داند و بالاخره دیدگاه سوم که از علم طبیعی و تجربی داروینستی برمی‌آید و آدمی را حیوانی تکامل یافته و تنها اندکی پیچیده‌تر از دیگر حیوانات تلقی می‌نماید. این دیدگاه‌ها به ترتیب انسان‌شناسی‌های فلسفی، الهیاتی و علمی هستند که هیچ‌تجانسی نداشته و نتوانسته‌اند به تعریفی منسجم از انسان نائل شوند. با آنکه دشواری تعریف انسان همچنان به قوت خود باقی است، در دوران معاصر انسان حداقل نسبت به محذوریت‌هایش در شناخت خویش تا حدودی آگاه‌تر شده

است (Scheler, 2013:2; Scheler, 2009:5-6). پی بردن و التفات به محدودیت‌های خویش از سوی انسان را البته باید در کنار امکان استعلای آدمی مطرح نمود؛ امکانی که موجب می‌شود وی بتواند از شرایط فعلی تعالی جوید و به شکوفایی ظرفیت‌های وجودی‌اش پردازد. چنین دغدغه‌ای بیشتر در حوزه اراده و عمل قابل طرح است با این حال کلیت آن گسسته و منفک از شناخت انسان نیست. به هر حال سوال از ماهیت انسان، بلافاصله موضوع شناخت آدمی را نیز مطرح می‌سازد تا جایی که کیفیت شناخت گاهی مقدم بر تعریف انسان می‌گردد. «فرانسس بیکن» (Francis Bacon) در کتاب «ارغنون جدید» (Novum Organum) با طرح بت‌های ذهنی، اظهار می‌کند که برای اجتناب از خطا باید آینه تیره و تار فهم خودمان از طبیعت را پاک‌سازی کنیم. شلر نیز به تأسی از وی، تصریح دارد لازم است مشابه چنین رویه‌ای را برای فهم از خود و به عبارتی ادراک خویش (Self-Perception) به کار گیریم و این یعنی به کارگیری دغدغه بیکن در مورد جهان خارج برای فهم عالم درونی و باطنی انسان (Scheler, 1980:3). اهمیت این قضیه در آن است که سنجش اعتبار و روایی داده‌ها و مضامین ادراک آدمی از سوی خود او صورت می‌گیرد و جدایی بین آنها وجود ندارد به طوری که آدمی از سویی باید اقدام به درک و فهم نماید و از سوی دیگر به آسیب‌شناسی ادراک خود پردازد.

۶. نتیجه‌گیری

ماکس شلر در اوایل سده بیستم، آرای خود را با عنایت به بحران فکری روزگار خویش ارائه نمود. از مهم‌ترین عوامل برانگیزاننده وی در این مسیر، آن بود که احساس کرد به‌رغم تأکید انحصاری بر عوامل عقلی در شناخت انسان، بسیاری از عناصر عاطفی و احساسی و نیز ارزشی وجود دارند که هرچند از سوی نظریات غالب فلسفی و اجتماعی مورد اذعان قرار نمی‌گیرند، اما نقشی انکارناشدنی در ماهیت و شخصیت آدمی دارند. شلر بی‌آنکه منکر نقش عوامل عقلانی در تعیین ماهیت انسان گردد، برای حوزه‌های در حاشیه مانده نیز سهمی مهم قائل گردیده و تلاش نمود ارتباط فیما بین آنها را در عین باور به استقلال هر یک از آنها مورد تأمل قرار دهد. نگرش وی متضمن آسیب‌شناسی بنیادینی در قلمرو معرفت‌شناسی معاصر بود. در واقع به سبب سیطره رویکرد اثبات‌گرایی، تمایل بسیاری وجود داشت که حوزه امور معنوی و روحانی مرتبط با ذهن و روح آدمی، با تقلیل و فروکاستن آنها به امور مادی مورد تحلیل قرار گیرد. شلر منتقد این نگرش بود و لذا اظهار

داشت عوامل مادی نمی‌تواند ماهیت و محتوای ارزش‌ها را تعیین کند. وی در تمثیلی اظهار نمود عوامل مادی و تجربی همانند دریچه‌های سد هستند که آب ورودی و خروجی را تنظیم می‌کنند اما قادر نیستند در محتوای خود آب دخالتی داشته باشند و آب، کیفیت به کلی مجزا از این مجاری دارد. دیدگاه شلر زمینه را برای طرح نگرشی جامع به انسان ضمن تأکید بر ابعاد غیرعقلانی (و نه لزوماً ضدعقلانی) از انسان فراهم آورد با این حال به همان میزان که وارد نمودن عوامل ارزشی و عاطفی به قلمرو مطالعاتی امتیاز مهم دیدگاه شلر بوده، طرح آنها به مثابه اموری قابل اثبات و تحقیق نیز سختی‌های خاص خود را داشته است چرا که علم به هر حال علاقمند به تعیین نحوه ساز و کار و توضیح شیوه عملکرد این امور معنوی در سطح مادی و ملموس بوده است و امکان فهم دقیق ارزش‌ها هر اندازه هم که در نزد شلر در پیوند با مسائل تجربی مطرح شده باشند، از دسترس آدمی خارج است. شلر با بهره‌گیری از رویکرد پدیدارشناسی، سعی نمود تا حدودی بر این مشکلات غلبه نماید. وی با بسط پدیدارشناسی هوسرلی به قلمروهای انضمامی‌تر و به طور خاص زندگی اجتماعی، از ذات‌گرایی در تعاریف اجتناب ورزید تا بتواند بر اساس رویکرد جامع به کیفیت آشکارگی امور مختلف مربوط به انسان پردازد. یکی از جلوه‌های این امر در توجه شلر به حوزه جامعه‌شناسی معرفت قابل مشاهده است که البته خود بررسی مجزایی می‌طلبید. در اینجا همین قدر باید اشاره نمود که شلر به عنوان یکی از سردمداران جامعه‌شناسی معرفت یا شناخت، آگاهی را در بطن ساختارها و شرایط واقعی جامعه به عنوان مکملی برای بخش فلسفی و به طور مشخص پدیدارشناسی قرار می‌دهد تا از ذات‌گرایی و تصلب عناصر شناختی در مورد انسان اجتناب ورزد.

مسئله دیگر، احیای مفهومی از انسان ذیل عنوان «شخص» بود که بر طبق آن تثبیت جایگاه انسان و نیز پیوند وی با دیگران بیش و پیش از هر چیز باید مبتنی بر وجه متمایز و مشخص هر فرد تعریف گردد که البته با مدد گرفتن از عنصر مهمی همچون عشق و آسیب‌شناسی روند تخریب‌گر آن یعنی کین‌توزی، از سوژکتیویته و افتادن در دام خودمحوری جلوگیری می‌کند. این موضوع برای پروژه فکری شلر بسیار مهم است چرا که دغدغه وی افزون بر یقین فلسفی به شرایط اجتماعی و تعاملات انسان‌ها در مسیر برساخته شدن معرفت نیز تأکیدی وافر دارد. تمرکز شلر بر استقلال حوزه‌های عقلانی و ارزشی با قلمروهای عاطفی و احساسی، تلاش وافر دارد که منتقد رویکردهای اثبات‌گرایانه و تقلیل‌گرایی باشد که از علم و معرفت انسانی تنها بعد محسوس و مادی را در خور پژوهش

و شناخت می‌دانند. در مقابل، شلر ابعادی پنهان از جمله ارزش‌های اخلاقی را که در زیر لایه‌های ظاهری مستتر هستند، برمی‌کشد و آنها را عیان می‌سازد تا از سوی نشان دهد آنها خود واقعیتی مستقل دارند که قابل تقلیل به مسائل مادی نیستند و از سوی دیگر با نگرشی آسیب‌شناسانه نشان دهد که بسیاری از موازین عقلانی خود متأثر از اصولی عاطفی و احساسی است.

بنابراین استفاده از پدیدارشناسی، مجال است برای تقریب به ابعادی از آدمی هرچند عینیت و اطمینان مطالعه تجربی در خصوص آنها وجود ندارد، اما راه به تأملی در ژرفاهای وجودی آدمی می‌برد که در نگاه مرسوم و متداول از دسترس شناخت تجربی خارج است. احساسات، عواطف و غرایز بشری امری حاشیه‌ای و فرعی نیستند؛ آنها به طور مستقیم و یا غیر مستقیم در ترجیحات ارزشی و هنجاری آدمی ایفاگر نقش‌هایی بی‌بدیل هستند و گاه بر اساس جایگاه بنیادینی که در وجود انسان دارند، حتی پیش از آنکه فرد برمبنای شناخت نظری و یا اراده عملی به گزینش بپردازد، علائق و ذائقه روحی و روانی انسان را شکل می‌دهند. اینکه این دست از عناصر وجود آدمی در قالب عقل و اراده خود را بازمی‌نمایاند، نباید مانع از توجه به مبادی عمیق‌تر آنها شود و این درسی است که شاید همچنان از خلال آموزه‌های ماکس شلر قابل اعتنا باشد. آن گونه که شلر اذعان دارد، زمانه کنونی با همه کاستی‌های معرفتی آن، حداقل آدمی را برای خود او بدل به یک مسئله کرده است. اهمیت انسان‌شناسی فلسفی شلر بر اساس رویکرد پدیدارشناسی آن است که آدمی از یک نظر در قبال مسائل و بحران‌های مختلف، این بار خویش‌تن را موضوع اصلی مورد دغدغه قرار داده تا به مدد کاوش در مبانی مختلف آن، بتواند نگاهی از درون و البته چه بسا عمیق‌تر به مشکلات مبتلابه معاصر داشته باشد.

پی‌نوشت

۱. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی خاتمه‌یافته از محل اعتبارات پژوهشی دانشگاه تبریز می‌باشد.

کتاب‌نامه

جمادی، سیاوش (۱۳۹۵) زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، چاپ پنجم، تهران: ققنوس؛

ذاکرزاده، ابوالقاسم (۱۳۸۷) فلسفه ماکس شلر (منطق دل)، تهران: الهام؛
ماندلباوم، موریس (۱۳۹۲) پدیدارشناسی تجربه اخلاقی، ترجمه مریم خدادادی، تهران: ققنوس؛

- Berger, L. Peter and Luckmann, Thomas (1991) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Penguin Books;
- Blosser, Philip (2002) *Max Scheler: A Sketch of his Moral Philosophy*, in: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Edi. By John Drummond and Lester Embree, Springer Science + Business Media, BV.;
- Bordo, Susan (1987) *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany: State University of New York;
- Buber, Martin (1945) *The Philosophical Anthropology of Max Scheler*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.6, No.2, Dec.;
- Byrne, Patrick H. (2009) *Which Scale of Value Preference? Lonergan, Scheler, von Hildebrand, and Doran*, in: *Meaning and History in Systematic Theology: Essays in Honor of Robert M. Doran*, SJ, Edi. By John D. Dadosky, Milwaukee: Marquette University Press;
- Crosby, John F. (1998) *The Individuality of Human Persons: A Study in the Ethical Personalism of Max Scheler*, *The Review of Metaphysics*, Vol. 52, No.1, Sep. PP.21-50;
- Darowski, Roman (2014) *Philosophical Anthropology: Outline of Fundamental Problems*, Trans. By Lukasz Darowski, Cracow: The Ignatianum Jesuit University in Cracow, Publishing House WAM;
- Deleuze, Gilles (2002) *Nietzsche and Philosophy*, Trans. By Hugh Tomlinson, London: Continuum;
- Elgat, Guy (2017) *Nietzsche 's Psychology of Ressentiment: Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*, New York: Routledge;
- Frings, Manfred S. (2003) *LifeTime: Max Scheler 's Philosophy of Time a First Inquiry and Presentation*, Springer Science + Business Media, BV.;
- Glazinski, Rolf (2018) *The Role of Emotions in Psychiatric Diagnosis: Max Scheler 's Philosophy of Feelings as a Constituent Part of Kurt Schneider 's Theory of Psychopathology*, Trans. By Chris Charlesworth, Norderstedt Herstellung und Verlag, BoD-Books on Demand;
- Luther, Arthur R. (۱۹۷۴) *The Articulated Unity of Being in Scheler 's Phenomenology Basic Drive and Spirit*, in: *Max Scheler (1874-1928) Centennial Essays*, Edi. By Manfred S. Frings, The Hague: Martinus Hijhof;
- McCune, Timothy j. (2014) *The Solidarity of Life: Max Scheler on Modernity and Harmony with Nature, Ethics and Environment*, Vol.19, No.1, Spring;
- Merriam-Webster (2020) Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/resentiment>, 15 November;
- Nietzsche, Friedrich (2008) *On the Genealogy of Morality*, Trans. By Carol Diethel, Cambridge: Cambridge University Press;

- Nietzsche, Friedrich (2009) *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Trans. By Ian Johnston, Arlington: Richer Resources Publications;
- Pappe, H.O. (1972) *Philosophical Anthropology*, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol.6, Edi. By Paul Edwards, New York: Macmillan Publishing Co;
- Scheler, Max (1973) *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Trans. By Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Evanston: Northwestern University Press;
- Scheler, Max (1980) *Selected Philosophical Essays*, Trans. By David R.Lachterman, Northwestern University Press;
- Scheler, Max (2007) *Ressentiment*, Trans. By Lewis B. Coser and William W. Holdheim, Milwaukee: Marquette University Press;
- Scheler, Max (2008) *The Nature of Sympathy*, Abingdon: Routledge;
- Scheler, Max (2009) *The Human Place in the Cosmos*, Trans. By Manfred S. Frings, Evanston: Northwestern University Press;
- Scheler, Max (2013) *Problems of a Sociology of Knowledge*, Trans. By Manfred S. Frings, Abingdon: Routledge;
- Schneck, Stephen Frederick (1987) *Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory*, Albany: State University of New York Press;
- Stegmüller, Wolfgang (1969) *Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy*, Trans. By Albert E. Blumberg, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company;
- Vack, Edward (1982) *Scheler's Phenomenology of Love*, *The Journal of Religion*, Vol. 62, No. 2, Apr., PP.156-157;
- Vandenberghe, Frederic (2008) *Sociology of the Heart: Max Scheler's Epistemology of Love*, *Theory, Culture and Society*, May, Vol. 25(3) PP.17-51;