

انسان‌شناسی پدیدارشناسانهٔ ماکس شلر^۱

رضا نصیری حامد*

چکیده

انسان‌شناسی فلسفی با تأمل در ماهیت انسان یکی از حوزه‌های خاص موردتوجه «ماکس شلر» است. رویکرد پدیدارشناسانهٔ او، متأثر از ایدئالیسم، فلسفهٔ زندگی، و مسیحیت، درصدد ارائهٔ تصویری جامع از انسان است. بدین منظور، شلر وجوه واقعی و تجربی انسان را درکنار ارزش‌های معنوی و روحانی او و با اذعان به استقلال آن‌ها از یک‌دیگر و درعین‌حال تعامل و پیوندشان موردتوجه قرار می‌دهد. ماکس شلر، تحت‌تأثیر بحران زمانهٔ خود، ازسویی توجه خود را به جنبه‌های مغفول‌ماندهٔ آدمی از جمله عواطف و احساسات، به‌ویژه عشق و نفرت، معطوف می‌کند و ازسوی دیگر، ضمن تلاش برای ارائهٔ معرفتی یقینی درمورد انسان، با اجتناب از ذات‌گرایی، امور مربوط به انسان را از منظری پدیدارشناسانه و براساس نحوهٔ آشکارگی آن‌ها بررسی می‌کند. او، ضمن داشتن تعلقاتی فلسفی، براساس دغدغه‌های جامعه‌شناسانه به مسائل انضمامی و واقعی انسان توجهی خاص دارد. شلر درباب انسان، افزون‌بر ویژگی‌های عام و مشترک او با بقیه، به تشخیص انسان بهای زیادی می‌دهد و البته بر آن است که نمی‌توان انسان را به‌شیوه‌ای عینی شناخت و تنها باید براساس رویکردی پدیدارشناسانه با او مواجه شد.

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

* استادیار مؤسسهٔ 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 آگوست ۱۸۷۴-۱۹ می ۱۹۲۸) در تأملات خود تلاش کرده است بین حوزه‌های ارزشی و عاطفی، که عمدتاً آشتی‌ناپذیر قلمداد می‌شوند، پیوند ایجاد کند. از این نظر، او تأثیر به‌سزایی در جریان‌های فکری مختلف داشته است، تاجایی که «مارتین هایدگر» از نقش فلسفی برجسته او در روزگار معاصر تمجید کرده است. شلر در حوزه‌های مختلفی قلم‌فرسایی کرده است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها انسان‌شناسی فلسفی است. شلر، با اتخاذ رویکردی جامع، به بخش‌های مغفول‌مانده انسان توجه کرده است و بدین منظور، به‌ویژه 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، ایدئالیسم آلمانی، و فلسفه زندگی، تأثیر آن‌ها در دیدگاه او در مورد 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 به‌حاشیه 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، افزون‌بر 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 محوری وحدت‌بخش برشمرد که اجزای دیگر اندیشه او حول و حوش آن گرد آمده است و از این رو، حتی اگر کلیت آرای شلر فاقد نظام‌مندی موردانتظار از اندیشمندان و به‌ویژه فیلسوفان باشد، انسان‌شناسی فلسفی او انسجام‌بخش اجزای مختلف فکری اوست.

۲. انسان‌شناسی فلسفی

انسان‌شناسی فلسفی (philosophical anthropology) معرفتی فلسفی است که بر شناخت انسان براساس مقولات و مفاهیم کلی تکیه دارد و با آن‌که به اقتضای فلسفی خود از واقعیت‌ها فراتر می‌رود و استعلا می‌یابد، وضعیت انضمامی انسان را نیز مدنظر دارد. در انسان‌شناسی فلسفی، انسان هم موضوع (object) و هم فاعل شناخت (subject) است. اگر فلسفه را دانشی در مورد کلیت هستی در پرتو علل نهایی (ultimate causes) و شرایط

بنیادی (fundamental conditions) هستی بر شماریم، فلسفهٔ انسان یا انسان‌شناسی فلسفی دانشی عقلانی در باب هستی آدمی بر اساس عوامل مذکور است (Darowski 2014: 16). مراد از علل نهایی به‌طور خاص علل چهارگانهٔ مطرح در سنت ارسطویی – توماسی (Aristotelian-Thomistic tradition) است که علت مادی، صوری، مؤثر یا فاعلی، و غایی را در بر می‌گیرد. در کل، انسان‌شناسی فلسفی به سؤالاتی بنیادین می‌پردازد، از قبیل این‌که ماهیت وجود انسان چیست؟ نحوهٔ وجود او در هستی و عالم چگونه است؟ و موقعیت آدمی در مقایسه با دیگر موجودات کدام است؟

از ویژگی‌های مهم انسان‌شناسی فلسفی رد دوگانه‌انگاری دکارتی و در نتیجه تلقی انسان به‌مثابهٔ 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. هریک از این دو بعد استقلال خود را دارد، چنان‌که هیچ‌یک را نمی‌توان به دیگری فروکاست (Luther 1974: 19). شلر با ترکیب ابعاد مادی و معنوی انسان به نقش هر دو بخش در تکوین موجودیت انسان و نیز فعالیت‌های عملی و شناختی او توجه می‌کند که در ادامه بدن‌ها پرداخته خواهد شد. در این‌جا، شایان ذکر است که هرچند شلر سهم عقل و نیز احساس و عاطفه را به‌صورتی مجزا مورد توجه قرار می‌دهد، تأکید او بر ابعاد احساسی و عاطفی از این حیث اهمیت دارد که تا روزگار شلر عموماً این بخش از هستی انسان تحت‌الشعاع عقل شده بود و فاقد ارزش معرفتی دانسته می‌شد.

۳. مبانی فکری ماکس شلر

ماکس شلر به‌طور خاص متأثر از سه جریان فلسفهٔ زندگی (life-philosophy/ lebensphilosophie)، ایدئالیسم آلمانی، و مسیحیت بوده است (Stegmüller 1969: 102). مواجههٔ شلر با موارد مذکور گزینشی منتقدانه بوده است، تاجایی‌که اندیشهٔ او ویژگی چندرگه‌ای یافته است. در ادامه، با تأکید بر ره‌یافت پدیدارشناسی شلر به مواجههٔ او با جریان‌های مذکور، از جمله آرای هوسرل و کانت، پرداخته می‌شود و آنگاه نقش عواطف و احساسات در شناخت انسان با تمرکز بر نقش عشق و کین‌توزی در شناخت انسان، به‌همراه بازتفسیر او از مسیحیت و نیز نگاهی انتقادی به آرای نیچه، بررسی می‌شود.

۱.۳ پدیدارشناسی

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

در پدیدارشناسی ماکس شلر به عناصر پیشینی و ماتقدمی توجه می‌شود که با شهود بلاواسطه امور ابعادی از پدیدارها توضیح داده می‌شود که در روش‌های متداول علمی و شیوه‌هایی از قبیل استقرا و قیاس به‌دست نمی‌آیند و از این‌رو، پدیدارشناسی بر اصولی مقدم بر وجوه خاص دادگی و اعطاشدگی (givenness) امور مبتنی است (Stegmüller 1969: 103-104). از این نظر، پدیدارشناسی را باید «رویکرد» (attitude) تلقی کرد و نه «روش» (method) خاصی که مبتنی بر شیوه‌هایی از قبیل استقرا (induction) و قیاس (deduction) است. به بیان دیگر، بنیان پدیدارشناسی بر توجه به بخشی از امور قرار دارد که پیش از آن که در قالب تعین‌های مختلف طبقه‌بندی و به تبع آن مطالعه شود، موضوعیت می‌یابد. در نگرش شلر، پدیدارشناسی عنوان دانشی خاص یا عبارت دیگری برای فلسفه نیست، بلکه آن را باید تعبیری دانست برای گرایش به تحقیق امور، به‌طوری‌که بدون آن جنبه‌هایی از واقعیت ناشناخته باقی می‌ماند. پدیدارشناسی به بیان هوسرل بازگشت به خود اشیا و تلاش برای رویارویی با آنهاست و البته 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 اشیا از طریق فرایند آگاهی ذهنی عنصر تعیین‌کننده است.

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

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

اما این پرسش به‌نحو 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 شقّ اول صادق باشد و اگر عقل منشأ احکام اخلاقی باشد، شقّ دوم صادق خواهد بود (ماندلباوم ۱۳۹۲: ۵۱).

این دوگانگی از نظر شلر قابل‌نقد است، از این‌رو او از امر پیشینی عاطفی سخن می‌گوید و بر آن نیست که منوط‌کردن احکام اخلاقی به احساس ناگزیر به نسبی‌گرایی (relativism) بینجامد. از این نظر، شلر منتقد کسانی هم‌چون کانت است که معتقدند امر اخلاقی باید مطلق و فارغ از احساسات باشد، زیرا اگر امری مطابق با عواطف انسانی و بر مبنای میل آدمی صورت گیرد، نمی‌تواند اخلاقی قلمداد شود. شلر در این مسیر، هم‌پای اندیشمندانی چون 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 مخدوش‌کنندهٔ عواطف، غرایز، و ارادهٔ آدمی باشد موضعی انتقادی و اعتراضی اتخاذ می‌کند (Bordo 1987: 116).

۲.۳ ایدئالیسم آلمانی

یکی از مهم‌ترین سؤالات فلسفی این است که آیا جهان و پدیده‌های آن مستقل از بازنمایی‌شان در آگاهی ما وجود دارند یا 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 است و دیدگاهی که براساس آن چیزی فارغ از آگاهی ما وجود ندارد ایدئالیسم است. «بارکلی» نمایندهٔ مهم ایدئالیسم است و شکل تعدیل‌شدهٔ آن را می‌توان در نزد کانت یافت. بارکلی بر آن است که چیزی فارغ از آگاهی (اعم از آگاهی انسان یا آگاهی خدا) وجود ندارد. هم‌چنین، براساس ایدئالیسم استعلایی — صوری (transcendental-formal) کانت، آگاهی آدمی متکفل و مسئول تولید واقعیت نیست؛ آگاهی صرفاً امور را به درون ساختارها و چهارچوب‌هایی پیشینی هدایت می‌کند تا کارویژه‌های شناختی (cognitive functions) «من» یا «خود» محقق شود. البته کانت ایدئالیسم را نیز نقد می‌کند، زیرا معتقد است ساختارهای آگاهی، که با صور مختلف خود امکان دریافت واقعیت بیرونی را فراهم می‌آورد، بر شناخت و درک ما مقدم است. شوپنهاور سعی کرد دیدگاه کانت را با نزدیک‌کردن سازه‌های تعیین‌کنندهٔ آگاهی به

تجربه زیسته (lived experience)، که بر بازنمایی (representation) در نزد سوژه تقدم دارد، توضیح دهد. درکل، توجه به مناسبات واقعی انسان‌ها از نقاط مورداشترک در نزد متفکران پساکانتی از جمله ماکس شلر است که براساس آن بر نحوه بودن آدمی در جهان تأکید ورزیده‌اند و توجه‌نکردن کانت بدین زمینه را نقد کرده‌اند. از نظر این دسته از اندیشمندان، تلقی خاص کانت از شخص عاقل (rational person/ vernunftperson) در واقع «شخص‌بودگی» (personhood) را نادیده می‌گیرد، چراکه عقل را مسئله‌ای فرافردی (superindividual) در نظر می‌گیرد که شرایط و الزامات آن به یکسان در مورد همه افراد صدق می‌کند. بنابراین، درحالی‌که ایدئالیسم آلمانی توضیحی خارجی (extrinsic) براساس معیاری بیرونی از انسان ارائه می‌کند، شلر قصد دارد به توضیحی درونی (intrinsic) و براساس نحوه پدیدارشدن ویژگی‌های انسان پردازد (Crosby 1998: 22-23).

درجهان‌بودگی آدمی، افزون‌بر موقعیت فرد، به نحوه مناسبات اخلاقی و اجتماعی فرد با دیگران نیز مربوط است. از نظر شلر، کانت براساس فرمالیسم عقل‌گرایانه آگاهی و فهم را جدای از احساسات و عواطف آدمی در نظر گرفته است و چون با نگاهی فرمالیستی فقط به ساختارهای پیشینی فاهمه توجه کرده است، قادر به ارائه دیدی جامع از انسان نشده است. از این‌رو، شلر درمقابل 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 ارزیابی می‌کند. 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 نیستند و درمقابل، تمام ارزش‌ها و احساسات نیز صرفاً بر داده‌های حسی مبتنی نیستند؛ عناصر غیرصوری هم می‌توانند پیشینی باشند، چنان‌که عقلی که بر اثر تجارب حسی تکوین می‌یابد عقلی مشروط است. از آن‌جا که قوانین فاهمه ضروری، ثابت، و لایتغیرند، ضامن قطعیت معرفت‌اند و به آشفتگی و پراکندگی موجود در تجارب حسی نظم می‌بخشند. تأکید شلر بر وجه تجربی و غیرصوری معرفت آدمی براساس التفات و وجه قصدی (intentional) آگاهی، فارغ از این‌که متعلقش چه باشد، قرار دارد (Berger and Luckmann 1991: 34). به بیان دیگر، آگاهی چه به امری معقول

توجه کند و چه به موضوعی محسوس التفات داشته باشد، در هر حال، آن‌ها را از حیث واقعیتی که دارند بررسی می‌کند. از این حیث، دیگر نمی‌توان معرفت ناب و خالص و فارغی را، که فارغ از تأثرات بیرونی باشد، شناسایی کرد. 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 کرد. هم‌چنین، با او در این‌که اخلاق باید غیرمشروط (unconditioned) و پیشینی (a priori) باشد موافقت داشت. از این‌رو، شلر هم بر آن است که اخلاق نمی‌تواند بر امری پیش‌بینی‌ناپذیر تکیه کند که براساس احتمال وقوع برخی از غایات خاص طرح می‌شود، اما او این استنتاج کانت را رد می‌کند که محتواها و مضامین مادی تجربهٔ اخلاقی جایگاهی در تعیین ارزش اخلاقی کنش‌ها و اعمال ندارند. در واقع، کانت در اخلاق فقط آن نوع اصل قانون‌مندی و قانون‌پذیری (principle of lawfulness) را می‌پذیرد که مربوط به سوژه‌ای کاملاً عقلانی است و براساس امر جهان‌شمول الزام‌آور و مطلق (تنجیزی) (categorical imperative) طرح می‌شود. بر این اساس، عناصر ارائه‌شده در تجربهٔ اخلاقی هرگز قادر نیستند که به‌لحاظ صرف قانون‌مندی خودشان، مستقل و فارغ از سوژه درک شوند. برای همین، تصمیم‌گیری در مورد اصول اخلاقی براساس روندی فرمال و صوری رخ می‌دهد و فرایند آن براساس اجتناب و احتراز از محتوای مادی مندرج در آن‌هاست. در منظر شلر، اتخاذ چنین موضعی مانع از این شده است که کانت بتواند توضیحی روشن و منسجم از تجربهٔ نظری و عملی انسان ارائه کند، در صورتی‌که شلر بر این باور است که برخورد اولیهٔ ما در قبال جهان امری مؤثر (affective) در 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 به‌صورتی پیشینی دربرگیرندهٔ تجربه‌ای مؤثر از ارزش‌هاست معطوف به هرآنچه در مورد آن تأمل می‌ورزیم. از این‌رو، اراده و خواست ما در موارد مختلف، فارغ از محتوای مادی ارزشی آن‌ها، یعنی اراده‌کردن صرفاً به‌شیوهٔ فهم پیشینی و ماتقدم آن‌گونه‌که کانت مطرح کرده است، امری شکست خورده و خودتخریب‌گر (self-defeating) خواهد بود (Blosser 2002: 397-398). شلر در مقابل این نظر تلاش می‌کند سهم مغفول‌ماندهٔ عناصر مادی و تجربی مندرج در محتوای ادراکات آدمی را نیز، در کنار بخش فرمال و صوری معرفت انسانی، که به خود معرفت جنبه‌ای پیشینی دارند، طرح کند.

۴. انسان‌شناسی ماکس شلر

ویژگی مهم انسان‌شناسی فلسفی ماکس شلر توجه او به ارائه تصویری جامع و درعین حال متقن از ماهیت آدمی است که بتواند شامل وجوه مختلف اعم از ابعاد عقلانی و عاطفی باشد. درعین حال، هدف او 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 او در متن مناسبات انضمامی و واقعی ارائه کند. شلر، با وجود اذعان به سیر تطورات در جامعه انسانی، محتوا و مضمون ارزش‌های انسانی را از تعرض عوامل متغیر مصون می‌داند. از منظر او، عوامل واقعی و عینی تعیین‌کننده حقیقت ارزش‌ها نیست؛ آن‌ها تنها شرایط پدیدارشدن امور را فراهم می‌کنند، بی‌آن‌که دخالتی در محتوا داشته باشند. با این حال، نباید به امور واقعی بی‌توجه بود، به‌ویژه که مشکل اغلب نظریات انسان‌شناسانه انتزاعی بودن و فاصله آن‌ها از واقعیات زندگی ملموس آدمی است (Scheler 1974: 3). شلر به تجربه انضمامی توجهی خاص دارد، اما این به‌معنای توقف در واقعیت موجود نیست. به‌زعم او، انسان، برخلاف موجودات دیگر که وضعیتی درخودفرو بسته (self-contained) دارند، قادر است از شرایط موجود فراتر رود و جهان مختص به خویش را شکل دهد. این نظر او همانند دیدگاه هایدگر است که اظهار می‌کند دربین موجودات فقط انسان دارای عالم است و بقیه موجودات تنها در عالم به‌سر می‌برند. توجه به شرایط انضمامی آدمی در هستی سبب شده است «مارتین بوبر» انسان‌شناسی فلسفی ماکس شلر و هستی‌شناسی بنیادین (fundamental ontology) هایدگر را جزء مهم‌ترین تلاش‌های فکری برای شناخت انسان در سده بیستم برشمارد (Buber 1945: 307). هر دو، ضمن تأثیرپذیری از هوسرل، برای گذر از آگاهی استعلایی به‌منظور نیل به شناخت از انسان بر مبنای نحوه بودن او گام‌های درخور توجهی برداشته‌اند. با آن‌که هوسرل، با طرح زیست‌جهان، گشاینده راهی شد که در آن به امور واقعی مخصوصاً در تعاملات میان انسان‌ها توجه می‌کرد، شلر بیش از او به تحلیل روابط ذهنی و روحی انسان از مجرای فلسفه زندگی اهتمام ورزید (Scheler 2013: 7). برای شلر، بیش از هر چیز نحوه برساخته‌شدن آگاهی در متن زندگی، آن هم متأثر از عوامل مختلف، به‌ویژه سطوح غیرعقلانی، اهمیت دارد. به نظر او، آدمی هر آن در معرض شدن و سیوررت است و براساس امکاناتی که برای او متصور است، می‌تواند از هرآن‌چه تاکنون بدان نائل شده است فراتر رود. تأمل آدمی درباره سرشت خود عامل تشخیص و متمایزکننده او از سایر موجودات به‌شمار می‌آید و سبب می‌شود فرد در مقام «شخص» (person)

جلوه‌گر شود. اگر بشر بودن روندی طبیعی و غیرگزینشی است، شخص بودن بر توانایی‌های ادراکی و عقلی و مخصوصاً ظرفیت گزینش‌گری و انتخاب آدمی مبتنی است که حتی می‌تواند راه‌نمای آدمی در مسیر خداگونه‌شدن باشد. البته انسان قادر نیست به جایگاه خدایی نائل شود و در موضعی فراتاریخی قرار گیرد، اما از آن‌جاکه 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. باین حال، همین مرزشکنی نیز در بستری عینی به وقوع می‌پیوندد.

شلر، هم‌چون متفکران منسوب به فلسفهٔ 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)، یا حیوان نمادین (symbolic animal) می‌داند. شلر هرگز منکر این ابعاد آدمی نیست و وجود آن‌ها را در جنبهٔ زیستی، و به‌طور مشخص آنچه به بدن مادی و محیط فیزیکی پیرامون او مربوط می‌شود، تصدیق می‌کند. باین حال، او انسان را، مقدم بر هر چیز، موجودی روحانی (spiritual being) می‌داند. برای شلر، درمیان عواطف و احساسات آدمی دو قطب مخالف یعنی عشق و نفرت حائز اهمیت زیادی است که افزون‌بر کارکردهای حسی، نقشی معرفتی دارند. او با این جنبه‌های وجود آدمی نیز براساس 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 اثری مستقل بدین موضوع پرداخته است و درعین حال، اذعان دارد که شرح نیچه از این مفهوم بر نظریات او تقدم داشته است و درمیان نظریات ارائه‌شده درباب منشأ داوری‌های اخلاقی، عمیق‌تر از دیدگاه‌های دیگر است. شلر کلیت دیدگاه نیچه را می‌پذیرد، هرچند نظر نیچه را درمورد تشخیص عشق مسیحی هم‌چون ثمرهٔ اصلی کین‌توزی نقد می‌کند (Scheler 2007: 27). به‌واقع، شلر با فراتررفتن از نیچه، که پیوندی ضروری بین کین‌توزی و ارزش‌های مسیحی قائل بود، کین‌توزی را به‌شکلی مستقل بررسی کرده است 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.

در تفکر شلر، کین‌توزی خودمسموم‌سازی (self-poisoning) ذهن و به تعبیری، گرایش ذهنی دیرپا و طولانی‌ای متأثر از سرکوب نظام‌مند (systematic repression) عواطف و احساسات است. خود بروز احساسات امری طبیعی و به‌هنگار و مقتضای ناگزیر طبیعت بشر است، اما کین‌توزی زمانی ظهور می‌یابد که تأثرات آدمی مجالی برای تجلی و بروز نمی‌یابند 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 (the impulse to detract)، و بدخواهی (spite) در زمره مهم‌ترین حس‌های عاطفی آدمی است (Scheler 2007: 29). البته واکنش یا عکس‌العمل (reaction) به خودی‌خود به کین‌توزی نمی‌انجامد؛ کین‌توزی تنها زمانی بروز می‌یابد که چنین احساساتی به ارزش‌داوری خاصی منتهی شود و ناتوانی در بروز آن عواطف را به‌شکلی خصمانه ارائه کند. ویژگی مهم رفتار کین‌توزانه همین واکنشی‌بودن آن است، به طوری که نیروهای واکنش‌گر بر نیروهای کنش‌گر تفوق می‌یابند. به‌سخن 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 براساس دارا بودن قدرت تعریف کرد، زیرا انسان کین‌توز عکس‌العملی نشان نمی‌دهد و عناصر واکنش‌گر، با گریز از کنش‌گری، امکان برتری در مقایسه با نیروهای فعال را به‌دست می‌آورند. کلیت این روند ناشی از تبدیل نیروهای دخیل و مؤثر به امری حس‌شده (felt/senti) است که درعین اجتناب از کنش، تأثیری سازنده بر جای می‌گذارد (Deleuze 2002: 111).

بنابراین، انسان کین‌توز، درعین حال که میل به انتقام دارد، درعمل نمی‌تواند واکنش مناسبی نشان دهد. طبق دیدگاه شلر، ارزش‌های انسان با تأثرات احساسی او پیوندی وثیق دارد. یکی از نمودهای این قضیه در انتخاب‌گری آدمی تبلور می‌یابد، بدین معنا که قلمرو ارزش‌ها دارای سامان و نظم خاصی است 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 به‌طور خاص در شناخت - ارزش (value-cognition)، و به‌دنبال آن در ترجیح‌بخشی (preferring)، خود را می‌نمایاند (Scheler 1973: 86-87). درواقع، تعیین

جایگاه ارزش‌ها براساس سلسله‌مراتب آن‌ها و درعین‌حال، مبتنی بر قضاوت ما در مورد جوهر آن‌ها صورت می‌گیرد؛ سازوکار این روند نیز بر انتخاب (choosing) مبتنی است که روندی براساس سنجش مصلحت و خیر و هم‌زمان متأثر از عواطف انسانی است و از این رو، گزینش‌گری ارزش‌ها موضوعی نیست که دل‌خواهانه یا بدون غایت و سرسری (conation) صورت گیرد.

پیش از شلر، نیچه بر آن بود که ناتوانی از ابراز وجود درقبال قدرت‌مندان، و به‌تعبیری خدایگان جامعه، سبب می‌شود اقشار فرودست و بندگان موضعی خصومت‌آمیز درقبال دارایی و قدرت بخش‌های بالادست جامعه اتخاذ کنند. در این میان، سرآغاز طغیان برده‌ها در اخلاق زمانی به‌وقوع می‌پیوندد که کین‌توزی به آفرینش‌گری و خلاقیت سوق می‌یابد و حتی ارزش‌آفرین می‌شود. باتوجه‌به این که کین‌توزی مربوط به افرادی است که پاسخ مناسب برای کنش فعالانه از سوی ایشان منتفی شده است، 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 ازاساس امری واکنشی است که به هرآن‌چه خارج (outside)، دیگری (other)، و غیرخود (non-self) است نه می‌گوید و این نه‌گفتن عملکرد خلاقانهٔ فرد کین‌توز به‌شمار می‌آید که سبب می‌شود هر نوع کنشی از سوی او واکنشی باشد (Nietzsche 2008: 20). در چنین وضعیتی، هر فعالیتی از جانب فرد کین‌توز به‌سبب وجود عامل و محرکی در بیرون است و فرد صرفاً با هدف نیل به تسکین و آرامش عکس‌العمل نشان می‌دهد. نیچه ریشهٔ کین‌توزی را در مسیحیت و واکنش به اخلاق آن دانسته است و معتقد است ایمانی که مسیحیت خواهان آن بود و تاحدودی نیز بدان دست یافت از سنخ ایمان پاسکال بود که به‌شکلی ترسناک در حکم خودکشی تدریجی و مستمر عقل (constant suicide of reason) بوده است. مسیحیت از همان ابتدا ملازم با قربانی‌کردن و فداکردن امور مختلف از قبیل آزادی، غرور، یقین ذاتی درباب روح، و نیز بردگی (slavery)، استهزای خویشتن (self-mockery)، و درعین‌حال ناقص‌کردن خود (self-mutilation) بوده است (Nietzsche 2009: 52-53). ناقص‌کردن خویش یا به‌عبارتی مثله‌کردن و تحریف کلیت وجود خویش مشابه خودمسموم‌سازی ذهن از جانب فرد کین‌توز است که شلر بر آن تأکید می‌ورزد. این مطلب دالّ بر آن است که آدمی نه‌تنها در کین‌توزی با احساساتی ناخوشایند درگیر می‌شود، بلکه مهم‌تر از آن با نوع قضاوت درباب ارزش‌های گوناگون به اعوجاج و انحراف درمورد خود و جهان می‌رسد.

شالر، با وجود موافقتش با نیچه در کلیات، معتقد است ارزش‌های مسیحی به‌نحوی که پدیدار شده است می‌تواند در قالب کین‌توزی تحریف شود و البته اغلب نیز همین‌گونه شده است، اما کانون اخلاق مسیحی بر بستر کین‌توزی رشد نیافته است؛ برعکس، اخلاق بورژوازی را، که از سده سیزدهم به بعد جای‌گزین اخلاق مسیحی شد و به‌طور مشخص در انقلاب فرانسه به‌اوج خود رسید، باید کین‌توزانه دانست. در باور شالر، فارغ از اصل ارزش‌ها و جایگاه ذاتی آن‌ها، در کین‌توزی، نحوه مواجهه و بازتفسیر ارزش‌ها و سلسله‌مراتب آن‌هاست که نقشی مهم و تعیین‌کننده ایفا می‌کند. از این‌رو، بیش از هر چیز، نوع احساسی که شخص بروز می‌دهد اهمیت دارد، به‌ویژه که کین‌توزی، براساس ناتوان‌سازی ذهن، مانع می‌شود که سوژه به‌طور شفاف درباره موقعیت خویش تأمل کند و یا آن را به‌شکلی صحیح ارزیابی کند (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 نشان‌دادن واکنش مناسب به امور و در نتیجه بروز کین‌توزی به‌واژگونی ارزشی منجر می‌شود، تاجایی که فرد، برخلاف نفس‌الامر مسائل، طبق ترجیحات خویش تقدم و تأخر ارزش‌ها را تعیین می‌کند؛ به‌تعبیر نیچه، با آن‌که ارزش‌هایی از قبیل استقلال، قدرت، سلامت بنیه، ثروت، و زیبایی ظاهری به‌طور طبیعی بالاتر از ارزش‌هایی هم‌چون بردگی، ضعف، و فقرند، بر اثر کین‌توزی، اخلاق بردگی به‌شکل خلاقانه‌ای ارزش‌هایی همانند فروتنی و تواضع، انکار خویشتن (self-renunciation)، و عشق به فقر را به‌مثابه ارزش‌های والاتر جلوه می‌دهد (Byrne 2009: 23). در این‌جا، وجه سازنده و آفرینش‌گر کین‌توزی هم‌رخ می‌نمایند، بدین معنا که اقشار فرودست جامعه نیز به‌تناسب موقعیت خویش دست به بازآفرینی ارزش‌هایی می‌زنند تا بتوانند درمقابل ارزش‌های افراد والاتر ایستادگی و مقاومت ورزند.

در بیان نیچه، سلسله‌مراتب ارزش‌ها بر تکامل در طبیعت و به‌طور خاص مؤلفه قدرت مبتنی است. از این لحاظ، انسان‌ها نیز در جامعه با اراده معطوف به قدرت امور را به‌پیش می‌برند و از این‌رو طبیعی است افراد فاقد قدرت نیز برای برهم‌زدن ارزش‌های مسلط و مؤثر در جامعه دست به توجیه بزنند. کین‌توزی در بدو امر پی‌آمد انتخاب سنجیده و تأمل آگاهانه نیست، زیرا معیار واقعی در ترجیح، پیش از آن‌که به ارزیابی برسد، به‌شکلی ناخودآگاه دچار دگردیسی و تحریف شده است و تازه بعد از این مرحله است که کین‌توزی زمام امور را در دست می‌گیرد 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 ترجیح‌دهی است. به عبارت دیگر، کین‌توزی دربردارندهٔ توهم ارزشی (value-delusion) و گرایشی در جهت 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 ناتوانی از نیل بدان‌ها تحقیر می‌کند و از همین رو، ویژگی‌هایی نیز در وجود او نهادینه می‌شود که از آن جمله ناتوانی از تحسین (admire)، احترام‌نهادن (respect)، و عشق‌ورزیدن (love) است (Deleuze 2002: 117). از آن‌چه بیان شد می‌توان بدین نکته رسید که در تفکر شلر، به تبع نیچه، مقایسه‌کردن خویش با دیگری، احساس ناتوانی، و البته ناکامی در نشان‌دادن واکنش درخور در تعامل با دیگران عامل مهمی در بروز کین‌توزی است.

۲.۴ عشق

قطب مخالف کین‌توزی یعنی عشق نیز جزء عواطفی است که به‌باور شلر، فراتر از احساس صرف، کارکردی معرفتی دارد. به بیان شلر، ابراز عشق به دیگری منوط به وجود ویژگی‌های خاصی اعم از استعداد، زیبایی، یا حتی فضیلت خاصی در طرف مقابل یا به‌منظور نیل به هدفی مشخص از طریق دیگری نیست. خود عشق واجد کیفیت‌های ارزشی و مواهب متعالی است. در واقع، خود عشق امری مطلق است که تحت‌تأثیر امور متغیر واقع نمی‌شود (Scheler 2008: 166). عشق به جنبهٔ خاص و ویژهٔ فرد، که همانا «شخص‌بودگی» و «تشخص» اوست، تعلق می‌گیرد که وجه بارز و منحصربه‌فردی فراتر از مجموع ویژگی‌های فرد است. مواجهه با هر فردی متضمن تلقی او به‌مثابهٔ امری غایی و نهایی (ultimate) است و تنها در این صورت می‌توان به شناخت طرف مقابل نائل شد. چنین دیدگاهی شبیه نظر کانت در باب انسان به‌مثابهٔ غایت فی‌نفسه (end in itself) و در مقام 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 بیان دیگر، تشخص آدمی در نیل به تمایز وجودی است و نه براساس این‌که فرد ذیل قانونی عام و جهان‌شمول از عقل قرار گیرد (Scheler 1973: 494).

با اهتمام شلر به اخلاق مادی به‌جای اخلاق صوری، آن‌چه انسان را به‌گونه و ژرفای وجودی دیگری رهنمون می‌شود عشق است. در این جا نیز رویکرد پدیدارشناسانهٔ شلر بر نحوهٔ آشکارگی دیگری برای عشق‌ورزی انسان تأکید می‌کند که مستلزم اجتناب از رویکرد

سوژکتیو و تسلط بر موضوع شناخت است. شلر تصریح می‌کند که افراد را در هیچ کنش اصیلی اعم از شناخت و حتی در عشق‌ورزی نمی‌توان عینیت بخشید، بلکه فقط می‌توان با شخص مواجهه‌ای پدیداری داشت، چراکه شخصیت وحدت و اتحاد جوهر (substance) و هم‌زمان مشاهده‌ای گم‌راه‌کننده و گاه حتی بی‌نتیجه (baffling observation) و درعین‌حال، تجزیه و تحلیلی فرار (eluding analysis) است (Scheler 2008: 167). برای همین، وجوه منحصر به فرد هر شخصی را فقط براساس نسبت بین ابعاد متکثر شخصیت او، 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 «شخص» باز می‌نمایاند.

بشر، پیش از آن‌که موجودی اندیشنده یا فاعلی مختار باشد، موجودی بهره‌مند از عشق است. باین‌حال، عشق کنشی خاص و بالطبع برای نیل به هدف معینی نیست. عشق رویارویی مستقیم و بلاواسطه‌ای (immediate) است که بیش از استدلال، دریافت و وجدان می‌شود و از این‌رو، اغلب نمی‌توانیم دلیل بیاوریم و توضیح دهیم که چرا کسی را دوست داریم یا آن‌که چه عاملی ما را بدین وادی رهنمون می‌شود. از همین‌روست 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 در بر می‌گیرد. در عشق اصیل، نباید هیچ‌گونه رابطه تملک یا معطوف به هدف خاصی متصور باشد. به‌میزانی که اقدام به عینیت‌بخشی (objectify) در مورد فردی با هر روشی انجام شود، شخصیت از چنگ ما می‌گریزد و از این‌روست که برای شناخت دیگری، اعم از خداوند یا هم‌نوعان خود، نه تنها باید «به» او عشق داشته باشیم، بلکه افزون‌بر آن باید «با» او و نیز «در» او 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 او، با توجه به شرایط بفرنج زمانه‌اش در اوایل سده بیستم، مسئله مهم خاطر نشان کردن مسئولیت عظیم آدمی و تذکر در این زمینه است. شلر معتقد است آدمی باید با موقعیت تراژیک خود مواجه شود 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 که 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، با وجود تمام ناملایماتش، همان چیزی است که فلسفه زندگی را برای ماکس شلر

قابل توجه کرد 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 براساس صدق و کذب منطقی محقق نمی‌شود، بلکه بیش از هرچیز پیوندی انفسی و وجودی با خداوند برقرار می‌شود که خود نسبتی وثیق با زندگی انضمامی انسان دارد.

به‌هرحال، شلر با توسل به عشق برای تقرّب به شناخت ماهیت انسان راهی متفاوت با زمانهٔ خود در پیش می‌گیرد، زیرا تلاش می‌کند برخلاف بسیاری از دیدگاه‌های رایج، که فقط به جنبهٔ عقلانی انسان توجه داشتند، به شرایط عاطفی و احساسی نیز بهای درخوری بدهد و ازجمله با تفسیر خاص خود از عشق مسیحیت فرهنگ معاصر غربی را بازسازی و احیا کند (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، به‌شمار می‌آمد؛ ولی شلر قرائتی از عشق را برجسته می‌کند که براساس آن عشق‌ورزی تعاملی متقابل است، بی‌آن‌که مستلزم تحقیر و کم‌ارج‌انگاشتن یکی از طرفین باشد.

۵. تشخیص و انسان‌شناسی

محور اصلی انسان‌شناسی ماکس شلر مسئلهٔ شخص‌بودگی و تشخیص آدمی است که در آن فرد، با فراتررفتن از سطح عمومی، به جایگاهی متمایز از بقیه می‌رسد. البته چنین تطوری بدون تعامل با دیگران صورت نمی‌گیرد و فرد، درعین‌بودن در جمع هم‌نوعان خویش، قادر است به چنین موقعیت خاصی نائل شود.

با چنین تصویری از انسان، ارتباط با عالم نه از منظر سودانگاری و کسب بیش‌ترین نفع ممکن، بلکه از طریق تلقی حیات به‌عنوان موهبت و بخشش محقق می‌شود. در رویارویی با زندگی و جلوه‌های مختلف آن، به‌جای کوشش تسلط‌جویانه، باید براساس ره‌یافتی هم‌دلانه برای گشودن رازهای آن اقدام کرد. در این مورد، فلسفه بیش از سایر حوزه‌ها، ازجمله دین، گشودگی آدمی به هستی را ارج می‌نهد، چون دین معمولاً با ارائهٔ تصویری واحد، ثابت، و البته قطعی از هستی و مخصوصاً خداوند راه را بر آمادگی انسان برای فهم افق‌های جدید محدود می‌کند، در صورتی که فلسفه همه‌چیز و ازجمله فهم خداوند را مبتنی بر «صیرورت» و «شدن» تفسیر می‌کند. شلر، در رویکرد پدیدارشناسانهٔ خود، معتقد است جهان به‌خودی‌خود پدیده‌ای فاقد معناست و معنا فقط با 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 بیش خود را داشته باشند، در صورتی که اغلب افراد به دنبال معنای از قبل آماده‌اند. تنها افرادی که دارای خلاقیت لازم باشند قادر به بازآفرینی معنا در جهانی خواهند بود که معتقدند در آن خدا، به جای آن که جهان را خلق کرده باشد، امکان فراهم شدنش را مهیا کرده است.

انسان‌ها تاجایی که امکان استعلا و فراترفتن از خود را داشته باشند قادر خواهند بود از محدودیت‌های زیستی خویش فراتر روند و در قلمرو روح سهیم و شریک شوند، آن‌گونه که به تبعیت از «گئورگ زیمل» می‌توان گفت: زندگی بشری چیزی است بیش از زندگی (more-than-life/ Mehr-als-Leben) (Vandenberghe 2008: 21). در این فراروی که در جست‌وجوی امر مطلق صورت می‌گیرد، آدمی از بُعد بشری (human) تعالی می‌جوید و متوجه جنبه الهی (divine) می‌شود. چنین تمنايي دليل مهمي بر استقلال قلمرو ارزش‌ها و ایده‌ها در مقام حوزه مطلق و مستقلى است که فراتر از وجه زیستی و مادی انسان قرار دارد، چراکه 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» درباره استنتاج ذهن از حیات را رد می‌کند و نظر نیچه و لودویگ کلاگس (Ludwig Klages) را هم نقد می‌کند که ذهن را شکل زوال‌آمیز، روبه‌انحطاط (degenerate form)، و دشمن زندگی (adversary of life) دانسته‌اند. او هم‌زمان می‌کوشد از فروافتادن در قطب دیگر نیز پرهیز کند و از این لحاظ، ایدئالیسم را هم، که براساس آن جریان جهان جلوه‌ای انحصاری از یک اصل جهان‌شمول و عام است، نمی‌پذیرد، چون در ایدئالیسم گویی جنبه خاص و متمایز فردیتی برآمده از عقل انتزاعی و کلی حاکمیت دارد، در صورتی که فرد از حیث وجودی ارزشی انضمامی دارد که نمی‌توان آن را از ایده کلی استنباط کرد.

تقرّب به امر الهی به انسان‌ها اجازه می‌دهد که کل هستی و از جمله خویشان را از منظر خداوند بنگرند و با سهیم‌شدن در بینش الهی، ذیل عشق الهی قرار گیرند. این عشق از سنخ مهرورزی کورکورانه نیست و اجازه می‌دهد که آدمی هرچیزی را در شرایط و وضعیت ایدئال خود ببیند و براساس آن هرچیزی نه فقط دوست‌داشتن 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 شخص‌شدن، گرایش به امر مطلق و خداگونه‌شدن است، شلر معیار نهایی درباره منزلت آدمی را در نهایت

به خود فرد ارجاع می‌دهد، چراکه انسان در خدمت ارزش‌ها و برای آن‌ها نیست. این خود انسان است که به شرط شخص شدن، عامل و مصدر ارزش‌هاست. روند تشخیص فردی از «خود» تجربی ناشی از زندگی واقعی شروع می‌شود، ولی به آن منحصر نشده است و فراتر می‌رود تا بتواند به وحدتی درخور خویش و رای کثرت‌های موجود در جهان نائل شود (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، ازسویی، جوهری پویا و سیال است و ازسوی دیگر، از مفاهیم عام و مطلق درکنار التفات به امور جزئی و خاص متأثر است (Scheler 1973: 489). وجود چنین تنوعی درعین وحدت شخص را از حیث عناصر گوناگونی مثل عشق‌ورزی و اختصاص معنا (assigning meaning) با دیگران متفاوت می‌کند و باعث می‌شود آدمی غیرقابل عینیت‌یابی (non-objectifiable) باشد. شلر مشابه پدیدارشناسی هوسرل و «فرانتس برنتانو» اعیان را فقط از طریق اعمال نیت‌مندانه (intentional acts) قابل معنا می‌داند، هرچند این گفته بدان معنا نیست که او ماهیت امور و پدیده‌ها را فقط به آگاهی منوط می‌کند.

شلر معتقد است ارتباط وجودی اصیل بین انسان‌ها براساس عشق صرفاً تعاملی عاطفی نیست و انسان‌ها در چنین رابطه‌ای مسئولیت و تعهدی اخلاقی به یکدیگر دارند، چنان‌که ارتباط با دیگری در قالب نفرت یا فروکاستن او به منبعی برای لذت یا نفع صرف به لحاظ اخلاقی شرّ به‌شمار می‌آید. هر انسانی باید دیگری را محترم شمارد و این مسئله هم‌زمان دعوتی برای فردشدن (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 شخص بودگی تکوین یابد، انسان با بهره‌جستن از امکانات وجودی خویش حتی می‌تواند خود را به هیئت خداوندی درآورد. چنین موضعی برخلاف آموزهٔ غالب مسیحیت مبنی بر تجلی و ظهور خداوند در هیئت انسانی (تجسد) است. انسان و خداوند نه درمقابل یکدیگر و به‌مثابهٔ دو قطب مخالف، بلکه یاور و همراه یکدیگرند که همین معیت امید به رهایی و پیروزی انسان را، باوجود همهٔ نامایمات موجود پیش‌روی آدمی، افزایش می‌دهد.

شلر، باوجود تأکید بر جایگاه والای شخص، موافقتی با سوپرتیویسم ندارد و ازاین‌رو، به‌زعم او در شناخت خداوند انسان جز به‌مدد آن‌که خود خداوند خویشتن را آشکار کند راه به جایی نخواهد برد. معرفت به خداوند فقط وجه 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 مؤثر است و موجب تغییر و تحول در او می‌شود (McCarthy 2005: 72). به این ترتیب، خداشناسی و انسان‌شناسی در مباحث شلر درهم‌تنیده و به‌هم‌پیوسته‌اند و به‌موازات یک‌دیگر مطرح می‌شوند. شلر، غیر از توصیف، دغدغه‌ رهایی 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، درحالی‌که خدای فلسفی و متافیزیکی دارای هستی فرازمانی است و با قوای شناختی محصور در زمان قابل‌شناخت 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 است که انسان با این مشارکت (participation) خلاقیت و ظرفیت‌های خویش را شکوفا کند. بنابراین، ماکس شلر از سویی هم‌چون کانت فهم خداوند را فراتر از فکر بشر می‌داند، ولی از سوی دیگر همانند «آگوستین قدیس» برای ایمان شأنی 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 به‌شمار می‌رود.

شلر در حوزه انسان‌شناسی و تعریف «انسان» (human being/ der mensch) از سه دیدگاه نام می‌برد: نخست، سنت فکری برآمده از یونان باستان که انسان را حیوان ناطق و درعین‌حال اجتماعی برمی‌شمارد و امتیاز آدمی را عقل یا لوگوس می‌داند؛ دوم، تفکر یهودی - مسیحی که انسان‌ها را فرزندان خداوند می‌داند؛ و سوم، دیدگاهی که از علم طبیعی و تجربی داروینستی برمی‌آید و آدمی را حیوانی تکامل‌یافته و تنها اندکی پیچیده‌تر از دیگر حیوانات تلقی می‌کند. این دیدگاه‌ها به‌ترتیب انسان‌شناسی‌های فلسفی، الهیاتی، و علمی‌اند که هیچ‌تجانسی ندارند و نتوانسته‌اند به تعریفی منسجم از انسان نائل شوند. با آن‌که دشواری تعریف انسان هم‌چنان به‌قوت خود باقی است، در دوران معاصر انسان حداقل به محذوریت‌هایش در شناخت خویش تا حدودی آگاه‌تر شده است (Scheler 2009: 5-6; Scheler 2013: 2). البته پی‌بردن و التفات به محدودیت‌های خویش از سوی انسان را باید در کنار امکان استعلای آدمی مطرح کرد، امکانی که موجب می‌شود او بتواند از شرایط فعلی تعالی جوید و به شکوفایی ظرفیت‌های وجودی‌اش پردازد. چنین دغدغه‌ای بیش‌تر در حوزه اراده و عمل قابل‌طرح است. با این حال، کلیت آن گسسته و منفک از شناخت انسان نیست. به‌هرحال، سؤال از ماهیت انسان بلافاصله موضوع شناخت

آدمی را نیز مطرح می‌کند، تاجایی که کیفیت شناخت گاهی مقدم بر تعریف انسان می‌شود. «فرانسیس بیکن» (Francis Bacon) در کتاب *ارغنون جدید* (*Novum Organum*)، با طرح بت‌های ذهنی، اظهار می‌کند که برای اجتناب از خطا باید آئینهٔ تیره‌وتار فهم خودمان از طبیعت را پاک‌سازی کنیم. شلر نیز با تأسی به او تصریح می‌کند که لازم است مشابه چنین رویه‌ای را برای فهم از خود و به عبارتی ادراک خویش (self-perception) به‌کار گیریم و این یعنی به‌کارگیری دغدغهٔ 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 بین آن‌ها جدایی وجود ندارد، به طوری که آدمی از سویی باید اقدام به درک و فهم کند و از سویی دیگر، ادراک خود را آسیب‌شناسی کند.

۶. نتیجه‌گیری

ماکس شلر در اوایل سدهٔ بیستم آرای خود را با عنایت به بحران فکری روزگار خویش ارائه کرد. از مهم‌ترین عوامل برانگیزانندهٔ او 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 نظریات غالب فلسفی و اجتماعی به آن‌ها اذعان نمی‌کنند، اما نقشی انکارناشدنی در ماهیت و شخصیت آدمی دارند. شلر، بی‌آن‌که منکر نقش عوامل عقلانی در تعیین ماهیت انسان شود، برای حوزه‌های درحاشیه‌مانده نیز سهمی مهم قائل شد و تلاش کرد در مورد نسبت بین آن‌ها، درعین باور به استقلال هریک از آن‌ها، تأمل کند. نگرش او متضمن آسیب‌شناسی بنیادینی در قلمرو معرفت‌شناسی معاصر بود. در واقع، به سبب سیطرهٔ رویکرد اثبات‌گرایی، تمایل بسیاری وجود داشت که حوزهٔ امور معنوی و روحانی مرتبط با ذهن و روح آدمی با تقلیل و فروکاستن آن‌ها به امور مادی تحلیل شود. شلر منتقد این نگرش بود و از این رو اظهار کرد عوامل مادی نمی‌تواند ماهیت و محتوای ارزش‌ها را تعیین کند. او در تمثیلی بیان کرد عوامل مادی و تجربی همانند دریچه‌های سدند که آب ورودی و خروجی را تنظیم می‌کنند، اما قادر نیستند در محتوای خود آب دخالتی داشته باشند و آب کیفیتی به کلی مجزا از این مجاری دارد. دیدگاه شلر، ضمن تأکید بر ابعاد غیرعقلانی (و نه لزوماً ضدعقلانی) از انسان، زمینه را برای طرح نگرشی جامع به انسان فراهم آورد. باین حال، به همان میزان که وارد کردن عوامل ارزشی و عاطفی به قلمرو

مطالعاتی امتیاز مهم دیدگاه شلر بوده است، طرح آن‌ها به‌مثابهٔ اموری قابل اثبات و تحقیق نیز سختی‌های خاص خود را داشته است؛ زیرا علم به‌رحال علاقه‌مند به تعیین نحوهٔ سازوکار و توضیح شیوهٔ 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 کرد تا حدودی بر این مشکلات غلبه کند. او با بسط پدیدارشناسی هوسرلی به قلمروهای انضمامی‌تر و به‌طور خاص زندگی اجتماعی از ذات‌گرایی در تعاریف اجتناب ورزید تا بتواند براساس رویکرد جامع به کیفیت آشکارگی امور مختلف مربوط به انسان بپردازد. یکی از جلوه‌های این امر در توجه شلر به حوزهٔ جامعه‌شناسی معرفت قابل مشاهده است که البته خود بررسی مجزایی می‌طلبد. در این‌جا، همین‌قدر باید اشاره کرد که شلر، به‌عنوان یکی از سردمداران جامعه‌شناسی معرفت یا شناخت، آگاهی را در بطن ساختارها و شرایط واقعی جامعه به‌عنوان مکملی برای بخش فلسفی و به‌طور مشخص پدیدارشناسی قرار می‌دهد تا از ذات‌گرایی و تصلب عناصر شناختی درمورد انسان اجتناب ورزد.

مسئلهٔ دیگر احیای مفهومی از انسان ذیل عنوان «شخص» بود که برطبق آن تثبیت جایگاه انسان و نیز پیوند او با دیگران بیش و پیش از هرچیز باید مبتنی بر وجه متمایز و مشخص هر فرد تعریف شود که البته با مددگرفتن از عنصر مهمی هم‌چون عشق و آسیب‌شناسی روند تخریب‌گر آن، یعنی کین‌توزی، از سوژکتیویته و افتادن در دام خودمحوری جلوگیری می‌کند. این موضوع برای پروژهٔ فکری شلر بسیار مهم است، زیرا دغدغهٔ او افزون‌بر یقین فلسفی بر شرایط اجتماعی و تعاملات انسان‌ها در مسیر بر ساخته شدن معرفت نیز تأکیدی وافر دارد. تمرکز شلر بر استقلال حوزه‌های عقلانی و ارزشی با قلمروهای عاطفی و احساسی تلاش وافری دارد که منتقد رویکردهای اثبات‌گرایانه و تقلیل‌گرایی باشد که از علم و معرفت انسانی فقط بعد محسوس و مادی را درخور پژوهش و شناخت می‌دانند. درمقابل، شلر ابعادی پنهان از جمله ارزش‌های اخلاقی را که در زیر لایه‌های ظاهری مستترند برمی‌کشد و آن‌ها را عیان می‌کند تا ازسویی، نشان دهد آن‌ها خود واقعیتی مستقل دارند که قابل تقلیل به مسائل مادی نیستند و ازسوی دیگر، با نگرشی آسیب‌شناسانه نشان دهد که بسیاری از موازین عقلانی خود متأثر از اصولی عاطفی و احساسی است.

بنابراین، استفاده از پدیدارشناسی مجالی برای تقرّب به ابعادی از آدمی است که عینیت و اطمینان مطالعهٔ تجربی درمورد آن‌ها وجود ندارد، اما به تأملی در ژرفاهای وجودی آدمی

راه می‌برد که در نظر مرسوم و متداول از دست‌رس شناخت تجربی خارج است. احساسات، عواطف، و غرایز بشری اموری حاشیه‌ای و فرعی نیستند؛ آن‌ها به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم در ترجیحات ارزشی و هنجاری آدمی ایفاگر نقش‌هایی بی‌بدیل‌اند و گاه براساس جایگاه بنیادینی که در وجود انسان دارند، حتی پیش از آن‌که فرد برمبنای شناخت نظری یا ارادهٔ عملی به‌گزینه‌اش اقدام کند، علایق و ذائقهٔ 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 در آموزه‌های ماکس شلر قابل‌اعتنا باشد. آن‌گونه‌که شلر اذعان دارد، زمانهٔ کنونی با همهٔ کاستی‌های معرفتی آن حداقل آدمی را برای خود او به مسئله بدل کرده است. اهمیت انسان‌شناسی فلسفی شلر براساس رویکرد پدیدارشناسی آن است که آدمی از یک نظر درقبال مسائل و بحران‌های مختلف این‌بار خویش‌را موضوع اصلی دغدغه قرار دهد تا به‌مدد کاوش در مبانی مختلف آن بتواند نگاهی از درون و البته چه‌بسا عمیق‌تر به مشکلات معاصر داشته باشد.

پی‌نوشت

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

کتاب‌نامه

جمادی، سیاوش (۱۳۹۵)، *زمینه و زمانهٔ پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*، تهران: ققنوس.

ذاکرزاده، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، *فلسفهٔ ماکس شلر (منطق دل)*، تهران: الهام.

ماندلباوم، موریس (۱۳۹۲)، *پدیدارشناسی تجربهٔ اخلاقی*، ترجمهٔ مریم خدادادی، تهران: ققنوس.

Berger, L. Peter and Thomas Luckmann (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*, John Drummond and Lester Embree (eds.), New York: Springer.

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.
- 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*, John D. Dadosky (ed.), 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.
- Darowski, Roman (2014), *Philosophical Anthropology: Outline of Fundamental Problems*, trans. Lukasz Darowski, Cracow: The Ignatianum Jesuit University in Cracow, Publishing House WAM.
- Deleuze, Gilles (2002), *Nietzsche and Philosophy*, trans. 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*, New York: Springer.
- 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. Chris Charlesworth, Norderstedt Herstellung and Verlag: BoD-Books on Demand.
- Luther, Arthur R. (1974), "The Articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology Basic Drive and Spirit", in: *Max Scheler (1874-1928) Centennial Essays*, Manfred S. Frings (ed.), 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.
- Merriam-Webster (2020), <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/resentiment>>, 15 November.
- Nietzsche, Friedrich (2008), *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2009), *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. Ian Johnston, Arlington: Richer Resources Publications.
- Pappe, H. O. (1972), *Philosophical Anthropology*, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, Paul Edwards (ed.), New York: Macmillan Publishing Company.
- Scheler, Max (1973), *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Evanston: Northwestern University Press.
- Scheler, Max (1980), *Selected Philosophical Essays*, trans. David R. Lachterman, Illinois: Northwestern University Press.
- Scheler, Max (2007), *Ressentiment*, trans. 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. Manfred S. Frings, Evanston: Northwestern University Press.
- Scheler, Max (2013), *Problems of a Sociology of Knowledge*, trans. 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. Albert E. Blumberg, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Vack, Edward (1982), Scheler's Phenomenology of Love, *The Journal of Religion*, vol. 62, no. 2.
- Vandenberghe, Frederic (2008), "Sociology of the Heart: Max Scheler's Epistemology of Love, Theory", *Culture and Society*, vol. 25.