



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی
سال دوم، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

مؤلفه‌های متعارض معرفتی در اندیشهٔ ماکس شلر^۱

رضا نصیری حامد^۲

چکیده

ماکس شلر در مقام بنیان‌گذار جامعه‌شناسی معرفت، ضمن بررسی نسبت میان شناخت انسان با زمینه‌های اجتماعی در کنار امور واقعی و انضمامی، عناصر ایده‌آل و ارزش‌ها را نیز در تحلیل خود مورد توجه قرار داده است. در این میان یکی از اهداف مهم وی در تلفیق مباحث جامعه‌شناختی با مضامین فلسفی، نیل به شناختی جامع از انسان بوده است. شلر به‌رغم اذعان به تأثیر عوامل اجتماعی، اصل اندیشه را مقولهٔ مستقلی می‌داند که نمی‌توان تمامی آن را به عوامل بیرونی فروکاست. همین نکته وجه امتیاز مهم شلر به‌شمار می‌آید، چرا که وی برخلاف بسیاری از دیدگاه‌های متأخر، تکوین معرفت را تنها به تأثیر شرایط تاریخی و اجتماعی منوط نکرده و در کنار آن، ویژگی‌های انسانی را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. از نظر وی در نگاهی جامع به انسان، افزون بر عقل، باید وجوه عاطفی، احساسی و نیز ارزشی او را نیز مورد توجه قرار داد. در این نوشتار با تحلیل رویکرد پدیدارشناسانهٔ شلر، از جمله در قلمرو اخلاق، تلاش می‌گردد نشان داده شود که چگونه او با تلفیق حوزه‌های مختلف از دوگانه‌سازی‌های معمول فراتر رفته و جامعه‌شناسی معرفت را بسط داده است. یافته‌های حاصل از این روند حاکی از آن

^۱. مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۲۲؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۰/۱۰/۱۶.

^۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تبریز (r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir).

است که کلیت پروژه فکری شلر، تلاش برای تلفیق و همراهی حوزه‌هایی از معرفت بشری است که در بدو امر متعارض به نظر می‌رسند و قابل جمع به‌شمار نمی‌آیند. اما شلر با نگاهی جامع و فراگیر به انسان و جامعه، بدان‌ها توجه نموده و بر آن است که از فروکاستن آنها به بخشی خاص اجتناب ورزد.

واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی معرفت، عشق، پدیدارشناسی، انسان‌شناسی فلسفی.

۱. مقدمه

«ماکس شلر» به‌عنوان بنیان‌گذار جامعه‌شناسی معرفت (Sociology of Knowledge) شناخته می‌شود. جامعه‌شناسی معرفت، حوزه‌ای بین‌رشته‌ای است که از مباحث فلسفی و جامعه‌شناسی استفاده نموده و به بررسی نسبت و رابطه بین شرایط، زمینه‌ها و نیروهای اجتماعی با شناخت آدمی می‌پردازد. ویژگی بارز شلر توجه به قلمروهای متفاوت و حتی متعارض در شناخت است که سازش میان آنها به راحتی متصور نبود و لذا وی درصدد ایجاد سازگاری و جمع بین آنها برآمد. درباره میزان توفیق وی، آرای مختلفی ابراز شده، اما نفس ورود شلر بدین حوزه با رویکرد خاص خود، حکایت از بحرانی معرفتی در دوران معاصر است که بخشی از آن را می‌توان به تفکر دو قطبی‌اندیش معاصر نسبت داد، بدین معنا که معمولاً هر رویکرد معرفتی، برای نمونه ایده‌آلیسم و یا ماتریالیسم، به موازات اثبات خود، موضعی سلبی در خصوص دیگری اتخاذ کرده است. بخشی از این قضیه از سویی وجهی هستی‌شناسانه دارد، به نحوی که مثلاً در منظر ماتریالیست‌ها، بنیان عالم یکسره بر ماده ملموس و تجربی قرار دارد و ایده‌ها جز برآیند ناگزیر ماده نیستند. از سوی دیگر اتخاذ دوگانه‌انگاری در تفکر معاصر، که البته ریشه در تفکر آدمی از دوران کهن دارد، دارای وجهی هنجاری است، چرا که بر لزوم اصالت دادن به یکی از قطب‌ها و نفی دیگری استوار بوده است. مدعای این نوشتار آن است که شلر توانسته است

مفروض سترگ دوگانه‌اندیشی مذکور را مسئله‌مند کند و مورد نقد و پرسش قرار دهد و به این علت حتی اگر راه‌حل وی مقبول نباشد، صرف ورود وی بدین عرصه، افق‌های نوینی در همراهی تفکر فلسفی با مباحث جامعه‌شناختی پیش‌روی جامعه معاصر گشوده است که حداقل می‌تواند از تقلیل ابعاد متعارض به یکدیگر و یا حذف آنها به نفع قطب دیگر اجتناب ورزد.

۲. پدیدارشناسی ماکس شلر

ماکس شلر در کنار توجه به جامعه‌شناسی و پدیده‌های مختلف آن، که دائم در حال تطور و دگرگونی است، اهتمام ویژه‌ای به فلسفه، مخصوصاً پدیدارشناسی داشته و همچون فلاسفه متعلق به نحلهٔ «فلسفهٔ زندگی»، تجربهٔ زیستهٔ جوامع انسانی را در کانون تأملاتش قرار داده است. از دیدگاه وی، شناخت، جزء مهم و لاینفکی از زیست جمعی آدمیان است که پیوندی ناگزیر با واقعیت حیات انسانی دارد؛ و برای همین معرفت عقلانی باید بسترها و زمینه‌های اجتماعی را مورد توجه جدی قرار دهد. شلر از آرای «ادموند هوسرل، بنیان‌گذار پدیدارشناسی متأثر بوده و رویکرد وی را در حوزه‌های مختلفی اعم از اخلاق، دین و جامعه‌شناسی معرفت به کار گرفته است. از نظر هوسرل، فلسفه همواره دعوی آن را داشته که علمی متقن و یقینی باشد، تا هم نیازهای نظری و هم بایسته‌های اخلاقی و دینی لازم برای یک زندگی را مهیا نماید که البته چنین امری هرگز در طول حیات فلسفه محقق نشده است (Husserl, 1965, p 71). هوسرل برای فلسفه ملاک‌هایی متفاوت از علوم تجربی قائل بود، چرا که موضوع فلسفه اشیاء مادی و ملموس نیست و اطمینان مطلق در آنها وجود ندارد و لذا موضوعات آن باید از طریق تأمل در خود (self-reflection) مورد تحقیق واقع شود (Gutting, 2005, p 7). از این‌رو، پدیدارشناسی کاوش در ساختارهای آگاهی از منظر تجربه شخصی با تأکید بر نیت‌مندی یا حیث التفاتی (Intentionality) آگاهی است؛ بدین معنا که آگاهی همواره معطوف به امری

بوده و هیچ‌گاه موضوعی در خودفروسته نیست، و لذا تکوین آگاهی را باید در ارتباط با متعلقات بیرونی آن دید. این موضوع از حیث تأملات جامعه‌شناسانه شلر و دیگر اندیشمندانی که پیوند امور اجتماعی با معرفت را مدنظر قرار می‌دهند، بسیار حائز اهمیت است و بالطبع مستلزم گذار از دیدگاه‌های سوپراکتیو دکارتی است که در ادامه مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

اول بار حیث التفاتی از سوی «فرانتس برنتانو» (Franz Brentano) مطرح گردید و او بر آن بود که تمایزی اساسی بین پدیدارهای مادی و روانی وجود دارد، از جمله این که امور روانی حامل نوعی توجه خاص و به عبارتی التفات به پدیده‌هاست (دارتیگک، ۱۳۷۶، ص ۱۲). البته تمایز نهادن میان علوم مربوط به انسان با علوم طبیعی در سنت آلمانی مسبوق به سابقه بوده است، چنانکه «ویلهلم دیلتای» (Wilhelm Dilthey) تأکید داشت که ما طبیعت را «تیین» می‌کنیم، ولی حیات روانی را، که مشخصه‌ای تاریخی و فرهنگی دارد، «می‌فهمیم». با این حال شلر ضمن اذعان به نقش تأثیرات فرهنگی و تاریخی، برخلاف نسبی‌گرایی نوکانتی‌هایی همچون دیلتای، از این که شناخت آدمی را کاملاً به زمینه‌های فرهنگی وابسته سازد، اجتناب نموده و بر آن است که معرفت آدمی در عین تأثیرپذیری از بافتار اجتماعی و تاریخی، وجهی جهان‌شمول دارد که قابل تحویل به شرایط بیرونی نبوده و خود از اصالت برخوردار است. به موازات این بحث، شلر اذعان دارد که همین معرفت مطلق بشری، زمانی که در اجتماع تحقق می‌یابد وجهی زمانمند و مکانمند می‌یابد و از این رو، «شیوه» تعین دانش در اجتماع، مسئله‌ای متغیر و نسبی است. همه ظرافت اندیشه ماکس شلر، معطوف به آشتی دادن و پیوند میان این دو حوزه به ظاهر متضاد، یعنی قلمرو امور ثابت و فرازمانی با موضوعات متغیر و زمینه‌مند است.

هوسرل در تأملات خود بر آگاهی (Consciousness) تمرکز داشت، اما دل‌مشغولی شلر، فهم هستی آدمی و موقعیت وجودی انسان و در جهان‌بودگی (Being in World) اوست؛ مسئله‌ای که بر «مارتین هایدگر» نیز تأثیر نهاده و تمجید همدلانهٔ وی از آرای شلر را سبب شد. پدیدارشناسی شلر از روش، فراتر می‌رود زیرا روش فرایندی است معطوف به هدفی خاص و با شیوه‌هایی معین همانند استقراء و قیاس؛ ولی در پدیدارشناسی، موضوع اصلی و ابتدایی خود حقایق است پیش از آنکه در قالب منطق و در فرایند مشاهده تثبیت و تعین یافته باشند (Scheler, 2013, p 9). در نظر شلر همچون هایدگر رویارویی آدمی با هستی، مواجهه‌ای عملی و پیشامفهومی است که سبب می‌شود هستی (Sein) مقدم بر دلالت باشد و در چارچوب تنگ و ضیق تعریف‌های علمی ننگند. هستی، مدلولی غایی است که همه دال‌ها به آن باز می‌گردند و می‌توان آن را مدلول استعلایی (transcendental signified) نامید (ضمیران، ۱۳۷۹، ص ۳۸). به‌رغم این وجه مشترک، هایدگر با تلفیق پدیدارشناسی و هرمنوتیک، بیشتر درصدد فهم کلیت هستی از طریق انسان به‌عنوان شبان و نگاهبان وجود است، اما شلر حتی به بهای شناخت هستی، از انسان عبور نمی‌کند که به نظر می‌رسد دلیل آن علایق جامعه‌شناختی وی باشد. پس شلر انسان را ولو به بهای کشف حقیقت هستی، کنار نمی‌گذارد؛ کما اینکه توجه به هستی آدمی در مواردی سبب نزدیک شدن شلر به اگزستانسیالیسم می‌شود، اما تأکید وی بر اهمیت امور جامعه‌شناختی و نقش تعیین‌کنندهٔ آن‌ها در ایجاد معرفت، سبب می‌گردد از ایشان هم فاصله بگیرد.

به نظر می‌رسد شلر در مورد تأملات واپسین هوسرل بیش از مقاطع دیگری فکری، وامدار بنیان‌گذار پدیدارشناسی باشد، آن‌جا که هوسرل از فهم معانی در پس‌زمینه‌ای مشترک تحت عنوان زیست-جهان (Life-World) سخن به میان آورد و از خودمحوری ذهنیت فردی فاصله

گرفت. آگاهی موضوعی قابل نفی نیست؛ با این حال پدیدارشناسی بر آن است که باید به اشیاء مجال داد تا خود را آن‌گونه که هستند بنمایانند. لازمه این امر تعلیق آگاهی‌ها و دانسته‌های پیشین در قالب تقلیل یا فروکاهش (Reduction) است، تا پدیده‌ها از شرایط تعین یافته پیشین رها شوند و خود را همان‌گونه که هستند آشکار سازند (Luther, 1972, p 14). چنین تقلیلی بار منفی ندارد، زیرا مراد آن است که برای فهم پدیدارها ابتدا باید خود را از قید و بند تمامی هر آنچه در قالب پیش‌فرض‌های ناشی از آموزه‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگون به آن‌ها نسبت داده شده، رها سازیم که هوسرل از آن با عنوان تعلیق پدیدارشناختی (Phenomenological Epoche) یاد نموده است (Schneck, 1987, p 24).

۳. جامعه‌شناسی معرفت ماکس شلر

جامعه‌شناسی معرفت، به‌جای مطابقت گزاره‌ها با واقعیت خارجی به‌مثابه ملاک سنجش حقیقت و به‌عبارتی نظریه تطابقی حقیقت (Correspondence Theory of Truth)، به نحوه مقبولیت یافتن معرفت در جامعه توجه می‌کند. در واقع، جامعه‌شناسی معرفت با چگونگی تکوین و رواج ایده‌ها و نه با اعتبار و روایی آنها مرتبط است و بدین قضیه توجه دارد که چرا مردم به گونه‌ای خاص می‌اندیشند و شناخت ایشان تحت تأثیر چه عواملی قرار دارد (Stark, 2010, p 152). هر شناختی ناگزیر با شرایط موجود در جامعه پیوندی دارد، هرچند که این گفته لزوماً به معنای وجود رابطه‌ای جبری و علی بین شرایط عینی با تفکر نیست؛ به‌عبارتی دیگر هر چند تفکر به تمامی، محصول شرایط تاریخی نیست اما همواره در نسبتی معنادار با شرایطی خاص ظهور می‌یابد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۷۹).

ویژگی مهم دیدگاه ماکس شلر، سعی وی برای ترکیب حوزه‌های مختلف معرفت بشری است، تا بدین وسیله بر دو گانه‌انگاری‌ها و قطبی‌اندیشی‌هایی فائق آید که ترجیح و برتری را به

یکی از قطب‌ها داده و دیگری را در ذیل و عامل تبعی آن قرار می‌دهد. در ادامه برخی از مهم‌ترین آنها را در بازخوانی تفکر وی بررسی می‌کنیم:

۳.۱. عوامل واقعی و آرمانی

ماکس شلر، ایده‌آلیسم و ماتریالیسم را روایت‌های کلان و مستقلی برمی‌شمارد که قوام هر نظام معرفتی بسته به همراهی آن‌هاست. از نظر وی، ایده‌ها بدون آن که بر بستر عناصر واقعی قرار گرفته باشند و یا منطبق بر منافع و سائقه‌های مادی و عینی باشند، نمی‌توانند نقشی در تاریخ ایفا نمایند (Hamilton, 2015, p 75-76). به‌زعم وی امور ایده‌آل از جمله ارزش‌ها موجودیتی مستقل دارند و قابل فروکاستن به احساسات و عواطف نیستند. موجودیت مستقل ایده‌ها در پرتو التفات انسانی موضوعیت می‌یابد و از این نظر، ارزش‌ها همانند رنگ هستند که فارغ از چشم وجود ندارند و در عین حال به‌وسیلهٔ چشم هم ایجاد نشده‌اند (Kelly, 2011, p 9-10). بنابراین، ارزش‌ها به‌رغم آنکه جایگاه مستقلی دارند، مقولاتی صرفاً مجرد نیستند، چرا که آنها در تاریخ شکل گرفته‌اند و از این رو با مقضیات واقعی درآمیخته‌اند (تاجیک، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹). پس آگاهی، وجهی ماورای مناسبات واقعی موجود دارد اما دریافت ما از آنها ناگزیر نمی‌تواند فارغ از زمینه‌های اجتماعی موجود باشد؛ با آنکه عوامل واقعی نقش به‌سزایی در تعیین‌بخشی به ایده‌ها دارند، اما کاری بیش از تمهیدات لازم در تأثیر امور ذهنی و معنوی انجام نمی‌دهند. به عبارتی آن‌ها موسس اندیشه‌ها نیستند و به بیان شلر، موقعیت آنها همانند دریچه‌های سد است که نقش تنظیم‌کنندهٔ میزان ورودی و خروجی آب را عهده‌دار هستند؛ ولی دخالتی در ماهیت خود آب ندارند. بنابراین عوامل واقعی، نقش تنظیم‌کننده اعم از سرعت‌بخشی یا کندکردن روند تحقق ایده‌های انسانی را عهده‌دار هستند، ولی در محتوا دخالتی نمی‌کنند (گلوور و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲). به‌طور متقابل، اندیشه‌ها نیز برای تعیین

خود نیازمند مساعدت و همراهی عوامل واقعی هستند. بر این اساس، ادعای ناب و یا استعلایی بودن اندیشه، بدین معنا که برکنار از بده‌بستان و تعامل با واقعیت‌های موجود باشد، نه تنها امتیازی برای اندیشه نیست بلکه می‌تواند عامل ناکارآمدی اندیشه هم باشد؛ چرا که چنین اندیشه‌ای برای تحقق بیرونی شرایط لازم را ندارد. شلر درصدد آن است که از افتادن در دام ایده‌آلیسم و یا رئالیسم اجتناب ورزد. لذا از سویی به بسط و تبدل‌های واقعی اندیشه در طول زمان توجه دارد و همراه با آن، می‌کوشد از اصول ثابت حاکم بر پدیده‌ها نیز غفلت نکند. در نگاه شلر، عوامل واقعی نیز تنوع دارند و قابل فروکاستن به عاملی واحد نیستند و لذا وی در نقد مارکس می‌گوید: «تنها در عصر اوج سرمایه‌داری (عصر زغال سنگ) تدریجاً دورانی سر برمی‌آورد که می‌توان آن را به‌طور نسبی عرصهٔ تفوق اقتصادی دانست؛ از قوانین خاص حرکت در چنین دورانی، مارکس نه تنها از دیدگاهی طبیعت‌گرایانه در ماتریالیسم تاریخی مبالغه کرد، بلکه اشتباهاً آن را به کل تاریخ تعمیم داد» (همان، ص ۱۴۷-۱۴۸).

شلر با «ورنر زومبارت» (Werner Sombart) که معتقد بود در اروپای ماقبل سرمایه‌داری عامل سیاسی نقش مهم‌تری داشته است، موافقت دارد و بر آن است که جهان ماقبل سرمایه‌داری اروپا، نه از طریق اولویت یافتن عوامل اقتصادی، بلکه بر اثر فرایندها و عوامل تاریخی متعددی شکل گرفته که عامل اقتصادی تنها یکی از آنها است و تبیین‌کنندگی آن در توضیح شرایط تاریخی حوزهٔ محدودی را شامل می‌شود. از نظر شلر در سپیده‌دم تاریخ، خون - یعنی عامل نژادی - در زندگی انسان تعیین‌کننده بود؛ ولی با ایجاد دولت، عامل سیاسی مهم گردید و در نهایت تنها وقتی بورژوازی حاکم شد، مولفه‌های اقتصادی تعیین‌کننده شدند. گذشته از تأثیر خاص هر یک از این حوزه‌ها در مقاطعی ویژه از تاریخ حیات بشری، کلیت آنها نیز با نظام

معرفتی خاصی ملازم بوده است؛ چنانکه در مراحل پیشین عموماً تفوق با نظام‌های دینی و متافیزیکی بوده، اما در دوران جدید دانش تجربی مهم‌تر شده است.

۳،۲. عقل و احساسات (عواطف)

شلر در کنار تعلقات جامعه‌شناختی، به عقل فلسفی نیز توجه دارد، اما ابعاد دیگر وجود انسانی از قبیل احساسات و عواطف را ذیل عقل قرار نمی‌دهد. او همانند پاسکال، منطق دل را حوزه-ای خودبسنده و مستقل از عقل توصیف می‌کند که قابل تقلیل به منطق عقل نیست. شلر حتی همسو با رمانتیک‌ها، احساس را منشأ و مبنای تکوین معرفت برمی‌شمارد. دیدگاه وی، یادآور باور یونانیان باستان است که حیرت را سرآغاز معرفت می‌دانستند و از این جهت، برای شلر احساسات به مراتب بیش از شک دکارتی و یا اندیشیدن کانتی در پدیدار شدن معرفت موثر است (آشتیانی، ۱۳۸۳، ص ۲۴-۲۵؛ Ibane, 1991, p 461-462). بدین ترتیب، عاطفه و احساس نه تنها منافاتی با معرفت ندارد، نقشی کانونی در ظهور آگاهی آدمی دارد و نباید آن را در تقابل با عقل و یا فروتر قرار داد. احساسات به ویژه عشق همچون آگاهی معطوف به هدف و نیتی است و افزون بر بُعد عاطفی، جنبه‌ای هستی‌شناسانه و متافیزیکی و در نتیجه نقشی مهم در شناخت انسان دارد. عشق نمایان‌گر اصیل‌ترین وجه بودن آدمی در جهان است و فرد با عشق ورزیدن از «فرد» (Man) بودن خارج و به «شخص» (Person) تبدیل می‌شود که همین مسئله زمینه شکوفایی و آفرینندگی مداوم در آدمی را فراهم می‌کند (Luther, 1972, p 12-). عشق به دیگری امری ناگزیر در پیوند بین افراد است که نباید آن را موضوعی صرفاً هنجاری و یا تجویزی برشمرد و گرنه عشق از ماهیت واقعی خود تهی و به مسئله‌ای تئوریک و انتزاعی تبدیل خواهد گردید (Zahavi, 2008, p 516). عشق حقیقی (و نیز نفرت) همیشه عشق به یک شخص است و انسان نمی‌تواند به مقولاتی همچون خیر یا نیکی عشق ورزد. عشق

به شخص‌بودگی معشوق بازمی‌گردد که امری فراتر از صرفِ دارایی‌ها و یا خصوصیات یک فرد است (Scheler, 2017, p 166). عشق، قابل تبیین علی نیست و تنها قابل تجربه است (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰-۱۲۱). هرچند والاترین نوع عشق از نظر شلر عشق به خداست، اما تجلی و ظهور آن نیز در همین جهان واقعی ممکن می‌گردد. عشق نه تنها عامل پیوند بین انسانهاست، افزون بر آن معیاری اخلاقی برای تقسیم‌بندی افراد نیز فراهم می‌کند چنانچه: «هیچ کس جدا از دیگران، نیکوکار یا شرور نیست، بلکه آنچه هست به‌وسیله عشق یا بغیث عشق است که هنگام آمدن به جهان او آن را دریافت کرده است» (دارتینگ، ۱۳۷۶، ص ۱۶۹). قطب مخالف عشق یعنی نفرت نیز به‌همان اندازه عشق می‌تواند در شناخت آدمیان تأثیرگذار باشد که شلر برای توضیح آن از اصطلاح کین‌توزی (Ressentiment) استفاده می‌کند. کین‌توزی، خوار شمردن عاطفی ارزش‌های مثبت از سوی افرادی است که در خصوص آن ارزش‌ها احساس ضعف می‌کنند؛ البته چنانچه حس کین‌توزی منجر به انتقام شود، از ذیل این قید خارج خواهد شد. از این‌رو، کین‌توزی نوعی احساس بی‌درمان و دائمی ناشی از نفرت و تحقیر در انسان‌هاست که چون به‌سبب ضعف در افراد، مجال بروز نیافته، در قالب کینه متجلی می‌گردد (صباحی، ۱۳۹۵، ص ۶۷-۶۹). شلر این مفهوم را از نیچه اخذ نموده و بسط داده است. نیچه مسیحیت را دین بردگان برمی‌شمرد که آموزه‌هایش زمینه‌ساز بروز کین‌توزی در اقشار فرودست می‌گردید؛ چون ضعفا به‌سبب موقعیت فرودست خویش در جامعه و از باب حفظ موقعیت خویشتن در مقابل قدرتمندان اجتماع ناگزیر بوده‌اند فضائل اخلاقی خاص خود را بیافرینند، که این حس در گذر زمان با استفاده از فرهنگ و تربیت موجب پذیرش و درونی شدن این توهم‌ها گردیده تا بتواند قدرتمندان را محدود نماید. در کل به باور نیچه این اخلاق مسیحی در مقابله با زندگی به‌مثابه تنها امر واقعی شکل گرفته است. اما شلر برخلاف نیچه

کین توزی را نه محصول مسیحیت، بلکه برآمده از بورژوازی مدرن تلقی می‌کند و نیچه را متهم می‌سازد که جوهره و ذات مسیحیت را با آنچه در طول تاریخ نمودار شده، خلط نموده است. به نظر شلر، معرفت پیشینی (a priori) مربوط به عاطفه است و از این رو وی هم با کانت مخالفت می‌کند و هم هیوم را مورد نقد قرار می‌دهد؛ چون در نزد کانت عنصر پیشینی نمی‌تواند عاطفه باشد و برای هیوم هم عنصر عاطفی نمی‌تواند پیشینی باشد. اما شلر با جمع بین آنها به عناصر پیشینی عاطفی قائل شده و آنها را از سنخ معرفت دانسته است. در نگاه وی، ارزش‌ها از تجربهٔ خارجی بر نمی‌آیند؛ آنها ماهیتی پیشینی و از این رو مطلق دارند که همین ویژگی آنها را دارای ضرورت و کلیت می‌سازد. شلر در این موضوع با کانت همراه است، هرچند با فرمالیسم و صوری‌گرایی او مخالفت می‌کند (خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹-۱۱۰). شلر همانند کانت بر آن است که اخلاق باید دارای مبنایی پیشینی و نامشروط باشد، به نحوی که اخلاقی بودن منوط به پیامدهایی خاص نگردد؛ ولی شلر معتقد است نمی‌توان پذیرفت که محتوای مادی تجربهٔ اخلاقی هیچ نقشی در تعیین امر اخلاقی نداشته باشد. در واقع اگر جنبهٔ تجربی امور مختلف در نظر گرفته نشود، نمی‌توان از اخلاق در موقعیت‌های مختلف زندگی بهره برد. تا قبل از شلر، دوگانه‌گرایی خاصی حاکم بود که بر اساس آن امور پیشینی، یقینی و ثابت تلقی می‌شدند، در حالی که امور پسینی دچار نسبیّت و عدم ثبات به شمار می‌آمدند. شلر معتقد است کانت با صوری کردن ارزش‌های اخلاقی آنها را از زندگی دور می‌نماید که ثمرهٔ آن انتزاعی شدن ارزش‌های اخلاقی و فقدان ارتباطشان با زندگی واقعی خواهد بود؛ در صورتی که اگر عواطف، مبنای ارزش‌های اخلاقی قرار گیرد، می‌تواند موضوع همدلی قرار گیرد و مبنایی برای مشارکت و همراهی انسانها با یکدیگر باشد (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱). شلر در

نقد اخلاق صوری کانت، توجه به بُعد مادی اخلاق را برجسته می‌نماید تا آن را از قید و بند ساختارهای پیشینی خارج کند و در زمینه واقعی‌اش مورد توجه قرار دهد (Kelly, 2011, p 8). ارزش‌ها پیش از آنکه مبنای قضاوت افراد قرار گیرند، از سوی ایشان دریافت می‌شوند. مبنای پیشینی ارزش‌ها همانند عواطف و احساسات، امری مشترک بین افراد است که همدلی (sympathy) را بین ایشان می‌آفریند (Vandenbergh, 2008, p 18). ارزش‌ها افزون بر بُعد ذهنی (subjective)، وجهی عینی (objective) نیز دارند که در عمل و مقدم بر معرفت جلوه‌گر می‌شود. از نظر شلر عقل پشتوانه‌ای پیشینی برای اخلاق نیست، چرا که اخلاق از عواطف آدمی نشئت می‌گیرد و خود، منطقی مستقل دارد که وقتی از گستره شخصی فراتر می‌رود، عامل همبستگی بین افراد می‌گردد (Ibana, 1991, p 462). البته تضاد عقل و احساس و از جمله نقش عوامل غیرعقلی در معرفت، نزاعی دیرپا در طول تاریخ اندیشه بشری است؛ برای نمونه «آرتور شوپنهاور» دلیل خطای عمده فلاسفه را آن می‌داند که مقدم بر هر چیز، فکر را به‌عنوان ذات و بدایت آن‌چه نفس نام گرفته است، دانسته و در عوض اراده را امری تبعی و ثانوی در مقایسه با نفس برشمرده‌اند؛ در صورتی که اگر علم تنها منشأ اراده باشد، باید تأمل نمود پس چرا حتی پست‌ترین حیوانات به‌رغم آگاهی و شناخت اندک‌شان، اغلب اراده‌ای نیرومند دارند؟ (دیرکس، ۱۳۸۴، ص ۸۵). ظاهراً با آنکه عقل انگیزه‌هایی را در اختیار اراده قرار می‌دهد ولی تنها به شکل ماتأخر (Posteriori) از تأثیرات بر اراده آگاهی می‌یابد.

۳.۳. روحیات (معنویات) و مادیات

از تأکیدات شلر، برهم زدن مرزبندی میان زیربنا و روبناست که جایگاه مهمی در مباحث فکری سنت چپ داشته است. شلر در مقام یک جامعه‌شناس به واقعیت وفادار است، اما آن را فراتر از واقعیت صرفاً عینی مورد نظر اثبات‌گرایان می‌بیند و به تأسی از دیلتای بر واقعیتی تأکید

دارد که برآمده از تجربهٔ واقعی و زیستهٔ آدمی است. به نظر وی، روح و ماده به هم وابسته‌اند و روح برای عملکرد خود در عرصهٔ حیات، نیازمند ماده است؛ با آن که روح واقعیتی ورای جسم و روان آدمی دارد و تابع قواعد و اقتضائات خاصی است، پیوندی عمیق با سائق‌های حیاتی و زیستی نیز دارد، و از این رو فهم عقل از امور معنوی مستلزم توجه به ابعاد اجتماعی روابط انسانی است. به سخنی دیگر، برای فهم ماهیت شناخت در هر جامعه، باید خلقیات و منش اخلاقی آن را مورد اهتمام جدی قرار داد. چنین ارزش‌هایی نسبت به شناخت آدمیان، جنبه‌ای ماتقدم و پیشینی دارد و عمدتاً به شکل سائقه و رانه‌ای روان‌شناختی در ورای اعمال آگاهانه و عقلانی انسان‌ها عمل می‌نماید. برای مثال سائق قدرت، مبنای تحول در منطق علوم جدید قرار گرفت تا جایی که «فرانسیس بیکن» منتهای علم را کنترل طبیعت و تسلط بر آن برشمرد. این موضوع در اثبات‌گرایی دوران مدرن تبلوری آشکار یافت، و به تعبیر «یورگن هابرماس» باعث شد این حوزه از دانش بشری بر اساس علایق فنی و تکنیکی شکل بگیرد و برای پیگیری خود به عقلانیت ابزاری متکی باشد. به همین سبب با آنکه شلر «آگوست کنت» را به‌خاطر این که در بیان مراحل معرفت انسانی، به نسبت میان معرفت و زمینه‌های اجتماعی توجه داشت، مورد تقدیر قرار می‌دهد، او را از این جهت نقد می‌کند که به انگیزش موجود در ورای علم اثباتی جدید توجه لازم را مبذول نداشته است. شلر برای جبران این کاستی‌ها، به‌جای تکیه بر ساختارها و عین‌های خارجی و به منظور توجه به کلیت وجود آدمی، جایگاه و منزلت تجارب زیسته و همچنین عواطف و احساسات آدمی را نیز در شمار عناصر تعیین‌کننده به‌شمار آورد (Scheler, 2013, p 7). شلر بر آن است که دانش و حتی دیانت در دوران ماقبل مدرن بر گرایش‌های نخبه‌گرا و آریستوکراتیک مبتنی بود که این امر در جهان‌بینی اثباتی دوران مدرن، ماهیتی دموکراتیک و عمومی یافته و امکان آزمون مسائل گوناگون برای همگان را مهیا نموده

است (Stark, 2010, p 34-45). بدون تردید فهم این تغییر در افق فهم انسانی بدون عنایت به تطور ارزشی جوامع مدرن در مقایسه با دوران قبل از آن میسر نیست.

۳،۴. ارزش‌ها و واقعیت‌ها

دوگانگی ارزش‌ها و واقعیت‌ها و تأمل در خصوص سازگاری و یا مفارقت بین آن‌ها نیز یکی از موضوعات دیرپای اندیشه فلسفی است. شلر سعی کرد ارزش‌ها را نیز که عموماً خارج از حیطه تحقیق علمی دانسته می‌شد، با روش علمی توضیح دهد. در نظر شلر، ارزش‌ها خصالتی پیشینی دارند، و به همین جهت وی از هر نوع نومیالیسم ارزش‌شناختی که بر اساس آن ارزش‌ها فقط اموری تجربی قلمداد می‌شوند، انتقاد می‌کند. آدمی همواره حتی در ورای لذت‌ها، به ارزش‌ها توجه داشته و درصدد نیل به آن‌ها است. ارزش‌ها، فی‌نفسه مطلق و دارای مطلوبیت کلی هستند هرچند که شناخت افراد از آنها ممکن است نسبی باشد (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵-۱۱۶). با این حال اصل ارزش‌ها برآمده از ذهن و حس و یا شرایط خاص اجتماعی و سیاسی نیست. آنها ممکن است در طول زمان و به فراخور شرایط به‌گونه‌های متفاوتی فهمیده شوند و یا به شیوه‌های مختلفی مورد قضاوت و داوری قرار بگیرند ولی اصل آنها مطلق و تغییرناپذیر است. بنابراین همچنان که قوانین مختلفی در طبیعت هستند که ماهیت و موجودیتی مستقل از انسان‌ها دارند و انسان‌ها تنها در مقام کشف آنها برمی‌آیند، ارزش‌ها نیز وجودی پیشینی، ماتقدم و البته عینی نسبت به معرفت و شناخت ما دارند. با این حال، از منظری پدیدارشناسانه، ارزش‌ها فارغ از وجه التفاتی آدمی معنایی نخواهند داشت (نک. ابراهیمی، ۱۳۶۸، ص ۷۵-۷۸). اهمیت ارزش‌ها همچنین به لحاظ نقشی که در پیوند بین‌الذاتانی افراد دارند، شایسته تأمل است؛ به ویژه که شلر، برخلاف دیدگاه‌های فردگرایانه، بر آن است که جامعه بر فرد تقدم دارد و انسان از طریق همدلی با دیگر هموعان خویش در پیوند است

(Vandenberghe, 2008, p 34-35). در باور وی افراد به‌رغم تفرّد و خاص‌بودگی در اجتماع، قادر و البته در عین حال نیازمند باهم‌بودگی (همبودی) هستند. تحقق خیر از سوی هر فرد، پروژه‌ای کاملاً شخصی و فرو بسته به تجارب دیگران نیست؛ برعکس این مسئله در عین-حال سهیم شدن در خیر دیگران و بیان مسئولیت افراد نسبت به همدیگر از طریق عشق است. ارزش‌ها از دیدگاه شلر، قبل از شناخت، در عاطفه (Emotion) و انفعال (Affect) پدیدار می‌شود (کریگل، ۱۳۹۲، ص ۱۵۱).

شلر همبستگی بین انسان‌ها را بر مبنای کلیاتی انتزاعی و عام که نافی تفاوت‌های آنها باشد، نمی‌پذیرد چرا که می‌خواهد افراد را در عین خاص بودن‌شان، به همدیگر پیوند بزند. افراد و گروه‌های انسانی ممکن است برداشت متفاوتی از حقیقت داشته باشند که به‌نحوه مواجههٔ آن‌ها با حقیقت بازمی‌گردد. این گفته به معنای باور به نسبی‌گرایی نیست، بلکه گشودن امکانی برای ظهور فردانیت هر انسان است تا به‌نحو مستقلی بتواند به امور عالم بنگرد. این امر از آن جهت مهم است که آموزه‌های کلان با تعمیم‌بخشی‌های خود عملاً بسیاری از مختصات ویژهٔ پدیده‌های گوناگون را نادیده می‌انگارند و آنها را به قالب‌هایی خاص فرومی‌کاهند (نوالی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۳). دغدغه‌مندی در خصوص حفظ مشخصات خاص افراد به دیدگاه متفکر اگزیستانسیالیست، سورن کی‌یرکگارد شباهت دارد، چون او نیز از اینکه شخص را جزئی از یک کلیت عقلی به‌شمار آورد، اجتناب می‌کرد. در نزد وی فرد، عنصری انضمامی و عینی در عالم خارج است که قابل تحویل و گنجاندن در قالب یک نظام کلی بر اساس تبیین‌های کلی و انتزاعی نیست (ورنو، وال و دیگران، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳). وجه یگانه و بی‌همتای هر انسان را به-جای توسل به مفاهیم نظری انتزاعی باید در قالب تجربهٔ زیسته فرد در صیورورت دائمی‌اش دریافت.

این ملاحظات هرچند در همه قلمروهای حیات انسانی مصداق دارد، در پاره‌ای از آن‌ها از اهمیتی دوچندان برخوردار است. یکی از آن‌ها قلمرو ارزش‌های دینی است که آن نیز از قانون کلی هستی، یعنی شدن مستمر مستثنی نیست. برای همین اگر دین نیز به نظام و یا دکترینی خاص منحصر شود، با رکود مواجه خواهد شد، که برای اجتناب از افتادن دین به چنین موقعیتی، باید به تجارب دینی در زندگی عملی توجه نمود. شلر با تأملی آسیب‌شناسانه معتقد است عملاً بخش مهمی از تجربه زیسته دیانت مسیحی در ذیل فلسفه یونانی قرار گرفت، غافل از آن که تعالیم مسیحی باید از درون خود رشد یابد و ساختار مفهومی متناسب با تجربه دینی خود را به وجود آورد. پیامد این روند آن بود که مفاهیم و اصول محکم «آن جهانی» دینی مسیحیت به کسوت مفاهیم فلسفی «این جهانی» و سکولار یونانی درآمد و موجب شد بیان تجربه زیسته دینی از درون خود مسیحیت به مرور فلج شود و تعالیم حضرت عیسی جنبه نجات‌بخش خود را از دست بدهد (آشتیانی، همان، ص ۹۲-۹۳). از این منظر، برخلاف انگاره‌های سوپراکتیویستی، حقیقت به طور کامل در اختیار آدمی قرار نمی‌گیرد؛ به عبارتی دیگر نمی‌توان به آسانی مدعی کسب شناخت شد، بلکه تنها می‌توان در مسیر تقرّب به آن قرار گرفت. بدین ترتیب با آن که شلر، حقیقت فی‌نفسه را لوگوسی مطلق و ابدی برمی‌شمارد، شناخت و دریافت انسان‌ها از آن را نسبی قلمداد می‌نماید، چرا که حقیقت فراتاریخی در ظرف‌های مکانی و زمانی خاص ظهور و تجلی می‌یابد و ضرورت دارد هر دوی اینها به موازات هم مورد توجه قرار گیرد. به نظر می‌رسد تأکید زیاد ماکس شلر بر بُعد فراتاریخی حقیقت، که مستلزم تفکیک بین زمان تاریخی و زمان جاودان است، موجب می‌شود وی عملاً نتواند با واقعیت تاریخ مواجهه یابد (فرهادپور، ۱۳۷۸، صص ۱۳۷-۱۳۸)؛ به ویژه که شلر در موارد متعددی برای تحلیل امور تاریخی به عرصه فراتاریخ پناه می‌برد و مسائل متغیر مندرج در

متن تاریخ را با استفاده از حقایق فراتاریخی تبیین می‌نماید که از یک منظر در حکم نوعی بی‌اعتنایی به تاریخ رخ داده است.

۴. انسان‌شناسی فلسفی

شلر جامعه‌شناسی معرفت را طریقی برای نیل به انسان‌شناسی فلسفی غیرنسبی‌گرا قرار می‌دهد (Berger and Luckmann, 1991, p 19)؛ شناختی که هم واجد امور مطلق و ثابت باشد و هم در عین حال انسان را به مقولات انتزاعی تقلیل ندهد و بتواند شناختی از وی در متن مناسبات انضمامی و واقعی ارائه کند. وی با اذعان به سیر تطورات وسیع در جامعه، محتوا و مضمون ارزش‌ها را از تطاول و تعرض عوامل متغیر و ناپایدار مصون می‌داند، زیرا بر آن است که عوامل واقعی تعیین‌کنندهٔ حقیقت، ارزش‌ها نیستند و چنانکه اشاره شد آنها تنها شرایط پدیدار شدن امور را فراهم می‌کنند؛ بنابراین مشکل اغلب نظریات انسان‌شناسانه، انتزاعی بودن و فاصلهٔ آنها از واقعیات زندگی ملموس آدمی است (Scheler, 1974, p 3). شلر به‌طور خاص به تجربهٔ انضمامی توجه می‌کند، اما این به معنای توقف در واقعیت موجود نیست. به زعم وی انسان برخلاف موجودات دیگر، که در نسبت با هستی حالتی در خود فرو بسته دارند، قادر است از شرایط موجود فراتر رفته و جهان خاص خود را تأسیس نماید. نظر وی در این خصوص به دیدگاه هایدگر شباهت بسیار دارد. هایدگر نیز معتقد است تنها انسان دارای عالم است و بقیه موجودات تنها در عالم به سر می‌برند. ظاهراً همین توجه به شرایط واقعی و انضمامی آدمی در هستی است که سبب شده «مارتین بوبر» انسان‌شناسی فلسفی ماکس شلر را در کنار هستی‌شناسی بنیادین (Fundamental Ontology) هایدگر جزو مهم‌ترین تلاش‌های فکری برای شناخت انسان در سده بیستم برشمارد (Buber, 1945, p 307). یکی از نکات مشترک ایشان، تأثیرپذیری‌شان از پدیدارشناسی هوسرل است؛ البته با این تفاوت مهم که هر دو گام‌های قابل

توجهی برای گذر از شناخت آگاهی استعلایی در نزد هوسرل به منظور نیل به شناخت از انسان در وضعیت بودنش در جهان برداشته‌اند. با این حال و به‌رغم تأثیرپذیری شلر از هوسرل، وی عنایت خاصی به تحلیل روابط ذهنی و روحی انسانی از مجرای فلسفه زندگی داشته است (Scheler, 2013, p 7). برای همین شلر بیش از تحلیل آگاهی، نحوه تکوین و برساخته شدن آن در روند زندگی را مورد توجه قرار داده است. در جهان‌بودگی آدمی، افزون بر موقعیت فرد به شیوه مناسبات اخلاقی و اجتماعی فرد با دیگران نیز مربوط است. نقدی که شلر متوجه کانت نموده بود نیز عمدتاً از منظر نادیده انگاشتن زمینه گسترده روابط انسانی بود. شلر بر آن بود که کانت بر اساس دیدگاه عقل‌گرایانه‌اش، آگاهی و فهم را جدای از احساسات و عواطف آدمی در نظر گرفته و چون با نگاه صوری خود فقط به ساختارهای پیشینی فاهمه توجه نموده، قادر به ارائه دیدی جامع از انسان نشده است. در مقابل، شلر معتقد است مسائلی همچون زمانمندی، حرکت و تغییر از طریق ادراک و فاهمه به داده‌های ما اضافه نمی‌شوند؛ آن‌ها در قالب کلیت خود داده‌هاست که شهود می‌شوند. بنابراین نباید با تمرکز بر ظاهر قوانین عقلی و نیز اخلاقی، از مضمون و محتوای آنها غفلت شود. اصول عقلی و اخلاقی کلی، ضروری و پیشینی نیستند، همان‌طور که در نقطه مقابل، ارزش‌ها و احساسات نیز تنها مبتنی بر داده‌های حسی نیستند. نتیجه آنکه عناصر غیرصوری هم می‌توانند پیشینی باشند، ضمن اینکه عقلی که از تجارب حسی حاصل می‌شود، عقلی مشروط است؛ پس از آنجا که قوانین فاهمه ضروری، ثابت و لایتغیرند، ضامن قطعیت معرفت هستند و به آشفتگی و پراکندگی موجود در تجارب حسی نظم می‌بخشند (عارف‌اغلو، ۱۳۹۴، ص ۶۲). تأکید شلر بر وجه تجربی و غیرصوری معرفت آدمی، بر اساس التفات و وجه نیت‌مند آگاهی است، فارغ از اینکه متعلقش چه باشد (Berger and Luckmann, 1991, p 34). در واقع آگاهی چه به امری معقول توجه کند و یا

آنکه به موضوعی محسوس التفات داشته باشد، در هر حال آن‌ها را از حیث واقعیت‌شان بررسی می‌نماید. از این‌رو دیگر نمی‌توان معرفت ناب و خالصی را که فارغ از تأثرات بیرونی باشد، مورد شناسایی قرار داد. این نه نقص و ایراد آگاهی، که از قضا جزء لاینفک و اصلاً ذاتی تفکر آدمی است.

ماکس شلر سرشت انسان را کماهو حقهٔ قابل دستیابی نمی‌داند. با این حال انسان ناگزیر همواره در صدد فهم ماهیت خویش بوده و برای ادراک آن تلاش نموده است. به ویژه در دوران اخیر توجه بدین مهم فزونی گرفته و انسان به تعبیر هایدگر برای خود تبدیل به یک مسئله شده است. تأمل آدمی در خصوص سرشت خویش، عامل متمایزکنندهٔ وی از سایر موجودات به-شمار می‌آید. اگر بشر بودن، روندی طبیعی و غیرگزینشی است، شخص بودن برعکس آن، مبتنی بر توانایی‌های ادراکی و عقلی و مخصوصاً ظرفیت گزینش‌گری و انتخاب آدمی است، که حتی می‌تواند راهنمای آدمی در مسیر خداگونه شدن وی باشد. با وجود آن‌که انسان قادر نیست به جایگاه خدایی نائل شود و در موضعی فراتاریخی قرار گیرد، اما امکانات وجودی بالقوه‌ای دارد که حدّ یقفی برای شکوفایی آنها متصور نیست و برای همین انسان در تاریخ و واقعیت‌های آن محصور نمی‌شود. انسان دائماً می‌تواند از هر وضعیتی که در آن قرار دارد، فراتر رود و از خویشتنِ موجودش سبقت گیرد؛ با این حال حتی همین مرز شکنی نیز در زمینه و بستری تاریخی به وقوع می‌پیوندد.

شلر در حوزهٔ انسان‌شناسی، از سه دیدگاه نام می‌برد: یکی از آنها خط فکری برآمده از یونان باستان است، که انسان را حیوان ناطق و اجتماعی برمی‌شمارد؛ 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 از سویی هیچ تجانسی باهم ندارند و از سوی دیگر نتوانسته‌اند به تعریفی منسجم از انسان نائل شوند. در نتیجه دشواری تعریف انسان همچنان به قوت خود باقی است. ولی امروزه حداقل آدمی نسبت به محدودیت‌های خویش در شناخت خود تا حدودی آگاه‌تر شده است (Scheler, 2009, p 5; 2013, p 2). گویی انسان معاصر همچون سقراط تنها امتیازش در آن است که پی برده در این خصوص چیز چندان زیادی نمی‌داند. دشواری بزرگ‌تر آن است که آدمی افزون بر تأمل در ماهیت خویش، باید نسبتش با ارکان مختلف هستی از جمله خداوند و نیز طبیعت را مشخص نماید (McCune, 2014, p 49-50). لازمه چنین رویکردی، همبستگی و پیوند عاشقانه نه فقط در بین انسان‌ها، بلکه میان همه موجودات و پدیده‌هاست؛ عشقی فراتر از عاطفه و احساس که در عمل به حسی اخلاقی و مسئولیت‌پذیری در قبال هم‌نوعان منتهی می‌گردد. بالطبع ماهیت چنین «اجتماعی» با «جامعه» به معنای متداول آن، که صرفاً بر قرارداد متکی شده، به کلی متفاوت است، چون انسان‌ها بر اساس پیوستگی پیشینی با یکدیگر مرتبط شده‌اند.

اگر منظومه فکری شلر را بر طبق منطق جامعه‌شناسی معرفت به شرایط اجتماعی ظهور آن مربوط سازیم، باید اشاره نمائیم که او در اوایل سده بیستم، همپای بسیاری از متفکران روزگار خویش شاهد اوضاع بحرانی جامعه و اندیشه معاصر بود. شلر در چنین وضعیت بغرنج ناشی از آشفتگی و بی‌قراری وجودی، بار دیگر جایگاه و به تبع آن مسئولیت انسان را به وی خاطر نشان می‌کند، تا وی با این موقعیت تراژیک مواجه شود و در عین حال به جای گرفتار شدن در موضعی انفعالی، شرایط خود را فرصتی مغتنم برشمارد. از نظر وی شک و تردید انسان با همه سختی‌هایش، در عین حال معبری برای رهیافت به خدایی تازه است. البته چنین خدایی دیگر

آن خدای حامی، امنیت‌بخش و قادر متعال نیست، بلکه او خدای آزادی است که به یاری کنش‌های آزاد، خودجوش و خلاق آدمی بالیدن می‌گیرد (جمادی، ۱۳۹۵، ص ۷۰۴-۷۰۵). لزوم مواجههٔ فعالانه با زندگی به‌رغم تمامی ناملایمات آن، همان چیزی است که نگرش جریان موسوم به فلسفهٔ زندگی را برای ماکس شلر قابل توجه ساخت، تا همچون برگسون، دیلتای و مخصوصاً نیچه به زندگی آری بگوید (Schneck, 1987, p 15). این امر نیازمند داشتن بینشی جامع به انسان است تا از تقلیل آدمی به بُعد خاصی، همچون تلقی وی به‌مثابهٔ موجودی ابزارساز (Tool-Maker) اجتناب ورزد. با چنین تصویری از انسان، ارتباط با عالم نه از منظر سودانگاری و کسب بیشترین نفع ممکن، بلکه از طریق تلقی حیات به‌عنوان یک موهبت و بخشش محقق می‌شود که باید برای گشودن رازهای آن مهیا شد. در این مورد فلسفهٔ بیش از سایر حوزه‌ها از جمله دین، گشودگی آدمی به هستی را ارج می‌نهد؛ چون دین به نظر شلر معمولاً با ارائهٔ 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 فلسفهٔ مورد نظر شلر، همه چیز و از جمله فهم خداوند را مبتنی بر «صیوروت» و «شدن» تفسیر می‌کند. شلر در رویکرد پدیدارشناسانهٔ خود معتقد است جهان به شکل پیشینی آن، پدیده‌ای فاقد معناست و معنا فقط در جریان کنش انسانی ساخته می‌شود. چنین نگاه پویایی به جهان و از جمله الهیات مستلزم اتخاذ موضعی قاطع و شجاعانه است که تنها از افراد خاصی برمی‌آید؛ کسانی که آمادگی لازم برای ایجاد تحول در 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 آن که جهان را خلق نموده باشد، امکان فراهم شدنش را مهیا کرده است.

با آنکه غایت انسان حتی برای شخص شدن خویش، خداگونه شدن است و شلر برای امر مطلق ارزش زیادی قائل است، وی معیار و ملاک نهایی درباره ارزش و منزلت آدمی را در نهایت به خود او بازمی‌گرداند، چرا که تصریح دارد انسان در خدمت ارزش‌ها و برای آنها مطرح نیست، برعکس خود او است که به شرط شخص شدن عامل و نیز مصدر ارزش‌ها است. این روند تشخص فردی، از خود تجربی برآمده از زندگی واقعی شروع می‌شود، ولی در آن منحصر نشده و فراتر می‌رود تا بتواند به وحدتی در خور خویش و رای کثرت‌های موجود در جهان نائل گردد (Kelly, 2011, p 182-186). شلر برخلاف مسیحیت بر آن نیست که خدا به هیئت انسانی درمی‌آید؛ به نظر وی این انسان است که می‌تواند با نیل به کمال به مقام خدایی نائل گردد؛ خدایی که شلر از وی با عنوان شخص اشخاص (Person of Persons) یاد می‌کند (نک. خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱-۱۱۶). در این روند انسان و خداوند نه در مقابل یکدیگر و به مثابه دو قطب مخالف، بلکه یاور و همراه یکدیگر تلقی می‌شوند و همین امید به رهایی و پیروزی، انسان را به‌رغم همه ناملایمات موجود پیشروی آدمی افزایش می‌دهد. شلر با وجود تأکید بر جایگاه والای شخص، موافقتی با سوپراکتیویسم ندارد. از این رو در شناخت خداوند، انسان جز به مدد آنکه خداوند خویشتن را آشکار نماید، راه به‌جایی نخواهد برد. معرفت مورد نظر شلر، تنها وجهی تئوریک و نظری ندارد، بلکه شناخت باید همراه و ملازم با کنش و حضور عملی باشد؛ شناختی که نه تنها در جهان بیرون بلکه بر خود عامل شناسنده نیز موثر بوده و موجب تغییر و تحول در وی خواهد گردید (McCarthy, 2005, p 72). همچنین برخلاف نگاه سوژه‌محور به‌عنوان دیدگاه مسلط در فلسفه، وی به اهمیت نگرش دینی نیز وقوف دارد؛ البته نگرشی که بیش و پیش از شناخت به دنبال رهایی است. خدای مطرح در دین، موجودی است حی و زنده با صفات و ویژگی‌هایی همچون خشم، عشق و بخشش، در

حالی که خدای فلسفی و متافیزیکی دارای هستی فرازمانی است که با قوای شناختیِ محصور در زمان قابل شناخت نیست (ذاکرزاده، همان، ص ۱۶۸-۱۶۹). معرفت بایستهٔ خداوند در قالب مفاهیم متداول میسر نیست و خداوند را باید از طریق ظهور و تجلی او شناخت، که این فرایند انسان را در حکم همکار خداوند در هستی جلوه‌گر می‌سازد. البته که خداوند از این همکاری بی‌نیاز است، ولی ارادهٔ الهی بر این تعلق گرفته که انسان نیز با مشارکت در این امر، خلاقیت انسانی و ظرفیت‌های خویش را شکوفا سازد. شلر در حالی که از سویی همچون کانت مقولاتی همانند خداوند و یا جاودانگی روح آدمی را اموری فراتر از دسترس فکر بشری می‌داند، از دیگری 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 به شمار می‌رود.

۵. نتیجه

ماکس شلر در جامعه‌شناسی معرفت، حوزه‌های متعددی را مدنظر قرار داده است که عموماً تا پیش از وی چندان مورد توجه اصحاب علوم اجتماعی نبوده است. در بخش مهمی از مطالعات اجتماعی، به‌ویژه متأثر از گرایشات اثباتی از آنجا که حوزهٔ مورد مطالعه تنها مسائل تجربی را دربرمی‌گرفت و امور غیرتجربی از جملهٔ ارزش‌ها جایی در بررسی علمی نداشت، نظر غالب بر این بود که ارزش‌ها به لحاظ علمی موضوعاتی بی‌معنا هستند و در محدودهٔ علم برای بررسی و تحقیق قرار نمی‌گیرند. تلفیق دو بخش به ظاهر متضاد، یعنی موارد تجربی و ارزشی در منظومهٔ فکری شلر، به مدد رویکرد پدیدارشناسانه خاص وی از سویی و تعلقات جامعه‌شناختی‌اش از سوی دیگر ممکن گردیده است. هدف مهم وی از این مطالعه، در نهایت همانا تقرّب به شناخت انسان بوده است. با این حال به نظر می‌رسد چنین تلفیقی، در عین بدیع بودن و

دستاوردهای مثبت آن، نقطه آسیب‌پذیر اندیشه شلر نیز هست که بخش مهمی از آن به ماهیت عناصر ترکیبی در نزد وی بازمی‌گردد. به‌رغم تلاش ستودنی شلر، نحوه توضیح روشمند علمی وی در مورد مقولات متافیزیکی و تبیین چگونگی ایفای نقش آن‌ها به‌ویژه در نسبت‌شان با امور جامعه‌شناختی، همچنان قابل تأمل باقی مانده است. توضیح بیشتر آنکه در جامعه‌شناسی معرفت، مخصوصاً در دوران متأخر، مسئله فقط این نیست که امور معرفتی با ساختارها، نهادها و یا نیروهای اجتماعی پیوند و ارتباط دارد؛ چرا که اصل این قضیه امروزه کمتر مورد انکار قرار می‌گیرد. در مقابل مسئله اساسی‌تر آن است که کیفیت چنین تعاملی به شکل مناسبی بتواند نشان داده شود تا سازوکار این تأثیر و تأثر مشخص گردد تا بتوان به فهم آن تقریب جست. دلیل آنکه از «تقریب» در این مورد سخن گفتیم، آن است که به نظر می‌رسد سخن گفتن در این عرصه، از تبیین دقیق و تلاش برای نشان دادن رابطه علی بین مسائل مختلف، انتظار و تکلیفی مالایطاق و دشوار باشد؛ البته اگر آن را به کل ناشدنی ندانیم.

شلر با آنکه به تجربه واقعی زیسته می‌پردازد، نیم‌نگاهی نیز به تأملات فلسفی و امور ثابت و مطلق دارد که همین همراه کردن مسائل فلسفی با موضوعات جامعه‌شناختی دشواری مهم آرای ماکس شلر به شمار می‌آید. شلر تلاش می‌کند قانون‌مندی هر یک از دو سطح را مستقل و خودبسنده تعریف نماید، بی‌آنکه یکی از آنها به دیگری تقلیل یابد. در این باب می‌توان با دغدغه شلر در خصوص تلاش برای فائق آمدن بر اثبات‌گرایی و نیز نسبی‌گرایی موافقت و همدلی داشت، اما قائل شدن وزن سنگینی برای اصول ثابت و فرازمانی، ناگزیر بخشی از مقتضیات علوم انسانی و اجتماعی را که نمی‌توانند به یقینات و امور مطلق برسند نادیده می‌انگارد. به نظر می‌رسد شلر سودای نیل به معرفتی یقینی بر اساس مولفه‌های متعدد نظام‌بخش به تفکر انسان را دارد، چرا که ریشه برخی از مشکلات را در نسبی‌گرایی می‌داند. اما باید

اذعان نمود با آنکه شکاکیت منشأ برخی از بحران‌های فکری و اجتماعی است، ولی تمام قضیه نیست زیرا در کنار تأثیر نسبی‌گرایی، مطلق‌اندیشی‌ها نیز همیشه در قالب جزم‌اندیشی‌های معاصر، سبب‌ساز بروز بحران‌های مختلفی شده است. اینجا همان نقطه‌ای است که برجسته نمودن ارزش‌های خاص یک گروه از انسان‌ها در شرایطی که محکمی برای آزمون آن‌ها بین افراد مختلف وجود نداشته باشد، می‌تواند بحران معرفتی دیگری را این بار از ناحیهٔ تفکر دگماتیک موجب گردد. در واقع به کار بردن منطق تحلیل جامعه‌شناسی معرفت برای خود اندیشهٔ شلر، حاکی از شکل‌گیری تأملات وی در دوران بحرانی است، اما بیم آن هم هست که تدابیر مدنظر وی به بحرانی دیگر بینجامد. با همهٔ اینها نکته مورد توجه و امیدواری در دیدگاه شلر آن است که وی به‌رغم باور به مطلق بودن ارزش‌ها، به نمودها و به‌عبارتی شیوه پدیدار شدن آنها عنایتی خاص دارد که التزام بدین قضیه دستاورد مهمی دارد و آن هم اینکه هیچ ارزش و هنجار پیشینی را فارغ از ملاحظات اجتماعی و تبلورهای عینی آن نباید مورد تصدیق قرار داد. از سوی دیگر عناصر موثر در سرنوشت جوامع فقط عقلی نیستند؛ امور غیرعقلی (که لزوماً نباید ضدعقلی به‌شمار آیند) هم در ظهور شناخت انسان نقش مهمی ایفا می‌نمایند. شلر خود را در متن اندیشهٔ مدرنی می‌بیند که در آن انسان برای خود مسئله شده است، البته بی‌آنکه لزوماً قائل بدان باشیم که وی توانسته باشد برای همهٔ مجهولات وجودی خویش پاسخی درخور یابد. خود این تلاش فی‌نفسه ارزشمند است، چون ناظر به پیچیدگی‌های عمیق انسانی است. شلر با اتخاذ رویکردی پدیدارشناسانه و به‌جای ارائهٔ تعریفی جوهر‌گرایانه از انسان، درصدد ترسیم شرایطی است که در آن انسان نقطهٔ پیوند و حلقهٔ اتصال دو عامل مختلف تلقی می‌شود: یکی انگیزهٔ حیاتی یا زیستی و دیگری روح؛ اینها هر یک تابعی از عوامل واقعی و آرمانی‌اند که وی در جامعه‌شناسی شناخت خود به آن‌ها توجه نموده است. موقعیت نظری

شالر، وضعیتی مرزی و بینابین است که در آن سعی دارد آدمی را بر اساس تلفیق این دو سطح تعریف کند و به وحدتی نائل شود که رهاننده «خود» از بحران شکاکیت سده بیستم باشد، اما مشکل آنجاست که شکاف در سوژه مدرن، که به تدریج آغاز شد و در سده بیستم تعمیق یافت، امکان ارائه تعریفی منسجم از انسان را به‌عنوان عاملی دارای وحدت با دشواری زیادی روبرو ساخته است و پیروان و طرفداران دیدگاه شالر ناگزیر باید با این وضعیت نیز روبرو شوند.

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی شناخت ماکس شلر، تهران، قطره.
- ابراهیمی، پریچهر (۱۳۶۸)، پدیدارشناسی، بی‌جا، نشر دبیر.
- بوخنسکی، ا.م. (۱۳۷۹)، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴)، دین، دموکراسی و روشنفکری در ایران امروز، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران، نشر علم.
- دارتیک، آندره (۱۳۷۶) پدیدارشناسی چیست؟، ترجمه محمود نوالی، چاپ دوم، تهران، سمت.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دیرکس، هانس (۱۳۸۴)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، چاپ دوم، تهران، نشر هرمس.

مولفه‌های متعارض معرفتی در اندیشهٔ ماکس شلر؛ رضا نصیری حامد / ۲۹۹

- ذاکرزاده، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، فلسفه ماکس شلر (منطق دل)، تهران، الهام.
- فرهادپور، مراد (۱۳۷۸)، عقل افسرده: تأملاتی در باب تفکر مدرن، تهران، طرح نو.
- صباحی، محمود (۱۳۹۵) جامعهٔ تعزیه: جستاری در روان رنجور ایرانی، لندن، اچ اند اس مدیا.
- ضیمران، محمد (۱۳۷۹)، ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران، هرمس.
- عارف‌اغلوی، واقف (۱۳۹۴)، «نقد پدیدارشناختی ماکس شلر بر نظام صوری کانت»، جستارهای فلسفی، ش ۲۷، بهار و تابستان.
- کریگل، یوریا (۱۳۹۲)، پدیدارشناسی اخلاق: موضوعات بنیادی، در: تمهیدی بر پدیدارشناسی اخلاق: مقالاتی درباره پدیدارشناسی اخلاق در فلسفه تحلیلی معاصر، ترجمه مریم خدادادی، تهران، ققنوس.
- گلوور، دیوید و دیگران (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی معرفت و علم، ترجمه شاپور بهیان و دیگران، تهران، انتشارات سمت.
- نوالی، محمود (۱۳۸۶)، فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی، چاپ سوم، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز.
- ورنو، روزبه و وال، ژان و دیگران (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- Berger, L. Peter and Luckmann, Thomas (1991), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London, Penguin Books.
- Buber, Martin (1945) «The Philosophical Anthropology of Max Scheler», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.6, No.2, Dec.
- Gutting, Gary (edi.) (2005) *Continental Philosophy of Science*, Malden, Blackwell Publishing Ltd.
- Hamilton, Peter (2015) *Knowledge and Social Structure: an Introduction to the Classical Argument in the Sociology of Knowledge*, London, Routledge.

- Husserl, Edmund (1965) *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Trans. By Quentin Lauer, New York, Harper& Row.
- Ibana, Rainier R.A. (1991) «The stratification of Emotional Life and the Problem of Other Minds According to Max Scheler», *Intenational Philosophical Quarterly*, No. 4, Issue No. 124, Dec.
- Kelly, Eugene (2011) *Material Ethics of Value*; Max Scheler and Nicolai Hartmann, London, Springer.
- Luther, A.R. (1972) *Person in Love: A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, Hague, Martinus Nijhoff.
- McCarthy, E.Doyle (2005) *Knowledge as Culture: The Sociology of Knowledge*, London, Routledge.
- McCune, Timothy j. (2014) «The Solidarity of Life: Max Scheler on Modernity and Harmony with Nature», *Ethics and Environment*, Vol.19, No. 1, Spring 2014.
- Scheler, Max (1974) *Max Scheler (1874-1928) Centennial Essays*, Edi. By Manfred S. Frings, The Hague, Martinus Nijhof.
- 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.
- Scheler, Max (2017) *The Nature of Sympathy*, Trans. By Peter Heath, New York, Routledge.
- Schneck, Stephen Frederick (1987) *Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory*, Albany, State University of New York;
- Strak, Werner (2010) *The Sociology of Knowledge*, Abingdon, Routledge.
- Vandenberghe, Frederic (2008) «Sociology of the Heart: Max Scheler's Epistemology of Love», *Theory, Culture and Society*, No. 25(3), May.
- Zahavi, Dan (2008) *Simulation, Projection and Empathy, Consciousness and Cognition*, No.17.