

نظریه‌هایی در باب انسان

رضا بخشایش*

چکیده

آنچه در این نوشتار عرضه می‌گردد، گزارشی است بسیار کوتاه از کتاب نظریه‌هایی در باب انسان نوشته آقای راجر تریگ. موضوع کتاب درباره ماهیت انسان است. نویسنده چهار مسأله عمده را که مستقیم یا غیرمستقیم با موضوع ارتباط دارد انتخاب نموده و جواب آنها را از ده متفکر یعنی افلاطون، ارسطو، آکوئیناس، هابز، هیوم، نیچه، مارکس، داروین، فروید تا ویتگنشتاین استخراج کرده و به مقایسه گذاشته است.

این مسایل عبارتند از: ۱. جایگاه انسان در این جهان در بین سایر موجودات؛ ۲. انسان چیست؛ ۳. جامعه انسانی؛ ۴. ارتباط هر یک از این نظریه‌ها با دیدگاه‌های معاصر و جدید.

واژه‌های کلیدی

انسان؛ جامعه؛ ماهیت انسان؛ عقل؛ فرهنگ؛ زبان؛ علم؛ دین.

مقدمه

اساسی‌ترین مسأله‌ای که مؤلف محترم در این کتاب مطرح می‌کند، «ماهیت انسان» است. سؤال از ماهیت کلی انسان با سؤال از ماهیت فرد انسان بسیار به هم نزدیک است. آیا انسان از حیوانات بالاتر و از فرشتگان کمی پایین‌تر است؟ آیا انسان حیوان ناطق (Homo Sapiens) است؟ آیا انسان بعد از این جهان نیز زندگی خواهد کرد؟ آیا انسان مخلوق خداوندی مهربان است یا حاصل آمده از مجموعه‌ای از ژن‌های بی‌هدف؟ ماهیت انسان با آنچه به زندگی او معنا می‌دهد و جایگاه او در این جهان هستی، ارتباطی وثیق دارد. رابطه ماهیت انسان با جامعه چگونه است؟ تا چه اندازه به جامعه وابسته‌ایم؟ آیا انسان بالطبع اجتماعی است که برای مصلحت اجتماع و کمک به دیگران از پاره‌ای خواسته‌های خود صرف‌نظر می‌کند؟ مدنیت چگونه با خلق و خوی‌های حیوانی سازگار می‌افتد؟ ابزار سیاست تا چه اندازه در ماهیت انسان اثر می‌گذارد؟

مؤلف معتقد است اگرچه بحث درباره ماهیت انسان با واقعیتهای علمی ارتباط دارد، اما اصل اینکه «انسان چیست؟» یک بحث فلسفی است؛ زیرا وقتی می‌خواهیم به این سؤال جواب بدهیم به ناچار باید دیدگاههای عامی را که از طریق استدلالهای عقلی فراهم آمده است، عرضه کنیم. پژوهشگران علوم انسانی نیز ناخودآگاه، پیش‌فرضهایی را در باب انسان از قبل پذیرفته‌اند؛ لذا نمی‌توان مثلاً آکوئیناس را به حدود و قیود علم کلام، یا داروین را به حدود زیست‌شناسی، یا فروید را به حدود روان‌شناسی محدود کرد. اگر به این پیش‌فرضها مستقیماً توجه کنیم، آن دیدگاههای فلسفی پنهان در باب ماهیت انسان آشکار می‌شوند.

نخستین گام این است که چیزی به نام ماهیت مشترک انسانی در همه انسانها وجود دارد. بعضی در این مسأله بر جامعه بیشتر تأکید می‌کنند و چون جامعه‌ها با یکدیگر تفاوتی دارند، هرچه بیشتر بر عامل جامعه تأکید گردد، از وجه مشترک ماهیت انسانی کاسته می‌شود. از سوی دیگر، تاریخ - که می‌تواند آینه‌ای برای ارائه ماهیت انسان باشد - بر وجوه مشترک در ماهیت انسان مبتنی است. اگر ما با انسان‌های گذشته در هیچ وجهی احساس اشتراک نداشته باشیم، چه دلیلی دارد که به تاریخ و گذشته انسان بپردازیم؟ هم‌چنین این تصور که می‌توان ده متفکر را، از افلاطون تا ویتگنشتاین و از کشورها و

فرهنگ‌های مختلف انتخاب کرد، که وقتی در باب انسان می‌نویسند دربارهٔ موضوعی واحد قلم می‌زنند، بیانگر این است که چیزی به نام ماهیت انسان باید وجود داشته باشد. مؤلف کتاب براین باور است که حکمای معاصر همان دیدگاه‌های گذشته را در جهان پیشرفتهٔ علم و فن‌آوری امروزی با زبان جدید مطرح می‌کنند؛ یعنی فقط صورت و شکل ظاهری آنها عوض شده است، وگرنه روح این مسائل یکی است. مؤلف محترم ده متفکر را برمی‌گزیند: افلاطون و ارسطو را در زمینهٔ فلسفه؛ آکوئیناس را در زمینهٔ کلام و دین؛ هیوم را به خاطر اینکه رساله‌ای دربارهٔ طبیعت انسان (A Treatise of Human Nature) نوشت؛ هابز را برای تأثیر افکارش در بنانهادن در «علم نفس» و «علم اجتماع» که کتاب‌های او در این زمینه یکی لویاتان است و دیگری دربارهٔ شهروندی؛^۱ داروین را به سبب ارائه نظریهٔ «تکامل انواع» و این‌که بر شرایط بیرونی در ساخت ماهیت انسان بسیار تأکید می‌کرد؛ نیچه را به این علت که در نقطهٔ مقابل داروین بر تأثیر شرایط درونی «اراده تعلق یافته به قدرت (will to power)» انگشت می‌گذاشت و از این رهگذر به نظریه ابرمرد رسید؛^۲ مارکس از بُعد جامعه‌شناسی؛ فروید را از جنبهٔ روان‌شناسی؛ و سرانجام ویتگنشتاین را در زمینهٔ زبان.

مؤلف ابتدا شرح حالی کوتاه از هریک از این ده متفکر ارائه می‌دهد تا زمینهٔ بحث را فراهم سازد؛ سپس به شیوهٔ تطبیقی، پرسشهای مذکور را از هریک از آنها می‌پرسد و پاسخهایی را که با یکدیگر نسبتی دارند مقایسه می‌کند. این پرسشها در ذیل چهار عنوان مطرح می‌شوند:

۱. جایگاه ما در این جهان؛ ۲. انسان چیست؛ ۳. جامعهٔ انسانی؛ ۴. ارتباط با دیدگاههای معاصر. چنان‌که خود مؤلف در مقدمه به اشاره گفته است، صبغهٔ فلسفی این کتاب از جنبه‌های دیگر آن بیشتر است.

فصول این کتاب براساس این ده متفکر تنظیم شده است. اما در این مقاله برای حصول فایدهٔ بیشتر و رعایت اختصار، مطالب آن را براساس همان چهار عنوان اصلی مطرح، و در ذیل هریک دیدگاههای این ده متفکر را مقایسه می‌کنیم.^۳

۱. جایگاه ما در این جهان

افلاطون این جهان را متغیر می‌دانست و تغییر را حاکی از نقص، زیرا اشیای متغیر

برای رفع نقص و رسیدن به کمال از قوه به فعل و از تغییر به ثبات در حرکت اند. پس باید عالمی ثابت و کامل وجود داشته باشد و آن عالم مُثُل است.

افلاطون معتقد است ما معیارهای ارزشی و نظری خود را - حتی در زمینه ریاضیات - قبل از آمدن در این جهان مادی از عالم مُثُل با خود به همراه آورده ایم.

«معرفت حقیقی»، یادآوری همان مُثُل است و «پندار» آن است که به اشیای متغیر این جهان تعلق می‌گیرد. افلاطون فلسفه سیاسی و اخلاقی و نظام علمی خود را بر متافیزیک، یعنی همان عالم مُثُل، مبتنی می‌کند. لذا دموکراسی را که بر پندارهای ناپایدار عوام الناس مبتنی است، بهترین شکل حکومت نمی‌داند و معتقد است فقط حکیمان که به معرفت حقیقی مُثُل - از جمله مثال عدالت - دست یافته‌اند حق حاکمیت و داوری دارند.

نفس انسان باید قبل از آمدن به این جهان با آن مُثُل در تماس بوده باشد و از این راه، گویا معرفت به همه اشیای در نفس وجود دارد، فقط باید آنها را از درون نفس استخراج کرد. بعضی نظریه شناخت افلاطون (یادآوری حقایق فراموش شده) را با نظریه ناخودآگاه فروید ربط داده‌اند. بدن، در جویایی حقیقت مانع نفس می‌شود. افلاطون این جهان مادی متغیر را بسیار به دیده تحقیر می‌نگریست و در باب ارتباط آن با عالم ثابت مُثُل دچار مشکلاتی بود.

ارسطو نسبت‌گرا نبود و در هر چیز این جهان، در پی غایت آن می‌گشت و می‌گفت «ماهیت یک چیز همان غایت اوست».^۴ حیوانات در هنگام تأثرات، فقط از خود صدا تولید می‌کنند؛ اما انسان قدرت بر تکلم دارد. اخلاق و نظام ارزشی از ویژگیهای انسان است. عقل نیز از ویژگیهای انسان است که می‌تواند ماهیت هر چیزی را - یعنی غایتی را که طبیعت برای آن در نظر گرفته - و آنچه را که به صلاح آن است کشف کند. اخلاق غایت سیاست است؛ زیرا غایت سیاست خیر انسان می‌باشد. ارسطو نمی‌تواند بفهمد که چرا امروزه «هست» را از «باید» جدا می‌کنند تا علوم سیاسی و اجتماعی را از لکه تعهد اخلاقی بیالایند. انسان به حکم قانون طبیعت و به طبع خود، اجتماعی است. از ویژگیهای جهان ارسطویی، مفهوم قوه و فعل است. هر چیز از قوه به فعل می‌رسد و در این روند به شرایط مناسب نیاز دارد. طبیعت چیزی را بهبود نمی‌آفریند. انسان نیز غایتی دارد. اگر سرشت انسان و عادات و رسوم و خردورزی در انسان هماهنگ شوند، او به

فضیلت می‌رسد و مدینه فاضله از وجود چنین انسانهایی شکل می‌گیرد. او بین عدالت طبیعی و قوانین موضوعه بشری رابطه متقابل ظریفی قائل بود تا لازم نباشد قوانین در همه جا یکسان باشد.^۵ مثلاً در مقررات راهنمایی حرکت از چپ یا راست هر دو می‌تواند صحیح باشد؛ مهم آن است که همه از یک قانون پیروی کنند. لذا این قوانین ممکن است متفاوت باشند؛ اما آسمان قوانین طبیعی همه‌جا به یک رنگ است؛ آتش هر جا که باشد می‌سوزاند.

رفاه هر فرد نمی‌تواند جدای از رفاه جامعه باشد؛ لذا ارسطو آزادی خواهی فردی افراطی را که هر کس برای اهداف خود جدای مصالح جامعه تصمیم بگیرد، بر خلاف عقل می‌داند.

آکوئیناس طبق تصور مسیحی معتقد است ماهیت انسان دارای صبغه تجسد (incarnation) و رستاخیز (resurrection) است. مسیح فرزند خدا بود تا ماهیت ملکوتی انسان را به گونه‌ای نشان دهد که برای انسانها قابل فهم باشد. تجسد یعنی لاهوت و کلمه‌الله در ناسوت و به هیأت بدن در می‌آید. افلاطون نفس را روحی می‌دانست که چند صباحی در این بدن زندانی شده. روح سرچشمه خوبی‌ها و بدن خاستگاه بدی‌هاست. اما ارسطو نفس را صورت بدن می‌داند. آکوئیناس بیشتر مجذوب تصور ارسطویی از انسان است. در حقیقت، آکوئیناس درباره ماهیت انسان، بین افلاطون و ارسطو حد وسط را برمی‌گزیند. افلاطون فرایند احساس را کلاً به نفس وابسته می‌دانست؛ یعنی انسان مساوی است با همان نفس که بدن را به کار می‌گیرد. آکوئیناس نفس را تنها بخشی از ماهیت انسان می‌دانست که بخش دیگر آن بدن است؛ لذا فرایند احساس حاصل فعالیت توأمان نفس و بدن است.

البته آکوئیناس نفس را قبول دارد. از این رو، در مسأله رستاخیز انسانها باید قائل به معاد جسمانی و روحانی باشد. ادراک حسی با نابود شدن بدن از بین می‌رود، اما نفس انسانی که صورت بدن اوست «حتی بعد از نابود شدن بدن به وجود خود ادامه می‌دهد».^۶ قدرت نفس بر ادراک غیرحسی، یعنی فهم، بیانگر آن است که به بدن نیاز ندارد. نفس هر فردی واحد و وحدت‌بخش بدن اوست. وجه امتیاز افراد انسان از یک‌دیگر، بدن‌های آنهاست. «نفوس متعدند، زیرا بدن‌های [آنها] متعدد است».^۷ قوه فاهمه در افراد انسان شخصی است [یعنی واحد بالنوع است نه بالعدد]. انسان برای

کامل بودن به بدن نیاز دارد؛ لذا مجرد او از بدن موقتی است. «اکنون که روح از بدن مفارقت کرده به نحوی ناقص است. همانطور که هر جزیی از کل خود جدا بشود. نفس ذاتاً بخشی از ماهیت انسانی است. بنابراین انسان نمی‌تواند به سعادت نهایی دست یابد، مگر آنکه نفس او دوباره با بدنش متحد بشود».^۸ با این همه، آکوئیناس بر یکپارچگی روان - تنی (Psychosomatic-unity) انسان تأکید می‌کرد. آکوئیناس هرگز این ناسازگاری را بین حیات روانی نفس مجرد و این‌که تفرّد نفوس به ماده است حل نکرد. او فقط یک مجرد موقتی را می‌توانست برای نفس بپذیرد، زیرا نمی‌توانست وجود انسانی محض را فراتر از حدود مرز این جهان آشنا تصور کند.

هابز، دارای پیش‌فرضهای ماتریالیست دیالیکتیکی است. «چرا نتوانیم بگوییم همه وسایل خود کار (ابزاری که با چرخها و فنرها خود را به حرکت درمی‌آورند. مثل ساعت) دارای یک حیات مصنوعی‌اند؟ چرا قلب، اعصاب و پسوندها بتوانند کل بدن را به حرکت درآورند، اما فنر، سیمها و چرخها نتوانند؟»^۹ هابز جبرگرا بود و بین انسان و حیوان تمایز دقیقی نمی‌گذاشت. او با جزم می‌گفت اختیار و اراده، هیچکدام در انسان مهمتر از سایر مخلوقات زنده نیست.^{۱۰} اراده انسان، مثل سایر موجودات، محدود است. آزادی یعنی تحت فشار نبودن. همانطور که یک سنگ آزادانه از بالای تپه می‌غلتد، انسان را آزاد می‌دانست. با موضع جبر چگونه می‌توان پاداش، مجازات، نگرانی، نصیحت و مانند آن را توجیه کرد؟

هابز همه این مفاهیم را به عنوان جزء‌العله بر فعل انسان دارای تأثیر می‌دانست. ترس از مجازات انسان‌ها را از بزهکاری باز می‌دارد [این جواب کافی نیست؛ زیرا سخن این است که چگونه اصل مجازات و پاداش را توجیه می‌کنید]. او حقانیت هیچ دیدگاه دینی خاصی را از پیش نمی‌پذیرد و به آخرت و سعادت اخروی بی‌اعتناست؛ زیرا هیچ راهی برای اثبات آن نیست «بجز اعتقاد مبتنی بر گفته دیگران که آنان به طور غیرطبیعی به آن علم حاصل کرده‌اند».^{۱۱} معاصران هابز او را ملحد می‌دانستند.

هیوم یک جبرگرای حسی [و قائل به ضرورت روان‌شناختی] است. رفتار انسان از درک عقلانی محض و بدون شوق بر نمی‌خیزد. او انسان‌ها را در همه زمان‌ها و مکان‌ها از جهات مهم مثل هم می‌دانست. هیوم طبق مبنای اصالت حسی یک فردگرا بود؛ لذا جامعه را مرکب از تمایلات و نیازهای افراد می‌دانست و ماهیت کلی انسان را به مسائلی

دربارهٔ افراد انسان تحویل می‌برد. با این حال، او از مفهوم کلی ماهیت انسان دفاع می‌کند. اما مشکل او این بود که مثلاً سن خود را فقط به عنوان یک فرد می‌توانم تجربه کنم، نه به عنوان یک انسان؛ زیرا این کار فقط از طریق درون‌نگری (introspection) امکان‌پذیر است [که در این روند من باید هم داور باشم و هم موضوع مورد داوری؛ یعنی هم تجربه‌کننده باشم، هم تجربه‌شونده]. با اصالت تجربه حسی نمی‌توان کاملاً پیچیدگی‌های ماهیت خود را به دست آورد. تأکید بر تجربه، از اهمیت ماهیت فرد تجربه‌کننده می‌کاهد؛ هر فردی چیزی جز زنجیره‌ای از تصورات گوناگون گسسته‌ای که با سرعت غیرقابل تصور به دنبال هم می‌آیند و دائماً در معرض تغییرند، نیست. او اعتراف می‌کند «تا آنجا که به من مربوط است، وقتی می‌کوشم صادقانه وارد آنچه آن را خودم می‌نامم بشوم، همیشه در تصور خاصی از گرما و سرما، نور و سایه، عشق و نفرت، و لذت و الم، دچار اشتباه می‌شوم. من هرگز بدون هیچ درکی [از خودم] هرگز نمی‌توانم هیچوقت خودم را بیابم».^{۱۲} او مجبور بود در مسألهٔ بقای «هویت شخصی»، مفهوم شخص را در آن سوی رودخانهٔ پیوستهٔ تجربه‌های درهم‌تنیده رها کند. به مسألهٔ وحی و جاودانگی نفس شکاک بود: «ما هیچ حد وسطی نمی‌توانیم بیابیم که چنین حقیقت بزرگی [تعهد بی‌حد و حصر در برابر وحی الهی] را اثبات کند».^{۱۳}

داروین، صاحب نظریه تکامل انواع بود: افراد انواع و نه خود انواع، از طریق گزینش طبیعی در روندی کند و تدریجی رو به تکامل دارند. این نظریه با نظریهٔ دینی کتاب مقدس، سفر آفرینش مبنی بر آنکه هر نوع از ماهیات جدا و مستقل از نوع دیگر آفریده شده در تضاد است: «خداوند حیوانات وحشی، گله‌های گاو، و گوسفند و همه خزندگان را بر طبق نوع هر یک از آنها آفرید».^{۱۴} همچنین در تقابل با برهان نظم قرار می‌گرفت؛ زیرا داروین نظم بیولوژیک جهان را بر حسب گزینش طبیعی تفسیر می‌کرد نه غایات خداوند. او بعداً می‌نویسد: «نمی‌توانستم از این عقیده احتراز کنم که انسان هم باید مشمول همین قانون باشد».^{۱۵} البته خود داروین نه فقط این نظریه را با دین متضاد نمی‌دانست، بلکه حتی مؤید وجود خدا تلقی می‌کرد: «ناممکن بودن این تصور که این جهان باشکوه باخود آگاهی ما، از طریق صدفه و اتفاق برخاسته باشد، برای من دلیل عمده برای اثبات وجود خداست».^{۱۶} او اعتقاد به جاودانگی را از طریق همین نظریه غریزی می‌دانست. زیرا انسان می‌تواند در آینده‌های دور از وضعیت فعلی خود به مراتب کامل‌تر شود.

مارکس، بر ضرورت جامعه تأکید داشت. اما خود جامعه و تاریخ ساخته انسان نیستند و «انسان به معنای حقیقی کلمه، حیوانی سیاسی است».^{۱۷} وی معاصر داروین بود و درباره کتاب منشأ انواع به هگل نوشت: «این کتابی است که شالوده تاریخ طبیعی را برای دیدگاه ما دربردارد... و برای من در علوم طبیعی، به عنوان پایه برای نزاع طبقاتی در تاریخ می باشد».^{۱۸} او اقتصاد را زیرینا می داند؛ زیرا انسان به هیچ چیز به اندازه اقتصاد حساسیت نشان نمی دهد. از این رو، به افراد فقط از این بابت می پردازد که آن ها شکل انسانی طبقات اجتماعی و دارندگان منافع و روابط طبقاتی خاص می باشند. او خود آگاهی اجتماعی را نیز مهم می دانست، تشنه ایجاد تغییر در جامعه بود و به آینده نگاه می کرد نه گذشته، وی معتقد بود انسان هرچه بیشتر کالا تولید کند، خودش بیشتر به کالا تبدیل، و از خود بیگانه می شود: «تحقیر شأن انسان به نسبت افزایش ارزش اشیا به پیش می رود».^{۱۹} شأن انسان، عملاً آگاهانه و آزادانه است. هرچه انسان از خود بیگانه بشود، از عمل آزادانه او کاسته و به ابزار تبدیل می شود.^{۲۰} او می خواست انسان بر قوا و محصولات خود کنترل داشته باشد، لذا نظام سرمایه داری و مالکیت خصوصی را رد می کرد تا یک بخش از جامعه نتواند بخش دیگر را به استثمار بکشد. مارکس تقسیم طبقات اجتماعی را در تقسیم کار جستجو می کرد. ماهیت افراد انسان حاصل آمده از نیروهای تولید و شکل های خاص روابط اجتماعی است که اگر آن ها تغییر نکنند ماهیت انسان ها هم عوض می شود.^{۲۱}

نیچه، به مسیحیت و پیش فرض های فلسفی حمله های تندی داشت.^{۲۲} کمال را در تغییر و عدم ثبات می دانست؛ لذا عالم ثابت مُثُل افلاطونی را تحقیر می کرد.^{۲۳} واقعیتها را عبارت از تفسیرهای مختلف می دانست؛ نه آن چیزهایی که هستند. هیچکس به اندازه نیچه پیامدهای خداناباورانه را بیرون نکشید. نظم و غایت عالم طبیعت را نمی توان اثبات کرد؛ این امور را ما از خودمان به عالم طبیعت نسبت می دهیم. در مورد انسان می گوید: «در انسان نه روحی وجود دارد، نه عقلی، نه تفکری، نه خود آگاهی، نه نفسی، نه اراده ای و نه حقیقتی؛ همه تخیلاتی اند که هیچ فایده ای ندارند. اصلاً مسأله ذهن و عین مطرح نیست».^{۲۴} این موضع افراطی ضد فلسفی قابل دفاع نیست؛ زیرا خود آن نیز به ناچار مبتنی بر پیش فرضهای مابعدالطبیعی است. چگونه می توان بر ضد استدلال، استدلال کرد و برای بی اعتبار کردن عقل از عقل بهره گرفت؟! این مثل کسی است که «بر سر شاخ

نشسته و آن را از بین می‌برد». نقد او از مسیحیت نیز هیچ مبنایی ندارد؛ زیرا اگر حقیقتی نیست، اشتباهی هم نیست. یک نهیلیست پروپا قرص باید همچنان ساکت بماند، و به مجرد تصدیق چیزی باید حقیقتی را بپذیرد. او نه به خدا اعتقاد داشت و نه جاودانگی، و معتقد بود معنای زندگی را باید در همین دنیا پیدا کرد.

زرتشت قهرمان نیچه بود که آرزوهای آن جهانی را زهر می‌دانست و کفر را در ناسزاگویی به این زمین و زندگی این جهانی.^{۲۵} او فکر می‌کرد خدا مرده است و «ما او را کشته‌ایم». ^{۲۶} واقعیت مساوی است با باور؛ لذا اگر مردم به وجود خدا باور ندارند، پس او وجود ندارد. اما حقیقت آن است که واقعیت مستقل از باور انسان‌هاست. داروین، در این جهت بر او تأثیر داشته است. نیچه می‌نویسد: «سابقاً انسان با اشاره به خاستگاه ملکوتی، برای خود شأن و مقامی جستجو می‌کرد؛ اما این راه دیگر بسته شده، زیرا در مدخل این راه میمون ایستاده است».^{۲۷}

او برخلاف حکما که به اعتقاد او با مقایسه زندگی جهانی با معیارهای متافیزیکی آن را خوار و بی‌مقدار کردند، برای حل مسأله نهیلیسم و معنا داشتن زندگی، مفهوم تکرار بی‌پایان را مطرح می‌کند؛ یعنی ارزش این زندگی در این است که بارها و بارها اتفاق می‌افتد و تکرار می‌شود.^{۲۸} درحقیقت او مسیحیت را که برای زندگی این جهانی ارزش اصیلی قائل نیست، به نهیلیسم متهم می‌کند. به همین میزان، مارکسیسم هم که به دنبال وضع بهتر می‌گردد، به باور نیچه محکوم است.^{۲۹}

فروید، بر آن است که ریشه مشکلات اساسی ما در درون خود ماست و ما درک تیره و تاری از آنها داریم. در درون ما غرایزی ناخودآگاه وجود دارد. اگر بر این غرایز بیش از اندازه تکیه کنیم عقلانیت و اختیار انسان زیر سؤال می‌رود. او معتقد است سخنان نیچه با یافته‌های روانکاوی سازگاری دارد. داروین و نیچه بر فروید تأثیرهای شگرفی داشتند. علم، سه ضربه به جایگاه انسان وارد کرد: نخست اینکه زمین، یعنی خانه‌ای که انسان در آن زندگی می‌کند، مرکز جهان نیست؛ دوم اینکه داروین ماهیت حیوانی تبار انسان را نشان داده بود؛ و سوم اینکه فروید با روان‌کاوی نشان داد که انسان حتی از آنچه در درون خود می‌گذرد خبر ندارد و ارباب خانه خود نیز نمی‌باشد.

مهمترین ویژگی او آن است که بخشی از حیات روانی ما را امور ناخودآگاه می‌داند. فروید معتقد بود علم تنها راه شناخت واقعی و اصیل ماهیت هر چیزی، از جمله انسان

است. از راه علم هیپنوتیزم می توان وجود ضمیر ناخودآگاه را اثبات کرد. ما ممکن است از آنچه ما را به عمل وامی دارد غافل باشیم، پس اگر احساس می کنیم مختار هستیم، در واقع به این معنا نیست که دارای اختیار باشیم.

فروید ریشه روان رنجوریها را در خواسته های سرکوب شده می یافت؛ لذا به تجارب دوران کودکی، به خصوص تجارب جنسی، بسیار توجه می کرد^{۳۰} و از این رهگذر، برای روابط خانوادگی فرزند با والدین اهمیت بسزایی قائل بود. او حتی ریشه بنیادهای دینی و اجتماعی را به همین مسائل ارجاع می داد. رخدادهای انسانهای گذشته به نسل های آینده منتقل می شود؛ مثل پیامدهای گناه نخستین در نسل کل بشر. این نظریه برای داروین نیز و سوسه انگیز بود. اما به اعتقاد نوداروینیان طبق علم ژنتیک جدید ویژگیهای خلقی و خلقی فقط از طریق گوناگونی ژنها منتقل می شود و اثر یک حادثه بر فرد از طریق نسلهای متوالی منتقل نمی گردد. فروید ابعاد نظریه بیولوژیکی را مهم نمی داند.

ویتگنشتاین، از منظر زبان به مسائل می نگرد. او نظریه پردازی کلی را نمی پذیرد. در تراکتوس، زبان را آینه واقعیت می داند. زبان ماهیتی اجتماعی دارد؛ لذا زبان خصوصی محال است. او معتقد بود از طریق زبان و جایگاهش در زندگی انسان می توان ماهیت انسان را کشف کرد. «اصطلاح بازی زبان به این منظور می باشد تا این واقعیت را آشکار سازد که سخن گفتن بخشی از یک فعالیت یا شکلی از زندگی است»^{۳۱} [فلسفه جنبه توصیفی دارد و ما را از سوء تفاهم هایی که بر اثر خلط قواعد مختلف بازیهای زبان پدید می آید نجات می دهد. وقتی منشأ این سوء تفاهم ها را در زبان نشان دهیم در حقیقت مسأله نه فقط حل، که از ریشه منحل می شود]. این کار فلسفه تحلیلی زبان شبیه تحلیل روان یا روان کاوی فروید است که وقتی منشأ روان رنجوریها معلوم گردد و از ضمیر ناخودآگاه به سطح خودآگاه ذهن منتقل شود، در حقیقت بیماری علاج شده است. البته ویتگنشتاین روش تحلیل زبان را از روش تحلیل روان متفاوت می دانست. او معتقد بود برای حل مسائل مابعدالطبیعی باید واژگان را از کاربرد متافیزیکیشان به کاربردهای روزمره این جهانی وارد کرد. دکارت ماهیت انسان را تفکر می داند. ویتگنشتاین زبان را مقدم بر تفکر می داند. به محض آنکه بخواهیم تفکر کنیم، زبان واسطه می شود. همه چیز، از جمله زندگی و جامعه، از طریق زبان برای انسان معنادار می گردد.

۲. انسان چیست؟

افلاطون عقل را ماهیت انسان می‌دانست که باید از نفس مراقبت و احساسات را مهار کند. تمایلات جسمانی و جنسی و عاطفی و عواطف روحی در برابر عقل می‌باشند. عقل باید این دو را هدایت کند، نه آنکه از بین ببرد. خانه حقیقی عقل در عالم مُثُل است و جاودانگی نفس از این طریق تبیین می‌شود. معیارهای ارزشی و وجودی از همان عالم مُثُل به دست می‌آید و عقل می‌تواند با آن عالم ارتباط برقرار کند.

ارسطو عقل را وجه ممیز انسان از گیاهان و حیوانات می‌دانست.^{۳۲} عقل و خیر اخلاقی از هم جدا نیستند. نباتات دارای نفس نباتی‌اند و حیوانات علاوه بر آن، دارای اشتها و تمایلات جسمانی‌اند. اما تفکر و حسابگری عقلانی از ویژگی‌های انسان است. نفس صورت بدن است و با بدن ترکیب [اتحادی] دارد و نتیجه آن یک واحد روان - تنی است که امروزه مورد تأیید فلاسفه نفس (philosophers of mind) می‌باشد. ارسطو معتقد است اگر نفس بتواند کاری را در شأن خود و بدون نیاز به بدن انجام دهد، می‌توان جاودانگی نفس را اثبات کرد و در اینکه «آیا تفکر، کار مستقل نفس است» مردد است.^{۳۳} او ماتریالیست است، اما نه در آن حد که بتوان ویژگی‌های نفس را با الفاظ مادی تفسیر کرد و مثل دکارت دوگانه‌انگار نیست، یک شخص روح متجسد است. نفس ارسطویی غیرشخصی است. بدن ملاک فردیت است و بخش مهمی از انسانیت ما به فردیت ماست. وی عالم مُثُل افلاطونی را قبول نداشت؛ لذا معیارهای اخلاقی و ارزشی را بر اساس اعتدال تبیین می‌کرد.

آکوئیناس ماهیت انسان را در فهمیدن می‌دانست.^{۳۴} سعادت انسان زمانی فرا می‌رسد که فهم انسان در شناخت خدا به ثمر بنشیند، و این شناخت وقتی حاصل می‌شود که قیدوبندهای این جهان برداشته شود. عقل، درک اخلاقی و اختیار از ویژگی‌های انسان است؛ لذا ما در نحوه زندگی خود در برابر خدا مسؤولیم. آزادی انسانی ثمره عقل است. او هیچ شکلی از جبر را نمی‌پذیرد. عقل، فطرتاً به فضایل تمایل دارد. «گناه... تمایل به فضایل را در انسان تضعیف می‌کند».^{۳۵} پارادوکسی در کلام آکوئیناس هست که معتقد است اگر چه ما آزاد هستیم برخلاف فطرت خود مشی کنیم، اما به یک معنا فطرت انسانی هیچ وقت تباه نمی‌شود.

هابز افراد انسان را اجزای لایتجزای جامعه می‌داند. او یک اصالت فردگرای افراطی

است.^{۳۶} در باب ماهیت کلی انسان که بر مسأله کلیات مبتنی است به اصالت تسمیه قائل است. از ارسطو زیاد انتقاد می‌کرد و مطالب مابعدالطبیعه و اخلاق ارسطو را بی‌معنا توصیف می‌کرد.^{۳۷} او خود مفهوم ماهیت و مسأله تجرد نفس را مورد انتقاد قرار می‌داد و معتقد بود «انسان بدن جاندار است».^{۳۸} در اخلاق نیز ذهن‌گرا و نسبی‌گرا بود.^{۳۹} رفتارهای روزمره ما حاکی از آن است که انسان موجودی خودخواه است.^{۴۰} انسان‌ها در حالت طبیعی با هم برابرند. عقل، به داشتن روابط اجتماعی حکم می‌کند. زندگی یک مسابقه و رقابت است.^{۴۱} و رقابت بخشی از بافت زندگی است. حق طبیعی ما این است که برای حفظ خود تمام توانایی‌های خویش را تا آنجا که می‌توانیم به کار ببریم. هابز در این مسأله جامعه را به بی‌ثباتی و عدم امنیت می‌کشاند و نمی‌تواند مفهوم تعهد و وظیفه را توضیح دهد.

هیوم طرفدار اصالت تجربه حسی است و علیت را توالی دو حادثه می‌داند: «تمام استدلال‌های ما درباره علت و معلول فقط از عادت گرفته شده است».^{۴۲} این مبنا ماهیت انسان را در سطح غرائز و عادات و سنن تحویل می‌گرداند. هیوم خودگروی افراطی هابز را رد می‌کند، اما در خودخواهی انسان شک ندارد. او قبول داشت که شخصیت‌های فردی و ملی ممکن است از هم متفاوت باشند، اما معتقد بود ماهیت اعمال انسان، مثل آثار خورشید و آب و هوا، یک سیر عام دارد.^{۴۳} او مثل هابز مادیگرا نبود و درک ذهن انسان را با رفتار ماده یکی نمی‌دانست. ماهیت انسان حاصل آن چیزی است که ما از تجربه خویش از هم‌نوعان خود انتظار داریم. تأکید او بر ذهن است نه اشیای خارجی و ظاهراً این حتی بخشی از ماهیت انسان است که نسبت به جهان خارج واکنش نشان بدهد. بر اصول یکنواختی و ضرورت [روان‌شناختی] در ماهیت انسان اشاره دارد. نقش عقل در این است که ما به کمک آن، روابط بین اشیا را درک می‌کنیم. اما امیال و شوقها ما را به حرکت و عمل وامی‌دارد. «عقل اسیر شهوات است؛ زیرا عقل غایات ما را برای ما نمی‌تواند منظم کند، بلکه فقط نشان می‌دهد که آنچه را از قبل خواسته‌ایم چگونه به دست بیاوریم».^{۴۴} «عادات و رسوم در زندگی انسان بزرگترین راهنما هستند».^{۴۵} اولویتهای ما ثابت‌اند و عقل و فشارهای اجتماعی نمی‌توانند بر آنها تأثیر بگذارند. در نتیجه، سیاست فقط پاسخی است برای مشکلاتی که ماهیت انسان به وجود آورده است. هیوم معتقد است عقل نمی‌تواند از آنچه هست به آنچه باید باشد برسد. وی

می‌پذیرفت که ممکن است ما منفعت و صلاح دیگران را به زیان خود ترجیح بدهیم، اما این حکم عقل نیست. ما دوستان و اقوام خود را بر غریبه‌ها ترجیح می‌دهیم.^{۴۶} این اخلاق بر احساسات و دلسوزی‌های مردم نسبت به هم مبتنی است، نه عقل. او بارها به صورتی از حس اخلاقی متوسل شده بود. اخلاق بر انسان تحمیل نمی‌شود، بلکه تجلی ماهیت انسان است.

داروین در اخلاق از هیوم متأثر بود. اخلاق برخاسته از حس همدردی بخشی از ماهیت انسان است. داروین احساس اخلاقی را مهمترین فرق ما با حیوانات می‌دانست. مشکل این است که این احساس اخلاقی را چگونه می‌توان با نظریه تکامل توضیح داد. احساس اخلاقی بر غرایز اجتماعی مبتنی است. در عین حال، غرایز اجتماعی را برای به تعالی رسیدن انسان کافی نمی‌داند و باید از عقل و ترس از خدا و امید نسبت به او کمک گرفت. مثل وقتی که فکر می‌کنیم باید جواب بدی را با خوبی داد. وی مسأله اخلاق سدّ راه بقاء با فداکاری برای بقاء یک قبیله را نیز مشمول‌گزینش طبیعی^{۴۷} می‌داند. داروین محبت صادقانه به همه مخلوقات زنده را اصیل‌ترین صفت انسان می‌داند.^{۴۸} از مشکلات داروین این است که فضایل اخلاقی و نوع دوستی چگونه از طریق وراثت منتقل می‌شود. مارکس بر آن است که ماهیت انسان محصول جامعه [و اقتصاد] است. این نظریه اساس بیولوژیکی انسان را در نظر نمی‌گیرد. جامعه بدون طبقه به اخلاق و عدالت نیاز ندارد؛ زیرا در این جامعه به کمال رسیده، نوع دوستی و فراوانی حاکم است و همه با هم همکاری دارند. در مقابل، هیوم به دلیل کمبود و محدودیت امکانات و منابع عدالت را ضروری می‌دانست. مارکس در انتظار جامعه‌ای کاملاً کمونیستی بود که در آن هرکس واقعاً آزاد باشد تا بتواند با خلاقیت و آزادی و کار هویت خود را تحقق بخشد (Self-realization). کاری که - مثلاً در انقلاب صنعتی - بر انسان تحمیل می‌شود، و سرگرمی‌های بی‌فایده با این مفهوم خود واقعیت بخشی در تضاد است. او برای تئوری خود باید نشان دهد چگونه همه انسانها - نه فقط کارگران - می‌توانند از این آزادی برخوردار باشند.

نیچه هیچ ماهیت ثابتی را برای هیچ چیز نمی‌پذیرفت. در ورای نمودها و پدیدارها هیچ «بود» و «واقعیتی» نیست؛ لذا خودفربیی محال است. او با فروید در اهمیت دادن به قوای مادون شخصی، یا غرائز، اتفاق نظر دارند. نیچه بر آن بود که کل بنیاد زندگی انسان

را می‌توان بر اساس اراده‌ی تعلق یافته به قدرت توضیح داد.^{۴۹} مفهوم اراده‌ی تعلق یافته به قدرت مجمل است. می‌تواند آمیزه مبهمی از انگیزش‌های بیولوژیکی باشد یا آن را یک اصل متافیزیکی دانست. قهرمان ایده‌آل نیچه کسی است که در قیدوبندهای جامعه و اخلاق سنتی محدود نشود. همه چیز باید از اراده خود او برخاسته باشد. در مورد اراده نمی‌پرسید که آیا آزاد است یا مکره، بل اینکه آیا قوی است یا ضعیف. از نظر او، زندگی مساوی است با صاحب شدن، صدمه زدن، چیره شدن بر ضعیف و قوی، شدت به خرج دادن، در یک کلمه استثمار کردن؛^{۵۰} او استثمار را نشانه نقص یا فساد جامعه نمی‌دانست. اگر حکمای باستان می‌گفتند خود را بشناس، نیچه چون ماهیت ثابتی برای انسان قایل نبود می‌گفت: «خود را اراده کن تا خود بشوی».^{۵۱} بنابراین، ما خود را و قانون را می‌آفرینیم و هر چیزی برای ما ممکن خواهد بود. نیچه می‌گوید انسان یک ریسمانی است بین حیوان و ابرمرد. [هر چه به ابرمرد نزدیکتر بشود به خود نزدیکتر شده است]. تبیین نظریه نیچه در بیرون از چارچوب داروینی قریب به محال است، اگرچه او از داروین انتقاد می‌کرد، او از فرد قدرتمندی مثل خود که از اخلاق و سنتها آزاد، خودمختار و مافوق اخلاق باشد تمجید می‌کرد و معتقد بود اخلاق با خودمختاری جمع نمی‌شود. اگزستانسیالیستهای متأخر از نیچه متأثر بوده‌اند.

فروید، در خصوص ماهیت انسان، بیش از همه بر تأثیر نیروی جنسی انگشت تأکید می‌گذارد. او انگیزه‌های غیرجنسی را نیز می‌پذیرفت اما به پایه اهمیت انگیزه‌های جنسی نمی‌دانست. او احساسات انسان را در بزرگسالی شکل تغییر یافته همان احساسات دوران کودکی می‌دانست.^{۵۲} اولین کار روانکاوی این است که نیروی ضمیر ناخودآگاه را با آوردن اندیشه‌ها و خواسته‌های سرکوب شده به نیمه خودآگاه ذهن تحت کنترل در آورد، زیرا با فهمیدن بهتر آنها راحت‌تر تحت کنترل درمی‌آیند. فروید نسبت به نیروی اعصاب نگرش ماتریالیستی داشت و در اصطلاحات هیدرولیکی فکر می‌کرد که این نیرو یا جلوی آن سدّ شده یا کانالیزه شده یا تخلیه می‌شود. فروید شخصیت انسان را دارای سه بعد می‌دانست. خود، فراخود و نهاد (Ego, super-ego & id). نهاد مقرر عواطف جسمانی، خود نمایانگر خرد و عقل سلیم و فراخود محکمه دآوری وجدان می‌باشد. افلاطون نیز از شخصیت انسان تقسیمی سه‌بعدی ارائه داد. نهاد فروید با قوه‌ی غاذیه نفس از نظر افلاطون مطابق است بجز اینکه دومی بسیار خودآگاه می‌باشد. بین فراخود و

عنصر روحی، به خصوص تا آنجا که هرکس می‌تواند منشأ گناه باشد، می‌توان مقایسه کرد و خود از نظر فروید با عنصر عقلانی افلاطون شبیه است. هر دو می‌کوشند به عواطف جهت بدهند. فروید بیش از افلاطون از جهان‌بینی علمی خرسند بود و کمتر از او به نقش عقل توجه داشت. «درک اخلاقی ما از گناه تجلی کشمکش بین خود و فراخود است».^{۵۳} فروید با ربط نیروی اخلاق به روابط فرزند با والدین از حجیت اخلاق می‌کاهد و در خطر تبعیت از نیچه قرار می‌گیرد.

خود، تحت کشش طاقت‌فرسا از سوی فشارهای متنازع قرار دارد و «دارای سه ارباب بی‌رحم می‌باشد: جهان خارج، فراخود و نهاد».^{۵۴} نتیجه ضعف خود، اضطراب است. هدف روان‌کاوی تقویت خود است تا بتواند بر عوامل نفوذی تسلط بیشتری داشته باشد. با این بیان، گویا حقیقت انسان را در خود، یعنی عنصر عقلانی، می‌داند. غرایزی که در نهاد قرار دارد ارضای خود را می‌طلبند و این اصل لذت است، اما خود باید با واقعیت مواجه شود حتی اگر با آن موافق نباشد و این اصل واقعیت است. او مثل هیوم قدرت زندگی انسان را ناشی از غرایز می‌دانست. عقل می‌تواند احساسات و عواطف را کنترل کند؛ اما هرگز نمی‌تواند بر آنها حاکم بشود. روح سخن فروید این است که نپذیرفتن قدرت تأثیر تمایلات جنسی موجب تنش، اضطراب و اختلال روانی می‌گردد. او با استفاده از تمثیل عقل از اربابان افلاطون می‌گوید: خود «در ارتباطش با نهاد به کسی می‌ماند که بر اسبی سوار باشد که باید قدرت بیشتر اسب را کنترل کند؛ با این تفاوت که اسب سوار با توان خود چنین می‌کند، درحالی‌که خود از قوای عاریه‌ای بهره می‌برد».^{۵۵}

ویتگنشتاین به طور ضمنی به مفهوم دکارتی از خود حمله می‌کند. او در این سخن که ما دیگران را از طریق مقایسه با خودمان درک می‌کنیم شبهه پراکنی می‌کند. استدلال تمثیلی بر این است که اگر ما در وضعیتی احساس درد کردیم می‌توانیم نتیجه بگیریم که دیگران هم در وضعیت مشابه احساس درد خواهند نمود. اشکال ویتگنشتاین به این استدلال در این نیست که ما می‌توانیم آنچه را که در اذهان دیگران می‌گذرد بفهمیم، بلکه در این است که ما نمی‌توانیم آنچه را که در ذهن خودمان می‌گذرد بفهمیم، و غیرمسئولانه از احساس باطنی و خصوصی خود به صورت تمثیلی حکم عام بگیریم. ما هیچ وقت نمی‌توانیم مطمئن باشیم که ماهیت احوال باطنی خود را بشناسیم؛ به همین دلیل ویتگنشتاین زبان خصوصی را محال می‌داند [زبان نیازمند نامگذاری است و نامگذاری

متوقف بر شناخت ماهیت مسمّا]. او به درد به عنوان شیئی درونی و باطنی مثال می‌زند. امور باطنی به احساسات شخصی رجوع می‌کنند [و ما در باب آنها نمی‌توانیم در مورد قضاوت دیگران قرار بگیریم؛ لذا هیچ وقت نمی‌توانیم در شناختن احوال باطنی اطمینان داشته باشیم. در باب امور خارجی قضاوت دیگران ملاک اطمینان ما است؛ لذا زبان در باب آنها امکان‌پذیر است]. اگر کسی قائل به زبان خصوصی باشد، باید معتقد باشد اینکه احساس یا فکر می‌کند چیزی درست است باید مساوی باشد با اینکه درست است. زبان قواعدی دارد [و قاعده جنبه عمومی و اجتماعی و...]. امور اجتماعی دارای ملاک و معیارند، زیرا مورد قضاوت دیگران قرار می‌گیرند؛ اما امور باطنی جنبه عمومی ندارند. «اینکه کسی گمان نماید از قانون پیروی می‌کند به این معنا نیست که او از قانون پیروی می‌کند».^{۵۶} برای حل این مسأله از حافظه نیز نمی‌توان کمک گرفت؛ زیرا مثل آن است که بخواهیم برای تأیید یک خبر به چند نسخه از یک روزنامه صبح رجوع کنیم. از این رو معتقد است معنا یک موضوع شخصی نیست و بر معیارهای خارجی متوقف می‌باشد. با این مبنا، اهمیت حیات روانی و ویژگی‌های ماهیت درونی افراد محل انکار قرار می‌گیرد. لذا ویتگنشتاین جسم را بهترین تصویر نفس می‌دانست.^{۵۷}

بعضی این مبنای ویتگنشتاین را که «چیزی معنا دارد که در عالم خارج بتوان آن را بررسی کرد»، بر اصل تحقیق‌پذیری حلقه وین تطبیق داده‌اند. اما موضوع پیچیده‌تر از این حرف‌هاست. مدعای ویتگنشتاین آن است که احساس در کاربرد مفاهیم و معانی نقش ندارد. اشکال وی این است که احساس پیش شرط فراگیری زبان است. ما در شناخت و باز شناخت اشیای خارجی بر حواس خود تکیه می‌کنیم. بچه‌های کور زبان دال بر رنگها را نمی‌آموزند یا برای آنها مشکل است؛ زیرا نمی‌توانند رنگها را احساس کنند. جهان ویتگنشتاین زبانمند است، از زبان نمی‌توان بیرون رفت و مهمترین ویژگی انسان استفاده از زبان می‌باشد. زبان او را از دنیای حیوانات جدا می‌کند. خود آفریده زبان است. طبق این مبنا، جامعه ماهیت انسان را تعیین می‌کند؛ زیرا زبان در جامعه آموخته می‌شود.

۳. جامعه انسانی

افلاطون طرحی را برای یک دولت کامل در جمهوری ترسیم می‌کند؛ لذا نمی‌توان گفت او به مسائل این جهانی بی‌اهمیت بوده است. فقط حکما و فلاسفه که با عالم مُثُل، از

جمله مثال عدالت، ارتباط دارند، در زمین حق حاکمیت دارند.^{۵۸} لذا این اشکال منتفی است که چه کسی باید مراقب حکما باشد تا بخاطر قدرتی که دارند فاسد نشوند؛ زیرا اینان کسانی‌اند که عقل بر آنها حاکم است نه امیال و جنبه‌های سرکش روح. از این رو، جمهوری به تربیت انسانها بیش از وضع مقررات اهمیت می‌دهد. ماهیت جامعه از شخصیت افراد شکل می‌گیرد. انسانهایی که فلزشان از طلاست حق فرمانروایی دارند؛ آنها که از نقره‌اند باید دستیار باشند و دیگرانی که از برنج و آهن ساخته شده‌اند صنعتگران و دهقانان می‌باشند. همان‌طور که باید بین سه بخش نفس سازگاری برقرار باشد، باید بین این سه طبقه نیز هماهنگی باشد. در مدینه فاضله هر فلزی از انسانها باید جای خود باشند. فرمانروایان نباید اموال شخصی داشته باشند (مارکس لغو مالکیت خصوصی را برای همه لازم می‌دانست). آنان همچنین باید خود را متعلق به همه بدانند؛ لذا نباید به هیچ خانواده خاصی تعلق داشته باشند. او رفاه جامعه را بر رفاه فرد مقدم می‌دانست. اندازه این تقدم را معیارهای مورد پسند افلاطون تعیین می‌کند. او حتی برای رعایت مصالح جامعه حد قابل ملاحظه‌ای از دروغ را مجاز و لازم می‌داند. طبق نظر افلاطون، نظام ارزشها و بایدها از نظام هست‌ها و واقعیتها، یعنی جهان علمی از جهان اخلاقی، جدا نیست.

ارسطو در جامعه بر اخلاق و پیوندهای خانوادگی و عاطفی تأکید دارد. ارتباط بین موجودیت جامعه و منافع فردی، مهمترین مسأله‌ای است که در ماهیت انسان باید در نظر گرفته شود. از نظر ارسطو روابط اجتماعی را نمی‌توان فقط بر روابط طبیعی استوار ساخت؛ حتی ارباب و برده باید رابطه دوستانه داشته باشند. او افلاطون را به سبب اینکه اولیای امور را از مالکیت خصوصی و پیوندهای خانوادگی محروم ساخته بود مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ زیرا کل جامعه باید از سعادت برخوردار باشد، به‌خصوص اولیای امور.

ارسطو مالکیت خصوصی را می‌پذیرد، اما اصرار دارد که باید دیگران، به‌خصوص دوستان را در استفاده از آنها شریک بگردانیم.^{۵۹} ارسطو در اخلاق نیکوماخس بر مسأله محبت و روابط دوستانه بسیار تأکید می‌کند. او تعلیم و تربیت را برای حفظ منافع عامه، بخشی از وظایف قانونی دولت شهر می‌دانست. دولت شهر یک غایت دارد و آن را باید به افراد تعلیم داد. فضیلت را نباید به هوس افراد رها کرد. راه کسب فضایل ممارست و

تکرار کردن آنهاست. دولت شهر باید زمینه به ثمر رساندن استعداد های ماهوی افراد انسان را فراهم سازد. رهیافت ارسطو غایت‌گروانه است. دولت شهر باید غایت اخلاقی را هدف قرار دهد.

آکوئیناس معتقد است لازم نیست که هرکس بر طبق قوانین طبیعی زندگی کند، بلکه بهتر است چنین کند. او ضرورت قوانین موضوعه را نیز می‌پذیرد. در وضع قانون باید سطح متوسط مردم را ملاحظه کرد که از معیارهای عالی اخلاق عاری‌اند. آکوئیناس اخلاق را فراتر از قانون می‌داند؛ زیرا اخلاق همیشه چیزی بیش از قانون را می‌طلبد. او معتقد است اگر قوانین موضوعه از قوانین طبیعی گرفته نشده باشند [یعنی مطابق مصالح و مفاسد واقعی نباشند] احتمال دارد که عادلانه نباشند. او به تبع ارسطو می‌گوید حقوق باید نسبت به دیدگاه‌های اخلاقی مختلف بی‌طرف باشد. حقوق باید زمینه تقویت انگیزه‌های اخلاقی را فراهم سازد. عمل به عقل در حقیقت عمل به شریعت و قانون ازلی است و حرکت در جهت فطرت خود می‌باشد.

انسان در عمل به [مصالح و مفاسد واقعی و] شریعت ازلی خداوند به خیر و صلاح می‌رسد. عمل بر خلاف غایات انسانی درد و رنج و فلاکت خود و دیگران را موجب می‌شود. علی‌رغم آثار [وضع] گناه، ذات فطری انسان می‌تواند همچنان خوب باشد. تا ماهیت و فطرت انسان تغییر نکند قوانین طبیعی [مصالح و مفاسد واقعی] نیز تغییر نمی‌کند. طبیعت به یک سمت خاص متمایل است به گونه‌ای که ضرر رساندن به دیگران را مجاز نمی‌شمارد. همچنین طبیعت به خلاف [عقل، اخلاق و دین] فرمان نمی‌دهد؛ لذا اگرچه ما طبیعتاً لخت هستیم اما حکم می‌کند که باید لباس بپوشیم.

هائز به جامعه تا حدودی نگرش منفی دارد. مثلاً از نقش مثبت خانواده چیزی نمی‌گوید و اساسی‌ترین قوانین را صلح و امنیت می‌داند. طبق قانون طبیعی هر کسی باید از جان خود مراقبت کند.^{۶۰} تأکید او بر منافع شخصی او را از آکوئیناس جدا می‌کند. اما این موضع در مسأله ضمانت اجرایی پیمانها و نهادهای اجتماعی با مشکل روبه‌رو می‌شود. چرا هرکس باید جلوتر از دیگران به وعده‌های خود عمل کند.^{۶۱} او معتقد است دولتی که همه در آن به توافق برسند مسأله ضمانت و درستی و نادرستی را حل می‌کند. «پیمانها بدون شمشیر، چیزی جز کلماتی که نمی‌تواند انسان را نجات بدهد نیست».^{۶۲} طبق این نظریه هرکس باید آنچه را حاکم عمل می‌کند دیکته کند.^{۶۳} اما وفاداری ما به

دولت، مشروط است: «تعهد رعایا به حاکم تا زمانی است که او بر سر قدرت باشد تا بتواند از آنها مراقبت کند».^{۶۴} اما اگر دولت به وفاداری مردم نیاز داشت و پایه‌های قدرت او رو به تزلزل گذاشت مجازند که عقب‌نشینی کنند. تأکید او، بر قدرت حاکم و موجود است نه قدرتی که باید باشد. هابز می‌پرسد چرا ما نباید از ساده‌لوحی دیگران سوءاستفاده کنیم؛ «چیزی به اسم عدالت وجود ندارد».^{۶۵} جامعه‌ی هابزی که هیچ پایه و اساس اخلاقی ندارد و فقط به زور قانون متوسل می‌شود، همیشه در خطر سقوط است. هیوم معتقد است جامعه باید واقعیات بدل‌ناپذیر ماهیت انسان را مدنظر داشته باشد؛ مردم طبیعتاً عادل نیستند، و عدالت یک فضیلت جعلی است. او درباره‌ی ضعف انسان می‌گوید: «مردم باید بکوشند آنچه را نمی‌توانند حل کنند کوچک نشان بدهند».^{۶۶} وی با مفهوم قرارداد اجتماعی سروکار نداشت و حالت طبیعی را یک پندار صرفاً فلسفی می‌دانست.^{۶۷} ما با پیوندهای اجتماعی ضعف خود را جبران می‌کنیم؛ لذا وجود ما بر جامعه متوقف است. نیازهای ما بیش از نیازهای حیوانات است، اما ابزار و وسایل ناچیزی در اختیار داریم؛ مثلاً شیر برای تأمین گوشت از جرأت و جسارت زیادی برخوردار است.^{۶۸} به دلیل تزاخم انسانها بر سر منابع محدود، به عدالت نیاز است؛ اما «اگر حس احسان و نیکوکاری را در بین مردم بالا ببرید یا گشاده‌دستی طبیعت را افزایش بدهید، دیگر عدالت معنایی نخواهد داشت».^{۶۹} حقوق اگر دستگاه حاکمه قوی نداشته باشد فقط اقلیت را محدود می‌کند. هیوم به عادات و رسوم اجتماعی اهمیت می‌دهد. یکی از اصول طبیعت انسانی عادت به مقررات عمومی است.^{۷۰} دولت بر منافع عمومی مبتنی است، نه رضایت همگانی. پیمان‌ها و قراردادهای نیز از منفعت همگانی سرچشمه می‌گیرند و قراردادهای خود به خود شکل می‌گیرند، نه با قول و قرار. حتی زبان نیز به همین صورت شکل گرفته است. این دیدگاه هیوم با دیدگاههای آدام اسمیت شباهت‌هایی دارد.

داروین نظریه تکامل و بقای آنسب را در سطح افراد مطرح کرد؛ اما این مانع از آن نیست که بتوان آن را در باب نظریه‌های اجتماعی و مسأله نژادها به کار برد. مفهوم بقای آنسب با دیدگاههای ماشینی و نژادپرستانه مناسبت دارد. خود داروین می‌گوید: «اگر یک نگاه نه چندان دوردست به جهان بیندازیم خواهیم دید که نژادهای متمدن‌تر در سراسر دنیا چه تعداد بیشماری از نژادهای پست‌تر را برانداخته‌اند».^{۷۱}

نظریه تکامل و بقای انطباق با مفاهیم نئودوستی و دیگرگروی چندان سازگار نمی‌افتد. حتی اظهار اینکه غرایز اجتماعی از طریق گزینش طبیعی حاصل می‌شود، این تعارض را حل نمی‌کند. کسانی که سهم تولید آنان در جامعه بیش از سهم مصرفشان باشد، از منظر تناسب زیستی متحمل ضرر شده‌اند. داروین نمی‌تواند مفاهیمی همچون حقیقت‌جویی را که ربطی به سنجیدن سود و زیان ندارد تبیین کند. شاید دیگر دانشمندان اصطلاحات داروین را در زمینه‌های کاملاً جدیدی به کار ببرند؛ مثل مارکسیست‌ها که درباره گزینش تاریخی سیستم‌های اجتماعی از طریق عامل‌های اقتصادی سخن می‌گویند، اما این استعمال‌ها استعاری و مجازی است. رفتارهای اجتماعی در یک فرهنگ خاص در تأثیر خود بر تناسب بیولوژیک اغلب بی‌طرف نیست. خود داروین به اهمیت ماهیت بیولوژیک، به عنوان اساس جامعه، اشاره کرده است. اعتقاد پروپا قرص به نظریه داروین تأثیر پادزهرگونه‌ای بر نسبییت می‌گذارد. نسبییت یعنی اینکه هر جامعه‌ای را باید در حال و هوای اصطلاحات خودش فهمید و بین جوامعی که زمان و مکان بینشان فاصله افکنده هیچ وجه مشترکی وجود ندارد.

مارکس به تمام بنیادهای اجتماعی موجود، حتی حقوق برابر، با سوءظن زیادی می‌نگریست. وی به بردگی پنهان در خانواده اشاره دارد. شعار او عبارت بود از: «از هر کس به اندازه توانش و به هر کس به مقدار نیازش».^{۷۲} دورنمای خانواده در نظام کمونیستی روشن نیست. نگرش کمونیستی فراملی است؛ «کارگران کشوری ندارند»، و معلوم نیست چگونه می‌خواهد این مرزنامه‌های آشنا را از زندگی بردارد. برخلاف هیوم؛ مارکس به سنت‌ها و عادات و رسوم اجتماعی، اهمیتی نمی‌داد. او ریشه همه چیزها از جمله امیال و پیش‌فرض‌های ما را در اقتصاد جستجو می‌کرد؛ لذا فقط با تغییر و انقلاب در نظام اقتصادی می‌توان ماهیت جامعه و ماهیت افراد را عوض کرد.^{۷۳} از آنجا که خود مارکس در دوره قبل از انقلاب زندگی می‌کرد، نزاع را به جای هماهنگی و نفرت را به جای همیاری قرار می‌داد. اگر گزینش طبیعی ما را خودم‌محور کرده باشد، در نظام کمونیستی هم ما همان مخلوقات پیشین با همان گرایشها خواهیم بود و نبودن طبقات مشکلی را حل نخواهد کرد. هیوم معتقد است مردم محافظه‌کارند؛ چرا باید نظام موجود را رها کنند و خطرهای غیرقابل پیش‌بینی را به جان بخرند؟! داروین مردم را به خانواده و ملت خود از نظر طبیعی بسیار وابسته می‌دانست؛ چرا باید آن را تغییر دهد؟! همچنین

شاید من فقیر باشم و بخواهم به وضع خود سروسامان بدهم اما این مستلزم نیست که من انگیزه انقلاب داشته باشم.

نیچه از فرد حمایت می‌کرد و به نیازهای جامعه واقعی نمی‌نهاد؛ اما به تأثیر اجتماع بسیار عنایت داشت. زبان و خودآگاهی، بر ایجاد ارتباط و احساس نیاز به دیگران مبتنی است. انسان به عنوان حیوان اجتماعی، به خودآگاهی می‌رسد. او هویت اجتماعی را ثمرهٔ موجودیت فردی نمی‌داند. ویتگنشتاین زبان را شکل‌دهندهٔ تفکر و دنیای خصوصی را بر معیارهای اجتماعی متوقف می‌داند. اما نیچه چنین دنیایی را واقعیت وجودی انسان تلقی نمی‌کرد، بلکه آن را، مسخ، تحریف و تنزل او تا جنبه‌های ظاهری به حساب می‌آورد. نیچه نگران بود که مبدا افراد در نیازهای توده‌ها بلعیده شوند. او اخلاق مسیحی را نمی‌پذیرفت؛ زیرا چیزی نیست جز ابزار دفاع ضعیف در برابر قوی. «همسایه انسان از خودگذشتگی را تحسین می‌کند؛ چون از آن بهره می‌برد».^{۷۴} در خصوص تعارض منافع فرد و منافع جامعه، نیچه فقط به فکر افراد است و برای سخن از حقوق مساوی و همدردی با رنجبران جایی نگذاشت. او معتقد بود تعالی نوع انسان همیشه ثمرهٔ جامعه‌ای است که رتبه‌ها و ارزش‌های متفاوت بین انسان‌ها را درجه‌بندی کند.^{۷۵} او می‌گفت: «همانقدر که زورمندان طبیعتاً تمایل دارند جدا بشوند، ضعیفان تمایل دارند گرد هم آیند».^{۷۶} نیچه گمان می‌کرد یک فرد می‌تواند موجودیت کل یک هزاره را توجیه کند.

فروید معتقد است جامعه و تمدن به سرکوب کردن غرایز نیاز دارد. تمرکز روان‌کاوی بر فرد مجال چندانی برای تأمل بر ماهیت جامعه نمی‌گذارد. او قید و بندهای اخلاق و مقتضیات جامعه و تمدن را فشارهایی بر فطرت و ذات انسان می‌داند؛ چون غیرطبیعی‌اند، هر چند آنها را می‌پذیرفت. جنگ بین غرایز اساسی و تمدن اجتناب‌ناپذیر است. او از اینکه تمدن بر چشم‌پوشی از بعضی غرایز مبتنی است متأسف می‌باشد.^{۷۷} او بر سر غریزهٔ مهم در وجود انسان انگشت می‌گذارد: اروس (Eros) غریزهٔ جنسی، تاناتوس (Thanatos) غریزهٔ ترس از مرگ، و غریزهٔ تهاجم. غریزهٔ جنسی اساس و سرچشمهٔ اجتماع است. غریزهٔ تهاجم که فروید آن را غریزه و اصل خودزیستی (self - subsisting) می‌داند، عمده‌ترین خطر برای تمدن محسوب می‌شود.^{۷۸}

کمونیست‌ها بر آن بودند که مالکیت خصوصی تهاجم را به وجود می‌آورد؛ اما فروید

می‌گفت اگر مالکیت خصوصی برداشته شود، قلمرو روابط جنسی هنوز عرصه‌هایی برای تهاجم فراهم می‌آورد. به باور فروید انسان‌های اولیه که هیچ محدودیتی بر امیال نداشتند، عاقلتر و سعادتمندتر بودند.^{۷۹} وی به صراحت برداشت‌ها بر اساس حالت طبیعی می‌پذیرد که تمدن برخاسته از آن باید ما را نجات دهد. او برای حل تعارض منافع فرد و منافع جامعه بر قراردادهای اجتماعی تکیه می‌کند. فروید نقش حساس خانواده را و اینکه چگونه تمدن به طور نامرئی مقتضیات خود را بر خانواده تحمیل می‌کند می‌پذیرد، ولی معتقد است سلامت برای انسان بدون تمدن آسانتر است تا برای انسان با تمدن.^{۸۰} او نیز مثل نیچه ریشه‌های دین را در درون انسان جستجو می‌کرد؛ یعنی دین از خواسته‌های انسان گرفته شده است. [اگر بخواهیم به زبان انتظار بشر از دین سخن بگوییم] همانطور که فرزند وقتی احساس می‌کند بی‌یاور مانده به والدین پناه می‌برد و احساس وابستگی می‌کند، واکنش یک انسان بزرگسال در وضعیتی مشابه، پناه بردن به یک پدر آسمانی است. البته فروید دین را در زمره توهمات و پندارها قرار می‌داد، اما نه به این معنا که ضرورتاً خطا باشد؛ زیرا امیال گاهی درست از آب درمی‌آیند [مثلاً چنین پدر آسمانی واقعاً وجود داشته باشد]. با این همه او احساس می‌کرد این تفسیر دین را از اعتبار [مطلق] می‌اندازد، حتی بسیار بچگانه و دور از واقعیت انسان است.^{۸۱} فروید در این دیدگاه‌ها، از نیچه چندان فاصله نمی‌گیرد.^{۸۲}

ویتگشتاین معتقد است رفتارهای اجتماعی که زبان بخشی از آنهاست [اگر زبان را به معنای عام بگیریم، زبان جلوه رفتارهای اجتماعی است] پایه زندگی انسان می‌باشد. زبان و روش زندگی از هم لاینفک‌اند. این اندیشه یعنی ارتباط زبان با ماهیت انسان، در ورای گفته اوست که «اگر شیر می‌توانست سخن بگوید، ما نمی‌توانستیم سخن او را بفهمیم»^{۸۳}؛ زیرا شیوه زندگی شیرها با شیوه زندگی انسان‌ها تفاوت دارد. انسان‌ها زبان‌های مختلفی دارند؛ زیرا زندگی‌های متفاوتی دارند و زندگی‌های متفاوت متوقف بر پیش‌فرض‌های متفاوت است. تصورات مشترک، بر تصدیقات مشترک مبتنی است. انسان ملحد انسان متدین را تکذیب نمی‌کند؛ چون هر یک متعلق به یک شکل متفاوت از زندگی است. او به مسأله زبان دینی فقط از این جهت اهمیت می‌داد که به نقشی که در زندگی این جهانی مردم دارد پردازد. این نظر، وجوه مشترک ماهیت انسان را در معرض خطر قرار می‌دهد و شاید به نوعی نسبت‌گرایی در ماهیت انسان و زبان بینجامد. بر

اساس این مبنا، معیارهای علمی را نمی‌توان در دین به کار برد؛ گویا علم و دین هر یک به شیوه‌های خاصی از زندگی تعلق دارد، همچنین معیارهای یک جامعه را نسبت به جامعه دیگر. او می‌پذیرد که یک نظام آموزشی - پرورشی که از نظام‌های دیگر متفاوت است می‌تواند اساس و پایه مفاهیم کاملاً متفاوتی باشد.^{۸۴} نباید بازی‌های زبانی را که بر زندگی‌های متفاوت مبتنی است^{۸۵} با هم خلط کرد؛ یعنی با مبنا قرار دادن قواعد یک بازی زبانی، به بازی زبانی دیگری حمله کنیم.^{۸۶} استدلال در زبان یا شکل زندگی جایی ندارد، بلکه در پیش‌فرض‌های زندگی‌های متفاوت می‌توان استدلال آورد. ویتگنشتاین هنوز پیوندهایی را بین تصورات ما و واقعیت‌های بسیار فراگیر طبیعت می‌پذیرد.^{۸۷} رد نظریه زبان خصوصی تأکید بر نقش جامعه است که هویت ما را شکل می‌دهد؛ لذا مارکسیست‌ها مجذوب این نظریه‌اند. این توافق با مارکسیست‌ها اتفاقی است و از دو موضع جداگانه است؛ زیرا این موضع محافظه‌کارانه ویتگنشتاین که بازی‌های زبانی را باید همانطور که هستند پذیرفت، با این دیدگاه مارکسیستی مبنی بر ضرورت انقلاب سازگار نمی‌افتد.

۴. ارتباط با دیدگاه‌های معاصر

افلاطون بی‌عدالتی را نتیجه مخالفت با نظم طبیعی اشیا می‌داند. احکام اخلاقی و ارزشی ممکن است صادق یا کاذب باشند. لذا باید فهم خود را از واقعیات مطابق سازیم تا احکام اخلاقی ما صائب باشند؛ زیرا سرچشمه ارزشها در عالم ثابت مُثُل می‌باشد. او برای نسبت‌گرایان امروزی هیچ جایی نگذاشته است. معلوم نیست تصور او از فرد به معنای امروزمین باشد. سهم یک فرد در دولت در معرفت او به مُثُل است که کشف می‌کند. تأکید بر اخلاق فردی مسئولیت را بر دوش افراد می‌گذارد. او بعضی افراد را دارای نقش حیاتی‌تری می‌داند که با مفهوم دموکراسی امروزمین سازگار نیست. حقیقت ضرورتاً از رأی اکثریت به دست نمی‌آید، بلکه در شناخت و معرفت به مُثُل است. نزاع بین عقل و تمایلات در فلسفه او همواره مطرح بوده است که در سطح جامعه، خود را نشان می‌دهد. منشأ نزاع در جامعه از دو سرچشمه آب می‌خورد: الف) تفسیر مفهوم خوبی؛ ب) خودخواهی افراد. نزاع بر سر خوبی را باید متولیان امور دولت حل کنند. او معتقد بود فرمانروایان و متولیان امور باید بتوانند در برابر وسوسه‌های خودخواهانه

مقاومت کنند؛ زیرا از زندگی خانوادگی و مالکیت خصوصی محروم شده و روح خود را تحت کنترل عقل درآورده‌اند.^{۸۸}

ارسطو سعی داشت غایت‌گروی متافیزیکی را اثبات کند. بعضی نظریه تکامل زیستی داروین را مؤید این نظریه ارسطو گرفته‌اند؛ اما زیست‌شناسی نوداروینیان دیدگاه‌های غایت‌گروانه ارسطو را از باب آنکه غیرعلمی است نمی‌پذیرند. نظریه اخلاقی ارسطو بر گزینش عقلانی آزادانه تأکید دارد. در مسأله تعارض عقل و امیال هیچکس به اندازه ارسطو بر اهمیت نقش عقل انگشت تأکید نگذاشته است. اقتصاددانان امروزی نقش عقل را در حل ترجیحات و اولویت‌بخشی‌ها و منفعت‌سنجی‌ها خلاصه می‌کنند؛ اما خود ماهیت اولویت و ملاکات ترجیحی را نیز عقل تعیین می‌کند. نظریه سیاسی ارسطو از دیدگاه‌های امروزی بسیار متفاوت است. او برداشت اورگانیک از دولت شهر را - که افلاطون را به آن متهم می‌کرد - نمی‌پذیرفت. ارسطو واقعیت تفاوت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را، با تأکید بر اینکه هر فرد باید به سعادت برسد، تشخیص می‌داد. ارسطو در یک دنیای اخلاقی زندگی می‌کرد که در آن «هست» از «باید» جدا نبود. ما مجبور نیستیم مطابق فطرت حقیقی خود عمل کنیم؛ اما اگر عمل نکنیم، به سعادت و شکوفایی نمی‌رسیم. ادغام قوانین وضعی با قوانین طبیعی [مصالح و مفاسد واقعی] تأثیر بسزایی در رشد و شکوفایی دارد. او از افراط در فردگرایی پرهیز می‌کرد. سیاست ارسطو بر مسئولیت اخلاقی همه افراد مبتنی است. پیوندهای عاطفی و روابط دوستانه زیربنای بسیاری از چیزهاست. ارسطو بین حکومت توتالیتار و آنارشیسم که هر کس در آن به فکر خود باشد، یک حکومت حد وسط را می‌گرفت. [در سقراط «خود را بشناس» به معنای خود یا نفس کلی است که با S بزرگ «Self» نشان داده می‌شود، اما در ارسطو به معنای خود جزئی است که با s کوچک «self» نشان داده می‌شود]^{۸۹} مفهوم خود ارسطویی برای آنان که امروزه ماهیت خود را در جسم خلاصه نمی‌کنند، کافی به نظر نمی‌رسد. ارسطو انسان را اشرف مخلوقات نمی‌دانست؛^{۹۰} زیرا به موجوداتی قائل بود که از انسان ملکوتی‌ترند. همچنین اجرام فلکی را برتر از انسان می‌پنداشت. عقل مجرد و متعلقات آن در ارزش شخصیت انسان، از کانون این جهان هستی اهمیت بیشتری دارد.

آکوئیناس به همان اهمیت به بحث از مقایسه انسان و فرشتگان می‌پرداخت که به بحث از انسان و حیوانات. بسیاری از عقاید فلسفی او درباره اختیار و قوانین طبیعی هنوز

مطرح است؛ مثل مسأله ارتباط نفس و بدن. یگانه‌انگاران دو دسته‌اند: گروهی اصالت را به نفس می‌دهند و گروهی به بدن. آنان که جانب علوم فیزیکی را می‌گیرند حتی فرایندهای نفسانی را به مسائلی جسمانی و مغز و اعصاب متعلق دانسته، آن را در حوزه مطالعات علمی قرار می‌دهند. دوگانه‌انگاران هر یک از نفس و بدن را جدای از هم می‌دانند و مسائل مربوط به هر یک را به دیگری تحویل نمی‌برند. جذابیت آکوئیناس برای بسیاری از متفکران امروزی در تأکید اوست بر یکپارچگی ذات انسان؛ ما در این بدن‌ها زندانی نیستیم ما از نفس و بدن ترکیب شده‌ایم، به گونه‌ای که هریک به دیگری نیاز دارد. این نظریه را می‌توان به جای دیدگاه اخیر دکارت که به صورت یک دیدگاه دوگانه‌انگارانه سستی درآمده است قرار داد. به سادگی نمی‌توان تصور امروزین را با تصور آکوئیناس از نفس یکی دانست. او نباتات را نیز دارای نفس می‌دانست. در عین حال، بین نظریه‌های آکوئیناس و دیدگاه‌های اخیر ویتگنشتاین شباهتها و ارتباط‌هایی وجود دارد. مسأله ماهیت انسان با مسأله جاودانگی ارتباط تنگاتنگی دارد. این مسأله به خصوص برای مسیحیان [و دیگر ادیان ابراهیمی] چون به سرنوشت انسان مربوط می‌شود حساس است. آکوئیناس انسان را کمی پایین‌تر از ملائکه و بالاتر از حیوانات قرار می‌داد، و طبق نظریه «نفس تجسد یافته» می‌تواند جاودانگی را اثبات کند، اما این نظریه او را در باطن به دوگانه‌انگاری می‌کشاند؛ او با پذیرفتن معاد جسمانی بر روی همین زمین، باید موضع خود را بهبود بخشد.

هابز جامعه‌شناسی خود را بر سودجویی و خودخواهی افراد مبتنی می‌سازد. افراد برای منافع شخصی خود قراردادهای اجتماعی را امضا می‌کنند. مصلحت‌سنجی جای اخلاق را می‌گیرد. عقل قوه‌ای برای این مصلحت‌سنجیهاست. تصویر جامعه‌شناسی هابز با جامعه کاپیتالیستی و جامعه‌ای که اقتصاددانان بازار ترسیم می‌کنند نقاط مشترک بسیاری دارد. مسیحیت چنین تفسیری از خودخواهی را تقویت نمی‌کند و معتقد است انسانها می‌توانند با لطف خدا از گناه و خودخواهی نجات یابند. جامعه‌ای که در آن افراد فقط به فکر منفعت خود باشند همیشه با مشکلات جدی مواجه است. اگر اثبات کنیم که در شخصیت انسان در کنار خودخواهی، ایثار و از خودگذشتگی هم وجود دارد، دیدگاه هابز به انسان بسیار بدبینانه جلوه خواهد کرد و جامعه هابزی محکوم به شکست است. هیوم بر اصالت شناخت علمی تأکید می‌کند و هر چیزی را فراسوی تجربه انسان

مردود می‌شمارد. پوزیتویستهای منطقی بسیار و امداار هیوم هستند؛ آنان معتقدند هر چیزی را که نتوان به زبان علم بیان کرد بی‌معناست. تأکید بیش از حد او بر شکاکیت درباره جریانهای علمی قاعده‌مند و نظم‌های درونی جهان عملاً علوم را نیز از اعتبار می‌اندازد [زیرا خود این علوم بر پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی مبتنی است]. در این مسأله که آیا جامعه می‌تواند ماهیت فرد را تغییر بدهد، معتقد است ویژگیهای اصلی افراد انسان ثابت و نامتغیرند. علم اقتصاد معاصر، طبیعت ثابت امیال انسان را پیش‌فرض می‌گیرد و این دیدگاه با برداشتهای بیولوژیکی از ماهیت انسان سازگار می‌افتد. ارجاعات هیوم به غرایز در تفسیر امور خارق‌العاده، هم در مورد انسان و هم حیوانات، فهم علمی را به شگفتی وامی‌دارد. اما تبیین چگونگی عملکرد این غرایز به داروین [و فروید] واگذار شد. تأثیر هیوم در پیش‌فرض‌های فلسفی معاصر پررمانه بوده است. او به فرد به عنوان یک خود و جوهر، حمله می‌کند. افراد انسان صرفاً محلی برای رژه تجارب متداخل هستند. اگر من در هر لحظه‌ای فقط همان کسی باشم که دارنده تجارب همان لحظه باشم، چه ضرورتی دارد مسؤولیت کاری را که در لحظه‌های قبل انجام دادم بپذیرم؟ زیرا در هر لحظه من یک فرد دیگری خواهم بود. با این فرض، اساس مسؤولیت اخلاقی غیرقابل تبیین می‌شود. هیوم ماتریالیست نبود؛ اما در بررسی‌های او از عملکردهای نفس، آمارات و نشانه‌هایی بر دوگانه‌انگاری دکارتی یافت می‌شود. طبق مبنای هیوم، استمرار وجودی انسان چیزی جز توالی زمانمند تجربه‌های در هم تنیده نیست؛ هیچ چیز دیگری وجود ندارد که این تجربه‌ها را به من یا شما متعلق کند. از این دیدگاه، جاودانگی، ترس از مرگ [و مرگ آگاهی] را نمی‌توان توضیح داد، چرا باید بقای چیزی را خواسته باشم که از اول نبوده است؟! هیوم نمی‌تواند مسأله جبر و اختیار را حل کند.

داروین از تناقضی که در قلب تئوری تکامل بود، غفلت داشت؛ زیرا مفهوم تکامل مقوله انسان و هر مقوله دیگری را به چالش می‌خواند. توضیح تکاملی از ماهیت انسان متناقض‌الاجزاء است. [زیرا تکامل مشعر به تغییر و تحول و دگرگونی است، اما ماهیت به ویژگیهای ثابت اشاره دارد]. اطلاق مفهوم تکامل در کاربردهای جدید، معرکه آراست. اگر داروین‌یسم را در صیغه مادیکرای افراطی بیان کنیم، خطرهای عمده‌ای را برای دیدگاههای دینی نسبت به ماهیت انسان به بار می‌آورد. امروزه به رغم پیشرفتهای

جدید در بیوشیمی، معلوم شده است که نمی‌توان هر چیزی از جمله ظرافتهای ذهن و نفس آدمی را به زبان فیزیک، ترجمه و با نظریه‌گزینش طبیعی توضیح داد؛ اگرچه برخی از گرایشهای پروپاقرص ما را تبیین می‌کند. بین اخلاق و تئوری تکامل، ناسازگاری اساسی وجود دارد. اخلاق، به ایتار و از خودگذشتگی حکم می‌کند و نظریه تکامل و بقای آنسب، به ترجیح منافع شخصی. ظاهراً داروین پذیرفته است که در تعارض عقل و تمایل در این مسأله جانب عقل را نگه داریم. اما برخی نوداروینیان تمایل دارند اخلاق را کلاً با زبان تکامل توضیح بدهند. عقل می‌تواند ثمره تکامل باشد، اما نمی‌تواند خود را از امیال طبیعی رها کند و حتی بر آنها حکم براند. نظریه تکامل در پرداختن به احوال و عواطف نفسانی از عقل ماهرتر است و چون ثمره عقل است، عاقلانه خواهد بود که موجب شکست خود نشود. مسائلی را که نظریه داروین برانگیخت، همچنان زنده است. بر اساس نظریه تکامل، می‌توان اهمیت اخلاق، عقل و سرانجام، آنچه ما را بالاتر از حیوانات قرار می‌دهد را نادیده گرفت.

مارکس بیش از هرکس بر ساختارهای سیاسی جهان معاصر تأثیر داشته است. اندیشه‌های او نطفه بسیاری از انقلابهای سده بیستم بوده است؛ هرچند پیش‌بینی‌های او غلط از آب درآمد. جامعه آرمانی کمونیستی با مشکلات جدی روبه‌روست. زمانی که سوسیالیسم حاکم بشود، قدرت مرکزی همت خود را صرف تحکیم پایه‌های خود می‌کند؛ با این تصویر چگونه آن جامعه آرمانی تحقق می‌یابد؟ مارکس بر کمال‌پذیری انسان تکیه می‌کند؛ زمانی که قید و بندهای جامعه سرمایه‌داری برداشته شود، می‌توانیم استعدادهای تکاملی خود را شکوفا سازیم. اگر از مارکس بپرسیم آیا نمونه چنین جامعه‌ای را سراغ داری، شاید جواب بدهد که هیچ جامعه‌ای به آن مرحله نهایی کمونیسم دست نخواهد یافت. در اینجا سؤالهایی می‌توان مطرح کرد که پاسخ آنها آسان نیست. مارکس گناه همه اختلافهای اجتماعی را به گردن نزاع طبقاتی می‌اندازد. واقعیت این است که مارکس مشکلات بیولوژیک و روان‌شناختی انسان را که دارای ریشه‌های ماقبل اجتماعی اند (Pre-social) نادیده می‌گرفت.

نیچه به جای استدلالهای دقیق فلسفی از سبک ادبی استفاده می‌کرده است. بعضی از اندیشه‌های او هنوز مهم شمرده می‌شوند؛ از جمله تأکیدش بر نقش غریزه‌ها به جای عقل، اصرار بر اینکه نفس کلمه‌ای رمزی برای چیزی درباره بدن است، و انسان‌ها خود

ارزش‌هایشان را می‌آفرینند. تاخت و تاز او به مسیحیت تأثیرهای بسیاری را تاکنون به جای گذاشته است. مارکس و فروید سهم خود را در سست کردن پایه‌های دین به خوبی ادا کردند؛ اما نیچه در ترسیم نتایج مرگ خدایان بسیار بی‌امان بود. اندیشه‌های او برای جهان معاصر هنوز جذابیت زیادی دارد؛ مثل اینکه ما اربابان زمین (Lords of the earth) شده‌ایم، نیازی به وابستگی نکبت‌بار به موجود برتر نداریم و هر چیزی در برابر اراده انسان خاضع است. از مرگ نیچه، تاریخ قرن بیستم بسیار دل‌سردکننده می‌باشد. حذف مفاهیم سنتی خیر و شر، گناه و خطا، چیزی بر حاصل جمع سعادت انسان نیفزوده است. اگر معنای زندگی چیزی باشد که ما خود به آن می‌دهیم، بر لبه خطر سقوط در نهیلیسم قرار خواهیم گرفت. این کابوس نهیلیسم نیچه‌ای عینیت جهان را نیز زیر سؤال می‌برد. او همه قیدوبندها را برمی‌داشت تا همه چیز همیشه و همواره در حال شدن باشند، نه بودن. نهیلیسم تمام عیار به نابودی خود منجر می‌شود. انتقاد او از افلاطون و مسیحیت برای آن است که زندگی این جهانی را تحقیر می‌کردند. او معتقد بود راستگویی که یکی از فضایل اخلاقی مسیحیت است، در نهایت به نفی آن می‌انجامد. تصویر او از زندگی یک تکرار بی‌پایان است که به هیچ جا و هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد.

فروید توجه دارد که وقتی از غریزه مرگ سخن می‌رود، سرشت انسان دوست‌داشتنی به نظر نمی‌رسد. او در تعارض عقل و غریزه جانب غریزه‌ها را می‌گیرد. هرچه انگیزه‌های ما ناخودآگاه باشد، دست تطاول عقل به آنها نمی‌رسد. هیوم هم جانب تمایلات را می‌گیرد؛ اما تاخت و تاز بر عقل، موجودیت علوم، از جمله روان‌کاوی را به خطر می‌اندازد. دین و روان‌کاوی هر دو می‌خواهند انسان را از فشار بارگناه و دیگر ابعاد تاریک‌تر سرشت انسان نجات دهند، دین به روش سنتی و روان‌کاوی به روش علمی؛ چرا باید یکی از این دو روش را فدای دیگری کرد؟ زمانی که روان‌کاو انگیزه‌هایی را به مریض نسبت بدهد و او آنها را نپذیرد، اما روان‌کاو در نسبت خود پافشاری کند، چگونه می‌توان نشان داد روان‌کاو در اشتباه نیست. فروید زمانی قلم می‌زد که علم جدید ژنتیک هنوز به دنیا نیامده بود. برداشتهای فروید و داروین را می‌توان به طرق مختلف باهم ترکیب کرد. بعد از فروید، ماهیت انسان دیگر یکنواخت به نظر نمی‌رسد.

ویتگنشتاین یکی از فلاسفه با نفوذ سده بیستم است. فلسفه می‌تواند فقط سوء تفاهم‌ها را بردارد نه آنکه برای باورهای ما پایه عقلی فراهم آورد. البته خود ویتگنشتاین نسبت به

مسائل جامع‌تر دربارهٔ سرنوشت انسان آنقدر سرسخت نبود. بی‌اعتمادی او به متافیزیک و نظریه‌پردازی کلی، شبیه پاره‌ای از اعتقادات نیچه است؛ اما او باورهای دینی را نادیده نمی‌گرفت، حتی آنها را جذاب می‌دانست. مثل فروید غریزه را بر عقل ترجیح می‌داد و عقل را پیرو غریزه می‌دانست: «اول غریزه، دوم استدلال. استدلال‌ها تا زمانی هستند که بازی‌های زبانی نباشند».^{۹۱} «در اینجا من انسان را به عنوان یک حیوان تلقی می‌کنم؛ موجود اولیه‌ای که برای آن غریزه پذیرفته می‌شود، نه تعقل و استدلال.»^{۹۲} به همین جهت، نظریه‌پردازی کلی را که محصول تعقل بود، رد می‌کرد. دوگانه‌انگاری نفس و بدن را نمی‌پذیرفت و تأکید او بر بدن و غرایز جسمانی بیانگر حمایت نوعی ماتریالیسم است. در عین حال بر ماهیت دنیای اجتماعی انسان و تمایز آن از دنیای حیوانات اصرار می‌ورزید. اگر عملکردهای اجتماعی زبان، ماهیت ما را شکل می‌دهد و به هیچ قیمت نتوانیم از مقولهٔ زبان جدا بشویم و به هر چیز از دریچهٔ زبان بنگریم، دیگر نیاز نداریم خود را در باب موضوع‌هایی که فراتر از عقل ما هستند عذاب بدهیم. ما فقط باید کارکرد زبان را بشناسیم. ویتگنشتاین برای این کار درد و افعال و احوال نفسانی را بررسی می‌کند [و از این رهگذر به مرز روان‌شناسی تحلیلی نزدیک می‌گردد]. انسان درد را با تکیه بر معیارهای خارجی می‌آموزد. وی درد را به رفتار خاص ناشی از آن تفسیر می‌کرد. نوع احساسی را که درک می‌کنیم، باید از واکنش حسی ما نسبت به آن بازشناخت. ممکن است در تشخیص تجارب درونی خود دچار اشتباه بشویم. آیا می‌توانیم بدون کمک معیارهای زبان حکم تصدیقی صادر کنیم؟ آیا می‌توان بدون زبان فکر کرد؟ زبان تا کجا نسبت به ماهیت و وجود فردی ما اهمیت دارد؟ هرچه بیشتر بر زبان تکیه کنیم، ابعاد اجتماعی و بیرونی بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرند.

نتیجه

حق با کیست؟ مسلماً همه بر صواب نیستند. یا مابعدالطبیعه‌ای هست یا نیست یا جهان پس از مرگی هست یا نیست. ما یا قوهٔ عقل داریم و باید آن را بر سایر قوا ترجیح داد یا چنین نیست و هکذا. چگونه زیستن ما متوقف بر پاسخ به همین سؤالهاست و ما چاره‌ای نداریم که از بین پاسخها یکی را برگزینیم. در هر حال به چند مسأله باید توجه داشت:

الف) همه مسائل در قلمرو آزمایشگاه‌های علمی قرار نمی‌گیرند و خود علم ثمره‌خردورزی انسان است؛

ب) هر دیدگاهی دارای پیش‌فرض‌های کلی و فلسفی است. موجودیت استدلال فلسفی بر این فرض استوار است که ما ممکن است درباره مهم‌ترین مسائل در مواجهه با انسان بر خطا یا صواب باشیم؛

ج) یورش بردن بر عقل به حکم آنکه باید از عقل استفاده کند محکوم است؛
د) اگر حتی بپذیریم انسان حیوان عاقل است، نباید جائز الخطا بودن او را نادیده بگیریم؛

ه) زمانی که انسان در باب انسان می‌اندیشد نمی‌تواند بی‌طرف باشد، زیرا در اینجا داور و ناظر با آنچه مورد نظر داور است یکی می‌باشد؛

ح) هر موضعی که ما در پاسخ به این پرسشها بگیریم بسیاری از استلزامات عمیق دینی را به دنبال خود می‌آورد؛

ط) هیچ نظریه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نمی‌تواند نسبت به ماهیت انسان بی‌تفاوت باشد. هر نظریه‌ای پیش‌فرض‌ها و لوازم خاص خود را در پی دارد؛

ی) این مسائل برای همه انسانها حائز اهمیت است و گریزی از آنها نیست. کسانی که جانب احتیاط را می‌گیرند و خود را درگیر این مباحث نمی‌کنند نمی‌توانند از این مسائل بگریزند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک. محمدعلی فروغی، مسیر حکمت در اروپا، تصحیح امیرجلال‌الدین اعلم، ص ۲۴۳-۲۴۴.
۲. ر.ک. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه کاپلستون، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، ص ۴۰۱.
۳. مؤلف محترم چاپ جدید آن را با افزودن دو فصل دیگر (کانت و لاک) در سال ۱۹۹۹ راهی بازار کرده است.
- با تأسف، هرچه در منابع با کمک اینترنت و دیگر رسانه‌ها جستجو کردیم، نتوانستیم شرح حالی از مؤلف محترم به دست بیاوریم. گفتنی است موارد داخل قلاب، افزوده این قلم است.
4. «The Physis is its telos», *Politics*, 1252b.
5. *Nichomachean Ethics*. 1180a.
6. *Summa Theologiae*. 1a, 76.7.
7. *Ibid*, 1a, 76.2.
8. *Summa Contra Gentiles*, 4. 79
9. *English works*, Vol. 3. *Leviathan* part 1. ch. 26, p. 41.
10. *Ibid.*, vol 1. *Elements of philosophy*, P 409.
11. *Leviathan* Part 1, ch. 15, P.13.
12. *treatise*, P.252.
13. *Of the Immortality of the soul* , in *philosophical works* 1964, vol.4, P.406.
14. *Genesis*, 1.25 (NEB).
15. *Letters*, vol. 1, P.93.
16. *Ibid.*, P.306.
17. D.McLellan ed. *Marx's Grundrisse*, London, 1971.
18. K.Marx and F.Engels *Selected correspondence* London, 1934, P.125.
19. *Economic and philosophical manuscripts* in D. McLellan ed. *Karl Marx, Eearly texts*, P. 134.
20. *Ibid*, P. 140.

21. German Ideology, P.53.
22. Nietzsche, Will to power, section 200.
23. Ibid., Section 202; 4. Ibid., Section. 480.
24. Ibid., section 480.
25. Nietzsche, *thus Spoke Zarathustra*, P.42.
26. Nietzsche, *Gay sciense*, section 125.
27. Nietzsche, *Daybreak*. section 49.
28. *Will to power*. section 55.
29. Ibid, section 25.
30. *The interpretation of dreams'* , P.247.
31. Wittgenstein, *philosophical Investigations*, 1953, para, 23.
32. Nicomachean Ethics, 1098a.
33. *De Anima*. 403a.
34. Aquinas *Summa Theologiae*, 76.1.
35. Ibid. 1.a. 2. 85, 1.
36. W. Molesworth ed Englishworks, Vol. 3. frontispiece.
37. *English works*. vol. 3, *Leviathan*, Part 4, ch. 46, P.669.
38. Ibid, P.674.
39. Ibid, Part 1. ch.26, P.41.
40. *Leviathan*, Part 1, ch 13, P.114.
41. English works, Vol.4, *Human Nature*, p. 53
42. *A Treatise of Human Nature*, revised by P.H. Nidditch, oxford, 1978, P.183.
43. Ibid, P.402.
44. *Treatise*, P.415.
45. *Enquiry*, P.46.
46. *Treatise*, P.483.
47. Ibid, P.132.
48. Ibid, P.126.

49. *Beyond good and evil*, section 36.
50. Ibid,
51. Nietzsche, *Assorted opinions and Maxims*, section 366.
52. Freud, "the ego and the id" in vol. XIX, 1923, P.58.
53. Freud, "New introductory lectures on psychoanalysis" in vol. XXII 1933, P.61.
54. Ibid, P.77.
55. "ego and id", i vol, XIX. 1923, P.25.
56. *philosophical Investigation Para* . 202.
57. Ibid, P. 178.
58. Republic, 479b.
59. Politics. 1263a.
60. *Leivathan* Part 1. ch 14, P.116.
61. English works, vol. 2. De Cive, P.21.
62. *Leviathan* Part 2 ch.17 ,P.154.
63. Ibid. ch.18, P.163.
64. Ibid. ch.21, P.208.
65. Leviathan, Part 1, ch.15, P.132.
66. *of the Origin of Government'* in T.H: Green and T. Grose eds. *Philosophical work*, vol. 3, P.114.
67. *Treatise*, P. 493
68. Ibid, P. 485.
69. Ibid, P. 494.
70. Ibid, P. 551.
71. *Letters*, vol. 1, P. 316.
72. Critique of the Gotha Programme' in Mclellan ed. *Selected Writings*, P. 569.
73. German Ideology, P. 95.
74. *Gay Science*, Section 21.
75. Beyond good and evil section 223.
76. *On the Genealogy of Morals*, P. 136

77. Freud, *Civilization and its discontents*' in vol . xxi. 1930, P. 97.

78. Ibid, P. 122.

79. Ibid, P. 115.

80. the future of on illusion, P. 31.

81. *Civilization and its discontents*', P. 74.

۸۲. اینکه دین در نعمتهای اخروی از حوریان بهشتی سخن گفته است تا حدودی با نظریه فروید قابل مقایسه می باشد که بر غریزه جنسی تأکید می کند. انسان ها به لحاظ اهمیتی که به هر بعد از ابعاد وجودی خود می دهند دارای زبانی خاص هستند. گویا آیات و روایاتی که حوریان بهشتی را مطرح می کنند با زبان کسانی سخن می گوید که بیشترین اهمیت را به غریزه جنسی می دهند. انسان های دیگر زبان دیگری دارند که می توانند درد خود را با آیات دیگر دوا کنند. بعضی از انسان ها زبان معامله و بازار را می فهمند، بعضی دیگر زبان عذاب و شکنجه و هکذا. تفاوت فروید با دین این است که او انسان را در غریزه جنسی خلاصه می کند و دین غریزه جنسی را بخش بسیار کوچکی از ماهیت انسان می داند. از این رو، یک دین جامع به زبان همه انسان ها سخن می گوید؛ مثل زبان عقل، زبان عدالت، زبان عشق، زبان اخلاق و هکذا، تا بتواند همه انسان ها را به سعادت برساند. هر زبانی می تواند بیان نوعی از انتظارات بشر باشد.

83. *Philosophical Investigations*, para, 241.

84. Wittgenstein Zettel, P. 387.

85. Wittgenstein *On Certainty* para 609.

86. Ibid, para, 609.

87. *Philosophical Investigations*, p. 230.

۸۸. این دیدگاه از یک سو به دیدگاه رهبانیت مسیحی و از سوی دیگر لغو مالکیت خصوصی در مارکسیسم شبیه است.

۸۹. یادداشتهای درس استاد مصطفی ملکیان.

90. *Nichomachean Ethics*, 1141a.

91. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology* G.H. von Wright and H.Nyman eds. vol.2, Para., 689.

92. *On certainty*, Para., 475.