

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 20, No. 7, Autumn 2020, 69-93
Doi: 10.30465/crtls.2020.5565

Philosophical Anthropology: An Introduction to Dimensional *Anthropology*

Sayyed Hossein Hosseini*

Abstract

The present paper introduces and criticizes the book, entitled *Philosophical Anthropology*, authored by Hans Dierkes. In this book, the author has selected texts containing educational perspectives on the subject matter of the discussion, proposed mainly without any comprehensive analysis and deep systematization. After mentioning four levels of *philosophical anthropology* proposed by Dierkes and criticizing them, this paper talks about the importance of paying attention to the new approach called “dimensional *anthropology*”, and in addition to investigating the *anthropology* classification in the book structure, it has referred to the proposed quadripartite model in the human exposure to self, nature, society, and God. In the following, the similarities and differences between the anthropological perspectives are explained using the analytical-critical method, and it paves the way for their philosophical criticism. Accordingly, the most important finding of this research is that most of the anthropological perspectives have paid attention to one or more than one dimension of human facets and have been magnified, and there are few perspectives in which one can achieve the analysis of the relation and interaction between all human forces, indicating the importance of paying attention to the philosophical and methodological foundations of “dimensional *anthropology*”. This book is very helpful with regard to *opening* scientific *horizons* and posing main anthropological questions, but presenting any definition of the realm and examples of philosophical anthropology depends on the explanation of the “subject” and “method” of such approach, and no clear boundary

* Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran,
Drshhs44@gmail.com

Date received: 2020-04-06, Date of acceptance: 2020-08-25

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

can be found between the four levels of *Philosophical Anthropology* proposed by Dierkes without having an accurate perspective on its components.

Keywords: Philosophical Anthropology, Critique, Dimensional Anthropology, Methodology, Philosophy, Dierkes.

انسان‌شناسی فلسفی؛ مدخلی بر انسان‌شناسی ساختی نقد کتاب انسان‌شناسی فلسفی

سیدحسین حسینی*

چکیده

این مقاله به معرفی و نقد کتاب *انسان‌شناسی فلسفی*، اثر هانس دیرکس، می‌پردازد. نویسنده در این کتاب به گزینش متونی حاوی دیدگاه‌های آموزشی در ذیل موضوع بحث پرداخته است که عمدتاً بدون تحلیل جامع و نظام‌مندی عمیقی طرح شده‌اند. در این مقاله، پس از اشاره به چهار سطح از انسان‌شناسی فلسفی نزد دیرکس و نقد آن، از اهمیت توجه به رویکرد جدید «انسان‌شناسی ساختی» سخن رفته و ضمن بررسی تقسیم‌بندی انسان‌شناسی در ساختار کتاب، به الگوی پیش‌نهادی چهارجانبه در مواجهه انسان با خود، طبیعت، جامعه، و خدا اشاره شده است. در ادامه، نگارنده با روش تحلیلی - انتقادی به تبیین وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه‌های انسان‌شناسی می‌پردازد و زمینه را برای نقد فلسفی آن‌ها فراهم می‌سازد. در این منظر، مهم‌ترین یافته پژوهش آن است که غالب رویکردهای انسان‌شناختی به بُعد یا ابعادی از وجوه انسان توجه کرده و دچار بزرگ‌نمایی شده‌اند و در کم‌تر دیدگاهی می‌توان به تحلیل نسبت و ترابط تمامی قوای انسانی با یک‌دیگر دست یافت. این امر نشان از اهمیت توجه به بنیادهای فلسفی و روش‌شناختی «انسان‌شناسی ساختی» دارد. این کتاب از نظر افق‌گشایی علمی و پیش‌رو قرار دادن پرسش‌های اصلی انسان‌شناسی بسیار راه‌گشاست، اما ارائه هر تعریفی از قلمرو و مصداق‌های انسان‌شناسی فلسفی وابسته به تبیین «موضوع» و «روش» چنین رویکردی

* استادیار گروه فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
Drshhs44@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۴

است و بدون چشم‌انداز دقیقی از مؤلفه‌های آن، نمی‌توان به مرزهای روشنی بین سطوح چهارگانه انسان‌شناسی‌های مذکور نزد دیرکس دست یافت.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی فلسفی، نقد، انسان‌شناسی ساحتی، روش‌شناسی، فلسفه، دیرکس.

۱. مقدمه: درباره کتاب

کتاب *انسان‌شناسی فلسفی*^۱ اثر هانس دیرکس به گزینش متن‌هایی از شخصیت‌ها و نویسندگان جهانی ذیل عنوان انسان‌شناسی می‌پردازد که به بیان خود دیرکس، بیش‌تر حاوی دیدگاه‌هایی آموزشی برای دانش‌آموزان است تا تحلیل‌هایی فلسفی و نظام‌مند (بنگرید به دیرکس ۱۳۸۰: ۱۱-۱۲).

این اثر از پیش‌گفتار و شش فصل تشکیل شده و در هر فصل، چهار متن برگزیده آمده است و در پایان نیز پیش‌نهادهایی برای شیوه کار با متون و نیز فهرست نویسندگان و شرح‌حال بسیار کوتاهی از آنان اضافه شده است.

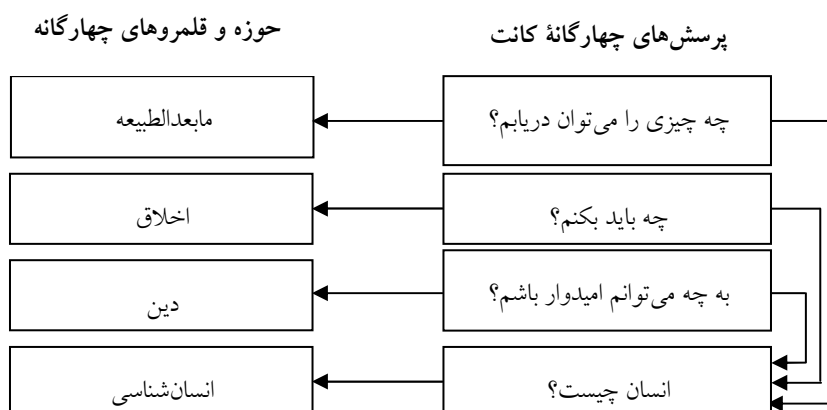
هر فصل با مقدمه مناسبی آغاز می‌شود که بیان‌گر ترتیب تاریخ و نظام موضوعی متون است و دیرکس نیز به‌درستی اشاره کرده است که این مقدمه‌ها نمی‌توانند جای تفسیر و تحلیل متون را بگیرند، بلکه صرفاً برای ایجاد تسهیل در مطالعه تدوین شده‌اند، به این ترتیب که جایگاه هر یک از قطعات را در مجموعه آثار مؤلف یا بستری که در آن واقع شده است و در فهمشان نقش تعیین‌کننده دارد خاطر نشان می‌سازند (همان).

با وجود این، مترجم کتاب هیچ توضیحی درباره جغرافیای فکری گردآورنده کتاب یا جایگاه آن در میان آثار دیگری از این دست یا آثار دیگر وی نمی‌دهد؛ کاری که مناسب بود به‌شیوه دیرکس در مورد متون منتخب انجام می‌شد تا خواننده با زمینه‌های کار علمی نویسنده نیز آشنایی کوتاهی پیدا می‌کرد.

۲. اصطلاح انسان‌شناسی فلسفی

دیرکس در پیش‌گفتار کتاب درباره پیدایش دانش انسان‌شناسی به نکته مهمی اشاره کرده که پدیدآمدن این رشته حاصل توجه جدید انسان به خویشتن است و این‌که انسان در عصر جدید، خود را بیش‌ازپیش مرکز تمامی موجودات می‌داند (انسان‌مداری). وی در اهمیت انسان‌شناسی فلسفی به دیدگاه مشهور کانت می‌پردازد که کار فلسفه در «مفهوم جهانی» خود یافتن پاسخ به پرسش‌های چهارگانه است؛ یعنی: ۱. چه چیزی را می‌توانم دریابم؟

۲. چه باید بکنم؟ ۳. به چه می‌توانم امیدوار باشم؟ و ۴. انسان چیست؟ پاسخ پرسش نخست برعهده مابعدالطبیعه، پاسخ پرسش دوم برعهده اخلاق، پاسخ پرسش سوم برعهده دین، و پاسخ پرسش چهارم برعهده انسان‌شناسی است؛ اما یافتن پاسخ برای تمامی این پرسش‌ها برعهده انسان‌شناسی است، زیرا سه پرسش نخست به همین پرسش اخیر وابسته‌اند (بنگرید به همان: ۲؛ دورتیه ۱۳۹۶: ۳۶۵؛ کانت ۱۳۹۷: ۱۵).



وی از سقراط و کانت یاد می‌کند، از ماکس شلر» به‌عنوان بنیان‌گذار مجدد انسان‌شناسی فلسفی در قرن بیستم نام می‌برد و سپس درباره اهمیت این بحث به چهار جنبه متفاوت و درعین حال مرتبط اشاره می‌کند که درحقیقت چهار سطح از انسان‌شناسی فلسفی‌اند؛ یعنی:

۱. انسان‌شناسی‌های بخشی (sektorale anthropologie)؛

۲. انسان‌شناسی‌های حوزه‌ای (regionale anthropologie)؛

۳. انسان‌شناسی‌های بنیادین (fundamentale anthropologie)؛

۴. انسان‌شناسی‌های اخلاقی (ethische anthropologie).

- انسان‌شناسی‌های بخشی آرای مختلف فلسفی‌اند که باتوجه به جنبه‌های متفاوتی که در مطالعه ماهیت انسان از آن جهت که انسان است حائز اهمیت است به بررسی می‌پردازند؛

- انسان‌شناسی حوزه‌ای تصورات انسان‌شناسانه‌اند که سنخیتی فلسفی دارند و مبتنی بر تجربه بی‌مقدمه و دفعی انسان از خویشتن (حوزه آگاهی‌های پیشینی انسان درباره خود او) هستند که همواره فردی و تاریخی باقی می‌مانند و نمی‌توانند تعمیم یابند؛

- انسان‌شناسی بنیادین نوعی از انسان‌شناسی فلسفی است که وحدت‌نهایی و بی‌بدیل و مطلق انسان را می‌کاود و در جست‌وجوی مفهوم، ماهیت، و تصور انسان به‌منزله ساختاری بنیادین و غیرتاریخی است؛

- انسان‌شناسی اخلاقی، فراتر از نیاز عقل نظری به نگرشی فراگیر و نظام‌مند (مانند سه قسم پیش)، به نیاز عقل عملی به برخورداری از الگوهای اخلاقی تعهدآور پاسخ می‌دهد. این انسان‌شناسی حلقه اتصال انسان‌شناسی نظری به قلمرو اخلاق، سیاست، فلسفه تاریخ، و فلسفه دین است (بنگرید به دیرکس ۱۳۸۰: ۴-۱۰).

دیرکس از همین نقطه حرکت بین عالم نظر و دنیای عمل نتیجه‌نهایی خود را اخذ می‌کند تا اثبات کند انسان‌شناسی فلسفی می‌تواند هدف کامل فلسفه را برآورده سازد، چراکه به قول وی وقتی انسان‌شناسی این‌چنین هم در پی فهم انسان باشد و هم به دنبال پابرجاماندن اخلاقی حیات انسان، به فهم و تفاهم نظری و عملی انسان در عالم انسانی (که همان هدف فلسفه است) یاری رسانده است (همان: ۱۱).

اما در این میان، نکته‌هایی درباره چند برداشت دیرکس قابل توجه به‌نظر می‌رسد: اولاً، دیرکس می‌گوید: «انسان‌شناسی فلسفی حداکثر به‌لحاظ ارزشی، در سطح بسیار انتزاعی انسان‌شناسی بنیادین، هنوز موضعی بی‌طرفانه دارد...» (همان: ۹)؛ حال آن‌که مقصود وی از موضع بی‌طرف روشن نیست، چراکه به‌لحاظ فلسفی و مبانی معرفت‌شناختی، امکان تصویرسازی نظری توسط انسان و ترسیم‌های مفهومی خالی و ختشی از هرگونه جهت‌گیری به‌واسطه خود انسان وجود ندارد؛

ثانیاً، در ادامه تبیین سطح چهارم از انسان‌شناسی افزوده است:

انسان بودن تنها یک واقعه نیست، بلکه یک تکلیف است؛ و تنها یک تعیین خاص از وجود نیست، بلکه تعیین بخشیدن به خود (Selbstbestimmung) است. اما او برای تعیین بخشیدن به خویش، معیارها، ارزش‌ها، و هنجارهایی (norm) در اختیار ندارد که از پیش تعیین شده باشند؛ آنچه او در اختیار دارد آفریده‌ها، انتخاب‌ها، و تصمیمات خود اوست که سابقه پدیدآمدنشان در سنت‌های فکری فلسفی محفوظ است (همان).

حال آن‌که از سویی هرگونه تعیین‌بخشی انسان بدون معیار و ارزش و هنجار (اصولاً) امکان و معنایی ندارد، چراکه تصویرسازی انسان از خودش از نقطه صفر و در عالم خلأ انجام نمی‌شود. از سویی دیگر، همین آفریده‌ها و انتخاب‌ها و تصمیمات خود اوست که

بخشی از معیارها و ارزش‌های انسان را تأمین می‌کند. بنابراین، منطقاً تصور موضع بی‌طرف و خالی از جهت ممکن نیست (بنگرید به پوپر ۱۳۸۹: ۲۸۸):

ثالثاً، در میان انسان‌شناسی‌های چهارگانه مذکور جای خالی «انسان‌شناسی ساحتی» به چشم می‌آید، انسان‌شناسی‌ای که به تحلیل نسبت قوا و ساحت‌های وجودی انسان مبادرت می‌ورزد (بنگرید به حسینی ۱۳۹۲ ب). چنانچه پرسش‌های سه‌گانه کانت را به پرسش چهارم برگردانیم و به این سبب، بر اهمیت مطالعات انسان‌شناسی تأکید ورزیم، می‌توان گفت که غالب مسائل انسان‌شناسی بر مدار چگونگی تبیین و تحلیل ساحت‌های وجودی انسان و نحوه نسبت و ترابط آن‌ها با یک‌دیگر استوار می‌شود و بدین‌سان اهمیت و نقش انسان‌شناسی ساحتی در میان انواع مطالعات انسان‌شناسی‌های علمی تا فلسفی بیش‌ازپیش روشن خواهد شد؛

رابعاً، تقسیم‌بندی چهارگانه دیرکس را نمی‌توان جامع و دقیق دانست، چراکه ازسویی، جامع انواع طرح‌شده دیگر انسان‌شناسی‌ها نیست؛ مانند: انسان‌شناسی ساحتی، انسان‌شناسی تربیتی، انسان‌شناسی انتقادی، و حتی انسان‌شناسی سیاسی، و غیره؛ و ازسوی دیگر این اقسام قسیم یک‌دیگر نیز محسوب نمی‌شوند، چراکه این امکان وجود دارد که انسان‌شناسی‌های بخشی (با تعریفی که ارائه شده است) زیرمجموعه دو قسم دیگر و بالعکس انسان‌شناسی حوزه‌ای یا بنیادین زیرمجموعه انسان‌شناسی‌های بخشی قرار گیرند؛ مگر آن‌که قصد دیرکس را فقط اشاره به جنبه‌های گوناگون انسان‌شناسی بدانیم و بر نکته‌ای تأکید ورزیم که پیش‌تر اشاره کرده است که این جنبه‌های چهارگانه به‌دقت از یک‌دیگر تفکیک‌پذیر نیستند. در این فرض نیز کار وی را می‌توان بسیار کوتاه و ناقص دانست، زیرا ده‌ها صورت و جنبه دیگر از وجوه انسان‌شناسی قابل‌یادآوری بودند؛ مانند موارد یادشده یا انسان‌شناسی‌های دینی، فردی، اجتماعی، تاریخی، تطبیقی، تفسیری، فرهنگی، زبانی، شناختی، وجودی، جنسیت، شهری، قومیت، هنر، و توسعه.^۲

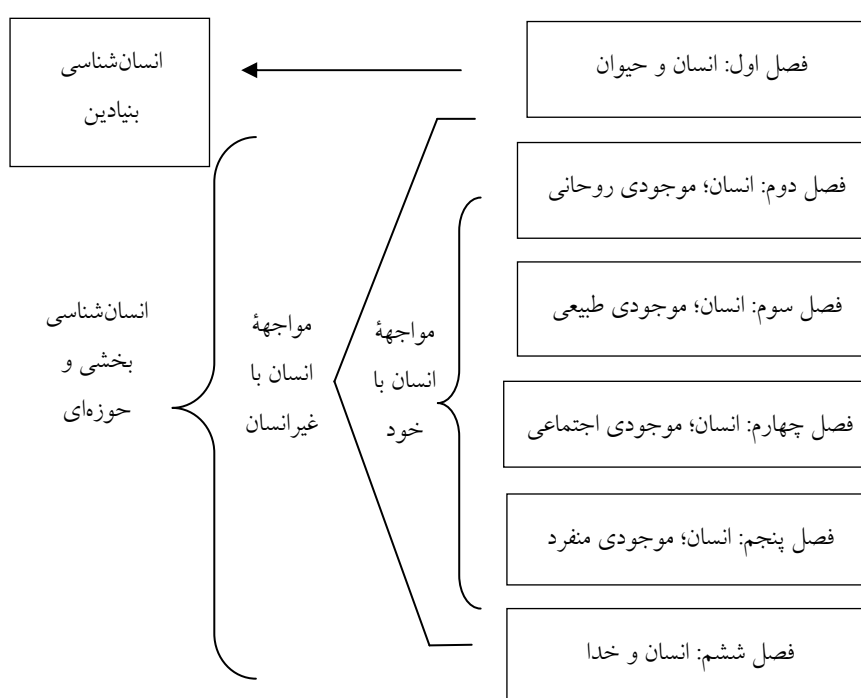
۳. ساختار کتاب

اگرچه این اثر نظم معهود کلاسیک را ندارد و باتوجه‌به هدف آن، چنین انتظاری هم نمی‌رود، اما ترتیب فصل‌ها بدون هماهنگی کلی هم نیست.

دیرکس در پیش‌گفتار می‌گوید فصل اول را به انسان‌شناسی بنیادین و فصل‌های بعد را به انسان‌شناسی بخشی و حوزه‌ای اختصاص داده و انسان‌شناسی اخلاقی نیز از تمامی

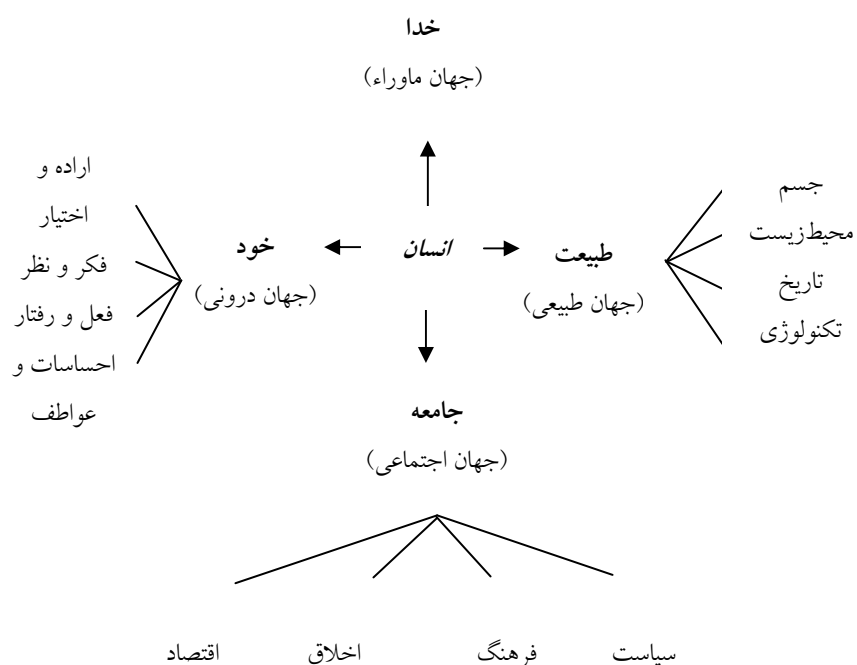
فصل‌ها قابل استنباط است. وی به توجیه دیگری نیز اشاره کرده که فصل اول و ششم نشان‌دهنده انسان در میدان مواجهه و کشاکش با غیرانسان (حیوان و خدا) است و فصل‌های میانی به ابعاد چهارگانه مواجهه ضروری انسان پرداخته‌اند؛ یعنی روح، طبیعت، جامعه، و فاعلیت که بیان‌گر ابعاد «انسان‌بودن» هستند (بنگرید به دیرکس ۱۳۸۰: ۱۲).

بدین ترتیب عنوان فصل‌های کتاب عبارت‌اند از:



اما دیرکس می‌توانست طرح خود را از مواجهه انسان با خود و جهان پیرامونش دقیق‌تر و جامع‌تر ببیند، سپس برمبنای آن به انتخاب کامل‌تری از متون مرتبط با مطالعات انسان‌شناختی در آثار صاحب‌نظران پردازد. مناسب است نویسندگان بومی و پژوهش‌گرانی که در زمینه دین‌پژوهی و انسان‌پژوهی کار کرده‌اند، با تکمیل چنین طرح‌هایی و با افزودن متونی از اندیشمندان حوزه اسلام و ایران، به معرفی و ترسیم واقعی‌تری از چهره انسان پردازند.

برای نمونه، می‌توان از چنین الگوهایی دفاع کرد و سپس انواع طبقات انسان‌شناسی‌ها را در زاویه آن جای داد:



۴. وجوه تمایز انسان

مطالب فصل اول (انسان و حیوان) شامل این عناوین است:

۱. یوهان گوتفرد هردر: درباره‌ی خاستگاه زبان؛
۲. آدولف پورتمان: انسان و بدن؛
۳. آرنولد گهلن: انسان و نهادها؛
۴. هلموت پلسفر: خنده، گریه، و لبخند.

دیرکس، در مقدمه‌ی این فصل، نقطه‌ی مشترک این متون را تحلیل متمایز انسان برای فهم مفهوم جامع انسانیت می‌داند، اما از سوی دیگر می‌توان رویکرد آنان به مسئله‌ی انسان را چنین خلاصه کرد:

- هردر: انسان به منزله‌ی موجودی ذی‌نقص یا رخنه‌دار که برای جبران کاستی‌های خود به‌ویژه متکی بر زبان و عقل خوداندیش است. تأکید وی بر عنصر آزادی عمل و حواس کلی‌تر از حیوانات است؛ «... تفاوت میان این دو به درجات یا افزون‌شدن

میزان این قوا نیست، بلکه به جهت‌دهی نوعاً متفاوت قوا و نحوه شکل‌گیری تمامی آن‌هاست» (همان: ۲۴)؛

- پورتمان: تکوین وجودی انسان سیر تحولی حیوانی نیست که در نقطه معینی به مرحله نهایی انسان‌شدن بینجامد، بلکه تمامی سیر تحول انسان انسانی است و همه جزئیات آن به این شکل خاص از حیات تعلق دارد؛

جزئیات تکوین وجودی ما تنها در این نسبت و با تعلق به مختصات ویژه انسانی معنا پیدا می‌کند. تنها در این نظام است که اجزا یک کل می‌شوند ... وحدتی که درک ژرفای آن از جمله غامض‌ترین و اسرارآمیزترین مسائل علم است (همان: ۲۷-۲۸).

وی به تفاوت‌های جسمانی انسان و حیوان توجه دارد و تکوین وجودی انسان را به سنت آدمی و در قالب نظام هماهنگی متقابل با شکل زندگی اجتماعی انسان می‌داند؛ یعنی نوع زندگی‌ای که دربرگیرنده فرهنگ و زبان به‌عنوان یکی از خصوصیات ذاتی انسان است؛ - گهلن: انسان به‌عنوان جان‌داری در معرض تهدید بین دو فشار از ناحیه بیرون (محیط‌زیست) و از ناحیه درون (قوای حیاتی) قرار دارد تا به ثبات شبه‌غریزی در رفتار برسد. رفتار انسان پیوندی است بین نامتعیین و پیش‌بینی‌ناپذیر بودن گزینه‌هایش با مسئله نهادها؛

نهادها در مقابل انسان‌ها از چیزی شبیه به قوه‌ای مستقل برخوردار می‌گردند، به طوری که با علم به جایگاه یک فرد در نظام اجتماعی می‌توانیم ... رفتار او را پیش‌بینی کنیم. مقتضیات حرفه، خانواده، حکومت، یا انواع جمعیت‌هایی که در آن‌ها عضویت داریم نه تنها رفتارهای ما را تحت ضابطه خود می‌آورند، بلکه حتی در احساس‌های ارزشی و تصمیم‌گیری‌های ارادی ما نیز دخالت می‌کنند ... به‌لحاظ انسان‌شناسی، مفهوم "شخصیت" را تنها در پیوند تنگاتنگ با مفهوم نهادها می‌توان فهمید ... (همان: ۳۱)؛

- پلسفر: انسان بودن همواره جریان نوپایی است از برقرارساختن نوبه‌نو تعادل در این عدم تعادل بنیادین انسانی که خنده و گریه نماد آن است.

خنده و گریه واکنش‌هایی‌اند در قبال حدود مرزهایی که رفتار ما با آن برخورد می‌کند و این‌ها نمایان‌گر یک ناتوانی هستند ... کاملاً ناشفاف و مبهم‌اند ... و ما در این دو حالت مغلوب واقع می‌شویم ...، موجودی که اساساً "برون‌مرکزیتی" نداشته باشد هرگز با چنین وضعیتی روبه‌رو نمی‌شود. به همین جهت، حیوانات نه می‌توانند بخندند و نه می‌توانند گریه کنند ... انسان در حال خنده و گریه قربانی اوج

برون مرکزی خویش است، درحالی که در لبخند برون مرکزی بودن خودش را به نمایش می‌گذارد (همان: ۳۳-۳۷).

جدای از نقطه اشتراک این دیدگاه‌ها در وجوه متمایز انسان و حیوان که دیرکس بدان اشاره کرده، بهتر آن است این اشتراک را در وجه نگاه اجتماعی به ماهیت انسان بدانیم، چراکه بدون این پیش‌فرض، محملی برای طرح این دیدگاه‌ها فراهم نمی‌شود. علاوه‌براین، نگاه طبیعی و زیست‌محور و بعضاً مادی‌گرایانه شبیه آنچه در نظر هر در وجود دارد در این متون موج می‌زند، به‌ویژه منظر مادی‌گرایانه هر در که منشأ دقت و حساسیت اوصاف حیوانات را طبیعت قلمداد می‌کند (بنگرید به همان: ۲۲).

۵. موجود دوگانه

عناوین فصل دوم (انسان؛ موجودی روحانی) عبارت‌اند از:

۱. افلاطون: هماهنگی نفس؛

۲. رنه دکارت: دستگاه خودکار عاقل؛

۳. ماکس شلر: جایگاه انسان در کیهان؛

۴. ژان پل سارتر: طرح، تصمیم، و مسئولیت.

در مقدمه این فصل، سیر تحول نگاه به انسان از منظر موجودی روحانی و نفسانی در قالب دیدگاه‌های شخصیت‌های فوق بیان شده است.

- افلاطون: انسان موجودی ذاتاً عقلانی است که در «نفس» جسمانی مادی به سر می‌برد؛

- دکارت: انسان مجموعه دوگانه‌ای از نفس یا منی غیرجسمانی و خودمختار و ماده‌ای بی‌روح و خودکار است. نفس انسان با نفس حیوانات از یک جنس نیست؛

نفس انسان به دلیل ماهیت روحانی‌اش کاملاً مستقل از بدن است و از این رو مقهور نابودشدن با فنای بدن نیست و چون دلیلی نیز جز این نمی‌یابیم که بخواهد موجب فنای نفس بشود، لامحال به این داوری می‌رسیم که نفس فناپذیر است (همان: ۵۷)؛

- یشلر: ماهیت انسان بسیار فراتر از آن چیزی است که به هوش و قدرت انتخاب موسوم است، بلکه واقعیت اصیل جدیدی است که اساساً به «تکامل زیست‌طبیعی» تحویل‌پذیر نیست، اصلی که هرچند شامل مفهوم «عقل» می‌شود، اما درکنار «اندیشیدن تصورات» دربردارنده نوعی معین از «شهود» یعنی شهود پدیدارهای اولیه

یا مضامین ماهوی و هم‌چنین افعال ارادی (volitiv) و افعال عاطفی (emotional) نیز هست و این همان «روح» (Geist) است. مشخصه اصلی وجود ذی‌روح ره‌اشدن وجودی اوست از اسارت جزء ارگانیک؛ «... بر این اساس، یک موجود "روحانی" دیگر اسیر غرایز و محیط‌زیست خود نیست، بلکه "ره‌اشده از محیط" و "گشوده در برابر عالم" (weltoffen) است» (همان: ۵۹). بنابراین «انسان حیوانی است که اساساً می‌تواند از طریق روح خود درمقابل حیاتی که او را به‌شدت دچار تشویش می‌کند با طرز خویشتن‌دارانه رفتار کند...؛ "انسان" موجودی است که می‌تواند نه بگوید...» (همان). وی معتقد به دوگانه‌انگاری نسبی میان نفس و کنش حیاتی بود که در انسان به‌تعادل می‌رسد و مکمل یک‌دیگر می‌شود (انسان‌شناسی روحی)؛

- سارتر: «فرضی به‌نام ماهیت انسانی وجود ندارد، زیرا خدایی نیست که او را ازپیش طرح کند. انسان صرفاً آن‌گونه است که خود را تصور می‌کند...، انسان هیچ‌چیزی جز آن‌چه از خود می‌سازد نیست» (همان: ۶۳). پس انسان عین آزادی انتخاب است، اما آزادبودن او همواره در ارتباط متقابل با آزادی دیگری است و آزادی هر دو همواره در بستر وضعیت عینی تاریخی است (انسان‌شناسی رادیکال).

در نتیجه، می‌توان چنین برداشت کرد که نوع نگاه اجتماعی به انسان در این چهار دیدگاه مشاهده می‌شود، چراکه انسان را موجودی اجتماعی دانسته‌اند، اما تمایل به نگاه‌های الهیاتی را فقط در تعریف‌های «افلاطون» می‌توان دنبال کرد (بنگرید به همان: ۵۲) و دیدگاه‌های باقی‌مانده را در دسته‌بندی نگاه‌های ضدماوراءالطبیعی یا غیرماوراءالطبیعی جای داد (بنگرید به همان: ۶۱، ۶۳، ۷۲).

ازسوی‌دیگر، بهترین وجه اشتراک این دیدگاه‌ها دوگانه‌انگاری انسان از جسم و روح است، هرچند در نحوه توجه و اصالت‌دادن به یکی از این جنبه وجودی تفاوت‌هایی دیده می‌شود.

۶. جبرگرایی مادی

عناوین فصل سوم (انسان؛ موجودی طبیعی) شامل این متون می‌شود:

۱. پُل تیری دهولباخ: ماشین انسانی؛
۲. آرتور شوپنهاور: انسان و اراده؛
۳. هانس فریدریش کارل گونتر؛
۴. یورهوس ف. اسکینر: انسان، یک آزمایش.

دیرکس در مقدمهٔ این فصل نگرش جبرباورانهٔ طبیعت‌گرایی دهل‌باخ (در زمینهٔ انسان‌شناسی) را به ارادهٔ ماده‌انگارانهٔ معطوف به زندگی شوپنهاور و سپس نگاه نژادی گونتر را به دیدگاه اسکینر (که انسان را صرفاً وسیله‌ای در خدمت غایت یا نهادی پایدار می‌داند) منتقل و بدین ترتیب سیر انسان‌شناسی ماتریالیستی (ماده‌گرایانه) را بیان می‌کند که چگونه دوباره به نظریهٔ ماشین‌انگاری انسان (جبرگرایی) از سوی طبیعت‌باز یافتهٔ انسان در نهادی پایدار از سوی دیگر روی آورده است (بنگرید به همان: ۷۸). با این حساب، نقطهٔ مشترک این دیدگاه‌ها جبرگرایی و نگاه تک‌بعدی مادی‌گرایانه است؛

- دهل‌باخ: انسان چیزی جز محصول قانون‌مندی‌های طبیعی ماده و حرکت نیست.

ماشین‌انسانی هر قدر هم شگفت‌انگیز و اسرارآمیز باشد و انواع فعالیت‌های بیرونی و درونی‌اش به نظر پیچیده بیاید یا حقیقتاً هم پیچیده باشد، تمامی آن‌چه در او رخ می‌دهد اعم از حرکاتش، دگرگونی‌هایش، حالات مختلفش، و زیوروشدن‌هایش همواره تحت همان قوانینی صورت می‌گیرد که طبیعت برای تمام اشیا وضع می‌کند. طبیعت موجب پیدایش اشیا می‌شود، آن‌ها را می‌پروراند، با توان‌هایی تجهیز می‌کند، رشدشان می‌دهد، مدت‌زمانی پایدارشان می‌دارد، و سرانجام آن‌ها را منهدم یا با تغییر دادن صورتشان آن‌ها را تجزیه می‌کند (همان: ۷۹)؛

- شوپنهاور: انسان تابع اراده‌ای فاقد عقل، تخلف‌ناپذیر، و نامتغیر است که تعیین‌کنندهٔ منش انسان است؛

- گونتر: انسان براساس معیار تعلقش به نژاد معینی مورد داوری و ستایش قرار می‌گیرد و جای‌گزین فرد می‌شود (انسان‌شناسی نژادی)؛ تکامل منطقی، ناب، و ارزش‌آفرین حیات آلمانی فقط از درون خون و روح نژاد شمالی امکان‌پذیر است. برای ملتی که از مزیت شمالی بودن برخوردار باشد سنت دیگری از ارزش‌های معنوی وجود ندارد... (همان: ۸۹)؛

- اسکینر: ما هنوز نمی‌دانیم آن‌چه موجب انسان‌بودن انسان می‌شود چیست. وی انسان را موضوع فناوری رفتاری تجربی قرار می‌دهد و آن را نوعی ساخت، کار، انگیزه، و پاسخ می‌داند.

انسان، به این دلیل که نظام پیچیده‌ای است و مطابق قواعد معینی رفتار می‌کند، نوعی ماشین به حساب می‌آید، اما پیچیدگی او خارق‌العاده است ... انسان از ناحیهٔ محیطش کنترل می‌شود، ولی نباید فراموش کنیم که او این محیط را عمدتاً خود ساخته و

پرداخته است. به کمال رسیدن یک فرهنگ آزمون عظیمی است برای خودمهاری انسان ... (همان: ۹۸).

۷. انسان اجتماعی

در فصل چهارم (انسان؛ موجودی اجتماعی) با این متون روبه‌رو می‌شویم:

۱. ارسطو: انسان؛ موجودی حکومت‌ساز؛

۲. توماس هابز: انسان و شهروند؛

۳. ژان ژاک روسو: پیشرفت در مقابل آزادی؛

۴. کارل مارکس: کار، نوع، باخودبیگانگی.

دیرکس در مقدمه این فصل از وجوه مشترک ارسطو و هابز در نگاه به انسان در بستر حیات اجتماعی سخن می‌راند و بر نظر هابز، که توافق مدنی جامعه شهروندان را به دلیل فرارفتن انسان از حالت طبیعی ویران‌گرش ضروری می‌داند، تأکید می‌ورزد؛ اما نظریه روسو را در سوی نگاه ایجابی تلقی می‌کند، چراکه به بیان وی، با طرح نظریه روسو، پرتو نوی بر خاستگاه و طبیعت انسان افکنده می‌شود و سپس نگاه مارکس به انسان را به منزله راه‌حلی تازه برای معضل به میراث رسیده از روسو می‌داند، یعنی انسان کارگر (بنگرید به همان: ۹۹-۱۰۴). در نقطه مشترک این دیدگاه‌ها، همانا انسان به مثابه موجودی اجتماعی تلقی می‌شود، اما می‌توان دیدگاه مارکس را در جبرگرایی مادی مسلک از سه دیدگاه دیگر، که به نحوی از نقش و فاعلیت انسان در جامعه و موجودیت اجتماعی خود سخن می‌گویند، جدا کرد. از سوی دیگر، دیدگاه هابز و ارسطو را می‌توان در دو سوی نگاه بدبینانه و خوش‌بینانه به انسان جای داد.

- ارسطو: انسان تنها موجود برخوردار از زبان و عقل است که همواره در کنش متقابل با دیگران به سر می‌برد (انسان به عنوان موجود سیاسی / حیوان مدنی)؛

مدینه از جمله ساختارهای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت جان‌داری مدینه‌ساز است ... مدینه بالطبع بر افراد مقدم است، زیرا از آن‌جاکه فرد نمی‌تواند به تنهایی نیازهای زندگی خود را برآورده سازد، همان نسبتی را با مدینه دارد که جزء با کل ... بنابراین تمامی آدمیان طبعاً کششی به جانب اجتماع دارند ... (همان: ۱۰۸-۱۰۹)؛

- هابز: انسان به مثابه گرگ‌انسان؛ وی معتقد بود اگر انسان از بستر حیات مدنی - سیاسی‌ای که او را پای‌بند اخلاق می‌کند بیرون کشیده شود، درنده‌ترین تمامی موجودات است، چراکه:

این اصل متعارف (انسان موجودی است به حکم طبیعت، اجتماع‌پذیر)، به‌رغم شایع‌بودن اعتبارش، غلط است ... حالت طبیعی انسان‌ها بیش از آن‌که تمایل به گردآمدن برای تشکیل یک اجتماع باشد، تمایل به جنگ‌وستیز است ... هماهنگی حیوانات فاقد عقل یک هماهنگی طبیعی است، اما توافق انسان‌ها بر قرارداد استوار است، یعنی توافقی مصنوعی است ... پس نسبت فرد واجد بالاترین اقتدار در حکومت به این حکومت نه نسبت سر به بدن، بلکه نسبت روح به جسم است ...، زیرا وظیفه سر مشورت است، ولی فرمان‌روایی با روح است (همان: ۱۱۰-۱۱۵)؛

- روسو: آزادی و برابری انسان به‌منزله پیش‌فرض‌های اصلی انسان‌شناسی عصر جدیدند و انسان در آغوش طبیعت هنوز در حالت ماقبل‌اجتماعی و ماقبل‌اخلاقی «خوب‌بودن» به‌سر می‌برد؛

- مارکس: چون فردشدن انسان فقط در جامعه امکان‌پذیر است، پس باید انسان از آغاز موجودی از «نوع» موجودات اجتماعی باشد. انسان در کلیت خود موجودی فعال، در کشاکش با طبیعت، و موجودی خودساز است، یعنی انسان‌کارگر علی‌الاطلاق.

۸. شخص انسانی

عناوین فصل پنجم (انسان؛ موجودی منفرد) عبارت‌اند از:

۱. توماس آکوئینی: شخص آزاد؛

۲. ایمانوئل کانت: انسان؛ غایت نفسی؛

۳. ماکس شتیرنر: موجود منفرد، متناهی، و یگانه؛

۴. تئودور آدورنو: فاعل قانون‌گذار.

نگاه به انسان به‌عنوان وحدتی شخصی با تفاوت‌هایی در این چهار دیدگاه به‌چشم می‌آید و می‌توان رویکرد ارزش‌زدایی شتیرنر را در مخالفت تند با هر چیزی غیر از «فرد یگانه» از دیگران جدا کرد.

- آکوئینی: انسان نوعی وحدت عینی فردی حاصل از بدن و نفس و از ماده و صورت است؛ یعنی: «شخص جوهر فرد طبیعت ذی‌عقل است ...» و به همین دلیل بالضروره دارای اراده آزاد است، برخلاف اشیایی که فاقد شناخت‌اند و فعل آن‌ها مسبوق به

حکم نیست و برخلاف حیوانات که از روی غریزه درونی طبیعی حکم می‌کنند و فعلشان هم‌راه با حکم است، اما نه حکمی آزاد؛

- کانت: «شخص بودن» انسان نوعی تعیین بنیادین اخلاقی است که انسان به واسطه آن از شخصیت خود آگاهی دارد، یعنی:

موجودات عاقل «شخص» نام دارند، چراکه طبیعتشان آن‌ها را به‌عنوان غایاتی نفسی (اصالی) از دیگر موجودات متمایز می‌سازد ... بنابراین مضمون یک امر عملی باید چنین باشد؛ چنان رفتار کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگری همواره غایت تلقی کنی و در همین حال هرگز آن را وسیله قرار ندهی (همان: ۱۴۰-۱۴۱)؛

- شتیرنر: انسان موجودی یگانه است که با خودمدارشدنش از تمامی افراد انسانی دیگر فاصله می‌گیرد؛ «شما به خودتان تعلق دارید، تا آن‌جا که از همه چیز آزادید و آن‌چه به شما تعلق پذیرفته را خود قبول کرده‌اید ...» (همان: ۱۴۶)؛

- آدورنو: «گفتن این که انسان چیست کاری مطلقاً ناممکن است ... ما اساساً نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم که این انسان چه خواهد شد، آن هم از هر دو سو، یعنی از جنبه منفی هم چنین است ...» (همان: ۱۵۱)؛ بنابراین، انسان دارای خصوصیت تناهی فردی، قیاس‌ناپذیری، بی‌هماندی، و توصیف‌ناپذیری است.

۹. انسان الهی

در فصل ششم (انسان و خدا) با این عناوین روبه‌رویم:

۱. آورلیوس آوگوستینوس: بی‌قراری دل؛
۲. لودویگ فوئرباخ: خدا به‌عنوان آگاهی نوعی انسان؛
۳. ارنست بلوخ: خدا ناگرایی در مسیحیت؛
۴. کارل یاسپرس: خدا به‌مثابه رمز (chiffer) وجود حقیقی.

دیرکس در مقدمه این فصل به تفاوت انسان‌شناسی عصر جدید با عهد باستان و قرون وسطی اشاره می‌کند که انسان به تدریج جای خدا را می‌گیرد و او را تابع خود می‌کند و ذکر می‌کند که لازمه انسان‌شناسی جدید (چه خداگرا و چه خدا ناگرا) پرسش از خداست و سپس به مسیر تلقی از خدا در روح انسان در دیدگاه‌های انسان‌شناختی می‌پردازد که از آن جمله، آوگوستینوس و نقطه مقابل آن انسان‌شناسی افراطی فوئرباخ و سپس با تفاوت‌هایی

بلوخ و یاسپرس است که از جریان اصلی اندیشه نقادی دین در عصر جدید پیروی نمی‌کنند (بنگرید به همان: ۱۵۷).

اما تفاوت‌های این چهار دیدگاه به قدری است که به سختی بتوان همه آن‌ها را در یک دسته جای داد؛ می‌توان نوع نگاه آوگوستینوس و یاسپرس را در میل به جنبه‌های الهی وجود انسان با هم شریک دانست، اما باخ در نقطه مقابل نگاهی مطلقاً انسانی به دین می‌کند و بلوخ نیز رویکردی خوش‌بینانه به دین ندارد.

- آوگوستینوس: پرسش از خدا در «من» و در «ضمیر انسانی» برانگیخته می‌شود و قلب درونی‌ترین هسته انسان است که در آن، عشق به خدا کارگر می‌افتد؛ «... خدا به ما نزدیک‌تر است و با ما قرابت بیش‌تری دارد و به همین سبب از همه اشیای محسوس جسمانی آسان‌تر می‌توان او را شناخت» (همان: ۱۷۱)؛

- فوئرباخ: وی در برابر دیدگاه آوگوستینوس به انسان‌شناسی افراطی رو آورده و معتقد است این خدا نیست که انسان را به صورت خود خلق می‌کند، بلکه انسان است که خدای خود را متناسب با خود می‌آفریند؛

در نتیجه، موضوع و محتوای دین مسیحیت نیز موضوع و محتوایی کاملاً انسانی است. دین، دست‌کم مسیحیت، مواجهه انسان با خود اوست ... پس ما ذات بیرون‌دنیایی، و رای طبیعی، و فرانسائی خدا را به اجزای ذات انسانی که اجزای بنیادین آن‌اند تحویل کردیم ... (همان: ۱۷۳، ۱۷۵)؛

- بلوخ: نقد وی بر دین نقدی بر برداشت نادرست کشیشانه از دین است که با طرح خصوصیت تسلی‌بخشی دین، منافع سلطه‌جویانه‌ای را دنبال می‌کند.

بدین ترتیب، اعتقاد دین ستیزانه بلوخ به یک ملکوت مسیحایی خداوندی بدون خدا، به گونه‌ای ناهم‌ساز، به برقراری دوباره مابعدالطبیعه‌ای از امور ممکن، «ضمیر مکنون» و شدن و امیدواربودنی منتهی می‌شود، به گونه‌ای که می‌توان آن را ساختاری شبه‌دینی دانست (همان: ۱۶۲)؛

- یاسپرس: با نفی اندیشه نشستن انسان به جای خدا این سؤال را مطرح کرد که آیا اساساً می‌توان حقیقت انسان را در آنچه می‌شود درباره او دانست به نحوی شایسته شناخت یا این‌که او فراتر از آزادی‌ای است که به مثابه امر ممکن اجتناب‌ناپذیری به آن علمی حضوری دارد. «... خداوند برای وجود انسان نه متعلق یک دانش، بلکه یک تجلی و ظهور وجود است ...» (همان: ۱۸۵).

۱۰. نقد فلسفی

از آن‌جاکه در این اثر با دیدگاه یا رویکرد واحد مشترکی روبه‌رو نیستیم، به‌صورت طبیعی نمی‌توان به نقد فلسفی ابعاد یا اجزایی از ساختار فکری معینی اقدام کرد؛ هرچند تمام فصل‌های یادشده بر محور انسان و مسائل آن سخن می‌گویند. از این‌رو، بر مبنای مقولات و مباحث طرح‌شده در متن کتاب، اشاره‌ای کوتاه به پاره‌ای نقدها یا ابهامات محتوایی فلسفی در دیدگاه‌های پیش‌گفته خواهیم داشت:

الف) تفسیر مادی

هردر ازسویی می‌گوید علت حقیقی بی‌نیازی طبیعت انسان به مهارت‌های غریزی حیوانات هنوز به‌درستی شناخته نشده و تلاش برای تبیین آن‌ها هم ناموفق بوده است و ازسویی، سرمنشأ غرایز حیوانی را فقط در طبیعت می‌داند (بنگرید به همان: ۲۰، ۲۳) و از علل ماوراءالطبیعی هیچ سخنی به‌میان نمی‌آورد.

جای این پرسش است که اگر هنوز انسان در مورد خودش (و حتی موجودات دیگر) شناخت درستی ندارد، چگونه می‌توانیم با قاطعیت به نفی سرمنشأ الهی حکم دهیم و همه امور را به‌گونه‌ای مادی‌گرایانه تصویر کنیم؟ از طرف دیگر، وی در بیان تفاوت‌های انسان و حیوان به تفاوت آزادی و اختیار انسان با غریزه اشاره می‌کند و از قوای طبیعت حسی و معرفتی نام می‌آورد، اما مهم‌ترین تفاوت‌های انسان در ابعاد روحی و جلوه‌های عاطفی و گرایشی انسان را بیان نکرده است.

ب) آزادی جبرگرایانه

انسان‌شناسی سارتر را انسان‌شناسی رادیکال قلمداد کرده‌اند که انسان را عین آزادی می‌داند، اما آزادی در چهارچوب وضعیتی عینی - تاریخی. وی برای دوری از جبر تاریخی اراده فردی را تحت‌ضابطه حقیقت «خیر» همگانی درمی‌آورد، چراکه انسان را به آزادی محکوم می‌داند و به‌قول خودش نوعی اگزیستانسیالیسم خدااناگراست (بنگرید به همان: ۶۳). با وجود این، فرضی که وی برای اندیشه اگزیستانسیالیستی خود تصور کرده فرضی خیالی است. وی می‌گوید:

چنین اگزیستانسیالیستی اعلام می‌کند که اگر خدا نباشد دست‌کم یک موجود هست که نزد او وجود مقدم بر ماهیت است، موجودی که وجود دارد پیش از آن‌که بتوان آن را از طریق هرگونه مفهومی تعریف کرد و این موجود انسان، یا آن‌چنان‌که هایدگر می‌گوید واقعیت انسانی، است ... مقصود این است که انسان، نخست،

وجود دارد، با خود روبه‌رو می‌شود، در عالم سر برمی‌آورد و سپس خود را تعریف می‌کند (همان: ۶۳)؛

چراکه هیچ دلیل منطقی‌ای نداریم که اگر خدا نبود، انسان وجود می‌داشت؛ بر فرض هم که چنین بود، به چه دلیل نزد وی وجودش مقدم بر ماهیتش بوده است؟ اگر به‌قول وی خیری به‌نام ماهیت انسانی وجود ندارد، زیرا خدایی نیست که او را از پیش طرح کند و انسان صرفاً آن‌گونه است که خود را تصور می‌کند و چنان خواهد شد که خود خویشتن را می‌سازد (بنگرید به همان: ۶۱)، پس چرا هر انسان به‌گونه‌ای و دیگری خود را به‌گونه دیگری ترسیم و تصور می‌کند؟ چرا با همه اختلاف رسم‌ها و تعریف‌ها باز می‌توان وجوه اشتراکی پیدا کرد؟ اگر هیچ رسم از پیش تعیین‌شده‌ای وجود نمی‌داشت، آیا اصولاً انسان امکان ارائه تصویری مفهومی از خود داشت؟

از سوی دیگر، سارتر در توضیح اصالت فاعلیت یا سوژکتیویسم (نخستین اصل اگزیستانسیالیسم) و بیان این‌که انسان خود را انتخاب می‌کند می‌گوید؛ ما هرگز نمی‌توانیم بدی را انتخاب کنیم و آن‌چه انتخاب می‌کنیم همواره خوبی است؛ حال آن‌که تردیدی نیست که نمی‌توان مقابله جدی انسان با خوبی‌های دیگران و حتی خوبی‌های خودش را انکار کرد.

ج) انسان‌شناسی مکانیکی

اگرچه بعید است از دوره جدید و به‌خصوص پس از طرح دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی درباره انسان، جبر طبیعت‌گرایی پیراسته از خدا و ماشینی محض افرادی چون دهولباخ طرف‌دارانی داشته باشد، اما به‌رحال دیدگاه انسان‌شناسی مدرن علمی و مکانیکی وی را می‌توان در کتاب *نظام طبیعت* که به «انجیل ماده‌انگاری» معروف شده است، دنبال کرد (بنگرید به همان: ۷۲).

بی‌تردید، در چنین رویکردهایی جایی برای آزادی و اختیار انسان نیست، چراکه وی تصریح می‌کند: «در تمامی نمودهایی از انسان که از بدو تولد تا پایان زندگی‌اش تحقق می‌یابند تنها نتیجه علت‌ها و تأثیراتی ضروری را می‌بینیم که جملگی مطابق قوانین کلی طبیعت‌اند» (همان: ۸۰).

از ویژگی‌های قابل‌توجه نظریه دهولباخ عمومیتی است که وی به شمولیت قانون‌مندی‌های طبیعی ماده و حرکت بر ابعاد وجودی انسان بار کرده و معتقد است این اصل، درمورد تجربه‌های فیزیکی و فیزیولوژیکی انسان و هم درمورد اندیشه و ارزش‌گذاری‌ها و افعال روانی و اخلاقی او نیز صادق خواهد بود.

در این صورت و در چنین جبر طبیعی جامع و شاملی که انسان را جز وسیله و ابزار نمی‌داند، سخن از باید و نباید و تبعیت از قواعد دستوری متعارف جامعه و حرکات نوع‌دوستانه یا حتی برتری مرتبت صیانت نفس جمعی معنا و مفهومی ندارد! نهایت این که چنین جبرگرایی‌های محضی به تیره‌وتار دیدن سرنوشت انسان و جامعه منتهی می‌شود که حالت نومی‌دی و تیره‌بختی و بی‌انگیزگی باعث پایان دادن به زندگی و ادامه حیات خواهد شد. وی می‌گوید: «آیا بدکاران، اگر خودشان به شرم‌ساری و مجازاتی که برای آنان تعیین شده پیشی می‌گرفتند، خوش‌بخت‌تر نمی‌بودند؟» (همان: ۸۳).

بر اساس استدلال دهولباخ، هیچ دلیلی بر پیشی گرفتن و اخذ تصمیمی برخلاف دست مطلق جبر و ضرورت طبیعی حاکم وجود ندارد. علاوه بر این که گرچه وی این سخن را در مورد بدکاران به کار برده است، ولی بر مبنای منطق وی نیکوکاران نیز همین سرنوشت را در پیش خواهند داشت، چراکه اصولاً مرزگذاری بین بدکار و نیک‌کار در چنین حکومت مطلق ماشینی انسان‌واره‌ای وجهی منطقی ندارد.

د) نفی اجتماعی بودن

هابز در نفی اصل اجتماعی بودن انسان می‌گوید: «... حالت طبیعی انسان‌ها بیش از آن که تمایل به گردآمدن برای تشکیل یک اجتماع باشد، تمایل به جنگ و ستیز است، آن هم نه فقط جنگ، بلکه جنگ همگان با همگان» (همان: ۱۱۱).

در نتیجه و بنابر چنین فرضی، هیچ‌گاه اتحاد یا اتفاقی رخ نمی‌دهد که منشأ تشکیل جامعه شود، هر چند هابز از این دو واژه یاد کرده است (همان: ۱۱۴)؛ چراکه اتحاد و اتفاق به حداقل مشارکت جمعی یا اعتماد جمعی نیاز دارد. علاوه بر این، برخلاف نظر هابز، نمی‌توان چنین حکومت و جامعه شهروندی را مظهر اراده همگانی دانست. در این صورت، سخن وی که در هر حکومتی انسان یا مجمع یا هیئت وجود دارد که به لحاظ حقوقی بیش از آحاد شهروندان دارای اقتدار و حاکمیت است و می‌تواند به وضع و لغو قوانین و غیره اقدام کند طبیعتاً (چنین فردی، بر اساس مفروضات هابز) مشروعیت نخواهد داشت، چراکه اصولاً اتحادی همگانی بر مدار وی شکل نگرفته است.

از این گذشته، استدلالی که وی برای نفی اجتماعی بودن انسان آورده است کافی نیست. وی می‌گوید این اصل متعارف (انسان، به حکم طبیعت، موجودی اجتماع‌پذیر است) غلط بوده و خطایی است که از مشاهده بیش از اندازه سطحی طبیعت انسان نشئت گرفته است، چراکه علل گردهم آمدن انسان‌ها نه به حکم ضرورت طبیعی، بلکه صرفاً به حکم امکان رخ می‌دهد؛

زیرا اگر انسان‌ها بالطبع یعنی صرفاً از آن جهت که انسان هستند دوست‌دار یک‌دیگر می‌بودند نمی‌توانستیم توضیح بدهیم که چرا هرکس به یک اندازه همگان را دوست ندارد، با آن‌که همه آن‌ها به یک اندازه انسان هستند و یا این‌که چرا انسان به‌سراغ اجتماعی می‌رود که در آن بیش از سایر اجتماعات شأن و نفعش مراعات می‌شود. پس چنین نیست که انسان از آن جهت که اجتماعی است طبعاً به‌سراغ اجتماع برود، بلکه این کار را به این خاطر می‌کند تا به شأن و امتیاز برسد. خواسته اولیه او همین است و رفتش به‌سراغ اجتماعات امری ثانوی است ... (همان: ۱۱۰).

هابز به این نکته توجه نکرده که دوست‌داری انسان‌ها یک‌دیگر را امر عاطفی - روانی و احساسی - درونی است و مراتب و تفاوت‌های بسیاری دارد. این‌که همگان انسان‌اند دلیل مستدلی نیست که میزان دوست‌داری یک‌دیگر یک‌سان و در یک درجه و اعتبار باشد. لازم نیست همه انسان‌ها به یک اندازه دوست‌دار یک‌دیگر باشند، ولی حس تعلق خاطر به هم می‌تواند یکی از دلایل تجمع انسانی شود، هرچند این حس درباره هر فرد و طرف تعلق آن متفاوت است، یعنی با توجه به گوناگونی «متعلق» و «متعلق» و «تعلق» فرق خواهد کرد. از این گذشته، نمی‌توان انکار کرد که یکی از انگیزه‌های تجمعات انسانی جلب منافع و امتیاز است، ولی دلیلی هم بر انحصار به این علت در دست نداریم.

ه) انسان یا خدا؟

شتیرنر معتقد به آزادی بی‌قید و شرط «من» (شخص) و مخالف وحدت شخصیت انسان است؛ شخص بودن انسان به دلیل خودمدار شدنش است که از تمامی افراد انسانی دیگر فاصله می‌گیرد. وی انسان را موجودی آزاد نمی‌داند، بلکه او را موجودی یگانه فرض می‌کند و از این رو می‌گوید هیچ‌چیز دیگری (خدا، طبیعت، خیر، برابری، و وجدان) برای انسان ارزش نیست (رویکرد ارزش‌زدایی). شتیرنر به نوعی بی‌پروایی و لجام‌گسیختگی فردی مطلق در برابر جهان و جامعه رسید و انسان را فرد یگانه‌ای دانست که همه/ هرچیز برای وی مایملکی برای «صرف‌شدن» به وسیله آن «فرد یگانه» است (بنگرید به همان: ۱۳۴).

تردیدی نیست که این دیدگاه انسان را به موجودی کاملاً منفصل از سایر موجودات تبدیل می‌کند و در نهایت سر از نوعی آنارشیزم مطلق انسان‌گرایی در خواهد آورد. اگر به قول شتیرنر اهمیتی ندارد که این اندیشه‌ها انسانی یا آزادمنشانه یا شردوستانه باشند، و اگر هیچ اندیشه و احساسی مقدس نیست، و اگر هیچ مفهومی شناساننده من نیست، پس همه این احکام را درباره همین اندیشه شتیرنر نیز می‌توان جاری و صادق دانست و از آن‌جا که خرسندی خاطر ما را فراهم نمی‌آورد، پس به حکم وی، باید آن را رها

کرد! بدین ترتیب، وی براساس چه مبنا و اصولی دیگران را توجیه می‌کند که بارِ گران رسالت فرهنگ هزارساله را در باوراندن به این که به‌دنبال «انسان خوب» باشید به‌زمین افکنید؟ و به‌دنبال خویشتن خویش باشید، و خویشتن خواه شوید، و هریک «من»ی با قدرت بی‌پایان بشوید و خودتان را بازشناسید؟! (بنگرید به همان: ۱۴۶).

بربنیان اصل «موجود یگانه بودن انسان»، سخنان خود وی در این‌باره نیز پوچ و بی‌معناست، چه رسد که شتیرتر فرض هر موجود برتر از «من» (خواه خدا و خواه انسان) را نیز باعث تضعیف احساس یگانه‌بودن خود تلقی می‌کند.

با این مقدمات، وی انسان را در سه سلسله هستی می‌نشانند و درنهایت مشخص نیست چه توجیهی برای محدودیت‌ها، نواقص، و ناکامی‌های فردی، جمعی، اجتماعی، و تاریخی انسان دارد؟

و) خدای انسانی

در رویکرد باخ به موضوع خدا و دین، وی به این امور کاملاً وجهی انسانی می‌دهد و انسان را سرآغاز دین، میانه دین، و پایان دین می‌داند (بنگرید به همان: ۱۷۵).

این اعتقاد که «خدای انسان همان‌گونه است که انسان او را می‌اندیشد و مراد می‌کند» (همان: ۱۷۲) تقلیل افراط‌گرایانه مسئله خدا به مفهومی انسانی است که خدا را به مخلوق دست‌نشانده انسان تبدیل می‌کند.

چنان‌چه به بیان وی آن‌چه برای انسان خداست همان روح، نفس، و قلب اوست و آن‌چه برای انسان روح، نفس، و قلب اوست همان خدای اوست و تمامی اوصاف ذات الهی همان اوصاف ذات انسانی‌اند (بنگرید به همان)، پس باید به یکسان‌بودن وجود انسان و خدا حکم دهیم و دراین صورت، وی به چه دلیلی این دو مفهوم را از یکدیگر جدا می‌کند؟

باخ کاربرد مفهوم محدود لغت انسان را به گونه‌ای مطلق به‌جای مفهوم مطلق خدا می‌گذارد و در این فرض، پرسش این است که چرا و چگونه از «خدا» نام می‌آورد؟ اگر «عقیده به خدا عقیده انسان به نامتناهی بودن و حقیقی بودن ذات خویش است و ذات الهی همان ذات انسان است، آن هم ذات انسانی عینی در آزادی و نامحدودبودن مطلقش» (همان: ۱۷۵)، در این چهارچوب دیگر اصولاً نیازی به شناخت انسان یا حتی طرح بحث یا پی‌جویی تفاوت‌های ذاتی میان انسان و حیوان (که باخ در آغاز بحث خود دنبال کرده است) نیست؛ چه این که ذات مطلق نامحدود را نیازی به هیچ‌یک از لوازم چنین محدودیت‌هایی نخواهد بود.

ز) اهمیت انسان‌شناسی ساختی

نکته پایانی و بااهمیتی که با مرور این قبیل دیدگاه‌ها می‌توان به‌دست آورد این‌که هر رویکردی به بُعد یا ابعادی از وجوه انسان می‌پردازد یا آن را بر دیگری ترجیح می‌دهد و از این رو به بزرگ‌نمایی پاره‌ای از مؤلفه‌ها دست می‌زند؛ مانند: عقل یا روح یا جسم یا اراده؛ و در کم‌تر دیدگاهی می‌توان به تحلیل جامع نسبت و نحوه توازن و ترابط تمامی قوای انسانی با یک‌دیگر دست یافت. این امر نشان از ضرورت توجه به مسئله بنیادین «انسان‌شناسی ساختی» (dimensional anthropology) دارد (بنگرید به حسینی ۱۳۹۷).

کلید حل بسیاری از مسائل علوم انسانی در مطالعات انسان‌شناختی و به‌ویژه «انسان‌شناسی ساختی (ان‌س‌ا)» است. اهمیت مطالعات انسان‌شناسی به دلیل آن است که بسیاری از مسائل اصلی و مبنایی قلمرو علوم انسانی ریشه در نحوه طرح و تعریف انسان دارد و تحلیل اُم‌المفاهیم علوم انسانی به چگونگی تلقی هویت انسان بازمی‌گردد؛ مفاهیمی مانند: علم، دین، تاریخ، تمدن، جامعه، فرهنگ، تربیت، و غیره؛ اما تحلیل و ترسیم هویت انسان نیز بدون تحلیل ساخت‌ها و قوای وجودی وی ممکن نیست و از این‌جا وارد محدوده انسان‌شناسی ساختی (ان‌س‌ا) خواهیم شد. انسان‌شناسی ساختی به تحلیل چپستی ساخت‌های وجودی انسان می‌پردازد، یعنی تحلیل ابعاد و توانایی‌ها و ظرفیت‌ها و به‌بیانی، مؤلفه‌های هویتی انسان و بررسی نسبت قوای وجودی با یک‌دیگر. این رویکرد معرفتی از سه پرسش بنیادین سخن می‌گوید که عبارت‌اند از: ۱. ساخت‌ها و مؤلفه‌های اصلی وجود انسان چیستند؟ ۲. مرزها و تفاوت مؤلفه‌های اصلی کدام‌اند و با چه شاخصه‌هایی می‌توان این ابعاد را از یک‌دیگر تفکیک کرد؟ و ۳. نحوه ارتباط، تأثیر، و تأثر و نسبت قوای انسانی بر یک‌دیگر چگونه است؟ ... (همان).

۱۱. نتیجه‌گیری

این اثر بیش‌تر به ارائه نمونه‌هایی از متون برگزیده در حوزه انسان‌شناسی‌های فلسفی پرداخته است، آن هم بدون شرح، تبیین، و تحلیل آن‌ها، حال آن‌که این متون به دلیل وجود ابهامات و گاه تناقضاتی در آرای متفکران منتخب، نیازمند تفسیر و تحلیل‌اند، مگر آن‌که غرض توضیحی گردآورنده کتاب را در تهیه متنی آموزشی، آن هم برای معلمان و دانش‌آموزان دوره‌های متوسطه، برطرف‌کننده چنین اشکالی بدانیم. اما به نظر نویسنده این سطور این امر می‌توانست غرض و هدف اصلی دیرکس را تکمیل و جهت دهد. با وجود این‌که کتاب از نظام‌مندی قابل‌قبولی برخوردار نیست (که پیش‌تر اشاره

شد) و از طرفی، جامع دیدگاه‌های مهم و بنیادین انسان‌شناختی غربی و شرقی هم نیست، اما از حیث افق‌گشایی علمی و پیش‌رو قرار دادن مسائل و پرسش‌های اصلی انسان‌شناسی بسیار راه‌گشاست و خواننده را به تفکر در قلمروهای جدیدی دعوت می‌کند. با وجود این، دیرکس به‌خوبی توانسته است سیر وابستگی و ارتباط رویکردهای منتخب را در آغاز هر فصل بیان کند، هرچند به تحلیل قوت‌ها و ضعف‌های دیدگاه‌های انسان‌شناسی نپرداخته است. بدین ترتیب، کتاب موجود متن کلاسیک درسی محسوب نمی‌شود، اما می‌توان از آن به‌منزله یکی از منابع مطالعه در حوزه انسان‌شناسی فلسفی در غرب بهره برد.

در فضای کنونی جامعه علمی ما، ترجمه صرف آثاری از این دست جواب‌گوی نیاز مخاطبان تخصصی نیست و از این‌رو مناسب بود مترجم این متن یا مترجمان چنین آثاری مواجهه‌ای انتقادی با مفاد و محتوای متون علمی داشته باشند؛ این امر زمینه را برای تحلیل چالش رویکردهای گوناگون و حتی فهم و تبیین آن‌ها آماده می‌سازد تا به این سبب، بتوان با برخورد و تضارب افکار و آرا به نظریه‌های جدید و بومی برای حل معضلات جامعه یاری رساند.

تنها نقطه امتیاز این کتاب از نظر شکلی و صوری آن است که قطع مناسبی دارد، اما متأسفانه فاقد طرح جلد شکیل، صحافی مناسب، یا چاپ قابل قبولی است و هرآینه، اغلاط چاپی نیز در آن مشاهده می‌شود؛ مانند: صفحه ۱۵۷، ۱۸۲، و ...

نتیجه آن‌که ارائه هر تعریفی از قلمرو انسان‌شناسی فلسفی به تبیین دقیق «موضوع» و «روش» چنین رویکردی وابسته است و بدون این نمی‌توان مرزهای روشنی بین سطوح چهارگانه انسان‌شناسی‌های بخشی، حوزه‌ای، بنیادین، و اخلاقی ادعایی موردنظر دیرکس قرار داد. بنابراین، بدون چشم‌انداز دقیقی از مفهوم انسان‌شناسی فلسفی و مؤلفه‌های آن نمی‌توان از مصادیق آن سخن گفت. الزاماً هر متن فلسفی که از انسان و مسائل آن سخن می‌گوید در دسته انسان‌شناسی فلسفی جای داده نمی‌شود. از سوی دیگر، یکی از حلقه‌های بسیار مهمی که در ذیل انسان‌شناسی فلسفی مورد توجه قرار نگرفته است ساختار «انسان‌شناسی ساختی» است که به تحلیل نسبت قوا و ساحت‌های وجودی انسان می‌پردازد. «انسان‌شناسی ساختی» باید بتواند ظرفیت‌ها، استعدادها، و قوای اصیل وجودی انسان شامل چهار توانایی اراده، فکر، احساس، و رفتار را به‌درستی از یک‌دیگر تفکیک و سپس چگونگی دادوستد آن‌ها را تحلیل کند (بنگرید به همان).

پی‌نوشت‌ها

۱. این کتاب ترجمه‌ای است از:
Philosophische Anthropologie, Hans Dierkes, Philipp Reclam jun. Stuttgart.
۲. در این باره بنگرید به ترایتلوا ۱۳۹۴: ۵؛ حسینی ۱۳۹۲ الف؛ دورتیه ۱۳۸۶: ۲۷؛ حسینی ۱۳۹۵: ۱۰؛ جکسون ۱۳۹۶: ۱۴۳.

کتاب‌نامه

- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۹)، *اسطوره چهارچوب در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- ترایتلوا، یانا (۱۳۹۴)، *انسان‌شناسی شناختی؛ گزیده‌ای از مباحث*، ترجمه لیلا اردبیلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- جکسون، مایکل (۱۳۹۶)، *انسان‌شناسی وجودی؛ بررسی وضع انسان، نه فرهنگ*، ترجمه اصغر ایزدی جیران، تهران: تیسرا.
- حسینی، سیدحمیدرضا و هادی موسوی (۱۳۹۵)، *انسان‌کنش‌شناسی هرمنوتیکی، تفسیری، و انتقادی به مثابه مبانی انسان‌شناختی ویلهم دیلتای، ماکس وبر، کارل مارکس، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.*
- حسینی، سیدحسین (۱۳۹۲ الف)، *انسان‌شناسی انتقادی، کارگاه آموزشی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*
- حسینی، سیدحسین (۱۳۹۲ ب)، «علم دینی و انسان‌شناسی ساحتی»، در: *چکیده مقالات کنفرانس بین‌المللی فلسفه دین معاصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*
- حسینی، سیدحسین (۱۳۹۷)، «انسان‌شناسی ساحتی از منظر روش شناختی»، در: *همایش انسان؛ پرسش‌های امروز، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*
- دورتیه، ژان فرانسوا (۱۳۸۶)، *علوم انسانی گستره شناخت‌ها*، ترجمه مرتضی کتبی و دیگران، تهران: نشر نی.
- دیرکس، هانس (۱۳۸۰)، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۷)، *انسان‌شناسی از دیدگاه عملی*، ترجمه عقیل فوادی، تهران: نگاه معاصر.