

# دوازده نظریه درباره طبیعت بشر

مکتب کنفوسیوس، آیین هندو، مکتب بودایی، افلاطون، ارسطو،  
یهودیت و مسیحیت، اسلام، کانت، مارکس، فروید، سارتر،  
نظریات داروینی

لزلی استیونسن  
دیوید ل. هابرماس  
پیتر متیوز رایت

ترجمه

میثم محمداً مینی

عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

فرهنگ‌نشر نو  
با همکاری نشر آسیم  
تهران - ۱۳۹۴

دوازده نظریه درباره طبیعت بشر

ترجمه میثم محمدامینی

**Twelve Theories of Human Nature**  
Leslie Stevenson, David L. Haberman,  
Peter Matthews Wright  
Oxford University Press, Oxford, 2012

از

فرهنگ‌نشر نو تهران، خیابان میرعماد، خیابان سیزدهم، شماره سیزده

تلفن ۸۸۷۴۰۹۹۱

۱۳۹۴ خورشیدی

۱۱۰۰

مرتضی فکوری

محمد جهانی مقدم

علی

بهمن سراج

چاپ اول

شمارگان

از ویراستاران

طرح یونیفورم جلد

چاپ و صحافی

ناظر چاپ

همه حقوق محفوظ است.

فهرست کتابخانه ملی

استیونسون، لسلی فورستر Stevenson, Leslie Forster

دوازده نظریه درباره طبیعت بشر

تهران : فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۴.

۵۶۰ ص.

کتابخانه فلسفه زندگی؛

۹۷۸-۶۰۰-۷۴۳۹-۴۲-۵

فیبای مختصر

محمدامینی، میثم، ۱۳۶۱، مترجم

۳۸۷۰۶۰۶

سرشناسه

عنوان و نام پدیدآور

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

فروست

شابک

وضعیت فهرست‌نویسی

شناسه افزوده

شماره کتابشناسی ملی

مرکز پخش آسیم

تلفن و دوزنگار ۸۸۷۴۰۹۹۲-۵

قیمت ۴۵۰۰۰ تومان

## فهرست

[۹]	پیش‌گفتار ویراست ششم	
[۱۱]	پیش‌گفتار ویراست پنجم	
[۱۳]	پیش‌گفتار ویراست چهارم	
[۱۷]	مقدمه: نظریات رقیب و ارزیابی انتقادی	
[۴۵]	مکتب کنفوسیوس: طریق حکما	۱
[۷۵]	آیین هندو به روایت اوپانیشادها: جست‌وجوی معرفت غایی	۲
[۱۰۷]	بوداگرایی: در پی گام‌های بودا	۳
[۱۴۷]	افلاطون: حاکمیت عقل	۴
[۱۷۹]	ارسطو: آرمان بهروزی بشر	۵
[۲۱۱]	کتاب مقدس: بشریت در رابطه با خدا	۶
[۲۵۱]	اسلام: تسلیم در برابر خدا	۷
[۲۸۱]	میان‌پرده تاریخی	
[۳۰۵]	کانت: علت و دلیل، اخلاق و مذهب	۸
[۳۳۷]	مارکس: پایه اقتصادی جوامع انسانی	۹
[۳۶۷]	فروید: اساس ناخودآگاه ذهن	۱۰
[۴۰۳]	سارتر: آزادی بنیادی	۱۱
[۴۳۳]	نظریات داروینی درباره طبیعت بشر	۱۲
[۴۹۱]	نتیجه‌گیری: آمیزه‌ای از همه نظریات؟	
[۵۲۱]	نمایه	
[۵۵۳]	کتاب‌شناسی	

## پیش‌گفتار ویراست ششم

از همان چاپ نخست این کتاب (که هفت نظریه درباره طبیعت بشر نام داشت) در اوایل دهه ۱۹۷۰ تاکنون، هدف اصلی معرفی مجموعه متنوعی از برداشت‌های کلاسیک درباره طبیعت انسان به شکلی دقیق و همدلانه و در عین حال با نگاهی نقادانه بوده است، در سطحی که هم برای دانشجویان رشته‌های مختلف و هم برای خواننده عادی قابل‌درک باشد. در این چاپ جدید شمار نظریاتی که به آن‌ها خواهیم پرداخت از ده به دوازده رسیده است.

### ویژگی‌های ویراست جدید

– در پاسخ به درخواست آموزگاران که از چاپ‌های قبلی استفاده می‌کردند، دوباره فصلی درباره فروید افزوده‌ام. (در اصل در چاپ پنجم، با وجود بی‌میلی، ناچار شده بودم این فصل را حذف کنم تا تعداد نظریات عدد رند ده باشد و در ضمن بتوانم فصل دیوید هابرمن درباره مکتب بودایی را نیز بگنجانم.) از این فرصت استفاده کردم تا آشنایی بیشتر و بهتری با آثار فروید پیدا کنم و همچنین از توصیه‌های تعدادی از روان‌کاوان فعال در این زمینه بهره بردم. امیدوارم توانسته باشم این فصل را به حد قابل ملاحظه‌ای بهبود بخشم.

– بسیار خوشحالم که این امکان فراهم شد تا پیتر رایت، هماهنگ با چارچوب کلی و روح حاکم بر این کتاب، فصلی دربارهٔ اسلام بنگارد. بدین ترتیب شکافی آشکار و مهم در بررسی ما دربارهٔ سنت‌های مذهبی اصلی در جهان پوشش یافت. این فصل هم‌چنین تکمله‌ای است بر فصل مربوط به کتاب مقدس که به بررسی یهودیت و مسیحیت قدیم می‌پردازد.

– در مقدمه، بخشی بازبینی شده هست دربارهٔ مقایسهٔ ساختاری میان مسیحیت و مارکسیسم و هم‌چنین بخش دیگری با نام «برخی ابزارهای فلسفی» که به نحوهٔ تمایزگذاری میان انواع مختلف گزاره‌ها می‌پردازد. نسخه‌های پیشین همین مطلب در چاپ‌های گذشته را بسیاری آموزگاران مفید یافته بودند.

– در باقی فصل‌ها، هم خودم و هم دیوید هابرمز از فرصت استفاده کرده‌ایم و برخی اصلاحات جزئی انجام داده‌ایم و توضیحاتی مختصر افزوده‌ایم.

## سپاسگزاری

از رابرت میلر در انتشارات دانشگاه آکسفورد برای کمک و راهنمایی‌هایش در تهیهٔ این ویراست مفصل‌تر سپاسگزارم. هم‌چنین از ریک آدمز، برایان ر. کلارک، ول دوسک، میک فین، دنیس فلین، فردریک کاوفمن، سلیا بروئر سینکلر، و نانسی ا. استن‌لیک برای نظرات و پیشنهادهای اندیشمندانه‌شان، که مرا به هرچه بهتر کردن این کار ترغیب کرد، متشکرم.

لزلی استیونس

سنت‌اندروز

اوت ۲۰۱۱

## پیش‌گفتار ویراست پنجم

چرا با فاصله کمی پس از ویراست چهارم ویراست پنجم عرضه می‌شود؟ علت اصلی آن واکنش‌های خوانندگان بود که از نظرشان فصل مربوط به داروین آشفته و درهم بود، میان‌پرده تاریخی بسیار سطحی بود، و همین‌طور درخواست بسیاری افراد که پیشنهاد کرده بودند فصلی در مورد آیین بودایی افزوده شود. بسیار خرسندم که این فرصت فراهم شد تا دیوید هابرمن چنین فصلی را تهیه کند. احتمالاً باید این توضیح را نیز بیفزایم که، چه این را مزیت حساب کنید چه عیب، ما در کار نوشتن هیچ‌گونه همکاری با هم نداشتیم؛ از این رو، به‌جز سه فصل نخست که کار دیوید است، مسئولیت مابقی کتاب کلاً با من (لزلی استیونسن) است.

فصل مربوط به نظریات داروینی را تماماً از نو بازنویسی و تنظیم کرده‌ام. بدین ترتیب که به سه موج اصلی در جریان نظریه‌پردازی تکاملی درباره طبیعت انسان اشاره کرده‌ام: الف) ۱۸۰۰-۱۹۰۰: نخستین نظریات تکاملی، ب) ۱۹۰۰-۱۹۵۰: نظریات متمایل به فرهنگ و اجتماع، پ) ۱۹۵۰- تا کنون: بازگشت زیست‌شناسی به سوی نظریات مربوط به طبیعت انسان. در این فصل از نظرات کوین لالند در دانشگاه سنت‌اندروز و هم‌چنین ریچارد جويس، ادموند ماشری، و پاتریشیا توریسی

بهره برده‌ام که کمکم کردند تا درباره این مجموعه موضوعات پیچیده و حیاتی بهتر حق مطلب را ادا کنم.

احساسم این بود که (اگر نخواهم بیش از این بر حجم کتاب بیفزایم) چیزی نیاز است که شکاف میان مسیحیت قدیم و قرن هجدهم را پر کند؛ از این رو، میان‌پرده تاریخی را حفظ کردم، اما برخی بخش‌ها را که بیش از اندازه مختصر بودند حذف کردم و به مابقی سروشکل بهتری دادم.

برای این که برای فصل دیوید [هابرمن]<sup>۱</sup> درباره آیین بودایی جا باز کنم، تصمیم گرفتم فصل مربوط به فروید را حذف کنم. نامزد دیگر برای حذف مارکس بود، اما فکر کردم که در مورد نظریه‌پردازی زیست‌شناختی درباره طبیعت انسان در فصل ۱۰ به اندازه کافی بحث شده است و از سوی دیگر مارکس، به‌رغم همه خطاهایش، برخی ابعاد اجتماعی و تاریخی را روشن می‌کند که بدون آن‌ها این کتاب چیزی کم خواهد داشت. دیگر این که حس می‌کردم حتی اگر نسخه مارکس را کاملاً غیرواقع‌بینانه بدانیم، تشخیص او درباره تأثیر اقتصادهای سرمایه‌داری بر انسان هنوز هم می‌تواند چیزهایی به ما بیاموزد. (در یکی دو مورد در اندیشه آدام اسمیت موارد مشابهی یافتم!)

در مورد فصل‌های مربوط به کتاب مقدس، کانت، و آیین کنفوسیوسی نیز بعضی جاها را اصلاح و بازنویسی کردم. در باقی فصل‌ها فقط چند تغییر کوچک در ظاهر کار اعمال شده است.

لزلی استیونسن

سنت‌اندروز

نوامبر ۲۰۰۷

۱. در تمام متن علامت [ ] برای نشان دادن افزوده‌های مترجم و [ ] برای افزوده‌های مؤلفان به کار رفته است - م.

## پیش‌گفتار ویراست چهارم

از تابستان ۱۹۶۷، که نخستین بار اندیشهٔ تألیف چنین کتابی به ذهنم خطور کرد، مدت‌ها گذشته است. امریکا دستخوش جنگ ویتنام و شورش‌های خیابانی علیه نژادپرستی بود و من هم دانشجویی بلندپرواز اما پر از شک و تردید در مقطع دکتری در دانشکدهٔ فلسفهٔ دانشگاه آکسفورد بودم که تعطیلات تابستانم را در ایالات متحد می‌گذراندم. به یاد دارم که در میان تجربیاتم از شهرهای شرق و مناظر حیرت‌انگیز غرب و برخوردهای کوتاه‌م با گاوچران‌ها و سرخپوست‌ها و فعالان ضدجنگ و هیپی‌ها، یادداشت‌های مختصری هم دربارهٔ مقایسهٔ ساختاری میان مسیحیت، مارکسیسم، روان‌کاوی، و آگزیستانسیالیسم روی کاغذ آوردم.

در اوایل دههٔ ۱۹۷۰ که مدرسی جوان و کم‌تجربه در دانشگاه سنت‌اندروز بودم، با شمار فراوانی از دانشجویان سال اولی مواجه می‌شدم که طبق نظام سنتی اسکاتلند مجبور بودند واحدی درس به نام فلسفه بگذرانند. در این فکر بودم که برای چنین مخاطبانی، که به اجبار این درس را می‌گذرانند و بیش‌ترشان هم دیگر چیزی از فلسفه نمی‌خوانند، چه چیزی می‌تواند مناسب باشد. پاسخم یک درس معمولی در فلسفهٔ ذهن بود که با بررسی انتقادی از نظریات رقیب دربارهٔ طبیعت بشر تکمیل شده باشد. ویراست نخست



این کتاب حاصل همین تجربه آموزشی بود. سی سال از آن هنگام گذشته است و ظاهراً کتاب هنوز هم برای بسیاری واحدهای درسی در کشورهای مختلف مناسب تشخیص داده می‌شود.

سعادت‌ی است اگر بخت یارتان باشد و چندین هزار دانشجو کتابتان را بخوانند، از همین رو بر خودم فرض می‌دانم تا جایی که می‌توانم در به‌روزرسانی و بهبود کتاب بکوشم. در حقیقت هم تفاوت‌ها میان ویراست‌های مختلف این کتاب بیش‌تر و بیش‌تر می‌شود. در ویراست دوم فقط برخی تغییرات صوری اعمال شده بود و هفت فصل اصلی کتاب دست‌نخورده باقی مانده بود. در ویراست سوم، بررسی‌ام را درباره آن هفت فصل تکمیل کردم و فصل تازه‌ای درباره کانت افزودم. دیوید هابرمز از دانشکده ادیان و مذاهب دانشگاه ایندیانا در بلومینگتن نیز دو فصل درباره مکتب کنفوسیوس و آیین هندو تدوین کرده است (و بدین ترتیب تعداد فصل‌ها به ده فصل رسید).

اما تغییرات ویراست چهارم از این هم اساسی‌تر است. بالاخره تصمیم گرفتم اسکینر و لورنتس را از پانتئون بیرون کنم و یک فصل بلند درباره نظریات تکاملی («داروینی») درباره طبیعت بشر را جایگزین آن فصل‌ها کردم. این فصل جدید بخش‌هایی درباره اسکینر و لورنتس و همچنین شخصیت‌های تأثیرگذار دیگر دارد؛ از جمله آ. آ. ویلسن که با نگاه انتقادی ویژه‌ای کار او را بررسی کرده‌ام. فصل کاملاً جدیدی نیز درباره ارسطو نگاشته‌ام، و «میان‌برده تاریخی» را افزوده‌ام تا شکاف عظیم در تاریخ اندیشه‌ها، از جهان باستان تا دوره روشنگری، را به‌طریقی ببوشانم. در این بخش شرح بسیار مختصری از برخی از تأثیرگذارترین جنبش‌ها و متفکران ارائه کرده‌ام.

هم‌چنین تمام فصل‌های دیگر را بسیار به‌دقت بازنویسی کرده‌ام و تصور می‌کنم که به بررسی خودم عمق بیش‌تری داده‌ام و در عین حال مطلب را در همین سطح مقدماتی حفظ کرده‌ام. به‌ویژه شرح (نه‌چندان غیرجانبدارانه!)‌

خود از کتاب مقدس را بسط داده‌ام و در آن از تمایزی میان تفسیر معنوی و تفسیر ماوراءطبیعی از مسیحیت سخن گفته‌ام. کوشیده‌ام گزارشم از کانت را با تمرکز بر بحث [تمایز] دلیل و علت و افزودن بخشی درباره فلسفه تاریخ او به شکل روشن‌تری عرضه کنم. علاوه بر این، بخش‌هایی درباره فروید، در مقام نظریه‌پرداز اخلاق، و همین‌طور نظریه اخلاقی اول و دوم سارتر اضافه کرده‌ام. دیوید هابرمین هم در فصل‌های مربوط به کنفوسیوس و هندوگرایی برخی توضیحات و مطالب دیگر را افزوده است.

البته نظریات بسیاری هستند که می‌توانند نامزدهای قابل قبولی برای افزودن به فهرست این ده نظریه منتخب باشند. با توجه به احیای تأثیر و نفوذ مذهب بر جهان معاصر، آیین بودایی و اسلام از جمله انتخاب‌های بدیهی هستند، اما ویراستارانمان از ما خواستند که تعداد نظریات را همان ده نظریه حفظ کنیم (شاید ویراست پنجم مفصل‌تر و شامل این فصول باشد). پیش از افزودن این موارد، می‌توانیم مطالعه کتاب‌های مربوط به قرآن و اسلام و آیین بودایی از مجموعه کتاب‌های درآمدی بسیار کوتاه به ...، چاپ انتشارات دانشگاه آکسفورد، را به شما توصیه کنیم. (در مقایسه با معیارهای آن مجموعه، فصل‌های این کتاب درآمدی بسیار بسیار کوتاه‌اند!) با اضافه شدن فصل مربوط به ارسطو و میان‌پرده تاریخی احتمالاً گرانیگاه کتاب در محور زمان به‌سوی عقب حرکت کرده است؛ اما این لزوماً چیز بدی نیست! در حال حاضر وسواس همه‌گیری وجود دارد که حتماً با آخرین تحقیقات علمی یا نظریات و فرضیات مُد روز هماهنگ باشیم. اما در این شتاب ما به‌سوی آینده، خطر کوته‌بینی و گرفتاری در زمان حال وجود دارد که سبب می‌شود حکمت گذشته را فراموش کنیم یا اصلاً به‌طور کلی به آن بی‌اعتنا باشیم. امیدوارم این کتاب به خوانندگان کمک کند تا نظریاتی را که در حال حاضر پرنفوذ و تأثیرگذارند در پس‌زمینه تاریخی غنی‌تری درک کنند و بتوانند با نگاهی فلسفی‌تر هم از برداشت‌های علمی و هم برداشت‌های مذهبی از طبیعت انسان ارزیابی عمیق‌تری داشته باشند.

بازخوردهای دریافتی از افراد مختلف کمک کرده است تا بررسی بهتری از برخی موارد داشته باشم. در این جا می‌خواهم از همکارانم در دانشگاه سنت‌اندروز بابت خواندن پیش‌نویس فصل‌های مربوطه سپاسگزاری کنم: سارا برودی (افلاطون و ارسطو)، دیوید آرکهارد (مارکس)، پینس تیمرمان (کانت و سارتر)، ملکوم جیفز (نظریات داروینی)، و گوردن گراهام که اکنون در آبردین است (کتاب مقدس). می‌خواهم این‌جا صمیمانه از پدرم، پاتریک استیونس (۱۹۰۹-۱۹۸۳) یاد کنم که در مورد سبک و روانی متن در ویراست اول دقت و سختگیری فراوانی داشت و امیدوارم دقت او در ویراست‌های بعدی به من هم سرایت کرده باشد. همین‌طور می‌خواهم از امیلی فوکت و رابرت میلر از انتشارات دانشگاه آکسفورد در نیویورک بابت تشویق‌ها و حمایت‌هایشان در نگارش ویراست چهارم سپاسگزاری کنم.

لزلی استیونس

سنت‌اندروز

جولای ۲۰۰۳

## مقدمه

# نظریات رقیب و ارزیابی انتقادی

این کتاب برای کسی نوشته شده است که به دنبال «فلسفه زندگی» است؛ یعنی درکی از طبیعت بشر که راهنمایی مان کند چه گونه باید زندگی کنیم. چنین تجویزی اغلب مبتنی است بر نوعی «تشخیص» درباره این که ایراد از کجاست، و آن هم به نوبه خود مبتنی است بر برخی «آرمان‌ها» درباره این که زندگی چه گونه باید باشد یا انسان‌ها چه طور باید باشند.

ما عنوان «نظریه درباره طبیعت بشر» را به معنایی گسترده استفاده می‌کنیم، طوری که سنت‌های مذهبی باستان، برخی نظام‌های فلسفی کلاسیک، و نظریات جدیدتری را که می‌کوشند از روش علمی برای فهم طبیعت انسان بهره گیرند و راهنمایی برای زندگی و جامعه انسانی بیابند، در بر می‌گیرد. بدین ترتیب، معنای واژه «نظریه» فراتر از نظریات علمی ناب گسترش یافته است. می‌توانستیم به جای آن از واژه «فلسفه» به معنای کلاسیک آن، فیلو- سوفیا (عشق به دانایی)، یا شاید هم از مفهوم «جهان‌بینی» (برگرفته از اصطلاح آلمانی *Weltanschauung*) یا «ایدئولوژی» (باورها و ارزش‌هایی که یک جامعه یا گروه خاص با آن زندگی می‌کنند) استفاده کنیم. در این معنای گسترده، هر «نظریه درباره طبیعت بشر» دربرگیرنده این موارد است:

۱. درکی متافیزیکی<sup>۱</sup> از جهان و جایگاه بشریت در آن به عنوان پس‌زمینه؛
  ۲. نظریه‌ای درباره طبیعت بشر به معنای محدودتر که ادعاهایی کلی درباره انسان‌ها، جامعه انسانی، و وضع انسان مطرح می‌کند؛
  ۳. تشخیص برخی کاستی‌های نوعی در انسان‌ها و درباره این که در زندگی و اجتماع انسانی چه مشکلاتی ممکن است پدید آید؛
  ۴. نسخه‌ای تجویزی یا آرمانی که نشان دهد بهترین راه برای زندگی انسان کدام است، که معمولاً در قالب توصیه‌هایی راهنما برای تک‌تک انسان‌ها و جوامع انسانی ارائه می‌شود.
- فقط از نظریاتی با این وسعت دامنه، که آمیزه‌ای از چنین عناصری باشند، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که راه‌حلی برای مشکلات نوع بشر ارائه کنند. مثلاً همین یک ادعا که هر فردی ذاتاً خودخواه است (یعنی می‌کوشد فقط در جهت منافع خویش عمل کند) نوعی تشخیص بسیار مختصر است، اما هیچ شناختی درباره دلیل خودخواهی ما و همین‌طور هیچ پیشنهادی برای چگونگی غلبه بر آن ارائه نمی‌دهد. یا گزاره‌ای که می‌گوید ما باید یکدیگر را دوست بداریم نوعی تجویز است، اما درباره این که چرا این کار برایمان این اندازه دشوار است (یا این که چه نوع «دوست داشتنی» را باید دنبال کنیم) هیچ توضیحی نمی‌دهد و کمکی هم برای دستیابی به این هدف نمی‌کند. نظریه تکامل چیزهای مهمی درباره جایگاه نوع بشر در جهان به ما می‌گوید، اما به خودی خود هیچ تجویزی ارائه نمی‌کند. نظریه تکامل نظریه‌ای مطلقاً علمی است که تبیینی علی از چگونگی به‌وجود آمدن گونه انسان به دست می‌دهد، اما اصلاً به ما نمی‌گوید که هدف یا معنای حیات چیست، یا در چه راهی باید بکوشیم یا چه‌گونه باید باشیم.

۱. شاید تذکر این نکته بی‌فایده نباشد که در متن، معنایی که از «متافیزیک» مراد شده است «مابعدالطبیعه» یا بحث از امور ماوراءطبیعی نیست، بلکه منظور بحث درباره هستی‌شناسی و کلی‌ترین ویژگی‌ها و روابط میان موجودات عالم است. در این معنا برای هر یک از نظریات علوم تجربی نیز می‌توان از متافیزیک آن نظریه سخن گفت - م.

این روزها معمول است که فلسفه را رشته‌ای دانشگاهی، به معنایی محدود و مشخص، و شامل این موارد تعریف می‌کنند: منطق، فلسفه زبان، متافیزیک، معرفت‌شناسی (نظریه شناخت)، فلسفه ذهن، اخلاق، فلسفه سیاسی، زیبایی‌شناسی، فلسفه دین، و غیره. این کتاب کتابی مقدماتی در فلسفه به معنای یادشده نیست. در بسیاری از این زمینه‌ها به برخی موضوعات خواهیم پرداخت، اما تمرکزمان در درجه نخست روی دوازده نظام فکری منتخب است که به برخی پرسش‌های وجودی مربوط به حیات، که انگیزه اولیه بسیاری افراد برای فلسفه خواندن است، پاسخ‌هایی ارائه می‌کنند. جایگاه ما در جهان کجاست؟ چرا ما این‌جاییم؟ این پرسش‌های مبهم هم دلالت علی دارند، یعنی این‌که «چه چیزی ما را به وجود آورده است؟» و هم معنای غایی؛ یعنی این‌که «ما برای چه کاری این‌جاییم؟» (چه کار باید بکنیم، یا چه هدفی باید داشته باشیم؟ از چه چیزی باید بپرهیزیم؟)

بدیهی است که بسیاری چیزها بستگی دارد به این‌که چه نظریه‌ای را درباره طبیعت بشر بپذیریم: در سطح فردی، معنا و مقصود زندگی‌مان، این‌که چه باید بکنیم و در چه راهی بکوشیم، این‌که امید داشته باشیم به چه چیزی دست یابیم و به کجا برسیم، و در سطح اجتماعی، چشم‌اندازی که امیدواریم جامعه بشری به آن دست یابد، و این‌که چه نوع تحولات اجتماعی دلخواه ماست، همه و همه بستگی دارد به انتخاب همین نظریه. پاسخ ما به این پرسش‌های عظیم وابسته به این است که آیا تصور می‌کنیم چیزی به نام طبیعت «فطری» یا «راستین» انسان و معیارهای عینی ارزش برای زندگی بشر وجود دارد یا خیر. اگر چنین است آن طبیعت و این معیارها کدام‌اند؟ آیا مطلقاً محصول فرایند تکاملیم و طوری برنامه‌ریزی شده‌ایم که به دنبال تأمین منافع شخصی، تکثیر ژن‌هایمان، و برآوردن نیازهای زیست‌شناختی‌مان باشیم؟ یا چیزی به نام طبیعت «ذاتی» انسان وجود ندارد، بلکه تنها توانایی تأثیرپذیری از اجتماع و نیروهای اقتصادی و سیاسی

و فرهنگی آن واقعیت دارد؟ یا شاید هم حیات و تاریخ انسان هدف و مقصودی استعلایی و عینی (یا شاید الهی؟) دارد؟

### نظریات رقیب

بدیهی است که دربارهٔ این پرسش‌های بنیادی طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌های مختلف وجود دارد. در مزمور هشتم چنین آمده است: «این انسان چیست که نگرانِ آنی... تو او را اندکی پست‌تر از فرشتگان ساختی و تاج سروری و بزرگی بر سرش نشانیدی.» از نگاه کتاب مقدس انسان موجودی است که خداوندی متعال او را به صورت خویش آفریده و هدفی الهی در زندگی برایش مقرر داشته است. دیگر این که، نظام‌های فلسفی عظیم کسانی چون افلاطون و ارسطو و کانت نیز هست که به اصطلاح معیارهایی عینی برای ارزش وضع می‌کنند که انسان‌ها در زندگی فردی و اجتماعی باید برای دستیابی به آن‌ها بکوشند.

کارل مارکس در میانهٔ قرن نوزدهم نوشت: «طبیعت واقعی بشر تمامی روابط اجتماعی [او] است.» مارکس منکر وجود خدا بود و عقیده داشت که هر فرد محصول شرایط اقتصادی خاص جامعه‌ای انسانی است که در آن زندگی می‌کند. ژان پل سارتر، که هنگام جنگ جهانی دوم در فرانسه قلم می‌زد، می‌گفت: «انسان محکوم به آزادی است.» سارتر هم مانند مارکس ملحد بود، اما بر خلاف او، باور داشت که سرشت ما را نه جامعه تعیین می‌کند و نه هیچ چیز دیگر، بلکه هر فرد آزاد است انتخاب کند که می‌خواهد چه باشد و چه کند. برعکس سارتر، اخیراً کسانی مانند ا. آ. ویلسن، که سودای نظریه‌پردازی علمی دربارهٔ طبیعت انسان را در سر دارند، انسان را محصول فرایند تکامل می‌نگرند؛ یعنی موجودی که الگوهای رفتاری خاص گونهٔ خود را دارد که بر اساس ویژگی‌های زیستی تعیین شده‌اند.

خواننده‌ای که امروز این نقل قول‌ها از کتاب مقدس، مارکس، و سارتر را می‌خواند حتماً متوجه این نکته می‌شود که در تمام موارد از واژه «مرد» (man) استفاده شده، حال آن‌که بی‌شک مراد اشاره به همه انسان‌ها، از جمله زنان و کودکان نیز، بوده است. به این شکل سنتی کاربرد واژه‌ها از این جهت انتقاد کرده‌اند که به‌نوعی موجب تقویت پیش‌فرض‌های سؤال‌برانگیز درباره استیلای اجتماعی و خانوادگی مردان و به‌تبع آن نادیده گرفتن و سرکوب زنان است. البته مسائل مهم‌تری نیز وجود دارد که دامنه‌شان پس‌گسترده‌تر از صرف کاربرد زبانی است، ولی ما در این کتاب به‌طور مستقیم به موضوعات فمینیستی نمی‌پردازیم؛ فصل مجزایی برای بحث در مورد نظریات فمینیستی درباره طبیعت انسان (که در حال حاضر در میان خود نیز از تنوع برخوردارند) نداریم. اما در بحث درباره «نظریات» منتخمان به موضوع اشتراکات و اختلاف‌های میان مردان و زنان می‌پردازیم. ما خود می‌کوشیم از زبانی استفاده نکنیم که از نظر جنسی تبعیض‌آمیز باشد (اما این کار همیشه در نقل قول‌ها امکان‌پذیر نیست).

برداشت‌های مختلف درباره طبیعت انسان دیدگاه‌های متفاوتی را درباره این‌که چه کاری باید بکنیم و چه‌گونه باید آن را انجام دهیم، نتیجه می‌دهد. اگر خدایی که منشأ خیر اعلی و قادر مطلق است ما را آفریده باشد، آن‌گاه خواسته اوست که تعیین می‌کند چه می‌توانیم باشیم و چه باید باشیم و از این‌که ما نیز باید یاری بطلبیم. یا در مقابل، اگر محصول اجتماع باشیم و دریابیم که در حال حاضر زندگی بسیاری از انسان‌ها ناخوشایند است، آن‌گاه هیچ راه‌حلی وجود نخواهد داشت مگر آن‌که اجتماع انسانی دچار تحول شود. اگر اساساً آزاد باشیم و هرگز نتوانیم از زیر بار ضرورت انتخاب فردی شانه خالی کنیم، آن‌گاه باید این حقیقت را بپذیریم و انتخاب‌های خود را با آگاهی کامل به آن‌چه می‌کنیم، انجام دهیم. اگر طبیعت زیستی ما طوری است که از قبل ذاتاً به افکار و احساسات خاصی گرایش داریم، در این



صورت بهتر است که به انتخاب‌های فردی در زمینهٔ سیاست اجتماعی درکی واقع‌بینانه‌تر داشته باشیم.

باورهای رقیب دربارهٔ طبیعت بشر معمولاً در هیئت شیوه‌های مختلف زندگی فردی و نظام‌های مختلف سیاسی و اقتصادی تجسم می‌یابند. در قرن بیستم (روایت خاصی) از نظریهٔ مارکسیستی در برخی کشورهای کمونیستی چنان بر ساحتِ عمومیِ حیاتِ سلطه داشت که هرگونه پرسشگری از آن ممکن بود عواقبِ وخیمی برای پرسشگر در بر داشته باشد. گاهی هم خیلی راحت فراموش می‌کنیم که تا همین چند قرن پیش نیز مسیحیت در جامعهٔ غربی از چنین جایگاه مسلطی برخوردار بود؛ ملحدان و کافران را تعقیب و آزار می‌کردند و گاهی هم در ملأعام می‌سوزاندند. حتی هنوز هم در برخی جاها استیلای مسیحیت به گونه‌ای است که مخالفت با آن حتماً هزینه‌های اجتماعی به دنبال خواهد داشت. در بسیاری از کشورها نیز، اسلام جایگاه مسلطِ مشابهی دارد. در کشورهای کاتولیکِ سنتی (نظیر ایتالیا، جمهوری ایرلند، لهستان)، کلیسای کاتولیک نفوذ اجتماعی قابل توجهی دارد و بر سیاست‌های دولت در مورد سقط جنین، پیشگیری از بارداری، و طلاق محدودیت‌هایی را اعمال می‌کند. در ایالات متحد هم، به‌رغم تأکید بر جدایی دین از سیاست در قانون اساسی، اخلاق و روحیهٔ مسیحیت پروتستان بر بسیاری از بحث‌های عمومی حاکم است و سیاست‌گذاری‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

به‌نظر می‌آید فلسفه‌ای «اگزیستانسیالیستی»، نظیر فلسفهٔ سارتر، پیامدهای اجتماعی نداشته باشد، اما یکی از راه‌های توجیه دموکراسی «لیبرال» جدید توسط به این دیدگاه فلسفی است که در زندگی انسان هیچ ارزش عینی وجود ندارد، و صرفاً انتخاب‌های سوبجکتیو فردی اصالت دارند. این پیش‌فرض، صرف‌نظر از تجلی آن در فلسفهٔ اگزیستانسیالیستِ اروپایی در نیمهٔ قرن بیستم، در جوامع مدرن غربی بسیار پرنفوذ و تأثیرگذار است. دموکراسی لیبرال در اعلامیهٔ استقلال آمریکا پاس داشته شده و در آن

بر حق هر «مرد» (یعنی هر انسان) برای «زندگی، آزادی، و کوشش در راه خوشبختی» تأکید شده است؛ که معمولاً به معنای کوشش در راه رسیدن به تلقی خود از خوشبختی تعبیر می‌شود. البته باید توجه داشت کسانی که به وجود معیارهای اخلاقی عینی اعتقاد دارند نیز (چه مذهبی باشند، چه سکولار) اگر کوشش در راه تحمیل این معیارها را ناعادلانه یا غیرعادلانه بدانند، ممکن است باز هم طرفدار نظام سیاسی لیبرال باشند. بنابراین، گرچه ذهنیت‌گرایی دربارهٔ ارزش‌ها (value subjectivism) حمایت از لیبرالیسم را نتیجه می‌دهد، عکس این مطلب برقرار نیست.

حال بیابید برای نمونه مسیحیت و مارکسیسم را به مثابهٔ دو نظریهٔ رقیب در باب طبیعت انسان، دقیق‌تر بنگریم و برخی شباهت‌های ساختاری میان آن‌ها را بررسی کنیم. (بررسی مفصل خود دربارهٔ هریک از این نظریات را در فصل‌های ۶ و ۹ انجام می‌دهیم). گرچه این دو نظریه از لحاظ محتوا اساساً با یکدیگر تفاوت دارند، از لحاظ نحوهٔ تطبیق یافتن بخش‌های مختلف نظریه با یکدیگر و به‌کارگیری آن‌ها برای توجیه شیوه‌های مختلف زندگی و رهنمودهای عملی شباهت‌های چشمگیری میان آن‌هاست.

نخست، هر دوی آن‌ها دربارهٔ خصوصیات جهان به مثابهٔ کلیتی واحد ادعاهایی را مطرح می‌کنند. بالطبع مسیحیت معتقد به وجود خداست، موجودی شخص‌وار که قادر مطلق و عالم مطلق و خیر مطلق است و خالق و حاکم و داور همه چیز در جهان است. اما مارکس، چنان‌که مشهور است، مذهب را به‌عنوان «افیون توده‌ها» و مستی اعتقادات گمراه‌کننده که مردم را از توجه به مسائل اجتماعی - اقتصادی واقعی وجودشان باز می‌دارد، محکوم می‌کرد. در نتیجه، مسیحیت و مارکسیسم تعابیر بسیار متفاوتی از معنای تاریخ انسان عرضه می‌کنند. در نظر مسیحی، خدا رویدادهای تاریخ را برای تحقق مشیت خود به کار می‌گیرد؛ بدین شکل که نخست با برگزیدگانش سخن گفته - چنان‌که شرح آن در عهد عتیق آمده است - و سپس وجود اعلای خویش را در زندگی و مرگ تجسد زمینی خود، پسرش عیسی مسیح،

تجلی داده است و در نهایت هم با داوری [در روز رستاخیز] و رستگاری، تاریخ انسان را به پایان می‌رساند. در مقابل، مارکس مدعی بود که الگویی در تاریخ یافته است که تماماً الگوی درونی یا ذاتی تاریخ است؛ یعنی همان سلسله مراحل پیشرفت اقتصادی که از زندگی قبیله‌ای و برده‌داری قدیم آغاز می‌شود و با گذر از فئودالیسم و سرمایه‌داری در نهایت پیش‌بینی می‌شود که به مرحله کمونیسم گذر کند. بنابراین هر دو نظریه معنایی در تاریخ می‌بینند، هر چند که درباره نیروی محرک و سیر تطور آن اختلاف نظر دارند.

دوم این که، دو نظریه دو شرح مختلف از طبیعت ذاتی انسان عرضه می‌کنند. مطابق تعالیم مسیحیت (و یهودیت و اسلام) ما انسان‌ها را خدا به صورت خویش آفریده است و سرنوشت ابدی ما وابسته به رابطه‌مان با خداست. هر انسانی آزاد است که مطابق خواسته خدا عمل کند یا از آن سرپیچی کند و در روز جزا بر مبنای این که چه‌طور از این آزادی استفاده کرده‌ایم، درباره‌مان داوری می‌شود. مارکسیسم زندگی بعد از مرگ و داوری در روز بازپسین را انکار می‌کند و عقیده دارد که در واقع ما را اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم و با آن تعامل داریم شکل می‌دهد و طبیعت حیات ما و پیشرفتی که در زندگی فردی و اجتماعی می‌توانیم به آن برسیم وابسته به ساختار و تحولات اجتماعی - اقتصادی است.

سوم این که، مسیحیت و مارکسیسم در مورد این که ایراد وضع بشر از کجاست، تشخیص‌های متفاوتی دارند. مسیحیت می‌گوید رابطه ما با خدا بر هم خورده است؛ زیرا از آزادی خداداد خود سوءاستفاده کرده‌ایم و خود را به گناه آلوده‌ایم. مفهوم «بیگانگی» (alienation) مارکس هم به‌طور ضمنی ارزش‌داوری فراگیری را در خود دارد. تأکید بر این مفهوم این‌طور القا می‌کند که ما در برآوردن معیارهای خاصی ناتوان بوده‌ایم؛ مارکس مدعی است که همه انسان‌ها از استعدادهایی بالقوه برخوردارند که باید به فعلیت برسد، اما تحت شرایط اقتصاد سرمایه‌داری این امکان (در بهترین حالت) فقط برای شمار اندکی از افراد فراهم است.

چهارم این که، نسخه‌هایی که این دو مکتب تجویز می‌کنند بسیار متفاوت است. مسیحیان عقیده دارند که فقط قدرت خدا می‌تواند ما را از وضع گناه‌آلودمان نجات دهد و ادعای حیرت‌انگیز شاخص مسیحیت این است که زندگی و مرگ عیسی مسیح به شکلی موجب رستگاری کل جهان شده است. کاملاً واضح است که هنوز هم جهان به کمال نرسیده است، اما خواسته مسیحیت از ما این است که هر کدام به آنچه خدا در وجود مسیح برای ما انجام داده است معترف باشیم و در زندگی خود بکوشیم با کمک او این مسیر را ادامه دهیم. جامعه انسانی به رستگاری نخواهد رسید، مگر آن که رحمت الهی زندگی تک‌تک افراد را متحول کند. مارکسیسم درست عکس این را می‌گوید: در زندگی فردی اشخاص پیشرفت قابل ملاحظه‌ای پدید نخواهد آمد، مگر آن که جامعه متحول شود و از وضعیت سرمایه‌داری به کمونیسم گذر کند. گفته می‌شود که این تغییر به هر حال اجتناب‌ناپذیر است، چون قوانین پیشرفت اقتصادی چنین حکم می‌کنند، اما افرادی که متوجه وضعیت امور می‌شوند می‌توانند به این حرکت در حال پیشرفت بپیوندند و درد زایمان این عصر جدید را کاهش دهند. هم مسیحیت و هم مارکسیسم آینده خوشی را، چه در زندگی پیش رو و چه در مراحل آینده تاریخ بشر، وعده می‌دهند که در آن افراد و جوامع انسانی به رستگاری و حتی کمال دست می‌یابند.

به‌عنوان آخرین مورد مقایسه نیز به این نکته توجه کنید که در هر یک از این نظام‌های عقیدتی جامع، نهادی انسانی هست که مدعی وفاداری معتقدان نظام است و مرجعیت خود را بر عقاید و اعمال پیروان اعمال می‌کند؛ در مسیحیت نهاد کلیسا هست و در مارکسیسم نیز حزب کمونیست. یا اگر دقیق‌تر بخواهیم بگوییم، از زمان‌های بسیار دور کلیساهای رقیب وجود داشته‌اند، و در بیش از یک قرن و نیمی که از زمان مارکس گذشته است، نیز انواع و اقسام احزاب کمونیست و سوسیالیست پا به عرصه گذاشته‌اند. همه هم می‌دانند که بین کلیساها یا حزب‌های مختلف در مورد این که تفسیر

صحیح آموزه‌های بنیادی مکتب کدام است و در شرایط در حال تغییر اجتماع امروز چه گونه باید آن‌ها را به کار گرفت، تفاوت‌های چشمگیر (که گاهی خشونت نیز به همراه آورده) وجود داشته است.

در سال‌های میانی قرن بیستم (دست کم در میان روشنفکران و همین‌طور کسانی که در اتحاد شوروی رشد یافتند) ایمان به نظریهٔ مارکسیستی و انقلاب کمونیستی بسیار فراگیر بود، اما اکنون (احتمالاً جز در کرهٔ شمالی) دشوار می‌شود کسی را یافت که «معتقد راستین» به این نظریه باشد. اما ایمان مسیحی (و همین‌طور سایر ادیان) به‌وضوح هنوز با همان قوت و در ابعاد وسیع وجود دارد. تاریخچهٔ تراژیک جهان‌بینی‌های سکولارِ ایمان به رستگاری سکولار را تا اندازه‌ای خدشه‌دار کرده است؛ البته عجیب نخواهد بود اگر باز هم شاهد پدیدار شدن گونه‌ای جدید از این نظریات باشیم. این را هم باید در نظر داشت که مسیحیت به هیچ وجه دستگاه عقیدتی یک‌دست و منسجمی نیست، بلکه در مورد این که آموزه‌های اساسی مسیحیت کدام‌اند و چه گونه باید آن‌ها را تفسیر کنیم، اختلافات و منازعات عمیقی وجود دارد (فصل ۶ را ببینید).

بیرون از سنت غربی نیز نظریات دیگری دربارهٔ طبیعت انسان وجود داشته است که برخی از آن‌ها امروز هم کاملاً زنده و سرحال‌اند. هم‌زمان با افزایش مخالفت‌های مردم در جهان اسلام با برخی جنبه‌های فرهنگ غربی، اسلام که ریشه‌های مشترکی با یهودیت و مسیحیت دارد، به‌نوعی جان دوباره گرفته است. اسلام از طریق مهاجرت در غرب نیز گسترش پیدا کرده و در آن‌جا پیروان جدیدی یافته است. در هند نیز آیین هندو، گاهی در شکل بنیادگرایانه و گاهی ملی‌گرایانه، دوباره احیا شده است. بوداگرایی نیز که در اصل مذهبی هندی است، در شرق دور، چین، و ژاپن گسترش پیدا کرده است و در غرب نیز محبوبیت یافته و برخی به آن گرویده‌اند. در روسیه هم با کم‌رنگ شدن نفوذ مارکس و کمونیسم، برخی به مسیحیت ارتدوکس قدیم و دیگران به طیف گوناگونی از صورت‌های جدید معنویت

روی آورده‌اند. و چین نیز هم‌زمان با روند مدرن شدن در پی راهنمایی است فراتر از تعالیم مارکسیسم، و از همین رو اینک بازگشت دوباره‌ای به فلسفه باستانی چین و مکتب کنفوسیوس را در آن‌جا شاهدیم.

ما دوازده نظریه (فلسفه یا جهان‌بینی یا ایدئولوژی) را برای بررسی دقیق‌تر برگزیده‌ایم. در هر مورد بحثی انتقادی خواهیم داشت که امیدواریم خوانندگان را ترغیب کند که خود ببینند (و منابع بسیاری را نیز برای مطالعات تکمیلی توصیه کرده‌ایم). هیچ‌یک از این نظریات را به‌عنوان بهترین انتخاب تأیید نکرده‌ایم، بلکه خوانندگانمان را آزاد می‌گذاریم تا خود تصمیم بگیرند؛ هر چند پیشنهادهایی برای ترکیب و تألیف دیدگاه‌ها ارائه می‌دهیم. اما پیش از آن‌که کار اصلی خود را شروع کنیم، بیایید نگاهی داشته باشیم به دورنمای ارزیابی بی‌طرفانه و عقلانی دربارهٔ چنین موضوعاتی که به‌غایت مناقشه‌برانگیزند.

## ارزیابی انتقادی نظریات رقیب

بسیاری از این نظریات در قالب جوامع و نهادهای انسانی تجسم یافته‌اند (یا یافته بودند). در واقع این نظریه‌ها به معنای دقیق، فقط مجموعه‌ای از برساخت‌های عقلانی نیستند، بلکه هر کدام نوعی راه و رسم زندگی است که در معرض تحولات تاریخی و همین‌طور رشد و زوال قرار دارد. نظامی از باورها دربارهٔ جهان و طبیعت انسان را در نظر بگیرید که گروهی از مردم به آن اعتقاد دارند و این اعتقاد از نگاهی مطلقاً عقلانی یا دانشگاهی یا علمی نیست، اما سرمنشأ شکل‌گیری راه و رسم و سبک زندگی آن‌هاست؛ چنین نظامی را اغلب «ایدئولوژی» می‌خوانند.

وقتی که باوری شکل ایدئولوژی پیدا می‌کند و برای توجیه راه و رسم زندگی یک گروه اجتماعی به کار می‌رود، بررسی عینی آن باور برای اعضای آن گروه دشوار می‌شود. در این شرایط، فشارهای اجتماعی شدیدی برای

پذیرش این باور و وفق یافتن با آن وجود خواهد داشت. احساس مردم این است که مجموعه باورهایشان، حتی اگر از لحاظ نظری احتمالاً دچار اشکال باشد، باز هم دربرگیرنده برخی بصیرت‌های مهم و حیاتی است و چشم‌اندازی از بعضی حقایق بنیادی به دست می‌دهد که از لحاظ عملی اهمیت دارند. در نظر بسیاری از افراد، پرسش از نظریه‌ای که درباره طبیعت انسان دارند به منزله تهدید همه آن چیزهایی است که به زندگی‌شان معنا و مقصود و امید می‌دهد؛ و به همین دلیل این‌گونه پرسش‌ها را ناراحت‌کننده و آزاردهنده می‌یابند. مقاومت در برابر تغییر و همین‌طور بی‌میلی نسبت به پذیرش خطا نیز اغلب در این میان تأثیرگذار است. اگر کسی از کودکی با اعتقادی خاص و سبک زندگی مربوط به آن رشد و تربیت یافته باشد، یا اگر خودش به آیینی درآمده و پیرو احکام آن شده باشد، پرسشگری از تعهداتی که در زندگی پذیرفته است یا احتمالاً کنار گذاشتن آن تعهدات به جسارت فراوانی نیاز خواهد داشت.

در این شرایط، به نظر می‌آید که چشم‌انداز بررسی و ارزیابی بی‌طرفانه و عقلانی و «مطلقاً فلسفی» چندان روشن نیست. در بسیاری از بحث‌ها و مناظرات (عمومی یا خصوصی) حس می‌کنیم که موضع اساسی افراد خیلی پیش‌تر (و اغلب هم از طریق نوعی شرطی‌سازی اجتماعی) مشخص شده است و یگانه چیزی که از راه «مناظره» به دست می‌آید این است که همه طرف‌های بحث فرصتی برای بیان دوباره مواضع پیشین خود پیدا می‌کنند. بنابراین می‌بینیم که مردم در مواجهه با اعتراضات عقلانی و اخلاقی، از ایدئولوژی محبوب یا نظریه مورد علاقه‌شان درباره طبیعت بشر (مثلاً مسیحیت یا انسان‌گرایی خداناباورانه) با اشتیاق و تعصب دفاع می‌کنند.

اول از همه، معمولاً معتقدان می‌کوشند توجیهی بیابند و شبهات را رفع کنند. مثلاً مسیحیان ممکن است بگویند خداوند همیشه مانع شر نمی‌شود یا دعا‌های ما را مستجاب نمی‌کند و چیزی که در نظر ما شر جلوه می‌کند

ممکن است در نهایت به خیرِ بالاتری بینجامد. رنج انسان‌ها تحت حکومت نظام‌های سیاسی را هم اغلب تبلیغات‌چی‌های رژیم به‌عنوان دردِ زایمانِ نظامی نوین در جهان توجیه می‌کنند. مبلغان [مذهبی] و سیاستمداران نیز در ارائهٔ توجیحات این‌چنینی برای سنت‌های خدا و کلیسای او، یا اقدامات حزب حاکم و رهبر آن، بسیار کارکشته و ماهر می‌شوند.

راه دوم این است که شخص معتقد [به ایدئولوژی] با حمله به انگیزهٔ منتقد، به‌اصطلاح، دستِ پیش می‌گیرد. مسیحیان ممکن است بگویند کسانی که پشت سر هم ایراد می‌گیرند و اعتراض می‌کنند از فرط گناه کور شده‌اند و این کبر و غرورشان است که چشم آن‌ها را بر روشنی نور بسته است. یا شاید مارکسیست مدعی شود آن‌هایی که درستی تحلیل مارکس را درک نمی‌کنند اسیر توهم «خودآگاهی کاذب» هستند که خصوصیت بارز کسانی است که از جامعهٔ سرمایه‌داری نفع می‌برند. در مورد نظریهٔ فروید هم می‌بینیم که [هواداران این نظریه] انگیزهٔ منتقدان روان‌کاوی را مقاومت ناخودآگاه در برابر روان‌کاوی «تشخیص» می‌دهند. یعنی در این‌جا انگیزهٔ منتقد را در چارچوب خود همان نظریه‌ای که مورد انتقاد است تحلیل می‌کنند.

اگر از نظریه‌ای با این دو ابزار دفاع شود، می‌توان گفت که معتقدانِ نظریه آن را به صورت یک «نظام بسته» باور دارند:

۱. وجود هیچ‌گونه شاهد و مدرکی علیه نظریه پذیرفته نمی‌شود و همیشه فرض بر آن است که باید راهی برای توجیه و تبیین آنچه شواهد مخالف نظریه پنداشته می‌شود، وجود داشته باشد.

۲. انتقادات با تحلیل انگیزه‌های منتقد در چارچوب خود همان نظریه پاسخ داده می‌شود.

البته این به معنای آن نیست که همهٔ معتقدان به یک نظریه (مثلاً مسیحیان یا مارکسیست‌ها یا فرویدی‌ها) باید لزوماً به همین صورت بسته به نظریه اعتقاد داشته باشند.



پس با این همه آیا واقعاً بحث عقلانی و عینی دربارهٔ نظریات گوناگون دربارهٔ طبیعت بشر، آن‌طور که ما در این کتاب به دنبال آن هستیم، ممکن است؟ وقتی که این نظریات در قالب راه و رسم زندگی تجسم می‌یابند، دیگر به نظر می‌آید که اعتقاد به آن‌ها بسیار فراتر از چارچوب استدلال عقلانی صرف باشد. دستاویز نهایی برای اعتقاد به نظریه ممکن است توسل به ایمان یا مرجعیت باشد، یا توسل به وفاداری یا تعهد فرد در برابر اجتماع. شاید این پرسش که «چرا باید چنین باوری داشته باشم؟» یا «چرا باید چنان مرجعیتی را بپذیرم؟» برای کسی که از پیش به گروه یا سنت مربوطه تعلق ندارد، هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای نداشته باشد.

سنت‌ها و ایدئولوژی‌های رقیب در جهان امروز نیز همچون همیشه قدرتمند و پرنفوذند. احکام جزمی برآمده از مذهب، آیین، سیاست، ملیت، نژاد، باورهای روان‌کاوانه، و تعصبات جنسیتی با درجات مختلف از حیث خشونت یا ملایمت، و از لحاظ سادگی یا پیچیدگی، بیان شده و با شدت و حدت از آن‌ها دفاع می‌شود. به نظر می‌آید این بستری که تحت عنوان دهکدهٔ جهانی فراهم شده فرهنگ‌ها را بیش‌تر در تقابل با هم و رویاروی یکدیگر قرار داده است، نه این‌که فرصت گفت‌وگو و تبادل نظر و تفاهم واقعی را به‌وجود آورده باشد. بسیاری از مردم جذابیت‌های حس اطمینان و تعهد و تعلق به گروهی اجتماعی با مرزهای مشخص و مستحکم و هویت گرفتن از آن را درک می‌کنند. این مسئله به‌ویژه در مورد صورت‌های مختلف «بنیادگرایی» صدق می‌کند که در آن برخی مضامین و آموزه‌های یک سنت (نظیر مسیحیت پروتستان یا کاتولیک، یهودیت، اسلام، هندوگرایی، مارکسیسم، «بازار آزادباوری»، ملی‌گرایی امریکایی یا هر چیز دیگر) - که درست یا غلط، درون‌مایه‌های بنیادی و اساسی و تعیین‌کنندهٔ آن سنت قلمداد می‌شوند - دستاویز ایجاد این حس اطمینان و تعلق و تعهد قرار می‌گیرند. در واکنش به این وضع، گرایش به شکاکیت و کلبی‌مسلکی بسیار و سوسه‌انگیز به نظر می‌رسد که در حال حاضر شکل نسبی‌گرایی فرهنگی

یا پسامدرنیسم به خود گرفته است و مدعی است که هیچ سنت فرهنگی (یا ایدئولوژی یا نظریه‌ای درباره طبیعت بشر) در مقایسه با دیگری نمی‌تواند توجیه عقلانی قوی‌تری داشته باشد. یکی از تأثیرگذارترین مبلغان این گرایش فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم، فریدریش نیچه بود که او را «استاد تردید» لقب داده‌اند، چون (مانند مارکس پیش از خود و فروید بعد از خود) همیشه آماده بود که پشت هرگونه ادعایی درباره حقیقت یا اخلاقیات به اصطلاح «عینی» نوعی تعهد ایدئولوژیک یا نیاز روانی پنهان را تشخیص دهد. اگر ما زود به این نتیجه‌گیری نسبی‌گرایانه تن دهیم که چیزی به نام شرح درست از طبیعت انسان یا بحث عقلانی در مورد نظریات در باب طبیعت انسان نمی‌تواند وجود داشته باشد، طرح و برنامه این کتاب از همان آغاز محکوم به شکست است.

اما به نظر ما این‌طور ناامید شدن عجولانه است. یک دلیل آن است که چنین نیست که هر نظریه‌ای که درباره‌اش بحث می‌کنیم ایدئولوژی یک گروه اجتماعی قابل شناسایی باشد، و در این موارد کم‌تر محتمل است که از نظریه مورد بحث همچون نظامی بسته دفاع شود. اما مهم‌تر این‌که حتی اگر نظریه‌ای را بسیاری از مردم به صورت نظامی بسته پذیرفته باشند، باز هم درجه‌ای از ارزیابی عقلانی، برای کسانی که آمادگی آن را دارند، امکان‌پذیر است. ما همیشه می‌توانیم محتوای سخن شخص را از انگیزه او از گفتن آن تشخیص دهیم. توجه به انگیزه سخن وقتی بجاست که بخواهیم چیزی درباره شخصیت یا پیش‌زمینه اجتماعی گوینده آن بفهمیم. اما اگر به صدق و کذب سخن شخص توجه داشته باشیم و در نتیجه به دنبال این باشیم که آیا دلیل خوبی برای اعتقاد به آن وجود دارد یا نه، آن‌گاه انگیزه او را می‌توانیم نادیده بگیریم. شاید کسی با انگیزه‌ای ستودنی چیزی بگوید که به هر حال کاذب است؛ و برعکس، شاید سخن دیگری صادق باشد، حتی به‌رغم آن‌که انگیزه او از گفتن آن، شبهه‌انگیز است. نمی‌توانیم به این بهانه که از منتقدی خوشمان نمی‌آید، نقد او را رد کنیم.

از قضا آزاردهنده‌ترین منتقدان همان کسانی‌اند که (دست‌کم تا اندازه‌ای) درست می‌گویند!

پس اگر بحث دربارهٔ درستی یا نادرستی یک نظریه باشد، یا دربارهٔ این‌که آیا دلایل خوبی برای اعتقاد به آن هست یا خیر، آن‌گاه اعتراضاتی را که هرکس ممکن است مطرح کند باید فقط با توجه به قدرت و ضعف خود آن اعتراض، و قطع نظر از انگیزه‌های آن، پاسخ داد. اما جایی که بحث از انگیزهٔ انتقاد مطرح می‌شود، تحلیل آن نقد در چارچوب خود نظریهٔ مورد بحث به معنای فرض گرفتن درستی نظریه و در نتیجه مصادره به مطلوب است (و این‌طور استدلال کردن دوری است). اگر بخواهیم ایرادی به یک نظریه را به طریق عقلانی رد کنیم، نمی‌توانیم در پاسخ، دوباره بخشی از همان نظریه را بیان کنیم و درستی آن را مدعی شویم. بنابراین، خصوصیت دوم نظام‌های بسته - روش پاسخگویی به تمام انتقادات با حمله به انگیزه‌های منتقد - با معیارهای عقلانی ناسازگار است. پس این امکان برایمان هست که بکشیم و نظر هرکس را (ضمن احترام برای خود آن شخص) فقط بر اساس شایستگی‌های خود آن نظر به بحث بگذاریم و ارزیابی کنیم.

دربارهٔ ویژگیِ نخستِ نظام‌های بسته - یعنی تمایل همیشگی به یافتن راهی برای از سر باز کردن اعتراض‌ها با ارائهٔ برخی توجیحات - نیز همیشه می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم که «توجیحات» عرضه‌شده تا چه اندازه موفق‌اند. فقط کافی نیست که با مهارت‌های بلاغی یا با حاضر جوابی و متلک‌پرانی احتمالاً حریف را به‌طور موقت از میدان به در کنیم و با این ذهنیت که توانسته‌ایم از موضع خود دفاع کنیم از بحث بگریزیم. بحث فلسفی عقلانی - برخلاف «مناظره‌هایی» که در رسانه‌ها می‌بینیم - هیچ‌گاه به‌طور کامل پایان نمی‌یابد؛ یعنی همیشه این امکان هست که نکات دیگری را بیفزاییم و آنچه پیش‌تر گفته شده را از نو بیازماییم تا ببینیم تاب بررسی دقیق‌تر را می‌آورد یا نه. پس هرگونه «توجیه» پیشنهادی را می‌توان به‌دقت آزمود و دید که آیا واقعاً قانع‌کننده است یا نه. خیلی از مردم نه وقت آن

را دارند، نه صبر و تمایلش را که در این نوع بحث خالی از تعصب و پیش‌داوری شرکت کنند؛ اما این دلیل نمی‌شود که دیگران هم در این راه با حداکثر توان خود نکوشند. فیلسوف یونان باستان، سقراط، این روش را، که به نام «گفت‌وگوی سقراطی» مشهور است، به ما یاد داد (فصل ۴ را ببینید). مسیح نیز سرمشق خوبی است از کسی که با دغدغهٔ سعادت معنوی انسان‌ها با همه - حتی رانده‌شده‌ترین گروه‌های اجتماعی - مشتاقانه وارد بحث و گفت‌وگوی جدی می‌شد.

سخن ما با افراد معتقد و متعهد (از جمله بنیادگرایان، صرف‌نظر از هر مرام و مسلکی که دارند) این است: از شما نمی‌خواهیم که اعتقاد و تعهد خود را کنار بگذارید، بلکه می‌گوییم دربارهٔ آن بیندیشید. می‌توانید عقیدهٔ خود را با نظریات دیگر بسنجید و ببینید که چه اندازه با دیگران موافقت یا مخالفت دارید. می‌توانید در این باره بیندیشید که بهترین راه برای پاسخ دادن به ایرادات و اعتراضات وارد به نظریه‌تان کدام است. می‌توانید در این باره بیندیشید که کدام بخش‌های سنت خود را واقعاً اساسی و واجد بعضی حقایق بنیادین تلقی می‌کنید و کدام بخش‌ها را به نوعی اختیاری می‌دانید - یعنی بخش‌هایی که شاید از نظر تاریخی مهم تلقی شوند، اما لازم نیست همه به آن‌ها متعهد باشند. در هر مرحله از بحث تصمیم با شماست که دقیقاً چه چیزهایی را بپذیرید (و احتمالاً نظر خود را دربارهٔ چه چیزهایی تغییر دهید).

سخن ما با افرادی که اعتقاد و تعهد خاصی ندارند (از جمله نسبی‌گراها یا پسامدرنیست‌ها) نیز این است: هرکس در زندگی باید نوعی نظریه دربارهٔ طبیعت انسان یا ایدئولوژی یا فلسفه‌ای داشته باشد؛ شما نیز باید بدانید که سعادت و بهروزی انسان در گرو چیست و ارزشمندترین کارهایی که انسان می‌تواند انجام دهد کدام است؛ دست‌کم باید بدانید سعادت و خوشبختی خودتان عبارت از چیست. شما را فرامی‌خوانیم به این‌که نظام‌های فکری گوناگونی را که معرفی می‌کنیم مد نظر قرار دهید و آن‌ها را با دیدگاه فعلی

خود (هر چند دیدگاهی حداقلی و نسبی گرایانه باشد) بسنجید و بکشید دربارهٔ تفاوت‌ها ارزیابی عقلانی داشته باشید. هر انسانی که فراتر از سطح حیوانی زندگی می‌کند نمی‌تواند به کلی از ارائهٔ دلیل برای باورها و رفتارهایش صرف‌نظر کند.

### چند ابزار فلسفی ابتدایی

برای ارزیابی جدی باورها و نظریه‌ها و ایدئولوژی‌ها بر اساس مبانی عقلانی، باید میان انواع مختلف گزاره‌ها یا ادعاها تمایزاتی قائل شویم تا دریابیم در مورد هر کدام، چه نوع ملاحظاتی بجاست. آنچه در ادامه می‌آید مجموعه‌ای است از چند ابزار فلسفی مقدماتی.

### داوری‌های ارزشی

نخست، یک گزاره ممکن است داوری ارزشی باشد و دربارهٔ این که چه چیزی باید (یا نباید) بشود سخن بگوید، بر خلاف گزاره‌ای که حاکی از امر واقع (factual) است و از وضعیت امور گزارش می‌دهد. ادعاهایی که دربارهٔ طبیعت انسان مطرح می‌شوند، به‌خصوص در این مورد، ابهام دارد. آیا این کار انسان طبیعی است که شیر گاو بخورد، یا در جست‌وجوی کانی‌ها در دل زمین نقب بزند، یا با هواپیما این سو و آن سو برود؟ برای ما طبیعی است که خودخواه باشیم یا بخشنده؟ صلح‌طلب باشیم یا پرخاشجو؟ آرام و متعادل باشیم یا عصبی و روان‌نژند؟ واژه‌های «طبیعی» و «غیرطبیعی» و «طبیعت» را باید در این جا علامت خطر بدانیم که از امکان سردرگمی و آشفتگی خبر می‌دهند. اگر کسی بگوید «انسان‌ها به‌طور طبیعی x هستند»، باید از او پرسیم «آیا منظورتان این است که همه (یا بیش‌تر) انسان‌ها x هستند؟» یا این که «انسان‌ها باید x باشند؟» یا این که «ما همگی گرایشی فطری به x بودن داریم؟» (و اگر این‌طور است آیا این گرایش را باید تقویت کرد یا با آن مقابله

کرد؟) یا شاید منظورتان این است که «انسان‌ها پیش از پیدایش تمدن x بودند» (و در این صورت تمدن چیست؟).

### گزاره‌های تحلیلی

دسته کاملاً متفاوتی از گزاره‌ها هستند که [مثل داوری‌های ارزشی] شواهد حاکی از امر واقع در رد یا قبول آن‌ها نیز هیچ تأثیری ندارد؛ منظور گزاره‌هایی است که فقط به واسطه معنای واژه‌هایشان صادق [یا کاذب] هستند. این‌گونه گزاره‌ها را تحلیلی و همه گزاره‌های دیگر را ترکیبی (یا تألیفی) می‌نامند. مثلاً این‌ها چند نمونه صدق تحلیلی است: «میش‌گوسفند ماده است»، «هفت برابر است با شش به علاوه یک»، و «اگر همه فانی باشند، پس هیچ کس جاوید نیست». شاید به نظر آید که این‌ها صدق‌هایی بدیهی و پیش‌پا افتاده‌اند، اما همه گزاره‌های تحلیلی این‌طور به‌وضوح صادق نیستند، چون ممکن است کمابیش پیچیدگی‌هایی در خود داشته باشند؛ مانند تساوی‌های حسابی که اعداد بزرگ در آن‌هاست، یا جملات شرطی که مقدمات بسیار دارند. گاهی هم چندان روشن نیست که گزاره تحلیلی است یا خیر؛ زیرا ممکن است هیچ تعریف پذیرفته‌شده‌ای از معنای واژه‌های اساسی آن وجود نداشته باشد و در حقیقت بسیار می‌بینیم که افراد بی‌آن‌که بدانند، واژه واحدی را به معنای متفاوت به کار می‌برند. تعریف‌های فرهنگ لغت در پی یافتن کاربردهای موجود عبارات زبانی است، اما ممکن است شکل کاربرد زبان هر پرسش تازه‌ای را که پیش می‌آید، تمام و کمال، پاسخ نگوید.

برای مثال، کم‌تر مفهومی را می‌توان یافت که در اندیشه اخلاقی ما بیش از مفهوم «شخص» اهمیت داشته باشد؛ مفهومی که در اصل «احترام به اشخاص» از آن استفاده می‌شود (فصل ۸ درباره کانت را ببینید). اما آیا چنین هم شخص است؟ اگر این‌طور است، آیا از همان لحظه انعقاد نطفه شخص به شمار می‌آید؟ درباره انسانی که بر اثر آسیب مغزی شدید یا جنون

حاد هرگونه خودآگاهی و توانایی ارتباط را برای همیشه از دست داده است، چه می‌توان گفت؟ یا دربارهٔ بیگانگی‌های هوشمند و خوش‌رفتار از سیاره‌ای دیگر که به‌خوبی می‌تواند با ما ارتباط برقرار کند؟ پس آیا می‌شود بعضی انسان‌ها شخص به‌شمار نیایند و برخی اشخاص انسان نباشند؟ به‌نظر می‌آید معنای واژه «شخص»، دست‌کم در کلام برخی افراد، واجد مؤلفه‌ای ارزشی است که سبب می‌شود این یک صدق تحلیلی باشد که با هر شخص باید با احترام و ویژه‌ای رفتار کرد.

یا این گزاره را در نظر بگیرید که می‌گویند انسان حیوان است، که به‌نظر می‌رسد بار ارزشی کم‌تری داشته باشد و به‌ظاهر مستقیماً از امر واقع حکایت می‌کند. اما این که آیا این گزاره حاکی از امر واقع است یا تحلیلی، بستگی دارد به پاسخ ما به برخی پرسش‌های دیگر. آیا اصلاً ممکن است شاهدهی تجربی یا دیدگاهی نظری وجود داشته باشد که بر ضد حیوان بودن انسان‌ها حکم دهد؟ مثلاً کسانی که (بر خلاف نظریهٔ تکامل) می‌گویند انسان‌ها با میمون‌ها و تمام حیوانات دیگر در کرهٔ خاکی اجداد مشترک ندارند، در این مورد چه موضعی اختیار می‌کنند؟ آیا مدعی‌اند ما با این که مثل حیوانات غذا می‌خوریم و تولیدمثل می‌کنیم و می‌میریم اصلاً حیوان نیستیم، یا می‌گویند ما نوع خاصی از حیوانیم که جدا از حیوانات دیگر آفریده شده‌ایم؟ البته به‌نظر نمی‌آید این موضوع چندان اهمیت داشته باشد، ظاهراً این فقط مسئله‌ای زبانی است دربارهٔ این که مردم واژه «حیوان» را چه‌گونه می‌خواهند به کار ببرند. شاید بتوانیم همگی سر این موضوع این به توافق برسیم که انسان، بنا به تعریف، نوع خاصی از حیوان است؛ و بدین ترتیب «انسان حیوان است» جایگاه یک صدق تحلیلی را پیدا خواهد کرد. اما ظاهراً این‌جا دربارهٔ این که چه چیزی سبب می‌شود ما موجودات خاصی باشیم اختلاف نظر هست. اگر از زاویهٔ زیست‌شناسی نگاه کنیم، این مغز بسیار پیشرفتهٔ ماست که پیدایش زبان و اجتماع و فرهنگ را موجب می‌شود. کسانی که به زندگی پس از مرگ معتقدند احتمالاً در مورد دیگر حیوانات چنین عقیده‌ای ندارند

(مگر آن که به حیوانات خانگی خود بسیار علاقه‌مند باشند!) و می‌گویند ما انسان‌ها، هر چند در این دنیا صورت حیوانی داریم، ذاتاً حیوان نیستیم چون پس از مرگ، چه در قالب روح بدون جسم چه با معاد جسمانی، از نوعی حیات بهره‌مند خواهیم بود که غیر از حیات به معنای زیست‌شناختی آن است (فصل ۶ را ببینید). مطابق این دیدگاه می‌توانیم بگوییم که شخص، و نه آن صورت حیوانی انسان، پس از مرگ به زندگی خود ادامه می‌دهد. به‌طور کلی اگر کسی مدعی شد که همه انسان‌ها  $x$  هستند، و هر نظری دال بر  $x$  نبودن برخی از انسان‌ها را منکر شد، باید از او بپرسیم «آیا این بخشی از تعریف شما از واژه انسان است که هر انسان باید  $x$  باشد، یا آیا شرایطی را ممکن می‌دانید که در آن بعضی از انسان‌ها  $x$  نباشند؟» این شخص فقط در صورتی که بپذیرد  $x$  بودن بخشی از معنای واژه «انسان» (مطابق کاربرد خودش) است، حق دارد هرگونه شواهد احتمالی علیه ادعای خود را بدون تحقیق و بررسی کنار بگذارد.

### گزاره‌های تجربی و نظریات علمی

پس تا این‌جا معلوم شد که داورهای ارزشی و گزاره‌های تحلیلی را نمی‌توان با تحقیق دربارهٔ واقعیات جهان قبول یا رد کرد. اما اگر حکمی در معرض تأیید یا رد از طریق چنین پژوهشی باشد - یعنی پژوهشی که در نهایت امر به تجربه‌ای ادراکی یا مشاهده از راه حواس ختم شود - آن‌گاه آن را گزاره‌ای تجربی می‌خوانند. علی‌الاصول این امکان هست که با طرح پرسش‌هایی دقیق و روشنگر، همانند آنچه در مثال‌ها ذکر شد، معلوم کنیم که گزاره‌ای که شخص خاصی مطرح کرده است آیا گزاره‌ای است ارزشی یا تحلیلی یا تجربی.

علم اساساً به گزارش‌های تجربی از واقعیاتی که مشاهده می‌شوند متکی است، حال چه در موقعیت‌های کنترل‌شده آزمایشگاهی و چه غیر آن (دست‌کم ستاره‌شناسان که نمی‌توانند با ستاره‌ها آزمایش ترتیب دهند!). اما



علم فقط ثبت انبوهی از واقعیات جزئی نیست؛ علم شامل جست‌وجو در پی کلیات نیز هست - یعنی «قانون‌های طبیعت» که در تمام مکان‌ها و زمان‌ها صادق‌اند. دامنهٔ نظریه‌پردازی علمی اکنون به میلیون‌ها سال پیش از پیدایش زمین و به دورترین نقاط عالم گسترده شده است - حوزه‌هایی از زمان و مکان که مستقیماً نمی‌توانیم آن‌ها را مشاهده کنیم. نظریات علمی هم‌چنین دربارهٔ دی‌ان‌ای در هر سلول زنده، دربارهٔ عناصر شیمیایی آن و قوانین ترکیبشان به ما آگاهی می‌دهند؛ و نیز دربارهٔ ساختار اتمی خود عناصر و همین‌طور دربارهٔ ذرات بسیار ریز تشکیل‌دهندهٔ ماده که از قوانین احتمالاتی مرموز مکانیک کوانتوم پیروی می‌کنند. هیچ کدام از این چیزها را نمی‌توانیم با حواس انسانی خود مستقیماً مشاهده کنیم، بلکه این علوم متکی است به تعبیر ما از آنچه می‌توانیم مشاهده کنیم؛ مثل چگونگی واکنش شیمیایی مواد با یکدیگر، داده‌های رادیوتلسکوپ‌ها، عکس‌های اشعهٔ ایکس از ساختار بلورها، آزمایش‌های انجام‌شده در اتاق ابر و به کمک انواع مختلف تجهیزات بسیار پیشرفته آزمایشگاهی. بنابراین، آزمودن یک نظریهٔ علمی در سطح پیشرفته معمولاً مستلزم به کارگیری تعدادی فرض کمکی است، که خودشان باید مستقلاً آزمودنی باشند، به‌ویژه دربارهٔ نحوهٔ کار ابزار و آلات مربوطه. پس پیوند نظریات علمی با مشاهدهٔ انسانی غیرمستقیم، اما واقعی است.

فیلسوف علم قرن بیستم، کارل پوپر، بر ابطال‌پذیری به‌جای اثبات‌پذیری به‌عنوان معیار شأن علمی گزاره‌ها تأکید داشت. او می‌گفت که قوانین علمی را هرگز نمی‌توان به‌طور کامل اثبات کرد، چون هر قانون [به‌واسطهٔ صورت کلی خود] نتایجی دارد که پیشامدهای همهٔ نقاط فضا و زمان را در برمی‌گیرد؛ اما بدیهی است که ما هرگز نمی‌توانیم به جایی برسیم که محتوای کل عالم را در تمام زمان‌ها بررسی کنیم. اما اگر حتی به یک مورد مثال نقض ناب برای یک قانون کلی مفروض بر بخوریم، قطعاً اثبات می‌شود که

آن قانون کاذب است. بدین ترتیب از نظر پوپر فعالیت علمی فرایندی است مرکب از دو گام؛ نخست، اندیشیدن (خلاقانه و با کمک تخیل قوی) برای ساختن فرضیات کلی به منظور تبیین واقعیاتی که تا به حال مشاهده شده است، و دوم، کوشش برای ترتیب دادن آزمایش‌های تعیین‌کننده برای این فرضیات (که اغلب مستلزم طراحی آزمایش‌های هوشمندانه است) تا ببینیم آیا دست‌کم در آن شرایط درست است یا نه. بنابراین ما هرگز با قاطعیت مطلق نمی‌توانیم بدانیم که یک نظریه علمی در همه جا و همه وقت صادق است؛ و حقیقت این است که در تاریخ علم بسیار برمی‌خوریم به مواردی که معلوم شده نظریه‌ای نادرست است یا این که فقط در حوزه‌ای محدودتر از آنچه پیش‌تر گمان می‌کردند، صادق است. اما این مسئله نباید اطمینان ما را به نظریات بنیادی، مثل قانون گرانش و قوانین ترکیب شیمیایی و انتخاب طبیعی به‌عنوان ساز و کار تکامل زیستی (فصل ۱۲ را ببینید) که بارها و بارها و در شرایط بسیار مختلف تأیید شده‌اند، خدشه‌دار کند. البته از لحاظ منطقی هنوز این امکان وجود دارد که برای این نظریات مثال نقض بیابیم، چون به هر حال این‌ها گزاره‌هایی تجربی است، اما با این همه می‌توانیم با اطمینان بگوییم که در درستی این نظریات هیچ شک و تردید معقولی راه ندارد.

### معرفت پیشینی

«پیشینی» و «پسینی» دو اصطلاح تخصصی در فلسفه است که عمدتاً برای اشاره به چگونگی دانستن و نه چستی آن‌چه دانسته شده به کار می‌رود. وقتی که چیزی را به طریق پیشینی می‌دانیم، آن را می‌دانیم و می‌توانیم ادعای مربوطه را بدون توسل به تجربه - عمدتاً تجربه ادراکی با استفاده از حواس - توجیه کنیم، حال آن‌که وقتی که چیزی را به صورت پسینی می‌دانیم، معرفت ما به آن بر اساس تجربه ادراکی است. (بنابراین، گزاره تجربی گزاره‌ای است که می‌شود آن را به طریق پسینی دانست و اصلاً لازم است که آن را به صورت پسینی توجیه کنیم.)

معرفت ما به صدق‌های تحلیلی معمولاً پیشینی است، در واقع به‌وضوح «می‌بینیم» (البته نه با چشم سر) که این گزاره‌ها باید درست باشند، اما این هم ممکن است که مثلاً یک صدق ریاضی را به‌واسطهٔ اطلاع مرجعی مطمئن یا استفاده از ماشین حساب یا رایانه بدانیم، بدون این که خودمان بفهمیم چرا آن گزاره صادق است. در این حالت آن صدق تحلیلی را به طریق پسینی دانسته‌ایم، چون برای توجیه ادعای خود باید به قابل اطمینان بودن فرد مطلع یا ماشین اتکا کنیم و این هم عاملی تجربی است. عکس این حالت، ادعای مناقشه‌برانگیز کانت است که می‌گوید ما به برخی صدق‌های بسیار اساسی ترکیبی (یعنی غیرتحلیلی) معرفت پیشینی داریم. در نظر کانت، قضایای ریاضی و بعضی احکام خاص دربارهٔ ساختار کلی تجربهٔ انسان (مانند این که هر پیشامدی علتی دارد) گزاره‌های ترکیبی پیشینی‌اند، چون صدق آن‌ها بنا به تعریف نیست، بلکه با توسل به قوانین ساخت ریاضی یا با استفاده از روش فلسفی کانت موسوم به «استدلال استعلایی» صدقشان را می‌توان نشان داد (فصل ۸ را ببینید).

تمایز پیشینی / پسینی کاربرد جانبی دیگری نیز دارد. مفاهیم (یا «تصورات») پیشینی (صرف‌نظر از این که چنین مفاهیمی وجود دارند یا نه)، [بنا به تعریف]، مفاهیمی است که از راه تجربه به‌دست نمی‌آید یا آموخته نمی‌شود، بلکه به یک معنا (که البته توضیح آن هم محل مناقشه است) از پیش در ذهن حاضر است. مفاهیم پسینی (که بیش‌تر به نام مفاهیم یا تصورات تجربی خوانده می‌شود) آن‌هایی است که از راه تجربه کسب می‌شود. طرفداران اصالت تجربه، مانند ارسطو، لاک، بارکلی، و هیوم منکر وجود مفاهیم پیشینی (یا «تصورات فطری») هستند، حال آن که عقل‌باورانی نظیر افلاطون و دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و کانت، هریک مطابق برداشت خود، این‌گونه مفاهیم را موجود می‌دانند.

## گزاره‌های متافیزیکی

پوپر ابطال‌پذیری را به‌عنوان معیاری برای تشخیص گزاره‌های علمی از گزاره‌های متافیزیکی پیشنهاد کرد. اما دقت داشته باشید که «علمی» بودن در این‌جا به معنای صادق بودن نیست، بلکه منظور فقط این است که ادعای مورد نظر از لحاظ تجربی این ویژگی اساسی را دارد که (احتمالاً با کمک برخی فرضیات کمکی که خود مستقلاً آزمون‌پذیرند) علی‌الاصول ممکن است مشاهداتی داشته باشیم که بر ضد آن باشند. به بیان دیگر، نامزدهای صدق علمی باید خود را در معرض آزمون مشاهدتی قرار دهند - آزمونی که ممکن است در آن برای همیشه مردود شوند یا زنده بمانند تا در روزی دیگر وارد مبارزه‌ای دیگر شوند و آزمون‌های دیگری را از سر بگذرانند تا از این طریق (دست کم به‌طور موقت) به جایگاه گزاره‌ای صادق دست یابند. «متافیزیک» واژه‌ای است که کاربردهای بسیاری داشته است؛ برخی دال بر حیثیت و احترام و بسیاری هم نه. گزاره‌های متافیزیکی از نظر پوپر بی‌معنا نیستند، حتی شاید کاملاً بی‌استفاده هم نباشند، اما قطعاً علمی نیستند.

برای مثال، یک گزاره متافیزیکی معمولی مانند این را در نظر بگیرید که می‌گوید ما انسان‌ها روح جاوید داریم (یا این که انسان در اصل روح جاوید است). تصور معمول (مثلاً در «دوگانه‌انگاری» افلاطون و دکارت) این است که روح جوهری غیرمادی و مشاهده‌ناپذیر است که در طول زمان دوام دارد. آیا هیچ مشاهده تجربی ممکن است بتواند وجود چنین ارواح غیرمادی نامیرایی را تأیید یا، از آن اساسی‌تر، ابطال کند؟ البته حالت خودآگاهی، اندیشه‌ها و احساسات و حتی حالات روحی‌مان در آنچه می‌گوییم و می‌کنیم و نحوه گفتار و رفتار ما بازتاب می‌یابد. اما این حقیقت بدیهی و پیش‌پاافتاده، هم در دیدگاه دوگانه‌انگارانه درباره طبیعت بشر و هم در دیدگاه ماده‌باورانه، مورد تأیید است و هیچ‌یک از طرفین نمی‌توانند از آن

به نفع خود استفاده کنند، چون ماده‌باوران خواهند گفت که حالات ذهنی ما به طریقی در حالات مغزی‌مان تجسم یافته‌اند. «روح‌باورانی» که اعتقاد دارند می‌توانند با مردگان ارتباط برقرار کنند مدعی‌اند که جلسات احضار و روحشان شاهدهی است بر ادامهٔ وجود افراد «در آن سوی دیگر». اما اعتبار این «شاهد» به شدت محل مناقشه است و معمولاً آن را در معرض بررسی‌های مستقل قرار نمی‌دهند. و حتی اگر «فرد واسط» (مدیوم) واقعاً در مورد یکی از حاضران جلسه به جزئیاتی پی‌ببرد که به طرق معمول نمی‌توانسته است به آن آگاهی داشته باشد، در این صورت باز هم فرضیهٔ ارتباط ذهنی (تله‌پاتی) ساده‌تر از فرضیهٔ ارتباط فرد واسط با مردگان است. و چون به نظر می‌رسد هیچ شاهد تجربی نباشد که بتواند مدرکی علیه دوگانه‌انگاری به‌شمار آید، پس این فرضیه‌ای علمی نیست، بلکه نظریه‌ای متافیزیکی است. اما در این صورت در مورد ماده‌باوری نیز همین قضیه برقرار است؛ چون تمام شواهد تجربی ممکن را قطعاً می‌توان در چارچوب ماده‌باورانه تعبیر کرد و بنابراین هیچ شاهد تجربی مخالف ماده‌باوری نمی‌توان داشت. البته ماده‌باوری را می‌توان دیدگاه ساده‌تری دانست، دست کم از این جهت که هویات کم‌تری را فرض می‌گیرد و برنامهٔ پژوهش علمی به‌منظور یافتن مبنای مادی برای تمام حالات ذهنی در مغز و دستگاه عصبی مرکزی را (که با همهٔ فراز و نشیب‌های خود هنوز در جریان است) تشویق می‌کند.

مثال دوگانه‌انگاری و ماده‌باوری این گمان را به شدت تقویت می‌کند که کوشش‌های فیلسوفان پیشین برای کنار گذاشتن احکام متافیزیکی به‌عنوان گزاره‌هایی بی‌معنا ممکن است نابسنده باشد. هیوم در قرن هجدهم، گنت در قرن نوزدهم، و شلیک و ایر در قرن بیستم (یا به اصطلاح پوزیتیویست‌های منطقی) همگی با درجات مختلفی از پیچیدگی در دفاع از این عقیده استدلال می‌کردند که هر گزاره‌ای که نه تحلیلی باشد و نه تجربی، بی‌معناست. (هر یک از آن‌ها هم نظریهٔ خاص خود را در مورد داوری‌های ارزشی ارائه می‌کردند به این مضمون که این‌ها واقعاً گزاره نیستند، بلکه مشوق عمل‌اند، یعنی نوعی جملهٔ امری با ظاهری مبدل.) اما اکنون تقریباً اتفاق نظر کلی

وجود دارد که این راهی بیش از اندازه کوتاه برای پاسخ به مسائل بزرگ فلسفی بوده است، نظیر بحث دوگانه‌انگاری و ماده‌باوری، موجبیت یا آزادی اراده، وجود خدا، پیشرفت تاریخ و مانند این‌ها. این ادعاها نه مثل «خوک‌های سبز می‌خروشد» (لویس کرول) و نه مثل «تصویرات بی‌رنگ سبز با خشم می‌خوانند» (نوام چامسکی) مهم‌اند و نه مثل «مرگ پایان زندگی است، اما بعضی افراد پس از مرگ زندگی می‌کنند» به‌وضوح واجد تناقض است. گزاره‌های متافیزیکی مجموعه‌ای پیچیده‌تر و درهم‌آمیخته‌تر از آن است که بتوانیم به دلیل بی‌معنابودن یکسره کنارشان بگذاریم، بلکه هر کدام از آن‌ها نیازمند توجه خاص است.

اما این چالش هنوز باقی است که اگر گزاره‌ای نه داوری ارزشی باشد، نه صادق بنا به تعریف، و نه به لحاظ تجربی آزمون‌پذیر، آن‌گاه وضعیت دشوار و پیچیده‌ای خواهد داشت. نمونه‌های فوق‌نشان می‌دهند که بعضی از جالب‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین ادعاها دربارهٔ طبیعت بشر ممکن است اصلاً گزاره‌های علمی، که به لحاظ تجربی آزمون‌پذیرند، نباشند. این مسئله لزوماً سبب نمی‌شود که آن‌ها را بی‌درنگ کنار بگذاریم، اما مهم است که به این مسئله اذعان داشته باشیم تا بعد نخواهیم ادعا کنیم این‌گونه گزاره‌ها شأن صدق‌های علمی را دارند که از طریق مشاهدات عینی و استدلال‌های کاملاً عقلانی مستقل از هر زمینهٔ فرهنگی خاص اثبات شده‌اند. شاید این گزاره‌های متافیزیکی کارکرد مشروع دیگری داشته باشند، اما بهتر است که در هر مورد به‌دقت بررسی کنیم که این کارکرد چه چیزی می‌تواند باشد.

درس‌های مربوط به فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ زبان، نظریهٔ معرفت، و فلسفهٔ علم این موضوعات را عمیق‌تر واری می‌کنند. اما هدف این کتاب این است که نظریات دربارهٔ طبیعت بشر را با جزئیات ملموس بررسی کند، پس در ادامه به همین کار می‌پردازیم.