

Examination and Critique of the Political Anthropology of Contemporary Western Schools of Thought

✉ **Seyyed Mahdi Seyyediyan**  / Assistant Professor, Political Science Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
seyyediyan@iki.ac.ir

Mohsen Rezvani / Associate Professor, Political Science Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
rezvani@iki.ac.ir

Received: 2019/01/16 - **Accepted:** 2025/11/05

Abstract

Political anthropology is a field of knowledge that rationally examines human dimensions in relation to political matters. The interpretation and understanding of contemporary Western thought on this issue has various components that warrant reflection and critique. The main question of this paper is: What is the critique of the interpretation of the philosophers of contemporary Western political schools (Popper, Marcuse, and Sandel) regarding the three components of human nature, knowledge, and ultimate purpose? We have examined the answer to this question with the aim of explaining, describing, and critiquing the political anthropology of contemporary Western schools using a method based on description and analysis. The political anthropology of contemporary Western schools is critiqued from multiple angles: lack of a holistic view of man; emphasis on materialism and considering human nature as one-dimensional; validating conjectural ends instead of certain objectives concerning man; utilitarianism, aversion to virtue, and extreme voluntarism; lack of worthy leadership for human political life; disregard for the principle of monotheism in human creation; and ultimately, intellectual chaos regarding man.

Keywords: anthropology, political anthropology, political schools of thought, contemporary west

بررسی و نقد انسان‌شناسی سیاسی مکاتب غرب معاصر

seyyediyani@iki.ac.ir

rezvani@iki.ac.ir

✉ سیدمهدی سیدیان / استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

محسن رضوانی / دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴

چکیده

انسان‌شناسی سیاسی دانشی است که با نگاه عقلی به بررسی ابعاد انسان در ارتباط با امور سیاسی می‌پردازد. تفسیر و برداشت غرب معاصر از این مسئله دارای مؤلفه‌های متفاوتی است که جای تأمل و نقد دارد. پرسش اساسی این نوشتار این است که نقد برداشت فلاسفه مکاتب سیاسی غرب معاصر (پوپر، مارکوزه و سندل) از سه مؤلفه سرشت، معرفت و غایت انسان چیست؟ پاسخ به این پرسش را با هدف تبیین، توصیف و نقد انسان‌شناسی سیاسی مکاتب غرب معاصر با روش مبتنی بر توصیف و تحلیل بررسی کرده‌ایم. انسان‌شناسی سیاسی مکاتب غرب معاصر از زوایای متعددی مورد نقد است: فقدان نگاه کلی‌نگر به انسان؛ تأکید بر مادیت و تک‌بعدی دانستن سرشت انسان؛ اعتباربخشی به غایات ظنی به جای اهداف یقینی در باب انسان؛ فایده‌محوری، فضیلت‌گریزی و اختیارگرایی افراطی؛ فقدان رهبری شایسته برای حیات سیاسی انسان؛ نادیده‌انگاری اصل توحید در آفرینش انسان؛ و در نهایت، هرچومرج اندیشه‌ای در باب انسان.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، انسان‌شناسی سیاسی، مکاتب سیاسی، غرب معاصر.

مقدمه

انسان‌شناسی سیاسی، بررسی ماهیت و ابعاد انسان با روش عقلی است. تمایز انسان‌شناسی سیاسی با فلسفی در این است که انسان‌شناسی فلسفی بدون توجه به ابعاد سیاسی به بررسی انسان می‌پردازد؛ اما انسان‌شناسی سیاسی به بررسی انسان در پیوند با امور سیاسی با روش عقلی می‌پردازد. ترجیح روش عقلی از آن روست که سایر انواع انسان‌شناسی با روش‌های دیگر و با عناوین دیگری از جمله مردم‌شناسی، تعریف می‌شود. اساساً انسان‌شناسی فلسفی یا عقلی بخشی از مبانی هر فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهد؛ خواه فیلسوفان سیاسی آشکارا به این ارتباط توجه کرده باشند یا اینکه پوشیده مانده باشد.

برخی بر این باورند که انسان‌شناسی دارای مبانی بعیده نسبت به سیاست است و می‌توان از مبانی قریب آن، که به مباحث سیاسی نزدیک است، نام برد. ذات‌گرایی و پذیرش سرشت مشترک انسانی، برابری ذاتی انسان‌ها، کرامت ذاتی انسان‌ها، اصالت روح و نفی طبیعت‌گرایی، تحلیل تک‌ساحتی یا چندساحتی از انسان و نفی خودآیینی بشر، از مبانی قریب به فلسفه سیاسی معرفی شده‌اند (واعظی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۲-۲۰۶).

شاید بتوان فهرست برخی از مباحث انسان‌شناختی مطرح در حوزه سیاست را چنین ارائه کرد: آیا آدمیان، ذات و طبیعت مشترکی دارند؟ ذات انسان شر است یا خیر؟ آیا انسان‌ها ذاتاً برابرند؟ آیا برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر ولایت دارند یا اینکه اصل، عدم ولایت انسانی بر انسان دیگر است؟ آیا انسان‌ها بر خود مالکیت و اختیار تام دارند؟ حب ذات انسان چیست؟ آیا انسان موجودی تک‌ساحتی است یا چندساحتی؟ قلمرو استقلال ذاتی و خودآیین بودن انسان تا کجاست؟ عبودیت انسان به چه معناست؟ رابطه فرد و اجتماع چگونه است؟ فرد مقدم است یا جمع؟ هویت فردی و هویت جمعی چگونه تفسیر می‌شود؟ هدف انسان چیست؟ فضایل انسانی کدام است؟ هدف‌گرایی و سعادت‌گرایی انسان در عرصه سیاسی چگونه است؟ تغییر و تحول‌پذیری انسان یا صیورت انسان، چگونه در ارتباط با عرصه‌های سیاسی وجود وی لحاظ می‌شود؟ و...

اینها برخی از پرسش‌های اساسی در عرصه انسان‌شناسی سیاسی‌اند که می‌توانند موضوع این بخش از دانش و معرفت سیاسی را مشخص‌تر کنند. طرح این پرسش‌ها از این روست که دورنمایی از ابعاد مسئله انسان‌شناسی سیاسی ترسیم شود. لزوماً نمی‌توان به همه این پرسش‌ها در یک پژوهش محدود پاسخ داد؛ اما طرح سؤالات می‌تواند به روشن‌تر شدن زوایای موضوع کمک کند. به‌طور مشخص‌تر می‌توان تلقی‌های گوناگون از انسان را در قالب اینکه انسان عبارت است از حیوان سیاسی، حیوان اجتماعی، حیوان مدنی یا حیوان الهی، تصویر کرد. پس پرسش اصلی این است که نقد انسان‌شناسی مکاتب غرب معاصر چیست. پرسش‌های فرعی هم در قالب ماهیت انسان، معرفت انسان و غایت انسان از منظر مکاتب و فلاسفه سیاسی منتخب این مقاله تدوین می‌شود.

نوآوری این نوشتار در این است که به نقد فلاسفه و انسان‌شناسان سیاسی معاصر غرب پرداخته است. سه مکتب اصلی در اندیشه سیاسی معاصر غرب، اختیارگرایی (Liberalism)، اجتماع‌گرایی (Socialism) و فضیلت‌گرایی (Virtueism) است که به‌طرز ویژه‌ای برجسته‌اند و توانسته‌اند در حوزه عمل سیاسی نیز مدعی باشند و حتی به‌دنبال تحقق اندیشه خود در عرصه حیات اجتماعی باشند. این نوع فلسفه‌ها را معمولاً تحت عنوان ایدئولوژی سیاسی هم نام می‌برند. کارل پوپر نماینده اندیشه و فلسفه سیاسی لیبرالی است که به‌طرز مشتاقانه‌ای به دفاع از ایده‌های لیبرالی می‌پردازد. هربرت مارکوزه، نماینده مکتب سوسیالیسم، مخصوصاً در قامت جدید آن و در قالب مکتب فرانکفورت است و نهایتاً مایکل سندل نیز به‌جهت تأثیر بسیار زیاد جماعت‌گرایان یا فضیلت‌گرایان و ادبیات قوی ایشان در دفاع از اصول انسان‌شناختی این مکتب، برجسته است. از میان ویژگی‌های متعددی که برای انسان مدرن و معاصر غربی برشمردیم، تنها سه عنصر اساسی و تعیین‌کننده را، که بازتاب‌دهنده کل فلسفه سیاسی فیلسوفان یادشده و انسان‌شناسی ایشان به‌طور مختصر و گویاست، انتخاب کردیم. از این‌رو به سرشت انسان، معرفت انسان و غایت انسان، از منظر اندیشمندان یادشده و نمایندگان سه مکتب سیاسی غرب معاصر خواهیم پرداخت.

۱. ماهیت انسان

ساده‌ترین مبحث در باب ماهیت و سرشت انسان را در قالب خیر یا شر بودن انسان صورت‌بندی می‌کنند. از این‌رو پرسش ما از هر اندیشمندی این است که انسان پاک‌طینت است یا بدسرشت؟ ذات بشر خوب است یا بد؟ خیر است یا شر؟ با انسان‌های شریف و پاکی مواجهیم که درصدد تعاون و همکاری با یکدیگرند یا با افراد گرگ‌صفتی مواجهیم که هر آن در کمین برای دریدن انسان‌های دیگرند؟ پس منظور از ماهیت انسان آن دسته از خصوصیات است که انسان‌ها نه به‌واسطه تعینات خاص اجتماعی و تاریخی، بلکه به‌دلیل ساختار و هویت وجودی خویش از آن برخوردارند (شجاعیان، ۱۳۹۶، ص ۷).

۱-۱. ماهیت انسان در اندیشه پوپر

آیا سرشت انسان خیر است یا شر؟ آنچه در اندیشه پوپر به‌دنبال این پاسخ گشتیم، این بود که وی از چنین پرسشی یک گام فروتر نهاده است و دغدغه او به‌سان اندیشمندان کلاسیک غرب، مانند افلاطون و ارسطو، نیست. آنچه دعوای هابز، لاک و روسو درباره انسان بود، دغدغه پوپر نیست. مسئله پوپر عمیق و بنیادین نیست. مسئله او بر مجموعه‌ای از مفروضات لیبرال دموکراسی استوار است. پرسش او سطحی و روبنایی است. او به‌دنبال انسان آزاد است. تمام هویت انسان را در جامعه باز می‌داند، نه اسیر آداب و رسوم و خرافات. پوپر به‌نقل از پریکلس آتنی و در تأیید مطلوب بودن جامعه باز می‌نویسد: اگرچه تنها چند کس می‌توانند سیاستی را پدید آورند، اما ما همه می‌توانیم

درباره‌اش داوری کنیم. این ایده پوپر ریشه در ذات نظریه ابطال‌گرایی او دارد (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷).

انسان آزاد و جامعه باز نهایت دغدغه پوپر در ترسیم انسان‌شناسی سیاسی اوست. انسانی که آزاد است، اسیر تعینات رهبران جامعه یا ایده‌پردازان و ویژگی‌های ساختارهای سیاسی، جامعه و اجتماع بسته نیست؛ می‌تواند به هر امری نقدی وارد کند و تلاش او صرفاً وقتی معنا می‌یابد که درصدد نقد و شکستن امور و گزاره‌های پذیرفته‌شده جامعه و بزرگان آن باشد. البته از دید پوپر، نوعی هرج‌ومرج فکری و اندیشه‌ای هم مردود است؛ اما باید اذعان کرد که نتیجه چنین تفکری جز هرج‌ومرج و عدم احترام به سنت اندیشه‌ای آرمان‌گرایانی چون افلاطون نخواهد بود. پس انسان‌شناسی پوپر مساوی است با ارائه تعریفی از انسان آزاد در جامعه‌ای آزاد؛ آزادی از اقتدار و تعصب؛ آزاد و رها از بردگی نیروهای جادویی و قبیله‌ای؛ آزاد در شکوفایی توان‌های سنجش‌گرانه انسان (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵-۱۷).

۱-۲. ماهیت انسان در اندیشه مارکوزه

نظر به رویکرد سوسیالیستی مارکوزه، طبیعتاً باید توقع تصویر اقتصادی و مادی‌گرا از انسان داشته باشیم. نسبت سوسیالیسم، مارکسیسم و نومارکسیسم، عام، خاص و اخص است. مارکوزه به معنای عام سوسیالیست، به معنای خاص مارکسیست و به معنای اخص نومارکسیست است. اساساً بنیان دو مکتب لیبرالیسم و سوسیالیسم بر ماده‌گرایی و سکولاریسم است؛ اما مارکوزه تحت تأثیر اندیشه‌های هایدگر و اگزیستانسیالیسم نیز هست؛ لذا اندیشه‌های او رنگ‌وبوی انتولوژیک و اقتصادی را توأمان داراست. همچنین او تحت تأثیر هگل و روش اندیشه دیالکتیکی او نیز هست؛ بنابراین به تضاد و انتقاد در سطح فردی و اجتماعی اعتقاد دارد. به‌هرحال او درصدد است که انسان‌شناسی مدنظر خود را تبیین کند و توضیح دهد. از نظر مارکوزه، مقام و منزلت واقعی انسان تحت سیطره ارزش‌های مادی دنیای سرمایه‌داری واقع شده است و «تکنولوژی» ابزار آزادی‌خواهی است؛ اما کاربرد و محدودیت آن در جامعه سرکوبگر، آن را به ابزار سلطه مبدل می‌کند. اتومبیل سرکوبگر نیست؛ تلویزیون سرکوبگر نیست؛ لوازم خانگی سرکوبگر نیستند؛ اما اتومبیل، تلویزیون و لوازمی که بر اساس الزام‌های مبادله سودآور ساخته می‌شوند، به جزئی جدانشدنی از وجود مردم، جزئی برای «تحقق بخشیدن» به وجودشان، مبدل شده‌اند. از این‌رو مردم باید بخشی از وجود خویش را در بازار بخردند. این موجودیت، به مفهوم تحقق سرمایه است.

فرد بر نقش و محتوای نیازهایش هیچ گونه نظارتی ندارد. نیازها توسط عوامل بیرونی پدیدار می‌شوند. هرگونه آزادی، نخست مستلزم شناخت انواع بردگی است. حال آنکه امروزه به‌نظر می‌رسد مردم به‌دلیل تأمین نیازهای روزمره، که شاید مهم‌تر از اندیشیدن درباره آزادی و بردگی است، با یادآوری این مسائل خود را ناراحت نمی‌کنند. این طرز فکر، بزرگ‌ترین اشتباه است. ویژگی جامعه‌های صنعتی پیشرفته، سرکوب نیازهایی است که برای دستیابی به آزادی و رهایی پدید آمده‌اند؛ از جمله آزاد شدن از قید و بندهایی که آسایش و رفاه نامیده

می‌شوند؛ همچنین سرکوب نیازهایی که حمایت از نیروی ویران‌کننده نظام‌های سرمایه‌داری و جامعه‌های به‌اصطلاح مرفه را بر عهده گرفته‌اند (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱-۴۲).

۳-۱. ماهیت انسان در اندیشه سندل

مایکل سندل در تعریف هویت و سرشت انسان، به فرهنگ هر جماعتی توجه دارد. او معتقد است که هویت فرد انسان در جمع‌هایی که عضو آنهاست و از تعهداتی که بر اثر عضویت در آنها پیدا می‌کند، شکل می‌گیرد. کتاب لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت در نقد دیدگاه کسانی است که به عدم ابتدائی نظریه سیاسی بر مفهوم و برداشت خاصی از خیر یا ماهیت انسان یا ارزش‌های اخلاقی یا فضیلت‌محوری معتقدند. از نگاه لیبرال‌ها، «خود» قابل انتزاع از همه جوامع است؛ به این صورت که افراد در کشورهای مختلف کمونیستی، اسلامی و غربی، یک «خود» واحدند. این خود واحد عبارت است از «انسان بما هو انسان». پس انسان از نگاه لیبرال‌ها انسان است؛ فرقی ندارد که مسلمان باشد، مارکسیست یا لیبرال. جماعت‌گرایان یا فضیلت‌گرایان، برعکس لیبرال‌ها، بر این اعتقادند که «خود» ریشه در سنت و فرهنگ دارد؛ پس «خود» مسلمانان ریشه در فرهنگ و سنت مسلمانان دارد؛ «خود» ژاپنی‌ها هم ریشه در سنت و فرهنگشان دارد. بنابراین طبق تعریف لیبرال‌ها، «خود» نامقید است؛ چون به ذات بشری او بازگشت دارد؛ و طبق تعریف جماعت‌گرایان، مقید به سنت و فرهنگ است؛ چون در تحقق اجتماعی آن، مقید به فرهنگ پیرامون خود است.

«اولویت حق بر سعادت»، «بی‌طرفی دولت» و «تلقی انسان به‌مثابه فرد فارغ‌البال» سه مفهوم اساسی در فلسفه سیاسی سندل است. سندل تمام هویت انسان را در فضیلت‌محوری او می‌داند. فرد به‌تبع اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، با فضایی درگیر می‌شود و از آنها رنگ می‌پذیرد. جمع تمام فضایل در انسان، مخصوصاً فضیلت عدالت، موجب می‌شود که انسان در عرصه حیات سیاسی و اجتماعی دارای شکوفایی و دارای حس دستیابی به اهداف خلقت خود شود؛ اما به‌نظر می‌رسد که صرفاً یک انسان یا جامعه فضیلت‌محور تمام‌کننده شرایط لازم برای تحقق هدف خلقت انسان نیست؛ زیرا انسان نیاز دارد که پس از فضیلت‌مند شدن، به‌سوی هدفی بالاتر و فراتر از اصول انسانی و اخلاقی فردی حرکت کند. منظور سندل از اصول انسانی و اصول اخلاق فردی، اصولی است که مورد توافق انسان‌ها، فارغ از هر دین و مذهبی است. در میان فضایل نیز سندل بالاترین فضیلت را عدالت می‌داند و از نظر وی، زمانی انسان تحقق کامل یافته است که از نهایت درجه عدالت برخوردار شود.

۲. معرفت انسان

معرفت انسان و بهره‌مندی وی از ابزار عقل به‌عنوان مبنایی برای هویت‌یابی انسان در میان سایر موجودات و مخلوقات، بحثی است که در امور سیاسی و فلسفه سیاسی نیز بازتاب ویژه خود را دارد. عقل،

ابزاری برای ساختن تصمیم و شکل‌گیری ارادهٔ انسان است. شکوفایی انسان در قالب اعمال ارادهٔ آزاد، یکی از دغدغه‌های اندیشمندان غربی است. آنها تمام همت و هویت اندیشه‌ای خود را به کار می‌برند تا به آزادی فکری انسان غربی و قدرت انتخاب او خدشه‌ای وارد نشود.

۲-۱. معرفت انسان در اندیشهٔ پوپر

کارل پوپر را می‌توان برجسته‌ترین نمایندهٔ فکری خردگرایی سنجشگر دانست. این نحلهٔ فکری، بیش از آنکه به دنبال مسائل آکادمیک فلسفی باشد، خود را متوجه علوم تجربی می‌داند و به طرح پرسش‌های واقعی سیاست عملی می‌پردازد. پوپر معتقد است که اندیشهٔ فلسفی باید مشغولیت همهٔ روشنفکران باشد. دشوارگویان و دشوارنویسان به کرات مورد سرزنش پوپر واقع شده‌اند و وی آنان را به جادوگرانی تشبیه می‌کند که خود را در پشت چادری از الفاظ پرطمطراق پنهان کرده‌اند تا همگان ببیندارند که فلسفه چیزی پیچیده و اسرارآمیز و مذهب خردمندان است و نمی‌توان رموز آن را بر مردم عادی آشکار کرد (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵-۱۷). اندیشهٔ پوپر، از یک سو متأثر از فلسفهٔ سقراط و از سوی دیگر تحت تأثیر فلسفهٔ روشنگری است. این جملهٔ معروف سقراط که «می‌دانم که هیچ نمی‌دانم»، بی‌تردید در شیوهٔ تفکر پوپر نقش بزرگی داشته است: «هنگامی که به بی‌کرانگی آسمان پرستاره نظر می‌دوزیم، تخمینی از بی‌کرانگی نادانی خود به دست می‌آوریم. اگرچه عظمت کیهان ژرف‌ترین دلیل نادانی ما نیست، اما یکی از دلایل آن است». پوپر متفکرانی را که با اندیشه‌های خود عملاً در خدمت خودکامگان و راه‌گشای حکومت‌های جبار بوده‌اند، «پیامبران کاذب» می‌نامد (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵-۱۷).

پوپر واقعیت را به بخش‌های سه‌گانه تقسیم می‌کند و نام هر بخش را جهان می‌گذارد و ترتیب سه جهان را بر پایهٔ قدمت آنها می‌داند: جهان اول دربرگیرندهٔ واقعیت‌های مادی است؛ جهان دوم جهان تجربه‌های مستقیم و ذهنی آگاهانه و غیرآگاهانه است که شامل انسان و موجودات زندهٔ دیگر نیز که دارای تجربه‌هایی از این دست باشند، می‌شود؛ اما جهان سوم، که مردم‌شناسان آن را «فرهنگ» می‌نامند، جهان فرآورده‌های عینی روح انسانی و جهان فرآورده‌های بخش انسانی جهان دوم است. این جهان، دربرگیرندهٔ چیزهایی مانند علوم انسانی، کتاب‌ها، سمفونی‌ها، آثار نقاشی و مجسمه‌سازی و درعین حال محصولاتی چون رایانه و هواپیما و سایر اشیای مادی نیز هست که هم‌زمان به جهان اول نیز تعلق دارند. این سه جهان در کنش متقابل با هم هستند و به‌نوعی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. پوپر برعکس استقراگرایان که عقیده داشتند علم از مشاهده آغاز می‌شود، بر این عقیده بود که علم از مسائل آغاز می‌شود و به مسائل نیز خاتمه می‌یابد. هیچ منبع معرفتی برای پوپر معتبر نیست، جز آنچه در کشاکش مسئله‌محوری حاصل می‌شود. این دیدگاه پوپر به سرعت به نسبی‌گرایی منجر می‌شود. البته انکار منبع تجربه و مشاهده از سوی پوپر، حتی برای اموری که صرفاً از راه تجربه اثبات‌پذیرند، نوعی تکلف و بیان

مطالب بدون دلیل است که به مقاومت وی در برابر حقیقت در این گونه امور منجر شده است.

او درباره نقد، حتی به خودش و فلسفه‌اش، معتقد است: اگر مسئله‌ای که من تلاش می‌کنم آن را از طریق فرضیه خود توضیح دهم، برایت جالب است، می‌توانی به من لطف بزرگی بکنی و آن اینکه فرضیه مرا به‌طور واقع‌گرایانه و تأنجا که برایت امکان‌پذیر است، مورد نقد و سنجش قرار دهی و با آزمونی ادعای مرا ابطال کنی. من حاضرم تو را در ابطال فرضیه‌ام با تمام نیرو یاری دهم (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵-۱۷). آنچه گذشت، دیدگاه پوپر در حوزه معرفت است.

۲-۲. معرفت انسان در اندیشه مارکوزه

اما از دید مارکوزه، وظیفه اساسی فلسفه در انتقاد از همه چیز است. از «انتقاد از همه چیز» است که معرفت انسان حاصل می‌شود. او معتقد است تفکر مابعدالطبیعه، که در گذشته قلمرو اساسی و راستین اندیشه خردگرا بود، اینک به‌صورت تفکری غیرمنطقی و غیرعلمی معرفی شده است. این طرز تلقی باعث شده است که خرد ما برتری جویی و استعلا را به‌دور افکند و در حوزه واقعیت توقف کند. علم و روش علمی موجود ذاتاً محدود به عقلانی کردن و تضمین جهان زندگی موجود و مستقر است؛ زیرا نمی‌تواند شیوه کیفی تازه‌ای از دیدن، و روابط کمی تازه‌ای میان انسان‌ها و انسان و طبیعت را به‌تصور درآورد (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵). مارکوزه به دنبال ایجاد علمی است که رهایی‌بخش باشد تا ایجادکننده سلطه (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۸۳).

مارکوزه معتقد است که ملت‌های آلمانی تحت تأثیر دین مسیحیت نخستین ملت‌هایی بودند که به این آگاهی دست یافتند که انسان به‌عنوان انسان آزاد است. این آزادی ذهن است که ذات انسان را می‌سازد. او می‌گوید که چون ما انسان‌های آزادی نیستیم، نمی‌توانیم تصور درستی از حکومت دلخواه انسان آزاد داشته باشیم و جامعه سوسیالیستی به‌معنای ایدئال بودن همه چیز نیست؛ بلکه در چنین جامعه‌ای شاید انسان بتواند برای نخستین بار کرداری به‌راستی نیکو و همدردانه داشته باشد.

به‌عقیده مارکوزه، دیگر نمی‌توان آن‌گونه که در تحلیل سنتی مارکسیستی معمول بود، از رشد آگاهی اجتماعی به‌وسیله هستی اجتماعی سخن گفت. لازم به یادآوری است که مارکوزه، هم منتقد جدی لیبرالیسم است و هم حتی به سوسیالیسم و مارکسیسم نقد دارد. او معتقد است که در شرایط کنونی، آگاهی به‌وسیله نظام اجتماعی جذب می‌شود و از آغاز و در هسته به‌وسیله آن شکل و رنگ می‌گیرد. بنابراین، نتیجه دیگر انطباق و هماهنگ‌سازی نیست؛ بلکه تقلید است: یک‌گونه شدن بی‌واسطه فرد با جامعه خود؛ و از این راه، با جامعه چنان یک کل. بدین‌سان، آگاهی که به‌وسیله گسترش جامعه تکنولوژیک فروبلعیده می‌شود، در همه پهنه‌ها و ابعاد زندگی اجتماعی آشکار می‌شود. نتیجه آن است که نظام نیازمندی‌های انسان‌ها دیگر در برابر شرایط و مناسبات اجتماعی،

آن‌گونه‌که پیش از آن بود، دارای استقلال نسبی نیست؛ بلکه نظام نیازهای انسانی نیز خود چنان پاره‌ای و عاملی فعال در این جامعه، دیگرشکل می‌شود و به‌نحوی تردستانه دستکاری می‌گردد.

ازسوی دیگر، نظریه انتقادی یا به‌تعبیر مارکوزه «انتقاد انقلابی» از این نظام، اگر هم اصلاً امکان داشته باشد، باید مفهومی کاملاً نوین از هستی انسانی، بنیاد آن، هدف نهایی آن و همچنین خودآگاهی انسانی پدید آورد و گسترش دهد. هدف مارکوزه، انتقاد از جوامع پیشرفته سرمایه‌داری یا صنعتی است. جامعه صنعتی نیز شامل هم جوامع غربی و هم جوامع سوسیالیستی است. نکته اساسی، تأکید بر نقش محوری نقد و انتقاد مطلق است که موجب معرفت برای انسان در جامعه سیاسی خود می‌شود.

۳-۲. معرفت انسان در اندیشه سندل

به‌اعتقاد سندل، انسان مدرن در همه امور هستی خود در معرض تهدید است. تلقی انسان در جامعه مدرن کنونی، بیشتر بر معیار نفع‌انگاری و واقع‌نگری است؛ ازاین‌رو انسان در جامعه مدرن دچار مسخ‌شدگی است. عقل و عقلانیت انسان نیز در بستر اندیشه مدرنیستی و جامعه مصرف‌گرا توجیه می‌گردد. معرفت انسان در چنین جامعه‌ای تحت تأثیر حاکمیت نفع‌انگارانه دچار تغییر می‌شود. جهت‌گیری انسان برای کسب معرفت انسانی، انتخاب روش استحصال معرفت و بررسی معرفت ایجادشده، همه بر مدار نوع نگاه به انسان شکل می‌گیرد. نگاه عادلانه‌ای به انسان وجود ندارد. انسان عمل‌گرا، در تکوین اراده و اختیار خویش نیز مقهور جامعه و خصایص ویژه آن در قالب جامعه آزادی‌خواه مادی‌گرا خواهد بود. هدف سیاست در جامعه سرمایه‌داری غرب، تضمین آزادی و حس انتخابگری انسان است. این هدف را لیبرالیسم در قالب دولت رفاه دنبال می‌کند.

سندل در نقد سوژه‌محوری غرب یا خودبنیادی خرد انسان، به فدا شدن فضایل انسانی همچون عدالت، ایثار و فداکاری در قربانگاه فردمحوری لیبرالی اشاره دارد؛ چراکه اولویت سوژه، تنها می‌تواند به‌معنای اولویت فرد باشد و ازاین‌رو ادراک را به‌نفع ارزش‌های فردگرایانه، که برای سنت لیبرالی آشنایند، تحت تأثیر قرار می‌دهد. عدالت تنها دارای اولویت به‌نظر می‌رسد؛ چون این فردگرایی نوعاً به ادعاهایی متعارض پروبال می‌دهد. ازاین‌رو محدودیت‌های عدالت منوط به امکان‌پذیری گسترش آن دست فضایل جمعی چون ایثار و نیکوکاری است که از اضطراب تعارض‌ها می‌کاهند؛ اما اینها دقیقاً فضایی‌اند که احتمال شکوفایی‌شان در جامعه‌ای استوار بر فروش فردگرایانه، از همه کمتر است. خلاصه، آرمان جامعه‌ای که اصول بی‌طرف و خنثی بر آن حکم می‌رانند، نوید دروغین لیبرالیسم است. لیبرالیسم ارزش‌های فردگرایانه را تصدیق می‌کند و باین‌حال به بی‌طرفی‌ای وانمود می‌کند که هیچ‌گاه نمی‌توان به آن دست یافت.

۳. غایت انسان

معنای زندگی، گمشده‌اندیشمندان غرب معاصر است که به‌شدت به تکاپو افتاده‌اند تا برای آن محملی دست‌وپا کنند. عرفان‌های کاذب از این خلأ سوءاستفاده کرده‌اند و اهداف فرضی و غیرحقیقی را معنای حقیقی زندگی و گمشده‌انسان معاصر جلوه می‌دهند.

۳-۱. غایت انسان در اندیشه پوپر

از منظر پوپر، هدف و غایت انسان از زندگی اجتماعی، دستیابی به جامعه‌ای باز و آزاد است، نه تلاش برای دستیابی به بالاترین خیر جامعه. پوپر درباره کتاب جامعه باز و دشمنانش می‌گوید: در این کتاب کوشیده‌ام نشان دهم که این تمدن هنوز تکانی را که در زایش بر آن وارد آمده، به‌تمام پشت سر نگذاشته است؛ یعنی انتقال یا گذر از جامعه قبیله‌ای یا جامعه بسته (همراه با تسلیم در برابر نیروهای جادویی و ساحرانه) به جامعه باز، که قوای نقادی آدمی را آزاد می‌کند (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸).

ما هرگز نمی‌توانیم به معصومیت و زیبایی ادعایی جامعه بسته بازگردیم. رؤیای ما از بهشت، ممکن نیست روی زمین به حقیقت پیوندد. به‌محض اینکه به عقل خویش متکی شویم و قوه نقد و سنجش خود را به‌کار گیریم، به‌مجرد اینکه احساس کنیم باید عهده‌دار مسئولیت‌های شخصی شویم و درعین حال مسئولیت پیشبرد معرفت و دانش را نیز بر دوش کشیم، دیگر نخواهیم توانست به وضعی بازگردیم که در آن بی‌چون‌وچرا در برابر جادوی قبیله سر بنهیم. برای کسانی که از میوه درخت معرفت بچشند، بهشت رخت برمی‌بندد. هیچ بازگشتی به وضع هماهنگ طبیعی امکان‌پذیر نیست. اگر بازگردیم، باید آن راه را تا انتها بپیماییم؛ باید به حیوانات رجعت کنیم. این مسئله‌ای است که باید با صراحت و شهادت با آن روبه‌رو شویم؛ هرچند چنین کاری نزدان دشوار باشد. اگر در رؤیای بازگشت به عهد کودکی فرورویم، اگر وسوسه شویم که به دیگران تکیه کنیم و از این راه خوش و خوشبخت شویم، اگر از کشیدن بار مشقت شانه تهی کنیم (بار آدمیت و مروت و عقل و مسئولیت)، اگر هراس به دل راه دهیم و از این فشار تن بزنیم، آن‌گاه دست‌کم باید با درک روشن‌تصمیمی که در پیش داریم، به خود نیرو ببخشیم. می‌توانیم راه رجعت به حیوانات را در پیش گیریم؛ ولی اگر می‌خواهیم انسان بمانیم، یک راه بیشتر نیست و آن راه، ورود به جامعه باز است و بس (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱۹).

مطابق آرای پوپر، مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی، غیرعقلانی و غیرعلمی است. باید گام‌به‌گام به‌سوی جامعه موردنظر حرکت کرد که وی از آن با عنوان مهندسی اجتماعی تدریجی نام می‌برد. به‌گفته وی، مبانی فلسفه سیاسی افلاطون، این بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین دشمن جامعه باز، بر اساس اوتوپانیسم و تاریخی‌گری استوار شده است که هر دوی این مبانی ویژه، دشمنان فکری جامعه باز و دموکراسی به‌شمار می‌روند. از این منظر،

پوپر با طرح و تدوین مهندسی اجتماعی گام به گام، ضمن رد نظریه‌های کلی‌نگرانه و ناکجاآبادی و اجتناب از پیامدها و تبعات ویرانگر و جبران‌ناشدنی نقشه‌های اتوپایی، که خاص جوامع توتالیتار و بسته است، به‌سوی جامعه‌ای باز و دموکراتیک، که در آن امکان اصلاح و تغییر سیاست‌های غلط وجود دارد، سوق می‌یابد. سیاستمداری که مهندسی جزء به جزء را انتخاب می‌کند، می‌داند که کمال اگر اصولاً دستیاب باشد، بسیار دور است. بنابراین، روشی را اختیار می‌کند برای جست‌وجو و مبارزه با بزرگ‌ترین و عاجل‌ترین بدی‌های گریبانگیر جامعه؛ نه جست‌وجو و مبارزه در راه بزرگ‌ترین خیر نهایی برای آن. تلاشی که به‌شیوه ناکجاآبادی صورت بگیرد و بخواهد با استفاده از نقشه تمام جامعه، دولتی آرمانی یا مثالی تأسیس کند، مقتضی حکومت متمرکز و نیرومند عده‌ای قلیل خواهد بود و بنابراین احتمالاً به دیکتاتوری خواهد انجامید (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۶).

به نظر پوپر، حقیقت به‌صورت عینی وجود دارد و هدف اصلی انسان باید جست‌وجوی مستمر آن باشد. پوپر استنتاج «باید از هست» را انکار می‌کند؛ چون می‌خواهد از دیکتاتوری و یکی شدن زور و حق جلوگیری کند. او می‌گوید: می‌توان نتیجه گرفت که این‌گونه موضع‌تک‌بنی، یعنی فلسفه وحدت واقعیات و شاخص‌ها، خطرناک است؛ زیرا حتی در جایی که شاخص‌ها را با واقعیات موجود یکی نمی‌شمارند و نمی‌گویند که در حال حاضر زور، حق است، لزوماً به جایی می‌رسند که باید بگویند در آینده، زور و حق یکی خواهند بود (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۳۰۶).

به‌طور کلی در اندیشه غرب، برخی از فلاسفه به دولت و ضرورت حکومت، از منظر اضطراب و ضرورت می‌نگرند. مطلوب آنها انسانی ره‌اشده در اجتماع است که بتواند برای کسب حداکثر منافع و دفع مضار، به بسط خود بپردازد. در این مسیر، وجود هر گونه مانعی که محدودکننده قدرت انتخاب انسان باشد، در تضاد با هدف آزادی انسان تلقی می‌شود. پوپر نیز اصل ضرورت حکومت را می‌پذیرد؛ اما به اعتقاد او، وجود حکومت، شر ضرور است، که از آن گریزی نیست. او دولت را خطر دائمی می‌داند (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۳۶). بنابراین، مطلوب‌ترین وجه برای پوپر آن است که حکومتی نباشد تا هدف آزادی انسان در جامعه محقق شود؛ اما ضرورت‌ها اقتضا دارد که به‌ناچار حکومت پذیرفته شود. حکومت مطلوب وی، حکومت متکی به قانون است که از یک‌سو حفاظت و حمایت از مطالبات و نیازمندی‌های شهروندان را بر عهده دارد و از سوی دیگر درصد محدود کردن و متناسب ساختن قدرت آن است (شهرام‌نیا و حاجی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۸۶-۷).

۲-۳. غایت انسان در اندیشه مارکوزه

مارکوزه معتقد است که در کشورهای صنعتی غرب، تکیه اساسی بر بالا بردن و گسترش دادن نیروهای تولیدی، فراهم کردن شرایط عینی و نوین بسط تاریخی، و بالا بردن سطح زندگی مردمان بود؛ اما این کار می‌بایست در چهارچوب نظام تولید سرمایه‌داری انجام می‌گرفت. واقعیت این است که تضادهای درونی نظام سرمایه‌داری همچنان پابرجاست (شهرام‌نیا و حاجی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۸۶-۷). وقتی در یک جامعه فرآورده‌های بسیار در دسترس

افراد وابسته به طبقات اجتماعی گوناگون قرار گیرد، طبعاً رسم و راه زندگی این طبقات را تبلیغات بازرگانی برای فروش این فرآورده‌ها تعیین می‌کند و مردم می‌پندارند که دسترسی به محصولات مختلف و مصرف بیشتر، بهترین شیوه زندگی است. از این‌رو در شیوه زندگی خود، در برابر هر گونه تغییر کیفی روی خوشی نشان نمی‌دهند. در این شرایط است که اندیشه و برداشت‌های تک‌بعدی در یک جامعه گسترش می‌یابد. در این برداشت‌ها، بلندپروازی‌های اندیشه و مقاصد عالی - که با روی برتافتن از واقعیت جهان کار و گفت‌وگو به‌دست می‌آید - به‌حاشیه می‌رود. مارکوزه معتقد است که آمریکا جامعه بسته‌ای است؛ چون جامعه در کلیه شئون فردی و اجتماعی نفوذ یافته است. بهترین و گرمای‌ترین نیازمندی‌های بشر، آزادی است که دسترسی بدان والاترین خشنودی‌هاست؛ ولی در جامعه‌های بسته، این نیاز طبیعی با نیازهای دیگر پیوسته و اولویت خود را از دست داده است. ویژگی خواست آزادی، در مفهوم ایدئولوژیک آن است؛ ولی در جوامع امروزی به‌صورت نیازهای عادی و روزمره درآمد و آن مفهوم عالی گذشته از اذهان رخت بر بسته است (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۱۸-۱۹).

مارکوزه هدف واپسین را بررسی و تحلیل انتقادی از پدیده‌های معنوی و فرهنگی، یا به‌اصطلاح پدیده‌های روبنایی در جوامع صنعتی قرار می‌دهد. این هدف برای مارکوزه نیز مانند پیروان و هواداران «نظریه انتقادی»، سرنوشت فردی انسان و وضعیت و درگیری او با جامعه‌ای است که در شرایط نوین هرگونه خصلت انسانی را از آدمیان سلب کرده است. نتیجه‌ای که وی می‌گیرد، این است که این انحطاط نیروی نفی‌کنندگی، در واقع با پیشرفت تمدن صنعتی اخیر هماهنگ شده است. تمرکز روزافزون و اثربخشی ضوابط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، تعارض و تخالف را در همه این زمینه‌ها آرام یا هماهنگ کرده و سرانجام می‌توان گفت که از میان برداشته است. نیروی تضاد نیز به‌وسیله تثبیت عامل مثبت بلعیده و جذب شده است.

مارکوزه معتقد است که برای برآوردن نیازهای درونی و ارگانیک انسان برای حصول زیبایی واقعی باید تلاش کرد (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۲۰). مارکوزه می‌گوید، زندگی بشر جریان منظمی است که به‌سوی مقصد معلومی روان است. در هر جامعه، امکانات ویژه‌ای برای دگرگونی و بهبود شرایط زندگی وجود دارد. بنابراین، راه‌حل‌های عملی ساختن این دگرگونی‌ها متفاوت است (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۲۷). صرفاً متافیزیکی نباید نگریست؛ البته باید استعلائی اندیشید؛ یعنی جنبه‌های بالقوه رویدادهایی را که هنوز تحقق نیافته‌اند و توسعه‌هایی را که پذیرفته نشده‌اند نیز باید بررسی کرد. غایت انسان از منظر مارکوزه، بسط آگاهی و آزادی انسان است؛ اما جوامع سرمایه‌داری غرب چنان دچار انحراف از این هدف شده‌اند که انسان‌های درون این جوامع ناخودآگاه به‌دنبال اهداف مادی در سیر و تلاش‌اند. مارکوزه کتاب انسان تک‌بعدی را با این جمله پایان می‌دهد: نظریه انتقادی به جامعه، دربردارنده مفاهیمی نیست که بتواند شکاف اکنون و آینده آن را به هم پیوند دهد؛ دارای هیچ نویدی

نیست؛ و هیچ پیروزی‌ای را نشان نمی‌دهد. منفی باقی می‌ماند. بدین سان می‌خواهد به کسانی وفادار بماند که بی‌امید زندگی خود را به امتناع مطلق داده‌اند و می‌دهند.

۳-۳. غایت انسان در اندیشه سندل

سندل معتقد است که سه هدف را می‌توان برای انسان سیاسی و اجتماعی تصویر کرد که البته در قالب سه اندیشه بروز کرده است: اول فضیلت‌گرایی؛ دوم بیشینه‌سازی رفاه؛ سوم تضمین آزادی. سندل می‌گوید: پایبندی به هر یک از این سه مبنا به سه رویکرد و مکتب منجر می‌شود که سه نوع تفکر را دنبال می‌کند و رواج می‌دهد. این مسئله یکی از پرسش‌های بنیادین فلسفه سیاسی است که آیا جامعه عادل به دنبال ترویج فضایل شهروندان خویش است یا اینکه آیا قانون باید در برابر برداشت‌های مختلف از مفهوم فضیلت بی‌طرف باشد تا شهروندان بتوانند آزادانه بهترین راه زندگی را انتخاب کنند (سندل، ۱۳۹۶، ص ۱۷). اگر امثال افلاطون و ارسطو در غرب بر بنیان عدالت بر فضیلت تأکید دارند، در دنیای مدرن غرب - از کانت تا روالز - معتقدند اصول عدالتی که حقوق ما را تعریف می‌کند، نباید بر هیچ برداشت خاصی از مفهوم فضیلت یا بهترین شیوه زندگی استوار باشد. در عوض، جامعه عادل به آزادی هر فردی برای انتخاب آنچه خود زندگی خوب می‌پندارد، احترام می‌گذارد. این دو نوع برداشت از انسان برای تعریف ماهیت و هویت او، در پیوند با مسئله عدالت است که یکی دغدغه فضیلت دارد و دیگری دغدغه آزادی (سندل، ۱۳۹۶، ص ۱۷).

رفاه و کامیابی را مکتب فایده‌گرایی دنبال می‌کند. رسالت این مکتب این است که چگونه بیشترین سعادت ممکن را برای بیشترین تعداد افراد جامعه فراهم کنیم. در مقابل، طرفداران مکتب آزادی انسان قرار دارند. در واقع، دو اردوگاه تشکیل شده است که در یکی هواداران اقتصاد آزادند و در دیگری هواداران عدالت و انصاف. انصاف‌گرایان معتقدند که عدالت نیازمند سیاستی است که محرومیت‌های اجتماعی و اقتصادی را درمان کند و بخت منصفانه موفقیت را برای هر فردی فراهم آورد. مرزهای عدالت از نظر فضیلت‌گرایان با فضیلت و زندگی خوب محدود می‌شود (سندل، ۱۳۹۶، ص ۲۱). گرچه فایده‌گرایی و لذت‌جویی و فرار از رنج و درد، که توسط بنتام بیان شد، مبنای متزلزلی را در برابر دیدگان همه قرار می‌داد، اما جان استوارت میل بین لذات متعالی و لذات پست تمایز قائل می‌شود.

نهایتاً اینکه، اراده و اختیار آزاد انسان را اختیارگرایان، که همان لیبرال‌های کلاسیک‌اند، دنبال می‌کنند. اختیارگرایان هر گونه اصول اخلاقی را نافه‌ی اختیارگرایی افراطی خود می‌دانند و به همین دلیل با بازتوزیع ثروت خصوصی افراد در قالب اخذ مالیات برای تأمین هزینه‌های برابری اجتماعی به شدت مخالفت می‌کنند (سندل، ۱۳۹۶، ص ۸۱-۸۳). فردریک هایک، فیلسوف سیاسی معاصر، معتقد است که هر تلاشی برای ایجاد برابری اقتصادی بیشتر، تحمیل‌گرایانه است و جامعه آزاد را نابود می‌کند (سندل، ۱۳۹۶، ص ۸۳). آزادی می‌تواند همچنان

جولان دهد؛ اما کسانی مانند کانت به ارزش‌های اخلاقی متوسل می‌شوند تا آزادی چهارچوبمند شود.

«چه چیزی ارزش و فضیلت است؟» یک سؤال اساسی پیش پای اختیارگرایان است که به آن توجهی ندارند؛ اما کسانی که فضیلت‌مندند، مجبورند برای آن پاسخی بیابند. کانت معتقد است که ارزش اخلاقی یک عمل آزادانه، در پیامدهای آن نهفته نیست؛ بلکه در قصدی نهفته است که برای آن انجام می‌شود. آنچه اهمیت دارد، انگیزه است. علت خوبی حسن نیت، تأثیرات یا دستاوردهای آن نیست؛ بلکه به‌خودی‌خود و صرف‌نظر از اینکه فراگیر می‌شود یا خیر، خوب است؛ حتی اگر این نیت کاملاً از قدرت اجرای مقاصد خود بی‌بهره باشد؛ حتی اگر حداکثر تلاش هم هیچ دستاوردی نداشته باشد و حتی اگر هنوز همچون جواهری به‌خاطر خودش، به‌عنوان چیزی که ارزش آن کاملاً در خودش نهفته است، بدرخشد. تنها اقداماتی که برخاسته از انگیزه انجام تکلیف‌اند، ارزش اخلاقی دارند.

به این ترتیب، کانت بین عقل، اخلاق و آزادی جمع می‌کند. خودآیینی عقل انسان به این معناست که انسان باید تابع قوانینی باشد که با عقل خود آنها را وضع کرده است. عقل نمی‌تواند مشروط به اموری باشد که خود وضع نکرده است. عقل ناب، مستقل از حتی تجربه، به وضع قوانین می‌پردازد. انسان و انسانیت، غایت و هدف فی‌نفسه انسان است که مطلق است و ابزار اراده دیگران نیست و ارزش دارد که به‌خاطر آن، قانون وضع شود (سندل، ۱۳۹۶، ص ۱۴۷-۱۵۴). ایده اختیارگرایی بتنام و میل با نقد «شیء‌انگاری» انسان توسط کانت رد می‌شود. کانت معتقد است که انسان نمی‌تواند با خود هر گونه که خواست، رفتار کند؛ چون یک شیء نیست؛ بلکه او مالک خویش نیست (سندل، ۱۳۹۶، ص ۱۷۱).

در مقابل این دو رشته تفکر، ارسطو قرار دارد که هدف سیاست و اجتماع انسانی را نه صرفاً اتحاد انسان‌ها، بلکه شهروند خوب شدن و شهروند عادل شدن می‌داند. پرورش فضیلت شهروندی، هدف اجتماع انسانی است. قوه نطق یا تکلم انسان زمانی به‌عنوان یک امتیاز انسان به‌کار گرفته می‌شود که اجتماع مدنی شکل بگیرد تا با این قوه، درباره روا و ناروا، خیر و شر، و عدالت و بی‌عدالتی به گفت‌وگو بنشینیم. فضیلت‌مندی انسان امری است که با تمرین و عادت می‌توان در شهر به آن دست یافت (سندل، ۱۳۹۶، ص ۲۵۶-۲۵۷).

سندل معتقد است که باید به فضیلت‌گرایی و خیرگرایی ارسطویی برگردیم؛ هرچند سیاست لیبرالی به‌شدت از آن گریزان است. استدلال سندل مبتنی بر اصول جامعه‌گرایی است؛ مکتبی که او به آن تعهد دارد. تعمق درباره «خیر من» مستلزم اندیشیدن درباره خیر جوامعی است که هویت من با آنها پیوند خورده است. پس نمی‌توان به خیر جمعی بی‌اعتنا بود. اصول اخلاقی و دینی، مورد اهتمام جوامع است. بدون توجه به آنها نمی‌توانیم سیاست‌ورزی درستی داشته باشیم؛ سیاستی که از پایبندی‌های اخلاقی چشمگیر تهی باشد، زمینه را برای ضعف زندگی مدنی فراهم می‌کند (سندل، ۱۳۹۶، ص ۳۱۴).

سندل نگرانی لیبرال‌ها را از خدشه‌دار شدن حیات لیبرالی انسان توسط نگاه‌های اخلاقی به زندگی خوب، که برخلاف اصول مدنی امروزمین هستند، درک می‌کند؛ اما معتقد است که برای پرهیز از تحمیل و نابرداری جوامع تکتگر دربارۀ اخلاقیات، باید در بحث‌های اخلاقی و معیارهای زندگی خوب، سیاست و قانون را بر پایۀ احترام متقابل قرار دهیم. توجه عمومی بیشتر به اختلاف‌نظرهای اخلاقی می‌تواند مبنایی قوی‌تر برای احترام متقابل ایجاد کند. به‌جای پرهیز از باورهای اخلاقی و دینی که شهروندان ما با خود به عرصۀ عمومی می‌آورند، باید با آنها برخورد مستقیم‌تری داشته باشیم و گاهی آنها را به‌چالش بکشیم و به مبارزه بخوانیم و گاهی به آنها گوش فرادهیم و از آنها یاد بگیریم (سندل، ۱۳۹۶، ص ۳۴۶-۳۴۷).

۴. نقد

انسان‌شناسی سیاسی غرب معاصر با دو نوع نقد عام و خاص مواجه است. نقد عام، نقد انسان‌شناسی سیاسی غرب معاصر است؛ و نقد خاص، نقد انسان‌شناسی سیاسی هر یک از سه اندیشمند مکاتب سه‌گانه غرب معاصر است به هر دو نقد می‌پردازیم:

۴-۱. نقد عام

۱. درباره‌ی دوران معاصر غرب می‌توان ادعا کرد که ما شاهد گذار فلاسفۀ غربی از فلسفۀ محض و کلی‌نگر به فلسفه‌های مضاف یا فلسفه‌های جزئی‌نگر هستیم. برخی‌ها این فلسفه‌های جزئی‌نگر را که ناظر به برخی از مسائل سیاسی و اجتماعی بشرند، تحت عنوان «نظریه‌های سیاسی» نام می‌نهند. این جزئی‌نگری، خود یک نقد کلی و اساسی به غرب معاصر است. بر اساس مباحث فلسفی، آگاهی کامل انسان برای ترسیم حیات معقول، نیازمند بهره‌مندی از همه‌ی دریچه‌های معرفت‌بخش هستیم. محروم کردن خود از یک منبع و روش معرفتی، منجر به نقص در داده‌ها و محصول معرفتی می‌شود. حصول معرفت جامع درباره‌ی انسان، سرشت او، میزان و معیار معرفت او و هدف و غایت وی، نیازمند بهره‌گیری از وحی و دین است.

۲. یک اشکال اساسی بر اندیشه و فلسفۀ فیلسوفان سیاسی غرب معاصر، نادیده گرفتن دین یا کم‌اهمیت بودن دین نزد آنهاست. ایشان دین را مزاحم آزاداندیشی می‌دانند؛ درحالی‌که دین آزادی‌بخش است. دین صرفاً کارکرد بخشی و تک‌بعدی ندارد. دین صرفاً نیاز پرستش انسان را برطرف نمی‌کند. دین برنامه جامع زندگی است. دلیل حیرت‌نہ‌تنها مردم، بلکه خود فیلسوفان سیاسی در همین نکته نهفته است. دین، درحالی‌که به‌عنوان یک امر پرکنندۀ نیاز انسان به پرستش تلقی می‌شود، در واقع فلسفۀ عملی حیات انسان است. البته دینی مورد نظر است که همانند اسلام، همه‌ی ابعاد زندگی سیاسی و اجتماعی انسان را مدیریت کند.

۳. به‌طور کلی، انسان‌شناسی غرب، یا اسیر خودکمتربینی دوران سیاه قرون وسطی است یا خودبزرگ‌بینی دوران

مدرن یا پوچی و نیست‌انگاری دوران پسامدرن. هیچ‌گاه نقطه اعتدال رعایت نشده است. انسان غربی خود را فراموش کرده است؛ بنابراین خدا را هم نه‌تنها فراموش، بلکه کشته است. این همه سردرگمی و حیرت، نتیجه خودفراموشی و خداگریزی است.

۴. معمولاً فلسفه‌های سیاسی و کلان‌نظریه‌های سیاسی، بر اساس تصویری از انسان پایه‌ریزی می‌شوند. کلان‌نظریه‌های سیاسی دوران مدرن که در قالب قرائت‌های مختلف از لیبرالیسم متبلورند، به انسان به‌عنوان «فرد صاحب حقوق» می‌نگرند و در نتیجه، نظام سیاسی مطلوب و توصیه‌های هنجاری حوزه سیاست در قبال بهینه‌سازی زندگی اجتماعی و ارتقای کیفی جامعه سیاسی، بر محور تسهیل احقاق حقوق فرد و به‌حداکثر رساندن بهره‌مندی از حقوق مدنی و آزادی‌های فردی و حق مالکیت شکل می‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۹ ص ۷-۱۲).

۴-۲. نقد خاص

۴-۲-۱. نقد انسان‌شناسی سیاسی پوپر

پوپر رویکرد جدلی، سیاسی و ژورنالیستی به فلسفه و فیلسوفان داشته و در قضاوت درباره فیلسوفان بزرگ تاریخ، مبادی فکری آنها را در نظر نگرفته و مقاصد آنها را تحریف کرده است. او به ناسزاگویی و حمله به شخصیت فیلسوفان بزرگ می‌پردازد و معتقد است که در نقد فلاسفه می‌توان شخصیت آنها را نادیده گرفت. پوپر فیلسوف بزرگی نبود و میانه‌ای با دین نداشت و به‌اذعان خودش، اساساً با هر انقلابی مخالف بود. پوپر با داعیه دفاع از عقل و استدلال، بیشتر به جدل و مغالطه پرداخته است و فیالمثل در باب اقوال و آرا و عقاید، به‌اعتبار نتایجی که از آنها حاصل می‌شود، حکم کرده است. پوپر با اینکه مدعی دفاع از آزادی و تحمل مخالف بود، خودش ظرفیت تحمل آرای فلاسفه مخالف را نداشت.

نقد خاص به انسان‌شناسی سیاسی پوپر این است که پوپر تعهدی صریح به لیبرال دموکراسی غربی دارد و دلباخته آن است و از این رو بر خود لازم می‌بیند که از آن دفاع کند. چنین دیدگاهی نمی‌تواند در برابر مباحث فلسفی پیرامون انسان، منصفانه و بی‌طرف باشد. وی همواره در مباحث نظری خود، سوگیرانه و جهت‌دار بحث می‌کند و بحث علمی راستین شکل نمی‌گیرد. ویژگی این دسته از متفکران - که پوپر را نماینده آنها می‌دانیم - این است که به‌شدت دچار جزمیت و دگم‌اندیشی در صحت و اتقان برداشت خود از انسان سیاسی بر اساس مکتب لیبرالیسم هستند. ایشان این نوع برداشت از ماهیت انسان را ترویج می‌کنند و سایر برداشت‌ها را منکرند و در تضاد با انسان‌شناسی درست و معیار می‌دانند.

عقل‌گرایی افراطی و آزادی‌گرایی افراطی و عدم بنیان اندیشه پوپر بر پایه‌های درست فلسفی، جدی‌ترین نقدها به اندیشه و فلسفه اوست. ابطال‌گرایی او منجر به نسبی‌گرایی و انکار تکلف‌آمیز روش اثباتی، حتی در مورد اموری

می‌شود که با تجربه و مشاهده اثبات‌پذیرند. این مهم منجر به نفی و نقصان معرفت انسانی می‌شود که به‌دلیل حاکمیت آزادی‌گرایی در وی، اولویت معرفت‌شناختی انسان هم دچار تحریف می‌گردد؛ هرچند ادعا شده است که مباحث فکری و مناقشات نقادانهٔ پوپر در حوزهٔ اندیشه‌های سیاسی و دموکراسی، هماهنگ با مفروضات فلسفی اوست. به‌عبارتی، وی نظریهٔ دموکراسی خود را بر مبانی و انگاره‌های ابطال‌پذیری، عقلانیت انتقادی، سودنگری منفی و مهندسی اجتماعی گام‌به‌گام استوار ساخته است (شهرام‌نیا و حاجی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۶۷-۸۶).

رابطهٔ دین و لیبرالیسم، الگویی در غرب است که دین را کاملاً در خلوت انسان معنا می‌کند. دین راه به عرصهٔ اجتماعی ندارد؛ یا به‌دلیل وجود تفاوت قرائت‌هایی که به تساهل یا رواداری همهٔ قرائت‌ها منجر می‌شود یا به‌دلیل سابقهٔ ناخوشایندی که از برخورد اربابان کلیسا و حاکمان دینی با عقل، علم و پیشرفت داشته‌اند؛ درحالی‌که از منظر اندیشمندان اسلامی، از جمله فارابی، حکیمی که با یقین به کشف حقیقت دست یافته است، می‌تواند در قالب قانون‌گذار به ترویج ملت یا دین بپردازد و در انطباق کامل با برهان‌های فلسفی‌اش دست به ارائهٔ آموزه‌های دینی با زبان شریعت بزند. پوپر وجود حکومت و دولت را به‌عنوان شر ضرور می‌پذیرد؛ ولی مطلوب‌ترین وجه برای وی آن است که حکومتی نباشد تا هدف آزادی انسان در جامعه محقق شود؛ اما ضرورت‌ها اقتضا دارد که به‌ناچار حکومت پذیرفته شود. جامعهٔ مطلوب آن است که حاوی حکومت راهبر باشد. ازاین‌رو دولت در اندیشهٔ اسلامی، هادی است؛ نه اینکه بر اساس خودخواهی حکمرانان قضاوت شود. دولت، هدایتگر انسان به‌سوی کمال نهایی و شکوفایی ذاتی انسان است.

۴-۲-۲. نقد انسان‌شناسی سیاسی مارکوزه

بنا به دیدگاه نئومارکسیستی مارکوزه، سرشت انسان را «کار» او می‌سازد. باید عقل انسان را شکوفا کرد و به او آگاهی داد. باین‌حال، هدف انسان در اندیشهٔ مارکوزه بسیار مبهم و دارای تناقض تعریف شده است. رهایی به‌عنوان هدف انسان تعریف می‌شود که در کنار اهدافی مانند صلح، عدالت و رفتار مناسب با طبیعت طرح می‌گردد؛ درحالی‌که هدف نهایی انسان در جهان مادی و زندگی ابدی، رسیدن به سعادت نهایی است. مارکوزه درد را در جوامع صنعتی شناخته است؛ اما درمان را از همان خاستگاه‌ها و منشأهایی می‌طلبد که درد از آنها ناشی شده است.

وی معتقد است که باید از طریق فناوری تولید به درمان درد جوامع صنعتی و سرمایه‌داری غرب اقدام کنیم. مارکوزه معتقد است که نباید آزادی فردی و خودمختاری انسان سرکوب شود؛ هرچند وجود آزادی انسان را در سراسر تاریخ بشر انکار می‌کند؛ چراکه معتقد است انسان ابزار تولید شده است. جوامع سرمایه‌داری از یک درد عمیق دیگر نیز به‌شدت رنج می‌برند و آن اینکه انسان مدرن به خود واگذاشته شده و در عرصه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی با نوعی ولنگاری مواجه است. دولت‌ها هرچند

در تلاش‌اند که نقش یک رهبر را ایفا کنند، اما فقدان رهبری برای هدایت جنبش‌هایی که جامعه را به نابودی و تک‌بعدی شدن کشانده است، به شدت محسوس است.

یک اشکال اساسی به اندیشهٔ مارکوزه آن است که عقلانیت را برای انسان نیرویی می‌داند که می‌تواند او را به رهایی و شکوفایی واقعی و حقیقی‌ای که انسان در خور آن است، برساند. تعریف مارکوزه از عقلانیت، واکنشی است به آنچه در مدرنیته رایج شده است، که البته دقیق نیست؛ درحالی که انسان با نیروی عقل خویش می‌تواند خود را تحقق بخشد. البته برخورداری هر طبقه از انسان‌ها و حتی هر یک از انسان‌ها می‌تواند متفاوت با دیگری باشد؛ اما اصل و اساس برخورداری از عقل، که موهبتی الهی و پیامبری درونی است، انکارناشدنی است. معنا و هدف زندگی در اندیشهٔ مارکوزه مبهم است و نهایتاً در قالب نقد و انتقاد و نفی مطلق بروز می‌یابد. آیا ایده‌ای برای بعد از انکار انسان‌شناسی تک‌ساحتی غرب معاصر وجود دارد یا نه؟ مارکوزه برای این پرسش پاسخی ندارد.

۳-۲-۴. نقد انسان‌شناسی سیاسی سندل

فضیلت‌گرایی سندل، همانند مک‌اینتایر، بیشتر صبغهٔ ارسطویی دارد و برای درمان درد مزمن انسان مدرن طراحی شده است؛ اما این درمان، مقطعی و در حد مسکن موقت است. فضیلت‌گرایی باید افلاطونی باشد که اصیل است. اعتقاد ارسطو به خیرات متعدد و به تبع آن، فضایل متعدد، که به سرعت از نسبی‌گرایی سر درمی‌آورد، در مقابل فضیلت‌گرایی افلاطونی قرار دارد که به خیر واحد و سعادت همهٔ افراد جامعه می‌اندیشد.

سندل از جامعه‌گرایانی است که درد و اشکال اساسی غرب مصرف‌گرای عدالت‌گریز را درست تشخیص داده است؛ اما مفهوم خیر از منظر سندل دارای تعریف درستی نیست. جدی‌ترین نقد به اندیشهٔ سندل را می‌توان در ارائهٔ تصویری ناقص از انسان توسط او دانست که هدف خلقت انسان صرفاً فضیلت‌گرایی محض نیست؛ گویانکه انسان فضایل اجتماعی را هم در بستر اجتماع محقق کرده باشد؛ بلکه نیازمند آن است که بر اساس یک انسان‌شناسی درست به هدفی فراتر از زندگی فردی و حتی اجتماعی خود دست یابد.

سندل به بحث فرهنگ بسیار اهمیت می‌دهد و معتقد است که هر جامعه‌ای می‌تواند و باید بر اساس فرهنگ و منابع فرهنگی خود عمل کند. اگر فرهنگ یک جامعه دین‌محور است، باید منابع دینی منبع تنظیم مناسبات سیاسی و اجتماعی و تعریف از خیر در جامعه باشد؛ اما این تأکید او بیشتر به نسبیت‌گرایی ختم می‌شود؛ چراکه بسته به علایق مردم هر جامعه باید اقدام کرد. اگر جامعه‌ای فرهنگی یا دینی است، باید بر اساس همان معیار عمل کرد؛ اما آیا دین می‌تواند مرجعیت عام برای همهٔ جوامع داشته باشد؟ این مهم در اندیشهٔ سندل مفقود است. تقدم، اولویت و برتری دادن به دین، مورد تصریح سندل قرار نگرفته است؛ چون وی همچنان تحت تأثیر جامعهٔ مدرن و الگوی لیبرالیسم اصلاح‌شدهٔ مکتب

جماعت‌گرایی است. دین در حوزه شخصی تعریف می‌شود و به میل اکثریت بستگی دارد. دین مرجعیت تام برای همه امور ندارد. این نگاه نسبی‌گرایانه سندل به دین موجب می‌شود که اندیشه او ابتر بماند.

نتیجه‌گیری

درحالی‌که پوپر تمام هویت انسان را در آزادی او در جامعه باز و واقعی می‌دانست و معرفت انسان را در ابطال‌گرایی روبه‌تزايد می‌دید و آرمان‌گرایی را نکوهش می‌کرد، مارکوزه به مسخ شدن هویت انسان توسط سرمایه‌داری و جامعه مدرن معترض بود و رشد آگاهی انسان از خود و جامعه را در نفی مطلق تصویرسازی جامعه مدرن از انسان می‌دانست و هدف مشخصی خارج از افق مادی‌گرایی پسامدرن تصویر نمی‌کرد؛ در مقابل، سندل هویت انسان را در فضیلت‌مندی و پی‌جویی عدالت می‌داند؛ هرچند اصول فضیلت‌گرایی را به تناسب جوامع گوناگون، نسبی قلمداد می‌کند و جامعه آرمانی و هدف مشخصی را برای جامعه، به جز احترام به روحیه ایثار و فداکاری به‌عنوان امور مشترک انسانی، تصویر نمی‌کند.

انسان‌شناسی سیاسی مکاتب غرب معاصر، از زوایای متعددی مورد نقد است: فقدان نگاه کلی‌نگر به انسان؛ تأکید بر مادیت و تک‌بعدی دانستن سرشت انسان؛ اعتباربخشی به غایات ظنی به‌جای اهداف یقینی در باب انسان؛ فایده‌محوری، فضیلت‌گریزی و اختیارگرایی افراطی؛ فقدان رهبری شایسته برای حیات سیاسی انسان؛ نادیده‌انگاری اصل توحید در آفرینش انسان؛ و در نهایت، هرج‌ومرج اندیشه‌ای در باب انسان.

منابع

- پوپر، کارل (۱۳۸۵). *جامعه باز و دشمنان آن*. ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: نیلوفر.
- سندل، مایکل (۱۳۹۴). *لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت*. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.
- سندل، مایکل (۱۳۹۶). *عدالت: چه باید کرد؟* ترجمه افشین خاکباز. تهران: نو.
- شجاعیان، محمد (۱۳۹۶). *ماهیت انسان و نظریه سیاسی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شهرام‌نیا، امیرمسعود و حاجی‌زاده، جلال (۱۳۸۹). *تبیین مبانی دموکراسی در اندیشه‌های فلسفی کارل پوپر*. غرب‌شناسی بنیادی، ۱(۱)، ۸۶-۶۷.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲). *انسان تک‌ساختی*. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- واعظی، احمد (۱۳۸۹). *سرمقاله*. علوم سیاسی، ۱۳(۴۹)، ۱۲-۷.
- واعظی، احمد (۱۳۹۵). *درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.