

فهرست

پیشگفتار	۱
فصل یکم: انسان و حیوان	۱۳
۱. یوهان گوتفرید هردر: درباره‌ی خاستگاه زبان	۲۰
۲. آدولف پورتمان: انسان و بدن	۲۵
۳. آرنولد گهلن: انسان و نهادها	۲۹
۴. هلموت پلسنر: خنده، گریه، لبخند	۳۳
فصل دوم: انسان؛ موجودی روحانی	۳۹
۱. افلاطون: هماهنگی نفس	۴۵
۲. رنه دکارت: دستگاه خودکار عاقل	۵۳
۳. ماکس شلر: جایگاه انسان در کیهان	۵۸
۴. ژان پل سارتر: طرح، تصمیم، مسئولیت	۶۳
فصل سوم: انسان؛ موجود طبیعی	۷۱
۱. پُل تیری دهلبلاخ: ماشین انسانی	۷۹
۲. آرتور شوپنهاور: انسان و اراده	۸۴
۳. هانس فریدریش کارل گونتر	۸۹
۴. بورهوس ف. اسکینر: انسان، یک آزمایش	۹۳

- فصل چهارم: انسان؛ موجودی اجتماعی ۹۹
۱. ارسطو: انسان؛ موجودی حکومت‌ساز ۱۰۶
۲. توماس هابز: انسان و شهروند ۱۱۰
۳. ژان ژاک روسو: پیشرفت در مقابل آزادی ۱۱۶
۴. کارل مارکس: کار، نوع، با خودبیگانگی ۱۲۳
- فصل پنجم: انسان؛ موجودی منفرد ۱۲۹
۱. توماس آکوینی: شخص آزاد ۱۳۷
۲. ایمانوئل کانت: انسان؛ غایتی نفسی ۱۴۰
۳. ماکس شتیرنر: موجود منفرد، متناهی، یگانه ۱۴۵
۴. تئودور آدورنو: فاعل خودقانونگذار ۱۵۰
- فصل ششم: انسان و خدا ۱۵۷
۱. آورلیوس آگوستینوس: بی‌قراری دل ۱۶۵
۲. لودویگ فویرباخ: خدا به عنوان آگاهی نوعی انسان ۱۷۰
۳. ارنست بلوخ: خداانگیزی در مسیحیت ۱۷۶
۴. کارل یاسپرس: خدا به مثابه رمز (Chiffer) وجود حقیقی ۱۸۳
- پیشنهادهایی برای شیوه کار با متون برگزیده در کتاب ۱۸۹
- فهرست نویسندگان و آثار ۱۹۳

پیشگفتار

۱ به روایت گزنفون، نویسنده عهدباستان، سقراط نخستین کسی بود که دیگر به «طبیعت در کلیت خود» توجه نکرد و آنچه را «انسانی» و «مربوط به انسان» بوده مدنظر قرار داد. به همین دلیل، اگر به این نکته توجه نداشتیم که سقراط یا یکی از اخلاف نامورش تا مدتها پس از آغاز عصر جدید مطلبی درباره دانشی فلسفی و نظام مند تحت نام «انسان شناسی» (Anthropologie)، به رشته تحریر در نیاورده‌اند، شاید این گفته گزنفون ما را بر آن می‌داشت تا او را نخستین فیلسوف انسان‌شناس بنامیم. اصطلاح «نظریه‌ای در باب طبیعت انسان» و موضوع آن، در مفهومی که امروزه متداول است – بویژه در آلمان – در قرون ۱۶ تا ۱۸ میلادی؛ یعنی در فاصله میان مکتب اومانیسم و عصر روشنگری پدید آمد و اصطلاح دقیقتر «انسان‌شناسی فلسفی» (philosophische Anthropologie) بعدها و در قرن ۲۰ در آثار ماکس شلر^۱ به کار رفت.

اما نظر گزنفون، به لحاظ تاریخی نیز می‌تواند تا حدی گمراه‌کننده باشد. سقراط نخستین متفکری نبود که درباره انسان اندیشید، بلکه فیلسوفان پیش از او و بویژه، متفکران همعصرش، یعنی سوفسطاییان بودند که به اندیشه در این باره پرداختند. سقراط بدون آنکه نظامی در این زمینه پدید آورد، تنها بر این تمایل افزود و آن را کانون توجه قرار داد؛ زیرا نزد سقراط و اخلاف فلسفی‌اش مباحث مربوط به انسان‌شناسی، حاشیه‌ای از زمینه‌هایی فلسفی

1. Max Scheler

را تشکیل می‌داد. در نظر سقراط، این زمینه‌ها اخلاق و معرفت‌شناسی بود و در نظر اخلاف وی، فلسفه طبیعی، فلسفه سیاسی، مابعدالطبیعه و امثال آن. به هر حال چنین مطلبی تأثیری در کیفیت مطالعات انسان درباره خودش ندارد که در آن ایام هنوز نظامی نیافته بود؛ بلکه برعکس، این مطالعات از همان آغاز چنان ژرف، پربار و جاذب می‌نمود که در قرون بعد و حتی تا به امروز زمینه پیدایش انگیزه‌های فکری و نظرات غیر قابل انکاری را فراهم آورده است. پیدایش دانشی ویژه به نام «انسان‌شناسی» تنها بر این زمینه متکی نیست که بخواهیم به آرای گوناگون درباره انسان، قالبی یگانه، نظام یافته و منسجم ببخشیم؛ پدید آمدن این رشته، حاصل توجه جدید انسان به خویش است؛ توجهی که سرانجام در عصر جدید (احتمالاً با کتاب درباب منزلت آدمی اثر پیکو دلا میراندولا^۱) شکل می‌گیرد. به این ترتیب، طرح اصطلاح «انسان‌شناسی» برای این رشته نشان‌دهنده این نکته است که انسان خود را بیش از پیش مرکز تمامی موجودات (یعنی همانا آنچه «انسان‌مداری»/Anthropozentrismus نامیده می‌شود) می‌داند. این نکته برای فلسفه نیز بی‌حاصل نیست، زیرا به شکلی جدید و با تأکیدی بیش از پیش به این نکته اشاره دارد که این علم، دانش انسان متناهی درباره خویش است؛ و آنچه در این علم مطرح می‌شود، در قالب شناخت خود (به صورتی نظری) و تحقق بخشیدن به خود (به صورتی عملی) در آدمی معنی پیدا می‌کند؛ و در نتیجه، انسان‌شناسی فلسفی — که سرانجام در قالب رشته‌ای مشخص و معین پدید می‌آید — فراتر از این به عنوان عاملی بنیادین و زیربنایی برای فلسفه سر بر می‌آورد و شکوفا می‌گردد.

ایمانوئل کانت برای نخستین بار به هنگام طرح این نکته که کار فلسفه در «مفهوم جهانی» اش، یافتن پاسخ برای پرسشهای زیر است، نظری را درباره این تحول مطرح می‌سازد که بارها از او نقل قول شده است:

(۱) چه چیزی را می‌توانم دریابم؟ (۲) چه باید بکنم؟ (۳) به چه می‌توانم امیدوار

1. Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*.

باشم؟ ۴) انسان چیست؟ یافتن پاسخ برای پرسش نخست بر عهده مابعدالطبیعه است و پرسش دوم، بر عهده اخلاق. پرسش سوم را دین پاسخ می‌دهد و پرسش چهارم را، انسان‌شناسی. اما در اصل، یافتن پاسخ برای تمامی این پرسشها را می‌توان بر عهده انسان‌شناسی دانست، زیرا سه پرسش اول به همین پرسش اخیر وابسته‌اند.^۱

ماکس شلر، بنیانگذار مجدد انسان‌شناسی فلسفی در قرن ۲۰، در این زمینه نه تنها از کانت پیروی کرده بلکه دامنه این توجه و نگرش انسان‌شناختی را وسعت بخشیده است. او در این باره می‌گوید:

می‌توانم با خرسندی مدعی شوم که مباحث آنچه انسان‌شناسی فلسفی نامیده می‌شود، امروزه در آلمان در کانون تمامی نظرات فلسفی قرار گرفته است و فراتر از دایره تفکرات فلسفی، به آرای زیست‌شناسان، پزشکان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسانی راه یافته که دست‌اندرکار ترسیم تصویر جدیدی از موجودیت انسان‌اند.^۲

۲ در آغاز پیدایش این علم، عنوان و موضوع انسان‌شناسی فلسفی، در گام نخست با مطالعات علوم طبیعی و تجربی و نیز بررسیهای علوم اجتماعی همپوشی داشت، ولی بتدریج در طی تحولات بعدی، از این مطالعات به اشکال گوناگون متمایز گشت. کسی که امروزه (بویژه در قلمرو زبانی آنگلساکسون) به مطالعه «انسان‌شناسی» می‌پردازد، با رشته‌ای رو به روست که مباحث آن بعضاً به جانورشناسی (Zoologie) (مورفولوژی/Morphologie، فیزیولوژی و ژنتیک انسانی)، بعضاً به پارینه‌شناسی انسان (Paläanthropologie)، مردم‌شناسی (قوم‌شناسی)

1. Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. 3: *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Darmstadt 1975. S. 448.

2. Max Scheler, *Späte Schriften*. Hrsg. von M. S. Frings. Bern u. München 1976. S. 10.

Ethnologie/، انسان‌شناسی فرهنگی /Kulturanthropologie، و اجتماعی /Sozialanthropologie و نژادشناسی) و بعضاً زبان‌شناسی (Linguistik/دانش عمومی زبان) تعلق دارد ولی دامنه‌اش تا پزشکی، روان‌شناسی و رفتارشناسی نیز می‌رسد. در مقابل، مایه شگفتی است که کاربرد اصطلاح انسان‌شناسی اتفاقاً جای خود را در میان آن‌دسته از علوم باز نکرده است که به طور اخص با موضوع انسان سر و کار دارند؛ یعنی آنچه علوم انسانی^۱ نامیده می‌شود، زیرا این علوم جلوه‌های تاریخی ذهن آدمی را در قالب هنر، ادبیات، سیاست، دین و غیره بررسی می‌کنند و به همین دلیل دانش هنر، علم ادبیات و جز آن نام گرفته‌اند.

حال اگر قرار باشد در این علوم، دایره مسائل مربوط به انسان به طور کامل مورد بحث و بررسی قرار نگیرد، پرسشی ویژه و فلسفی درباره همین «موضوع» چه مفهوم و اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟

در پاسخ به این پرسش، دست‌کم چهار جنبه حائز اهمیت وجود دارد که با یکدیگر متفاوت و در عین حال به هم مرتبط‌اند، هرچند همیشه به دقت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند.

نخست اینکه، انسان‌شناسی فلسفی همان چیزی است که فلسفه‌های گوناگون (حتی اگر بصراحت مدعی تفکر در باب انسان‌شناسی نباشند) درباره انسان از آن جهت که انسان است می‌گویند. هر یک از این آرای فلسفی جنبه خاصی از انسان بودن را (مثلاً ذهن، روح، حیوان ناطق / animal rationale، حیوان مدنی / zóon politikón، مفاهمه / Kommunikation، حیات، غریزه، موجودیت/ Existenz و غیره) برجسته می‌سازد و این آرا براساس همین زوایای مختلف نگرش به انسان و نیز روشهای مختلف بررسی و محتواهایشان از یکدیگر متمایز می‌شوند. این آرای مختلف فلسفی را می‌توان با توجه به جنبه‌های متفاوتی که در مطالعه ماهیت انسان مورد نظر دارند، انسان‌شناسی‌های بخشی (Anthropologien sektorale) نامید.

۱. در زبان آلمانی Geisteswissenschaften، در انگلیسی humanities یا moral sciences و در فرانسوی sciences humaines.

این‌گونه انسان‌شناسی‌های فلسفی نمایانگر قلمرو دانشی خاص‌اند که با علم روشمند، مبتنی بر تجربه و تعمیم‌پذیر قابل جایگزینی نیست، بلکه حوزه‌آگاهی‌های پیشینی انسان درباره‌ی خود اوست. این قلمرو اگرچه مرتبط با تجربه است اما از آن نشئت نگرفته و در نتیجه، نه قابل تحویل به تجربه است و نه قابل استنتاج از آن. این دانش فلسفی انسان اساساً مبتنی بر تجربه‌ی بی‌مقدمه و دفعی انسان از خویش است و با تجربه‌ای که از پیش بنیانی روشمند داشته است، تفاوت دارد. این آگاهی‌های از پیش موجود، حتی اگر به شکلی نظام‌مند به تدوین درآیند، نمی‌توانند تعمیم یابند و همواره فردی و تاریخی باقی خواهند ماند. «تنها تاریخ انسان به او می‌گوید که چیست» (و. دیلتای^۱). اما دانش علمی انسان نیز – خواه از نوع علوم انسانی باشد، خواه علوم طبیعی یا اجتماعی – مبتنی بر تصویری از انسان است که موضوع بحث قرار نگرفته و ناآگاهانه پذیرفته شده است.

این‌گونه تصورات انسان‌شناسانه نیز در کلیت خود سنخیتی فلسفی دارند. چنین انسان‌شناسی را می‌توان در مقابل انسان‌شناسی‌های بخشی که از ابتدا به شکل مستقل، از سوی خود فلسفه مطرح می‌شوند، انسان‌شناسی حوزه‌ای (regionale Anthropologie) نامید. مسلماً می‌توان دریافت که انسان‌شناسی بخشی و انسان‌شناسی حوزه‌ای به شکلی قطعی از یکدیگر قابل تفکیک نیستند و هر یک بر قلمرو دیگری مستقیماً تأثیر می‌گذارد؛ به این معنی که انسان‌شناسی فلسفی می‌تواند وارد دایره علم بشود؛ ولو از این طریق که در آن ابعاد انسان‌شناسی حوزه‌ای ناآشکاری که جهت‌دهنده به علم است بازشناسی شود و در شکل یک انسان‌شناسی بخشی ارائه گردد.

چنین رابطه‌ای میان انسان‌شناسی فلسفی و علم، زمانی جلوه‌ی خاص خود را نمایان خواهد ساخت که انسان موضوع مطالعه علمی خودش قرار بگیرد؛ زیرا در چنین شرایطی است که معلوم می‌شود انسان در این مطالعه بی‌طرف نیست و خود، از همان بدو امر ذینفع و نقشمند است. نفس این امر که انسان

1. Wilhelm Dilthey

خود را به معنای علمی کلمه «موضوع مطالعه» قرار دهد، واقعیتی بدیهی و مناقشه‌ناپذیر نیست بلکه حاصل رویارویی مشخص و آگاهانه یا ناآگاهانه اوست با خودش که اثبات این رویارویی معین به لحاظ تاریخی همواره در زمانهای بعد ممکن می‌شود. انسان برای دست یازیدن به این مهم، باید خود را تحت شرایطی کاملاً قابل تردید، موجودی در نظر بگیرد که در کلیت خود طبیعی است و همچون تمامی پدیده‌های دیگر تابع صورت تجربی قوانین طبیعت به حساب می‌آید. در چنین شرایطی است که انسان‌شناسی در قالبی صرفاً علمی - طبیعی امکان تحقق می‌یابد (ر.ک. فصل سوم). انسان در این مورد خاص می‌تواند بدون آنکه خللی در کارش وارد آید، این واقعیت را در مطالعاتش نادیده بگیرد که خودش چنین شرایطی را آزادانه برگزیده و اتفاقاً به همین دلیل تابع قوانین طبیعت نیست. در مقابل، یک انسان‌شناسی فرهنگی - همچون تمامی بررسیهای علوم انسانی مبتنی بر تاریخ درباره انسان - مشکل بتواند فرض بنیادین برخوردار از انسان را از «جایگاهی ویژه» در طبیعت نادیده بگیرد؛ یعنی از این فرض چشم‌پوشد که انسان از ویژگیهایی چون گشوده بودن در برابر عالم (Weltoffenheit)، عقل، خودآگاهی و خودسازی برخوردار است و این ویژگیها نزد حیوانات دیده نمی‌شود. اما در مجموع، این سخن درست است که پیش‌فرض‌هایی از این نوع یا از نوعی دیگر، نه به لحاظ تجربی اثبات‌پذیرند و نه منطقی ضروری. با این حال، از چنین شرایط و پیش‌فرض‌هایی نمی‌توان صرف‌نظر کرد، زیرا تنها با قبول این پیش‌فرض‌های باقی‌مانده همیشه موجود غیر علمی در تمامی علوم است که می‌توان پرسشی مطرح ساخت، مطالعه‌ای انجام داد و سپس - در نتیجه این مطالعه - به تبیین از موضوع دست یافت؛ حتی اگر این پیش‌فرض‌ها بصراحت مسلم شمرده نشوند. اما در این باب این سخن نیز صادق است که اساساً علوم نمی‌توانند انسان را در تمامیت خود دریابند بلکه در مواجهه با او جزئی‌نگر (partikulär) باقی می‌مانند و تا اندازه‌ای ساده‌انگارانه (naiv) عمل می‌کنند.

وقتی تنوع فرهنگی انسان در نظر گرفته شود، نمی‌توان در این نکته

تردیدى به دل راه داد که مجموعه‌ای اساساً نامحدود از این دسته تصورات بخشی، و نیز تصورات حوزه‌ای جهت‌دهنده به علم، می‌تواند در انسان نسبت به خودش وجود داشته باشد که دلیلی برای محدود ساختن شمار آنها نداریم. حتی با پذیرفتن اینکه در یک قلمرو فرهنگی واحد همیشه تنها معدودی از این تصورات نقشی تعیین‌کننده دارند، مجموع این تصورات باز هم انبوه قابل ملاحظه‌ای را تشکیل می‌دهند.

ماکس شلر به عنوان نمونه، سه حلقه از این تصورات را بر شمرده است؛ هرچند وی برخلاف نظر حاضر، تفاوت میان انسان‌شناسی «علمی» و انسان‌شناسی «فلسفی» را تفاوتی تاریخی - تکوینی (genetisch) می‌داند:

نخست، حلقه فکری سنت یهودی - مسیحی با داستان آدم و حوا، آفرینش، بهشت و هبوط انسان است. دوم، حلقه فکری یونان باستان است که برای نخستین بار در جهان، با طرح این دیدگاه که انسان بودن انسان به دلیل برخوردارى وی از عقل، لوگوس (logos)، تدبیر (phronesis)، خرد (ratio)، ذهن (mens) [...] است، آگاهی انسان نسبت به خودش را به مثابه آن دانست که انسان در این عالم جایگاه ویژه‌ای دارد. سومین حلقه فکری که اینک مدتهاست خود به سنتی در تفکر آدمی مبدل شده، حوزه اندیشه علوم طبیعی جدید و روان‌شناسی تکوینی (genetische Psychologie) است و انسان را محصل نهایی و بسیار متأخر تکامل در سیاره زمین می‌داند. در این دیدگاه، انسان موجودی است که با پیشینیانش در عالم حیوانات تنها از نظر درجه پیچیدگی ترکیب توانها و استعدادهایی تفاوت دارد که پیش از وی در طبیعت مادون انسانی وجود داشته است. این سه حلقه تصور از انسان هیچ تجانسی با یکدیگر ندارند و به این ترتیب ما از سه نوع انسان‌شناسی طبیعی، فلسفی و دینی برخورداریم که ارتباطی با هم ندارند - اما [هنوز هم هیچ] تصور منسجمی از انسان نداریم.^۱

1. Max Scheler, *Ibid.*, S. 11.

بر این اساس، مفهوم سومی از اصطلاح انسان‌شناسی فلسفی مطرح می‌شود که وحدت‌نهایی بی‌بدیل و مطلق انسان را می‌کاود و در جستجوی «مفهوم» (Begriff)، «ماهیت» (Wesen) و «تصور» (Idee) انسان به عنوان ساختاری بنیادین و غیرتاریخی است که از این طریق، توصیف‌های متنوع انسان از خودش را قابل درک می‌گرداند. این شکل انسان‌شناسی به مثابه «دانشی پایه» را می‌توان در تمایز با دو مفهوم نخست، انسان‌شناسی بنیادین (fundamentale Anthropologie) نامید. چنین دانشی کاملاً انتزاعی و در نتیجه بنیادی، فراگیر و در عین حال ناقد روش‌هاست، مضافاً بر اینکه حدود هر انسان‌شناسی را نیز تعیین می‌کند، زیرا انسان هرگز نمی‌تواند خود را حتی به لحاظ فلسفی، موضوعی مستقل برای مطالعه قرار دهد؛ آن‌هم به این دلیل که بحث درباره انسان همواره مستلزم حضور خود او در کانون این مطالعه است.

البته این تمایز جدید میان انسان‌شناسی بخشی و حوزه‌ای از یک سو و انسان‌شناسی بنیادین از سوی دیگر نیز نمی‌تواند تمایزی کاملاً اساسی تلقی گردد، زیرا آن‌گونه که مفهوم روح در فلسفه شلر نشان می‌دهد، مفاهیمی را می‌توان به هر دو این سطوح - یعنی سطح انسان‌شناسی بخشی و انسان‌شناسی بنیادین - نسبت داد. با وجود این، تفکیک این دو از یکدیگر قابل درک و مهم است:

انسان‌شناسی فلسفی بنیادین هم نتایج حاصل از دانش‌های مربوط به انسان را مورد نظر قرار می‌دهد و هم از انسان‌شناسی‌های بخشی و حوزه‌ای بهره می‌گیرد و از این راه می‌تواند بنیادی بودن خود را به شکلی مضاعف مدعی شود: یک بار با توجه به رشته‌های منفرد و متنوع فلسفی (ر.ک. به نقل قول بالا، ص ۳۰۵، از کانت) که تمامی آنها را باید در پیوند با انسان و تصویر او از خودش بدانیم؛ و بار دیگر با توجه به علومی که آنها نیز تابع درکی پیشین درباره انسان‌اند. از جمله این‌گونه برداشتهای انسان‌شناسانه انتزاعی، نظریه «موجود ناقص بودن انسان» (Mängelwesentheorie) است که می‌تواند از راه مقوله «عمل» به تکامل خود ادامه بدهد (ر.ک. فصل یکم، ۳)؛ و یا نظریه رقیب آن، یعنی نظریه «ذهن» شلر که توانایی انسان را همانا در «نه

گفتن» (Neinsagenkönnen) می‌داند (ر.ک. فصل دوم، ۳)؛ که خود در برگیرنده مبانی تمامی قالبهای دانش بشری است؛ یا رقیب هر دو این نظریه‌ها، یعنی نظریه انسان‌شناسی پلسنر^۱ دربارهٔ «موضع‌داری برون‌مرکزی» (exzentrische Positionalität) انسان (ر.ک. فصل یکم، ۴) که مدعی بنیان نهادن بر هرگونه نظر انسان‌شناسانه و در نتیجه تمامی صورتهای نمود انسان در کلیت خویش است. اما در پس تلاش برای دستیابی به یک وحدت نهایی در این زمینه، نه تنها نیاز عقل نظری بر نگرشی فراگیر و نظام‌مند، بلکه نیاز عقل عملی به برخورداری از الگوهای اخلاقی تعهدآور نیز نهفته است. به این ترتیب در اینجا و در قالب سطح چهارمی از موضوع، چیزی به نام انسان‌شناسی اخلاقی (ethische Anthropologie) مطرح می‌شود. این انسان‌شناسی را می‌توان حلقهٔ اتصالی دانست که از طریق آن، انسان‌شناسی نظری به قلمرو اخلاق، سیاست، فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ دین راه پیدا می‌کند.

بر این اساس، انسان‌شناسی فلسفی نگرشی بنیادین و خاص خود را برمی‌گزیند: انسان همچون موجودی که از قید طبیعت «رها شده» است (هردر) زندگی خود را می‌گذرانند، زمام آن را در دست می‌گیرد و آن را خود «هدایت» می‌کند (پلسنر).

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

انسان‌شناسی فلسفی حداکثر به لحاظ ارزشی در سطح بسیار انتزاعی انسان‌شناسی بنیادین، هنوز موضعی بی‌طرفانه دارد. اما حتی در آن سطح نیز طالب تعیین اخلاقی انسان است که خود را در هر تصویری عینی از انسان نمایان می‌سازد. انسان‌شناسی فلسفی سبب می‌شود که فلسفه نیز عاملی

1. Helmuth Plessner (1892-1985)

واقعیت‌آفرین در عالم حیات عینی و متناهی باشد؛ عاملی که باید مسئولیت آن را بر عهده گرفت. بر این اساس، انسان‌شناسی فلسفی سر و کارش با انسان است، هم به عنوان فاعل شناسایی و عمل (Subjekt) و هم به عنوان متعلق این دو (Objekt) و می‌توان آن را (به تعبیر و. کام‌لا^۱) دانشی «مؤثر و در عین حال متأثر»^۲ توصیف کرد.

بنابراین در پس طلب تصویر یا الگوی جدیدی از انسان یا سمت‌گیری جدیدی در انسان‌شناسی، باید قاعداً تأثر و تحیری باشد ناشی از اینکه انسان دیگر نمی‌داند کیست و همچنین تجربه‌ای تاریخی از بی‌پناهی، بی‌مأوی و بی‌وطنی نهفته است، زیرا نتیجه کثرت‌گرایی اصولی در تصویرهای انسان، «اعتبار یکسان» (gleich gültig) پیدا کردن و به لحاظ اخلاقی «بی‌تفاوت» (gleichgültig) شدن آنهاست. اما از آنجا که انسان متناهی محدود – بویژه آن کس که صادقانه به دنبال پرسیدن است، آنکه می‌خواهد «خودش» باشد و نه «هرکس دیگر» و آن که از حقیقت می‌پرسد و طالب مد روز یا فرصت طلب نیست – نمی‌تواند بدون از دست دادن هویت خویش تعداد بی‌شماری «خود» داشته باشد، آن هم «خود»های متضاد، از آنجا که چنین انسانی از نسبت‌گرایی بی‌حد و حصر متزلزل می‌شود، بار دیگر به خاطر راهیابی به عمل از حقیقت انسان می‌پرسد. این مسئله در آنجا که سر و کار ما با زندگی اجتماعی انسان است، به طریق اولی صادق است. هیچ نظام اجتماعی بشری – و بویژه نظام دموکراتیک اومانیستی – نمی‌تواند بدون حداقل اتفاق نظری درباره تصویر الزام‌آور و تعهدآفرینی از انسان راه به جایی برد. نتیجه فقدان تصویری قابل قبول و قابل تصدیق از انسان، یک واقعیت سیاسی غیرقابل قبول است. برای نمونه، اگرچه به لحاظ نظری باید پذیرفت که انسان موجودی طبیعی و در عین حال اجتماعی است، اما به لحاظ اخلاقی و سیاسی تفاوت بسیاری دارد که واقعیت حقوقی فراخور او را بر این اساس تعریف کنیم (که می‌تواند موجب تنزل او تا سر حد ابزار

1. W. Kamlah

۲. beteiligte Betroffenheit، بدین معنا که انسان هم موضوع این دانش و متأثر از آن است و هم در چگونگی موضوع بودنش سهم و دخیل است. – م.