

## جایگاه اخلاقی طبیعت انسان<sup>۱</sup>

پروفسور کورت بایرتز

ترجمه: دکتر شهین اعوانی

### خلاصه:

امروزه سؤال در خصوص جایگاه اخلاقی طبیعت انسان بیش از هر چیز تحت تأثیر پیشرفت‌های علم پزشکی و بیوتکنولوژی جدید قرار گرفته است. دخل و تصرف بر انسان که توسط این علوم امکان‌پذیر گشته است، پیوسته نه تنها بیشتر بلکه عمیق‌تر نیز می‌گردد، به حدی که دیگر چشم‌انداز تکنیکی شدن تدریجی جسم انسان صرفاً نمی‌تواند به عنوان امری تخیلی و دور از واقعیت تلقی گردد. برخی از نویسندگان بر این عقیده‌اند که از این تغییر نگران‌کننده فقط در صورتی می‌توان جلوگیری نمود که طبیعت انسانی (مجدداً) یک ارزش ذاتی قلمداد شود.

مقاله حاضر بعد از تشریح مختصری از وضعیت موجود، نخست در صدد بررسی مشکلاتی است که بر سر راه ارائه یک تعریف توصیفی از طبیعت انسان که حتی‌المقدور دقیق باشد، قرار دارند، و در گام دوم به مسائلی می‌پردازد که ناشی از ضرورت توجیه جایگاه اخلاقی طبیعت بشر می‌باشند. در مرحله سوم مؤلف به این نتیجه می‌رسد که ارائه یک تعریف واضح، جزیی و دقیق از «طبیعت انسان» بنا به دلایل اصولی امکان‌پذیر نیست بلکه فقط می‌توان به یک نظام ارزشی لازم‌الاجرا دست یافت.

### ۱- عرصه امکانات تکنولوژیکی طبیعت انسان

---

۱- این مقاله در *دانشنامه فصلنامه دانشگاه شهید بهشتی*، سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۳۸۳، صص ۱۷۲-۱۴۹.

- Kurt Bayertz: Der moralische Status der menschlichen Natur.

در حال حاضر پروفسور کورت بایرتز استاد دانشگاه مونسستر آلمان است. این مقاله به زبان انگلیسی در *Journal of Medicine and Philosophy* سال ۲۷ شماره ۶ چاپ شده است. خلاصه ترجمه آلمانی آن نیز در نشریه "Information Philosophie" در شماره اکتبر ۲۰۰۲ انتشار یافت. وقتی با مؤلف جهت کسب اجازه ترجمه تماس گرفته شد، ایشان گفت بعد از چاپ متن انگلیسی از سوی خوانندگان سئوالاتی مطرح شده که مایل است در متن مقاله تغییراتی دهد. آنچه در پیش رو دارید ترجمه متن کامل شده توسط مؤلف است. (م).

در سال‌های اخیر طبیعت به قدری در اختیار تکنیک قرار گرفته که در طول تاریخ بشری بی‌سابقه بوده است. این امر در مورد طبیعت خارجی، که در آن زندگی می‌کنیم و به طور فزاینده‌ای در مورد طبیعت خودمان، یعنی طبیعت انسانی، اعتبار می‌یابد. میلیون‌ها نفر انسان (در کشورهای ثروتمند) به نحوی تحت یک یا چند عمل جراحی کوچک یا بزرگ قرار گرفته‌اند، کنش بدنی‌شان تحت تأثیر مواد شیمیایی است و در بدن‌هاشان ارگان‌های ترمیمی یا اعضای جایگزین با اندام مصنوعی جاسازی شده است. در آینده نه چندان دور این روند دخل و تصرف بیوتکنیکی طبیعت انسان به میزان غیرقابل تصویری افزایش می‌یابد و امروزه در منابع امریکایی حتی صحبت از «بدن‌های پسانسانی»<sup>۲</sup> می‌شود. بدین ترتیب ایده بازسازی انسان دیگر امری کاملاً تخیلی<sup>۳</sup> نیست. چنین بازسازی‌ای را می‌توان از دو طریق (که به هیچ‌وجه ناقض یکدیگر نیستند) تصور نمود: یکی از طریق مداخله ژنتیکی و دیگری به وسیله تعویض یا جایگزینی تدریجی اعضای بدن توسط قطعات<sup>۴</sup> تکنیکی. راه نخست محافظه‌کارانه‌تر است، چون انسان را در اصل به عنوان موجودی متشکل از عناصر طبیعی حفظ می‌کند. اما راه دوم خود را پای‌بند حفظ طبیعت زنده نمی‌داند و سرانجام به «غیرطبیعی‌ساختن» انسان منجر می‌گردد، امری که استانیسلاو لِم<sup>۵</sup> در دهه شصت توصیف کرده بود.<sup>۶</sup> این که آیا همه این‌ها واقعاً عملی و قابل اجرا باشد یا خیر، محل تردید است. قدر مسلم این است که: این‌که بشر چیست و توانایی او کدام است و شکل او چگونه است، در آینده پیوسته کمتر به داده‌های تعیین‌شده بیولوژیکی، بلکه بیشتر به پیشرفت علم طب و تکنولوژی بستگی خواهد داشت. در یک کلام: طبیعت بشر در چنگ تکنولوژی خواهد بود.

بسیاری از مردم با تشویش خاطر فراوان نظاره‌گر این روند هستند. گرچه از دید بیشتر آنها دخل و تصرف‌های سنگین، به شرطی که به منظور بقای حیات و حفظ سلامتی باشد، بر حق است؛ ولی در نزد آنان دورنمای کلی تکنیکی‌شدن فزاینده طبیعت انسانی- با هدف نهایی به بازسازی انسان- امری نگران‌کننده و تهدیدآمیز تلقی می‌شود. غیرمنتظره نیست اگر این روند به تأملی منجر شود که این سؤال را مطرح نماید: آیا نباید برای طبیعت انسانی یک جایگاه/اخلاقی خاص قائل شد تا بتوان با آن معیار اخلاقی، در قبال گرایش

<sup>2</sup> - Posthuman bodies

<sup>3</sup> - utopisch

<sup>4</sup> - Module

<sup>5</sup> Stanislaw Lem معروف‌ترین نویسنده عصر ما در زمینه ادبیات علمی- تخیلی (Sciencefiction) است. آثارش تا کنون به ۳۱ زبان ترجمه شده و اکثر آن‌ها تا تیراژ یک میلیون انتشار یافته است. لِم متولد سال ۱۹۲۱ در شهر لمبرگ (Lemberg) لهستان است. او رشته پزشکی را بین سال‌های ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۱ در دانشگاه همان شهر گذراند. در سال ۱۹۴۵ به کراکو مهاجرت کرد. در پنجاه سالگی از این شغل دست کشید و به عنوان «نویسنده آزاد» مشغول به کار شد. او بنیانگذار انجمن فضانوردی لهستان است. لِم تألیفات متعددی در زمینه علم هدایت و فرامین (Kybernetik)، نظریه ادبی، و آینده‌شناسی (Futurologie) دارد. (م.)

<sup>6</sup> - Lem, Stanislaw (1976): Summa technologiae. Frankfurt: Insel. 502ff.

تکنیکی شدن و مصنوعی گردیدن مقابله نمود. همان‌طور که تهدید طبیعت خارجی از طریق بحران جهانی زیست‌محیطی به تقاضای بازگشت به فهم پیش‌مدرن طبیعت به عنوان چیزی ذاتاً ارزشمند منجر گردید؛<sup>۷</sup> برای طبیعت انسانی نیز می‌باید مجدداً ارزشی ذاتی قائل شد.

ایده جایگاه اخلاقی خاص طبیعت انسانی ریشه عمیق در تاریخ فلسفه اروپایی دارد که قدمت آن به عهد باستان می‌رسد (مجدداً به این موضوع بر خواهیم گشت). هر چند تمایل شدید نسبت به خنثی کردن<sup>۸</sup> طبیعت خارجی و جادوزدایی<sup>۹</sup> از آن و نشان دادن این‌که این طبیعت عاری از معیارهای اخلاقی<sup>۱۰</sup> است، مشخصه عصر مدرن است. گرچه طبیعت انسانی از این روند کاملاً مصون نماند، ولی جایگاه اخلاقی خاص آن تنها به ندرت مستقیماً و به طور اساسی مورد سؤال قرار گرفت: طبیعت بشر کلاً ارزش ذاتی‌اش را حفظ کرده است؛ و این امر نه تنها در مورد تفکر فلسفی بلکه در مورد خودآگاهی روزمره اخلاقی نیز صدق می‌کند. علی‌رغم تمامی گرایش‌های ضد طبیعت در فلسفه عصر مدرن، بیشتر مردم به طور خودجوش «طبیعی‌بودن» را امری با ارزش می‌دانند. خیلی‌ها که آماده‌اند شکل‌دهی و مداخله در طبیعت بیرونی را بپذیرند، حاضر نیستند همین عنایت و بذل و بخشش را نسبت به طبیعت انسانی قائل شوند. این جایگاه اخلاقی خاص طبیعت انسانی – از طریق خُلف- در علم حقوق نیز تبیین می‌شود. از این رو دستگاه حقوقی آلمان از یک سو به فرد اجازه می‌دهد تا خود درباره آنچه که به بدنش (جسم‌اش) مربوط می‌شود، تصمیم بگیرد و حتی به عنوان مثال موافقت می‌نماید که فرد از عمل جراحی‌ای که نجات‌بخش‌ش است نیز امتناع ورزد؛ ولی از سوی دیگر کتاب قانون جزای آلمان در پاراگراف ۲۲۸ (قبلاً پاراگراف ۲۲۶a) دستکاری (جراحی) در بدن سالم را حتی با موافقت شخص مربوطه «اگر مغایر با آداب پسندیده باشد»<sup>۱۱</sup> به عنوان خدشه‌دار کردن جسم تلقی می‌کند که قابل مجازات است. نظام‌های حقوقی بعضی کشورهای اروپایی (از جمله فرانسه، اسپانیا، انگلیس و هلند) نیز فرد را به عنوان مالک تام‌الاختیار بدن خود، به معنایی که آزادانه هرکاری را که بخواهد نسبت به آن انجام دهد و بیش از هر چیز به مقاصد تجاری آن را بکار بندد، نمی‌شناسد.<sup>۱۲</sup>

<sup>7</sup>- Jonas, H.(1979): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag 1990.

<sup>8</sup>- Neutralisierung

<sup>9</sup>- Entzauberung

<sup>10</sup>- Entmoralisierung

<sup>11</sup> - از این پاراگراف عجیب در عمل به ندرت استفاده می‌شود، در پاره‌ای تفاسیر مورد نقادی قرار گرفته و مغایر با قانون اساسی تلقی شده است.

<sup>12</sup> - در این مورد با آثار جدید زیر مقایسه شود: (Cherry (1999) و نیز (von ten Have und Welie (1998)

بدین ترتیب فکر جایگاه اخلاقی مستقل طبیعت انسانی به یک سنت فلسفی گره می‌خورد، و در عین حال با ادراکات خودجوشی که عموماً در اذهان هست و بعضاً نیز در عرصه حقوقی نهادینه شده‌اند، پیوند دارد. در اینجا طبیعت به صورت امر مقدر تلقی می‌شود و بدان امید که بتوان از این طریق به مرجعی عینی برای محدودیت‌های اخلاقی<sup>۱۲</sup> در مورد دخل و تصرف‌های بیوتکنولوژیکی انسان به‌دست آورد. در زمانی که (الف) به نظر می‌رسد همه چیز قابل دخل و تصرف گردیده و قلمرو صنعت بی‌حد و مرز گشته، و (ب) خواست و اراده فردی گویا هیچ مرزی را نمی‌شناسد، هدف نوشته حاضر این است که مرزی برای دخل و تصرف در انسان تعیین گردد که نه خودسرانه بلکه ناشی از ذات مسئله باشد.

## ۲- مشکلاتی برخاسته از «طبیعت انسان»

گام اول بر سر راه طرح مفهوم طبیعت انسانی باید تا حد امکان در ارائه تعریف دقیق از چیزی باشد که ما تحت این مفهوم در می‌یابیم. این مفهوم کارکرد عملی خود را هنگامی می‌تواند برآورده سازد که مرزبندی واضح و آشکاری را میان آنچه که برای انسان طبیعی است و آن چه که برای او طبیعی نیست، مجاز بشمرد و اعمال کند. مراد از کارکرد عملی این مفهوم ارائه معیاری برای تمایز میان مداخله و تصرف بیوتکنولوژی مشروع و غیرمشروع است.

### ۱- «طبیعت» چیست؟

قبل از آنکه به این مشکل بپردازیم، باید به خاطر داشته باشیم که مشکلات تعریف واژه کلی «طبیعت» در فلسفه، معروف و ریشه‌داراند. هر چند همه ما فی‌البداهه گمان می‌کنیم هر آنچه را که «طبیعی» است و آنچه را که «طبیعی» نیست با دقت کامل می‌دانیم، ولی در نگاهی دقیق به موضوع با مشکلات عدیده‌ای مواجه می‌شویم. (۱) این مشکلات از جایی شروع می‌شود که می‌خواهیم طبیعت را به عنوان امری ثابت و لایتغیر مدنظر قرار دهیم، هر چند مدت‌هاست که عالمان طبیعت توضیح داده‌اند که چنین برداشتی نتیجه افق محدود و مشاهده انسان در ظرف زمان است. به عنوان مثال «تعادل زیست‌محیطی» - از نقطه‌نظر دوره‌های زمانی تکامل - به عنوان یک پدیدار نه چندان مهم ملاحظه می‌گردد. (۲) در خصوص این موضوع ما بر مبنای

13- normativ

معناشناسی نیز با مشکلاتی دست به گریبانیم. از سوی پاره‌ای نظریه‌پردازان از جمله جان استوارت میل<sup>۱۴</sup> بدین امر اشاره شده است که طبیعت چندین معنا دارد. حدود صد سال پیش از او دیوید هیوم نیز تأکید کرده بود که مضمون واژه طبیعت در ارتباط با واژه‌های متضاد آن، تغییر می‌یابد: اگر «طبیعت» در مقابل کلمه «معجزه» قرار گیرد، معنایی دیگر خواهد داشت؛ زمانی که مقابل «آنچه غیر معمولی» یا «مصنوعی» است، به کار رود، معنایش عوض می‌شود<sup>۱۵</sup>. به آسانی می‌توان واژه‌های متضاد دیگری را نیز یافت که با استفاده هر یک از آنها معنای «طبیعت» تغییر یابد. در این مقاله باز به نمونه‌های دیگری از این قبیل اشاره خواهد شد.

(۳) سرانجام تحدید تعریف میان آنچه «طبیعی» و هر آنچه «غیر طبیعی/مصنوعی» است، در سطح «وجودشناسی»<sup>۱۶</sup> نیز مشکل‌آفرین است. ژاک مونو<sup>۱۷</sup> با تأمل ساده‌ای میرهن ساخته است که نمی‌توان میان اشیاء طبیعی و مصنوعی بر اساس ویژگی‌هایی که دارند، بخصوص با توجه به علائم مشخصه زیربنایی و یا کاربردی آنها، تفاوتی قائل شد<sup>۱۸</sup>. تنها وقتی ماتاریخ شیئی را بشناسیم، می‌توانیم آن را در دو مقوله «طبیعی» یا «مصنوعی» طبقه‌بندی کنیم: در ابتدا ما باید بدانیم که آیا آن شیء ساخته و پرداخته انسان است یا خیر.

شاید چنین تصور شود که هر دو مشکل با توجه به طبیعت/انسان به آسانی قابل حل است. در این صورت در سطح معناشناسی لفظ «طبیعی» را مفهوم مقابل «مصنوعی» خواهیم دانست. به تبع آن مرادمان از طبیعت انسانی مجموعه خصائصی است که بدون دخالت خود انسان به وی متعلق است. بر این اساس، این که انسان پوست دارد، امری طبیعی است ولی بالعکس رنگ‌آمیزی پوست، (که از طریق لوازم آرایشی یا خالکوبی صورت گیرد)، مصنوعی است؛ این که ما قلب داریم جزئی از طبیعت‌مان به حساب می‌آید، ولی دستگاه تحریک قلب غیر طبیعی است. خلاصه کلام: «طبیعت انسان» با جسم او انطباق دارد؛ یعنی با شکل خارجی و عملکرد داخلی بیولوژیکی انسان دانا<sup>۱۹</sup> منطبق است. <sup>۲۰</sup> قریب به ذهن بودن این معنا دلایل مختلفی دارد:

<sup>14</sup> - Mill, J.St. (1874): *Natur. In: Drei Essays über Religion*. Stuttgart: Reclam 11874, S. 10ff; 61f.

<sup>15</sup> - Hume, D. (1739): *A Treatise of Human Nature*, (ed. by L.A.Selby-Bigge), Oxford: Clarendon Press 1978, S. 475

<sup>16</sup> - ontologisch

<sup>17</sup> - Jacques Lucien Monod از سال ۱۹۱۰ که در پاریس متولد شده تا ۱۹۷۶ زندگی کرده و متخصص فرانسوی در علم بیوشیمی بوده است. مونود از ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۷ مدرس دانشگاه پاریس و از آن به بعد استاد رشته میکروبیولوژی کالج دو فرانس شد. در سال ۱۹۶۵ جایزه نوبل را دریافت کرد. ۱۹۷۱ مونود رئیس انستیتو پاستور شد. معروف ترین اثر او شانس و ضرورت (Chance and Necessity) است که در سال ۱۹۷۲ نوشته و تحقیقی فلسفی درباره علم در دنیای جدید به شمار می رود. (م.)

<sup>18</sup> - Monod, J. (1970): *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München: dtv. 1975, S. 23ff

<sup>19</sup> - homo sapiens

(الف) متناسب با شهودهای ماست، زیرا ما با واژه «انسان» موجودی جسمانی را تداعی می‌کنیم. در پاسخ به این سؤال که چه چیزی همه انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد، جسمانی بودن او را به مراتب بیش از طرز تفکر و یا نحوه زندگی مدنظر قرار می‌دهیم؛ زیرا این دو، به دلایل تاریخی و فرهنگی، انسان‌ها را از یکدیگر متفاوت و متمایز می‌گردانند.

(ب) جسم انسان جزئی از کل طبیعت به شمار می‌رود: به لحاظ تاریخی، جسم محصول تکامل<sup>۲۱</sup> است و مغلوب قوانین طبیعت؛ و نظر به ارضاء نیازهایش وابسته به طبیعت خارجی است.

(ج) سرانجام مسأله مورد بحث، به ارزیابی اخلاقی و محدودیت اعمال بیوتکنولوژی مربوط می‌شود که مستقیماً به جسم انسان (حتی اگر - به طور غیر مستقیم - روح را نشانه بگیرند)، ارتباط می‌یابند.

با نتیجه بدست آمده، حل مشکل دوم نیز آسان‌تر می‌نماید، زیرا ما می‌دانیم چه تغییراتی قرار است از سوی ما و یا دیگران بر ما اعمال گردد. به عبارت دیگر: ما می‌فهمیم که خصیصه جسمان بدون دخالت ما در آن چیست، و در این صورت «طبیعت» مان را شناخته‌ایم.

## ۲- «طبیعت مخلوق» یا «طبیعت خلاق»<sup>۲۲</sup>

ولی نکته اخیر، آن طور که می‌نماید، از وضوح کافی برخوردار نیست. در وهله اول ما فرد خاص را مد نظر قرار می‌دهیم. درک این نکته که وجود هر فردی از انسان طبعاً «بدون دخالت» انسان‌های دیگر واقعیت خارجی نمی‌یابد، یعنی این نکته که آمیزش جنسی یک عمل انسانی است و بدون آن هیچ یک از ما به وجود نمی‌آمده‌ایم، نیازی به تأمل طولانی ندارد. در ادامه این روند ما نوع انسانی را به طور کلی مدنظر قرار می‌دهیم. اگر ما خود را به لحاظ زمانی به لحظه مشخصی محدود نکنیم، بلکه مراحل طولانی‌تر تحول نوع انسان را مد نظر قرار دهیم، در آن صورت خصوصیات انسانی - یا حداقل بخشی از آن - به عنوان محصول عمل انسانی معلوم می‌گردد. بدین ترتیب تشکل عملی خزانه ژنی<sup>۲۳</sup> تحت تأثیر اعمال گوناگونی قرار می‌گیرد: «تصور یک رفتار اجتماعی یا وضع قانونی که پیامدهای ژنتیکی نداشته باشد، بسیار مشکل است. قوانین جزا،

---

<sup>20</sup> - در این مقاله نمی‌خواهیم وارد این مبحث شویم که شاید در شرایط امروزی بهتر باشد که طبیعت انسانی را به ژنوم (Genom) و یا سیر سلول‌های جنسی (Keimbahn) تعریف کنیم. ولی اساساً تغییراتی که در ادامه مطلب ذکر می‌شود، به این گونه طرز تفکرات نیز صدق می‌کند.

<sup>21</sup> - Evolution

<sup>22</sup> “natura naturata“ oder „natura naturans“

<sup>23</sup> - Genpool

قوانین اجتماعی، اخلاقی، پزشکی، سیاسی و یا آموزشی، طرح‌ها، مقررات، عادات، آداب و رسوم- همه به گونه‌ای از خود ردي (اثری) در ساختار ژنتیکی مان برجای می‌گذارند<sup>۲۴</sup>.

در اینجا مشکل اصلی تفاوت «طبیعی» و «مصنوعی» که از نظر مونی نیز دور مانده است، بیان می‌شود. وقتی ما اشیاء عینی خارجی را بر مبنای شناخت تاریخ‌شان در دو مقوله طبیعی یا مصنوعی طبقه‌بندی می‌کنیم، چنین کاری را با این پیشفرض انجام می‌دهیم که انسان و عمل او را به عنوان جزئی از طبیعت در نظر بگیریم. فقط در صورتی که ما قادر به تفکیک دقیق انسان و طبیعت باشیم، می‌توانیم بگوئیم: «آنچه که بدون دخالت انسان اتفاق می‌افتد، طبیعی است؛ و آنچه از طریق دخالت انسان صورت می‌پذیرد، مصنوعی است!» ولی درست همین تفکیک به هیچ وجه الزامی نیست. این تفکیک از منظری مشخص پدیدار می‌شود و اگر ما دیدگاه دیگری را بپذیریم، محو می‌گردد. تبیین مطلب با شرحی دقیق‌تر و رساتر، چنین است:

(الف) از دیدگاه محدود فرد خاص یا نسل معینی از افراد، جسم انسان به عنوان یک واقعیت از پیش تعیین شده، تعریف می‌شود. جسم انسان، «طبیعت» به معنای کلاسیک، طبیعت مخلوق<sup>۲۵</sup> است. در این سیاق فرق ممیز میان «طبیعی» و «مصنوعی» واضح و معنادار است: هر آنچه از ابتدا موجود بوده، «طبیعی» و هر آنچه که در آن تغییری داده شده، «مصنوعی» است.

(ب) بر عکس، اگر ما از منظر کسی که از فاصله دور به موضوع می‌نگرد، طبیعت را مورد بررسی قرار دهیم، طبیعت به عنوان یک نظام تکامل یافته است و انسان بخشی است بسیار فعال - از این نظام. او با عمل خود بر بسیاری از عناصر این نظام و از جمله بر جسم خویش اثر می‌گذارد. حال دلیلی وجود ندارد تغییراتی را که او بر جسم خویش وارد می‌آورد، از تغییراتی که مثلاً پرندهای از طریق لانه‌سازی بر محیط زیست پیرامون خود وارد می‌آورد، کمتر "طبیعی" تلقی شود. اگر یک چنین تصور کلی<sup>۲۶</sup> از طبیعت به عنوان نظامی که انسان را در برمی‌گیرد و به صورت تاریخی متحول می‌گردد، مبنا قرار گیرد، در این صورت مفهوم کلاسیک طبیعت خلاق<sup>۲۷</sup> اصل قرار گرفته است. ظاهراً در چنین برداشتی، تمایز میان «طبیعی» و «مصنوعی» به کلی بی‌معنی است.

24 - Medawar, P. (1962): Die Zukunft des Menschen. Frankfurt: S. Fischer, S. 63

25 - natura naturata

26 - holistisch

27 - natura naturans

چنین تأملی نشان می‌دهد که فرق میان «طبیعی» و «مصنوعی» به طرز تلقی‌مان بستگی دارد. دلیل قطعی برای ناکامی محتوم جستجوی هر گونه فرق اساسی و کلی میان این دو نیز در همین است. (گرچه وجود اختلاف‌های خاص و مشروط میان آنها ممکن و معنادار است.)

هر چند این برهان را مبنا و محور اصلی می‌دانم ولی دوستداران طبیعت انسان در مقابل آن تسلیم نمی‌شوند. آنها در پاسخ می‌گویند که برهان من بر یک مفهوم دوپهلوی استوار است. یعنی استفاده‌ای است که من از مفاهیم «دخالته»<sup>۲۸</sup>، «عمل»<sup>۲۹</sup> و به عبارت دیگر «فرآورده عمل»<sup>۳۰</sup> کرده‌ام. اینان می‌گویند شکی نیست که هر فردی محصول (فرآورده) «عمل» (جنسی) والدینش است، ولی نه به همان معنایی که خانه فرآورده عمل بنا است. در حالی که در موضوع اخیر، یعنی ساخت خانه، هر مرحله خانه‌سازی تحت تأثیر یکایک اعمال بنا یا کارگران ساختمان است، در مورد اول انسان‌های مربوطه صرفاً مسببان اولیه حرکتی هستند که به دنبال آن مستقل از آنها به تکامل خود ادامه می‌دهد: رشد یک جنین به کودک و تبدیل او به انسان بالغ، یک نوع «تولیدکردن»<sup>۳۱</sup> نیست و به اراده و قصد والدین بستگی ندارد. این امر در خصوص خزانه ژنی<sup>۳۲</sup> نیز صادق است. در اینجا ما با رشد ارگانیک سروکار نداریم ولی در اینجا هم نتیجه عمل برآمده از قصد و اراده نیست، بلکه از اعمالی پدید می‌آید که عاملین آن در وهله اول کاملاً اهداف دیگری را مد نظر داشته‌اند. تغییرات حاصله در خزانه ژنی منشاء انسانی دارد ولی باز به معنای خاصی «طبیعی» است: بدین معنا که به عنوان تبعات جانبی برآمده از قصد و اراده انسان نیستند، بلکه پی‌آمد قانون علی طبیعت‌اند.

در قبال این پاسخ دو نکته را باید مد نظر قرار داد: مایلیم به نکته اول – بدون اینکه بتوان وارد جزئیات شد. به اختصار اشاره کنم. پاسخ مزبور مبتنی بر فرق آشکار میان ساختن یا تولیدکردن (مثلاً ساختن یک خانه) از یک طرف و راه‌اندازی صرف فرایندی که بعداً باید ادامه یابد (نظیر تولید مثل که به تولد کودک منتهی می‌شود) از طرف دیگر است. البته ما در اینجا بار دیگر – صرفاً با نوعی اختلاف مراتب و درجات سروکار داریم:

از یک طرف فرایندهایی پیش روی ما قرار دارند که توسط انسان‌ها می‌توانند در جزئیات هدایت شوند (و باید هدایت شوند اگر بخواهند به نتیجه دلخواه برسند)، از سوی دیگر فرایندهایی وجود دارند که اگر یک بار

---

28- Zutun

29- Handeln

30- Produkt des Handelns

31- Herstellen

32- Genpool



در مسیر مشخص قرار گیرند نسبتاً به طور «مستقل» (autonom) جریان می‌یابند. در هر دو مورد ما با نوعی اختلاط -طبقه‌بندی شده- عناصری از قصد و طراحی و هدایت انسانی از یک سو و مکانیزم‌های ناشی از قوانین طبیعت یا مکانیزم‌های خودجوش یا مستقل از سوی دیگر مواجه‌ایم. از این رو «طبیعی» و «مصنوعی» از طریق مرزبندی از یکدیگر جدا نمی‌شوند بلکه به وسیله طیفی به یکدیگر می‌پیوندند.

### ۳- مصنوعی بالذات<sup>۳۳</sup>

نکته دوم مهم‌تر است. پاسخ مزبور دو واژه «طبیعی»- «مصنوعی» را در دو مفهوم «خودجوش»- «ارادی»<sup>۳۴</sup> خلاصه می‌کند. صرف‌نظر از این‌که چنین کاری بار دیگر مبین خصلت چندگانه و ابعاد فراوان مفهوم طبیعت است، این تغییر معنایی چندان هم غیرمقبول نیست. حداقل از رهگذر آن یک مسئله حل می‌شود: ما می‌توانیم بر اساس آن، بازتاب‌های ناخواسته اعمال انسان بر طبیعت انسانی را به عنوان «طبیعت» یا «طبیعی» اعتبار کنیم و محمول «مصنوعی» را بر تغییراتی که انسان‌ها به صورت ارادی، بر طبیعت‌شان انجام می‌دهند، محدود سازیم. بدین ترتیب فی‌المثل تغییرات خزانه ژنی که به عنوان آثار جانبی از نهادهای اجتماعی نتیجه می‌شوند، در «طبیعی بودن» خزانه ژنی تغییری نمی‌دهند ولی احتمالاً دخالت‌های ارادی را در مسیر سلول‌های جنسی بوجود می‌آورند. البته به طوری که در ادامه مطلب اشاره خواهد شد، دامنه بهره این نظریه چندان گسترده نیست.

به عبارتی بسیار کلی می‌توانیم دو نوع مختلف خصائص و استعدادهای انسانی را از یکدیگر تفکیک نماییم. دسته اول آنهایی هستند که با سایر اجزاء طبیعت و یا دیگر موجودات زنده اشتراک دارند. گروه دوم شامل خصائص و استعدادهایی می‌شوند که فقط به انسان اعطا شده و از این رو او را موجود خاص و ممتاز ساخته است. نیروی تعقل، قوه زبان و همچنین استعدادی که انسان در انجام اعمال ارادی خود دارد، و نیز قبول مسئولیت در قبال کاری که انجام می‌دهد و غیره در زمره خصائص گروه دوم به‌شمار می‌روند. دقیقاً بدین علت که استعدادهای گروه دوم در کل معرف انسان به عنوان موجودی خاص و ممتاز هستند، در تاریخ فلسفه نیز اکثراً با «طبیعت انسان» برابر دانسته شده‌اند. دیوید هیوم در «رساله درباره طبیعت انسانی» اش دقیقاً درباره چنین خصلت‌ها یا بهتر بگوئیم استعدادهایی همچون: معرفت، ملکاتی نظیر غرور و تواضع، و اخلاق

<sup>33</sup>- Von Natur aus künstlich

<sup>34</sup>- intentional

بحث می‌کند؛ بالعکس در بهترین شرایط، به جسم انسانی در حاشیه می‌پردازد<sup>۳۵</sup>. در اینجا ما باز هم با تعریف نوینی از «طبیعت انسان» سروکار داریم و به منظور جلوگیری از خیل واژه‌های گمراه‌کننده، شاید بهتر باشد در اینجا مفهوم «ماهیت انسانی» را به جای «طبیعت انسانی» برگزینیم. پیش از هر چیز این تفکیک از آن جهت حائز اهمیت است که به مدد آن، این امکان فراهم می‌گردد که نوعی تنش دیالکتیکی، که خاص بشر است، در قالب مفاهیم بیان شود: از یک سو انسان با جسمش به طور تجزیه‌ناپذیری عجین شده است و از سوی دیگر نه تنها با همان جسم یکی<sup>۳۶</sup> نیست، بلکه از آن متمایز است<sup>۳۷</sup>. در حالی که می‌توانیم درباره حیوان حکم کنیم که او همان جسمش است، در خصوص انسان باید بگوییم که او جسم دارد. چنین مطلبی بیانگر آن است که انسان‌ها می‌توانند تحت شرایط خاصی جسمشان را رد کنند. حال کسی که پیرو تفکر افلاطون باشد می‌تواند جسمش را به مثابه زندان روح تلقی کند و کسی که جزو فراجنسان<sup>۳۸</sup> است، می‌تواند این احساس را داشته باشد که در «جسمی نامناسب»<sup>۳۹</sup> زندگی می‌کند و یک انسان پیر می‌تواند از ناتوانی و فرتوتی جسم خود به ستوه آید. ما در تاریخ تفکر دینی و فلسفی و حتی در زندگی روزمره نیز با مثال‌های بی‌شماری مواجه‌ایم که در آنها طبیعت انسان نه تنها شرط همه فاعلیت<sup>۴۰</sup> انسانی است، بلکه حداقل آن نیز به‌شمار می‌رود<sup>۴۱</sup>. این‌که طبیعت انسان در بسیاری موارد نمی‌تواند به امیال و ایده‌آل‌های برخاسته از ماهیت انسان تحقق بخشد و نیز امیدها و ایده‌آل‌های آن را به شیوه دردناکی محدود می‌کند، طبعاً باعث شده است که ارزش طبیعت انسان پیوسته به سطح «گوشت صرف» تنزل کند و به چیزی که باید بر آن غلبه کرد، آن را تحت فشار قرار داد یا حداقل به مهار عقل درآورد، تلقی گردد.

<sup>35</sup> - «وجود طبیعت انسانی از دو بخش اصلی تشکیل شده است که شرط لازم همه افعال‌اند: میل و ادراک» (هیوم: رساله درباره طبیعت انسانی، آکسفورد ۱۹۷۸، ص ۴۳۹). آرتور لاجوی (Arthur Lovejoy) در کتاب تأملاتی پیرامون طبیعت انسانی (Reflections on Human nature) چاپ سال ۱۹۶۱، نظر اجمالی تاریخی درباره آرایه‌ی که در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی پیرامون امیال محرک اعمال انسان رواج داشت، ارائه می‌دهد. در آن جا نیز «طبیعت انسان» به عنوان «جسم انسان» تعریف نمی‌شود و به صورت «تمایلات محرک» در می‌آید. یعنی نه این‌که به مثابه فرآورده طبیعت باشد، بلکه به عنوان محصول کل قوای متحرک است.

<sup>36</sup> - identisch

<sup>37</sup> - هلموت پلسنر (Helmuth Plessner) این تفاوت میان انسان و جسمش را در مفهوم «گریز از مرکز» (Exzentrizität) خلاصه می‌کند که جزء نکات انسان‌شناسی اوست.

Plessner, H. (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch, (Gesammelte Schriften Vol. IV), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S. 360-65

<sup>38</sup> - Transsexuell

<sup>39</sup> - Falschen Körper

<sup>40</sup> - Subjektivität

<sup>41</sup> - Bayertz, K. (1987): GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung. Reinbek, Rowohlt.

وقتی ما میان «طبیعت انسان» از یک سو و «ماهیت انسان» (به معنای تمامی خصائص و استعدادهاي ویژه انسان) از سوی دیگر تفاوت قائل شویم، با مسئله نحوه مناسبات این دو در قبال یکدیگر مواجه می‌شویم: آیا ما می‌توانیم و یا می‌باید «ماهیت انسانی» را به عنوان بخشی از طبیعت او تلقی کنیم یا خیر؟ در اینجا هر دو پاسخ ممکن را از نظر می‌گذرانیم:

یا ما به جدایی «ماهیت انسان» از «طبیعت» انسان قائلیم. در تاریخ تفکر فلسفی عقل، زبان و اخلاق به عنوان آنچه که انسان را از حیوان متمایز می‌سازد، اعتبار داشته و هنوز هم معتبر است؛ از این جهت این‌ها نمی‌توانند «طبیعی» باشند. – ولی هر چند این برداشت از بعضی جهات معقول است، نتایج آن از جهات دیگر ناخوشایند است، چرا که در این صورت باید بگوییم که رفتار یا تأملات عقلانی یا ارتباط زبانی، «مصنوعی» و به عبارت دیگر «غیرطبیعی» هستند. چنین چیزی نه تنها به لحاظ زبانی گیج‌کننده بلکه از جهت عینی مسئله نیز مشکل‌زاست. برداشت مزبور منجر به این وسوسه می‌شود که این گونه خصائص و استعدادها به عالم بالاتر یا فرامل منتسب گردد و پیوندشان با «طبیعت» انسان به عنوان امری ملوث و آلوده قلمداد شود که باید حتی‌المقدور سعی کرد خود را از این امور رهانید: گویا تنها وقتی ما از جسم فارغ می‌شویم، عین «ماهیت» می‌شویم. درک این نکته که چنین نگرشی مبنای خوبی ارائه نمی‌دهد تا برای طبیعت انسان جایگاه اخلاقی قائل شویم، چندان به ذکاوت سرشاری نیاز ندارد. درست بر عکس [است]. ثنویت‌گرایی انسان شناسانه، که بعضی‌ها با علاقه فراوان به تفکر فلسفی و دینی اروپا نسبت می‌دهند، دقیقاً بر چنین نگرشی استوار است.

و یا ما «ماهیت» انسان را به عنوان بخشی از طبیعت انسان لحاظ می‌کنیم. در این صورت تفکر عقلانی، عمل عامدانه و اخلاق دقیقاً آن چیزی می‌شوند که به‌طور خاص از «طبیعت» انسانی عاید می‌گردد. در این خصوص هیوم به درستی می‌گوید: "طبیعت به وسیله ضرورتی مطلق و غیر قابل کنترل ما را مجبور ساخته است که قضاوت کنیم، همان طور که بالاجبار باید نفس بکشیم و احساس داشته باشیم."<sup>42</sup> وقتی این پیش‌فرض را قائل شویم، نتیجه مسلم این می‌شود که فکر عقلانی و عمل ارادی نمی‌توانند واجد شرایط چیزی به عنوان «غیرطبیعی» باشند؛ تغییراتی را که انسان هم در طبیعت بیرونی و هم بر طبیعت خویش وارد می‌سازد، بدین ترتیب می‌باید نتیجه همان طبیعت خود او قلمداد گردند؛ کما این‌که می‌بینیم انسان‌ها جسم خود را دست‌نخورده نمی‌گذارند بلکه به انحاء مختلف روی آن کار می‌کنند، آن را تغییر و پرورش می‌دهند. انگیزه اصلی این

<sup>42</sup> - Hume, D. (1739): A Treatise of Human Nature, (ed. by: L.A.Selby-Bigge), Oxford: Clarendon Press 1978, S. 183.

اعمال، خواست زیبایی (نظیر کوتاه کردن مو یا خالکوبی پوست) و احکام دینی (مثل ختنه) و نیازهای طبیعی (مصرف دارو یا قطع عضو) بوده و هست. آنچه از چنین دخالت‌هایی، که نه تنها به لحاظ اخلاقی منعی ندارند بلکه پاره‌ای از آنها حتی به صورت دستور یا فرمان لازم‌الاجرا اعتبار می‌یابند، به عنوان نتیجه عاید می‌گردد این است که جسم انسانی نه تنها به صورت طبیعت بلکه همواره در قالب فرهنگ نیز مد نظر قرار می‌گیرد. به نظر می‌آید اثبات فرق میان «طبیعت» و «فرهنگ» با در نظر گرفتن انسان و جسم او نه تنها عملاً مشکل باشد، بلکه اساساً مبهم است. البته چنین دیدگاهی تازگی هم ندارد. در ارتباطی کاملاً متفاوت نمایندگان مختلف حوزه فلسفی اسکاتلند در قرن ۱۸ نافرمانی کلیه تلاش‌هایی را که بخواهند «وضع طبیعی»<sup>۴۳</sup> انسان را بشناسد، اثبات کردند<sup>۴۴</sup> و در سده گذشته هلموت پلسنر<sup>۴۵</sup> «قانون مصنوعی بالذات»<sup>۴۶</sup> را به عنوان ویژگی اولین اصل از اصول سه‌گانه انسان‌شناسی مشخص نمود<sup>۴۷</sup>.

### ۳- توجیه جایگاه اخلاقی طبیعت انسان

بدون شک نکته‌ای که از این تأملات استنتاج می‌شود این است که سخن درباره «طبیعت انسان» از بعضی جهات و تحت شرایط خاصی معقول و معنادار است. ولی نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که صحبت از طبیعت انسان در سطح اساسی فلسفه گمراه‌کننده است: شاخصه طبیعت انسان این است که نه تنها (نظیر

43 - Naturzustand

44 - به عنوان مثال فقط دو عبارت متناسب با موضوع نقل می‌شود: «ما از هنر طوری صحبت می‌کنیم که گویی هنر از طبیعت جداست، در حالی که انسان طبعاً هنرمند است. در واقع او هم هنرمند جسم فردی خودش است و هم طالعش با هنر گره خورده و مشخص شده است و از زمان‌های بسیار قدیم نیز مجبور بوده است که وجودش را مطابق طرحی که در نظر دارد، بسازد.» در این خصوص مراجعه شود به:

Ferguson, A. (1767): *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp 1988, S. 103.

«... و اگر بخواهیم به درستی این موضوع را بررسی نمائیم در می‌یابیم که طبیعت ما ترکیبی از عادت‌های اکتسابی است و ما موجوداتی هستیم که بیشتر مخلوق سنت و هنریم تا مخلوق طبیعت. گفته می‌شود که عادت یا فرهنگ طبیعت ثانوی هستند. ولی من اضافه می‌کنم که دومی قوی‌تر از اولی است و در مقیاس وسیعی، طبیعت اولیه را نابود می‌کند و یا آن را جذب می‌نماید؛ زیرا آن ویژگی برجسته نوع انسان است که ما می‌توانیم بارها خود را بسازیم، کما اینکه ما دارای طبیعت اولیه هستیم ولی به سختی می‌توان آن را دید و با سختی بسیار می‌توان آن را از چیزهایی که اکتساب کرده ایم، تفکیک کنیم.» نگاه کنید به:

Burnet, J. (1773): *Of the Origin and Progress of Language*. Vol. I. Reprint, Hildesheim, New York: Georg Olms 1974, S. 25.

45 Hellmuth Plessner متولد ۱۸۹۲ در شهر ویسبادن. فیلسوف، انسان‌شناس و جامعه‌شناس آلمانی. از سال ۱۹۲۶ استاد دانشگاه کلن بود و بعد از به قدرت رسیدن سوسیالیسم ملی (نازی) در سال ۱۹۳۳ به هلند مهاجرت نمود. بیست سال بعد رشته جامعه‌شناسی را در دانشگاه گوتینگن پایه‌گذاری کرد و در همانجا (یونی ۱۹۸۵) در گذشت. (م.)

46 - Gesetz der natürlichen Künstlichkeit

47 - Plessner, H. (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, (Gesammelte Schriften Vol. IV), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S. 383 ff.

حیوانات) دستخوش تغییرات تکاملی است، بلکه خود را نیز تغییر می‌دهد؛ در چنین معنایی انسان «مصنوعی بالذات» است. با این همه، من در قسمت بعدی مقاله این نتیجه بدست‌آمده را رد خواهم کرد و ادعا خواهم نمود که به حد کفایت به تعریف دقیقی از واژه «طبیعت انسان» دست یافته‌ام. ولی در این صورت باز هم به هدفمان نرسیده‌ام، زیرا مقصود ما صرفاً بررسی نظری موضوع نبود بلکه بنا داشتیم آن را از جنبه عملی نیز مد نظر قرار دهیم. اساساً سؤال این بود که آیا طبیعت انسانی می‌تواند (یا حتی باید) یک جایگاه/خلاقیتی داشته باشد؟ سؤال بعدی ما باید این باشد که با چه استدلالی می‌توان به چنین جایگاهی مشروعیت داد؟

#### ۱ - طبیعت انسانی به عنوان اساس شخصیت

اولین احتمال مبتنی بر این است که جایگاه اخلاقی طبیعت انسانی از ارتباط تنگاتنگ با شخص انسانی استنتاج شود. استدلال ایمانوئل کانت بر همین اساس است. کانت از این مطلب که جسم صرفاً به صورت تصادفی متعلق به زندگی انسان نیست، بلکه شرط ضروری آنست، به طوری که ما نمی‌توانیم مفهومی از زندگی بدون ملاحظه جسم ارائه دهیم، همان طور که اعمال آزادی فقط از طریق جسم میسر است، و جسم هم بخشی از خودمان است به این نتیجه می‌رسد که جسم ما مطیع خودکامگی آزادانه ما نیست: جسم نمی‌تواند ملك طلق ما تلقی شود و اجازه نداریم آن را کاملاً در اختیار خود بدانیم.<sup>48</sup> هگل نیز شبیه به همین مضمون معتقد است که جایگاه اخلاقی جسم انسانی از ارتباط لاینفک با شخص انسانی نشأت می‌گیرد.<sup>49</sup> در اینجا ارزش طبیعت انسان یک ارزش غیر مستقیم یا ارزش منتج<sup>50</sup> است که از دو فرض به دست می‌آید: (الف) شخص انسان ارزش ذاتی (فطری) دارد. (ب) شخص انسان بر طبیعت انسان استوار است.

تفکرات یورگن هابرماس هم ظاهراً همین جهت را دارد. وقتی که او صحبت از «تعاطی اخلاقی نامرئی بین خدشه‌ناپذیری شخص، که اخلاقاً حکم شده است و قانوناً تضمین گشته است از یک طرف و غیر قابل تصرف بودن تبلور جسمی این خدشه‌ناپذیری» می‌کند، منظورش همین است. از دید وی، این طبیعت انسانی «فی‌نفسه» نیست که باید محفوظ بماند، کما این‌که به وضوح با «تجدید معنوی شدن» طبیعت انسانی مخالفت می‌ورزد؛ بلکه آنچه باید در حفظ آن کوشا باشیم طبیعت انسان به عنوان اساس استنباط معینی از نوع بشر به

<sup>48</sup> - Kant, I. (1775): Eine Vorlesung über Ethik. (Hrsg. von Gerd Gerhard), Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag 1990. S. 160 f, 170ff, 178 ff.

<sup>49</sup> - Hegel, G. W. F. (1821): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg: Felix Meiner 1955, § 48.

<sup>50</sup> - abgeleiteter Wert

طور کل می‌باشد. او نگران آن است که فردی که در او دخل و تصرف ژنی صورت گرفته دیگر خود را هم‌تراز سایر هم‌نوعان نداند و علاوه بر آن این امکان را هم نیابد که خود را به مثابه انسانی خودمختار درک نماید که زندگی‌اش در دست خودش است. در این صورت اصولی که طبق آن تصور انسان به عنوان موجودی آزاد و مسئول شناخته می‌شود، و نیز آرمان‌هایی همچون تساوی حقوقی و آزادی سیاسی، مورد تعرض قرار می‌گیرد. تحقق راهکارهایی که منجر به اصلاح نژاد انسانی [به لحاظ جسمانی] می‌شود (حتی وقتی که مستبدانه هم نبوده بلکه از نوع لیبرال باشند) می‌تواند «اساس کلی مثنی اخلاقی ما را تغییر دهد»<sup>۵۱</sup> و نتیجه این می‌شود «که ما دیگر به عنوان موجودات زنده‌ای که اخلاقاً آزاد و هم‌تراز یکدیگرند، موجوداتی که دارای الگوها و استدلال‌های اخلاقی هستند، تلقی نکنیم»<sup>۵۲</sup>

بدون اینکه بتوانیم به جزئیات افکار هابرماس بپردازیم، به ذکر دو نکته بسنده می‌کنیم: اول آن که این گونه تأملات، حاصل فرض‌هایی تجربی درباره پیامدهای دخل و تصرف ژنتیکی در انسان باشند، که هر چند محتمل هستند، ولی تحقق آن‌ها الزامی نیست. حداقل هنوز این سؤال مطرح است که آیا این نتایج بدیهی‌اند و یا مطابق نظر عده‌ای تردیدبرانگیز و شبهه‌ناک می‌باشند. دوم آن که هابرماس محل سؤال را از فرد به سطح جمعی، که او آن را «اخلاق نوعی»<sup>۵۳</sup> می‌نامد، منتقل می‌کند. چنین چیزی از جنبه تحلیلی آن قابل قبول است؛ زیرا اگر ما قائل به امکان تغییر ژنتیکی فرد باشیم ولی بدهات تأثیر آن بر جمع را انکار کنیم، کارمان بیشتر به معجزه می‌ماند. ولی این جابجایی به لحاظ معیارهای اخلاقی مشکل‌زاست؛ زیرا تلویحاً گویای قیومیت افراد مشخص و آمال و منافعشان تحت لوای ایده‌ها و تئوری‌های تجربی است که از این گذشته هرگز از سوی تمامی افراد به طور یکسان پذیرفته نمی‌شوند.

حال اگر ما نوعی ارزش منتج را به طبیعت انسان نسبت بدهیم، چه پیامدهایی به دنبال خواهد داشت؟ در پاسخ به این سؤال ما باید دو نکته را مد نظر داشته باشیم: اولین نکته به دخل و تصرف در طبیعت دیگر انسان‌ها مربوط می‌شود. شکی نیست که چنین ارزش منتجی کافیسست تا از تمامیت جسمانی فرد در رویارویی با مداخله‌های دیگران حمایت شود. چنان که هگل مختصر و مفید می‌گوید: «قهری که از سوی دیگران بر بدن من اعمال می‌شود، قهریست که بر من اعمال شده است»<sup>۵۴</sup>. این گفته نه تنها برای آسیب‌های مستقیم و هدفدار اعتبار می‌یابد، بلکه در مقابل خطرات احتمالی که ما – مثلاً از طریق مداخله‌های بیوتکنولوژی و یا

<sup>51</sup> - Habermas, J. (2001), S. 54.

<sup>52</sup> - Habermas, J. (2001), S. 74.

<sup>53</sup> - gattungsethisch

<sup>54</sup> - Hegel, G. W. F. (1821): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg: Felix Meiner 1955, § 48.

پزشکی- با آن‌ها مواجه‌ایم، نیز معتبر است. اصولاً در نوعی از مداخله‌ها که بر انسان صورت می‌گیرد، در مقایسه با دستکاری در سایر امور طبیعت، نیاز به تأمین امنیت بیشتر احساس می‌شود. از این رو هر گونه دستکاری که بر فرد انسانی آسیب برساند یا او را در معرض خطر احتمالی قرار دهد، غیر مجاز است. حال مسئله این گونه مطرح می‌شود: برخورد ما در قبال دستکاری‌هایی که در آن‌ها احتمال خطر نباشد که شاید در آینده امکان‌پذیر باشد و به فرد دستکاری شده نیز خسارتی نرساند، باید چگونه باشد؟ تأمل در باره «اصلاح» طبیعت انسانی از جمله توسط مداخله در سیر سلول‌های تولید مثل<sup>55</sup> نیز از این گونه موارد است. از آنجا که چنین مداخله‌ای باید بدون رضایت آگاهانه<sup>56</sup> فرد مربوطه انجام شود، تنها در صورتی مجاز و مشروع است که با در نظر گرفتن کامل منافع آن فرد صورت گیرد، به طوری که بتوان اطمینان داشت که وی متعاقباً رضایت خود را با آن مداخله اعلام خواهد نمود. تنها آن دسته از مداخله‌هایی می‌توانند با اطمینان خاطر مورد پذیرش فرد قرار گیرند که به منظور معالجه (یا پیشگیری) انجام شوند.<sup>57</sup> ولی این بدان معناست که: مادامی که از طریق مداخله‌های مقتضی، استقلال فرد دستکاری شده، محدود نشود یا اصولاً حدود و ثغور آن ناممکن نگردد، ارزش منتج مانع تغییر در طبیعت بشر نیست. ارزش منتج طبیعت انسان، فضای مشروع راهکارهای اصلاح نژادی<sup>58</sup> را قطعاً بسیار محدود می‌کند ولی هیچ یک از راهکارهای اصلاحی و سلامتی جسم را ممنوع نمی‌سازد.

مورد دوم به دستکاری در فرد به پیشنهاد وی مربوط می‌شود؛ یعنی دستکاری طبیعت انسان، که با رضایت و یا به سفارش شخص مربوطه اجرا می‌شود. کانت این نکته را بدیهی تلقی می‌کرد که هیچ‌کس حق ندارد با بدنش (جسمش) مطابق میل خود رفتار کند.<sup>59</sup> امروزه ما از نظر «وظیفه در قبال خود» در مقایسه با گذشته خیلی خوب‌ترند و محتاط هستیم. مثلاً اجازه می‌دهیم دخالت‌های پزشکی پرخطر که به لحاظ طبیعت انسانی ارزش‌های (منتج) را به دنبال دارند، مخصوصاً وقتی که خطرات احتمالی آن‌ها خوش‌خیم تلقی شوند، بدون توجه به عواقب ارزشی آن، قیم‌سالارانه انجام پذیرند. ولی این قیم‌سالاری می‌باید به دو دلیل محدود گردد. دلیل اول: تناقض‌گویی است اگر رفتار پرخطر را در کل مجاز بشماریم ولی در عین حال بخواهیم در زمینه

---

<sup>55</sup> - Keimbahn

<sup>56</sup> - informed consent

<sup>57</sup> - Habermas, J. (2001): Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt: Suhrkamp. S. 109, 119; Bayertz, K. (1987): GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung. Reinbek: Rowohlt, S.289.

<sup>58</sup> - eugenisch

<sup>59</sup> - Kant, I. (1797): Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre [Akademie-Textausgabe Bd. VI] Berlin, Walter de Gruyter 1968. S.375-491, § 5ff.

پزشکی آن را محدود کنیم: کسی که با استعمال دخانیات به سلامتی‌اش لطمه زده یا با موتور سیکلت سواری جانش را به خطر انداخته، باید مجاز باشد که همین لطمه و خطر از طریق عمل جراحی، قطع یا پیوند عضو نیز بر او وارد آید.<sup>60</sup> دلیل دوم از آنجا ناشی می‌شود که ما تاکنون برای طبیعت انسانی فقط قائل به ارزش منتج شده‌ایم: ارزش طبیعت انسانی در ارتباط با هر فرد مربوطه مد نظر قرار گرفته است. حال آن که چنین چیزی بی تناقض نیست که از ارزش طبیعت انسان دقیقاً در مقابل هر فردی دفاع شود که اساساً این ارزش از او پدید آمده است. اگر افراد، بالذات ارزشمند هستند، پس علی‌الاصول نیازها و خواسته‌های آنها نیز باید دارای ارزش و قابل احترام باشد. بدن انسان نه تنها لازمه حیات فردی است، بلکه شرط احراز زندگی خوب است. از این رو ارسطو اشاره کرده بود که برای تحقق یک زندگی خوب فقط نعمت‌های خارجی و ملموس نظیر تغذیه یا پوشاک کفایت نمی‌کنند بلکه نعمت‌های جسمانی مختلفی همچون زیبایی و سلامتی نیز دخیل‌اند.<sup>61</sup> به‌راستی نیز کیفیت زندگی فردی تا حدود زیادی ناشی از عواملی است که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به وضع طبیعت جسمانی هر فرد بستگی دارند. در نتیجه از سویی این وضعیت جسمانی برای هر انسانی یک 'بعد ارزشی پیدا می‌کند ولی از سوی دیگر - همان‌طور که قبلاً بدان اشاره شد- این وضع جسمانی می‌تواند در پاره‌ای موارد عامل نارضایتی و بدبختی فرد شود. برای چنین مواردی ما باید به تلاشی که صورت می‌گیرد تا در فرد خاص، نیازها و خواسته‌ها با هم تطابق داشته باشند، مشروعیت بخشیم: حتی وقتی که این تلاش‌ها از دید دیگران «نامعقول» به نظر آید. کسی که امروز به سوراخ کردن اعضاء سر و صورت یا خالکوبی بدنش می‌پردازد چون برایش خوشایند است، شاید فردا همین هدف را از طریق پیوند عضو دنبال کند.

خلاصه کلام: اگر از طریق ارزش منتج اصولاً مجاز باشیم که محدودیت‌هایی در مسیر عمل شخص ایجاد نماییم، صرفاً حق ایجاد موانعی بسیار ضعیف را خواهیم داشت.

## ۲- یک ارزش ذاتی؟

<sup>60</sup> در اینجا نمی‌خواهم وارد این استدلال شوم که انجام جراحی‌های پرمخاطره، چون با «روح» و «ماهیت» علم پزشکی در تضاد است و اگر به قصد معالجه و درمان نباشد نه تنها به لحاظ حقوقی مجاز نیست به لحاظ اخلاقی هم نمی‌تواند جایز باشد. دیدگاهی که علم طب را بنیادی و جوهری می‌داند و زیربنای این استدلال است، به نوبه خود محتاج به اصلاح است. نمی‌دانم چه گونه چنین استدلالی - وقتی که به نحوی بر «طبیعت انسانی» و «ارزش» وی مرتبط نباشد- می‌تواند مطرح شود. در این صورت دلیلی که خود از نظر بنیادی و جوهری احتیاج به اثبات دارد، پیشفرض و مقدمه اثبات استدلال دیگر می‌شود.

<sup>61</sup> = اخلاق نیکوماک، ۱۰۹۹b و ۱۰۹۸b



کسی که با این نتیجه راضی نباشد بلکه بخواهد آزادی عملش را در قبال طبیعت خود قویاً محدود کند، به ارزش منتج تن در نمی‌دهد، بلکه در پی اثبات ارزش ذاتی طبیعت بشر خواهد بود. چنین ارزشی می‌بایست این خصیصه را داشته باشد که با طبیعت انسانی «به ذات خود» عجین باشد؛ یعنی مستقل از نظام ارزشی فردی و حتی امکان مستقل از نظام ارزشی انسانی به‌طور کل باشد. بدیهی است که با این ادعا درباره چنین ارزش ذاتی‌ای مسئولیت ارائه براهین بسیاری را بر عهده گرفته‌ایم: نه تنها به خاطر این که این نوع ادعاها همیشه نیاز به اثبات دارند، بلکه بیش از همه از این جهت که این ارزش می‌باید متوجه سمتی شود که آزادی رفتار فرد را در مقابل جسم وی محدود نماید. در ادامه مطلب پنج دلیل مختلفی را که ممکن است به نفع اثبات ارزش ذاتی طبیعت انسانی مطرح شوند، از یکدیگر متمایز و درباره هر یک بحث مختصری خواهیم کرد. ولی باید توجه داشت که این دلایل مختلف نمی‌باید طردکننده یکدیگر تلقی شوند، بلکه معمولاً چند تا از آنها با یکدیگر مرتبطاند.

(۱) دلیل بینی. اولین امکان از آنجا نشأت می‌گیرد که ما طبیعت انسانی را به عنوان چیزی که مخلوق خداست، لحاظ کنیم و بر این مبنا از آن ارزش ذاتی‌اش را استنتاج کنیم و بر همین مبنا از «قداست» طبیعت انسانی سخن بگوییم. چنین دلیلی با مشکلات عدیده‌ای مواجه است که مایلیم از میان همه آنها تنها به یک مشکل اشاره کنیم. این دلیل مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که معمولاً جوامع پلورالیستی آن‌ها را به رسمیت نمی‌شناسند و هر چند می‌توان اساس اخلاق فردی یا جمعی را بر آن استوار نمود، ولی به عنوان اساس اخلاق عمومی و الزام‌آور مناسب نیست.

(۲) دلیل واقع‌بینانه: ارزش ذاتی طبیعت انسانی را می‌توان به عنوان واقعیتی که محتاج یا قادر به ارائه دلیل بعدی نیست، قلمداد کرد: کسی که طبیعت انسانی را با دیدگان درست «بنگرد» این ارزش را می‌شناسد. - این نگرش در تاریخ تفکر اخلاقی نیز معروف است و شهودگر ایان انگلیسی قرن هفدهم و هیجدهم نظیر ساموئل کلارک<sup>۶۲</sup>، ریچارد پرایس<sup>۶۳</sup> و رالف کودورت<sup>۶۴</sup> (نه از دیدگاه طبیعت‌انسانی) و نیز اخلاقیون

---

<sup>62</sup> Samuel Clarke به سال ۱۶۷۵ در نروژ متولد شد و در کمبریج ریاضی، فلسفه و قدری دیرتر الهیات آموخت. با تعالیم نیوتون آشنا گردید. در لندن کشیش شد و به سال ۱۷۲۹ مرد. آثار نظری او بر پایه اعتقاد به وجود خدا، جاودانگی روح و آزادی اراده است. در اخلاق دیدگاه شهودی-عینی (intuitionistisch-objektivistisch Standpunkt) را قبول داشته است. او می‌گوید قانون اخلاقی مستقل از اراده الهی، که نظم جهان و قوانین طبیعت نیز در ید قدرت اوست، نشأت می‌گیرد. (م).

معتقد به ارزش در آلمان در قرن بیستم از آن جانبداری کرده‌اند. چنان که کریستینه کورسگارد نشان داده است در این حالت تلاش می‌شود که سیر قهقرایی<sup>65</sup> در طرح سئوالات اخلاقی که از طریق پیش‌کشیدن سئوالاتی باز هم «عمیق‌تر» به پیش می‌رود، به طور خودسرانه و آمرانه‌ای در نقطه خاصی قطع شود: «فرد واقع‌بین چون می‌بیند که محتاج یک جواب بی‌قید و شرط است، خودسرانه اعلام می‌کند که چنین جوابی را یافته است.»<sup>66</sup> در یک کلام: آنچه در این جا ارائه می‌شود، نه یک استدلال، بلکه تنها یک ادعاست.

(۳) دلیل شهودگر/ایانه: چون چنین دلیلی کافی نیست، می‌توان سعی کرد تا از آن از طریق احاله به شهودات شایع حمایت نمود. در ابتدای مقاله گفته شد که طبیعت انسان از دیدگاه اخلاق عمومی و طبیعت بیرونی به معنای واحدی خنثی نیستند. ویژگی‌های جسمی مشخصی (و بیش از هر چیز سلامتی و زیبایی) همواره به عنوان ارزش‌های مستقل قلمداد گشته‌اند. به طور کلی مشکل روش شهود آنست که اختلاف نظر پیرامون آن بسیار حاد است. عده‌ای مایل‌اند طبیعت انسانی را به شکل و قالب فعلی به عنوان «مقدس» جلوه دهند و بعضی دیگر قائل به چنین احترام عمیقی نسبت به طبیعت انسانی نیستند و شیفته بازسازی فن‌آورانه (تکنیکی) آن هستند و رویای بدن (جسم) پسانسان<sup>67</sup> را در سر می‌پروراند. این که کدام وجه از شهود «صحیح» است، را نمی‌توان بر اساس خود شهود تشخیص داد.

در بسیاری موارد این نکته مغفول می‌ماند که شهودی که به تغییرات طبیعت انسان مشروعیت می‌بخشد، به هیچ‌وجه صرفاً از وقوف ناقص و علیل علمی و فن‌آورانه عده‌ای دانشمند علوم تجربی، مهندس و شیفتگان داستان تخیلی<sup>68</sup> پدید نمی‌آید، بلکه ریشه در یک سنت فکری دیرینه دارد که مطابق آن انسان موظف است «روی خود کار کند» و از طریق تهذیب نفس، خود را به کمال برساند. بدیهی است در

---

<sup>63</sup> Richard Price متولد سال ۱۷۲۳ در تونتون (Tynton) است. او مخالف گرایش‌های تجربی است. او در اخلاق هم یک عقل‌گرا است. از دیدگاه او فاهمه سرچشمه مفاهیم بنیادی نظیر مکان، زمان، علیت و نیز مفهوم خیر و شر است. پریس در سال ۱۷۹۱ وفات کرد. (م)

<sup>64</sup> Ralpf Cudworth به سال ۱۶۱۷ در آلر (Aller) آلمان متولد شد. در کمبریج تحصیل کرد و در سال ۱۶۸۸ درگذشت. کودورث در بین فلاسفه کمبریج نماینده اصلی تفکر افلاطون در شاخه عرفان و حکمت به شمار می‌رود. او معتقد بود ایده‌های فطری و قوانین اخلاقی حقایق ثابت ازلی هستند که در روح خدایی وجود دارند و عطیه الهی در عقل بشری محسوب می‌شوند. (م).

<sup>65</sup> - Regreß

<sup>66</sup> - Korsgaard, Ch.M. (1996): The Sources of Normativity. Cambridge UP. S. 33

<sup>67</sup> - posthuman bodies

<sup>68</sup> - SF= Science Fiction

گذشته فکر انسان در زمینه تکامل خود یعنی تهذیب نفس، در بدو امر متوجه تدابیر فنی نمی‌شده، بلکه توجه او بیشتر معطوف به اقداماتی رفتاری (نظیر ریاضت، خلوت‌گزینی، تسلط بر نفس، تعلیم و تربیت و...) بوده است. علت چنین امری بیش از هر چیز منوط به آنست که گزینه‌های فنی مناسب که امروزه در اختیار ماست، قبلاً نبوده است. لذا هم به لحاظ شهودی و هم با گرایش بر سنت فرهنگی قابل احترام و نیز افکار دینی و فلسفی، می‌توان از این نظر جانبداری کرد که وظیفه انسان در ارتباط با طبیعت فردی‌اش همانند وظیفه او در قبال طبیعت سایر چیزهاست؛ یعنی «موظف نیست از آن فرمان ببرد و صرفاً تبعیت کند، بلکه باید آن را بهبود بخشد»<sup>69</sup>

به علاوه این مطلب که آیا از طریق شهود، اثبات يك ارزش منتج یا يك ارزش ذاتی امکان‌پذیر باشد، در پرده ابهام است. شواهد بسیاری دال بر حقانیت شق اول است. عده زیادی در وهله اول سلامتی و زیبایی را به عنوان ارزش مد نظر قرار می‌دهند زیرا به نظر آنان این دو، شانس دستیابی به زندگی خوب را در هر فردی بالا می‌برند؛ همان طور که تلقی ارسطو از خیر جسمانی نیز همین بوده است. ولی حتی اگر ما فرض را بر این بگیریم که با اثبات جنبه شهودی طبیعت انسان بتوانیم ارزش ذاتی آن را مستدل نماییم، به چیز تازه‌ای در فهم میزان توانایی اخلاقی این ارزش نمی‌رسیم. مشهورات اخلاقی قدر و ارزش طبیعت انسانی را گرچه محفوظ نگه می‌دارند ولی این ارزش هرگز قدسی مآب<sup>70</sup> و خدشه ناپذیر نیست. ما در طبیعت انسانی از جراحی‌های خیلی عمیقی که به لحاظ اخلاقی نیز مشروع‌اند - مانند قطع عضو، پیوند قلب، جراحی مغز، تغییر جنسیت- مادامی که در کاهش رنج انسان مؤثر باشند، جلوگیری نمی‌کنیم. این بدان معناست که: حتی به هنگامی که حاضریم برای طبیعت انسانی قائل به ارزش ذاتی باشیم، چنین استنباط نمی‌کنیم که این ارزش تنها ارزشی است که پذیرفته‌ایم. بعضی وقت‌ها وضعیتی پیش می‌آید که برای ما تعویض و یا تبدیل ارزش مشروع طبیعت انسان به ارزش کاهش رنج، موجه به نظر می‌آید. همچنین قائل شدن يك ارزش ذاتی طبیعت بشر نمی‌تواند مانعی مطلق در برابر عمل طبی قلمداد گردد؛ چرا که هر آن می‌تواند توسط ارزش‌های دیگر کنار رانده شود.

۴) *دلیل مابعدالطبیعی*: این فکر که طبیعت دارای يك ارزش ذاتی است، کشف جدید و محیرالعقولی نیست، زیرا در بسیاری از جهان‌بینی‌های ماقبل مدرن، از جمله در فلسفه باستان نیز آن را قبول داشته‌اند. تقریباً

<sup>69</sup> - Korsgaard, Ch.M. (1996): The Sources of Normativity. Cambridge UP. S. 33

<sup>70</sup> - sakrosankt

تمامی طرح‌های جدید پیرامون تجدید اعتبار طبیعت- چه طبیعت خارجی و چه انسانی- الگوشان طرح فلسفه باستان است. گرچه ادعان دارند که همان طرح را دیگر نمی‌توان عیناً دوباره احیا نمود. از این‌رو لازم است در وهله اول نگاهی اجمالی به فهم طبیعت از منظر دوره قدیم، تا جایی که به بحث فعلی ما مرتبط است، بیندازیم.

جهان‌بینی دوره قدیم برخاسته از یک کیهان<sup>۷۱</sup> بوده است که در آن تصور جهانی حادث، متناهی و منظم می‌شده و هر فرایندی هدفی از پیش تعیین شده و هر چیزی مکان خاص خود را داشته است. مثلاً در دیالوگ تیمایوس افلاطون، کل جهان به عنوان وجود واحد و یکپارچه زنده‌ای که شامل یک روح عقلانی است، مد نظر قرار می‌گیرد. طبعاً در چنین جهان نظام‌مندی، هیچ جزء آن بدون ارتباط با سایر اجزاء در کنار یکدیگر قرار نمی‌گیرد. بلکه موقعیت اشیاء بر اساس نظامی کاربردی و سلسله مراتب مخصوص است. از این‌رو واژه «کیهان» نشانگر یک نظام معناداری بوده است که در آن واقعیت‌ها و ارزش‌ها (هست‌ها و باید‌ها) کاملاً منفک از یکدیگر نبوده‌اند: هر جزء، با کل مرتبط بوده و از این حیث ارزش داشته است. – چنین دیدگاهی بر انسان نیز صدق می‌کند. او نیز مانند سایر موجودات، در این عالم جای خاصی دارد و از همین جا هدف زندگی‌اش رقم می‌خورد. همه مدل‌هایی که در حوزه‌های مختلف اخلاقی دوره قدیم پیرامون زندگی موفق انسان ارائه گردیده، مبتنی بر انسان‌شناسی مابعدالطبیعی هستند که آن هم باز بخشی از کیهان‌شناسی بوده است.<sup>۷۲</sup> در نظریه کلاسیکی افلاطون و ارسطو برقراری ارتباط میان کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی و اخلاق، از طریق برهان معروف فعل<sup>۷۳</sup> بوده است. طبق این برهان، انسان فقط وقتی می‌تواند به یک زندگی خوب دست یابد که قوای خاص انسان – یعنی نیروی عقلانی- را به بهترین وجه ممکن متحقق سازد و آن را پپروراند.<sup>۷۴</sup> از این‌رو درک طبیعت انسان (و جایش را در کل نظام طبیعت) با معرفتی که به چگونه باید زیستن انسان می‌پردازد، مترادف می‌شود.

دیدگاه مدرن انسان که از دوره رنسانس به بعد شکل گرفته است با این بینش عمیقاً تفاوت دارد. این طرز تلقی در سطح کیهان‌شناسی بیانگر آنست که طبیعت یک کیهان نظام‌یافته نیست بلکه ترکیب بی‌پایان از واقعیت‌ها و فرایندهای فاقد معنای درونی است و از جنبه انسان‌شناسی بر آن است که انسان به معنای عمیق اخلاقی، جزئی از این طبیعت نیست: در حالی که رفتار سایر موجودات زنده از طریق واقعیات خارجی و تعینات درونی از

<sup>71</sup> – یونانیان جهان را کوسموس (Kosmos) می‌نامیدند، یعنی نظام هستی جهانی (م).

<sup>72</sup> - Korsgaard, Ch. M. (1996): *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge UP. S. 1-5

<sup>73</sup> - ergon-Argument

<sup>74</sup> - Plato, *Der Staat*, 352, Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1097b

پیش معین شده است، انسان به لحاظ رفتاری، موجود معین شده‌ای نیست. این مطلب در گفتار معروف پیکودلا میراندولا<sup>۷۵</sup> درباره کرامت انسان تصریح شده و در آثار همه جریان‌های انسان‌شناسی بعدی، بیانی قریب به این مضمون آمده است. بر پایه همین انسان‌شناسی، افکار و آرمان‌هایی پدید آمده‌اند که می‌توانند زیربنای خودآگاهی عصر جدید تلقی شوند. در مرکز چنین جریان‌هایی، ایده آزادی قرار دارد. تا آنجا که انسان به لحاظ طبیعت و ذات خود فاقد جای خاصی در جهان و یا فرم مشخص زندگی است، می‌تواند (و باید) خودش درباره آن تصمیم بگیرد. مفهوم قوی آزادی مدنظر دوره جدید از این باور نشأت یافته که انسان می‌تواند رأساً درباره این که او که و چه باشد، تصمیم بگیرد. این ایده خودخلق<sup>۷۶</sup> انسان معطوف به دو جنبه است: (الف) جنبه فردی. نه تنها انسان به طور کلی بلکه اساساً هر فردی قابلیت و امکان آن را دارد که از خود چیزهای مختلفی بسازد و چنین قابلیت و امکانی یک ارزش-شاید هم بتوان گفت بالاترین ارزش-محسوب می‌شود و نه تنها شایسته احترام و ارجمندی است، بلکه سزاوار حمایت عملی است. (ب) جنبه دیگر به نوع انسان مربوط می‌شود و آن وقتی است که انسان به لحاظ نوع نیز قادر باشد از خود چیزی بسازد. در این صورت: او (حداقل به صورت بالقوه) عهده‌دار فرایند پیشرفت و تمامیت خویش است. این روند دربرگیرنده این است که انسان خود خالق اخلاقش نیز هست. در جهانی که انسان نه مکان مشخص دارد و در قالب تقدیر هم، نقشه از پیش تعیین شده‌ای ندارد، می‌تواند و مجبور است خود واضع قوانین اخلاقی مربوط به رفتارش باشد. همان طور که می‌دانید- ایمانوئل کانت ایده خودآئینی<sup>۷۷</sup> را مبنای اصول اخلاقی خود شمرده است.

ما در این طرح مفید و مختصر می‌بینیم که واژه‌های کلیدی فوق الذکر عصر مدرن و نیز آنچه که از مفاهیم فردیت و کرامت انسانی مستفاد می‌شود، بر طرز تلقی از طبیعت خارجی، به عنوان واقعیت صرف استوارند که معنا و ارزش اصولی ندارد؛ و به طرز تلقی از طبیعت انسانی به عنوان موجود نامعین و باز که به لحاظ اخلاقی مستقل باشد، مرتبط هستند. جهت تأکید مطلب باید گفت: در این نگرش بدون یک جهان بینی «مادی‌گرایانه» هیچ یک از مفاهیم آزادی، خودسازی<sup>۷۸</sup>، خودآئینی، فردیت، کرامت انسانی معنایی ندارد. تصور این که اگر از مفهوم بنیادین طبیعت صرف‌نظر شود، چگونه این ایده‌ها نه تنها با توجه به دستکاری

<sup>75</sup> Giovanni Pico della Mirandola انسان‌گرا و فیلسوف ایتالیایی در سال ۱۴۶۳ در میراندولا متولد شد. در ایام تحصیل به آثار ارسطو و افکار اصحاب مدرسه (اسکولاستیک) تبحر یافت. او در باب اراده آزاد انسان در جهان و ارتباط آن با مسئولیت الهی او ابتکار فکری خاصی در آراء کلیسا داشته است. میراندولا در سال ۱۴۹۴ وفات یافت. (م.)

Pico Della Mirandola, G. (1496): Über die Würde des Menschen. Hamburg, Felix Meiner 1990.

<sup>76</sup>- Selbstschöpfung

<sup>77</sup>- Autonomie

<sup>78</sup>- Selbsterzeugung

تکنیکی جسم انسان- می‌توانند دقیقاً حفظ شوند، دشوار می‌نماید. رجعت به اصول تعیین‌کننده طبیعت انسانی، محدودیت‌های عمیقی را در مورد آزادی عمل انسان در همه حوزه‌های رفتاری به همراه می‌آورد. وقتی بالاترین اهداف زندگی بتوانند روگرفت از نظام طبیعت باشند، دیگر برای انتخاب عقلانی کارایی نخواهند داشت. هر کس که تابع این اهداف عینی نباشد، رفتارش غیر عقلانی و (به لحاظ اخلاقی) خطاست. در این صورت برای ما فقط امکان انتخاب بین يك شیوة زندگی که صحیح است و شیوه‌های فراوان دیگر که غلط هستند، باقی می‌ماند، و دیگر میان شیوه‌های متعدد که همه هم درست باشند، انتخابی نخواهیم داشت. نظر افلاطون هم همین بوده است.<sup>79</sup> به طور خلاصه: مفهوم قوی آزادی و فردیت با مفهوم قوی «طبیعت انسانی» سازگار نیست.

۵) دلیل کاربردی: یک استدلال مهم – که در ضمن نیز با توجه به جایگاه اخلاقی طبیعت خارجی، پیوسته عرضه می‌شود- دال بر این است که حفاظت و حمایت مطمئن برای تمامیت<sup>80</sup> و وحدت شخصیت انسانی تنها در تأیید یک چنین ارزش ذاتی و تحدید اعمال آمرانه و بی‌قیدوشرطی که از آن نتیجه می‌شود، تأمین می‌گردد. اگر این تمامیت (طبق این استدلال) پیوسته به معنای سبک سنگین کردن منافع آنی گرفته شود، در آن صورت تمامیت و وحدت شخصیت او به تدریج ولی مستمراً منجر به امر فرسوده و پوچ می‌شود. زیرا در هر یک از این موارد به تنهایی می‌توان دلیل قابل قبولی پیدا کرد که این یا آن بخش از طبیعت انسانی از طریق ابزار تکنیکی جایگزین شوند و یا اصلاح گردند. از رهگذر یک سلسله از جراحی‌های قابل جایگزینی – که به طور انفرادی صورت می‌گیرد- در نهایت نتیجه‌ای بدست می‌آید که احتمالاً در بدو امر هیچ‌کس خواهانش نبوده است: لغو طبیعت انسانی.

توصیف اخیر این برهان شاید در دراز مدت به صورت امری تجربی کاملاً بجا و مناسب ثابت شود. ولی آیا امروز هم به عنوان دلیل اخلاقی معتبر است؟ اولین نکته قابل توجه آن است که این استدلال آنچه را که در پی اثبات آن است به عنوان پیش‌فرض تلقی می‌کند و به عنوان مقدمه می‌پذیرد: لغو طبیعت انسانی به لحاظ اخلاقی غلط است. فقط اگر به این طبیعت یک ارزش ذاتی نسبت داده شود، یا آن به عنوان امری ملهم و شهودی پذیرفته شود، در آن صورت درباره جایگزینی تدریجی طبیعت از طریق تکنیک به یک داور که به لحاظ اخلاقی منفی است، می‌رسیم. گرچه همین قدر برای بی‌اعتبار دانستن این استدلال کفایت می‌کند، ولی با وجود

<sup>79</sup> - Pol. 445, 544.

<sup>80</sup> - Integrität

این دومین نکته هم ذکر می‌شود و آن این که این دلیل نتیجه‌گیری عجیبی در مورد رسیدن از «باید» به «هست» می‌کند از این مطلب که تمامیت طبیعت انسانی می‌باید حفظ گردد، این نتیجه بدست می‌آید که آن یک ارزش ذاتی دارد. در اینجا عاقبت غلط طبیعت‌گرایی به طور معکوس پدیدار می‌شود.

#### ۴- خلاصه کلام

۱- امروزه سؤال در خصوص جایگاه اخلاقی طبیعت انسان بیش از هر چیز تحت تأثیر پیشرفت‌های علم پزشکی و بیوتکنولوژی مدرن قرار گرفته است. دخل و تصرف بر انسان که توسط این علوم امکان‌پذیر گشته است، پیوسته نه تنها بیشتر بلکه عمیق‌تر نیز می‌گردد، به حدی که دیگر چشم‌انداز تکنیکی شدن تدریجی جسم انسان صرفاً نمی‌تواند به عنوان امری تخیلی و دور از واقعیت تلقی گردد. برخی از نویسندگان بر این عقیده‌اند که از این تغییر نگران‌کننده فقط در صورتی می‌توان جلوگیری نمود که طبیعت انسانی (مجدداً) یک ارزش ذاتی قلمداد شود.

۲- ولی چنین تفکری به طور کلی با معضلات عدیده‌ای روبروست. در وهله اول این کوشش با مشکلاتی در تحدید و تعریف دقیق توصیفی میان «طبیعی» و «مصنوعی» مواجه می‌شود. مشکلات موجود صرفاً دارای طبع معنایی یا معرفتی نیست بلکه بیشتر خصلت «وجودشناسانه» دارد: آنها در بطن مسئله نهفته‌اند ولی اگر قرار باشد مفهوم «طبیعت انسانی» کاربرد نظام دهنده اخلاقی داشته باشد، لزوم تحدید و تعریف به غایت دقیق اجتناب‌ناپذیر می‌گردد. مادامی که موضوع چه چیزی متعلق طبیعت انسانی است و چه چیزی نیست در پرده ابهام بماند، به همان نسبت پاسخ پرسش «آیا دستکاری بیوتکنولوژی مشخص، مجاز است یا خیر» نیز مبهم می‌ماند. هر چقدر ما با دقت بیشتر تلاش کنیم تا از «طبیعت انسانی» تعریف جامع و مانعی ارائه دهیم، به همان نسبت با نومی‌دی در تناقض‌ها و تنگناهای گوناگون گرفتار می‌شویم. از این رو تفاوت مذکور تنها در سطح زندگی روزمره بدیهی تلقی می‌شود و مورد استفاده قرار می‌گیرد ولی برای ارزیابی و داوری اخلاقی کارایی ندارد.

۳- دسته دوم از مشکلات مربوط به قلمرو و توجیه محتوای اخلاقی طبیعت انسان است. چنین چیزی به شرطی معتبر است که ارزش ذاتی طبیعت انسانی ثابت گردد و از نوعی رئالیسم اخلاقی جانبداری شود. چنین

تفسیر قوی‌ای بیش از همه برای کسانی جذاب است که علاوه بر تعیین حدود رفتار انسانی مایلند مراقب خدشه ناپذیری طبیعت انسانی در قبال فرد نیز باشند. ولی اگر دقیق‌تر بنگریم می‌بینیم که اساس چنین تفسیری را باید پیش‌فرض‌هایی تشکیل دهند که با شالوده سایر ارزش‌ها – بیش از همه آزادی و خودآینی – تطبیق نمی‌کنند: هر چه ما بنیان اخلاقی طبیعت انسانی را قوی‌تر کنیم، به همان نسبت مرزهای خودمختاری انسان محدودتر می‌شود. لذا بهایی را که باید برای مفهوم قوی‌ای از طبیعت انسانی پردازیم، خیلی بالاست.

۴- از ایده جایگاه اصولی طبیعت انسانی می‌توان به شکل ضعیفی نیز جانبداری کرد. بر اساس این تلقی، طبیعت انسانی دارای ارزشی عیان است که از رابطه تنگاتنگش با فرد مربوطه بدست می‌آید. چنین تفسیری به سمت استعمال محتاطانه و در عین حال کم‌خطر در قبال امکانات بیوتکنولوژی مدرن کشانده می‌شود و شاید حتی قیومیت خفیفی را در قبال فرد مشخص توجیه کند. به علاوه آرمان‌های اساسی «طبیعی بودن» را که از فضای شهودی خاصی پدید می‌آید، به صورت عنصر زندگی خوب و به عنوان شرط سلامتی و خوشبختی انسان معرفی می‌نماید. بعید نیست که تحت تأثیر مصنوعی‌شدن فزاینده، افرادی که تعدادشان پیوسته افزایش می‌یابد در خصوص طبیعت انسانی به سمت تصویر ذی‌قیمتی که معیار تلقی شود، «بگروند» و آن را الگویی تصمیمات پزشکی قرار دهند. در هر صورت این سؤال مطرح است که آیا چنین تحول نظام ارزشی (الف) با دلایل فلسفی عقلاً به دست می‌آید و (ب) آیا می‌توان مشروعیت آن را به همه انسان‌ها تسری داد؟. علی‌ایحال این بینش هیچ‌گونه مرز و محدودیت «مطلق» را بر سر راه رفتار بیوتکنولوژی ایجاد نمی‌کند. بنا براین غیر محتمل نیست که در برخورد با بیوتکنولوژی، فرم‌ها و قالب‌های گوناگونی به وجود آید که در ازمدت به ایجاد نوع جدید انسان منجر شود که فقط یادآور قالب یا نوع انسان امروزی به حساب آید. در این صورت معلوم نیست کدام استنباط/خلاق می‌تواند با آن مقابله نماید.

۵- ولی چنین مرزهای اخلاقی آن جایی وجود دارند که در طبیعت انسان‌های دیگر دستکاری و دخل و تصرف شود. این امر در مورد انواع مختلف مداخله‌های تکنولوژی در تولید مثل انسان، اجتناب‌ناپذیر است. اما طرح مسئله اخلاقی در اینجا به این صورت نیست که «طبیعت» انسان‌های آینده تغییر می‌کند، بلکه مسئله بر سر این موضوع است که این تغییرات شدیداً بر «خودآینی (استقلال)» آن‌ها تأثیر می‌گذارد. فکر تغییر انسانیت توسط



خود انسان از طریق ژنتیکی به مرزهای بسیار محدودتری برمی‌خورد تا تولید موجودات انسانی- ماشینی. (تا جایی که تولید چنین موجودی با خواسته آزادانه یک فرد ذيصلاح مطابق باشد).

#### منابع نقل قول‌ها

Aristoteles. *Nikomachische Ethik*.

Bayertz, K. (1987). *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*. Reinbek: Rowohlt.

Burnet, J. (1773). *Of the Origin and Progress of Language*. Vol. I. Reprint, Hildesheim, New York: Georg Olms 1974.

Cherry, M.J. (ed.) (1999). *Persons and Their Bodies. Rights, Responsibilities, Relationships*. Dordrecht ect.: Kluwer.

Ferguson, A. (1767). *Versuch über die Geschichte der Bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp 1988.

Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel. G.W.F. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner 1955.

Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*, (ed. By. L.A.Selby-Bigge), Oxford: Clarendon Press 1978.

Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*. Frankfurt: Insel.

Kant, I. (1775). *Eine Vorlesung über Ethik*, (Hrsgg. Von Gerd Gerhard), Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag 1990.

Kant, I. (1797). *Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* [ Akademie-Textausgabe Bd. VI] Berlin: Walter de Gruyter 1968. S. 375-491.

Korsgaard, Ch. M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge UP.

Lem, St. (1976). *Summa Technologiae*. Frankfurt: Insel.

Lovejoy, A.O. (1961). *Reflections on Human Nature*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Medawar, P. (1962). *Die Zukunft des Menschen*. Frankfurt: S. Fischer.

Mill, J. St. (1874). 'Natur'. In: *Drei Essays über Religion*. Stuttgart: Reclam 1984.

Monod, J. (1970). *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München: dtv. 1975.

Pico della Mirandola, G. (1496). *Über die Würde des Menschen*. Hamburg: Felix Meiner 1990.

Plato, *Der Staat*.

Plato, *Timaios*.

Plessner, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, (Gesammelte Schriften Vol. IV), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.

Ten Have, H. A. M. J. and Welie, J. V. M. (eds.) (1998). *Ownership of the Human Body. Philosophical Considerations on the Use of the Human Body and its Parts in Healthcare*. Dordrecht etc.: Kluwer.