

طبیعت انسان و سوسیالیسم

تئور اقتصاد سیاسی

کامران نیبری



بخش اول.

نظریات مارکس و مارکسیست‌ها در مورد طبیعت انسان

پرسش درباره‌ی چپستی طبیعت انسان پرسشی دیرین است و می‌توان مجموعه‌ی متنوعی از نظرات را نزد فیلسوفان و اندیشمندان بزرگ و نیز ادیان مختلف در این زمینه یافت. از نظراتی که سرشت انسان را در زندگی اجتماعی و طبیعی‌اش می‌دیدند تا نظراتی که انسان را مخلوقی دارای مسئولیت اخلاقی. در دوران مدرن نیز طیف گسترده‌ای از نظرات درباره‌ی سرشت انسان از سوی متفکرانی چون توماس هابز، جان لاک، ژان ژاک روسو، آدام اسمیت، دیوید هیوم، فیلسوفان کلاسیک آلمان و دیگران مطرح شده است.

در بستری از این تحولات تاریخ فکری و نظری و تحولات دنیای مادی، کارل مارکس بر سرشت اجتماعی انسان تأکید داشت و بر آن بود که «دیدگاه [ماتریالیسم] نوین، جامعه‌ی انسانی یا انسانیت اجتماعی است.» یعنی انسان‌ها ذاتاً موجوداتی اجتماعی هستند که ذات، آگاهی، نیازها، ظرفیت‌ها و آزادی‌شان تنها از طریق روابط اجتماعی تاریخی شکل می‌گیرد. و ذات انسان اساساً اجتماعی و تاریخی است. این دیدگاه در تضاد با دیدگاه لیبرال بود که افراد منزوی واحدهای اساسی جامعه‌ی انسانی هستند.

ماتریالیسم تاریخی

مارکس در *تزهایی درباره فوئرباخ* (۱۸۴۵)، طبیعت انسان را برای مبنایی انسان شناختی فلسفی تعریف کرد: «ذات انسان انتزاعی نهفته در هر فرد نیست. در واقع، مجموعه‌ای از روابط اجتماعی است.» (تز ۶) بنابراین، او علیه «ماتریالیسم تأملی»^۱ فوئرباخ جهت درک تاریخی ماتریالیستی (در مقابل درک ایده آلیستی هگل) از طبیعت انسان استدلال می‌کند. بنابراین، مارکس استدلال می‌کند: «دیدگاه ماتریالیسم قدیمی جامعه مدنی است؛ دیدگاه ماتریالیسم جدید جامعه انسانی یا انسانیت اجتماعی است.» در همان سال، این نظر در مورد طبیعت انسان به سنگ‌بنای ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس (۱۸۴۵) در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» بدل شد. آن‌ها نوشتند:

« البته، اولین فرضیه‌ی تمام تاریخ بشر وجود انسان‌های زنده است. بنابراین، اولین واقعیتی که مورد بررسی قرار می‌گیرد، سازمان فیزیکی این افراد و رابطه‌ی حاصل آن‌ها با بقیه‌ی طبیعت است. البته، ما در این جا نمی‌توانیم به ماهیت فیزیکی واقعی انسان یا شرایط طبیعی که انسان در آن قرار دارد - زمین‌شناسی، هیدروگرافی، اقلیمی و غیره - بپردازیم. نگارش تاریخ باید همواره از این پایه‌های طبیعی و تغییر ناشی از عمل انسان‌ها در آن‌ها در طول تاریخ شروع شود.» (تاکید از من است)

بیاید بر آنچه مارکس و انگلس در این جملات استدلال کردند تأمل کنیم. البته، هیچ‌کس، از جمله مارکس و انگلس، در سال ۱۸۴۵ هیچ تصویری از تاریخ طبیعی که منجر به ظهور بشریت شد، نداشت. کتاب داروین، «درباره‌ی منشأ گونه‌ها از طریق انتخاب طبیعی» در سال ۱۸۵۹ منتشر شد. واژه‌ی «زیست‌شناسی» توسط دانشمندانی مانند لامارک و ترویرانوس^۲ در قرن هجدهم ابداع شده بود. در قرن نوزدهم، پیشرفت‌های میکروسکوپی و نظریه‌ی سلولی توسط دانشمندانی مانند شلایدن^۳ و شوان^۴ زیست‌شناسی را به‌عنوان یک رشته‌ی مستقل تثبیت کرد و نظریه‌ی فرگشت داروین همه‌ی اشکال حیات را به‌هم پیوند داد. در قرن بیستم، واتسون و کریک DNA را کشف کردند و جایگاه زیست‌شناسی را به‌عنوان یک حوزه‌ی علمی کلیدی بیش از پیش تثبیت کردند. انسان‌شناسی در قرن نوزدهم به‌عنوان رشته‌ای متمایز ظهور کرد که تحت تأثیر نظریه‌ی داروین بود. فرانسیس بواس^۵، که اغلب «پدر انسان‌شناسی آمریکا» نامیده می‌شود، این حوزه را در اوایل قرن بیستم رسمیت بخشید. ابداع روش‌های علمی و تکنیک‌های میدانی، جایگاه انسان‌شناسی را به‌عنوان یک علم تثبیت کرد. باستان‌شناسی بر مبنای تاریخ‌گذاری کربن، یعنی تعیین سن مواد آلی از نسبت نسبی ایزوتوپ‌های کربن-۱۲ و کربن-۱۴ که در آن وجود دارد، دگرگون شد. نسبت بین آن‌ها با زوال کربن-۱۴ رادیواکتیو تغییر می‌کند و توسط تبادل جوی جایگزین نمی‌شود. تاریخ‌گذاری کربنی در اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰ توسط ویلارد لیبی^۶ توسعه یافت و اولین بار در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ به‌طور گسترده مورد استفاده قرار گرفت و نقطه‌عطفی در رشته‌ی

باستان‌شناسی محسوب می‌شود. این روش علمی برای تعیین جدول زمانی یافته‌های باستان‌شناسی به کار گرفته شد. تاریخ‌گذاری کربنی به تأیید و اصلاح ترتیب زمانی تاریخی کمک کرد. استفاده از آن منجر به تغییر پارادایم در روش‌های تاریخ‌گذاری توسط باستان‌شناسان و انسان‌شناسان شد.

بر این اساس است که ما می‌دانیم که حیات ۳.۵ تا ۴ میلیارد سال پیش روی زمین پدید آمده است؛ جنس هومو ۲.۵ میلیون سال پیش پدید آمد؛ و انسان خردمند (هوموساپینس) حدود ۳۰۰ هزار سال پیش ظهور کرد.

باین‌همه، در اواسط قرن نوزدهم، مارکس و انگلس تنها به سه هزار سال تاریخ مکتوب دسترسی داشتند. بنابراین، آن‌ها کاملاً به‌درستی اعتراف کردند که «ما در این جا نمی‌توانیم به ماهیت فیزیکی واقعی انسان یا شرایط طبیعی که انسان در آن قرار دارد - زمین‌شناسی، هیدروگرافی، اقلیمی و غیره - بپردازیم.» (تاکید از من است) آن‌ها دانش کافی درباره‌ی تاریخ طبیعی بشریت، به‌ویژه ۲.۵ میلیون سال تاریخ ما به‌عنوان شکارچی-گردآورنده نداشتند. بنابراین، آن‌ها نمی‌توانستند برداشت ماتریالیستی از تاریخ را توسعه دهند، زیرا به گفته‌ی خودشان: «نگارش تاریخ باید همواره از این پایه‌های طبیعی و تغییر آن‌ها در مسیر تاریخ از طریق عمل انسان‌ها آغاز شود.»

نظریه‌ی آن‌ها درباره‌ی جامعه و تاریخ، ماتریالیسم تاریخی، ناگزیر محدود به سه هزار سال تاریخ مکتوب جوامع طبقاتی (تمدن) بود.

مارکسیسم و طبیعت انسان

انگلس که از این نقص آگاه بود، تلاش کرد تا حدی با نوشتن کتاب «منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت» (۱۸۸۴) آن‌را جبران کند. در این اثر، او از یادداشت‌های مارکس درباره‌ی کتاب «جامعه‌ی باستانی یا پژوهش‌هایی در زمینه‌ی پیشرفت انسان از توحش به بربریت تا تمدن» (۱۸۷۷) اثر لوئیس هنری مورگان استفاده کرد. مورگان تاریخ نهادهای اجتماعی و فرهنگی قوم اریکوا^۲ را بررسی کرد. او در سال ۱۸۴۶ به عضویت قوم سنکا^۸ در آمد و به پژوهش در مورد آن پرداخت. در سال ۱۸۵۶ او به

بررسی چگونگی تعیین روابط خویشاوندی در این قوم علاقمند شد که با نحوه‌ی تعیین روابط خویشاوندی در بین آنگلو ساکسون‌ها متفاوت بود. مورگان متوجه شد که شباهتی در تعیین روابط خویشاوندی بین این قوم‌ها و قوم اوجیبوا^۹ در شمال میشیگان وجود دارد. بدین ترتیب او به ارزیابی تطبیقی روابط خویشاوندی در قوم‌های متفاوت در بین سرخپوستان و قوم‌های آسیایی پرداخت. وی در نهایت، حاصل این تحقیقات را در کتاب «نظام‌های خویشاوندی و همبستگی خانواده‌ی انسانی» (۱۸۷۱) منتشر کرد. در سال ۱۸۷۷ نیز مورگان کتاب «جامعه‌ی باستان» را منتشر و بر اساس داده‌های این کتاب نظریه‌ی خود را در مورد سه مرحله‌ی «پیشرفت بشر»، از وحشیگری به بربریت و سپس تمدن مطرح کرد.

البته این‌گونه تقسیم‌بندی تاریخ جوامع به "مراحل پیشرفت" که بعداً مارکس و انگلس از آن استفاده کردند قبلاً در اروپا جا افتاده بود. رونالد میک (۱۹۷۶) نخستین بحث‌های مکتوب در مورد نظریه‌ی چهار مرحله‌ی تکامل اجتماعی تا سرمایه‌داری را به منتسکیو (۱۷۵۵-۱۶۸۹)، اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳) و تورگو[۶۲] (۱۹۷۷-۱۷۲۷) نسبت می‌دهد (برای بحث مفصل تر نک به نیری ۲۹ مهر ۱۴۰۰).

انگلس در کتابش تلاش کرد تا نشان دهد که نظریه‌ی مورگان، با ماتریالیسم تاریخی تطبیق دارد، و ایجاد و تحولات نهادهای اجتماعی که مورگان مطرح کرده است در نهایت بازتاب شرایط اقتصادی هستند. تحقیقات مورگان درباره‌ی چگونگی ایجاد و تحول خانواده در سیر تاریخی و بازتاب آن در نوشته‌ی انگلس سرآغازی بوده‌اند برای پژوهش‌های فمینیستی. مهم‌ترین سهم مورگان کشف «تیره‌های مادرسالار» در دوران پیشاتاریخ است؛ ساختاری خانوادگی که حقوق و امتیازات خانواده را از طریق مادر منتقل می‌کرد و در رده‌یابی به زنی با سهم اساسی در بین نیاکان بازمی‌گشت. وجود چنین ساختاری تصور معاصر در مورد پدرسالاری را رد می‌کند که ازدواج همواره تک‌همسری بوده و پدر همیشه در رأس خانواده بوده است. بنابراین، اگر زمانی جوامع بشری چنین بودند تصور دنیای پس از پدرسالاری امکان‌پذیرتر است. سپس کتاب به ترتیب زمانی پیش می‌رود و با مروری کلی بر «پیشرفت» بشریت در سه مرحله‌ی توسعه آغاز می‌شود که انگلس با پیروی از مورگان، آن‌ها را «وحشیگری»، «بربریت» و «تمدن» می‌نامد. انگلس مجموعه‌ای از ساختارهای خانوادگی پیشامدرن را شرح

می‌دهد که در آن خویشاوندی، یا کسانی که هم‌خون بودند، اساس خانواده بود نه ازدواج تک‌همسری. چنین نظام‌هایی نیز به سمت مدرسالاری گرایش داشتند، زیرا اثبات مادری بسیار آسان‌تر از اثبات پدری بود. بنابراین مادران قابل‌اعتمادترین انتقال‌دهنده‌ی خون از نسلی به نسل دیگر بودند. یونانیان باستان مسئول اصلی برقراری نظام پدرسالاری بودند، پس از دوره‌ای از توسعه‌ی اقتصادی که باعث شد چند خانواده قدرتمند ثروت را در دست خود متمرکز کنند و آنها همسران و فرزندان خود را به‌عنوان وارث دانستند. پدرسالاری برای حفظ ثروت ایجاد شد و دولت برای حفظ طبقات دارا؛ نهادهایی که در اسم بی‌طرف بودند اما در واقع مسئول حفظ وضعیت موجود شدند تا عده‌ای محدود به بهای اکثریت خود را ثروتمندتر کنند.

پس از مروری دقیق گذار از مدرسالاری در قوم ایروکوا در آمریکای شمالی و مردمان «بربر» اروپا و گذار به پدرسالاری در یونان و روم، انگلس آخرین جرقه‌ی امید را در قبایل آلمانی و فرانک می‌بیند که امپراتوری روم را نابود کردند و جرقه‌ای از آزادی فردی را دامن زدند که پایان دوران برده‌داری رقم زد و نظام فئودالیسم را در اروپا شکل داد. این نظام نیز با آغاز دوران مدرن با سرمایه‌داری جایگزین شد. در وضعیت فعلی، سرمایه‌داری بیشتر مردم را به تولیدکنندگان کالاهایی تبدیل کرده است که هیچ کنترلی بر تولید و توزیع آن‌ها ندارند. آن‌چه که «تمدن» می‌نامند به نظر انگلس واژه‌ای زیبا برای وضعیت جنگ طبقاتی شدید است. بنابراین بشریت باید به گذشته‌ی خود دست یابد تا آزادی را در آینده بازپس گیرد.

در سال ۱۸۹۰، انگلس نظر خود درباره‌ی طبیعت انسان را در مقاله‌ی «نقش کار در گذار از میمون به انسان» با الهام از ماتریالیسم تاریخی این‌گونه توضیح داد که فرگشت از میمون به انسان ناشی از تعامل میمون با محیط خود بوده است که نه تنها محیط را تغییر می‌دهد بلکه میمون را به انسان تبدیل می‌کند. لوین و لوونتین (۱۹۸۰، ص. ۴۵۳)، که اولی بوم‌شناس و دومی متخصص ژنتیک فرگشتی است، چنین می‌گویند که انگلس «"محیط" را نه به‌عنوان نیرویی منفعل و انتخابی بیرونی از موجود زنده بلکه به‌عنوان محصول فعالیت انسانی می‌دید، ویژگی خاص جایگاه انسانی، کار مولد و همکاری است که تکامل دست و مغز را هدایت می‌کند.» البته دوره‌ی گذار از میمون

به انسان مشمول این تعریف نمی‌شود مگر برای میمون هم همان عاملیت را قایل شویم که برای انسان می‌شویم.

رویکرد لوینز و لوونتین به طبیعت انسان

در کتاب زیست‌شناسی دیالکتیکی (۱۹۸۵)، لوینز و لوونتین استدلال می‌کنند که طبیعت انسان یک طرح ثابت و برنامه‌ریزی شده ژنتیکی نیست، بلکه فرآیندی انعطاف‌پذیر و دائماً در حال تحول است که از تعامل زیست‌شناسی و جامعه ایجاد می‌شود. آن‌ها جبرگرایی در زیست‌شناسی را که بر مبنای آن ژن‌ها رفتار انسان را رقم می‌زنند رد می‌کنند. علاوه بر این، آن‌ها جبرگرایی فرهنگی، یعنی این را که زیست‌شناسی فاقد اهمیت است را هم رد می‌کنند. در عوض، آن‌ها جبرگرایی دیالکتیکی را به‌عنوان بدیلی کلیت‌گرا^{۱۰} پیشنهاد می‌کنند.

آن‌ها با نظریه‌ی ئی. او. ویلسون^{۱۱} (۱۹۷۸) در کتاب «درباره‌ی طبیعت انسان» مخالفند چراکه طبیعت انسان و جامعه‌ی انسانی را بر اساس نظریه‌ی فرگشت داروین توضیح دهد. ویلسون استدلال می‌کند که فرگشت ردپای خود را بر ویژگی‌هایی انسانی مانند سخاوت، فداکاری، پرستش و رابطه‌ی جنسی برای لذت برجای گذاشته و توضیح اجتماعی-زیست‌شناسانه‌ای برای همجنس‌گرایی ارائه می‌دهد. او تلاش می‌کند انقلاب داروینی را با ارائه‌ی اندیشه‌ی زیست‌شناسی به‌عنوان زیربنای علوم اجتماعی و علوم انسانی کامل کند (ویلسون، ۱۹۹۹). درباره‌ی طبیعت/انسان، ادامه‌ای است بر کتاب‌های قبلی او «جوامع حشرات» (۱۹۷۱) و «جامعه‌ی زیستی: سنتز نوین» (۱۹۷۵).^{۱۲}

در مقابل، لوینز و لوینتون معتقدند «برای مارکسیست‌ها، فرگشت انسان‌ها از پیشانسان‌ها و گنجاندن تاریخ بشر در تاریخ طبیعی، هم تداوم و هم گسستگی‌ها، و تغییرات کیفی را فرض می‌کند، اما برای اکثر ماتریالیست‌ها فرگشت صرفاً به معنای تداوم است» (لوینز و لوینتون، ۱۹۸۵، ص. ۲۵۴). آن‌ها بعداً ادامه می‌دهند:

«هیچ نظریه‌پرداز سیاسی، حتی مارکس کاملاً تاریخ‌گرا،^{۱۳}

نتوانسته است مسئله‌ی طبیعت انسان را حل کند؛ برعکس، همه

آن را برای ساختمان جهان‌بینی خود اساسی یافته‌اند. به‌هرحال،

اگر بخواهیم توصیف هنجاری از جامعه ارائه دهیم، چگونه می‌توانیم بگوییم جامعه باید چگونه سازماندهی شود مگر این که ادعا کنیم می‌دانیم انسان‌ها واقعا چگونه هستند (همان منبع، تأکید از من است).»

سپس آنها دیدگاه‌های «تقلیل‌گرایانه» درباره‌ی طبیعت انسان را نقد می‌کنند و بر نظریه‌ی جامعه‌ی زیستی^{۱۴} ای. او. ویلسون تمرکز می‌کنند. «از آنجا که فرد از نظر هستی‌شناختی مقدم بر سازمان اجتماعی است، طبیعت ژنتیکی تعیین‌کننده‌ی انسان است که به جامعه شکل می‌دهد. ویلسون (۱۹۷۸) شرح صریحی از این نظریه ارائه کرده است. نظریه جبری زیست‌شناسی طبیعت انسان از نظر منطقی سازگار است (همان).»

«سطحی‌ترین مخالفت با نظریه محافظه کار از آن لیبرال‌ها و چپ آنارشویست است. این دیدگاه معتقد است که واقعا طبیعت انسان زیست‌شناسانه تعیین می‌شود و می‌توان نسخه‌ای برای جامعه بر پایه‌ی دانش آن ذات نوشت، اما محافظه‌کاران جزئیات را اشتباه فهمیده‌اند. در حالی که مدافعان سرمایه‌داری رقابتی لجام‌گسیخته، مدعی‌اند که جسارت و فعالیت کارآفرینانه، سلطه‌ی مردان، قلمروطلب بودن و بیگانه‌هراسی ناشی از طبیعت انسان است، آنارشویست‌های چپ توصیف متفاوتی ارائه می‌دهند و همان‌طور که کروپوتکین در کتاب «همیاری» استدلال کرده است مردم در کنه وجود واقعا به همکاری و نوع‌دوستی کشش دارند اما توسط دنیایی مصنوعی به رقابت وادار شده‌اند. این منتقدان با محافظه‌کاران موافق‌اند که مجموعه‌ای اساسی از ویژگی‌ها در انسان به‌عنوان یک موجود منزوی به‌طور طبیعی وجود دارد، اما این خصوصیات ممکن است توسط جامعه سرکوب شوند، آنها که به‌طور غیرطبیعی تعاونی هستند یا به‌طور غیرطبیعی رقابت می‌کنند، طبق سلیقه‌ی فردی.

«نسخه‌ای ظریف‌تر از استدلال طبیعت انسان از مارکسیسم کلاسیک سرچشمه می‌گیرد. بر اساس میزان کمی که مارکس در این زمینه گفته

این نظریه می‌گوید که نفس کار این ویژگی را دارد که انسان را از دیگر گونه‌ها متمایز کند، هرچند مشخص کردن شکل روابط اجتماعی کافی نیست. کار انسانی با این ویژگی‌ها مشخص می‌شود: جهان طبیعی را به جهانی از مصنوعات که در خدمت انسان‌ها هستند تبدیل می‌کند؛ این دگرگونی به صورت اجتماعی و نه فردی انجام می‌شود؛ و توسط تولیدکننده‌ی انجام می‌شود که ابتدا هدفی غائی و ابزارهای متنوع دستیابی به آن را از نظر ذهنی تصور می‌کند، بنابراین عملی غایت‌گرایانه است.» (همان، صفحات ۲۵۴-۲۵۵)

لووینز و لونتین تأکید می‌کنند که این تحول طبیعت غایت‌گرایانه است: محصول نهایی توسط انسان‌ها تصور و از طریق تلاش مشترک، و با استفاده از ابزارها این محصول نهایی تحقق می‌یابد. آن‌ها همچنین اشاره می‌کنند که برخی غیرانسان‌ها نیز رفتار مشابهی دارند و به مشاهدات جین گودال درباره‌ی شامپانزه‌ها اشاره می‌کنند (برای نقش گودال و مشاهدات او نک به نیری ۱۸ مهر ۱۴۰۴). آنان همچنین به جهان‌شمولی ادعای مارکسیستی کلاسیک که همه‌ی انسان‌ها در هر زمان این گونه رفتار می‌کنند اعتراض دارند. آن‌ها به بوشمن‌های کالاهاری^{۱۵} اشاره می‌کنند که طبیعت را خیلی کم تغییر می‌دهند و به جای برنامه‌ریزی برای تولید، امر مصرف را برنامه‌ریزی می‌کنند. اهمیت این مثال در تفاوت بین فرهنگ شکارچی-گردآورنده‌ها و فرهنگ جوامع متمدن (طبقاتی) است. همان‌طور که لوینز و لونتین می‌گویند اولی مصرف را برنامه‌ریزی می‌کند و دومی تولید را. همان‌طور که قبلاً نوشته‌ام با ظهور کشاورزی، دیدگاه آنیمیستی شکارچی-گردآورنده نسبت به جهان کنار گذاشته شد و جهان‌بینی انسان‌محور پذیرفته شد. بعداً به این مسئله‌ی کلیدی بازخواهم گشت. لوینز و لونتین ادامه می‌دهند:

«مشکل دوم دیدگاه مارکسیستی کلاسیک^{۱۶} این است که حتی اگر درست باشد، چندان آموزنده نیست. نمی‌توان از آن برای پیش‌بینی هیچ ویژگی واقعی سازمان اجتماعی انسانی استفاده کرد، یا این‌که بگوید آن سازمان چگونه ممکن است تغییر کند یا نکند.» (همان، ص. ۲۵۶)

«یک جایگزین رادیکال این بوده که اصلاً وجود طبیعت انسان را به طور کامل انکار کنیم، دست کم به هر معنای غیرساده‌ی آن.» (همان جا).
 سیمون دو بووار اگزیستانسیالیست در کتاب «جنس دوم» (۱۹۵۳) این استدلال را با استفاده از نقل قولی از مارکس مطرح می‌کند:

«وقتی نظام بردگی نیمی از انسان‌ها همراه با کل نظام ریاکاری که به همراه دارد لغو شود، آن‌گاه "رده" انسانیت معنای واقعی خود را آشکار خواهد کرد و زوج انسانی شکل واقعی خود را خواهند یافت. به گفته‌ی مارکس، "رابطه‌ی مستقیم، طبیعی و ضروری موجودات انسانی، رابطه‌ی مرد با زن/است. ماهیت این رابطه تعیین می‌کند که خود انسان تا چه حد باید به‌عنوان یک موجود عمومی در نظر گرفته شود؛ رابطه‌ی مرد با زن طبیعی‌ترین رابطه‌ی انسان با انسان است. بنابراین نشان داده می‌شود که رفتار طبیعی انسان تا چه نقطه‌ای انسانی می‌شود، یا در آن نقطه، انسان به طبیعت خود تبدیل شده است.»^{۱۷}

لویز و لوونتین معتقدند که پرسش «طبیعت انسان» سؤال اشتباهی است، زیرا بازتاب تحلیلی است که ما برای درک زندگی سیاسی و اجتماعی انسان ارائه می‌دهیم و تا حدی «نشانه‌ای از ایده آلیسم افلاطونی را در خود دارد». (همان منبع، ص. ۲۵۷).

«واقعیت آشکار درباره‌ی زندگی انسانی، تنوع شگفت‌انگیز در تاریخ زندگی فردی و سازمان اجتماعی در سراسر فضا و زمان است. تلاش برای درک این تنوع از طریق جست‌وجوی درک یکنواخت آرمانی به نام "طبیعت انسان" که تنوع آشکار آن را در حاشیه قرار می‌دهد، یادآور ایده آلیسم پیشاداروینی اندیشه‌ی زیست‌شناسی است.» (همانجا).

آن‌ها همچنین فرضیه‌ی تابولا راسا^{۱۸} را رد می‌کنند که معتقد است انسان چون یک صفحه‌ی سفید به دنیا می‌آید و تابع زیست‌شناسی نیست. طرفداران این دیدگاه شامل ارسطو، ابن‌سینا (قرن یازدهم)، ابن‌طفیل (قرن دوازدهم)، آگوستینا (قرن سیزدهم)، دکارت (قرن هفدهم)، جان لاک (قرن هفدهم) و فروید (قرن نوزدهم) هستند.

علم نشان داده است که ما در بدو تولد صفحه‌ای سفید نیستیم و زیست‌شناسی در تاریخ زندگی انسان اهمیت دارد.

علاوه بر این، در هر گونه‌ای، از جمله انسان‌ها، نیازهای مشترکی وجود دارد، مانند نیاز به غذا. حیوانات خونگرم مانند پستانداران و پرندگان به غذای بسیار بیشتری نسبت به حیوانات خونسرد مانند خزندگان نیاز دارند، زیرا باید دمای بدن خود را ثابت نگه دارند. انسان‌ها به مواد مغذی خاصی مانند ویتامین C نیاز دارند، زیرا بدن ما دیگر قادر به تولید داخلی آن‌ها نیست. ما به عوامل استرس‌زا همانند سایر پستانداران واکنش نشان می‌دهیم: افزایش سطح آدرنالین، فشار خون بالاتر و ضربان قلب سریع‌تر. تنظیم تنفس، گردش خون، هضم و سایر عملکردها توسط ترشح هورمون‌ها و فعالیت‌های ناخودآگاه سیستم عصبی خودکار در همه‌ی پستانداران مشترک است.

با این حال، انسان‌ها نیازهای ذاتی بدنی خود را با نیازهای تولیدشده‌ی اجتماعی توأم کرده‌اند. ما از لباس، سرپناه و سوخت برای گرم کردن یا خنک کردن بدن مان استفاده می‌کنیم. در حال حاضر دمای بدن ما نیز تابعی از وضعیت اقتصادی ماست، زیرا برخی از ما امکان تأمین غذا، سرپناه یا سوخت را نداریم. توانایی ما در اجتناب از موقعیت‌های استرس‌زا به جایگاه اجتماعی مان بستگی دارد. و غیره.

لوینز و لوونتین نمونه‌ای ارائه می‌دهند از این‌که چگونه انسان‌ها نیاز خود به غذا را برای نشان دادن جنبه‌های تاریخی و اجتماعی آن برآورده می‌کنند. یکی از مشکلات اساسی اکولوژیکی که همه‌ی موجودات با آن مواجه‌اند، نحوه‌ی مقابله با عدم قطعیت تأمین غذای آن‌هاست. حیوانات خونسرد به آرامی زندگی می‌کنند، بنابراین وضعیت تغذیه‌ای آن‌ها به آنچه در هفته‌ها یا ماه‌های گذشته خورده‌اند بستگی دارد. پستانداران و پرندگان سریع زندگی می‌کنند. آن‌ها غذا را در یک روز یا حتی چند ساعت می‌خورند، پردازش می‌کنند و مصرف می‌کنند. بنابراین، آن‌ها نسبت به تغییرات محیطی آسیب‌پذیرتر هستند. یکی از راه‌های مقابله با این موضوع، ذخیره‌ی غذا به صورت چربی بدن است.

مردم روش‌هایی برای نگهداری غذا اختراع کرده‌اند که شامل خشک کردن، نمک‌پاشیدن، دود کردن، پخت‌وپز یا نگهداری در یخچال است. مردم همچنین غذا را از طریق شبکه‌های اجتماعی خود با ایجاد پیوندها و تعهدات اجتماعی بازتوزیع

می‌کنند، بنابراین اگر مشکلات عرضه پیش بیاید، غذای امروز می‌تواند متعلق به فردا باشد. از آنجا که غذا به‌طور گسترده کالایی می‌شود، می‌توان آن را از هدف اصلی خود یعنی ارائه‌ی ارزش تغذیه‌ای جدا کرد و تحت شرایط خاص، به هدفی سیری‌ناپذیر تبدیل شود. غذا به‌عنوان کالایی که در سطح بین‌المللی معامله می‌شود، منابع جدیدی از عدم قطعیت ایجاد می‌کند. نوسانات قیمت مواد غذایی از شرایط محلی جدا می‌شود. بنابراین، قیمت غلات بیشتر تابعی از آنچه برای مثال در آرژانتین یا کانادا اتفاق می‌افتد خواهد شد. علاوه بر این، تولید غذا به‌طور فزاینده‌ای از اهداف تغذیه‌ای خود جدا شده و بیشتر با سودآوری صنعت تولید غذا هم‌سو می‌شود. این که مردم چه چیزی باید بخورند به صورت زیستی تعیین شده است. این که مردم چه چیزی می‌توانند بخورند سؤال کاملاً متفاوتی است. غذا خوردن به یک مناسبت اجتماعی تبدیل شده که پیوندهای خانوادگی یا دوستی را تثبیت می‌کند، اما همچنین فرصتی برای تبادل تجاری یا ایجاد تعهدات اجتماعی متقابل شده است. دعوت‌نامه‌های شام صد دلاری برای تغذیه‌ی کسی نیست، بلکه مسئله برسر حفظ بدنه‌ی سیاسی است.

نقد دیدگاه مارکسیستی نسبت به طبیعت انسان

اگر ارائه‌ی بالا از دیدگاه مارکسی درباره‌ی طبیعت انسان را در نظر بگیریم (با فرض وجود چنین چیزی)، اجازه دهید عناصر کلیدی آن را خلاصه کنم:

نخست این که مارکس نظریه‌ی شفاف‌ی درباره‌ی طبیعت انسان ندارد. او در تزهایی درباره‌ی فویرباخ (۱۸۴۵) آن را به «مجموعه‌ی از روابط اجتماعی» محدود می‌کند. در همان سال او و انگلس در ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۵) که نظریه‌ی آنان در مورد جامعه و تاریخ است انسان را تنیده در طبیعت می‌دانند، اما هم‌زمان می‌گویند در این نوشته نمی‌توانند این رابطه‌ی اساسی را در نظر بگیرند. چنان که اشاره کردم خود مارکس و انگلس تأکید می‌کردند که نگارش تاریخ باید همواره از پایه‌های طبیعی و تغییر آن‌ها در طول تاریخ از طریق عمل انسان‌ها آغاز شود و آن‌ها نمی‌توانند به ماهیت فیزیکی واقعی انسان یا شرایط طبیعی که انسان در آن قرار دارد بپردازند.

لوینز و لوونتین اذعان دارند که «نزد مارکس اندکی درباره این موضوع [طبیعت انسان] یافت می‌شود» (لوینز و لوونتین، ۱۹۸۵، ص. ۲۵۵). در عین حال، آن‌ها بر اهمیت نظریه‌ی طبیعت انسان برای سوسیالیسم تأکید می‌کنند: «چگونه می‌توانیم بگوییم جامعه باید چگونه سازماندهی شود مگر این‌که ادعا کنیم می‌دانیم انسان‌ها واقعاً چگونه هستند.» (همانجا، ص. ۲۵۴)

بنابراین، نظریه‌ی سوسیالیسم مارکس بر اساس یک نظریه‌ی شفاف از طبیعت انسان بنا نشده است. در این حال من استدلال کرده‌ام که نظریه‌های مارکس به دلیل استوار بودن بر ماتریالیسم تاریخی که به عمد طبیعت را کنار گذاشته است انسان‌محور هستند، در حالی که بحران‌های وجودی قرن بیست‌ویکم زیست‌بومی-اجتماعی‌اند (نیری، ۲۹ مهر ۱۴۰۴)

دوم، تلاش انگلس برای توسعه‌ی نظریه‌ی طبیعت انسان قدم با ارزشی بوده است، به این معنا که او با الهام از یادداشت‌های مارکس درباره‌ی مورگان کوشید تا گذار تشکل اجتماعی و فرهنگ شکارچی-گردآورندگان که جمع‌گرا و انیمیستی بودند به تمدن (ظهور شیوه‌های تولید و جامعه‌ی طبقاتی) را با ظهور مالکیت خصوصی، خانواده و دولت به‌عنوان نشانه‌های این گذار مشخص کند. البته، در اواخر قرن نوزدهم، اطلاعات کمی درباره‌ی پیشاتاریخ بشر، که جملگی شکارچی-گردآورنده بودند و ظهور و تکامل حیات روی این سیاره وجود داشت. لوینز و لویننت (همان، ص. ۲۵۵) نیز به محدودیت نظریه‌ی انگلس اشاره می‌کنند.

سوم، اما اساسی‌ترین نقص نظریات مارکسیست‌ها، از جمله لوینز و لوونتین، عدم توجه به تغییرات تاریخی-جهانی در فرهنگ انسانی از زیست‌بوم‌محوری به انسان‌محوری است. همان‌طور که دیگران و من استدلال کرده‌ایم، گذار از شکارچی-گردآورندگان به کشاورزی نیازمند بیگانگی از طبیعت و جهت تسلط و کنترل نظام‌مند آن برای تولید و بازتولید اجتماعی است. همان‌طور که در بالا اشاره کردم، لوینز و لوونتین فرایند کار تولیدی در پاسخ‌گویی به نیازهای طبیعی انسان توسط مصنوعات ساخت بشری را در تحول طبیعت انسان امری کلیدی می‌دانند. آیا شکی در این هست

که این جایگزینی همزمان تبلوری از بیگانگی انسان بوده است؟ در مثال تغذیه که امری طبیعی است تولید غذا توسط صنعتی سرمایه‌داری نه تنها دسترسی به غذا را منوط به جایگاه انسان‌ها در سلسله‌مراتب طبقات سرمایه‌داری می‌کند بلکه نوع تغذیه به‌عنوان پاسخ‌گویی به یک نیاز طبیعی را در گرو سوداگری و سود قرار می‌دهد.

چهارم، همان‌طور که لوینز و لوونتین اشاره می‌کنند، «دیدگاه مارکسیستی ارتدوکس... حتی اگر درست باشد... خیلی آموزنده نیست. نمی‌توان از آن برای پیش‌بینی هیچ ویژگی واقعی تشکل اجتماعی انسانی استفاده کرد، یا این‌که این تشکل چگونه ممکن است تغییر کند یا نکند.» (همان، ص. ۲۵۶)

در نهایت، در حالی که با نقد لوینز و لوونتین از نظریه‌ی طبیعت انسان و جامعه‌شناسی ای. او. ویلسون (که در نوشته‌های بعدی‌اش با تأکید بر تأثیرات اپی‌ژنیک به آنچه لوینز و لوونتین می‌پسندند نزدیک تر شده بود) موافقم که او بیش از حد تلاش کرده است زیست‌شناسی را زیر بنایی برای علوم انسانی و اجتماعی کند. اما آیا نمی‌توان مارکس و مارکسیست‌ها را به همان میزان متهم کرد که بیش از حد از نقد اقتصاد سیاسی برای طبیعت انسان، جامعه‌ی انسانی و تاریخ استفاده کرده‌اند؟ همان‌طور که انگلس خود اعتراف کرده است: «مارکس و من تا حدی در این امر مقصریم که نسل جوان‌تر گاهی در تأکید بر سهم اقتصاد [در تاریخ] افراط می‌کند. ما در مقابل مخالفان‌مان که آن را نفی می‌کردند بر این سهم تأکید کردیم و همیشه فرصت و مکان و امکان آن نبود که به دیگر عوامل که [در تاریخ] سهم دارند توجه لازم را بکنیم.» (انگلس ۱۸۹۰)

البته برخی از مشکلات کلیدی زمان ما به‌وضوح مختص شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری هستند، اما قدمت برخی دیگر مانند دین و جنگ به پیشاتاریخ بازمی‌گردد که اکنون در اقتصاد جهانی سرمایه‌داری بازتعریف می‌شوند (نیری، ۲۰۱۵). علاوه بر این، من هیچ مارکسیستی را نمی‌شناسم که به اندازه‌ی ویلسون به دنیای طبیعی عشق و توجه نشان داده باشد. او نه تنها یک حشره شناس و زیست‌شناس برجسته و نویسنده‌ای پرکار بود از مدافعان فعال زیست‌بوم هم بود. کتاب او «نیمه‌ی زمین: مبارزه‌ی سیاره‌ی ما برای زندگی» (۲۰۱۶)، که آخرین کتاب در مجموعه‌ای سه‌گانه است که با «فتح اجتماعی

زمین» (۲۰۱۲) و «معنای وجود انسان» (۲۰۱۴) آغاز می‌شود، خواستار آن است که نیمی از خشکی و اقیانوس کره زمین از هر گونه مداخله‌ی انسان کنار گذاشته شود تا حیات وحش شکوفا شود. یک آزمایش بسیار کوچک از ایده‌ی بلندپروازانه‌ی او در فیلم «وحشی‌سازی» (۲۰۲۴) مستند شده است. در این مستند داستان فعالیت زوجی را می‌بینیم که مزرعه‌ای را به ارث برده‌اند که از نظر زیست‌شناسی تحت رژیم کشاورزی صنعتی در وضع وخیمی قرار دارد. آنها تصمیم می‌گیرند که همه‌ی گیاهان و حیوانات در مزرعه را به حال خود رها کنند تا ببینند نتیجه چه می‌شود. نتیجه‌ی شگفت‌آور این آزمایش شکوفا شدن زندگی گیاهان و حیوانات در این مزرعه است به نحوی که برخی پرندگان چون لک‌لک‌ها که برای مدت مدیدی در این بخش از انگلستان نبودند در این مزرعه لانه می‌سازند. (برای نقد فیلم [اینجا](#) را ببینید).

در بخش بعدی این نوشته، سهم دیدگاه گرگوری بیتسون درباره‌ی طبیعت انسان را بررسی خواهیم کرد. او استدلال کرده است که انسان‌ها موجودی منزوی نیستند بلکه بخشی از سیستم‌های بزرگ‌تر زیست‌بومی، ارتباطی و تکاملی هستند. او تقسیم‌بندی مدرن غربی میان ذهن و طبیعت، انسان و محیط، و سوژه و ابژه را رد می‌کند.

بخش دوم.

نظریه‌ی بوم‌شناسی ذهن گرگوری بیتسون

گرگوری بیتسون (۱۹۰۴ - ۱۹۸۰) انسان‌شناس، جامعه‌شناس، زبان‌شناس، انسان‌شناس بصری، نشانه‌شناس و متخصص سایبرنتیک انگلیسی آمریکایی بود که آثارش با بسیاری از حوزه‌های دیگر نیز تلاقی داشت. «مشارکت‌های او از نظریه‌ی فرگشتی^{۱۹} تا معرفت‌شناسی، روان‌شناسی بالینی و روان‌پزشکی، انسان‌شناسی، یادگیری و ارتباطات را در بر می‌گیرد. رویکرد او کاملاً چندرشته‌ای بود (مونتوری، ۲۰۰۲).

آنچه بیتسون را در مسیر آنچه بعدها «بوم‌شناسی ذهن» نامید، قرار داد، همان چیزی بود که در آموزه‌هایش با آن مواجه شد:

«من شاخه‌های مختلفی از زیست‌شناسی رفتاری و انسان‌شناسی فرهنگی را به دانشجویان آمریکایی از سال اول دانشگاه تا رزیدنت‌های روان‌پزشکی، در مدارس و بیمارستان‌های آموزشی مختلف تدریس کرده‌ام و با خلأ بسیار عجیبی در تفکر آن‌ها مواجه شده‌ام که ناشی از فقدان برخی ابزارهای فکری است. این کمبود در همه‌ی سطوح آموزش، در میان دانشجویان هر دو جنس، و همچنین در حوزه‌ی علوم انسانی و همچنین در بین دانشمندان، به‌تساوی وجود دارد. به‌طور مشخص، این کمبود در عدم‌دانش از پیش‌فرض‌های نه‌تنها علم بلکه زندگی روزمره است.» (بیتسون، ۲۰۰۲، ص. ۲۳)

علاقه‌ی بیتسون او را به توسعه‌ی روشی برای اتصال اطلاعات به‌دست آمده از حوزه‌های مختلف به الگوهای جدید دانش سوق داد.

«در حال حاضر، هیچ علمی وجود ندارد که توجه‌اش به ترکیب دانسته‌ها^{۲۰} باشد. اما من استدلال می‌کنم که فرایند فرگشتی [دانش] باید وابسته به چنین ترکیب دوگانه اطلاعات باشد. هر گام فرگشتی افزوده‌ای از اطلاعات به یک سیستم موجود است. به همین دلیل، ترکیب‌ها، هارمونی‌ها و ناهماهنگی‌ها میان قطعات متوالی و لایه‌های اطلاعات، مشکلات زیادی برای بقا^{۲۱} ایجاد می‌کند و جهت‌های مختلف تغییر را تعیین می‌کند (بیتسون، ۲۰۰۲، ص. ۱۹).»

در این بخش، من بر مفهوم بوم‌شناسی ذهن بیتسون تمرکز خواهم کرد که در طول زمان در نوشته‌هایش تکامل یافته است، به ویژه در دو کتاب: «گام‌هایی به سوی بوم‌شناسی ذهن» (۱۹۷۲) و «ذهن و طبیعت» (۱۹۷۹). سایبرنتیک و نظریه‌ی سیستم‌ها نقش مرکزی در بوم‌شناسی ذهن دارند. سایبرنتیک مطالعه‌ی سیستم‌ها، کنترل و ارتباطات در حیوانات و ماشین‌هاست. این علم حلقه‌های بازگشتی^{۲۲} را بررسی می‌کند که برای تنظیم و سازگاری سیستم ضروری هستند؛ این علم نقش جریان اطلاعات در حفظ پایداری و عملکرد سیستم را نیز بررسی می‌کند؛ تعاملات میان اجزای یک سیستم را تحلیل می‌کند تا رفتارهای نوظهور را درک کند؛ و کاربرد سایبرنتیک را در حوزه‌هایی مانند زیست‌شناسی، مهندسی و علوم اجتماعی بررسی می‌کند.

نظریه‌ی بوم‌شناسی ذهن بیتسون

نظریه‌ی اصلی گرگوری بیتسون این است که ذهن یک ماده یا یک توانایی منفرد در مغز افراد نیست، بلکه فرآیندی رابطه‌ای و سایبرنتیکی است در میان موجودات و محیط آنها.

ذهن فرآیندی است که از شبکه‌های روابط میان موجودات زنده و محیط شان پدید می‌آید. انسان‌ها، سایر موجودات زنده و زیست‌بوم‌ها از طریق جریان‌های اطلاعات به هم متصل هستند. ذهن سیستمی از روابط است؛ ذهن یک «چیز» نیست بلکه یک فرایند است. او نظام ذهنی را سیستمی تعریف کرد که در آن تفاوت‌ها درک می‌شوند. تفاوت‌ها به اطلاعات تبدیل می‌شوند. اطلاعات بر رفتار آینده تأثیر می‌گذارد. حلقه‌های بازگشتی بخش‌های سیستم را به هم متصل می‌کنند. بنابراین، یک جنگل، یک خانواده، یک زیست‌بوم یا حتی یک جامعه می‌تواند ویژگی‌های ذهنی خود را نشان دهد، زیرا اطلاعات را از طریق روابط بازگشتی به هم مربوط می‌کند. این بدان معناست که هیچ موجودی را نمی‌توان جدا از سیستم زیست‌بومی آن درک کرد.

اطلاعات «تفاوتی است که تفاوت ایجاد می‌کند.» تفاوت زمانی به اطلاعات تبدیل می‌شود که رفتار یک سیستم را تحت تأثیر قرار دهد. برای مثال، تغییرات دما بر یک گیاه تأثیر می‌گذارد؛ حرکت شکارچی بر شکار اثر می‌گذارد؛ یک کلمه در گفتار شنونده را متأثر می‌کند.

بنابراین ذهن از طریق ارتباط تفاوت‌ها عمل می‌کند، نه صرفاً از طریق موادی که به آن می‌رسد.

خطاهای معرفت‌شناختی زمانی به وجود می‌آیند که این کل نظام‌مند را به زنجیره‌های خطی علت-معلولی تقسیم کنیم یا خود و جهان را در تقابل قرار دهیم. نظریه‌ی بیتسون به بحث‌هایی درباره‌ی سیستم‌ها، معرفت‌شناسی سازه‌گرایانه و اخلاق بوم‌شناختی منجر شده است.

بیتسون معتقد بود تمدن صنعتی مدرن از یک خطای معرفت‌شناختی عمیق رنج می‌برد. اندیشه‌ی غربی اغلب ذهن را از طبیعت، انسان را از زیست‌بوم‌ها و سوژه را از ایژه جدا می‌کند.

بیتسون استدلال کرد که این جدایی‌ها عمدتاً توهم هستند. انسان‌ها اجزای سیستم‌های اکولوژیکی بزرگ‌تر هستند، نه اربابانی که خارج از آن‌ها ایستاده‌اند. وقتی مردم طوری رفتار می‌کنند که گویی از طبیعت جدا هستند، به سیستم‌های اکولوژیکی که به آن‌ها وابسته‌اند آسیب می‌زنند.

حلقه‌های بازگشتی و خودتنظیمی

سیستم‌های اکولوژیکی از طریق حلقه‌های بازگشتی زنده می‌مانند. نمونه‌هایی از این موارد شامل روابط شکارچی-شکار، تنظیم دمای بدن، تعاملات خانوادگی و چرخه‌های مواد مغذی در زیست‌بوم است. سیستم‌های سالم دارای بازگشت‌های تعادلی هستند که از رشد سریع یا فروپاشی جلوگیری می‌کنند.

بسیاری از بحران‌های اجتماعی و محیط‌زیستی زمانی به وجود می‌آیند که این مکانیسم‌های بازگشتی مختل می‌شوند.

گونه‌ها در شبکه‌های روابط فرگشت می‌یابند؛ موجودات محیط را شکل می‌دهند و محیط زیست موجودات را شکل می‌دهد. بنابراین، فرگشت اساساً فرایندی ارتباطی است.

وحدت مقدس زندگی

بیتسون در آثار بعدی خود، به‌طور فزاینده‌ای بر چیزی تأکید کرد که «الگوهایی که متصل می‌کند»^{۲۳} می‌نامید. او به ساختارهای رابطه‌ای تکرارشونده‌ای اشاره داشت که در سراسر سیستم‌های زنده یافت می‌شوند، برای مثال: سلول‌ها و موجودات زنده؛ موجودات و اکوسیستم‌ها؛ افراد و جوامع.

او معتقد بود حکمت در شناخت این روابط مکرر به‌جای صرفاً تمرکز بر موجودات منزوی است.

در عین حال، دیدگاه بیتسون درباره‌ی عملکرد آگاهی «در پیوند بین انسان و سیستم‌های هموستاتیک اطرافش» به شرح زیر است:

«اول، انسان عادت دارد محیط‌اش را تغییر دهد نه خود را. ... در تاریخ فرگشت، اکثریت قریب به اتفاق مراحل تغییرات در خود موجود زنده بوده‌اند؛ برخی مراحل از نوع میانی بوده‌اند که در آن ارگانیسم با تغییر محل به تغییر محیط دست یافته است. در چند مورد، موجوداتی غیر از انسان محیط زیست خود را به‌طوری جزئی تغییر داده‌اند، مانند لانه‌های هیمنوپترا^{۲۴} و پرندگان، جنگل‌های مخروطی متمرکز،^{۲۵} کلونی‌های قارچی^{۲۶} و غیره.

«در همه‌ی این موارد، منطق پیشرفت فرگشتی به سمت زیست‌بوم‌هایی است که فقط گونه‌ی غالب و کنترل‌کننده‌ی محیط زیست و همزیست‌ها و انگل‌های آن را حفظ می‌کنند.

«انسان، تغییردهنده‌ی برجسته‌ی محیط زیست، به همین ترتیب زیست‌بوم‌های تک‌گونه‌ای و انگل‌ها در شهرهایش ایجاد می‌کند، اما یک قدم فراتر می‌رود و محیط ویژه‌ای برای همزیست‌هایش به‌وجود می‌آورد. این زیست‌بوم‌ها نیز به زیست‌بوم‌های تک‌گونه‌ای تبدیل می‌شوند: مزارع ذرت، کشت باکتری، جمعیتی از پرندگان، گروه‌های موش آزمایشگاهی و موارد مشابه.

«دوم این‌که، نسبت توان بین آگاهی هدفمند و محیط در صد سال گذشته به‌سرعت تغییر کرده و نرخ تغییر این نسبت قطعاً با پیشرفت‌های فناوری به‌سرعت در حال افزایش است. انسان هوشیار، به‌عنوان تغییردهنده‌ی محیط زیست، اکنون کاملاً قادر است با بهترین نیت آگاهانه خود و محیط زیست را نابود کند.

«سوم، پدیده‌ی جامعه‌شناختی عجیبی در صد سال گذشته به‌وجود آمده که شاید تهدیدی برای جدا کردن هدف آگاهانه از بسیاری از فرایندهای تغییر باشد که ممکن است از بخش‌های کم‌تر آگاه ذهن بیرون بیایند. امروزه صحنه‌ی اجتماعی با وجود تعداد زیادی از نهادهای حداکثر

خواه مشخص می‌شود که از نظر قانونی، جایگاهی شبیه به «انسان» دارند؛ شرکت‌ها، احزاب سیاسی، اتحادیه‌ها، آژانس‌های تجاری و مالی، کشورها و نهادهای مشابه. از دیدگاه زیست‌شناسانه، این نهادها دقیقاً شخص نیستند و حتی تجمیعی از آنها فردی کامل نیستند. آن‌ها تجمعی از بخش‌هایی از افراد هستند.» (بیتسون، ۲۰۰۲، ص. ۴۵۱-۴۵۲)

بیتسون سپس به چند عامل اشاره می‌کند که «ممکن است به‌عنوان اصلاح‌گر این وضع عمل کنند.» این‌ها شامل عشق است که منظروا رابطه‌ی «من و تو»، «بین انسان و جامعه یا زیست‌بوم او» و شکل‌گیری «گروه‌های بااحساس» چون هنر، شعر، موسیقی و علوم انسانی که در آن «بخش‌های بیشتری از ذهن فعال است تا آنجا که آگاهی بپذیرد.» او تماس میان «انسان و حیوانات و میان انسان و جهان طبیعی» را اضافه می‌کند که «شاید - گاهی - خرد را پرورش دهد» (همان، ص. ۴۵۳). او به دین نیز اشاره می‌کند که در زیر به آن خواهیم پرداخت.

پیامدهای زیست‌محیطی

فلسفه‌ی زیست‌بومی بیتسون با ماتریالیسم مکانیکی که اغلب طبیعت را به‌عنوان یک شیء می‌بیند و دیدگاه‌های معنوی که ذهن را از جهان مادی جدا می‌کنند، متفاوت است. در عوض، او هستی‌شناسی رابطه‌ای را پیشنهاد کرد که در آن ذهن بخشی از روابط بوم‌شناختی درون‌زا است. انسان‌ها بخشی از سیستم‌های بزرگ‌تر زنده هستند و بقا به حفظ یکپارچگی این سیستم‌ها بستگی دارد.

واقعیت بنیادین، چیزهای جداگانه نیست بلکه روابط، الگوها^{۲۷} و جریان اطلاعات است. بقای انسان وابسته به شناخت این است که واحد واقعی زندگی، موجود زنده در زیست‌بوم او است.

در حالی که روان‌شناسی فرویدی مفهوم ذهن را به درون گسترش داد تا کل سیستم ارتباطی درون بدن، خودکار، عادت‌پذیر و دامنه‌ی وسیع فرآیندهای ناخودآگاه را در بر گیرد، بیتسون «ذهن را به بیرون گسترش می‌دهد. و هر دوی این‌ها، فروید و بیتسون، دامنه‌ی خود آگاهی را کاهش می‌دهند.»

«پس تصویری از ذهن به دست می‌آوریم که مترادف با سیستم سایبرنتیک است - واحد پردازش تکمیل اطلاعات و تکمیل آن از طریق آزمون و خطا. و می‌دانیم که در ذهن به معنای وسیع‌تر، سلسله‌مراتبی از زیرسیستم‌ها وجود خواهد داشت که هر کدام را ذهن فردی می‌نامیم. اما این تصویر دقیقاً همان تصویری است که من هنگام بحث درباره‌ی واحد فرگشتی به آن رسیدم. فکر می‌کنم این هویت مهم‌ترین تعمیمی است که امشب باید به شما بدهم...»

«این هویت بین واحد ذهن و واحد بقای فرگشتی اهمیت بسیار زیادی دارد، نه تنها به لحاظ نظری بلکه به لحاظ اخلاقی.» (همان منبع، ص. ۴۶۶، تأکید در اصل است).

بباید برای یک لحظه به دین برگردیم، بیتسون استدلال می‌کند که اگر «تو خدا را بیرون می‌گذاری و او را در برابر آفریده‌اش قرار می‌دهی، و اگر این تصور را داشته باشی که به‌عنوان تصویر از او آفریده شده‌ای، منطقی و طبیعی است که خودت را بیرون در برابر موجودات اطرافت ببینی. و همان‌طور که تمام ذهن را به خودت واگذار می‌کنید، جهان را بی‌فکر می‌بینی و بنابراین شایسته‌ی ملاحظات اخلاق فردی^{۲۸} یا اخلاق اجتماعی^{۲۹} نمی‌دانی. محیط زیست به نظر می‌رسد متعلق به شما و برای بهره‌برداری است. واحد بقا شما، شما و خانواده‌ی شما یا هم‌نوعان‌تان در مقابل محیط زیست دیگر واحدهای اجتماعی، نژادهای دیگر، وحوش و گیاهان خواهد بود.

اگر این برآورد شما از رابطه‌تان با طبیعت باشد و فناوری پیشرفته در دست داشته باشید، احتمال زنده ماندن شما به اندازه‌ی طول عمر یک گلوله برفی در جهنم خواهد بود.» (همان، صفحه ۴۸۸، تأکید من)

به همین دلیل است که بیتسون در بوم‌شناسی، نظریه‌ی سیستم‌ها، سایبرنتیک، حل مسایل خانواده و فلسفه‌ی محیط زیست تأثیرگذار بوده است.

نقد نظریه‌ی بیتسون

از دیدگاه نظریه‌ای درباره‌ی طبیعت انسان و سوسیالیسم، آشکار است که رویکرد سایبرنتیک به جامعه‌ی انسانی در سطحی کلی‌تر عمل می‌کند و فاقد نظریه‌ی خاصی درباره‌ی جامعه و تاریخ مانند نظریات متفکرانی چون امیل دورکیم، ماکس وبر و کارل مارکس است. با این حال، نظریه‌های بیتسون اندیشیدن در مورد نظریه‌های جامعه و تاریخ را به نحوی مکمل عمیق‌تر می‌کند.

اگرچه بیتسون به‌طور صریح فلسفه‌ی هستی‌شناسی خود را عنوان نمی‌کند، اما آشکار است که فلسفه‌ی او درباره‌ی هستی، وجود و واقعیت با تأکید بر روابط بین همه اجزای هستی در تعیین دایماً در تغییر یک‌دیگر، ماتریالیستی است. من این نوع فلسفه‌ی هستی‌شناسی را ماتریالیسم زیست‌بومی آنیمیستی خوانده‌ام که در آن همه چیز در ارتباط با دیگران عاملیت دارد (نیری ۲۹ مهر ۱۴۰۰). همان‌طور که در بخش اول تأکید کردم، ماتریالیسم تاریخی مارکس با محدود کردن طبیعت انسان، جامعه و تاریخ به روابط اجتماعی ناشی از شیوه‌های تولید و مبارزات طبقاتی پیشاتاریخ انسان و تاریخ طبیعی را آگاهانه کنار گذاشت. اگرچه مارکس و انگلس به این نقص اساسی اذعان داشتند اما هرگز موفق نشدند آن‌را رفع کنند زیرا دانش لازم برای رفع این نقیصه تا اواسط قرن بیستم وجود نداشت.

یک استثنای مهم، مفهوم گسست متابولیکی مارکس است که در نقد او بر کشاورزی سرمایه‌داری که رابطه‌ی متابولیکی با خاک را از بین برده بود مطرح شد (فاستر، ۲۰۰۰؛ سایتو، ۲۰۱۷). با این حال، برخلاف ادعاهای فاستر و سایتو، نظریه‌ی جامعه و تاریخ مارکس، ماتریالیسم تاریخی و نقد اقتصاد سیاسی او کماکان معطوف بر مفهوم ۱۸۴۵ او از طبیعت انسان به‌مثابه مجموعی از روابط اجتماعی که حول شیوه‌ی تولید شکل گرفته اند بوده و در نتیجه همچنان انسان محور باقی ماند (نیری، ۲۰۲۳، فصل ۲۲). مارکس ماتریالیسم قرن نوزدهم را پذیرفت اما نگرش مکانیکی به آن‌را رد کرد و ماتریالیسم دیالکتیکی را مطرح کرد. اما تفاوت بین این ماتریالیسم و آنچه بیتسون مطرح می‌کند و من ماتریالیسم زیست‌بوم‌گرای آنیمیستی خوانده‌ام تفاوتی اساسی است. در نظریه‌ی

مارکس انسان تنها عاملیت در تاریخ است و در نظریه‌ی بیتسون و نظریه‌ای که من مطرح کرده‌ام همه موجودات جهان در رابطه با یکدیگر عاملیت دارند. در نتیجه، نظریه‌ی مارکس هیچ اخلاق زیست‌محیطی را در بر نمی‌گیرد در حالی که نظریه‌ی بیتسون درباره بوم‌شناسی بقای انسان را در گروهی پذیرش این اصل می‌داند که ذهن انسان تنها از طریق روابط او با جهان اطرافش شکل می‌گیرد. وظیفه‌ی سوسیالیست‌های زیست‌بوم‌گرای قرن بیست‌ویکم این است که نظریه‌ای درباره‌ی طبیعت انسان توسعه دهند و نظریات بیتسون بدون قدمی اساسی در این جهت است.

بخش ۳.

نظرات رابرت ساپولسکی درباره‌ی رفتار انسانی

رابرت موریس ساپولسکی که در سال ۱۹۵۷ در بروکلین، نیویورک به دنیا آمد، عصب‌شناس و نخست‌شناس آمریکایی است. که در دانشگاه استنفورد به‌عنوان استاد زیست‌شناسی، علم اعصاب و جراحی مغز و اعصاب فعالیت می‌کند. پژوهش‌های ساپولسکی بر تقاطع اعصاب و غدد ترشحی،^{۳۰} به‌ویژه در ارتباط با استرس متمرکز بوده است. او همچنین پژوهشگر مشورتی موزه‌های ملی کشور کنیا است. در ادامه، سنتز گسترده‌ی ساپولسکی از علوم اعصاب، غدد ترشحی، زیست‌شناسی فرگشتی، انسان‌شناسی و نخست‌شناسی را که در کتاب‌های او «رفتار کن: زیست‌شناسی انسان‌ها در بهترین و بدترین حالت ما» (۲۰۱۷) و «تعیین شده: علمی از زندگی بدون اراده‌ی آزاد» (۲۰۲۳) ارائه شده است به‌طور خلاصه ارائه می‌کنم. استدلال اصلی ساپولسکی این است که هیچ رفتار انسانی را نمی‌توان با بررسی یک علت واحد فهمید. در عوض، هر عمل فرد نتیجه‌ی یک زنجیره‌ی طولانی از علل است که از ثانیه‌های قبل از عمل تا میلیون‌ها سال فرگشت امتداد می‌یابد.

رفتار کن: چرا انسان‌ها عملی را که انجام می‌دهند انجام می‌دهند

این کتاب ۷۹۰ صفحه‌ای به‌طور گسترده‌ای به بنیان‌های زیست‌شناسی اعصاب رفتار انسان می‌پردازد و توضیح می‌دهد که چگونه فعالیت مغز، به‌ویژه در سیستم‌های قشر لیمبیک و پیشانی، پاسخ‌ها را لحظاتی پیش از اقدام تعیین می‌کند. این کتاب نقش الگوی مغز سه‌گانه را در پردازش همه چیز از غریزه‌ی بقای پایه‌ای تا تصمیم‌گیری‌های پیچیده برجسته می‌کند.

روشناسی ساپولسکی متمایز است، زیرا نه صرفاً معطوف به علوم اعصاب است و نه صرفاً به علم جامعه‌شناسی متکی است. در عوض، ساپولسکی شیوه‌ای را ارائه می‌دهد که می‌توان آن را تحلیل چندسطحی-تاریخی از علل رفتار نامید.

سؤال اصلی روشناسی او این است: چه چیزی باعث شد یک رفتار خاص در یک لحظه‌ای خاص رخ دهد؟

برای پاسخ به این سؤال، او به گذشته بازمی‌گردد و لایه‌های علل را بررسی می‌کند که از ثانیه‌های قبل از یک عمل تا میلیون‌ها سال پیش از آن امتداد دارند.

روش «بازگشت به گذشته»

ساپولسکی با یک رفتار خاص شروع می‌کند - برای مثال، عملی پرخاشگرانه، نوع‌دوستانه، همکاری یا تعصب - و می‌پرسد علت آن چه بوده است. سپس مقیاس‌های زمانی بزرگ‌تر را به‌طور متوالی تحلیل می‌کند:

مرحله‌ی اول. یک ثانیه قبل از رفتار

چه اتفاقی در مغز می‌افتاد؟

- مدارهای عصبی
- فعالیت آمیگدال
- تنظیم قشر پیش‌پیشانی
- انتقال‌دهنده‌های عصبی

این توضیح فوری عصبی - زیستی است.

مرحله‌ی دوم. از دو ثانیه تا چند دقیقه قبل

چه محرک‌هایی در مغز اثر گذاشته‌اند؟

- علائم بصری
- صداها
- نشانه‌های اجتماعی
- تهدیدها یا پاداش‌ها

رفتار به‌عنوان پاسخی به اطلاعات محیطی پردازش شده توسط سیستم عصبی دیده می‌شود.

مرحله‌ی سوم. ساعت‌ها تا روزهای قبل

این شرایط باعث ترشح چه هورمون‌هایی بوده‌اند؟

- کورتیزول
- تستوسترون
- اکسی‌توسین
- دوپامین

هورمون‌ها چگونه واکنش مغز به محرک‌ها را تغییر می‌دهند.

مرحله‌ی چهارم. ماه‌ها تا سال‌ها قبل

چه تجربیات رشدی فرد را شکل داده‌اند؟

- تجربیات کودکی
- صدمه‌ی روحی (تراوما)
- وابستگی
- یادگیری
- اجتماعی‌شدن

این مرحله نشان می‌دهد چگونه سیستم عصبی توسط تجربه‌ی قبلی شکل گرفته است.

مرحله‌ی پنجم. تأثیرات ژنتیکی و اپی‌ژنتیکی

چه پیش‌زمینه‌هایی وجود داشته است؟

- ژن‌هایی که بر خلق‌وخو تأثیر می‌گذارند

• تعاملات زن-محیط

• تغییرات اپی ژنتیکی

مهم است یاد آور شوم که ساپولسکی جبرگرایی ژنتیکی را رد می‌کند. زن‌ها بر احتمالات تأثیر می‌گذارند، نه این که به نتایج ثابتی منجر می‌شوند.

مرحله‌ی ششم. تأثیرات فرهنگی

چه دنیای اجتماعی فرد را شکل داده است؟

• هنجارها

• نهادها

• دین

• نظام‌های اقتصادی

• ساختارهای سیاسی

فرهنگ به نیرویی در رفتار انسانی تبدیل می‌شود.

مرحله‌ی هفتم. تاریخچه‌ی فرگشتی

چرا گونه‌ی ما اصلاً این توانایی‌ها را دارد؟

• تحول همکاری‌ها

• هویت گروهی

• سلسله‌مراتب سلطه

• همدلی

• پرخاشگری

در این جا ساپولسکی از نخست‌شناسی، زیست‌شناسی فرگشتی و انسان‌شناسی

بهره می‌برد.

برخی نتیجه‌گیری‌ها

در ادامه برخی از نتایجی که ساپولسکی در کتاب «رفتار کن» به آن‌ها می‌رسد،

آمده است.

الف. بحث طبیعت در برابر تربیت تا حد زیادی منسوخ شده است

سایپولسکی نتیجه می‌گیرد که ژن‌ها و محیط جدانشدنی هستند. ژن‌ها بر نحوه‌ی واکنش موجودات به محیط تأثیر می‌گذارند، در حالی که محیط بر نحوه‌ی بیان ژن‌ها از طریق فرآیندهای رشد و اپی‌ژنتیک تأثیر می‌گذارند. بنابراین، رفتار انسان همواره محصول تعامل ژن و محیط است.

ب. مغز بسیار انعطاف‌پذیر است

نتیجه‌ی مهم دیگر این است که مغز انسان ثابت نیست. تجربه‌ی ارتباطات عصبی، واکنش‌های عاطفی، ظرفیت‌های شناختی، سیستم‌های استرس و حتی نحوه‌ی بیان ژن‌ها آن‌را تغییر می‌دهد.

این بدان معناست که نه فضیلت و نه خشونت به‌طور دائمی در انسان‌ها نهادینه شده‌اند.

ج. انسان‌ها ظرفیت‌ب‌بی‌رحمی فوق‌العاده و همکاری فوق‌العاده دارند

سایپولسکی نظریه‌هایی را که انسان‌ها را ذاتاً خودخواه یا ذاتاً خوب نشان می‌دهند، رد می‌کند.

انسان‌ها در فرایند فرگشت ظرفیت‌هایی برای پرخاشگری، سلطه، قبیله‌گرایی و بیگانه‌هراسی، و اما همچنین همدلی، همکاری، نوع‌دوستی و آشتی پیدا کرده‌اند. هر دو گرایش عمیقاً در زیست‌شناسی ما ریشه دارند.

د. زمینه اهمیت زیادی دارد

نتیجه‌گیری مکرر در فصل‌های کتاب «رفتار» این است که رفتار به‌طور چشمگیری همراه با تغییر شرایط تغییر می‌کند. افرادی که در زمینه‌ای دلسوزانه رفتار می‌کنند، ممکن است در زمینه‌ای دیگر بی‌رحمانه رفتار کنند.

عوامل موقعیتی اغلب می‌توانند بر ویژگی‌های شخصیتی فرد غلبه کنند.

این بینش تا حدی از آزمایش‌های کلاسیک روان‌شناسی اجتماعی و تا حدی از علوم اعصاب نشأت می‌گیرد.

هـ. قبیله‌گرایی طبیعی است اما ثابت نیست

سایپولسکی نتیجه می‌گیرد که انسان‌ها تمایل دارند جهان را به «ما» و «آن‌ها» تقسیم کنند. با این حال، او تأکید می‌کند که مرزهای گروهی به‌طرز قابل‌توجهی

انعطاف‌پذیر هستند. مردم می‌توانند به سرعت باز تعریف کنند که چه کسی متعلق به «ما» است. برای ساپولسکی، این انعطاف‌پذیری زمینه‌ای است برای خوش‌بینی. همان سازوکارهای زیستی که تعصب ایجاد می‌کنند، می‌توانند از اشکال گسترده‌تری از همبستگی نیز حمایت کنند.

و. نابرابری اجتماعی پیامدهای زیستی دارد

یکی از علاقه‌مندی‌های پژوهشی دیرینه‌ی ساپولسکی مربوط به استرس و سلسله‌مراتب است. او نتیجه می‌گیرد که نابرابری مزمن، تابعیت و ناامنی اثرات زیستی قابل اندازه‌گیری بر سلامت و رفتار ایجاد می‌کنند.

محیط اجتماعی تجسمی درونی می‌یابد و به نتایج زیستی شناسی می‌انجامد.

ز. رفتار اخلاقی به شدت به شرایط اجتماعی وابسته است

ساپولسکی بارها استدلال می‌کند که اگر جوامع می‌خواهند همکاری، تحمل و همدلی را تشویق کنند، باید نهادها و محیط‌هایی ایجاد کنند که از این رفتارها حمایت کند. او نسبت به نظریاتی که صرفاً بر شخصیت اخلاقی فردی تمرکز دارند، شکاک است. در عوض، او بر اهمیت نهادهای اجتماعی تأکید می‌کند.

ح. نفی مفاهیم سنتی اراده‌ی آزاد

این نتیجه‌گیری در موضوع کتاب بعدی او، «مصمم» وجود دارد که در ادامه از آن بحث می‌شود. ساپولسکی استدلال می‌کند که هر عملی از علل قبلی ناشی می‌شود: ژن‌ها، رشد جنین، کودکی، فرهنگ، حالات مغزی، شرایط فوری. در نتیجه، او این سؤال را مطرح می‌کند که آیا فرد می‌توانستند مستقل از این دلایل عمل کنند؟ این به معنای تصادفی بودن رفتار نیست؛ بلکه ناشی از عواملی خارج از کنترل آگاهانه است.

درک علیت باید شفقت را افزایش دهد

شاید این همان نتیجه‌ی اخلاقی باشد که در سراسر کتاب به چشم می‌خورد. ساپولسکی معتقد است که درک علل رفتار باید ما را کم‌تر خودبرترپندار، کم‌تر متمایل به تنبیه دیگری و بیشتر همدل و دلسوز کند. اگر رفتار از تاریخ‌های زیستی و اجتماعی ناشی می‌شود که افراد انتخاب نکرده‌اند، پس قضاوت اخلاقی باید با چنین درکی تعدیل شود.

تعیین شده: علمی درباره‌ی زندگی بدون اراده‌ی آزاد

در این کتاب ۵۱۱ صفحه‌ای، ساپولسکی استدلال ضمنی «رفتار کن» را به نتیجه‌ی منطقی‌اش می‌رساند: انسان‌ها به معنای سنتی اراده‌ی آزاد ندارند. اما این کتاب صرفاً یک استدلال فلسفی نیست. ساپولسکی تلاش می‌کند یافته‌های علوم اعصاب، ژنتیک، غدد ترشحی، روان‌شناسی، زیست‌شناسی رشد و علوم اجتماعی را ترکیب کند تا نشان دهد هر عمل انسانی از عللی ناشی می‌شود که پیش از انتخاب آگاهانه رخ می‌دهند.

تر مرکزی او را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: یک فرد نمی‌توانست متفاوت از رفتارش عمل کند، زیرا هر عاملی که این عمل را ایجاد می‌کرد، خود ناشی از عوامل قبلی است که فرد کنترلی بر آن‌ها ندارد.

ساپولسکی می‌پرسد چه چیزی باعث تصمیمی در یک لحظه‌ی خاص شده است. مانند «رفتار»، او به زمان گذشته بازمی‌گردد تا زنجیره‌ی علل تصمیم را پیدا کند. او استدلال می‌کند که در هیچ نقطه‌ای از این زنجیره علل «انتخاب کننده» خارج از این زنجیره قرار دارد.

ادعای اصلی

ساپولسکی آنچه فیلسوفان اغلب اراده‌ی آزاد اختیارگرایانه^{۳۱} می‌نامند را رد می‌کند - ایده‌ای که فرد می‌توانست تحت همان شرایط واقعاً انتخاب دیگری داشته باشد. او استدلال می‌کند که هر اندیشه از فعالیت مغزی نشأت می‌گیرد. فعالیت مغزی ناشی از علل فیزیکی و زیستی قبلی است. این علل از علل زیستی، زیست‌محیطی، اجتماعی و تاریخی پیشین ناشی می‌شوند. بنابراین، هیچ عملی در نهایت انتخابی خودمختار نیست. تصویر سنتی انتخاب‌های خودمختار و بی‌علت، به نظر او، یک توهم است.

انتخاب آگاهانه چطور؟ ساپولسکی انکار نمی‌کند که مردم بین گزینه‌ها انتخاب می‌کنند. ما گزینه‌ها را می‌سنجیم، تأمل می‌کنیم و برای آینده برنامه‌ریزی می‌کنیم. با این حال، او استدلال می‌کند که سازوکارهایی که ترجیحات، خواسته‌ها، ارزش‌ها،

انگیزه‌ها و سبک‌های استدلال را ایجاد می‌کنند، خود توسط علل پیشین ایجاد شده‌اند. بنابراین، اگرچه تأمل آگاهانه واقعی است، اما شاهدی بر اراده‌ی آزاد نیست. فرآیند تأملی خود بخشی^{۳۲} از زنجیره‌ی علل است.

سایپولسکی از چندین منبع برای شواهد استفاده می‌کند.

علوم اعصاب: آزمایش‌ها اغلب نشان می‌دهند که فعالیت قابل‌سنجش مغزی مقدم بر احساس تصمیم‌گیری آگاهانه است. به نظر می‌رسد قبل از این که فرد تصمیم بگیرد، مغز شروع به آماده‌سازی برای آن امر می‌کند.

ژنتیک و رشد: خلق‌وخو، کنترل تکانه، ریسک‌پذیری و تنظیم هیجانی تحت تأثیر ژن‌ها، شرایط پیش از تولد و تجربیات کودکی قرار دارند. افراد این عوامل را انتخاب نمی‌کنند.

محیط اجتماعی: شرایط اقتصادی، آموزش، لطمه‌ی روحی (تروما) و تبعیض تأثیر عمیقی بر رفتار دارند. مردم شرایط اجتماعی را به ارث می‌برند نه این که آن‌ها را انتخاب کنند.

برخی معتقدند که عدم قطعیت کوانتومی^{۳۳} یا تصادفی بودن آزادی ایجاد می‌کند. سایپولسکی این را رد می‌کند. یک رویداد تصادفی انتخاب آزاد نیست. تصادفی بودن ممکن است جبرگرایی سخت‌گیرانه را تضعیف کند، اما اراده‌ی مستقل ایجاد نمی‌کند.

پیامدهایی برای اخلاق

در این جاست که آرای سایپولسکی بیشترین جنجال را ایجاد می‌کند. او استدلال می‌کند که اگر اراده‌ی آزاد وجود نداشته باشد، دفاع از مفاهیم سنتی مقرر بودن اخلاقی دشوار می‌شود. هیچ‌کسی ژن‌ها، محیط پیش از تولد یا شرایط کودکی‌اش را انتخاب نمی‌کند. اگر رفتار از عواملی خارج از کنترل فردی نشأت بگیرد، مجازات توجیه‌شده به‌عنوان انتقام تحت سؤال قرار می‌گیرد.

سایپولسکی برای لغو قوانین، دادگاه‌ها یا زندان‌ها استدلال نمی‌کند. در عوض، او رویکرد عملی‌تری را پیشنهاد می‌کند. جامعه ممکن است نیاز داشته باشد افراد خطرناک را مهار کند، از مردم محافظت کند و مجرمان را جهت اصلاح بازپروری کند،

اما باید این کار را بدون این باور انجام دهد که مجرمان آزادانه کاراکتر خود را انتخاب می‌کنند. او اغلب این امر را با مواجهه با یک بیماری خطرناک مقایسه می‌کند. جامعه باید از خود محافظت می‌کند اما بدون نفرت یا محکومیت اخلاقی کسی.

یکی از نتایج اخلاقی مهم کتاب این است که رها کردن باور به اراده‌ی آزاد باید شفقت را افزایش دهد.

وقتی بفهمیم رفتار چگونه تحت تأثیر زیست‌شناسی، تاریخ، شرایط فرهنگی و اجتماعی قرار می‌گیرد، کم‌تر تمایل به خودبرتربندی و انتقام‌جویی پیدا می‌کنیم. برای ساپولسکی، درک علیت باید همدلی را تقویت کند.

انتقادات عمده

این کتاب مورد تحسین بسیار واقع شده است. اما همچنین مورد نقد برخی از فیلسوفان و دانشمندان قرار گرفته است. از جمله دیدگاه فلسفی درباره‌ی اراده‌ی آزاد است. بسیاری از فیلسوفان معتقد نیستند که اراده‌ی آزاد نیازمند وضع روانی بدون علل یا خودمختار است. در عوض، آن‌ها از سازگاری‌گرایی دفاع می‌کنند، باور به این که اراده‌ی آزاد و جبرگرایی با هم سازگار هستند و می‌توان به هر دو باور داشت بدون اینکه حتی با دنیایی که به توسط علل گوناگون تعیین شده، از نظر منطقی ناسازگار باشد. ساپولسکی تا حد زیادی این گونه نقد را رد می‌کند.

بخش چهارم.

سوسیالیسم به عنوان فرایند بیگانگی زدایی

برای خوانندگانی که با اندیشه و نوشته‌های من آشنا هستند، منطقی است که انتظار داشته باشند این مقاله‌ی چندبخشی با مروری بر مفهوم طبیعت انسان در میان مردم بومی جهان به پایان برسد. با این حال، فرهنگ‌های بومی عمدتاً فاقد مفهوم طبیعت انسان هستند زیرا آنها انسانیت را بخشی جدایی‌ناپذیر از طبیعت می‌دانند و

طبیعت انسان مفهومی است همراه با فرض جدایی نسبی میان انسان و طبیعت که دست کم نیاز به توضیح دارد.

در واقع، در فرهنگ انواع تمدن‌ها چنین جدایی‌ای میان انسان و طبیعت وجود داشته است. بنابراین، فیلسوفان و دانشمندان اجتماعی و طبیعی که در این مقاله نمونه‌هایی از نظرات‌شان را ارائه کردم، همگی این جدایی را مشاهده و تلاش کرده‌اند از طریق درک «طبیعت انسان» این جدایی را توضیح دهند. در چارچوب بحث حاضر، تأملی بر مفهوم و علل بیگانگی انسان از طبیعت لازم است.

مسئله‌ی بیگانگی

به گفته‌ی دیوید لئوپولد (۲۰۲۲)، اصطلاح «بیگانگی» در اروپای مدرن پدید آمده است. در زبان انگلیسی، این اصطلاح در اوایل قرن پانزدهم پدید آمده بود و مجموعه‌ی جالبی از ارتباطات انسانی را در خود جای داده بود، از جمله اشاره‌ی کلیسا به بیگانگی فرد از خداوند و اختلال روانی فرد که توسط روان‌پزشکان مطرح می‌شد. هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) این اصطلاح را در زبان آلمانی معرفی کرد که شامل مفهوم انتقال مالکیت نیز بود. لئوپولد مطرح می‌کند که نخستین بحث فلسفی درباره‌ی بیگانگی به زبان فرانسوی در «گفتار دوم» ژان-ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) صورت گرفته است. مفهوم بیگانگی در نظریه‌ی سوسیالیسم کارل مارکس از دست‌نوشته‌های *اقتصادی و فلسفی* ۱۸۴۴ تا آثار بعدی او، از جمله «سرمایه»، مفهومی مرکزی است. بنابراین، در نظریه‌ی مارکس، بیگانگی در طبیعت انسان به‌عنوان مجموعه‌ای از روابط اجتماعی، توسط شیوه‌ی غالب تولید، سرمایه‌داری، ایجاد می‌شود. وظیفه‌ی مرکزی انقلاب سوسیالیستی زوال بیگانگی سرمایه‌داری با گذار به سوسیالیسم است.

همان‌طور که در نوشته‌های قبلی توضیح داده‌ام (به‌عنوان نمونه نک به نیری، ۲۰۱۳)، بیگانگی از طبیعت با ظهور اولین گروه‌های کشاورز از حدود ۱۲,۰۰۰ سال پیش به بعد به وجود آمد، زیرا کشاورزان نیازمند اهلی کردن گیاهان و حیوانات و وجود مزرعه، که اولین زیست‌بوم مصنوعی است، برای کنترل آنها به‌منظور کسب اضافه‌تولید هستند. کشاورزان می‌باید از مزرعه در برابر طبیعت وحشی محافظت کنند. این امر

نیازمند گذار از فرهنگ زیست‌بوم‌محور اجداد شکارچی-گردآورنده‌ی ما به انسان‌محوری بود. این گذار به معنای اولویت دادن اخلاقی بشریت در برابر سایر طبیعت، یعنی بیگانگی از طبیعت، بود. مردم بومی اغلب هنوز از شیوه‌ی زندگی شکارچی-گردآورنده به کشاورزی و تمدن گذار نکرده‌اند یا در حال گذر به تمدن هستند و بنابراین هنوز جنبه‌هایی از فرهنگ زیست‌بوم‌گرایی نیاکان خود را با خود حمل می‌کنند.

البته ظهور بیگانگی اجتماعی موکول به ایجاد اضافه‌تولید نظام‌مند در کشاورزی و در نتیجه ایجاد تمایز اجتماعی بود که به نوبه‌ی خود سلطه و استثمار گروه‌های اجتماعی توسط گروه‌های غالب را به دنبال داشت. اولین تمدن‌ها به این گونه بوجود آمدند.

با این همه، اجازه دهید توضیح دهم که برخی از مردم بومی چگونه خود و رابطه‌شان با بقیه‌ی طبیعت را می‌بینند.

رابین وال کیمرر

بافتن *علف‌های شیرین: خرد بومی، دانش علمی و آموزه‌های گیاهان*، کتابی است که در سال ۲۰۱۵ توسط کیمرر، استاد گیاه‌شناسی *پوتاواتومی*، منتشر شد و نقش دانش بومی را به‌عنوان رویکردی جایگزین یا مکمل برای روش‌های علمی رایج غربی بررسی می‌کند.

کتاب شامل مقالات به‌هم‌پیوسته است و نه یک استدلال خطی واحد. کیمرر از *علف شیرین* که گیاهی معطر است، به‌عنوان نمادی از تبادل و تجدید فرهنگی استفاده می‌کند. «سه خواهر» (ذرت، لوبیا و کدو) نمونه‌ای از همکاری در طبیعت هستند زیرا هر یک از دیگری برای باروری استفاده‌ی متقابل می‌کنند. برداشت شیره‌ی افرا نمونه‌ای از استفاده‌ی اخلاقی از هدایای طبیعی است. او بر اهمیت زبان در شکل‌دهی روابط با دنیای طبیعی تأکید کرد.

کیمرر جوهره‌ی فرهنگ بومی را این گونه برجسته می‌کند:

۱. طبیعت جامعه‌ای از روابط است. او استدلال می‌کند که گیاهان، حیوانات، رودخانه‌ها و مناظر صرفاً منابع نیستند بلکه بخشی از یک جامعه‌ی اکولوژیک بزرگ‌تر

هستند. او با بهره‌گیری از سنت‌های پوتاواتومی، بر متقابل بودن تأکید دارد نه سلطه. یک ایده‌ی تکرارشونده این است که جهان پر از هدیه است - نور خورشید، آب، غذا، خاک حاصل خیز - و دریافت این هدایا مسئولیت‌هایی را به همراه دارد.

۲. *دانش بومی و علم غربی*. به‌عنوان یک گیاه‌شناس آموزش‌دیده و زن پوتاواتومی، کیممر توضیح می‌دهد که چگونه دانش علمی و دانش بومی می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. او استدلال می‌کند که علم اغلب به ما می‌گوید سیستم‌های اکولوژیکی چگونه کار می‌کنند، در حالی که سنت‌های بومی به پرسش‌هایی درباره‌ی نحوه‌ی زندگی انسان‌ها در میان این سیستم‌ها به نحوی که به آنها کمک کند پاسخ می‌دهد.

۳. *برداشت همراه با احترام*. یکی از مفاهیم تأثیرگذار کتاب، «برداشت همراه با احترام» است؛ یک قاعده‌ی اخلاقی برای برگرفتن از طبیعت: *فقط آنچه نیاز دارید را بگیرید. هرگز اولین یا آخرین را نگیرید. از آنچه می‌گیرید استفاده کنید. شکرگزاری کنید. در عوض چیزی پس بدهید.* کیممر این را به عنوان یک اخلاق عملی اکولوژیکی معرفی می‌کند که پایداری^{۳۴} و احترام را ترویج می‌کند.

۴. *قدردانی به‌عنوان یک عمل زیست‌محیطی*. این کتاب فرهنگ مصرف را با فرهنگ قدردانی مقایسه می‌کند. کیممر پیشنهاد می‌کند که قدردانی رابطه‌ی ما با جهان را تغییر می‌دهد و استثمار را کم‌تر محتمل و حمایت از طبیعت را رواج می‌دهد.

۵. *نقد سرمایه‌داری و اقتصاد استخراجی*. بدون توسعه‌ی یک نظریه‌ی سیاسی نظام‌مند، کیممر نظام‌های اقتصادی را که زمین و موجودات زنده را کالا می‌دانند، نقد می‌کند. او استدلال می‌کند که بحران‌های زیست‌محیطی تا حدی از روابط مبتنی بر مالکیت، استخراج ثروت‌های طبیعی و سودجویی ناشی می‌شوند.

پیام اصلی کیممر این است که پایداری اکولوژیکی به چیزی بیشتر از دانش علمی یا راه‌حل‌های فناورانه نیاز دارد و مستلزم تحول روابط ما با دنیای طبیعی است. او می‌نویسد: «زیست‌بوم یک ماشین نیست، بلکه جامعه‌ای است از موجودات، سوژه‌ها به جای اشیا است. اگر آن موجودات محرکان زیست‌بوم بودند چه خواهد شد؟» (کیممر، ۲۰۲۳، ص. ۳۳۱). *انسان‌ها زمانی شکوفا می‌شوند که خود را اعضای یک جامعه‌ی زیست‌محیطی بدانند که با متقابل، قدردانی و مسئولیت پیوند خورده‌اند.* کیممر جهان‌بینی‌ای ارائه می‌دهد که در آن اختیار تنها به انسان‌ها محدود نیست؛ گیاهان،

جانوران و زیست‌بومها در شکل‌دهی به زندگی نقش دارند، در حالی که انسان‌ها فراخوانده می‌شوند تا روابط محترمانه‌ای با آن‌ها برقرار کنند و به جای این‌که خود را خارج از طبیعت و به‌عنوان حاکمان آن ببینند.

واین دلوریا جونیور

واین دلوریا جونیور (۱۹۳۳-۲۰۰۵) پژوهشگر، نویسنده، الهی‌دان و فعال از قبیله‌ی استندینگ راک سو^{۳۵} بود که نوشته‌هایش مطالعه‌ی تاریخ، دین و قانون بومیان آمریکا را متحول کرد. از طریق پژوهش و رهبری خود، او به یکی از تأثیرگذارترین روشنفکران بومی قرن بیستم تبدیل شد و برای خودمختاری قبیله‌ای تلاش کرد و مفاهیم غربی درباره‌ی علم و معنویت را بازنگری نمود. وی در کتاب خود با عنوان «خدا سرخ است» (۱۹۷۳)، سنت‌های مذهبی بومیان آمریکا را بررسی و سلطه‌ی مسیحیت غربی در شکل‌دهی جامعه‌ی ایالات متحده را نقد می‌کند. این کتاب به‌عنوان متنی بنیادی در مطالعات بومیان آمریکا و الهیات آنان شناخته می‌شود. دلوریا مضامینی شبیه کیمرر را بیان می‌کند.

آرتورو اسکوبار

آرتورو اسکوبار، انسان‌شناس و فعال اجتماعی و پژوهشگر کلمبیایی، به‌خاطر پیشگامی در اندیشه‌های پساتوسعه و بوم‌شناسی سیاسی شناخته شده است. آثار او مفاهیم غربی پیشرفت را به چالش می‌کشد و بر طراحی اکولوژیک، خودمختاری محلی و جهان‌بینی‌های «چندجهانی» که شیوه‌های مختلف زندگی و شناخت را در بر می‌گیرند، تمرکز دارد.

کتاب «مواجهه با توسعه» / اسکوبار (۲۰۱۱) چهارچوبی برای مفهوم پساتوسعه تعیین و استدلال می‌کند که الگوهای سنتی توسعه، ساختارهای قدرت استعماری را تداوم می‌بخشند. او طرفدار بدیل‌های مبتنی بر مراقبت‌های زیست‌محیطی، کثرت فرهنگی و خودمختاری است، نه صرفاً رشد اقتصادی.

کتاب‌های بعدی اسکوبار - طرح‌هایی برای جهان چندگانه (۲۰۱۸)، سیاست پریورس^{۳۶} (۲۰۲۰) و رابطه‌ها^{۳۷} (۲۰۲۴) - ایده‌های او را به سمت «طراحی

هستی‌شناختی» و گذارهای بوم-اجتماعی گسترش می‌دهند. او در سال ۲۰۲۱ به پاس تأثیرش بر مباحث جهانی درباره‌ی پایداری و آینده‌های استعمارزدایی به عضویت آکادمی هنرها و علوم آمریکا انتخاب شد.

ادواردو ویویروس د کاسترو

ویویروس د کاسترو شاید تأثیرگذارترین مفسر اندیشه‌ی آمازونی باشد. او در سال ۱۹۵۱ در برزیل به دنیا آمد و به‌عنوان انسان‌شناس آموزش دید. او استاد موزه‌ی ملی دانشگاه فدرال ریو دو ژانیرو است. نظریه‌ی او درباره‌ی «دیدگاه‌گرایی بومیان قاره‌ی آمریکا» پیشنهاد می‌کند که بسیاری از موجودات انسان هستند، اخلاق منحصر به انسان نیست و گونه‌های مختلف با دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به جهان با هم زندگی می‌کنند. کار او نظری است نه سیاسی، اما منابع مفهومی قدرتمندی برای ماتریالیسم انیمیمیستی ارائه می‌دهد که من به آن اعتقاد دارم. ویویروس د کاسترو چندین کتاب نوشته است، از جمله «دیدگاه کیهان‌شناختی در آمازون و جاهای دیگر»، مجموعه کلاس‌های استادانه‌ها (جلد ۱) (۲۰۱۲). در این کتاب، او مفهوم «پرسپکتیویسم» را که یکی از تأثیرگذارترین ایده‌ها در انسان‌شناسی معاصر است، توسعه می‌دهد. این اثر از مطالعه‌ی او زندگی بومیان آمازونی شکل گرفته است.

پرسپکتیویسم موضعی فلسفی است که دسترسی فرد به جهان از طریق ادراک، تجربه و عقل تنها از طریق دیدگاه و تفسیر خود فرد ممکن است. این نظریه هم ایده‌ی واقعیت عینی بدون دیدگاه و هم واقعیت عینی بدون تفسیر را رد می‌کند.

اندیشه‌ی غربی معمولاً یک طبیعت واحد (همان جهان فیزیکی برای همه) را فرض می‌کند. ویویروس د کاسترو استدلال می‌کند که بسیاری از مردم آمازونی چیزی نزدیک به عکس آن را باور دارند: یک فرهنگ واحد (همه‌ی موجودات شخصیت، نیت و زندگی اجتماعی مشترک دارند) اما طبیعت‌های مختلف دارند (بدن‌های مختلف، دنیا‌های متفاوتی تولید می‌کنند). او این را چندطبیعی‌گرایی می‌نامد و آن را در مقابل چندفرهنگی غربی قرار می‌دهد. در دیدگاه آمازون، حیوانات، ارواح و سایر موجودات صرفاً به‌عنوان اشیا دیده نمی‌شوند. بسیاری از آن‌ها انسان محسوب می‌شوند.

سخنان پایانی

اجازه دهید خلاصه‌ای از نظرات درباره‌ی طبیعت و ذهن انسان از سنت‌های فکری مختلف - ماتریالیسم تاریخی، زیست‌شناسی دیالکتیکی، نظریه‌ی سایبرنتیک و سیستم‌ها، علوم اعصاب و کیهان‌شناسی‌های بومیان قاره آمریکا - را ارائه کنم که همگی تصویر لیبرال فرد خودمختار را به چالش می‌کشند.

کارل مارکس انسان‌ها را گونه‌ای اجتماعی، مولد و خودآفریننده می‌دانست. او دریافت که انسان‌ها بخشی از طبیعت هستند و طبیعت را از طریق عمل جمعی و تاریخی دگرگون می‌کنند. طبیعت انسان به‌طور تاریخی به عنوان مجموعه‌ای از روابط اجتماعی شکل گرفته است.

دو ضعف اساسی در نظریه‌ی مارکس وجود دارد. او عمداً طبیعت را در بررسی طبیعت انسان، جامعه و تاریخ حذف می‌کند، اگرچه اعتراف می‌کند که انسان‌ها در طبیعت ریشه دارند. دیگر آن که این نظریه‌ی انسان‌محور او محدود به تاریخ جوامع طبقاتی است که تنها ۵۰۰۰ سال است و ۳۰۰ هزار سال وجود هومو ساپینس و دو و نیم میلیون سال اجداد ما در جنس هومو را نادیده می‌گیرد. در سراسر این «پیشاتاریخ»، نیاکان ما شکارچی-گردآورنده بودند؛ شیوه‌ی زندگی آنان رفع معیشت از طریق همکاری گروه‌های کوچک (معمولاً حدود ۳۰ نفر) بوده است که پیش از ظهور شیوه‌های تولید موردتوجه نظریه‌های مارکس درباره‌ی طبیعت انسان، جامعه و تاریخ است.

ریچارد لوینز و ریچارد لوونتین موجود زنده و محیط را در تعامل دیالکتیکی با یکدیگر می‌بینند. آن‌ها جبرگرایی ژنتیکی و جبرگرایی محیطی را رد می‌کنند. ضعف دیدگاه آن‌ها این است که برتری طبیعت بر فرهنگ را نمی‌پذیرند، همان‌طور که در نظریه‌ی فرگشتی که به آن معتقدند به‌وضوح پذیرفته شده است. در نتیجه، آن‌ها همچنان در چارچوب سوسیالیسم قرن نوزدهم مارکس باقی می‌مانند.

گرگوری بیتسون که بر سایبرنتیک و نظریه‌ی سیستم‌ها تکیه دارد، ذهن انسان را بخشی از یک ذهن زیست‌بومی بزرگ‌تر می‌داند. او به‌درستی تأکید می‌کند که ذهن

انسان تنها در شبکه‌ها و به طور ارتباطی قابل‌درک است. این‌ها همه بر اساس قوانین سیستم‌ها عمل می‌کنند و نه بر اساس فرد یا گروه‌هایی از افراد. اگرچه بیتسون به نظریه‌ی سوسیالیسم علاقه‌ای نداشت، نظریه‌ی زیست‌بومی ذهن او برای اندیشیدن درباره‌ی سوسیالیسم و چگونگی گذار به آن ضروری است.

برای رابرت ساپولسکی، رفتار انسان از زیست‌شناسی، تاریخ طبیعی و اجتماعی نشأت می‌گیرد. انسان‌ها موجودات زیستی شناختی هستند نهفته در محیط زندگی خود. او تحلیلی چند مرحله‌ای ارائه می‌دهد که موضع اراده‌ی آزاد انسان را زیر سؤال قرار می‌دهد. قابل توجه است که هر چند ساپولسکی شواهد زیست‌شناختی برای رفتار انسان ارائه می‌دهد، او یک جبرگرای ژنتیکی نیست، زیرا به همان اندازه بر وزنه‌ی فرهنگ و جامعه تأکید دارد. در واقع، او استدلال می‌کند که بحث طبیعت یا فرهنگ منسوخ شده است. استدلال او علیه وجود اراده‌ی آزاد، برای توجه بیشتر در قضاوت در مورد هموعان و اهمیت نهادهایی است که از توسعه‌ی فضایل بشری حمایت می‌کنند و رذایل او را مهار می‌نمایند. از این‌رو، باید سنگ‌بنای سوسیالیسم دموکراسی و آزادی‌خواهی باشد که متأسفانه در عمل تاکنون در تاریخ سوسیالیسم غایب بوده است. برای رابین وال کیمرر، انسان‌ها اعضای جامعه‌ای کثیر از موجودات زنده هستند. او خواستار همکاری متقابل با گیاهان، حیوانات و زیست‌بوم‌ها است. برای واین دلوریا جونیور، انسان‌ها متعلق به مکان‌ها و روابط مقدس هستند. طبیعت زنده و ارتباط‌پذیر است. او منتقد انسان‌محوری در فرهنگ غربی است. آرتورو اسکوبار معتقد است انسان‌ها در وابستگی ارتباطی رادیکال با جهان‌های غیرانسانی زندگی می‌کنند. او خواستار هستی‌شناسی اکولوژیکی و رابطه‌ای جمعی همه‌ی موجودات است. برای ادواردو ویویروس د کاسترو، انسانیت یک شرط شخصی است، نه گونه‌ها. انسان‌ها و غیرانسان‌ها هر کدام از دیدگاه خودشان فردیت دارند. او طرفدار پرسپکتیویسم و چندطبیعت‌گرایی بومیان آمریکا است.

یادداشتی درباره هستی‌شناسی

لازم است با یادداشتی درباره‌ی هستی‌شناسی بحث را پایان دهم. ماتریالیسم قرن نوزدهم یک تحول فلسفی و فرهنگی بود که توضیحات دینی و معنوی را رد می‌کرد و به جای آن تأکید می‌کرد که ماده واقعیت بنیادین جهان است. با پیشرفت‌های سریع علمی و انقلاب صنعتی، این روند به‌طور بنیادین نحوه‌ی درک از طبیعت، جامعه و فرد را دگرگون کرد. این هستی‌شناسی زیربنای فلسفی ماتریالیسم تاریخی شد، که بر اساس آن مارکس و انگلس به نقد سرمایه‌داری و توضیح تعارضات اجتماعی از طریق مبارزات طبقاتی و همراه با توسعه‌ی ابزارهای تولید پرداختند.

در قرن بیستم، ماتریالیسم قرن نوزدهم که تمام واقعیت را از اشیای فیزیکی شامل عناصر مادی و انرژی می‌دانست بازتعریف شد تا فیزیک کوانتومی و اصل عدم قطعیت^{۳۸} را توضیح دهد. اصل عدم قطعیت، که به‌عنوان اصل عدم قطعیت هایزنبرگ نیز شناخته می‌شود، مفهومی بنیادی در مکانیک کوانتومی است. این نظریه بیان می‌کند که محدودیتی در مشخص کردن دقیق موقعیت و خصوصیات فیزیکی الکترون‌ها وجود دارد به عبارت دیگر، هرچه یک ویژگی دقیق‌تر اندازه‌گیری شود، ویژگی دیگر کم‌تر دقیق شناخته می‌شود.

این امر محدودیت‌های بنیادی ماتریالیسم فلسفی را درباره‌ی آنچه می‌توان درباره‌ی عناصر جهان فیزیکی دانست نشان می‌دهد و دیدگاه ماتریالیستی درباره‌ی دانش کامل جهان فیزیکی را به چالش می‌کشد. اول، اثر ناظر بر تشخیص واقعیت فیزیکی است: این اثر نقش ناظر در اندازه‌گیری را برجسته می‌کند و دیدگاه ماتریالیستی را که واقعیت مستقل از مشاهده وجود دارد، پیچیده‌تر می‌سازد. دوم، این واقعیت نظریه‌ی جبرگرایی در جهان فیزیکی را به چالش می‌کشد: این اصل عناصر غیرقطعی را در مکانیک کوانتومی وارد می‌کند که با چارچوب اغلب جبرگرایانه‌ی مادی‌گرایی در تضاد است. سوم، پرسش‌هایی درباره‌ی ماهیت خود واقعیت مطرح و پیشنهاد می‌کند که در سطح بنیادی، واقعیت ممکن است صرفاً مادی نباشد، همان‌طور که ماتریالیسم فلسفی مطرح می‌کند. محدودیت‌های دانش نشان می‌دهد که مادی‌گرایی ممکن است پیچیدگی‌های وجود و آگاهی را به‌طور کامل توضیح ندهد. درهم‌تنیدگی کوانتومی^{۳۹} پدیده‌ای است

که در آن حالت کوانتومی هر ذره در یک گروه را نمی‌توان به طور مستقل از حالت ذرات دیگر توصیف کرد، حتی زمانی که ذرات فاصله‌ی زیادی از هم دارند. موضوع درهم‌تنیدگی کوانتومی در قلب تفاوت بین فیزیک کلاسیک و فیزیک کوانتومی قرار دارد: درهم‌تنیدگی ویژگی اصلی مکانیک کوانتومی است که در مکانیک کلاسیک وجود ندارد. این‌ها دیدگاه ماتریالیستی درباره‌ی جدایی و فردیت اشیا را به چالش می‌کشند و ارتباط متقابل بین عین و ذهن را پیشنهاد می‌کنند که مادی‌گرایی در توضیح آن دچار مشکل است.

این مسایل در **پان‌سایکیسم** بازتعریف شده‌اند. بر اساس این دیدگاه ذهن یا تجربه‌ی آگاهانه، خود بخشی بنیادین از واقعیت جهان هستی است. این یکی از قدیمی‌ترین نظریه‌ها در فلسفه‌ی ذهن است که احتمالاً در برخی تفسیرها با انیمیسم، جهان‌بینی معنوی یا مذهبی بسیاری از جوامع بومی، تلاقی دارد، اگرچه پان‌سایکیسم معمولاً به‌عنوان موضعی فلسفی (متافیزیکی) در نظر گرفته می‌شود. فیزیکدانان و کیهان‌شناسان به‌طور فزاینده‌ای معتقدند که خود جهان هستی را باید به صورت انبوهی از روابط دید.

«ایده‌ی این که وجود اساساً رابطه‌ای است – این که هیچ چیز

به‌طور کامل به‌تنهایی وجود ندارد – برای فلسفه چیز جدیدی

نیست. اما امروزه، علوم به‌طور مستقل و از طریق روش‌های دقیق

خود به همان نتیجه می‌رسند. در رشته‌های مختلف چون فیزیک و

هواشناسی، تصویر در حال شکل‌گیری یکسان است: ساختار عمیق جهان

ترکیبی از ارتباطات متقابل، تأثیر متقابل و وابستگی پویا است. برای درک

این موضوع، باید با دقت به سه چارچوب علمی اصلی نگاه کنیم: نظریه‌ی

نسبیت، نظریه میدان کوانتومی و نظریه‌ی آشوب^{۴۰}» (مؤسسه‌ی فلسفه،

بدون تاریخ، تاکید از من است)

باید روشن باشد که ماتریالیسم قرن نوزدهم مارکس، درست مانند نظریه‌های او

درباره‌ی طبیعت انسان، جامعه و تاریخ که بر پایه‌ی ماتریالیسم تاریخی استوارند، باید

مورد تجدید نظر قرار گیرند به نحوی که بازگوی مشکلات زیست‌بومی قرن بیست‌ویکم

و راه‌گشایی به فراسوی نظام سرمایه‌داری حاکم باشد. امیدوارم این مقاله پشتوانه‌ی بیشتری برای نظریه‌ی من درباره‌ی سوسیالیسم زیست‌بوم‌محور باشد که بر ماتریالیسم انیمیمیستی زیست‌بومی بنا شده است.

¹ Contemplative materialism

² Treviranus

³ Schleiden

⁴ Schwann

⁵ Franz Boas

⁶ Willard Libby

⁷ Iroquois nation

⁸ Seneca nation

⁹ Ojibwa nation

¹⁰ Holistic

¹¹ E. O. Wilson

^{۱۲} لوینز، لوونتین و ویلسون همگی استاد دانشگاه هاروارد بودند و آزمایشگاه‌ها و دفترهایشان نزدیک به هم بود.

¹³ Historicist.

¹⁴ Sociobiology

¹⁵ Bushman of Kalahari

^{۱۶} لوینز و لوونتین دیدگاه «مارکسیستی کلاسیک» و دیدگاه «مارکسیستی ارتدوکس» را به‌جای یکدیگر به کار می‌برند. آن‌ها بخشی از جوانان رادیکال در ایالات متحده بودند که به حزب کمونیست طرفدار مسکو جذب شده بودند، بعدها از آن ناامید شدند و سازمان رادیکال علم برای مردم را به‌عنوان یک شکل سیاسی نسبتاً سازمان‌یافته تشکیل دادند. نویسنده در سال ۲۰۰۸ به این گروه پیوست. در اقدامات پس از جنبش اشغال وال استریت، برخی از نسل آلفا، اولین نسل کامل که دنیایی بدون گوشی هوشمند و شبکه‌های اجتماعی را نشناخته بودند، که به دانشمندان، ریاضیدانان و مهندسان رادیکال تبدیل شدند، نسل جدید علم برای مردم را شکل

دادند. نسل‌های قبلی که عمدتاً از طریق فهرست بحث آنلاین Science for the People در سیاست فعال بودند، به تدریج به دلایل سنی آن را کنار گذاشتند.

^{۱۷} نقل قول از نسخه‌های فلسفی مارکس، جلد ۶ است و تأکید در اصل متن است.

¹⁸ Tabulae rasae

^{۱۹} بیتسون از واژه‌ی فرگشت به معنی وسیع آن استفاده می‌کند؛ گاهی به معنی فرگشت داروینی انواع و گاهی به معنی تحول پویا در سایبرنتیک و نظریه‌ی سیستم‌ها.

²⁰ Information

^{۲۱} بقا Survival در این‌جا و همه جا بقای سیستم است به مفهوم سایبرنتیک آن. در فرگشت داروینی بقا به‌طور مشخص بقای نوع و انواع است.

²² Feedback loops

²³ Pattern which connects

²⁴ Hymenoptera

²⁵ Conifer forests

²⁶ Fungal colonies

²⁷ Patterns

²⁸ Moral

²⁹ Ethical

³⁰ Neuroendocrinology

³¹ [Libertarian free will](#)

³² Deliberative process

³³ Quantum indeterminacy

³⁴ Sustainability

³⁵ Standing Rock Sioux

^{۳۶} Pluriverse این مفهوم بر اهمیت فرهنگها، سیستمهای دانش و شیوههای هستی متنوع تأکید میکند. این اصطلاح، مفهوم حقیقت مطلق یا جهان بینی واحد و جهانی واحد را به چالش میکشد. کثرت گرایی، شمول و احترام به باورها و اعمال مختلف را ترویج میدهد. اغلب در چارچوب جنبشهای استعمار زدایی و عدالت اجتماعی مورد بحث قرار میگردد. این مفهوم، گفتگو و همکاری بین جوامع مختلف را تشویق میکند.

³⁷ La relacionadad

³⁸ Uncertainty principle

³⁹ Quantum entanglement

⁴⁰ Chaos theory

منابع انگلیسی:

- Bateson, Gregory. Steps to an Ecology of Mind. 1972.
- _____. Mind and Nature: A Necessary Unity. 1979/2002.
- Brooks, Thom. "Hegel's Social and Political Philosophy." Stanford Encyclopedia of: Philosophy. 2025.
- Engels, Friedrich. Origin of the Family, Private Property, and the State. 1884.
- Engels, Frederick. Letter to Joseph Bloch September 21-22, 1890. In Marx and Engels Selected Correspondence. 1975.
- Escobar, Arturo. Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds. 2018.
- Leopold, David. "Alienation." Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2022.
- Viveiros de Castro, Eduardo. Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. 1998
- Foster, John Bellamy. Marx's Ecology: Materialism and Nature. 2000.
- Foster, John Bellamy, Brett Clark, Richard York. The Ecological Rift: Capitalism's War on Earth. 2010.
- Kimmerer, Robin Wall. Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants. 2015.
- Kopenawa, Davi. The Falling Sky. 2013.

Manghi, Sergio. Forward: In Wider Perspective. In Gregory Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unity*. 2002.

Morgan, Lewis Henry. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. 1877.

Nayeri, Kamran. "[Economics, Socialism and Ecology: A Critical Outline, Part 2](#)." *Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism*. October 16, 2015.

_____. "[An Ecological Socialist's Reflection on Edward O. Wilson's Sociobiology](#)." *Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism*. October 16, 2015.

_____. *Whose Planet? Essays on Ecocentric Socialism*. 2023.

Levins, Richard, and Richard Lewontin. *The Dialectical Biologist*. 1985.

Saito, Kohei. *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. 2017.

Sapolsky, Robert. *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. 2018.

_____. *Determined: A Science of Life without Free Will*. 2023.

Wilson, E. O. *Sociobiology: The New Synthesis*. 1975.

_____. *On Human Nature*. 1978.

_____. *Consilience: The Unity of Knowledge*. 1999.

_____. *The Social Conquest of the Earth*. 2012.

_____. *The Meaning of Human Existence*. 2015.

Half-Earth: Our Planet's Fight for Life.
2016 ._____.

منابع فارسی:

- انگلس، فریدریش. منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت. ۱۸۸۴.
- نیری، کامران. "[چرا سوسیالیسم زیست‌بوم‌محور؟](#)" نقد اقتصاد سیاسی. ۲۹ مهر ۱۴۴۰..
- _____ "[آیا مارکس یک سوسیالیست زیست‌بوم‌گرا بود؟](#)" نقد اقتصاد سیاسی. ۱۰ مهر ۱۴۰۲. _____ "[چین گودال: زنی که مرزهای انسان‌محوری و مردسالاری را درهم شکست](#)" نقد اقتصاد سیاسی. ۱۸ مهر ۱۴۰۴.