

استنباط و نسبت سه نوع انسان‌شناسی و سه رویکرد اندیشه سیاسی مرتبط با آن در فلسفه کانت

محسن باقرزاده مشکی‌باف^۱

چکیده: در اندیشه سیاسی امانوئل کانت آرای متکثر و همچنین گاهی متناقض وجود دارد، به گونه‌ای که، در دوره‌های مختلف اندیشه او، با رویکردهای سیاسی متفاوتی روبه‌رو هستیم. به نظر می‌رسد که کانت با تصویری که در هر دوره در باب انسان‌شناسی پیدا می‌کند سرنوشت اندیشه سیاسی خویش را تغییر می‌دهد، زیرا در برابر هر رویکرد انسان‌شناسی متفاوت او ما با اندیشه سیاسی متفاوتی در تناظر با آن روبه‌رویم. در رویکرد نخست خویش، او تنها به انسان به‌عنوان نوع می‌نگرد، و تاریخ پیشرفت او را براساس تاریخی مثبتی یا طبیعی توضیح می‌دهد. به گونه‌ای که آدمی در شکل‌گیری جامعه سیاسی به اراده خویش متکی نیست، بلکه برحسب طبیعت رخ می‌دهد. در این دیدگاه، فرد انسانی دارای اهمیت نیست و زندگی او ناچیز قلمداد می‌شود. اما نگرش او به انسان در اندیشه اخلاقی با دیالکتیکی پیچیده از قانون عقل، اراده و آزادی همراه است و اساساً با خودآیینی تعریف می‌شود. در این دیدگاه، کانت دیگر به مثبت اعتقادی ندارد و آدمی را مسئول تحقق ایده عقل می‌داند. سیاست در این دیدگاه در وضعی بیناسوژگانی و در جهت تحقق حکومت غایبات شکل می‌گیرد. مورد آخر به نقد قوه حکم باز می‌گردد که به آدمیانی مربوط می‌شود که در کنار هم از عقل عمومی یا همگانی بهره‌مند هستند، کسانی که حتی برای اندیشیدن و قضاوت به یکدیگر نیازمندند. این امر به دآوری زیباشناسانه باز خواهد گشت که در قوه تخیل شکل می‌گیرد و نه در عقل.

کلمات کلیدی: کانت، انسان‌شناسی، سیاست، اخلاق، زیباشناسی، غایت‌شناسی

The Relations of Three Kinds of Anthropology and Three Approaches to Political Thought in Kant's Philosophy

Mohsen Bagherzadeh meshkibaf

Abstract: Emmanuel Kant holds multiple and sometimes contradictory views on political thought, so that in different periods of his thinking, we are faced with different political approaches. Since in the face of each of his different anthropological approaches we are confronted with a different political thought in relation to it, it seems that Kant changes the fate of his political thought with the idea he finds in each period about anthropology. In his first approach, he looks only at man as a species, and explains the history of his development on the basis of providential or natural history, in such a way that man does not rely on his own will in the formation of political society, but occurs naturally. However, his view of man in moral thought is accompanied by a complex dialectic of the law of reason, will, and freedom, and is essentially defined by autonomy. The last case goes back to the critique of the power of judgment, which relates to people who together benefit from common sense. For those who even need each other to think and judge, this will go back to the aesthetic judgment that is formed in the imagination and not in the intellect.

Keywords: Kant, anthropology, politics, ethics, aesthetics.

مقدمه

به دلیل آنکه امانوئل کانت نقد چهارمی در باب مسئله سیاست ننوشت و هیچ‌گاه این موضوع اندیشیدن فلسفی را به صورت منسجم بیان نکرد و تنها در آموزه‌ها به آن اکتفا کرد، در این زمینه به مناسبت‌های مختلف، به اعتقاد نگارنده، دچار تکثر آرا شده است. اگر نگوئیم که مسائل سیاسی از همان آغاز مدنظر او بوده است، دست‌کم پس از انقلاب فرانسه افکار او را به خود مشغول داشته است. او در کتاب صلح جاویدان می‌نویسد:

مسئله سازمان دادن به دولت هر قدر که سخت به نظر رسد، حتی برای قومی از شیاطین ممکن است و تنها شرط آن دارا بودن خرد است. امر مورد توجه این است که با وجود آنکه برای حفظ اکثریت موجودات دارای عقل قوانین جهان‌شمول الزام دارد، اما آن‌ها به صورت پنهانی به تجاوز از آن قوانین میل دارند. [بنابراین،] باید قانون اساسی را به وجهی صورت‌بندی کرد که به‌رغم تخصص بین تمایلات شخصی همدیگر را به‌نوعی کنترل کنند که زمانی که آن‌ها در جهت مصالح عمومی عمل می‌کنند گویی که اصلاً چنین تمایلاتی وجود ندارد.^۱

با وجود دغدغه شدید او در باب اصطلاحات و مضامین سیاسی، در این ساحت مناقشه‌های زیادی در باب اندیشه‌های او وجود دارد که گاهی از حد اعتدال خارج شده و به نگاه‌های افراطی‌ای از این دست نزدیک شده است که گروهی او را فاقد فلسفه سیاسی دانسته‌اند و گروهی تماماً کانت را در یک پروژۀ کلان سیاسی می‌فهمند. نگارنده معتقد است که این مناقشات نه تنها به دلیل عدم نوشتن کتابی منسجم در این راستاست، بلکه به دلیل این نیز هست که کانت در مواضع مختلف نظرات مختلف ارائه می‌دهد که قرار است در این مقاله آن موارد را بازبینی و بررسی کنیم.

مانا آرنت در باب این مناقشات به تقسیم‌بندی‌ای دست یافته است که به ما در فهم اندیشه سیاسی کانت پیش از نوشتن متافیزیک اخلاق یاری می‌رساند. او با نسبتی که میان انسان‌شناسی کانت با اندیشه سیاسی او برقرار می‌کند معتقد است که در انسان‌شناسی کانت ما با سه دیدگاه مواجهیم: (۱) نوع بشر و پیشرفت وی، (۲) انسان‌هنجاری اخلاقی که برای خود هدف است، و (۳) انسان‌های متکثر که عملاً در مرکز توجهات ما قرار دارند و غایت حقیقی آن‌ها، همان‌طور که قبلاً ذکر کردم، جامعه‌پذیری است. آرنت معتقد است که تمایز میان این سه دیدگاه پیش شرط لازم برای فهم کانت است و هر وقت در باب انسان سخن می‌گویید، باید به خود یادآوری کند که آیا درباره نوع بشر صحبت

۱. Kant, 1989a: 112-113؛ بنابراین، همان‌طور که روشن است، دغدغه سازمان‌دادن گروهی از مردم در دولت و نحوه شکل‌گیری دولت یا چگونگی شکل‌گرفتن جامعه‌ای دارای حکومت و همه مسائل حقوقی مربوط به این پرسش‌ها اندیشه کانت را به خود مشغول داشت.

باقرزاده مشکئی یاف

می‌کند یا از انسان هنجاری/اخلاقی، یعنی موجودی منطقی که ممکن است در دیگر مناطق کیهان وجود داشته باشد یا از انسان‌ها به‌عنوان کسانی که عملاً در دنیا ساکن‌اند.^۱ به‌عبارت‌دیگر، اگر بخواهیم ساده‌تر این مفاهیم را دنبال کنیم، باید مورد اول را نوع انسانی در نظر بگیریم که بخشی از طبیعت است و همین امر از نظر کانت موضوع تاریخ است که اساساً غایت‌گرایانه است و با بخش دوم کتاب نقد قوه حکم دارای نسبت تنگاتنگ است. مورد دوم به خودآیینی انسان در اندیشه اخلاقی کانت باز می‌گردد که بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، نقد عقل عملی و حتی نقد عقل محض^۲ را شامل می‌شود و اندیشه سیاسی منحصر به فرد او را می‌سازد. اما مورد سوم به آدمیانی که صرفاً بر روی کره زمین زیست می‌کنند و در کنار هم از عقل عمومی یا همگانی بهره‌مند هستند باز می‌گردد، کسانی که حتی برای اندیشیدن و قضاوت به یکدیگر نیازمندند. این امر به داوری زیباشناسانه باز خواهد گشت که در قوه تحلیل شکل می‌گیرد و نه در عقل. در باب این بخش اخیر آرنست معتقد است که

نقد قوه حکم یگانه اثر عظیم کانت است که نقطه عزیمت آن جهان و احساسات و قابلیت‌هایی است که آدمیان (در صیغه جمع) را برای زندگی در جهان مناسب می‌سازد. شاید این هنوز فلسفه سیاسی نباشد اما قطعاً وضعیت الزامی ایجاد آن است.^۳

بنابراین، به‌تبع این موارد کانت می‌تواند سه نوع نگاه به سیاست داشته باشد که هریک با دیگری متفاوت است. مورد نخست به اندیشه غایت‌محور کانت و همچنین فلسفه تاریخ طبیعی او باز می‌گردد. دومی آن است که به‌طور عمومی پذیرفته شده است و به اندیشه اخلاقی کانت و خصوصاً خودآیینی بازمی‌گردد و در نقد خرد عملی آمده است و سومی در نقد قوه حکم. آرنست معتقد بود این مورد اخیر از دو مورد قبلی جدی‌تر است. «از آن طرف من فکر می‌کنم از همه آثار کانت چنین برمی‌آید که موضوع داوری از خرد عملی وزن بیشتری دارد»^۴. لازم است ذکر شود که نگارنده در این مقاله سه رویکرد سیاسی کانت پیش از نوشتن متافیزیک اخلاق را مدنظر قرار داده است. نخست، به‌دلیل آن است که این کتاب و تأملات سیاسی آن برای خوانندگان کانت شناخته‌شده است و اینکه

۱. آرنست، ۱۳۹۹: ۵۷.

۲. به اعتقاد نگارنده، سرتاسر کتاب نقد عقل محض به‌نوعی با خودآیینی در منظر کانت نه تنها درگیر است، بلکه به طریقی دیگر و متفاوت از نقد عقل عملی پشتوانه‌ای برای خودآیینی در معنای سیاسی آن است. کانت اساساً، در نقد عقل محض، شناخت ما را از جهان نومنال جدا ساخت و مفهوم خدا را به مفهومی تنظیمی تبدیل کرد. این خودآیینی قدرت خلاقیت انسانی را بیشتر ساخت زیرا مردم می‌توانستند این‌گونه جهان را ببینند که منبع ارزش‌هایشان در خودشان قرار دارد و نه در نظم الهی. بنابراین، با کنار رفتن مشیت الهی، دیگر نابرابری‌های اجتماعی قابل توجیه نبود و این خودآیینی جنبه سیاسی عملکرد کانت را افزایش می‌داد.

۳. آرنست، ۱۳۹۹: ۲۱۸.

۴. آرنست، ۱۳۹۹: ۱۵۹.

در این کتاب پایانی کانت وارد میدان جاذبه دیگری می‌شود که تقریباً با موارد قبلی سر نزاع دارد، هرچند که در باب شکل‌گیری حکومت قانون با آن‌ها مشترک است.

نگاه کل‌گرایانه به نوع انسان، تاریخ انسانی و شکل‌گیری جامعه سیاسی متناظر با آن

در این بخش نگارنده به دنبال آن است که نگاه سیاسی کانت را براساس انسان‌شناسی‌ای که از غایت نوع آدمی مدنظر دارد، بررسی کند. کانت در رساله خویش تحت عنوان ایده یک تاریخ جهان‌شمول از منظر جهان‌وطنی می‌نویسد:

در انسان (به‌عنوان تنها مخلوق عقلانی روی زمین) آن ظرفیت‌های طبیعی‌ای که او را به سمت هدایت درست عقلش سوق می‌دهد تنها در نوع‌ها و نه در یک فردیت توسعه می‌یابد. [بنابراین،] از آنجاکه طبیعت برای هر فردی دوره کوچکی برای زندگی وضع کرده است، این امر مستلزم آن است که احتمالاً زنجیره نسل‌های بیشماری که هر یک روشنگری‌اش را برای دیگری به ارمغان می‌آورد موردنظر باشد.^۱

در این بخش همین نسبت میان نوع، طبیعت و غایتی که طبیعت از طریق نوع ایجاد می‌کند مسئله نگارنده است.

طبیعت از نظر کانت هم می‌تواند به‌عنوان ایده‌ای تنظیمی موردنظر باشد هم می‌توان آن را به‌عنوان مشیت الهی مدنظر داشت. به‌طور کلی کانت می‌خواهد قوانین طبیعی تاریخ را کشف کند، درست همان‌طور که کپلر قوانین طبیعی سیارات را کشف کرد. زمانی که کانت از قوانین طبیعت در تاریخ سخن می‌گوید منظورش این نیست که یک ذهن یا قانون‌گذار بالفعل که طبیعت نامیده می‌شود نقشه‌ای تهیه کرده است که در تاریخ رخ می‌دهد، بلکه اگر ما آرزو داریم که تاریخ را بفهمیم بایستی به یک ایده^۲ پناه ببریم که آن همان طبیعت است که بایستی آن را به‌گونه‌ای در نظر بگیریم که انگار غایتی را دنبال می‌کند. بنابراین، براساس گفته آرنت در فلسفه کانت تاریخ مرکزیت ندارد. در فلسفه کانت، تاریخ بخشی از طبیعت است. موضوع تاریخ نوع انسان است که به‌عنوان بخشی از خلقت

۱. Kant, 1989b: 42-43؛ ویلسون در کتاب انسان‌شناسی کانت به‌طور کلی معتقد است که سومین خصوصیت غایت‌شناسانه انسان‌شناسی پراگماتیک کانت این است که طبیعت انسانی هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌صورت انفرادی و تنها به کمال خود دست یابد، بلکه این مهم در ذیل «نوع انسان» محقق می‌شود، برخلاف دیگر حیوانات که هر کدام به‌صورت انفرادی به تکاملشان دست پیدا می‌کنند. از نظر کانت، عقل نمی‌تواند در افراد انسانی بالانفرد به تکامل خود دست یابد، بلکه افراد همیشه عضوی از جامعه هستند و جامعه همیشه به‌سمت تکامل است. دراصل می‌توان گفت که، از نظر کانت، هدف طبیعت به‌مراتب پیچیده‌تر از آن است که هر شخص بتواند به‌تنهایی به آن دست پیدا کند (Wilson, 2006: 40).

۲. برای پژوهش بیشتر در باب نسبت میان طبیعت و ایده مراجعه شود به مقاله «صلح جاویدان» کانت (Kant, 1989c: 107-108).

باقرزاده مشکئی یاف

فهمیده می‌شود، اگرچه به‌عنوان غایت نهایی و پادشاه خلقت شناخته می‌شود. آنچه در تاریخ دارای اهمیت است انسان‌ها نیستند، افراد تاریخی نیستند، کاری که آدمیان از روی خیر یا شر انجام می‌دهند نیست، بلکه نیرنگ پنهان طبیعت است که باعث پیشرفت گونه‌ها و پیشرفت تمام پتانسیل‌هایشان در توالی نسل‌هاست. فرایند تاریخ رو به سوی پیشرفت در فرهنگ است.^۱ وود در کتاب تفکر اخلاقی کانت می‌نویسد:

فلسفه تاریخ کانت طبیعت‌گرایانه است از این نظر که او تاریخ را شاخه‌ای از زیست‌شناسی می‌داند، اما برای کانت زیست‌شناسی هرگز یک دانش محض نمی‌تواند باشد و کاربست‌پذیری این علم با احکام تأملی سازگار است.^۲

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که کانت چیزی به‌عنوان تاریخ به معنایی که از سال ۱۸۰۰ در اروپا شکل می‌گیرد نمی‌شناسد، بلکه معنای سطحی‌ای از آن مدنظرش است که طبیعت در عین حال به آن دلالت نمی‌کند، بلکه طبیعت به مشیت یا ایده دلالت می‌کند. به غیر از این مورد، همچنین، این نکته نیز دارای اهمیت است که غایت این ایده یا مشیت حکومت مطابق با جمهوری محض است. در ادامه، از رساله‌های سیاسی کانت فقراتی را ذکر می‌کنیم. کانت در رساله‌ای تحت عنوان در باب گفته‌ای رایج: امری می‌تواند در حوزه نظر صحیح باشد، اما نمی‌تواند در عمل دارای کارکردی باشد (که احتمالاً کانت آن را در برابر فیلسوفانی چون برک و محافظه‌کاران نوشته است که معتقدند صورت‌های انتزاعی عقل در عالم خارج دارای کارکردی نیستند) می‌نویسد:

پیشرفت بر کار یا روشی که استفاده می‌کنیم مبتنی نیست. بلکه بیشتر مبتنی است بر آنچه طبیعت آدمی در و از طریق ما ممکن است انجام دهد تا ما را مجبور سازد که جریانی را دنبال کنیم که انتخاب ما در آن ذی‌مدخل نیست. بنابراین، ما بایستی تنها به طبیعت یا به مشیت توجه کنیم (زیرا به کامل‌ترین عقل نیاز است که این هدف کامل شود). به عبارت دیگر، با اعمال زور و فشار کلی‌ای که توسط طبیعت یا مشیت ایجاد می‌شود مردم مجبور می‌شوند که به ضرورتی که عقل تجویز می‌کند تن دهند و وارد یک قانون اساسی مدنی شوند. یا حتی مجبورشان می‌کند به قانونی جهان‌وطنی تن در دهند.^۳

نکته نخست این است که طبیعت با مشیت برای کانت دارای ترادف است. اما نکته دوم مهم‌تر

1. Arendt, 1992: 8

2. Wood, 1999: 208

3. Kant, 1989c: 90

است، از این جهت که کانت معتقد است مشیت بدون آنکه ما بخواهیم عمل می‌کند و با اجباری که طبیعت/مشیت ایجاد می‌کند مردم مجبور می‌شوند به قانون اساسی مدنی تن دهند. کانت در رساله صلح جاویدان می‌نویسد:

صلح دائمی توسط هیچ اقتداری جز هنر بزرگ خود طبیعت ضمانت نمی‌یابد. فرآیند مکانیکال طبیعت آشکارا نقشه‌ای هدفمند درباب توافق میان انسان‌ها حتی درمقابل اراده و عدم رضایتشان نشان می‌دهد. این طرح نوعی سرنوشت است.^۱

بنابراین، طرح طبیعت/مشیت اصلاً به خواست آدمی توجهی ندارد، بلکه همچون سرنوشتی بر انسان اعمال می‌شود. این سرنوشت رو به سوی ایجاد حکومتی مطابق با جمهوری محض یا جمهوریت است. نگارنده از این رو حکومت مورد نظر کانت را جمهوری نمی‌نامد زیرا صورت حکومت برای او مهم نیست که چیست (یعنی می‌تواند پادشاهی، اشرافی یا جمهوری باشد)، بلکه مضمون آن برای او دارای اهمیت است و اینکه هرگونه حکومتی بایستی خودش را به مضمون جمهوری نزدیک کند.^۲ کانت در کتاب آموزه حق می‌نویسد:

صور و اشکال حکومت فقط القای قانون‌گذاری اصلی در وضعیت مدنی هستند و هر کدام از آن‌ها که مرجح تشخیص داده شوند می‌توانند به‌عنوان سازوکار ضروری قانون اساسی، هماهنگ با سنت‌های مستقر در جامعه، دوام و استمرار داشته باشند. اما روح قرارداد اصلی متضمن خاصیت الزام‌آوری در یک قدرت سازنده است تا نوع حکومت را با معنای قرارداد اصلی متناسب و هماهنگ سازد. حال، اگر این هماهنگی یک‌باره ممکن نباشد، باید تدریجاً این تغییر را ایجاد کرد، به نحوی که حکومت به لحاظ تبعات و آثارش با تنها نوع قانون اساسی حقانی، یعنی جمهوریت، هماهنگ شود، به طوری که صورت معقول اصلی جای صور قانونی کهن را که هدف آن تنها مطیع کردن مردم بوده است بگیرد. این صورت عقلانی تنها صورت حکومت است که آزادی را اصل و شرط عمل الزامی یعنی تکلیف قرار می‌دهد.^۳

مهم‌ترین نکته پاراگراف بالا آزادی است. از نظر کانت جمهوریت محض با آزادی نهادهای خودش را قوام می‌بخشد و هر حکومتی با هرگونه صورتی که دارد بایستی خودش را با آن محک بزند و خودش را در طول تاریخ به این ایده نزدیک کند. اسکینر در مقدمه ترجمه آثار سیاسی کانت

1. Kant, 1989a: 108

۲. برای کانت تغییر صورت حکومت مهم نیست، جوهر قانون اساسی است که دارای اهمیت است (Kant, 1989b: 261).

۳. کانت، ۱۳۹۵: ۲۰۳-۲۰۴

می‌نویسد:

انقلاب فرانسه برای او به‌منزله این است که آن رخداد در جهت پیشرفت اخلاقی انسان و ایجاد وضع جمهوریت است. و این تنها راهی است که برای پیشرفت و تحقق کامل اخلاق وجود دارد.^۱

وضع جمهوری از نظر کانت دارای این خصائص است:

قانون اساسی مدنی هر دولتی بایستی جمهوریت باشد. قانون اساسی جمهوریت بر سه اصل پایه‌گذاری می‌شود. اول، اصل آزادی برای همه اعضای جامعه؛ دوم، اصل پیروی همگانی از یک قانون‌گذاری مشترک؛ سوم، اصل برابری قانون برای همه.^۲

اینک مثال‌هایی از این مورد می‌آوریم که مشیت و طبیعت در فلسفه کانت رو به‌سوی ایجاد نظام اجتماعی قانون‌مند دارد. کانت در رساله ایده یک تاریخ جهان‌شمول از منظر جهان‌وطنی می‌نویسد:

بزرگ‌ترین مسئله برای نوع انسان عبارت است از دستیابی به جامعه‌ای مدنی که می‌تواند عدالت را به‌طور کلی برقرار سازد. بالاترین مقصود طبیعت، یعنی پیشرفت همه ظرفیت‌های طبیعی برای نوع بشر، تنها در جامعه می‌تواند ایجاد شود.^۳ تاریخ نوع انسانی به‌عنوان یک کل و در مقام تحقق نقشه پنهان طبیعت بایستی مورد توجه قرار بگیرد تا به‌طور درونی و همچنین به‌صورت بیرونی قانون اساسی سیاسی کاملی فراهم آورد، به‌عنوان تنها دولت ممکن که، در درون آن، همه ظرفیت‌های طبیعی نوع بشر می‌تواند به‌طور کامل توسعه یابد.^۴

کانت در رساله نظر و عمل نیز می‌نویسد:

در میان همه قراردادهایی که توسط گروه بزرگی از انسان‌ها منعقد می‌شود تا جامعه‌ای شکل دهد قراردادی که قانون اساسی مدنی تأسیس می‌کند طبیعتی استثنایی دارد.^۵

بنابراین، غایت مشیت/طبیعت، همان‌طور که توضیح دادیم، در فلسفه کانت ایجاد حکومت قانون با ایده جمهوریت است. زیرا در چنین حکومتی است که افراد می‌توانند به سعادت خود و اجتماع اخلاقی دست یابند. و این اتفاق در طول تاریخ و با گذر نسل‌های متعدد می‌تواند به تدریج به ایده مذکور نزدیک شود، نه اینکه آن را متحقق سازد. زیرا ایده‌ها در فلسفه کانت قابلیت تحقق ندارند.

1. Skinner, 1989: 37

2. Kant, 1989a: 99

3. Kant, 1989b: 45

4. Kant, 1989b: 50

5. Kant, 1989c: 73

برای کانت تاریخ فرایندی است که به سمت عقلانیت در حرکت است. اما چون ایجاد این جمهوریت و قانون اساسی آن یک ایده است، ممکن نیست که بتوانیم آن را متحقق کنیم. تنها می‌توانیم به آن نزدیک شویم. به نظر می‌رسد که انقلاب فرانسه برای او چنین رخدادی را رقم می‌زند. زیرا هدفش دقیقاً تأسیس وضع جمهوریت است. در این توسعه عقلانیت است که طبیعت عقلانی ما تماماً متحقق می‌شود.^۱

ظهور خودآیینی در اندیشه اخلاقی کانت و فلسفه سیاسی متناظر با آن

در اندیشه اخلاقی کانت، بیش از هر چیز، اصطلاح خودآیینی به رویکرد سیاسی منجر می‌شود. کانت در باب معنای خودآیینی می‌نویسد:

خودآیینی اراده اصل یگانه همه قوانین اخلاقی و همه تکالیف منطبق بر آن‌هاست. از سوی دیگر، دگرآیینی انتخاب نه فقط نمی‌تواند بنیاد هیچ تکلیفی قرار گیرد بلکه، برعکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است.^۲

مفهوم خودآیینی، که با اندیشه روسو در فلسفه مطرح می‌شود، پیش‌تر نیز به کار برده می‌شد اما تنها برای دولت یا هیئت حاکمه آن را به کار می‌بردند. آلیسون در این خصوص می‌نویسد:

خودآیینی (در یونان) اساساً در معنایی سیاسی و برای استقلال و خودتعیین‌بخشی دولت از آن استفاده می‌شد.^۳

ژان ژاک روسو، با تعریفش از آزادی در قرارداد اجتماعی و اطاعت از قانونی که خود شخص برای خودش می‌گذارد، مفهوم خودآیینی را از حیطة سیاسی-حقوقی به حیطة اخلاقی وارد ساخت. برای روسو این اطاعت به معنای مطیع کردن فرد با علایق و اراده جزئی‌اش و با اراده عمومی که علایق اجتماع را به عنوان یک کل توضیح می‌دهد فهمیده شد. با کانت مفهوم روسو از آزادی درونی می‌شود و به خودآیینی اراده دگرگون می‌شود. این دگردیدی تغییراتی در مفاهیم قانون و اراده ایجاد می‌کند. به جای آنکه قوانین عمومی باشد که فرد را با اجبار به اطاعت از اقتدار خارجی مطیع کند آن قوانین هم اکنون به عنوان تجویزات عقل خود فرد دیده می‌شوند.^۴ در باب همین نکته نیز اندرو ریث می‌نویسد: «من می‌خواهم استدلال کنم که خودآیینی بایستی نوعی از پادشاهی تفسیر شود. این مدل نشانگر

1. Skinner, 1989: 36

3. Alison, 2013: 129

4. Alison, 2013: 129-130

باقرزاده مشکئی یاف

فاعلی خودآیین یعنی پادشاهی است که تحت هیچ‌گونه اتوریتۀ خارجی‌ای نیست. کسی که این قدرت را دارد که قانون را تصویب کند، زیرا به اعتقاد ریث «پیش از کانت خودآیینی در درجه اول مفهومی سیاسی منطبق با وضع حاکمیتی با قدرت‌های خودقانون‌گذاری است»^۱. بنابراین، این امر مهم است که بدانیم مفهوم جدید کانت از خودآیینی اساساً در یک بافت سیاسی به‌جای بافتی متافیزیکی شکل گرفته است. همچنین، آنچه کانت را آزار می‌داد مشکل جزم‌گرایی نیست بلکه مسئلهٔ سرکوب است^۲. ظلم و بی‌عدالتی تهدیدهایی برای آزادی هستند و نه علیت نظم طبیعی. بنابراین، براساس سه تفسیر ذکرشدهٔ کانت، قدرت تک‌شخصیت‌های دارای آزادی و خودآیینی را (یعنی امپراتوران و پادشاهان) به تک‌تک انسان‌ها می‌دهد و، از این طریق، برای انسان تعریفی جدید خلق می‌کند که تعریف فلسفهٔ سیاسی متفاوتی را طلب می‌کند.

در پارگراف ذکرشده در بالا، کانت خودآیینی ارادهٔ انسان را اصل تمام قوانین اخلاقی می‌داند. به این اعتبار که هرگونه قانون یا وظیفه‌ای منشأ خودش را در عقل می‌یابد و قبول هرگونه مرجعیت خارجی‌ای امری دگرآیین محسوب می‌شود و حق داشتن هیچ‌گونه اقتداری در جهت ایجاد و تعیین تکلیف و تحقق قانون ندارد. توضیح خودآیینی در اندیشهٔ کانت مستلزم توضیح دو مبحث دیگر نیز می‌باشد که آن دو عبارت‌اند از آزادی و قانون عقل^۳. آزادی در کانت، همان‌طور که او در دو نقد اول عنوان کرده است، امری استعلایی است و هرکس به‌طور پیشین از آن آگاهی دارد.

در میان تمام ایده‌های عقل‌نظری، ایدهٔ آزادی امری منحصربه‌فرد است که به‌صورت پیشین به امکان آن علم داریم و از آن جهت که اختیار شرط قانون اخلاق است، در میان همهٔ فرض‌های نقد عقل عملی، تنها آزادی شرط قانون اخلاق می‌تواند باشد^۴.

آزادی در فلسفهٔ کانت به دو اعتبار سلبی و ایجابی به کار می‌رود. کانت از طریق اعتبار ایجابی آن به عقل پیوند می‌یابد.

انتخابی که توسط عقل محض ممکن می‌شود همان انتخاب آزادانه است. اما امری که تنها توسط تمایل صرف محسوس ممکن می‌شود انتخابی حیوانی است. عدم دخالت هواهای نفسانی در انتخاب ما، مفهوم سلبی آزادی و معنای ایجابی آن مربوط به هرگونه

1. Reath, 2006: 22

۲. برای مطالعه بیشتر در این باب مراجعه شود به Beiser, 1992: 30.

۳. قانون مطلق اخلاق کانت از این قرار است: «چنان عمل کن که دستور اراده‌ات همیشه بتواند در عین حال به‌عنوان اصل قانون‌گذاری کلی پذیرفته شود» (کانت، ۱۳۸۴: ۵۳).

۴. کانت، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۱

کنشی است که در تحت شرط مناسبت قانون کلی رخ دهد.^۱

بنابراین، در نظام کانتی، هرگونه سودجویی‌ای از امیال و هواهای نفسانی مان یا هرگونه تبعیتی از امور مشابه آن به معنای آن است که ما در فهم کانتی از آزادی قرار نداشته باشیم، چون آزادی با قانون عقل بایستی همراه باشد. اَلْمَن درباب نسبت عقل با آزادی در اندیشه کانت می‌نویسد:

آزادی و عقل به یکدیگر ارتقا می‌بخشند. از نظر کانت، هرچه اعمال ما به عقل نزدیک‌تر باشد، بیشتر آزادی را حفظ و ارتقا می‌بخشد.^۲

اما نسبت آزادی با خودآیینی در فلسفه کانت قابل توضیح است؟ کانت در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق می‌نویسد:

مفهوم آزادی به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به مفهوم خودآیینی پیوسته است و این مفهوم خودآیینی نیز به‌نوبه خود به اصل کلی اخلاق پیوند دارد (اصلی که در مفهوم خود زمینه‌ساز همه اعمال ذات‌های خردمند است^۳)، درست همان‌گونه که قانون طبیعت زمینه‌ساز تمام پدیدارهاست.^۴

بنابراین، میان آزادی، خودآیینی و قانون اخلاق در فلسفه کانت نسبت دیالکتیکی برقرار است، به‌طوری‌که با نبودن هر یک از این موارد دیگری نیز نمی‌تواند شکل بگیرد. یکی دیگر از نسبت‌هایی که بایستی برای فهم فلسفه اخلاق کانت توضیح دهیم نسبت اراده و عقل است که آن نیز دارای دیالکتیک پیچیده‌ای است. کانت نه هرگونه اراده‌ای بلکه صرفاً اراده خیر را مدنظر دارد که این خیر بودن تنها از پس وظیفه و اطاعت از قوانین عقل به دست خواهد آمد و آن قانون عقل غایتی جز انسان ندارد که خود او قانون‌گذار همان قوانینی است که اراده خیر از آن نشئت می‌گیرد. بنابراین، اراده انسان و عقل او بایستی، در نهایت، با یکدیگر بر سر قانون منطبق شوند تا اخلاق از سر وظیفه به قانون دارای ارزش تبدیل شود. نتیجه این است که انسان در مقام غایت، انسان در مقام قانون‌گذار و انسان در مقام مسئول انطباق اراده با قانون است.

۱. Kant, 1991: 42. کورسگارد در مقاله خویش با عنوان «اخلاق به‌عنوان آزادی» درباب فلسفه عملی کانت در مورد نسبت اراده با عقل و امیال می‌نویسد: «کانت اراده آزاد را علیت عقلانی که دارای اثر است معرفی می‌کند، بدون آنکه علت بیگانه‌ای آن را متعین سازد. هرچه خارج از اراده است علت بیگانه شمرده می‌شود که شامل تمایلات و خواسته‌های فرد هستند، درحالی‌که اراده آزاد بایستی تماماً خودتعیین‌بخش باشد.» (korsgaard, 1989: 27)

2. Uleman, 2010: 15

۳. کانت در انسان‌شناسی از نقطه‌نظر عملی می‌نویسد: «در آمادگی اخلاقی مسئله این است که انسان‌ها به‌صورت طبیعی، نیک، پلید یا خنثی هستند. از نظر کانت، انسان‌ها از سویی آمادگی بی‌اخلاقی دارند و از سوی دیگر در تمام حالات و شرایطشان احساس وظیفه و حس اخلاقی دارند.» (Kant, 2006: 229)

باقرزاده مشکئی یاف

بنابراین، عقل انسانی و آزادی و ارادهٔ او محتویات خودآیینی کانتی را تشکیل می‌دهند و برای اولین بار در تاریخ نظریه‌پردازی فلسفهٔ اتفاقی منحصر به فرد می‌افتد و آن این است که آدمی هم قانون‌گذار می‌شود و هم تابع قانون خویش. این امر متناقض پیش‌تر در تاریخ فلسفه به کار نرفته است. بنابراین، همان‌طور که گفتیم، کانت پادشاهی مطلق خلق می‌کند که تنها از قانونی که خودش گذاشته است تبعیت می‌کند و هیچ‌گونه مرجعیت خارجی‌ای نمی‌پذیرد. در این نگاه از فلسفهٔ کانت نشانه‌های اندیشهٔ روسویی را می‌بینیم. زیرا این روسو بود که از معنای هر دو سنت قانون طبیعی در اروپا گسست پیدا می‌کند و به جای آن عقل را جانشین می‌کند. کانت همین عملکرد را در فلسفهٔ خود انجام می‌دهد و شکافی ژرف با سنت قانون طبیعی رایج که تا پوفندورف خودش را جلو کشانده بود ایجاد می‌کند. بیزر در باب سنت پیشین آلمان تا کانت می‌نویسد:

این سنت منبع ارزش اخلاقی را نه در ارادهٔ انسان بلکه در نظم مشییتی قرار می‌دهند. قانون طبیعت تنها با یک چیز تناسب دارد و آن هدفی است که خدا برای آن در نظر گرفته است و، به منظور دانستن الزامات اخلاقی‌مان، ما باید کار خودمان، یا جایگاهمان در خلقت یا نقشمان در طرح الهی را بدانیم. اگرچه پوفندورف و وولف معتقد بودند که قانون طبیعی می‌تواند توسط عقل طبیعی به تنهایی توجیه شود، اما آن‌ها خداوند را خالق و مجری در نظر گرفتند. در مقابل، با این سنت، اخلاق جدید کانتی انقلابی است زیرا منبع ارزش اخلاقی ارادهٔ عقلانی درون ماست و نه نظم مشییتی بیرون از ما. در اینجا عمق و تأثیر انقلاب کوپرنیکی کانت را شاهدیم. این امر نه تنها در معرفت‌شناسی بلکه در اخلاق هم رخ می‌دهد. درست مانند جهان طبیعی که به قوانین فهم مربوط است. بنابراین، جهان اخلاق به قوانین اراده بستگی دارد. هم اخلاق و هم معرفت‌شناسی انسان محور می‌شوند.^۱

در نظریه معرفت نیز کانت، به معنای جدید کلمه، انقلاب می‌کند و آدمی را به سازنده علم و شناخت خود از جهان تبدیل می‌کند. اما پیش از کانت ذهن آدمی تحت تأثیر ابژه خارجی بود و در پذیرش و کسب علم نسبت به آن منفعل عمل می‌کرد. با کانت این ذهن انسان است که شأن معرفتی امور خارجی و شأن معرفت‌ساز قوای خودش را می‌فهمد. بنابراین، انقلاب کوپرنیکی در اینجا به این شکل رخ می‌دهد:

اگر قرار باشد که شهود خود را با ساختمان ابژه‌ها منطبق سازد، برای من قابل فهم نیست که چگونه انسان قادر خواهد شد، به نحو پیشین، چیزی دربارهٔ آن‌ها بداند. اما برعکس اگر ابژه‌ها (از آن حیث که ابژهٔ حواس هستند) خود را با ساختمان قوهٔ شهود ما سازگار کنند، آنگاه این امکان برای من کاملاً

1. Beiser, 1992: 31

قابل بازنمایی می‌شود.^۱

خودآیینی انسان در نقد اول به این شکل خود را نشان می‌دهد که اگر ما ساختمان سوژکتیو حواس را از خود جدا کنیم، تمام عالم خارج نیز این نسبت‌های زمانی و مکانی را از دست می‌دهند و اگر ساختمان مفاهیم را کنار گذاریم، جهان بدون معنا خواهد شد. همچون اخلاق، در معرفت‌شناسی نیز به چنین چیزی، در عالم اندیشه، تابه‌حال هیچ اندیشمندی نرسیده بود و برای سوژه چنین کارکردی تشخیص نداده بود. بنابراین، «امکان تجربه به‌طور عام و شناخت ابژه‌های تجربه بر این سه منشأ سوژکتیو شناخت مبتنی‌اند: حس، تخیل و ادراک نفسانی».^۲

به عبارت دیگر، در فلسفه کانت، انسان، در مقام سوژه‌ای در جهان طبیعی، تنها از راه قوای شهود، فاهمه و عقل خویش است که می‌تواند عالم شناختی حاصل کند و هرگونه تحمیلی از جهان خارج بدون گذاردن فرایند سوژکتیو شناخت شناخت نیست. بنابراین، انسان تنها با ابزار خودآیین خویش قدرت شناخت دارد. در نقد عقل عملی، یعنی در حوزه اخلاق، نیز انسان پذیرای هیچ‌گونه دگرآیینی‌ای نیست و، در صورت تحمیل چنین چیزی آن از درجه اعتبار ساقط است. بلکه انسان تنها با قدرت سوژکتیو خویش بایستی قوانین اخلاقی را برای خویش وضع کند. به همین دلیل، کانت می‌نویسد:

شخص سوژه‌ای است که می‌توان اعمالش را به حساب خودش گذاشت. شخصیت اخلاقی چیزی جز آزادی وجود عقلانی تحت قوانین اخلاقی نیست.^۳

بیزر اهمیت سیاسی اخلاق کانتی را از این جهت بررسی می‌کند که از نظام مشیتی پیشین نظام‌های فیلسوفان آلمانی فاصله گرفته است. کانت، در موضع نخست، این اعتقاد را، که در سرتاسر قرن هجدهم بخشی از تفکر فیلسوفان آلمانی را تشکیل می‌داد، کنار گذاشته بود و پس از آنکه اساساً در نقد عقل محض شناخت ما را از جهان نومنال جدا ساخت و مفهوم خدا را تبدیل به مفهومی تنظیمی کرد این قدرت بخش خلاقانه انسانی را بیشتر ساخت. زیرا مردم می‌توانستند این‌گونه جهان را ببینند که منبع ارزش‌هایشان در خودشان قرار دارد و نه در نظم الهی. بنابراین، با کنار رفتن مشیت الهی دیگر نابرابری‌های اجتماعی قابل توجه نبود و این جنبه سیاسی عملکرد کانت را افزایش می‌داد. بیزر می‌نویسد:

بنابراین، نتایج سیاسی اخلاق جدید کانتی به‌طور گسترده رادیکال است. اگر انسان می‌تواند ارزش‌های اخلاقی را خلق کند، چنان‌که آن ملزم به اطاعت از قوانین خودش

۱. کانت، ۱۳۹۴: ۴۸-۴۹

۲. کانت، ۱۳۹۴: ۱۹۰

.....
 باقرزاده مشکئی یاف

شود، بنابراین حق دارد تمامیت جهان اجتماعی و سیاسی را خلق کند.^۱ کانت، با اقتدا به نظریه اخلاقی جدیدش، بینشی عمیق‌تر نسبت به مسائل متافیزیکی سنتی کسب کرد. او هم‌اکنون متوجه شده است که نقص اساسی متافیزیک سنتی این است که آن خودآیینی انسان را بیگانه می‌سازد. به جای بازشناسی اراده انسان به عنوان منبع قوانین اخلاقی، فرض می‌کند که این قوانین بخشی از نظم مشیتی است که خداوند طراحی کرده است. اصل نخستین اراده عقلانی کانت، با وجود آنکه صوری است و از عقل عملی محض به دست آمده است، اما در ذات خویش خصلتی اجتماعی دارد، زیرا صرفاً زمانی می‌توان این اصل را در نظر داشت که دیگری پذیرفته شده باشد و به دلیل همین پذیرش دیگری به عنوان غایت است که کانت قدرت آن را می‌یابد که از حکومت غایات به عنوان سازمانی که اراده سوژه‌های فردی را در حالتی عام معرفی می‌کند سخن بگوید. کانت می‌نویسد:

خود این فکر که هر ذات خردمند ذاتی است که باید خود را، از راه آیین‌های رفتارش، واضح قوانین عام بداند تا از این دیدگاه درباره خویشتن و کارهایش داوری کند به فکر دیگری می‌انجامد که وابسته بدان و بسیار سودمند است، یعنی فکر حکومت غایات. منظوم از حکومت [غایات] پیوستگی منظم ذات‌های خردمند گوناگون به وسیله قوانین مشترک است.^۲

این اصل با ورودش به حکومت غایات به اراده خیر نیز مضمون می‌بخشد. حال می‌توان یک بار دیگر به اصل اراده خیر برگشت که در آغاز حالتی انتزاعی داشت و نشان داد که در طی مسیری که کانت آن را با خود همراه کرده است چگونه تنقیح شده است. کانت می‌نویسد:

اکنون می‌توانیم مطلب را در همان جایی به پایان بریم که آغاز کردیم، یعنی مفهوم اراده‌ای که به‌طور نامشروط خیر است. آن اراده‌ای مطلقاً خیر است که نمی‌تواند بد باشد، یعنی آیین آن چون به‌صورت عام درآید، هیچ‌گاه با خود در تناقض نخواهد بود.^۳

بنابراین، نگارنده معتقد است که آن کتاب، در نهایت، به سیاست ختم می‌شود و برای حفظ این اخلاق و خیری که در میان عموم شکل گرفته است باید دولتی ایجاد شود. کانت می‌نویسد:

اینک چنین حکومتی از غایات در واقع به وسیله آیین‌هایی تحقق می‌یابد که با قانونی که بایسته مؤکد بر همه ذات‌های خردمند مقرر می‌دارد مطابقت داشته باشد، به شرط آنکه

1. Beiser, 1992: 31

۲. کانت، ۱۳۶۹: ۸۱

۳. کانت، ۱۳۶۹: ۸۸

همگان از آن آیین‌ها پیروی کنند. ولی با این حال هر ذات خردمند هر چند از این آیین به دقت پیروی کند نه می‌تواند مطمئن باشد که دیگران همگی به همان آیین وفادار بمانند و نه چشم آن دارد که حکومت طبیعت و ترتیبات غایت جوی آن با او به‌عنوان عضوی شایسته هماهنگ شود تا مملکتی از غایات به برکت همکاری خود او ممکن گردد، یعنی توقع او را برای سعادت برآورد.^۱

در چنین شرایطی کانت خودش را به زیرکی از وضعیتی که در آن هر فرد متکی به خویش است و ما بایستی به عملکرد او براساس اخلاق امیدوار باشیم جدا می‌کند. زیرا از نظر کانت انسان متمایل است که خودش را در قوانین کلی استثنا بخشد و به‌صورت پنهانی کاری را از انجام دهد که میل به او دستور داده است. اینکه انسان شرور است اصلی برای فلسفه کانت است. آن‌وود در این خصوص می‌نویسد:

برجسته‌ترین آموزه انسان‌شناسانه کانت این است که طبیعت انسانی شامل گرایش رادیکالی به شر است.^۲

بنابراین، اخلاق به‌خودی‌خود از پس حفظ خیر و حتی ایجاد خیر بر نمی‌آید. به همین دلیل است که کانت از فردیت صرف فلسفه اخلاقش به‌مرور عقب می‌کشد و به فکر ایجاد جمع است که تحولی بنیادین محسوب می‌شود، حتی اگر صرف فرض باشد. در چنین شرایطی، ایمان و آزادی‌ای که در نقد نخست آن را نجات داد، بااینکه در اخلاق تعینی پیدا می‌کند، اما تنها در شرایط سیاسی است که آن قوام پیدا می‌کند. به‌همین دلیل، سالیوان می‌نویسد:

کانت اعتقاد راسخ داشت که اخلاق شخصی ممکن نیست وجود داشته باشد و به شکوفایی برسد، مگر در متن اجتماع مدنی دولت از طریق قوانین خود و با متحقق‌ساختن برخی از هدف‌های اخلاقی مانند آزادی، اخلاق را ترویج می‌کند و بدین ترتیب محیطی به وجود می‌آورد که زندگی اخلاقی در آن به رونق می‌رسد.^۳

در نقد قوه حکم نیز کانت چنین غایتی را دنبال می‌کند. به‌همین دلیل، آرنست معتقد است که زیبایی‌شناسی و غایت‌شناسی در نقد قوه حکم به سیاست بیشتر نزدیک است تا دو نقد اول کانت.^۴

۱. کانت، ۱۳۶۹: ۹۱

2. Wood, 1999: 284

۳. سالیوان، ۱۳۸۰: ۵۵

4. Arendt, 1992: 12

نقد قوهٔ حکم و اندیشهٔ سیاسی مرتبط با آن

آرنت که مدعی شکل‌گیری فلسفهٔ سیاسی پیشرو و مترقی در نقد قوهٔ حکم است به چهار پرسش اصلی اندیشه کانت دو پرسش دیگر اضافه می‌کند و پاسخ آن را براساس کتاب ذکرشده می‌دهد. آرنت در اواخر نشست سوم از درس گفتارها می‌گوید موضوع بحث وی فلسفهٔ سیاسی نانوشته کانت است. تو گویی آن فلسفهٔ سیاسی کانت که در سنت اندیشهٔ سیاسی رایج است و بحث می‌شود بی‌ربط و زائد است و ما در انتظار فلسفهٔ سیاسی معناداری برای کانت هستیم که باید از نقد قوهٔ حکم استنتاج شود. تردیدی نیست که نحوهٔ بحث آرنت از مفاهیم جامعه‌پذیری، اجتماعی بودن، بیناسوژگانی و داوری در اندیشه کانت اصیل و مبتکرانه است^۱. به اعتقاد هانا آرنت، پرسش‌های کانت به این دو خاتمه نمی‌یابد و دو پرسش دیگر باقی مانده است که کانت در نقد قوهٔ حکم از آن‌ها رونمایی می‌کند. او می‌نویسد:

در نخستین سخنرانی، درباره کانت گفتم که در پایان زندگی‌اش دو سؤال باقی مانده بود. نخستین این‌ها می‌تواند این‌گونه جمع‌بندی و بیان شود: اجتماع‌پذیری انسان یعنی هیچ انسانی نمی‌تواند به‌تنهایی زندگی کند و اینکه انسان‌ها نه‌فقط در دغدغه‌ها و نیازشان بلکه در بالاترین قوه‌شان، یعنی ذهن انسانی، نیز به یکدیگر وابسته‌اند، قوه‌ای که خارج از جامعهٔ انسانی نمی‌تواند عمل کند. پرسش دوم اینکه چرا اصلاً وجود دیگر آدمیان ضرورت دارد؟^۲

به اعتقاد نگارنده، این دو پرسش در این کتاب و در مجموع پروژهٔ فلسفی کانت اهمیت بنیادین دارد. چون تا پیش از این نقد، دیگری در فلسفهٔ کانت دارای نقش مهمی نیست و فلسفه اخلاق و همچنین آموزه معرفت او اساساً بر فرد تأکید دارد و دیگری در این شناخت و در کسب آزادی و سعادت سهمی ندارد. یعنی به‌طور کلی می‌شود گفت که دیگری در فلسفهٔ کانت غایب است. به غیر از یک مورد در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق که کانت دیگری را فرض می‌گیرد و در همان زمان که این کار را انجام می‌دهد آن کتاب نیز رنگ سیاسی به خود می‌گیرد و در آنجاست که خیر می‌تواند ظهور پیدا کند. این امر را پیش‌تر توضیح دادیم.

اگر در مورد اولی که ذکر شد تاریخ طبیعی مبتنی بر مشیت به فلسفهٔ سیاسی شکل می‌داد، در نقد قوهٔ حکم آزادی دلالتی است بر قدرت تخیل و نه اراده و قدرت تخیل ارتباط بسیار نزدیکی با رویه گسترده‌تری از تفکر دارد که خود تفکر سیاسی در عالی‌ترین شکل است زیرا ما را قادر می‌سازد

۱. آرنت، ۱۳۹۹: ۲۶۳

2. Arendt, 1992: 10-12

خود را در ذهن دیگر انسان‌ها قرار دهیم. هم‌اکنون بهتر است به دو پرسشی که آرنت به پرسش‌های کانتی اضافه می‌کند بازگردیم. پرسش نخست را نشان دادیم که پیش‌تر پاسخی در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق به آن داده شده است. این پرسش در مفهوم جامعه‌پذیری آدمی خلاصه می‌شود، یعنی اینکه هیچ انسانی نمی‌تواند به‌تنهایی زیست کند. در اینجا، در بخش زیبایی‌شناسی چنین اتفاقی دوباره رخ می‌دهد و همچنین شاید دیگری به‌نحو بنیادی‌تری نسبت به کتاب قبلی وارد می‌شود. در بخش زیبایی‌شناسی عقل سلیم و حس مشترک دارای کارکردی مهم می‌شود. کانت می‌نویسد:

دربارۀ هر تصویری می‌توانم بگویم که لاقلاً ممکن است با لذتی پیوسته باشد. دربارۀ تصویری که آن را مطبوع می‌نامم می‌گویم که بالفعل در من لذت برمی‌انگیزد. اما زیبا را چیزی می‌دانیم که نسبتی ضروری با رضایت داشته باشد. اما این ضرورت از گونه‌ی ویژه‌ای است. این یک ضرورت عینی نظری نیست که در آن بتوان به‌نحو پیشین دانست که هرکس همین رضایت حاصل از عینی را که من آن را زیبا می‌خوانم احساس خواهد کرد و همچنین یک ضرورت عملی هم نیست که در آن به‌واسطه‌ی مفاهیم یک اراده‌ی عقلی محض، که به‌مثابه‌ی قاعده‌ای در خدمت موجودات مختار قرار می‌گیرد، رضایت نتیجه‌ی ضروری قانونی عینی است، و معنایی جز این ندارد که ما مطلقاً باید به‌طریق معینی عمل کنیم. بلکه ضرورتی که در یک حکم زیبایی‌شناختی تعقل می‌شود فقط می‌تواند نمونه‌وار خوانده شود یعنی ضرورت موافقت همگان با حکمی که نمونه‌ای از قاعده‌ای کلی، که قادر به بیان آن نیستیم، تلقی می‌شود.^۱

در این پاراگراف، کانت معتقد است که یافتن شناختی علمی و پیشینی در زیبایی‌شناسی با دو نقد پیشین که دارای ضرورت عینی هستند متفاوت است. در نقد اول کانت از ساختار ضروری ذهن هر انسانی در جهان سخن می‌گوید که لاجرم طبیعت را این‌گونه می‌فهمد و برای فهم این امر به کسب رضایت و یا دیگری نیازی نیست. در نقد دوم نیز قانون عقل برای هرکسی دیکته شده و به‌لحاظ سوئیژکتیو از آن اطلاع دارد. آرنت درباب این دو نقد می‌نویسد:

بنابراین، پرسش اول کانت یعنی «چه چیزی می‌توانم بدانم؟» به شکل دادن به خود در استقلال از دیگران مربوط می‌شود. و به‌طور معقول منی که می‌خواهد آنچه ممکن است بداند که مربوط به دین و امیدوار بودن به امور جاودانگی است.^۲

۱. آرنت، ۱۳۹۹: ۱۵۹

۲. کانت، ۱۳۹۰: ۱۴۵-۱۴۶؛ کانت همچنین بر آن بود که فعالیت داور (آنطور که در نقد قوه‌ی داور زیبایی‌شناسانه تحلیل شده است) در فطرت خود امری اجتماعی است زیرا داورهای زیبایی‌شناسانه ما را به جهان مشترک و عمومی ارجاع می‌دهد یعنی آنچه در انظار عمومی برای همه‌ی عاملان قضاوت‌کننده ظاهر می‌شود و بنابراین صرفاً مورد توجه هوس و ترجیحات شخصی افراد نیست. (آرنت، ۱۳۹۹: ۱۸۶).

باقرزاده مشکئی یاف

اما زیبایی‌شناسی مستلزم موافقت همگان در قانون کلی درباب امر زیباست. بنابراین، اقتضای حکم ذوقی توافق همگان است و کسی که چیزی را زیبا می‌خواند مدعی است که هر کس دیگر هم باید عین مزبور را تحسین کند و آن را زیبا وصف کند. بنابراین، الزام در حکم زیبایی‌شناختی گرچه موافق با کلیه داده‌های لازم برای داوری بیان می‌شود، اما باز هم فقط مشروط است. ما طالب توافق همگان هستیم زیرا مبنایی داریم که در همه مشترک است و می‌توانیم روی این توافق حساب کنیم، به شرطی که همیشه مطمئن باشیم موردی که منظور ماست به درستی تحت این معنا به مثابه ملاک توافق قرار گرفته است.^۱ تنها در این نقد است که کانت از توافق و رضایت همگان سخن می‌گوید، زیرا زیبایی، برعکس دو نقد اول، از کلی تعینی برخوردار نیست^۲ که حال دنبال جزئی‌ها باشیم، بلکه از جزئی به کلی حرکت می‌کند و در این راه دیگری برای شکل گرفتن کلی دارای اهمیت می‌شود. «بنابراین، فقط با پیش فرض وجود یک حس مشترک (که به وسیله آن نه یک حس خارجی، بلکه اثر حاصل از بازی آزاد قوای شناختی خودمان را درک می‌کنیم) که حکم ذوقی می‌تواند وضع شود»^۳. آرنست درباب این بخش از زیبایی‌شناسی کانتی می‌نویسد:

ما هم‌اکنون از بحثمان درباره حس مشترک در معنای ویژه کانتی نتیجه می‌گیریم. عقل سلیم برای کانت دارای یک معنای اجتماعی است و حسی اجتماعی^۴ در برابر حسی خصوصی است. این حس اجتماعی هست آنچه حکم در هر کسی مطالبه می‌کند و همین امکان چنین مطالبه‌ای است که به حکم اعتبار و ویژه‌اش را می‌دهد.^۵

کانت معتقد است که کسی از تفکر گسترده برخوردار است که داوری خود را از وضعیت ذهنی شخصی جدا کرده باشد، وضعیتی که ذهن بسیاری را گرفتار می‌کند. چنین شخصی در مورد داوری

۱. کانت، ۱۳۹۰: ۱۴۶.

۲. کانت درباب تفاوت میان حکم تأملی از حکم تعینی می‌نویسد: «قوه حاکمه به‌طور کلی قوه‌ای است که جزئی را به‌عنوان اینکه داخل در تحت کلی است تعقل می‌کند. اگر کلی (یعنی قاعده، اصل، قانون) داده شده باشد، قوه حاکمه‌ای که جزئی را تحت آن قرار می‌دهد تعینی است. اما اگر فقط جزئی داده شده باشد و بناسبت کلی آن پیدا شود، در این صورت قوه حاکمه صرفاً تأملی است (کانت، ۱۳۹۰: ۷۲).

۳. کانت، ۱۳۹۰: ۱۴۷.

۴. کانت درباب حس مشترک و اهمیت آن در حکم زیبایی می‌نویسد: «در کلیه احکامی که در آن‌ها چیزی را زیبا می‌نامیم به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهیم عقیده دیگری داشته باشد. باین حال، حکم خود را نه بر مفاهیم بلکه فقط بر احساس خود متکی می‌کنیم، احساسی که نه به‌مثابه احساس خصوصی، بلکه به‌مثابه احساسی مشترک به آن تکیه می‌کنیم. اما این حس مشترک نمی‌تواند بر تجربه مبتنی باشد، زیرا می‌خواهد احکامی را تصویب کند که حاوی یک الزام‌اند. او نمی‌گوید که هر کس با حکم ما موافقت می‌کند، بلکه می‌گوید باید با آن موافقت کند. بنابراین، حس مشترک، که در اینجا من حکم ذوقی خود را به‌عنوان نمونه‌ای از حکم آن ارائه می‌کنم و به‌همین دلیل برایش برای حکم ذوقی اعتباری نمونه‌وار قائلم، هنجاری صرفاً ایده‌آل است...» (کانت، ۱۳۹۰: ۱۴۹).

Bagherzadeh meshkibaf

خویش از دیدگاه مقولات جهان‌شمول تعمق می‌کند که فقط زمانی می‌توان چنین کرد که از موضع دیگران به جهان نگاه کنیم. شکل گرفتن این حس اجتماعی در جهت شکل‌گیری حکم کلی، به اعتقاد آرنت، پاسخ به سؤال اولی است که او به سؤال‌های کانتی اضافه کرده است. یعنی برای نخستین بار (لااقل به طور مفصل‌تر) دیگری در فلسفه کانت اعتبار پیدا می‌کند و از طریق تخیل الزام دارد که هرکسی خودش را در جای دیگران گذارد تا به فهمی مشترک دست پیدا کند. حتی آرنت پا را فراتر می‌گذارد و معتقد است که همین حضور دیگری در زیبایی‌شناسی راه را برای صلح جاویدان باز می‌کند، زیرا قوه داور دیگری را وارد فلسفه ساخته است.^۱ شکل‌گیری این حس اجتماعی از طریق عقل سلیم و تخیل^۲ دیگری، به اعتقاد آرنت، گامی اساسی است در نگاه سیاسی کانت و اینکه این تعامل به تعاملی سیاسی و اجتماعی ختم می‌شود. بنابراین، اگر ما در تفکر انتقادی کانت بیشتر تأمل کنیم، متوجه خواهیم شد که این تفکر، همان‌طور که آرنت به آن معتقد است، ارتباط‌پذیری را موجب می‌شود. زیرا جامعه‌پذیری و ارتباط ناشی از آن جامعه‌ای از انسان‌ها را به وجود خواهد آورد که یکدیگر را مخاطب و طرف صحبت خویش قرار می‌دهند. به سخنان یکدیگر گوش می‌دهند و دیگران به بیانات آن‌ها توجه می‌کنند. آرنت می‌نویسد:

در پاسخ به پرسش چرا انسان‌ها وجود دارند و نه انسان مجرد؟ احتمالاً کانت چنین جواب می‌داد: با این هدف که بتوانند گفت‌وگو کنند، زیرا سرنوشت طبیعی انسان در صیغه جمع این است که با دیگران ارتباط برقرار کند و بتواند آنچه در ذهن دارد بیان کند.^۳

بایستی مدنظر داشت که در این ساحت هم‌اکنون کثرت‌ها اعتبار دارند و کانت به دنبال ایجاد وحدتی در عین کثرت است (این امر اساساً در حکم تأملی به خودی خود بایستی وارد شود زیرا در این حکم از کثرت به وحدت می‌رسیم و این راهی است که هگل از این کتاب می‌آموزد. هگل در تمام کتاب‌هایش از جزئیات‌ها به کلیت دست پیدا می‌کند). بنابراین، آموزه زیبایی‌شناسی در نگاهی دیگر نیز بسیار با سیاست عجین می‌شود. و آن این است که زیبایی‌شناسی به شناخت جزء و کل دست پیدا کرده است (چیزی که کانت پیش‌از این به آن دست نیافته بود). بی‌ز در این خصوص می‌نویسد:

ایده ارگانیک با یک کل زیبایی‌شناختی تنها در تجربه زیبایی‌شناختی فراچنگ می‌آید. به

1. Arendt, 1992: 72-74

۲. برای تشخیص اینکه چیزی زیباست یا نه تصور را نه به کمک فاهمه به عین شناخت، بلکه به کمک قوه متخیله (شاید متحد با فاهمه) به ذهن و احساس لذت و الم آن نسبت می‌دهیم. بنابراین، حکم ذوقی به هیچ وجه نه یک حکم شناختی و در نتیجه منطقی بلکه حکمی زیباشناختی است که از آن چنین برمی‌آید که مبنای اجباری آن فقط می‌تواند مبنای ذهنی باشد. (کانت، ۱۳۹۰: ۹۹-۱۰۰)

۳. آرنت، ۱۳۹۹: ۷۷

باقرزاده مشکینی بآف

همین دلیل است که تجربه‌ی زیبایی‌شناختی عبارت است از شهود، یعنی ادراک بی‌واسطه‌ی شیء به‌مثابه‌ی یک کل، حال آنکه فاهمه هر شیء را تنها با تکه‌تکه کردن آن به بخش‌های مجزایش به‌نحو تحلیلی تبیین می‌کند.^۱

کانت در باب نسبت کل با جزء در غایت طبیعی می‌نویسد:

برای اینکه چیزی یک غایت طبیعی باشد اولاً لازم است که اجزایش (از نظر وجود و صورتشان) فقط از طریق نسبتشان با کل ممکن باشند. زیرا خود شیء یک غایت است و در نتیجه تحت مفهوم یا ایده‌ای درک می‌شود که باید هرآنچه بایستی در آن شیء قرار داشته باشد به‌نحو پیشین تعیین کند.^۲

برای کانت، کل در دادوستد مستقیم با جزء قرار دارد^۳ و از این طریق غایت‌مندی‌ای ایجاد می‌شود که حس زیبایی را در این وحدت ارگانیک برای فرد، فارغ از هرگونه لذتی، ایجاد می‌کند. از زیبایی‌شناسی کانتی رمانتیک‌ها به این نتیجه رسیدند که بنابراین بهتر است همه‌ی علوم تجربی این زیبایی‌شناسی را داشته باشند. بدون زیبایی‌شناسی توجیه وجود وحدتی ارگانیک در طبیعت ایده‌ال فلسفه و علم ممکن نیست. بی‌زیر معتقد است که

براساس رأی کانت مفهوم ارگانیک با دو عنصر اساسی سروکار دارد: (۱) ایده‌ی کل بر اجزایش مقدم است و آن‌ها را ممکن می‌کند؛ (۲) اجزا متقابلاً علت و معلول هم هستند.^۴

در این مسیر، یعنی در ایده‌ی ارگانیک، رمانتیک‌ها البته از کانت فراتر رفتند. نخست، چون برای ایده‌ی ارگانیک مقامی تقویمی قائل شدند و اینکه مدعی شدند که دریافتی شهودی از ایده‌ی ارگانیک دارند. این ایده را نخستین بار هردر و هامن در آلمان مطرح می‌کنند و پس از آن‌ها کانت آن را در نقد قوه‌ی حکم وارد می‌کند و از آنجا رمانتیک‌ها از آن برای فهم جامعه و دولت سود می‌برند.

هم‌اکنون پس از بررسی سؤال نخست آرت، به بررسی سؤال دوم او می‌پردازیم که در باب چرایی وجود انسان است. در نقد قوه‌ی حکم، کانت ایده‌ی غایت‌مندی را مطرح می‌کند که اصلی تنظیمی است. او در باب غایت‌مندی می‌نویسد:

پس غایت‌مندی طبیعت یک مفهوم خاص پیشین است که منشأ آن فقط در قوه‌ی حاکمه

۱. بی‌زیر، ۱۳۹۸: ۱۶۷.

۲. کانت، ۱۳۹۰: ۳۳۱.

۳. کانت می‌نویسد: «این اصل که تعریف موجودات سازمند نیز هست به‌صورت زیر است: محصول سازمند طبیعت محصولی است که در آن هرچیز غایت و متقابلاً وسیله است. در این محصول هیچ‌چیز نیست که عبث، بدون غایت یا قابل‌انتساب به یک مکانیسم طبیعی کور باشد» (کانت، ۱۳۹۰: ۳۳۵).

۴. بی‌زیر، ۱۳۹۸: ۱۷۲.

Bagherzadeh meshkibaf

تأملی قرار دارد، زیرا می‌توانیم محصولات طبیعت را چنان تلقی کنیم که گویا طبیعت در آن‌ها با غایت نسبی دارد، بلکه فقط می‌توانیم این مفهوم را برای تأمل دربارهٔ طبیعت از نظر پیوند پدیدارها در آن، پیوندی که مطابق قوانین تجربی داده شده است، به کار ببریم.^۱

درواقع، این مفهوم در فلسفه کانت صرفاً فرض می‌شود تا آدمی بتواند مجموعهٔ نظام طبیعت را به‌عنوان یک کل ببیند. در این مسیر، کانت انسان و خوشبختی و پرورش و فرهنگ او را غایت نهایی این نظم طبیعت می‌داند.^۲ در این راه طبیعت نقشی تعیین‌کننده بر عهده خواهد داشت. یعنی هم بایستی ابزاری در دست انسان باشد که انسان از طریق او به غایت خویش (و هم‌زمان طبیعت به غایت واپسین خویش) دست یابد و هم بایستی انسان را راهنمایی کند که از طریق عقل و آزادی خویش به فرهنگ دست یابد.^۳ پرسش آرت و پاسخ کانت به آن در اینجا متن هویدا می‌شود. کانت می‌نویسد:

اما درباب انسان (یا درباب هر موجود ذی‌عقل دیگری در جهان) به‌عنوان موجودی اخلاقی نمی‌توان پرسید چرا (برای چه غایتی) وجود دارد. وجود او فی‌نفسه حاوی غایت اعلائی است که او تا جایی که در قوه‌اش بگنجد می‌تواند کل طبیعت را مطیع آن سازد یا لاقبل درمقابل آن نمی‌تواند خود را مطیع هیچ تأثیری از طبیعت به شمار آورد. پس اگر چیزهای جهان، به‌عنوان موجوداتی که به‌اقتضای وجودشان وابسته‌اند، محتاج علتی اعلا باشند که موافق با غایات عمل می‌کند، در این صورت انسان غایت نهایی خلقت است، زیرا بدون وی زنجیرهٔ غایات متتابع کاملاً مستقر نخواهد شد و فقط در انسان، اما در انسان فقط به‌عنوان موضوع اخلاقی است که با قانون‌گذاری نامشروط ناظر بر غایات روبه‌رو می‌شویم که تنها او را قادر می‌سازد غایتی نهایی باشد که کل طبیعت به‌نحو غایت‌شناختی تابع آن است.^۴

در این پاراگراف کانت میان حکم تأملی درباب غایت‌مندی طبیعت و اخلاق پیوند برقرار می‌سازد. و در این مسیر خود می‌تواند طبیعت را ابزار خویش سازد و همچنین اجازه ندهد که تحت تأثیر آن قرار گیرد. انسان با غایت اخلاقی‌اش، غایت طبیعت را نیز متعین می‌کند. بنابراین، انسان تنها به‌عنوان موجودی اخلاقی می‌تواند غایتی نهایی برای خلقت باشد، البته اگر توجه انسان‌ها را به این مسئله جلب و آن‌ها را به پژوهش آن ترغیب نماییم و در این راستا به فکر پرورش و ایجاد فرهنگ باشیم. و اساساً خوشبختی نیز در چنین ساحتی معنادار می‌شود، زیرا شرط ذهنی‌ای که تحت آن انسان می‌تواند

۱. کانت، ۱۳۹۰: ۷۴

۲. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به کانت، ۱۳۹۰: ۴۰۵، ۴۰۶.

۳. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به کانت، ۱۳۹۰: ۴۰۶-۴۰۹.

۴. کانت، ۱۳۹۰: ۴۱۴

باقرزاده مشکئی یاف

غایتی نهایی تحت قانون فوق برای خود وضع کند خوشبختی است. و خوشبختی تنها در هماهنگی انسان با قانون اخلاق قابل کسب است. بنابراین، در نهایت ما باید همچون نقد عقل عملی که خداوند را در جهت هماهنگی اراده با قانون اخلاق فرض قرار دادیم در اینجا نیز علتی برای جهان فرض کنیم تا برای خود، هماهنگ با قانون اخلاقی، غایتی نهایی قائل شویم. به اعتقاد نگارنده، در نقد دوم منظور از غایت‌شناسی همان تحقق اراده خیر در کتاب اخلاق است جایی که کانت آن را به آینده واگذار می‌کند و در اینجا در ساحت قوه تأملی عقل این جایگاه را می‌یابد که این مورد را باز کند. کانت به وضوح می‌نویسد:

اراده خیر است که به وجودش ارزشی مطلق می‌بخشد و در نسبت با آن وجود جهان می‌تواند غایت نهایی داشته باشد.^۱

اراده خیری که کانت آن را بالاترین امر خیر می‌داند به جهان از دید غایت‌شناختی آن محتوا می‌دهد. بنابراین، غایت جهان انسان است و علت وجودش نیز تحقق بخشیدن به این غایت است، از طریق کسب خوشبختی و ایجاد و رشد فرهنگ در اجتماع و همچنین با راهنمایی و استفاده از قوایی که طبیعت در اختیار او قرار داده است. بنابراین، همچون بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق که کانت در آن اراده خیر را تنها در حکومت غایات یافت و در صدد تأسیس چنین وضعی بود، در اینجا نیز به این نتیجه می‌رسد که این اراده در وضعی اجتماعی ایجاد می‌شود و اوج تحقق غایت انسانی تنها در چنین وضعی ممکن است. کانت در پاراگرافی بسیار مهم می‌نویسد:

شرط صوری‌ای که طبیعت فقط تحت آن می‌تواند به این مقصود نهایی‌اش دست یابد آن سامانی از روابط متقابل انسان‌هاست که، در آن، قدرت قانونی در یک کل، که ما آن را یک جامعه مدنی (اجتماع شهروندی) می‌نامیم، از سوءاستفاده آزادی‌های متنازع جلوگیری می‌کند. فقط آنجاست که حداکثر رشد استعدادهای طبیعی تحقق می‌یابد. البته لازمه آن -البته اگر انسان‌ها از هوش کافی برای یافتنش و درایت کافی برای اطاعت ارادی از اجبارش برخوردار باشند- یک کل جهان‌وطن یعنی نظامی از همه کشورهای است که در معرض خطر صدمات متقابل یکدیگرند. در فقدان این نظام و بر اثر موانعی که جاه‌طلبی، سلطه‌طلبی و ثروت‌طلبی، به‌ویژه در کسانی که زمام قدرت را در دست دارند، در مقابل امکان چنین طرحی ایجاد می‌کند جنگ اجتناب‌ناپذیر است.^۲

ایجاد وضع اجتماعی میان انسان‌ها در جهت رشد فرهنگ و همچنین رشد قوای طبیعی و استعدادها

۱. کانت، ۱۳۹۰: ۴۲۴

۲. کانت، ۱۳۹۰: ۴۱۰

طبیعی همواره، به اعتقاد نگارنده، در تمام آثار او (لااقل آثاری که این موضوع در آن از اهمیت برخوردار بوده) دارای اهمیت بوده است. در این پاراگراف، کانت اشاره دارد به این موضوع که بایستی وضعی اجتماعی ایجاد شود که مردم در آن به حقوق و آزادی دیگری تجاوز نکنند و اگر چنین وضعی ایجاد نشود و مردم با تمایلات خود همچنان خودشان را در جامعه سوق دهند، جز جنگ و آشوب نتیجه دیگری نخواهد داشت. بنابراین، فلسفه حق در چنین شرایطی از اهمیت دوچندان برخوردار می‌شود. در واقع، به عبارت دیگر، هم در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق هم در نقد قوه حکم و همچنین به‌طور ضمنی در رساله در باب تاریخ و همچنین روشنگری چیست به این نتیجه می‌رسد که تا اجتماعی حقوقی بین آدمیان ایجاد نشود به غایات طبیعت، که غایات آدمی نیز هست، نزدیک نمی‌شویم.

نتیجه‌گیری

نگارنده در این مقاله، در سه بخش مجزا، سه نوع انسان‌شناسی و همچنین سه رویکرد سیاسی متناظر با آن را در اندیشه کانت بررسی و تفسیر کرد. در رویکرد نخست، کانت انسان را نه به‌عنوان فرد بلکه در تاریخ نوع انسان و در تسلسل نسل‌های سپری‌شده و نسل‌های آینده واکاوی می‌کند و از طریق نظریه مشیت خود، که در طبیعت و نوع انسان به تدریج عمل می‌کند، شکل‌گیری جامعه و حکومتی ایده‌آل را نوید می‌دهد. در این رویکرد، کانت به سبک غایت‌باورانه هم نسل بشر را رو به پیشرفت می‌داند و هم تعالی سیاسی او را در تاریخ رشد طبیعی عقل او بررسی می‌کند. وجه مشخصه این دیدگاه، چه در انسان‌شناسی و چه در شکل‌گیری حکومت قانون، تسلط ایده/مشیت/طبیعت است، به‌گونه‌ای که نه اراده و نه قوه تخیل و تعقل در این مسیر نقش پررنگی ایفا نمی‌کند بلکه کانت هنوز تماماً به سنت اندیشیدن سنتی آلمانی پایبند است. اما در نگاه دوم، کانت در اندیشه اخلاقی انسانی را به تصویر می‌کشد که از اراده خودآیین برخوردار است (و هرگونه دگرآیینی را زیر سؤال می‌برد) و این اراده خودآیین را از طریق دیالکتیک پیچیده قانون عقل، آزادی و خودآیینی تفسیر می‌کند. در این دیدگاه، وجه مشخصه انسان‌شناسی کانتی فردیت، اراده و قدرت تعقل در جهت کسب قانون کلی است و جزئیات بی‌اهمیت است. بنابراین، در این رویکرد، تنها زمانی می‌توان در زندگی مدنی یا سیاسی میان افراد صلح برقرار کرد که هریک، در حوزه خارج، اراده خویش را به محک اراده دیگری بزند و در فضایی بیناسوژه‌ای با ایجاد حکومت غایات بتواند دولتی را شکل دهد که هر یک از افراد از قوانینی تبعیت کنند که در آن بر اساس خودآیینی شکل گرفته است (این دیدگاه در متافیزیک اخلاق کانت ادامه پیدا می‌کند). در این رویکرد، از مشیت الهی و نگاه تاریخی خبری نیست و کانت همه‌چیز را از درون عقل آدمی بیرون می‌کشد. در نگاه سوم، کانت قوه تخیل را به‌جای اراده و قوه عقل و

باقرزاده مشکئی باف

همچنین تاریخ می‌گذارد. این مورد دوم به آدمیانی که صرفاً بر روی کره زمین زیست می‌کنند باز می‌گردد که در کنار هم از عقل عمومی یا همگانی بهره‌مند هستند، کسانی که حتی برای اندیشیدن و قضاوت به یکدیگر نیازمندند. این امر به داوری زیباشناسانه باز خواهد گشت که در قوه تخیل شکل می‌گردد و نه در عقل. بنابراین، نقد قوه حکم یگانه اثر عظیم کانت است که نقطه عزیمت آن جهان و احساسات و قابلیت‌هایی است که آدمیان (در صیغه جمع) را برای زندگی در جهان مناسب می‌سازد. شاید این هنوز فلسفه سیاسی نباشد اما قطعاً وضعیت الزامی ایجاد آن می‌تواند باشد. تنها در این نقد است که کانت از توافق و رضایت همگان سخن می‌گوید زیرا زیبایی برخلاف دو نقد اول از کلی تعیینی برخوردار نیست که حال دنبال جزئی‌ها باشیم، بلکه از جزئی به کلی حرکت می‌کند و در این راه دیگری برای شکل گرفتن کلی دارای اهمیت می‌شود. حتی آرنت پا را فراتر می‌گذارد و معتقد است که همین حضور دیگری در زیبایی‌شناسی راه را برای صلح جاویدان باز می‌کند، زیرا قوه حکم دیگری را وارد فلسفه ساخته است.

- آرنت، هانا (۱۳۹۹)، درس گفتارهای فلسفه سیاسی کانت [داوری]، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: نشر دمان
- بیزر، فردریک (۱۳۹۸)، رمانتیسم آلمانی (مفهوم رمانتیسم آلمانی اولیه)، ترجمه مسعود آذرغام، تهران: نشر ققنوس
- سالیوان، راجر (۱۳۸۰)، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو
- کانت، امانوئل (۱۳۸۴)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر نورالثقلین
- کانت، امانوئل (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس
- کانت، امانوئل (۱۳۹۰)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی
- کانت، امانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: نشر خوارزمی، چاپ اول

Allison, H. E. (2013), "Autonomy in Kant and German Idealism", In O. Sensen (Ed.), *Kant on Moral Autonomy* (pp. 129-146), Cambridge: Cambridge University Press.

Beiser, F. C. (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Massachusetts: Harvard University Press.

Kant, I. (1989b), *Idea for a universal history with a cosmopolitan purpose*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1989e), *Kant: political Writing*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge university press.

Kant, I. (1989a), *Perpetual peace: A philosophical sketch*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1989c), *This maybe True in Theory but it dose not apply in practice*. (R. Geuss, & Q. Skinner, Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

باقرزاده مشکینی باف

Kant Immanuel (2006), *Anthropology from pragmatic point of view*, translated by: Robert B. Louden: Cambridge University Press

Korsgaard, C. M. (1989), *Kant's practical philosophy reconsidered*. Jerusalem: Kluwer Academic Publishers.

Reath, A. (2006), *Agency and Autonomy in Kant's moral autonomy*. New York: Oxford University Press.

Uleman, J. K. (2010), *An introduction to Kant's moral philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Wood, A. W. (1999), *Kant's ethical thought*. New York: Cambridge University Press.

Wilson, Holly L (2006) *Kant's pragmatic anthropology, Its origin, meaning, and critical significance*, Cambridge.

