

توضیح نسبت وضع حقوقی-سیاسی با نظام اخلاقی در اندیشه فیخته

مصطفی عابدی جیغه

چکیده: نسبت قانون حقوقی-سیاسی با قانون اخلاق از مسائل مهم در طول تاریخ اندیشه بشری محسوب می‌شود. نسبت این دو مفهوم در ایدئالیسم آلمانی از کانت تا فیخته و هگل نیز از اهمیت فراوانی برخوردار است. بررسی دیدگاه فیخته، از آنجاکه میان دو فیلسوف مهم یعنی کانت و هگل قرار گرفته است، دارای اهمیت فراوانی است. در این نوشتار، نگارنده سعی می‌کند که با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر دو اثر مهم آموزه اخلاق و بنیاد حق طبیعی نسبت اخلاق را با حق و سیاست در اندیشه فیخته بررسی کند. برای توضیح این موضوع، نگارنده می‌کوشد ابتدا دلایل فیخته در باب عدم استنتاج اخلاق از قانون حقوق را توضیح دهد و تمایز اجتماع اخلاقی با جامعه حقوقی را آشکار سازد. همچنین در ادامه، نگارنده با اختصاص دادن اجبار بیرونی به قلمرو حقوق و نفی آن از قلمرو اخلاق، چگونگی محدودشدن دولت سیاسی به سپهر حقوقی را در اندیشه فیخته آشکار می‌سازد، در نهایت، با اظهار اینکه فیخته ایده اخلاقی را مقوم جهان آگاهی تصور می‌کند، برای جهان اخلاق حیثی هستی شناختی قائل می‌شود و کل جهان آگاهی را در غایت جهان اخلاقی قابل توضیح می‌داند.

کلیدواژه: فیخته، حق طبیعی، سیاست، اخلاق، حق اجبار

Explaining the Relationship between the Legal-political Situation and the Moral System in Fichte's Thought

Mostafa Abedi Jigeh

Abstract: The relationship between legal-political law and moral law is one of the most important issues in the history of human thought. The ratio of these two concepts is also very important in German Idealism from Kant to Fichte and Hegel. Examining Fichte's point of view is very important since he is placed between two important philosophers, Kant and Hegel. In this article, the writer analyzes the relationship of ethics by using the descriptive-analytical method and relying on two important works, *The Doctrine of Ethics* and *The Foundation of Natural Right*, to examine the relation between right and politics in Fichte's thought. To explain this issue, the author first explains Fichte's reasons for not inferring morality from legal law and reveals the difference between moral society and legal society. Also, by assigning external coercion to the realm of law and excluding it from the realm of morality, the author reveals how the political state is limited to the sphere of law in Fichte's thought. Finally, by stating that Fichte considered the idea of morality as the foundation of the world of knowledge, he thinks that the world of ethics has an ontological value and considers the whole world of consciousness to be explicable in the end of the world of ethics.

Keywords: Fichte, natural right, politics, ethics, coercive right.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۴

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

Orcid: 0000-0002-4466-295x

دکتری فلسفه، پست الکترونیک: m.abedi2015@yahoo.com



© Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the

Creative Commons Attribution (CC BY)

license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

مقدمه

کانت در فلسفه اخلاق می‌کوشد فلسفه حق را از اصول اخلاق خود استنتاج کند.^۱ به همین دلیل، او قانون حقوق و قانون اخلاق را در کتابی با عنوان *متافیزیک اخلاق* بررسی می‌کند. یعنی حق نیز، به‌زعم او، بخشی از *متافیزیک اخلاق* به شمار می‌آید. *متافیزیک اخلاق* حق را در قالب اخلاق بیرونی، که نیازمند ضمانت خارجی است، و اخلاق درونی، که الزام درونی ناشی می‌شود و فاقد ضمانت بیرونی است، توضیح می‌دهد.^۲ فیشته نیز در سال ۱۹۷۳ کتابی تحت عنوان *افادات به اصلاح داورى عمومى در باب انقلاب فرانسه*^۳ می‌نویسد و در توضیح فلسفه سیاسی خود، با استخراج قانون حقوق از نظام اخلاق، از موضع کانتی تبعیت می‌کند. اما این موضع ابتدایی او زیاد دوام نمی‌آورد و در کتاب بنیاد حق طبیعی، که بخش اول آن در ۱۹۷۶ منتشر می‌شود، موضع خود را تغییر می‌دهد و سعی دارد نشان دهد که چگونه آموزه اخلاق و بنیاد حق طبیعی دو سپهر متفاوت را اشغال کرده‌اند، به گونه‌ای که نمی‌توان یکی را از دیگری استنتاج کرد (James, 2011: 112). فیشته ادعا می‌کند که اگرچه حق و اخلاق به آزادی مطلق فعل ارادی، که همان من است، بستگی دارد (Wood, 2020: 143) و از منشأ واحد سرچشمه می‌گیرد، اما نمی‌توان به صرف اتکا به این ویژگی ماهیت حق و اخلاق را یکسان دانست. فیشته به جای اینکه حق را از اخلاق استنتاج کند به دنبال راه جدیدی است که بتواند حق و اخلاق را، به‌عنوان دو نظام علمی، همانند آموزه دانش در قلمرو استعلایی توضیح دهد. در روش استعلایی، فیلسوف در پژوهش خود در پی «شرط امکان» علوم یا هر چیز دیگری است (Nuzzo, 2016: 30). اینجا نیز فیشته مفهوم حق را شرط خودآگاهی انسان تصور می‌کند و بر این باور است هر انسانی اگر بخواهد در مقام فرد از خودش آگاه شود، باید فهمی از مفهوم حق داشته باشد.^۴

۱. نک. بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، آنجا که از مملکت غایات و حکومت غایات سخن می‌گوید و سعی دارد زمینه ورود از اخلاق به فلسفه حق را باز کند (کانت، ۱۳۶۹: ۹۰-۹۱).

۲. «هرگونه قانونگذاری می‌تواند به‌لحاظ انگیزه عمل متمایز باشد. آن قانونی که عملی را تکلیف می‌سازد، همچنین این تکلیف را انگیزه عمل می‌داند، قانون اخلاقی است اما آن قانونی که تکلیف را به‌عنوان انگیزه عمل جزء قانون نداند و غیر از تکلیف انگیزه دیگری را برای عمل بپذیرد قانون حقوقی است» (Kant, 1991: 218). «همه تکالیف یا تکالیف حق هستند، یعنی تکالیفی که باید برای آن قانونگذاری خارجی ممکن باشد، یا تکالیف فضیلت، که برای آن قانونگذاری خارجی ممکن نیست» (Kant, 1991: 239).

3. *The Contribution to the Rectification of the Public's Judgment of the French Revolution*

۴. نقطه آغاز استنباط فیشته کنش و ساختار معین خودآگاهی (یعنی شخصیت عقلانی و آزاد) است که ضرورت، کاربرد و اعمال حق از آن ناشی می‌شود (Nuzzo, 2016: 18). اخلاق نه بر روابط بین‌فردی، بلکه صرفاً بر تلاش فردی مبتنی است که من برای به فعلیت رساندن آزادی مطلق خود تلاش می‌کنم. سیستم اخلاق فیشته (۱۷۹۸)، با استنتاج اصل اخلاق

عابدی جیغه

توضیح تمایز اجتماع اخلاقی و جامعه حقوقی

برای اینکه دلیل عدم استنتاج حق از اخلاق در اندیشه فیثته قابل توضیح باشد، باید عواملی آشکار شوند که زمینه استقلال حق از اخلاق را فراهم می نمایند. باید بدانیم که چرا فیثته، برخلاف دوران جوانی خود که قانون حق را ذیل اخلاق معنی می کرد و فلسفه سیاسی را فصلی از فلسفه اخلاق می دانسته است، تغییر موضع می دهد و می کوشد استقلال حق را از اخلاق قابل توضیح سازد. در دو عنوان فرعی، نگارنده می کوشد تفاوت های عمده جهان اخلاقی و جهان حقوقی را از منظر فیثته ارائه کند.

الف- جامعه حقوقی، جامعه ای اقتصادی-تجاری

اجتماع حقوقی جامعه ای اقتصادی-تجاری محسوب می شود که هدفش رسیدن به منافع و مالکیت بیشتر در جامعه حقوقی است. ثروت اندوزی^۱ و تجمل پرستی مشخصه اصلی چنین قلمروی است و در آن هرگز فضیلت اخلاقی اهمیت ندارد، بلکه آنچه در چنین مناسباتی حق آغازین^۲ به حساب می آید مقوله مالکیت خصوصی است که ذات مناسبات اقتصادی توصیف می شود. وی معتقد است که موجودات متعقل تنها از طریق تجلیات آزادی خویش در جهان حسی با یکدیگر به اثرگذاری متقابل برمی خیزند و، از این رو، مفهوم حق را صرفاً به چیزی ربط می دهد که در جهان حسی تجلی یافته است (فیثته، ۱۳۹۸: ۷۳-۷۴). به زعم فیثته، حق آغازین اساساً نوعی اثرگذاری متقابل شخص و جهان حسی بیرون از اوست که صرفاً به اراده خود فرد وابسته است. در قرارداد مالکیت، بخش بخصوصی از جهان حسی، به عنوان قلمرو اثرگذاری متقابل هر فرد، اختصاصاً به شخصی ویژه تعلق می گیرد. به این ترتیب، مالکیت خصوصی نیز در تحقق عقلانیت و آزادی به مقوله ای محوری تبدیل می شود و از دغدغه های اصلی نظریه حق توصیف می شود (Neuhaus, 2016: 49). از آنجاکه مشخصه اصلی جامعه حقوقی حیث اقتصادی-تجاری زیست انسانی است، فیثته در بنیاد حق طبیعی^۳ درباره دولتی که انسجام جامعه حقوقی را بر عهده دارد بر این عقیده است که

دولت مکلف است مناسبات حقوقی را به صورتی مدیریت کند که تملک پول و نظایر

از خودآگاهی من، نسبت به آزادی و انگیزه آن برای استقلال مطلق از هر چیزی خارج از آن، از جمله خواسته های تجربی که به دلیل وجودش به من تعلق دارند، آغاز می شود (Wood, 2016: 187).

۱. رجوع کنید به هگل جوان نوشته لوکاج (لوکاج، ۱۳۹۱: ۷۲).

2. Original right

3. Foundations of Natural Right

آن و خلاصه کل اموال مطلق و امنیت حقوقی تک‌تک افراد جامعه حقوقی را ضمانت کند (فیشته، ۱۳۹۸: ۲۷۲).

او در جای دیگری از بنیاد حق طبیعی اظهار می‌کند که قرارداد مدنی متضمن قرارداد میان هر فرد و خود دولت به معنای خاص این کلمه است که در آن دولت در مقابل هر شهروند متعهد می‌شود که به محض آنکه او به وظایف خویش در مقام یک شهروند عمل کند، همیشه و همه‌جا از اموال مطلق، بدن و جان او محافظت خواهد کرد. (فیشته، ۱۳۹۸: ۳۰۲)

ما در اجتماع حقوقی با انسان‌هایی مواجهیم که در واقعیت موجودند نه انسان‌هایی که باید باشند، اجتماعی که در آن اموری مانند میل، خواست، انگیزه، نفع شخصی و مالکیت خصوصی حرف اول را می‌زنند. پس جامعه سیاسی جایی است که امکان ندارد در آن ارزش‌گذاری اخلاقی، از آن حیث که جامعه حقوقی است، راه داشته باشد و باید اجتماع حقوقی را اجتماعی دانست که از هرگونه داوری ارزشی آزاد است و از نظر اخلاقی بی‌طرف قلمداد می‌شود. زیرا، چنان‌که فیشته اذعان می‌کند، برخلاف جامعه حقوقی که امر بنیادی بر خوددوستی و پاییدن منافع فردی است،

در محکمه قانون اخلاق، انسان، به تعبیری، در مقابل خویش قرار می‌گیرد و احکامی را علیه خود صادر می‌کند. (فیشته، ۱۳۹۸: ۱۵۵)

و فردیت خود را در جهان اخلاقی ناپدید می‌سازد (James, 2011: 133).^۱ این در حالی است که، در محکمه حقوقی، انسان تنها از طریق خوددوستی برانگیخته می‌گردد و نه اخلاقی. بنابراین، هنگامی که شخص امنیت متقابل فرد دیگر را قصد می‌کند، هدف اصلی‌اش اراده امنیت خویش است و قرار است با مراعات امنیت دیگری امنیت خود را تضمین کند، یعنی قصد امنیت شخص دیگر مشروط به تأمین امنیت خویش است.^۲ به همین دلیل،

هرکس غایت جمعی را ذیل غایت خصوصی خویش مندرج می‌کند. (فیشته، ۱۳۹۸: ۱۷۷)

۱. بلکه قلمرو سیاسی حوزه‌ای در نظر گرفته می‌شود که هدف اصلی آن ارتقای احترام فردیت اعضایش است (Neuhous=er, 2016: 35).

۲. زیرا «اگر این فرد دیگر از همان اراده (یعنی اراده شخص نخست) برخوردار نباشد و اگر خود را در نتیجه این اراده تابع قانون حق، که مشروط به آن است، نسازد؛ اگر دیگری از این اراده برخوردار نباشد ... آنگاه شخص نخست، از طریق خود این قانون، از پایبندی به این قانون معاف است» (فیشته، ۱۳۹۸: ۱۱۲).

عابدی جیغه

و چنین نیست که فرد با وارد کردن خود در جامعه حقوقی جامعه را بر خود مقدم دارد، بلکه بر این اساس که خود دوستی ذاتی مناسبات حقوقی به حساب می آید، حتی هنگامی که فرد حقوق خود را در جامعه حقوقی تعیین می بخشد به سبب تضمین عینی حقوقی فردی خود است. در چنین شرایطی، من فقط به این شرط ملزم هستم از دیگری محافظت کنم که او نیز تعهدی نسبت به محافظت از من داشته باشد. به همین دلیل، برخلاف سپهر اخلاق که اجازه نمی دهد در برابر رفتار غیر اخلاقی فرد دیگر با او مقابله به مثل شود و هیچ شرایطی وجود ندارد که فرد را از تعهداتش رها کند، قانون حق چنین معامله ای با طرف خاطی انجام نمی دهد و مقابله به مثل را مجاز می داند (Gabriel, 2020: 127). معنای این عبارت غیر از معنای این گزاره است که در آن محافظت از دیگری صرفاً از روی اراده خیر اخلاقی انجام می گیرد، زیرا اراده خیر هرگز خود را به محافظت دیگری از خود مشروط نمی کند، بلکه به صورت مطلق و بدون چشمداشت از اراده دیگری، که مشخصه اصلی اراده حقوقی است، صورت می گیرد. به همین جهت است که فیشته با صراحت تمام اظهار می کند که اراده خیر اخلاقی نمی تواند در پیشگاه محکمه حق خارجی اعتبار داشته باشد (فیشته، ۱۳۹۸: ۲۲۷-۲۲۸)، زیرا اخلاق و اراده خیر به دنبال نتیجه فعل نیست، به این معنا که نگاهشان معطوف به نتیجه عمل باشد و از این طریق بخواهد اعمال خود را براساس نوع نتیجه ای که از آن حاصل می شود انتخاب کند. عمل اخلاقی فارغ از نتیجه ای که عمل می تواند به بار آورد تنظیم می شود.

اخلاق یعنی اراده کردن وظیفه، آن هم به این دلیل که به عنوان وظیفه شناخته شده است. (فیشته، ۱۳۹۸: ۲۹۷)^۱

براساس مطالب پیش گفته، مشخص می شود که از ویژگی های بنیادی ای که نظام حقوقی را از نظام اخلاقی متمایز می سازد تقدم دیگری بر من در جامعه اخلاقی و تقدم من نسبت به دیگری در جامعه حقوقی است. نظام اخلاقی نظام ایثار است و در آن شخص نه به دنبال نفع شخصی، بلکه در صدد اندیشه مراعات دیگری است. به این دلیل،

۱. آنچه باید توجه داشت این است که در جامعه حقوقی، قوانین حقوقی برای شخص وجود دارد و به نوعی قانون حقوقی ابزاری برای منافع سوژه های فردی در جامعه حقوقی به حساب می آید، اما این نسبت در اجتماع اخلاقی بر عکس می شود. در چنین اجتماعی این انسان و سوژه است که به عنوان ابزار برای قانون اخلاقی محسوب می شود. «غایت قانون در خارج از ما قرار دارد. از این رو من برای خویشتن ... تنها نوعی ابزارم، کارافزاری صرف در دستان قانون اخلاق، و به هیچ وجه غایت آن نیستم ... شخصی که به هدف عمل خویش می نگرد خویشتن را نمی بیند، زیرا هدف مزبور بیرون از آن شخص قرار دارد» (فیشته، ۱۳۹۶: ۳۶۲).

قانون اخلاقی اقتضا می‌کند که آدمی خویشتن را در دیگران فراموش کند. (فیثسته، ۱۳۹۸: ۳۴۳)

قانون اخلاقی که فیثسته آن را توضیح می‌دهد متأثر از مملکت غایاتی است که کانت آن را در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق بسط داده است. در مملکت غایات آدمی حق ندارد دیگری را ابزار تصور کند به این صورت که انسان دیگر وسیله‌ای در نظر گرفته شود که قرار است منافع شخصی انسان اخلاقی را برآورده سازد. در نگاه فیثسته نگاه ابزاری به انسان دیگر تنها به جامعه حقوقی محدود است و آدمی در جامعه اخلاقی می‌کوشد، با تأثیرپذیری از مملکت غایات، به جای پایدن سپهر فردی خود، سپهری جمعی را در اولویت قرار دهد و با پشتیبانی متقابل از دیگران در چنین اجتماعی سپهر جمعی را به پیش راند و دیگران را در رسیدن به غایت جهان اخلاقی همیاری کند.^۱

فضیلت راستین قائم به کنش‌گری برای اجتماع است، که از طریق آن آدمی چه بسا خویشتن را به تمامی به دست فراموشی می‌سپارد. (فیثسته، ۱۳۹۶: ۳۶۴)

دقیقاً از طریق این نابودی و زوال کل فردیت فرد است که هرکسی نمایشی از قانون اخلاق در جهان حس و، لذا، نوعی من محض به معنای واقعی کلمه می‌شود. (فیثسته، ۱۳۹۶: ۳۶۳)

ب- تمایز قلمرو جهان اخلاقی با قلمرو جهان حقوقی

از آنجاکه در اندیشه فیثسته موجودات متعقل تنها به واسطه کنش‌های آزاد خویش در جهان حسی است که با یکدیگر به اثرگذاری متقابل اقدام می‌کنند، مفهوم حق فقط با چیزی سروکار خواهد داشت که در جهان حسی آشکار می‌گردد. به همین دلیل، او بر این باور است که آنچه هیچ علیتی در جهان حسی ندارد و، در عوض، درون ذهن باقی می‌ماند به محکمه اخلاق تعلق دارد. بنابراین،

سخن‌گفتن از حقی در قبال آزادی اندیشه، آزادی وجدان و نظایر آنها کاری مهممل است. برای این کنش‌های درونی یک قوه و در خصوص آنها پاره‌ای وظایف وجود دارد اما هیچ حقی وجود ندارد. (فیثسته، ۱۳۹۸: ۷۴)

۱. موجود متعقل از طریق سرشت عقلانیت مطلقاً متعهد می‌شود که آزادی کلیه موجودات بیرون از خود را اراده کند. این ویژگی خط فاصل میان حق طبیعی و اخلاق است. ... در اخلاق تعهدی به اراده کردن این امر وجود دارد. در حق طبیعی به هر شخصی می‌توان گفت که این با آن امر از کنش او لازم خواهد آمد. حال اگر این شخص این را بپذیرد یا امید به گریز از آن داشته باشد، هیچ احتجاج دیگری نمی‌توان علیه او اقامه کرد (فیثسته، ۱۳۹۸: ۱۱۰).

عابدی جیغه

اخلاق سپهری فراگیرتر از سپهر حقوق را در بر می‌گیرد. ما در نظام حقوقی تنها با سوژه‌های دیگری که در سپهر جهان محسوس قرار می‌گیرند درگیر می‌شویم. به این ترتیب، موضوعاتی که در درون سوژه تکین آزاد قرار می‌گیرند، و نه در سپهر جهان حسی، یا همچنین موضوعاتی که در نسبت انسان با ابژه‌ها مطرح می‌شوند در مناسبات بیرون از نظام حقوقی مورد بحث قرار می‌گیرند. به زعم فیشته مفهوم حق همانا در فرایند ارتباط میان موجودات متعقل وجود می‌یابد. او، با این فرض، قلمرو دیگری از جهان - طبیعت، زمین، حیوانات و غیره - را از سپهر حقوق بیرون می‌کند و سخن گفتن از حق در قبال این امور را، اگر صرفاً به خودی خود یا در رابطه مستقیم با انسانی دیگر در نظر گرفته شوند، کاری مهممل در نظر می‌گیرد، زیرا به زعم فیشته

عقل بر این چیزها صرفاً اقتدار دارد و به هیچ‌روی حقی در قبال آنها ندارد، زیرا در این رابطه مسئله حق اساساً مطرح نمی‌شود. (Wood, 2020: 144)

او وقتی دو حوزه پیش گفته را از قلمرو حق بیرون ساخت، جایگاه اصلی آنها را در اخلاق تعیین می‌بخشد و اظهار می‌کند که،

اینکه آدمی می‌تواند دغدغه لذت‌بردن از این چیز یا آن چیز را داشته باشد مسئله دیگری است، اما این مسئله معطوف به محکمه اخلاق است. ... ما نه با اشیا، بلکه با خودمان مشورت می‌کنیم و نه اشیا، بلکه خودمان را به دادگاه می‌کشانیم. فقط در صورتی شخص دیگری که با همان چیز در همان زمان مرتبط باشد که من با آن مرتبم، مسئله حق در قبال شیء پدید می‌آید، که شیوه‌ای اختصاری برای سخن گفتن از حق در ارتباط با شخص دیگر است. (فیشته، ۱۳۹۸: ۷۳-۷۴)

همچنین فیشته، برخلاف حق در نظام اخلاق، سپهر و قلمرو ویژه‌ای برای تک‌تک افراد در نظر نمی‌گیرد، بلکه در نظام اخلاق با سپهری مشترک مواجهیم و قلمروی وجود دارد که افراد موجود در جامعه اخلاقی در آن تشارک دارند و همه در آن به نحو مشاع سهیم‌اند. قانون حق سپهر ویژه‌ای را برای افراد در نظر می‌گیرد و هرآنچه بیرون از این سپهر است آزاد برجای می‌گذارد. اما در اندیشه او قانون اخلاق از این نوع نیست. این قانون نوعی سپهر بخصوص را فرانهمی نمی‌کند، بلکه بر هرگونه کُنشگری روح‌های متعقل حاکم است (فیشته، ۱۳۹۸: ۱۱۳). پس قانون اخلاق میدانی از مناسبات اجتماعی را خلق می‌کند که مناسبات سیاسی و حقوقی را درون خود وارد می‌کند و آنها را، این بار، از حیث اخلاقی

مورد بررسی قرار می‌دهد.

اجبار بیرونی و ورود دولت سیاسی به قلمرو حق

از آنجاکه هر فردی تنها به وسیله خود دوستی برانگیخته می‌شود و نه اخلاقیات، در آن صورت چگونگی می‌توان در مناسبات اجتماعی از به رسمیت شناسی و احترام متقابل سخن گفت که بنیاد حق طبیعی به شمار می‌آید؟ فیثته در بحث حق اجبار (Coercion right) می‌کوشد، برای اینکه صلح میان افراد جامعه برقرار گردد و به رسمیت شناسی متقابل به اولین دغدغه اجتماعی تبدیل شود، قوه‌ای بیرونی تدارک ببیند تا، با اجبار، افراد جامعه را به سپهر حقوقی خود محدود کند و میان آنها رابطه‌ای بر پایه مناسبات حقوقی برقرار کند، یعنی «روابط حقوقی صرفاً با اجبار تألیف می‌شوند» (Kinlaw, 2010: 216). او برای اینکه اراده خصوصی را تحت اراده جمعی مندرج کند مفهوم اقتدار بیرونی را وارد نظام فلسفی خود می‌نماید. فیثته رسالت کل فلسفه حق را از این قرار می‌داند:

یافتن اراده‌ای که به هیچ‌روی نتواند چیزی جز اراده جمعی باشد. یعنی یافتن اراده‌ای که در آن اراده خصوصی و اراده جمعی به نحو تألیفی متحد باشند. (فیثته، ۱۳۹۸: ۱۷۸)

حال سؤال این است چنین تألیفی در کجا رخ می‌دهد؟ جواب فیثته واضح و روشن است: تنها در جمهور یا تن‌واره‌ای سیاسی امکان دارد رخ دهد.

بنابراین، خارج از جمهور مطلقاً هیچ کاربستی برای حق اجبار امکان‌پذیر نیست و ... رابطه حقوقی میان انسان‌ها ممکن نیست، مگر در جمهور و تحت قوانین موضوعه. (فیثته، ۱۳۹۸: ۱۷۶)

به همین دلیل، در اندیشه فیثته، وضع سیاسی قلمروی به شمار می‌آید که امکان تألیف فرد در اجتماع حقوقی را فراهم می‌کند. درحقیقت، «من» و «دیگری» تنها به واسطه گام نهادن در وضع سیاسی است که از آزادی افراطی خود دست می‌کشند و منافع حقوقی‌شان با رسمیت یافتن در میان خودشان در دولت محافظت می‌شود (Kinlaw, 2010: 225). البته رسمیت دادن به حقوق دیگری در دولت سیاسی نه از روی احترام درونی که از وجدان اخلاقی انسان ناشی می‌شود، بلکه از طریق اجبار بیرونی دولت انجام می‌پذیرد. به همین جهت، در صورت از بین رفتن اجبار بیرونی، امکان دارد افراد در جامعه حقوقی به موضع شریانه خود بازگردند و حقوق خود را در نقض حقوق دیگران

عابدی جیغه

قابل تحصیل بدانند. به این ترتیب، در جامعه اخلاقی، اعتماد اجباری که در دولت سیاسی وجود داشت جای خود را به اعتماد درونی موجود در عقلانیت جمعی می دهد (Kin-law, 2010: 216).

نفی اجبار بیرونی و دولت سیاسی در قلمرو اخلاق

در نظام اخلاقی، برخلاف نظام حقوقی، اراده شر و خصمانه وجود ندارد و اراده اخلاقی بر پایه اراده نیک، دوستی و ایثار صورت می گیرد و تکوین نظام اخلاقی بر پایه اعتماد متقابل تعین می یابد. به همین دلیل، در جامعه اخلاقی به اجبار بیرونی نیازی وجود ندارد. در چنین نظامی،

هر انسانی دیگر انسان‌ها را چنان دوست می دارد که خویش را، چونان عضوی از این خود بزرگتر که اکنون تمام عشق او را از خود می سازد، و وی چیزی نیست بیش از یکی از اعضای آن، که تنها می تواند در سود یا زیان مشترک آن شرکت کند. در اینجا مقاومت شر در برابر خیر در هم می شکنند، زیرا شر دیگر امکان وقوع ندارد. نزاع نیکان در میان خودشان، از جمله بر سر نیکی، زمانی برایشان آسان تر می شود که نیک را تنها به خاطر خودش دوست بدارند و نه به خاطر خودشان. (فیشته، ۱۳۹۶، ب، ۱۶۶)

به همین جهت، برای اینکه نظامی از افراد اخلاقی در کنار هم به وجود آید، افراد با یک اراده درونی به تشکیل چنین اجتماعی تمایل پیدا می کنند و برای تحقق اجتماع اخلاقی به اجبار بیرونی نیاز نیست.

هیچ چیزی را نباید اخلاقی نامید مگر آن چیزی که بر اثر تصمیم گیری آزاد خود فرد حاصل می شود، بدون آنکه متضمن کمترین اجبار یا کمترین انگیزه خارجی باشد. (فیشته، ۱۳۹۶: ۴۳۰)

هیچ دادگاه رقیب یا مرجع قانونگذار وجود ندارد که بتواند، با ممنوع کردن عملی که مجاز می دارد یا مجاز داشتن عملی که منع می کند، قانون اخلاقی را نقض کند یا نادیده بگیرد. در نتیجه، اگر قانون اخلاقی عملی را منع نکرده باشد، آن عمل ممنوع نیست و ما مجازیم آن را انجام دهیم (James, 2016: 54). به همین جهت، فیشته در آموزه اخلاق تأکید می کند که هیچ جامعه‌ای نمی تواند به واسطه اجبار بیرونی نظم اخلاقی را در جامعه حاکم کند، برای اینکه

منتقل کردن اخلاق غیرممکن به نظر می‌رسد، زیرا ظاهراً غیرممکن است که انسان قادر باشد در چنین موضوعاتی مساعدتی بیرونی به انسانی دیگر برساند. (فیشته، ۱۳۹۶: ۴۳۰)

با این توضیح روشن می‌شود که مسئله اخلاق و تربیت انسان در اندیشه فیشته مسئله سیاسی نیست و اخلاق نمی‌تواند با توصیه و تحمیل بیرونی اتفاق بیفتد، بلکه با لغو اجبار بیرونی، تحت قوانین حقوقی، جایی برای اجبار درونی تحت قانون اخلاقی فراهم می‌شود (Zöller, 2020: 274). در چنین شرایطی است که ما باید بپذیریم که

همه کنش‌هایی که برانگیخته چیزی از این دست باشند مطلقاً فاقد ارزش اخلاقی‌اند. (فیشته، ۱۳۹۶: ۴۳۱)

با توجه به تصویری این چنین از نظام اخلاقی، فیشته مدعی است که دولت سیاسی مجری قوانین حقوقی و سیاسی نمی‌تواند متخلف قوانین اخلاقی را مجازات کند. او عامل اجبار برای تخلفات اخلاقی را نهادی غیرسیاسی به نام کلیسا می‌داند و این قسم تخلفات را تخطی‌هایی از جنس جرائم مدنی نمی‌داند که تنها دولت سیاسی بتواند با آنها مقابله کند. او مدعی است که تخلفاتی از قبیل فاحشگی و زنانی محصنه

به‌عنوان تخطی‌هایی از قانون اخلاق مجازات نمی‌شوند و نه به‌عنوان تخطی‌هایی از قانون مدنی و مجازات آنها را نهادی جاری می‌سازد که مسئول اجبار اخلاقی است، یعنی کلیسا، مجازات اصلی برای چنین تخطی‌هایی همواره جریمه‌ای بوده که کلیسا مقرر می‌داشته است (فیشته، ۱۳۹۸: ۳۶۴).

با این تمهیدی که فیشته در دو کتاب بنیاد حق طبیعی و آموزه اخلاق فراهم می‌کند، به‌راحتی می‌تواند ادعا کند که هرگز نمی‌توان دولت را نهادی اخلاقی تصور کرد.

دولت در مقام اقتدار پلیسی نوعی شخص اخلاقی نیست، بلکه نوعی شخص حقوقی است. (فیشته، ۱۳۹۸: ۳۱۴)

دولت با اخلاق ارتباطی ندارد و اخلاق فراتر از دولت سیاسی است، زیرا در آن ویژگی‌هایی که در ذات اجتماع اخلاقی دخالت دارد نه‌تنها نادیده گرفته می‌شود، بلکه تلاش می‌شود به‌صورتی ذاتی با آنها مخالفت شود.^۱ از جمله این ویژگی‌ها اهمیت اراده نیک در نظام اخلاق است که در وضع سیاسی نادیده گرفته می‌شود و مناسبات سیاسی و حقوقی با

۱. «دولت بر بی‌اعتمادی کلی استوار است» (فیشته، ۱۳۹۸: ۲۷۶).

عابدی جیغه

چشم‌پوشی از آن تنظیم می‌شود.^۱ به همین جهت است که فیشته جامعه سیاسی را در برابر محکمه قانون وجدان اخلاقی قرار می‌دهد. به همین دلیل است که فیشته اظهار می‌کند که در نظام حقوقی-سیاسی

هر یک فقط خواستار قانون‌مداریِ شخصِ دیگر است، ولیکن به هیچ‌وجه خواستار اخلاق‌مداری او نیست. (فیشته، ۱۳۹۶: ۱۶۷)

البته فیشته نمی‌خواهد فضیلت اخلاقی را از زندگی اجتماعی انسان کاملاً بزداید، بلکه به‌زعم او فضیلت اخلاقی بعد از زیست حقوقی-سیاسی، که در آن انسان‌ها براساس واقعیت موجود زندگی خود را تعیین می‌بخشند، قابل‌طرح است (James, 2011: 116). درحقیقت، زیست اخلاقی یک گام بعد از زیست حقوقی-سیاسی مطرح می‌شود و قلمروی فراتر از قلمرو جامعه حقوقی-سیاسی است.

دوگانه جهان واقعی حقوقی-سیاسی و جهان ایدئال اخلاقی

با این توضیح روشن می‌شود که قلمرو حقوق و سیاست جایی است که در آن با واقعیت انسان و انسان واقعی سروکار داریم. یعنی انسانی که اولویت آن نفع شخصی و مالکیت خصوصی و حقوق فردی است. براین اساس، فیشته معتقد است که سپهر حقوقی-سیاسی واقعیت مؤثر و انسانی شریک را، که در جهان تجربی با آن مواجهیم، مطالعه می‌کند نه انسان فرشته‌گونی که در جهانی خیالی و آرمانی می‌توان از آن سراغ گرفت. این علم درصدد است منطق این نسبت واقعی را درک کند و متافیزیک آن را در بنیاد حقوق طبیعی آشکار سازد. به همین دلیل، در نگاه او یکی از وظایف حق توضیح شرایط لازم برای «تحقق» مفهوم حق در جهان واقعی ذکر می‌شود که شامل نهادهای حقوقی و سیاسی است (James, 2016: 59).^۲ درمقابل، فیشته با برشمردن ویژگی‌هایی که برای قلمرو اخلاق، روشن می‌سازد که قصد دارد مختصات قلمروی را توصیف کند که در آن با جامعه آرمانی روبه‌رو هستیم. یعنی ما در این نظام با انسان هرروزه و متعارف که رفتار او برپایه

۱. با این حال، اگر به دلایلی در شرایط مدنی، انسان‌ها فاقد اراده خوب باشند، شاید به این دلیل که شرایط اجتماعی یا شرایط مادی مشوق رفتار غیراخلاقی است، حق باید قابل اجرا باقی بماند، یعنی انجام کاری که حق است مستلزم آن نیست که به اراده خیر صورت پذیرد. با توجه به این ملاحظات، نتیجه‌گیری فیشته این است که حق مستقل از اخلاق است (Gabriel, 2020: 121).

۲. فیشته همانند کانت می‌داند که حکومتی که بر بنیاد صرفاً قانون اخلاق و فضایل آدمی بخواهد اداره شود، تقریباً غیر ممکن است و به‌زعم خود کانت به راستی تنها آرمانی بیش نیست (کانت، ۱۳۶۹: ۸۲). کانت می‌گوید حکومت غایات صرفاً یک مدینه فاضله است (راس، ۱۳۸۶: ۹۵).

میل و انگیزه‌های این جهانی تعین می‌یابد روبه‌رو نیستیم، بلکه در آن انسانی توصیف می‌شود که باید باشد. درحقیقت، نظام اخلاق انسانی را نشان می‌دهد که در مناسبات زندگی از صرف پاییدن حاکمیت منافع فردی و انگیزه و خواست جدا می‌شود و هدف زندگی این جهانی را در اموری قرار می‌دهد که محوریت آنها مفهوم فضیلت است.

هدف زندگی ما این نیست که رضایت میل و هوس را تأمین کنیم، بلکه آن است که غایت عقل را پیش بریم و هر نیرویی در جهان محسوس باید از برای این هدف به سودمندترین شکل به کار بسته شود. (فیثسته، ۱۳۹۶: ۳۸۲)

ملاحظه بنیادی که در این میان فیثسته در نظر می‌گیرد این است که در آموزه اخلاق بایستی رانه محض عقلانی جهان آرمانی را محور اخلاق تصور کند و، با مرعوب ساختن امیال طبیعی جهان واقعی و مؤثر انسانی در ذیل حکومت رانه محض جهان آرمانی، قانون اخلاق را متعین سازد.^۱ به همین جهت، فیثسته در آموزه اخلاق تأکید می‌کند که

قانون اخلاق به طرزی مطلق فرمان می‌دهد و کلیه تمایلات طبیعی را سرکوب می‌کند. شخصی که بدین طریق به آن می‌نگرد خود را همچون بردگان^۲ با آن مرتبط می‌سازد. (فیثسته، ۱۳۹۶: ۴۷۳)^۳

و چنان‌که آلن‌وود توضیح می‌دهد، سیستم اخلاق فیثسته با استنتاج اصل اخلاق از خودآگاهی من از آزادی و استقلال مطلق از خواسته‌های تجربی که به من تعلق دارند آغاز می‌شود (Wood, 2020: 146). به همین جهت، در اندیشه فیثسته مفهوم اخلاق، مطابق استنتاجش، هرگز اشاره به موجود حاضر در جهان بیرون نمی‌کند، بلکه به چیزی اشاره دارد که باید موجود باشد یا به وجود آورده شود. این مفهوم به طرزی محض از ذات عقل، بدون هیچ آمیزه بیگانه، یعنی اغراض، خواست و انگیزه انسانی، ناشی می‌شود و، به جای

۱. بنابراین، محرک اخلاقی یک محرک ترکیبی است که شکل خود - شکل اصل اخلاقی - را از رانش محض می‌گیرد، اما محتوایش را همیشه از رانش تجربی می‌گیرد (Wood, 2020: 147).

۲. فیثسته بعد از اینکه تمایلات انسان را سرکوب می‌کند و آنها را ذیل رانه عقلانی در می‌آورد اظهار می‌کند نباید سخن از بردگی رانه طبیعی ما را به این اشتباه بیندازد که انسان در اخلاق برده قانونی قرار می‌گیرد که در بیرون از انسان شکل گرفته و آن را از بیرون به صورت تحکمی مرعوب خود می‌سازد، بلکه «قانون اخلاق در عین حال خود من است و از ژرفنای درون هستی ما بر می‌جوشد و هنگامی که از آن تبعیت می‌کنیم هنوز هم تنها از خودمان تبعیت می‌کنیم» (فیثسته، ۱۳۹۶: ۴۷۳).

۳. فیثسته درباره تقدم رانه محض عقلانی در نظام اخلاق با تفکیک دو قلمرو عقل و طبیعت انسانی می‌نویسد: «من عضو دو سامانم. یکی معنوی خالص که در آن تنها از راه اراده عریان و خالصم در آن فرمان می‌رانم؛ و یکی محسوس، که به آن تنها با کنشم پا می‌نهم. ... سامان دومین برای من تنها یک امر ظاهری است؛ تنها آن قبلی است که به دومی معنا، مقصود و ارزش می‌بخشد. من به مجرد اینکه تصمیم بگیرم از قانون عقل متابعت کنم، از همان لحظه جاودان، تباهی‌ناپذیر و نامیرا هستم» (فیثسته، ۱۳۹۶-ب، ۱۸۰-۱۷۹).

عابدی جیغه

آن، در برابر هرگونه تعیین یافتگی از طریق هر آنچه از تجربه برکشیده شده باشد مقاومت می کند (فیثسته، ۱۳۹۶: ۱۳۷). این در حالی است که نظام حقوقی-سیاسی به شرایط عینی، مشخص و موجود معطوف است و مناسبات قانونی و حقوقی را براساس شرایط واقعی و موجود در جهان پیرامونی محقق می سازد. درحقیقت، اخلاق به عنوان ساختاری ایدئال که برفراز مناسبات عینی قرار دارد جامعه انسانی را از نو توضیح می دهد.

وقتی از واقعیت مفهوم اخلاق سخن می رود، این سخن نمی تواند ... بدین معنا باشد که فلان چیز در جهان نموده‌ها صرفاً از طریق اندیشه یا اندیشیدن به این مفهوم به طرز بی واسطه متحقق می شود. متعلق این مفهوم، یعنی چیزی که وقتی مطابق با مفهوم اخلاق می اندیشیم در ما جلوه گر می شود، تنها می تواند قسمی ایده باشد، اندیشه ای محض درون ما، بدون هیچ ادعایی مبنی بر اینکه چیزی در جهان بالفعل یا واقعی خارج از ما با این مفهوم تناظر دارد. (فیثسته، ۱۳۹۶: ۱۳۸-۱۳۷)

جهان اخلاقی به مثابه ایده ای برای جامعه حقوقی-سیاسی

فیثسته با تفکیک قلمرو واقعی حقوق و سیاست از قلمرو ایدئال اخلاق درصدد نیست که میان قلمرو ایدئال و واقعی خلیجی ناپیمودنی ایجاد کند و دو جهان موازی درکنارهم را، که هرگونه رابطه عینی میان آنها منتفی است، توصیف کند. چون او معتقد است که، باوجود تفاوت بنیادی میان این دو جهان و حاکمیت منطق جداگانه در آن دو، می توان رابطه ای بنیادین میان جهان اخلاقی و جهان حقوقی-سیاسی ایجاد کرد. فیثسته درباب نسبت این دو جهان گاه چنان سخن می گوید که جهان ایدئال غایتی دست نیافتنی است و تنها افقی در برابر اندیشه انسان به شمار می آید که آدمی تنها با فکرکردن به نظام آرمانی آن زندگی واقعی این جهانی خود را بهبود می بخشد و در حد توان خود زندگی اش را به آن شبیه می گرداند. فیثسته در این باره معتقد است که جامعه اخلاقی ایدئال فی نفسه نامتناهی و دست نیافتنی است (فیثسته، ۱۳۹۶: ۱۳۹). او ایده را امری واقعی تصور نمی کند، بلکه آن را استراتژی ای می داند که به واسطه آن جامعه حقوقی-سیاسی به سمت جامعه اخلاقی ارتقا خواهد یافت. به همین سبب، وی در آموزه اخلاق می نویسد

ایده هرگز وجود ندارد، بلکه تنها باید وجود داشته باشد یا به وجود آورده شود. باری در این صورت، من دست کم باید همواره به وجه مؤثر کنش کنم، به طرز کمی که

۱. به همین دلیل او در عبارتی صریح اظهار می کند عقل به خاطر وجود نیست، بلکه این وجود است که به خاطر عقل است. وجودی که به خودی خود عقل را خشنود نسازد و تمامی پرسش های آن را بی پاسخ بگذارد، غیر ممکن است که وجودی راستین باشد (فیثسته، ۱۳۹۶ ب، ۱۶۸).

در راهی که منتهی به هدفم می‌شود به پیش براند. (همان: ۱۳۸-۱۳۹)^۱

فیشته گاهی نیز، برخلاف تصور پیشین، عباراتی دارد که در آن معتقد است جهان ایدئال اخلاقی روزی در جهان تعین خواهد یافت و شرایطی فراهم خواهد شد که در آن انسان بتواند، در مناسبات خویش، شرایط اقتصادی-تجاری و نفع‌پرستی جامعه حقوقی-سیاسی را، به واسطه اولویت دادن به فضیلت اخلاقی در زندگی اجتماعی، بهبود بخشد. او در کتاب مقصود انسان (۱۸۰۰) می‌نویسد

روزی خواهد رسید که چنین جامعه‌ای روی زمین محقق شود. تقدیر نوع ما آن است که در یک تن واحد متحد شود، تمامی اجزای آن کاملاً یکدیگر را بشناسد و همگی دارای فرهنگ مشابهی شوند. طبیعت و حتی هوس‌ها و معایب انسان از همان ابتدا روبرو به این سمت داشته‌اند و بخش بزرگی از راهی که به آن منتهی می‌شود تاکنون طی شده است و ما می‌توانیم با اطمینان حساب کنیم که این مقصد، که شرط هر پیشرفت اجتماعی بیشتری است، در روز مناسب خود حاصل خواهد شد. (فیشته، ۱۳۹۶، ب، ۱۶۰)

فیشته بر این باور است که جامعه اخلاقی برای اینکه در جهان واقعی محقق شود و جهان اخلاقی با ایجاد شرایطی جدید جهان واقعی را به جهان اخلاقی ارتقا دهد دو مرحله را پشت سر می‌گذارد که مقدمه برای رسیدن به چنین جامعه‌ای است. مطابق آنچه فیشته اظهار می‌کند، ابتدا آنچه پیش‌تر طبیعت، هنگام تولید چندین فرد، از هم جدا کرده بود دولت آن را از نو متحد می‌سازد و بشریت را، که به چندین عضو مستقل از هم تقسیم شده بود، در نهاد طبیعی دولت پیشاپیش این استقلال موقتاً رفع می‌شود و گروه‌های منفرد در درون یک کل به هم پیوند می‌خورند تا اینکه، در نهایت، اخلاق کل این نوع را در مقام واحد از نو خلق می‌کند (فیشته، ۱۳۹۸: ۲۳۲). در اندیشه فیشته، آموزه حقوق سیاسی و نظریه قانون طبیعی علمی است که در آن توضیح داده می‌شود چگونه هر فرد باید آزادی خویش را در بستر جهان حقوقی محدود کند و، با موافقت پیوند مکانیکی موجود در دولت سیاسی، خود را تابع نوعی قانون اساسی مشروع قرار دهد تا به این طریق به سوی غایت جهان شمول عقل، که در حقیقت غایت اخلاق به حساب می‌آید، پیشروی کند. به این دلیل فیشته نتیجه می‌گیرد که این جهان حقوقی بر جهان اخلاقی مقدم است (فیشته، ۱۳۹۶: ۲۰) و، چنانچه تسولر در مقاله آزادی، حق و قانون می‌گوید، شرایط بیرونی آزادی

۱. این غایت فرجامین در لایتهای قرار دارد، و هر آنچه ممکن است در جهان محسوس محقق سازم صرفاً وسیله‌ای برای تقرب جستن به غایت اخیر است. بنابراین، غایت قریب هر یک از کنش‌هایم کنشی تازه در آینده است (فیشته، ۱۳۹۶: ۳۹۶).

عابدی جیغه

اخلاقی را فراهم می‌سازد (Zöller, 2020: 274) و، با محقق شدن شرایط وجود نظام اخلاقی در وضع سیاسی، قاعده حق مجوز تازه‌ای از وجدان اخلاقی دریافت می‌کند، وجدانی که تعهدی اخلاقی برای زیستن در اجتماعی بشری و لذا در جهان حقوقی به ما می‌دهد (فیشته، ۱۳۹۶: ۲۰). براین اساس، عدم استنتاج حق از اخلاق، که زمینه انفکاک قلمرو حقوق و اخلاق را فراهم کرده بود، از طریق زمینه قرارگرفتن نظام حقوقی بر نظام اخلاقی، باعث می‌شود که این دو قلمرو در نسبتی جدید باهم پیوند یابند و حق و اخلاق در نوعی رابطه با یکدیگر قرار گیرند و گرایش اخلاقی در حالت ایدئال مکمل نظام حقوقی قرار گیرد.^۲ اینجاست که در وضعیت جدید، به جای من‌های فردی مقابل هم، «خود گسترده» و یک خود «جهانی» جایگزین آن می‌شود (Breazeale, 2016: 40). از آنچه گفته شد همچنین برمی‌آید که نباید از سخن فیشته چنین برداشت شود که او جامعه آرمانی اخلاق را همانند افلاطون در جهانی فراتر از جهان عینی دنبال می‌کند، بلکه در نگاه او جهان آرمانی درون همین جهان واقعی و ایدئالیسم در بطن همین رئالیسم موجود باید خلق شود. به عبارت دیگر، چنین نیست که گذر از منطق جهان واقعی به منطق جهان آرمانی از طریق تعالی یافتن از جهان عینی، که در آن میل و خواست انسانی حاکم است، صورت گیرد، بلکه جهان ایدئال اخلاقی در درون جهان واقعی حقوقی قوام می‌یابد و سر بر می‌آورد. به همین دلیل، اخلاق را نمی‌توان به انسان‌هایی نسبت داد که همانند فرشتگان عاری از جنبه حسی و امیال طبیعی هستند، بلکه به‌زعم فیشته اخلاق در میانه جدال رانه عقلانی و رانه طبیعی می‌تواند معنا داشته باشد (Wood, 2020: 148).

جهان اخلاقی و حیث هستی‌شناختی آن، جهان هستی برای فیشته جهان اخلاقی
ایده اخلاقی در نگاه فیشته همانند تصور کانتی اصل تنظیمی نیست. ایده به‌معنای کانتی مفهومی متعلق به عقل است که هرگز نمی‌تواند به‌طرز بسنده در تجربه متجسم شود و

۱. البته جیمز تصور تمایز جامعه اخلاقی از وضع حقوقی - سیاسی را محدود به دوره حضور فیشته در پنا می‌داند و معتقد است این تصور مضیق از وضع حقوقی - سیاسی در نوشته‌های بعدی جای خود را به تصویری گسترده‌تر از جامعه سیاسی واحدی می‌دهد که حوزه‌های اقتصادی، قانونی و اخلاقی وجود انسان را در خود دارد و مبانی حقوق طبیعی و نظام اخلاق به‌عنوان بخش‌هایی از یک نظریه واحد درباره دولت و جامعه تبدیل می‌شود، به طوری که فیشته در واقع با دو مفهوم کار می‌کند. دولت در دوره پنا: یک دولت غیراخلاقی که در آن دولت منحصرأ با حوزه حقوقی و سیاسی حقوق مشخص می‌شود و یک دولت اخلاقی‌تر که حوزه اخلاقی را در بر می‌گیرد و بنابراین حق و اخلاق را با یکدیگر مرتبط می‌کند (James, 2011: 114). در این رابطه نویهاوزر نیز می‌گوید: «جامعه سیاسی هیچ هدفی متمایز از اهداف اخلاقی برای خود ندارد» (Neuhouser, 2016: 33).

۲. با توجه به این نسبت میان اخلاق، حقوق و سیاست است که به‌گونه‌ای می‌توان از درجات پایین‌تر به آزادی بالاتر پیش رفت (Breazeale, 2016: 33).

به هیچ‌روی نمی‌تواند به شیوه‌ای فراچنگ آید یا درک شود که مفهومی ابژکتیو فراچنگ می‌آید یا درک می‌شود (فیشته، ۱۳۹۶: ۱۳۷)، درحالی‌که، چنان‌که می‌توان از کتاب مقصود انسان به دست آورد، او برای ایده اخلاقی حیث تقویمی قائل می‌شود. به همین جهت است که او برای ایده اخلاقی حیثی هستی‌شناختی قائل می‌شود و مدعی می‌شود که

تنها از طریق این فرمان‌های وجدان است که حقیقت و واقعیت پا به تصورات من می‌گذارند. (فیشته، ۱۳۹۶: ب، ۱۴۵)

در این نظام فکری، بنیادی‌ترین نسبتی که تمام نسبت‌های دیگر بر روی آن سوار می‌شود نسبت اخلاقی در نظر گرفته می‌شود و جهان اخلاقی شالوده جهان تجربی، که در فلسفه نظری مورد بحث قرار می‌گیرد، واقع می‌شود.

تنها یک نسبت با من ممکن است و سایر نسبت‌ها چیزی نیستند جز صورت‌های مادونی آن: این مقصود که من به اخلاق عمل کنم. جهان من ابژه و سپهر تکالیف من است و مطلقاً نه چیزی جز آن. برای من جهانی دیگر و کیفیاتی دیگر از جهان وجود ندارد. (فیشته، ۱۳۹۶: ب، ۱۴۸)^۱

اگرچه ایده اخلاقی به لحاظ عینی همواره به آینده حواله داده می‌شود، اما باید توجه داشت که در نگاه او حال و گذشته به واسطه آینده تقویم می‌شود. در این فلسفه مطلق به مثابه بنیاد ایدئالیسم فیشته به آینده موکول می‌شود. فیشته مطلق را یک فکت و واقعیت از پیش موجود نمی‌داند که برای تعیینش هیچ هزینه‌ای نداده باشد، بلکه وی با ارتباط دادن مفهوم مطلق با انسان - که اکنون چیزی نیست و او باید به آنچه می‌باید باشد مبدل شود (فیشته، ۱۳۹۸: ۱۰۱) - مطلق به عنوان بنیاد آگاهی را نیز چیزی در نظر می‌گیرد که تنها می‌تواند در آینده تحقق یابد. با این تلقی از مطلق است که او راضی می‌شود اعلام کند «آگاهی بالفعل مطلق نیست» (فیشته، ۱۳۹۵: ۳۶۹) و اگر بخواهد به عنوان امری مطلق پذیرفته شود، بایستی همواره آینده آگاهی را به انتظار بنشینیم. سیدل مطلق فیشته را این چنین توضیح می‌دهد

۱. به این ترتیب، او بار دیگر به این نکته بر می‌گردد و این بار به طور صریح‌تر می‌نویسد: «جهان محسوس و باور به واقعیت آن جهان به هیچ طریق دیگری جز مفهوم یک جهان اخلاق‌مند تولید نمی‌شود، حتی برای کسی که یک بار هم که شده به مقصود اخلاقی نیندیشیده باشد» (فیشته، ۱۳۹۶: ب، ۱۴۹).

عابدی جیغه

من مطلق که همواره به آینده موکول می شود ایده ای در نظر گرفته می شود که نمی توان آن را به نحو متعین به اندیشه درآورد و به آن فعلیت بخشید، بلکه باید تا ابد برای تقرب به آن تلاش کرد، زیرا در غیر این صورت ایدئال نخواهد بود. (Seidel, 1976: 76)

او همان طور که هستی جهان را با توجه به جهان اخلاقی قابل توضیح می داند، نظام آگاهی را نیز در این ساختار تفسیر می کند و جهان لایعقل حس را توسط باوری اخلاقی قابل درک می داند. مطابق این تصور، آگاهی از جهان واقعی از نیاز به عمل کردن پدید می آید نه برعکس، یعنی نیاز به عمل مقدم بر آگاهی از جهان است (فیشته، ۱۳۹۶ ب، ۱۴۹). انسان هر اندازه به اجتماع اخلاقی نزدیک تر شود و بتواند ایده اخلاقی را در جامعه به تحقق نزدیک سازد، به همین اندازه شناخت عقلانی از جهان نیز کامل تر و شفاف تر خواهد شد. به این ترتیب، با اینکه آگاهی و خودآگاهی در جامعه حقوقی و سیاسی تکوین پیدا می کند، اما تکامل آن در جامعه اخلاقی امکان پذیر خواهد بود. هر شناختی که ما از طبیعت داریم در تمام اعصار استمرار می یابد و به بنیادی جدید برای شناختی نو و برای فهم جمعی نوع بشر تبدیل می گردد. اینجاست که نهایی ترین اسرار طبیعت فهم پذیرتر و شفاف تر می شوند، تا جایی که ما پنهانترین اسرار آن را در می یابیم (فیشته، ۱۳۹۶ ب: ۱۵۶).

نتیجه گیری

از آنچه گفته آمد چنین به دست می آید که فیشته در دو کتاب آموزه اخلاق و بنیاد حق طبیعی می کوشد نسبت میان قلمرو حق و سیاست با قلمرو اخلاق را روشن سازد. او در این دو اثر، برخلاف کانت که حق را از اخلاق استنتاج می کرد، معتقد است که نمی توان در استنتاج حق از اخلاق کمک گرفت. او دلیل موضع خود را در تفاوت قلمرو میان اخلاق و حق می بیند و این تفاوت قلمرو، به زعم او، باعث می شود که ما نتوانیم راهی را که کانت رفته بود ادامه دهیم. تفاوت میان قلمرو حق و اخلاق در اندیشه او در این است که اخلاق مبتنی بر نوع دوستی، ایثار و تقدم دیگری نسبت به خود است، در حالی که حق کاملاً در مقابل اخلاق قرار دارد و بر نفع شخصی، مالکیت خصوصی و تجمل پرستی تأکید دارد و همه چیز حتی قانون را نیز، به دلیل اینکه امکان انتفاع از منافع فردی خود را در جامعه فراهم می کند، پذیرفته و به آن گردن می نهد. به همین جهت، او در ادامه ادعا می کند که از آنجا که قانون حق تنها به واسطه اجبار بیرونی، که در دولت سیاسی امکان تحقق دارد، می تواند معنا داشته باشد، تفاوت بنیادی دیگری نیز میان آن دو تشخیص می دهد و به این ترتیب، با بیرون قراردادن اجتماع اخلاقی از دولت سیاسی، نظام

اخلاقی رافراتر از مناسبات حقوقی سیاسی توصیف می‌کند. او اجتماع اخلاقی را غایت جامعه حقوقی-سیاسی معرفی می‌کند و معتقد است که جامعه انسانی در نظام اخلاقی به کمال واقعی خود خواهد رسید و نواقص موجود در نظام حقوقی-سیاسی را به کمک حاکمیت دادن قانون اخلاق در جامعه سیاسی از میان بر خواهد داشت. البته او ادعا نمی‌کند که در جامعه اخلاقی مناسبات حقوقی از بین خواهد رفت، بلکه آنچه او در نظر دارد این است که مناسبات حقوقی در مناسبات موجود در جامعه اخلاقی از منظری کامل‌تر حفظ و مراعات خواهد شد. همچنین او، در نهایت، برای ایده اخلاقی، برخلاف کانت، حیث تقویمی قائل می‌شود و اعلام می‌کند ایده اخلاقی جهان آگاهی را در همه طیف وسیع آن تقویم خواهد کرد.

«مقاله بدون حمایت ملی نگاشته شده است.»

منابع

راس، دیوید (۱۳۸۶)، نظریه اخلاقی کانت: شرحی بر تاسیس مابعدالطبیعه کانت، محمدحسین کمالینژاد،

حکمت

فیشته، یوهان گوتلیب (۱۳۹۶)، نظام آموزه اخلاق براساس اصول آموزه دانش، سید مسعود حسینی، مرکز
_____ (۱۳۹۶) (ب)، مقصود انسان، علی فردوسی، دیبایه

_____ (۱۳۹۸) بنیاد حق طبیعی براساس اصول آموزه دانش، سید مسعود حسینی، ققنوس

کانت، امانوئل (۱۳۶۹) بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، خوارزمی

لوکاچ، گئورگ (۱۳۹۱) هگل جوان (پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد)، محسن حکیمی، مرکز

Breazeale Daniel (2016), *From Autonomy to Automata? Fichte on Formal and Material Freedom and Moral Cultivation, Fichte's Addresses to the German Nation (Reconsidered)*, Edited by Daniel Breazeale and Tom Rockmore, Published by State University Of New York Press

Gabriel Gottlieb (2020), "Fichte's Philosophy of Right", in *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, Bloomsbury Academic

Clarke, James. A. (2016), "Fichte's Independence Thesis," in *Fichte's Foundations Of Natural Right (A Critical Guide)*, Cambridge University Press

James David (2011), *Fichte's Social and Political Philosophy Property and Virtue*, Cambridge University Press

Kant, Immanuel (1991), *Metaphysics of Ethics*, R. Geuss, Ed., & M. Gregor, Trans., Cambridge University Press.

Kinlaw, C. J. (2010). "Practical Rationality and Natural Right: Fichte and Hegel on Self-Conception within a Relation of Natural Right", in *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, pp. 207-227, Amsterdam - New York

Neuhausser Frederick (2016), "Fichte's Separation of Right from Morality", in *Fichte's Foundations Of Natural Right (A Critical Guide)*,

.....
Abedi Jigeb

Cambridge University Press

Nuzzo Angelica (2016), "Fichte's Foundations of Natural Right and its Relation to Kant", in *Fichte's Foundations Of Natural Right (A Critical Guide)*, Cambridge University Press

Seidel, George (1976), *Activity and Ground: Fichte, Schelling and Hegel*. George Verlag Hildesheim

Wood, A. (2020), "Fichte's Ethical Theory", in *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, Bloomsbury Academic

Wood, A. (2016). *Fichte's Philosophy of Right and Ethics*, Cambridge University Press

Zöller Günter (2020), "Freedom, Right, and Law: Fichte's Late Political Philosophy", in *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, pp. 261-275, Bloomsbury Academic