

## صلح پایدار، و عاملیت سیاسی نزد کانت

دکتر علی معظمی<sup>۱</sup>

### چکیده:

در این مقاله پس از بررسی مفاد رساله صلح پایدار کانت، به این می‌پردازیم که کانت با مسئله عاملیت سیاسی برای رسیدن به هدف مشخص برقراری صلح پایدار چگونه برخورد می‌کند. رساله صلح پایدار کانت در مورد اقدام‌های فوری برای تحقق صلح و نیز اقدام‌هایی سخن می‌گوید که به زعم او برای تحقق صلحی پایدار باید به کار بست. از نظر کانت تحقق صلح پایدار در میان ملت‌ها از طریق حکومت‌های جمهوری ممکن است. رساله کانت حاوی مضامین متنوعی است که در بحث حاضر به برخی از آن‌ها که در نهایت به نظر او درباره عاملیت سیاسی مربوط می‌شوند خواهیم پرداخت. استدلال کانت در نفی حق انقلاب و نقشی که برای طبیعت (مشیت) در پیش رفت تاریخ و پیش‌برد هدفش در نظر می‌گیرد در این بررسی اساسی است. با در نظر گرفتن این دو مورد به این خواهیم پرداخت که چگونه تلاش کانت برای سازمان دادن سیاست براساس امور مطلق نه تنها کمکی به انسجام نظریه سیاسی‌اش نمی‌کند، بلکه وارد کردن امر مطلق در سیاست، مشکلی درونی را در خود اصل اخلاقی کانت می‌نمایاند.

**کلیدواژه‌ها:** کانت، صلح پایدار، عاملیت سیاسی، طبیعت (مشیت)، حق

انقلاب، امر مطلق

---

۱. پژوهشگر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، آدرس الکترونیکی: moazzami@irip.ir

## مقدمه

به یک تعبیر می‌توان گفت که در میان آثار سیاسی کانت، صلح پایدار: رساله‌ای فلسفی<sup>۱</sup>، از اهمیت بیش‌تری نسبت به سایر آثار برخوردار است. صلح پایدار، سوای پیوستگی با دیگر آثار کانت، برزمینه‌ای از ادبیات سیاسی اروپا قرار می‌گیرد که در مضمون با این رساله مشترک هستند و به نوعی این پرسش را مطرح می‌کنند که چگونه می‌توان (در اروپا) به وضعیتی رسید که صلحی پایدار برقرار شود. این که چرا چنین آثاری در طی بازه زمانی نسبتاً بلند هر از چندی تالیف شده‌اند، بر زمینه تاریخ پر از جنگ‌های مذهبی اروپا قابل پی‌گیری است. مونکлер (Münkler, 2004)<sup>۲</sup> قدمت چنین آثاری را دست‌کم از رساله درباب سلطنت دانته الیگری<sup>۳</sup> (۱۳۱۳) می‌داند و در آثار کسانی چون لاینیتز<sup>۴</sup> هم نظیر این دغدغه را سراغ می‌گیرد.

از سوی دیگر، چنان که مونکله هم اشاره می‌کند، رساله صلح پایدار و طرح کانت در آن، از دهه ۱۹۹۰ به بعد که با فروپاشی شوروی امکان یک اتحادیه اروپایی فراگیر مجدداً مطرح شد، بار دیگر مورد توجه قرار گرفته است.

می‌توان گفت که پس از این دوره، بار دیگر در دوستمین سالگرد کانت (۲۰۰۳) و در کشاکش جنگ عراق بود که موضوع رساله صلح پایدار کانت در برخی نوشته‌های فلسفی - سیاسی پیش کشیده شد. شاید جالب باشد که به یادآوریم فیلسوفی همچون

۱. در ترجمه عنوان رساله معادل "Perpetual"، پایدار گذاشته‌ام. معمولاً باید این اصطلاح را "مدام" معنی کرد، اما معنایی که کانت از آن مراد می‌کند "تمام نشدنی" است؛ چنان که در متن ترجمه هم می‌آید (Kant, 1917/1795, p.107) منظور بیش‌تر "eternal" است که همان پایدار برایش مناسب‌تر است - به‌زعم من.

۲. مونکله معتقد است که رساله کانت را نه به‌مثابه ترسیم یک یوتوپیا، که هم‌چون راه‌نمایی سیاسی برای رسیدن به صلح لایزال باید دید. راه‌نمایی که مراحل رسیدن به چنین مقصودی را گام‌به‌گام مشخص می‌کند.

3. Dante Alighieri, *De Monarchia*, 1313

4. Gottfried Leibniz, *Corpus Juris Gentium*, 1693



راجر اسکروتن<sup>۱</sup> (Scruton, 2004)، با استناد به آثار کانت و از جمله همین رساله معتقد بودند که کانت اگر زنده بود، با این جنگ موافقت می‌کرد.

این چند نکته شاید تا حدودی اهمیت رساله صلح پایدار کانت را روشن کرده باشد. اما هدف بررسی من چیست؟ اگر عرصه سیاست را عرصه با هم زیستن بدانیم، و یک راه پرسش از سیاست را این بدانیم که "چگونه باید با یکدیگر زندگی کنیم؟" از این جا به این می‌رسیم که کسانی که باید با هم زندگی کنند کیستند، و با هم چه می‌کنند و چه باید بکنند (پرسش از عاملیت). هدف من از بررسی رساله صلح پایدار این است که بینم که کانت در این رساله چه تصویری از عاملیت‌های سیاسی به دست می‌دهد؛ عاملیت‌های سیاسی کانت کدامند؟ و از نظر کانت چه کسانی با یکدیگر در هم کنش سیاسی دارند؟ نخست با بررسی متن رساله آغاز می‌کنیم.

## صلح پایدار از چه می‌گوید؟

رساله صلح پایدار کانت شامل دو بخش، دو تکمله و دو ضمیمه است. بخش نخست درباره "مواد اولیه صلح پایدار" میان دولت‌ها است. بخش دوم درباره "مواد تعریفی صلح پایدار میان دولت‌ها". دو بخش اصلی رساله، بخش‌هایی سیاسی هستند و درباره بایدها و نبایدهای صلح میان دولت‌ها صحبت می‌کنند و به وضع قواعدی می‌پردازند که در درجه نخست بتوانند صلح را ممکن کنند، و در درجه بعدی پایداری آن

۱. اسکروتن معتقد است برخلاف عقیده بسیاری که فکر می‌کنند کانت اگر زنده بود با جنگ ایالت متحده علیه عراق مخالفت می‌کرد، "دلایل کانتی خوبی" وجود دارد که می‌تواند نشان دهد که کانت برپایه آن‌ها با این حمله موافق می‌بود.

اسکروتن، برخلاف مونکلمر، معتقد است که سرسری خواندن رساله صلح مدام کانت به این می‌انجامد که فکر کنیم کانت واقعاً در پی برقراری فدراسیون ملل بوده است و در هر شرایطی تا جایی که مذاکره ممکن است آن را بر جنگ ترجیح می‌دهد. به عقیده اسکروتن ایده فدراسیون ملل برای کانت یک ایده تنظیم‌کننده است؛ دیدن آن همچون امری لازم یا قابل تحقق، نوعی زیاده‌روی عقل است؛ هم چون زیاده‌روی‌ای که عقل را به متافیزیک می‌کشاند.



را تضمین کنند.

پس از دو بخش اول که اصولاً از علم سیاست به معنای معمول امروزی کلمه صحبت می‌کنند - البته کانت می‌کوشد مرزی پرننگ میان گفتار سیاسی خودش با گفتار هم‌عصرانش بکشد - تکمله نخست قرار دارد که عنوانش "ملاحظه‌ای درباره پایداری صلح" است. این تکمله آغاز مباحث "فلسفی"، و در عین حال یکی از بحث‌انگیزترین قسمت‌های رساله است.

در این تکمله کانت از "هنرمند بزرگ طبیعت" به‌عنوان عاملی یاد می‌کند که در نهایت به‌رغم اراده آدمیان صلح را تضمین خواهد کرد. به‌این ترتیب این تکمله، بر اساس ایده روشن‌گری قرن هجدهمی "پیش‌رفت"، بحثی فلسفی را درباره طبیعت یا "تقدیر"، مطرح می‌کند و طبیعت را چونان تضمینی برای صلح می‌بیند.

تکمله دوم درباره این بحث می‌کند که حاکمان باید به فیلسوفان اجازه دهند آزادانه درباره مواد صلح و سایر مسایل مربوط به آن صحبت کنند. این قسمت در واقع حاوی توجیه کانت برای مفید بودن و لازم بودن اعطای حق آزادی قلم به فیلسوفان است.

دو ضمیمه رساله هم به بحث‌هایی فلسفی اختصاص یافته‌اند. ضمیمه نخست "درباره ناسازگاری میان اخلاق و سیاست در ارجاع به صلح پایدار" است. در این ضمیمه می‌توانیم با تصویری که کانت از "سیاستمدار" در ذهن دارد آشنا شویم. کانت از همان ابتدای رساله لحنی تند علیه کسانی می‌گیرد که ایشان را "سیاستمدار عملی" می‌خوانند، و تبختر سیاستمدار عملی را در برابر نظریه‌پرداز سیاسی نکوهش می‌کند. کانت می‌گوید که سیاستمدار عملی وقتی پای عمل و مشاجره می‌رسد دیگر به‌هیچ‌وجه پروای منظومه نظری‌ای را که نظریه‌پرداز سیاسی پرداخته است ندارد. این بحث محملی می‌شود که کانت از رهگذر آن رذایل معمول سیاستمداران را برشمارد و به این موضوع پردازد که چگونه باید به یک "سیاست اخلاقی" رسید.

ضمیمه دوم ملاحظه‌ای در باب "هماهنگی سیاست و اخلاق مطابق اصل استعلایی

حق علنی بودن" است. پس از تکمله نخست، این قسمت را می‌توان فلسفی‌ترین بخش کتاب دانست. و البته این بخش یکی از نقاط بحث‌انگیز طرح کانت هم می‌تواند باشد؛ جایی که او می‌کوشد برای سیاست، اصول استعلایی وضع کند یا به بیان دقیق‌تر اصول استعلایی اخلاقی را به سیاست نیز تعمیم دهد.

## بخش اصلی رساله

چنان که گفتیم بخش نخست رساله ناظر است به مواد اولیه صلح مدام میان دولت‌ها. این مواد از این قرار هستند:

**ماده اول** - "هیچ قرارداد صلحی نباید معتبر فرض شود، مادامی که حاوی موادی مخفی درباره استثنائاتی برای شروع جنگ‌های آینده باشد" (Kant, 1917, p.107). کانت می‌گوید چنین وضعی صرفاً یک "ترک مخاصمه" و "به‌تعلیق درآوردن دشمنی‌ها" است نه صلح. صلح به معنای "اتمام همه دشمنی‌ها" است و صفت "پایدار" برای آن صرفاً یک حشو زائد نیست. کانت می‌خواهد قرارداد صلح به گونه‌ای تنظیم شود که "ذهنیت‌های قدیمی برای ادامه دشمنی‌ها" دیگر به آن راه نیابند (Kant, 1917, p.108).

**ماده دوم** درباره این است که هیچ دولتی نمی‌تواند دولت مستقل دیگری را کوچک باشد یا بزرگ از طریق ارش‌بری، خرید و فروش، مبادله یا هبه به دست آورد (Ibid, 108). استدلال کانت برای این نفی بسیار مهم است؛ او می‌گوید "دولت، ملک کسی نیست، چنان که ممکن است زمینی که مردم آن دولت بر آن زندگی می‌کنند ملک کسی باشد. دولت اجتماعی از انسان‌ها است و هیچ کس جز خود آن‌ها حق حکم‌راندن یا تملک بر ایشان را ندارد" (ibid). در این‌جا کانت برای دولت نوعی ماهیت مستقل از حاکم در نظر می‌گیرد، به علاوه با "شخص‌پنداری" دولت‌ها هم مخالفت می‌کند. مخصوصاً به رسم "ازدواج" میان دولت‌ها که در آن زمان رایج بوده اشاره می‌کند و آن را سرزنش می‌کند (صراحتاً می‌گوید انگار که دو دولت، دو فرد هستند که میان‌شان ازدواج رخ دهد). می‌گوید این‌رسم مصیبت‌هایی را برای اروپا

آورده که برای دیگر نقاط جهان شناخته شده نیست (که البته اشتباه می‌کند).  
در **ماده سوم صلح** (*Ibid*, p.110) کانت خواهان انحلال تدریجی همه ارتش‌های آماده به خدمت است که اعضای آن نظامی حرفه‌ای هستند (Kant, 1917, p.111). به اعتقاد کانت، وجود چنین نهادی در دولت‌ها به خودی خود موجب تهدید دولت‌های دیگر است. با وجود ارتش دولت‌ها مدام در مسابقه افزودن توان نظامی متقابل خواهند ماند و تهدید جنگ هم به این ترتیب همواره بر جا می‌ماند. به اعتقاد کانت ارتشی از شهروندان داوطلب که به‌طور موسمی در خدمت نظامی درآیند و صرفاً برای امکان دفاع از خودشان و کشورشان تشکیل یابند وضع را به کلی تغییر خواهد داد (*Ibid*, p.111). البته می‌توان گفت که ایراد کانت با وجود هسته پایداری از نظامیان که ساختار و برنامه ارتش‌ها را حفظ می‌کنند حتی با تشکیل نظام وظیفه عمومی هم می‌تواند پابرجا باشد.

اما دلیل دیگری که کانت در نفی وجود ارتش‌های حرفه‌ای می‌آورد با فلسفه اخلاق او پیوسته‌تر است: کانت می‌گوید وجود چنین ارتشی به منزله این است که حاکمی که اختیار ارتش را در دست دارد، "ابزاری انسانی برای اعمال خشونت" در دست داشته باشد. این نظر کانت خصوصاً در ساخت‌های سیاسی استبدادی که حاکم برای استفاده از نیروی نظامی‌اش پاسخگو نیست، و نیروی نظامی هم فرمانبردار است قابل تأمل است.

کانت طبیعتاً این "ابزار شدن" آدمیان در دست آدمیان دیگر را مخالف کرامت انسانی می‌داند و انگشت اعتراض را بر همین جا می‌گذارد. از طرف دیگر این نوع ابزار شدن انسان‌ها در دست دیگران، به نوعی استقبالی است از مفهوم شیء‌وارگی مارکس. سوای این که با مفهوم "ابزاری" بودن خشونت نیز که در فلسفه سیاسی آرنست مطرح می‌شود قابل مقایسه است (Arendt, 1972).

به اعتقاد کانت تنها ارتش نیست که عامل تهدید کننده دولت‌های دیگر است بلکه سه‌گونه نیرو در دولت‌ها هستند که موجب تهدید متقابل به شمار می‌روند: ارتش،

ائتلاف، و خزانه که او آخری را از همه مهم تر می داند (Kant, 1917, p.111).

**ماده چهارم** پیشنهادی کانت برای صلح آن است که او می گوید در عوض روابط خارجی یک دولت، هیچ وامی نباید بر ملت تحمیل شود (Ibid). به نظر کانت چنین وام‌های افزایش یابنده‌ای که اختراع قرن معاصر او به شمار می‌روند به استیلای اقتصادی یک دولت بر دولت و ملت دیگر و به گسست تجارت در میان ملت وام دار می‌انجامند. کانت در ذیل بحث پر شوری درباره همین ماده است که بر وجود تمایل شر در نهاد بشری انگشت می‌گذارد و می‌گوید ظاهراً تمایل به جنگ نزد حاکمان، از وجود تمایل به شر در نهاد بشر برمی‌خیزد (Ibid, p.113).

**ماده پنجم** می‌گوید که هیچ دولتی نباید به زور، در قانون یا هیئت حاکمه دولت دیگری دخالت کند. البته کانت یک استثنای مهم را هم در نظر می‌گیرد: و آن‌هم زمانی است که وضع آن کشور به گونه‌ای دچار هرج و مرج باشد که تشخیص یک حاکمیت واحد در آن ممکن نباشد. به نظر کانت تا پیش از این که چنین اتفاقی برای یک حاکمیت ملی رخ داده باشد دولت‌ها باید به مثابه موجوداتی با حقوق برابر با هم رفتار کنند.

**ماده ششم** می‌گوید که هیچ دولتی نباید در اثنای جنگ به اعمالی دست زند که اگر هم روزی صلح برقرار شد ایجاد اعتماد متقابل ناممکن باشد: مثلاً دولت‌های در حال جنگ نباید آب‌ها را مسموم کنند، در کشتار توحش به خرج دهند و... کانت تصریح می‌کند که کلاً با جنگ به قصد براندازی مخالفت است.

کانت جنگ را تنها به در یک صورت موجه می‌داند: "جنگ تنها [زمانی] اقدامی [موجه] است که ما از سر بیچارگی و برای بازیافتن حقوق مان با توسل به زور به آن دست می‌زنیم، اقدامی که تنها در یک وضع طبیعی می‌تواند رخ دهد، جایی که هیچ دادگاه عادلانه‌ای برای رسیدگی به دعوی ما قابل تحقق نباشد." (Ibid, p.114). به این ترتیب کانت تعبیری از عادلانه بودن جنگ به دست می‌دهد که تا حدی غریب است.

غرابت تعبیر کانت آن جا است که به زعم او در غیاب امکان دادرسی عادلانه نمی توان گفت که یکی از دو طرف جنگ عادل هست یا نه. چرا که کانت از یک طرف این فقدان امکان دادرسی عادلانه را شرطی عینی می بیند که دولتی که "حق" را از دست داده، می تواند با توجیه آن، برای احقاق "حق" اش به جنگ متوسل شود؛ اما از طرف دیگر، در نبود همان امکان دادرسی، امکان قضاوت و تشخیص حق برای ناظران دیگر را مردود می داند؛ یعنی همان حقی که به دست آویز آن یک طرف، جنگ را آغاز کرده و طبعاً دعوی ای برای تشخیص آن دارد. البته کانت در دیدگاه خود تا حدی منسجم می ماند و تصریح می کند که به آنچه جنگ تنبیهی<sup>۱</sup> خوانده می شود معتقد نیست، و هرگونه ترتب میان دولت ها را نیز که به دست آویز آن هرگونه آغاز جنگی توجیه شود را مردود می داند (Ibid, p.115).



در دومین بخش رساله، کانت می گوید که برخلاف وضعیت جنگ، صلح یک وضع طبیعی نیست؛ بلکه باید "تاسیس" شود. کانت برای شرایط این تاسیس، بار دیگر مجموعه ای از اصول را برمی شمرد و معتقد است که حفظ وضعیت صلحی که تاسیس می شود تنها با قانون میسر است.

**ماده اول** این بخش، می گوید که "قانون اساسی همه دولت ها باید جمهوری باشد" (Ibid, p.120). از نظر کانت ضرورت این مسئله از آن جا ناشی می شود که تنها حکومت جمهوری است که ریشه در قرارداد دارد؛ و از آن جا که قرارداد، یعنی قانون همچون قرارداد، تنها چیزی است که می تواند حافظ صلح باشد، پس تضمین صلح تنها با حکومت هایی ممکن است که در اساس خود قرارداد محور باشند.

کانت مشخصات قانون اساسی حکومت جمهوری را چنین برمی شمارد: در درجه **اول** چنین قانونی باید بر اساس آزادی همه اعضای جامعه وضع شود؛ **دوم** این که همه باید در برابر قانون و قانون گذاری مسئول باشند؛ و اصل **سوم** این که همه



2. punitive war (*bellum punitivum*)



"شهروندان" باید برابر شمرده شوند (Ibid, p.121). کانت بنابر موارد بالا می‌گوید که قانون اساسی جمهوری، اساسش بر مفهوم حق بنا شده است. به اعتقاد کانت شکل حکومت جمهوری به دلایل دیگری نیز بیشترین امکان را برای صلح پایدار ایجاد می‌کند. کانت اتباع جمهوری، را برای رفتن به جنگ در مقام تصمیم‌گیر می‌گذارد و می‌گوید آن‌ها لاجرم به همه تبعات جنگ فکر می‌کنند و می‌بینند که همه خسارات آن متوجه خودشان است. خودشان کشته می‌شوند، و اموال خودشان بر باد می‌رود و فردای جنگ خودشان وام‌دار خواهند بود؛ پس بسیار عاقلانه به نظر می‌آید که به جنگ رای ندهند.

مبنای این فرض این است که اتباع جمهوری بر اساس قانون اساسی آن برابر هستند. کانت این مسئله را لحاظ نمی‌کند که برابری حقوقی لزوماً به معنای برابری واقعی نیست، و سود و زیان طرف‌های مختلف از جنگ هم یکسان نیست. کانت، این فرض را در نظر نمی‌گیرد که به‌رغم برابری حقوقی، ممکن است نابرابری واقعی برقرار باشد. از سوی دیگر استدلال کانت برای بی‌میلی اتباع جمهوری به جنگ که بر مبنای میل به حفظ مالکیت تنظیم شده، استدلالی ناتمام می‌ماند: کانت می‌گوید که در حکومت‌های غیر جمهوری که تصمیم با رای گرفته نمی‌شود به جنگ رفتن ساده‌ترین کار است زیرا حاکم یک شهروند نیست، بلکه مالک دولت است و می‌تواند در حین جنگ و بعد از آن بی‌آن که چیزی از دست بدهد به زندگی برخوردارانه خود ادامه دهد. با وجود چنین استدلالی، کانت در هیچ‌کجای پیشنهادهای خودش جایی برای برابری بر اساس مالکیت، که آن‌را منشاء اختلاف در تصمیم شمرده در نظر نگرفته است.



یکی از مسائل بحث‌انگیز این بخش از رساله تقسیمی است که ذیل بحث جمهوری از انواع حکومت به دست می‌دهد و نکته مهم در فرقی است که میان دموکراسی و جمهوری می‌گذارد. به نظر کانت بر مبنای دو اصل متفاوت می‌توان حکومت‌ها را

تقسیم کرد؛ یکی این که چه کسی حکومت می‌کند<sup>۱</sup>؛ دیگر این که مردم به چه وضعی توسط حاکمان‌شان حکومت می‌شوند<sup>۲</sup>. در تقسیم اول، دولت (*civitas*) می‌تواند بر اساس حاکمیت شاه (تک‌نفره)، اشراف (گروهی)، یا دموکراسی (مردمی) اداره شود؛ و در مورد دوم تقسیم بندی میان جمهوری (Republicanism) یا استبداد (Despotism) است.

کانت دموکراسی را لزوماً شکلی استبدادی از حکومت می‌داند؛ در حالی که هر دو شکل دیگر حکومت اشراف یا پادشاهی را برای تحقق جمهوری ممکن می‌داند. کانت می‌گوید دموکراسی "به معنای درست کلمه"، لزوماً استبدادی است، زیرا قوه اجرایی را تاسیس می‌کند که می‌تواند علیه هر فردی که مخالف‌اش باشد حکم صادر کند. به این ترتیب، آن‌چه "همه مردم" خوانده می‌شود و در حقیقت چیزی نیست جز "اکثریت"، می‌تواند به معیار همه چیز تبدیل شود؛ چنین اراده عمومی‌ای در تضاد با خودش و در تضاد با اصل آزادی است (Ibid, p.125). او البته امکان تاسیس دموکراسی بر مبنای قانون اساسی جمهوری را بررسی نمی‌کند، بلکه پس از طرح شکل دموکراتیک حکومت، به سراغ معایبی می‌رود که در این شکل می‌بیند و با استناد به آن معایب آن را استبدادی می‌شمارد.

کانت سلطنت را مناسب‌ترین شکل حکومت برای ایجاد جمهوری می‌داند. افزون بر این، (و این نکته‌ای بسیار مهم برای ادامه بحث ما است)، به نظر کانت حتی وقتی حکومت پادشاهی استبدادی باشد، می‌توان با اصلاحات مرحله به مرحله در آن به جمهوری رسید اما چنین امکانی در آریستوکراسی کمتر است و در دموکراسی اصلاً وجود ندارد؛ مگر با یک انقلاب خشونت‌بار. همین اشاره می‌تواند نشان دهد که "ترس" کانت از دموکراسی ریشه در کجا دارد. سوای سرنوشت سقراط که به نحوی مششوم پس‌زمینه قرن‌ها نگاه فیلسوفان به دموکراسی بوده است، کانت، که از قضا دل



1. form of sovereignty (*forma imperii*)  
2. form of government (*forma regiminis*)

باخته انقلاب فرانسه شده بود، در تنها انقلاب محبوبش هم بر آمدن ترمیدور را از دل دموکراسی دید.

با این همه دیدگاه کانت در مورد جمهوری و مناسب دانستن شکل سلطنت برای تحقق آن منحصر به فرد نیست و مثلاً در همان زمان در فرانسه امانوئل سیه یس از طرف داران همین دیدگاه به شمار می‌رود (جونز، ۱۳۸۰، صص. ۲۶۰-۲۶۱). یکی دیگر از مشخصات دیدگاه کانت این است که او همه جمهوری‌های باستان را به دلیل فقدان مکانیسم انتخابی استبدادی می‌داند.

**ماده دوم**، دیگر نه به شکل درونی دولت‌ها که به روابط آن‌ها می‌پردازد: قانون (بین) ملل باید بر مبنای فدراسیونی از دولت‌های آزاد باشد (Kant, 1917, p.128).

این بار کانت خود از استعاره "دولت همچون فرد" استفاده می‌کند؛ دولت‌ها در برابر یکدیگر باید مانند "افراد" برابر و آزاد در یک وضع طبیعی اجتماعی باشند که قانونی از بیرون کنترلشان نمی‌کند. هر دولتی مانند هر فرد آزادی در جامعه، می‌تواند و باید از همسایگانش بخواهد که تضمین لازم را برای حفظ امنیت او بدهند. تحقق چنین خواسته‌هایی به فدراسیون ملل منتهی می‌شود، و البته نه به دولت‌ملت‌ها؛ کانت این دومی را حامل نوعی تناقض می‌داند چرا که مفهوم دولت مستلزم این است که کسی بر دیگری حکم براند و کسی برای دولت‌ها قانون بگذارد (Ibid, pp.129-130).<sup>۱</sup>

۱. در این جا به نظر می‌آید که می‌توان این نکته را بر کانت گرفت که پس معنی تلازم آزادی و حکم رانی در جمهوری چه می‌شود؟ مگر نه این که در آن جا بالاخره حکم‌راندن و قانون گذاشتن وجود دارد؟ آیا این حکم‌رانی و قانون‌گذاری شهروندان را از وضعیت برابر و آزاد نسبت به یکدیگر خارج نمی‌کند؟ به علاوه به نظر می‌رسد که خود او پس از این چندان به این ایده فدراسیون ملت‌زمن نمانده و به ایده دولت بین‌الملل رو آورده است. اما چنان که خواهیم دید این تناقض تنها ظاهری است و کانت در جایی که ایده دولت بین‌الملل را نفی کرده است، تلقی عام از دولت را در نظر گرفته داشته که حامل همان مفهوم حکم‌رانی جبارانه است، و این البته با تلقی جمهوری خواهانه از دولت که همه اتباع آن آزاد هستند، یکسان نیست، و در کل باز گشت او به ایده دولت‌ملت‌ها حاوی تناقض نیست؛ چون در

کانت در این بخش در عین بدبینی به شری که در نهاد انسانی می‌توان یافت می‌گوید همین که ادبیات مبتنی بر مفهوم حق هنوز از عرصه مکالمات بین دولت‌ها حذف نشده گواهی است بر این که ظرفیت طبیعی اخلاقی انسان توان غلبه یافتن بر آن وجه شرارت‌بار طبیعتش را دارد.

از این بخش رساله، کانت تصویر کلی خود را از ایده صلح پایدار و نحوه تحقق آن را پیش می‌نهد. او ابتدا می‌گوید که برای تحقق صلح، پیمان‌نامه پایان یک جنگ کافی نیست، میثاق‌نامه‌ای برای اتمام همه جنگ‌ها باید بین دولت‌ها منعقد شود. جمهوری‌ها باید ائتلافی را بر مبنای صلح با یکدیگر تشکیل دهند و قصد اتمام همه جنگ‌ها را داشته باشند. برای فراگیر کردن ائتلاف‌ها نیز باید فدراسیون‌هایی بر مبنای قرار داد صلح دائم تشکیل شوند که هدف‌شان تامین آزادی دولت‌های عضو است.

کانت می‌گوید به هیچ معنای معقولی قانون ملل نمی‌تواند "حق جنگ" میان ملت‌ها را در نظر بگیرد یا توجیه کند، چرا که "حق جنگ"، حقی است برای تصمیم در مورد این که چه چیز عادلانه است و چنین حقی نمی‌تواند امر مطلق باشد، بلکه ماکسیم یک طرفه‌ای است که با زور تحمیل می‌شود؛ کسانی که به این معنی اعتنا نکنند "در گورستان به صلح پایدار خواهند رسید!"<sup>۱</sup> (*Ibid*, pp.135-136).

---

اصل بازگشتی در کار نبوده است و کانت در این دو جا، دو مفهوم متفاوت از دولت را در نظر داشته است.

۱. مقصود کانت از ایده "دولت میان‌ملت‌ها" در همین جا معلوم می‌شود. کانت پس از آن که می‌گوید دولت‌ها نباید مانند افراد آزاد وحشی بی‌قانون با هم رفتار کنند، می‌گوید وقتی به این جا برسند که از چنین رفتاری پرهیز کنند می‌توانند دولتی از ملت‌ها را نیز تشکیل دهند؛ و این همان طور که گفتیم با حرف قبلی او تناقض ندارد. چنان که اشاره شد پیش از این کانت هنوز این تدقیق از معنی دولت را به دست نداده بود و دولت به وجه عام مورد نظر بود که در آن معنای حاکمیت و اتباع مضمحل است. پس از آن که بر این معنای قانون تاکید کرد، می‌تواند معنای دولت میان‌ملت‌ها را هم در نظر بگیرد. این همان نوع قانون و حاکمیتی است که در جمهوری هم اتباع تحت آن آزاد به شمار می‌آیند. کانت



**ماده سوم** تعریف کننده صلح پایدار می گوید حقوق انسان‌ها به عنوان "شهروندان جهان" باید به شرایط "مهمان‌نوازی" جهانی محدود باشد (Ibid, p.137). به این معنا که اگر بیگانه‌ای به سرزمینی دیگر آمد، حق داشته باشد با مردم ساکن در آن‌جا معاشرت کند. کانت در نهایت باز هم می‌خواهد از این حق در جهت رسیدن به یک قانون اساسی جهان‌وطنی استفاده کند.

کانت "حق" همگان را بر مالکیت سطح زمین حقی طبیعی می‌داند. نکته ناخوشایند در این بخش رساله بروز نوعی نظر نژادگرایانه در آرای اوست: کانت همچنان که در صفحات پیشین رساله به "اقوام نامتمدن" اشاره کرده بود، باز هم از "بربرها و عرب‌های بدوی" ای نام می‌برد که با غارت کشتی‌ها یا کسانی که به ساحت قبیله‌شان نزدیک می‌شوند این حق طبیعی را نقض می‌کنند. با وجود این، کانت، شیوه غیر مهمان‌نوازانه اقوام غربی، به ویژه برخورد دولت‌های تجاری با دیگران را نیز وحشت‌انگیز می‌خواند (Ibid, p.139).



میان مفسران مختلف در وزن نهادن بین بخش‌های مختلف رساله اختلاف است. طبعاً اکثر فیلسوفان تکمله‌ها و ضمایم فلسفی‌تر رساله را به بدنه سیاسی آن ترجیح داده‌اند، اما مفسران دیگری هم هستند که هدف کانت از نوشتن رساله را دادن برنامه‌ای سیاسی دانسته‌اند و معتقدند که رساله کانت را نه به‌مثابه ترسیم یک یوتوپیا، که هم‌چون راه‌نمایی سیاسی برای رسیدن به صلح پایدار باید دید (Münkler, 2004). با این حال می‌توان ادعا کرد که قسمت "سیاسی‌تر" رساله که بدنه اصلی آن هم هست، از قضا عواقب فلسفی مهمی در سنجش آرای او دارد. به نظر می‌رسد که تکمله‌ها و ضمایم رساله، برای رفع مشکلات نظری‌ای تدارک

---

می‌داند که دولت‌ها در عمل به ایده دولت‌ملت‌ها بدین هستند و در شرایط عملی‌تر همان فدراسیون بین‌الدولی است که می‌تواند به شرایط منازعه پایان دهد. با این همه چنین شرایطی نیز به‌خودی‌خود لزوماً تضمینی برای صلح نیست.

دیده شده‌اند که خود توضیحات سیاسی بدنه رساله تکافوی حل آن‌ها را نمی‌کرده است. این مشکلات به هم پیوسته یکی مربوط به "امکان" رسیدن به صلح پایدار، و دیگری راه رسیدن به آن است. سوای مسئله امکان، مسئله روش رسیدن به صلح پایدار بر زمینه تاریخی معاصر کانت مسئله‌ساز می‌نموده است. کانت راه حل صلح جاودان را در جمهوری شدن همه حکومت‌ها می‌دید، اما تنها شکل موجود جمهوری در زمان او همانی بود که با انقلاب فرانسه به وجود آمده بود. کانت در عین این که شدیداً نسبت به انقلاب فرانسه توجه و علاقه داشت، به همان شدت با وقوع هر انقلاب دیگری مخالف بود (به چرایی آن می‌پردازیم). با وجود چنین مخالفتی، او باید راهی نشان می‌داد که برای تشکیل جمهوری‌ها از انقلاب نگذریم.

## مسئله طبیعت، و حق علنی بودن

کانت در تکمله نخست رساله، طبیعت را همچون ضامنی برای تحقق صلح جاودان مطرح می‌کند:

این تضمین با چیزی کمتر از قدرت هنرمند بزرگ طبیعت<sup>۱</sup> به وجود نمی‌آید، که جریان مکانیکی آن آشکارا نشان‌دهنده طرحی از پیش تعیین شده دارد که ناسازگاری آدمیان را حتی برخلاف خواست‌شان به سازگاری تبدیل کند. حال این طرح، اگرچه وقتی از منظر یک قدرت الزام‌آور دیده شود تقدیر خوانده می‌شود، قانون‌هایش برای ما نامعلوم است، هنگامی که مقاصدش در طی مسیر طبیعت در نظر گرفته می‌شوند، و مشیت خوانده می‌شود، همانند خرد علتی والاست که به سوی غایت عملی نوع بشر جهت یافته است و مسیر وقایع را برای تحقق آن‌ها از پیش تعیین می‌کند. ما نمی‌توانیم مشیت را، به درستی، همچون برنامه زیرکانه طبیعت درک کنیم؛ حتی نمی‌توانیم وجود آن را نتیجه بگیریم؛ اما، همچون هر رابطه دیگری میان صورت و علت غایی اشیا، ما می‌توانیم و باید منبع خرد والایی را در نظر بگیریم و تنها از این طریق است که می

1. *natura daedala rerum*

توانیم ایده وجود چنین ساختارهایی را در قیاس با مصنوعات انسانی دریابیم (Ibid, pp.143-145).

این عبارات رساله، بحث‌های فراوانی در مورد مقصود کانت از نقش تضمین کننده طبیعت در تحقق صلح پایدار برانگیخته است. از جمله پل گایر در سمیناری که به مناسبت دویستمین سالگرد کانت در تهران برگزار شد مقاله‌ای ارائه داد با عنوان "امکان صلح جاودان" و در آن مطرح کرد که زبانی که کانت در این رساله با آن درباره تضمین طبیعت صحبت می‌کند، در واقع زبان صحبت از امکان است نه تضمین. به اعتقاد گایر با توجه به دیگر اظهارات کانت درباره ناممکن بودن نهایی تحقق صلح پایدار در کتاب دین در محدوده عقل تنها، و کلیت فلسفه او، نمی‌توان تفسیری را که از "تضمین" سخن می‌گوید تفسیر سازگاری با باقی آثار کانت دانست. گایر بر چنین مبنایی می‌گوید که کانت در نهایت تنها می‌خواهد طبیعت را به‌عنوان عاملی تعیین کند که ورای عقل تک تک انسان‌ها به امکان تحقق صلح کمک می‌کند (Guyer, 2007).

در مقابل می‌توان به مفسران دیگری استناد کرد که می‌گویند فرض تضمین طبیعت در واقع ارتباط وثیقی با اعتقاد کانت به ایده پیش‌رفت دارد. مفهوم کانت از پیش‌رفت که متعلق به عصر روشن‌گری است، نقش مهمی در آرای او بازی می‌کند و با مفاهیم مارکسی و هگلی پیش‌رفت که منتج به نتیجه و پایان است تفاوت دارد (Arendt, 1992, pp.33-4). دیدگاه‌های دیگری هم وجود دارند که نشان می‌دهند چگونه این نگاه کانت به طبیعت، با منشاء روسویی برخی از آرایش درباب آزادی نیز سازگارند (جونز، ۱۳۸۰).

نکته مهم این است که "پیش‌رفت" برای کانت صرفاً ایده‌ای "مثبت" نیست؛ بلکه تلازمات منفی دارد. کانت با توسل به تبعات همین اصل پیش‌رفت به نفی حق انقلاب می‌پردازد. او در قطعه مهمی از رساله می‌گوید:

اما اگر، از طریق خشونت انقلاب، که نتیجه یک حکومت شر است، حتی به وسیله هایی غیر قانونی قانون اساسی‌ای پدید آید که با روح قانون سازگارتر است، توجیه



پذیر نخواهد بود که مردم را بار دیگر به قانون اساسی پیشین باز گردانیم، این به‌رغم آن است که هنگامی که انقلاب در جریان است هر کسی را که با زور یا مکر در آن شرکت جسته باشد را می‌توان منصفانه همچون یک شورشی مجازات کرد. (Kant, 1917, p.167)

مسئله نفی حق انقلاب به‌صراحت در ضمیمه نخست مطرح می‌شود. در این بخش که اصولاً ضمیمه‌ایست در افشاگری حيله‌ها و ماکسیم‌های غیر اخلاقی سیاستمداران، کانت به سرکوب انقلابیون نیز رای می‌دهد. این درحالی است که می‌دانیم کانت از طرفداران پروپا قرص انقلاب فرانسه شمرده می‌شده و حتی مارکس در قیاس هوگو گروسوس با کانت اولی را نظریه‌پرداز رژیم کهن، و دومی را "نظریه‌پرداز آلمانی زبان انقلاب فرانسه" خوانده است (Marx, 1842).<sup>۱</sup>

با این همه کانت همه جا به‌شدت با امکان یک انقلاب مردمی دیگر مخالفت کرده است و حتی با این که انقلابیون ایرلند را محق می‌دانسته و حتی آرزو داشته که حتی روزی در انگلستان هم حکومت جمهوری برپا شود، در کتاب دین در محدوده عقل تنها سرکوب آنان را از سوی انگلیسی‌ها مجاز دانسته است (Arendt, 1992, p.44). اما چرا؟

پاسخ این چرا، در ضمیمه بعدی رساله صلح پایدار نهفته است؛ جایی که کانت می‌خواهد با مطرح کردن اصل استعلایی علنی بودن به رفع تضاد میان سیاست و اخلاق پردازد. کانت که در ضمیمه پیش گفته بود ماکسیم‌هایی که در سیاست به‌منزله یک راهنمای عمل مطرح هستند، ماکسیم‌هایی غیر اخلاقی‌اند و او می‌خواهد تضاد میان

۱. قول مارکس در این باره که در انتهای یک پاراگراف بلند می‌آید چنین است: "فلسفه کانت را باید در حقیقت همچون نظریه آلمانی انقلاب فرانسه دانست، قانون طبیعی هوگو [گروسوس] هم نظریه آلمانی رژیم کهن فرانسه است." شهرت کانت به دفاع از انقلاب تا آن‌جا رفته بود که گویا امانوئل سیه‌یس، از اعضای سرشناس باشگاه ژاکوبین‌ها، برای دیدار با کانت و درخواست کمک از او در نوشتن قانون اساسی جمهوری فرانسه نمایندگانی را به نزدش فرستاد. هرچند ظاهراً پاسخ کانت به این درخواست منفی بود؛ چرا که "نمی‌خواست در امور داخلی مردمی دیگر دخالت کند" (جونز، ۱۳۸۰).



سیاست و اخلاق را با وضع اصلی استعلایی از میان بردارد: "همه اعمالی که به حقوق انسان‌های دیگر مربوط می‌شوند چنانچه ما کسیمی که از آن برمی‌آیند با علنی بودنشان تعارض داشته باشد نادرست هستند،" (Kant, 1917, p.185).

کانت می‌خواهد اصل، یا اصولی وضع کند که در عین این که در سیاست معتبر هستند، از نظر فلسفه اخلاق او هم معتبر باشند و به این ترتیب زمینه را برای وحدت میان این دو فراهم کند. از طرف دیگر انتظار دارد که این اصول به دلیل اعتبار اخلاقی‌شان، با پذیرفته شدن در عرصه سیاست، آن را هم اخلاقی کنند. از طرف دیگر برای کانت سیاست علم عملی حقوق است، و اخلاق علم نظری حقوق. پس نباید با هم تعارضی داشته باشند؛ چرا که نظریه نمی‌تواند با عمل خود تعارض داشته باشد: "سیاست می‌گوید «همچون مار خردمند باش»، و اخلاق این شرط بازدارنده را می‌گذارد که «چون فاخته بی‌ریا باش»" (Kant, 1917, p.161).

علنی بودن که قرار است راه حل تنازع میان اخلاق و سیاست باشد، اصلی اخلاقی است و امر مطلق به‌شمار می‌رود. آرنت در این مورد اشاره می‌کند که بنابر فلسفه اخلاق کانت انسان، به عنوان یک فرد، برای این که اصلی را که "خود-متناقض" نیست استخراج کند می‌تواند تنها با به عقل خود توسل جوید و دستوری بودن آن را دریابد. علنی بودن، چنان که اشاره شد، در عین حال یکی از شرایط فهم درستی ماکسیم‌های اخلاقی، به‌مثابه اصل، در فلسفه اخلاق کانت است. کانت معتقد است که "همه اصول اخلاقی را به‌مثابه اصولی فرض می‌کنند که می‌توان آن‌ها را علنی بیان کرد در حالی که ماکسیم‌های شخصی را چیزهایی می‌دانند که باید مخفی نگه‌داشته شوند" (Arendt, 1992, p.49).

اما این اصل استعلایی علنی بودن چگونه قرار است صلح پایدار را تضمین کند؟ این اصل قرار است گردش یا بازگشت کار بر روال "حق" را تضمین کند. کانت گمان می‌کند حتی جبار هم نمی‌تواند "به‌طور علنی" به اتباعش بگوید که حقوق آن‌ها را قبول ندارد. این بیان البته فقط می‌تواند وجهی از اهمیت "علنی نبودن" را مشخص کند.

استدلال کانت در مورد نادرست بودن انقلاب که درست پس از همان قطعه‌ای می‌آید که در آن بر مجازات انقلابیون در حین انقلاب تاکید کرده بود بیش تر روشن‌گر است (Kant, 1917, p.188):

نادرست بودن انقلاب از این واقعیت کاملاً آشکار می‌شود که پذیرش بی‌پرده ماکسیم‌هایی که چنین اقدامی را توجیه می‌کنند سرانجام به ناممکن شدن چیزی که آن‌ها می‌خواهند به آن برسند می‌انجامد. ما مجبوریم که [ماکسیم‌های توجیه‌کننده انقلاب را] مخفی نگه‌داریم. اما راس حکومت به این مخفی بودن تن نمی‌دهد. او می‌تواند به وضوح بگوید که سردهسته‌های هر شورش انقلابی‌ای محکوم به مرگ‌اند، و این می‌تواند حتی به‌رغم این واقعیت رخ دهد که خود حاکم نخستین متجاوز به قانون اساسی بوده است. چرا که اگر حکم‌ران آگاه باشد که قدرت حاکمه مقاومت‌ناپذیری دارد (و در هر قانون مدنی‌ای باید چنین پیش‌فرضی را داشته باشیم، زیرا حاکمی که قدرت دفاع از تک‌تک افراد ملت را در برابر همسایه‌اش نداشته باشد حق اعمال اقتدار بر آن‌ها را هم نخواهد داشت)، در این صورت لازم نیست از فهماندن این که ماکسیم‌های هدایت‌کننده او به شکست طرح‌هایش خواهند انجامید هم ترسی داشته باشد. و این موضوع کاملاً با این دیدگاه سازگار است که اگر مردم در قیام‌شان موفق باشند، حاکم باید به کسوت یک تبعه درآید و این فکر که برای بازیافتن حاکمیت از دست رفته‌اش دست به قیام بزند را باید از سر بیرون کند. در عین حال او نباید از این که در مورد دوران زمامداری‌اش مورد بازخواست قرار گیرد ترسی داشته باشد.

می‌توان حدس زد که کانت امید دارد از رهگذر وضع اصول استعلایی زمینه تغییرات غیر خشونت‌آمیز را فراهم کند؛ اما مسئله اساسی این است که او هم زمان خشونت برآمده از روابط واقعی سیاسی موجود را نادیده می‌گیرد.

آرنت بر اصل علنی بودن دو اعتراض وارد می‌کند که هر دو در خور توجه‌اند: یکی این که اصل علنی بودن اصلی منفی است یعنی اگر چیزی علنی و عمومی اعلام شد نمی‌توان گفت که درست هم هست. دوم این که در علنی کردن منویات فرق است

میان حاکم و محکوم. این درست است که حاکم ممکن است هیچ‌گاه به علانیه نگوید که حقوق شهروندان یا رعایا را به رسمیت نمی‌شناسد، اما این برای اصل علنی بودن کفایت نمی‌کند؛ چون حاکم در عمل کارهایی می‌کند که همین معنی را دارند ولی مردم قدرت اعتراض ندارند؛ "به عبارت دیگر آن که قدرت فائقه دارد، نیازی هم به نهفتن اغراضش ندارد" (Arendt, 1992, p.49). با این همه می‌توان دید که کانت دست کم تا جایی که "آزادی قلم" وجود داشته باشد (بتوانیم به‌طور علنی اغراض مان را بیان کنیم) به حق انقلاب قائل نیست.

اما آرت در این جا باز هم اعتراض دیگری به کانت وارد می‌کند (Arendt, 1992, p.51) و او را در برابر مسئله‌ای می‌گذارد که ماکیاولی مطرح می‌کند: "اگر در برابر شر نیستی، عاملان شر هر آن‌گونه که بخواهند عمل خواهند کرد." کانت با منصفانه دانستن مجازات انقلابیون ادامه اعمال شر حاکم را مجاز دانسته یا حتی تجویز کرده است، و این اعتقاد او هم که اگر برخلاف "اصول" در مقابل شر بایستی خود به شر آلوده شده‌ای، پاسخی کافی به نظر نمی‌رسد.

این جا است که مفهوم تقدیر و طبیعت نقشی اساسی را در پاسخ کانتی برای این مشکل بازی می‌کند. کانت با فرض ایده پیش‌رفت از ما می‌خواهد که به همه تاریخ همچون یک کل نگاه کنیم (و نه به موضع خاصی که خود در آن هستیم). نگاه به کل تاریخ زمانی نتیجه بخش است که وقوع پیش‌رفت نوع بشر تضمین شده باشد. تضمین رخ دادن نهایی پیش‌رفت نوع بشر قرار است ما را متقاعد کند که در عمل انقلابی که در صورت پیروزی‌اش می‌تواند آزادی ما را در پی داشته باشد، شرکت نکنیم.

در اساس این اصل استعلایی علنی بودن است که باید بر همه اعمال سیاسی ما حکم براند و از جمله ما را از انقلاب هم نهی کند؛ اما خود این اصل قوه متقاعد کننده‌اش را از این باور می‌گیرد که "طبیعت" برقراری آزادی و صلح جاودان را تضمین می‌کند. و ما با داشتن این تضمین، برای ماکیاولی هم پاسخ داریم: کافی است ما عمل خود را به درستی و مطابق اصول اخلاقی انجام دهیم، طبیعت خود باقی کارها را درست می‌کند و

"عاقبت" شر را از میان برمی‌دارد.

به این ترتیب کانت برای برون رفتن از بن‌بست این مشکل متکی به دو فرض است: یکی اعتقاد به اصل پیش‌رفت است؛ اصلی که آن را زیر بنای هر عملی می‌داند که امید به بهبودی فرای بهبود وضع فرد در آن نهفته باشد. این جا همان‌جایی است که کانت "طبیعت" یا تقدیر را دست در کار کمک به برقراری صلح جاودان می‌داند. پیش‌فرض دوم، همان تلقی‌ای است که کانت نسبت به "ماهیت شر" دارد و آن را خود-ویرانگر می‌داند.

با چشم‌داشت این نکته می‌توان فهمید که چرا نزد ماکیاوولی قیام علیه شر تا این حد مهم است؛ چون او برخلاف کانت اعتقادی به ایده پیش‌رفت ندارد و بر عکس گمان می‌کند که همواره دست‌آورد "پیش‌رفت" و آزادی، در معرض خطر اضمحلالی است که در درجه نخست به واسطه فراموشی مردم رخ می‌دهد؛ فراموشی‌ای که به نوبه خود می‌تواند حاصل برخورداری از مزایای پیش‌رفت و آزادی باشد.

### نتیجه‌گیری: عاملیت سیاسی نزد کانت

کانت در رساله از سه گروه سخن می‌گوید: **حاکمان** و سیاستمداران که قدرت را در دست دارند و عموماً شروراند. تصویر کانت از "سیاست‌مدار" همانی است که از سه اصل عمل کن و عذر بخواه؛ آنچه کرده‌ای را انکار کن؛ و تفرقه بینداز و حکومت کن، پیروی می‌کند. با وجود این او در متن رساله فردریک قیصر وقت پروس، را استثنا می‌کند و از قول او نقل می‌کند که گفته است: "من بزرگ‌ترین خادم دولت هستم."

گروه دوم **اتباع، شهروندان، و محکومان** و در یک کلام کلیت مردم هستند. بر آن‌ها حکم‌رانده می‌شود، در جنگ شرکت می‌کنند، و تاوان‌ها را هم آن‌ها می‌پردازند. مردم همان سوژه نوعی "انسان‌ها در عمل" هستند. کانت، برای عوام مردم تفاوتی در توانایی درک اخلاقی با گروه‌های دیگر قایل نیست.



**گروه سوم فیلسوفان** هستند که کانت در رساله یک‌جا آن‌ها را در برابر سیاست مدار عملی می‌گذارد، و در جای دیگر هم از لزوم و فایده آزادی بیان‌شان دفاع می‌کند و می‌گوید که این آزادی به واضح شدن اصول سیاست و اخلاق کمک می‌کند (Kant, 1917, p.106).

این که کانت از فیلسوفان به تفکیک حرف زده به معنای این نیست که آن‌ها را در تمایزی اساسی با مردم قرار داده است و از این‌رو با افلاطون و ارسطو اختلافی آشکار دارد. برای افلاطون و ارسطو برتری فیلسوف امری مسلم است. فیلسوفان به‌عنوان کسانی که از حقیقت بهره‌برده‌اند به وضوح نسبت به دیگران امتیاز دارند. به یک تعبیر مسئله اساسی فلسفه سیاسی برای افلاطون و ارسطو این نیست که "مردم چگونه باید با هم زندگی کنند" بلکه این است که "فیلسوف چگونه می‌تواند با مردم زندگی کند". در بطن پرسش هر دو این‌ها از سیاست، تمثال سقراط همچون فیلسوفی که به‌دست مردم شهید شد به چشم می‌خورد، و مسئله سیاست برایشان در واقع این است که فیلسوف را چگونه از گزند مردم مصون دارند. می‌دانیم که افلاطون پاسخی عمیقاً رادیکال به این مسئله می‌دهد؛ برای این که فیلسوف و ارزش‌هایی که حامل آن است از آسیب نادانی مردم مصون باشد، و خود آن‌ها را هم از آسیب نادانی‌شان مصون نگه‌دارد باید حاکم مردم شود.

کانت در مقابل صراحتاً ایده فیلسوف شاه را رد می‌کند (Kant, 1917, p.160).<sup>۱</sup> به عوض کانت برای فیلسوف حق آزادی بیان می‌خواهد؛ و البته استدلال او برای ضرورت آزادی بیان فیلسوف، مانع از این نیست که چنین حقی همگانی باشد. با این حال همین برابری که کانت میان فیلسوف و مردم در نظر می‌گیرد، چنان که آرنه می‌گوید، به انحلال فلسفه سیاسی در نزد کانت انجامیده است؛ با از میان رفتن سلسله

---

۱. کانت در آن‌جا می‌گوید: "این که شاه باید تفلسف کند یا فیلسوف باید شاه شود، متوقع نیست. این‌ها اما مطلوب هم نیستند: زیرا قدرت داشتن به‌ناچار برای کاربست آزادانه عقل کشنده است."



مراتبی که میان فیلسوف و مردم در نظر گرفته می‌شد و فلسفه سیاسی در تاریخ خود بر پایه آن بالیده بود، دیگر مسئله حمایت از فیلسوف در مقابل مردم نیز باقی نمی‌ماند؛ مسئله‌ای که به زعم آرنهت مسئله اساسی سیاست نزد افلاطون و حتی ارسطو بوده است (Arendt, 1992, p.25).<sup>۱</sup>

از سوی دیگر دیدیم که کانت در رساله در مقیاس ملی و نیز بین‌المللی پشتیبان ساخت سیاسی جمهوری است. و در این ایده‌آل سیاسی، موقعیت "شهروند جهان" بودن را (با اصل میهمان‌نوازی و حق مالکیت ما بر همه زمین) برای همگان متحقق می‌بیند. شهروند جهان بودن، وضعیتی است که از لحاظ نظری بر برابری طبیعی انسان‌ها با یکدیگر مبتنی است.

کانت تحقق این وضعیت مبتنی بر برابری را تنها با حل مشکل میان سیاست و اخلاق ممکن می‌داند. اما راه حل رسیدن به وحدت میان اخلاق و سیاست چیست؟ چگونه "انسان‌های در عمل" باید به وحدتی در اراده‌هاشان (یا خواسته‌هاشان) برسند که معطوف به آرزوی صلح جاودان است؟

[برای رسیدن به این هدف] ما باید وحدت جمعی اراده‌های انسانی را داشته باشیم: همه باید همچون تنی واحد برای این شرایط جدید تصمیم بگیرند. راه حل این مشکل سخت در این است که جامعه مدنی باید همچون یک کل باشد. (Kant, 1917, p.160)

اما اراده‌های انسانی "انسان‌های در عمل"، در وضع نابرابری و تضاد منافع عینی که خواسته‌های متفاوتی را الزام می‌کند به وحدت نخواهند رسید، و جامعه مدنی هم همچون یک کل نخواهد شد. این صرفاً در حد تجویز یک هنجار سوژکتیو، در عین ندیده گرفتن وضعیت عینی‌ای است که آن هنجار قرار است در آن تغییر ایجاد کند.

کانت مسلماً یک‌سره به این وضعیت عینی بی‌اعتنا نیست:

۱. این به آن معنا نیست که تنها مبنای طرح پرسش از سیاست، نابرابری است. چنان که در ابتدای همین نوشته دیدیم پرسش از سیاست را می‌توان به این نحو طرح کرد که "چگونه باید با یکدیگر زندگی کنیم؟" و در این شیوه پرسیدن از سیاست، هیچ نابرابری‌ای لحاظ نشده است.

شایسته است که بر این سفسطه، اگر نه بر بی‌عدالتی‌ای که موجب می‌شود، نقطه پایانی گذاشته شود و هواداران گمراه قدرت‌مندان زمین را به این اعتراف واداریم که که ایشان نه به هواداری حق که به هوای قدرت است که سخن می‌گویند، و مایه و جهت خود را از ستایش قدرت می‌گیرند، و می‌پندارند که در این زمینه حق دارند به دیگران نیز دستور دهند. (Kant, 1917, p.174)

وقتی که کانت خود "قدرت‌مندان زمین" را مستقیم مخاطب قرار نمی‌دهد، بلکه "هواداران قدرت" را خطاب می‌کند بالقوه انکشاف مفهوم گروه‌های مشترک‌المنافع و نابرابر مردمان (کنش‌گران جمعی) را در نظر می‌گیرد. با این همه این مفهوم نزد کانت ناگشوده می‌ماند.

کانت اساساً راه حل را در همان "آشتی دادن اخلاق و فلسفه" می‌داند که به نظر او از اساس آشتی‌پذیرند. او در نهایت برای فایق آمدن بر موانع پیش روی یک سیاست اخلاقی و "به سازش رساندن فلسفه عمل با خود آن"، به این نتیجه می‌رسد که میان آن‌ها اولویتی قایل شود تا نزاع ظاهری‌شان را تصمیم‌پذیر کند:

برای این که فلسفه عملی را با خودش سازگار کنیم، باید درباره این مسئله تصمیم بگیریم: برای پرداختن به مسایل عقل عملی، باید از غایت همچون ابژه انتخاب آزاد که اصل موضوع آن است آغاز کنیم؛ یا از اصل صوری آن که صرفاً برپایه آزادی در روابط خارجی‌اش بنا شده شروع کنیم؟ این اصل از کدام می‌آید که می‌گوید: "چنان عمل کن که ماکسیم تو قانونی سراسری باشد، نتیجه عمل هر آن‌چه می‌خواهد باشد، باشد." (ibid)

کانت معتقد است که اصول حق با پرسش دوم سازگاراند پس باید آن را بی‌تردید اولویت داد. به گمان کانت عمل برپایه حق، عمل برپایه امر مطلق را الزام‌آور می‌کند. تنها زمانی می‌توانیم به نتیجه بیندیشیم که خود نتیجه، مانند صلح پایدار، وظیفه‌ای باشد که از اصول حق، یعنی از امر مطلق برآمده باشد. از این راه، در نهایت به اینجا می‌رسیم:



پیش از هر چیز به دنبال قلمرو عقل عملی محض و عمل درست بر پایه آن باش، و هدف کوشش تو، آن موهبت صلح پایدار، خود بر تو خواهد آمد. (ibid)

کانت البته خود می‌داند که این قول به کجا می‌انجامد: "بگذار عدالت اجرا شود، خواهی جهان فنا شود."<sup>۱</sup> با این همه می‌گوید که این عبارت به‌رغم "اندک گزافه‌ای" که در آن است درست است، ولی باز ترجیح می‌دهد آن را به گونه‌ای دیگر "ترجمه" کند (ibid): "بگذار عدالت بر جهان حکم براند، اگرچه همه تبهکاران به قعر زمین فرو روند"، که این البته معنای متفاوتی دارد. پرسشی که این مصادره کانتی برمی‌انگیزد این است که آیا تقلیل سیاست به اخلاق آن‌هم با مبنای کانتی و احاله عمل سیاسی به عمل بر مبنای امر مطلق، "عادلانۀ" است؟

کانت می‌گوید که باید هم در درون هر دولت و هم در روابط بین دولت‌ها همین شیوه سرلوحه عمل قرار بگیرد. این به معنای آن است که ماکسیم‌های سیاسی نباید از رفاهی که باید به آن رسید آغاز کنند و آن را سرلوحه خود قرار دهند، بلکه به آن‌چه "باید" انجام داد باید نگاه کنند (ibid).

کانت اصلاً این مسئله را لحاظ نمی‌کند که چگونه فاصله میان عمل به امر مطلق که یک مسئله کاملاً فردی است و ساخت سیاسی مورد نظر او را باید پر کرد؟ آیا زمانی به صلح جاودان می‌رسیم که "همگان" عمل بر اساس امر مطلق را سرلوحه عمل خود قرار دهند؟ آیا "طبیعت" هم باید در نهایت همین را تضمین کند؟ پرسش این است که دقیقاً کدام عامل و کنش‌گر سیاسی است که باید به امر مطلق عمل کند تا کار درست شود؟ اگر کانت بگوید "همگان"، آن‌گاه در برابر این مسئله قرار می‌گیرد که طبیعت چگونه تضمین می‌کند که همه چنین کنند؟ فقدان پاسخ به پرسش "چه کسی؟" در نزد کانت آشکار است.

کانت خود اشاره کرد که "قدرت‌مندان زمین" و "هواداران قدرت" حق را برای حفظ و توجیه قدرت دستاویز سفسطه خود می‌سازند. این به‌طور ضمنی یعنی این که

1. *Fiat Justitia Pereat Mundus*



ایشان مفهوم حق را دارند ولی از آن چنین استفاده‌ای می‌کنند.

پیداست که کانت سیاستی می‌خواهد که قدم از قدم بردارد، مگر این که اول دین خود را نسبت به اخلاق ادا کند. و به این منظور امر سیاسی را به امر اخلاقی احاله می‌کند. در حالی که این احاله فاصله میان عمل به امر مطلق و تحقق ساخت سیاسی مورد نظر او را نمی‌پوشاند.

مسئله اما، چنان که کانت قصد دارد به عنوان بدیل طرح خود پیش روی ما بگذارد و راه را بر هر نوع پاسخ دیگری ببندد، این نیست که سیاست **باید**، یا **می‌تواند** غیر اخلاقی باشد؛ مسئله این است که اخلاق کدام است. فرض کنیم که سیاست "باید اخلاقی باشد و باید بر مبنای حق بنا شده باشد." مشکل این جاست که کانت از تضاد سیاست و اخلاق در عمل، صرفاً به بازاندیشی در سیاست می‌رسد و جایی برای بازبینی "اخلاق" خود نمی‌بیند.

دیدیم که وقتی کانت حق انقلاب را نفی می‌کند، با اصول اخلاقی‌ای که بر اساس آن‌ها کوشید این حق را نفی کند در تضاد می‌افتد و به نحوی راه بقای شر را باز می‌گذارد. کانت که خود این ایراد را در ذهن دارد، در برابر به آرامش می‌خواند و صحبت از حرکت آرام به سوی هدف سیاسی درست می‌کند که در نهایت به تضمین طبیعت و تقدیر و مشیت متحقق خواهد شد؛ معنای تضمین طبیعت جز این نیست که "در نهایت" شر مرتفع خواهد شد حتی اگر ما فی‌الحال به وقوع آن رضایت دهیم؛ پس تضاد یا تناقضی در کار نیست. اما "آرامش" در این جا بلا موضوع است؛ از هیچ‌یک از مقدمات، حرکت آرام یا ناآرام بر نمی‌آید. این صرفاً توصل به ترفندی روان‌شناختی است؛ کانت در برابر این پرسش که چرا با اصرار می‌خواهد شری را از ترس رخ ندادن آنچه شر دیگری می‌داند، حفظ کند ما را دعوت به صبوری می‌کند، اما با این دعوت در واقع از ما می‌خواهد که در مقابل ضعف سیستم او صبوری به خرج دهیم، و عدم رضایتی را که از استدلال خود او برمی‌آید ناشی از ناآرامی در رسیدن به هدف سیاسی می‌نمایاند.



مشکل اما، در خود امر مطلق است. کانت می‌خواهد قلمرو "غایات" را به نحوی صریح از قلمرو "اصول" جدا کند و ما را برای اخلاقی ماندن سیاست‌مان کلاً به قلمرو اصول بفرستد. اما ادعای من این است که امر مطلق خود یک هسته اساساً غایت‌گرایانه دارد که چنین تفکیکی را از اصل نقض می‌کند.

به‌زعم کانت ما برای ساختن قانون اخلاقی، باید بینیم ما کسیم اخلاقی‌مان می‌تواند به امری سراسری تعمیم یابد یا نه. مثال مشهور کانت در *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق* را درباره "دروغ از سر ناچاری"، به یاد آوریم (کانت، ۱۳۶۹، ص. ۲۹). کانت می‌گوید ما نمی‌توانیم دروغ از سر مصلحت را قانونی اخلاقی بکنیم، چون به محض همه‌گیر شدن آن "دیگر کسی وعده‌ای به کسی نخواهد داد" و کسی وعده‌ای را باور نخواهد کرد و اگر "از روی شتابزدگی باور کنند معامله به‌مثل خواهند کرد" (همان). و در نهایت چنین ما کسیم (آیینی) نمی‌تواند قانون اخلاقی باشد، چون به محض این که به مثابه امری عام درآید به قول کانت "خود را از بین خواهد برد."

کانت این سنجش رد یا قبول یک ما کسیم به عنوان قانون اخلاقی را آشکارا با توسل به قلمرو غایات انجام می‌دهد؛ او هم در نهایت می‌آزماید که این ما کسیم اخلاقی در صورت عام شدن چه سرانجامی خواهد یافت. تنها تفاوت این است که کانت خود را از سنجش غایات اعمال منفرد می‌رهاند تا با سنجش پیامد عمومی شدن یک عمل در یک قلمرو غایات کلی‌تر درباره اخلاقی بودن یا نبودن آن قضاوت کند.

وقتی در رساله *صلح پایدار* کانت ادعا می‌کند که با طرح اصل استعلایی علنی بودن، گرهی بسیار سخت را گشوده، مشکل این‌گونه تحلیل آشکارتر می‌شود. یک‌بار دیگر استدلالی را که کانت در نفی حق انقلاب با توسل به اصل استعلایی علنی بودن آورد (بخش ۴ مقاله) به یاد آورید؛ کانت در آن‌جا نیز به‌رغم توسل به اصلی استعلایی، به‌وضوح استدلالی برپایه غایت می‌کند و به انقلابیون هشدار می‌دهد که حاکم می‌تواند به نحو توجیه‌پذیری آن‌ها را اعدام کند؛ و این درحالی است که اخلاقی بودن اصل عمل آن‌ها را در قیام علیه شر نادیده می‌گیرد و برای رفع شر، به طبیعت و ایده پیش

رفت توسل می‌جوید.

استدلال کانت در عرصه سیاست بیش‌تر آشکار می‌کند که او در پرداختن امر مطلق از رجوع به قلمرو غایات ناچار است. اما کانت این را نادیده می‌گیرد، چرا که می‌خواهد موقعیتی را که برای فرد تصویر کرده حفظ کند. "وجدان" همه افراد از نظر کانت باید قادر به صدور قوانین مطلق باشد. این اگرچه نوعی برابری‌نگری اساسی را در فلسفه او به ارمغان می‌آورد، اما در عین حال این حقیقت را می‌پوشاند که چون همان تشخیص امور مطلق هم منوط به تشخیص پیامدها است، تنها وجدان فرد کفایت معرفتی این امر را ندارد.

قلمرو غایات، قلمرو تحقق عینیاتی هستند که از عمل آدمیان بر می‌آیند. و این کنش‌ها نه یک‌سره فردی هستند و نه چنان که کانت در نظر نمی‌گیرد قابل پیش‌بینی (هر دو مثال بالا درباره دروغ و انقلاب نشان از تکیه کانت بر نوعی پیش‌بینی‌پذیری دارد که حدود و امکان آن را ترسیم نکرده است).

کانت با دادن نقشی یگانه به وجدان فرد برای تشخیص قانون عقل عملی، از پیش کنش‌گر جمعی را حذف کرده است. و حذف کنش‌گر جمعی، حذف سیاست است. این درست است که کانت با برداشتن تمایز کلاسیک میان فیلسوف و مردم گام بلندی برداشته است، اما باید گفت که کانت این تمایز را با همه تمایزات دیگر از میان برداشته است. جمع، بدون این که در آن افراد تمایزهای عینی داشته باشند ممکن نیست، و این نوع برابری‌نگری، پرسش از سیاست را نیز به معنای پرسش از زندگی جمعی ناممکن می‌کند.<sup>۱</sup>

احاله امر سیاسی به تشخیص وجدان فردی از سوی دیگر نادیده گرفتن تمایزات عینی/تاریخی هم هست. و این جایی برای کانت بیش‌تر دردسر ساز می‌شود که کانت

۱. به زبانی دیگر می‌توان گفت که در کانت دیالکتیک برابری-تفاوت-برابری کامل نیست؛ کانت

فقط ترنخست را دارد و در غیاب آنتی‌تر تفاوت در مرحله نظری، به سست‌تر نمی‌رسد.

می‌خواهد با توسل به نوعی ایده پیش‌رفت، تضمینی به دست بدهد که عمل به امر مطلق ما را به غایات جهان‌روای سیاسی مان هم می‌رساند و فی‌المثل صلح پایدار را متحقق می‌کند. درحالی که ایده پیش‌رفت بدون اعتنا به تاریخ عینی بی‌محتواست. نفی حق انقلاب در رساله صلح پایدار، به علاوه نقشی که کانت برای طبیعت در نظر می‌گیرد، مشکل سیاست کانت را آشکار می‌کند و از آن جا ما می‌توانیم به ایراد اساسی‌تر دیدگاه او در احاله سیاست به اخلاقی مبتنی بر امر مطلق نیز پی ببریم.

## منابع:

کانت، امانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.

جونز، گرت استدمن، ۱۳۸۰، "کانت انقلاب فرانسه و تعریف جمهوری"، در *ابداع جمهوری مدرن*، ویراسته بیانکاماریا فونتانا، ترجمه محمد علی موسوی فریدنی، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.

Arendt, Hannah. 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by Ronald Beiner, Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah. 1972. *On Violence*, in *Crises of the Republic*, Harvest Book.

Guyer, Paul. 2007, "The Possibility of Perpetual Peace", in *Kant's Seminar*, edited by Zia Movahed. Tehran: Iranian Institute of Philosophy. pp. 75-91.

Kant, Immanuel. 1795/1917. *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, trans. M. Campbell Smith, London: GEORGE ALLEN & UNWIN LTD.

Marx, Karl. 1842, "The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law", in the Supplement to the *Rheinische Zeitung* No. 221, August 9, 1842; "The Chapter on Marriage".

Münkler, Herfried. 27/5/2004, <[http://www.opendemocracy.net/faith-iraqwarphilosophy/article\\_1921.jsp](http://www.opendemocracy.net/faith-iraqwarphilosophy/article_1921.jsp)>

Scruton, Roger. 19/2/2004, <<http://jrichardstevens.com/articles/scruton-kant.pdf>>, also; <[http://www.opendemocracy.net/faith-iraqwarphilosophy/article\\_1749.jsp](http://www.opendemocracy.net/faith-iraqwarphilosophy/article_1749.jsp)>

