

On the Epistemological Foundation of Ethics

Reinhard Hesse¹

The question of truth in both practical and theoretical reason is raised. And attempts to ignore it have not been compelling and efficient. Human access to truth is a complex process which, as Kant observed, that in addition to sensory data are needed to concepts such as causality. And concepts did not derive from the human individual effort but are the results of human culture and collective work. So our efforts to attain to knowledge is dependent on other people, and therefore, to the common mentality. This means that the role of "discourse" in our knowledge of the world; in other words, knowledge is achieved in a process of dialogue. Naturally, this process has conditions and laws that arises in the logic of dialogue. This set of rules forms an ethics of knowledge that is that a formal system of reference for conflict resolution. This code is applicable not only in access to knowledge but it can be extended to the field of individual and collective human actions to solve problems of human. That is how human to avoid violence and war leads to dialogue as a promising process for resolving human problems.

Keywords: The question of truth , epistemological foundation , ethics

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. University of Education, Freiburg, (hesse@ph-freiburg.de)

Why do we have to know at all what is true and what is false?

Certainly not for “academic” reasons, but rather because we could not survive otherwise. If I do not know whether or not the mushroom I am about to eat is poisonous, I take the risk of dying for my ignorance. If I have erred in calculating the re-entry angle of a space capsule, it may be that the whole crew will pay for my error with their lives.

Of course, most situations in which the question of truth presents itself are not as dramatic as this. Most are in fact trivial and insignificant: will it rain or not; should I take an umbrella? How much fuel does the car consume that I would like to buy; can I afford it? And so on.

Does the question of truth arise only in connection with our knowledge of the world or also in connection with our actions within it?

In both cases. For, on the one hand, we must know: is it *true* that a space capsule re-entering the atmosphere at an angle of so many degrees and a speed of so many kilometers per hour heats up by so many degrees? On the other hand we must also know: is it *true* that it would be better if the heat shield around the capsule were twice as thick as it currently is – therefore, that it *should* be made thicker?

Thus, questions of truth appear in the realm in which we need to know *what is the case*, as well as in the realm in which we need to know what we *should or should not do*. We can call the first realm the realm of “theoretical reason” and the second, the realm of “practical reason”.

Can't we simply put aside the question of truth?

One can try, certainly. Already in ancient Greece, some philosophers had asserted that there is no truth, that everything is deception and lies, that truth is at best only “relative”. In our own time, too, there are people who defend this position; it is in fact fashionable - which is quite astonishing, for the counter-argument is obvious: If the proposition “there is no truth” means anything at all (and is not simply meaningless grumbling), then it means: “The proposition ‘there is no truth’ is true”. It is clear that, as soon as we take the utterance seriously, it turns out to be self-contradictory. If we don't take it seriously, then there is no point in wasting our time with it.

But what is wrong with inconsistency? Don't we sometimes say of a deceased person, in sympathy and even with a bit of admiration, "Even in his contradictions he was great"?

We say this because we sometimes find human failings endearing (so long as they are not too serious). We also know of our own individual weaknesses and tend to turn a blind eye to them. It makes our life a little easier. But if we were seriously to accept inconsistency, we would be forced to accept also its opposite, the *refusal* of inconsistency; and second, in a serious circumstance, we would not need much time to decide on which side of this argument we stand. Suppose we are, for example, running a construction company and would like to know from the engineer who has constructed our newest bridge whether it can carry the expected loads. Suppose he answers "Yes and no". We would surely respond, taken aback or angry, that this is a contradiction, and if he were to insist further on his answer (perhaps invoking the principle of inconsistency) we would send him to get his walking papers, or perhaps to a psychiatrist to check his head.

In the realm of "practical reason", it may be true that we should not let our actions be steered by our natural instincts alone.

But what is the function of the natural senses in the realm of "theoretical reason"? Don't we have to admit that, without our natural SENSES, we would not be able to recognize anything or, in any case, that we would not get very far in our search for knowledge?

Indeed, if someone had no senses *at all* – how would he perceive anything? On the other hand, the "impressions" that reach us via our senses do not already have the quality of knowledge, certainly not in a manner that is reliable. Reliable knowledge is obtained only by actively undertaking one more step: the processing of these impressions by means of "modalities of perception" ("Anschauungsformen", as Kant said) like time, substance and cause, and by means of "concepts" ("Begriffe") like nature, alive, plant, dog etc. - which we have learned through discourse. Humankind has elaborated these "modalities of perception" and "concepts" during the course of its history, and we as individuals have learned them through discourse with our fellow human beings. In this sense, reliable knowledge presupposes co-subjectivity.

As mere sensory data, sensual impressions are not yet registered or assimilated – they are simply there. The registering and assimilating is the result of an act of reason. The fact that our senses transmit to us the impression of "something" is only possible because the idea of "something" exists in our reason. The notion that our sense data

has to do with things that are “there” is something that our reason provides; it is not in the data itself. Our ability to perceive objects in *space*, that is, as three-dimensional, depends on our having a concept of space. We perceive sequences of events as such only because we can organize our disconnected impressions according to an idea of *time* – again, this organization is not present in the sense data itself. Further, when we ascertain causal connections between events that we perceive in space and time, these connections are not immanently present in the sense data itself; for this we require the “modality of perception” called “causation”.

When we look at a geometrical drawing of, say, a pyramid or a cube, we sometimes notice that it takes a while to “figure out” what it is that the lines represent, for example, a pyramid with the apex at the top or pointing downwards. “Ah, that’s how you have to see it!” we say then. But we’ve been “seeing” it all along or at least receiving sense impressions from it; it’s just that our visual impressions were not yet processed by our reasoning.

In what respect does this have to do with co-subjectivity, as mentioned above?

At least in two respects:

Firstly, those concepts and categories we use to integrate sense impressions into our understanding are available to us because we have worked them out not on our own, as isolated individuals, but discursively, that is, with the help of our fellow creatures. The development of concepts which enable us to apprehend reality and thereby obtain knowledge is an important cultural accomplishment. Another such accomplishment is the use of the so-called logical particles (such as: and, or, if - then, all, none). These, too, are not simply innate to us but must be worked out and learnt discursively. Language, however, always implies the existence of a fellow human being, in the sense of a co-subject of recognition. By virtue of their participation in the construction of those concepts that make knowledge possible for us, our fellow human beings are inescapably involved in every process of recognition (“Erkenntnis”), even in those that seem to be solitary.

42

Secondly, our efforts to attain knowledge are dependent, in a rather ‘external’ sense, on our fellow creatures in that we depend on their suggestions and criticisms. We make errors, and besides, the intellectual capacity of any one person is limited. In both cases, we depend on help from others. The criticisms another might make of things I consider to be true can show me where I have gone wrong. His suggestions might draw my attention to any oversights.

Could it not well be that all recognition only takes place in the consciousness of the individual, that there is no world around him, but rather that it is all just an illusion?

This, like the previous question (“Can’t we simply put aside the claim to truth?”) is merely a “paper doubt” (a doubt which is not meant genuinely), as the American philosopher Peirce would have said. This sort of objection is familiar to us by now, and the reply is the same: First, the objection falls into its own trap, for if everything is imagined, then so is this objection – which of course was not meant. Second, suppose we should in fact call the world and everything in it “imagined”, this would change nothing, except the amount of verbiage used to describe the world. Third, we could again go to the bank with any advocate of this idea and wait for his reaction when the teller advises him that he is only imagining the deposit of his salary into his account yesterday.

So in attempting to discover the facts of the world around us, we are (if this attempt is more than rudimentary) dependent on our fellow human beings?

Yes. Even in posing the most simple question, like “Is this mushroom poisonous?”, we transcend our subjectivity in various ways: We turn to someone else (from whom we hope to obtain the knowledge that we ourselves lack), and in doing so, we use the medium of language, which we have acquired through a long process of communication with other human beings.

Does every question really have to be “serious”?

Of course not. We can also ask questions playfully, only pretending to search for an answer, and so on. Yet even these playful questions are comprehensible as such – that is, as “playful” and not “serious” – only when we first understand what we mean by “serious”. One has to be able to say seriously, “Believe me, I didn’t mean to ask this question seriously”. Or, said the other way round, we need to seriously be aware of what we mean when we use the word “playful”.

When we ask a question we exercise an ability that is part of our makeup as rational beings. Why the world, our life and our reason (and therefore this capability of asking questions) should exist – this is something we don’t know. In asking “Why?”, however, we are referred to the categories of world, life, reason (and with it freedom) as inevitabilities, which we implicitly recognize in the very act of questioning. Such questions about implicit preconditions, in other words, the reflections about “requirements for the possibility of...”, are what Kant called “transcendental”.

In this light we can say: *Transcendental reflection is the pragmatic answer (always implicit in any speech act) to the three above mentioned fundamental questions about existence (of world, life and reason) that have no substantive answers.*

Let's return to the question of unavoidable inter-subjectivity. How can we more concretely recognize this inter-subjectivity, which is contained in every simple question? What sort of relationship do I enter into when I ask someone a seriously meant question?

By asking a question, I implicitly recognize a) the existence of certain anthropological givens and, at the same time, b) the validity of certain rules of speech acts in the sense of mutually accepted rights and duties.

Such anthropological givens (a) which I necessarily accept in asking a question are, for example, that,

I *need* a partner in discourse because I don't myself know the answer, or at least don't know it for sure;

my partner in discourse is a being whom I assume to be capable of answering me (hence, that he or she is to this extent rational); and,

He or she can understand me, that is, realizes that he or she is being addressed with a question.

With every question I ask, I necessarily accept (b) basic shared discourse-related responsibilities, for example with respect to:

1. *Choice of words*: There are certain *rules* governing the use of words which I agree to follow and which I expect to be followed by my partner in discourse;
2. *Sincerity*: The question I pose is meant sincerely and I expect that my partner will answer me with similar sincerity. This also means that he will tell me when he actually knows no answer, has only a partial one, or has doubts about it;
3. *Trans-subjective openness*: When my partner can only give an unsatisfactory answer or no answer at all to my question, I can expect that he will help me find *someone* who can answer it, since he understands that he, as an individual, must put himself second in the pursuit of truth; in other words, that every question posed

seriously is in fact addressed not specifically to him, but to *every* rational being and thus is meant to be virtually universalistic.

4. *Justification*: I can expect that my partner answers not only with a statement, but that he is prepared to tell me *why* he thinks this statement is the correct answer.

5. *Argumentative discourse*: I can expect my discursive partner not only to give me the justifications for his answer, but also to be willing to respond to objections that I may present; in other words, to be willing to enter into an argumentative dialogue with me, one in which justifications and counter-justifications are weighed against one another.

6. *Rules of argumentation*: Such a dialogue is only possible in the framework of certain rules of logic, and the participants must agree to adhere to these.

7. *Openness to revision*: When new information is received which has the potential to affect the outcome of the argument, the participants must be willing to take this into account and, if applicable, to revise any conclusions they had previously come to.

8. *Aiming toward consensus*: When no new argumentative information remains to be presented and the dialogue thus appears to be at an end, both participants agree to regard the result of the dialogue to this point as the (possibly preliminary) answer to their posed question – this result is the truth of the matter as they have so far been able to determine.

Are there any more anthropological givens or responsibilities of communication that we might add to this list?

Possibly - others might be identified.

Would it not be very important to reconstruct methodologically such rules of dialogue, starting from the simplest speech acts and proceeding to elaborate linguistic structures, in order to make clear to us the mutual rights and duties that they entail?

Yes. Indeed, Wilhelm Kamlah and Paul Lorenzen, the founders of the so-called Erlangen School, attempted this in their "Logical Propaedeutics" (1967), both for "theoretical" propositions (those that describe facts) and for "practical" propositions (those that say what should be done). However, Kamlah and Lorenzen were not

aware of the transcendental-pragmatic presuppositions described above. Their approach was: *If* people want to talk to one another reasonably, then they can do this by following a certain set of rules, namely that which was described in "Logical Propaedeutics". They had not yet recognized that the posing of seriously meant questions (implicit in the *conditio humana*) necessarily entails a mutual acceptance of a set of rules.

Could we describe this "set of rules" as a kind of "minimal ethics"?

We might well do so. However, this form of ethics is not really so "minimal"! We shall later examine the practical and political consequences which would surely follow if we were to genuinely fulfill the requirements posed for an undistorted dialogue in search of truth.

Can we summarize the important points?

Yes:

1. As human beings, we are existentially dependent on our willingness and ability to ask serious questions.
2. In asking a simple, seriously meant question, we implicitly accept the universal validity of fundamental rules.
3. In this respect we humans are all equal. "Equal" here means that we, as potential dialogue partners, have the same rights and duties.

Is it possible to derive from these merely formal rules any substantive conclusions concerning our actions in concrete situations?

No, we cannot *derive* anything substantive *from* them, but we can *work with* these formal rules by applying them to concrete situations. That is what they are there for.

Take as an example the question as to whether the sale of cigarettes to minors below a certain age should be forbidden. This question cannot be answered by someone whose sole function is to ensure that the formal rules of argumentative dialogue are being respected. If he were to play a part in this discussion, he would in addition require the relevant knowledge and expertise.

As a side note: To characterize the rules as "merely" formal is misleading. The rules are not "merely" formal in the lacking sense; rather, they have the *virtue* of being "merely", that is, purely, formal.

And why should that be an advantage?

If we were to consider values as the basis of ethics, and if those values were to conflict with one another (for example, in the case of different views about whether one or the other substantive proposition or value can or should or must be seen as most relevant), then these conflicts would not be resolvable except by recourse to supposedly higher values or propositions, which again could stand in conflict with one another or even lead to the use of violence. Violence is in fact the "procedure" by means of which such substantive conflicts are often resolved. In the case of a conflict between states which each defend conflicting values, war becomes the "procedure" of resolution. In an age in which weapons of mass destruction and global environmental threats are spreading, war is not an option we can afford. The resort to war is now coupled with a risk unknown in earlier times; an unrestrained modern war, fought with all military means available, would eradicate the human race, or leave little of it left.

The search for non-military means of resolving conflicts is thus an existential necessity. The Charter of the United Nations recognizes this necessity in its general prohibition of war. It allows wars only when legitimated by the Security Council or in cases of immediate self-defense (and in this case, authorization by the Security Council must be obtained after the fact).

In the Security Council meetings no shooting takes place, only talking, and the talking adheres to a predefined, commonly agreed upon formal procedure.

Will mankind succeed in solving its conflicts in a way that does not bring about its complete or near destruction?

When we consider the degree of stupidity, ideology and other forms of unreason rampant in human society, as well as our aggressiveness and short-sightedness, the prognosis can't be good.

Then there is nothing to hope for?

There are indeed grounds for hope, and it is in these that we must put all of our efforts, on all fronts, and not let ourselves be deterred by setbacks!

A large part of humanity and even heads of state have understood that they will only cause future catastrophes and possibly even their own demise if they take no decisive action against existing risks. This insight is due less to high-minded moral principles than to the sober reckoning of long-term self-interest. But even that is better than no insight at all!

In the United Nations and its subordinate organizations, states have created a most important global institution, in which they can resolve their conflicts within the framework of formal procedures; at least, they can attempt to do so. In more than a few cases, indeed in very important and life-endangering cases, conflicts have in fact been settled in this manner. It is important to pursue this path further!

Another ground for hope is the fact that multilateral agreements among states have been put in place (outside the UN), meant to mitigate or eliminate global environmental and military threats.

Finally, a third ground for hope can be seen in the measures taken independently by a state to contribute to the attainment of these same global goals.

We have seen that, strictly taken, truth can only be found in an ideal communicative situation of the sort indicated above. But where in the world can such a situation exist? Is that not merely a well-intentioned utopia?

In the first place, it cannot be a utopia because truth *cannot* be found in any other way. U-topia means "no place". As is evidenced by the immense and ever growing collection of knowledge we have available today, there must be *some* "place" where it is possible to obtain knowledge.

This place is "anticipation". In our truth-seeking dialogues, we act as if we were already in the "ideal communicative situation"; we anticipate, in particular, possible counter-arguments that, theoretically, could come from any rational being.

This anticipation usually works in everyday life. Yet, one never knows whether or not a counter-argument or further relevant information might still exist in the mind of someone else who was not able to express it (either because he had been hindered, by means of power, or because he simply did not trust the worth of his own opinions). Considering this last point, it is evident that even if, in a thought-experiment, we were to imagine that all restraints were eliminated and an ideal society free from domination, with equality, freedom and solidarity for all, were fully realized, we would still find it impossible in practice to verify that all possible counter-arguments have been taken into consideration. In other words, even in the best of all possible worlds, anticipation would still be necessary. And it is all the more necessary in a human world-society permeated to such a great degree by power structures as ours!

Returning to Kant and his subjectivist, pre-dialogical concept of reason: What are the consequences of this concept having been conceived without reference to

the necessity of such a utopian counter-factual anticipation of an ideal communicative situation?

Reason is for Kant a mental capability of the *individual*. And the Enlightenment is a call, a hope, an appeal to individuals. *Sapere aude!* – Dare to know! If the world is to become more reasonable, this appeal must be heard and followed by individuals throughout the world.

All the same, Kant entertains no illusions about the prospects of this appeal. Further progressions, even significant ones, are conceivable for him. Working toward this end is what gives meaning to life. But that the *world* will in fact fully submit to reason – for him this idea is naive. "From such crooked wood as that which man is made of, nothing straight can be fashioned," he wrote. What remains is a "regulative idea", a postulate that can never be fully realized. The fact that we have the courage, in our own finite lives, to invest our efforts into attaining a meaning which is ultimately beyond our grasp; to entrust one's own, limited span to an infinity that lies beyond one's own horizon – in this he sees something religious. More precisely, for him it is this which will remain of religion if it seeks a place "within the limits of reason alone" (as explained in his book of this title). The Kantian concept of religion is in any case not bound to any transcendent world; it does not create any bridges to a world beyond. It rather establishes, on the basis of the logic of reason, a connection to the unattainable, utopian *aim* of reasoned activity in this world.

What now is special about Kant and how does his answer differ from that of the empiricist Enlightenment?

Kant's outstanding contribution to the history of philosophy is the step from *heteronomy* to *autonomy*. It is no longer the eternal truths of Plato (existing independently of humans), no longer the timeless God of Christianity (existing independently of humans), no longer the empiricist's equally timeless and eternal natural world (existing independently of humans) that guides us. For Kant, man is autonomous; there is no external guide. Outside his own self there is no authority to which he could turn for orientation. He is left to his own devices; only he himself can find and judge the proper direction for his life, the criteria for true and false, good and bad.

What motivates Kant to conceive of man as autonomous? And what, according to him, can protect him from error? In other words: what compels us to accept that we must work out, for ourselves, what the world is like (find out what is the

case) and what we should do in it? Furthermore, what protects us from making mistakes while doing so?

Regarding the first part of this question (about autonomy), Kant gives a convincing answer; regarding the second (about protection from error) he does not. That answer will only be given later, by the philosophy of language of our time.

Kant's answer to the first part of the question is: That which forces us to understand ourselves as autonomous beings in the world is the inescapability of our reflection upon the possibility of knowledge, the so-called transcendental reflection. We cannot get beyond our understanding of the conditions of possibility of knowledge.

The activity of reason and the data provided by the senses belong together in the process of achieving knowledge: "Concepts without experience are empty; experience without concepts is blind", says Kant.

This autonomous achievement *is* (whether the human being is conscious of it or not) the condition for the possibility of knowledge. "The world" would not "exist" if the activities of human reason could not generate the concepts through which the world must initially be constructed (as "existent").

This is the 'Copernican Revolution' of epistemology - it is no longer the case that the world exists, waiting to be perceived by us. Rather, the world "exists" precisely in the way and to the extent that we perceive it. "Existence" is a concept generated by human reason, something that does not occur in the world (outside a human understanding of it). "Until now, it was assumed that our knowledge must be oriented to objects. ... Let us attempt ... for once to see if we would not make more progress in the tasks set by metaphysics by assuming that the objects have to orient themselves to our modes of understanding ...". These now famous, provocative sentences of Kant in the *Critique of Pure Reason* (Second Edition, XVI) should, of course, not be misunderstood as saying that the world would cease to exist if humankind should cease to exist. Kant merely points out (though certainly with provocative exaggeration that invites misunderstanding) that, whether or not the world exists for *us*, its existence is dependent on our perceiving it.

To what extent is the transcendental epistemology of Kant, as indicated above, inadequate?

Kant imagined the process of attaining knowledge as a product of the individual's solitary activity of reason.

He did not yet see that the achievement of knowledge by human beings (for example, the working out of the concepts necessary to construct our world) always

takes place in the medium of language; thus, that it always presupposes language, communication and learning with and from other individuals.

How does Kant succeed in arriving at a formal universalist ethics from a subject-oriented epistemology?

He doesn't! Just as he fails to construct what he calls the "fact of reason" intersubjectively, simply positing it as something inherent in the individual, so too does he simply posit the terms "you" and "we" implied in the categorical imperative ("Act only according to that maxim whereby you can, at the same time, will that it should become a universal law! " ; that is, so that *we* all can adopt it!), as if they arose from the operations of reason within the isolated subject. This would be true only if Kant had seen, right from the start, the necessity of incorporating the terms "you" and "we" in the process of attaining knowledge (as these terms are involved even in the act of asking a simple question).

Can Kant's ethics be applied in practice? What about the critique of his moral rigorism?

For Kant, ethical maxims have unconditional (categorical) value. The maxim "Don't tell lies!" is valid at all times, without exception - even when, by telling the truth, we might deliver an innocent to his death. The consequences are irrelevant.

"Good" can solely be understood as good *will*, expressed in a maxim. For Kant, maxims arise from purely theoretical operations of thought, carried out by the individual. If the world will perish as a consequence of following such maxims, then so be it; it is our *duty* to follow them. In the end, this means: "Fiat justitia, pereat mundus" - "Justice be done, even if the world shall perish".

Why did Kant insist on this position?

If he had not understood his ethics in purely categorical terms (in other words, if he had recognized that conditions exist under which exceptions from an otherwise morally good rule, such as "Don't tell lies!", can be justified), he would have had to give up his subjectivist foundation. However, he did not have an alternative based in dialogue. He would have needed to abandon his categorical approach, because exceptions are unforeseeable (not calculable). They arise in the unpredictable course of history. As justifiable exceptions, they can be invoked only by our co-subjects, by those living in the relevant circumstances. In any case, a solitary subject like Kant in Königsberg cannot be the judge.

If exceptions arising out of a specific situation are admitted, how can we prevent ethics from, so to speak, sinking in a sea of exceptions? In other words, how do we justify, or not justify, exceptions?

This is certainly the crucial question for the implementation of ethics.

I think the solution is not difficult to find. Kant has spoken about the “faculty of judgment” – “Urteilkraft” – which allows us to assess the specific situation we are in and identify the maxim applicable (in a categorical way) to this situation. We now only have to contribute a new task to the same “faculty of judgment”: that is, to find out if an exception from that maxim should be made. But how can this be done in a morally acceptable way? If, for example, in a given situation, a man asks me to hide him in my house because he is being pursued by a mob that falsely accuses him of having committed a crime, I of course will fulfill his wish, following the moral maxim “Help innocent people!” After some time, the mob arrives at my house and I am asked if I know the hideout of that man. Kant would answer: “Yes, he is in my house”, following the moral maxim “Don’t lie!” A possible consequence of this telling the truth can be the killing of the innocent man. Under these circumstances the (new, additional) task of the “faculty of judgment“ would be to first of all assess whether that mob really is willing to harm or even kill the man if I betray his hideout, or whether the pursuit is more likely to end with some heated words and an eventual resolution of the misunderstanding. In the first case I might feel obliged to lie to the mob, in the second I would tell them the truth.

What could be the justification for my breaking the otherwise correct moral maxim “Don’t lie!” in the first case? Is there any at all? Kant did not think there was any. Along with his many critics, I in fact think that there is.

The respective argumentation (justifying the exception) can be formulated along the following scheme:

First, we would name the conflicting maxims. In our case: “Don’t lie!” and “Help innocent people!”

Second, we would assess the likely outcomes if we follow this or that maxim: security for the pursued, or his possible lynching.

Third, we would assess the respective results morally: is the lynching of an innocent person a price we should accept for our categorical abiding by a maxim? Especially: is there no alternative morally more acceptable than sacrificing an innocent human being on the altar of our moral purity?

In the case described above, this could, for example, mean: I deceive the pursuers, saving the life of the innocent man and then accuse the pursuers (of attempted murder), as well as the pursued (for the deed for which he was being pursued). My prevailing maxim might then be formulated as: "Make an exception to the maxim against lying if doing so averts a great misdeed, and at the same time preserves the possibility of resolving the conflict within the norms of justice".

There can be no doubt that a trial, with its possibility of self-defense, represents a more adequate solution for rational beings than a vengeful murder, brought about by a truthful reply to the pursuers.

That may be fine in theory, but how about in practice?

Carrying out the deliberations described above presupposes not only the *desire* to find the best solution but also a *faculty of judgment* adequate to the task. In practice, both mostly do not exist to the degree we would require. Otherwise, we would find ourselves living in a better world. That our world is nevertheless not simply a "hell on earth", is something we owe to the fact that, within our often irrational human history, we can at the same time see the gradual unfolding and realization of reason, and with it, the progressive development of the faculty of judgment in everyday life.

How does Kant's answer differ from that of Hobbes?

Kant sees war as the *natural* state of affairs. This he shares with Hobbes, who sees man as a wolf, as a part of nature.

Hobbes' solution changes nothing in this respect. The wolves in human clothes remain wolves, even after founding a state; they agree to this in order to prevent themselves from devouring each other, so that they may continue to live as wolves. Kant, however, seeks to overcome the state of nature. Put better, in contrast to Hobbes, he recognizes that man is *more* than a part of nature. To settle conflicts by force is to do so as an animal, exactly as occurs in wild nature. Man is not realized as a *human* being when he acts in this way, he instead turns himself into an animal.

For Kant, too, the state is founded on a contract. This contract, however, is made possible only because man is *not* an animal; his ability to make ethical judgments is the necessary condition upon which the contract is made. Contrary to Hobbes, Kant has seen that the allegedly moral-free Hobbesian state presupposes the acceptance of

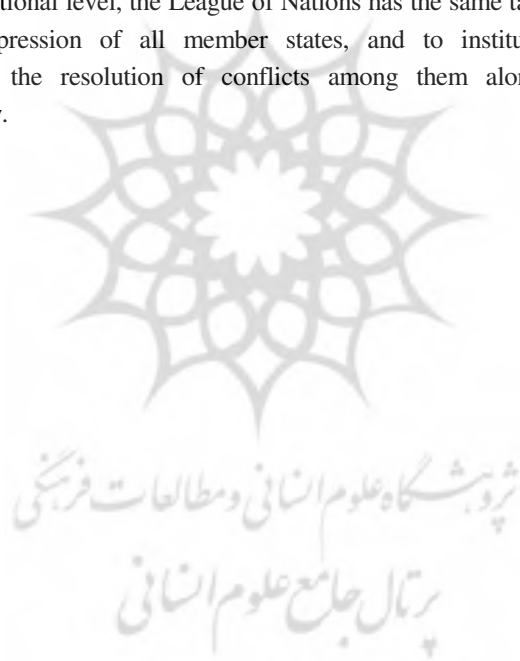
the moral maxim by the participating human beings that promises (like the promise to accept the Leviathanstate as a high authority in cases of conflict with fellow human beings) should be kept, even in cases when it is more advantageous for an individual to make an exception from it.

What is the political-philosophical answer of Kant - in contrast to Hobbes - to the gradual dissolution of traditional, religiously founded universalistic authorities in post-Enlightenment Europe?

They are replaced by an *enlightened public* within each state (including the relevant institutions) and a “*League of Nations*” between the states.

The state's task and even *raison d'être* is to secure the external conditions necessary for the unfolding and realization of reason. Foremost among these are freedom of expression and the adherence to fixed rules (those of a system of justice) in the resolution of conflicts.

On the international level, the League of Nations has the same task: to ensure the freedom of expression of all member states, and to institute a rule-based mechanism for the resolution of conflicts among them along the lines of international law.



درباره بنیان معرفت شناختی اخلاق

راینهارد هسه*

مترجم: محمد کیوانفر

چکیده

مسئله حقیقت هم در قلمرو عقل نظری و هم در حوزه عقل عملی قابل طرح است. و تلاش‌هایی که برای نادیده گرفتن آن شده نه قانع کننده بوده است و نه مفید. دستیابی انسان به شناخت حقیقت فرایند پیچیده‌ای دارد - که همان طور که کانت تصریح کرده است - در آن علاوه بر داده‌های حسی، به مفاهیم - مثل علیت - هم نیاز است. و مفاهیم برآمده از کوشش فردی انسان‌ها نیست بلکه دستاوردی فرهنگی و حاصل کار جمعی انسان‌هاست. پس تلاش‌های ما برای رسیدن به معرفت به دیگر انسان‌ها و به تعبیر دیگر به یک نوع ذهنیت مشترک و بینابینی وابسته است. این یعنی نقش مهم «گفتار» در کسب معرفت ما از جهان؛ به تعبیر دیگر معرفت از طریق یک فرایند گفت‌وگویی به دست می‌آید. طبعاً این فرایند شرایط و استلزامات و قوانینی دارد که در منطق گفت و گو مطرح می‌شود. مجموعه این قوانین شکل دهنده یک اخلاق معرفتی است که یک نظام صوری مرجع برای حل تعارض‌ها و نزاع‌هاست. این نظام نه تنها در حوزه کسب معرفت قابل اعمال است بلکه می‌توان آن را به حوزه عمل فردی و جمعی انسانی تعمیم داد و برای حل معضلات بشری از آن استفاده کرد. این گونه است که بشر برای پرهیز از خشونت و جنگ به گفت‌وگو به عنوان فرایندی امیدبخش برای حل و فصل معضلات بشری رهنمون می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حقیقت، معرفت، معرفت‌شناسی، اخلاق.

اساساً چرا لازم است بدانیم چه چیزی صادق و چه چیزی کاذب است؟

مسلماً به دلایل «آکادمیک» نیست، بلکه به این دلیل است که جز از این راه نمی توانیم بقایایی داشته باشیم. اگر من ندانم که آیا قارچی که می خواهم بخورم سمی است یا نه، بر اثر این ناآگاهی خود را در معرض خطر قرار داده‌ام. اگر من در محاسبه زاویه فرود سفینه فضایی اشتباه کنم کل خدمه سفینه هزینه اشتباه من را با از دست دادن زندگی شان می دهند. البته بیشتر موقعیت‌هایی که در آن پرسش از حقیقت یا صدق مطرح می شود به صورت ماجراجویانه‌ای که در دو مثال بالا توصیف شد، نیست. بیشتر موارد پیش پا افتاده و غیر مهم است: اینکه باران می بارد یا نه؛ چترم را بردارم یا نه؟ مصرف بنزین ماشینی که می خواهم بخرم چقدر است؟ و از این دست سوالات.

پرسش: آیا پرسش از حقیقت صرفاً در ارتباط با معرفت ما نسبت به جهان مطرح می شود یا در ارتباط با اعمالی که در جهان انجام می دهیم نیز می تواند مطرح شود؟

پاسخ: در هر دو مورد. زیرا از یک سو، ما باید بدانیم که آیا درست است که اگر یک سفینه فضایی با زاویه منفرجه و سرعت بالا به جو بازگشت کند احتمال آتش گرفتنش زیاد است؟ و از سوی دیگر همچنین باید بدانیم که آیا این درست است که بهتر است ضخامت سپر حرارتی سفینه دو برابر میزان فعلی اش باشد؟ بنابراین، آیا باید آن را ضخیم تر ساخت؟ از این رو، پرسش‌های مربوط به حقیقت در جایی مطرح می شود که ما نیاز داریم بدانیم حقیقت چیست؟ همان طور که در جایی که لازم است بدانیم چه باید یا نباید بکنیم نیز مطرح می شود. می توان قلمرو اول را قلمرو «عقل نظری» و دومی را «قلمرو عقل عملی» نامید.

آیا نمی توان مسئله حقیقت را کنار گذاشت؟

مسلماً می توان در این باره تلاش کرد. پیش از این در یونان باستان برخی از فلاسفه بیان کردند که اساساً حقیقتی وجود ندارد، یعنی همه چیز دروغ و فریب است و در بهترین

حالت، حقیقت «نسبی» است. در روزگار ما نیز هستند کسانی که از این موضع دفاع می‌کنند. در واقع این موضعی مُد روز و از سوی دیگر کاملاً حیرت‌انگیز است. زیرا برهان مخالف این دیدگاه نیز واضح است: اگر این گزاره که «حقیقتی وجود ندارد» به این معنی باشد که اصلاً هیچ چیزی حقیقت ندارد، معنایش این خواهد بود که: «این گزاره که حقیقتی وجود ندارد درست است». اگر این عبارت را جدی بگیریم روشن است که خودمتناقض است. اگر هم آن را جدی نگیریم پس نباید وقت‌مان را برایش تلف کنیم.

اما ناسازگازی و عدم انسجام چه ایرادی دارد؟ آیا گاه نمی‌شود که ما با همدلی از افراد فوت شده صحبت می‌کنیم یا حتی گاه با ستایش چنین می‌گوییم «او حتی در تناقضاتش هم بزرگ بود»؟

این را می‌گوییم، زیرا اولاً گاه از نظر ما نقص‌های انسانی (مادام که آنها را چندان جدی نگیریم) جذاب است. همچنین از ضعف‌های فردی مان آگاهییم و معمولاً تمایل به نادیده گرفتن آنها داریم. به این صورت، زندگی آسان‌تر است. اما اگر در پذیرش ناسازگاری جدی باشیم آنگاه مجبوریم که دیدگاه مقابل، یعنی انکار ناسازگاری، را هم بپذیریم. و دوم اینکه، در شرایط جدی لازم نیست که وقت زیادی برای این بگذاریم که تصمیم بگیریم در کدام سمت این استدلال بایستیم. برای مثال فرض کنید که در یک کمپانی ساختمانی حضور داریم و دوست داریم بدانیم و از مهندسی که دارد پل تازه را می‌سازد می‌پرسیم آیا این پل می‌تواند بار ترافیکی را تحمل کند؟ فرض کنید مهندس بگوید: «بله و خیر». در برابر چنین پاسخی، ما مطمئن یا عصبانی می‌شویم یا اینکه به او بی‌توجهی می‌کنیم، چرا که سخنش متناقض است. و اگر او بر پاسخش اصرار کند یا اخراجش می‌کنیم یا پیش روانشناس می‌فرستیمش تا سلامت روانی‌اش را بررسی کند.

در قلمرو عقل عملی ممکن است درست باشد که ما نباید بگذاریم اعمال مان صرفاً توسط غرایز هدایت شود.

کارکرد حواس طبیعی در قلمرو عقل نظری چیست؟ آیا ما نباید بپذیریم که بدون حواس طبیعی ما قادر به تشخیص چیزی نیستیم یا اینکه به هر حال بدون آنها نمی‌توان در جستجوی حقیقت چندان پیش رفت؟

در واقع، اگر کسی اصلاً هیچ حسی نداشته باشد - چگونه می‌تواند چیزی را درک کند؟ از دیگر سو، «تأثرات»^۱ که از طریق حواس به ما می‌رسد پیشتر دارای کیفیت معرفتی آن گونه که بتوان به آنها اعتماد کرد، نیست. معرفت قابل اعتماد^۲ فقط با برداشتن یک گام دیگر به دست می‌آید: یعنی با پردازش این تأثرات به کمک «صورت‌های شهود» (به تعبیر کانت “Anschauungsformen”) مثل زمان، جوهر و علیت^۳ و به کمک مفاهیم مثل طبیعت، زنده، گیاه، سنگ و... که از طریق گفتار^۴ آنها را می‌آموزیم. نوع بشر صورت‌های شهود و مفاهیم را در طول تاریخ بسط داده است و ما افراد از طریق گفتار با دیگر هم‌نوعان آنها را می‌آموزیم. به این معنا معرفت قابل اعتماد یک نوع ذهنیت مشترک را پیش‌فرض خود دارد. تأثرات حسی اگر صرفاً به عنوان صرف داده‌های حسی در نظر گرفته شوند ثبت شده یا مجموع نیستند، آنها فقط وجود دارند. ثبت یا جمع شدگی نتیجه کنش عقل است. این واقعیت که حواس تأثر از چیزی را به ما منتقل می‌کنند فقط زمانی ممکن است که ایده «چیزی» در عقل وجود داشته باشد. این تصور که حواس ما باید با چیزهایی تعامل داشته باشند که در آنجا وجود دارند چیزی است که عقل به ما می‌دهد. این کار خود داده‌ها نیست.

1. impressions

2. reliable knowledge

۳. نویسنده در اینجا تسامح به خرج داده است. آشنایان به فلسفه کانت می‌دانند که صورت‌های شهود از نظر کانت شامل مکان و زمان است و علیت و جوهر در زمره مفاهیم یا مقوله‌ها جای می‌گیرند. یعنی اشیا برای درک شدن ابتدا در ظرف زمان و مکان قرار می‌گیرند و سپس برای فهم شدن ذیل یکی از مقوله‌ها دسته‌بندی می‌شوند. اما در اینجا نویسنده محترم هر آنچه را که از نظر کانت از ناحیه ذهن به اعیان خارجی افزون می‌شود تا معرفت حاصل شود «صورت‌های شهود» اعم از صورت‌های شهود و مقوله‌های کانتی می‌نامد در برابر مفاهیم و عناوینی که به خود اشیا فی نفسه اطلاق می‌شود، یعنی آنچه که به طور متعارف «ماهیات» نامیده می‌شوند. مترجم.

4. discourse

توانایی ما برای دریافت اشیا در مکان یعنی به عنوان اموری دارای سه بعد وابسته به این است که ما مفهومی از مکان داشته باشیم. ما سلسله رویدادها را چنان و چنین درک می‌کنیم، زیرا می‌توانیم تأثرات غیرمرتبط را مطابق با ایده زمان سامان بدهیم. همچنین این سازماندهی در خود داده‌های حسی وجود ندارد. افزون بر این، وقتی ما پیوندهای علی بین رویدادها برقرار می‌سازیم که ما آنها را در زمان و مکان درک کنیم، این پیوندها در خود داده‌های حسی وجود ندارند. به این منظور ما نیازمند صورت شهودی‌ای به نام علیت هستیم.

وقتی ما به یک شکل هندسی می‌نگریم، مثلاً به یک هرم یا مکعب، متوجه می‌شویم که برخی اوقات مقداری زمان می‌برد تا بفهمیم که این خطوط چه شکلی را بازنمایی می‌کنند، مثلاً هرمی است با رأسی در بالا. می‌گوییم «آن را باید این گونه دید». اما این همه در کنار یا بر اثر دریافت تأثرات حسی از آن است. در این فاصله زمانی هنوز تأثرات بصری ما مورد پردازش عقلانی قرار نگرفته است.

به چه جهت باید به ذهنیت مشترک پرداخته شود؟

حداقل به دو جهت: نخست، آن مفاهیم و مقوله‌هایی که ما از آنها استفاده می‌کنیم تا تأثرات حسی را به فهم در بیاوریم در دسترس ما هستند اما نه به این دلیل که ما خود به عنوان افرادی منزوی و مستقل آنها را شناختیم، بلکه از آن جهت که با کمک هم‌نوعان مان توانستیم آنها را در اختیار بگیریم. بسط مفاهیمی که ما را قادر می‌سازد واقعیت را بفهمیم و بنابراین به معرفت دست پیدا کنیم یک دستاورد فرهنگی مهم است. دستاورد دیگر به کار گیری ادات منطقی (مثل و، یا، اگر، پس، همه و هیچ) است. این دو صرفاً در ما فطری نیستند بلکه باید بر آنها کار شود و از طریق گفتار آموخته شود. اما زبان همواره مستلزم وجود یک انسان دیگر یعنی یک ذهن همراه برای شناخت و معرفت است. به تبع مشارکت آنها در ساخت این مفاهیم است که معرفت برای ما امکان پذیر است، و هم‌نوعان انسانی ما در همه مراحل فرایند کسب معرفت سهیم‌اند، حتی در جایی که به نظر می‌رسد به نحو

مستقل و انفرادی کسب شده است.

دوم، تلاش‌های ما برای نیل به معرفت به گونه‌ای تقریباً «بیرونی» به دیگر انسان‌ها وابسته است، به این صورت که به پیشنهادها و انتقادهای آنها وابسته است. ما اشتباه می‌کنیم، ضمن اینکه، ظرفیت عقلی ما به عنوان یک شخص محدود است. در هر دوی این موارد، به کمک دیگران وابسته‌ایم. انتقادهای دیگران ممکن است بر ما معلوم کند که آنچه درست می‌پنداشتیم خطا بوده است و پیشنهادهایشان نیز توجه ما را به چیزهای که فراتر از دیدمان قرار داشت و دارد جلب می‌کند.

آیا امکان دارد که همه شناخت‌ها فقط در محدوده آگاهی شخص قرار داشته باشد و هیچ جهانی در اطراف فرد نباشد بلکه همه چیز صرف توهم باشد؟

این مثل پرسش قبلی (آیا ما نمی‌توانیم به سادگی ادعای حقیقت و صدق را کنار بگذاریم؟) صرفاً یک شک روی کاغذ است (شکی است که به واقع منظور نظر نیست) همان گونه که فیلسوف آمریکایی، پیرس، این نکته را خاطر نشان کرده است. چنین ایراد و اشکالی برای ما آشناست و پاسخش نیز همین طور: نخست، این اشکال خود در دامی خودساخته می‌افتد، زیرا اگر همه چیز توهم است پس این اشکال هم همین طور - که البته چنین چیزی مدنظر نیست. دوم، فرض کنید که ما می‌بایست در واقع جهان و هر آنچه را که در آن است تخیل و توهم در نظر بگیریم این چیزی را تغییر نمی‌دهد مگر میزان لفظ پردازی در توصیف جهان را. سوم، همچنین ما می‌توانیم همراه طرفداران این ایده به بانک برویم و منتظر واکنش آنها باشیم وقتی از متصدی بانک می‌شنوند که دیروز حقوقی برای‌شان واریز نشده و این صرف یک تصور و توهم است.

بنابراین در تلاش برای کشف واقعیت‌های جهان اطراف ما به هم‌نوعان مان وابسته‌ایم؟

بله! حتی در مطرح کردن ساده‌ترین پرسش‌ها مثل «آیا این قارچ سمی است؟» ما به طرق مختلف از ذهنیت‌مان فرا می‌رویم. ما به دیگری روی می‌کنیم (و امیدواریم از او معرفتی را

که فاقدیم تحصیل کنیم) و در انجام این کار از ابزار زبان استفاده می‌کنیم که از طریق یک فرایند طولانی ارتباطی با دیگر انسان‌ها به دستش آورده‌ایم.

آیا همه پرسش‌ها جدی‌اند؟

البته نه. ما می‌توانیم از باب شوخی و تفریح هم پرسش‌هایی را مطرح کنیم؛ صرفاً برای اینکه تظاهر کنیم که به دنبال پاسخ هستیم و ... اما حتی شوخی بودن این پرسش‌ها نیز قابل تشخیص است، البته وقتی که بدانیم منظورمان از جدی چیست. شخص باید بتواند به طور جدی بگوید: «باور کن. منظور جدی‌ای از این پرسش ندارم». یا به تعبیر دیگر، لازم است به طور جدی بدانیم وقتی کلمه «شوخی» را به کار می‌بریم چه منظوری داریم؟

وقتی پرسشی را مطرح می‌کنیم توانایی‌ای را به کار انداخته‌ایم که بخشی از ساختار وجودی ما به عنوان موجوداتی عاقل است. چرا جهان زندگی ما و عقل ما (و به تبع آن قابلیت پرسش افکنی) می‌بایست وجود داشته باشد - این چیزی است که نمی‌دانیم. زمانی که می‌پرسیم «چرا؟» ما به مقولات جهان، حیات، عقل ارجاع می‌دهیم و اشاره می‌کنیم به عنوان اموری گریزناپذیر که به طور ضمنی در عمل پرسیدن تشخیص می‌دهیم. این پرسش‌ها درباره پیش شرط‌های ضمنی یا به تعبیر دیگر تاملات درباره «شرایط امکان ...» چیزی است که کانت آن را «استعلایی» می‌نامد.

بر این اساس، می‌توان گفت تأمل استعلایی یک پاسخ پراگماتیک و عملی (که همیشه در هر فعل گفتاری متضمن است) به سه پرسش بنیادین بالا درباره وجود (جهان، حیات و عقل) است که پاسخ ذاتی ندارند.

بیابید به مسئله بینادهنیت به عنوان امری گریزناپذیر برگردیم. چگونه می‌توان به نحو عینی‌تری این بینادهنیت را که در هر پرسش ساده‌ای متضمن است، تشخیص دهیم؟ من وارد چگونه ارتباطی می‌شوم وقتی از کسی پرسشی جدی می‌پرسم؟

در ضمن عمل پرسیدن این امور تشخیص دادنی است:

الف. وجود داده‌های انسان‌شناختی خاص و در همان زمان؛

ب. اعتبار قوانین مشخص افعال گفتاری به وجهی که به نحو متقابل در حقوق و وظایف پذیرفته شده‌اند.

داده‌های انسان‌شناختی‌ای که من ضرورتاً در طرح یک پرسش می‌پذیرم برای مثال اینهاست: من به یک طرف در گفتار نیازمندم زیرا خودم پاسخ را نمی‌دانم یا حداقل ابه آن اطمینان ندارم. طرف من در گفتار کسی است که فرض می‌کنم قابلیت پاسخگویی به من را دارد (از این رو، تا این حد عاقل است) و می‌تواند مرا بفهمد، یعنی بفهمد که مخاطب یک پرسش است.

با هر پرسشی که مطرح می‌کنم ضرورتاً می‌پذیرم ب. مسئولیت‌های مربوط به گفتار مشترک اساسی را؛ برای مثال در ارتباط با:

۱. انتخاب کلمات: قوانین خاصی وجود دارند که حاکم بر کاربرد کلمات هستند که از آنها تبعیت می‌کنم و انتظار دارم که توسط مخاطبم نیز تبعیت شود.

۲. صداقت: من صادقانه پرسشم را مطرح می‌کنم و انتظار دارم مخاطبم همین گونه پاسخم را بدهد. این همچنین به این معناست که او وقتی که واقعا پاسخ را نمی‌داند یا صرفاً بخشی از آن را می‌داند یا درباره آن تردید دارد صادقانه به من خواهد گفت.

۳. گشودگی فزاینده: وقتی مخاطبم صرفاً به من یک پاسخ غیرمقنع بدهد یا اصلاً پاسخی ندهد می‌توانم این انتظار را از او داشته باشم که به من کمک کند تا کسی را بیابم که بتواند پاسخ دهد، چون او می‌فهمد که خود او نیز به عنوان یک فرد باید به جستجوی حقیقت برود. به تعبیر دیگر، هر پرسشی که به طور جدی مطرح می‌شود در واقع صرفاً مال پرسشگر نیست، بلکه مخاطب آن هر کسی است که دارای عقلانیت است و از این جهت، پرسش جدی امری تقریباً جهانی است.

۴. توجه: من می‌توانم منتظر باشم که مخاطبم نه تنها پاسخم را در قالب یک گزاره اعلام

کند، بلکه این آمادگی را داشته باشد که چرایی درستی آن گزاره را نیز توضیح دهد.

۵. گفتار بحثی: من می‌توانم توقع داشته باشم طرف گفتار من نه تنها توجیهاتی برای پاسخش ارائه بدهد، بلکه همچنین آماده باشد نسبت به ایراداتی که من مطرح می‌کنم پاسخ بدهد. به عبارت دیگر، بخواهد که وارد یک گفت و گوی بحثی با من بشود که در آن توجیهات موافق و مخالف در برابر هم سنجیده می‌شوند.

۶. قوانین بحث: چنین گفت و گویی فقط در چارچوب قوانین مشخص منطقی امکان‌پذیر است و اطراف بحث باید بر تبعیت از این قوانین توافق داشته باشند.

۷. گشودگی نسبت به بازبینی: وقتی اطلاعات جدید می‌رسد امکان تأثیرگذاری بر نتیجه وجود دارد، اطراف بحث باید این را مد نظر داشته باشند و در صورت امکان نتایج را بازبینی کنند.

۸. هدف‌گیری بر توافق: وقتی هیچ اطلاعات جدیدی برای عرضه وجود ندارد و به نظر می‌رسد که گفتگو پایان یافته است همه اطراف بحث می‌بایست موافقت کنند که نتیجه بحث تا آن زمان را پاسخ (تا حد امکان مقدماتی) به پرسش مطرح شده تلقی کنند - این نتیجه حقیقت مسئله است تا حدی که آنها توانسته‌اند معلوم کنند.

آیا داده‌های انسان‌شناختی یا وظایف ارتباطی دیگری وجود دارد که بتوان به این فهرست افزود؟ ممکن است دیگران چیزهایی بیفزایند.

آیا این از اهمیت زیادی برخوردار نیست که به لحاظ روش شناختی این قوانین گفتگو را بازسازی کنیم - با شروع از ساده‌ترین اعمال گفتاری تا ساختارهای زبانی بسط یافته - تا اینکه حقوق و وظایف متقابل برای ما روشن بشود؟

بله. در واقع تلاش‌های ویلهلم کامله^۱ و پال لورنزن^۲، بنیان‌گذاران آنچه مکتب ارلاگن^۳

1. Wilhelm Kamlah

2. Paul Lorenzen

3. Erlagen School

نامیده می‌شود، در همین جهت بوده است. آنها در «مقدمات منطقی» (۱۹۶۷) هم به دنبال گزاره‌های نظری (گزاره‌های توصیف و واقعیت) و هم گزاره‌های عملی (گزاره‌هایی که می‌گویند در عمل چه باید کرد) بودند. اما آنها از پیشفرض‌های عملی - استعلایی توصیف شده در بالا آگاه نبودند. رهیافت آنها این بود: اگر مردم می‌خواهند به نحو معقولی با یکدیگر گفتگو کنند پس باید بر اساس قوانینی این کار را بکنند، این قوانین را آنها در «Propaedeutics» (اصول اولیه یا مقدمات منطقی) توصیف کردند. آنها این را فهمیده بودند که مطرح کردن جدی پرسش‌ها ضرورتاً مستلزم پذیرش متقابل مجموعه‌ای از قوانین (و به طور ضمنی شرایط انسانی) است.

آیا می‌توان این مجموعه قوانین را به مثابه نوعی اخلاق حداقلی محسوب کنیم؟

شاید هم کار درستی باشد. اما این شکل از اخلاق واقعا حداقلی نیست. ما بعدا پیاده‌های عملی و سیاسی این اخلاق را بررسی خواهیم کرد، اگر واقعا بخواهیم لوازم مطرح شده برای یک گفتگوی بسامان در جستجوی حقیقت را محقق کنیم.

آیا می‌توان نکات مهم را خلاصه کرد؟

۱. به عنوان انسان ما به لحاظ وجودی به اراده و توانایی مان برای طرح پرسش‌های جدی وابسته هستیم. ۲. در طرح یک پرسش جدی ما به طور ضمنی اعتبار جهانی قوانین بنیادین را می‌پذیریم. ۳. از این جهت همه ما انسان‌ها با هم یکسانیم. مساوی بودن در اینجا یعنی اینکه ما وظایف و حقوق یکسانی داریم.

آیا می‌توان از این قوانین صرفاً صوری نتیجه محتوایی درباره اعمال مان در موقعیت‌های عینی و انضمامی استنتاج کنیم؟

نه. نمی‌توان هیچ نتیجه محتوایی از این قوانین گرفت. اما می‌توان این قوانین صوری را در موقعیت‌های انضمامی به کار گرفت. این منظور و هدف آنهاست.

برای مثال این پرسش را در نظر بگیرید. آیا فروش سیگار به کسانی که از سن خاصی کوچکترند می‌بایست ممنوع شود؟ این پرسش را کسی نمی‌تواند پاسخ بگوید که صرفاً کارش این است که مطمئن شود قوانین صوری در گفت و گوی بحثی مراعات شدند یا نه. اگر او بخواهد نقشی در این بحث داشته باشد، افزون بر این، باید مهارت و معرفت مربوط در این زمینه را داشته باشد.

یک نکته جنبی: توصیف این قوانین به عنوان قوانین «صرفاً» صوری گمراه کننده است. این گونه نیست که صوری بودن «صرفاً» این قوانین فاقد وجه و معنا باشد، بلکه آنها دارای فضیلت و مزیت «صرفاً» و محضاً صوری بودن هستند.

چرا این یک مزیت است؟

اگر قرار باشد ارزش‌ها را مبنای اخلاق بدانیم و اگر این ارزش‌ها در تعارض با یکدیگر باشند (برای مثال، در موردی که دیدگاه‌های مختلفی درباره مناسب‌ترین و مربوط‌ترین گزاره یا ارزش وجود دارد) آنگاه این تعارض‌ها قابل حل نیست، مگر اینکه به ارزش‌ها یا گزاره‌های علی‌الفرض بالاتر ارجاع داده شوند که مجدداً در تعارض با ارزش دیگری قرار می‌گیرد یا اینکه حتی شاید منجر به کاربرد خشونت شود. در واقع، اغلب تعارض‌های محتوایی از طریق خشونت حل می‌شود. در جایی که تعارض میان دولت‌هایی که هر یک از ارزش‌های دیگری دفاع می‌کند رخ می‌دهد «روال» حل مسئله از راه جنگ است. در عصری که سلاح‌های کشتار جمعی و تهدیدهای محیط زیستی روز به روز گسترش پیدا می‌کند جنگ گزینه پیشنهادی ما نیست. بازگشت به جنگ همراه با خطری است که در دوران پیشین ناشناخته بود؛ چرا که یک جنگ مدرن نامحدود با ابزارهای نظامی‌ای که امروزه در دسترس است منجر به نابودی نژاد بشر می‌شود یا اینکه فقط تعداد اندکی از آنها را باقی می‌گذارد.

بنابراین، جستجو برای ابزار غیرنظامی برای حل تعارض‌ها یک ضرورت وجودی است. منشور ملل متحد این ضرورت را از راه منع کلی جنگ به رسمیت شناخته است. جنگ فقط وقتی مشروع است که شورای امنیت آن را اجازه دهد یا اینکه دفاع از خود باشد (در این

مورد نیز باید تایید شورای امنیت بعد از وقوع جنگ اخذ شود)

در جلسات شورای امنیت نیز شلیکی در کار نیست، فقط گفت و گو است و گفت و گو ادامه پیدا می کند تا یک توافق مشترک بر سر روال صوری کار حاصل شود.

آیا بشر در حل تعارض ها به نوعی که منجر به نابودی کامل یا تقریبی نشود موفق خواهد بود؟ وقتی میزان حماقت، ایدئولوژی و دیگر اشکال غیر عقلانی فراگیر در جامعه بشری و نیز خشونت و کوتاه فکری انسان ها را در نظر بگیریم چشم انداز نمی تواند چندان مثبت باشد. آیا امیدی وجود ندارد؟

در واقع زمینه هایی برای امید وجود دارد و باید تمام تلاش مان را در این زمینه ها بکار گیریم و به خاطر موانع نباید منصرف شویم.

بخش بزرگی از بشریت و حتی سران دولت ها فهمیده اند که اگر در برابر خطرات موجود اقدام قاطعی انجام ندهند فقط موجب فاجعه در آینده خواهند بود و احتمالاً خود باعث نابودی خودشان می شوند. این بینش و طرز فکر بیشتر از باب تشخیص منافع طولانی مدت است تا برآمده از اصول اخلاقی اذهان والا. اما داشتن این بینش به هر دلیلی بهتر از نداشتن آن است.

دولت ها در سازمان ملل و سازمان های وابسته به آن یکی از مهم ترین نهاد جهانی را ایجاد کرده اند که از طریق آن می توانند تعارض های میان خود را در یک فرایند صوری حل و فصل کنند. حداقل، آنها می توانند در این راه تلاش کنند. در چندین مورد مهم و حیاتی تعارض ها به همین صورت فروکش کردند. مهم این است که این راه بیشتر پیموده شود.

زمینه دیگری که برای امیدواری وجود دارد این واقعیت است که دولت ها به منظور کاهش یا از بین بردن تهدیدهای نظامی و محیط زیستی مبادرت به بستن توافقاتی چند جانبه میان خود (خارج از سازمان ملل) می کنند.

نهایتاً زمینه سومی برای امیدواری وجود دارد که از میزان مشارکتی که یک دولت مستقلاً در راه رسیدن به این اهداف مشترک جهانی صورت می دهد به دست می آید.

دیدیم که حقیقت را فقط می توان در یک موقعیت ارتباطی ایده آل که در بالا بدان اشاره

شد یافت. اما در کجای جهان چنین موقعیتی وجود دارد؟ آیا این صرفاً یک آرمانشهر خوشبینانه نیست؟

در مرحله اول این نمی‌تواند یک آرمانشهر باشد، زیرا از هیچ راه دیگری نمی‌توان به حقیقت دست یافت. آرمانشهر ناکجاآباد است. چنانچه مجموعه شواهد فراوان و حتی رو به رشدی که امروزه در دسترس است نشان می‌دهد، باید «جایی» وجود داشته باشد که امکان رسیدن به معرفت در آن باشد.

این مکان «مورد انتظار» است. در گفت‌وگوهایی که برای جستجوی حقیقت انجام می‌شود ما به گونه‌ای عمل می‌کنیم که انگار در یک موقعیت ارتباطی ایده‌آل هستیم. ما به گونه‌ای خاص منتظر استدلال‌های مخالفی هستیم که به لحاظ نظری از ناحیه موجودات عاقل مطرح می‌شود.

این توقع معمولاً در زندگی روزمره عمل می‌کند. اما هرگز نمی‌توان دانست که آیا ممکن است یک استدلال مخالف یا اطلاعات مربوط دیگری همچنان در ذهن کسی وجود داشته باشد که او قادر به بیان آن نیست (یا به این دلیل که قدرتی آن را منع کرده است یا اینکه ساده‌تر، او به ارزشمندی دیدگاه‌های خودش اعتماد ندارد) با در نظر گرفتن نکته اخیر، این بدیهی است که حتی اگر در یک آزمون فکری تصور کنیم که همه قیود حذف شده‌اند و یک جامعه آزاد و رها از سلطه به همراه عدالت و آزادی و ثبات برای همه وجود دارد، اما همچنان می‌یابیم که در عمل ممکن نیست به طور قطع تایید کنیم که همه استدلال‌های مخالف را مورد توجه قرار داده ایم. به عبارت دیگر، حتی در بهترین همه جهان‌های ممکن این توقع هنوز یک ضرورت است. و برای یک جامعه جهانی انسانی با ساختارهای قدرتی همچون ساختارهای فعلی ضروری‌تر! *جامع علوم انسانی*

اگر به کانت و ذهنی‌گرایی او و مفهوم پیشا-گفت‌وگویی‌ای که او از عقل مد نظر داشت برگردیم این سوال مطرح می‌شود که پیامدهای چنین مفهومی از عقل که توجهی به ضرورت گفته شده در بالا ندارد چه خواهد بود؟

عقل برای کانت یک قابلیت ذهنی فردی است. و روشنگری یک دعوت، یک امید و

یک درخواست از افراد است. اگر فرار باشد که جهان معقول‌تر بشود باید این درخواست شنیده شود و افراد در سراسر جهان از آن تبعیت کنند.

با وجود این، کانت هیچ توهمی درباره چشم انداز این درخواست ندارد. افزون بر این پیشرفت‌های دیگر هم برای او قابل درک است. کار کردن برای این هدف به زندگی معنا می‌بخشد. اما آنچه جهان می‌خواهد کاملاً تسلیم عقل شدن است. از نظر او این ایده خام است. او نوشت: «از چوب ناصافی که انسان از آن ساخته شده است چیز سراسستی به دست نخواهد آمد.» آنچه باقی می‌ماند یک ایده تنظیم کننده است؛ یک اصل موضوع که هرگز کاملاً محقق نمی‌شود. این واقعیت که ما شجاعت داشته باشیم که در چارچوب زندگی محدودمان برای رسیدن به معنایی که نهایتاً و رای درک ماست تلاش کنیم؛ به خود اعتماد کنیم و از یک گستره محدود به سمت نامتناهی‌ای که و رای افق‌های فردی قرار می‌گیرد برویم - او در اینجا امری دینی را می‌بیند. به بیانی دقیق‌تر، برای او این آن چیزی است که از دین می‌ماند، اگر قرار است دین جایی در «درون محدوده عقل تنها» داشته باشد (چنان که در کتابی با این عنوان آن را توضیح داده است). مفهوم کانتی از دین مقید به هیچ جهان متعالی‌ای نیست. هیچ پلی را به سوی ماورا ایجاد نمی‌کند، بلکه بر اساس منطق عقل، به دنبال ارتباط با یک امر دسترس ناپذیر است؛ هدف آرمانشهری از فعالیت عقل در این جهان. اکنون دیدگاه خاص کانت چیست و پاسخ او چه فرقی با پاسخ روشنگری تجربه‌گرایانه دارد؟

مساهمت عمده کانت در تاریخ فلسفه گام برداشتن از هترونومی/دیگرآیینی به اتونمی/خودمختاری است. دیگر، حقایق ازلی افلاطون (که مستقل از انسان‌ها موجودند) و خدای بی‌زمان مسیحیت (که مستقل از انسان موجود است) و جهان طبیعی ابدی و بی‌زمان تجربه‌گرا (که مستقل از انسان موجود است) وجود ندارد که ما را راهنمایی کند. از نظر کانت، انسان خودمختار است، یعنی هیچ راهنمای بیرونی وجود ندارد. بیرون از خویشتن انسان هیچ مرجعیتی نیست که جهت او را تعیین کند. او به خود و ابزارهای خودش واگذار شده است. فقط او خود می‌تواند مسیر درست زندگی، معیار صدق و کذب و درست و غلط

را بیابد و درباره‌اش داوری کند.

چه چیزی به کانت این انگیزه را می‌بخشد که انسان را به عنوان خودمختار ببیند؟ و مطابق نظر او چه چیزی می‌تواند او را از خطا بازدارد؟ به عبارت دیگر، آنچه ما را وامی‌دارد تا بپذیریم که این خودمان هستیم که باید بفهمیم جهان چگونه چیزی است (بفهمیم حقیقت چیست) و ما در آن چه باید بکنیم؟ افزون بر این، چه چیزی ما را از ارتکاب اشتباه در این مسیر حفظ می‌کند؟

کانت با توجه به بخش اول این پرسش (درباره خودمختاری) یک پاسخ قانع‌کننده می‌دهد؛ با توجه به بخش دوم (محافظت در برابر ارتکاب خطا) پاسخ او قانع‌کننده نیست. این پاسخ بعدها در فلسفه زبان روزگار ما داده می‌شود.

پاسخ کانت به بخش اول پرسش این است: آنچه ما را مجبور می‌کند که خودمان را به مثابه موجوداتی خودمختار در جهان بفهمیم ناگزیری تأمل‌مان بر امکان معرفت است، یعنی تأمل متعالی. ما نمی‌توانیم و رای فهم‌مان از شرایط امکان معرفت برویم.

فعالیت عقل و داده‌هایی که از طریق حواس به آن می‌رسد با یکدیگر فرایند کسب معرفت را شکل می‌دهند. کانت می‌گوید: «مفاهیم بدون تجربه تهی‌اند و تجربه بدون مفاهیم کور.»

دستیابی خودمختارانه (چه انسان بداند، چه نداند) شرط امکان معرفت است. «جهان» «وجود» ندارد اگر فعالیت‌های عقل انسانی نتواند مفاهیمی را بیافریند که از طریق آن جهان ابتدا ساخت می‌شود (به عنوان امری موجود)

این انقلاب کوپرنیکی معرفت‌شناسی است - این درست نیست که جهان وجود دارد و منتظر است ما درکش کنیم. بلکه جهان دقیقاً به گونه‌ای و تا محدوده‌ای وجود دارد که ما درکش می‌کنیم. وجود مفهومی است که توسط عقل انسانی آفریده می‌شود چیزی که بیرون از فهم انسانی از آن رخ نمی‌دهد. «تاکنون فرض می‌شد که معرفت ما باید به دور اشیا شکل بگیرد، اما بیابید یک بار هم شده بینیم که آیا با این فرض که این اشیا هستند که باید خودشان را با حالات فهم ما وفق دهند ما پیشرفت بیشتری در راه رسیدن به وظیفه‌ای که

برعهده متافیزیک است نمی‌کنیم...» اینها جملات مشهور کانت در نقد عقل محض هستند (ویراست دوم؛ ۱۶) البته نباید دچار سوء برداشت شویم وقتی او می‌گوید که جهان معدوم می‌شود اگر نوع انسان معدوم شود. کانت صرفاً (با اغراق تحریک کننده‌ای که موجب سوء برداشت است) خاطر نشان می‌کند که جهان بدون ما وجود داشته باشد یا نداشته باشد، وجودش وابسته به درک ما از آن است.

تا چه حد معرفت‌شناسی استعلایی کانت نامناسب است؟ کانت فرایند کسب معرفت را محصول فعلیت منفرد عقل می‌داند.

او هنوز دستیابی به معرفت از سوی انسان‌ها (برای مثال، تشخیص مفاهیمی که برای ساخت جهان مان ضروری است) را به وساطت همیشگی زبان نمی‌داند؛ بنابراین همواره زبان، ارتباط و آموزش را همراه و جدای از افراد در نظر می‌گیرد.

کانت چگونه می‌تواند به یک اخلاق جهانی صوری از طریق معرفت‌شناسی سوژه‌محور برسد؟

او نمی‌تواند! همان‌طور که او نمی‌تواند آنچه را که «واقعیت عقل بیناذهنی» می‌خواند بسازد و صرفاً آن را چیزی در درون افراد می‌داند. همچنین او «شما» و «ما» را که متضمن در امر مطلق هستند («فقط مطابق با اصلی رفتار کن که بتوانی در همان زمان آن را به یک قانون عام بدل کنی» یعنی به گونه‌ای که همه ما بتوانیم آن را بگیریم) به گونه‌ای در نظر می‌گیرد که انگار آنها از فعالیت‌های عقل در درون سوژه منفرد برآمده‌اند. این فقط زمانی درست خواهد بود که کانت از همان ابتدا ضرورت وجود «شما» و «ما» را در فرایند کسب معرفت لحاظ کرده باشد (همچنان که این واژه‌ها حتی در طرح یک پرسش ساده متضمن هستند).

آیا اخلاق کانتی را می‌توان در عمل اعمال کرد؟ چه نقدی می‌توان از سخت‌گیری اخلاقی او کرد؟

از نظر کانت اصول اخلاقی یک ارزش غیرمشروط (مطلق) دارند. اصل «دروغ نگو!» در همه زمان‌ها معتبر است بدون هیچ استثنایی. حتی وقتی راست گفتن منجر به مرگ یک

بی‌گناه شود. پیامدها نامربوط‌اند.

«خیر» منحصر به صورت اراده نیک فهمیده می‌شود که در قالب یک اصل بیان شده است. از نظر کانت اصول از فعالیت‌های محض نظری تفکر مستخرج و توسط افراد اجرا می‌شود. اگر جهان بر اثر تبعیت این اصول نابود شود، گو بشود. این وظیفه ماست که از این اصول تبعیت کنیم. هدف نهایت این است: «عدالت انجام شود حتی اگر جهان نابود شود».

چرا کانت بر این موضع پای می‌فشارد؟

اگر او اخلاقش را بر اساس واژگان محضاً مطلق نفهمد (به عبارت دیگر، اگر او شرایطی را به رسمیت بشناسد که در آن بتوان استثنائاتی را برای قاعده اخلاقی «دروغ نگو» موجه کرد) او مجبور است که از مبنای ذهنیت‌گرایانه‌اش دست بردارد. اما او مبنای بدیلی برای گفتگو ندارد و لازم است از رویکرد مطلق خود دست بردارد. زیرا استثنائات را در نظر نگرفته است. آنها در طول جریان پیشینی ناپذیر تاریخ رخ می‌دهند. استثنائات را فقط می‌توان با توسل به ذهنیت مشترک کسانی که در شرایط مربوط می‌زیند، توجیه کرد. به هر حال یک سوژه منفرد - مثل کانت در کونیگسبرگ - نمی‌تواند داور [مناسب] باشد.

اگر استثنائات برآمده از یک موقعیت خاص پذیرفته شود چگونه می‌توان اخلاق را از غرق شدن در استثنائات باز داشت؟ به عبارت دیگر، چگونه ما استثنائات را توجیه می‌کنیم یا نمی‌کنیم؟ این پرسشی مهم برای متمیم اخلاق است؟

به نظرم پیدا کردن راه حل دشوار نیست. کانت درباره «قوه داوری» سخن گفته است، قوه‌ای که ما را مجاز می‌کند تا موقعیت خاصی را که در آن هستیم ارزیابی کنیم و اصل اخلاقی قابل اعمال در این موقعیت را (به نحو مطلق) مشخص کنیم. ما اکنون فقط باید یک وظیفه جدید را برای این قوه در نظر بگیریم یعنی معلوم کنیم که آیا از این اصل می‌توان استثنایی را بیرون کشید. اما چگونه این کار به نحو اخلاقاً قابل قبولی انجام می‌شود؟ اگر برای مثال در یک موقعیت مفروض، مردی از من بخواهد که او را در خانه‌ام مخفی کنم، زیرا تحت تعقیب گروهی است که به غلط او را متهم به ارتکاب یک جنایت کرده‌اند، البته من

به تبع اصل «به مردم بی گناه کمک کنید» به او پناه می‌دهم. بعد از مدتی اعضای گروه به خانه من می‌رسند و از من می‌پرسند آیا فلائی اینجاست؟ کانت با تبعیت از اصل «دروغ نگو!» جواب می‌دهد: بله! پیامد محتمل این راستگویی می‌تواند کشته شدن آن مرد بی‌گناه باشد. تحت این شرایط وظیفه جدید قوه داوری ارزیابی این است که آیا آن گروه واقعا می‌خواهند به آن مرد آسیب بزنند یا او را بکشند یا اینکه جستجوی آنها احتمالا با کلماتی هیجانی و پر حرارت پایان می‌پذیرد و تنها یک سوء برداشت است. در مورد اول، ممکن است من مجبور باشم به آن گروه دروغ بگویم و در مورد دوم، راست.

چه توجیهی وجود دارد برای اینکه اصل درست اخلاقی «دروغ نگو!» را در مورد اول نقض کنیم؟ آیا اساسا توجیهی وجود دارد؟

کانت چنین فکر نمی‌کرد. من، همراه با بسیاری از منتقدان، فکر می‌کنم وجود دارد. استدلال متناسب (توجیه استثنائات) می‌تواند طبق الگوی زیر انجام شود:
نخست، اصول متعارض را مشخص می‌کنیم. در مورد ما «دروغ نگو!» و «به مردم بی‌گناه پناه دهید!»

دوم، ما نتایج احتمالی تبعیت از این یا آن اصل را ارزیابی می‌کنیم: امنیت برای شخص مورد تعقیب یا کشته شدن او.

سوم، نتایج متناسب اخلاقی را ارزیابی می‌کنیم: آیا قتل شخص بیگناه هزینه‌ای است که ما باید به خاطر تبعیت همیشگی و مطلق از یک اصل آن را بپذیریم؟ به ویژه اینکه: آیا هیچ اصل اخلاقی بدیلی قابل قبول‌تر از قربانی کردن یک مرد بی‌گناه در محراب خلوص اخلاقی ما وجود ندارد؟

برای مثال در مورد توصیف شده در بالا این بدان معنی است: من تعقیب‌کننده‌ها را فریب می‌دهم و زندگی مرد بی‌گناه را نجات می‌دهم و سپس تعقیب‌کننده‌ها را متهم می‌کنم (تلاش در جهت قتل) همان‌طور که مرد مورد تعقیب را نیز متهم می‌کنم (به دلیل انجام اعمالی که بر اثر آن تحت تعقیب قرار گرفته است). پس اصل غالب را این‌گونه

صورت‌بندی می‌کنم: یک استثناء برای اصل دروغ‌گویی قایل می‌شویم چرا که اگر مطابق آن عمل کنیم یک کار اشتباه بزرگ انجام می‌گیرد و در عین حال امکان حل تعارض در درون هنجارهای عدالت وجود خواهد داشت.

تردیدی نیست که برگزاری یک محاکمه که در آن امکان دفاع از خویشان وجود داشته باشد یک راه حل مناسب برای موجود عقلانی است تا قتل انتقام‌جویانه که بر اثر پاسخ صادقانه به تعقیب کنندگان رخ می‌دهد.

ممکن است چنین چیزی در نظر خوب باشد، اما در عمل چه؟

انجام بررسی‌های بالا نه تنها میل به یافتن بهترین راه حل، بلکه قوه داوری مناسب برای این کار را نیز پیش‌فرض می‌گیرد. در عمل عمدتاً هر دوی اینها تا به آن حد و درجه‌ای که لازم است وجود ندارند. و آلا ما خود را در جهان بهتری می‌دیدیم. این را که جهان ما صرفاً یک جهنم زمینی نیست مدیون این واقعیت هستیم که در درون تاریخ انسانی اغلب غیرعقلانی می‌توان شکوفایی تدریجی عقل را نیز دید و به همراه آن بسط و پیشرفت قوه داوری در زندگی روزمره قابل مشاهده است.

پاسخ کانت چه تفاوتی با پاسخ هابز دارد؟

کانت جنگ را یک حالت طبیعی امور می‌بیند. در اینجا او با هابز مشترک است که انسان را مثل یک گرگ و به عنوان بخشی از طبیعت می‌بیند.

از این جهت راه حل هابز هیچ تفاوتی ندارد. گرگ‌های در لباس انسان، حتی بعد از بنیان نهادن یک دولت، همچنان گرگ اند؛ آنها تن به دولت می‌دهند، چون می‌خواهند مانع از دریدن خودشان توسط خودشان شوند. بنابراین، آنها به زندگی گرگانه خود ادامه می‌دهند. اما کانت به دنبال غلبه بر این حالت طبیعی است. به بیان بهتر، برخلاف هابز، او انسان را بیش از یک جز طبیعی می‌بیند. حل تعارض‌ها از راه زور، یعنی رفتار حیوانی کردن، آن چنان که در حیات وحش رخ می‌دهد. انسان وقتی چنین رفتاری داشته باشد دیگر وجود انسانی ندارد، در واقع، خودش را به حیوان تبدیل کرده است.

از نظر کانت، دولت بر اساس قرارداد شکل می‌گیرد. اما این قرارداد فقط وقتی ممکن است که او حیوان نباشد؛ توانایی او برای داوری اخلاقی شرط ضروری برای بستن این قرار داد است. برخلاف هابز، در دیدگاه کانت، دولت هابزی علی‌الادعا رها از اخلاق پذیرش اصل اخلاقی را پیشفرض می‌گیرد به این صورت که انسان را در آن قرار و قولی که باید حفظ شود مشارکت می‌دهد (مثل قرار بر پذیرش دولت لویاتان به عنوان مرجع نهایی در موارد تعارض با دیگر هم‌نوعان)، حتی در مواردی که برای فرد سود و منفعت بیشتری در مستثنی شدن وجود دارد.

پاسخ فلسفی - سیاسی کانت، برخلاف هابز، به انحلال تدریجی مراجع سستی و دینی جهان‌شمول در اروپای پس از دوران روشنگری چیست؟

در درون هر دولتی به جای آنها امر عمومی روشن شده^۱ جایگزین می‌شوند (از جمله نهادهای مربوط) و در رابطه میان دولت‌ها نیز جامعه ملل جای آنها را پر می‌کند. وظیفه دولت تضمین زمینه‌ها و شرایط خارجی ضروری برای شکوفایی و تحقق عقل است، که از جمله مهم‌ترین آنها آزادی بیان و پیروی از قوانین تثبیت شده (قوانین یک سیستم قضایی) در حل تعارض‌هاست. در سطح بین‌الملل جامعه ملل یک وظیفه دارد: اطمینان از آزادی بیان همه دولت‌های عضو و تثبیت یک سازوکار مبتنی بر قانون برای حل تعارض‌ها همراه با قانون بین‌الملل.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. enlightened public