



The Relationship between Kant's Philosophy of Ethics and the Decline of Political Thought in His Philosophy

Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf¹

Received: 2021/06/14 | Revision: 2021/09/26 | Accepted: 2021/09/28

Abstract

In this article, the author claims that Kant's political thought is formed both in the break from his moral thought and in the continuation and decline of his moral thought in politics. Kant has previously struggled in the field of ethics to realize autonomy in external and internal nature, as well as in institutions, on the premise that man is evil and that the world of phenomena or experience lacks rationality. And to escape from this problem, he either seeks refuge in the unknown future or in God and theoretically never has a theory to establish a relationship between the world of phenomena and phenomena, or in other words, the subjective and objective. In such a state, the person stands outside nature with his free inside, and the experience or object appears to him as something threatening. Kant brings all these problems with him to his world of understanding of politics. And because it has already created a disconnect between the two realms of subject and object, this continues also in political thought, because it cannot use the capacity of its new understanding of human freedom to achieve the theory of public will and its embodiment outside. Instead, it seeks to establish the government of law and ensure it by forcing the state to achieve good citizenship for society. Thus Kant's political thought separated from the freedom of autonomy and it falls into utilitarian thought.

In this article, the author not only believes that there is a gap between freedom and autonomy in Kant's moral thought and his political philosophy but also believes that Kant's theoretical decline in political thought is due to the weakness of his moral thought. That is, not establishing a relationship with the real world or phenomena or experience in Kant's moral thought and not realizing his autonomy

1. Ph.D. of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. mohsen.bagherzade.meshkibaf@gmail.com

Meshkibaf, M.B. (2022). The Relationship between Kant's Philosophy of Ethics and the Decline of Political Thought in His Philosophy, *Journal of Philosophical Theological Research*, 24(91), 113-136. doi: 10.22091/jptr.2021.7043.2558

© the authors



outside, whether on the basis of anthropology based on man's evil or on the irrationality of the outside world and also not accepting its institutions which is the embodiment of human desires and wishes; all of these have had an inevitable impact on his political thought. in such a way that whenever Kant speaks of politics in the real world, he can never speak of the transcendental freedom embodied in it. Thus, that conflict between subject and object or morality and nature or human desires with social institutions in politics has been reproduced again. In such a situation, as Kant has not been able to bring that abstract moral man into the realm of politics and in concrete cases, explain the conditions of its realization in case of public will, inevitably, one must turn to the government for the realization of both private and public will in the field of politics which is not at all the embodiment of the public will of individuals, but a master who prepares man for social life by coercion and its metaphysical repression. Thus, autonomy is not realized in politics as in ethics in the external sphere, and empirical coercion in the form of government will impose itself on the abstraction of autonomy like God in Kant's moral thought.

Keywords: Kant, ethics, politics, rupture and continuity, public will.





نسبت فلسفه اخلاق کانت با زوال اندیشه سیاسی در فلسفه او

محسن باقرزاده مشکی‌باف^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۷/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۶

چکیده

اندیشه سیاسی کانت هم در گسست از اندیشه اخلاقی او و هم در تداوم رو به زوال آن شکل می‌گیرد. کانت پیش‌تر در ساحت اخلاق برای تحقق خودآیینی در طبیعت بیرونی و درونی و همچنین در نهادها با این پیش‌فرض که انسان شرور است و جهان فنومن یا تجربه نیز فاقد عقلانیت است، به مشکل برمی‌خورد. برای فرار از این مشکل یا به آینده‌ای نامعلوم یا به خدا پناه می‌برد و از لحاظ نظری هرگز برای ایجاد نسبت و سنخیت میان عالم نومن و فنومن یا به عبارت دیگر سوپژکتیو و اِبژکتیو نظریه‌ای ندارد. در چنین حالتی، فرد با درون آزاد خود، بیرون از طبیعت می‌ایستد و تجربه یا ابژه به شکل امری تهدیدزا برایش نمایان می‌شود. کانت تمامی این مشکلات را با خود به دنیای فهم خویش از سیاست می‌آورد و چون پیش‌تر انقطاعی میان دو ساحت سوژه و ابژه ایجاد کرده است در اندیشه سیاسی نیز چون نمی‌تواند از ظرفیت فهم جدید خویش از آزادی انسان یاری بگیرد و از طریق آن به نظریه اراده عمومی و تجسم آن در خارج دست یابد به جای آن به دنبال ایجاد حکومت قانون و تضمین آن از طریق اجبار دولت برای دست‌یابی به شهروندی خوب برای جامعه می‌کوشد. بنابراین، اندیشه سیاسی خویش را با جدایی از آزادی خودآیین به اندیشه‌ای فایده‌گرایانه سقوط می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: کانت، اخلاق، سیاست، گسست و تداوم، اراده عمومی.

۱. دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. mohsen.bagherzade.meshkibaf@gmail.com

□ باقرزاده مشکی‌باف (۱۴۰۱). محسن نسبت فلسفه اخلاق کانت با زوال اندیشه سیاسی در فلسفه او. پژوهش‌های فلسفی-کلامی،

۹۱(۲۴)، ۱۱۳-۱۳۶. doi: 10.22091/jptr.2021.7043.2558



۱. مقدمه

امانوئل کانت، فیلسوف آلمانی نیمه دوم قرن هجدهم، پس از نوشتن کتاب *نقد عقل محض* در حوزه فلسفه اخلاق دو کتاب مهم تحت عناوین *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق* و *نقد عقل عملی* می‌نویسد. هر دوی این کتاب‌ها برای نخستین بار در تاریخ فلسفه از فردیتی سخن می‌گویند که از هیچ قانونی تبعیت نخواهد کرد، مگر آنکه خودش آن را بنیان گذاشته باشد. این قانون را کانت در دیالکتیکی پیچیده میان مفاهیم «خودآیینی»، «آزادی» و «قانون عقل» تنقیح کرد، به طوری که هر گونه مرجعیت خارجی‌ای را در این حوزه از مسند پیشین خود خلع کرد. انسان‌شناسی جدیدی که در اندیشه اخلاقی او شکل می‌گیرد نوید ایجاد اندیشه حقوقی و سیاسی جدیدی را در اروپا می‌دهد، به گونه‌ای که هم‌اکنون می‌توان از لحاظ نظری و نیز عملی مسئله شکل‌گرفتن اراده عمومی، نهادها و دولت را حل کرد. اما به طور باورنکردنی‌ای فلسفه سیاسی کانت نه تنها از اندیشه سیاسی فیلسوفان دوران جدید پیش از خود گامی فراتر نمی‌گذارد، بلکه در این ساحت از تمامی دستاوردهای خود در سه نقد قبلی هم نمی‌تواند استفاده کند. در نهایت، او به فلسفه سیاسی‌ای از سنخ فلسفه سیاسی فایده‌گرایی تن می‌دهد. بدین ترتیب گسستی از لحاظ نظری میان ساحت سیاست و آموزه‌های نقادی کانت ایجاد می‌شود که تا به حال موضوع اندیشیدن جدی قرار نگرفته است.

مسئله نگارنده در این مقاله بیش از هر چیز این است که: چرا کانت نمی‌تواند سنخیتی میان فلسفه اخلاق^۱ و فلسفه سیاسی‌اش برقرار کند؟ این پرسش خودش پرسش‌های دیگری هم ایجاد می‌کند، اینکه: آیا فلسفه اخلاق کانت می‌توانست ظرفیت ایجاد فلسفه سیاسی جدیدی را داشته باشد؟ آیا دلیل شکل‌نگرفتن اندیشه سیاسی منحصر به فرد کانت، ضعف فلسفه اخلاقش بود؟ اگر این‌گونه است ضعف فلسفه اخلاق کانت در کجا است که نتوانست سنخیتی میان خود و جهان حق و سیاست پیدا کند؟ این ضعف نظری چگونه خودش را در اندیشه سیاسی کانت احیا می‌کند؟ و چگونه موجب آن می‌شود که کانت در سیاست مسیری متفاوت با فلسفه نقادی‌اش بییابد؟

۲. بررسی نقادانه فلسفه اخلاق کانت

در این مقاله در صدمم بتوانم با کشف یا توضیح ضعف اندیشه اخلاقی کانت به دلایلی مبنی بر ضعف اندیشه سیاسی‌اش دست یابم. لذا فرصت توضیح همه‌جانبه اندیشه اخلاقی کانت نیست، بلکه فقط به اصول اساسی‌ای استناد می‌کنم که در خدمت غایت بحث مقاله است. نخستین نکته‌ای که در طراحی این معماری در جهت نسبت این دو ساحت اندیشه کانت باید مد نظر قرار دهیم، مفهوم «وظیفه» است، چراکه کانت با این مفهوم گسست اصلی را ایجاد می‌کند.

۱. این در صورتی است که کانت در واقع در اندیشه اخلاقی‌اش قرار است راه را برای انضمامیت باز کند، برای مطالعه بیشتر نک.: احمدی افرمجان، حاتم‌پوری، ۱۳۹۷، ص ۳۹.

بیزر معتقد است کانت به وظیفه نسبت به امیال و انگیزه‌های درونی برتری می‌دهد (از این طریق وظیفه را متمایز از تمایل انسانی می‌داند)؛ دوم آنکه، به وظیفه شأنی بالاتر از قوانین دولت و آداب و رسوم جامعه می‌دهد (بنابراین وظیفه ربطی به نهادها و مناسبات خارجی ندارد)؛ سوم اینکه، آگاهی از طریق وظیفه به قانون اخلاقی، به خود، خودآگاه می‌شود (بنابراین عینیت خارجی سهمی در خودآگاهی ندارد)؛ چهارم اینکه، اعتقاد به خدا و نامیرایی روح نیز وظیفه اخلاقی است (با متافیزیک استعلایی خود متناقض می‌شود)؛ پنجم اینکه، طبیعت را صرفاً وسیله‌ای برای تحقق غایات اخلاقی در نظر می‌گیرد (بنابراین طبیعت به عنوان امر در خود در نظر گرفته نمی‌شود) (Beiser, 2009, p.212). پس، نخستین گسست در اخلاق کانتی بی‌توجهی به طبیعت و در نظر نگرفتن حقیقتی برای واقعیت ابژکتیو خارجی است، چراکه کانت پیش‌تر آن را به ساحت نومن، که ناشناختنی است، تقلیل داده و آن را تعلیق کرده است. کانت می‌نویسد: «همه اصول عملی که یک موضوع (ماده) قوه میل را به عنوان مبدأ ایجاب اراده مفروض می‌گیرند بدون استثنا اصول تجربی‌اند و نمی‌توانند هیچ قانون عملی‌ای تمهید کنند» (کانت، ۱۳۸۴، ص ۳۷). در چنین وضعی میان ساحت اخلاق و طبیعت نزاع و گسستی بی‌پایان ایجاد می‌کند. حتی فرض این‌همانی این دو برای کانت به دلایلی ناممکن است، نزاع عقل و طبیعت یکی از مضامین اصلی فلسفه اخلاق و فلسفه تاریخ و سیاست او است.^۱ لوکاچ در این باره می‌نویسد:

البته اندیشه تحول تاریخ به هیچ روی برای کانت یکسره بیگانه نبود و آن را پیشرفت نامحدود انسان در پیشروی خود به سوی اجرای دستورهای عقل می‌دانست. اما این دیدگاه از دو جهت ناقص است. از یک سو، نمی‌تواند توضیح رضایت‌بخشی از مراحل گوناگون روند تاریخ به دست دهد. از سوی دیگر، به دیدگاه بیش از حد ساده‌شده‌ای درباره تاریخ می‌انجامد که مبتنی است بر نبرد عقل و بی‌عقلی، عقل و حس (لوکاچ، ۱۳۷۴، ص ۲۱۷).

اگر کانت این نزاع (بین اخلاق و طبیعت) را از بین ببرد و هماهنگی میان این دو بخش ایجاد کند، عمل اخلاقی در معرض تردید قرار خواهد گرفت. هگل در این باره می‌نویسد: «عمل تکین خودآگاهی تکین در خارج توان ایجاد امر والا را نخواهد داشت، چراکه دارای اثری عارضی است. از آنجایی که در صورت پذیرش هماهنگی میان اخلاق و طبیعت، عمل اخلاقی معنایی ندارد بنابراین کانت آن را رد می‌کند» (Hegel, 2018, pp.358-359). بنابراین، کانت صرفاً اصل موضوعه‌ای را در جهت این هماهنگی وضع می‌کند و آن را به تاریخ حواله می‌دهد. وی می‌نویسد:

حال هماهنگی کامل اراده با قانون اخلاق همان قداست یعنی کمالی است که هیچ

۱. برای مطالعه بیشتر نک.: Wood, 1999, p.295.

موجود متعلق به عالم محسوس در هیچ لحظه هستی‌اش به آن نمی‌رسد، لیکن از آنجا که این قداست، به عنوان امری عملاً ضروری الزامی است بنابراین آن را فقط در پیشرفت بی‌پایان به سوی هماهنگی کامل اراده با قانون می‌توان یافت و بر مبنای اصول عقل عملی محض باید این نوع پیشرفت عملی را به عنوان موضوع واقعی اراده خویش مفروض گرفت (کانت، ۱۳۸۴، ص ۲۰۱).

مطلب دومی که باید به آن توجه کنیم مربوط به شأن طبیعت درونی انسان، یعنی امیال و انگیزه‌های درونی‌اش، می‌شود که کانت آن را به عنوان امری که مختل‌کننده قانون اخلاقی است معرفی کرده است. اما پرسش این است که چرا میل و منفعت نباید مد نظر اخلاق قرار گیرد؟ چون قوه میل به ساحت تجربه مربوط است و کانت اخلاق و اصول آن را در این ساحت نمی‌فهمد. کانت در دو مرحله آزادی سلبی و آزادی ایجابی این طبیعت درونی را حذف می‌کند و می‌نویسد:

آن انتخابی که از طریق عقل محض می‌تواند متعین شود انتخاب آزاد است. اما انتخابی که از طریق تمایل صرف محسوس متعین می‌شود انتخاب حیوانی خواهد بود ... آزادی انتخاب یعنی استقلال از متعین شدن به وسیله هواهای نفسانی. این مفهوم سلبی از آزادی است. معنای ایجابی آزادی این است که ظرفیت عقل محض به طور فی‌نفسه قوه عملی باشد اما این ممکن نیست مگر آنکه مبنای هر کنشی تحت شرط مناسبت قانون کلی قرار گیرد» (Kant, 1991, p.42).

بنابراین، گسست دوم در ساحت درون است که با به بندگی^۱ کشیدن امیال طبیعی درون آدمی همراه است. کانت در باب اینکه چه طبیعت درونی و چه بیرونی نمی‌تواند موضوع حکم اخلاقی باشد می‌نویسد:

آزادی استعلایی امری است که باید آن را از هر امر تجربی و در نتیجه از طبیعت به طور کلی، خواه موضوع حس درونی باشد که در این صورت فقط در زمان ملحوظ است و خواه موضوع حس بیرونی که هم در زمان و هم در مکان مورد نظر است، مستقل دانست و بدون این آزادی (در معنای صحیح آن) که تنها همین به صورت پیشین وجهی عملی دارد هیچ قانون اخلاقی و هیچ اتهام اخلاقی مبتنی بر این قانون ممکن نیست (کانت، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱).

۱. ژان وال در باب فلسفه اخلاق کانت و بندگی‌ای که آن فلسفه به آن می‌انجامد می‌نویسد: «پیرو فلسفه کانت بنده خویشتن خویش است. در واقع، در یک سوی کلیت داریم و در سوی دیگر احساس ویژه بشر را که از نظر آن کلیت چیزی بیگانه، عینی، عینیتی که انسان بنده آن است. ... کانت و آیین یهود فرقی با هم ندارند. فقط این تفاوت است که خدایگان در یکی بیرونی است و در دیگری درونی. شیء فی‌نفسه کانت همان خدای یهود است که نوعی ماوراء است» (وال، ۱۳۸۷، صص ۱۰۶-۱۰۷).

در ساحت اخلاق با تعلیق طبیعت بیرون و درون، همچون لغو تمامی نهادهای خارجی، کانت راه را برای تحمیل اهداف سوپزکتیو اخلاق باز می‌کند و طبیعت و امیال انسانی مخل آزادی مطلق می‌شود و «فاعل اخلاقی جهان را تعلیق می‌کند تا رخصت دهد بی‌رحمی‌اش نسبت به جهان بی‌هیچ مانعی ادامه یابد» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۳). بدین ترتیب است که کانت با نقد و حذف هر گونه میل و خواست و همچنین تمامی سنت‌ها یا نهادهای عینی، فقط قانون کلی عقل را به رسمیت می‌شناسد که باید تحت هر شرایطی بر جهان اعمال شود و در این فرآیند محقق‌سازی‌اش، دشمن اصلی عین خارجی و طبیعت درونی انسانی است. در نبود چنین نهادهایی سوژه کانتی با دستور اخلاقی و انتزاعی‌اش می‌تواند به دام خودسرانگی بگلتد.

اما همان‌طور که طبیعت و نزاعش با اخلاق برای فلسفه اخلاق کانتی ضروری است، در اینجا نیز نزاع میان طبیعت و امیال درونی با اخلاق را (به دلیل آنکه اخلاق به میانجی امیال و انگیزه‌های ناشی از آن است که در بیرون متحقق می‌شود) تثبیت می‌کند و اتحاد میان این دو را به تاریخ پیشرفت طولانی حواله می‌دهد. هگل در این باره می‌نویسد:

بنابراین، آگاهی خودش، هم باید این هماهنگی را ایجاد کند و هم، باید پیشرفتی مداوم در مسیر اخلاقی شدن داشته باشد. اما حد اعلا این فرآیند باید به پیشرفتی بی‌نهایت واگذار شود، چراکه اگر آن حد اعلا محقق شود، آگاهی اخلاقی رفع خواهد شد. به همین دلیل است که اخلاقیات صرفاً آگاهی اخلاقی به عنوان ذات سلبی است که برای آن حساسیت فقط از اهمیتی سلبی برخوردار است و اخلاقیات با وظیفه محض مطابقت ندارد. اما در چنین مطابقتی، اخلاقیات به عنوان آگاهی یا فعلیتش نابود می‌شود، چنان‌که در آگاهی اخلاقی (یا در فعلیت) هماهنگی‌اش نابود می‌شود (Hegel, 2018, p.351).

یکی از مشکلات فلسفه اخلاق کانتی متوجه مسئله تحقق آرمان و غایت اخلاقی است. یعنی جایی که اخلاق هیچ‌گاه نمی‌تواند آرمان‌هایش را کاملاً برقرار کند و آنها را فعلیت ببخشد، زیرا اگر آنها را برقرار کند اخلاق از بین رفته و همه چیز تمام شده است، اما اگر در راستای تحقق آنها گام برندارد هم، دیگر آرمان نخواهد بود. بنابراین، این بینابین بودن شاخصه اصلی اندیشه کانتی و همچنین یکی از فاصله‌ها و شکاف‌های پرنشدنی میان نیات سوپزکتیو و ایزکتیو است. پس سوژه هیچ‌گاه نمی‌تواند تماماً خود را متحقق کند و فقط می‌تواند در تلاش برای چنین چیزی کوشا باشد.

گسست سوم: کانت سوژه خودآیین نظریه اخلاقی خویش را در جهت فعلیت‌بخشی آرمان ناتوان می‌داند؛ به همین دلیل سعادت‌مندی او را در گرو وجود دیگری‌ای مطلق (خدا) می‌داند که میان فضیلت و سعادت نسبت برقرار کند. کانت می‌نویسد: «در بالا گفتیم که در سیر طبیعت در این عالم نباید نوعی تطابق دقیق میان سعادت و شایستگی اخلاقی را توقع داشت و باید چنین چیزی را محال دانست و بنابراین

امکان خیر اعلا از این لحاظ جز بر مبنای فرض خالق اخلاقی عالم نمی‌توان پذیرفت» (کانت، ۱۳۸۴، ص ۲۳۷).

در اینجا نخستین تناقض اتفاق می‌افتد، و آن تزلزل خودآیینی انسانی و در عین حال وابستگی به دگرآیینی است؛ دگرآیینی‌ای که بدون آن، اخلاق، سعادت و هماهنگی طبیعت با وظیفه اخلاقی را از دست خواهد داد و این در صورتی است که کانت خودآیینی را اساس نظام اخلاقی‌اش می‌داند. کانت در *نقد عقل عملی* می‌نویسد: «خودآیینی اراده اصل یگانه همه قوانین اخلاقی و همه تکالیف مبتنی بر آنها است. از سوی دیگر، دگرآیینی انتخاب نه فقط نمی‌تواند بنیاد هیچ تکلیفی قرار بگیرد بلکه برعکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است» (کانت، ۱۳۸۴، ص ۵۸). اما در بخش ایده‌های عقل عملی، آشکار است که خدا نقش پُررنگی دارد و از همین جا کانت از اخلاق به دین گام می‌گذارد. کانت در باب نسبت دین با اخلاق می‌نویسد: «انسان به این ترتیب به مقتضای اخلاق در وجود خود احساس می‌کند برای ادای تکلیف خود به یک غایت قصوا نیاز دارد که باید به عنوان نتیجه این اقتضای اخلاقی به آن بیندیشد. پس اخلاق الزاماً انسان را به سمت دین هدایت می‌کند» (کانت، ۱۳۹۸، ص ۴۳). آگاهی اخلاقی، قانون اخلاقی را فرمان خدا می‌داند (خدا وظایف خاص را تقدس می‌بخشد و مقرر می‌دارد)؛ آگاهی اخلاقی بر آن است که خدا به ما کمک می‌کند که جهانی خوب ایجاد کنیم (خدا امور را چنان نظم می‌دهد که وظایف خاص ما منجر به فعلیت یافتن خیر اعلا شوند)؛ آگاهی اخلاقی برای تبیین رابطه میان فضیلت و سعادت به حکمت خدا متوسل می‌شود. البته باید مد نظر داشت که علت این نیاز اساساً به این برمی‌گردد که آدمی به خودی خود نمی‌تواند میان حس، طبیعت و عقل هماهنگی ایجاد کند؛ در این باره هگل می‌نویسد: «آگاهی اخلاقی فرض می‌کند که ناکاملی‌اش به این دلیل است که در درون آن اخلاق نسبتی ایجابی با طبیعت و حساسیت دارد، از آنجایی که، برای خودش، آنچه به عنوان لحظه ضروری اخلاق شمرده می‌شود این است که اخلاقی‌ت به طور محض و بسیط باید صرفاً نسبتی سلبی با طبیعت و حساسیت داشته باشد» (Hegel, 2018, p.363). بنابراین، اخلاق انتزاعی کانتی با قانون سوپرکتیوش، بین انسان با حیات اخلاقی گسست ایجاد می‌کند، چراکه قانون اخلاقی بی‌محتوا است و تعیین حیات اخلاقی نیست، بلکه تعیین قانون اراده انتزاعی است.

بنابراین، فرد فلسفه اخلاق کانتی، نخست باید طبیعت خارجی، تمایلات و نفسانیات طبیعت خویش، تمامی آداب و رسوم، فرهنگ و نهادهای خارجی را حذف کند و سپس فقط به تعیین نیات سوپرکتیو عقل عملی، که امری انتزاعی و فاقد محتوا است، بپردازد. اما در مسیر این عمل به دلیل اینکه سرشتش شر است و نمی‌تواند از طبیعت دوری کند، کانت امر متعالی را وارد ساحت اخلاق می‌کند و از دین‌یاری می‌طلبد تا از این طریق بتواند از تناقض‌های میان امور سوپرکتیو و عینی‌رهای بیابد. در چنین حالتی فرد کانتی نه تنها عینیت خارجی را از دست داده، و در درون خویش نیز تمایلاتش را اسیر کرده

است بلکه در بند امر متعالی خارجی به عنوان دیگری ای که او در جهت کسب سعادت به آن نیازمند است قرار می‌گیرد.

اگر اینها را مقدمه سیاست بدانیم چه اتفاقی می‌افتد؟ کانت نمی‌تواند آزادی استعلایی درون اندیشه اخلاقی‌اش را به حوزه طبیعت بسط دهد و نظریه‌ای برای ایجاد چنین اتصالی میان حوزه نومن با فنومن ندارد و چون از پیش حوزه تجربه را فاقد عقلانیت می‌داند، به این گسست و ایجادنشدن نسبت میان این دو ساحت دامن می‌زند. به عبارت دیگر، کانت به دو دلیل ۱. اینکه حوزه خارجی از عقلانیت خالی است و اصلاً موضوع اندیشه فلسفی نیست و ۲. اینکه در انسان‌شناسی، آدمی را شرور می‌داند کاملاً در برقراری این نسبت ناتوان است. این ناتوانی به اندیشه سیاسی‌اش نیز راه می‌یابد. پیش از آنکه به این تداوم نزدیک شویم نخست باید خواننده را با اندیشه سیاسی کانت آشنا کنیم.

۳. بررسی اندیشه سیاسی کانت

۳-۱. حق خصوصی

نخستین تقسیم‌بندی مهم در آغاز این بخش از اندیشه کانت مربوط به تفکیک میان «حق» و «اخلاق» است که کانت در این خصوص در کتاب *متافیزیک/اخلاق* می‌نویسد:

هر گونه قانون‌گذاری می‌تواند از لحاظ انگیزه عمل متمایز باشد. آن قانونی که عملی را تکلیف می‌کند، همچنین این تکلیف را انگیزه عمل می‌داند، قانون اخلاقی است اما آن قانونی که تکلیف را به عنوان انگیزه عمل جزء قانون نداند و غیر از تکلیف انگیزه دیگری را برای عمل بپذیرد قانون حقوقی است (Kant, 1991, pp.45-46).

بنابراین، تفاوت میان آموزه حق و آموزه فضیلت در انگیزه عمل کردن به قانون است. پس در فلسفه کانت دو نوع قانون‌گذاری وجود دارد؛ قانونی که صرف تکلیف آن می‌تواند انگیزه عمل باشد و قانونی که صرف تکلیف برای عمل به آن انگیزه کافی را شامل نشود؛ اولی فضیلت است و دومی مربوط به حق است. به عبارت دیگر، کتاب *متافیزیک/اخلاق* را کانت ناظر به دو ساحت از اخلاق نوشته است: اخلاق بیرونی که مربوط به ساحت حق است و اخلاق درونی که به آموزه فضیلت مربوط می‌شود. چون آموزه‌های حق از الزام خارجی برخوردار است و دارای قانون‌گذاری خارجی است، این‌گونه قوانین را «قوانین خارجی» نامیده است. کانت این قوانین خارجی را به دو قسمت قوانین طبیعی و موضوعه تقسیم می‌کند. از نظر کانت، قوانینی که الزامی‌بودنشان، بدون قانون‌گذاری خارجی، به نحو پیشین از طریق عقل شناخته می‌شود «قوانین طبیعی» هستند و در مقابل اینها قوانینی که بدون قانون‌گذاری خارجی تحقق نمی‌یابند، «قوانین موضوعه» نامیده می‌شوند (Kant, 1991, pp.50-51). آنچه در این تقسیم‌بندی باید به آن توجه کرد مسئله ناظر خارجی برای بخش مربوط به حق است که در آن مضمون شرور بودن آدمی، که جزء لاینفک انسان‌شناسی کانتی است، حضور دارد.

آموزه حق در فلسفه کانت عبارت است از «مجموعه قوانینی که برای آنها قانون‌گذاری خارجی امکان دارد. اگر چنین قانون‌گذاری‌ای شکل بگیرد آن آموزه حق موضوعه است» (Kant, 1991, p.55)؛ و حق در نظام او چنین تعریف شده است: «حق جمعی از عواملی است که تحت آن انتخاب فردی می‌تواند با انتخاب شخصی دیگر بر اساس قانون کلی آزادی اتحاد یابد» (Kant, 1991, p.56). همچنین، کانت قانون کلی حق را این‌گونه توضیح می‌دهد: «از لحاظ خارجی طوری عمل کن که استفاده آزادانه از انتخابت بتواند با آزادی هر کسی بر اساس قانون کلی هم‌زیستی داشته باشد» (Kant, 1991, p.56). مفهوم بنیادین در حق همان حق داشتن آزادی خارجی است و «مفهوم حق، خود، از مفهوم آزادی در نسبت‌های خارجی دوسویه موجودات انسانی کسب می‌شود» (Kant, 1989 a, p.73).

کانت مجموعه کتاب را در دو بخش اصلی تحت عنوان «حق خصوصی» و «حق عمومی» نوشته است. در وضع حق خصوصی حکمی وجود دارد، بر این اساس که «از ابژه‌های خارجی‌ای که در تعلق دیگران است اجتناب می‌کنم، فقط اگر همه افراد دیگر به من اطمینان دهند که او نیز چنین خواهد کرد و بر اساس همان اصل از چیزی که مال من است اجتناب کند» (Kant, 1991, p.77).^۲ بنابراین، واضح است که به اعتقاد کانت اگر فقط یک فرد بر روی کره زمین زندگی می‌کرد، نمی‌توانست شیئی خارجی را به مالکیت خویش درآورد و کسب آن برایش غیرممکن بود. زیرا بین او به عنوان یک شخص و تمام اشیای خارجی به عنوان شیء، نمی‌توانست نسبت الزامی وجود داشته باشد. پس به صورت قطعی و رسمی کسی حقی به چیزی ندارد، بلکه آنچه به این نام نامیده می‌شود صرفاً حقی است که کسی در مقابل فرد دیگری، که او هم به نحو عمومی (در وضعیت مدنی) با دیگران مشترک است، به چیزی دارد. این جمله مبنای نظریه بیناسوژه‌ای در علم حق است، که همواره دو خودآگاهی که به اندازه هم دارای حق هستند باید وجود داشته باشد تا حق دارای اعتبار شود؛ اما با وجود چنین شرطی همچنان کانت معتقد است وضعی حقوقی ایجاد نمی‌شود و ما به مرجعیتی برای رسیدگی و حل دعوی نیاز داریم. کانت می‌نویسد: «در وضع طبیعی چیز خارجی صرفاً به صورت موقتی می‌تواند برای من یا برای تو باشد» (Kant, 1991, p.77). پس کاملاً واضح است که اراده یک شخص به‌تنهایی، چه در حکومت‌های (که در کتاب بنیاد مطرح شد) و چه در صورت فعلی‌ای که کانت آن را در وضع طبیعی نشان می‌دهد، قادر نیست تضمین‌کننده حق باشد. پس گذار به وضعی دیگر الزامی است. کانت ذیل یکی از سرفصل‌های مهم آموزه حق، یعنی «گذار از آنچه مال من یا مال تو است در شرایط طبیعی، به آنچه مال من یا مال تو است در شرایط حقوقی» در پی

۱. شارون بیرد، یکی از مفسران آموزه حق کانت، معتقد است: «کانت ادعا می‌کند که افراد دارای حق خارجی هستند به دلیل آنکه آنها می‌توانند با هم ارتباط برقرار کنند» (Byrd, 2010, p.79).

۲. کانت در جای دیگری می‌نویسد: «هیچ کس ملزم به خودداری از تجاوز به اموال دیگران نیست، اگر دیگران به او ضمانت برابری ندهند که همان ملاحظات را درباره او مراعات خواهند کرد» (Kant, 1991, p.122).

آن است که همان فرد ذکر شده در وضع طبیعی را با تمام حق و آزادی‌اش وارد وضع حق عمومی کند و این چیزی است که عقل به آن حکم می‌کند:

اراده یک نفر نمی‌تواند برای همه در ارتباط با مالکیت خارجی به عنوان قانونی الزام‌کننده استفاده شود، زیرا از آزادی بر اساس قوانین کلی تجاوز خواهد کرد. بنابراین، فقط یک اراده است که الزام‌کننده خواهد بود و آن اراده قدرتمند همگانی است که می‌تواند برای همه چنین ضمانتی را ایجاد کند. اما شرایط بودن تحت قانون‌گذاری خارجی که دارای قدرت نیز هست، وضع مدنی است. بنابراین، فقط در وضع مدنی می‌تواند چیزی خارجی مال من یا مال تو باشد (Kant, 1991, p.77).

بنابراین، اگر نمی‌توان در وضع طبیعی و همچنین در وضع اخلاقی‌ای که در حکومت غایبات نشان دادیم میان افراد صلح ایجاد کنیم و کاری کنیم که حق یکدیگر را ضایع نکنند، باید به وضعیت مدنی وارد شویم. چون کانت معتقد است «داشتن چیزی در خارج، به عنوان مال خود، فقط در وضعیت حقوقی تحت اقتدار قانون‌گذاری عمومی، یعنی در وضعیت مدنی، ممکن است» (Kant, 1991, pp.77-78). بنابراین، کانت برای اینکه بتواند خودآیینی انسان را که پیش‌تر بررسی کرده بودیم، با تمام آزادی‌اش در سیاست محل بحث قرار دهد باید هم‌اکنون راه‌حلی نشان دهد. این راه‌حل باید به گونه‌ای باشد که در آن مردم بتوانند به وظایفی که در قبال یکدیگر دارند عمل کنند و به یکدیگر اعتماد داشته باشند. کانت از اینجای بحث باید وارد سیاست شود و در آن ساحت ضمانت حقوق ما را در جامعه تضمین کند.

۳-۲. حق عمومی

کانت برای اینکه بتواند خودآیینی انسان را که پیش‌تر بررسی کرده بودیم، با تمام آزادی‌اش در سیاست بکاود باید هم‌اکنون راه‌حلی نشان دهد. این راه‌حل باید به گونه‌ای باشد که در آن مردم بتوانند به وظایفی که در قبال یکدیگر دارند عمل کنند و به یکدیگر اعتماد داشته باشند. کانت از اینجای بحث باید وارد حق عمومی شود و در آن ساحت، حقوق ما را در جامعه تضمین کند. برای کانت نظریه سیاسی لاجرم بخشی از متافیزیک اخلاق است و این به دلیل آن است که حق عمومی به آنچه ما باید در بافت سیاسی و اجتماعی انجام دهیم، می‌پردازد، یا به عبارت دیگر، مربوط می‌شود به تأسیس معیارهایی که با آنها می‌توانیم نزاع منافع متقابل را تنظیم کنیم و نظریه قانون چیزی است که می‌تواند ضرورت و کلیت در حیطه سیاست داشته باشد، چراکه متافیزیک اخلاق تمام آن چیزی است که متافیزیک سیاست می‌تواند بر رویش جلوس کند. کانت در تعریف «حق عمومی» می‌نویسد:

مجموعه‌ای از قوانینی که باید، به منظور ایجاد وضعیتی حقوقی، به صورت عمومی اشاعه یابد «حق عمومی» نامیده می‌شود. بنابراین، حق عمومی نظامی از قانون‌ها برای یک ملت، برای تعداد انبوهی از مردم است که در روابط متقابل با یکدیگر هستند و

مستلزم وضع حقوقی ای هستند که آنها را تحت اراده آن، متحد کند؛ یعنی تشکیل یک قانون اساسی که تحت آن می‌توانند از آنچه به عنوان حق ایجاد شده بهره ببرند. این وضعیت فردیت‌ها در درون یک ملت در نسبت با یکدیگر، «وضع مدنی» نامیده می‌شود و همه فردیت‌ها در وضعیت حقوقی، در نسبت با اعضای خودشان «دولت» نامیده می‌شوند. به دلیل صورتش، که با آن، همه از طریق منافع مشترکشان در وضعیت حقوقی متحد می‌شوند دولت یک حکومت به معنای حوزه مصلحت عمومی نامیده می‌شود (Kant, 1991, p.311).

تمام این مباحث را کانت تحت اصطلاح «حقوق سیاسی» یا «علم سیاست» می‌آورد. در وضعیت حقوقی، مانند سناریویی که پیش‌تر فیلسوفان سیاسی‌ای همچون هابز، لاک، پوفندورف و حتی گروتیوس به کار برده‌اند، کانت نیز معتقد است مردم باید با توجه به قراردادی که با یکدیگر می‌بندند، از آزادی خودسرانه، خود را جدا کنند و به دولتی در جهت کسب آن آزادی در ساحتی بالاتر وارد شوند. در وضع طبیعی، به اعتقاد کانت، خشونت دیگری موجب می‌شود که نتوان به قرارداد یا سخن هیچ کس اطمینان داشت. در چنین وضعیتی فرد تصور خودسرانه‌اش را صحیح می‌داند و به نظر کس دیگری هیچ وقعی نمی‌نهد؛ و چون در وضع حق طبیعی یا در وضع حکومت غایبات هر کسی با تصور خودسرانه خویش رفتار می‌کند، رابطه بیناسوژه‌ای میان اشخاص ایجاد نمی‌شود؛ در چنین حالتی فقط هرج و مرج ایجاد خواهد شد، و در چنین آشفتگی‌ای است که آدمیان به تشکیل اجتماعی سیاسی گام می‌گذارند تا مالکیتشان ضمانت یابد.

کانت پیش‌تر گفته بود که باید بر اساس قانون عقل از وضع طبیعی بالاچاره وارد وضع سیاسی شد. این مطلب از این جهت مهم است که کانت معتقد است از طریق تجربه نیست که ما از شرور بودن آدمی در وضع غیرحقوقی اطلاع داریم، بلکه افراد را هر چقدر با صفات خیر تعریف کنیم این امر به نحو پیشین در عقل وجود دارد که پیش از تشکیل شرایط حقوقی، افراد، ملت‌ها و دولت‌ها هرگز نمی‌توانند در مقابل خشونت از یکدیگر در امان باشند (Kant, 1991, p.123). کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها می‌نویسد: «قضیه انسان شرور است مطابق جمله فوق‌الذکر چیزی نمی‌گوید، جز اینکه انسان از قانون اخلاقی آگاه است. با این وصف، انحراف از این قانون را اصل رفتار خود قرار داده است» (کانت، ۱۳۹۸، ص ۶۷). پس این وضعیت انسان را به وضعی سوق می‌دهد که در آن بتواند اراده عمومی مردم را در قالب اجتماعی متحد کند که در عین حال قرار است خودش را به صورتی ماندگار حفظ کند و برای رسیدن به این هدف، باید خود را تحت اقتدار دولتی بیاورد (Kant, 1991, p.136)؛ زیرا دولت به منظور اجرای قوانینی که آدمیان برای خودشان وضع کرده‌اند، تشکیل می‌شود و دولت هم چیزی نیست جز اتحادی از تعداد انبوهی از انسان‌ها که دارای آزادی اخلاقی تحت قوانین حق هستند (Kant, 1991, p.125) و آدمیان

تحت این نیروی متحدکننده‌ای که چیزی جز خود آنها نیست به مقام شهروند ارتقا می‌یابند، یا چنان‌که کانت می‌گوید: «اعضای چنین اجتماعی که برای قانون‌گذاری متحد شده‌اند، یعنی اعضای دولت، شهروندان دولت محسوب می‌شوند» (Kant, 1991, p.125). کانت برای انسانی که به مقام شهروند ارتقا یافته است سه حق مد نظر می‌گیرد: ۱. شهروند از لحاظ قانونی آزاد است، یعنی از هیچ قانونی تبعیت نخواهد کرد، مگر آنکه خود آن را وضع کرده باشد؛ ۲. تساوی مدنی یعنی وابستگی متقابل میان مردم به یکسان و برتر نبودن دیگری؛ ۳. استقلال مدنی یعنی کسی نمی‌تواند قیم شخصیت مدنی او باشد و او خود دارای قدرت انتخاب است (Kant, 1991, p.125).

ایجاد دولت و همچنین به تبع شکل‌گیری دولت، ارتقاداتن فردیت‌ها به شهروند، مستلزم قانونی اساسی است که کانت درباره‌اش می‌نویسد: «تمام اشکال دولت بر روی ایده قانون اساسی (که قانون اساسی‌ای از سنخ جمهوریت^۱ است) پایه‌گذاری شده که با حقوق طبیعی انسان سازگار است» (Kant, 1989 a, p.187). واضح است که قانون اساسی برای کانت حکم ایده را دارد که افقی است برای آدمی تا به سویش در تحول باشد.

۴. دولت به عنوان مجری حقوق عمومی و ضامن حق خصوصی

تا اینجای بحث به طور خلاصه روند حرکت انتزاعی تاریخ را برای گذار از وضع طبیعی یا وضع اخلاقی مدنی به وضع حق عمومی یا سیاست یا حقوقی مدنی از نظر کانت مرور کردیم. گرچه کانت همواره غایت آدمی را پرورش و فرهنگ و رشد او در جهت بلوغ استعدادهایش می‌دانست و این غایت را همواره به وضعی مدنی ارجاع می‌داد، اما هنوز امری متفاوت و در حد ادعای کانت و نیز در حد انسانی که تا قبل از این معرفی کرده بود ندیده‌ایم. در واقع، اندیشه سیاسی کانت در حد آزادی راهبردی‌ای که پیش‌تر مطرح کرده، نیست بلکه دارای صورت و غایت ساده‌ای از سنخ اندیشه سیاسی دوره جدید اروپا است. به عبارت دیگر، کانت در نظریه سیاسی‌اش شکست خورده‌ای تمام‌عیار است و هرگز نتوانسته است فلسفه سیاسی یا آموزه سیاسی‌ای در حد قدرت بی‌حد خودآیینی‌ای که به انسان داده است، خلق کند. زیرا گویی همچون هابز، لاک و ...، کانت همچنان از سناریوی پیش‌تر فلسفه سیاسی نتوانسته است خودش را بیرون بکشد، بلکه همچنان حفظ امنیت برایش اولین مسئله است و این کتاب را با همان سناریوی پیش‌تر نوشته است که بیشتر تلاشش به حفظ مالکیت باز می‌گردد. اما پیش از برشمردن نتایج اساسی،

۱. سالیوان در باب اصطلاح جمهوری در اندیشه کانت می‌نویسد: «چنین حکومتی ممکن است دارای یکی از شکل‌های سه‌گانه پادشاهی، اشرافی و مردمی باشد، ولی لااقل روح قانون اساسی آن جمهوری است. روح جمهوری فقط در حکومتی وجود دارد که جمیع شهروندان به عنوان افراد آزاد و برابر و خودآیین احترام بگذارند» (سالیوان، ۱۳۸۰، صص ۴۷-۴۸).

هنوز باید کمی تحمل کنیم که این تفسیر به پایان برسد. کانت از زمانی که دولت را در نظر اجرا می‌کند فلسفه سیاسی اش حتی نسبت به گذشته بیشتر سقوط می‌کند و بویی از انسان‌شناسی ای که داشت از آن به شام نمی‌رسد.

کانت سه قوه را در حق عمومی در بخش حکومت مد نظر دارد که معتقد است این سه از عقل به دست آمده‌اند. وی می‌نویسد: «قوای سه‌گانه حکومت که از مفهوم «حکومت» برخاسته‌اند صرفاً نسبت‌های سه‌گانه‌ای هستند که از اراده متحد مردم از طریق عقل به نحو پیشینی استنتاج می‌شوند» (Kant, 1991, p.147). گرچه کانت مدعی است این اراده متحد موجب شکل‌گیری این سه قوه می‌شود، اما در نسبت‌دادن این دو به هم، به شدت ضعیف عمل می‌کند و فلسفه سیاسی اش قدرت چنین کاری را ندارد. به نظر کانت، درباره هر یک از قوا از لحاظ مقام و موقعیتشان می‌توان گفت: «اراده قانون‌گذار در خصوص تعیین حق من و حق تو، تویخ‌ناپذیر است، قوه مجریه در شخص عالی‌ترین مقام حکومت مخالفت‌ناپذیر است؛ و حکم عالی‌ترین مقام حکومت لغو‌ناشدنی است» (Kant, 1991, p.127). یعنی از زمانی که این سه قوه ایجاد می‌شوند، نسبت من شهروند با آنها کاملاً منقطع است و تصمیم آنها باید تصمیم من باشد و نسبتی ارگانیکی یا کل‌گرایانه میان من و نهادهایی که از طریق قوا ایجاد شده است وجود ندارد. از این لحظه فقط زور دارای عملکرد است. کانت در ادامه می‌نویسد:

از اینجا این قضیه به دست می‌آید که سرور حکومت در مقابل اتباع خود فقط دارای حق است و نه تکلیف (که ملزم به ادای آن باشد). به‌علاوه، اگر یکی از اعضای سروری، یعنی حاکم، نیز مرتکب خلاف قانون شود مثلاً در مالیات و استخدام کارمندان و اموری از این قبیل در تعیین وظایف حکومت برخلاف عدالت عمل کند، اتباع در مقابل این بی‌عدالتی‌ها فقط حق شکایت دارند نه مخالفت و مقاومت (Kant, 1991, p.130).

بند فوق کاملاً بیانگر این است که قدرت مردم و اراده‌شان هیچ نسبتی با قدرت دولت ندارد. شاید کانت معتقد باشد که تنها چیزی که قدرت را ایجاد می‌کند اراده مردم است اما این مضمون را نمی‌تواند با چنین فلسفه سیاسی‌ای که همچون متقدمانش مکانیکی است به پیش ببرد، و نمی‌تواند میان فرد، با اراده آزادش و همچنین نهادهای خارجی نسبت برقرار کند. جان مکامبر در تحلیل حیرت‌انگیزی در باب کانت می‌نویسد:

محتوای کثیر حیات انسانی - تمایلات، رانه‌ها، رسم‌ها، و نهادها و مانند آنها - در کانت‌گرایی صرفاً مجموعه‌ای از تمایلات تجربی است که همگی غیراخلاقی و هیچ یک بهتر یا بدتر از دیگری نیست ... بنابراین زمانی که در متافیزیک اخلاق، کانت متعهد به تأسیس ساختارهای سیاسی و اجتماعی با جزئیاتش می‌شود (در آموزه حق)، اصل برقراری اجبار دوسویه کلی است. وقتی او به سطح فردی و فضایل ملموس روی آورد،

اصل «خوداجباری» است. چنین اجبار یا زوری لازم است. ما انسان‌ها تمایل داریم به دنبال سود فردی خود باشیم، گرایش‌هایی که خلاف قانون اخلاقی در تعیین اعمال ما عمل می‌کنند. اصل عملیاتی جامعه مدنی مخالفت با چنین تمایلات ضداجتماعی با توجه به نهادهای تأسیس‌شده قانونی است ... جامعه‌ای که قویاً بر اساس قوانین اجبار عمل می‌کند جامعه‌ای است که قوانین و ترتیبات اجتماعی‌اش را فرد نمی‌تواند تأیید کند. چراکه آن قوانین برای آن فرد (همان‌طور که هگل می‌گوید) محدودیتی برای خودسرانگی‌اش است. بنابراین، هیچ جایی در نظریه اخلاقی کانت برای عقلانیت فردی وجود ندارد تا با چنین مناسباتی شناخته‌شده یا آنها را تأیید کند ... اینکه دست‌یابی نوع‌آمیز کانت در یافتن اخلاق بر اساس تهی‌بودگی انتزاعی محض باید به اینجا برسد به‌درستی تراژیک است (Mccumber, 2014, pp.170-172).

بنابراین، چون برای کانت عین خارجی هیچ اهمیتی ندارد نظریه مهمی راجع به عوامل ابژکتیو هم بیان نمی‌کند، زیرا تمامی عوامل تجربی به اعتقاد او غیراخلاقی‌اند. بنابراین، انسان خارجی فقط به دنبال تمایلات خود است و دولت نیز مقابل اینها است. پس اجباری دوسویه ایجاد می‌شود و چون این جامعه به صرف اجبار باید آدمیان را کنار هم نگه دارد مشخص است که نهادها نمی‌توانند با آدمیان نسبت ارگانیکی داشته باشد. اگر چنین بود زور برای تبعیت از آنها لازم نبود. زور زمانی نیاز است که میان مردم و نهادها نسبتی نباشد. بنابراین، چون کانت نتوانسته است آن انسان خودآیین در کتاب‌های اخلاقی و همچنین در کتاب *نقد قوه حکم* را در اینجا وارد کند و در مناسبات سیاسی با اراده آزادش به او شخصیت بدهد، نتیجه فلسفه سیاسی‌اش اسفبار است. کانت در ادامه می‌نویسد:

همچنین، مخالفتی که بر اساس حق باشد نیز از جانب مردم علیه مقام عالی قانون‌گذاری حکومت وجود ندارد؛ زیرا تحقق چنین شرایطی که مبتنی بر حق باشد فقط از طریق اطاعت مردم از اراده عام قانون‌گذار امکان دارد. پس به هیچ وجه حق آشوبگری وجود ندارد، چه رسد به حق طغیان ... و حمله به قصد جان شهریار نیز در حکم مرگ برای خیانتکار است (Kant, 1991, p.131).

کانت کاملاً انقطاع ایجاد کرده و به هیچ وجه به دنبال دادن هیچ حقی به آدمی در حوزه عمومی نیست. بنابراین، حتی حق مقاومتی را که در اوضاع و احوال خاصی هابز و لاک آن را مجاز می‌دانستند، از انسان گرفته است و به قدری قدرت حاکم را بالا برده که نمی‌توان او را داوری کرد. بنابراین، حتی تغییر در وضع موجود نیز در دستان ما نیست، بلکه پادشاه تصمیم‌گیرنده است. کانت می‌نویسد: «تغییر در قانون اساسی‌ای که ایراد دارد، به هنگام ضرورت فقط از طریق اصلاح و به دست خود پادشاه و نه از طریق انقلاب، یعنی به دست خود مردم، ممکن است ... مردم باید مخالفتشان را صرفاً از طریق نمایندگانشان

بیان کنند» (Kant, 1991, p.133). بنابراین، کانت آدمیان را در دستان اراده خودسرانه پادشاه رها می‌کند. هر زمان او احساس کند تغییری لازم است تغییری رخ خواهد داد اگرچه مردم هیچ فعالیت ایجابی ای نباید انجام دهند بلکه فقط فعالیت سلبی برایشان به رسمیت شناخته شده است. کانت در مقاله «نظر و عمل» پس از آنکه مقاومت را تبیح می‌کند، به دلیل آنکه معتقد است موجب ایجاد وضع خودسرانگی می‌شود، فقط یک آزادی به آدمی می‌دهد و آن آزادی قلم است که آن را ضامن و امنیت حقوق مردم می‌داند (Kant, 1989 b, p.85). بیزر در باب مشکلی که کانت با مقاومت ایجابی دارد می‌نویسد:

دو مشکل در مقاومت وجود دارد. اول از همه مشکل به وجود آمدن آنارشی است. اگر ما این اصل موضوعه را که همه ما حق آشوب داریم عمومیت ببخشیم، به وضع آنارشی کامل یا بی‌قانونی اجازه داده‌ایم. اما کانت چنین چیزی را رد کرد، نه به دلیل چنین نتیجه‌ای، بلکه چون فکر می‌کرد چنین چیزی خودباطل‌گری یا تناقض است. زیرا اصل عمومیت‌یافته در باب حق آشوب این‌گونه شکل می‌گیرد که باید قانونی باشد که تحت شرایط خاص در آنجا بی‌قانونی باشد؛ ۲. مشکل دیگری که از عمومیت‌بخشی حق آشوب برمی‌خیزد تقسیم‌شدن حاکمیت است. اگر مردم حق انقلاب دارند، حق قضاوت‌کردن و مجبورکردن حاکم را دارند. اما اگر آنها چنین حقی دارند، اقتداری برتر از او هستند. در چنین شرایطی مردم دارای قدرتی ورای حاکم‌اند که امری پوچ است (Beiser, 1992, p.45). مشخص است که چون کانت نتوانسته است نسبت میان اراده شخصی و اراده عمومی را در مناسبات سیاسی توضیح دهد باید چنین انقطاعی ایجاد کند که هیچ‌کسی به خودسرانگی (جز حاکم) نگذرد. کانت معتقد است شورش به قانونی اساسی، اصلاح نیست بلکه نابودی کامل آن است. بنابراین، به اعتقاد او، در فرانسه نیز از این منظر انقلابی رخ نداده است. کانت در باب انقلاب فرانسه می‌نویسد: «از منظر قانون اساسی هیچ انقلابی در فرانسه رخ نداده است» (Kant, 1989 a, p.261). نیز معتقد است انقلاب آن کشور به دلیل هزینه‌ای که داشته است جایز به تقلید نیست. کانت در مقاله «آیا نژاد انسانی رو به پیشرفت است؟» می‌نویسد:

انقلابی که ما دیده‌ایم و در زمان ما رخ داده است می‌تواند پیروز شود یا ممکن است شکست بخورد. به دلیل داشتن تبعات و بدبختی‌ها هیچ انسان دارای عقل سلیمی هیچ‌گاه مرتکب تجربه یکسانی با چنین هزینه‌ای نخواهد شد. حتی اگر تصور کند که در اقدام دوم به طور موفقیت‌آمیزی پیش خواهد رفت (Kant, 1989 c, p.182).

بنابراین، اطاعت از حاکم و در نظر گرفتن حق او در حکومت تحت هر شرایطی از الزامات فلسفه او است. مثلاً کانت حتی در عبارت عجیبی چنین حق بسیار ظالمانه‌ای به پادشاه مخلوع می‌دهد: پادشاه مخلوعی را (که جان سالم به در برده است) نمی‌توان به جرم اعمالی که قبلاً

انجام داده است بازخواست کرد چه رسد به مجازات؛ به شرط آنکه به وضعیت شهروندی معمولی بازگردد و برای تأمین آرامش خودش و دولت، صلح را به هرج و مرج ترجیح دهد. اما اگر راه مبارزه با مردم را انتخاب کند نمی‌توان با او مخالفت کرد. چون طغیان مردم علیه او خلاف عدالت بوده است (Kant, 1991, p.133).

به‌علاوه، کانت سه حق دیگر برای حاکم قائل است:

سه حق گرفتن مالیات (چه خودخواسته چه به زور) از مردم و اداره اقتصاد دولتی، دارایی و پلیس در جهت هدایت مردم و همچنین حق تفتیش، از حقوق حاکم است. چراکه برای حفظ قدرت خود باید با حق تفتیش، از هر گونه اجتماع یا گردهمایی برای مشورت در بهبود جامعه جلوگیری کند، مگر اینکه پلیس چنین اجتماعی را صلاح بداند (Kant, 1991, pp.135-136).

۵. تداوم زوال اندیشه اخلاقی در فلسفه سیاسی کانت

پس اراده آزاد انسان خودآیین فلسفه کانت، به دلایل متعدد، در سیاست وارد نمی‌شود. تحلیل خود را با این بند از آرنست شروع می‌کنم:

کانت به دنبال حل یک مسئله بود: چگونه مسئله سازمان‌دهی دولت را با فلسفه اخلاقی‌اش، یعنی با نقد عقل عملی، آشتی دهد و شگفت‌انگیز این بود که او می‌دانست فلسفه اخلاقی‌اش به او در اینجا کمکی نمی‌کند؛ بنابراین، از اخلاقی‌سازی کنار کشید و فهمید که مشکل این است که چگونه انسان را مجبور کنیم که شهروند خوبی باشد. حتی اگر او از لحاظ اخلاقی شخص خوبی نیست و اینکه قانون اساسی خوب را نباید از اخلاق انتظار داشت، بلکه برعکس، شرایط اخلاقی خوب مردم باید تحت قانون اساسی خوب مورد انتظار واقع شود (Arent, 1992, pp.16-17).

بنابراین، کانت می‌دانست که به دلایلی، مبانی فلسفه اخلاقش نمی‌تواند در علم سیاست به او کمکی کند؛ بنابراین، به دنبال ایجاد شهروندی خوب در شرایط قانونی می‌رود. در همین جا سقوط کانت را می‌بینیم، چراکه فلسفه سیاسی‌ای که از بنیه آزادی فلسفه نقادی کانت جدا شده جز اینکه اسیر اندیشه‌های منفعت‌طلبانه فیلسوفان فایده‌گرا شود، چاره دیگری ندارد. تیلور در این باب می‌نویسد:

بنابراین، هرچند که کانت با برداشت به طور ریشه‌ای نوین از اخلاق می‌آغازد، نظریه سیاسی او، اما، به طوری مایوس‌کننده متعارف است. این نظریه ما را به جایی بسیار فراتر از فایده‌باوری نمی‌رساند، و این بدین خاطر است که مسئله عمده در این نظریه همان سازگارکردن اراده‌های فردی باقی می‌ماند (تیلور، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱).

به نظر می‌رسد دلیل موفق نشدن کانت در سیاست و نیز سقوطش به نگاه فایده‌گرایانه^۱ صرف به حکومت این است که فلسفه‌اش تمام قوایش را در انتزاعی بودن کامل کسب کرده، و چون توانسته است نسبتی میان این انتزاع و واقعیت انضمامی در جایی ایجاد کند و این دو را پیوند زند، هر زمان که در باب تجربه بحث می‌کند و وارد انضمامیت می‌شود از پیش دست خود را برای استفاده از آن آزادی عمیق بسته می‌بیند. دلیل اصلی این شکست در فلسفه اخلاق کانت این است که او در علم سیاست، سقوط کرده است.

بنابراین، کاملاً مشخص است که اخلاق کانتی نمی‌تواند هیچ نسبتی با جهان ابژکتیو برقرار کند و به کلی در فلسفه او جهان ابژکتیو چنان‌که هست نمی‌تواند اعتبار داشته باشد. حال می‌توان این موضوع را نتیجه گرفت که در چنین شرایطی، همان‌طور که قبلاً از آرنست نقل قول کردیم، فلسفه سیاسی کانت نمی‌تواند خودآیینی و آزادی اخلاقی انسان را در سیاست وارد کند. تیلور در عبارتی مهم از کتابش می‌نویسد:

از آنجایی که کانت تنها انگاره‌ای صوری از آزادی در اختیار دارد، انگاره سازمان سیاسی را نمی‌تواند از آن نتیجه بگیرد. نظریه سیاسی او با وام‌گیری از نظریه‌های فایده‌باور به سرانجام می‌رسد. نقطه حرکت این نظریه را می‌توان این بینش فایده‌باور دانست که جامعه از افرادی تشکیل شده است که هر یک به شیوه خویش در جست‌وجوی خوش‌بختی است. مسئله سیاست یافتن راهی است برای محدودکردن آزادی منفی هر فرد به گونه‌ای که این آزادی بتواند با آزادی همه افراد دیگر زیر قانونی همگانی هم‌زیستی داشته باشد. به بیان دیگر، انگاره ریشه‌ای کانت از آزادی، که به طور ناب صوری و در نتیجه تهی است، نمی‌تواند بینشی نوین و قائم بالذات از سازمان سیاسی‌ای خلق کند، که آن آزادی در آن متحقق گردد، سازمانی بناشده بر اهدافی که به گونه‌ای ذاتی از طبیعت خود اراده استنتاج شده، و در نتیجه به طور بی‌قید و شرط برای انسان‌ها معتبر باشد. از این‌روی نظریه سیاسی کانت محتوای خود را از طبیعت عاریت می‌گیرد. نقطه آغاز این نظریه، انسان‌ها به مثابه افرادی است که اهداف ویژه خود را دنبال می‌کنند، و خواست‌های اخلاقی و عقلانیت، یعنی جهان‌روا بودن، تنها از راه قید و بندها و محدودیت‌هایی که بر این افراد از بیرون اعمال می‌شود، به درون این نظریه راه می‌یابد. عقلانیت، در این نظریه، درونمان نیست، بلکه کلیتی بیرونی و صوری است که تنها خواستش این است که آزادی منفی همه افراد با یکدیگر سازگار شود (تیلور، ۱۳۷۹، ص ۱۵).

نکته در همان اصطلاح «زور» است که پیش‌تر مکامبر در باب فلسفه سیاسی کانت به کار برده بود.

۱. بر اساس این مدل، جامعه از لحاظ اتمیک به عنوان جمع‌شدن فردیت‌هایی فهمیده می‌شود که هر یک رضایت خودش را دنبال می‌کند (Walton, 1984, p.246).

یعنی جایی که فلسفه کانتی چون نمی‌تواند اراده آزاد انسان را در نهادها و قوای دولت نشان دهد، سروری را به تصویر می‌کشد که نفوذناپذیر می‌نمایاند و به وسیله آن شهروندان در اجتماع را از طریق زور و اجبار شهروند خوب می‌کند. اما افراد همواره خودشان را از نهادها و قوانین موجود در جامعه بیگانه می‌بینند و هیچ‌گاه نمی‌توانند یک کل ارگانیک را به تصویر بکشند. به طور کلی، هر اخلاقی که بر ایمان مبتنی شود در نهایت نه تنها نمی‌تواند با نهادها نسبت برقرار کند بلکه حتی آنها را کنار می‌گذارد. این رخداد ابتدا با لوتر در آلمان آغاز شد؛ کامی می‌نویسد: «اقدام سرنوشت‌ساز لوتر در جداساختن دو قلمرو لاهوتی و ناسوتی زمینه را نه فقط برای آزادساختن وجدان از قید اقتدار نهایی آماده کرده بود، بلکه همچنین این وجدان را در حوزه سیاسی امری حاشیه‌ای ساخته بود» (کامی، ۱۳۹۵، ص ۳۹). چراکه لوتر وجدان را امر درونی و شخصی کرد که خودش را از جهان خارج جدا می‌کند. بنابراین، در چنین اوضاع و احوالی، نهادها با فرد بی‌نسبت می‌شوند. در نسخه نسبت وجدان با سیاست لوتری چنین اتفاقی می‌افتد، چراکه در نگاه او این دو، ساحات متفاوتی دارند و گرچه فرد در درون آزاد است اما در بیرون ذیل قدرت خارجی قرار می‌گیرد. اما اگر چنین نباشد چه می‌شود؟ یعنی اگر وجدان بخواهد به خارج نفوذ کند. کارل لوویت می‌نویسد: «وجدان و ایمان مذهبی که فقط به قلب و رو به درون باشد، دشمن قانون و نهادهای دولت و خرد اندیشنده است، یا صرفاً منفعل باقی می‌ماند و به امور موقت دولت اجازه می‌دهد تا مسیر خود را در پیش گیرند (لوویت، ۱۳۸۷، ص ۸۴). اندیشه کانت از این سنخ است و با نهادها دشمن می‌شود و در پی آشتی با آنها نیست، بلکه در پی ویرانی و ساخت دوباره است.

بنابراین، آن انسان آزادی که کانت در فلسفه اخلاقش طراحی می‌کند، و حضور خیر در آن را فقط تحت حکومت غایاتی ممکن می‌داند که افراد تحت آن با خودآیینی‌شان ظاهر می‌شوند و در عین حال به حقوق یکدیگر تجاوز نمی‌کنند، از اینجا شکست می‌خورد که کانت چون نمی‌تواند ساز و کار نسبت میان اراده آزاد تکین و ایجاد اراده آزادی عمومی در حکومت غایات را توضیح دهد بنابراین نخست در ساحت اخلاق آن را با سرور بودن انسان کنار می‌گذارد و حکومت غایات را نشدنی می‌داند؛ و در هنگام ایجاد آن در وضع حقوقی هم انسان را همچنان تحت شر متافیزیکی لحاظ می‌کند. بنابراین، برای آن سروری را قرار می‌دهد. پینکارد می‌نویسد:

اما با توجه به غیراجتماعی بودن و رغبت طبیعی انسان به مرجع دانستن نفع شخصی بر قانون اخلاقی، ایجاد جمهوری اخلاقی‌ای که گویی هدف ایدئال حرکت تاریخ است، نیازمند وجود اربابی بشری است که اعتبار کلی دارد، اربابی که خودش کاملاً عادل و خالی از آن شر بنیادین باشد. بنابراین، ایفای کامل این رسالت، یعنی ایجاد جمهوری اخلاقی، ناممکن است؛ یا به تعبیر مشهور کانت، از دیوار کجی چون انسان هیچ بنایی راست نمی‌شود (پینکارد، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲).

بنابراین، می‌توان گفت کانت در فلسفه سیاسی اش اسیر موضع فردگرایانه یا کثرت اتمیستی‌ای می‌شود که نمی‌تواند کلیت درونی آنها یا آزادی سوپزکتیوشان را عینیت ببخشد، و حوزه سیاست برایش همچون فایده‌گرایان حوزه منفعت شخصی و حفظ این منفعت و مالکیت شخصی باقی می‌ماند. بنابراین، «اندیشه» و «واقعیت» برای او دو ساحت متفاوت‌اند. یعنی در دنیای اندیشه، چه در اخلاق و چه در معرفت‌شناسی، کانت اندیشه سوپزکتیوش را امری متفاوت با جهان خارج می‌داند. بدین ترتیب، در این نگاه، در ساحت اخلاق، قابلیت اطلاق امر اندیشیده‌شده و حکمی که عقل می‌دهد در جهان خارج ممکن نیست و از طرف دیگر در ساحت روش معرفت هم، امر اپزکتیو و اندیشیده‌شده در ذهن با عینیت خارجی به خودی خود، مطابقت نمی‌کند. لانگنس در باب جدایی میان واقعیت و اندیشه در منظر کانت می‌نویسد:

کانت، یاکوبی و فیشته در ایمان و دانش در باب موضوعی با هم مشترک‌اند و آن اینکه آنها معتقدند اندیشه و واقعیت باید از هم تقسیم شوند. اما از این تقسیم ناراضی‌اند. و هر یک از نظام‌های فلسفی‌شان توضیحی ویژه از نیاز به غلبه کردن بر آن است. برای هر یک از آنها، این نیاز باید از طریق دست‌یابی به ویرای امر تجربی داده‌شده به واقعیتی والاتر پاسخ داده شود، جایی که تفکر و وجود یکی هستند (Longuenesse, 2007, p.167).

۶. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، نه‌تنها میان آزادی و خودآیینی در اندیشه اخلاقی کانت با فلسفه سیاسی اش گسست وجود دارد، بلکه زوال نظری کانت در اندیشه سیاسی به ضعف اندیشه اخلاقی‌اش باز می‌گردد. یعنی ایجادنشدن نسبت با جهان واقع یا فنومن یا تجربه در اندیشه اخلاقی کانت و محقق‌نشدن خودآیینی او در خارج، حال چه بر اساس انسان‌شناسی مبتنی بر شربودن آدمی، و چه بر اساس غیرعقلانی‌بودن جهان خارج و نیز پذیرفتن نهادهای آن که تجسم امیال و خواست‌های آدمی است، همگی بر اندیشه سیاسی او تأثیر اجتناب‌ناپذیری گذاشته است، به گونه‌ای که کانت هر زمان که در باب سیاست در جهان واقع سخن می‌گوید هرگز نمی‌تواند از آزادی استعلایی متجسد در آن سخن بگوید. بنابراین، نزاع میان سوژه و ابره، یا اخلاق و طبیعت، یا خواست‌های آدمی با نهادهای اجتماعی در سیاست بازتولید شده است. لذا چون کانت نتوانسته است شرایط تحقق آن انسان اخلاقی انتزاعی را در حوزه سیاست و در حالت انضمامی، در صورت اراده عمومی، توضیح دهد لاجرم باید چه برای تحقق اراده خصوصی و چه اراده عمومی در ساحت سیاست به دولتی متوسل شود که اصلاً تجسم اراده عمومی افراد نیست، بلکه سروری است که آدمی را از طریق اجبار برای زیستن اجتماعی و سرکوب شر متافیزیکی‌اش آماده می‌کند. بنابراین، خودآیینی در سیاست، همچون در اخلاق، در حوزه خارج محقق نمی‌شود و اجبار تجربی در صورت دولت خودش را به انتزاع خودآیینی همچون خدا در اندیشه اخلاقی کانت تحمیل خواهد کرد.

بنابراین، می‌توان گفت چون کانت پیش‌تر در *نقد عقل عملی* قدرت محقق کردن خودآیینی را در دنیای خارج از نومن ندارد، در اندیشه سیاسی هم از این کوشش خود را معاف می‌کند و بیشتر بر آن متمرکز می‌شود که آدمی را در جامعه‌پذیری و به حداقل رساندن شرارتش یاری دهد تا شهروند خوب تربیت کند. بنابراین، در نهایت، اندیشه سیاسی کانت از آرمان‌های سوپراکتیو اندیشه‌اش، به سمت اندیشه سیاسی دوران جدید و فایده‌انگراانه سقوط می‌کند.

۷. تعارض منافع

موردی برای گزارش وجود ندارد.



فهرست منابع

- احمدی افرامجانی، علی اکبر، و حجت حاتم‌پوری، حمزه. (۱۳۹۷). تعمیم‌پذیری اخلاق کانت بررسی نظری و عملی
 فرمول اول اخلاق کانت. پژوهش‌های فلسفی، ۱۲ (۲۵): ۲۱-۴۱. doi: 10.22034/jpiut.2019.8037
- بینکارد، تری. (۱۳۹۴). فلسفه آلمانی: میراث ایده‌آلیسم (ترجمه ندا قطرویی). ققنوس.
 تیلور، چارلز. (۱۳۷۹). هگل و جامعه مدرن (ترجمه منوچهر حقیقی راد). مرکز.
 سالیوان، راجر. (۱۳۸۰). اخلاق در فلسفه کانت (ترجمه عزت‌الله فولادوند). طرح نو.
 کاهی، ربکا. (۱۳۹۵). جشن ماتم: هگل و انقلاب فرانسه (ترجمه مراد فرهادپور). لاهیتا.
 کانت، امانوئل. (۱۳۸۴). نقد عقل عملی (ترجمه ان‌شاءالله رحمتی). نورالثقلین.
 کانت، امانوئل. (۱۳۹۸). دین در محدوده عقل تنها (ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی). نقش و نگار.
 لوکاج، گنورگ. (۱۳۷۴). هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد (ترجمه محسن حکیمی). مرکز.
 لوییت، کارل. (۱۳۸۷). از هگل تا نیچه: انقلاب در اندیشه سده نوزدهم (ترجمه حسن مرتضوی). نیکا.
 وال، ژان. (۱۳۸۷). ناخشنودی آگاهی در فلسفه هگل (ترجمه باقر پرهام). آگاه.

References

- Ahmadi Afranjani, A. A. & Hojjat Hatampouri, H. (2019). Generalizability in Kant's ethics, theoretical and practical examination of the first formula in Kant's ethics. *Journal of Philosophical Investigations*, 12(25), 21-41. doi: 10.22034/jpiut.2019.8037 [In Persian].
- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's political philosophy*. The University of Chicago Press.
- Beiser, F. C. (1992). *Enlightenment, revolution, and romanticism: The genesis of modern German political thought, 1790-1800*. Harvard University Press.
- Beiser, F. C. (2009). "Morality" in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In Kenneth R. Westphal (Ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit* (209-226). Blackwell Publishing.
- Byrd, S. B. & Hruschka, J. (2010). *Kant's doctrine of right: A commentary*. Cambridge University Press.
- Comay, R. (1395 SH). *Jashn-i matam: Hegel va Enghelabe Faranse*, (Farhadpour. M. Trans). Lahita Press. [In Persian].
- Hegel, G. (2018). *The phenomenology of spirit*. (Baur, M., Ed., & Pinkard, T., Trans.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1384 SH). *Naqd-i aql-i amali* (Rahmati. I., Trans.). Nur al-Thaqalayn Publication. [In Persian].
- Kant, I. (1398 SH). *Din dar mahdude-yi qal-i tanha* (Saneie, M., Trans.). Naqsh va Negar Publication. [In Persian].
- Kant, I. (1989a). *Perpetual peace: A philosophical sketch* (Geuss, R. & Skinner, Q., Eds.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1989b). *This may be true in theory but it does not apply in practice* (Geuss, R. & Skinner, Q., Eds.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1989c). *Is the human race progressing?* (R. Geuss, & Skinner, Q. Eds.). Cambridge University Press.

- Kant, I. (1991). *Metaphysics of ethics* (Geuss, R., (Ed). & Gregor, M., Trans.). Cambridge University Press.
- Longuenesse, B. (2007). *Hegel's critique of metaphysics* (Simek, N. J., Trans.). Cambridge University Press.
- Löwith, K. (1387 SH). *Az Hegel ta Nietzsche: Enqelab dar andishe-yi sade-yi nuzdahum* (Mortazavi, H., Trans.). Nika Publication. [In Persian].
- Lukács, G. (1374 SH). *Hegel-i javan: Pazhuheshi dar rabete-yi dialectic va eqtesad* (Hakimi, M., Trans.). Markaz Publication. [In Persian].
- McCumber, J. (2014). *Hegel's mature critique of Kant*. Stanford University Press.
- Pinkard, T. (1394 SH). *Falsafe-yi almani: Mirath-i idealism* (Qatroie. N., Trans.). Qoqnus. [In Persian].
- Sullivan, R. J. (1380 SH). *Akhlagh dar falsafe Kant* (Fooladvand. M., Trans.). Tarhe No. [in Persian]
- Taylor, C. (1379 SH). *Hegel va jame'e-yi modern* (Haqiqirad, M., Trans.). Markaz. [In Persian].
- Wahl, J. (1387 SH). *Nakhushnudi-yi agahi dar falsafe-yi Hegel* (Parham, B., Trans.). Agah Publication. [In Persian].
- Walton, A. (1984). Economy, utility, and community in Hegel's theory of civil society. In Pelczynski, Z. (Ed.), *The state and civil society: Studies in Hegel political philosophy* (pp.244-262). Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (1999). *Kant's ethical thought*. Cambridge University Press.

