

کانت و عمل اخلاقاً نادرست: جمع بین رای حکیمین

یاسمن هشیار*

اکرم کلیدری**

چکیده

آیا انسان در عین حال که می‌داند عملی نادرست است به انجام آن مبادرت می‌ورزد؟ پاسخ سقراطی - افلاطونی به این سوال منفی است. به نظر ایشان شرط لازم و کافی برای عمل درست و فضیلت‌مندانه، علم به درستی آن است. مفهوم مخالف این آموزه، هم از طرف فلاسفه و هم از دید مردم عادی مورد تردید واقع شده است. افراد بسیاری را می‌بینیم که در حالی که می‌دانند عملی اخلاقاً نادرست است، به انجام آن مبادرت می‌کنند. این پدیده متداول را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ در این مقاله به تبیین کانت در این خصوص پرداخته شده است. این بررسی عمدتاً با محوریت کتاب دین در محدوده عقل تنها، با نگاهی گذرا به بنیادگذاری و در مواضعی مقایسه با آراء افلاطون و ارسطو صورت گرفته است. ترتیب مطالب به این صورت است که پس از تعریف عمل اخلاقاً نادرست (شر بنیادی) و به زمینه‌های خیر و شر در انسان پرداخته شده و پس از آن به تبیین کانت از انتخاب شر و نسبت این انتخاب با علم به نادرستی چنین عملی بررسی شده و سرانجام نسبت این تبیین با آراء دو فیلسوف (افلاطون و ارسطو) بررسی و نتیجه‌گیری شده است.

کلیدواژه‌ها: کانت؛ عمل اخلاقاً نادرست؛ شر بنیادی؛ دین در محدوده عقل تنها.

* استادیار رشته فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال (نویسنده مسئول)،

y.hoshyar@gmail.com y_hoshyar@iaiu-tnb.ac.ir

** کارشناسی ارشد رشته فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، kaleydari@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۱



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

بنابر آموزه سقراطی - افلاطونی «رابطه علم و فضیلت» شرط لازم و کافی برای انجام عمل اخلاقی، وقوف و علم به خوب بودن عمل است^۱ (پروتاگوراس ۳۵۸e-۳۵۲b). ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس با ذکر نقل قولی به این مضمون که "هیچکس خواسته و دانسته بد نیست" (۱۱۱۳a)، این آموزه را از جهتی درست و از جهتی نادرست معرفی می‌کند. اگر عبارت نقل شده را وجه سلبی آموزه سقراطی بدانیم، ارسطو تا این حد با آن همراه است که می‌پذیرد کسی "بدی" را از این حیث که بدی است بر نمی‌گزیند. اما سویه ایجابی آن را، یعنی این را که شرط لازم و کافی برای انجام عمل داشتن علم است نمی‌پذیرد و راه را برای ورود مفهوم ضعف اراده^۲ هموار می‌کند تا بتواند پدیده آشکار و متداول درباره افرادی را تبیین کند که می‌دانند عملی که انجام می‌دهند نادرست است ولی همچنان به آن اقدام می‌کنند.

تا اینجا چند مفهوم اصلی به نحو ضمنی در میان است: "خواسته" و "دانسته" به عنوان وجوه ممیز عمل اختیاری معرفی شده؛ همچنین "خیر یا خوبی" غایت منحصر عمل اختیاری فرض شده و در مقابل آن شر یا بدی قرار گرفته است و نیز ضعف اراده به عنوان ملکه خلقی است که دارنده آن، با وجودی که می‌داند در وضع و شرایط موجود، چه عملی بهترین عمل است، اما به انجام آن مبادرت نمی‌کند (وارن، ۱۳۹۷، ص ۱۶۸). بنابراین می‌توان در عین علم به درستی عملی، با تسلیم شدن به عواطف و انفعالات، به خلاف آن مبادرت کرد. حال می‌توان سوالاتی را نسبت به این پنج مفهوم مطرح ساخت: عمل اختیاری به چه معنا خواسته و دانسته (یا عالما عامدا) انجام می‌شود؟ ریشه و منشا خوبی و بدی در انسان چیست؟ آیا واقعا می‌توان پذیرفت که انسان همین که بداند کاری اخلاقا درست است، به انجام آن مبادرت می‌کند؟ یا به واسطه ضعف اراده از انجام آن سر باز می‌زند و بر خلاف آن اقدام می‌کند؟ در این میان، علم به خوبی یا بدی عمل چه نقشی دارد؟

در مقاله حاضر برای پاسخ به سوال اصلی از منظر کانت که آیا عمل غیراخلاقی خواسته و دانسته انجام می‌شود، پرسش‌های فوق را به عنوان زیربخش‌های آن مورد بررسی قرار خواهیم داد. به این ترتیب که ابتدا منظور از شر و منشا آن مشخص خواهد شد (بند ۲)؛ پس از آن به ویژگی‌های عمل اختیاری نظر می‌شود (بند ۳)؛ دو بند بعدی به زمینه‌های خیر

و شر در وجود انسان نظر دارد (بند ۴ و ۵)؛ سرانجام انتخاب شر و نسبت آن با ویژگی "دانستگی" عمل اخلاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد (بند ۶) و در انتها نتیجه‌گیری می‌شود. نظر کانت در خصوص پرسش‌های فوق را می‌توان در کتاب دین در محدوده عقل تنها یافت، و بخصوص در فصل اول آن که به مساله شر بنیادی می‌پردازد. در اینجا علاوه بر این کتاب، با نیم‌نگاهی به بنیادگذاری تلاش بر این است بابتی برای یافتن پاسخ پرسش‌های فوق گشوده شود. به علاوه در موقعیت‌های مناسب به نظرات افلاطون و ارسطو نیز اشاره خواهد شد تا سرانجام موضع وی را در قبال آموزه اخلاقی سقراطی و نیز رویکرد ارسطویی در یابیم.^۳

۲. شر و منشا آن

در این بند بنا بر روشن شدن منظور کانت از استعمال واژه "شر" (evil) است. این روشن شدن هم متوجه معنایی است که وی از این مفهوم دارد و هم معنایی از شر که مورد نظر وی نیست. منظور کانت از واژه "شر" عمل اخلاقا نادرست و یا اخلاقا بد است. ممکن است در نگاه اول اطلاق شر به عمل اخلاقا نادرست عادی، نامتعارف به نظر برسد. معمولا شر به عمل بسیار نادرست اطلاق می‌شود ولی ب نزد کانت این تفکیک وجود ندارد. اما معنایی از شر که مورد نظر وی نیست: وی به شر به عنوان امری هستی‌شناسانه هم نظر ندارد؛ مثلا وی زمین لرزه لیسبون را شر نمی‌خواند. گرچه معمولا چنین حوادث ناگوار طبیعی اصطلاحا شر طبیعی گفته می‌شود، ولی به نظر وی شر محسوب نمی‌شود، زیرا چنین اوضاع و احوالی در عین حال که ناخوشایند است، اما در پدید آمدن آن قصور و تقصیر عامل اخلاقی دخیل نیست و فرد نسبت به وجود آن هیچ دخالت و کنترلی ندارد. در نتیجه مسئولیتی متوجه وی نیست. بنابراین وقوع آن عتاب و خطاب اخلاقی را نیز در پی ندارد. همچنین امیال طبیعی و عواطف هم به نظر وی، فی نفسه شر به حساب نمی‌آیند. زیرا شر متوجه امر اخلاقی است و در این گونه افعال اختیار یا به تعبیر وی، آزادی، حرف اول را می‌زند (۶:۲۱). اما انسان در خصوص داشتن امیال اختیار ندارد. لذا شر محسوب نمی‌شود. بنابراین کانت در موضعی قرار دارد که با افلاطون که امیال را شر می‌دانست در تقابل است.

به این ترتیب، کانت در گام اول شر اخلاقی را متوجه امری می‌داند که به اختیار برگزیده شده است تا بتوان فرد را در قبال آن مسئول شر بداند و عمل وی را نتیجه تصمیم معرفی کند. از این رو، وی با نظر ارسطو هم در تقابل قرار می‌گیرد: شر به معنای فقدان. زیرا تصمیم فقدان به حساب نمی‌آید و امری وجودی است. به این ترتیب، کانت شر را صرفاً در معنای اخلاقی آن به کار می‌گیرد. اما این چه تصمیمی است که آن را شر می‌داند؟ به نظر کانت، شر جواب مثبتی است که فرد به امیال می‌دهد و تصمیمی است که برای پیروی از امیال (در معنای خاصی که در ادامه می‌آید) اتخاذ می‌کند. او در قبال این تصمیم مسئول است.

در مورد بخش دوم سوال، یعنی منشا این شر در طبیعت انسان چیست، چه می‌توان گفت؟ شاید به نظر برسد با توجه به این که شر طبیعی مد نظر وی نیست، سخن گفتن از منشا شر در طبیعت انسان سخنی تناقض‌آمیز باشد. اما منظور وی از "طبیعت انسان" با آن چه در بادی امر به نظر می‌رسد متفاوت است. وی طبیعت را «مبنای درون‌ذهنی کاربرد اختیار ... [و] مقدم بر تمام امور» (۶:۲۱) تعریف می‌کند. پس منظور از طبیعت، امیال و اموری نیست که در سلسله علل طبیعی قرار می‌گیرند و برانگیزاننده اراده‌اند. به نظر وی، طبیعت اصلی درون‌ذهنی و سوپژکتیو است که فرد بر مبنای آن به انجام عمل اختیاری مبادرت می‌کند. منظور از "اصل" این است که بر پایه آن می‌توان فعل را بنیاد بنهاد. در واقع می‌توان گفت این اصل ماکزیم یا ضابطه رفتاری است که در بنیادگذاری از آن یاد می‌کند (4:400)

اگر طبیعت «خود یک اصل نباشد، بلکه فقط یک انگیزه طبیعی باشد» (همان)، اختیاری در کار نخواهد بود. بنابراین تعبیر "طبیعت" نباید به نحو متداول و گمراه‌کننده دریافته شود. کانت حتی گاه از تعبیر "فطری" برای این اصل استفاده می‌کند. اما منظور وی از فطری این است که «قبل از هرگونه کاربرد تجربی اختیار» (۶:۲۲) در ما وجود دارد، نه این که خصوصیتی طبیعی است که همراه با تولد در ما وجود پیدا می‌کند. نکته دیگری که از تعبیر طبیعت بر می‌آید این است که همه انسانها و به تعبیر بهتر، نوع انسان را در بر می‌گیرد و از شمول و کلیت برخوردار است.^۴

۳. ویژگی اصلی فعل اختیاری

همان طور که ملاحظه شد لازمه انجام فعل اختیاری، از نظر کانت وجود اصلی درونی است که فرد بر اساس آن به عمل مبادرت می کند، همان که به تعبیر ارسطو (در ابتدای مقاله) جنبه "خواسته" یا عامدانه فعل اختیاری است. به این معنی، عامل برای انجام فعلی اختیاری باید قصد کند که اصلی را سرلوحه عمل خود قرار دهد. روشن است که دو اصل در اینجا رقیب یکدیگرند. اصلی که تبعیت از آن عمل فرد را به عملی خوب و اخلاقی تبدیل می کند و از سوی دیگر، اصلی که در نقطه مقابل قرار دارد و تبعیت از آن، تصمیمی مبتنی بر شر خواهد بود. قبل از این که به محتوا و مضمون این اصول پردازیم، باید بینیم به نظر کانت، آیا همیشه یک اصل است که تعیین کننده است و بر مبنای آن تصمیم گیری می شود، یا می توان بیش از یک اصل را سرلوحه تصمیمات قرار داد و میان این اصول در تردد بود.

در پاسخ به این پرسش کانت سه موضع را از هم تمیز می دهد (۲۴-۲۲: ۶). موضع اول به افراد سخت گیر (Rigorist) تعلق دارد که مطابق آن فرد همیشه یک اصل را سرلوحه کار خود قرار می دهد. این گروه به تردد میان اصول قائل نیستند. فقط یک اصل در تصمیم گیری ها اولویت دارد. در مقابل این گروه، دو دسته قرار دارند. یا به آنها بی تفاوت (Indifferentist) گفته می شود به این معنی که تصمیمات افراد نسبت به خیر و شر بی تفاوت است. یا سهل گیرند (Latitudinarianist) و معتقدند که می توان بین اصل خیر و شر جمع کرد و بیش از یک اصل را در عمل پذیرفت. بنابراین قائل به ائتلافند (Syncretists) (۲۲: ۶). کانت خود موضع اول را اتخاذ کرده است.

حال باید دید دو اصلی که در اینجا در تقابل با هم قرار گرفته اند کدامند. روشن است که سویه مثبت آن، قانون اخلاق یا خود انگیختگی مطلق اراده است. برای معرفی سویه منفی می توان از تعبیری نظیر خود گرایی، توجه به نفع شخصی، مصلحت اندیشی و حب ذات استفاده کرد که از این پس با تعبیر حب ذات از آن یاد می شود. مطابق رویکرد سخت گیرانه، فرد یکی از این دو را اصل برتر می داند و در انتخاب میان قانون اخلاق و حب ذات، موضع یا این یا آن را دارد. به عبارت دیگر یا ضابطه رفتاری (maxim) برتر در انجام عمل، قانون اخلاق است یا حب ذات. بنا بر رویکرد تلفیقی، فرد می تواند هر دو اصل را بنا بر شرایط سرلوحه تصمیمات خود قرار دهد، گاهی این و گاهی آن را. در این حالت، از

یک ضابطه رفتاری برتر برخوردار نیست. اما در رویکرد سوم نظر بر این است که تصمیمات ما نسبت به خوبی و بدی یا خیر و شر، موضعی یکسان دارند و بی تفاوت‌اند. کانت، با اتخاذ موضع سخت‌گیرانه، قائل است که هر فرد یکی از این دو اصل برتر را اتخاذ می‌کند.^۵ حال باید دید انسان به کدامیک از این دو قطب خیر و شر کشش بیشتری دارد و چه زمینه‌های وجودی در وی موجود است که با تکیه بر آنها بتوان وضعیت وی را ارزیابی کرد.

۴. استعداد خیر

کانت قائل است در انسانها سه استعداد (predisposition) خیر و یک گرایش (propensity) شر وجود دارد. تفاوت معنایی استعداد و گرایش را شاید بتوان این امر دانست که در استعداد بیشتر جنبه انفعالی لحاظ شده است. فرد باید در معرض امر بیرونی قرار بگیرد تا استعداد وی بروز کند. اما گرایش معنای فعالانه‌تری دارد و نوعی ترجیح و تمایل است که موجب می‌شود از حالت انفعالی خارج شود. وی برای استعداد تعریفی ارائه نمی‌کند، بلکه صرفاً موارد و مصادیق آن را معرفی می‌کند. اما در تعریف گرایش، آن را « مبنای ذهنی امکان تمایل تا جایی که این تمایل برای انسانیت به طور کلی محتمل» باشد (۶:۲۸) معرفی می‌کند. حال با پرداختن به هریک از این موارد، سعی بر این است که این دو مفهوم روشن‌تر شوند.

سه استعداد خیر عبارتند از: ۱. استعداد حیوانیت که به انسان به عنوان یک موجود زنده تعلق دارد؛ ۲. استعداد انسانیت که به انسان به عنوان موجود زنده و در عین حال ناطق مربوط است؛ و ۳. استعداد شخصیت که به انسان به عنوان موجودی زنده و ناطق و در عین حال مسئولیت‌پذیر اختصاص دارد (۶:۲۶). استعداد حیوانیت موجب می‌شود انسان به حفظ خود و حفظ نوع خود مبادرت ورزد. این استعداد بیشتر متوجه فرد به تنهایی است، و اعمال ارادی وی از جمله تغذیه، تولید مثل بر اساس این استعداد صورت می‌گیرد. انسان در این استعداد با حیوانات مشترک است. این استعداد صرفاً برای تامین نیازهای حیاتی انسان به کار می‌آید. البته انسان می‌تواند در به‌کارگیری این استعداد افراط کند، کاری که حیوانات مرتکب نمی‌شوند. هرگونه زیاده روی در این امور، مانند پرخوری و شهوت‌رانی، به عنوان ردایی شناخته می‌شوند که متوجه این استعداد است.

استعداد انسانیت به موقعیت انسان در جامعه و کسب افتخار مرتبط است. تعبیر امروزی - تر کسب افتخار را می‌توان میل به ارزشمند بودن نزد دیگران دانست. این استعداد است که منجر به پروردن توانایی‌های فردی و موجب پیشرفت افراد در جامعه می‌شود. انسانها نه تنها نمی‌خواهند خود را از دیگران کمتر ببینند، بلکه می‌کوشند از سایرین پیشی بگیرند و همین امر توانایی‌های افراد را به منصفه ظهور می‌رساند. اگر افراد فقط به پروردن استعداد‌های خود مبادرت می‌کردند، شاید این استعداد رذیلتی به همراه نداشت. اما گاه رذیلتی که متوجه این استعداد می‌شود این است که حس رقابت به قدری بر فرد غلبه می‌کند که باعث می‌شود وی حسود و کینه توز و بدخواه گردد. به این معنی که فقط به فکر پروردن استعداد های خود و کسب افتخار از رهگذر آن نباشد، بلکه به جهت حسادت به موفقیت‌های دیگران، بکوشد آنها را پایین بکشد. به همین جهت کانت این رذایل را *رذایل فرهنگ* می‌نامد (۶:۲۷).

استعداد سوم یا استعداد شخصیت «استعداد احترام به قانون اخلاق به عنوان انگیزه درونی و مکتفی بالذات اراده ما محسوب می‌شود» (۶:۲۷). این استعداد هیچ سویه منفی و هیچ نسبتی با شرارت ندارد. این سه استعداد در افراد وجود دارد و ریشه‌کن شدنی نیست، اما خیر مربوط به هریک اکتسابی است. یعنی می‌توان به کمک آنها، شرایط تبعیت از خیر را فراهم کرد (۶:۲۸). در دو استعداد اول می‌توان به افراط رفت و آنها را ضایع کرد، اما در مورد سومی سمت مقابلی وجود ندارد و نمی‌توان رذیلتی برای آن در نظر گرفت، اما می‌توان آن را در حالت استعداد باقی گذارد. ولی بهرحال بذر هر سه در ما وجود دارد.

اگر به این سه استعداد با عنایت به *بنیادگذاری نظری* دوباره بیفکنیم، می‌توان نوعی تناظر را میان این استعدادها برخی مفاهیم *بنیادگذاری* یافت. اولین تناظر میان وظایف کامل و ناقص نسبت به خود و دو استعداد اول است. کانت در ۴:۴۲۱ چهار دسته وظیفه را مشخص کرده است که دو دسته آن در قبال خود است و دو دسته دیگر در قبال دیگران است. هریک از ای دو دسته، خود به وظیفه کامل و وظیفه ناقص تقسیم می‌شود. وظیفه کامل هر فرد در قبال خود که وظیفه‌ای سلبی و کلی است این است که فرد نباید کاری کند که به حیاتش صدمه وارد شود و در همین راستا وی به بزرگترین و جدی‌ترین صدمه، یعنی خودکشی اشاره می‌کند. به این ترتیب می‌توان این وظیفه را متناظر با حفظ خود و حفظ نوع و یا به تعبیری استعداد حیوانیت دانست. اما وظیفه ناقص در قبال خود همان

پرورش استعدادهاست که با استعداد انسانیت متناظر است. وظایف ناقص ایجابی‌اند. به این معنا که فرد باید استعدادهای خود را بپرورد. اما این که کدام استعداد را و تا چه حد، کاملاً بستگی به شرایط او دارد و در وظیفه از پیش چیزی مشخص نشده است.

دومین تناظر میان مفهوم انسانیت در صورتبندی دوم امر مطلق (یا قانون انسانیت) و با مفهوم شخصیت در استعداد شخصیت است. مفاد صورتبندی دوم امر مطلق از این قرار است که «چنان رفتار کن تا انسانیت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به عنوان یک غایت بشمار آوری، و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای» (۴:۴۲۹). این صورتبندی در واقع ناظر به کرامت انسان است و انسان به واسطه این کرامت هرگز نباید صرفاً به عنوان وسیله مورد استفاده قرار گیرد. از سوی دیگر، کانت ذیل استعداد شخصیت می‌گوید استعداد احترام به قانون اخلاقی به عنوان انگیزه درونی و مکلفی بالذات اراده است. این استعداد محصول فرایندی طبیعی نیست، «بلکه فقط انگیزه اراده محسوب می‌شود» (۶:۲۷). این صفت اکتسابی اراده‌ای خوب است، اما لازم است استعداد آن در انسان وجود داشته باشد، استعدادی که هیچ نسبتی با شرارت نداشته باشد. «اگر معنای انسانیت یک معنای کاملاً عقلانی لحاظ شود، این خود شخصیت است که شایسته احترام است» (۶:۲۸) به وضوح سازگاری این تعبیر با صورتبندی دوم امر مطلق و مفهوم انسانیت در آن مشخص است. انسانیتی که در اینجا به آن اشاره شده است انسان به لحاظ داشتن عقل عملی و قانون اخلاق است و نه انسان تجربی. و از همین رو چنین انسانی شایسته احترام است.

سرانجام استعداد اول و دوم را می‌توان امر مشروط در نظر گرفت و استعداد سوم را امر مطلق. می‌توان از دو استعداد اول برای نیل به اهداف و غایاتی بهره جست. اما چنین نیست که این اهداف و غایات برای همه به یکسان غایت محسوب شود. بنابراین در اینجا سرو کار با امر مشروط است. یعنی اگر شرط خواسته شود، مشروط نیز خواسته خواهد شد و اگر نه، مطلب منتفی است. اما استعداد شخصیت جنبه شرطی ندارد. بنابراین چنین نیست که با نفی شرط، مشروط هم کنار گذاشته شود. بلکه این استعداد «فی نفسه یک استعداد عملی است به عنوان قانون‌گذار مطلق، ریشه در عقل دارد» (۶:۲۸) و می‌توان آن را زمینه قبول امر مطلق دانست.

آن چه از این تناظرها می‌توان دریافت این است که اولاً استعداد برای انجام وظیفه در نهاد انسان نهاده شده است و از آنجا که این استعدادها زمینه انجام وظیفه را فراهم می‌کنند،

خیرند. واگر این قابلیت‌ها در ما نبود، قادر به عمل به وظیفه نبودیم و انتظار انجام این وظایف بی‌معنا بود. «همه این استعدادها نه فقط تضادی با قانون اخلاق ندارند، بلکه تابع خیرند، یعنی شرایط تبعیت از خیر را فراهم می‌کنند و استعدادهای اصیل اند» (۶:۲۸). همچنین روشن است که خیربودن این استعدادها دقیقاً در گرو این است که برای انجام وظیفه باشد، گرچه کانت در دین در محدوده عقل تنها اسمی از وظیفه به میان نمی‌آورد. نکته دوم این است که مشخص می‌شود در چه صورت عمل از خوب بودن ساقط می‌شود و به شر بدل می‌شود. اگر عمل بر خلاف انجام وظیفه صورت گیرد، عمل شر و اخلاقاً نادرست خواهد بود. بنابراین بذر شر در همه افراد وجود دارد. حال باید دید منظور از این حالتی که زمینه ساز شر است چیست و چرا همیشه ضابطه رفتاری برتر ما قانون اخلاق نیست.

۵. گرایش به شر

کانت برای توضیح این امر از تعبیر "گرایش" (propensity) استفاده می‌کند و در تعریف آن می‌گوید: «زمینه درون ذهنی یک میل» (۶:۲۹). این تعبیر از استعداد قوت بیشتری دارد. استعداد دو سو دارد. اما گرایش فقط یک سو. به عبارت دیگر، استعداد خیر گویی در نقطه‌ای در در وسط و در حد استوا میان خوبی و بدی است. در این میان فرد است که تصمیم می‌گیرد به کدام سمت و سو آن را سوق دهد. اما گرایش شر فقط یک سو دارد و آن انحراف از قانون اخلاق یا گرایش به برآورده کردن امیال است که به حب ذات تعبیر می‌کنیم. کانت برای وجود چنین گرایشی دلیلی ذکر نمی‌کند و نمونه‌های واضح در جوامع انسانی را برای وجود آن کافی می‌داند (۶:۳۳). اما باید توجه داشت که گرچه می‌توان این گرایش را در همه انسانها فرض کرد، به طوری که هیچ استثنایی در کار نباشد (۶:۳۲)، اما میزان بهایی که فرد به این گرایش می‌دهد کاملاً بستگی به خود او دارد و در افراد مختلف متفاوت است.

به همین سبب، وی برای این گرایش به مراتبی قائل است. وی سه مرتبه را در این گرایش از هم بازمی‌شناسد. به عبارت دیگر، می‌توان سه مرتبه را در انحراف از قانون اخلاق تشخیص داد: ۱. ضعف کلی در پیروی از قانون اخلاق، ۲. عدم خلوص، ۳. شرارت طبیعت انسانی (۶:۲۹-۳۰). در مرتبه اول فرد قانون اخلاق را به نحو عینی می‌پذیرد، اما

زمانی که می‌خواهد از آن پیروی کند، خود را ضعیف می‌یابد، به نحوی که خود را قادر به رعایت آن نمی‌بیند و در مقابل تمایلات طبیعی ناتوان می‌یابد. این مرحله با استعداد حیوانیت متناظر است. یعنی خود را در مهار امیال حیوانی ناتوان می‌بیند.

در مرتبه دوم باز هم فرد به قانون اخلاق اذعان دارد، ولی چنان که باید و شاید قانون اخلاق را سرلوحه عمل خود قرار نمی‌دهد. به عبارت دیگر، وی قانون اخلاق را «تنها انگیزه» در انجام عمل نمی‌داند. به همین جهت کانت او را ناخالص می‌داند. به نظر این شخص، آن چه مهم است صرف عمل است و نه انگیزه‌ای که فرد را به آن وا می‌دارد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت کافی است اعمال مطابق وظیفه باشد و لزومی ندارد صرفاً از سر وظیفه انجام شده باشد. اما مرتبه سوم «تمایل به اصول و انگیزه‌هایی غیر از قانون اخلاق» است. اینجاست که فساد قلب و شرارت شکل می‌گیرد. در این مرحله فرد صراحتاً می‌پذیرد که فرمان اخلاق فاقد اعتبار برتر است. در واقع فرد شَرور در مقابل استعداد شخصیت می‌ایستد.

ابتدا به نظر می‌رسد آن چه اکنون در مورد دو مرتبه اول شر گفته شد با رویکرد سخت-گیرانه منافات دارد. اما در واقع چنین نیست. برای رفع این ابهام، باید توجه داشت که در بحث سخت‌گیری / سهل‌گیری مساله این نیست که آیا گاه این انگیزه را داریم و گاه انگیزه دیگر. مساله ترتب تابعیت یکی بردیگری است. یعنی فرد کدام اصل را شرط دیگری قرار می‌دهد؛ کدام یک برای وی اولویت دارد و کدام اصل تابع آن است. منظور کانت از رویکرد سخت‌گیرانه این است که این «این دو قانون نمی‌توانند در کنار هم و به موازات هم در وجود او قرار گیرند، بلکه یکی از آنها دیگری را اصل عالی خود قرار دهد و خود تابع آن باشد» (۶:۳۶). فرد غیراخلاقی انگیزه خودخواهی و تمایلات را شرط اطاعت از قانون اخلاقی قرار می‌دهد. در این حالت، رعایت قانون اخلاق فقط در صورتی جایز است که مصلحت و منافع وی تامین شود، در غیر این صورت جایز نیست. حال آن که برای فرد اخلاقی شرایط برعکس است و قانون اخلاق «به عنوان تنها انگیزه عالی ارضای تمایلات» (۶:۳۶) است. می‌توان گفت در صورتی که قصد فرد از انجام هر یک از موارد، انجام وظیفه باشد، عمل خیر است و در غیر این صورت شر محسوب می‌شود.

نکته دیگر این که در این مرحله است که پای صفت دوم فعل اختیاری به میان می‌آید. این که آیا فاعل نسبت به خوب یا بد بودن فعلی که انجام می‌دهد علم و آگاهی دارد؟ آیا

می‌داند عملش نادرست است و باز به آن مبادرت می‌ورزد؟ گفته شد که در مرتبه اول و دوم به نحو عینی قانون اخلاق را می‌پذیرد. روشن است که پذیرش فرع بر علم به آن است. حتی در مرتبه سوم هم حب ذات را به قانون اخلاق ترجیح می‌دهد باز هم به آن علم دارد. اما مساله این است که آیا عامل اخلاقی می‌داند بد است و بدی و شر را انتخاب می‌کند یا ماجرا به صورت دیگری است.

۶. از گرایش به شر تا انتخاب شر

آیا می‌توان گفت مرتبه سوم عبارت است مرحله ای که انسان خواسته و دانسته به سمت بدی و شر می‌رود و در نتیجه با تز سقراطی رودر رو قرار می‌گیرد؟ پیش از این که به پاسخ این پرسش بپردازیم، به سراغ تبیین کانت از وقوع این مراحل می‌رویم. این مرحله را *انتخاب شر* نام می‌دهیم. پاسترناک در توضیح چگونگی انتقال از گرایش به سمت این انتخاب، به اقتفای آلن وود و اندرسون گلد،^۷ آن را بیشتر نتیجه استعداد انسانیت می‌داند تا استعداد حیوانی. نکته جالب توجه این است که آن چه به عنوان استعداد خیر معرفی شده بود، در این مرحله زمینه ساز انتخاب شر می‌شود. اما چرا استعداد انسانیت را زمینه ساز آن معرفی می‌کنند؟ روشن است که استعداد شخصیت نمی‌تواند چنین نقشی را بر عهده داشته باشد. همچنین انسان در استعداد اول با حیوانات شریک است، بنابراین انتظار نمی‌رود که این استعداد مسبب بروز چنین نگرشی باشد.

اما استعداد انسانی چگونه زمینه بروز این مرحله را فراهم می‌کند؟ چنانکه دیدیم غایت این استعداد کسب ارزشمندی و مقبولیت در جامعه است. فرد در تلاش برای دستیابی به مقبولیت می‌کوشد. اما اگر توفیق نیابد و با شکست و ناکامی مواجه شود، گاه به عوض تلاش مجدد، نسبت به هنجارهایی که با آنها سنجیده شده است تردید روا می‌دارد. و برای این که چنین تردید و به دنبال آن، انکار هنجار اجتماعی را موجه جلوه دهد، میل درونی خود را چنان نشان می‌دهد که گویی یک قانون عینی است.^۷ و به این ترتیب به خود دروغ می‌گوید و خود را می‌فریبد (۶:۳۸) و امیال خود را به عنوان هنجار قلمداد می‌کند. نتیجه این امر این است که با جامعه در تعارض قرار می‌گیرد. وی با این فریب خود، عهد و پیمانی را که با جامعه داشته است می‌شکند. و با این پیمان‌شکنی، نوعی جامعه ستیزی در او شکل می‌گیرد.

در مقابل این پیمان شکنی وفای به عهد را در نظر بگیرید. ممکن است تصور شود وفای به عهد، فضیلتی در کنار فضایل دیگر به نظر آید. اما گویی ترک آن، همه فضایل دیگر را کنار می‌گذارد. به عبارت دیگر، اگر فرد بنا را بر پیمان شکنی بگذارد و وفای به عهد را نادیده بگیرد، به همه هنجارهای اخلاقی پشت کرده است؛ فضایل اخلاقی نظیر امانت‌داری، درستکاری، راستگویی همه عهد و پیمان‌هایی‌اند که از ارکان برپایی اجتماع انسانی به حساب می‌آیند و در صورتی که کنار گذاشته شوند، بنیان اجتماع، زائل خواهد شد. بنابراین هنگامی که رذایل استعداد انسانیت که با نقاب و فریب به سراغ افراد می‌رود بنیان اجتماع را در هم می‌ریزد.

اما چنین پیمان شکنی از چه زمان آغاز می‌شود؟ آیا می‌توان برای عامل اخلاقی از این حیث شروع زمانی در نظر گرفت؟ به نظر کانت می‌توان برای یافتن « علت تخلفات عمدی خود... دوره قبلی زندگی خود را تا دوره‌ای که در آن هنوز کاربرد عقل تکامل نیافته است، مورد تحقیق قرار دهیم» (۶:۴۳). در نقد عقل عملی این زمان حدود سن هشت تا ده سالگی ذکر می‌شود (۵:۱۵۵)؛ یعنی زمانی که کودک سعی دارد ارزشمندی خود را نزد سایرین بدست آورد. اما در صورتی که فرد (کودک) موفق نشود، برای جلوگیری از تحقیر شدن، به ساختن و پرداختن دروغ‌های درونی مبادرت می‌کند. وی میل خود را قانون عینی در نظر می‌آورد و به این ترتیب، خود را تسلی می‌دهد و برای خود ارزش و اعتباری نزد خود دست و پا می‌کند. وی، به این ترتیب، به دروغ‌گویی به خود ادامه می‌دهد و به همراه آن، امیال و حب ذات در او جا پای راسخ‌تر و ثابت‌تری می‌یابند تا در آینده بهتر بتواند نسبت به برتری قانون اخلاق تردید روا دارد.

بعد از این که با بلوغ فکری، قانون اخلاق برای وی مطرح شد، گرچه دیگر کودک به حساب نمی‌آید، دو راه پیش رو دارد. بنابر راه اول، وی می‌تواند همچنان به دروغ‌گفتن به خود ادامه دهد و بر همان وضع سابق ابرام و پافشاری کند، به نحوی که منجر به افزایش قدرت فریب دروغ‌ها و یا همیشگی کردن‌شان شود و با باورکردن این دروغ‌ها به خود آرامش بخشد. و این آرامش او را به سمت «بزدلی و تنبلی» (روشنگری چیست؛ ۸:۳۵) سوق می‌دهد. راه دوم این است که فرد متنبه شود و به تعبیری از این خواب خود ساخته بیدار می‌شود، و کم‌کم توانایی خود را در کنترل آنها افزایش می‌دهد.

کانت و عمل اخلاقا نادرست: جمع بین رای حکیمین ... (باسمن هشیار و اکرم کلیدری) ۳۰۱

کانت درباره این که فرد در هر درجه از شر، چگونه خود را می‌فریبد به وضوح چیزی نمی‌گوید. اما پاسترناک به این مطلب با شرحی روانشناسانه وضوح بیشتری می‌بخشد. وی دروغ‌گویی را صرفاً مربوط به مرتبه سوم نگرش نمی‌داند، بلکه دروغ‌هایی که هر فرد به خود می‌گوید با توجه بر مرتبه‌ای از شر که با آن مواجه است متفاوت خواهد بود. در مرتبه اول نسبت به میزان ناتوانی خود، به خود دروغ می‌گوید و چنان وانمود می‌کند که گویی ضعیف‌تر از آن است که بتواند در مقابل امیال مقاومت کند. در مرتبه دوم که مرتبه عدم خلوص است، وی انگیزه‌های غیراخلاقی را وارد می‌کند و خود را به این ترتیب می‌فریبد که مهم عمل است و نه انگیزه‌ای که در پس و پشت آن قرار دارد. در مرتبه سوم که مرحله فساد و تباهی دل است، فرد نفع شخصی را به صراحت بر قانون اخلاق ترجیح می‌دهد. دروغ این مرحله این است که فرد به خود می‌قبولاند که قانون اخلاق اصل اساسی و ضابطه رفتاری برتر نیست. اما وی در این مرحله همچنان به قانون اخلاق معترف است، ولی آن را اصل برتر نمی‌شمارد. چنانکه ملاحظه می‌شود وی در هر مرحله از اخلاقیات بیشتر دور می‌شود و جنبه «دانسته» بودن آن نزد وی نسبت به قبل بیشتر می‌شود؛ همچنین عمد در تغافل نسبت به قانون اخلاق پر رنگ تر می‌شود. در دو مرتبه اول چنین تغافل عمدی کمتر است و حتی کانت آن را غیر عمد می‌داند، فقط مرتبه سوم است که متصف به عمد می‌شود (۶:۳۸).^{۱۰}

این فرد برای این که خود را بفریبد و قانع سازد که چرا قانون اخلاق، اصل اساسی نیست که باید از آن پیروی شود، باید محملی به ظاهر مقبول دست و پا کند. این محمل سعادت است. در واقع هر کاری که وی به خلاف قانون اخلاق انجام می‌دهد و خود را در انجام آن محق می‌داند با این فریب صورت می‌گیرد که این عمل منجر به سعادت وی خواهد شد. به این ترتیب، برای همه رفتارهای خود محمل معناداری پیدا می‌کند. سعادت از چنان ظاهر موجهی برخوردار است که به راحتی می‌تواند افراد را متقاعد سازد که قانون اخلاق را در اولویت پایین‌تری نسبت به آن قرار دهند.

اما در واقع سعادت در دوره جدید با سعادت‌تی که مد نظر افلاطون و ارسطوس تفاوتی اساسی دارد. کانت در بنیادگذاری چند بار از این تعبیر استفاده می‌کند و در مجموع سعادت را برآورد شده شدن همه امیال معرفی می‌کند (۴:۳۹۹). اما افلاطون سعادت را زندگی خوب (جمهور، ۳۵۴a) و ارسطو آن را فعالیت نفس در توافق با فضیلت معرفی

می‌کند (1099b). گرچه تفاوت این تعاریف کاملاً واضح است، اما بهرحال، تعبیر سعادت برای انسان همچنان دارای همان اندازه جذابیت است. به این ترتیب در اولویت قرار دادن حب ذات است که با عنوان موجه‌تری صورت می‌گیرد.

چنان که دیدیم فرد در این مرحله خواسته و دانسته اصل اخلاق را کنار می‌گذارد، و پیروی از امیال و حب ذات را ماکزیم ضابطه رفتاری برتر خود قرار می‌دهد، مرحله ای که مرحله نهایی بروز شر در انسان است که و به صراحت نیز به آن اذعان دارد. کانت این مرحله را مرحله فساد دل می‌داند^۹. اما روشن است که «حتی شرورترین افراد...» از قانون اخلاقی به عنوان سرکشی و طغیان (با زیر پا نهادن فرمان قانون) تخطی نمی‌کنند» (۶:۳۶). به نظر کانت، چنین شری را که در واقع تعمد در زیر پا گذاردن قانون اخلاق بدون هیچ محمل به ظاهر موجهی و صرفاً در ضدیت با قانون اخلاق است شر اهریمنی می‌داند. وی شر اهریمنی یا انجام عمل شر به خاطر شر بودن را از ساحت انسان دور می‌داند.

۷. نتیجه‌گیری

به این ترتیب، پاسخ پرسش اصلی مقاله که "آیا فرد در عین علم به نادرستی عملی به انجام آن مبادرت می‌کند" منفی است. به عبارت دیگر، اگر منظور این باشد که فرد با علم به این که عمل مورد نظر شر بماهو شر و یا به تعبیری شر اهریمنی است به آن دست نمی‌زند. از این حیث کانت با افلاطون و ارسطو همسو است.

حال برای توضیح این همسویی و از طرف دیگر مغایرت‌های احتمالی با آراء افلاطون و ارسطو، این پاسخ را کمی بیشتر می‌کاویم. در این واکاوی می‌توان یک وجه مشترک و دو جنبه اختلافی میان این فلاسفه یافت: آن چه در نظر هر سه به نوعی دیده می‌شود این است که زمانی که فرد عمل اخلاقاً نادرستی را انجام می‌دهد، نمی‌توان گفت می‌داند نادرست است و هر یک این *ندانستن* را به نوعی تفسیر می‌کنند. کانت با طرح خود فریبی، دانستن را به نحو متفاوتی توضیح می‌دهد که به نظر می‌رسد قابل قبول‌تر از دو نظر دیگر است. فرد با چنین دروغ گفتنی می‌خواهد به خود *بمبولاند* که می‌داند آن چه می‌کند درست است. گرچه این *دانستن* به لحاظ ذهنی اعتبار دارد و نه به لحاظ عینی. شاید بتوان این خود فریبی را نوعی توجیه کننده آرا دو فیلسوف دیگر نیز دانست. هم می‌توان گفت "به نظر می‌رسد که می‌داند" معنای روشن‌تری یافته است و هم پدیده آشکار ضعف اراده را به نحو

کانت و عمل اخلاقا نادرست: جمع بین رای حکیمین ... (باسمن هشیار و اکرم کلیدری) ۳۰۳

بهتری تبیین می‌کند. از این حیث می‌توان گفت وی به نوعی به جمع آرا افلاطون و ارسطو مبادرت می‌کند. اما در ترازوی بالاتر.

اولین جنبه اختلاف تفاوت در فهم رابطه دو مفهوم کلیدی سعادت و خیر است. برای افلاطون و ارسطو خیر و سعادت همسو و مرادف هم هستند. در صورتی که برای کانت سعادت و خیر هم معنا نیستند. در صورتی که فقط سعادت از مجرای قانون اخلاق دنبال شود، با خیر همسو خواهد بود. به عبارت دیگر، اگرما در انجام وظایف مان در قبال خودمان، به برآورده کردن برخی امیالمان مبادرت کنیم هم عمل اخلاقی انجام شده است و هم سعادت حاصل می‌شود. اما اصل، قانون اخلاق و عمل به وظیفه است. در صورتی که این نسبت معکوس شود، یعنی عمل اخلاقی فقط وقتی انجام شود که مودّی به سعادت ما گردد، چنین رابطه‌ای، اصل قرار دادن حب ذات و در نتیجه ضایع کردن اخلاق است.

اختلاف دوم این که کانت در این خصوص فقط به فرد نظر ندارد، بلکه نتیجه رفتار وی را به جامعه می‌کشانند و به صدمه‌ای که این امر به اجتماع وارد می‌کند و تهدیدی که فرد از جانب جامعه متحمل می‌شود نظر دارد. این امر موجب نگاه جدیدی به فضایل و رذایل می‌شود. در نتیجه، کانت در مقابل رذایل فردی، به رذایل فرهنگ اشاره می‌کند، چیزی که احتمالاً کمتر در نظر دو فیلسوف دیگر خود را نشان داده است. در مجموع به نظر می‌رسد تبیین کانت، از دو فیلسوف دیگر، دست کم، برای انسان امروزی قابل قبول‌تر باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. به نظر وی، علم و معرفت امری شریف است که بر آدمی فرمان می‌راند و اگر کسی خوب و بد را بشناسد، هیچ عامل دیگری نمی‌تواند او را به مسیری خلاف آن ببرد. علم بسیار نیرومندتر از عواطف است و در صورت تقابل این دو با یکدیگر، غلبه با علم است.

۲. این مفهوم در اصل *اکراسیا* *ακρασια*، و صفت آن *اکراتس* *ακρατης* است. بنا به *The Cambridge Greek Lexicon* پیشوند اول کلمه نشانه فقدان است. و به نوعی ناتوانی و عمدتاً ناتوانی جسمانی اشاره دارد. اما ارسطو از آن استعمال خاصی را مد نظر داشته است (معنای پنجم). در بعضی کتاب‌ها مانند *راهنمای خواندن اخلاق نیکوماخوسی*، این واژه به همان صورت یونانی آمده و ترجمه این اصطلاح گمراه کننده تشخیص داده شده است، به این معنی نمی‌توان آن را کسی دانست که خویشتر دار و یا پرهیزگار نیست. مترجم کتاب نیز به تبع نویسنده چنین کرده است (وارن، ۱۳۹۷، صص ۱۶۹-۱۷۰). وی ضعف اراده را حالتی خلقی می‌-

- داند که دارنده آن، با وجودی که می‌داند در وضع و شرایط موجود، چه عملی بهترین عمل است، اما به انجام آن مبادرت نمی‌کند (وارن، ۱۳۹۷، ص ۱۶۸). بنابراین می‌توان در عین علم به درستی عملی، با تسلیم شدن به عواطف، به خلاف آن مبادرت کرد.
۳. در رجوع به منابعی که مورد استفاده قرار گرفته است اگر هم ترجمه انگلیسی و هم فارسی دیده شده باشد، در فهرست منابع، مشخصات کتابنامه‌ای هر دو ترجمه آورده شده است.
۴. پاسترناک بحثی را در این خصوص مطرح می‌کند که آیا استدلال کانت برای کلیت استدلالی پیشینی است یا نه. وی آراء موافق و مخالف را به تفصیل ارزیابی می‌کند. (Pasternack.2014, pp.98-104)
۵. البته وی برای انتخاب این موضع نسبت به رقبای خود دلایلی اقامه کرده است (۶:۲۴).
۶. پاسترناک در متن به نام و یا سال کتابی که وود و اندرسون -گلد در آن به این نکته پرداخته اند اشاره نکرده است. از آنجا که در کتابشناسی، کتابهای آلن وود متعدد است، نمی‌توان از این طریق به اطلاعات دقیق آن دست پیدا کرد. اما اطلاعات کتابشناسی کتاب اندرسون -گلد به قرار زیر است:
- Anderson-Gold, S. (2001) *Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Albany: State University of New York Press.
۷. ان چه را کانت در خصوص توهم استعلایی در حوزه نظر می‌گوید A509/B537 می‌توان به حوزه عمل نیز تسری داد 5:117 به این ترتیب که در حوزه عمل هم ذهن به فریب خود دست می‌زند.
۸. پاسترناک شرحی درباره اولین مواجهه با قانون اخلاق و این که چطور از این توهم بیدار می‌شود ارائه می‌کند (p.114-115)
۹. اما باز هم کانت امکان بازگشت را برای چنین فردی میسر می‌داند. (۶:۴۴) شاید بتوان از امکان بازگشت انسان به مسیر درست نتایج مختلفی گرفت، نتایجی مانند امید به خوب بودن و خوب شدن انسانها. یعنی همان چشم اندازی که روشنگری پیش چشم می‌گشاید.

کتابنامه

- ارسطو. (۱۳۸۹) /اخلاق نیکوماخوسی. محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۵۷) پروتاگوراس. مجموعه آثار جلد ۱. محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- (۱۳۵۷) جمهوری. مجموعه آثار جلد ۲. محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.

کانت و عمل اخلاقاً نادرست: جمع بین رای حکیمین ... (یاسمن هشیار و اکرم کلیدری) ۳۰۵

کانت، ا. (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*. حمید عنایت و علی قیصری. تهران: خوارزمی.

(۱۳۹۴) دین در محدوده عقل تنها. منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: نقش و نگار.

(۱۳۷۰). روشنگری چیست. همایون پولاد پور. کلک. ۲۲. صص ۴۸-۵۷.

(۱۳۸۴). *نقد عقل عملی*. انشاءالله رحمتی. تهران: نورالثقلین.

وارن، ک. (۱۳۹۷). *راهنمای خواندن اخلاق نیکوماخوس*. ایمان خدافرد. تهران: نشر ترجمان علوم انسانی

Kant, I. (1999) An Answer to the Question: What is Enlightenment? (1784). in *Practical Philosophy*. Mary J. Gregor. Cambridge University Press. 11-22.

(1999) *Critique of Practical Reason*. in *Practical Philosophy*(1788). Mary J. Gregor. Cambridge University Press. 133-272.

(1999) *Grounwork of the Metaphysics of Morals* (1785). in *Practical Philosophy*. Mary J. Gregor. Cambridge University Press. 37-108.

(1996) *on Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1793). in *Religion and Rational Theology*. Allen Wood (trans & ed).Cambridge University Press. 39-217.

Pasternack, L. R. (2014) *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Routledge Philosophy GuideBooks. London& NewYork: Routledge.

Plato (1997) *Protagoras*. in *Plato Complete Works*. John M. Cooper (ed). Indianapolis: Hackett Publishing Company. 764-791.

(1997) *Republic*. in *Plato Complete Works*. John M. Cooper (ed). Indianapolis: Hackett Publishing Company. 971-1224.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی