

شکل نهایی فلسفه عملی کانت بر اساس روایت آلن وود

حسین کلباسی اشتری*

حمزه حجت حاتم‌پوری**

چکیده

شکل نهایی فلسفه اخلاق ایمانوئل کانت چگونه است؟ آیا همان‌طور که شهرت دارد، نظام اخلاقی کانت نظامی خشک، سخت و انعطاف‌ناپذیر است و این فیلسوف آلمانی قرن هجدهم در مسیر سلوک اخلاقی، غایت و سعادت را کنار می‌گذارد؟ چگونه می‌توان اصول اخلاقی کانت را در زندگی روزمره اجرا کرد؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در این مقاله مطرح می‌شود و براساس تفسیر آلن وود از اخلاق کانت، پاسخ‌هایی عرضه می‌شود که با نظر متداول در مورد اخلاق کانت تفاوت شایان توجهی دارد. تصویر دقیق اخلاق کانت باید با نگاه به کتاب *مابعدالطبیعه/اخلاق* ترسیم شود و غایت جایگاه مهمی در آن دارد. در مرحله‌ی عملی هم کانت فرمول دوم را ترجیح می‌دهد که در آن انسان غایت فی‌نفسه است و به‌عکس تصور عمومی، راه‌حل اصلی کانت آزمون تعمیم‌پذیری و نتایج برآمده از فرمول قانون عام نیست. در همین راستا، عشق و علاقه‌ی به نیکوکاری و کمک به دیگران نه تنها مانعی بر سر راه اخلاق نیست که کمک‌حال آن به‌شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: مابعدالطبیعه اخلاق، غایت‌مندی اخلاق، انسان به‌مثابه غایت فی‌نفسه، انسان‌شناسی تجربی، تمایل به تکلیف، عشق به دیگران.

۱. مقدمه

مطابق تفسیر سنتی و مشهور از فلسفه اخلاق کانت، اخلاق او تکلیف‌مدار است و در راه شناخت و انجام تکلیف اخلاقی، نتیجه هیچ تأثیری ندارد. در واقع، گفته می‌شود که محور

* استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، hkashitari@yahoo.com

** دانشجوی دکتری، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)، asrahatampour@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۴

اساسی در اخلاق کانت، شناسایی تکلیف بر اساس مبانی عقل عملی محض است و در این مسیر، فقط مواردی مانند دوری از تناقض، تعمیم‌پذیری، نامشروط بودن تکلیف اخلاقی، ضرورت و کلیت اصول اخلاقی و خودآیینی اراده‌ی اخلاقی اهمیت دارد. از این‌رو هرگونه نگاه به نتایج، احساسات، عواطف، سعادت و سود فردی یا جمعی، موضوع را از حیطه‌ی اخلاق بیرون می‌برد. شرط اصلی برای اخلاقی‌شدن عمل این نیست که مطابق با قوانین اخلاقی باشد، بلکه باید صرفاً و منحصرأ به‌خاطر انجام تکلیف باشد و هرگونه محرک دیگری در مسیر اجرای تکلیف، آن را غیراخلاقی می‌کند، حتی اگر ضداخلاق نباشد.

در ظاهر، قائلان به این تفسیر نادرست نمی‌گویند. دو کتاب مهم کانت در فلسفه‌ی اخلاق، یعنی *بنیاد مابعدالطبیعی اخلاق* و *نقد عقل عملی*، سرشار از عبارت و مثال‌هایی است که به‌جد تفسیر مذکور و معروف از کانت را تأیید می‌کند. برای مثال، در *بنیاد* می‌گوید:

اساس تکلیف در اخلاق را نباید در طبیعت انسان یا در اوضاع و احوال جهانی که در آن قرار دارد، بلکه باید صرفاً به‌گونه‌ای پیشین در مفاهیم خرد ناب جستجو کرد و هرگونه حکم دیگری که بر اصول تجربه‌ی صرف استوار باشد ... هرچند ممکن است قاعده‌ای عملی نامیده شود، هرگز نمی‌تواند نام قانون اخلاقی به‌خود گیرد (G, 389).

در همین کتاب، او مثال معروف و جنجالی خود را بیان می‌کند که عمل نیکوکارانه‌ی فرد سرخورده و مأیوس وقتی رنگ اخلاق به‌خود می‌گیرد که «خود را از این بی‌حسی مرده‌وار برهاند و بدون هیچ تمایلی، صرفاً به‌خاطر تکلیف نیکوکاری کند» (ibid, 398). همچنین، در *نقد دوم*، می‌گوید:

در جایی که پای تکلیف در میان است، امید به لذت از زندگی به هیچ‌وجه نباید نیروی محرکه‌ی حقیقی قرار بگیرد، ولو به‌عنوان کوچکترین بخش آن. زیرا چنین کاری بدان معناست که ملکه‌ی اخلاقی خالص را از سرچشمه آلوده کنیم. شکوه تکلیف هیچ ارتباطی با لذت از زندگی ندارد (KPV, 5:89).

اما آیا واقعاً منظور کانت همان چیزی است که از ظاهر این عبارات به ذهن متبادر می‌شود؟ آیا کانت واقعاً می‌خواهد فلسفه‌ی اخلاقی دست‌وپا کند که هیچ کاری به وضعیت دست و پای آدمیان ندارد و فقط جایگاه عقل آنان را در نظر می‌گیرد؟ آیا کانت آن‌طور که متفکری همانند شلر نقل می‌کند نظامی صوری ساخته است که دردی از بشر انضمامی درمان نمی‌کند؟^۲ آیا آن‌طور که افرادی مثل مک‌اینتایر (Macintyer, 1998, p125-127) و

تیمرمن (Timmermann, 2005, p258-261) می‌گوید، نتیجه و فایده‌ی عمل جایگاه مهمی در نظام اخلاقی کانت ندارد؟

در میان شارحان متأخر، افرادی نامدار و سرشناس همچون پیتون، آلن وود، ریچارد هر، شلی کگان، دیوید کامیسکی و توماس هیل هریک به نوعی با تفسیر قدیمی از اخلاق کانت مخالفت می‌کنند. برخی مشکل اساسی تفسیر سنتی را این می‌دانند که مفسران و شارحان منظومه‌ی اخلاقی کانت را ناقص بررسی کرده‌اند و همه‌ی آثار او را در شرح و تفسیر آن دخالت نداده‌اند. برای مثال، پیتون می‌گوید برخی از سخنانی که به کانت نسبت می‌دهند بسیار ساده‌لوحانه است و مگر می‌شود شخص نکته‌سنج و فلسفه‌دانی مثل کانت بگوید: اگر کسی به عملش تمایل داشته باشد، دیگر کار اخلاقی نکرده است یا فرد اخلاقی نباید هیچ توجهی به نتیجه پیدا کند. پیتون اقرار می‌کند که خود او هم تحت تأثیر قرائت مشهور قرار داشته است، اما در کتاب مشهور *امر مطلق*، می‌گوید اکنون برایم واضح و روشن است که کانت در نظام اخلاقی خود، به میل، هدف و استعدادهای انسان کاملاً نظر دارد و اگر کسی کتاب مهجور *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق* را بررسی کند، نمونه‌های بسیاری برای اثبات این ادعا پیدا می‌کند. چنین انتساب‌هایی تحریف موضع کانت است و به‌هرحال، کانت همیشه معقول سخن می‌گوید، حتی وقتی که اشتباه می‌گوید (Paton, 1946, p15-17).

در جای دیگری^۳ به تفصیل، توضیح داده‌ایم که چگونه می‌توان تفسیری جدید از اخلاق کانت عرضه کرد که ذیل آن، فلسفه‌ی عملی او با غایت، سعادت، عاطفه و احساس در تضاد نباشد. البته، تفسیر سنتی خالی از حقیقت نیست، اما همه‌ی حقیقت را هم در بر ندارد. تکیه‌گاه اصلی این قرائت از اخلاق کانت، دو کتاب *بنیاد و نقد* دوم است که مسلماً بخشی مهم از فلسفه‌ی عملی کانت به‌شمار می‌آیند، اما فقط بخشی از آنند. برای فهم نظام اخلاقی و فلسفه‌ی عملی کانت دست‌کم، باید یک اثر دیگر را هم ملاحظه کنیم، یعنی کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق* که آخرین اثر مهم اخلاقی کانت است. بنابراین، یکی از علل شکل‌گیری تفسیر سنتی آن است که به همه‌ی آثار اخلاقی کانت و به‌ویژه به کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، به‌قدر کافی، توجه نشده است.

علت دیگر آن است که به نقشه و طرح کلی نظام کانت توجه نشده است. به نظر می‌رسد نظام اخلاقی او دو بخش اصلی دارد که در یکی، بنیادهای اخلاق و در دیگری، نحوه‌ی کاربرد عملی اصول مبنایی بررسی می‌شود. در بخش زیربنایی، با تبیین‌ها و استدلال‌های عقلانی و پیشین، اصل بنیادین اخلاق و امر مطلق، به‌دور از معرفت تجربی و فارغ از نتیجه، تبیین می‌شود. در بخش رویین بنا، با توجه به انسان‌شناسی و شناخت تجربی

و با نگاه انضمامی به غایت، حکم جزئی عملی صادر می‌شود. مخالفت کانت در بنیاد و نقد دوم، با تجربه، انسان‌شناسی تجربی و نتیجه در مرحله‌ی اول است و نباید به بخش دوم نظام اخلاقی او تعمیم داده شود.

در پژوهش مذکور، درخصوص تفاوت‌های دو تفسیر و دلایل رجحان تفسیر مقبول‌مان، به تفصیل و با ارجاع‌های فراوان به شارحان متأخر سخن گفته‌ایم و کوشیده‌ایم مدعای خود را بر کرسی حقیقت بنشانیم. اکنون فرصت و مجال تکرار آن فراهم نیست و تنها می‌خواهیم به مقاله‌ای مهم از آلن وود اشاره کنیم که در آن تلاش می‌شود سیمای دقیق اخلاق کانتی چهره‌نگاری شود. وود از شارحان و مترجمان سرشناس کانت به زبان انگلیسی است که مجموعه‌ی آثار کانت نیز ذیل نظر او ترجمه شده است. او در آثار متعددی^۴ که با موضوع اخلاق کانت نوشته است، می‌کوشد مراد واقعی کانت را از منظر خود توضیح دهد و اشکالات تفسیر قدیمی را گوشزد کند. او ضمن تبیین و توضیح دقیق نظام اخلاقی کانت، درباب نحوه‌ی به‌کارگیری آن نیز به تفصیل سخن می‌گوید. مقاله‌ی فعلی، یکی از نوشته‌های مشهوری است که مورد ارجاع موافقان و مخالفان قرار گرفته است و در آن چارچوب کلی تفسیر جدید آلن وود را می‌توان یافت. به نظر می‌رسد انتشار این نوشته به زبان فارسی، فارغ از موافقت یا مخالفت با آن، تلاشی مناسب در جهت آشنایی با این قرائت تازه از اخلاق کانت باشد. لذا ضمن عرضه‌ی نوشته‌ی آلن وود به زبان فارسی، می‌کوشیم در موارد الزامی، به اختصار، نکاتی برای شرح و توضیح بیشتر مطلب ذکر کنیم.

۲. شکل نهایی فلسفه عملی کانت^۵

۱.۲ آلن وود

در سال ۱۷۶۸، کانت مدعی شد که درباره‌ی نظامی اخلاقی با عنوان «مابعدالطبیعی اخلاق» (Metaphysics of morals) تحقیق می‌کند (Ak10:74)^۶. در دهه‌ی ۱۷۷۰، معروف به دهه‌ی سکوت - یعنی زمانی که کانت در مورد نقد عقل محض تحقیق می‌کرد - او بارها قول داد نه تنها به زودی نگارش نقد اول را به پایان می‌رساند که به زودی مابعدالطبیعی اخلاق را هم منتشر می‌کند (Ak 10:97, 132, 144)^۷. باین حال، تازه چهار سال پس از انتشار نقد اول بود که کانت سرانجام اثری درباره‌ی اخلاق نوشت؛ [هرچند] حتی در این اثر هم، از طریق تعیین و تأسیس اصل متعالی (supreme principle) که بر پایه‌ی آن بتوان نظامی از تکلیف‌ها ساخت، او فقط زمینه را برای مابعدالطبیعی اخلاق، مهیا کرد (G 4:392). سه سال

بعد در نقد عقل عملی، کانت یک بار دیگر به‌طور کامل به حل و فصل مسائل اساسی فلسفه‌ی اخلاق مشغول شد. اغلب افراد - به‌ویژه فیلسوفان انگلیسی‌زبان - اخلاق کانتی را از طریق این دو اثر اخلاقی دهه‌ی ۱۷۸۰ می‌شناسند، آثاری که چیزی به نام «مابعدالطبیعی اخلاق» در بر ندارند.

در اوایل دهه‌ی ۱۷۹۰، بسیاری از آثار اصلی کانت به فلسفه‌ی عملی اختصاص یافت. بررسی ذوق و الهیات در نقد قوه‌ی حکم از یک‌سو، با روان‌شناسی اخلاقی و از سوی دیگر، با دیدگاهی درباری جهان سروکار داشت که فردی با گرایش اخلاقی باید داشته باشد. آثار دیگر این دهه‌ی حتی به کاربرد اصول کانتی در مسائل دینی و سیاسی می‌پردازند. با این حال، هنوز هیچ معرفی نظام‌مندی (systematic) از فلسفه‌ی عملی عرضه نشده بود، چیزی که نزدیک به سه دهه، کانت آن را وعده می‌داد. این اتفاق تا ۱۷۹۷ رخ نداد تا اینکه در این سال، کانت اولین بخش از چنین نظامی را با عنوان «آموزه‌ی حق» (Doctrine of Right) منتشر کرد و یک‌سال بعد، سرانجام کل این نظام، یعنی مابعدالطبیعی اخلاق موعود، لابه‌لای آخرین آثار انتشاری کانت، رنگ طبع به خود دید.

۲.۲ مابعدالطبیعی اخلاق چیست؟

به مدت سی سال، کانت می‌خواست عنوان نظام اخلاقی خود را «مابعدالطبیعی اخلاق» بگذارد، اما به‌سبب برداشت‌های متغیرش از نظریه‌ی اخلاقی، به‌ویژه در مورد نقش تجربه در نظام اخلاقی، مراد وی از این عنوان همواره یک‌چیز نبود. اولین مرتبه که در حدود ۱۷۶۸، کانت این اصطلاح را به کار برد، احتمالاً قصد داشت مخالفت خود را با نظریه‌ی حس اخلاقی (moral sense) شافتسبری و هاجسون ابراز کند، نظریه‌ای که کانت آن را در درس گفتارهای خود در اوائل دهه‌ی ۱۷۶۰ و در مقاله‌ی برگزیده‌اش با نام پژوهشی درباره‌ی تمایز میان اصول الهیات طبیعی و اخلاق (۱۷۶۲-۱۷۶۴)^۱، بررسی می‌کند. هرچند بعید است که در این دوره، مراد او از اصطلاح «مابعدالطبیعی» چیزی بیش از این باشد که اخلاق (morality) باید بر تحلیل مفاهیم مبتنی شود، نه بر ارتباط مستقیم با احساسات.

در نقد عقل محض، اصطلاح «مابعدالطبیعی» (خواه در مورد طبیعت و خواه در مورد اخلاق) به مجموعه‌ای از اصول ترکیبی پیشین اشاره می‌کند و در کتاب بنیاد (۱۷۸۵) نیز استفاده‌ی کانت از اصطلاح مابعدالطبیعی ذیل همین معنا قرار دارد. در این مقطع، کانت «مابعدالطبیعی اخلاق» را نظامی از اصول اخلاقی یا حتی تکلیف‌های اخلاقی تصور

می‌کند که کاملاً پیشین‌اند و لذا می‌توان آن‌ها را کاملاً مستقل از هر شناخت تجربی‌ای درباره‌ی ماهیت انسان، به تفصیل شرح داد. از این‌رو، در قلمرو فلسفه‌ی اخلاق، کانت تمایزی جدی میان «مابعدالطبیعه‌ی اخلاق» و آموزه‌ی «انسان‌شناسی عملی» می‌نهد که در آن، اصول چنان مابعدالطبیعه‌ای اعمال می‌شود.^۹ در بنیاد و همچنین در نقد عقل عملی، کانت با اصطلاح «مابعدالطبیعه» دیگر بار بر پیشین‌بودن اصل متعالی اخلاق و محض‌بودن محرک (motive) اخلاقی تأکید می‌کند. او نگران است مبادا تجویز آمیختگی اخلاق با هرگونه امر تجربی، نظریه‌ی اخلاقی را در معرض خطر این گرایش انسانی قرار دهد که [آدمی] به واسطه‌ی وفق دادن اصول اخلاقی با خوددوستی (self-love) که خاستگاه تمام تمایلات انسانی است، اصول اخلاقی را تحریف کند. کانت تفکیک میان بخش تجربی فلسفه‌ی اخلاق از بخش [محض] اخلاقی آن را به صراحت الزامی می‌داند، به طوری که حتی پیشنهاد می‌دهد پژوهشگران کاملاً متفاوتی در این دو حوزه تحقیق کنند تا فواید تقسیم‌کار در کار فکری، به دست آید (G 4:388-389).^{۱۰}

باین‌حال، در کتاب بنیاد و نقد دوم، این امر کاملاً مبهم باقی می‌ماند که در نظر کانت، محتوای [عملی] نظام اصول پیشین محض چیست. اگر مدنظر او چیزی شبیه نظام تکلیف‌هاست - [نظامی] که سرانجام در کتاب مابعدالطبیعه‌ی اخلاق رخ می‌نمایاند - که [باید بدانیم] وی هرگز اشاره نمی‌کند نظام مابعدالطبیعی محض تکلیف‌ها ممکن است چه شکلی داشته باشد. آری، مثال‌هایی که او در این دو کتاب می‌آورد و به‌ویژه چهار مثال مشهوری که او در بنیاد دوبار درباره‌ی آن‌ها بحث می‌کند، متضمن [نحوه‌ی] کاربرد قانون اخلاقی محض بر طبیعت تجربی انسان‌هاست؛ زیرا این مثال‌ها مستلزم آن است که قاعده‌های (maxims) ما به‌عنوان قانون‌هایی (Laws) لحاظ شوند که به طبیعت انسانی تعلق دارند. این مثال‌ها از داده‌های تجربی درمورد غایت طبیعی خوددوستی و سودمندی استعداد‌های انسانی استفاده می‌کنند و همچنین از داده‌های تجربی درباره‌ی این واقعیت بهره می‌برند که اگر انسان‌ها درخصوص دست‌یابی به اهداف احتمالی که در عمل طرح ریخته‌اند انتظاری معقول دارند، [لاجرم] به یاری همدلانه‌ی دیگران نیاز دارند.^{۱۱}

در مابعدالطبیعه‌ی اخلاق، کانت یک بار دیگر مدلول اصطلاح مابعدالطبیعه‌ی اخلاق را با «انسان‌شناسی عملی» مغایر می‌داند. اما این شباهت میان اصطلاحات ممکن است مانع فهم این مطلب بشود که تغییری بزرگ در تلقی از دو بخش فلسفه‌ی اخلاق رخ داده است. در دیباچه‌ی کتاب بنیاد، اصطلاح «مابعدالطبیعه‌ی اخلاق» فقط اصول پیشین را در بر می‌گیرد و هرگونه امر تجربی به «انسان‌شناسی عملی» احاله داده می‌شود.

مابعدالطبیعه‌ی اخلاق یا همان «فلسفه‌ی اخلاق محض کاملاً» میرا از هر چیزی است که صرفاً تجربی و متعلق به انسان‌شناسی باشد» (G 4:389). اما در کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، کانت تصدیق می‌کند نظام تکلیف‌ها فقط وقتی ذیل عنوان مابعدالطبیعه‌ی اخلاق (که متشکل از اصول اخلاقی محض است) قرار می‌گیرد که *این اصول بر طبیعت انسانی اعمال شوند*. کانت می‌گوید مابعدالطبیعه‌ی اخلاق «نمی‌تواند از قواعد کاربرد چشم‌پوشی کند و ما در اغلب موارد، باید طبیعت خاص انسان‌ها را به‌مثابه‌ی موضوع خود در نظر بگیریم، امری که تنها از طریق تجربه شناخته می‌شود» (MS 6:217).^{۱۲} [البته،] از جهت تجربی، تنها قید مابعدالطبیعه‌ی اخلاق آن است که به تکلیف‌هایی محدود شود که امکان دارد از اصلی محض استنتاج و به‌طور عام بر طبیعت انسانی اعمال شوند؛ نه اینکه به فلسفه‌ی اخلاق بسیار تجربی تری بدل شود که همه‌ی تکلیف‌های آن به موقعیت‌های جزئی مردمان و روابط انسانی خاص معطوف باشد (MS 6:468-469).^{۱۴} هر قدر قلمرو مابعدالطبیعه‌ی اخلاق در سمت و سویی تجربی بسط پیدا می‌کند، انسان‌شناسی عملی به همان میزان قبض پیدا می‌کند؛ زیرا این‌جا انسان‌شناسی عملی [فقط] با «شرایط ذهنی طبیعت انسان که کمک یا مانع انسان‌ها در اجرای [دستور] مابعدالطبیعه‌ی اخلاق است» سروکار دارد (MS 6:217). [بنابراین، انسان‌شناسی عملی] از قرار معلوم، با کل رفتار طبیعت انسانی که اصول پیشین اخلاق بر آن اعمال می‌شود کاری ندارد.

خوب است تأکید کنیم که در *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، کانت مثل همیشه، با قاطعیت می‌گوید که *خود اصل متعالی اخلاق کاملاً پیشین است و از طبیعت تجربی انسان‌ها هیچ چیزی وام نمی‌ستاند*. تنها ادعای قدیمی‌ای که کانت در آن تجدیدنظر می‌کند این است که مابعدالطبیعه‌ی اخلاق فقط با «ایده و اصول امکان‌اراده‌ی محض، نه کنش‌ها و شرایط خواست انسانی به‌طور عام» (G 4:391) سروکار دارد. به عبارت دیگر، اکنون [در آخرین کتاب اصلی اخلاقی]، کانت مابعدالطبیعه‌ی اخلاق را به‌عنوان چیزی لحاظ نمی‌کند که با مجموعه‌ای از اصول اخلاقی کاملاً محض تشکیل شده است، بل در عوض، می‌گوید مابعدالطبیعه‌ی اخلاق با نظامی از تکلیف‌ها ساخته شده است که وقتی اصل محض بر طبیعت تجربی انسان‌ها به‌طور عام، اعمال شود، نتیجه می‌دهد.^{۱۵}

۳.۲ نظام تکلیف‌ها

جدا از این تغییر چشمگیر در معنای عنوان *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، تغییرات دیگری در این کتاب هست که موجب شگفتی هر فردی می‌شود که تصورش از اخلاق کانتی، براساس

آثار ابتدایی تر و بنیادی تر شکل گرفته است. هرچند در واقع، این سخن به معنای آن است که *مابعدالطبیعی اخلاق* برای اغلب فیلسوفان اخلاق انگلیسی زبان، باید هم شگفت آور باشد و هم روشنگر؛ زیرا تصور آن‌ها از اخلاق کانتی تقریباً تنها و تنها، بر اساس کتاب‌های بنیاد و *تقد* دوم به دست آمده است. حتی کسانی که کتاب *مابعدالطبیعی اخلاق* را ورق می‌زدند، به ندرت تصویرشان را از اصول بنیادین و دیدگاه اخلاقی کانت، بر اساس آن شکل داده‌اند. آن‌ها غالباً، تصویرشان را از حدود پنجاه صفحه‌ی نخست کتاب بنیاد گرفته‌اند و تقریباً هرگز، اجازه نداده‌اند که کتاب *مابعدالطبیعی اخلاق* بر تفسیر آن‌ها از مطالبی که در آن صفحات خوانده‌اند، تأثیر قابل توجهی بگذارد. در نتیجه، تصویر مشهور از اخلاق کانتی در برخی موارد نسبتاً اساسی، اشتباهاتی فاحش دارد.

برای مثال، تقریباً در بسیاری از موارد، چنین فرض می‌شود که تصور کانت از استدلال اخلاقی متداول این‌گونه است که وقتی روش انجام کاری را می‌سنجیم، باید قاعده‌ای متناسب تنظیم و مشخص کنیم که آیا این قاعده می‌تواند تعمیم پذیرد [یا نمی‌تواند]. در عمل، ستایشگران و همچنین نکوهشگران کانت تقریباً ناخودآگاه، تمایل دارند که آزمون تعمیم‌پذیری (universalizability) را به عنوان مهمترین سهم (و حتی تنها سهم) کانت در عرصه‌ی استدلال اخلاقی لحاظ کنند. اما در *مابعدالطبیعی اخلاق*، آزمون تعمیم‌پذیری به ندرت مورد استفاده قرار گرفته است. در واقع، این آزمون فقط و فقط در خصوص یک تکلیف به کار گرفته شده است، یعنی تکلیف اخلاقی نیکوکاری (beneficence) با دیگران (MS 6:393, 453). شاید، این سخن خیلی هم نباید عجیب جلوه کند؛ زیرا *مابعدالطبیعی اخلاق* نظامی مشکل از تکلیف‌های ایجابی است و آزمون تعمیم‌پذیری تقریباً تنها و تنها اهمیتی سلبی دارد و به جای تأسیس تکلیف‌های ایجابی، بیشتر برای داوری درباره‌ی روایی یا ناروایی یک قاعده‌ی مشخص است. در واقع، نیکی به دیگران تنها نمونه‌ای است که می‌توان در آن، برای ساخت تکلیفی ایجابی، از [آزمون] تعمیم‌پذیری استفاده کرد؛ زیرا در نگاه کانت، تنها یک غایت هست که همه‌ی انسان‌ها ضرورتاً آن را دارند، یعنی همان سعادت (happiness) خودشان. از این رو، تنها در همین یک نمونه است که ما ضرورتاً یک قاعده (قاعده‌ی خوددوستی) برمی‌گزینیم و لذا وظیفه داریم که این قاعده را تنها در صورتی برگزینیم که امکان تعمیم داشته باشد، یعنی در صورتی که سعادت دیگر انسان‌ها را هم به عنوان غایت، در بر بگیرد (MS 6: 453).

در *مابعدالطبیعی اخلاق*، کانت استدلال اخلاقی متداول را به معنای اولویت‌بندی، سنجش و سبک‌وسنگین کردن تکلیف‌ها و دلایل الزام‌آور ۱۶ را مبتنی بر آن‌ها می‌داند (MS

6:224). برخی از تکلیف‌ها - آن‌ها که مضیق یا کامل‌اند (strict or perfect) - مستلزم کنش‌ها و ترک‌هایی مشخص‌اند و دیگر تکلیف‌ها - آن‌ها که موسع یا ناقص‌اند (wide or imperfect) - فقط مستلزم تنظیم غایات‌اند. در نتیجه، در خصوص تکلیف‌های موسع، برای فاعلان متفاوت و همچنین برای یک فاعل در زمان‌های متفاوت، آزادی عمل قابل‌توجهی وجود دارد تا تصمیم بگیرند که می‌خواهند تاچه اندازه و با چه کنشی این غایات را پیش ببرند. تنها در مورد تکلیف‌های مضیق است که انجام یا ترک یک عمل می‌تواند خطا یا قابل‌سرزنش باشد. [درمقابل،] کنش‌هایی که برای پیشبرد [برخی] غایات، تکلیف‌های موسع ما را پایه‌گذاری می‌کنند، شایسته‌ی تقدیرند؛ اما ترک هیچ یک از این کنش‌های خاص اشتباه نیست، مگر آنکه مستلزم ترک کلی غایات مورد نظر باشد. ۱۷. از این‌رو، طیف تکلیف‌های موسع کانتی حاوی بسیاری از کارهایی است که دیگران ترجیح می‌دهند آن‌ها را ذیل مقوله‌ی اعمال «مستحبی» (supererogation) قرار دهند و به‌مثابه‌ی اموری لحاظ کنند که در مجموع، خارج از حیطه‌ی واقعی تکلیف قرار می‌گیرند. اما کانت اعتقاد دارد که مفهوم تکلیف بر چنین کنش‌هایی صدق می‌کند؛ زیرا از نظر عقلی، ما می‌توانیم و گاه باید خودمان را به انجام‌دادن آن‌ها ملزم کنیم. ۱۸.

۴.۲ حق و اخلاق

کتاب بنیاد از طریق مثال‌هایی که در مورد تکلیف‌های کامل و ناقص و تکلیف‌های در مقابل دیگران و خود می‌آورد، زمینه را برای دسته‌بندی تکلیف‌های اخلاقی در کتاب مابعدالطبیعه‌ی اخلاق مهیا می‌کند (هرچند بنیاد به اغلب خوانندگان خود [به‌وضوح] نمی‌آموزد که دسته‌بندی مورد بحث را امری محوری در فهم کانت از استدلال اخلاقی بدانند). در عین حال بنیاد به‌هیچ‌وجه، مقدمات لازم را برای [شناخت] بخشی کاملاً جدید در تکلیف‌ها فراهم نمی‌آورد، بخشیماده‌آماده که از همه‌ی تکلیف‌های اخلاقی مجزاست و اصول بنیادین خودش را دارد؛ یعنی اصل حق (right) و طبقه‌ی تکلیف‌های حقوقی (juridical duties) (یا تکلیف‌های قابل‌اجرای اجباری (coercively enforceable)).

اصل حق چنین است:

هر کنشی درست است، اگر بتواند مطابق با قانون عام (universal law)، با آزادی دیگران قابل جمع باشد؛ یا اینکه اگر بر اساس قاعده‌ی خود همان کنش، آزادی انتخاب هرکس بتواند مطابق با قانونی عام، با آزادی همگان قابل جمع باشد (MS 6:230).

این اصل شباهتی ظاهری با فرمول (Formula) قانون عام دارد. همانند فرمول عام، اصل حق نیز فقط آزمونی برای [تشخیص] مجازبودن کنش‌ها (در این مورد خاص مجازبودن حقوقی)، در اختیار ما می‌گذارد و این کار را با ارجاع به نوعی قانون عام ممکن انجام می‌دهد. اما کانت هیچ استنتاجی از این اصل عرضه نمی‌کند و توضیح نمی‌دهد که چگونه بر مصداق‌ها منطبق می‌شود. به هر حال، شاید انطباق اصل حق بر مصداق‌ها کاری اضافی باشد؛ زیرا بعداً در آموزه‌ی حق، مشخص می‌شود که کنش‌های موافق حق و همچنین مفاد حقوق مالکیت نه با به‌کارگیری چنین روش‌هایی، بلکه از طریق قانون‌گذاری بیرونی اراده‌ی عام یک جامعه‌ی مدنی مشخص تعیین می‌یابد؛ [البته] تا جایی که بتوان مشروعیت این قانون‌گذاری را از یک نظریه‌ی محض حق استنتاج و شرایط عمومی آن را در مورد حقانیت (rightfulness) تأمین کرد (MS 6:264-266, 311-314). ۱۹.

به‌طور معمول، در بحث‌های آموزه‌ی حق، این فرض مسلم گرفته شده است که اصل حق به‌نوعی، از یکی از فرمول‌های اصل بنیادین اخلاق استنتاج می‌شود. سه مبحث در متن *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق* وجود دارد که می‌توان آن‌ها را از این منظر مطالعه کرد. نخست در مقدمه، جایی که به‌نظر می‌رسد کانت می‌خواهد فرمول قانون عام را به‌عنوان نمونه‌ای برای ایده‌ی عام قانون‌گذاری برای آزادی، معرفی کند. او سپس، میان قانون‌گذاری حقوقی و اخلاقی به‌عنوان دو نوع از این‌گونه قانون‌گذاری تمایز می‌نهد (MS 6:214). گویی، او می‌خواهد از یک سو، اصل حق و از سوی دیگر فرمول قانون عام به‌عنوان قانونی برای تکلیف‌های اخلاقی را از اصل عام‌تری استنتاج کند که هر دوی آن‌ها را بنیان می‌گذارد. دوم، سخن کانت در این باره که حق فطری (innate) ما برای آزادی (که با این اصل مشخص شده است) «به هر انسانی به‌سبب انسانیتش تعلق می‌گیرد» (MS 6:237). گویی اصل حق که بر تمام حق‌ها و به‌تبع بر حق فطری آزادی حاکم است، می‌تواند بر فرمول انسانیت به‌مثابه‌ی غایت فی‌نفسه، مبتنی گردد. سوم، بیان کانت در این باره که آموزه‌ی اخلاق (Sitten) آموزه‌ی تکلیف‌ها خوانده می‌شود، نه حق‌ها؛ زیرا ما مفهوم حق و تکلیف را از طریق امر اخلاقی (moral imperative) می‌شناسیم که فرمانش مفهوم تکلیف را به ما عرضه می‌کند (MS 6:239).

این عبارت آخر به ما می‌گوید که مفهوم حق از امر اخلاقی برآمده است، اما نمی‌گوید که اصل حق هم از آن استنتاج شده است. هیچ یک از دو اظهار نظر دیگر هم در حقیقت، هرگز سخنی از استنتاج اصل حق از اخلاق بر زبان نمی‌آورند. در ادامه‌ی کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، در بخش آموزه‌ی فضیلت (Doctrine of Virtue)، کانت با بیان این

مطلب که اصل حق، به عکس اصل اخلاق، تحلیلی است، به صراحت کل این ایده را بی اعتبار می داند که اصل حق قابل استنتاج از اصل بنیادین اخلاق باشد (MS 6:396). تحلیلی بودن اصل حق به وضوح، بهترین توضیح است برای اینکه چرا کانت هرگونه اشتقاقی را در مورد آن کنار می گذارد. همچنین، همین تحلیلی بودن اصل حق هرگونه اشتقاق آن از قانون اخلاق را حشو می کند؛ زیرا معنا ندارد که بخواهیم گزاره‌ای تحلیلی را از گزاره‌ای ترکیبی بیرون بکشیم.

اما، مراد از تحلیلی بودن اصل حق چیست؟ کانت می گوید اصل حق تحلیلی است؛ زیرا اگر قید و بند خارجی موانع آزادی بیرونی را متوقف کند،^{۲۰} ما برای فهم حقانیت این قید و بند خارجی، نیازی نداریم که از مفهوم آزادی فراتر برویم (MS 6:396). حتی اگر این مطلب را بپذیریم، معلوم نیست چگونه می تواند اثبات کند که عمل من، برای دوری از اشتباه، باید مطابق قوانین عام و با آزادی همگان سازگار باشد. در آموزه‌ی حق، کانت اعلان می کند که مفهوم حق حاصل جمع دو مؤلفه نیست، یعنی [مؤلفه‌ی] اجبار برای عمل کردن مطابق با قانون عام و [مؤلفه‌ی] جواز الزام دیگران برای تحقق اجبار مذکور [در مؤلفه‌ی اول]. بل، فرض این است که مجوز الزام درون خود مفهوم حق قرار دارد. این مهم ترین مطلبی است که کانت علیه گوتلیپ هوفلانت^{۲۱}، در بازخوانی اثر او با نام *رساله‌ای در باب اصل حق طبیعی*^{۲۲} (۱۷۸۵)، بیان می کند (Ak 8: 128-129). هوفلانت مجوز الزام افراد دیگری را که احتمال دارد به حقوق دیگران تجاوز کنند از فرض یک اجبار طبیعی استنتاج می کرد؛ یعنی این فرض که ما باید به کمال خود بیفزاییم. کانت تأکید می کند این سخن نتیجه‌ی مضحکی در بر خواهد داشت و آن اینکه فرد نمی تواند جلوی تحقق کامل حقوق خود را بگیرد [حتی اگر برخی حقوقش را نخواهد]. در عوض، کانت می گوید مجوز منع فرد دیگری که در عمل حق دیگری اخلاص وارد می کند، از قبل به گونه‌ای تحلیلی، در مفهوم کنش برحق نهفته است.

در مورد خود اصل حق، من فکر می کنم کانت آن را صرفاً توضیحی برای مفهوم حق می داند که به ما می گوید معنای این سخن چیست که عملی به لحاظ حقوقی درست است (یا غلط نیست و تجاویزی به حق دیگری در مورد آزادی بیرونی محسوب نمی شود). این تفسیر در صورتی معقول است که ما بپذیریم حق به گونه‌ای تحلیلی، با نوعی انگاره‌ی قانون گذاری مرتبط است و همچنین حوزه‌ی تکلیف‌هایی که حق وضع می کند منحصر در مواردی است که امکان دارد از خارج و با نام دفاع از آزادی بیرونی، تحمیل شود. تنها

چیزی که کانت فکر می‌کند شاید نتوانیم تحلیلی‌بودنش را بپذیریم این است که ما مجوز و توجیهی (*Befugnis/ warrant*) برای اعمال زور بر هرکسی داریم که عملش از اصل حق تجاوز می‌کند (زیرا هوفلانت فکر می‌کرد که این مجوز باید از اجباری مستقل - درمورد الزام ارتقاء کمال خود فرد - استنتاج شود).

حتی اگر ما درباره‌ی تحلیل کانت از مفهوم حق چون و چرایی نکنیم، باز هم می‌توانیم بگوییم که اگر اصل حق کانت بخواهد دلیلی (اخلاقی) برای احترام به آزادی بیرونی دیگران در اختیار ما بگذارد، باید از مفهوم حق فراتر برود. بسیار خوب، شکی نیست که کانت اعتقاد دارد شرافت انسانیت *انگیزه‌ای اخلاقی (moral incentive)* برای احترام به حقوق مردم در اختیار ما می‌گذارد. همچنین، ممکن است از طریق همین شرافت انسانیت، انگیزه‌های اخلاقی نیرومندی برای ایجاد یک نظام حق عادلانه و همچنین برای تلاش درمورد اصلاح نظام‌های سیاسی و حقوقی موجود فراهم شود، به طوری که این نظام‌ها از حقوق اشخاص بهتر دفاع کنند و به آن تجاوز نکنند. اما خلط کردن همه‌ی این نکته‌های (کاملاً درست) با این ایده که این انگیزه‌ی اخلاقی اصل حق را بنیان بگذارد، به معنای آن است که اصلاً به تمایز کانت میان قلمرو حقوقی و اخلاقی و [تفاوت] نظام‌های تکلیفی که حق و اخلاق تأسیس می‌کنند توجهی نکرده‌ایم. بنابر ایده‌ی بنیادی تمایز مذکور، فقط در قلمرو اخلاق است که تکلیف باید مبنای انگیزه‌ی کنش باشد. تکلیف‌های حقوقی دقیقاً در جایی قرار دارند که لازم نیست حتماً تکلیف انگیزه [یا مبنای عمل] باشد و برای مثال، این انگیزه ممکن است همان تهدید به اعمال زوری باشد که نیروی قانون‌گذاری در هنگام اعلان قانون، آن را با قانون همراه کرده است (MS 6:218-219). از این رو، هرچند ممکن است از جهت ارزش/اخلاقی، فرق داشته باشد که آیا من قرضم را از سر انجام تکلیف باز می‌گردانم یا صرفاً به این خاطر که می‌ترسم طلبکارم علیه من اقامه‌ی دعوا کند؛ اما دیگر هیچ فرقی ندارد که آیا بازپرداخت من کاری *منصفانه* است یا انجام تکلیفی حقوقی. از این رو، در خصوص نفس مفهوم [تکلیف] حقوقی، این کاری اضافی و حتی ضد و نقیض است که انگیزه‌ی عقلانی تکلیف به مثابه‌ی بخشی از اصل تکلیف حقوقی شمرده شود.

به دیگر سخن، تکلیف‌های حقوقی تکالیفی‌اند که مفهوم آن‌ها حاوی [و مستلزم وجود] انگیزه‌ی خاصی برای انجام‌شان نیست؛ در حالی که تکلیف‌های اخلاقی آن‌هایی‌اند که مفاهیم‌شان [فی‌حد ذاته] با انگیزه‌ی عینی تکلیف یا قانونمندی عقلانی ارتباط دارد. به همین دلیل است که اصل تکلیف‌های اخلاقی به یک استنتاج نیاز دارد تا این رابطه‌ی ترکیبی را

تأسیس کند. درون تکلیف‌های حقوقی انگیزه‌ای برای انجام‌دادنشان وجود ندارد؛ از این رو عجیب نیست که کانت گهگاه، درخصوص احترام به حق آزادی بیرونی که انسان‌ها آن را به سبب انسانیت‌شان دارند، به وجود انگیزه‌های اخلاقی انسان اشاره می‌کند. اما، این انگیزه‌های اخلاقی هیچ ارتباطی با اصل تکالیف حقوقی ندارد. به دیگر سخن، در جامعه‌ی مدنی مبتنی بر حق، برای آنکه اعضاء آزادی برحق دیگران را رعایت کنند، به تعهد/اخلاقی اعضاء نیازی نداریم. جامعه‌ی مدنی مذکور فقط به نظام قانون‌گذاری خارجی‌ای نیاز دارد که دست‌گرم کیفرهای قهری را بر پشت خود احساس می‌کند تا تضمین کند که آن حقوق زیرپا گذاشته نخواهد شد.

[در مورد حق]^{۲۳} استلزامی وجود ندارد که این اصل همه‌ی قواعد [یعنی اصل حق]، خودش هم فی‌نفسه، قاعده‌ی من باشد، یعنی لازم نیست که من اصل حق را قاعده‌ی عمل خودم قرار دهم، ولو آنکه کاملاً نسبت به آزادی دیگری بی‌تفاوت باشم یا در دلم علاقه داشته باشم که آن را زیرپا بگذارم. اینکه من آن را به قاعده‌ای برای خودم بدل سازم، مطالبه‌ای است که اخلاق بر من تحمیل می‌کند [، نه حقوق] (MS 6:231).^{۲۴}

اصل حق صرفاً به ما می‌گوید که چه کنش‌هایی آزادی بیرونی را نقض می‌کند یا نمی‌کند (و لذا «حق» به حساب می‌آید). البته، اصل حق مستقیماً، به ما دستور نمی‌دهد که آن کنش‌ها را انجام دهیم (آن‌گونه که اصل اخلاق چنین دستوری می‌دهد). از طریق اصل حق:

عقل فقط می‌گوید که آزادی براساس ایده‌ی خود، به آن شرایط محدود است و همچنین ممکن است در عمل توسط شرایط دیگری محدود شود. عقل این مطلب را به صورت اصل موضوعه بیان می‌کند و نمی‌توان برای آن برهان دیگری آورد (MS 6:231).

بنابراین، اصل حق از دو جهت بسیار مهم، با اصل اخلاق فرق دارد: نخست، برخلاف اصل اخلاق، اصل حق به ما می‌گوید که چه کنش‌هایی حق است؛ یعنی معمولاً، چه کارهایی آزادی بیرونی را نقض می‌کند و چه کارهایی نمی‌کند. دوم، اما اصل حق فاقد عنصری است که در اصل اخلاق ضروری است: معیار اصل حق برای حقانیت (rightness) خارجی (هرچند به کارهایی ارجاع می‌دهد که براساس قانون عام با آزادی بیرونی سازگار است)، دیگر مثل فرمول‌های [اخلاقی] قانون عام و خودآیینی، تذکر نمی‌دهد که باید کاری انتخاب شود که موجود عقلانی بتواند اراده کند یا اراده کند که قانون عام باشد. به همین

ترتیب، خود اصل حق مستقیماً رفتاری را که حقانیتش معین و مشخص شده است سفارش نمی‌کند و به انجام آن دستور نمی‌دهد.

آری، در متن *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، حق (*Recht*) در کنار اخلاق (*Ethik*)، هر دو به فلسفه‌ی عملی یا اخلاقیات (*Sitten*) ارتباط دارند. هر دو بخش فرمان‌های مطلق دربردارند؛ زیرا کانت اعتقاد دارد که تکلیف‌های حقوقی به همان نحوی‌اند که تکلیف‌های اخلاقی هستند^{۲۰} (MS 6:219). وقتی تکلیف‌های حقوقی همانند تکلیف‌های اخلاقی لحاظ شوند، می‌توان آن‌ها را ذیل اصل اخلاق درآورد و همچنین می‌توان از این طریق [یعنی، از همانندی تکلیف حقوقی و اخلاقی] نشان داد که ما دلایل مناسبی داریم برای تقدیر از آزادی (یا حق) بیرونی و تحسین نهادهایی که با [وضع و اعمال] الزام‌های بیرونی از حق دفاع می‌کنند. تا اینجای کار، می‌توان به درستی گفت که نظریه‌ی کانت درباره‌ی حق ذیل اصل اخلاق می‌گنجد یا اینکه می‌توان این نظریه را از آن اصل استنتاج کرد. یعنی، تا وقتی که تکلیف‌های حقوقی صرفاً نه به مثابه‌ی حقوقی، بلکه به مثابه‌ی تکلیف‌های اخلاقی نیز لحاظ شود، می‌توان چنین سخنی را بیان کرد. اما اگر آن‌ها صرفاً به مثابه‌ی تکلیف‌های حقوقی لحاظ شوند، به شاخه‌ای از مابعدالطبیعه‌ی اخلاق تعلق می‌گیرند که کاملاً از اخلاق و همچنین از اصل متعالی اخلاق متمایز است.

تلقی‌های «کانتی» [برخی افراد] از حقوق فردی و دیگر موضوعات مرتبط با حق طبیعی، قانون و اقتدار سیاسی غالباً از فرمول‌های اصل اخلاق در کتاب *بنیاد الهام* گرفته است. مزیت فلسفی این تلقی‌ها هرچه باشد، چنین روایتی ضرورتاً با تلقی خود کانت از این موضوعات تفاوت دارد؛ به این دلیل ساده که حوزه‌ی تحت پوشش *آموزه‌ی حق کاملاً* متفاوت با حوزه‌ای است که کتاب‌های *بنیاد* و *تقد* دوم مورد بررسی قرار می‌دهند.

چنین تلقی‌هایی از حق خارجی می‌تواند فهم درست از اخلاق کانت را هم مختل کند؛ زیرا ممکن است این تلقی‌ها برخی فرض‌های کاملاً غیرکانتی درباره‌ی خود اخلاق در بر داشته باشند. شاید متداول‌ترین فرض غیرکانتی در فلسفه‌ی انگلیسی‌زبان، این ایده باشد که اخلاق مانند حق، سازوکاری برای اجبار اجتماعی است که تفاوتش فقط در میزان قهری بودن کیفرهایی است که [نظام] اخلاق به کار می‌گیرد (این ایده در فصل سوم، *فایده‌باوری استوارت* میل دیده می‌شود). درحالی که اخلاق کانتی به هیچ وجه درباره‌ی تنظیم اجتماعی رفتار فردی نیست، هرچند ممکن است محتوای تکلیف‌های آن سمت و سوی اجتماعی داشته باشد. سراسر اخلاق کانتی درباره‌ی افرادی روشن‌بین

(enlightened) است که به صورت خودآیین، مسیر زندگی خود را هدایت می‌کنند.^{۳۶} از منظری کانتی، هرگونه استفاده‌ای از اجبار اجتماعی برای تحمیل تکلیف‌های اخلاقی، به هر شکلی (چه از طریق سرزنش خصوصی یا باور عمومی یا انجمن‌های آموزشی اخلاق برای شکل دادن به احساسات مردم)، نقض نادرست آزادی فردی توسط رسوم فاسد اجتماعی، تلقی می‌شود.

نکته‌ی فلسفی مهم دیگری در این ادعا که حق مستقل از اخلاق است، قرار دارد. در نظریه‌ی اخلاق کانت، اگر قرار است رفتاری فضیلت‌مندانه و شایسته دانسته شود، باید مطابق با ملاحظاتی باشد که در نظریه‌ی اخلاقی خود کانت ذکر شده‌اند و [فقط] به انگیزه‌ی آن‌ها باشد. (رفتاری که فقط به انگیزه‌ی خوددوستی یا دغدغه‌ی بیشترین سعادت جمعی یا اطاعت از مشیت الهی است و به‌خاطر احترام به سرشت عقلانی یا قانون کلی عقل خودآیین خود فرد نیست، بنابر دیدگاه کانت، رفتاری ستایش‌برانگیز محسوب نمی‌شود.) اما [درمقابل]، متابعت از حق و تأسیس نهادهای حقوقی مادامی که در واقع از حق یا آزادی بیرونی [انسان‌ها] دفاع شود، ممکن است کاملاً با ملاحظات و انگیزه‌هایی غیرکانتی (مانند خوددوستی عقلانی، مطالبه‌ی هابزی برای صلح یا اطاعت از مشیت الهی) باشد. این حرف بدان معناست که فلسفه‌ی عملی کانت می‌تواند نوعی تشکیلات سیاسی ذاتاً عادلانه را بنیان گذارد یا تأیید کند [و همگان در آن مشارکت کنند]، ولو آنکه دیگران بر مبنای انگیزه‌ها و ارزش‌هایی آن تشکیلات را بپذیرند یا در آن سهم شوند که با هیچ چیزی در فلسفه‌ی عملی کانت مطابقت ندارد. این امتیازی بزرگ در نظریه‌ی حق کانت است؛ زیرا این نظریه در جامعه‌ای به اجرا در می‌آید که بسیاری از مردمان آن کانتی نیستند (یا آنکه طرفدار فلسفه‌ی اخلاق دیگری هستند). کانتی‌هایی که اعتقاد دارند اصل حق به بنیانی به نام قانون اخلاق نیاز دارد، این امتیاز را از دست می‌دهند.

۵.۲ کاربرد قانون اخلاق

تصور عمومی از استدلال اخلاقی کانت این است که مجریان آن سختگیرانه، قواعدشان را در خصوص تعمیم‌پذیری می‌آزمایند و خود را به راه راست و درستی محدود می‌کنند که مجموعه‌ای از تکلیف‌های سخت و طاقت‌فرسا برای ایشان تجویز کرده است. برخلاف این تصویر، کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق* هر چیزی است، جز نظامی از قواعد استثناپذیر که بخواهد در هر موقعیتی، کاری مشخص و معین را انشاء و هر کار دیگری را منع کند. حتی،

کانت به صراحت هر نظریه‌ای از این دست را محکوم می‌کند و می‌گوید چنین نظریه‌ای «حاکمیت فضیلت را به حکومت استبدادی تبدیل می‌کند» (MS 6: 409).^{۲۷}

البته، این هم درست نیست که فکر کنیم تکلیف‌های اخلاقی صرفاً قیدوبندهایی فرعی در مورد پیگیری طرح‌ها و غایات شخصی ما است و اخلاق به محتوای طرح و غایت ما کاری ندارد. آن‌طور که کانت به ماجرا نگاه می‌کند، اخلاق همواره باید نقشی در شکل‌دهی غایات ما داشته باشد. تکلیف‌های اخلاقی مبتنی بر این اصل است که غایات انسانی باید هم کمال خود فرد و هم سعادت دیگران را در بر داشته باشد. آری، هر فاعل مشخصی این غایات‌های اخلاقی را به گونه‌ای تعیین می‌بخشد که با وضعیت، استعدادها، امکانات و احوال شخصی او در تناسب باشد. اگر شما فردی درستکار باشید، محتوای زندگی شما و طرح‌هایی که به آن معنا و جهت می‌دهد، به نحوی چشم‌گیر، حاوی پیشرفت توانایی‌ها، استعدادها یا قابلیت‌های خاص خودتان و [همچنین] ارتقاء غایات افرادی است که شما می‌شناسید یا تصمیم دارید به آن‌ها کمک کنید. تنها حد و مرز در اینجا آن است که نه این غایات و نه آن ابزاری که برای رسیدن به غایات انتخاب می‌شود، نباید تکلیف‌های کامل شما در مورد خودتان و تکلیف‌های شما در مورد احترام به دیگران را نقض کند.^{۲۸} در این چارچوب، اخلاق کانتی انسان‌ها را تشویق می‌کند که غایات خودشان را مشخص کنند و برنامه‌ی زندگی خود را طرح بریزند و فقط به آن‌ها فرمان می‌دهد که از میان غایاتشان، مواردی را مدنظر بگیرند که به لحاظ اخلاقی، پیگیری آن‌ها ستایش‌برانگیز است.

وقتی بدانیم غایات اخلاق با چه وسعتی مدنظر قرار می‌گیرند، [دیگر] باید گفت بسیار نامعقول است که فرد بتواند به نحوی مقبول، اموری را برگزیند که ویلیام برنارد «طرح پایه»^{۲۹} می‌نامد؛ یعنی اموری که در هیچ جایی از قلمروی تکلیف‌های اخلاقی ما، با هدف ارتقاء کمال خودمان و سعادت دیگران، نمی‌گنجند [ولی با این حال، فرد آن‌ها را می‌طلبد]. از این رو، نظریه‌ی اخلاق کانتی نه تنها به فاعلان اخلاقی اجازه می‌دهد که طرح‌های پایه‌ی خودشان را دنبال کنند که حتی این پیگیری را /مضا می‌کند و مدعی است که حُسن اخلاقی دارد. آری، پیچیدگی‌های زندگی انسانی چنان است که گاه پیگیری غایت‌هایی که در عالم نظر، برای ما شایسته محسوب می‌شود، شاید ما را در مسیری بیندازد که به لحاظ اخلاقی غیرمجاز است. برای مثال، شاید رنی ریفتشتال^{۳۰} متوجه شده باشد که اگر بخواهد حرفه‌ی فیلم‌سازی خود را دنبال کند، باید استعدادهای خود را در خدمت یک رژیم سیاسی هیولایی بگذارد و حتی در جرم‌های آن رژیم علیه بشریت شریک شود. قبول داریم که این

جا مسئله قدری تراژیک است و این هنرمند صرفاً برای تبعیت از تکلیف‌های مضیق، باید حرفه‌ای را رها کند که معنای زندگی‌اش را می‌سازد. زیرا ماهیت حرفه‌ی فیلم‌سازی هیچ قبیحی ندارد و اگر قدری بخت با او همراه بود، پیگیری حرفه‌ی فیلم‌سازی حتی می‌توانست راهی باشد برای تعیین و اجرای تکلیف‌های موسع، به‌هدف ارتقاء کمال خود و منفعت دیگران. با این حال، در موقعیت فرضی ما، بسیار بعید است که گفته شود اخلاق^{۳۱} یکپارچگی شخصیت را از بین می‌برد، به‌طوری که این امر باید ما را درمورد معقولیت مطالبات اخلاقی نگران کند. به‌عکس، چیزی که باید ما را نگران کند، نظریه‌ها (یا ضدنظریه‌ها^{۳۲}) است که توجیه همدستی با شیطان را آسان‌تر می‌کند و استدلال‌شان این است که مطالبات اخلاقی خیلی طاقت‌فرسایند و چنین القا می‌کنند که ما باید یکپارچگی خودمان را فدا کنیم و اگر چنین نکنیم، طرح‌های خود را برخلاف قانون اخلاق دنبال کرده‌ایم.

۶.۲ اولویت فرمول انسانیت

در کتاب بنیاد، کانت می‌خواهد اصل متعالی اخلاقی را تعیین و تأسیس کند؛ هرچند اعمال نمی‌کند. اگر پرسیده شود که در این اثر، کانت کدام صورت‌بندی اصل اخلاق را واقعاً در نظر دارد، جسارتاً می‌گویم بیشتر افراد بی‌درنگ، به نخستین موردی اشاره می‌کنند که کانت تقریر می‌کند، یعنی فرمول قانون عام: «تنها مطابق با قاعده‌ای عمل کن که همزمان، بتوانی اراده کنی که آن قاعده به قانونی عام بدل شود» (G 4:421; cf. G 4:402). در واقع، کانت یک نظام را با سه فرمول عرضه می‌کند: اولی اصل اخلاق را به صورت قانون عام، دومی به شکل محرک غایت فی‌نفسه و سومی به صورت تعیین کامل قاعده‌هایی معرفی می‌کند که در ایده‌ی خودآیینی یا اراده‌ی عقلانی قرار دارد، اراده‌ای که به‌طور عام برای قلمروی غایات قانون می‌گذارد (G 4:437). در خود کتاب بنیاد، فقط صورت‌بندی سوم (که مشتق از موارد اول و دوم معرفی می‌شود) است که در بخش سوم، برای تأسیس اصل اخلاق مورد استفاده قرار می‌گیرد. حال، از آنجا که هدف کتاب بنیاد فقط صورت‌بندی و تأسیس اصل اخلاق است، این پرسش کماکان مطرح است که کدام صورت‌بندی برای استنتاج تکلیف‌ها از قانون یا برای اعمال قانون در موارد جزئی، از دیگر صورت‌بندی‌ها مناسب‌تر است.

باور عمومی دایر بر اینکه ایفای این نقش به فرمول قانون عام واگذار شده، احتمالاً به‌سبب طرز کار کانت در نقد عقل عملی تقویّت شده است. زیرا، هرچند کانت در عمل،

درگیر اعمال قانون اخلاق نمی‌شود، به نظر می‌آید مثال‌های محبوب او در این اثر، متضمن به‌کارگیری آزمون تعمیم‌پذیری در مورد قاعده‌ها هستند. همچنین، شیوه‌ی اعمال [قانون اخلاق] که کانت آن را با عنوان «الگوی حکم عملی محض»^{۳۲} مطرح می‌کند، حاصل تخیل در این باره است که وقتی قاعده‌ی یک نفر به قانون عام طبیعت تبدیل می‌شود، چه اتفاقی رخ می‌دهد (KpV 5:67-71). علاوه بر این، در *نقد عقل عملی*، کانت تأکید می‌کند که قانون اخلاق فقط و فقط اصل صوری اراده است، صرف‌نظر از هر نوع غایتی (KpV 5:21-23) و [همچنین]، او این ایده را کنار می‌گذارد که غایتی عینی به‌مثابه‌ی محرکی برای اراده باشد (چیزی که در بنیاد، با فرمول انسان به‌عنوان غایت [عینی] فی‌نفسه گره خورده است (G 4:427-429))؛ لذا [با توجه به این دو مورد مذکور] ممکن است این شائبه ایجاد شود که کانت فرمول دوم را کنار گذاشته است، یا دست‌کم طوری آن را ملاحظه می‌کند که گویی نقش مهمی در نظریه‌ی اخلاقی مورد نظر او ندارد.

هر کس چنین بیندیشد، با دیدن نظام تکلیف‌های کانت در کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، حیرت خواهد کرد. زیرا همان‌گونه که دیدیم، در این کتاب، فرمول قانون عام فقط برای استنتاج یک تکلیف - یعنی تکلیف نیکوکاری - مورد استفاده قرار می‌گیرد. در مقابل، فرمول انسانیت به‌مثابه‌ی غایت فی‌نفسه (یا ایده‌های مشابه درباره‌ی شرافت انسانیت یا طبیعت عقلانی) نه‌تنها در مورد حق آزادی متضمن در همه‌ی تکلیف‌های حقوقی (MS 6:237) که همچنین در توجیه دست‌کم نه مورد از شانزده تکلیف اخلاقی‌ای که کانت فهرست می‌کند، به‌صراحت مورد ارجاع قرار می‌گیرد (MS 6:423, 425, 427, 429, 436, 444)، چهار مورد دیگر هم، به‌طور ضمنی، بر همین فرمول اتکا دارند؛ زیرا آن‌ها از تکلیفی ناقص استنتاج می‌شوند، یعنی از عمل کردن به انگیزه‌ی تکلیفی که مبتنی بر شرافت انسانیت است (MS 6:392, 444). از این‌رو، در تمرین عملی، کانت به‌طرزی چشمگیر فرمول انسانیت را به‌عنوان فرمولی ترجیح می‌دهد که برحسب آن، قانون اخلاق به‌کار بسته می‌شود.

۷.۲ غایات و فضیلت‌ها

احتمالاً، تصادفی نیست که کانت در آموزه‌ی فضیلت، از میان فرمول‌های قانون اخلاق، بیشترین استفاده را از فرمولی می‌کند که بیشترین تأکید را بر غایات کارها دارد. زیرا در آموزه‌ی فضیلت، کل سازمان تکلیف‌های اخلاقی و حتی مفهوم «تکلیف فضیلت»

غایت‌شناسانه (teleological) است: تکلیف فضیلت‌گایتی است که مکلف به داشتن آن هستیم (MS 6:394-395). این امر باید خوانندگان کتاب‌های بنیاد و نقد عقل عملی را خیلی شگفت‌زده کند، یعنی کسانی که تصور می‌کنند (اگر از چیز دیگری خبر نداشته باشند) کانت دشمن بزرگ نظام‌های غایت‌شناسانه در اخلاق است. بله، غایت‌شناسی در آموزه‌ی فضیلت مبتنی بر غایتی مادی (material end) نیست (غایتی که میل به آن موجب انتخاب کارهایی می‌شود که صرفاً به‌عنوان ابزاری برای [رسیدن به] آن غایت ارزش دارند)، بلکه از اصلی‌صوری منتج می‌شود که به ما می‌گوید کدام غایت به‌طور عینی، ارزش پیگیری دارد و لذا باعث ایجاد میلی عقلانی برای کسب آن می‌شود (MS 6:211)^{۳۳}. اما به‌رحال، محوریت غایات در آموزه‌ی فضیلت، به‌گونه‌ای است که هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید کانت مخالف نظریه‌ی اخلاقی‌ای است که سمت‌وسوی پیگیری غایات دارد. بل، موضع کانت این است که چنین نظریه‌هایی را نمی‌توان بر غایتی (مانند سعادت) مبتنی کرد که صرفاً موضوع طبیعی تمایل [انسان] لحاظ می‌شود؛ بل غایت اخلاق باید بر اصلی عقلانی مبتنی شود که خود آن اصل بر غایتی فی‌نفسه یا ارزشی مبتنی است که نزد عقل ارزشی عینی دارد. مسلماً، در نظریه‌ی کانت، چنین اصلی یک امر مطلق است و غایت یا ارزش [فی‌نفسه‌ی] موردنظر او شرافت انسانی است [که مبنای آن اصل به‌شمار می‌رود]. شرافت انسانی غایتی نسبی نیست که موجب شود امری هنوز ناموجود صرفاً به این دلیل پیگیری شود که ما به آن میل داریم. شرافت چیزی است که هم‌اکنون وجود دارد، یعنی همان غایتی است که ما به‌خاطر ارزشمندی‌اش عمل می‌کنیم و باید در همه‌ی عمل‌های ما پاس داشته شود. غایت‌هایی که مطابق با عقل، ما به‌جد پیگیری می‌کنیم و به آن‌ها میل داریم، غایاتی‌اند که پیگیری آن‌ها، احترام ما به شرافت طبیعت عقلانی را نمایش می‌دهد. ما ارزش خودمان را به‌عنوان موجودی عاقل، وقتی پاس می‌داریم که قوای عقلانی خودمان را تکمیل کنیم؛ همچنین ما احترام به طبیعت عقلانی دیگران را با حمایت از غایاتی نشان می‌دهیم که دیگر انسان‌ها مطابق با عقل، در نظر گرفته‌اند (که سرجمعش همان سعادت آن‌هاست).^{۳۴}

پیش‌داوری بزرگ دیگر درباره‌ی نظریه‌ی اخلاقی کانت این است که نظریه‌ی او اخلاق [بر مبنای] قواعد است، نه [بر مبنای] فضایل؛ یا آن‌طور که گاهی گفته می‌شود این نظریه درباره‌ی «انجام‌دادن اخلاقی» (moral doing) است، نه «باشنده‌ی اخلاقی» (ethical being). اما، خود همین عنوان «آموزه‌ی فضیلت» دست‌کم قبل از پذیرش پیش‌داوری مذکور، باید باعث درنگ و تفکر ما درباره‌ی این پیش‌داوری بشود. سمت و سوی نظریه‌ی اخلاقی

کانت آشکارا، به طرف ارتقاء فضیلت است؛ زیرا فضیلت به معنای استعداد یا توانایی اراده برای غلبه بر موانعی است که در طبیعت ما، بر سر راه انجام تکلیف‌هایمان، وجود دارد (MS 6:380). همچنین، کانت فضیلت‌های زیادی را تأیید می‌کند که هر یک از آن‌ها با تکلیف فضیلت یا غایتی مطابقت دارد که ما مکلفیم به آن دست یابیم (MS 6:382). به دیگر سخن، هر فضیلت میزان تعهد ما به غایتی است که با ملاحظات اخلاقی برگزیده‌ایم. وقتی تعهد من به چنین غایتی یا به مجموعه‌ای از این غایات (برای مثال، عزم من برای احترام به حقوق دیگران) قوی باشد (و در راه پیگیری این غایت، قادر بر آن باشد که بر موانع درونی غلبه کند)، اما تعهد من به غایتی دیگر (برای مثال، سعادت دیگران و کمک داوطلبانه به آن‌ها از طریق صدقه) سست و به‌طور معمول، در غلبه‌ی بر موانع [درونی] مشابه، ناتوان باشد، من دارای یک فضیلت و فاقد فضیلت دیگر خواهم بود.

کانت هم‌هی تکلیف‌های اخلاقی خاص را بر تعهد فضیلت‌مندانه‌ی ما به غایات مبتنی می‌کند؛ به همین دلیل در نظام تکلیف‌های اخلاقی، او تکلیف می‌کند که به هر طریقی، فقط و فقط، بر مبنای پیشبرد غایات عمل شود. به زبان نظریه‌ی اخلاق انگلیسی‌زبان قرن بیستمی، این سخن بدان معناست که در نظام تکلیف‌ها، کانت به اولویت «خیر» بر «حق» باور دارد و از این‌رو بیشتر «نتیجه‌گرا» (consequentialist) است تا «تکلیف‌مدار» (deontologist). مراد از این اصطلاحات همان معنای غالبی است که امروزه فیلسوفان اخلاق مد نظر دارند. آری، البته اصل بنیادینی که کانت بر آن اخلاق را بنا می‌کند نتیجه‌گرایانه نیست. این نکته به ما تذکر می‌دهد که میان اصل بنیادین هر نظریه‌ی اخلاقی با شیوه‌ی استدلالی که آن نظریه در تأملات متداول [اخلاقی]، پیشنهاد می‌کند، تمایزی مهم وجود دارد. ما می‌توانیم (همان‌طور که کانت توانست) در تأمل اخلاقی از استدلال نتیجه‌گرایانه دفاع کنیم، بدون آنکه مبنای نتیجه‌گرایانه را در اخلاق بپذیریم.^{۳۵}

همچنین، شیوه‌ی تفکر کانت درباره‌ی غایات اخلاقی، از جهات مهم دیگری نیز با انواع متعارف نتیجه‌گرایی تفاوت دارد. تفکر کانتی هیچ یک از اصول سرجمع‌کردن (summing)، میانگین‌گرفتن (averaging)، حداکثرسازی (maximizing) یا خشنودسازی (satisficing) را به‌عنوان مؤلفه‌ای اساسی در استدلال اخلاقی، به رسمیت نمی‌شناسد. وقتی کانت می‌گوید سعادت دیگران غایتی است که تکلیف هم است، یعنی شایسته است که من هر بخش مجازی از سعادت افراد دیگر را افزایش بدهم، اما او فکر نمی‌کند که برای من الزامی (یا حتی شایسته) است که برای حداکثری کردن سعادت دیگران بکوشم. در نگاه کانت، در

جایی که برای افزایش سعادت شما من باید فداکاری بکنم، درمقایسه با جایی که نباید فداکاری بکنم، کار من شایسته‌تر است؛ اما دیگر این کار برای من شایسته‌تر نخواهد بود که به جای شما یک نفر، دو نفر را خوشحال کنم یا حتی شایسته‌تر نخواهد بود که شما را بیشتر از آنچه خوشحال کرده‌ام، خوشحال کنم.

همین که عمل متناسب با غایت درست باشد، برای سازگاری با تکلیف فضیلت کافی است و همین که عمل متناسب با غایت نادرست باشد، برای ناسازگاری با تکلیف فضیلت کافی است. از این رو، نتیجه‌گرایی کانت درباره‌ی تکلیف‌های اخلاقی، به مسئله‌ها و پارادوکس‌های مختل‌کننده‌ای دچار نمی‌شود که به‌طور معمول، نظریه‌های نتیجه‌گرایانه‌ی حاوی فرض‌های سرجمع‌کردن و حداکثری‌کردن را با مشکل روبرو می‌کند. اگر من غایت بدی مد نظر داشته باشم (مثل فریب‌دادن یا بدبخت کردن دیگران) مخالف تکلیف عمل می‌کنم؛ ولو آنکه به‌طرز عجیبی، انتخاب همین غایت بد به بهترین راه برای حداکثری‌کردن [متضاد] آن غایت بدل شود (برای مثال، اگر از بازی روزگار، تلاش برای فریب دیگران، باور آن‌ها به امر درست را حداکثری کند یا تلاش برای بدبخت کردن دیگران موجب خوشبختی حداکثری آن‌ها بشود).

۸.۲ تکلیف و عشق

اغلب کسانی که کانت را به دلیل نداشتن اخلاق فضیلت نقد می‌کنند احتمالاً، چنین می‌انگارند که او نتوانسته است اهمیت اخلاقی احساسات، عواطف و امیال را درک کند که به‌خودی‌خود (*spontaneously*) با اخلاق سازگارند. احتمالاً، هیچ بخشی از نوشته‌های اخلاقی کانت بیش از آن بخش برای او دشمن نمی‌تراشد که می‌کوشد به عرف اخلاقی استناد و ادعا کند که وقتی احساس همدلی کسی به‌سبب سنگینی مصیبت‌هایش از بین رفته است، اگر به‌خاطر تکلیف اخلاقی به دیگران نیکی کند، اراده‌ای نیک را به نمایش گذاشته و بر مبنای ارزش اخلاقی عمل کرده است، درحالی که کارهای نیکوکارانه‌ی قبلی او که بر مبنای همدلی با دیگران بود، چنین ارزشی ندارد. به نظر می‌رسد مخالفت بسیاری از افراد با اخلاق کانتی، به واکنشی آلرژیک شبیه است و احتمالاً مشکل بیشتر آن‌ها با همین بند^{۳۶} از کتاب بنیاد است که موجب اولین عطسه‌ی آن‌ها می‌شود. حتی آن دسته از افراد که مثل ما با موضع کانت موافق‌اند معمولاً، حس می‌کنند که او این‌جا چیز مهمی را از قلم انداخته است. خواه و ناخواه، ما همیشه ترجیح می‌دهیم کسی به ما کمک کند که نسبت به ما

احساسی دارد، نه کسی که صرفاً به خاطر تکلیف، خیرخواهانه عمل می‌کند. همدردی شیوه‌ای برای فهم نیاز دیگران و همچنین محرکی برای کنش است؛ از این رو، شاید چنین به نظر آید که نیکوکاری برآمده از تکلیف خُشک، در مقایسه با نیکوکاری بر اساس همدردی، ممکن است در عمل، به نتایج بدتری منجر شود. در تصور ما، کمکی که به خاطر صرف تکلیف داده می‌شود، به هر حال، کمکی اِکراهی است و لذا به عزت نفس کسانی ضربه می‌زند که مورد مساعدت قرار گرفته‌اند، در حالی که اگر این یاری از جانب کسی باشد که از کمک کردن لذت می‌برد، چنین مشکلی رخ نمی‌دهد.

کانت موقعیت را این طور توصیف می‌کند: فردی مهربان که به سبب مصیبت‌های خودش، بی‌عاطفه شده است «خود را از این بی‌احساسی مرده‌وار برهاند و بدون هیچ تمایلی، صرفاً از روی تکلیف، آن کار [نیکوکاری] را انجام دهد» (G 4:398). اگر کانت فکر می‌کند با این توصیف به هم‌هی خوانندگانانش القاء می‌کند به فردی احترام بگذارند که انگیزه‌اش برای کنش نیکوکارانه، به وصفی است که ذکر شد، او به وضوح در مورد شهود اخلاق عقلانی متعارف اشتباه می‌کند. اما اغلب، صحنه‌پردازی کانت در این مثال بد فهمیده و گمان می‌شود که او در صدد تبیین کلی «محرک تکلیف» در نظریه‌اش است. در حالی که با توجه به آنچه کانت دقیقاً در خود همین بند می‌گوید، باید متوجه شویم که تعمیم مبتنی بر این مثال مستعد انحراف است. نخست، مطالعه‌ی این مثال اغواگر است و سبب غفلت از تذکر [قبلی] کانت می‌شود که به آسانی نمی‌توان میان کارهای برآمده از تکلیف و کارهای برآمده از تمایل مستقیم، تمایز گذاشت (G 4:397). معنای این سخن از قرار معلوم آن است که هر دو کارهایی‌اند که ما می‌خواهیم/انجام دهیم. این‌ها کارهایی نیستند که با کراهت انجام داده شوند (هرچند، در خصوص تکلیف، احتمالاً کنش‌های برآمده از تکلیف قدری خودالزامی دارند؛ گویی [در مورد تکلیف] استدلال اخلاقی مبنی بر اینکه چرا ما می‌خواهیم این کارها را انجام دهیم، اغلب بر دیگر انگیزه‌هایی چیره می‌شود که ما برای ترک آن کارها داریم). مثال کانت درباره‌ی انسانی که زیر بار اندوه دفن شده است، تلاشی برای ایجاد یک نمونه است که در آن، عمل مبتنی بر محرک اخلاقی تکلیف، می‌تواند (استثناً) به آسانی، از [عمل بر مبنای] تمایل مستقیم تشخیص داده شود. نباید فرض شود که چنین مواردی، در خصوص کارهای برآمده از تکلیف، متعارف است، بلکه به عکس، مورد عادی‌تر جایی است که محرک تکلیف در کنار تمایلات تجربی قرار دارد و به همین علت، تشخیص آن سخت است. [توجه شود که] در این مثال کانت، حتی هیچ محرک متضادی وجود ندارد

(یعنی [اگر فرد برای کمک به دیگران میلی ندارد،] میلی برای کمک نکردن به نیازمندان نیز وجود ندارد)، بلکه [ماجراً] فقط *فقدان* [و عدم وجود] تمایل به این عمل است؛ اما با وجود عدم تمایل فاعل، با تأمل درباره‌ی تکلیف، تحریک و همین تحریک باعث می‌شود او قصد کمک کند.^{۳۷}

در اصلاح تصویری که احتمالاً باتوجه به بحث کانت در مورد این مثال برای خود ساخته‌ایم، آنچه درباره‌ی محرک تکلیف در بخش دوم کتاب بنیاد گفتیم به ما کمک زیادی می‌کند. زیرا، در آن‌جا کانت با توجه به شرافت انسانیت به‌عنوان غایت فی‌نفسه، محرک *Bewegungsgrund* را شناسایی می‌کند که برای اخلاق مناسب است (G 4: 427-428). یعنی، مطابق نظریه‌ی کانت، انسان اندوهگینی که به‌خاطر تکلیف کاری می‌کند، صرفاً با این تفکر خشک و خالی تحریک نشده است که «تکلیف من است که کمک کنم»، بل او به‌واسطه‌ی تصدیق اینکه آن افراد نیازمند غایات فی‌نفسه‌اند کمک می‌کند. شرافت انسان‌های نیازمند این فرد را موجب می‌کند که مراقب آن‌ها باشد و [همچنین] موجب می‌شود که آن نیازمندان هم خواهان مساعدت فرد باشند، چه کمک به آنان را دوست داشته باشد و چه نداشته باشد. در مقایسه با موقعیتی که همدردی یا نوعی دیگر از محبت‌های محتمل محرک فرد [برای کمک به دیگران] است، انگیزه‌ی توجه به شرافت ذاتی انسان‌ها باعث می‌شود که فرد هم در مورد احتیاج نیازمندان و هم در مورد آسیب‌هایی که شاید مساعدت او به عزت نفس آن‌ها بزند، نه کمتر که بیشتر حساس شود.

البته، همانند همه‌ی تفسیرهای همدلانه‌ای که از این بند کتاب بنیاد شده است، بی‌شک ملاحظه‌های مذکور نیز تلاشی برای کاهش خسارت است. افزون بر آنکه، این ملاحظات یک واقعیت ناخوشایند و از قرار معلوم تغییرناپذیر را ناگفته باقی می‌گذارند: در کتاب بنیاد، محرک اخلاقی مناسب برای نیکوکاری به دیگران ظاهراً، حاوی هیچ نوعی از رابطه‌ی احساسی یا عاطفی با نیازمندان یا نیاز آن‌ها نیست. اما مسئله وقتی مهم‌تر می‌شود که ما به سخنان کانت در *مابعدالطبیعی/اخلاق نگاه کنیم*، جایی که متمم کاملاً متفاوت در مورد تبیین محرک اخلاقی می‌یابیم. در این کتاب، کانت از احساسات فاعل اخلاقی سخن می‌گوید که پیش‌فرض پذیرندگی (receptiveness) ذهن برای تکلیف به‌شمار می‌آیند. در *آموزه‌ی فضیلت*، کانت نام چهار احساس را می‌آورد که «به‌عنوان شرط‌های سوژکتیو برای پذیرندگی [و درک] مفهوم تکلیف، در بنیاد اخلاق قرار دارند» (MS 6:399). کانت تأکید

می‌کند که داشتن این احساسات نمی‌تواند تکلیف باشد؛ زیرا این‌ها پیش‌فرض‌های فعالیت اخلاقی‌اند؛ زیرا تنها

به‌وسیله‌ی این‌هاست که امکان دارد [فرد]^{۳۸} مکلف [به انجام کاری] فرض شود. آگاهی از آن احساسات ریشه‌ی تجربی ندارد، بلکه شناخت این‌ها فقط از آگاهی به قانون اخلاقی و تأثیری که این قانون بر ذهن می‌گذارد نتیجه می‌شود (MS 6:399).

احترام (به قانون و به طبیعت عقلانی در شخص موجود عقلانی) تنها موردی از این چهار احساس است که کانت در آثار پیشین، با قدری تفصیل، درباره‌ی آن بحث کرده است (G 4:401n; KpV 5:71-89). سه مورد دیگر «احساس اخلاقی»، «وجدان» و «عشق به انسان‌ها» است (MS 6:399-403). «احساس اخلاقی» یعنی «قابلیت ادراک لذت یا درد صرفاً از طریق آگاهی از سازگاری یا ناسازگاری کارهای ما با قانون تکلیف» (MS 6:399). درحالی‌که، «وجدان» «فقط با سوژه سروکار دارد (تا با کنش خود، بر احساس اخلاقی تأثیر بگذارد)، نه با ابژه» (MS 6:400). احساس اخلاقی ادراک درد یا لذتی است که با مفاهیم عقلی به وجود می‌آید، نه با علت‌های تجربی و این احساس به کنش‌ها تعلق دارد. «وجدان» (که این‌جا به‌معنای توانایی نوعی خاص از ادراک ملاحظه می‌شود) وقتی نه به کنش‌ها که به خود سوژه ربط پیدا می‌کند، [نوعی] احساس اخلاقی است. وجدان حالتی است که وقتی فرد آگاهی دارد تکلیف خود را انجام داده است، از خودش احساس رضایت دارد؛ اما وقتی آگاهی دارد که از تکلیف تخطی کرده است، از خودش ناراضی است.

احساسی که اکنون می‌خواهیم با دقت بیشتری آن را بررسی کنیم، احساس «عشق به انسان‌ها» است. کانت در بحث خود درباره‌ی این احساس، مجدداً از تمایزی سخن می‌گوید که برای خوانندگان بنیاد آشناست، یعنی تمایز میان عشق آسیب‌شناختی (pathological) (علاقه و تمایل به منفعت دیگری که مبتنی بر لذت دیگری یا کمال اوست) با عشق عملی که معنای آن میل به نیکی به دیگری براساس حکم تکلیف است (G 4:399). در مابعدالطبیعه‌ی اخلاق، کانت درباره‌ی دوگونه عشقی که ذکر می‌کند، تذکری مشابه می‌دهد؛ یعنی می‌گوید که فقط عشق عملی می‌تواند [موضوع] تکلیف باشد، نه عشق آسیب‌شناختی (G 4:399, MS 6:401). وقتی کانت در کتاب بنیاد، این مطلب را می‌گوید، معمولاً این‌گونه تصور می‌کنیم که در نگاه کانت، عشق عملی تنها گونه‌ای از عشق است که به اخلاق ارتباط دارد و نتیجه می‌گیریم که در نظر او، اصلاً نباید به عشق احساسی (felt love)، هیچ اعتبار اخلاقی‌ای استناد بدهیم. چنین برداشتی احتمالاً از آن روست که ما این

ایده را که عشق آسیب‌شناختی نمی‌تواند تابع دستور باشد با این ایده که کارهای مبتنی بر [احساس] همدردی فاقد ارزش اخلاقی‌اند، ترکیب می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که کانت عشق را (تا وقتی حاوی احساسات است) به عنوان بخشی از چیزی لحاظ می‌کند که متمایز (و لذا خارج) از محرک تکلیف است.

اما، مبحث عشق به انسان‌ها در *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، نشان می‌دهد که چنین برداشتی از کتاب *بنیاد خیلی* اشتباه است. زیرا عشق به انسان‌ها در کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، [به‌معنای] نوعی خاص از عشق/احساسی به دیگر انسان‌هاست که ریشه‌ی تجربی ندارد، بل [حاصل] تأثیری است که قانون اخلاق بر ذهن می‌نهد.^{۳۹} این عشق نمی‌تواند تابع فرمان باشد و داشتن آن نمی‌تواند تکلیف باشد؛ اما علت این ناتوانی آن نیست که عشق با محرک اخلاقی نسبتی ندارد. بلکه به عکس، علت این است که توانایی برای داشتن چنین عشق احساسی‌ای، پیش‌فرض اخلاق است، به گونه‌ای که اگر ما چنین توانی نداشته باشیم، اصلاً نمی‌توانیم عامل اخلاقی باشیم. [در این مبحث از کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، مراد از] عشق به انسان‌ها باید عشق احساسی باشد، نه عملی. زیرا، کانت در این‌جا، صراحتاً درباره‌ی چهار احساسی صحبت می‌کند که نمی‌تواند دستوری یا اجباری باشند. عشق احساسی تنها گونه‌ای از عشق است که نمی‌تواند دستوری یا اجباری باشد، درحالی‌که عشق عملی یک احساس نیست و می‌تواند دستوری باشد. وقتی کانت تذکر می‌دهد که عشق عملی «خیلی بی‌مسما» عشق نامیده شده است (و عشق بامسما عشق احساسی است)، بر این مطلب صحنه می‌گذارد که او درباره‌ی عشق احساسی سخن می‌گوید، نه عملی.

بحث کانت درباره‌ی عشق به انسان‌ها در *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، ما را وامی‌دارد در بسیاری از نتایجی تجدیدنظر کنیم که احتمالاً براساس سخنان مشهورتر کانت درباره‌ی نیکوکاری، در بخش نخست کتاب *بنیاد*، اخذ کرده‌ایم. [در *بنیاد*]، کانت فرد افسرده‌ای را توصیف می‌کند که از روی تکلیف، نیکوکارانه عمل می‌کند، به گونه‌ای که «خود را از این بی‌احساسی مرده‌وار می‌رهاند» و «بدون هیچ تمایلی» کار نیکو می‌کند؛ اما در *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، دیدگاه او این‌طور نیست که نیکوکاری بر مبنای تکلیف و بدون عشق به کسانی باشد که فرد به آن‌ها نیکی می‌کند. بلکه به عکس، موضع کنونی کانت این است که نفس امکان قرارگیری ما تحت تکلیف نیکوکاری به دیگران مبتنی بر این پیش‌فرض است که ما پیش‌زمینه‌ای برای احساس عشق به آن‌ها داریم،^{۴۰} عشقی که ریشه‌ی تجربی ندارد، بل [حاصل] تأثیری است که قانون اخلاق بر ذهن ما می‌گذارد.

البته لازم به ذکر نیست که دلیلی ندارد فکر کنیم این عشق به انسان‌ها که ثمره‌ی تأثیر قانون اخلاق بر ذهن است، تنها نوع عشق احساسی در این جاست. کانت به ما می‌گوید عشق به‌طور کلی لذتی است که متضمن دیگری (یا متضمن کمال دیگری) است و به این میل می‌انجامد که به دیگران، صرفاً به‌خاطر خود آن‌ها، نیکی کنیم (MS 6:401-402; Col. 18-417:27). درخصوص عشقی که در بنیاد اخلاق قرار داد، از قرار معلوم عشق لذتی است که در بازنمایی عقلانی شرافت طبیعت عقلانی دیگران قرار دارد و ما را تشویق می‌کند که با دیگران به‌مثابه‌ی غایت فی‌نفسه رفتار کنیم.^{۴۱} اما، علاوه بر طبیعت عقلانی آدمیان، کمال‌های بسیار دیگری هم در آن‌ها وجود دارد که ممکن است باعث عشق ما به ایشان بشود؛ از این رو بی‌شک، انواع زیادی از عشق‌های دیگر هم وجود دارد که براساس تمایلات تجربی است و به رفتار یا انگیزه‌ی اخلاقی ارتباطی ندارد.

به‌علاوه، به‌نظر می‌رسد راه مشخصی وجود ندارد که در یک مورد خاص، با صرف احساس عشق، بگوییم که ما اکنون چه نوعی از عشق را احساس می‌کنیم. همین امر به‌وضوح، یکی از دلایل کانت است که می‌گوید به‌راحتی، نمی‌توان میان کنش‌های برآمده از تکلیف با کنش‌های برآمده از تمایل (تجربی) بی‌واسطه، تمایز گذاشت. در نتیجه، همچنین، به همین دلیل، وقتی کانت می‌خواهد ما تفاوت میان ارزیابی شهودی خودمان از عمل نیکوکارانه‌ی بر مبنای تکلیف را با ارزیابی‌مان از همان عمل وقتی که بر مبنای تمایلات احتمالی مبتنی بر خلق و خوی همدردی است به‌روشنی درک کنیم، مجبور می‌شود یک نمونه‌ی غیرعادی مطرح کند که در آن همدردی (یا شکل‌های دیگری از عشق، به‌عنوان تمایل تجربی) نقشی حداقلی در انگیزه [ی فرد] بازی می‌کند.

وقتی خوانندگان کتاب بنیاد از بحث کانت درباره‌ی این مثال‌ها نتیجه می‌گیرند که او به نیکوکاری بر مبنای عشق، هیچ ارزش اخلاقی‌ای نمی‌دهد، راه را گم می‌کنند. بل نکته اینجاست که او می‌خواهد میان محرک‌های برآمده از طبع (temperament) (آنچه طبیعت به‌طور اتفاقی در ما قرار داده است) و محرک‌های اخلاقی و مناسبی تمایز نهد که به‌ضرورت، به‌واسطه‌ی عقل اخلاقی و آگاهی از تکلیف، در ما پدیدار می‌شود. به‌سبب همین دشواری در تمایز میان عشق احساسی پیش‌فرض اخلاق با عشق آسیب‌شناختی بر مبنای تمایل است که کانت در بنیاد، این مطلب را بیان نمی‌کند که دست‌کم در مورد کنش‌های نیکوکارانه، مطابق فهم او، عمل بر مبنای تکلیف، نه تنها مانع احساس عشق به کسانی نمی‌شود که به آن‌ها کمک می‌کنیم، بلکه در واقع، او در عمل چنین احساسی را

به‌مثابه‌ی شرط پذیرندگی [و درک ذهن] ما درمورد محرک تکلیف فرض می‌کند. با این همه، کانت یقیناً می‌توانست با ذکر این مطلب، جلوی بسیاری از سوء تفاهم‌های مخربی را بگیرد که آموزه‌هایش در معرض آن‌ها بوده است.

درواقع، بنا بر *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*، شاید اصلاً ممکن نباشد که عملی نیکوکارانه بر مبنای تکلیف انجام شود و درعین حال، بر مبنای احساس عشق به انسان‌ها نباشد. زیرا، کانت می‌گوید نفس آمادگی پذیرش [و درک] مفهوم تکلیف بر داشتن برخی احساسات مبتنی است که از آگاهی ما نسبت به قانون اخلاق برمی‌آیند (MS 6:399). یکی از این احساس‌ها - موردی که از قرار معلوم به کنش‌های نیکوکارانه تعلق دارد - عشق به انسان‌هاست. اگر مثال مشهور کانت در بنیاد، اساساً با این سخن سازگار باشد، دیگر نمی‌توان مثال مذکور را این‌طور خواند که فرد افسرده به کسانی که کمکشان می‌کند عشق نمی‌ورزد. بل، «رهاندن خود از احساس مرده‌وار» عبارت از این است که فرد مذکور خود را فعلاً نه مستعد پذیرش احساس عشق به کسانی می‌کند که به آن‌ها یاری می‌رساند، احساسی که در شالوده‌ی گرایش اخلاقی او قرار دارد.^{۴۲} کنش‌های سخاوتمندانه‌ی او هرچند براساس احساس عشق انجام شده‌اند، اما «بدون تمایل» صورت گرفته‌اند، مراد [از این بی‌تمایلی] فقط آن است که عشق احساسی که براساس آن، عمل‌های سخاوتمندانه صورت پذیرفته‌اند تمایلی تجربی نیست، بل احساسی (مانند احترام، وجدان و احساس اخلاقی) است که [حاصل] تأثیر بی‌واسطه‌ی قانون اخلاق بر ذهن است.^{۴۳} عمل بر مبنای تکلیف در هنگام مساعدت به دیگران، فقط به شرطی فضیلت‌مندانه است که فرد به‌طور جدی درمورد سعادت دیگران به‌مثابه یک غایت متعهد باشد و به شرطی که این تعهد آن‌قدر محکم باشد که در هنگام مساعدت به دیگران، بتواند بر موانع مختلف احتمالی درون خود (برای مثال، خوددوستی خودش، یا رخوت اخلاقی یا صرفاً همان بی‌حسی مرده‌واری که غم‌وغصه‌های فرد او را در آن سخت گرفتار کرده‌اند) چیره شود. اراده‌ی خیر انسان یا همان فضیلت او از طریق عمق عشق او به افراد مورد مساعدتش، ابراز می‌شود.

به این ترتیب، من فکر می‌کنم می‌توانیم توصیف کتاب *بنیاد* درباره‌ی این مثال را به‌گونه‌ای تفسیر کنیم که با آموزه‌ی متأخر *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق* سازگار آید. بی‌شک، این تفسیر کاملاً متفاوت با تفسیری است که اغلب خوانندگان فی‌البداهه، به بنیاد نسبت می‌دهند. همچنین، فکر می‌کنم باید بپذیریم این تفسیری است که ما نمی‌توانیم خوانندگان را سرزنش کنیم که چرا با صرف مطالعه‌ی متن *بنیاد*، به این تفسیر نرسیده‌اند. به‌هرحال، این

تفسیر بار دیگر نشان می‌دهد که اگر قرار است کتاب‌های بنیاد و نقد دوم درست فهمیده شوند، باید در پرتو کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق* مطالعه شوند.

از این رو، کلام آخر ما درباره‌ی تصور عمومی از روان‌شناسی اخلاقی کانت همان چیزی است که درباره‌ی [تصور عمومی از] دیگر ابعاد فلسفه‌ی عملی او بیان و بررسی کردیم. نباید فکر کنیم که در کانت، حقوق و تکلیف‌های حقوقی مبتنی بر امر اخلاقی‌اند. نباید گمان کنیم که مهمترین اصل اخلاقی کانت فرمول قانون عام و باور [عمومی] متناظر با آن است مبنی بر اینکه استدلال اخلاقی متداول برای کانت عبارت است از آزمودن قاعده‌ها با آزمون تعمیم‌پذیری. نباید بپنداریم که اخلاق کانتی هیچ اهمیتی به غایات و فضائل نمی‌دهد. کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق* شکل نهایی فلسفه‌ی عملی کانت را به نمایش می‌گذارد، نه فقط به این معنا که کتاب مذکور در واقع، آخرین اثر او درباره‌ی فلسفه‌ی عملی است، بل به معنایی بسیار ژرف‌تر که مطابق آن، مابعدالطبیعه‌ی اخلاق نظام تکلیف‌هایی است که همه‌ی آثار اخلاقی پیشین کانت، به‌عنوان قطعه‌هایی مقدماتی، تمهیدی و تدارکاتی، برای رسیدن به آن لحاظ می‌شوند.^{۴۴}

۳. نتیجه‌گیری

در این نوشته، همان‌طور که دیدیم آلن وود چارچوبی تازه برای مطالعه‌ی نظام اخلاقی کانت فراهم می‌آورد. به نظر می‌رسد برای درک بهتر مراد کانت، ابتدا باید تفکیکی میان اصول عقلانی و محض اخلاق با نحوه‌ی تطبیق عملی آن اصول برقرار کرد. هدف اصلی از نگارش کتاب‌های بنیاد و نقد دوم تحکیم مبنا و معرفی اصول محض، عقلانی و پیشین اخلاق است. این‌جا شالوده‌ی ساختمان اخلاق کانتی تأسیس می‌شود، اما هنوز عمارت مابعدالطبیعه‌ی مدنظر کانت هویدا نگشته است. این نظام با کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق* تکمیل می‌شود و بی‌توجهی به آن موجب سوءتفاهم در فهم فلسفه‌ی عملی کانت می‌گردد. پیوند گزاره‌های نظری با رفتار عملی و کاربرد اصول عقلی در زندگی روزمره‌ی انسانی با این اثر برقرار و ممکن می‌شود. اگر اخلاق کانت در این چارچوب مشاهده شود، بسیاری از اشکال‌های سنتی از بین می‌رود.

با چنین راهبردی آلن وود در این مقاله، ابتدا قدری معنای اصطلاح مابعدالطبیعه را در اخلاق کانت توضیح می‌دهد و نسبت آن را با انسان‌شناسی عملی و تجربی بیان می‌کند. بنای نظام اخلاقی کانت وقتی تکمیل می‌شود که اصول مابعدالطبیعه‌ی اخلاق بر طبیعت

انسانی اعمال شود. به این ترتیب عنصر تجربه به عرصه‌ی اخلاق عملی کانت وارد می‌شود. نظریه‌ی اخلاقی کانت نظامی غایت‌مند را پیش می‌نهد که در آن غایتی نامشروط و فی‌نفسه به‌نام انسان زیربنای هر غایت دیگری است. کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق* به ما می‌آموزد که چگونه برخی از غایات در عین غایت‌بودن، تکلیف انسان به‌شمار می‌آیند. کانت به‌صراحت می‌گوید که اخلاق برخلاف حقوق به غایت نیاز دارد و اساساً از طریق همین غایت است که عقل می‌تواند بر تمایلات غیرعقلانی چیره شود. البته، این غایت غایتی فی‌نفسه، ضروری و به‌نحو پیشین از تمایلات مستقل است (MS, 381-389).

افزون بر تفاوت نگاه حقوقی و اخلاقی کانت، نکته‌ی مهم دیگری که در این مقاله ذکر شد، درخصوص اهمیت فرمول غایت فی‌نفسه است. در قلمروی اخلاق عملی، فرمول دوم مهم‌ترین و پرکاربردترین فرمول محسوب می‌شود. انسان هم مبنا و هم غایت اخلاق کانت است و در عرصه‌ی عمل، همین انسان معیار تشخیص تکلیف می‌شود. برخلاف، تصویر سنتی، فرمول قانون عام مهم‌ترین راهکار کانت برای تشخیص تکلیف اخلاقی نیست، بلکه این فرمول فقط یا بیشتر، قلمرو اعمال مجاز و غیرمجاز را مشخص می‌کند. نشانه‌ای دیگر بر غایت‌مندبودن اخلاق کانت، همین است که او در کتاب *مابعدالطبیعه‌ی اخلاق* بیشترین بهره را از فرمول دوم می‌برد که غایت‌بودن انسان محور آن است. موضوع مهم دیگری که طرح شد، درخصوص فضیلت و فضیلت‌مندی است. اخلاق کانت به فضیلت توجه دارد و برای ارتقاء آن برنامه می‌ریزد. فضیلت او هم در نسبت با غایات و تکلیف مشخص می‌شود. فضایل اخلاقی با غایاتی تعیین می‌شوند که تکلیف انسان به‌شمار می‌آیند. او تکلیف اخلاقی را بر تعهد فضیلت‌مندانه‌ی ما به غایات مبتنی می‌کند و لذا تکلیف اخلاقی او در راستای پیشبرد غایات است. به همین دلیل است که برخی حتی از تفسیر نتیجه‌گرایانه از کانت سخن می‌گویند.

در آخرین بخش از نوشته، به جایگاه عشق در اخلاق کانتی اشاره و به اشکالی پرداخته شد که بر مثال کانت در بنیاد وارد کرده‌اند. کانت در مثال انسان مرده‌واری که به دیگران نیکی می‌رساند، به دنبال تعمیم و الگوسازی نیست، بل طرح مثال مذکور فقط برای آن است که نمونه‌ای استثنایی ذکر شود که در آن، فردی بدون هیچ‌گونه تمایلی کاری نیک انجام می‌دهد. فرد ممکن است به عمل اخلاقی بر مبنای تکلیف تمایل داشته باشد و از آن لذت ببرد و این امر هیچ عیبی ندارد. آنچه برای کانت اهمیت دارد آن است که تعیین تکلیف توسط میل یا لذت صورت نگیرد. اما، شناخت و تمیز چنین امری دشوار است، یعنی وقتی به عملی اخلاقی تمایل هم وجود دارد، فرد به‌دشواری می‌تواند تشخیص دهد

که حقیقتاً چه چیزی مبنای کار اوست، تمایل یا تکلیف؟ پاسخ دشوار است و پیدا کردن مثال برای عمل بدون تمایل دشوارتر؛ از این رو، کانت با یادآوری این دشواری، آن مثال را برای مخاطبان می‌زند. این مثال جنجالی را باید چنین فهمید، یعنی کانت برای تسهیل تفکیک میان عمل از روی تکلیف و عمل به‌خاطر میل، چنین تمثیلی می‌آورد. او نمی‌خواهد بگوید که فقط افراد سیاه‌روز، بیچاره و بی‌تمایل می‌توانند اخلاقی باشند!

همه‌ی آنچه گفتیم فقط تلاشی است برای فهم بهتر و همدلانه‌تر از نظام اخلاقی کانت و هرگز بدین معنا نیست که نظام اخلاقی او بدون اشکال است و هیچ نقصی ندارد. در واقع، همه‌ی تلاش ما در نقل و ترجمه‌ی تفسیر آلن وود و دیگر مطالب توضیحی، در راستای گشودن بابی تازه برای نقد و بررسی فلسفه‌ی عملی کانت در زبان فارسی است. امید که در مجال دیگری، فرصت بررسی و توضیح بیشتر این نگاه تازه و حتی نقد آن فراهم گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مطالعه‌ی آثار کانت از ترجمه‌های فارسی بهره برده‌ایم، اما ارجاع مستقیم مطابق با ترجمه‌ی انگلیسی آثار کانت (با نگاه به ترجمه‌های فارسی) انجام شده است.
۲. شلر با طعنه به کانت می‌گوید: خوشبختانه، من به دوستانم خدمت می‌کنم، اما این کار را با لذت می‌کنم؛ برای همین گرفتار تردید شدم که انسان خوبی نیستم؛ چاره‌ی مشکل مشخص است: بی‌شک، تنها راه شما این است که سعی کنی از همه‌ی آن‌ها متنفر بشی؛ و بعد، با نفرت کاری بکنی که وظیفه برایت مقرر می‌کند. (As cited: Paton, 1946, p48)
۳. پایان‌نامه‌ی دوره‌ی دکترا با عنوان بررسی ریشه‌ها و اصالت دوگانه‌ی تکلیف و منفعت در فلسفه‌ی اخلاق و امکان فراروی از آن با نگاه به آثار کانت و میل؛ دانشگاه علامه‌ی طباطبایی
۴. برای مثال

Kantian ethics, 2007, Cambridge _ Kant's Ethical Thought, 1999, Cambridge _ Kant's Formulations of the Moral Law, A Companion to Kant, ED: Graham Bird, 2006, Blackwell

5. "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", Allen Wood, Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays, ed. by Mark Timmons, New York: Oxford University Press, 2004.

۶. بی‌شک، چند سال پیش از ۱۷۶۸ هم کانت به چنین اثری فکر کرده بود. در ۱۷۶۵، او دست‌نوشته‌ی مختصری نوشت با نام اصول نخستین مابعدالطبیعی فلسفه‌ی عملی (Metaphysische Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit). در نامه‌ی مورخ شانزدهم فوریه‌ی ۱۷۶۷، هامان به هررد چنین گزارش می‌دهد: «آقای کانت درباره‌ی مابعدالطبیعی

اخلاقی تحقیق می‌کند که برخلاف تحقیقات مشابهی که تاکنون صورت گرفته است، بیشتر در این باره تحقیق می‌کند که انسان چیست تا اینکه چه باید بکند» (Karl Vorländer, "Einleitung", Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Felix Meiner, 1906), p. vi این عبارت به نظر می‌رسد که هامن مقاصد کانت در آن دوره را به شدت با یکدیگر خلط کرده بود یا اینکه این مقاصد بسیار متفاوت با آن چیزی بوده است که او بعداً از «مابعدالطبیعی اخلاق» درک می‌کند. ن

(در انتهای هر پی‌نوشت «ن» علامت نویسنده و «م» علامت مترجم است)

۷. نگاه کنید به:

White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason* (Chicago University of Chicago Press, 1960), 7-9. ن

8. Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morals

۹. در نسخه‌ی مرونگوویوس (Mrongovius) از درس گفتارهای کانت درباره‌ی فلسفه‌ی اخلاق که احتمالاً هم‌زمان با دوره‌ی نگارش کتاب بنیاد است، مرونگوویوس اشاره می‌کند که شاید بتوان بخش دوم فلسفه‌ی اخلاق را چنین نام‌گذاری کرد: فلسفه‌ی اخلاق عمل (Philosophia moralis applicata)، انسان‌شناسی اخلاق ... انسان‌شناسی اخلاقی اخلاقیاتی است که بر انسان اعمال می‌شود. اخلاقیات محض (Moralia pura) بر اساس قوانین ضروری ساخته شده است و لذا امکان ندارد بر وضع جزئی موجود عقلانی و انسان استوار شود. سرشت جزئی انسان و همچنین قوانین مبتنی بر آن در انسان‌شناسی اخلاقی و ذیل عنوان «اخلاق» (ethics) نمایان می‌شود (Mro. 29:599). ن

۱۰. افزون بر عباراتی که در بنیاد در این باره وجود دارد، در مقدمه‌ی مابعدالطبیعی اخلاق، کانت می‌گوید که مابعدالطبیعی محض اخلاق قسیم و نقطه‌ی مقابل انسان‌شناسی اخلاقی یا همان اخلاق کاربردی است. قسم اول در مورد شناخت مفاهیم پیشین و محض است و قسم دوم در خصوص شناسایی طبیعت انسان و شرایطی ذهنی یا تجربی است که مانع یا مدافع اجرای قانون‌های مابعدالطبیعی اخلاق‌اند. از بخش عملی دوم نمی‌توان چشم پوشید، اما باید توجه داشت که بخش عقلی و نظری مابعدالطبیعی اخلاق بر آن تقدم دارد (MS, 216-217).

رابرت لودن می‌گوید که بسیاری فکر می‌کنند در اخلاق کانت، انسان‌شناسی و تحقیقات تجربی هیچ نقشی ندارد. منتقدان بزرگی مانند هگل و برنارد ویلیامز نقد کرده‌اند که اخلاق کانت خالی از محتوا و صوری است و شیفتگی او به محض بودن اخلاق، باعث شد که جنبه‌های زیستی، تاریخی و روانی انسان در فهم اخلاق ملاحظه نشود. اما حقیقت این گونه نیست و همان‌گونه که خود او در بند ۳۸۷ بنیاد اشاره می‌کند، فلسفه‌ی اخلاق کانت نیز مثل فلسفه‌ی

طبیعی‌اش، بخش تجربی خاص خود را دارد. او این بخش را با نام‌های مختلفی مثل انسان‌شناسی عملی (GM,388)، انسان‌شناسی اخلاقی (MS,6:217)، انسان‌شناسی (GM,412) نقطه‌ی مقابل مابعدالطبیعه‌ی اخلاق (MS,217) و بخش دوم اخلاق (Moral Mrongovius II, 29.599) می‌خواند (Louden, 2006, p350). م

۱۱. پیتون نیز معتقد است بررسی فرمول‌های سه‌گانه نباید به دو کتاب نخست منحصر شود. در بنیاد، کانت می‌خواهد فرمول‌های اصل متعالی اخلاق را معرفی کند و دیگر قصد ندارد به‌شکلی نظام‌مند و کامل درمورد چگونگی اطلاق این اصل متعالی بر عمل اخلاقی سخن بگوید. او این کار را در مابعدالطبیعه‌ی اخلاق می‌کند. با وجود این، تا حدی دغدغه‌ی چنین کاری را در بنیاد هم دارد و از این‌رو، چند مثال هم می‌زند؛ اما بررسی صحت صوری فرمول‌ها از طریق توجه بیش از حد به مثال‌ها، شاید گمراه‌کننده باشد. با صرف این چند مثال کتاب بنیاد، نمی‌توان روش اطلاق کانت را ارزیابی و نقد کرد. این کار باید با توجه به مابعدالطبیعه‌ی اخلاق انجام گیرد (Paton, 1946, p132). م

۱۲. نگاه کنید به:

Ludwig Siep, "Wozu Metaphysik der Sitten?" in O. Höffe (ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar* (Frankfurt: Klostermann, 1989), pp. 31-44

ن

۱۳. هیل درباره‌ی به‌کارگیری امر مطلق می‌گوید که خود امر مطلق پیشین و مستقل از تجربه است، اما بسط و کاربرد آن مبتنی بر واقعیات تجربی درمورد شرایط انسانی است. استدلال برای یک موقعیت خاص اخلاقی نمی‌تواند قیاسی باشد و کانت هم قبول دارد که به تجربه نیاز داریم، به‌ویژه درمورد تکالیف ناقص برای تکمیل کمال خود یا ارتقاء سعادت دیگران. در واقع، استدلال بر اساس اصول بنیادین به تفسیر موقعیت عملی نیاز دارد. گاه، پیدا کردن یک مثال معقول مهم‌تر از راه‌حل منحصر به فرد است (E. Hill, 2010, p239). م

۱۴. محل تردید است که کانت حتی به همین محدودیت هم همواره پایبند باشد؛ زیرا در مابعدالطبیعه‌ی اخلاق، او تکالیفی حقوقی را بررسی می‌کند که از ارتباطات خانوادگی برآمده‌اند، تکالیف‌های اخلاقی‌ای که به دوستی تعلق دارند و همچنین ارتباط میان بانی خیر و گیرنده‌ی خیر. ن

۱۵. در نگاه سالی سجویک نیز بنیاد مقدمه‌ی مابعدالطبیعه‌ی اخلاق است که بعداً منتشر می‌شود. بنیاد اصولی را مهیا و توجیه می‌کند که بعداً در مابعدالطبیعه‌ی اخلاق به‌کار می‌روند. بنیاد مبنایی را می‌سازد که هر دو بخش کتاب مابعدالطبیعه‌ی اخلاق (حقوق و فضیلت) بر آن استوار می‌شود. مابعدالطبیعه‌ی اخلاق تکالیف‌های عمومی انسان‌ها در قبال خود و دیگران را مشخص می‌کند و

بنیاد اصلی را آماده می‌کند که این تکالیف را به‌مثابه‌ی تکالیف توجیه می‌کند. بنیاد اصل عملی عالی، یعنی همان امر مطلق را تأسیس می‌کند (Sedgwick, 2008, p6-8). م

16 . obligating reasons (rationes obligandi, Verpflichtungsgründe)

۱۷. یعنی، ترک تکلیف مضیق نادرست است و کسی به این کار مجاز نیست، اما درمورد تکلیف‌های موسع، ما مجبور نیستیم که الزاماً یک مورد خاص از آن‌ها را انجام دهیم. انتخاب با ماست که از میان این تکالیف موسع کدام یک را برگزینیم و بقیه را ترک کنیم. فقط نکته این جاست که وضع نباید به‌گونه‌ای پیش برود که هیچ از تکلیف‌های موسع را انجام ندهیم و غایت مورد نظر از این تکلیف موسع، به‌کلی، فراموش شود. م

۱۸. بهترین جایی که این موضوع بررسی شده است: Marcia W. Baron, Kantian Ethics (Almost Without Apology (Ithaca: Cornell, 1995), pp. 21-110 ن

۱۹. عبارت اخیر اهمیت دارد؛ زیرا کانت به هیچ وجه پوزیتیویست حقوقی نیست. او با سنت قانون طبیعی در این ایده اشتراک دارد که قوانین فقط وقتی به‌لحاظ حقوقی معتبرند که با آنچه فی‌نفسه حق است مطابق باشند و نظریه‌ی کانت درباره‌ی حق متضمن آن است که شرایط حقانیت از دیگر مبادی استنتاج شود، مبادی‌ای مانند: حق فطری آزادی (MS 6:237)؛ اصل موضوعه‌ی حقوقی مالکیت (MS 6:250)؛ و ایده‌ی قرارداد آغازین (MS 8:297-298, 304-305). ن

۲۰. یعنی آزادی بیرونی ما موانع و مشکلاتی داشته باشد و یک اجبار خارجی این موانع را برطرف کند و مانع آن موانع بشود. م

۲۱ Gottlieb Hufeland . ۱۷۶۰-۱۸۱۷. او در اکتبر ۱۷۸۵ رساله‌ی مذکور در متن را برای کانت ارسال کرد. در آوریل ۱۷۸۶، ارزیابی و تحلیل کانت درمورد این اثر منتشر شد که در آن، رساله‌ی هوفلاند و تلاش او ستایش شده بود. به‌طورکلی، دیدگاه اخلاقی هوفلاند متأثر از ولف است. در نگاه او، انسان‌ها باید کمالات خود را ارتقاء دهند و این امر اجباری و الزامی است و حتی بر اساس آن می‌توان دیگران را ملزم کرد که برای پیشبرد کمالات فردی خود تلاش کنند. کانت در تحلیل خود ابتدا به مشترکات میان خود و هوفلاند (مانند پیشین‌بودن اصل حق) اشاره می‌کند؛ اما در ادامه می‌گوید تحمیل چنین اجباری بر افراد درست نیست؛ زیرا مستلزم آن است که اولاً آن‌ها حق ندارند که برای کمال حداکثری خود کوشش نکنند و ثانیاً حدواندازه‌ی حقوق فردی مشخص نیست، امری که در نگاه کانت، بر مبنای نقد دوم، از طریق قانون کلی اخلاق معلوم می‌شود. م

22 . Essay on the Principle of Natural Right

۲۳. اضافه از نویسنده‌ی مقاله است. م

۲۴. کوتاه آنکه در نظام حقوقی کانت، در مورد انگیزه، نیت و قاعده‌ی عمل فرد شرط خاصی وجود ندارد و صرف مطابقت با قانون مهم است؛ لذا حتی اگر فرد فقط به سبب ترس از کیفر به قانون حقوقی عمل کند، باز هم تکلیف خود را انجام داده است و فرد تابع قانون به حساب می‌آید. در مقابل، در نظام اخلاقی کانت، چیستی و چگونگی نیت و انگیزه اهمیت اساسی دارد و قاعده‌ی عمل معیاری برای اخلاقی بودن یا نبودن به شمار می‌آید. م

۲۵. یعنی از جهت تکلیف بودن فرقی با هم ندارند، تفاوت آن‌ها در امور دیگری مثل انگیزه‌ی تطابق عمل با قانون است. م

۲۶. همان افرادی که در روشنگری چیست؟ کانت آن‌ها را بالغ می‌نامد. م

۲۷. کانت برای آنکه دستورهای کلی و مطلق و استثناپذیر صادر کند، به سراغ نیات و قواعد می‌رود؛ اما برای تطبیق این تکلیف‌های کلی با موقعیت جزئی، باید از شناخت تجربی بهره برد تا موقعیت عملی و حکم استنتاجی جزئی مشخص شود. در واقع، استنتاج حکم جزئی بر عهده‌ی خود فاعل اخلاقی است که با توجه به موقعیت تجربی، تصمیم نهایی و عملی را اخذ می‌کند. به همین دلیل در موردی مثل تکلیف نیکوکاری، کانت می‌گوید شخص فاعل باید با توجه به امکانات خود و نیازهای طرف‌های مقابل، تصمیم بگیرد که به چه میزان و تا چه حد احسان کند (MS, 453-454). این تصمیم‌های عملی اساساً قابلیت پذیرش حکم‌های کلی را ندارد. اینکه در موقعیت عملی نیکوکاری، تکلیف من دست‌گشادگی است یا آبرو گشادگی، بسته به ده‌ها و صدها شرط عملی دیگر دارد که امکان ندارد بتوان آن‌ها را به‌طور پیشین و مقدم بر تجربه، احصاء کرد. توجه شود که این ناتوانی از نوع ناتوانی تجربی نیست که کانت بگوید من نتوانستم و شاید کسی دیگر بتواند، خیر اساساً ما به‌طور پیشین می‌دانیم که در این زمینه ناتوانیم؛ زیرا عالم واقعی و تجربی امکان‌های نامتناهی دارد.

در نگاه کانت، با توجه به تفاوت موقعیت‌ها و شرایط، تکلیف‌های انسان‌ها در قبال همدیگر چیزی نیست که دسته‌بندی پیشین مابعدالطبیعی داشته باشد؛ بنابراین نمی‌توان آن‌ها را ذیل اصول مابعدالطبیعی اخلاق تبیین کرد. تکلیف انسان‌ها در مقابل همدیگر با توجه به کاربرد اصول فضیلت توسط فاعلان مختلف اخلاقی، تغییر می‌کند؛ زیرا شرایط تجربی هر یک از این فاعلان متفاوت است (ibid, 468). در جای دیگری از همین کتاب، او درباره‌ی تعلیم روش به‌کارگیری قواعد اخلاقی بحثی را طرح می‌کند و در ضمن آن، می‌گوید به دلیل تفاوت بخش تبیین اصول اخلاقی از بخش اطلاق این اصول بر مصادیق جزئی است که من فصلی را برای آموزش روش این کار اختصاص می‌دهم (ibid, 411). م

۲۸. اشکال کانت به اینکه سعادت خود فرد به‌عنوان یک تکلیف ملاحظه شود این است که وقتی خود فرد - بدون هیچ اجباری و خودبه‌خود - می‌خواهد برای رسیدن به هدفی تلاش کند، دیگر

معنا نمی‌دهد که او را به آن کار مجبور کنیم. درمقابل، درباره‌ی اینکه کمال دیگران هدف ما باشد، کانت می‌گوید ما نباید قیم‌مآبانه مفاهیم خودمان درباره‌ی فضیلت یا کمال را به دیگران تحمیل کنیم، بلکه باید آن‌ها را در رسیدن به اهداف خودشان کمک کنیم، [البته] هرگاه که اهدافشان غیراخلاقی نباشد. بر همین اساس، کانت می‌پذیرد که اگر در مسیر ارتقاء کمال خودمان، به ارتقاء سعادت [و خوشبختی و خوشحالی بیشتر] خودمان هم نیاز پیدا کنیم، شاید ما «به‌طور غیرمستقیم» مکلف باشیم که خوشبختی خودمان را هم افزایش دهیم. همچنین، وقتی کمال دیگران با غایات آن‌ها طوری هماهنگ می‌شود که ذیل عنوان سعادت دیگران قرار می‌گیرد، ما به ارتقاء کمال دیگران هم [به‌طور غیرمستقیم] مکلف می‌شویم (MS 6:386-388). نباید دسته‌بندی کانت درباره‌ی تکلیف‌های فضیلت را به‌گونه‌ای نگاه کرد که گویی سعادت خود ما یا فضیلت دیگران از زمره‌ی اهداف اخلاقی نیست، بلکه این دسته‌بندی عنوان‌های مناسبی را مشخص می‌کند که خیرهای مذکور ذیل آن عنوان‌ها می‌گنجد، [البته] اگر به‌لحاظ اخلاقی، مطالبه‌ی این خیرها شایسته باشد. ن

۲۹. ground project. این اصطلاح در نقد ویلیام برنارد بر فایده‌باوری، با نام اشکال «یکپارچگی» (integrity)، مطرح می‌شود. در این نقد، برنارد می‌گوید فایده‌باوری (به‌ویژه با دستورهای سلبی)، شخصیتِ واحدِ فاعل‌های اخلاقی را فدای شخصیتی فرضی می‌کند که در هنگام محاسبه‌ی سود و فایده، کاملاً بی‌طرف است و بیشترین سود جمعی را می‌خواهد. منظور از طرح‌های پایه این است که هر فردی بشخصه، مجموعه‌ای از طرح‌ها و برنامه‌های ابتدایی، اولیه و بنیادین برای خود و فارغ از دیگران دارد که اساساً معنای زندگی و شخصیت فرد را می‌سازد. در نگاه برنارد، هیچ نظریه‌ی فلسفه‌ی اخلاقی نباید این طرح‌های پایه را از فرد بستاند، نه فایده‌باوری حق دارد آن‌ها را به نفع خیر جمعی مصادره کند و نه کانت حق دارد آن‌ها را بر تعهدات و تکلیف‌های اخلاقی مبتنی کند. (در این باره نگاه کنید به: Williams, Bernard, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973; stanford encyclopedia of philosophy, Bernard Williams, 2013; James Griffin, *Well-Being*, oxford, 1986, p352-353). م

۳۰. Leni Riefenstahl. کارگردان مشهور آلمانی که با حزب نازی آلمان هم همکاری می‌کرد و یکی از فیلم‌های تبلیغاتی‌اش برای این حزب، با نام «پیروزی اراده» بسیار معروف است. با وجود نقد به محتوای برخی از آثار او، عناصر و فنون هنری ریفنشتال در فیلم‌سازی بسیار تحسین شده است. م

۳۱. (antitheories) اشاره به افرادی که با هرگونه نظریه‌پردازی عقلی و کلی در اخلاق مخالف‌اند. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: (Nicholas Smyth, *Anti-Theory*, www.philpapers.org). م

۳۳. احتمالاً مراد نویسنده MS 6:410-411 است. م

۳۴. یکی از انتقادات مشهور به کانت این است که او در اخلاق، به نتیجه‌ی عمل یا غایت توجه ندارد؛ زیرا او تکلیف‌مدار است و خیر و شر کارها را بر اساس نتایج آن‌ها نمی‌سنجد. این توصیف هم درست است و هم نادرست، اما بیش از آنکه درست باشد، نادرست است و سوءتفاهم‌های زیادی هم به وجود آورده است. درست می‌نماید؛ زیرا ملاک نهایی و اصلی تعیین خوب و بد نتیجه‌ای نیست که از آن حاصل می‌شود، بل آنچه تکلیف را معین می‌کند، تطابق با اصول بنیادین و پیشین است. اما می‌گوییم بیشتر نادرست به‌شمار می‌آید؛ زیرا اصل بنیادین و پیشین اخلاق کانت آن است که انسان غایت‌فی‌نفسه و بی‌قید و شرط اخلاق است. انسان غایت‌الغایات اخلاق کانتی است. از قضا، اخلاق کانت بسیار هم غایت‌مند و غایت‌مدار است، منتها نه غایات مشروط و نسبی که هر دم دگرگون می‌شوند و محصول عمل هستند، بل غایتی مطلق، ثابت، نامشروط و هم‌اکنون موجود که در عین غایت‌بودن تکلیف هم است.

مطابق نص صریح نقد قوه‌ی حکم، فارغ از بحث اخلاق، به‌طور کلی نگاه کانت به طبیعت هم غایت‌شناسانه است. این رویکرد غایت‌شناختی حتی در نقد اول هم وجود دارد (B425-6). پیتون اعتقاد دارد اینکه کانت اعتقاد دارد طبیعت انسانی تحت قوانین غایت‌شناختی است نشان می‌دهد که در نگاه او، غایات و اهداف منظم و دقیقی، هم برای نوع و هم برای فرد، وجود دارد. توجه به غایت در طبیعت و انسان، چنان در ذهن کانت مسلم بوده که آن را بیان نکرده و توضیح مفصل نداده است و همین امر باعث سوءفهم شده است (Paton, 1946, p150).

به‌طور کلی، کانت اعتقاد دارد هیچ فعلی بدون غایت و هدف نیست و اساساً فارق انسان از غیرانسان آن است که آدمی برای خود و افعال خود غایتی تعیین می‌کند: «طبیعت عقلانی خود را از دیگر موجودات [طبیعت] به این نحو ممتاز می‌کند که غایتی برای خود در نظر می‌گیرد» (G, 437). وقتی توجه داشته باشیم که در نگاه کانت، کل طبیعت و افعال آن غایت دارد، آنگاه با توجه به مختاربودن انسان، مراد از جمله‌ی مذکور آن است که آدم تنها موجودی است که غایت عملش را خودش انتخاب می‌کند. این دقیقاً همان نکته‌ای است که کانت در مابعدالطبیعه‌ی اخلاق، آن را تذکر می‌دهد: غایت متعلق انتخاب اختیاری است و همراه با تصور آن، عمل تعیین می‌یابد. بنابراین، چون افعال اختیاری در انسان‌ها وجود دارد، باید غایتی هم به‌عنوان متعلق این افعال اختیاری وجود داشته باشد. اما در میان این غایات، باید غایت مطلق و نامشروطی هم وجود داشته باشد که در عین غایت‌بودن تکلیف هم به‌شمار آید. اگر در میان غایات متعدد، غایت مطلق نباشد، تمامی غایات نسبی می‌شوند و ساختمان اخلاق فرو می‌ریزد؛ زیرا تا وقتی غایت مطلق و نامشروط نباشد، امکان وجود امر مطلق و نامشروط اخلاقی هم وجود نخواهد داشت (MS, 385). م

۳۵. همان‌طور که اشاره کردیم، علاوه بر آلن‌وود، مفسران و شارحانی مثل ریچارد هر، شلی کگان و دیوید کامیسکی نیز تقریباً چنین تفسیری از کانت بیان می‌کنند. با وجود تفاوت‌های تفسیری میان این افراد، در نگاه ایشان، مبنای بنیادین کانت در اخلاق (یعنی همان بخشی که امروز فرا اخلاق می‌نامند)، تحلیل‌های عقل محض است، نه سنجش‌های نتیجه‌گرایانه. یعنی، اصول اساسی اخلاق با عقل محض عملی بررسی می‌شود و در این بخش مؤلفه‌هایی مثل انسان‌شناسی تجربی یا نتیجه‌نقشی ندارند. اما در بخش تطبیق اصول اخلاقی با رفتار بیرونی، این مؤلفه‌ها نقش‌آفرینی می‌کنند. در نگاه هر (Hare, 1998, p159-160)، کگان (Kagan, 2002, p141-142) و کامیسکی، نظریه‌ی اخلاق هنجاری کانت را نه تنها می‌توان نتیجه‌گرایانه دانست که باید چنین باشد. این گروه با تفکیک میان اخلاق کانت و کانتی، می‌گویند حتی اگر خود کانت در بخش اخلاق هنجاری نتیجه‌گرا نباشد، ما می‌توانیم چنین باشیم.

کامیسکی می‌گوید چنین تفکیکی میان مبنا و اصل اخلاقی خیلی هم جنجالی و عجیب نیست و حتی کانتی‌های سرسختی مثل داروال و کروسگارد هم می‌پذیرند که شاید کسی در مبنا غیر نتیجه‌گرا، اما در قسمت اخلاق هنجاری نتیجه‌گرا باشد. به عبارت دیگر، صرف اینکه کانت در استدلال‌های بنیادین با نتیجه‌گرایی مخالف است، لزوماً به معنای آن نیست که اصول هنجاری او هم باید با نتیجه‌گرایی مخالف باشد. یعنی امکان دارد چنین فردی در بخش هنجاری، عنصر نتیجه را هم در معادلات خود وارد کند (Cummiskey, 1990, p590).

خوب است در این باره نگاهی به عبارات بنیادین‌دازیم که از قضا در همان بندهای مربوط به مابعدالطبیعی محض اخلاق و غیرتجربی بودن آن، کانت می‌گوید: «مسئلاً، این قوانین پیشین به قوه‌ی داوری تجربه‌دیده‌ی قدرتمندی نیاز دارند تا از یک سو، مشخص شود که این قوانین در چه مواردی به کار می‌آیند و از سوی دیگر، راه نفوذ این قوانین به اراده‌ی انسانی و نحوه‌ی اثرگذاری برای اجرای آن‌ها به دست آید؛ زیرا انسان که تحت تأثیر تمایلات زیادی قرار دارد، هر چند مستعد پذیرش ایده‌ی عقل محض عملی است، به آسانی نمی‌تواند این ایده را دقیقاً در جریان زندگی‌اش کارگر سازد» (G,389). همان‌طور که می‌بینیم در این عبارت‌ها، کانت به صراحت دو عرصه‌ی اخلاق را از هم جدا می‌کند. البته، به نظر می‌رسد که اخلاق کانت در عین غایت مند بودن، نتیجه‌گرایانه و فایده‌گرایانه نیست؛ اما توضیح این امر در این مختصر نمی‌گنجد و در همان پژوهش پایان‌نامه، آن را توضیح داده‌ایم.

۳۶. مراد نویسنده عبارتی از بند ۳۹۸ کتاب بنیاد است. م

۳۷. کانت نمی‌گوید هر جا تمایل به عملی باشد، آن عمل دیگر اخلاقی نیست، بلکه می‌گوید چیزی که عمل را اخلاقی می‌کند تمایل به عمل، حضور احساس‌های عاطفی یا توجه به فایده نیست، بلکه خود قانون و تکلیف اخلاقی است. میان این دو ادعا هم فرقی جدی وجود دارد. فرد

ممکن است به عمل اخلاقی بر مبنای تکلیف تمایل داشته باشد و از آن لذت ببرد و این امر نه تنها هیچ اشکالی ندارد که خوب است. آنچه برای کانت اهمیت دارد آن است که تعیین تکلیف توسط آن‌ها صورت نگیرد، بلکه عقل با نگاه به قانون اخلاق برای انجام عمل اخلاقی تحریک شود. البته، شناخت و تمییز این رفتارها دشوار است، یعنی وقتی به عملی اخلاقی تمایل هم وجود دارد، فرد به دشواری می‌تواند تشخیص دهد که چه چیزی مبنای کار اوست. از این رو، کانت با یادآوری این دشواری، مثالی برای مخاطبان می‌زند که در آن فرد به سبب ناکامی‌های متعدد و سیه‌روزی‌های پی‌درپی، هیچ تمایلی به ادامه‌ی زندگی یا کمک به دیگران ندارد، ولی از روی تکلیف چنین می‌کند (G, 397-399).

کانت با لذت بردن از عمل اخلاقی هیچ مشکلی ندارد؛ لذا در مابعدالطبیعی اخلاق از احساس لذتی اخلاقی سخن می‌گوید که تابع قانون اخلاق است (MS, 378&399). احساس همدردی و دلسوزی نه تنها نشانه‌ی انسانیت که تکلیف انسان هم است (ibid, 456) و احساسی مثل خیرخواهی و انسان‌دوستی زینت جهان اخلاقی است (ibid, 458). او با شادی و خوشحالی فاعل اخلاقی هم نه تنها مخالفتی ندارد که آن را ارزشمند می‌شمارد. در نظر او، وقتی قلب از ادای تکلیف خود مسرور و شاد باشد، نشانه‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه فاعل اخلاقی حقیقتاً و خالصاً، فضیلت‌مند است (RB, 6:24). در نقد دوم هم درباره‌ی خرسندی و خشنودی معقول فاعل اخلاقی از رویکرد اخلاقی خود سخن می‌گوید (KPV, 5:117). در همان کتاب بنیاد هم او می‌گوید طبیعی است که وقتی عقل به اراده‌ی نیک دست می‌یابد، خرسند و خشنود می‌شود (G, 396).

پیتون عقیده دارد در نگاه کانت، اگر عملی بخواهد ارزش اخلاقی داشته باشد، باید به خاطر تکلیف باشد، نه صرفاً مطابق با آن. از این رو، اگر عمل صرفاً از روی میل یا چیزی شبیه آن باشد، ارزش اخلاقی ندارد. اما این تفکیک به این معنا نیست که اگر در جایی هم تمایل و هم اراده‌ی به انجام تکلیف با همدیگر وجود داشته باشد، دیگر عمل ارزش اخلاقی ندارد. حرف کانت این است که اگر جایی هم تمایل بود و هم اراده‌ی به تکلیف، فقط وقتی عمل ارزش اخلاقی دارد که تعیین کننده تکلیف باشد، نه تمایل. در این تعیین تکلیف، نباید تمایل یا حتی سعادت دخیل باشد، نه اینکه اگر تمایل یا سعادت بود، دیگر اخلاقی نباشد. فرق این دو نظریه بسیار زیاد است. سعادت و تمایل با قانون اخلاق مانع‌الجمع نیست.

کانت به این مسئله توجه داشت که تمایلات در زندگی اخلاقی نقش مهمی دارد. برخی تمایلات ما مثل همدردی با دیگران، می‌تواند یار و یاور قوی در انجام وظایف ما باشد؛ لذا چنین تمایلاتی باید تقویت شود. همچنین، سعادت‌مندی حاصل از زندگی اخلاقی امری بسیار ارزشمند است؛ زیرا در برابر جذابیت برخی شرارت‌ها و بدی‌ها مقاومت و به فاعل اخلاقی کمک می‌کند. کانت با این امر مخالف است که سعادت شخصی یا امتیازهای شخصی بدیل و

جایگزین محرک عقلانی انجام تکلیف باشد. این چیزی است که اخلاق را ویران می‌کند؛ از این رو است که او می‌گوید خوب اخلاقی یعنی دوری از این امور و انجام عمل صرفاً از روی تکلیف. مفسرانی مانند شیلر میان دو چیز خلط کرده‌اند: اول، تمایل مخالف تکلیف اخلاقی است؛ دوم، تمایل در تعیین تکلیف نقشی ندارد. مراد کانت دومی است، نه اولی (Paton, 1946, p.48-50).

۳۸. اضافه از نویسنده‌ی مقاله است. م

۳۹. کانت هرگز صراحتاً، انسان‌دوستی (Menschenliebe) را نوعی عشق «آسیب‌شناختی» نخوانده است و دانیل گوارا (Daniel Guevara) به من گفت که عشق آسیب‌شناختی در اصطلاح کانتی، به احساسی اشاره می‌کند که خاستگاهی تجربی دارد (برای مشاهده‌ی نص کانت در تأیید این پیشنهاد، نگاه کنید به: KrV A 802/B 830). البته، در این صورت، دو‌گانه‌ی عشق آسیب‌شناختی و عملی که کانت آن را جامع اطراف می‌داند دیگر جامع نخواهد بود؛ زیرا انسان‌دوستی ذیل هیچ‌یک از این دو دسته نمی‌گنجد. از کتاب بنیاد به بعد، کانت به‌وضوح دریافت که احساس احترام خاستگاهی تجربی ندارد، بلکه «توسط مفهومی عقلی خودبه‌خود تشکیل شده است» (G 4:401n). اما فقط در دوره‌ی نگارش مابعدالطبیعه‌ی اخلاق است که او آشکارا عقیده دارد که ممکن است احساسات دیگری با خاستگاهی غیرتجربی و به‌طورخاص احساس‌هایی از [نوع احساس] عشق وجود داشته باشد که از عقل محض سرچشمه گرفته باشد، نه از حساسیت یا از عقلی که متأثر از حس است. [به هر حال] انسان‌دوستی عشق احساسی است، نه عملی؛ چه ما تصمیم‌بگیریم آن را نوعی عشق «آسیب‌شناختی» بنامیم یا نه. ن

۴۰. یعنی، احساس عشق به دیگران پیش شرط تکلیف اخلاقی کمک به دیگران است و اگر آدمی این‌طور نمی‌بود که به هم‌نوعان خود علاقه دارد، اساساً هیچ تکلیف اخلاقی‌ای هم در این زمینه نداشت. م

۴۱. یعنی، دیگر عاقلان، به دلیل عاقل بودن است که شرافت ذاتی و طبیعی دارند و ما علاقه داریم که به عقلانیت ایشان احترام بگذاریم و آن‌ها را غایت فی‌نفسه بدانیم. در این احترام‌گذاشتن به شرافت ذاتی و کمال عقلانی دیگران، لذتی نفهته است که عشق نام دارد و همین عشق مبنای اخلاق است. م

۴۲. بیرون‌کشیدن خود از بی‌حسی قطعاً در نقطه‌ی مقابل ماندن در این بی‌حسی است. بنابراین، خواننده‌ی بنیاد هیچ بهانه‌ای برای این قرائت نادرست ندارد که فکر کند در مثال کانت، انسان درحالی به دیگران کمک می‌کند که همچنان هیچ حسی به آن‌ها ندارد. هرچند، شاید بتوان چنین اشتباهاتی را به این نحو تبیین (نه توجیه) کرد که علت ایجاد آن‌ها تأثیر شایع پیش‌داوری تجربه‌گرایانه است مبنی بر اینکه تمامی خواست‌ها [انسانی] الزاماً، از تجربه‌ی انفعالی میل

نشأت می‌گیرد؛ لذا هرگز امکان ندارد که میل و احساس عملی از خواستی فعال ناشی شوند. درحالی‌که، در روان‌شناسی اخلاقی کانت این موضوعی اساسی است که همواره عمل بر مبنای تکلیف حاوی امیال و احساسات نوع دوم [یعنی فعال] است (نگاه کنید به: MS 6:212-213). به پاورقی بعدی نگاه کنید. ن

۴۳. این عبارت به سوء تفاهمی رایج درباره‌ی کانت اشاره می‌کند که به سبب ناکامی در فهم دقیق معنای اصطلاحات او رخ داده است. وقتی فیلسوفان [اصطلاح] «تمایل» (inclination) را در کانت بررسی می‌کنند، در اغلب موارد این (اصطلاح شاید کهنه) را به بحث فلسفی متداول‌تری درباره‌ی «میل» (desire) برمی‌گردانند. اما، نزد کانت، معنای تمایل (Neigung) خیلی محدودتر از میل (Begehren, Begierde) است. کانت تمایل را چنین تعریف می‌کند: «میل محسوس متعارف» (MS 6:212, A 7: 251, 265). کانت اعتقاد دارد که عقل محض بنفسه می‌تواند عملی باشد، لذا قطعاً در نگاه او، خاستگاه همه‌ی امیال تجربی یا محسوس نیست. به عکس هیوم، در نزد کانت، عقل به لحاظ عملی را کد نیست و صرفاً قوه‌ای دانسته نمی‌شود که بر مبنای روابط پیشین ایده‌ها، احکام نظری صادر کند (حتی هیوم هم تصدیق می‌کند که آنچه در نظریه‌ی او «انفعالات آرام» خوانده می‌شود، در محاورات روزمره عقل نامیده می‌شود). استفاده‌ی وسیع‌تر کانت از «عقل»، مسائلی درباره‌ی روان‌شناسی هیوم به وجود می‌آورد که پیچیده‌تر از آن است که اکنون مطرح‌شان کنیم. اما، نکته‌ی اصلی این است که وقتی کانت می‌گوید آن فرد بدون تمایل عمل می‌کند، این حرف مستلزم آن نیست که بدون میل هم عمل می‌کند (چیزی که کانت هم مثل ما مطمئناً آن را نامطلوب و حتی احتمالاً، محال می‌داند). ن

۴۴. هیل نیز عقید دارد که مابعدالطبیعه‌ی اخلاق و به‌طور خاص بخش آموزه‌ی فضیلت جایی است که کانت ایده‌های بنیادین کتاب‌های بنیاد و نقد عقل عملی را توضیح، بسط و گسترش می‌دهد و آن‌ها را در عمل به کار می‌گیرد. آثار قبلی تلاشی مقدماتی بود برای تبیین و تحدید اصول بنیادین اخلاق و کانت در آن‌ها اصرار داشت که هیچ‌یک از نظریه‌های اخلاقی قبلی به خودآیینی اراده و جایگاه عقل مختار توجه کافی نکرده‌اند (E. Hill, 2010, p234). م

کتاب‌نامه و علایم اختصاری آلن وود

با توجه به فقدان بخشی مستقل برای ذکر منابع، در انتهای متن اصلی مقاله، سعی شد منابع مورد استفاده‌ی آلن وود بر اساس علائم اختصاری مندرج در کتاب مارک تیمنز و همچنین پاورقی‌های خود نویسنده استخراج شود. در ضمن، نویسنده در ابتدای مقاله تذکر می‌دهد که ترجمه‌ی انگلیسی آثار کانت از خود وی است؛ لذا درخصوص ترجمه‌ی انگلیسی آثار اصلی کانت به ترجمه‌ی مجموعه‌ی کمبریج اشاره شد که ذیل نظر آلن وود است.

حسین کلباسی اشتری و حمزه حجت حاتم‌پوری ۱۰۳

- (G), Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Mary Gregor, 1996, Cambridge
- (KPV) _____, *Kritik der praktischen Vernunft* 1788, *Critique of practical reason*, Mary Gregor, 1996, Cambridge
- (MS) _____, *Metaphysik der Sitten* 1797, , *Metaphysics of Morals*, Mary Gregor, 1996, Cambridge
- (AK) Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: W. de Gruyter, 1902
- White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, Chicago University of Chicago Press
- Ludwig Siep, "Wozu Metaphysik der Sitten?" in O. Höffe (ed.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt: Klostermann, 1989
- Marcia W. Baron, *Kantian Ethics (Almost) Without Apology*, Ithaca: Cornell, 1995

کتابنامه شرح

به غیر از سه منبع نخست قبلی که مورد استفاده‌ی مترجمان نیز بوده است، در بخش شرح و توضیح، به این منابع نیز ارجاع داده شد:

- (RB) Kant Immanuel, *religion within the boundaries of mere reason*, 1793, TR: Allen Wood & George di Giovanni, 1998, Cambridge
- Paton, H. J. *Categorical imperative*, 1946, oxford
- Robert B. Loudon. *Applying Kants Ethics The Role of Anthropology*, A Companion to Kant, ED: Graham Bird, 2006, Blackwell
- Shelly Kagan, *Kantianism for Consequentialists*, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. ED: Allen wood, 2002, Yale University Press
- David Cummiskey, *Kantian Consequentialism*, *Ethics*, Vol. 100, No. 3 (Apr., 1990). pp. 586-615, The University of Chicago Press
- R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, 1998, Oxford
- Thomas English Hill, JR, *Kant's Tugendlehre as normative ethics*, *Kant's Metaphysics of Morals A Critical Guide*, ED: Lara Denis, , 2010, Cambridge
- Alasdair Macintyer, *A short History of ethics A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 2nd Edition, 1998, Routledge
- Jens Timmermann, *Why Kant could not have been a utilitarian*, *Utilitas*, Vol. 17 no. 3 (243-264), 2005, Cambridge
- Sally Sedgwick, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 2008, Cambridge