

بررسی و نقد نظریه دولت در اندیشه سیاسی کانت و فیشته

محسن باقرزاده مشکی‌باف*

مصطفی عابدی جیقه**

چکیده

به لحاظ مبانی استراتژیک، نظریه دولت در فلسفه سیاسی کانت و فیشته دارای اشتراکات زیادی با یکدیگر است. نگارنده معتقد است که ایرادات نظریات سیاسی آن‌ها نیز تا حدود زیادی با یکدیگر هماهنگ است. هر دو فیلسوف ذکر شده نظریه دولت خود را در فراق مبانی آزادی استعلایی، متافیزیکی، یا اخلاقی و نظریات حقوقی خویش می‌نویسند، چراکه نظریه آن‌ها در باب دولت براساس فلسفه سیاسی آن‌ها برخلاف حوزه‌های دیگر اندیشه‌شان در حوزه تجربه و عینیت اندیشیده و نوشته شده است. در چنین شرایطی، هر دو فیلسوف مبانی انتزاعی خود را در محک میدان جاذبه عینیت یا تجربه قرار می‌دهند. حال، مسئله این است که آیا می‌توانند میان نظر و عمل اتحاد را برقرار سازند و اندیشه سیاسی‌ای در طراز معرفت‌شناسی و اخلاق خویش به‌نگارش دریاورند؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توانند آزادی استعلایی یا اخلاقی و حقوقی را در ساحت عینیت خارجی یا دولت، که قرار است فلسفه سیاسی در آن‌جا شکل بگیرد، برقرار سازند؟ به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف در ساحت اقتدار خارجی نه تنها نمی‌توانند از نظریه خودآیینی و آزادی انسان استفاده چندانی ببرند، بلکه به دلیل نوع انسان‌شناسی خاصشان برای تشکیل و دوام دولت به زور پناه می‌برند.

کلیدواژه‌ها: کانت، فیشته، دولت، اندیشه سیاسی، زور.

* دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، mohsenf1958@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، m.abedi2015@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵



۱. مقدمه

فیشته کتاب بنیاد حق طبیعی را در ۱۷۹۶ و پیش از *آموزه حق کانت* چاپ می‌کند. این کتاب دارای مضامین بسیار مشابهی با کتابی است که در سال آینده، یعنی ۱۷۹۷، کانت در باب *آموزه حق* چاپ می‌کند. علت چنین شباهتی قطعاً در این است که هردو نه تنها تحت تأثیر انقلاب فرانسه و فلسفه روشن‌گری فرانسه هستند، بلکه فیشته هم در دغدغه آزادی انسان و دربند بودن انسان در کشور آلمان و هم در پذیرفتن مبانی اساسی اندیشه کانتی با او همراه است. این اشتراک در باب انسان جدیدی که با فلسفه کانت خلق شده بود بسیار قابل توجه است؛ چون با وجود این که کانت و فیشته از آثار یک‌دیگر هیچ اطلاعی نداشته‌اند، اما متون سیاسی‌ای مشابه با یک‌دیگر به رشته تحریر درآورده‌اند. فیشته با کتاب *بنیاد حق طبیعی با استفاده از پرسپکتیو فلسفه کانتی* در جهت تأسیس اصول اساسی نظم سیاسی برآمده است. مهم‌ترین نظریه فیشته در این اثر از این قرار است که همه فردیت‌ها، همه موجودات عقلانی بالغ، فارغ از طبقه اجتماعی‌شان، مجموعه‌ای از حقوق طبیعی را در اختیار دارند و این که هدف اصلی نظم سیاسی قانون‌مندی که ایجاد می‌کنند حفاظت از این حقوق در برابر تهدیدهایی است که فردیت‌های دیگر برای یک‌دیگر ایجاد می‌کنند. درواقع، امنیت حق هر شخص (حق که از ذات انسان برمی‌خیزد و عین آزادی اوست) هم چون کتاب *آموزه حق کانتی* در مرکز توجه فیشته نیز قرار دارد، چراکه تاحدودی هر دو فیلسوف امنیت را لازمه آزادی قلمداد می‌کنند. بنابراین، در چنین شرایطی هرکسی باید آزادی خویش و حیطه اعمال آزادانه‌اش را از طریق مفهوم آزادی دیگری محدود کند، به نحوی که دیگری نیز بتواند به صورت آزادانه زندگی کند. در چنین شرایطی، همه‌چیز مانند سناریوی گذشته پیش خواهد رفت؛ یعنی اگر هر فرد به دنبال آن است که حقوق طبیعی خودش را در حالت تضمین شده دریاورد، باید با قرارداد به ذیل دولتی دربیاید، چراکه تنها قرارداد تشکیل دولت چنین تضمینی را ایجاد می‌کند؛ اما اگرچه کلیت سناریوی اندیشه سیاسی فیشته مانند فیلسوفانی چون هابز، لاک، و حتی کانت است، در جزئیات متفاوت است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازم.

علت بازگشت به چنین سناریویی این است که کانت و فیشته انسان را ذاتاً شرور می‌دانند، به نحوی که هرگاه بتوانند خودشان را از یوغ قانون اخلاقی و حقوقی خارج می‌کنند و برحسب اعتقاد فردی خویش عمل می‌کنند. به همین دلیل، نیاز به قرارداد اجتماعی و

نظارت دولت به‌طور بیرونی است. بنابراین، هم‌چون فلسفه سیاسی گذشته انسان‌شناسی نوع فهم آن‌ها از اندیشه حقوقی، سیاسی، و مفهوم دولت را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. در این مقاله، نگارنده به توضیح و نقد فلسفه سیاسی و نظریه دولت کانت و فیخته می‌پردازد و نشان می‌دهد که چرا این دو نتوانستند آزادی و اراده عمومی را در اندیشه سیاسی خویش محقق کنند و در نهایت به نظریه زور قدرت سیاسی و تحمیل آن سقوط کردند.

۲. بررسی و نقد حق عمومی یا حوزه علم سیاست و دولت در اندیشه سیاسی کانت

۱.۲ گذار از حق شخصی به حق عمومی

کانت، پس از آن‌که در بخش حق خصوصی نظریه مالکیت را به‌میان می‌آورد، به تدریج به لحاظ منطقی و هم‌چنین به لحاظ واقعیت اجتماعی متوجه می‌شود که حق افراد بدون گذار به ساحت اجتماعی، ایجاد قانون اساسی، و تشکیل دولت قابل بهره‌برداری نیست. بنابراین، تنها در جمعی سیاسی است که می‌توان از حق و تحقق آن سخن گفت. بنابراین، اگر نمی‌توان در وضع طبیعی و هم‌چنین در وضع اخلاقی‌ای که در حکومت غایات تحقق یافت میان افراد صلح ایجاد کنیم و کاری کنیم که حق یک دیگر را ضایع نکنند، باید به وضعیت مدنی وارد شویم؛ چون کانت معتقد است «داشتن چیزی در خارج، به عنوان مال خود، فقط در وضعیت حقوقی تحت اقتدار قانون‌گذاری عمومی، یعنی در وضعیت مدنی، ممکن است» (Kant 1991: 77-78). بنابراین، کانت برای این‌که بتواند خودآیینی انسان را، که پیش‌تر مورد بررسی قرار داده بودیم، با تمام آزادی‌اش در سیاست مورد بحث قرار دهد باید هم‌اکنون راه حلی نشان دهد. این راه حل باید به گونه‌ای باشد که در آن مردم بتوانند به وظایفی که به یک دیگر دارند عمل کنند و به یک دیگر اعتماد داشته باشند. کانت از این جای بحث باید وارد سیاست شود و در آن ساحت ضمانت حقوق ما را در جامعه تضمین کند. کانت در باب حق عمومی معتقد است که آن مجموعه‌ای از قوانینی است که باید به صورت عمومی بسط یابد، به منظور شکل گرفتن یک وضعیت حقوقی. پس، حق عمومی مجموعه‌ای از قانون‌ها برای یک ملت (تعداد زیادی از مردم که در روابط متقابل با یکدیگرند) و مستلزم وضع حقوقی‌ای است که آن‌ها را تحت اراده آن متحد کند، یعنی تشکیل یک قانون اساسی که تحت آن بتوانند از آنچه به عنوان حق شکل گرفته است بهره ببرند. به این وضعیت فردیت‌ها در درون یک ملت در نسبت با یکدیگر وضع مدنی گفته می‌شود و

همه افراد در وضعیت حقوقی در نسبت با اعضای خودشان دولت نامیده می‌شوند. به دلیل صورتش که توسط آن همه از طریق منافع مشترکشان در وضعیت حقوقی متحد می‌شوند، دولت یک حکومت به معنای حوزه مصلحت عمومی نامیده می‌شود (ibid.: 311). تمام این مباحث را کانت تحت اصطلاح حقوق سیاسی یا علم سیاست می‌آورد. در وضعیت حقوقی، مانند سناریویی که پیش تر فیلسوفان سیاسی ای چون هابز، لاک، پوفندورف، و حتی گروتیوس به کار برده‌اند، کانت نیز هم چون آن‌ها به ساختار سیاسی ای معتقد است که مردم باید با توجه به قراردادی که با یک دیگر می‌بندند از آزادی خودسرانه خود را جدا سازند و به دولتی در جهت کسب آن آزادی در ساحتی بالاتر وارد شوند. در وضع طبیعی، به اعتقاد کانت، خشونت دیگری موجب آن می‌شود که نتوان به قرارداد یا سخن هیچ کس اطمینان داشت. در چنین وضعیتی، فرد تصور خودسرانه خویش را صحیح می‌داند و به نظر کس دیگری هیچ وقعی نمی‌نهد؛ و چون در وضع حق طبیعی یا در وضع حکومت غایات هرکسی با تصور خودسرانه خویش رفتار می‌کند، رابطه بیناسوژه‌ای میان اشخاص ایجاد نمی‌شود. در چنین حالتی، تنها هرج و مرج ایجاد خواهد شد و در چنین آشفتگی‌ای است که آدمیان به تشکیل اجتماعی سیاسی گام می‌گذارند تا مالکیتشان ضمانت یابد.

۲.۲ طبیعت آدمی و نسبت آن با گذار به وضع شهروندی

به اعتقاد کانت، باید براساس قانون عقل از وضع طبیعی بالاجبار وارد وضع سیاسی شد. این امر از این جهت مهم است که کانت معتقد است که از طریق تجربه نیست که ما از شرور بودن آدمی در وضع غیرحقوقی اطلاع داریم، بلکه افراد را هرچه قدر با صفات خیر تعریف کنیم این امر به نحو پیشین در عقل وجود دارد که پیش از تشکیل شرایط حقوقی، افراد، ملت‌ها، و دولت‌ها هرگز نمی‌توانند درمقابل خشونت از یک دیگر در امان باشند (ibid.: 123). کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها می‌نویسد: «قضیه انسان شرور است. مطابق جمله فوق‌الذکر چیزی نمی‌گوید جز این که انسان از قانون اخلاقی آگاه است. بالاین وصف، انحراف از این قانون را اصل رفتار خود قرار داده است» (کانت ۱۳۹۸: ۶۷). پس، این وضعیت انسان را به وضعی سوق می‌دهد که در آن بتواند اراده عمومی مردم را در قالب اجتماعی متحد سازد که درعین حال قرار است خودش را به صورتی ماندگار حفظ کند و برای رسیدن به این هدف باید خود را تحت اقتدار دولتی بیاورد (ibid.: 136)، چراکه دولت برای اجرای قوانینی که آدمیان خود برای خویش گذارده‌اند تشکیل می‌شود و دولت

نیز چیزی نیست جز اتحادی از تعداد زیادی از انسان‌ها که دارای آزادی اخلاقی تحت قوانین حق هستند (ibid.: 125) و آدمیان تحت این نیروی متحدکننده‌ای که چیزی جز خود آن‌ها نیست به مقام شهروند ارتقا می‌یابند یا چنان‌که کانت می‌گوید: «اعضای چنین اجتماعی که برای قانون‌گذاری متحد شده‌اند، یعنی اعضای دولت- شهروندان، دولت محسوب می‌شوند» (ibid.). کانت برای انسانی که به مقام شهروند ارتقا یافته است سه حق در نظر می‌گیرد: ۱. شهروند به لحاظ قانونی آزاد است، یعنی از هیچ قانونی تبعیت نخواهد کرد، مگر آن‌که خود آن را گذاشته باشد؛ ۲. تساوی مدنی، یعنی وابستگی متقابل میان مردم به میزان یک‌سان و برترنبودن دیگری؛ ۳. استقلال مدنی، یعنی کسی نمی‌تواند قیم شخصیت مدنی او باشد و او خود دارای قدرت انتخاب است (ibid.).

ایجاد یک دولت و هم‌چنین به تبع شکل‌گیری دولت ارتقاداتن فردیت‌ها به شهروند مستلزم قانون اساسی است که درباب آن کانت می‌نویسد: «تمام اشکال دولت بر روی ایده قانون اساسی (که قانون اساسی‌ای از سنخ جمهوریت است) پایه‌گذاری شده‌اند که با حقوق طبیعی انسان سازگار است» (Kant 1989 d: 187). واضح است که قانون اساسی برای کانت حکم ایده را دارد که افقی است برای آدمی تا به سوی آن در تحول باشد و از آن‌جاکه پیش‌تر توضیح دادیم که طبیعت انسان را به سمت ایجاد نوعی خاص از حکومت قانون می‌برد، قانون اساسی هر دولتی باید جمهوریت محض باشد.

۳. نظریه و اختیارات دولت کانتی و نقد آن: شکاف میان اراده عمومی، خصوصی، و دولت

کانت سه قوه را در حق عمومی در بخش حکومت مدنظر دارد که معتقد است این سه از عقل به دست آمده‌اند. کانت می‌نویسد: «قوای سه‌گانه حکومت که از مفهوم حکومت برخاسته‌اند صرفاً نسبت‌های سه‌گانه‌ای هستند که از اراده متحد مردم توسط عقل به‌نحو پیشینی استنتاج می‌شوند» (Kant 1991: 147). باوجوداین که کانت مدعی است این اراده متحد موجب شکل‌گیری این سه قوا می‌شود، اما در نسبت‌دادن این دو به هم به شدت ضعیف عمل می‌کند و فلسفه سیاسی‌اش قدرت چنین کاری را ندارد. درمورد هریک از قوا به لحاظ مقام و موقعیتشان می‌توان گفت: «اراده قانون‌گذار درمورد تعیین حق من و حق تو غیرقابل توبیخ است؛ قوه مجریه در شخص عالی‌ترین مقام حکومت غیرقابل مخالفت است؛

و حکم عالی‌ترین مقام حکومت غیرقابل لغو است» (ibid.: 127)؛ یعنی از زمانی که این سه قوه ایجاد می‌شوند نسبت من شهورند با آن‌ها کاملاً منقطع است و تصمیم آن‌ها تصمیم من باید باشد و نسبتی ارگانیک یا کل‌گرایانه میان من و نهادهایی که از طریق قوا ایجاد شده است وجود ندارد. از این لحظه تنها زور دارای عملکرد است. کانت در ادامه می‌نویسد:

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

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

محتوای کثیر حیات انسانی (تمایلات، رانه‌ها، رسم‌ها، نهادهای، و مانند آن‌ها) در کانت گرایی صرفاً مجموعه‌ای از تمایلات تجربی است که همه آن‌ها غیراخلاقی و هیچ‌یک بهتر یا بدتر از دیگری نیست ... بنابراین، زمانی که در متافیزیک اخلاق کانت متعهد به تأسیس ساختارهای سیاسی و اجتماعی با جزئیاتش می‌شود (در آموزه حق)، اصل برقراری اجبار دو سویه کلی است. وقتی او به سطح فردی و فضائل ملموس روی آورد، اصل «خوداجباری» است. چنین اجبار یا زوری لازم است. ما انسان‌ها تمایل داریم که به‌دنبال سود فردی خود باشیم؛ گرایش‌هایی که خلاف قانون اخلاقی در تعیین اعمال ما عمل می‌کنند. اصل عملیاتی جامعه مدنی مخالفت با چنین تمایلات ضداجتماعی‌ای با توجه به نهادهای به‌طور قانونی تأسیس شده است ... جامعه‌ای که قویاً براساس قوانین اجبار عمل می‌کند جامعه‌ای است که قوانین و ترتیبات اجتماعی‌اش توسط فرد نمی‌تواند تأیید شود، چراکه آن قوانین برای آن فرد (همان‌طور که هگل می‌گوید) محدودیتی برای خودسرانگی‌اش است. بنابراین، هیچ جایی در نظریه اخلاقی کانت برای عقلانیت فردی وجود ندارد تا با چنین مناسباتی شناخته شود یا آن‌ها را تأیید کند ... این که دستیابی نبوغ‌آمیز کانت در یافتن اخلاق براساس تهی‌بودگی انتزاعی محض باید به این‌جا برسد به‌درستی امری تراژیک است (McCumber 2014: 170-172).

از آن‌جاکه برای کانت عین خارجی هیچ اهمیتی ندارد، بنابراین نظریه مهمی بر روی عوامل ابژکتیو نیز نمی‌تواند ایجاد کند، چراکه تمامی عوامل تجربی به اعتقاد او غیراخلاقی‌اند. بنابراین، انسان خارجی تنها به دنبال تمایلات خود است و دولت نیز مقابل این موارد است. پس، اجباری دوسویه ایجاد می‌شود و چون این جامعه به صرف اجبار باید آدمیان را کنار هم نگه دارد، مشخص است که نهادها نمی‌توانند با آدمیان نسبت ارگانیک داشته باشند. اگر این‌گونه بود، زور برای تبعیت از آن‌ها لازم نبود. زور زمانی نیاز است که میان مردم و نهادها نسبتی نباشد. بنابراین، چون کانت نتوانسته است آن انسان خودآیین در کتاب‌های اخلاقی و هم‌چنین در کتاب *نقد قوه حکم* را در این‌جا وارد کند و در مناسبات سیاسی با اراده آزادش به او شخصیت بدهد، نتیجه فلسفه سیاسی‌اش اسف بار است. کانت در ادامه در جهت تأیید نظر ما می‌نویسد:

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

کانت کاملاً انقطاع ایجاد کرده است و به هیچ عنوان به دنبال دادن هیچ حقی به آدمی در حوزه عمومی نیست. بنابراین، حتی حق مقاومتی که در شرایطی خاص هابز و لاک آن را مجاز می‌دانستند از انسان گرفته است و به قدری قدرت حاکم را بالا برده که نمی‌توان او را موردداوری قرار داد. بنابراین، حتی تغییر در وضع موجود نیز در دستان ما نیست، بلکه پادشاه تصمیم‌گیرنده است. کانت می‌نویسد:

تغییر در یک قانون اساسی که دارای ایراد است در مواقع ضروری فقط از طریق اصلاح و به‌دست خود پادشاه و نه از طریق انقلاب یعنی توسط خود مردم ممکن است ... مردم تنها مخالف خود را از طریق نمایندگان خود باید بیان کنند (ibid.: 133).

بنابراین، کانت آدمیان را در دستان اراده خودسرانه پادشاه رها می‌کند. هر زمان که او احساس کند تغییری لازم است تغییری رخ خواهد داد، اگر نه مردم هیچ فعالیت‌ای نباید انجام دهند، بلکه تنها فعالیت سلبی برای آن‌ها به رسمیت شناخته شده است. کانت در مقاله «نظر و عمل»، پس از آن‌که مقاومت را تقبیح می‌کند، به دلیل آن‌که معتقد است موجب

ایجاد وضع خودسرانگی می‌شود، تنها یک آزادی را به آدمی می‌دهد و آن آزادی قلم است و آن را به‌عنوان ضامن و امنیت حقوق مردم بازشناسی می‌کند (Kant 1989 c: 85). بی‌زیر درباب مشکلی که کانت با مقاومت ایجابی دارد می‌نویسد:

دو مشکل در مقاومت وجود دارد: اول از همه، مشکل به‌وجودآمدن آنارشی است. اگر ما این اصل موضوعه را که همه ما حق آشوب داریم عمومیت بخشیم، ما به وضع آنارشی کامل یا بی‌قانونی اجازه داده ایم. اما کانت چنین امری را رد کرد، نه به‌دلیل چنین نتیجه‌ای، بلکه به‌دلیل آن‌که او فکر می‌کرد چنین چیزی خودباطل‌گر یا تناقض است، چراکه اصل عمومیت‌یافته درباب حق آشوب این‌گونه شکل می‌گیرد که باید قانونی باشد که در تحت شرایط خاص در آن‌جا بی‌قانونی باشد؛ مشکل دیگری که از عمومیت‌بخشی حق آشوب برمی‌خیزد تقسیم‌شدن حاکمیت است. اگر مردم حق انقلاب دارند، آن‌ها حق قضاوت‌کردن و مجبورکردن حاکم را دارند. اما اگر آن‌ها چنین حقی دارند، آن‌ها اقتداری برتر از او هستند. در چنین شرایطی، مردم دارای قدرتی ورای حاکم‌اند که امری پوچ است (Beiser 1992: 45).

مشخص است که چون کانت نتوانسته است نسبت میان اراده شخصی و اراده عمومی را در مناسبات سیاسی توضیح دهد باید چنین انقطاعی ایجاد کند که هیچ‌کسی به خودسرانگی (جز حاکم) نگذرد. کانت معتقد است شورش دربرابر قانونی اساسی اصلاح نیست، بلکه نابودی کامل آن است. بنابراین، به‌اعتقاد او، در فرانسه نیز از این منظر انقلابی رخ نداده است. کانت درباب انقلاب فرانسه می‌نویسد: «از نظرگاه قانون اساسی هیچ انقلابی در فرانسه رخ نداده است» (Kant 1989 c: 261). غیر از این، هم‌چنین معتقد است که انقلاب آن کشور، به‌دلیل هزینه‌ای که داشته است، نیز جایز به تقلید نیست. کانت در مقاله «آیا نژاد انسانی رو به پیشرفت است» می‌نویسد:

انقلابی که ما دیده ایم و در زمان ما رخ داده است می‌تواند پیروز شود یا ممکن است شکست بخورد. به‌دلیل داشتن تبعات و بدبختی‌ها، هیچ انسان دارای عقل سلیم هیچ‌گاه مرتکب تجربه یکسانی با چنین هزینه‌ای نخواهد شد. حتی اگر تصور کند که در اقدام دوم به‌طور موفقیت‌آمیزی پیش خواهد رفت (Kant 1989 b: 182).

بنابراین، اطاعت از حاکم و درنظرگرفتن حق او در حکومت تحت هر شرایطی از الزامات فلسفه اوست. به عنوان مثال، کانت حتی در پاراگرافی عجیب چنین حق بسیار ظالمانه‌ای به پادشاه مخلوع می‌دهد:

یک پادشاه مخلوع را (که جان سالم به در برده است) نمی‌توان به جرم اعمالی که قبلاً انجام داده است بازخواست کرد تا چه رسد به مجازات؛ به شرط آن‌که به وضعیت یک شهروند معمولی بازگردد و برای تأمین آرامش خودش و دولت و صلح را به هرج و مرج ترجیح دهد؛ اما اگر راه مبارزه با مردم را انتخاب کند، نمی‌توان با او مخالفت کرد، چون طغیان مردم علیه او برخلاف عدالت بوده است (Kant 1991: 133).

علاوه بر آن، کانت سه حق دیگر برای حاکم قائل است: گرفتن مالیات (چه خودخواسته، چه به زور) از مردم؛ اداره اقتصاد دولتی، دارایی، و پلیس در جهت هدایت مردم؛ و هم چنین حق تفتیش از حقوق حاکم، چراکه برای حفظ قدرت خود با حق تفتیش باید جلوگیری کند از هرگونه اجتماع یا گردهمایی برای مشورت در بهبود جامعه، مگر این که پلیس چنین اجتماعی را صلاح بداند (ibid.: 135-136).

در این بخش از بحثی که گذشت، نگارنده این مورد را به اثبات رساند که در نظریه سیاسی کانت، چون انسان شرور دیده می‌شود و تنها به دنبال سود شخصی خویش در حالت اجتماعی و غیراجتماعی است، باید سروری برای او انتخاب کرد تا او را در اجتماع در حدود خودش حفظ کند. «انسان نیاز به ارباب دارد، چون از آزادی‌اش سوءاستفاده می‌کند» (Kant 1989 a: 46). پس، اراده آزاد انسان خودآیین فلسفه کانت در سیاست وارد نمی‌شود که این امر از دلایل بسیار زیادی برخوردار است که هم اکنون نگارنده به توضیح آن خواهد پرداخت. تحلیل خود را با این جمله از آرنست شروع می‌کنم:

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

بنابراین، کانت می‌دانست که به دلایلی مبانی فلسفه اخلاقش در علم سیاست به او نمی‌تواند کمکی کند، بنابراین به دنبال ایجاد شهروندی خوب در شرایط قانونی می‌رود، که در همین‌جا نگارنده سقوط کانت را می‌بیند؛ چراکه فلسفه سیاسی‌ای که از بنیه آزادی فلسفه

نقادی کانت جدا شود، جز این که اسیر اندیشه‌های منفعت‌طلبانه فیلسوفان فایده‌گرا شود، چاره دیگری ندارد. تیلور درباب این مورد می‌نویسد:

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

نگارنده این سطور دلیل عدم موفقیت کانت در سیاست را و هم چنین سقوط او به نگاه فایده‌گرایانه صرف به حکومت را این می‌داند که فلسفه او تمام قوایش را در انتزاعی‌بودن کامل کسب کرده است و چون نسبتی میان این انتزاع و واقعیت انضمامی در جایی نتوانسته است ایجاد کند و این دو را پیوند زند، هر زمان که درباب تجربه بحث می‌کند و وارد انضمامیت می‌شود ازپیش دست خود را برای استفاده از آن آزادی عمیق بسته می‌بیند.

۴. بررسی و نقد علم سیاست و نظریه دولت در فلسفه سیاسی فیشته

فیشته، پس از این که اهمیت حکومت را در وضع حقوقی روشن می‌کند و علت ایجادشدن آن را نیز تصریح می‌کند، در مقام جدایی سیاست از حق می‌نویسد: «آن علمی که به دولتی خاص به عنوان امری متعین توسط خصیصه‌های مشروط می‌پردازد و به بررسی این که چگونه قانون حق می‌تواند به بهترین نحو در دولت مذکور تحقق یابد سیاست نامیده می‌شود» (Fichte 2000: 249). به اعتقاد فیشته، سیاست نحوه اجراسازی قانون حق را برعهده دارد که این امر هم درباب نظریه است و هم اجرای آن در جهان خارج. درعین حال، نکته دیگری را باید مدنظر داشت. از نظر فیشته، علم حق پیشینی است، اما سیاست موضوعی تجربی است و از قوانین پیشینی برخوردار نیست؛ اما از آن‌جا که سیاست گویی خادم حق محسوب می‌شود، پس به امری درونی و عقلانی و پیشینی مربوط می‌شود. حکومتی که او مدنظر دارد، باز هم چون کانت، جمهوری محض است که هر صورت حکومتی باید خود را با محک آن بزند. این جمهوری از حقوق من به عنوان انسان دفاع می‌کند که پس از ایجاد حکومت، این حقوق به حقوق من به عنوان شهروند منتقل می‌شود؛ جایی که ضمانت خارجی وجود دارد. «این امر فقط در یک جمهوری رخ می‌دهد. بنابراین، خارج از جمهور مطلقاً هیچ کاربرستی برای حق اجبار امکان پذیر نیست» (فیشته ۱۳۹۸: ۱۷۶). هدف

از ایجاد جمهور نیز رسیدن به هدف حق سیاسی است؛ یعنی یافتن اراده‌ای که به‌هیچ‌روی نتواند چیزی جز اراده جمعی باشد (همان: ۱۷۸). همین اراده جمعی در جمهور باید متعین شود و دولت ایجاد شود.

۱.۴ تفاوت و تمایز ساحت فلسفه اخلاق از فلسفه حق: نسبت میان شرارت انسانی با آموزه سیاسی فیثته

کانت و فیثته در یک مورد با هم موافق اند و آن این است که حق از اخلاق یا قانون اخلاقی منتج نمی‌شود و حق و اخلاق را به بنیان‌های متفاوتی بازمی‌گردانند، اما دارای اختلاف عمیقی نیز هستند و آن عبارت است از این که فیثته تصور می‌کند که حق و اخلاق نه تنها در مبانی از یک‌دیگر جدا هستند، بلکه هم‌چنین به‌طور کامل به‌عنوان نظام‌های فلسفی جدا باید در نظر گرفته شوند. به عبارت دیگر، بنیان حق طبیعی رساله‌ای جدا از نظام اخلاق است و تنها امری مشترکی که این دو را کنار یک‌دیگر قرار می‌دهد آموزه دانش است؛ اما آن دو با یک‌دیگر نظام یگانه‌ای در فلسفه عملی ایجاد نمی‌کنند، چراکه قوانین حق بر روی انتخاب خودسرانه‌ای در جهت تأسیس اجتماعی بنیاد می‌یابد که براساس نسبت و اصل حق ایجاد شده باشد. اما برای کانت موضوع متفاوت است. حق و اخلاق در فلسفه او یک نظام واحد فلسفه عملی یا متافیزیک اخلاق را شکل می‌دهند. باوجود این که این دو دارای مبانی متفاوتی‌اند، آموزه حق او بحث الزام به اجرای وظیفه را از اخلاق وام می‌گیرد، اما فیثته به هیچ‌گونه وظیفه یا الزام حقی به‌طور کلی معتقد نیست، بلکه در نظر او در آموزه حق تنها اجبار وجود دارد و وظیفه تنها در اخلاق از جایگاه برخوردار است. فیثته در باب تفاوت اخلاق با سیاست در کتاب بنیاد حق طبیعی می‌نویسد:

معلمان اخلاق عمدتاً به این امر بی‌توجه بوده‌اند که قانون اخلاق اساساً جنبه‌ی صوری دارد و لذا توخالی است و با شعبده‌بازی نمی‌توان برای آن محتوایی فراهم کرد، بلکه باید بتوان بادقت آن را استنباط کرد. در نگاهی گذرا به فلسفه خودم بایستی بگویم من باید خود را موجودی تلقی کنم که به‌ضرورت در جامعه با انسان‌های دیگری که طبیعت مرا با ایشان متحد ساخته است قرار دارد، اما قادر به انجام چنین کاری نیستم، مگر آن‌که آزادی‌ام را محدود شده به وسیله آزادی دیگری تلقی کنم. هم‌چنین، من بایستی براساس این اندیشه ضروری کنش هم بکنم، چراکه درغیراین صورت، میان کنش من و اندیشه ام تضاد ایجاد می‌شود و بنابراین با خودم دچار تضاد می‌شوم. من در وجدان از

راه دانشم درباره این که امور باید در چه وضعی باشند ملزوم آزادی‌ام را محدود کنم، و اما در آموزه حق سخن بر سر این الزام اخلاقی نیست؛ آن چه هر فرد را ملزم می‌سازد صرفاً تصمیم آزادانه خودسرانه به زیستن در جامعه هم‌راه با دیگران است و اگر کسی به هیچ وجه نخواهد گزینش آزادانه خویش را محدود کند، آن‌گاه در قلمرو آموزه حق نمی‌توان هیچ چیز دیگری را علیه او علم کرد، جز این که او باید از هرگونه جامعه بشری دوری گزیند (همان: ۲۷).

در این پاراگراف، فیشته به صراحت می‌نویسد که آموزه حق به الزام اخلاقی مربوط نیست و فرد در حوزه حق و سیاست با اراده خودسرانه خویش وارد می‌شود و تحت اجبار دولت قرار می‌گیرد. به اعتقاد فیشته، اگر فرد به الزام اخلاقی خویش گردن بنهد، نیازی به آموزه حق نیست، اما از آن‌جاکه انسان شرور است به وجود چنین نظام حقی نیاز پیدا می‌شود. فیشته می‌نویسد:

برای نوعی از موجودات اخلاقی تکامل یافته چیزی به نام قانون حق وجود ندارد. این که انسان نمی‌تواند چنین نوعی باشد پیشاپیش واضح است، چرا که او برای اخلاقیات تعلیم داده می‌شود و باید خود را تعلیم دهد، زیرا او به لحاظ طبیعتش اخلاقی نیست، بلکه تازه از طریق کار و زحمت خویش باید خود را اخلاقی سازد (همان: ۱۷۶).

به همین دلیل است که کانت و فیشته در این مورد با هم موافق‌اند که ایجاد وضعی قانونی برای ایجاد فضیلت اخلاقی لزوم دارد یا به عبارت دیگر، کامل کردن و اجرا کردن قوانین حق در حقیقت غایات اخلاق را ارتقا می‌بخشد. فیشته می‌نویسد:

در قلمرو حق طبیعی، اراده خیر نقشی ایفا نمی‌کند. حق را باید بتوان تحمیل کرد، حتی اگر هیچ انسانی از اراده خیر برخوردار نبود و هدف دانش حق آن است که درست چنین نظامی از اشیا را طرح ریزی کند. در این قلمرو اقتدار فیزیکی و نه چیزی جز آن تأیید حق را به حق اعطا می‌کند (همان: ۷۳).

در نتیجه، از این به بعد به دنبال توضیح این مطلب هستیم که چگونه فیشته فرایند انتزاعی‌ای را که در ساحت عقل در توصیف شکل‌گیری نسبت حقوقی میان افراد توضیح داد می‌تواند اجرایی کند. همان‌طور که در پاراگراف بالا مشاهده می‌کنیم، زور و تحمیل برای فیشته چاره کار است. در واقع، به طور کلی، هر زمان که فیلسوف در جدایی کامل از تاریخ و فهم تاریخی فرهنگ و سیاست نسخه‌ای انتزاعی براساس عقل خویش شکل دهد، در هنگام

پیاپی‌کردن آن، تنها اجبار به او یاری خواهد رساند. آموزه حق فیشته از این مورد مستثنی نیست. فیشته در بدو ورود به توضیح آموزه سیاست در کتاب بنیاد حق طبیعی در جهت توصیف این بخش دو نوع حق را از یک دیگر متمایز می‌کند. آن دو عبارت‌اند از: حق آغازین و حق اجبار. حق آغازین عبارت است از:

حق یا حقوق در صرف مفهوم شخص به ما هو شخص حاضر است و به همین دلیل به آن حق آغازین گفته می‌شود. آموزه حق آغازین از طریق بررسی محض مفهوم شخصیت شکل می‌گیرد، تاجایی که محتوای این مفهوم را اعمال آزادانه دیگری مورد نقض قرار بگیرد (Fichte 2000: 87).

مواردی که در درون حق آغازین وجود دارند عبارت‌اند از: «به اعتقاد فیشته، تنها دو حق آغازین می‌توانند باشند: حق برای وجود متداوم آزادی مطلق و مصونیت بدن، و حق برای وجود متداوم تأثیر آزادانه‌مان در تمامیت جهان محسوس» (James 2011: 26). مورد اول را که در بخش نخست توضیح دادیم در این باره بود که آزادی انسان عین ذات اوست. بدن نیز از این جهت دارای اهمیت است که بدون استفاده از آن فرد نمی‌تواند کنش خویش را نشان دهد و در نهایت نیز مربوط به کنش‌گری مؤثر در جهت تغییر جهان محسوس است. این حقوق، از نظر فیشته، جزء حقوق طبیعی فرد است و از شخص استنتاج می‌شود و امری داده‌شده محسوب نمی‌شود.

بر اساس توضیحی که درباره حق شخص داده شد، روشن است که در چه شرایطی حق اجبار ظهور پیدا می‌کند: هنگام نقض حقوق طبیعی یا حق آغازین. هم اکنون فیشته در جهت تسویه حساب با تفکر اخلاقی و نشان دادن این که این گونه تفکر در این بخش نمی‌تواند تمبربخش باشد به دنبال آن است که نشان دهد اخلاق نمی‌تواند تعین حق اجبار باشد. فیشته می‌نویسد: «نه از طریق اظهار پشیمانی او، نه از طریق وعده و وعید او در مورد بهبودی در آینده، نه از طریق تابعیت داوطلبانه او از مرجعیت، نه از طریق پیش‌نهاد به جبران، هیچ‌یک، دلیلی برای باور به خلوصش نیست» (Fichte 2000: 90). در نتیجه، وجدان اخلاقی نمی‌تواند در این علم دارای جایگاهی باشد. در چنین حالتی که ما از حوزه اخلاق خارج شده ایم و با افراد دیگر در ساحت حق روبه‌رویم و از آن‌جا که مردم اساساً به سادگی به حق گردن نمی‌نهند، پرسشی که باید پرسیده شود این است که چگونه می‌توان حق افراد را تضمین کرد؟ «[فیشته در پاسخ می‌نویسد اگر] طرفین قادر نبودند سلاح هایشان را به زمین گذارند،

چراکه هیچ‌یک به دیگری اعتماد ندارد، بنابراین آن‌ها مجبورند که سلاح‌هایشان، یعنی کل قدرت خویش، را در دستان طرف سومی بگذارند که هردو به او اعتماد دارند» (ibid.: 93). علت چنین نگاهی به حق و نحوه اجرای آن توسط فیثته به این دلیل است که او، هم‌چون کانت، انسان را شرور می‌داند و در این شرارت بیش‌تر به سمت توجه به امیال خویش است تا این‌که از قانون عقلانی تبعیت کند. آدمی، به حکم اراده خیر و به حکم وظیفه، اگر صرفاً اراده خویش را به امر قانونی منحصر کند، در او نمی‌توان هیچ‌گونه میل و هوسی در جهت اراده به امر غیرقانونی یافت، اما انسان این گونه نیست؛ او میل و هوسی درونی در جهت اراده امر غیرقانونی خواهد داشت.

و فقط از طریق این هوس به امر غیرقانونی است که ما به اصطلاح چیزی به قانون می‌بخشیم که آن را قادر می‌سازد توقیف و محدودمان سازد. بنابراین، هرگاه چنین هوسی وجود نداشته باشد قانون اجبار اثرگذار نیست و از منظر اراده به تمامی ملغی می‌شود. قانون اجبار مبدل به انگیزه نمی‌شود، زیرا حق‌مداری یا قانونیت پیشاپیش از طریق انگیزه‌ای پدید آمده است. به فرد حق‌مدار یا عاقل هیچ قانون خارجی ای داده نمی‌شود. او به کلی از چنین قانونی رهاست و از طریق اراده خیر خویش از آن رها شده است (فیثته ۱۳۹۸: ۱۷۰).

در چنین شرایطی که فیثته انسان را در خدمت تمایلات و نه عقل می‌بیند و این تمایلات را نیز در جهت سازنده قرار نمی‌دهد، بلکه فقط در جهت شر به آن‌ها می‌نگرد؛ بنابراین باید تمامی این وضع را با زور کنار زند و وضع قانونی را ایجاد کند. درواقع، هگل معتقد است تلقی فیثته از زور نتیجه تلقی او از عاملان سیاسی است که تنها به دنبال منافع شخصی خود هستند، ولی از نظر هگل آموزه زور خشت کجی است که دیوار فلسفه سیاسی بر آن بنا شده است. در چنین شرایطی، این نظریه سیاسی نمی‌تواند به امر ارگانیک ختم شود و اجتماع سیاسی را به عنوان اراده‌ای که تجسم درون انسان است تبدیل کند، بلکه به سناریوی مکانیکی گذشته دستاویز می‌شود (دلیلش این است که فیثته هرگز در سرتاسر کتابش نتوانسته است به این موفقیت دست یابد که میان نهادهای سیاسی و اراده انسان نسبت برقرار کند). هگل در کتاب تفاوت دستگاه فلسفی در رد نگاه سیاسی فیثته می‌نویسد:

حق طبیعی فیثته به ما تصویری از اربابی فهم و اسارت کامل وجود زنده را می‌دهد. آن عمارتی است که در آن عقل هیچ سهمی ندارد و از این‌رو آن را رد می‌کند، چراکه

عقل به این امر ملزم است که خودش را به روشن‌ترین نحوی در شکل‌دهی به ذاتش به منزله یک ملت که کامل‌ترین سازمانی است که می‌تواند به خودش بدهد بیابد؛ چراکه دولت، آن‌طور که توسط فهم درک می‌شود، اصولاً یک سازمان نیست، بلکه یک ماشین است و مردم یک پیکره ارگانیک اجتماعی و زندگی غنی نیستند، بلکه کثرتی از زندگی فقیر اتمی هستند (Hegel 1977: 148).

در نتیجه، از این‌جا به بعد، به سناریوی قرارداد اجتماعی وارد می‌شویم و در نهایت فیشته نیز به این سناریو تن می‌دهد. لوکاخ می‌نویسد: «قانون طبیعی فیشته مانند سنت‌های قضایی قرن‌های هفدهم و هجدهم بر اندیشه قرارداد اجتماعی مبتنی بود» (لوکاخ ۱۳۷۴: ۷۲). درواقع، در نگرش او برای ایجاد و حفظ وضعیت حقوقی، چون نمی‌توان تضمینی در وضع طبیعی یا در وضع اخلاقی کسب کرد، باید به وضعی سیاسی گام بگذاریم؛ جایی که با ایجاد حکومتی آن را تضمین‌کننده حق خود قرار دهیم. اگر چنین شرایطی را ایجاد نکنیم، حق طبیعی یا هیچ‌گونه نسبت حقوقی‌ای نیز وجود نخواهد داشت، جز آن‌که تحت حکومت و تحت حقوق موضوعه قرار بگیریم. فیشته با مفهوم حکومت درصدد حل این اشکال بود که «چگونه قدرتی را بیاوریم که بتواند حق را در میان اشخاصی که با هم زندگی می‌کنند به اجبار وارد کند» (Fichte 2000: 133). این قدرت با اعمال زوری که می‌کند توانایی ایجاد امنیت دارد؛ یا به عبارت دیگر، فیشته می‌نویسد: «حال، شهروندان باید از راه اجبار در این محدوده‌ها نگاه داشته شوند و نوعی مجازات معین و قریب‌الوقوع باید اراده‌شان را از تصمیم‌گیری جهت فرارفتن از این محدوده‌ها باز دارد» (فیشته ۱۳۹۸: ۳۱).

۲.۴ نسبت میان اراده شخصی با اراده عمومی: اختیارات دولت در نظریه سیاسی فیشته

فیشته از تشکیل حکومت یک هدف عمده را مدنظر دارد و این هدف از این قرار است که حکومت قدرت آن را دارد که حقوق افراد را در اجتماع از تجاوز دیگران ایمن کند، اما انتظاری نیز وجود دارد. این انتظار که تمامی قوانینی که وضع می‌شوند باید قوانینی باشند که موردانتظار و نظر من هستند (نه قوانین خودسرانه). به عبارت دیگر، تمامی قوانین موضوعه باید تحت حدود قوانین طبیعی تشکیل شوند. شرط دوم این است که تمامی آن‌ها باید به گونه‌ای گذاشته شوند که اگر هر انسان عاقلی قصد قانون‌گذاری داشت با آن مطابق باشد

و از خودسرانگی به‌دست نیامده باشد. اراده‌ای که ما در پی آن هستیم اراده‌ای است که باید قانون را وضع کند و درعین حال مماس با وضع قانون برای اعمالش قدرت نیز داشته باشد. یا، به عبارت بهتر، چنین اراده‌ای تنها زمانی باید از قدرت برخوردار باشد که قانونی براساس حق گذاشته باشد. درغیراین‌صورت، خودسرانگی است و نباید به آن قدرت قانون را داد. فیشته این اراده را در اراده‌ای آزاد یافت نمی‌کند، بلکه تنها در اراده‌ای آن را می‌بیند که به قانون صرف تبدیل شده باشد. این قدرت را فیشته به اتحادی از مردان آزاد در اراده‌ای مشترک می‌سپارد (همان: ۱۳۰-۱۳۱). بنابراین، منشأ حقوق و تکلیف دولت نیست، بلکه از درون خودمان است. پیش از هرگونه اجتماع سیاسی‌ای ما از آن برخورداریم و به پس از ایجاد دولت بر نمی‌گردد.

همین اراده جمعی در جمهور باید متعین شود و دولت ایجاد شود. زمانی که دولت ایجاد شد، آدمی حق داورى خویش و تفسیر اراده عمومی را به آن واگذار کرده است. فیشته می‌نویسد:

بنابراین، عامه مردم باید وظیفه مدیریت یا نظارت بر قدرت عمومی را واگذار کنند. آن‌ها باید آن را به یک یا چند شخص به‌خصوص منتقل کنند؛ اشخاصی که با این همه درخصوص کاربست آن قدرت عمومی درمقابل عامه مردم پاسخ‌گو خواهد بود. نظام سیاسی‌ای که در آن مدیر یا ناظر قدرت عمومی پاسخ‌گو نباشد نوعی خودکامگی است (همان: ۱۸۷).

وقتی مردم قدرت سیاسی را به دولت انتقال دادند، از آن‌جا به بعد است که مردم تابع قدرت دولت‌اند و دیگر اجتماع آن‌ها دولت نیست، چون آن چیزی که به‌عنوان کل وجود داشت هم‌اکنون واگذار شده است. فیشته قوه مجریه و قوه قانون‌گذاری را، برخلاف کانت، به یک نفر می‌سپارد و قوه نظارت را تنها به مردم واگذار می‌کند. درمورد این نکته، در پاراگرافی بی‌نهایت مهم، فیشته در پاسخ به این پرسش که چه کسی باید حکم اراده جمعی را، چه درخصوص حقوق افراد و چه درخصوص مجازات کسی که از حقوق خویش تخلف می‌کند، اعلام کند می‌نویسد:

رئیس قوه مجریه دارای صلاحیت بیش‌تری نسبت به توده مردم است، چراکه با ترکیب آرای فردی نتیجه اراده جمعی راستین کسب نمی‌شود. بنابراین، این کار نمی‌تواند متعلق به کسی باشد، جز آن کس که پیوسته کل و کلیه نیازهای این کل را زیر نظر دارد

و مسئولیت دارد اکیدترین حق بدون وقفه حکم فرما باشد؛ یعنی به کسی جز مدیر قدرت مجریه تعلق ندارد. او محتوای قانون را که خود به وسیله عقل و شرایط و اوضاع دولت به او داده می‌شود فراهم می‌کند، اما صورت قانون، یعنی نیروی الزام آورش برای افراد، را تنها از طریق موافقت فرد حاصل می‌آورد، نه مشخصاً برای این قانون معین، بل برای این که با این دولت متحد باشد. بنابر این دلایل و در این معنا، در نظریه ما ادعا شده است که قوه مقننه در قانون گذاری مدنی و قوه مجریه نباید جدا شوند، بلکه باید بالضروره متحد بمانند. مدیر قوه مجریه مفسر طبیعی اراده جمعی درخصوص رابطه افراد با یکدیگر در دولت است، نه دقیقاً مفسر اراده‌ای که افراد به‌راستی دارند، بلکه مفسر اراده‌ای که آن‌ها باید داشته باشند، اگر قرار باشد در کنار یکدیگر به‌سر برند (همان: ۳۱-۳۲).

بنابراین، روشن است که فیثته در نهایت اصالت را به فرد می‌بخشد و پس از جمع اولیه در ایجاد قرارداد و واگذاری حق سیاسی به دولت دوباره به فردیت خویش بازمی‌گردند و هم‌اکنون کسی که در جریان امور در رأس قرار دارد قوه مجریه است. فیثته به‌طور کامل قدرت را به دولت واگذار می‌کند و می‌نویسد:

به‌علاوه، از آن‌جاکه مدیر اقتدار عمومی در این قرارداد خود را درقبال حق و امنیت مسئول می‌داند، باید بالضروره قدرت و استفاده آزادانه از اقتدار عمومی را برای خود محفوظ بدارد؛ قدرتی که به نظر می‌رسد او برای حصول این غایت به آن نیاز دارد یا روزی موردنیاز به نظر خواهد رسید؛ و چنین قدرتی باید در اختیار او قرار بگیرد. این حق باید به او داده شود که تعیین کند هر شخص می‌بایست چه سهمی در پیش‌برد دولت داشته باشد و این حق نیز باید به او داده شود که با این قدرت به کلی براساس بهترین دانش و عقیده خویش دست به عمل بزند. بنابراین، قدرت دولتی باید بدون هرگونه محدودیت تحت اختیار آزادانه او قرار گیرد، هم‌چنان‌که پیشاپیش از مفهوم اقتدار دولتی چنین چیزی لازم می‌آید (همان: ۱۹۳).

فیثته در پاراگراف بالا این اختیارات را به حاکم یا هیئت حاکمه واگذار می‌کند: ۱. اقتدار عمومی مسئول حق و امنیت افراد است؛ ۲. اقتدار به‌طور آزادانه به دولت تعلق دارد؛ ۳. حق گماشتن یا منصوب کردن افراد تنها با اوست؛ ۴. باید قدرت را با بهترین عقیده خویش مورد استفاده قرار دهد؛ ۵. قدرت دولت بدون هیچ محدودیتی در دستان اوست. با این پنج حقی که فیثته به دولت می‌دهد می‌توان به این نتیجه رسید که عملاً اراده عمومی و

جمعیت فعال کامل از بین رفته است و قدرت به دولت واگذار شده است و آد미ان به همان حالت اتمیستی سابق برگشته‌اند؛ و چون این افراد تکین خود را در قرارداد اجتماعی تابع دولت کرده‌اند و او حق قضاوت دارد، از او نمی‌توان هیچ‌گونه فرجام‌خواهی‌ای کرد. حق دیگری که فیشته به دولت می‌دهد، که در طول تاریخ فلسفه پس از فیشته بسیار موردنقد واقع شده است، مربوط به نظریه پلیس فیشته است. فیشته لینک ارتباطی میان مردم و دولت را در رعایت قوانین و غیره پلیس می‌داند؛ و پلیس همان حقی است که از آن سخن گفتیم. فیشته می‌نویسد: «پلیس یکی از اقتضائات مطلقاً ضروری هر دولتی است و آموزه‌ای درباره پلیس به طور کلی به حق طبیعی محض متعلق است» (همان: ۳۲۵). از طریق نظریه پلیس، به اعتقاد نگارنده، فیشته فلسفه سیاسی خود را به استبداد کامل تبدیل می‌کند، به‌طوری‌که می‌توان حتی نشانه‌هایی از حکومت فاشیستی در آن یافت. فیشته می‌نویسد: «ضابطه اصلی هر پلیس خوش‌ساختاری ضرورتاً از این قرار است: هر شهروندی را باید بتوان همه‌جا، در جایی که ضروری است، فوراً به عنوان این یا آن شخص به‌خصوص بازشناخت: هیچ‌کس نباید برای افسران پلیس ناشناس بماند» (همان: ۳۲۸). به نظر می‌رسد شرایطی که فیشته در فلسفه سیاسی خویش رقم می‌زند نمی‌تواند به چیزی بهتر از این درنهایت ختم شود. هم‌اکنون دولت از طریق پلیس نظارت کامل را بر مردم خود دارد.

فیشته در نظریه اقتصادی نیز همین‌گونه رفتار می‌کند و اقتصاد را به قدرت دولتی واگذار می‌کند. وود می‌نویسد: «فیشته اقتصاد بازار را پیش‌نهاد می‌دهد، اما اقتصادی که توسط دولت کنترل می‌شود. تجارت خارجی باید توسط خود دولت راه‌اندازی شود، نه توسط شهروندان خصوصی. این معنای کتاب دولت تجاری بسته فیشته است» (Wood 2016: 184)؛ یعنی فیشته در کتاب دولت تجاری بسته، هم‌چون کتاب آموزه حق خود، هیچ سهمی برای جامعه مدنی به‌طور کلی قائل نیست، بلکه تمامی مناسبات را به دولت واگذار می‌کند و آن حوزه آزادی‌ای که روشن‌گری اسکاتلند به شهروند دولت واگذار کرده بود و دست دولت را از این نظام جامعه کوتاه کرده بود بار دیگر با فلسفه فیشته در دستان دولت قرار می‌گیرد. مزل در توضیح نظر فیشته درباره مناسبات اقتصادی می‌نویسد:

مدل اقتصادی فیشته یک اتوپیا نیست. به درستی، آن نه یک اتوپای کلاسیک که در ناکجاآباد واقع شده است و نه یک اتوپای مدرن که در آینده واقع شده است؛ چراکه به‌رغم اتوپای کلاسیک آن بر روی فضیلت قرار نگرفته است، بلکه بر روی اقتدار

دولت است تا اجباری برای انجام دادن وظایف قانونی که وابسته به حقوق قانون است وارد کند (Merle 2016: 199).

۳.۴ نظارت و انقلاب: دو راه کار فیشته برای خلع دولت

در چنین وضعی، فیشته برای نظارت دولت تنها یک راه حل دارد و آن هم ایجاد قوه نظارت توسط رأی مردم است؛ و این قوه صلاحیت تشخیص این امر را دارد که آیا قانون از حق طبیعت می کند یا خیر. این قوه، به اعتقاد فیشته، باید به طور مداوم چگونگی مدیریت قوه نظارت را مورد بررسی مداوم قرار دهد (Fichte 2000: 151). بنابراین، فیشته امنیت کل حکومت را به آزادی مطلق و امنیت شخصی این گروه محول می کند تا بتواند با جسارت کامل کار خودش را پی گیری کند.

اما به غیر از قوه نظارت، مردم در شرایطی که به حق باشند می توانند دوباره اجتماع کنند و قدرتی را که خودشان در رأس قرار داده اند به زیر کشند. در این میان، قوه مجریه کوچک ترین مقاومتی نباید انجام دهد. بنابراین، فیشته به طور کلی معتقد است که وقتی عامه مردم گرد هم می آیند عملاً قوه اجرایی و قانون گذاری دولت سقوط کرده است. همان طور که گفته بودیم، کانت پیش تر نظریه مقاومت را پذیرفته بود و ما این مورد را در بخش مربوط به اندیشه کانت توضیح دادیم؛ اما فیشته معتقد است می شود چنین کاری انجام داد و ملتی که دست به چنین امری می زند نه شورش باید محسوب شود و نه خیانت کار. فیشته می نویسد:

و باید به این نیز توجه داشت؛ مردم هرگز شورشی نیستند و تعبیر شورش که درباره مردم به کار می رود بزرگ ترین مهملی است که اساساً به زبان آمده است، زیرا مردم در عمل و براساس حق عالی ترین اقتدارند که فوق آن هیچ اقتدار دیگری نیست. مردم سرچشمه هرگونه اقتدار دیگری هستند، و جز در برابر خدا پاسخ گو نیستند. از راه گرد هم آمدن مردم، قوه مجریه قدرت خود را در عمل و براساس حق از دست می دهد. شورش فقط در برابر قدرتی عالی صورت می گیرد. اما بر روی زمین چه چیزی عالی تر از مردم است. مردم فقط می توانند علیه خویش شورش کنند که امر مهملی است. فقط خداست که فوق مردم است. بنابراین، می توان گفت: اگر مردم علیه حاکم خویش شورش کرده باشند باید فرض را بر آن گذاشت که حاکم یک خداست؛ چیزی که چه بسا اثباتش بسیار دشوار باشد (فیشته ۱۳۹۸: ۲۱۰).

فیشته مردم را دارای عالی‌ترین اقتدار می‌داند که هرگونه اقتدار دیگری از طریق اقتدار آنان ایجاد می‌شود. بنابراین، چون هیچ قدرتی بالاتر از قدرت مردم در جامعه وجود ندارد، مردم نمی‌توانند شورشی قلمداد شوند. بنابراین حق شورش برای آن‌ها همواره وجود دارد، مگر این که حاکم خداوند باشد، چراکه تنها او از عامه مردم بالاتر است.

۴.۴ نقد نظریه دولت در اندیشه سیاسی فیشته

یکی از نکاتی که نگارنده در جهت نقد فلسفه عملی فیشته مدنظر دارد این است که فیشته فلسفه سیاسی خود را مبتنی بر قرارداد اجتماعی نگاشته است. در قرارداد اجتماعی، اتفاقی که می‌افتد این است که میان مردم و دولت فاصله ایجاد می‌شود و دولت اقتداری بسیار در مناسبات از آن خود می‌کند و تمامیت این اقتدار خویش را از طریق قراردادی که با مردم بسته است کسب می‌کند. در قرارداد اجتماعی، فیشته قدرت اراده عمومی را به دولت می‌دهد. پیش از شکل‌گیری این اراده، تنها افراد هم‌چون اتم‌ها وجود داشتند، اما چون درصدد ایجاد تضمینی برای مناسبات حقوقی خویش برآمدند اراده‌ای مشترک بین خود ایجاد کردند و آن را به نظارت دولت واگذار کردند و هم‌اکنون خود را دوباره در مقام فرد در ذیل همین دولت قرار دادند. حال، دولت به خودی‌خود مناسبات اجتماعی و مناسبات اقتصادی و مناسبات سیاسی افراد را تعیین می‌کند، به گونه‌ای که فرد دیگر ذی‌مدخل شکل‌گیری چنین مناسباتی نیست، و دولت به‌صورتی مستقل چنین کاری را انجام می‌دهد. اما اگر دولت براساس قانون عقل انتزاعی‌ای که فیشته براساس آن دولت را استنتاج کرده است عمل نکند، چه اتفاقی می‌افتد؟ تنها دستاویز فیشته قوه نظارت است. به اعتقاد نگارنده، چنین دستاویزی بسیار دفعی و نشان‌دهنده ضعف اندیشه سیاسی فیشته است، چراکه دولت هیچ‌گاه خودش را به عنوان اراده عمومی به محک اراده خصوصی قوه نظارت نخواهد زد و این قوه به راحتی توسط دولت سرکوب خواهد شد. هگل نیز در نقد این قوه و سطحی‌بودن آن در مبانی فلسفه حق می‌نویسد:

فیشته در حق طبیعی می‌گوید: همه این شکل‌ها درست و مناسب است، به شرط آن که نهاد نظارت (نهادی که فیشته آن را هم چون پارسنگی در برابر بالاترین قوه تدبیر کرده است) وجود داشته باشد و بتواند حق همگانی را پیش برد و از آن حفاظت کند. دیدگاهی از این دست مانند نهاد نظارت محصول آن درک سطحی از دولت است که پیش‌ازاین بدان اشاره شد (هگل ۱۳۹۴: ۳۳۰).

بنابراین، فیثته نباید انتظار داشته باشد که حکومت وقت به اراده جزئی اشخاص در قوه نظارت گوش به فرمان باشد، بلکه دولت قطعاً تحت هر شرایطی با آن میزان اختیاراتی که کسب کرده است غلبه خواهد کرد. بریزیل درباب نقش دولت در فلسفه سیاسی فیثته می‌نویسد: «عملکرد دولت در نظام فیثته در درجه اول آن است که از اجبار و قهر بهره بجوید تا تضمین کند که طرف های قرارداد به میثاق خود مبتنی بر انجام دادن برخی امور پای بند می‌مانند» (بریزیل ۱۳۹۴: ۶۴). پس، ایجاد اجبار و زور کار دولت فیثته است. اگر قوه نظارت شکست بخورد و مردم به شورش بپردازند، نتیجه چیزی جز هرج و مرج نخواهد بود. بنابراین، از یک طرف می‌توان چنین ادعایی کرد که اگر دولت موافق اراده عمومی عمل نکند، یا باید استبداد را پذیرفت یا هرج و مرج را. جیمز درباب ضعف فیثته در نظریه دولت می‌نویسد: «فیثته در سرتاسر نوشته هایش به این امر متهم شده است که در تعیین حدود حقوقی اقتدار و قدرت دولت شکست خورده است، چراکه او مکرراً به این امر بازمی‌گردد که دولت به لحاظ اخلاقی می‌تواند متعالی شود» (Games 2015: 118)؛ یعنی نه تنها فیثته در توضیح نظریه دولت خویش شکست می‌خورد و آن را در ورطه استبداد و هرج و مرج رها می‌کند، بلکه گاهی به سمت آن می‌رود که به این دولت اقتداری الهی دهد. دولتی که تعریف خوبی برای آن داده نشده است با اخلاقی شمردنش قطعاً وقیح تر خواهد شد. بنابراین، فیثته درباب فهم نتایج و بنیان نظریه سیاسی اش دچار مشکل است. که البته این مشکل نخست از آموزه حق او ناشی می‌شود، چراکه حق انتزاعی در معنای فیثته جز به چنین دولتی در مقام فلسفه سیاسی نمی‌تواند سقوط نکند. این در صورتی است که فیثته به طور کلی دولت را به عنوان امری ابدی نمی‌خواهد تعریف کند، بلکه آن را امری نابودشدنی در آینده‌ای نامعلوم می‌داند. اگر افراد دیگر بر تمایلات خود تکیه نکنند و زیست اخلاقی داشته باشند، دیگر در اندیشه فیثته به دولت نیازی نیست. وود می‌نویسد: «زندگی در دولت یکی از اهداف مطلق جامعه انسانی نیست. دولت وسیله ای برای ایجاد جامعه کامل است ... دولت قصد نابودی خود را دارد، هدف تمامی دولت ها این است که دولت را تبدیل به امری اضافی کند» (Wood 2016). بنابراین، باید منتظر نظریه‌ای درباب دولت باشیم که ما را به اخلاقی تر شدن نزدیک کند. فیثته در دو اثر محبوب خود، یعنی *خصایص بنیادین عصر حاضر* (۱۸۰۴) و *هدایت به سوی زندگی آمرزیده* (۱۸۰۶)، به دو امر بنیادین اشاره می‌کند. دراماتیک ترین آن اهمیت افزایش یافته دین است؛ و دومی این است که فیثته نه تنها ملی‌گرایی فرهنگ آلمانی را ستایش می‌کند، بلکه هم چنین می‌اندیشد که در عصر پیش‌رو

دولت وسیله اصلی پیشرفت اخلاقی انسان خواهد بود. دولت نقش اساسی در مرحله بعدی پیشرفت اخلاقی انسان دارد (ibid.: 252). اما دولت فیشته به این سمت حرکت نمی‌کند یا لااقل قدرت توضیح آن را ندارد، مگر این که فیشته ادعای چنین امری داشته باشد که من با زور و اجبار به تدریج مردم را با اخلاق مأنوس می‌کنم که چنین امری در فلسفه ایدئالیسم آلمانی و فیلسوفی که خویش را فیلسوف آزادی می‌شمرد بسیار دارای ایرادات اساسی است.

نظریه سیاسی فیشته، هم چون کانت، فاقد نظریه جامعه مدنی است. در یک طرف افراد کثیر قرار دارند و در طرف دیگر دولت. و دولت وظیفه نظارت بر مردم را دارد که این نظارت در فلسفه فیشته بسیار حادث‌تر از حتی موردی است که در اندیشه کانت رقم می‌خورد. اگر فلسفه سیاسی کانت به نظریات فایده‌گرایان تقلیل داده می‌شود، با فیشته همین کار را هم نمی‌شود کرد، چرا که دولت در نظام فیشته اقتداری عجیب دارد. این اقتدار اجازه نمی‌دهد که مردم از پایین قدرت ایجاد مناسبات جامعه مدنی را داشته باشند. بنابراین، واسطه‌ها در میان مردم و دولت وجود ندارند. در فلسفه سیاسی فیشته باید منتظر سرکوب باشیم یا منتظر هرج و مرج. لوکاچ در جمله‌ای مهم در باب ضعف اساسی اندیشه سیاسی کانت و فیشته به درستی می‌نویسد: «در فلسفه کانت و فیشته، بین مجموعه منجمد و بی‌جان نهادها، از یک سو، و درونیت انتزاعی و میان تهی انسان اخلاقی، از سوی دیگر، نوعی دوپارگی وجود دارد» (لوکاچ ۱۳۷۴: ۳۷۴)؛ یعنی این که میان درون آزاد انسان یا سوژکتیویته او که با خودآیینی در فلسفه اخلاق کانت و با خودآیینی در آموزه دانش و فلسفه اخلاق فیشته با آن آشنا شدیم با نهادهای اجتماعی اعم از سیاسی، اقتصادی، و حتی حقوقی گسست کامل است. و درواقع به دلیل همین گسست است که فلسفه سیاسی هر دو فیلسوف مذکور فاقد آزادی و خودآیینی‌ای است که در فلسفه نظری آن‌ها سراغ داریم.

۵. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف موردنظر ما در این مقاله اندیشه سیاسی را براساس تلقی‌ای که از انسان‌شناسی خویش دارند نوشته‌اند. بر این اساس، هر دوی آن‌ها میان ساحت اخلاق و سیاست به دلیل شرارت انسان تمایز قائل می‌شوند و در این تمایز به خودی خود تمامی قدرتی را که به انسان در ساحت اخلاقی بخشیده بودند از او سلب می‌کنند، و پس از

به اثبات رساندن شرارت به عنوان میل اصلی انسان به دلیل دوری از هرج و مرج، به دنبال تشکیل وضعی مدنی در جهت ایجاد دولتی مقتدر حرکت می کنند. اما هر دو فیلسوف، در ایجاد تعین عینی به اراده عمومی براساس اراده آزاد افراد تکین در نظریه سیاسی خود به مشکلات جدی برمی خورند. با وجود این که دولت را تجسم اراده انسانی می دانند، اما نه تنها نمی توانند توضیح ارگانیکی از این اراده عمومی بدهند، بلکه پس از شکل گرفتن آن به سرعت دولت را به عنوان اصلی مقتدر و متکی به زور به تصویر می کشند که قرار است شرایط آزادسازی و اخلاق مند کردن آدمیان را محیا سازد. در چنین شرایطی، هر دو فیلسوف به دنبال تعین دادن به نظریه حق خود از طریق اقتدار دولت هستند. بنابراین، می توان مدعی شد که با وجود جدایی میان مبانی اخلاق و حق در اندیشه هر دو فیلسوف، فلسفه سیاسی آنها نه تنها از ضعف اخلاقی انسان، بلکه برای بهبود اخلاقی او شکل می گیرد.

در این بین، چون کانت نتوانسته است میان اراده شخص خودآیین در اندیشه فلسفی خود با اراده عمومی در اندیشه سیاسی اش نسبت ارگانیکی ایجاد کند، مجبور به تن دادن به نظریه ای می شود که کسی جز حاکم نتواند به خودسرانگی تن در دهد. در چنین شرایطی، کانت که فهمیده است نمی تواند میان آزادی استعلایی انسان اخلاقی با نظریه سیاسی اش هیچ گونه نسبت عینی ای در خارج ایجاد کند به ایجاد شهروندی خوب که به قانون اساسی عمل می کند تن می دهد. بنابراین، اندیشه سیاسی او در گسست از مبانی فلسفی اش در باب آزادی استعلایی انسان شکل می گیرد. به همین دلیل، فلسفه سیاسی او در نهایت به نظریات سیاسی فایده گرایان انگلیسی سقوط می کند و دولت را به عنوان اقتداری بیرونی در جهت حفاظت از حقوق افراد می فهمد.

در نسبتی موازی، اندیشه سیاسی فیشته نیز اسیر خودسرانگی فرد تکین (حاکم) می شود. فیشته، پس از آن که قدرت سیاسی و قدرت دولت را به اقتدار حاکم واگذار می کند، در جهت مهار این اقتدار مطلق دو مبنا اضافه می کند: ۱. شکل گیری قوه نظارت؛ ۲. دادن حق آشوب به مردم. در مورد اول، در متن مقاله نشان دادیم که چگونه قوه نظارت به دلیل تعین شخصی اراده آن عملاً حریف اقتدار عمومی حاکم نمی شود و مورد دوم نیز موجب هرج و مرج سیاسی می شود. به عبارت دیگر، اگر دولت در اندیشه سیاسی فیشته به تعین عینی اراده عمومی مردم تبدیل نشود، آینده اندیشه سیاسی او را یا باید در خودسرانگی حاکم و پذیرش آن دید یا در هرج و مرجی که با شورش مردم رخ می دهد

به‌نظاره نشست. این مورد در فلسفه سیاسی کانت نیز صحیح است. به همین دلیل، او حق شورش را به مردم واگذار نمی‌کند. در چنین شرایطی، هردو به تعریف دولتی مقدر، بیرونی، و متکی به زور دست می‌یابند.

کتاب‌نامه

- بریزیل، دنیل (۱۳۹۴)، *فیشته، ترجمه مسعود حسینی*، تهران: ققنوس.
- تیلور، چارلز (۱۳۷۹)، *هگل و جامعه مدرن*، ترجمه منوچهر حقیقی‌راد، تهران: نشر مرکز.
- فیشته، یوهان گوتلیب (۱۳۹۸)، *بنیاد حق طبیعی: براساس اصول آموزه دانش*، ترجمه مسعود حسینی، تهران: ققنوس.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۸)، *دین در محدوده عقل تنها*، تهران: نقش‌ونگار.
- لوکاج، گئورگ (۱۳۷۴)، *هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- هگل، گئورگ فردریش ویلهلم (۱۳۹۴)، *عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست*، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران: قطره.

- Arendt, H. (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Brighton: The University of Chicago Press.
- Beiser, F. C. (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Fichte, J. G. (2000), *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*, F. Neuhouser (ed.), trans. M. Baur, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. F. (1977), *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trans. H. S. Harris and W. Cerf, Albany: State University of New York Press.
- James, D. (2011), *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.
- James, D. (2015), *Fichte's Republic: Idealism, History and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1989 a), *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, R. Geuss and Q. Skinner (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1989 b), *Kant: Political Writing*, R. Geuss and Q. Skinner (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, I. (1989 c), *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, R. Geuss and Q. Skinner (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1989 d), *The Contest of Faculties*, R. Geuss and Q. Skinner (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1989 e), *This Maybe True in Theory but It dose not Apply in Practice*, R. Geuss and Q. Skinner (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991), *Metaphysics of Ethics*, R. Geuss (ed.), trans. M. Gregor, New York: Cambridge University Press.
- McCumber, J. (2014), *Hegel's Mature Critique of Kant*, California: Stanford University Press.
- Merle, J.-C. (2016), "Fichte's Political Economy and His Theory of Property", in: *The Cambridge Companion to Fichte*, D. James and G. Zöller (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. W. (2016), *Fichte's Ethical Thought*, Oxford: Oxford University Press

