

منحصر به وضع قوانین است، و قوهٔ مجریه یا دولت هیئتی است. واسطه که بین تبعه و حاکم واقع می‌شود تا تطابق متقابل آن دو را تأمین کند. روسو سپس می‌گوید: «اگر حاکم بخواهد فرمانروایی کند یا کسانتر به وضع قوانین پردازد، یا تبعه سر از اطاعت باز زنند، بی‌نظمی جای نظم را خواهد گرفت و . . . دولت به [ورطه] استبداد یا هرج و مرج سقوط خواهد کرد.» در این جمله، صرف نظر از اختلاف اصلاحات، به نظر می‌رسد که روسو با منتسکیو موافق باشد. اکنون می‌پردازم به نظریهٔ ارادهٔ عام که مهم و درعین حال مبهم است. ارادهٔ عام همان ارادهٔ اکثریت یا حتی ارادهٔ همهٔ افراد نیست. به نظر می‌رسد که این تصور عبارت است از ارادهٔ هیئت اجتماع از حیث هیئت اجتماع بودن. اگر رأی‌ها بز را در نظر بگیریم که می‌گوید هر جامعهٔ مدنی یک شخص است، پس باید آن را دارای صفات شخصیت، از جمله اراده، نیز فرض کنیم. اما در این صورت با این مشکل روبه‌رو می‌شویم که تظاهرات مرئی این اراده کدامند؟ و روسو در اینجا ما را روشن نمی‌کند. به ما می‌گوید که ارادهٔ عام همیشه صواب و همواره موافق منافع جامعه است. اما اضافه می‌کند از این مقدمه نباید نتیجه گرفت که قضاوت‌های مردم به یک اندازه صحیح است، زیرا که غالباً بین ارادهٔ همگان و ارادهٔ عام فرق بسیار است. پس ما از کجا باید بدانیم که ارادهٔ عام چیست؟ در فصل اول نوعی جواب برای این مسئله وجود دارد:

«وقتی که مردم اطلاع کافی در اختیار دارند و به قضاوت‌ها خود معتقدند، اگر افراد رابطه‌ای با یکدیگر نداشته باشند جمع کل

اختلافات ناچیز همیشه عبارت از اراده عام است و تصمیم آن همواره خوب خواهد بود.»

گویا تصویری که روسو در ذهن دارد چنین باشد: عقیده سیاسی هر فردی تابع نفع شخصی است، اما نفع شخصی از دو جزء تشکیل می‌شود، که یکی از آنها خاص فرد است و دیگری بین همه اعضای جامعه مشترك است. اگر افراد جامعه امکان معامله و زد و بند با یکدیگر را نداشته باشند منافع ایشان، چون مغایرند، خنثی می‌شوند و حاصلی به دست می‌آید که نماینده منافع مشترك آنها خواهد بود؛ و این حاصل همان اراده عام است. شاید تصور روسو را بتوان با مثال نیروی ثقل زمین روشن کرد. هر ذره‌ای از زمین جمیع ذرات دیگر کائنات را به سوی خود جذب می‌کند. هوایی که بالای سرماست ما را به بالا می‌کشد و زمینی که زیر پای ماست ما را به پایین جذب می‌کند. اما همه این جاذبه‌های «شخصی»، تا آنجا که مغایر همدیگرند، یکدیگر را خنثی می‌کنند و آنچه باقی می‌ماند عبارت است از جاذبه متوجه‌ای در جهت مرکز زمین. اگر به عنوان تمثیل تخیلی زمین را يك جامعه فرض کنیم، این جاذبه را می‌توان به عنوان عمل آن جامعه و تجلی اراده آن در نظر گرفت.

چون اراده عام نماینده وجوه اشراك منافع شخصی افراد مختلف جامعه است، پس گفتن اینکه اراده عام همیشه عین صواب است فقط بدین می‌ماند که بگوییم اراده عام باید نماینده حداکثر رضایت دسته جمعی نفع شخصی ممکن برای جامعه باشد. این تفسیر منظور روسو ظاهراً بهتر از هر تفسیر دیگری که به نظر من می‌رسد با کلام

وی توافق دارد.

به عقیده روسو آنچه در عمل محل تجلی اراده عام می شود وجود جوامع فرعی در داخل دولت است. هر يك از این اتحادیه‌ها برای خود دارای اراده عامی خواهد بود که ممکن است با اراده عام کل جامعه متعارض باشد.

پس می توان گفت که دیگر به تعداد افراد رأی وجود ندارد، بلکه به تعداد اتحادیه‌ها وجود دارد. این مقدمه به نتیجه مهمی منجر می شود: «بنابراین اگر اراده عام باید قدرت تجلی داشته باشد، لازم است که هیچ جامعه جزئی در داخل دولت وجود نداشته باشد، و هر فردی فقط افکار خود را بیندیشد؛ و این درحقیقت همان نظام والایی است که لیکورگوس بزرگ مستقر ساخته بود.» روسو برای تأیید عقیده خود در حاشیه کتاب از ماکیاولی نقل قول می کند.

ملاحظه کنید که چنین نظامی در عمل چه مستلزماتی خواهد داشت. دولت باید کلیساها (جز کلیسای دولتی) و احزاب سیاسی و اتحادیه‌های صنفی، و همه سازمانهای انسانی دیگر را که دارای منافع اقتصادی است، برچیند. پیداست که نتیجه عبارت خواهد بود از حکومت مطلقی که در آن فرد فاقد اختیار است. گویا روسو متوجه می شود که ممکن است منع هر گونه اتحادیه تولید اشکال کند و برای جبران مافات اضافه می کند که اگر باید جوامع فرعی وجود داشته باشند، پس هر چه بیشتر بهتر - تا یکدیگر را خنثی کنند.

۱. متلاًخیم میان اراده همگان و اراده عام غالباً فرق بسیار است. اراده عام ناظر بر منافع مشترك است و اراده همگان بر منافع فرد و فقط حاصل جمع اراده‌های خاص است. اما اگر کم و بیشی که همدیگر را خنثی می کنند از این میان طرد شوند، اراده عام به عنوان حاصل جمع اختلافات باقی می ماند.»

وقتی که در یکی از قسمتهای آخر کتاب به بحث درباره حکومت می پردازد متوجه می شود که قوه مجریه خود لامحاله جامعه ای است فرعی دارای نفع و اراده عامی خاص خود، که بسا ممکن است با اراده عام کل جامعه تعارض پیدا کند. روسو می گوید در عین حال که حکومت يك دولت بزرگ نیازمند است که قویتر از حکومت يك دولت کوچک باشد، احتیاج به ضبط آن به وسیله «حاکم» نیز بیشتر است. يك عضو حکومت سه اراده دارد: اراده شخصی، اراده حکومتی، اراده عام. این سه اراده باید ترتیب صعودی داشته باشند، ولی معمولاً ترتیب نزولی دارند. باز: «همه چیز هادست به هم می دهند تا حس عقل و عدالت را از مردی که در مقام برتر از دیگران قرار گرفته است زائل کنند.» بدین ترتیب به رغم خطا ناپذیری اراده عام، که همیشه ثابت و لایتغیر و خالص است، همه مسائل احتراز از جباری باقی می مانند. آنچه روسو در این خصوص می گوید یا تکرار اقوال متسکیو است، یا اصرار در برتری قوه مقننه که اگر دموکراتی باشد با آن چیزی که وی «حاکم» می نامد یکی است. آن اصول کلی وسیعی که روسو در ابتدای بحث خود مطرح می کند و آنها را چنان نشان می دهد که گویی حلال همه مشکلات سیاسی هستند، هنگامی که نوبت به ملاحظات جزئی می رسد ناپدید می شوند و به حل جزئیات هیچ کمکی نمی کنند. محکومیت کتاب روسو به وسیله مرتجعین معاصر باعث می شود که خوانندگان منتظر باشند نظریه ای بسیار انقلابی تر از آنچه هست در این کتاب بیابند. این نکته را می توان از روی آنچه در خصوص دموکراسی در این کتاب آمده است روشن کرد. هنگامی که روسو کلمه دموکراسی را به کار می برد منظورش، چنانکه قبلاً دیده ایم،

دمو کراسی مستقیم «دولت‌شهر» قدیم است. می‌گوید که این امر هرگز نمی‌تواند کاملاً تحقق پذیرد، زیرا که مردم نمی‌توانند همیشه مجتمع و مشغول امور اجتماعی باشند. «اگر جماعتی از خدایان وجود می‌داشتند، حکومتشان دموکراتی می‌بود. حکومتی بدین درجه از کمال در حد بشر نیست.»

آنچه ما دموکراسی می‌نامیم، در نظر روسو آریستوکراسی انتخابی است؛ و می‌گوید که این بهترین حکومتهاست، اما مناسب حال همه کشورهای نیست. کشوری که چنین حکومتی برایش مناسب است باید آب و هوایش نه چندان گرم باشد و نه چندان سرد؛ محصولش نباید بسیار بیش از احتیاج باشد، زیرا که در این صورت مضرت تجمل اجتناب‌ناپذیر خواهد بود و اگر این مضرت محدود و منحصر به پادشاه و دربارش باشد بهتر از آن است که در میان مردم رایج شود. در نتیجه این محدودیتها زمینه وسیعی برای حکومت مطلقه باقی می‌ماند. معیذا طرفداری روسو از دموکراسی، به رغم محدودیتهای آن، بی‌شک یکی از عواملی بود که دولت فرانسه را با کتاب وی سخت دشمن ساخت. عامل دیگر شاید رد حق آسمانی سلطنت بود که مفهوم ضمنی نظریه «قرارداد اجتماعی» به عنوان منشأ حکومت را تشکیل می‌دهد.

«قرارداد اجتماعی» به صورت کتاب مقدس غالب رهبران انقلاب کبیر فرانسه درآمد؛ اما بی‌شک، چنانکه سرنوشت کتب مقدس است، به دقت خوانده نشد و بسیاری از پیروانش حتی کمتر از آنچه خواندند فهمیدند. این کتاب عادت به تجریدات مابعد طبیعی را در میان متفکران دموکرات از نو رواج داد و با نظریه اراده عام خود

اتحاد مرموز رهبر و توده را، که نیازی به تأیید دستگامی خاکی و دنیوی مانند صندوق آرا ندارد، ممکن ساخت. هگل در مدافعه خود از اوتوکراسی پروس می توانست مقدار زیادی از فلسفه کتاب روسو را مناسب منظور خود گرداند.^۱ نخستین ثمره عملی کتاب روسو حکومت روبسپیر بود؛ دیکتاتوری روسیه و آلمان (به خصوص آلمان) تاحدی محصول تعالیم روسو است. اینکه آینده چه پیروزیهایسی نثار روح روسو خواهد کرد، مطلبی است که من جرئت پیش بینی آن را به خود نمی دهم.

۱. هگل تمایز بین اراده عام و اراده همگان را مورد تمجید خاص قرار می دهد. وی می گوید: «اگر روسو این تمایز را همیشه در مد نظر می گرفت سهم بهتری به تشکیل نظریه دولت می پرداخت.» («منطق»، *Logic* قسمت ۱۶۳).

فصل بیستم کانت

(الف) ایده آلیسم آلمانی

در قرن هفدهم فلسفه زیر سلطهٔ تجربیان انگلیسی بود، که لاک و بار کلی و هیوم را می‌توان نمایندگان آنها دانست. در شخصیت این فلاسفه تضادی وجود دارد که ظاهراً خود از آن بیخبر بوده‌اند، و آن تضاد بین روحیات و عقاید نظری آنهاست. این اشخاص از لحاظ روحی افرادی هستند دارای مشرب اجتماعی که به هیچ وجه در پی تحمیل عقاید خود به دیگران نیستند، و علاقهٔ بیش از اندازه‌ای به قدرت نشان نمی‌دهند، و طرفدار جهان آزادی هستند که در آن

هر کس بتواند، در حدود قانون جزا، هر چه دلش می خواهد بکند. این فلاسفه مردانی بودند خوش خلق و اهل دنیا و مؤدب و مهربان. اما در عین آنکه مشربشان اجتماعی بود، فلسفه نظریشان منجر به اصالت ذهن می شد. این تمایل تازگی نداشت. در اوایل قرون وسطی، به خصوص نزد اگوستین قدیس، هم دیده می شد. اما در عصر جدید به واسطه قضیه «می اندیشم» دکارت احیا شد و با واحدهای سر بسته لایب نیتس لحظه ای به اوج رسید. لایب نیتس عقیده داشت که اگر جهان نابود شود آنچه به تجربه او در می آید تغییری نخواهد کرد؛ و با این حال هم خود را صرف تجدید اتحاد کلیساهای کاتولیک و پروتستان کرد. نظیر همین تضاد نزد لاک و بارکلی و هیوم نیز دیده می شود.

در فلسفه لاک این تضاد در مرحله نظری باقی است. در یکی از فصلهای گذشته دیدیم که لاک از یک طرف می گوید: «چون ذهن در همه افکار و استدالات خود موضوع بیواسطه ای جز اندیشه های خود ندارد که فقط خود ذهن در باره آنها تفکر می کند یا می تواند تفکر کند، پس واضح است که معرفت ما فقط از آن اندیشه ها سخن می گوید.» و: «معرفت عبارت است از درک توافق و عدم توافق دو اندیشه.» معیناً مدعی است که ما سه نوع معرفت از واقعیت داریم: مستقیم، یعنی معرفت به خودمان؛ استدلالی، یعنی معرفت به خدا؛ حسی، یعنی معرفت به اشیای حاضر بر حواس. هیوم می گوید که اندیشه های بسیط عبارتند از «محصول چیزهایی که به نحو طبیعی بر ذهن اثر کنند.» اما توضیح نمی دهد که این را از کجا می داند. آنچه مسلم است این مطلب از حدود «توافق و عدم توافق دو اندیشه» فراتر می رود. بارکلی قدمی

در جهت خاتمه دادن به این تناقض برداشت. در نظر او فقط ذهنها و اندیشهها وجود دارند، و جهان مادی خارج مردمی شود. اما بارکلی هم نتوانست آن نتایج اصول معرفت شناختی، (epistemological) را که از هیوم گرفته بود دریا بد. بارکلی اگر کاملاً از تناقض مبرا بود معرفت به خدا و به همه ذهنها جز ذهن خود را منکر می شد. اما احساسات روحانی و اجتماعی اش مانع چنین افکاری بود.

هیوم در جستجوی انسجام نظریات خود از هیچ چیزی روگردان نبود، ولی انگیزه ای در خود نمی یافت تا کردارش را با نظریاتش منطبق سازد. او «نفس» را منکر شد و بر استقرا و علیت پرتوی از شك افکند؛ نعی ماده بارکلی را پذیرفت، اما جانشین ماده را که بارکلی به شکل اندیشه های خدا پیشنهاد کرد نپذیرفت. درست است که هیوم نیز، مانند لاک، هیچ اندیشه بسیط و تأثر قبلی را نپذیرفت، و بیشك «تأثر» را به عنوان حالتی از ذهن که معلول بیواسطه چیزی خارج از ذهن است، تصور می کرد؛ اما نمی توانست این را به عنوان تعریفی از «تأثر» بپذیرد، زیرا در مفهوم «علت» شك داشت. من تردید دارم که او یا پیروانش به وضوح متوجه این مسئله مربوط به تأثرات بوده باشند. مطابق نظر او پیداست که «تأثر» بایستی بر حسب يك خصیصه ذاتی تعریف شود که آن را از «اندیشه» متمایز کند؛ زیرا بر حسب علیت قابل تعریف نبود. بنابراین هیوم نمی توانست مانند لاک و کما بیش مانند بارکلی چنین استدلالی کند که تأثرات معرفت به اشیای خارج از ما را به دست می دهند. پس بایستی خود را در يك جهان «اصالت من» (solipsism) محبوس، و بر همه چیز جز حالات ذهن خویش و روابط آنها جاهل بداند.

هیوم با عدم تناقض خود نشان داد که فلسفه تجربی اگر به نتیجه منطقی خود رسانده شود به نتایجی می انجامد که کمتر کسی می تواند خود را به قبول آن راضی کند؛ و در تمام عرصه علم تمایز بین اعتقاد عقلی و خوش باوری را از میان برد. لاک این خطر را پیش بینی کرده بود؛ و این برهان را در دهان يك ناقد فرضی می گذارد که: «اگر معرفت توافق اندیشه ها باشد، پس شخص مجذوب و شخص متعقل در يك سطح قرار دارند.» لاک چون در قرنی زندگی می کرد که مردم از «انجذاب» خسته بودند، در متقاعد ساختن مردم به اعتبار پاسخ خود بدین برهان دچار مشکل نشد. اما روسو، چون در زمانی آمد که این بار مردم داشتند از عقل خسته می شدند، «شوق و انجذاب» را احیا کرد و با پذیرفتن ورشکستگی عقل حل مسائلی را که مغز در کارشان فرومانده بود به کف دل سپرد. از ۱۷۵۰ تا ۱۷۹۴ صدای دل بلند و بلندتر شد، تا سرانجام ترمیدور^۱ سخنان آتشین او را، در چهار دیوار فرانسه، برای مدتی خاموش ساخت. زیر فشار حکومت ناپلئون دل و مغز هر دو خاموش شدند.

در آلمان عکس العمل شکاکیت هیوم شکلی به خود گرفت بسیار عمیقتر و دقیقتر از شکلی که روسو به آن داده بود. کانت و فیخته و هگل نوع جدیدی از فلسفه به بار آوردند که مقصود آن حفظ معرفت و فضیلت از نظریات ویرانگر اواخر قرن هجدهم بود. در فلسفه کانت، و از او بیشتر در فلسفه فیخته، آن تمایل ذهنی که با دکارت آغاز شده بود به حدود تازه ای رسید. از این لحاظ در ابتدا

۱. Thermidor پانزدهمین ماه تقویم جمهوری اول فرانسه است. حکومت

روسیپیر در روز نهم ترمیدور، مطابق با بیست و هفتم ژوئیه، ۱۷۹۴ سقوط کرد. - م.

عکس‌العملی در برابر هیوم پدید نیامد. در مورد ذهنیت عکس‌العمل با هگل آغاز شد، که خواست به وسیله منطق خود راه جدیدی برای فرار از خود به جهان باز کند.

ایده آلیسم آلمانی مجموعاً خویشی‌هایی با نهضت رومانیک دارد. این خویشیها نزد فیخته، و از او بیشتر نزد شلینگ، به چشم می‌خورد. نزد هگل کمتر از همه مشهود است.

خودکانت که مؤسس ایده آلیسم آلمانی است، هر چند رساله جالبی درباره سیاست نوشته، از لحاظ سیاسی اهمیتی ندارد. اما فیخته و هگل نظریاتی در سیاست مطرح کردند که اثری عمیق در جریان تاریخ داشت و هنوز هم دارد. بی‌مطالعه فلسفه کانت، که در این فصل مورد بحث قرار خواهیم داد، هیچکدام از این دو فیلسوف را نمی‌توان شناخت.

ایده آلیستهای آلمانی صفات مشترکی دارند که پیش از پرداختن به جزئیات می‌توان از آنها سخن گفت.

کانت و پیروانش برای رسیدن به نتایج فلسفی بر انتقاد معرفت تکیه می‌کنند. در مشرب آنها ذهن در برابر ماده مورد تأکید قرار می‌گیرد، و این امر سرانجام منجر بدین قول می‌شود که فقط ذهن وجود دارد. اخلاق «بهره جویانه» (utilitarian) به نفع دستگاههای اخلاقی دیگری، که آنان معتقدند از طریق احتجاجات فلسفی قابل اثبات است، به شدت رد می‌شود. این فلاسفه يك لحن مدرسی دارند که از فلسفه فرانسوی و انگلیسی پیش از آنان شنیده نمی‌شود. کانت و فیخته و هگل استاد دانشگاه بودند و روی سخنشان با مردم درس خوانده بود. اشراف فارغ و بیکار نبودند که با مشت «متفئن» طرف

صحبت باشند. تأثیرات آنان تا حدی انقلابی بود، ولیکن خودشان قصد ویرانگری نداشتند. فیخته و هگل به قطع و یقین مدافع دولت بودند. زندگانی همهشان به درس و بحث می گذشت و آرائشان در مسائل اخلاقی از حدود دین و ایمان بیرون نمی رفت. این فلاسفه در الهیات دست به ابداعاتی زدند، ولی فقط به سود دین، نه به زیان آن.

پس از این تذکرات مقدماتی، اکنون می توانیم به مطالعه فلسفه کانت پردازیم.

(ب) مجمل فلسفه کانت

ایمانوئل کانت را عموماً به عنوان بزرگترین فرد فلاسفه جدید می شناسند. من نمی توانم با این ارزیابی موافقت کنم، ولی شناختن اهمیت عظیم او کار ابلهانه ای خواهد بود.

کانت سراسر عمرش را در کونیگسبرگ Königsberg، که جایی است در پروس شرقی، یا در همان حوالی گذراند. گرچه در زمان جنگ هفت ساله (که در مدتی از آن پروس را روسها اشغال کرده بودند) و انقلاب فرانسه و قسمت اول زندگی سیاسی ناپلئون می زیست، زندگی خارجیش به درس و بحث و بی حادته گذشت. کانت فلسفه لایب نیتس را از روایت ولف Wolf آموخت، اما تحت تأثیر دو فیلسوف دیگر از لایب نیتس دست کشید. و آن دو روسو و هیوم بودند. هیوم با انتقاد از مفهوم علیت، کانت را از خواب جزمیت بیدار کرد، یا دست کم خود کانت چنین می گوید. اما بیداری کانت کوتاه بود. به زودی داروی خواب آوری برای خود ساخت و دوباره به خواب رفت. در نظر کانت هیوم مخالفی بود که می بایست ردش کرد،

تا نفوذ روسودر او عمیقتر بود. کانت مردی بود چنان مرتب و منظم که هنگامی که در ضمن ورزش و پیاده روی اش از جلو خانه‌ها می‌گذشت، مردم با دیدن او ساعت خود را میزان می‌کردند. اما یکبار این بر نامه چند روزی به هم خورد، و آن هنگامی بود که وی مشغول خواندن «امیل» بود. کانت می‌گفت که ناچار شده است کتاب روسو را دوبار بخواند، زیرا بار نخست شیوایی نثر او را از پرداختن به مضمون بازداشته است. کانت هر چند متدین بار آمده بود، در دیانت و سیاست آزادمنش بود. تا پیش از «حکومت وحشت» هوادار انقلاب فرانسه بود. به دموکراسی اعتقاد داشت. فلسفه‌اش، چنانکه خواهیم دید، در برابر احکام نظری خشک توسل جستن به دل را جایز می‌داند. این فلسفه را می‌توان، با اندکی مبالغه، روایت فاضلانهای از اقوال همان کشیش ساوآبی دانست. این اصل کانت که هر انسانی باید فی نفسه به عنوان غایتی در نظر گرفته شود، صورتی است از نظریه «حقوق بشر». عشق وی به آزادی از این کلام (که هم دربارهٔ کودکان است و هم بزرگان) پیداست: «چیزی وحشتناکتر از این نیست که کارهای انسانی تابع ارادهٔ انسان دیگری باشد»

آثار نخستین کانت بیشتر در باب علم است تا فلسفه. پس از زمین لرزهٔ لیسبون به نوشتن دربارهٔ نظریهٔ زمین لرزه پرداخت. سپس رساله‌ای دربارهٔ باد تألیف کرد؛ و نیز مقاله‌ای در پیرامون این مسئله نوشت که آیا نمناکی باد غربی در اروپا بدان سبب است که باد از اقیانوس می‌گذرد. کانت به جغرافیای طبیعی علاقهٔ فراوان داشت. مهمترین اثر علمی اش «تاریخ طبیعی عمومی و نظریهٔ سماوات» (۱۷۵۵) است که طلیعهٔ نظریهٔ کهکشانی لاپلاس است. کانت در این رساله منشأ

ممکنی را برای منظومه شمس عنوان می کند. قسمتهایی از این اثر بلندی شایان توجهی دارد و به اشعار میلتنون می ماند. حسن این رساله این است که برای نخستین بار مطلبی را عنوان می کند که سرانجام فرضیه ثمر بخشی از کار در آمد. اما کانت برخلاف لاپلاس در تأیید این فرضیه براهین جدی اقامه نمی کند. بعضی قسمتهای آن خیالبافی صرف است - مثلاً آنجا که می گوید سیارات همه مسکونند و دورترین آنها دارای بهترین ساکنان است. این نظری است که فروتنی زمینی اش ستودنی است، اما اساس علمی ندارد.

کانت در دوره ای که افکارش را براهین شکاکان بیش از هر زمان دیگری مشوش می داشت کتابی نوشت تحت عنوان «رؤیاهای يك بیننده روح» ، مصور به رؤیاهای ما بعدالطبیعه. منظور از «بیننده روح» شودنبورگ Swedenborg است که نظریه عرفانی اش در کتاب عظیمی به جهانیان عرضه شده بود. از این کتاب فقط چهار نسخه فروش رفت. خریداران سه نسخه ناشناس بودند. نسخه چهارم را کانت خریده بود. کانت به طور نیم شوخی و نیم جدی می گوید که نظریه شودنبورگ «باور نکردنی» است ، اما معلوم نیست که بدتر از ما بعدالطبیعه رسمی دین باشد. باید گفت که نظر کانت نسبت به شودنبورگ کاملاً تحقیر آمیز نیست. در شخصیت کانت ، هرچند از نوشته هایش معلوم نمی شود ، يك جنبه عرفانی وجود دارد. و این جنبه شودنبورگ را می پسندید و او را «بسیار والا» می نامید.

کانت نیز مانند همه نویسندگان آن زمان رساله ای در باره والایی و زیبایی نوشت. می گوید شب والاست و روز زیبا ؛ دریا والاست و زمین زیبا ؛ مرد والاست و زن زیبا ؛ و قس علی هذا .

در «دائرة المعارف بریتانیکا» نوشته‌اند: «چون [کانت] هرگز زن نگرفت، عادت دانش‌اندوزی زمان جوانیش را تا سالهای پیری نگه داشت.» من نمی‌دانم نویسنده این مقاله خود مجرد بوده یا زن داشته است.

مهمترین اثر کانت «انتقاد عقل محض» است. (چاپ اول ۱۷۸۱؛ چاپ دوم ۱۷۸۷). غرض این کتاب اثبات این مدعاست که معرفت ما نمی‌تواند از حدود تجربه فراتر رود، و معیناً قسمتی از معرفت «از پیشی» (*a priori*) است و به طور استقرائی از تجربه به دست نیامده است. به عقیده او، آن قسمت از معرفت ما که «از پیشی» است، نه فقط منطق را بلکه بسیاری از معرفتها را، که نه می‌توان جزو منطق دانست و نه منتج از آن، شامل می‌شود. کانت دو وجه تمایز را که در فلسفه لایب‌نیتس در هم آمیخته‌اند از هم جدا می‌کند: یکی تمایز بین قضایای «تحلیلی» و «ترکیبی»، و دیگری تمایز بین قضایای «از پیشی» و «تجربی». در باره هر یک از این وجوه تمایز باید قندی سخن گفت.

قضیه تحلیلی قضیه‌ای است که در آن محمول جزو موضوع باشد. مثلاً «مرد بلند بالا مرد است.» یا «مثلث متساوی‌الاضلاع مثلث است» این قبیل قضایا از قانون تناقض نتیجه می‌شوند. یعنی قول به این که مرد بلند بالا مرد نیست، متناقض است. قضیه «ترکیبی» قضیه‌ای است که تحلیلی نباشد. همه قضایایی که ما جز از راه تجربه بر آنها علم حاصل نمی‌کنیم ترکیبی است. ما نمی‌توانیم به صرف تحلیل تصورات به حقایقی از قبیل این که «سه شنبه یک روز بارانی بود»، یا «ناپلئون سردار بزرگی بود» پی بریم. اما کانت بر خلاف

لایب نیتس و همه فلاسفه پیشین عکس قضیه را نمی پذیرد. یعنی قبول نمی کند که همه قضایای ترکیبی به واسطه تجربه معلوم می شوند. این نکته ما را به تمایز دوم از دو تمایز بالا وارد می کند.

قضیه «تجربی» قضیه ای است که ما جز به وسیله ادراک حسی، خواه متعلق به خود ما باشد و خواه متعلق به شخص دیگری که نهادش مورد قبول ماست، بر آن علم حاصل نمی کنیم. امور تاریخی و جغرافیایی از این قبیل است. قوانین علمی نیز، هر گاه علم ما به حقیقت آنها منکی بر معلومات مشاهدهتی باشد، از همین قرار است. قضیه «از پیشی» قضیه ای است که ممکن است به واسطه تجربه استخراج شود، اما وقتی که بر آن علم حاصل شد، معلوم می شود که مبنایی جز تجربه دارد. مثلاً کودکی که حساب می آموزد اگر دو مهره و دو مهره دیگر را به تجربه دریابد، و آنگاه مشاهده کند که روی هم چهار مهره را دریافته است، ممکن است این تجربیات او را در فهمیدن مطلب یاری کند؛ اما هنگامی که این قضیه کلی را که «دو به علاوه دو مساوی است با چهار» فهمید، دیگر احتیاجی به تأیید موارد مصداقیه این قضیه ندارد. این قضیه دارای ایقانی است که قانون عمومی هر گز نمی تواند در پرتو استقرا به دست آورد. همه قضایای ریاضی محض بدین معنی «از پیشی» است.

هیوم ثابت کرده بود که قانون علیت تحلیلی نیست، و چنین نتیجه گرفته بود که ما نمی توانیم به صحت این قانون یقین داشته باشیم. کانت گفت که قانون علیت ترکیبی است، و معذک معتقد بود که علم بدان به طور «از پیشی» حاصل می شود. وی می گفت که حساب و هندسه نیز ترکیبی است، ولی همچنان «از پیشی» نیز هست. در

نتیجه کانت مسئله خود را به این صورت در آورد:

چگونه حکمهای ترکیبی به طور از پیشی ممکن است؟

جواب این مسئله، و نتایج آن، موضوع اصلی رساله «انتقاد عقل محض» است. کانت به راه حل خود برای این مسئله اطمینان فراوان داشت. وی دوازده سال در پی این راه حل گشت، اما پس از آنکه نظریه اش شکل گرفت فقط چند ماهی را صرف نوشتن کتابش کرد. کانت در مقدمه چاپ اول می نویسد: «به جرئت می توانم بگویم که دیگر حتی يك مسئله ما بعد طبیعی که حل نشده باشد، یا حداقل کلید حل آن به دست نیامده باشد، وجود ندارد.» وی در مقدمه چاپ دوم خود را با کوپر نیکوس قیاس می کند و می گوید که يك انقلاب کوپرنیکی در فلسفه راه انداخته است.

کانت می گوید که دنیای خارج فقط ماده احساس را باعث می شود، اما دستگاه ذهنی خود ما این ماده را در زمان و مکان تنظیم می کند و تصوراتی را که ما به واسطه آنها تجربه را می فهمیم فراهم می سازد. امور نفس الامری، یا اشیای فی نفسه، که علل احساسهای ما هستند، غیر قابل شناختند. این امور واقع در زمان یا مکان نیستند، جوهر نیستند، و نمی توان آنها را با هیچیک از تصورات کلی که خود کانت «مقولات» می نامد وصف کرد. زمان و مکان ذهنی اند و جزو دستگاه ادراک ما هستند. اما درست به همین سبب می توانیم یقین داشته باشیم که هر چیزی که ما تجربه کنیم دارای خصایصی خواهد بود که مورد بحث هندسه و علم زمان است. اگر انسان عینک کبود به چشم بزند، مسلماً عالم در نظرش کبود خواهد نمود. البته این مثال

از کانت نیست^۱. به همین ترتیب چون انسان به چشم ذهنی خود همیشه عینک مکانی دارد، این است که مسلماً همه چیز را همیشه در مکان می‌بیند. پس هنرمه از پیشی است، بدین معنی که باید در مورد همه چیزهایی که به تجربه در می‌آیند صادق باشد؛ اما دلیلی در دست نیست که بپنداریم چنین چیزی در مورد اشیای فی‌نفسه نیز، که به تجربه ما در نمی‌آیند، صادق می‌کند.

کانت می‌گوید که زمان و مکان تصور نیستند، بلکه اشکالی از «دید» اند. اما تصورات از پیشی هم وجود دارد، و آن «مقولات» دوازده گانه است، که کانت از منطق قیاسی گرفته است. مقولات دوازده گانه به چهار دسته سه تایی تقسیم شده است: (۱) مقولات کمی؛ وحدت، کثرت، جمعیت؛ (۲) مقولات کیفی؛ واقعیت، نفسی، محدودیت؛ (۳) مقولات اضافی؛ جوهر و عرض، علت و معلول، تقابل؛ (۴) مقولات وضعی؛ امکان، وجود، ضرورت. این مقولات امور ذهنی هستند - یعنی ساختمان ذهنی ما چنان است که این مقولات با هر آنچه ما تجربه می‌کنیم قابل انطباقند. اما دلیلی ندارد این مقولات را قابل انطباق با اشیای فی‌نفسه بدانیم. در مورد علیت تناقضی وجود دارد، زیرا کانت اشیای فی‌نفسه را علت احساس می‌داند و از طرفی به عقیده وی اراده آزاد علت رویدادهای واقع در زمان و مکان است. این تناقض سهوی نیست، بلکه یکی از اجزای اساسی دستگاه فلسفی کانت را تشکیل می‌دهد.

بخش بزرگی از «انتقاد عقل محض» اختصاص یافته است به نشان

۱. این مثال این بیت مولوی را به یاد می‌آورد:

پیش چشم داشتی شبیه کبود / زین سبب عالم کبود می‌نمودم.

از کانت نیست^۱. به همین ترتیب چون انسان به چشم ذهنی خود همیشه عینک مکانی دارد، این است که مسلماً همه چیز را همیشه در مکان می بیند. پس هندسه از پیشی است، بدین معنی که باید در مورد همه چیزهایی که به تجربه در می آیند صادق باشد؛ اما دلیلی در دست نیست که بپنداریم چنین چیزی در مورد اشیای فی نفسه نیز، که به تجربه ما در نمی آیند، صادق می کند.

کانت می گوید که زمان و مکان تصور نیستند، بلکه اشکالی از «دید» اند. اما تصورات از پیشی هم وجود دارد، و آن «مقولات» دوازده گانه است، که کانت از منطق قیاسی گرفته است. مقولات دوازده گانه به چهار دسته سه تایی تقسیم شده است: (۱) مقولات کمی؛ وحدت، کثرت، جمعیت؛ (۲) مقولات کیفی؛ واقعیت، نفسی، محدودیت؛ (۳) مقولات اضافی؛ جوهر و عرض، علت و معلول، تقابل؛ (۴) مقولات وضعی؛ امکان، وجود، ضرورت. این مقولات امور ذهنی هستند - یعنی ساختمان ذهنی ما چنان است که این مقولات با هر آنچه ما تجربه می کنیم قابل انطباقند. اما دلیلی ندارد این مقولات را قابل انطباق با اشیای فی نفسه بدانیم. در مورد علیت تناقضی وجود دارد، زیرا کانت اشیای فی نفسه را علت احساس می داند و از طرفی به عقیده وی اراده آزاد علت رویدادهای واقع در زمان و مکان است. این تناقض سهوی نیست، بلکه یکی از اجزای اساسی دستگاه فلسفی کانت را تشکیل می دهد.

بخش بزرگی از «انتقاد عقل محض» اختصاص یافته است به نشان

۱. این مثال این بیت مولوی را به یاد می آورد:

پیش چشم داشتی شبته کبود زین سبب عالم کبود می نمودم.

دادن خطاهایی که از انطباق دادن زمان و مکان یا مقولات با چیزهایی که به تجربه در نمی آید ناشی می شود. کانت، پس از فراغت یافتن از این کار، می گوید که اکنون خود را دچار تناقضات می یابیم - یعنی با قضایایی رو به رو هستیم که متقابلاً یکدیگر را نقض می کنند، حال آنکه هر یک از آنها ظاهراً قابل اثبات است. وی چهارتا از این تناقضات را بر می شمارد که همه از تز و آنتی تز تشکیل شده اند.

تز تناقض اول می گوید: «جهان زماناً آغاز دارد و مکاناً محدود است.» آنتی تز می گوید: «جهان زماناً بی آغاز و مکاناً نامحدود است؛ و از هر دو لحاظ زمانی و مکانی نامتناهی است.» تناقض دوم ثابت می کند که هر ماده مرکب هم از اجزای بسیط تشکیل شده و هم تشکیل نشده است.

در تناقض سوم تز می گوید که دو نوع علیت وجود دارد: یکی مطابق قوانین طبیعی، دیگری مطابق قانون اختیار؛ آنتی تز می گوید که فقط یک نوع علیت، مطابق قانون طبیعی، وجود دارد. تناقض چهارم ثابت می کند که وجود واجب مطلق هم هست، هم نیست.

این قسمت از «انتقاد» در هگل، که دیالکتیکش تماماً از تناقضات گرفته شده، تأثیر فراوان کرد.

کانت در بخش معروفی از رساله اش می پردازد به رد همه براهین عقلی محض در اثبات وجود خدا. البته یادآوری می کند که خود دلایل دیگری برای اعتقاد به وجود خدا دارد. این دلایل را وی بعداً در رساله «انتقاد عقل عملی» ارائه داد. اما در رساله «انتقاد عقل محض» منظور وی فقط نفی و رد براهین موجود است.

کانت می گوید که مطابق عقل محض فقط سه برهان در اثبات وجود خدا موجود است؛ و آن سه عبارتند از برهان بودشناسی و برهان جهانشناسی و برهان طبیعی الهی (فیزیکوئولوژیک).

برهان بودشناسی، به صورتی که کانت می گوید، خدا را به عنوان *ens realissimum* یعنی واقعی ترین هستی، تعریف می کند؛ و آن موضوع همهٔ محمولهایی است که دال بر هستی مطلقند. کسانی که این برهان را معتبر می دانند معنقدند که چون «وجود» از قبیل محمولهای مزبور است، پس باید بر موضوع ما، یعنی «واقعی ترین هستی» حمل شود. یعنی موضوع ما باید وجود داشته باشد. اما کانت اعتراض می کند که «وجود» محمول نیست. وی می گوید که من می توانم صد سکه را به صرف تصور در نظر آورم که همهٔ محمولهای صد سکهٔ واقعی بر آنها قابل حمل باشد.

برهان جهانشناسی می گوید که اگر اصولاً چیزی وجود داشته باشد پس هستی واجب مطلق باید وجود داشته باشد؛ و این هستی باید همان «واقعی ترین هستی» باشد. کانت می گوید که مرحلهٔ آخر این برهان تکرار همان برهان بودشناسی است، و لذا آنچه در رد آن گفته شد در حق این هم صدق می کند.

برهان طبیعی الهی همان برهان معروف «نظم» است، با این تفاوت که جامعهٔ ما بعد طبیعی به تن دارد. این برهان می گوید که جهان نشان دهندهٔ نظم است که بر غرض دلالت دارد. کانت در بارهٔ این برهان به احترام بحث می کند، اما یاد آور می شود که این برهان، اگر خیلی هنر کند، وجود «ناظم» را اثبات می کند و نه وجود «خالق» را؛ و بنا برین نمی تواند مفید تصویری کافی از خدا باشد.

کانت بحث خود را چنین به پایان می‌رساند که «یگانه حکمت الهی عقلی ممکن آن است که مبتنی بر قوانین اخلاقی یا جویای هدایت آن قوانین باشد.»

کانت می‌گوید که خدا و اختیار و بقا، «سه اندیشه عقلی» اند. عقل محض ما را به «تشکیل» این اندیشه‌ها رهنمون می‌شود، ولیکن خود عقل نمی‌تواند واقعیت آنها را اثبات کند. اهمیت این اندیشه‌ها اهمیت عملی است. یعنی این اندیشه‌ها به اخلاقیات مربوط می‌شوند. به کار بردن عقل، به نحو مطلق، به نتایج غلط منجر می‌شود. یگانه مورد استعمال صحیح آن راجع به مسائل اخلاقی است.

به کار بردن عقلی عقل در آخر «انتقاد عقل محض» به طور مجمل و در «انتقاد عقل عملی» (۱۸۷۶) به شرح بیان شده است. برهانی که در اینجا مورد بحث قرار گرفته این است که قانون اخلاقی مستلزم عدالت، یعنی سعادت متناسب با فضیلت، است. فقط خداوند می‌تواند این مطلوب را تضمین کند. و قدر مسلم این است که او این را در این دنیا تضمین نکرده است. بنابراین خدا و زندگی بعدی وجود دارند؛ اختیار نیز باید وجود داشته باشد، زیرا که در غیر این صورت فضیلت وجود نمی‌داشت.

دستگاه اخلاقی کانت، به صورتی که در رساله «ما بعدالطبیعه» اخلاقیات، طرح شده، دارای اهمیت تاریخی قابل ملاحظه‌ای است. اصطلاح «امر قاطع»، که حداقل بیرون از محافل فلسفی هم معروف است، در این رساله آمده است. چنانکه می‌توان انتظار داشت، کانت بهره جویی یا هر نظریه دیگری را که برای اخلاق قائل به غرضی بیرون از خود اخلاق باشد به هیچ وجه نمی‌پذیرد. وی خواهان «یک

ما بعد الطبیعه اخلاقی کاملاً مجرد [است] که آمیخته به حکمت الهی یا علم طبیعی یا فوق طبیعی نباشد. کانت چنین ادامه می‌دهد که مینا و مأخذ همه تصورات اخلاقی به نحو کاملاً «از پیشی» در عقل نهفته است. ارزش اخلاقی فقط هنگامی وجود دارد که شخص به حکم حس و وظیفه عمل کند. کافی نیست که عمل وی چنان باشد که وظیفه ممکن است تجویز کند. کاسبی که به حکم سود شخصی درستکار باشد، یا مردی که به انگیزه نیکخواهی مهربانی کند، دارای فضیلت نیست. ذات اخلاق مشتق از قانون است؛ زیرا که گرچه در طبیعت همه چیز مطابق قانون عمل می‌کند، فقط موجود ذی‌عقل است که می‌تواند مطابق معنای قانون، یعنی بر حسب «اراده» عمل کند. اندیشه يك اصل عینی، تا آنجا که برای اراده الزام آور است، فرمان عقل نامیده می‌شود؛ و صورت بندی فرمان عقل همان «امر» است.

دو نوع امر وجود دارد: امر غرضی، که می‌گوید: «اگر می‌خواهی به فلان مقصود برسی، بهمان کار را بکن»؛ و امر قاطع، که می‌گوید فلان کار، بی‌توجه به هیچ مقصودی، عیناً واجب است. امر قاطع ترکیبی و «از پیشی» است. کانت ماهیت آن را از تصور قانون استنتاج می‌کند:

«اگر يك امر قاطع را به اندیشه در آورم فوراً می‌دانم که محتوایش چیست، زیرا چون امر علاوه بر قانون، فقط حاوی ضرورت تطابق دستور (maxim) با همان قانون است، و از طرفی قانون حاوی هیچ شرطی که خود قانون را محدود سازد نیست، پس چیزی باقی نمی‌ماند جز کلیت قانون کلی، که دستور عمل باید با آن وفق داشته باشد؛ و همین وفق به تنهایی امر را ضروری می‌سازد. بنابراین امر

قاطع یکی است، و در حقیقت این است: فقط مطابق دستوری عمل کن که بتوانی در عین حال اراده کنی که آن دستور قانون عمومی گردد. یا چنان عمل کن که گویی دستور عمل تو به وسیله اراده تو یک قانون طبیعی عمومی خواهد شد.»

کانت به عنوان نمونه استعمال امر قاطع می گوید که قرض گرفتن پول خطاست، زیرا اگر همه ما بخواهیم پول قرض بگیریم، دیگر پولی برای قرض گرفتن باقی نمی ماند. بر همین قیاس می توان نشان داد که امر قاطع دزدی و آدمکشی را نیز منع می کند. اما اعمالی نیز هست که بیگمان در نظر کانت خطاست، حال آنکه اثبات خطا بودن آنها به وسیله اصول وی ممکن نیست؛ مثلاً خودکشی. کاملاً ممکن است که شخص مایوس و افسرده آرزو کند که همه مردم خودکشی کنند. به نظر می رسد که دستور کانت شرط لازم فضیلت را به دست می دهد، ولی شرط کافی آن را معلوم نمی کند. برای اینکه شرط «کافی» را به دست آوریم، باید نقطه نظر صوری محض کانت را رها کنیم و نتایج عمل را هم قدری به حساب آوریم. اما کانت تأکید می کند که فضیلت به نتیجه ای که مقصود عمل است بستگی ندارد، بلکه فقط متکی به اصلی است که خود فضیلت نتیجه آن است. اگر این نکته را بپذیریم هیچ چیزی محکمتر و منجسمتر از دستور کانت ممکن نخواهد بود.

هر چند از ظاهر این اصل بر نمی آید، کانت معتقد است که ما باید چنان عمل کنیم که هر فردی را به خودی خود یک غایت در نظر گرفته باشیم. این نظریه را می توان شکل انتزاعی نظریه حقوق بشر دانست؛ و در معرض همان ایرادهایی است که بر آن نظریه وارد است.

اگر این نظر به جد گرفته شود، هنگامی که منافع دو تن با هم تعارض پیدا کنند صدور حکم غیر ممکن می شود. مشکلات این امر به خصوص در فلسفه سیاسی آشکار می شود؛ زیرا که این فلسفه محتاج به اصلی است از قبیل رجحان اکثریت که مطابق آن بتواند در وقت لزوم عده ای را فدای عده دیگر کند. اگر باید که دولت بر اساس اخلاق حکومت کند، در این صورت دولت باید هدف واحدی داشته باشد؛ و یگانه هدف واحدی که با عدالت سازش دارد خیر و صلاح جامعه است. ولی می توان اصل کانت را چنین تفسیر کرد: منظور این نیست که فرد غایت مطلق است، بلکه همه افراد باید در تعیین اعمالی که عده کثیری را متأثر می سازد به طور مساوی به حساب آیند. با این تفسیر، می توان این اصل را تعیین کننده یک اساس اخلاقی برای دموکراسی دانست. بدین ترتیب دیگر این اصل در معرض ایراد بالا واقع نخواهد بود.

قوت و طراوت ذهن کانت در سالهای پیری از رساله «صلح دائم» (۱۷۹۵) پیداست. در این اثر، کانت از اتحادیه دول آزادی که به موجب قراردادی دائر بر منع جنگ با هم متحد شده باشند دفاع می کند. می گوید که عقل جنگ را به شدت محکوم و ممنوع می سازد. فقط دولت جهانی می تواند از جنگ جلوگیری کند. سازمان مدنی دول جزء باید «جمهوری» باشد. اما این لفظ را چنین معنی می کند که قوای مجریه و مقننه مجزا باشند. منظورش این نیست که نباید پادشاهی وجود داشته باشد، بلکه در حقیقت می گوید که آسان ترین راه حصول حکومت کامل حکومت سلطنتی است. کانت چون این رساله را تحت تأثیر «حکومت وحشت» نوشته است، از دموکراسی