

فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی کانت

فردریک روشر

ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی

کانت فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی خود را به طور عام برای دفاع از روشنگری و به طور خاص برای دفاع از اندیشه‌ی آزادی نوشت. کار او هم در چارچوب قانون طبیعی قرار می‌گیرد و هم در چارچوب سنتهای قرارداد اجتماعی. کانت بر این اعتقاد بود که هر موجود عاقلی هم حقی فطری برای آزادی دارد و هم وظیفه‌ای برای قدم گذاشتن در وضعی مدنی، که بر آن نظام مدنی قراردادی اجتماعی حاکم باشد، تا آن آزادی تحقق یابد و حفظ شود.

نوشته‌های او درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی شامل یک کتاب و چند اثر کوتاه‌تر است. «آموزه‌ی حق»، بخش اول از کتاب دو قسمتی مابعدالطبیعه‌ی اخلاقیات است و نخستین بار به صورت کتابی مستقل در فوریه‌ی ۱۷۹۷ منتشر شد و در واقع به طور مستقیم شامل هر مبحث سیاسی است که او از آن بحث می‌کند. آثار کوتاه‌تر دیگر شامل خلاصه‌ی مفید و مختصری است از بحث او درباره‌ی اساس و نقش دولت در دومین بخش مقاله‌ی «نظر و عمل»، بحثی مبسوط درباره‌ی روابط

بین‌المللی در مقاله‌ی «به سوی صلح دائمی» و مقاله‌ی «پاسخی به این پرسش: روشنگری چیست؟»؛ دیگر مطالب منتشرشده‌ی مربوط به این مباحث شامل مطالبی است درباره‌ی تاریخ، درباره‌ی فلسفه‌ی عملی به طور عام و، برای فلسفه‌ی اجتماعی او، اثرش درباره‌ی دین و انسان‌شناسی. کانت همچنین در یک نیمسال درسگفتاری درباره‌ی «حق طبیعی» ایراد کرد که ترجمه‌ی انگلیسی دستنوشته‌ی دانشجویش (فیرابند) به زودی منتشر خواهد شد.

۱. جایگاه فلسفه‌ی سیاسی در نظام فلسفی کانت

۲. آزادی در مقام اساس دولت

۳. قرارداد اجتماعی

۴. جمهوری، روشنگری و دموکراسی

۵. مالکیت و حق قرارداد

۶. شورش و انقلاب

۷. مجازات

۸. روابط بین‌المللی و تاریخ

۹. حق جهان‌وطنی

۱۰. فلسفه‌ی اجتماعی

کتابنامه

منابع درجه‌ی اول

منابع درجه‌ی دوم

۱. جایگاه فلسفه‌ی سیاسی در نظام فلسفی کانت

فلسفه‌ی سیاسی کانت شاخه‌ای از فلسفه‌ی عملی است، یعنی یک نیمه از یک قسمت از گسترده‌ترین تقسیمات در اندیشه‌ی کانت میان فلسفه‌ی عملی و فلسفه‌ی نظری. این تقسیم میان فلسفه‌ی عملی و نظری به سخن دقیق تنها برای نظام شناخته‌های فلسفی محض اقامه می‌شود، یعنی شناخته‌هایی که تمامی آنها از نقدی متمایز است که به پژوهش درباره‌ی قوای ذهنی محض انسان و به طور اخص عقل می‌پردازد (A841/B869). سه نقد کانت، بنا بر این توصیف، نه عملی است و نه نظری، بلکه هر سه در مجموع انتقادی است. یگانه آثار مابعدطبیعی نظام‌مند،

از قبیل مابعدالطبیعه‌ی اخلاقیات، به سخن دقیق عملی محسوب خواهند شد.

در حالی که فلسفه‌ی سیاسی بخشی از آن واجد عنصر عملی است، همچنین می‌باید در درون فلسفه‌ی عملی هم از عناصر تجربی و هم از فضیلت به طور اخص متمایز شود. درباره‌ی جدایی از فضیلت در بند بعد بحث می‌کنیم. اما در اینجا شایان ذکر است که فلسفه‌ی عملی در مقام قواعد حاکم بر رفتار آزادانه‌ی موجودات عاقل شامل هر کُنش انسانی است، هم از جنبه‌ی محض آن و هم از جنبه‌ی کاربردی (تجربی، یا «نامحض») آن. کانت فلسفه‌ی عملی محض را که بنا به ادعا واجد عناصر عقلانی فلسفه‌ی عملی در حالت انتزاع از هر عنصر عملی است «مابعدالطبیعه‌ی اخلاقیات» می‌نامد (388: 4). کانت آن‌قدر بر اولویت جنبه‌ی محض فلسفه‌ی سیاسی تأکید می‌کرد که بخشی از رساله‌ی خود را با این عنوان نوشت، «درباره‌ی این قول مشهور: آنچه شاید در نظر درست باشد، در عمل هیچ فایده‌ای ندارد» و این عنوان در مخالفت با آن نظری بود که او به هابز نسبت می‌داد، مبنی بر آن که سیاستمدار نباید دلمشغول حق انتزاعی باشد بلکه تنها باید به حکومتداری عملی بپردازد (306-289: 8). با این وصف، کانت نیز مطالعه‌ی مصلحت‌گرایانه‌تر و ناخالص‌تر و تجربی‌تر رفتار انسان را بخشی از فلسفه‌ی عملی قرار داد. زیرا کانت اخلاق را به‌طور عام مطالعه‌ی تجربی انسانها می‌دانست، به عنوان فاعلهایی در فرهنگهای خاص و نیز دارای «انسان‌شناسی» استعدادهای طبیعی خاص. برخی از مطالب فلسفه‌ی اجتماعی کانت با همین عنوان می‌آید (رجوع شود به بند ۱۰). آیا در نزد کانت فلسفه‌ی سیاسی کاربردی متناظری نیز وجود دارد؟ اندرزی که او در خصوص صلح دائمی به فرمانروایان می‌دهد و برخی از آثار مربوط به این بحث درباره‌ی تاریخ (بند ۸) آن‌قدر به هم نزدیک است که کانت را به انسان‌شناسی حق سیاسی می‌رساند.

فلسفه‌ی عملی کانت و امر مطلق که بر آن حاکم است، بدین منظور بود که نه تنها آنچه را امروز علم اخلاق به‌طور اخص انگاشته می‌شود شکل دهد، بلکه همچنین به هر چیزی بپردازد که به‌طور وسیع با رفتار اندیشیده و سنجیده‌ی انسان سر و کار داشت. او فلسفه‌ی عملی را فلسفه‌ی تعریف کرد که با «قواعد رفتار در خصوص انتخاب آزاد» سر و کار دارد، برخلاف فلسفه‌ی نظری که به «قاعده‌ی شناخت» (Kant 27: 243) می‌پردازد. فلسفه‌ی عملی قواعد حاکم بر کُنش اندیشیده و سنجیده‌ی انسان را به دست می‌دهد. میانی مابعدالطبیعه‌ی اخلاقیات برهانه‌ی عمده‌ی کانت را به دست می‌دهد مبنی بر اینکه امر مطلق (تنجیزی) قاعده‌ی عالی برای کُنش اندیشیده و سنجیده‌ی انسان است. او در پیشگفتار کتاب یادآور می‌شود که میانی به قصد فراهم کردن کتابی مقدماتی برای مابعدالطبیعه‌ی اخلاقیات در آینده است. دوازده سال بعد او مابعدالطبیعه‌ی اخلاقیات را در دو بخش، «آموزه‌ی حق» و «آموزه‌ی فضیلت» منتشر کرد. هر دو کتاب به یک اندازه بخشهایی از فلسفه‌ی عملی کانت‌اند و از این رو در هر دو کتاب امر مطلق عالیترین اصل است، اگرچه درباره‌ی کیفیت این رابطه در میان محققان اختلاف است.

کتاب مابعدالطبیعه‌ی اخلاقیات دو بخش متمایز دارد: «آموزه‌ی حق» و «آموزه‌ی فضیلت». کانت در صدد جدا کردن حقوق و تکالیف سیاسی از آن چیزی بود که ما

می‌توانیم اخلاقیات به معنای محدود کلمه بنامیم. او حق را با بیان سه شرط (230:6) محدود می‌کرد و هر چیزی برای اینکه به عنوان حق اجبارپذیر باشد باید این سه شرط را داشته باشد: نخست، حق تنها به اعمالی مربوط می‌شود که در اشخاص دیگر تأثیر دارد، یعنی تکالیف نسبت به خود از آن مستثنی است، و دوم حق به آرزو مربوط نمی‌شود بلکه تنها به انتخاب دیگران مربوط می‌شود، یعنی نه به امیال محض بلکه تنها به تصمیمهایی که اعمال مورد بحث را به وجود می‌آورد، و سوم حق به موضوع عمل دیگران مربوط نمی‌شود بلکه تنها به صورت مربوط می‌شود، یعنی هیچ میل خاص یا غایات خاصی از جانب فاعلها فرض نمی‌شود. او به عنوان مثالی برای این مطلب اخیر به ملاحظه‌ی تجارت می‌پردازد که برای آن حق باید صورت توافق آزادانه میان دو طرف را داشته باشد، اما می‌تواند واجد هر موضوع یا قصدی باشد که فاعلها بخواهند. این معیارها از آن معیارهایی که کانت نهایتاً مد نظر دارد کمتر سفت و سخت به نظر می‌آید، زیرا آنها زیر اعمال حق مندرج خواهند بود، حتی آن تکالیف ناقصی که در زندگی دیگران، با بهبود وضع آنها، «تأثیر می‌گذارد»، مانند اعمال خیرخواهانه‌ی دستگیری از بینوایان. «اصل زیان» جان استوارت میل با این مسأله مواجه نمی‌شود، چون مشخص می‌کند که تأثیر در زندگی دیگران برای اینکه تابع قانون باشد همواره سلبی است. کانت، علاوه بر این سه شرط برای حق، میان حق و فضیلت تباینهای مستقیمی نیز قائل می‌شود. او بر این گمان است که هر دو به آزادی مربوط می‌شوند، اما به طرق مختلف: حق به آزادی بیرونی مربوط می‌شود و فضیلت به آزادی درونی (بر شهوات خود مسلط بودن) (6: 406-07). حق به خود افعال مربوط می‌شود، مستقل از انگیزه‌ای که فاعل ممکن است برای انجام دادن آنها داشته باشد، اما فضیلت به انگیزه‌ی خاص اعمال تکلیفی مربوط می‌شود (221-218:6). او در بیان (6: 380-81) دیگری می‌گوید که حق به کلی بودن مربوط می‌شود، به عنوان شرط صوری آزادی و حال آنکه فضیلت به غایتی ضروری مربوط می‌شود، و رای صوری بودن محض کلیت، و بدین ترتیب به نظر می‌آید که این تمایز با دو بیان نخست امر مطلق در مبانی مرتبط باشد. ولی، باز در جای دیگری، او می‌گوید که حق به تکالیف محدود مربوط می‌شود و فضیلت به تکالیف وسیعتر (6: 390). کانت، در درسگفتارهای فیرابند، یادآور می‌شود که حق زیرمجموعه‌ی اعمال از حیث اخلاقی درستی است که اجباری نیز هستند (1327:27). این بیانهای بدیل و مختلف از این تمایز به معنای مستثنی کردن تکالیف ناقص نخواهد بود، نه به این دلیل که تکالیف ناقص در دیگران تأثیر نمی‌گذارد (تأثیر می‌گذارد)، بلکه به این دلیل که تکالیف ناقص را نمی‌توان در موارد اخص اجبار کرد، چون تکالیف ناقص همواره به واسطه‌ی تعدیل‌کنندگی در تمایلات فردی روا شمرده می‌شوند. در حالی که این بیانهای مختلف از این تمایز به نظر می‌آید کاملاً متفاوت باشند، آنها را می‌توان به طور عام بدین گونه خلاصه کرد که حق به جنبه‌ی بیرونی عمل، که متناظر با تکلیف کامل است، مربوط می‌شود، و این تکلیف صرف نظر از انگیزه‌ها یا غایات درونی فرد در زندگی دیگران تأثیر می‌گذارد.

به گفته‌ی کانت، «تنها یک حق فطری وجود دارد و آن آزادی (استقلال از مجبور بودن به انتخاب شخصی دیگر) است تا آنجا که این آزادی می‌تواند با آزادی هر شخص دیگری منطبق با قانونی کلی وجود داشته باشد» (237: 6). کانت وجود هر اساس دیگری را برای دولت انکار می‌کند و بویژه مدلل می‌کند که رفاه شهروندان نمی‌تواند اساس قدرت دولت باشد. او مدلل می‌سازد که دولت نمی‌تواند به‌طور مشروع هیچ برداشت خاصی را از خوشبختی به شهروندانش تحمیل کند (91-290: 8). زیرا با چنین کاری فرمانروا با شهروندان همچون کودکان رفتار خواهد کرد و خواهد پنداشت که آنان ناتوان از فهم این هستند که چه چیزی برایشان سودمند است یا مضر.

این ادعا را باید با توجه به ادعای کلیتر کانت فهمید مبنی بر آنکه قانون اخلاقی را نمی‌توان بر سعادت یا هر خیر تجربی مسلم دیگری مبتنی کرد. کانت، در مبانی، اخلاق خودمختار را که در آن اراده (Wille، یا خود عقل عملی) اساس قانون خودش است، از اخلاق دگرمختار، که در آن چیزی مستقل از اراده مانند خوشبختی اساس قانون اخلاقی است، متمایز می‌کند (1-440: 4). او در نقد عقل عملی مدلل می‌سازد که سعادت یا خوشبختی (پذیرفتنی بودن زندگی در هنگامی که امور مطابق با امیال و آرزوهای شخص پیش می‌روند)، اگرچه به‌طور کلی مطلوب انسانهاست، چندان مشخص نیست که چگونه لازمه‌ی هر میل کلی در انسانهاست. به علاوه، حتی اگر در میان انسانها امیال کلی وجود داشت، آن امیال در مقام امیال تجربی صرفاً ممکن می‌بودند و لذا شایسته‌ی آن نبودند که اساس هر قانون اخلاقی محض قرار گیرند (25-26: 5). هیچ برداشت خاصی از سعادت نمی‌تواند اساس اصل محض دولت باشد و برداشت کلی از سعادت آن قدر مبهم است که نمی‌تواند اساس قانون قرار گیرد. بنابراین، «اصل کلی حق» نمی‌تواند مبتنی بر سعادت باشد بلکه تنها بر چیزی حقیقتاً کلی مانند آزادی می‌تواند مبتنی باشد. «اصل کلی حق» که کانت پیشنهاد می‌کند بدین گونه است که «هر عملی در صورتی حق است که بتواند ملازم با آزادی هر شخص در انطباق با قانون کلی باشد یا، به بیانی دیگر، بر اساس قاعده‌ی آزادی انتخاب، بتواند ملازم با آزادی هر شخص منطبق با قانونی کلی باشد» (230: 6).

این امر توضیح می‌دهد که چرا سعادت امری کلی نیست اما توضیح نمی‌دهد که چرا آزادی امری کلی است. مراد کانت از «آزادی» در فلسفه‌ی سیاسی ارجاع به تصویری استعلایی از آزادی نیست که معمولاً با مسأله‌ی اختیار در بحث از جبر یا موجبیت علی بر طبق قوانین طبیعت مربوط است، و در سومین حکم جدلی الطرفین نقد عقل محض راه حلی برای آن فراهم می‌شود. به علاوه، آزادی در فلسفه‌ی سیاسی به صورتی که در ادعای پیشتر درباره‌ی یگانه حق فطری آمد بدین صورت تعریف می‌شود که آزادی عبارت است از «استقلال از مجبور بودن به انتخاب شخصی دیگر». بحث او در فلسفه‌ی سیاسی از قوانین طبیعت نیست که موجب انتخاب انسان می‌شود بلکه از انسانهای دیگری است که انتخاب انسانی دیگر را موجب می‌شوند، بنابراین آن نوع از آزادی که کانت در فلسفه‌ی سیاسی از آن بحث می‌کند آزادی عمل فردی است. با این وصف، کلی بودن آزادی سیاسی به آزادی

استعلایی متصل است. کانت می‌پندارد که استفاده‌ی انسان از انتخاب (دست کم هنگامی که به‌طور اخص با هدایت عقل باشد) به معنای استعلایی آزاد است. از آنجا که هر انسانی به‌واسطه‌ی عاقل بودن از آزادی استعلایی برخوردار است، آزادی انتخاب یک صفت کلی بشری است. و این آزادی انتخاب را باید حرمت گذاشت و آن را اشاعه داد، حتی وقتی که این انتخاب در فعالیت عقلی یا فضیلت‌آمیز به کار گرفته نشود. مسلماً رعایت آزادی انتخاب متضمن روا شمردن مؤثر بودن آن در تعیین اعمال است؛ از همین روست که کانت آزادی سیاسی را یگانه حق فطری یا «استقلال از مجبور بودن به انتخاب شخصی دیگر» می‌نامد. شخص هنوز می‌تواند اعتراض کند که این آزادی انتخاب ناتوان از این است که اساس اصل محض حق باشد، به همان دلیلی که سعادت ناتوان بود از آنکه اساس آن باشد، یعنی این بیان آن قدر فی‌نفسه مبهم است که وقتی با تصمیمهای جزئی افراد انتخابهای آزادانه‌ی آنها مشخص شود، این انتخاب کلی بودنش را از دست می‌دهد. کانت مدعی است که این مسأله برای آزادی مطرح نمی‌شود، چون آزادی انتخاب را می‌توان هم بر حسب محتوایش فهمید (تصمیمهای جزئی که افراد می‌گیرند) و هم بر حسب صورتش (طبیعت آزاد و غیراجباری انتخاب هر غایت جزئی ممکن) (6: 230). آزادی به معنای اخص کلی است چون، برخلاف سعادت، آن را می‌توان به چنان نحوی فهمید که مستعد مشخص شدن باشد، بی‌آنکه کلی بودنش را از دست بدهد. حق مبتنی بر صورت انتخاب آزاد خواهد بود.

خود وجود دولت ممکن است محدودیتی برای آزادی به نظر آید، چون دولت واجد قدرت نظارت بر آزادی بیرونی تک تک شهروندان از طریق اعمال زور است. این ادعای اساسی آنارشیسم یا حاکم‌ستیزی است. کانت برخلاف این ادعا مدعی است که دولت مانعی برای آزادی نیست بلکه وسیله‌ای برای آزادی است. عمل دولت در جایی که بازدارنده‌ی آزادی است، وقتی به‌درستی هدایت شود، می‌تواند حافظ و حامی آزادی باشد، اگر عمل دولت معطوف به باز داشتن از اعمالی باشد که خود مانع از آزادی دیگران خواهد بود. دولت، با فرض اینکه عمل یکی از اتباع کشور آزادی یکی دیگر از اتباع کشور را محدود می‌کند، می‌تواند مانع از عمل تبعه‌ی اول شود تا از تبعه‌ی دوم با «بازداشتن از بازدارندگی آزادی» دفاع کند. این عمل قهرآمیز دولت با آزادی حداکثری که در اصل حق مطلوب است سازگار است، چون آزادی را کاهش نمی‌دهد بلکه شرایط ضروری و زمینه‌ای را فراهم می‌کند که برای تأمین آزادی بدانها نیاز است. مقدار آزادی از دست رفته با عمل تبعه‌ی اول از طریق قهر مستقیم دولت مساوی است با مقدار آزادی حاصل شده برای تبعه‌ی دوم از طریق قرار دادن مانع برای اعمال تبعه‌ی اول. عمل دولت حامی مقدار حداکثری آزادی است که با آزادی یکسان برای همگان بدون کاستن از آن سازگار است.

آزادی یگانه اساس برای اصول زیربنایی دولت نیست. کانت در «نظر و عمل» آزادی را نخستین اصل از این سه اصل قرار می‌دهد (8: 290):

۱. آزادی هر عضو دولت در مقام انسان.

۲. برابری او با هر عضو دیگر در مقام یکی از اتباع کشور.

۳. استقلال هر عضو کشور به عنوان یک شهروند.

برابری امری ذاتی نیست بلکه امری صوری است. هر عضو دولت با هر عضو دیگر دولت در برابر قانون برابر است. هر عضو دولت حقی مساوی برای استفاده از زور دارد، به این معنا که حق دارد قدرت دولت را برای اجرای قوانین از جانب خودش به یاری بطلبد. (کانت رئیس دولت را از این برابری مستثنی می‌کند، چون رئیس دولت را هیچ‌کس نمی‌تواند مجبور کند). این برابری صوری با نابرابری اعضای دولت در درآمد، قدرت جسمانی و توانایی ذهنی و داراییها و غیره کاملاً سازگار است. به علاوه، این برابری مؤید برابری فرصت نیز هست: رسیدن به هر سمت یا مقامی در ساختار سیاسی می‌باید برای همه‌ی اتباع کشور صرف نظر از محدودیت‌های موروثی یا مشابه آن ممکن باشد.

استقلال به تابع بودن شهروند در برابر قوانینی مربوط می‌شود که خود آنها را به وجود آورده است، یعنی او خود در قانونگذاری شریک بوده است. در حالی که به نظر می‌آید این اصل لازمه‌ی تصمیم‌گیری دموکراتیک و کلی برای قوانین جزئی است، کانت در عوض این اصل را در دو سطح بررسی می‌کند، که یکی از آنها کلی نیست و یکی دیگر از آنها برای قوانین جزئی نیست. همه‌ی اعضای دولت، در مقام اتباع قانون کشور، باید قادر باشند قانونی پایه‌ای را اراده کنند که بر آنها حکومت می‌کند. این قانون پایه‌ای «قرارداد آغازین» است و در بخش بعد از آن بحث می‌کنیم. قانون پایه قانونی است که هر یک از اتباع کشور آن را اراده کرده است، به این معنا که «اراده‌ی همگان» یا «اراده‌ی عامه» یا «اراده‌ی عمومی» (کانت از اصطلاح روسو استفاده می‌کند) این قانون پایه را تعیین می‌کند. قوانین جزئی، برخلاف آن قانون پایه، با رأی اکثر شهروندانی تعیین خواهد شد که حق رأی دارند، چنانکه در بند ۴ از آن بحث خواهیم کرد.

۳. قرارداد اجتماعی

کانت دو بحث متمایز از قرارداد اجتماعی به دست می‌دهد. یکی از آنها به بحث از مالکیت می‌پردازد و با تفصیل بیشتر در بند ۵، در فروتر کلام، از آن بحث خواهیم کرد. بحث دوم از قرارداد اجتماعی در مقاله‌ی «نظر و عمل» در بستر تحدیدی پیشینی بر سیاست‌های مشروعی می‌آید که سلطان یا حاکم می‌تواند تعقیب کند. سلطان یا حاکم باید «قرارداد آغازین» را به عنوان اندیشه‌ی عقل به رسمیت بشناسد. این اندیشه سلطان را وامی‌دارد که «قوانین خود را به نحوی تنظیم کند که امکان برخاستن از اراده‌ی یکپارچه‌ی تمامی مردم را داشته باشد و همین‌طور اراده‌ی هر یک از اتباع را رعایت کرده باشد، مادام که آن فرد می‌خواهد شهروند کشور باشد، تو گویی او برای چنین اراده‌ای در رأی‌گیری شرکت کرده است» (297: 8). کانت تأکید می‌کند که این قرارداد آغازین تنها اندیشه‌ی عقل است و نه واقع‌های تاریخی. هر حق و وظیفه‌ای که از قراردادی آغازین برمی‌خیزد به دلیل هیچ منشاء تاریخی خاصی به وجود نمی‌آید، بلکه به دلیل روابطی قانونی به وجود می‌آید که در آن قرارداد آغازین مجسم بوده است. هیچ قانون مصوب تجربی، چون قانون مصوب تاریخی خواهد بود، امکان ندارد مبنای هر تکلیف قانونی یا حقوق

باشد. اندیشه‌ی قرارداد آغازین سلطان را در مقام قانونگذار محدود می‌کند. هیچ قانونی که «عموم مردم نتوانند احتمالاً بدان راضی باشند» نمی‌تواند اعلان عمومی شود (297: 8). با این همه، رضایت مورد بحث، رضایتی تجربی مبتنی بر هر مصوبه‌ی بالفعلی نیست. مجموعه‌ی امیال جزئی و بالفعل شهروندان اساس تعیین این امر نیست که آیا آنان احتمالاً به قانونی رضایت خواهند داد یا رضایت نخواهند داد. چرا که نوع امکان مورد بحث نوعی وفاق عقلانی ممکن، مبتنی بر تقسیم منصفانه‌ی تکالیف و حقوق در حالتی منتزع از واقعیات یا امیال تجربی است. هر دو مثال کانت این ملاحظه‌ی وفاق عقلانی ممکن را نمودار می‌سازد. نخستین مثال او قانونی است که مزایای موروثی را برای اعضای طبقه‌ی معینی از رعایا می‌پذیرد. این قانون ناعادلانه خواهد بود چون برای آن کسانی که عضو این طبقه نخواهند بود موافقت با پذیرش امتیازاتی کمتر از اعضای آن طبقه معقول نخواهد بود. شخص می‌تواند بگوید که آگاهی تجربی احتمالاً علت موافقت همه‌ی افراد با این قانون نمی‌تواند باشد. مثال دوم کانت به مالیات جنگ مربوط می‌شود. اگر مالیات منصفانه بسته شود آن مالیات ناعادلانه نخواهد بود. کانت می‌افزاید که حتی اگر شهروندان بالفعل کشور با جنگ مخالف باشند مالیات جنگ عادلانه خواهد بود چون ممکن است که جنگ به دلایل مشروعی در حال درگرفتن باشد که دولت آن دلایل را می‌داند اما شهروندان آن دلایل را نمی‌دانند. در اینجا آگاهی تجربی می‌تواند علت تأیید این قانون در نزد همه‌ی شهروندان باشد. در هر دو این مثالها، تصور «رضایت احتمالی» از امیال بالفعلی انتزاع می‌شود که تک تک شهروندان دارند. رضایت احتمالی مبتنی بر رأیی فرضی نیست که به ترجیحات بالفعل داده شده باشد بلکه مبتنی بر تصویری عقلانی از توافقی است که در خصوص هر اطلاع تجربی احتمالی صورت می‌گیرد.

نظر کانت درباره‌ی قرارداد اجتماعی در پاره‌ای از خصوصیات مهم مشابه با نظریه‌ی هابز است. قرارداد اجتماعی سندی تاریخی نیست و متضمن مصوبه‌ای تاریخی نیست. در واقع حتی جستجوی تاریخ برای این‌گونه توجیه تجربی از قدرت دولت می‌تواند برای ثبات و استحکام دولت خطرناک باشد (318: 6). دولت به معنای کنونی را می‌باید صرف نظر از خاستگاهش تجسم قرارداد اجتماعی دانست. قرارداد اجتماعی توجیهی عقلی برای قدرت دولت است، نه نتیجه‌ی صورت گرفتن معامله‌ای واقعی در میان افراد یا میان آنها و دولت. یک رشته پیوند دیگر کانت با هابز این است که قرارداد اجتماعی اختیاری نیست. افراد ممکن است برخلاف رضایتشان مجبور به زندگی در وضع مدنی شوند (256: 6). قرارداد اجتماعی مبتنی بر هیچ رضایت بالفعلی نیست، به عبارت دیگر انتخابی ارادی برای پیوستن به جامعه نیست. از آنجا که قرارداد اجتماعی انعکاسی است از عقل، هر انسانی در مقام موجودی عاقل از قبل واجد اساس موافقت عقلانی با دولت است. پس آیا افرادی برخلاف اراده‌ی خود مجبور به تصدیق تابعیت خود در برابر دولت شده‌اند؟ از آنجا که کانت «اراده» را «خود عقل عملی» تعریف می‌کند (*Groundwork*، 4: 412)، پاسخ او «منفی» است. اگر «اراده» را انتخاب دلخواهی تعریف کنیم، آن‌گاه پاسخ «مثبت» است. این همان تقسیم دوتایی است که با توجه به نظریه‌ی کانت درباره‌ی مجازات مطرح می‌شود (بند ۷). یک تفاوت اساسی میان کانت و

هابز این است که هابز استدلال خود را بر منفعت فردی برای هریک از طرفین قرارداد مبتنی می‌کند، و حال آنکه کانت استدلال خود را بر خود حق مبتنی می‌کند و آزادی را برای همه‌ی اشخاص به طور کلی در نظر می‌گیرد و نه فقط برای منفعت فردی هریک از طرفین قرارداد که هرطرف قرارداد به آزادی خودش برسد. کانت تا این جای بحث بیشتر از اندیشه‌ی روسو درباره‌ی اراده‌ی عمومی متأثر است.

۴. جمهوری، روشنگری و دموکراسی

کانت در فلسفه‌ی روشنگری شخصی مهم بود. یکی از مقالات عامه‌پسند او، «پاسخ به این پرسش: روشنگری چیست؟» از روشنگری برحسب استفاده‌ی شخص از عقل خودش بحث می‌کند (f:835). روشن بودن بیرون آمدن از حالت صغارت (نوباوگی) خود - مبتلا - ساخته‌ی شخص و رسیدن به توانایی بلوغ برای اندیشیدن به تنهایی است. کانت در مقاله‌ای دیگر، با عنوان «مقصود از قبله قراردادان خود در اندیشه چیست؟»، روشنگری را «قاعده‌ی همواره برای خود اندیشیدن» تعریف می‌کند (8: 146). در مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» میان استفاده‌های عمومی و خصوصی از عقل تمایز گذاشته می‌شود. استفاده‌ی خصوصی از عقل، برای کارمندان رسمی حکومت، استفاده از عقلی است که آنان باید در مقامهای رسمی و اداری‌شان از آن سود ببرند. به طور نمونه، بر روحانی (که در پروس زمان کانت کارمند دولت بود) واجب بود در تعالیم و مواظ خود از آموزه‌ی رسمی استفاده کند. استفاده‌ی عمومی از عقل، همین استفاده‌ی است که فرد از عقل خود به عنوان عالم یا دانشور می‌کند تا به جهان عمومی خوانندگان دست یابد. به طور نمونه، همان روحانی، در مقام عالم، حق دارد توضیح دهد که در همان آموزه قصورهایی وجود دارد. به همین سان مقامی نظامی می‌تواند، با استفاده از عقل عمومی، در روشها و اهداف دستورهای نظامی خودش شک کند، اما در انجام دادن وظیفه‌اش به عنوان مقامی نظامی، با استفاده از عقل خصوصی، ملزم به اطاعت از آنهاست. از آنجا که سلطان یا حاکم ممکن است اشتباه کند، و تک تک شهروندان حق دارند برای تصحیح اشتباه او بکوشند، با این فرض که سلطان یا حاکم قصد اشتباه کردن ندارد، چنانکه کانت در «نظر و عمل» می‌نویسد، «شهروند باید با تأیید خود فرمانروا اجازه‌ی اعلام عمومی افکارش را درباره‌ی آنچه در این تمهیدات فرمانروا به نظر او اشتباهی علیه کشور می‌آید بیان کند» (8: 304).

از این تأکید آدم انتظار خواهد داشت که کانت اصرار بورزد نظام سیاسی شایسته نظامی است که نه تنها به افراد اجازه می‌دهد خود درباره‌ی مسائل سیاسی بیندیشند، بلکه همچنین واجد ساز و کاری از قبیل رأی دادن برای تبدیل آن آراء بسیار مستدل به سیاست حکومت است. چنین انتظاری اشتباه خواهد بود. کانت بر حکومت کردن خود افراد بر خودشان تأکید نمی‌کند. کانت در بحث خود در مقاله‌ی «صلح دائمی» از تقسیم قدیمی انواع حکومت بحث می‌کند و حکومت را در دو ساحت طبقه‌بندی می‌کند (8: 352). ساحت نخست، «صورت حاکمیت» است، در خصوص اینکه چه کسی حکومت می‌کند، و در اینجا کانت سه صورت قدیمی را بر می‌شمارد: حکومت یک تن، حکومت گروه کوچکی از مردم و حکومت همه‌ی

مردم. ساحت دوم، «صورت حکومت» است در خصوص اینکه چگونه این افراد حکومت می‌کنند و در اینجا کانت، تغییری را در تقسیم‌بندی دوتایی خوب/بد پیشنهاد می‌کند: چه جمهوری، چه استبداد. مراد کانت از «جمهوری» «جدایی قوه‌ی مجریه (حکومت) از قوه‌ی مقننه» است. حکومت‌های استبدادی چنان وحدتی دارند که نایب‌السلطنه نیز قوانینی را به دلخواه خود برقرار می‌کند و این قوانین اساساً اراده‌ی خصوصی او را به اراده‌ی عمومی تبدیل می‌کنند. جمهوریها به نظام نمایندگی نیازمندند تا مطمئن شوند که قوه‌ی مجریه تنها اراده‌ی عمومی را به اجرا در می‌آورد با این تأکید که قوه‌ی مجریه تنها قوانینی را اجرا می‌کند که نمایندگان مردم تصویب کرده‌اند و نه قوانینی که خودش تصویب کرده است. اما حکومت جمهوری با عمل یک فرد نیز در مقام قانونگذار سازگار است، مشروط بر آنکه دیگران به عنوان مجریان عمل کنند؛ به طور نمونه، پادشاه به نام اراده‌ی مردم قوانینی صادر خواهد کرد اما وزیران پادشاه آن قوانین را اجرا خواهند کرد. ادعای کانت مبنی بر آنکه چنین حکومتی جمهوری (همچنین رجوع شود به: 1384: 27) است منعکس‌کننده‌ی این نظر اوست که حکومت جمهوری نیازمند مشارکت بالفعل مردم در تصویب قوانین نیست، حتی از طریق نمایندگان منتخب، مادام که این قوانین با اراده‌ی یکپارچه‌ی مردم مورد نظر همگام است. با این وصف، کانت بر این گمان است که قانونگذاری نمایندگان منتخب بهترین شکل جمهوری است (353: 8). شخص اخلاقی که حق قانونگذاری دارد نماینده‌ی تمامی مردم است، چه منتخب آنان باشد و چه منتخب آنان نباشد و لذا حاکمیت با اوست. مردم خود تنها وقتی حاکمند که مجموعه‌ای تازه از نمایندگان را برمی‌گزینند.

هنگامی که کانت از رأی‌گیری برای نمایندگان بحث می‌کند از بسیاری پیشداوری‌های شایع طرفداری می‌کند (295: 8). حق رأی دادن مستلزم «ارباب خود بودن» است و بنابراین مستلزم داشتن مال یا مهارتی است که می‌تواند شخص را مستقل نگه دارد. دلیلی که برای این امر آورده می‌شود این است که اگر شخص برای تأمین معاش خود نیازمند به دیگری باشد از آنچه به خودش تعلق دارد محروم می‌شود و این دلیل آن‌قدر مبهم است که کانت خود در پانوشتی به آن اذعان می‌کند و می‌گوید «من می‌پذیرم که تعلیم اینکه چه چیزی لازم است تا قادر شوی مقام انسانی را که ارباب خود است مشخص کنی تا اندازه‌ای دشوار است». کانت همچنین زنان را از میان اشخاص رأی‌دهنده کنار می‌گذارد، بنا به آنچه آن را دلایل «طبیعی» می‌داند، اما مشخص نمی‌کند که این دلایل طبیعی چیست.

پس بیان کانت لازم نمی‌آورد که انبوهی از مردم تصمیم‌های بالفعل بگیرند، حتی از طریق نمایندگان منتخب. او بر این اعتقاد است که یک فرد یا گروهی کوچک کفایت می‌کند نماینده‌ی انبوهی از مردم باشد، صرفاً به این دلیل که دیدگاه مردم را انتخاب می‌کند. تأکید بر نظام نمایندگی (353: 8) تأکید بر نظام نمایندگی انتخابی نیست. با این وصف، روشن است که کانت بر این اعتقاد است که این‌گونه نظام نمایندگی انتخابی آرمانی است و مطلوب است. او مدعی است که قوانین اساسی جمهوری متمایل به اجتناب از جنگند، چون وقتی به رضایت مردم نیاز باشد، آنها هزینه‌ای را که باید در صورت وقوع جنگ تحمل کنند (جنگیدن، مالیات، نابودی اموال و

غیره را ملاحظه می‌کنند) و حال آنکه فرمانروای نظامی غیرجمهوری چنین ملاحظه‌ای ندارد. او در «آموزه‌ی حق» نیز متذکر می‌شود که نظام جمهوری نه تنها نماینده‌ی مردم است بلکه «به‌واسطه‌ی همه‌ی شهروندان متحد می‌شود و از طریق نمایندگان آنان نیز عمل می‌کند» (6: 324). این اشارات تعیین‌کننده نیست اما نشان می‌دهد که کانت از نمایندگی انتخابی طرفداری می‌کرد.

۵. مالکیت و حق قرارداد

کتاب «آموزه‌ی حق» با بحثی درباره‌ی مالکیت آغاز می‌شود و اهمیت این حق را برای کار بستن حق فطری آزادی نشان می‌دهد. مالکیت آن چیزی تعریف می‌شود که «من با آن چنان وابسته‌ام که استفاده‌ی هرکس دیگری از آن بدون اجازه‌ی من ستمی بر من خواهد بود» (6: 245). به یک معنا، اگر من سیبی را در اختیار داشته باشم و کس دیگری آن را از من بقاپد، بر من ستم شده است چون آن شیء از تصرف مادی من خارج شده است و به من زیان وارد می‌شود (کانت مشخص نمی‌کند که آیا این زیان به این دلیل است که استفاده‌ی کنونی شخص از سیب به پایان رسیده است یا به این دلیل است که به بدن شخص صدمه رسیده است. اما این مورد دوم با این استدلال بهتر جور است). کانت این را دارایی «مادی» یا «محسوس» می‌داند. این معنایی کافی از دارایی نیست تا آن را دارایی قانونی یک شیء بشماریم. دارایی قانونی باید داشتن یک شیء باشد بدون در چنگ داشتن آن تا استفاده‌ی شخصی دیگر از آن شیء بدون اجازه‌ی من به من صدمه بزند حتی وقتی که من به طور مادی آسیب نمی‌بینم و استفاده‌ی کنونی از آن شیء ندارم. کانت این را «دارایی معقول» ("intelligible possession") می‌نامد.

برهان او مبنی بر اینکه این تملک می‌باید معقول باشد و نه تملک صرفاً مادی به به کار بستن انتخاب انسان باز می‌گردد (6: 246). شینی که ما انتخاب می‌کنیم شینی است که انسان توانایی استفاده از آن را برای مقاصد خودش دارد. دارایی قانونی حق استفاده کردن از چنین شینی است. فرض کنیم برای شیء خاصی هیچ‌کس حق تملک قانونی نداشته باشد. این بدان معنا خواهد بود که شیء قابل استفاده دور از هر استفاده‌ی ممکن خواهد بود. کانت می‌پذیرد که چنین شرطی با اصل حق تناقص ندارد چون با آزادی هر شخص بر طبق قانون کلی سازگار است. اما دور کردن یک شیء از استفاده‌ی قانونی، هنگامی که انسانها توانایی استفاده از آن را دارند، آن شیء را از حیث عملی «نابود» و برابر با هیچ خواهد کرد. کانت مدعی است که این امری مسأله‌ساز است چون از حیث عملی شیء صرفاً آن چیزی محسوب می‌شود که انتخاب آن ممکن است. این ملاحظه‌ی صورت صرف به تنهایی، یعنی شیء صرفاً به عنوان موضوع انتخاب، نمی‌تواند شامل هیچ منع استفاده برای یک شیء باشد، زیرا هر منعی بی هیچ دلیلی خود آزادی را محدود خواهد کرد. بدین ترتیب، از جنبه‌ی عملی نمی‌توان با شیء چنان رفتار کرد که گویی معدوم است و بنابراین شیء را دست کم باید به طور بالقوه در تملک قانونی انسانی یا کس دیگر تصور کرد. بنابراین، همه‌ی چیزهایی که انسان توانایی استفاده از آنها را دارد باید تابع تملک قانونی یا معقول باشد.

پس دارایی معقول، نیازمند حق است تا موجودات آزاد باشند با استفاده از اشیاء مقاصدی را تحقق بخشند که آزادانه انتخاب کرده‌اند. این نتیجه‌گیری وجود مالکیت خصوصی را به دنبال می‌آورد، اما نه هر توزیع خاصی از مالکیت خصوصی. همه‌ی اشیاء را می‌باید دارایی بالقوه‌ی اشخاص محسوب کرد. اکنون اگر کسی شیء خاصی را در تملک معقول داشته باشد، همه‌ی انسانهای دیگر می‌باید از استفاده از آن شیء اجتناب کنند. چنین رابطه‌ی یک طرفه‌ای ناقض کلیت حق بیرونی خواهد بود. کانت باز نگران می‌شود که هر اعلام یکجانبه‌ای از سوی شخص مبنی بر آنکه چیزی تنها به او متعلق است ناقض آزادی دیگران خواهد بود. تنها راهی که آزادی معقول بدون نقض اصل حق ممکن است وقتی است که هر شخص با التزام متقابل همه‌ی اشخاص دیگر برای به رسمیت شناختن دارایی معقول فرد موافقت می‌کند. هر شخصی می‌باید تصدیق کند که مکلف است از چیزهایی که به شخصی دیگر متعلق است اجتناب کند. از آنجا که هیچ فردی نمی‌تواند به‌طور قانونی چنین قانونی را برای مکلف کردن همه‌ی اشخاص به رعایت مالکیت دیگران تصویب و اجرا کند، این الزام متقابل تنها از موافقت ما با «اراده‌ی جمعی و عمومی (مشترک) و قدرتمند» ممکن است، به عبارت دیگر، تنها در وضعی مدنی. دولت خود همه‌ی شهروندان را به رعایت مالکیت دیگر شهروندان مکلف می‌کند. بدون دولتی که این حقوق مالکیت را اجرا کند، این حقوق مالکیت ناممکن است.

این ابداع وضعی مدنی نخستین شیوه‌ی کانت در بحث از قراردادی اجتماعی است که پیشتر در بند ۳ از آن یاد کردیم. قبل از هر قرارداد اجتماعی یگانه شیوه‌ای که در آن انسانها می‌توانستند صاحب اشیاء شوند تصاحب تجربی و اشغال عملی و استفاده از زمین و اشیاء بود. افراد برای اینکه حقوق کامل مالکیت بر زمین و اشیاء را به دست آورند می‌باید جملگی بر رعایت حقوق مالکیت دیگران در قراردادی اجتماعی موافقت می‌کردند. آنان در واقع نیازمند بودند وارد وضعی اجتماعی شوند تا از حقوق مالکیت خودشان و هر شخص دیگر دفاع کنند. تنها در چنین جامعه‌ای اشخاص می‌توانستند آزادی خود، آزادی تعقیب اهدافشان، را با استفاده‌ی مشروع از اشیاء برای مقاصد خودشان بدون رعایت دیگران اعمال کنند. بنابراین وجود قراردادی اجتماعی توجیهی معقول برای وجود دولت است چون هر فردی برای تضمین دسترسی به اموال، برای تحقق آزادی خودش، به قدرت دولت نیازمند است. در حالی که بحث موجود در «نظر و عمل» درباره‌ی قرارداد اجتماعی به‌منزله‌ی اندیشه‌ی عقلی سلطان را به ابلاغ قوانین مجبور می‌کند، توضیح نمی‌دهد که چرا دولت در مرتبه‌ی نخست ضروری است. بحث موجود در «آموزه‌ی حق» مالکیت در مقام پایه‌ی قراردادی اجتماعی توضیح می‌دهد که چرا افراد در واقع به‌طور عقلانی نیازمند وارد شدن در قراردادی اجتماعی‌اند.

در اینجا در خصوص مالکیت معمایی مطرح می‌شود. اگر افراد قبل از وجود دولت قادر نیستند مالکیت معقول داشته باشند چرا که نقش دولت اجرای حقوق مالکیت است، اختصاص آغازین مالکیت به افراد در کجا رخ می‌دهد؟ چنانکه مشهور است جان لاک در نظریه‌ی خود در باب مالکیت از این مسأله با این تدبیر اجتناب کرده

بود که مالکیت را محصول فعالیت فرد تک و تنها بداند. شخص با «آمیختن» کار خود با چیزی که در اختیار عموم مردم است، به داشتن حق مالکیت بر آن شیء دست می‌یابد. کانت به نظریه‌ی لاک درباره‌ی مالکیت بر این اساس ایراد می‌گیرد که بنا به این نظر مالکیت رابطه‌ای است میان یک شخص و یک شیء و نه رابطه‌ای میان اراده‌های چند شخص (69-268: 6). از آنجا که مالکیت رابطه‌ی اراده‌هایی است که تنها در وضعی مدنی و در زیر حکومت قدرتی حاکم و مشترک می‌تواند رخ بدهد، کانت پیشنهاد می‌کند که مالکیت قبل از این وضع مدنی تنها در پیشدستی و انطباق با وضعی مدنی می‌تواند حاصل شود. مالکیت موقتی تخصیص مادی آغازین است با این نیت که آنها را به مالکیت قانونی در یک دولت تبدیل کند (264, 267: 6).

از نظر کانت مالکیت بر سه قسم است (247-48, 260: 6). نخست حق داشتن نسبت به یک شیء، یعنی حق داشتن نسبت به اشیاء جسمانی قرار گرفته در مکان، از جمله چیزهایی که این قسم شامل می‌شود زمین است. دوم حق در برابر یک شخص، یعنی حق اعمال زور که شخص را وادار به انجام دادن به عملی می‌کند. این حق قرارداد است. سومین نوع مالکیت «حق داشتن نسبت به یک شخص مشابه با حق داشتن نسبت به یک شیء است» و این مناقشه‌انگیزترین مقوله در بحث کانت است که در آن او همسران، فرزندان و خدمتکاران را نیز می‌گنجاند. از این سه قسم مالکیت نخستین حق مالکیت را قبلاً با توجه به مسأله‌ی اکتساب بحث کردیم. سومین نوع آنها، حق قرارداد، شامل تملک یک شخص از «عمل» یک شخص دیگر است (274: 6). یک شخص قادر است انتخاب یک شخص دیگر را در اختیار خود بگیرد تا قوای علی شخص دیگر را برای غایتی به کار بندد. این حق قرارداد در بادی نظر، به نظر می‌آید که منافی با ضابطه‌ی دوم امر نامشروط باشد که بیان می‌کند با اشخاص باید همواره به منزله‌ی غایبات رفتار کرد و نه وسایل. قرارداد به نظر می‌آید که مثالی از این امر باشد که در آن فرد صرفاً به عنوان وسیله استفاده می‌شود. به طور نمونه، مالک خانه‌ای تعمیرکاری را استخدام می‌کند تا از او به عنوان وسیله‌ای برای تعمیر خانه‌اش استفاده کند. کانت در این مسأله چرخشی انجام می‌دهد و نشان می‌دهد که قرارداد انتخاب همدلانه‌ی دو شخص است و بدین ترتیب در قرارداد با هر دو طرف قرارداد به منزله‌ی غایت رفتار می‌شود. به طور نمونه، او متذکر می‌شود که تعمیرکاری که برای تعمیر خانه قرارداد بسته است، توافق کرده است در عوض کار خود، به غایت خودش، یعنی پول، دست یابد (1319: 27). در اینجا هریک از دو طرف قرارداد هم وسیله است و هم غایت. در مقوله‌ی سوم، حق داشتن نسبت به یک شخص شبیه به یک شیء، کانت استدلال می‌کند که برخی قراردادها یا الزامه‌ی قانونی مانند رابطه‌ی پدر و فرزند به یک طرف قرارداد اجازه می‌دهد که نه تنها صاحب اختیار یک نفر دیگر باشد بلکه همچنین بر بدن آن شخص دیگر نیز مالکیت داشته باشد، از قبیل اصرار بر اینکه آن شخص دیگر در خانواده باقی بماند. بحث او از رابطه‌ی حقوقی ازدواج بدین صورت است که ازدواج را تمتع متقابل دو طرف قرارداد از یکدیگر می‌داند؛ در اینجا کانت با وجود تعصب جنسی شخصی‌اش این رابطه‌ی حقوقی را مساوی توصیف می‌کند.

۶. شورش و انقلاب

کانت مدلل می‌سازد که مفهوم حق شورش برضد حکومت خود مفهومی نامنسجم است، چون منبع هر حقی دولت بالفعل موجود است. مراد او از این سخن این نبود که هر دولت بالفعل موجودی عادل است یا دولت صرفاً به واسطه‌ی داشتن قدرت می‌تواند تعیین کند که عدالت چیست. مراد او این بود که وضعی قانونی، در تضاد با حالت طبیعت، تنها هنگامی ممکن است که وسایلی برای افرادی که زیر حکومت «اراده‌ی قانونگذار عمومی» قرار دارند وجود داشته باشد (320: 6). هر دولتی که اراده‌ی قانونگذار عمومی را تجسم بخشد بهتر از آن است که هیچ دولتی نباشد. در حالی که چنین استدلالی مصلحت‌گرایانه به نظر می‌آید، چنین نیست. این استدلال در عوض مبتنی بر همان ادعاهای پیشتر است که هر وضع قانونی نیازمند متمرکزسازی قوه‌ی قهریه در دولت است، به عنوان یگانه وسیله برای به وجود آوردن اجبار و الزام متقابل. کانت همچنین مدلل می‌سازد که حق شورش مستلزم آن خواهد بود که مردم مجاز به مقاومت در برابر دولت شوند. اما این نوع اجازه برای عمل، اعمال قدرت سلطان یا حاکم است، و به هرفردی که مدعی چنین حقی باشد، حق این ادعا را خواهد داد که (مردم) قدرت حاکم را تجسم می‌بخشند و نه دولت. بدین ترتیب، «مردم در مقام اتباع دارای همان حق قضاوتی بر حاکم خواهند شد که او بر آنان دارد و در نتیجه حاکم هم از اتباع است» (320: 6). این تناقض است. ذات سلطنت چنان است که قدرت سلطان را نمی‌توان تقسیم کرد. اگر قدرت سلطان میان دولت و مردم تقسیم شود، پس وقتی میان آنها نزاع به وجود می‌آید، چه کسی قضاوت می‌کند که حق با دولت است یا با مردم؟ از آنجا که هیچ قدرت حاکم برتری برای صدور چنین حکمی وجود ندارد، همه‌ی وسایل دیگر برای حل این نزاع در بیرون از روابط قانونی قرار می‌گیرد. این نقش قضاوت به قضاوتی مربوط می‌شود که کانت در خصوص قرارداد اجتماعی می‌کند. قانونگذار حاکم، در زیر حکومت اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی، نمی‌تواند قانونی بگذارد که مردم نتوانند خودشان بگذارند، چون آن قانون دارای صورتی غیرمعقول و غیرکلی است. دولت است که قضاوت می‌کند قانون چه وقت معقول است و نه مردم (297: 8). کانت مدعی است که کسانی که برای حق انقلاب استدلال می‌کنند طبیعت قرارداد اجتماعی را بد می‌فهمند. آنان مدعی‌اند که قرارداد اجتماعی می‌باید یک رخداد بالفعل تاریخی بوده باشد که مردم می‌توانستند از آن کناره بگیرند (301-02: 8). اما از آنجا که قرارداد اجتماعی تنها اندیشه‌ی عقل است که برای مصوبات سلطانی حدود اخلاقی تعیین می‌کند و تنها قضاوت سلطان است که تعیین می‌کند این حدود چگونه باید تأویل و تفسیر شوند. هیچ توافق قراردادی و مستقلی وجود ندارد که مردم بتوانند در شکایت‌هایشان به آن استناد کنند. شهروندان با این وصف مجازند که صدای نارضایی خود را با استفاده از عقل عمومی به گوشها برسانند، اما جز کوشش برای متقاعد کردن سلطان به تغییر تصمیمش کار دیگری نمی‌توانند بکنند.

در حالی که مردم نمی‌توانند علیه دولت شورش کنند، کانت اصرار نمی‌ورزد که شهروندان همواره باید از قانون اطاعت کنند. او دست کم نافرمانی مدنی منفعل را روا می‌شمارد. این نافرمانی مدنی به دو صورت درمی‌آید: در نظام نمایندگی

جمهوری خواه مانند نظام نمایندگی انگلستان «مقاومتی سلبی، یعنی مخالفت مردم (در مجلس) با هر لایحه‌ای که حکومت پیشنهاد می‌کند و برای دولت ضروری است» می‌تواند وجود داشته باشد (322: 6). در سیاق این بحث روشن است که کانت به استفاده از قوهی مقتنه برای ردّ بودجه و لذا تأیید اعمال قوهی مجریه اشاره می‌کند. او روشن می‌سازد که قوهی مقتنه مجاز به تحمیل هیچ عمل ایجابی به قوهی مجریه نیست، چرا که مقاومت مشروع قوهی مقتنه تنها مقاومت سلبی است. صورت دوم از مقاومت که از نظر کانت پذیرفتنی است برای افراد به کار می‌رود. کانت متذکر می‌شود که شهروندان ملزم به اطاعت از سلطان‌اند «در هر آنچه که مغایر با اخلاق درونی نباشد» (371: 6). کانت درباره‌ی مفهوم این اصطلاح «اخلاق درونی» کار چندانی انجام نمی‌دهد.

کانت همواره اعمال انقلابیون را رد نمی‌کند. اگر انقلابی موفقیت‌آمیز باشد، شهروندان همان‌قدر مکلف به اطاعت از نظام تازه‌اند که مکلف به اطاعت از نظام قدیم بودند (323: 6). از آنجا که این نظام تازه در واقع آمریتی دولتی است اکنون واجد حق حکومت است. به علاوه، کانت در نظریه‌ی خود درباره‌ی تاریخ مدلل می‌سازد که پیشرفت در مسیر طولانی تا اندازه‌ای از طریق اعمال ظالمانه‌ای مانند جنگ به وجود می‌آید. کانت حتی آن را نشانه‌ای از پیشرفت می‌شمارد که تماشاگران انقلاب فرانسه با «مشارکت آرزومندان‌های که نزدیک به شور و شوق بود» از آن استقبال کردند (85: 7). کانت به خود انقلاب به‌منزله‌ی نشانه‌ی پیشرفت اشاره نمی‌کند بلکه به واکنش افرادی مانند خودش به اخبار انقلاب اشاره می‌کند. تماشاگران از انقلاب پشتیبانی کردند، نه به این دلیل که انقلاب مشروع است بلکه به این دلیل که انقلاب به وجود آوردن قانونی اساسی و مدنی را مقصود دارد. پس انقلاب خطا یا ناحق است، اما با این وصف به پیشرفت یاری می‌کند. در واقع، کانت بر این اعتقاد بود که انقلاب فرانسه مشروع بود و نگاهی به استدلال او برخی از اصطلاحات پیچیده‌ی او را روشن می‌کند. پادشاه فرانسه واجد حق سلطنت بود تا هنگامی که «مجمع عمومی» [Estates General] به عنوان نماینده‌ی مردم تشکیل شد و در آن زمان حق حکمرانی «به مردم منتقل» شد، و لو آنکه پادشاه این انجمن را به منظور حل مسائل مشخصی تشکیل داد و زمام امور به دست او بازمی‌گشت (2-341: 6). به علاوه، پادشاه نمی‌توانست هیچ قدرتی برای محدود کردن اعمال این انجمن می‌داشت چون شرطی که برای آن گذاشته شده بود قدرت حاکمیت به آن داده بود، زیرا برای این قدرت حاکم هیچ قید و بندی نمی‌توانست وجود داشته باشد. این تلقی از حاکمیت تفاوت میان شورش علیه آمریت و انتخابات را نشان می‌دهد. حاکمیت در یک نظام منتخب به مردم بازمی‌گردد. بنابراین، در گذاشتن مردم به جای تمامی حکومت هیچ امر ناحقی وجود ندارد. بدون انتخابات (یا روشی مشابه برای نامگذاری بازگشت حاکمیت به مردم)، هر عملی به منظور برکناری حکومت ناحق است.

۷. مجازات

کانت مدتها مثال اعلا‌ی نظریه‌ی تلافی‌جویانه درباره‌ی مجازات شمرده شده بود. او در حالی که ادعا می‌کند یگانه توجیه شایسته‌ی مجازات تقصیر برای جرم است،

فایده‌مندی مجازات را برای امور تلافی‌جویانه محدود نمی‌کند. مجازات توجیه خود را تنها می‌تواند تقصیر مجرم قلمداد کند. همه‌ی استفاده‌های دیگر از مجازات مانند بازپروری (بنا به ادعا خیر مجرم) یا بازدارندگی (خیر جامعه) از مجرم تنها به عنوان وسیله استفاده می‌کنند (331: 6). اما کانت وقتی که این تقصیر تعیین شده باشد انکار نمی‌کند که از مجازات چیز مفیدی می‌تواند حاصل شود. کانت در درسگفتارهای فیرابند درباره‌ی حق طبیعی به‌وضوح می‌گوید که سلطان «باید برای تأمین امنیت مجازات کند»، و حتی در ضمن استفاده از قانون تلافی، «به چنان نحوی بهترین امنیت تأمین شود» (91-1390: 27). دولت برای دفاع از آزادی در برابر محدودیت‌های آزادی مجاز به استفاده از قوه‌ی قهریه است؛ به طور اخص، از آنجا که حق لازم نمی‌آورد که هر شهروندی باید آزادی خودش را محدود کند بلکه تنها لازم می‌آورد که «آزادی» با شرایط حق «محدود شود»، حق کسی دیگر، یعنی دولت است که فعالانه آزادی شهروندان را بر طبق حق محدود کند (231: 6). دولت برای دفاع از حقوق مالکیت مجاز به استفاده از زور است. پس، نظر کانت این است که مجازات فرد خاصی می‌تواند کارکردی بازدارنده داشته باشد، حتی وقتی که این مجازات نمی‌تواند توجیهی مبتنی بر بازدارندگی داشته باشد.

نظریه‌ی تلافی‌گرا نه تنها مدعی است که هر تقصیر مجرمانه‌ای مستوجب مجازات است بلکه مدعی است که نوع و مقدار متناسب مجازات را نیز خود جرم تعیین می‌کند. به طور معهود این اساس حکم «چشم در برابر چشم» است. کانت از این اقدام برای مجازات حمایت می‌کند، چون همه‌ی معیارهای دیگر در ملاحظه‌ی عناصر قرار گرفته در جنب عدالت دقیق را به حساب می‌آورد (332: 6)، مانند حالات روان‌شناختی دیگر کسانی که کارایی مجازات‌های ممکن و مختلف را در بازدارندگی می‌سنجند. تلافی، در مقام یک اصل، مجازات سخت را مدلل می‌کند اما مشخص نمی‌کند. کانت تشخیص می‌دهد که «مثل به مثل» همواره مطابق با لفظ ممکن نیست بلکه معتقد است که عدالت لازم می‌آورد که از آن به عنوان اصلی برای احکام مشخص مجازات استفاده شود.

نظریه‌ی تلافی‌جویانه‌ی مجازات به اصرار کانت به اشد مجازات می‌انجامد. او استدلال می‌کند که یگانه مجازات ممکن و معادل مرگ، در صورتی که مقدار زیان وارد آمده مرگ باشد، مرگ است. مرگ به‌طور کیفی متفاوت با هر نوع حیات است. بنابراین، هیچ جانشینی نمی‌توان یافت که معادل با مرگ باشد. کانت استدلال علیه اشد مجازات را که پیشتر در روزگار خودش مصلح ایتالیایی مارکی سزار بکاریا مطرح کرده بود رد می‌کند. بکاریا مدلل ساخته بود که هیچ‌کس به‌طور خودخواسته در قراردادی اجتماعی زندگی خودش را به دست دولت نمی‌سپارد، زیرا دلیل اصلی ورود اشخاص به قراردادی اجتماعی اصلاً همان حفظ حیات است. کانت به ادعای بکاریا با این ادعا اعتراض می‌کند که میان دو سرچشمه‌ی قرارداد اجتماعی تمایز قائل می‌شود. یکی از آنها در «عقل محض در من» است که در تقابل با سرچشمه‌ی جرم قرار می‌گیرد و دیگری خودم هستم به عنوان کسی که قادر به اعمال مجرمانه است. این شخص دوم، یعنی شخصی که قادر به انجام اعمال مجرمانه است، جرم را می‌خواهد اما مجازات را نمی‌خواهد. اما شخص اول

به‌طور انتزاعی می‌خواهد که هرکسی که مرتکب جرمی بزرگ شد محکوم به مرگ شود. بنابراین، یک فرد است که هم مرتکب جرم می‌شود و هم از مجازات مرگ حمایت می‌کند. این راه حل، این ادعا را منعکس می‌کند که افراد را می‌توان مجبور به پیوستن به وضعی مدنی کرد، یعنی عقل آنها را وامی‌دارد که به وضعی مدنی قدم بگذارند که حاکم بر آنان است، حتی اگر انتخاب دلخواهی و جزئی فرد می‌تواند بیرون از آن وضع مدنی باقی بماند (رجوع شود به بند ۳).

۸. روابط بین‌المللی و تاریخ

کانت شکوه می‌کند که کلمه‌ی آلمانی مورد استفاده برای توصیف حق بین‌المللی، "Völkerrecht"، گمراه‌کننده است. زیرا این کلمه به‌طور تحت‌اللفظی به معنای حق ملتها یا اقوام است. او این نوع از رابطه را که در میان گروه‌هایی از افراد وجود دارد، و از آن به عنوان حق جهان‌وطنی یا جهان‌وندی بحث می‌کند، که در بند ۹ همین مقاله از آن بحث خواهد شد، از روابط موجود در میان موجودیتهای سیاسی که بهتر خواهد بود، آنها را "Staatenrecht"، یعنی حق دولتها بنامیم، متمایز می‌کند. (کانت با این وصف از تعبیر «حق ملتها» استفاده می‌کند و از «اتحادیه‌ی ملل» نیز بحث می‌کند، گرچه روشن است که او به ملتها به عنوان اقوام اشاره نمی‌کند بلکه به دولتها به عنوان سازمان‌هایی متشکل اشاره می‌کند. این مقاله به‌طور دقیق از اصطلاح «دولت» طرفداری می‌کند، حتی وقتی که کانت این کلمه را به‌طور دقیق به کار نبرده است.)

دولتها می‌باید نسبت به یکدیگر در حالت طبیعت شمرده شوند. پس دولتها نیز می‌باید مانند افرادی که در حالت طبیعت قرار گرفته‌اند، در حالت جنگ علیه یکدیگر باشند. دولتها، مانند افراد، برای تشکیل اتحادیه‌ای در زیر حاکمیت قراردادی اجتماعی، در این مورد اتحادیه‌ی دولتها، ملزم به ترک حالت طبیعت‌اند. دولتها قبل از به وجود آمدن چنین اتحادیه‌ای حق داشتند علیه دیگر دولتها به جنگ بپردازند، اگر دولت دیگری آنها را تهدید می‌کرد یا در عمل به تهاجم علیه آنها دست می‌زد (346: 6). اما هر اعلان جنگی می‌باید به تأیید مردمی برسد که در «قانونگذاری با دولت شریک‌اند» (345: 6). فرمانروایانی که بدون چنین اجازه‌ای جنگ به پا می‌کنند از رعایای خود همچون دارایی خودشان استفاده می‌کنند، یعنی آنان را وسیله‌ی صرف تلقی می‌کنند و با آنان همچون غایت‌های فی‌نفسه رفتار نمی‌کنند. این ادعا یکی از قویترین ادعاهای کانت است، مبنی بر اینکه گرفتن رأی واقعی از شهروندان لازم است: شهروندان «بنابراین، می‌باید حق تصویب آزادانه از طریق نمایندگان‌شان داشته باشند، نه تنها برای به پا کردن جنگ به‌طور عام بلکه برای هر اعلان جنگ خاص نیز» (345-46: 6). وقتی جنگ اعلان شده باشد، دولتها ملزم‌اند با جنگ تحت اصولی رفتار کنند که امکان وجود یک اتحادیه‌ی بالمآل را از دولتها سلب می‌کند، اعمالی که اعتماد میان دولتها را سست می‌کند، مانند استفاده از قتل، می‌باید ممنوع شود.

دولتها ملزم به ترک این حالت طبیعت در میان دولتهایند و می‌باید به مجمع یا اتحادیه‌ی دولتها وارد شوند. کانت در مابعدالطبیعه‌ی اخلاقیات، منتشر در ۱۷۹۷،

مدل می‌سازد که این سازمان می‌باید یک گردهمایی خودخواسته در میان ملتها باشد و نه یک فدراسیون با دولت دولتها که غیرقابل انحلال خواهد بود. بنابراین، کانت بر این اعتقاد است که اتحادیه‌ی ملل تنها شبیه به دولتی است که شهروندان می‌آفرینند و نه معادل آن. بنابراین هر دولت مدنی خاص غیرقابل انحلال است. اما کانت در مقاله‌ای که دو سال قبل از انشتار این کتاب با عنوان «به سوی صلح دائمی» منتشر کرده بود، از دولت ملتها به عنوان بهترین رابطه‌ی ممکن در میان دولتها دفاع کرده بود (357: 8). این دولت ملتها لازم می‌آورد که دولتها خود را تابع قوانین قهرآمیز عمومی کنند. کانت اذعان می‌کند که دولتها مانع از این خواهند شد که قدرت حاکمه‌شان از میان برود. بنابراین، می‌پذیرد که انتخاب دوم بهترین انتخاب است، یعنی اتحادیه‌ای از دولتها که در آن هر دولت حق ترک اتحادیه را برای خود حفظ می‌کند. در اتحادیه‌ی دولتها حل و فصل اختلافات با مذاکرات جایگزین جنگ می‌شود.

کانت در مقاله‌ی «به سوی صلح دائمی» شش «ماده‌ی مقدماتی» به منظور کاستن از تمایل به جنگ پیشنهاد می‌کند. اما این شش ماده نمی‌توانند خود به تنهایی صلح پایدار را مستقر کنند (47-343: 8). این شش ماده عبارت‌اند از منع معاهدات موقت صلح در حالی که هنوز برای جنگهای آینده نقشه کشیده می‌شود. منع ارتباط یک دولت با دولت دیگر، انهدام ارتش دائمی، انکار تعهد به دیون ملی برای امور خارجی، منع مداخله‌ی یک دولت در اداره‌ی امور داخلی یک دولت دیگر و محدودیتهایی در طرز عمل جنگ که اعمالی را ناموجه می‌شمارد که بی‌اعتمادی به بار می‌آورد و صلح را ناممکن می‌سازد. این شش ماده قوانین سلبی‌اند که دولتها را از پرداختن به برخی رفتارها منع می‌کنند. آنها خود به تنهایی برای باز داشتن دولتها از لغزیدن به عاداتهای گذشته‌شان برای جنگ با یکدیگر کافی نیستند. کانت برای تأسیس نظامی بین‌المللی که می‌تواند به‌طور واقعی صلح دائمی به بار آورد سه «ماده‌ی مشخص» پیشنهاد می‌کند. نخستین ماده این است که هر دولت باید یک قانون اساسی مدنی جمهوریخواه داشته باشد (348: 8)، پیشتر در بند ۴ از آن بحث شد). مردم‌اند که در یک قانون اساسی جمهوریخواه تصمیم می‌گیرند که آیا جنگ بشود یا نشود چون همان مردم‌اند که باید بهای جنگ را بپردازند، هم به معنای پولی (مالیات و دیگر هزینه‌های مالی) و هم به معنای جانی (دادن خون). دولتهای جمهوریخواه، بنابراین، برای پرداختن به جنگ بسیار تردید می‌کنند و پیشتر آماده‌ی پذیرش مذاکره‌اند تا توسل به جنگ. این ملاحظه مهمترین سهم کانت در بحث درباره‌ی تأمین صلح است. او بر این اعتقاد است که وقتی دولتها مطابق با خواست مردم حکومت می‌کنند نفع‌طلبی خود آنها اساس منسجمی برای روابط صلح‌آمیز میان دولتها نیز فراهم می‌کند. دومین ماده‌ی مشخص این است که هر دولتی در یک فدرالیزم دولتها شرکت کند (354: 8)، در بند قبلی از آن بحث شد). سومین ماده‌ی مشخص از حق جهان‌وطنی مهمان‌نوازی جهانی دفاع می‌کند (357: 8، در فروتر، بند ۹ از آن بحث خواهد شد).

نظر کانت درباره‌ی پیشرفت تاریخی با نظر او درباره‌ی روابط بین‌المللی گره خورده است. او از استدلال خود برای پیشرفت انسانها به سوی وضع آرماتی عملاً چند

روایت به دست می‌دهد. در این وضع آرمانی در هر دولتی قانون اساسی مدنی جمهوریخواه حاکم است و لذا هر دولتی آزادی حداکثری و منسجمی را برای شهروندانش فراهم می‌کند و همه‌ی دولت‌ها در اتحادیه‌ی دولت‌ها همکاری می‌کنند. او، در مقاله‌اش با عنوان «اندیشه‌ای برای تاریخ جهانی از دیدگاه جهان‌وطنی» اساس ادعاهای خود را برای پیشرفت تاریخی، برای اینکه این پیشرفت منتهی به توانایی انسان برای تعقل شود، اختیار می‌کند (31-15: 8)، چرا که از نظر او عقل دارایی طبیعی انسان‌هاست و می‌باید در گونه‌ی انسان به کمال برسد. او مدلل می‌سازد که جنگ‌های بی‌وقفه سرانجام فرمانروایان را به تشخیص منافع مذاکره‌ی صلح‌آمیز می‌رساند. آنها به تدریج آزادی‌های شهروندان را افزایش می‌دهند چون شهروندان آزادتر از حیث اقتصادی تولید بیشتری دارند و بنابراین دولت را در داد و ستدهای بین‌المللی‌اش نیرومندتر می‌سازند. او به‌طور مهمی ادعا می‌کند که آفرینش قانون‌های اساسی مدنی در دولت‌های خاص وابسته به آفرینش اتحادیه‌ی بین‌المللی دولت‌هاست، اگرچه او این استدلال‌ها را چندان نمی‌پروراند. کانت در مقاله‌ی «به سوی صلح دائمی» این نظم را وارونه می‌سازد و مدعی می‌شود که دولتی خاص شاید از «اقبال بلند» جمهوری شود و سپس کانونی به وجود آید برای دیگر دولت‌ها تا به روابط صلح‌آمیز بپیوندند و این همکاری به تدریج می‌تواند به همه‌ی دولت‌ها گسترش یابد (356: 8).

۹. حق جهان‌وطنی

روابط موجود در میان دولت‌های جهان، به‌طوری که بیشتر گفته شد، همان روابط موجود در میان اقوام (ملتها، Volk) جهان نیست. افراد می‌توانند با دولت‌هایی پیوند یابند که عضو آنها نیستند و با افراد دیگری پیوند یابند که عضو دولت‌های دیگرند. آنان از این حیث «شهروندان دولت جهانی انسانها» شمرده می‌شوند که مطابق با «حقوق شهروندان جهان» است (349: 8، پانوش). بحث خاص کانت از حق جهان‌وطنی، با وجود این سخنان پرطمطراق، محدود به حق پذیرایی است. از آنجا که همه‌ی مردم به دلیل شکل‌گیری زمین در مقدار محدودی از فضای زندگی سهیم‌اند، و تمام این فضا را می‌باید از آغاز مشترک انگاشت، آنان می‌باید دارای حق داشتن رابطه‌ی متقابل با یکدیگر دانسته شوند. این حق جهان‌وطنی محدود به حق پیشنهاد برای اشتغال به تجارت است، و نه حق تقاضای تجارت بالفعل. شهروند هر دولتی می‌تواند برای برقراری پیوند با دیگر افراد سعی کند و هیچ دولتی اجازه ندارد حق شهروندان خارجی را برای سفر به سرزمینش سلب کند. سکونت مطلب کاملاً دیگری است. کانت به شدت از مهاجرنشینی و مستعمره‌سازی سرزمین‌های مسکونی دیگر اقوام به دست اروپاییان انتقاد می‌کند. سکونت در این گونه موارد تنها با قرارداد آگاهانه و بدون اجبار جایز است. حتی سرزمینی را که به نظر خالی از سکنه می‌آید و شبانان یا شکارچیان از آن استفاده می‌کنند نیز نمی‌توان بدون اجازه‌ی آنان به خود اختصاص داد (354: 6).

حق جهان‌وطنی از مؤلفه‌های مهم صلح دائمی است. کانت یادآور می‌شود که روابط متقابل در میان اقوام جهان در روزگار اخیر افزایش یافته است. اکنون «نقض حق در گوشه‌ای از زمین در همه‌جا احساس می‌شود» چون اقوام مختلف به یکدیگر

وابسته‌اند و هر روز بیش از پیش از حال یکدیگر مطلع می‌شوند. نقض حق جهان‌وطنی اعتماد و همکاری لازم برای صلح دائمی در میان ملت‌ها را دشوارتر می‌سازد.

۱۰. فلسفه‌ی اجتماعی

«فلسفه‌ی اجتماعی» را می‌توان به معنای رابطه‌ی اشخاص با نهادها و با یکدیگر از راه این نهادها، نهادهایی که بخشی از دولت نیستند، دانست. خانواده مثال واضح نهادی اجتماعی است که دست کم عناصری دارد که دولت بر آن نظارت ندارد. مثال‌های دیگر نهادهای اجتماعی از قبیل تجارت و بازار، نهادهای دینی و باشگاه‌های اجتماعی و انجمن‌های خصوصی خواهد بود که برای پیشبرد منافع یا برای لذت صرف آفریده می‌شوند، و به همین گونه خواهد بود نهادهای آموزشی و دانشگاهی، نظام‌های اجتماعی و طبقه‌بندی‌هایی از قبیل نژاد و جنس، و مسائل اجتماعی مانند فقر. اندکی مثال‌های جزئی شایان ذکر است، اگر تنها به عنوان مثال‌هایی از دامنه‌ی این مبحث در نظر گرفته شوند. کانت وظیفه‌ی شهروندان را حمایت از کسانی می‌داند که نمی‌توانند در جامعه روی پای خودشان بایستند، و حتی به دولت قدرت می‌دهد تا شرایط کمک به آنها را فراهم کند (326: 6). او در چندین مقاله تبیینی زیست‌شناختی از نژاد به دست داد، یقیناً در دوره‌ی «انتقادی» اش، و مدعی شد که دیگر نژادها فروتر از اروپاییان‌اند. او با تکیه بر اصول ارائه‌شده در امیل روسو پشتیبان نهضت اصلاح در آموزش و پرورش بود. من نمی‌خواهم بحثی مفصل از آراء کانت درباره‌ی این مطالب خاص به دست دهم (برخی از این مطالب ناچیز است، و برخی دیگر به فلسفه‌ی اصلی کانت نامربوط) بلکه تنها بر طبیعت فلسفه‌ی اجتماعی در نزد کانت توجه می‌کنم.

کانت هیچ فلسفه‌ی اجتماعی جامعی نداشت. آدم تنها وسوسه می‌شود ادعا کند که کانت، همگام با نظریه‌پردازان قانون طبیعی، از حقوق طبیعی مربوط به برخی نهادهای اجتماعی بحث می‌کند. نیمه‌ی نخست «آموزه‌ی حق» را می‌توان به‌منزله‌ی فلسفه‌ی اجتماعی خواند، چون این نیمه درباره‌ی «حق خصوصی» از حقوق افراد نسبت به یکدیگر بحث می‌کند، برخلاف نیمه‌ی دوم درباره‌ی «حق عمومی» که از حقوق افراد نسبت به دولت بحث می‌کند. کانت حتی درباره‌ی این تفاوت تبیینی به دست می‌دهد و ادعا می‌کند که متضاد حالت طبیعت حالت اجتماعی نیست بلکه وضع مدنی است، یعنی، دولت (306: 6). حالت طبیعت را می‌توان شامل جامعه‌های ارادی (کانت از روابط خانوادگی به طور عام نام می‌برد) دانست که در آنجا الزامی پیشینی برای قدم گذاشتن افراد به درون آنها وجود ندارد. اما این ادعای کانت محکوم به شک است، چون او صریحاً همه‌ی صورتهای مالکیت را با الزام به قدم گذاشتن به وضع مدنی متصل می‌کند (رجوع شود به پیشتر، بند ۵)، و بحث او از ازدواج و خانواده به صورت روابط مالکیت مشابه با روابط قرارداد است. بدین ترتیب واضح نیست که چگونه نهادهایی اجتماعی می‌تواند وجود داشته باشد که بیرون از وضع مدنی قرار گیرد، تا آنجا که نهادهای اجتماعی متضمن روابط مالکیت است.

یک رویکرد دیگر به مسأله‌ی فلسفه‌ی اجتماعی در نزد کانت از جنبه‌ی فلسفه‌ی اخلاقی، به سخن دقیق، به آن نگریستن است، یعنی، تکالیفی که انسانها برای عمل در زیر قواعد به‌طور اخص دارند، به‌طوری که در «آموزه‌ی فضیلت» از آن بحث می‌شود (رجوع شود به پیشتر، بند ۱). کانت در «آموزه‌ی فضیلت» درباره‌ی تکالیف نسبت به پرورش دوستی و مشارکت در روابط اجتماعی سخن می‌گوید (6: 469-74). او در دین در حدود عقل محض از توسعه‌ی «کشور اخلاقی» بحث می‌کند که در آنجا انسانها عزم اخلاقی یکدیگر را از راه مشارکت‌شان در اجتماع اخلاقی کلیسا تقویت می‌کنند. او همچنین مدعی است که نهادهای آموزشی، موضوع کتاب او درباره‌ی تعلیم و تربیت، می‌باید به منظور فراهم کردن تکامل اخلاق در انسانها، کسانی که فاقد استعداد طبیعی برای خیر اخلاقی‌اند، طراحی شود. فلسفه‌ی اجتماعی کانت در این موارد به‌منزله‌ی بازوی نظریه‌ی او درباره‌ی فضیلت به کار می‌آید، نه به‌منزله‌ی مبحثی مستقل در جای خودش.

رویکرد سوم به فلسفه‌ی اجتماعی از راه کتاب کانت با عنوان انسان‌شناسی از دیدگاهی مصلحت‌گرایانه مطرح می‌شود. کانت انسان‌شناسی را کاربرد تجربی اخلاق می‌دانست، شبیه به روان‌شناسی تجربی به‌منزله‌ی کار بستن اصول مابعدطبیعی محض طبیعت. شناخت خصوصیات عام انسانها و نیز شناخت خصوصیات خاص جنسها و نژادها و ملیتها و غیره می‌تواند کمکی به تعیین وظایف دقیق انسان نسبت به افراد خاص باشد. به علاوه، این شناخت می‌تواند یاور فاعلهای اخلاقی در تکلیف آنها برای انگیزه دادن به خودشان نسبت به اخلاق باشد. اما این نویدهای انسان‌شناسی در کاربردش، در جزئیات متن کانت، نویدکننده است. او ارزیابی انتقادی اندکی از پیشداوری‌ها یا آداب اجتماعی می‌کند و نمی‌تواند اندیشه‌های قالبی زیانبار برای تکامل اخلاقی را کنار بزند. نظرهای شخصی خود او امروز به‌طور کلی نژادپرستانه و تبعیض‌گرایانه، از جنبه‌ی جنسی، محسوب می‌شوند و حتی یک گام عقب‌تر از نظرهای برخی همکاران مترقی‌ترش‌اند، و این نظرها در بحثهای مستقیم او از این نهادهای اجتماعی تأثیرگذار است.

یادداشت:

* ترجمه‌ای است از:

Frederick Rauscher, "Kant's Social and Political
Encyclopedia of Philosophy Stanford Philosophy", in
(Online) First published Tue 24 Jul, 2007)

کتابنامه

منابع درجه‌ی اول

اصل نوشته‌های آلمانی و لاتینی کانت در «مجموعه آثار کانت» [Kants
-Gruyter, 1900 Walter de :Berlin, *Schriften gesammelte*]

گردآوری شده است. اکثر ترجمه‌ها شماره‌ی صفحات این ویراست را در حاشیه می‌آورند و اغلب از شماره‌ی جلد و صفحه استفاده می‌کنند. همه‌ی نقل قولها در این مقاله با استفاده از این روش است.

ترجمه‌های انگلیسی آثار درجه‌ی اول کانت متعدد است. دانشگاه کمبریج به‌تازگی ویراست آثار ایمانوئل کانت به انگلیسی را آغاز کرده است و این مجموعه شامل انتشار ترجمه‌های انتقادی از همه‌ی آثار منتشرشده‌ی کانت و گزیده‌های مبسوطی از مکاتبات و درسگفتارها و باقیات ادبی اوست. مجلدات زیر از این مجموعه شامل مطالب مربوط به بحثهای ماست و برخی از آنها جداگانه نیز منتشر شده است.

**.translated by Mary Gregor, 1996 ,*Practical Philosophy*
An Answer to the Question: What is " :Relevant contents
*Groundwork of the Metaphysics of " ,?Enlightenment
Correct in On the Common Saying: That May Be" ,*Morals*
Toward " ",Theory, But it is of No Use in Practice
.the *Metaphysics of Morals* and , "Perpetual Peace***

**translated Allen Wood ,*Religion and Rational Theology*
Religion :George di Giovanni, 1996. Relevant Content and
Conflict of the " ,*Mere Reason within the Boundaries of*
"Faculties**

**translated by ,*Anthropology, History, and Education*
Robert Louden and Guenther Zoeller (forthcoming 2007).
for a Universal History with a Idea" :Relevant contents
Point Anthropology from a Pragmatic " ,Cosmopolitan Aim
"Lectures on Pedagogy" and ,*of View***

**translated ,*Lectures and Drafts on Political Philosophy*
Frederick Rauscher and Kenneth Westphal (in
Naturrecht " :preparation). Relevant contents
course lecture, fragments on political "Feyerabend
.drafts of works in political philosophy philosophy, and**

منابع درجه‌ی دوم

***Lectures on Kant's Political* .Arendt, Hannah, 1982
Chicago: Chicago UP .*Philosophy***

**.Bialas, Volker und Hans-Juergen Haessler (eds.), 1996
Jahre Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden'. 200
Neumann & Koenigshausen ,*Wuerzburg***

- .Beiner, Ronald and William James Booth (eds.), 1993
and Political Philosophy: The Contemporary Legacy Kant
New Haven: Yale UP**
- Revolution, and ,Enlightenment* .Beiser, Frederick, 1992
Romanticism: The Genesis of Modern German Political
Cambridge, MA: Harvard UP *.Thought 1790-1800***
- :A Third Concept of Liberty* .Fleischacker, Samuel, 1999
Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith
Princeton: Princeton UP**
- Kant and Modern Political* .Flikschuh, Katrin, 2000
New York: Cambridge UP *.Philosophy***
- Laws of Freedom: A Study of Kant's* .Gregor, Mary, 1963
Method of Applying the Categorical Imperative in the
Oxford: Basil Blackwell *.Metaphysik der Sitten***
- .Kant's System of Nature and Freedom* .Guyer, Paul, 2005
Oxford: Oxford UP**
- Kant's* .Höffe, Otfried, 2006. trans. Alexandra Newton
New York: *.Cosmopolitan Theory of Law and Peace*
Cambridge UP**
- Categorical* .Höffe, Otfried, 2002. trans. Mark Migotti
State College: Pennsylvania State UP *.Principles of Law***
- .Welfare in the Kantian State* .Kaufman, Alexander, 1999
New York: Oxford UP**
- :Berlin *.Wohlgeordnete Freiheit* .Kersting, Wolfgang, 1984
Walter de Gruyter**
- Fortschritt und Vernunft: Zur* .Kleingeld, Pauline, 1995
Wuerzburg: Koenigshausen *.Geschichtsphilosophie Kants*
und Neumann**
- Autonomy* .Kneller, Jane and Sidney Axinn (eds.), 1998
Community: Readings in Contemporary Kantian Social and
Press Albany: SUNY *.Philosophy***

Enlightenment and Action from .Losonsky, Michael, 2001
New York: *.Descartes to Kant: Passionate Thought*
Cambridge UP

:New York .Kant's Impure Ethics .Louden, Robert, 2000
Oxford UP

New .Kant's System of Rights .Mulholland, Leslie, 1990
York: Columbia UP

New .Kant: The Philosophy of Right .Murphy, Jeffrie, 1970
York: St. Martin's Press

Totowa, .Kant's Political Philosophy .Riley, Patrick, 1983
.N.J.: Rowman and Littlefield

Ithaca: .Kant's Theory of Justice .Rosen, Allen, 1993
Cornell UP

?What is Enlightenment .Schmidt, James (ed.), 1996
Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century
California Press Berkeley: U of *.Questions*

Kant's Political .Saner, Hans, 1973. trans. E. B. Ashton
Chicago: U of *.Thought: Its Origins and Development*
Chicago Press

The Rights of Reason: A Study of .Shell, Susan Meld, 1980
Toronto: U of Toronto *.Kant's Philosophy and Politics*
Press

:Kant's Metaphysics of Morals .Timmons, Mark (ed.), 2002
Oxford: Oxford UP *.Interpretive Essays*

Kantian Ethics and .van der Linden, Harry, 1988
.Indianapolis: Hackett *.Socialism*

Essays on Kant's Political .Williams, Howard (ed.), 1992
Chicago: U of Chicago Press *.Philosophy*

New .Kant's Political Philosophy .Williams, Howard, 1983
York: St. Martin's Press

.Kant's Critique of Hobbes .Williams, Howard, 2003

Cardiff: U of Wales Press

***of Kant and the Philosophy* .Yovel, Yirmiyahu Yovel, 1980**

Princeton: Princeton UP .History