

بررسی نقد موسوم به صورت‌گرایی تهی هگل بر اخلاق کانتی

علی‌اکبر احمدی افرمجانی*

مه‌دی محمدی اصل**

(نویسندهٔ مسئول)

چکیده

هگل هر سه نقد عقل نظری، عملی و قوهٔ حکم را با نگاهی انتقادی مطالعه کرد. نقد موسوم به صورت‌گرایی تهی، به شکل‌های مختلف در آثار هگل، از دوران جوانی تا پایان عمر، حضور دارد، گاه در ضمن نقدهای دیگر پنهان است و گاه خود چنان آشکار است که نقدهای دیگر را در ضمن خود پنهان دارد. اما نهایتاً بنیان این نقد بر این تصور استوار است که اخلاق کانتی غیرتاریخی، صوری و بی‌محتواست، لذا در موقعیت‌های انضمامی عمل از عامل اخلاقی دستگیری نکرده، تکلیف او را در انجام یا ترک فعل روشن نمی‌کند. به زعم هگل، دلیل عمدهٔ این ضعف به عقل‌گرایی خشک و بی‌روح کانت برمی‌گردد که با استعلا بخشیدن به عقل عملی و قطع پیوند آن با خواست‌ها و امیال جزئی و سوژه‌کتیو، آن را تهی از محتوا کرده و به صرف صورتی کلی از قانون فروکاسته است.

واژگان کلیدی: اخلاق کانتی، صورت‌گرایی تهی، حیات اخلاقیاتی.

* دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛

a.a.ahmadi.a@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران

mehdimahdaviasl44@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۰؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۴/۲۰]

۱. زمینه‌های اخلاق کانتی

کانت در نقد عقل عملی، بنیادگذاری مابعدالطبیعه اخلاق، فلسفه فضیلت و درس-های فلسفه اخلاق می‌کوشد در مقابل تجربه‌گرایان بایستد و اخلاق را از ابتلا به عواطف نجات دهد.

تجربه‌گرایان برای عواطف، نقشی محوری در اخلاق قائل بودند. مثلاً هیوم عقل را خادم عواطف و تکلیف را تا حد زیادی ناتوان از غلبه بر انفعالات می‌دانست و معتقد بود برنامه عقل برای سرکوب انفعالات بیشتر منجر به بی‌حرکی خواهد شد تا عمل اخلاقی: «ما بالطبع به امر منفی میل داریم و از انجام دادن کارها، فقط به سبب نامشروعیتشان، لذت می‌بریم. هنگامی که مفهوم تکلیف در برابر انفعالات قرار می‌گیرد، به ندرت می‌تواند بر آن‌ها فائق آید و هنگام ناکامی در این کار، مستعد آن است که با ایجاد تضاد در انگیزه‌ها و اصول آدمی، انفعالات را بیشتر برانگیزد. فرقی نمی‌کند که این تضاد از انگیزه‌های درونی ناشی شده باشد یا از موانع بیرونی، نتیجه یکی است. انفعالات معمولاً در هر دو مورد نیرو و تندی جدیدی می‌یابد. کوشش‌های ذهن آدمی برای غلبه بر مانع روح را برانگیخته، انفعال را زنده می‌کند» (Hume, 1960: 421). در ادامه می‌گوید: «به باور من برای این سوال که چرا امنیت موجب از بین رفتن انفعالات می‌شود دلیلی طبیعی‌تر از این وجود ندارد که امنیت عدم‌یقینی را از بین می‌برد که انفعالات را شدت می‌بخشید. اگر ذهن به حال خود رها شود، به سرعت بی‌جنب‌وجوش می‌شود و برای حفظ اشتیاقش هر لحظه باید جربانی جدید از انفعالات آن را حمایت کند. یأس نیز، گرچه نقطه مقابل امنیت است، تأثیری مشابه دارد» (Ibid). در مقابل کانت می‌خواهد اخلاق را بر مبنایی استوار بنا کند تا دستخوش تندباد انفعالات نباشد.

کانت، علاوه بر هیوم، از ولف نیز تأثیر سلبی پذیرفت و کوشید کار او را تدقیق و تکمیل کند. او در بنیادگذاری میان کار ولف و طرح خودش چنین تمایز می‌گذارد:

«ولف» درست از آن رو که [خواستہ است تا موضوع سخنش] حکمت عام عملی باشد، نه به نوع خاصی از اراده ... بلکه به اراده به نحو عام، با همه کوشش‌ها و چگونگی‌های وابسته این معنی [اراده]، توجه کرده است. همین امر مایه امتیاز [حکمت عام عملی او] از مابعدالطبیعه اخلاق می‌شود زیرا مابعدالطبیعه اخلاق باید مفهوم و اصول یک اراده محض ممکن را بررسی کند، و نه کنش‌ها و چگونگی‌های اراده آدمی را به نحو عام، که اغلب از عوامل روانی برمی‌خیزد. (کانت، ۱۳۶۹: ۷-۸)

در ادامه اشاراتی ضمنی به دیگر زمینه‌ها نیز خواهیم کرد.

۲. شمه‌ای در باب اخلاق کانتی و ضابطه‌های سه‌گانه آن

۲-۱. طرح کانت در دو کتاب بنیادگذاری و نقد عقل عملی

کانت *نقد عقل عملی* را متناظر با *نقد عقل محض* پیش می‌برد، «این نقد نیز همانند *نقد عقل محض* به دو بخش "عناصر" و "روش‌شناسی" تقسیم شده است. بخش "عناصر" آن نیز همانند بخش "عناصر" *نقد عقل محض* به دو دفتر "آنالیتیک یا تحلیل" و "دیالکتیک یا جدل" تقسیم می‌شود» (کانت، ۱۳۸۵: ۶). او در *نقد عقل عملی* شناخت و معرفت را محدود کرد تا جایی برای ایمان باز کند. اگر در *نقد عقل محض* فراروی عقل از حدود تجربه آن را به توهمات استعلایی دچار می‌ساخت، در *نقد عقل عملی* اساساً بناست عقل به حوزه اشیا فی‌نفسه و نومن‌ها گام بگذارد و به خلاف نقد نخست، در این حوزه تعلق به تجربه موجب نامشروعیت اخلاق می‌شود. در «جدل» نیز همین رابطه برقرار است، در حالی که عقل در نقد نخست با تعارضات عمدتاً سلبی مواجه می‌شود که حاکی از انسداد مسیر فراتجربی به روی آن است، در نقد دوم به نتایجی ایجابی در خصوص اختیار، جاودانگی نفس و وجود خدا دست می‌یابد.

کانت در عقل نظری تا امکان‌پذیری اختیار پیش رفته بود و به تلویح بر برهان امکان تسلسل تکیه کرده بود و نشان داده بود که اگر تعاقب زمانی را بپذیریم و قبول کنیم که در فعل اخلاقی ایجاب علت باید در میان پدیدارها روی دهد و خودش حادث و مسبوق به علت باشد، نظر به محال بودن تسلسل نیاز به امری داریم که خود ابتدا به فعل کند بی آن که مسبوق به چیزی باشد. در تمهیدات می‌نویسد:

اگر بنا باشد که اختیار، خصوصیت برخی از علل پدیدارها باشد، در مقایسه با پدیدارها که امور حادث‌اند، باید قوه‌ای باشد که آن‌ها را به خودی خود (بالطبع) ابتدا کند، به عبارت دیگر، باید خود علیت علت، احتیاجی به ابتدا نداشته باشد و بالنتیجه به هیچ مبدئی برای وجوب بخشیدن به ابتدای خود محتاج نباشد؛ لکن در آن صورت دیگر لازم نیست که علت در علیت خود، تابع تعینات زمانی حالت خود باشد؛ یعنی به هیچ وجه لازم نیست که پدیدار باشد و به عبارت دیگر باید شیء فی‌نفسه محسوب شود و حال آن که معلول‌ها را باید فقط پدیدار دانست (کانت، ۱۳۸۸: ۱۹۳).

کانت در این‌جا امکان تصور اختیار را نشان می‌دهد اما در نقد عقل عملی ترس از درافتادن به شکاکیت نیست که وجود ظنی اختیار را اثبات می‌کند، بلکه این‌بار آن را بر مبنای قانون یقینی عقل عملی اثبات می‌کند، و در توضیح دوری نبودن استدلالش، اختیار را «دلیل وجودی»^۱ قانون اخلاق و قانون اخلاق را «دلیل معرفتی»^۲ اختیار می‌داند: «حال مفهوم اختیار، به این اعتبار که واقعیتش بر مبنای قانون یقینی عقل عملی، اثبات شده است، شالوده همه نظام عقل محض، حتی نظام عقل نظری است. و همه مفاهیم دیگر (مفاهیم خدا و جاودانگی نفس) که در عقل نظری به عنوان ایده‌های صرف، بی‌پشتوانه رها شدند، اینک خود را به این مفهوم ملحق می‌سازند و به همراه آن و به یمن آن از انسجام و واقعیت عینی برخوردار می‌شوند. اختیار تنها ایده‌ای است

که به صورت پیشین به امکان آن علم داریم» (کانت، ۱۳۸۵: ۱۱-۱۰)، اما ایده‌های خدا و جاودانگی نفس، نه شرایط قانون اخلاق بلکه تنها شرایط موضوع ضروری ارادهٔ موجب به قانون اخلاق‌اند. «خیر اعلی» به صورت پیشین به ارادهٔ اخلاقی داده شده است، ولی تطبیقش با ارادهٔ اخلاقی نیازمند دو اصل موضوعهٔ خدا و جاودانگی نفس است. کانت در نقد دوم درست بر عکس نقد نخست پیش می‌رود، از اصول آغاز کرده و به مفاهیم می‌رسد. اصول عملی که قضایایی حاوی ایجاب اراده‌اند به دو دستهٔ «ماکسیم‌ها» و «قواعد عینی» یا «قوانین» تقسیم می‌شوند. اما چون در موجوداتی همچون ما، عقل تنها مبدأ ایجاب اراده نیست و عواطف و طلب لذت و پرهیز از الم نیز می‌توانند اراده را موجب کنند، قاعدهٔ عملی باید به شکل امر و الزام بیان شود. در نتیجه ماکسیم‌ها برای بدل شدن به قانون اخلاقی باید نه با ماده‌شان بلکه تنها با صورتشان اراده را موجب کرده، به شکل امر درآیند. حال چون اوامر اخلاقی نه مشروط بلکه مطلق هستند، برای تمامی ذوات خردمند معتبرند. کانت سپس به سراغ صورتبندی‌های سه‌گانهٔ امر مطلق می‌رود.

۲-۲. صورتبندی‌های سه‌گانهٔ امر مطلق

کانت متناظر با تمهیدات و نقد عقل محض، در نقد عقل عملی نیز بر اساس مفاهیم خیر و شر به استخراج جدول مقولات اختیار می‌پردازد:

۱- کمیّت

ذهنی بر طبق دستورها (نیات ارادهٔ فرد)

عینی، بر طبق اصول (احکام)

اصول ذهنی و همچنین عینی پیشین اختیار (قوانین)

۲- کیفیت

قواعد عملی فعل (تعلیمی)

قواعد عملی ترک (تحریمی)

قواعد عملی استثنائات (استثنایی)

۳- نسبت

نسبت با شخصیت

نسبت با شرایط شخص

نسبت متقابل شخص با شرایط دیگران

۴- جهت

مباح و ممنوع

تکلیف و ضد تکلیف

تکلیف کامل و ناقص (کانت، ۱۳۸۵: ۱۱۱)

در صورتبندی‌های سه‌گانه «امر مطلق»، مقولات وحدت، کثرت و تمامیت به شکل تزی، آنتی‌تزی و سنتز می‌آیند که در آن وحدت بیانگر تصمیم‌گیری اراده، کثرت بیانگر متعلق اراده و تمامیت نظام دو مورد اخیر را شامل می‌شود. حال با این توضیح صورتبندی‌های زیر را داریم:

- ۱- چنان عمل کن که گویی بناست که آیین رفتار تو، به اراده تو یکی از قوانین عام طبیعت شود (کانت، ۱۳۶۹: ۶۱).

۲- چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخصی دیگر همیشه به عنوان یک غایت به شمار آوری و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای (همان: ۷۴).

از دو اصل فوق اصل عملی سوم اراده، شرط غایی هماهنگی [اراده] با عقل عملی عام یا کلی، منتج می‌شود؛ یعنی «این اندیشه که اراده هر ذات خردمند، اراده قانونگذار عام است» (همان: ۷۸). قانونگذاری عام یا خودآیینی اراده سبب می‌شود مملکتی از غایات داشته باشیم که پیوستگی منظم ذوات خردمند گوناگون به وسیله قوانین مشترک است و در آن محتوای غایات خصوصی و اختلافات شخصی کنار گذاشته شده، ذوات و غایاتشان به مثابه غایت اعتبار یافته‌اند.

۳. نقد صورت‌گرایی تهی هگل به اخلاق کانتی

۳-۱. زمینه‌های تاریخی

هر چند پیش از هگل این نقد را مطرح کرده‌اند، جنس نقد هگل با امثال شیلر، یاکوبی، هومبولت، فورستر، شلینگ و دیگران تفاوت دارد. نقد مذکور سوبه‌های متفاوتی داشت، مثلاً در زمینه سیاست محافظه‌کاران دهه ۱۷۹۰، با تأکید بر تجربه کار سیاسی، علیه باور به قدرت عقل در تشخیص اعمال اخلاقی و مسائل سیاسی استدلال کردند که «عقل بنفسه نمی‌تواند معیاری کافی برای تکلیف اخلاقی و سیاسی ما باشد و به نوبه خود صرف یک نیروی صوری تهی است که با هر سازوکار اجتماعی و سیاسی‌ای وفق می‌دهد» (Beiser, 1992: 5). رمانتیک‌ها نیز با نگاه کل‌گرایانه و کمال‌گرایانه‌اشان به انسان به مخالفت با اخلاق کانتی پرداختند، مثلاً شیلر «امر مطلق کانتی را به عنوان بنیان تحول نهادهای اجتماعی و سیاسی نپذیرفت. بلکه به لطف سنت انسان‌گرایانه‌اش اخلاقی را مطرح کرد معطوف به کمال، که بر طبق آن هدف دولت، گرچه تنها به معنایی سلبی، ترفیع کمال اخلاقی انسان‌ها، و شکوفایی تمام قوای آن‌ها در یک کل هماهنگ است» (Ibid: 101). او اخلاق کانتی را بیشتر معطوف به اخلاقی بودن اعمال

می‌دانست تا اخلاقی بودن انسان‌ها و معتقد بود که اخلاق کانتی در زمینه اعمال و شخصیت فاعل اخلاقی، بهایی به انگیزه‌های احساسی نمی‌دهد.

یاکوبی نیز خدا را موضوع ایمان می‌دانست و در مقابل صورت‌گرایی تهی امر تنجیزی کانت از بی‌واسطگی شهود و حس اخلاقی دفاع می‌کرد.

هومبولت نیز همچون شیلر، فورستر و یاکوبی فلسفه سیاسی خویش را به جای عقلانیت محض دستور مطلق، بر کمال اخلاقی مبتنی ساخت و معتقد بود «غایت حیات بشری انجام تکلیف اخلاقی نیست چه رسد به آن که دنبال کردن خوشبختی باشد، غایت حیات بشری "برترین و متناسب‌ترین پیشرفت تمام قوای آدمی در قالب یک کل است"» (Ibid: 112)، سپس اخلاقی مبتنی بر انسان‌شناسی تجربی را جایگزین اخلاق عقل‌گرایانه کانتی و فیخته‌ای کرد.

نقد هگل به این سبب جنس متفاوتی دارد که در عین تأکید بر احساسات، کل‌نگر بودن و نگاه ارگانیک‌ستی، نگاهی تاریخی به تکامل انسان دارد. انسان تا به مرحله حیات مدرن نرسیده باشد به اراده آزاد نرسیده است، نمی‌تواند اراده‌ای آزاد را متعلق اراده خویش قرار دهد؛ به تعبیر هگل اراده تنها زمانی آزاد است که اراده آزاد را آزادانه اراده کند و این آزادی محصولی یک‌شبه یا استعلایی نیست، بلکه در طول تاریخ به دست می‌آید، لذا تا اراده به این مرحله نرسد، قانونگذاری‌هایش فردی و تهی است.

۳-۲. نقد هگل

به تعبیر آلن وود نقد معروف به صورت‌گرایی تهی عمدتاً متعلق به تفکرات دوران ینایی هگل و مابعد آن است. حسب این نقد، امر مطلق کانتی از یک جهت حاکی از برتری صورت‌گرایی است و از جهتی دیگر حاکی از محدودیت آن؛ «برتری، از این حیث که مفهوم اراده خودآیین و خودآگاه را تا سرحد کمال آن بسط می‌دهد؛ محدود از این

جهت که مبتلا به معایب انتزاع (تهی بودن) و دوآلیسم است» (O' Hagan, 1987: 136). هگل با این نقد نشان می‌دهد که مثال‌های کانت مبنی بر «همواره راست گفتن» و «دوست داشتن همسایه همچون خویشان»، نه تنها نمی‌توانند ضروری و نامشروط باشند، بلکه به شدت امکانی و مشروط هستند. مثلاً هگل در پدیدارشناسی نشان می‌دهد این گزاره که «همگان همواره باید راست بگویند» نمی‌تواند به همین صورت بی‌محتوا و صرفاً در مقام دستوری کلی درست باشد، «هر کس وظیفه دارد حقیقت را بگوید.» وقتی این گزاره به شکل وظیفه‌ای نامشروط بیان می‌شود، فی‌الفور باید این شرط را افزود که: به شرطی که حقیقت را بدانند. بر همین اساس این دستور باید به این صورت باشد: هر کس باید حقیقت را بگوید هر بار به حسب شناخت خویش و اطمینانی که خود بدان دارد» (Hegel, 2018: 244)، سپس قدری جلوتر به اشاره‌ای ظریف می‌گوید که اگر قضیه به همین صورت بیان شود خود-متناقض خواهد بود چون این را در ضمن خود پنهان کرده است که هر کس وظیفه دارد حقیقت را به حسب شناخت خویش و اطمینانی که خود بدان دارد، بگوید و این پنهانکاری خود به معنای نگفتن حقیقت است. لذا هگل سوبیه ضروری و مطلق این گزاره را زیر سوال می‌برد:

حال بیان اصلاح شده این بی‌حقیقتی، یا فقدان زیرکی، از این قرار است: هر کس وظیفه دارد حقیقت را هر بار بر مبنای شناخت خویش و اطمینانی که بدان دارد بگوید. اما بدین سان، آنچه به نحو عام ضروری است، آنچه فی‌نفسه معتبر است، یا آنچه قضیه می‌خواست بیان کند قلب به امری کاملاً/امکانی می‌شود (Ibid).

در مثال دوم نیز هگل توضیح می‌دهد که دوست داشتن حقیقی مستلزم دانستن خیر راستین افراد است و اطلاع از خیر افراد مستلزم آگاهی از شرایط زندگی آن‌ها. ذکر این دو نمونه تمهیدی است تا هگل در بخش پایانی «عقل قانونگذار» اخلاق کانتی را کلیتی بی‌محتوا و قسمتی از صورت‌گرایی ناب معرفی کند:

کلیت فاقد محتوا کلیت صوری است و «محتوای مطلق» صرفاً دال بر تمایزی است که تمایز نیست، یا دال بر غیاب کامل محتواست. تنها چیزی که برای این قانونگذاری باقی می‌ماند صورت *ناب کلیت*، یا در واقع همان‌گویی آگاهی‌ای است که با محتوا مواجه شده است و شناختی است نه از آنچه که هست و نه از *محتوای* راستین بلکه در عوض از *ذات* یا از با خود همسانی این محتوا. (Ibid: 246).

ظاهراً نمونه‌ای دیگر نیز وجود دارد که این مطلب را سرراست‌تر منتقل می‌کند، این حکم که «دزدی اخلاقاً مذموم است»، حال چه به شکل عدم رد امانت به صاحبش یا به دیگر اشکال، اگر به محک قانون عام کانت زده شود و بر حسب معیار عدم تناقض سنجیده شود، به‌خودی‌خود تهی از محتوا و صرف یک صورت است. این صورت تهی را با هر محتوایی می‌توان پُر کرد، چرا که خود نسبت به محتوا لااقتضاست، پس هر محتوایی برای آن فرض بگیریم اخلاقاً مجاز و خلافش متناقض و اخلاقاً مطرود خواهد بود. حال روشن است که محتوای امر مطلق نه در خود آن بلکه به نحو امکانی از جایی بیرون از آن وارد شده است؛ یعنی از نظامی دیگر، مثل نظام کمونیستی و اشتراک اموال را پیش‌فرض گرفت تا دزدی یا عدم استرداد امانت دیگر حتی موضوعیت نداشته باشد. برای مطالعه صورت منقح این نقد خواننده را به بندهای ۱۳۵ تا ۱۴۱ *فلسفه حق* ارجاع می‌دهیم و از ذکر آن‌ها در این‌جا خودداری می‌کنیم.

هگل همچنان در اراده سوژه اخلاقی جای عنصری دیگر را خالی می‌بیند. سوژه اخلاقی که یک گام به ورای شخص حقوقی نهاده، همچنان در نااجتماعیت خویش به سر می‌برد، لذا فصل مشترک انسان - عقل - به‌تنهایی و منفک از حس و زندگی اجتماعی نمی‌تواند کاملاً از خودسرانگی درآمده، به تشخیص خیر و شر اخلاقی مبادرت ورزد؛ پس قواعد کانتی تا الابد تهی خواهند ماند. چنان‌که نویهاوزر هم می‌گوید سوژه

اخلاقی به دو دلیل ناتوان از تحقق راستین آزادی اخلاقی و اجتماعی است؛ «نخست، تحقق آزادی اخلاقی وابسته به چیزی بیرون از اراده سوژه منفرد است؛ یعنی سوژه اخلاقی شدن انواع فرایندهای اجتماعی شکل‌گیری شخصیت، یا "پرورش" (Bildung) را پیش‌فرض می‌گیرد. به علاوه، سوژه‌های اخلاقی باید اجتماعی شده باشند تا اعمالشان را محدود به اصول هنجاری دیده، بر اصولی تأمل کنند که باید راهنمای اعمالشان باشد و با اراده و خواست از اصولی که خیر تشخیص می‌دهند، متابعت کنند. دوم، سوژه‌های اخلاقی به حد خود -تعیین‌بخشی کامل نمی‌رسند یعنی، به نوبه خود- (جدای از محل استقرارشان در نهادهای اجتماعی) وسایل و منابع لازم را ندارند تا به ایده خیر محتوایی عینی و غیرخودسرانه ببخشند. سوژه‌های اخلاقی منفک از جامعه در حالی که ممکن است صادقانه میل به تحقق خیر داشته باشند، نمی‌توانند بدون داشتن دیدگاهی عینی در باب طرح‌ها و اشکالی از حیات که آزادی و بهروزی همگان [یعنی خیر] را به بهترین وجه ترفیع دهد بدانند که تبعیتشان از خیر، کدام اعمال خاص را برایشان لازم می‌آورد» (Neuhouser, 2008: 210-11). به این معنا هگل اخلاق کانتی را انتزاعی و تهی می‌داند.

۳-۳. سبب تهی بودن امر مطلق کانتی

در ادامه به مهم‌ترین دلایل تهی بودن امر مطلق می‌پردازیم.

۳-۳-۱. وضع اخلاق برای تمامی ذوات خردمند و قطع پیوند با امور انسانی

وقتی کانت به وضع اخلاق برای تمامی ذوات خردمند می‌اندیشد اخلاقش منجر به قطع پیوند با امور انسانی تجربی می‌شود. آدورنو از زبان شوپنهاور این ضعف اخلاق کانتی را چنین نقل می‌کند:

وضع اخلاق نه برای انسان در مقام انسان، بلکه برای همه موجودات عقلانی بماهو عقلانی، موضوع اصلی دغدغه کانت و انگاره محبوب وی است که هیچ‌گاه از تکرارش در هیچ موقعیتی خسته نمی‌شود. من، در مقابل، می‌گویم که به هیچ وجه مجاز نیستیم آنچه را در کسوت یک گونه منفرد به ما داده شده به قامت یک نوع برکشیم (آدورنو، ۱۳۹۷: ۳۲).

آدورنو سپس در دفاع از توجه هگل به سوبیه‌های تجربی و انضمامی آدمی و نسبت آن با روح، می‌گوید «من"ی که از هر نسبتی با آگاهی فردیت‌یافته و از این جهت ضرورتاً از هر نسبتی با شخص زمانمند و مکانمند قطع نظر کرده باشد، امری بی‌معنا خواهد بود» (همان: ۳۳). هگل به خلاف کانت نه دغدغه تمامی ذوات خردمند، بلکه دغدغه جامعه بشری را دارد. او بی‌محتوایی نظریه اخلاقی کانت را ناشی از بی‌مهری وی در قبال آن دسته از شرایط عمل می‌داند که همان حوزه درونی و سوژکتیو انگیزه‌ها هستند.

هگل در پدیدارشناسی فروگذاری شرایط انضمامی عمل و فروروی در لاک عقلانی خویش را مشخصه رواقی‌گری دانسته است و رواقی را کسی می‌داند که در خود می‌شود و تنها حقوق نفس خویش را به رسمیت می‌شناسد، از کلیت اخلاقیاتی می‌گلسد، اما همین نگرش سرانجام راه به شکاکیت می‌برد، چرا که شکاک نیز قید تمامی حقوق بیرونی را می‌زند:

رواقی‌گری به سردرگمی شکاکانه آگاهی گذر می‌کند، به نوعی مهمل‌گویی در مورد نفی، که در حرکتی بی‌شکل از قسمی امکان وجود و تفکر به امکانی دیگر، به یقین آن‌ها را در خودبسندگی مطلق خویش منحل می‌کند، اما آن‌گاه به همین ترتیب آن‌ها را دوباره از نو خلق می‌کند (Hegel, 2018: 278).

نزد هگل نه فروروی در عالم درون، بلکه فعل عامل اخلاقی ارزشمند است، کارهای ما آینه‌ای هستند که روح خطوط چهره خود را در آن می‌بیند. هگل از مبادی معرفتی اعمال و تأثیرشان در خیر و شر بودن افعال نیز غافل نیست، مثلاً به‌صراحت ضمن اذعان به حق معرفت در مسئولیت ناشی از اعمال، از کودکان، مجانین و این قبیل افراد یا به طور کامل سلب مسئولیت می‌کند یا مسئولیتی اندک را متوجه ایشان می‌داند و از حق زندگی، آگاهی و اراده نام می‌برد که هنگام اضطرار موجب تعطیلی برخی مسئولیت‌ها می‌شود: «اگر زندگی بتواند با دزدیدن قرص نانی حفظ شود، این دزدی، بی‌گمان تجاوزی به دارایی کسی نیست و اگر این عمل را سرقت [به معنای دقیق] بگیریم، خطا کرده‌ایم» (هگل، ۱۳۷۸: ۱۶۳). یا معتقد است آن‌جا که اراده کسی را به زور از او سلب کرده‌اند، نمی‌توانیم مسئولیتی را متوجه او کنیم. هگل با ذکر این مثال‌ها، هوشمندانه پای این نقد را به میان می‌کشد که گاه ممکن است میان تکالیف تعارض به وجود آید، اخلاق کانتی معیاری برای انتخاب به دست نمی‌دهد. تکلیف حفظ حیات و تکلیف دزدی نکردن، هر دو تکالیفی مطلق و نامشروط‌اند، حال بر چه اساس باید یکی را انتخاب و دیگری را در پای آن قربانی کنیم؟ به همین منوال، هگل با وقع نهادن به شرایط انضمامی عمل، رانه‌های فاعل و امیالش، نظریه‌ای در باب عمل مطرح می‌کند. اما هگل هر تمایل و رانه‌ای را حق و شایسته عنوان «اخلاقی» نمی‌بیند، گرچه نقطه عطف دوران مدرن را نسبت به عصر باستان حق سوژه به ارضای خواست‌هایش می‌داند، هر خواستی را بحق نمی‌داند و معتقد است که ای‌بسا تأمین میلی منجر به تباهی حق میلی دیگر شود. رانه‌ها زمانی سوپه حقانی می‌گیرند که تصفیه و عقلانی شده باشند؛ سپس بدل به تکلیف شده، اعتبار اخلاقی می‌یابند. اساساً حیات اخلاقی ابژکتیو نیز که هگل به آن تعلق خاطر دارد، همان بستر آزادی راستین است که تنها خودآگاهی‌ای بدان می‌رسد که شایسته این قسم آزادی باشد، به تعبیر دیگر آزادی ابژکتیو تنها نزد خودآگاهی شایسته آزادی (یعنی نزد موجودی سوپژکتیو و البته شایسته) تحقق می‌یابد.

۴. بنا نیست ضابطه‌های کانتی محتوایی به دست دهند

همان‌طور که سالی سجویک خاطرنشان می‌کند برخی از مفسران این نقد را نپذیرفته‌اند که تلاش‌های کانت برای استخراج قواعد اخلاقی خاص از امر مطلق به نحوی نومیدکننده «نامنعطف» هستند و اخلاق کانتی به روی امور حادث چشم فرو بسته است. این مفسران نقدهای هگل به کانت را ناشی از ناتوانی در تمایز نهادن میان دو طرح اصلی در فلسفه اخلاق کانت می‌دانند که کانت اصرار داشت آن‌ها را با هم خلط نکنیم، «یکی [طرحی] که در آن محتوای تجربی هیچ نقشی بازی نمی‌کند و دیگری [طرحی] که در آن محتوای تجربی به نحوی قابل توجه ظاهر می‌شود: اولی طرح "فلسفه اخلاق محض" است، که اعتبار عینی امر مطلق را به نحو پیشینی از روی این "واقعیت" (غیرتجربی) اثبات می‌کند که ما واجد عقل عملی هستیم؛ دیگری طرح اثبات کاربست یا همخوان‌سازی قانون اخلاقی با نظامی از تکالیف جزئی است» (Sedgwick, 1988: 65-6). کانت به ما می‌گوید که کاربست انضمامی امر مطلق به تعبیر دقیق ذیل عنوان «فلسفه اخلاق محض» قرار نمی‌گیرد زیرا محتوای تجربی، در این‌جا، نقشی ضروری دارد. این نکته درست خلاف نقد هگل و همتایانش بر کانت بود. سجویک از «پیوستی» سخن می‌گوید که کانت بنا داشت به *مابعدالطبیعه/اخلاق منضم* کند تا بتوان امر مطلق را نه در سطح انسانیت عام، یا آدمی از حیث آدم بودنش، بلکه در بالاترین سطح جزئیت، که همان افراد جزئی در شرایط خاص هستند، به کار بست. اما افسوس که کانت هرگز چنین پیوستی را برای ما به یادگار نگذاشت. البته کانت در نقد عقل محض اشاراتی دارد به این‌که ضابطه‌های اخلاقی او همچون مقولات‌اند که کاربستشان در موقعیت‌های انضمامی نیازمند اموری واسطه‌ای است که نقشی شبیه به نقش شاکله‌های تخیل در پیوند میان مقولات و کثرات تجربی دارند. لذا سجویک مدعی است به خلاف گمان هگل که فکر می‌کرد کانت دارد از درون حوزه منطبق عمومی قواعد پیشینی کل تفکر را بیان می‌کند، کانت نه تنها به سرشت صورتی احکام ما می‌پردازد بلکه در شرایط پیشینی اعتبار ابژکتیو احکاممان نیز، یعنی شرایط/ارتباط یا

کاربست آن‌ها به محتوا و مضمون تجربی، تفحص می‌کند.

گروهی دیگر معتقدند که هدف کانت روشنی بخشیدن و بنیاد نهادن برترین اصل اخلاق است. کانت در مقدمه اثرش اذعان می‌کند که با کاربرد قانون اخلاق سروکار ندارد (و از همین رو، آدمی تکالیف خاص را می‌پذیرد نه آن که دلمشغول استدلال برای آن‌ها یا استخراج آن‌ها باشد). کاربرد قانون اخلاقی مستلزم انسان‌شناسی است نه متافیزیک اخلاق، لذا این قرائت مثال‌های کانت در بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق را نمونه‌هایی برای روشن‌تر کردن اصل برین اخلاق تفسیر می‌کند نه نمونه‌هایی از استخراج تکالیف خاص. کانت همچنین تقسیم متداول تکالیف به تکالیف معطوف به خود و دیگران را نیز، اعم از آن که تکالیف ناقص یا کامل، به مثابه امری داده شده تلقی می‌کند نه تکالیفی که بناست بر اساس قاعده خاصی برساخته شوند. فرایندهاگن معتقد است که این تفسیر مسئله را جابه‌جا می‌کند، در واقع مسئله این نیست که کانت در فلان کتابش کوشیده است آموزه‌ای درونماندگار در باب تکالیف به دست دهد یا نه، بلکه مسئله این است که آیا فلسفه اخلاق او منابع لازم برای این کار را دارد یا نه. حامیان این قرائت معتقدند که مقصود کانت از ایده تکلیف به خاطر تکلیف پروردان آموزه‌ای درونماندگار در باب تکالیف نبوده است، این آموزه تنها زمانی فراچنگ می‌آید که شناختی از انسان، نیازها و مسائل او داشته باشیم، لذا تکالیفی که کانت از آن‌ها سخن می‌گوید صرفاً برگرفته از ایده تکلیف از برای تکلیف نیستند، بلکه مبتنی بر انسان‌شناسی عملی پیش‌تر موجود هستند.^۳

کانت بارها تصریح کرده است که به انسان‌شناسی و حوزه تجربی عمل آدمی نخواهد پرداخت. او حوزه اصول اخلاقی تجربی را منقسم به دو قسم درونی و بیرونی می‌کند؛ در قسم درونی، اصل تجربی از یک احساس درونی برآمده است که البته خود نیز به دو بخش جسمانی و اخلاقی تقسیم می‌شود، کسانی که یک احساس درونی مربوط به جسم را مبدأ اصول اخلاق قرار می‌دهند خودخواهی^۴ را که دو بخش دارد، غرور و خودپسندی،

مبدأ قرار می‌دهند، از این گروه می‌توان از اپیکور، در میان قدما، و هلوسیوس و ماندویل در میان متأخرین نام برد. اما بخش دوم احساس درونی که مربوط به یک اصل اخلاقی است اساس اخلاق را احساس اخلاقی می‌داند و به کمک آن خیر و شر اخلاقی را تشخیص می‌دهد، شافتسبری و هاجسون مهم‌ترین داعیه‌داران این نظریه هستند. در برابر احساس درونی، یک احساس بیرونی هم داریم که می‌تواند مبدأ و مبنای یک نظام اخلاقی باشد، قائلان به این نظر کل اخلاق را مبتنی بر دو چیز می‌دانند: تربیت و حکومت. تربیت ناظر به سنت‌های اخلاقی جوامع است و کانت مونتینی را مدافع این نظر می‌داند، در قسم دوم حکومت منشأ صدور باید و نبایدهاست و اعمال مجاز و ممنوع را اعلام می‌دارد، کانت هابز را مدافع این نظر می‌داند.

کانت خود هیچ‌یک از این مبادی را قبول ندارد و در درس‌های *فلسفه اخلاق*، این-چنین دست رد به سینه آن‌ها می‌زند:

وقتی من اراده آزاد خود را در نظر می‌گیرم این امر [یعنی ابتدای اخلاق بر اصول عقلی و نه تجربی] حاکی از هماهنگی اراده آزاد من با خود و دیگران است. پس این یک قانون ضروری برای آزادی اراده است. چنین اصولی باید کلی، ثابت و ضروری باشند، نمی‌توانند از تجربه بلکه باید از عقل محض برآمده باشند. هر اصل اخلاقی مستلزم یک ضرورت مطلق است و چنین چیزی از تجربه بر نمی‌آید. تمام قواعد ضروری باید به نحو پیشینی تقرر یابند، در نتیجه، این قواعد، اصول عقلانی هستند. حکم اخلاقی هرگز از طریق اصول تجربی و حسی صادر نمی‌شود زیرا اخلاق متعلق احساس نیست بلکه متعلق صرف فاهمه است (کانت، ۱۳۹۳: ۳۶).

۵. آیا ضابطه‌های کانتی به‌راستی بی‌محتوا نیستند؟

شارحان و مدافعان کانت از یک سو و کسانی که در پی آشتی میان هگل و کانت هستند از سوی دیگر، راهبردهایی متفاوت اتخاذ کرده‌اند. برخی سفت‌وسخت بر این باورند که به زعم هگل اخلاق کانتی صورت محض است و با بررسی ضابطه‌های کانتی هیچ محتوای مُشت‌پُرکنی نصیبمان نمی‌شود. برخی دیگر، از جمله رالز، قدری منعطف‌تر بوده، معتقدند «طرز کار امر مطلق [CI]^۴ مانع قسمی خاص از رفتار می‌شود، لذا هگل نمی‌گوید که در شرح کانت از عقل عملی اصلاً هیچ محتوایی وجود ندارد. بلکه، بنا به خوانش رالز، هگل می‌گوید طرز کار امر مطلق [CI] تمام محتوایی را که کانت مدعی است ندارد» (Hoy, 2009: 155-6). در ادامه به این قرائت‌ها می‌پردازیم.

۵-۱. غایتمندی خود نوعی محتواست

حتی اگر بپذیریم که اخلاق کانتی اساساً صوری است و این نافی غایت یا اصلی مادی برای افعال و اخلاق نیست، «کانت مکرر تصدیق می‌کند که تمام اعمال معطوف به غایاتی هستند و ماکسیم‌های (سطح پایین) ما مستلزم محتوا و غایاتی خاص، یا دست‌کم مستلزم نوع خاصی از اعمال هستند که برای انواع خاصی از اهداف انجام می‌گیرند (از قبیل قول‌های دروغ دادن به عنوان راهی برای افزایش منافع خویش، یا دست به خودکشی زدن زمانی که فرد از زنده بودنش بیشتر انتظار رنج کشیدن دارد تا شادکامی)» (Freyenhagen, 2012: 46).

به تعبیر فرایندهاگن برخی دیگر معتقدند در صرف ایده تکلیف از برای تکلیف، تکالیفی عام مندرج است، اما شناخت تکالیف جزئی نیاز به انسان‌شناسی و احتمالاً جامعه‌شناسی دارد. حال چون ایده تکلیف از برای تکلیف چارچوبی را شکل می‌دهد برای استخراج تکالیف جزئی، علم‌الاخلاق کانت مشتمل بر آموزه‌های درون ماندگار در باب تکالیف است. بر اساس این قرائت مفهوم تکلیف زمانی معنا دارد که در مورد موجودات عاقل متناهی همچون انسان به کار بسته شود و این یعنی از سمت انسان‌شناسی هنجاری به سمت

انسان‌شناسی توصیفی رفته باشیم. این قرائت بیش از هر چیز بر نحوه سلوک کانت در *آموزه فضیلت* تمرکز می‌کند و معتقد است که کانت در آن‌جا نه بر قانون عام، بلکه بر قانون انسانیت، با دو غایت کمال خویشتن و خوشبختی دیگران تأکید دارد. قائل به این نظر می‌تواند با رد ایراد هگل، همچنان بر این باور باشد که کانت می‌تواند به کمک ایده تکلیف از برای تکلیف آموزه‌ای درون ماندگار در باب تکالیف پیوراند. در این‌جا مراد از غایت، همان‌هایی است که کانت «غایات ابژکتیو» می‌نامد. غایات سوژکتیو غایاتی‌اند که سوژه‌های متناهی بر مبنای آن‌ها عمل می‌کنند، البته این بیان نباید ما را به صرافت اندازد که سوژه‌های جزئی نمی‌توانند غایات ابژکتیو را اراده کنند. در واقع غایات سوژکتیو امکانی هستند: غایات ابژکتیو کلی و ضروری. انسانیت برای کانت همان غایت ابژکتیو است، همان ارزش مطلق که خیر نامشروط و برای تمامی موجودات عاقل معتبر است. به همین سبب کانت در بندهای نخست *بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق* از اراده نیک به عنوان تنها چیزی که ارزش مطلق دارد یاد می‌کند:

هیچ چیز را در جهان و حتی بیرون از جهان نمی‌توان در اندیشه آورد
 که بی‌قیدوشرط، خوب دانسته شود مگر [نیت یا] اراده نیک (کانت،
 ۱۳۶۹: ۱۲).

چنان‌که پیداست اراده نیک نمی‌تواند از سر امیال و غایات سوژکتیو، مثل حب ذات، تمایلات شخصی و ... اراده کند، بلکه باید به نحوی خودآیین و عقلانی اراده کند. حال اگر بپرسند از ایده انسانیت کدام تکالیف معطوف به خود و دیگران بیرون می‌آیند، صرفاً برای نمونه می‌توان خودکشی نکردن، پرورش استعدادها و قابلیت‌های انسانی خویش، مراقبت از جسممان، افزایش ظرفیت اخلاقی یا احترام به دیگران و دیگر تکالیف فرعی - تر را ذکر کرد.

۲-۵. کانت نه یک صورت‌بندی که سه صورت‌بندی از امر مطلق دارد

مدافعان کانت بر هگل خرده می‌گیرند که او از میان سه صورت‌بندی امر مطلق بیش از همه به صورت‌بندی اول توجه کرده است، حال آن‌که این سه صورت‌بندی در یک سطح نیستند. به نظر می‌رسد که کانت رابطه‌ای دیالکتیکی میان آن‌ها قائل است. برخلاف دیالکتیک افلاطونی، در این‌جا دیالکتیک یعنی پایین آمدن از صورت کلی‌تر و وحدت-یافته‌تر امر مطلق به سوی صور متکثرتر و انضمامی‌تر آن. اراده عقلانی فاعل که سرمنشأ امر مطلق است سه مقوله دارد که رابطه‌ای دیالکتیکی دارند، بروس اونی در توضیح این رابطه می‌نویسد: «یکی از مقوله‌هایی که بر اراده عقلانی قابل اطلاق است، مقوله «تحداد» است. ظاهراً کانت می‌گوید: اراده عقلانی با "صورت" خاصی متحد است که بدون تردید همان "صورت قانونگذار" است که او در نقد عقل عملی از آن سخن می‌گوید. او می‌گوید: صورت چنین اراده‌ای عبارت است از کلیت قاعده به کار گرفته شده و قاعده فقط در صورتی این کلیت را دارد که بتوان آن را قانونی کلی به حساب آورد. ... مقوله دوم ... مقوله چندگانگی است که به "موضوع" یا اهداف اراده عقلانی مربوط می‌شود. چنین اراده‌ای باید با همه موجودات عاقل همچون غایات فی‌نفسه سروکار داشته باشد. ... مقوله آخر، مقوله کلیت است. این مقوله در مورد اهداف هر اراده عقلانی به کار می‌رود. به خصوص برای کمال یک نظام عقلانی متشکل از غایات» (اونی، ۱۳۸۱: ۱۶۱-۲). اونی سپس هدف اصلی کانت از سه مفهوم یا سه فرمولش را نزدیک‌تر کردن قانون اخلاقی به شهود و پذیرفتنی‌تر کردن لوازم آن می‌داند. صورت‌بندی نخست همان قانون محض است و دو صورت‌بندی دیگر وسایلی برای نزدیک‌تر کردن لوازم این قانون محض به شهود. استرن اما در مقاله مستقلش تحت عنوان «در باب نقد هگل بر اخلاق کانتی، فراسوی نقد صورت‌گرایی تهی»، پاسخ فوق را سازشکارانه می‌داند، که در عین قبول نقد هگل می‌کوشد موضع کلی کانت را حفظ کند. او می‌نویسد:

دست‌کم برخی از مفسران کانت تیر انتقادی را که هگل به سوی

تلقى کانت از صورتبندی قانون کلی و جهانشمول به مثابه «اصل برین اخلاق» نشانه رفته بود جدی گرفتند، و لذا تا این مقدار قوت ایراد به اصطلاح «صورت‌گرایی تهی» را پذیرفتند. از سوی دیگر، می‌بایست با استدلال بر این که هرگز بنا نبوده صورتبندی قانون عام به‌تنهایی اصل برین اخلاق باشد، پاسخ کانتی‌ها با یک عقب‌نشینی تاکتیکی در هم می‌شکست و یک خط مقدم جدید طراحی می‌شد، که به محض قرین شدن با دیگر صورتبندی‌های کانت (به‌ویژه صورتبندی انسانیت)، بتواند کل مشکل صورت‌گرایی وی را حل کند، به نحوی که با امنیت خاطر بتوان نکته هگل راجع به صورتبندی قانون عام را تصدیق، و در عین حال موضع کلی کانت را حفظ کرد (Stern, 2012: 73).

اما تلاش مدافعان کانت به همین جا ختم نمی‌شود، در ادامه به اهم این تلاش‌ها در پاسخ به نقد هگل می‌پردازیم.

۶. پاسخ مدافعان کانت به نقد هگل

۶-۱. صورت‌گرایی تماماً مذموم نیست، بلکه مزایایی نیز دارد

گرچه با نقد هگل صورت‌گرایی در اخلاق ناکارآمد معرفی شد، اما برخی از مدافعان کانت برای صورت‌گرایی مزایایی قائل شده‌اند و بر این باورند که به خلاف عقل نظری، که در آن دخالت صور شهود؛ یعنی مکان و زمان، شناسایی را نیازمند ماده تجربی یا امری پسینی می‌کند، در عقل عملی بدون نیاز به ماده تجربی به شناخت قوانین صوری اخلاق دست می‌یابیم. مثلاً آهاگان پس از ذکر تمایزهایی که کانت مستدعی است از یک سو میان عمل و میل به عمل نهاده شود و از سوی دیگر میان عمل و هدفی که با عمل به آن می‌رسییم، معتقد است که بیان کانت مفسران و از جمله هگل را دچار سوءتفسیر کرده است. در نتیجه «هگل تمایز نخست را دال بر این می‌گیرد که فقط

رفتار مأخوذ از تکلیف و مقابل تمایلات اخلاقی است، لذا هماهنگی امر حسانی و عقلانی ... اخلاق را ملغی می‌کند؛ چرا که این الفا عبارت از همین تضاد عقل با حس است» (O' Hagan, 1987: 137). اگر قدری دقیق‌تر نظر کنیم کانت مدافع این تضاد نیست، بلکه می‌گوید که اگر بناست کسی اخلاقی عمل کند باید اساس کارش را تکلیف قرار دهد نه آن‌که عملش به نحو تصادفی با تکلیف تطبیق کند، در ثانی حتی در تعارضات میان تکلیف و میل نیز به همین ترتیب عمل کند. در تمایز دوم نیز کانت در حال نزاع با سعادت‌گرایی و سودگرایی است. او نمی‌خواهد دست از غایت اعمال بشوید اما به این نیز تن نمی‌دهد که منفعت‌گرایی و سعادت‌گرایی اصول اخلاقی کلی را بی‌اعتبار سازند. یا در درجه چندم اهمیت قرار دهند. به زعم کانت انگیزه اصلی عمل اخلاقی در خود قانون اخلاقی نهفته است که سوژه و عامل اخلاقی در خودش نسبت به آن احساس احترام می‌کند.

۶-۲. سنن اخلاقی-عقلانی پیش‌تر موجود و هنجارهای اخلاقی

ظاهراً هگل در نقد کانت برخی مسائل را مغفول رها کرده است. برای نمونه در مثال دزدی می‌توان گفت که اساساً دزدی زمانی معنادار است که مالکیت پیشاپیش محترم شمرده شود. دزدی و مالکیت به دو مفهوم متضایف مثل مفاهیم بالایی و پایینی می‌مانند؛ به این معنا که تا بالا نباشد پایین هم بی‌معناست. پس کانت در یک جهان زبانی سخن می‌راند، جهانی که در آن مفاهیم با کارکردهایشان معنا می‌یابند. در مثال امانت نیز، امانت‌سپار و امانت‌دار پیشاپیش مالکیت را به عنوان یک حق پذیرفته‌اند و نقض آن را اخلاقاً مذموم می‌دانند. والش در مثالی مشابه، یعنی مثال تعهد کردن امری، قبول کل نهاد تعهد و نفی لوازم آن را قسمی تناقض می‌داند:

می‌توانیم نشان دهیم که در این شرایط [یعنی، وقتی که ما کسیم قول دروغ دادن به قصد افزایش منافع خویش کلیت یابد] کل نهاد قول‌سپاری

و قول گرفتن بدون امکان سرپا ماندن فرو خواهد ریخت. اما حاصلش این نیست که جهان بدون قول و عهد از حیث اخلاقی مادون جهان فعلی باشد: تنها چیزی که کانت اثبات می‌کند این است که شما نمی‌تواند هم نهاد حفظ قول و عهد را بپذیرد و هم در عین حال لازمه آن را نفی کنید؛ یعنی این را که شخصی که قول می‌دهد قصد دارد که به آن عمل کند. هگل کاملاً محق است که این پیش‌فرض استدلال کانت است که رعایت قول و عهد درست و برحق است: همان نتیجه‌ای که توسل او به آزمون کلیت‌بخشی بناست آن را توجیه کند (Walsh, 1969: 23).

نتیجه آزمون کلیت‌بخشی نیز چیزی جز این نمی‌گوید، اگر خیانت در امانت امری مذموم باشد آن‌گاه کلیت‌بخشی آن نافی امانت‌سپاری و منجر به تناقض می‌شود، پس آزمون کلیت‌بخشی قسمی معناداری بافتاری را پیش‌فرض می‌گیرد.

کانت یک برساخت‌گرای اخلاقی است یا یک رئالیست اخلاقی؟ نقدهای هگل نشان از آن دارد که کانت را یک برساخت‌گرا می‌داند، یعنی کانت می‌خواهد راهنمایی برای تعیین تکالیف اخلاقی یا محتوای اخلاقی در مواقع جزئی عمل به دست دهد. در مقابل برخی از مفسران، از جمله استرن، با استناد به برخی اقوال کانت معتقدند او یک رئالیست اخلاقی است که با قبول ارزش‌های پیش‌تر موجود در صدد کشف اصول برین آن‌هاست. به زعم استرن کانت «تکالیف اخلاقی ما را اموری داده شده تلقی می‌کند، به نحوی که نه نیازی دارد، و نه می‌کوشد، که آموزه‌ای در باب تکالیف یا استخراج آن‌ها به دست دهد»^۷ (Freyenhagen, 2012: 47). لذا او امر مطلق کانتی را تأکیدی بر این نکته تفسیر می‌کند که طبیعت الزامی تکالیف اخلاقی برای موجودات عاقلی همچون ما انسان‌هاست؛ یعنی کانت دارد بر جنبه کلیت‌پذیری امر مطلق و تسری آن به حوزه موجودات یا ذوات عاقل تأکید می‌کند.

برخی از مدافعان کانت نشان می‌دهند که فلسفه اخلاق کانت ضمن قبول ارزش‌های

اخلاقی جاری، در صدد واکاوی سطوحی ژرف‌تر است. مثلاً سجویک معتقد است که کانت در فلسفه عملی تحلیل خود را در چند سطح پیش می‌برد و بی‌توجهی هگل به این سطوح موجب طرح این قبیل نقدها شده است. سجویک دست‌کم از سه پروژه در سه سطح نام می‌برد: «پروژه بنیادگذاری امر مطلق، پروژه "متافیزیک اصول اخلاقی"^۸ که نشان دهنده کاربست بسیار کلی امر مطلق است؛ و سرانجام [پروژه] نشان دادن این امر که این اطلاق و کاربست در شکل بسیار انضمامی "اخلاق کاربردی" چه شکلی می‌تواند داشته باشد» (Sedgwick, 1988: 61). هر قسم ارزیابی از ارتباط قانون اخلاق با محتوا باید به تفاوت این سطوح حساس باشد. کانت در نقد عقل محض به بیان مبادی ریاضی و فیزیک می‌پردازد و این انتظار را در خواننده از بین می‌برد که در آن‌جا سخنی از قضایای داخلی ریاضیات و فیزیک بگوید. بر همین قیاس در نقد عقل عملی و در اخلاق نیز متافیزیک اخلاق می‌گوید و نامعقول است از او انتظار داشته باشیم که قوانین و قضایای داخلی اخلاق و به تعبیری اخلاقیات بگوید. در واقع کانت بحث از احکام اخلاقی جزئی را به اخلاق کاربردی واگذار می‌کند. کار کانت کشف مبادی متافیزیکی ارزش‌های جاری در جامعه است، متافیزیک یا مابعدالطبیعه اخلاق دلشمنغول به دست دادن محتوای اخلاقی نیست، بلکه می‌خواهد با نفوذ به منطق حاکم بر محتواهای اخلاقی، اصول مابعدالطبیعی آن‌ها را کشف کند. اخلاق روزمره نمی‌تواند به انتظار فلسفه اخلاق وی بنشیند تا او برایش سنجه‌های اخلاقی را کشف کند. در واقع فلسفه اخلاق، همچون جغد مینروا، هنگامی سر بر می‌آورد که اخلاق جاری در جامعه شکل‌گیری خود را از سر گذرانده باشد.

۳-۶. کارکرد سلبی امر مطلق

برخی از مفسران و مدافعان کانت، نظیر هوفه، نیز بر این مطلب تأکید کرده‌اند که در بسیاری از موارد صورت‌بندی‌های کانت نباید معیار عمل قرار گیرند. این صورت‌بندی‌ها

کارکردی حداقلی و اساساً سلبی دارند، چرا که ما تکالیف ایجابیمان را از سنن اخلاقی از پیش موجود می‌گیریم و تنها آن‌ها را به محک آزمون کلیت‌بخشی، انسانیت و مملکت غایات می‌زنیم. ما پیشاپیش می‌دانیم چه کاری درست است. امر مطلق تنها به ما اطمینان می‌دهد که برخی از کارها اگر ما کسیمشان را کلیت ببخشیم منجر به تناقض می‌شوند یا با اصل غایت دانستن هر فرد یا ایجاد مملکتی از غایات در تناقض‌اند، اما این بدان معنا نیست که اگر امری خالی از تناقض بود انجامش اخلاقاً درست و رواست؛ چرا که خالی از تناقض بودن اساساً معیار اخلاقی بودن نیست. در میان امور و کارهای انسانی، می‌توان فعالیت‌های بی‌شماری را نشان داد که انجامشان تناقضی به بار نمی‌آورد ولی بار ارزشی و اخلاقی خاصی هم ندارند، به تعبیری مباح‌اند، اما اخلاق با امور ارزشی سروکار دارد، اموری که فروگذاری آن‌ها یا نقضشان مستلزم نقیصه‌ای در روابط اجتماعی و شخصیت آدمی است.

والش نیز پس از بررسی مثال خودکشی همین کارکرد سلبی را برای آزمون کلیت‌بخشی یا قانون عام تشخیص می‌دهد: «بی‌واسطه روشن است که آزمون کلیت‌بخشی، همان‌گونه که تفسیر شد، صرفاً سلبی است: اگر به نحوی موفقیت‌آمیز به کار بسته شود، آنچه را که نباید انجام شود نشان خواهد داد، اما به ما نمی‌گوید که به نحو ایجابی چه باید بکنیم» (walsh, 1969: 22).

اما گایر ضمن التفات به این ایراد نمی‌پذیرد که تنها کارکردی سلبی را به امر مطلق نسبت دهیم. او در همین رابطه قولی را از الن وود نقل و با آن مخالفت می‌کند، به این قرار که «برای مثال الن وود استدلال می‌کند که "از صرف این واقعیت که ما ممکن است برخی اصول خاص را به عنوان هنجار برگزینیم، نمی‌توان مستقیماً این امر را نتیجه گرفت که ما باید اصل هنجاری دیگری را انتخاب کنیم". برای مثال از این اصل که "هیچ‌گاه به افراد نیازمند کمک نکن" نمی‌توان به این نتیجه پل زد که "بعضی مواقع به برخی افراد کمک کن". اما این گفته به نظر اشتباه می‌رسد زیرا کذب یک

قضیه مستلزم صدق نقیض آن است» (گایر، ۱۳۹۶: ۲۳۳).

۷. برقراری آستی میان کانت و هگل

حال جا دارد به عنوان حسن ختام از رویکردی پرده برداریم که بنای آستی دادن کانت و هگل را دارد. رابرت استرن در مقاله پیش‌تر یادشده‌اش، به تأسی از جی. بی. اشنیویند از دو رویکرد اخلاقی عمده نام می‌برد: رویکرد سقراطی و رویکرد فیثاغوری. تصویر سقراطی می‌گوید که مردم همواره باورهایی اخلاقی دارند، اما این کارویژه فیلسوف است که با فراهم ساختن بنیادی غیرقابل‌انکار برای آن باورها، آن‌ها را تردیدناپذیر ساخته، سایه شک را از سرشان بردارد، در غیر این صورت تفکر اخلاقی عادی همواره مستعد لغزش است. تصویر فیثاغوری نیز می‌گوید که باورها و حقایق اخلاقی همواره به وحی و الهام الهی مکشوف بوده‌اند و نیازی نیست فیلسوف در پی تدارک بنیادی مستحکم برای آن‌ها باشد، بلکه کارویژه او کمک به انسان‌های ضعیف‌النفس است تا در این مسیر باقی بمانند و نلغزند. علی‌الظاهر کانت فیلسوفی سقراطی است، برای نمونه ریبرن چنین تلقی‌ای از دیدگاه اخلاقی کانت دارد و می‌نویسد:

درست همان‌طور که در پروتاگوراس سقراط افلاطون تمام فضایل را به رشته معرفتی تقلیل می‌دهد که در فضایل موج می‌زند، دیدگاه اخلاقی در باب جهان نیز ارزش‌نهایی را تنها با اصل کلی موجود در وضعیت‌های مختلف تطبیق می‌دهد؛ یعنی با صورت ناب تکلیف. محتوای جزئی میل فاقد ارزش ذاتی است و ارزشش کاملاً ناشی از عنصر ناب تکلیف است
(Reyburn, 1921: 186-7).

اما استرن کانت را نه سقراطی که یک فیلسوف اخلاق فیثاغوری می‌داند و هگل را نیز یک شهودگرایی جزئی‌نگر معرفی می‌کند.

در بطن رویکرد سقراطی، فشاری محسوس وجود دارد به سوی این دیدگاه که به یک اصل برین نیاز داریم تا اغتشاش افکار اخلاقی روزمره را نظام بخشیم؛ مانند کاری که میل با اصل فایده در اخلاق می‌کند. اما استرن هم‌نوا با اشنیویند کانت را در سنت فیثاغوری جای می‌دهد، چرا که معتقد است «کانت در تبیین لزوم تلاشش برای به دست آوردن "اصل برین اخلاق"، به هیچ وجه این معنا را بیان نمی‌کند که بدون این اصل اخلاق روزمره به مخاطره می‌افتد یا در غیر این صورت نمی‌تواند هیچ ساختار نظام‌مند درست یا اساسی‌ای داشته باشد؛ بر عکس، به نظر می‌رسد او فکر می‌کند که تفکر اخلاقی روزمره همان‌گونه که هست نظامی کاملاً نیکو دارد. در عوض، در دعوی فیثاغوری میان خیر و شر در وجدان آدمی به اصل برین نیاز داریم که بدان وسیله به خودمان کمک کنیم تا از ایمان کاذب و خودفریبی، که به سهولت می‌تواند موجب فساد اعمالمان شوند، بپرهیزیم» (Stern, 2012: 84). کانت به‌ویژه در فصول اول و دوم بنیاد که دست به کار شناسایی قانون عام می‌شود، تصویری از کارش ارائه می‌دهد که گویی از برداشت‌های اخلاقی مشترک ما آغاز کرده، در حال پیشروی تحلیلی است. او بنا ندارد چیزی به فهم اخلاقی عرفی ما بیفزاید و لذا صورتبندی‌های اخلاقی او به نوعی همان اصول برین با کارکرد پیشگیری از لغزش اخلاقی هستند. کانت در آن‌جا عقل عرفی را تنها متوجه اصول خودش می‌کند، اما همان‌طور که استرن هم متذکر می‌شود این مانع از آن نمی‌شود که بگوییم کانت پیرو طرح سقراطی نبوده است. از قضا تعابیر دیگری هم در بنیاد وجود دارند که نشان می‌دهند کانت حتی به وجود الگوهای فضیلت و سرمشق‌های عادی هم بسنده نمی‌کند و در هر صورت بنای آن دارد که با کمک قوه عقل عملی قواعد کلی تعیین‌کننده تکالیف را معلوم کند. به هر تقدیر کانت صحنه می‌گذارد که کشف اصل برین اخلاق به ما کمک می‌کند تا فاعلان اخلاقی بهتری باشیم، چرا که با این اصل کمتر دچار فریب و خودفریبی خواهیم شد و استوارتر در مسیر اخلاق گام خواهیم زد. کانت بر این باور نیز بود که دیگر نامزدهای اصل برین اخلاق، در سایر نظام‌های اخلاقی، زمینه ابتلا به خودفریبی را فراهم می‌کنند و اجازه می‌دهند تمایلاتمان

با دخالت در داوری‌های اخلاقی‌امان آن‌ها را مغشوش کنند. چنین خوانشی از کانت نشان می‌دهد که او هم همچون هگل دست‌کم در آغاز مسیر به تفکرات اخلاقی عرفی وقع می‌نهد و لذا این که محتوای حکم اخلاقی را به تعبیری از بیرون وارد می‌ساخته، به سبب اطمینانی بوده که به نظام اخلاقی عقل عرفی داشته است. استرن ضمن اعتراف به کاستی‌های تلاشش این برداشت فیثاغوری از کانت را نویدبخش آشتی میان او و هگل می‌داند.

نتیجه‌گیری

برای هگل خیر، مفهومی جمعی است، به همین سبب هگل بسیار مشکوک است به این که سوژه اخلاقی فردی قادر به تحقق خیر باشد. بهای هر شکلی از دنبال کردن خیر فردی غفلت از خیر جمعی است، دفاع از جامعه‌ای است که برای تاب آوردن بی‌عدالتی نیاز به ایدئولوژی اخلاقی فردگرایانه و رویگردانی از خوشبختی نیاز دارد. نزد هگل زیست اخلاقی و رهایی اساساً نمی‌تواند فردی باشد، اما کانت نیز این اتهام را نخواهد پذیرفت که نظام اخلاقی‌اش فردگرایانه است، اتفاقاً مدعی است که برای رهان‌اندن اخلاق از بند عواطف و احساسات فردی، ضوابطی کلی را در اختیار نهاده است. سوژه اخلاقی کانت فردی نیست، بلکه استعلایی و کلی است، آن قدر کلی که به تمامی ذوات خردمند اطلاق می‌شود. نقد هگل دارد ژرفنای دیگری را می‌کاود؛ یعنی هگل حسب نگاه تاریخی‌اش معتقد است که اخلاق کانتی هنوز به بازشناسی متعلق اراده در مقام موجودی آزاد و گام نهادن به قلمرو حیات اخلاقی نرسیده است؛ لذا در مقام سوژه‌ای فردی اقدام به قانونگذاری اخلاقی می‌کند، که علی‌رغم داعیه قانونگذاری عامش، فقط صرف صورتی تهی را بیان می‌کند. به زعم هگل وقتی به قلمرو اجتماعی و سپهر خرد جمعی گام می‌نهیم، قوانین کلی اخلاقی به خلاف کلیات کانتی که همواره استعلایی بودند، سوبه انضمامی نیز می‌یابند. مقصود هگل از قوانین اخلاق عرفی قوانینی است که از

رهگذر وضع نمایندگان جامعه در مجالس نمایندگی چنین صورتی یافته است. با توجه به تفاوت پارادایم‌های کانتی و هگلی، باید هنگام قرائت و مقایسه کانت و هگل به یاد داشته باشیم که مقولات فردیت و کلیت نزد این دو متفکر دو معنای متفاوت دارند، لذا مقایسه به صرف تشابه الفاظ رهنزن فکر خواهد بود. در مواجهه با این دو متفکر در موضع انتخاب میان ایدئالیسم استعلایی و مطلق قرار داریم.

فلسفه اخلاق کانت با یک دوراهی دشوار روبه‌روست: یا باید خود را به این نقش محدود کند که تنها کار ویژه‌اش کشف اصول کلی اعمال اخلاقی باشد و لاجرم دست از تجویز برخی اعمال و امرونهی اخلاقی بکشد یا همچنان داعیه تجویز داشته باشد و بپذیرد در موارد انضمامی و به خصوص در مواقع بروز ناسازگاری میان احکام کار چندانی از معیارهایش ساخته نیست. تنها به قیمت قربانی کردن یکی از دو سوی این ماجرا می‌توان از کانت دفاع کرد. اگر کانت را رئالیست اخلاقی معرفی کنیم؛ یعنی فردی که ارزش‌های اخلاقی پیش‌تر موجود جامعه را به دیده قبول می‌نگرد، این سؤال پیش خواهد آمد که که ارائه سنجه اخلاقی از سوی چنین فردی چه معنا و در نتیجه چه کارکردی می‌تواند داشته باشد؟ اگر کانت ارزش‌های مقبول جامعه را پذیرفته باشد، صورتبندی‌های او دیگر درستی یا نادرستی چه چیزی را می‌خواهند اثبات کنند و از طرف دیگر اگر بناست صورتبندی‌های او به ما اعمال درست و نادرست را بنمایانند، پس چرا در برخی از آثارش فلسفه اخلاق را از این کار معاف داشته است؟

متأسفانه کانت در تمام آثارش یکدست سخن نمی‌گوید، در حالی که در بنیاد *مابعدالطبیعه/اخلاق* خود را در حال کشف اصول حاکم بر ارزش‌ها معرفی می‌کند، در *فلسفه فضیلت* خود را در حال کشف تکالیف در موقعیت‌های جزئی تصویر می‌کند. این سبب شده است که به هر نحو ناقدان با استناد به یکی از این دو رویکرد فلسفه اخلاق او را به نقد بکشند.

اما در همین مورد، فلسفه هگل چقدر راهگشاست؟ همان‌طور که نشان دادیم نزد

هگل سیر روح روندی رو به جلو دارد و اراده تنها زمانی آزاد است که متعلق آن که همان انسان است آزاد باشد؛ یعنی زمانی که اراده با دیگری به مثابه انسانی آزاد روبه‌رو شود و این مهم دست نمی‌دهد مگر با طی مراحل تاریخی که هگل البته معتقد بود زمانه او به این مرحله دست یازیده است. لذا وقتی هگل کانت را نقد می‌کند که برخی اصول مثل مالکیت و ... را به نحوی غیرانتقادی پیش‌فرض گرفته است، مقصودش آن است که نزد کانت شاهد فرایند تاریخی رسیدن به آن امور نیستیم، اما هگل خود وقتی از مالکیت سخن می‌راند در واقع روند تاریخی شکل‌گیری حق مالکیت را نشان می‌دهد. از سوی دیگر نزد هگل وساطت میانجی‌ها در عین کلیت قانون در پی حفظ شئون حیات جزئیات نیز هست. در نهایت هگل با اخذ رویکردی ارسطویی دولت را فرد یعنی همان کلی طبیعی و جزئی شده می‌داند و می‌کوشد جانب کلیت و جزئیات را یکجا نگاه دارد.

پی‌نوشت‌ها

1. ratio essendi

2. ratio cognoscendi

۳. برای نمونه نگاه کنید به: Freyenhagen, 2012, pp. 48-9.

4. selbstliebe

5. Categorical imperative

6. "On Hegel's Critique of Kant's Ethics, Beyond the 'Empty Formalism' Objection"

۷. برای مثال بنگرید به: Stern, 2009: section III.1

8. Metaphysics of morals

فهرست منابع

- اونی، بروس. (۱۳۸۱). *نظریه اخلاقی کانت*، ترجمه علیرضا آل بویه، قم: بوستان کتاب قم.
- آدورنو، تئودور. (۱۳۹۷). *سویه‌ها، مطالعه‌ای در فلسفه هگل*، ترجمه محمدمهدی اردبیلی و حسام سلامت و یگانه خوبی، تهران: انتشارات ققنوس.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق [گفتاری در حکمت کردار]*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۸). *تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۳). *کانت، درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۵). *نقد عقل عملی*، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی. تهران: انتشارات نورالثقلین.
- گایر، پل. (۱۳۹۶). *راهنمای خواندن بنیادگذاری مابعدالطبیعه اخلاق کانت*، ترجمه سیدعلی تقوی‌نسب، تهران: ترجمان علوم انسانی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۷۸). *عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست*، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران: انتشارات پروین.
- Beiser, Frederick C. (1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: the Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, Cambridge, Harvard University Press.
- Freyenhagen, Fabian. (2012). "The Empty Formalism Objection Revisited §135R and Recent Kantian Responses", in: *Hegel's Philosophy of Right*, ed by Thom Brooks, United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, pp. 43-72.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2018). *The Phenomenology of Spirit*, tra by: Terry Pinkard, New York: Cambridge University

Press.

- Hoy, David Couzens. (2009). "The Ethics of Freedom: Hegel on Reason as Law-Giving and Law-testing", in: *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ed by: Ken R. Westphal, Blackwell Publishing Ltd, pp. 153-171.
- Hume, David. (1960). *A Treatise of Human Nature*, edited with an analytical index by L. A. Selby-Bigge, M. A., London: Oxford University Press.
- Neuhouser, Frederick. (2008). "Hegel's Social Philosophy" in: *Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, ed by Frederick C. Beiser, New York: Cambridge University Press, pp. 204-229.
- O'Hagan, Timothy. (1987). "On Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy", in: *Hegel's Critique of Kant*, ed by: Stephen Priest, Oxford University Press, pp. 135-160.
- Reyburn, Hugh A. (1921). *The Ethical Theory of Hegel, A Study of the Philosophy of Right*, London: Oxford University Press.
- Sedgwick, Sally S. (1988). "On the Relation of Pure Reason to Content: A Reply to Hegel's Critique of Formalism in Kant's Ethics", in: *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. 49, No. 1, pp. 59-80.
- Stern, R. (2009) "The Autonomy of Morality and the Morality of Autonomy." *Journal of Moral Philosophy* 6 (3): 395-415.
- Stern, Robert. (2012). "On Hegel's Critique of Kant's Ethics, Beyond the Empty Formalism Objection", in: *Hegel's Philosophy of Right: Essays on Ethics, Politics, and Law*, First Edition. Ed by: Thorn Brooks, Blackwell Publishing Ltd, pp. 73-99.
- Walsh, W. H. (1969). *Hegelian Ethics*, London: Macmillan and co LTD.