

تفسیر کرومر از جهان‌نگری کانت^۱

مریم هاشمیان

دانش‌آموخته ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، رشته فلسفه غرب، تهران، ایران.

علی‌اکبر عبدالآبادی^۲

استادیار دانشگاه شهید بهشتی، گروه فلسفه، تهران، ایران.

چکیده

بحث در باب تقدم اخلاق و معرفت‌شناسی و نسبت این دو با هم در فلسفه‌ی کانت، سابقه‌ی بسیاری دارد. هر استدلالی در این باره لاجرم مبانی خود را بر یکی از این دو حوزه استوار می‌کند و حوزه‌ی دیگر را بر اساس این مبانی تفسیر می‌کند. ریشارد کرومر به سیاق نوکانتی‌های هایدلبرگ، فلسفه‌ی کانت را کلیتی می‌داند که بیش از آن که نظامی بسته همانند نظام هگلی باشد، جهان‌نگری‌ای است که در آن اخلاق بر معرفت‌شناسی مقدم است و امر عملی بر امر نظری تفوق دارد. بر پایه‌ی تفسیر کرومر، معرفت‌شناسی، خود در بنیان، اخلاقی است و فعالیت عقل نیز عملی اخلاقی. با این همه، در تفسیر کرومر، نه اخلاق و نه معرفت‌شناسی، هیچ یک به سود آن دیگری به محاق نمی‌رود. به عقیده‌ی او جهان‌نگری کانت بر تنش دایمی میان قطب‌هایی استوار است که هیچ‌کدام در دیگری مستحیل نمی‌شود و تقابل‌شان موتور تقلای اراده اخلاقی است. معرفت‌شناسی و اخلاق نیز در جهان‌نگری کانت بر پایه‌ی همین دیالکتیک کانتی است که روبه‌روی هم قرار می‌گیرند. در مقاله‌ی حاضر، به بررسی تفسیر کرومر از جهان‌نگری کانت و فرضیه‌ی اصلی وی در جهان‌نگری کانت او خواهیم پرداخت و جایگاه اخلاق در نظام کانتی و نسبت معرفت‌شناسی و اخلاق در درون این نظام را بر پایه‌ی مقدماتی که کرومر فراهم آورده، تبیین خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: اخلاق، معرفت‌شناسی، شیء فی‌نفسه، امر فوق محسوس، دوگانه‌انگاری، سوپژکتیویسم، اراده‌گرایی.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۵/۲۰ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۱۱/۸

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): abdolabadi88@gmail.com

مقدمه

هدف از نگارش این مقاله معرفی، بررسی و نقد تفسیری اخلاق‌شناختی از فلسفه‌ی کانت است که ریشارد کرونر، فیلسوف نوهگلی آلمانی، در جهان‌نگری کانت خود به دست می‌دهد. مفسران و منتقدان آلمانی کانت معمولاً به دو مکتب تعلق دارند: مکتب ماربورگ که دل‌مشغولی اصلی کانت را معرفت‌شناختی می‌داند و مکتب هایدلبرگ که پرسش‌های اخلاقی کانت را منشأ اصلی تنش‌های عقلانی‌ای می‌داند که کانت می‌کوشید تا در دو نقد معروف خود، آن‌ها را برطرف کند. کرونر متعلق به مکتب هایدلبرگ است و جهان‌نگری کانت کوششی مؤثر برای توجیه دیدگاه‌های این مکتب. مکتب هایدلبرگ به جای گم شدن در پیچیدگی‌ها و ریزه‌کاری‌های معرفت‌شناسی و (به اصطلاح) شکاکیت کانت، بر این تأکید می‌کرد که فلسفه‌ی وجودی^۱ کل چشم‌انداز کانت به زندگی و، از این رهگذر، کلید فلسفه‌ی او را باید در دل‌مشغولی‌ها و علایق اخلاقی کانت و در آن‌چه خود او آن را «تقدم عقل عملی (یعنی اخلاقی)» می‌نامید، جست و یافت.^۲

به عقیده‌ی کرونر، کانت خواهان آن بود که طبیعت و ضرورت رفتار اخلاقی را تصدیق کند، نه شرایط و محدودیت‌های معرفت انسان را. از همین رو، مابعدالطبیعه را با یک نظام اخلاقی جایگزین کرد.^۳ در واقع، تفسیر او جنبه‌ای از فلسفه‌ی کانت را معرفی می‌کند که در اکثر آثار انگلیسی زبان پیش از او کمتر بدان توجه شده بود. او بیش‌ترین تأکید را بر جنبه‌های اخلاقی و دینی اندیشه‌ی کانت می‌نهد و جنبه‌های معرفت‌شناختی آن را اساساً از فروع یا توابع زمینه‌ی وسیع‌تری می‌داند که معنای بنیادین آن‌ها را تبیین می‌کند.^۴ کرونر در جهان‌نگری کانت در پی اثبات این فرضیه است که معرفت‌شناسی فرع بر اخلاق و زیربنای آن است. بنا بر استدلال کرونر، آن‌چه به عنوان معرفت‌شناسی کانت می‌شناسیم، نه فقط واجد مبانی اخلاقی است، بلکه خود نیز، از بنیان، فعالیت اخلاقی عقل است. در عین حال، چنین استدلالی با دشواری‌هایی همراه است چه تفسیر کرونر، متضمن

1. *raison d'être*

2. Schilpp, Paul A., "Review essay on Kant's *Weltanschauung*", *The Journal of Philosophy*, Vol. 54, No. 15, 1957, p.478.

3. Mulligan, R. W., "Kant's *Weltanschauung*", *The New Scholasticism*, Vol. 30, Issue 4, 1956, pp.501-503.

4. Burnheim, J., "Kant's *Weltanschauung*", *Philosophical Studies*, December 1956, pp. 180-181.

رد تفاسیر مألوف و دیدگاه‌هایی است که یکسره بر معرفت‌شناسی کانت استوار اند؛ دیدگاه‌های متضادی که مفسران معروف مکتب ماربورگ بدان‌ها قایل بودند یعنی کسانی چون هرمان کوهن و ارنست کاسیرر که بیشتر بر ملاحظات معرفت‌شناختی کانت پای می‌فشرده تا بر دغدغه‌های او برای برقراری نظام منسجم اخلاق. جمع آوردن معرفت‌شناسی و اخلاق در تفسیری که معرفت‌شناسی را این بار صرفاً مقدمه‌ای بر اخلاق می‌داند و اثبات تقدم اخلاق بر معرفت‌شناسی، مستلزم تفسیری تازه و مقنع از نظریه‌ی معرفت کانت، به طور خاص، و کلیت فلسفه‌ی کانت، به طور کلی، است.

کرومر برای اثبات این فرضیه نخست باید نشان دهد که کانت اراده‌گرا و، در عین حال، دوگانه‌انگار است و این که اراده‌گرایی و دوگانه‌انگاری او، اخلاق‌شناختی اند. در وهله‌ی دوم، باید تبیین کند که سوپژکتیویسم معرفت‌شناختی کانت نیز اساساً سوپژکتیویسمی اخلاق‌شناختی است. سپس برای تعیین ماهیت فلسفه‌ی اخلاقی کانت، می‌باید نشان دهد که کانت به چه معنا پدیدار‌انگار است. و در نهایت باید تقدم امر عملی بر امر نظری را در فلسفه‌ی کانت ثابت کند. در واقع، تمام سیر استدلال او مقدماتی است که برای اثبات تقدم امر عملی بر امر نظری ضروری اند.

در این میان، بنیانی‌ترین بخش این سیر استدلال، اثبات اخلاق‌شناختی بودن سوپژکتیویسم معرفت‌شناسی کانت است و تبیین این که چگونه اخلاق، نظریه‌ی معرفت را تکمیل می‌کند. کرومر برای رد این دیدگاه متعارف که سوپژکتیویسم جهان‌نگری کانت را مبتنی بر سوپژکتیویسم معرفت‌شناختی یا استعلایی او می‌داند و نیز برای تبیین نحوه‌ی ادغام معرفت‌شناسی و اخلاق، می‌باید به مسأله‌ی ربط درونی سوپژکتیویسم اخلاق‌شناختی و سوپژکتیویسم استعلایی بپردازد. مدعای کرومر که می‌کوشد آن را ثابت کند، این است که سوپژکتیویسم اخلاق‌شناختی، اصلی‌ترین مشخصه‌ی جهان‌نگری کانت است و تعیین‌کننده‌تر و حتی مهم‌تر از سوپژکتیویسم معرفت‌شناختی.

اگر کل هستی، مشتکل از قلمرو طبیعت و قلمرو آزادی باشد که اولی قلمرو ابژه‌ها و امر نظری است و دومی قلمرو سوژه‌ها و امر عملی، نمی‌توان این هر دو حوزه را با معرفت ابژکتیو فهم کرد. کل هستی را به شیوه‌ای نظری یعنی به طریقی که یگانه‌انگاری نظری و مابعدالطبیعی ارائه می‌کنند نمی‌توان فهم کرد. البته کانت هم اعتبار علم را تصدیق می‌کند و هم اعتبار اخلاق را و اصولاً سوپژکتیویسم فلسفه او مستلزم چنین تصدیقی است. اما به

عقیده کرونر، طبیعت در این سوپژکتیویسم به خاطر آزادی محدود می‌شود و تضاد میان طبیعت و آزادی، بدل می‌شود به پیش‌شرط اخلاق که حوزه عمل سوژه است. سوژه اگر بخواهد حوزه آزادی و عمل را با معرفت نظری فهم کند، ناگزیر از درافتادن به مابعدالطبیعه است و در این صورت، سوبیه‌ی اخلاقی او به مخاطره می‌افتد. مابعدالطبیعه از یک سو مدعی تملک حقیقت مطلق است و این تملک، حوزه‌ی اخلاق را محدود می‌کند تا جایی که اخلاق و آزادی معنای خود را از دست می‌دهند. از دیگر سو، مدعی فهم چیزی است فراسوی حدود معرفت بشری آن هم با ابزار نظری در حالی که حتی یقینی که از این رهگذر به دست می‌آورد با یقین ایمان اخلاقی هم‌آوردی نمی‌کند و درست به وسیله‌ی همان ابزار خودش یعنی استدلال عقلی و نظوروزی، در معرض ابطال یا تردید قرار می‌گیرد.

بنا به تفسیر کرونر، کانت عملکرد و کارکرد عقل را حتی در حوزه‌ی نظری به موازات خطوط کلی قانون‌گذاری اخلاقی تفسیر می‌کند و حتا مستقیماً بنیاد عقل را عملی می‌داند. علاوه بر این، سوپژکتیویسم عقل، خود به این جا ختم می‌شود که ابژه‌ها را سوژه یا عقل است که مشروط می‌کند. بدون این سوپژکتیویسم نظری اصلاً ابژکتیویته‌ای در کار نخواهد بود چرا که بدون سوژه‌ای که بشناسد ابژه‌ای هم در کار نخواهد بود. سوپژکتیویسم در معرفت‌شناسی کانت همواره ناظر به سوژه‌ای اندیشنده و قانون‌گذار است. و لذا سوپژکتیویسم معرفت‌شناختی او به این طریق نیز با سوپژکتیویسم اخلاقی گره می‌خورد.

بحث کرونر بر تفکیک‌های بنیادینی استوار است که، برآستی، کانتی اند و برآمده از دیالکتیک به معنای کانتی کلمه. فهم این تفکیک‌ها که عناصر ساختاری جهان‌نگری کانت اند، برای فهم تفسیر کرونر و، به طریق اولی، جهان‌نگری کانت ضروری است. این تفکیک‌ها که مبتنی بر تقابل‌های دوجزئی اند، مقوم دیالکتیک کانتی اند و خصلت زیربنایی جهان‌نگری او. بر این اساس، می‌توان گفت که شالوده‌ی کتاب کرونر دیالکتیک کانتی است و مبتنی بر تقابل فعال دوقطبی‌هایی که قرار نیست به شیوه‌ی هگلی در وضع مجامع حل شوند. وضع و وضع مقابل در فلسفه‌ی کانت، قدرتش را از خود تقابل می‌گیرند. در حالی که نیروی این تقابل در وضع مجامع هگلی مستحیل می‌شود، تنش میان وضع و وضع مقابل در فلسفه‌ی کانت حفظ می‌شود و نیروی اصلی فلسفه‌ی او را می‌سازد.

بحث کرونر در جهان‌نگری کانت از لحاظ صورت ارائه کانتی و از لحاظ محتوا هگلی است و نهایتاً به مدد عناصر مابعدالطبیعی برگرفته از جهان‌نگری کانتی، معرفت‌شناسی و

تعارضات رفع ناشده‌ی فلسفه‌ی کانت را به سود اخلاق و ایمان مابعدالطبیعی رفع می‌کند. در عین حال، وی بارها با تأکید تصریح می‌کند که این تقابل‌ها مقوم ذات جهان‌نگری و فلسفه‌ی کانت اند. ساختار بحث کرومر نیز به همین معنا، از بنیان، کانتی است و هم‌چنان‌که از موضوع محوری تفسیر او، یعنی اثبات تقدم اخلاق بر معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی کانت، نیز برمی‌آید، مطابق با روح جهان‌نگری کانت، بر تنش میان وضع و وضع مقابل استوار است. به اقتضای بحث درباره‌ی تفسیری که با این صورت‌بندی کانتی به فلسفه و جهان‌نگری کانت می‌پردازد، ما نیز در بررسی و نقد آن از همین روش پیروی می‌کنیم. به موازات ایضاح مضامین و پرسش‌های اصلی تفسیر او، با برشمردن و ایضاح این تفکیک‌ها که مبنای استدلال کرومر اند، ساختار کانتی کتاب کرومر را حفظ می‌کنیم و به موازات روح دیالکتیک مشهود در جهان‌نگری کانت کرومر، گزارشی از آن به دست خواهیم داد که اساساً بر دوقطبی‌هایی مبتنی است که کرومر برای شرح و بسط بحث خود، به آن‌ها استناد می‌کند. در بخش پایانی مقاله، پاره‌ای از مضامین اصلی تفسیر کرومر را، به اختصار، نقد خواهیم کرد.

دوقطبی‌های کانتی: مبانی ساختاری جهان‌نگری کانت

چنان‌که گفتیم، شالوده‌ی کتاب کرومر تقابل‌ها و تفکیک‌های عمده در فلسفه‌ی کانت است. نخستین تقابلی که باید به آن اشاره کنیم، تفکیکی مبنایی است که کرومر مطرح می‌کند، یعنی تفکیک دو نیروی فرهنگی در بنیان فلسفه‌ی کانتی: علم طبیعی و زندگی اخلاقی. پویایی نظام کانت، به عقیده‌ی کرومر، دقیقاً از روشی نشأت می‌گیرد که او این دو نیرو را از طریق آن به چالش می‌کشد. کل اندیشه‌ی فلسفی کانت حول کانون‌هایی حرکت می‌کند که در واقعیت این دو نیرو قرار دارد. هدف فلسفه‌ی او آشتی دادن این دو نیرو و هماهنگ کردن آن‌ها در درون یک نظام است. این تفکیک در عین آن که بستر فرهنگی و تاریخی جهان‌نگری کانت را روشن می‌کند، در حکم زیربنای ساختمان فکری او و مادر تقابل‌هایی است که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت.

ریشه‌ای‌ترین این تقابل‌ها تقابل امر محسوس و امر فوق محسوس و، در نتیجه، تقابل جهان محسوس و جهان فوق محسوس است. بدون پذیرش این دوقطبی، البته به کنه جهان‌نگری کانت نمی‌توان دست یافت؛ دوقطبی‌ای که صورت دیگری از آن را در تقابل تعیین‌کننده‌ی وظیفه و میل در اخلاق کانتی می‌بینیم. دروازه‌ی ورود به اخلاق در

جهان‌نگری کانت، پذیرش قطعی و تصدیق جهان فوق‌محسوس و تقابل رفع ناشدنی آن با جهان محسوس است؛ زیرا چنان‌که کرومر تأکید می‌کند، جهان‌نگری کانت در ایمان مابعدالطبیعی او ریشه دارد. این اصل کلیدی فهم تفسیر کرومر است و خود، از دو اصل دیگر تفکیک‌ناپذیر است. اصل نخست این است که جهل مابعدالطبیعی ما نه صرفاً از ناتوانی ما، بلکه از حکمی اخلاقی ناشی می‌شود که ما را از شناخت این جهان منع می‌کند. در غیر این صورت، یعنی اگر، جهل ما صرفاً از ناتوانی از دانستن آن‌چه خواهان دانستنش هستیم ناشی می‌شد، اراده‌گرایی کانت فقط محصول تسلیمی عقل‌مدارانه بود، گونه‌ای گریز فلسفی، و جایگزینی رقت‌انگیز و تأسف‌بار برای حقیقتی که در دسترس انسان نیست. تفسیر اراده‌گرایی کانت، به‌منزله‌ی آموزه‌ای که جهل مابعدالطبیعی ما را بر حکمی اخلاقی بنیان می‌نهد که ما را از شناخت نظری حقیقت مابعدالطبیعی منع می‌کند، موافق با روح فلسفه‌ی کانت است. در این تفسیر، تقدم عقل عملی نزد کانت به کمال خود می‌رسد.^۱

اصل دیگر این است که امر اخلاقی است که ما را با جهان فوق‌محسوس هماهنگ می‌کند و واسطه‌ی تقرب ما به امر فوق‌محسوس می‌شود. به عبارت دیگر، «این اندیشه که انسان به واسطه‌ی امر اخلاقی با جهان برتر هماهنگ است، این‌که عمل اخلاقی، انسان را از ضرورت طبیعی می‌رهاند، به‌گونه‌ای حتی قطعی‌تر، مُعین جهان‌نگری کانت است. پشت این اندیشه، اندیشه‌ی دیگری پدیدار می‌شود [دایر بر] این که یقین اخلاقی در باب وجود جهانی فوق‌محسوس، مستقیماً ما را منع می‌کند از این‌که به فراسوی آن رفته و خواستار شناخت امر فوق‌محسوس شویم».^۲ بدون این سه اصل، کل تفسیر کرومر عقیم می‌ماند و نامفهوم. بنیان ارتباط اخلاق و معرفت‌شناسی در تفسیر کرومر بر پایه‌ی همین سه اصل اساسی است که قوام می‌یابد.

از آن‌چه گفته شد پیداست که اخلاق، واسطه‌ی ارتباط انسان و جهان فوق‌محسوس است. به عبارت دیگر، امر فوق‌محسوس از طریق اخلاق سخن می‌گوید و انسان از طریق اراده‌ی اخلاقی به فهم جهان فوق‌محسوس نائل می‌شود. این، مبنای استدلال کرومر در اثبات این مدعاست که امر فوق‌محسوس صرفاً به طریق اخلاقی به شناخت درمی‌آید، نه به شیوه‌ای نظری و ابژکتیو. پس، زندگی اخلاقی ناظر به جهان فوق‌محسوس است. شرح فوق،

1. Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, John Smith(tran.), Chicago, The University of Chicago Press, 1956, p.23.

2. Ibid, p.22.

خودگواهی است بر اثبات فرضیه‌ی کرونر که پیشتر ذکر آن رفت. بر این مبنا، اگر- طبق تفسیر ماربورگی‌ها از فلسفه‌ی کانت- غایت قصوای فلسفه‌ی کانتی معرفت‌شناسی باشد، نظام منسجم اخلاقی‌ای که کرونر ارائه می‌دهد، از هم می‌پاشد و، به طریق اولی، اخلاق نیز در فلسفه‌ی کانت به محاق می‌رود.

اراده‌گرایی اخلاق‌شناختی

گرچه بر مبنای معرفت‌شناسی کانتی مابعدالطبیعه‌ی علم نیست و نمی‌توان درباره‌اش حکمی صادر کرد، نهایتاً شالوده‌ی اخلاق کانتی، ایمان به وجود امر فوق‌محسوس است. انسان به مثابه‌ی موجودی در میان دو قطب (از یک سو، جانوری با سرشتی مشحون از غرایز و، از طرفی، برخوردار از امکان ارتباط با جهان فوق‌محسوس) واجد قابلیت است که او را از قطب نخست بسی فراتر می‌برد. اما این قابلیت نه در عقل که در اراده‌ی او تعبیه شده است. کرونر نشان می‌دهد که چگونه اراده‌گرایی عقل‌مدارانه از برگزشتن از حدود و زنجیرهای شناخت عاجز است. فقط اراده‌گرایی اخلاقی است که می‌تواند بدون لغزیدن در خطای فهم یا برگزشتن غیرمجاز از شرایط صدور حکم و، به طریق اولی، معرفت، به سوی امر فوق‌محسوس حرکت کند. از این رو، کرونر فلسفه‌ی کانت را فلسفه‌ای اراده‌گرایانه می‌داند. اما اراده‌گرایی به کدامین معنا؟ برای فهم سرشت اراده‌گرایی کانتی، کرونر میان اراده‌گرایی مابعدالطبیعی (چنان‌که در شوپنهاور می‌بینیم) و اراده‌گرایی اخلاق‌شناختی کانت تفکیک قائل می‌شود. در اراده‌گرایی مابعدالطبیعی یا مابعدالطبیعه‌ی اراده، میل و اراده، سرشت چیزها یا همان شیء فی‌نفسه دانسته می‌شوند. اما فهم شیء فی‌نفسه از طریق این دو ممکن نیست. در واقع، این عقل است که بدون توجه به این دو، یعنی اراده و میل، در پی فهم و کشف سرشت و کارکرد مابعدالطبیعی شیء فی‌نفسه است.

جنبش و حرکت هر جانوری به واسطه‌ی میل است و به نظر شوپنهاور، حتی سنگ نیز واجد اراده‌ای است که آن را به زمین می‌کشاند؛ با این حال، بدون متافیزیک شوپنهاور، امکان ندارد به میل جانور یا اراده‌ی سنگ، شأنی متافیزیکی نسبت داد. اراده صرفاً به‌عنوان اصلی در یک نظام، دلالت متافیزیکی خود را پیدا می‌کند، یعنی فقط در صورتی که دیگر اراده‌ی صرف نباشد بلکه به اندیشه یا، در یک کلام، به فلسفه تبدیل شده باشد.^۱

1. Ibid, p.8.

پیامد بدل شدن اراده به اندیشه، این‌همانی اراده‌گرایی و عقل‌گرایی، و لاجرم نفی اراده و تنزل آن است. اما اگر به سیاق کانت، بُعد مابعدالطبیعی انسان را در اراده کردن بالفعل بیابیم و نه در معرفت اراده، ارزش واقعی امر مابعدالطبیعی تماماً در اراده کردن و عمل خواهد بود، نه در شناخت یا معرفت. بر این مبنا، امر مابعدالطبیعی را نه در اراده کردن به معنای دقیق کلمه، بلکه در اراده کردن اخلاقی باید جست. اخلاق، کیفیت تازه‌ای به اراده می‌دهد که مقوم کارکرد و شأن مابعدالطبیعی اراده است. چنان‌که می‌بینیم، فلسفه‌ی کانت فلسفه‌ی اراده‌گرایی اخلاقی است و بدین‌ترتیب، در جهان‌نگری او، اخلاق جایگزین مابعدالطبیعه می‌شود.

دوگانه‌انگاری و سوژکتیویسم اخلاق‌شناختی

سومین و مهم‌ترین تفکیک و تقابلی که کرومر به میان می‌آورد، تقابل طبیعت و اخلاق است؛ به عبارتی، تقابل "آنچه هست" و "آنچه باید باشد" یا -چنان‌که در ادامه خواهیم دید- تقابل ضرورت و آزادی. به عقیده‌ی کرومر، کانت با چنین تفکیکی که مستلزم تنشی دیالکتیکی و دایمی میان دو قلمرو متباین است، تضادی به مراتب عمیق‌تر از تنش محوری در فلسفه‌های پیش از خود- یعنی تضاد امر طبیعی (فیزیکی) و امر روانی- را پیش کشید. یگانه‌انگار یا دوگانه‌انگار بودن کانت را می‌توان بر مبنای وحدت یا تجزّی این دو قلمرو تبیین کرد. به عقیده‌ی کرومر، کانت تا آن‌جا که به اتحاد نهایی این قلمروهای مجزا ایمان دارد، یگانه‌انگار است. اما دقیقاً به این دلیل که تفکیک مذکور برایش ضروری است، دوگانه‌انگار است. از این لحاظ، از چنین تفکیک و تقابلی نه می‌توان و نه باید برگذشت. علاوه بر این، هیچ‌گونه معرفت نظری نیز در باب اتحاد این دو، ممکن نیست، هرچند که وحدت این دو قلمرو پیش‌فرض عقل اخلاقی است. در واقع، این تضاد (یعنی، تضاد طبیعت و اخلاق) مقوم جهان‌نگری کانت است.

اگر بپذیریم که طبیعت قلمرو ضرورت علی و اخلاق، قلمرو عقل است، اگر بپذیریم که طبیعت سپهر پدیداری و اخلاق سپهر امر فوق محسوس است، از تفکیک طبیعت و اخلاق به تفکیک دو قلمرو آزادی و ضرورت می‌رسیم که انسان محل تلاقی آنهاست. در این‌جا لازم است اشاره کنیم که این تفکیک متضمن تفکیک سوژه و ابژه نیز هست، هرچند که کرومر در تفسیر خود به آن نمی‌پردازد. قلمرو آزادی، قلمرو سوژه‌های آزاد است و قلمرو ضرورت قلمرو ابژه‌ها.

سوپرکتیویسم عقل، به این‌تر منتهی می‌شود که ابژه‌ها، تا آن‌جا که به لحاظ علمی فهم‌پذیر هستند، مشروط و مقید به سوژه یعنی عقل اند. بدون این سوپرکتیویسم نظری، حقیقت ابژکتیو مکشوف نمی‌تواند شد: ابژکتیویته منوط به سوپرکتیویته است زیرا بدون سوژه‌ی شناسا [یا سوژه‌ای که بشناسد] ابژه‌ی شناختی در کار نخواهد بود. معرفت سوپرکتیو، متعارض با معرفت ابژکتیو نیست بلکه معرفت به مثابه‌ی معرفت، همواره فعالیت سوژه‌ی اندیشنده است. سوپرکتیویته‌ی معرفت، مانع از ابژکتیو بودن آن نمی‌شود بلکه، برعکس، ابژکتیویته‌ی آن را ممکن و معنادار می‌کند. ابژکتیویته به معنای عقلانیت و لذا سوپرکتیویته است.^۱

بدین‌قرار، نبرد انسان در مفاک معرفت و جهل، به دیالکتیک سوژه و ابژه نیز می‌انجامد. هم‌چنین، نباید از نکته‌ای اساسی که کرونر نیز بر آن تأکید می‌کند، غافل بود و آن این‌که تألیف این دو سپهر مجزا در جهان‌نگری کانت، به تعارض سپهر اخلاقی و سپهر دینی می‌انجامد؛ تعارضی که در جهان‌نگری کانت هرگز رفع نمی‌شود و ما در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

چنان‌که گفته شد، کانت انسان را محل تلاقی دو سپهر ضرورت و آزادی می‌داند. انسان، از سویی، از امکان اتصال و ارتباط با جهان فوق‌محسوس برخوردار است و، از دیگر سو، جانوری است با مقتضیات حسانی. پرسش اصلی در این مرحله چونی تألیفی است که قادر به تبیین این امر باشد که چگونه قانون اخلاق، انسان را به عنوان موجودی عقلانی مخاطب می‌سازد، در حالی که از سوی دیگر، همین انسان موجودی است تحت تأثیر امیال و غرایز و حسانیات. چنین تألیفی که مستلزم یافتن بنیان‌نهایی و غایی برای ترجیح یکی از این دو سپهر بر آن دیگری است، علاوه بر بنیان نظری، نیازمند بنیانی اخلاقی هم هست؛ در عین حال، چنین بنیانی نه خود اخلاق می‌تواند باشد و نه طبیعت. در این مرحله است که جایگاه حقیقی قانون اخلاق که حلقه‌ی رابط این دو ساحت است، روشن می‌شود. با ورود قانون اخلاق، دو انگیزه‌ی مهم در جهان‌نگری کانت در مقابل هم قرار می‌گیرند:

۱. انگیزه‌ی اخلاقی که بنا بر آن، زندگی دینی فقط حالت خاصی از زندگی اخلاقی است.

۲. انگیزه‌ی دینی که طبق آن ناگزیر از اذعان به برتری خدا از قانون اخلاقیم.

1. Ibid, p.68.

دین در برابر اخلاق

در این جا با تعارض انگیزه‌ها در نزد کانت روبه‌رو هستیم، تعارضی رفع ناشدنی که پیش‌تر بدان اشاره کردیم. از لحاظ انگیزه‌ی اخلاقی، قانون اخلاق جای خدا را می‌گیرد. به عبارت دیگر، از سویی ایمان مابعدالطبیعی، برتری خدا از قانون اخلاق را ایجاب می‌کند. از سوی دیگر، مقتضای جهان‌نگری اخلاقی، تفوق کامل قانون اخلاق بر زندگی دینی و حتی تقدم آگاهی اخلاقی در درون سپهر دینی است. نتیجه این‌که ما بر پایه‌ی خودفرمان‌روایی و تا آن‌جا که تجسم عقل محضیم، قانون‌گذار قانون اخلاقییم. پس، خدا هم به قانون اخلاق متکی است. اما در درون جهان‌نگری کانت، خدا با قانون اخلاق اینهمان نیست. به عبارت بهتر، این استنباط که خدا مساوی قانون اخلاق است، خلاف جهان‌نگری کانت است. در عوض، خدا نتیجه‌ی ضروری و عنصر ضروری جهان‌نگری کانت است. بر پایه‌ی این تفکیک فرعی میان خدا و قانون اخلاق، باید گفت که کانت به وجود خدا ایمان دارد و وجود او را نه با استدلال نظری، بلکه از رهگذر ضرورت اخلاقی به طور قطعی محرز فرض می‌کند. در جهان‌نگری کانت، خدا یک اصل موضوع اخلاقی است.

اما ماجرای گرایش‌های متضاد در جهان‌نگری کانت به همین جا ختم نمی‌شود. به یاد داشته باشیم که کانت متفکری نقاد است. پس، هر دریافتی از شیء فی‌نفسه را رد می‌کند مگر به میانجی خود شیء فی‌نفسه به صورتی که برای ما هست^۱ یا در واقع چنان که ما آن را دریافت و فهم می‌کنیم. در نتیجه، هرگونه معرفتی به خدا باید از قانون اخلاق استنتاج شود و این به دو گرایش متعارض می‌انجامد. در اولین گرایش، خدا یک اصل موضوع است و ایمان به او با بنیان‌های اخلاقی به ثبوت می‌رسد. بر اساس گرایش دوم، خدا وجودی مطلق و متعالی است که ورای هر چیز دیگر است و جز به واسطه‌ی خویش به ثبوت نمی‌رسد.

چنان‌که می‌بینیم، این صورت دیگری از تعارضی است که پیشتر میان سپهر اخلاقی و سپهر دینی بدان پرداختیم. به هر حال، در جهان‌نگری کانت وزنه به سمت گرایش اول، یعنی به سمت اراده‌ی اخلاقی سنگین می‌شود و این از آموزه‌ی ایمان کانت می‌کاهد. حتی خود کانت هم می‌پذیرد که یقین به وجود خدا در زندگی اخلاقی بیش از آن‌که مساعد باشد، مانع است و توان ما را در مقابله با تمایلات تحلیل می‌برد، چرا که اگر خدا وجود داشته باشد، کوشش و کشاکش ما بی‌معناست. از طرفی، مقتضای جهان‌نگری اخلاقی کانت،

1. as it is for us

کشمکشی پیوسته میان اراده و هدف آن است و، از طرفی دیگر، ایمان به وحدت نهایی سپهرهای طبیعی و اخلاقی معنای هرگونه مجاهده و تقلای اخلاقی را از میان می‌برد. کرونر، ابهام جهان‌نگری کانت را این‌گونه بیان می‌کند: «مراد کانت این است که قانون اخلاق را به‌مثابه‌ی قله و اوج تمامیت هستی انسان رفعت بخشد و، در عین حال، می‌خواهد خدا را نیز بر فراز این قله قرار دهد. او نمی‌تواند حقیقتاً این دو طرح را با هم وفق دهد. نه می‌تواند به خدا شأن کاملش را بدهد و نه می‌تواند به قانون اخلاق آنچه را می‌خواهد، نسبت دهد».^۱

کرونر دلایل این تناقض ذاتی و درونی جهان‌نگری کانت را در بنیان‌های اراده‌گرایی اخلاقی او و برآمده از مقدماتش می‌داند. مثلاً، در جهان‌نگری کانت امر اخلاقی مستلزم تعارض پیوسته میان میل و وظیفه یا طبیعت و آزادی است. در عین حال، رفع نهایی این تعارض و فرارفتن از امر اخلاقی باید هدف و غایت دانسته شود. حتی وقتی پای ایمان عقلانی به میان می‌آید، ایمانی که از لحاظ قطعیت، چیزی از معرفت نظری کم ندارد و حتی از قید انطباق با قانون تناقض هم آزاد است، تناقضات مضاعف می‌شوند. راه رفع این تناقض، بنا نهادن دین اخلاقی نیست، چه نمی‌توان در جهان‌نگری کانت، ایمان را از منشأ اخلاقی‌اش جدا کرد. بنابراین، علاوه بر تقدم عقل عملی بر عقل نظری، تقدم آگاهی اخلاقی بر آگاهی دینی نیز در جهان‌نگری کانت مسلم گرفته می‌شود. نهایتاً، جهان‌نگری به معنای دقیق کلمه به این نتیجه‌ی کانتی می‌رسد: هیچ جهان‌نگری رها از تناقضی را نمی‌توان یافت یا بر ساخت. هر آن چه غایتی فی نفسه است همواره آن چه «برای ما» غایی است، باقی می‌ماند و این منشأ تناقضات رفع ناشدنی می‌شود. جهان‌نگری نمی‌تواند مدعی شناخت غایت فی نفسه باشد، بلکه نهایتاً آموزه‌ای در باب معنای انسان یا بینشی در باب زندگی اوست.

تقابل دیگری که پیش فرض فهم جهان‌نگری کانت است، تقابل ایمان و عقل است. چه نسبتی میان این دو در جهان‌نگری کانت هست؟ به تعبیر کرونر، نزدیک‌ترین تعریف به تلقی کانت از ایمان، یقینی است که اراده‌ی اخلاقی قادر به حفظ آن و دفاع از آن است. ایمان حقیقی هم بر امر فراعقلانی و هم بر امر فراحسی دلالت می‌کند و بر هیچ سازشی میان ایمان و عقل مبتنی نیست. در جهان‌نگری کانت، ایمان جای معرفت مابعدالطبیعی را می‌گیرد و این نفی معرفت مابعدالطبیعی با هدف جا باز کردن برای اراده صورت می‌گیرد. بدین‌سان امر فهم‌ناپذیر، امر الهی، امر فوق محسوس، به هدف اراده بدل می‌شود، هدفی که هرگز به طور کامل محقق نمی‌شود، اما چونان آرمانی دست‌نیافتنی، هدف تمام مجاهدات

1. Ibid, p.46.

انسان باقی می‌ماند. ایمان در این میان، نقش اطمینان دادن به ما در دستیابی بدین هدف را ایفا می‌کند.

معرفت‌شناسی در برابر اخلاق

از این‌جا به پرسشی مهم می‌رسیم: جایگاه ثنویت طبیعت و آزادی در جهان‌نگری کانت چیست؟ آگاهی اخلاقی ایجاب می‌کند که به وحدت‌نهایی این دو قلمرو معتقد باشیم. در عین حال، عمل انسان صرفاً در صورتی معنایی اخلاقی خواهد یافت که این ثنویت حفظ شود، به این معنا که انسان در کشاکش مدام ضرورت طبیعی و تمایلات و انگیزه‌های اخلاقی، عمل بر مبنای قانون اخلاق را انتخاب کند. جهان‌نگری انسان فقط تا جایی معنادار است که بتواند معنایی اخلاقی در عمل خویش بیابد. از این حیث، جهان‌نگری کانت بر این ثنویت استوار است. این باز خود بدان معنا است که معنای جهان، مفهومی عملی است نه نظری.

اگر اتکای معرفت‌شناسی را بر عقل و نحوه‌ی راه‌بردن درست آن به فهم ابژه‌ها بدانیم و اگر بپذیریم ایمان پیش‌فرض بنیادین اخلاق و هر گونه جهد اخلاقی انسان است، آن‌گاه از دل تقابل عقل و ایمان، دوقطبی دیگری بیرون می‌آید: تقابل معرفت‌شناسی و اخلاق‌شناسی که تقابل اصلی در بحث کرونر است. بحث از تقابل عقل و ایمان به عنوان مؤلفه‌های اصلی معرفت‌شناسی و اخلاق‌شناسی ناگزیر به رویارویی معرفت‌شناسی و اخلاق‌شناسی می‌انجامد. اما پیش از پرداختن به این تقابل، سه نکته را باید به خاطر سپرد. نخست آن‌که، قانون اخلاق ارتباط تنگاتنگی دارد با معرفت‌شناسی کانتی که خود موافق با روح جهان‌نگری کانت است. در میانه‌ی جهانی مشحون از عدم قطعیت، قانون اخلاق برای انسان راهنمایی وثیق است. دو دیگر آن‌که، جهان‌نگری اخلاق‌شناختی نمی‌تواند به مابعدالطبیعه بدل شود. جهان به‌مثابه‌ی یک کل را هرگز نمی‌توان از منظر اخلاق فهم کرد. به عقیده‌ی کانت، اخلاق جهان را فهم‌ناپذیر کرده و جا را برای اراده‌ی اخلاقی باز می‌کند. سوم آن‌که، لذت هنری در مقابل اهمیت و معنای زندگی اخلاقی قرار نمی‌گیرد. این دو حوزه در جهان‌نگری کانت به صراحت از هم تفکیک می‌شوند.

معرفت‌شناسی و اخلاق در فلسفه‌ی کانت همواره به سود یکدیگر به محاق رفته‌اند. اما کرونر می‌کوشد تا با تعریف کلیتی به نام جهان‌نگری کانت، ضمن احیا و حفظ اصالت این هر دو حوزه‌ی کانتی، ارتباط معرفت‌شناسی و اخلاق با این کلیت و ارتباط معرفت‌شناسی و

اخلاق را با هم در درون این کلیت تبیین کند. اگرچه، به تعبیری، در این کلیت، معرفت‌شناسی حکم زیربنا و اخلاق حکم روبنا را دارد و یکی ساخت زیرین و بنیان آن دیگری است، نمی‌توان پوشیده داشت که این کلیتی که کرونر تصویر کرده، هر می‌است که معرفت‌شناسی کف آن و اخلاق در رأسش قرار می‌گیرد.

از این رو، شاید در نگاه نخست به نظر برسد که این بار معرفت‌شناسی است که به سود اخلاق نادیده گرفته شده است. اما باید تأکید کرد که کرونر در اثبات فرضیه‌ی خود از اصول معرفت‌شناسی کانت ولو به‌طور ضمنی استفاده می‌کند. به عبارت بهتر، اگر معرفت‌شناسی شالوده‌ی مباحث کتاب نبود، کل این مباحث معلق و عقیم می‌ماند. استدلال کرونر در این کتاب بر اصول کانت در نقد عقل محض استوار است، به‌ویژه در هر جا که از انگاره‌ی شیء فی‌نفسه و در دسترس نبودن آن سخن می‌گوید. با این همه، محصول دیالکتیک معرفت‌شناسی و اخلاق، در برآیندی به پایان می‌رسد که بیشتر به سود اخلاق است، تو‌گویی معرفت‌شناسی پلی است که یک بار می‌باید از آن گذشت تا به اخلاق رسید و همیشه در آن ماند.

سوژکتیویسم استعلایی و سوژکتیویسم اخلاق‌شناختی

حال به تقابل مهمی می‌رسیم که در حکم ستون اصلی تفسیر کرونر است: تقابل سوژکتیویسم اخلاق‌شناختی و سوژکتیویسم استعلایی (کانت سوژکتیویسم نظریه‌ی معرفت‌شناختی خود را "ایده‌آلیسم استعلایی" می‌نامید). در این جا، پرسش مهمی مطرح می‌شود که پاسخ بدان کلید فهم کل تفسیر کرونر است و آن این است که کدام یک از این دو سوژکتیویسم در جهان‌نگری کانت تعیین‌کننده‌تر است و کدام شاخصه‌ی اصلی‌تر جهان‌نگری او. برای پاسخ به این پرسش و زین‌قبل تبیین نحوه‌ی ادغام معرفت‌شناسی و اخلاق و چگونگی ارتباط سوژه‌ی اخلاق و سوژه‌ی عقل نظری، باید نخست ربط درونی این دو سوژکتیویسم را روشن کنیم.

اگر بپذیریم که قلمرو هستی عبارت است از یک کل متشکل از طبیعت به علاوه‌ی آزادی، یعنی قلمرو ابژه و امر نظری به علاوه‌ی قلمرو سوژه و امر عملی (یعنی حوزه‌ی اراده و عمل اخلاقی که مستقل از علیت طبیعی است)، باید اذعان کنیم که این کل را نمی‌توان به طریق نظری فهم کرد. در غیر این صورت، سوژه برابر است با یک ابژه‌ی دیگر و نه سوژه‌ای اخلاقی. در واقع، در این صورت، به‌جای اراده‌گرایی اخلاقی و دوگانه‌انگاری،

اندیشه‌گرایی (انتلکتوآلیسم) و یگانه‌انگاری را می‌باید می‌نشانیم که در آن صورت اراده بار دیگر به سود عقل از میدان به در می‌شد و تمام بنیان اراده‌گرایی اخلاقی و عملی کانت از هم می‌پاشید، حال آن‌که به عقیده‌ی کانت فقط سوپژکتیویسم اخلاقی، شایسته‌ی فهم این کل است. در عین حال، این فهم هم ناممکن است، چرا که عقل اخلاقی اساساً نظری نیست. بدین ترتیب، طبیعت از برای اخلاق، محدود می‌شود و شناخت در چارچوب قواعد معرفت‌شناسی محصور می‌شود.

شناخت‌پذیری نظری طبیعت، همبسته و ملازم ابژکتیویته [یا عینیت] پدیده‌های طبیعی است، در حالی که سوپژکتیویته‌ی اراده‌ی اخلاقی، ملازم خصلت عملی مقاصد و غایات، اهداف و هنجارها، اوامر و مثال‌ها است. این تضاد تا وقتی که اخلاق وجود دارد، حل‌شدنی نیست. برای آن‌که اراده‌ی اخلاقی، حوزه‌ای از آن خویش داشته باشد، طبیعت باید محدود شود؛ شناخت‌پذیری نظری نیز باید محدود شود تا آزادی قادر به بالیدن باشد. بنابراین، مفهوم قلمرویی محدود به نام طبیعت، از روح اخلاقی جهان‌نگری کانت، یعنی از خصلت‌ها و کیفیات اراده‌گرایانه، دوگانه انگارانه و سوپژکتیو، سرچشمه می‌گیرد. اگر عقل عملی، یعنی اخلاقی، با عقل نظری، یعنی علمی، از این حیث که اولی هادی اراده است، درحالی که دومی جهان محسوس را مقید و مشروط می‌کند، تفاوت نداشت، تعارض و تقابل آزادی و طبیعت (یعنی قلمرو ضرورت به معنای نظم علی) یا تعارض و تقابل قانون اخلاقی و قانون طبیعی هرگز ایجاد نمی‌شد. این تقابل از سوپژکتیویسم اخلاقی کانت منتج می‌شود. همین سوپژکتیویسم است که هم سپهر ابژکتیویته و هم سپهر ابژه‌های طبیعی را محدود می‌کند و، در عین حال، مانع از آن می‌شود که طبیعت، نیروی کل هستی را تحلیل برد.^۱ پیش از پرداختن به تقابل بعدی لازم است روشن کنیم که چرا سوپژکتیویسم معرفت‌شناختی نتیجه‌ی سوپژکتیویسم اخلاقی است. پاسخ به این پرسش شامل دو وجه است:

۱. سوپژکتیویسم استعلایی اساساً تبیین چگونگی کشف قوانین طبیعت توسط انسان است. جان کلام سوپژکتیویسم استعلایی این است که عقل قوانین خود را بر طبیعت اعمال می‌کند. لذا عقل، خود، معنایی عملی دارد.

1. Ibid, pp.63-64.

۲. کانت بنیاد عقل را عملی می‌داند: سوژه یا عقل ابژه‌ها را مشروط می‌کند. بدون این سوژکتیویسم نظری، اصلاً ابژکتیویته‌ای در کار نخواهد بود، چون بدون سوژه‌ای که بشناسد، ابژه‌ای در کار نیست. در نتیجه، سوژکتیویسم در معرفت‌شناسی همواره ناظر به سوژه‌ای اندیشنده و قانون‌گذار است. پس، معرفت‌شناسی به حوزه‌ای از جهان‌نگری اخلاقی کانت بدل می‌شود. به عبارت دیگر، علم و شناخت، فعالیت سوژه‌ای اراده‌کننده قلمداد می‌شوند.

پدیدارنگاری اخلاق‌شناختی

چنان‌که دیدیم، هر یک از تقابل‌های ذکر شده به ترادف از دل یکدیگر بیرون می‌آیند و، به عبارتی، لازم و ملزوم یکدیگرند. بدین ترتیب، تقابل فلسفه و علم و نیز تقابل فلسفه و معرفت مابعدالطبیعی، تقابل بنیادین دیگری است که پیامد و، در عین حال، مقتضای تقابل سوژکتیویسم اخلاقی و سوژکتیویسم استعلایی است. در جهان‌نگری کانت شکاف میان فلسفه و علم به مدد شیء فی‌نفسه تا حدی و نه به‌طور کامل، پر می‌شود. به تعبیری، اعتبار حقیقت در هر دو حوزه و همین‌طور تمایزشان حفظ می‌شود. در عین حال، فلسفه بالاتر از معرفت طبیعی شمرده می‌شود، چرا که معرفت طبیعی، خود، معرفت سوژه‌ای اخلاقاً آزادی است که با جهان پدیدارها ارتباط دارد. اما این بدان معنا نیست که فلسفه قادر به شناخت شیء فی‌نفسه است.

اگر گستره‌ی واقعیت را خطی فرضی بدانیم که در یک سر آن «نمود» و در سر دیگرش «حقیقت نهایی» قرار دارد، فلسفه جایی در وسط این خط فرضی خواهد بود. نمود به جهان پدیدارها تعلق دارد و حقیقت نهایی، همان شیء فی‌نفسه‌ای است که هم هدف اراده است و هم هدف علم. اما فلسفه نه تجربی است و نه مابعدالطبیعی. حقیقت فلسفه، برخلاف سپهر پدیداری و سپهر فوق‌محسوس، انتقادی و اخلاقی است؛ نه عمل‌نگرانه (پراگماتیک) است و نه جزمی. بر این اساس، فلسفه‌ی اخلاقی، میانجی حوزه‌های نمود و واقعیت است؛ میانجی حقیقت از آن ما و حقیقت فی‌نفسه.

بنا بر آنچه گفته شد، تقابل مهم دیگری که باید به آن اشاره کرد، تقابل پدیدار (فنومن) و شیء فی‌نفسه (نومن) است؛ تفکیک حقیقت نهایی و مطلق و حقیقت تقریبی و نسبی. این تقابلی اخلاقی است و می‌باید حفظ شود. مادام که چنین تقابلی حفظ شود، عمل اخلاقی معنایی خواهد داشت. در بحث از تفکیک پیشین، گفتیم که علم، شناخت نمود است

و متعلق به جهان پدیداری. فلسفه به سبب فلسفه بودنش از علم فراتر می‌رود: از شناخت طبیعت عاری از غایت و معنا فرامی‌رود، اما از آن رو که اخلاقی است نه مابعدالطبیعی، به شناخت شیء فی نفسه نایل نمی‌شود.

تقدم امر عملی

آخرین تفکیکی که باید به آن پرداخت، تفکیک امر عملی و امر نظری است که به تقدم امر عملی در جهان‌نگری کانت منتهی می‌شود. در بحث از این آخرین تفکیک، کرومر به ویژگی روش‌شناختی فلسفه‌ی کانت می‌پردازد و نسبت آن با تقدم اخلاق بر معرفت‌شناسی را روشن می‌کند. روش فلسفی کانت، چنان‌که می‌دانیم، روشی تحلیلی است و کرومر ادعا می‌کند که این روش تحلیلی نیز برآمده از جهان‌نگری کانت است. در مرور مباحث قبلی دیدیم که جهان‌نگری کانت اساساً بر محور دوگانه‌انگاری و تفکیک شناخت طبیعت از اراده‌ی اخلاقی استوار است. به عقیده‌ی کرومر حتی تفکیک سوژه و ابژه در فلسفه‌ی کانت نیز عمل آگاهی اخلاقی است. کانت با تحلیل مفاهیم متضاد، در پی یافتن بنیان‌هایی این تضادها نیست، بلکه معرفت را مبتنی بر تفکیک ضروری مفاهیم می‌داند. در حقیقت، آگاهی اخلاقی و روش تحلیلی، لازم و ملزوم یکدیگرند و جهان‌نگری کانت این تفکیک‌ها را ایجاد می‌کند؛ تفکیک‌هایی که ناگزیر محدودیتی برای معرفت انسان هم هستند.

چنان‌که گفتیم، این تفکیک‌ها، در واقع، مبین روش کانت اند که معرفت را مبتنی بر تفکیک مفاهیم می‌داند. حل نشدن این تقابل‌ها در یک واحد (چنان‌که در دیالکتیک هگلی می‌بینیم) و تنش دائمی‌شان، موتور تداوم تقلای اراده‌ی اخلاقی است. این تنش به سمت شیء فی نفسه حرکت می‌کند، هرچند که هرگز به آن دست پیدا نمی‌کند. فلسفه‌ی کانت نهایتاً در یک تضاد به پایان می‌رسد: این‌که شیء فی نفسه همواره هدف جستجوی ماست، ولی هرگز نمی‌توانیم به آن برسیم و این گواه تقدم عمل بر نظر است که پیشتر نیز بدان پرداختیم. این تضاد، به جای حل شدن در یک واحد و، در نتیجه، از میان بردن تنش، تضادهای قبلی را پررنگ می‌کند (مثلاً تضاد ایمان و عقل را): فلسفه‌ی کانت بدین‌سان با ایمان به پایان می‌رسد و (بر مبنای تفسیر کرومر) باید برسد.

تفسیر کرومر و شکاف‌هایی که باید پوشیده بمانند

کرومر، همانند تمامی شارحان آثار بزرگ، می‌کوشد تا وجوه تاریک یک اندیشه‌ی فلسفی را روشن کند، به جنبه‌های مبهم آن وضوح بخشد و ارتباط میان حلقه‌های به‌ظاهر نامرتبط آن را معلوم کند. وی در این کار موفق است. با این همه، چنان‌که کانت و حتی خود کرومر تعلیم می‌کنند، می‌توان با دیدگاهی انتقادی هم به بحث او نگریست و دقیقاً از همین رویکرد نقادانه است که می‌توان به طرح مباحث جدید در اخلاق و معرفت‌شناسی دل بست. دغدغه‌ی کرومر در این کتاب، اثبات فرضیه‌ای است که بر روند استدلالی آن عیبی نمی‌توان گرفت. اما همین دغدغه مانع از نگاهی است که در وجوه مختلف اخلاق کانت می‌تواند مناقشه کند. از باب نمونه، کرومر توجه نمی‌کند که از دل ثنویت (یا دوگانگی) آزادی و طبیعت، تخم تکفیر تن و دوپارگی انسان برمی‌آید. اگر بپذیریم که اقتضا و ضرورت جهان‌نگری کانت، معرفت‌شناسی و اخلاق او همین ثنویت است، بدون نادیده گرفتن موهبت تفکر نقادانه‌ی کانت، باید گفت که سیر دوپارگی انسان در طول تاریخ فلسفه و اندیشه این‌جا هم تکرار می‌شود و نهایتاً وحدت میان آن‌ها گونه‌ای نفی یکی از طرفین تضاد را دربردارد و البته به سود بخش مابعدالطبیعی وجود انسان.

این گونه مباحث اخلاقی به رغم تأکید بر شأن اخلاقی انسان، عموماً گویای حقیقتی هستند که پیش‌فرض تمامی این مباحث است و البته هرگز به زبان نمی‌آید و آن این‌که انسان جانوری اخلاقی است. کرومر بدبینی کانت را در باب این جانور اخلاقی پنهان نمی‌کند و، از این حیث، شایان ستایش است. اما دیدگاه دینی کرومر مانع از آن است که در این باره دیدگاهی انتقادی داشته باشد. این حقیقت که انسان همواره میان پاره‌های متعارض تجزیه می‌شود، به خوبی در کتاب کرومر روشن شده است، اما این‌که این چندپارگی در جهان‌نگری کانت نهایتاً به یک ثنویت نهایی میان میل و وظیفه تقلیل می‌یابد و سرانجام به سود وجه عقلانی و حتی مابعدالطبیعی انسان خاتمه می‌یابد، مورد پرسش قرار نمی‌گیرد. کرومر نیز چون کانت می‌پذیرد که به‌رغم تجربه‌های تاریخی، نبرد دایمی خیر و شر در این جانور اخلاقی باید به سود وجه خیر پایان بگیرد و این امید کانتی را حفظ می‌کند. در عین حال، بخش‌هایی از کتاب کرومر چنان دل‌مشغول توجیه و تأویل این مسأله است که به خطابه‌ای در رثای اخلاق دینی بدل می‌شود.

از طرف دیگر، ثنویت مذکور نه فقط لاینحل که حتی ضروری دانسته می‌شود تا جهان‌نگری کانتی پابرجا بماند. کرومر کانت را به سبب فرو نلغزیدن در مباحث روان‌شناختی

تحسین می‌کند و خود نیز مناقشه‌ای بر سر ماهیت و ضرورت این ثنویت به میان نمی‌آورد، تو گویی یگانه راه بحث از تبار چنین تعارضی، یک‌سره روان‌شناختی و مذموم است. بدین ترتیب، تعارضی که در حوزه‌ی عمل سر بر می‌کشد، به طریقی غیرکانتی در ساحت نظر آن هم به شیوه‌ای شبه‌هگلی حل می‌شود.

با این همه، نمی‌توان و نباید فراموش کرد که روی سخن کانت نه فقط طبقه‌ای نخبه و ممتاز که عموم مردم است. چنان‌که کرومر هم تأکید می‌کند، کانت در اخلاق (مثلاً در نقد عقل عملی، ۱۵۶: ۵)، حد زیادی از شعور عام را حفظ می‌کند و در پی نظام اخلاقی‌ای است که با انسان به طور کلی سخن بگوید.

بنا به دیدگاه متفکرین متافیزیک، فقط آن کس فضیلت‌مند است که با نظام‌های ایشان موافق باشد. کانت، بر خلاف [این متفکرین]، با انسان معمولی در این نکته موافق است که [فردی] ناآموخته همان اندازه می‌تواند برخوردار از فضیلت باشد که [فردی] آموخته؛ فلسفه‌ی او مؤکدترین اعتراض بر ضد دیدگاهی است که فضیلت را صرفاً به طبقه‌ای ممتاز از انسان‌ها، نظیر فیلسوفان یا حکما نسبت می‌دهد.^۱

بر این اساس، حق با کرومر است که می‌گوید که کانت بدون فرو لغزیدن در مباحث روان‌شناختی همواره سوژه‌ی اندیشنده را در نظر دارد، سوژه‌ای که به رغم تمامی امیال و وجوه شرگونه‌اش، واجد عنصری عقلانی و اخلاقی است که به مدد آن می‌تواند به فهمی درست از خویش و جهان برسد و طرحی از آن‌چه باید باشد، بسازد و آن را تحقق دهد.

مسئله‌ی دیگر کتاب کرومر تأکید بحق^۲ او بر گرایش نظام‌ستیزانه در جهان‌نگری کانت

است:

او از خودبستگی خاص طبیعت آگاه بود و چنان‌که دیدیم، هرگز از دوگانگی لاینحل طبیعت و آزادی و لذا [دوگانگی] نظریه و عمل، عقل و اراده، دست نکشید. بالنتیجه، دوگانگی معرفت‌شناسی و اخلاق‌شناسی را حفظ کرد و به سوی برقراری نظامی همه‌شمول پیش نرفت. در جهان‌نگری او می‌توان گرایشی نانظام‌مند و حتی ضد-نظام‌مند یافت. دقیقاً به جهت همین ویژگی است که صحیح‌تر است از جهان‌نگری کانت صحبت کنیم و نه از نظام [یا سیستم فلسفی] او.^۲

1. Ibid, pp.27-28.

2. Ibid, pp.84-85.

با این حال، کرومر روشن نمی‌کند که چرا باید با وجود تناقضات لاینحل، هم‌چنان بر عناصری از این جهان‌نگری تأکید کرد، در حالی که این تأکید، پیش از همه برای حفظ نظام‌مندی جهان‌نگری کانت صورت می‌گیرد. به عنوان نمونه، آیا نمی‌توان گفت که تأکیدی که کرومر بر ضرورت محدودیت معرفت طبیعی می‌کند و تفسیری اخلاقی که از تناقض حاصل از آن به دست می‌دهد، پیش از همه در پی حفظ یک‌پارچگی یک نظام فلسفی است تا عنصری ضروری و مسلم در آن نظام؟ با وجود گرایش نظام‌ستیزانه، جهان‌نگری کانت به سمت نظام شدن می‌رود، هر چند که این- به قول کرومر- نه نظامی فراگیر چون نظام هگلی باشد. کرومر در این میان، تناقضات را به سبب بسته بودن نظام کانتی می‌پذیرد، اما «آیا یک نظام فلسفی برای آن که قابلیت و کیفیت یک نظام را داشته باشد، باید بسته باشد؟ اگر این طور باشد، هرگز هیچ نظام فلسفی‌ای نمی‌تواند و نمی‌باید وجود داشته باشد!»^۱

چنان‌که دیدیم، کرومر هم به سیاق کانت، و حتی با تأکیدی بیشتر، مبنای تحلیل خود را نه یک علم مابعدالطبیعی و مدعاهای آن، بلکه تصدیق جهانی فوق محسوس قرار می‌دهد. بدون تصدیق چنین جهانی، کل جهان‌نگری کانت از هم می‌پاشد. با توجه به وجه مابعدالطبیعی وجود انسان، کرومر به‌درستی بر شأن اخلاقی انسان در نگاه کانت تأکید می‌کند اما خود از خاستگاه این شأن بحث نمی‌کند. این شأن اخلاقی بدون مقدمات و استدلال‌های کانت، معلق است. اگر طبیعت را از بهر اخلاق و برای این‌که آزادی حوزه‌ای از آن خویش داشته باشد، محدود نکنیم و اگر رسالت انسان را تقرب به شیء فی‌نفسه ندانیم، شأن اخلاقی انسان هم معنای رفیع خودش را از دست می‌دهد.

درست است که بر پایه‌ی مبانی کانتی، و با پذیرش آن‌ها، انسان به شأن اخلاقی‌ای می‌رسد که تا پیش از کانت کسی به او نسبت نداده بود، اما ناگفته پیداست که اعطای چنین شأنی به انسان به معنای شأن داشتن فی‌نفسه‌ی او نمی‌تواند باشد، بلکه صرفاً اختیار موضعی یا تفسیری از معنای بودن انسان است که می‌توان آن را نپذیرفت. شأن اخلاقی انسان، اصلی پیشینی و ضروری هم نمی‌تواند باشد، بلکه فقط مقتضای ضرورت نظام‌مندی

1. Schilpp, Paul A., "Review essay on Kant's Weltanschauung", *The Journal of Philosophy*, Vol. 54, No. 15, 1957, p.480.

البته Schilpp در ادامه پرسش‌های دیگری هم مطرح می‌کند، مثلاً این پرسش که به اصطلاحات کانت برمی‌گردد: آیا ممکن است که به معنای کانتی کلمه، اصلاً از «ایژکتیویته»^۲ شیء فی‌نفسه سخن بگوییم (چنان‌که کرومر از آن سخن می‌گوید)؟ اگر بله، آیا این ناگهان به کار بردن «ایژکتیویته» به معنای کاملاً متفاوتی از این کلمه نیست؟ و اگر این طور است، آیا استفاده از این کلمه گمراه‌کننده نیست؟

اخلاق کانت است. وانگهی، حتی خود کانت نیز به کلیت این موجودی که به آن چنین شأنی اعطا می‌کند، با بدبینی می‌نگرد. با این همه، کرومر از این مورد به اشاره می‌گذرد، آن هم با این پیش‌فرض مناقشه‌انگیز که پیش شرط اخلاق، پذیرش جهانی فوق محسوس و، در نتیجه، تحقق خیر اعلی است. بر این اساس، لازمه‌ی نظام اخلاق کانت، پذیرش امر فوق محسوس و نیز برخورداری انسان از قابلیت تقرب بدان است. بر مبنای این نظام، از هیچ گونه اخلاق دیگری نمی‌توان سخنی به میان آورد.

آیا سوژه بودگی سوژه‌ی اخلاقی لزوماً بر مفهومی مابعدالطبیعی یا ارزشی نفس‌الامری مبتنی است؟ آیا برای بنا نهادن اخلاق می‌باید پیشاپیش بر فهمی مابعدالطبیعی از جهان تکیه کنیم؟ اگر بپذیریم که کانت معرفت را از آن رو تحدید می‌کند که از هر حکم جزمی در باب مسائل مابعدالطبیعه جلوگیری کند، چه الزامی برای این فرض وجود دارد که اخلاق می‌باید بر مابعدالطبیعه استوار باشد؟ حتی کانت هم بعد از تحدید معرفت مابعدالطبیعی ناگزیر از صدور حکم در باب وجود شیء فی‌نفسه یا خداست. با این همه، این حکم در حوزه‌ی اخلاق و ایمان صادر می‌شود؛ حکمی که تحت شرایط صدور احکام قرار نمی‌گیرد. این تناقضی در درون نظام کانتی است که کرومر به آن نمی‌پردازد. اما آیا نمی‌توان بدون پذیرش چنین تناقضی به اخلاق نگریست؟ و در این صورت، چه مفهومی از اخلاق را می‌توان تصور کرد؟

در هر صورت، کرومر نمی‌پذیرد که این‌ها گزاره‌هایی مابعدالطبیعی اند. می‌خواهد حدودی را که در نقد عقل محض برای معرفت انسان وضع شده، بی‌عیب و دست‌نخورده نگاه دارد و، در عین حال، ادعا کند که این می‌تواند، به طریقی، به گونه‌ی عمیق‌تری از معرفت به معنا یا اهمیت واقعی آن‌ها [آن حدود] برسد. بر این مبنای تناقضی در تفکر کانت هست که به طریقی نظری حل‌شدنی نیست. این ما را فراسوی معرفت و اخلاق به «ایمان اخلاقی» سوق می‌دهد و هدایت می‌کند. «امر فهم‌ناشدنی، در معنای مثبت خود، به هدف تلاش بدل می‌شود؛ محتوای ایمان نقش اطمینان دادن به ما از قابل‌حصول بودن این هدف را ایفا می‌کند». کرومر نمی‌تواند تبیین کند که چگونه ایمان می‌تواند ما را به پذیرش تناقضی حل‌ناشده راضی کند یا اگر این تناقض کاملاً ورای بینش عقل است، چگونه می‌توان از آن سخن گفت یا بحث کرد.^۱

1. Burnheim, J., "Kant's Weltanschauung", *Philosophical Studies*, December 1956, pp.180-181.

کرونر درباره‌ی نظام‌های مابعدالطبیعی و نسبتشان با اخلاق، اجحاف و مبالغه می‌کند. نظام‌های مابعدالطبیعی اراده را به حال خود رها نمی‌کنند، بلکه تصویری آرمانی از تلاشی که اراده باید بکند، به دست می‌دهند و این فضیلتی فقط مختص نظام اخلاقی کانت نیست. بدین معنا، اگر مسأله فقط ابتدای معرفت‌شناسی بر اخلاق باشد، رد مابعدالطبیعی جزمی چندان محلی از اعراب ندارد، چرا که به رغم ادعای تملک حقیقت مطلق، هنوز هم می‌توان در چنان نظامی برای برقراری نظامی اخلاقی و آرمانی کوشید. در واقع، رد مابعدالطبیعی جزمی را باید لازمه‌ی معرفت‌شناسی‌ای دانست که، به قول کرونر، پیامد جهان‌نگری اخلاقی کانت است. در غیر این صورت و به‌صرف اتخاذ جهان‌نگری اخلاقی، رد مابعدالطبیعی، تا حدی پا در هوا و بی‌بنیان می‌ماند.

بحث کرونر بسیار بیش از آن‌چه در معرفت‌شناسی کانت می‌بینیم، در مابعدالطبیعه ریشه دارد. به تعبیری، چنان‌که جان برنهایم هم تأکید می‌کند:

همانند اغلب تلاش‌ها برای رسیدن به «نیت غایی و نهایی» یک نظام فلسفی، تفسیر کرونر از کانت به نظر بیشتر مبتنی بر اهمیت و دلالت فرهنگی، عاطفی و عملی آموزه‌های مورد نظر خویش است تا ادعاهای آن درباره‌ی حقیقت ابژکتیو. از باب نمونه، کرونر به ما می‌گوید که «طبیعت پدیداری است، زیرا چیزی بیشتر از ماده‌ی اراده‌ی اخلاقی نیست... زیرا انسان به عنوان شخصی اخلاقی هرگز مجاز به استخراج غایات نهایی خویش از طبیعت نیست». به دشواری بتوان معنایی جز این از گفته‌ی فوق دریافت: این آموزه که طبیعت پدیداری است، ستودنی است (یا، به عقیده‌ی کانت، ستودنی است)، زیرا این پیامدهای دل‌خواه را دارد.^۱

البته، نمی‌توان انکار کرد که کرونر به تمایز ظریف مفاهیم توجه ویژه‌ای دارد. در عین حال، وی کم و بیش چنان درگیر اثبات ادعای خویش است که توجهی نمی‌کند به این‌که مثلاً ایمان عقلانی که به آن اشاره می‌کند، مبهم باقی می‌ماند و این پرسش را ایجاد می‌کند که آیا این ایمان چیزی از جنس شهود عقلانی نیست، آن هم در شرایطی که در معرفت‌شناسی کانت بر این‌که معرفت انسانی واجد چیزی چونان شهود عقلانی نیست، تأکید شده است؟ کرونر این اصطلاح را در ابهام خویش رها می‌کند.

1. Ibid.

نتیجه

همان‌طور که دیدیم، جهان‌نگری کانت بیش از همه آشتی و تلفیقی میان معرفت‌شناسی و اخلاق و آشتی پاره‌های به ظاهر متعارض فلسفه‌ی کانت است. کرومر بر اساس مقدمات بحث به‌درستی پیش می‌رود و اگر بحث و عدم توافقی در آن بیابیم، غالباً بر سر مبانی است، نه نتایج و روش. کل بحث حول این فرضیه ارائه می‌شود که در فلسفه‌ی کانت معرفت از آن رو محدود می‌شود که اخلاق فضای مقتضی خویش را به دست آورد و، در اصل، تحدید معرفت، ضرورتی اخلاق‌شناختی است. بحث کرومر با روح دیالکتیک کانتی هماهنگ است و معرفت‌شناسی را به سود اخلاق نادیده نمی‌گیرد، بلکه هر استدلالی برای اثبات تقدم اخلاق بر معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی کانت را بر اصول نقد عقل محض بنا می‌کند. اثبات تفوق امر عملی بر امر نظری در جهان‌نگری کانت یکی از ستون‌های محکم استدلال‌های کرومر است و اساساً بر این مدعای ظریف استوار است که عمل قانون‌گذارانه‌ی عقل، پیش از نظرورزی، گونه‌ای فعالیت، آن هم از نوع اخلاقی آن، است. به رغم نکاتی که از بحث کرومر جا می‌ماند، سلسله‌ی استدلال‌های کرومر ساختار مشخص و منسجمی دارد که فاقد نارسایی‌هایی است که معمولاً در اثبات تفوق اخلاق و معرفت‌شناسی بر یکدیگر بیان شده‌اند. این تفسیر می‌تواند زمینه‌ای باشد برای بحث‌های متنوع چه درباره‌ی نسبت معرفت‌شناسی و اخلاق در فلسفه‌ی کانت و چه در حوزه‌های متمایز اخلاق و معرفت‌شناسی او. به علاوه، تفسیر کرومر با پر رنگ کردن وجوه انتقادی نظریه‌ی کانت در زمینه‌ی عملی آن، راه را برای درک این خصلت انتقادی هموار می‌کند. ابتدای بحث کرومر بر تقابل‌های بنیادین در جهان‌نگری کانت و وجوه زاینده و زنده‌ی آن، قطب‌های تعیین‌کننده‌ی نظام کانت را روشن می‌کند و ساختاری را برای ما عیان می‌کند که می‌توان در چارچوب آن به فهم متمایزی از فلسفه‌ی کانت رسید. نهایتاً تفسیر کرومر در جهان‌نگری کانت، با تأکید خاص خویش بر اخلاق به طور عام، راه‌گشای مباحث اخلاقی و واکاوی مفاهیم و رویکردهای اخلاقی‌ای می‌تواند باشد که، بی‌گمان، در اوضاع و احوال امروز نه فقط مفید که بسیار ضروری اند.

منابع

1. Burnheim, J., "Kant's Weltanschauung", *Philosophical Studies*, 1956, pp. 180-181.
2. Kant, I., *Critique of Practical Reason*, Mary Gregor(trans.), NY: Cambridge University Press, 2001.
3. Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, John Smith(trans.), Chicago, The University of Chicago Press, 1956.
4. Mulligan, R. W., "Kant's Weltanschauung", *The New Scholasticism*, Vol. 30, Issue 4, 1956, pp.501-503.
5. Schilpp, Paul A., "Review Essay on Kant's Weltanschauung", *The Journal of Philosophy*, Vol. 54, No. 15, 1957, pp.478-480.