

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره دوازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱: ۹۱-۷۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۶/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

## سنجش الگوی نظری هابرماس بر اساس نسبت اخلاق و جمهوریت در اندیشه سیاسی کانت

\* ایرج رنجبر

\*\* عباس منوچهری

### چکیده

هابرماس برای تبیین نسبت اخلاق و سیاست، اندیشه سیاسی را به طور کلی به دو دوره کلاسیک و مدرن تقسیم می‌کند. از نظر وی، در دوره کلاسیک، اخلاق و سیاست در ارتباط با یکدیگر بوده‌اند؛ اما، در ابتدای دوره مدرن با حدوث دو تحول روش‌شناسانه و موضوعی، «فلسفه سیاسی» کلاسیک جای خود را به علم یا «فلسفه اجتماعی» داد و این سرآغاز جدایی روزافزون اخلاق از سیاست شد. بدین‌سان، سیاست از نهادی که زمینه‌ساز تحقق سعادت شهروندان است، به نهاد مدیریت و تکنیک کنترل روابط اجتماعی و گرایز انسانی مبدل می‌شود. هابرماس صیروت مذکور را به آراء کانت هم تعمیم می‌دهد. مقاله حاضر، در صدد است تا با توجه به شناسه‌ها و مختصات اندیشه سیاسی کانت، نشان دهد که داعیه مزبور به کانت قابل تعمیم نیست؛ چرا که در اندیشه سیاسی کانت نیز همانند اندیشه سیاسی کلاسیک، سیاست بستر ساز تحقق مفاهیم اخلاقی است، با این تفاوت که در اندیشه کانت مفهوم «سعادت» جای خود را به مفهوم «خودآیینی» و «کمال» می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: نظریه سیاسی، اندیشه سیاسی، اخلاق، سیاست، خودآیینی، کمال و فرهنگ.

### مقدمه

از نظر هابرماس، فلسفه سیاسی کلاسیک به عنوان آموزه زندگی خیر و عادلانه فهمیده می‌شد و در امتداد اخلاق قرار داشت. بدین ترتیب، ارسطو بر این نظر بود که هیچ تمایز و اختلافی میان نهاد شکل‌یافته در قوانین و اخلاق زندگی مدنی وجود ندارد، بلکه، برعکس، عمل اخلاقی از سنت و قانون تفکیک‌ناپذیر است و سیاست است که قابلیت زندگی با فضیلت را به شهروند می‌بخشد. بر این اساس، «پولیس» جامعه‌ای است که به فضیلت شهروندانش توجه دارد؛ چرا که در غیر این صورت جامعه شهری چیزی جز همکاری صرف اعضاء آن نخواهد بود (هابرماس، ۱۹۷۴: ۴۲-۴۷).

از نظر هابرماس سیاست نزد ارسطو، به فضای کنش/پراکسیس انسانی، دلالت دارد و به ایجاد و حفظ یک سامان رفتار بافضیلت در میان شهروندان پولیس، راه می‌برد (مک کارتی، ۱۹۸۱: ۲). کنش/پراکسیس نشان‌دهنده شاخه‌ها و فعالیت‌های غالب در زندگی سیاسی و اخلاقی انسان است؛ و با عنایت به اینکه، برای ارسطو فعالیت فرد نیز به معنای دقیق کلمه، بخشی از مطالعه فعالیت سیاسی - یعنی فعالیت در پولیس - شهر است، می‌توانیم بگوییم که پراکسیس نشان‌دهنده فعالیت آزادانه (و شاخه‌های مربوط به این فعالیت) در پولیس است (دالمایر، ۱۳۸۷: ۸۴). از سوی دیگر، ارسطو بر این نظر است که نام «پولیس»، به عنوان عرصه کنش انسانی، با «فضیلت» شهروندان مرتبط است (هابرماس، ۱۹۷۴: ۴۷). از این رو، در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی ارسطویی، اخلاق وجه مشخصه کنش/پراکسیس انسانی است که در درون پولیس رخ می‌داد و از عرف و قانون تفکیک‌ناپذیر بود. بنابراین، به زعم هابرماس، در سنت اندیشه سیاسی کلاسیک، مسئله این بود که سیاست برای شهروندان امکان و قدرت حرکت به سمت یک زندگی خوب و فضیلت‌مندانه را فراهم آورد. نهاد سیاسی مسلط باید مشروعیت خود را بر حسب فضیلت شهروندان و آزادی نهادینه و تحقق‌یافته در قوانین نظم سیاسی پولیس اثبات کند. بدین ترتیب، به نظر وی در دوره کلاسیک، سیاست و اخلاق بر حول مقوله پراکسیس و در چارچوب نظم پولیس در ارتباط و وحدت با هم تعریف می‌شدند.

با آغاز دوره مدرن - و مشخصاً با هابز، ماکیاولی، مور و کانت - و به‌ویژه با تحول در معنا و مفهوم دانش سیاست، این وحدت به پایان رسید و نظریه از عمل منفک شد. انفکاک که همزمان زمینه را برای جدایی اخلاق و سیاست فراهم کرد و اخلاق از سیاست جدا شد. از نظر هابرماس، در تقابل با فلسفه سیاسی کلاسیک که در صدد ایجاد قانون و نظمی سیاسی بود تا امکان راه بردن به «زندگی خیر و مبتنی بر سعادت» را برای شهروندان فراهم کند، ماکیاولی و مور ساختار سلطه را از بستر و زمینه اخلاقی‌اش جدا کردند و هر یک زمینه تحقیقی جدیدی را تأسیس

سنجش الگوی نظری هابرماس بر اساس نسبت... / ۷۹

نمودند (همان: ۵۲). «رفتار سیاسی» که مورد علاقه ماکیاولی و «نظم اجتماعی» که مورد نظر مور است، با توجه به «زندگی فضیلت‌مندانه» شهروندان توضیح داده نمی‌شوند. مسئله این متفکران مدرن، برخلاف متفکران کلاسیک، نه پرسش از شرایط اخلاقی «زندگی خیر»، بلکه پرسش درباره شرایط واقعی بقاست (هابرماس، ۱۹۷۴: ۵۰). شرایط بقا، تحت سیطره اصل «ضرورت» است، اصلی که صرفاً فعالیت زیستی و بیولوژیک انسان، به عنوان حیوان اجتماعی زحمتکش را برمی‌انگیزد و عرصه پراکسیس انسانی، به عنوان حیوان سیاسی نیست. این ضرورت عملی به راه‌حل‌های تکنیکی نیاز دارد؛ راه‌حل‌هایی که آغاز ظهور فلسفه اجتماعی مدرن را نشان می‌دهد. به نظر هابرماس، نقطه نهایی استحاله فلسفه سیاسی کلاسیک به فلسفه اجتماعی مدرن، در اندیشه سیاسی توماس هابز به ظهور می‌رسد. از نظر وی، هابز کمر همت بست تا جامعه سیاسی و دولت را نیز به مثابه ساخته بشر و به شیوه یک ماشین تحلیل کند. اندیشه سیاسی مدرن به ایجاد یک بار برای همیشه شرایط لازم جهت نظم صحیح دولت و همچنین جامعه کمک می‌کند، شرایطی که مستقل از مقتضیات مکانی و زمانی اعتبار دارند و به شالوده و اساسی استوار برای زندگانی همگانی<sup>۱</sup> بدون توجه به موقعیت تاریخی» اجازه می‌دهند (همان: ۴۳). این بحث را هابز در *لویاتان* به صراحت بیان کرده است. به قول هابز، گرچه هر چیزی که آدمیان فانی بسازند نمی‌تواند جاوید باشد؛ با این حال، اگر آدمیان عقلی را که به آن می‌بالند به کار ببرند، دولت‌هایشان ممکن است دست‌کم از خطر زوال و هلاک به واسطه بیماری‌های داخلی مصون بمانند؛ زیرا دولت‌ها با توجه به ماهیت بنیاد و ساختمان خود چنان طراحی شده‌اند که به اندازه عمر بشر یا قوانین طبیعی و یا خود عدالت که بدان‌ها حیات می‌بخشد، دوام بیاورند. بنابراین، وقتی نه به واسطه خشونت و تهاجم خارجی، بلکه به واسطه اختلال و بی‌نظمی درونی، منحل می‌شوند، تقصیر از آدمیان است، اما نه به عنوان اجزای جوهر دولت، بلکه به عنوان سازنده و نظم‌دهنده آن (هابز، ۱۳۸۰: ۲۹۲). این در حالی است که از نظر ارسطو، سیاست و فلسفه عملی به‌طور کلی، نمی‌تواند در نسبت با علوم دقیقه و معرفت یقینی سنجیده یا مقایسه شود؛ چرا که موضوع اصلی سیاست، یعنی ایجاد شرایط یک زندگی نیک و عادلانه، در بستر یک پراکسیس متغیر و متحول، از ثبات هستی‌شناختی و همچنین ضرورت منطقی ملحوظ در موضوعات علوم دقیقه، برخوردار نیست. بر این اساس، قابلیت سیاست و فلسفه عملی، همانا فرونسیس، یعنی فهمی دوراندیشانه از موقعیت، یا عمل بر طبق اصول در یک موقعیت معین است (هابرماس، ۱۹۷۴: ۴۲). بدین‌سان، هر انسانی با توجه به یک اصل یا اصولی در موقعیت معینی دست به عمل می‌زند و آن اصل نیز اخلاقی است. در اینجا، همچنین، رابطه پراکسیس با

فرونسیس نشان داده می‌شود. بدین معنا، از آنجا که عمل بنا بر اصولی در یک موقعیت معین صورت می‌گیرد، پراکسیس در امتداد فرونسیس مطرح می‌شود.

آنچه در این مقاله از مفهوم «نظریه» برداشت می‌شود، در واقع «فرانظریه» است. به این معنا که در حوزه اندیشه سیاسی، بر خلاف جامعه‌شناسی، نظریه نه به تبیین عینی پدیده‌ها، بلکه به تبیین و توصیف «اندیشه»ها و «نظریات»ی می‌پردازد که پدیده‌های اجتماعی موجود در جوامع انسانی را بررسی می‌کنند. از این رو، «فرانظریه»، یک نظریه درباره بررسی، سنجش، تحلیل و توصیف خود «نظریه» است. بر این اساس، در مقاله حاضر، «نظریه» سیاسی هابرماس از نسبت اخلاق و سیاست، در تاریخ اندیشه سیاسی، «سنجش» می‌شود. از آنجا که مفهوم «سنجش»، در حوزه اندیشه سیاسی، ممکن است منشأ ابهام گردد و با اندازه‌گیری و ارزیابی کمی اشتباه شود، برای جلوگیری از چنین ابهامی، از روش تحلیلی- تطبیقی استفاده شده است تا نحوه و چگونگی «سنجش» به کار رفته، مشخص شود. بدین ترتیب، ابتدا از طریق تحلیل «نظریه» هابرماس از رهگذر آثار و مکتوباتی که وی نظریه خود را درباره نسبت اخلاق و سیاست در چارچوب آنها بیان کرده است، نشان داده می‌شود که نظریه هابرماس چگونه نسبت اخلاق و سیاست را تبیین می‌کند. از آنجا که وجه تحلیل و استنباط به عنوان یکی از اشکال تحلیل محتوا، صرفاً به سطح توصیف متون محدود نمی‌شود و مشخصات و متغیرهای مختلف در یک متن را بررسی می‌کند، جنبه تطبیقی نیز می‌یابد. بر این اساس، با نشان دادن گزاره‌ها و شاهد مثال‌های دقیق از متن مستقیم آثار هابرماس نشان داده می‌شود که هابرماس، جایگاه اندیشه کانت از نسبت اخلاق و سیاست در کلیت دوره مدرن را چگونه تبیین می‌کند. به دنبال تحلیل نظریه هابرماس، اندیشه سیاسی کانت نیز مطابق با همان شناسه‌ها و مؤلفه‌هایی که هابرماس نسبت اخلاق و سیاست در دوره کلاسیک و عمدتاً سنت ارسطویی را بر اساس آنها تبیین می‌کند، بررسی می‌شود. بدین ترتیب و با تحلیل اندیشه سیاسی کانت درباره نسبت اخلاق و سیاست، آرای وی با نظریه هابرماس تطبیق داده می‌شود تا مشخص شود که با توجه به آرا و اندیشه خود کانت در متن آثارش، نظریه هابرماس درباره وی قابل تعمیم است یا خیر؛ از این رو، از مجرای تطبیق اندیشه و آرای مستقیم کانت با نظریه هابرماس، نظریه هابرماس از نسبت اخلاق و سیاست سنجش و ارزیابی می‌شود.

### اندیشه سیاسی کانت و نظریه هابرماس

هابرماس نظریه خود درباره نسبت اخلاق و سیاست در کلیت دوره مدرن را به اندیشه سیاسی کانت نیز تعمیم می‌دهد. از نظر وی در این مسیر، ایمانوئل کانت، فیلسوف سیاسی عصر روشنگری، نیز سیاست را از اخلاق جدا می‌سازد. به زعم هابرماس، در اندیشه کانت سلوک و

رفتار اخلاقی فرد که فقط باطناً و از درون آزاد است، آشکارا از قانون حاکم بر اعمال بیرونی وی متفاوت است (هابرماس، ۱۹۷۴: ۴۲). از این رو، کانت بین آنچه در بیرون از شخص و آنچه در درون وی روی می‌دهد، فاصله و جدایی می‌اندازد. فاصله و جدایی که در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی قابل تصور نبود؛ چرا که آنچه در پولیس و قوانین حاکم بر اعمال بیرونی شهروندان در جریان بود و اتفاق می‌افتاد با رفتار اخلاقی آنها در تعاملی دو سویه قرار داشت.

هابرماس در تمامی آثار خود، از جمله در نظریه و عمل و مابین واقعیات و هنجارها، همواره جدایی مزبور را به کل اندیشه سیاسی دوره مدرن و از جمله اندیشه سیاسی کانت، تعمیم می‌دهد. از نظر وی، در اندیشه کانت، اخلاق وجه درونی رفتار انسان را در بر می‌گیرد و از این نظر، فرد به عنوان عامل اخلاقی، از آزادی و خودآیینی برخوردار است؛ اما خود-قانون‌گذاری اخلاقی، آشکارا از قانون حاکم (سیاست) بر اعمال بیرونی وی متفاوت است (همان: ۴۲). از این رو، در اندیشه کانت، قوانین درونی فرد (اخلاق) از قوانینی که آزادی بیرونی وی را تضمین می‌کنند، متمایز است. تمایزی که در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی قابل تصور نبود.

برخلاف نظریه هابرماس، هرچند ظاهراً کانت قوانین حاکم بر قانون‌گذاری درونی (اخلاق) را از دایره نظارت قانون‌گذاری بیرونی (حکومت) خارج می‌کند، با این حال معتقد است که با تحقق آزادی، یعنی ایجاد نظم سیاسی مبتنی بر قانون اساسی جمهوری و فراهم شدن زمینه برای خود-قانون‌گذاری، می‌توان قانون‌گذاری اخلاقی و قانون‌گذاری حقوقی را در یک کل واحد با هم پیوند داد. بر خلاف نظر هابرماس، مفهوم خودآیینی در اندیشه کانت، معطوف به نظم سیاسی و مدنی است و از این رو، مفهوم «حق» را با حکومت مطلوب خود پیوند می‌دهد؛ چرا که اندیشه کانت درباره ضرورت تأسیس نظام سیاسی، مبتنی بر تضمین خودآیینی اخلاقی انسان است. از نظر وی، قوانین حکومت تا آنجا که دارای ضرورت پیشینی هستند، یعنی کلاً فی‌نفسه از مفاهیم حق ذاتی انسان به آزادی بیرونی به دست آمده‌اند، صورتی کلی<sup>۱</sup> از حکومت است، آن‌گونه که اصول محض حقانی باید باشد (کانت، ۱۳۸۸: ۱۶۹). حکومت مطابق با این صورت کلی‌اش، شکلی از خودآیینی<sup>۲</sup> افراد آزاد و برابر با هدف ابداع یک نظام عدالت عمومی و تعیین قانون‌مند حق است (ویلیامز، ۱۹۹۲: ۱۵۴). بنابراین، حکومت در اندیشه کانت صرفاً «حکومت قانون»<sup>۳</sup> است؛ زیرا اساس، شکل و هدفش بر مفهوم «حق»<sup>۴</sup> استوار است. این حکومت نه همانند جامعه سیاسی مورد نظر ارسطو، در خدمت تحقق «زندگی نیک»<sup>۵</sup>، است و نه وابسته و پایبند به نهاد دین، آن‌گونه که در

1. Idea
2. Self- Organization
3. State of Law = Rechtsstaat
4. Right
5. Good Life

قرن وسطی رایج بود و همچنین برخلاف آنچه در *لویاتان* هابز ذکر می‌شود، هدف حکومت در اندیشه کانت صیانت ذات افراد انسانی نیست، بلکه صرفاً حکومتی در خدمت تحقق حق ذاتی انسان به خودآیینی است و ماهیت واقعی آن تنها با زبان حق و آزادی، قابل تصور و فهم است (ویلیامز، ۱۹۹۲: ۱۵۴). بدین‌سان، به زعم وی، جز آنچه ذکر شد، هر معیار دیگر داوری بیرونی برای حق با اقتدار قانونی مستقر در عقل عملی، نامناسب است و هیچ دولتی قابلیت تحقق وظیفه ناب و راستین حق و حفظ آزادی و خودآیینی اخلاقی انسان را ندارد، مگر اینکه با اصل «تفکیک قوا»<sup>۱</sup>، به منزله اصل بنیادین قانون اساسی خود، موافقت داشته باشد؛ مشخصات و بنیادهای چنین حکومتی از هدف آن، یعنی تحقق حق و آزادی، سرچشمه می‌گیرند (همان). کانت، چنین حکومتی را حکومت مبتنی بر «قانون اساسی جمهوری» می‌داند و آن را از حکومت خودکامه متمایز می‌کند (کانت، ۱۳۸۸: ۲۰۱). بر این اساس، برخلاف نظر هابرماس، عاملان عقلانی تحت حاکمیت قوانین خودآیین در اندیشه کانت، از عوامل عقلانی سودجو در اندیشه هابز متمایز هستند؛ چرا که تابع قوانینی هستند که نه از غرایز مبتنی بر سود شخصی، بلکه از اراده و انگیزه آنها برای تضمین خودآیینی اخلاقی ناشی می‌شود.

کانت در اصل «خود آیینی» قائل به این است که اشیا و پدیدارهای مختلف در جهان نموده‌ها از قوانین ثابت پیروی می‌کنند، قوانینی که تابع اصل ضرورت طبیعی هستند. انسان نیز به عنوان یک پدیدار- و تا آنجا که به جهان نموده‌ها، یعنی حوزه تمایلات، تعلق دارد- تابع همان قوانین و اصل ضرورت است (بلوم، ۱۳۷۳: ۷۱۷)؛ اما، انسان صرفاً به جهان ضرورت علی محدود نمی‌شود و به عنوان تنها موجود خردورز، صاحب اراده است. تصور مفهوم اراده، انسان را از جهان ضرورت عالم نمود فراتر می‌برد و وی را به عضو عالم معقول مبدل می‌سازد (کانت، ۱۳۶۹: ۱۳۸). سرشت دوگانه انسان و تعلق وی به دو جهان «ضرورت» و «اختیار»، باعث شده است که کشمکش دائمی در باطن هر کس وجود داشته باشد که به صورت تعارض میان عقل و خواهش‌های نفسانی به تجربه درمی‌آید. از این‌رو، ممکن است انسان نخواهد از عقل و قوانین اخلاقی عینی مبتنی بر آن اطاعت نماید و در صدد باشد که امیال خود را ارضاء کند. به این جهت، کلیه قوانین اخلاقی به صورت اوامر<sup>۲</sup> به انسان جلوه‌گر می‌شوند (سالیوان، ۱۳۸۰: ۶۲)، آنگاه که اراده به خودی خود با خرد منطبق نشود و به انجام کاری که آن را خوب می‌داند، مبادرت نرزد. امر، فرمانی است که از جانب «عقل» به «اراده» داده می‌شود. بدین‌سان، آن کاری در عمل اخلاقی است که به طور عینی، اراده را بر پایه مفاهیم خرد، یعنی اصولی که برای هر ذات خردمندی به گونه عام اعتبار داشته باشد،

1. Separation of Powers.  
2. Imperatives.

معین کند. احساس برخاسته از علت‌های ذهنی، جنبه فردی دارد و برای اشخاص معین دارای اعتبار است؛ در صورتی که اراده با پیروی از تکلیف که از قانون عینی خرد برمی‌خیزد، به اصولی می‌رسد که برای همه کس معتبر است (محمودی، ۱۳۸۳: ۹۰). از این‌رو، در امر مطلق، شرایط، شرایطی عینی تلقی می‌شوند، یعنی در مورد اراده هر موجود متعلقی معتبر هستند (کانت، ۱۳۸۴: ۳۳). در نظر کانت، ممیزه امر مطلق «باید»ی است که بیانگر الزام عینی عمل است و به این معناست که اگر عقل اراده را به طور کامل ملزم سازد، عمل ناگزیر طبق این قاعده واقع خواهد شد. بنابراین، امر مطلق از اعتبار عینی برخوردار بوده و از امر مشروط که اصلی ذهنی است، کاملاً متمایز می‌شود (همان: ۳۵)؛ زیرا قانون فقط آن چیزی است که مفهوم ضرورتی نامشروط و عینی را، در بر دارد و در نتیجه دارای اعتبار عام است، و امر، قانونی است که باید به آن گردن نهاد، حتی اگر برخلاف میل ما باشد (کانت، ۱۳۶۹: ۵۳).

به نظر کانت، از آنجا که خودآیینی هدف اخلاقی انسان است، هیچ انسانی ممکن نیست که این توانایی ذاتی به خودآیینی را نقض کند و هر کس دارای حق مطلق برای تحقق خودآیینی است که از آن بهره‌مند است. این حق انسانی در درون شخص، اولین شرط انجام تمامی وظایف و مبنای تمامی الزامات است؛ زیرا خیر اخلاقی اعمال ما در انگیزه‌های ما مستقر است (بک، ۱۹۹۹: ۲۱۸؛ گریگور، ۱۹۶۳: ۲۶-۲۷). بر این اساس، به نظر می‌رسد کانت با محدود کردن خود-قانون‌گذاری اخلاقی به انگیزه‌ها، نیت و اهدافی که رفتار بر آنها مبتنی است، قانون‌گذاری مذکور را از قانون‌گذاری حقوقی (حکومت)، که صرفاً به صورت رفتار و نمود بیرونی اعمال می‌پردازد، متمایز می‌کند (کانت، ۱۳۸۸: ۵۲)؛ اما، وجه دیگر این مسئله این است که وی قانون‌گذاری حقوقی را امری مجزا از خود-قانون‌گذاری درونی و اخلاقی نمی‌داند؛ چرا که با استقرار شرایط تحقق خودآیینی، در عمل، قوانین قانون‌گذاری از مجموع اراده‌های عقلانی و اخلاقی عامل‌های خودآیین حاصل می‌شود و بدین ترتیب، قوانین حکومت چیزی جز اراده عمومی عامل‌های اخلاقی نیست که بر طبق نیت و انگیزه خود عمل می‌کنند. البته، کانت، متفاوت از ارسطو، کار حکومت در قانون‌گذاری را نه تجویز سعادت در میان شهروندان، بلکه تحقق حق ذاتی به آزادی بیرونی می‌داند (رایس، ۱۹۷۱: ۲۵). بنابراین، با تحقق آزادی و فراهم‌شدن زمینه برای خود-قانون‌گذاری، می‌توان قانون‌گذاری اخلاقی و قانون‌گذاری حقوقی را با هم پیوند داد (سالیوان، ۱۳۸۰: ۵۴). بدین معنا، به لحاظ اخلاقی ضروری است هر یک از ما به عنوان یک عامل آزاد، قادر به بیان آزادی خود در اعمال بیرونی باشد.

بر این اساس، از یکسو، قابلیت اخلاقی انسان در انتخاب مستقل غایات خود مبتنی بر تحقق حق ذاتی وی به آزادی بیرونی در روابطش با انسان‌های دیگر است و از سوی دیگر، حق آزادی بیرونی، به عنوان یک مفهوم اخلاقی، بدون مشتق شدن از قابلیت اخلاقی مزبور، قابل توجیه

نیست (بک، ۱۹۹۹: ۲۱۸). بدین معنا، آزادی بیرونی ابزاری ضروری برای تحقق و کاربرد آزادی درونی یا خودآیینی است. حق به آزادی بیرونی، بایستی از سوی همه، محترم شمرده شود و انسان جز با تحقق آزادی برای انتخاب اهداف و غایات خود و عمل بر اساس آنها، نمی‌تواند خودآیین باشد.

به نظر کانت، از آنجا که این حق برای همه مشترک است، آزادی بیرونی که به هر کسی اعطا می‌شود، نمی‌تواند نامحدود باشد، بلکه بایستی توسط نظام قوانین عمومی (حکومت) محدود شود (همان: ۲۱۹). همچنین، از آنجا که انسان بنابر ماهیت دو گانه خود، نمی‌تواند این وظیفه را به طور داوطلبانه اعمال کند، تحقق آن بایستی با اجبار همراه باشد (همان: ۲۱۸). بنابراین، تنها با ایجاد یک حکومت است که می‌توان افراد را به انجام چنین وظایفی مجبور کرد، تا جایی که هر کس بتواند به حداکثر آزادی بیرونی سازگار با آزادی مشابه برای دیگران، بپیوندد. از نظر کانت، حکومت باید زمینه‌ای را ایجاد کند تا تصور فرد از هر آنچه به طور عقلانی برای استقلال و خودآیینی وی مفروض گرفته شده است، تأمین شود (ویلیامز، ۱۹۹۲: XV-XVI). از این‌رو، تحقق آزادی بیرونی در گرو تشکیل حکومت است، به گونه‌ای که حق هر کس به آزادی بیرونی، با آزادی مشابه برای دیگران مطابق با اصل عام حق سازگار باشد (کانت، ۱۳۸۸: ۷۴). بدین ترتیب، صفت اخلاقی آزادی بیرونی با وظیفه عمومی احترام به رعایت همان حق مشابه برای دیگران ایجاد می‌شود. وظیفه‌ای که بر اساس آن هر کس می‌تواند برای تحقق خودآیینی خویش، به آزادی ضروری بیرونی بپیوندد.

هابرماس در مابین واقعیات و هنجارها<sup>(۱)</sup>، نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی کانت را بر اساس نسبت میان سه اصل اخلاق، حق و دموکراسی، تبیین می‌کند. به زعم وی، اگر بتوان آنچه را که کانت به عنوان قانون اساسی جمهوری خواهانه در نظر می‌گیرد، شکلی از حکومت مبتنی بر دموکراسی در نظر گرفت، می‌توان چنین استدلال کرد که کانت حتی در «عناصر متافیزیک حق»، قادر به توضیح نسبت میان اصول اخلاق، حق و دموکراسی نیست؛ چرا که ایده خود-قانون‌گذاری مورد اشاره وی، به سطح استقرار نظام قوانین عمومی ارتقا پیدا نمی‌کند (هابرماس، ۱۹۹۶: ۹۰). از این‌رو، کانت در ارائه پاسخی روشن به مسئله مشروعیت ضرورت قوانین عمومی (حکومت) که می‌توانست فرضاً نظامی مبتنی بر خود-محوری بسامان را ایجاد کند، ناتوان است (همان).

به زعم هابرماس، تلاش کانت برای قرار دادن اصل حق به منزله حلقه اتصال اصول اخلاق و قانون اساسی مبتنی بر نظام جمهوری (همان: ۹۴)، اندیشه وی در این باره راه همواره در پیوند با اندیشه سیاسی هابز قرار می‌دهد؛ زیرا کانت حق اولیه و ازلی انسان را حقی می‌داند که ریشه در اراده مستقل افراد دارد. افراد به عنوان اشخاص اخلاقی‌ای که افق اجتماعی آنها برای آزمون



قوانین، مبتنی بر اختیار برخاسته از عقل عملی پیشینی است (همان: ۹۳). بنابراین، اتکاء حق بر عقل عملی پیشینی باعث می‌شود تا مفهوم خودآیینی در اندیشه کانت از نقطه نظر پیشا سیاسی<sup>۱</sup> برای داوری اخلاقی فرد معرفی شود (همان: ۹۴). بدین ترتیب، به نظر وی، اصل کانتی حق، کارکرد وساطت میان اصول حکومت و اصول اخلاقی را از دست می‌دهد و صرفاً نقش خود برای جنبه‌های صوری را حفظ می‌کند که تحت آن قوانین حقوقی (سیاست و حکومت) از اصول و قوانین اخلاقی متمایز می‌شوند. همچنین، حقوق انسان که در عمل شهروندان خودمختار دموکراتیک مستتر است، از ابتدا به عنوان حقوقی در مفهوم قضایی و بدون توجه به محتوای اخلاقی‌شان، تصور می‌شوند (همان: ۱۰۵).

این در حالی است که، کانت علاوه بر اینکه آزادی درونی انسان (اخلاق)، را با آزادی بیرونی وی (قانون) مرتبط می‌کند، بر این نظر است که تحقق هر دو آزادی مزبور، در گرو تشکیل حکومتی متشکل از جمیع شهروندان، به منزله اراده‌هایی آزاد، برابر و خودآیین، یعنی نظام سیاسی جمهوری، است. از نظر کانت این حق ذاتی به آزادی بیرونی صرفاً به واسطه اتحاد گروهی از مردم تحت قوانین حقانی، که وی آن را حکومت می‌نامد، تحقق می‌یابد (کانت، ۱۳۸۸: ۱۶۹)؛ حکومتی برخوردار از این اقتدار که با به‌کارگیری زور و اجبار، مردم را وادار سازد که دیگران را به حال خود بگذارند تا بتوانند غایات خود را به نحو دلخواه انتخاب و دنبال کنند، به این شرط که آنان آزادی مشابه دیگران را خدشه‌دار نسازند (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۱۶۴). از این‌رو، اجبار اعمال شده از سوی نظام قوانین عمومی، برای تحقق حق ذاتی انسان به آزادی بیرونی، در واقع به معنای آزادی و عدم اجبار است؛ چرا که نظام مذکور برای جمیع شهروندان به عنوان افراد آزاد و برابر و خودآیین احترام قائل می‌شود و قوانین کشوری را به اصل عام حق محدود می‌سازد و قوانینی منطبق با اصل مذکور وضع می‌کند، یعنی قوانینی که هر شخص خودآیین نیز شخصاً آنها را بر می‌گزیند (سالیوان، ۱۳۸۰: ۴۸). اصل عام حق، به منزله یک قرارداد اجتماعی میان اراده‌های آزاد و عقلانی فهمیده می‌شود، اراده‌های آزادی که در چارچوب نظام سیاسی مطلوب کانت به نیروی قانون مبدل می‌شوند (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۲۶۸). بدین معنا، کانت حکومت را از حق ذاتی انسان به آزادی استنتاج می‌کند؛ این حق ایجاب می‌کند که مردم اراده‌هایشان را با هم متحد کنند تا وقتی از قوانین اطاعت می‌کنند از اراده خود تبعیت کنند. این، بر خلاف نظر هابرماس، به معنای پیوند اخلاق با قانون و پیوند این دو با سیاست است.

بنابراین، کانت در فلسفه اخلاق خود، با نظر به این موضوع که سیاست در قالب نظام جمهوری در خدمت تحقق خودآیینی، به عنوان مفهومی اخلاقی، است، همانند سنت فلسفه

سیاسی ارسطویی، سیاست را در ارتباط با اخلاق تعریف می‌کند. اما، بر عکس کانت حلقهٔ اتصال سیاست و اخلاق را نه سعادت، بلکه آزادی و خودآیینی انسان با اتکاء به اصل عام حق می‌داند. پس، برخلاف ارزیابی هابرماس، در اندیشه کانت، قانون، صرفاً بیان دیگری از خودآیینی اخلاقی است؛ زیرا با تحقق و تضمین حق ذاتی انسان به آزادی در پرتو حاکمیت نظم آزاد سیاسی، انگیزه و ارادهٔ نیک به قانون در می‌آید و تبعیت از این قانون که خود افراد آزاد و خودآیین وضع کرده‌اند، در عین حال به منزلهٔ تحقق خیر راستین و تحقق صورت‌بندی‌های امر مطلق اخلاقی است (سالیوان، ۱۳۸۰: ۴۸).

### تکنیک یا کمال

از سوی دیگر، از نظر هابرماس، همراهی اندیشهٔ سیاسی کانت با فلسفهٔ اجتماعی دورهٔ مدرن، زمانی به وضوح آشکار می‌شود که وی «فرهنگ» را به عنوان غایت نهایی طبیعت معرفی می‌کند؛ تا جایی که می‌توان اندیشهٔ وی در این باره را به عنوان اندیشه‌ای غایت‌انگاران<sup>۱</sup> تفسیر کرد (هابرماس، ۱۹۹۶: ۱۵۵). به زعم هابرماس، کانت فرهنگ را محصول شایستگی<sup>۲</sup> موجود عقلانی‌ای می‌داند که آن را برای تحصیل هر هدفی که به آن علاقه‌مند است، ایجاد می‌کند. بدین‌سان، این امر به‌طور ذهنی<sup>۳</sup>، به معنای مهارت در انتخاب عقلانی- هدفمند ابزارهای مناسب و به‌طور عینی<sup>۴</sup>، به معنای کنترل تکنیکی بر طبیعت است (همان). هابرماس در ادامه استدلال می‌کند که کانت، درست همان‌طور که اخلاق را به عنوان فعالیتی منطبق با احکام پیشینی محض در نظر می‌گیرد، فرهنگ را نیز به منزلهٔ فعالیتی هدفمند منطبق با قوانین تکنیکی تصور می‌کند (همان: ۱۵۶). بدین ترتیب، تصور کانت از اصول اخلاقی به عنوان اصول پیشینی عقل عملی که باعث می‌شود تا عمل اخلاقی به عملی تک-ذهنی<sup>۵</sup> تقلیل پیدا کند، از یکسو و ضرورت استعلایی انطباق اعمال هدف-محور عاملان عقلانی مستقل، با قوانین عام مطلق، از سوی دیگر، باعث می‌شود تا هابرماس، عمل اخلاقی در برداشت کانت را به عنوان عملی راهبردی معرفی کند؛ عملی که هابرماس، آن را در تقابل با عمل ارتباطی، یکی از عواملی می‌داند که زمینهٔ استحالهٔ فلسفهٔ سیاسی کلاسیک به فلسفهٔ اجتماعی مدرن را فراهم کرد (هابرماس، ۱۹۹۶: ۱۵۱).

از نظر هابرماس، هرچند کانت مفهوم خودآیینی را در پاسخ به تلاش موفقیت‌آمیز هابز برای ایجاد نظامی از قوانین، بر مبنای مشارکت مبتنی بر نفع شخصی صرف، بدون توجه به دلایل

1. Teleological
2. Fitness
3. Subjectively
4. Objectively
5. Monologic

اخلاقی، مطرح کرد، با این حال، نظمی مستقر و تجهیز سوژه‌های خودآیین مبتنی بر حقوق خصوصی در نزد کانت نیز نه به حکومت قانون، مبتنی بر جمهوری خواهی، بلکه نهایتاً به همان نظام اقتدارگرای هابزی منجر می‌شود که سیاست را تکنیک کنترل‌گرایز انسانی و روابط میان آنها قلمداد می‌کند (همان: ۹۰). بدین ترتیب، به زعم هابرماس، تجهیز جایگاه افراد با اتکاء بر حقوق خصوصی، طبیعتاً نمی‌تواند مسئله مشروعیت را در درون نظمی حقوقی و در نتیجه از طریق حقوق سیاسی و قوانین دموکراتیک مدیریت و توجیه کند. این مسئله فقط باید به ضرورت، به واسطه یک قانون اساسی مبتنی بر دولتی اقتدارگرا حل و فصل شود؛ چرا که هابز می‌خواهد با مفروض گرفتن این امر که اگر مشارکت‌کنندگان علایق و منافع خودشان را صرفاً با یک محاسبه عقلانی- هدفمند، کسب و حفظ می‌کنند، پس به چه دلیل حکومتی اقتدارگرا به عنوان نظمی ابزاری از چشم‌انداز تمامی آنها توجیه می‌شود، ضرورت ایجاد یک حکومت مبتنی بر قانون، یعنی ضرورت استقرار ترتیباتی ماهرانه برای اعمال قانونی اقتدار سیاسی را از بین ببرد. از این رو، آنچه که ظاهراً به عنوان حق و قانون اخلاقی ظاهر می‌شود، به طور خودجوش از تصمیمات مبتنی بر نفع شخصی عاملان عقلانی، یا آن گونه که کانت مطرح می‌کند از نسلی از شیاطین ناشی می‌شود، و هیچ‌گونه مبنای اخلاقی ندارد (همان: ۹۰-۹۱). بر این اساس، هابرماس عاملان عقلانی تحت حاکمیت قوانین خودآیین در اندیشه کانت را با عوامل عقلانی سودجو در اندیشه هابز مقایسه می‌کند که کنش و عمل آنها به لحاظ ذهنی، مبتنی بر انتخاب عقلانی- هدفمند ابزارهای مناسب است و به لحاظ عینی، شامل کنترل فنی و تکنیکی بر طبیعت می‌شود. اما، برخلاف الگوی نظری هابرماس، در اندیشه کانت، مفهوم فرهنگ، به عنوان غایت نهایی طبیعت، به معنای مهارت در انتخاب عقلانی- هدفمند ابزارهای مناسب، برای کنترل تکنیکی بر طبیعت نیست؛ بلکه تکامل فکری و فرهنگی لازمه کمال اخلاقی است. در این رابطه کانت مشخصاً از مفهومی اخلاقی مرتبط با مفهوم خودآیینی در فلسفه اخلاق، یعنی مفهوم «کمال»<sup>۱</sup>، نام می‌برد. بر این اساس، در فلسفه تاریخ، انسان به عنوان موجودی تصور می‌شود که به لحاظ اخلاقی ملزم به انجام غایاتی است که وظیفه او تلقی می‌شوند (رایس، ۱۹۷۱: ۴۵). کانت، در رساله‌های خود درباره فلسفه تاریخ و مهم‌تر از آن در نقد قوه حکم، توجه خود را بر کمال انسان متمرکز می‌کند. از نظر وی، در قلمرو ایده، طبیعت و آزادی تنها آنگاه یگانه می‌شوند که هستی انسان به کمال برسد (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۲۶۲). کانت، اندیشه خود درباره کمال انسان را در قالب یک بحث گسترده در خصوص غایت و غرض طبیعت مطرح می‌کند.

به زعم کانت، برای فهم معنای تاریخ باید بین هستی و بایستی- یعنی آنچه بدون تدبیر بشر

به طور مکانیکی بر رویدادهای طبیعی حاکم است و آنچه در قلمرو آزادی و افعال اختیاری بشر می‌گنجد- فرق گذاشت. آنچه به تاریخ معنا می‌دهد اخلاق است که بدون فرض آزاد بودن انسان بی‌معناست. تاریخ در تحلیل نهایی چیزی جز پیشرفت آدمی به سوی آزادی نیست که عقل عملی بر آن حاکمیت فائقه دارد (فولادوند، ۱۳۷۷: ۲۶). بنابراین، غایت نهایی طبیعت فرهنگ انسان است، اما، فرهنگ انسانی بدین معنی تنها در صورتی می‌تواند تکامل و توسعه یابد که از مداخلهٔ دیگرانی که توانایی صورت‌بندی و دنبال کردن غایات خود را دارند، برکنار باشد (رایس، ۱۹۷۱: ۴۵). بنابراین، از نظر کانت، این هدف تنها در جامعه‌ای محقق می‌شود که نه تنها از بالاترین آزادی ممکن بهره‌مند است، بلکه همچنین دقیق‌ترین محدودیت‌ها را بر این آزادی اعمال می‌کند، تا آزادی هر کس با آزادی مشابه برای دیگران سازگار باشد. از این‌رو، بالاترین وظیفه‌ای که طبیعت بر عهدهٔ انسان گذاشته است، یعنی کمال، بایستی از طریق تأسیس جامعه‌ای تحقق یابد که در آن حداکثر آزادی تحت قوانین بیرونی، با بیشترین میزان اجبار و محدودیت ممکن، ترکیب یافته است (همان). از نظر کانت، ضرورت تحقق چنین جامعه‌ای، از آنجا ناشی می‌شود که انسان با آنکه می‌خواهد قانونی در کار باشد، میل دارد هرگاه بتواند خود را از پیروی آن برکنار دارد. از این‌رو، یک آموزگار و فرمانده باید ارادهٔ او را به فرمان آورد و به اطاعت از ارادهٔ عمومی وادارد، ولی از سوی دیگر خود فرمانده هم یک انسان است و از این‌رو او نیز اگر فرماندهی نداشته باشد چه بسا آزادی خود را به ناروا به کار ببرد، از این چوب کجی که آدمی از آن ساخته شده، چیزی که راست و درست باشد، نمی‌توان ساخت (باسپرس، ۱۳۷۲: ۲۶۶). به این دلیل، به نظر کانت، تنها راه حل این مشکل، تأسیس حکومتی است که در آن شهروندان تابع قوانینی باشند که خود سازندهٔ آن هستند (رایس، ۱۹۷۱: ۴۶).

بر این اساس، کانت استدلال می‌کند توسعهٔ فکری و فرهنگی، برای کمال اخلاقی ضروری است؛ زیرا تنها موجودات عقلانی می‌توانند به آگاهی صحیح از اهداف و وظایف اخلاقی‌شان دست یابند. و از آنجا که عقلانیت انسان تنها به تدریج و تحت شرایط اجتماعی-سیاسی می‌تواند پیشرفت کند، بنابراین، توسعهٔ فکری و فرهنگی بایستی به وسیلهٔ قوانین مدنی و نظم سیاسی (حکومت)، ایجاد شود (یک، ۱۹۹۹: ۲۳۹). بدین سان، از نظر کانت، تحقق آزادی، هدف اصلی دولت و معیار توجیه اقتدارش است؛ یعنی حداقل شرایط همزیستی صلح‌آمیزی که برای توسعهٔ فرهنگی و فکری جمعی ضروری هستند (همان). به نظر وی، این فرایند تکاملی ظهور عقلانیت انسان، در مراحل اولیهٔ خود می‌تواند حتی تحت حکومت‌های اقتدارگرا تداوم یابد و تنها در مراحل متکامل‌تر است که آزادی فکری تمام عیار و گسترده‌ای برای ارزیابی عمومی و انتقاد از تمامی عقاید و باورهای موروثی ضرورت پیدا می‌کند. آزادی‌ای که منحصرأ به وسیلهٔ حکومت مبتنی بر نظم جمهوری خواهانه قابل تحقق است (همان). بنابراین، در قلمرو فلسفهٔ تاریخ، تحقق

آزادی از سوی حکومت جمهوری، شرط ضروری رشد و تکامل انسان به سمت غایت نهایی طبیعت، یعنی کمال اخلاقی است (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۱۷۸). از این رو، در اندیشه سیاسی کانت، در نهایت سیاست و حکومت در خدمت تحقق کمال اند.

به نظر وی، طبیعت مقدر کرده است که کمال انسان فقط در نتیجه فعالیت عقلی آدمی و بدون دخالت تمنیات غریزی و اراده‌های بیرون از وی، حاصل شود (رایس، ۱۹۷۱: ۴۳). آزادی‌ای که حق ذاتی انسان و بستر تحقق کمال اوست؛ اما، چنان‌که اشاره شد، این حق ذاتی انسان به آزادی، تنها در درون مناسبات سیاسی تضمین می‌شود؛ زیرا طبیعت، انسان را در وضعیتی قرار داده است که بدون تأسیس حکومت، حق ذاتی انسان به آزادی همواره توسط اعمال دیگران و وضعیتی که آنها ایجاد می‌کنند، از بین می‌رود (اسکروتن، ۱۳۸۳: ۱۷۹). از سوی دیگر، از آنجا که کمال در قلمرو آزادی و خودمختاری فاعل عقلانی مطرح می‌شود، تحقق‌اش در گرو تأسیس حکومتی است که حاصل اتحاد اراده آزاد عمومی باشد؛ زیرا تحقق کمال منوط به تحقق حق ذاتی انسان به آزادی است. بنابراین، کمال اخلاقی ملحوظ در اندیشه سیاسی کانت، در گرو تکامل فرهنگی است. تکاملی که تحقق آن همانند مفهوم خودآیینی اخلاقی، منوط به ایجاد شرایط آزاد و نظام سیاسی مبتنی بر قانون اساسی جمهوری است.

### نتیجه‌گیری

بحث اصلی این مقاله درباره امکان یا عدم امکان اطلاق نظریه هابرماس - درباره جدایی اخلاق و سیاست - به اندیشه سیاسی کانت بود. هابرماس آنچه را درباره این جدایی برای دوران مدرن اطلاق کرده است برای کانت هم صادق می‌داند؛ اما با توجه به عناصر و استدلال‌های کانت می‌توان گفت که اگرچه اندیشه کانت نیز مانند هابز فاقد تضمین پراکسیسی است، یعنی افراد جامعه را از سیاست‌ورزی جدا می‌کند و کار تأمین حقوق آنها را به دولتی ابزاری می‌سپارد، اما حق آزادی نزد وی در قالب مقوله «خودآیینی» و «کمال» امری اخلاقی است که دولت باید از آن صیانت کند. بدین سبب، در اندیشه سیاسی کانت سیاست و اخلاق با اتکا بر مفاهیم دیگری همچون آزادی و خودآیینی و کمال، با هم مرتبط هستند. کانت هم در فلسفه اخلاق و هم در فلسفه تاریخ، نظام سیاسی جمهوری را در خدمت تحقق مفاهیم اخلاقی قرار می‌دهد؛ بدین معنا که در فلسفه اخلاق، مفهوم آزادی و خودآیینی حلقه اتصال اخلاق و نظام سیاسی جمهوری را تشکیل می‌دهد و در فلسفه تاریخ، نظام سیاسی مزبور، در خدمت تحقق مفهوم کمال است؛ و این مفهوم با آنکه در فلسفه تاریخ وی مطرح می‌شود، مفهومی اخلاقی است. البته، در تفاوت با ارسطو، کانت سعادت را محور اخلاق نمی‌داند، اما به هر حال دولت را همچون ارسطو در خدمت اخلاق می‌دید.

به عبارت دیگر، برای کانت، فلسفه وجودی دولت از شرایط امکان تحقق کمال و آزادی است که هر دو از بنیان‌های اخلاقی هستند. پس، اندیشه سیاسی کانت، با هابز- که حقوق انسان را امری اخلاقی نمی‌داند، ولی دولت را حافظ این حقوق می‌داند- متفاوت است. جدایی اخلاق از سیاست در مورد هابز اتفاق افتاده است، اما در مورد کانت این‌گونه نیست؛ البته باید گفت ابزاری شدن دولت و جدا شدن شهروندی از سیاست‌ورزی (پراکسیس) درباره هر دو صادق است و هابرماس در این سخن که «اندیشه سیاسی کانت متضمن جدایی نظر از عمل است و شهروند را به جای مقوم سیاست، تابع آن می‌بیند»، بر حق است.

### پی‌نوشت

#### 1. Between Facts and Norms

کتاب *مابین واقعیات و هنجارها*، اندیشه سیاسی، یعنی وجه «هنجاری» نظام اندیشگی هابرماس درباره نسبت اخلاق و سیاست را در برمی‌گیرد، در حالی که «نظریه و عمل»، نظریه سیاسی وی، یعنی وجه «تبیینی» نسبت اخلاق و سیاست در سیر تاریخ اندیشه سیاسی را شامل می‌شود.

## منابع

- اسکروتین، راجر (۱۳۸۳) کانت، ترجمه علی پایا، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- بلوم، ویلیام (۱۳۷۳) نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، آران.
- پولادی، کمال (۱۳۸۲) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، چاپ پنجم، تهران، مرکز.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۷) سیاست مُدن و عمل، ترجمه مصطفی یونسی، آبادان، پرسش.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۰) اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۷) خرد در سیاست، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹) بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، شرکت انتشارات سهامی خوارزمی.
- (۱۳۸۸) مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ سوم، تهران، نقش و نگار.
- (۱۳۸۴) نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نورالثقلین.
- محمودی، سیدعلی (۱۳۸۳) فلسفه سیاسی کانت، تهران، نگاه معاصر.
- هابز، توماس (۱۳۸۰) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- هولمز، رابرت (۱۳۸۵) مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، تهران، ققنوس.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۲) کانت، ترجمه عبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، طهوری.

Beck, G (1999) History of European Ideas, Britain: Oxford Press.

Gregor, J (1963) Laws of Freedom, Oxford: Oxford Press.

Habermas, J (1996) Between Facts and Norms, tr: William Rehg, Great Britain: Polity Press.

----- (1974) Theory and Practice, tr: J. Viertel, Boston: Beacon Press.

Hutchings, K. (1996) Kant, Critique, and Politics, London and New York: Routledge.

Kant, I. (1971) Theory and Practice, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

----- (1971) Perpetual Peace, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

----- (1971) the Metaphysics of Morals, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

----- (1971) Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

----- (1971) What is Enlightenment?, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

----- (1971) the Contest of Faculties, In Reiss, tr, H.B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

McCarthy, T (1981) the Critical Theory of Jurgen Habermas, Cambridge: MIT Press.

Reiss, H (1971) Kant's Political Writings, tr: H. B. Nisbet, Cambridge: At The University Press.

Williams, H (1992) Essays on Kant's Political Philosophy, Cardiff: University of Wales Press.