

توضیح:  
پانوشته‌هایی که با علامت \*  
مشخص شده‌اند متعلق به  
فیثته‌اند و مابقی متعلق به مترجم  
فارسی. همچنین، عبارت‌هایی  
که در < > آمده‌اند از مترجم  
فارسی‌اند. شماره‌هایی که  
به صورت لاتین داخل [ ]  
آمده‌اند به شماره‌های متن  
آلمانی، ویراست سال ۱۸۴۵-  
۱۸۴۶ ارجاع می‌دهند.

## یوهان گوتلیب فیثته

بنیاد حق طبیعی بر اساس اصول آموزه دانش

ترجمه سید مسعود حسینی

### مقدمه

[1]

### I. چگونه نوعی دانش فلسفی واقعی از یک فلسفه قالبی صرف متمایز می‌شود

(۱) سرشت عقلانیت قائم به این است که امر کنش‌گر و امر کنش‌پذیر یکی و همان باشند؛ و با این توصیف، سپهر عقل بماهو هو به‌طور کامل استخراج می‌شود. - کاربرد زبانی برای کسانی که به این زبان توانا هستند، یعنی برای کسانی که قابلیت انتزاع از «من» خویش دارند، این مفهوم والا را از طریق کلمه «من» بیان کرده است؛ بنابراین، عقل به‌وجه عام<sup>۱</sup> تحت عنوان من بودگی توصیف شده است. آنچه برای موجودی متعقل<sup>۲</sup> وجود دارد، در این موجود متعقل وجود دارد؛ اما در موجود متعقل چیزی وجود ندارد جز در نتیجه کنش‌گری‌اش بر روی خویشتن: موجود متعقل آنچه را شهود می‌کند، درون خویشتن شهود می‌کند؛ اما در موجود متعقل چیزی نیست که شهود شود بجز کنش‌گری‌اش: و خود «من» چیزی نیست غیر از نوعی کنش‌گری بر روی خویشتن خویش\*. - [2] به زحمتش نمی‌ارزد که توضیحات بیش‌تری راجع به این موضوع به دست دهیم. این بصیرت شرط انحصاری هر گونه فلسفه‌ورزی است، و تا زمانی که

1. Vernunft überhaupt | reason in general
2. ein vernünftiges Wesen | a rational being

\* به‌منظور اجتناب از بروز تصور زیرنهادی که نیروی کنش‌گری را در خودش داراست، من حتی مایل نیستیم «من» را چیزی کنش‌گر بنامیم. - برخی علیه آموزه دانش از جمله چنان استدلال کرده‌اند که گویی آموزه دانش نوعی «من» را به‌عنوان زیرنهادی که بدون دخالت «من» وجود دارد (یعنی «من»ی به‌عنوان شیء فی‌نفسه) مبنای فلسفه ساخته است. اما چگونه می‌توان بدین طریق استدلال کرد، زیرا برکشیدن هر گونه زیرنهاد از نحوه ضروری کنش‌گری «من»، مختص به این نحوه کنش‌گری است و به‌طور ویژه فراخور آن است؟ می‌توانم به‌خوبی هر چه تمام‌تر بگویم که چگونه افرادی توانسته‌اند و می‌بایست بدین وجه استدلال کنند. این افراد بدون یک زیرنهاد اساساً هیچ کاری را نمی‌توانند آغاز کنند، زیرا برایشان غیرممکن است که خود را از نظرگاه تجربه عرفی به نظرگاه فلسفه برکشند. در نتیجه، ایده یک زیرنهاد را به آموزه دانش هدیه داده‌اند، زیرنهادی که خود آن را از اندوخته‌های خویش بیرون کشیده‌اند، و حالا شروع کرده‌اند به خرده‌گیری از این دانش به خاطر ناتوانی خویش، نه به این دلیل که خودشان خطای «مضمون در» تلقی «من» به‌عنوان نوعی زیرنهاد را مشاهده کرده‌اند، بل به این دلیل که کانت چنین زیرنهادی از «من» را مردود می‌شمرد. سرچشمه زیرنهاد آنان جای دیگری است - در شیء فی‌نفسه کهن، بیرون از «من». آن‌ها در نص نوشته‌های کانت درباره کثرتی برای تجربه ممکن، توجیهی برای این امر می‌یابند. آن‌ها چستی این کثرت را نزد کانت و منشأ آن را هرگز نفهمیده‌اند. این مردمان کی می‌خواهند دست بردارند از تلاش برای حفظ گفته خویش درباره چیزهایی که سرشت خودشان ایشان را در مورد آن‌ها ناکام می‌گذارد؟

آدمی خود را به سطح آن برنکشیده باشد هنوز برای فلسفه پخته نشده است. نیز کلیه فیلسوفان راستین همواره از این نظرگاه فلسفه ورزیده‌اند، لیکن بدون آن که از این موضوع به وضوح مطلع باشند.

(۲) آن کنش‌گری درونی موجود متعقل، یا بالضروره رخ می‌دهد یا با<sup>۱</sup> آزادی.

(۳) موجود متعقل صرفاً تا جایی هست که خویشتن را در مقام باشنده<sup>۲</sup> فرامی‌نهد،<sup>۳</sup> یعنی تا جایی که از خویشتن آگاه است. هر گونه وجود، چه وجود «من» و چه وجود نامن، یک حالت<sup>۴</sup> متعین آگاهی است؛ و بدون یک آگاهی، وجودی وجود ندارد. هر که خلاف این را ادعا کند، یک زیرنهاد<sup>۵</sup> «من» را مفروض می‌دارد که می‌بایست نوعی «من» باشد بدون آن که «من» باشد، و «به این ترتیب» با خود از در تناقض درمی‌آید. بر این اساس، کنش‌های ضروری‌ای که از مفهوم موجود متعقل حاصل می‌آیند، صرفاً کنش‌هایی هستند که امکان خودآگاهی را مشروط می‌سازند؛ اما کلیه این کنش‌ها ضروری‌اند و به طرز قطعی حاصل می‌آیند، درست با همان قطعیتی که موجودی متعقل وجود دارد. – موجود متعقل بالضروره خویشتن را فرامی‌نهد؛ لذا موجود متعقل بالضروره هر آن چیزی را که به فرانهی او به دست خود او تعلق دارد و هر آن چیزی را که در قلمرو کنش متجلی شده به وسیله این فرانهی است، انجام می‌دهد.<sup>۵</sup>

(۴) موجود متعقل از راه کنش کردن از کنش‌گری خویش [3] آگاه نمی‌شود؛ زیرا خود همانا کنش‌گری خویش است و جز آن هیچ؛ اما آنچه موجود متعقل از آن آگاه می‌شود می‌بایست بیرون از آنچه آگاه می‌شود و بنابراین، بیرون از کنش‌گری باشد؛ «آنچه موجود متعقل از آن آگاه می‌شود» می‌بایست/بژه،<sup>۶</sup> یعنی متضاد کنش‌گری باشد. «من» فقط از آن چیزی آگاه می‌شود که در این کنش‌گری و از طریق این کنش‌گری (صرفاً و منحصراً از این طریق) برای او پدید می‌آید؛ و این چیز همانا بژه آگاهی یا شیء است. هیچ شیء دیگری برای موجودی متعقل وجود ندارد، و از آنجا که تنها در رابطه با موجودی متعقل می‌توان از نوعی وجود و از نوعی شیء سخن گفت، نتیجه می‌شود که «به طور کلی هیچ شیء دیگری وجود ندارد. هر که از شیء دیگری سخن بگوید، سخن خویش را نمی‌فهمد.

(۵) خود این چیزی که در یک کنش‌گری ضروری\* پدید می‌آید < – > هر چند، به دلیلی که ذکر شد، «من» در ضمن آن از کنش‌گری خویش آگاه نمی‌شود < – > به طور ضروری پدیدار می‌شود، یعنی «من» در

1. mit | with

2. seyend | being

3. setzt | posits

4. Modification | modification

5. thut | does

6. Object | object

\* پیش‌نهادآموزه‌دانش، یعنی این که آنچه وجود دارد، از طریق کنش‌گری من (به طور خاص، از طریق قوه آفریننده تخیل) وجود دارد، آن‌چنان تفسیر شده که گویی سخن بر سر نوعی کنش‌گری آزادانه بوده است؛ اما باز هم دلیلش این است که

شرح خویش از امرِ پدیدار شونده احساسِ اجبار می‌کند. این چنین است که گفته می‌شود که ابژه (به اصطلاح) واقعیت دارد. معیار هر گونه واقعیت همانا این احساس است که فلان چیز باید آن گونه نمایش داده شود که به نمایش درمی‌آید. ما مبنای این ضرورت را مشاهده کرده‌ایم؛ موجود متعقل، اگر به طور کلی بنا باشد به عنوان موجودی متعقل وجود داشته باشد، باید بدین طریق کنش کند. از این رو، عقیده خویش را درباره واقعیت هر شیئی به این شکل بیان می‌کنند: این یا آن «شیء» وجود دارد، همان قدر حقیقی که من زندگی می‌کنم، یا همان قدر حقیقی که من وجود دارم.

(۶) اگر مبنای ابژه منحصراً در کنش گری «من» باشد و فقط از طریق این کنش گری به تمامی متعین شود، آن گاه اگر قرار باشد تفاوتی در میان ابژه‌ها وجود داشته باشد، این تفاوت [4] منحصراً از طریق نحوه‌های متفاوت کنش گری «من» پدید آمدنی است. هر ابژه برای «من» بدان گونه که برای «من» وجود دارد متعین شده است، زیرا «من» قطعاً بدان گونه کنش کرده که کنش کرده؛ اما ضروری بوده که «من» این گونه کنش کند؛ زیرا دقیقاً چنین کنشی به شروط خود آگاهی تعلق داشته است. - از راه اندیشه بازتابی بر ابژه و نحوه‌ای از کنش گری که از طریق آن این «ابژه» پدید می‌آید از آن «ابژه» متمایز می‌شوند، این کنش گری به فهمیدن و درک کردن و فراچنگ آوردن صرف امری داده شده مبدل می‌شود، زیرا، بنا به دلیلی که در بالا ارائه شد، چنین می‌نماید که ابژه نه از طریق این کنش گری بلکه بدون هر گونه مداخله «من» (آزاد) وجود دارد. بنابراین، این نحوه کنش گری، اگر در ظرف انتزاعی که در بالا ذکر شد رخ دهد، به حق نوعی مفهوم نامیده می‌شود.\*

(۷) صرفاً از طریق یک نحوه متعین و قطعی کنش گری «است که» یک ابژه متعین و قطعی پدید می‌آید؛ ولی اگر با ضرورت به این نحوه متعین کنش شود، این ابژه نیز به طور قطعی پدید می‌آید. بنابراین، مفهوم و ابژه‌اش هرگز از هم جدا نیستند، نمی‌توانند هم جدا باشند. ابژه بدون مفهوم وجود ندارد، زیرا ابژه از طریق مفهوم وجود دارد؛ مفهوم بدون ابژه وجود ندارد، زیرا مفهوم آن چیزی است که ابژه از طریق آن

---

نتوانسته‌اند خود را به «ساحت» مفهوم فعالیت به وجه عام برکشند، مفهومی که به قدر کفایت شرح و بسط یافته است. «از این رو» اکنون دشوار نبود که عده‌ای این نظام را به عنوان هولناک‌ترین تعصب مردود شمارند. «ولی» با بیان این اتهام، حرف زیادی زده نشده است. خلط آنچه از طریق کنش گری آزادانه وجود دارد با آنچه از طریق کنش گری ضروری وجود دارد، و بالعکس، به راستی جنون است. ولی کیست که چنین نظامی عرضه کرده باشد؟

### 1. reflectirt | reflects

\* خواننده‌ای که، مسرور از این که اکنون عاقبت کلمه‌ای یافته که برایش آهنگی آشنا دارد، می‌شتابد تا هر آنچه را پیش تر از کلمه مفهوم فهمیده است به این کلمه منتقل کند، به زودی مطلقاً سر در گم خواهد شد و دیگر چیزی نخواهد فهمید؛ و این ناشی از خطای خودش خواهد بود. این کلمه نباید در این جا بر چیزی بیش تر یا چیزی کم تر از آنچه در این جا توصیف شده است دلالت کند، خواه خواننده قبلاً از چنین مفهومی همان چیز را متصور شده باشد خواه نه. من به مفهومی اشاره نمی‌کنم که پیشاپیش برای خواننده حاضر باشد؛ برخلاف، قصد دارم اول بار چنین مفهومی را در ذهن خواننده پیروانم و متعین سازم.

بالضروه پدید می‌آید. این دو چیزی واحدند که از جنبه‌های متفاوتی به آن نگریسته شده است. اگر به کنش «من» از حیث کنش بودنش، از حیث صورتش، بنگریم، «آن‌گاه آن چیز واحد» همانا مفهوم است؛ اگر به محتوای کنش، به ماده «آن»، به آنچه رخ می‌دهد، با انتزاع «یا عزل نظر» از این امر که آن چیز رخ می‌دهد، بنگریم، «آن‌گاه آن چیز واحد» همانا اثره است. - وقتی می‌شنویم که برخی کانتی‌مشربان از مفاهیم پیشینی سخن می‌گویند، به این باور سوق می‌یابیم که گویی این مفاهیم به‌نحو مقدم بر [5] تجربه، کمابیش شبیه به اتاقک‌هایی خالی، در ذهن بشر وجود دارند و منتظرند که تجربه چیزی درون آن‌ها قرار دهد. مفهوم در نظر این افراد چه چیزی تواند بود، و چگونه توانسته‌اند این آموزه کانتی را، که بدین طریق فهمیده شده است، به مثابه «آموزه‌ای» صادق بپذیرند؟

(۸) چنان که گفته شد، نمی‌توان مقدم بر آنچه از یک کنش‌گری پدید می‌آید، خود کنش‌گری و نحوه متعین کنش‌گری را ادراک کرد. به نظر افراد معمولی و از نظرگاه آگاهی عرفی، فقط اثره‌ها وجود دارند و هیچ مفهومی وجود ندارد: مفهوم در اثره ناپدید و بر آن منطبق می‌شود. نبوغ فلسفی، یعنی این استعداد که نه تنها آن چیزی را که در کنش‌گری پدید می‌آید بلکه همچنین کنش‌گری بماهو بماهو را، آن هم در خود کنش‌گری و حین خود کنش‌گری، بیابیم، «و» این جهات کاملاً متخالف را درون یک دریافت<sup>۱</sup> متحد سازیم و بدین وجه، ذهن خویش را در حین عمل فراچنگ آوریم، نخستین بار مفهوم را در<sup>۲</sup> اثره کشف کرد؛ و «به این ترتیب» عرصه آگاهی قلمروی تازه حاصل آورد.

(۹) آن مردانی که ذهن فلسفی «دارند» کشفیات خویش را علنی ساختند. - هیچ کاری آسان‌تر از این نیست که با آزادی و در جایی که هیچ‌گونه ضرورت اندیشه غالب نیست، هر تعین ممکن را در ذهن خویش پدید آوریم و بگذاریم ذهن مان خودسرانه، به هر نحوی که مثلاً از جانب شخص دیگری به ما پیشنهاد شود، کنش کند؛ اما هیچ کاری دشوارتر از آن نیست که ذهن خویش را در کنش‌گری بالفعل<sup>۳</sup> یعنی، بر اساس آنچه در بالا گفته شد، «در کنش‌گری» ضروری، یا - اگر ذهن در موقعیتی باشد که باید به این شیوه متعین کنش کند - به‌عنوان کنش‌گر ملاحظه کنیم. رویه نخست مفاهیمی بدون اثره، نوعی اندیشه‌ورزی<sup>۴</sup> تھی، به بار می‌نشانند؛ فقط در رویه دوم است که فیلسوف مبدل به ناظر یک اندیشه‌ورزی واقعی<sup>۴</sup> ذهن خویش می‌شود.\*

1. Auffassung | act of comprehension

2. bei | in

3. wirklich | real

4. reelle | real

\* فلسوفی که به نحوی قالبی می‌اندیشد به این یا آن «چیز» می‌اندیشد، خود را در این اندیشه‌ورزی مشاهده می‌کند، و بعد کل سلسله «متشکل» از آن چیزی را که قادر بوده به اندیشه درآورد به‌منزله حقیقت عرضه می‌دارد، صرفاً از آن روی که قادر بوده به آن بیندیشد. / اثره مشاهده وی خود اوست بدان‌گونه که یا بدون هر گونه جهت، بر حسب بخت و اقبال، یا بر اساس

[6] اولی الگوبرداری خودسرانه‌ای است از نحوه‌های آغازین کنش‌گری عقل، که از فرد دیگری آموخته شده‌اند، آن هم بعد از ناپدید شدن آن ضرورتی که جز آن هیچ چیزی به این نحوه‌های کنش‌گری معنا و واقعیت نمی‌بخشد؛ فقط دومی عبارت از مشاهده‌ی راستین عقل در حین رویه‌اش<sup>۱</sup> است. از اولی نوعی فلسفه‌ی قالبی و میان‌تهی پدید می‌آید که باور دارد کارش را به قدر کفایت انجام داده اگر اثبات کرده باشد آدمی اساساً می‌تواند به چیزی بیندیشد، آن هم بدون آن که نگران ابژه (نگران شروط ضرورت این اندیشه‌ورزی) باشد. یک فلسفه‌ی واقعی مفاهیم و ابژه را همزمان عرضه می‌دارد، و هرگز این یک را بدون آن دیگری مورد ملاحظه قرار نمی‌دهد. هدف آثار کانت این بود که چنین فلسفه‌ای پیش بکشد و بساط هر گونه فلسفه‌ورزی صرفاً قالبی را برچیند. من نمی‌توانم بگویم که آیا تاکنون حتی یک نویسنده فلسفی متوجه این هدف شده است یا خیر. اما می‌توانم بگویم که سوءفهم این نظام به دو نحو خودنمایی کرده است: آن به اصطلاح کانتی مشرب‌ها نمونه نحوه نخست هستند، از این حیث که این نظام را نیز فلسفه‌ای قالبی گرفتند. آن‌ها این نظام را صورت بازگونه‌ای از فلسفه‌ی قالبی پیشین تلقی کردند، و بدین وجه به شیوه‌ای همان قدر میان‌تهی فلسفه ورزیدند که تاکنون فلسفه‌ورزی شده بود، منتها از وجهی مخالف. شکاکان زیرکی که آنچه را فلسفه حقیقتاً از آن بی‌بهره بود به طرزی بسیار خوب مشاهده کردند ولی متوجه نشدند که این بی‌بهره‌بودن در اصل به‌همت کانت جبران شد، نمونه نحوه دوم «از سوءفهم مزبور» هستند. اندیشه‌ورزی صرفاً قالبی آسیب‌وصف‌ناپذیری در فلسفه، در ریاضیات،\* [7] در آموزه طبیعت و در کلیه علوم محض به بار آورده است.

---

هدفی که از خارج به او داده شده است، آزادانه پیش می‌رود. فیلسوف راستین عقل را در رویه آغازین و ضروری‌اش، که از طریق آن «من» فیلسوف و هر آنچه برای آن است وجود دارد، مشاهده می‌کند. ولی از آن جا که فیلسوف راستین دیگر این «من» در اصل کنش‌گر را در آگاهی تجربی حاضر نمی‌یابد، «من» را، از طریق آن یگانه فعل گزینش که برای او مجاز است (و همانا تصمیم آزادانه به خواست فلسفه‌ورزی است)، در نقطه آغازش عرضه می‌کند، و می‌گذارد که «من»، زیر نظر او، با ابتدا به این نقطه آغاز و مطابق با قوانین خودش «یعنی قوانین خود» «من»، که برای فیلسوف به‌خوبی آشنا هستند، به کنش‌گری ادامه دهد. بدین قرار، ابژه مشاهده فیلسوف راستین همانا عقل به‌وجه عام است آن‌گونه که بالضروره، مطابق با قوانین درونی خویش، بدون هدفی خارجی، پیش می‌رود. فیلسوفی که به نحوی قالبی می‌اندیشد، فلان فرد را، یعنی خود خویش را در اندیشه‌ورزی بی‌قانون خویش مشاهده می‌کند؛ فیلسوف راستین عقل به وجه عام را در کنش‌گری ضروری آن مشاهده می‌کند. -

### 1. Verfahren | way of proceeding

\* در ریاضیات چنین چیزی علی‌الخصوص در سوءکاربرد جبر «Algebra | algebra» از جانب اذهان صرفاً قالبی مشهود است. بدین قرار - از باب ارائه نمونه‌ای چشمگیر - برخی هنوز که هنوز است نمی‌توانند به‌وضوح مشاهده کنند که [7] تربیع دایره غیرممکن و، از حیث مفهومش، متناقض است. - در سالنامه هاله، نقدنویس رساله من با عنوان در باب مفهوم آموزه دانش (یا به بیان صحیح‌تر، نقدنویس شمار اندکی از یادداشت‌های موجود در این رساله) از من می‌پرسد که آیا تربیع دایره از آن روی غیرممکن است که راست است و کلاً خمیدگی ندارند. او گمان می‌کند با طرح این پرسش هوش و ذکاوت زیادی

## II. آموزه حق طبیعی، به منزله نوعی دانش فلسفی واقعی، به طور خاص باید چه چیزی را حاصل آورد

(۱) بر اساس آنچه در بالا گفته شد، این که نوعی مفهوم متعین و قطعی، در آغاز، در عقل مندرج است و از طریق عقل داده می شود، [8] نمی تواند معنایی جز این داشته باشد که موجود متعقل، درست با همان قطعیتی که موجودی متعقل است، بالضروره به نحوی متعین و قطعی کنش می کند. رسالت فیلسوف آن است که به وسیله این کنش متعین نشان دهد که گویی این کنش متعین شرطی برای خودآگاهی است، خودآگاهی ای که در بردارنده استنتاج خویش است. فیلسوف باید خود این کنش متعین را بر اساس صورتش، یعنی بر اساس نحوه کنش در صورت، و نیز آنچه را در ظرف این کنش گری برای اندیشه بازتابی<sup>۱</sup> پدید می آید، توصیف کند. فیلسوف، با این کار، همزمان برهان ضرورت مفهوم را به دست می دهد، خود مفهوم را متعین می سازد و کار بست آن را نشان می دهد. هیچ یک از این عناصر را نمی توان از مابقی جدا کرد، در غیر این صورت حتی اجزایی هم که به صورت منفرد اعتبار می شوند به طور نادرست

---

به خرج داده، به اطراف نگریسته، لبخند زده و مرا شرمگین بر جای نهاده است. من به او می نگرم و به این پرسش می خندم. با تمام جدیت «می گویم که» این رأی من است. او با اظهار تأسف می گوید *Ansam philosophiae non habes*؛ و من به او پاسخ می دهم: خرد عظیم فهم عرفی سلیمت را برده است. – آقای محترم، من در این باب نه دچار کمبود دانش، بلکه دچار کمبود فهمم. وقتی هنوز روی نیمکت مدرسه می نشستم، به وجهی تمام و کمال مشاهده کردم که محیط دایره باید با کثیرالاضلاعی که دارای اضلاعی بی نهایت فراوان است برابر باشد، و این که اگر مساحت دومی را داشته باشیم می توانیم مساحت اولی را به دست آوریم: اما هرگز نتوانستیم امکان این نحوه اندازه گیری را بفهمیم، و به خداوند امید دارم که نگذارد مادام که زنده ام این امکان را بفهمم. پس مفهوم امر نامتناهی چیست؟ آیا همان مفهوم مسئله انقسام ضلع کثیرالاضلاع تا بی نهایت و لذا، مسئله نوعی تعیین بخشی نامتناهی است؟ ولی در این صورت، اندازه ای که در این جا می خواهید برای آن از امر نامتناهی استفاده کنید چیست؟ آیا این به راستی می تواند چیزی متعین باشد؟ اگر به انقسام تا بی نهایت ادامه دهید، چنان که بر اساس مسئله مزبور باید این کار را بکنید، آن گاه به هیچ اندازه ای دست نمی یابید. ولی اگر اندازه گیری را آغاز کنید، باید پیش تر انقسام را متوقف کرده باشید؛ و بنابراین، چندضلعی تان چیزی متناهی است و نه، آن گونه که ادعا می کنید، چیزی نامتناهی. لیکن چون می توانید روال توصیف یک امر نامتناهی، یعنی مفهوم میان تهی امر نامتناهی، را درک کنید و عنوان فی المثل A را به آن بدهید، دیگر کاری به این ندارید که آیا به راستی بدین نحو کنش کرده اید و آیا می توانید کنش کرده باشید، و قاطعانه به کار کردن با A خویش می پردازید. شما همین کار را در چند مورد دیگر هم انجام می دهید. فهم عرفی سلیم به طور مؤدبانه از کارهای تان حیرت می کند و متواضعانه بار تقصیر نفهمیدن «کار» شما را به دوش می کشد؛ اما وقتی فردی با تواضعی کم تر کوچک ترین نشانه رأی خویش را بروز می دهد، شما نمی توانید ناتوانی او را در فهمیدن موضوعی که برای تان به طرز بسیار خارق العاده روشن است و به موجب آن ذره ای بر آشفته نگشته اید توضیح دهید، مگر با اظهار این سخن که این آدم نگونبخت حتماً مبادی آغازین علوم را نیاموخته است.

اعتبار خواهند شد، و آن‌گاه به شیوه‌ای صرفاً قالبی فلسفه‌ورزی خواهد شد. مفهوم حق باید یکی از مفاهیم آغازین عقل محض باشد؛ بنابراین، این مفهوم می‌بایست به نحوی که اشاره شد اعتبار شود. (۲) این مفهوم ضرورت را از این طریق به دست می‌آورد که موجود متعقل نمی‌تواند خود را به‌عنوان موجود متعلقی که دارای خودآگاهی است فرانهی کند مگر آن که خود را به‌عنوان فرد فرانهی کند، یعنی به‌عنوان فردی در میان چند موجود متعقل که او فرض می‌کند بیرون از او وجود دارند، درست همان‌طور که او خود را موجود فرض می‌کند.

حتی می‌شود به نحوی حسی نشان داد که نحوه کنش‌گری حین این فرانهی مفهوم حق چه شکل و صورتی دارد. من خودم را به‌عنوان «موجودی» متعقل، یعنی آزاد، فرانهی می‌کنم. در این کار، تمثیل<sup>۱</sup> آزادی در من هست. من همزمان در همین کنش نامنقسم، موجودات آزاد دیگری را فرانهی می‌کنم. بنابراین، از طریق قوه تخیل خویش سپهری برای آزادی را توصیف می‌کنم که چندین موجود در آن سهیم‌اند. من کل آزادی‌ای را که فرانهی کرده‌ام به خودم منسوب نمی‌دارم، زیرا موجودات آزاد دیگری را هم فرانهی می‌کنم، و باید به آن‌ها «نیز» بخشی از این آزادی را منسوب بدارم. من در از آن خود سازی<sup>۲</sup> آزادی، خودم را محدود می‌کنم، از این طریق که برای دیگران هم مقداری آزادی بر جای می‌گذارم. بدین وجه، مفهوم حق عبارت است از مفهوم رابطه ضروری موجودات متعقل با یکدیگر.

(۳) در وهله اول در مفهوم آزادی فقط این قوه وجود دارد که از طریق خودانگیختگی مطلق، مفاهیم [9] اثربخشی ممکن ما را طرح‌ریزی کند؛ و موجودات متعقل فقط همین قوه صرف را با ضرورت به یکدیگر منسوب می‌دارند. ولی اگر قرار باشد یک فرد متعقل یا یک شخص خویشان را آزاد بیابد، آن‌گاه چیزی بیش‌تر مورد نیاز است، یعنی این که برابری<sup>۳</sup> در تجربه، که از طریق مفهوم اثربخشی اندیشیده می‌شود، «باید» به‌راستی با این مفهوم مطابقت کند؛ بنابراین، لازم است که چیزی در جهان بیرون از فرد متعقل مولود اندیشه فعالیت او باشد.

حال اگر قرار باشد اثرها «یا معلول‌ها»<sup>۴</sup> موجودات متعقل به همین جهان تعلق داشته باشند و لذا بر یکدیگر تأثیر بگذارند و بتوانند متقابلاً مزاحم و سد راه یکدیگر شوند، چنان‌که همین‌طور هم باید باشد، آن‌گاه آزادی در این معنای اخیر برای اشخاصی ممکن می‌بود که فقط به این شرط در این وضعیت تأثیرگذاری متقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند که کل اثربخشی‌شان در محدوده‌هایی معین قرار داشته باشد، و جهان، به‌منزله سپهر آزادی‌شان، به‌اصطلاح در میان آن‌ها تقسیم شود. ولی چون این موجودات به‌عنوان «موجوداتی» آزاد فرانهی می‌شوند، چنین محدوده‌ای نمی‌تواند بیرون از «حیطه» آزادی قرار داشته باشد،

---

1. Vorstellung | representation  
2. Zueignung | appropriating  
3. Gegenstand | object  
4. Wirkungen | effects

زیرا بدین طریق آزادی به جای این که در مقام آزادی محدود شود، نابود می‌شود؛ به خلاف، همگی می‌بایست از طریق خود آزادی این محدوده را برای خودشان فرانهی کنند، یعنی همگی می‌بایست مختل نکردن آزادی کسانی را که با ایشان میانکنش متقابل دارند مبدل به قانونی برای خودشان ساخته باشند. - و ما بدین وجه کل متعلق مفهوم حق را در اختیار می‌داشتیم؛ یعنی نوعی اجتماع<sup>۱</sup> در میان موجودات آزاد به عنوان موجودات آزاد. ضروری است که هر موجود آزاده دیگری از نوع خویش را بیرون از خود مفروض بدارد؛ ولی ضروری نیست که آن‌ها جملگی در مقام موجوداتی آزاد در کنار یکدیگر همچنان به سر برند؛ بنابراین، تصور چنین اجتماعی و تحقق آن امری خودسرانه<sup>۲</sup> یا اختیاری<sup>۳</sup> است. ولی اگر بنا باشد چنین چیزی اندیشیده شود؛ «آن‌گاه» چگونه، از طریق چه مفهومی، از طریق کدام نحوه متعین کنش‌گری، اندیشیده می‌شود؟ از قرار معلوم، در اندیشه، هر عضو جامعه<sup>۳</sup> اجازه می‌دهد آزادی خارجی خودش از طریق آزادی درونی به نحوی محدود شود که همه اعضای دیگر در جوار او نیز بتوانند از حیث بیرونی آزاد باشند. حال، این مفهوم حق است. از آن‌جا که اندیشه و رسالت چنین اجتماعی خودسرانه است، این مفهوم [10] اگر به منزله مفهومی عملی اعتبار شود، صرفاً صبغه فنی-عملی دارد: یعنی اگر پرسیده می‌شد فلان اجتماع در میان موجودات آزاد بمانی می‌تواند برپا شود، چنانچه کسی می‌خواست چنین اجتماعی را برپا کند، می‌بایست پاسخ داده می‌شد: بر اساس مفهوم حق. اما این که چنین اجتماعی می‌بایست برپا شود، از این طریق به هیچ وجه بیان نمی‌شود.

(۵) در کل این شرح از مفهوم حق خودداری شده است از ابطال جزء به جزء «رأی» کسانی که می‌کوشند آموزه حق را از قانون اخلاق استنتاج کنند؛ زیرا به محض آن که استنتاج درست به دست داده شود، هر ذهن بی‌غرضی آن را به طیب خاطر خواهد پذیرفت، بدون آن که نادرست بودن سایر استنتاج‌ها بر وی معلوم گشته باشد؛ اما در مورد اذهان غرض‌ورز و کسانی که سنگ خود را به سینه می‌زنند، هر کلمه‌ای که به قصد ابطال «رأی» آن‌ها بیان شده باشد بیهوده است.

قاعده حق، یعنی این که آزادی‌ات را از طریق مفهوم آزادی کلیه اشخاص دیگری که با آن‌ها ارتباط داری محدود کن، از طریق قانون توافق مطلق با خویشتن (قانون اخلاق) در واقع تأیید تازه‌ای برای وجدان دریافت می‌کند؛ و آن‌گاه بحث فلسفی درباره وجدان فصلی از اخلاق را تشکیل می‌دهد؛ اما این فصلی از آموزه فلسفی حق نیست، آموزه‌ای که باید دانشی جداگانه باشد که بر خود اتکا دارد. ممکن است گفته شود دانشورانی چند، که نظام‌هایی از حق طبیعی پیش کشیده‌اند، می‌بایست با این فصل از اخلاق سر و کار می‌یافتند بدون آن که آن را بشناسند، اگر فراموش نکرده بودند بیان کنند که چرا پیروی از این قانون

1. Gemeinschaft | community

2. willkürlich | arbitrary or optional

3. Gesellschaft | community



«اخلاق»، که همواره می‌بایست آن را قطع نظر از صورت‌بندی‌ای که برای بیان آن به کار می‌بردند در ذهن داشته بوده باشند، توافق موجود متعقل با خویشتن را مشروط می‌سازد: بر همین قیاس < - > به این مطلب به‌طور گذرا اشاره می‌کنم < - > آموزگاران اخلاق عموماً توجه نداشته‌اند که قانون اخلاق صرفاً جنبه‌ی صوری دارد و لذا میان تهی است و با تردستی نمی‌توان برای آن محتوایی فراهم کرد، بلکه باید با دقت تمام استنتاجش کرد. شاید بتوان به‌طور گذرا اشاره کرد که این موضوع در مسئله ما بر چه وضعی است. من باید خودم را «موجودی» متصور شوم که بالضروره در جامعه با انسان‌های دیگری که طبیعت مرا با ایشان [11] متحد ساخته است قرار دارد؛ اما نمی‌توانم این کار را انجام دهم مگر آن که آزادی‌ام را محدود شده به وسیله آزادی ایشان متصور شوم؛ حال، من می‌باید بر اساس این اندیشه ضروری کنش هم بکنم، در غیر این صورت کنش‌گری‌ام با اندیشه‌ورزی‌ام از در تناقض درمی‌آید،\* و بنابراین با خودم دچار تناقض می‌شوم؛ من در وجدان، از راه دانشم درباره‌ی این که امور باید بر چه وضعی باشند، ملزم‌ام که آزادی‌ام را محدود کنم. و اما، در آموزه حق سخن بر سر این الزام اخلاقی نیست؛ آنچه هر فرد را ملزم می‌سازد صرفاً تصمیم آزادانه خودسرانه به زیستن در جامعه همراه با دیگران است، و اگر کسی به‌هیچ وجه نخواهد گزینش آزادانه<sup>۱</sup> خویش را محدود کند، آن‌گاه در قلمرو آموزه حق نمی‌توان هیچ چیز دیگری را علیه او علم کرد جز این که او باید از هر گونه جامعه بشری دوری گزیند.

(۶) در اثر حاضر، مفهوم حق، به منزله شرط خودآگاهی، همراه با ابژه‌اش استنتاج شده است؛ این مفهوم برکشیده و متعین شده و کاربستش تضمین شده است، همچنان که از دانشی واقعی مطالبه می‌شود. این امر در بخش‌های نخست و دوم این پژوهش انجام گرفته است. در آموزه حقوق شهروندی، مفهوم حق بیش‌تر متعین شده و نحوه‌ای که «این مفهوم» باید در جهان حسی محقق شود مبرهن شده است. پژوهش‌های ناظر به حق آغازین و حق اجبار تمهیدی برای آموزه حقوق شهروندی‌اند. سه فصلی که برای تعیین تمام و کمال حق شهروندی ضروری هستند و در کتاب فهرست شده‌اند و قرارداد شهروندی، قانونگذاری مدنی و قانون اساسی<sup>۲</sup> را پوشش می‌دهند، پیش‌تر از کار درآمده و [12] در قالب درسگفتارهایی به مستمعانم عرضه

\* در جایی این اصل را، که می‌بایست اصل بنیادی آموزه اخلاق باشد، خوانده‌ام: کنش‌های متکثر اراده آزاد باید با خودشان توافق داشته باشند. این کاربست بسیار اسف‌انگیزی از اصل موضوعه توافق مطلق موجود متعقل با خویش است، اصل موضوعه‌ای که من در درسگفتارهایی در باب رسالت اهل علم مطرح کردم. در پاسخ، تنها باید مبدل شدن به تبهکاری یکسره منسجم را متصور شد، چنان که دکتر اِرهارت (مجله فلسفی نیتها، ۱۷۹۵) شیطان را در اثر خویش با عنوان دفاعیه شیطان ترسیم کرده است؛ پس کنش‌های اراده آزاد به طرزی کامل با خودشان توافق خواهند داشت، زیرا جملگی با عقیده‌ای درباره آنچه باید باشد تناقض دارند، و «معیار» این قسم آموزه اخلاق برآورده شده است.

1. Willkür | free choice  
2. Constitution | constitution

شده‌اند؛\* و این فصول در دوره بعدی نمایشگاه کتاب، همراه با آموزه‌های حق ملت‌ها، حق جهان‌وطنی و حق خانواده، تحت عنوان حق طبیعی کاربردی<sup>۱</sup> منتشر خواهند شد.

### III. در باب رابطه نظریه حق فعلی با نظریه کانتی

جدا از اشاراتی طراز اول از دکتر ارهارت در شمار چندی از تازه‌ترین آثارش و از جناب مایمون در مقاله‌ای در باب حق طبیعی در مجله فلسفی پروفیسور نیتهامر، مؤلف اثر حاضر هیچ نشانی از هیچ فیلسوفی نیافته بود که نوعی بی‌اعتمادی نسبت به نحوه رایج پرداختن به حق طبیعی بیان کرده باشد، تا این که پس از تکمیل بنیان‌های نظریه حق خویش بر اساس اصول آموزه دانش، به مطبوع‌ترین وجه به موجب اثر به‌غایت مهم کانت، یعنی صلح جاوید<sup>۲</sup>،\*\* دستخوش شگفتی شد.

مقایسه اصول کانتی در خصوص حق، تا آن‌جا که این اصول از اثری که هم‌اکنون ذکرش رفت برمی‌آیند، [13] با نظامی که در این‌جا عرضه شده است شاید برای برخی خوانندگان نامطبوع نباشد.

بر مبنای اثری که هم‌اکنون به آن اشاره شد، این امکان فراهم نیست که به‌وضوح مشاهده کنیم آیا کانت قانون حق را بر اساس روش معمول از قانون اخلاق برمی‌کشد یا استنتاج دیگری از قانون حق را اتخاذ می‌کند. اما بیان کانت درباره مفهوم یک قانون روادار مطابقت استنتاج او با استنتاج عرضه‌شده در این‌جا را دست کم بسیار محتمل می‌سازد.

---

\* انتشار این فصول فعلاً ممکن نبود؛ این شد که از انتشار باز ماندند، و من از این طریق فرصت پیدا کردم سایر بخش‌های آموزه عام حق را به آن‌ها بیفزایم. - در نتیجه، از این حیث تنها یک اشکال برای کتاب حاضر پیش می‌آید. من بر مبنای تجربه قبلی حق دارم فرض بگیرم که برخی از اهل فن که اصولم را مطالعه می‌کنند همزمان قابلیت به کار بستن افزون‌تر آن‌ها را حاصل نخواهند کرد. بنابراین، از هر آن‌که خودآگاهی مطمئنی از این قابلیت، که پیشاپیش از طریق تجربه تأیید شده باشد، ندارد، درخواست می‌کنم در به کار بستن آن‌ها عجله به خرج ندهد، بلکه منتظر اثر من بماند.

1. angewandten Naturrechts | Applied Natural Right

2. *Zum ewigen Frieden* | *Perpetual Peace*

\*\* درباره ذکاوت و تیزهوشی بخشی از عامه مردم چه باید گفت وقتی می‌شنویم این اثر را با ایده‌های آبه سن‌پی‌یر یا با ایده‌های روسو درباره همین موضوع، در یک رده قرار می‌دهند؟ این دو چیزی جز این نگفتند که تحقق این ایده صلح جاوید مطلوب می‌بود، «مدعایی» که هر شخص عاقلی بی‌تردید به آن پاسخ می‌دهد که ایده مزبور غیرممکن نمی‌بود اگر انسان‌ها متفاوت با آن چیزی می‌بودند که در حال حاضر هنوز هستند. کانت نشان می‌دهد که این ایده یکی از وظایف ضروری عقل است و شرح دادن آن غایتی طبیعی است که طبیعت دیر یا زود به آن دست خواهد یافت، زیرا طبیعت بی‌وقفه در جهت تحقق آن کار می‌کند و به‌راستی همین حالا نیز به چیزهای زیادی دست یافته است که در راه منتهی به هدف قرار دارند: بنابراین، موضع کانت بی‌تردید نگره‌ای بسیار متفاوت به این موضوع است.

حق آشکارا چیزی است که آدمی می‌تواند از آن استفاده کند یا نکند. بنابراین، حق از قانونی صرفاً روادار لازم می‌آید: و این از آن روی چنین قانونی است که قانون فقط به سپهر معینی محدود است که می‌توان از آن سپهر به وسیله قوه حکم نتیجه گرفت که آدمی بیرون از سپهر قانون از قانون آزاد است، و چنانچه هیچ قانون دیگری در خصوص این موضوع وجود نداشته باشد آدمی به طور کلی منحصرأ و صرفاً با گزینش خودسرانه<sup>۱</sup> خویش بر جای می‌ماند. این اجازه صریحاً در قانون مندرج نیست؛ بلکه صرفاً از تفسیر قانون، از محدودیت آن، استنتاج می‌شود. محدودیت قانون در مشروط بودن آن متجلی می‌شود. مطلقاً نمی‌توان مشاهده کرد که چگونه قانونی روادار باید از قانون اخلاق، که بی‌قید و شرط فرمان می‌دهد و از این راه حیطه خود را به همه چیز گسترش می‌دهد، قابل استنتاج باشد.

نظریه ما به تمامی با این مدعیات کانت سازگار است که وضعیت صلح یا قانونمندی در میان انسان‌ها نوعی وضعیت طبیعی نیست، بلکه باید تأسیس شود؛ و این که ما حق داریم حتی کسی را هم که هنوز به ما هجوم نیاورده مجبور سازیم که از طریق تبعیت از اقتدار مراجع حکومتی، اطمینان مقتضی را به ما بدهد؛ و این گزاره‌ها در نظریه ما به همان نحو اثبات شده‌اند که کانت آن‌ها را اثبات می‌کند.

نظریه ما درست به همین اندازه با استدلال کانتی در تأیید این گزاره‌ها سازگار است (>: این که مجمع دولت فقط بر مبنای قراردادی می‌تواند تشکیل شود که جنبه آغازین دارد ولی به ضرورت [14] منعقد می‌گردد؛ افزون بر آن، این که خود مردم قوه مجریه (یا قدرت اجرایی) را به عمل در نمی‌آورند، بلکه باید آن را انتقال دهند (یا واگذار کنند)، و لذا این که دموکراسی، به معنای صحیح کلمه، نوعی نظام سیاسی<sup>۲</sup> کاملاً خلاف حق است.

ولی من در خصوص این ادعا که برای حفظ امنیت حق در دولت، کافی است قوه مقننه و قوه مجریه را جدا کنیم، چنان که به نظر می‌رسد کانت آن را مفروض می‌دارد – صرفاً به نظر می‌رسد، زیرا قصد کانت آشکارا این نبود که در این اثر بحثی جامع درباره این موضوع به دست دهد – به اندیشه‌های متفاوتی سوق یافته‌ام. در این جا نکات اصلی‌ای را که در جای جای این رساله پراکنده‌اند و در این پژوهش سخن بر سر آن‌هاست، به ایجاز تلخیص می‌کنم.

در قانون حق مندرج است که هر یک از انسان‌هایی که در جوار یکدیگر زندگی می‌کنند باید آزادی خویش را محدود کند به طوری که آزادی دیگران هم بتواند در کنار آزادی او برقرار باشد. ولی قانون حق در این باب چیزی نمی‌گوید که این شخص بخصوص دقیقاً باید از طریق آزادی این شخص بخصوص دوم، سوم و چهارم آزادی خویش را محدود کند. دلیل این که من باید خودم را دقیقاً بر اساس این انسان‌های بخصوص محدود کنم، این است که من دقیقاً با آن‌ها در جامعه زندگی می‌کنم؛ ولی من در

---

1. Willkür | arbitrary choice  
2. Verfassung | constitution

نتیجه تصمیم آزادانه خویش «است که» دقیقاً با آن‌ها در جامعه زندگی می‌کنم، و نه از راه هیچ گونه الزام. این امر، وقتی بر قرارداد مدنی به کار بسته می‌شود، بدین معناست که این در اصل به گزینش آزادانه هر فرد بستگی دارد که تعیین کند آیا اساساً می‌خواهد در این دولت بخصوص زندگی کند یا خیر، هر چند اگر اساساً بخواهد در میان انسان‌ها زندگی کند آن‌گاه این به گزینش آزادانه او بستگی ندارد که تعیین کند آیا به‌طور کلی وارد فلان دولت می‌شود یا این که می‌خواهد آقای خویش بماند؛ اما، او درست به محض آن که اراده خویش را برای ورود به دولتی بخصوص اعلام می‌دارد و در چنین دولتی پذیرفته می‌شود، به اقتضای این اعلان متقابل صرف، بی‌درنگ تابع کلیه محدودیت‌هایی می‌شود که قانون حق برای این گروه از انسان‌ها اقتضا می‌کند؛ او به اقتضای این کلمات: من می‌خواهم در این دولت زندگی کنم، کلیه قوانین این دولت را پذیرفته است. قانون دولت، از حیث صورت‌اش، از طریق موافقت او، به قانون او مبدل می‌شود؛ اما قانون دولت، از حیث محتوا، بدون هیچ موافقتی از جانب او از طریق قانون حق و شرایط و اوضاع این دولت متعین شده است.

[15] افزون بر آن، این قانون که: آزادی‌ات را از طریق آزادی کلیه افراد دیگر محدود کن، قانونی صرفاً صوری است و، اگر به همین مقدار بسنده شود، قابلیت به کار بستن ندارد؛ زیرا «پرسش می‌شود که» سپهر هر فرد باید دقیقاً تا کجا گسترش بیابد تا درون آن هیچ کس مجاز نباشد به او آزار برساند و او هم، به سهم خود، مجاز نباشد به ورای آن قدم بگذارد مگر آن که مختل‌کننده آزادی دیگران تلقی شود؟ در این باب، طرفین باید با حسن‌نیت به توافق برسند. این امر، وقتی بر دولت به کار بسته می‌شود، بدین معناست که هر فرد باید هنگام ورود به دولت، با دولت بر سر عرصه‌ای معین برای کنش‌های آزادانه خویش (مالکیت، عدالت‌های مدنی، و نظایر آن‌ها) به تفاهم برسد. بر این اساس، چه چیزی او را دقیقاً به همین سپهر محدود می‌کند؟ آشکار است که تصمیم آزادانه خود او؛ زیرا بدون این تصمیم، او در قبال هر آنچه برای دیگران باقی می‌ماند دقیقاً همان قدر حق می‌داشت که آن‌ها دارند. ولی در این صورت، چه چیزی معین می‌دارد که هر فرد چه مقدار را می‌تواند به خویش اختصاص دهد؟ آشکار است که آن چیز اراده جمعی است که بر اساس این قاعده عمل می‌کند: این شمار معین انسان‌ها باید در کنار یکدیگر در این سپهر معین از برای آزادی به‌وجه عام آزاد باشند؛ بدین قرار، همین مقدار به هر فرد تعلق می‌گیرد.

حال، شهروندان باید از راه اجبار در این محدوده‌ها نگاه داشته شوند، و نوعی مجازات معین و قریب‌الوقوع (در صورتی که از این محدوده‌ها فراتر روند)<sup>۲</sup> باید اراده‌شان را از تصمیم‌گیری جهت فراتر رفتن از این محدوده‌ها باز دارد. روشن است که این مجازات، که به وسیله قانون کیفری تعیین می‌شود، باید

1. Eigentum | property

۲. در متن آلمانی داخل پرانتز نیست. - م.ف.

برای آن‌ها معلوم باشد اگر قرار باشد بر اراده آن‌ها اثر گذار باشد؛ وانگهی، روشن است که آن‌ها، به موجب ورود به دولت، خود را، در صورتی که از قانون تخطی کنند، تابع این مجازات ساخته‌اند.

اما چه کسی می‌بایست اراده جمعی را، که البته به تمامی به وسیله سرشت موضوع متعین می‌شود، هم در خصوص حقوق افراد و هم در خصوص مجازات کسی که از حقوق خویش تخطی می‌کند/اعلام کند؟ چه کسی باید آن دستور ضروری طبیعت و دستور ضروری قانون حق را وضوح بخشد و تفسیر کند؟ هیچ کس نامناسب‌تر از توده مردم نمی‌بود؛ و با ترکیب آرای فردی نتیجه اراده جمعی راستین [16] به نحوی بسیار ناخالص به دست می‌آمد. این کار نمی‌تواند متعلق به کسی باشد جز آن کسی که پیوسته کل و کلیه نیازهای این کل را زیر نظر دارد و آن کسی که مسئول آن است که اکیدترین حق بدون وقفه حکم فرما باشد؛ یعنی به کسی جز مدیر قوه مجریه تعلق ندارد. او محتوای قانون را، که خود به وسیله عقل و شرایط و اوضاع دولت به او داده می‌شود، فراهم می‌کند؛ اما صورت قانون، یعنی نیروی الزام‌آورش برای افراد را تنها از طریق موافقت فرد حاصل می‌آورد، «ولی» نه مشخصاً برای این قانون معین، بل برای آن که با این دولت متحد باشد. بنا به این دلایل و در این معنا، در نظریه ما ادعا شده است که قوه مقننه، در قانونگذاری مدنی، و قوه مجریه نباید جدا شوند، بلکه باید بالضروره متحد بمانند. قانونگذاری مدنی، خود، شاخه‌ای از قدرت اجرایی<sup>۱</sup> است، از این حیث که فقط حق به وجه عام است که می‌بایست به اجرا درآید. مدیر قوه مجریه مفسر طبیعی اراده جمعی در خصوص رابطه افراد با یکدیگر در دولت است؛ نه دقیقاً مفسر اراده‌ای که افراد به راستی دارند، بلکه مفسر اراده‌ای که آن‌ها باید داشته باشند اگر قرار باشد در کنار یکدیگر به سر ببرند؛ «و این امر برقرار است»، حتی اگر در عمل یک شخص تنها هم چنین اراده‌ای نداشته باشد، همان‌طور که چه بسا گاه «چنین وضعی» را برقرار بدانیم.

قانون ناظر به نحوه‌ای که قانون می‌بایست به اجرا درآید، یا *قانون اساسی*<sup>۲</sup>، از نوع کاملاً متفاوتی است. هر شهروند دولت باید به این قانون اساسی رأی دهد، و این قانون اساسی تنها از راه هم‌رأیی مطلق می‌تواند استقرار بیابد؛ زیرا قانون اساسی تضمینی است که هر فرد به خاطر ایمن داشتن کلیه حقوق خویش در جامعه، از همه افراد دیگر دریافت می‌کند. ذاتی‌ترین مؤلفه هر قانون اساسی نظارت<sup>۳</sup> است که در این نظریه تثبیت شده است. من این را به قضاوت صاحب‌نظران بی‌طرف واگذار می‌کنم که آیا این نظارت برای تضمین حقوق همگان، بدون جدایی قوای مقننه و مجریه، کفایت می‌کند، جدایی‌ای که پیشنهادی از جانب دیگران است (زیرا این که کانت تا کجا با این معنا که تا اندازه‌ای کاملاً درست است موافقت دارد، از نوشته او به دست نمی‌آید) ولی به نظر من غیرعملی است.

1. Ausübung | executive power

2. Constitution | constitution

3. Ephorat | ephorate