

بین ابتذال و افراط: دیدگاه کانت و آرنست در باب شر و مسئولیت^۱

نوشته‌ خاویر بردمن^۲

مترجمان: محسن ساربان‌نژاد^۳

زهره رضایتی^۴

چکیده

این مقاله، مفهوم شر رادیکال کانت را امکان‌سنج و روشن‌کننده جنبه‌های مشکل‌ساز آنچه آرنست «ابتذال شر» می‌خواند، در نظر می‌گیرد. با بازسازی تحلیل‌های متنوعی که آرنست از این مفهوم در نوشته‌های بعدی‌اش ارائه می‌کند، نشان می‌دهم که چالش نظری اصلی مطرح‌شده توسط آن مربوط به قضاوت در باب مسئولیت اعمال شیطانی است که به نظر می‌رسد فاقد مقاصد شیطانی قابل تشخیص هستند. برای روشن‌شدن این موضوع، به متنی متعارف از کانت می‌پردازم که در آن رابطه بین شر و مسئولیت نقش اصلی را ایفا می‌کند: دین در مرزهای عقل محض. با تکیه بر تفسیری از این نوشته که توسط کارل یاسپرس، معلم آرنست که در سال ۱۹۳۵ منتشر شد، در ارتباط آشکار با ناسیونال سوسیالیسم، من تفسیر آرنست از مفهوم شر رادیکال کانت را به چالش می‌کشم و استدلال می‌کنم که این تفسیر برای «ابتذال شر» نشان‌دهنده یک مقدمه است، نه مثال نقض. از نظر کانت، شر رادیکال عبارت است از امحاء احساس مسئولیت فرد، در نتیجه ایجاد یک ذهنیت تبرئه‌کننده از خود، مانند آنچه در طول محاکمه آیشمن مشخص می‌شود.

کلیدواژه‌ها: آرنست، کانت، شر، مسئولیت، آیشمن

1- Between banality and radicality: Arendt and Kant on evil and responsibility

2- Javier Burdman

Department of Political Science, Northwestern University,
Evanston, IL, USA

۳- پژوهش‌گر دوره دکتری تخصصی رشته پژوهش هنر، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران.

sarebannejad@ut.ac.ir

۴- پژوهش‌گر دوره دکتری تخصصی رشته پژوهش هنر، پردیس کیش، دانشگاه تهران.

zahra.rezayati@ut.ac.ir

مقدمه

انتشار کتاب آیشمن در اورشلیم نوشته هانا آرنت، مسئله شر را به بحث نظریه سیاسی وارد کرد. پس از واکنش منفی به آنچه که بسیاری به عنوان روایت تبرئه کننده دخالت آیشمن در «راه حل نهایی» تعبیر می کردند، محققان حوزه های مختلف به دنبال کشف پیچیدگی های موجود در مفهوم جدلی آرنت از «ابتدال شر» بودند. اخیراً این موضوع به دلیل فیلم *هانا آرنت* اثر مارگارت هون تروتا^۱ و مقالات روزنامه ای که به دنبال آن منتشر شد، به بحث های عمومی راه یافت.^(۱) با این حال، با چند استثناء، محققان بیشتر دغدغه اصلی آرنت را در نوشته های بعدی اش دنبال نکرده اند، یعنی درک آن چه در مورد شر توالتیر در رابطه با اشکال شر مفهوم سازی شده در سراسر سنت فکری فلسفی، مذهبی و سیاسی غربی است.^(۲) برای آرنت، «ابتدال شر» نه تنها یک مفهوم کاملاً دست نخورده بود، بلکه اصطلاحی توصیفی بود که نیاز به مفهوم سازی داشت. همان طور که او در کتاب *حیات ذهن* بیان کرد: «بعد از این که تحت تأثیر این واقعیت قرار گرفتیم که به خواست خود، «من را در اختیار یک مفهوم (ابتدال شر) قرار داد» نتوانستیم از طرح مسئله قانون [quaestio juris] خودداری کنیم و از خودم می پرسیم «به چه حقی از آن برخوردار بودم و از آن استفاده می کردم».^(۳) پرداختن به این مسئله قانون [quaestio juris]، یعنی پی افکنی نظری زیربنای استفاده از این مفهوم، نه تنها به درک ما از شر در جهان معاصر، بلکه به کنش اخلاقی و سیاسی به طور گسترده تر مربوط می شود. در واقع، همان طور که آرنت در مقاله ای ادعا می کند، کشتار دسته جمعی سیستماتیک انجام شده توسط ناسیونال سوسیالیسم «نه تنها تخیل انسان ها، بلکه چارچوب و مقوله های اندیشه و عمل سیاسی ما را نیز تحت فشار قرار می دهد».^(۴)

این مقاله استدلال می کند که برخی از دشواری های مفهومی موجود در ایده آرنت از «ابتدال شر» را می توان با قرائت آن در گفت و گو با مقدمه نظری اصلی آن، یعنی مفهوم «شر رادیکال» کانت روشن کرد. خود آرنت باب چنین گفت و گویی را به گونه ای باز کرد

که اظهارات گوناگون او دربارهٔ شر توالتیر در سراسر آثارش اغلب شامل ارجاعاتی به کانت است. با این حال، نشان خواهیم داد که آرنت در نوشته‌های بعدی‌اش، عناصر مهمی را در روایت کانت از شر نادیده گرفته است. خوانش دقیق تحلیل کانت از شر رادیکال، همراه با بازسازی بسط مسئلهٔ شر در فلسفه عملی او، نشان خواهد داد که مفهوم «شر رادیکال» در مقابل «ابتذال شر» همان‌طور که آرنت معتقد بود قرار ندارد بلکه، جنبه‌های مهم آن را پیش‌بینی می‌کند. به‌طور خاص، استدلال خواهیم کرد که بینش کانت وضعیت مشکل‌ساز مسئولیت اعمال شیطانی را که به نظر می‌رسد فاقد نیت شیطانی بوده و در مرکز توجه آرنت در *آی‌شمن در اورشلیم* و نوشته‌های بعدی قرار دارد، روشن می‌کند. با تمرکز بر پیوند بین شر و مسئولیت، نشان خواهیم داد که درک کانت از شر به‌عنوان «افراط»، با این ایده که ممکن است «مبتذل» نیز باشد، در تضاد نیست. برعکس، کانت پیشنهاد می‌کند که این واقعیت که شرارت از انتخابی آزاد سرچشمه می‌گیرد که آن را «رادیکال» می‌سازد، با کتمان انتخابی همراه است که به تعبیر آرنت آن را «مبتذل» می‌کند.

پیوند بین «ابتذال شر» آرنت و «شر رادیکال» کانت نه‌تنها یک توجیه نظری، بلکه یک توجیه تاریخی نیز دارد. این ایده که برخلاف تأملات اولیهٔ آرنت در مورد این موضوع، مبنی بر این که با شر توالتیر باید در «ابتذال کامل»^۱ مقابله کرد، در اصل توسط کارل یاسپرس در نامه‌ای به سال ۱۹۴۶ به او پیشنهاد شد.^(۵) در سال ۱۹۳۵، تقریباً دو سال پس از به قدرت رسیدن هیتلر، یاسپرس مقاله‌ای دربارهٔ «شر رادیکال» کانت و اهمیت آن برای درک انتقادی مدرنیته منتشر کرده بود. اگرچه در نامه‌ای که یاسپرس به آرنت نوشت صراحتاً به کانت اشاره نشده است، اما واضح است که نکتهٔ اصلی آن، مبنی بر این که جنایات نازی‌ها «شیطانی» نیستند، بلکه «مبتذل» هستند، به شدت تحت تأثیر تحلیل کانت از شر رادیکال است. آرنت فوراً به وجهت دیدگاه یاسپرس، همان‌طور که پاسخ او گواه است، اذعان کرد.^(۶) مهم‌تر از همه، او در انتخاب عنوان فرعی کتابش در مورد *آی‌شمن*، وام‌دار یاسپرس و توافقی است که با انتخاب این عنوان بین آن‌ها کامل شد. بنابراین، به‌طور

غیرمستقیم، و به احتمال زیاد سهواً، رویکرد آرنت به مسئله شر، به واسطهٔ یاسپرس، تحت تأثیر بینش کانت در مورد این موضوع قرار گرفت. نشان خواهیم داد که بازسازی این بینش، جنبه‌های مشکل‌ساز معینی را در درک آرنت از ابتدال شر روشن می‌سازد.

محاكمهٔ آیشمن و مسئلهٔ مسئولیت

مفهوم «ابتدال شر» با مسئلهٔ قضاوت در مورد مسئولیت آیشمن برای نقشش در «راه‌حل نهایی» پیوند نزدیکی دارد. آرنت در طول گزارش خود از محاکمه، مجموعه وقایعی که آیشمن را وادار به ایفای چنین نقشی کرد، به شیوه‌ای تاریخی بازسازی می‌کند. علاقهٔ اصلی او معطوف به ارائهٔ توضیح روان‌شناختی از اعمال آیشمن نیست، بلکه بیشتر در تعیین دقیق عناصری است که به مسئولیت او در قبال آن‌ها مربوط می‌شود - یعنی عناصر مرتبط از دیدگاه یک فرآیند قضایی.^(۷) بنابراین، انتقاد اصلی او در سراسر کتاب علیه کسانی است که (مانند دادستان) به دنبال تبدیل آیشمن به تجسم یک روند تاریخی مهم‌تر، مانند یهودی ستیزی بودند. به نظر او، این دیدگاه آشکارا به توجیه آیشمن برای نقش خود نزدیک بود، با توجه به این که معرفی آیشمن به‌عنوان یک پدیدهٔ تاریخی مهم‌تر «به‌وضوح با محاکمه کردن او در تضاد بود، و این نشان می‌دهد که شاید او تنها مجری بی‌گناه برخی از سرنوشت‌های مرموز از پیش تعیین شده بوده است ...^(۸) قابلیت انتساب قانونی مستلزم این است که اعمال شخص از تصمیم خود او ناشی شود و نه از یک طرح یا روند مهم‌تر که نمی‌توان شخصاً در مورد آن پاسخگو بود. در نتیجه، تنها چیزی که از نظر عدالت اهمیت داشت، اعمال خود آیشمن بود، تا آن‌جا که به مسئولیت شخصی او مربوط می‌شد. منشأ حیرت آرنت، و تمرکز تحلیل او، گریزان بودن این مسئولیت در چارچوب توتالیتاریسم است، مشکلی که قضاوت در مورد قصد جنایتکارانهٔ اعمال آیشمن را بسیار دشوار می‌کند. چرا ارزیابی این مسئولیت این‌قدر سخت بود؟ مشکل اصلی این بود که آیشمن، مستقل از محتوای اعمالش، به نظر می‌رسید که بدون هیچ‌گونه انگیزهٔ شیطانی قابل تشخیصی عمل کرده است. آرنت به عناصر مختلفی در مسیر آیشمن اشاره می‌کند که گواه این واقعیت است، مانند برتری اهداف شغلی بر ملاحظات ایدئولوژیک در تعیین موقعیت او، و تبعیت بدون فکر، به جای تأیید فعال از دستوراتی که دریافت کرده است. با این حال، مهم‌تر از

بعد تکلیف اخلاقی و حقوقی، این هم‌ذات‌پنداری بیش از حد او با قانون است که آیشمن در طول محاکمه به‌عنوان دلیلی بر فضیلت اخلاقی ارائه کرد. آرنست بر آن است که یکی از مکانیسم‌هایی که آیشمن، مانند دیگر جنایت‌کاران نازی، با وظیفه جنایت‌کارانه خود کنار آمد، عبارت بود از «وارونگی حس معمول ترحم»، که به‌وسیله آن افراد مسئول کشتار، این احساس را نه به‌عنوان نشانه‌ای از مجرمیت، بلکه در مقام تعهد خود به یک وظیفه تاریخی، انجام می‌دادند. به گفته آرنست، مقامات نازی به دنبال مجانین و افرادی نبودند که از کشتن انسان‌های بی‌گناه لذت ببرند، بلکه به دنبال افرادی بودند که بتوانند بر تنفر طبیعی خود نسبت به قتل غلبه تا به وظیفه خود عمل کرده باشند. موضوع این بود که قتل یک فرد بی‌گناه را نه به‌عنوان جنایت علیه آن شخص، بلکه به‌عنوان بر دوش قاتل باید تلقی کرد تا «قاتلان بتوانند به جای این که بگویند: چه کارهای وحشتناکی با مردم کردم، بگویند: چه چیزهای وحشتناکی را که در انجام وظایفم باید تماشا می‌کردم، چقدر این کار بر دوش من سنگینی می‌کرد!»^(۹) بنابراین، نشانه‌های معمول جنایت معکوس شد تا به نشانه تبعیت از وظیفه تبدیل شود، که معمولاً نوعی فضیلت اخلاقی و سیاسی در نظر گرفته می‌شود.

این احساس از خودگذشتگی و تبعیت از وظیفه مرتبط با کشتن مردم بی‌گناه ارتباط نزدیکی با درک تحریف‌شده آیشمن از کانت دارد. آیشمن در جریان بازجویی پلیس اعلام کرد که تمام زندگی خود را مطابق با فلسفه اخلاقی کانت گذرانده است. به گفته آرنست، با توجه به این که نقش قوه حکم در فلسفه کانت، اطاعت کورکورانه را رد می‌کند، توجیه آیشمن، «غیرقابل درک و ظالمانه» بود.^(۱۰) با این حال، هنگامی که در طول محاکمه از او پرسیدند که منظور او از اظهاراتش در مورد کانت چیست، آیشمن با «تعریف تقریباً درستی از امر مقوله‌ای» پاسخ داد: «منظورم از اظهاراتم در مورد کانت این است که اصل اراده من همیشه باید به‌گونه‌ای باشد که بتواند به قوانین کلی تبدیل شود».^(۱۱)

علاوه بر این، آیشمن اعلام کرد که می‌دانست پس از به‌عهده گرفتن مسئولیت راه‌حل نهایی، زندگی بر اساس اصول کانتی را متوقف کرده و «به خود القاء می‌کرده که دیگر «مسئول اعمال خودش نیست».^(۱۲) با این حال، به نظر آرنست، آیشمن کانت را به کلی نادیده نگرفت، بلکه امر قطعی را تحریف کرد تا بگوید: «به‌گونه‌ای عمل کنید که گویی اعمال

شما می‌تواند به قانونی جهانی تبدیل شود». (۱۳) این تحریف چیزی است که خود آیشمن آن را «نسخه کانت» برای مصارف روزمره انسان جزئی» نامیده است که در آن؛

تنها چیزی که از روح کانت باقی می‌ماند این است که انسان چیزی بیش از اطاعت از قانون انجام دهد، و از اطاعت محض فراتر رود و اراده خود را با سرچشمه قانون - منبعی که قانون از آن منبعث می‌شود - یکی بداند. (۱۴)

نکته مهم آرنت در مورد برداشت تحریف‌آمیز آیشمن از کانت این است که او بیش از حد کورکورانه از دستورات پیروی می‌کرد: او خود را با اصل پنهان قانون که مبنای عمل کرد رایش سوم بود، یکی می‌دانست. این توضیح می‌دهد که چرا آیشمن، علی‌رغم عدم اعتقاد ایدئولوژیک، به‌طور چشم‌گیری نسبت به انجام وظیفه‌اش متعهد شد. در بازجویی پلیس، آیشمن اعلام کرد که اگر لازم می‌شد، پدرش را نیز به کام مرگ می‌فرستاد. (۱۵) در واقع، آرنت مدعی است که این ذهنیت «بدون استثناء» یکی از جنبه‌های فلسفه کانت است که آیشمن قطعاً از آن پیروی می‌کرده است: «قانون یک قانون بود، هیچ استثنایی نمی‌توانست وجود داشته باشد». (۱۶) از قضا، این امر باعث شد آیشمن در مورد دو استثنایی که قائل شده بود احساس ناراحتی کند: کمک به پسر عمویی نیمه یهودی و یک زوج یهودی در وین. به نظر آیشمن، حتی سال‌ها پس از انجام وظیفه جنایت‌کارانه خود، هیچ استثنایی نشان‌دهنده این نبود که او برخلاف تمایلات خود عمل کرده باشد، این تمایلات، «چه بر مبنای احساس یا ملهم از علاقه بوده باشند، او همیشه «وظیفه» خود را انجام داده است». (۱۷) به عبارت دیگر، استثناء قائل نشدن، حتی برخلاف میل او برای نکشتن برخی از یهودیان که نمی‌خواست آن‌ها را بکشد، برای آیشمن دلیلی شد بر این که او یک شهروند قانون‌مدار بود، یعنی شهروندی که احترام به قانون را بالاتر از تمام منافع و احساسات شخصی خود قرار می‌دهد. بر اساس احساس اخلاقی وارونه آیشمن، به قتل نرساندن افراد بی‌گناه نشان‌دهنده انحراف او از وظیفه و در نتیجه یک وسوسه سنگین بود. بنابراین، این یک تعصب ایدئولوژیک نبود، بلکه همذات‌پنداری و سواس گونه‌ای با قانون بود که به نظر آرنت، تعهد تقریباً ناگسستنی آیشمن را به وظیفه جنایت‌کارانه‌اش توضیح می‌داد. و با توجه به این که التزام به وظیفه، بیش از همه علایق و ترجیحات شخصی یکی از

بارزترین نشانه‌های فضیلت است، به نظر می‌رسد غیرممکن است که آیشمن را با انگیزه‌هایی که به‌طور سنتی به شرارت مرتبط می‌شود متهم کنیم. انگیزه‌های آیشمن علی‌رغم محتوای دهشتناک اعمالش، ویژگی‌های برجسته‌ای از فضیلت اخلاقی و سیاسی داشت.

تحلیل ذهن آیشمن باعث شد آرنست دیدگاه خود را در مورد ماهیت شرّ توتالیتار تغییر دهد. آرنست در کتاب *خاستگاه‌های توتالیتاریسم* ادعا کرده بود که شرّ توتالیتار «مطلق» است و با وام گرفتن اصطلاح «رادیکال» کانت، از آن‌جا که شرّ مطلق از نیرویی نشأت می‌گیرد که فراتر از درک بشر است، بدین ترتیب، مجرم را «حتی فراتر از قلمرو مباشرت در بزه انسانی» قرار می‌دهد.^(۱۸) پس از آیشمن در اورشلیم، آرنست دیدگاه خود را مبنی بر این‌که جنایات توتالیتارستی فاقد انگیزه‌های قابل درک است، حفظ کرد، اما او به صراحت این ایده را که نشان‌دهنده نوعی انگیزه اساسی تر و رادیکال است، کنار گذاشت.^(۱۹) علی‌رغم این تغییر دیدگاه، آرنست بر عقیده خود مبنی بر این‌که چیزی غیرانسانی و غیرقابل بخشش در مورد جنایات توتالیتار وجود دارد، ماند، هرچند به معنایی متفاوت از آنچه در *خاستگاه‌های توتالیتاریسم* نوشته بود. او در دست‌نوشته‌اش با عنوان «چند سؤال از فلسفه اخلاق»، مفهوم «شرّ بی‌ریشه» را به فقدان شخصیت مرتبط می‌کند. از نظر آرنست، شخصیت، اثری از فرایند فکر است که به گفت‌وگوی درونی بین شخص و خودش در مورد ارزش اخلاقی اعمال و در نتیجه وضعیت اخلاقی کنش‌گر می‌انجامد.^(۲۰) سطحیت آیشمن که عبارت بود از ارجاع به تمام اعمال گذشته او با عبارات کلیشه‌ای و دست‌چندم، نشان می‌داد که او قادر به تفکر نیست و در نتیجه، چنین اعمالی فاقد شخصیتی در پس آن‌ها است. به عبارت دیگر، اعمال به‌گونه‌ای اتفاق می‌افتند که گویی هیچ شخصیتی پشت آن‌ها نیست و در نتیجه، کسی نمی‌تواند بابت آن‌ها مجازات یا عفو شود. بنابراین، وجود یک انگیزه غیرقابل دسترس و غیرقابل درک نیست که جنایات توتالیتار را که توسط آیشمن انجام شد تبیین می‌کند، بلکه برعکس، فقدان عمق است که اعمال را سطحی می‌کند. همین سطحی بودن است که جنایت‌کاران را به‌نوعی از دایره انسانیت خارج می‌کند، درست از آن جهت که از دست‌دادن ویژگی‌های اخلاقی ضروری که اعمال مجرمانه را

حداقل به طور بالقوه قابل مجازات و بخشش می‌کند: «در شر بی‌ریشه، هیچ فردی باقی نمی‌ماند که بتوان او را بخشید».^(۲۱)

تغییر موضع آرنست چالش دشواری را برای درک ما از رابطه بین شر و مسئولیت ایجاد کرد. همان‌طور که به خوبی شناخته شده است، توصیف آرنست از شخصیت آیشمن با عباراتی مانند «ابتدال» و «سطحیت» انتقاداتی را برانگیخت، به‌ویژه توسط گرشوم شولم، در مورد آنچه به نظر می‌رسید تبرئه آیشمن از ارتکاب جنایات باشد.^(۲۲) آرنست به طرق مختلف به این انتقاد پاسخ داد، اما هرگز به‌طور سیستماتیک ارتباط بین «ابتدال شر»، تعمد و مسئولیت را روشن نکرد، بنابراین افکار او در مورد یک موضوع اصلی مبهم باقی ماند.^(۲۳) شرارت آیشمن «مبتدل» است، زیرا «ریشه» نداشته و این یعنی هیچ انگیزه‌ای جز بی‌فکریِ سطحی فرد خاطی ندارد. اما اگر بنا بر فقدان هرگونه تعمد در اعمال قبیح باشد، در این صورت معلوم نیست به چه دلیلی می‌توان آن را «شر» دانست. این مشکل در جملات پایانی «برخی پرسش‌های فلسفه اخلاق» آشکار می‌شود، جایی که آرنست «ابتدال شر» را به «عدم تمایل یا ناتوانی در گزینش نمونه‌ها و مشارکت» و «عدم تمایل یا ناتوانی در ارتباط با دیگران» از طریق قضاوت مرتبط می‌کند.^(۲۴) همان‌طور که واضح است، «یا» در این جا مسبب دو نوع خطای بسیار متفاوت است: «عدم اراده» دلالت بر انتخاب دارد، درحالی‌که «ناتوانی» دلالت بر نقصان می‌کند. شاید بتوان توضیحی را در ادعای آرنست، چند صفحه پیش از آن، یافت که جنایتکاران نازی «داوطلبانه تمام خصوصیات شخصی خود را کنار گذاشتند».^(۲۵) اگر چنین باشد، ابتدال شر، به شیوه‌ای متناقض، از انتخاب آزادانه عجز سرچشمه می‌گیرد: کنش گر، قادر به فکر کردن نیست، اما این خود اوست که باید خود را از انجام این کار ناتوان کرده باشد.

مطالعات «ابتدال شر» اغلب با نادیده گرفتن مشکلی که این مفهوم برای درک ما از مسئولیت ایجاد می‌کند، این پارادوکس را نادیده گرفته است. در یک مطالعه کلاسیک و جامع از اندیشه آرنست، الیزابت یانگ - بروهل^۱، آیشمن را دارای «ظرفیت توقف تفکر»

توصیف می‌کند. بنابراین، آنچه را که آرنست در تعبیری منفعلانه به‌عنوان «ناتوانی» توصیف می‌کند، بروهل به یک انتخاب فعال بدل می‌کند.^(۲۶) یانگ - بروهل آگاه است که مسئولیت‌پذیری به جای نوعی نقصان، مستلزم انتخاب است، اما تغییر اصطلاحات توسط او این سؤال را بی‌پاسخ باقی می‌گذارد که چرا، طبق تحلیل آرنست، این انتخاب در مقام یک ناتوانی صرف ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، اگر ما قاطعانه «عدم تمایل» را به جای «ناتوانی» در اندیشیدن به‌عنوان توصیفی از ذهنیت آئشمن انتخاب کنیم، نتیجتاً ثنویت آرنستی در این موضوع را نیز حل کرده‌ایم، چرا این عدم تمایل برای ناظر ناتوانی به نظر می‌رسد؟ و کدام «شیطانی» زمینه‌ساز عدم تمایل به اندیشیدن است؟ این سؤالات هنوز باید مورد توجه قرار گیرند. در مقاله معروف دیگری درباره «ابتدال شر»، دانا ویلا^۱ ادعا می‌کند که این مفهوم تلاشی را برای درک شر در قالب‌های کاملاً سکولار نشان می‌دهد، و این فرض را پشت سر می‌گذارد که «در پس اعمال هیولایی یک فاعل هیولا یا فرانسائی نهفته است».^(۲۷) این ممکن است تا حدی درست باشد، اما به مشکل فقدان مطلق انگیزه‌های شیطانی قابل تشخیص (خواه فرانسائی یا دنیوی) که از نظر آرنست، قضاوت درباره مسئولیت آئشمن را به چنین مشکل مفهومی دشواری تبدیل می‌کند، نمی‌پردازد. سؤال اساسی در مورد چنین مسئولیتی عمدتاً این نیست که «ابتدال شر» منشأیی متعالی دارد یا سکولار، بلکه این است که چه چیزی آن را در مسیر «شیطان»ی شدن قرار می‌دهد. آدی اوفیر،^۲ یکی از دانشمندانی که به‌طور سیستماتیک در مورد مفهوم شر تحقیق کرده است، «ابتدال شر» را به اجتناب از شر به خاطر خود شر مرتبط می‌داند و معتقد است که چنین شری نیز «رادیکال» است، زیرا مستلزم آگاهی از شر در حال وقوع است.^(۲۸) این تعریف، یک‌بار دیگر، عنصری که برقراری پیوند بین «ابتدال شر» و مسئولیت را پیچیده می‌کند، کنار می‌گذارد، یعنی فقدان هر نوع انگیزه شیطانی قابل تشخیص - و نه فقط نبود انگیزه «شیطانی»، که انگیزه‌ای برای انجام بدی به خاطر خودش است. به هر شکل، به نظر می‌رسد مطالعات، مشکل مفهومی اصلی ناشی از «ابتدال شر» را دور می‌زنند، یعنی درک می‌کنند که چگونه

1- Dana Richard Villa

2- Adi Ophir, Israeli philosopher (1951 -)

یک فرد می‌تواند در قبال اعمال شیطانی که به نظر می‌رسد فاقد هرگونه قصد شیطانی قابل تشخیص است، پاسخ‌گو باشد. در جهت توجه به این مشکل است که اکنون به کانت می‌پردازم.

چالش نظری کانت: مسئولیت در قبال ارتکاب شرارت

آیا شر از یک انتخاب سرچشمه می‌گیرد یا از کمبودی که ما را از انتخاب بازمی‌دارد؟ کانت را اغلب نمایندهٔ موضع اخیر می‌دانند که با انکار مثبت بودن شر غالب در سنت فلسفی مطابقت دارد.^(۲۹) این انکار منشأ نقد آرنست از کانت است. آرنست در «برخی پرسش‌های فلسفهٔ اخلاق» ادعا می‌کند که در فلسفه کانت،

از آنجایی که آزادی به‌عنوان عدم تعیین علل خارجی تعریف می‌شود، تنها ارادهٔ عاری از تمایلات را می‌توان خوب و آزاد نامید. ما فرار از شر را در این فلسفه یافتیم که بر اساس آن، اراده نمی‌تواند توأمان آزاد و شرور باشد. شرارت به تعبیر کانت یک روحیهٔ پوچ است، یک پوچ اخلاقی.^(۳۰)

چند صفحهٔ قبل، او این مفهوم از شر را به مفهوم «شر رادیکال» کانت با عبارات زیر پیوند می‌زند: کانت، از آنجایی که تمایلات و وسوسه‌ها ریشه در سرشت انسان دارد و نه در عقل انسانی، این واقعیت را که انسان با پیروی از تمایلات خود وسوسه، اغوا و مرتکب اشتباه می‌شود، «شر رادیکال» نامید.^(۳۱) او اضافه می‌کند

نه او و نه هیچ فیلسوف اخلاق دیگری در واقع معتقد نبودند که انسان می‌تواند شر را برای خود شر اراده کند. کانت همهٔ نافرمانی‌ها را استثناهایی می‌داند که یک انسان برای وضع قانونی که در غیر این صورت آن را معتبر می‌شناسد، وسوسه می‌شود.^(۳۲)

آرنست در اشاره به وضعیت بغرنج شر در اندیشه کانت، که به نظر می‌رسد تنها تا آنجا ممکن است که آزادی اراده مغلوب تمایلات (اصطلاح فنی کانت برای منافع خودگرا) نشده است - که دلالت بر این دارد که چیزی به نام «شر آزادانه انتخاب شده» وجود ندارد. آنچه آرنست نادیده می‌گیرد این است که مفهوم شر رادیکال که توسط کانت در اثر بعدی‌اش، دین در مرزهای عقل صرف، ارائه شد، نشان‌دهندهٔ یک تغییر عمده در درک

کانت از شرّ آزاده انتخاب شده و تلاشی است که در واقع در تاریخ فلسفه بسیار غیرمعمول است.^(۳۳) جالب اینجاست که این تغییر در پاسخ به همان نگرانی که در نوشته‌های بعدی آرنست وجود دارد، یعنی این که چگونه شر را به گونه‌ای تصور کنیم که افراد به طور اجتناب‌ناپذیری در برابر آن تغییرناپذیر باشند، صورت می‌گیرد. شر در فلسفه عملی کانت جایگاهی غامض دارد که از مفهوم‌سازی کنش انسانی بر اساس تمایز پیچیده بین تمایلات، اراده و «قدرت انتخاب» یا [Willkür] ناشی می‌شود. این تمایز توسط کانت در نقد عقل محض در عبارات زیر بیان شده است. آزادی به معنای «توانایی آغاز حالتی از خود [von selbst] است که علیت آن تحت دلیل دیگری قرار نمی‌گیرد تا آن را به موقع و بر اساس قانون طبیعت تعیین کند».^(۳۴) مختار بودن به معنای توانایی عمل به دلایلی غیر از علیت طبیعی است و در نتیجه عملی را ایجاد می‌کند که سبق به علت قبلی نیست. به گفته کانت، انسان‌ها علیت طبیعی را به عنوان انگیزه‌های معقول (اساساً لذت و ناخشنودی) برای کنش تجربه می‌کنند و از این رو آن را تمایلات [Neigungen] می‌نامد. بنابراین،

«آزادی در معنای عملی، استقلال قدرت انتخاب [Willkür] از الزام انگیزه‌های حسّانیت است. زیرا قدرت انتخاب [Willkür] تا آنجا که به لحاظ آسیب‌شناختی تحت تأثیر قرار می‌گیرد (از طریق حرکت یا علت حسّانیت) معقول است».^(۳۵)

درحالی که حسّانیت بر قدرت انتخاب «به‌طور آسیب‌شناختی» تأثیر می‌گذارد، یعنی با قرار دادن آن در معرض علیت طبیعی، آزادی از ظرفیت عمل مستقل از این علیت ناشی می‌شود. این امر باعث می‌شود کانت علیت متفاوتی را مطرح کند، یعنی علیت از طریق عقل، که به معنای ظرفیت عمل مطابق با الزامات است و به عنوان «قواعد قدرت فعل ما در هر چیز عملی» تعریف می‌شود.^(۳۶) بنابراین قدرت انتخاب دو دلیل برای عمل دارد: علیت طبیعی (که به عنوان انگیزه‌های معقول یا «تمایلات» تجربه می‌شود) و الزامات عملی، که قواعدی برای عمل مستقل از ضرورت طبیعی هستند. از نظر کانت، این دومین زمینه برای عمل، اراده است.^(۳۷) در نتیجه، درحالی که اراده به عنوان ظرفیت عمل با الزامات در مقام زمینه عمل تعریف می‌شود، «قدرت انتخاب» بدر جایگاه ظرفیت انتخاب بین ضروریات و

انگیزه‌های معقول به‌عنوان زمینه عمل تعریف می‌شود. سؤالی که بی‌پاسخ باقی می‌ماند این است: چرا کسی (یعنی قدرت انتخاب هر کس) یکی یا دیگری را انتخاب می‌کند؟ در دو نوشته اصلی کانت در مورد فلسفه عملی، یعنی *مقدمات متافیزیک اخلاق* و *نقد عقل عملی*، این پرسش در چارچوب تضاد بین اراده و تمایلات مطرح شده است. این امر باعث می‌شود کانت تمرکز را از تمایز بین اراده و *[Willkür]* که اغلب به جای یکدیگر استفاده می‌کند، تغییر دهد و تمایز جدیدی بین «خودمختاری» *[Autonomie]* و «تبعیت» *[Heteronomie]* اراده معرفی کند که پیامدهای مهمی برای روایت او از شرارت و مسئولیت دارد.^(۳۸) در *کتاب مقدمات متافیزیک اخلاق*، کانت امکان تخطی اراده از الزامات خود را بر حسب «افراط» *[Nachsicht]* نسبت به تمایلات (یعنی به انگیزه‌های معقول) توضیح می‌دهد:

[انسان] خود را مسئول ... [تمایلات و انگیزه‌ها] ندانسته یا آن‌ها را به خود، یعنی اراده‌اش نسبت نمی‌دهد، اگرچه او افراط *[Nachsicht]* را به اراده نسبت می‌دهد چنان‌چه به آن‌ها (تمایلات و انگیزه‌ها) اجازه می‌داد تا بر اصول او به ضرر قوانین عقلانی اراده‌اش تأثیر بگذارند.^(۳۹)

تمایلات و رانه‌ها یک اصل عمل را تشکیل می‌دهند که خارج از اراده است، به این معنی که اراده به‌طور دقیق در قبال آن‌ها پاسخگو نیست. با این حال، تا آن‌جا که انسان قادر است اجازه دهد اعمالش از تمایلات ناشی شود نه از امر اراده (یعنی امر قطعی)، که قانون اخلاقی است، اراده باید پاسخ‌گوی «افراط»ی باشد که راه تمایلات را برای تبدیل شدن به جهت‌گیری غالب اعمال فرد باز می‌کند. این بدان معناست که هیچ عملی که از قانون اخلاقی تخطی کند، با اراده و در نتیجه، با استقلال شخص به‌عنوان موجودی آزاد تعیین نمی‌شود. تخطی از قانون اخلاقی تنها می‌تواند ناشی از افراط اراده در غلبه بر تمایلات باشد، و در نهایت به همان چیزی می‌رسد که کانت آن را «دگرگونی اراده» می‌نامد.^(۴۰) با توجه به این که اراده، خود آزادی است، اراده ممتنع تنها می‌تواند اراده‌ای باشد که به فرد اجازه می‌دهد تحت تأثیر علیت طبیعی قرار گیرد. در نهایت، یک انسان شرور، فردی است که نمی‌تواند آزاد باشد.

ایدهٔ مشابهی توسط کانت در نقد عقل عملی بر حسب «مقاومت» [Widerstand] اراده در برابر تمایلات مطرح شده است. با توجه به این که انگیزه‌های معقول برای عمل، «ناهمسان» با اراده و در نتیجه به خود انسان است، استقلال اراده عبارت است از مقاومت در برابر آن‌ها:

... یک انتخاب [Willkür] که از نظر آسیب‌شناختی تحت تأثیر قرار می‌گیرد (اگرچه متعین شده و در نتیجه هنوز آزاد است) آرزویی را به همراه دارد که از علل ذهنی ناشی می‌شود، به همین دلیل اغلب می‌توان آن را با زمینهٔ تعیین‌کنندهٔ عینی خالص مخالفت کرد و به همین دلیل غالباً می‌توان با زمینهٔ تعیین‌کنندهٔ عینی محض مخالفت کرد و بنابراین نیاز به مقاومت [Widerstand] عقل عملی دارد که به‌عنوان یک ضرورت اخلاقی، ممکن است محدودیتی درونی اما فکری نامیده شود.^(۴۱)

تا آن‌جا که قدرت انتخاب تحت تأثیر آسیب‌شناختی قرار می‌گیرد، به این معنی که علل ذهنی (یعنی تمایلات) در مقابل زمینهٔ تعیین‌کنندهٔ عینی خالص اراده (قانون اخلاقی) وجود دارد، اراده (که همان‌طور که دیدیم معادل عقل عملی است) نمی‌تواند در برابر این انگیزه‌های آسیب‌شناختی مقاومت کند. اما از آن‌جایی که اراده به خود به خود آزادی است و به‌عنوان استقلال از علیت طبیعی تلقی می‌شود، به نظر می‌رسد آزادی صرفاً شامل مقاومت در برابر این علیت است. این نشان می‌دهد اعمالی که از قانون اخلاقی تخلف می‌کنند، از شکست در مقاومت، یعنی از شکست اراده در غلبه بر انگیزه‌های بیمارگونه ناشی می‌شوند. با توجه به این که این انگیزه‌ها با آزادی فرد، یعنی ارادهٔ او مخالف است، و با توجه به این که تنها چنین انگیزه‌هایی منجر به اعمال خلاف قانون اخلاقی می‌شوند، نمی‌توان اعمال شیطانی را آزادانه انتخاب کرد. تنها تا جایی که فرد با مقاومت نکردن در مقابل تمایلات، آزادانه عمل نکند، اعمال شیطانی ممکن است.

زمینه برای در نظر گرفتن اغماض یا عدم مقاومت در برابر تمایلات به‌عنوان یک عمل آزادی‌خواهانه و در نتیجه از نظر اخلاقی قابل انتساب، نامشخص است. از نظر کانت تا این‌جا، اراده خود آزادی است، به این معنی که نمی‌تواند انگیزه‌ای جز قانون اخلاقی برای عمل داشته باشد. افعال ناشی از تمایلات به قلمرو علیت طبیعی تعلق دارند که دلالت بر این

دارد که بر اساس اراده نمی‌توان آن‌ها را معین کرد. اما اگر شخص به هر حال قادر به رعایت قانون اخلاقی باشد، باید این امکان وجود داشته باشد که اراده تنها منبع اعمال او نباشد. اما از چه نظر می‌توان گفت که فرد از نظر اخلاقی منسوب به این شکست است؟ یک شخص نمی‌تواند در مورد تمایلات خود پاسخ‌گو باشد، زیرا، از نظر کانت، آن‌ها به درستی با «او» سخن نمی‌گویند، بلکه بخشی از «حیوانیت» او هستند؛^(۴۲) فقط اراده به خود شخص تعلق دارد، یعنی به خود تا آنجا که آزاد و بنابراین قادر به انتخاب اخلاقی است. با این حال، اراده نمی‌تواند به درستی منشأ اعمالی باشد که اخلاق را نقض می‌کنند، زیرا قانون اخلاقی تنها انگیزه اراده برای عمل است. بنابراین، این سؤال باقی می‌ماند: چگونه می‌توان «افراط» یا عدم مقاومت اراده را از نظر اخلاقی قابل انتساب دانست؟ به عبارت دیگر در چه شرایطی می‌توان شخص را نسبت به اعمال تغییرناپذیر دانست؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که کانت را وادار می‌کنند تا درک خود از شر را در [کتاب] دین در محدوده‌های عقل محض دوباره چارچوب‌بندی کند.

انتساب‌پذیری، شر رادیکال، و تفحص‌ناپذیری اصول اخلاقی

در دین، کانت به شرایط امکان‌پذیری برای انسان از نقطه نظر اخلاق تغییرناپذیر [zurechnungsfähig] برای اعمال خود توجه دارد. به عقیده کانت، ارزش اخلاقی اعمال، و بنابراین زمینه قابل انتساب آن‌ها، از محتوای تجربی آن‌ها سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه بیشتر بر مبنای اصولی است که بر اساس آن انجام می‌شود - یا مطابقت با قانون اخلاقی یا ارضای انگیزه‌های معقول.^(۴۳) این تمایز بین محتوا و اصل عمل قبلاً در نوشته‌های قبلی از نظر تمایز بین قانون و اخلاق ایجاد شده بود.^(۴۴) اعمال تا آنجا که محتوای تجربی آن‌ها با قوانین اخلاقی مطابقت داشته باشند، «قانونی» هستند، اما تنها در صورتی «اخلاقی» هستند که انگیزه آن‌ها، بیش از هر چیز، تبعیت از قانون اخلاق باشد. دلیل این امر امکان انجام یک کار ظاهراً پسندیده اخلاقی بر مبنای منافع شخصی است که در این صورت توافق بین عمل و قانون اخلاقی ضروری نیست بلکه اتفاقی است. اما اخلاق مستلزم انطباق بی‌قید و شرط با قانون اخلاقی است، یعنی تبعیتی که تابع انگیزه‌های دیگر نباشد. در نتیجه، فقط آن دسته از اعمالی که انگیزه عالی آن‌ها رعایت قانون اخلاقی است، از نظر اخلاقی خوب هستند.

قابلیت انتساب اخلاقی را نمی‌توان در سطح محتوای تجربی اعمال قرار داد، بلکه فقط در سطح قاعده کلی است که اعمال بر اساس آن انجام می‌شود. به تعبیر کانت، شخصی که کارهای تجربی خوب (یعنی قانونی) را به خاطر منافع شخصی انجام می‌دهد، از نظر اخلاقی شروء تلقی می‌شود.

اگر ارزش اخلاقی اعمال ناشی از اصلی است که بر اساس آن انجام می‌شوند، انتخاب این اصل است که باید به شخص نسبت داده شود. و برای قابلیت انتساب، انتخاب باید کاملاً آزاد باشد. انتخابی که تحت تأثیر انگیزه‌های آسیب‌شناختی قرار می‌گیرد، همان‌طور که دیدیم، توسط علیت طبیعی تعیین می‌شود، و بنابراین آزاد نیست - در نتیجه منجر به نوعی پوچی اخلاقی می‌شود که آرنست به آن اشاره کرد. انتساب‌پذیری اخلاقی مستلزم آزادی است، یعنی قدرت انتخاب بدون تأثیر انگیزه‌های معقول. این دقیقاً همان چیزی است که کانت را وادار می‌کند تا مفهوم عقل عملی را به‌عنوان مقاومت در برابر انگیزه‌های بیمارگونه پشت سر بگذارد و قدرت انتخاب [Willkür] را به‌عنوان ظرفیت مطلقاً بدون قید و شرط برای انتخاب بین قانون اخلاقی و تمایلات به‌عنوان اصلی‌ترین اصل اقدامات ما، دوباره معرفی کند. قابل انتساب اخلاقی ایجاب می‌کند که خیر و شر به‌طور مساوی آزادانه انتخاب شوند، با توجه به این که اگر شر از تمایلات ناشی می‌شد، ما به‌طور دقیق به آن قابل انتساب نبودیم. در نتیجه، کانت ادعا می‌کند که

زمینه‌ش نمی‌تواند در هیچ شیئی باشد و قدرت انتخاب را از طریق تمایل تعیین کند و نه در هیچ انگیزه طبیعی، بلکه فقط در قاعده‌ای که خود قدرت انتخاب برای اعمال آزادانه خود ایجاد می‌کند، یعنی در یک اصل.^(۴۵)

اگرچه انتخاب انگیزه‌های طبیعی به‌عنوان زمینه تعیین‌کننده اعمال ما مستلزم این است که خود را با علیت طبیعی تعیین ببخشیم، اما خود انتخاب تحت تأثیر تمایلات قرار نمی‌گیرد. دلیل این امر این است که قابل انتساب اخلاقی مستلزم آزادی است و مبتنی بر این فرض که انتخاب یک اصل با استقلال کامل از انگیزه‌های بیمارگونه انجام می‌شود.

کانت با تفریق انتخاب خیر یا شر از هر عاطفه‌ای به واسطه علیت طبیعی، زمینه‌ای را روشن می‌کند که بر اساس آن اعمال ممکن است به‌طور تقلیل‌ناپذیری آزاد و در نتیجه از

نظر اخلاقی قابل انتساب در نظر گرفته شوند، اما به این ترتیب شر غیرقابل درک می‌شود. این برای کانت یک مسئله نظری نیست، بلکه یک ویژگی ذاتی شر است. با توجه به این که انتخاب یک اصل کاملاً آزاد است، یعنی با هیچ چیز پیشینی متعین نشده است، هیچ دلیلی وجود ندارد که بتواند توضیح دهد که چرا یک فرد یک اصل را به جای دیگری انتخاب می‌کند. و دقیقاً «تفحص‌ناپذیری» (*Unerforschlichkeit*) چنین انتخابی است، این واقعیت که فاقد یک زمینه اساسی است که انتساب اخلاقی را برای شروع ممکن می‌سازد:

این که اولین زمینه ذهنی پذیرش اصول اخلاقی تفحص‌ناپذیر است را می‌توان به‌طور موقت از آزادی اختیار فهمید، دلیل آن (مثلاً اینکه چرا من یک اصل شیطانی را اتخاذ کرده‌ام و نه یک اصل خوب) را نباید در هیچ انگیزه‌ای از طبیعت جست، بلکه همیشه باید در یک کلام جست‌وجو کرد. و از آنجایی که هر یک از قواعد باید زمینه خود را نیز داشته باشد، اما جدای از یک اصل، هیچ مبناي تعیین‌کننده‌ای برای قدرت انتخاب نباید یا نمی‌توان استنباط کرد، ما به صورت نامحدود به مجموعه دلایل تعیین‌کننده ذهنی بازگردانده می‌شویم، بدون این که هرگز توانایی بازگشت به عقب وجود داشته باشد.^(۴۶)

همان‌طور که متن بالا روشن می‌کند، یافتن یک دلیل تعیین‌کننده برای پذیرش یک اصل اخلاقی، آزادی قدرت انتخاب را تضعیف می‌کند، چیزی که قبل از آن باید کاملاً نامشخص باقی بماند. اگر کسی می‌توانست علتی بیابد که تعیین‌کننده انتخاب یک اصل باشد، چنین انتخابی آزاد نخواهد بود و تا زمانی که بتوانیم یک علت اول و بدون قید و شرط را پیدا کنیم، به شکل نامحدود به عقب بازگردانده می‌شویم. در نتیجه، زمینه تعیین‌کننده نهایی برای پذیرش یک اصل باید «تفحص‌ناپذیر» باقی بماند، به این معنا که هیچ علت تعیین‌کننده پیشینی نداشته تا این پذیرش از نظر اخلاقی قابل انتساب باشد.

ادعای کانت مبنی بر این که ما هیچ بینش ممکن‌ی در زمینه شر نداریم به‌عنوان یک شکست فلسفی مورد انتقاد قرار گرفته است. گوردون ای. مایکلسون^۱ در مطالعه‌ای معروف دربارهٔ دین، این ادعا را «نقص استدلالی» و «تلفیق مفهومی خسته‌کننده» می‌نامد.^(۴۷) این

انتقاد، یکی از ابداعات فلسفه انتقادی کانت که مسائل مربوط به آزادی و کنش را از شناخت نظری دور می‌کند تا آن‌ها را در قلمرو عملی قرار دهد نادیده می‌گیرد، جایی که همان‌طور که کانت در *زمینهٔ متافیزیک اخلاق* بیان می‌کند، عقل با امر درک‌ناپذیر مواجه می‌شود.^(۴۸) بنابراین، ما ممکن است بینش کانت را نه به‌عنوان تلاشی برای حل پارادوکس‌هایی بخوانیم که زیربنای کنش اخلاقی و سیاسی هستند، بلکه، برعکس، برای روشن کردن این که چگونه این پارادوکس‌ها در ریشهٔ کنش قرار دارند.^(۴۹) به هر حال، وضعیتِ صلبِ این ساختار متناقض دقیقاً همان چیزی است که محاکمهٔ آئشمن آن را آشکار کرد. در واقع، از نظر آرنست، آئشمن نوعی شر را آشکار کرد که غیرقابل درک به نظر می‌رسد، بنابراین از شرور در ظاهر نسبت به کاری که انجام داده است سلب مسئولیت می‌کند. تحلیل کانت نشان می‌دهد همان‌طور که ژان لوک ناسی اشاره می‌کند، غیرقابل درک بودن شر، نه این که منجر به تبرئه آن شود، برای انتساب شرور به اشرار ضروری است.^(۵۰) آرنست کاملاً این پیوند را نادیده گرفت، اما با نظر کانت در مورد این که شر «فکر ستیز» است، هم‌رأی بود، زیرا به محض اینکه فکر می‌کوشد به ریشه‌های خود برسد، «نامید می‌شود زیرا هیچ چیز وجود ندارد».^(۵۱) از نظر آرنست، این بی‌بنیادی «ابتدال» شر را نشان می‌دهد، درحالی که برای کانت مؤلفهٔ اساسی، «رادیکال بودن» آن است. همان‌طور که در بخش بعدی به‌وضوح نشان خواهیم داد، با این حال، هر دو اصطلاح متقابلاً منحصر به فرد نیستند، مشروط بر این که مورد دوم را به تعبیر خود کانت درک کنیم.

به عقیدهٔ کانت، انتخاب شر در برابر خیر ناشی از انگیزهٔ مقاومت در برابر قانون به خاطر مقابلهٔ قانون با شر نیست، بلکه بیشتر از تبعیت آن از انگیزه‌های معقول ناشی می‌شود. کانت شکل سابق شر که آن را «اهریمنی» می‌نامد، غیرممکن می‌داند.^(۵۲) دومی که بالاترین درجهٔ آن «تباهی»، «فساد» یا «انحراف» است، «تمایل قدرت انتخاب به اصولی است که انگیزه‌های قانون اخلاقی را تابع دیگران می‌کند».^(۵۳) از نظر کانت، این تمایلات ذاتاً در تضاد با قانون اخلاقی نیست. برعکس، او «عشق به خود» (یعنی عمل بر اساس انگیزه‌های معقول) را به‌عنوان بخشی از «استعداد خیر در طبیعت انسان» معرفی می‌کند، با توجه به این که بهره‌مندی از تمایلات ما ممکن است بخشی از آن چیزی باشد که ما را به دنبال اعمال

خیر سوق می‌دهد (مثلاً تمایل ذاتی‌ای که نسبت به معاشرت با دیگران وجود دارد که منجر به تشکیل یک جامعه می‌شود).^(۵۴) با این حال، زمانی که عشق به خود بالاتر از قانون اخلاقی به عنوان اصل برتر قدرت انتخاب ما قرار می‌گیرد، ما از لحاظ اخلاقی تمایلی شرورانه به خود می‌گیریم. بنابراین، تمایز بین خیر و شر از تبعیت یکی از انگیزه‌ها از دیگری سرچشمه می‌گیرد - چه پیروی از قانون اخلاقی بالاتر از عشق به خود باشد یا برعکس. در اغلب موارد، اعمال شیطانی به‌طور تجربی با قانون اخلاقی مطابقت دارند، اما بر اساس آن قانون، به‌عنوان انگیزه‌ای عالی انجام نمی‌شوند. در نتیجه، اعمال خوب تجربی ممکن است امری تصادفی باشد و نه اخلاقی:

زیرا هرگاه انگیزه‌هایی غیر از خود قانون (مثلاً جاه‌طلبی، به‌طور کلی عشق به خود، بله، حتی یک غریزه مهربانانه مانند همدردی) برای تعیین قدرت انتخاب برای اعمال قانونی ضروری باشد، کاملاً تصادفی است که این اقدامات با قانون مطابقت داشته باشند، زیرا انگیزه‌ها به همان اندازه ممکن است باعث نقض قانون شوند.^(۵۵)

رعایت اخلاق با هر انگیزه‌ای غیر از اخلاق به این معناست که اگر این انگیزه برخلاف اخلاق بود، ما خلاف اخلاق عمل می‌کردیم. بنابراین، به تعبیر کانت، این نوع تبعیت از نظر اخلاقی شیطانی است. دقیقاً همین رابطه فاسد بین انگیزه‌های ماست که کانت آن را «شر رادیکال» می‌نامد. شر، رادیکال نیست زیرا از انگیزه تخطی عمدی از قوانین اخلاقی سرچشمه می‌گیرد، و نه از تمایلات بدنی ما، بلکه بیشتر به این دلیل است که انتخاب اصول ما را فاسد می‌کند:

اگر گرایش به این [واژگونی] در فطرت انسان نهفته باشد، در انسان نیز گرایش طبیعی به شر وجود دارد. و این تمایل به خودی خود از نظر اخلاقی شر است، زیرا در نهایت باید در یک قدرت انتخاب آزاد جستجو شود، و از این رو قابل انتساب است. این شر رادیکال است، زیرا اساس همه اصول را فاسد می‌کند.^(۵۶)

به عبارت دیگر، شر رادیکال است به این معنا که فساد است در زمینه همه اعمال ما، که انگیزه‌های آن با تمایل به شر که قدرت انتخاب را فاسد می‌کند، «وارونه» می‌شود.^(۵۷)

این فسادِ قدرت انتخاب نشان می‌دهد که علیرغم انگیزه‌اش برای پذیرش قانون اخلاقی به‌عنوان اصلی‌ترین اصل جهت‌دهندهٔ اعمال ما، نمی‌تواند به‌طور مطلق همهٔ انگیزه‌های بیمارگونه را تابع آن کند. شر، رادیکال است به این معنا که در قدرت انتخاب ما ریشه دوانده است و علیرغم تمایلش به اخلاق، از اصلِ عشقِ به خود تبعیت می‌کند. این شر را آشکارتر یا شدیدتر نمی‌کند، بلکه برعکس، آن را گریزان‌تر و در نتیجه فراگیرتر می‌کند. به این دلیل است که شر هرگز در خلوص خود ظاهر نمی‌شود، بلکه، برعکس، تنها به عنوان یک خیر آلوده، به راحتی خود را در پشت اعمال خوب تجربی ما پنهان می‌کند. به همین دلیل است که کانت نسبت به «بی‌صدافتی در چشم‌پوشی از انگیزه‌ها» و «آرامش ذهن»^(۵۸) هشدار می‌دهد که معمولاً همراه با اقداماتی است که «خوشبختانه با عواقب بد از قلم افتاده‌اند».^(۵۹) اینکه شر رادیکال است به این معنی است که حتی اعمال خوب تجربی نیز ریشه در آن دارد و بنابراین، آرامش خاطر در مورد ارزش اخلاقی اعمال به منزلهٔ عدم ناراستی است.

توجه کانت به فریبکاری اخلاقی اعمال در متن کار او تازگی ندارد، اگرچه تنها در دین است که این نگرانی نقش اساسی دارد. همان‌طور که دیدیم، در پیش‌زمینه، کانت تمایزی بین قانونی‌بودن و اخلاقی‌بودن افعال انسانی ایجاد می‌کند: اولی به اعمالی اشاره دارد که از نظر تجربی با قانون اخلاقی منطبق است، درحالی‌که دومی به اعمالی اطلاق می‌شود که بر اساس رعایت قانون اخلاقی به‌عنوان انگیزه عالی آنها انجام می‌شود. مشکل قضاوت در مورد اخلاقی‌بودن کنش‌ها در این است که اصل اساسی آنها قابل مشاهده نیست - نه تنها برای تماشاگر بلکه برای خود بازیگر. بنابراین، کانت در دین ادعا می‌کند که

از طریق تجربه ما واقعاً می‌توانیم متوجه اعمال غیرقانونی شویم و هم‌چنین (حداقل در درون خودمان) متوجه شویم که آنها آگاهانه با قانون مغایرت دارند. اما ما نمی‌توانیم اصول را رعایت کنیم، نمی‌توانیم این کار را بدون مشکل حتی در درون خودمان انجام دهیم. از این رو این قضاوت که عامل، یک انسان شرور است نمی‌تواند به‌طور قابل اعتماد بر اساس تجربه باشد.^(۶۰)

اصل اعمال غیرقابل مشاهده است (یا «تفحص ناپذیر»، اصطلاحی که کانت بیشتر بر آن تکیه می‌کند)، به این معنی که هیچ تأیید احتمالی در مورد ارزش اخلاقی اعمال ما وجود ندارد - در مسائل اخلاقی، قضاوت‌ها ذاتاً غیرقابل اعتماد هستند. در نتیجه شکاف بین قانون و اخلاق قابل رفع نیست. از نظر کانت، توهم غلبه بر این شکاف، و خودفریبی در آن («عدم صداقت در چشم‌پوشی از انگیزه‌ها») است که ریشه یک گرایش شیطانی است. به عبارت دیگر، در نظر گرفتن ظاهر اعمال به‌عنوان تأیید ارزش اخلاقی آنها، ما را از مسئولیت اخلاقی برای انتخاب یک اصل برای اعمال خود رهایی می‌بخشد. در فریب‌دادن خود در مورد ارزش اخلاقی اعمال است که شر «مبتذل» می‌شود.

راه‌زنی شر و بازگشت به آیشمن

کانت مکانیسم‌های فریبده خودتأییدکننده اخلاقی را در بخش چهارم دین، در بخشی با عنوان «درباره خدمت جعلی به خدا در دین به حق» تحلیل می‌کند. این بخش، که انعکاس نگرانی کانت نسبت به تشریفات فرایند کنش اخلاقی در زمان خود است، به شکلی از فریب اخلاقی اختصاص دارد که او آن را «هدیان دین» می‌نامد و «اشتباه در مورد بازنمایی صرف یک چیز» به‌عنوان معادل خود آن چیز تعریف می‌کند.^(۶۱) در قلمرو عملی، «خود چیز» اصل اخلاقی است و توهم آثار و مناسکی است که مردم برای بازنمایی آن به کار می‌برند. این آثار و آیین‌ها می‌توانند از همه نوع باشند، اما، به‌طور قابل توجهی، کانت خاطر نشان می‌کند که آن‌ها معمولاً شامل قربانی‌هایی می‌شوند، زیرا «نشان دادن تسلیم نامحدود (و نه اخلاقی) در برابر مطالبه بهشت هستند».^(۶۲) نکتهٔ ایثار روشن است: زیرا نشان می‌دهد که ما قادر به عمل برخلاف تمایلات خود هستیم، فداکاری نشان می‌دهد که ما در حال انجام کارهای خوب هستیم - که البته برای کانت قابل قبول نیست، با توجه به اینکه فقط اصل اساسی اعمال، هر چه باشد، محتوای تجربی آن‌ها می‌تواند ارزش اخلاقی آن‌ها را تعیین کند. با این حال، از آنجا که فداکاری نشان می‌دهد که ما می‌توانیم برخلاف تمایلات خود حرکت کنیم، بی‌فایده بودن آن بخشی از موفقیت متوهم آن است:

هر چه این عذاب‌های خودساخته بی‌فایده‌تر باشند، از هدف بهبود اخلاقی جهانی انسانی دورتر و مقدس‌تر به نظر می‌رسند. زیرا، صرفاً به این دلیل که آن‌ها مطلقاً هیچ فایده‌ای در جهان

ندارند، و درعین حال تلاشی پرهزینه دارند، به نظر می‌رسد که هدف آن‌ها فقط اثبات ارادت به خدا باشد.^(۶۳)

در مسائل اخلاقی، ایثار تنها به‌عنوان وسیله‌ای برای بهبود اخلاق مفید است که خود یک هدف است. ترفند توهم دینی عبارت است از هدف قرار دادن وسیله و در نتیجه استفاده از ایثار به‌عنوان بیان مستقیم از خود گذشتگی.

ساختار توهم مذهبی دور از ذهنیتی نیست که آئشمن در جریان محاکمه‌اش به نمایش گذاشت. کانت به خوبی می‌دانست که شکاف غیرقابل حل بین امر اسمی و قابل مشاهده، که شکاف بین اخلاق و قانونی بودن اعمال است، خود را به راه‌حلی فریبنده می‌رساند. این فریبکاری از این احتمال ناشی می‌شود که افعال، شبیه شرط امکان اخلاق و عبارت است از توانایی عمل بر دلایلی غیر از منافع و ترجیحات شخصی. دل‌بستگی تسلیم‌ناپذیر آئشمن به وظیفه‌اش و اصرار او بر ایثار و از خود گذشتگی به‌عنوان دلیل نهایی نیت خیر، از منطق مشابهی پیروی می‌کند، تا آن‌جا که آن‌چه قرار است وسیله باشد (فداکاری) به‌عنوان هدف (اخلاق) در نظر گرفته شود. این، آن‌چه را که به نظر می‌رسد دل‌بستگی و سواس آمیز آئشمن به عملی سبوعانه است، توضیح می‌دهد و با این حال، فاقد هرگونه تعهد پرشور برای پایان آن است - به گفته آرنست، آئشمن هیچ علاقه شخصی به کشتن یهودیان نداشت. از نظر آئشمن، ثبات از خود گذشتگی او در برابر همه وسوسه‌ها، دلیلی بود بر این که او داشت ارزش اخلاقی خود را بیان می‌کرد، و به نظر می‌رسد که دل‌بستگی او به این خط فکری برای فردی سطحی و تنک مایه، فوق‌العاده پایدار و منسجم بوده است. آئشمن با پیروی از نشانه‌های قابل مشاهده و وظیفه، بیش از همه وسوسه‌ها، ادعا کرد که هیچ دلیلی برای محکوم کردن ارزش اخلاقی اعمال او وجود ندارد.

تحلیل کانت از شر رادیکال به فریبکاری اساسی در اعمال شیطانی اشاره دارد که تمایل دارند خود را در پس ظاهری خوب پنهان کنند. آرنست به اهمیت این جنبه از بینش کانت توجه کرد و برای اشاره به عمل خودفریبی اخلاقی که مشخصه آلمان در دوران رایش سوم بود، بر مفهوم «مصیبت» (ظرفیت دروغ گفتن به خود در مورد تمایلات اخلاقی خود) تکیه کرد که تأثیرات دیرینه‌ای بر آئشمن داشت.^(۶۴) اما تعامل آرنست با کانت در این

موضوع فراتر از ارجاعات پراکنده به این مفهوم نیست. جالب اینجاست که کارل یاسپرس^۱، مربی و دوست آرنست بود که در سال ۱۹۳۵ در تحلیل کانت از شر رادیکال، نقدی کوبنده از قطعیت‌های اخلاقی مدرنیته یافت. یاسپرس در نوشته‌اش «شیطان رادیکال در [تفکر] کانت» سیستم‌های فلسفی را به‌عنوان تلاش‌های گمراه‌کننده‌ای برای تسلط بر مشکل شر انسان از طریق عینیت بخشیدن به آن، یعنی تبدیل آن به یک شی قابل تشخیص در تجربه، مورد انتقاد قرار می‌دهد. بنابراین یاسپرس با اشاره به فلسفه‌های اسپینوزا، هگل و نیچه ادعا می‌کند که

هر باری شر تقریباً مورد توجه قرار می‌گیرد که با تبدیل شدن به یک موضوع مشاهده (و حتی به ظاهری باشکوه) بی‌آزار می‌شود. چرا اکنون این لجاجت برای یافتن عینیت‌های احتمالی شر در همه جهات [به ظهور می‌رسد]؟ زیرا هر بار با محسوس شدن شر، فرصت یافتن امکان بهبود در خود را از دست می‌دهم.^(۶۵)

یاسپرس بر این واقعیت تمرکز دارد که نظام‌های فکری مدرن خود را پاسخی به آن نوع مشکل وجودی می‌دانند که توسط تحلیل کانت از شر رادیکال آشکار شده است. ایدئولوژی‌های مدرن با قواعد و تشریفات، معیارهایی را ارائه می‌کنند که به ما امکان می‌دهند تا ظرفیت‌های اسمی خود را بی‌هدف بیان کنیم. همان‌طور که یاسپرس می‌گوید، منظور کانت این است که این معیارها حاکی از یک خودفریبی اساسی است، با توجه به این که هیچ اصل ثابت بیرونی نمی‌تواند به‌عنوان بیان صریح اخلاق عمل کند: «من هرگز نمی‌توانم بدانم واقعاً چه هستم: اگر، چون خوب عمل کرده‌ام، بتوانم خودم را خوب بدانم».^(۶۶)

من استدلال می‌کنم که دقیقاً همین خودفریبی است که پیوند بین شر و «ابتذال» آن را توضیح می‌دهد. یکی از نکات مهم کانت در دین این است که هیچ تأیید احتمالی وجود ندارد که اصل اعمال ما خیر یا شر باشد. این که تحت چه شرایطی یک حالت شیطانی آشکار می‌شود غیرقابل پیش‌بینی است - ممکن است فقط یک موضوع تصادفی باشد که

آیا با شرایطی روبرو می‌شویم که تحت آن ممکن است اعمال بد انجام دهیم یا خیر. نگرانی کانت این است که، دقیقاً به این دلیل که این شرایط غیرقابل پیش‌بینی هستند، یقین‌های اخلاقی فریبنده هستند - آن‌ها باعث می‌شوند با خودمان احساس راحتی کنیم، گویی می‌توان وضعیت اخلاقی ما را به رفتاری قابل مشاهده تبدیل کرد. در نتیجه، اشکال تشریفاتی‌ایثار، مانند آنچه با انجام تسلیم‌ناپذیر وظیفه آیشمن آشکار می‌شود، ممکن است ما را در برابر احساس مسئولیت نسبت به اعمالمان محافظت کند. دقیقاً همین تشریفات است که اعمال شیطانی را «مبتذل» می‌کند، به این معنا که آن‌ها به گونه‌ای انجام می‌شوند که گویی بازیگر، کار دیگری جز آنچه از او انتظار می‌رود انجام نمی‌دهد. این همان چیزی است که مفهوم شر رادیکال کانت به آن اشاره می‌کند: شری که خود را پنهان می‌کند، حتی از کسی که مسئول آن است.^(۶۷) و این پنهان‌کاری بود که به آیشمن اجازه داد تا خود را به‌عنوان کسی معرفی کند که با فرستادن میلیون‌ها انسان بی‌گناه به کام مرگ، کاری جز همان کاری که او در تمام زندگی خود انجام می‌داد انجام نداده بود: انجام وظیفه در مقام یک شهروند قانون‌مند.

هنری آلیسون^۱ در مقاله‌ای درباره پیوند بین «ابتذال شر» آرنست و «شر رادیکال» کانت، استدلال می‌کند که اولی را می‌توان برحسب مکانیسم خودفربیی که سازوکار دومی را تشکیل می‌دهد توضیح داد. با این حال، درک او از این مکانیسم با آنچه که من در این جا توسعه بیان می‌کنم، نسبت به بخش چهارم دین و تفسیر یاسپرس از متن، متفاوت است. از نظر آلیسون، عامل خودفربیی در شر رادیکال عبارت است از نادیده گرفتن یا پنهان کردن «ویژگی‌های برجسته اخلاقی یک موقعیت»، به طوری که به اشتباه حداکثر اعمال خود را با «آزمون جهانی شدن» - یعنی با دستور اخلاقی مطابق با یک اصل که می‌تواند به عنوان یک قانون جهانی عمل کند، مطابقت دهیم.^(۶۸) چنین خوانشی این واقعیت را نادیده می‌گیرد که از نظر کانت، اصول، ذاتاً غیرقابل بررسی هستند، به این معنی که در واقعیت تجربی چیزی وجود ندارد که بتواند خوب یا بد بودن آن‌ها را تأیید کند. این بدان معنی است که

همان‌طور که آلنکا زوپانچič^۱ در پاسخ به آلیسون اشاره کرده است، اولین توهم دقیقاً شامل در نظر گرفتن واقعیت تجربی به عنوان دلیلی بر فضیلت اخلاقی است، گویی چیزی در واقعیت وجود دارد که می‌تواند به صراحت گرایش اخلاقی ما را فاش کند.^(۶۹) بنابراین، به پیروی از یاسپرس، ما باید عامل خودفریبی در شر را دیکال را دقیقاً به‌عنوان این باور درک کنیم که در واقعیت تجربی عناصری وجود دارد که می‌تواند ما را از عدم اطمینان اخلاقی خارج کند و یک‌بار برای همیشه ارزش اخلاقی ما را تأیید و ما را از شر مسئولیت قضاوت مجدد درباره اعمالمان، خلاص کند. همان‌طور که اولیویه ربول^۲ در یک مطالعه کلاسیک آورده است، از نظر کانت «شر، تقدیس است، این واقعیت است که فرد خود را با اعمال، «کارهای خوب»، یا با مبرا دانستن خود از گناه، توجیه می‌کند».^(۷۰) بینش کانت با آرت هم‌نوا است که شر با ناتوانی در اندیشیدن و قضاوت مجدد درباره اعمالمان، مستقل از قوانین عینیت یافته، مرتبط است. اما درحالی که آرت به نقص در قوه‌های تفکر و قضاوت اشاره می‌کند، کانت بر یک نقص اخلاقی کامل تأکید دارد که قدرت قضاوت را فاسد می‌کند. از نظر کانت، قابلیت انتساب اخلاقی اعمال مستلزم آن است که فراتر از محتوای قابل مشاهده آن‌ها، انتخابی غیرقابل درک از یک اصل خوب یا بد انجام شده باشد. اما از آن جایی که این اصل غیرقابل مشاهده است، احکام اخلاقی ذاتاً غیر متیقن هستند.^(۷۱) در مسائل اخلاقی، یقین به منزله فریب است. و این فریب به دور از اثر خودکار بی‌فکری است: مستلزم دل‌بستگی مداوم به آن قوانین عینی شده است که تأیید می‌کنند ما کار اخلاقی درستی را انجام می‌دهیم. بنابراین، هرچه آیشمن می‌توانست بیشتر نشان دهد که تمام احساسات شخصی و منافع شخصی خود را به عینیت قانون تسلیم کرده است، بیشتر می‌توانست ادعا کند که از نظر اخلاقی قابل انکار نیست که او چاره‌ای نداشت. این عقیده که هیچ انتخاب دیگری وجود نداشت، آیشمن را یک‌باره به اطمینان اخلاقی رساند (او متقاعد شده بود که اعمال او از نظر اخلاقی قابل تردید) و لاقید نیست (او هرگز فکر نمی‌کرد که اعمال او می‌تواند از نظر اخلاقی فراتر از قوانین عینی دنیایی که در آن زندگی

1- Alenka Zupančič, Slovenian philosopher (1966-)

2- Olivier Reboul (1925 – 1992)

می‌کرد، قابل انتساب باشد). این فریب اساسی به شر اجازه می‌دهد که رادیکال باشد، به این معنا که عمداً انتخاب یک اصل اخلاقی برای اعمال ما را مخدوش می‌کند، درحالی‌که چنین انتخابی را پنهان و در نتیجه «مبتذل» می‌شود.

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله روشن کردن رابطه بین صورت عصیان که آرنست آن را «ابتدال شر» می‌نامید و مسئولیت بود. همان‌طور که آرنست در نوشته‌های بعدی‌اش ادعا می‌کند، فقدان احساس مسئولیت مناسب در قبال اعمال، منبع مهم شر سیاسی در جوامع مدرن است. من استدلال کردم که اگرچه آرنست در کارهای بعدی خود به‌طور مداوم به رابطه بین شر و مسئولیت توجه داشت، اما ابهام او بین درک «ابتدال شر» ناشی از ناتوانی و درک آن به‌عنوان یک انتخاب عمدی، مانع از ایجاد یک تصویر روشن از این پیوند شد. با بازسازی روایت بعدی کانت از شر و تمرکز بر جنبه‌هایی از آن که آرنست از آن غفلت کرده بود، نشان دادم که یک مکانیسم فریبنده میان «شر» و «ابتدال» آن وجود دارد. با توجه به این که روحیه اخلاقی برای ما غیرقابل وصف است، اشکال تشریفاتی ایثار می‌تواند به عنوان ابزاری برای دستیابی به یقین اخلاقی عمل کند، بنابراین ما را از مسئولیت قضاوت در هر مرتبه درباره ارزش اخلاقی اعمال خود رها می‌کند. به پیروی از کانت، می‌توانیم از خودگذشتگی متزورانه آئشمن را مکانیزم فریبنده‌ای ببینیم که از طریق آن، بدون نیاز به بازجویی بیشتر، نسبت به حقانیت خود اطمینان پیدا کرد. این خودفریبی است که شامل تسلیم کامل ظرفیت انتخاب در برابر نمایش‌های تشریفاتی اخلاقی دنیای پیرامونش است که او را در قضاوت اخلاقی ناتوان جلوه می‌دهد و از این رو، به‌طور کلی فاقد نیت‌های شیطانی. دقیقاً به این دلیل که این شکل از شر ناشی از نیتی است که خود را پنهان می‌کند، به‌عنوان «نتی برای نداشتن نیت» که در عین حال «رادیکال» و «مبتذل» است. این توضیح می‌دهد که چرا در جوامع مدرن، فراگیرترین اشکال شر سیاسی لزوماً از تجاوز به وظیفه سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه ممکن است به‌خوبی به‌عنوان کامل‌ترین تبعیت از آن جلوه کند - تبعیتی که در نهایت به احساس مسئولیت بسیار مخرب کنش‌گر تبدیل می‌شود.

قدردانی

مایلم از ماری دایتز^۱ و پیتر فنوز^۲ برای مساعدت آن‌ها در توسعه ایده این مقاله و نظرات دقیق آن‌ها در مورد پیش‌نویس‌های قبلی تشکر کنم. رودلف گاشه^۳ و بانی هونینگ^۴ پیش‌نویس‌های اولیه مقاله را خواندند و بازخورد ارزشمندی به من دادند. سونالی چاکراورتی^۵ نقطه‌نظرات گسترده‌ای را در مورد نسخه قبلی مقاله ارائه شده در نشست سالانه انجمن علوم سیاسی آمریکا^۶ در سال ۲۰۱۵ به من ارائه کرد. همچنین از پیشنهادهای دو داور ناشناس ژورنال اروپایی نظریه سیاسی سپاسگزارم.

اعلام تعارض منافع

نویسنده (نویسندگان) هیچ تضاد منافع احتمالی را در رابطه با تحقیق، تألیف و یا انتشار این مقاله اعلام نکردند.

منابع مالی

نویسنده(گان) هیچ‌گونه حمایت مالی برای تحقیق، تألیف و یا انتشار این مقاله دریافت نکردند.

یادداشت‌ها

1. Berkowitz (2013); Benhabib (2014).

هم‌چنین، نگاه کنید به مناظره بن‌حیب^۷ با ریچارد ولین^۸ در

Jewish Review of Books, 14 October 2014.

۲. موارد زیر استثناء هستند؛

Bernstein (2001) and Neiman (2002).

1- Mary G. Dietz, Author (1951-)

2- Peter Fenves

3- Rodolphe Gasché, Philosopher (1938-)

4- Bonnie Honig, University teacher (1959-)

5- Sonali Chakravarti, Author

6- American Political Science Association

7- Seyla Benhabib, Turkish-American philosopher (1950 -)

8- Richard Wolin, American historian (1952 -)

از بین این دو کتاب، تنها کتاب برشتاین با «ابتذال شر» به طور سیستماتیک درگیر است و آن را به «شر رادیکال» کانت پیوند می‌زند، هرچند با مشکلاتی که بعداً به آن‌ها خواهیم پرداخت (نگاه کنید به یادداشت ۲۲).

3. Arendt (1978: 5).

4. Arendt (1994: 126).

5. Kohler and Saner (1992: 62).

6. Kohler and Saner (1992: 69).

۷. آرنست (۲۰۰۶:۵) کریستوف منکه^۱ (۲۰۰۳) بر دیدگاه حقوقی برجسته آرنست تأکید کرده است. این دیدگاه یکی از دلایلی است که شواهد تاریخی از بهبودستیزی آیشمن یا استراتژی دفاع آگاهانه او (Stangneht, 2015: 218-221) لزوماً تحلیل آرنست را تضعیف نمی‌کند، که تمرکزش بر گفتمان خودمبراکننده آیشمن در چارچوب محاکمه است، نه زندگی‌نامه روان‌شناختی او.

8. Arendt (2006: 19).

9. Arendt (2006: 106).

10. Arendt (2006: 136).

11. Arendt (2006: 136).

12. Arendt (2006: 136).

13. Arendt (2006: 136).

14. Arendt (2006: 136).

15. Arendt (2006: 22).

16. Arendt (2006: 137).

17. Arendt (2006: 137).

18. Arendt (1976: 459).

۱۹. آرنست [2007a: 470-471] در نامه‌ای به گرشوم شولم^۲ اظهار می‌دارد:

1- Christoph Menke, *Philosopher* (1958 -)

2- Gershom Scholem, *German-Israeli philosopher* (1897 – 1982)

شما کاملاً درست می‌گویید: من نظرم را تغییر دادم و دیگر از «شر رادیکال» صحبت نمی‌کنم ... به‌راستی اکنون عقیده من بر این است که شر هرگز «رادیکال» نیست، فقط افراطی است، نه عمق دارد و نه بعد شیطانی.

۲۰. آرنت (۲۰۰۳:۹۵). کانت [2005a: 76; 6:28] شخصیت را به‌عنوان «ایده قانون اخلاقی به تنهایی همراه با احترامی که از آن جدایی‌ناپذیر است» توصیف می‌کند که پیش‌شرط انتخاب اخلاقی و در نتیجه عنصر سازنده انسانیت است (جلد و شماره صفحه بعد از نقطه ویرگول). زیرا همه نقل‌قول‌های کانت با نسخه استاندارد آلمانی آثار کانت مطابقت دارد،

Kants gesammelte Schriften edited by the German Academy of Sciences. Berlin: Walter de Gruyer, 1902.

کانت هرگز این امکان را در نظر نگرفت که شخصیت و انسانیت به‌طور کلی نابود شوند.

21. Arendt (2003: 95).

۲۲. به‌نام گرشوم شولم به آرنت در نات و هردیا (۲۰۱۰:۲۴۵) مراجعه کنید. در پاسخ به انتقاد شولم، ریچارد برنشتاین (۱۹۹۷:۱۴۲) موشکافانه به تغییر دیدگاه آرنت اشاره و ادعا می‌کند که هم استفاده قبلی او از «شر رادیکال» و هم استفاده بعدی او از «ابتدال شر» به جنایت «زائد ساختن انسان‌ها» اشاره دارد. با این حال، این پاسخ، مشکل غرض‌ورزی را نادیده می‌گیرد، که دقیقاً دغدغه اصلی شولم در مورد «تبرئه» اعمال شیطانی است، زمانی که آن‌ها به‌عنوان «مبتذل» توصیف می‌شوند. غفلت مشابهی زیربنای استدلال برنشتاین (۲۰۰۱:۱۲) را تشکیل می‌دهد که جنایات نازی‌ها به معنای کانتی «شیطانی» هستند، بنابراین تمایز بین شر شیطانی، رادیکال و بی‌ریشه در دیدگاه آرنت و کانت کنار گذاشته می‌شود.

۲۳. پاسخ‌های متعدد آرنت به منتقدانش در نامه‌ها و مصاحبه‌های او بیان شد. نگاه کنید به

Arendt (2007b: 465-511).

24. Arendt (2003: 146).

25. Arendt (2003: 111).

26. Young-Bruehl (2006: 2).

27. Villa (1999: 58).

دیدگاه ویلا در اثر زیر دنبال می‌شود؛

Hartouni (2012: Chapter 2).

28. Ophir (1996: 90).

Nancy (1993: 124) and Zupančič (2000: 98).

30. Arendt (2003: 82).

مشاهدات آرنست در این جا با اظهارات او درباره مفهوم شرکاتی در ریشه‌های توتالیتاریسم در تضاد است.

(Arendt, 1976: 459).

31. Arendt (2003: 62).

32. Arendt (2003: 62).

۳۳. برنشتاین (۲۰۰۱:۱۲) این سؤال را مطرح می‌کند که آرنست تا چه اندازه مفهوم شر رادیکال کانت را به درستی تفسیر کرده اما پاسخی ارائه نمی‌کند. در مورد اصالت برداشت کانت از شر در تاریخ فلسفه، ربول (۱۹۷۱: فصل ۱) و مایکلسون (۲۰۰۲: ۴۷-۵۱) را ببینید. در مورد وضعیت بغرنج مسئولیت اعمال شر در فلسفه اخلاق کانت و اهمیت دین برای روشن شدن آن، (ر.ک. Guyer 2006: 219-230).

34. Kant (2009: 533; A533/B561).

35. Kant (2009: 533; A534/B562).

36. Kant (2009: 540; A547/B575).

۳۷. کانت [2009: 540, N. d] در یادداشتی بر نسخه اول *نقد عقل محض* می‌نویسد: «این علیت [از طریق عقل]، اراده نامیده می‌شود».

۳۸. به تحلیل هنری آلیسون (۱۳۶ - ۱۲۹: ۱۹۹۰) در مورد توسعه این دو تمایز در آثار کانت مراجعه کنید.

39. Kant (2008a: 104; 4:458).

40. Kant (2008a: 9; 4:441).

41. Kant (2008b: 165-166; 5:32).

42. Kant (2005a: 75; 6:26-27).

۴۳. یک اصل توسط کانت در ابتدای *نقد عقل عملی* به عنوان اصول ذهنی تعیین کننده اراده تعریف شده است. این که این اصول «موضوعی» هستند به این معنی است که آن‌ها توسط هر اراده خاصی انتخاب می‌شوند، و اعتبار جهانی ندارند، همان طور که در مورد امر قطعی چنین است.

(Kant, 2008b: 153; 5:19).

۴۴. این تمایز ابتدا در مبانی مابعدالطبیعه اخلاق بر حسب عمل «مطابق با وظیفه» و «از تکلیف» ایجاد شده است.

(Kant, 2008a: 53; 4:397).

در نقد عقل عملی و نوشته‌های بعدی، اصطلاحات «قانون‌مندی» و «اخلاق» بیشتر به کار رفته است.

45. Kant (2005a: 70-71; 6:21).

46. Kant (2005a: 71; 6:21).

47. Michalson (2002: 65; 67).

48. Kant (2008a: 108; 4:463).

۴۹. همان‌طور که بانی هونینگ (۲۰۰۹: فصل ۱) استدلال کرده است، وقتی پارادوکس‌ها را در یک ثبات سیاسی در نظر می‌گیریم، به جای مشکلاتی که در انتظار راه‌حل نظری هستند، می‌توانند به‌عنوان مولد احتمالات سیاسی تلقی شوند.

50. Nancy (1983: 15).

51. Arendt (2007a: 471).

52. Kant (2005a: 82; 6:35).

53. Kant (2005a: 78; 6:30).

54. Kant (2005a: 74-76; 6:26-28).

55. Kant (2005a: 78; 6:30-31).

56. Kant (2005a: 83; 6:37).

۵۷. آلیسون استدلال خود را در اثر زیر ارائه می‌کند؛

Kant's Theory of Freedom (1990: 147).

برخی از بخش‌های متن کانت این تفسیر را امکان‌پذیر می‌سازد که «شر رادیکال» شکلی از شر را مشخص نمی‌کند، بلکه این واقعیت را نشان می‌دهد که شر، فطری است، و بنابراین در طبیعت انسان ریشه‌دار است. به‌طور خاص ر.ک. (Kant, 2005a: 80; 6:32).

با این حال، تعدادی از مطالعات استدلال کرده‌اند که تز جدلی کانت در مورد فطری بودن

شر از نیاز به نسبت دادن انسان به اعمال شیطانی ناشی می‌شود، نه از یک ملاحظات انسان‌شناختی. در این مورد ر.ک.

Allison (1990: 146-157); Fenves (2003: 78-83); Wood (1970: 210-219).

58. Kant (2005a: 84; 6:37-38).

59. Kant (2005a: 84; 6:38).

60. Kant (2005a: 70; 6:20).

61. Kant (2005a: 188; 6:168).

آرنست کاسیرر (۱۹۸۵:۱۸) به «بیزاری کانت از قانون‌زدگی و ماشینی شدن زندگی مذهبی» اشاره می‌کند.

62. Kant (2005a: 189; 6:169).

63. Kant (2005a: 189; 6:169).

64. Arendt (2006: 52).

آرنست در «برخی سؤالات فلسفه اخلاق» (۶۳:۲۰۰۳) پیوند بین «جنایت» و مفهوم شر را دیکال کانت در دین را آشکارتر کرد. البته باید توجه داشت که این اصطلاحی دینی نیست، بلکه فقط در «درباره سقط تمام آزمایش‌های فلسفی در تنودیه» آمده است.

(Kant, 2005b: 36; 8:270).

65. Jaspers (1958: 114-115; my translation).

66. Jaspers (1958: 12; my translation).

۶۷. در این مورد نگاه کنید به

Fenves (2003: 85).

بنجامین شاپمن^۱ (۲۰۱۵) مکانیسم مشابهی را در خود توجهی آیشمن تشخیص و آن را بر اساس مفهوم «سوء نیت» سارتر توضیح می‌دهد.

68. Allison (1996: 178-181).

69. Zupančič (2000: 93).

قرائت لاکانی زوپانچچ از کانت در ارتباط با ناسیونال سوسیالیسم نیز توسط جوآن کاپژک^۲ (۱۹۹۶) و با تمرکز بر تحلیل آرنست از آیشمن توسط ژولیت فلاور مک کانل^۳ (۱۹۹۶) توسعه یافته است.

70. Reboul (1971: 103; my translation).

1- Benjamin A. Schupmann

2- Joan Copjec, American philosopher (1946-)

3- Juliet Flower MacCannell

۷۱. کانت [2005a: 85; 6:38] ادعا می‌کند که «[شیطان رادیکال در طبیعت انسان] توانایی اخلاقی را برای قضاوت درباره آنچه در مورد انسان باید فکر کنیم، فلج می‌کند و هرگونه تغییرناپذیری را کاملاً غیرقابل تشخیص می‌سازد».

References

- Allison H (1990) *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, UK: Cambridge UP.
- Allison H (1996) *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge UP.
- Arendt H (1976) *The Origins of Totalitarianism*. Orlando: Harcourt.
- Arendt H (1978) *The Life of the Mind*. Orlando: Harcourt.
- Arendt H (1994) Organized guilt and universal responsibility. In: Kohn J (ed.) *Essays in Understanding*. New York, NY: Schocken Books, pp.121-132.
- Arendt H (2003) Some questions of moral philosophy. In: Kohn J (ed.) *Responsibility and Judgment*. New York, NY: Schocken Books, pp.49-146.
- Arendt H (2006) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York, NY: Penguin.
- Arendt H (2007a) A letter to Gershom Scholem. In: Kohn J and Feldman RH (eds) *The Jewish Writings*. New York, NY: Schocken Books, pp.465-471.
- Arendt H (2007b) *The Jewish Writings*. In: Kohn J and Feldman RH (eds) *New York, NY: Schocken Books*.
- Benhabib S (2014) Who's on trial, Eichmann or Arendt? *New York Times*, 21 September.
- Berkowitz R (2013) Misreading Eichmann in Jerusalem. *New York Times*, 7 June.
- Bernstein RJ (1997) Did Hannah Arendt change her mind? From radical evil to the banality of evil. In: May L and Kohn J (eds) *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Cambridge, MA: MIT Press, pp.127-146.
- Bernstein RJ (2001) *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge, UK: Blackwell Publishers.
- Cassirer E (1985) *Kant's Life and Thought*. New Haven, CT: Yale UP.

- Copjec J (1996) Introduction. In: Copjec J (ed.) *Radical Evil*. New York, NY: Verso, pp.vii-xxviii.
- Fenves P (2003) *Late Kant: Towards another Law of the Earth*. New York, NY: Routledge.
- Guyer P (2006) *Kant*. New York, NY: Routledge.
- Hartouni V (2012) *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*. New York, NY: NYU Press.
- Honig B (2009) *Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy*. Princeton, NJ: Princeton UP.
- Jaspers K (1958) *Das Radikal Böse bei Kant*. In: *Rechenschaft und Ausblick; Reden und Aufsätze*. Munich, Germany: R. Piper, pp.107-136.
- Kant I (2005a) *Religion within the boundaries of mere reason*. In: Wood AW and di Giovanni G (eds) *Religion and Rational Theology*. Cambridge, UK: Cambridge UP, pp.39-215.
- Kant I (2005b) *On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy*. In: Wood AW and di Giovanni G (eds) *Religion and Rational Theology*. Cambridge, UK: Cambridge UP, pp.19-37.
- Kant I (2008a) *Groundwork of the metaphysics of morals*. In: Gregor MJ (ed.) *Practical Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge UP, pp.37-117.
- Kant I (2008b) *Critique of practical reason*. In: Gregor MJ (ed.) *Practical Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge UP, pp.133-271.
- Kant I (2009) *Critique of pure reason*. In: Guyer P and Wood AW (eds) *Cambridge, UK: Cambridge UP*.
- Knott ML and Heredia D (eds) (2010) *Der Briefwechsel: Hannah Arendt/Gershom Scholem*. Berlin, Germany: Judischer Verlag.
- Kohler L and Saner H (eds) (1992) *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence: 1926-1969*. New York, NY: Harcourt Brace Javanovich.
- MacCannell JF (1996) *Fascism and the Voice of conscience*. In: Copjec J (ed.) *Radical Evil*. New York, NY: Verso, pp.46-73.

- Menke C (2003) Auf der Grenze des Rechts. Hannah Arendts Revision des EichmannProzesses. Merkur 67: 227-256.
- Nancy JL (1983) L'imperatif Cate'gorique. Paris, France: Flammarion.
- Nancy JL (1993) The Experience of Freedom. Stanford, CA: Stanford UP.
- Michalson GE (2002) Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration. Cambridge, UK: Cambridge UP.
- Neiman S (2002) Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy. Princeton, NJ: Princeton UP.
- Ophir A (1996) Between Eichmann and Kant: Thinking on evil after Arendt. History and Memory 8: 147-178.
- Reboul O (1971) Kant et le proble`me du mal. Montreal, Canada: Montreal UP.
- Schupmann B (2014) Thoughtlessness and resentment: Determinism and moral responsibility in the case of Adolf Eichmann. Philosophy and Social Criticism 40(2): 127-144.
- Stangneth B (2015) Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer. New York, NY: Vintage.
- Villa D (1999) Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt. New Jersey, NJ: Princeton UP.
- Wood AW (1970) Kant's Moral Religion. Ithaca, NY: Cornell UP.
- Young-Bruehl E (2006) Why Arendt Matters. New Haven, CT: Yale UP.
- Zupanc' ic' A (2000) Ethics of the Real: Kant, Lacan. London, UK: Verso.