

نیچه و خاستگاه «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی»

حمیدرضا محبوبی آرانی*

چکیده

فصل دوم بشری بس بسیار بشری با عنوان «درباره‌ی تاریخ احساس‌های اخلاقی» بیانگر اولین مواجهه‌ی جدی و مستقیم نیچه با مسأله‌ی اخلاق در آثار منتشرشده‌ی وی است و از این‌رو از اهمیت بسیاری در شکل‌گیری اندیشه‌های نیچه در مقام یک فیلسوف اخلاق برجسته برخوردار است. مقاله‌ی کنونی نخست می‌کوشد نشان دهد که چرا و چگونه نیچه به تاریخ احساس‌های اخلاقی در دوران میانی تفکرش عطف نظر کرد و در واقع خاستگاه آن کدام است و این عطف نظر از چه مسیری و در چه بستری رشد کرد. برای نشان دادن این مسیر و بستر، نویسنده به بررسی پس‌زمینه‌ی مطالعاتی نیچه در فلسفه‌ی اخلاق شوپنهاور و پل ره می‌پردازد و آن‌مایه از افکار این دو اندیشمند را که مورد توجه و دغدغه‌ی نیچه در تاریخ احساس‌های اخلاقی بوده است بررسی می‌کند. سپس ضمن بررسی فصل «درباره‌ی تاریخ احساس‌های اخلاقی» نشان می‌دهد که چگونه و دقیقاً بر سر چه مباحثی نیچه مسیر خود را از شوپنهاور و پل ره جدا می‌کند و راه را برای ظهور یک تبارشناسی-روانشناسی اخلاق در آثار میانی و سپس‌تر در آثار متأخر خود باز می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ، احساس اخلاقی، روانشناسی، خاستگاه، خودخواهی

* استادیار فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، h.mahboobi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۳

۱. مقدمه

کتاب *بشری بس-بسیار بشری*^۱ (۱۸۷۸) نشانه‌های یک بحران فکری-جسمانی-کاری را در خود دارد، بحرانی که بخشی از آن از همان اواخر دهه‌ی قبل در زندگی نیچه آغاز شدند، یعنی ناامیدی وی از نقش و جایگاه زبان‌شناسی تاریخی کلاسیک و اشتیاقش برای دانشی که همچون تاریخ و علوم طبیعی واجد محتوا و محصل باشد، و البته اشتیاقش برای فلسفه بدان معنایی که وی در ذهن می‌پروراند. در عین حال، برخی از ریشه‌های این بحران جدیدتر بودند، از بیماری رو به فزونی نیچه که در نهایت سبب شد شغل دانشگاهی‌اش را رها کند و به معنای واقعی کلمه آواره و سرگردان گردد، تا سویه‌های فکری این بحران که در دور شدن نیچه از جهان‌بینی‌ای ریشه داشت که رنگ و روی متافیزیک و زیبایی‌شناسی شوپنهاور^۲، کانت^۳ و واگنر^۴ در آن موج می‌زد.^۵

فصل دوم این کتاب با عنوان «درباره‌ی تاریخ احساس‌های اخلاقی» و پس از فصل اول آن، «درباره‌ی نخستین و واپسین چیزها»، از حوزه‌ی متافیزیک به حوزه‌ی ورود می‌کند که بنا بود یکی از مضامین اصلی اندیشه‌ی نیچه در دوره‌ی میانی و نیز واپسین دوران فکری‌اش گردد. در فصل اول، هدف نیچه کنار نهادن پیش‌فرض‌های متافیزیکی نااندیشیده و به تعبیر وی خطاهای متافیزیکی است، و در این فصل وی متوجه اخلاق و خطاهای اخلاقی می‌شود و در نهایت برای نخستین بار اخلاق را به‌عنوان یکی از عوامل اصلی بربریت یافتن فرهنگ مدرن معرفی می‌کند. اما این فصل مهم از کتاب و آغاز گرفتن رویکرد دامنه‌دار روانشناختی-تاریخی نیچه به اخلاق خود ریشه در تاریخ و زمانه‌ی نیچه و از همه مهم‌تر آثاری دارد که نیچه در همان سالها مشغول خواندن‌شان بود. نیچه در سال‌های منتهی به انتشار این کتاب، بیشتر وقت خود را به خواندن کتاب‌هایی در علوم طبیعی و به‌طور خاص رویکرد تکامل‌گرای داروین، انسان‌شناسی و اقتصاد سیاسی و آثار فیلسوفان اخلاق فرانسوی نظیر مونتئی^۶ و لاراشفوکو^۷ می‌گذراند که در مجموع این تأثیرات به نوشته‌های این دوران وی رنگ و بوی طبیعت‌باورانه و پوزیتیویستی می‌دهند.^۸ در این میان، دوستی با پل ره^۹ و نوشته‌های وی جزو مهم‌ترین تأثیرات بر اندیشه‌ی نیچه به‌شمار می‌روند. پل ره رساله‌ی دکتریش را درباره‌ی اخلاق ارسطو نگاشته بود و تاریخ اخلاق در واقع علاقه و دغدغه‌ی اصلی کار فکری وی به‌شمار می‌رفت. نیچه نیز هرچند با افکار اخلاق‌گرایان فرانسوی و طبیعت‌باوران پیش از پل ره آشنا بوده، اما تا پیش از خواندن نوشته‌های پل ره در هیچ‌کدام از آثارش حتی اشاره‌ای به افکار آنها نمی‌کند و در واقع این آشنایی و مواجهه

با پل ره هست که توجه مجدد وی را به آن افکار جلب می‌کند (بنگرید به Donnellan, 1982: 599-600). حاصل این مواجهه‌ی دوساله نیز برای نخستین بار در بشری‌س بسیار بشری و به طور خاص در «درباره‌ی تاریخ احساس‌های اخلاقی» تجلی می‌یابد.

مضامین مطرح در «درباره‌ی تاریخ احساس‌های اخلاقی» بسیار گسترده‌تر و متنوع‌تر از آن است که بتوان در این مختصر از آن سخن گفت. وانگهی بحث نیچه درباره‌ی مضامین اخلاقی صرفاً به این فصل محدود نمی‌ماند و در بخش‌های گوناگون کتاب درباره‌ی اخلاق سخن گفته است. اما موضوع اصلی این مقاله بازنمایی ظهور تفکر خاص نیچه در این فصل از کتاب وی است. در بخش ب مقاله‌ی حاضر می‌کوشم نشان دهم که چگونه اندیشه‌ی به‌طور خاص شوپنهاور و پل ره در اخلاق راه را برای ظهور یک تاریخ طبیعی اخلاق^{۱۱} بازکرد و سپس تر در بخش ج تلاش من نشان دادن مضامین اصلی «درباره‌ی تاریخ احساس‌های اخلاقی» در پرتو بخش ب مقاله و ارتباط آنها با فلسفه‌ی اخلاق شوپنهاور و پل ره و نیز تفاوت‌هایی است که مسیر نیچه را از هردوی این فیلسوفان دیگرگونه می‌سازد.

۲. شوپنهاور و پل ره: به سمت و سوی یک تاریخ طبیعی اخلاق

۱.۲ پل ره و خاستگاه احساس‌های اخلاقی

پل ره در کتاب *خاستگاه احساس‌های اخلاقی*^{۱۱} (۱۸۷۷) می‌کوشد تا در وهله‌ی نخست تبیینی از تمایز میان نیک و بد به دست دهد، تمایزی که چند سالی پیشتر نیچه در *زایش تراژدی* با تأکید بر تمایز خیر و شر^{۱۲} خود بدان اشاره کرده و سعی کرده بود ورای آن برود (بنگرید به محبوبی آرانی، ۱۳۹۳: ۲-۹۱). مواجهه با این تمایز و کنار نهادن آن در آثار بعدی نیچه به یکی از مضامین مهم تفکر وی بدل می‌شوند. در تفسیر پل ره، آدمیان برخوردار از رانه‌های طبیعی و مادرزاد متعددی هستند که برجسته‌ترین و قدیمی‌ترین آنها رانه‌ی خودخواهی است. رانه‌ی خودخواهی برای آن است که ما در پی ادامه‌ی زندگی از خود مراقبت کنیم و زندگی مان را تداوم بخشیم. این رانه به طور خاص با غریزه‌ی جنسی و ارضای آن سر و کار دارد و البته به کار احساس غرور و ارضای آن نیز می‌آید. با این‌همه پل ره قبول دارد که این رانه‌ی خودخواهی تنها رانه‌ی ما نیست، هر چند رانه‌ی غالب است و به صفاتی غیراخلاقی دامن می‌زند که آنها نیز به نحوی در بیشتر آدمیان غالب هستند، یعنی صفت‌هایی چون نفرت و کینه، حسد و انتقام‌ورزی، بدخواهی و ستمکاری. رانه‌ی

دیگری نیز در ما هست که همان رانه‌ی ناخودخواهانه چونان اساس اخلاق و سرچشمه‌ی صفت‌هایی چون از خودگذشتگی، عشق به هم‌نوعان و سایر موجودات، خیرخواهی و نظایر آنهاست. وجود چیزی به اسم اخلاق که رانه‌ی ناخودخواهانه و صفات منشعب از آن را ارزش می‌نهد حکایت از درستی این نظر دارد که رانه‌ی ناخودخواهانه در ما غالب است و حرف اول را می‌زند. اخلاق مستلزم وجود رانه‌ی خودخواهی و صفات همراه آن است، که همگی بد هستند. به تعبیر دیگر، اگر ساختار واقعیت و طبیعت این بود که رانه‌ی ناخودخواهانه به همان اندازه‌ی رانه‌ی خودخواهانه اصلی و غالب بود، در این صورت همان وضعیت موجود خیر و خوب، یعنی امر مطلوب و شایسته به شمار می‌آمد و نیازی به اخلاق نبود. به تعبیر ره:

وقتی آدمیان چنین وضعیت تخیلی‌ای را که در آن هرکسی به دیگری به خاطر خود آن دیگری کمک می‌کند و دغدغه‌ی سعادت وی را دارد، با وضعیت واقعی موجود که در آن هر کسی تمایل دارد تا به دیگری آسیب برساند و اگر هم دغدغه‌ی سعادت کسی را داشته باشد صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت خودش هست، با همدیگر مقایسه می‌کنند، و وقتی که آدمیان احساس می‌کنند رفتار ناخودخواهانه تنها چیزی است که می‌توانست امحای کامل روابط خصمانه را قابل تصور سازد، آنگاه آنها این رفتار را چونان امر مطلوب و شایسته‌ی ستایش - یعنی خیر - توصیف می‌کنند.

اگر آنچه به صورت بالفعل وجود دارد با آنچه که مطلوب است و همواره اینگونه بوده، تطابق داشت، آنگاه رفتار ناخودخواهانه هیچ‌گاه خیر تلقی نمی‌شد. به تعبیر دیگر، اگر رانه‌ی ناخودخواهانه در انسان‌ها به همان اندازه‌ی رانه‌ی خودخواهانه نیرومند بود؛ اگر طبیعت آدمی به همان اندازه که مراقب خود بود، مراقب دیگران هم بود... در این صورت، اما، این رفتار ناخودخواهانه هرگز چونان نیک توصیف نمی‌شد. چرا که برای چنین امری وجود بد (خودخواهی) لازم است: صرفاً در تقابل با این رفتار نامطلوب است که رفتار ناخودخواهانه مطلوب و شایسته‌ی ستایش و خوب و خیر می‌شود. (Rée, 2003: 97)

تا اینجا پل ره در واقع دنباله‌ی راه شوپنهاور در فلسفه‌ی اخلاق را گرفته و به مانند وی معتقد است که یک مسأله‌ی بنیادین در اخلاق وجود دارد و باید در پی پاسخی برای آن گشت: اگر خودخواهی، رانه و میل غالب و حاکم است، چگونه عمل کردن در راستای منافع دیگران، یا داشتن احساس‌ها و ویژگی‌های شخصیتی ناخودخواهانه می‌تواند اساساً ممکن باشد؟ به تعبیر دیگر، در حضور فراگیر و همه‌جایی خودخواهی، عمل ناخودخواهانه

چگونه ممکن است؟ (نیز بنگرید به همان: xx). برای فهم پاسخ پل ره لازم است نخست نگاهی به پاسخ شوپنهاور بیندازیم.

۲.۲ شوپنهاور و بنیاد اخلاق

شوپنهاور در کتاب «درباره‌ی بنیادهای اخلاق»^{۱۳} (۱۸۴۰) برنامه‌ی کار خود در اخلاق را چیزی یکسره متفاوت از، برای نمونه اخلاق کانتی، می‌داند. هدف وی این نیست که بگوید آدمیان چگونه باید عمل کنند، بلکه

هدف اخلاق این است که بنیاد نهایی رفتارهای بسیار متنوع آدمی را از دیدگاهی اخلاقی روشن سازد، تبیین کند و بیابد. به همین دلیل نیز باید گفت که هیچ راه دیگری برای یافتن شالوده‌ی اخلاق وجود ندارد مگر راه تجربی، یعنی تحقیق درباره‌ی اینکه آیا کلاً هیچ عملی وجود دارد که بایسته باشد بدان *ارزش اخلاقی اصیل* نسبت داد. اعمالی چون عدالت اختیاری، انسان‌دوستی ناب و بخشندگی واقعی اینگونه هستند. پس اینها باید پدیدارهایی داده‌شده تلقی شوند که ما می‌بایست به شیوه‌ی صحیحی آنها را تبیین کنیم، یعنی که به بنیادهای حقیقی‌اشان بازگردانیم. (Schopenhauer, 2009:189).

پاسخ شوپنهاور نهایتاً این است که اخلاق بر احساس شفقت و همدردی استوار است که ریشه در طبیعت آدمی دارد و سرچشمه‌ی آن اعمالی است که ما واجد ارزش اخلاقی اصیل و واقعی می‌شماریم. این بحث را شوپنهاور با نقدی مفصل از نظریه‌ی فرمالیستی اخلاق کانت آغاز می‌کند که در اینجا مجال تقریر آن نیست. شوپنهاور بعد از کنار نهادن پاسخ کانتی به بررسی آنچه وی «موضع شکاکانه» می‌نامد می‌پردازد (همان: 13§). بر طبق این نظر، اخلاق فاقد هرگونه بنیاد درونی است و صرفاً اساس و پایه‌ی آن آداب و رسوم متداول انسانی است. این آداب و رسوم هم برای آن طراحی شده‌اند که تعارض‌های میان انسان‌ها کمتر شده و خیر و فایده‌ی افراد و گروه‌ها هرچه بیشتر تأمین گردد. مشاهده و مطالعه‌ی طبیعت انسانی تأییدی بر این معناست که امور اجتماعی‌ای همچون تهدید مجازات و قدرت باور عامه از جمله اموری هستند که تعیین‌کننده‌ی عمده‌ی اعمال اخلاقی هستند. اما به نظر شوپنهاور اشکال چنین تبیین‌هایی در این است که اعمال و رفتارهایی چون عدالت، خیرخواهی و به‌ویژه از خودگذشتگی و قربانی کردن خویش در راه مثلاً یک آرمان یا دیگری را نمی‌توان بر اساس آنها توجیه کرد. به نظر شوپنهاور، احساس یا حس اخلاقی، که نمی‌توان وجود آن را در آدمی انکار کرد، در واقع پشتوانه‌ای محکم

برای باور به وجود چنین رفتارهای ناخودخواهانه‌ای می‌دهد، رفتارهایی که صرفاً آنها را می‌توان اخلاقی دانست. اگر چنین رفتارها و اعمالی ممکن نباشند، اخلاق توهم محض خواهد بود و علم اخلاق علمی خواهد شد مانند کیمیاگری و ستاره‌بینی بدون هیچ‌گونه موضوع و محتوایی مشخص (بنگرید به همان: 7-196).

درست است که بسیاری از آنچه ما رفتارهای واجد ارزش اخلاقی می‌شماریم در واقع یکسره خودخواهانه هستند و ریشه در ترس ما از تنبیه و مجازات قانونی، از دست دادن شهرت، مجازات الهی، یا شوق پاداش و بهشت آسمانی صورت می‌گیرد. با این‌همه به نظر شوپنهاور موارد نادری وجود دارد که در آن افرادی غیرمذهبی و بی‌دین به گونه‌ای عمل می‌کنند که نه ترس از مجازات و تنبیه دنیوی یا قانونی سبب عمل آنهاست و نه هیچ انگیزه‌ی خودخواهانه‌ی دیگری. برای نمونه فردی که پول قابل توجهی پیدا می‌کند و درحالی که می‌داند اگر این پول را بردارد و از آن خود کند هیچ‌گاه کسی متوجه نخواهد شد، اما پول را به صاحبش بازمی‌گرداند. انسان‌های صادق و راستگو هم وجود دارند، هر چند وجود آنها شاید یکی از هزاران باشد. یا کسی که خودش را برای کشور و یا مردم کشورش بدون هیچ‌گونه چشمداشتی در مقابل دشمنان فدا می‌کند. به نظر شوپنهاور، چنین افراد و اعمالی نمونه‌هایی هستند از انسان‌ها و رفتارهایی که حداقل وی نمی‌تواند آنها را خودخواهانه بخواند هر چند منکر آن نیز نیست که شاید برخی از تخیل قوی‌تری برخوردار باشند و در پس این اعمال نیز بتوانند انگیزه‌ی اصلی خودخواهی را بیابند. اما در هر حال به نظر شوپنهاور ما در این‌گونه موارد که ظاهراً ردپایی از خودخواهی بشری را در پشت و پس اعمال و رفتارها نمی‌بینیم از ارزش اخلاقی آنها صحبت می‌کنیم. شوپنهاور قبول دارد که خودخواهی و اعمال و رفتارهایی که از خودخواهی ناشی می‌شوند موضع طبیعی آدمی است و مادامی که این رفتارها به دیگران ضرری نرساند، رفتارهایی به لحاظ اخلاقی نادرست نیستند هر چند واجد ارزش اخلاقی هم نمی‌باشند. متتهای مراتب عقیده‌ی وی آن است که همان‌گونه که مثلاً در هنر و حالت هنری از موضع طبیعی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی فراتر می‌رویم و به آگاهی فراتر از زمان و مکان دست پیدا می‌کنیم، در اخلاق نیز انسان‌هایی هستند که فراتر از موضع طبیعی خودخواهی می‌روند به گونه‌ای که این فراروی اثبات می‌کند که تنها انگیزه‌ی پس‌همه‌ی رفتارهای انسان را نمی‌توان صرفاً و صرفاً خودخواهی دانست، هر چند این انگیزه بی‌گمان انگیزه‌ی غالب و همیشگی تقریباً همه‌ی انسان‌هاست (بنگرید به همان: 8-185).

بدین ترتیب، واقعیت وجود تجربی چنین رفتارهای ناخودخواهانه‌ای امری است که پرسش جدی اخلاق را پیش شوپنهاور می‌گشاید. چگونه چنین احساس‌ها یا رانه‌های غیرخودخواهانه‌ای ممکن می‌شوند؟ شوپنهاور در انتهای کتاب **درباره‌ی بنیاد اخلاق** به جستجوی بنیادی برای پاسخ بدین پرسش می‌پردازد. بنیادی که وی در نهایت ارائه می‌دهد یکسره مبتنی بر متافیزیک خواست‌باور وی است و اساساً قابل تحقیق و بررسی تجربی و طبیعی نیست. از موضع کانتی شوپنهاور، در زیر فرماندها و پدیدارهای جهان زندگی روزمره که کثرت و فردانیت فرد انسان‌ها بر آن استوار است، یگانگی و وحدتی حاکم است که انسان اخلاقی با رخنه در ساختار پدیداری جهان و رسیدن بدان یگانگی به درکی می‌رسد که در آن درک میان خود و دیگری یا دیگران تمایز و کثرتی نمی‌بیند، و به احساسی می‌رسد که شوپنهاور همدردی و ترحم/شفقت می‌نامد - **متافیزیک همدردی**:^{۱۴}

همدلی بی‌واسطه، مستقل از همه‌ی ملاحظات [خودخواهانه]، نخست از همه سهیم شدن با رنج و درد دیگری است و بر این پایه [تلاش] برای جلوگیری یا مرتفع ساختن این رنج و درد، چه این که هر ارضا، بهروزی و سعادت‌ی نهایتاً ریشه در نبود رنج و درد دارد. ... به محض اینکه چنین احساس همدلی و ترحمی در قلب من ایجاد شد، خوشبختی و فلاکت دیگری چنان با تار و پود وجودم درهم تنیده می‌شود که گویی... خوشبختی و فلاکت دیگری عین خوشبختی و فلاکت من است. در این حالت دیگر نمی‌توان از تمایز میان من و او سخن گفت و در واقع چنین تمایزی به‌هیچ‌وجه تمایزی مطلق نیست (همان: 200).

۳.۲ پل ره و ظهور انسان اخلاقی

پل ره در کتاب **خاستگاه احساس‌های اخلاقی** بنیاد اخلاقی شوپنهاور را می‌پذیرد اما تبیین متافیزیکی وی از این بنیاد را چیزی می‌داند که قابل قبول نیست. درست است که اساس و جوهره‌ی اخلاق بر رفتار ناخودخواهانه مبتنی است، اما این رفتار ناخودخواهانه یا همان همدردی چیزی نیست که بتوان بر یک به اصطلاح متافیزیک همدردی استوار نمود. به نظر وی، شوپنهاور هرچند از موضعی تجربی و غیرمتافیزیکی شروع کرد، اما پاسخ متافیزیکی وی پاسخی ناکام و به‌دور از موضع طبیعت‌باورانه‌ای است که در مقابل کانت درپیش گرفته‌بود. به همین دلیل پل ره می‌کوشد تا بر پایه‌ی نظریه‌ی تکامل از طریق انتخاب طبیعی داروین از امکان ظهور رفتار ناخودخواهانه نیز تبیینی طبیعت‌باورانه به دست دهد.

پس از ارائه‌ی چنین تبیین طبیعت‌باورانه‌ای از امکان وجود چنین انگیزه‌ها و رانه‌هایی در آدمی، پل ره از رویکرد داروینی موجود فراتر می‌رود و توضیح می‌دهد که چرا و چگونه چنین اعمالی در میان انسان‌ها به عنوان اعمال اخلاقی و دارای ارزش اخلاقی فهم و تفسیر شدند (نیز بنگرید به Réé, 2003: xxi). رفتارهایی مشابه در سایر جانوران هم ممکن است دیده شود و در واقع اینکه ما در کنار رانه‌ی مراقبت از خودمان، رانه‌ی مراقبت از دیگران را هم داریم، میراثی است که از اجداد جانوری‌مان به ما رسیده است. این میراث، در واقع دلیل امکان و تحقق چنین اعمال و رفتارهای ناخودخواهانه‌ای در میان آدمیان نیز هست. به تعبیر پل ره،

کسی که به بهای (نادیده گرفتن یا آزار رساندن به) دیگران، مراقب خودش هست، بد نامیده می‌شود و نکوهیده؛ در برابر کسی که به خاطر خودِ دیگران مراقب آنهاست، خوب و ستودنی نامیده می‌شود. چنین اعمال و رفتارهای خوب و خیری، صرفاً به دلیل اینکه ما رانه‌ی مراقبت از دیگران را از نیا‌های جانوری‌مان به ارث برده‌ایم ممکن می‌شود (همان: 99).

آدمیان در طول زمان و گذر از مراحل گوناگون اجتماعی، اعمال و رفتارهایی را خوب و خیر نامیدند که برای دیگران و در مجموع برای کلیت جامعه فایده و ثمره‌ای داشتند و برعکس اعمال و افعالی که به دیگران و در کل جامعه آسیب می‌رساندند و برای کلیت جامعه مضر بودند، بد و نکوهیدنی نامیدند. به مرور زمان، این خاستگاه کمرنگ و محو شد و در ساختار نظام‌مند اخلاق، خوب و بد معنایی مستقل از عمل و رفتار آدمیان و البته فایده و ضرر پیدا کردند:

از آنچه هم‌اکنون گفته شد، حاصل می‌آید که خوب (ناخودخواهانه) به سبب فایده‌اش ستایش شده، چرا که ما را به وضعیت سعادت بیشتر نزدیک‌تر می‌سازد. امروزه اما، رفتار و عمل خوب را به دلیل پیامدهای مفیدی که دارد نمی‌ستاییم و به نظر می‌رسد که خوب به خودی خود شایسته‌ی ستایش تلقی می‌شود. هرچند در خاستگاه خود خوب به سبب پیامدهای مفیدی که در پی داشته ستایش می‌شده، بعدها مردمان به ستایش آن خو کرده و فراموش کرده‌اند که این ستایش در خاستگاهش مبتنی بر فایده‌مندی آن برای اجتماع بوده است ... بی‌جهت نیست که خوب و مفید چونان مترادف به کار می‌روند و برای نمونه... غذاها، وسایل خانه، سربازان نیز وقتی مفید هستند خوب خوانده می‌شوند... اگر، به مانند کانت و شوپنهاور، ... ادعا کنیم که

اخلاق الهامی و پیامی از جانب جهانی استعلایی است، آنگاه خیر و شر معنا و اهمیتی عمیق‌تر می‌یابند... بی‌تردید بسیار عمیق‌تر از آن‌مقدار که باید؛ چرا که تبیین این فیلسوفان از چیزی که بناست تبیین شود عمیق‌تر است. تبیین یک شیء عمیق‌تر از آنچه که باید، بدتر از تبیین آن شیء به صورتی سطحی است. چرا که در دومی ما تنها گامی تا رسیدن به هدف خود، یعنی تبیین متناسب و هم‌عمق با شیء نیازمند تبیین در پیش داریم در حالی که در تبیین‌های عمیق‌تر از هدف خود به کلی دور شده‌ایم (Rée, 2003:98-9).

چنین راهبردی، یعنی متوجه ساختن احساس‌های منفی به اعمال و رفتارهای خودخواهانه، و متوجه ساختن احساس‌های مثبت به اعمال و رفتارهای ناخودخواهانه در واقع مانع از وقوع «جنگ همه علیه همه» و سبب شکل‌گیری جوامع بشری شد. هر چه قوم و ملتی پیوند و ارتباط میان احساس‌های مثبت با رفتارها و اعمال ناخودخواهانه را قوی‌تر می‌ساخت و آن را چونان عادت و سنت تثبیت می‌کرد، صلح و شکوفایی بیشتری در مقایسه با دیگر قوم‌ها و ملت‌ها در آن جامعه پا می‌گرفت. در مراحل اولیه‌ی رشد اجتماعی بشر، کافی بود تا عمل و رفتاری پیامدهای مفیدی در پی داشته باشد، اما به تدریج و با ظهور و گسترده شدن شناخت و علم، آدمیان فهمیدند که در کنار پیامدها و اثرات مفید، لازم است که انگیزه‌های افراد نیز در نظر گرفته شود. به همین دلیل در نظام‌های اخلاقی رفتارها و کردارهای آدمیان در سایه‌ی انگیزه‌ها و سپس‌تر نیات آنها نیز ارج و ارزش می‌یابند. اگر در آغاز ما آدمیان دکتری را که به انگیزه‌ی پول درآوردن به درمان بیماری‌های افراد جامعه مبادرت می‌کرد و این‌گونه به همگان فایده می‌رساند خوب تلقی می‌کردیم و نیز فردی را که صرفاً بنا به انگیزه‌ی ترس از مجازات دست به هیچ عمل مجرمانه‌ی نمی‌زند انسانی خوب می‌شمردیم، در نظام‌های اخلاقی‌مان انگیزه برجستگی پیدا کرد و ستایش اخلاقی را صرفاً به اعمالی متوجه ساختیم که در انگیزه و هدف خود نیز ناخودخواهانه بودند و چیزی جز سعادت و خوشبختی دیگران را وجهی نظر خود نساخته‌اند. به نوبه‌ی خود و با ظهور نظام‌های اخلاقی‌ای که ارزش افعال و غرایز را به صورت فی‌نفسه و با توجه به انگیزه‌های آن در نظر می‌گیرند، صلح و رونق اجتماعی نیز بهتر توانست شکل بگیرد، چرا که

وقتی آدمیان از آسیب رساندن به یکدیگر به خاطر خودشان و نه به خاطر ترس خودداری نمودند، صلح و آرامش نه به صورت تصنعی و از بیرون، بلکه از درون

سربرآورد. در این حالت، نه تنها اعمال خصمانه، احساس‌های خصمانه‌ای چون حسد و کینه رخت بریستند. و روشن است که وقتی ذهن و روان آدمی به آرامش و صلح درونی برسد، این آرامش و صلح به جامعه نیز سرایت خواهد کرد (Rée, 2003: 96-7).

پل ره نهایتاً کتاب *خاستگاه احساس‌های اخلاقی* را با این نتیجه‌گیری به پایان می‌رساند که «پیشرفت اخلاقی بشریت، وقتی رخ می‌دهد که طی زمان آدمیان بهتر، یعنی کمتر خودخواه، شوند.» در واقع آدمیان با نظر به انتخاب طبیعی و قدرت آداب و رسوم اجتماعی در یک دوره‌ی زمانی طولانی و در مجموع به سمت و سوی ناخودخواهی، یعنی اخلاقی بودن هرچه بیشتر، پیش می‌روند، هرچند این امر ممکن است اینجا و آنجا به سبب حوادث و اتفاقات تاریخی دچار اختلال‌های عظیمی گردد (Rée, 2003: chapter 6). البته باید در نظر گرفت که این رشد و پیشرفت اخلاقی به معنای نیل به سعادت نیست، چرا که به تعبیر شوپنهاور، خدمت بزرگ کانت به اخلاق رها ساختن ارتباط اخلاق و فضیلت از سعادت‌باوری پیشینیان بود. بر وفق نظر فیلسوفان پیشین، سعادت و فضیلت یا عین هم هستند یا دست‌کم پیوند بسیار وثیقی با یکدیگر دارند. اما کانت این حلقه‌ی ارتباطی را از هم گسلاند (Schopenhauer, 2009: 123). پل ره هم ضمن تأیید این نظر، امکان نیل به سعادت بشری را بسیار نادر و اندک می‌داند و علی‌رغم پیشرفت اخلاقی ممکن بشر، تحت تأثیر روحیه‌ی بدبینانه‌ی شوپنهاوری، سعادت بشری را دست‌نیافتنی تلقی می‌کند (Rée, 2003: chapter 7).

۴.۲ پل ره و حس عدالت

مفهوم بسیار مهم عدالت یا آنچه پل ره «احساس (یا حس) عدالت»^{۱۵} می‌نامد را نیز بر پایه و اساسی از این دست می‌توان تبیین کرد. در اینجا انتقال و جابجایی فایده به خوبی و بدی اخلاقی در طول تاریخ از طریق رویه‌ی مجازات صورت گرفته است. یکی از مفیدترین راه‌هایی که جوامع بشری برای کنترل و تسلط بر رفتار و کردارهای اعضای خود ابداع کرده، اعمال اجباری قوانین و مقررات خود از طریق مجازات بوده است. هدف از مجازات در واقع جز این نیست که هم فرد مورد مجازات و هم افراد جامعه به صورت کلی فراگیرند که تکرار تجاوزهای صورت‌گرفته با رنج و درد مجازات همراه خواهد بود. مجازات در واقع برای دور داشتن جامعه از رفتارهای خودخواهانه‌ی مبتنی بر حرص، نفرت، انتقام و مانند آنهاست، یعنی رفتارهایی که وجود آنها به جنگ همه علیه همه و

آشوب در جامعه منتهی می‌شود. برای وجود صلح و صفا در جامعه، مجازات کاملاً ضروری است.

در اینجا سزادهی و پاداش عمل گذشته مطرح نیست، و صرفاً قصد همان بازدارندگی آینده است. از این رو، باید گفت که درستی مجازات مبتنی بر احساس عدالت سزادهنده نیست، بلکه بیشتر ملاحظات مرتبط با فایده‌ی اجتماعی پای مجازات‌های گوناگون را به میان کشیده است. چنین هدفی البته چندان در رویه‌های جزایی به چشم نمی‌آید و گمان می‌شود که قصد و نیت از مجازات همان پاداش و سزادهی است. همان‌گونه که در کودکی پدر و مادر و یا مربیان به فرزند می‌گویند که مثلاً «تو به خاطر اینکه فلان کار را کردی، تنبیه می‌شوی» ولی قصد و نیت غالب این جمله است که «تو برای اینکه دوباره دست به چنین کاری نزنی تنبیه می‌شوی»، جامعه هم این‌گونه عمل می‌کند. در مثال فرزند، کودک احساس می‌کند که سزای عمل وی، مجازات خاصی است و بر این اساس مفهوم سزادهی و سزاواری برای مکافات را فرامی‌گیرد. حس عدالت نیز به همین صورت «در میان اعضای جامعه نسج می‌یابد که آن نیز توهمی است، توهمی مشعر بر اینکه مجازات به گذشته، به خطای انجام گرفته در گذشته نظر دارد و اینکه فرد با انجام این فعل خطا سزاوار و شایسته‌ی مکافاتی شده است.» بدین ترتیب می‌توان گفت که از نظر پل ره، برداشت رایج ما از عدالت، یا همان حس عدالت، بیشتر مبتنی بر تفسیر و برداشتی نادرست از هدف اصلی عدالت برای بازدارندگی است (درباره‌ی تفسیر پل ره بنگرید به Rée, 2003: chapter 3). خلاصه‌ی تفسیر پل ره را می‌توان در این عبارات جسورانه جستجو کرد:

پس اگر سنگدلی و رفتار خودخواهانه به صورت کلی، وقتی به خودی خود در نظر گرفته شوند، بد نیستند و صرفاً رفتارهایی با سرشتی خاص هستند، پس این رفتارها وقتی به خودی خود در نظر گرفته می‌شوند نمی‌توانند شایسته‌ی سرزنش، مجازات، یا سزادهی باشند. در عوض، درست همان‌گونه که سگان هار را زندان می‌کنیم یا می‌کشیم، هرچند آنها شایسته‌ی مجازات نیستند، به همین صورت نیز ما افراد مضر برای دیگران (دزدان و قاتلان) را محکوم می‌کنیم، زندان می‌کنیم، یا می‌کشیم هرچند که آنها سزاوار مجازات نباشند، با این هدف که ترس از مجازات بتواند انگیزه‌ای برای آنها و هر کس دیگری شود تا دیگران آسیبی نرساند.

از این منظر، مجازات نه سزادهی، که بازدارندگی است (Rée, 2003: 123-4).

۳. نیچه و تاریخ احساس‌های اخلاقی

۱.۳ نیچه و ره‌آلیسم^{۱۶}

۱.۱.۳

نیچه «در باره‌ی تاریخ احساس‌های اخلاقی» را با گزین‌گویی‌ای تحت عنوان *مزایای مشاهدات روان‌شناسانه* آغاز می‌کند، که اشاره‌ای صریح به نام نخستین کتاب پل ره دارد و پس از بیان اعتراضی به این روش در گزین‌گویی‌ی دوم، سومین گزین‌گویی را با نقل قولی از پل ره و تفسیر آن، که همراه با کنایه‌ای به شوپنهاور و «نیاز متافیزیکی» آدمی است، به پایان می‌رساند، که خود به خوبی بیانگر دین وی به پل ره است:

آن گزاره‌ی محوری که یکی از شجاع‌ترین و سردترین اندیشمندان، نویسنده‌ی کتاب *در باره‌ی خاستگاه احساس‌های اخلاقی*، با تحلیل دقیق و قاطع عمل انسانی بدان دست یافته، چیست؟ او می‌گوید: «انسان اخلاقی، به هیچ‌وجه به جهان معقول (متافیزیکی) از انسان فیزیکی نزدیکتر نیست (Nietzsche, 1995: 37) و نیز (Rée, 2003: 87).

اما این دین بسیار پیچیده‌تر از پیروی صریح و یا انکار کامل افکار پل ره، آن‌گونه که بعدها نیچه مدعی می‌شود (برای نمونه در 4: Preface, 1997: Nietzsche) است. هر چند نیچه قطعاً با تبیین طبیعت‌باورانه‌ی پل ره از اخلاق موافقت دارد، اما هدف نهایی وی چیزی بسیار رادیکال‌تر از حتی آرای پل ره است. در حالی که تبیین پل ره مفاهیم اساسی اخلاقی کانت و شوپنهاور در قول به ارزش اعمال ناخودخواهانه و دیگر دوستانه را پذیرفته و صرفاً کوشیده تا تبیینی فایده‌باورانه از آنها ارائه بدهد، نیچه با خود ارزش این اخلاق و اساساً خود امکان عمل اخلاقی سر جنگ دارد. چنانکه پول فرانکو به درستی خاطر نشان می‌کند، «در واقع به نظر نیچه چنین تمایزی میان عمل خودخواهانه و عمل ناخودخواهانه، بین خودخواهی و ناخودخواهی، مبتنی بر برداشتی نادرست از انگیزه‌های انسانی و در واقع یکی از عوامل اصلی در فساد فرهنگ مدرن است» (Franco, 2011: 26). به نظر نیچه، آن‌گونه که بعدتر در کتاب *بازمی‌گوید*، «برای آنکه ... ذهن ما نسبت به خاستگاه آن اهمیت سرنوشت‌سازی که دیرزمانی است به این چیزها می‌بخشیم، روشن شود، به تاریخ احساس‌های اخلاقی و دینی نیاز داریم» (Nietzsche, 2013: §16). هدف بشری *بس-بسیار*

بشری، و به‌طور خاص فصل دوم، روشن ساختن اعوجاج‌ها و کژفهمی‌هایی است که متافیزیک و اخلاق در فهم ما از جهان ایجاد کرده و آگاهی یافتن نسبت بدانهاست. بی‌جهت هم نیست که برخی از این اعوجاج‌ها به صورت مشترک در هر دو قلمرو متافیزیک و اخلاق راه یافته و نخستین آنها باور به تقابل در هر دو این قلمروها است.

نخستین و مهم‌ترین این تقابل‌ها، همان اصل تقابل بین «زیستن برای دیگران [ناخودخواهی] و خودخواهی» است که نیچه در کنار سایر تقابل‌های متافیزیکی و معرفت‌شناسانه در آغاز کتاب بدان اشاره می‌کند و مدعی می‌شود در حالی که در «فلسفه‌ی متافیزیکی» چیزهایی که تاکنون ارزشمند شمرده شده‌اند خاستگاه در امری معجزه‌سان، در ذات و اساس شیء فی‌نفسه دارند، «فلسفه‌ی تاریخی» که در پیوند و در راستای علوم طبیعی است، معلوم ساخته که هیچ «تضاد و تقابلی» وجود ندارد «مگر در گزافه‌گویی‌های مرسوم نظرات عامیانه یا متافیزیکی... و خطایی در استدلال در اساس چنین تقابل‌هایی وجود دارد.» به تعبیر نیچه، «نه هیچ عمل ناخودخواهانه‌ای وجود دارد و نه هیچ اندرنگری به یکسره فارغ از تعلقی، هر دو اینها والایش‌هایی^{۱۷} هستند که در آنها عنصر بنیادی ظاهراً بخار شده و تنها حضور خود را در دقیق‌ترین مشاهدات برملا می‌نماید» (Nietzsche, 1995: §1). نیچه در واپسین بند «درباره‌ی تاریخ احساس‌های اخلاقی» این درافتادن با تقابل را به همه‌ی مفاهیم اخلاقی و در رأس آنها خیر و شر سرایت می‌دهد:

میان اعمال خیر و شر تفاوت نوعی وجود ندارد، بلکه نهایتاً تفاوت میان آنها از جنس تفاوت میان درجات است. اعمال خیر، اعمال شری والایش‌یافته هستند؛ اعمال شر، اعمال خیری که زمخت و احمقانه شده‌اند. میل راسخ فرد برای ارضای شخصی (به‌همراه ترس از دست دادن آن) خودش را در همه‌ی شرایط ارضا می‌کند، هر چند یک شخص ممکن است به هر شیوه‌ای که می‌تواند عمل کند، یعنی، آن‌گونه که باید: خواه آن اعمالی از سر غرور، انتقام، لذت، فایده، شرارت یا زیرکی باشد، یا اعمالی از سر از خودگذشتگی، همدلی، یا شناخت (Nietzsche, 1995: §107).

نظر به اهمیتی که تقابل بین اعمال خودخواهانه و ناخودخواهانه در فلسفه‌ی شوپنهاور و پل ره دارد، نیچه به‌طور خاص بر روی این تقابل تمرکز می‌کند. چنین تقابلی وجود ندارد و حتی ناخودخواهانه‌ترین عمل نیز در خودخواهی ما ریشه دارد. در بند ۵۷ نیچه با ذکر نمونه‌هایی از رفتارهای در ظاهر ناخودخواهانه، همچون مورد عاشقی که برای معشوقش از خودگذشتگی می‌کند، سربازی که خود را برای وطنش قربانی می‌کند یا مادری که برای

فرزندش از جسم و سلامتی و غذای خود می‌گذرد، چنین تبیین می‌کند که در این رفتارهای ناخودخواهانه، آدمی در واقع برای دیگری فداکاری نمی‌کند، بلکه در همه‌ی این موارد فرد «بخشی از وجود خودش را، یک فکر، یک میل، یک ثمره، بیش از بخشی دیگر از وجود خودش دوست می‌دارد، و در واقع او خودش را دو نیم کرده و بخشی از خودش را قربانی بخشی دیگر می‌کند» (Nietzsche, 1995: §57). بنا به تعبیری دیگر:

تصور موجودی که بتواند اعمال صرفاً ناخودخواهانه انجام دهد، از تصور ققنوس افسانه‌ای‌تر است؛ ما حتی نمی‌توانیم تصور متمایزی از آن داشته باشیم، چرا که کل مفهوم «عمل ناخودخواهانه» به محض اینکه مورد بررسی دقیق قرار می‌گیرد تکه‌تکه شده و بر باد می‌رود. هیچ انسانی هرگز کاری انجام نداده است که صرفاً به خاطر دیگری و عاری از هرگونه انگیزه‌ی شخصی باشد. در واقع چگونه انسان می‌تواند کاری انجام دهد که هیچ ربط و نسبتی با او نداشته باشد و بنابراین بی‌بهره از ضرورتی درونی (که خود ریشه در نیازی شخصی باید داشته باشد)... «درواقع، آنگونه که عموماً گفته می‌شود، برای ما ناممکن است که برای دیگران احساس کنیم؛ ما تنها برای خودمان احساس می‌کنیم... یک شخص عاشق پدر، مادر، زن یا بچه‌ی خود نیست، بلکه عشق وی به احساسات خوشایندی است که آن دیگری در ما ایجاد کرده است» یا آنگونه که لا راشفوکو می‌گوید: «اگر ما باور داشته باشیم که عاشق بانوی مان به خاطر عشق به وی هستیم، بسی بر خطا ایم». اما درباره‌ی اینکه چرا اعمالی که به انگیزه‌ی عشق انجام می‌شوند ارزشی والاتر یافته‌اند، نه بر پایه‌ی تبیینی مبتنی بر طبیعت‌شان، بلکه بر پایه‌ی تبیینی مبتنی بر فایده‌اشان، به اثر سابق‌الذکر «درباره‌ی خاستگاه احساس‌های اخلاقی» رجوع شود (Nietzsche, 1995: §133)

۲.۱.۳

نمونه‌ی والا و منحصر به فرد عمل ناخودخواهانه از نظر شوپنهاور همدردی و ترحم بود که نیچه به طور خاص نگاه تیز مشاهدات روانشناسانه‌ی خود را متوجه آن می‌سازد و توهمانی بودن وجود آن را نیز نشان می‌دهد. نیچه در بند ۱۰۳ تحلیل خود از همدردی را با بحث و تحلیل روانشناسانه‌ی شرارت یا بدخواهی^{۱۸} آغاز می‌کند. در شرارت و بدخواهی، که با سنگدلی^{۱۹} در پیوند است، ما از خود آزار رساندن به دیگری لذت می‌بریم بدون اینکه هدفی جز آزار و رنج رساندن در میان باشد.^{۲۰} از نظر نیچه، در شرارت و بدخواهی، ما در واقع نه در پی رنج رساندن به دیگری که در پی ارضای میلی دیگر در خود هستیم، میلی

قوی‌تر از همه که نیچه رها و آزاد کردن میل و احساس قدرت و برتری‌مان نسبت به دیگری می‌نامد. در مورد بدخواهی و سنگدلی ما قصد داریم تا از قدرت و توانمندی‌مان بیشتر آگاه شویم و آن را در برابر دیگری ارضا کنیم. به تعبیر نیچه، «لذت به خودی خود خیر یا شر نیست» و این پیامدهای اجتماعی آن است که سبب شده ما لذتی را خیر یا لذتی را شر بدانیم. به همین صورت، از نظر نیچه،

درست همان‌گونه که هدف از شرارت، خود رنج‌دادن دیگران نیست، به همین‌سان هدف از همدردی لذت دیگران نیست، زیرا در همدردی دست‌کم دو (چه بسا بیشتر) رکن لذت شخصی نهفته است که باعث لذت بردن خود فردی می‌شود که ابراز همدردی می‌کند: نخست همدردی چونان لذت هیجان‌ها و عواطف، از آن دست که تراژدی بازمی‌نماید، و آنگاه، هنگامی که همدردی به عمل بیانجامد، چونان لذت خرسندی از اعمال قدرت. افزون بر این، اگر شخص رنج‌برنده به ما بسیار نزدیک باشد، از طریق انجام عملی از سر همدردی، رنجی را که در خود احساس می‌کنیم از خود دور می‌سازیم (Nietzsche, 1995: §103).

به همین صورت فردی که از بد حادثه دچار فلاکت و گرفتاری و بدبختی شده، به کودکی می‌ماند که گریه و زاری می‌کند تا توجه دیگران را به خود جلب کند و احساس ترحم آنها را برانگیزد. به همین صورت فرد بخت‌برگشته و ناتوانی که دچار بلا و مصیبت شده با عجز و ناله و انواع و اقسام شیوه‌های بیان رنج خود می‌کوشد نزد افراد حاضر با برانگیختن احساس ترحم و مشاهده‌ی آن در دیگران، این نتیجه را بگیرد که وی حداقل در یک مورد توانایی و قدرت دارد: «قدرت ایجاد رنج» در دیگری و در جهان. بدین‌گونه فرد از اینکه توانسته خود را اینقدر همچنان بااهمیت بیابد که توانسته در جهان رنج ایجاد کند، از گونه‌ای احساس برتری و تفوق لذت می‌برد (Nietzsche, 1995: §50).

۲.۳ از مشاهدات روانشناسانه تا بررسی‌های تاریخی

۱.۲.۳

راهبرد نیچه در بندهای گذشته بیشتر بر مشاهدات روانشناسانه مبتنی بود، اما نیچه در مواجهه و نقد تقابل میان عمل خودخواهانه و عمل ناخودخواهانه کاری را که پل ره شروع کرده بود ادامه می‌دهد و به چشم‌انداز تاریخی روی می‌آورد. نیچه از جمله با

رجوعی به اخلاق ابتدایی می‌کوشد نشان دهد که این اخلاق در اساس خود بر فایده و بده-بستان متقابل استوار بوده است. در گزین گویه‌ای با عنوان «پیشاتاریخ دوگانه‌ی خیر و شر»، نیچه با پیش‌بینی آنچه قرار بود بعداً در *فراسوی خیر و شر*^{۲۱} و *تبارشناسی اخلاق*^{۲۲} ارائه دهد،^{۲۳} در اینجا وی مدعی می‌شود که خیر و شر بسته به آنکه نزد چه گروه و فردی مطرح بوده، گروه و فرد غالب و فرمانروا و قدرت‌مند یا گروه و فرد رعیت و تابع و بی‌قدرت، در آغاز حاکی از معانی متفاوتی بوده است. نزد گروه و افراد نخست، «آنکه قدرت داشته تا خیر را با خیر سزا دهد و شر را با شر، و کسی که واقعاً در فرایند سزادهی درگیر می‌شده و لذا بخشنده و یا منتقم بوده، خیر نامیده می‌شده؛ هر آنکه بی‌قدرت بوده و نمی‌توانسته در سزادهی درگیر شود، بد تلقی می‌شده است.» در این عبارت به نظر می‌رسد نیچه نزد گروه قدرتمند، معنای پل ره‌ای از خیر و بد را فرض گرفته است. نزد گروه رعیت بی‌قدرت نیز هر فرد دیگری چون دشمن ستمگری که قصد بهره‌گیری و استفاده دارد تلقی می‌شود. در این نگاه هیچ فردی و چیزی خیر تلقی نمی‌شود. بر اساس چنین نگاهی به سایر انسان‌ها، طبیعتاً زندگی اجتماعی نمی‌تواند شکل بگیرد و لذا بر خلاف آنچه نیچه بعداً در *فراسوی خیر و شر* و *تبارشناسی اخلاق* می‌گوید، «اخلاق کنونی ما از خاکِ قبیله‌ها و طبقه‌های فرمانروا بر روییده است» (Nietzsche, 1995:§45).

نیچه، به مانند پل ره، به طور خاص به مفهوم عدالت توجه می‌کند و سعی می‌کند نشان دهد که چگونه تبیین مبتنی بر خودخواهی وی می‌تواند این مفهوم را نیز روشن سازد. «عدالت (انصاف) خاستگاه در میان مردمانی با قدرت کمایش برابر دارد»، یعنی در جایی که هر دو طرف متوجه شده‌اند که تلاش و نبرد هر یک جز آسیب و ضرر برای دیگری هیچ نتیجه‌ای نخواهد داشت و هیچ‌کدام قدرت برتر نسبت به دیگری ندارد. در اینجا «داد و ستد» اصل و اساس عدالت است، هر دو طرف چیزی را که می‌خواهند می‌ستانند و چیزی را که طرف مقابل می‌خواهد می‌دهند.

پس عدالت، سزادهی و داد و ستد در شرایط کمایش برابر وضعیت قدرت است.... بدین ترتیب، عدالت طبیعتاً به صیانت از ذات خردمندان، و از این رو به خودخواهی ناشی از این تأمل برمی‌گردد که چرا باید بی‌فایده به خودم آسیب برسانم و چه بسا همچنان به هدفم دست نیابم.

اما این خاستگاه مبتنی بر خودخواهی و فایده به تدریج فراموش شده و ما به موهبت تعلیم و تربیت و فرهنگ و سنت و آداب و رسوم یاد گرفته‌ایم که اعمال ناخودخواهانه

را بستاییم و آنها را ارج بنهیم، در حالی که خاستگاه آنها چنین است، و همه‌ی اینها از سرِ توانایی آدمی در نادیده گرفتن و فراموش کردن است: «بدون فراموشکاری جهان چه بس اندک اخلاقی به نظر خواهد آمد! شاعری می‌توانست بگوید که خداوند فراموشکاری را چونان دربانی بر آستانه‌ی معبد ارزش انسانی قرار داده است» (Nietzsche, 1995: §92).

اگرچه برداشت نیچه، به‌ویژه با نظر به تأکیدش بر نقش فراموش‌کاری می‌تواند یادآور تبیین پل ره درباره‌ی خاستگاه عدالت باشد، اما نیچه دست‌کم در *بشری بس-بسیار بشری* منکر هر گونه معنایی برای عدالت نمی‌شود و عدالت در مقام دادن هر کس آنچه که سزاوار و حقش هست را قبول می‌کند، هرچند این عدالت را با عدالت در حوزه‌ی مجازات و پاداش رایج یکی نمی‌گیرد. به نظر نیچه، اگر نظریه‌ی عدم اختیار و عدم مسؤولیت آدمی را به‌طور کامل فهمیده باشیم، آنگاه به سادگی متوجه می‌شویم که چرا عدالت مورد نظر در نظام جزا، عدالت به معنای دادن هرکس آنچه که سزاوار و حقش هست نیست. عدالت در نظام جزا صرفاً با توجه به فایده‌ای که در ایجاد بازدارندگی از طریق مجازات و تشویق افراد از طریق پاداش دارد، معنا می‌شود (Nietzsche, 1995: §105). اما سوال در اینجا این است که نیچه در هر حال اگر نظریه‌ی عدم اختیار و عدم مسؤولیت را خود به صورت کامل فهمیده باشد، در آن صورت عدالت در مقام دادن هر کس آنچه که سزاوار و حقش هست نیز بی‌معنا می‌شود و مشخص نیست چگونه می‌تواند برای چنین معنایی از عدالت اعتباری قائل شود. لذا روشن نیست، برای نمونه، چرا استفاده از اعدام «یک فرد انسانی به‌عنوان ابزاری برای بازدارندگی دیگران» مستلزم نوعی توهین و تجاوز به حس عدالت ما است (Nietzsche, 1995: §70).

۲.۲.۳

تلاش پل ره ارائه‌ی تبیینی در اساس فایده‌باورانه از خیر یا نیک و بد بود و نیچه نیز منکر آن نیست که چنین ارتباطی را می‌توان میان خیر و نیک با فایده و عمل ناخودخواهانه یافت، اما به نظر وی چنین ارتباطی، ارتباطی ذاتی و ماندگار و خاستگاهی نیست. خیر و نیک بنا به طبیعت و ذات بسته و پیوسته به فایده نیست، بلکه این پویند در مرحله‌ای از مراحل تاریخ اخلاق و نزد گروه‌های خاصی از آدمیان اتفاق افتاد. از نظر نیچه، آدمیان انواع زیست‌شناختی کمابیش غیرتاریخی و متجانسی نیستند بلکه هرکدام ساختار فیزیولوژیک و روانشناسانه‌ای دارند که در بستر فرهنگ و تاریخ به ارزش‌هایشان شکل می‌دهند. برای

نمونه نیچه در یکی از بندهای مهم در تبیین خیر و شر آن را به صورت زیر با عرف و سنت^{۲۴} جامعه پیوند می‌دهد:

اخلاقی بودن، پیرو عرف و سنت بودن... به معنای نشان دادن تبعیت نسبت به قانون یا سنتی است که دیرزمانی است تا تثبیت شده... ما کسی را «خیر و خوب» می‌نامیم که... مطابق سنت عمل می‌کند حال این عمل هرچه که می‌خواهد باشد. شر به معنای «نه اخلاقی» (نااخلاقی)، یعنی عمل کردن بر خلاف عرف، مقاومت در مقابل سنت است، حال این عمل و مقاومت هر اندازه هم که معقول یا احمقانه باشد... تقابل بنیادینی که آدمیان برای تمایز نهادن بین اخلاقی و نااخلاقی، خیر و شر از آن بهره می‌برند، تمایزی میان «خودخواهانه» و «ناخودخواهانه» نیست، بلکه پیوسته بودن به یک سنت یا قانون یا گسیختن از آن است. اینکه سنت چگونه ریشه دوانده در اینجا اهمیت ندارد؛ در هر حال این سنت بدون توجه به خیر و شر، یا هر گونه قانون اخلاقی نامشروطی شکل گرفته است، و مهم‌تر از همه برای هدف حفظ یک اجتماع، یک قوم (Nietzsche, 1995: §96)

در اینجا بقا و حفظ جامعه مهم است و هر فعل و رفتاری که این بقا را تضمین کند، هر اندازه هم آن فعل و رفتار غیرمعقول یا خودخواهانه باشد، باز همچنان می‌تواند به عنوان سنت و عرف ریشه بدواند و پیروی از آن خیر و خوب تلقی شود. در اینجا طبیعی است که فرد نه اهمیتی دارد و نه اصالتی و صرفاً این جامعه چونان یک کل است که واجد بالاترین اهمیت است و فرد به سادگی در مواجهه با جامعه قربانی می‌شود. در واقع، در این اخلاق عرفی و سنتی، دو اصل اساسی وجود دارد:

اجتماع با ارزش‌تر از فرد است، و دیگر اینکه مزیت و سودی ماندگار بر مزیت و سودی گذرا ترجیح دارد؛ که از این دو اصل این نتیجه حاصل می‌شود که مزیت و سود ماندگار اجتماع می‌بایست به صورت نامشروط نه تنها بر مزیت و سود فرد، به‌ویژه رفاه موقت او، بلکه همچنین بر مزیت و سود ماندگار و حتی بقای شخص تقدم یابد (Nietzsche, 2013 (*Wanderer and His Shadows*):§ 89).

اما از نظر نیچه اخلاق عرفی و سنتی، تنها اخلاق نیست و اخلاق در طول تاریخ مرحله‌های چندی را پشت سر گذاشته است. نیچه در بند ۹۴ از سه مرحله‌ی اخلاق تاکنون سخن می‌گوید. طبق این روایت، گام اول هنگامی برداشته شد که آدمی در اعمال و رفتارهای خود از رفاه و لذت موقت و زودگذر آن، به رفاه و سعادت‌ی ماندگار توجه پیدا کرد

و به موجودی مفید و هدفمند تبدیل شد. باز هم در گامی بالاتر، او به افتخار توجه پیدا کرد، افتخار و احترام یافتن نزد دیگر افراد جامعه. در این مرحله از فایده‌مندی شخصی به سمت احساس‌های کلی‌تری گام برداشته که احساسات اجتماع و افراد جامعه به عمل و رفتار وی جهت می‌دهد. به تعبیر نیچه در اینجا، او فایده را در ارتباط با دیگران و نگاه دیگران به وی می‌فهمد، و نه صرفاً در قالب شخصی و فردی صرف (بنگرید به: Nietzsche, 1995: §94). در طی این مراحل آدمی یاد می‌گیرد که به‌جای منافع شخصی و امیال خودخواهانه به فایده‌ی بزرگ‌تر اجتماعی نگاه کند. این مرحله از اخلاق با اخلاق مبتنی بر اعمال و انگیزه‌های ناخودخواهانه نزد شوپنهاور و پل ره متناظر است. اما داستان اینجا تمام نمی‌شود و نیچه از مرحله‌ی بالاتری از اخلاق سخن می‌گوید که در آن آدمی برحسب معیارهای خودش برای چیزها و اشخاص عمل می‌کند و خودش برای خود و دیگران مشخص می‌کند که چه چیزی افتخارآمیز و چه چیزی مفید است. البته این توانایی ناشی از دانش و شناخت والاتری است که چنین فردی دارد و به او کمک می‌کند تا فایده‌ی کلی و ماندگار را بر فایده‌ی شخصی ترجیح دهد. نیچه این اخلاق را اخلاق «فرد بالغ و رشدیافته» می‌داند. در این اخلاق، غیرشخصی بودن و عدم ارتباط فعل اخلاقی با شخص و در عوض ارتباط آن با فایده‌ی کلی و عمومی مدنظر نیست. نیچه از ظهور اخلاقی صحبت می‌کند که در آن فرد دقیقاً به جای دغدغه‌های عمومی به شخص خود بیشترین نگاه را دارد و می‌کوشد تا اعمالش را بر این دغدغه‌های کاملاً شخصی استوار سازد. «از خود یک شخص کل و تمام ساختن، و در همه‌ی آنچه فرد انجام می‌دهد نگاهی بر **والاترین خوب-بودی** خود داشتن _ این ما را بسیار پیش‌تر می‌برد از آن تحرکات و اعمال همدلانه‌ی برای دیگران...» (Nietzsche, 1995: §95). چنانچه مشخص است در تقریر نیچه از مراحل اخلاق، وی نه تنها برداشت شوپنهاور و پل‌ره‌ای از مفهوم اخلاق به‌عنوان مفهومی مبتنی بر فایده‌ی عمومی و اعمال غیرخودخواهانه را یگانه شکل ممکن اخلاق نمی‌داند، بلکه اساساً منکر نگاه ایستا و ثابت به اخلاق است و از مراحل و سیر تطور اخلاق سخن می‌گوید. بنا به تعبیر درستی نیچه «طبیعت‌باوری» خود را با «حس بسیار عمیق‌تری از تاریخ‌مندی» نسبت به طبیعت‌باوری امثال پل ره و حتی خود داروین همراه می‌سازد (Franco, 2011: 31). نهایتاً هم به این نتیجه می‌رسد که دست‌کم در پیشرفته‌ترین مراحل از سیر تاریخی اخلاق، این دقیقاً اخلاق خودخواهانه است، خودخواهانه‌ی انسان‌های آزاده‌جان و به روشنایی رسیده، که بر خیر عمومی به معنای رایجش برتری می‌یابد. چنین

برداشتی از جایگاه خودخواهی و اهمیت آن در اخلاق انسان پخته و بالغ نیز یکسره با دیدگاه پیشرفت اخلاقی پل ره، که حتی در صورت عدم تحقق، غایت اخلاق را در محو خودخواهی و تثبیت هرچه بیشتر رفتارهای ناخودخواهانه می‌داند یکسره ناسازگار درمی‌آید.

۳.۲.۳

با نظر بدانچه گفته شد نیچه از همان آغاز مواجهه‌ی جدیش با اخلاق در *بشری بس بسیار* *بشری* درباره‌ی اینکه چرا عمل و رفتار ناخودخواهانه واجد چنین ارزش و اعتباری شده ابراز تردید می‌کند و گامی به سوی موضعی برمی‌دارد که در اثر بعدیش، یعنی *سپیده‌دمان*^{۲۵}، آن را صراحتاً برجسته می‌سازد، یعنی «تلاش برای اینکه به این دسته اعمال [یعنی اعمال و رفتارهای از سر خودخواهی] ارزش‌اش را بازگرداند ... و از وجدان بدی که همراه آنهاست دور سازدشان» و بدین‌گونه «ظاهر شر را از صورت عمل و زندگی پاک کند» (Nietzsche, 2011: §148). در واقع، وی به طور خاص و با برجسته‌ساختن نگاه تاریخی خودش در وهله‌ی نخست متوجه افرادی می‌شود که داوری‌های مبتنی بر خیر و نیک را انجام می‌دهند. به نظر نیچه، پل ره بسیار ساده‌انگارانه اجتماع انسانی خاستگاهی را به عنوان گروهی از انسان‌های متجانس در نظر گرفته که همگی فایده و سوده بالقوه‌ی واحدی را به صورت اشتراکی مطالبه می‌کنند و می‌خواهند. پل ره، از نظر نیچه چه در *بشری بس بسیار بشری* و چه به صورت بسیار پخته‌تری در *تبارشناسی اخلاق*، تمایزها و تفاوت‌های فرهنگی یا مناسبات قدرت در داخل یک اجتماع را نادیده می‌گیرد و صرفاً تمرکز خود را متوجه مزایای آن داوری‌ها در بقا و ماندگاری یک گروه چونان کل در مقابل گروه‌های رقیب معطوف می‌سازد. «تغییر موضع اصلی بنیادی نیچه به سمت و سوی آن است که میان مفاهیم بر حسب افراد یا طبقه‌هایی که از آن مفاهیم بهره می‌برند و از این طریق کنترل می‌کنند و ارزش می‌آفرینند، تفاوت بگذارد» (Janaway, 2007: 80-1).

نگاه تاریخی نیچه یکی از وجوه ممتاز و خاص کتاب است که مهر خاص نیچه را بر خود دارد و وی را هم از پل ره و هم نویسندگان اخلاقی فرانسوی که نیچه و پل ره هر دو بدانها مدیون بودند جدا می‌سازد. نیچه چشم‌اندازی تاریخی بر علیت روانشناسانه می‌گشاید و می‌کوشد مشاهدات روانشناسانه را در درون یک مسیر تاریخی که به آغاز تمدن می‌رسد بررسی کند. نیچه از مراحل و دوره‌هایی متمایز در سیر تحول و تطور آگاهی آدمی و اخلاق

آدمی سخن می‌گوید که تأثیرات آنها همچنان در عادات روان‌شناسانه‌ی بشر معاصر اروپایی و اخلاق وی خود را نمایان می‌سازد. این رویکرد در واقع می‌تواند نشان‌دهنده‌ی آن باشد که چرا نیچه این فصل را بعد از فصل درباره‌ی پیش‌فرض‌های اصحاب متافیزیک می‌آورد تا نشان دهد که دقیقاً مشکل نویسندگان اخلاق در فرانسه همین باورهای متافیزیکی آنها درباره‌ی طبیعت انسانی است که مانع از درک و فهم تاریخی ماهیت پیچیده و در حال تغییر طبیعت انسانی نزد آنها شده است. در واقع طبیعت انسانی نقاشی ثابتی که کشیده و تمام شده باشد نیست، بلکه اصل در طبیعت انسانی همان شوند پیوسته است (بنگرید به Nietzsche, 1995: §§ 2,16, 208).

۴. نتیجه‌گیری

اگرچه نیچه بعدها در نقد موضع خودش در *بشری بس-بسیار بشری* از تغییر ره‌آلیسم یاد می‌کند و در مجموع با طبیعت‌باوری پل ره موافق است، اما رویکرد نیچه بسیار متفاوت و حتی رادیکال‌تر از موضع پل ره است. شوپنهاور و پل ره در عین پذیرفتن مفاهیم اساسی اخلاق کانتی، تفسیری متافیزیکی/فایده‌باورانه از آنها ارائه می‌دادند اما نیچه از بن و اساس منکر وجود چنین مفاهیمی به معنای کانتی آن است. وانگهی راهبرد نیچه صرفاً مبتنی بر مشاهدات روانشناسانه باقی نمی‌ماند و می‌کوشد تا در مواجهه و نقد تقابل میان عمل خودخواهانه و عمل ناخودخواهانه کاری را که پل ره شروع کرده بود در پرتو بررسی‌های تاریخی ادامه دهد. به نظر وی، نه تنها برداشت شوپنهاور و پل‌ره‌ای از مفهوم اخلاق به عنوان مفهومی مبتنی بر فایده‌ی عمومی و اعمال غیرخودخواهانه یگانه شکل ممکن اخلاق نیست، بلکه اساساً هرگونه نگاه ایستا و ثابت به اخلاق و عدم اشاره به مراحل و سیر تطور اخلاق چندان دقیق نیست و درست آن است که «طبیعت‌باوری» خود را با «حس بسیار عمیق‌تری از تاریخ‌مندی» نسبت به طبیعت‌باوری امثال پل ره و حتی خود داروین همراه سازیم. بدین ترتیب نیچه، با همین اثر آغازینش در اخلاق و در ضمن اثرپذیری و فاصله گرفتن هم‌زمان از موضع پل ره راه را برای ظهور چشم‌انداز تاریخی-روانشناسانه‌ای که در نهایت سر از تبارشناسی برانداز وی در حوزه‌ی اخلاق درمی‌آورد باز می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

1. Human All Too Human

2. Schopenhauer

3. Kant

4. Wagner

۵. درباره‌ی تفصیل این نکات بنگرید به فصل اول محبوبی آرانی، ۱۳۹۳.

6. Montaigne

7. La Rochefoucauld

۸. در این باره بنگرید به Brobjer, 2008، به ویژه صفحات ۵۱ تا ۹۰ که به تفصیل در این باره بحث کرده است.

9. Paul Réé

۱۰. آثار پل ره برای نخستین بار در ۲۰۰۳ توسط رابین اسمال به انگلیسی ترجمه شد و مقدمه‌ی اسمال بر این آثار (Small, 2003: xi-liii) از مفصل‌ترین و بهترین کارهایی است که درباره‌ی ارتباط فلسفی بین سه‌گانه‌ی شوپنهاور، پل ره و نیچه به طور کلی نگاشته شده است.

11. The Origin of Moral Sensations

۱۲. پل ره در عنوان فصل اول کتاب «خاستگاه احساس‌های اخلاقی» از تعبیر خیر و شر (bose) استفاده می‌کند ولی در سرتاسر کتاب وی تعبیر خیر (نیک) و بد (schlecht) را به کار می‌برد بدون اینکه هیچ بحثی درباره‌ی تفاوت یا یکسانی مفهوم شر و بد انجام دهد.

13. On the Basis of Morality

۱۴. درباره‌ی متافیزیک همدردی شوپنهاور بنگرید به مقاله‌ی مهم Cartwright, 2009 که یک از روشن‌ترین و دقیق‌ترین تفسیرها از بنیاد همدردی در شوپنهاور را نشان می‌دهد.

15. Gerechtigkeitsgefühl

۱۶. تعبیر خود نیچه درباره‌ی موضع خودش در *بشری بس-بسیار بشری* (بنگرید به: Abbey, 2012: 121 و نیز Young, 2010: 214).

17. sublimation

18. Malice

19. Cruelty

۲۰. مثل جایی که فرد دیگری را نه برای گرفتن اعتراف بلکه برای نفس لذت بردن شکنجه کند.

21. Beyond Good and Evil

نیچه و خاستگاه «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی» ۲۳۵

22. On the Genealogy of Morality

۲۳. در این باره بنگرید به بحث تفصیلی در Janaway, 2007:79-86.

24. Sitte (custom)

25. Dawn

کتاب‌نامه

محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۳)، *زایش و مرگ تراژدی*، نشر نی.

Brobjer, Thomas H. 2008, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography* (International Nietzsche Studies), University of Illinois.

Donnellan, Brendan 1982, "Friedrich Nietzsche and Paul Rée: Cooperation and Conflict", *Journal of the History of Ideas* 43 (4).

Abbey Ruth, 2012, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, in *A Companion to Friedrich Nietzsche, Life and Works*, edited by Paul Bishop, Camden House.

Cartwright, D. (2009), "Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of Mitleid" in *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*, Alex Neill, Christopher Janaway. Wiley-Blackwell.

Nietzsche, Friedrich (1995 (V. I) 2013 (V. II)), *Human All Too Human I & Human All Too Human II*, translated by Gary Handwerk, Stanford University Press.

----- (2011) *Dawn, Thoughts on the Presumptions of Morality*, Translated by Brittain Smith, Stanford University Press.

----- (1997), *On the Genealogy of Morality*, Translated by Carol Diethe, Cambridge University Press.

Franco, Paul (2011), *Nietzsche's Enlightenment, The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*, The University of Chicago Press.

Janaway, Christopher (2007), *Beyond Selflessness*, Oxford University Press.

Rée, Paul (2003), *Basic Writings*, translated from the German and edited by Robin Small, University of Illinois Press.

Schopenhauer, Arthur (2009), *Prize essay on the basis of morals*, trans. Christopher Janaway in *The Two Fundamental Problems of Ethics*, Cambridge University Press.

Young, Julian 2010, *Friedrich Nietzsche: A philosophical Biography*, Cambridge University Press.