

## نیچه و خاستگاه «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی»

حمیدرضا محبوبی آرانی\*

### چکیده

فصل دوم بشری بس - بسیار بشری با عنوان «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی» بیان‌گر اولین مواجهه جدی و مستقیم نیچه با مسئله اخلاق در آثار منتشرشده وی است و از این رو از اهمیت بسیاری در شکل‌گیری اندیشه‌های نیچه در مقام فیلسوف اخلاق برجسته برخوردار است. مقاله 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. نویسنده برای نشان‌دادن این مسیر و بستر به بررسی پس‌زمینه مطالعاتی نیچه در فلسفه اخلاق شوپنهاور و پل ره می‌پردازد و آن مایه از افکار این دو اندیشمند را بررسی می‌کند که مورد توجه و دغدغه نیچه در تاریخ احساس‌های اخلاقی بوده است. سپس ضمن بررسی فصل «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی» نشان می‌دهد که نیچه چگونه و دقیقاً بر سر چه مباحثی مسیر خود را از شوپنهاور و پل ره جدا می‌کند و راه را برای ظهور تبارشناسی - روان‌شناسی اخلاق در آثار میانی و سپس تر در آثار متأخر خود باز می‌کند.

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

### ۱. مقدمه

کتاب بشری بس - بسیار بشری<sup>۱</sup> (۱۸۷۸) نشانه‌های نوعی بحران فکری - جسمانی - کاری را در خود دارد، بحرانی که بخشی از آن از همان اواخر دهه قبل در زندگی نیچه آغاز

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

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

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. درعین‌حال، 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 شود تا سویه‌های فکری این بحران که در دورشدن نیچه از جهان‌بینی‌ای ریشه داشت که رنگ‌وروی متافیزیک و زیبایی‌شناسی شوپنهاور (Schopenhauer)، کانت (Kant)، و واگنر (Wagner) در آن موج می‌زد.<sup>۲</sup>

فصل دوم این کتاب با عنوان «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی» و پس از فصل اول آن، «درباره نخستین و واپسین چیزها»، از حوزه متافیزیک به حوزه‌ای ورود می‌کند که بنا بود یکی از مضامین اصلی اندیشه نیچه در دوره میانی و نیز واپسین دوران فکری‌اش شود. هدف نیچه در فصل اول کناره‌نهادن پیش‌فرض‌های متافیزیکی ناندیشیده 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 بربریت‌یافتن فرهنگ مدرن معرفی می‌کند. اما این فصل مهم از کتاب و آغازگرفتن رویکرد دامنه‌دار روان‌شناختی - تاریخی نیچه به اخلاق خود ریشه در تاریخ و زمانه 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 تکامل‌گرایی داروین، انسان‌شناسی، و اقتصاد سیاسی و آثار فیلسوفان اخلاق فرانسوی نظیر مونتئی (Montaigne) و لاراشفوکو (La Rochefoucauld) می‌گذراند که در مجموع این تأثیرات به نوشته‌های این دوران وی رنگ‌وبوی طبیعت‌باورانه و پوزیتیویستی می‌دهند.<sup>۳</sup> در این میان، دوستی با پل ره (Paul Rée) و نوشته‌های وی جزء مهم‌ترین تأثیرها در اندیشه نیچه به‌شمار می‌رود. پل ره رساله دکتری‌اش را درباره اخلاق ارسطو نگاشته بود و تاریخ اخلاق در واقع علاقه و دغدغه اصلی کار فکری وی به‌شمار می‌رفت. نیچه نیز با افکار اخلاق‌گرایان فرانسوی و طبیعت‌باوران پیش از پل ره آشنا بوده است، 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 است که توجه مجدد وی را به آن افکار جلب می‌کند (بنگرید به 599-600: Donnellan 1982). حاصل این مواجهه دوساله نیز برای نخستین بار در بشری - بس - بسیار بشری و به‌طور خاص در «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی» تجلی می‌یابد.

مضامین مطرح در «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی» بسیار گسترده‌تر و متنوع‌تر از آن است که بتوان در این مختصر از آن سخن گفت. وانگهی بحث نیچه درباره مضامین اخلاقی صرفاً به این فصل محدود نمی‌ماند و در بخش‌های گوناگون کتاب درباره اخلاق سخن گفته است. اما موضوع اصلی این مقاله بازنمایی ظهور تفکر خاص نیچه در این فصل از کتاب وی است. در بخش دوم مقاله حاضر می‌کوشم نشان دهم که چگونه اندیشه به‌طور خاص شوپنهاور و پل ره در اخلاق راه را برای ظهور تاریخ طبیعی اخلاق<sup>۲</sup> باز کرد و سپس تر در بخش سوم تلاش من نشان‌دادن مضامین اصلی «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی» در پرتو بخش دوم مقاله و ارتباط آن‌ها با فلسفه 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 وسوی تاریخ طبیعی اخلاق

### ۱.۲ پل ره و خاستگاه احساس‌های اخلاقی

پل ره در کتاب *خاستگاه احساس‌های اخلاقی*<sup>۳</sup> (۱۸۷۷) می‌کوشد تا در وهله 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<sup>۴</sup> خود بدان اشاره و سعی کرده بود و رای آن برود (بنگرید به محبوبی آرنی ۱۳۹۳: ۹۱-۹۲). مواجهه با این تمایز و کنارنهادن آن در آثار بعدی نیچه به یکی از مضامین مهم تفکر وی بدل می‌شود. در تفسیر پل ره آدمیان از رانه‌های طبیعی و مادرزاد متعددی برخوردارند که برجسته‌ترین و قدیمی‌ترین آن‌ها رانه خودخواهی است. رانه خودخواهی برای آن است که ما در پی ادامه زندگی از خود مراقبت کنیم و زندگی‌مان را تداوم بخشیم. این رانه به‌طور خاص با غریزه جنسی و ارضای آن سروکار دارد و البته به‌کار احساس غرور و ارضای آن نیز می‌آید. با این‌همه پل ره قبول دارد که این رانه خودخواهی تنها رانه ما نیست، هرچند رانه غالب است و به صفاتی غیراخلاقی دامن می‌زند که آن‌ها نیز به‌نحوی در بیش‌تر آدمیان غالب‌اند، یعنی صفتهایی چون نفرت و کینه، حسد و انتقام‌ورزی، بدخواهی و ستم‌کاری. رانه دیگری نیز در ما هست که همان رانه ناخودخواهانه چونان اساس اخلاق و سرچشمه صفتهایی چون ازخودگذشتگی، عشق به هم‌نوعان و سایر موجودات، خیرخواهی، و نظایر آن‌هاست. وجود چیزی به‌نام اخلاق که رانه ناخودخواهانه و صفات منشعب از

آن را ارزش می‌نهد حکایت از درستی این نظر دارد که رانۀ خودخواهانه در ما غالب است و حرف اول را می‌زند. اخلاق مستلزم وجود رانۀ خودخواهی و صفات هم‌راه آن است، که همگی بدنند. به تعبیر دیگر، اگر ساختار واقعیت و طبیعت این بود که رانۀ ناخودخواهانه به همان اندازه رانۀ 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 به‌خاطر خود آن دیگری کمک می‌کند و دغدغه سعادت وی را دارد با وضعیت واقعی موجود که در آن هرکسی تمایل دارد تا به دیگری آسیب برساند و اگر هم دغدغه سعادت کسی را داشته باشد صرفاً به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت خودش است با هم دیگر مقایسه می‌کنند و وقتی که آدمیان احساس می‌کنند رفتار ناخودخواهانه تنها چیزی است که می‌توانست امحای کامل روابط خصمانه را قابل‌تصور سازد، آن‌گاه آن‌ها این رفتار را چونان امر مطلوب و شایسته ستایش، یعنی خیر، توصیف می‌کنند.

اگر آنچه به‌صورت بالفعل وجود دارد با آنچه مطلوب است و همواره این‌گونه بوده است تطابق داشت، آن‌گاه رفتار ناخودخواهانه هیچ‌گاه خیر تلقی نمی‌شد. به تعبیر دیگر، اگر رانۀ ناخودخواهانه در انسان‌ها به همان اندازه رانۀ 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، چراکه برای چنین امری وجود بد (خودخواهی) لازم است: صرفاً در تقابل با این رفتار نامطلوب است که رفتار ناخودخواهانه مطلوب و شایسته ستایش و خوب و خیر می‌شود (Rée 2003: 97).

تا این‌جا پل ره در واقع دنباله راه شوپنهاور در فلسفه اخلاق را گرفته و مانند وی معتقد است که یک مسئله بنیادین در اخلاق وجود دارد و باید در پی پاسخی برای آن بود: اگر خودخواهی رانه و میل غالب و حاکم است، چگونه عمل کردن در جهت 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؟ (بنگرید به xx: ibid.). برای فهم پاسخ پل ره لازم است نخست نگاهی به پاسخ شوپنهاور بیندازیم.

## ۲.۲ شوپنهاور و بنیاد اخلاق

شوپنهاور در کتاب *درباره بنیادهای اخلاقی*<sup>۷</sup> (۱۸۴۰) برنامه کار خود در اخلاق را چیزی یک‌سره متفاوت با (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 شالوده اخلاق وجود ندارد، مگر راه تجربی، یعنی تحقیق درباره این که آیا کلاً هیچ عملی وجود دارد که بایسته باشد بدان ارزش اخلاقی اصیل نسبت داد. اعمالی چون عدالت اختیاری، انسان‌دوستی ناب، و بخشندگی واقعی این‌گونه‌اند. پس این‌ها باید پدیدارهایی داده‌شده تلقی شوند که ما باید به‌شیوه صحیحی آن‌ها را تبیین کنیم، یعنی به بنیادهای حقیقی‌شان بازگردانیم (Schopenhauer 2009:189).

پاسخ شوپنهاور نهایتاً این است که اخلاق بر احساس شفقت و هم‌دردی استوار است که در طبیعت آدمی ریشه دارد و سرچشمه آن اعمالی است که ما واجد ارزش اخلاقی اصیل و واقعی می‌شماریم. این بحث را شوپنهاور با نقدی مفصل از نظریه 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 (ibid.: §13). طبق این نظر، اخلاق فاقد هرگونه بنیاد درونی است و صرفاً اساس و پایه 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 فایده افراد و گروه‌ها هرچه بیش‌تر تأمین شود. مشاهده و مطالعه طبیعت انسانی تأییدی بر این معناست که امور اجتماعی‌ای هم‌چون تهدید مجازات و قدرت باور عامه از اموری‌اند که تعیین‌کننده عمده اعمال اخلاقی‌اند. اما به‌نظر شوپنهاور اشکال چنین تبیین‌هایی در این است که اعمال و رفتارهایی چون عدالت، خیرخواهی، و به‌ویژه از خودگذشتگی و قربانی‌کردن خویش در راه مثلاً یک آرمان یا دیگری را نمی‌توان براساس آن‌ها توجیه کرد. به‌نظر 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 ibid.: 196-1977).

بسیاری از آنچه ما رفتارهای واجد ارزش اخلاقی می‌شماریم در واقع یک‌سره خودخواهانه‌اند و در ترس ما از تنبیه و مجازات قانونی، از دست‌دادن شهرت، مجازات الهی، یا شوق پاداش و بهشت آسمانی ریشه دارند، باین‌همه به‌نظر شوپنهاور موارد نادری وجود دارد که در آن افرادی غیرمذهبی و بی‌دین به‌گونه‌ای عمل می‌کنند که نه ترس از مجازات و تنبیه دنیوی یا قانونی سبب عمل آن‌هاست و نه هیچ انگیزه خودخواهانه دیگری. برای نمونه فردی که پول قابل‌توجهی پیدا می‌کند و درحالی‌که 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، هرچند وجود آن‌ها شاید یکی از هزاران باشد، یا کسی که خودش را برای کشور و یا مردم کشورش بدون هیچ‌گونه چشم‌داشتی درمقابل دشمنان فدا می‌کند. به‌نظر شوپنهاور، چنین افراد و اعمالی نمونه‌هایی‌اند از انسان‌ها و رفتارهایی که حداقل وی نمی‌تواند آن‌ها را خودخواهانه بخواند، هرچند منکر آن نیز نیست که شاید برخی از تخیل قوی‌تری برخوردار باشند و در پس این اعمال نیز بتوانند انگیزه اصلی خودخواهی را بیابند. اما درهرحال به‌نظر 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 مادامی‌که این رفتارها به دیگران ضرری نرساند، رفتارهایی به‌لحاظ اخلاقی نادرست نیستند، هرچند واجد ارزش اخلاقی هم نیستند. منتهای مراتب عقیده وی آن است که همان‌گونه‌که مثلاً در هنر و حالت هنری از موضع طبیعی در حوزه 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، به‌گونه‌ای که این فراروی اثبات می‌کند که تنها انگیزه پس‌همه رفتارهای انسان را نمی‌توان صرفاً و صرفاً خودخواهی دانست، هرچند این انگیزه بی‌گمان انگیزه غالب و همیشگی تقریباً همه انسان‌هاست (بنگرید به *ibid.*: 185-188).

بدین ترتیب، واقعیت وجود تجربی چنین رفتارهای ناخودخواهانه‌ای امری است که پرسش جدی اخلاق را نزد شوپنهاور می‌گشاید. چگونه چنین احساس‌ها یا رانه‌های غیرخودخواهانه‌ای ممکن می‌شوند؟ شوپنهاور در انتهای کتاب *درباره بنیاد اخلاق* به جست‌وجوی بنیادی برای پاسخ بدین پرسش می‌پردازد. بنیادی که وی درنهایت ارائه می‌دهد یک‌سره مبتنی بر متافیزیک خواست‌باور وی است و اساساً قابل‌تحقیق و بررسی تجربی و طبیعی نیست. از موضع کانتی شوپنهاور در زیر فرامودها و پدیدارهای جهان

زندگی روزمره که کثرت و فردانیت فردِ 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**:<sup>۸</sup>

هم‌دلی بی‌واسطه، مستقل از همه ملاحظات [خودخواهانه]، نخست از همه سهم‌شدن با رنج و درد دیگری است و بر این پایه [تلاش] برای جلوگیری یا مرتفع‌ساختن این رنج و درد، چه‌این‌که هر ارضاء، به‌روزی، و سعادت‌ی نهایتاً ریشه در نبود رنج و درد دارد. ... به‌محض این‌که چنین احساس هم‌دلی و ترحمی در قلب من ایجاد شد، خوش‌بختی و فلاکت دیگری چنان با تاروپود وجودم در هم 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 درواقع چنین تمایزی به‌هیچ‌وجه تمایزی مطلق نیست (ibid.: 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 جوهره اخلاق بر رفتار ناخودخواهانه مبتنی است، این رفتار ناخودخواهانه یا همان هم‌دردی چیزی نیست که بتوان آن را بر به‌اصطلاح متافیزیک هم‌دردی استوار کرد. به‌نظر وی، شوپنهاور از موضعی تجربی و غیرمتافیزیکی شروع کرد، اما پاسخ متافیزیکی وی پاسخی ناکام و دور از موضع طبیعت‌باورانه‌ای است که درمقابل کانت در پیش گرفته بود. به همین دلیل پل ره می‌کوشد تا برپایه نظریه تکامل از طریق انتخاب طبیعی داروین از امکان ظهور رفتار ناخودخواهانه نیز تبیینی طبیعت‌باورانه به‌دست دهد. پس از ارائه 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 به‌عنوان اعمال اخلاقی و دارای ارزش اخلاقی فهم و تفسیر شدند (نیز بنگرید به Rée 2003: xxi). رفتارهایی مشابه در سایر جانوران هم ممکن است دیده شود و درواقع این‌که ما درکنار رانه مراقبت از خودمان رانه مراقبت از دیگران را هم داریم میراثی است که از اجداد جانوری‌مان به ما رسیده است. این میراث درواقع دلیل امکان و تحقق چنین اعمال و رفتارهای ناخودخواهانه‌ای در میان آدمیان نیز است. به‌تعبیر پل ره،

کسی که به‌بهای (نادیده‌گرفتن یا آزاررساندن به) دیگران مراقب خودش است بد‌نامیده می‌شود و نکوهیده؛ دربرابر کسی که به‌خاطر خودِ دیگران مراقب آن‌هاست خوب و ستودنی نامیده می‌شود. چنین اعمال و رفتارهای خوب و خیری صرفاً به‌دلیل این‌که ما رانه مراقبت از دیگران را از نیا‌های جانوری‌مان به‌ارث برده‌ایم ممکن می‌شود (ibid.: 99).

آدمیان درطول زمان و گذر از مراحل گوناگون اجتماعی اعمال و رفتارهایی را خوب و خیر نامیدند که برای دیگران و درمجموع 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. به‌مرور 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) به‌سبب فایده‌اش ستایش شده است، چراکه ما را به وضعیت سعادت بیش‌تر نزدیک‌تر می‌سازد. امروزه اما رفتار و عمل خوب را به‌دلیل پیامدهای مفیدی که دارد نمی‌ستاییم و به‌نظر می‌رسد که خوب به‌خودی‌خود شایسته ستایش تلقی می‌شود. هرچند در خاستگاه خود خوب به‌سبب پیامدهای مفیدی که در پی داشته است ستایش می‌شده است، 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 به‌کار می‌روند و برای نمونه... غذاها، وسایل خانه، سربازان نیز وقتی مفیدند خوب خوانده می‌شوند... اگر مانند کانت و شوپنهاور ... ادعا کنیم که اخلاق الهامی و پیامی از جانب جهانی استعلائی است، آن‌گاه خیر و شر معنا و اهمیتی عمیق‌تر می‌یابند... بی‌تردید بسیار عمیق‌تر از آن مقدار که باید؛ چراکه تبیین این فیلسوفان از چیزی که بناست تبیین شود عمیق‌تر است. تبیین یک شیء عمیق‌تر از آن‌چه که باید بدتر از تبیین آن شیء به‌صورتی سطحی است، چراکه در دومی ما تنها گامی تا رسیدن به هدف خود، یعنی تبیین متناسب و هم‌عمق با شیء نیازمند تبیین، در پیش داریم، درحالی‌که در تبیین‌های عمیق‌تر از هدف خود به‌کلی دور شده‌ایم (ibid.: 98-99).

چنین راه‌بردی، یعنی متوجه‌ساختن احساس‌های منفی به اعمال و رفتارهای خودخواهانه و متوجه‌ساختن احساس‌های مثبت به اعمال و رفتارهای ناخودخواهانه، درواقع مانع از وقوع «جنگ همه علیه همه» و سبب شکل‌گیری جوامع بشری شد. هرچه 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 اولیه رشد اجتماعی بشر کافی بود تا عمل و رفتاری پیامدهای مفیدی در پی داشته باشد، اما به تدریج و با ظهور و گسترده‌شدن شناخت و علم آدمیان فهمیدند که درکنار پیامدها و آثار مفید لازم است که انگیزه‌های افراد نیز در نظر گرفته شود. به همین دلیل در نظام‌های اخلاقی رفتارها و کردارهای آدمیان در سایه انگیزه‌ها و سپس تر نیات آن‌ها نیز ارج و ارزش می‌یابند. اگر در آغاز ما آدمیان دکتری را که به انگیزه پول‌درآوردن به درمان بیماری‌های افراد جامعه مبادرت می‌کرد و این‌گونه به همگان فایده می‌رساند خوب تلقی می‌کردیم و نیز فردی را که صرفاً با انگیزه ترس از مجازات دست به هیچ عمل مجرمانه‌ای نمی‌زند انسانی خوب می‌شمردیم، در نظام‌های اخلاقی مان 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 و جهت نظر خود نساخته‌اند. 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، چراکه

وقتی آدمیان از آسیب‌رساندن به یک‌دیگر به‌خاطر خودشان و نه به‌خاطر ترس خودداری کردند، صلح و آرامش نه به‌صورت تصنعی و از بیرون، بلکه از درون سربرآورد. در این حالت، نه تنها اعمال خصمانه، که احساس‌های خصمانه‌ای چون حسد و کینه رخت برپستند 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 (ibid.: 96-97).

پل ره نهایتاً کتاب *خاستگاه احساس‌های اخلاقی* را با این نتیجه‌گیری به‌پایان 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 دوره زمانی طولانی و در مجموع به سمت وسوی ناخودخواهی، یعنی اخلاقی‌بودن هرچه بیش‌تر، پیش می‌روند، هرچند این امر ممکن است این‌جا و آن‌جا به‌سبب حوادث و اتفاقات تاریخی دچار اختلال‌های عظیمی شود (ibid.: chap. 6). البته باید در نظر گرفت که این رشد و پیشرفت اخلاقی به‌معنای نیل به سعادت نیست، چراکه به‌تعبیر شوپنهاور خدمت بزرگ کانت به اخلاق ره‌ساختن ارتباط اخلاق و فضیلت از سعادت‌باوری پیشینیان بود. بروفق نظر فیلسوفان پیشین، سعادت و فضیلت یا عین هم هستند یا دست‌کم

پیوند بسیار وثیقی با یک‌دیگر دارند. اما کانت این حلقه 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 با وجود پیشرفت اخلاقی ممکن بشر، تحت تأثیر روحیه بدبینانه شوپنهاوری، سعادت بشری را دست‌نایافتنی تلقی می‌کند (Rée 2003: chap. 7).

## ۴.۲ پل ره و حس عدالت

مفهوم بسیار مهم عدالت یا آنچه را پل ره «احساس (یا حس) عدالت» (Gerechtigkeitsgefühl) می‌نامد نیز می‌توان بر پایه و اساسی از این دست تبیین کرد. در این جا در طول تاریخ انتقال و جابه‌جایی فایده از طریق رویه مجازات به خوبی و بدی اخلاقی صورت گرفته است. یکی از مفیدترین راه‌هایی که جوامع بشری برای کنترل و تسلط بر رفتار و کردارهای اعضای خود ابداع کرده است 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 فرابگیرند که تکرار تجاوزهای صورت گرفته با رنج و درد مجازات همراه خواهد بود. مجازات در واقع برای دورداشتن جامعه از رفتارهای خودخواهانه 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 این جا 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 بیش تر ملاحظات مرتبط با فایده اجتماعی پای مجازات‌های گوناگون را به میان کشیده است. البته چنین هدفی چندان در رویه‌های جزایی به چشم نمی‌آید و گمان می‌شود که قصد و نیت از مجازات همان پاداش و سزادهی است. همان گونه که در کودکی پدر و مادر و یا مربیان به فرزند می‌گویند که مثلاً «تو به دلیل این که فلان کار را کردی، تنبیه می‌شوی» ولی قصد و نیت غالب این جمله است که «تو برای این که دوباره دست به چنین کاری نزنی تنبیه می‌شوی»، جامعه هم این گونه 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 این که مجازات به گذشته، به خطای انجام گرفته در گذشته، نظر دارد و این که فرد با انجام این فعل خطا لایق مکافات می‌شده است». بدین ترتیب می‌توان گفت که از نظر پل ره، برداشت رایج ما از عدالت، یا همان حس عدالت، بیش تر مبتنی بر تفسیر و برداشتی نادرست از هدف اصلی عدالت برای بازدارندگی است (درباره تفسیر پل ره، بنگرید به *ibid.*: chap. 3). خلاصه تفسیر پل ره را می‌توان در این عبارات جسورانه جست و جو 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 شایسته سرزنش، مجازات، یا سزادهی باشند. در عوض، درست همان گونه که سگان هار را زندان می‌کنیم یا می‌کشیم، هر چند آن‌ها شایسته مجازات نیستند، به همین صورت نیز ما افراد مضر برای دیگران (دزدان و قاتلان) را محکوم می‌کنیم، زندان می‌کنیم، یا می‌کشیم، هر چند آن‌ها سزاوار مجازات نباشند، با این هدف که ترس از مجازات بتواند انگیزه‌ای برای آن‌ها و هر کس دیگری شود تا به دیگران آسیبی نرساند.

از این منظر، مجازات نه سزادهی، که بازدارندگی است (*ibid.*: 123-124).

### ۳. نیچه و تاریخ احساس‌های اخلاقی

#### ۱.۳ نیچه و رئالیسم<sup>۹</sup>

##### ۱.۱.۳

نیچه «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی» را با گزین گویه‌ای 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 گزین گویه دوم، سومین گزین گویه 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 گزاره محوری‌ای که یکی از شجاع‌ترین و سردترین اندیشمندان، نویسنده کتاب *درباره خاستگاه احساس‌های اخلاقی*، با تحلیل دقیق و قاطع عمل انسانی بدان دست یافته است چیست؟ او می‌گوید: «انسان اخلاقی به هیچ وجه از انسان فیزیکی به جهان معقول (متافیزیکی) نزدیک تر نیست» (*Nietzsche 1995: 37; 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: Nietzsche 1997)، است. هرچند نیچه قطعاً با تبیین طبیعت‌باورانه پل ره از اخلاق موافقت دارد، هدف نهایی وی بسیار رادیکال‌تر از حتی آرای پل ره است. درحالی‌که تبیین پل ره مفاهیم اساسی اخلاقی کانت و شوپنهاور در قول به ارزش اعمال ناخودخواهانه و دیگر دوستانه را پذیرفته و صرفاً کوشیده است 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 به‌درستی خاطر نشان می‌کند، «درواقع به‌نظر نیچه چنین تمایزی میان عمل خودخواهانه و عمل ناخودخواهانه، بین خودخواهی و ناخودخواهی، مبتنی بر برداشتی نادرست از انگیزه‌های انسانی و درواقع یکی از عوامل اصلی در فساد فرهنگ مدرن است» (Franco 2011: 26). به‌نظر 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 روشن‌ساختن اعوجاج‌ها و کژفهمی‌هایی است که متافیزیک و اخلاق در فهم ما از جهان ایجاد کرده است و آگاهی‌یافتن از آن‌هاست. بی‌جهت هم نیست که برخی از این اعوجاج‌ها به‌صورت مشترک در هر دو قلمرو متافیزیک و اخلاق راه یافته و نخستین آن‌ها باور به تقابل در هر دو این قلمروهاست.

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 درحالی‌که در «فلسفه متافیزیکی» چیزهایی که تاکنون ارزش مند شمرده شده‌اند در امری معجزه‌سان، در ذات و اساس شیء فی‌نفسه خاستگاه دارند، «فلسفه تاریخی» که در پیوند و در جهت علوم طبیعی است معلوم ساخته است که هیچ «تضاد و تقابلی» وجود ندارد، «مگر در گزافه‌گویی‌های مرسوم آرای 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 یک‌سره فارغ از تعلقی، هر دو این‌ها والایش‌هایی (sublimation) هستند که در آن‌ها عنصر بنیادی ظاهراً بخار شده و تنها حضور خود را در دقیق‌ترین مشاهدات برملا می‌کند» (Nietzsche 1995: §1). نیچه در واپسین بند «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی» این درافتادن با تقابل را به همه 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 والایش یافته 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 همه شرایط ارضا می‌کند، هرچند 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 (ibid.: §107).

نظر به اهمیتی که تقابل بین اعمال خودخواهانه و ناخودخواهانه در فلسفه شوپنهاور و پل ره دارد، نیچه به‌طور خاص بر این تقابل تمرکز می‌کند. چنین تقابلی وجود ندارد و حتی ناخودخواهانه‌ترین عمل نیز در خودخواهی ما ریشه دارد. نیچه در بند ۵۷ با ذکر نمونه‌هایی از رفتارهای به‌ظاهر 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 آدمی در این رفتارهای ناخودخواهانه در واقع برای دیگری فداکاری نمی‌کند، بلکه در همه 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» (ibid.: §57). بنابر 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، چراکه کل مفهوم «عمل ناخودخواهانه» به محض این‌که مورد بررسی دقیق قرار می‌گیرد تکه‌تکه می‌شود و بر باد می‌رود. هیچ انسانی هرگز کاری انجام نداده است که صرفاً به‌خاطر دیگری و عاری از هرگونه انگیزه شخصی باشد. در واقع انسان چگونه 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)... «در واقع، 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 بچه خود نیست، بلکه عشق وی به احساسات خوشایندی است که آن دیگری در او ایجاد کرده است» یا آن‌گونه که لا راشفوکو می‌گوید: «اگر ما باور داشته باشیم که عاشق بانویمان به‌خاطر عشق به وی هستیم، بسی بر خطاییم». اما درباره این‌که چرا اعمالی که به‌انگیزه عشق انجام می‌شوند ارزشی والاتر یافته‌اند نه بر پایه تبیینی مبتنی بر طبیعتشان، بلکه بر پایه

تیبینی مبتنی بر فایده‌شان، به اثر سابق‌الذکر «درباره خاستگاه احساس‌های اخلاقی» رجوع شود (ibid.: §133).

### ۲.۱.۳

نمونه‌ والا و منحصر به فرد عمل ناخودخواهانه از نظر شوپنهاور هم‌دردی و ترحم بود که نیچه به‌طور خاص نگاه تیز مشاهدات روان‌شناسانه خود را متوجه آن می‌سازد و توهمی بودن وجود آن را نیز نشان می‌دهد. نیچه در بند ۱۰۳ تحلیل خود از هم‌دردی را با بحث و تحلیل روان‌شناسانه شرارت یا بدخواهی (malice) آغاز می‌کند. در شرارت و بدخواهی، که با سنگ‌دلی (cruelty) در پیوند است، ما از خود آزار رساندن به دیگری لذت می‌بریم، بدون این‌که هدفی جز آزار و رنج‌رساندن در میان باشد.<sup>۱</sup> از نظر نیچه، ما در شرارت و بدخواهی در واقع نه در پی رنج‌رساندن به دیگری که در پی ارضای میلی دیگر در خودیم، میلی قوی‌تر از همه که نیچه رها و آزاد کردن میل و احساس قدرت و برتری‌مان بر 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. به‌تعبیر نیچه، «لذت به‌خودی‌خود خیر یا شر نیست» و این پیامدهای اجتماعی آن است که سبب شده است 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 همین سان هدف از هم‌دردی لذت دیگران نیست، زیرا در هم‌دردی دست‌کم دو (چه‌بسا بیش‌تر) رکن لذت شخصی نهفته است که باعث لذت‌بردن خود فردی می‌شود که ابزار هم‌دردی می‌کند: نخست هم‌دردی چونان لذت هیجان‌ها و عواطف، از آن دست که تراژدی بازمی‌نماید و آن‌گاه، هنگامی که هم‌دردی به عمل بینجامد، چونان لذت خرسندی از اعمال قدرت. افزون‌براین، 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 (ibid.: §103).

به همین صورت فردی که از بد حادثه دچار فلاکت و گرفتاری و بدبختی شده است 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 است با عجز و ناله و انواع و اقسام شیوه‌های بیان رنج خود می‌کوشد نزد افراد حاضر با برانگیختن احساس ترحم و مشاهده 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. بدین گونه فرد از این‌که توانسته است خود را هم‌چنان این قدر بااهمیت بیابد که توانسته است در جهان رنج ایجاد کند از گونه‌ای احساس برتری و تفوق لذت می‌برد (ibid.: §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 بده‌بستان متقابل استوار بوده است. نیچه در گزین گویه‌ای با عنوان «پیشاتاریخ دوگانه خیر و شر» با پیش‌بینی آنچه قرار بود بعداً در فراسوی خیر و شر<sup>۱۱</sup> و تبارشناسی اخلاق<sup>۱۲</sup> ارائه دهد،<sup>۱۳</sup> مدعی می‌شود که خیر و شر بسته به آن‌که نزد چه گروه و فردی مطرح بوده است، 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 است 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 است خیر نامیده می‌شده، هرآن‌که بی‌قدرت بوده و نمی‌توانسته است در سزادهی درگیر شود بد تلقی می‌شده است». در این عبارت به‌نظر 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. براساس چنین نگاهی به سایر انسان‌ها طبیعتاً زندگی اجتماعی نمی‌تواند شکل بگیرد و لذا برخلاف آنچه نیچه بعداً در فراسوی خیر و شر و تبارشناسی اخلاق می‌گوید، «اخلاق کنونی ما از خاک قبیله‌ها و طبقه‌های فرمان‌روا بروییده است» (ibid.: §45).

نیچه، مانند پل ره، به‌طور 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 درمیان مردمانی با قدرت کم‌ایش برابر دارد»، یعنی در جایی

که هر دو طرف متوجه شده‌اند که تلاش و نبرد هریک جز آسیب و ضرر برای دیگری هیچ نتیجه‌ای نخواهد داشت و هیچ‌کدام قدرت برتر بر دیگری ندارد. در این جا «دادوستد» 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 دادوستد در شرایط کمابیش 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 می‌شود 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، درحالی‌که خاستگاه آن‌ها چنین است، و همه این‌ها از سر 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 آستانه معبد ارزش انسانی قرار داده است» (ibid.: §92).

برداشت نیچه، به‌ویژه با نظر به تأکیدش بر نقش فراموش‌کاری، می‌تواند یادآور تبیین پل ره درباره خاستگاه عدالت باشد؛ اما نیچه دست‌کم در بشری بس - بسیار بشری منکر هرگونه معنایی برای عدالت نمی‌شود و عدالت را درمقام دادن هرکس آن‌چه را سزاوار و حقش است قبول می‌کند، هرچند این عدالت را با عدالت در حوزه مجازات و پاداش رایج یکی نمی‌گیرد. به نظر نیچه، اگر نظریه اختیارنداشتن و مسئولیت‌نداشتن آدمی را به‌طور کامل فهمیده باشیم، آن‌گاه به‌سادگی متوجه می‌شویم که چرا عدالت موردنظر در نظام جزا عدالت به‌معنای دادن هرکس آن‌چه سزاوار و حقش است 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 (ibid.: §105). اما سؤال در این جا این است که در هر حال اگر نیچه خود نظریه اختیارنداشتن و مسئولیت‌نداشتن را به‌صورت کامل فهمیده باشد، در آن صورت عدالت درمقام دادن هرکس آن‌چه سزاوار و حقش است 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 ماست (ibid.: §70).



### ۲.۲.۳

تلاش پل ره ارائه تبیینی اساساً 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 بر 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 هر کدام 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 (Sitte/ custom) جامعه پیوند می‌دهد:

اخلاقی بودن پیرو عرف و سنت بودن.... به معنای نشان دادن تبعیت از قانون یا سستی است که دیرزمانی است تثبیت شده.... ما کسی را "خیر و خوب" می‌نامیم که... مطابق سنت عمل می‌کند، حال این عمل هر چه می‌خواهد باشد. شر به معنای "نه اخلاقی" (نااخلاقی)، یعنی عمل کردن برخلاف 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. این که سنت چگونه ریشه دوانده است در این جا اهمیت ندارد؛ در حال این سنت بدون توجه به خیر و شر یا هرگونه قانون اخلاقی نامشروطی شکل گرفته است، و مهم‌تر از همه برای هدف حفظ یک اجتماع، یک قوم (ibid.: §96).

در این جا بقا و حفظ جامعه مهم است و هر فعل و رفتاری که این بقا را تضمین کند، هر اندازه هم غیرمعقول یا خودخواهانه باشد، باز هم چنان می‌تواند به عنوان سنت و عرف ریشه بدواند و پیروی از آن خیر و خوب تلقی شود. در این جا 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 سستی دو اصل اساسی وجود دارد:

اجتماع با ارزش‌تر از فرد است و دیگر این که مزیت و سود ماندگار بر مزیت و سود گذرا ترجیح دارد؛ که از این دو اصل این نتیجه حاصل می‌شود که مزیت و سود

ماندگار اجتماع باید به صورت نامشروط نه تنها بر مزیت و سود فرد، به ویژه رفاه موقت او، بلکه هم‌چنین بر مزیت و سود ماندگار و حتی بقای شخص تقدم یابد ( Nietzsche (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 مرحله 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 سعادت 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 احترام‌یافتن نزد دیگر افراد جامعه. در این مرحله از فایده‌مندی شخصی به سمت احساس‌های کلی‌تری گام برداشته است که احساسات اجتماع و افراد جامعه به عمل و رفتار وی جهت می‌دهد. به تعبیر نیچه در این جا 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).

طی این مراحل آدمی یاد می‌گیرد که به جای منافع شخصی و امیال خودخواهانه به فایده 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 این جا تمام نمی‌شود و نیچه از مرحله بالاتری از اخلاق سخن می‌گوید که در آن آدمی بر حسب 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 فایده کلی و ماندگار را بر فایده شخصی ترجیح دهد. نیچه این اخلاق را اخلاق «فرد بالغ و رشدیافته» می‌داند. در این اخلاق، غیرشخصی بودن و مرتبط نبودن فعل اخلاقی با شخص و در عوض ارتباط آن با فایده 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 همه آن‌چه فرد انجام می‌دهد نگاهی بر والاترین خوب - بودی خود داشتن، این ما را بسیار پیش‌تر می‌برد از آن حرکات و اعمال هم‌دلانه برای دیگران...» (ibid.: §95).

چنان‌که مشخص است، در تقریر نیچه از مراحل اخلاق، وی نه تنها برداشت شوپنهاوری و پل‌ره‌ای از مفهوم اخلاق به عنوان مفهومی مبتنی بر فایده عمومی و اعمال غیر خودخواهانه

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. بنابر تعبیر درستی نیچه «طبیعت‌باوری» خود را با «حس بسیار عمیق‌تری از تاریخ‌مندی» نسبت به طبیعت‌باوری امثال پل‌ره 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، خودخواهانه 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 پل‌ره، که حتی در صورت تحقق نیافتن غایت اخلاق را در محور خودخواهی و تثبیت هرچه بیش‌تر رفتارهای ناخودخواهانه می‌داند، یک‌سره ناسازگار درمی‌آید.

### ۳.۲.۳

با نظر بدان‌چه گفته شد نیچه از همان آغاز مواجهه جدی‌اش با اخلاق در بشری بس — بسیار بشری درباره این‌که چرا عمل و رفتار ناخودخواهانه واجد چنین ارزش و اعتباری شده ابراز تردید می‌کند و گاهی به‌سوی موضعی برمی‌دارد که در اثر بعدی‌اش، یعنی *سپیده‌دمان*<sup>۱۴</sup>، 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 به‌طور خاص و با برجسته‌ساختن نگاه تاریخی خودش در وهله نخست متوجه افرادی می‌شود که داوری‌های مبتنی بر خیر و نیک را انجام می‌دهند. به‌نظر نیچه، پل‌ره بسیار ساده‌انگارانه اجتماع انسانی خاستگاهی را به‌عنوان گروهی از انسان‌های متجانس در نظر گرفته است که همگی فایده و سوده بالقوه واحدی را به‌صورت اشتراکی مطالبه می‌کنند و می‌خواهند. پل‌ره، از نظر نیچه چه در بشری بس — بسیار بشری و چه به‌صورت 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 درمقابل گروه‌های رقیب معطوف می‌سازد. «تغییر موضع اصلی بنیادی نیچه به سمت وسوی آن است که میان مفاهیم برحسب افراد یا طبقه‌هایی که از آن مفاهیم بهره می‌برند و از این طریق کنترل می‌کنند و ارزش می‌آفرینند تفاوت بگذارد» (Janaway 2007: 80-81).

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 مسیری 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 روان‌شناسانه بشر معاصر اروپایی و اخلاق وی خود را نمایان می‌سازد. این رویکرد در واقع می‌تواند نشان دهد 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 نیست که کشیده و تمام شده باشد، 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 تعبیر رئالیسم یاد می‌کند و در مجموع با طبیعت‌باوری پل ره موافق است، رویکرد او 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 شوپنهاوری و پل‌ره‌ای از مفهوم اخلاق به‌عنوان مفهومی مبتنی بر فایده‌عمومی و اعمال غیرخودخواهانه یگانه شکل ممکن اخلاق نیست، بلکه اساساً هرگونه نگاه ایستا و ثابت به اخلاق و اشاره‌نکردن 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 هم‌راه‌سازیم. بدین ترتیب نیچه، با همین اثر آغازینش در اخلاق و در ضمن اثر پذیرگی و فاصله‌گرفتن هم‌زمان از

نیچه و خاستگاه «درباره تاریخ احساس‌های اخلاقی» ۲۱۹

موضع پل ره راه را برای ظهور چشم‌انداز تاریخی — روان‌شناسانه‌ای که در نهایت سر از تبارشناسی برانداز وی در حوزه اخلاق درمی‌آورد باز می‌کند.

## پی‌نوشت‌ها

1. *Human All Too Human*.

۲. درباره تفصیل این نکات، بنگرید به فصل اول محبوبی آرانی ۱۳۹۳.

۳. در این باره بنگرید به Brobjer 2008، به ویژه صفحات ۵۱ تا ۹۰ که به تفصیل در این باره بحث شده است.

۴. آثار پل ره برای نخستین بار در ۲۰۰۳ توسط رایین اسمال به انگلیسی ترجمه شد و مقدمه اسمال بر این آثار (Small 2003: xi-lviii) از مفصل‌ترین و بهترین کارهایی است که درباره ارتباط فلسفی بین سه‌گانه شوپنهاور، پل ره، و نیچه به‌طور کلی نگاشته شده است.

5. *The Origin of Moral Sensations*.

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

7. *On the Basis of Morality*.

۸. درباره متافیزیک هم‌دردی شوپنهاور، بنگرید به مقاله مهم Cartwright 2009 که یکی از روشن‌ترین و دقیق‌ترین تفسیرها از بنیاد هم‌دردی در شوپنهاور را نشان می‌دهد.

۹. تعبیر خود نیچه درباره موضع خودش در بشری بس — بسیار بشری (بنگرید به Abbey 2012: 121; Young, 2010: 214).

۱۰. مثل جایی که فرد دیگری را نه برای گرفتن اعتراف، بلکه برای نفس لذت‌بردن شکنجه کند.

11. *Beyond Good and Evil*.

12. *On the Genealogy of Morality*.

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

14. *Dawn*.

## کتاب‌نامه

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

- Abbey Ruth (2012), "Human, All Too Human: A Book for Free Spirits", in: *A Companion to Friedrich Nietzsche, Life, and Works*, Paul Bishop (ed.), New York: Camden House.
- Brobjer, Thomas H. (2008), *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography (International Nietzsche Studies)*, Chicago: University of Illinois.
- Cartwright, D. (2009), "Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of Mitleid", in: *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*, Alex Neill and Christopher Janaway (eds.), Maldan, Mass: Wiley-Blackwell.
- Donnellan, Brendan (1982), "Friedrich Nietzsche and Paul Rée: Cooperation and Conflict", *Journal of The History of Ideas*, vol. 43, no. 4.
- Franco, Paul (2011), *Nietzsche's Enlightenment, The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Janaway, Christopher (2007), *Beyond Selflessness*, Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1995), *Human All Too Human I*, trans. Gary Handwerk, vol. I, Stanford: Stanford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1997), *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *Dawn, Thoughts on the Presumptions of Morality*, trans. Iry Brittain Smith, Stanford: Stanford University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2013), *Human All Too Human II*, trans. Gary Handwerk, vol. II, Stanford: Stanford University Press.
- Rée, Paul (2003), *Basic Writings*, trans. Robin Small, Robin Small (ed.), Chicago: 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: Cambridge University Press.
- Young, Julian (2010), *Friedrich Nietzsche: A philosophical Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.