

نیچه و نقد روانشناسی اخلاقی کانتی

دکتر حمیدرضا محبوبی آرانی*

استادیار دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت: 89/11/19. تاریخ پذیرش: 90/02/03)

چکیده:

روانشناسی اخلاقی یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق است که امروزه فیلسوفان اخلاق توجه خاصی بدان می‌کنند. تعدادی از شارحان اخیر فلسفه نیچه می‌کوشند تا با تقریر موضع نیچه در روانشناسی اخلاقی، در مقام موضعی نو و قابل توجه، آن را در برابر موضع روانشناسی اخلاقی کانتی و این ادعای او قرار دهند که تبیین‌های سوم‌شخصی روانشناسی اخلاقی هیچ نسبت و ربطی با اخلاقی که بنا به ادعا از موضعی اول شخصی رفتارها و اعمال ما را هدایت می‌کند ندارد. یکی از مؤلفه‌های اصلی روانشناسی اخلاقی کانت مفهوم اراده و تأمل برای عمل است. در این مقاله نشان داده می‌شود چگونه، به نظر تعدادی از مفسران اخیر، نیچه با تبیین این مفاهیم بر اساس نظامی از امیال و بدون هیچ گونه توسل به فاعل یا اراده‌ای مستقل و مجزا آنها را از روانشناسی اخلاقی خود طرد می‌کند. نتیجه روانشناسی اخلاقی نیچه - اگر تحلیل او درست باشد - این است که تبیین‌های سوم شخصی روانشناسی اخلاق نشان می‌دهند که موضع کانتی قابل دفاع نیست.

واژه‌های کلیدی: روانشناسی اخلاقی، تأمل برای عمل، اراده، امیال و عواطف.

مقدمه

یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق، مبحث روانشناسی اخلاقی است. روانشناسی اخلاقی با روانشناسیِ آنگونه فاعلیتی سر و کار دارد که ما در افعال اخلاقی و یا غیر اخلاقی اعمال می‌کنیم و از جمله مسائل آن این است که آیا چنین فاعلیتی به لحاظ روانشناختی اساساً امکان دارد؟ اگر جواب مثبت است، به چه انگیزه‌هایی نیاز دارد، خاستگاه و سرچشمه آن انگیزه‌ها چه می‌تواند باشد و چه سازوکارهای عاطفی و شناختی‌ای وجود دارد که این انگیزه‌ها را به عمل منجر سازند؟

به زبان ساده، سروکار روانشناسی اخلاقی با مسائل مربوط به فاعل‌های اخلاقی، انگیزه اخلاقی و نقش عقل، میل و لذت در عمل و تجربه اخلاقی است.

سنت «اخلاق فضیلت»، که امروزه مدافعانی چون هرستوز¹ از آن دفاع می‌کنند، ریشه در موضع ارسطویی دارد، موضعی که بر اهمیت تمایلات شخصیتی ثابت، یعنی ملکات نفسانی، که خود حاصل تربیت اخلاقی صحیح فرزندان است، تأکید دارد. از دیگر سو، سنت عقل‌باورانه کسانی چون ناگل² و دارول³ در روانشناسی اخلاقی ریشه در موضع کانتی دارد که بر اساس آن عقل سرچشمه انگیزش اخلاقی است و مکانیسم عمل اخلاقی مکانیسمی است که در آن فاعل‌های عاقل اصولی معین را برای خود وضع می‌کنند و بر اساس آنها آگاهانه و خودآیینانه عمل می‌کنند.

خصلت غالب این دو رویکرد و نیز غالب رویکردهای رایج، نادیده‌گرفتن روانشناسی تجربی است؛ ویژگی‌ای که به نظر شارحان طبیعت‌باور نیچه در مورد فلسفه او صادق نیست چرا که وی می‌کوشد تا روانشناسی اخلاقی خود را بر روانشناسی واقعی مبتنی بر طبیعت‌باوری روشی‌اش استوار سازد. همین‌جا و قبل از پرداختن به موضع کانتی و نقد نیچه از آن لازم است مسأله دیگری را نیز روشن سازیم. در واقع بسیاری از فیلسوفان اخلاق از اساس مخالف این هستند که روانشناسی اخلاقی باید در روانشناسی واقعی، به معنای تجربی، ریشه داشته باشد. خواهیم دید که به ادعای کانتی‌ها مسائل روانشناسی اخلاقی اساساً تجربی نیستند. به همین دلیل برخی از کانتی‌ها می‌توانند مدعی شوند که اساساً نظریه کانتی در پی ارائه

1. Hursthouse, 1999

2. Nagel, 1970

3. Darwall, 1983

فرضیه‌ای روانشناسانه، آن هم روانشناسی تجربی نیست بلکه بیش از هر چیز درصدد بیان شرایط نظری امکان فاعلیت اخلاقی است. اگر دیدیم در عمل هیچ فاعلی این شرایط را برآورده و متحقق نمی‌سازد نباید خود نظریه کانتی را خطا انگاشت بلکه باید چنین نتیجه گرفت که هیچ فاعل اخلاقی به معنای واقعی و حقیقی آن وجود ندارد. این دسته فیلسوفان چیزی بیش از این را روشن نمی‌سازند که فاعل‌های اخلاقی چه باید باشند و اینکه عملاً و در واقع این فاعل‌ها چگونه هستند. از این‌رو روانشناسی اخلاقی آنها، بر حسب ادعا، در برابر نتایج حاصل از روانشناسی تجربی همواره مصون و بی‌تفاوت می‌ماند. اما فرض نیچه، بنا به ادعای مفسران طبیعت‌باور او، دقیقاً فرضی مخالف است. به نظر وی روانشناسی اخلاقی بیش از آنکه در پی بررسی شرایط نظری امکان فاعلیت اخلاقی باشد، به بررسی شرایطی می‌پردازد که در آن فاعل‌های اخلاقی در عمل و واقع تحقق یافته‌اند. درست است که نیچه می‌کوشد - چنانکه خواهیم دید - با تحلیل خود نشان دهد که اساساً موضع کانتی با چه اشکالاتی روبروست اما اگر فیلسوف کانتی بر موضع خود در روانشناسی اخلاقی - مبنی بر اینکه روانشناسی اخلاقی صرفاً درصدد بیان شرایط نظری امکان فاعلیت اخلاقی، و نه شرایط عملی تحقق یافتن آن است - اصرار ورزد، در آن صورت باید گفت که تفاوت وی با نیچه تفاوتی بر سر دو نحوه نگرش است که حد مشترکی ندارند چرا که یکی مدعی است که «باید» مستلزم «توانستن» نیست، در حالی که دومی مدعی است که «باید» مستلزم «توانستن»، آن‌هم توانستن واقع‌گرایانه است (Knobe & Leiter, 2007, 83-4).

در سال‌های اخیر مفسران به روانشناسی اخلاقی نیچه توجه ویژه‌ای کرده‌اند به نحوی که این مبحث به یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث در فلسفه اخلاق نیچه بدل شده است. شاید یکی از نخستین و برجسته‌ترین نوشته‌ها در این زمینه مقاله مشهور برنارد ویلیامز^۱ در ارائه یک روانشناسی اخلاقی کمینه‌گرایانه^۲ است که راه را برای ظهور مباحث بعدی هموار کرد؛ به نظر ویلیامز نگرش کلی نیچه در روانشناسی اخلاقی واجد دو جنبه مرتبط است که باید آنها را با یکدیگر لحاظ کرد. نخست، نگرش کلی نیچه به این پرسش که «تا چه اندازه تبیین‌های ما از فعالیت متمایزاً اخلاقی می‌بایست به تبیین‌های ما از سایر فعالیت‌های آدمی بیفزاید؟»، او چنین پاسخ می‌دهد: «کمترین حد ممکن»، و هر چه فهمی اخلاقی از آدمیان بیشتر از موادی بهره‌بردار که به طور خاص در خدمت

اهداف اخلاق‌اند _ همچون برداشت‌های خاصی از اراده_ ما دلیل بیشتری داریم برای طرح این پرسش که آیا ممکن نیست تبیین روشنگرانه‌تری وجود داشته باشد که صرفاً بر مفاهیم و برداشت‌هایی استوار باشد که ما از آنها در موارد دیگر نیز استفاده می‌کنیم. این طلب کمینه‌گرایی در روانشناسی اخلاقی صرفاً بر پایه تمایل اُکامی در صرفه‌جویی (اقتصاد) استوار نیست، و این دومین جنبه نگرش کلی نیچه‌ای است. بدون نوعی راهنمایی در مورد اینکه از چه موادی باید در ارائه این تبیین‌های مقتصدانه استفاده کنیم، این نگرش دچار همان مشکلاتی خواهد شد که بیشتر بدان اشاره کردیم. رویکرد نیچه عبارت است از تشخیص دادن فزونی محتوای اخلاقی در روانشناسی با توسل به، نخست، آنچه یک مفسر با تجربه، صادق، باریک‌بین و غیرخوش‌بین ممکن است از رفتار انسانی در سایر موارد دریابد (Williams, 1994, 240-1).

بسیاری از مفسران بعدی این نگرش کلی را، که به ارائه رویکردی طبیعت‌باورانه و به تعبیر ویلیامز «واقع‌باورانه» (Ibid, 241) از روانشناسی اخلاقی می‌انجامد، دنبال کرده و سعی می‌کنند تا تحلیلی روشن از روانشناسی اخلاقی نیچه به دست دهند.^[1]

نیچه و نقد مفهوم اراده و تأمل برای عمل¹ در نظر کانت

1. نیچه تبارشناسی اخلاق خود را اثری در «روانشناسی حیوانی» توصیف می‌کند (GM, III:20)، و با چنین تعبیری بر اهمیت فوق‌العاده علوم زیست‌شناختی، به‌ویژه فیزیولوژی و زیست‌شناسی تکاملی، که در اروپای نیمه دوم سده نوزدهم رواج و غلبه چشم‌گیری یافته بود، و بالتبع بر اهمیت انکارناپذیر طبیعت‌باوری‌اش در مواجهه با مسائل سنتی فلسفی به ویژه در تبیین شکل‌گیری اخلاق مسیحی و نظام‌های اخلاقی دیگر نظیر اخلاق کانتی و فایده‌باوری، که به نظر نیچه ریشه در نظام اخلاق مسیحی دارند، و نیز شکل‌گیری آن گونه شخصی که چنین اخلاقی او را متقاعد می‌سازد، تأکید می‌کند.

برای فهم روشن‌تر موضع نیچه و لوازم رویکرد طبیعت‌باورانه و به طور خاص فیزیولوژی باورانه وی در مواجهه با فلسفه اخلاق بهتر است نخست به تبیین تقابل این رویکرد با رویکرد کانتی بپردازیم که اساساً منکر هرگونه ارتباط میان «روانشناسی حیوانی» و فلسفه اخلاق است. توضیح آنکه بر اساس رویکرد کانتی اخلاق متوجه افعالی است که یک فاعل می‌بایست انجام دهد و از این‌رو، اخلاق امری اول شخصی است که می‌کوشد اعمال و رفتارهای ما را

راهنمایی کند. وانگهی، فلسفه اخلاق، از نظر کانت، فاعل‌ها را چونان موجوداتی واجد عقل عملی که بنا به استدلال‌های عملی رفتار می‌کنند در نظر می‌گیرد. اینکه آدمی چه فعلی باید انجام دهد ربطی به پس‌زمینه تاریخی یا فیزیولوژیکال او ندارد و بنابراین تبیین‌های سوم شخصی نمی‌توانند در فلسفه اخلاق جایی داشته باشند. آنگونه که در این مقاله خواهیم دید، نیچه نه تنها چنین برداشتی از فاعل اخلاقی و چنین ادعایی درباره نسبت روانشناسی حیوانی با فلسفه اخلاق را قبول ندارد بلکه براساس مبانی طبیعت‌باورانه خود تبیینی از سرشت فاعل‌های اخلاقی فراهم می‌آورد که مبنای چنین ایرادهایی بر تبیین سوم شخصی را سست می‌کند و لذا می‌تواند ادعا کند که او نه تنها به بحث درباره مسائلی نامربوط با فلسفه اخلاق نپرداخته، بلکه با رویکردی متفاوت همین مسائل را بررسی کرده است.

2. در نظر کانت الزام اخلاقی ریشه در خصلت و توانایی تأمل و خودآگاهی آدمی دارد. به تعبیر دیگر، توانایی ارزش‌گذاری آدمی - یعنی این توانایی که او می‌تواند و باید بعضی امور را ارزشمند، مجاز و حتی لازم شمارد و بعضی امور را فاقد ارزش و ممنوع و لذا از باید و نباید اخلاقی سخن بگوید- ریشه در این واقعیت سرشت ذهنی - روانی‌اش دارد که او می‌تواند و باید در باب امیال و انگیزه‌های درونی‌اش از موضع یک ناظر فاصله‌گرفته و در آنها تأمل کند. آدمی، در مقام چنین موجودی، می‌تواند و باید براساس دلیل و یا دلایلی عمل کند. کانت از مفهوم الزام نامشروط («دلیل محض» یا «قانون عینی») به عنوان مفهومی ضروری برای تبیین برخی ویژگی‌های متمایز تأمل برای عمل بهره می‌برد. بر اساس این مفهوم، من به هنگام تأمل عملی از تمایلاتم فاصله گرفته و تصمیم می‌گیرم به کدام یک از آنها اجازه دهم تا مرا به سوی انجام عمل سوق دهند. بنابراین در این تأمل من باید خودم را به عنوان چیزی بر فراز و ورای این تمایلات بیابم، چیزی که تمایلات را در مهار دارد و بر اساس برنامه هنجارگذارانه‌ای که خودش دارد، میان تمایلات نظم و قانون را برقرار می‌کند. از آنجا که خود سرچشمه‌ای است که مستقل از تمایلات امکانی آدمی برای او هنجارهای اخلاقی را مشخص می‌کند، به نظر کانت خود تنها می‌تواند «عقل محض» باشد. به تعبیر کانت، خود حقیقی فاعل، دقیقاً «خود عاقل» اوست، در حالی که تمایلات «نیروهای بیگانه» اند (Kant, 1958, 446, 457-458).

این توانایی آدمی برای فاصله‌گرفتن از امیال و جستجوی دلیلی برای انجام فعل و عمل، مستلزم پیش فرض گرفتن اراده آزاد آدمی در تعیین بخشیدن به خود از موضع عملی است و البته مستلزم وجود مبانی و دلایل هنجارگذارانه عقلانی محض است که براساس آنها بتوان مسیر

رفتاری خود را تعیین نمود. به نظر کانت، عقلانی بودن این مبانی به معنای استقلال آنها از تمامی امیال و تمایلاتی است که ممکن است فرد انسانی داشته باشد. وصف اخیر این دلایل را اموری نامشروط و کلی می‌سازد که هر موجود عاقلی بماهو عاقل می‌تواند و باید بدانها برسد. به علاوه کانت معتقد است که این دلایل در نهایت به یک «اصل اعلاهی اخلاق»^۱ می‌رسند که حاکم بر تمام انتخاب‌های آدمی است. توضیح آنکه در نظر کانت توانایی تأمل عملی آدمی مبتنی بر عقل، عقل عملی، است. آن‌گونه که کانت در *تعمد نخست* نشان می‌دهد عقل همواره در پی وحدت تحت اصول و نهایتاً وحدت نظام‌مند تحت کمترین اصول ممکن است (Kant, 1997, A298-302/B355-9/A645-50/ B673-8). هنگامی که «نظام‌مندی» به داده‌های تجربی داده می‌شود، نتیجه حاصل ممکن است شمار تقلیل‌ناپذیری از اصول باشد و نه یک اصل واحد. اما آنجا که پای عقل در حل و فصل مسائل اخلاقی در میان است، به نظر کانت، ما ناگزیر باید در نهایت به یک اصل اخلاقی واحد برسیم چرا که در غیر این صورت اعمال و تصمیم‌های مختلف و متناقض هر کدام ریشه در اصول اخلاقی تقلیل‌ناپذیری خواهند داشت و هر اصل یک موضع اخلاقی متفاوت را بنیان خواهد نهاد (Wood, 2006, 342-3). به نظر کانت، سرشت تأمل‌گرایانه آگاهی آدمی او را وامی‌دارد تا اعمالش را تحت یک قانون عقلانی واحد یا همان اصل اعلاهی اخلاق هدایت کند، وگرنه او به خر بوریدان^۲ می‌ماند که از میان مسیرهای گوناگونی که امیالش پیش روی او می‌نهند نمی‌تواند مسیری را انتخاب کند.

کانت این توانایی ما برای تأمل را، که وجه ممیز ما از سایر حیوانات است انسانیت می‌نامد (Guyer, 2006, 186-7)، و از این روی به نظر او انسانیت سرچشمه توانایی ما برای ارزش بخشیدن به چیزی است. به همین دلیل نیز ما می‌بایست - اگر بناست اساساً به چیزی ارزش بدهیم - نخست از همه خود این انسانیت را ارج گذاریم آن هم نه فقط در شخص خودمان بلکه در هر انسان دیگری. از اینجا کانت به روایت قاعده انسانیت خود درباره امر مطلق می‌رسد: «چنان عمل کن که در اعمال خود از انسانیت، خواه در شخص خود و خواه در دیگری، همواره چونان غایت و نه هرگز چونان وسیله، بهره برده باشی» (Kant, 1958, 4:429). در غیر این صورت از فاعل عاقل دیگر چونان ابزاری در راه رسیدن به هدفی استفاده شده که خود آن هدف به سبب ارزشی که فاعلیت عاقلانه بدان بخشیده ارزش یافته است. و این امر، به نظر کانت،

1. Supreme principle of morality
2. Buridan's ass

مستلزم دست‌کم انحرافی عملی و احتمالاً نوعی تناقض است، حال آنکه فاعل اخلاقی نمی‌تواند تاب چنین عدم‌انسجام و ناسازواری را بیاورد. فاعل اخلاقی می‌بایست بر اساس احترام به قید و بندهایی که سرشت عقلانی‌اش بر او تحمیل می‌کند عمل کند.

چنین موضعی، موضعی اول شخصی است و به نظر کانت، هر رویکردی به اخلاق که از این موضع بسط نیابد نمی‌تواند به پرسش اساسی اخلاق، یعنی «چه باید انجام دهم؟» پاسخ دهد. اما آیا نیچه، که از موضع سوم شخصی وارد فلسفه اخلاق می‌شود، پاسخی برای کانت دارد؟ برای یافتن پاسخ نیچه به کانت می‌بایست از تصویری شروع کرد که او از ذهن و اراده به دست می‌دهد؛ یعنی از دو مفهومی که مبنای کل فلسفه اخلاق کانت را فراهم می‌آورند. نیچه در قسمتی از *دانش‌شادان* تبیین زیر را از کارکرد ذهن به دست می‌دهد:

معنای دانستن = اسپینوزا می‌گوید: نه خندیدن، نه مویه کردن، نه بیزار بودن، بلکه فهمیدن. اما در تحلیل نهایی، این فهمیدن چه چیز دیگری جز صورتی است که در آن صورت ما هر سه آنها را یک‌جا احساس می‌کنیم؟ چیزی جز ترکیبی از امیال متفاوت و متقابل خندیدن، مویه کردن و بیزار بودن؟ پیش از آنکه شناخت ممکن باشد، هر یک از این غرایز می‌بایست نخست نظر یک‌جانبه خودش را جمع به آن چیز یا حادثه را عرضه کرده باشد؛ پس از این، نبرد میان این نظرهای یک‌جانبه رخ می‌دهد، و گاه این امر به نوعی تعادل می‌انجامد: آدمی سرد می‌شود، هر سه جانب را به حق می‌یابد، نوعی عدالت و قرارداد وجود دارد؛ زیرا به برکت عدالت و قرارداد همه این غرایز می‌توانند هستی خودشان را حفظ کنند و مدعی حق خودشان در برابر یکدیگر شوند. از آنجا که تنها واپسین صحنه‌های سازش و وضعیت نهایی در پایان این فرایند طولانی به آگاهی ما پای می‌گذارد، چنین فرض می‌کنیم که فهمیدن می‌بایست چیزی سازش‌دهنده، عادل و نیک باشد - چیزی که ذاتاً در برابر غرایز می‌ایستد - در حالی که در واقع چیزی نیست مگر رفتار خاص غرایز نسبت به یکدیگر. تا دیرزمانی فکر آگاهانه را خود فکر می‌دانستند، اما این حقیقت تنها اکنون بر ما آشکار شده است که بخش اعظمی از فعالیت روح ما به صورتی ناآگاهانه و غیرمحسوس رخ می‌دهد. اما ما فرض می‌کنیم که این غرایزی که در اینجا علیه یکدیگر می‌جنگند، به درستی می‌فهمند که چگونه خودشان را برای یکدیگر محسوس سازند و چگونه به یکدیگر آزار برسانند... تفکر آگاهانه، به ویژه تفکر آگاهانه فیلسوف، کم‌شورترین و بنابراین ملایم‌ترین و آرام‌ترین شکل تفکر است و بنابراین دقیقاً فیلسوفان بیش از هر کس دیگر ممکن است درباره سرشت شناخت به خطا روند (GS,333).

بنابر چنین برداشتی می‌توان گفت که نزد نیچه تقابل افلاطونی میان عقل و عاطفه به تقابل میان عواطف یا شورهای گونه‌گون، بدل می‌شود که هر کدام توانایی خویش برای دلیل‌آوری و

خواست تسلط یافتن را دارند. وجه تمایز و اختصاص ذهن انسانی نه در تملک عقل، بلکه در «نظم مرتبه‌ایی است که درونی‌ترین رانه‌های طبعش نسبت به یکدیگر قرار گرفته‌اند» (BGE:6)، یا چنان‌که نیچه در سینه‌دمان خاطرنشان می‌سازد: در «تمامیت رانه‌هایی که ذات یک شخص را قوام می‌بخشند» (D,19). در قلمرو درون آدمی چیزی به نام عقل وجود ندارد که از رانه‌ها و امیال فاصله بگیرد و بر اساس اصول عقلانی محض اجازه فعالیت به یکی از امیال را بدهد و دیگر امیال را طرد کند و یا آنکه اساساً همه امیال را به کناری نهد و صرفاً بدون هیچ‌گونه میلی و بر اساس احترام به قانون و از روی تکلیف عمل کند، برعکس، نیچه نفس آدمی را به «ساختاری اجتماعی که از رانه‌ها و انفعالات بسیار تشکیل یافته است» تشبیه می‌کند (BGE,12,19). فرایندی که بر اساس آن آدمی میلی را کنار می‌زند و میلی را به قاعده و اصل عمل خود بدل می‌کند، مبتنی بر عقل و دلیل به معنای کانتی آن نیست، بلکه به تعبیر نیچه «خواست چیره شدن یک عاطفه در بنیاد تنها خواست یک یا چند عاطفه دیگر است» (BGE,117). بسیاری از آنچه در این فرایند نیز رخ می‌دهد اساساً در قلمروی بیرون از آگاهی فاعل واقع می‌شود.

توضیح بیشتر آنکه، در نظر نیچه، اراده قوه‌ای نیست که بر فراز و ورای رانه‌ها و تمایلات و دیگر شهواتی قرار گرفته باشد که فاعل در درون خود آنها را می‌یابد و احساس می‌کند، آنها در کنار هنجارهای کاملاً آگاهانه‌ای که خود براساس مبانی معرفتی و عقلانی برگزیده است و آنها را بر کل رانه‌ها و تمایلات اعمال می‌کند، یعنی آنچه نیچه مفهوم اراده چونان عقل عملی محض کانت می‌نامد (WP,387). برعکس، اراده چیزی مستقل از رانه‌ها نیست، از آنها تشکیل شده است و از این‌رو، اراده، نه علت که پیامد و نتیجه ترتیب یافتن رانه‌هاست. اراده هنگامی سر برمی‌آورد که رانه‌ای چیره شده باشد و رانه‌ها، تمایلات و شهوات متعدد دیگری را که در فرد وجود دارند به جهت خاصی سوق دهد. از این‌رو، اراده نشانه تسلط است تا علت آن (GS,347).

به نظر کانت، آنگونه که بیان شد، اراده یعنی «قوه انتخاب تنها آنچه عقل، مستقل از تمایلات، به عنوان به لحاظ عملی ضروری، یعنی به عنوان خیر، بازشناخته است، می‌باشد» (Kant,1958,4,412). به تعبیر دیگر، اراده فعالیت متعین ساختن قوه عملی خویش است برای آنکه غایتی را بجوید که بر طبق یک دستور^۱ یا اصل عملی نهاده شده است. فعالیت اصلی در اراده کردن اتخاذ اصول هنجارگذارانه برای قاعده‌مندساختن رفتارمان است. امیال، شامل بازنمود

ابژه‌ها «یا وضعیت‌های واقع» می‌شوند که وجودشان را به عنوان امور خوشایند تجربه می‌کنیم. اما غایات، وضعیت‌های واقع ممکن هستند که ما عملاً سعی در تحقق آنها داریم. بنابراین، اراده کردن یک غایت چیزی است یکسره متفاوت از صرف تمنای چیزی کردن، چرا که اراده کردن مستلزم آن است که اعمال‌مان را تابع یک هنجار بگردانیم، و از آن حیث که بر طبق این هنجار عمل می‌کنیم، همچنین مستلزم آن است که فاعل توانایی‌اش را یکجا جمع کند تا بتواند آن غایت را از طریق اعمالش، که راه مناسب برای این کار انتخاب شده‌اند، فرآورد (نک. Wood, 1999, 53-4). بر اساس این تبیین، اراده قوه‌ای یگانه، مجزا و متمایز از تمامی امیال ماست و از این رو، فاعل به هنگام تصمیم برای عمل می‌تواند تمامی امیال، رانه‌ها، شهوات، و تکانه‌های درونی‌اش را یکجا زیر نظر بگیرد، آنها را بررسی کند و بر اساس اصول عملی و به ناگزیر عقلانی و ضروری دست به انتخاب از میان این مجموعه امیال و اراده کردن آزادانه یکی از آنها بزند. چنین اراده‌ای به دلیل آنکه تعیین خود را به هیچ‌وجه از امیال و شهوات درونی آدمی نمی‌گیرد، البته اراده‌ای آزاد نیز هست و فاعل اساساً بر پایه انتخاب‌های عقلانی آن خود را متعین می‌سازد.

در برابر برداشت کانتی، نیچه تأکید دارد که تصور اراده در مقام چیزی که در بیرون و ورای همه رانه‌ها و تمایلات انسانی و محتوای امکانی آنها قرار می‌گیرد، سراسر نادرست است. چنین تصویری مستلزم نادیده گرفتن دنیای بسیار پیچیده درون و گستره وسیع ناخودآگاه آدمی است. آدمی موجودی نیست که جایی ورای امیال، رانه‌ها و تکانه‌های درونی‌اش بشیند، آنها را سبک و سنگین کند و بنا به دلایل عقلانی و آگاهانه یکی از آنها را انتخاب و اراده کند و دیگران را کنار زند. برعکس، اگر یکجا میلی کنار زده شده است، این کنار زده شدن مبتنی بر عقل و دلیل نیست، بلکه، چنانکه اشاره شد، «خواست چیره شدن یک عاطفه در بنیاد تنها خواست یک یا چند عاطفه دیگر است» (BGE, 117). به تعبیر دیگر، چنانکه اشاره شد، تقابل افلاطونی میان عقل و شورها چیزی نیست جز تقابل میان شورهای بسیار، که هر کدام دلیل و خواست خود برای تسلط را دارند، تقابل و نبردی که عمده رخدادهای آن نیز دور از چشم آدمی و در قلمرو ناخودآگاه او رخ می‌دهد.

به همین دلیل اساساً به نظر نیچه «اخلاق بر پایه نیات» بر این پیش‌فرض نادرست بنا شده که آدمی بر پایه نیات و انگیزه‌های روشن و شناخته شده عمل می‌کند و از این رو سرچشمه رفتارهایش را از جمله رفتارهای اخلاقی باید در نیات و مقاصد آگاهانه او جست (BGE, 32). در حالی که به نظر او، کردار و رفتار آدمیان را بیشتر عوامل ناآگاهانه روانشناختی و فیزیولوژیکی تعیین می‌کنند تا انگیزه‌های آگاهانه و اراده مبتنی بر تأمل عقلانی برای عمل.

اراده آدمی، در واقع، نتیجه و پیامد بازی پیچیده میان رانه‌هایی است که آدمی نمی‌تواند به شناخت کافی از «تعداد این رانه‌ها، قدرت و نیرومندی‌شان، جزر و مدشان» برسد: «هر اندازه هم آدمی بتواند تا اعماق خودشناسی پیش رود، باز هم هیچ‌چیز ناکامل‌تر از تصویری نیست که او از تمامیت رانه‌هایی که قوام‌بخش وجود (یا ذات) او هستند، دارد» (D,119). گویی که ما «چیزی جز تماشاگران نبرد اندر میان رانه‌ها با یکدیگر نیستیم» (D,109). تعبیر اخیر یادآور گفتار شوپنهاور است در نقد تأمل برای عمل کانتی:

توانایی تأمل برای عمل ... در واقعیت از هیچ چیز دیگری پرده بر نمی‌دارد مگر تعارض آشفته‌گر انگیزه‌ها که بسیار هم رخ می‌دهد، و به هنگام بی‌تصمیمی حاکم می‌شود و نبردگاه آن کل نفس و آگاهی آدمی است. این تعارض سبب می‌شود تا هر یک از انگیزه‌ها پی در پی و در برابر یکدیگر توانایی تأثیر خود را بر اراده امتحان کنند. در این حالت، اراده در همان وضعیتی قرار گرفته که بدن، آن‌گاه که نیروهای متفاوت از جهت‌های متقابل بر آن وارد می‌شوند، تا اینکه سرانجام قوی‌ترین انگیزه سایر انگیزه‌ها را از نبردگاه بیرون می‌راند و اراده را متعین می‌سازد. این برون‌داد تصمیم [عزم] خوانده می‌شود، و با ضرورت کامل همچون نتیجه یک نبرد رخ می‌دهد (FW, 37).

تبیین شوپنهاور از تأمل برای عمل، با دشواری‌های چندی روبروست که کانت در تبیین خود سعی کرده بود از آنها اجتناب کند. تبیین شوپنهاور هر گونه تمایز میان فاعلی که صرفاً خود را مشغول انجام این یا آن عمل می‌یابد، و فاعلی که انجام این یا آن عمل را انتخاب می‌کند، از میان برمی‌دارد. تعبیر عزم یا تصمیم هم که شوپنهاور در این تبیین به کار می‌برد صرفاً تعبیری است برای قوی‌ترین کشش و انگیزه‌ای که فاعل آن را در خود می‌یابد. فیلسوف کانتی می‌تواند چنین اشکال کند که شوپنهاور به جای تبیین تأمل برای عمل فاعل، اساساً صورت مسأله را پاک کرده است. در این تبیین، فرد صرفاً همچون ظرف یا نبردگاه منفعل نبرد بین انگیزه‌هاست. اما برای اینکه عزم و تصمیمی اصیل اتفاق افتد و گرفته شود، لازم است که فاعل فعالانه، و نه منفعلانه، خود را درگیر سازد و فعالیت او صرفاً حاصل غلبه یافتن رانه‌ای بر رانه دیگر نباشد. از این لحاظ، به نظر می‌رسد که برداشت کانتی با پدیدارشناسی تأمل برای عمل سازگارتر باشد. ظاهراً هنگام تأمل برای عمل، من خود را با تمایلات گوناگونی مواجه می‌بینم که برای عمل باید برخی از آنها را انتخاب و برخی دیگر را طرد کنم. داشتن چنین قدرتی برای انتخاب و یا کنار زدن، در نظر کانت، مستلزم آن است که خود فاعل چیزی بر فراز و ورای همه این تمایلات باشد. به تعبیر دیگر، مشکل تبیین شوپنهاوری در این است که او در عین پایبندی به یک جنبه مهم از

برداشت کانتی، یعنی لحاظ خودِ فاعل به عنوان چیزی غیر از تمایلات امکانی آن، خود فاعل را صرفاً همچون بدنی منفعل در برابر انواع نیروهای بیرونی می‌داند که بر آن وارد می‌شوند و تحت تأثیر قرار می‌دهند. تمایلات بیگانه با خود نهایتاً چیزی هستند که اراده فاعل را تعیین می‌کند، گویی این تمایلات نیروهایی هستند که بر سر تملکِ سرزمین خود ما با یکدیگر در نبرداند و سرانجام یکی از آنها این سرزمین را در اختیار می‌گیرد.

به نظر رجینستر (Reginster, 2006, 72) و لیتر (Leiter, 2002:100-101; 2007) نیچه در پاره 109 سپیده‌دمان می‌کوشد تا راهی برای این دشواری در اندیشه‌ی شوپنهاور بیابد:

اینکه اصلاً آدمی بخواهد با تندی و تیزی یک رانه رویارو شود، در اختیار ما نیست؛ به همین‌سان انتخاب روش خاص به همین‌سان کامیابی یا شکست این روش. در اینجا مسأله روشن این است که در کل این فرایند عقل ما صرفاً ابزار کور رانه دیگری است، که آن رانه خود هم‌وارد رانه‌ای است که تندی و تیزیش ما را می‌رنجاند: خواه آن رانه آرامش، یا ترس از بی‌آبرویی و پیامدهای ناگوار دیگر یا عشق باشد. در حالی که «ما» معتقدیم که ما داریم از تندی و تیزی رانه‌ای شکوه می‌کنیم، در اساس این یک رانه است که از رانه دیگر شکوه می‌کند؛ به دیگر بیان: پیش‌شرط آگاه شدن ما از اینکه از تندی و تیزی رانه‌ای رنج می‌بریم این است که رانه دیگری به همان تندی و تیزی و یا حتی تند و تیزتر در میان باشد، و نبردی فراروی ما که در آن عقلمان می‌رود تا به ناچار جانب [یکی را] بگیرد (D, 109).

تعبیر «عقل باید جانب یکی را بگیرد» در این پاره نه بدین معناست که عقل می‌تواند به عنوان امری محض و بر فراز و ورای رانه‌ها و تمایلات و بر مبنای اصول و معیارهای مستقل خود، تکلیف نبرد میان رانه‌های رقیب با یکدیگر را تعیین کند، بلکه عقل به عنوان ابزاری در خدمت یکی از این رانه‌ها، تند و تیزترین آنها، دست به چنین کاری می‌زند. در واقع، نیچه در این عبارت، خود آدمی را (که با ضمیر «ما» بدان اشاره می‌کند) با خود رانه‌ها و تمایلات امکانی یکی می‌گیرد و نیز با عقل مادامی که در خدمت رانه‌هاست. نه تنها چیزی به نام اراده عقلانی به عنوان هستومندی بر فراز و ورای تمایلات و رانه‌هایی که فاعل در خود می‌یابد، وجود ندارد، بلکه اراده در واقع چیزی جز یک ترکیب‌بندی از آنها نیست (WP, 46). به تعبیر دیگر، چیزی به نام اراده واحد وجود ندارد، بلکه هر انگیزه و رانه، و به طور کلی هر هستومند روانی ما، خود اراده و سائقه‌ای است در پی تسلط یافتن. نیچه در همین زمینه، خود یا اراده را به ساختارهای اجتماعی و سیاسی که از افراد یا نفوس گوناگون با منافع و خواست‌های گوناگون تشکیل شده، تشبیه می‌کند

(BGE,19). برای نمونه، خود را می‌توان همچون پارلمانی دانست متشکل از پانصد نماینده با سلیقه‌ها، خواست و اراده‌های متفاوت، که با این‌همه حاصل چیزی جز تصویب یک قانون واحد نیست. همانگونه که در اینجا نمی‌توان پارلمان را نهادی صرفاً منفعل به‌شمار آورد، خود و اراده آدمی نیز، بر خلاف نظر شوپنهاور، منفعل نیست. با چنین برداشتی از اراده و خود فاعل، نیچه می‌تواند به دشواری شوپنهاوری نیز برخورد نکند چرا که بر طبق این برداشت، هنگامی که این تمایلات گوناگون هر یک در صدد چیرگی یافتن هستند، اساساً فاعل مستقل و جدا از رانه‌هایی که ناگزیر با رد برداشت کانتی باید منفعل باشد، وجود ندارد.

برداشت کانتی برای تبیین این جنبه از پدیدارشناسی تأمل برای عمل مطرح شده بود که من به هنگام تأمل برای عمل، گویی از تمایلات و گرایش‌هایم فاصله می‌گیرم، بعضی را انتخاب و بعضی دیگر را کنار می‌زنم. گویی من چیزی جدا از این امیال و مسلط بر آنها هستم. این واقعیت به‌ویژه هنگامی برجسته می‌شود که من تصمیم می‌گیرم برخی خواسته‌ها و تمایلاتم را نادیده بگیرم. برای نمونه من الان در ساعت 12 نیمه‌شب تمایل شدیدی به خواب دارم، اما بر این تمایل غلبه می‌کنم و تا چند ساعت دیگر مطالعه خود را ادامه می‌دهم. اما آنگونه که می‌توان از برداشت نیچه‌ای از تأمل برای عمل دریافت، تبیین کانتی صرفاً یک راه برای تبیین این واقعیت است. نیچه این واقعیت را نیز بر اساس برداشت کلی خود این‌گونه تبیین می‌کند: «اراده چیره شدن بر یک شور و عاطفه در اساس صرفاً اراده یک یا چند شور و عاطفه دیگر است» (BGE,117). تأمل برای عمل می‌تواند مرا به سوی چیره شدن بر فشار و نیروی انگیزشی یک یا چند رانه سوق دهد، اما نه بر اساس مبانی و اصول مستقل عقلی که یکسره با سایر رانه‌ها و شورها بیگانه است، بلکه بر اساس یک یا چند رانه یا شور دیگر. ویژگی خاص روان و ذهن آدمی در برخوردارگی از عقل نیست، بلکه در این است که «درونی‌ترین رانه‌های طبیعتش در چه نظم مرتبه‌ای نسبت به یکدیگر قرار می‌گیرند» (BGE,6). روان و ذهن آدمی، «جهان ناشناخته سوژه» است (D,116)، و «بر از تصویرهای وهمی و روشنایی‌های دروغین، که اراده یکی از آنهاست» (TI,VI,3). این چنین تصویری از دنیای درون آدمی بدین معناست که مسیر زندگی هر فرد و به طور کلی شخصیتش، همچنان‌که نیچه صراحتاً واگنر را مثال می‌زند حاصل غلبه یافتن یک میل و به تعبیر دقیق‌تر، حاصل تعادل‌های ظریف و پیچیده‌ای است که رانه‌ها و امیال درونی او در طی فرایندهای پیچیده نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند. در مورد شخص واگنر، چنانکه نیچه توضیح می‌دهد، این غلبه یافتن یک

رانه خاص و اعمال وحدت بر کل شخصیت او بود که به زندگی او شکل داد و نه حاصل آگاهانه برداشت خاصی از زندگی و تلاش برای تحقق آن (WB,2).

چنین ملاحظات طبیعت‌باورانه و فیزیولوژیکالی درباره ذهن و روان آدمی، ملاحظاتی سوم شخصی هستند و لذا، چنانکه در آغاز این مبحث عنوان شد، با این ایراد روبرویند که در فلسفه اخلاق و در قلمرو عقل عملی آنچه مهم است نه این دست ملاحظات، بلکه ملاحظات عملی مربوط به چیستی و سرشت فرایند تصمیم‌گیری است. فاعل خود را چنین می‌یابد که در حال تصمیم‌گیری است و این فرایند تصمیم‌گیری چیزی است که آدمی در خود می‌یابد و احساس می‌کند. اما اگر در نظر بگیریم که یکی از مؤلفه‌های اصلی برداشت کانتی از فرایند تصمیم‌گیری توانایی فاعل برای فاصله گرفتن متأملانه است، آنگاه می‌توان دریافت که چرا ملاحظات سوم شخصی نیچه در باب ذهن و سرشت فیزیولوژیکال روان آدمی به هیچ وجه بی‌ارتباط با فلسفه اخلاق نیستند، بلکه نیچه با چنین ملاحظاتی دقیقاً پایه‌های روانشناسی اخلاقی کانتی را سست می‌سازد که بر توانایی ما برای فاصله گرفتن و تأمل برای عمل، یا به تعبیر دیگر، مفهوم اراده، استوار است.

3. چنانکه پیشتر ذکر شد، اراده برای کانت توانایی یگانه‌ای¹ است مستقل و متمایز از امیال ما، یعنی «قوه انتخاب تنها آنچه عقل، مستقل از تمایلات، به عنوان به لحاظ عملی ضروری، یعنی به عنوان خیر، بازشناخته است» (Kant, 1958, 4:412). همچنین این توانایی خود می‌تواند مبنا و خاستگاه عمل قرار گیرد، در حالی که امیال ما تنها وقتی می‌توانند باعث وقوع عملی شوند که در قالب یک دستور ادغام شده باشند، بدین معنا که یک انگیزه و یا محرک تنها تا آنجایی می‌تواند اراده انجام عملی را متعین سازد که فرد آن را در دستورش گنجانده باشد- آن را به قاعده‌ای کلی بدل ساخته باشد که اراده بر طبق آن رفتار و اعمال خود را هدایت می‌کند- یعنی آنچه که آلیسون آن را تز ادغام می‌نامد (Allison, 1990, 5-6, 51-2). چنانکه تبیین فیزیولوژیکالی نیچه از ذهن و روان آدمی نشان می‌دهد، او منکر وجود چنین اراده‌ای با این خصایص است. تصویر نیچه از دنیای درون آدمی تصویر ساختار و خزانه انباشته‌شده‌ای است که در آن هیچ اراده یگانه‌ای وجود ندارد؛ مجموعه پیچیده و درهم‌بافته‌ای است از اراده‌های خرد، که هر کدام به یک باشنده ذهنی- روانی خاص چسبیده‌اند. هر کدام از این باشنده‌های ذهنی- روانی، اعم از رانه‌ها، عواطف، شورها و تکانه‌ها همه و همه اصرار و

ابرامی، یعنی اراده‌ای برای متحقق شدن دارند (BGE,117). به تعبیر او، «واژه کهن «اراده» تنها برای آن به کار می‌رود که حکایتگر یک نتیجه باشد، نوعی واکنش فردی که ضرورتاً به دنبال کثرتی از تأثیرات تاحدی متناقض، تا حدی هماهنگ‌ساز می‌آید: اراده بر هیچ چیزی تأثیر نمی‌نهد، هیچ چیزی را حرکت نمی‌دهد» (A,14). لذا واقعیت درست برعکس برداشت کانتی از رابطه و نسبت میان اراده و امیال است که بر طبق آن «مواد خام ذهنی-روانی» (یعنی امیال، غرایز و رانه‌ها) با ادغام شدنشان در قالب دستورها باعث تحقق اعمال ما می‌شوند.

نیچه با کنار نهادن برداشت کانتی از اراده مدعی می‌شود که خود همین باشنده‌های ذهنی-روانی، که کانت آنها را در برابر اراده می‌نهد، مستقیماً مؤدی به عمل می‌شوند. آنها نیازی ندارند در قالب دستور گنجانده شوند بلکه خود مستقیماً به اعمال ما دامن می‌زنند. لازمه چنین برداشتی انکار امکان فاصله‌گیری است؛ نه توانایی یگانه‌ای وجود دارد که بتواند فاصله بگیرد (یعنی عمل فاصله گرفتن را انجام دهد)، و نه میان مواد خام ذهنی-روانی و باشنده‌ای که از آنها، بنا به ادعای کانت، فاصله گرفته است، تقابلی وجود دارد. برداشت نیچه منکر امکان فاصله گرفتن از دسته‌ای از امیال نیست، بلکه امکان فاصله گرفتن از همه امیال را و رسیدن به موضعی یکسره بی‌طرفانه در قبال همه امیال را ناممکن می‌شمارد.

تأکید کانت بر امکان چنین فاصله‌گرفتنی در واقع حاکی از پابندی او به میراث مسیحیت است. مسیحیت انسان را واجد روحی می‌داند که او را در قبال رفتارها و کردارهایش مسؤول می‌گرداند. کانت نیز از توانایی و قوه‌ای سخن می‌گوید که با فاصله گرفتن متأملانه از غرایز و امیال، قید و بندهای اخلاقی بر انتخاب‌های ما می‌نهد. هم نفس مسیحی و هم اراده کانتی هستمندهای فردی و یگانه‌ای هستند که در مقام «انتخابگر درونی» در تقابل با دیگر هستمندهای درونی قرار دارند. اما به نظر نیچه، چنین زیرنهادی وجود ندارد: «هیچ وجودی در پس کردن، تأثیر نهادن و شدن وجود ندارد. کننده صرفاً افسانه‌ای است که به کردن اضافه شده است» (GM,I,13).

اگر برداشت نیچه از ذهن را درست تلقی کنیم، می‌توان گفت که فرایند تصمیم‌گیری، آنگونه که کانتی‌ها آن را تصویر می‌کنند، بر فهم و برداشتی توهمی از ذهن و روان آدمی استوار است. بنا به برداشت نادرست آنها از حوادثی که در ذهن و روان آدمی اتفاق می‌افتد، تأملات پیش از عمل ما از موضع و چشم‌انداز واحدی هدایت می‌شوند که یکسره از امیال ما فاصله گرفته و جداست، در حالی که بنا به برداشت درست در واقع این امیال متفاوت ماست که در فرایند تأمل برای عمل غلبه می‌یابند و حاکم می‌شوند تا آنکه یکی از آنها که به اندازه

کافی نیرومند است، موجب عمل می‌شود. توضیح اخیر روشن می‌سازد که چرا تبیین سوم شخصی نیچه از ذهن و اراده برخلاف ادعای معترضان کانتی نامربوط نیست. بنا بر این تبیین، برداشت کانتی دقیقاً از ماهیت خود فرایند تصمیم‌گیری برداشت اشتباهی دارد. اگر تبیین نیچه از سرشت ذهن و اراده را بپذیریم ما در مقام فاعل‌هایی که برداشت کانتی را قبول داریم دقیقاً در مورد خود فرایند تصمیم‌گیری دچار اشتباه و توهم شده‌ایم و لذا مرتباً پاسخ‌های نادرستی به پرسش‌هایی درباره اینکه چرا به فلان صورت عمل کرده‌ایم، خواهیم داد. تدقیق و موشکافی فرایند تصمیم‌گیری، موضوع پژوهش‌های سوم‌شخصی نیچه است و برملا ساختن متعاقب نادرستی برداشت کانتی، حاصل آن و از این رو دید ما را در روانشناسی اخلاقی تغییر می‌دهد.

غالباً فیلسوفان کانتی در تأیید درستی و اعتبار موضع خود در روانشناسی اخلاقی به درون‌نگری متوسل می‌شوند. آیا ما به هنگام تصمیم‌گیری چنین احساس می‌کنیم که در ما اراده مستقل و واحدی وجود دارد که با فاصله‌گرفتن متأملانه از امیال مبنای عمل ما را فراهم می‌آورد؟ پاسخ نیچه این است که آنچه ممکن است ما حاصل موضع فاصله‌گیری متأملانه خود احساس کنیم در واقع از دل نبرد و کشمکش میان امیال ما حاصل شده است، و اگر فاصله‌گیری و جدا شدن از امیال اساساً در اینجا معنایی داشته باشد، فاصله‌گرفتن و جدا شدن از دسته‌ای از امیال در زمانی خاص است و نه فاصله‌گرفتن از همه امیال در آن واحد. به تعبیر دقیق‌تر، نکته اخیر بدین معناست که از نظر نیچه می‌توان گفت که به یک معنا برخی هستی‌مندهای ذهنی-روانی می‌توانند از یکدیگر فاصله بگیرند و جدا شوند. به همین دلیل به نظر نیچه هر درون‌نگری که با خود این تأثیر را همراه داشته باشد، که تصمیم‌گیری و عمل مستلزم فاصله‌گیری از نوع کانتی آن است، بالنسبه به عمل حاصل‌آمده صرفاً پی‌پدیدار است. از آنجا که موضع نیچه درباره ذهن و اراده آدمی موضعی سوم‌شخصی است، درستی یا نادرستی این پدیدارشناسی تأثیری بر آن ندارد، هر چند جای این سؤال را دارد که چرا درون‌نگری فاعل باید او را پیوسته در مورد سرشت فرایند تصمیم‌گیری درونی خودش بفربید و باعث شود او چنین احساس کند که عمل او مبتنی بر فاصله‌گیری متأملانه است، در حالی که به واقع وضع از این قرار نیست. می‌توان پاسخ‌های متفاوتی به این مسأله داد. نخست آنکه می‌توان خود تبیین کانتی از پدیدارشناسی عمل و تصمیم‌گیری را زیر سؤال برد چرا که به نظر می‌رسد ادراک غوغا و آشوب درونی و تعارض میان امیال که «حل و فصل نمی‌شوند»، بلکه در نقطه‌ای «به پایان می‌رسند» به همان اندازه ادراک فاصله‌گیری متأملانه واقعی است. دوم

آنکه می‌توان بدون زیر سؤال بردن این پدیدارشناسی، تبیینی برای ظهور چنین پدیدارشناسی نادرستی به دست داد، مثلاً این تبیین ممکن که ما تحت تأثیر فرهنگ و زبانی که قائل به نفس است، یاد گرفته‌ایم حیات درونی خود را به شکل خاصی تصور و درک کنیم.

نتیجه

آنچه در تقریر موضع نیچه بیان شد روشن می‌سازد که پژوهش‌های سوم‌شخصی نیچه بی‌ارتباط با روانشناسی اخلاقی، فرایند تصمیم‌گیری و بنابراین موضع عملی ما نیستند. اگر قول به موجبیت علی یا انکار آن تفاوتی در فرایند تصمیم‌گیری ایجاد نمی‌کند و فاعل در خصوص چرایی اعمالش در هر دو حال تبیینی واحد به دست می‌دهد، پژوهش‌های سوم‌شخصی نیچه تصویری متفاوت از این فرایند به دست می‌دهند. این پژوهش‌های سوم‌شخصی نشان می‌دهند که پدیدارشناسی تصمیم‌گیری - اگر در درستی تصویر کانتی چون و چرا نکنیم و بپذیریم که ما از طریق درون‌نگری واقعاً چنان ادراک می‌کنیم که گویی از امیال‌مان فاصله‌ای متأملانه گرفته‌ایم - مبنای معتبری برای فلسفه اخلاق به دست ما نمی‌دهد، چرا که این پژوهش‌ها دلایلی کافی بر نادرستی این پدیدارشناسی فراهم می‌آورند.

به عبارت دیگر، پژوهش‌های سوم‌شخصی نامربوط نیستند چرا که نتیجه آنها این است که فرایند تصمیم‌گیری در واقع به گونه‌ای بسیار متفاوت‌تر از آنچه ما درک می‌کنیم، یعنی پدیدارشناسی تصمیم‌گیری، اتفاق می‌افتد و لذا فاعل در پاسخ به چرایی اعمالش باید تبیینی دیگرگونه از آنها به دست دهد. اگر کانتی‌ها پدیدارشناسی و درون‌نگری ما را شاهدهی کافی بر فاصله‌گیری متأملانه می‌دانند، آنگاه باید گفت این درون‌نگری و پدیدارشناسی را تنها وقتی می‌توان دال بر واقع دانست که دلایلی کافی و قانع‌کننده بر نادرستی و گمراه‌سازی آن نداشته باشیم، حال آنکه به نظر نیچه چنین دلایلی وجود دارند. بنابراین پژوهش‌های سوم‌شخصی می‌توانند این نتیجه را به دست دهند که پدیدارشناسی تصمیم‌گیری ربطی به خود فرایند تصمیم‌گیری ندارد و لذا توسل به این پدیدارشناسی نمی‌تواند دلیلی برای نامربوط دانستن پژوهش‌های سوم‌شخصی باشد. بدین ترتیب اگر تبیین نیچه را بپذیریم آنگاه می‌توان دریافت که چرا پژوهش‌های سوم‌شخصی نیچه، بر اندام هر نظریردازی‌ایی در فلسفه اخلاق لرزه می‌اندازد که امکان چنین فاصله‌گیری متأملانه‌ای را مبنای خود قرار داده است. از این رو باید گفت که سوای درستی یا نادرستی تبیین‌های سوم‌شخصی نیچه، آنها دقیقاً به مسائل روانشناسی اخلاقی می‌پردازند.

پی‌نوشت

1. در این مقاله نویسنده می‌کوشد تا بر اساس برخی از جدیدترین و مهم‌ترین تحلیل‌های ارائه‌شده از روانشناسی اخلاقی نیچه در D, (introduction by Clark & Leiter); Knobe & Leiter 2007; Leiter, 2010, 2007 (September), 2002; Reginster, 2006: 63-67 Risse, 2007; به تقریر روانشناسی اخلاقی نیچه در برابر روانشناسی اخلاقی کانت بپردازد و نقد نیچه از یک موضوع مهم در این روانشناسی یعنی اراده را تبیین کند.

منابع

الف) آثار نیچه: ارجاع به آثار نیچه بنا به سنت معمول بر اساس ارجاع به کوتاه‌نوشت آنها و شماره بند مورد نظر صورت گرفته است.

- WB *Richard Wagner at Bayreuth, 4th Untimely Meditation of Untimely Meditation*, translated by R. J. Hollingdal, Cambridge University Press, 1997.
- D *Daybreak*, translated by R. J. Hollingdal, Edited by Maudemarie Clark & Brian Leiter, Cambridge University Press, 1996
- GS *The Gay Science*, translated with commentary by Walter Kaufmann, Vintage Books, 1974.
- BGE *Beyond Good and Evil*, edited by Rolf-Peter Horstmann & Judith Norman, translated by Judith Norman, Cambridge University Press, 2006.
- GM *On the Genealogy of Morality*, edited and introduced by Keith Ansell-Pearson, translated by Carole Diethe, Cambridge University Press, 1994.
- TI *Twilight of the Idols*, translated by Walter Kaufmann, in *The Portable Nietzsche*, New York: Viking Press, 1954.
- WP *Will to Power*, translated by Walter Kaufmann & R. G. Hollingdale, New York: Vintage, 1968.

(ب) سایر آثار:

References

- Allison, H (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press.
- Darwall, Stephen (1983), *On Impartial Reason*, Ithaca, Cornell University Press.
- Guyer, Paul (2006), *Kant*, Routledge.
- Hursthouse, Rosalind (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Nagel, Thomas, (1970), *The Possibility of Altruism*, New York, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1997), *Critique of Pure Reason*, tran. by Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge University Press.
- _____ (1958), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated by H. J. Paton, Harper and Row.
- Knobe, Joshua & Leiter, Brian 2007, *The Case for Nietzschean Moral Psychology*, in Leiter & Sinhababu (ed.2007), *Nietzsche and Morality*, Oxford University Press.
- Leiter, Brian 2010, *Nietzsche's Theory of Action*, Forthcoming in *The Blackwell Companion to Philosophy of Action*, ed. by T. O'Connor & C. Sandis.
- _____ 2007 (September), *Nietzsche's Theory of the Will*, *Philosopher's Imprint*, Volume 7. No. 7, September 2007, in <http://brianleiternietzsche.blogspot.com/2007>.
- _____ 2002, *Nietzsche on Morality*, Routledge.
- Reginster, Bernard 2006, *The Affirmation of Life, Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press.
- Risse, Mathias 2007, *Nietzschean 'Animal Psychology' versus Kantian Ethics*, in Leiter & Sinhababu (ed.2007), *Nietzsche and Morality*, Oxford University Press.
- Schopenhauer, Arthur, *Essay on the Freedom of the Will*, translated by K. Kolenda, New York: Liberal Arts Press, 1960.
- Williams, Bernard (1994), *Nietzsche's Minimalist Moral Psychology*, in Schacht 1994, ed.
- Wood, Allen (2006), *The supreme principle of morality*, in Guyer, (ed.2006).
- _____, (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press.