

An Essay on the Genealogy of Punishment from Nietzsche's Perspective based on his Critique of Kant's Categorical Imperative



Mohammad Mehdi Sadeghi

PhD Candidate in Criminal Law and Criminology, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
mmsadeghi1453@gmail.com

Abstract

This article analyzes Nietzsche's perspective on the genealogy of punishment, grounded in his critique of the Kantian Categorical Imperative. As a philosophical method, genealogy entails a revaluation of all moral values by questioning their foundational principles, scrutinizing the validity of their definitions, and ultimately subjecting them to critique and reassessment. The categorical imperative obliges all individuals to act according to a universal law, irrespective of their personal desires or goals. In his critique, Nietzsche examines the theological underpinnings of Kantian thought, particularly the conceptual origin of God and the infusion of divine values into state-sanctioned punishment. He argues that while the right to punish originates in retribution for the harm a criminal inflicts upon a victim, the state has decoupled punishment from personal



**Journal of Research and
Development in Criminal Law and
Criminology**

**Iranian Law and Legal Research
Institute**

**Vol. 2 | No. 3 | Spring and
Summer 2025
(Original Article)**

<https://jclc.illrc.ac.ir>

DOI:

[10.22034/jclc.2025.2045974.1119](https://doi.org/10.22034/jclc.2025.2045974.1119)

public entity, such as God or society. Consequently, this process generates an intensifying reservoir of psychic energy, which is conceptualized as "eternal punishment." This foundational study presents Nietzsche's genealogical analysis and explores its relevance to contemporary critical perspectives on state legal policies, thereby contributing to the theoretical literature on the genealogy of punishment.

Keywords: Genealogy of Punishment, Categorical Imperative, Nietzsche, Kant.



جستاری در تبارشناسی مجازات از نگاه نیچه بر بنیاد نقد او از امر مطلق کانت

دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه فردوسی، مشهد،
ایران
mmsadeghi1453@gmail.com

محمد مهدی
صادقی



دوفصلنامه تحقیق و توسعه در حقوق کیفری و

جرم‌شناسی

پژوهشکده حقوق و قانون ایران

دوره ۲ | شماره ۳ | بهار و تابستان ۱۴۰۴
(مقاله پژوهشی)

www.jclc.illrc.ac.ir

DOI:

[10.22034/jclc.2025.2045974.1119](https://doi.org/10.22034/jclc.2025.2045974.1119)

چکیده

موضوع این مقاله، تحلیل دیدگاه نیچه پیرامون تبارشناسی مجازات بر مبنای نقد او از امر مطلق کانتی است. تبارشناسی به مثابه یک روش مطالعه فلسفی، به معنای ارزیابی دوباره‌ی همه ارزش‌های اخلاقی از طریق تردید در مبانی فلسفی ارزش‌ها، صحت تعاریف ارائه‌شده از آن‌ها و نقد و باز ارزش‌گذاری آن‌هاست. امر مطلق، همگان را به انجام عمل به شکل مطلق و فارغ از امیال یا غایات‌شان ملزم می‌دارد. نیچه با انتقاد از دیدگاه کانت راجع به امر مطلق، نگرش الاهیاتی او راجع به پیدایش خدا و وجود ارزش‌های الهی در مجازات دولتی را مورد بازبینی قرار می‌دهد و معتقد است در حالی که حق اجرای مجازات اصولاً ریشه در تلافی صدماتی دارد که مجرم به بزه‌دیده وارد کرده است، دولت، مجازات را از حالت تلافی‌جویی شخصی، خارج و حق اجرای آن را به یک موجود عمومی و غیرشخصی مانند خدا یا جامعه مستند ساخته است. در نتیجه، مجازات حجم‌فراینده‌ای از کارمایه‌های ذهنی را

در این مقاله که از نوع بنیادی است و در جهت توسعه‌ی ادبیات نظری پیرامون تبارشناسی مجازات گام برمی‌دارد، پس از ارائه‌ی تحلیل نیچه از تبارشناسی مجازات، به ارتباط آن با برخی از دیدگاه‌های انتقادی معاصر راجع به سیاست‌های حقوقی دولت می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: تبارشناسی مجازات، امر مطلق، نیچه، کانت



مقدمه:

نیچه^۱ درباره‌ی «تبارشناسی» به مثابه یک روش مطالعه‌ی فلسفی، می‌گوید (نیچه؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۴) «مسائل فلسفی در حال حاضر تقریباً از تمامی جنبه‌ها همان شکل دو هزار سال پیش را دارد، یعنی هنوز هم می‌پرسند: چگونه ممکن است امری از متضاد خویش، برای مثال نطق از بی‌منطقی و حقیقت از خطا پدید آمده باشد؟^۲ فلسفه‌ی متافیزیک (مابعدالطبیعه) تاکنون به این طریق در پی حل این مشکل بوده است که پیدایش یکی از دیگری را انکار می‌کند [اما] آنچه که ما نیازمند آن هستیم، شیمی تصورات و احساسات اخلاقی، دینی و زیبایی‌شناختی است. چه خواهد شد اگر حاصل این شیمی آن باشد که دریابیم، تمامی رنگ‌های پرشکوه از موادی پست و حقیر گرفته شدند؟» از دیدگاه وی، باید با «پُتک» اقدام به فلسفیدن کرد و در این راه، با تکیه بر روش تبارشناسی، «کلی‌ترین فرمول در بنیاد هر فلسفه را بازگونه ساخت» و «به ارزیابی دوباره‌ی همه ارزش‌ها» پرداخت (نیچه؛ آشوری، ۱۳۸۶). بر این اساس، تبارشناسی به معنای تردید در بنیادهای فلسفی، صحت تعاریف ارائه‌شده از مفاهیم و در انداختنِ طرحی نو و در یک کلام، نقد و بازارزش‌گذاریِ تمامی ارزش‌هاست. نیچه در بخش بیست و یکم کتابِ نخست «حکمت شادان»^۳ این ایده را که «خیر اخلاقی»^۴ در حقیقت، نوعی «از خودگذشتگی»^۵

^۱. Friedrich Nietzsche

^۲. شایسته است توجه داشته باشیم و توجه بدهیم که از زمانی که نیچه این سخنان را عرضه داشته است تاکنون ۱۵۰ سال گذشته و صحت این گزاره‌ها ممکن است دستخوش تغییر شده باشد.

^۳. The Gay Science

^۴. Moral Good

^۵. Selflessness

است، مورد نقد قرار می‌دهد. به باور نیچه، انسان مدرن، فضیلت‌ها را تا آنجا می‌ستاید که بر خودش تأثیر مثبت بگذارد، صرف نظر از اینکه داشتن آن فضایل برای صاحب آن مفید یا مضر باشد. از این نظر، فرد ابزاری است که باید خود را قربانی سعادت جامعه کند. در نتیجه، فضیلت، مستقل از علاقه‌ی فرد از خودگذشته و فداکار، معادل فایده‌ی اجتماعی می‌شود و آنچه مورد ستایش قرار می‌گیرد «بی‌خردی در فضیلت است که فرد را وادار می‌کند تا به خود اجازه دهد به تابعی صرف از کل تبدیل شود.» (نیچه؛ آل احمد، کامران و فولادوند، ۱۴۰۱) نیچه مصداق بارز آن را در «جدیت کورکورانه‌ی خشم‌آگین» می‌یابد، که گرچه «باعث ثروت و افتخار می‌شود، در عوض، حساسیت اعضای بدن را برای بهره‌گیری از این ثروت و افتخارات از بین می‌برد!» (نیچه؛ آل احمد، کامران و فولادوند، ۱۴۰۱) جامعه افراد را طوری تربیت می‌کند تا عادات، انگیزه‌ها و اشتیاقی به دست آورند که در نهایت، بر خلاف منافع خودشان است. در نتیجه، «با موفقیت آموزش و تربیت، هر فضیلت شخصی مبدل به عاملی سودمند برای جمع و زیان‌آور برای شخص می‌شود.» (نیچه؛ آل احمد، کامران و فولادوند، ۱۴۰۱) بر این اساس، والاترین هدف شخصی که عبارت است از «دوام آوردن، شکوفا شدن، بالاتر رفتن، پیشرفت کردن و افزایش توان خود» و به عبارت دیگر، هر چیزی که به رشد فرد مربوط می‌شود، فدای منافع جامعه می‌گردد؛ تا جایی که فرد ترجیح می‌دهد سریعاً هم‌نوع خود را از بین ببرد تا اینکه او را برای مدت طولانی‌تری حفظ کند.

نیچه این تحلیل کوتاه را با اشاره به «تضاد اساسی اخلاقی که امروز، آنقدر آن را می‌ستاییم و موعظه می‌کنیم» به پایان می‌رساند (نیچه؛ آل احمد، کامران و فولادوند، ۱۴۰۱) تضاد به این معناست که از خودگذشتگی می‌تواند مطلوب باشد. وقتی جامعه از خودگذشتگی را به نفع خودش می‌خواهد، از همان اصل مورد ستایش خود تخطی می‌کند، زیرا از منفعت خود صرف نظر نمی‌کند. نیچه می‌گوید «برهانی که این اخلاق

می‌خواهد برای مشروعیت خود از آن استفاده کند، خود آن را رد می‌کند! برای اینکه با اخلاق خاص خود برخورد نکند، اصل «تو باید از خود بگذری و خود را فدا کنی» باید تنها توسط کسی عنوان شود که با رعایت آن از منافع خود می‌گذرد و شاید با درخواست از خودگذشتگی از دیگران وسایل سقوط خود را فراهم می‌کند.» (نیچه؛ آل احمد، کامران و فولادوند، ۱۴۰۱) اگر اخلاقی از خودگذشتگی در تمام طول مسیر ثابت بماند، هیچ هدفی جز نابودی کامل وجود نخواهد داشت، زیرا هر فایده‌ای در راه از خودگذشتگی مستلزم موجودی است که از آن سود می‌برد و در نتیجه، خود را قربانی نمی‌کند و چنین موجودی، «خیر/خوب» نخواهد بود. بنابراین، اخلاق از خودگذشتگی بین دو پیامد به ظاهر نامطلوب گرفتار می‌شود: یا تمامی فضایل، سرانجام به موجودی خدمت می‌کنند که فضیلت ندارد، زیرا رفاه خود را قربانی نمی‌کند، یا تمامی موجودات، با فضیلت هستند و خود را فدا می‌کنند و چنین فداکاری‌ای، بدون هدف مثبت محقق می‌شود. البته، نیچه تردید دارد که افراد فداکار واقعاً فداکار باشند، زیرا فرمان فداکاری از سوی خود فرد صادر می‌شود؛ به این معنی که او در پی پیروی از این فرمان، صرفاً قضاوت شخصی خود را عمومیت می‌بخشد. اما بحث نیچه راجع به صدق معنای از خودگذشتگی نیست، بلکه راجع به پیامدهای منطقی آن است؛ اینکه اگر از خودگذشتگی، یک فضیلت است، آنگاه چه کسی می‌تواند از آن سود ببرد؟

در این مقاله، ابتدا، تحلیل نیچه از مجازات در جستار دوم کتاب «تبارشناسی اخلاق»^۱ به مثابه تلاشی برای توضیح تضاد اخلاقی که در حکمت شادان آشکار شده است، مورد تحلیل قرار خواهد گرفت و استدلال خواهیم کرد که این توضیح، جنبه‌ی مرکزی نقد نیچه از برداشت کانت از اخلاق است که در آن، وجود خدا نقشی اساسی بازی می‌کند. در واقع،

^۱. On the Genealogy of Morals

خدا موجودی است که هم فرمان از خودگذشتگی می‌دهد و هم خود را قربانی می‌سازد که دقیقاً همان اخلاق از خودگذشتگی‌ای است که نیچه در «حکمت شادان» توصیف می‌کند. در حالی که در «حکمت شادان»، این موجود یک ضرورت منطقی صرف را بیان می‌کند که از ماهیت متضاد اخلاق از خودگذشتگی ناشی می‌شود، در «تبارشناسی اخلاق»، شرحی تبارشناختی از ارتباط این اخلاق با فرض وجود خدا ارائه می‌شود. در حالی که کانت^۱ منشأ این فرض را در توانایی ما برای رفتار مطابق با یک قانون اخلاقی می‌داند، نیچه آن را در دگرگونی مجازاتی که با نهاد قانون عمومی / دولتی^۲ رخ می‌دهد، می‌بیند که باعث عدم تعادل در اقتصاد رنجی می‌شود که زمینه‌ساز تعاملات اجتماعی است. این عدم تعادل، بار سنگینی از بدهی‌ها^۳ و مطالبات^۴ مرتبط با رنج را به وجود می‌آورد که افراد قادر به جبران آن نیستند و برای نیچه نقشی اساسی در فرآیند اخلاقی شدن و تبدیل گناه به «گناه در پیشگاه خدا»^۵ ایفا می‌کند. نیچه با افشای مجازات عمومی به عنوان حلقه‌ی پیوند میان اخلاقی شدن رفتار و اندیشه‌های دینی نشان می‌دهد که واسطه‌گری فزاینده‌ی تعاملات انسانی با قوانین عمومی، آثار زیانباری برای موجودیت اجتماعی و سیاسی ما دارد.

در بخش پایانی مقاله، خوانش خود را از عقاید نیچه در «تبارشناسی اخلاق» با نقدهای معاصر مبنی بر استناد به ادعاهای سیاسی بر حقوق ثابت و اصول اخلاقی جهان‌شمول، به جای مناقشه‌ی مستقیم و دگرگون‌کننده پیوند می‌دهیم و نشان خواهیم داد که برخی

^۱. Immanuel Kant

^۲. Impersonal Law

^۳. Debts

^۴. Credits

^۵. Guilt before God

از شارحان «تبارشناسی اخلاق» غالباً از پیوند بین مقوله‌های حقوقی، دینی و اخلاقی در شکل‌دهی به کنش انسانی غفلت کرده و بنابراین، نقش تعیین‌کننده‌ای را که قانون و دین در ارزش‌گذاری اخلاقی کنش‌ها بازی می‌کنند، نادیده گرفته‌اند. تاکنون پژوهشی مستقل که به مسأله‌ی تبارشناسی مجازات از نگاه نیچه با نقد او از اخلاق کانتی بپردازد، صورت نگرفته است. مقاله‌ی حاضر به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی نگارش یافته و اطلاعات با استفاده از کتاب‌های نیچه و کانت و مقالاتی راجع به اندیشه‌های ایشان گردآوری شده و از لحاظ هدف، بنیادی است و در جهت توسعه‌ی ادبیات نظری پیرامون تبارشناسی مجازات گام برمی‌دارد.

۱. کانت و امر مطلق

امر مطلق^۱، همگان را به انجام عمل به شکل مطلق و فارغ از امیال یا غایات‌شان ملزم می‌دارد، نظیر این امر که «راستگو باش!» در اینجا، برخلاف امر مشروط، عملی که به آن فرمان داده شده است، مشروط به وجود میلی در فاعل یا غایتی که او در سر دارد یا وسیله‌ای برای تحصیل غایتی، نیست؛ نظیر اینکه بگوییم «اگر می‌خواهی خوب به نظر برسی، راستگو باش.» کانت امر مطلق را شالوده‌ی اخلاق خویش قرار داده و بر آن است که تکالیف اخلاقی به شکل اوامر مطلق هستند که از عقل صادر می‌شوند و شأن کلی دارند. او در آثار خویش امر مطلق را به چند صورت تقریر کرده است که از آن میان تقریری که به «قانون کلی» معروف است، بیشتر آوازه دارد: «تنها براساس ضابطه‌ای عمل کن که در عین حال بتوانی اراده کنی که آن ضابطه به صورت قانونی کلی درآید.» نیچه «تبارشناسی اخلاق» خود را ابتدائاً در بافتار فلسفی فلسفه‌ی اخلاق کانت که توجیهی

^۱. categorical imperative

عقلانی از جهان‌بینی اخلاقی مسیحیت بود، توسعه می‌دهد. اما بعدها به منتقد جدی اندیشه‌های کانت تبدیل می‌شود، چنانکه در «غروب بت‌ها» کانت را یک مسیحی حقّه‌باز و امر اخلاقی مطلق را به مثابه یک افسانه معرفی می‌کند (نیچه؛ آشوری، ۱۳۸۶). در حقیقت، نیچه فلسفه‌ی اخلاق کانت را صورتی عقلانی شده از اخلاق مسیحی می‌داند که خدا در آن از قلمرو پدیدارها خارج شده و تنها در حوزه‌ی عقل عملی است که می‌توان خدا را در جای خودش نگه داشت (عنبرسوز و کاویانی تبریز، ۱۴۰۱).

یکی از مقدمات اساسی فلسفه‌ی عملی کانت، تمایز قائل شدن میان قلمروهای پدیداری^۱ یا شناخت مبتنی بر ادراکات حسی و غیرپدیداری^۲ یا شناخت مبتنی بر تعقل است. طبق دیدگاه کانت، انسان‌ها به مثابه موجوداتی پدیداری، هم تابع قانون علیت طبیعی هستند و هم به مثابه موجوداتی غیرپدیداری، دارای اراده‌ی آزاد. در طبیعت بی‌جان یا صرفاً حیوانی، فقط می‌توان امور محسوس را درک کرد. اما انسان که مجموعه‌ی طبیعت را فقط از طریق حواس خود درک می‌کند، خویشتن را نیز به وسیله‌ی ادراک نفسانی محض می‌شناسد و به این ترتیب، انسان طبعاً برای خود، از یک جنبه، پدیدار است، اما از جنبه‌ی دیگر، یعنی درباره‌ی برخی توانایی‌ها، یک شیء صرفاً معقول است، زیرا عمل این شیء به هیچ وجه در شمار ادراک حسی نمی‌تواند قرار گیرد (کانت؛ نظری، ۱۳۸۹). برخلاف نظریات اخلاقی پیشین که در صدد آشتی دادن میان فضیلت و لذت بودند، کانت این دو را از هم جدا می‌کند؛ در حالی که لذت مربوط به جنبه‌ی پدیداری وجود ماست، فضیلت به وجود غیرپدیداری ما مربوط می‌شود. ویژگی غیرپدیداری ما نمی‌تواند در چهارچوب حواس و ادراکات ما قرار گیرد، اما در توانایی ما برای عمل بر اساس

^۱. Phenomenal

^۲. Noumenal

قانون اخلاقی، آشکار می‌شود که «همانطور که عقل آن را ارائه می‌دهد»، «زمینه‌ی تعیین‌کننده‌ای وجود دارد که نباید از آن با هر شرایط معقولی و در واقع، کاملاً مستقل از آن شرایط، پیشی گرفت.» (کانت؛ حسینی، ۱۴۰۱) به باور کانت، اخلاق مستلزم این است که ما بتوانیم به گونه‌ای عمل کنیم که انگیزه‌های معقول خود را که همواره ملاحظات لذت و رنج در آن دخیل هستند، نادیده بگیریم. اگر ما قادر به انجام این کار نمی‌بودیم، موجوداتی کاملاً طبیعی می‌بودیم که همانند جانوران نمی‌توانستیم در قبال اعمال خود مسؤول باشیم و در نتیجه، مشمول قضاوت اخلاقی نمی‌شدیم. از نظر کانت، مسؤولیت اخلاقی مستلزم این است که ما بتوانیم طبق یک اصل متفاوت از تمایلات خود عمل کنیم که دست‌کم قادریم آن را به عنوان اصل اساسی اعمال خود برگزینیم.

فلسفه‌ی عملی کانت، به هستی‌پدیداری و غیرپدیداری ما نقشی فرعی در اجرای کنش اخلاقی می‌دهد. به عنوان نمونه، در زمینه‌ی مابعدالطبیعه‌ی اخلاق، او ادعا می‌کند که «در کاری که از سرِ وظیفه صورت گیرد، باید تأثیر میل و همراه با آن، هرگونه موضوع و متعلق اراده نیز یکسره نادیده گرفته شود.» (کانت؛ عنایت و قیصری، ۱۳۹۴) به این ترتیب، هر زمان که از روی وظیفه عمل می‌کنیم، خواسته‌های شخصی ما نباید هیچ نقشی به عنوان انگیزه‌ای برای عمل داشته باشند. کانت ادعا نمی‌کند که عمل اخلاقی مستلزم رنج بردن ماست، زیرا ممکن است یک عمل اخلاقی خوب با آنچه برای ما سودمند است مطابقت داشته باشد. من باید بدهی‌هایم را بپردازم، زیرا این کار از نظر اخلاقی، درست است. در عین حال، از اعتباری هم که با این کار به دست می‌آورم لذت می‌برم. با این حال، نکته این است که عمل بازپرداخت بدهی فقط تا آنجا اخلاقی است که هدف اصلی آن انجام وظیفه باشد، نه لذت شخصی که از طریق آن به دست می‌آید. این نکته، تمایزی است که کانت بین «قانونی بودن» و «اخلاقی بودن» امور قائل می‌شود. از نظر او، تفاوت بین امر اخلاقی و قانونی در حالت‌های متمایز کنش‌گر نسبت به وظایفش نهفته است. در

نظام اخلاقی، صرف رعایت خواسته‌های بیرونی تکلیف، یعنی وفای به عهد، برای اخلاقی شدن عمل کافی نیست، بلکه فرد باید فقط با هدف انجام وظیفه، تکلیف مورد نظر را انجام دهد. انجام وظیفه با انگیزه‌ی ترس یا سایر احساسات، وصف اخلاقی بودن را از عمل سلب می‌کند. اما در نظام قانونی، تنها چیزی که اهمیت دارد، انطباق صورت خارجی عمل با وظیفه است و انگیزه‌ی انجام وظیفه، فاقد اهمیت است (Fletcher, 1987). بنابراین، حتی اگر قانون اخلاقی، ما را مجبور به رنج و عذاب نکند، ما را وامی‌دارد تا تمایل طبیعی خود را به لذت‌جویی و دوری از رنج نادیده بگیریم. از نظر اخلاقی، اشتباهی نفسانی ما ارزش ذاتی ندارد و هر گاه در تضاد با وظیفه‌ی اخلاقی قرار گیرد باید قربانی شود. این دقیقاً همان چیزی است که نیچه به عنوان «اخلاق از خودگذشتگی» توصیف می‌کند: امر مطلق، فرد را وادار می‌کند که خواسته‌ها و نیازهای خود را در خدمت چیزی غیر از خودش قرار دهد.

توضیح کانت از انگاره‌های دینی با برداشت او از اخلاق پیوند تنگاتنگی دارد. او در مقاله‌ی «معنای جهت دادن به خود در تفکر چیست؟»، وجود خدا را بر اساس آنچه «باور عقلانی» می‌نامد، توضیح می‌دهد و می‌گوید که آن، اعتقادی است که «بر هیچ داده‌ای جز داده‌های موجود در عقل محض مبتنی نیست.» (Kant, 2001) در حالی که موضوع و متعلق تجربه، همواره از طریق شهودهایی به ما داده می‌شوند که ذاتاً محسوس هستند، باورهای عقلانی مستقل از هر چیز محسوسی توسط عقل فرض می‌شوند. به باور کانت، نیاز عقل به وجود خدا از تقاضای آن برای پیروی از قانون اخلاقی ناشی می‌شود. اگرچه چنین تبعیتی بدون قید و شرط و در نتیجه، مستقل از هرگونه ملاحظه در مورد آثار آن است، تعهد ما نسبت به آن، چنانچه انتظار نداشته باشیم که به تحقق عالی‌ترین خیر، که شامل تقسیم خوشبختی بر طبق آن است کمک کند، تضعیف می‌شود (Kant, 2001). با وجود این، در حالی که پیروی از قانون صرفاً به ما بستگی دارد، تقسیم خوشبختی مطابق

با این تبعیت به نظم طبیعی جهان بازمی‌گردد؛ زیرا بین اخلاقی بودن و خوشبخت بودن رابطه‌ی ضروری وجود ندارد. بنابراین، با توجه به اینکه عقل در انطباق با الزامات اخلاقی، نیاز دارد که چنین اطاعتی را به عالی‌ترین خیر ربط دهد، باید وجود این «عالی‌ترین خیر» را نیز فرض کند که وابسته به تصور خداوند به عنوان آفریننده‌ی جهان با اهداف اخلاقی است. به گفته‌ی کانت، «عقل باید به خاطر این والاترین خیر وابسته، یک بینش عالی را به مثابه باارزش‌ترین خیر مستقل فرض کند» تا «به مفهوم عالی‌ترین خیر، واقعیت عینی بدهد تا اینکه در کنار اخلاقی بودن، صرفاً به عنوان یک کمال مطلوب ناب تلقی نشود.» (Kant, 2001) از نظر کانت، وجود خدا اثری از قانون اخلاقی است که طبق آن، باید مستقل از خوشبختی خود، وظایف خود را انجام دهیم. بر این اساس، به عنوان یکی از آثار عمل به تکلیف، ما انتظار تحقق عالی‌ترین خیر، یعنی تقسیم خوشبختی بر اساس چنین تمکینی را داریم و باید وجود خدا را شرط سازش میان فضیلت و خوشبختی قرار دهیم. نیچه قصد دارد روایت کانت از فرض موصوف را تحلیل کند تا وضعیت‌های متضاد آنچه را که خودش به عنوان «اخلاقی از خودگذشتگی» تعبیر می‌کند، آشکار سازد. در «حکمت شادان»، این تضادها با عبارات منطقی توصیف می‌شوند: اخلاق یا موجودی را پیش‌فرض می‌گیرد که خود را قربانی نمی‌کند و از خودگذشتگی دیگران سود می‌برد یا خواهان قربانی ساختن مطلق و در نتیجه، نابودی کامل است. در تبارشناسی، یکی از دغدغه‌های نیچه این است که چگونه وجود خدا، یعنی موجودی که از فداکاری من سود می‌برد، شکل می‌گیرد. این تحقیق، نیچه را وادار می‌سازد تا توضیحی متفاوت با توضیح کانت راجع به وجود خدا ارائه دهد.

۲. مجازات به مثابه از خودگذشتگی

نیچه در جستار دوم «تبارشناسی اخلاق»، درباره‌ی پیدایش ظرفیت ما برای از خودگذشتگی با پی‌جویی پیوند آن با تجربه‌ی رنج تحقیق می‌کند. رنج برای نخستین‌بار به مثابه ابزاری مؤلف در کار پیچیده‌ی «پرورش جانور دارای حق وعده دادن» یعنی انسان معرفی می‌شود (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۲). نیچه در تقابل با کانت، ضمن رد هر گونه توسل به انگاره‌های متعالی مانند ظرفیت غیرپدیداری از پیش تعیین‌شده، به این مسأله از نظر روانی می‌پردازد که برای اینکه انسان اراده‌ای پایدار داشته باشد، چیزی در روان او باید ثابت باشد. در غیر این صورت، هیچ تضمینی وجود نخواهد داشت که موقعیت فعلی در لحظه‌ای که به سرعت سپری می‌شود، استمرار یابد. این بدان معناست که رشد یک اراده‌ی پایدار ارتباط تنگاتنگی با حافظه‌سازی دارد که دقیقاً نامی هستند برای انگاره‌هایی که فراتر از لحظه‌ی پیدایش در روان باقی می‌مانند. به گفته‌ی نیچه، این انگاره‌ها فقط می‌توانند از طریق درد و رنج تثبیت شوند: «چیزی را می‌باید در حافظه داغ نهاد تا در آن بماند؛ و چیزی در خاطر می‌ماند که همواره دردآور بماند.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۲). از این رو، رنج نقشی اساسی در شکل‌گیری یک «فرد مستقل» ایفا می‌کند، یعنی فردی با اراده‌ای پایدار و قادر به ثابت نگه‌داشتن اندیشه‌ی خود در طول زمان.

تجربیات دردناک، شکلی پایدار به روان می‌بخشند. از آنجایی که اندیشه‌های خاصی در روان «داغ زده می‌شوند»، «هیپنوتیسم شدن تمامی سیستم عصبی و عقلی نسبت به سایر ایده‌ها ثبات و برجستگی پیدا می‌کنند.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۲) این، بخشی از فرآیندی است که انسان را «تا اندازه‌ای برای چنین کاری [پرورش جانوری که بتواند وعده دهد]، همچون موجودی ضروری [برای چنین هدفی]، همسان و برابر در میان برابران، نظم‌یافته و سرانجام، به حساب آمدنی» می‌سازد و «یکی دو طلب زندگانی اجتماعی را بر این شور و حس بندگی دم امروزی» تحمیل می‌کند (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۲). یعنی انسان، فاقد

اندیشه‌های ثابت و در نتیجه، زندگی در لحظه است. همچنین، از آنجا که توانایی عمل به وعده‌ها برای تبدیل شدن به یک موجود اجتماعی ضروری است، نیچه می‌گوید که رنج باید منشأ جامعه‌پذیری محسوب شود.

ما فقط می‌توانیم به برخی افراد اعتماد کنیم و با آن‌ها تعامل پایدار داشته باشیم. اگر کسی به هر تأثیر جدیدی که تجربه می‌کند واکنش نشان دهد، کاملاً پیش‌بینی‌ناپذیر و اعتمادناپذیر خواهد شد. به همین دلیل است که از نظر نیچه، مجازات، یک کارکرد اجتماعی اساسی دارد، زیرا «به یاری چنین تصویرها و پیشینه‌هاست که آدمی پنج‌شش (نمی‌خواهم) را سرانجام در حافظه نگاه می‌دارد که در پرتو آن‌ها پیمان بسته است که در خدمت جامعه زندگی کند.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۲). این حافظه‌ی مجازات است که به ما امکان می‌دهد تا برخی از عواطف را انکار کنیم و به وعده دادن‌های خود ادامه دهیم. به تعبیر کانت، ما می‌گوییم که این مجازات و نه یک قانون عقلی است که امر مطلق یا این ایده را ایجاد می‌کند که فرد، فقط باید رفتارهای خاصی را انجام دهد.

ارتباط ذهنی اندیشه‌های خاص با مجازات باعث ایجاد احساس گناه^۱ می‌شود. نیچه معتقد است که در بخش بزرگتری از تاریخ بشر، مجازات، صرفاً از آن رو بر مجرم تحمیل می‌شد که او با ارتکاب جرم، به دیگری آسیبی رسانده است، نه اینکه مجرم، به صرفِ خطاکاری، سزاوار کیفر باشد (نیچه، آشوری، ۱۴۰۲). بر اساس این پیش‌فرض، نیچه به دنبال توضیح این مطلب است که چگونه مجازات به جای چیزی که مجازات‌گر، چه بسا به

۱. واژه‌ی Schuld در زبان آلمانی، هم به معنای گناه است و هم بدهی. نیچه با کاربست این واژه می‌خواهد نشان دهد که چگونه معانی دینی و معنوی از دل معانی دنیوی و مادی بیرون آمده‌اند. مقصود نیچه از گناه، تقصیر و بزهکاری است.

طور غریزی، انجام می‌دهد، در نهایت، به‌عنوان چیزی که یک شخص سزاوار آن است، تفسیر می‌شود.

نیچه با توجه به ریشه‌ی آلمانی واژه‌ی *Schuld* استدلال می‌کند که از طریق روابط قراردادی بین طلبکاران و بدهکاران است که مجازات به تقصیر فرد مجازات‌شونده مرتبط می‌شود. افزون بر این، در این حوزه‌ی اقتصادی است که «جانور دارای حق وعده دادن» ظاهر می‌شود. «بدهکار برای آنکه بتواند در باب بازپرداخت بدهی خویش جلب اعتماد کند و بازپرداخت دین را همچون وظیفه و تعهدی بر جان خویش نقش زند»، به موجب قراردادی با طلبکار متعهد می‌شود که اگر نتوانست از پس بازپرداخت دین خود برآید، چیز دیگری که در مالکیت اوست مانند بدنش، همسرش، آزادی‌اش و حتی زندگانی‌اش را جانشین بدهی کند (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱). بنابراین، مجازات عهدشکنی عبارت است از لذت بردن از زورگویی؛ یعنی لذت آزار دادن به خاطر لذت آزار دیگری.

مجازات، نقشی محوری در فرایند اجتماعی شدن انسان دارد. در ابتدا، انسان‌ها خود به خود، به یکدیگر صدمه می‌زنند. وقتی فردی مصدوم می‌شود، با مقابله به مثل و تحمیل درد و رنج به صدمه‌زننده، به او پاسخ می‌دهد. در نقطه‌ای معین، این درد به یک انگاره‌ی ثابت در ذهن فرد تبدیل می‌شود و بنابراین، او از انجام کارهایی که مجازات را به دنبال دارند، اجتناب می‌کند. برای نمونه، اگر شخصی از اینکه هر بار چیزی از همسایه‌اش می‌دزد، در رنج و عذاب است، در نقطه‌ای از ربودن اموال همسایه خودداری می‌کند. منشأ این خودداری، همانا وجود جانوری با حق وعده دادن است، زیرا به محض اینکه انسان بتواند از پاسخگویی به برخی عواطف سر باز زند، پایدارتر، پیش‌بینی‌پذیرتر و محاسبه‌شدنی‌تر می‌شود. علاوه بر این، چون فرد می‌داند که اعمال خاصی موجب عذابش می‌شوند، می‌تواند این عقوبت را به عنوان ضمانتی برای اجرای قراردادهایش مطرح کند؛ یعنی اگر نتواند به عهد خود وفا کند، به دیگری این حق را می‌دهد که با آزار

دادنِ او لذت ببرد. به همین دلیل است که مفاهیم بنیادی اجتماعی مانند گناه، وجدان، وظیفه و تقدس و وظیفه، دیرزمانی آغشته به خون بوده‌اند (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱) و انسان اجتماعی، اساساً انسانی است که در معرض مجازات قرار دارد.

تا زمانی که ما انسان‌ها به مرحله‌ی اخلاقی بودن، وارد نشده بودیم و به گفته‌ی نیچه، در مرحله‌ی پیشاتاریخی به سر می‌بردیم، مجازات، تنها بخشی از مبادله‌ی خیر بود. در این مرحله، مجازات‌گر دارای جواز و حق بی‌رحمی است که به موجب آن، تنها به این دلیل می‌تواند مجازات کند که از آزار دیدن مجازات‌شونده لذت می‌برد؛ زیرا این تنها چیزی است که مجازات‌شونده در ازای صدمه‌ای که وارد کرده است، می‌تواند بپردازد. این مطلب نشان می‌دهد که چگونه افراد در زمینه‌های غیرپدیداری، توانایی فداکاری پیدا می‌کنند: دقیقاً مانند جانوران، آزار رساندن، انسان‌ها را هم رام می‌کند، یعنی آن‌ها را پیش‌بینی‌پذیر و در نتیجه، اجتماعی می‌سازد. از این رو، جامعه‌پذیری نیاز به حکمی اخلاق ندارد و انسان‌ها بواسطه‌ی چنین مجازات‌هایی اجتماعی می‌شوند. اما، باید توضیح داده شود که چگونه مجازات، اخلاقی و به عبارت دیگر، به چیزی تبدیل می‌شود که فرد آسیب‌رسان به دیگری را سزاوار تحمل مجازات می‌کند. برای تبیین اخلاقی شدن مجازات، باید بفهمیم که چگونه از مجازات به مثابه پاسخی تلافی‌جویانه به منظور آسیب رساندن به دیگری، به مجازات به مثابه پاسخی به تقصیر اخلاقی رسیدیم.

۳. مجازات به مثابه پاسخی به گناهکاری

نیچه منشأ ارزش‌گذاری از خودگذشتگی را بر اساس غرایز پرخاشگرانه‌ای که علیه خودشان عمل می‌کنند، توضیح می‌دهد. به نظر او، «گریزه‌هایی که نتوانند خود را در بیرون خالی کنند، رو به درون می‌آورند. این همان چیزی است که من [فرایند] درونیدن در انسان می‌نامم.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱) این غرایز به بیرون تخلیه می‌شوند، اما تحت

شرایط خاص، به سمت خودِ درونی هدایت می‌شوند. این خاستگاه، چیزی است که نیچه آن را «وجدان بد» می‌نامد. ما دیگر تنها از پرخاشگری‌هایی که از دنیای بیرون می‌آیند، رنج نمی‌بریم، بلکه از پرخاشگری خودمان نیز رنج می‌بریم. این تغییر جهتِ غرایز، ابتدا با تشکیل دولت صورت می‌گیرد. نیچه ادعا می‌کند که در برهه‌ای از تاریخ، «نژاد چیرگی‌خواه و سرور، با سازمان جنگی و توان سازمان‌بخشی، بی هیچ دودلی، چنگال ترسناک خود را در مردمی چه بسا بسی در شمار افزون‌تر، اما هنوز بی‌شکل و آواره فرو می‌برد.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱) مقصود اصلی نیچه این است که وقتی این سازمان‌دهندگانِ معدود اما قدرتمند، کنترل جمعیتِ بزرگ، اما بی‌شکل را به دست می‌گیرند، باید منتظر یک اقدام خشونت‌آمیز باشیم. اقدامی که مستلزم سرکوب غرایز خاصی در این گروه از افراد آواره است؛ سرکوبی که آن‌ها را از درون تخلیه سازد و موجب تحمیل درد و رنج بر آن‌ها شود. روح که خود نتیجه‌ی این روند است، «خود را از سر لذت رنج دادن، رنج می‌دهد.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱) از آنجا که قساوت و بی‌رحمی به درون سرریز می‌شوند، فرد، هم از تخلیه‌ی غریزه‌اش و هم از رنج ناشی از آزار دیدن، لذت می‌برد. این دقیقاً همان چیزی است که کمال مطلوب از خودگذشتگی را ایجاد می‌کند: «خواست بدرفتاری با خود بود که زمینه را برای ارزشی «ناخودخواهانه» فراهم کرد.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱)

در حالی که این تغییر جهتِ انگیزه‌ها، ظهور از خودگذشتگی را توضیح می‌دهد، گناه‌سازی اخلاقی با اثر دیگری از شکل‌گیری دولت، یعنی تحول مجازات، مرتبط است. نیچه تصریح می‌کند که معنای مجازات هیچ ربطی به کاربرد آن ندارد، زیرا مجازات، مانند هر چیز دیگری، دست‌خوش مجموعه‌ای از تفسیرها و اقتباس‌های دائماً در حال تغییر است. امروزه هرگز به یقین نمی‌توانیم توضیح دهیم که چرا مجرم را مجازات می‌کنیم. هر مفهومی که در گذر تاریخ، اهداف و کارکردهای گوناگونی برای آن در نظر گرفته شده

باشد، تن به تعریف نمی‌دهد. تنها آن چیز که تاریخی نداشته باشد تعریف‌پذیر است (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱). این بدان معناست که هر کسی که مجازات را اجرا کند، از آن برای اهداف خاص مورد نظرش استفاده می‌کند. بنابراین، وقتی سازمان‌دهندگان دولت به دنبال کاری می‌روند که «در آن هیچ چیزی جای گیر نمی‌شود مگر آنکه در رابطه با کل، معنایی گرفته باشد» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱)، مجازات لزوماً تغییر می‌کند. سامانه‌ی حقوقی برای ارتکاب جرم علیه اصول جهان‌شمول، مجازات وضع می‌کند، نه برای جبران یک آسیب شخصی (Strong, 1988). به همین دلیل، نیچه مدعی است که «از این پس، چشم می‌آموزد که کرده‌ها را با دیدی هرچه ناشخصی‌تر بنگرد و کار به دیده‌ی شخص آسیب‌دیده نیز می‌کشد.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱) قانون عمومی ارزیابی رفتارها را تغییر می‌دهد و آن‌ها را بسته به اینکه به اصول کلی و انتزاعی پاسخ می‌دهند یا نه، به دو نوع «عادلانه» و «ناعادلانه» تقسیم می‌کند. این نه تنها صدمه‌دیدگان را از تخلیه‌ی غریزه‌ی بیداد علیه ستمگران به خودشان باز می‌دارد، بلکه معنای مجازات را برای کسانی که از آن رنج می‌برند، مختل می‌کند.

مجازات و رنجی که قانون عمومی وضع و تحمیل می‌کند، از آن رو که ابزار مستقیم برای انتقام‌جویی محسوب نمی‌شود، بی‌معنا و تحمل‌ناپذیر تلقی خواهد شد؛ زیرا «آنچه به راستی خاطر را بر رنج می‌شوراند، وجود رنج به خودی خود نیست، بلکه بی‌معنایی آن است.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱) وقتی کسی به شخصی آسیب می‌زند و از سوی همین شخص مجازات می‌شود، می‌داند که چرا و از سوی چه کسی مجازات شده است. اما، وقتی کسی از یک قانون عمومی تخطی می‌کند و به طور ناشناس از سوی واضعان این قانون که نماینده‌ی جامعه هستند، مجازات می‌شود، رنج خود را بی‌معنی می‌یابد. در نتیجه، قانون، اقتصاد رنج را زایل می‌کند، زیرا «دست‌درازی‌ها و کارهای خودسرانه‌ی فرد یا تمام یک گروه را قانون شکنی می‌شمارد و قیام بر ضد خود؛ و با این کار احساس فرمانبران خود را از

آسیب سراسری است که از دست‌درازی‌های کسان خورده‌اند، به سوی دیگر می‌گرداند... (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱) با توجه به اینکه قانون با انگیزه‌ی تلافی صدمه‌ی مستقیم، مجازات نمی‌کند، طلبکار یا بزه‌دیده قادر به دریافت اجرت المثل آسیب وارد شده به خود نیست، در حالی که رنج بدهکار یا بزه‌کار هیچ ارتباط مستقیمی با آسیب وارد به وی ندارد. این حالت متضاد، دو سوی اقتصاد رنج را بازتاب می‌دهد: از یک سو، دیون بازپرداخت‌نشده‌ای که نمی‌توان بر آن‌ها غلبه کرد، بدهکاران را برای همیشه عذاب می‌دهد و از سوی دیگر، اعتبارات غیرقابل بازخرید، طلبکاران را مجبور می‌کند تا راضی به زیان دیدن شوند. در نهایت، این اندیشه شکل می‌گیرد که همه‌ی ما در پیشگاه خداوند و نه نسبت به کسانی که به آن‌ها صدمه زده‌ایم، گناهکار به شمار می‌آییم.

توجه به این نکته مهم است که قانون و مجازات عمومی، کلیت روایت نیچه از پیدایش خدا در آیین مسیحی را پوشش نمی‌دهد. نیچه در بخش‌های ۱۶ تا ۱۹ کتاب «دجال»^۱، ظهور خدای مسیحی را به عنوان اثری توضیح می‌دهد که او آن را «انحطاط» می‌نامد، یعنی زوال قدرت و عدم امکان پذیرفتن تمام واقعیت آن گونه که هست. افرادی که تسلیم و رضا برای آن‌ها شرط بقا شده است، به خدایی نیاز دارند که گرایز تهاجمی نداشته باشد، مانند خدای مسیحی. این خدا، دیگر «نماینده‌ی یک قوم و نماینده‌ی هر چیز اعتراض‌آمیز و تشنه‌ی قدرت در روح قوم» نیست، بلکه خدایی ریاکار، ترسو، خاکسار، نصیحت‌کننده، بی‌کینه، بردبار و عاشق دوست و دشمن است (نیچه؛ دستغیب، ۱۳۹۸). خدای مسیحی، ابزاری است که ضعف ضعیفان را به فضیلت و قدرت دشمنان‌شان را به رذیلت تبدیل می‌کند؛ مشابه فرآیندی که ناظر به تغییر جهت کینه‌توزی، موضوع جستار سوم «تبارشناسی اخلاق» است.

^۱. The Antichrist

با این حال، این روایت با آنچه در جستار دوم ارائه شده، ناسازگار نیست. پیش از آنکه کینه‌توزی، دوباره تغییر جهت دهد، باید با استفاده از انتقام مستقیم، این کینه‌توزی را از طریق بازداشتن افراد از ارتکاب برخی رفتارها ایجاد کرد. در واقع، نیچه مفهوم کینه‌توزی را در جستار اول تبارشناسی معرفی می‌کند و مدعی است که این مفهوم متعلق به «وجودهایی [است] که [امکان] واکنش راستین، واکنش عملی، از ایشان دریغ شده است و تنها از راه یک انتقام خیالی، آسیبی را که خورده‌اند، جبران توانند کرد.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱) همین ناتوانی در انتقام‌گیری مستقیم است که عشق‌ورزی به دشمنان را غیرممکن و آن‌ها را به «دشمنان بد» تبدیل می‌کند. خدا در هر دو مرحله‌ی کینه‌توزی یعنی تولید و تغییر جهت آن نقش دارد و دوست داشتن دوستان و دشمنان، اثر تغییر جهت کینه‌توزی است. خدا به عنوان طلبکار خیالی رفتارهای ناشایست، اثری از تولید وجدان بد است که نیچه آن را با کینه‌توزی مرتبط می‌داند. این، جنبه‌ی دوم خدای مسیحی است که انگاره‌هایی مانند «کیفر جاودانه» و «گناه در پیشگاه خدا» را توضیح می‌دهد. مجازات، دیگر تعادلی میان رنج طلبکار و بدهکار که معنای اصلی‌اش هم به این تعادل بستگی داشت، برقرار نمی‌سازد. در نتیجه، بدهکار باید معنای جدیدی برای رنجی که بر او تحمیل شده است، بیابد.

همین نیاز به معنای جدیدی از رنج ناشی از مجازات عمومی، منشأ اخلاقی شدن انگاره‌های گناه و وظیفه است. از آنجا که سامانه‌ی حقوقی، اقتصاد رنج را از بین می‌برد و هم بدهکار را از رهاشدن از «احساس مقصر بودن» خود و هم طلبکار را از «تخلیه‌ی خشم خود» بازمی‌دارد، باری سنگین را بر دوش آن‌ها می‌نهد. اما، این بدان معنا نیست که احساس گناه در درون تخلیه می‌شود، بلکه بیشتر دلالت بر عدم امکان تخلیه‌ی این احساس بر سر بدهکار دارد؛ زیرا هدف اخلاق در اینجا این است که «با بدبینی، یکبار برای همیشه، چشم‌انداز بازپرداخت نهایی بدهی را کور کند. اکنون می‌باید از این تکلیف

هرگز انجام‌نشدنی، چشم‌برگرفت و مفهوم‌های «دین» و «تکلیف» را به سوی «بدهکار» واپس گردانند.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱)

با اینکه در آغاز، دین و تکلیف به این معنا بودند که شخص دیگری حق دارد به نیابت از شخص آسیب‌دیده، جانی را قصاص کند، اما اکنون آن‌ها به مثابه بارِ جبران‌ناپذیری که ما باید برای همیشه آن را به دوش بکشیم تجربه می‌شوند و بنابراین، مجازات تبدیل به «کیفر جادوانه» می‌شود. این بار بر ما فشار می‌آورد و تازیانه‌ی اجبار را بر «وجدان بد» ما که با تخلیه‌ی درونی انگیزه‌های تهاجمی آغاز شد، می‌نوازد و موجب می‌شود که ما گناه خود را امری جبران‌ناپذیر که باید آن را برای ابدیت به دوش کشیم، تجربه کنیم. از آنجا که اعتبار این گناه نیز جبران‌پذیر نیست، طلبکار هم باید خود را قربانی کند. به گفته‌ی نیچه، معنای قربانی مسیح این است: «قربانی کردن خدا خود را به خاطر گناه انسان؛ تاوان پرداختن خدا خود به خویش. زیرا تنها خداست که می‌تواند بشر را از گناهی باز خرد که باز خریدن آن در توان بشر نیست: قربانی کردن پستانکار، خود را از سر محبت به بدهکار.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱) بنابراین، عدم امکان باز خرید گناه در اقتصادی که حتی طلبکار نهایی باید اعتبار خود را واگذار کند، منجر به از خود گذشتگی مطلق می‌شود.

این جنبه از اخلاقی شدن احساس گناه و وظیفه از یک اقتصاد کاملاً جدید رنج سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که مجازات عمومی، قادر به پاک‌سازی گناه نیست، فرد در نهایت، توهم مجازات را در درون خود ایجاد می‌کند و اراده‌ای شکل می‌گیرد که طبق آن، انسان خود را مجازات‌شده بداند بدون اینکه امکانی برای برابر شدن مجازات با گناه وجود داشته باشد.» (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱) این گناه جبران‌ناپذیر که همان معنای «گناه در پیشگاه خدا» است، به ابزاری برای شکنجه‌ی خویش تبدیل می‌شود. با توجه به اینکه دیگر نمی‌توان دیون واقعی را پرداخت کرد، تا جایی که فرد گرایز حیوانی خود را به عنوان شکلی از گناه در پیشگاه خدا تعبیر می‌کند، از خودگذشتگی او نمی‌تواند به طور نامحدود

رشد کند. این گونه است که آن «انگاره‌های ثابت» که در اصل با مجازات در حافظه داغ زده شده‌اند، موجب فریب افراد می‌شوند: هنگامی که پیوند ایشان با مجازاتی که آن انگاره‌ها را به وجود آورده از دست برود، باری بر دوش افراد می‌شود که افراد نمی‌توانند خود را از آن رهایی بخشند. از نظر نیچه، این اقتصاد تحریف‌شده‌ی رنج است که انسان را به موجودی بی‌ارزش تبدیل می‌کند، به گونه‌ای که تمام غرایزش مستحق مجازات شوند. از آنجا که هیچ مجازات‌کننده‌ای وجود ندارد که بتواند بدهی‌های خود را بپردازد، خداوند به عنوان تنها طلبکار این بدهی غیرقابل بازخرید و ابدی ظاهر می‌شود. با این حال، دقیقاً به این دلیل که این بدهی هرگز جبران‌پذیر نیست، خداوند باید خود را قربانی کند، یعنی اعتبار خود را از دست بدهد. به عبارت دیگر، خداوند موجودی است که همه‌ی گناهان متوجه اوست و خود را فدای آن می‌کند.

به نظر می‌رسد که این تحلیل با تضادی که در حکمت شادان آشکار شده است ارتباط دارد. تضاد در این است که اخلاق، از خودگذشتگی را بر ما تحمیل می‌کند که هیچ موجود اخلاقی نمی‌تواند از آن بهره‌مند شود. نیچه بنیان اقتصادی این تضاد را آشکار می‌کند: موجودی به‌غایت سودآور از عدم امکانی که افراد برای بازپرداخت بدهی‌ها و اعتبارات دردناک خود تجربه می‌کنند، پدیدار می‌شود. این افراد، تحت فشار بیش از حد این عدم امکان، طلبکار مطلق را تصور می‌کنند که آن‌ها را برای همیشه عذاب می‌دهد. اما در عین حال، چون طلبکار نیز نمی‌تواند اعتبار خود را بازخرید کند، باید خود را قربانی کند و تمام بدهی‌ها را ببخشد. در نتیجه، هرکسی باید خود را فدای موجودی کند که در نهایت، همان موجود نیز باید خود را قربانی کند.

۴. مجازات عمومی و دولت

در حالی که مطالب پیش گفته، اختلاف بین تبیین‌های کانت و نیچه از از خودگذشتگی و گناه اخلاقی را تحلیل کرده‌اند، اهمیت توضیحات آن‌ها از وجود خدا برای این تقابل کمتر مورد توجه قرار گرفته است. کَیون هیل مدعی است که دگرگونی مجازات با تشکیل دولت، افراد را به این باور سوق می‌دهد که به جای ترس از مجازات، به دلیل ملاحظات اخلاقی از انجام برخی رفتارهای مجرمانه خودداری کنند (Hill, 2003). به گفته‌ی هیل، هدف تحلیل نیچه از مجازات دقیقاً نشان دادن این است که صدای وجدان، نهایتاً اخلاقی نیست، زیرا ریشه در مجازات بدنی دارد و شامل ملاحظات منافع شخصی، یعنی اجتناب از درد می‌شود. خوانش هیل به عنصر مهمی در تحقیق نیچه اشاره می‌کند، اما جنبه‌ی اقتصادی مجازات را کنار گذاشته و تنها بر مجازات به مثابه تهدید متمرکز می‌کند. در نتیجه، هیل اهمیت عمومی شدن مجازات را برای اخلاقی شدن احساس گناه و نقش خدا در یان باره نادیده می‌گیرد. از نظر نیچه، مجازات صرفاً تهدیدی علیه ارتکاب رفتارهای معین نیست، بلکه اساساً ابزاری برای رهایی مجرم و بزه‌دیده به عنوان بخشی از تبادل اقتصادی رنج است. این مبادله‌ی اقتصادی است که با تشکیل دولت و وضع قانون عمومی دگرگون می‌شود. دولت و قانون عمومی مانع از تخلیه‌ی انگیزه‌های پرخاشگرانه‌ی ما با استفاده از مجازات مستقیم و شخصی می‌شوند؛ مجازاتی که عنصر اساسی در اخلاقی‌سازی گناه و توسعه‌ی ایده‌ی «گناه در پیشگاه خدا» است. بنابراین، هدف نیچه صرفاً نشان دادن این نیست که دلیل غایبی توانایی ما برای خودداری از ارتکاب جرم، ترس از مجازات است، بلکه توضیح این موضوع است که چگونه عمومی شدن مجازات در اخلاقی شدن این خودداری نقش ایفا می‌کند.

مشکل خوانش هیل این است که با نادیده گرفتن پیوند بین گناه و خدا، «شخصیت‌زدایی» از روابط اجتماعی را به عنوان اثر مجازات عمومی نادیده می‌گیرد. در

نتیجه، به نظر می‌رسد که احساس گناه و بیزاری از خود، مستقل از توسعه‌ی قوانین مدرن، دولت مدرن و ایدئولوژی‌های مرتبط با آن‌هاست. به باور ما، گناه اخلاقی با این ساختارهای اجتماعی مدرن در هم آمیخته است. این مطلب، پیامد سیاسی مهمی را به دنبال دارد: غلبه بر گناه اخلاقی به مثابه مبنای عمل، مستلزم آن است که بر مقوله‌های قانونی و مذهبی به مثابه چهارچوب بنیادینی که از طریق آن قضاوت‌های خود را شکل می‌دهیم غلبه کنیم. بنابراین، با توجه به دگرگونی مجازات و قانون در جستار دوم تبارشناسی، می‌توان دریافت که نقد نیچه از اخلاق کانتی، تنها معطوف به مجموعه‌ای از باورها نیست، بلکه به طور اساسی‌تر، ساختارهای اجتماعی‌ای را هدف قرار داده است که آن باورها را تولید می‌کنند. در این نقد، ساختارهای اجتماعی، احساس گناه اخلاقی را حفظ می‌کنند که به موجب آن، می‌توانیم برخی از پیامدهای اصلی تبارشناسی نیچه را برای درک خود از کنش سیاسی مشاهده کنیم.

تحلیل مجازات در جستار دوم تبارشناسی نشان می‌دهد که چرا از خودگذشتگی، نه تنها با احساس اخلاقی گناه و بیزاری از خود، بلکه با این ایده که از خودگذشتگی به نام یک موجود برتر انجام می‌شود، مرتبط است. فرآیندی که به پیدایش خدا منتهی می‌شود، با تغییر جهت درونی انگیزه‌های تهاجمی ما در هم تنیده است، اما با آن یکسان نیست. در حالی که این تغییر جهت درونی مستلزم ابزاری جایگزین برای تخلیه بواسطه‌ی تشکیل دولت است، پیدایش خدا با عدم امکان تخلیه‌ی انگیزه‌ها تولید می‌شود. با این حال، این عدم امکان، بار گناهی را ایجاد می‌کند که بر شخص فشار می‌آورد و با در کنار هم نهادن خودآزاری و گناه باعث افزایش ظلم فرد نسبت به خودش می‌شود (نیچه؛ آشوری، ۱۴۰۱). انگاره‌ی دینی «گناه در پیشگاه خدا» که ناشی از احساس بدهکاری جبران‌ناپذیر است، به انگیزه‌های تهاجمی درونی در خودآزاری فرد می‌پیوندد. اگرچه وجود خدا منبعی متفاوت با انگیزه‌های تهاجمی دارد، اما هر دو جنبه در نهایت، مکمل یکدیگر در سوق

دادن خودآزاری به «مخوف‌ترین دالان» آن هستند. در حالی که این انگیزه‌ها دست‌کم میل به خودآزاری را به وجود می‌آورند، عدم امکان تخلیه‌ی آن‌ها که ریشه در انگاره‌های مذهبی دارد، هیچ راه چاره‌ای برای خودآزاری ارائه نمی‌کند و آن را تشدید می‌کند.

تحلیل نیچه از پیوند بین مجازات عمومی، تشکیل دولت و انگاره‌های مذهبی با نقدهای معاصر از سیاست دولتی طنین‌انداز می‌شود. کانولی استدلال می‌کند که تداوم یک الگوی دولت‌محور یا ملت‌محور از سیاست‌رهای بخش، دلبستگی به مبانی پیشاسیاسی را نشان می‌دهد که راه هر گونه مخالفت مستقیم را می‌بندد (Connolly, 1999). این سیاست بر حق‌های ثابت گروه‌های از پیش موجود تأکید دارد، نه بر فعالیت سیاسی که بواسطه‌ی آن، حق‌ها و گروه‌ها ایجاد و دگرگون می‌شوند. مجازات دولتی نقش اساسی در این طرح ایفا می‌کند؛ زیرا ماهیت متغیر و پیش‌بینی‌ناپذیر سیاست مدرن را تحت کلیات اخلاقی و قانونی که ظاهراً خنثی و مستقل از تعاملات اجتماعی هستند، پنهان می‌کند. بنابراین، کانولی ادعا می‌کند که با مجازات اعدام، «دولت به صحنه‌ی نمایش قدرت تنبیهی تبدیل می‌شود تا ظاهر حاکمیت و مسئولیت‌پذیری خود را تحت شرایط نامطلوب حفظ کند.» (Connolly, 1999) برای این نظریه‌پرداز، مجازات نقشی اساسی در تثبیت انگاره‌های حقوقی حاکمیت، عدالت و مسئولیتی دارد که از دگرگونی و رقابت سیاسی جلوگیری می‌کند. در نتیجه، سیاستی که بر اساس مقوله‌های حقوقی خنثی الگوسازی می‌شود، نمی‌تواند به یک حوزه‌ی عمومی غیرسیاسی شده یاری برساند که در آن، منازعات از سوی یک قدرت مستقل متمرکز مدیریت می‌شود، نه از طریق رقابت مستقیم.

تحقیق تبارشناختی نیچه در مورد مجازات عمومی، بنیادهای حقوقی و الهیاتی را که در زیربنای این نوع سیاست قرار دارند، روشن می‌سازد. همانطور که دیدیم، مجازات عمومی مانع از تسری آسیب‌ها به افراد مشخص می‌شود و بنابراین، بار جبران‌ناپذیر انگیزه‌های تهاجمی را به وجود می‌آورد. استفاده‌ی مکرر نیچه از عباراتی مانند «شکنجه» و «عذاب»

باعث می‌شود که به نظر برسد این آسیب‌های متقابل بدترین نوع رنج هستند. با این حال، هدف او البته این نیست که ما را متقاعد سازد که زندگی در جهانی که مردم یکدیگر را شکنجه می‌کنند مطلوب است، بلکه نشان می‌دهد که انزجار و سواس‌گونه از آسیب‌های مستقیم متقابل منجر به شکل پایدارتر و سخت‌تری از رنج می‌شود. مجازات عمومی، آسیب‌های متقابلی را که ایجادگر هستی اجتماعی افراد و گروه‌های مشخص به یک موجود عمومی مانند خدا هدایت می‌کند. در نتیجه، جنبه‌ی وسواس‌گونه و سیاسی هستی اجتماعی به خاطر اخلاقیات جهانی سرکوب می‌شود که ادعاهایش بخشی از اقتصاد توزیع بارهای مسؤولیت و تخلیه‌ها نیست، بلکه منبع انباشت روزافزون کارمایه‌ی سنگین ذهنی است. ترس از آزار دادن به یک موجود جهانی، ما را از درگیر شدن در تبادلات عمومی که واقعاً دردناکند، باز می‌دارد، اما در عین حال، لذت رهاسازی کارمایه‌ی ذهنی را به ما می‌دهد. همین اتفاق، زمانی رخ می‌دهد که آسیب‌هایی که متحمل می‌شویم، به عنوان جرایم عمومی تعبیر و مجازات شوند: ما توانایی واکنش شخصی به چنین آسیب‌هایی را از دست می‌دهیم، بنابراین، بار مسؤولیتی را که آن‌ها تولید می‌کنند، به دوش می‌کشیم. تبارشناسی نیچه، معانی احتمالی دیگری از درد، گناه و مجازات را آشکار می‌کند که فراتر از بند و بست‌های خودآزاری و سرکوبی، زیربنای زبان حقوقی می‌باشند و به عنوان ابزاری محتمل برای تبادل و تعامل مستقیم متقابل عمل می‌کند.

نگاه نیچه به مجازات عمومی، بیشتر به عنوان سازنده‌ی سامانه‌ی سیاسی مدرن است. تبارشناسی نیچه، دغدغه‌ای مشابه دغدغه‌ی ماکس وبر را در مورد دیوان‌سالار و عقلانی شدن جهان مدرن نشان می‌دهد که مستلزم «حذف روابط بین افراد به عنوان ارکان بنیادین جامعه» است (Strong, 2013) و توسط قوانین و رویه‌های عمومی‌ای تنظیم می‌شود که واسطه‌ی تعاملات ما می‌شوند. در نتیجه، آسیب‌های شخصی اغلب از منظر هنجارهای انتزاعی و نه تعامل مستقیم میان آزارگر و آزاردیده در نظر گرفته می‌شوند. با این حال، از

دیدگاه نیچه، آسیب رساندن به یکدیگر مشکلی نیست که با وضع قوانین عمومی رفع شود، بلکه عنصر تشکیل دهنده‌ی جامعه‌پذیری ماست. بنابراین، هنگامی که این قوانین، واسطه‌ی شکل‌گیری این عنصر می‌شوند، جنبه‌ی مثبت این اقتصادِ آسیبِ متقابل، یعنی تأثیرات و کارمایه‌های ذهنی که در بین افراد و گروه‌ها در جریان است، قطع می‌شود. آسیب‌ها همچنان واقع می‌شوند، اما جبران‌ناپذیر هستند و برای فرد آسیب دیده سنگین‌تر می‌شوند. در این وضعیت، امکان رقابتِ متقابل، محدود و انجام فعالیت سیاسی، دشوار می‌شود. از این رو، به پیروی از نیچه، شایسته است بپرسیم که آیا سیاست معاصر نباید خود را از زبان و انگاره‌های مقوله‌های حقوقی انتزاعی رها سازد؟ چنین سیاستی با محکوم کردن نقض اصول جهانی به آسیب‌های اجتماعی پاسخ نمی‌دهد، بلکه با ایجاد یک آسیب متقابل که اقتصاد لذت و رنج را متعادل می‌کند، پاسخ می‌دهد. نکته البته تأکید بر خشونت مستقیم نیست، بلکه به چالش کشیدن تمرکز خشونت در نهادهای دولتی است، در حالی که امکان راه‌های جدید و خلاقانه برای رسیدگی به تعارضات اجتماعی را می‌گشاید.

به این معنا، تحقیق تبارشناختی نیچه در مورد مجازات عمومی را می‌توان به عنوان نقدی بر دولت به عنوان نهادی که «حق انحصاری استفاده‌ی مشروع از نیروی فیزیکی در یک قلمرو معین» را دارد، تعبیر کرد. اگر پیدایش خدای واحد و قادر مطلق، به راستی با برقراری مجازات عمومی مرتبط باشد، آنگاه امکان دارد که خدا به عنوان مبنای الهیاتی برای مفهوم مجازات به کار رود. اگر چنین باشد، نقد نیچه از اخلاق کانتی را می‌توان نقدی بر سیاست دولتی نیز تلقی کرد که ناخواسته الگوواره‌ی الهیاتی را بازتولید می‌کند که طبق آن، دولت مدرن به ظاهر سکولاریزه شده پایه‌گذاری می‌شود. تحلیل نیچه از مجازات، با اشاره به پیوند بین الگوواره‌ی حقوقی مدرن و الاهیات مسیحی که دقیقاً برداشتی عمومی از مجازات به دست می‌دهد، پرتو جدیدی بر این نقد می‌افکند. این تحلیل، زمینه‌هایی را

برای به چالش کشیدن شیوه‌ای که مقوله‌های حقوقی در قالب‌بندی تخیلات سیاسی نقش دارند، فراهم می‌کند. طبق تحلیل نیچه، چنین تصویری ممکن است دربردارنده‌ی ماهیتی الهیاتی باشد که مانع از توسعه‌ی یک سیاست دنیوی مبتنی بر رقابت مستقیم متقابل می‌شود. این سیاست، نه با میل به تبعیت از خود و دیگران در برابر اصول جهانی، بلکه بیشتر بواسطه‌ی لذت‌درگیر شدن با دیگران، سرستیز دارد.



نتیجه

پیدایش حق مجازات کردن مجرم ناشی از ضرورت تلافی صدمه‌ای است که در اثر ارتکاب جرم ایجاد می‌شود، نه گناه در پیشگاه خدا؛ آنگونه که کانت معتقد بود. اگر جز این باشد، رنج تحمیلی بر مجرم از معنای حقیقی‌اش که همانا تعادل‌مندی آن با میزان صدمه‌ی وارد شده به بزه‌دیده است، تهی می‌شود و انتقام‌جویی و کینه‌توزی از مسیر اصلی‌شان منحرف. با تغییر کانون صدمه و نشانیدن خدا در جایگاه بزه‌دیده و قائل بودن حق مجازات برای او، تحمیل رنج از سوی همان کسی صورت نمی‌گیرد که از ارتکاب جرم، صدمه دیده است. برای پرهیز از چنین پیامدی است که نیچه حضور خدا را در سازکارهای تنبیهی محدود به دمیدن شعله‌ی انتقام‌جویی و کینه‌توزی در درون مجرم می‌کند تا در نهایت، تنها او به مثابه بزه‌دیده‌ی حقیقی جرم باشد که عهده‌دار مجازات مجرم می‌شود.

تحلیل نیچه از رابطه بین مجازات غیرشخصی، اخلاق و گناه در پیشگاه خدا بیانگر نقد واسطه‌مند تعاملات اجتماعی با زبان کلی و انتزاعی قانون مدرن است. چنین زبانی کنش‌های انسانی را از نظر انطباق با اصول پیش‌گفته یا تخلف از آن مورد داوری قرار می‌دهد. همانطور که برخی از نظریه‌پردازان سیاسی معاصر استدلال کرده‌اند، سیاست عبارت از کنش‌هایی است که متوجه دیگران و به نوبه‌ی خود، در اثر کنش‌های دیگران برانگیخته می‌شوند. این کنش‌ها منجر به آسیب‌هایی می‌شوند که ردپای آن‌ها را می‌توان در حوزه‌ی عمومی مشاهده کرد. بنابراین، حوزه‌ی عمومی سیاسی قلمرویی است که در آن یک آسیب با آسیبی متقابل به تعادل می‌رسد و در برابر قلمرویی قرار می‌گیرد که در آن تمامی آسیب‌ها بواسطه قوانین و استدلال‌های قانونی ایجاد می‌شوند. اگرچه این گزینه‌ی اخیر ممکن است راهی مطلوب برای جلوگیری از تشدید خشونت به نظر برسد، اما نیچه نشان می‌دهد که ممکن است به سادگی منجر به تمرکز خشونت‌ی شود که در برابر آن، افراد

نمی‌توانند انگیزه‌های خود را قربانی کنند تا طبق نظر واقعی دیگران رفتار کنند و یا دیگران طبق نظر آن‌ها دست به کنش بزنند.



فهرست منابع

الف) فارسی

۱. کانت، ایمانوئل (۱۷۸۵). بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری (۱۳۹۴). تهران: خوارزمی.
۲. کانت، ایمانوئل (۱۹۹۸). نقد عقل محض. ترجمه بهروز نظری (۱۳۸۹). کرمانشاه: باغ‌نی.
۳. کانت، ایمانوئل (۲۰۰۳). نقد عقل عملی. ترجمه مسعود حسینی (۱۴۰۱). تهران: نشر نی.
۴. عنبرسوز، محمد و کاویانی تبریز، شیدا (۱۴۰۱). ارزیابی انتقاد نیچه به امر مطلق کانت. پژوهش‌های فلسفی و کلامی ۲۴ (۴): ۱۲۷-۱۴۵.
۵. نیچه، فریدریش (۱۹۸۸). تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری (۱۴۰۲). تهران: نشر آگه.
۶. نیچه، فریدریش (۱۸۹۵). دجال. ترجمه عبدالعلی دستغیب (۱۳۹۸). تهران: پرسش.
۷. نیچه، فریدریش (۱۹۸۲). حکمت شادان. ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران و حامد فولادوند (۱۴۰۱).
۸. تهران: جامی.
۹. نیچه، فریدریش (۱۹۹۷). انسانی بسیار انسانی؛ کتابی برای جان‌های آزاده. ترجمه سعید فیروزآبادی
۱۰. نیچه، فریدریش (۱۸۸۹). غروب بت‌ها. ترجمه داریوش آشوری (۱۳۸۶). تهران: نشر آگه.

ب) غیرفارسی

11. Fletcher, G. P. (1987). Law and Morality: A Kantian Perspective, Columbia Law Review, 87, 533_558.

12. Wood. A. W. & Giovani. G. D. (Ed.). (2001). What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking? in Religion and Rational Theology Cambridge: Cambridge University Press.
13. Hill, K. (2003). Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought. Oxford: Oxford University Press.
14. Connolly. W. (1999). Why I am not a Secularist. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
15. Strong. T. (2013). Politics without Vision: Thinking Without Banisters in the Twentieth Century. Chicago: The University of Chicago Press.

