

نگاه انتقادی نیچه به جایگاه اخلاق در تمدن غرب

مریم عرب*

عبدالرزاق حسامی فر**، محمدحسن حیدری***

چکیده

نیچه راهی را که تاکنون بشر در مسیر اخلاق پیموده است، نه فرایند تکاملی مثبت و ارزنده، بلکه تاریخچه دیرپاترین خطاهای انسان و مسبب سرنوشت هولناک و هراس‌انگیز او می‌داند. از این رو، اخلاق را، که میراثی تاریخی و دستاوردی ارزشمند برای بشر تلقی می‌شد، به شدت نقد می‌کند. از نظر او، تمامی ابعاد زندگی بشر، حتی پرسش او از وجود، تحت تأثیر ارزش‌هاست و این ارزش‌ها کشمکش‌ها و بحران‌هایی را برای انسان پدید آورده است. نیچه خود را ضد اخلاق می‌نامد و همه نظام‌های اخلاقی را مردود می‌شمارد. البته، او در نقد اخلاق می‌خواهد بنیاد حقیقی اخلاق را بیابد، جایگاه و نحوه عمل آن را شرح دهد، و سازوکار ارزش‌گذاری انسان را، که او را به انجام دادن افعال اخلاقی وامی‌دارد، تشخیص دهد. در پس تمام اظهارهای ویران‌گرانه نیچه طرحی جدید و ایده‌ای نو و در عین حال یک‌پارچه وجود دارد؛ او قصد ندارد نظامی هم‌چون نظام‌هایی که آن‌ها را به نقد کشیده و ویران کرده است بنیان گذارد. مظهر این ایده نو ابرانسان است. در این مقاله، نگاه منفی نیچه به منزلت اخلاق در تمدن غرب را، در پرتو انتقادهایی که به اخلاق وارد می‌کند، بررسی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، نیچه، نقد اخلاق، ارزش، فضیلت، حقایق اخلاقی، اراده.

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول)، arabphilo@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، ahesamifar@yahoo.com

*** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۱۵

۱. مقدمه

فردریش ویلهلم نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، فیلسوف آلمانی، بیش تر فیلسوفی ضد اخلاق شناخته می‌شود. او یکی از بنیادی‌ترین نوآوری‌های خود را انتقاد از اخلاق می‌داند؛ نیچه نه چون انسانی غیرمسئول و یا از سر بیزاری و لذت‌جویی و نه برای ترویج بی‌اخلاقی، بلکه با الهام از آرمانی برتر تلاش خود را در جهت تخریب بنیادهای فکری حاکم در اخلاق قرار می‌دهد. او در پی بدنام کردن اخلاق یا باور خاصی نیست، بلکه نقد او متوجه تمامی ارزش‌ها و فضیلت‌های حاکم است. او مدعی است که می‌خواهد فضایل نمایشی را کنار بزند، جمود و بی‌حرکی آن را روشن کند و دست‌گاه سنگین و رنگین آن را از آن بازگیرد. نیچه معتقد است که احکام اخلاقی مبتنی بر دو امرند: نتایج عمل و نیت فاعل؛ و البته هر دو مردودند. از نظر نیچه، ما به آینده علم نداریم؛ بنابراین، نمی‌توانیم نتایج اعمال را بدانیم. شاید بتوانیم نتایج آنی را بشناسیم، اما سلسله علت‌ها هرگز پایان نمی‌یابد و چیزی که در ابتدا نتیجه‌ای خوب تلقی می‌شود ممکن است در بلندمدت به نتیجه منفی تبدیل شود (Brobjer, 2003: 64). وی هم‌چنین، در تحلیل عقیده گروهی که نه فقط بر نتیجه عمل فاعل، بلکه بر نیت او در فعل اخلاقی تأکید می‌کنند، می‌گوید: وقتی عامل انجام‌دهنده آگاهی روشنی از انگیزه‌های پنهان عمل خویش ندارد، تصمیم او برای اجرای آن عمل هیچ‌گاه کاملاً آزادانه نیست. ولی تفکر آگاه ما، در مقایسه با غریزه و تفکر ناآگاه، سطحی و بی‌اهمیت است؛ بنابراین، ما نه تنها توان تشخیص انگیزه‌های هیچ فرد دیگری را نداریم، بلکه حتی نمی‌توانیم انگیزه‌های خود را تشخیص دهیم. ما به خودمان نیز دروغ می‌گوییم و این رایج‌ترین دروغ ماست (ibid: 69).

نیچه در نقد آشکار اخلاق به آگاهی از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، قوم‌شناسی، و نیز هوش و ذکاوت ذاتی و اشتیاق زیاد مجهز است. بی‌شک، دستاوردهای روان‌شناختی او شگفت‌آور است. وی بر اساس روشی علمی می‌خواهد نحوه ظهور و تداوم نظام‌های اخلاقی گوناگون را شرح دهد. او خود را نخستین کسی می‌داند که به اخلاق حمله و کاستی آن را آشکار کرده است (Cameron, 1999: 75).

۲. اراده آزاد

مفهوم محوری فلسفه نیچه به یک اعتبار «اراده» است. وی این مفهوم را از شوپنهاور می‌گیرد که معتقد بود اراده جهانی خبیثی بر عالم حاکم است و همان سرچشمه همه

رنج‌های بی‌پایان انسان است. چیزی به نام خوش‌بختی وجود ندارد و ریشه همه شرور فرمان‌بری از آن اراده شوم یا به تعبیر شوپنهاور اراده زندگی است. تسلیم شدن در برابر این اراده خطاست و باید با توسل به هنر یا پارسامندی یا دوست‌داری هم‌نوعان خود را از تأثیر آن رها کرد. نیچه شوپنهاور را چونان مربی می‌نگریست و کتابی با عنوان *شوپنهاور چونان مربی* نوشت. وی صداقت و شهادت شوپنهاور را در مواجهه با جنبه‌های بد و سیاه جهان می‌ستود. هم‌چنین، استقلال شخصیت و تأثیر نپذیرفتن او از جامعه فیلسوفان را ستایش و نظر او در باب تبعیت عقل از اراده را تأیید می‌کرد؛ با این تفاوت که در شوپنهاور اراده زندگی مطرح است، در حالی که نیچه اراده قدرت را در میان می‌آورد. البته نیچه بعدها شوپنهاور را نقد می‌کند که چرا از زندگی روی برگردانده و به آن نه گفته است؛ باید به زندگی آری گفت. نیچه، برخلاف ایدئالیست‌ها، جهان را نمود مبدأ ماوراءالطبیعی برتری از جهان نمی‌داند. جهان پندار نیست که اراده قدرت در حالت برینی از آن وجود داشته باشد. جهان یگانه و در حال شدن است و اراده قدرت خود را در همه جا و بر همه چیز آشکار می‌کند. بنابراین، خواست قدرت حقیقت درونی عالم را تشکیل می‌دهد. نیچه اگرچه مفهوم اراده را از شوپنهاور می‌گیرد، که آن را منشأ همه بدی‌ها و سرچشمه بدبختی بشر می‌دانست، برخلاف او اراده را مبدأ و مصدر نیروی انسان می‌داند و معتقد است که باید شرایط آزادی را فراهم کرد تا اراده بتواند آنچه را در توان دارد به فعلیت درآورد. وی مهم‌ترین مانع این امکان را اخلاق می‌داند که اجازه نمی‌دهد تمایلات انسانی شکوفا شود. به هر حال، از نظر نیچه مفهوم اراده آزاد مردود است؛ ولی این امر به معنی در بند بودن و اسارت اراده نیست. اراده آزاد از نظر او مفهومی جعلی است که در مقابل بی‌گناهی جهان متغیر مطرح شده است. از نظر او، هدف از ساختن و پرداختن مفهوم اراده آزاد این است که بتوان درباره انسان‌ها داوری کرد و آن‌ها را کیفر داد (Geuss, 1997: 5).

۳. تلقی نیچه از «خود»

نیچه در آثار خود به این قاعده پیندار (Pindar)، شاعر یونانی قرن پنجم پیش از میلاد، اشاره می‌کند که می‌گوید «همانی باش که هستی» و عنوانی که برای شرح حال خودنوشت خود برمی‌گزیند گویای همین معناست: «چگونه کسی همانی می‌شود که هست». این قاعده به شخص توصیه می‌کند که از آنچه در حال حاضر به صورت اتفاقی هستی، به سمت حالت برتر وجود واقعی‌ات در آینده، یعنی به تعبیر نیچه به سمت طبیعت واقعی و

«خود» واقعی‌ات حرکت کن. در آثار نیچه عناصر ناشی از طبیعت و عناصر ضد طبیعت وجود دارد. این امر تلقی او را از «خود» (self) محل بحث قرار داده است، به طوری که برخی تلقی او را از «خود» نامنسجم و متناقض‌نما دانسته‌اند و در مقابل گروهی تلقی او را از آن، با اذعان به پیچیدگی و ابهام آن، منسجم و غیرمتناقض‌نما دانسته‌اند. در میان گروه دوم، رابرت ماینر می‌گوید که نیچه تفسیر واحد و یک‌سانی از «خود» ندارد. تلقی او از «خود» شامل چهار سطح متفاوت است؛ نخستین توصیف از این چهار سطح در *شوپنهاور چونان مربی آمده است*:

۱. راسخ‌ترین «خود» شخص که شامل همه آن چیزی می‌شود که آموزش دادنی یا شکل‌دانی نیست؛
۲. اندیشه‌ها و علایق خودآگاه شخص که نیچه او را «من» یا «خویشتن» (ego) می‌خواند؛
۳. «خود» آرمانی یا برتر شخص؛
۴. «خود واقعی» یا «طبیعت واقعی» شخص که بسیار برتر از اوست (Miner, 2011: 337-338).

به بیان دیگر، این چهار «خود» عبارت‌اند از: هویتی که فارغ از آنچه آموخته‌ایم داریم؛ تصویری که از «خود» داریم؛ «خود»ی که آرزویش را داریم؛ و سرانجام هویت واقعی‌ای که داریم و از آن آگاه نیستیم. از نظر ماینر، اگر این چهار «خود» را در سخنان نیچه از هم متمایز کنیم، سخنانش را درباره «خود» منسجم خواهیم دید. نیچه در عین حال معتقد است «خود»ی که اخلاق به دنبال غلبه بر آن و نابود کردن آن است و همواره سرزنش می‌شود، به هیچ روی، وجود ندارد و هیچ عملی نیست که حاصل انگیزش این «خود» یا نفس باشد (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۹۵). اخلاق مبتنی بر «خود»ی توهمی است، «خود» تنها صحنه‌ای است که نمایش زندگی اخلاقی روی آن اجرا می‌شود؛ جایی که گزینه‌های متخاصم تا پایان کار با هم می‌جنگند. در حالی که از نظر نیچه «خود» به این معنا هم‌نهادی مفهومی بیش نیست و نمی‌تواند محرک هیچ عملی باشد. وقتی بی‌واسطگی مطلق «خود» و وحدت آن تضعیف شود، هر چیزی که انسان با این نام به آن تشخص بخشیده محل تردید می‌شود (واتیمو، ۱۳۸۹: ۸۴).

در اخلاق «خود»های گوناگون در نبردند، البته نه نبردی که بتوان گفت کدام‌یک از خودها خود واقعی است. انگیزه‌های متعارض ما را به این سو و آن سو می‌کشند تا عاقبت نیرومندترینشان را برگزینیم. نبرد بین انگیزه‌های متعارض، که ما فکر می‌کنیم بلوغ انتخاب‌های اخلاقی مایند به شرایطی می‌انجامد که در نهایت می‌گوییم قوی‌ترین را

انتخاب کردم؛ ولی در حقیقت قوی‌ترین ما را انتخاب کرده است. وجود اوامر اخلاقی که موجب ایجاد تضاد در شخصیت ما می‌شود چیزی جز لایه‌های متنوع فرهنگ ما نیست (نیچه، ۱۳۹۱ الف: ۱۸۰).

اخلاق از نظر نیچه نوعی از خودبیگانگی برای بشر و افتادنش به بیرون از خویش و یا فراتر از خویش است؛ تا جایی که به فراموشی خود و احساس درماندگی می‌انجامد. بنابراین، اخلاق مبتنی بر «دیگری» است؛ ویژگی‌های اخلاقی نه حالتی از وجود شخص، بلکه صفاتی در شخص‌اند که اعتبارشان را از «دیگری» می‌گیرند و، در صورتی که ناظری در میان نباشد، ارزش آن‌ها ملغی و پای‌بندی به آن‌ها منتفی می‌شود؛ در واقع، «دیگری» با حصار و بندی روانی مرا متعهد می‌کند. هم‌چنین، اخلاق توقعی است که ما از «دیگری» داریم؛ بنابراین، ضمانتی برای عملی شدن آن وجود ندارد، چون همیشه این «دیگری» است که باید ملزم به رعایت آن باشد. فقط فردی که صاحب قدرت مثبت است و نحوه بودن او اصیل است می‌تواند حقوقی مشابه حقوق خود و آزادی‌ای همانند آزادی خود را به همه کسانی که در راستای اویند ببخشد (احمدی و مرادی، ۱۳۹۰: ۸۳). تصور شخص از «خود»، که معیار و مرجع «خود» است، نیز به‌طور عمده تحت تأثیر خودهای دیگر است و از نظر نیچه هر آنچه افراد انجام می‌دهند در واقع برای شبح «من» خودشان انجام می‌دهند؛ شبیحی که در ذهن اطرافیان‌شان شکل گرفته و از طریق ارتباط با آن‌ها به ایشان منتقل می‌شود (واتیمو، ۱۳۸۹: ۸۴).

جدال نیچه با عقل در محدوده امکان شناخت و معنادار کردن هستی برای بشر است. او مفهوم را مردود می‌شمارد و با عقل‌گرایی، به سبب ماهیت واقعیت‌گریز آن، مخالفت می‌کند (Cameron, 1999: 73). نیچه بر عقل تأکید ندارد و اخلاق را به‌غریزه مرتبط می‌کند. او نمی‌پذیرد که عمل باید به جای احساسات و هیجان‌ها بر اساس اصول و قوانین انجام شود. فضیلتی را که بر اساس مطابقت رفتار با ایده و باوری شکل می‌گیرد فضیلت حقیقی نمی‌داند؛ آن را زندانی شدن در عقاید می‌نامد و مدینه‌های فاضله ایدئالیستی را بی‌ارزش می‌داند و تحقیر می‌کند (Brobjer, 2003: 64). نیچه هم‌چنین خودآگاهی را اعتبار‌نهایی اخلاق نمی‌داند. از نظر او، زندگی کامل را باید در جایی جست‌وجو کرد که در کم‌ترین حد آگاهانه باشد؛ یعنی کم‌ترین آگاهی را از منطق خود، دلایل خود، وسایل و مقصد خود، و سودمندی خود داشته باشد. دنیای آگاه نمی‌تواند نقطه آغاز ارزش‌ها باشد؛ به ارزش‌گذاری عینی نیاز است. این ساده‌اندیشی است که لذت یا معنویت و اخلاق یا هر امر خاص دیگری از قلمرو آگاهی را برترین ارزش بدانیم (نیچه، ۱۳۸۹: ۵۴۶).

۴. نظریهٔ فرااخلاق نیچه در باب ارزش‌ها

یکی از تعارض‌ها یا دست‌کم چالش‌هایی که در فلسفهٔ ارزش نیچه وجود دارد این است که او از یک سو مدعی است به دنبال نقد ارزش‌های اخلاقی است، چرا که ارزش خود این ارزش‌ها را محل سؤال می‌داند (Nietzsche, 1998: 6) و از سوی دیگر قائل به هیچ حقیقت اخلاقی نیست و احکام اخلاقی را، در باور به چیزهایی که واقعیت ندارند، با احکام دینی مشترک می‌داند (Nietzsche, 1982: vii. 1).

این دو مدعا با هم جمع‌شدنی نیست. برنامهٔ نقد یا بازسنجی ارزش‌های اخلاقی لازم می‌آورد پرسیم که آیا آنچه از یک دیدگاه اخلاقی ارزشمند تلقی می‌شود (مثل مهربانی و از خودگذشتگی) به‌واقع ارزشمند است؟ (Nietzsche, 1998: 5). پس این برنامه فقط در صورتی معنادار است که میان دو نوع مدعا دربارهٔ ارزش تمایز قائل شویم: یکی مدعایی که ارزش‌های مقبول جامعه را توصیف می‌کند و دیگری آن‌که آن ارزش‌ها را ارزیابی می‌کند. تمایزی مشابه این را می‌توان میان دو معنای ارزش قائل شد: یکی ارزش در معنای توصیفی، یعنی آنچه فرد یا افراد یک گروه ارزشمند می‌دانند؛ دیگری ارزش در معنای هنجاری، یعنی آنچه به‌نحو عینی ارزشمند است. اما اگر نیچه قائل به وجود هیچ حقیقت اخلاقی نباشد، نمی‌توان او را قائل به وجود ارزش در معنای هنجاری دانست.

چالش آشکار میان این دو مدعا موجب پیدایش رویکردهای تفسیری متفاوتی شده است که به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم: برخی نیچه را قائل به حقایق عینی دربارهٔ ارزش‌های غیرمحتاطانه (non-prudential) هم‌چون ارزش‌های اخلاقی دانسته‌اند (Schacht, 1983: 467). این حقایق دربارهٔ قدرت طبیعت‌گرایانه‌ای است که معیاری خارجی برای سنجش هر ارزشی است که به کسی یا چیزی نسبت داده می‌شود (ibid: 349). برخی در مقابل این نظر معتقدند که نیچه ارزش‌گذاری دوبارهٔ ارزش‌ها را چونان بیان نظری شخصی مطرح می‌کند که هیچ اعتبار شناختی ممتازی ندارد. بر اساس این تفسیر، نیچه برای هیچ چیز ارزش در معنای هنجاری قائل نیست و از نظر او آنچه دارای ارزش است از دیدگاه خاصی آن ارزش را دارد و هیچ معیار هنجاری عینی‌ای برای داوری میان دیدگاه‌ها وجود ندارد.

در مقام سنجش این دو رویکرد تفسیری باید گفت که اگرچه التزام نیچه به این مدعا، که ارزش‌های غیرمحتاطانه بر نگرش خاصی در ارزش‌گذاری استوارند، محل تردید نیست و بارها در آثار او آمده است، نمی‌توان پذیرفت که نیچه ارزش‌هایی را به

خوانندگان آثارش توصیه کند و در عین حال آن‌ها را، از لحاظ هنجاری، هم‌تراز ارزش‌هایی بداند که انکار می‌کند.

دو تفسیر یادشده در این فرض مشترک‌اند که عینیت اخلاقی مستلزم واقع‌گرایی در باب حقایق اخلاقی است. تفسیر اول گزاره‌های مربوط به ارزش‌ها را گزاره‌های مربوط به قدرت می‌داند و تعهد به عینیت را به نیچه نسبت می‌دهد؛ چرا که او را در باب ارزش‌ها واقع‌گرا و طبیعت‌گرای تحویل‌گرا تلقی می‌کند؛ در حالی که تفسیر دوم گزاره‌های مربوط به ارزش‌ها را چونان ابراز نظر شخصی می‌داند و رویکردی ضد واقع‌گرا در باب ارزش‌ها را به نیچه نسبت می‌دهد و او را نافی هر نوع عینیتی در اخلاق می‌داند. پس هر دو تفسیر می‌پذیرند که همه مدعیات اخلاقی وانمود می‌کنند که حقایق اخلاقی از پیش موجود را توصیف می‌کنند. هر دو نیچه را در گفتمان اخلاق شناخت‌گرا می‌دانند؛ یعنی مدعیات اخلاقی را بیان کردن باورهایی می‌دانند که باید صدق و کذبشان بررسی شود. بنابراین، اگر هیچ حقیقت اخلاقی وجود ندارد، پس همه مدعیات اخلاقی باید کاذب باشند و هیچ مدعای اخلاقی را نمی‌توان به لحاظ معرفتی بر دیگری ترجیح داد. البته می‌توان، در مقابل این نظر، قائل شد به این که برخی مدعیات اخلاقی صادق‌اند، چرا که حقایق اخلاقی صدق آن‌ها را تأیید می‌کند.

در مقابل این دو تفسیر از نظریه فرااخلاق نیچه در باب ارزش، تفسیر سومی ارائه شده است که بر اساس آن نیچه ارزش‌گذاری را رویکردی کنشی (conative) می‌داند که بیش از آن که از جنس داوری باشد از جنس خواستن است. هم‌چنین، از نظر او آنچه از جنس ارزش و خواستنی است آن چیزی است که به واسطهٔ افعالی که به‌واقع قابل ارزش‌گذاری‌اند ارزشمند و مطلوب است. به بیان دقیق‌تر، رویکرد ارزش‌گذاری بر سازندهٔ ارزش‌هاست و نه صرف ردیابی آنچه به‌طور مستقل ارزشمند است. بنابراین، ارزش‌ها حاصل رویکردهای ارزش‌گذارانه‌اند و نه کشف، بلکه خلق می‌شوند. با این همه، ارزش‌ها را می‌توان به‌نحو عینی رتبه‌بندی کرد. فقط آن ارزش‌های ادعاشده‌ای که با عمل ارزش‌گذاری واقعی به‌دست می‌آیند ارزش واقعی دارند. بقیهٔ چیزهایی که به‌ظاهر ارزشمندند، اگر حاصل افعالی باشند که به‌واقع ارزشی نیستند، به‌واقع ارزشمند نیستند. بر اساس این تفسیر، از نظر نیچه آنچه به‌واقع افعال را ارزشی می‌کند ارزشی مستقل از این ارزش‌گذاری دارد (Tanesini, 2012: 3).

تفسیر چهارمی نیز در این زمینه وجود دارد که، بر اساس آن، ارزش آنچه ارزشمند است به‌واسطهٔ دلایلی است که شخص برای ارزش‌گذاری آن دارد. در این‌جا باید تفسیری غیرشناختی از دلایل را مد نظر داشت که بر اساس آن وقتی ادعا می‌کنیم کسی دلیلی برای

انجام دادن فعل دارد، به معنای آن است که او نظامی از هنجارها را پذیرفته است که انجام دادن آن فعل را مجاز می‌دارد؛ البته، وقتی پذیرش فقط ظنی نباشد. بر اساس این تفسیر، نیچه را می‌توان در باب ارزش‌ها ضدواقع‌گرا و در باب گفتمان اخلاق عینی‌گرا دانست (ibid). از میان چهار تفسیر یادشده تفسیر سوم را می‌توان ترجیح داد. برخلاف آنچه در تفسیر چهارم آمده است، از نظر نیچه ارزش را نباید بر حسب دلایل تمایل به یک فعل فهمید. وی ارزش را آن چیزی می‌داند که در یک فعل دوست‌داشتنی یا خواستنی است. از نظر او، فقط موجوداتی که دارای نوع خاصی از ساخت روان‌شناختی‌اند می‌توانند اختیار اراده خود را داشته باشند و فقط ساخت شخصیتی نفس بزرگ (great soul) می‌تواند به تنهایی مسائل دشوار را حل کند. به بیان دقیق‌تر، شخصیت افرادی که نفس بزرگی دارند آن‌ها را خودمدار کرده است؛ زیرا آن‌ها اراده‌ای تاریخی را بسط داده‌اند. نیچه این اراده تاریخی را، که عبارت است از توانایی مدیریت عقلانی رفتار آینده، اراده بلند (long will) می‌نامد و معتقد است که فقط اندکی از انسان‌ها از آن برخوردارند (ibid: 3).

۵. نفی وجود حقیقت در اخلاق

از نظر نیچه اخلاق خالی از حقیقت است. چیزی به نام پدیده اخلاقی وجود ندارد و اعمال اخلاقی امکان‌ناپذیرند؛ آنچه هست تفسیر اخلاقی پدیده‌هاست. در کل تاریخ تحول اخلاق، حقیقت هیچ ظهوری ندارد و همه عناصر مفهومی به‌کاررفته در آن خیالاتی بیش نیستند و همه صورت‌های منطقی که به این قلمرو دروغ کشیده شده‌اند سفسطه‌بازی‌اند. اخلاق بنایی است که بنیاد آن کج نهاده شده است و داوری‌های اخلاقی سبب می‌شود ما خود را مخدوش و دروغین سازیم و ناواقعی‌تر شویم. از این رو، تمام وسایلی که با آن‌ها بنا بوده بشریت اخلاقی شود از بیخ و بن غیراخلاقی‌اند (نیچه، ۱۳۷۳: ۱۲۰). دنیای اخلاق از قاعده حفاظت و لذت شروع می‌شود و از طریق سازوکارهای متنوع دفاعی خود را می‌سازد. اخلاق سپری دفاعی است برای انسان خشم‌گین و ترسو که برای حفظ خویش به آن باور دارد و نشانه‌ای از ناپختگی اوست. ترس مادر اخلاق است؛ نه عشق به هم‌نوع، که ترس از هم‌نوع است که دیگر بار چشم‌اندازهای تازه‌ای برای ارزش‌گذاری‌های اخلاقی پدید می‌آورد (نیچه، ۱۳۸۹: ۵۵۸). اخلاق نشانه تفسیر مکانیکی و ماشین‌وار از انسان است. تصور اخلاق از انسان مبتنی بر ذهن مکانیکی، واکنش مکانیکی، و احساسات مکانیکی است و چنین انسان مکانیکی‌ای نیازمند برنامه‌ای برای اداره شدن است که نام این برنامه را اخلاق گذاشته‌اند. انسان برنامه‌ریزی‌شده چیزی جز ماشین نیست (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

ساختار عملی اخلاق هم چون کنترل‌کننده حیوانات عمل می‌کند و پیش‌فرض آن این است که میله‌های آهنی سودمندتر از آزادی است. اگر بخواهیم با دو مفهوم جانورشناختی اخلاق را توصیف کنیم، باید بگوییم که اخلاق عبارت است از رام‌سازی حیوان وحشی و پرورش گونه‌ای حیوان رام. ارتقای انسان در این موارد بیش‌تر به معنی رام‌سازی از طریق آسیب رساندن به وی است و انسان اخلاقی نه انسانی برتر، که انسانی ناتوان‌تر و آسیب‌دیده‌تر است (نیچه، ۱۳۸۹: ۳۱۵-۳۱۶).

این نقد نیچه مبتنی بر فرضی اخلاقی است که پذیرفتنی نیست؛ او تصور می‌کند که اخلاق چونان قواعد رفتاری است که می‌کوشد انسان را چونان ماشینی هوشمند وادار به انجام دادن رفتاری خاص کند، بدون این‌که بکوشد به درون انسان راه یابد و او را از درون متحول کند؛ درست مانند روباتی که تنظیم شده است تا رفتار خاصی را انجام دهد. اما آیا می‌توان این تفسیر را پذیرفت؟ آیا مکتب‌های اخلاقی، به‌ویژه در ادیان ابراهیمی، چنین برداشت مکانیکی‌ای از انسان دارند و اخلاق را چونان دستورالعمل در خصوص نحوه کار ماشین‌ها می‌دانند. اگر مکتبی اخلاقی تلقی رفتارگرایانه از انسان داشته باشد، می‌تواند اخلاق را چونان دستورالعمل فعالیت ماشینی به نام انسان بداند؛ ولی بیش‌تر مکتب‌های اخلاقی، به‌ویژه ادیان ابراهیمی، دیدگاهی دوگانه‌انگارانه در باب انسان دارند و مخاطب اخلاق را روح انسان می‌دانند. به بیان دیگر، الزام‌های اخلاقی می‌کوشند ارزش‌های اخلاقی را در فرد نهادینه کنند، نگاه او را به جهان تغییر دهند و این تحول را نه در بدن او، بلکه ابتدا در روح او و در نتیجه در رفتار او ایجاد کنند.

نیچه باورهای اخلاقی را نه مجموعه‌ای از حقایق مابعدالطبیعی که ما آن‌ها را کشف کرده‌ایم یا به ما عرضه شده‌اند، بلکه دستاورد روان‌شناختی انسان می‌داند. وی بر آن است تا تفسیری طبیعی از اخلاق را جایگزین تفسیر مابعدالطبیعی یا فراطبیعی از آن کند. بحث او در باب نظام‌های باور اخلاقی را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: تحلیل روان‌شناختی ماهیت واقعی عمل و فعل اخلاقی؛ ردیابی تاریخی و تبارشناختی ریشه‌های واقعی ارزش‌های اخلاقی (Morrison, 2003: 657).

۶. نفی نظام‌های اخلاقی

نیچه نظام‌های اخلاقی را نفی می‌کند، اما هرگز بی‌اخلاقی را جایگزین آن نمی‌کند. از نظر او، باید با نفی نظام‌های اخلاقی گذشته زمینه را فراهم کرد تا ابرانسان ارزش‌های تازه‌ای را

بیافریند که برخاسته از درون زندگانی و قدرت سرشار اوست و مظهر شخصی آن ارزش‌های تازه ابرانسان است. از نظر نیچه اکثر انسان‌ها میان‌مایه‌اند و از قدرت شخصیتی متوسطی برخوردارند. باید به دنبال انسانی بود که قدرت شخصیتی بالایی داشته باشد و قادر به ایجاد بالاترین ارزش‌ها باشد. ابرانسان کسی است که در حد کمال دستاوردهای اراده قدرت زندگی می‌کند و خود ارزش‌هایش را می‌آفریند. نیچه مصداق ابرانسان را معرفی نمی‌کند و فقط از امکان آن سخن می‌گوید. ابرانسان نیچه را می‌توان چونان قیصر روم با روح مسیح، آمیزه گوته با ناپلئون و یا خدای اپیکوری روی زمین دانست؛ یعنی انسانی فرهیخته با مهارت در کارهای عملی، قدرتمند، و در عین حال بردبار؛ انسانی کاملاً آزاد که به زندگی و جهان آری می‌گوید.

نیچه از دو گونه اخلاق سخن می‌گوید: یکی اخلاق سروران که در آن نیک و بد برابر با والا و پست است و خوبی و بدی نه وصف کردار بلکه وصف افراد است؛ و دیگری اخلاق بردگان که در آن فضیلت در سودرسانی به جماعت ناتوانان است. در این اخلاق، صفاتی چون هم‌دردی، مهربانی و فروتنی فضیلت تلقی می‌شوند و افراد قدرتمند و خودرأی بد شمرده می‌شوند، در حالی که این افراد در اخلاق سروران نیک‌مرد دانسته می‌شوند.

نیچه یهودیان را، که به گفته تاکیتوس (Tacitus) مورخ نام‌دار روم باستان، برای بردگی زاده شده‌اند و با وجود این خود را قوم برگزیده می‌دانند، آغازگر قیام اخلاقی بردگان معرفی می‌کند؛ چرا که «معجزه باژگون کردن ارزش‌ها» را آوردند که از برکت آن دوهزار سال است که زندگی روی زمین جلوه تازه خطرناکی یافته است. انبیايش «ثروتمند» و «بی‌خدا» و «شریر» و «زورگو» و «حسی» را با هم درآمیختند و یکی کردند و برای نخستین بار واژه «دنیا» را دشنام‌وار به‌کار بردند (نیچه، ۱۳۷۳: ۱۴۷-۱۴۸). نیچه اخلاق بردگان را اخلاق گله می‌داند که ارزش‌گذاری آن بر اساس نیاز گله است.

از نظر او، اگر این دو نگرش اخلاقی (اخلاق سروران و اخلاق بردگان) مرزها را رعایت می‌کردند می‌توانستند هم‌زیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند. مشکل این است که اخلاق بردگان داعیه جهانی دارد و می‌کوشد، با مطلق کردن ارزش‌های گله‌ای خود، انسان‌های نیرومند را مهار و رام کند. از نظر او، باید تصور نظام اخلاقی مطلق و جهانی را کنار گذاشت؛ چرا که برآمده از نفرت و زندگی پست است. فقط ابرانسان می‌تواند به فراسوی نیک و بد برود و خودش ارزش بیافریند. بنابراین، اخلاق نیچه اخلاق تن‌آسایی نیست. او به انضباط اسپارتی و رنج کشیدن برای نیل به اهداف مهم قائل است و بیش از هر چیز قدرت اراده را می‌ستاید. البته نیچه ملی‌گرای آلمانی نیست که از حاکمیت نژاد ژرمن دفاع کند؛ وی

خواهان حاکمیت نژادی جهانی است. از نظر نیچه، نظام‌های اخلاقی طبیعت انسان را انکار می‌کنند؛ طبیعت در تعبیر نیچه گاه در مقابل عقلانیت قرار می‌گیرد. پیامد طبیعت‌زدایی از ارزش‌های اخلاقی آفرینش انسانی است که از اصل خویش دور مانده است.

یکی از نتایج اخلاق رایج مرگ خلاقیت، رکود کیفیت کار و زندگی، افسردگی و نابودی خود است. نیچه از اخلاق گله‌ای اروپای دوره خود انتقاد می‌کند که در آن ترس، افسردگی و رکود زندگی جریان دارد و خلاقیت در آن مرده است. خلاقیت در نظر او بروز و ظهور زنده اعمال و رفتار از انسانی قدرتمند و نه دیکته ارزش‌های مرده و حقیرانه یا انجام دادن کارها از سر عادت است. ایرانیان نمودی از انسان آفرینش‌گری است که آرمان او بر فراز وجود او نیست و صرفاً یک چرخش او را به این مرتبه رسانده است. این بشر خارج از وجود خویش در پی غایات نیست، بلکه آن‌ها را در خود می‌جوید. حیات او آزاد از هر زنجیری است؛ غایت و مسیر برای او تعیین نمی‌شود، بلکه او خود می‌باید برای خویشتن غایت و مسیر تعیین کند؛ او بشر آفریننده است و خلاقیت او بازیگری اوست (فینک، ۱۳۸۵: ۸۳).

اخلاق فرد را موجودی ایستا و ثابت در نظر می‌گیرد که یگانه پویایی او زایش اولیه اوست. حیات از نظر نیچه همواره نو می‌شود؛ از این رو، نمی‌توان با فرمان‌های جامد و ثابت آن را برنامه‌ریزی کرد. فرد برای نیچه سیر و جریان تکامل و تحول است. در نظام‌های اخلاقی ذهن توان خود را بر حرکتی اعمال می‌کند که هنوز حادث نشده و برای همگان دستورالعمل واحد صادر می‌کند. اخلاق نظاممند کردن ناشناخته‌هاست، گویی ذهن من جهان را خلق می‌کند (همان: ۲۹۵).

نظام اخلاقی، از هر نوعی که باشد، برای حفظ و رواج خود باید به امری مقدس و متعالی تبدیل شود و ترس از انکار آن امر مقدس را در وجود بشر نهادینه کند؛ از این رو، توسل به دروغ و قربانی کردن افراد لازمه کار آن است. چنین نظامی نمی‌تواند برای سعادت‌مندی بشر طراحی شده باشد، بلکه هدف آن ایجاد تعهدی در مردمان برای حفظ آن نظام ارزشی است. اگر آموزه‌های اخلاقی در مهار انسان موفق بودند، قوانینی که به‌صراحت ادعای مهار انسان را دارند متولد نمی‌شدند (Tanesini, 2012: 5). نیچه دیدگاه نظام‌های اخلاقی در خصوص فردیت و شخصیت را نیز نمی‌پذیرد؛ نظام‌های اخلاقی فرد را نادیده می‌گیرند، به دنبال هم‌نوا کردن او با اجتماع‌اند و منش فردی را جایگزین چیزی می‌کنند که نزد انسان‌ها اعتبار عام یافته است. از نظر نیچه فرد بودن در جامعه توده‌وار کام‌یابی است؛ او حرکت به سمت انطباق با جامعه را تقبیح می‌کند و به‌طرز زنده‌ای برای آن از واژه «هم‌راهی

با گله» استفاده می‌کند. از نظر نیچه، امروز فقط حیوان گله تکریم می‌شود، اما بزرگ‌ترین انسان کسی است که بتواند تنهاترین، خلوت‌گزیده‌ترین، و متفاوت‌ترین باشد. فرد بودن وظیفه‌ای است که باید متقبل شد و بر آن پای فشرد. فردیت انسان به اطاعت از طبع خویش است نه به اطاعت از اصول خویش (فلین، ۱۳۹۰: ۱۳).

انتقاد دیگر نیچه به نظام‌های اخلاقی پرورش انسانی است که با بقیه هستی در پیوند نیست. انسان ذهنی با هستی رابطه‌ای ندارد و فردیت او، در تقابل با جهان، سبب بروز رنج و آشفتگی در او می‌شود و او را نیازمند اخلاق می‌کند. مبنای اخلاق نه ارتباط و پیوستگی، بلکه بندها و حائل‌های بین فردی است. اخلاق از آن روی خوشایند ماست که ترس، بی‌اعتمادی، و نآسودگی ما را از بین می‌برد. نظام‌های اخلاقی، به علت تأکید بر هم‌سانی و برابری، موجب ناتوانی و سرکوب توانایی‌های فردی انسان می‌شوند و ادغام کردن فرد در یک نظام در واقع مسئولیت اخلاقی نیست. افراد گله قدرت خود را از پیوستن به گروه‌ها و استفاده از نمادها و پرچم‌ها کسب می‌کنند (Brobjer, 2003: 65).

نقد دیگر نیچه بر اخلاق «نفی زندگی» است. اشتباه اساسی این است که، به جای درک آگاهی هم‌چون وسیله و جنبه خاصی از زندگی تام و تمام، آن را هم‌چون معیار و شرط زندگی فرض کرده‌اند. این مغالطه جزء و کل زندگی را به هیولا بدل ساخته است (نیچه، ۱۳۸۹: ۵۴۷). نفی زندگی هم‌چون هدف زندگی و تحول تلقی شده و وجود هم‌چون حماقتی بزرگ نمایش داده شده است. چنین تعبیر دیوانه‌واری حاصل سنجش زندگی با جلوه‌های آگاهی یعنی خوشی و ناخوشی و نیک و بد است. در اخلاق آوایی آکنده از بی‌زاری از زندگی و نپذیرفتن آن وجود دارد که خود نشانه تباهی زندگی است. انسانی که با زندگی بیگانه شده و خویشن را فراموش کرده است خدا را می‌پرستد، قدرت خلاقه بشری در او خاموش و بی‌فروغ شده و دغدغه حیاتی دیگر را دارد (نیچه، ۱۳۸۱: ۳۴). کمال مطلوب در اخلاق جست‌وجوی چیزی است که «باید باشد، ولی نیست» یا «آنچه می‌بایست بوده باشد»؛ آرمانی والا، دوردست، و دیریاب. نیچه چنین امیدهای ابرزمینی‌ای را زهرآلود و خوارشمارندگان زمین را زهرنوشنده و رو به زوال می‌داند. از نظر او، مقصود راستین نمی‌تواند با گذشت زمان حاصل شود. تاریخ هیچ عملکردی جز فراهم کردن مناسبت‌هایی برای پدید آمدن عظمت ندارد. از این رو، هدف انسانیت ممکن نیست در پایان زمان قرار گیرد و فقط می‌تواند در وجود بالاترین و بهترین نمونه‌های آن خلاصه شود (استرن، ۱۳۸۳: ۹۴-۹۵). هم‌چنین، اخلاق‌باوران چیزی را می‌ستایند که برای انسان ساده و طبیعی نیست. آن‌ها فضیلت را امری کم‌یاب و دور از دسترس تعریف می‌کنند و اخلاق را

الگویی معین از چیزی می‌دانند که دست‌یابی به آن مستلزم تلاش است. اما از نظر نیچه بی‌معناست که بخواهیم هستی خود را در راه هدفی صرف کنیم که خودمان اختراع کرده‌ایم. او به دنبال صداقت ذاتی انسان است و رها شدن از دست نویدهای رستگاری در جهان دیگر و بازآوردن انسان به جایگاه زمینی‌اش را بهترین آرمان می‌داند (نیچه، ۱۳۹۱: ب: ۲۲).

نیچه معتقد است اخلاق سستی اروپا، که برگرفته از مسیحیت است، شش مدعای اصلی دارد:

۱. در الزاماتی که تحمیل می‌کند نامشروط است؛
۲. دارای نوعی کلیت است و همه انسان‌ها مخاطب آن‌اند؛
۳. فقط افعال اختیاری انسان را دارای ارزش اخلاقی می‌داند؛
۴. ارزش هر فعل اختیاری به انگیزه فرد از انتخاب آن فعل بستگی دارد؛
۵. افعال انسان‌ها، بر اساس نوع انتخابی که افراد می‌کنند، خیر یا شر دانسته می‌شود؛
۶. ما در برابر انتخاب‌هایمان مسئولیم و برای انتخاب‌های بدمان احساس گناه خواهیم کرد (Guess, 1997: 3-4).

وی حضرت مسیح را می‌ستاید ولی با اخلاق مسیحیت، به سبب تعلیم اخلاق بردگی، مخالف است.

۷. نفی اخلاق سقراطی

یکی از نظام‌های اخلاقی در تمدن غرب که نیچه به شدت آن را نقد می‌کند نظام اخلاقی سقراط است. نیچه دوران پیش از سقراط را عصری زرین می‌داند. اکثر محققان سقراط را چون قدیسی سکولار می‌نگرند که اندیشه‌اش در قرون وسطی در چهارچوب اندیشه افلوطین و اگوستین محدود و، در عصر جدید، در علم و اخلاق سکولار شکوفا شد. وی در عصر جدید نه تنها مظهر عقل انتقادی عصر روشنگری شد، بلکه به سبب موضع انتقادی‌اش در برابر استبداد حکومت و کسانی که مدعی معرفت مبتنی بر مشروعیت‌اند نماد تصویر لیبرالی جدید از آزادی شد. این نماد عالم جدید تا میانه قرن نوزدهم، که نیچه آن را به چالش کشید، چندان محل بحث نبود. نخستین و روشن‌ترین بیان از این چالش در *زایش تراژدی* ظاهر شد. نیچه در این کتاب درباره‌ی سه الهه بحث می‌کند: دیونوسیوس و آپولون، که معمولاً با هم به ذهن متبادر می‌شوند و سقراط که نیچه او را کم‌اهمیت‌تر از آن دو نمی‌داند. این سه الهه را نباید به مفاهیم تحویل کرد؛ آن‌ها بیش‌تر چون تصاویری‌اند که عالم پیرامون آن‌ها می‌چرخد. اگر این الهه‌ها را به‌مثابه مفهوم تلقی کنیم به قلمرو

سقراط سقوط می‌کنیم که مفاهیمی را بر ساخت، بدان منظور که آن‌ها را جایگزین تصاویر شاعرانه - اسطوره‌ای (poetic-mythical images) کند.

از نظر نیچه اخلاق سقراطی منحط است. سقراط در چند جا، مثلاً در جمهوری و مهمانی، می‌پذیرد که خیر را نمی‌توان با مفاهیم دنیوی توصیف کرد؛ از این رو، وجود واقعی آن را از جنس ایمان می‌داند. ایمان خوش‌بینی تولید می‌کند و خوش‌بینی پارادایم خود را در ایمان می‌یابد. به هر حال، هیچ‌یک از این دو نمی‌تواند بدون دیگری موجود باشد. بنابراین، شخص در مقام نظر با اسلحه اصول منطق، خوش‌بینی و اطمینان خاطر را در غلبه بر طبیعت بر جهش ایمانی استوار می‌کند که اساساً نامعقول است؛ نوری که به‌ظاهر خودبسنده است بر زمینه‌ای تاریک استوار می‌شود و این خطایی است که نیچه آن را در تبارشناسی اخلاق آشکار می‌کند. محور اتهامی که نیچه بر سقراط وارد می‌کند توهم شدید است. یکی از توهم‌ها این است که خوش‌بینی سقراطی مبتنی است بر ایمان خدشه‌ناپذیر به این‌که اندیشه، با استفاده از ریسمان علیت به عمق معنای وجود، دست می‌یابد و اندیشه نه‌تنها مستعد شناخت موجود، بلکه حتی تصحیح آن است. توهم دیگر مبتنی است بر خوش‌بینی و اطمینانی که به ما اجازه می‌دهد تماشاگر، مستقل، و بی‌خیال باشیم. عقل‌گرایی سقراطی به توهم بسیار پیچیده «عینیت» منتهی می‌شود. سقراط وعده می‌دهد که از طریق فضیلت معرفت سعادت به‌دست می‌آید و این به نوبه خود مقتضی روی‌گردانی از گرفتاری وجودی ما در زمانندی و نفی سرنوشت جبری ماست و مهم‌تر از آن مستلزم نفی معنای آفرینش (poesis) و اسطوره (mythos) است. نیچه، در آثار بعدی، «اراده قدرت» و «بازگشت ابدی» را چونان جایگزینی برای شخص عقل‌گرا و اخلاق‌گرا (سقراط) مطرح می‌کند. اگر تفسیر مابعدالطبیعی ممکن از این دو تعبیر، یعنی خوش‌بینی و ایمان خدشه‌ناپذیر، را نادیده بگیریم، باید آن‌ها را مؤلفه‌های اصلی بازگشت به اسارت ما در طبیعت و واکنشی شاعرانه به سرنوشت‌مان تلقی کنیم (Larsen, 1997: 324).

در دو دهه آخر قرن بیستم اندیشه فلسفی نیچه حیات دوباره یافت. تاریخ فلسفه غرب همراه با تفسیر خاصی که هایدگر از آن به‌دست داد، چنان در قواعد عام پذیرفته‌شده‌ای خلاصه شد که گویی از هر نقدی در امان است، گو این‌که چنین قاعده‌مندی‌های شتاب‌زده‌ای به هیچ روی منظور نیچه یا هایدگر نبوده است. امروزه سقراط را شهید تفکر فلسفی اصیل می‌دانند، اما از نظر نیچه میراث او در دستان افلاطون موجب پیدایش فرهنگی بزرگ اما منحط شده است (ibid: 320-321). فهم سستی از ایدئالیسم افلاطونی را باید چونان نظامی اخلاقی و به معنایی اشتقاقی چونان مبنایی برای یک علم تجربی (science)

فهمید و این اخلاق از نظر نیچه نشانه انحطاط است؛ چرا که مفهوم ایده امر متعالی را جایگزین معنای یونانی تراژدی کرد؛ البته تعالی در برابر حیات قرار می‌گیرد که شدن بی‌پایان است. نیچه در *زایش تراژدی* می‌گوید: بدون دانش بنیادی اسطوره نفس سرگردان می‌شود و همه‌چیز را نابود می‌کند. هایدگر ذات دنیای جدید را فناوری می‌داند که همه‌چیز را حتی انسان را به سرمایه تبدیل می‌کند؛ واگذاری همه‌چیز؛ تا شاید نه به جهت غایتی پیشینی بلکه به جهت خودش به‌کار رود. هایدگر این تبدیل شدن همه‌چیز به سرمایه را چهارچوب‌بندی (Gestell = enframing) می‌نامد. این امر به مفهوم «نفس سرگردان» نیچه موقعیت خطرناک حذف بدیل‌های واقعی دیگر را اضافه می‌کند. نیچه معتقد است بدیل دیگری هست که می‌توان آن را در «بازگشت ابدی» و «اراده قدرت» یافت. ژیل دلوز این دو مفهوم مهم را ارزش همه ارزش‌ها می‌نامد که همه ارزش‌ها بر اساس آن‌ها سنجیده می‌شوند؛ از این رو، آن‌ها را نمی‌توان نسبی کرد. آن‌ها در این معنا چونان مابعدالطبیعه عمل می‌کنند (ibid).

۸. نتیجه‌گیری

نگرانی نیچه بحران انسان است؛ او زمانه‌اش را در کل رو به ویرانی می‌بیند و می‌خواهد انسان را از وضعیتی که بیش‌تر شبیه کابوسی هولناک است رها کند. وی را می‌توان چون فریادی دانست که می‌تواند انسان را بیدار کند و او را در پیوند با زندگی قرار دهد. قصد نیچه عظمت قهرمانانه بشر و بازگرداندن او به چیزی است که از کف داده است. او با تفکری هماهنگ و یک‌پارچه می‌خواهد فقدان کیفیتی را بیابد که سبب پیدایش اخلاق در انسان شده و او را نیازمند قواعد اخلاقی کرده است. از نظر نیچه، هر نظام اخلاقی تحت سیطره جبر است و همه از قوانین تودرتوی سخت فرمان می‌برند. اخلاق و دستور اخلاقی طبیعت بردگی و حماقت را پرورش می‌دهد؛ زیرا روح را با انضباط تحمیلی خود خفه و نابود می‌کند. اگر انسان در اصالت خود حرکت کند و رسالت ذاتی خود را انجام دهد، جایی برای اخلاق نمی‌ماند. از دیدگاه او بهتر است به جای پیچیده‌تر کردن دستورهای اخلاقی عواملی را بیابیم که سبب پیدایش اخلاق شده‌اند و آن‌ها را برطرف کنیم. اخلاق دانشی مفید و تعالی‌بخش نیست، بلکه نشان از گم کردن مسیر است؛ بنابراین، هر چیزی که تاکنون «مقدس» و «خوب» و «درست» تلقی می‌شد باید واژگون شود؛ فقط با واژگونی است که راه برای بازآفرینی ارزش‌ها باز می‌شود. این بازآفرینی ارزش‌ها از عهده ابرانسان برمی‌آید؛ کسی که دارای اراده‌ای قوی است. این شخص ارزش‌گذاری‌های گذشته را نفی

می‌کند و خود، از نو، ارزش‌گذاری می‌کند. نیچه اخلاق سروران را بر اخلاق بردگان ترجیح می‌دهد؛ با این همه، اخلاق سروران را دقیقاً همان اخلاق ابرانسان نمی‌داند، اگرچه قرابت این دو را می‌پذیرد. به هر حال، نیچه نه با نوع یا انواعی از اخلاق بلکه با کلیت سنت‌های اخلاقی گذشته و حال مخالف است و اخلاقی که در ابرانسان به صورت ارزش‌گذاری مطرح می‌کند بیش از آن‌که خواست و تمایل صرف باشد نحوه‌ای از زیستن است.

کتاب‌نامه

- احمدی، ثریا و سعیده مرادی (۱۳۹۰). *آگزیستانسیالیسم دین و اخلاق*، تهران: علم.
- استرن، ج. پ. (۱۳۸۳). *نیچه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- فلین، توماس (۱۳۹۰). *آگزیستانسیالیسم*، ترجمه حسین کیانی، تهران: بصیرت.
- فینک، اویکن (۱۳۸۵). *زندگانه‌های فلسفه نیچه*، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: پرسش.
- نیچه، فریدریش (۱۳۷۳). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۱). *غرور بت‌ها*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۹). *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۱ الف). *انسانی، زیاده انسانی*، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، تهران: مرکز.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۱ ب). *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
- واتیمو، جانی (۱۳۸۹). *فریدریش نیچه؛ درآمدی بر زندگی و تفکر*، ترجمه ناهید احمدیان، آبادان: پرسش.

- Brobjer, Thomas H. (2003). "Thomas H. Brobjer. Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue", *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue. 26.
- Cameron, Frank (1999). "Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking", *Journal of Nietzsche Studies*, No. 17, Penn State University Press.
- Guess, Raymond (1997). "Nietzsche and Morality", *European Journal of Philosophy*, Vol. 5, No. 1.
- Larsen, Allen W. (1997). "Nietzsche on the Socratic morality as decadence", *The European Legacy: Toward New Paradigms*, Vol. 2, No. 2.
- Miner, Robert (2011). "Nietzsche's Fourfold Conception of the Self", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 54, No. 4.
- Morrison, Iain (2003). "Nietzsche's genealogy of morality in the human, all too human series", *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 11, No. 4.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1982). "Twilight of the Idols", in *The Portable Nietzsche*, W. A. Kaufmann (ed.), New York: Viking Press.

مریم عرب و دیگران ۶۵

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1998). *On the Genealogy of Morality: A Polemic*, translated by M. Clark and A. J. Swensen, Indianapolis: Hackett.

Schacht, R. (1983). *Nietzsche*, London: Routledge and Kegan Paul.

Tanesini, Alessandra (2012). "Nietzsche on the Diachronic Will and the Problem of Morality", *European Journal of Philosophy*, Vol. 23, Issue. 3, Blackwell Publishing Ltd, (Online Version of Record published before inclusion in an issue).

