

نگاه انتقادی نیچه به جایگاه اخلاق در تمدن غرب

^۱ مریم عرب

^۲ عبدالرزاق حسامی‌فر

^۳ محمد حسن حیدری

چکیده:

نیچه راهی را که بشر در مسیر اخلاق تاکنون پیموده است، نه همچون یک فرایند تکاملی مثبت و ارزنده، بلکه تاریخچه‌ی پدیدارپاترین خطاهای انسان و مسبب سرنوشت هولناک و هراس‌انگیز او می‌داند. از این رو به نقد شدید اخلاق که به اصطلاح میراثی تاریخی و دستاوردی ارزشمند برای بشر تلقی می‌شد، می‌پردازد. از نظر او تمامی ابعاد زندگی بشر، حتی پرسش او از وجود، تحت تأثیر ارزش‌هاست و این ارزش‌ها، کشمکش‌ها و بحران‌های پدیدار برای انسان پدید آورده است. نیچه خود را ضد اخلاق می‌نامد و همه‌ی نظام‌های اخلاقی را مردود می‌شمارد. البته او در نقد اخلاق می‌خواهد بنیاد حقیقی اخلاق را بیابد، جایگاه و نحوه‌ی عمل آن را شرح دهد و ساز و کار ارزش‌گذاری انسان را که او را به انجام افعال اخلاقی وادار می‌کند، تشخیص دهد. در پس تمام اظهارات 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 نموده است، بنیان‌گذار باشد. مظهر این ایده‌ی نو، ابرانسان است. در این مقاله نگاه منفی نیچه را به منزلت اخلاق در تمدن غرب، در پرتو انتقاداتی که به اخلاق وارد می‌کند، بررسی می‌کنیم.

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول): arabphilo@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) ahesamifar@yahoo.com

^۳ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

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

واژگان کلیدی: اخلاق، نیچه، نقد اخلاق، ارزش، فضیلت، حقایق اخلاقی، اراده

۱-مقدمه

فردریش ویلهلم نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) فیلسوف آلمانی، بیشتر به عنوان فیلسوف ضد اخلاق شناخته می‌شود. او یکی از بنیادی‌ترین نوآوری‌های خود را انتقاد از اخلاق می‌داند، نیچه نه چون انسانی غیر مسئول 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 یک اخلاق یا باور خاص نیست بلکه نقد او متوجه تمامی ارزش‌ها و فضیلت‌های حاکم است. او مدعی است که می‌خواهد فضائل نمایشی را کنار زده، جمود و بی‌حرکی آن را روشن نموده و دستگاه سنگین و رنگین آن را از او بازگیرد. نیچه معتقد است که احکام اخلاقی مبتنی بر دو امر هستند یکی نتایج عمل و دیگری نیت فاعل و البته هر دو مردود است. از نظر نیچه ما به آینده، علم نداریم لذا نمی‌توانیم نتایج یک عمل را بدانیم. شاید بتوانیم نتایج آنی را بشناسیم اما سلسله‌ی علل هرگز پایان نمی‌یابد و چیزی که در ابتدا به عنوان یک نتیجه‌ی خوب حاصل می‌شود، ممکن است در بلند مدت به نتیجه‌ی منفی تبدیل شود (Brobjer, 2003:64). وی هم‌چنین در تحلیل عقیده‌ی گروهی کهنه‌فقط بر نتیجه‌ی عمل فاعل بلکه بر نیت او در فعل اخلاقی تأکید می‌کنند، می‌گوید که وقتی عامل انجام دهنده، 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 گزینه 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 بدهیم. ما به خودمان نیز دروغ می‌گوییم و این رایج‌ترین دروغ ماست (ibid: 69).

نیچه در نقد آشکار اخلاق، مجهز به عناصری چون آگاهی از روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، قوم‌شناسی و نیز هوش و ذکاوت ذاتی و اشتیاق زیاد است. بی‌شک دستاوردهای روان‌شناختی او شگفت‌آور است. وی بر اساس یک روش علمی می‌خواهد نحوه‌ی ظهور و

تداوم نظام‌های اخلاقی گوناگون را شرح دهد. او خود را نخستین کسی می‌داند که به اخلاق حمله کرده است و کاستی آن را آشکار کرده است. (Cameron, 1999: 75).

۲- اراده آزاد

مفهوم محوری فلسفه نیچه به یک اعتبار مفهوم اراده است. وی این مفهوم را از شوپنهاور می‌گیرد که معتقد بود یک اراده جهانی خبیث بر عالم حاکم است و همو 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 پارسامنشی یا دوستداری ممنوعان، خود را از تأثیر آن رها کرد. نیچه شوپنهاور را چونان مربی می‌نگریست و یکی از کتاب‌هایی که نوشت، کتاب *شوپنهاور چونان مربی* بود. وی صداقت و شهامت شوپنهاور را در مواجهه با جنبه‌های بد و سیاه جهان می‌ستود. همچنین استقلال شخصیت و عدم تأثیرپذیری او را از جامعه فیلسوفان ستایش می‌کرد و نظر او را در باب تبعیت عقل از اراده تأیید می‌کرد با این تفاوت که در شوپنهاور اراده زندگی مطرح است در حالی که نیچه اراده قدرت را در میانی آورد. 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 بر خلاف ایده ایستها، جهان را نمود یک مبدأ ماوراء الطبیعی برتر از جهان نمی‌داند. جهان پندار نیست که اراده قدرت در حالت برینی نسبت به آن وجود داشته باشد. جهان یگانه و در حال شدن است و اراده قدرت، خود را در همه جا و همه چیز آشکار می‌کند. بنابراین خواست قدرت، حقیقت درونی عالم را تشکیل می‌دهد. وی اگر چه مفهوم اراده را از شوپنهاور برمی‌گیرد که آن را منشأ همه بدیها و سرچشمه بدبختی بشر میدانست، ولی 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 اراده‌ی آزاد مردود است ولی این امر به معنی دربند بودن و اسارت اراده نیست. اراده‌ی آزاد از نظر او

یک مفهوم جعلی بوده که در مقابله‌ی گناه‌ی جهان متغیر مطرح شده است. از نظر او هدف از ساختن و پرداختن مفهومی‌آزاد این است که بتوان درباره‌ی 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 یک حالت برتر وجود واقعی‌ات در آینده، یعنی به تعبیر نیچه به سمت طبیعت واقعی و «خود» واقعی‌ات حرکت کن. در آثار نیچه عناصر ذاتی‌گرا و عناصر ضد ذاتی‌گرا 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 تناقض‌نما دانسته‌اند و در مقابل گروهی تلقی او را از آن، با اذعان به پیچیدگی و ابهام آن، منسجم و غیر تناقض‌نما 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 قابل آموزش یا شکل‌دهی 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» عبارتند از یکی آن هویتی که فارغ از آنچه آموخته‌ایم، داریم؛ دوم آن تصویری که از «خود» داریم؛ سوم آن «خود»ی که آرزویش را داریم و

سرانجام آن هویت واقعی که داریم و نسبت به آن آگاه نیستیم. از نظر ماینر، اگر این چهار «خود» را در سخنان نیچه از هم متمایز کنیم، سخنانش را در باره «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 مورد سرزنش قرار می‌گیرد، به هیچ روی وجود ندارد و هیچ عملی نیست که حاصل انگیزش این «خود» یا نفس‌باشد (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۹۵). اخلاق مبتنی بر یک «خود» توهمی است، «خود»، تنها صحنه‌ای است که نمایش یک زندگی اخلاقی بر روی آن اجرا می‌شود، جایی که غریزه‌های متخاصم تا پایان کار با هم می‌جنگند. در حالی که از نظر نیچه «خود» به این معنا یک هم‌نهاد مفهومی بیش نیست و نمی‌تواند محرک هیچ عملی باشد. وقتی بی‌واسطگی مطلق «خود» و وحدت آن تضعیف شد، هر چیزی که انسان با این نام به آن تشخیص بخشیده بود، مورد تردید قرار می‌گیرد (واتیمو، ۱۳۸۹: ۸۴).

در اخلاق قسمت‌های مختلف "خود" به نبرد می‌پردازند، البته نه نبردی که بتوان گفت کدام یک از خودهای مختلف خود واقعی است. انگیزه‌های متعارض ما را به این سو و آن سومی‌کشند تا عاقبت نیرومندترین‌شان را برگزینیم. نبرد بین انگیزه‌های متعارض که ما فکر می‌کنیم بلوغ انتخاب‌های اخلاقی ما هستند، 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 در افتادنش به جانب بیرون از خویش و یا فراتر از خویش است تا جایی که به فراموشی خود و احساس درماندگی می‌انجامد. بنا بر این اخلاق مبتنی بر «دیگری» است، ویژگی‌های اخلاقی نه حالتی از وجود شخص، بلکه صفاتی در شخص هستند که اعتبارشان را از «دیگری» می‌گیرند و در صورتی که ناظری در میان نباشد، ارزش آنها ملغیو پایبندی به آنها متفی می‌شود. در واقع «دیگری» با یک حصار و بند روانی مرا متعهد می‌کند. هم‌چنین اخلاق، توقعی است که ما از «دیگری» داریم لذا 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 نحوه‌ی بودن او اصیل است، می‌تواند حقوقی مشابه حقوق خود و آزادی‌ای همانند آزادی خود را به همه‌ی کسانی که در راستای او هستند، ببخشد (احمدی و مرادی، ۱۳۹۰: ۸۳). تصور شخص از «خود» که به عنوان معیار و مرجع «خود» مورد استفاده قرار می‌گیرد نیز به طور 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 محدوده‌ی امکان شناخت و معنادار کردن هستی برای بشر است. او مفهوم را مردود می‌شمارد و با عقل‌گرایی به خاطر ماهیت واقعیت‌گریز آن مخالفت می‌کند (Cameron, 1999: 73). نیچه تأکید بر عقل ندارد و اخلاق را به غریزه مرتبط می‌کند. او نمی‌پذیرد که عمل باید بر طبق اصول و قوانین، به جای احساسات و هیجان‌ها انجام شود. فضیلتی را که بر اساس مطابقت رفتار با یک ایده و باور شکل می‌گیرد، فضیلت حقیقی نمی‌داند و آن را زندانی شدن در عقاید می‌نامد و مدینه‌هایفاضله‌یایده‌آلستی را بی‌ارزش می‌داند و تحقیر می‌کند (Brobjer, 2003: 64). نیچه همچنین خودآگاهی را به عنوان اعتبار نهایی اخلاق قبول ندارد، از نظر او زندگی کامل را باید در جایی جستجو کرد که به کمترین حد آگاهانه باشد، یعنی کمترین آگاهی را نسبت به منطق خود، دلایل خود، وسایل و مقصد خود و سودمندی خود دارد. دنیای آگاه نمی‌تواند به عنوان نقطه‌ی آغاز ارزش‌ها به کار رود، به یک «ارزش‌گذاری عینی» نیاز هست. این ساده‌اندیشی است که لذت یا معنویت و اخلاق یا هر امر خاص دیگری از قلمرو آگاهی را همچون برترین ارزش فرض کنیم (نیچه، ۱۳۸۹: ۵۴۶).

۴- نظریه فرا اخلاق نیچه در باب ارزشها

یکی از تعارض‌ها یا دست‌کم چالش‌هایی که در فلسفه 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 واقعیاتی که واقعیت ندارند با احکام دینی مشترک می‌داند (Nietzsche, 1982: vii. 1).

این دو مدعا با هم قابل جمع نیست. برنامه نقد یا بازسنجی ارزش‌های اخلاقی لازم می‌آورد پرسیم که آیا آنچه از یک دیدگاه اخلاقی دارای ارزش تلقی می‌شود (مثل مهربانی و از خود گذشتگی) به واقع دارای ارزش است (Nietzsche, 1998: 5). پس این برنامه تنها در صورتی معنا پیدا می‌کند که میان دو نوع مدعا در باره ارزش تمایز قائل شویم: یکی آنکه 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 یک فرد یا افراد یک گروه، دارای ارزش می‌دانند و دیگری ارزش در معنای هنجاری؛ یعنی آنچه به نحو عینی دارای ارزش است. اما اگر نیچه قائل به وجود هیچ حقیقت اخلاقی نیست پس 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 در باره ارزش‌های غیر محتاطانه (non-prudential) همچون ارزش‌های اخلاقی دانسته‌اند (Schacht, 1983: ch. 6). این حقایق در باره 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 مجدد ارزش‌ها را چونان بیان یک نظر شخصی که هیچ اعتبار شناختی ممتازی ندارد، مطرح می‌کند. بر اساس این تفسیر، نیچه برای هیچ چیز قائل به ارزش در معنای هنجاری نیست و از نظر او آنچه دارای ارزش است، از یک دیدگاه خاص، آن ارزش را دارد و هیچ معیار هنجاری عینی برای داوری میان دیدگاه‌ها وجود ندارد.

در مقام سنجش این دو رویکرد تفسیری، باید گفت که اگرچه التزام نیچه به این مدعا که ارزش‌های غیر محتاطانه بر نگرش خاصی در ارزش‌گذاری استوارند، محل تردید نیست و

بکرات در آثار او آمده است، اما نمی توان پذیرفت که نیچه ارزش هایی را به خوانندگان آثارش توصیه کند و در عین حال آنها را، از لحاظ هنجاری، هم طراز ارزش هایی بداند که مورد انکار اوست.

دو تفسیر یاد شده، در این فرض مشترکند که عینیت اخلاقی، مستلزم واقعگرایی درباب حقایق اخلاقی است. تفسیر اول گزاره های مربوط به ارزش ها را گزاره های مربوط به قدرت می داند و تعهد به عینیت را به نیچه نسبت می دهد؛ چرا که او را یک واقعگرا و یک طبیعتگرای تحویل گرا درباب ارزش ها تلقی می کند. در حالی که تفسیر دوم، گزاره های مربوط به ارزش ها را چونان ابراز نظر شخصی می داند و رویکردی ضد واقعگرا درباب ارزش ها را به نیچه نسبت می دهد و او را نافی هر نوع عینیتی در اخلاق می داند. پس هر دو تفسیر می پذیرند که همه مدعیات اخلاقی وانمود می کنند که حقایق اخلاقی از پیش موجود را توصیف می کنند. هر دو، نیچه را در گفتمان اخلاق، شناختگرا می دانند؛ یعنی مدعیات اخلاقی را بیان کردن باور هایی می دانند 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 نمی توان بلحاظ معرفتی بردیگری ترجیح داد. البته می توان در مقابل این نظر، قائل شد به اینکه برخی مدعیات اخلاقی صادق اند؛ چرا که حقایق اخلاقی صدق آنها را تأیید می کند.

در مقابل این دو تفسیر از نظریه فرا اخلاق نیچه درباب ارزش ، تفسیر سومی ارائه شده است که بر اساس آن نیچه ارزش گذاری را یک رویکرد کنشی (conative) می داند که بیش از آنکه از جنس داوری باشد، از جنس خواستن است. همچنین از نظر او آنچه از جنس ارزش است و خواستنی است، آن چیزی است که بواسطه افعالی که به واقع قابل ارزش گذاری اند، ارزشمند و مطلوب است. به بیان دقیق تر رویکرد ارزش گذاری برساننده ی ارزش هاست و نه صرف ردیابی آنچه به طور مستقل دارای ارزش است. بنابراین ارزش ها حاصل رویکرد های ارزشگذارانهاند و نه کشف، بلکه خلق می شوند. با اینهمه ارزش ها را می توان به نحو عینی رتبه بندی کرد. تنها آن ارزش های ادعایی که با

عمل ارزش‌گذاری واقعی به وجود می‌آیند، ارزش واقعی دارند. بقیه چیزهایی که به ظاهر دارای ارزش‌اند اگر حاصل‌افعالی باشند که به واقع ارزشی نیستند، پس به واقع ارزشمند نیستند. بر اساس این تفسیر، از نظر نیچه آنچه یک فعل را به واقع ارزشی می‌کند بر این فرض استوار نیست که آنچه او ارزش‌گذاری می‌کند، ارزشی مستقل از این ارزش‌گذاری دارد (Tanesini, 2012: 3).

تفسیر چهارمی نیز در این زمینه وجود دارد که بر اساس آن آنچه دارای ارزش است، ارزش آن بواسطه دلایلی است که شخص بر ارزش‌گذاری آن دارد. در اینجا باید تفسیری غیر شناختی از ادله را مد نظر داشت که بر اساس آن وقتی ادعا می‌کنیم کسی دلیلی بر یک فعل دارد، معنی آن این است که او نظامی از هنجارها را پذیرفته است که انجام آن فعل را مجاز می‌دارد؛ البته وقتی که پذیرش، صرفاً 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 یاد شده، تفسیر سوم را می‌توان ترجیح داد. برخلاف آنچه در تفسیر چهارم آمده است، از نظر نیچه ارزش را نباید بر حسب ادله تمایل به یک فعل فهمید. وی ارزش را آن چیزی می‌داند که در یک فعل، مورد علاقه یا خواست است. از نظر او تنها موجوداتی که دارای نوع خاصی از ساخت روان شناختی‌اند، می‌توانند اختیار اراده خود را داشته باشند و تنها ساخت شخصیتی نفس بزرگ (great soul) می‌تواند به تنهایی مسائل دشوار را حل کند. به بیان دقیق‌تر شخصیت افرادی که دارای نفس بزرگ‌اند، آنها را خودمدار کرده است؛ زیرا آنها یک اراده 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 تنها 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 پدیده‌ی اخلاقی وجود ندارد و اعمال اخلاقی، امکان‌ناپذیرند، آنچه هست تفسیر اخلاقی پدیده‌هاست. در کل تاریخچه‌ی تحول اخلاق، حقیقت هیچ ظهوری ندارد و همه‌ی عناصر مفهومی به کار رفته در آن،

خیالاتی بیش نیستند؛ همه‌ی صورت‌های منطق که به این قلمرو دروغ کشیده شده‌اند، سفسطه‌بازیانند. اخلاق بنایی است که بنیاد آن کج نهاده شده است و داوری‌های اخلاقی باعث 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 غیر اخلاقی‌اند (نیچه، ۱۳۷۳: ۱۲۰). دنیای اخلاق از قاعده‌ی حفاظت و لذت شروع شده و از طریق ساز و کارهای متنوع دفاعی به ساختن خود می‌پردازد. اخلاق یک سپر دفاعی است برای انسان خشمگین و ترسو که به خاطر حفظ خویش به آنها 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 نشانه‌ی تفسیر مکانیکی و ماشین‌وار از انسان است. تصور اخلاق از انسان مبتنی بر ذهن مکانیکی، واکنش مکانیکی و احساسات مکانیکی بوده و چنین انسان مکانیکی نیازمند برنامه‌ای برای اداره شدن است و نام این برنامه را اخلاق‌گذاشته‌اند. انسان برنامه‌ریزی شده چیزی جز یک ماشین نیست (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۲۷). ساختار عملی اخلاق همچون کنترل‌کننده‌ی حیوانات است که پیش فرض آن این است که میله‌های آهنی سودمندتر از آزادی است. اگر بخواهیم با دو مفهوم جانور شناختی اخلاق را توصیف کنیم باید بگوییم که اخلاق عبارت است از رام‌سازی حیوان وحشی و پرورش گونه‌های حیوان رام. ارتقاء انسان در این موارد بیشتر به معنی رام‌سازی از طریق آسیب رساندن به وی است و انسان اخلاقی نه یک انسان برتر که یک انسان ناتوان‌تر و آسیب دیده‌تر است (نیچه، ۱۳۸۹: ۳۱۵-۳۱۶).

این نقد نیچه مبتنی بر یک فرض از اخلاق است که ناپذیرفتنی است. او تصور می‌کند که اخلاق چونان قواعد رفتاری است که می‌کوشد انسان را چونان ماشینی هوشمند و اداری به انجام رفتار خاصی بکند 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 مکاتب اخلاقی به ویژه در ادیان ابراهیمی چنین برداشت مکانیستی از انسان دارند و اخلاق را چونان دستور العمل در خصوص نحوه کار

یک ماشین می دانند. اگر یک مکتب اخلاقی تلقی رفتارگرایانه از انسان داشته باشد، می تواند اخلاق را چونان دستورالعمل فعالیت یک ماشین به نام انسان بداند، ولی بیشتر مکاتب اخلاقی بخصوص ادیان ابراهیمی دیدگاهی دو گرایانه در باب انسان دارند و مخاطب اخلاق را روح انسان می دانند. به بیان دیگر الزامات اخلاقی می کوشند ارزش های اخلاقی را در فرد نهادینه کنند و 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 صورت دهند.

نیچه باورهای اخلاقی را نه مجموعه ای از حقایق مابعدالطبیعی که ما آنها را کشف کرده ایم یا به ما عرضه شده اند، بلکه چونان دستاورد روان شناسی انسان می داند. وی بر آن است تا تفسیری طبیعی از اخلاق را جایگزین تفسیری مابعدالطبیعی یا فراطبیعی از آن بکند. بحث او را در باب نظام های باور اخلاقی می توان به دو بخش تقسیم کرد: یکی تحلیل روان شناختی ماهیت واقعی عمل و فعل اخلاقی و دوم ردیابی تاریخی و تبار شناختی ریشه های واقعی ارزش های اخلاقی (Morrison, 2003 : 657).

۶- نفی نظام های اخلاقی

نیچه وقتی به نفی نظام های اخلاقی می پردازد هرگز بی اخلاقی را جایگزین آن نمی کند. از نظر او باید با نفی نظام های اخلاقی گذشته، زمینه را فراهم کرد تا ابرانسان ارزش های تازه ای را که برخاسته از درون زندگانی و قدرت سرشار اوست، بیافریند و ابرانسان مظهر شخصی آن ارزش های تازه است. از نظر نیچه اکثر انسان ها میانمایه اند که از قدرت شخصیتی میانه ای برخوردارند. باید به دنبال انسانی بود که دارای قدرت شخصیتی بالایی باشد و قادر به ایجاد بالاترین ارزش ها باشد. ابرانسان کسی است که در حد کمال دستاوردهای اراده قدرت، زندگی می کند و خود ارزش هایش را می آفریند. نیچه مصداق ابرانسان را معرفی نمی کند و تنها از امکان آن سخن می گوید. ابرانسان نیچه را می توان 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 درعین حال بردبار؛ انسانی کاملاً آزاد که به زندگی و جهان آری می گوید.

نیچه از دو گونه اخلاق سخن می گوید: 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 می شوند و افراد قدرتمند و خود رأی بد شمرده می شوند در حالی که این افراد در اخلاق سروران نیکمرد دانسته می شوند.

نیچه، یهودیان را که به گفته تاکیئوس^۱ (مورخ نامدار روم باستان) برای بردگی زاده شده اند و با وجود این، خود را قوم برگزیده می دانند، آغازگر قیام اخلاقی بردگان معرفی می کند؛ چرا که «معجزه باژگون کردن ارزش ها» را آوردند که از برکت آن دو هزار سال است که زندگی بر روی زمین جلوه تازه خطرناکی یافته است. انبیائش «ثروتمند» و «بی خدا» و «شریر» و «زورگو» و «حسی» را با هم درآمیختند و یکی کردند و برای نخستین بار واژه «دنیا» را دشنام وار به کار بردند» (نیچه، ۱۳۷۳: ۱۴۷-۱۴۸).

نیچه اخلاق بردگان را اخلاق گله می داند که ارزشگذاری آن بر اساس نیاز گله است. از نظر او اگر این دو نگرش اخلاقی مرزها را رعایت می کردند، می توانستند همزیستی مسالمت آمیز داشته باشند. مشکل این است که اخلاق بردگان داعیه جهانی دارد و می کوشد با مطلق کردن ارزش های گله ای خود، انسان های 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. تنها ابرانسان می تواند به فراسوی نیک و بد برود و خود ارزش بیافریند. بنابراین اخلاق نیچه، اخلاق تن آسایی نیست. او به انضباط اسپارتی و رنج کشیدن برای نیل به اهداف مهم قائل است و بیش از هر چیز قدرت اراده را می ستاید. البته نیچه ملی گرای آلمانی نیست که از حاکمیت نژاد ژرمن دفاع کند. وی خواهان حاکمیت یک نژاد جهانی است. از نظر نیچه نظام های اخلاقی، طبیعت انسان را انکار می کنند، طبیعت در تعابیر نیچه، گاه در مقابل عقلانیت قرار می گیرد. پیامد طبیعت زدایی از ارزش های اخلاقی، آفرینش نوعی انسان 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 دوره‌ی خود انتقاد می‌کند که در آن ترس و افسردگی و رکود زندگی جریان دارد و خلاقیت در آن مرده است. خلاقیت در نظر او بروز و ظهور زنده‌ی اعمال و رفتار از یک انسان قدرتمند و نه دیکته‌ی ارزش‌های مرده و حقیرانه یا انجام کارها از سر عادت است. ابرانسان نمودی از یک انسان آفرینش‌گر است که آرمان او برفراز وجود او نیست و صرفاً یک چرخش او را به این مرتبه رسانده است. این بشر در 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 عرضه کند، او بشر آفریننده است و خلاقیت او، بازیگری اوست (فینک، ۱۳۸۵: ۸۳).

اخلاق، فرد را یک موجود ایستا و ثابت در نظر می‌گیرد که تنها پویایی او زایش اولیه‌ی اوست. حیات از نظر نیچه همواره نو به نو می‌شود از این رو نمی‌توان با فرامین جامد و ثابت آن را برنامه‌ریزی کرد، فرد برای نیچه یک سیر و جریان تکامل و تحول است. در نظام‌های اخلاقی، ذهن توان خود را بر حرکتی که هنوز حادث نشده، اعمال می‌کند 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 شده و ترس از انکار آن امر مقدس را در وجود بشر نهادینه کند، از این رو توسل به دروغ و قربانی کردن افراد، لازمه‌ی 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 می‌بود، قوانینی که به صراحت ادعای مهار انسان را دارند، متولد نمی‌شدند (Tanesini, 2012: 5). دیدگاه نظام‌های اخلاقی در خصوص فردیت و شخصیت نیز مورد قبول نیچه نیست. نظام‌های اخلاقی فرد را نادیده می‌گیرند و به دنبال هم‌نوا کردن او با اجتماع هستند. منش فردی را جایگزین چیزی می‌کنند

که نزد انسان‌ها اعتبار عام یافته است. از نظر نیچه فرد بودن در جامعه‌یتوده‌وار یک کامیابی است، او حرکت به سمت انطباق با جامعه را تقبیح می‌کند و به طرز زنده‌ای برای آن از واژه‌ی «همراهی با گله» استفاده می‌کند. از نظر نیچه گرچه امروز فقط حیوان گله مورد تکریم قرار می‌گیرد 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 در پیوند با بقیه‌ی هستی نیست. انسان ذهنی با هستی رابطه‌ای ندارد و فردیت او در تقابل با جهان، سبب رنج و آشفته‌گی در اومی‌شود 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 خاطر تأکید بر هم‌سانی و برابری، موجب ناتوانی و سرکوب توانایی‌های فردی انسان می‌شوند و ادغام کردن فرد در یک نظام، در واقع عدم مسئولیت اخلاقی است. 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 به عنوان یک وسیله و یک جنبه‌ی خاص از زندگی تام و تمام، آن را همچون معیار و شرط زندگی فرض کرده‌اند. این مغالطه‌ی جزء و کل، زندگی را به یک 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 تنها 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 زندگی وجود دارد که خود نشانه تباهی‌زدگی است. انسانی که با زندگی بیگانه شده و خویشتن را فراموش کرده است، خدا رومی‌پرستد، قدرت خلاقه‌ی بشری در او خاموش شده و بی‌فروغ گشته است و دغدغه‌ی حیاتی دیگر را دارد (نیچه، ۱۳۸۱: ۳۴). کمال مطلوب در اخلاق، جستجوی چیزی است که «باید باشد، ولی

نیست» یا «آنچه می‌بایست بوده باشد اما نیست»، یک آرمان والا، دور دست و دیرباب. نیچه چنین امیدهای ابرزمینی را زهرآلود می‌داند و خوارشمارندگان زمین را زهر نوشنده و رو به زوال می‌داند. از نظر او مقصودِ 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 تنها می‌تواند در وجود بالاترین و بهترین نمونه‌های آن خلاصه شود (استرن، ۱۳۸۳: ۹۵-۹۴). هم‌چنین اخلاق باوران چیزی را می‌ستایند که برای انسان ساده و طبیعی نیست. آنها فضیلت را امری کمیاب و دور از دسترس تعریف می‌کنند و اخلاق را الگوی معینی از چیزی می‌دانند که دست‌یابی به آن مستلزم تلاش است. اما از نظر نیچه بی‌معناست که بخواهیم هستی خود را در راه هدفی که خودمان اختراع کرده‌ایم، صرف کنیم. او به دنبال صداقت ذاتی انسان است و نیندیشیدن به آرمان را منجر به دقیق‌ترین آرمان می‌داند (نیچه، ۱۳۹۱ ب: ۲۲).

- نیچه معتقد است اخلاق سنتی 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 او هستند.
 ۳. تنها افعال اختیاری انسان را دارای ارزش اخلاقی می‌داند.
 ۴. ارزش یک فعل اختیاری به انگیزه فرد از انتخاب آن فعل بستگی دارد.
 ۵. افعال انسان‌ها بر اساس نوع انتخابی که افراد صورت می‌دهند، خیر یا شر دانسته می‌شود.
 ۶. ما در برابر انتخاب‌هایمان مسئولیم و برای انتخاب‌های بدمان احساس گناه خواهیم کرد (Guess, 1997: 3-4).

وی اگرچه حضرت مسیح را می‌ستاید ولی با اخلاق مسیحیت به جهت تعلیم اخلاق بردگی مخالف است.

۷- نفی اخلاق سقراطی

یکی از نظام های اخلاقی در تمدن غرب که به شدت مورد نقد نیچه است، نظام اخلاقی سقراط است. نیچه دوران پیش از سقراط را نوعی عصر زرین می داند. البته اکثر محققان، سقراط را چونقدیسیسکولار می نگرند که اندیشه اش در دوره قرون وسطی در چارچوب اندیشه افلوطین و آگوستین محدود شد 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 جهت موضع انتقادی اش در برابر استبداد حکومت و در برابر کسانی که مدعی معرفت مبتنی بر مشروعیت اند، 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 روشن ترین بیان از این چالش در *زایش تراژدی* ظاهر شد. نیچه در این کتاب در باره سه الهه بحث می کند: دیونوسیوس و آپولون که معمولاً با هم به ذهن متبادر می شوند و سومی سقراط است که نیچه او را از حیث اهمیت کمتر از آن دو نمی داند. این سه الهه را نباید به مفاهیم تحویل کرد. آنها بیشتر چون تصاویری هستند که عالم در پیرامون آنها می چرخد. اگر این الهه ها را چون مفهوم تلقی کنیم به سقراط نزدیک شده ایم که مفاهیمی را جعل کرد تا آنها را جایگزین تصاویر شاعرانه و اسطوره ای بکند.

از نظر نیچه اخلاق سقراطی منحط است. سقراط در چند جا مثلاً در *جمهوری* و *مهمانی* می پذیرد که خیر را نمی توان با مفاهیم دنیوی توصیف کرد. از این رو وجود واقعی آن را از جنس ایمان می داند. ایمان خوش بینی تولید می کند و خوش بینی پارادایم خود را در ایمان می یابد. به هر حال هیچ یک از این دو نمی تواند بدون دیگری موجود باشد. بنابراین شخص در مقام نظر با اسلحه اصول منطوق، خوش بینی و اطمینان خاطر را در غلبه بر طبیعت، بر جهش ایمانی که اساساً نامعقول است، استوار می کند؛ نوری که به ظاهر خودبسنده است، بر یک زمینه تاریک استوار می شود و این خطایی است که نیچه آن را در *تبار شناسی اخلاق آشکار* می کند. محور اتهامی که نیچه بر سقراط وارد می کند، توهم شدید است. یک توهم این است که خوش بینی سقراطی مبتنی است بر ایمان خدشه ناپذیر به اینکه اندیشه با استفاده از ریسمان علیت به عمق معنای وجود، دست می یابد و اینکه

اندیشه نه تنها مستعد شناخت موجود، بلکه حتی تصحیح آن است. توهم دیگر مبتنی است بر خوش بینی و اطمینانی که به ما اجازه می‌دهد تماشاگر، مستقل و بی خیال باشیم. عقلگرایی سقراطی به یک توهم بسیار پیچیده «عینیت»، منتهی می‌شود. سقراط وعده می‌دهد که از طریق فضیلت معرفت، سعادت به دست می‌آید و این به نوبه خود مقتضی رویگردانی از گرفتاری وجودی ما در زمانمندی و نفی سرنوشت جبری ماست و مهمتر از این مستلزم نفی معنای آفرینش (poesis) و اسطوره (mythos) است. نیچه در آثار بعدی، «اراده قدرت» و «بازگشت ابدی» را چونان جایگزینی برای شخص نظری و اخلاق گرا (سقراط) مطرح می‌کند. اگر تفسیر مابعدالطبیعی ممکن از این دو تعبیر یعنی خوش بینی و ایمان خدشه ناپذیر، را نادیده بگیریم، باید آنها را مؤلفه های اصلی بازگشت به اسارت ما در طبیعت و پاسخ شعری به سرنوشت مان تلقی کنیم (Larsen, 1997: 324).

در دو دهه آخر قرن بیستم اندیشه فلسفی نیچه حیات دوباره پیدا کرد. تاریخ فلسفه غرب، همراه با تفسیر خاصی که هایدگر از آن به دست داد، در قواعد عام پذیرفته شده ای چنان خلاصه شد که گویی از هر نقدی در امان است. گویانکه چنین قاعده مندی های شتابزده ای به هیچ روی منظور نظر نیچه یا هایدگر نبوده است. امروزه اگر چه به سقراط چونان شهید تفکر فلسفی اصیل نگریسته می‌شود اما از نظر نیچه میراث او در دستان افلاطون موجب پیدایش فرهنگی بزرگ، اما منحط شده است (Larsen, 1997: 320-321). فهم سنتی از ایده الیسم افلاطونی را باید چونان یک نظام اخلاقی و مبنای یک علم 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 بی پایان است. نیچه در *زایش تراژدی* می‌گوید که بدون دانش بنیادی اسطوره، نفس سرگردان می‌شود و هر چیز و همه چیز را نابود می‌کند. هایدگر ذات دنیای جدید را فناوری می‌داند که هرچیزی و همه چیز حتی انسان را به سرمایه تبدیل می‌کند. واگذاری همه چیز و هر چیز تا اینکه شاید نه به جهت یک غایت پیشینی بلکه به جهت خودش به کار رود. هایدگر این تبدیل

شدن هر چیز و همه چیز را به سرمایه، چارچوب بندی (Gestell=enframing) می نامد. این امر، به مفهوم «نفس سرگردان» نیچه، موقعیت خطرناک حذف دیگر بدیل های واقعی را اضافه می کند. نیچه معتقد است بدیل دیگری هست که می توان آن را در «بازگشت ابدی» و «اراده قدرت» یافت. ژیل دلوز این دو مفهوم مهم را ارزش همه ارزش ها می نامد که همه ارزش ها بر اساس آنها سنجیده می شوند. از این رو آنها را نمی توان نسبی کرد. آنها در این معنا چونان یک مابعدالطبیعه عمل می کنند (ibid).

۸- نتیجه:

نگرانی نیچه بحران انسان است، او زمانه اش را در کل رو به ویرانی می بیند و می خواهد انسان را از وضعیتی که بیشتر شبیه یک کابوس هولناک است، رها کند. ویرا می توان چون فریادی دانست که می تواند انسان را بیدار کند و او را در پیوند با زندگی قرار دهد. قصد نیچه عظمت قهرمانانه ی بشر و بازگرداندن او به چیزی است که از کف داده است. وی با تفکری هماهنگ و یکپارچه، می خواهد فقدان کیفیتی را پیدا کند که در انسان سبب پیدایش اخلاق شده و او را نیازمند قواعد اخلاقی کرده است. از نظر نیچه نظام اخلاقی تحت سیطره جبر است و همه از قوانین تو در توی سخت فرمان می برند. اخلاق و دستور اخلاقی، طبیعت بردگی و حماقت را پرورش می دهد؛ زیرا روح را با انضباط تحمیلی خود خفه و نابود می کند. اگر انسان در اصالت خود حرکت کند و به رسالت ذاتی خود پردازد، جایی برای اخلاق نمی ماند. از دیدگاه او بهتر است که به جای پیچیده تر کردن دستورات اخلاقی، عواملی را که سبب پیدایش اخلاق شده اند بیابیم و برطرف نماییم. اخلاق نه یک دانش مفید و تعالی بخش، که نشان از گم کردن مسیر است، لذا واژگونی در هر چیزی که تاکنون «مقدس» و «خوب» و «درست» تلقی می شد، مورد نیاز است. تنها با واژگونی است که راه برای بازآفرینارزش ها باز می شود. این بازآفرینی ارزش ها کاری است که از عهده ابرانسانبری آید؛ کسی که دارای اراده ای قوی است. این شخص ارزش گذاری های گذشته را نفی می کند و خود به ارزش گذاری جدید می پردازد. نیچه اخلاق سروران را بر اخلاق بردگان ترجیح می دهد با این همه اخلاق سروران را دقیقا همان اخلاق ابرانسانمی

مریم عرب، عبدالرزاق حسامی‌فر و محمدحسن حیدری ۷۱

داند اگر چه قرابت این دو را می‌پذیرد. به هر حال نیچه نه با نوع یا انواعی از اخلاق بلکه با کلیت سنن اخلاقی گذشته و حالمخالف است و اخلاقی که در ابر انسان به صورت ارزش گذاری مطرح می‌کند، بیش از آنکه خواست و تمایل صرف باشد، نحوه‌ای زیستن است.

پی نوشت:

Tacitus - ۱

منابع:

۱. احمدی، ثریا و مرادی، سعیده، (۱۳۹۰)، *اگزیتانسیالیسم دین و اخلاق*، تهران: علم.
۲. استرن، ج. پ (۱۳۸۳)، *نیچه*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۳. فلین، توماس (۱۳۹۰)، *اگزیتانسیالیسم*، ترجمه حسین کیانی، تهران: بصیرت.
۴. فینک، اویکن (۱۳۸۵) *زندگانه‌های فلسفه نیچه*، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: نشر پرسش.
۵. نیچه، فریدریش (۱۳۸۹)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
۶. _____ (۱۳۹۱ الف)، *انسانی، زیاده انسانی*، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، تهران: نشر مرکز. *علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
۷. _____ (۱۳۹۱ ب)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
۸. _____ (۱۳۸۱)، *غروب بتها*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگه.
۹. _____ (۱۳۷۳)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. واتیمو، جانی (۱۳۸۹)، *فریدریش نیچه درآمدهای بر زندگی و تفکر*، ترجمه ناهید احمدیان، آبادان: پرسش.

11. Brobjer, Thomas H (2003), "Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue", *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 26, pp. 64-78.

12. Cameron, Frank (1999), "Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking" by Thomas H. Brobjer, *Journal of Nietzsche Studies*, No. 17, Published by: Penn State University Press, pp. 73-77.
13. Guess, Raymond (1997) "Nietzsche and Morality", *European Journal of Philosophy*, 5:1, pp. 1-20.
14. Larsen, Allen W. (1997) "Nietzsche on the Socratic morality as decadence", *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 2:2, 320-325.
15. Miner, Robert (2011) "Nietzsche's Fourfold Conception of the Self", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 54, No. 4, pp. 337-360.
16. 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, pp. 657-669.
17. Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1982) "Twilight of the Idols", In W. A. Kaufmann (ed.) *The Portable Nietzsche*, New York: Viking Press.
18. _____ (1998) *On the Genealogy of Morality: A Polemic*, trans. M. Clark and A. J. Swensen, Indianapolis: Hackett.
19. Schacht, R. (1983) *Nietzsche*, London: Routledge & Kegan Paul.
20. Tanesini, Alessandra (2012), "Nietzsche on the Diachronic Will and the Problem of Morality", *European Journal of Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd, (Online Version of Record published before inclusion in an issue) pp. 1-24.

