

بررسی انتقادی اخلاق در نظر فردریش نیچه

محمد عنبرسوز*

جعفر مروارید**

چکیده

فلسفه نیچه را شاید بتوان جامع‌الاطراف‌ترین و ابهام‌برانگیزترین فلسفه تاریخ دانست که از آن برداشتها و تعبیر متفاوت - و گاه متضاد - صورت گرفته است. اما مهم‌ترین حوزه‌ای که نیچه در آن تأثیرگذار بوده، بی‌شک حوزه اخلاق است که پیامد آموزه‌های او در این عرصه، دگرگونی معیارهای اخلاقی گذشتگان است. نیچه مدعی است نوع تازه‌ای از اخلاق را مد نظر قرار داده و آن را اخلاق ویژه ابرمرد می‌داند. در این جستار می‌کوشیم آرای اخلاقی نیچه را مطابق منسجم‌ترین و موجه‌ترین تفسیر بررسی، و انتقادات واردشده بر آن و میزان درستی و نادرستی آنها را ارزیابی کنیم.

کلیدواژه‌ها: نیچه، اخلاق، حیات، ابرمرد، اراده.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز.

** استادیار دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه

در سراسر تاریخ فلسفه، فیلسوفان همواره حوزه اخلاق را مد نظر قرار داده‌اند و دغدغه مسائل اخلاقی را ملحوظ داشته‌اند؛ چنان‌که سقراط و افلاطون دغدغه اخلاقی داشته‌اند و افلاطون خود را در اصل فیلسوف اخلاقی و سپس متافیزیکدان می‌دانسته است. اما فلاسفه - به ویژه فلاسفه جدید - را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. یک عده فیلسوفانی که اخلاق گذشتگان و اصول موضوعه آن را می‌پذیرند، اما درصدد اصلاح پاره‌ای موارد در آن برمی‌آیند؛ مانند ارسطو که اخلاق به ارث‌رسیده از سقراط و افلاطون و سایر یونانیان را بررسی کرد و به تعدیل پاره‌ای از مطالب آنها پرداخت. از طرفی برخی فلاسفه بر اخلاق سنتی گذشتگان می‌شورند و هم خود را مصروف این مطلب می‌سازند که اخلاق اسلاف خویش را بی‌اعتبار سازند. بی‌شک فردریش نیچه مهم‌ترین فیلسوف دسته اخیر در طول تاریخ فلسفه است.

اما در این دسته اخیر - کسانی که بر ضد اخلاق سنتی قد علم می‌کنند - نیز دو نوع رویکرد و با دو تفسیر خاص وجود دارد. اول، کسانی که صرفاً هدفشان براندازی ارزش‌های سنتی و بی‌اعتبار کردن اخلاق بما هو اخلاق است؛ و دوم، آنهایی هستند که در نظر دارند با براندازی ارزش‌های اخلاقی سنتی زمینه‌ای فراهم کنند که در شعاع آن، ارزش‌های جدید، آدم جدید و در نتیجه عالم جدیدی را جایگزین اخلاق سنتی و عالم سنتی کنند. در واقع، گروه اول به تخریب و آنارشسیسم و بی‌مبانی و هرج و مرج روی می‌آورند و دسته دوم بر تأسیس اخلاق مدرن و ظهور انسان و عالم مدرن نظر دارند. «در یک طرف عامل غیرمسئولی قرار دارد که ملهم از بی‌زاری و وقاحت و یا لذت حسی است؛ و در طرف دیگر عاملی قرار دارد که ملهم از آرمانی است که او را تعالی می‌بخشد» (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۶۵).

به عقیده برخی شارحان فلسفه غرب، نیچه متعلق به نوع دوم فیلسوفان منتقد است و هرج و مرج طلب نیست و تنفر خویش را از اخلاق سنتی و به ویژه از اخلاق مسیحی آشکارا ابراز می‌دارد، اما هدفش واژگون ساختن معیارهای رفتاری و تعلیم بی‌اخلاقی نیست، بلکه او اخلاق سنتی و مبانی و ارزش‌های آن را مغایر و مخالف با ارزش‌های اخلاق واقعی و مطلوب ابرمرد می‌پندارد. «او خود اظهار می‌دارد که در قلمرو اخلاق یک نیست‌گرا یا هرج و مرج طلب نیست» (همان: ۱۶۶).

همچنین قرار دادن نیچه در حوزه فرااخلاق نیز امری سرراست و روشن به نظر نمی‌رسد. در این حوزه ابتدا با این پرسش مواجه می‌شویم که گزاره‌های اخلاقی مبین

باورها هستند یا خیر؟ کسانی که به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند شناخت‌گرا و کسانی که پاسخشان منفی است ناشناخت‌گرا نامیده می‌شوند. در میان شناخت‌گرایان نیز کسانی که معتقدند این باورها حداقل گاهی اوقات صحیح‌اند و واقعیاتی را ملحوظ می‌دارند که یک‌سره مستقل از آرای انسانی‌اند و واقعیاتی طبیعی هستند، طبیعت‌گرایان نامیده می‌شوند (Miller, 2003: 8). با اینکه به نظر می‌رسد نیچه طبیعت‌گراست و در موارد بسیاری با آنها موافقت دارد، اما اندیشهٔ چندوجهی نیچه او را در مواردی با سایر گروه‌های صاحب‌نظر در حوزهٔ فرااخلاق پیوند می‌دهد. همچنین هنوز هم بر سر اینکه آیا باید نیچه را جزء فیلسوفان حوزهٔ فرااخلاق قرار داد یا اخلاق وی اخلاق هنجاری سنتی - ولی با کمی تفاوت - است، اتفاق نظر کامل وجود ندارد.

آثار اخلاقی نیچه

آثار نیچه را معمولاً به سه دوره اصلی تقسیم می‌کنند:

- دوره نخستین نیچه (۶-۱۸۷۲) که می‌توان آن را دوره تمرکز بر متافیزیک هنرمند^۱ و ضرورت احیا و تجدید فرهنگی نامید. آثار این دوره شامل *تولد تراژدی، درباره بی‌ذوقی فرهنگی، درباره سودمندی و عدم سودمندی تاریخ برای زندگی، شوپنهاور به مثابه آموزگار و واگنر در بایروت* است. در این دوره نیچه به شوپنهاور به مثابه آموزگاری فرزانه و قابل اتکا در حوزه متافیزیک می‌نگرد (حال آنکه در آینده بر وی می‌تازد).
- دوره میانی نیچه (۸۲-۱۸۷۸ و ۸۵-۱۸۸۳) که دوره تمرکز بر چیرگی بر متافیزیک و رسیدن به نوعی بلوغ فلسفی تازه است. این دوره شامل *سه‌گانه جان‌های آزاده، سپیده‌دم و دانش شاد* است. در این هنگام - بعد از دوره میانی و پیش از دوره پایانی - *چنین گفت زرتشت* نگاشته می‌شود که با ظهور مفهوم ابرمرد به مثابه پلی میان دوره‌های میانی و پسین عمل می‌کند.
- دوره نهایی و واپسین که مملو از آثار اخلاقی است: در این دوره با نوشته‌هایی مواجهیم که بنیان آنها براندازی اخلاق سنتی - به ویژه اخلاق مسیحی - است، با هدف بازسازی اخلاقیات تحت لوای مابعدالطبیعه‌ای که خاص خود نیچه است. مهم‌ترین آثار دوره پایانی تفکر نیچه (۸-۱۸۸۵) عبارت‌اند از: *فراسوی نیک و بد، تبارشناسی اخلاق، غروب بت‌ها، دجال و/نیک انسان*. پیرسون این آثار را نقطه مقابل سه‌گانه جان‌های آزاده می‌داند و در مقام مقایسه میان آثار دوره میانی و دوره نهایی می‌گوید: «در برابر آری‌گویی‌ای که سه‌گانه جان‌های آزاده را متمایز می‌کند این متن‌ها وقف چیزی شده‌اند که نیچه آن را کار "نه‌گویی"

خود می‌نامد و شامل ارزش‌هایی دوباره ارزش‌ها و تسویه حساب مهلک با اخلاق مسیحی هستند» (پیرسون، ۱۳۸۸: ۲۱).

بدین‌سان می‌توانیم به صورت کلی این‌گونه اظهارنظر کنیم که آثار اخلاقی نیچه مربوط به دوره پختگی فکر وی است و نیچه پس از تبعات فراوان و پی‌ریزی بنیادهای نظام مابعدالطبیعی خویش، پای به عرصه اخلاق می‌گذارد و اصول موضوعه اخلاق سنتی را از دم تیغ انتقادات خویش می‌گذراند.

انتقاد از اخلاق سقراطی و اخلاق فیلسوفان

۱. «نیچه منتقد تمامی اخلاقیات نیست. برای مثال، او آشکارا ایده اخلاقیات برتر را، که متوجه زندگی ابرمردان است، می‌پذیرد و در این راستا همان واژه آلمانی "اخلاق" را هم برای آنچه بر آن می‌تازد و هم برای آنچه ستایشش می‌کند، به کار می‌گیرد» (Leiter, 2013). پس معرفی وی به عنوان فیلسوفی بی‌اخلاق امری ناصحیح است و ملحوظ داشتن این نکته که نیچه به اصول اخلاقی خاص خویش پای‌بند است، اهمیت دارد. انتقاد نیچه از اخلاق را استرن به چهار حوزه تسری می‌دهد: «سنت اخلاق مسیحی، سنت اخلاق دنیوی که فلاسفه اخلاق بانی آن بودند، اخلاقیات عادی و یومیه توده غیرروشنفکر بشر (یا به اصطلاح، ارزش‌های گله عوام)» و سرانجام دست‌کم بخشی از سنت به ارث‌رسیده از یونان باستان، به خصوص سقراط (مگی، ۱۳۸۵: ۳۸۳). نگارنده اما، در این مقام، موافق رأی کاپلستون است که انتقاد نیچه از اخلاقیات را به دو حوزه فرو می‌کاهد: «کار ویران‌سازی او یک نفی دوجانبه را در بر می‌گیرد. یکی انکار نوعی از انسان که تاکنون به عنوان والاترین، یعنی نیک، مهربان و خیرخواه تلقی می‌شده، و دیگری انکار اخلاق مسیحی که "اخلاق زوال" است» (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۶۷). دلیل این فروکاهش آن است که گله عوام در نظر نیچه اساساً محلی از اعراب ندارد و می‌توانیم اخلاقیات توده را اشکال مختلفی از اخلاق دینی یا اخلاق فیلسوفان بدانیم. و نیز انتقاد از سقراط و فلاسفه یونان باستان ریشه در بحث تعمیم و تسری دارد که همین وجه متوجه فلاسفه اخلاق بعدی - و مهم‌تر از همه کانت - نیز هست و این اشتراک به ما اجازه یکسان‌سازی فلاسفه اخلاق را می‌دهد (بحث تعمیم، به عنوان دلیل انتقاد نیچه از فلاسفه، در ادامه همین بخش خواهد آمد).

۲. اخلاق مسیحی، در نظر نیچه ساخته دست فرومایگانی است که چون نمی‌توانستند بر اقویا غلبه کنند، برای محدود ساختن طبقه برتر، دست به وضع آن زدند تا انتقام خود را از ابرمردان بستانند. «منشأ صدور اخلاق به ویژه اخلاق مسیحی کین‌توزی است» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۲۳۷). به همین سبب است که نیچه اخلاق برآمده از کینه را منکوب می‌کند. اما وجه دیگر انتقاد نیچه از مسیحیت را می‌توان به وضوح با اندیشه حیات‌گرایی وی مرتبط دانست: «اخلاق مسیحی بالأخص جنایت در حق حیات است: زیرا به نظر نیچه این مذهب اهانت و تحقیر به غرایز اصلی حیات را تعلیم می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۶۸).

۳. توجه نیچه به یونان باستان - پیش از سقراط - نیز به دلیل میدان دادن به حیات در آن عصر بود.^۲ نیچه صفاتی چون درنده‌خویی و زیرکی را - از آنجایی که در یونان باستان اگر در راستای منافع اجتماع بودند، مورد ستایش قرار می‌گرفتند - می‌پسندد و این نسبت خیر و شر - که به دست افلاطون و سقراط تخطئه شد - مطلوب نیچه است. سقراط نخستین کسی بود که در صدد یافتن معیارهای اخلاق مطلق برآمد و این سنت نامیمون را برای قرن‌ها در میان فیلسوفان پایه‌گذاری کرد، تا اینکه نمونه‌های اعلاهی این انحراف در کانت ظهور کرد و کلید انتقاد نیچه از فلسفه اخلاق تعمیم و تسری بی‌جاست. این در حالی است که نیچه جهان رومی را به دلیل نداشتن چنین تعمیمی می‌ستاید: «در عالی‌ترین دوران تمدن روم، رفتار ترحم‌آمیز نه خوب به شمار می‌آمد نه بد، نه اخلاقی نه غیر اخلاقی. و اگر چنین اخلاقی را می‌ستودند، این ستایش در قیاس با ستایش از عملی که به پیشرفت همگانی، به جمهور، خدمتی می‌کرد، خواه ناخواه چیزی همچون نکوهش بود» (نیچه، ۱۳۷۵: ۱۵۳). از این عبارت چنین برمی‌آید که نیچه حسن و قبح اخلاقی اعمال گوناگون را در زمان‌های مختلف و برای افراد مختلف، قابل تغییر می‌داند و جامعه روم را به همین دلیل می‌ستاید.

انتقادی که ابتدا متوجه سقراط شد، فلاسفه بعدی را نیز آماج حملات خویش قرار داد؛ در این میانه افلاطون نیز از گزند انتقادات نیچه در امان نماند؛ به تصریح استرن «نیچه هرگز از سر تقصیر افلاطون نگذشت که کسی را به مقام قهرمانی رساند که بزرگ‌ترین هنرش به خاک رساندن پشت همه کس با حرف بود» (مگی، ۱۳۸۵: ۳۸۶). نیچه اهمیتی برای سخن‌پردازی قائل نیست و جوهر انسانی را منحصر در حیات و شکوفایی می‌داند، چیزی که به عقیده او، تمامی فیلسوفان اخلاق از آن غفلت کرده‌اند. «تاریخ فلسفه از سقراط تا پیروان هگل، تاریخ

طولانی فرمان‌برداری‌های انسان، و دلایلی که به منظور توجیه این فرمان‌برداری‌ها برای خود می‌آورد، باقی می‌ماند» (دلوز، ۱۳۸۲: ۴۸).

۴. گفتیم که نیچه از اخلاق مطلق انتقاد می‌کند و اخلاق مسیحی را زاینده کینه‌توزی فرومایگان می‌داند. ریشه این دو مطلب را می‌توان در ابرمرد جست‌وجو کرد. نیچه تمایل به ایجاد اخلاق مطلق را نشانه محدودیت ذهن فلاسفه پیش از خود می‌داند، محدودیتی که به هیچ وجه برای ابرمرد متصور نیست و ابرمرد باید کسی باشد که هیچ‌گونه محدودیتی را بر نمی‌تابد.^۳ از طرفی او کینه‌توزی فرومایگان را ناشی از ترس می‌داند و این‌گونه اظهار عقیده می‌کند که «ترس مادر اخلاق است» (نیچه، ۱۳۷۵: ۱۵۳). این ترس برای نیچه پذیرفتنی نیست، چراکه چهره ابرمرد او را خدشه‌دار می‌کند و از این‌روست که به مقابله با اخلاقیاتی می‌پردازد که بر پایه ترس بنا نهاده شده است.

۵. بدین‌سان ریشه انتقاد از اخلاق را می‌توان در ابرمرد جست. ابرمرد اسطوره‌ای است که بری از هر گونه ضعف و سرشار از قدرت حیات و آزادی است. اخلاق از این‌رو مورد انتقاد است که از ترس و کینه‌توزی برمی‌خیزد؛ صفاتی که از ابرمرد دور است. «اگر بخواهیم آرای اخلاقی نیچه را در یک جمله خلاصه کنیم، حاصل این است که: تأیید قدرت و نکوهش ضعف» (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۹: ۹۳). و قدرت با آزادی رابطه تنگاتنگی دارد. آزادی مفهوم بنیادین مشترک در تمامی فیلسوفان اگزیستانسیالیست است. پس اخلاق گذشتگان از جهت اینکه آزادی انسانی را محدود می‌کند - و تحدید آزادی، انسانیت ابرمرد را بی‌اعتبار می‌کند - مطرود می‌شود. در واقع می‌توان گفت در اندیشه فلاسفه اگزیستانس آزادی قوام‌بخش ذات انسان است. «بر اساس اندیشه نیچه، هر اخلاقیاتی، وجود انسان را به یک حیوان (حیوانی در گله حیوانات) تقلیل می‌دهد، در حالی که وجود انسان واقعاً یک حیوان نیست، و یا حداقل همانندی‌ای با حیوانیت ندارد، چراکه انسان همچنان تعریف‌ناپذیر است» (Tongeren, 2009: 394). اگر انسان به این اخلاق تن در دهد، تبدیل به حیوانی می‌شود که دیگران برایش تصمیم‌گیری، و آزادی‌اش را سلب می‌کنند؛ اخلاقی که اعتباری است و عده‌ای آن را متناسب با نیت خویش تعریف کرده‌اند^۴ و اصول موضوعه‌اش را طوری چیده‌اند که آزادی ابرمرد را سلب کند؛ «مجموعه پیشین ارزش‌ها از غرور بزرگ‌زادگانی برمی‌خیزد که ابتدائاً خودشان و اعمالشان را به عنوان خیر دسته‌بندی کرده‌اند» (Sinhababu, 2009: 263).

بر همین اساس نیچه واضعان پیشین اخلاق را در سنت‌های قبلی کشیشان و روحانیون مسیحی - یا به عبارت دیگر روحانیون دینی - می‌داند که با وضع ارزش‌ها بر وفق شرایط خویش سعی در به بردگی کشیدن توده مردم دارند؛ اما در میان توده‌ها ابرمردانی هستند که باید - علی‌رغم تعداد اندکشان -^۵ جریان تاریخ را دگرگون ساخته، ارزش‌هایی را که برایشان ساخته شده، دوباره ارزش‌یابی کنند.^۶

با این بیان روشن می‌شود که «اخلاقیات مجموعه‌ای از ارزش‌های غلط است که در هر دینی به وسیله روحانیون آن دین عرضه می‌شود و در تقابل با اصول اخلاقی مستقل و جدیدی است که ابرانسان خلق می‌کند» (Dieth, 1999: 312) و در این تقابل بی‌شک پیروزی از آن ابرانسان خواهد بود. بنا به تفسیر عبدالجواد فلاطوری، که نگارنده نیز از پذیرش آن ابایی ندارد، پیکان انتقاد نیچه از اخلاق دینی همهٔ ادیان را هدف قرار نمی‌دهد، بلکه متوجه اخلاقیاتی است که تفسیر رسمی مسیحیت و کشیشان توصیه می‌کردند. «آری گفتن به زندگی، چیزی بود که نیچه آن را در مسیحیت نیست‌انگارانه نمی‌یابد و در اسلام به آن دست می‌یابد و به حد کافی نیز از آن تعریف و تمجید می‌کند» (فلاطوری، ۱۳۸۶: ۱۱۱).

اخلاق در نظر نیچه

۱. تا اینجا بحث بر سر انتقاد از گونه‌های گذشته اخلاق بود. روشن شد که نیچه تمامی اصول و مبادی اخلاق گذشته (اخلاق سقراطی و اخلاق مسیحی) را ویران می‌کند؛ اما در این وقت، مخاطب خواهد پرسید که نیچه چه چیزی را جایگزین اخلاق قبلی می‌کند؟ پاسخ این پرسش را به طور خلاصه می‌توان این‌گونه داد که "حیات" را جایگزین می‌کند. در اینجا باید به دقت بررسی شود که کدام قسم اخلاق است که به ما اجازه می‌دهد تمامی پیش‌فرض‌های گذشته‌مان را کنار بگذاریم؟ آیا یک اخلاقیات محصل و مطلق - مانند آنچه مد نظر کانت بود - را جایگزین خواهیم کرد، یا چیزی فراتر از آن را؟

۲. از جمله اساسی‌ترین تفاوت‌های اخلاق گذشتگان با اخلاقی که نیچه مترصد بنیان نهادنش است، نسبی بودن اخلاق نیچه است، بدین معنا که در نظر وی آنچه برای من امری اخلاقی محسوب می‌شود، ممکن است برای دیگری این‌گونه نباشد و یا حتی برای یک شخص در دو زمان امر یکسانی متفاوت باشد. نیچه اساساً به پدیده اخلاقی قائل نیست و اخلاقیات را یک‌سره منحصر در تفاسیر و امور اعتباری می‌داند: «از هیچ‌گونه پدیده اخلاقی خبری نیست،

تنها یک تفسیر اخلاقی از این پدیده‌ها در کار است» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۱۷). در باب تبیین نقل قول فوق سه تفسیر قابل بیان است؛ نخست اینکه ما اساساً حقایق اخلاقی عینی نداریم و قضاوت‌های اخلاقی صرفاً فراقنی‌های فردی هستند. دومین تفسیر آن است که حقایق اخلاقی موجودند، اما از مرز گفتنی‌ها خارج‌اند و اموری صرفاً نشان‌دانی هستند. اما سومین تفسیر که نگارنده نیز با آن هم‌رأی است، در سایه منظرگرایی (perspectivism) در اندیشه نیچه ظهور می‌کند. بر طبق این رأی، اعتبارات مختلف اخلاقی و اقسام اخلاق در واقع به نوعی تکثر وجودشناختی از منظرهای گوناگون برمی‌گردد. بر همین اساس، وجود انسانی ابرمرد مقتضی نوعی از اخلاق است که توده یا حتی ابرمرد دیگر آن را بر نمی‌تابد.

۳. در اینجا پرسش از معیار ارجحیت اعمال مطرح می‌شود. گفتیم که نیچه قصد بی‌اعتبار کردن اخلاقیات را ندارد و بی‌بندوباری را ترویج نمی‌کند؛ در این حالت ابرمرد با چه معیاری باید اعمال خویش را طرح‌ریزی کند؟ پاسخ تنها در یک کلمه خلاصه می‌شود: «اراده». ابرمرد نیچه نه بر اساس دانایی عمل می‌کند^۷ و نه بر اساس امر مطلق^۸؛ بلکه تنها معیار عمل وی شکوفایی اراده آزادش است و هرچه بیشتر به اراده مجال تاخت و تاز بدهد، کمال افزون‌تری خواهد یافت. «آدمی باید بخواهد که بیش از آنچه دارد داشته باشد، تا بیشتر شود» (همان: ۱۱۷). اراده مخصوص ابرمرد است و همه چیز باید تابع اراده او قرار گیرد، نه اینکه او اراده‌اش را با فضایل و معیارهای ساختگی دیگران هماهنگ کند. به توصیه نیچه «شما باید به نیکی، فرمان‌روای خود و خدایگان فضایل خودتان باشید، آنها قبلاً بر شما چیره بودند، اما این در حالی است که باید ابزارهایی در میان سایر ابزارهای شما باشند» (Clark and Dudrik, 2009: 219).

محدوده این اراده تا کجاست؟ در پاسخ فقط می‌توان گفت "تا بی‌نهایت". نیچه برای ابرمرد - برخلاف ارسطو - به هیچ حد تعادل یا حد وسطی قائل نیست. او عرصه جولان اراده را نامحدود می‌داند. «یک چیز در جهان حال نیچه را به هم می‌زند: تعادل‌های کوچک، لذت‌های کوچک، شادی‌های کوچک، هر آنچه آدمی یک‌بار و فقط یک‌بار بر خود روا می‌دارد» (دلوز، ۱۳۹۰: ۱۲۷). تأکید دلوز در اینجا بر روی "یک بار" به اندیشه بازگشت جاودان مربوط است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

اراده‌ای که نیچه از آن دم می‌زند به قدری برایش حیاتی است و چنان نقش پررنگی در شکوفایی ابرمرد دارد که سایر عناصر در سایه آن قرار می‌گیرند. «همه چیز

وسایله‌ای برای ارتقای انسان است و باید در راه آن فدا شود» (استرن، ۱۳۷۳: ۹۶). انسان ارتقا نمی‌یابد، مگر با التفات به اراده‌اش.

۴. از آنجایی که اراده ابرمرد متعلق می‌خواهد و بدون آن بی‌معنا خواهد بود، نیچه پلی به یکی از معروف‌ترین نظریاتش تحت عنوان "اراده معطوف به قدرت" (Will to power) می‌زند. اراده معطوف به قدرت لبّ اندیشه نیچه را می‌رساند که بر اساس آن ابرمرد کسی است که اراده‌اش را به سوی قدرت می‌تازاند و در این مسیر هیچ محدودیتی را بر نمی‌تابد. چنین انسانی از خود بیگانه نشده و اعمالش را در راستای حقیقت وجودی‌اش انجام می‌دهد و از هر گونه دروغ و سیاه‌نمایی ابا دارد و چنین رفتارهایی را دون شأن خویش می‌داند و اظهار می‌دارد: «بدترین چیزی که در میان ایشان یافتیم این ریا بود» (نیچه، ۱۳۶۲: ۲۵۳).

تعبیر "اراده معطوف به قدرت" ممکن است چهره‌ای درنده‌خو از ابرمرد به ذهن مخاطب نیچه متبادر کند که در جهت دست‌یابی به قدرت از هیچ‌گونه شرارتی ابا ندارد؛ اما باید در نظر داشت که صداقت نیز، در کنار قدرت، مطلوب نیچه است. او البته از صداقت و بی‌ریایی شعار معروف سقراطی یعنی "خودت باش" را قصد می‌کند، اما ابرمرد را بری از حقه‌بازی و نیرنگ می‌داند، حتی اگر چنین رفتارهایی منتج به اکتساب افزون‌تر قدرت او شود. از طرفی همین اراده‌گرایی نیچه که اراده قدرت است موجب نسبی‌گرایی حقایق اخلاقی می‌شود و بر اساس اراده است که عمل بد ممکن است نیک تلقی شود. از طرفی نیکی و بدی این حقایق صرفاً لذت به معنای زودگذر و حسی نیست، بلکه نیچه با نظریه تکرار ابدی به اندیشه یونانی اپیکوروس نزدیک می‌شود و لذت را چیزی می‌داند مداوم: «منظور اپیکوروس لذات آنی و احساسات فردی نیست بلکه لذتی است که در سراسر یک عمر دوام دارد» (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۴۶۷).

رفع چند ابهام

۱. گفتیم هدف نیچه از حمله به اخلاق ترویج بی‌بندوباری نبوده، بلکه قصدش ارتقای انسان در سایه حیات‌گرایی بوده است. به تصریح یاسپرس «نیچه به همه اشکال معاصر اخلاق حمله می‌کند، نه برای آنکه آدمی را از قید و بند آزاد کند، بلکه بدان مقصود که باری بر دوش انسان‌ها بگذارد تا به مرتبه والاتر برسند» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۲۳۳). اما واضح است که این تقابل اراده‌ها ممکن است به نوعی تعارض منجر شود. بهترین پاسخی که می‌توان به این ایراد داد، این است که نیچه چنین تعارضی را نه تنها مشکل دستگاه اخلاقی‌اش تلقی نمی‌کند، بلکه آن را برای ارتقای ابرمرد و از میدان به در شدن فرومایگان ضروری هم

می‌داند؛ چراکه بر اساس اگزیستانسیالیسم و پرسپکتیویسم نیچه چنین تعارضی ریشه در وجود انسانی دارد و بر اساس انسان‌شناسی خاص وی قابل فهم است. نیچه به هیچ وجه پیامدهای اجتماعی لحاظ کردن خیر به عنوان آنچه اراده معطوف به قدرت رو به سوی آن دارد را مد نظر قرار نمی‌دهد و اساساً اگر غیر از این می‌کرد، عجیب بود؛ چراکه در این صورت خود را درگیر نوعی نظام‌سازی نافرجام و وقوع در یک عرصه جامعه‌شناسانه بی‌فایده می‌کرد. اگر دیدگاه اخلاقی نیچه پیامدگرا باشد، دو پرسش دیگر رخ می‌نماید: «نخست اینکه» هر کس باید خیر چه کسی را مد نظر قرار دهد؟ فقط خیر خودش را یا خیر تمام مردم را؟ (و دوم اینکه) چگونه خیرهای خاص در طول زمان در زندگی یک شخص جمع می‌شوند؟» (Harka, 2009: 17).

۲. با این تفسیر، در ابتدا اخلاق نیچه شدیداً خودمتناقض می‌نماید؛ توضیح اینکه اگر نیچه تمام جریان اخلاقی را بسط اراده ابرمرد می‌داند و آن را در هیچ دستگاه مطلق نمی‌گنجاند، پس چطور خودش نسخه عمل بر وفق اراده معطوف به قدرت را تعلیم می‌کند؟ گویی نقض غرض است که وی با وجود مخالفت با نظام‌سازی و تعمیم اصول اخلاقی، آموزه حیات‌گرایی را هم نظام‌مند می‌کند و هم آن را به عنوان یک امر مطلق تسری می‌دهد.

به نظر می‌رسد با لحاظ کردن یک تفاوت اساسی میان اخلاق و فلسفه اخلاق نیچه چنین مشکلی قابل حل است. نیچه تمام این نظام‌سازی را در فلسفه اخلاق نگه می‌دارد و اجازه ورودش به حوزه اخلاق را نمی‌دهد، اما پس از پذیرش فلسفه اخلاق و قدم گذاشتن در وادی اخلاق عملی است که ابرمرد اجازه دارد همواره گوش به فرمان اراده معطوف به قدرت باشد. «علی‌رغم اصرار نیچه بر ضرورت طبیعت‌گرایانه کردن نظریه اخلاقی، فلسفه اخلاق او امری نقادانه، تحلیلی و شدیداً تجویزی است»^۹ (Schacht, 2001: 465).

۳. از دیگر کژتابی‌هایی که فلسفه اخلاق نیچه بدان گرفتار آمده، این تصور است که وی نابودی توده را مد نظر دارد و مبنایی شبیه به قانون جنگل را تعلیم می‌کند، حال آنکه او نه درصدد دگرگون ساختن توده است و نه نابودی آن، بلکه تمام توجهش معطوف به ابرمرد است و می‌خواهد قدرت واقعی اراده ابرمرد را به خودش یادآور شود. او نه تنها نابودی فرومایگان را تعلیم نمی‌کند، بلکه بر آن است که «نوع کهتران را باید به عنوان پایه‌هایی قلمداد کرد که نوع مهتران زندگی مهترانه خود را بر آن پایه‌ها قرار می‌دهند» (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۷۷).

ممکن است تفسیر فوق روابط جامعه طبقاتی افلاطون را تداعی کند و چنین به نظر برسد که می‌توان ابرمرد نیچه را با فیلسوف-پادشاه افلاطون و توده را با پیشه‌وران در دولت‌شهر تطبیق کرد. چنین تطبیقی اما به نظر نگارنده صحیح نیست؛ چراکه اولاً در اندیشه افلاطون اگرچه قشر فرودست از حقوق شهروندی محروم است، اما بخشی از جامعه را تشکیل می‌دهد و تبعیت و پذیرش توده است که به فیلسوف-پادشاه مقبولیت می‌بخشد؛ چراکه اگر جامعه مردمی پیشه‌ور باشد، پادشاه نیز بی‌معنا خواهد بود. این در حالی است که در اندیشه نیچه، توده اساساً محلی از اعراب ندارد و حتی نابودی‌اش هم لطمه‌ای به وجهه ابرمرد نمی‌زند و او را از بسط اراده آزادش باز نمی‌دارد. دوم اینکه نیچه اساساً به مباحث جامعه‌شناختی علاقه‌ای نشان نمی‌دهد و مایل هم نیست که ابرمرد را با چنین خط‌کشی‌های اعتباری محدود کند. چه بسا ممکن است ابرمرد در جامعه جزء قشر فرودست باشد و دلیل این مطلب هم معطوف ساختن اراده آزاد به امری خارج از اکتساب شأن اجتماعی باشد. از این‌روست که به عقیده راقم این سطور نیچه و افلاطون در این باب در دو مسیر مختلف گام می‌زنند.

۴. کلمه نوع نباید این توهم را ایجاد کند - و متأسفانه فراوان ایجاد کرده - که مقصود نیچه از آن، یک نژاد خاص یا یک طبقه مشخص از جامعه است؛ بلکه مقصود نیچه از نژاد برتر، تمامی ابرمردان در سراسر دنیا هستند که وجه اشتراکشان تنها حیات‌گرایی و اراده معطوف به قدرت ایشان است و در واقع «نیچه تکیه را بر افراد برجسته می‌گذارد نه بر نژاد یا نوع» (همو، ۱۳۸۲: ۳۹۱).

۵. در میان انبوه انتقادات اما، به نظر می‌رسد یک انتقاد مهم را می‌توان به دستگاه اخلاقی نیچه وارد دانست و آن این است که اگرچه او بر امر مطلق کانتی می‌شورد، اما به نظر می‌رسد نظریه ابهام‌برانگیزش تحت عنوان بازگشت جاودان قاعده‌ای به خواست می‌دهد که به اندازه قاعده کانتی دقیق است» (دلوز، ۱۳۹۰: ۱۲۷). توضیح اینکه بر طبق نظر بازگشت جاودان (یا تکرار ابدی) تاریخ همواره تکرار می‌شود و همه چیز به طور بی‌پایان برمی‌گردد. بنا بر تفسیر استرن، «این اندیشه بیش از آنکه نظریه‌ای درباره وجود و کل کائنات باشد، نظریه‌ای اخلاقی است، به این معنا که کردار و اراده و نیت و افکار ما باید آنچنان آمیخته به کرم و بزرگ‌منشی باشد که بخواهیم و بتوانیم تا ابد بارها و بارها تکرارشان کنیم» (مگی، ۱۳۸۵: ۴۰۱). به عقیده نگارنده نیز، همان تعمیمی که نیچه دستاویز انتقاد از امر مطلق کانت قرارش می‌داد، به شکلی دیگر در این نظریه نهفته است. به این معنا که تسری کانتی بین افراد مختلف جاری بود و تعمیم نیچه به زمان‌های متعدد و برای یک فرد است.

نتیجه‌گیری

به طور خلاصه اخلاق نیچه را - اگرچه نمی‌توان به صراحت فرااخلاق نامید - می‌توان به مثابه پلی برای جهش از اخلاق مسیحی به سوی فرااخلاق - یا به عبارت بهتر اخلاق اومانیستی - در نظر گرفت؛ اخلاقی که آشکارا راه را برای توجه به انسان در زمینه اخلاقی (اومانیسم اخلاقی) و همچنین حیات‌گرایی و فلسفه‌های حیات هموار می‌سازد. از سوی دیگر، توجه نیچه به اخلاق پیش‌سقراطی و جهان باستانی یونان و روم، محرک هایدگر در توجه به این دوران می‌شود که پایه اگزیستانسیالیسم هایدگری را تشکیل می‌دهد.^{۱۰} همچنین اخلاق نیچه را می‌توان ساختار شکنانه‌ترین دستگاه اخلاقی تمام تاریخ دانست که اخلاقیات را در مسیر تازه‌ای انداخت، اگرچه برخی انتقادات دقیق و تند که مهم‌ترین آنها گرفتاری در دام همان نظام‌سازی و تعمیمی است که خود نیچه از آن انتقاد می‌کند را تاب نیاورد. و در آخر اینکه متأسفانه بی‌توجهی نیچه به ساختار جامعه و پیامدهای اجتماعی اخلاق اراده‌محور، او را با چالش‌هایی مواجه می‌کند که تاکنون به نیکی حل نشده است.^{۱۱}

فهرست منابع

۱. اترک، حسین (۱۳۸۹). «وظیفه‌گرایی اخلاقی»، در: فصل‌نامه اخلاق در علوم و فناوری، ش ۲۰، ص ۲۷-۳۵.
۲. استرن، جی. پی. (۱۳۷۳). نیچه، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۳. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶). تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه: یوسف شاقول، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۴. افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ج ۱.
۵. پیرسون، کیت انسل (۱۳۸۸). چگونه نیچه بخوانیم؟، ترجمه: لیلا کوچک‌منش، تهران: رخداد نو.
۶. دلوز، ژیل (۱۳۸۲). نیچه، ترجمه: پرویز همایون‌پور، تهران: قطره.
۷. دلوز، ژیل (۱۳۹۰). نیچه و فلسفه، ترجمه: عادل مشایخی، تهران: نشر نی.
۸. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۹). پیام نیچه، تهران: نقش و نگار.
۹. فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۸۶). «نسبت نیست‌انگاری و فرهنگ اسلامی از دید نیچه»، ترجمه: خسرو ناقد، در: اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵، ص ۱۱۰-۱۱۳.
۱۰. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۷.

۱۱. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه: جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۱.
۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۱). *نیچه، فیلسوف فرهنگ*، ترجمه: علی‌اصغر حلبی و علیرضا بهبهانی، تهران: بهبهانی.
۱۳. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق*، ترجمه: علی قیصری و حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
۱۴. مگی، براین (۱۳۸۵). *فلاسفه بزرگ*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۱۵. نیچه، فردریش (۱۳۷۷). *اراده قدرت*، ترجمه: مجید شریف، تهران: جامی.
۱۶. نیچه، فردریش (۱۳۶۲). *چنین گفت زرتشت*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: آگه.
۱۷. نیچه، فردریش (۱۳۷۵). *فراسوی نیک و بد*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
۱۸. هایدگر، مارتین (۱۳۹۱). *هستی و زمان*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۱۹. یاسپرس، کارل (۱۳۸۳). *نیچه*، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
20. Clark, Maudemarie, and David Dudrik (2009). "Nietzsche and Moral Objectivity" in: Brain Leiter and Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, pp. 192-226.
21. Deithe, Carol (1999). *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Second Edition, Toronto: Scarecrow.
22. Dryfus, Hubert (1991). *Being-in-the-World: A Commentary Heidegger's Being and Time*, Massachusetts: MIT Press.
23. Harka, Thomas (2009). "Nietzsche: Perfectionist" in: Brain Leiter and Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, pp. 1-24.
24. Leiter, Brain (2013). *Nietzsche's Moral and Political Philosophy*, Edited by Edward N. Zalta, available at: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/nietzsche-moral-political/>.
25. Miller, Alexander (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Maiden: Blackwell.
26. Schacht, Richard (2001). *Nietzsche*, Routledge.
27. Sinhababu, Neil (2009). "Vengeful Thinking and Moral Epistemology" in: Brain Leiter and Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, pp. 262-280.
28. Tongeren, Paul (2009). "Nietzsche and Ethics" in: Keith Ansell Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Blackwell, pp. 389-403.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصطلاح متافیزیک هنرمند و نیز اساس این تقسیم‌بندی از آن پیرسون است (نک.: پیرسون، ۱۳۸۸).
۲. هایدگر نیز دوران پیش از سقراط را به دلیل اینکه عرصه شکوفایی وجود بود، می‌ستود. تعبیر "نبرد غولان" در کتاب *هستی و زمان* (هایدگر، ۱۳۹۱: ۵) اشاره به طرح مباحث مربوط به هستی از سوی هراکلیتوس و پارمنیدس دارد.

۳. به نظر می‌رسد آنچه نیچه در باب ویژگی‌های ابرمرد در نظر دارد، در جهان اسلامی و به ویژه در مباحث عرفانی تحت عنوان "انسان کامل" متجلی می‌گردد و انسان کامل دیگر پس از مرتبه حقیقین هیچ محدودیتی را بر نمی‌تابد و تنها به سوی دیدار معشوق می‌شتابد. بنا بر تفسیر عبدالجواد فلاطوری، نیچه نگرش مثبتی به اسلام دارد و «تعلیم اسلام و سیرت و سنت پیامبر اسلام که تجلی خود را در تعلق خاطر به انسان‌های روی زمین، حمایت از حیات، ترفیع و تعمیق ارزش زندگی، کشف سعادت، خویشن‌داری و جز اینها می‌یابد، از جمله عواملی بودند که نیچه را به این موضع‌گیری در قبال اسلام و پیامبر اسلام و فرهنگ اسلامی واداشت» (فلاطوری، ۱۳۸۶: ۱۱۲).
۴. در یونان باستان شخصی که منت‌های موافقت با آرای نیچه را دارد، کالیکلس است. او در محاوره گریاس در رد اخلاق قراردادی و توجه به تمتع اقویا از لذایذ استدلال می‌کند: «اگر راست خواهی قوانین را همواره ضعیفان که اکثریت هر جامعه‌اند وضع می‌کنند و با در نظر گرفتن منافع خود برخی کارها را نیک قلمداد می‌کنند و پاره‌ای را بد، و برای اینکه مردان نیرومند را، که از همه موهبت‌ها بیش از دیگران متمتع می‌شوند، مرعوب سازند می‌گویند برای خویش بیش از دیگران خواستن زشت و منافی اخلاق است ... ولی طبیعت به نیکوترین وجه ثابت می‌کند که عدالت آن است که مردمان توانا بیش از ناتوانان داشته باشند و لایقان بهتر و برتر از نالایقان به شمار آیند» (فلاطون، ۱۳۸۰: ۲۹۷)؛ اما افلاطون با تشبیه جزئی از نفس که جایگاه هوس‌هاست به خم سوراخی که هرگز پر نمی‌گردد (همان: ۳۰۶) و با این بیان که «زندگی از روی قاعده بهتر از آن زندگی است که بر هیچ اصلی استوار نباشد» (همان: ۳۰۷)، به مخالفت با وی برمی‌خیزد.
۵. نیچه خود به انگشت‌شمار بودن ابرمردان در برابر توده اشاره می‌کند و می‌گوید: «اصیل‌ها همیشه کمیاب‌اند» (نیچه، ۱۳۶۲: ۲۵۳).
۶. انتقاد نیچه از اخلاق مسیحی را نمی‌توان به انتقاد او از اخلاق فیلسوفان باز گرداند، بلکه این دو انتقاد با دو ملاک مختلف مطرح می‌شوند. در اخلاق مسیحی ملاک، کمتر بودن از حد انسانی خویش و گذشت از بسط اراده انسانی است، در حالی که در انتقاد نیچه از اخلاق فیلسوفان، پیکان حمله مسئله تعمیم را نشانه رفته است؛ به این معنا که در اخلاق مسیحی انسان تحت تأثیر آموزه‌های مسیحیت میدان بسط اراده خویش را محدود می‌کند، ولی در اخلاق فیلسوفان ممکن است ابرمرد محدود شود و به دنبال آن فرومایه‌ای از گله عوام مجالی بیابد و به کارهایی دست یازد که مافوق شأن اوست.
۷. اخلاق دانایی‌محور را افلاطون مد نظر دارد و در مورد فضیلت بر آن است که «فضیلت حقیقی، عمل حقی است که از ادراک عقلانی نسبت به ارزش‌های حقیقی سرچشمه می‌گیرد» (استیس، ۱۳۸۶: ۲۰۹).
۸. اخلاق مبتنی بر امر مطلق را کانت در دستور کارش قرار می‌دهد و «اصل تعمیم‌پذیری را ملاک درستی می‌داند» (اترک، ۱۳۸۹: ۳۰). وی مطابقت با قانون، انجام وظیفه و امکان تعمیم را ملاک امر مطلق در حوزه عقل عملی می‌داند؛ «مطابقت با قانون است که باید به عنوان اصل خواست به کار آید؛ یعنی من هیچ‌گاه نباید جز این رفتار کنم تا که همچنین بتوانم اراده کنم که آیین رفتارم به قانونی عام مبدل شود» (کانت، ۱۳۶۹: ۲۷).
۹. اینکه آیا ضرورت دارد که میان مفروضات فلسفه اخلاق و اخلاق عملی نیچه انسجام برقرار باشد یا نه، خود نیازمند بحثی مجزاست؛ اما به نظر می‌رسد تمام نگاه‌های طبیعت‌گرایانه دچار چنین مشکلی می‌شوند که از توصیف طبیعت انسان به تجویز می‌رسند.
۱۰. می‌توان گفت اساسی‌ترین آموزه اگزستانسیالیسم هایدگری تغییر توجه انسان از موجود به وجود است. در اندیشه هایدگر، پارمنیدس و هراکلیتس چهره‌های برجسته تاریخ‌اند، چراکه هم خود را معطوف به وجود ساخته بودند؛ و پارمنیدس در آغاز سنت هستی‌شناسانه که برای ما بسیار مهم و سرنوشت‌ساز است، پدیدار جهان را نادیده انگاشته است (Dryfus: 1991: 77).

۱۱. حتی استرن نیز این ایراد را به اخلاق نیچه وارد می‌داند: «اگر هر کس خودش باشد و لاغیر، پیامدهای این قضیه در قلمروی گسترده‌تر چه خواهد شد؟ چطور این قضیه با یک نظام سیاسی سازگار می‌شود؟ و امثال اینها. پاسخ این پرسش‌ها تا جایی که به نیچه مربوط می‌شود، متأسفانه به هیچ وجه خرسندکننده نیست. برخورد او با مسائل اجتماعی اصولاً چندان ثمربخش نیست» (مگی، ۱۳۸۵: ۳۹۳). همچنین اگرچه گرایش‌های لیبرالی نیچه (مثلاً نظرش درباره برابری انسان‌ها) مشهود است، دلیلی برای نسبت دادن فلسفهای سیاسی به وی وجود ندارد، چراکه او دیدگاه‌های روشمندی (یا حتی نسبتاً روشمند) در باب ماهیت دولت و جامعه ندارد (Leiter, 2013).





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی