

## تبارشناسی اخلاق نیچه

### و بررسی آن از دیدگاه مک‌اینتایر

حمید شهریاری

دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

#### چکیده

این مقاله در ابتدا به بررسی آرای نیچه در اخلاق می‌پردازد و سپس بیان می‌کند که فیلسوف اخلاق معاصر آقای السدیر مک‌اینتایر تنها دو گزینه متقابل در فلسفه اخلاق ترسیم می‌کند که اخلاق نیچه و اخلاق ارسطوست. علت این انحصار شکست طرح روشن‌گری است. پس برای نشان دادن برتری اخلاق ارسطویی باید نشان داد که اخلاق تبارشناسانه نیچه اشتباه است. این مقاله نشان می‌دهد که اخلاق نیچه‌ای دارای مبنای مددلی نیست. نیچه گرچه تمامی فیلسوفان عصر روشن‌گری را بر خطا می‌داند و آرای ایشان را به سخره می‌گیرد ولی در نهایت معلوم می‌شود که نیچه خود نیز یکی دیگر از مظاهر متعاقب این تفکر بوده و نمودی دیگری از اخلاق لیبرالیستی فردگرایانه است. واژگان کلیدی: روشن‌گری، اخلاق لیبرالیستی، اخلاق فضیلت

نیچه یا ارسطو؟ این سؤالی است که یکی از فیلسوفان معاصر آقای السدیر مک‌اینتایر در کتاب معروف خود به نام در پی فضیلت (After virtue) طرح کرده است. او در فصل نهم این کتاب متذکر می‌شود که اگر فلسفه اخلاق ارسطو صحیح باشد، فلسفه اخلاق نیچه خطاست و بر عکس، اگر فلسفه اخلاق نیچه صحیح باشد از آن ارسطو بر خطاست. اما چرا باید فلسفه اخلاق این دو را در برابر هم قرار داد و چه ملاکی برای این گزینش وجود دارد؟ و چرا باید دیگر فیلسوفان را ملحوظ نداشت؟



مک اینتایر معتقد است که تقابل این دو فلسفه اخلاق بر اساس نقشی تاریخی است که هر یک از این دو ایفا کرده‌اند. یکی از فرضیات او که در آثار بیست سال گذشته خود دنبال کرده، این است که طی انتقال از قرن پانزدهم به قرن هفدهم و با ظهور اندیشه‌های پروتستانتیسم و کالوینسم عقل جایگاه محوری خویش را از دست می‌دهد. در نتیجه، لب و جوهره سنت اخلاقی‌ای که ارسطو تدوین‌گر اصلی آن بوده است، انکار می‌شود. به همین دلیل، فیلسوفان عصر روشن‌گری در صدد بر می‌آیند تا جایگزینی برای این عقلانیت از دست رفته ارائه دهند، و معیارهای عقلانی سکولار و اخلاق مستقل از دین و خدا را تدوین کنند. مک‌اینتایر تمامی این تلاش‌ها را نافرجام می‌داند و این فیلسوفان را از عرضه ملاک عقلانیتی که مورد پذیرش همه ایشان باشد، ناکام می‌یابد و این امر را نشانه شکست کل طرح روشن‌گری می‌داند. در حقیقت، بدان دلیل نوبت به نیچه و جان‌شینان آگزیستانسیالیست و عاطفه‌گرای بعد از او رسید که تلاش‌های فیلسوفانی چون هیوم، کانت، رید، بنتام و میل برای بازیابی عقلانیت به حسب فرض ایشان مخدوش و از دست رفته، ناکام ماند. (MacIntyre, 1981: 117)

بنابر این، راهی باقی نمی‌ماند جز این که یا به راه ارسطو بازگردیم و اشکالات وارد بر آن را پاسخ گوئیم و یا به راه نیچه برویم. مک‌اینتایر در پروژه خود راه اول را بر می‌گزیند، ولی قبل از آن باید این راه دوم را مخدوش کند. در اینجا برآنیم تا این بخش از پروژه مک‌اینتایر را توصیف کنیم و برای این کار ابتدا نظریات اصلی نیچه را در فلسفه اخلاقش گوشزد می‌کنیم، آنگاه به تقابل او با ارسطو از دید مک‌اینتایر و نقدهای او بر نیچه می‌پردازیم.

نیچه در سال ۱۸۴۴ در شرق آلمان به دنیا آمد و خیلی زود پدرش را از دست داد. در چهارده سالگی بدون دریافت هزینه‌ای او را در بهترین مدرسه آلمان ثبت نام کردند. در ۱۸۶۴ با نگارش پایان‌نامه‌ای به زبان یونانی درباره شاعری یونانی فارغ التحصیل شد. پس از مدتی به لایپزیک رفت و به تحصیل ریشه‌شناسی در لغت پرداخت. در اینجا او با افکار شوپنهاور آشنا شد و این امر در تفکرات بعدی او تأثیر به‌سزایی داشت. او در اولین کتاب خود با عنوان تولد تراژدی (The Birth of Tragedy) با استفاده از فلسفه شوپنهاور به تفسیر تراژدی یونانی پرداخت. از ۱۸۶۹ تا ۱۸۷۹ در بازل تدریس می‌کرد تا این که در این سال به دلیل بیماری از این کار استعفا داد. ده سال در تنهایی به سر برد و با بیماری خویش دست به گریبان بود. در این دوران ده کتاب نوشت. در ۱۸۸۲ کتاب علم شاد (The Gay Science)

را نگاشت. چنین گفت زرتشت (Thus Spoke Zarathustra) (۵-۱۸۸۳) او کتابی قصه‌وار بود که در آن سه نظریهٔ فراتر انسان یا ابرمرد (overhuman)، ارادهٔ معطوف به قدرت یا خواست قدرت (the will to power) و بازگشت جاودانه (eternal recurrence) بیان شده بود. فهم این اثر بدون مطالعهٔ دیگر آثار نیچه کار دشواری است. نیچه امیدوار بود روزی اساتید فلسفه به شرح و تفسیر این اثر او بپردازند. وی فراسوی خیر و شر (Beyond Good and Evil) (۱۸۸۶) را که اثری مربوط به فلسفه، علم، دین، اخلاق و دیگر موضوعات بود در اوج قدرت فکریش نگاشت. اما مهم‌ترین و مفصل‌ترین اثر او در اخلاق، تبارشناسی اخلاق (On the Genealogy of Morality) (۱۸۸۷) است که بهترین مقدمه برای مطالعهٔ دیگر آثار او نیز هست. (Clark, 1998)

نیچه معتقد است که فلاسفهٔ پیشین کارهایی می‌کردند که مورد پسند او نیست. یکی از این کارها این است که ایشان آن قدر شجاع نبودند که تشخیص دهند به جای این که کشف حقیقت کنند، در حال ادخال و اشراب ارزش‌هایی در جهان هستند. به نظر او، اینها همان ارزش‌های تجسم یافته در آرمان ریاضت و زهد (ascetic ideal) هستند، آرمانی که والاترین ارزش زندگی بشری را کف نفس (self-denial)، ایثار، فداکاری و از خودگذشتگی و در نهایت، زیر پا نهادن خود نفس می‌داند. به نظر او، این آرمان زهد در بیشتر دین‌های اصلی مشاهده می‌شود و این ادیان سعی دارند ارزش وجود طبیعی ما را وسیله‌ای برای چیز دیگری مانند بهشت یا نیروانا تلقی کنند. این آرمان که برای زندگی این جهانی انسان‌ها ارزشی قائل نیست، تمام ارزش‌های دیگری را که بیشتر ادیان بدان توصیه می‌کند، تحت تأثیر قرار داده است. کشیشان نیز از ارزش‌هایی دفاع می‌کنند که با این ویژگی بی‌ارزش بودن زندگی این جهانی هم‌خوان باشد. فعلی خطا یا گناه به حساب می‌آید که خودخواهانه، حیوانی و طبق امیال طبیعی باشد. فیلسوفان سنتی نیز که ارزش‌هایشان (حقیقت، معرفت، حکمت و فضیلت) را بر اساس واژگان غیر طبیعی تفسیر می‌کنند، جانشینان همین کشیشان زاهد و تارک دنیا هستند و همین آرمان زاهدانه در پس تمام تفاسیر ایشان نیز قرار دارد. ایشان معتقدند که منشأ و خزینهٔ تمام امور حقیقتاً ارزش‌مند در این دنیا، بلکه در دنیایی دیگر قرار دارد. نیچه در تبارشناسی اخلاق، آرمان زهد را تنها آرمانی می‌داند که به طور وسیعی در تمام فرهنگ‌های مهم انسانی گسترده است و قرن‌هاست که بر بشر سیطره دارد و گریز از آن کاری بس دشوار است. (Ibid)

او تلاش کرد تا با این آرمان به مقابله پردازد و تفاسیر طبیعی از حیات بشر را به جای

تفاسیر مابعدالطبیعی از آن بنشانند. او می‌پنداشت که علوم جدید در دنیای مدرن روز به روز این امر را ثابت می‌کند که ما می‌توانیم دنیا را بر حسب تفاسیر طبیعی، درک کنیم و این امر خود نشان از افول آرمان ریاضت نفس و زهد دارد. ولی آرمان زهد آن قدر قوی است که حتی بر این چهره حقیقی نیز نقابی زاهدانه می‌زند و ارزش علم را ناظر به کشف حقیقت می‌بیند و بار دیگر محرک‌های طبیعی ما قربانی آرمان زهد و ترک دنیا می‌شوند. بنابراین، رشد و توسعه علوم و طبیعت‌گرایی با پروراندن فرمانبرداری از روحیه علمی گره می‌خورد. با این روحیه، آنچه را مایلند باور کنند، فدای باورهای دارای دلیل می‌سازند. این کار به حسب ظاهر خلاف آرمان زهد و خلاف رضایت ناشی از آن است، آرمانی که به این معناست که این حیات و به خصوص رنج‌های ناشی از آن دارای معنایی است، چون در دنیای آخرت جبران خواهد شد. اما در واقع، این خلاف، مخالفت با آرمان زهد نیست، بلکه در این حالت و موقعیت آنچه نیاز داریم و دنبال می‌کنیم کف نفس بیشتر و زهد افزون‌تر است. آرمان زهد در طول قرن‌ها به حدی قوت یافته که حتی روحیه علمی نیز فدای آرمان زهد و ریاضت‌های قوی‌تر می‌شود و این نقاب همچنان بر چهره انسان‌ها باقی می‌ماند. از نگاهی نزدیک‌تر علم نه با خود این آرمان، بلکه با ظهورات آن، با ظواهر و نقاب‌های دروغین‌اش، مخالفت می‌کند. به نظر نیچه، علم و آرمان زهد بر بنیان واحدی استوارند که همان بها دادن زیاد به حقیقت است و ضرورتاً با یکدیگر متحدند. پس همان قدر که مبارزه علیه آرمان زهد لازم است، مقاومت در برابر علم و اراده معطوف به حقیقت نیز بایسته است و افول هر یک نیز ملازم با سقوط دیگری است. (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۵۱-۲۵۲) نزد نیچه سبک تحقیقات دانشگاهی قرن نوزدهم نیز یکی از شکل‌های گوناگون بروز این آرمان زهد است. (MacIntyre, 1990: 40)

نیچه نه تنها با آرمان‌های مسیحی سخت دشمنی می‌کرد، بلکه دیانت یهودی را نیز اس و اساس اخلاقی منحط می‌انگاشت و از آن اخلاق تعبیر به اخلاق بردگی حسادت می‌کرد. علاوه بر آن هم با سیاست‌های امپریالیستی نسنجیده امپراتوری آلمان و هم با سوسیالیسم جدید هر دو مخالف بود و نژادپرستی آلمان‌ها را نیز محکوم می‌کرد، ولی به هر حال، تفکرات او دستاویزی برای فاشیسم بود، به همین دلیل، اتهاماتی بر او وارد کردند. (MacIntyre, 1976: 215-217) اما دشمنی او با مسیحیت و آرمان‌ها، آیین‌ها و عقاید آن از همه بیشتر در کلمات او بروز و نمود دارد. (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۱۱-۲۱۲) و حتی گاهی چنان سخن می‌گوید که

گویی خدایان یونانی را بر خدای مسیحی ترجیح می دهد. (همان: ۱۱۹-۱۲۰)

نیچه معتقد است که ما به آرمانی جدید نیاز داریم. اگر فلاسفه می خواهند به راستی دنبال فلسفه باشند و میراث خود را تباه نسازند باید ارزش های جدیدی بسازند و طرحی نو در اندازند، نه این که صرفاً به ساخت و تدوین قوانین ارزشی رهبانیت پردازند، بلکه باید این بند را از پای خود بگسلند که حقیقت مهم ترین ارزش است. باید بر این خویشتن بر ساخته زهد فایق آیند. (Clark, 1998) یکی از دلایل اصلی شهرت نیچه در فلسفه، اعلان این امر بود که خدا مرده است. او در کتاب علم شاد خود از زبان یک دیوانه نقل می کند که خدا مرده است و این کلیساها اکنون مدفن و مقبره خداوندند.

... مرد دیوانه به میانشان پرید و چشم هایش را به آنها دوخت. بانگ زد: خدا کجاست؟ من به شما خواهام گفت. ما او را کشته ایم - شما و من. همگی قاتلان اوبیم... ما سرآمد قاتلان چگونه خود را آرامش خواهیم بخشید؟ مقدس ترین و باشکوه ترین دارایی جهان زیر چاقوهای ما جان سپرد: چه کس این خون را از دست های ما خواهد شست؟... اما آیا بزرگی این کار برای ما بیش از اندازه بزرگ نیست؟ آیا نباید خودمان بدل به خدایان شویم تا شایسته آن جلوه کنیم؟ هرگز عملی بزرگتر از این نبوده است... (Nietzsche, 1882، به نقل از: کپون، ۱۳۸۱: ۱۰۴)

این نکته جالب است که بالاخره همین دیوانگی بود که نیچه را پس از یازده سال در حالی که ۵۶ ساله بود، از پای درآورد. مرگ خدا می تواند تعبیری مجازی برای یک رویداد در فرهنگ غرب باشد که مدت ها پیش روی داده است، ولی این رویداد مانند مرگ و نابودی یک ستاره است که مدت ها پیش رخ داده، ولی نور همچنان به چشم عادی دیده می شود و حقیقت امر جز برای افراد دارای بصیرت آشکار نیست. مفهوم مسیحی خدا دیگر یک نیروی زنده در فرهنگ غرب نیست و به خاموشی گراییده و باورکردنی نیست. خدا انعکاس از اموری است که انسان ها برای آن ارزش قائل بودند. خدای مسیحی فراقنی ارزش از منظر آرمان زهد و ترک دنیا است. مرگ خدا نشان از این پیش بینی دارد که خدا باوری مسیحی به عنوان یک نیروی فرهنگی در کنار آرمان زهدی که بنیان آن است در شرف ختم و پایان است و این مرگ به دست نیروهایی تحقق خواهد یافت که قبلاً به طور برگشت ناپذیری به کار افتاده اند. و یکی از این نیروها اراده معطوف به حقیقت است.

به نظر نیچه، اراده معطوف به حقیقت و خواست رسیدن به آن به هر قیمتی که باشد آخرین جلوه و نمود آرمان زهد است که نه تنها خدای مسیحی، بلکه کل جهان بینی مسیحی

را که مشتمل بر بهشت، جهنم، اراده آزاد و جاودانگی است و خدا نماد آنهاست، ویران خواهد ساخت. فیلسوفانی که این اراده معطوف به حقیقت خویش را دنبال می‌کردند، از زمان دکارت به بعد به طور روزافزونی براهینی را که پشتیبان عقلی آرای مسیحی بوده یک به یک سست کرده و ستون‌های آن را خراب کردند. این همان امری است که مک‌ایتایر از آن به «شکست طرح روشن‌گری» و فروپاشی بنیان‌های عقلی اخلاق در این دوره تعبیر می‌کند و در این نظریه نیچه و خودش را در یک صف قرار می‌دهد. نزد نیچه، علوم نیز به کمک این رویداد آمدند و تمام وجوه توجیه‌پذیر واقعیات تجربی را که پیش از این با توسل به خدا و دیگر موجودات متعالی تبیین می‌شد، روشن ساختند. اینجاست که در طول تاریخ، اراده معطوف به حقیقت به صورت نقابی بر چهره اراده معطوف به قدرت بوده و آن را پنهان کرده بود و تبارشناسی چون نیچه وظیفه خود می‌داند که تاریخ این واقعه را بنگارد و وجوه مختلف آن را روشن سازد. نیچه معتقد است که ما اگر بتوانیم به خوبی توضیح دهیم که چه اموری موجب اعتقاد به خدا و اهمیت آن در زندگی بشر شده‌اند، با این که حقیقتی در کار نبوده است، می‌توانیم درستی بی‌ایمانی به خدا را تبیین کنیم، بدون این که نیازی باشد که نادرستی ایمان به خدا را ثابت کنیم. او در تبارشناسی اخلاق می‌نویسد:

فاجعه‌های هولناک برآمده از دو هزار سال آموزش حقیقت‌جویی است که سرانجام خود را از دروغ خدایاوری نهی می‌کند. اکنون دیگر روزگار خدایاوری مسیحی به سر رسیده است و وجدان بر ضد آن و علل آن شوریده است. (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۱۲-۲۱۱؛ ۳۹؛ MacIntyre, 1990: 39)

با فروپاشی پایه‌های اعتقاد به خدا تمام بناهای دیگر از جمله کل اخلاق اروپایی که بر آن ساخته شده بود، فرو ریخت. این فروپاشی ارزش‌ها در لسان نیچه به پوچ‌انگاری به معنای انکار شدید ارزش، معنا و مطلوبیت تعبیر شده است. او در مقدمه کتاب اراده معطوف به قدرت پیش‌بینی می‌کند که تاریخ دو قرن آینده ظهور پوچ‌انگاری را نشان خواهد داد و خود را اولین کسی می‌داند که این پوچ‌انگاری در اروپا را پیش‌بینی کرده است. این نظریه او نیست، بلکه نظریه‌ای بیمارگونه است که او در دیگران و نیز دوره‌های اولیه زندگی خویش تشخیص داده، ولی اینک آن را پشت سر گذاشته است. او معتقد نیست که اگر خدایی نیست، پس هیچ ارزشی وجود ندارد، بلکه معتقد است که این امر لازمه ضروری آرمان زهد است. اگر کسی بگوید که والاترین ارزش‌ها همانا معرفت، حقیقت، فضیلت، فلسفه و هنر است که منشأ آنها در واقعیتی متعالی و فراتر از این جهان است و بعد معلوم شود که آرمان زهد به مرگ خدا و

نفی وجود هر واقعیت متعالی و اخروی می‌انجامد، ضرورتاً به این نتیجه می‌رسد که این امور خالی از هرگونه ارزشی هستند. (Clark, 1998) نیچه در آخرین جمله کتاب تبارشناسی اخلاق چنین اظهار نظر می‌کند که در این حال، یک خواست معطوف به هیچ (که حاصل آرمان زهد است) وجود دارد که بیزاری از زندگی را به دنبال دارد، ولی به هر حال، یک خواست است و آدمی ترجیح می‌دهد هیچ را بخواهد تا آن که هیچ نخواهد! (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۱۴)

در تبارشناسی اخلاق سه مقاله وجود دارد که برای بررسی سه مبحث اصلی در اخلاق از هم جدا شده‌اند: یکی خیر به معنای ارزشی آن نزد نیچه؛ دیگری صواب یا وظیفه و در نهایت، ارزش به معنای عام آن. هر مقاله به یکی از این موضوعات مستقل از دیگری می‌پردازد، گرچه هر شکل حیات اخلاقی در واقع، به شکلی مشتمل بر هر سه جنبه است. شرح کلی اخلاق مشتمل است بر یک تبارشناسی، دقیقاً به این دلیل که این شرح به دنبال تقریری اخلاقی از هر مبحث است که به منشأها و منبع‌های پیش‌اخلاقی‌اش بازمی‌گردد، به همین دلیل، تبار و نیاکان اخلاقی هر یک را جست‌وجو می‌کند. حاصل این تبارشناسی این است که آنچه ما اینک اخلاق می‌نامیم از این نیای پیش‌اخلاقی ناشی شده است، در زمانی که خیر و صواب تحت تفسیری از ارزش که حاصل آرمان زهد است به هم گره خورده بودند. اینجاست که اخلاق، حیات را نفی و طرد می‌کند، چون اخلاق در این معنا تفسیر زاهدانه زندگی و خلاف طبیعت است. او در تبارشناسی، اخلاق را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی اخلاق گله‌ای یا اخلاق بردگان که در آن انسان‌های عادی به دنبال امنیت و رفع ترس و رنج هستند. ایشان تصور بسته و کوچکی از بزرگی و بزرگواری دارند. دوم اخلاق برتر که اخلاق سروران است. او نیای اصلی و پیش‌اخلاقی این نوع اخلاق را خوبی طبقه حاکم در دنیای باستان می‌داند که اعضای آن خود را آگاثوس یا خیر می‌نامیدند و این واژه و نیز فضیلت را وجوه تمایز خویش با دیگران می‌دانستند که ایشان را از بردگان و فرودستان متمایز می‌سازد. (همان: ۴۱-۴۶) خیر و خوب و نیز فضیلت‌مند معادل شریف به معنای متعلق به طبقه برتر و حاکم بود و در مقابل، فرودست یا فردامی یا بد که به آلمانی از آن به schlecht تعبیر می‌شود، قرار داشت. (همان، ۳۰-۳۵ و 216: MacIntyre, 1976)

واژه «بد» نزد نیچه دارای بار سرزنشی نیست، چه به افراد فقیر نسبت داده شود و چه به یک دروغ‌گو، بلکه بد نشان از یک حکم ارزشی دارد. اشخاصی که بدان متصف می‌شوند،

فرو دست هستند. در حالی که افراد خوب (شریف و والاتبار) خود را برتر می‌دانند و با حقارت یا ترحم به افراد بد (فرو دست) می‌نگرند. اما ایشان را به دلیل بد بودن مذمت نمی‌کنند و نه هم فکر می‌کنند که ایشان باید افرادی خوب و والاتبار شوند. «بد» در این معنا به مفهوم همگانی، عامیانه و پست است. (نیچه، ۱۳۷۷: ۳۰-۳۱)

آرمان خود نیچه بسیار متفاوت با آرمان‌های معمول است. آرمان او به استقبال زندگی می‌رود، هر چند این زندگی مشتمل بر مشکلات فراوان و بزرگی باشد. او برای یافتن این آرمان تمام تفاسیر غیر طبیعت‌گرایانه از زندگی اخلاقی را که با ارجاع به یک دنیای متعالی یا مابعدالطبیعی تفسیر و تعبیر می‌شود انکار می‌کند. از این جهت، می‌توان گفت که او مطلق فضیلت و ارزش را انکار نمی‌کند و خود می‌پذیرد که ارزشی در این دنیا وجود دارد و آنچه او انکار می‌کند ارزش‌های مربوط به آرمان زهد است. اگر اخلاق موجب نفی زندگی است، بدان دلیل است که تفسیر زاهدانه بر حیات اخلاقی حاکم شده است. و آنچه نیچه را در اخلاق به وحشت آورده این است که ضدیت با طبیعت خود بالاترین افتخار و احترام را در اخلاق داراست و این امر بر سر انسانیت همچون قانون و امری مطلق کوفته شده است. (Nietzsche, 1888d: IV, 7; Clark, 1998)

اینک که آرمان زهد به حد وسیعی با مرگ خدا به نهایت کار خود رسیده، لازم است تا چیز دیگری جایگزین آن شود. آرمان بزرگی که الهام‌بخش تلاش، کوشش و تحقق نفس است. در سایه فقدان چنین آرمان بزرگی آنچه برای اخلاق اروپاییان باقی مانده، اخلاق گله‌ای است و بزرگ‌ترین خطر این است که این اخلاق اینک ما را فرسوده کرده و خسته از حرکت و جنبش باز داشته است. آنچه نیچه جایگزین اخلاق گله‌ای می‌کند، اخلاق فرانسوزمان یا ابرمرد است. نیچه در کتاب چنین گفت زرتشت که یک قصه فلسفی است، چنین داستان پردازی می‌کند: زرتشت پس از ده سال انزوا و گوشه‌نشینی در کوه و بیابان برای بشریت تعلیماتی را به ارمغان می‌آورد. این ارمغان همانا این است که انسانیت برای انسان یک غایت یا هدف نیست، بلکه تنها مرحله‌ای از مسیر یا پلی است که باید از آن به مراحل بالاتر از آن که همان فرانسوزمان و ابرمردی است، گذر کرد. نیچه می‌گوید: اینک که خدا مرده است وقت آن شده که بشریت نوع والاتری از معنا و هدف زندگی را به منصه ظهور برساند. هدفی که تنها در صورتی می‌توان بدان دست یافت که بشر بتواند از آنچه اینک هست، فراتر رود و بر صرف انسانیت فایق آمده





و از آن والاتر شود. البته نیچه معتقد است که زرتشت که در تاریخ از آن نام می‌برند، مصیبت‌بارترین خطاها را در ابداع اخلاق خود مرتکب شده است، زیرا مبادی آن را به اموری مابعدالطبیعی ارجاع داده که همان نزاع کیهانی بین نیروهای خیر و شر است. او بنیاد شخصیت خویش را بر زرتشت بنا می‌نهد، چون معتقد است همو که مبدع این خطا بوده است باید خود نیز اولین کسی باشد که به اشتباهش پی می‌برد. (Nietzsche, 1888d: IV 3, §Clark, 1998) از این رو، زرتشت داستانی از زندگی یک رهبر دینی است، مخترع یکی از کهن‌ترین ادیان جهان که این خطای ادیان سنتی را می‌شناسد. وظیفه‌ای که این زرتشت خیالی بر عهده می‌گیرد این است که بصیرت انسان‌ها را افزون کند تا از مطالبات مادی و عادی خود فراتر روند و وجودی والاتر را ببینند که ایشان را به چیزی فراتر از خود ایشان می‌خواند، ایشان را می‌خواند تا چیزی فراتر و والاتر از آنچه اینک هستند، شوند. ابرمرد زرتشت انسانی است که بر تمام انگیزش‌هایی که او را به آرمان زهد سوق می‌دهد فایق آید و آنها را بزداید، زرتشتی که بر خدا و بر نیستی غلبه کند. (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۲۱-۱۲۳)

تعلیم زرتشت این است که زندگی، اراده معطوف به قدرت یا به تعبیری دیگر، خواست قدرت است و نیچه خود نیز غالباً همین امر اصلی را تعلیم می‌کند. این انگیزه در بسیاری از حوزه‌های حیات انسان به کار می‌آید، در انتقام، حب مال، کسب وجهه، ظلم و سرزنش خود و دیگران. به نظر او، قدرت، ارتباط خاصی با خوشبختی انسان‌ها دارد، حتی اگر انسان تمام احتیاجات مادی خود را داشته باشد، باز این دیوِ حب قدرت در دل و جان او جای دارد و حاضر است برای تصاحب قدرت هر چیز دیگری را فدا کند، چون در این حال، احساس رضایت و خوشی خواهد کرد. انسانی که دارای قدرت باشد می‌تواند درک کند و درک می‌کند که این دنیا ارزش زیستن دارد. (همان: ۱۷۹؛ Clark, 1998: 262؛ Nietzsche, 1881)

زرتشت نیچه ادعا می‌کند که اراده معطوف به سرور بودن در تمام زندگی‌ها یافت می‌شود. البته به نظر او، تنها موجودات عاقل دارای خواست قدرت هستند و نه هر موجودی در طبیعت. (Nietzsche, 1878-80: II, 5؛ Clark, 1998) به نظر نیچه، واقعیت نیز سرشار از خواست قدرت است و باعث و بانی تمام دستاوردهای انسانی، از نهادهای سیاسی و دینی، هنر، اخلاق و فلسفه گرفته تا تمام خرابی‌ها و خشونت‌ها و ظلم‌ها، همین اراده معطوف به قدرت است. ادعای روان‌شناختی او این است که انسان‌ها همه در معرض تجربه تنگناهایی هستند

که ناشی از فقدان قدرت است و این تجارب منجر به نوعی افسردگی می شود، مگر این که فرد وسایلی بیابد که با آن این احساس خویش در مورد خواست قدرت را تحقق بخشند. «بربریت» عمدتاً مجموعه‌ای از راه کارهای مستقیم و ناپخته‌ای است برای بازیابی احساس قدرت که با به رخ کشیدن قدرت برای صدمه زدن به دیگران بروز می یابد، درست همان طور که «فرهنگ» مجموعه‌ای از نهادها و راه کارهای دست یابی به همین احساس است، به صورتی غیر مستقیم و پخته تر. مهم ترین راه کارهایی که همه بدان می پردازند، هدایت اراده معطوف به قدرت علیه نفس خویش است. دورنی سازی این اراده و ملکه شدن آن موجب تمام دستاوردهای اخلاقی در حیات بشری است که موجب تحولات بشری شده است و طبیعت اصلی او را با اتخاذ طبیعتی جدید و بهتر به کمال می رساند. اما این دورنی سازی اراده معطوف به قدرت را آرمان زهدی موجب شده است که طبیعت اصلی ما را و به تبع آن اراده معطوف به قدرت ما را محکوم می کند. باید بر این وضعیت غلبه کرد و این همان وضعی است که زرتشت برای غلبه بر آن تلاش می کند و با تعلیم ابرمرد خویش، در حقیقت، در صدد برآمده که اراده معطوف به قدرت را علیه این نفس بشوراند تا بر تمایلاتی که ما را به این آرمان قدیمی سوق می دهد فایق آییم و غلبه کنیم. از این رو، زرتشت نه تنها اراده معطوف به قدرت را محکوم نمی کند، بلکه آن را تحسین و تمجید نیز می کند. (Clark, 1998)

نیچه بر فیلسوفان اصلی عصر روشن گری از قبیل کانت و سودانگاران اشکالاتی اساسی دارد و بنیان های پایه ریزی شده ایشان را برای اخلاق نفی و طرد می کند. (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۰-۲۹ و ۵۴) مک اینتایر از عبارت مشهوری از کتاب علم شاد (قسمت ۳۳۵) نظریات اخلاقی مبتنی بر احساسات درونی و بر وجدان (همچون نظریات هاجسون و توماس رید) را به سخره می گیرد و نیز نظریه امر مطلق کانت را که بر مبنای کلیت پذیری است، مذمت می کند. این اشاره به همان امری است که مک اینتایر از آن به «شکست طرح روشن گری» و فروپاشی بنیان های عقلی اخلاق در این دوره تعبیر می کند و در این نظریه، نیچه و خودش را در یک صف قرار می دهد. همان طور که دیدیم، نیچه انکار می کند که در دوره پس از عصر روشن گری گفتار و کردار اخلاقی روزگارش در وضعیت خوبی باشد. استدلال نهفته در کلمات او این است که اگر اخلاق امروزه چیزی جز اظهار اراده نیست، پس اخلاقیات مرا تنها آن اموری تشکیل می دهند که اراده مرا می سازند و در این حال، سخن گفتن از حقوق طبیعی

یا سود به معنای بیشترین خوشی برای بیشترین افراد افسانه‌ای بیش نیست. به نظر نیچه، اینک باید فهرست جدیدی از خوبی‌ها به وجود آورد و اراده‌ی ما به این تعلق گرفته است که انسان‌هایی باشیم جدید، منحصر به فرد و بی‌نظیر که خودشان برای خودشان قانون وضع می‌کنند و خودشان را می‌آفرینند. نیچه چنین مقرر می‌دارد که باید با یک کار شجاعانه، اراده را جایگزین عقل کرد؛ اراده‌ای که نشان از ابراز وجود آن انسان‌های اشرافی عهد باستان دارد و قبل از اخلاق بردگی وجود داشته است؛ اراده‌ای که به دلیل کارآمد بودنش می‌تواند منادی و طلایه‌دار عصری جدید با ارزش‌هایی جدید باشد. به نظر مک‌اینتایر، لب و اساس فلسفه اخلاق نیچه همین است که باید طرحی نو در انداخت، فهرست جدیدی از ارزش‌ها پدید آورد و قانون جدیدی ابداع کرد. عظمت نیچه وقتی روشن می‌شود که فیلسوفان عصر روشن‌گری و اخلاق تدوین شده آنها تنها بدیل‌های نیچه و فلسفه اخلاق او باشند. این فرض است که نیچه را تنها فیلسوف اخلاق حقیقی می‌گرداند، چرا که از یک سو، تمام آنچه این فیلسوفان گفته‌اند افسانه‌ای بیش نبوده و فاقد مبنای مدلی است، و از سوی دیگر، نیچه با تعقیب بی‌وقفه فهرست جدید ارزش‌ها و قانون جدید، عظمت خویش را به اثبات رسانده است. (MacIntyre, 1981: 113-114)

مک‌اینتایر از یک جهت دیگر نیز نیچه را تنها فیلسوف اخلاق عصر حاضر برمی‌شمارد. او با اشاره به مقولات اساسی در تفکر وبر (Max Weber) و فرهنگ دیوان‌سالار عصر حاضر، تفکر نیچه را پیش فرض آن مقولات و آن فرهنگ برمی‌شمارد. هرگاه کسانی که در فرهنگ دیوان‌سالار این عصر گرفتارند بخواهند در باره بنیان‌های اخلاقی وجود خویش و افعالشان تأمل کنند، مقدمات پنهان و برخاسته از تفکر نیچه را خواهند یافت. و در نتیجه، در فضای جوامع مدرنی که به طور دیوان‌سالارانه مدیریت می‌شوند می‌توان پیش‌بینی کرد که هر از چند گاهی نهضت‌های فکری عقل‌ستیزی رخ برآورند که ریشه در تفکر نیچه دارد. (Ibid: 114)

نیچه جز در مباحث زیبایی‌شناختی به ندرت صراحتاً به نام ارسطو اشاره می‌کند. او عنوان «انسان دارای روحی عظیم» را از کتاب اخلاق ارسطو وام می‌گیرد، گرچه مفهوم این عنوان در فضای فلسفه اخلاق نیچه کاملاً با مراد ارسطو متفاوت است. نیچه در تفسیری که از تاریخ اخلاق ارائه می‌دهد، روشن می‌سازد که شرح ارسطو از اخلاق و سیاست ادامه همان حرکت خطای سقراط بوده و نقابی است بر روی چهره اصیل خواست قدرت. این همان اراده

معطوف به حقیقت است که در نهایت، به خواست هیچ و تداوم آرمان زهد منجر شده است. از این رو، گفتیم اگر هر یک از این دو فلسفه اخلاق (نیچه یا ارسطو) درست باشد، آن دیگری بر خطاست. (Ibid: 117)

اما این کل مطلب نیست. فلسفه اخلاق این دو فیلسوف بر اساس نقشی تاریخی که بر عهده داشتند نیز در تقابل و تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرد. فیلسوفان عصر روشن‌گری چنین به نظرشان آمد که طرح ارسطویی فاقد مبنای مدلل عقلی است، از این رو، در صدد برآمدند مبنایی عقلی دیگری برای اخلاق فراهم سازند. اما نیچه و مکتب‌آینتایر هر دو معتقدند که این تلاش مجدد ناکام مانده است. این امر باعث شد راه برای افرادی چون نیچه و تمام اخلاف اگزیستانسیالیست و عاطفه‌گرای او باز شود. اما سؤالی که مکتب‌آینتایر مطرح می‌کند این است که آیا این فرض فیلسوفان روشن‌گری که اخلاق ارسطویی فاقد مبنایی عقلی است، درست بوده یا نه؟ چون یکی از مقدمات درستی آرای نیچه همین است که ثابت شود ارسطو بر خطا بوده است. اگر بتوانیم به نوعی مبنای مدلی برای اخلاق ارسطویی فراهم آوریم و آن را ابقا کنیم، کل طرح نیچه زیر سؤال خواهد رفت. قوت طرح نیچه بر این مبنا استوار است که تمام تلاش‌های یافت‌نیانی عقلی برای اخلاق ناکام مانده است و لذا نوبت به اهمیت دادن به اراده در مقابل عقل می‌رسد و خواست قدرت تنها ملاک ارزش می‌شود. پس سؤال اصلی در اینجا این می‌شود که آیا اخلاق ارسطو یا چیزی بسیار شبیه به آن را می‌توان تأیید و تصدیق کرد یا نه؟ (Ibid)

تفاوت بین این دو فیلسوف، یعنی نیچه و ارسطو تنها در این نکته نیست. این دو تفاوت‌های عمده دیگری نیز با هم دارند. یکی از تقابل‌های مهم این دو فیلسوف در دو نوع شیوه زندگی کاملاً متفاوتی است که ارائه می‌دهند. به نظر مکتب‌آینتایر، هیچ نظریه‌ای در طول تاریخ به اندازه ارسطوگروی نتوانسته است مؤیداتی برای خود بیابد و چنین گسترده در یونان باستان، و در اسلام، یهودیت و مسیحیت پذیرفته شود. این نکته نیز حایز اهمیت است که وقتی دنیای مدرن می‌خواهد با دنیای پیش از خود به مقابله برخیزد، باهوش‌ترین طرفداران آن درک می‌کنند که کار اصلی ایشان آن است که به مقابله با ارسطوگروی بپردازند و این خود نشان از موقعیت ممتاز این تفکر دارد. اما این دو نکته مهم‌ترین حقیقت تاریخی در مورد ارسطوگروی نیست، بلکه آنچه حقیقتی سرنوشت‌ساز است این است که قبل از عصر

مدرن قوی‌ترین تفکر اخلاقی از حیث فلسفی، تفکر ارسطویی بوده است و اگر بنا باشد که در اخلاق و سیاست رأی و نظری قبل از عصر مدرن را تأیید و تصدیق کنیم، یا چنین نظری را نخواهیم یافت و یا اگر بیابیم، این رأی نظریه‌ای بسیار شبیه به اخلاق و سیاست ارسطو خواهد بود. (Ibid: 118)

مک‌ایتنایر معتقد است که با ترکیب استدلال‌هایی که از فلسفه و تاریخ برای ادعای خود در فصول پیشین کتاب در پی فضیلت آورده است، به این نتیجه می‌رسیم که ما دو راه بیشتر نداریم: راه اول این است که با پی‌گیری طلوع و افول نظریات عصر روشن‌گری، در نهایت، به این نتیجه برسیم که دیگر راه چاره‌ای جز آنچه نیچه عرضه می‌کند نداریم و باید آنچه را او بیماری عصر حاضر می‌بیند و به تبع آن درمانی که برای علاجش پیشنهاد می‌کند، بپذیریم. راه دوم این است که راه حل‌های عصر روشن‌گری را خطا بدانیم و معتقد شویم که اصلاً طرح‌های امثال هیوم، کانت و میل از اول نباید شروع می‌شد، چون از ابتدا می‌توانستیم به نوعی از اخلاق و سیاست ارسطویی دفاع کنیم. هیچ راه حل سوم دیگری وجود ندارد. (Ibid)

یکی از اشتراک نظرهای ارسطو و نیچه که موجب می‌شود مک‌ایتنایر از این جهت نیز دوران امر را بین‌گزینه‌ش یکی از این دو راه ببیند و نظریات معارض ایشان را به کنار نهد، این است که از دیدگاه عصر مدرن، قواعد بر فضایل تقدم دارند. او ضمن نقل اجمالی نظریات دورکین و رالز چنین نتیجه می‌گیرد که مطابق دیدگاه مدرن توجه فضایل مبتنی بر توجه قبلی قواعد و اصول اخلاقی است و اگر توجه قواعد و اصول کاملاً ظنی باشد که هست، توجه فضایل نیز به تبع آن چنین خواهد بود. به نظر مک‌ایتنایر، این فیلسوفان نکته مدلی برای‌گزینه‌ش خود ارائه نده‌اند و با اشاره به نظر ارسطو و نیچه مبنی بر تقدم فضایل بر قواعد، این امر را یکی دیگر از وجوه قوت این دو نظریه در برابر دیگر نظریات برمی‌شمارد. (Ibid: 119)

از اینجاست که مک‌ایتنایر در کتاب در پی فضیلت به سراغ تاریخ پیش از ارسطو می‌رود و از هومر شروع می‌کند و پس از بحث از پیشینه ارسطوگرایی که در آن تأثیر داشته به شرح و بسط و تکمیل نظریات ارسطو می‌پردازد. به نظر او، اگر بخواهیم نظریات ارسطو را مجدداً ارزیابی کنیم و درستی آنها را بسنجیم، لازم است فلسفه اخلاق او را نه تنها در متون اصلی خود او، بلکه در میراثی که به دست او رسیده بود، دنبال کنیم. برای این کار باید تاریخچه‌ای از

اندیشه‌هایی را که در مورد فضایل است و اندیشهٔ ارسطو نقطهٔ کانونی آن را تشکیل می‌دهد، بررسی کنیم. (Ibid: 119-120) از این رو، در فصل دهم به بعد به این وظیفه می‌پردازد تا در آخرین فصل کتاب (در ویرایش اولش) بتواند به درستی به این قضاوت بنشیند که اگر باید بین این دو فیلسوف یکی را برگزید، گزینش او به دلایل موجود در فصول چهاردهم و پانزدهم در پی فضیلت همانا ارسطو خواهد بود.

از آنجا که نیچه خود نوعاً دلیلی عقلی بر گفته‌هایش ارائه نمی‌دهد و اصولاً این روش را روشی مطلوب نمی‌انگارد و تغییر موضع از یک دیدگاه به دیدگاهی دیگر را فرایندی استدلالی تلقی نمی‌کند، (MacIntyre, 1990: 41-42) بلکه بیشتر با جملات خطابی، شعری و اندرزگونه مدعای خویش را به پیش می‌برد، تنها در صورتی در طرحش موفق خواهد بود که طرف‌های دیگر در ارائهٔ طرحشان ناموفق باشند و با شکست مواجه شوند. پس اگر بتوانیم از چیزی مثل اخلاق ارسطویی دفاعی عقلی کنیم، عملاً اهرم‌های نیچه و کلمات او ناکافی و ناکارآمد خواهند بود. اگر توفیق هر کس به قوت عقلانی استدلال‌های ایجابی‌اش باشد، توفیق نیچه در ناکامی و شکست طرف‌های رقیبش است. به همین دلیل، اثبات نظریهٔ ارسطویی مک‌این‌تایر خود به خود منجر به ابطال نظریات نیچه خواهد شد. اما در این میان، جذابیت نیچه در این امر باقی خواهد ماند که آنچه فیلسوفان عصر روشن‌گری و دوران مدرن در میان کلماتی چون سود، عدالت و حقوق مخفی می‌کردند، که به نظر مک‌این‌تایر همان خواست عاطفه‌گرایانه است، نیچه بدون هیچ پرده پوشی و به صراحت هر چه تمام‌تر و بی‌باکی هر چه بیشتر آن را بر زبان می‌راند و از مفاهیم دیگر برای مخفی داشتن خواست قدرت خویش بهره نمی‌برد. (MacIntyre, 1981: 258)

به نظر مک‌این‌تایر، مفهوم «انسان عظیم» یا به تعبیر خود نیچه، ابرمرد، مفهومی ساختگی است و قابل دفاع نیست. توصیفاتی که نیچه از این انسان عظیم یا به اصطلاح از ابرمرد دارد، عمیقاً در این دو رأی او ریشه دارد که اخلاق جوامع اروپایی از دوران یونان باستان تا کنون تنها نقاب‌هایی بوده بر چهرهٔ حقیقی خواست قدرت و این که طی این زمان معلوم شده است که کسانی که ادعای عینیت برای چنین اخلاقی را دارند نمی‌توانند با پشتوانه‌های عقلی بدان قائل باشند. به نظر مک‌این‌تایر، ابرمرد نیچه با خودخواهی‌ها و خودبینی‌های خود و خودبسندگی در مورد به مرجعیت اخلاقی، در تنهایی و انزوا به سر می‌برد و همین امر خطایی

جدی برای آرمان نیچه است. به نظر مک‌اینتایر، انسان‌ها برای حیات اخلاقی خود نیازمند اجتماع هستند و نمی‌توانند در انزوا به سر برند. او هنگام توصیف جامعه هومری و نیز تبیین نظر ارسطو توضیح داد که حیات نیک، مستلزم حیاتی اجتماعی است. به نظر خود مک‌اینتایر نیز هر نوع احیای سنت ارسطویی و نظریه پردازی در باب خیر اخلاقی مبتنی بر سه رکن اساسی است که توضیح آن در فصل ۱۴ و ۱۵ کتاب در پی فضیلت آمده است: اول اصطلاحی خاص است که او نام آن را عمل می‌گذارد؛ دوم وحدت روایی حیات بشر و سوم سنت اخلاقی. با تبیین این سه رکن می‌توانیم مبانی لازم برای حجیت قوانین و فضایل را به دست دهیم و ببینیم که تنها با تکیه بر روابط موجود بین افراد اجتماع می‌توان به این مقصود نایل آمد، زیرا نظر و فهم مشترکی که افراد اجتماع از خیر دارند، اصلی‌ترین پیوند میان ایشان را شکل می‌دهد. افراد بدو با ورود خود به این اجتماع کم‌کم با این هدف مشترک و نوع فعالیت‌هایی که به آن می‌انجامد، آشنا می‌شوند و آموزش می‌بینند تا در نهایت، بتوانند خود به دست‌یابی به این هدف کمک‌رسانند. اگر کسی خود را از اجتماع برکند و از ایشان تلقی‌گله و برده داشت که بناست در خدمت زور و زر سروران باشند، خود را از این اجتماع منزوی ساخته است، به این معنا که هیچ هدف مشترک اجتماعی در زندگی برایش قابل‌تصویر نیست، چون هیچ‌خیری را بیرون از خودش نمی‌تواند تصور کند. عظمت این جامعه هم‌دل و هم‌آوا با هدف مشترکی که دارند، درست مقابل عظمت ابرمرد منزوی نیچه قرار دارد. از منظر یک سنت ارسطویی، به راحتی و وضوح هر چه تمام‌تر می‌توان چنین خطاهایی را که در دل آرای نیچه قرار دارد، تشخیص داد. (Ibid)

مک‌اینتایر پس از این که معلوم می‌سازد شأن و منزلت خواست قدرت نیچه نیز چیزی بیش از منزلت مفاهیمی ساختگی چون سود و حقوق طبیعی نیست، بیان می‌کند که نیچه نه تنها با لیبرالیسم فردگرایانه در مدرنیته مخالف نیست، بلکه یکی از نموده‌های آن از درون است. اینک معلوم می‌شود که نیچه نه یک ناقد سرسخت فرهنگ اخلاقی غرب، بلکه یکی دیگر از ابعاد و وجوه آن است. و نهایت پژوهش ما به این امر سرنوشت ساز می‌انجامد که بین سنت ارسطویی با تقریرهای مختلفی که دارد و فردگرایی لیبرال با قرائت‌های مختلفی که از آن هست، کدام یک را باید برگزید. تحقیق در این مسئله نیز خود محتاج فرصت و مجال دیگری است. (MacIntyre, 1981: 258-259)

## کتاب‌نامه

۱. کهنون، لارنس، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویرایش عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، ۱۳۸۱.
۲. نیچه، فریدریش ویلهلم، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، دفتر نشر آگه، ۱۳۷۷.
3. Clark, Maudemarie, 'Nietzsche, Freidrich', *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London.
4. MacIntyre, Alasdair, *A short History of Ethics*, Aledn Press, Oxford.
5. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, Second Edition, 1984.
6. MacIntyre, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, The Gifford Lectures, Notre Dame, University of Notre Dame University Press.

آثار نیچه که در این مقاله از آنها نام برده شده است:

7. Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragdie*; Trans. W. Kaufmann and R. Hollindale as *The Birth of Tragedy*, in *Basic Writings of Nietzsche*, New York: Modern Library, 1986.
8. Nietzsche, F., *Menschliches, Allzumenschliches*; trans. R. Hollingdale as *Human, All Too Human*, intro. R. Schacht, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
9. Nietzsche, F., *Morgenrte*; Trans. R. Hollingdale as *Daybreak*, ed. M. Clark and B. Leiter, Cambridge: Cambridge University Press, 1997. (This work has also been translated as 'Dawn'.)
10. Nietzsche, F., *Die Frhliche Wissenschaft*; tran. W. kaufmann as *The Gay Science*, New York: Vintage, 1974. (This work has also been translated as 'Joyful Wisdom'.)
11. Nietzsche, F., *Also Sprach Zarathustra*; trans. W. aufmann as *Thus spoke Zarathustra*, in *The Portable Nietzsche*, New York: Viking, 1954.
12. Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Bse*; trans. W. Kaufmann and R. Hollingdale as *Beyond Good and Evil*, in *Basic Writings of Nietzsche*, New York: Modern Library, 1968.
13. Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*; trans. M. Clark and A. Swensen as *On*



- the Genealogy of Morality*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1997.  
(This Work has also been translated as `On the Genealogy of Morals`.)
14. Nietzsche, F., *Die Gtzen-Dammerung*, 1889; trans. W. Kaufmann as *The Twilight of the Idols*, In *The Portable Nietzsche*, New York: Viking, 1954.
15. Nietzsche, F., *Der Antichrist*, 1895; trans. W. Kaufmann as *The Antichrist*, In *The Portable Nietzsche*, New York: Viking, 1954.
16. Nietzsche, F., *Ecce Homo*, 1908; trans. W. Kaufmann and R. Hollingdale in *Basic Writing of Nietzsche*, New York: Modern Library, 1968.
17. Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*; trans. W. Kaufmann as *The Will to Power*, New York: Viking, 1967.

