

FREDRIKA SPINDLER

# Nietzsche

kropp, konst, kunskap

GLÄNTA PRODUKTION

---

# *Nietzsche*

kropp, konst, kunskap

**Fredrika Spindler**

---

© Glänta produktion 2010, 2013

[www.glanta.org](http://www.glanta.org)

Omslag: Richard Lindmark

ISBN: 978-91-86133-46-7

Producerad med stöd från Kulturrådet



I de fyra essäer som tillsammans går under namnet *Otidsenliga betraktelser* ställer Nietzsche frågan om hur det är möjligt att fostra blivande filosofer idag. Syftet med en sådan fostran, skriver han, måste ”vara att ombilda hela människan till ett levande rörligt sol- och planetsystem och lära henne känna lagen för dess högre mekanik”.<sup>1</sup> Detta idag, som för Nietzsche skrivs år 1873–1876, är naturligtvis inte detsamma som det presens som för oss skrivs 2010. Men trots det, och kanske just i kraft av att Nietzsche själv samlar ihop essäerna *David Strauss. Bekännaren och skriftställaren, Om historiens nytta och skada för livet, Schopenhauer som uppfostrare* och *Richard Wagner i Bayreuth* under samlingstiteln *Otidsenliga betraktelser* så är mycket av det som sägs i dessa texter slående aktuellt även för oss idag. Till att börja med gäller detta den skarpa kritik som Nietzsche i två av essäerna riktar mot sin egen samtid.

I texten *Om historiens nytta och skada för livet*<sup>2</sup> kritiserar han bland annat det samtida vurmandet för en vetenskaplig, objektiv historia, men visar också hur förhållandet till historien i alla tider utgör ett ofrånkomligt och svårlöst problem – detta inte bara för att de olika sätt på vilka vi läser och skriver historien alltid är mer färgade av vår egen tid än den förgångna, utan också för att vi, ovetandes om detta och i en kombination av närsynthet och hybris, förblir blinda även för den tid som är vår egen.

I *Schopenhauer som uppfostrare* utvidgar Nietzsche sin kritik till helheten av ett bildningsideal där vetenskaperna, inte minst filosofin, blivit livlösa och sterila, och tjänar en tidsanda där allt handlar om vinning och egoism, pyntade och parfymerade fasader bakom vilka förtvivlan, okunskap och nihilism skramlar med sina köttlösa benknotor. Kulturen, hävdar han här, vars verkliga uppgift är att framföra och möjliggöra ett verkligt liv, ett tänkande liv av oförvägenhet, skapande och tillblivelse, har tagits som gisslan av instanser som för sina egna, låga, syften vill tämja dess kraft, neutralisera dess explosiva innehåll och sätta denna kultur i tjänst hos stat, polis, militär och marknad. Hur är det då möjligt att ur dessa förhållanden fostra blivande filosofer, frågar han sig, när bildningens ledord, som präglar också den nya generationens lärda och lärare, ovillkorligen handlar om ”fabrik, arbetsmarknad, utbud, nyttiggörande”?<sup>3</sup>

I sin egen tid skriver alltså Nietzsche om hur filosofin kommit att underkasta sig staten och den rådande ekonomismen, om hur det vi kallar bildning – det vill säga en kunskap om livet, av livet, för livet självt – blivit till ett kvävande redskap för att neutralisera, tämja eller rentav förintä just detta liv.

Det ter sig idag svårt att tänka sig en bättre formulerad inbjudan – eller snarare uppmaning – att diskutera hur vi själva förhåller oss till våra egna bildningsideal, till den roll som våra universitet och högskolor kan och vill spela i vår tid, hur vi förhåller oss till såväl vår egen tids krav och diskurser och, inte minst, hur vi formar den tid och det samhälle som ännu inte är. Men innan den diskussionen påbörjas så förefaller det mig viktigt att stanna upp och försöka reflektera över vad som ligger bakom den kritik som Nietzsche riktar mot sin egen tid. Under hans våldsamma angrepp på en viss tidsanda finns nämligen idén om vad själva tänkandet, det skapande tänkande som för Nietzsche utgör

filosofin, inte bara kan utan också måste vara – det vill säga vilka krav som ställs på en filosofi som gör anspråk på att i verklig mening kritisera sin samtid.

Annorlunda uttryckt, vad betyder det då Nietzsche kräver att filosofin ska vara just otidsenlig, med hans egna termer att verka ”mot tiden och därmed på tiden och förhoppningsvis till förmån för en kommande tid”?<sup>4</sup> Det kritiska anspråket är uppenbart, men det är heller ingen nyhet. Tvärtom har all filosofi alltid redan i någon mån definierat sig själv utifrån idén om att utgöra just en kritisk granskning: granskning av vad som är sant och falskt, rätt och fel, granskning av på vilka grunder någonting kan sägas och ens finnas till. Filosofins omvälvande och explosiva kraft har sedan dess begynnelse legat i förmågan att ifrågasätta hävdvunna sanningar, etablerade diskurser och förgivettaganden som är så självklara att ingen vettig människa – utom kanske just dåren eller filosofen – skulle komma på idén att ifrågasätta dess grunder. Föga förvånande tycks filosofin också därmed i alla tider ha vänt sig mot sin egen samtid: manat till hågkomst av bortglömda värden, till besinning inför den hejdlösa jakten på framtid och framsteg, till eftertanke och självinsikt inför den förmättna hybris som riskerar att göra människan till ett offer just för det hon tror sig vara härskare över, nämligen sin egen natur. Filosofins otidsenlighet som kritik riktad mot en samtid, oavsett vilken som alltid tror sig vara såväl höjd- som slutpunkt, men som aldrig kan vara något annat än ytterligare ett snart överståndet ögonblick. Om filosofin så ofta varit tvungen att ta på sig rollen som ett förmanande pekfinger är det kanske inte så konstigt att det, med Nietzsches ord, ofta ser ut ”som om en konstnär, och i synnerhet en filosof, skulle existera i tiden helt *tillfälligt* som eremit eller som en vandrare som kommit på efterkälken”.<sup>5</sup> Filosofen betraktas alltså här som kritiker av en samtid i vilken hon själv både känner sig och framstår som främmande. Mot denna samtid och dess *doxa* skulle så filosofen vilja stå för att betrakta tillvaron och ”på nytt fastställa dess värde”.<sup>6</sup> Givet dessa omständigheter finns det kanske – i bästa fall – perioder då samtiden räds och fruktar filosofin. Sannolikt leder denna rädsla då också till att samtiden efter bästa förmåga försöker domesticera filosofin, få den att gå i takt med hjälp av professorsinrättningar eller forskningsanslag. Mer vanligt är det dock att filosofins förmaningar bara ses som lämningar av något obsolet och högstämt, tillhörande ett förflutnas kuriosa.

Men frågan är om det verkligen är denna dömande kraft som filosofins verkliga otidsenlighet kan och måste bestå i. Förvisso visar Nietzsche hur filosofin per definition alltid måste utgå ifrån och frammana en distans, hur den måste slita sig ur den egna tidens grepp och rikta ett granskande öga mot det pågående. Men mot vilket facit och vilken bakgrund? Risken är att vi tilldelar filosofin en dömande roll utifrån en position av sanningssägande och sanningsägande; en position och en roll som den i själva verket inte har, aldrig haft och inte heller vill ha. Risken är helt enkelt att vi går miste om den djupare implikationen av vad Nietzsche menar med otidsenlighet.

Den punkt, eller den position, från vilken filosofin talar – från vilken den kan och bör tala enligt Nietzsche – innebär en distans och ett avstånd, men det är en distans till sig själv snarare än gentemot något annat. Det bildspråk som Nietzsche ofta återvänder till talar om hög höjd, kall luft; en luft som för merparten av oss ter sig alltför klar och isande för att vi ska förmå andas den. Höjden som åsyftas

måste förstås i termer av tänkandets egna höjder – inte bara i nobel, låt oss säga moralisk, mening utan framför allt som ett vetande som bara kan bedrivas på sin egen, yttersta spets, på gränsen till sin egen kunskap och därmed också på randen till den avgrund det ständigt måste blicka ner i, riskera att falla ned i och gå i tusen bitar, förgås för att omvandlas till något annat. När Nietzsche definierar filosofin som en konstnärlig verksamhet gör han det utifrån vetenskapen om att dess ställningstaganden och visioner, dess sanningar och avslöjanden innebär just frånvaron av den fasta position som den kritiskt dömande blicken förefaller ha: tvärtom, menar Nietzsche, så måste varje sanning, liksom varje kunskap formuleras i spänningen mellan de rörliga och skiftande krafter som skapar våra problem och specifika förutsättningar för att tänka. Hela den filosofiska verksamheten kan därför förstås som ett vibrerande spänningsfält där tänkandet är just det som på en och samma gång måste uppfinna och konfrontera, diagnosticera, tolka och formulera men också utvärdera de frågor som står på spel. Detta kräver en speciell blick, en sällsam förmåga att inte bara omfatta en helhetens horisont, utan också förmå lyfta det enskilda och kontingenta till en giltighet som är av större slag.

I *Om historiens nytta och skada för livet* talar Nietzsche om de högt ställda krav som åligger den verkliga historikern. Denna historiker förfaller varken till den monumentala historieskrivningens uppvärderande av allt förflutet på det innevarandes bekostnad, eller till den antikverande historieskrivningens bevarande av det döda på bekostnad av det levande och tillblivande. Inte heller är hon den renodlat kritiska historieskrivaren, den som i sin iver att fördöma allt som är förgånget slutligen mister förmågan att värdera också det innevarande som ett resultat av det förflutna. Det som krävs av den verkliga historikern är en helt annan balansgång mellan hågkomst och glömska, mellan värdet av det förgångna och kraften i det vardande.

Om den verkliga historikern säger Nietzsche att hon måste besitta en sällsam kraft att ur varje ting hämta händelse och skeende förmå alstra, se och lyfta fram det som utgör detta skeendes verkliga liv och singularitet: hon ”måste ha kraften att omprägla det allmänt bekanta till det aldrig förut hörda och förkunna det allmänna så enkelt och djupt att man bortser från enkelheten på grund av djupet och från djupet på grund av enkelheten”.<sup>7</sup> Det är en förmåga som även måste vara filosofens: att lyfta fram det allmänna, det kända till den sär-skildhet och singularitet det är. Filosofen är för Nietzsche den som förmår skapa, se och utvärdera det som äger rum, avgöra samtidens högsta kraft för att därur tyda det förflutna och skapa det kommande.<sup>8</sup> Att filosofera handlar om inget mindre än ansatsen att göra allting levande och unikt, giltigt och bärande.

Den enda horisont utifrån vilken detta låter sig göras är enligt Nietzsche livet självt. Det är ur livet våldsamma krafter som tänkandet hämtar sitt stoff, men det är också i konfrontation med dessa krafter som det tänkta ska alstras, formas och vägas. Detta innebär ett mycket högt ställt krav och en tydlig hierarkisk ordning, där det är mot livets kraft som allt annat måste mätas. Det medför, som Nietzsche säger, att det är livet som måste härska över vetandet, över det vi kallar förnuftet, vetenskapen, den kritiska förmågan och skärpan, och inte tvärtom. Detta liv, rörliga former av det Nietzsche kallar *vilja till makt*, är alltså vad som ytterst måste präglade varje sanning och begrepp – men därmed också vad som ständigt kommer att omforma dem. I sin tur innebär detta att filosofens största distans är till sig

själv, hennes kritiska blick måste gälla inte bara det egna tänkandet och de motiv som ryms bakom det, utan också och framför allt präglas av en medvetenhet om nödvändigheten av att själv låta sig överskridas av det som tänks i livets, och inget annats, tjänst. Ytterst står så kravet på otidsenlighet för filosofens ständigt nödvändiga övergivande: filosofin som ett lämnande av varje trygg och säker mark, varje känt förhållande och faktum, för någonting som inte bara är ett urledvridande av den egna tiden och dess förutsättningar för tänkandet, utan ett sätt att också och alltid i slutändan lämna sig själv, vrida sitt eget subjekt ur led: ”det finns ögonblick som liknar gnistor från den klaraste och mildaste eld, och i dess ljus förstår vi inte längre ordet ’jag’.”<sup>9</sup>

Den otidsenlighet och den distans som filosofin kräver och som krävs av filosofen kan därmed urskiljas som en förmåga att vistas i, tänka och verka utifrån den rörliga mark som utgör närheten till den kraft som vi kallar liv; att mäta var tanke mot livets mått, men också att göra varje ord och vetande till liv och handling. Och ”liv över huvud taget betyder att vara i fara”, säger Nietzsche i *Schopenhauer som uppfostrare*.<sup>10</sup> Därför måste vi förstå också hur själva filosofin är en fara – ett explosivt material, som det heter i *Ecce Homo*, som äger kraften att spränga våra illusioner, skyddsmurar och livslögner i bitar. Inte för att ersätta dem med absoluta sanningar och eviga värden, utan för att mot dem sätta kraften i nya konstellationer, begrepp och problem vilka i sin tur alltid måste vara präglade av sina egna sprickbildningar. Den otidsenlighet som Nietzsche talar om handlar mot den bakgrunden inte bara om att kunna gå emot sin egen tid, utan också om att ur den förskjutna otidsenligheten skapar i visioner, kritik och analys, alstra en ny tid, ett nytt liv, mera liv.

## 2. HUR MAN BLIR VAD MAN ÄR: ECCE HOMO

---

I sin upptäckt såg han ett nytt medel att utforska grunden, att mot den rikta ett distinkt öga, att i den urskilja tusen röster, att låta alla dessa röster tala, även om priset var att uppslukas av det djup som han tolkade och befolkade som ingen någonsin gjort.<sup>11</sup>

(Gilles Deleuze)

Att ta *Ecce Homo* som utgångspunkt för en läsning av Nietzsche kan verka märkligt. *Ecce Homo* är Nietzsches sista verk, och utgör enligt egen utsago ett bokslut samtidigt som den presenteras som en förberedelse inför den kommande filosofin. Det är också en bok som skrevs dagarna innan Nietzsches slutgiltiga kollaps i Turin, med ett tonfall och med formuleringar som de allra flesta läsare väljer att tolka som direkt förebådande det sammanbrott från vilket Nietzsche aldrig skulle återhämta sig. Är en seriös diskussion – för att inte tala om en introduktion till Nietzsches tänkande – verkligen möjlig utifrån en text med kapitelrubriker som ”Varför jag är så klok”, eller ”Varför jag skriver så bra böcker”? Bortom de märkvärdiga, ibland svulstiga, ofta lyriska formuleringarna i *Ecce Homo* ligger dock en skärpa och en klarsynthet som präglar Nietzsches filosofi i dess helhet – men den här gången riktas blicken inte mot någonting annat än det egna tänkandet, det egna tillblivandet, det egna filosoferandet. Vilken bättre utgångspunkt vore möjlig i läsningen av en av vår tids mest tongivande filosofer än den kritiska granskning som han själv utsätter sig för? Vilken bättre introduktion finns det i själva verket än den som Nietzsche själv väljer att ge oss? Vilken bättre vägledning för att förstå de ständiga aktualiteten och brännande angelägenheten i att kontrastera den filosofiska tradition som grundar sig i den platoniska självkännedom, med den tillblivandets filosofi som ständigt förblir otidsenlig? Och samtidigt, förvisso, vad kan vara mer riskabelt än en sådan läsning? Är Nietzsche, maskernas och dissimuleringarnas mästare, verkligen den som själv kan ge sig tillkänna – eller har avsikten att göra det? För att kunna ta *Ecce Homo* som utgångspunkt måste vi försöka följa Nietzsches egen uppmaning i fråga om all text: ”under filologi skall här i största allmänhet förstås konsten att läsa rätt, att tyda rätt, att avläsa fakta utan att genom interpretation förfälska samma fakta; utan att iver att göra ’ trovärdigt ’ tappa bort eftertanke, tålmod, finesse.”<sup>12</sup>

Om vi – trots alla farhågor – vänder oss till texten blir det omedelbart tydligt att den har en mycket speciell komposition. Företalet, liksom alla företal i Nietzsches verk, kommer att vara centralt genom verkets helhet, eftersom det tjänar till att ange tonen, inskräpa själva frågan och sätter därmed måttet för allt som kommer att följa. *Ecce Homo* har fjorton kapitel: 1. Varför jag är så vis, 2. Varför jag är klok, 3. Varför jag skriver så bra böcker, 4. Tragedins födelse, 5. De otidsenliga, 6. Mänskligt alltförmänskligt, 7. Morgonrodnad, 8. Den glada vetenskapen, 9. Så talade Zarathustra, 10. Bortom gott och ont, 11. Moralens genealogi, 12. Avgudaskymning, 13. Fallet Wagner, 14. Varför jag är ett öde.

Strukturellt urskiljs utan svårighet två olika skikt: dels en uttalad självanalys, må vara med uppseendeväckande rubriker; dels en åtminstone skenbart mer logiskt uppbyggd självbiografi, som kommenterar det egna verket i kronologisk ordning.

Kan vi verkligen betrakta *Ecce Homo* som en självbiografi? På vilket sätt ska vi i så fall förstå just den här sortens specifika självbiografi? I förlängningen av de frågorna ligger inte bara frågan om Nietzsches förhållande till sig själv, utan också en kritik av den vanligt förekommande synen på *Ecce Homo* som blott ett uttryck för det vansinne som kort efter bokens färdigställande skulle komma att drabba Nietzsche på ett oåterkalleligt sätt. Mot bakgrund av dessa frågor kommer jag nu att undersöka vad det betyder att bli vad man är, med särskild uppmärksamhet på det faktum att boken inte talar om detta tillblivande i första person, utan i det mer anonyma pronominet ”man” – ett anonymt, ansiktslöst, kanske också subjektslöst ”man” vars relation till själva begreppet självbiografi framstår som avgörande.

”Jag uppfattar filosofin som ett fruktansvärt explosionsmaterial, som sätter hela världen i fara.”<sup>13</sup>

*Ecce homo* – se människan, här är människan. Vilken människa handlar det om att se? Tveklöst flera stycken i denna självbiografi. Människan som presenteras för oss, och som vi uppmanas att se, till att börja med människan Nietzsche själv, även om det inte är den ”herr Nietzsche” som redan påtalats i förordet till *Den glada vetenskapen*<sup>14</sup> och inte heller den som hittills har setts som herr Nietzsche, utan Nietzsche såsom han ser sig själv. Nietzsche vill alltså presentera sig själv, ge sig tillkänna, och eftersom han själv uppfattar att han alltid i grunden blivit missförstådd – detta gäller i synnerhet den tyska receptionen av hans verk –, så är det endast han själv som kan göra det.

Vidare – och kanske ännu viktigare – är presentationen av människan Nietzsche som *filosof* – något som redan från början på ett tydligt sätt överskrider den egna, personliga identiteten. Vilken *typ* av filosof är Nietzsche; vad – och vem – är han som filosof? I enlighet med den genealogiska analysen, såsom den fastställts i början av *Till moralens genealogi*, är detta *vem* en central fråga: vem är det som ligger bakom någonting, varifrån talar han, till vilken typologi kan han hänföras?<sup>15</sup> *Ecce homo*, alltså eller vem är den människa som vi ska se – underförstått, hur har denne blivit till det han är?

Men i en utvidgad mening pekar detta *ecce homo* också bort från Nietzsche själv – både som person och filosof – för att visa oss något annat, nämligen oss själva. Vi läsare, kritiker, mottagare av en text som lika mycket som den presenterar Nietzsche blottlägger oss själva såsom vi är: här är människan, se människan, den som hon är då hon blivit det hon är. Vem är människan då hon har gått den långa vägen för att bli det hon är? Och – framför allt – på vilket sätt är det möjligt att gå vidare? *Ecce Homos* stora anspråk är inget mindre än att presentera en studie i självövervinningens konst, utstakandet av en ny väg, tillblivandet av en ny människa. Ekot är tydligt till vad som redan formulerades i *Så talade Zarathustra*: att människan måste vara en bro mot sig själv, måste gå över sina egna avgrunder för att nå sig själv.<sup>16</sup>

Detta är några av de betydelser som kommer att behöva analyseras vidare. Men titeln *Ecce Homo* har också en annan innebörd, en referens som står i direkt koppling till vad Nietzsche vill säga. ”*Ecce homo*” är enligt Johannes evangelium vad den romerske ståthållaren Pontius Pilatus yttrade då han lämnade fram den fängslade Jesus från Nasaret inför folket för att låta massan avgöra huruvida han skulle släppas fri:

Då tog Pilatus Jesus och lät gissla honom. Och soldaterna vred ihop en krans av törne och satte på hans huvud, och hängde på honom en purpurröd mantel. De gick fram till honom och sade ”var hälsad, judarnas konung”, och gav honom örfilar. Sedan gick Pilatus ut igen, och sade till judarna: jag för honom ut till er för att ni ska förstå att jag inte finner honom skyldig till något. Jesus kom ut, med törnekronan och den purpurröda manteln, och Pilatus sade ”här är mannen”.<sup>17</sup>

*Ecce Homo* är med andra ord en mångfacetterad titel. Bortom de tre inledande innebörderna är det också nödvändigt att beakta Nietzsches egen komplexa relation till Jesusgestalten – en relation som är desto mer komplicerad eftersom den också inbegriper den kraftfulla och genom hela Nietzsches verk

ständigt återkommande kritiken mot kristendomen. Till denna komplikation hör inte minst det faktum att orden *ecce homo* står för ett förkunnande om oskuld: Pilatus säger uttryckligen att han inte finner Jesus skyldig till någonting; att han tvär sina händer, och att domen får bli en affär att klara ut för de judiska folket i behov av en politisk ledare (vilket, enligt samma evangelium, inte var Jesus egen ambition eftersom hans rike inte är av denna världen). Och Nietzsche själv inleder sin sista bok med att framhålla just sin egen oskuld: han är inte den som kritikerna utger honom för att vara, han är ingen moralist, ingen religionsstiftare, och liksom den egna Zarathustragestalten vill han inte ha några lärjungar.

En första läsning av företalet till *Ecce Homo* ger en detaljerad inblick i det sammanhang i vilket boken är skriven. Boken dateras mycket exakt till hösten 1888, närmare bestämt den femtonde oktober, vilket är Nietzsches fyrtiofemte födelsedag. Det gångna året har varit närmast hektiskt produktivt: bara under 1888 har han skrivit *Avgudaskymning*, *Fallet Wagner* eller *Nietzsche kontra Wagner*, *Dionysos dithyramber* (ett tillägg till *Så talade Zarathustra*) samt *Antikrist*. Nietzsche menar att detta är hans mest fruktbara år någonsin – fruktbart i både bokstavig och litterär bemärkelse, givet den tydliga referensen till den innevarande årstiden. Den tidiga oktober, i det milda norditalienska klimat där Nietzsche befinner sig, är en gyllene månad fylld av rika skördar. Nietzsche talar om sitt tidigare verk som frukter som nu har kommit till mognad: ”Fikonen faller från träden, de är goda och söta: och när de faller, spricker deras röda skal. En nordanvind är jag för mogna fikon. Så, likt fikon, tillfaller er dessa läror, mina vänner: drick nu deras saft och söta kött! Höst är det runt omkring och klar himmel och eftermiddag –.”<sup>18</sup> *Ecce Homo* är ett skördearbete, ett bokslut: det är sina egna frukter Nietzsche vill skörda, och boken, påbörjad samma dag som han fyller fyrtiofem år, är hans egen födelsedagspresent till sig själv.<sup>19</sup> Han ger boken till sig själv, men tillägnar den också livet, i en gest ”av tacksamhet”. Också tacksamheten är frukten av ett bokslut. Han har just, säger han, begravt sitt fyrtiofjärde år, och befinner sig vid livets mittpunkt: likt den romerske guden Janus är *Ecce Homo* en bok med två ansikten; ett tillbakablickande och ett framåtblickande. Nietzsche har i denna stund uppnått den exakta punkt i sitt liv då han kan blicka tillbaka på det förflutna och, i kraft av detta, se framåt, projicera det verk som han känner är i vardande nu då han äntligen blivit den han är. Helheten av *Ecce Homo* bör därför läsas utifrån detta dubbla perspektiv; det tillbakablickande och det framåtblickande, var för sig, men också i den sammanflätning som de kommer att utgöra.

Några månader innan han påbörjar *Ecce Homo* skriver Nietzsche i ett brev till vännen Paul Deussen att han nu är beredd att klippa navelsträngen till det förgångna.<sup>20</sup> Men först måste det förflutna utvärderas, han måste lägga ihop och dra ifrån för att en slutsumma ska kunna uppnås. Ytterst handlar denna uppgörelse i ekonomisk mening om att välja ut det som ska bevaras, det som ska bejakas en gång för alla och som därmed kommer att få ett värde i evighet – detta inte i absolut mening, utan för Nietzsche själv. Detta är inget annat än den centrala punkten i det som Nietzsche vid denna tidpunkt etablerat som den eviga återkomsten – som för Nietzsche inte betyder ett alltings ständiga återkomst ett cirkelförlopp liksom i vissa orientaliska och antika filosofier, utan tvärtom att endast det utvalda, bejakade och återbejakade existerar i evighet, och ständigt fortsätter att lämna spår i det som uppstår

Det är alltså av högsta betydelse att veta vad av det förflutna som ska bejakas, eftersom det är detta som kommer att ge sin bestämning till allt det kommande, i evighet. Med andra ord handlar det om att finna det som har högst värde, och om att utan sorg för all framtid lämna allt det andra. Detta är alltså anledningen till att Nietzsche måste gå igenom allt det som livet hittills har utgjorts av: en tillbakablick som inte är främst kontemplerande, utan utvärderande; en utvärdering där allting står på spel.

Vad gäller framåtblickandet står lika mycket på spel: *Ecce Homo* utgör det verk genom vilket Nietzsche vill inleda sin framtid, den framtid som kännetecknas av att ha mognat fram, ett utvärderat och utvalt resultat av det förutvarande. Det är *genom* detta verk som Nietzsche slutgiltigt ska bli det han är, det vill säga ett öde, en omvandlare av alla värden, som kommer att få tidigare seklers idoler och avgudar att sprängas i bitar. Detta är inget mindre än det sätt på vilket all *verklig* filosofi är explosiv – ”av mig uppställs inga nya avgudar: de gamla får lära sig vad det innebär att stå på lerfötter”.<sup>21</sup> Den outtalade referensen är tydlig: Nietzsche definierar sig mot Sokrates, som om de två utgjorde den västerländska filosofins två milstenar. Sokrates är för Nietzsche den som perverterat hela den grekiska filosofin, därför att han instiftade tanken om att den innevarande världen inte är den som har högst värde och för att han uppfann ett värderingssystem som bygger på det oåtkomliga, andra, transcendenta och därmed klassificerade det innevarande som det verkligas skenverk: ”idealets lögn har hittills hängt som en förbannelse över realiteten, mänskligheten själv har genom denna blivit förljugen och falsk ända in i sina innersta instinkter – ända till dyrkandet av värden som är de *omvända* mot de som först kunde garantera den blomstring, framtid, den höga *rätten* till framtid.”<sup>22</sup> Nietzsche är den som två tusen år senare avslöjar Sokrates och hans många anhängare, spränger alla värderingar i bitar, och låter mänskligheten få ett nytt filosofiskt öde.

Genom detta förstår vi också att allt det som Nietzsche tidigare har skrivit varit ett förberedande verk, som bara haft till uppgift att leda oss fram till denna punkt. Det är nu som allvaret börjar, nu som tiden är mogen för att skriva den verkliga filosofin, den som för Nietzsche redan går under namnet ’den glada vetenskapen’, *gaya scienza*: en filosofi för de fria andar som haft modet att lämna de gamla idolerna och värderingarna bakom sig, lämna tanken om att livet blott är en förberedelse för döden, som Sokrates menar, och istället förmått bejaka det innevarande med dess smärta lika mycket som dess djupa glädje – *amor fati*. Men för att slutgiltigt komma till den punkten måste vi, både läsare och författare, gå igenom en prövning i form av just *Ecce Homo*. Det är en prövning för läsaren, varn Nietzsche, men lika mycket är det en prövning för honom själv: Nietzsche är ju den som måste göra det avgörande urvalet, pröva det mot det högsta värdet, avgöra vad som ska bejakas i evighet. Det är en fysisk prövning: det handlar om att bege sig upp i en mycket *hög* och *kall* luft, i ett *klimat* som kräver stora krafter. Redan i företalet beskrivs det tydligt: ”Den som förstår att andas luften i mina skrifter, förstår också att det är en höjdens luft, en stark luft. Man måste vara skapad för den, annars är risken stor att man blir förkyld. Isen är nära, ensamheten är oerhörd – men hur stilla ligger inte allting i ljuset! – Filosofi, som jag hittills har förstått och levt den, är att frivilligt leva bland is och höga berg [...]”.<sup>23</sup> Dessa klimatologiska frågor är allt annat än anekdotiska för Nietzsche, som ägnar ett helt

kapitel åt dem i *Ecce Homo*.

Företalet ger vid handen att det handlar om en text som vill avslöja. Nietzsche träder enligt egen utsago fram som den han är, men det är också filosofin som avslöjas, de moraliska värderingar som ligger bakom den, samt, inte minst, bokens läsare som i sitt mottagande och sin förståelse av texten själva kommer att avslöja sig, framstå som dem de är, blottlagda i sina övertygelser, trossatser och ambitioner.

Att Nietzsche vill träda fram och avslöja sig själv, i positiv mening, det vill säga ge sig till känna, är inte svårt att förstå. I skrivande stund är han högst medveten om det faktum att det inte finns någon annan som skulle kunna göra det åt honom, eftersom själva definitionen av hans filosofi är dess *otidsenlighet*. Han måste ge sig till känna, och kan inte överlåta det på någon annan, just därför att han inte vill, eller kan tillåta sig, att bli tagen för något annat – som religionsstiftare (med eko av Zarathustras eget problem) eller moralist eller en omoralisk tänkare för den delen – än det han är. Redan i *Bortom gott och ont*<sup>24</sup> visar Nietzsche hur den filosofiska verksamheten måste ses som den mest krävande av alla, eftersom den fordrar så sällsynta dygder: intellektuell ärlighet, förmågan att ödmjukt inse när man tagit fel, förmågan att böja sig – underkasta sig – det som är starkare än man själv – alla dessa dygder som fordrar den strängaste av moraler. Tvärtemot den skenbara yvighet och passionerade våldsamhet som kännetecknar merparten av Nietzsches texter handlar det om att uppmärksamma både den försiktighet och den extrema stränghet som i själva verket ligger i grunden för den nietzscheanska filosofin; den glasklara kylighet som kännetecknar den verkliga passionen. I företalet citerar han också sin egen Zarathustra för att illustrera denna paradoxala form av passion, grundad i stränghet och diskretion snarare än våldsamma känslostormar: ”Det är de tystaste orden som tvingar stormen, tankar, som kommer på duvfötter, styr världen.”<sup>25</sup> Just för att denna paradox måste klargöras måste också Nietzsche presentera sig själv.

När han skriver *Ecce Homo* upplever han sedan lång tid att han är oerhört ensam. I Tyskland anses han vara omöjlig som filosof och hans böcker får sämre och sämre mottaganden.<sup>26</sup> Endast i Frankrike tycks hans texter läsas med välvilja, liksom i Danmark, där Georg Brandes till Nietzsches stora glädje har seminarium kring dem. Utifrån den synvinkeln är det föga förvånande att *Ecce Homo* i det närmaste ter sig som ett antityskt manifest, där kritiken är skarp mot såväl det tyska språket som den tyska okänsligheten, mathållningen, musikaliteten och så vidare. Detta är också delvis anledningen till den påhittade genealogi som Nietzsche kommer att uppfinna åt sig själv i boken, där allting av tyskt ursprung kraftfullt kommer att förnekas. Nietzsche kommer helt enkelt att vidhålla att det är omöjligt att ”vara tysk” – men anledningarna till detta kommer i första hand att vara, vilket vi kommer se längre fram, av filosofisk natur. *Ecce Homo* måste härmed också förstås som ett slags förkunnande text, en text med ett trängande filosofiskt budskap som vida övergår såväl personen Nietzsche som den upprättelse han vill ge sig själv. *Ecce Homo* är en uppmaning att se människan, men varför? Därför att den kristna religionen i den platonska filosofins efterföljd, menar Nietzsche, har förvanskad och förstört människans bild av sig själv till den grad att hon inte längre vet vem eller vad hon själv eller hennes förmågor är. Det är människan själv som fallit i skuggan av gudar och livsförnekande

ideal, och det är dessa som måste sprängas. Människan, säger Nietzsche, har överlåtit allt som var högt åt gudarna, allt det som var vackert, starkt och kraftfullt. Kvar finns bara det mänskliga eländet: sorgen, smärtan, förbittringen, skulden, förvirringen och ressentimentet. Det är motkrafterna till detta elände som måste återupprättas, och det är den kristna religionen, med det kristna prästerskapet och dess makt, som måste avslöjas eftersom det är deras verk som utfört perverteringen av de goda mänskliga värderingarna.<sup>27</sup>

Det föreligger alltså en mängd såväl rent filosofiska som pragmatiska bakomliggande skäl till denna skrift, som vid första anblicken kan te sig som ett delirium. Bokslutet, utvärderingen, är ett högst seriöst och relevant filosofiskt projekt, liksom projektet att formulera villkoren för det bejakande tänkande som går under namnet den glada vetenskapen, vilket skulle bygga på en utveckling av begreppet "viljan till makt" i förhållande till viljan till kunskap. Nietzsche är noga med att påpeka att det inte är någon fanatiker som talar; här "predikas" inte, här krävs ingen "tro", utan det som sägs är frukten av ett långsamt, idisslande och grundläggande filosofiskt tänkande. Därtill kommer att Nietzsches uppfattning om hur hans böcker mottagits i sak inte är felaktigt: viljan att presentera sig själv ter sig välgrundad snarare än paranoid. Detta är en viktig precisering.<sup>28</sup> Om vi läser och tolkar denna text enligt de anvisningar som Nietzsche faktiskt själv ger så ser vi istället att det i allra högsta grad handlar om ett filosofiskt verk, som intar en privilegierad plats i det nietzscheanska verket just därför att det förklarar och belyser det. Emellertid är det lika tydligt att en analytisk läsning till stor del kommer att handla om att definiera vad vi i denna text kan se som självbiografiskt i klassisk mening.

Ordet "jag" möter läsaren redan i början av texten: "jag måste inom kort träda inför mänskligheten", "jag är en lärjunge till filosofen Dionysos", "jag berättar mitt liv för mig", och så vidare. Emellertid påstår Nietzsche lika ofta att han inte vill tala om sig själv – samtidigt som han också menar att han aldrig skrivit någon av sina texter med annat än sitt eget hjärteblod. Det vore frestande att se denna jag-text som något med nödvändighet självcentrerat, och uttalandet om att han i själva verket inte vill tala om sig själv som ett utslag av koketteri eller rentav falsk blygsamhet (även om det senare inte är vad som vanligen kännetecknar Nietzsches texter). En sådan tolkning vore dock missvisande: Nietzsches *Ecce Homo* är en självbiografi, som samtidigt är en parodi på andra filosofiska självbiografier där det just är fråga om det egna jaget, berättelsen om det egna jaget i mer eller mindre filosofisk form: Rousseaus *Bekännelser*, Augustinus *Bekännelser*, Marcus Aurelius *Självbetraktelser*, eller den dramaturgiska formen för Descartes *Betraktelser*, för att bara citera några av många möjliga exempel.<sup>29</sup> Den självbiografi Nietzsche skriver är emellertid av ett annat slag. I hans fall handlar det inte om ett jag som är färdigidentifierat, redan tryggt situerat i sin oifrågasatta subjektivitet utifrån vilken det återberättar sig självt: det nietzscheanska jaget är ett jag som skriver sig självt i själva akten att skriva en självbiografi. Jaget konstrueras och formas här längs en väg, som går genom analysen av det förflutna lika mycket som genom de olika gestalter och masker som Nietzsche antagit under årens lopp. Masken, vilket flera Nietzschestudier visat på detaljerat sätt, är fundamental för hans gestaltning såväl av sig själv som av andra filosofer.<sup>30</sup> Men vad är en mask?

Maskerar sig gör den som inte vill ge sig tillkänna, som inte vill bli igenkänd, den som vill tala i någon annans namn, den som vill klä ut sig till något annat än det han är. Masken måste förstås i sin dubbla funktion: dels att peka mot en annan identitet än den egna, som ett spår eller villospår i riktning mot en annan, dels att helt och hållet avpersonifiera sig själv till förmån inte för någon annan utan snarare för det som kan sägas under masken. Under maskens pseudo- eller icke-identitet kan det uttryckas vars betydelse vida övergår den talande, en betydelse som den talande endast skulle förvränga, distrahera, alltför mycket förbinda till sig själv för att den skulle kunna framgå i egen rätt. Men lika mycket kan masken antas som en förklädnad till en annan, i vars namn den maskerade vill tala för att låta denne andres ord framstå i ett nytt och förvånande ljus. Masken som en fråga om stil, som ett retoriskt vapen i tjänst för det som ska sägas; masken som ett döljande alltså, men lika mycket som ett sätt att förtydliga det som annars skulle vara alltför dunkelt – som om masken behövs för att den talande utan den inte skulle kunna göra sig förstådd.

Sålunda har Nietzsche burit ett otal masker för att under ett skenbart tryggt och igenkännbart anlete kunna förmedla det som i naket tillstånd skulle varit alltför nytt, alltför radikalt för att kunna tas emot. Maskens olika funktioner är också centrala i den så ofta återkommande diskussionen av sanningsbegreppet hos Nietzsche – sanningens outtömliga behov av att maskera sig, hölja sig i slöjor, avleda uppmärksamheten därför att den i naket tillstånd vore alltför stark, alltför outhärdlig. Vem som helst som har läst Nietzsche vet att hans masker är många, att han talat i namn av såväl Schopenhauer som Wagner som Napoleon, liksom att han under sin sista period går ännu ett steg längre genom att signera sina texter med andras namn: Dionysos, den korsfäste, Antikrist, Zarathustra, och så vidare. En av de centrala punkterna i *Ecce Homo* är just att förklara dessa masker som den väg han gått, och genom vilka han har blivit den han är. Detta förfaringssätt är i sig något helt annat än den traditionella självbekännelsen: *Ecce Homo* blickar bakåt i syfte att just gå framåt, det vill säga göra läsaren delaktig i det tillblivande som skrivs.

Då Nietzsche talar om sina namn och masker är det alltså som formler som han antagit för något som vid en viss tidpunkt ännu inte ägde ett eget namn. Nu, vid livets mittpunkt, är det äntligen dags att namnge: *Ecce Homo* är Ecce Nietzsche, men Nietzsche som något långt mer omfattande än vad blotta egennamnet kan benämna. Det Nietzsche gör är inget mindre än att uppfinna själva begreppet Nietzsche, i den bemärkelse som Gilles Deleuze menar att filosofi i själva verket bedrivs: genom att skapa begrepp. Det filosofiska begreppet skapas genom att man arbetar vidare med förutexisterande begrepp och former vilka fogas ihop till en ny konstellation med en ny angelägenhet och, inte minst, en ny betydelse, vilket ger en ny tankeväg åt något som tidigare har tänkts på ett helt annat sätt.<sup>31</sup> Detta är exakt vad som är fallet med begreppet Nietzsche, som inte längre enbart ska relateras till personen som bär samma namn: här tydliggörs det faktum att det tillblivande som står på spel i uppmaningen ”bli vad man är” verkligen handlar om ett filosofiskt snarare än personligt tillblivande. Begreppet Nietzsche är alltså det som har formats och stöpts genom ett visst antal masker: genom att omforma till exempel den schopenhauerska ”viljan” har Nietzsche gett en helt ny betydelse åt begreppet ”vilja till makt”, varvid detta utgör en av de centrala komponenterna i begreppet Nietzsche.

Maskerna måste alltså förstås som former eller formler, som Nietzsche genomgår för att bli sig själv, liksom en färdig skulptur måste ha gått igenom olika stadier, olika figurer innan den antagit sin slutgiltiga form. Att tala om masker är därmed också att tala om det som ligger kvar därunder, dolt och osynligt inunder den färdiga formen, likt osynliga men bestämmande spår. Det är anledningen till att det också handlar om att göra upp med dem: bejaka dem för all evighet, eller tvärtom, att ta farväl av dem för gott. Nietzsche själv menar sig dock inte på något sätt ha uppfunnit detta bruk av masker, tvärtom: som modell anger han i kapitlet "Varför jag skriver så bra böcker" ingen mindre än filosofihistoriens störste eminens – Platon – vilken använde sig av Sokrates som en mask, eller, bättre som en semiotik, ett teckenspråk för egen räkning.<sup>32</sup> Platon, skriver Nietzsche redan i *Bortom gott och ont*, har fullkomligt skapat Sokrates, helt bortsett från Sokrates egen, historiska existens.<sup>33</sup> Denna skapelse måste förstås som en chimär, helt uppfylld, intagen och befruktad av Platon själv; ett på samma gång våldsamt och erotiskt övertagande av en person som filosofen gör till sin, till sitt redskap, och i vilken han infiltrerar sig och därigenom skänker såväl sig själv som den befruktade en ny identitet. I deleuziansk mening har en bastard därmed avlats, en filosofisk oäkting bakom ryggen på den ovetande, biologiske föräldern.<sup>34</sup> Detta är för Nietzsche just vad Platon gjort med Sokrates: antagit hans ansikte för att låna honom sina egna masker, och ur denna heliga eller oheliga allians låta föda filosofen Platon, *begreppet* Platon. Nietzsche har gått tillväga på samma sätt, och låter sina föregångare – det vill säga sina läromästare och inspiratörer – bli havande med honom själv som begrepp, därvid kopplande deras namn till sitt eget, samtidigt som de garanteras en fortsättning in i framtiden. Detta är sålunda vad Nietzsche tidigare har gjort. I *Ecce Homo*, däremot, handlar det just om att belysa dessa förhållanden, redogöra för genealogierna, för att desto bättre kunna avsluta dem: Nietzsche måste ta farväl av sina föregångare, vilka, själva i ovetskap därom, har format honom. Nietzsche måste ta sig ur dem, ur de masker som han lånat för att själv kunna uppenbaras. Det är anledningen till att vi, med Sarah Kofmans ord, har mer med en *thanatografi* att göra än med en *biografi*;<sup>35</sup> ett slags dödsgrafik och sorgearbete i syfte att kunna gå vidare; ett sorgearbete som återigen går ut på att avgöra vad som hör till livet och som ska bejakas, och vad som måste gå under döden. Ytterligare en aspekt av den utvärdering som *Ecce Homo* utgör är alltså nödvändigheten för Nietzsche att kunna avgränsa sitt eget epicentrum, sin egen fasta punkt, för att inte själv förgås i den filosofiska explosion som han så aktivt förbereder.

Det står härmed klart att idén om en självbiografi i traditionell mening måste ifrågasättas när det gäller *Ecce Homo*. Förskjutningen rör inte bara den biografiska gärningen – som i detta fall inte begränsar sig till att nedteckna det liv som hittills levts, utan ständigt projicerar det liv som är i vardande – utan också, i allra högsta grad det "själv" eller "jag" som är i fråga. Det biologiska livet är i sig redan förskjutet, eftersom *Ecce Homo* utgör ett kraftfullt försök just att klippa av navelsträngen till det verkliga biologiska förflutna, till den nedärvda genetiken, för att teckna helt andra familjetillhörigheter baserade på affiniteter, mentala och instinktiva likheter som handlar om typologier (differentierande element i genealogin) och ekonomi mer än om den familj man råkar ha fötts in i.<sup>36</sup> Men därtill kommer det faktum att själva jaget, det *autos* som biografien förväntas hänvisa till, alltid

redan försvunnit för att lämna plats åt ett jagbegrepp av en helt annan valör: en sammansättning eller konstellation av mångformade tillblivelser, en ekvation av ett stort antal krafter som verkar inom ett hölje, en beteckning som vi kan förstå som ett arbetsnamn, ett projekt: Nietzsche, Ecce Nietzsche.

Härmed klargörs och tecknas också slutgiltigt Nietzsches radikala omvandling av den klassiska filosofins omöjliga och i verkligheten aldrig existerande subjekt, tänkbart endast som fantasm och villfarelse: det jag som den sokratiske etiken uppmanar oss att lära känna. I enlighet med inskriptionen över ingången till den delfiska grottan finns det ett själv som ska lära kännas: genom en analyserande introspektion går det att nå fram till det enhetligt själsliga, som i sin princip är länkat till det gudomliga, till vetandet, visheten och själva tänkandet. Trots att det grekiska självet inte är identiskt med det moderna subjektet finns där otvivelaktigt en bestämning och en princip vars identitet går att förstå bara försåvitt vi förstår det den är beroende av.<sup>37</sup> För Nietzsche är detta inget mindre än en omöjlighet: om det vi kallar jaget är det som måste bli till vad det redan är, vet vi nu att självkännedomen framför allt innebär att känna sig själv som mångfald, som masker och tillblivelser som en väg genom dessa tillblivelser. *Autos*, det reflexiva jaget, uppenbaras här som sammansatt fragmentaritet snarare än som kärna. Därmed måste också den rent etiska frågan ta en helt annan form: det handlar för det första om att överleva *autos* explosion och själva tanken om en enhetlig och enkel identitet utifrån vilken man handlar; för det andra handlar det om utvärderingen av vart vi går vidare med denna nya kunskap.

En av de slutsatser som kan dras utifrån *Ecce Homos* inledning är att förhållningssättet till det egna jaget redan har förändrats, men att detta måste förstås just som en konsekvens av omvandlingen av jagbegreppet för att inte framstå som förryckt. Det är endast därför att Nietzsche redan har lämnat de subjektiva, personliga jaget som han kan vara så skenbart otyglad och upphöja det egna jaget i en mängd superlativer. Det som ser ut som storhetsvansinne kan därmed dechiffreras. Det är inte längre honom själv det är fråga om. Nietzsche definierar sig själv som den förste amoralisten, och detta är ett centralt begrepp. Han befinner sig i en sinnesstämning där ingenting längre är förbjudet, eftersom gränserna redan har överskridits på ett betydligt mer fundamentalt sätt. Att rubricera sina kapitel på ett så uppenbart njutbart och provokativt sätt – ”Varför jag är så vis”, ”Varför jag är så klok”, ”Varför jag skriver så bra böcker” – handlar inte om att upphöja den egna personen till något som står över andra subjekt i moralisk mening, utan tvärtom om att skapa ett helt nytt perspektiv där den moraliska frågan redan har omvandlats till något annat. Nietzsches oanständighet utgör i det avseendet en paradoxal spegelbild till Sokrates, den av alla filosofer som hemsökt honom mest – Sokrates (Platon Sokrates, förvisso), som i *Alkibiades* talar om sin särställning gentemot andra eftersom han är inspirerad av en gudomlig kraft, eller som i *Gästabudet* upphöjs (just av Alkibiades) till ”satyr”. Sokrates går över alla gränser, uppför sig som ingen annan kan göra i en given situation, därför att han utformat sina helt egna spelregler.

Det perspektiv utifrån vilket Nietzsche skriver är alltså baserat på andra grunder än de traditionella. Om vi tycker att uttryck som ”varför jag är så klok” eller ”varför jag skriver så bra böcker” ser oanständiga ut borde vi, menar Nietzsche, istället betänka hur fundamentalt oanständig den kristna

moralläran är, där själva livsbegreppet har perverterats och där subjektet är den ynkliga makt som håller strupgrepp om livet och reducerar det till något oacceptabelt. Om tonen i *Ecce Homo* är oroväckande exalterad så är det just därför att Nietzsche vill befästa sin filosofi som en ren livsbejakelse, som en grundläggande hållning i skarp kontrast till den döds-kult som den hittillsvarande filosofin har utgjort. I hjärtat av sitt eget liv, vid den mittpunkt som den fyrtiofemte födelsedagen utgör, skriver Nietzsche *Ecce Homo* som ett manifest för en orubblig kärlek till livet självt, helt i enlighet med vad som redan tidigare formulerats i *Den glada vetenskapen*:

*In media vita.* – Nej! Livet har inte gjort mig besviken! Från år till år finner jag det tvärtom allt sannare, åtråvärdare och mer hemlighetsfullt – från och med den dag då den store befriaren kom över mig, tanken att livet finge betraktas som ett experiment av den kunskapsökande – och inte som en plikt, inte som en skickelse, inte som ett bedrägeri! – Och själva insikten: må den för andra vara någonting annat, till exempel en vilobädd eller vägen till en vilobädd, eller ett stycke underhållning, eller en sysslolöshet – för mig är den en värld av faror och segrar, där också de heroiska känslorna har sina dansgolv och tummelplatser. ”*Livet ett medel till kunskap*” – med denna grundsats i hjärtat kan man leva inte bara ett tappert utan också ett *glatt liv och skratta gott*. Och vem skulle över huvud taget förstå sig på att skratta och leva gott, som inte först av allt förstod sig på att föra krig och segra?<sup>38</sup>

Genom hela sitt verk har Nietzsche kraftfullt positionerat sig mot all form av döds-kult, kulten av lidande och smärta som någonting nödvändigt i syfte att uppnå något högre än själva livet; tvärtom är det livet i sin egen kraft som måste bejakas, älskas och begäras. Miraklet med Nietzsches eget *in media vita* är att allting finns kvar både att upptäcka och bejaka, vilket i sin tur leder till en ännu högre insikt: också det lidande som finns inbegripet i livet kan bejakas, försåvitt också det är ett av livets uttryck – och som liksom alla andra uttryck alltid är större än det egna jaget.

Det förra avsnittet syftade till att klarlägga de olika betydelser som ligger inskrivna i titeln *Ecce Homo*, och på vilket sätt dessa betydelser möjliggör en förståelse av Nietzsches behov att skriva en självbiografi. Åtminstone tre olika skikt kan urskiljas. För det första människan Nietzsche, som genom denna text vill tillkännage sig, tala om den han är och har blivit, i vetskap om att endast han själv kan göra det eftersom det ligger i hans egen och hans filosofis natur att bli missförstådd. För det andra handlar det om att se filosofen Nietzsche, och redan här föreligger det en förskjutning av det skenbart personliga, egna perspektivet till något som är en begreppslig uppfinning eller konstruktion av Nietzsche som filosofi snarare än filosof – en tankekonstellation, med alla dess egna villkorande begreppskomponenter. Ett nytt sanningsbegrepp, kunskapsbegrepp, viljebegrepp, hälsobegrepp och ett helt nytt utvärderingssystem: allt detta är vad som ska träda fram och verka. Och för det tredje handlar det inte längre om Nietzsche själv utan om den som människan blivit under det teologiska och metafysiska inflytandet. Den människa som förlorat alla de starka värderingarna och karaktärsdragen – allt livskraftigt och livsbejakande – då hon överfört dem på en gudom, utom räckhåll för den mänskliga sfären. *Ecce Homo* är på en och samma gång en analys och ett redskap genom vilka människan ska kunna återerövra sin kraft och sin livslust, bli till en skapare mer än bara en skapelse, återerövra det djupaste allvaret liksom den djupaste glädjen – kort sagt, bli till det hon är.

Men ytterligare en aspekt av titelns innebörd är värd att uppmärksamma, eftersom den ger en nyckel till den akuta angelägenhet med vilken Nietzsche hävdar sitt eget tolkningsföreträde gällande det egna verket. *Ecce Homo* refererar som tidigare nämnts till Pontius Pilatus ord om Jesus, hans klagörande av att han inte finner honom skyldig och att Jesus inte är vad andra utgett honom för att vara. Men än mer angeläget framstår replikskiftet när det läses i sin helhet. Detta är något som Nietzsche uppmärksammat redan i *Antikrist* där han ägnar ett betydande avsnitt åt just Pontius Pilatus. Enligt Johannesevangeliet frågar Pilatus Jesus vilken hans gärning är, varpå Jesus svarar att han är kommen för att vittna om sanningen – vilket bara kan möta ett svar av Pilatus: vad är sanning?

För Nietzsche är Pilatus kommentar alldeles enastående: ”Inför honom bedrivs ett oförskämt missbruk med ordet sanning – och han, Pilatus, har berikat Nya Testamentet med dess enda ord av värde, tillika en kritik intill tillintetgörande mot detsamma: ’vad är sanning?!’”.<sup>39</sup> Här omkullkastar de romare hela det begreppsbygge – och därmed den morallära – som den kristna traditionen kommer att upprätthålla i över två tusen år. Den skeptiska frågan ifrågasätter just det som synes okränkbart och omöjligt att ifrågasätta eftersom det alltid varit sin egen garant: sanningen är just det sanna, det absolut sanna som gör det möjligt att utforma alla andra begrepp om vad som är och vad som inte är. Det viktiga är därför i slutändan mindre *vad* som är sant, än att det *finns* något som är det. Detta är vad Nietzsche själv genom hela sitt verk ifrågasatt och avslöjat som en ren konstruktion: sanningen är och kan inte vara annat än ett begrepp, en vedertagen konvention, som man i likhet med Pilatus måste skärskåda, analysera och granska.<sup>40</sup> Nietzsche gör Pilatus fråga till sin; mindre för att besvara den än för att visa hur kraftfull och farlig den är i förhållande till den tradition som bygger på att sanningen

är sin egen garant.

Den skeptiska frågan blottlägger också en annan konstruktion, som är en konsekvens av den första om det okränkbara sanningsbegreppet ifrågasätts, så ifrågasätts också den implicita garanti som förbinder det sanna med det mänskliga tänkandet, vetenskapligt och filosofiskt. Tänkandet, visar Nietzsche, har alltid setts som en naturlig förmåga vilken underhåller en inbyggd och ovedersäglig korrelation med det sanna. Detta outtalade men villkorande antagande är vad som strukturerar hela den platonska kunskapsteorin, där kunskapen eller insikten om det goda och det sanna uppnås av den själ som vet att bruka sin förmåga på rätt sätt. Antagandet återfinns utan svårigheter i hela den moderna filosofin som utifrån Descartes förutsätter att förnuftet, såtillvida det brukar rätt metod, kan uppnå de ovedersägliga sanningar som strukturerar världen. Tänkandet uppfattas sålunda som något som naturligt sätter sig i relation till sanningen eller det sanna, till vilket det hyser en naturlig förkärlek och en predikativ rätt. Denna föreställning vilar för Nietzsche på en flerfaldig missuppfattning, inte bara vad gäller tänkandets natur utan också, och i synnerhet, själva idén om sanning som mer än något annat avslöjar vårt alltförmänskliga behov av fasta punkter i en kaotisk och ständigt omformande värld.<sup>41</sup>

Men härigenom blir det också tydligt att den skeptiska, pilatiska fråga som Nietzsche gör till sin, också är vad som möjliggör den genealogiska analys som *Ecce Homo* både illustrerar och uppmanar till, en analys av de krafter som ligger bakom det som antas som värde. Vad Nietzsche efterlyser är en kritisk funktion som går mycket längre än tidigare kritiska ansatser, varav Kants är ett emblemiskt exempel. Problemet med Kants kritik är att de kriterier som den arbetar med aldrig ifrågasätts som sådana, det vill säga i egenskap just av kriterier. Hans utredning av det rena förnuftet, moralen och omdömesförmågan utgick från – och återvände till – en specifik förståelse av begreppen kunskap, tro och moral utan att just dessa någonsin utsattes för den kritiska granskningen. Kort sagt, menar Nietzsche, ifrågasatte Kant aldrig värdet av de begrepp som utgjorde stommen i det kritiska företaget.<sup>42</sup>

Den kritik som Nietzsche efterlyser och själv föreslår är av ett mycket mera radikalt slag: filosofin uppgift är att avslöja, det vill säga utsätta de motiv eller krafter som ligger bakom och determinerar de vedertagna begreppen för en genomträngande kritisk granskning. De uppdagade krafterna måste i sin tur utvärderas och deras värde fastställas: det handlar om att se huruvida krafterna är livsbejakande och affirmativa, eller förnekande, reaktiva och livsfientliga. Den genealogiska analysen har alltid en kritisk och skapande funktion på en och samma gång, en utvärdering parad med en omvälvning av de perspektiv inom vilket den arbetar: "Under vilka villkor uppfann människan värdeomdömena gott och ont? och vilket värde har de i sig själva? Har de hittills hämmat eller främjat människans utveckling? Är de ett tecken på ett nödtillstånd, en utarmning, en urartning av livet? Eller tvärtom, vittnar de om livets rikedom, styrka och vilja, om dess mod, dess tillförsikt, dess framtid?"<sup>43</sup> Genealogins uppgift är att spåra en företeelse, ett begrepps eller en värderings uppkomstsätt, men i en betydligt mer sofistikerad mening än ett enkelt historiskt sådant. Det handlar om att blottlägga föreställningens rötter och ursprung utifrån en förståelse av de outtalade motiv och drivkrafter som ligger bakom den.

Dessa drivkrafter är i sin tur vad som måste analyseras och utvärderas utifrån ett strängt perspektiv: det livsbejakande eller det livsförnekande.

I *Ecce Homo* är det således en genealogisk analys av problematiken ”hur man blir vad man är” som måste genomföras, en analys som ifrågasätter ursprunget, motiven, drivkrafterna bakom det som gör att man blir det man är, för att i sin tur också avgöra vad som är värt att behålla och gå vidare med. Den genealogiska analysen kommer att vara *medicinsk* – det vill säga utgöra en utvärdering av vad som är patologiskt, vad som är friskt och vad den verkliga hälsan innebär. Den kommer att vara *dietologisk*, inriktad på olika typologier och den för Nietzsche centrala termen idisslande. Slutligen kommer analysen bestå i en *psykologisk* utvärdering av de motiv, det vill säga de sinnelag, som ligger bakom de dittills vedertagna värderingarna, med sikte på att göra upp med dessa motiv – kort sagt, göra upp med ressentimentet – och formulera de nya motiv som krävs för den glada vetenskapens tänkande.

Genom den genealogiska analys som *Ecce Homo* utgör i sig och samtidigt måste utsättas för (att läsa Nietzsche genom *Ecce Homo* kan inte ske på något annat sätt) blir det möjligt att förstå något som vid första anblicken ter sig paradoxalt. Nietzsche skriver sin självbiografi, och vill ge sig till känna, men hävdar samtidigt i kapitlet ”Varför jag är så klok” att analysen just *inte* handlar om att känna sig själv.<sup>44</sup> En förståelse av vad den genealogiska analysen är klargör dock två saker. För det första att den handlar om en pågående analys som inte bara utgör en fördjupning, ett successivt lyftande av slöjor, utan framför allt multiplicerar de perspektiv enligt vilka analysen kan utföras. Förvisso är det härmer oss själva vi klär av, men mångfaldigandet av perspektiven visar att det inte handlar om att komma fram till en slutgiltig kärna, ett rent jag som äntligen kan skärskådas, utan att det som blottläggs istället är en ökande komplexitet. Vi blir, i denna mening, desto fler ju djupare analysen drivs och ju fler perspektiv som anläggs. Det är vårt kaos snarare än vår ordning som blottläggs; vår mångfald och tillblivelseförmåga, våra många identiteter lika mycket som våra många ursprung. Att ”känna sig själv” i sokratisk mening ter sig för Nietzsche som något både alltför grunt och alltför ensidigt: det är en typ av självkänedom som fortfarande grundar sig i tron på såväl sanningen som kunskapen och jaget, utan att dessa – i övrigt fruktbara och stundtals mycket effektiva begrepp – ännu förstås som konstruktioner, som skydd mot en alltför kaotisk och omtumlande värld.<sup>45</sup> För det andra, vilket är en konsekvens av detta, kan den genealogiska analysen inte förstås som ett rätlinjigt eller metodiskt förfarande i traditionell mening, vare sig för självkänedom (i den mån någon sådan är möjlig) eller för självtillblivandet. Det som Nietzsche är, eller har blivit, är på intet sätt enkelt: genom maskerade och förväxlingar, fördöljanden och imitationer är han det långsökt och långsamma resultatet av en färd längs en vindlande väg med en mängd sidospår och återvändsgränder; en mängd olika identifikationsprocesser vilka är svåra att utvärdera som ”bra” eller ”dåliga” modeller – det vill säga om de tillåtit Nietzsche att närma sig, eller fjärma sig från sig själv. Detta är anledningen till att den genealogiska analysen inte utgör en metod i traditionell mening – som exempelvis den tillförlitliga cartesianska modellen – för att reda ut hur man blir det man är. Den genealogiska analysen handskas med de underliggande och komplexa instinkter som leder det vi med ett illusoriskt, enhetligt namn

kallar för förnuftet – det vill säga de kunskaper och konventioner vi besitter, de val vi gör och beslut vi fattar. Dessa instinkter är unika, singulära för varje tillfälle, och inte utbytbara sinsemellan. Den genealogiska analysen bakom frågan hur man blir det man är rymmer alltså ett singulärt element som aldrig kan bli generellt tillämbart.

Men den genealogiska analysen kan inte utgöra en generell metodik av ytterligare en anledning. Vi kan, säger Nietzsche, aldrig vara säkra på utgången eftersom det mörker vi trevar oss fram i är våra innersta instinkters mörker. Det är dessa vi måste våga följa för att utvärdera vilka vi är, snarare än det bleka dagsljus vi kallar vårt ”förnuft”. Den instiktiva visdomen som är mycket klokare och säkrare än vårt *ratio* är den instans som i tysthet och mörker – ”på duvfötter” – verkar för att utforma de medel genom vilka vi sedermera kommer att kunna slutföra värvet att bli dem vi är. Det är denna tysta kraft – våra instinkter – som utan att vi vet om det utformar den enda typ av enhet som kan komma i fråga då vi talar om vårt ”jag”, det vill säga den typ av vilja som kännetecknar och leder oss. Det är en vilja som fundamentalt skiljer sig ifrån den cartesianska viljan i det att den inte utformar sina mål, uppgifter och imperativ medvetet och upplyst. Snarare handlar självtillblivandet hos Nietzsche om en omedveten organisering och hierarkisering av våra impulser i enlighet med ett dominerande perspektiv, vars röst blir starkare och starkare utan att vi själva vet varifrån den kommer och vilka uttryck den tar.<sup>46</sup> Det är den rösten vi bör lyssna till och göra oss lyhörda för, även om våra öron aldrig kommer att vara så små och välformade som de av Nietzsche hyllade Ariadnes. Ständigt hänvisas vi tillbaka till den specifika formuleringen i Nietzsches undertitel till *Ecce Homo* – ”hur man blir vad man är”: detta ”man”, snarare än ett ”jag”, som ”blir” i presens, som ett kontinuerligt tillblivande. Kanske både kan och måste vi fortsätta att tala i termer av ett jag, men det är ett jag som under inga omständigheter kan sägas vara herre i sitt eget hus: dess tillkomstprocess går genom ett vittomspännande, vittförgrenande driftstyrkt spel, snarare än genom ett självpåtag, rationellt, metodiskt, klartänkt och transparent viljande. Att bli vad man är kan, och bör, därför inte vara en självkänedom i sokratisk mening, utan istället en väg mot ett okänt mål: ”Det finns här i världen bara en enda väg på vilken ingen annan kan ta sig fram än just du. Vart leder den? Fråga inte. Gå den. [...] En människa kan aldrig nå högre, än när hon inte vet vart hennes väg leder henne.”<sup>47</sup>

Genom att använda en rad platonska metaforer och de metafysiska motsatspar som dessa spelar på och med – kärna och skal, verklighet och sken, et cetera – visar Nietzsche redan i tidiga texter att självkänedomens i sokratisk mening är dömd att misslyckas på förhand, att den skapar smärta, och att den i själva verket inte tjänar något till. Dels är självkänedomens något mycket svårt – kanske till och med omöjligt, eftersom man under en avtäckt slöja alltid hittar en annan: människan är ”ett dunkelt och undangömt ting”, som skulle kunna dra av sig sitt skinn ”sju gånger sjuttio gånger” utan att kunna säga slutgiltigt ”Detta är nu verkligen du, inga skal mer”.<sup>48</sup> Det är en alldeles för tidsödande och dessutom osäker metod, som med största säkerhet också skulle skada oss, leda oss in i en smärta så stark att vi inte skulle förmå gå vidare. Till yttermera visso är det en metod som är fullkomligt onödig, eftersom det finns så många andra vittnesmål om vilka och vad vi är: ”våra vänskaper och fiendskaper, vår blick och handtryckning, vårt minne och allt det vi glömmer, våra böcker och vår

handstil.”<sup>49</sup> Allt detta är symptom och vittnesbörd, om vi bara vet att uppmärksamma dem.

I stället för att fruktlöst börja söka i det egna inre finns det alltså en annan väg att gå, ett slags kontrametod som går ut på att vända sig mot dem som tjänat som förebilder, dem som vi dragits till och som har dominerat vårt tänkande under en viss period. Den fråga som Nietzsche menar måste ställas är: ”vad har du hittills uppriktigt älskat, vad är det som attraherat din själ, som behärskat den och tillika lyckliggjort den?”<sup>50</sup> Det är dessa förebilder, i sin mångfald och på olika sätt, som gör det möjligt för oss att teckna en bild av vårt eget ideal, det vi strävar mot: jaget ligger alltid före oss själva, och skapas i takt med att vi riktar oss mot det. Men förebilderna har också en annan, mycket tydlig roll. Genom dem förstår vi inte bara vilka vi själva är; de utgör också just verkliga förebilder vilka format och frigjort oss. Schopenhauer är som uppfostrare en av dem som gjort det möjligt för Nietzsche att utvecklas. Föregångarna, förebilderna är alltså lärare, men inte i enlighet med en traditionell pedagogik där de skulle vara mästare, utan snarare på omvänt sätt. En lärare kan, menar Nietzsche, till exempel vara den vars fel vi upptäcker och tar avstånd från. Förhållandet till förebilder är alltid dubbelsidigt, vilket klart illustreras av Nietzsches erkänt ambivalenta hållning till dem han kallar sina mästare: under en period hyllas de reservationslöst, för att sedan lika reservationslöst förkastas – Schopenhauer och Wagner, men också vännerna, liksom de filosofer han älskar och hatar med samma kraft, Spinoza, Rousseau, Pascal, med flera. Alla får sin beskärda del av Nietzsches kärlek, men också hans våldsamma förnekelse, och det är just dessa skiftningar och vändningar som för Nietzsche själv möjliggör en förståelse av det han är.

---

sample content of Nietzsche: kropp, konst, kunskap

- [The Vegan Cookbook: Feed Your Soul, Taste the Love: 100 of the Best Vegan Recipes online](#)
- [\*The Iron Heel\* book](#)
- [read online Star Wars, Episode IV - A New Hope book](#)
- [\*\*Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University, c.1100-1330 online\*\*](#)
  
- <http://diy-chirol.com/lib/The-Vegan-Cookbook--Feed-Your-Soul--Taste-the-Love--100-of-the-Best-Vegan-Recipes.pdf>
- <http://www.rap-wallpapers.com/?library/The-Rough-Guide-to-Cult-Movies--3rd-Edition-.pdf>
- <http://omarnajmi.com/library/Star-Wars--Episode-IV---A-New-Hope.pdf>
- <http://honareavalmusic.com/?books/Intellectual-Culture-in-Medieval-Paris--Theologians-and-the-University--c-1100-1330.pdf>