

Nietzsche og spillets livsfilosofi

Om Nietzsches bejaende filosofi, samt et forsøk på en nietzscheansk kritikk av Spinoza, Deleuze og Guattari

av

Stein Arnold Hevrøy

Mastergradsoppgave i Filosofi

Filosofisk institutt

Universitetet i Bergen

Februar 2007

<u>Forord</u>	2
<u>Innledning</u>	3
Innledningens innledning.....	3
Introduksjon til Nietzsches filosofi.....	3
Oppgavens oppgave.....	10
<u>Kapittel 1: Hammerens slag mot verdienes grunn</u>	15
1.1 Nietzsche, genealogi og moralkritikk.....	15
1.2 Spinoza, Nietzsche og møtene: askese eller konfrontasjon?.....	26
1.3 In Summa: 'Menneske'.....	29
<u>Kapittel 2: Zarathustra og kampen i tilværelsen</u>	32
2.1 "Mennesket er noe som må overvinnes".....	32
2.2 Subjekt, erkjennelse og perspektivisme.....	36
2.3 Zarathustra, den evige gjenkomst og bejaelse.....	37
2.4 Den skjenkende dyd og overskuddet.....	46
<u>Kapittel 3: Kunst, liv og livskunst</u>	49
3.1 Om den dionysiske lidelse og den sykelige sokratiske orden.....	49
3.2 Metaforer og fysiologi.....	55
3.3 Kunstneren: Vilje til makt som kunst, vilje til makt som dyd.....	58
<u>Kapittel 4: Det skjulte ressentiment</u>	65
4.1 Repetisjon: Spinoza.....	65
4.2 Differens og repetisjon: det aktive og det reaktive hos Deleuze.....	67
4.3 Om det tragiske, bejaelse og glede.....	71
4.4 Blikk på Franz Kafka.....	74
4.5 Deleuze og Guattari: primærfortrengning, skjult ressentiment og skjult askese.....	77
<u>Avslutning: Spillels livsfilosofi, Nietzsche som sjansens forløser</u>	86
<u>Litteraturliste</u>	90

Forord

Å skrive den nå foreliggende masteroppgaven, har vært en kraftprøve. Det har bydd på store anstrengelser, og likevel er det slettes ikke slik at jeg føler å ha ”fått det til”. Det gledelige med å skue sine selvskevne sider er å måtte innrømme at en har lært noe, og at det man nylig har skrevet er bedre enn det forrige man skrev. Deri ligger, til tross for et hav uavsluttede tankerekker, uforståtte bøker og keitete formuleringsforsøk, en positiv mestringsopplevelse. Det er derfor med blandede følelser jeg leverer 5 eksemplarer til filosofisk institutt. Nå er løpet kjørt. Nå er jeg ferdig. Nå er jeg i mål.

Takk til fagutvalget som jeg har deltatt i på ’godt og ondt’. Også en takk til kretsen rundt Pettersen og Utaker for sosialt samvær og mange gode diskusjoner. Vigdis Kvam fortjener ros for all den hjelp hun gir studenter i sin pliktoppfyllende rolle som studieveileder. Janne, Lars Petter, Sjur og Egil: tusen takk for gjennomlesninger og nyttige kommentarer. Takk til Kristine for støtte, tålmodighet, oppmuntring og kjærlighet. Musikken og musikerne som hele tiden har inspirert meg - for livet uten musikk kan jo som kjent fattes som en misforståelse - fortjener også en takk (The Dumshits, Unpolished, BJJB, Ninth): takk for alt blod, knyttnever, svette, tårer og latter!

Min veileder, Helge Pettersen, skal ha en stor takk for en årrekke med inspirerende veiledninger og seminarer. Pettersen har vist seg å være en engasjert veileder som spesielt har en god evne til å lytte og diskutere. Min erfaring er at han på dette vis veileder på bakgrunn av studentens egen interesse, samtidig som han kommer med nye innspill. Han skal også ha en takk for forståelse og oppmuntring når trøttheten meldte seg og skrivingen gikk tungt.

Ettersom jeg har skrevet om nietzscheansk livsfilosofi faller det seg naturlig å dedikere arbeidet til mine to venner fra barndommen av, Øyvind Lunde Rørtveit og Terje Sevaldsen Fagerbakke. Det kjennes naturlig fordi de var mitt første møte med ateisme etter å ha blitt indoktrinert i en kristen tro. Man kan kanskje si at de har fungert som en viss type ”vitner” (Jf Alice Miller). Uten dette møtet ville livet mitt ha vært annerledes, også denne oppgaven: den ville sannsynligvis aldri ha blitt skrevet. Takk for alle disse årene fylt med vennskap, karatetreninger, spetakkel, fisketurer etc., og ikke minst: takk for all musikken!

Turbokameratene forever! The Dumshits forever!

Til Øyvind og Terje

Innledning

Innledningens innledning

Ein Mensch, Wie er sein *soll*: das klingt uns so abgeschmackt wie: "ein Baum, wie er sein soll".

Amor Fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *Wegsehen* sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: Ich will Irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!

(...) aber der rechte Philosoph – so scheint es uns, meine Freunde? – lebt „unphilosophisch“ und „unweise“, vor Allem *unklug*, und fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des lebens: - er risquert *sich* beständig, er spielt *das* schlimme Spiel.....

- die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens....

Friedrich Nietzsche

I denne oppgaven vil jeg ta for meg *Nietzsche og spillets livsfilosofi*, og se denne filosofien i kontrast til Spinoza, Deleuze og Guattari. Jeg vil – mer presist - fortolke i Nietzsches filosofi og bejaelsen denne filosofien står for, og ut fra en nietzscheansk posisjon argumentere for at filosofiene til Spinoza, Deleuze og Guattari ikke kan fattes som livsbejaende. Før jeg går videre inn på min hovedtese og kapitlenes innhold vil jeg gi en innledning til Nietzsches filosofi som jeg kaller "Introduksjon til Nietzsches filosofi". Deretter vil jeg utlegge om hva som er målet med oppgaven min, samt gi en beskrivelse av oppgavens forskjellige kapitler i innledningens andre del, altså den delen jeg kaller "Oppgavens oppgave". En innledning til Nietzsches filosofi vil tydeliggjøre min målsetning; jeg ser det nyttig å presentere det filosofiske landskap jeg befinner meg i som Nietzsche fortolker, før jeg senere i oppgaven beveger meg i dybden på den nietzscheanske problematikk jeg vil følge. Likevel er introduksjonen om Nietzsche skrevet med andre mål i tankene også. Den vil være sentrert rundt min egen tematiske vinkling på Nietzsche, og termer som 'spill' og 'livsfilosofi' vil bli tatt opp her. Den tredje delen av dette innledningskapittelet ("Oppgavens oppgave") vil være en videreutvikling av introduksjonen om Nietzsche, men da altså med hovedvekten på de undersøkelser jeg ønsker å foreta.

Introduksjon til Nietzsches filosofi

Nietzsches filosofi kan sies å være en interpretasjonskunstens filosofi hvor all erkjennelse er fortolkning og ingenting er såkalt 'objektivt' gitt. Kroppen har, slik Nietzsche

ser det, ingen nøytral tilstand hvor omverdenen kan fattes slik den 'egentlig' er. Ifølge Nietzsche gjennomgår kroppen forskjellige tilstander som fortolkningen bestemmes av, og omverden gjennomgår hele tiden forandringer og kan derfor ikke forstås som 'i-seg-selv' (jf Heraklits 'panta rei'). Naturen selv er fluktuerende og ikke statisk, og slik Nietzsche ser det er det kroppens spillende krefter som interpreterer. Det man i filosofi og religion kaller for 'sannhet' er - for Nietzsche - 'løgn' fordi sannheten må være en varig identitet, noe som krever en statisk væren. Nietzsche ser sannhet som dannet i språkstøpningens fellesformer; begreper er forstått gjennom varighet, som sannhetsbeholdere og meningskonservatorer. Språket dannes ut fra flokkens kommunikasjonsbehov; vår bevissthet, sier Nietzsche, er ikke annet enn et nett som sammenbinder et individ med et annet¹: det er en indre psykologisk form vi har felles, men som vi ikke hadde felles i utgangspunktet (som dyr). For å fungere sammen, danner menneskene en menneskelig form, en essens man kan peke tilbake på. Mennesket har dannet metafysikken som et sammenbindende nett hvor tilværelsen blir en logisk og entydig helhet (noe Nietzsche mener at tilværelsen i utgangspunktet *ikke* er), derfor kaller Nietzsche menneskeflokken for metafysiske kunstnere – men kunstnere som har glemt sitt verk.

(...) von der Verpflichtung nach einer festen Conventionen zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben *durch diese Unbewusstheit*, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. (Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, s. 881)

Mennesket er for Nietzsche det syke dyr, det er dyret som har glemt å være dyr, og som har glemt seg selv som metafysikkens skaper. Språket, sannheten, metafysikken er med ett, som fellesskapets skaperverk, blitt en selvfølge. Metafisikken innebærer vold mot kroppen: kroppen blir utsatt for piskeslag i herredømmeforholdet mellom 'kropp' og 'sjel'². Ånd har rang over den "lave" materialitet.

Når en sannhet rotfester seg, skyves fortolkningen bort forstått som fortolkning, og begrunnes i sannhetens *autoritet*. Den kristne Gud er en slik autoritet. Det resulterer i at mennesket veiledes av, på grunn av sin egen glemsel, en normativ matrise. Uten en autoritær forestilling om hvordan mennesket bør og skal være har ikke den kristne skammen, skylden

¹ Jf. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354

² Nietzsche har ingen dualitet mellom 'kropp' og 'sjel' slik Descartes har. Sjelen er et navn på noe ved kroppen, mener Nietzsche.

og angeren grobunn. Til kontrast mener Nietzsche at å tale om hvordan mennesket bør være er like absurd som det å tale om hvordan et tre bør være³. Oppgaven Nietzsche begir seg ut på, er å rokke ved idéen om et menneskelig 'vesen' (vesenet som legitimerer det å sette menneske inn i en normativ matrise). Moralen viser tilbake til metafysikken, det ene innebærer det andre; Nietzsche forsøker derfor å bryte opp metafysikkens rammer. Metafysikken må destrueres fra innsiden: man må leke og eksperimentere fra innsiden av språket for å gjøre forsøk med menneske og metafysikkens idé om essens. Nietzsches filosofi får slik spillets form; filosofi blir forsøksfilosofi. "Omvurderingen av alle verdier", som er Nietzsches overordnede oppgave: verdienes verdi skal vurderes, og slik omvurderes.

Nietzsches filosofi bærer preg av en kritisk virksomhet, den er blant annet en kritikk av Platon, Sokrates og kristendommen (som jeg kommer inn på i oppgaven). Filosofien som interpretasjonskunst er en kritikk av alle sannheter, og kritikken av en sannhet kan ikke dannes som ny sannhet uten at denne kritikken slår feil. Om sannhetskritikken ikke fjerner seg fra sannhetsdiskursen som sådan blir den en del av sannhetsviljens regime. Tenkning må for Nietzsche innebære forandring av perspektiv siden det ikke kan finnes noen objektiv og endelig innsikt. Slik får tenkningen en tilblivende karakter; tenkningen skjer innenfra kroppslige krefters forandring.

Nietzsche går genealogisk til verks for å bryte med vedtatte moralske sannheter. Å utspørre en verdis *genese* betyr å undersøke fra hvilke forhold har en viss verdi har sin fødsel, for ingen verdier er ifølge Nietzsche *originale*. Foucault skriver om Nietzsches genealogi at: *it is to discover that truth or being does not lie at the root of what we know and what we are, but the exteriority of accidents*⁴. Vår historie har altså heller ikke et indre vesen, men har blitt til ved spesifikke møter krefter imellom. Nietzsche spør seg selv: hvilke fortolkninger ligger til grunn for våre moralske verdier, vårt 'godt og ondt'?

Kritikken av moralske verdier har ikke bare å gjøre med en filosofisk teoris seier over en annen, det handler ikke om en ren intellektuell holmgang (selv om Nietzsche forfatter stridsskrift). Den handler om en diagnose av mennesket som det syke dyr, og hvordan man kan forbedre dets helse - jeg anser Nietzsche for å være en praktisk filosof som har interesse for menneskets helse.

Zarathustra er forkynneren av overmennesket og den evige gjenkomst, og som Nietzsches talerør skal Zarathustra lede mennesket ut av metafysikken og Guds smale vei. Veiene skal splittes, den *ene* vei skal ikke lenger ha autoritet. Å gå alene betyr å gå på utrygg

³ Jf. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 332

⁴ Foucault, *The Foucault reader*, s. 81

grunn; grunnen vakler når metafysikkens fundament rokkes. Slik sett er Zarathustra først og fremst en danselærer, og Zarathustras lære sier at ingen står støtt over avgrunnens skremmende gap, dansens lette smidighet er nødvendig for ikke å falle. Meningsløsheten, den nihilistiske krise mennesket går inn i ved at de høyeste verdier devaluerer seg selv, bærer ingen lovnader eller håp i seg: sannhetsviljen som religion og filosofi (spesielt etter Platon) produseres og drives av, vil avsløre løgn med sin redelighet, og derfor også avsløre de sanne verdier som løgn. Problematikken rundt det å leve i meningsløs lidelse står sentralt. Nietzsche mener at man selv må skape verdier når de høyeste verdier faller. Individet må skape sine egen livsmening og affirmere tilværelsen, en må si ja til livet: livsbejaelse innebærer å bejae alt som er, slik det er. Jeg skal senere i oppgaven se at Zarathustra har problemer med sine møter, men at disse dårlige møtene kan føre til ny innsikt: Zarathustra er ikke overmenneske, men Zarathustra er – slik jeg tolker det – en forsmak på 'overmenneske'. Nihilismen som verdikreftenes selvødeleggelse og meningsløshet i kulturen, har uante potensial. Noe nytt må fylle tomrommet etter de høyeste verdiers fall: Nietzsche forutsier overmennesket.

Å si *hva* overmennesket *er*, er å gi det identitet. Nietzsche ser for seg at 'overmenneske' nettopp ikke kan settes under identitetens grep, slik som 'menneske' (det altfor-menneskelige menneske). Overmennesket må overskride menneskets felles form, og være på linje med livets eget spill av krefter. Menneskets over-gang til overmennesket er derfor en undergang, et smertende svangerskap og en vond fødsel.

Kroppens reaktive krefter er oppbundet i språkets sannhetsgehalt. En måte å frigjøre dem på er å eksperimentere med språket selv. Behovet for det forskjelligartede språk og uttrykk kan finne grunnlag i at livet mangler ferdige former: for å være på linje med livet behøver man kunst. Kunstneren står i en særposisjon fordi Nietzsche ser kunstneren som den som heller skaper enn å godta en ferdigstilt verden. Kunstnerfilosofen Nietzsche skaper nye måter å skrive, tenke og lese på gjennom poesi og aforismer. Å tenke er skape:

Was am letzten den Philosophen aufdämmert: sie müssen sich die Begriffe nicht mehr nur schenken lassen, nicht nur sie reinigen und aufhellen, sondern sie allererst *machen, schaffen*, hinstellen und zu ihnen überreden. (Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 409)

Hvorfor er dette med skapelse og kunstnervirke så viktig for Nietzsche? Fordi det er å holde seg i bevegelse, å ikke stå stille. Det stillestående går imot naturen selv, ettersom naturens prosesser er krefter i et evig, kaotisk spill.

Menneskets situasjon kjennetegnes av en paradoksal konflikt mellom behovet for stabilitet og trygghet, og på den annen side viljen til makts ustanselige vold. Vilje til makt er verdens indre perspektiv: alt er grunnleggende sett krefter, kreftene er viljer. De vil seg selv, sitt eget kraftutløp. Ingen viljer kan være virkningsløse, derfor smerter menneskets stabile liv; livet selv lar seg ikke stabilisere.

Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die auf ihren "intelligiblen Charakter" hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem. - (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 36)

Slik jeg forstår Nietzsche, må mennesket lære å leve uten den metafysiske stabilitet og det disiplinerende sosiale rammeverk det synes å behøve. Det er etter min oppfattelse ikke lett å se hvilken samfunnsvisjon Nietzsche har. Det er ikke sikkert at han har noen sosial utopi, det er jo ofte individet som står i sentrum. På den andre side kan det synes som om flokkdyret alltid vil finnes, for ikke alle i et samfunn kan være *herrer* ettersom ingen viljer er likeverdige. Likhet er et nihilistisk prinsipp: viljene måtte eventuelt da ha sluttet å ville, eller ville intet. I enhver samling av mennesker vil et hierarki settes fordi kraft ikke kan unnlate å være kraft. Likevel bekjemper gjerne slavene herrene. Demokrati og sosialisme kan tenkes å være de svakes seier over de sterke, siden de sterke ikke har hatt interesse i noen sosial forandring som aristokrater: å gjøre alle mennesker likeverdige innebærer at forskjeller viskes ut og at de sterkeres krefter hindres i sitt utløp, noe jeg ut i fra Nietzsche forstår som usunt.

Jeg har for min del ikke funnet noe svar på spørsmålet om samfunn hos Nietzsche, selv om Nietzsche skriver om disse tingene i blant annet *Jenseits von Gut und Böse*. Det har muligens noe med Nietzsches mangel på entydighet å gjøre. Nietzsches perspektiv skifter, slik det ofte gjør, og kanskje vi forstår Nietzsche rett når vi ikke ser noen endelig løsning: at saken ikke er avgjort på forhånd peker mot spill. Livet mangler ledetone, eller har for mange til å la seg lede bare av en.

Det er helt sentralt, for å fatte Nietzsche, å øyne den konfliktfylthet han selv er inne i som filosof. Den vorden tilværelsen er, fungerer gjennom konflikter krefter imellom (harmoni er det noe falskt og forførerisk over), og han kjenner dette gjennom egen kropp: *Brauche ich, nach alledem, zu sagen, dass ich in Fragen der décadence erfahren bin? Ich habe sie vorwärts und rückwärts buchstabirt*⁵. Jeg har valgt å kalle oppgaven *Nietzsche og spillets livsfilosofi* nettopp av denne grunn. Det er en filosofi om livets oppganger og nedganger, om

⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 265

viljen til makt i aktiv og reaktiv form: Nietzsche er filosofen som finner det nødvendig å sette seg selv på spill for å bejæ livet⁶; det som gjelder for Nietzsche er å være på linje på livet selv. Dekadanseerfaringen, altså erfaringen av liv i nedgang, er helt vesentlig i Nietzsches filosofiske innsikt. Nietzsches filosofi er – ifølge ham selv – en gave som er ment å forbedre menneskets helse. I dette perspektivet blir det derfor nærliggende å kalle Nietzsches filosofi en *livsfilosofi*. Hans egen erfaring kan komme oss til gode, synes han å mene. Nietzsches tenkning kan ikke fanges som et system eller en ”vanlig” teori, til det ligger tenkningen for nært selve livets tilblivelse. Nietzsche skriver i forordet til *Die fröhliche Wissenschaft* at hans mange forskjellige kroppslige tilstander har hjulpet ham til å tenke med perspektivrikdom. Hans helse og tenkning går hånd i hånd; kroppen er kilde til et mangfold av perspektiver. Åpenheten til livet selv og dets forandringer gir utslag som en eksperimenterende livsfilosofi. Erfaringen av liv, og dermed altså helsens skiftninger, blir en måte å danne forsøksfilosofi på. Nietzsche er både en spiller og blir spillet av de krefter som virker på og i ham. Kroppens krefter er i spill, Nietzsche kan ikke kontrollere dette spillet, men han kan spille med, i stedet for å motsette seg det. Hans uttrykk, det vil si hans tekster, kan forstås som en lek hvor smerten leves ut og gjennomgås. Uttrykket, kunsten, ser ut til å gi en lystfølelse. Samtidig løser leken (fortolkningskunsten) opp de fastholdende repressive rammer.

Begrepet ’livsfilosofi’ er et såkalt belastet begrep. Likevel synes jeg at livsfilosofi er en god måte å betegne en praktisk filosofi om det levde liv på. I *Filosofi Leksikon* finner man forskjellige betydninger som kan hjelpe til med å få en oversikt over hva som tradisjonelt er forstått med livsfilosofi.

Livsfilosofi (norsk oversettelse av det tyske uttrykket ”*lebensphilosophie*”). 1. I tysk opplysningsfilosofi betegnelse for en filosofi som spesielt tilsikter å gi praktiske anvisninger for et godt liv. 2. Siden begynnelsen av 1800-tallet betegnelse for en samling av usystematiserte livserfaringer, f. eks. samlinger av aforismer eller maksimer. 3. Hos de tyske romantikere (bl.a. Schlegel) betegnelse for en anti-rasjonalistisk betoning av en filosofi som bygger på livets og karakterens opprinnelige enhet – motsatt av gold forstands- og fornufts – tenkning. 4. Betegnelse for en filosofi som tilslutter seg en eller annen form for *vitalisme*. 5. Betegnelse for en filosofi som ved et begrep om liv forsøker å overvinne det tradisjonelle skillet mellom *subjekt* og *objekt*. (*Filosofi Leksikon*, s. 340)

Jeg skal i det følgende forsøke å gjennomgå disse forståelsene av livsfilosofi gjennom et nietzscheansk blikk, og går punktvis til verks etter sitatets egen nummerering: 1) Denne definisjonen vil klinge sokratisk i Nietzsches ører, slik jeg ser det. Om man trakter etter et

⁶ Jf. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 205

godt liv kan det være et symptom på at livet ikke sees som noe godt i utgangspunktet. En nietzscheansk tolkning av Sokrates' død vil peke på Sokrates' resignasjon i møtet med livets lidelser. Denne definisjonen av livsfilosofi kan i dette perspektivet sies å være livsfjern, livsfjern i den mening at søken etter det gode liv nedvurderer det sanselige og det fysiske liv: søken etter det gode liv kan vitne om en distanse til livet. Nietzsche kan derimot sies å forsøke å bedre menneskets helse. Slik kan man si at Nietzsche vil at mennesket skal ha det bedre, men dette innebærer også å godta ens liv og ikke forsøke eller ville flykte fra det slik man kan si at Sokrates gjorde (både gjennom liv (hans død) og lære). 2) Nietzsches egne skrifter kan sies å falle inn under det som kalles "en samling usystematiserte skrifter", han uttrykker seg i aforismer, poesi og sjelden i avhandlingens form (*Zur Genealogie der Moral* er gjerne det nærmeste Nietzsche har skrevet en tradisjonell avhandling). Men hos Nietzsche er ikke dette "dårlig filosofi". Han vil stille seg kritisk til nettopp det systematiske hvor man kan akkumulere viten og 'utdannes'. Poenget for Nietzsche, slik jeg ser det, er at enhver lærdom må komme gjennom erfaring. Innsikter er ikke noe man bare kan lese seg til, selv om man kan ha visse erfaringer når man leser. Innsikt kan like gjerne komme som lyn fra klar himmel; det er ikke noe man kan regne med å få etter å ha lest så og så mange sider av det ene eller det andre, eller tenkt så og så mye på et visst problem. Livets erfaringer serverer ikke klart fordøyelige systematiserte avhandlinger, men gåter, innfall og impulser. Derfor er det de "usystematiserte" tingene som ligger livet nært, slik jeg ser det. Det vi til daglig kaller utdanning og det Nietzsche vil kalle innsikt sammenfaller altså ikke. 3) Spørsmålet vi må stille oss her er: hva menes med "livets og karakterens opprinnelige enhet"? I det samme filosofiske leksikon som sitatet over er hentet fra, finner jeg om romantikken at: *Oppgaven for filosofien er da å utarbeide et filosofisk system*⁷. Om det romantikerne søker tilbake til er en enhet mellom menneske og natur gjennom kunst, vil deres syn likevel ikke sammenfalle med Nietzsches (jf. det overskridende i den dionysiske kunst i *Die Geburt der Tragödie*), slik jeg ser det. "Å utarbeide et filosofisk system" er ikke interessant for Nietzsche, jf punkt 2. Nietzsche er i (likhet med de tyske romantikerne) heller ikke en rasjonalist eller fornuftstenker, men Nietzsche mener at det er affekter som interpreterer og ikke et selvidentisk 'cogito'. Vi kan kanskje si at kunsten er sentral hos romantikerne så vel som hos Nietzsche, men uten at Nietzsche vil danne et system av sin filosofi. 4) Vitalisme betegner en teori som går ut på at: *alt organisk liv beror på en enestående livskraft (av og til kalt enteleki) hvis beskaffenhet ikke kan forklares ut fra fysisk-kjemiske lovmessigheter*⁸. Ettersom dette da

⁷ Filosofi Leksikon, s. 479.

⁸ Ibid, s. 578.

ikke kan være en mekanistisk konsepsjon, vil det i det minste ha det til felles med Nietzsches *vilje til makt*. Likevel kan det synes noe problematisk i å sette likhetstegn mellom vitalisme og vilje til makt. For vi kan spørre oss om ikke teleologi også er en type vitalisme: *teleologi (...) hevder at alle foreteelser og virkende krefter i verden ikke er bestemt av rent mekaniske årsaker (...)*⁹. Vi kan, slik jeg forstår det, muligens kalle Nietzsches filosofi en type vitalisme. Men for min del er det viktigere å skille Nietzsche fra Deleuze¹⁰ (og hans inspirasjon fra Henri Bergson ('Elan vital')) enn å plassere ham inn under betegnelser som *kan* virke misvisende. 5) Slik jeg ser det kan vi godt si at Nietzsche er nærmere et begrep om liv, enn til subjekt og objekt. Selv om vilje til makt ikke kan erstattes med begrepet liv, så taler Nietzsche om oppgang og nedgang av liv. Dette ser vi blant annet i Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* hvor troen på det frie subjekt kritiseres.

Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken (...) Aber es giebt kein solches Substrat (det frie subjekt¹¹); es giebt kein "Sein" hinter dem Thun, Wirken, Werden; "der Thäter" ist zum Thun bloss hunzagedichtet, - das Thun ist Alles. (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 278)

Det tradisjonelle skillet mellom subjekt og objekt lar seg vanskelig passe inn i Nietzsches tankeverden. Hos den tidlige Nietzsche vil vi se at subjektet oppløses i den dionysiske rus hvor alt henger sammen i en enhet og grensen mellom et individ og dets omverden ikke lenger kan skues. Den sene Nietzsche vil heller ikke tale om subjekt og objekt, men om krefter, kropp og vilje til makt.

Den nedsettende betydning som termen livsfilosofi ofte tynges av må kastes av våre skuldre, i alle fall i denne runden. Slik jeg ønsker å anvende begrepet vil det være betegnelsen på en praktisk filosofi, en filosofi med utgangspunkt i erfaring i det levde liv og den kroppslige 'perspektivisme' det innebærer hos Nietzsche.

Oppgavens oppgave

Slik jeg ser det, kan vi forstå 'spill' hos Nietzsches på flere måter, for eksempel som kunstnerens utspillelse av kroppslige krefter, som verdens spill, som filosofens omvurdering av verdier og interpretasjonslek... Min oppgave kunne derfor tenkes å ha som mål å

⁹ Fremmedord og synonymer, blå ordbok, s. 448.

¹⁰ Jf. Remi Nilsens *Tenkningens vitalisme, En lesning av Gilles Deleuzes tenknings heterogenese i fortolkningene av Bergson, Nietzsche og Spinoza*. Merk at Deleuze, til felles med Nietzsche, har en ikke-teleologisk vitalisme.

¹¹ At Nietzsche her mener 'det frie subjekt' kommer av min lesning av sitatet.

identifisere og kategorisere Nietzsches bruk av uttrykket 'spill', men det er noe annet jeg har i tankene. Jeg leser hos Nietzsche noe uidentifiserbart over spillet. Betyr ikke spillet og det spillende at det som står på spill fremdeles ikke er avgjort? Jo, og det vanskeliggjør å si hva spillet *er*. Nietzsches filosofi er slik sett en gjetningens filosofi fordi teoriene tråder og oppnøsting mangler. Sannhetens grunnlag finnes ikke, og derfor vil jeg være mer opptatt av å se det uvisse i Nietzsches filosofi som det som "definerer" spillet, heller enn å skulle si hva spillet er. Det er likevel ikke slik at alle ting er helt vilkårlige. For Nietzsche, som Spinoza, har alle effekter årsaker, men han mener vi vanligvis forenkler årsaksforhold fordi vi ikke makter å se hele forholdet¹². Nietzsche kritiserer det han i *Götzen-Dämmerung* kaller for imaginære årsaker (imaginären Ursachen): når vi ikke vet hva som smerter eller plager oss, konstruerer vi årsaker. Nietzsche mener at religion og moral har sitt utspring nettopp fra imaginære årsaker. Spillet karakteriseres i retning en uoversiktlighet, der hendelser skjer som ikke kan forutsies eller gjøres noe med. *Amor Fati*, å elske sin skjebne, betyr (slik jeg tolker det) å bejæ dette spillet. Nietzsches tenkning innbefatter dog også å se at visse ting gjentar seg, det er altså ikke snakk om en total uoversiktlighet til enhver tid. Han ser gjenkomsten av for eksempel ressentimentstilstander, dårlig samvittighet og asketiske idealer (kritikken av Spinoza, Deleuze og Guattari i denne oppgaven er, i en viss forstand, et forsøk på å påvise gjentakelser av slike slette tilstander).

Det første kapittel er et forsøk på å se enkelte forhold som konstituerer 'mennesket' gjennom Nietzsches genealogiske perspektiv, og hva som kjennetegner menneskets svakhet og sykелighet. Jeg søker å følge Nietzsches interpretasjonskunsts omvurdering av et religiøst moralsk begrepsapparat, verdienes verdi, og den kroppslige erfaring i dette regimet. *Zur Genealogie der Moral* er en analyse av hvilke typer krefter som er i spill innenfor den kristenmoraliske forestillingsverden, og et stridsskrift mot vår kulturs moralske fordommer (vi kan si at kristendommen for Nietzsche fremstår som en "løsning" som forverrer lidelsens "problem"). Nietzsche snur på verdiene, og spør seg: på hvilken måte er de moralske verdiene nyttige for oss, og på hvilke måter går de imot livsutfoldelsen vår¹³? Vi skal, kort sagt, se på forming av menneske og se dette i sammenheng med samfunnets krav til språk og hukommelse, og til lidelsesproblematikk og religion. Jeg skal også presentere nietzscheanske perspektiver som belyser ressentimentsfulle sider ved filosofen Baruch de Spinoza.

¹² Verken Nietzsche eller Spinoza kan sies å være tradisjonelle determinister. Nietzsche har ikke en mekanistisk konsepsjon mellom årsak og effekt. Alle krefter har virkninger og effekter, selv om kreftenes retninger og virkninger ikke alltid er fullt ut mulig å forutsi og beregne. Se *Der Wille zur Macht* § 1066 og 1067.

¹³ Jf. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 249-250.

Andre kapittel er konsentrert om at viljen til makts vorden nødvendigvis byr på positive som negative møter, og at man ikke kan unngå dette. Zarathustras kamp i tilværelsen innebærer at han ikke kan forutse kraftspilletts vendinger og dermed ikke kan unnsnippe kreftenes vold. Vanskene med å bejæ det som er, og hva dette innebærer, problematiseres. Min påstand er at Zarathustra illustrerer en nihilismeproblematikk, og denne problematikkens forskjellige utganger (Zarathustra er til tider passiv, andre ganger aktiv). Vekslingene i mot og glede, oppgitthet og sorg, står sentralt. Det er vesentlig om man ser seg som utsatt for urettferdighet og slik tar på seg en slags offerrolle som krever gjenopprettelse i forhold til tilværelsen, eller ikke. Ønsket om å sette seg utenfor livets spill av krefter og søke tryggheten forstås som svakhet som genererer mer svakhet, men først og fremst representerer dette ønsket en umulighet, nemlig umuligheten av å unnsnippe lidelse i livet.

Tredje kapittel er et forsøk på å presentere det jeg anser som en ”sunn” livsfilosofi (Spesielt i delen som heter ”Kunstneren: Vilje til makt som kunst, vilje til makt som dyd”); det handler om kunstnerens sunnhet: kunstnerens spill, eller omvurdering og skapelse, kan forstås som Nietzsches alternativ til en religiøs og moralsk livsfornektende livsfortolkning. Det er ikke bare snakk om å være dyktig i et eller annet håndverk, men det representerer også en annen innstilling til livet. Kunstnerens virke er et vis å utovervende de krefter som rører seg i kroppen på, en utladning som reaksjon på reaktivitet og derved en vei til sunnere liv. Nietzsches kunstneriske stil er *livets stil*:

Einen Zustand, eine innere pannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo diser Zeichen, *mitzuthellen* – das ist der Sinn jedes Stils; und in Anbetracht, das die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist, giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils – die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat. (Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 304)

Nietzsche ser den skrivende aktivitet som et intenst arbeide, en måte å uttrykke det han selv er. Som Kafka (som jeg senere vil gi en nietzscheansk fortolkning av) er Nietzsche avhengig av den brudne tekst for å uttrykke livets egne brudd.

Nietzsche, who thinks of life as something extralogical, through his style or text strives to exceed the limits of logical discourse, in order to enable the text, a meaning that is always constituted in a *said*, to be the *saying* of life, history, the body, to “live”, in both the rhetorical and philosophical sense. (Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture*, s. 23)

Kunstnerens arbeid ligger nært Nietzsches arbeid. En kan si at Nietzsche søker en stil som er nærliggende livets egen stil, dets uberegnelighet og spill, samtidig som hans tenkning går i retning av en livskunst som livsbejaende. De kroppslige forhold kan slik sett ikke skilles fra tekst hos Nietzsche. Det er ikke en uttømt sammenheng mellom ting og ord, mellom signifikat og signifikant, men det motsatte: tekstens brudne stil kommer av umuligheten av å uttrykke livet med konsistens og klarhet. Det er ikke bare snakk om en ”ding an sich” problematikk som hos Kant, hvor tingen selv (noumenon) ikke kan persiperes, men kun fremtre som fenomen (selv om den tidlige Nietzsche ser ut til å ha et beslektet synspunkt). Livet har ikke noen ”ding an sich”, i alle fall ikke hos den modne Nietzsche. Teksten kan forstås som en metafor for, og interpretasjon av, den kroppslige eksistens: *Nietzsche's text is a body, and mimes the rhythm of physiology*¹⁴. Tekstens liv som metaforisk og lekende gjør at den selv er på linje med livet, og ikke er diskursiv: *If language as discourse is metaphysical, a text, on the other hand, is Versuch, becoming, body, interpretation*¹⁵. Kunstneren er derfor nær filosofen. Heraklit er til eksempel for Nietzsche ikke bare en tenker, men en kunstner. Han skiller ikke mellom tenkning, liv og kunst.

So schaut nur der ästhetische Mensch die Welt an, der an dem Künstler und an dem Entstehen des Kunstwerks erfahren hat, wie der Streit der Vielheit doch in sich Gesetz und Recht tragen kann, wie der Künstler beschaulich über und wirkend in dem Kunstwerk steht, wie Notwendigkeit und Spiel, Widerstreit und Harmonie sich zur Zeugung des Kunstwerkes paaren müssen. (Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, s. 831)

At han er den gråtende filosof kan også sees som et tegn på et tragisk syn på livet, men rettferdiggjøring av livet ser det ikke ut til at han behøver.

Heraklit hat ja keinen Grund nachweisen zu müssen (wie ihn Leibniz hatte) dass diese Welt sogar die allerbeste sei, es genügt ihm dass sie das schöne unshuldige Spiel des Aeon ist. (Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, s. 831)

Vi kan se at vi i Nietzsches filosofi introduserer oss til en verden hvor spill, liv, kropp, kunst og helse ikke kan separeres. De genealogiske, de tragiske og de kunstneriske perspektiver viser tilbake til kropp og helse. De er alle forskjellige perspektiver innen spillets livsfilosofi.

¹⁴ Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture*, s. 40.

¹⁵ Ibid, s. 29. Blondel skiller mellom diskurs og tekst, og påstår at diskursens system ikke kan påpresses Nietzsches stil. Tekstligheten åpner for eksperimenterende fortolkninger, mens diskursens fortolkning allerede er innrammet i et system, en logisk slutningsanalyse fra ledd til ledd. Nietzsche metaforiske tekstlighet unndrar seg diskursen fordi den hele tiden byr på brudd og tvetydigheter.

Spillet, kreftenes uberegnelige terningspill, får nødvendige utfall. At kreftene ikke kan overskues betyr at deres tilfeldige spill må møtes med nødvendighetens blikk: *Amor Fati*. Den tragiske livsinnsikt som sier ja til det som er, og ser nødvendigheten ved enhver faktisk situasjon, er altså en bejaelse av tilfeldighetens spill.

(...) einem *dionysischen Ja-sagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl -, sie will den ewigen Kreislauf: - dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Verknotung. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn -: meine Formel dafür ist *Amor Fati*. (Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 1041)

Vi ser at dette står i kontrast til den kristne lidelseslogikk som går imot det jordiske til fordel for det hinsidige. Den kristne bejaer ikke det som er, men ønsker seg vekk fra den jordiske lidelse, en lidelse som Nietzsche anser som nødvendig. Hos Nietzsche er det å unnsnippe ikke en mulighet, striden er uunnværlig.

Den foreliggende oppgaven er et forsøk på å artikulere forskjellige perspektiver på den sentrale livsbejaelse som finnes i Nietzsches tenkning. Vi kan si at vi i første kapittel starter med en kritikk av det usunne (moralregimenes vold), for deretter å bevege oss mot alternative tenkemåter i kapittel to og kapittel tre. Denne tematiske inndelingen må riktignok vike plassen for en mer blandet tematikk, for Spinoza dukker opp som Nietzsches motpart i både kapittel en og to, og ikke minst kapittel fire som er tildelt en kritikk av Spinoza, men også av Deleuze og Guattari. De skal utsettes for kritikk på grunnlag av at den tenkning de står for ser ut til å mangle en nietzscheansk livsbejaende holdning, til tross for sitt nære slektskap med Nietzsche. De synes å ha en distanse til livet i sin tenkning – til tross for at de kan forståes som kritikere av det samme moralregimet som Nietzsche kritiserer - som Nietzsche ikke har. De setter ikke seg selv på *spill* slik som Nietzsche, men holder en avstand gjennom en tro på å kunne unngå ødeleggende krefters vold. Mine forsøk i kapittel fire går altså ut på å finne tegn på ressentiment og askese hos Spinoza, Deleuze og Guattari ved å lese dem med et nietzscheansk blikk.

Kapittel 1: Hammerens slag mot verdienes grunn

1.1 Nietzsche, genealogi og moralkritikk

Samfunn er ifølge Nietzsche dannet ut ifra nød, den enkelte står svakt i møte med livet, mens fellesskapets mulighet for organisering gir trygghet. For å kunne fungere i sameksistens må den enkelte innrette seg etter satte regler, de må forstå og bli forstått gjennom språk. Fellesskapet skaper språket, og språket blir nøkkelen til meningsutveksling innenfor fellesskapet.

Nun scheint mir, wenn man meiner Antwort auf diese Frage und ihrer vielleicht ausschweifenden Vermuthung Gehör geben will, die Feinheit und Stärke des Bewusstseins immer im Verhältniss zur *Mittheilungs-Fähigkeit* eines Menschen (oder Thiers) zu stehn, die Mittheilungs-Fähigkeit wiederum im Verhältniss zur *Mittheilungs-Bedürftigkeit* (...) Gesetzt, diese Beobachtung ist richtig, so darf ich zu der Vermuthung weitergehn, dass *bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat*, - dass es von vorneherein nur zwischen Mensch und Mensch (zwischen Befehlenden und Gehorchenden in Sonderheit) nöthig war, Nützlichkeit war, und auch nur im Verhältniss zum grade dieser Nützlichkeit sich entwickelt hat. Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch, - nur als solches hat es sich entwickeln müssen: der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch hätte seiner nicht bedurft. (...) – Mein Gedanke ist, wie man sieht: dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist: dass es, wie daraus folgt, auch nur in bezug auf gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist (...) (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, nr. 354)

Formingen av det språklige, selvbevisste subjekt og flokkdannelsen (samfunnsdannelsen) henger altså sammen for Nietzsche. For å kunne ha et samfunn som fungerer må mennesket lære seg å love, hvilket det gjør gjennom hukommelse. Mennesket må fastlåses ved hukommelse i forhold til sine lovnader, samfunnssystemet vil måtte skape varige identiteter for å kunne virke. Mennesket setter slik sin lit til systemet, eller makter ikke å tre utenom de disiplinerende krefter som fastholder det gjennom sin mnemoteknikk. Sosialiseringen og språkliggjøringen dresserer menneskets kropp, og dermed menneskets tanker og reaksjoner. En kan se en nytte i dette, for å leve ut alle impulser innebærer farer¹⁶, slik jeg tolker det: å leve ut all aggresjon uhemmet vil kunne føre til masseslagsmål og drap. Uten en form for

¹⁶ Jf. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 296

system vil volden kunne flyte fritt, og livsgrunnlag vil kunne ødelegges. Beregneligheten systemet gir, gjør seg gjeldende som et slags grunnlag både for systemet selv, og for individet. Menneskets liv er systematisert, livet flyter ikke fritt, men gjennom tolererte kanaler.

Alt liv er, slik Nietzsche ser det, vilje til makt. Vilje til makt er alle tings iboende vitalitet, livet peker alltid utover seg selv med sin prosess som mål. Viljen retter seg alltid i en retning hvor den søker sitt utløp. Mennesket er dermed også vilje til makt. Vilje til makt som krefter i spill, eller kreftenes vilje, er det motsatte av stillstand: det er en betegnelse på vordens flyt, på alle krefters tendens til å forøke og forandre seg. Sagt ironisk innebærer dette at alle værender *er* midlertidige. At livet er i vokster innebærer en tilblivelse hvor det – på et individuelt plan - kan være snart i oppgang, snart i nedgang. Livet selv står derfor i en slags motsetning til det vitenskapelige språk; Nietzsche selv spør seg om: *Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller realitäten?*¹⁷ Språket fastholder verden i værender, 'Werden' (tysk for 'vorden') mangler i denne værendes væren. Begreper blir forstått som å referere til noe værende, til en identitet. Vitenskapen og filosofien søker sannheten gjennom det begrepslige språk: sannheten kan be-gripes. Nietzsche tenker derimot språket som metaforer som ikke refererer til noen realitet. Metaforen ligger nærmere en virkelighet¹⁸. Begrepet er for Nietzsche en tilstivnet og verdiløs metafor, mens den friskere metafor som ikke pretenderer å utsi realiteten er virkelig i form av å virke; den er aktiv. Den viser alltid utover mot noe annet, den er en transport fra en sfære til en annen: *Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher*¹⁹. Kroppen er selv metaforisk; å eksistere kroppslig kommer ikke utenom metaforiserende virksomhet. Derfor uttrykker Nietzsche seg i metaforiske aforismer. Det som er radikalt *annerledes* kan peke mot at "det objektive er en illusjon", samtidig som aforismen selv er en overskridende bevegelse hvor det objektive forlates. Det nye er som kreativ overskridelse fra det satte språkets og tankens tvangstrøye; definisjoner og begrepsliggjøringen av verden må knuses fordi: *definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat*²⁰. "Det objektive er en illusjon" er en tolkning av, eller kanskje et aspekt ved, Guds død, og at Gud er død innebærer frafallet av en meningsgarantist.

Språkliggjøringen og sosialiseringen internaliserer viljen til makt. I et tilvær hvor agering og kreativ tilblivelse ikke kan få spillerom og viljen til makt kanaliseres til indre

¹⁷ Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, s. 878

¹⁸ Med virkelighet (Wirklichkeit) mener jeg her virke (Wirken), at det virker og har effekt. Virkelighet kan slik sees som prinsipielt aktivt. Jf. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, s. 824

¹⁹ Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, s. 879

²⁰ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 316

retninger, vil smertetilstander oppstå, for menneskets krefter vendes mot seg selv²¹: når barnet får reaksjoner på sin lek, eller fastholdes og hindres i sin lek, vil kreftene gå innover. Smerten er på et ubevisst plan tilknyttet fastholdelsen av kreftene mennesket er. Siden viljen vendes innover, kaller Nietzsche den primære fortrenghing for 'innerliggjørelse' ('Verinnerlichung'). Det skjer en lukning av kroppen, og denne lukningen er formingen av subjektet som muliggjør det å gjøre mennesket språklig, lukningen skaper en kroppslighet som er nødvendig for språkets befestelse. Uten den kroppslige overflate som dannes under fortrenghingen kan ikke språket innskrives. Nietzsche mener at denne første fortrenghing har sin opprinnelse i samfunnsdannelsen mennesket har blitt kastet inn i. Fra å være en åpen kropp med frie instinkter blir mennesket gjennomformet av det sosiale. Det er således gått fra å være et dyr til å bli et halvdyr. Denne innerliggjøringen kalles den dårlige samvittighet av Nietzsche²². Kroppen fortrenghes og mennesket blir slik splittet, noe som videre – som vi skal se - forårsaker smertetilstander som fører til ressentimentstilstander og senere gjennom den asketiske prests fortolkning: den dårlige samvittighet i fortolket form. Innerliggjøringen er for Nietzsche et utgangspunkt for det syke dyr, det er den skade som muliggjør den senere sykdom:

Alle Instinkte, Welche sich nicht nach Aussen entladen, *wenden sie nach innen* – die ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen an, was man später seine „seele“ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen gehemmt worden ist. (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 322)

Mennesket deles i to: i kropp på den ene siden, og bevissthet på den andre. Vi får en indre bevisst sfære, og dermed også en ubevisst, fortrenghet kroppslighet.

Die Verinnerlichung des Menschen. Die Verinnerlichung entsteht, indem mächtige Triebe, denen mit Einrichtung des Friedens und der Gesellschaft die Entladung nach Aussen versagt wird, sich nach Innen zu schädlos zu halten suchen, im Bunde mit der Imagination (...). (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 376)

²¹ For liknende problematikk, se Freud, *Civilization and its Discontents*.

²² Vi skal skille mellom den tidlige og den senere dårlige samvittighet. Den tidlige skal vi kalle "den dårlige samvittighet i rå form" (jf Pettersen, *Nietzsche – Lidelse og menneskedannelse*) og den senere (som stadie i et enkelt menneskes liv) kalles "den dårlige samvittighet i fortolket form", eller 'synd'.

Kreftene kroppen er må altså vendes innover så lenge de ikke kan vendes utover. Den dårlige samvittighet i sin rå form vil på senere stadier i et individs liv bli fortolket på uten at opprinnelsen til denne smerten avsløres. Opprinnelsen til smerten tilhører et tidlig stadie av formingen av det fortolkende subjekt som, senere i livet, vil fortolke på sin egen smerte. Smerten ligger på et ubevisst plan ettersom fortrengningen var forut for bevisstheten, dette ubehaget er noe som kan komme igjen og igjen som opplevelse og vi kan potensielt sett lage nye fortolkninger hver gang. Ressentimentet er en fortolkning av lidelse i form av skyldsspørsmål, slik jeg forstår det. I det tidlige stadiet hvor den dårlige samvittighet i sin rå form skapes, finnes det ingen motreaksjon på dette. Det skjer uten kamp og uten ressentiment²³, men slik jeg ser det er den tidlige dårlige samvittighet et utgangspunkt (skade) for de ressentimentstilstander som kommer senere (sykdom).

Den svake type er resultatet av de disiplinerende kreftene som setter seg gjennom (sosialiseringen). Hukommelse er nødvendig for å gjøre de lovnader fellesskapet krever, for hukommelse knyttes til forventet adferd. Da mennesket ikke kan bli av med sine tilstander (sinne, sorg etc.) ved at viljen til makt er utagerende, blir viljen innvendiggjort og mennesket er dermed overlatt til en forverring av smerten. Hukommelsesdannelsen er nettopp noe som gjør mennesket ute av stand til å bli ferdig med tilstandene sine; de lidelsene livet med nødvendighet byr på maktes det ikke å fordøye og blir samtidig forverret ved viljens indre retning. Den spontane utagering er kvalt av indoktrinerende disiplinering som det svakere mennesket ikke klarer å kjempe imot. Glemsomhetens sunnhet er forbigått i tidlig barndom: slik kontrolleres mennesket til å handle etter visse ”nei” og visse ”ja”²⁴. Det som smerter sterkt glemmes ikke. Slik jeg forstår det, er det å danne en hukommelse sentralt for å frembringe mennesket. Gjennom denne sosiale tvangstrøye temmes menneskedyret: det beregnelige ”husdyr” er resultatet, en usunnhet blir til: *Was ist ”passiv”? Gehemmt sein in der vorwärtsgreifenden Bewegung: also ein handeln des Widerstandes und der reaktion. Was ist „aktiv“? Nach Macht ausgreifend*²⁵. En er hindret i den egentlige, sunne bevegelse²⁶. Den reaktive (passive) type samler altså smerter i seg som på en eller annen måte må uttrykkes.

²³ Jf. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 324.

²⁴ Aristoteles, *Etikk*, s. 21: ”Derfor bør man, som Platon sier, fra den tidligste ungdom oppdras på en bestemt måte, nemlig slik at man føler glede og smerte ved de rette ting. For dette er den rette oppdragelse.”

²⁵ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 657

²⁶ Når et menneske utøver vold mot et annet vil den som tar imot det første slaget være reaktiv, kreftene setter seg mot ham. Hans reaktive krefter vil manifestere seg i en reaksjon: et motangrep. Om motpartene er jevnsterke, meldes muligheten for at de begge slites ut, og at ingen kommer seirende ut av det. Ved ujevn styrke vil den ene mangle evne til å utleve sine reaksjoner, han er ikke sterk nok til å slå tilbake. Hans svakhet vil føre til at hevnen ikke kan få sitt egentlige utløp. Overmakten skaper derfor oppsamlede reaksjoner i den undermektige kropp. Disse reaksjonene – slik den primære fortrengning - smerter. Dette vil føre til et situasjonelt ressentiment hos den underlegne.

Smertene skaper et nag til det som har hendt. Den varige smerten forplanter seg i ressentimentets fortolkning som er en gjeldslogikk. Ressentimentmennesket manglende egentlige reaksjon danner et gjengjeldelsesbehov. Skylden føres i retning av de mektige ettersom de anses å være en trussel av de ressentimentsfulle, slik lam er fiendtlig overfor rovfugler, skriver Nietzsche. (Et kortvarig ressentiment kan også finne sted, som hos herren før han får sin hevn. Den reaktive type har også et situasjonelt ressentiment, men av langvarig art fordi den reaktive ikke makter å leve ut sin hevn.)

Nietzsche, som de moralhistorikere han kritiserer (blant annet hans tidligere venn, Dr Paul Reé), søker å finne det godes opprinnelse. Men han forstår ikke det gode som det 'uegoistiske' eller 'altruistiske' slik som andre moralgenealoger gjør. Det finnes ingen idé bak det gode (Platon), ei heller noe spesifikt skille mellom det gode og onde gjennom en morallov (Kant). Nietzsche finner opphavet til "godt og slett" i et arkaisk klasseskille: *Das Pathos der Vornehmheit und Distanz, wie gesagt, das dauderne und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältniss zu einer niederen Art, zu einem „Unten“ – das ist der Ursprung des Gegensatzes „gut“ und „schlecht“*²⁷. Herrens politiske forrang gir en sjelelig forrang. Det man i dag gjerne kaller en edel handling, og med det mener en såkalt "uegoistisk" handling, stammer fra ordet adel (en høytstående) og har i sin opprinnelse ikke med det uegoistiske, men det politiske å gjøre. Nietzsche påpeker også at å kalle den uegoistiske handling for god er meningsløst ettersom handlingens rosverdighet, altså dens nytte, bør være glemt for å kalles rosverdig. Det motsatte har imidlertid skjedd, mener Nietzsche, den huskes bedre og bedre: nyttigheten av uegoistiske handlinger er ikke gått i glemmeboken, men er snarere et velkjent refreng.

Herren er i en fortrinnslik maktposisjon hvor hans godt og slett følger av hans syn på seg selv som god. Å dømme ut fra de edle herrers overlegne politiske posisjon – den politiske forrang er altså her ekvivalent med en sjelelig forrang - er hva Nietzsche kaller herremoral. Slavens perspektiv stammer derimot fra et særdeles lidelsesbelastet utgangspunkt som underlegen. Den passiviserende hukommelsesdannelsen hos slaven vil være sterkere enn hos herren som er mektig nok til å ha anledning til å glemme. Herren er fri til å agere og dermed i stand til å gjøre seg ferdig med de reaktive smertetilstander som livets konflikter byr på, mens slaven er fastlåst i sin underlegenhet: slavens reaksjon vendes mot ham selv. Ressentimentstilstander oppstår også i herren, men langt sjeldnere enn hos slaven, og herren har altså muligheten til å bli av med ressentimentet ved sin evne til å spontant agere. Det

²⁷ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 259

forgifter dermed ikke herren slik det gjør med slaven. (Likevel er en bevissthet om sine egne krefter og begrensninger nødvendige for overlevelse, også for herren: en total tøyelsløs utfoldelse fører raskt til døden. Herren har dermed sagt også en *disiplin*, de aktive kreftene er ikke totalt ukontrollerte.)

Slaven, som fortolker lidelse gjennom en menings- og gjeldslogikk, fortolker sin tilværelse som urett. Slavens 'godt og ondt' blir da det omvendte av herrens verdsetting, de reaktive kreftene som hersker i slaven gjør vinklingen slik. Denne smertefulle nagfølelsen er, i motsetning til den dårlige samvittighet i sin rå form, bevisst. Det vil si at man er klar over sin egen hevnfølelse, men det som egentlig ligger til grunn for denne hevnen er ikke erkjent. Nietzsche mener at ressentimentet er basisen for slaveoppstanden i moralen:

Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. (Nietzsche, *Zur genealogie der Moral*, s. 270)

Ressentimentmenneskets hevn er imaginær fordi man innbiller seg en årsak til smerten man kjenner og finner en skyldner (herren), mens den reelle årsaken til ens smertetilstander forblir, de egentlige reaksjoner kan ikke utageres. Hevnlysten omvurderer herrens verdisetting og setter seg som sannhet, ressentimentets perspektiv allmenngjøres. Det er fra slavens ressentiment og vurderingsmåte motsetningsparet 'godt' og 'ondt', slik vi kjenner det i dag, har sin opprinnelse, slik Nietzsche ser det. Tidligere var det herrens (aristokratens) godt og slett som gjaldt, hvilket kommer fra hans vurdering av seg selv som god, mens den jevne mann er slett. Dette illustrerer Nietzsche ved å vise til betydningene de tyske ordene 'schlecht' og 'schlichth' etymologisk har; 'slet' og 'dårlig' har samme opphav som 'jevn'. Men den 'pleibejiske ånd', slaveperspektivet, hvor herren vurderes som ond når slaven i sin lidelse speiler seg mot ham og søker årsaken til denne lidelsen, vinner gjennom i kulturen. Slaven er avhengig av herren for å gjøre denne bedømmelsen, mens herren ser seg selv som god i utgangspunktet. Slavemoralen skaper dermed sagt nye verdier, men disse verdiene går imot livet selv, de er giftige. Dette nye verdisyn nedvurderer alt det høye og fornemme og kaller det ondt. Slaveperspektivet – det svake - er gjennom løgn gjort til fortjeneste, en løgn som har spredt seg via kristendom og platonisme. Løgnen snur ressentimentet til godhet, å mangle kraften til å kunne ta hevn blir noe godt: å mangle kraft omdøpes til "tilgivelse". At 'God' i sin opprinnelighet har å gjøre med altruistiske motiver kaller Nietzsche for overtro. Vår

kulturs siste to tusen års gjennomsyrring av denne giftige vurdering ser vi ikke fordi denne lange smerte vanskelig overskues. Dens vellykkethet forhindrer det; sannhetens falskhet ser man ikke så lenge løgnen faktisk blir trodd. Denne slavemoralen er vilje til makt i en syk form²⁸. Slaveperspektivet universaliseres og herren ser på seg selv med slavens øyne og mister sin styrke og verdi. Lidelsens meningsdannelse gjøre den levbar. Ressentimentets avmektighet avføder religion og moral; disiplineringen samler sine krefter i et universets sentrum og får universell legitimitet. Uretten mot ressentimentmennesket skal tilbakebetales i lykke på dommens dag. Belønningen gjør smerten utholdelig.

Hevnens ånd er en hukommelsens ånd, normalen er patologisk og sykelig. Glemsomhet for munterhet og latter, for frigjøring fra innprentingens og innrissingens disiplinering, for lykke, er nødvendig. Samtidig har den sterke fremavlet en viljens hukommelse som gjør lovnad mulig ved ikke-å-ville-bli-av-med-igjen. Slik kan det suverene individ autonomt skape sitt eget nei og ja, autonom betyr nemlig for Nietzsche det *motsatte* av moralsk.

Skyld ('schuld') er ifølge Nietzsche en videreføring av begrepet gjeld ('schulden'). Utligning av skyld og forholdet mellom kreditor og skyldner i de tidlige greske samfunn må forstås i sammenheng med den ekvivalens gjelden har. Skylderens gjeld kan tilbakebetales gjennom kreditorens nytelse av å påføre skyldneren smerte: *Leiden-sehn thut wohl, Leiden machen wohler* (...) ²⁹. Kreditoren bestemmer selv hvor mye påføring av smerte som skal til før hans lyst er nådd den høyde hvor gjelden har sin ekvivalens³⁰. Vi kan her se at lidelse har en mening gjennom den nytelse den gir³¹, og at lidelsen ennå ikke har gjennomgått en moralsk fortolkning: *Der ausgleich besteht also in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit* ³². Mennesket har her enda ikke lært å skamme seg over sin skadefryd og lever muntre enn det senere, moralske mennesket. Nietzsche "trøster" den sarte leser på ironisk vis med at mennesket tidligere tålte mer smerte. Dette peker på det mer moderne, bløtere, moraliserte og medlidende mennesket: det altfor-menneskelige. I nytelsene ved straff og gjengjeldelse ser Nietzsche det festlige: de greske tragedier var festspill tilegnet Gudene.

Straffen har mer enn noe skjerpet motstanden til den som straffer, mener Nietzsche. Den dømmende makt gjør ikke noen mindre forbrytelse enn forbryteren selv, men dog uten dårlig samvittighet (hvor har forbryterens samvittighet tatt veien?). Heller enn å kjenne anger, tenker

²⁸ Jf. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 74: "Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht."

²⁹ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 302

³⁰ Jf. *ibid*, s. 299: „si plus minusve secuerunt, ne fraude esto“. Dansk oversettelse (Moralens opprindelse, Det lille forlag, s. 66): „om de har skåret mer eller mindre, skal det ikke være (dem) til skade”.

³¹ Se også Jens Bjørneboes roman *Kruttårnet*.

³² Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 300

den straffede forbryter - i likhet med Spinozas forklaring på samvittighetsnag som uforutsett sorg – at noe uventet har skjedd. Nietzsche vil tilbakevise oppfatningen av straff som generator for dårlig samvittighet: *Das "schlechte Gewissen", diese unheimlichste und interessanteste Pflanze unsrer irdischen Vegetation, ist nicht auf Diesem Boden gewachsen (...)*³³. Den dårlige samvittighet (i fortolket form) vokser ut av et skyldforhold til forfedrene, og vokser seg større og større gjennom generasjoner. Tilsist trengs det en Gud som kreditor, for gjelden blir uendelig. Det innebærer at man aldri kan betale tilbake, skylden mangler en ekvivalens slik den tidligere hadde. Ressentimentets utadrettede blikk mot en skyldner vendes innover: En står selv som skyldner og synder ovenfor en tidløs Gud som kan lokke med evig frelse dersom man følger "veien, sannheten og livet"³⁴. Om påbudene ikke følges følger fortapelse: menneskets helvetesangst blir installert. Thomas Aquinas gjenspeiler dette synet:

Vi må også huske at evig straff bare idømmes en synder som ikke angrer sin synd og dermed fortsetter å synde helt til han dør. Når han altså har valgt å være i synd så lenge han overhodet kan, er det ikke annet enn rimelig at Gud straffer ham for all evighet. (Thomas Aquinas, *Teologisk håndbok*, kapittel 183)

Det asketiske ideal binder – via den asketiske prest - mennesket som selvdisiplinerende. Ressentimentet blir vendt innover mot en selv, en ser seg selv som skyldig i sin egen lidelse, en forstår seg selv som synder. Skylden søkes av ressentimentmennesket ikke lenger bare utenfor seg selv, men hos seg selv³⁵: den lidelse en har er resultatet av ens egen synd. For å holde seg skadefri trengs det altså en selvdisiplin, en avholdenhet fra det syndige.

(...) er bekommt einen Wink, er bekommt von seinem Zauberer, dem asketischen Priester, den *ersten* Wink über die „Ursache“ seines Leidens: er soll sie in *sich* suchen, in einer *Schuld*, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als einer *Strafzustand* verstehn. (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 389)

³³ Ibid, s. 320

³⁴ Jf Johannes 3, 16: "For så høyt har Gud elsket verden at han gav sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv." og Johannes 14, 6: "Jesus sier: "Jeg er veien, sannheten og livet. Ingen kommer til Faderen uten ved meg (...)"

³⁵ Slik jeg forstår det tar ikke synden over fra ressentimentet fullstendig, men blir et tillegg: den kristne vil fremdeles tale om "onde krefter" (Satan) og fortolke på lidelser gjennom hevnfølelse og ressentiment, til tross for at en ser seg selv som synder.

Ved maktutøvelse ovenfor en selv – som herre og slave i samme kropp (alle de ”nei” til seksualdrift, vold og visse typer mat askesen byr på) - gis det en nytelse, en innbiller seg selv at man er mektig, men Nietzsche diagnostiserer det som dekadanse³⁶:

Dies ist Alles im höchsten Grade paradox: wir stehen hier vor eine Zwiespältigkeit, die sich selbst zwiespältig will, welche sich selbst in diesem Leiden *geniesst* und in dem Maase sogar immer selbstgewisser und triumphirender wird, als ihre eigne Voraussetzung, die physiologische Lebensfähigkeit, *abnimmt*. (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 363)

Tilsist mangler asketen krefter, maktutøvelsen ovenfor en selv har gått så langt at dens fysiologi fungerer på et minimum: det psykologiske og fysiologiske forfallet til asketen sammenlignes av Nietzsche med et dyrs vintersøvn hvor det eksisterer et minimum av stoffskifte. Viljen vil hos asketen være sterk rettet innover som selvdisiplinerende: slik vendes alle krefter mot asketen selv og slik destruerer han sin egen kropp. Asketen minsker seg selv, og ved å minske seg selv – sine egne krefter – blir evnen til å føle smerte også forminsket. Lidelsen kan ikke kjennes, for en er som bedøvet. En innbiller seg at en har funnet freden, at en er i pakt med Gud (*unio mystica*), men for Nietzsche tilsvarer denne ”freden” en dekadanse og livløshet: mangel på krefter. Liv og askese er derfor et fysiologisk paradoks for Nietzsche.. I *Also sprach Zarathustra* kaller Nietzsche asketiske prester for dødens presteskap:

Da sind die Fürchterlichen, welche in sich das Raubthier herumtragen und keine Wahl haben, es sei denn Lüste oder Selbstzerfleischung. Und auch ihre Lüste sind noch Selbstzerfleischung. Sie sind noch nicht einmal Menschen geworden, diese Fürchterlichen: mögen sie Abkehr predigen vom Leben und selber dahinfahren! Da sind die Schwindsüchtigen der Seele: kaum sind sie geboren, so fangen sie schon an zu sterben und sehnen sich nach Lehren der Müdigkeit und Entsagung. Sie wollen gerne todt sein, und wir sollten ihren Willen gut heissen! (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 55)

Vi ser altså det samme i *Also sprach Zarathustra* som i *Zur Genealogie der Moral*, nemlig at det asketiske ideal er et slags dødsideal fordi det innebærer selvfornektelse som innebærer kraftmessig selvforminsking.

Om hånden lokker deg til synd, så hogg den av! Det er bedre for deg å gå vanfør inn til livet enn å ha begge hender og komme til helvete, til ilden som aldri slukner. Og om foten lokker deg til synd, så hogg den av! Det er bedre å gå halt inn til livet enn å ha begge føtter og bli kastet i helvete. Og om øyet

³⁶ Jf. Matteus evangeliet, kap. 16, vers 24, hvor Jesus sier: ”Den som vil følge etter meg, må fornekte seg selv og ta sitt kors opp, og følge meg.”

lokker deg til synd, så riv det ut! Det er bedre å gå enøyd inn i Guds rike enn å ha begge øyne og bli kastet i helvete, der marken ikke dør og ilden ikke slukner. (*Det nye testamentet, Markus evangeliet, kap. 9, vers 43-48*)

I dette sitatet er jo selvforminskingen svært eksplisitt, og vi ser tydelig at kroppen har liten verdi innenfor dette moralregimet.

Det asketiske ideal er ment som en bro mot en annen og lidelsesfri tilværelse og nedvurderer slik dennesidigheten. Nietzsche ser en nihilisme i dette ettersom det jordiske ikke har verdi. Prestetypen interpreterer verden som en sykelighet kun presten selv er medisinen til. Livet (det jordiske) er en avstikker eller omvei som presten kan redde mennesket fra, for han vet den rette vei³⁷. Som et frydefullt øyeblikk kan mennesket nå og da kjenne en gledesaffekt, med det er ikke himmelens frelse som gleder når mennesket vender fra frykt til håp: det er den forførende prest med sin affektmanipulerende makt som gjør seg gjeldende. Gleden betales ifølge Nietzsche tilbake med renter. Alle de kreftene som spilles i gledesutladningen gjør den svake svakere. Presten har slik hele ”hundekobbelet” av følelser båndspålagt.

Menneskets lidelsesfortolkning gjennom moral og religion er en vilje til makt i form av vilje til sannhet. Formingen av lidelsesmening innebærer en sannhetshorisont. Vilje til sannhet er også en redelighetens vilje, og de sanne verdiene vil derfor tilsist vise seg som verditomme. Om Gud som sannhet faller, om verdiene devaluerer seg selv ved sannhetsviljens redelighet, vil selve fundamentet for den europeiske kultur stå for fall.

Was aber zu ihm zwingt, jener unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der Glaube *an das asketische Ideal selbst*, wenn auch als sein unbewusster Imperativ, man täusche sich hierüber nicht, - das ist der Glaube an einen *metaphysischen* Werth, einen Werth *an sich der Wahrheit*, wie allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist (er steht und fällt mit jenem Ideal). (...) Es ist immer noch ein *metaphysischer Glaube*, auf den unser Glaube an die Wissenschaft ruht, - auch wir Erkennen von Heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit *göttlich* ist... (...) – Von dem Augenblick an, wo der Glaube an den Gott des asketischen Ideals verneint ist, *giebt es auch ein neues Problem*: das vom *Werthe* der Wahrheit. (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 400-401)

Sannferdigheten får mennesket til å øyne en blasshet ved sannhetens verden. Guds død er slik sett noe som skjer i kulturen, redeligheten sannhetsviljen innehar frembringer illusjonens død.

³⁷Dette står i kontrast til Nietzsches Zarathustra som sier at veien (som sådan) ikke finnes.

Her kan vi tolke Gud som det sterkeste symbol for mening og sannhet. Sannheten og meningen mister sin garantist ved Guds død. Altså: den vilje til sannhet som moralen og religionens opphav finnes i, sparker selv bena under moralen og religionen. For den skjulte vilje til makt som fremtrer som vilje til sannhet er en nihilistisk vilje; de krefter som danner moral og religion er krefter som vil sannhet: *Aber unter den Kräften, die die Moral grosszog, war die Wahrhaftigkeit: diese wendet sich endlich gegen die Moral entdeckt ihre Teleologie (...)*³⁸. Sannheten vil til slutt måtte vise seg som verdiløs. Denne devalueringen vil skje fordi redeligheten til slutt må avsløre løgnen om de høyeste verdier. Uten mening kommer mennesket i en krise; den nihilistiske krise fremkommer ved meningsunderskudd. Nihilismen i sin passive form, den hinsidige verdens devaluering uten å makte dennesidigheten vansker, fører til fortvilelse og mismot. Guds død er håpets død: tilbake står den skremmende avgrunn.

Nietzsche fører aktivt en avslørende bevegelse gjennom sin *Zur Genealogie der Moral* ved å avdekke blant annet platonsk-kristne moralske verdier som oppkonstruert lidelsesmening. For det er ikke lidelsen som er uutholdelig, det er den meningsløse lidelsen³⁹. Han filosoferer med hammeren og slår på fundamentet, og fra grunnen lyder en hul klang. Etter at hammeren har fungert som tonegaffel for å kunne avlytte verdienes verdi, kan hammeren knuse disse verdier. Verdien viser seg som arkitektur, men for Nietzsche fører ikke dette henimot passivitet. Å øyne at det hele er oppdiktet reisverk betyr for Nietzsche – slik jeg forstår ham – at verdier er noe som kan dannes, fornyes, rives, og settes sammen annerledes. Å filosofere med hammeren har skapende potensialer. Nietzsche selv er en aktiv nihilist hvor aktiviteten nettopp går ut på å se verdienes bakside: å demaskere verdienes verdi. Hammerens slag er således diagnostiserende og deretter en destruerende bevegelse, men den aktive skaper også nye verdier. For ikke å fortvile ved Guds død må en være i stand til å skape verdi. Å skifte perspektiver (som Nietzsche gjør i *Zur Genealogie der Moral*) betyr omrokering av kroppens energier, for interpretasjon er kraft. Nytenkning krever energi, men å tenke nytt fører (på sikt) også til frislipp av fastholdt energi. Nietzsches filosofi er slik å forstå en livskunst med en kunstnerisk og skapende innstilling til livet, hvor forøkning av livskrefter finner sted. Samtidig er det en bejaelse hvor nedgangen må skues med nødvendighetens optikk. Naturen⁴⁰, som alltid skjuler seg selv⁴¹, vil med sitt forandringens vesen by på det

³⁸ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 5.

³⁹ Jf. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 411

⁴⁰ Det er et skille mellom den tidlige og den senere Nietzsche angående hva vi kan kalle naturens vesen. Den tidlige Nietzsche mener at naturens vesen er skjult for oss (jf Kant og Schopenhauer), mens den senere kritiserer nettopp det å tale om "ding an sich". Dermed har vi to versjoner: den skjulte natur, og naturen som "ikke-natur". Med "ikke-natur" mener jeg (slik jeg leser Nietzsche) at naturen ikke er ferdig og fastsatt; det vi til daglig kan

uforutsette og ukontrollerbare. Det er ikke mulig med en evig økning av makt i det styrkespill livet er: skjebneterningen har oppgangens så vel som nedgangens sider. Dette er den tragiske innsikt i tilværelsen hvor både lidelse og glede bejaes. Denne innsikt står i kontrast til lidelsens meningsdannelse, både i form av grusomhet som nytelsesmiddel, og den religiøse moralfortolkningen av lidelse som fremkaller en verden hinsides vorden.

1.2 Spinoza, Nietzsche og møtene: askese eller konfrontasjon?

Nietzsche er både en beundrer og kritiker av Baruch de Spinoza. Vi kan også se et relativt nært slektskap mellom dem om vi sammenlikner Spinozas lære om passive og aktive affekter med Nietzsches vilje til makt, Spinozas *conatus* med Nietzsches vilje til makt, og videre deres felles analyse av ombytting av årsak og virkning. Disse likhetsaspektene vil vi ikke komme inn på her (vi skal senere se mer på Spinoza); vi nøyer oss med å øyne hva Spinoza mener med ”de dårlige møtene”, og deretter kritisere Spinoza fra et Nietzscheansk ståsted. Ved å gå veien gjennom deler av Spinozas praktiske filosofi, vil vi kunne nærme oss Nietzsche og spillets livsfilosofi.

Mennesket består ifølge Spinoza av tre deler: kjærlighet, hat og *conatus*⁴². Når mennesket er årsak til seg selv er det fritt og fylt med kjærlighet, er det fylt av sin egen aktive natur. Men ved de såkalte ’dårlige møtene’ blir menneskets glade natur passivisert, og da vil vi bli mer eller mindre hatende. Hatet, eller det onde, er for Spinoza en mangel. Slik Spinoza ser det finnes det ikke noe som er ondt i seg selv, men krefter som ikke evner å inngå i en harmonisk komposisjon vil nødvendigvis virke forgiftende på hverandre⁴³. Det er altså når to krefter ikke kan gå inn i koalisjon og bli sterkere, men derimot virker ødeleggende på hverandre, at Spinoza vil kalle det et dårlig møte, eller ondt. Slike dårlige møter er menneskets liv fullt av. Løsningen for Spinoza er innsikt i hvilke krefter som virker på en. Ved å innse sin utsatthet og svakhet ovenfor visse typer krefter kan mennesket oppløse det som fastholder det. Mennesket vil alltid være effekter av spesifikke møter i verden, men om man kjenner årsaken til effektene vil de miste sin bindende effekt og mennesket kan slik bli ”årsak til seg selv”. Innsikt i årsaker (adekvate idéer) gjør at man kan unngå det som virker

kalle menneskelig (som for eksempel medfølelse) er i et nietzscheansk perspektiv ikke naturgitt, men fremdyrket av det sosiale.

⁴¹ Jf. Heraklit som sier at naturen elsker å skjule seg.

⁴² Spinoza, *Etikk*, s. 136: ”Sjelen streber med en viss ubegrenset varighet etter å forbli i sin væren, både når den har klare og tydelige ideer, og når den er klar over denne streben”. Les også kapittel 4 i denne oppgaven, hvor ’conatus’ blir problematisert. (Latinske ’conatus’ blir oversatt til norske ’streben’).

⁴³ Se brevvekslingen mellom Spinoza og Blyenbergh i *Spinoza: The Letters*, eller Deleuzes ”The Letters on Evil” i *Spinoza: Practical Philosophy*.

passiviserende. Det frie mennesket vil ifølge Spinoza være i glede, det aktive kan nemlig ikke være lidende. For naturen er skapende, mens depresjon, hat, sinne er destruerende og forståes ikke som nødvendig⁴⁴ av Spinoza. Spinozas ideal fremstår som lidelsesfrihet hvor de negative møtene ikke virker på mennesket.

Det kan synes som om det spinozistiske mennesket ikke tar inn over seg den virkeligheten det er satt i. For Nietzsche kan Spinozas ”fredfullhet” og manglende evne til å ta inn over seg lidelsesfulle være et symptom på ”det asketiske ideal”. Med Nietzsche kan vi si at Spinoza lider av sin syke vilje. Spinozas reaktivitet har minsket hans krefter, hans affekter er på et minimum og han vil dermed kjenne glede i sin bedøvede tilstand. For lidelsesfriheten er ikke det samme som ressentimentsfrihet:

Wie giftig, wie listig, wie schlecht macht jeder lange Krieg, der sich nicht mit offener Gewalt führen lässt! Wie *persönlich* macht eine lange Furcht, ein langes Augenmerk auf Feinde, auf mögliche Feinde! Diese Ausgestossenen der gesellschaft, diese Lang-Verfolgten, Schlimm-Gehetzten, - auch die Zwangs-Einsiedler, die Spinoza's oder Giordano Bruno's – werden zuletzt immer, und sei es unter der geistigsten Maskerade, und vielleicht ohne dass sie selbst es wissen, zu raffinierten Rachsüchtigen und Giftmischern (man grabe doch einmal den Grund der Ethik und Theologie Spinoza's auf) – gar nicht zu reden von der Tölperei der moralische Entrüstung, welche an einem Philosophen das unfehlbare Zeichen dafür ist, dass ihm der philosophische Humor davon lief. (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 25)

Spinozas livsbejaelse blir for Nietzsche en innbilt bejaelse, en maskerade. Spinoza mangler sunnhetens latter⁴⁵, hans glede ligger i det dekadente liv. Konflikten Spinozas liv byr på er ikke ført i det åpne, han har vært i gjemsel: filosofien blir et sted for ham å gjemme seg, slik jeg tolker Nietzsche her: *Wie könnte ein Einsiedler vergessen! Wie könnte er vergelten!*⁴⁶

⁴⁴ Tilfeldighet hos Spinoza er noe som ikke behøver å være, men som likevel kan skje. I læresetning 15 i etikkens tredje del står det: ”Enhver ting kan være en tilfeldig årsak til glede, sorg eller begjær”. Videre skriver Spinoza i anmerkningen til denne læresetningen at: ”Av dette kan vi forstå hvordan det kan gå til at vi hater eller elsker noe uten at vi kjenner grunnen til det (...)”. Jeg leser dette som at det tilfeldige er tilknyttet inadekvat erkjennelse, og at forståelse alltid er forståelse av nødvendige årsakssammenhenger. Tilfeldighet er derfor ”unødvendig” i følge Spinoza. Nietzsche står for en annen forståelse av sammenhengen mellom tilfeldighet og nødvendighet. Hos Nietzsche er tilfeldighetene noe strengt nødvendig som man ikke kan komme unna, en må se tilfeldighetene (det uforutsette) med nødvendighetens blikk (Amor Fati). Vi kan tenke tilfeldighet som et faktisk *tilfelle*, noe som har virkelighet og som er. I den kaotiske vorden Nietzsche fremmaler, vil det ikke gi mening å fortolke på alle hendelser for å nøste opp deres årsaker (kaos forhindrer ’absolutt’ viten) selv om innsikt hos Nietzsche kan gå i retning av se hva som gjentar seg, for eksempel innsikten om at ”det lille mennesket” alltid vil komme igjen.

⁴⁵ Jf. Nietzsche, „Das olympische Laster“, *Jenseits von Gut und Böse*, § 294.

⁴⁶ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 88

Spinoza har ikke maktet å svare på den vold som er ført mot ham⁴⁷, og skjuler dermed et ressentiment uten selv å vite det. Denne unngåelsen av konflikter kan også leses her: *Det frie menneskets dugelighet ses like meget ved at han unngår som at han overvinner farer*⁴⁸.

Konfliktskyheten kan i et nietzscheansk perspektiv tolkes som et tegn på et skjult ressentiment.

Spinoza bejaer ikke noen form for lidelse, det hører ikke til livets nødvendighet (slik jeg leser Spinoza). Nietzsche derimot, med sitt tragiske blikk på livet, vil mene at å si nei til deler av livet (lidelse) innebærer et nei til livet selv. Gjennom det tragiske blikk, der alt liv er vilje til makt, vil vi med nødvendighet måtte ta inn over oss de konfliktene livet innebærer. Forskjellige viljer *vil* forskjellig. De svakere viljer må underkaste seg de mektige viljer (mektige viljer, kan være sykelige, slik jeg forstår det). I den evige flyten mellom midlertidige værender finner vi at livet grunnleggende sett er konfrontasjoner mellom krefter på et kosmologisk plan, så vel som psykologisk og politisk.

Spinoza vil mene at kun de gode møtene er *nødvendige*, mens Nietzsche vil påpeke at dette syn hviler på en illusjon om at livet er harmonisk med seg selv. De dårlige møtene er noe Spinoza vil unngå, og unngår slik også livet selv: Spinoza søker gledens letthet. I den fluktuerende bevegelse livet synes å være for Nietzsche, må en bejae det tragiske. Livet har dog også en munter side; Nietzsche er i både det tunge og det lette. Zarathustra, forkynneren av den *vektige* tanke om den evige gjenkomst, *danser*. Vekslingene mellom det tunge og det lette hører med til livets urovekkende karakter, noe Nietzsche mener er både nødvendig og stimulerende. Dette er noe Spinoza vil unngå i det levde liv, så vel som i sin tenkning. Nietzsche skriver i *Der Wille zur Macht* om metafysikerens psykologi (noe som også rammer Spinoza):

Zur Psychologie der Metaphysik: - der Einfluss der Furchtsamkeit.

Was am meisten gefürchtet worden ist, die Ursache der *mächtigsten Leiden* (Herrschucht, Wollust u.s.w), ist von den Menchen am feindseligsten behandelt worden und aus der „wahren“ Welt eliminiert. (...) Insgleichen der *Wechsel*, die *Vergänglichkeit* geführt: darin drückt sich eine gedrückte Seele aus, voller Misstrauen und Schlimmer Erfahrung (Fall Spinoza: eine umgekehrte Art Mensch würde diesen Wechsel zum Reiz rechnen). (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 576)

⁴⁷ Spinoza ble utstøtt fra det jødiske trossamfunn, og også forsøkt drept. Han skal i stor grad ha vært tvunget til å holde seg i det skjulte. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, s. 6: "It is said that Spinoza kept his coat with a hole pierced by a knife thrust as a reminder that thought is not always loved by men".

⁴⁸ Spinoza, *Etikk*, s. 231.

Spinoza søker også å unngå forandringen og det tilfeldige som filosof, og søker et slags ly i det sammens logikk: det univokale, en natur uten feil og uten dårlige møter, som utgangspunkt:

Det finnes ikke noe i naturen som kan tillegges feil fra naturens side. Naturen er nemlig overalt og alltid den samme. Den har den samme dugelighet og makt. Dette vil si at det er de samme lovene og reglene som styrer alt og som bestemmer hvordan tingene forvandler seg fra en form til en annen. Derfor bør alle ting, uansett deres natur, forstås på samme måte, nemlig ut fra naturens universelle lover og regler. (Spinoza, *Etikk*, s. 128-129)

Heller ikke Nietzsche er på noen måte interessert i å skyldte på naturen for feil. Men det Spinoza kaller for feil er kanskje det Nietzsche ser som tilfeldighetens terningspill⁴⁹, som må sees som nødvendig, som noe som skjer. Spinoza ser ikke tilfeldighetenes nødvendighet slik Nietzsche gjør. Spinoza vil derimot holde tilfeldighetene utenfor det som er nødvendig, altså lovene og reglene (mer om denne problematikken siden, spesielt kapittel 4).

1.3 In summa: 'Menneske'

Nietzsche bruker i *Zur Genealogie der Moral* en slags hammerens 'metode'. Ved å gå verdienes genese etter i sømmene viser de seg som tilfeldige og tomme: Hammeren fungerer med sine slag i første omgang ved å la hulhetens klang få lyde, verdienes falske resonans avslører⁵⁰. Ved deretter å knuse de gjeldende verdier viser noe nytt seg, et annet perspektiv kan avfødles. Menneskets psykologi er dannet på grunnlag av hule verdier, noe Nietzsche mener å avsløre. Vi må derfor se litt nærmere på hvorledes vi kan forstå betegnelsen 'menneske' før vi går videre. Grovt sett vil den formingen som ligger til grunn for det altfor menneskelige være: 1) Primærfortrengningen: menneskedyret blir innerliggjort og hemmet i sin utspilling av kroppens krefter av språkliggjøringen og sosialiseringens fastholdende grep⁵¹. Mennesket får et indre og et ytre når dets krefter vendes mot seg selv. To lag dannes i mennesket, henholdsvis det bevisste og det ubevisste. Kroppen er den delen som blir fortrent

⁴⁹ Se for eksempel: Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA 1, s. 262

⁵⁰ Jf. Eric Blondel, *Body and Culture*, s. 16.

⁵¹ Sosialiseringens fastholdende grep mener jeg er helt konkret og bokstavelig. At alt som ikke kan rettes utover må bli vendt innover, innebærer at et barns lek og utfoldelses hindringer internaliserer viljen hos barnet. Tidligere ble barn reivet (omsvøpet i bandasjer), i dag har vi sikkerhetsseler som skal hindre barn i å skade seg selv. Som vi ofte kan bevitne, er ikke denne sikkerheten noe barna alltid setter pris på. Vi kan ofte, på gaten eller på bussen, høre ting som: "nei, mamma, jeg vil ikke sitte", eller mindre artikulerte former for protestskrik som kan være tydelige nok. Barn får også gjerne belønning for å sitte stille. Mellom de helt unge spedbarn og babyer på den ene side, og eldre barn som kan klare å sitte stille og fornekte sin egen energis utløp, har sosialiseringen hatt sterkt disiplinerende virkninger, slik jeg ser det.

og ubevisst. 2) Den primære fortrenghningen smerter, og mennesket (som tåler lidelse, men ikke meningsløs lidelse) søker en skyldner for sine lidelser. Ressentimentet i mennesket, eller hevners ånd, er slik skapt. 3) Skylden internaliseres av den asketiske prest, det er ikke lenger andre som er skyld i dine lidelser, men du selv som fortjener dem. Dette illustreres godt i ”Jobs bok” fra *Det Gamle testamentet*, hvor Job sine venner ikke ser Gud som skyld i de ulykker som rammer Job. Job må selv ha fortjent de lidelser som rammer ham: *Tenk etter: Kven let livet skuldaus? Kvar gjekk rettviser folk til grunns? Stødt såg eg: Dei som pløgte urett og sådde naud, dei hausta slikt*⁵². Skylden blir evig til en Gud som har ofret seg selv for menneskeheten: den dårlige samvittighets (i fortolket form) maksimum nås. Resultatet av denne indoktrineringen er et svakt menneske som ikke bejaer det jordiske livet med dets lidelser. Menneskedyret som tamt er i en posisjon hvor det søker metafysisk trøst.

I ”Von der HinterWeltern” tematiserer Nietzsche hvordan mennesket har skapt seg en Gud og en himmel. Det jordiske livs smertelige virkelighet er utgangspunktet for den meningsdannelse den hinsidige verden er. Da en ikke makter å frembringe mening i en dennesidig, jordisk verden, dannes der et lidelsesfritt motstykke. Jeg forstår mennesket, eller det ”menneskelige, altfor-menneskelige”, ved den psykologi som gir grunnlag for denne livsfortolkning: *Leiden war`s und Unvermögen – das schuf alle Hinterwelten (...) Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menchen-Werk und-Wahnsinn, gleich allen Göttern!*⁵³ In summa er mennesket er det dyr som lover og slik er beregnelig med sin flokkmentalitet, sitt godt og ondt, sine moralske påbud (jf mosebøkene), sin skyld, skam, sin dårlige samvittighet og sitt asketiske ideal. Gjerne i varierende former og ulike sammensetninger, men dog fastholdte gjennom sine tilstander og forestillinger. Lidelsesfortolkningen, som fører til denne dekadente psykologi, øker menneskets lidelser. Lidelsesøkningen er et menneskets kjennetegn: *Seit es Menchen giebt, hat der Mensch sich zu wenig gefreut: Das allein, meine Brüder, ist unsre Erbsünde!*⁵⁴ Zarathustra, som forkynneren av den evige gjenkomst og av overmennesket, vil gi en sunnere kost for bedre livsfordøyelse. Vi kan si at Zarathustras forkynnelse av overmennesket går i retning av å omvurdere alle ”altfor-menneskelige” verdier, og at de ”altfor-menneskelige” verdier har basis i en sokratisk og platonsk livsvurdering som blir videreført og forsterket med kristendommen. Det er dette Nietzsche kaller tyngdens ånd (”Geist der Schwere”):

⁵² Jobs Bok kap. 4, vers 7-8.

⁵³ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 36 og 35

⁵⁴ *Ibid*, s. 114

Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde. Und als ich meinem Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich: es war der Geist der Schwere, - durch ihn fallen alle Dinge. Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tödten man. Auf, lasst uns den Geist der Schwere tödten! (...) Das Leben ist schwer zu tragen: aber so thut mir doch nicht so zärtlich! Wir sind allesammt hübsche lastbare Esel und Eselinnen.⁵⁵ (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 49)

Platon (Sokrates' elev) og hans idé lære vitner om en nedvurdering av det jordiske. I Platons verdihierarki finner vi de hinsidige ideer øverst, og vår sanselige, kroppslige verden nest nederst, etterfulgt av kunsten (simulakra) på sisteplass. Den sanselige verden, med sin foranderlighet sees som ideenes kopier. Forgjengeligheten er ekvivalent med falskhet, det som ikke varer evig, er ikke ekte. "Å kjenne seg selv" blir for Sokrates og Platon å kjenne hva som er evig med seg selv. Livets som fluktuerende og tragisk blir av den sokratiske nedvurdert: *"leben – das heisst lange krank sein: ich bin dem heilande Asklepios einen Hahn schuldig"*⁵⁶. For at noe skal kunne være godt, må det være bevisst: *"Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche"*⁵⁷. Det kreative og ubevisste fortrenses (det dionysiske) sammen med nedvurderingen av alt jordisk. Nietzsche, som mener dyd er noe personlig og ikke evig, og holder for rimelig at dyden følger ens lykke, ser i Sokrates sin motsetning: *Und lernen wir besser uns freuen, so verlernen wir am besten, Andern wehe zu thun und Wehes auszudenken*⁵⁸. Nietzsches lykke/dyd snur opp ned på den Sokratiske etikk som vurderer dyden som forutsetning for lykken. Vi er altså mer dydige, eller dyktige, som lykkelige enn som ulykkelige, ifølge Nietzsche.

⁵⁵ Dette sitatet, som er todelt, er snudd i forhold til den egentlige rekkefølge. Dette er gjort fordi jeg mener at teksten slik gir bedre sammenheng innenfor min tolkning. Jeg ser ingen ulemper eller uredelighet ved denne bruk av Nietzsches tekst.

⁵⁶ Nietzsche, *Götzen – Dämmerung*, s. 67

⁵⁷ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, s. 94

⁵⁸ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 114

Kapittel 2: Zarathustra og kampen i tilværelsen

2.1 "Mennesket er noe som må overvinnes"

Vi så i forrige kapittel hvorledes den passive nihilismen - som den 'sanne verden' avslørt som falskhet (Guds død) - fremavler seg selv via asketens sannhetsvilje. I *Also sprach Zarathustra* finner vi et bilde av nihilismen som ørken⁵⁹ i "Von den drei Verwandlungen". Ørkenen er et bilde på Guds død, ørkenen som metafor peker på den gudløse situasjon som ekstremt vanskelig å leve i. Den passive nihilist kjemper fortvilet en kamp mellom motstridende krefter: på den ene side viser de høyeste verdier seg som hule og en mangler dermed sannhetens trygge fundament, på den annen side klarer ikke den passive nihilist å stå på egne ben etter at hans gamle tro er falt i grus.

Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nue aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist und wie er, dazu ganz und gar kein Recht hat, so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den *Unglauben an eine metaphysische welt* in sich schliesst, - welche sich den Glauben an eine *wahre* Welt verbietet. (...) Kurz: die Kategorien "Zweck", "Einheit", "Sein", mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns *herausgezogen* – und nun sieht die Welt *werthlos aus*... (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 12 A)

Den passive nihilist befinner seg i en tilværelse hvor meningsfundamentet er borte, avgrunnen skremmer: dennesidigheten holdes ikke ut samtidig som hinsidigheten ikke lenger har gyldighet. Vanskene det er å leve i meningsløshet uten Gud, retter seg mot vanskene å leve med meningsløs lidelse. Nihilismen blir en enorm byrde for mennesket som med sin vilje til sannhet har endt opp med å devaluere sine høyeste sannheter. Som Zarathustra sier til seg selv etter å ha møtt den gamle hellige, er gud allerede død. Med dette mener Nietzsche å vise til menneskeillusjonenes selvødeleggelse og det meningsunderskudd dette fører med seg. Slik jeg her tolker det, taler altså Nietzsche om en tendens når han sier at Gud er død. Det er ment som en beskrivelse eller diagnose, slik jeg begriper det. Han vil påpeke en dekadanse i den europeiske kultur; Europa har blitt en livløs ørken; verdienes blasshet er fremtredende, verdien har blitt verdiløs. Nietzsche er, etter mitt syn, dermed sagt inne på en nihilismeproblematikk i "Von den drei Verwandlungen". Dette er ett stadium mennesket må

⁵⁹ Nietzsche bruker også „ørkenen“ som et bilde på askese enkelte steder. Se for eksempel første del av *Zur Genealogie der Moral*.

gjennomgå på veien til overmennesket; menneskets undergang er en overgang til overmennesket. Forvandlingen hender i tre faser i *Also sprach Zarathustra*. Ånden forvandler seg først til en kamel, et lastdyr som bærer sin bør ut i ørkenen. Kamelen er tynget, og jeg forstår kamelen som et bilde på en livsfattig, mismotig, eller som Nietzsche sier selv: *der tragsame Geist*. Samtidig representerer kamelen en ekstrem utholdenhet som er nødvendig for å kunne komme seg gjennom vanskene; en må være i stand til å bære det tunge. Denne nihilismen, eller sannhets- og verdidevalueringen, kan til tross den smertelige tilstand den er for mennesket, være en åpning for nye muligheter å skape verdi på. Å fjerne alle de planter og frukter som fantes tidligere, åpner for å så nye planter: ørkenen vil kreve mye pleie før noe nytt vil gro i den. Åndens annen forvandling er til en løve som møter den store drage. Dragens ”du skal” møtes med løvens ”jeg vil” - noe som kan leses som et bilde på en overgang fra en passiv til en aktiv nihilisme. For løven er i stand til rov og kan ta sin frihet: *Freiheit will er sich erbeuten und Herrn sein in seiner eignen Wüste*⁶⁰. Den store drage representerer det repressive som påberoper seg et verdimonopol i en erklæring som kan minne om ”solkongen” Ludvig den fjortendes: ”staten, det er meg”: *Aller Werth ward schon geschaffen, und aller geschaffene Werth – das bin ich*⁶¹. (Den store drage kan tolkes som staten ettersom den representerer alle skapte og gjeldende verdier. For som vi var inne på i kapittel 1, skapes verdier ut i fra samholdets nødvendighet⁶².) Åndens tredje forvandling er fra løve til barn. Barnet evner til forskjell fra løven å skape nye verdier gjennom sin lekende eksperimentering. Løvens nei til ”du sollst” er et nei til plikten. Barnets evne til lek, og ikke minst til glemsel, gjør det i stand til en ja-sigen til livet⁶³ (barnet kan leses som bilde på overmennesket nettopp fordi det skaper gjennom lek (spill)). Leken forstås som ny-interpretasjon av livet og derfor endring i livsbetingelser: Nietzsche vil altså at ånden skal bli barn igjen, for ånden har vært barn tidligere. Vi kan se gjenkomsttanken til Nietzsche i at ånden forvandles til barn, uansett om vi tenker oss at ”ånden” står for enkeltindividet eller kulturtendenser i større målestokk. Om mennesket skal overvinnes, krever det en undergang. Hver undergang er en overgang. Barnet må bli gjenfødt. Slik kamelen må gå under i sin til-bliven løve, og løven igjen går

⁶⁰ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 30

⁶¹ Ibid.

⁶² Det at staten kalles ”das kalte Unthier” i ”Vom neuen Götzen” peker i retning av et kaldt reptil, nemlig dragen i de ”Von den drei Verwandlungen”.

⁶³ Interessant nok blir barnet hos Spinoza nedvurdert og betegnet som ”ufri”. Deleuze skriver *Expressionism in Philosophy: Spinoza*: ”Childhood, says Spinoza, is a state of impotence and slavery, a state of foolishness in which we depend in the highest degree on external causes, and in which we necessarily have more of sadness than of joy; we are never more cut off from our power of action.” Dette står tydelig i kontrast til barnet hos Nietzsche som står for det lekende og aktive. Om Spinozas nedvurdering av barnet, se også: Spinoza, *Etikk*, s. 230 og 133.

under i sin bliven barn, er menneskets undergang nødvendig for overmenneskets tilblivelse: *Ich will die Menschen den sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch*⁶⁴. Ørkenen vil smått om senn forvandles til mer fruktbart landskap.

Det er et viktig poeng at overmennesket ikke er noe som blir til ved et enkelt sprang. Nietzsche, slik jeg forstår ham, mener likevel at overmennesket er noe som en dag må komme. En viktig oppgave underveis til overmennesket er å eksperimentere med selve den menneskelige form. Å eksperimentere med formen innebærer å gå inn i en smertelig prosess, nemlig *undergangen*. Slik kan vi så det frø som en gang skal blomstre.

Livet er tungt, men hvordan vi takler, eller utholder denne livets vekt (som kamelen), er hva vi må spørre oss om. Spørsmålet om belønning og straff er etter mitt syn sentralt. For om mennesket erkjenner verden som vilje til makt - verden som kroppslige, fysiske krefter i spill uten noen 'åndelig' sfære - vil tilværelsen mangle et overstyrende organ (Gud, sannhet, vitenskap). Alt håp om en hinsidig lidelsesfri væren i Guds rike (belønning), samt frykten for helvete (straff) vil da måtte forandre karakter, eller forsvinne: (...) *seine nächste Wirkung ist ein Ersatz für den Unsterblichkeitsglauben* (...) ⁶⁵. Å miste håpet vil være smertefullt, det kreves mot for å tåle "sannheten om sannheten", å avdekke sannheten om den sanne verden betyr å se avgrunnen i øynene. Som Zarathustra sier til "der Jüngling" i "Vom Baum am Berge": *Noch bist du nicht frei, du suchst noch nach Freiheit*⁶⁶. Slik jeg tolker det, ser Zarathustra at "der Jüngling" søker en slags kristen frihet gjennom en asketisk båndspåleggelse, men motstridende krefter kjemper i ham: *Aber auch deine schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit*⁶⁷. "Der Jüngling" søker i likhet med Spinoza en asketisk, eller nihilistisk frihet. Men Zarathustra advarer mot dette. Den virkelige frigjøring - viljen til makts frigjørelse fra en kristen asketisk lidelsesfortolkning og moralisering - i retning av en skapende vilje, koster meget. Krefter i Zarathustras yngling vil nettopp en slik frisetting, men møter motstand. Det ser for meg ut til at Zarathustra gir sin yngling råd om å holde ut og være modig⁶⁸ i den voldsomhet som denne frisettingen byr på. Den kjærlighet og det håp Zarathustra taler om i "Vom Baum am Berge", er ikke det kristne håp og den kristne kjærlighet. Kjærligheten Zarathustra sikter til er en kjærlighet til tilværelsen slik den er i sin uskyldsrene form: *Amor Fati*. Som "profet" forkynner Zarathustra sin gave til menneskene.

⁶⁴ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 23

⁶⁵ KSA 10, s. 521

⁶⁶ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 53

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid, s. 59: „Was ist gut? Fragt ihr. Tapfer sein ist gut.“

”Håpet”⁶⁹ er livets høyeste tanke som kan løse mennesket fra verdiregimene det er utsatt for, slik jeg tolker det. Zarathustra forsøker formodentlig å lindre ynglingens mismot ved å sammenligne treet og dets svingninger i vinden med konfrontasjonene han i sin frigjøringsprosses selv er inne i. Forandringene er et tegn på at en sunn prosess er i gang, men friheten har sin pris: *Ich verwandelte mich zu schnell: mein Heute widerlegt mein Gestern. Ich überspringe oft die Stufen, wenn ich steige, - das verzieht mir keine Stufe*⁷⁰. Friheten ynglingen trakter etter gjør ham våken og overvåken ifølge Zarathustra, og denne overvåkenheten kan synes å henge sammen med ønsket om en rask og smertefri frigjøring. Når ynglingen hopper over trinn, som han selv sier, vil de trinn han hopper over ikke tilgi ham dette. Det kan tolkes som at det ynglingen ønsker å unnsnippe vil vedbli nettopp fordi han søker å bli fri fra det. Nietzsche ser ut til å mene at unnvikelse forsterker lidelse; fluktforsøk fører til forverring av fengselsoppholdet. Men det er også vesentlig at vi ikke nødvendigvis ser det som plager oss, at vi strekker oss mot høydene (Gud), gjør smertene dypere (i menneskets ubevissthet):

Wenn ich diesen Baum da mit meinem Händen schütteln wollte, ich würde es nicht vermögen. Aber der Wind, den wir nicht sehen, der quält und biegt ihn, wohin er will. Wir werden am schlimmsten von unsichtbaren Händen gebogen und gequält. (...) es ist mit dem Menschen wie mit dem Baume.
(Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 51)

Men det kan også tolkes annerledes: den som nærmer seg en slags frigjøring fra moral og religions regimer vil måtte gå gjennom voldsomme affektive stormer, disse stormene kan like gjerne være et sunnhetstegn fordi konflikten viser seg som tilstedeværende. At man nærmer seg sannheten om Guds usannhet, vil kunne fremkalle et lynnedslag (Zarathustra er ynglingens lynnedslag, men ynglingen satt og tenkte på ham før han kom) og slik ens egen undergang fordi det vil oppløse den sammensetning av krefter en er. En radikal omrokking av de interpreterende kroppslige krefter vil skje når sannheten viser seg å være usannhet. Mot behøves fordi de affektive stormer slett ikke vil stilne; det krever skapende styrke også fra ynglingen side for at han ikke skal bli en baktaler av sine egne forhåpninger: *Neues will der Edle schaffend und eine neue Tugend*⁷¹. Å skulle gå rett fra lidelse til lyst slik håpets baktalere gjør (fordi de gir opp og synes det er for krevende å håpe det de tidligere håpet på) er altså ikke interessant, mener Zarathustra. Nettopp det vil – i en forstand - være å hoppe over trinn; det er å unnvike kampen i tilværelsen:

⁶⁹ Jf. Ibid: ”eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens!”

⁷⁰ Ibid, s. 52

⁷¹ Ibid, s. 53

”Geist ist auch Wollust” – so sagten sie. Da zerbrachen ihrem Geist die Flügel: nun kriecht er herum und beschmutzt im Nagen. Einst dachten sie helden zu werden: Lüstlinge sind es jetzt. Ein Gram und ein Grauen ist ihnen der Held. Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beschwöre ich dich: wirf den Helden in deiner Seele nicht weg! Halte heilig deine Höchste Hoffnung! – Also sprach Zarathustra. (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 54)

Slik jeg ser det, peker Zarathustra på en tendens til å narkotisere kroppen med ymse stimuli (mat, drikke, morfin etc.) slik at en lystfølelse kjennes. Lidelse kan fordøyes gjennom narkotisering, drogene er den motløse løsning på livets vansker, Zarathustras håp står i motsetning til selvmedisinerens løsning. Mot må til for å gjennomleve de affektive stormer og de vindkast livet byr på.

Vi ser, hos Nietzsche, en tydelig kontrast til Spinozas frihet ved at den Spinozistisk frie ikke vil oppleve den friksjon og smerte som Nietzsche mener er en nødvendighet ved livet selv. Spinoza er allerede i den fries posisjon. Smertetilstandene gjennomleves ikke som hos Nietzsche, de forsvinner simpelthen ved at årsakene bak effektene forstås. Men den klarhetens fornuft som Spinoza mener er det frigjørende, mangler hos Nietzsche i den forstand at den distanse en slik klarhet måtte ha til tilværelsen, mangler. Det er et viktig poeng for Nietzsche å være i det kjempende, og ikke i en distansert posisjon til verden. Spinozas posisjon fremstår som et uberørt tre på en stormfull høyde. Spinoza betrakter fra sitt sted kreftene i spill, mens Nietzsche erfarer spillet innenfra livet selv.

2.2 Subjekt, erkjennelse og perspektivisme

Det skapende hos Nietzsche kan forstås gjennom hans perspektivisme. Nietzsches perspektivisme tar utgangspunkt i at erkjennelse og vurdering skjer ut ifra spesifikke relasjoner. En kan et lite stykke på veien sammenligne det med Husserls fenomenologi, men hvor denne fenomenologien tar for seg korrigeringer av tidligere ufullstendige og ukorrekte oppfatninger om verden, vil Nietzsches perspektivisme ikke inneholde en slik sannhetshorisont hvor ’saken selv’ kan erkjennes.

Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod. Durch das Schätzen erst geibt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl. Hört es, ihr Schaffenden! Wandel der Werthe, - das ist Wandel der Schaffenden. Immer vernichtet, wer ein Schöpfer sein muss. (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 75)

Ifølge Nietzsche vil skifte av vurderingsbetingelser føre til at verdiene selv forandrer seg. 'Tingen' eller 'saken selv' blir forandret ved vurderingsbetingelsenes endring⁷². For det er det vurderende og interesserte øye som skaper verdi. Det er altså ikke snakk om et "kaldt og interesseløst øye"; det er ikke et betraktende statisk subjekt som beskuer verden⁷³. Verden inneholder ikke fastsatte verdier. Vi ser i sitatet over at ødeleggelse er en viktig forutsetning for nyskaping for Nietzsche, hammerens slag må altså også treffe den som slår. For at vi skal kunne bli nye og skape nye verdier må vi også destrueres.

For Nietzsche er det altså vi selv som skaper verdier i vår livstolkning, det vil si; overskuddsmennesket skaper. En sykeliggjort vilje vil være i stand å være skape bare sykelige, dekadente verdier. Perspektivismen til Nietzsche fremstår som en motsats til den sokratiske og platonske fornuft som ser ideene bak tingene. Nietzsches perspektiv innebærer et menneske uten vesen. Det er derfor i seg selv et mål å tenke *annerledes*, for å tenke annerledes vil være et sunnhetstegn. (Samtidig vil det være farlig å stikke seg ut. Slik jeg tolker det, vil den radikalt annerledestenkende, gjerne få en medisinsk diagnose eller bli ond. Slik blir det gjerne i en kultur hvor "menneskevesen" og "meningen med livet" er velkjente refreng.)

En lekende tanke må til for å sprengre våre tradisjonelle tankerammer, og det er nettopp en slik hammerens lek Nietzsche synes å foreta seg. Slik jeg interpreterer Nietzsche, vil han mene at verdienes devaluering tvinger oss til å tenke annerledes. Dette kan gjerne synes opplagt, men det som ikke er opplagt er hvilken effekt det vil ha på mennesket, eller rettere sagt: hvilke forskjellige effekter det vil ha. Nietzsche – og Zarathustra – vil vise oss verdienes tomhet (avgrunnen), og predike overmennesket og den evige gjenkomst. Om vi tar den evige gjenkomst inn over oss, vil det være vår undergang, på den ene eller andre måte. I henhold til dette skal vi se at Zarathustra har likheter med sin "yngling" hva frisetting angår.

2.3 Zarathustra, den evige gjenkomst og bejaelse

I omgang med "den evige gjenkomst" er det viktig å være oppmerksom på at Nietzsche i sine etterlatte skrifter bemerker: *1000 Formeln für die Wiederkunft (ist die Drohung)*⁷⁴. Det er svært mange måter å tolke "den evige gjenkomst" på. Vi skal heller ikke forsøke å komme til

⁷² Enhver „ting“ eller „værende“ vil kun ha en midlertidighet.

⁷³ Jf. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 365

⁷⁴ KSA 10, s. 115

et endelig svar, men belyse visse perspektiver i gjennomlesning av enkelte tekststykker. Det første vi skal ta for oss er ”Das grösste Schwergewicht” fra *Die fröhliche Wissenschaft*. Siden skal vi se på ”Vom Gesicht und Räthsel” og ”Der Genesende” i *Also sprach Zarathustra*. Når vi nå skal gå inn i disse stykkene, vil jeg påpeke at det er vesentlig å ikke la den evige gjenkomst stå som en lære eller ontologi, men at det først og fremst er snakk om en type erfaring. Det perspektiv vi skal anlegge vil tolke den evige gjenkomst ut fra spørsmålet om en aktiv bejaelse i en tragisk erfaring av liv.

I ”Das grösste Schwergewicht” spørres det om hvorledes man ville ha tålt at en demon visket oss i øret at vi skal leve det livet vi nå lever, igjen og igjen. Jeg tolker spørsmålet som knyttet til en *erfaring*, og som et *tankeeksperiment*. Det er dog ikke et *harmløst* tankeeksperiment. For som Nietzsche sier, vil et ja eller nei til dette spørsmålet være et bære eller bryte. Dette ser jeg i sterk sammenheng med oppløsningen av sannhet og mening i den nihilistiske krise vi for litt siden fokuserte på. For å bejae livet og å bejae dets gjentakelse vil stå i kontrast den kristnes håp om det hinsidige liv som belønning for det lidelsesfulle strev det jordisk liv er. Å ikke makte denne ”tyngste vekt”, å ikke makte livet selv uten den forførelse det guddommelige paradisi er, vil kunne knuse mennesket⁷⁵. På den annen side kan det føre til erfaringen av en *ny ansvarlighet*, slik jeg fatter det. For tilværelsen uten straff og belønning kan gi en frihet til å skape sine egne dyder, sitt eget ja og nei, hvilket medfører ansvar: ”*willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?*”⁷⁶ Dette er en ansvarlighet en har ovenfor en selv og sine egne dyder. Man gjør simpelthen ikke noe man ikke er villig til å stå inne for og vil bejae. Det innebærer at man ikke kan skyve skyld og ansvar over på tilværelsen selv. En kan ikke gjemme seg bak moralske masker, ei heller skylde på størrelser som djevelen, eller ”de andre”. Jens Bjørneboes ord passer godt her:

Frihet er å ikke ha noen målestokk utenfor sin egen bevissthet, men å bære alt ansvar selv. Frihet er at man aldri mer kan få hjelp. Joseph Conrad sier dette i *Typhoon*: Kommandoens ensomhet er at den ikke kan få hjelp av noen i himmelen eller på jorden. Jeg har opplevet det, i ett eneste, avgjørende øyeblikk: ingen kunne hjelpe meg, - jeg måtte gjøre alt selv, uten råd eller dåd fra noen. Det var en enorm ensomhet, et øyeblikk av total ensomhet mellom stjernene og jorden. Jeg forstår i dag at dette var første fornemmelse av frihetens øyeblikk, og at jeg ikke våget å gripe det. – det var et øyeblikk av erkjennelse. Fra dette sekund kunne jeg gått videre alene – i frihet. Friheten er at man hvert sekund må velge selv – at ingen i himmelen og på jorden kan hjelpe en med noe. (Bjørneboe, *Frihetens øyeblikk*, s. 121)

⁷⁵ Jeg tolker dette helt bokstavelig: det synes som om Nietzsche mener at ”håpets oppløsning” vil kunne føre til selvmord, misbruk av nervestimuli som alkohol og narkotika etc.

⁷⁶ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 341

Friheten er således også en begrensning: det er ikke mulig å velge vekk sitt eget ansvar, det er ikke mulig å gi seg hen til (eksempelvis) verken hinsidige krefters beskyttelse eller til legevitenenskapens omsorg. Verken Gud eller medisinsk vitenskap kan tilby noen reel forløsning fra tilværelsens vold, det må leves innenfra: livets vekt må bæres på den enkeltes skuldre. Det Bjørneboe kaller frihet vil dermed ikke være en frihet i noen naiv forstand. I Nietzsches øyne er nettopp ”forløsningen” illusorisk fordi den innebærer muligheten av å unnslippe det vondes gjenkomst i livet.

Demonens spørsmål i ”Das grösste Schwergewicht” bør etter mitt syn ikke tenkes gjennom en reell gjentakelse av livet man nå lever.

”Nun” sterbe und schwinde ich, würdest du sprechen, und im Nu bin ich ein Nichts. Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, - der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zuu dem Ursachen der ewigen Wiederkunft. (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 276)

Vi skal ikke leve om igjen, jeg leser ikke den evige gjenkomst som en „reinkarnasjonstese”, selv om kraftsammensetninger vi ”er” kan komme igjen. Poenget er at vi bare har dette livet: hvordan tåler vi vissheten om at vi ikke unnslipper det dennesidige? *Det* er spørsmålet, slik jeg ser det. For å leve betyr å kjempe med sine egne reaktive krefter gang på gang. Vår styrke må ligge i å beseire våre svakheter igjen og igjen. Våre sykdommer og nedturer er ikke noe vi kan bli kvitt eller få andre til å ta seg av, vi må gjøre det selv. Den evige gjenkomst er i dette perspektiv gjenkomsten av våre egne smerter og svakheter.

Den nietzscheanske livsbejaer vil omvurdere verdiene selv og stå i et skapende forhold til tilværelsen som aktivt interpreterende. Den passive nihilist vil i sin meningsunderskuddsposisjon ennå ikke makte å ta skrittet ut av sannhetsviljens vold. Sistnevnte vil være i en særdeles smertefull tilværelse hvor livet ikke lenger gir mening. Uten å klare å skape nye verdier vil man stå overfor en skremmende, potensielt drepende, avgrunn:

Auf diesem Standpunkt giebt man die Realität des Werdens als einzige Realität zu, verbietet sich jede Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten – aber *erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will...* (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 12 A)

Det er denne meningsløshetens farer jeg tolker som potensielt knusende i ”Das grösste Schwergewicht”. Mangelen på mening kan ha svært destruktive konsekvenser. Både som passiv, hvor ingen avgjørelse angående livets verdi kan taes, og en nihilisme hvor kreftene får

spilles ut uten lenger å ha et disiplinerende sentrum, vil være destruerende. Den passive nihilismen sliter mennesket på et vis i to ved behovet for metafysisk trøst på den ene side og den metafysiske menings umulighet på den andre. Nihilismen bærer også en reaktivitet av særdeles destruktiv art i seg; ved oppløsningen av det som hele tiden har holdt kreftene på plass vil kreftenes (plutselige) utløp kunne bli selvødeleggende. På den annen side har vi altså den som bejaer livet og dets spill, med alle sine gledelige og smertelige sider, uten håp eller lyst til å unnsnippe (men derimot lyst og mot til å gjøre alt igjen). Meningsskapelsen hos den kunstneriske filosof har sammenheng med et tragisk syn på livet; lidelse må kunne sees som verdifullt, sykdom og smerte er en del av livets interpreterende utgangspunkt. Den kroppslige vorden bejaes som nødvendig, alle tings evige gjenkomst betyr også gjentakelse av det svake. Det tragiske i den evige gjenkomst fremtrer som *Amor Fati*: en kjærlighet til det som er, en kjærlighet til livet og det livet grunnleggende sett er. Den tragiske bejaer skaper verdi ut fra det som er. Det betyr imidlertid ikke at det som er, er selvidentisk. Tvert om er nettopp den aktivt interpreterende den som ser de tilsynelatende sannheter som skinn, uten å tro på mer genuine bakenforliggende sannheter.

I en livsbejaende posisjon lever man i en verden av moralske maskerader hvor man makter å se bak disse maskene uten fortvilelse. Den evige gjenkomst som kosmologi hvor alle krefter er i evig spill og omløp, og hvor alle ting er midlertidige, fører til at alle ting også blir viktige (vektige); tingenes mål mangler, verdihierarki mangler. Man vurderer selv på tingenes ”godt og ondt”, man eksperimenterer i sine nye vurderinger. De egne dyder er dypest sett erfaring av livet selv, en erfaring av sitt ja og sitt nei. Den egne dydens perspektiv er nødvendigvis eksperimenterende ved at den ikke er masseprodusert gjennom statens, kirkens eller tradisjonens verdismitte. Slik jeg forstår det, peker en slik dyd mot vilje til makt som kunst: bare kunstneren evner å skape det skinn, den metafor som finnes i forandringens sfære; kunstneren er opptatt av gjengivelsene, sangen, bildene... Livet er selv metaforisk.

Å bejae livet i sin helhet og å si ja til å gjenta det, er en bejaelse av øyeblikket, et ja til alle sine øyeblikk (uten nag til fortiden eller håp om en mindre lidelsesfull fremtid). For vi må legge merke til at Nietzsche poengterer at demonen kommer i vår ensomste time: *Wie, wenn di reines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir: "Dieses Leben, wie du jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen (...)"*⁷⁷. Demonen spør om vi vil gjenta våre lidelser og våre gleder i det øyeblikk vi er på vårt svakeste. (På en god dag kan enhver påstå at livet herlig. Bedøvet av

⁷⁷ Jf. *ibid*, § 341.

alkohol, Jesus eller andre droger er det kanskje heller ikke så vanskelig å synes om livet, til tross for at bedøvelsen kan være et tegn på at man ikke orker livets tragiske sider.) Her må den aktive glemsel spille en viktig rolle (naget skapes i kroppen når det er noe man ikke klarer å gjøre seg ferdig med), samt styrken til å bære denne vekt livet engang er, som er det vi har sett at ”der Jüngling” strever med.

I *Der Wille zur Macht* finner vi at den evige gjenkomst omtales som en tilblivelsens gjentakelsesprosess hvor alle ting kommer tilbake, men hvor endemålet mangler. Nietzsche ser det som et bevis på at verden er ikke-teleologisk, men fluktuerende at ingen endelig tilstand enda er nådd. Vi kan slik tenke oss den evige gjenkomst som alle krefters i samspill⁷⁸, hvor viljene kontinuerlig er i konflikt med hverandre: *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts ausserdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts ausserdem!*⁷⁹

Atomene (som den minste udelelige bestanddel) vil ikke kunne tenkes innenfor den kosmologi som ikke har et mekanistisk prinsipp. Terningen har et fiksert antall muligheter, men sjansespillet terningkasteren spiller er et uberegnelig spill fordi man ikke hvilken side av terningen som til sist vendes opp: sjansens spill er for Nietzsche et strengt nødvendig anliggende, tilfeldighetene må sees med nødvendighetens optikk, de må bejaes. Mennesket er dermed i en viss forstand ”begrenset” til å delta i det uberegnelige sjansespill livet er: mennesket unnslipper ikke spillet (men kan motsette seg det, noe som nærer hevners ånd (ressentimentet)).

Zarathustra må i ”Vom Gesicht und Räthsel” stå overfor tanken om at alle ting i fortiden har gjentatt seg gang på gang, og at fremtiden byr på gjentakelse. I sitt syn, hvor Zarathustra er i duell mot dvergen (”Geist der Schwere”), møtes to veier (fortid og fremtid) under porthvelvingen (nået). Dvergen forsøker å nå inn til Zarathustra for å gjøre ham motløs og trekke ham ned:

Aufwärts: - dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog, abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, meinem Teufel und Erzfeinde.

Aufwärts: - obwohl er auf mir sass, halb Zwerg, halb Maulwurf; lahm; lähmend; Blei durch mein Ohr, Bleitropfen-Gedanken in mein Hirn träufelnd.

„Oh Zarathustra, raunte er höhnisch Silb` um Silbe, du Stein der Weisheit! Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muss – fallen! (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 198)

⁷⁸ Jf. David B. Allison, *Reading the New Nietzsche*, s. 121

⁷⁹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 1067

Zarathustra som innser at alle ting allerede er skjedd, og har skjedd mange ganger, sier modig: „*War das das Leben? Wohlan! Noch ein Mal!*”⁸⁰. Men Zarathustra taler med svakere og svakere stemme; svekkes Zarathustra?

I sitt annet syn ser Zarathustra en slange som kryper ned i halsen på en hyrde⁸¹. Hyrden vrir på seg i fortvilelse mens Zarathustra uten hell forsøker å dra slangen ut av ham. Zarathustra skriker: „*Beiss zu! Beiss zu! Den Kopf ab! Beiss zu!*”⁸². Hyrden følger Zarathustras råd og biter av slangens hode; men med ett er han ikke lenger hyrde eller menneske, han er: *ein Verwandelter, ein Umleuhteter, welcher lachte!*⁸³ Zarathustras gåtefulle visjon ser ut til å ende med den forvandlede hyrdens overmenneskelige latter. En latter som muligens kommer etter en lang kamp med å forsone seg med sin egen lære: for slangen kan tolkes som et symbol på den evige gjenkomst som Zarathustra (en hyrde) forkynner, men selv har problemer i møtet med. For drømmer ikke Zarathustra om hva som må komme en gang i fremtiden? Om sin egen situasjon og sine vanskeligheter? Så la oss spørre igjen: svekkes Zarathustra? Det ser slik ut ettersom han sover når han har sine visjoner, og søvnen kan forstås som en metafor på nedslåthet eller trøtthet. Slik jeg ser det, skyldes Zarathustras vekslinger i mot og glede (tenk bare på latteren og gråten som kommer svært tett på hverandre i „Der Wanderer”) at livets konfliktfylthet krever krefter, ”møtene” tapper en for styrke: i likhet med ”der Jüngling” er Zarathustra underlagt sine motstridende krefter.

Smertetilstandene Zarathustra er i - jf hans trøtthet og gråt - kan tolkes å vise til den dårlige samvittighets evne til å vare og til det reaktives gjenkomst: de lille mennesker kommer alltid igjen (de svake og reaktive), men ikke minst det lille *i* mennesket - slik jeg leser det. Vi ser en gjenkomst av det reaktive i det faktiske levde liv⁸⁴; vi kommer aldri i en overlegen posisjon i forhold til livet selv, men må leve det innenfra. Zarathustras liv kan forstås som tilblivelse i det immanente, hvor viljen til makt på et kroppslig individuelt plan nødvendigvis vil være både i oppgang og nedgang. Ja-sigen til livet krever ja-sigen også i nedgangen. Zarathustra fylles med en tilintetgjørende lengsel etter overmennesket: *Willig zu meinem tiefsten Schmerze stehe ich hier: - zur Unzeit kamst du!*⁸⁵ Zarathustra synes å ha problemer med å svelge sin egen ”lære”. Eller kanskje vi heller bør si at Zarathustra lærer sin lære gjennom egne dårlige møter (Zarathustra forteller at han blir syk av sin egen forløsning).

⁸⁰ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 199

⁸¹ David B. Allison tolker dette som en slags henvisning til ”Johannes’ openberring” 10, 9 i det Nye Testamentet: ”Gjev meg den lille boki! Og han segjer til meg: Tak henne og et henne!”

⁸² Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 201

⁸³ Ibid, s. 202

⁸⁴ Jf. Jørgen Haave, *Død tro: Ibsens Gengangere i lys av Nietzsches filosofi*. Haave tolker fru Alving’s ”gengangere” som tilbakekomst av dårlig samvittighet.

⁸⁵ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 206

I ”Der Genesende” er Zarathustra som hysterisk og forsøker å vekke sin avgrunnstanke. Han roper etter den: *Herauf, abgründerlicher Gedanke, aus meiner Tiefe! Ich bin deine Hahn und Morgen-Grauen, verschlafener Wurm: auf! auf! Meine Stimme soll dich wach Krähen!*⁸⁶ Men da avgrunnstanken, eller gjenkomsttanken, stiger oppover er ikke dette udelt positivt for Zarathustra:

Heil mir! Du kommst – ich höre dich! Mein Abgrund redet, meine letzte Tiefe habe ich an's licht gestülpt! Heil mir! Heran Gieb die Hand - - ha! lass! Haha! - - Ekel, Ekel, Ekel - - - wehe mir!
(Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 271)

Vi må merke oss at Zarathustra her ber om hånden, og like etter sier ”slipp!”. Zarathustra er fremdeles ikke modig nok og makter ikke livsbejaelse i nedgangen: han er blek og ristende i en nedslåthet i syv døgn. Da han våkner spør ørnen og slangen om han har måttet svelge en besk erkjennelse, og det er akkurat det som har hendt. Oppmuntret av sine dyrs tale, smiler Zarathustra igjen og forteller om sitt ublide møte med slangen som han bet hodet av. At alt smått og sykt også må vende tilbake er det Zarathustra ikke har greid å godta: *Allzukein der Grösste! – Das war mein Überdruß am Menschen! Und ewige auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruß an allem Dasein!*⁸⁷ Men Zarathustra har funnet trøst i sine syv dager med mismot, han er ved å helbredes. Han synes å ha en tilvunnet muntre visdom, en kjærlighet til tilværet:

Oh wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe, - dem Ring der Wiederkunft? Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!
(Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 291)

Vi kan i dette sitatet se det evige og kvinnen („Weib“) som tilblivende naturen⁸⁸. Den ’kvinne’ Zarathustra elsker blir i dette perspektivet selve tilværelsen, selve livet: den nye visdom Zarathustra finner er *Amor Fati*.

Hva mener Zarathustra med å si at hans dyr er aper og lirekassespillere⁸⁹? Etter-aper de Zarathustra, gjentar de en kjent melodi uten selv å kunne spille? Det kan jo se ut til det ligger

⁸⁶ Ibid, s. 270

⁸⁷ Ibid, s. 275

⁸⁸ Kvinnen er historisk sett ofte assosiert med natur (ufornuft, kropp, galskap), mens mannen er assosiert med kultur (tenkning, rasjonalitet). Hos Nietzsche er det, til forskjell fra denne kjønnsinndelingens vanlige innhold, ikke ”dårlig” å være assosiert med natur selv om Nietzsche kan sies å ha et tvetydig forhold til kvinnen og det kvinnelige.

en slags sannhetsvilje i denne etterapingen, en vilje til å danne en slags metafysisk lære av den evige gjenkomst. Dyrenes posisjon kan tolkes som en slags etterapingens oppnøsting hvor det spinnes garn av oppspinn; men har Zarathustra ikke advart mot å trekke slutninger, men oppfordret gjetninger? Om vi tenker den evige gjenkomst av det samme i retning av en metafor hvor det andre, det hinsidige, ikke er en mulighet, vil det peke mot *Amor Fati*. Som vi har sett taler Zarathustra om at alle ting kommer igjen, og at alt allerede har vært. Jeg leser det som at det vonde kommer tilbake, og det gledelige kommer tilbake; man unnslipper ikke livets oppganger og nedganger. Tilværelsen kan man ikke slippe unna, og man kan heller ikke overskue livet fra en distansert posisjon. Livet er ikke fullt ut beregnelig og planleggbart. Tilblivelsens karakter kan ikke forstås ved en mekanistisk logikk fordi det mekanistiske har som premiss at alle deler er seg selv like. Om atomene er udelelige kan vi ikke snakke om en reell vorden, men om forskjellige delers mekaniske virkning på hverandre, og det er nettopp en slik mekanistisk logikk Nietzsche vil vekk fra med sitt sjansespill.

Det er kanskje - selv om vi har forsøkt å følge Zarathustra gjennom hans møter, tanker og tilstander - fremdeles noe som skurrer i forhold til hva som egentlig er Zarathustras perspektiv. En måte å forstå Zarathustras problem på, er at han ikke gir helt slipp på dvergens posisjon i sin kamp mot ham. På den ene side er han i immanensen og kjenner på og lever ut alle sine møter, og er en spiller i livets spill. På den annen side kan det se ut som at Zarathustra spinner en metafysikk ut av den evige gjenkomst:

Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein? Und wenn Alles schon degewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon – dagewesen sein? (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 200)

Er ikke dette relativt tett opptil det dvergen påstår (en distansert og teoretisk anskuelse av en mekanisk deterministisk konsepsjon)? Siden det ikke er bare dvergen og Zarathustra som står under nuets port, men de er akkompagnert av en edderkopp, bør vi kanskje ta det i betraktning. Vi kan tolke det som et tegn på at det her er snakk om en metafysikers spinning av et klebrig nett. Om vi tillegger det tyske ordet ”spinne” (”edderkopp”) en ”n”, blir det ”spinnen” som kan bety å skrøne, altså *oppspinn*. Videre kaller jo Zarathustra sine dyr for lirekassespillere nettopp når de etter-aper den evige gjenkomst⁹⁰:

⁸⁹ Merk at „aper og lirekassespillere“ er fra den norske oversettelsen.

⁹⁰ Lirekassespillerne gjentar Zarathustras sang, men var sangen en skrøne (”aus-spinnen”)?

Du lehrst, dass es ein grosses jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von grossem jahre: das muss sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von Neuem umdrehn, damit es von Neuem ablaufe und auslaufe: - - so dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten, - so dass wir selber in jedem grossen Jahre uns selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten. (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 276)⁹¹

Vi må i en forstand selv gjette her, da endelige konklusjoner vanskelig lar seg trekke innenfor Nietzsches retorikk. Vi kan kanskje lese edderkoppens tilstedeværelse som et jokerkort: en avgjørende, men ukjent faktor⁹². Edderkoppmetaforen blir slik en instabilitet som viser til livets egen instabilitet; Zarathustras dans er på språkets vaklende byggverk, meningen selv er springende. Mitt gjetningsforslag er at hyrdens kamp mot slangen bør tenkes som et bilde på det giftige møtet mellom den bedøvende metafysikken og hyrden, eller rettere: mellom tyngdens ånd og Zarathustra. Da blir det jo mer forståelig at Zarathustra må skape en ny lyre å spille på.

En annen sak som peker i retning av en gjetningens filosofi er at Nietzsche kan synes å skrive "Vom Gesicht und Räthsel" med Paulus' første Korinterbrev i tankene. "Et syn og en gåte" kan tolkes som en allusjon til "i et speil, i en gåte":

Da jeg var barn, talte jeg som et barn, tenkte jeg som et barn, dømte jeg som et barn. Men da jeg ble mann, la jeg av meg det barnslige. Nå ser vi som i et speil, i en gåte, da skal vi se ansikt til ansikt. Nå forstår jeg stykkevis, da skal jeg forstå fullt ut, slik Gud kjenner meg fullt ut. Så blir de stående, disse tre: Tro, håp og kjærlighet. Men størst blant dem er kjærligheten. (*Det nye testamentet, Paulus første Korinterbrev*, kap. 14, vers 11-13)

Det er vel gåten som er det interessante for Nietzsche, det stykkevis og delte, det perspektiviske? Slik jeg forstår det, ser Nietzsche seg som kontrast til Paulus her. For hvor Paulus vil legge av seg barnet, mener Nietzsche at barnet må frem fra fortrenningens stengsler. Å stå ansikt til ansikt slik Paulus vil, ville i Nietzsches tilfelle bety å stå maske til maske: det *egentlige* ansikt finnes ikke hos Nietzsche. Ved å spille på Paulus' Korinterbrev viser Nietzsche til sin motsats, slik jeg forstår det.

Vi har tidligere sagt at Zarathustra er forkynneren av den evige gjenkomst og overmennesket, samtidig som vi nå kanskje kan se tendenser på hans overmenneskelighet

⁹¹ Dette kan tolkes som en henvisning til Heraklits store år. Heraklit mente at alt skjer på nytt hvert 10.800 år. Det er som en ild som setter fyr på seg selv i det den slukker, altså en syklisk ild. (Heraklit, (Kahn, *The art and thought of Heraclitus*, fragment), s. 49, fragment nr. XLIIIA)

⁹² Jf. Eric Blondel, *The Body and Culture*, s. 2: "With Nietzsche, do we ever emerge from uncertainty?"

enkelte steder i *Also sprach Zarathustra*. Men vi må spørre oss hva denne overmenneskeligheten er? I stedet for å konkludere med det ene eller det andre, bør vi ta opp igjen et aspekt ved den evige gjenkomst: verden som sådan har ingen endelig tilstand, og heller ikke Zarathustra (som tvetydig). Et hovedpoeng synes jo å være at menneskets undergang er en overgang, en bro til noe annet, mennesket undergang er bliven-til noe høyere. Mennesket kommer over mennesket (over-mennesket). Overmennesket bør, slik jeg ser det, tolkes henimot et ”menneskes” kontinuerlig overskridende prosess, heller enn en fastposisjonert tilstand. En tolkning av overmennesket som noe oppnådd i varig forstand ville være å begå en feiltakelse lik det vi har kritisert Spinoza for: den allerede frie posisjon. For vi kan ikke snakke om en endelig tilstand for mennesket, eller overmennesket (noe som ville være et paradoks siden det da hadde manglet det tildrivende vilje til makt er; det peker alltid utover seg selv), hvor lykkens høyde kan oppnås i en slags Aristotelisk *eudaimonia*. Vi må vedkjenne at gjenkomsten av det reaktive finner sted. Overmennesket vil kunne tolkes som den som evner å skape verdier ut ifra sin faktiske posisjon, eller sagt med andre ord: meisle ut overgangens brosteiner med sin skapende hammer. Motsatt av Aristoteles vil det erkjenne smerte som nødvendig⁹³, men uten å sette det inn i en lidelsesøkende fortolkning. Tilværelsen uten *telos* peker jo ikke i retning av en fast mening ved livet, men slik jeg tolker Nietzsche peker det i retning av mulighetene for å skape mening i livet. Viljen til makt er i sin sunne form både skaper og knuser av verdier. Fremfor å fortolke smerter slik ressentimentmennesket gjør - som ”urettferdige” - vil det sterkere mennesket⁹⁴ vedkjenne seg sine begrensinger og arbeide innenfor dem. Den dårlige samvittighet kan komme igjen og igjen, med muntre pauser, gjennom snikveier i hukommelsen.. Å innse sin usunnhet tenderer mot sunnhet.

Overmenneskeligheten ligger, slik jeg leser Nietzsche, i å eksperimentere på og med grensen til det menneskelige. Det vil si å dekonstruere den språklige konstruksjon mennesket er, og demoralisere den moralske konstruksjon mennesket er (jf *Zur Genealogie der Moral* som hammers filosofi). Zarathustras dans på språkverkets svingende og ustabile formasjon viser til dette, men det er en lek som innebærer en risiko (noen av Nietzsches fortolkere mener jo at Nietzsches lek førte til hans sammenbrudd⁹⁵). Å eksperimentere med språket er å eksperimentere med menneskets grenser fordi det er språket og sosialiseringen som bygger mennesket. Slik jeg forstår det er derfor kunstneren den som ligger nærmest den

⁹³ Jf. Aristoteles, *Etikk*, s. 88: ”Man er enige om at smerte er noe ondt og noe som bør unngås.”

⁹⁴ Med menneske menes her ikke det altfor-menneskelige menneske: vi må ha i tankene at det hos Nietzsche ikke er snakk om personer som metafysiske enheter med fri vilje, men at persona kan bety en maske (jf Escolas ordbok, s. 172), og at individer hos Nietzsche er dividerte.

⁹⁵ Se f. eks Lars Petter Storm Torjussen, *Den dionysiske latter* (hovedoppgave, uib) eller Pierre Klossowski, *The Vicious Circle*.

overmenneskelighet Nietzsche taler om. Men: overmennesket har ennå ikke tatt sine steg på jorden, Zarathustra er en forsmak og et løfte. Zarathustra tøyser de menneskelige bånd han lider under som en åpning for det som skal komme, nemlig en ny *form* menneske.

2.4 Den skjenkende dyd og overskuddet

*Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt*⁹⁶. Denne setning viser til det personlige og egne hva dyd og livsfilosofi angår, slik jeg ser det. Nietzsche skjenker oss sine bøker og sin visdom, men dersom han blir hyllet som en helt eller avgud, hedrer man ham ikke. Som vi har vært inne på, ser jeg sammenheng mellom moraloppløsning, en perspektivistisk erkjennelse og ansvarlighet (egne dyder). Den skapende tenker skaper sine egne verdier i fraværet av de gitte og danner slik sine dyder. Egne dyder betyr, etter min forståelse, ikke annet enn sitt eget godt og ondt, sitt eget ja og nei. At veien ikke finnes innebærer at dyden er noe som må suges fra eget bryst.

Det overskuddsmenneske som er i stand til å skape sine dyder ut i fra sitt åpne forhold til tilværelsen vil gjenkjennes på manglende hevntørst. Dette betyr ikke at et overmenneske ikke ville være i stand til å bære nag og å utleve dette ved vold, slik jeg ser det. Det betyr at det ikke har presteressentimentets grunnholdning til jordelivet. Den sterke finner ingen grunn til å klage over livet selv. Glemselen gir aktivt slipp og naget blir dermed ikke produsert. Den såkalt onde antimoralisten fremstår som en som ikke viderefører og sprer ”onder” i like høy grad som ressentimentmennesket. *Wer jetzt krank wird, den überfällt das Böse, das jetzt böse ist: wehe will er thun, mit dem, was ihm wehe thut. Aber es gab andre Zeiten und ein andres Böses und Gutes*⁹⁷. Ressentimentmenneskets grusomhet kan nå uante høyder i sin gjenoppretting av rettferdigheten (utligning av skyld) eller for Guds sak (disiplinering og straff ved moralovertrædelser). Dette ser vi – blant annet - i hekseforfølgelsene og heksebrenningene som skjedde i Guds navn⁹⁸ og etter pave Innocens VIII ordre⁹⁹, og på den spanske inkvisisjon. Den Nietzsche anser for å være sterk og skapermektig, blir gjerne ansett for å være ond, og slike (de ”onde”) blir ofte utsatt for grusomheter:

Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, um so kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst. (...) Und hüte dich vor den Guten und Gerechten! Sie

⁹⁶ Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, s. 101

⁹⁷ Ibid, s. 47

⁹⁸ Se andre mosebok 22.18

⁹⁹ Jf. Gyldendals store konversasjonsleksikon, tredje utgave, 1972

kreuzigen gerne Die, welche sich ihre eigne Tugend erfinden, - sie hasssen den Einsamen. (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 81-82)

Bak godhetens masker skjuler det seg altså hevn og uhyggeligheter. Dersom vi skal kunne tenke Nietzsches filosofi som etisk, må vi ta utgangspunkt i overskuddet som preger den sunne. For mens ressentimentmennesket preges av mangelen på rettferdighet og hevntørst, og det asketiske ideal minsker kroppens krefter til et minimum, flommer det dionysiske menneske over av livskrefter:

Ich liebe Den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgiebt: denn er schenkt immer und will sich nicht bewhren. Ich liebe Den, welcher sich schämt, wenn der Würfel zu zeinem Glücke fällt und der dann fragt: bin ich denn ein fälscher Spieler? – denn er will zu Grunde gehen. (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 17)

Gaven står som motsats til den gjelds- og skyldslogikk som blir fremherskende ved de jødisk-kristne verdiers spredning. Men hva betyr denne ødingen betyr for Nietzsche? Er det ikke slik Zarathustra går inn i smertefulle tilstander gang på gang (søvnen, fortvilelsen og nedslåttheten), men kommer ut på den andre siden munter og i latter fylt med ny visdom? Er livets tragedie at vi på nytt og på nytt må overstige oss selv (øde oss selv) for ikke å være fastholdt av reaktive krefter, og at det reaktive kommer igjen og igjen? At vi gang på gang må *tømme* oss selv for igjen å bli fylt av kreative krefter? For det er vel slik Nietzsche tenker seg det skapende: som både vurderende, destruerende og meislende. Vi må bruke hammeren på oss selv også, vi må hele tiden knuse våre sannheter, også dem vi selv har skapt. Motstanden til de bestående verdier kan ikke selv stå støtt uten å bli nye sannheter, og dermed like reaktive som de forrige. Om dette er riktig, kan vi si at livet ikke er et spill man kan vinne. Man må fortsette å spille spillet, for ingen ”resultater” av spillet er endegyldige.

Kapittel 3: Kunst, liv og livskunst

3.1 Om den Dionysiske lidelse og den sykelige sokratiske orden

I det tidlige verket *Die Geburt der Tragödie* er Nietzsche sterkt influert av sin tidligere lærer Arthur Schopenhauer (som så seg som Immanuel Kants rette arvtager). Nietzsche har lært mye av Schopenhauer og hans *Verden som vilje og forestilling*. Det kan vi se om vi ser Schopenhauers 'vilje' i forhold Nietzsches 'Dionysos', og videre Schopenhauers 'forestilling' mot Nietzsches 'Apollon'. Musikken er hos Schopenhauer den rene viljens uttrykk, ellers formidles verden (som grunnleggende sett er vilje) som forestillinger (jamfør Kants "Das ding an sich, und das ding für mich"). Som en sammenligning kan vi se den tidlige Nietzsches Apollon som forestillingens gud, og Dionysos som den rene viljens gud, selve *urkraftens* gud. Den "modne" Nietzsche har ikke en todeling mellom det dionysiske og det apollinske, men innlemmer det apollinske i det dionysiske. Nietzsche ser også ut til å være nærmere den Schopenhauerske askese i sitt tidlige verk. Den metafysiske trøst Nietzsche taler om i *Die Geburt der Tragödien* er noe han går imot senere. Vi går inn på den tidlige Nietzsche her for å danne bakgrunn for den metaforforståelse han forfekter, samt fatte det greske bakteppet som inspirerer ham til å se den sterke sammenhengen mellom kunst og liv.

I Nietzsches ungdomsverk *Die Geburt der Tragödie* fødes den greske tragedie av musikkens ånd som en manifestasjon av den dionysiske urkraft. Det dionysiske knyttes til oppløsningen verdens overskuddskraft bærer i seg. Dionysos er rusens og overskridelsens gud. Motstykket til Dionysos er Apollon som er bildets gud. Apollon er skinnets, forestillingens og det individuertes gud. Den kraftfullhet det dionysiske er, tildekkes av apollinske masker. Den grenseløse energien (jf Heraklit: "all things are one"¹⁰⁰) fordekkes gjennom apollinske oppdelinger og skiller; gjennom illusjonen synes verden oss som bestående av individuerte størrelser (personer, enheter). Apollon er det tilsynelatendes og drømmens gud og dermed sagt: den bildende kunstens gud. Dionysos er det derimot ikke mulig å innramme, musikkens flyt unndrar seg tilstivning. De to kunstens guder har slik hvert sitt område, men går uløselig hånd i hånd. For å forstå livet rent estetisk, behøver vi begge.

Ethvert menneske er i sin drøm en kunstner i apollinsk forstand. Vi former og danner oss bilder, og formene selv forandres og gjenformes; vi kan slik ane skinnets tilstedeværelse. Ifølge Nietzsche vil selve vårt verdensbilde også være skinn (fortolkning).

¹⁰⁰ Heraklit, (Kahn, *The art and thought of Heraclitus*), s. 45, fragment XXXV.

Skinnets verden kan oppløses i den dionysiske rus, det individuerte revner og divideres. Rusen, fremkallet av narkotiske drikker eller naturens egen overfyldighet av kraft, bryter det slør som vanligvis ligger mellom alle ting: alle ting blir ett. Man er ikke lenger seg selv, men er som i ett med alt. I denne tilstand er mennesket selv kunstverk.

Kunstens guder er nødvendige for grekerne som skal bære den silenske visdom: „ (...) *Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben*“¹⁰¹. Grekerne fattet med andre ord tilværelsen som gruvekkende. Gjennom kunstens formidling blir livet ettertraktelsesverdig og den silenske visdom vendes: „*das allerschlimmste sei für sie, bald zu sterben, das Zweitschlimmste, überhaupt einmal zu sterben*“¹⁰². Det apollinske skinn gjemmer de titaniske krefters grusomhet. Kunsten vekker lyst over livet og blir slik en livskunst. Slik sett er ikke kunsten naturens uttrykk, men uttrykk for en overvinnelse av den i form av en metafysisk fordøyelse. Nietzsche ser Homer, som han kaller naiv med sitt fravær av det uhyrlige og titaniske, som en seier for det apollinske.

Den apollinske forløsning fra, eller tildekking av, den silenske visdom fører til individets rammer hvor ”kjenn deg selv” og ”intet til overmål” blir kjente slagord. Den som overgår seg selv, eller overdriver noe, går det dårlig med. Måteholdet og selverkjennelse løper parallelt; å kjenne seg selv er å vite sin plass (som menneske, og som herre eller slave, kvinne eller mann) og begrense seg til tross for impulser som peker andre retninger. Å bryte med disse grensene er å begå en forbrytelse, *hybris*. Hybris fører til straff: (...) *seiner übermässigen Weisheit halber, die das Räthsel der Sphinx löste, musste Oedipus in einen verwirrenden Strudel von Unthaten stürzen: so interpretierte der delphische Gott die griechische Vergangenheit*¹⁰³.

Det dionysiske er nødvendig på lik linje med det apollinske. Naturen selv er overmål av krefter som før eller siden vil bryte de apollinske barrierer, før grensene igjen trekkes. Overmålets flommende opprivning av grensene er individets selvforglemmelse; ek-stasis; man er utenfor seg selv, eller i ett med alt. Orakelguden Apollon er glemt når den dionysiske overskridelse oppleves. Det apollinske blir ’usant’, mens det bakenforliggende, det som tidligere var tildekket, er nå u-tildekket: *sant*. Med dette menes det at opplevelsen er altomgripende; i vinens virkning brytes grensene ned og man blir ett med den tøylesløse

¹⁰¹ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, s. 35

¹⁰² Ibid, s. 36

¹⁰³ Ibid, s. 40

vinguden Dionysos. Det finnes ikke noe utenfor rusen, om det være seg en seksuell ekstase, vårens sprengende kraft, eller en vinens eller narkotikumets rus.

Det tragiske drama er avhengig av begge sine guder for kunst. Det er også et viktig poeng for Nietzsche at kunstneren ikke er rent betraktende eller adskilt fra kunsten. Den ekte kunstner smelter sammen med ur-grunnen, ur-smerten og livet selv i kunstens skapelse; kunstneren blir livets medium:

Nur soweit der Genius im Actus der künstlerischen Zeugung mit jenem Urkünstler der Welt verschmilzt, weiss er etwas über das ewige Wesen der Kunst; denn in jenem Zustande ist er, wunderbar Weise, dem unheimlichen Bild des Märchens gleich, das die Augen drehn und sich selber anschauen kann; jetzt ist er Zugleich Subject und Object, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer. (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, s. 48)

Men lyrikken makter aldri å utsi musikkens vesen. Likevel er lyrikkens lignelser en streben etter å tale musikkens språk med ord. Til tross for at det dionysiske og apollinske virker sammen, er musikkens følelse der forut for de apollinske gåtefulle lignelser. Ordene berører utvendig den innvendighet musikken er.

At dramaet omfavner hele den menneskelige erfaring er noe Nietzsche beundrer. Selvmotsigelsen i det greske drama er den dionysiske overskridelse av individuasjonens rammer hvor ur-smerten erfares frydefullt, men også som en metafysisk trøst hvor livet selv forstås som evig til tross for alle individers temporalitet (metafysisk trøst er jo noe den senere Nietzsche setter seg imot). Satyrkoret er tragediens fødsel; korets publikum er ikke distansert og betraktende, men opplever i møtet med satyrene en opphevelse av de sedvanlige grenser. Den ekstase tragedien fører med seg skaper en forglemmelse av hverdagen. Å glemme hverdagen er å ekles ved den etter ekstasens slutt. Å ha sett inn i verdens hjerte får det hverdagslige til å virke meningsløst. En ser ingen grunn til handling ettersom ingenting en gjør har betydning, ingenting en gjør kan forandre den grusomme måten verden er på. Men igjen blir kunsten mennesket redning. Den asketiske viljesfornektelse ekstasen ende ender i, vil gjennom kunsten brytes. Den apollinske kunsten klarer med sine maskeringer å gjøre tilværelsen levbar, det komiske er forstått som en fordøyelse av det absurde. Vi ser tydelig at grekernes livsvilje løper parallelt med den tragiske kunst. Kunsten bærer preg av å være nødvendig for å kunne tåle livet.

Satyren er et bilde på det før-menneskelige som enda ikke er satt i noen sosial tvangstrøye. Det greske publikum ser seg selv i satyrkoret og i den dionysiske rus blir de selv

satyrer. Forvandlingen fra menneske til satyr er en overskridelse fra kulturens løgn til naturens sanning. Nietzsche mener satyrkoret formidler estetikerens anlegg til den deltagende massen:

Im Grunde ist das aesthetische Phänomen einfach; man habe nur die Fähigkeit, fortwährend ein lebendiges Spiel zu sehen und immerfort von Geisterschaaren umringt zu leben, so ist man Dichter; man fühle nur den Trieb, sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden, so ist man Dramatiker. (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, s. 60-61)

Man går i ett med det man spiller uten en betraktende distanse til kunsten. Men igjen kommer det apollinske på banen. Satyrkoret får en apollinsk visjon av guden Dionysos.

Nach dieser erkenntniss haben wir die griechische Tragödie als den dionysischen Chor zu verstehen, der sich immer von neuem wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet. (...) Somit ist das Drama die apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen (...) (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, s. 62)

Som scenehelt er Dionysos apollinsk, men fremdeles ikke reelt til stede utenom som visjon. Det er ikke et tragisk drama med handling, men kun koret som fremmaler den dionysiske visjon gjennom orakelspråk og sang. Til tross for det apollinske har altså ikke tragedien den klarhet den senere får med den sokratiske Euripides. Det dionysiske kor representerer den kraftoverfylte naturen som elsker å skjule seg. Selve denne delfiske stil¹⁰⁴ kan selv vitne om kraftfullhet i sitt poetiske overskudd, i motsetning til den begripelige begrepslige sokratiske logikk, som av Nietzsche sees som en slags livsfornektelse. Fornektelsen er i form av å ikke tillegge det ubevisste og uforståelige verdi. Slik blir veien til naturens og menneskets bunn svært kort.

Nietzsche mener at den vakre tydelighet Sofokles i sine tragedier presenterer er det apollinske skinn som av nødvendighet må til for å helbrede øyet etter å ha sett like inn i verdens indre. Å se inn i verdens hjerte å se grusomhet; Dionysos er den lidende gud. Den ”greske munterhet” er en nødvendig virkning av det apollinske som helbredelse fra det dionysiske dypets sluk. Å se inn i naturens hemmelighet er en bestrebelse basert på overmål av visdom. Overmålet vil føre til straff. Overmålet straffes gjennom lidelse; den dionysiske visdom er lidelse fordi det er å gå imot naturen selv. Ødipus er edel, men er likevel lidende.

¹⁰⁴ Jf. Heraklit (Kahn, *The art and thought of Heraclitus*), s. 43, fragment XXXIII: “The lord whose oracle is in Delphi neither declares nor conceals, but gives a sign.”

Ødipus som vismann er skapt via sin blodskam. Å bryte naturens lov (å gifte seg med sin mor) fører til innsikt og innsikten vendes mot ham selv:

(...) welcher durch sein Wissen die Natur in die Abgrund der Vernichtung stürzt, auch an sich selbst die Auflösung der Natur zu erfahren habe. „Die Spitze der Weisheit kehrt sich gegen den Weisen: Weisheit ist ein Verbrechen an der Natur (...) (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, s. 67)

Man lever med den skjulte natur, de apollinske masker er fordøybare. Ett overmål av visdom penetrerer disse maskene, men hybris stiller på plass det som ikke kjenner sin plass.

Hos Aiskylos finner man en aktivitetens rolle ettersom visdommen er forbundet med skapelse. Kunstneren innbiller seg å være på høyde med det guddommelige og å være i stand til å skape mennesker. Men denne *kunnen* tar seg betalt i evig lidelse. Menneskets dristighet mot å strekke seg etter de guddommelige høyder, eller å se de guddommelige under samme rettferdighetens bedømmelse som det menneskelige, er på en og samme tid forbrytelse og dyd. De krenkede gudene straffer menneskene. Det overmotige menneske må ta konsekvensene av sin dristighet. Den overmotige drister seg mot en opphøyelse og overskridelse av det individuelle og den lidelse individualiteten fører med seg, og mot det allmenne: den dionysiske enhet. Denne dionysiske driv irttesettes av den apollinske rettferdighet: overmålets gang møter snart rettferdighetens pisk. Det dionysiske og apollinske i sin vekselvirkende kraft viser til den tragiske menneskelige situasjon som både overmotig og dydig. Det dydige er dugelighet som skapende *kunnen*. Det overmotet i dette er det overmål av visdom en tillegger seg selv som menneske. Prometheus' dyd er en dionysisk dyd: overmålet er en apollinsk forbrytelse.

Den tragiske menneskelige situasjon har sitt opphav i den apollinske oppdeling i det individualiserte. Verden er knust i stykker som oppdelt, Dionysos er revet i filler. Det er dette som smerter og som får mennesket til overmotig å fordriste overskridelsen henimot enheten. Orakelets hellige lov setter igjen mennesket på sin plass. Den dionysiske lidelse er en nødvendighet den greske kunstner bærer på skuldrene sine som Atlas bærer verden.

Nietzsches interesse i de greske tragedier synes å være denne evne til å lystig bære det grusomme. Lidelsen er ikke noe grekerne forsøker å flykte fra, men noe de lever med og i. Selve den poetiske stil (hos Aiskylos, Sofokles og også Heraklit) synes også å være noe han selv er inspirert av. Klarheten og tydeligheten (språkets inndelinger) er skinn, og må være det. Sannhet som sådan er slik sett skinn. Det tilsynelatende er sannhet ved at det ærlig innrømmer seg selv som løgn. I motsetning til dette, kommer Sokrates med ”den som vet hva det rette er,

vil gjøre det rette". Det som ikke er bevisst kan altså ikke være godt. Bak de apollinske masker hvor den dionysiske natur skjules, finnes det altså ikke noe godt ifølge Sokrates. Euripides, inspirert av Sokrates, har en klarhetens stil som kan oppsummeres i "alt må være fattbart for å være vakkert". Det dionysiske forsvinner slik fra tragedien. Dette er for Nietzsche en sykkelig ordenstrang som vitner om vanskene med å bejæ livet som det er. Det estetiske mister sin kraft når den er underordnet dialektikkens logikk. Musikkens ånd forstilles og mennesket står igjen som kunstner og ikke som kunstverk. Spillet, eller vekselvirkningene mellom det apollinske og det dionysiske, opphører. Fra nå av skal alt være beregnelig gjennom den sokratiske logikk. Språket må ha en fast betydning forankret i ideenes verden (Platon): orakelets gåtefulle tegn mister verdi. Videre har det dionysiske blitt ekskludert fra den europeiske kultur gjennom den sokratiske sannhetsvilje. Det sokratiske (en variant av det apollinske) står igjen som kjennetegn for det menneskelige, og som fundament for den menneskelige eksistens: erkjennelse, bevissthet, det begreplige språk. Overskridelsen, det ubevisste og metaforens tvetydighet er slik fortrent i kulturen, slik jeg leser Nietzsche.

Livet må ifølge Nietzsche bli forstått som estetisk fenomen. Når estetikken mister det dionysiske, mister livet kraft. At den senere Nietzsche *trakter etter sitt verk* har nettopp sammenheng med det tragiske, dionysiske kunstverk: overskridelse av den menneskelige form. Å overstige mennesket blir derfor kunstverket mål; menneske må overvinnes. Det innebærer å rokke ved den metafysiske grunn den menneskelige form har sitt fundament i. Dette er en kunstners arbeid. Å arbeide innenfor metafysikken og finne dens instabiliteter, omrokkeringsmuligheter og tvetydigheter er for Nietzsche det en klump leire er for keramikeren. For språkets fasthet er ikke annet enn avleiringer. Gjennom en omvurdering av alle verdier kan det tragiske mennesket trå på jordskorpen som det Nietzsche kaller overmennesket. Men dette krever både eksperimentering og mot. Vi husker fra forrige kapittel at Zarathustra trengte mot for å bejæ livet. Kanskje behøves der over-mot for å føde overmennesket? Men dette blir altså den sene Nietzsche sett i lys av den tidlige. Det viktige er for meg å ha fått frem kunstens sentrale rolle hos Nietzsche, samtidig vil jeg skille den tidlige og sene Nietzsche (spesielt) ved det som kalles metafysisk trøst. Den sene Nietzsche vil mene at trøstens forløsning fra lidelsen er falsk og slettes ikke forløsende, men lidelsesøkende. Kunstneren er likevel sentral hos den modne Nietzsche, da også situert kroppslig (slik jeg ser det), men da ut i fra viljen til makts logikk. Dette vil vi komme inn på snart.

3.2 Metaforer og fysiologi

Heraklit er en tenker som med sin delfiske stil makter å vise naturens gåtefullhet. Heraklit påpeker at naturen elsker å gjemme seg. Naturen som sådan er ufattelig og lar seg ikke begrepsliggjøre og systematisere. Kunsten er naturens sanne uttryksmåte fordi den fremtrer som løgn. Heraklits kosmologi og livsfilosofi finner sin form i poetisk klang, og det er dermed sagt ikke begreper som kjennetegner Heraklits stil, men metaforer. Heraklits språk blir lignende den fluktuerende elv han er kjent for: det er alltid i bevegelse og kan ikke reduseres til det tilstivnede begrep.

Nietzsche holder av Heraklit, og inspireres også av ham. Nietzsche er jo også kjent for å ha en gåtefull stil. Som vi tidligere har vært inne på er kunstens skinn, for Nietzsche, sannere enn den begrepslige sannhet. Motsatt av Aristoteles, som mener at metaforen er en slags avbildning av begrepet, mener Nietzsche at begrepet er en metafor som har mistet sin verdi. Hos Aristoteles kommer begrepet først, hos Nietzsche er alt språk i grunnen metaforisk. I *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* hevder han at vi får begrepet ved å generalisere det individuelle. Ved å viske vekk forskjeller presser vi det u-like inn i samme bås. Slik kan vi kalle alle de meget så forskjellige hestene for det platonsk klingende 'hest'. Vi skyver den samme idé bak de ulike dyrene. Vi kan med dette si at den platonske tradisjons idéer har vunnet over den poetiske Heraklits ild, krig, flyt og logos. Det platonske syn på sannhet er nettopp noe som unndrar seg Heraklit og Nietzsches utlegning om vorden. Når Heraklit eksempelvis mener at *Human nature has no set purpose, but the divine has* og også sier: *I went in search for myself*, tyder dette på at denne letingen etter seg selv innebærer ønske om innsikt, og ikke identitet som subjekt. Mennesket har for Heraklit ikke noen fastspikret idé bak seg. For Platon er det slik at tingene må ha en bestemt betydning for at vi kan tale i det hele tatt, vi må vite hva vi snakker om, for at mennesker skal kunne ha meningsutvekslings må begreper være allmenngyldige. Nietzsche, som mener det kroppslige forhold i verden selv er metaforisk¹⁰⁵, ser Platons posisjon¹⁰⁶ som en uærlig løgn. Den er løgn fordi språket kun kan være overflatisk: den er uærlig ettersom den ikke fatter seg som illusjon, men som sannhet. Nietzsche spør seg om hva sannhet er:

¹⁰⁵ Jf. Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, s. 879

¹⁰⁶ Det kan innvendes at Platon selv er en kunstnerfilosof som nettopp tar i bruk metaforer og myter for å illustrere sin tenkning. Likevel vil Platons syn på sannhet lide under Nietzsches kritikk; filosofen hos Platon er interessert i det uforanderlige, mens metaforen hos Nietzsche er noe som er foranderlig og bevegelig.

Was ist also Wahrheit? Ein Bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. (Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, s. 880-881)

Men hva så med metaforene som ikke blir kanoniske og verdiløse, men som fortsetter å være bevegelige? Bevegelighetene til metaforen er utgangspunktet for flerperspektiviske fortolkningsmuligheter. Å godta den objektive sannhets død er å se relativt på verdi. Verdi skapes gjennom spesifikke relasjoner, forskjellige perspektiver tillegger den samme ”ting” forskjellige verdier. Kroppen som vilje til makt endrer sin sammensetning ved perspektivskifte. Metaforenes bevegelse innebærer endring i liv. Som symbolsk rører aldri språket ved tingenes sanne grunnlag. Det inngår i verdens transposisjon som kontinuerlig peker mot noe annet. Den språklige mening må utgå fra de midlertidige relasjoner tingene er i fordi fortolkning er et dynamisk anliggende. Tingene, verden, virkeligheten kan ikke begripes som sådan, men må sees ut fra sin tilblivende karakter: *Die Worte sind nur Symbole für die Relationen der Dinge unter einander und zu uns und berühren nirgend die absolute Wahrheit (...)*¹⁰⁷. Mening, eller verdi, kan altså ikke reduseres til mening-i-seg-selv. Det er sentralt for Nietzsche at vi tillegger verden mening. Mening er ikke noe som er gitt, men noe som blir til i den fortolkende situasjon menneskelige liv er. For Platon er kunnskap gjenerindring fra ideenes verden, sannheten ligger der, det gjelder å erindre det med fornuftens veiledning. For Nietzsche har innsikt med interesse å gjøre. Den interesse vi har for en sak er ekvivalent med den verdien saken har for oss. Man forstår gjennom de forbindelser og relasjoner man er i. Nå høres dette politisk ut, og det er det også. Man stemmer gjerne på det politiske parti som jobber med, eller i alle fall påstår at det jobber med, å gjøre *ditt* liv bedre¹⁰⁸. Men Nietzsche vil at vi skal forstå *all* erkjennelse som relasjonsbetinget. Bare slik kan man være kunstner: ved ikke å tro på en objektiv realitet og ved ikke å ta språket (som selv er metafysisk) bokstavelig.

¹⁰⁷ Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, s. 846

¹⁰⁸ Mitt eksempel er ikke ment å være dekkende for Nietzsches filosofi i lys av politiske spørsmål. Poenget er å vise til ”sannhet” som noe relasjonelt, og at dette er et praktisk og alvorlig tema. For utdypende diskusjon, se Michel Foucaults artikkel *Truth/Power* i *The Foucault Reader*.

Nur als Schaffende! – Diess hat mir die grösste Mühe gemacht und macht mir noch immerfort die grösste Mühe: einzusehen, dass unsäglich mehr daran liegt, wie die Dinge heissen, als was sie sind. (...) der Schein von Anbeginn wird zuletzt fast immer zum Wesen und wirkt als Wesen! (...) Nur als Schaffende können wir vernichten! – Aber vergessen wir auch diess nicht: es genügt, neue Namen und Schätzungen und Wahrscheinlichkeiten zu schaffen, um auf die Länge hin neue „Dinge“ zu schaffen. (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 58)

Metaforens potensiale ligger i dens flerbruk. For å kunne skrive en lang bok om ett kort dikt må diktets ord romme mer enn seg selv. Når man attpåtil kan skrive en annen lang bok hvor en tillegger det korte diktet en annen mening, understrekes diktets flertydighet.

Det er kroppen som samling av krefter som for Nietzsche er det som interpreterer. Instinkter og drifter kontekstualiserer det kaos verden er; verden blir tekst. Men Nietzsche vil ikke hevde at de interpreterende krefter ordner verden til en ensidig helhet, tvert imot er verden flerhetlig og mangfoldig. Naturen hos Nietzsche er equivokal, ikke univokal som hos Spinoza: Kaos sive Natura, ikke Deus sive Natura. Det er affekter som fortolker, ikke et fornuftig subjekt:

(...) – hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretirenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es giebt *nur* ein perspektivisches sehen, *nur* ein perspektivisches „Erkennen“; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, und *je mehr* Augen, verschiedne vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein. Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? Hiesse das nicht den Intellekt *castriren*? (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 365)

’Intellektet’, eller ’erkjennelsen’, er dermed sagt ikke skilt fra kroppen, men er selv kroppslig. Å være kropp er å perspektivere; å være kropp er å fortolke; å være kropp er å erkjenne.

Måten en fortolker det å være kropp på setter øg sine spor i kroppen. Eksempelvis det asketiske ideal som ikke bejaer det kroppslige, men ser det nyttig å fornekte kroppen for å lykkes i å nå det ettertraktelsesverdige: ånden, Guds nåde og til slutt pakten med Gud (unio mystica). Som vi husker fra ”Hammerens slag mot verdienes grunn”, tolker Nietzsche asketens selvpining hvor asketen frydefullt er både herre og slave som forminskende på kroppens krefter: til slutt er det kun et minimum av krefter igjen hvor smerte ikke lenger kjennes (Winterschlaf).

Det å være kropp innebærer altså fortolkning. Man kommer ikke utenom kroppen, og heller ikke utenom å erkjenne perspektivistisk. Ulike kroppstilstander utgjør endring i perspektiv. Dypest sett er det å forstå *erfaring*. Denne erfaringen innebærer eksperimentering såfremt man ikke tror på de tilstivnede, døde metaforer (begrepene) slik man vanligvis gjør (jamfør å tro på grammatikken er å tro på Gud), eller at fraværet av tro fører til passivitet (passiv nihilisme). Kunstnerens styrke ligger i å makte å se ting på nye måter.

3.3 Kunstneren: Vilje til makt som kunst, vilje til makt som dyd

Kunsten står i kontrast til den platonske sannhetsvilje med nedvurdering av kunst på grunn av dens villedende virkning på mennesket. Sokrates sier i Platons *Ion* at:

Og på samme måte med de gode lyriske poeter: I likhet med korybantene i deres sanseløse dans skaper poetene sine vakre sanger uten helt å være ved sans og samling – tvert imot, når de er kommet i harmoniens og rytmens makt, blir de besatt av bakkantisk vanvidd, og likesom bakkantinnene øser honning og melk av elvene, besatte og langt fra sinnslikevekt, slik utfører poetenes sjel sitt verk – noe de jo selv beretter om. (Platon, *Ion*, s. 182)

For Platon mener ikke bare at kunst er en ekstra forfalskning av ideene, men også at mennesket av kunsten ledes av følelser og ikke fornuft. At fornuften finnes og ideene overhodet i en platonsk forstand finnes, vil Nietzsche være uenig i. Tvert om vil kunsten ha verdi (som løgn) fordi den går bort fra den sykdom sannhetsviljen er:

die Kunst, in der gerade die Lüge sich heiligt, hat, ist dem asketischen Ideale viel grundsätzlicher entgegen-gestellt als die Wissenschaft: so empfand es der Instinkt Plato's, dieses grössten Kunstfeindes, den Europa bischer hervorgebracht hat. (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 402)

Sokrates og Platons sannhetsvilje står i kontrast til Nietzsche vilje til kunst; Sokrates taler bare sannheten, skriver Platon¹⁰⁹. Men sannhetsviljen stabiliserer jo også menneskets liv på visse måter som vi kan se som positive. Mennesket ser ut til å behøve en viss enhet og struktur for å kunne leve. Plikten, arbeidet og metafysikken springer ut av overlevelsesinstinktets kunst, slik jeg tolker det. For overlevelse trenger man et samlende punkt som fungerer disiplinerende. Uten metafysikkens kunst ville alt vært kaotisk. For å leve glemmer vi dette kunststykket, og vi lever derfor i en innbilt stabil virkelighet. Først når vi

¹⁰⁹ Jf. Platon, *Ion*, s. 180

kjenner på virkelighetens bismak av løgn og absurditet begynner metafysikkens bygg å vakle. Danseren er den som med letthet klarer å følge den skjelvende arkitekturs bevegelser. Vitenskapen (som vilje til sannhet) er det som faller i grus.

Sie (filosofien) springt auf leichten Stützen voraus: die Hoffnung und die Ahnung Beflügel ihren Fuss. Schwerfällig keuchth der rechnende Verstand hinterdrein und sucht bessere Stützen, um auch selbst jenes lockende Ziel zu erreichen, an dem der göttlichen Gefährte schon angelangt ist. Man glaubt, zwei Wanderer an einem wilden, Steine mit sich fortwälzenden Waldbach zu sehen: der Eine springt leichtfüßig hinüber, die Steine benutzend und sich auf ihnen immer weiter schwingend, ob sie auch jäh hinter im in die Tiefe sinken. Der Andere steht alle Augenblicke hülflos da, er muss sich erst Fundamente bauen, die seinen schweren, bedächtigen Schritt ertragen, mitunder geht dies nicht, und dann hilft ihm kein Gott über den Bach. (Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, s. 814)

Nietzsche ser metafysikerens ben som problemet, og ikke underlaget. Når enheten og strukturen rundt tilværelsen slår sprekker – noe som vil skje før eller siden slik jeg forstår Nietzsche - vil kunstneren stå stødigere enn metafysikeren. For hun er i stand til å skape egne verdier: Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast, und es deine Tugend ist, so hast du sie mit Niemanden gemeinsam¹¹⁰. Kunstnerens dyd er en skapende dyd: det gitte (Platons ideer, den kristne Gud, den muslimske Allah) sees som falskhhet uten verdi. Målet er å være i det skapende. For å være skapende behøves lek. Å spille med terninger er en slik lek for kunstneren. Å hele tiden skifte perspektiv i takt med terningens bevegelser og øyne, uten å verken ville eller kunne beregne utfallet, er kunstnerens dyd. Selve det å snu på tingene, å se dem annerledes, er hva den kreative kunsten gjør. Å være på linje med livet selv, dets vorden, er kunstnerens ikke-teleologiske mål. Livet er et åpent spill av krefter kunstneren tar aktivt del, mens metafysikeren forsøker å sette seg imot det. Kunstneren vil seg selv som verk liksom Zarathustra: *Trachte ich den nach Glücke? Ich Trachte nach meinem Werke!*¹¹¹ Det er slik sett ikke forskjell på kunsten, kunstneren selv, og kunstnerens dyd. Å være sin egen skjebne er et kunstverk for Nietzsche. Her kan vi igjen se på en av Heraklits fragmenter: *A man's character is his fate.*¹¹² Det er i denne sammenheng interessant at Nietzsche ser Heraklit som en med sterk karakter, en stolt og rakrygget person¹¹³. En som kan bære sin

¹¹⁰ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 42

¹¹¹ Ibid, s. 408

¹¹² Heraklit (Kahn, *The art and thought of Heraclitus*), s. 81, fragment CXIV.

¹¹³ Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, s. 833-834: „Heraklit war stolz: und wenn es bei einem Philosophen zum Stolz kommt, so giebt es einem grossen Stolz. (...) Einsam die Strasse zu ziehn gehört zum Wesen des Philosophen. (...) Unter Menchen war Heraklit, als Mensch, unglaublich (...).“

skjebne? En som kan skape sine egne dyder? *Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?*¹¹⁴ Sitatet minner om den karakteristikk Nietzsche tillegger Heraklit. Det greske ordet 'daimōn' er oversatt til 'fate', altså 'skjebne'. Det greske ord for skjebne minner sterkt om det tyske ord for demon ('Dämon'). Den som i *Das grösste Schwergewicht* møter en demon møter også sin egen skjebne, men skjebnen blir bestemt ut fra evnen til å bære sine lidelser, sorger og gleder. Når Demonen i *Das grösste Schwergewicht* spør deg om du bejaer å leve om igjen det livet du lever nå, sier han ikke noe annet enn at det ikke finnes noe annet liv enn dette: det tragiske er at det ikke kommer noe nytt liv hinsides dette, at man ikke unnslipper dennesidighetens lidelser. Det skjebnesvangre møtet med demonens spørsmål om man er villig til å leve livet om igjen får sitt utfall gjennom den personlige karakter og ens mot, slik jeg forstår det.

Kunst, bejaelse, helse, karakter, praksis og liv henger sammen i ett for Nietzsche. Heraklits kunst, som Nietzsche setter så høyt, er en livskunst. Heraklit unngår det platonsk allmenne som visker ut forskjellene mennesker i mellom. Når det allmenne ikke kan fastspikres, må det personlige¹¹⁵ (det perspektiviske) være det gjeldende. Å unngå plass i det metafysiske rammeverk som subjekt peker mot mennesket som kraftsammensetning, som vilje til makt. Mennesket kan ikke naturaliseres som vesen; dets natur er en ikke-natur. Så lenge det allmenngyldige ikke er til stede gjennom platonsk metafysikk eller kristen, kantiansk moral, er ikke plikten aktuell. Den livsbejaende, tragiske filosof vurderer om på såkalt gitte verdier, og slik: 1) banker på verdiene med sin hammer og hører hulheten, 2) knuser disse verdiene, 3) er i stand til å bygge og skape nye verdier. Slik er også deres dyder egne: den er en kritikk og omvurdering av det allmenngyldige. Disse egne dyder krever at man først og fremst har makt i form av skaperkraft. Dette er et noe annerledes perspektiv på lykke og dyd enn vi tidligere så på. Her kan vi ikke skille dem fra hverandre¹¹⁶.

Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr

¹¹⁴ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 81

¹¹⁵ I mangel på et bedre ord bruker jeg 'personlig' når 'egen/egne' ikke passer, selv om personlig uheldig nok har en tendens til å peke i retning av det såkalt 'subjektive'.

¹¹⁶ Dyd slik vi tidligere har omtalt det betyr noe i retning av den skjenkende dyd, det vil si overskuddmenneskets mangel på hevnlyst og evne til gavegiving, en slags ikke-moralsk godhet. Dyd slik vi nå omtaler det er en dyktighet eller kunnen. Vi kan kanskje si at dette er to forskjellige perspektiver på den samme ting hvor det ene perspektivet tar for seg en ikke-moralsk etikk, mens det andre perspektivet tar for seg kunstnerens evne til å vurdere og å omvurdere.

Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend) (Nietzsche, *Der Antichrist* § 2)

Kunstneren ser ingenting som i-seg-selv, mener Nietzsche. Jeg mener å se et eksempel på dette i Vincent van Goghs malerstil. Som betrakter av hans malerier ser man gjerne skeive vinkler og ”feile” perspektiver¹¹⁷ som ikke engang en nybegynner på friundervisningens tegnekurs ville tillate seg. Man kan kanskje si at Van Gogh maler feil, men et motsvar vil være: nei, det er slik han ser det selv. Han maler bare det han ser, eller; kanskje er det hans egne deltagelse i sine verk som gjør dem så spesielle; så lite allmenngyldige. Det er i en viss forstand nærliggende å kalle Vincent van Gogh selv for ”feil”. *Die Künstler sollen nicht so sehen, wie es ist, sondern voller, sondern einfacher, sondern stärker: dazu muss ihnen eine Art Jugend und Frühling, eine Art habitueller Rausch im Leben eigen sein*¹¹⁸. Kunstnerens transformative bevegelse utspiller seg også på lerretet. Skinnet er altså da ikke simulasjon, men ekspresjon: viljen til makt ytrer seg som kunst, ikke som representasjon, men som grensers overskridelse. Van Gogh er en av vår kulturs mest kjente ”gale” kunstnere; hans egne flytende grenser har kanskje festet seg til lerretet¹¹⁹.

Kunstnerens utgangspunkt er et kroppslig utgangspunkt. Den fysiologiske tilstand er eksepsjonell. Nietzsche nevner tre forhold i § 811 i *Der Wille zur Macht*: 1) Beruselsen; kunstnerens økende vilje til makt og den lystfølelse denne økningen gir. Lystfølelsen går over i en skapertrang. 2) Eksepsjonell sanseskarphet; spesielle evner til å fortolke tegn og å skape nye tegn. En indre spenning som tvinger seg ut kroppslig gjennom bevegelser. Evnen til å fortolke tegn henger sammen med trangen til å bli av med overskudd. Kunstneren søker å kvitte seg selv med seg selv gjennom sin tegnproduksjon. 3) Trangen til å imitere; alle indre bilder setter seg som bevegelser i kroppen som imitasjon. In summa er kunstneren plaget av sitt overskudd han ikke blir kvitt. Det oppleves som en murrende, rastløs spenning en rent fysisk må utspille. Kunstneren *gir*; det er hans kjennetegn. Nietzsche mener hans tids (den moderne) estetikk er en passiv estetikk, som er bestemt av mottakeren. Dette er Ifølge Nietzsche et uheldig mistak: om kunstneren skulle forstå seg selv som aktiv ville han ikke lenger være det. Han må ikke se seg tilbake som selvbevisst (ser han tilbake på seg selv blir han jo en betrakter, en mottaker), men *gi*. ”Wille zur Macht” betyr i kunsten ”Wille zur

¹¹⁷ Se for eksempel ”Soverommet” 1889, ”Nattcafé” 1888 og ”Stjernenatt” 1889.

¹¹⁸ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 800

¹¹⁹ Jf. *ibid*, § 811: „die *extreme schärfe* gewisser Sinne: sodass sie eine ganz andre Zeichensprache verstehn – und schaffen, - dieselbe, die mit manchen Nervenkrankheiten verbunden erscheint (...) (min understrekning).“

Machen”¹²⁰. Vilje til makt ytrer seg som kunst gjennom kunstnerens gjøren. Det er det kroppslige overskudd av energi som tvinger seg frem som perspektivrikdom.

Som en følge av kunstnerens given er han ofte moderat i det erotiske liv: for det finnes bare en type energi. Den kunstneriske ødingen krever en relativ kyskhhet fordi den kroppslige *spenningen* må holdes. Seksuell energi er ekvivalent med kunstnerisk skapelse for kunstneren. Dette har ikke å gjøre med det asketiske ideal. Det kan heller sammenlignes med den avholdenhet kropsatleten finner nødvendig før en konkurranse.

Darin ist Nichts von Keuschheit aus irgend einem asketischen Skrupell und Sinnenhass, so wenig es Keuschheit ist, wenn ein Athlet oder Jockey sich der Weiber enthält: so will es vielmehr, zum Mindesten für die Zeiten der grossen Schwangerschaft, ihr domirinder Instinkt. Jeder Artist weiss, wie schädlich in Zuständen grosser geistiger Spannung und Vorbereitung der Beischlaf wirkt (...).
(Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, s. 355)

Dersom spenningen forsvinner, forsvinner overfyldens evne; spenningen er en forutsetning for aktiviteten. Passiviteten vil, slik jeg tolker det, kunne gjøre kunstneren selvbevisst når han ikke lenger klarer å skape. Da det kunstneriske virke stopper, går kunstnerens oppmerksomhet i retning av seg selv. Selvbevisstheten kan altså hindre den kreative prosess å komme i gang igjen, slik jeg tolker det. Når spillet taes på alvor på en slik måte at det gjennomreflekteres kan en kreativ utspilling stogges. Slik jeg forstår Nietzsche har forfatterens og studentens skrivesperre og sportsmannens motgang selvbevisstheten til felles. Når de fortolker på seg selv og sine ”produkt” mestrer de dem ikke lenger, de er adskilt fra dem. Det kan slik skje et slags ressentiment: ”noe må være skyld i at jeg ikke kan skape”. Den kreative lyst og utspill av energi er ikke lenger sentral når den kroppslige spenningen er borte og den selvbevisste fortolkning tar over. Det som skal til for å klare å skrive, male eller vinne en kamp eller et løp er den aktive *glemsomhet*. Men svært ofte går det andre veien: både kunstnerne og atletene våre har det med å ty til droger for å være ”på toppen”: slik blir de også sann sett *mottakere*. Kunstneren, slik Nietzsche fremstiller ham, er altså et *overskuddsmenneske*, det har overflod av energi, og derfor også av skaperkraft og perspektiver. Å vurdere innebærer styrke:

Der tragische künstler. – Es ist die Frage der *Kraft* (eines Einzelnen oder eines Volkes), *ob* und *wo* das Urtheil ”schön“ angesetzt wird. Das Gefühl der Fülle, der *aufgestauten Kraft* (aus dem es erlaubt ist Vieles muthig und wohlgemuth entgegenzunehmen, vor dem der schwächling *schaudert*) – das

¹²⁰ Her mener jeg *ikke* å vise til det formålsrettede, prosjektorienterte arbeid, men til en utspillelse av energi gjennom kroppslig aktivitet.

*Machtgefühl spricht das Urtheil „schön“ noch über Dinge und Zustände aus, welche der Instinkt der Ohnmacht nur als *hassenwerth*, als „hässlich“ abschätzen kann. (...) („Das ist schön“ ist eine *bejahung*.)* (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 852)

Den bejaende kunstner har altså overskudd av kraft og er sterk nok til å ha mot og humor: *Der künstler gehört zu einer noch stärkeren Rasse*¹²¹. Det vi ser som sykt og forferdelig, ser kunstneren som natur: kunstnerens syn står i kontrast den ressentimentmenneskets nei til de ubehagelige sider ved livet og dets fortvilelse over tilværelsens urettferdighet.

Kunstneren må være i stand til å leke og spille. For å være i stand til dette må han kunne glemme. I viljens nedgang må kunstneren være i stand til å glemme, eller bruke, smerten i stedet for å fortolke på den. ”Hvorfor lider jeg?” fører til fortolkning som søker mening i tingene selv som rettvist og urettferdig. Å se nedgangen som en nødvendighet ved livet og å godta livet som det er, er en aktiv ferdighet. Man gjør seg *ferdig* med smerten, eller lever med den, slik at man kan være aktiv. Ved å fortolke på smerten gjennom en ressentimentslogikk øker den. Nietzsche taler imot medlidenhet og de medlidende fordi medlidenheten forøker lidelsen. For eksempel kan vi se på barn som faller og slår seg i lekens voldsomhet. Om en voksen synes synd på barnet og prøver å trøste det, starter barnet ofte å gråte. Barnet fatter at noe er galt og blir redd samtidig som det kjenner på sin smerte. Om den voksne ikke er der, eller ikke påfører barnet en panikkfølelse, glemmer barnet smerten raskere og kommer fort inn i leken igjen. Slik kan lekens lyst trekke det lengste strå over smertefortolkningen. Medlidenhet er også noe som kjennetegner ressentimentet ved at den svake vil kjenne seg overlegen: medlidenhet er den svakes maktfølelse over en som er enda svakere.

Nietzsche er uenig i Schopenhauers syn på at kunst fungerer som en bro til et nei til livet¹²². Kunstens effekt er bejaelse; pessimistisk kunst i schopenhauersk forstand finnes ikke, kunsten sier ikke nei til livet, men ja. Kunsten som berusende er affirmerende, og pessimistisk kunst blir for Nietzsche derfor en kontradiksjon¹²³ (på den annen side kan man kalle Nietzsche pessimist i forhold til Spinoza som kan kalles optimist: Spinozas posisjon hvor han mener å kunne holde seg unna lidelse er en optimistisk posisjon, og står i kontrast til Nietzsches bejaelse av lidelsens nødvendighet). Kunstneren foretrekker smerte fremfor livsfornektelse: *Es sind die heroischen Geister, welche zu sich selbst in der tragischen*

¹²¹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 812. Merk at Nietzsche her ikke refererer til biologisk rase, men til en aktiv type (f. eks. overmenneske, kunstneren), i motsetning til en reaktiv og svak type (f. eks. ressentimentmennesket, den kristne).

¹²² Ibid, § 812

¹²³ Ibid, § 821

Grausamkeit Ja sagen: sie sind hart genug, um das Leiden als Lust zu empfangen¹²⁴. Den store lysten kommer gjerne etter at en motstand er overvunnet. Erfaringen av det negative, og eksperimenteringen i det negative, er nødvendig for munterheten og latteren som fremkommer hos den forvandlede. Naturens amoralske grusomhet gjør seg gjeldende i enhver kropp. I kreftenes oppgang kjennes lyst ved at ens lidelsers tyngde synes lettere. Ved å kaste dvergen, denne tyngdens ånd, av sine skuldre kan en igjen danse. Slik sett er lidelsen en kilde til lyst. Det er å sammenligne med kaste av seg en tung sekk etter en lang tindebestigning.

Nietzsche mener at smerten behager den sterke, men vi bør ikke gå dit hen at vi tror det aktive mennesket aldri er reaktivt. Aktiv og reaktiv, herre og slave, kan sees som tendenser i alle mennesker. Å si at lidelsen er en kilde til lyst kan få oss til å tro at Nietzsche mener den sterke ikke virkelig lider i sine lidelser.

Hos Deleuze, som hos Spinoza, har lidelsen en underordnet betydning i forhold til gleden. Den som lider er ikke fri: aktiviteten er gledelig, kun det reaktive er lidelse som fastholdelse av krefter. I Deleuzes tolkning av den evige gjenkomst er det bare det aktive som gjentas fordi det reaktive er fastholdt. Kun det aktive er i bevegelse og kan dermed sies å repeteres i materiens *uendelige* vorden. Hos Deleuze får vi med andre ord en aktiv uten lidelser. Som vi så tidligere ved forholdet mellom Nietzsche og Spinoza, ser det ut til at Nietzsche ser et skjult ressentiment hos Spinoza. Slik jeg ser det kan vi forsøke å kritisere Deleuze for det samme: Deleuzes evige gjenkomst tenderer mot et fravær av det negative; det negative holdes utenfor vorden i en slags gledens metafysikk.

¹²⁴ Ibid, § 852

Kapittel 4: Det skjulte ressentiment

4.1 Repetisjon: Spinoza

Spinozas substans består i sammenhengen av alle 'ting'¹²⁵; ting er, som delelige, ikke egne substanser, men deler av den ene substans. Alle ting søker å forbli i seg selv gjennom conatus. Conatus er streben etter selvbevarelse hvor både den ufrie, ved sin forestilling om hva som er bra for seg søker det dårlige og slik forblir ufri, og den frie som i sin forestilling om det som er bra for seg opprettholder sine gode relasjoner. For alt hos Spinoza bør forstås gjennom relasjoner ting, eller kropp, i mellom. *Thus we see that everything in order of relations is, in a way, just composition. Everything in Nature is just composition*¹²⁶. Den ufrie er ufri ved sin forestilling om at han er fri. Handlingslivet synes å være styrt av en fri vilje hvor man velger det ene fremfor det andre nettopp fordi en bedømmer det som bra. Dette er imidlertid Spinozas hardeste ankepunkt angående menneskets frihet, for Spinoza ser det på en helt annen måte. Den ufries forestilling er nemlig ikke annet enn en forestilling. Viljen er ikke fri, våre handlinger determineres av skjulte årsaker. Mennesket velger det som er dårlig for seg fordi det ser effekten, men ikke årsaken bak effekten. Slik forklarer Spinoza hvorfor mennesket trakter etter lykke gjennom maktbegjær, spillebegjær (såkalt spillegalskap) og andre ting som er dårlige for oss. Vi ser ikke *hvorfor* visse ting synes forlokkende på oss, vi ser bare at vi *ser* dem som forlokkende.

Deleuze - som er en stor beundrer av Spinoza - danner en distinksjon mellom moral og etikk med bakgrunn i Spinoza. For Spinoza handler ikke Guds ord til Adam vedrørende "den forbudne frukt" i skapelsesberetningen om et egentlig forbud, men omhandler at Gud vet at frukten er giftig for Adam: det onde er ikke en instrumentell overtredelse av en morallov, men det som dekomponerer en naturlig og god relasjon. Dette henger sammen med at mennesket i seg selv, som årsak til seg selv, er godt og fylt med glede. For man kan ikke tillegge naturen feil fra naturens side¹²⁷. Moral er dermed sagt forstått som bedømmelse av godt og ondt i seg selv ved en transcendent instruks. Etikk har å gjøre med forståelse av hva som er godt og dårlig i en tenkning som fatter verden som sammensatt av kropp i spill. For kroppene kan inngå i bra eller dårlige relasjoner med hverandre. Det som er giftig dekomponerer relasjoner, det som er godt inngår i harmonisk felleskap. To krefter som passer

¹²⁵ Slik Spinoza bruker begrepet 'ting' kan det blant annet bety menneske.

¹²⁶ Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 236-237

¹²⁷ Jf. Spinoza, *Etikk*, s. 128

i med hverandre kan slås sammen og bli en dobbelt så sterk kraft. Spinoza synes å være en meget praktisk tenker, og vi kan forstå hans relasjonelle tenkning ved å se på dagligdagse forhold som for eksempel: mat og næring, det finnes mat som er bra for oss og dårlig for oss, også bestemt av hvilken mengde de inntas i, og så finnes det matallergier som enkelte har, som andre ikke er plaget av. Vennskap og uvennskap er et annet godt eksempel hvor Spinozas tale om gode og dårlige relasjoner kommer til sin rett.

Passive og aktive affekter er det som bestemmer om vår egen kropp er i en sorgtilstand eller en glede-tilstand. Det er ikke her et enten-eller, men et blandingsforhold som differerer alt etter hvilke relasjoner vi er i og hvilken forståelse vi har av disse. Vi er frie når vi er årsak til oss selv, sier Spinoza. Det betyr at vi er ufrie når vi determineres av ytre årsaker som vi ikke kjenner. Vi blir hele tiden påvirket av ytre årsaker vi ikke kjenner og ikke forstår. Å si at *Ting kan bare ødelegges av ytre årsaker*¹²⁸ er altså å beskrive våre lidelser gjennom en immanent materialisme hvor legemers bevegelse og hvile hele tiden virker på hverandre. Man unnslipper ikke å måtte kjempe mot de passiviserende krefter. I Spinozas *Etikk* er det også alltid (potensielt sett) større krefter som kan destruere de forbindelser som finnes. Det synes derfor å være en klar kontradiksjon i å påstå at Spinoza utelukker det negatives nødvendighet. Mot dette kan man så spørre seg om kroppens uante krefter (Spinoza hevder at man ikke vet hva kroppen kan gjøre), og dermed tenkningens uante krefter, potensielt er i stand til gjøre mennesket av med de passiviserende ytre krefters effekter gjennom forståelse. Spinoza skriver at: *Det er ingen ting det frie mennesket tenker mindre på enn døden, og hans visdom utgjøres ikke av betrakninger om døden, men om livet*¹²⁹. Det er hos Spinoza kanskje ikke grenser for hvilke passiviserende krefter som gjennom forståelse kan vendes til ens egen nytte. Men det må innebære et potensielt fravær av destruksjon ('destrui'), og dermed altså fravær av dårlige møters virkning. Om en kan unndra seg de tragiske sider av tilværelsen er det jo forståelig at man ikke frykter døden.

Atributtene utstrekning og tenkning går parallelt ved at enhver kroppslig affekt har en idé. Enhver ting som virker på vår kropp har vi dermed sagt en oppfatning av. Kropp og sjel er en og samme ting, eller to forskjellige perspektiver på det samme. Vår måte å forstå møter og konfrontasjoner på er i stor grad preget av tilfeldighet, altså av en uoversiktlig og mangel på forståelse. Vi klarer ikke å skille det som er bra for oss og det som er dårlig for oss. Spinozas forståelse av vår sedvanlige mangel på erkjennelse baseres på at vi ikke ser nødvendigheten av årsakenes effekter, men oppfatter dem som tilfeldige: å oppfatte noe som

¹²⁸ Ibid, s. 135

¹²⁹ Ibid, s. 230

tilfeldig betyr hos Spinoza at man ikke har forstått de bakenforliggende årsakene til hendelsen. Jeg kan for eksempel gjøre noe som er dårlig for meg, igjen og igjen, uten å forstå at de ”ondene” jeg opplever (de passive affekter jeg lider i) har noe med meg å gjøre; jeg oppfatter det dårlige som skjer som tilfeldig. En sunnere måte å se ”møter” på vil for Spinoza være gjennom det han kaller *fellesbegreper*. Å se hva man har felles med andre kropper, hvilke man kan inngå i harmoni med og hva som er giftig for en, er den såkalte ”andre form for erkjennelse”. Dette er et knutepunkt i Spinozas filosofi. Det er på denne måten en har muligheten (hos Spinoza *makt*) til å organisere sine egne møter. En kan unngå de dårlige møtene, og ikke minst forstå de dårlige relasjonene en allerede er i. Ved en klar idé om hva som passiviserer en, løser en opp de passive affekter. En fylles med glede ved at ens natur aktiviseres. Livet fastholdes ikke da i like stor grad av de ødeleggende ytre årsaker, men gir lystfølelse. Dette er en sammenhengsforståelse av krefters virkning på andre krefter. Den tredje erkjennelsesform er videreføring av den andre hvor en selv settes i midten av kreftenes spill. Guds immanente kausalitet kjennes fra innsiden: jo mer aktiv en er jo mer glede fylles en med. Gleden er den aktive naturs iboende affekt. Den intuitive formen for erkjennelse (den tredje og høyeste) kjennetegnes av ”ro i seg selv”, en forstår alt gjennom nødvendighet.

Spinozas etikk er dermed en gledens metafysikk hvor lidelse ikke finnes som nødvendig, slik jeg tolker det¹³⁰. De passive affektene har til forskjell fra det Nietzsche kaller reaktivt, ikke en negativ karakter (men har likevel giftige følger gjennom den ufries smitte). Nietzsche mener at asketen mister krefter i kroppsfortrengningens arbeide, både fordi kroppens reaktive krefter er rettet mot seg selv og slik er selvødeleggende, og siden asketen ikke inntar næring. Hos Spinoza har den ufrie og passive alltid potensiale til å aktivisere de passive kreftene:

But our force of suffering is simply the imperfection, the finitude, the limitation of our force of acting itself. (...) While exercised by passive affections, it is reduced to a minimum; we then remain imperfect and impotent, cut off, in a way, from our essence or our degree of power, cut off from what we can do. (Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 224-225)

Spørsmålet, eller kritikken mot en slik tenkning vil fra et nietzscheansk ståsted være: hvorledes kan man kalle noe en affirmerende immanent filosofi dersom en ikke bejaer det negative? Det giftige hos Spinoza ligner i mine øyne på en lammelse som kan være langvarig eller kortvarig, alt etter hvilken evne man har til å gjennomskue sammenhengen mellom de

¹³⁰ Se note nr 45.

ytre årsaker og de følgende passive affekter. Dette til tross for at Spinoza sier at det alltid finnes større krefter, noe som innebærer at alle kraftkonstellasjoner kan bli oppløste. For dette er ikke noe den frie hos Spinoza bryr seg med. Døden angår ikke den frie; den frie tenker bare på livet: da er det nærliggende å tro at livet ikke rommer døden. Det kan også tenkes på en ganske annen måte: at Spinoza mener at den frie ikke tenker på døden kan ha å gjøre med at den frie ser døden som nødvendighet, og har en dyp aksept over denne nødvendigheten. Uansett er Nietzsches synspunkt på det giftige annerledes enn den Spinozistiske modell som er skissert ovenfor. Hos Nietzsche skjer det skader som ikke kan rettes opp igjen, til tross for forståelse. Den dårlige samvittighet kan vedbli til tross for at barnelæren kan synes å være et tilbakelagt stadium. Ateister kan ha helvetesfrykt, slik jeg tolker Nietzsche, uten at dette betyr at de "egentlig" er troende¹³¹.

4.2 Differens og repetisjon¹³²: det aktive og det reaktive hos Deleuze

Deleuze deler, i sin bok *Nietzsche and Philosophy*, Nietzsches *vilje til makt* i to: på den ene siden har man kreftenes potensiale og kvantitet, på den annen side har man deres retning, altså deres vilje. Man har en kraft og man har kraftens vilje. Møtet mellom krefter skaper en retning i form av herredømmet de største kreftene har over de svakere. Det er kraftens kvantitet som i møtet med en annen kraft bestemmer dens kvalitet. I konfrontasjonen mellom krefter dominerer de av størst kvantitet, deres kvalitet er positiv: aktiv. Som underlegen får den dominerte kraft reaktiv kvalitet. De aktive krefter affirmerer seg selv, mens de reaktive nektes sitt utløp. Det reaktive er det fastholdte og statiske. Forholdet mellom det aktive og det reaktive er sentralt i Deleuzes fortolkning av Nietzsches evige gjenkomst. For de aktive krefter er i bevegelse ved sin indre forskjells gjentakelse¹³³, mens de reaktive nettopp nektes sin bevegelse. Det reaktive kan ikke gjentas nettopp fordi det står stille og fastholdes av de dominerende krefter. Det reaktive er slik sett en nødvendighet ettersom de svakere krefter må vike for de sterkere i et gitt forhold. Til forskjell fra Nietzsche skiller Deleuze kraften fra dens vilje. Viljen dannes i krefters konflikt, hos Deleuze. Kraftens makt må sees annerledes enn viljen fordi en gitt krafts møte med forskjellige krefter vil føre til forskjellige viljer, alt etter hvilket herredømmeforhold møtet danner.

¹³¹ Jeg ser en konflikt mellom hva Nietzsche kaller aktiv glemsel og det jeg kalt varige skader (den dårlige samvittighet i rå form): glemselen kan ikke fungere aktivt dersom man har kroppslige tilstander man ikke blir av med. Slik jeg leser det er dette en konflikt Nietzsches egen filosofi byr på.

¹³² Differens og repetisjon er her forstått ut fra Deleuzes Nietzsche fortolkning (*Nietzsche and Philosophy*), og ikke verket *Difference and Repetition*.

¹³³ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 9: "What a will wants is to affirm its difference."

Nietzsche's concept of force is therefore that of a force which is related to another force: in this form force is called will. The will (will to power) is the differential element of force. (...) The real problem is not that of the relation of will to the involuntary but rather of the relation of a will that commands to a will that obeys – that obeys to a greater or lesser extent. (Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 7)

Hos Nietzsche er derimot kreftene selv viljer, alle krefter har alltid allerede en retning. Vilje til makt peker alltid i mot kreftenes økningstendens: makten vil bemektigelse. Det Deleuze kaller reaktive krefter synes i et nietzscheansk perspektiv å være en kontradiksjon. En kraft kan ikke forstås som noe som ikke virker. Hos Nietzsche virker det reaktive nettopp *tilbake* på kroppen selv og forminsker dens krefter (jf det asketiske ideal). Slik sett kan vi snu på Nietzsches vending fra *Götzen-Dämmerung*: - *Was mich nicht umbringt, macht mich stärker*¹³⁴. Det som gjør meg svakere, dreper meg. Kroppens reaktive krefter, altså de krefter som er rettet mot seg selv, ødelegger. Det ser ikke ut som om Deleuze klarer å skille det passive hos Spinoza fra det reaktive hos Nietzsche. Visst snakker Spinoza om det giftige (det som oppløser en god relasjon), men likevel synes det å være snakk om å være avskåret fra et potensiale som fremdeles er der. Og Nietzsche taler jo også om bedøvelse, men han synes å tenke bedøvelsen og giftigheten som noe konkret negativt. Deleuze er mer positiv når han ser det reaktive som det fastholdte og dominerte: *Inferior forces are defined as reactive, they loose nothing of their force, their quantity of force (...)*¹³⁵. Nietzsches alvor ser ikke ut til å komme over Deleuze når han kun ser det aktives gjenkomst.

Why, on the first occasion, does Zarathustra become angry and suffer such a terrible nightmare when the dwarf says: "All truth is crooked, time itself is a circle"? As he explains later in interpreting his nightmare: he fears that eternal return means the return of Everything, of the Same and the Similar, including the dwarf and including the smallest of men (...). He particularly fears that repetition will be only the negative and will occur only by default (...) (Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 370)

At det negative kommer igjen, så vel som det positive, og at man ikke kan unnslippe det negative, er etter min mening det Nietzsche synes å mene. Aktiv og reaktiv er ikke en dikotomi hos Nietzsche, men to sider av den samme sak, nemlig gjenkomsten av både oppgang og nedgang i livet selv. Det betyr ikke noe i retning en metafysikk hvor det identiske gjentas. Poenget er, slik jeg ser det, at man ikke kommer unna dette livet: *det kommer intet*

¹³⁴ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, s. 60

¹³⁵ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 40

nytt. Deleuzes positive ontologi, hvor den evige gjenkomst betyr repetisjon av de aktive krefter i deres differerende nyskapning, synes å bære på et skjult ressentiment på lik linje med Spinozas ”glade metafysikk”. Nagfølelsen mot livet selv, mot livets nedgang, fremtrer tydelig ved unngåelsen av gjentakelsen av det negative. Nietzsches ”glade vitenskap” er derimot gleden ved å overkomme en motstand, altså den lystige maktfølelsen ved å kjempe seg igjennom den nødvendige nedgangen og overvinne den. Deleuze tar ikke kreftenes konflikt på alvor, og ser dermed heller ikke livets konfliktfylthet i øynene. Kreftenes møter hos Deleuze fører til at kun de aktive krefter virker. Men hvordan kan det da ha seg at de reaktive kreftene seirer over de aktive? Ved å stå stille, ved å ikke kunne beveges, blir de reaktive kreftene det som blir konservert. De vinner frem ved å vedbli. På sikt må de likevel bukke under fordi de er sannhetsviljer som i bevegelse mot sannhet vil avdekke løgn, de må gå under fordi de selv er løgner (fastholdte krefter som foregir å unndra seg vorden): deres ikke-verdi tvinges frem i lyset.

Alle krefter har motkrefter: *The sun will not transgress his measures. If he does, the Furies, ministers of Justice, will find him out*¹³⁶. Som Heraklits fragment påpeker, kan ingen krefter få fritt spillerom. De aktive kreftene kan ikke være tøylesløse. De reaktive krefter bremser og tøyler de aktive slik at de kan ha retninger og mål. Bevisstheten er reaktiv ved å være en reaksjon på kroppens innskrift. Som hos Spinoza hvor møtenes voldsomhet går løs på kroppen og passiviserer den, er kroppen hos Nietzsche også utsatt for hukommelsesdannelse. Inskripsjonen på kroppen, eller kroppens inntrykk, setter seg som hukommelse i bevisstheten. Man er ikke i stand til å bli ferdig med det som har satt seg, man klarer ikke av-reagere dem og slik smerter dermed fortiden. Dette står i motsetning til den aktives aktive glemsel. Den aktive har nødvendigvis også reaktive krefter i seg, men klarer å gi slipp på inntrykkenes fastholdende vold. Den aktive forsones med fortiden og det som har hendt, og slik forsones en med vorden selv¹³⁷. Å motsette seg tidens hendelser på kroppen er å motsette seg vorden; ressentimentet som skapes ut i fra hukommelsesdannelsen er livsfornektende. Å være livsfornektende betyr å motsette seg forandring. Å motsette seg forandring er å hevde de reaktive verdiers gyldighet som konserverende. De reaktive verdier er selv konserverende verdier, altså livsbevarende verdier i forstand av å vedvarende konstellasjoner.

Deleuze når ikke en forståelse av Nietzsches begrep om ressentimentet når det reaktive holdes utenfor gjenkomstens tilblivelse. Det reaktive er hos Nietzsche noe som *blir* og *kommer*, igjen og igjen. Vi kan derfor tolke det som at Deleuze skjuler ett ressentiment bak

¹³⁶ Heraklit (Kahn, *The art and thought of Heraclitus*), s. 49, fragment XLIV.

¹³⁷ Se note nr. 45.

sin positivitet, slik Spinoza gjør. For det ser ut til å skjule seg en askese hos Deleuze siden det negative anses å være unngåelig: å unngå de destruerende, negative krefters og deres virkning på kroppen er både mulig og ønskelig, hos Spinoza så vel som Deleuze. De negative møter kan unngås ved innsikt hos Spinoza (adekvate ideer). Det at reaktive krefter i Deleuzes fortolkning av Nietzsche får karakter av å være det fastholdte og dominerte som ikke forminsker og destruerer, strider imot Nietzsches syn slik jeg ser det. Deleuzes og Spinozas ressentiment kan ligge i at det ikke skal skje noen forandring av negativ karakter i kroppen, selv om kroppen alltid vil måtte bestå av både aktive og reaktive krefter. Spinoza som er opptatt av at all natur i bunn og grunn er den samme natur, et argument han bruker for å kritisere Descartes' *cogito* som unndrar seg årsakslovene, synes ikke å anvende denne forståelsen selv. Da måtte han ha innlemmet også de triste sidene som nødvendige ved mennesket slik han vil anse løvets fall om høsten som nødvendig (en del av naturens gang). Enhver negativitet (innerliggjort og selvdestruerende vilje til makt) i mennesket betraktes som passivisert natur, slik jeg fatter Spinoza. Nietzsche er opptatt av at krefter som ikke får spilt seg ut vendes innover og ødelegger, men også, siden alle krefter har motkrefter (jf Heraklit), at ødeleggelser vil måtte skje. Konfrontasjoner krefter imellom skjer ikke uten at dette merkes på kreftene. Deleuze mener at de reaktive krefter verken er gjentakende eller destruerende, slik jeg leser ham. Bataille, selv om han gjerne har et annet syn på negativitet enn det Nietzsche har, kan synes å være nærmere Nietzsches forståelse av det negatives nødvendighet i følgende tekststykke:

Den enes død er korrelativet til den andres fødsel, som den bærer bud om og er forutsetningen for. Livet er alltid et produkt av livets oppløsning. Livet er i første rekke livet skyldig, fordi den viker plassen; deretter forråtnelsen etter døden, som gjeninnsetter i sirkulasjonen de substansene som er nødvendige for den uendelige prosessen av nye veseners tilsynekomst i verden. (Georges Bataille, *Erotismen*, s. 81)

Da døden er livets gjødning, kan altså ikke livet forstås uten destruering av liv. Liv og død er like lite motsetninger som aktiv og reaktiv: oppgang og nedgang av liv skjer ved nødvendighet i livets spill av asymmetriske krefter¹³⁸. Å benekte det reaktive plass blir for Nietzsche å stogge det aktive. Å holde de reaktive utenfor gjenkomsten kan synes å uttrykke et (skjult) håp om å unngå deres destruerende effekt. Det blir hos Deleuze, som hos Spinoza,

¹³⁸ Man vil klart kunne argumentere at det er avgjørende forskjell på liv og død. Når en binding av krefter oppløses, vil forbindelsen ikke lenger være og konstellasjonen er dermed død. Kreftene som denne forbindelsen besto av inngår likefremt i nye og andre forbindelser. Slik sett er det ingen prinsipiell forskjell på liv og død hva kreftene angår, men for den "individuelle" eksistens er forskjellen et "å være eller ikke være".

en skjult askese hvor livet ikke tillates negativ effekt siden det reaktive ikke virker destruerende på kroppen. Spinozas ”ro i seg selv” finner man igjen hos Deleuze hvor bare det aktive kommer igjen; immanensen ser ut til å være harmonisk. Men hvordan kan en finne harmoni i de asymmetriske krefters vold?

Deleuzes *misosofi*, hans fiendskap til tenkning som enighet og vennskapelighet, synes ikke å gjelde for det store vennskap han ser mellom Spinoza og Nietzsche. I *Difference and Repetition* skriver Deleuze: *Thought is primarily trespass and violence, the enemy, and nothing presupposes philosophy: everything begins with misosophy*¹³⁹. Dette perspektivet på hva tenkning er, er nærmere Nietzsches eget syn, etter min mening. For Nietzsche ser ut til å være ute etter selve konfrontasjonens kreativitet, i motsetning til filosofi som vennskap og kjærlighet til visdom. Ettersom Deleuze anser seg som en *misosof* er det merkelig at han er så opptatt av å komme ned på et univokalt immanensplan. For det er ikke mye konflikt å hente i en *entydig positiv* verden. Nietzsches flerstemmige immanens er imot Deleuzes enstemmighet *kakofonisk*.

4.3 Om det tragiske, bejaelse og glede

Lidelsen synes også hos Deleuze å være uløselig fra livet. Han ser to kontrasterende syn på dette i henholdsvis det dionysiske affirmative på den ene side, og den kristne lidelsesfortolkning på den andre.

On the one hand, the life that justifies suffering, that affirms suffering; on the other hand the suffering that accuses life, that testifies against it, that makes life something that must be justified. For Christianity the fact of suffering in life means primarily that life is not just (...) (Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 15)

Men Dionysos oppløser smerten i bejaelsen: *The Dionysus of the Birth of Tragedy still “resolved” pain, the joy that he experienced was still the joy of resolving it and also of bearing this resolution in the primeval unity*¹⁴⁰. Vanskelighetene er ifølge Deleuze å være i stand til å bejae alt. Men spørsmålet vi her bør stille oss er om all affirmasjon er glede. Det ser ut til at Deleuze likestiller bejaelse og munterhet.

¹³⁹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s. 177

¹⁴⁰ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 15-16

It is joy that is tragic. But this means that tragedy is immediately joyful, that it only calls forth the fear and pity of the obtuse spectator, the pathological and moralising sublimation and medical purgings. (...) The tragic is not founded on a relation of life and the negative but on the essential relation of joy and multiplicity, of the positivity and multiplicity, of affirmation and multiplicity. (Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 17-18)

Deleuze innlemmer her ikke det negative i det tragiske. Frykt, svakhet og smerte anses ikke for å være nødvendige sider ved livet, og dermed heller ikke en del av et tragisk livssyn. Lidelsen ser ut å gjennomgå en overgang til glede, noe som igjen minner om Spinoza hvor gleden kjennes i overgangen fra passive til aktive affekter. Deleuze har rett i at glede er viktig i Nietzsches tragiske blikk på livet, men munterheten utelukker ikke smerten, slik jeg ser det. Hos Deleuze hvor viljen vil affirmere sin indre forskjell, sin multiplisitet, vil jo enhver affirmasjon allerede være aktiv. Men hvordan da affirmere det negative? Det negative affirmeres ikke, det må snues til positiviteten:

When anguish and disgust appear in Nietzsche it is always at this point: can everything become an object of affirmation, *that is to say of joy*? We must find, for each thing in turn, the special means by which it is affirmed, by which it ceases to be negative. (Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 17)

Her tenker Deleuze på Zarathustras problemer med den evige gjenkomst, at alt smått og svakt også må komme igjen (jf kapittel 2: ”Zarathustra og kampen i tilværelsen”), noe Deleuze selv utelukker. Nietzsche selv er av en annen mening: *Alles wird und kehrt ewig wieder*, - *entschlüpfen ist nicht möglich!*¹⁴¹ Det reaktive kan ikke unnslippes, lidelse er, til tross for vekslende grad, noe som kommer igjen og igjen. Utfordringen den bejaelse byr på ligger ikke å snu alt det passive til noe aktivt slik som hos Spinoza. Det ligger i å se alle aspekter av spillet av krefter med nødvendighetens optikk, noe Deleuze – etter mitt syn – ikke gjør. En må gå inn i det negative og leve det innenfra uten håp eller lyst til å unnslippe, og bejae det til tross for at det slettes ikke alltid er muntert. Nietzsche sier dette ganske klart i forordet til *Die Fröhliche Wissenschaft*:

Die Dankbarkeit strömt fortwährend aus, als ob eben das Unerwartetste geschehn sei, die Dankbarkeit eines Genesenden, - denn die Genesung war dieses unerwartetste. „Fröhliche Wissenschaft“: das bedeutet die Saturnalien eines Geistes, der einem furchtbaren langen Drucke geduldig widerstanden hat – geduldig, streng, kalt, ohne sich zu unterwerfen, aber ohne Hoffnung - , und der jetzt mit Einem Male von der Hoffnung angefallen wird, von der Hoffnung auf Gesundheit, von der Trunkenheit der

¹⁴¹ Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 1058

Genesung. (...) Dies ganze Buch ist eben Nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der widerkehrenden Kraft, des neu erwachten Glaubens an ein Morgen und Uebermorgens, des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offendenden Meeren, von wieder erlaubten, wieder geglaubten Zielen. (...) – Man erräth, dass ich nicht mit Undankbarkeit von jener Zeit schweren Sietchthums Abschied nehmen möchte, deren Gewinn auch heute noch nicht für mich ausgeschöpft ist: so wie ich mir gut genug bewusst bin, was ich überhaupt in meiner wechselreichen Gesundheit vor allen Vierschrötigen des Geistes voraus habe. (Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, s. 345, 346 og 349)

Munterheten, sunnheten, kommer nærmest som en gledelig overraskelse. Håpet om å unnsnippe har ikke vært tilstede under de vonde helsetilstandene til Nietzsche. De har med tålmodighet blitt gjennomlevd. Nietzsche har ventet på seg selv:

Aber willst du den Weg deiner Trübsal gehen, welches ist der Weg zu dir selber? So siege mir dein Recht und deine Kraft dazu! (...) Schaffen – das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung. (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 80 og 110)

Det skapende ser ut til å være knyttet til en utlevelse av krefter som finner form i kunstneriske uttrykk. Denne utfoldelsen ligner ikke en tradisjonell filosofis betraktende, reflekterende blikk. Det bevisste, eller skal vi si; det selvbevisste, er noe Nietzsche mener hindrer denne utfoldelsen. Det tyske ord for samvittighet 'gewissen' ligger nært 'wissen' som betyr kunnskap, eller viten. Samvittigheten likner dermed en viten om seg selv. Når Nietzsche taler om "rovdyrsamvittighetens uskyld" kan det tenkes å betegne en ikke-viden, en ikke-viden om skyld. Skyldfølelsen, eller den dårlige samvittighet, som tynger mennesket og hindrer dets livsutfoldelse fordi dets krefter rettes innover mot seg selv, ser ikke ut til å plage kunstneren på samme måte: kreftene rettes utover. Dette har å gjøre med kunstnerens innstilling og fatning av livet. Den skapende må være en som holder ut det smertelige i livet uten å søke vekk fra det: *Der tragische Künstler ist kein Pessimist, - er sagt gerade Ja zu allem Fragwürdigen und Furchtbaren selbst, er ist dionysisch...*¹⁴². Det skapende gir lystfølelse, det kan gjerne forstås som en bekreftelse og feiring av livets overskuddskraft. Ettersom den skapende alltid er interpreterende og vurderende - til tross for at det ikke er snakk om frie subjekter som betrakter objekter – er den slik i et verdiskapende forhold til livet, og altså en motsats til det bøyde (som kneler for Gud, sannheten..) og tyngede menneske som ikke klarer å leve i en verden uten forutgitt mening.

¹⁴² Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, s. 79

4.4 Blikk på Franz Kafka

Franz Kafka, den kjente forfatteren fra Praha, sies gjerne å ha forskjellige kvaliteter. Han har blitt kalt både tragisk og humoristisk. Deleuze og Guattaris lesning av ham legger sterk vekt på den humoristiske Kafka. Jeg vil gjøre en nietzscheansk lesning av Kafka som et forsøk på å illustrere det vi kan kalle tendenser til ressentiment og askese hos Deleuze og Guattari. De har en klar ”positiv” lesning; deres lesning konsentreres om Kafkas ”muntre” sider, noe jeg leser som en unnvikelse av det tragiske: unnvikelsen leses som et dårlig forhold til det som er; askesen og ressentimentet hos Deleuze og Guattari leses ut fra at virkeligheten ikke skal ha negative virkninger. Hvor Kafka tydelig nok fortviler over sin situasjon, sin kropp, er Deleuze og Guattaris blikk fraværende: *Jeg skriver helt sikkert dette i fortvilelse over min kropp og dens fremtid*¹⁴³. Kafkas forfatterskap bugner over av slike setninger som vitner om en pessimisme hos ham.

Deleuze og Guattaris bok *Kafka – for en mindre litteratur* ser ut til å være et eksempel på uviljen til å se det smertefulle i øynene. De parafraserer Kafka: ”*Sønnens opprør mot faren er en komedie, ikke en tragedie*”¹⁴⁴. Fotnoten til denne setningen er dog ikke entydig. Der siteres Kafkas utsagn som kan tolkes like mye i retning av at det *kunne* vært materiale til en komedie, som at det slettes ikke er det. Eller: det ser ikke ut til at komedien og tragedien utelukker hverandre, det kan være et velfungerende tospann. Deleuze og Guattari siterer Kafka:

Sønnens opprør mot faren er et urgammelt tema i litteraturen, og i verden er problemet enda eldre. Man skriver dramaer og tragedier om det, men i virkeligheten er det stoff til en komedie. (Deleuze og Guattari, *Kafka – for en mindre litteratur*, s. 151 (note nr 5, kapittel 2))

For det første ser jo Kafka sønnens opprør mot faren som ”et problem”, for det andre kan komedien dette innebærer, tenkes å være et tegn på en ”svart humor” hos Kafka. Deleuze og Guattari ser ut til å ville viske ut den typiske psykoanalytiske lesning av Kafka, men gjør i det samme en sterk tolkning av Kafka (sterk i forstand av å legge sine egne teorier tilstede i Kafkas univers). Det blir en skråsikkerhet over hva Deleuze og Guattari gjør, noe man kan se i følgende sitat:

¹⁴³ Sitatet er hentet fra Finn Skårderuds bok *Uro, en reise i det moderne selvet*.

¹⁴⁴ Deleuze og Guattari, *Kafka – for en mindre litteratur*, s. 32

Brevet til faren som de triste psykoanalytiske fortolkningene baserer seg på, er et portrett, et fotografi, som er stukket inn i en helt annen slags maskin (...) Alt er farens skyld: Om jeg har seksuelle problemer, om jeg ikke blir gift, om jeg skriver, om jeg ikke makter å skrive, om jeg bøyer hodet offentlig, om jeg har måttet konstruere en annen og uendelig øde verden. Brevet kommer imidlertid sent. Kafka vet utmerket godt at ingenting av alt dette er sant: Hans uegnethet til ekteskap, skrivingen hans og hans draging mot sin egen intense, ørkenaktige verden er fra et libidinalt synspunkt fullstendig positivt motivert og på ingen måte avledet av forholdet til faren. Han sier det tusen ganger, og Max Brod påpekte svakheten i en ødipal fortolkning selv av infantile konflikter. (Deleuze og Guattari, *Kafka – for en mindre litteratur*, s. 30)

Men det finnes også en annen side av denne saken, for Max Brod er på sin side sikker på at *Brevet til faren* har en konkret oppgave:

Dette ”brevet” skrev Franz Kafka i november i 1919 i Schelesen ved Liboch (Böhmen). Det ble aldri oversendt til adressaten og har altså aldri oppfylt sin funksjon som brev, enda det ikke kan være tvil om at dette hadde vært Kafkas hensikt. (Kafka, *Brevet til faren*, s. 75 (i Max Brods tillegg))

Det er for mange ting som tyder på at Kafkas smerter og svakelighet var konkrete og uløselig fra hans levde liv til å tolke ham som munter på den måte Deleuze og Guattari gjør. Hans skriving er etter all sannsynlighet en slags løsning for ham, eller rettere sagt en slags befrielse fra smertene livet byr på: *Når jeg ikke redder meg inn i arbeidet, er jeg fortapt*¹⁴⁵. Gjennom skrivingen får hans liv en berettigelse, skriver han videre¹⁴⁶. Brevet til faren uttrykker Kafkas svakelighet og reaktivitet, slik jeg ser det. Han mener at han uansett ville vært svak, men at faren har forverret hans helse: *Jeg ville sannsynligvis i alle tilfelle blitt et svakt, engstelig, usikkert, rastløst menneske (...)*¹⁴⁷. Kafkas skam er gjennomtrengende. I et nietzscheansk perspektiv synes det å være snakk om en disiplinering av krefter som virker svekkende og genererer skammen. Han skriver til sin far:

Du sa: ”ingen motsigelser!” og ville på den måten få bukt med de kreftene i meg som til din ergrelse motvirket dine anstrengelser, men presset ble for sterkt for meg, jeg var altfor lydig, jeg ble stum, holdt meg unna deg og våget ikke å gi livstegn fra meg før jeg var så langt borte at du ikke hadde noen makt over meg lenger, i hvert fall ikke direkte. (Kafka, *Brevet til faren*, s. 20)

¹⁴⁵ Kafka, *Prosesen*, s. 243 (sitatet er fra Kafkas dagbok, gjengitt i utgiverens av *Prosesen* sitt etterord).

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Kafka, *Brevet til faren*, s. 7

Den unge Franz` makter ikke kampen mot farens overmakt. De krefter i ham som ville protestere, går imot ham selv som skyld og skam.

Igjen vokter jeg meg vel for å påstå at jeg ble slik bare på grunn av deg; du forsterket vel bare noe som allerede var der fra før av, men du forsterket det grundig, nettopp fordi du var så mektig i forhold til meg og satte all din makt inn akkurat på dette punktet. (...) Alle de gangene da du tydelig viste at jeg etter din mening hadde fortjent pryl men slapp unna fordi du lot nåde gå for rett, gjorde meg enda mer skyldbetyngt. Hvordan jeg enn snudde og vendte meg, kom jeg i gjeld til deg. (Kafka, *Brevet til faren*, s. 22 og 28)

Kafka synes å se seg selv gjennom hevnerens blikk; faren skylder på sine omgivelser for det ene og det andre. Det lydige barn blir aldri lydig nok, for lydigheten er hinsides det reelle problem, nemlig skylden. I *Die Fröhliche Wissenschaft* finner vi interessante aforismer som kan si oss noe om forholdet mellom Franz og hans far, og Franz` selvforhold.

Wen nennst du schlecht? – Den der immer beschämen will. (...) *Was ist dir das Menschlichste?* – Jemanden Scham ersparen. (...) *Was ist das Siegel der erreichten Freiheit?* – Sich nicht mehr vor sich selber schämen. (Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, § 273, 274 og 275)

Jeg tolker her Kafka som slett (selv om hans selvinnsikt og kunst kan peke i retning av en sunnhet), skammen forstås som et sykdomstegn. Kafkas far kan leses som et umenneske som ikke har spart ham for skam, men tvert imot har han generert en stor ufrihet i sin sønn.

Skylden og skammen har den egenskap at oppgjøret aldri finner sted hos Kafka. Smerten blir vedvarende og høyesteretten, ens egen dårlige samvittighet, skilles en først av med ved døden: *Den høyeste domstol er ikke kjent; skylden – eller skyldfølelsen – er et tosidig regnskap som ikke kan revideres og godkjennes, og det vil alltid fortsette å være slik, hvis man ikke velger å avslutte regnskapet uten revisor, frivillig*¹⁴⁸. Kreftene arbeidet særlig destruerende på Kafkas kropp. Om en kan si noe positivt om hans helsetilstand, så er det hans innsikt i den: han forstår seg selv som svak. Han må ha vært fullt klar over de reaktive krefters virkning når han fikk tuberkulose og påsto at hodet hans hadde arbeidet med saken i lang tid, før lungene valgte å samarbeide. Jeg vil ikke påstå at Franz Kafka ikke hadde humor. Jeg har derimot vanskeligheter med å presse ham inn i det positive bilde som Deleuze og Guattari fremmaler. Leser man eksempelvis *Kafka for nybegynnere*, hvor Kafkas dødstanker illustreres

¹⁴⁸ Kafka, *Prosesen*, s. 248 (den norske oversetterens Trond Winje sluttkommentar)

i Robert Crumbs tegninger, får vi et innblikk i hans opptatthet og angst for døden. Franz Kafka forestilte seg sin egen død titt og ofte, på fantasifullt og grusomt vis.

4.5 Deleuze og Guattari: primærfortrengning, skjult ressentiment og skjult askese

Psykoanalytikerens Felix Guattari og filosofen Gilles Deleuzes tobindsverk *Kapitalisme og Schizofreni*¹⁴⁹ er et eksperimentelt samarbeidsprosjekt hvor en ny type subjektivitet søkes som alternativ til både Descartes cogito og Freuds Id, ego og superego. Både den vestlige tradisjonelle filosofi og psykoanalysen fastlåser mennesket i kategorier og meningsmønstre, mener Deleuze og Guattari. Mennesket stratifiseres av organismen (til å bli organisme), signifikanten og subjektiveringen¹⁵⁰. Dette betyr at kroppen inndeles og organiseres i forskjellige områder med bestemte oppgaver, at språket som meningsbærende og kommunikativt innehar en autoritær sannhetskvalitet, og at mennesket blir subjekt, med et indre sentrum som inneholder menneskets form og essens. Det vil si: det er de stratifiserende kreftene som danner disse strata. For Deleuze og Guattari er alt dette kunstige og farlige inndelinger og akvedukter for menneskets begjær. Begjæret kan jamføres med, eller kan sies å være en slags sammenslåing av, Nietzsches *vilje til makt* og Spinozas *conatus*. Det er primært og mangler ikke; det er kreativitet i sin ustratifiserte schizofrene form. Deleuze og Guattari har den schizofrene som modell for sin utgave av overmennesket, slik jeg tolker det. Schizoens begjærproduksjon ligger nærmere hva vi kaller det ubevisste, eller det fortrengte i mennesket. Det er ikke organisert i strata slik det normaliserte mennesket er. Impulslivet ligger ikke langt under bevissthetens sfære. Bevissthetslivet slik vi kjenner det, kjennes ikke av schizoen:

Schizoen disponerer over sitt eget koordinatsystem, først og fremst fordi han betjener seg av en egen registreringskode som avviker fra den sosiale kode, eller som bare sammenfaller med denne for å kunne parodierte den. (Deleuze og Guattari, *Anti-Ødipus*, s. 26)

De stratifiserende begjærsmaskiner som forsøker å fastholde og tilstivne schizoens organløse kropp klarer ikke å entydiggjøre begjæret: *Men schizoen river dem* (de sosiale koder) *alltid*

¹⁴⁹ De to bindene heter *Anti-Ødipus, kapitalisme og schizofreni* og *a thousand plateaus, capitalism and schizophrenia*.

¹⁵⁰ Jf. Deleuze og Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 159

*fra hverandre, brekker dem av, flytter dem i alle retninger for å skape en ny flertydighet som er begjærets kode*¹⁵¹.

I likhet med Spinoza (substansen) har Deleuze og Guattari et immanensplan som kalles konsistensplanet eller komposisjonsplanet. Alle kroppene som utgjør dette planet kalles organløse kroppar¹⁵². Forskjellen på en 'normal' person og en schizofren er hvorvidt kroppen er organisert gjennom visse typer begjærsmaskiners fastholdelse. Den normale vil ha en såkalt lukket kropp hvor begjæret er begrenset og går i visse retninger. I praksis betyr dette at den lukkede organløse kropp har et tilstivnet bilde av virkeligheten. Over den schizofrenes åpne organløse kropp vil begjæret flyte og intensitetene og kreativiteten gnistre: virkeligheten produseres, begjærets strømmer er produksjon. Virkeligheten utledes av dette begjærets fungering hos den schizofrene: *Subjektet er ikke selv i sentrum, som er opptatt av maskinen, men i periferien, uten fast identitet, alltid desentrert, utledet av de tilstander det gjennomgår*¹⁵³. Det finnes ingen objektiv virkelighet utenom som *innbilt* hos den normale, som i dette perspektivet er den syke, for det er den normale som ikke kommer ut av den undertrykkning den lider under.

Psykoanalytikeren spiller den samme rolle for Deleuze og Guattari som presten spiller hos Nietzsche, nemlig som en forfører som låser inn mennesket i en sykelig fortolkning av seg selv som kun forførereren selv har mulighet til å forløse en fra. Freud legger ned bestemte føringer for det seksuelle begjær gjennom for eksempel ødipuskomplekset, jentens penismisunnelse og guttens kastrasjonsfrykt. Menneskets og drømmens innhold er av bestemt art, et innhold psykoanalytikeren kan forstå:

På den måte blir vi fristet til å forsøke å tyde disse "stumme" elementene og oversette dem ved egen hjelp. Det slår oss at vi får en tilfredstillende mening hver gang man våger denne oversettelsen, mens drømmen forblir meningsløs så lenge man ikke beslutter seg til å nytte denne metode. Til å begynne med forsøker vi oss frem med stor forsiktighet, men mengden av helt like tilfeller gir oss etter hvert den nødvendige sikkerhet. (Sigmund Freud, *Psykoanalyse*, s. 117)

Psykoanalytikeren er i en autoritær posisjon overfor den analyserte, og den analyserte må gå med på den analyserendes metode for at den skal fungere. En må altså gi psykoanalytikeren rett i utgangspunktet. Bestemmelsene som allerede er tilstede i psykoanalysens forståelse av

¹⁵¹ Deleuze og Guattari, *Anti-Ødipus*, s. 50

¹⁵² Dette er, slik jeg leser det, ikke tenkt som en fysisk kropp som tilhører en person, men som kraftkonstellasjoner eller delelige deler. Deleuze skriver i *Nietzsche and Philosophy*, s. 40: "Every relationship of forces constitutes a body (...)." Alle har minst én, gjerne flere, skriver Deleuze og Guattari i *A Thousand Plateaus*, s. 149.

¹⁵³ Deleuze og Guattari, *Anti-Ødipus*, s. 31

mennesket, er i Deleuze og Guattaris øyne spesifikke maskiner som fører til anti-produksjon på den organløse kroppen. Anti-produksjon her i negativ forstand¹⁵⁴: en ikke-produksjon, eller oppdemning av intensiteter og begjær. Oppdemningen fører til smertetilstander som fører til at man med jevne mellomrom går i terapi hos psykoanalytikeren, slik den kristne - som vil bekjenne sine synder – er en genganger i kirken: en må komme igjen og igjen for å laste av seg sine smerter, men terapien er en del av selve sykdommen.

Alt begjær går i psykoanalysen i retning familien. Deleuze og Guattari bruker blant annet Melanie Klein som eksempel på at psykoanalysen er terroriserende. Her illustreres en analysesesjon av Deleuze og Guattari som siterer Klein:

(...) Jeg tok et stort tog som jeg plasserte ved siden av et mindre, og *jeg kalte dem* for ”pappa-tog” og ”Dick-tog”. Han tok opp toget jeg hadde kalt ”Dick”, og rullet det helt bort til vinduet og sa ”stasjon”. *Jeg forklarte ham* at ”Stasjon, det er mamma. Dick kjører inn i mamma”. Han slapp toget, løp inn i det mørke mellomrommet som dobbeltdøren i værelset dannet, lukket seg inne og sa ”mørkt”, for så å løpe ut igjen med en gang. Dette gjentok han flere ganger. *Jeg forklarte ham*: ”Det er mørkt inne i mamma, Dick er inne i mammas mørke”...*Ettersom analysen skred fremover...oppdaget Dick også at vaskeservanten symboliserte morskroppen, og han utviste usedvanlig stor angst for å bli vætet med vann.*” (Deleuze og Guattari, *Anti-Ødipus*, s. 55)

Her ser vi at Dicks såkalte oppdagelse nærmest kan sies å være på Kleins ordre. Hennes ”forklaring” leder vei for ham, han har ingen annen mulighet enn hennes ”forklaring”. Dicks oppførsel kan ha et utall forskjellige fortolkninger, kanskje vek han unna ”stasjonen” fordi han ikke ville kjøre toget i sin mor, kanskje synes han det var spennende å gjemme seg i mørket? Både barn og voksne kan være såkalt mørkeredde, så en like plausibel forklaring som Kleins kan være at mørket assosieres med det uvisse, noe som gjør det til både et spennende og skremmende sted å oppholde seg. At alt begjær (dermed alle fortolkninger) skal holdes innenfor familien er noe Deleuze og Guattari ser som en vold: *Si at dette er Ødipus, ellers får du en ørefik. Her spør ikke psykoanalytikeren engang etter de spesifikke begjærsmaskinene, men skriker ut: ”Svar pappa-mamma når jeg snakker til deg!”*¹⁵⁵ Selv om Deleuze og Guattari kan synes humoristiske og ironiske i dette sitatet, og det ikke nødvendigvis er fysisk vold i terapisisuasjonen, så er dette på alvor. Analytikeren kunne like gjerne ha truet med

¹⁵⁴ Anti-produksjon i positiv forstand er begjærsmaskinenes stopp hvor nye oppkoblinger til andre maskiner gjøres mulig. En kan se dette i lys av Nietzsches perspektivisme hvor en hele tiden har muligheten til å skifte perspektiv: en kritikk av en sannhet blir ikke en ny sannhet, poenget er at sannheten som sådan ikke skal få rotfeste seg. Slik må altså maskinenes omkoblinger skje for at nye strømmer kan distribueres over den organløse kroppen. Produksjonsstoppet er dermed sagt nødvendig for selve produksjonen.

¹⁵⁵ Deleuze og Guattari, *Anti-Ødipus*, s. 55

fysisk vold, for barnet har like lite valg i sine ”oppdagelser” og fortolkninger, noe jeg mener at sitatet over illustrerer. Psykoanalysens fortolkningsregime er en vold ved å hemme begjæret og slik gjøre vondt verre.

Destratifiseringen må ifølge Deleuze og Guattari skje i form av å eksperimentere med et stratum. Her blir forsiktighet en dyd, for å destratifisere for fort og voldsomt kan føre til den katatoniske varianten av schizofreni hvor man flyter som fritt vilt i intethetens molekylære strøm. Man må altså bevare noe av organismen, språket og subjektet, men man kan rive det opp for å få strømmene i gang. Eksperimenteringen med det stratifiserte betyr å lete etter hulrom og instabiliteter; bestrebelsene må skje innenfra. Finner man dette kan en danne fluktlinjier fra den tilsynelatende lukkede organløse kropp. Slik jeg fatter det, må der alltid finnes muligheter for dette, siden der alltid er en viss intensitet over kroppen. Hvor det flyter intensiteter er ikke skottene fullstendig tette og en reorganisering er derfor mulig. Alle strukturer må demonteres slik at kreftene kan spilles annerledes og begjærproduksjonen kan starte.

Dismantling the organism never meant killing yourself, but rather opening the body to connections that presuppose an entire assemblage, circuits, conjunctions, levels and thresholds, passages and distributions of intensity, and territories and deterritorialisations measured with the craft of a surveyor. (Deleuze og Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 160)

Fra det organiserte plan (organisasjonsplanet) kan man frigjøre den organløse kroppen: den blir ikke-organisert. Slik vil den inngå i komposisjon med andre kropper på konsistensplanet.

(...) gently tip the assemblage, making it pass over to the side of the plane of consistency. It is only there that the BwO reveals itself for what it is: connection of desires, conjunction of flows, continuum of intensities. (...) The BwO is what remains when you take everything away. What you take away is precisely the phantasy, and signifiances and subjectifications as a whole. Psychoanalysis does the opposite: it translates everything into phantasies, it converts everything into phantasy, it retains the phantasy. It royally botches the real, because it botches the BwO. (Deleuze og Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 161 og s. 151)

Ved å destratifisere den organløse kropp fra de organiserte strømmers plan vil man kunne nå selve immanensplanet som for Deleuze og Guattari er ekvivalent med selve den schizofrene prosess. Her vil Nietzsche stå for et annet syn: barnets reaksjoner på reaksjonene på barnet, altså primærfortrengningen, ligger utilgjengelig. Det er tilknyttet det sosiale og språklige

fellesskap som har konstituert ens identitet. Det fortrenge er fortrenge i form av å ikke være tilgjengelig: *Opphavet til smerten kan ikke gjennomgås, fordi den ligger i det felleskapet som identitet er knyttet til*¹⁵⁶. Deleuze og Guattari synes å være for lettvinne med behandlingen av dette problemet. De ser ut til å være svært positive til mulighetene for å gå bak selve fortrenningen, noe som med nietzscheanske øyne vil kunne sees som en optimisme. Lukningen av kroppen er en uopprettelig skade, ifølge Nietzsche. Viljen til makt i sin internaliserte form danner, slik jeg leser Nietzsche, vedvarende ødeleggelser, mens lukningen av kroppen hos Deleuze og Guattari ikke skaper en varig skade. Den organløse kroppen hos Deleuze og Guattari kan åpnes gjennom destratifisering og fungere fri fra fortrenningens bånd. Det er et tyngre alvor over Nietzsches pessimistiske syn på primærfortrenningen som irreversibel kroppslig skade, enn Deleuze og Guattaris optimisme over den organløse kroppens frigjøringspotensiale hvor man kan være skadefri.

Destratifiseringen er forbundet med farer: den schizofrene prosess er ikke ønskelig i forstand av en psykiatrisk diagnose. Den 'katatoniske' schizofrene har ikke forhold til sin omverden, men har forsvunnet inn i sitt helt egne tomme intet. En for rask eller total destratifisering vil føre til en totalt molykær flyt uten bindinger overhodet. Deleuze og Guattari ser ut til å trakte etter noe i mellom det molare og det molekylære: det supermolekylære. Dette skal kunne bevege seg mellom det molare og molekylære et sted, i en differerende bevegelse. Subjektet kan derfor kalles nomadisk; subjekt er for Deleuze og Guattari noe som beveger seg og ikke finnes i et stabilt sentrum.

Tenkningen følger ikke en fastlagt kanal eller en sannhetsvilje hos Deleuze og Guattari, men er knoppskytende rhizomatisk. Et rhizome er et rotsystem (jordbærplanter, hvitveis, ingefær) som ikke har et sentrum slik som et tre (stammen), men beveger seg horisontalt og brer seg utover (i motsetning til treet som peker oppover mot Gud, transcendensten). Den horisontale nettverksdannende tenkning lar seg ikke overkode, rhizomet har ingen dommer. Tenkning som rhizomatisk kan være uten autoritært system, mener Deleuze og Guattari. Fluktlinjene rhizomene danner (vekk fra sentrum, ordren, Gud) kan også vise seg å være dødslinjer. Deleuze og Guattari bruker her Jack Kerouac som eksempel. I sine reiser på veiene (rhizomene, fluktlinjene) ender han opp i drømmen om det store Amerika. Kerouac blir bærer av en stor illusjon, flukten blir fastholdelse. Beatpoetens deterritorialisering ender opp med reterritorialisering: Kerouac står fast i en fortolkning. Territorialiseringen står til kontrast til

¹⁵⁶ Pettersen, *Nietzsche – Lidelse og menneskedannelse*, s. 158

en rhizomatisk tenkning; rhizomatikk er en kartdannelse (mapping); man former seg kart, nettverk og fletning; en unngår sporing (tracing) av en sti som allerede er nedgått.

Hvordan unngå dødslinjer? I praksis betyr dette spørsmålet: hvordan unngå et tilstivnet virkelighetsbilde? Ved hele tiden å konstruere nye linjer, danne nye konsepter og slik bryte opp det som fastholder. Man er avhengig av en kontinuerlig deterritorialisering.

Konstrueringen av fluktklinjer muliggjør å komme ned på immanensplanet (også kalt konsistensplanet og komposisjonsplanet). Deleuze og Guattari sammenligner dette konsistensplanet med Spinozas substans: *After all, is not Spinoza's Ethics the great book of the BwO? (...) All BwO's (Bodies without organs, altså organløse kropp) pay homage to Spinoza. The BwO is the field of immanence of Desire, the plane of consistency (...)*¹⁵⁷.

Sammenhengen av alle organløse kropp er dette planet (substansen): *The potential of all totality of all BwO's, the plane of consistency (...)*¹⁵⁸. Begjæret kan flyte fritt over de organløse kroppene så lenge de ikke er tilstivnede.

Deleuze og Guattari er inspirert av Spinoza: begjæret likner conatus, og konsistensplanet likner substansen. Jeg tolker det som rimelig å kritisere Deleuze og Guattari for å ha samme skjulte ressentiment som Spinoza. Deleuzes tolkning av Spinoza er svært opptatt av det univokale. Det univokale innebærer at substansen er konfliktfri i seg selv. Det er ikke noe negativt der fra før: det er finnes ikke feil i naturen fra naturens side. Menneskets liv er derimot konfliktfylt, men mennesket har muligheten til å styre unna det som er dårlig for seg. Det har evnene, eller *kan* ha evner, til å organisere møter gjennom innsikt i hva som harmonerer og ikke. Å ikke ville de negative møtene, å forsøke å holde seg vekk fra dem, kan tolkes som en asketisk innstilling til livet. Man kan ikke sette seg på utsiden av det negative og ødeleggende uten å sette seg utenfor livet selv. Slik jeg tolker det, må Deleuze og Guattaris begrep om konsistensplanet lide under samme kritikk siden det ligger så tett på Spinozas substans. Forandringens nødvendige karakter av ødeleggelse (feil) bejaes ikke, og det kan leses som et vitnemål om et skjult ressentiment. Man er i et ubevisst hevnforhold til livet når man søker bort fra dårlige møter, det er livets skyld at man lider. Naglogikken fører spørsmålet om lidelse over til spørsmålet om å unnsnippe. Men hos Spinoza, Deleuze og Guattari føres ikke dette i det åpne, det ligger tildekket.

¹⁵⁷ Deleuze og Guattari, *A thousand Plateaus*, 153 og 154.

¹⁵⁸ Ibid, s. 157

Vil man innvende at den schizofrene heller ikke er lykkelig? Men stammer ikke hans tristesse fra det forhold at han ikke lenger utholder de ødipale kreftene, hamletiseringen som innestenger ham på alle kanter? (Deleuze og Guattari, *Anti-Ødipus*, s. 125)

Vi ser at fastholdelsen smerter, stratifikasjonens oppløsning - den schizofrene prosess - synes å glede. Terje Hellesen, som har skrevet om Spinozistiske elementer hos Deleuze og Guattari, skriver om lidelse hos Deleuze og Guattari at: *Det sjuke, og dermed lidinga, er for DG at denne schizofrene prosessen vert stoppa*¹⁵⁹. Den friske lider ikke; lidelse tilknyttes det dårlige. Det syke for Nietzsche vil heller være at lidelsen ikke bejaes.

Interessant nok har ikke Spinoza noen formening om kunstens rolle i tenkningen, Spinoza er logiker. Deleuze og Guattari ligger nært Spinoza som konstruksjonister: *Philosophy is a constructivism*¹⁶⁰. Man kan se et paradoks hos Deleuze og Guattari som vil oppløse organisasjonsplanet for å nå immanensplanet. Skal det frigjørende plan konstrueres? Ja, det ser slik ut: *constructivism has two qualitatively different complementary aspects: the creation of concepts and the laying out of a plane*¹⁶¹. Kunstnerfilosofen Nietzsche må sees i kontrast til dette. Kunsten og det skapende konstruerer ikke, det utlever sine interpretasjoner. Deleuze og Guattari skiller kunstneren og filosofen fra hverandre:

Art and philosophy crosscut the chaos and confront it, but it is not in the same sectional plane; it is not populated in the same way. In the one there is the constellation of a universe of affects and percepts; and in the other, constitutions of immanence or concepts. Art thinks no less than philosophy, but it thinks through affects and percepts. (Deleuze og Guattari, *What is Philosophy*, s. 66)

Hvor Nietzsche ser kroppens krefter og affekter som interpreterende og som tenknings utgangspunkt, vil altså Deleuze og Guattari ikke ha affekter og persepter innen filosofiens område. Det er konstruksjonen av nye konsepter som er filosofi for Deleuze og Guattari, noe som for så vidt er inspirert av Nietzsche¹⁶². Men hos Nietzsche kan vi ikke skille kunstneren og filosofen, vi kan ikke skille tenkningen fra kroppens affekter.

Deleuze og Guattari har, slik jeg ser det, en større distanse til livet enn det Nietzsche har. Distansen har, som vi har sett, sine asketiske tendenser; askesen går i retning av å forstille eller fornekte det negative. Organisasjonsplanet skal hos Deleuze og Guattari oppløses, men slektskapet til Spinozas og hans fellesbegreper er nært. Å organiseremøtene hos Spinoza og å

¹⁵⁹ Terje Hellesen, *Spinozistiske element i Deleuze og Guattari si Schizoanalyse*, s. 111

¹⁶⁰ Deleuze og Guattari, *What is philosophy?*, s. 35

¹⁶¹ Ibid, s. 35-36

¹⁶² Jf. ibid, s. 5-6.

unngå dødslinjene og reterritoriseringen hos Deleuze og Guattari har fellesnevneren i at det dårlige skal unngås, slik jeg forstår det. Dette poenget – ønsket om det negatives fravær – tydeliggjøres når vi ser på intensiteter som har null som minste kvalitet.

It is nonstratified, unformed, intense matter, the matrix of intensity = 0; but there is nothing negative about that zero, there are no negative or opposite intensities. Matter equals energy. Production of the real as an intuitive magnitude starting at zero. (Deleuze og Guattari, *A thousand Plateaus*, s. 153)

At materie er energi vil Nietzsche nok være enig i, men påstanden om at intensiteter ikke kan stå i motsetning til hverandre vil mangle grunnlag. Nietzsches syn på dette vil være at krefters kollisjoner nettopp vitner om viljer i opposisjon til hverandre, og at den seirende vilje vil legge den svakere under seg. Interessant nok kan blokkering av strømmer hos Deleuze og Guattari også sees som intensitet: *To block, to be blocked, is that not still an intensity?*¹⁶³. Men som vi tidligere har sett hos Deleuze og hans Nietzsche lesning, har ikke disse blokkerte intensiteter noen negativ grad. De destruerer ikke det de virker på. Nietzsche vil si at viljen som vendes mot seg selv er direkte ødeleggende og derfor at en ikke har noen garanti for at kroppen skal være sunn og frisk den dagen viljen rettes utover. Det finnes altså skader som vedblir, og ikke bare fastholdelser man kan slippe fri fra. Den dårlige samvittighets tilbakekomst kan være et eksempel på dette. Som vi var inne på tidligere, vil en ateist kunne oppleve grufull angst av sine ”kristne minner” gjennom sin kroppslige hukommelse. Et generelt bilde vi nå kan danne oss, er at Deleuze og Guattari er meget mer optimistiske enn hva Nietzsche er. Det negative og det negatives destruerende virkning erkjennes ikke som nødvendighet. Kanskje forsøker Deleuze og Guattari å unngå et tradisjonelt motsetningspar mellom det positive og det negative, men de synes også å lykkes i å fornekte verdens nødvendige destruerende karakter. Den distanse de viser til ved en organisering av møtene og som filosofi konstruksjonister danner et inntrykk om at de ikke er på det immanente plan hvor møtene faktisk skjer. Med utgangspunkt i Nietzsches mener jeg at Deleuze og Guattari, likt Spinoza, står for en frigjøringsfilosofi som hindrer en i å ha innsikt. For innsikt innebærer for Nietzsche å se det negative i øynene, å bejæ lidelse med det tragiske, nødvendige blikk.

¹⁶³ Deleuze og Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 152

Avslutning: Spillet livsfilosofi: Nietzsche som sjansens forløser

Spillet, slik jeg ser det, bør forstås som det som ikke er avgjort enda. Nietzsche ser ikke noen ende på tilværelsen, det finnes ingen endelig tilstand vi skal oppnå. Vorden er tilværelsen som spill (terningspill) og innebærer både forandring og gjentakelser av visse konstellasjoner. I dette spill er derimot mennesket som individuert endelig i forstand av å være begrenset til en viss tid som levende. Tilværelsens hendelser skjer uten at vi som mennesker kan beregne og kontrollere det som skjer med oss. Det betyr ikke at vi ikke har noe som helst å si om hvordan livene våre er, og at vi like gjerne kan resignere, men det innebærer at vi ikke har noen garanti for at våre ønsker oppfylles. Hva som skjer rundt neste sving, vet man ikke før man er der. Derfor går også hvert menneske i en forstand sin egen vei; veien, den finnes ikke. Tilfeldighet og nødvendighet blir derfor to sider av samme sak hos Nietzsche, slik jeg leser ham. Tilfeldighetene skjer nødvendigvis. Det er ingenting vi kan gjøre for å stoppe tilblivelsens prosesser. Likevel kan vi kjenne igjen ønsket om å stoppe de effekter tilblivelsen har.

Moralisch-religiösen Pessimismus, welcher an der "Verderbniss" des Menschen, am Räthsel des Daseins leidet: dieser will durchgang eine Lösung, weingstens eine Hoffnung auf Lösung. Die Leidenden, Verzweifelten, An-sich-Misstrauischen, die Kranken mit einem Wort, haben zu allen Zeiten die entzückenden Visionen nöthig gehabt, um es auszuhalten (der Begriff „Seligkeit“ ist dieses Ursprung)
(Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 852)

Død, sykdom og tristhet forsøker man å unngå gjennom religioners hinsidige væren, men også gjennom medisinsk vitenskap. Det man tidligere forsøkte å bli kvitt med djevelutdrivelser - kanskje det fremdeles hender, vil man i dag løse ved medisinbruk (fremdeles uten garantier for suksess). Ønsket om evig liv er heller ikke noe fremmed i nyere medisinvitenskap. Enkelte lar hjernene sine fryses ned i håp om at de kan gjenopplives når vitenskapen har kommet langt nok¹⁶⁴. Disse ønskene om å slippe døden har sammenheng med en manglende evne til å betrakte seg som en del av naturen, slik jeg forstår det. Når Nietzsche i *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* sier at mennesket innbiller seg at universet kretser rundt det, og Nietzsche samtidig spør seg om hvor menneskets sannhetsvilje kommer fra, har han kanskje allerede besvart spørsmålet sitt selv. Ved å sette seg utenfor verden og tale om

¹⁶⁴ Dagbladet skrev søndag 2. juli i 2006 en sak om dette med overskriften *Vi gir deg evig liv for ni tusen dollar*. Dette tilbudet kommer fra et russisk firma som heter "Kriorus" som drives av to unge russere. De har allerede frosset ned to hjerner, ifølge Dagbladets artikkel.

mennesket *og* verden som to adskilte ting, går mennesket i en felle ved å tro at det er i en særposisjon. Mennesket er gjerne i særposisjon som det mest intelligente dyr, men like fullt er vi dyr. Slik jeg leser Nietzsche, må vi se tilværelsen som viljer til makt i kakofonisk samspill hvor alt henger sammen. Kun ved å se oss selv som vilje til makt kan vi fordøye livet på en sunn måte. Det tragiske blikk på livet innebærer å ikke lenger avskjære mennesket fra verden, men å se det i ett med verden som vorden. Nietzsche er spillets forløser ved å innse nødvendigheten av å bejæ spillet. Å bejæ spillet (vorden) og akseptere sin egen utsatthet i dette spill, er en kjærlighet til livet som det er: *Amor Fati*. Det betyr ikke at man ikke kan synes at livet er trist og leit. Tvert om er det en dyp aksept om at livet byr på tristhet og lite behagelige ting. Det er å si ja også til disse sidene ved livet.

Amor Fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *Wegsehen* sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: Ich will Irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein! (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 276)

Det betyr heller ikke at man aldri skal forsøke å få det bedre i livet dersom man har det dårlig. Å akseptere livet som det er, er også å akseptere de muligheter man har til å gjøre noe som er bra for seg. Kjærligheten til sin skjebne går ut på å ikke anklage tilværelsen på noen måte. Sjansen må forløses fra religiøse, moralske og medisinske verdiregimers faste tak rundt ønsket om å unnslippe sin skjebne. Ønsket om å unnslippe har sammenheng med fortidens smertelige minner; at fortid ikke slippes, men bevares, skaper lidelser som tolkes som tilværelsens urettferdighet. Når kroppens krefter ikke kan utleves som interpreterende i nåtid fordi fortidige hendelser hefter kreftene, skaper det smerte. Viljen til sannhet som gjør denne smerten levbar konserverer den syke vilje til makt gjennom lidelsens meningsforming. Nietzsche vil derimot spillets og erfaringens filosofi:

aber der rechte Philosoph – so scheint es uns, meine Freunde? – lebt „unphilosophisch“ und „unweise“, vor Allem *unklug*, und fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des lebens: - er risquert *sich* beständig, er spielt *das* schlimme Spiel..... (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 205)

Ved å bejæ spillet, og dermed også lidelsen som nødvendig, kan man leve uten Gud, mener Nietzsche. For det er lidelse og vanmakt som har skapt alle hinsidige verdener: *Leiden war's*

*und Unvermögen – das schuf alle Hinterwelten (...)*¹⁶⁵. Å forløse sjansen betyr for Nietzsche å sette seg på spill og selv bli kunst. Om vi tenker oss at Amor Fati henspiller på Spinozas Amor Dei intellectualis, hvor ens egen natur og forståelse øker i takt med kjærligheten til Gud, kan finne at Nietzsche tenker på liknende vis. Aksepten for det som er, fjerner skillene mellom mennesket og verden, mellom en selv og det rundt en. Det vil ikke si at naturen er harmonisk slik som hos Spinoza, det betyr heller at striden er åpen. Nietzsches kjærlighet til tilværelsen skiller seg dermed fra Spinozas Gudskjærlighet. Spinozas innsikt utelukker tilfældighetenes spill, og Deleuze og Guattari søker å danne *fluktlinjer*¹⁶⁶ fra dårlige møter i et håp om skadefrihet, mens Nietzsches kjærlighet går nettopp i retning av en kjærlighet til sjansens spill:

Ein Wenig Weisheit ist schon möglich; aber diese selige Sicherheit fand ich an allen Dingen: dass sie lieber noch auf den Füßen des Zufalls – *tanzen*. Oh Himmel über mich, du Reiner! Hoher! Das ist mir nun deine Reinheit, dass es keine ewige Vernunft-Spinne und –Spinnennetze giebt: - - dass du mir Tanzboden bist für göttliche Zufälle, dass du mir ein Göttertisch bist für göttliche Würfel und Würfelspieler! – (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 209-210)

Enhver metafysikk vil måtte holde fast på tilværelsen gjennom kategorier, substanser, subjekter, værender og moral(er); tilfældighetenes spill oppløser dette. Kun gjennom å sette seg selv på spill kan en kvitte seg med hevn tørsten en har til tilværelsen. Sjansens forløsning er en frigjørelse fra troen på ”forløsningen” som sådan (Deleuze (og Guattari) ser også ut til å stå for en type ”forløsning” siden de reaktive kreftene ikke arbeider negativt på kroppen, og siden man gjennom fluktlinjer kan reversere smertelige fortrenghninger; man forløses fra smerte). Metafysikkens edderkoppnett forløser ikke ifølge Nietzsche, men kleber. All metafysikk og hinsidighet vil for Nietzsche være *neisigerens* løsning i sin fortvilelse over tilværelsen.

Ihnen begegnet ein Kranker oder ein Greis oder ein Leichnam; und gleich sagen sie ”das Leben ist Widerlegt!” Aber nur sie sind widerlegt und ihr Auge, welches nur das Eine Gesicht sieth am Dasein. (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 55)

¹⁶⁵ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 36

¹⁶⁶ At det kalles *fluktlinjer* kan tolkes som en asketisk tendens. Deleuze og Guattari og Nietzsche har til felles at det finnes ting som er dårlig for en, men hos Nietzsche vil det være snakk om å leve alt innenfra, også sine dårlige møter (jfr vilje til makt som livets indre perspektiv); *flukt* har ikke noen plass i Nietzsches filosofi hvor man må se det tragiske i øynene, slik jeg ser det. Nietzsches filosofi fremstår som stridens og konfrontasjonens filosofi hvor Deleuze og Guattaris tenkning byr på unnvikelse.

Å spille det slemme spill er for Nietzsche affirmaasjon, et bekreftende *ja* til tilværelsen. Tilværelsen er ikke skyldig på noen måte, og en må sette seg selv på spill for å delta i tilværelsen som den er, bejaelse innebærer å ikke bebreide livet for de lidelser det byr på. Nietzsche skriver en allusjon til Jesus Kristus¹⁶⁷: *"lasst den Zufall zu mir kommen: unschuldig ist er, wie ein Kindlein!"*¹⁶⁸

¹⁶⁷ I Lukas evangeliet, kapitel 18, vers 16, sier Jesus: "La de små barna komme til meg, og hindre dem ikke".

¹⁶⁸ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 221

Litteraturliste

Av Nietzsche:

Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Ed. Colli/Montinari, Berlin West/New York: Walter de Gruyter 1967-77.

Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht*. Stuttgart, Kröner 1996.

Oversatte Nietzsche utgaver:

Afgudernes ragnarok, Gyldendal, København, 1999.

Antikrist, Spartacus, 2003.

Ecce Homo, Gyldendal, Oslo, 1992.

Hinsides godt og ondt, DET lille FORLAG, Frederiksberg, 1980.

Historiens nytte og unytte for livet, N. W. DAMM & SØN AS, 2004.

Human, All Too Human, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Moralens genealogi, DET lille FORLAG, Frederiksberg, 1993.

The Gay Science, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Tragediens fødsel, Pax Forlag A/S, Oslo, 1993.

The Will to Power, Vintage Books, NY, 1968.

Philosophy in the tragic age of the Greeks, A GATEWAY EDITION, Regnery Publishing, Inc., Washington DC, 1998.

Annen relevant og/eller sitert litteratur:

Agora (tidsskrift): - *Spinoza* (2003), - *Georges Bataille* (2005), - *Deleuze og filosofien* (2000).

Allison, David (ed.): *The New Nietzsche*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1999.

Allison, David: *Reading the New Nietzsche*. Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 2001.

Aquinas, Thomas: *Teologisk håndbok*. Bokklubbens kulturbibliotek, 2006.

Aristoteles: *Etikk*. Gyldendal, Oslo, 1999.

- Aristoteles: *Poetics*. Penguin Books, London, 1996.
- Bataille, Georges: *Erotismen*. Pax Forlag, Oslo, 1996.
- Bataille, Georges: *The Accursed Share, vol. 1*. Zone Books, NY, 1991.
- Bataille, Georges: *Theory of religion*. Zone Books, NY, 1992.
- Bibelen*, Det Norske Bibelselskaps Forlag, Oslo, 1959.
- Bibelen*, Det Norske Bibelselskap, Oslo, 1991.
- Bjørneboe, Jens: - *Frihetens øyeblikk – Kruttårnet – Stillheten* (Bestialitetens historie). Gyldendal, Oslo, 2003.
- Blondel, Eric: Nietzsche: The body and Culture. The Athlone Press, London, 1991.
- Bogue, Ronald: *Deleuze and Guattari*. Routledge, London & NY, 1989.
- Dagbladet, søndag 2. juli, 2006.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza: Practical Philosophy*. City Lights Books, San Francisco, 1988.
- Deleuze, Gilles: *Expressionism in philosophy: Spinoza*. Zone Books, New York, 1992.
- Deleuze, Gilles: *Difference and Repetition*. The Athlone Press, London, 1997.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*. Continuum, London-New York, 2002.
- Deleuze, Gilles og Guattari, Felix: *Anti-Ødipus*. Spartacus Forlag A/S, Oslo, 2002.
- Deleuze, Gilles og Guattari, Felix: *A thousands plateaus*. Continuum, London, 2003.
- Deleuze, Gilles og Guattari, Felix: *Kafka – for en mindre litteratur*. Pax Forlag A/S, Oslo, 1994.
- Deleuze, Gilles og Guattari, Felix: *What is Philosophy?* Verso, London, 2003.
- Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*. The Harvester Press, Brighton, 1986.
- Filosofileksikon*, Zafari forlag, Oslo, 1996.
- Foucault, Michel: *Galskapens historie*. Gyldendal, Oslo, 2003.
- Foucault, Michel: *Seksualitetens historie* (bind 1 og 2). Pax Forlag, Oslo, 1999 og 2001.
- Foucault, Michel: *The Foucault Reader*. Phanthéon Books, NY, 1984.
- Fremmedord og synonymer*, blå ordbok, kunnskapsforlaget, Aschehoug og Gyldendal, Oslo, 2003.

- Freud, Sigmund: *Civilization and its discontents*. Penguin Books, London, 2004.
- Freud, Sigmund: *Psykoanalyse*. Gyldendal, Oslo, 1999.
- Haave, Jørgen: *Død tro: Ibsens Gjengangere i lys av Nietzsches filosofi*. Hovedoppgave i litteraturvitenskap, UiB
- Haugsgjerd, Svein: *Jaques Lacan og psykoanalysen. En presentasjon av Lacans liv og verk*. Gyldendal, Oslo, 1986.
- Heidegger, Martin: *Hvad er metafysikk?* DET lille FORLAG, Frederiksberg, 1999.
- Hellesen, Terje: *Maskinisk etikk, Spinozistiske element i Deleuze og Guattari si Schizoanalyse*. Hovedoppgave i Filosofi, Universitetet i Bergen, våren 2004.
- Jacobsen, Kristin Marie: *Nietzsche og det feminine, En studie av feminine metaforer og figurer i Nietzsches filosofi*. Masteroppgave i Filosofi, Universitetet i Bergen, 2005.
- Kafka, Franz: *Brevet til faren*. Cappelen, Oslo, 2002
- Kafka, Franz: *Etterlatte fortellinger og skisser*. Gyldendal, Oslo, 2000.
- Kafka, Franz: *Prosessen*. Gyldendal, Oslo, 1998.
- Kahn, Charles H.: *The art and thought of Heraclitus, an edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Kant, Immanuel: *Grundlæggelse af sædernes metafysikk*. Hanz Reitzels Forlag, København, 1999.
- Kerouac, Jack: *On the Road*. Penguin Books, London, 1972.
- Kierkegaard, Søren: *Begrepet Angst*. Forlaget Oktober, Oslo, 2001.
- Klossowski, Pierre: *Nietzsche and the vicious circle*. Continuum, London & NY, 2005.
- Massumi, Brian: *A user`s guide to capitalism and Schizofrenia*. The MIT Press, London, 1992.
- Neumann, Iver B. (red): *Maktens strateger, makt – og globaliseringsutredningen*. Pax Forlag A/S, Oslo, 2000.
- Nilsen, Remi: *Tenkningens vitalisme, en lesning av Gilles Deleuzes tenknings heterogenese i fortolkningene av Bergson, Nietzsche og Spinoza*. Hovedfagsoppgave i filosofi, Universitetet i Bergen, våren 2004.
- Næss, Arne: *Det frie menneske: en innføring i Spinozas filosofi*. Kagge Forlag, Oslo, 2001.
- Pawel, Ernst: *Franz Kafka, et liv*. Tiden Norsk Forlag, Oslo, 1994

Pettersen, Helge: *Georges Bataille, Vinden fra utsiden*. Filosofisk institutts skriftserie nr. 23, Bergen, 2004.

Pettersen, Helge: *Nietzsche, Lidelse og menneskedannelse*. Ariadne Forlag, Bergen, 1991.

Platon: *Ion*. (samlede verker bind 2) Vidarforlaget A/S, Oslo, 1999.

Platon: *The Republic*. Cambridge University press, Cambridge, 2000.

Reich, Wilhelm: *The mass psychology of fascism*. Souvenir Press (E&A) Ltd, London, 1997.

Schopenhauer, Arthur: *On the suffering of the world*. Penguin Books, London, 2004

Schopenhauer, Arthur: *Verden som vilje og forestilling*. Solum Forlag, Oslo, 2000.

Schrift, Alan D: *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*. Routledge, New York, 1995.

Skirbekk, Gunnar: *Nihilisme?* Pax Forlag A/S, Oslo 1998.

Skårderud, Finn: *Uro, en reise i det moderne selvet*. Aschehoug, Oslo, 1998.

Spinoza, Baruch: *Etikk*. Pax Forlag, Oslo, 2002.

Spinoza, Baruch: *The Letters*. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 1995.

Spinoza, Baruch: *Tractatus Theologico-politicus*. E.J. Brill, Leiden/NY/København/Köln, 1991.

Stambaugh, Joan: *The other Nietzsche*. State University of New York Press, NY, 1994.

Svendsen, Lars Fr. H.: *Ondskapens filosofi*. Universitetsforlaget, Oslo, 2001.

Torjussen, Lars Petter Storm: *Den dionysiske latter, eller en studie av hvordan Nietzsche tar i bruk humor, latter og lek i sitt forsøk på å filosofere med hammeren*. Hovedoppgave i filosofi, Universitetet i Bergen, våren 2005.

Zahavi, Dan: *Fænomenologi*. Roskilde Universitetsforlag, Frederiksberg, 2003.

Unamuno, Miguel De: *Tragic sense of life*. Dover Publications, Inc, NY, 1954