

David Brolin

”Den gode europén”. Om det svenska Nietzsche-mottagandet

Artikeln publicerades ursprungligen i tidskriften *Häftet för kritiska studier* nr 3-4/03 och återges här med författarens och förlagets tillstånd. ©Häftet för Kritiska Studier.

Brolin är författare till boken *Friedrich Nietzsche. Liv, filosofi, politik* (2010) utgiven av Häftet för Kritiska Studiers förlag.

Senare års Nietzsche-renässans präglas i Sverige av utgivningen av filosofens samlade verk samt en bred lansering av en avideologiserad, apolitisk tolkning av den högerradikale tänkaren. En kritisk granskning av ny svensk forskning och essäistik om Nietzsche visar en märkvärdig förmåga att blunda för – eller metaforiskt omtolka – exempelvis hans syn på slaveriets och elitens nödvändighet för skapandet av en högre kultur. – *Red Häftet för kritiska studier*

I slutet av 1890-talet var Friedrich Nietzsche en berömd man. Själv var han sedan 1889 avskuren från den mänskliga gemenskapen. Hans sinnessjukdom förvärrades år från år, medan det filosofiska och politiska inflytandet på kulturen ökade. De europeiska samhällena gick i nietzscheanismens tecken. Varje konstnärlig riktning, filosofisk skolbildning och varje politisk ideologi var i någon mån påverkad. Nietzsche var död men omöjlig att begrava. Hans efterlämnade verk tycktes på något vis svara mot allehanda motstridiga behov i samhället. Alla skapade sin egen Nietzsche. Man började i Tyskland, från kritikerhåll, tala om ”Nietzsche-kulten”.

Det senaste sekelskiftet, hundra efter Nietzsches död, blev inledningen på en ny Nietzsche-boom och en ny kult. Visserligen har den tyske filosofen stått i fokus under en längre tid, men på senare år har intresset växt lavinartat. Nietzsche-explosionen märks på olika fronter och kan exempelvis registreras i det stora antalet utgivna böcker. Suget efter Nietzsche här i Sverige visar sig i både inhemska produkter och översättningar. På bara några år har ett flertal svenska böcker skrivits om Nietzsche; därtill kommer översättningar av utländska arbeten.¹

Tack vare bokförlaget Symposion och dess översättare finns nu flera, tidigare oöversatta, verk av Friedrich Nietzsche på svenska.² Symposion planerar en komplett verk-utgåva på tio band. I redaktionen för Nietzsches samlade skrifter ingår Thomas H Brobjer, Ulf I Eriksson, Peter Handberg och Hans Ruin. Dessa har försett varje volym med ett efterord. De skriver också om Nietzsche i tidningar och tidskrifter. Sålunda får deras synsätt, deras Nietzsche-bild, en tyngd och ett inflytande på hur vi idag skall läsa Nietzsche. *Deras* synsätt skriver jag, och med det menar jag att de drivande krafterna bakom verkutgåvan har en gemensam uppfattning om vad Nietzsches

¹ Arne Melberg, *Försök att läsa Nietzsche* (2001); Erik Wallrup, *Nietzsches tredje öra*; Fredrik Agell, *Frågan efter livets mening* (2002); Paul Strathern, *Nietzsche på nittio minuter* (2001); Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Tankarnas biografi* (2003); Gilles Deleuze, *Nietzsche och filosofin* (Daidalos, 2003).

² Böckerna har getts ut i följande ordning: *Tragedins födelse och Filosofin under grekernas tragiska tidsålder* (2000); *Mänskligt, alltförmänskligt* och *En bok för fria andar* (2000); *Bortom gott och ont* och *Till moralens genealogi* (2002) och *Morgonrodnad. Tankar om de moraliska fördomarna* (2002).

tänkande går ut på. Denna konsensus har man velat förmedla till den läsande allmänheten. Parallellt med den pågående utgivningen av de samlade skrifterna pågår alltså en – av redaktörerna själva initierad – filosofisk och ideologisk idéspredning, vars syfte just är att en föra fram en viss läsart till de potentiella Nietzsche-läsarna. Någon diskussion eller något meningsutbyte har emellertid inte uppstått här i Sverige. Vad vi fått är ett synnerligen endimensionellt kulturklimat, där bara en uppfattning – förmedlad av en mängd filosofer, författare och skribenter – gjort sig gällande. Det är på tiden att andra perspektiv och motbilder lyfts fram. Det här är ett sådant försök.

Avpolitiseringen av Nietzsche

Lägger man samman artiklar, kommentarer, recensioner, essäer och avhandlingar från senare tid så ser man hur ett mönster växer fram och formar en Nietzsche-bild. Någon total homogenitet råder naturligtvis inte, långt därifrån, men det finns en bild som dominerar och som dominerat länge. Lagom till hundraårsdagen av filosofens död beskriver litteraturvetaren Arne Melberg med uppenbart gillande den nye Nietzsche:

Det verkar som den germanske Nietzsche äntligen och definitivt ersatts av ”den gode europén”, en beteckning han gärna använde om sig själv.³

Melberg ger ett kärnfullt uttryck för hur man bland akademiska forskare och intellektuella läser Nietzsche.

Avpolitiseringen av Nietzsche ligger i tiden. Den tyske tänkaren har, skriver filosofen Fredrika Spindler, fått en ”politisk-filosofisk upprättelse” och blivit ”salongsfälig”.⁴ Författaren Carl-Göran Ekerwald fyller i med orden: ”Idag väcker väcker inte Nietzsche något politiskt intresse”.⁵ Ekerwalds och Spindlers något förhastade påståenden gäller den krets av uttolkare som de själva identifierar sig med. För *dessa* är Nietzsche politiskt oproblematiskt. Som vi kommer se längre fram finns ett nytt spår – fortfarande en underström naturligtvis – i Nietzsche-forskningen, som i stor utsträckning analyserar det politiska innehållet. Den ”anti-nietzscheanska” vändningen började för ett tiotal år sedan. Som exempel kan nämnas de franska filosoferna Luc Ferrys och Alain Renauds artikelsamling *Why we are not Nietzscheans* (1997). Man attackerade här de senaste decenniernas syntes av Nietzsche–Marx–Freud. Ett slags metodregel formulerades av Alain Boyer i meningen ”Vi måste sluta *tolka* Nietzsche och börja ta honom på orden.”⁶ Deras metodiska krav riktades mot alla de nietzscheaner och Nietzsche-forskare som tolkar in och tolkar om Nietzsche. Situationen är likadan i Sverige. Jag tänker därför i granskningen av den svenska Nietzsche-receptionen försöka svara upp mot Boyers appell.

Demoniseringen av Nietzsche-kritiken

I den ”nya”, eller kanske skall vi säga ”ny-gamla”, Nietzsche-bildens spår följer en nedvärdering av den nietzschekritiska litteraturen. I vårt land är det två verk som fungerar som ett rött skynke för många Nietzsche-forskare. Den ungerske filosofen Georg Lukács [Förnuftets banemän](#) (*Zerstörung der Vernunft*, 1954; sv övers. 1985) har man sett ner på länge, men nu avfärdas den med en axelryckning, slentrianmässigt, som ett slags omvänd nazitolkning. Syftet med Lukács studie är att syna nazismens idéhistoriska förutsättningar i 1800-talets irrationalism och det tidiga 1900-talets livsfilosofi. Lukács projekt är naturligtvis inte – som många som knappast läst honom

³ Melberg 2000.

⁴ Spindler 2001.

⁵ Ekerwald 1999.

⁶ Boyer 1997 s 2.

tycks tro – att upprätta en väsenslikhet mellan Nietzsches filosofi och nazismens, däremot hävdar han att vissa drag i nazismens ideologi utvecklas, förbereds och ”förebådas” i Nietzsches tänkande. 1800-talets förnuftskritik och hyllningar till viljan och instinkten jämnade idémässigt vägen för Tredje riket.

Vad säger dagens intellektuella om detta samband? Fredrika Spindler anser att tanken att det skulle finnas ett samband mellan fascismens idéer och Nietzsches är ”lika obefogad som felaktig”.⁷ Arne Melberg skriver att Lukács ”överträffade” nazisterna ”genom att slå fast att Nietzsche var 'förnuftets förstörare'”. Carl-Göran Ekerwald kallar *Förnuftets banemän* för en ”karikatyr”.⁸ Jag tänker inte fortsätta att stapla negativa omdömen på varandra – poängen är följande: *samtliga* svenska nietzschekommentatorer reagerar mycket negativt inför namnet Lukács. Han är i deras ögon en man som gravt misstolkat Nietzsche, en ”skandal”, eftersom han diskuterar de idémässiga likheterna (men också skillnaderna) mellan Nietzsche och den nazistiska världsåskådningen.

Ett liknande öde drabbar den lundensiske litteraturhistorikern Melker Johnssons kritiska *Nietzsche och Tredje riket* (1943). Man fäller samma ord om detta verk som om Lukács. Folke Schimanski rapporterade för några år sedan från ett svenskt seminarium i Weimar om den tyske filosofens påverkan på nordisk litteratur.⁹ Apropos Johnssons ”nidskrift” skriver Schimanski att dennes ”McCarthyaktiga häxjakt på svenska Nietzscheanhängare” fick ”ödesdigra verkningar för det svenska Nietzscheintresset”.¹⁰ Det var först på 1980-talet som forskningen repade sig och vågade närma sig Nietzsche igen. Omdömet uppskovsman, litteraturvetaren Birthe Sjöberg, upprepade kort därefter sin tes i *Res Publica*.¹¹ Johnsson dödförklarade Nietzsche genom att koppla dennes idéer till nazismen, och detta ledde till att hans namn inte kunde nämnas i kulturdebatten på fyrtio år. Åsikten har därefter rotat sig bland svenska Nietzsche-forskare.¹²

På överdriften svarade idéhistorikern Olof Hägerstrand:

Att Johnssons bok verkat återhållande på Nietzschetolkningen i Sverige är säkert riktigt, men skall han som författare lastas för detta? Nietzsches texter fanns tillgängliga – den som ville opponera mot Johnssons analys saknade inte möjlighet.¹³

Schimanskis och Sjöbergs utfall mot *Nietzsche och Tredje riket* – det makalösa påståendet att *en bok* har hindrat årtionden av forskning! – uttrycker något i tidsandan, en tendens som går ut på att frikoppla Nietzsche från historien och politiken. Man är av någon anledning rädd för att behandla det anstötliga i Nietzsches verk. Att *Res Publica* valt att låta trycka om Bertil Malmbergs recension (”Nietzsche och hans åklagare”) av Johnssons *Nietzsche och Tredje riket*, men lämnat den senare utanför, får den beklagliga effekten att läsaren bara får den ena partens version, medan den andra sidan misstänkliggörs och tystas ner.

”Man vet aldrig var man har honom”

Litteraturvetaren Arne Melbergs *Försök att läsa Nietzsche* (2001) är tänkt att fungera som en

⁷ Spindler 2001.

⁸ Ekerwald 1999 s 59.

⁹ Schimanski 1999.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Sjöberg 2000.

¹² Agell 2002 s 31. I en intervju fortsätter Ulf I Eriksson att tala om Melker Johnssons fördärliga inflytande:

”Nietzsche - gjordes omöjlig i Sverige”, *Arbetaren* 2001/4. Här är inte platsen att göra upp med de fria fantasierna om Johnssons bok. Att han inte gör Nietzsche till ”nazist” rätt och slätt är dock uppenbart för alla som läst honom.

¹³ Hägerstrand 1999. Det kan vara värt att påpeka att översättningarna av Nietzsches skrifter faktiskt fortsatte under 1940-, 50- och 60-talen. Ett urval gavs ut 1946, *Zarathustra* kom i ny utgåva 1951, *Till moralens genealogi* utgavs 1965, *Nietzsche i urval* av Carl-Henning Wijkmark 1966, *Anti-Christ* 1971.

introduktion eller ”appendix” till den svenska utgåvan av Nietzsches samlade skrifter.¹⁴ Då är det angeläget att fråga vad för slags uppfattningar han vill förmedla om filosofen. Läsaren får veta att någon ”konsensus” knappast råder om filosofens inriktning. Det pågår, skriver Melberg, ”revirstrider” inom akademien. Idéhistoriker tävlar med sociologer och feminister (*sic*) om den rätta tolkningen. Är Nietzsche måhända metafysiker, anti-metafysiker, hermeneutiker eller semiotiker? Melbergs uppräknings är nog så intressant, och implicerar snarare konsensus än strid. Debatten bland forskarna rör sig nämligen inom ett mycket snävt avgränsat inom-filosofiskt paradigm. Detta paradigm rymmer en negativ gemensam nämnare: Nietzsche som politisk filosof. Vare sig man ser Nietzsche som metafysiker eller anti-metafysiker så rör man sig runt i samma cirkel. Antagandet att Nietzsche och politiken bör hållas isär sammanbinder de ”stridande” i akademien.

Föga förvånande kan vi läsa att någon slutgiltig bild av Nietzsche aldrig kan framställas, då ”[...] Nietzsches på en gång öppna och labyrinthiska skrivsätt inte medger några 'definitiva' ståndpunkter.”¹⁵ Nietzsche är ”en radikal förnyare av stil” och en ”*experimenterande* tänkare”.¹⁶ Det är den heideggerska-deleuzeska-derridaeska Nietzsche på svensk botten.¹⁷

Att Nietzsches egenart svårligen låter sig bestämmas upprepas i filosofen Fredrika Spindler texter. Enligt Spindler förhåller det sig så att ”fenomenet Nietzsche inte på något sätt kan förpassas till en trygg filosofisk kanon i sällskap med de andra stora namnen.”¹⁸ Och anledningen till att han är så svårgripbar och svårplacerad är hans metodiska tillvägagångssätt:

Egenheten med Nietzsche är att han inte gärna låter sig förpassas någonstans över huvud taget, eftersom paradoxen och mångtydigheten utgör just de filosofiska verktyg som han använder för att slå nya sprickor i alla självklara resonemang.¹⁹

Melberg talar om ”stil”, Spindler om ”filosofiska verktyg”, men tanken är densamma: Nietzsche är ständigt i rörelse, nomadisk, osammanhängande, fragmentarisk. Det nomadiska synsättet äger också sin giltighet på politikens område. Carl-Göran Ekerwald, en av Nietzsche-introductoryerna i vårt land och författare till en biografi över tänkaren, *Nietzsche – liv och tänkesätt* (1993) formulerar det så här:

Att man politiskt, till höger och vänster, utnyttjar Nietzsches verk är naturligtvis en sekundär sak. Han är ju ingen politiker. Han åsikter är motstridiga. Men vet aldrig var man har honom.²⁰

Samma idé uttrycker Ulf I Eriksson då han skriver att Nietzsches filosofi utgör en ”verkstad” som inte kan göras till ”ideologi”.²¹ Nietzsche är ”[...] omöjlig att inlemma i någon kulturkonserverativ eller socialoptimistisk kanon.”²² Melberg, slutligen, uttrycker saken så att hos Nietzsche kan nästan alla politiska riktningar finna stöd: radikala aristokrater, utopiska socialister, multikulturalister och konservativa.²³ Möjligen kan demokraterna ha svårt att hitta argument för sin sak, inflikar Melberg.

De som förnekar existensen av Nietzsches politik följer ofta argumentationslinjen ovan: mot-

¹⁴ Melberg s 8.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid s 9.

¹⁷ Nietzsche karakteriserade sig själv som ”experimentalfilosof”, men inom tolkningshistorien populariserades idén av Karl Jaspers.

¹⁸ Spindler 2001.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ekerwald 1999 s 60.

²¹ Eriksson 2000(b) s 5.

²² Ibid.

²³ Melberg 2001 s 191.

sägelsefullheten och relativismen – Nietzsches antisystematiska tänkande – utesluter en politisk hållning. Vad vi har att gå på är en serie spridda politiska fragment som inte kan ges någon systematisk innebörd. Problemet med det här synsättet är att man så raskt drar en parallell mellan Nietzsches metod, hans ofta osystematiska/antisystematiska skrivsätt – aforistiken – och hans tänkande. Man frågar sig aldrig om inte de aforistiska uttrycksmedlen ingår i en tankestruktur, om inte bakom det osystematiska finns en systematik. Naturligtvis går det att finna mängder av motsättningar och motsägelser hos Nietzsche. Man radar upp dessa och sedan sluter man sig till att Nietzsche är allt på en och samma gång. Otvivelaktigt är det så att han misstrodde orden och begreppen, men detta får inte leda in oss på tanken att han saknade förmågan, eller viljan, att formulera en filosofi och en politik. Det finns en enhetlig linje i Nietzsches författarskap. Vi kan alltså vända på Ekerwalds tillspetsade påstående i citatet ovan: man vet alltid var man har honom. Ta till exempel hans inlägg i ”arbetarfrågan”, eller ta hans syn på kristendomen, socialismen, demokratin och kvinnan. I dessa, liksom i många andra frågor, är Nietzsche inte alls ”motstridig” eller ”mångtydig”, utan *entydig*.

Kunskap och konst

I Fredrik Agells avhandling *Frågan efter livets mening* (2002) står konsten och kunskapsteorin i fokus. Utifrån det perspektivet blir Immanuel Kant central. Dennes kriticism utövade en stor filosofisk och emotionell påverkan på Nietzsche. Kant pekade i *Kritik av det rena förnuftet* ut kunskapens gränser. De i medvetandet aprioriskt givna kategorierna (tid, rum, kausalitet etc) gör att kunskapssubjektet blott kan få kunskap om fenomenvärlden. Tingens väsen (”tinget i sig”) befinner sig bortom den mänskliga kunskapsförmågan. Metafysiken raseras. Detta genererar en meningsförlust, eftersom världen och existensen plötsligt saknar mening, mål och värde. Den ”grundfråga” Nietzsche försökte lösa var frågan om ”livets mening”. Hur kan man övervinna den pessimism och förtvivlan som blev resultatet av Kants kriticism? Nietzsche vände sig till nykantianen Friedrich Albert Langes *Materialismens historia* (1866) och dennes ”sinnesfysiologiska utläggning av den transcendental estetiken”. Nietzsches svar på den efterkantianska problematiken blev först ”begreppsdikten” i *Tragedins födelse*. Religionerna är genomskådade men är nödvändiga som ”metafysisk tröst”.²⁴

Men Nietzsche, en skolad filolog, vände sig också till den grekiska antiken. ”Nietzsche konstruerar så att säga den antika världen utifrån sin tids fordringar och begär.”²⁵ Nietzsches intresse för historien (antikens konst och kunskapsteori) går alltså bortom det rent teoretiska. Det är inte blott personligt eller individuellt betingat. På åtskilliga textställen framhäver Agell att Nietzsches syfte är ett reformera sin tid, och att den antika världen är en ”norm för samtiden”.²⁶ Det som Nietzsche för fram i sitt reformprojekt är den grekiska antikens dionysiska bejakande av livet, deras konstnärliga hållning. Ersättningen får en förlorad religion är metafysiken. Nietzsches svar på meningsförlusten och pessimismen efter Kant består således i konstruktionen av ett antal spekulativa ”förlösningmodeller”.

Agell lokaliserar det *strategiska* i Nietzsches tänkande, men tar inte steget över till det *politiska*. Det finns nämligen kopplingar mellan de av Agell beskrivna filosofiska positionerna och Nietzsches politiska ställningstaganden. En av de kritiska synpunkter som professorn i idé- och lärdomshistoria, Svante Nordin, opponerades på i avhandlingen, framförde var att Nietzsches aristokratism inte gavs en politisk inramning i Agells bok, och inte heller kopplades till dennes Greklands-

²⁴ Agell *Hjärnstorm* /80 s 13.

²⁵ Agell 2002 s 189.

²⁶ *Ibid* s 134.

bild.²⁷

Nordin saknar vidare det bredare kulturkritiska sammanhanget att placera in Nietzsches konst- och kunskapssyn i. Agell undervärderar det civilisationskritiska och wagnerianska inslaget i den tidiga konstuppfattningen. Målet för Nietzsche är en ”annorlunda civilisation”.²⁸

Något som varken Agell eller Nordin uppmärksammar är Nietzsches politiskt färgade behandling av kunskapsproblemet. I *Tragedins födelse* förbinder Nietzsche Sokrates kunskapsoptimism – tron att allt i slutändan kan begripas och förklaras av förnuftet – med moderna demokratiska idéer.²⁹ Ur den sokratiska kulturen växer den demokratiska andan fram. Den sokratiska optimismens vetandekultur genererar sociala föreställningar om ”allas jordiska lycka”. Felet med Sokrates är att hos honom frikopplas sanningen från rang och person. Sanningsbegreppet blir allmängiltigt, allas egendom. Nietzsche resonerar så här: den objektiva, oberoende sanningen gäller för alla – precis som rösträtten tänkes gälla för alla – och är således nihilistisk. Den är varken hierarkisk eller värderande. Universalismen på de kunskapsteoretiska områdena ledde, enligt Nietzsche, över i en universalism på det moraliska och politiska fältet. Tron på ”människans värdighet” är en sådan tanke. Nietzsches radikala skepticism och perspektivism vänds mot den moderna världens värdesystem, de brukas som ett *socialt vapen i en social kamp*.³⁰ Kampen mot den objektiva sanningen hänger intimt samman med kampen mot demokratin. Perspektivismen är en *effekt* av ett socialt och politiskt ställningstagande.

I Nietzsches tänkande existerar perspektivism och värdenas rangordning sida vid sida. Nietzsche nöjde sig inte med ett obegränsat antal perspektiv och tolkningar. Han nöjde sig heller inte med att proklamera att sanningen var en illusion. När Nietzsche gör sina omvärderingar så skapar han samtidigt hierarkier. I hans ögon är *inte* slavmoral och herremoral lika mycket värda. Man föreställer sig att Nietzsches perspektivism och relativism utesluter en klar politisk hållning

Det omvända gäller: Nietzsche var relativist för att han var politisk. Perspektivismen tjänar ett syfte; den är ett redskap. Det politiska sätter ramen för hans filosofiska verksamhet och ger oss nyckeln för att förstå retoriken, stilen och iscensättningarna.

Nietzsche som upplysningsfilosof

Dagens svenska kommentatorer förnekar möjligheten av att definiera Nietzsches egenart som tänkare; som nomad kamperar han än här än där. Men med glöd vågar man slå fast att han är a-politisk eller anti-politisk. Och med detta sagt kan man med säkerhet yttra sig om ett annat spörsmål: han var ingen fascist. Hur förhåller det sig då med hans filosofiska hemvist, vilken filosofisk strömning kan han placeras in i? Det svar man, om man överhuvud anser sig kunna ge något, är: Upplysningen. Den ”nye” Nietzsche har alltså inget med konservatism eller reaktionär romantik att skaffa.

Den politiske kommentatorn och kulturredaktören Tomas Lappalainen har anammat den gängse bilden av Nietzsches tre faser. Till periodiseringen hör att ”mellanperiodens” verk (*Mänskligt, alltförmänskligt* (1878-79) *Morgonrodnad* (1881) och *Den glada vetenskapen* (1882)) värderas högre och till stor del kopplas bort från både den tidigare och senare perioden i Nietzsches tänkande. Så här uttrycker Lappalainen det:

[...] det som händer med författarskapet efter 1881-1882 är så dramatiskt att åtminstone jag har svårt att

²⁷ Citat ur Boström 2002.

²⁸ Ibid.

²⁹ Safranski 2003 s 132f.

³⁰ Taguieff 1997 s 191.

läsa det i samma ljus som de älskliga böckerna *Mänskligt, alltför mänskligt, Morgonrodnad* och *Den glada vetenskapen*.³¹

Enligt den kanon som Lappalainen bekänner sig till är Nietzsche under några år starkt påverkad av positivism och upplysningstänkande. Lappalainen häpnar i en recension över Nietzsches religionskritik och hävdar att han i *Mänskligt, alltför mänskligt* framtonar som upplysningstänkare:

Här finns en nykter och saklig ton, en på vetenskapen och upplysningen (han dyrkar Voltaire och har under denna period till och med mycket gott att säga om engelsmännen) grundad framstegsoptimism och ett skarpögt genomskådande av nationalistisk dumhet i en tid då Tyskland hade mindre än tio år på nacken och följaktligen var besatt av att tillverka en nationell kultur.³²

Nietzsche är inte bara upplysningsman, om man får tro Lappalainen, utan också anti-nationalist och briljant demokratiteoretiker:

Frågan är om någon annan på 1800-talet såg demokratins ohejdbara marsch genom den europeiska politiken så klart som Nietzsche (Marx gjorde det inte), men intressantast är hans reflektioner kring demokratins effekter, vilka ofta får honom att på pricken beskriva den verklighet vi nu, 120 år senare, har omkring oss.³³

Som exempel på Nietzsches ”fjärrskådande” nämner Lappalainen filosofens spekulationer om demokratins förödande effekter på monarkin och kejsardömet.

Lappalainen underlåter att fråga *varför* Nietzsche prisar Voltaire, och *varför* han är ”framstegsoptimist”. Ställs inte dessa frågor blir Nietzsches mellanperiod en bild i en narrspegel. Skillnaden mellan den ”sene” Nietzsche och den som 1878 skriver *Mänskligt, alltför mänskligt* är inte så stor som man velat göra gällande. *Mänskligt, alltför mänskligt* förebådar i vissa avseenden Zarathustra-perioden. Idén om herre- och slavmoralen finns där redan. Rättvisa definieras som de svagas hämnd; en tanke som senare kom att utvecklas i ressentiment-läran.

Anledningen till att Voltaire sätts så högt beror inte på att Nietzsche omfattar upplysningsprojektet, utan på att han fungerar som motvikt till Rousseau. Nietzsche hatar allt det som Rousseau står för: dennes ”moralitet”- och modernitet, hans tro på den goda människan, och inte minst, hans tro på det arbetande folket. Rousseau är symbolen för den lilla människan som reser sig mot den stora människan. Voltaire är motmedlet mot revolutionen.³⁴

Vad gäller demokratin och framsteget, så accepterade Nietzsche aldrig dessa samhällsföreteelser, men liksom en jordbävning inte kan hejdas så kan man heller inte stoppa demokratins framryckningar. Men i denna ”profylaktiska” process såg Nietzsche ett alternativt spår: massornas frambringande av en elit. Demokratin tillhandahåller medlen att förinta densamma. Demokratin är speciellt sårbar och detta kan utnyttjas av de stora människorna. Nietzsche ”förutsåg” förvisso demokratiutvecklingen, men endast för att bekämpa den med alla medel.

Lappalainenens tal om ”en på vetenskapen och upplysningen grundad framstegsoptimism” existerar aldrig hos Nietzsche, inte ens under mellanperioden. Förvisso är vetenskapsintresset större, liksom intresset för 1700-talets aforistiska tänkare; faktum är emellertid att Nietzsche tar avstånd från framstegsidén, även i *Mänskligt, alltför mänskligt*:

Frukt efter årstiden: – Varje bättre framtid man tillönskar mänskligheten är nödvändigtvis också i många avseenden en sämre framtid: det är svärmeri att tro att ett nytt och högre stadium av mänsk-

³¹ Lappalainen 2002.

³² Lappalainen 2001.

³³ Ibid.

³⁴ Nietzsche (1878) 2000(b) § 221.

lighet i sig kommer att förena alla tidigare stadiers förtjänster och till exempel också ge upphov till högsta tänkbara konstgestaltning.³⁵

Enligt Nietzsche är det en illusion att samhället rör sig i en bestämd riktning, mot ett bestämt mål, och att den historiska processen för med sig en gradvis perfektion. Historien rymmer inga ”lagar” och inget förnuft, som Hegel och historicismen vill få oss att tro. Mål kan bara *skapas* av stora individer.

Nietzsches guldålder finns i det förflutna: i den tidiga grekiska kulturen, i den italienska renässansen – i alla kulturer som varit aristokratiska och hedniska i någon mening. Framstegstanken hör däremot hemma i en liberal och socialistisk föreställningsvärld och därför avskyr Nietzsche den. Nietzsche är i grunden en anti-modernist som föraktar alla moderna idéer och framstegstanken är en sådan modern idé. När Nietzsche själv utarbetade en historieuppfattning så gick den ut på att allting som varit återvänder i all evighet – ”den eviga återkomsten”. Denna lära är själva motsatsen till det kristna, demokratiska eller socialistiska framstegstänkandet.

Ulf I Erikssons Nietzsche-bild visar sig vara präglad av författare som Vilhelm Ekelund och Thomas Mann. Framför allt delar han Manns omdöme efter andra världskriget.³⁶ Eriksson finner Manns klivna förhållningssätt till Nietzsche produktivt; att så att säga ta parti *för* Nietzsche men också *mot* honom när så krävs. Men kluvenheten (”tvesynen” som han skriver i Manns anda) och den kritiska läsningen ersätts av en lovsång, för i Erikssons ögon är Nietzsche i grunden en upplysningstänkare. I Manns kritiska genomgång efter andra världskriget framstår Nietzsche, trots viljekulten och den brutala esteticismen, som både humanist och upplysningstänkare. Nietzsches filosofi sammanfattas i dennes efterföljd av Ulf I Eriksson som ett ”radikaliserat/fördjupat upplysningstänkande”.³⁷ Genom hela filosofens utveckling finns ett ”upplysningsethos”, men också en ”kynisk humanism” och ett ”antiauktoritärt tänkande”.³⁸ Det som gör att han förtjänar dessa epitet är hans kritiska verksamhet, det upphörliga krossandet av myter. Han avslöjade antisemitismen, nationalismen, Richard Wagner och metafysiken.

Den förbindelse Eriksson antyder är formell, det vill säga *ytlig*. Nietzsche och Upplysningen är helt olika storheter. Jämför upplysningsfilosofernas kritik av kristendomen med Nietzsches livslånga kamp mot densamma. De franska encyklopedisterna riktar in sig på att slå hål på kyrkans myter och dess försvar av den feodala maktstrukturen. Nietzsche, däremot, angriper förvisso kristendomens metafysiska grundantaganden, men alltid ur ett socialt von oben-perspektiv.

När Eriksson skriver att Nietzsche angriper *makten* har han rätt – men bara till hälften. Visst gisslar han borgerligheten och kyrkan, men vilket innehåll har hans maktkritik? Det är en kritik sprungen ur en radikal och revolutionär högerposition. Vad Nietzsche framför allt ogillar är att kristendomen gör alla människor lika och svaga, dess jämlikhetskrav. När han angriper den förmenta asketismen och livsfientligheten hos exempelvis Paulus och Augustinus måste man som läsare komma ihåg att attackerna ingår i ett teoretiskt ramverk: att som Augustinus vara mot

³⁵ Nietzsche (1878) 2000(b) § 239.

³⁶ Mann 1947.

³⁷ Eriksson 2000(b) s 2. Eriksson saknar ingalunda teoretiska föregångare. T W Adorno och Max Horkheimer drog redan 1947 liknande slutsatser i *Upplysningens dialektik*. Nietzsche framställs förvisso inte som en upplysningstänkare (som hos Eriksson) utan som kritiker av Upplysningen. Han uttrycker det borgerliga subjektets amoralism, hänsynslöshet och cynism, och blir därmed, på något märkligt vis enligt Frankfurtskolans teoretiker, den store avslöjaren, en makt- och ideologikritiker. Vi ser i 1960- och 70-talens Frankrike, bland postmoderna vänsterteoretiker som Michel Foucault och Gilles Deleuze, en liknande tolkning av den progressive och emancipatoriske Nietzsche. Värdefulla analyser av de vänsterintellektuellas okritiska förhållande till Nietzsche finns i Waite 1996. För ett svenskt bidrag, se Näsander 1995.

³⁸ Eriksson 2000(a) s 53.

livets goda, äventyrliga och farofyllda aspekter hänger samman med slavmoralen – och vice versa är det de förnäma som säger ja till livet i dess fulla omfattning.

Annorlunda uttryckt: Nietzsches syn på livet – kaotiskt, grymt och farofyllt – kan inte separeras från politiken. Nietzsche motsätter sig bara den makt som hotar att försvaga de mäktiga. Makt och underkastelse är bra – men inte för övermänniskor. Religionen måste bekämpas eftersom den inte längre är en absolut auktoritet, ett opium för massorna. Den tillhandahåller inte de nödvändiga myterna och den kan inte hålla tillbaka massornas vilja till revolution, vilket Nietzsche beklagar i *Tragedins födelse*.³⁹ Religionen har därför förlorat sitt existensberättigande, blivit direkt skadlig och bör avskaffas.

Det Nietzsche på 1880-talet kallade den ”Den nya Upplysningen” är raka motsatsen till 1700-talets. Nietzsches ”Upplysning” går ut på att visa de härskande naturerna vägen:

Den nya upplysningen – den gamla var i den demokratiska hjordens anda: allas likställande. Den nya vill visa vägen för de härskande naturerna: i vilken mån allt är tillåtet för dem (liksom för staten), som inte står fritt för hjord-naturerna.⁴⁰

Att föra in en tänkare som avvisar förnuftet, demokratin och jämlikheten under beteckningen Upplysning är ingenting annat än missvisande. Att man sedan som Eriksson talar om ett *radikaliserat* upplysningstänkande ändrar ingenting.

Den metoforiska läsningen

Efter Nietzsches död uppstod en ström av uttolkare som tagit på sig uppgiften att mildra utsagorna i det efterlämnade verket. Ett slags programförklaring, inte minst för svenska Nietzsche-uttolkare, finner man i Thomas Manns ord om att

den som tar Nietzsche 'på allvar', på orden, den som tror på honom, är förlorad.⁴¹

Nietzsche menar inte vad han säger, påstås det. Från Thomas Mann, Bertil Malmberg, Adorno/Horkheimer till Ulf I Eriksson upprepas tanken att vi inte får ta filosofen på orden; Malmberg ogillar den ”filiströsa saklighet” som han tycker sig finna i Melker Johnssons arbete, och T W Adorno insisterar på att ”hos Nietzsche skall ingenting tas *a la lettre*”. Den här typen av läsning är speciellt effektiv när orden är kontroversiella och komprometterande. När Carl-Göran Ekerwald skriver ett förord till *Om moralens härstamning* så kommenterar han hänvisningar till krig och aristokratiska dygder enligt följande:

Det var en längtan efter fysisk hälsa som kom honom att fantisera om aristokratiska kämpagestalter i krigsdans.⁴²

Arne Melberg analyserar filosofens estetik, stil och diet. Han refererar också den sene Nietzsches funderingar kring ”storpolitik” och fostrandet av en ”härskande kast”, men liksom Ekerwald tenderar han att tolka dessa idéer som ett slags psykologisk kompensation:

När Nietzsche hyllar styrkan bör vi helt enkelt påminna oss hans egna svagheter. När den sene

³⁹ Nietzsche skriver följande om religionernas svar på ”slavklassens” förberedelser till ”hämdn”: ”Vem vågar appellera till våra bleka och trötta religioner, vilka i grunden urartat till lärdomsreligioner, inför hotet av sådana stormar: myten, den nödvändiga förutsättningen för varje religion, är överallt förlamad, och även på detta område har den optimistiska andan blivit förhärskande, den som vi nyss har betecknat som fröet till vårt samhälles utplåning.” Nietzsche 2000(a) s 90-91.

⁴⁰ Citat ur Lukács s 53.

⁴¹ Citat ur Eriksson 2000(b) s 3.

⁴² Ekerwald 1994 s 8.

Nietzsche rasar över dekadensen gör han det ju som den främste dekadenten.⁴³

Ett politiskt problem förvandlas till ett psykologiskt. Varför är det så oerhört viktigt att framhålla att Nietzsche *som person* – i umgänget med andra människor – var allt annat än krigisk och grym? Det är knappast relevant i sammanhanget. Psykologiserandet fungerar som en undanmanöver bort från textens budskap. Man förringar Nietzsche som medveten och allvarligt syftande filosof.

Däremot fungerar en bokstavlig läsning när Nietzsche talar om ”perspektivism”, eller då han beskriver sig som ”fri ande”. Redan Georg Lukács kunde på sin tid notera manövern, hur man bland Nietzsches uttolkare förvandlade ett begrepp som ”den blonda besten” till en ”harmlös metafor”.⁴⁴ I Melbergs texter är denna tendens framträdande. Han tenderar att läsa Nietzsche som skönlitteratur; denne bär ”masker”, han ”iscensätter” och ”dramatiserar” sig själv och sin tid. Att Nietzsche är maskernas man är något som varje läsare snabbt märker. Men vad vill Nietzsche säga med sina kostymer och rollbyten? Är allt ett harmlöst och opolitiskt upptåg? Nej, maskerna är inte valda av en slump. Två av Nietzsches ”roller” – Dionysos och Anti-Krist – är politiskt medvetna val. Det personliga är, i alla fall hos Nietzsche, politiskt. Han är, med egna ord, ett ”öde”.

Att bortse från det som upplevs för problematiskt är en form av moralisk censur som gårdagens och dagens Nietzsche-forskare ägnar sig åt i stor skala.⁴⁵ ”Interpretationens förvandlande verksamhet” kallade Derridas sin metod och det är en ganska bra beskrivning på hur man handskats med Nietzsche: tolkningsakten uttraderar det verkliga innehållet. Låt oss nu titta på hur man i vår svenska samtid tolkar Nietzsches centrala begrepp och teorier.

Övermänniskan

Thomas H Brobjer skriver att övermänniskan kan ses som en moralisk utopi, ett på en gång historiskt och överhistoriskt ideal, och för Arne Melberg är övermänniskan ingen ”biologisk elitprodukt” utan ”en moralisk uppgift för var och en”.⁴⁶ En aspekt av begreppet övermänniska, skriver Brobjer, vetter åt det elitistiska. Endast ett fåtal övermänniskor hör framtiden till, och dessa har ett högre värde än resten av mänskligheten. – Det låter rimligt, men Brobjer drar ändå slutsatsen att övermänniskobegreppet saknar socialt och politiskt innehåll. Hans strikt moral-filosofiska utläggning är svår att förstå efter att ha läst de av Brobjer citerade passager där Nietzsche talar om övermänniskan. 1887 skriver han i sin anteckningsbok:

My concept, my metaphor for this type is, as one knows the Word ”overman” [...] This higher form of aristocracy is that of the future.⁴⁷

Hur är det möjligt att tolka Nietzsches framtida ”nya aristokrati” som något annat än en politisk kategori? En exklusivt andlig eller ”utopisk” tolkning håller inte streck. Till de högtstående exemplaren räknar Nietzsche Napoleon, Caesar och Cesare Borgia – fältherrar och furstar med *politiska* ambitioner.

Brobjer vill också till elitismen lägga dess motsats. Nietzsches spridda reflektioner kring övermänniskan rymmer en ”icke-elitistisk”, existentialistisk sida.⁴⁸ *Varje* individ skall sträva mot

⁴³ Melberg 2001 s 193.

⁴⁴ Lukács s 57.

⁴⁵ Johnsson 1990 s 157.

⁴⁶ Melberg 2001 s 54.

⁴⁷ Citat ur Brobjer 1995 s 287.

⁴⁸ Ibid s 285.

övermänniskoidealet, trots att de är dömda att misslyckas, anser Nietzsche. Brobjer kan inte ge några konkreta exempel på ”icke-elitismen”, men påstår att hela *Sålunda talade Zarathustra* ger prov på denna andra stämma. Att Zarathustras förkunnelse är djupt elitistisk gör Brobjers påstående desto märkvärdigare.

Viljan till makt

Under 1880-talet, i skrifter som *Sålunda talade Zarathustra*, *Moralens härstamning* och *Bortom gott och ont*, utarbetade Nietzsche sin teori om ”viljan till makt”. Hur skall den förstås? Om vi får tro de svenska forskarna så kan den ej knytas till de sociala relationernas område. Begreppet är alltså inte socialt utan moraliskt och psykologiskt; det hänvisar till individens självövervinnelse och själsstyrka. Denna individualpsykologiska/ pedagogiska lösning väljer Ulf I Eriksson, stödjande sig på Gilles Deleuze och Rüdiger Safranski, då han i viljan till makt blott ser ”självgestaltning”:

När han [Nietzsche] skriver om viljan till makt kan man läsa det som: självgestaltning. Ta makten över sitt eget liv.⁴⁹

Det är alltså ingen social eller politisk kategori. Fredrika Spindler faller in i samma led, när hon skriver att det inte handlar om social makt.⁵⁰

Det är riktigt att självgestaltningen, eller självövervinnelsen, ingår i maktviljans framträdelseformer, men bara som ett kännetecken på de förnäma. De förnäma äger makten över sig själva, sina begär och känslor. Maktviljebegreppet är dock betydligt mer komplext än så och kan inte reduceras till ”självgestaltning”. Den makt som Nietzsche talar om är något mer än en privat affär. Maktviljan är också verksam mellan människor och på det sociala och politiska området. Nietzsche kommer till den slutsatsen utifrån sin tolkning av vad som är livets och tillvarons yttersta drivkraft. I en efterlämnad anteckning från 1880-talet kan vi läsa: ”*Denna värld är viljan till makt – och ingenting annat!*”⁵¹ När Nietzsche skall definiera ”livets vilja” låter det så här:

[...] livet självt är väsentligen ett tillägnande, sårande, bemäktigande av det främmande och svagare, något hårt och undertryckande, ett påtvingande av egna former, ett införlivande och åtminstone, i sin mildaste aspekt, en exploatering [...].⁵²

Dominans och exploatering är en del av denna maktviljas essens. Att förneka att härskandet över andra människor hör till viljan till makt – som flertalet av dagens uttolkare går – är enligt Nietzsche dekadent och livsfientligt. Såsom oundgänglig del av livet kan inte exploateringen upphävas:

”Exploateringen” hör inte samman med ett fördärvat eller ofullkomligt och primitivt samhälle. Den ingår såsom organisk grundfunktion i allt levandes väsen, den är en följd av den egentliga viljan till makt, som i sin tur är just livets vilja.⁵³

Viljan till makt identifieras med viljan till ekonomisk exploatering och social och politisk dominans i *Bortom gott och ont* ger Nietzsche prov på det senare. Han artikulerar sin idé om storpolitiken och det ryska hotet som Europa måste bemöta:

⁴⁹ Citat ur *Arbetaren* 2001.

⁵⁰ “[...] hos Nietzsche handlar det förvisso om makt men i meningen att förmå, mäka, inte om att erhålla en fiktiv, social makt.” Spindler 1999 s 185.

⁵¹ Nietzsche 1966 s 176. Se också *Om moralens härstamning* s 87, där Nietzsche i polemik mot Herbert Spencer förklarar att ”livets själva väsen” är ”dess vilja till makt”.

⁵² Nietzsche (1886) 2002 § 259.

⁵³ Ibid.

[...] Europa måste besluta sig för att bli hotfullt i motsvarande grad, nämligen att *få en vilja*, förverkligad genom en över Europa härskande kast, en lång, fruktansvärd egen vilja med förmåga att föresätta sig mål över årtusenden: – så att slutligen Europas segdragna småstatskomedi, liksom dess dynastiska och demokratiska mångviljande, tar sin ände.⁵⁴

Etiken

Att Thomas H Brobjer i sin avhandling *Nietzsche's Ethics of Character* (1995) valt att fokusera på etiken gör att han hamnar vid sidan av huvudströmningen i Nietzsche-litteraturen. I Sverige och annorstädes är det sedan tjugotalet år synen på sanning, subjekt och kunskap som diskuterats.

Nietzsche förkastar den kantska pliktmodalen (tron på objektiva, allmänmänskliga rättigheter) liksom han förkastar den utilitaristiska nyttoetiken i John Stuart Mills tappning. Brobjer har säkert rätt i att Nietzsche kommer den aristoteliska karaktäretiken, med dess betoning på person i stället för på motiv och handling, nära. Nietzsches ”övermänniska” bär stora likheter med Aristoteles *megalopsychia*, en storsint människa. Men den verkliga överensstämmelsen finns, som Brobjer visar, i perioden före Aristoteles och Platon. I den homeriska aristokratismen finner Nietzsche en föregångare inom etiken. Homeros aristokratiska etik baseras på motsättningen mellan det nobla och det föraktliga. Det onda skall inte förnekas eller reformeras bort. Stolthet implicerar godhet *och* ondska.

Mot Kant, kristendomen och den naturrättsliga tanketraditionen hävdar Nietzsche att folk har *olika* rättigheter och skyldigheter. Man kan enligt Nietzsche bara ha skyldigheter mot sina likar, den grupp man ingår i. Nietzsche vänder sig till den antika för-historien – till för-sokratikerna – därför att han där finner botemedlet mot den demokratiska och humanistiska samtid han själv befinner sig i.

Brobjer påpekar helt riktigt att Nietzsche ingalunda vill göra sig av med all moral: moralkritiken samsas med en affirmativ moral. ”Omvärderingen av alla värden” är i mångt och mycket en omvärdering av de kristna värdena och en återgång till antikens ”motvärden”. Nietzsches strävan går ut på att bereda vägen för en moral – en immoralism – ”bortom gott och ont”. Jag kan inte se annat än att denna är aristokratens ”god och dålig”.

När Nietzsche i *Om moralens härstamning* försöker utreda moralbegreppens historia – ”gott” och ”ont” – så utgår han från – i första hand den grekiska antikens – ståndsindelning. Det är de härskande, ”de förnäma”, som på grund av sin maktställning präglar språket. Begreppen har ett aristokratiskt ursprung, som efter aristokratens tillbakagång, vilket sammanhänger med demokratins seger, förändrat innebörd och förvanskats. Med etymologisk och genealogisk nit vill Nietzsche slå fast ett antal saker: ”god” betyder egentligen inte ”osjälvisk”, som man i våra dagar vill tro. Det är adelsmannen, den förnäme, som kallar sig själv göd för att markera avstånd – ”distansens patos” – till ”gemene man”, pöbeln. De under sig kallar han ”dåliga”. Nietzsche är glasklar på den här punkten: det

[...] politiska rangbegreppet utmynnar alltid i ett själsligt rangbegrepp.⁵⁵

Eller för att ta ett av Brobjer själv anfört citat ur *Bortom gott och ont*:

Moralities must first of all bow before *order of rank* [...].”⁵⁶

Opolitiskt?

⁵⁴ Ibid § 208.

⁵⁵ Nietzsche (1887) 1994 s 30.

⁵⁶ Citat ur Brobjer 1995 s 107.

Anti-politikens politik

Brobjer är i det här sammanhanget intressant därför att han, som övriga svenska nietzsche-kommentatorer, negligerar det politiska stoffet. Etikens samband med tidens, det sena 1800-talets, politiska förvecklingar berörs aldrig. Inte heller berörs filosofens politiska ambitioner. Anledningen härtill kan anas i ett par mycket korta, men aldrig (i avhandlingen) problematiserade, utsagor:

Nietzsche is an unusually a- or anti-political thinker whose concerns are almost cultural.⁵⁷

Nietzsches ”kärna” är istället kritiken av moralen, religionen och metafysiken och hans försök att skapa nya värden.⁵⁸ Detta intresse för kulturella värderingsfrågor befinner sig på en ”djupare nivå” än politiken.⁵⁹ Om nu Nietzsches projekt blott är kulturellt finns heller ingen anledning att fördjupa sig i politiken.

Det är sant att kulturen står i fokus, och det är i kulturens namn och intresse Nietzsche bedriver sitt kritiska projekt. Men hans kulturella vision är långt ifrån anti-politisk. Kulturen står över staten, men den styr också staten. För den härskande kulturella minoriteten är staten ett redskap. För att Nietzsches kulturella vision skall kunna realiseras måste också vissa politiska förhållanden vara förhanden. För det första vilar den på en socioekonomisk bas: slaveriet. För det andra krävs en kast- eller klassindelning. Varje högre kultur är en pyramid, skriver Nietzsche, och ger därmed sin hierarkiska samhällsbild en åskådlig form.

Vad menar man när man säger att Nietzsche är o- eller anti-politisk? Idén om den ”anti-politiska” filosofen kommer ytterst från Nietzsche själv och togs sedan över av en räkka uttolkare.⁶⁰ Att han inte var praktiskt politiskt verksam, som exempelvis landsmannen Karl Marx, är riktigt och han skrev förvisso inga traktat om författningsutvecklingen i Tyskland. Men det räcker att läsa vilken bok som helst av honom för att se att de är fulla av politiska observationer. Argumentet att han skulle vara apolitisk har trots detta framförts av fler än Brobjer.⁶¹ En sådan ståndpunkt är besvärlig och måste negligera Nietzsches utfall mot kommunism, socialism, anarkism, liberalism, nationalism, franska revolutionen, mänskliga rättigheter, demokratin – och så vidare. Men kanske är han en anti-politiker? Detta skulle då betyda att han förkastar all politik. Politik är per se föraktlig. Detta tycks vara Brobjers – och före honom många andras – ståndpunkt. Brobjer går med på att det finns politiska uttalanden i verket, han menar också att filosofin kan få politiska konsekvenser. Däremot vidhåller han att det kulturella perspektivet är bestämmande och att Nietzsche i grunden är ointresserad och föraktfull gentemot politiken. I mina öron rimmar det illa. Hur kan en som är *ointresserad* av politik lidelsefullt och med full energi kritisera politiska strömningar och händelser? Peter Bergmann har i *Nietzsche, "the Last Antipolitical German"* (1987) analyserat framväxten av begreppet ”anti-politik” och Nietzsches anammande av det. Bergmann avvisar allt tal om ointresse och likgiltighet visavi politiken:

His attack on the political was rooted in resistance not in indifference; hence it is misleading to confuse the word 'antipolitical' with 'unpolitical', to mistakenly call Nietzsche the 'last unpolitical German' as some have done.⁶²

⁵⁷ Ibid s 221. Se också Brobjer 2003.

⁵⁸ Brobjer 2003 s 132.

⁵⁹ Ibid s 133.

⁶⁰ Det är i *Ecce Homo* som Nietzsche beskriver sig själv som den siste anti-politiska tysken.

⁶¹ Anders Olsson skriver på ett ställe om skillnaden mellan Nietzsche och ”politiska nihilister”: ”Hans tänkande är i grunden apolitiskt och estetiskt, där världen är ett spel, ett utslag av en nyckfull, bejakande vilja.” Olsson 2000 s 166.

⁶² Bergmann 1987 s 4.

Nietzsches anti-politik får alltså inte förstås som en a-politik. Anti-politiken och dess idé om motsättningen kultur-politik, är för övrigt ett tema som också finns inom anarkismen; men vem skulle väl hävda att Bakunin eller Kropotkin är ointresserade av politik? En skolad idéhistoriker som Brobjer borde känna till att retoriken om politikens ”ytlighet” eller fördärv historiskt har visat sig dölja starka politiserande tendenser. Vad gömde sig bakom Thomas Manns ”opolitiska” fas i *Betrachtungen eines Unpolitischen*?

Det är mycket svårt att finna ”konstruktiva” politiska synsätt i Nietzsches verk, hävdar Brobjer. Men vad är i så fall dennes ”storpolitik”?⁶³ Vad är hans skisserade planer för en ny härskande ras? Nietzsche är livet igenom – framför allt under 1880-talet – besatt av idén om en historisk-politisk verkan.⁶⁴ Hans sista brev från Turin (1888-89), där han tragikomiskt försöker ingripa i Europas politik, är inte bara uttryck för vansinne: de är tillspetsade uttryck för en önskan som alltid funnits i honom. Han vill förändra framtiden, mänsklighetens öde är beroende av hans insats. Han är en samhällsreformator. Den grundläggande idén är behovet av en ny härskande elit, en ny klass/ kast. Summa summarum: Nietzsches ”antipolitik” är politisk. Anti-politik betyder i hans fall inte att motsätta sig politiken som sådan, utan att kritisera den samtida politiken, Bismarck, den framväxande arbetarrörelsen etc.

Slutsatsen blir att den apolitiska/antipolitiska ståndpunkten är fylld av motsägelser. Den kan inte upprätthållas ens av sina anhängare. Man låter först meddela att Nietzsche var ointresserad av politik. Sedan hävdar man att Nietzsche var en hård kritiker av politiken, staten och demokratin. De motsägelser man trasslar in sig i avslöjar hur verklighetsfrämmande utgångspunkten är.

”Vildjuret i oss”

Arne Melbergs försök att läsa Nietzsche leder på sina ställen till rena feltolkningar. Han vill blottlägga ”komprometterande” textställen, men kan inte alltid rätt läsa dessa eftersom han inte utgår från att Nietzsche är en politisk filosof. Melberg citerar ur *Om moralens härstamning*, där Nietzsche talar om de ”förnäma”, som bland sina likar (inter pares) visar hänsyn, stolthet och självbehärskning, men vid kontakten med ”det främmande” – det som befinner sig utanför de härskande rasernas ”gränslinje” – betar sig som ”lössläppta vilddjur”. Nietzsche ger en mycket målande beskrivning av vildjurens (de förnämas) våldshandlingar:

I vildmarkerna håller de sig skadelösa för den spänning, som en långvarig fångenskap och inspärning i det fridsamma samhället skapat inom dem. De återgår spontant till rovdjurssamvetets oskuld och blir på nytt frossande, glada vidunder. Och efter att kanske ha begått en lång rad, förfärande rad av mord, mord-bänder, skändningar, stympningar, vänder de tillbaka hem uppfyllda av ett övermod, en inre tillfredsställelse, en sinnesro som om de gjort sig skyldiga till på sin höjd ett studentikost upptåg och övertygande om att skalderna nu för lång tid framåt fått någonting att besjunga och lovprisa.⁶⁵

Så ser Nietzsches immoralism ut i praktiken. De förnäma – och här gäller det ”ädlingar” av allehanda slag: ”homeriska hjältar, skandinaviska vikingar” etc – äger rätten, eller snarare privilegiet, att handla bestialiskt och grymt, ja, de bör emellanåt handla stick i stäv mot inte bara gängse moral, utan likväl mot den egna moraluppfattningen. Men Melberg styr in på ett helt annat spår. Han återger texten korrekt, men tolkar fel. Han spekulerar om ”vildjuret i oss”, om de destruktiva krafterna inom varje människa. Han förbigår då att det är de förnäma, de nya aristokraterna, som är potentiella vilddjur. Inte vem som helst! Därefter lanserar han en annan

⁶³ Se t ex *Ecce homo*, där Nietzsche skriver: ”Först från och med mig gives det *stor politik* på jorden. -” Nietzsche 1923 s 144.

⁶⁴ Om Nietzsches exoteriska/esoteriska politiska projekt, se i första hand Waite 1996.

⁶⁵ Nietzsche (1887) 1994 s 41-42.

hypotes: Kanske föregriper Nietzsches ”det främmande” Emmanuel Levinas etiska teori om mötet med ”Den andre”?⁶⁶ Så långt från textens verkliga innebörd kan alltså en samhällsfrånvärd hermeneutik föra oss. Uttolkaren och tolkningsakten blir allt, författaren och författarintentionen intet. *Exakt* vad Nietzsche menar med det främmande – eller *främlingslandet* som han också skriver – kan vi inte veta. Men så mycket kan vi säga att det varken är individualpsykologi eller någon modern etik som förs fram. Nej, det är snarare den ”blonda bestens” *praktik* ”bortom gott och ont” som här står i fokus.

Ressentimentet

Fredrika Spindler intresserar sig för Nietzsches utforskande av de vetenskapliga, teologiska och moraliska begreppens ursprung och av de motiv och ”krafter” som ligger bakom våra värderingar – det som Nietzsche kallade *ressentimentet* – och hans avoga inställning till Västerlandets dualistiska tänkande från Platon till Kant.

Spindler anser sig finna likheter mellan Spinozas affektlära och Nietzsches syn på *ressentimentet*.⁶⁷ Spinoza var en tänkare som Nietzsche kände sig befryndad med. Jämförelsen utgår från Spinozas *Etiken* och begreppet *conatus*, och jämförs sedan med Nietzsches *vilja till kraft* (det är så hon översätter *Wille zur Macht*). De två tänkarna skulle förenas i en kritik av den negativa känslan eller passionen som nedvärderar livet. Om Nietzsches *ressentiment* skriver hon följande:

För Nietzsche är *ressentimentet* inte vilken negativ känsla som helst utan den mest perversa av alla eftersom den dominerar de aktiva krafterna och gör dem fullständigt reaktiva; det är därför som Nietzsche definierar *ressentimentet* som en sjukdom, en livsfarlig avmattning av vitaliteten. *Ressentimentet* står bakom nedvärderingen av livet och världen: när vi känner oss sårade, förolämpade och inte kan svara på aggressionen genom att agera så underordnar vi oss; vi reagerar, och vi förbannar den kraft som dominerar oss.⁶⁸

Denna allmänna beskrivning är korrekt, men samtidigt ofullständig genom att den utelämnar *ressentimentets* specifika ursprung: hos de svaga. Det är de lägre gruppernas vanmakt som, enligt Nietzsche, leder till hat och avund gentemot de starka och livskraftiga. *Ressentimentmänniskorna* står alltså att finna på samhällets botten, där ”slavupproret i moralen” inleds. *Ressentimentet* är plebejiskt. Nietzsche syftar alltså till att beröva de maktlösa rätten till uppror. Deras ”rätt” är blott *ressentiment*.

Felet med Spindlers beskrivning av *ressentimentlärans* plats i Nietzsches tänkande består alltså i att hon inte uppmärksammar att han i sin genealogi grundar *ressentimentet* socialt och historiskt och att han tänker i samhällsgrupper – i ”stånd” och ”raser”. Hans Ruin har helt rätt när han påpekar att genealogin bygger på ett historiskt och sociologiskt betraktelsesätt.⁶⁹ I Spindlers version är det ”vi” – människor i allmänhet – som drabbas av *ressentimentets* hämmande gift, och ”vi” som *reagerar* i stället för att *agera*. *Ressentimentet* sägs genomsyra hela den västerländska metafysiska filosofin – från Platons idévärld till Kants ting-i-sig – på så sätt att drömmen om en bättre värld eller ett liv bortom detta, får oss att känna hat och ilska mot tingens ordning. Eftersom detta ”uppror” segrat – via kristendomen, Upplysningen och demokratin – sprids *ressentimentet* till övriga samhällsgrupper. Att Nietzsche i *Ecce Homo* beskriver sig som ”*ressentimentets* mästare” är därför inte så märkligt som det kan låta.

⁶⁶ Melberg 2001 s 195.

⁶⁷ Spindler 1999. Se också Spindler 2001-02-08.

⁶⁸ Spindler 1999 s 193.

⁶⁹ Ruin 2002 s 348.

Tragedi och slaveri

Hans Ruins efterord till *Tragedins födelse* ger mycket litet utrymme åt den politiska och ideologiska dimensionen. Han ser förstlingsverket som ett ”filosofiskt-estetiskt” manifest som rymmer en ”förlösande utopi”.⁷⁰ Ruins tecknar en initierad filosofihistorisk bild av Nietzsches estetiska grundbegrepp och nämner att problemet om den grekiska tragedins väsen var en frågeställning med anor från Aristoteles och sedermera djupt rotad i tysk filosofi. Men Nietzsches sätt att angripa problemet var nydanande, hans skrift var en ”provokation”, som Ruin skriver.⁷¹ Nietzsches gav en nytolkning av den grekiska antiken. Antiken var för det tyska bildade borgerskapet – Goethe och Winckelmann m fl – en ljus epok, präglad av mått, balans och harmoni. Men Nietzsche vänder upp-och-ner på den bilden. Den grekiska antiken i *Tragedins födelse* är mörk och hänsynslös. Nietzsche talar om den grekiska pessimismen, uppvärderar den för-sokratiska eran och dömer ut den rationalism och ”teoretiska optimism” som han ansåg tog sin början med Euripides och Sokrates.

Så långt om den estetiska och konstnärliga dimensionen. Den politiska sidan av diskussionen om tragedins ursprung avhandlas mycket sparsamt i Ruins text. Nietzsches estetiska omvärdering är tillika en politisk, och han själv är ett mycket tydligt exempel på hur medelklassens intellektuella avlägsnar sig från den liberalism och humanism som varit rådande under 1800-talets första hälft. För Goethe och Winckelmann representerade grekerna på det politiska området förnuft, demokrati, rättvisa. Så icke hos Nietzsche, där är dessa idéer förfallssymptom.

Ruin för ett intresseväckande resonemang om Nietzsches ”senromantiska tysk-nationella program” som skymtar fram i boken.⁷² Det han syftar på är idén om den tragiska kulturens renässans i Richard Wagners skepnad, i hans musikdrama. Ruin lyfter fram Nietzsches idéer om den pånyttfödda tyska kulturen och mytens återfödelse, och kommenterar:

Här talar en längtan och en förhoppning som sjuttio år senare skulle komma förknippas med den djupaste form av barbari.⁷³

Mer intressant än Nietzsches tysknationella program är enligt Ruin att Nietzsche kom att distansera sig från det. Han bryter med Wagner och överger sina drömmar om en ny tysk kultur – allt enligt Ruin. Det första ledet är riktigt: Nietzsche bryter med sin tidigare läromästare, överger metafysiken, ”romantikersjukan” och den tyska nationalismen. Men det finns också idéer som Nietzsche inte överger. Ruin nämner inte Nietzsches plädering för slaveriet.⁷⁴ Som ett slags undantag från dagens Nietzsche-”diskurs” citerar Jesper Svenbro ur *Tragedins födelse*:

Inget är fruktansvärdare än en barbarisk slavklass som lärt sig betrakta sin existens som orättvis och som förbereder sig för att ta hämnd, inte bara för sig själv utan för alla generationer.⁷⁵

Svenbro förknippar boken med det ”våldsamma historiska sammanhang ur vilken den framgick.” Våldsamheterna är det fransk-tyska kriget 1870-71 och Pariskommunen 1871. Att den ”slavklass” som omtalas i citatet ovan inte är något annat än kommunarderna ”framgår av en korrespondens med baron von Gersdorff, officer på tysk sida. I ett brev till denne, strax efter

⁷⁰ Ruin 2000 s 195.

⁷¹ Ibid s 198.

⁷² Ibid s 200.

⁷³ Ruin 2002.

⁷⁴ Ruin tangerar dock problemet i sitt ”Efterord” i *Bortom gott och ont och Till moralens genealogi*, se Nietzsche 2000.

⁷⁵ *Tragedins födelse* § 18:74, cit i Svenbro 2001.

Kommunens fall, får citatets slavklass beteckningen 'den internationella hydran'.”⁷⁶

Med begreppen dionysisk och apollonisk genomför Nietzsche sin omvärdering. Den dionysiska anden skall förnya Tyskland och frälsa oss från illusioner om rättvisa och demokrati. Slaveriet är en absolut nödvändigt för alla samhällen. Att man i samtiden förnekar detta faktum är ett svaghetstecken. Nietzsche fogar således in slavsamhället i sin kulturkritik av det moderna Tyskland.

Tron på slaveriet behåller Nietzsche genom alla ”faser”, liksom han behåller tron på fostrandet av en styrande elit. Dessa två sammanhängande tanketrådar – slaveriets och elitens nödvändighet – löper från *Tragedins födelse* till *Bortom gott och ont*. De är djupet i hans filosofi. Redan i den opublicerade ungdomsskriften *Den grekiska staten* från 1871 kan vi läsa:

Vi måste bekväma oss därtill att uppställa oss den sats, som låter hård, nämligen att till en kulturs själva väsen hör slaveriet.⁷⁷

Och i en anteckning från 1880-talet skriver han:

Och om det skulle vara sant att grekerna gick under till följd av sitt slavväsen, så är det så mycket säkrare att vi kommer att gå under till följd av avsaknaden av slavväsendet.⁷⁸

Nietzsche propaganderade för slavsamhället, för i hans ögon var det det enda politiska och ekonomiska system som kunde skapa en högre kultur. Den grekiska slavekonomin möjliggjorde framväxten av extraordinära individer. Befriade från det förnedrande lönearbetet kunde filosoferna ägna sig åt tänkandet. Hans ideal var en kultur bestående av två samhällskaster. Apropå temat ”Kultur och kast”, hävdar han att en ”högre kultur” bara är möjlig där det finns en uppdelning mellan ”[...] de arbetande och de sysslösa”, en arbetsfördelning som han genom en precisering ger en klar politisk och ekonomisk innebörd: ”[...] en kast för tvångsarbete och en för fritt arbete”.⁷⁹

Nietzsches kulturarbete riktar sig inte till ”människan”. ”Människan” saknar såväl rättigheter, plikter och värdighet. Det är från början till slut fokuserat på de stora individerna: genierna, filosoferna, ”de fria andarna”. Nietzsche kan därför svårligen karaktäriseras som anhängare av individualismen. Elitänkandet gör honom till en uttalad antiindividualist. Individerna är bara värdefulla i så måtto att hon kan fungera som ett redskap för geniet. I *Schopenhauer såsom uppfostrare* frågar han retoriskt:

[...] huru erhåller ditt, den enskildes, liv sitt högsta värde, sin djupaste betydelse?

Svaret lyder:

Säkerligen blott därigenom, att du lever för de sällsyntaste och värdefullaste exemplarens fördel, men icke till de flestas fördel, det vill säga för de, enskilt sedda, värdelösaste exemplaren.⁸⁰

Det är direkt felaktigt att påstå att Nietzsche förspårar personlig autonomi och självfostran. Bara herremänniskan är autonom: ”Det tillkommer endast ett fåtal att vara oavhängiga: – det är de starkas privilegium.”⁸¹ Avståndet till Kants kategoriska imperativ är mycket stort. För Kant är

⁷⁶ Ahlberg s 67.

⁷⁷ Citat ur Lukács s 45. Se också *Bortom gott och ont*: ”Varje förhöjande av typen 'människa' har hitintills varit resultatet av ett aristokratiskt samhälle - och på det viset kommer det alltid att förbli: i form av ett samhälle som sätter sin tilltro till en lång skala av rangordningar och värdeskillnader mellan människor, och i en eller annan mening måste bygga på slaveri.” Nietzsche 2002 § 257.

⁷⁸ Nietzsche (1878) 2000(b) § 439.

⁷⁹ Nietzsche 1925 s 99.

⁸⁰ Nietzsche 2002 s 29.

⁸¹ Nietzsche 1994 s 86.

individens ett mål, som aldrig bara får behandlas som ett medel, men för Nietzsche är hon bara ett medel. Han förespråkar individernas rangordning.

Den sene Nietzsche utvecklar en rad föreställningar kring massan som verktyg och material. En av de grövre spekulationerna finns i *Om moralens härstamning*:

Mänskligheten som massa offrad för att främja utvecklingen av ett enstaka starkare "species människa" – det vore verkligen ett framsteg [...] ⁸²

Nietzsches kvarlåtenskap (*Nachlass*), hans arbetsanteckningar, rymmer mängder av "förintelsefantasier" (som Rüdiger Safranski kallar dem), tankar om att avliva eller offra degenererade individer. Som Geoffrey Waite illustrerar i sin *Nietzsche's Corps/e* (1996) återfinns vi de mest motbjudande kommentarerna i det publicerade materialet. Det här är stycken man sällan, eller aldrig, ser citeras av Nietzsches beundrare.

Textställen som de ovan borde fungera som korrektiv mot individualistiska, existentialistiska och postmoderna läsararter. Nietzsche är minst av allt intresserad av en upplyst allmänhet eller en upplyst och självständig individ. Han motsätter sig en demokratisering av den högre utbildningen, han betraktar folkbildningen som ett dödligt hot, det första steget mot kommunismen. Han ansåg också ansåg att det vore bättre om de breda folklagren saknade läs- och skrivkunnet, att pressfriheten avskaffades etc. ⁸³

Sammanfattning

Min genomgång visar på spännvidden och vitaliteten i den svenska Nietzsche-forskningen. Estetiken, stilistiken, etiken och kunskapsteorin är några av de ämnesområden man ägnat sitt intresse. Stora delar av Nietzsches tänkande genomlyses härmed. Trots detta spårar jag en stor samstämmighet inom akademien och det intellektuella skiktet. Idéhistoriker, litteraturvetare, filosofer och fria skribenter förenas i ansträngningen att "rädda" fenomenet Nietzsche genom att domesticera honom. Ur denna synvinkel vandrar de svenska Nietzsche-kommentatorerna på väl upptrampade stigar.

Hur annorlunda är det inte annorstädes. Ute i Europa och i Nordamerika pågår forskning och diskussioner över temat "Nietzsche och politiken". En rad kritiska böcker har producerats under 1990-talet. ⁸⁴ Man har ifrågasatt den förhärskande "franska" poststrukturalistiska bilden av Nietzsche. Resonemanget går ungefär så här: Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida et consortes gjorde kreativt bruk av Nietzsche, men någon adekvat bild av honom gav de inte – allra minst av dennes politik. För tänkare som Foucault var det väsentliga inte att ge en historiskt rättvis bild av Nietzsche, utan att använda honom. Det tillstod han öppet.

Denna nya "politiska" litteratur är obekant, eller ointressant, för våra svenska kommentatorer. Själva upplever de att de deltar i arbetet – med den svenska översättningen, kommentarer och föredrag – med att skapa en ny Nietzsche, fri från det gamla ideologiska och mytologiska greppet. Min genomgång visar dock att flertalet interpretörer sitter fast i halvsekelgamla föreställningar om Nietzsche. Det är i själva verket deras "nya" (läs: gamla) bild som är

⁸² Om det tyska utbildningsväsendet, se *Afgudaskymning*, "Hvad tyskarna sakna" § 5: "Högre uppfostran' och otalig massa - det motsäger hvartannat från begynnelsen. Hvarje högre uppfostran tillkommer endast undantagen: man måste vara privilegierad för att äga rätt till ett så högt privilegium". Folkbildning som det första steget mot kommunismen lanseras i föreläsningsserien "Om våra utbildningsanstalters framtid". Tanken att massan borde sakna läs- och skrivkunnet propageras bl a i *Sälunda talade Zarathustra*.

⁸³ Se exempelvis Detwiler 1990 och Appel 1999. Ett meningsutbyte över temat "Nietzsche och politiken" finns i *Political Theory* Vol 27 februari 1999.

⁸⁴ Se "Nietzsche - gjordes omöjlig i Sverige" i *Arbetaren* 2001/4.

ideologisk och i behov av avmytologisering.

Det vore en otillåten förenkling att lasta 1960- och 1970-talens franska filosofer för dagens förhärskande Nietzsche-syn. Någon omedelbar och oförmedlad postmodern påverkan på dagens svenska Nietzsche-forskare finns knappast, även om namn som Heidegger och Deleuze återkommer regelbundet. Det är snarare så att dagens uppfattningar speglar en rad tolkningsriktningar – existentialfilosofiska, dekonstruktivistiska, hermeneutiska – vilka antingen kopplar bort politiken, förklarar den ”kontingent” eller rentav progressiv. Rötterna till vad man kan kalla det ”a-politiska paradigmet” är många och snåriga. Det har under hela 1900-talet funnits ”rent” estetiska och existentiella Nietzsche-tolkningar. Avpolitiseringen av Nietzsche började dock ta fart med Martin Heideggers ontologiskt och metafysiskt orienterade Nietzsche-föreläsningar 1936-45. Tråden togs sedan upp av amerikanen Walter Kaufmann, som på 1950-talet (med det explicita syftet att rehabilitera Nietzsche efter det nazistiska famntaget) lanserar den humanistiske och existentiella Nietzsche.⁸⁵ Kaufmann och Heidegger hade förvisso olika ingångar till Nietzsche, men i ett avseende var de överens: Nietzsche är opolitisk.

1960- och 1970-talens postmodernism/ poststrukturalism för vidare det ”a-politiska paradigmet” men under andra förtecken. Michel Foucault, Gilles Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, 1962) och Jacques Derrida polemiserade mot Kaufmanns humanistiska och rationalistiska tolkning och betonade istället metafysikkritiken och dekonstruktionen av den västerländska traditionen.

Litteratur

Agell F, *Frågan efter livets mening. Om kunskap och konst i Nietzsches tänkande* Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2002

Agell F, ”Nietzsches partitagande för sofisterna mot Platon” i *Hjärnstorm* 80

Ahlberg A, *Friedrich Nietzsche. Hans liv och verk* Bokförlaget Natur och Kultur 1923

Appel F, *Nietzsche contra Democracy* Harvard University Press Cambridge 1999

Arvidsson S, ”Nietzsche håller på att kramas sönder” *Svenska Dagbladet* 2003-09-02

Brobjer T H, ”Politik, rasism och modernitet hos Nietzsche” i *Res Publica* 58/2003

Brobjer T H, *Nietzsche's Ethics of Character. A study of Nietzsche's ethics and its place in the history of moral thinking* Dept of History of Science and Ideas 1995

Bergmann P, *Nietzsche, "the Last antipolitical German"* India University Press 1987

Boström H, ”Avhandling spikad med filosofen med hammaren” i *Noesis* 2002

Boyer A, ”Hierarchy and Truth” i Ferry L & Renaut A (red), *Why we are not Nietzscheans* University of Chicago Press 1997

Detwiler B, *Nietzsche and Politics of Aristocratic Radicalism* University of Chicago Press

Chicago 1990 Ekerwald C-G, ”Den nordiske Nietzsche” i *Artes* 3/1999 Ekerwald C-G, ”Förord” i *Om moralens härstamning* Bokförlaget Rabén Prisma 1994

Eriksson U I, ”Efterord” i *Mänskligt, alltförmänskligt* 2000(a)

Eriksson U I, ”Sätt att läsa Nietzsche” i *Res Publica* 48-50/2000(b)

Hägerstrand O, *Svenska Dagbladet* 1994-04-12.

Johnsson M, *Marx och Nietzsche. Dröm och mardröm i vår tid* 1990

⁸⁵ Kaufmann 1950.

- Johnsson M, *Nietzsche och Tredje riket* Stockholm 1943
- Kaufmann W, *Nietzsche. Philosoph, Psychologist, Anti-Christ* Princeton 1950
- Lappalainen T, "Nietzsche – en slö dag" i *Aftonbladet* 2002-07-16
- Lappalainen T, "Som en kniv i pannan" i *Aftonbladet* 2001-02-11
- Lappalainen T, "En dansande hjärna" i *Aftonbladet* 2002-04-13
- Lukács G, *Förnuftets banemän. Från Nietzsche till Hitler* Arkiv förlag 1985 [på marxistarkivet: [Georg Lukács: Förnuftets banemän – från Nietzsche till Hitler](#)]
- Mann T, "Nietzsche i ljuset av våra erfarenheter" i *Samtid och Framtid* 6/1947
- Melberg A, *Försök att läsa Nietzsche* Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2001
- Melberg A, "Nietzsches förvandling från protonazist till Europafederalist" *Göteborgs-Posten* 2000-08-25
- Nietzsche F, *Bortom gott och ont. Förspel till en framtidens filosofi och Till moralens genealogi. En stridsskrift* Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2002
- Nietzsche F, *Tragedins födelse och Filosofin under grekernas tragiska tidsålder* Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2000(a)
- Nietzsche F, *Mänskligt, alltförmänskligt* Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2000(b)
- Nietzsche F, *Om moralens härstamning* Bokförlaget Rabén Prisma 1994
- Nietzsche F, *Nietzsche i urval* Bokförlaget Prisma Stockholm 1966
- Nietzsche F, *Schopenhauer såsom uppfostrare* Albert Bonniers Förlag Stockholm 1925
- Nietzsche F, *Ecce Homo* Stockholm 1923
- Nietzsche F, *Afgudaskymning eller Hur man filosoferar med hammaren* Stockholm 1906
- Nåsander N, "Nietzsche och radikalismen" i *Clarté* 4/ 1995
- Olsson A, *Läsningar av intet* Albert Bonniers förlag 2000
- Ruin H, "Efterord" *Tragedins födelse och Filosofin under grekernas tragiska tidsålder* 2000
- Ruin H, "Efterord" i *Bortom gott och ont och Till moralens genealogi* 2002
- Safranski R, Nietzsche. *Tankarnas biografi* Natur och kultur 2003
- Schimanski F, "Nietzsche fick tidigt inflytande i Norden" i *Svenska Dagbladet* 1999-03-28
- Sjöberg B, "Telegram från Stalingrad: 'Nietzsche är död!'" i *Res Publica* 48-50/2000
- Spindler F, "Nietzsche är inte död" i *Dagens Nyheter* 2001-02-08
- Spindler F, "Ressentimentets mästare. Om fantasi och passion hos Spinoza och Nietzsche" i *Res Publica* 41-42/1999
- Svenbro J, "Nietzsche och tragedin" i *LO-tidningen* 2001-05-1
- Waite G, *Nietzsche's Corps/e. Aesthetics, politics, prophecy, or, the spectacular technoculture of everyday life* 1996
- "Nietzsche – gjordes omöjlig i Sverige" *Arbetaren* 4/ 2001
- Wijkmark C-H, *Nietzsche i urval* 1966
- ©Häftet för Kritiska Studier