

UiT

NORGES
ARKTISKE
UNIVERSITET

HSL-fakultetet, Institutt for filosofi og førstesemesterstudier

«Denne verden er viljen til makt – og intet utenom!»

Nietzsches viljesbegrep og dets relasjon til Schopenhauers metafysikk

Stian M. Landgaard

Masteroppgave i filosofi. Oktober 2015.



Forord	ii
Tittelforkortelser og tekstuelle anmerkninger	iii
Innledning	1
1 Schopenhauers verden som vilje og forestilling	13
1.1 Fra forestilling til vilje	13
1.2 Viljen til liv.....	17
1.3 Estetisk frigjøring	21
1.4 Etisk frigjøring.....	24
2 Nietzsche ex Schopenhauer	28
2.1 Tidlig kritikk av Schopenhauers metafysikk	28
2.2 Apollon og Dionysos	31
2.3 Agon	38
2.4 Kritikk av «viljen til liv»	41
2.5 Medlidenhet og maktfølelse	44
3 Viljen til makt som immanent metafysikk	50
3.1 Nietzsches nye viljesbegrep.....	50
3.2 Drifter og livstjenlighet	60
3.3 Viljens natur og organisasjon	64
3.4 Evolusjon og differensiering av viljen.....	70
4 Utblikk på viljen til makt som etikk	81
4.1 Fra metafysikk til etikk.....	81
4.2 Nihilisme, omvurdering og livsbejaelse	86
Konkluderende betraktninger	96
Litteraturliste	99

Forord

«DETTE FORORDET KOMMER SENT, men ikke for sent – hva betyr i grunnen fem–seks år? En slik bok, et slikt problem har intet hastverk; dessuten er vi begge venner av *lento*, jeg like mye som min bok», skriver Nietzsche i begynnelsen av *Morgenrøde* (2007, s. 15). Denne masteroppgaven i filosofi har heller ikke hatt hastverk, i og med at den ble påbegynt så langt tilbake som høsten 2003, den gang tenkt som en undersøkelse av Nietzsches moralfilosofi, et prosjekt som dessverre ble endegyldig oppgitt våren 2006. Flere år skulle passere før jeg i 2014 atter tok fatt på skrivningen, nå med et nytt tema: Nietzsches idé om viljen til makt sett i relasjon til Arthur Schopenhauers metafysikk, spesifikt dennes begrep om den altomfattende viljen til liv.

Nietzsche har fulgt meg lenge. Schopenhauer forble derimot en obskur figur som bare tidvis dukket opp som en av Nietzsches inspirasjonskilder. Men da jeg for et par år siden leste *Die Welt als Wille und Vorstellung*, trådte den underliggende tankeverdenen som Nietzsches tekster utgår fra, langt tydeligere frem. Schopenhauers formidable tobindsverk var en åpenbaring, både på dets egne premisser og fordi jeg fikk et bedre grep om *viljen til makt*, som jeg lenge hadde ansett som den enigmatisk ryggstøtten i Nietzsches filosofi. Det forekom meg at dersom viljen til makt skulle forstås presist, måtte den tolkes som prinsippet for en metafysikk som omfatter og gjennomsyrer verdensaltet på alle nivåer. Og i 1885 skriver sogar Nietzsche i sin notatbok: «Denne verden er viljen til makt – og intet utenom!»

Selv om jeg innenfor de rammene en masteroppgave tilbyr, ikke har kunnet utforske denne ambisiøse og omfangsrike tematikken i alle dens avskygninger, håper jeg likevel å ha formidlet med en viss plausibilitet og klarhet hvordan viljen til makt delvis vokste ut av Schopenhauers metafysiske vilje til liv og siden modnet til en ganske annen type frukt. Det er ikke til forkleinelse for Nietzsche at jeg med dette prosjektet forsøker å sette hans tenkning inn i en komparativ ramme: Eplet falt nemlig langt fra stammen, for viljen til makt er på tross av slektskapet et vesentlig annerledes prinsipp enn viljen til liv.

Jeg vil takke min veileder, professor Beatrix Himmelmann, for gode samtaler og nyttige tilbakemeldinger i arbeidet med masteroppgaven. Jeg vil også takke Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, som finansierte min studietur til Internationaler Nietzsche-Kongress i Naumburg fra 16. til 19. oktober 2014. Til sist en takk til alle dere som på ulikt vis har støttet opp om min lange vei mot ferdigskrevet masteroppgave – for hva betyr i grunnen ti–tolv år?

Berlin, oktober 2015

Stian M. Landgaard

Tittelforkortelser og tekstuelle anmerkninger

Det vil bli sitert på tysk fra følgende verker av Friedrich Nietzsche i denne oppgaven.

Verker publisert av Nietzsche

Årstallet indikerer når verket første gang ble utgitt.

- GT** *Die Geburt der Tragödie* (1872)
- MA** *Menschliches, Allzumenschliches I* (1878)
- WS** *Der Wanderer und sein Schatten* (1880)
- M** *Morgenröthe* (1881)
- FW** *Die fröhliche Wissenschaft* (1882)
- Z** *Also sprach Zarathustra* (1883–85)
- JGB** *Jenseits von Gut und Böse* (1886)
- MA II** *Menschliches, Allzumenschliches II* (1886)¹
- GM** *Zur Genealogie der Moral* (1887)
- GD** *Götzen-Dämmerung* (1889)

Etterlatte og upubliserte skrifter

Årstallet indikerer når verket ble skrevet.

- DW** *Die dionysische Weltanschauung* (1870)
- CV** *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (1872)
- WL** *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873)
- AC** *Der Antichrist* (1888) [utgitt 1894 av stiftelsen Nietzsche-Archiv]
- NW** *Nietzsche contra Wagner* (1888) [utgitt 1894 av d.s.]
- EH** *Ecce homo* (1888) [utgitt 1908 av d.s.]
- N** *Nachgelassene Fragmente («der Nachlass»)* (1869–1889)
- KSB** *Sämtliche Briefe* (1850–1889)

¹ Dette verket, utgitt som andre del av *Menschliches, Allzumenschliches*, består av et nytt forord og de tidligere utgitte *Vermischte Meinungen und Sprüche* (1879) og *Der Wanderer und sein Schatten* (1880).

De fleste av Nietzsches sitater er hentet fra *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA), utgitt ved Giorgio Colli ogazzino Montinari. I teksten oppgis referansene slik: KSA bindnummer, tittelforkortelse, undertittel (hvis nødvendig for å identifisere referansen), paragraf-/aforisme-/fragmentnummer (§) eller sidetall.

Also sprach Zarathustra ble utgitt i fire deler over to år, mens *Zur Genealogie der Moral* er én utgivelse bestående av tre deler (kalt «avhandlinger»). I begge tilfeller benyttes romertall for å identifisere hvilken del det refereres fra.

Nietzsches brev siteres fra *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (KSB), utgitt ved Giorgio Colli ogazzino Montinari. Referanser i teksten oppgis slik: KSB bindnummer, brevnummer.

Henvisninger til Schopenhauers tobindsverk *Die Welt als Wille und Vorstellung* indikeres i teksten med «WWV I» og seksjonsnummer (§) for første bind og med «WWV II», kapittelnummer og kapitteloverskrift for andre bind. Første bind har dessuten en tilleggsdel uten seksjonsnummer: «Anhang. Kritik der Kantischen Philosophie.» Henvisninger dit markeres med sidetall.

All sitering fra Nietzsches og Schopenhauers tekster gjøres på tysk. Det tyske språk har kasus, noe som byr på utfordringer når man fletter tyske setningsdeler sammen med norske. I slike tilfeller har jeg gjengitt de tyske setningsdelene i nominativ og markert eventuelle endringer fra originalen med hakeparentes.

Særlig Nietzsche, men også Schopenhauer, gjør flittig bruk av uthevelser for å understreke momenter i teksten. Disse uthevelsene blir stående uforandret og ukommentert i min sitering. Når jeg selv uthever noe i sitatene, anmerker jeg det. Den tyske KSA-utgaven anvender sperret tekst for å markere uthevelser; dette har jeg gjengitt i kursiv.

Innledning

a) Om viljen til makt

Viljen til makt (*der Wille zur Macht*) er et begrep² som okkuperer en sentral og omstridt posisjon i Friedrich Nietzsches skrifter. Det gjør sin entré i *Also sprach Zarathustra* i 1883 og nevnes i flere ulike kontekster i nesten alle Nietzsches publiserte verker frem til hans mentale kollaps i 1889. Begrepet opptrer enda oftere i de etterlatte notatene (*der Nachlass*) som Nietzsche enten ikke rakk eller ønsket å implementere i fullstendige bøker. Han hadde riktig nok planer om en utgivelse med tittelen *Der Wille zur Macht*, et antatt hovedverk som han første gang nevner i 1885.³ Det er ikke utenkelig at mange av de notatene hvor han diskuterer viljen til makt, og som nå utgjør hans *Nachlass*, ville ha funnet veien inn i et slikt verk, kanskje i en mer systematisert og definert form enn den vi har fått overlevert. Nietzsche antyder dette i et brev til Franz Overbeck i 1887: «Die Nöthigung andererseits liegt auf mir mit dem Gewicht von hundert Centnern, *einen zusammenhängenden Bau von Gedanken* in den nächsten Jahren aufzubauen».⁴

Senere filosofers ønske om å forstå viljen til makt har dermed medført mange ulike forsøk på systematisering og fortolkning. I motsetning til for eksempel Arthur Schopenhauer skrev ikke Nietzsche noe hovedverk hvor han presenterer en koherent filosofi. Det han har etterlatt oss, er en liten stabel bøker skrevet mellom 1871 og 1888 samt en mengde notater fra hele sin produktive karriere, og hans utvikling som tenker over to tiår er merkbar når man leser seg gjennom hans filosofiske korpus. Før Nietzsches argumenter og påstander tas til inntekt for en bestemt tolkning, er det derfor viktig å merke seg når de stammer fra.

I det store og det hele er Nietzsches bøker engasjerende og lettleste på overflaten, men hans ofte foretrukne form, *aforismen*, og ikke minst hans mange poetiske avstikkere, hans lek med språk og synspunkter, gjør det enda vanskeligere å utlede entydige teorier, og kanskje var ikke entydighet engang ønskelig fra Nietzsches side. I de etterlatte notatene formulerer han seg ofte mer direkte og uten omsvøp, men like ofte stikkordsmessig og fragmentarisk, hvilket kompliserer meningen ytterligere.

Særlig Nietzsches søster, Elisabeth Förster-Nietzsche, bidro til komplikasjoner da hun året etter hans død i 1900 utgav en bok med nettopp tittelen *Der Wille zur Macht*, som inne-

² Jeg kommer til å kalle viljen til makt vekselvis et begrep, en idé, en tese, et prinsipp, uten at det betyr så mye mer enn mitt ønske om språklig variasjon.

³ Montinari (1982), s. 94.

⁴ KSB 8, nr. 820.

holdt mange etterlatte notater strukturert i den hensikt å forespeile verden at dette var brorens endelige hovedverk. Under innflytelse av sin avdøde ektemann, den antisemittiske agitatoren Bernhard Förster, gikk hun inn for å fremstille også broren som antisemitt og senere som en forløper for nasjonalsosialismen. Mange forestilte seg Nazi-Tyskland som den ypperste manifestasjon av Nietzsches vilje til makt, og de antok at «opuset» *Der Wille zur Macht* fremstilte denne utviklingen som ønskelig fra hans side. Etter krigen led Nietzsches filosofi og kanskje spesielt hans viljesbegrep under assosiasjonen med nazismen, noe som er delvis skyld i at viljen til makt har avfødt en så stor og sprikende fortolkningshistorie. Men som vi skal se, er det flere grunner til at det har vært problematisk å enes om hva viljen til makt betyr.

Selve begrepet later til å være utledet fra Schopenhauers metafysiske prinsipp «viljen til liv» (*der Wille zum Leben*). Schopenhauers hovedverk, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, som utkom første gang i 1818, presenterer viljen som en blind, irrasjonell drift som gjennom-syrer alt værende og utgjør dets indre essens og drivkraft. Viljen til liv manifesterer seg i verden som en utrettelig streben etter selvoppholdelse, og følgelig foregår det en kamp for tilværelsen mellom alle levende vesener.

Nietzsche leste *Die Welt als Wille und Vorstellung* som ung filologistudent i 1865, noe som vekket hans interesse for filosofi. Han berømmet Schopenhauer som tenker og forbilde og fant snart meningsfeller i komponisten Richard Wagner og dennes kone Cosima. Nietzsche utformet mange av sine egne ideer i relieff til Schopenhauers lære, men slo seg aldri helt til ro med den. I et brev til Cosima Wagner i 1876 erklærer han at han har tatt avstand fra sin forgjengers filosofi,⁵ og i skriftene som går forut for *Also sprach Zarathustra*, kan man ane hvordan han gradvis utvikler sitt eget viljesbegrep i opposisjon til Schopenhauers metafysikk, inntil han presenterer dette alternativet som «viljen til makt». Rundt årsskiftet 1882–1883 skriver Nietzsche i sin notatbok: «Wille zum Leben? Ich fand an seiner Stelle immer nur Wille zur Macht.»⁶ Lignende ord legger han i munnen på Zarathustra, protagonisten i *Also sprach Zarathustra*: «Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich's dich – Wille zur Macht!»⁷

Men på tross av de mange forekomstene av «viljen til makt» i Nietzsches filosofiske korpus, tilbyr han aldri en definitiv, fullbyrdet redegjørelse for hva viljen til makt er ment å være. Det betyr dog ikke at begrepet mangler ethvert holdepunkt, for Nietzsches tidvis frag-

⁵ KSB 5, nr. 581: «[W]erden Sie sich wundern, wenn ich Ihnen eine allmählich entstandende, mir fast plötzlich in's Bewußtsein getretene Differenz mit Schopenhauer's Lehre eingestehe? Ich stehe fast in allen allgemeinen Sätzen nicht auf seiner Seite; schon als ich über Sch[openhauer] schrieb, merkte ich, daß ich über alles Dogmatische daran hinweg sei; mir lag alles am *Menschen*.»

⁶ KSA 10, N, 5[1].

⁷ KSA 4, Z II, Von der Selbst-Ueberwindung.

mentariske uttalelser, både i bøkene og i notatene, peker stort sett mot noenlunde kompatible betydninger: Viljen til makt er, enklest formulert, en form for streben etter vekst eller dominans. Fortolkerens problem består blant annet i å avgjøre hvordan man skal forstå de ulike begrepene «vilje», «makt», «streben», «vekst», «dominans» – og ikke minst avgjøre hvor *vidtfavnende* viljen til makt er. Kan den best forstås som en psykologisk teori om menneskelig motivasjon, en biologisk teori om hvordan organisk liv fungerer, eller er viljen til makt en metafysisk teori om «verdens essens», i likhet med Schopenhauers vilje til liv?

b) Ulike fortolkninger

I denne oppgaven vil jeg argumentere for at viljen til makt er en form for metafysikk, og at den har noen fellestrekk med Schopenhauers vilje til liv, men at den også skiller seg markant fra denne. Riktignok utroper Nietzsche seg og sine meningsfeller til «wir Gottlosen und Anti-metaphysiker» i to ulike verker,⁸ men det er likevel den metafysiske tolkningen som passer best med Nietzsches egne skrifter (både utgitte bøker og *Nachlass*), og den har interpretative fortrinn fremfor den psykologiske og den biologiske tolkningen.

Hva «metafysikk» betyr i denne sammenhengen, skal jeg straks komme tilbake til, men først vil jeg gjennomgå det typiske grunnlaget for den psykologiske tolkningen og vise hvorfor den er utilstrekkelig. Den biologiske tolkningen går jeg ikke direkte inn på; jeg håper at det i løpet av oppgaven vil bli tydelig hvorfor et skille mellom det biologiske og det ikke-biologiske er høyst arbitrært når det gjelder viljen til makt. Som Nietzsche skriver: «[D]as Leben ist bloß ein *Einzelfall* des Willens zur Macht, – es ist ganz willkürlich zu behaupten, daß Alles danach strebe, in diese Form des Willens zur Macht überzutreten.»⁹

Grunnlaget for den psykologiske tolkningen er at viljen til makt kun er plausibel dersom man kobler den til bevisstheten, for kun mennesker kan «ville», og kun mennesker vil ha «makt». Ifølge Walter Kaufmann er viljen til makt «first and foremost the key concept of a psychological hypothesis».¹⁰ Det kan være nyttig for å forklare all menneskelig adferd, men fortøner seg som urimelig dersom den skal forstås som «the basic principle of the universe».¹¹

Maudemarie Clark er enig med Kaufmann i at viljen til makt må forstås psykologisk, men vegrer seg for å akseptere at Nietzsche mener *all* menneskelig adferd er motivert av viljen til makt, da hun oppfatter det som en usannsynlig og uinteressant hypotese. For hvis

⁸ KSA 3, FW, § 344; KSA 5, GM III, § 24.

⁹ KSA 13, N, 14[121].

¹⁰ Kaufmann (2013), s. 204.

¹¹ Kaufmann (2013), s. 207.

makt er motivet for enhver villet handling, forklarer denne hypotesen ingenting. Den blir informativ «only if the will to power is defined so that at least some possible motives are not instances of it, and the contrast between power and other possible motives is preserved».¹²

For å redde den psykologiske hypotesen fra irrelevans foreslår hun å tolke viljen til makt som «a second-order desire for the ability to satisfy one's other, or first-order desires».¹³ Jeg vil illustrere dette med et eksempel: Vi tenker oss at person A og person B har lite penger, og hver for seg vil de bli rike. Trangen til å skaffe seg penger er deres «first-order desire». Person A er villig til å forsake dyre klær og dyre restaurantbesøk, samtidig som han jobber overtid hver dag. På den annen side jobber person B litt ekstra hver helg, men klarer ikke å kutte ut sine kostbare vaner. Person A vil bli fortere rik enn B, og det var fordi As vilje til å *realisere* sin «first-order desire» var langt sterkere enn Bs. Denne realiseringsviljen er en «second-order desire» og ifølge Clark nettopp viljen til makt.

Likevel er ikke Clark fornøyd med den psykologiske hypotesens påstand om at viljen til makt underbygger alle andre viljer. For selv om viljen til makt er en «second-order desire», følger det ikke nødvendigvis at vi overhodet *har* «first-order desires», eventuelt er alle våre «first-order desires» utviklet for å tilfredsstille vår vilje til makt, og da er hypotesen stadig like uinteressant: «It is not seriously entertainable that human beings would have developed a desire for power (or perhaps more accurately, for a sense of power) unless they already had other desires that they were sometimes unable to satisfy.»¹⁴ Clarks videre resonnement tolker viljen til makt om til et spørsmål om Nietzsches personlige verdier: «He pictures life as will to power because he values the will to power, not because he has reason to believe that life is will to power (or that power is the only human motive).»¹⁵

Jeg oppfatter dette som en svært forsert reduksjon av viljen til makts betydning, og Clarks tolkning savner tekstuel grunnlag.¹⁶ I kapittel 3.1 skal jeg tilbakevise et av hennes hovedargumenter for at Nietzsche ikke kan ha ment viljen til makt som et metafysisk prinsipp, men her vil jeg kun peke på en svakhet ved den psykologiske tolkningen overhodet.

Vilje forstås tradisjonelt som en mental evne til å bestemme seg for en handling, og en vilje «til» makt skulle bety at menneskets bevisste målsetning er makt. Dette er Clarks tolkning, i og med at hun likestiller «the will to power» med «a desire for power». Men dette er en grov misforståelse av begrepet, for Nietzsche mener at viljen som mental evne kun er en

¹² Clark (1990), s. 210–211.

¹³ Clark (1990), s. 211.

¹⁴ Clark (1990), s. 211.

¹⁵ Clark (1990), s. 227.

¹⁶ Etter eget utsagn (s. 25–27) ønsker ikke Clark å ta særlig hensyn til Nietzsches *Nachlass*, en utelatelse som jeg vil argumentere mot i seksjon e) nedenfor.

forenkling av noe langt mer komplekst: «mein Satz ist: daß *Wille* der bisherigen Psychologie, eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung ist, daß es diesen Willen *gar nicht giebt*». ¹⁷ Og i *Der Antichrist*: «Das alte Wort „Wille“ dient nur dazu, eine Resultante zu bezeichnen, eine Art individueller Reaktion, die nothwendig auf eine Menge theils widersprechender, theils zusammenstimmender Reize folgt: – der Wille „wirkt“ nicht mehr, „bewegt“ nicht mehr...» ¹⁸

Hva er så betydningen av Nietzsches vilje til makt når han skriver ting som «Leben selbst ist Wille zur Macht»? ¹⁹ Det er nettopp ikke den mentale viljen, for viljen til makt utsier noe langt mer grunnleggende om livets vesen, hvilket Nietzsche gir til kjenne like etter: «Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen*». Dette vil jeg omtale mer utførlig i min eksegese av viljen til makts natur i del 3.

Som vi skal se, må Nietzsches begreper generelt, ikke bare «Wille», stadig analyseres og differensieres med henblikk på hvilken kontekst de brukes i. Clarks misforståelse bunner i at hun forstår vilje som et bevisst ønske og makt som en evne til å oppfylle dette ønsket. Det er riktig at Nietzsche *noen* ganger omtaler viljen til makt som en psykologisk streben etter å herske og dominere, men dette er bare én av mange mulige manifestasjoner av viljen til makt og ikke dens grunnbetydning (mer om dette i kapittel 4.1).

c) *Betraktninger om metafysikk*

Siden den psykologiske tolkningen synes utilfredsstillende, skal jeg forsøke å vise hvorfor viljen til makt må være et metafysisk prinsipp. Mange Nietzsche-forskere deler dette synet, deriblant den berømte filosofen Martin Heidegger, Volker Gerhardt, John Richardson, Michel Haar og flere. Av disse er det kanskje Heideggers tolkning som skiller seg mest ut.

Heidegger mente at Nietzsche var «Vestens siste metafysiker» fordi han med sin teori om viljen til makt fremsetter en metafysikk fanget i tradisjonen etter Platon, hvor filosofene alltid har befattet seg med ting som finnes i verden (*das Seiende*), og ikke med spørsmålet om «væren» (*Sein*) i seg selv. ²⁰ At Nietzsche omtaler væren som «eine leere Fiktion», ²¹ er ifølge Heidegger en klar indikasjon på at han aldri kom til en forståelse av hva væren er. Men som Hans Sluga påpeker, hviler denne kritikken på distinksjonen mellom «Seiendes» og «Sein», «which, despite [Heidegger's] persistent attempts at justification and clarification, has continued to be thought of as problematic and by some readers even as metaphysical in

¹⁷ KSA 13, N, 14[121].

¹⁸ KSA 6, AC, § 14.

¹⁹ KSA 5, JGB, § 13.

²⁰ Heidegger (1996), s. 429–432.

²¹ KSA 6, GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie, § 2.

character». ²² Videre skriver Sluga at Heidegger «approached Nietzsche from within his own philosophical problematic and not from a neutral, scholarly position». ²³

Selv om det kunne vært interessant å gå inn på Heideggers idiosynkratiske lesning av Nietzsche som metafysiker, vil jeg i denne oppgaven konsentrere meg om å studere viljen til makt i relasjon til Schopenhauers vilje til liv. Men siden Nietzsche selv kaller seg en anti-metafysiker, må vi prøve å få klarhet om «metafysikk», og til dette formål skal jeg først sitere hva Schopenhauer skriver om begrepet:

Unter *Metaphysik* verstehe ich jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. ²⁴

For Schopenhauer er det *viljen* som ligger bak naturen og gjør denne mulig: «Die [...] jenseits der Erscheinung liegende *Einheit jenes Willens*, in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt haben, ist eine metaphysische [Einheit].» ²⁵ Alt som eksisterer empirisk for oss, er den metafysiske viljens tilsynekomst, men viljen selv kan vi ikke observere. Han mener imidlertid at viljen er det *reelle*, mens tilsynekomstene er illusjoner. Mens fysikken omhandler den empiriske verden, tilsynekomstene, omhandler metafysikken viljen.

Schopenhauer baserer seg på Immanuel Kants lære om den transcendentale idealismen og berømmer ham for å ha innført skillet mellom tilsynekomst (*Erscheinung*) og tingen i seg selv (*das Ding an sich*). ²⁶ I den såkalte dogmatiske filosofien før Kant forstod man *tid og rom* som «wirkliche Wesen». ²⁷ Det betyr at vi ser verden og dens objekter slik de «er»; våre sanser er passive mottagere av ytre stimuli. Kant foreslo å snu på dette: Tid og rom finnes *a priori* i oss, de er anskuelsesformer som vi oppfatter objektene gjennom. ²⁸ Følgelig kjenner vi bare objektene slik de fremtrer i tid og rom; Kant kaller dem *phenomena*.

Samtidig må vi anta at objektene har en eksistens uavhengig av vår anskuelse, siden de forsyner oss med de sanseintrykk som vi trenger for å oppfatte dem som *phenomena*. Men tingene i seg selv kan vi ikke erfare. Uavhengig av anskuelser kan vi bare tenke oss at de er der, og Kant kaller derfor «die Dinge an sich» *noumena*, ²⁹ ment som et «Grenzbegriff» for å

²² Sluga (2005), s. 111.

²³ Sluga (2005), s. 102.

²⁴ WWV II, 17: Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen.

²⁵ WWV II, 25: Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich.

²⁶ WWV I, Anhang. Kritik der Kantischen Philosophie, s. 420.

²⁷ Kant (1998), A 23 / B 37.

²⁸ Kant (1998), A 373–378.

²⁹ Det er delte meninger om hvorvidt «noumenon» («det tenkte») og «Ding an sich» er synonyme (jf. Palmquist, 1993), men det vil føre for langt å diskutere denne problemstillingen her.

markere grensen for vår sanselige anskuelse.³⁰

Gerold Prauss har imidlertid vist at Kant primært brukte uttrykket «Ding(e) an sich selbst» og bare få ganger kortformen «Ding(e) an sich».³¹ Sistnevnte brukes i overveiende grad av Kants etterfølgere og fortolkere, inkludert Schopenhauer. Hos Kant er begrepet egentlig ment som «Ding(e) an sich selbst *betrachtet*».³² Ifølge Prauss fordreier kortformen begreps betydning, slik at det ikke lenger markerer grensen for vår anskuelse, men hypostateres til en metafysisk «Hinterwelt», i og med at fokus flyttes fra anskuelsen til selve tingen.³³

Schopenhauer anså sin egen filosofi som en videreutvikling og forbedring av Kants, og mente at til tross for Kants fortjenstfulle underminering av den dogmatiske filosofien gikk han for langt i å forvise metafysikken fra erfaringens domene. Dette medfører den fortvilte situasjon at vi berøves verdifull kunnskap om verden som vi ellers kunne hatt. Vi må heller undersøke metafysiske spørsmål, «die Welträthsel», ved hjelp av nettopp erfaringen. Schopenhauer skriver: «[M]ein Weg liegt in der Mitte zwischen der Allwissenheitslehre der frühen Dogmatik und der Verzweiflung der Kantischen Kritik».³⁴

Man kan altså si at Schopenhauer, i motsetning til Kant, setter opp en metafysisk «Hinterwelt» ved hjelp av tingen i seg selv, som han omtaler kun i entall («das Ding») og identifiserer med viljen. «Kant gelangte zwar nicht zu der Erkenntniß, daß die Erscheinung die Welt als Vorstellung und das Ding an sich der Wille sei.»³⁵ Dette er ikke nødvendigvis en dogmatisk idé, da Schopenhauers «Hinterwelt» hverken er guddommelig eller transcendent, dvs. avskåret fra all erfaring. Vi har nemlig erfaringsmessig tilgang på den i kraft av at *vi selv* er viljesvesener. (Dette skal jeg behandle nærmere i oppgavens del 1.)

Går vi videre til Nietzsche, ser vi at han eksplisitt kritiserer metafysikken, både før og etter viljen til makt introduseres rundt 1883. Fra *Menschliches, Allzumenschliches* (1878):

Harmlosigkeit der Metaphysik in der Zukunft. – Sobald die Religion, Kunst und Moral in ihrer Entstehung so beschrieben sind, dass man sie vollständig sich erklären kann, ohne zur Annahme *metaphysischer Eingriffe* am Beginn und im Verlaufe der Bahn seine Zuflucht zu nehmen, hört das stärkste Interesse an dem rein theoretischen Problem vom „Ding an sich“ und der „Erscheinung“ auf.³⁶

Og i et notat fra 1885: «Was uns von allen Platonischen und Leibnitzischen Denkweisen am

³⁰ Kant (1998), A 255 / B 310.

³¹ Prauss (1974), s. 13–16.

³² Prauss (1974), s. 20.

³³ Prauss (1974), s. 27–31.

³⁴ WWV I, Anhang. Kritik der Kantischen Philosophie, s. 430.

³⁵ WWV I, Anhang. Kritik der Kantischen Philosophie, s. 423.

³⁶ KSA 2, MA, § 10.

Gründlichsten abtrennt, das ist: wir glauben an keine ewigen Begriffe, ewigen Werthe, ewigen Formen, ewigen Seelen».³⁷ Nietzsche forandrer altså ikke syn på metafysikkens postulater. Evige entiteter fordrer en absolutt verden, i motsetning til «vår» omskiftelige verden, og derfor har metafysikerne spunnet frem verdensbilder som Platons idéverden og det kristne paradiset. Nietzsches filosofiske forehavende er å underminere troen på at det skulle finnes en sann, evig og absolutt «Hinterwelt» over eller bortenfor den empiriske virkeligheten vi lever i.

Men gitt et slikt antimetafysisk prosjekt, hvordan kan viljen til makt selv forsvares som en metafysisk teori? Som Michel Haar påpeker, tar Nietzsche i bruk «the most 'popular,' and least 'technical,' definition of all: metaphysics is the belief in 'another world,' in a world that is ideal and true in itself, or in his own term, it is 'Platonism.'»³⁸ Det er altså en *bestemt form* for metafysikk Nietzsche kaller «Metaphysik», noe som blir tydelig når man studerer begge sitatene nøye. I det første rettes skytset mot Kant og Schopenhauer, i det andre mot Platon. Nietzsche oppfatter førstnevntes «Ding an sich» som en avart av Platons idéverden:

Das „Ding“ ist nur eine Fiktion, das „Ding an sich“ sogar eine widerspruchsvolle unerlaubte Fiktion [...] – diese noch von Kant nicht gänzlich aufgegebenen Mythologie, welche Plato für Europa in verhängnißvoller Weise vorbereitet hat [...] – diese Mythologie hat nunmehr ihre Zeit gehabt.³⁹

Mens metafysikk vanligvis forstås som læren om «hva som finnes», de grunnleggende prinsipper for eksistensen, tar Nietzsche det som en skjebnesvanger søken etter absolutte verdier og evige begreper av typen «Ding an sich», en søken som skyldes menneskets behov for «eine[] metaphysische[] Welt».⁴⁰ Men i likhet med Haar tenker jeg at Nietzsches egen filosofi «takes us back toward a metaphysics of immanence or within immanence [...] once this concept has been freed of its reactive, negative, essentially pejorative charge and its status as an obstacle to overcome».⁴¹

d) Nietzsches immanente metafysikk

Min tese, som jeg skal begrunne i det følgende, er at Nietzsche utvikler begrepet om viljen til makt for å forklare og dekonstruere all «hinterweltliche» metafysikk, og at han med samme begrep fremsetter en *immanent* metafysikk. Hva dette innebærer, skal jeg besvare ved først å

³⁷ KSA 11, N, 38[14].

³⁸ Haar (1996), s. ix.

³⁹ KSA 11, N, 38[14].

⁴⁰ KSA 12, N, 9[73].

⁴¹ Haar (1996), s. xiii.

sitere en lengre *Nachlass*-passasje Nietzsche skrev i 1885:

Und wißt ihr auch, was mir „die Welt“ ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts“ umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer“ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und „Vieles“, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestalten, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt –: diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, – wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Räthsel? ein *Licht* auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtesten? – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!⁴²

Hvis vi skal forstå Nietzsche bokstavelig her, kan jeg vanskelig tolke dette som noe annet enn en metafysikk. Verden er et spill av krefter som vekselvis synker og øker, mens den ganske kraftmengde hverken ødsles eller tilføres ny kraft, alt dette i en uendelig tid uten begynnelse eller slutt. Det antydes også at alt går i ring og gjentar seg, en allusjon til «den evige gjenkomst av det samme» (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*).⁴³ Nietzsche spør sogar leseren om han er modig og sterk nok til å tåle dette verdensbildet. For denne verden er viljen til makt og intet utenom. Og vi mennesker er også vilje til makt og intet utenom.

Nietzsche kvalifiserer riktignok hele passasjen med ordet «mir» i første setning, for dette er verden slik *han* ser den. Mener han da at dette er sant (og at andre verdensbilder er falske), eller fremlegger han sitt synspunkt uten å ta stilling til hvorvidt det er sannere eller falskere enn andre? Maudemarie Clark er spesielt opptatt av denne problemstillingen, siden hun ønsker å finne ut hvilken sannhetsteori (om noen) Nietzsche hadde.⁴⁴ Jeg kommer ikke til å forfølge dette spørsmålet, da det vil føre for langt utover oppgavens grenser, men jeg tror Nietzsche gir oss et tentativt svar i *Menschliches, Allzumenschliches*: «[E]s giebt *keine ewigen*

⁴² KSA 11, N, 38[12].

⁴³ Se KSA 3, FW, § 341, for en av Nietzsches aforismer om den evige gjenkomst. Jeg vender tilbake til dette temaet i del 4.

⁴⁴ Clark (1990), særlig s. 29–51.

*Thatsachen: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt.»*⁴⁵ For å kunne fastsette en absolutt sannhet må man ha et privilegert ståsted uavhengig av perspektiver, noe som ikke står i menneskelig makt. I denne forstand er Nietzsches tese om viljen til makt utvilsomt et perspektiv, men det hindrer ham ikke i å mene at viljen til makt er en teori om verden som er *bedre* og mer rettskaffen enn de teoriene han søker å dekonstruere.

Det som skiller Nietzsches verdensbilde fra andre typer metafysikk, er at det ikke postulerer noen årsak utenfor seg selv. Det er ingen «Hinterwelt» å spore, heller ingen begreper som deler verden i illusjon og realitet (som hos Schopenhauer). Denne verden er alt som finnes, og den kan derfor klassifiseres som «immanent». Likevel er det en «Geheimniß-Welt» som umulig kan etterprøves med eksperimenter. Selv om Nietzsche er interessert i å finne naturvitenskapelig belegg for viljen til makt, forblir hans teori en metafysisk teori.⁴⁶

I denne oppgaven skal jeg kartlegge Nietzsches vei mot denne teorien, og prøve å gjøre det plausibelt at han anser viljen til makt som en immanent metafysikk, selv om han aldri kaller den det. Av hensyn til plass og fokus vil jeg ikke forsøke å tolke den evige gjenkomst som et metafysisk motstykke til viljen til makt,⁴⁷ men når jeg på slutten av oppgaven undersøker etiske konsekvenser av viljen til makt, skal jeg også kort behandle «diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann».⁴⁸

e) Kontroversen rundt bruken av Nachlass

Nachlass-passasjen som jeg i forrige seksjon gjorde til grunnsten for Nietzsches immanente metafysikk, er skrevet i en fyndig stil og poetisk tone på høyde med aforismene i de utgitte bøkene, og det er ikke utenkelig at denne passasjen ble finpusset for fremtidig publisering. Ifølge Bernd Magnus valgte likevel Nietzsche i 1888 å utelate akkurat dette notatet fra sin liste over notater som han hadde tenkt å inkludere i et senere verk,⁴⁹ og da reises spørsmålet om hvorvidt notatet bør tas hensyn til i en utlegning av hans filosofi. Ja, om man bør tillegge Nietzsches etterlatte notater *overhodet* filosofisk betydning. Derom strides de lærde.

⁴⁵ KSA 2, MA, § 2.

⁴⁶ Vi kan også si at viljen til makt er en *kosmologisk* teori, siden viljen til makt omfatter hele verdensaltet, og vi kan kalle den en *ontologisk* teori, da den sier noe om beskaffenheten til alt værende i verden. Linda Williams (2001, s. 76–77) mener at disse to begrepene subsumeres under paraplybegrepet «metafysikk» i moderne filosofisk terminologi, mens Nietzsche altså forstod metafysikk som en verden hinsides naturen. Han nevner begrepene «kosmologi» og «ontologi» bare et par ganger i sine etterlatte notater, men uten noen klar beskrivelse av hva de rommer. Jeg velger derfor å holde meg til begrepet «metafysikk» når jeg beskriver viljen til makt, siden det inkluderer både ontologiske og kosmologiske aspekter.

⁴⁷ Heidegger (1996) forsøker derimot å vise at viljen til makt og den evige gjenkomst inngår i en koherent metafysikk.

⁴⁸ KSA 6, EH, Also sprach Zarathustra, § 1.

⁴⁹ Magnus (1988), s. 226.

Ifølge Magnus kan nemlig Nietzsche-forskerne deles inn i «splitters» og «lumpers». Førstnevnte studerer primært de tekstene Nietzsche selv utgav, og legger liten vekt på hans etterlatte notater. Sistnevnte skiller ikke mellom *Nachlass* og publiserte bøker, og tar alle foreliggende tekster til inntekt for diverse fortolkninger, sogar notater som Nietzsche angivelig hadde forkastet. Magnus impliserer at «splitters» har sitt mer på det tørre når det gjelder akademisk etterrettelighet, og det er verdt å merke seg at «splitters» vanligvis ikke fokuserer så mye på viljen til makt (Maudemarie Clark blant dem), mens «lumpers» (som for eksempel John Richardson) oppfatter viljen til makt som en essensiell del av Nietzsches filosofi. Dette gjenspeiler nok det faktum at viljen til makt omtales hyppigere og i flere kontekster i *Nachlass* enn i de publiserte tekstene.

Heidegger går i motsatt retning av Magnus. Han mener at Nietzsches reelle filosofi utelukkende er å finne i de etterlatte notatene, og at de utgitte bøkene var en fasade: «Die eigentliche Philosophie bleibt als „Nachlaß“ zurück.»⁵⁰ Heideggers synspunkt er imidlertid i mindretall, da de fleste fortolkere som oppvurderer *Nachlass*, holder bøkene for å være minst like viktige, om ikke enda viktigere.

Det vi vet, er at Nietzsches produktive virksomhet fikk en brå slutt mens han gikk svanger med planer for flere bøker. Et firebindsverk med tittelen *Der Wille zur Macht* var lenge planlagt.⁵¹ Men selv om den tittelen også senere ble forkastet, mener jeg ikke at vi skal akseptere den posisjonen at Nietzsches kronologisk siste skrifter er de eneste som har relevans. Vi kan ikke vite hva den historiske Nietzsche tenkte, hvorfor han valgte ut det ene eller det andre. Men disse tankene er blitt nedskrevet og er tilgjengelige for oss den dag i dag.

Jeg er følgelig av den oppfatning at alt Nietzsche har skrevet, har interesse, og det er ingen selvfølge at de utgitte bøkene rommer noen «endelig» filosofi. Det er heller ikke gitt at utelatte og angivelig forkastede notater bør ignoreres. Metodologisk kommer jeg derfor ikke til å skille skarpt mellom verker Nietzsche selv utgav, og den *Nachlass* som siden ble samlet og utgitt av andre. Selv om Nietzsche muligens forkastet det notatet som har gitt tittel til denne masteroppgaven, finnes det en mengde andre notater hvor han uttrykker lignende tanker (også § 36 i den publiserte boken *Jenseits von Gut und Böse*). Jeg mener å se at de aller fleste etterlatte notatene om viljen til makt uttrykker en relativt enhetlig idé, og derfor finner jeg det uansvarlig – ja, umulig – å ignorere dem i en filosofisk undersøkelse av nettopp dette begrepet, enten Nietzsche planla å bruke dem i et fremtidig verk eller ikke.

⁵⁰ Heidegger (1996), s. 7.

⁵¹ KSA 12, N, 2[100].

f) Oppgavens struktur

«Schopenhauer, we may suggest, is the system behind Nietzsche's anti-system», skriver Christopher Janaway.⁵² For å få en bedre forståelse av Nietzsches utvikling som tenker skal jeg i oppgavens del 1 presentere hovedtrekkene i Schopenhauers filosofi. Jeg kommer ikke til å kritisere Schopenhauers argumenter direkte, men fremheve de aspektene ved hans lære som er mest relevante for Nietzsches tese om viljen til makt.

I del 2 lar jeg Nietzsche komme til orde med sin kritikk av Schopenhauers filosofi. Samtidig presenterer jeg deler av Nietzsches tidlige tenkning (før han introduserer viljen til makt) i relieff til sin forgjenger. Deres ulike syn på moral og lidelsens problem vil her behandles. Jeg skal også vise hvordan Nietzsche lenge strever med begrepet «vilje» mens han vekselvis både omfavner og avviser det, og hvordan han etterhvert utvikler begrepet om «makt» ut ifra menneskelig psykologi. Del 2 vil være noenlunde kronologisk oppbygget, siden jeg prøver å illustrere Nietzsches gradvise utvikling frem til han innfører viljen til makt som et metafysisk nøkkelbegrep.

I del 3 skal jeg presentere Nietzsches tanker om viljen til makt slik de arter seg i siste halvdel av 1880-årene. I dette tidsrommet ser det ikke ut til at hans ideer gjennomgår noen radikal forandring eller utvikling, og jeg går derfor mer tematisk til verks. Jeg skal redegjøre for hvordan Nietzsche utviklet sitt viljesbegrep fra et mer naturvitenskapelig grunnlag enn Schopenhauer gjorde. Som immanent metafysikk manifesterer viljen til makt seg både som uorganiske krefter og organiske drifter, og jeg vil her analysere dens pluralistiske natur og argumentere for at viljen til makt også kan forstås som en slags evolusjonsteori.

Mens hoveddelen av denne oppgaven beskjeftiger seg med metafysikk, skal jeg i del 4 foreta en kortfattet undersøkelse av de etiske konsekvensene Nietzsche kan sies å trekke av sitt viljesbegrep. Jeg presenterer her nihilismen og den foreskrevne motgiften, livsbejaelsen, som Nietzsche forstår som henholdsvis sykelige og sunne uttrykk for viljen til makt. I vår immanente verden vil hinsidige utopier aldri bringe noen forløsning fra lidelsen eller utvei fra nihilismen, og det sunne menneske bejaer derfor livet på dets naturlige betingelser. Som en prøvesten på menneskets sunnhet introduseres til slutt forestillingen om den evige gjenkomst.

⁵² Janaway (1998a), s. 2.

1 Schopenhauers verden som vilje og forestilling

1.1 Fra forestilling til vilje

I *Die Welt als Wille und Vorstellung* fremsetter Schopenhauer en idé som kan uttrykkes slik: Verden er vilje, og verden er forestilling. I henhold til denne todelingen tilsvarer viljen «das Ding an sich», mens forestillingen utgjør menneskets subjektive erkjennelse av verden, kilden til vår kunnskap.

Verden som forestilling er altså den virkeligheten som ethvert subjekt kan erkjenne i form av et forestilt objekt. «Als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkannt, nicht sofern er Objekt der Erkenntniß ist.»⁵³ Verden som forestilling er dermed i sin tur også todelt: på den ene siden det forestilte objektet som erkjennes av subjektet, på den andre siden det forestillende subjektet som erkjenner objektet. Subjektet er ikke selv et objekt for forestillingen, men forutsetningen for at forestilling skal finne sted.

Alt som på denne måten kommer til syne i forestillingen, er underlagt visse aprioriske, dvs. medfødte, erkjennelsesformer. Schopenhauer baserer seg delvis på Kants transcendentale idealisme, teorien om at vi ikke kan erkjenne ting direkte, men kun via våre anskuelsesformer og forstandskategorier. Mens Kant opererer med anskuelsesformene *tid* og *rom* og tolv forstandskategorier, beholder Schopenhauer de to anskuelsesformene og reduserer forstandskategoriene til én, *kausalitet*.⁵⁴ Vi erkjenner altså verden i tid, som en suksessiv rekke av begivenheter, og i rom, hvor alle materielle deler er posisjonert i forhold til hverandre på en bestemt måte. «Die Veränderung, d.h. der nach dem Kausalgesetz eintretende Wechsel, betrifft also jedesmal einen bestimmten Theil des Raumes und einen bestimmten Theil der *Zeit zugleich* und im Verein.»⁵⁵ Derfor er kausalitet ifølge Schopenhauer en syntese av tid og rom i materien. Disse tre – tid, rom og kausalitet – er «die wesentlichen und allgemeinen Formen alles Objekts».⁵⁶

Tid og rom utgjør det såkalte *principium individuationis*, det individuerende prinsipp som strukturerer virkeligheten i et mangfold av objekter og begivenheter for et subjekt.⁵⁷ Men om vi kun erfarte verden slik, ville vi vært som utenforstående observatører til en virkelighet

⁵³ WWV I, § 2.

⁵⁴ Jf. WWV I, Anhang. Kritik der Kantischen Philosophie, s. 450: «Ich verlange demnach, daß wir von den Kategorien elf zum Fenster hinauswerfen und allein die der Kausalität behalten». Det vil føre for langt å drøfte Schopenhauers kritikk av Kant i detalj, og jeg nøyer meg derfor med å nevne sluttresultatet her.

⁵⁵ WWV I, § 4.

⁵⁶ WWV I, § 2.

⁵⁷ WWV I, § 23.

som ikke angikk oss. Verden ville vært lik en drøm, en sekvens av bilder og inntrykk som passerte konsekvensløst for våre øyne og øvrige sanser. Men siden vi vet at det ikke er slik, må vi ifølge Schopenhauer finne nøkkelen til å forstå hvorfor.⁵⁸

Denne nøkkelen er *kroppen*. Det er ikke slik at vi som subjekt simpelthen «ser» solen på himmelen; det er et øye som ser den. Subjektet alene kan ikke «føle» jorden; hånden må først stikkes i den. Sansningen formidles gjennom kroppens sanser og nerver, og derfor kaller Schopenhauer kroppen det *umiddelbare* objektet, for det er det første objektet subjektet erfarer, og kun gjennom dette objektet erfarer vi den øvrige verden som forestilling.

Men disse erfaringene gjør også et større inngrep i oss. For om solen skinner for sterkt, får vi vondt i øynene. Og om vi er brennvarme på hendene og lar kald jord kjøle oss ned, kjenner vi velbehag. Dette er for Schopenhauer noe annet enn forestilling og viser at vi også erfarer kroppen på en annen måte, nemlig som *vilje*. Via viljen er vi rotfestet i verden, og det er slik verden får betydning for oss.⁵⁹

Siden kroppen er det objektet som vår vilje virker gjennom, kaller Schopenhauer kroppen den *objektiverte* viljen. Kroppen er ikke en konsekvens av viljen, men snarere dens manifestasjon i forestillingen. Kropp og vilje er i så måte to sider av samme sak, og alle virkninger på kroppen er virkninger på vår vilje. Det som påvirker kroppen i henhold til viljen, oppfatter vi som lyst. Det som påvirker kroppen i motsetning til viljen, oppfatter vi som ulyst. Dette siste inkluderer også fraværet av en påvirkning som viljen «ønsker», for eksempel mangelen på vann når man er tørst.

For hvert subjekt fremstår altså den delen av virkeligheten som ikke angår dets vilje, som forestilling. Dette inkluderer andre mennesker, for det kan ikke *bevises* at de også er subjekter rotfestet i viljen, da ingen har tilgang på andres indre viljeserfaring. Schopenhauer avfeier imidlertid den tanken som implausibel solipsisme.⁶⁰ Det rimeligste er å anta at andre mennesker også er vilje i likhet med en selv, og at alt annet er forestilling for dem. Som vi skal se i kapittel 1.4, vil denne antagelsen også ha etiske konsekvenser.

I likhet med verden som forestilling må også verden som vilje forstås som todelt: på den ene siden den metafysiske viljen som «das Ding an sich», som ikke er underlagt kausalitet og dermed er fri og grunnløs, på den andre siden viljen slik den manifesterer seg i den fenomenale verden, fullstendig underlagt loven om kausalitet.⁶¹ Den menneskelige viljen er ifølge Schopenhauer den mest fullstendige og distinkte manifestasjon av viljen, for det er i mennes-

⁵⁸ WWV I, § 17.

⁵⁹ WWV I, § 18.

⁶⁰ WWV I, § 19.

⁶¹ WWV I, § 23.

kelige viljeshandlinger viljens vesen kommer tydeligst til uttrykk. Selv om den menneskelige viljen knyttes til intellektet, er ikke intellekt en forutsetning for viljen, men kun en evne som har utviklet seg fra viljen i de mest avanserte vesener. Schopenhauer gir oss en billedlig sammenligning: «der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellekt das Accidenz: – der Wille ist die Materie, der Intellekt die Form: – der Wille ist die Wärme, der Intellekt das Licht». ⁶²

Manifesteringen av vilje skjer imidlertid ikke utelukkende i viljeshandlinger, men også i kroppens enkelte deler. «Die Theile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben seyn: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb [...]» ⁶³

Ifølge Bryan Magee vurderte Schopenhauer å kalle den metafysiske enheten «Kraft» istedenfor «Wille», men valgte til slutt å bruke begrepet som tradisjonelt har vært reservert for den menneskelige evnen til å velge. ⁶⁴ Jeg skal sitere Schopenhauers forklaring, siden begrepsbruken vil bli relevant når jeg i del 3 omtaler Nietzsches anvendelse av «Kraft» og «Wille»:

Bisher subsumirte man den Begriff *Wille* unter den Begriff Kraft: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortstreit, oder gleichgültig sei: vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriffe *Kraft* liegt, wie allen andern, zuletzt die anschauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d.h. die Erscheinung, die Vorstellung, zum Grunde, und daraus ist er geschöpft. [...] Hingegen der Begriff *Wille* ist der einzige, unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung *nicht* in der Erscheinung, *nicht* in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtseyn eines Jeden hervorgeht, in welchem dieser sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. ⁶⁵

Alt som eksisterer i verden, er følgelig en manifestasjon av vilje, likesom alle former for kraft, all bevegelse og alle handlinger er vilje. Mens kroppen er individets objektiverte vilje, er naturen som helhet den fullstendige objektiverte viljen, for verden er viljens totale manifestasjon. I naturen tenker Schopenhauer seg et hierarki over viljens tilsynekomst: På det laveste trinnet (*Stufe*) manifesterer viljen seg som generelle naturkrefter, mens på det høyeste og mest distinkte trinnet, i den menneskelige viljen, manifesterer den individualitet. I dyr nedfeller viljen seg som artsspesifikke kjennetegn og instinkter. Hos planter manifesterer viljen seg i en enda mer generisk form, hvor alle eksemplarer av en planteart er vesentlig lik hverandre.

⁶² WWV II, 19: Vom Primat des Willens im Selbstbewußtseyn.

⁶³ WWV I, § 20.

⁶⁴ Magee (1997), s. 446.

⁶⁵ WWV I, § 22.

Ikke-levende materie har hverken individualitet eller instinkter, men oppfører seg i henhold til prinsipper vi kaller naturlover, som også er manifestasjoner av viljen.⁶⁶

Schopenhauer hevder at de ulike trinnene tilsvarer en platonsk idé: «Ich verstehe also unter *Idee* jede bestimmte und feste *Stufe der Objektivierung des Willens*, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Musterbilder.»⁶⁷ Mangfoldet av fenomener på de ulike trinnene fremtrer dermed gjennom ideene. Når viljen manifesterer seg i fenomener som tilhører et bestemt trinn, gir ideen disse fenomenene en essensiell form eller karakter.

Siden ulike mennesker kan ha svært distinkte karakterer, betrakter Schopenhauer det enkelte menneske som en «besondere Idee», og denne ideen tilsvarer en eiendommelig «Objektivationsakt des Willens», som da utgjør dette menneskets intelligible karakter.⁶⁸ Ifølge Schopenhauer er den intelligible karakteren uforanderlig, slik alle platonske ideer er uforanderlige, da de ikke er underlagt tid og rom.⁶⁹ Kun partikulære fenomener er underlagt tid og rom, og menneskets adferd til bestemte tidspunkter og i bestemte situasjoner – dets empiriske karakter – er en konsekvens av dette menneskets *motiver*. For mennesket er like mye en del av fenomenenes verden, og dets handlinger utgår med nødvendighet av «zwei Faktoren, seinem Charakter und den eintretenden Motiven [...]»: jener ist angeboren und unveränderlich, diese werden, am Faden der Kausalität, durch den streng bestimmten Weltlauf nothwendig herbeigeführt.»⁷⁰

Motivene selv oppstår som et resultat av at vår spesifikke karakter erfarer spesifikke situasjoner, slik tilfellet også er hos dyr. Når en hannløve møter en annen hannløve, kan den for eksempel velge å kjempe eller trekke seg unna. Begge motivene foresvever løven, og de styrkes eller svekkes av andre faktorer som presenterer seg for løven i den umiddelbare vurderingen av situasjonen basert på sanseinntrykk. Mennesket, med sin fornuft og abstrakte viten, vil i ulike situasjoner ha et langt mer komplekst sett av motiver som innbyrdes strider om hvilken retning viljen skal ta, altså hvordan man skal handle.⁷¹ Den store mengden av motiver er kommet til som en følge av kunnskap utarbeidet av intellektet, viljens høyeste og mest fullstendige manifestasjon.

Siden menneskets intellekt kan nå så langt som til selvbevissthet og erkjennelse av seg selv som villende vesen, er det mulig å påvirke viljens retning innenfor den fenomenale

⁶⁶ WWV I, § 26.

⁶⁷ WWV I, § 25.

⁶⁸ Schopenhauer henter begrepet «intelligibler Charakter» fra Kant (1998, A 539 / B 567).

⁶⁹ WWV I, § 28.

⁷⁰ WWV II, 25: Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich.

⁷¹ WWV I, § 20.

verden, noe som for eksempel åpner opp for moral (mer om dette i kapittel 1.4), mens viljen som «Ding an sich», det vil si viljens *natur*, er uforanderlig, og dens innerste vesen vil alltid skinne igjennom i dens utallige manifestasjoner.

1.2 Viljen til liv

Når vi betrakter verden som vilje, ser vi ifølge Schopenhauer en metafysisk entitet som manifesterer seg i utallige fenomener. Men denne betraktningen skjer uvilkårlig via verden som forestilling, hvor all kunnskap genereres. Vi har ingen direkte tilgang på viljen via kunnskap, men kun i selvbevisstheten. Kunnskapen har derimot latt oss vite at det *finnes* en verden som vilje, og at viljen har en bestemt natur. I forrige kapittel så vi hvordan viljen manifesterer seg som ideer på ulike trinn, som uorganisk materie, planter, dyr, mennesker. Nå vil jeg gå inn på viljens vesen, som ifølge Schopenhauer er en vilje til liv: «Jeder Blick auf die Welt [...] bestätigt und bezeugt, daß *Wille zum Leben* [...] der allein wahre Ausdruck ihres innersten Wesens ist. Alles drängt und treibt zum *Daseyn*, wo möglich zum *organischen*, d.i. zum *Leben*, und danach zur möglichsten Steigerung desselben». ⁷²

Selv i uorganisk materie kan vi se mislykkede forsøk på å «bli levende»:

Im Anschließen des Krystals sehn wir gleichsam noch einen Ansatz, einen Versuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüssigkeit, aus der er gleich einem Lebendigen, im Augenblick jener Bewegung besteht, nicht, wie stets bei diesem, in einer *Haut* eingeschlossen ist, und er demnach weder *Gefäße* hat, in denen jene Bewegung sich fortsetzen könnte, noch irgend etwas ihn von der Außenwelt absondert. Daher ergreift die Erstarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Krystall bleibt. ⁷³

På den andre siden klamrer alt levende seg til livet når dette står i fare for å mistes. Siden viljen «an sich» ikke er underlagt det individuerende prinsipp, men er fullt og helt til stede i hver manifestasjon, oppfatter hvert subjekt seg selv som det eneste reelt eksisterende, mens alt annet foresvever det som en forestilling, som i sin tur ikke kan eksistere uten dette subjektet. Følgelig opplever subjektet sin egen forestående død som verdens undergang og vil kjempe med alle midler for å unngå den. Men selv manifestasjoner som ikke har subjektiv bevissthet, vil stå steilt mot andre manifestasjoner i kampen om tilværelsen, siden de alle er individuerte uttrykk for *hele* viljen og manifesterer hver for seg viljens ukuelige trang til å eksistere. ⁷⁴ «So sehn wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges [...]. Jede Stufe der

⁷² WWV II, 28: Charakteristik des Willens zum Leben.

⁷³ WWV II, 23: Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißlosen Natur.

⁷⁴ WWV I, § 61.

Objektivierung des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig.»⁷⁵

Mens viljen i seg selv – som «Ding an sich» – forblir en blind trang uten mål og mening, har derimot den objektiverende viljen, som er naturen selv, i høyeste grad en interesse i alt dette: Den vil manifestere sine ideer, altså mangfoldet av ulike arter og uorganiske stoffer, så komplett som mulig. Men siden viljen samtidig strever etter høyest mulig objektivering, fører dette til at ideene på høyere trinn underlegger seg ideene på lavere trinn gjennom en «überwältigende Assimilation».⁷⁶

Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivierung, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeüßerung ihres Wesens zu gelangen.⁷⁷

På denne bakgrunn utvikles sanser og et intellekt som i sin tur erkjenner virkeligheten – verden som forestilling, strukturert etter *principium individuationis* – og hjelper individet i kampen for å overleve.

Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der hohem Stufen seiner Objektivierung, als eine bloße *mêchanê*, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Ursprünglich also zum Dienste des Willens, zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar: so in allen Thieren und in beinahe allen Menschen.⁷⁸

Faktisk oppstod verden som forestilling allerede da det første insektøyet (!) ble åpnet: «Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört, das Daseyn jener ganzen Welt abhängig, als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß [...]»⁷⁹ Og siden har verden som forestilling bare blitt stadig mer avansert, i tråd med all kunnskap vi har tilegnet oss via sansene og intellektet.

Men selv de mest avanserte vesener er knyttet til og avhengige av de lavere trinn, da ytre substanser som luft, vann og mat er nødvendige for å holde organismen i gang. Enhver assimilasjon av naturkreftene på lavere trinn er krevende og midlertidig svekkende, inntil assimilasjonen svikter, døden setter inn, og naturkreftene vinner:

Daher auch deprimirt die Verdauung alle animalischen Funktionen, weil sie die ganze Lebenskraft in Anspruch nimmt zur Ueberwältigung chemischer Naturkräfte durch die Assimilation.

⁷⁵ WWV I, § 27.

⁷⁶ WWV I, § 28.

⁷⁷ WWV I, § 28

⁷⁸ WWV I, § 27.

⁷⁹ WWV I, § 7.

Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermüdeten, Organismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen, und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen.⁸⁰

Dette leder oss til et annet aspekt ved Schopenhauers viljesmetafysikk, nemlig at mennesket, enda det utgjør den høyeste og mest fullkomne manifestasjonen av vilje, ikke har særlig stor betydning som *individ*. Fra det organiske trinnet av har nemlig naturen «nur *eine* Absicht [...]»: die der *Erhaltung aller Gattungen*»,⁸¹ og individet er bare et middel til å oppnå dette målet.

Den objektiverte viljen som står «nærmest» sitt opphav, er nemlig den viktigste. Viljen som ting i seg selv manifesterer seg først og fremst i naturen som sådan, deretter i ulike platonske ideer eller arter og videre inn i individer. De kortlivede individene står i så måte «fjernest» fra den evige viljen. Dermed blir for eksempel menneskearten, som presumptivt også lever evig (eller i alle fall i mange tusen år), viktigere enn dens individer, som springer opp som små manifestasjoner og forsvinner like fort. Deres eneste misjon er å sørge for at neste generasjon blir født.

Derfor er seksualdriften viljens sterkeste uttrykk i alle dyr og mennesker, og en motpol til erkjennelsen. Schopenhauer har en god forklaring på hvorfor «kjærlighet gjør blind»:

Denn alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch geberden mag, wurzelt allein im Geschlechtstriebe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, specialisirter, wohl gar im strengsten Sinn individualisirter Geschlechtstrieb. [...] Der Endzweck aller Liebeshändel, sie mögen auf dem Sockus, oder dem Kothurn gespielt werden, ist wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menschenleben, und daher des tiefen Ernstes, womit Jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entschieden wird, ist nichts Geringeres, als *die Zusammensetzung der nächsten Generation*.⁸²

Mens viljen manifestert som for eksempel sult kan være intens nok, altså smertefull nok dersom den ikke tilfredsstilles, er viljen manifestert i seksualdriften potensielt langt mer voldsom, siden viljen her virker på vegne av menneskearten, ikke på vegne av individet selv. Schopenhauer peker på flere eksempler hvor folk har gått til grunne når de ikke har fått sin utkårede, ja, mennesker som har forsaket selve livet for kjærlighetens skyld. Det skyldes altså at en «artsvilje» manifesterer seg i individene og driver dem til handlinger som ikke nødvendigvis er tjenlig for individene selv, men høyst tjenlig for arten som sådan. Og for å oppnå sine mål vet artsviljen å maskere sine intensjoner for det individuelle intellektet; personen kan ikke bli seg fullstendig bevisst på at han kun er et verktøy i artens tjeneste, men må leve i illu-

⁸⁰ WWV I, § 27.

⁸¹ WWV II, 28: Charakteristik des Willens zum Leben.

⁸² WWV II, 44: Metaphysik der Geschlechtsliebe.

sjonen om at han søker en partner for sin egen skyld, søker seksuell tilfredsstillelse, søker gleden over å få barn. Sogar tiltrekningen mot bestemte seksualpartnere er et uttrykk for arts- viljens fornemmelse om at nettopp denne mannen og denne kvinnen vil skape det gunstigste avkom for artens videreførelse, mens partene gjerne tror de begår et rasjonelt valg basert på egne, unike preferanser.

Die Genitalien sind viel mehr als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntniß unterworfen: ja, der Wille zeigt sich hier fast so unabhängig von der Erkenntniß, wie in den, auf Anlaß bloßer Reize, dem vegetativen Leben, der Reproduktion, dienenden Theilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnißlosen Natur [...] Diesem allen zufolge sind die Genitalien der eigentliche Brennpunkt des Willens und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntniß, d.i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorstellung.⁸³

Kjønnsorganene er i seg selv kun styrt av viljen og representerer dermed den mest grunnleggende, «dyriske» del av mennesket, hvor vår erkjennelse ikke har noen plass. Det seksuelle aspektet ved vår eksistens er følgelig det mest renskårne uttrykk for viljens vesen, mens hjernen og alt som er knyttet til det intellektuelle, er forbundet med verden som forestilling. Mens verden som forestilling tilsvarer den rolige, desinteresserte betraktningen hvor viljen ikke kommer til uttrykk, drives utallige mennesker til randen av galskap når de gir etter for viljens trang. For Schopenhauer er derfor viljen alltid forbundet med *lidelse*.

Hva er lidelse? Schopenhauer definerer det som mangel på tilfredshet, altså når viljen, som i sin objektiverte tilstand alltid har et mål, mislykkes i å oppnå dette.⁸⁴ Som vi tidligere har vært inne på, er viljens to grunnleggende modi lyst og ulyst, alt etter om den stimuleres i henhold til eller i motsetning til sitt mål. Sult er eksempelvis et uttrykk for viljens ubehag når den ikke får tilfredsstilt sitt behov for mat. I tilfellet med sex er det mye verre, ettersom det er en mer grunnleggende vilje (artsviljen) som her manifesterer seg. I tillegg virker den seksuelle viljen sterkere desto mer individualisert dens retning er. Slik en spiss dolk trenger dypest inn, får viljen sitt heftigste uttrykk når den sikter seg inn mot ett bestemt menneske, i motsetning til den generelle seksualdriften rettet mot det annet kjønn som sådan. Jo mer individualisert viljen er, uansett hvilket siktemål den har, desto større lidelse når tilfredsstillelsen uteblir.

At verden er full av lidelse, er ifølge Schopenhauer åpenbart bare vi observerer den. Men kunne vi ikke tenke oss en utopisk verden hvor alle var tilfreds fordi viljen alltid fikk nok mat og sex, og ingen hadde noen bekymringer? Nei, sier Schopenhauer, for viljen lengter kontinuerlig etter et mål å strebe etter. Når alle tenkelige behov er dekket, når det ikke er noe

⁸³ WWV I, § 60.

⁸⁴ WWV I, § 38.

konkret mål i sikte, vil man etter bare en kort gledesstund begynne å lide av *kjedsomhet*. Kjedsomheten vil bli stadig mer påtrengende og smertefull inntil viljen finner et nytt mål for sin streben. Og slik vil prosessen gjenta seg. Følgelig er ingen varig tilfredshet mulig.

Siden lidelsen opptrer både ved tilfredshet og utilfredshet, konkluderer Schopenhauer med den sørgelige erkjennelse «daß wir über das Daseyn der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; – daß ihr Nichtseyn ihrem Daseyn vorzuziehn wäre; – daß sie etwas ist, das im Grunde nicht seyn sollte [...]».⁸⁵ Man skulle tro at selvmordet ville være den beste løsning for å unnsnippe en slik tilværelse, men som vi skal se i kapittel 1.4, bestrider Schopenhauer dette, for ved selvmordet benekter man kun sin manifesterte eksistens, ikke viljen selv; man frigjør seg fra livet, men bejaer samtidig viljen.

1.3 Estetisk frigjøring

Vi har sett at det er et grunnleggende *pessimistisk* verdensbilde Schopenhauer tegner opp med utgangspunkt i viljen. Tilfredsstillelse av viljen vil kun tilby et midlertidig hvileskjær før man atter må strebe etter å tilfredsstille den, en evig runddans som de aller fleste skapninger på jorden er nødt til å ta del i. Men mennesket står i en særstilling, da det takket være fornuften er i stand til å reflektere over viljens vesen. Schopenhauer levner oss to eksepsjonelle veier til frigjøring fra viljen og dermed fra lidelsen: den estetiske og den etiske.

Den kanskje mest farbare veien går gjennom den *estetiske* opplevelsen, altså gjennom kunst. Dette er riktignok bare en forbigående frigjøring, et glimt av viljeløshet, men verdt å nevne siden den ytterligere belyser Schopenhauers metafysikk. Som vi har sett, innfører han Platons ideer som umiddelbart objektiverte instanser av viljen, altså et slags stadium mellom tingen i seg selv, som i hans system er viljen, og fenomenene. Den platonske ideen er

nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseyns für ein Subjekt.⁸⁶

Ideen er altså en slags grunnforestilling som ikke er underlagt tid, rom og kausalitet. Schopenhauer eksemplifiserer det slik: Hvis individene er flyktige som vannet i en bekk, er ideene (eller artene, ettersom «die Gattung [ist] die in der Zeit auseinandergezogene *Idee* (*eidōs*,

⁸⁵ WWV II, 46: Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens.

⁸⁶ WWV I, § 32.

species)»⁸⁷) de varige hvirvlene. Men uten vannet ville hvirvlene forsvinne, så individene har alltid sin misjon, selv om ideene/artene er det viktigste for naturen.⁸⁸

Bryan Magee argumenterer for at innføringen av platonske ideer utgjør et problem i Schopenhauers filosofi. Først blir det fremsatt et dualistisk verdensbilde kun bestående av noumenon og phenomena, men så innser Schopenhauer at han må forklare hvorfor det finnes ulike arter og kategorier bestående av manifestasjoner som er nært beslektet, nærmest identiske, som mennesker, spurver, gresstrå og så videre. Siden Darwin ennå ikke har fremsatt sin utviklingslære, tyr Schopenhauer til Platons idélære. Men Magee hevder at vi da ender opp med en «three-decker reality consisting of will, Platonic Ideas and representations. But it is clear from the way in which this comes about that this is not what [Schopenhauer] intended.»⁸⁹ Videre skriver Magee at de platonske ideene

were not phenomena, being purely abstract, and not observed or experienced by causal change, and independent of space and time; but on the other hand they were not aspects of the noumenon, for they had their being only within the phenomenal world, in and through specific phenomena, and no other existence at all.

Men dette synes som en svak innvending, for det samme kan man si om begrepene. Et begrep som «kjærlighet» passer nemlig til de kriteriene Magee lister opp: Det er ikke et konkret fenomen, men fullstendig abstrakt og kan ikke observeres eller erfares via kausal forandring, dessuten er det uavhengig av tid og rom. Heller ikke er «kjærlighet» et aspekt ved noumenon, for det finnes kun innen den fenomenale verden som uttrykk for partikulære fenomener.

Ifølge Schopenhauer eksisterer begreper kun «im Geiste des Menschen», de er skapt av den menneskelige fornuft, og likeledes blir den platonske ideen kun mulig «durch den Verein von Phantasie und Vernunft».⁹⁰ Som han også har gjort uttrykkelig klart, eksisterer alt i den fenomenale verden *for* subjektet, og det må gjelde de platonske ideene like mye som begrepene. Han forklarer forskjellen på begreper og platonske ideer slik:

Der *Begriff* ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Gränze nach bestimmt, jedem der nur Vernunft hat erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mittheilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen. Die *Idee* dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffs zu definiren, ist durchaus anschaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt: vom Individuo als solchem wird sie nie erkannt, sondern nur von Dem, der sich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat [...] Die *Idee* ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension in die Vielheit zerfallene

⁸⁷ WWV II, 42: Leben der Gattung.

⁸⁸ WWV II, 28: Charakteristik des Willens zum Leben.

⁸⁹ Magee (1997), s. 239.

⁹⁰ WWV I, § 9.

Einheit: hingegen der *Begriff* ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergestellte Einheit [...].⁹¹

Begrepet er et produkt av fornuften, underlagt viljen og det individuerende prinsipp, mens ideen kommer til syne for det rent erkjennende subjektet som har overskredet individualiteten og trådt ut av den fenomenale verdens forutsetninger, ut av tid, rom og kausalitet. Å anskue platonske ideer er derfor kun mulig for de få som besitter intellektuell kraft til å gjennomskue de individuelle manifestasjonene og fortape seg i en desinteressert, viljeløs betraktning. Å betrakte et tre som idé vil nettopp ikke være å se dette treet i dets spesifikke form på dette spesifikke tidspunktet, men anskue en idé om hva treet er, hva det betyr, hva dets innerste vesen består i.

Schopenhauer mener at det er i ideen kilden til *skjønnhet* ligger. Ved anskuelsen av ideene oppnås en estetisk nytelse hvor vi er befridd fra viljen. I den estetiske opplevelsen transcenderer vi vårt subjektive selv i relasjon til det objektet vi betrakter, vi «fortaper oss» i anskuelsen av ideen, og opplever dermed en kortvarig pause fra viljens kontinuerlige jag.⁹² Dette gjelder for naturlige fenomener, som trær, fossefall, nattehimmelen, og for menneskeskapte fenomener, som kunst. Nettopp kunstverk, som er raffinerte uttrykk for de platonske ideene, vil skape den største estetiske nytelsen, og aller størst når kunsten avbilder viljens høyeste grad av objektivisering, altså i litteratur eller billedkunst hvor menneskets karakter og handlinger blir fremstilt.

En spesiell plass i sin estetiske teori reserverer Schopenhauer for *musikken*: Den er nemlig ikke uttrykk for noen platonsk idé, men en avbildning av den objektiverte viljen som sådan.⁹³ Viljen objektiviserer seg i verden på ulike trinn, hvor den grove materien står nederst, etterfulgt av planteliv, dyreliv og mennesker. På samme vis er det i musikken, hvor bassen representerer det laveste nivået og den lyse melodistemmen det høyeste, nemlig menneskets intellekt. Ved å lytte til musikk stilles vi overfor en avbildning av hele verden som vilje, men objektivt betraktet, altså uten at vi tar del i den som villende individer. Denne viljeløse konfrontasjonen med verden skaper vederkvegelse der vi ellers ville ha kjent lidelse.

Men dette gjelder bare så lenge den estetiske opplevelsen varer, hvoretter vi atter kastes inn i vår sedvanlige tilværelse, der viljen råder. Likevel har denne kortvarige viljeløse pausen lært oss noe vesentlig, nemlig at når vi unnslipper vår individuering i tid og rom, unnslipper vi til en viss grad også viljen. Dette er nøkkelen til Schopenhauers *etiske* frigjøring.

⁹¹ WWV I, § 49.

⁹² WWV I, § 34.

⁹³ WWV I, § 52.

1.4 Etisk frigjøring

Et fundamentalt prinsipp hos Schopenhauer er at viljen «an sich» er uforanderlig. Dette fordi all forandring nødvendigvis må finne sted i tid og rom, og tingen i seg selv står per definisjon utenfor dem. Men den ene og uforanderlige viljen manifesterer seg i et mangfold av fenomener som påvirker og kjemper mot hverandre. I kraft av selv å være et slikt fenomen har mennesket, som vi tidligere var inne på, en intelligibel karakter som er uforanderlig, fordi den er gitt i en viljesakt. Den empiriske karakteren, menneskets adferd i tid og rom, kan derimot anta ulike former ved å være influert av motiver. Mennesket fremstår som den mest fullkomne manifestasjonen av vilje, for der viser viljen seg på sitt mest distinkte og utvikler seg til det punkt hvor det oppstår refleksjon over viljen selv. Denne formen for kunnskap – erkjennelsen av at man er et villende vesen – er unik for mennesket.

I selvbevisstheten kjenner vi viljen umiddelbart og «an sich», og dermed medfølger også bevisstheten om viljens *frihet*.⁹⁴ Men friheten tilhører kun tingen i seg selv og omfatter ikke vår handling i tid og rom, for denne er stadig underlagt loven om kausalitet og følger av de motivene som presenterer seg for oss.

Den Menschen sehn wir, vermöge der hinzugekommenen abstrakten oder Vernunft-Erkenntniß, eine *Wahlentscheidung* vor dem Thiere voraushaben, die ihn aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive macht, ohne ihn ihrer Herrschaft zu entziehn, und daher zwar die Möglichkeit der vollkommenen Aeußerung des individuellen Charakters bedingt, keineswegs aber als Freiheit des einzelnen Willens, d.h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität anzusehn ist, dessen Nothwendigkeit sich über den Menschen, wie über Jede andere Erscheinung erstreckt.⁹⁵

Vi forblir følgelig determinert av vår intelligible karakter, som vi ikke kjenner, men som bare gradvis kommer til syne som vår empiriske karakter, *a posteriori*. Schopenhauer spør seg om ikke dette medfører at alle forsøk på selvutvikling er nytteløse, da vi uansett er determinert av vår vilje, ja, av vår *skjebne*.

Svaret gir seg i kunnskapens grenser. Hvis vi betrakter et frø, vil vi kanskje ikke kunne si noe om hva slags plante dette frøet vil bli til – en solsikke, en eik, et grantre, en hestehov? Men når frøet spirer og antar form, begynner vi gradvis å innse hva slags plante det er, egentlig hvilken plante det alltid har vært og var determinert til å bli (i henhold til den platonske ideen som viljen manifesterte seg gjennom). Dette kan sammenlignes med den gradvise avsløringen av vår intelligible karakter som følge av de handlinger vi begår gjennom livet. Vanlig-

⁹⁴ WWV I, § 23.

⁹⁵ WWV I, § 55.

vis vet vi ikke *a priori* hvordan vi vil agere og reagere i ulike situasjoner, selv om vi kan ha en anelse om det, men etterhvert som vi tilegner oss mer kunnskap og lærer oss selv å kjenne, forstår vi *a posteriori* hva vi er, og hvordan vi vil handle. «Ganz entschieden tritt dies erst beim Menschen ein: bei ihm allein findet eine *reine Sonderung des Erkennens vom Wollen* Statt.»⁹⁶

Som tidligere nevnt oppfatter vi i utgangspunktet oss selv som vilje og verden rundt oss kun som forestilling, siden vi ikke kan ha noen direkte erfaring med viljen utenfor vår egen kropp. Dette er egoisme, som betyr at man benekter viljen i alt annet enn seg selv, og at man følgelig ikke viker fra å bruke andre mennesker til sitt formål, uansett hvor mye lidelse det måtte påføre dem. I sin naturlige, opprinnelige tilstand er alle vesener egoistiske. De besitter ingen kunnskap om viljen og agerer ut ifra sin egen vilje uten hensyn til andre viljer.⁹⁷ Dyr har ingen mulighet til å unnslippe denne tilstanden av *bellum omnium contra omnes*, men mennesker har via sin fornuft mulighet til å tilegne seg kunnskap om viljen og følgelig innse at alle individer er manifestasjoner av én vilje. De som ikke gjør det, men handler fullstendig uten hensyn til andre, kalles onde (*böse*). Gjennomskuer vi derimot individuasjonsprinsippet, erkjenner vi at alle er i samme båt. Å påføre et annet menneske lidelse er å påføre seg selv lidelse, noe som ifølge Schopenhauer er årsaken til at folk flest, også selviske individer, får samvittighetskvaler når de skader andre. Det er gnisten av kunnskap som i større eller mindre grad manifesterer seg og sørger for at onde mennesker lider under sin egoisme. Og jo sterkere viljen er, desto mer lider man.

Å anerkjenne andres vilje like mye som sin egen er essensen i en *rettferdig* karakter. En slik person vil aldri søke å påføre andre lidelse som følge av sin viljesstreben, for han gjennomskuer individuasjonsprinsippet til en viss grad. Skulle han gjennomskue det i enda større grad, vil han ikke bare unnlate å skade andre, men bli fylt av kjærlighet til menneskene og ønske det beste for dem. Dette er det *gode* mennesket, som aldeles ikke trenger å være en viljessvak person. Hos ham er viljen derimot holdt i tøyلة av kunnskapen. Det gode mennesket som plasserer andre på samme nivå som seg selv, vil fornemme all lidelse som sin egen. Han vil føle kjærlighet for andre og søke å lindre deres lidelse. All sann kjærlighet er altså *medlidenhet*, forstått som desinteressert kjærlighet.⁹⁸ For i det øyeblikk ens kjærlighet er et middel til selvbemektigelse, stimulerer man viljen, noe som atter forøker lidelsen i verden.

Schopenhauer fastholder at filosofi aldri kan instruere, og følgelig at etikk ikke er en

⁹⁶ WWV II, 22: Objektive Ansicht des Intellekts.

⁹⁷ WWV I, § 61.

⁹⁸ WWV I, § 67.

praktisk, men en teoretisk disiplin.⁹⁹ Det er derfor intet disse betraktningene kan gjøre for å endre menneskets adferd, for endring er kun mulig dersom det partikulære individets karakter åpner for tilegnelse av den nødvendige kunnskapen, og det er i denne kunnskapen nøkkelen til den etiske frigjøringen fra viljen ligger.

Det mennesket som via kunnskap innser at vi alle er del av den samme viljen, og at viljens evige streben er årsaken til lidelse, vil nemlig finne det for godt å benekte sin vilje, å resignere fra all streben. En annen måte resignasjonen kan oppnås på, er gjennom selve viljen – ved selv å oppleve ekstrem lidelse.¹⁰⁰ Men resignasjon betyr ikke at selvmord er veien til frigjøring: «Weit entfernt Verneinung des Willens zu seyn, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheut.»¹⁰¹ Selvmorderens vilje til å leve er sterk, men han klarer ikke å akseptere de betingelsene han må leve under. Dermed ødelegger han den viljesmanifestasjonen han selv er, men uten å dempe viljen selv. Isteden skulle han ha tålt lidelsen, for det er gjennom den langvarige lidelsen viljen endelig kan knekkes, og han burde ifølge Schopenhauer ha sagt til seg selv:

„Ich will mich dem Leiden nicht entziehen, damit es den Willen zum Leben, dessen Erscheinung so jammervoll ist, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir schon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Wesen der Welt dahin verstärke, daß sie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöse.“¹⁰²

Et asketisk liv er den etisk mest fullkomne tilværelse, for der virker kunnskapen og den desinteresserte kjærligheten til menneskeheten som et «kvietiv» (*Quietiv*) på viljen. Dette er imidlertid ingen lett livsvei å følge, og en kontinuerlig kamp mot viljens streben må påregnes. Schopenhauer finner hos kristendommens helgener og buddhismens asketer eksempler på mennesker som både har sultet og pisket seg for å nekte kroppen – den objektiverte viljen – enhver form for tilfredsstillelse.

Denn da der Leib der Wille selbst ist, nur in der Form der Objektivität, oder als Erscheinung in der Welt als Vorstellung; so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Gluth zu entbrennen.¹⁰³

Men hvordan kan en slik benektelse av viljen, av den karakteren som viljen har manifestert

⁹⁹ WWV I, § 53.

¹⁰⁰ WWV I, § 68.

¹⁰¹ WWV I, § 69.

¹⁰² WWV I, § 69.

¹⁰³ WWV I, § 68.

seg i, være kompatibel med *principium individuationis* og de motiver som med nødvendighet presenterer seg for enhver karakter? Schopenhauer mener at kunnskapen etterhvert når så langt i å gjennomskue individuasjonsprinsippet at man erkjenner den samme viljen i alt, og ut av denne erkjennelsen springer «ein allgemeines Quietiv des Wollens»¹⁰⁴ som gjør de enkelte motivene maktesløse til å påvirke oss.

Uten motiver til å handle er vår karakter i praksis opphevet, og vi opplever at friheten som i utgangspunktet kun tilhører tingen i seg selv, nå fremtrer i manifestasjonen som utgjør oss selv. Vi har overvunnet viljen. Schopenhauer ser denne friheten uttrykt i mystiske termer i kristendommens forestilling om nådeverk (*Gnadenwirkung*), men gjennom sin filosofi mener han også å ha påvist argumentativt hvorfor dette bør være endemålet for menneskets etiske bestrebelsler.

[S]o weichen wir keineswegs der Konsequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast, auf allen Stufen der Objektivität, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.¹⁰⁵

For Schopenhauer er eksistensen av lidelse i verden et sterkt nok argument for at verden ikke burde finnes. Nietzsche, som har et langt mer positivt syn på lidelsen, går i den stikk motsatte retning og mener at vår tilværelse på jord bør bejaes og feires. I neste del skal jeg utforske hvordan han utviklet sin egen filosofi med og mot Schopenhauers.

¹⁰⁴ WWV I, § 70.

¹⁰⁵ WWV I, § 71.

2 Nietzsche ex Schopenhauer

2.1 Tidlig kritikk av Schopenhauers metafysikk

Nietzsches ideer oppstod ikke fra intet. Spesielt er hans begrep om «vilje» så åpenbart utledet fra Schopenhauers filosofi at sammenhengen vanskelig kan ignoreres, og siden mitt hovedanliggende her nettopp er *viljen til makt*, legger jeg forholdsvis stor vekt på det filosofiske arvegodset som Schopenhauer etterlot ham.¹⁰⁶ En vanlig fortolkning har vært at Nietzsche begynte som tilhenger av Schopenhauer og med tiden forkastet hans lære.¹⁰⁷ Nietzsches første bok, *Die Geburt der Tragödie* (1872), regnes tradisjonelt som et verk i Schopenhauers ånd, mens den seks år senere utgitte *Menschliches, Allzumenschliches* er spekket med innvendinger og avvisninger,¹⁰⁸ noe som går igjen i flere av Nietzsches senere bøker, enten Schopenhauer nevnes ved navn eller ikke. I *Nietzsche contra Wagner* (skrevet i 1888) synes bruddet å være fullstendig: «ebenso Wagner wie Schopenhauer – sie verneinen das Leben, sie verleumden es, damit sind sie meine Antipoden».¹⁰⁹

Nietzsches gradvise avstandstagen fra Schopenhauer konstituerer imidlertid aldri et absolutt motsetningsforhold. I forordet (skrevet i 1886) til *Zur Genealogie der Moral* kaller han Schopenhauer sin «grosse[r] Lehrer»,¹¹⁰ og i forordet (også 1886) til *Menschliches, Allzumenschliches II* nevner han «meine Ehrfurcht vor meinem ersten und einzigen Erzieher, vor dem grossen Arthur Schopenhauer».¹¹¹ Kanskje Nietzsches ambivalente holdning til Schopenhauer kan sees i sammenheng med følgende sitat fra *Also sprach Zarathustra*: «Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt.»¹¹²

Dette ble skrevet i 1883, men Nietzsche ser ut til å ha tatt konsekvensen av sin egen formaning allerede før han skrev *Die Geburt der Tragödie*. Knappe tre år etter at han leste *Die Welt als Wille und Vorstellung*, sådde Nietzsche de første spirene til sitt brudd med Schopenhauers metafysikk i «Zu Schopenhauer», en upublisert og tilsynelatende uferdig tekst fra 1868. Fremfor alt kritiserer Nietzsche her tanken om at viljen skulle være «das Ding an sich».

I Schopenhauers system er viljen som ting i seg selv et noumenon som ikke er under-

¹⁰⁶ Dette i motsetning til f.eks. Richardson (1996), som har en god og detaljert gjennomgang av Nietzsches «power ontology», men starter med begrepet om vilje som om det var Nietzsches egen oppfinnelse.

¹⁰⁷ Se f.eks. Kaufmann (2013).

¹⁰⁸ Se f.eks. KSA 2, MA, § 39, 57, 80, 88, 99, 103, 110, 236 og 271. Av plasshensyn kan jeg dessverre ikke diskutere all kritikk Nietzsche retter mot forskjellige aspekter ved Schopenhauers filosofi.

¹⁰⁹ KSA 6, NW, Wir Antipoden.

¹¹⁰ KSA 5, GM, Vorrede, § 1.

¹¹¹ KSA 2, MA II, Vorrede, § 1.

¹¹² KSA 4, Z I, Von der schenkenden Tugend, § 3.

lagt det såkalte *principium individuationis*. Individuering i tid og rom er kun en egenskap ved phenomena, vår verden av tilsynekomst (*Erscheinung*). Viljen som ting i seg selv er «von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine *Objektivität* betreffen, ihm selbst fremd sind». ¹¹³

Om viljens enhetlighet skriver Schopenhauer videre:

[Der Wille] selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem *principio individuationis*, d.i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. ¹¹⁴

Nietzsche finner det problematisk å tillegge den utenkbare viljen som ting i seg selv egenskaper som simpelthen er de motsatte egenskapene man tillegger den fenomenale verden: Siden fenomenene er mangfoldige (eksisterende i rom), må viljen antas å være enhetlig; siden fenomenene er forgjengelige (eksisterende i tid), må viljen anses som evig; siden fenomenene er underlagt kausalitet, må viljen som «Ding an sich» være fri.

[Wir sind] gezwungen uns gegen die Prädikate zu verwehr[en,] die Schopenhauer seinem Willen beilegt, welche für etwas Schlechthin-Undenkbares viel zu bestimmt lauten und durchweg aus dem Gegensatze zur Vorstellungswelt gewonnen sind: während zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung nicht einmal der Begriff des Gegensatzes eine Bedeutung hat. ¹¹⁵

Riktignok poengterer Schopenhauer at viljen ikke er enhetlig som en *motsetning* til mangfoldighet. Han forutsetter at mangfold kun er mulig via det individuierende prinsipp, som bare er gjeldende for den fenomenale verden i tid og rom, og dette forutsetter igjen dualismen som Nietzsche her søker å problematisere. Nietzsche medgir at «es kann ein Ding an sich geben, allerdings in keinem andern Sinn als auf dem Gebiete der Transscendenz eben alles *möglich* ist, was jemals in eines Philosophen Hirn ausgebrütet ist.» ¹¹⁶ Videre vedgår han at tingen i seg selv *kan* være viljen, men kritiserer Schopenhauers bevisføring for dette. Tingen i seg selv er opprinnelig en utenkbar X, som Schopenhauer så kler opp i predikater hentet fra verden som forestilling – de motsatte predikatene til en mangfoldig, forgjengelig og kausal verden. Men på denne måten blir tingen i seg selv skjøvet til side, og kun de motsatte predikatene står igjen, som vi må akseptere som den objektiverte måten å forstå tingen i seg selv på. For at vi skal kunne fatte og omtale tingen i seg selv, låner vi per Schopenhauer «Namen und Begriff

¹¹³ WWV I, § 23.

¹¹⁴ WWV I, § 23.

¹¹⁵ Nietzsche (1935), s. 354.

¹¹⁶ Nietzsche (1935), s. 354–355.

von einem Objekt [...], des Menschen *Wille*»,¹¹⁷ nettopp fordi denne ifølge ham er den mest fullkomne manifestasjonen av viljen, dvs. «die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete».¹¹⁸

Viljen som ting i seg selv blir følgelig modellert på den objektiverte, menneskelige viljen, bare at dens predikater – som nevnt – blir invertert. Nietzsche skriver:

Es gilt eben von den drei Prädikaten der Einheit, Ewigkeit (dh. Zeitlosigkeit), Freiheit (dh. Grundlosigkeit), was von dem Ding an sich gilt: sie alle sind sammt und sonders unzertrennlich mit unsrer Organisation verknüpft, so daß es völlig zweifelhaft ist, ob sie außerhalb der menschlichen Erkenntnißsphaere überhaupt eine Bedeutung haben. Daß sie aber dem Ding an sich zukom[m]en sollen, weil ihre Gegensätze in der Erscheinungswelt dominiren das wird uns weder K[ant] noch Sch[openhauer] beweisen, ja nicht einmal wahrscheinlich machen können, letzterer vor allem deshalb nicht, weil sein Ding an sich, der Wille mit jenen drei Prädikaten nicht auskommen und haushalten kann, sondern fortwähren[d] genöthigt ist, ein Anlehen bei der Erscheinungswelt zu machen dh. den Begriff der Vielheit Zeitlichkeit und der Causalität auf sich zu übertragen¹¹⁹

Det andre problemet Nietzsche tar opp, er intellektets tilblivelseshistorie. Ifølge Schopenhauer objektiverer viljen seg på stadig mer avanserte trinn via platonske ideer (Nietzsche nevner ikke de platonske ideene, men de har heller ikke relevans for hans kritikk) i henhold til det individuerende prinsipp: først i uorganisk materie, så i levende vesener og til slutt i det menneskelige intellekt. Dette forestiller Schopenhauer seg som en evolusjonær prosess som fant sted over lang tid, men han gjør det også uttrykkelig klart at det individuerende prinsipp kun gir mening i verden som forestilling, altså for et øye som kan se objekter.¹²⁰

Mot dette sier Nietzsche at intellektets frembrudd utgjør et paradoks i Schopenhauers filosofi. For viljens objektivisering på stadig mer avanserte eksistensnivåer *før* intellektet oppstår, er en rent hypotetisk prosess. «[W]ie war dann jemals die Entstehung des Intellekts möglich? Das Dasein der letzten Stufe vor Erscheinung des Intellekts ist doch gewiß ebenso hypothetisch als das jeder früheren dh. sie war nicht vorhanden, weil kein Bewußtsein vorhanden war».¹²¹ Hvor hverken tid eller rom eksisterer, hvor ingen kausalitet forefinnes, *oppstår* angivelig intellektet. Det strider mot Schopenhauers egen lære, som hevder at det ikke finnes noen tid, følgelig ingen prosesser over tid, utenfor verden som forestilling. Ifølge ham er tid, rom og kausalitet «nur Formen des Erkennens»¹²² og har intet med tingen i seg selv å gjøre.

Men intellektet er en *forutsetning* for verden som forestilling, og det er åpenbart,

¹¹⁷ WWV I, § 22.

¹¹⁸ WWV I, § 22.

¹¹⁹ Nietzsche (1935), s. 358.

¹²⁰ Jf. WWV I, § 7.

¹²¹ Nietzsche (1935), s. 360.

¹²² WWV I, § 23.

skriver Nietzsche, at intellektet derfor må være et predikat ved tingen i seg selv: «folglich würde er nicht ein Werkzeug der Erscheinungswelt, wie Schopenhauer will, sein können, sondern Ding an sich sein dh. Wille». ¹²³

Paradokset er: Hvis absolutt alt springer ut av tingen i seg selv (alt eksisterende er jo en manifestering av viljen), hvordan kan noe oppstå dersom det ikke allerede er inneholdt i tingen i seg selv? For Nietzsche gir det ikke mening å håndheve en metafysisk dualisme hvor den ene siden er et enhetlig noumenon som manifesterer seg på den andre siden via individuasjonsprinsippet og et mangfold av fenomener, deriblant intellektet, uten at disse på noe vis er inneholdt i tingen i seg selv. «Das Schopenh[auerische] Ding an sich würde also zugleich princip[ium] indiv[iduationis] sein und Grund der Necessitation sein: mit andern Worten: die vorhandene Welt.» ¹²⁴ Nietzsches løsning er derfor å oppheve denne dualismen og forkaste det såkalte noumenon.

Der «viljen» for Schopenhauer betegner noe som er umiddelbart kjent for oss (gjennom kroppen), kommer Nietzsche til å streve lenge med dette begrepet før han endelig lanserer viljen til makt, ikke som noumenon, men hjemmehørende i den fenomenale verden med alle sine predikater der.

2.2 Apollon og Dionysos

I sitt debutverk, *Die Geburt der Tragödie* (1872), lanserer Nietzsche en teori om den greske tragedien som resultatet av en sammenføyning av to kunstdrifter, den apollinske og den dionysiske, oppkalt etter de to greske gudene Apollon og Dionysos, «in ähnlicher Weise, wie die Generation von der Zweiheit der Geschlechter, bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung, abhängt». ¹²⁵ Apollon representerer tilsynelatende (Erscheinung), drømmen, formen og den bildende kunst, mens Dionysos står for rusen, opphevelsen av individet, formløsheten og musikken.

Nietzsche tar utgangspunkt i Schopenhauers vurdering av tilværelsen som fylt av lidelse, noe som hos de presokratiske grekerne kommer til uttrykk i legenden om Dionysos' følgesvenn Silenos. ¹²⁶ I den greske kulturen virket «jene[r] apollinische[] Schönheitstrieb»

¹²³ Nietzsche (1935), s. 360.

¹²⁴ Nietzsche (1935), s. 360.

¹²⁵ KSA 1, GT, § 1.

¹²⁶ Nietzsches beretning i KSA 1, GT, § 3: «Es geht die alte Sage, dass König Midas lange Zeit nach dem weisen *Silen*, dem Begleiter des Dionysus, im Walde gejagt habe, ohne ihn zu fangen. Als er ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese

som skapte kunsten som gjør tilværelsen verdt å leve, og dertil det olympiske fantasiriket, «in der sich der hellenische „Wille“ einen verklärenden Spiegel vorhielt».¹²⁷ Samtidig visste grekeren at han også var uløselig knyttet til det dionysiske: «[S]ein ganzes Dasein mit aller Schönheit und Mässigung ruhte auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens und der Erkenntniss, der ihm wieder durch jenes Dionysische aufgedeckt wurde.»¹²⁸ Tragediens fortjeneste, som en kunstform hvor Apollons strukturerte skjønnhet og Dionysos' ekstatiske grusomhet virker side om side, er at grekeren kan tåle Silenos' pessimistiske visdom.

I Nietzsches forståelse av tragedien uttrykkes Dionysos gjennom musikken (korets sang), mens de øvrige elementene (scene og dialog) representerer Apollon. Som vi så i kapittel 1.3, skiller Schopenhauer skarpt mellom musikken og de andre kunststartene. Mens musikk er en umiddelbar avbildning av viljen, blir poesi, billedkunst og ikke minst tragedie forstått som avbildninger av platonske ideer, altså en del av verden som forestilling. Nietzsche nevner stadig ikke de platonske ideene, men han ser musikken som et uttrykk for viljen («[die Musik] erscheint als Wille»¹²⁹) og de øvrige kunstene som avbildninger av tilsynekomst. Altså later han til å basere sin apollinsk-dionysiske dikotomi på Schopenhauers metafysikk, hvor Apollon står for verden som forestilling og Dionysos for verden som vilje:

Und so möchte von Apollo in einem excentrischen Sinne das gelten, was Schopenhauer von dem im Schleier der Maja befangenen Menschen sagt. Welt als Wille und Vorstellung I, S. 416: „Wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wellenberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt von Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis“. Ja es wäre von Apollo zu sagen, dass in ihm das unerschütterte Vertrauen auf jenes principium und das ruhige Dasitzen des in ihm Befangenen seinen erhabensten Ausdruck bekommen habe, und man möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen, aus dessen Gebärden und Blicken die ganze Lust und Weisheit des „Scheines“, sammt seiner Schönheit, zu uns spräche.

An derselben Stelle hat uns Schopenhauer das ungeheure *Grausen* geschildert, welches den Menschen ergreift, wenn er plötzlich an den Erkenntnissformen der Erscheinung irre wird, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn wir zu diesem Grausen die wonnevolle Verzückerung hinzunehmen, die bei demselben Zerbrechen des principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt, so thun wir einen Blick in das Wesen des *Dionysischen*, das uns am nächsten noch durch die Analogie des *Rausches* gebracht wird.¹³⁰

Innskuddet «in einem excentrischen Sinne» tyder imidlertid på at Nietzsche tar et forbehold

Worte ausbricht: „Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? 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.“»

¹²⁷ KSA 1, GT, § 3.

¹²⁸ KSA 1, GT, § 4.

¹²⁹ KSA 1, GT, § 6.

¹³⁰ KSA 1, GT, § 1.

her, at han ikke ser på det apollinske som *identisk* med verden som forestilling, men snarere drar en analogi basert på likhetstrekk. Essensen av det apollinske er individualitet, noe som korresponderer med Schopenhauers verden som forestilling, hvor alt eksisterer i tid og rom i henhold til det individuerende prinsipp, mens essensen av det dionysiske er opphevelsen av individet, tilbakeføringen til en opprinnelig enhet: «[Jeder fühlt sich] mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnissvollen Ur-Einen herumflattere.»¹³¹

På tross av likhetstrekkene kan altså Schopenhauers metafysiske dualisme neppe overføres direkte på Nietzsches beskrivelse av det apollinske og dionysiske som «künstlerische Mächte [...] die aus der Natur selbst, *ohne Vermittlung des menschlichen Künstlers*, hervorbrechen».¹³² I Schopenhauers system er ikke verden som forestilling en egen drift eller kunstnerisk makt, men derimot objekt for et subjekt, og viljen kommer ikke til uttrykk her. Han skriver: «Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles *Objekt, ist Erscheinung. Ding an sich* aber ist allein der *Wille*: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern *toto genere* von ihr verschieden.»¹³³

Og hvis Dionysos skulle ha tilsvart verden som vilje, altså den sanne virkeligheten under Majas slør, ville det ha kollidert med Nietzsches utsagn om hvordan deltagerne i den dionysiske rusen *føler seg*; de *er* nemlig ikke ett med «das Ur-Eine», men de *føler seg* ett med det så lenge rusen varer. Dessuten sier Nietzsche at viljen skaper ulike *illusjoner* for å holde sine skapninger i live, hvorav det apollinske og det dionysiske er to slike illusjoner. Hos Dionysos finnes «der metaphysische Trost, dass unter dem Wirbel der Erscheinungen das ewige Leben unzerstörbar weiterfließt: um von den gemeineren und fast noch kräftigeren Illusionen, die der Wille in jedem Augenblick bereit hält, zu schweigen.»¹³⁴

Spørsmålet synes derfor å være om Apollon og Dionysos skal forstås som ulike (illusoriske) uttrykk for en schopenhauersk vilje, og om det er denne ene viljen Nietzsche kaller «das Ur-Eine». I det upubliserte notatet «Zu Schopenhauer» husker vi at Nietzsche benektet at viljen kan være «das Ding an sich», og selv om det ikke later til at *Die Geburt der Tragödie* prøver å gjeninnføre Schopenhauers metafysikk i hele dens vesen, må vi undersøke hvorvidt Nietzsche oppfatter de apollinske og dionysiske kunstmaktene som partikulære manifestasjoner av en vilje som likevel er «das Ding an sich».

Ifølge Henry Staten prøver Nietzsche innledningsvis å utarbeide sin teori om tragedien

¹³¹ KSA 1, GT, § 1.

¹³² KSA 1, GT, § 2.

¹³³ WWV I, § 21.

¹³⁴ KSA 1, GT, § 18.

uten å ta sin forgjengers viljesmetafysikk med på kjøpet. For det første prøver han å unngå å bruke ordet «Wille» i metafysisk forstand; Staten skriver: «I notice only one use of 'will' in what looks like its universal, metaphysical sense (in section 3), and it comes with quotation marks, so that it looks like metaphoric usage.»¹³⁵ Nietzsche selv kvalifiserer eksplisitt viljen som et schopenhauersk begrep når han skriver: «[Die Musik] erscheint als Wille, das Wort im Schopenhauerischen Sinne genommen».¹³⁶

For det andre har Nietzsche fjernet flere instanser av «Wille» fra de første avsnittene av boken, der han opprinnelig brukte det i tilsvarende passasjer i teksten «Die dionysische Weltanschauung» fra 1870, som var et forelegg for *Die Geburt der Tragödie*. Staten peker eksempelvis på at «Zug des Willens» ble til «Zug der Natur». Og i «Die dionysische Weltanschauung» skriver Nietzsche: «Welches war die Absicht des Willens, der doch zuletzt einer ist, seiner eignen apollinischen Schöpfung zuwider den dionysischen Elementen Einlaß zu gestatten?»¹³⁷

Det synes altså som om Nietzsche først tenkte seg Schopenhauers vilje «an sich» som kilden til det apollinske og det dionysiske, men kom i stadig mer villrede om dette under arbeidet med *Die Geburt der Tragödie*. Henry Staten mener at Nietzsche i begynnelsen av boken kjempet for å holde den metafysiske viljen utenfor (for eksempel når han bruker begrepet «das Ur-Eine» i de første seksjonene¹³⁸ som et tentativt substitutt for Schopenhauers vilje), «but [Nietzsche] found, on arriving at section 16, that he could not do it».¹³⁹ Fra § 16:

Apollo steht vor mir, als der verklärende Genius des principii individuationis, durch den allein die Erlösung im Scheine wahrhaft zu erlangen ist: während unter dem mystischen Jubelruf des Dionysus der Bann der Individuation zersprengt wird und der Weg zu den Müttern des Sein's, zu dem innersten Kern der Dinge offen liegt. Dieser ungeheure Gegensatz, der sich zwischen der plastischen Kunst als der apollinischen und der Musik als der dionysischen Kunst klaffend aufthut, ist einem Einzigen der grossen Denker in dem Maasse offenbar geworden, dass er, selbst ohne jene Anleitung der hellenischen Göttersymbolik, der Musik einen verschiedenen Charakter und Ursprung vor allen anderen Künsten zuerkannte, weil sie nicht, wie jene alle, Abbild der Erscheinung, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst sei und also *zu allem Physischen der Welt das Metaphysische*, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstelle. (Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung I*, p. 310).¹⁴⁰

Her kan det virke som om Nietzsche faktisk aksepterer Schopenhauers metafysiske dualisme: Dionysos' «mystische[r] Jubelruf» åpner veien til «d[ie] Mütter[] des Sein's» og «de[r]

¹³⁵ Staten (1990), s. 192.

¹³⁶ KSA 1, GT, § 6.

¹³⁷ KSA 1, DW, § 2, s. 566.

¹³⁸ Se KSA 1, GT, § 1, 4, 5 og 6 – og én siste gang nærmere slutten i § 22. (Boken har totalt 25 seksjoner.)

¹³⁹ Staten (1990), s. 192.

¹⁴⁰ KSA 1, GT, § 16.

innerste[] Kern der Dinge», og musikken, som i § 5 kun var «Abbild dieses Ur-Einen», er nå blitt «Abbild des Willens selbst» og forholder seg til de andre kunstene som det metafysiske til det fysiske, som tingen i seg selv til tilsynekomsten. Henry Staten noterer seg at etter dette avsnittet benytter Nietzsche villig vekk begrepet om vilje i schopenhauersk forstand, da det ikke lenger var noen grunn til å la være. Han har tappert forsøkt å distansere tragedieteorien fra sin forgjengers metafysiske system, inntil han innser at det da blir umulig å knytte teorien opp mot Schopenhauers (og Wagners) oppfatning av musikken som den høyeste kunst, og lik den fortapte sønn vender han derfor (enn så lenge) hjem til sin «grosse[r] Lehrer».¹⁴¹

I forordet som Nietzsche skrev til andreutgaven av *Die Geburt der Tragödie* i 1886, «Versuch einer Selbstkritik», reflekterer han over sitt ungdommelige dilemma:

Wie sehr bedauere ich es jetzt, dass ich damals noch nicht den Muth (oder die Unbescheidenheit?) hatte, um mir in jedem Betrachte für so eigne Anschauungen und Wagnisse auch eine *eigne Sprache* zu erlauben, – dass ich mühselig mit Schopenhauerischen und Kantischen Formeln fremde und neue Werthschätzungen auszudrücken suchte, welche dem Geiste Kantens und Schopenhauers, ebenso wie ihrem Geschmacke, von Grund aus entgegen giengen!¹⁴²

Det er derfor ikke rimelig å anta at Nietzsche simpelthen overtar Schopenhauers metafysikk; snarere overtar han flere av Schopenhauers begreper og forsøker å gi dem nytt innhold. I «Zu Schopenhauer» fastslo han at viljen ikke kunne være en «Ding an sich» uten predikater, selv om han fortsatt kunne akseptere en vilje situert i den fenomenale verden. Mellom «Die dionysische Weltanschauung» og *Die Geburt der Tragödie* virker det som om Nietzsche forsøker både å unngå og benytte seg av Schopenhauers viljesbegrep, noe de mange begrepsutbyttingene, anførselstegnene og kvalifikasjonene tyder på. I et notat fra 1870 skriver han: «Es giebt *keinen Weg zum Ureinen* für den Menschen. Er ist ganz Erscheinung.»¹⁴³ Og kort etter: «Wir erkennen den Urwillen nur durch die Erscheinung durch, d.h. *unsre Erkenntniß selbst ist eine vorgestellte*, gleichsam ein Spiegel des Spiegels.»¹⁴⁴

Hvis man skal prøve å løse Nietzsches dilemma, vil det kanskje være bedre å tolke det apollinske og det dionysiske ut ifra et viljesbegrep som kun befatter seg med «Erscheinung». Vi husker at for Schopenhauer er nøkkelen til estetisk nytelse den direkte anskuelsen av

¹⁴¹ Som en biografisk passus kan det anføres at Nietzsche møtte Richard Wagner for første gang i Leipzig i november 1868, vel et halvt år etter at han skrev «Zu Schopenhauer». Wagner hadde lest *Die Welt als Wille und Wahrheit* mange år tidligere og var en stor beundrer av Schopenhauers filosofi. Nietzsche ble imponert over Wagner etter deres første møte. Han begynte å idolisere ham og håpet at Wagners musikkdramaer skulle innvarsle en ny æra i tysk kultur. Det er derfor ikke utenkelig at da han begynte å skrive *Die Geburt der Tragödie*, formulerte han seg bevisst i Schopenhauers ånd for ikke å støte komponisten fra seg.

¹⁴² KSA 1, GT, Versuch einer Selbstkritik, § 6.

¹⁴³ KSA 7, N, 7[170].

¹⁴⁴ KSA 7, N, 7[172].

platonske ideer, hvor det individuerende prinsipp gjennomskues, og subjektet smelter sammen med objektet. Dette tar ikke Nietzsche med i sin teori om det apollinske. Det finnes nemlig ingen ideer å anskue, og den apollinske grekeren får sin nytelse i betraktningen av individuelle fenomener: «[M]an möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen, aus dessen Gebärden und Blicken die ganze Lust und Weisheit des „Scheines“, sammt seiner Schönheit, zu uns spräche». ¹⁴⁵ Apollons fortjeneste er at de betraktede fenomenene fremstår som langt vakrere og opphøyet – det er stadig en illusjon, men en nyttig illusjon. Dermed ser grekeren de olympiske gudene som et forskjønnet spillbilde av seg selv. Og som individer, ikke ideer.

In den Griechen wollte der „Wille“ sich selbst, in der Verklärung des Genius und der Kunstwelt, anschauen; um sich zu verherrlichen, mussten seine Geschöpfe sich selbst als verherrlichenswerth empfinden, sie mussten sich in einer höheren Sphäre wiedersehen, ohne dass diese vollendete Welt der Anschauung als Imperativ oder als Vorwurf wirkte. Dies ist die Sphäre der Schönheit, in der sie ihre Spiegelbilder, die Olympischen, sahen. ¹⁴⁶

I Schopenhauers estetikk er hensikten med kunst å oppnå en tilstand hvor man er befridd fra viljen, så for ham ville den apollinske betraktningen vært ubrukelig, ettersom betrakteren her forblir fanget i det individuerende prinsipp, hvor viljens illusoriske manifestasjoner er i evig kamp med seg selv, en kamp hvor betrakteren selv må delta og lide.

For Schopenhauer er viljen «an sich» harmonisk, «der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille», ¹⁴⁷ men Nietzsche ser det annerledes: «Das Leidende, Kämpfende, sich Zerreißende ist immer nur der eine Wille: er ist der vollkommene Widerspruch als Urgrund des Daseins. / Die Individuation ist also *Resultat* des Leidens, nicht Ursache.» ¹⁴⁸ I Schopenhauers øyne oppstår konflikten og lidelsen idet viljen objektiverer seg i individuelle fenomener, mens for Nietzsche er konflikten en inherent del av viljen, og det ligger ingen forløsning i å bli (med Schopenhauers ord) «zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt». ¹⁴⁹

Denne konflikten i viljens vesen betyr at viljen ikke *kun* er en kilde til lidelse, men også en kilde til lyst. Nietzsche noterer: «Das Ineinander von Leid und Lust im Wesen der

¹⁴⁵ KSA 1, GT, § 1.

¹⁴⁶ KSA 1, GT, § 3.

¹⁴⁷ WWV I, § 28.

¹⁴⁸ KSA 7, N, 7[117].

¹⁴⁹ WWV I, § 36. Riktignok nevner Schopenhauer også «[des Willens] innerer Widerspruch mit sich selbst» (WWV I, § 52, dessuten i § 28 og § 61), noe som lyder som en selvmotsigelse når han ellers sier at viljen er «ganz mit sich selbst übereinstimmen[d]» (§ 28). Men siden dette uansett ikke berører Nietzsches innsigelser, skal jeg ikke forfølge det videre.

Welt ist es, von dem wir leben.»¹⁵⁰ Kort etter: «Das *Leben* darzustellen als ein *unerhörtes Leiden*, das immer in jedem Momente eine starke Lustempfindung produziert, wodurch wir als Empfindende ein gewisses Gleichmaß, ja oft einen Überschuss der Lust erreichen.»¹⁵¹

Dette finner gjenklang i følgende beretning om Dionysos i *Die Geburt der Tragödie*:

Auch die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen: nur sollen wir diese Lust nicht in den Erscheinungen, sondern hinter den Erscheinungen suchen. Wir sollen erkennen, wie alles, was entsteht, zum leidvollen Untergange bereit sein muss, wir werden gezwungen in die Schrecken der Individualexistenz hineinzublicken – und sollen doch nicht erstarren: ein metaphysischer Trost reisst uns momentan aus dem Getriebe der Wandergestalten heraus. Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust; der Kampf, die Qual, die Vernichtung der Erscheinungen dünkt uns jetzt wie nothwendig, bei dem Uebermaass von unzähligen, sich in's Leben drängenden und stossenden Daseinsformen, bei der überschwänglichen Fruchtbarkeit des Weltwillens; wir werden von dem wüthenden Stachel dieser Qualen in demselben Augenblicke durchbohrt, wo wir gleichsam mit der unermesslichen Urlust am Dasein eins geworden sind und wo wir die Unzerstörbarkeit und Ewigkeit dieser Lust in dionysischer Entzückung ahnen. Trotz Furcht und Mitleid sind wir die glücklich-Lebendigen, nicht als Individuen, sondern als das eine Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind.¹⁵²

Ifølge Nietzsche kan vi som individer finne glede og styrke i å hengi oss til den dionysiske kunst, som både rommer lyst og lidelse, og i denne erfaringen med «das Ur-Eine» fornemmer vi en metafysisk trøst om at livet «im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei».¹⁵³ Hva mer er, opptrer Dionysos som representant for en helt annen type «Urwille» eller «Weltwille», nemlig en vilje som kontinuerlig skaper – eller sogar avler – fenomener: en «dionysische[r] Weltenkünstler[er]».¹⁵⁴ Uttrykt i tragediens form: «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.»¹⁵⁵ Utløsningen kan forstås som en form for seksuell sublimering i en kunstnerisk, skapende handling, hvor Apollon er én type kunstdrift viljen kan anta – en kunstdrift som setter den menneskelige erfaring i høysetet og glorifiserer den menneskelige eksistens.

Det er ingen metafysisk dualisme som skiller den ene viljen (noumenon) fra dens manifestasjoner (phenomena). Skillet går mellom viljen som kreativ skaperkraft og de skapte fenomener – alt innenfor én og samme kausale natur. For Schopenhauer er manifestasjonene derimot ikke kausale konsekvenser av viljen; viljen er et noumenon og kausalitet kun et

¹⁵⁰ KSA 7, N, 7[196].

¹⁵¹ KSA 7, N, 7[202].

¹⁵² KSA 1, GT, § 17.

¹⁵³ KSA 1, GT, § 7.

¹⁵⁴ KSA 1, GT, § 1.

¹⁵⁵ KSA 1, GT, § 8.

aspekt ved phenomena. Ifølge ham går veien til forløsning gjennom å se forbi illusjonene og enten anskue de platonske ideene bak det individuerende prinsipp, eller enda bedre: på asketisk vis benekte viljens fenomenale manifestasjon og slik overvinne dens umettelige hunger. Hos Nietzsche forblir alt phenomena, alt forblir «illusjon», det går ingen vei reell vei tilbake «das Ur-Eine», og følgelig snur Nietzsche Schopenhauers etikk på hodet: Siden viljen ikke bare rommer lidelse, men også lyst, må vi heller *bejæ* viljens kontradiktoriske skaperkraft og kaste oss lystig ut i dens brusende strøm, både som kunstverk og som kunstnere: «*Die Schöpfungen der Kunst sind das höchste Lustziel des Willens.*»¹⁵⁶

2.3 Agon

Ifølge Schopenhauer er viljen helt og udelelig til stede i utallige individer i et gitt rom til en gitt tid, og hvert individ oppfatter derfor sine naboer som «das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens»,¹⁵⁷ men den reelle viljen finner det kun i seg selv, og hvert individ søker derfor å tilfredsstille sin egen vilje på bekostning av alt annet. «Durch die gesammte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn.»¹⁵⁸ Alt værende er dømt til å videreføre striden til evig tid, hvilket er årsaken til lidelsen på jord. Schopenhauer alluderer til Eris i gresk mytologi, gudinnen som personifiserer striden: «jene *Eris*, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerspruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet ist, und der durch das *principium individuationis* zur Sichtbarkeit gelangt».¹⁵⁹

Slik Schopenhauer ser det, er eneste mulighet for å dempe lidelsen det tidligere nevnte «kvietivet» på viljen (se kapittel 1.4), som riktignok kun er tilgjengelig for de særegne menneskene som via sin tilegnede kunnskap gjennomskuer individuasjonsprinsippet og erkjenner viljens sanne vesen. Verden forøvrig tilkjennes ingen vei ut av striden eller lidelsen.

I likhet med sin forgjenger kom også Nietzsche til å betrakte *striden* som en «condition humaine», ja, som et vesentlig trekk ved verdensaltet. Eris fungerer også som hans stridsmytologiske utgangspunkt, men symboliserer her en spesifikk form for strid mellom mennesker, nemlig kappestrid (*Wettkampf*), på gresk *agon* (ἀγών). Mot slutten av 1872, nesten ett år etter at *Die Geburt der Tragödie* ble utgitt, fullførte Nietzsche fem tekster som han kalte «Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern». Den femte og siste teksten het «Homer's Wettkampf» og åpner slik:

¹⁵⁶ KSA 7, N, 7[27].

¹⁵⁷ WWV I, § 61.

¹⁵⁸ WWV I, § 27.

¹⁵⁹ WWV I, § 61.

Wenn man von *Humanität* redet, so liegt die Vorstellung zu Grunde, es möge das sein, was den Menschen von der Natur *abscheidet* und auszeichnet. Aber eine solche Abscheidung giebt es in Wirklichkeit nicht: die „natürlichen“ Eigenschaften und die eigentlich „menschlich“ genannten sind untrennbar verwachsen. Der Mensch, in seinen höchsten und edelsten Kräften, ist ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharakter an sich.¹⁶⁰

I lys av denne «uhyggelige dobbeltkarakteren» spør Nietzsche seg hvordan grekerne kunne utvikle en så fremragende og human sivilisasjon ut av en tilværelse full av kamp, hat, lidelse og død. Hvordan kultiverte de menneskets «furchtbare[] und als unmenschlich geltende[] Befähigungen»,¹⁶¹ slik at de ikke gikk til grunne på sin egen grusomhet og «Ekel am Dasein»?¹⁶² Nietzsche finner at svaret ligger i en etikk som er annerledes enn vår: «Der Grieche ist *neidisch* und empfindet diese Eigenschaft nicht als Makel, sondern als Wirkung einer *wohlthätigen* Gottheit: welche Kluft des ethischen Urtheils zwischen uns und ihm!»¹⁶³ Grekerne skilte seg altså fra øvrige folkeslag (og oss moderne mennesker) ved at de kunne rettferdiggjøre stridslysten og lidelsen som går hånd i hånd med den.

Misunnelse (*Neid*) ble nemlig ikke oppfattet som en svakelig egenskap vi gjør best i å undertrykke, men som en god egenskap fordi den motiverer oss til å konkurrere med vår neste. Imidlertid er det to måter å konkurrere på, som Nietzsche beskriver i *Der Wanderer und sein Schatten* (1880): «Der Neidische fühlt jedes Hervorragende des Anderen über das gemeinsame Maass und will ihn bis dahin herabdrücken – oder sich bis dorthin erheben: woraus sich zwei verschiedene Handlungsweisen ergeben, welche Hesiod als die böse und die gute Eris bezeichnet hat.»¹⁶⁴

Ifølge den greske poeten Hesiod fantes det altså *to* erisgudinner. Den onde Eris symboliserer den hatefulle striden som ender med tilintetgjørelse, mens den gode Eris lærer grekerne å kanalisere sin misunnelse inn i kappestrid, hvor det gjelder å overvinne motstanderen gjennom å bli bedre enn ham. Ifølge Nietzsche fastslo den greske folkepedagogikken at enhver begavelse måtte utvikles gjennom strid. Individets ærgjerrighet (*Ehrgeiz*) ble dyrket for så vidt som den tjente bystaten, og kappestriden mellom mer eller mindre likeverdige parter var den optimale arena for dette formål. Når atleter fra ulike bystater møttes, ønsket de fremfor alt å vinne til ære for sin bystat.

Det betydde også at ingen kunne bli *for* dyktig, for da ville kappestridens grunnlag gå

¹⁶⁰ KSA 1, CV 5, s. 783. («CV» er den vanlige betegnelsen for de fem tekstene, derav «CV 5» for den femte teksten, «Homer's Wettkampf».)

¹⁶¹ KSA 1, CV 5, s. 783.

¹⁶² KSA 1, CV 5, s. 785.

¹⁶³ KSA 1, CV 5, s. 787.

¹⁶⁴ KSA 2, WS, § 29.

tapt, noe som ville bety begynnelsen på bystatens undergang. Fellesskapet måtte da ty til ostrakisering: «„Unter uns soll Niemand der Beste sein; ist Jemand es aber, so sei er anderswo und bei Anderen.“»¹⁶⁵ Grekerens religiøse forestilling bidro også til å holde hans individuelle ærgjerrighet i sjakk. Han var klar over at hvis han gikk sine motstandere en høy gang, ville selv gudene bli misunnelige og forføre ham til en hybrisdgjerning som rev ham ned: «darin war seine Selbstsucht entflammt, darin war sie gezügelt und umschränkt».¹⁶⁶

Selv om Nietzsche ikke nevner det eksplisitt i «Homer's Wettkampf», kan man tenke seg at kappestridens vesen er en avbalansering av dionysiske krefter og apollinske former. Den dionysiske kraften driver mennesket, via misunnelse og ærgjerrighet, om nødvendig til grusomme dåder, mens den apollinske formen (bystaten, religionen) kanalisierer kraften i en konstruktiv retning.

Nietzsche mener at grekerne av denne grunn var friere enn oss, for deres mål lå nærmere og var mer håndgripelige. Det moderne menneske er omgitt av uendeligheten, nemlig av kristendommens metafysikk, hvor den usynlige domstolen befinner seg høyt i himmelen, og derfor er vi *hemmet*. Hvor går vi med våre destruktive krefter når vi mangler en konstruktiv form? En aforisme fra *Jenseits von Gut und Böse* (1886) kan kanskje tjene som Nietzsches pessimistiske svar: «Unter friedlichen Umständen fällt der kriegerische Mensch über sich selber her.»¹⁶⁷

I den greske *agon* ser vi både en forståelse for menneskets natur og en etikk som korresponderer med denne naturen. Alt dette peker i en annen retning enn den Schopenhauer fremsetter. Hos ham oppfattes all strid som negativ fordi den er et utslag av vilje, mens Nietzsche ser viljen og striden som gunstig for den menneskelige utvikling og refser sin forgjenger for dennes historieløshet: «[E]in metaphysischer Philosoph, wie Schopenhauer, [wird] keinen Anlass haben, den Fortschritt zu erkennen, wenn er die letzten vier Jahrtausende in Bezug auf metaphysische Philosophie und Religion überblickt.»¹⁶⁸ Det skal imidlertid nevnes at Nietzsche har et ambivalent syn på den menneskelige utvikling; det har ikke bare vært «Fortschritt» å spore de siste fire tusen år, noe jeg skal gå nærmere inn på i del 4. Med Heraklits ord vil han derimot understreke: «*Der Krieg ist der Vater aller guten Dinge.*»¹⁶⁹

Ifølge Christa Davis Acampora er det påfallende at det samme navnet, Eris, ble

¹⁶⁵ KSA 1, CV 5, s. 788.

¹⁶⁶ KSA 1, CV 5, s. 790.

¹⁶⁷ KSA 5, JGB, § 76.

¹⁶⁸ KSA 2, MA, § 236. Se også § 238.

¹⁶⁹ KSA 3, FW, § 92. Sitatet fortsetter: «der Krieg ist auch der Vater der guten Prosa!». Aforismen handler primært om poesi og prosa, men illustrerer også Nietzsches mer generelle utblikk. Jf. fragment 52a. av Heraklit: «Krieg / alle tings far, / alle tings konge.», i Wyller (1968), s. 37.

benyttet om to ulike (men beslektede) guddommer, med tanke på at grekerne ellers utviste stor oppfinnsomhet i å skape nye guder og villighet til å adoptere dem fra andre kulturer. Hun mener at Nietzsche ser dette som en indikasjon på at grekerne ikke regnet kreativitet og destruktivitet som motpoler, men som ulike uttrykk for den samme driften, noe som igjen peker tilbake på menneskets uhyggelige dobbeltkarakter.¹⁷⁰ Denne driften, som Nietzsche senere vil subsumere under viljen til makt, ble via *agon* både fremmet og tøylet på beste vis for individet og bystaten, og slik skapte grekerne en blomstrende kultur som i Nietzsches øyne savner sidestykke i vår tid.

2.4 Kritikk av «viljen til liv»

Som vi så i kapittel 1.2, er viljen, foruten å være et noumenon, definert av Schopenhauer som «viljen til liv». Han oppsummerer grunnen til dette slik:

Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Theil unsers eigenen Lebens erscheinen sehn, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniß von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektivität: und da was der Wille will immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter, als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, „der Wille“, sagen „der Wille zum Leben.“¹⁷¹

Viljen «an sich» er altså blind og kunnskapsløs, men i og med dens objektivisering i verden, som er viljens «speilbilde», avdekker viljen sitt eget vesen. Den erhverver seg kunnskap og forstår dermed hva den vil, nemlig å manifestere verden akkurat slik den er. At det bevisste liv faktisk eksisterer, skyldes ifølge Schopenhauer at viljen har villet det slik. Han poengterer dessuten at viljen alltid streber etter å manifestere seg så distinkt som mulig, «indem [der *eine* Wille] zur höchstmöglichen Objektivation strebt»,¹⁷² og at viljen viser seg på sitt mest distinkte i de høyeste manifestasjonene, i levende vesener, hvor mennesket troner øverst.

Etter sin tidligere nevnte kritikk av viljen som «Ding an sich» kommer Nietzsche senere med innvendinger mot at viljen skulle være en «vilje til *liv*». Jeg skal ta utgangspunkt i kritikken han fremsetter i et notat fra 1876, som går forut for hans egen formulering av viljen

¹⁷⁰ Acampora (2013), s. 20.

¹⁷¹ WWV I, § 54.

¹⁷² WWV I, § 27.

til makt som en alternativ metafysikk.

Nietzsches første innvending går på viljen til liv som «ein[e] universal[e] Lebenskraft (welche zugleich als außer, über und in den Dingen gedacht werden soll!)»,¹⁷³ noe han slår i hartkorn med begreper som «sjel», «Gud», «livskraft», som alle er uten beviselig innhold. Han nevner Philipp Mainländers forsøk på å løse Schopenhauers enhetlige vilje opp i et mangfold av viljer til liv, men finner at problemet likevel gjenstår – enten det er én vilje til liv i alle ting samtidig, eller hver individuelle ting har sin egen vilje til liv. Sistnevnte forutsetter, slik Nietzsche ser det, at den individuelle viljen til liv må ha funnes *før* det konkrete individet oppstod, noe som vel å merke ikke gir mening. «Denn bevor der Mensch ist, ist auch sein Individualwille noch nicht: oder was sollte dieser sein?»¹⁷⁴

Nietzsches andre innvending kretser rundt den konkrete betydningen av «viljen til liv». For hvordan kan noe som allerede lever, ha en vilje *til liv*? Snarere må det bety en vilje til å *forbli* i live: «also, um den bekannteren Ausdruck zu wählen, Erhaltungstrieb. Ist es wahr, daß, wenn der Mensch in sein Inneres blickt, er sich als *Erhaltungstrieb* wahrnimmt?»¹⁷⁵ Istedes sier Nietzsche at det vi faktisk kjenner, er at kroppen stadig utsettes for fornemmelser av lyst og ulyst («ganz unbedeutende Lust- oder Unlustempfindungen»). Slike fornemmelser kan ikke uten videre tas til inntekt for eksistensen av en selvoppholdelsesdrift.

Der Erhaltungstrieb oder die Liebe zum Leben ist entweder etwas ganz Bewußtes oder nur ein unklares irreführendes Wort für etwas anderes: daß wir der *Unlust* entgehen wollen, auf alle Weise, und dagegen nach Lust streben. Diese universale Thatsache alles Beseelten ist aber jedenfalls keine erste ursprüngliche Thatsache, wie es Schopenhauer vom Willen zum Leben annimmt: – Unlust fliehen, Lust suchen setzt die Existenz der Erfahrung und diese wieder den Intellekt voraus. – Die Stärke der Wollust beweist nicht den Willen zum Leben, sondern den Willen zur Lust.¹⁷⁶

Nietzsches kritikk rammer bare delvis, i den grad den omhandler hvordan individet oppfatter seg selv. For ifølge Schopenhauer er viljen primært interessert i å bevare *arten*, ikke individet: «Denn nicht [das Individuum], sondern die Gattung allein ist es, woran der Natur gelegen ist, und auf deren Erhaltung sie mit allem Ernst dringt».¹⁷⁷ Det kortlivede individet ofres gladelig for at viljen skal kunne objektivere seg i evigvarende ideer, her i form av artene. Og som vi var inne på i kapittel 1.2, vet «artsviljen» hvordan den skal narre individet til å forsake alt for å sette en ny generasjon til verden. Det avgjørende er altså ikke hva jeg som individ fornem-

¹⁷³ KSA 8, N, 23[12].

¹⁷⁴ KSA 8, N, 23[12].

¹⁷⁵ KSA 8, N, 23[12].

¹⁷⁶ KSA 8, N, 23[12].

¹⁷⁷ WWV I, § 54.

mer når jeg «skuer inn i mitt indre».

Schopenhauer skriver:

Als die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens bestätigt sich der Geschlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menschen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist. Selbsterhaltung ist sein erstes Streben, und sobald er für diese gesorgt hat, strebt er nur nach Fortpflanzung des Geschlechts: mehr kann er als bloß natürliches Wesen nicht anstreben. Auch die Natur, deren inneres Wesen der Wille zum Leben selbst ist, treibt mit aller ihrer Kraft den Menschen, wie das Thier, zur Fortpflanzung.¹⁷⁸

Individuell selvoppholdelse er altså bare første trinn for viljen til liv. Når selvoppholdelsen er sikret, går viljen videre til forplantning. Til Nietzsches tentative tese om at vi egentlig bare streber etter lyst, kunne Schopenhauer derfor svart at lysten vi streber etter, til syvende og sist er seksuell, ettersom den underliggende viljen til liv driver oss til forplantning – i alle fall så lenge vi befinner oss i naturtilstanden, noe mennesket ikke nødvendigvis er tvunget til. Schopenhauers insistering på at seksualitet er viljens sterkeste uttrykk, kommer Nietzsche i 1887 til å kritisere som en «Verallgemeinerung [seiner] Sexual-Erfahrung», en idiosynkratisk grille snarere personlig og aldersmessig betinget enn filosofisk begrunnet.¹⁷⁹

Men allerede i et notat fra 1880 viser Nietzsche sin klare uenighet på dette punkt: «Man muß den aphrodisischen Reiz und die Folgen seiner Befriedung für die Fortpflanzung des Geschlechtes trennen: der Ausdruck „Geschlechtstrieb“ enthält ein Vorurtheil».¹⁸⁰ Andre notater fra samme periode viser at han snarere kobler seksualitet til makt, som her: «*Liebe* als *Passion* ist *Verlangen nach absoluter Macht* über eine Person».¹⁸¹ I neste kapittel skal jeg gå nærmere inn på Nietzsches tidlige konsepsjon av makt.

Strebenen etter lyst henger sammen med Nietzsches tredje innvending, som omhandler frykten for døden. Schopenhauer fremholder denne frykten som et bevis på viljen til liv, men ifølge Nietzsche er den avlet frem av religioner og deres syn på døden som en «entscheidende Stunde». Egentlig frykter man dødsprosessen, da man forbinder den med smerte, altså ulyst. Man bejaer lysten, men ikke nødvendigvis livet. «Es ist nicht wahr daß man das Dasein um jeden Preis will, z.B. nicht als Thiere, auf welche Schopenhauer so gern hinweist um die ungeheure Macht des allgemeinen Willens zum Leben festzustellen.»¹⁸²

¹⁷⁸ WWV I, § 60.

¹⁷⁹ KSA 5, GM III, § 6: «Bei allen Fragen in Betreff der Schopenhauer'schen Philosophie ist, anbei bemerkt, niemals ausser Acht zu lassen, dass sie die Conception eines sechszwanzigjährigen Jünglings ist; so dass sie nicht nur an dem Spezifischen Schopenhauer's, sondern auch an dem Spezifischen jener Jahreszeit des Lebens Antheil hat.»

¹⁸⁰ KSA 9, N, 6[55].

¹⁸¹ KSA 9, N, 6[54].

¹⁸² KSA 8, N, 23[12].

Videre er denne bejaelsen av lyst, som vi så i sitatet ovenfor, ikke en inherent komponent av «viljen», men angivelig et resultat av erfaringen, som igjen er en følge av intellektet. Hvis man bejaer lysten, går det forut for viljen. I *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) viderefører Nietzsche denne innvendingen i en sterk kritikk av viljesmetafysikken:

[Schopenhauer] gegenüber stelle ich diese Sätze auf: erstens, damit Wille entstehe, ist eine Vorstellung von Lust und Unlust nöthig. Zweitens: dass ein heftiger Reiz als Lust oder Unlust empfunden werde, das ist die Sache des *interpretirenden* Intellekts, der freilich zumeist dabei uns unbewusst arbeitet; und ein und derselbe Reiz *kann* als Lust oder Unlust interpretirt werden. Drittens: nur bei den intellectuellen Wesen giebt es Lust, Unlust und Wille; die ungeheure Mehrzahl der Organismen hat Nichts davon.¹⁸³

På dette tidspunktet stiller Nietzsche seg avvisende, ikke bare til Schopenhauers «vilje til liv», men også til ideen om en metafysisk vilje som sådan, gjennomsyrende og bevirkende alt. Viljen er her snarere redusert til en mental evne, og lyst/ulyst forblir fortolkninger av stimuli (*Reize*).

Men denne mentale viljen vil Nietzsche senere anse som en manifestasjon av en mer grunnleggende vilje, nemlig viljen til makt. Dette skal jeg komme tilbake til i del 3, hvor det vil bli demonstrert at Nietzsche også utvikler en viljesmetafysikk, riktignok på et annet grunnlag enn Schopenhauer.

2.5 Medlidenhet og maktfølelse

Som beskrevet i kapittel 1.4, er medlidenhet (*Mitleid*) ifølge Schopenhauer et gode, da den springer ut av erkjennelsen av individuasjonsprinsippets illusoriske karakter: Siden du, jeg og alle andre er manifestasjoner av én og samme vilje, er vi dypest sett ett. Medlidenhet blir en motivasjonsfaktor fordi nevnte erkjennelse ikke lenger tillater oss å skille mellom egen og andres lidelse. «Alle Quaalen Anderer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Quaalen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist wie seine eigenen.»¹⁸⁴ Medlidenhet ansporer følgelig til altruistiske handlinger som kan lindre lidelsen i verden.

Riktignok er egoisme naturlig til stede i enhver manifestasjon, for bare via konflikt kan viljen hevde seg i den fenomenale verden.¹⁸⁵ Men siden Schopenhauer mener at viljen bør benektes for å unngå konflikt og lidelse, følger det at egoismen er kilden til det moralsk onde,

¹⁸³ KSA 3, FW, § 127.

¹⁸⁴ WWV I, § 68.

¹⁸⁵ Jf. WWV I, § 61: «der *Egoismus*, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist».

mens altruismen avføder det gode. «Haß und Bosheit [sind bedingt] durch den Egoismus[,] und diese[r] beruh[t] auf dem Befangenseyn der Erkenntniß im *principio individuationis*.»¹⁸⁶

Når Schopenhauers lyst/ulyst-dikotomi appliseres på mennesker, kan man kalle det psykologisk hedonisme: Mennesket er motivert til å søke lyst og unngå ulyst. I så måte er forskjellen på en egoist og en altruist at egoisten kun kjenner ulyst ved angrep på sin egen vilje, mens altruisten kjenner ulyst uansett hvis vilje blir angrepet – for han vet at innerst inne er all vilje identisk med hans egen vilje. For Nietzsche blir Schopenhauers såkalte altruist like mye en egoist, i alle fall hvis motivasjonen til enhver tid er å unnsnippe sin *egen* ulyst, enten over egen lidelse eller alles lidelse. De altruistiske handlingene som er ment å lindre verdens lidelser, er derfor like mye en lindring av egne lidelser. Og for den kristne er slike handlinger sogar en måte å sørge for sin egen frelse på, noe Nietzsche skjelmsk bemerker i *Morgenröthe* (1881): «Ebenso erschien einem tugendhaften Römer alten Schrotos jeder *Christ*, welcher „am ersten nach seiner *eigenen* Seligkeit trachtete“, – als böse.»¹⁸⁷

Men siden Nietzsche ikke aksepterer viljens reelle enhet (som noumenon) under et illusorisk mangfold (phenomena), kan han forkaste koblingen mellom egoistiske handlinger og ondskap. En smertefull handling mot et annet menneske kunne bare blitt oppfattet som «ond» (*böse*) dersom den handlende hadde fri vilje og hadde kunnet bestemme seg for å påføre smerten eller la være. I *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) skriver Nietzsche:

Alle „bösen“ Handlungen sind motivirt durch den Trieb der Erhaltung oder, noch genauer, durch die Absicht auf Lust und Vermeidung der Unlust des Individuums als solchermaassen motivirt, aber nicht böse. „Schmerz bereiten an sich“ *existirt nicht*, ausser im Gehirn der Philosophen, ebensowenig „Lust bereiten an sich“ (Mitleid im Schopenhauerischen Sinne).¹⁸⁸

Medlidenhet er nemlig *ikke* å «lide med den andre», men en separat lidelse som oppstår i oss ved synet av den lidende, og det kan være flere grunner til at den oppstår:

Der Unfall des Andern beleidigt uns, er würde uns unserer Ohnmacht, vielleicht unserer Feigheit überführen, wenn wir ihm nicht Abhülfe brächten. Oder er bringt schon an sich eine Verringerung unsrer Ehre vor Anderen oder vor uns selber mit sich. Oder es liegt im Unfalle und Leiden eines Anderen ein Fingerzeig der Gefahr für uns; und schon als Merkmale der menschlichen Gefährdetheit und Gebrechlichkeit überhaupt können sie auf uns peinlich wirken. [...] *Nur dieses eigne Leid* aber ist es, welches wir von uns abthun, wenn wir Handlungen des Mitleidens verüben.¹⁸⁹

Nietzsche skriver at noen personer, særlig de som selv har lidd meget, og som synes at hvert

¹⁸⁶ WWV I, § 68.

¹⁸⁷ KSA 3, M, § 9.

¹⁸⁸ KSA 2, MA, § 99.

¹⁸⁹ KSA 3, M, § 133.

menneske bør klare seg selv, vanskeligere vil kjenne medlidenhet med andre. Men i den grad vi føler medlidenhet, er det, som Nietzsche antyder, fordi vi ellers ville kjent på vår egen «*Ohnmacht*», og vi iler gjerne til for å hjelpe «wenn wir als die *Mächtigeren*, Helfenden hinzukommen können».¹⁹⁰ Den skjulte motivasjon for medlidenhet er altså maktfølelsen, og både de som føler og de som ikke føler medlidenhet, kaller Nietzsche egoister av ulik art. Han fremmer tilsynelatende en form for psykologisk egoisme: All motivasjon kan spores tilbake til egeninteressen, for det finnes ingen høyere enhet som vi er en del av, ingen erkjennelse som reelt kan motivere oss til altruisme. Som hos Schopenhauer er motivasjonen stadig bestemt av lyst/ulyst, men i motsetning til Schopenhauer mener Nietzsche at motivasjonen kun handler om individet selv. I *Menschliches, Allzumenschliches* skriver han:

Das Mitleid hat ebensowenig die Lust des Andern zum Ziele, als, wie gesagt, die Bosheit den Schmerz des Andern an sich. Denn es birgt mindestens zwei (vielleicht viel mehr) Elemente einer persönlichen Lust in sich und ist dergestalt Selbstgenuss: einmal als Lust der Emotion, welcher Art das Mitleid in der Tragödie ist, und dann, wenn es zur That treibt, als Lust der Befriedigung in der Ausübung der Macht. Steht uns überdiess eine leidende Person sehr nahe, so nehmen wir durch Ausübung mitleidvoller Handlungen uns selbst ein Leid ab.¹⁹¹

Jeg forstår denne såkalte individualismen som Nietzsches motsvar til Schopenhauers enhetslære. Vi er distinkte individer i verden, vår lyst er vår egen, og den er drivkraften for en rent egoistisk utøvelse av makt. I Nietzsches forstand har vi ingen ondsinnede tendenser i oss selv, slik Schopenhauer vil ha det til, for det ville forutsette et underforstått fellesskap som førstnevnte ikke aksepterer. (Jeg skal vende tilbake til Nietzsches syn på egoismen i del 4.)

Det er dessuten på denne tiden begrepet «Wille zur Macht» første gang blir brukt, nærmere bestemt i følgende fragment fra 1876/1877:

Das Hauptelement des Ehrgeizes ist, zum *Gefühl* seiner *Macht* zu kommen. Die Freude an der Macht ist nicht darauf zurückzuführen, dass wir uns freuen, in der Meinung anderer bewundert dazustehen. Lob und Tadel, Liebe und Hass sind gleich für den Ehrsüchtigen, welcher Macht will.

Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen.

Lust an der Macht. – Die Lust an der Macht erklärt sich aus der hundertfältig erfahrenen Unlust der Abhängigkeit, der Ohnmacht. Ist diese Erfahrung nicht da, so fehlt auch die Lust.¹⁹²

Nietzsche forstår maktfølelse som et psykologisk gode som mennesket tilstreber via sin ærgjerrighet (*Ehrgeiz*). Lysten på makt skyldes mangelen på makt, igjen psykologisk, og når

¹⁹⁰ KSA 3, M, § 133. Min kursivering.

¹⁹¹ KSA 2, MA, § 103.

¹⁹² KSA 8, N, 23[63].

frykt og «vilje til makt» settes opp mot hverandre, er det som to psykologiske kategorier. Walter Kaufmann tolker kategoriene slik: «A privation of power gives rise to both fear and will to power: fear is the negative motive which would make us avoid something; the will to power is the positive motive which would make us strive for something.»¹⁹³ Med «vilje til makt» mener Nietzsche altså menneskets vilje til å tilegne seg makt, og frykt er det negative motstykket, hvor mennesket ikke våger å tilstrebe makt direkte.

Dette notatet er trolig en del av forarbeidet til *Menschliches, Allzumenschliches*, hvor Nietzsche i en aforisme diskuterer ærgjerrighetens forhold til moral:

Ehrgeiz ein Surrogat des moralischen Gefühls. – Das moralische Gefühl darf in solchen Naturen nicht fehlen, welche keinen Ehrgeiz haben. Die Ehrgeizigen behelfen sich auch ohne dasselbe, mit fast gleichem Erfolge. – Deshalb werden Söhne aus bescheidenen, dem Ehrgeiz abgewandten Familien, wenn sie einmal das moralische Gefühl verlieren, gewöhnlich in schneller Steigerung zu vollkommenen Lumpen.¹⁹⁴

Begrepet «vilje til makt» dukker ikke opp i noen publiserte verker fra denne tiden, men forekommer sporadisk i enkelte etterlatte fragmenter fra årene 1880–1883,¹⁹⁵ i varierende kontekster vanligvis relatert til maktfølelse. Ett eksempel:

Der Mönch, der sich entweltlicht, durch Armut Keuschheit Gehorsam, der namentlich mit der letzteren Tugend, aber im Grunde mit allen dreien auf den Willen zur Macht Verzicht leistet: er tritt nicht sowohl aus der „Welt“ als vielmehr aus einer bestimmten Cultur heraus, welche im Gefühl der Macht ihr Glück hat. Er tritt in eine ältere Stufe der Cultur zurück, welche mit geistigen Berausungen und Hoffnungen den Entbehrenden Ohnmächtigen Vereinsamten Unbeweitbten Kinderlosen schadlos zu halten suchte.¹⁹⁶

Med «ein[e] bestimmt[e] Cultur» mener Nietzsche sin tids Europa og Amerika, som han eksplisitt refererer til i en aforisme i *Morgenröthe*.¹⁹⁷ I denne kulturen streber man «am hitzigsten nach Macht», i en verdslig betydning av ordet. Vilje til makt er altså et uttrykk for den ærgjerrige tilegnelsen av verdslig makt. Mens de ærgjerrige er sterke nok til ikke å bry seg om andre menneskers ros eller daddel, blir frykten de svakes måte å forholde seg til tilværelsen på.

Nietzsche ser at den ovennevnte munken gir avkall på *verdslig* makt, men fremdeles har sitt mål i en form for lyst, nemlig i «geistig[e] Berausungen» osv. Lyst/ulyst avhenger imidlertid av intellektets fortolkning, som Nietzsche skriver i *Die fröhliche Wissenschaft*,

¹⁹³ Kaufmann (2013), s. 190.

¹⁹⁴ KSA 2, MA, § 78.

¹⁹⁵ Se KSA 9, N, 4[239], 7[260], 9[14], 11[346] og KSA 10, N, 5[1], 7[37], 13[10].

¹⁹⁶ KSA 9, N, 9[14].

¹⁹⁷ KSA 3, M, § 271.

§ 127, og er dessuten knyttet til maktfølelsen: «*Woraus* wird gehandelt? Das ist *meine* Frage. Das wozu? wohin? ist etwas *Zweites*. Entweder *aus Lust* (*überströmendem* Kraftgefühl, welches sich aushun muß) *oder aus Unlust* (Hemmung des Machtgefühls, welches sich befreien oder entschädigen muß).»¹⁹⁸

Frykten er en ulyst, en hemning av maktfølelsen, men stadig et utslag av maktfølelse. I et notat skriver Nietzsche: «Voraussetzung der absoluten Moral: *meine* Werthschätzung die endgültige! Machtgefühl!»¹⁹⁹ Det er frykten som gjennom historien driver asketer, moralister og svakerestilte mennesker, og som derfor blir opphavet til moral, seder og skikker, samt den asketiske tilbaketrekningen fra verden – en ganske annen forståelse av asketisme enn den Schopenhauer legger for dagen.

Maktfølelse (inkludert «vilje til makt» i den hittidige psykologiske betydningen) er altså etter Nietzsches oppfatning den målestokk som enhver stimulus fortolkes i, men som også medfører en reaksjon, en handling – kort sagt: et utslag av vilje. For i stadig større grad vil Nietzsche se på maktfølelsen som den fenomenologiske manifestasjonen av viljen til makt, i dette begrepets metafysiske forstand. Viljen til makt virker på det ubevisste plan, og maktfølelsen er den ledsagende fornemmelsen hos det bevisste individ.

Denne utviklingen hos Nietzsche ser jeg i sammenheng med hans voksende overbevisning om at individet nettopp ikke er enhetlig, men et konglomerat av motstrebende drifter²⁰⁰ (som han senere vil regne som sammenslutninger av viljer, eller «viljesorganisasjoner»²⁰¹). Allerede i *Menschliches, Allzumenschliches* skriver han at såkalte uegoistiske handlinger skyldes at mennesket opptrer som «dividuum» fremfor «individuum»: «Ist es nicht deutlich, dass [...] der Mensch *Etwas von sich*, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugniss mehr liebt, als *etwas Anderes von sich*, dass er also sein Wesen *zertheilt* und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt?»²⁰²

Denne tanken berører han også i et notat fra 1881 om «[der] nicht individuelle Egoismus». At individet er i stand til å forsake sin umiddelbare egeninteresse, skyldes blant annet dets iboende mangfoldighet: «Die *Zelle* ist zunächst mehr Glied als Individuum; das Individuum *wird* im Verlauf der Entwicklung immer complicirter, immer mehr Gliedergruppe,

¹⁹⁸ KSA 10, N, 7[77].

¹⁹⁹ KSA 9, N, 21[3].

²⁰⁰ Se KSA 3, M, § 109, for Nietzsches beretning om mennesket som en slagmark av konkurrerende drifter.

²⁰¹ Dette er ikke et begrep Nietzsche selv benytter, men jeg tar det i bruk som en benevnelse på viljer som har organisert seg i en bestemt struktur, f.eks. i form et menneske. Av og til bruker Nietzsche begrepet «herredømmedannelser» (*Herrschafts-Gebilde*) for å betegne det samme. (Se KSA 12, N, 2[87].)

²⁰² KSA 2, MA, § 57.

Gesellschaft. Der freie Mensch ist ein Staat und eine Gesellschaft von Individuen.»²⁰³

Hva mener Nietzsche med et fritt menneske? Det er en som klarer å beherske sine motstrebende viljer, som klarer å gjøre seg selv til individ på tross av alle kreftene som truer med å rive ham i stykker. Maktfølelsen er den ledsagende følelsen av triumf når denne prosessen lykkes ham:

Der freieste Mensch hat das größte *Machtgefühl* über sich, das größte *Wissen* über sich, die größte *Ordnung* im nothwendigen *Kampfe* seiner Kräfte, die verhältnißmäßig größte *Unabhängigkeit* seiner einzelnen Kräfte, den verhältnißmäßig größten *Kampf* in sich: er ist das *zwittermäßigste* Wesen und das *wechselreichste* und das *langlebendste* und das *überreich* begehrende, sich nährende, das am meisten von sich *ausscheidende* und sich *erneuernde*.²⁰⁴

Denne fremstillingen av det frieste mennesket, som kan sees som en forløper til Nietzsches senere tanker om høyere og sterkere mennesketypuser, deriblant overmennesket, viser at selv om maktfølelsen er knyttet til individets psykologi, betoner Nietzsche stadig individets natur som et «dividuum» og et konglomerat av ulike krefter, noe som hentyder til en mer grunnleggende menneskeforståelse enn den rent psykologiske.

Men på nåværende tidspunkt, rundt 1880–1881, har Nietzsche ennå ikke innført begrepet «Wille» for å betegne de dypereliggende kreftene som råder i mennesket. I de tidlige fragmentene er «Wille zur Macht» bare én av flere formuleringer som omhandler maktfølelsen, og først i notatene til *Also sprach Zarathustra* (1883) bruker Nietzsche dette begrepet i den mer grunnleggende betydningen, som etter min mening peker mot en metafysisk betydning. Hva dette innebærer, vil bli temaet i neste del.

²⁰³ KSA 9, N, 11[130].

²⁰⁴ KSA 9, N, 11[130].

3 Viljen til makt som immanent metafysikk

3.1 Nietzsches nye viljesbegrep

Vi har sett Nietzsche kritisere Schopenhauers «vilje til liv» som en utilstrekkelig fundert tese. Men etter flere år med kritikk av sin forgjenger synes han selv å være på jakt etter en ny tese som kan fungere som erstatning. I et notat fra 1880 skriver han:

Was Dasein hat, kann nicht zum Dasein wollen; was kein Dasein hat, kann es auch nicht. Also giebt es keinen Willen zum Dasein. Es ist dies eine schlechte und widersinnige Wörterzusammenstellung. Wohl wäre zu verstehen: Wille zu einem längeren, oder höheren, oder anderen Dasein. – Wille ist die Vorstellung eines werthgeschätzten Gegenstandes verbunden mit der Erwartung, daß wir uns seiner bemächtigen werden. „Struggle for existence“?²⁰⁵

Gitt at Nietzsche forstår «Dasein» (tilværelse) som «Leben», kaller han Schopenhauers «Wille zum Leben» en meningsløs ordsammensetning. Isteden åpner han for en vilje til noe *mer*, til en annen tilværelse, sogar til noe *høyere*. Imidlertid blir viljen stadig oppfattet som en mental evne, og Nietzsche synes ikke her å ta høyde for Schopenhauers metafysiske anvendelse. Som vi har sett i kapittel 2.4, kritiserer han Schopenhauers viljesbegrep så sent som i 1882. Likevel kan kanskje utsagnet om en vilje til en *høyere* tilværelse tolkes som en tidlig ansats til viljen til makt?

Rundt årsskiftet 1882–1883 skriver nemlig Nietzsche i et notat: «Wille zum Leben? Ich fand an seiner Stelle immer nur Wille zur Macht.»²⁰⁶ Som Volker Gerhardt har vist, peker tidligere forekomster av formuleringen «Wille zur Macht» i Nietzsches *Nachlass* mot maktfølelsen hos mennesket.²⁰⁷ I kapittel 2.5 nevnte jeg et par av forekomstene og skal ikke bruke mer tid på dem her, men heller ta utgangspunkt i det ovennevnte notatet, som står aller først i en liste på 273 aforismelignende utsagn. Siden viljen til makt nå settes inn der hvor viljen til liv har stått («an seiner Stelle»), betyr det at Nietzsche har funnet en erstatning for Schopenhauers metafysiske tese? Formuleringen «Wille zu» minner om Schopenhauers syn på viljen som en allestedsnærværende, allbevegende «kraft», men det gjenstår å påvise at Nietzsche mener det samme. Vilje kan stadig være noe ganske annet for ham, slik vi så i FW § 127, og det er fremdeles ikke gitt at Nietzsche mener noe *mer* enn en psykologisk vilje. Men i en eller annen forstand har «liv» veket plassen for «makt», og dette kommer mer eksplisitt til uttrykk i Nietzsches neste verk, *Also sprach Zarathustra*:

²⁰⁵ KSA 9, N, 3[91].

²⁰⁶ KSA 10, N, 5[1].

²⁰⁷ Gerhardt (1996), s. 167 ff.

Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.

Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entrathen.

Und wie das Kleinere sich dem Grösseren hingiebt, dass es Lust und Macht am Kleinsten habe: also giebt sich auch das Grösste noch hin und setzt um der Macht willen – das Leben dran.²⁰⁸

Første setning i sitatet er formulert slik i Nietzsches forutgående notater: «Wo ich Leben sah, fand ich Willen zur Macht: und auch noch im Willen des Dienenden fand ich Willen zur Macht.»²⁰⁹ Før utgivelsen har han altså endret den siste «Willen zur Macht» til «den Willen, Herr zu sein», kanskje for å variere språkbruken, kanskje for å markere en kontrast til «Willen des Dienenden». Uansett peker begrepene mot det samme: Alt levende er innrettet mot en form for makt, en måte å herske på. Selv ved å underkaste seg noe større og mektigere, blir man i stand til å herske over noe mindre. Viljen til underkastelse er også en vilje til makt. Senere i samme kapittel i *Also sprach Zarathustra*:

„Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!

„Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet – der Wille zur Macht!“

Bare ut ifra disse sitatene later det til at Nietzsches viljesbegrep har endret seg. Eller også bruker han begrepet i ulike betydninger. Vi husker kritikken av Schopenhauers viljesbegrep: «erstens, damit Wille entstehe, ist eine Vorstellung von Lust und Unlust nöthig. Zweitens: dass ein heftiger Reiz als Lust oder Unlust empfunden werde, das ist die Sache des *interpretierenden* Intellekts, der freilich zumeist dabei uns unbewusst arbeitet».²¹⁰

Nietzsche setter altså ikke viljen som en umiddelbar kjensgjerning (i motsetning til Schopenhauer), men starter med «Reiz» (stimulus). For å forstå Nietzsches nye viljesbegrep må vi se nærmere på det han skriver om «Reiz» i tiden før viljen til makt introduseres. Et notat fra 1883 lyder:

Alle Handlungen müssen erst mechanisch als möglich vorbereitet sein, bevor sie gewollt werden. Oder: der „Zweck“ tritt im Gehirn *zumeist* erst auf, wenn alles vorbereitet ist zu seiner Ausführung. Der Zweck ein „innerer“ „Reiz“ – nicht mehr.

²⁰⁸ KSA 4, Z II, Von der Selbst-Ueberwindung.

²⁰⁹ KSA 10, N, 13[10].

²¹⁰ KSA 3, FW, § 127. Se også KSA 11, N, 25[390]: «Der Schmerz: nicht der Reiz als solcher, sondern im Intellekt erst gemacht zum Schmerz. Man muß sich ihn durch Vererbung wachsen denken – eine Summe von vielen Urtheilen: „dies ist gefährlich, bringt Tod, verlangt Defensive, größte Aufmerksamkeit“, ein Befehl „weg davon! gieb Acht!“ eine große plötzliche *Erschütterung* als *Resultat*.»

Es giebt keinen „Willen“: das ist nur eine vereinfachende Conception des Verstandes, wie „Materie“.²¹¹

I et annet notat fra 1883 skriver Nietzsche: «Alle Sinnes-Eindrücke nenne ich „Reize“.»²¹² Dog må sanseintrykk her forstås i vid forstand: «Lust und Schmerz sind ganz seltene und spärliche Erscheinungen gegenüber den zahllosen Reizen, die eine Zelle, ein Organ auf eine andere Zelle, ein anderes Organ ausübt.»²¹³ Og slike inntrykk er på ingen måte en rent passiv mottagelse av stimuli: «[S]chon die Sinneswahrnehmungen sind Handlungen: damit etwas wahrgenommen werden kann, muß eine *aktive Kraft* bereits *fungiren*, welche den Reiz annimmt, wirken *läßt* und als *solchen* Reiz sich *anpaßt und modifizirt*.»²¹⁴

Begrepet «Kraft» inntar en viktig posisjon i Nietzsches tenkning tidlig på 1880-tallet. Som vi så i kapittel 1.1, vurderte Schopenhauer først å bruke dette begrepet fremfor «Wille» som betegnelse på verdens essens. Kraft assosieres med den fysiske verden og kan intuitivt fortone seg mer plausibelt enn å anta eksistensen av vilje i ubevisste vesener og ikke-levende materie. Men hos Schopenhauer måtte «Kraft» vike for «Wille», ettersom «Kraft» er et begrep vi har abstrahert fra den ytre tilsynekomst, og det vil derfor alltid stå oss fjernere enn viljen vi fornemmer i vår bevissthet. Følgelig mener Schopenhauer at all kraft må subsumeres under viljen, som en manifestasjon av denne.²¹⁵

Nietzsche hevder imidlertid at Schopenhauer bare har overtatt en populær fordom, en «Volks-Vorurtheil», når han behandler vilje som noe vi er umiddelbart bevisst på.²¹⁶ Siden Nietzsche nettopp ikke aksepterer sin forgjengers dualisme (noumenon vs. phenomena), må han resonnerer på en annen måte. Et lengre notat fra 1880–1881:

Die Eigenschaften eines Dinges erregen unsere *Empfindungen* z.B. daß es grau ist, und die Gestalt, die Art von Bewegung, vor allem sein Vorhandensein als Körper und Substanz – alles ist mit Lust- und Unlustempfindungen und folglich mit Vertrauen, Neigung, Lust zur Annäherung oder Furcht usw. verknüpft. Dasselbe Ding kann uns vermöge seiner verschiedenen Eigenschaften anziehen und Furcht einflößen. – *Daß* seine Eigenschaften aber solche Empfindungen erregen, das ist Urtheil – und dies *Urtheil* setzt Erfahrungen voraus und Glauben an Gleichheit in den Erfahrungen. Zuletzt aber setzt auch die älteste Erfahrung wieder Urtheil voraus, also *Auslegung eines Reizes*, so daß er entweder lust- oder schmerzvoll ist. „Vermehrt dieser Reiz unsere Kraft oder vermindert er sie?“ Kurz, ein Urtheil ist die Quelle, daß Kraftgefühl dabei entsteht oder sich vermindert. – Also die Wirkungen der Dinge sind zuletzt angenehm oder unangenehm, je nachdem wir an die Förderung unserer Kraft dabei glauben oder nicht. Dieser *Glaube* aber kann nicht wieder auf Erfahrung zurückgehen, sondern müßte – aus

²¹¹ KSA 9, N, 24[34].

²¹² KSA 9, N, 9[41].

²¹³ KSA 9, N, 24[16].

²¹⁴ KSA 9, N, 7[64].

²¹⁵ Jf. WWV I, § 22.

²¹⁶ KSA 5, JGB, § 19.

dem dabei entstehenden Kraftgefühl seinen Ursprung nehmen. Man glaubt an Kraft, *wo man das Kraftgefühl hat. Kraftgefühl gilt als Beweis von Kraft*. Nach diesem Beweis wandelt sich die Reizempfindung in Lust: – also: Alle Eigenschaften eines Dinges sind in Wahrheit Reize in uns, welche theils das Kraftgefühl mehren, theils es vermindern: jedes Ding ist eine Summe von Urtheilen (Befürchtungen, Hoffnungen, einiges flößt Vertrauen ein, anderes nicht) Je mehr wir nun die Physik kennen, um so *weniger phantastisch* wird diese Summe von Urtheilen (die falschen Subsumierungen fallen weg z.B. alles was schwarz ist, ist gefährlich) – Zuletzt begreifen wir: ein Ding ist eine Summe von Erregungen in uns: *weil wir aber nichts Festes sind, ist ein Ding auch keine feste Summe*.²¹⁷

Her ser vi at Nietzsche appellerer til fysikken for å tolke ulike stimuli «mindre fantasirikt». Slik Schopenhauer finner «viljen» via den indre fornemmelsen, finner Nietzsche i første omgang «kraft», men han setter ikke denne som en absolutt substans. «Kraftgefühl gilt als Beweis von Kraft» betyr at man tror på kraft fordi man fornemmer kraftfølelse, og en stigende kraftfølelse er igjen å forstå som en dom (*Urtheil*). Og til slutt er det intet annet enn en «tro» (*Glaube*). Men for Nietzsche er det åpenbart at vi ikke kan ha tilgang til noe absolutt sant, til en objektiv essens, så «troen på kraft» er tross alt redeligere enn å forutsette mer fantasirike årsaker. Vi aner ekkoet av Nietzsches essay fra 1873, «Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne», hvor han skriver at sannhet er

[e]in 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.²¹⁸

Både Schopenhauer og Nietzsche synes å være enig i denne grunnstenen: Det er «noe» som beveger eller er i bevegelse, uansett hvilket begrep man anvender. De skiller lag i og med at Schopenhauer sverger til en metafysisk dualisme, mens Nietzsche ønsker å holde seg innenfor den empiriske virkeligheten. For ham kan altså alt vi fornemmer, reduseres til stimuli (*Reize*) som enten øker eller minsker vår kraftfølelse. Nietzsche skiller lag med sin forgjenger på nok et punkt: For Schopenhauer var lyst/ulyst den opprinnelige indre erfaringen idet vår vilje ble stimulert, mens for Nietzsche utledes lyst/ulyst som en dom.²¹⁹ Alt vi oppfatter som kropp, substans, lyst og ulyst, er resultatet av en dom, og grunnlaget for denne dommen er kraftfølelsen. Herfra kan vi ikke umiddelbart slutte tilbake til noe mer grunnleggende, men som vi skal se, vil Nietzsche forsøke å bygge opp sin tese om viljen til makt rundt denne slutningen.

²¹⁷ KSA 9, N, 10[F100].

²¹⁸ KSA 1, WL, § 1, s. 880–881.

²¹⁹ KSA 9, N, 11[268].

Ifølge Greg Whitlock var Nietzsche på denne tiden sterkt influert av Ruđer Boškovićs teori om kraft.²²⁰ Whitlock viser at han oppdaget Bošković gjennom sin lesning av Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* i 1872, og at han deretter leste Boškovićs hovedverk *Theoria Philosophia Naturalis Redacta ad Unicam Legem Virium in Natura Existentium*. Allerede tittelen, som Whitlock oversetter til «A Theory of Natural Philosophy Reduced to a Single Law of the Actions Existing in Nature», viser en parallell til Nietzsches ideer om kraft.

Bošković avviser eksistensen av materielle atomer og følgelig materie som sådan. Han foreslår å erstatte atomet med «immaterial centers of force».²²¹ Nietzsche er fascinert av denne tanken, da han er på leting etter en naturvitenskap som er fri for et teologisk eller metafysisk fundament, og som fremfor alt gir avkall på det mekanistiske verdensbildet. For ham innebærer troen på atomet også troen på en *causa sui* eksisterende «substans», i Spinozas forstand. Nietzsche noterer seg i 1885–1886: «– die Annahme von Atomen ist *nur* eine Consequenz vom Subjekts- und Substanz-Begriff: irgend wo muß es „ein Ding“ geben, von wo die Thätigkeit ausgeht. Das Atom ist der letzte Abkömmling des Seelenbegriffs.»²²²

I *Jenseits von Gut und Böse* utdyper Nietzsche sin avvisning av den materialistiske atomlæren:

Was die materialistische Atomistik betrifft: so gehört dieselbe zu den bestwiderlegten Dingen, die es giebt; und vielleicht ist heute in Europa Niemand unter den Gelehrten mehr so ungelehrt, ihr ausser zum bequemen Hand- und Hausgebrauch (nämlich als einer Abkürzung der Ausdrucksmittel) noch eine ernstliche Bedeutung zuzumessen – Dank vorerst jenem Polen Boscovich, der, mitsammt dem Polen Kopernicus, bisher der grösste und siegreichste Gegner des Augenscheins war. Während nämlich Kopernicus uns überredet hat zu glauben, wider alle Sinne, dass die Erde *nicht* fest steht, lehrte Boscovich dem Glauben an das Letzte, was von der Erde „feststand“, abschwören, dem Glauben an den „Stoff“, an die „Materie“, an das Erdenrest- und Klümpchen-Atom: es war der grösste Triumph über die Sinne, der bisher auf Erden errungen worden ist. – Man muss aber noch weiter gehn und auch dem „atomistischen Bedürfnisse“, das immer noch ein gefährliches Nachleben führt, auf Gebieten, wo es Niemand ahnt, gleich jenem berühmteren „metaphysischen Bedürfnisse“ – den Krieg erklären, einen schonungslosen Krieg auf’s Messer: – man muss zunächst auch jener anderen und verhängnisvolleren Atomistik den Garaus machen, welche das Christenthum am besten und längsten gelehrt hat, der *Seelen-Atomistik*.²²³

For Nietzsche er alt dette – atom, subjekt, substans, ting, sjel – beslektede levninger av en metafysisk forestilling som er diktet opp og klistret på den faktiske virkeligheten. Med ut-

²²⁰ Nietzsche nevner riktignok Boškovićs navn heller sjelden. Av de publiserte bøkene dukker han kun opp i *Jenseits von Gut und Böse*, § 12, og i brev og etterlatte notater nevnes han bare en håndfull ganger. Dette mener Whitlock (1996, s. 218–219) er en bevisst strategi: «Nietzsche frequently covered the sources of his ideas, with the intensity of his efforts generally varying proportionally with the importance of the contribution. In our case, Nietzsche exercises [sic!] *great* self-restraint to keep Boscovich’s role in low-profile.»

²²¹ Whitlock (1996), s. 208.

²²² KSA 12, N, 1[32].

²²³ KSA 5, JGB, § 12.

gangspunkt i Bošković foreslår han å avskaffe troen på materielle atomer: ingen «Klumpchen-Atome», men snarere en «Kraft-Punkt-Welt».²²⁴ Han vil riktignok gå videre og avskaffe troen på «sjeleatomet» i tillegg, altså på subjektet som en enhetlig og udelelig substans. Dette peker frem mot hans antropologi, for i bunn og grunn er det *mennesket* Nietzsche er mest opptatt av å utforske, særlig i de publiserte verkene. Dette skal jeg komme tilbake til i neste kapittel.

I 1884 noterer Nietzsche seg: «kein Stoff (Boscovich) / kein Wille / kein Ding an sich / kein Zweck».²²⁵ Når han her erklærer «kein Wille», mener han stadig at viljen ikke kan tenkes som en enhetlig substans. Så sent som i *Der Antichrist* (1888) skriver han at «Wille» kun er en utledning av multiple «Reize».²²⁶ Og i et notat fra 1887: «*es giebt keinen Willen: es giebt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren*».²²⁷

Nietzsche bruker også begrepet «Machtquantum» for å betegne viljen til makt, her i et notat fra 1888 titulert «Machtquanta. *Kritik des Mechanismus*»:

Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet. Es fehlt die Adiaphorie: die an sich denkbar wäre. Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigungen zu wehren. Nicht Selbsterhaltung: jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus, – es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt. Deshalb nenne ich es ein Quantum „Wille zur Macht“: damit ist der Charakter ausgedrückt, der aus der mechanischen Ordnung nicht weggedacht werden kann, ohne sie selbst wegzudenken.²²⁸

Grunnen til at det mekanistiske verdensbildet står så sterkt, er at vi med våre sanser fornemmer verden på en måte som fører oss inn i begreplige fordommer, og disse fordommene må identifiseres og elimineres:

Wir haben also, um den Mechanismus der Welt theoretisch aufrecht zu erhalten, immer die Clausel zu machen, in wie fern wir sie mit zwei Fiktionen durchführen: dem Begriff der Bewegung (aus unserer Sennensprache genommen) und dem Begriff des Atoms = Einheit (aus unserer psychischen „Erfahrung“ herkommend): sie hat ein *Sinnen-Vorurtheil* und ein *psychologisches Vorurtheil* zu ihrer Voraussetzung.

[...]

Phänomenal ist also: die Einmischung des Zahlbegriffs, des Subjektbegriffs, des Bewegungsbegriffs: wir haben unser *Auge*, unsere *Psychologie* immer noch darin.

Eliminieren wir diese Zuthaten: so bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältniß zu allen anderen Quanten besteht, in ihrem „Wirken“ auf dieselben – der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* ist die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt...²²⁹

²²⁴ KSA 11, N, 40[36].

²²⁵ KSA 11, N, 26[302].

²²⁶ KSA 6, AC, § 14.

²²⁷ KSA 13, N, 11[73].

²²⁸ KSA 13, N, 14[79].

²²⁹ KSA 13, N, 14[79].

Nietzsche forestiller seg altså at hvis vi kan tenke bort våre begreplige fordommer, vil vi sitte igjen med en verden bestående av «dynamiske kvanta» som kun bestemmes av sine relasjoner til andre kvanta. Deres vesen beskriver han i et notat fra samme tid: «nicht bloß Constanz der Energie: sondern Maximal-Ökonomie des Verbrauchs: so daß das *Stärker-werden-wollen von jedem Kraftcentrum* aus die einzige Realität ist, – nicht Selbstbewahrung, sondern Aneignung, Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-wollen».²³⁰

Nietzsches begrepsbruk er ikke videre enhetlig (og mesteparten av dette er hentet fra hans notater), men formuleringene «Wille zur Macht» (den mest kjente og «offisielle»), «Willens-Punktuation», «Machtquantum» og «Kraftcentrum» betegner etter alt å dømme det samme: dynamiske kvanta i vekselvirkning med andre dynamiske kvanta, alltid i form av *ekspansjon og overvinnelse*, noe jeg skal komme tilbake til i kapittel 3.3.

Dette er den selvsamme idé som Nietzsche hadde i 1881, bare at kraft er blitt vilje til makt, men etter samme prinsipp, som «point particles – unextended and dynamic».²³¹ Ifølge Whitlock fant nemlig Nietzsche sin vitenskapelige grunnsten hos Bošković: «*Boscovich's theory of force is the parent theory to both the eternal return of the same and the theory of will to power.*»²³² Det er en sterk påstand, og Whitlocks tekst er full av patos for å understreke hvor banebrytende han mener denne oppdagelsen er. Jeg skal imidlertid ikke undersøke Boškovićs teori i detalj, men forsøke meg til Nietzsches egne konsepsjoner av kraft og vilje. Spørsmålet er nå hvilket forhold som eksisterer mellom kraft og vilje til makt. Nietzsche skriver i 1884:

Der siegreiche Begriff „Kraft“, mit dem unsere Physiker Gott aus der Welt geschafft haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als „Willen zur Macht“, d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden die „Wirkung in die Ferne“ aus ihren Principien nicht los: ebensowenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende) Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle „Erscheinungen“, alle „Gesetze“ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen. Am Thier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe abzuleiten: ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser Einen Quelle.²³³

Det er nærliggende å forstå «eine innere Welt» og «ein[] innerliche[s] Geschehen[]» som en tilbakevending til Schopenhauers dualisme, hvis Nietzsche forstår «alle „Erscheinungen“»

²³⁰ KSA 13, N, 14[81].

²³¹ Whitlock (1996), s. 208.

²³² Whitlock (1996), s. 203. Kursivering i originalen.

²³³ KSA 11, N, 36[31].

som en manifestasjon av noe uerfarbart, en metafysisk essens av typen «Ding an sich». Dog ser ikke dette ut til å være tilfelle. Nietzsche snakker om «alle „Erscheinungen“ [...] nur als *Symptome* eines innerlichen Geschehens» (min uthevelse) og sammenligner følgelig den ytre tilsynekomsten og dens indre årsak med de symptomer en person kunne merke på en sykdom som ellers ligger skjult for ham. Derav henvisningen til «[die] Analogie des Menschen». Kraft og kraftfølelse er altså det vi erfarer via de ulike stimuli vi utsettes for, men viljen som ligger til grunn – som per Schopenhauer kunne erfares umiddelbart – kan vi ikke erfare. Dette er den metafysiske komponenten, Nietzsches utlegning av «diese Geheimniß-Welt»,²³⁴ for han vedgår villig at det nye viljesbegrepet er hans egen fortolkning av de nevnte symptomene: «de[r] Wille[] zur Macht, wie es *mein Satz* ist».²³⁵

Det ovennevnte utsagnet er hentet fra § 36 i *Jenseits von Gut und Böse*, som er en av få publiserte passasjer hvor Nietzsche omtaler viljen til makt på en måte som ellers forskanser seg til de etterlatte notene, nemlig som metafysikk. Siden jeg straks skal argumentere i favør av metafysikken som presenteres i § 36, siterer jeg passasjen i dens helhet:

Gesetzt, dass nichts Anderes als real „gegeben“ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen „Realität“ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht *ausreicht*, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder „materielle“) Welt zu verstehen? Ich meine nicht als eine Täuschung, einen „Schein“, eine „Vorstellung“ (im Berkeley’schen und Schopenhauerischen Sinne), sondern als vom gleichen Realitäts-Ränge, welchen unser Affekt selbst hat, – als eine primitivere Form der Welt der Affekte, in der noch Alles in mächtiger Einheit beschlossen liegt, was sich dann im organischen Prozesse abzweigt und ausgestaltet (auch, wie billig, verzärtelt und abschwächt –), als eine Art von Triebleben, in dem noch sämtliche organische Funktionen, mit Selbst-Regulierung, Assimilation, Ernährung, Ausscheidung, Stoffwechsel, synthetisch gebunden in einander sind, – als eine *Vorform* des Lebens? – Zuletzt ist es nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen: es ist, vom Gewissen der *Methode* aus, geboten. Nicht mehrere Arten von Causalität annehmen, so lange nicht der Versuch, mit einer einzigen auszureichen, bis an seine äusserste Grenze getrieben ist (– bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen): das ist eine Moral der Methode, der man sich heute nicht entziehen darf; – es folgt „aus ihrer Definition“, wie ein Mathematiker sagen würde. Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als *wirkend* anerkennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das – und im Grunde ist der Glaube *daran* eben unser Glaube an Causalität selbst –, so *müssen* wir den Versuch machen, die Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen. „Wille“ kann natürlich nur auf „Wille“ wirken – und nicht auf „Stoffe“ (nicht auf „Nerven“ zum Beispiel –): genug, man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo „Wirkungen“ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt – und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist. – Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es *mein Satz* ist –; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung

²³⁴ KSA 11, N, 38[12].

²³⁵ KSA 5, JGB, § 36.

und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, *alle* wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: *Wille zur Macht*. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren „intelligiblen Charakter“ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem.²³⁶

Nietzsche ser altså for seg at det kunne være mulig å bestemme ikke bare alle organiske funksjoner, men sogar «*alle* wirkende Kraft» som vilje til makt. Den uorganiske verden er følgelig en «Vorform des Lebens», men likevel av samme slag, en mer primitiv vilje til makt. Dette sammensuriet av drifter vil da være den reelle virkeligheten, ikke en «skinnverden» i Schopenhauers forstand, men det som faktisk eksisterer – sogar det eneste som eksisterer.

Med en viss ironisk distanse markert med anførselstegn låner Nietzsche det kantianske begrepet «intelligible[r] Charakter» fra Schopenhauer, som for å erklære at dersom vi hadde hatt øyne for å gjennomskue «diese Geheimniß-Welt», hadde vi kunnet betegne den som vilje til makt og intet utenom. Men siden vi bare kan kjenne verdens empiriske karakter, vil vi måtte utlede den såkalte intelligible karakteren basert på fortolkning, og det er akkurat det Nietzsche har satt seg fore.

Det er imidlertid et stridens eple hvorvidt Nietzsche mener dette bokstavelig, med tanke på de mange hypotetiske formuleringene i passasjen. Som nevnt i innledningen tenderer «splitters» (de som favoriserer de publiserte verkene og nedtoner de etterlatte notatene) mot å tro at Nietzsche *ikke* fremsatte viljen til makt som en metafysikk i sine bøker, men bare lekte seg med tanken i sine (mer eller mindre interessante) notater.²³⁷ De forklarer gjerne JGB § 36 på en annen måte, og Maudemarie Clark leser passasjen som et ironisk tankeeksperiment. Hun hevder at Nietzsche hverken aksepterer premissene eller konklusjonen, og at denne hypotesen ikke er noe argument for en metafysikk.²³⁸ Jeg skal kort ta for meg hennes argumenter:

1) Nietzsches første (hypotetiske) premiss er at intet annet er «gitt» oss enn vår verden av begjær og lidenskaper, altså våre drifter. Clark mener at dette motsier Nietzsches påstander i JGB § 16 og § 19 om at det ikke finnes «unmittelbare Gewissheiten» som «jeg tenker» og «jeg vil» – motsatt Schopenhauer, som feilaktig tror at viljen kan erfares med umiddelbar sikkerhet. Nietzsche skriver: «Die Philosophen pflegen vom Willen zu reden, wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei».²³⁹ Clark mener at premisset i § 36 er at viljen er det eneste vi virkelig kjenner, det eneste som er «gitt» oss, og at Nietzsche derfor ikke kan ha akseptert dette premisset, men fremsetter det for å ironisere over filosofenes fordommer.

²³⁶ KSA 5, JGB, § 36.

²³⁷ Se for eksempel Kaufmann (2013), s. 204–207.

²³⁸ Clark (1990), s. 213–217.

²³⁹ KSA 5, JGB, § 19.

Men slik jeg ser det, misforstår Clark Nietzsches tekst. I premisset om det som er «gitt» oss, snakker Nietzsche om våre begjær og lidenskaper, ikke om viljen direkte. Han snakker om det vi *faktisk* fornemmer, som egentlig bare er symptomer på viljen. I § 19 skriver han: «Wollen scheint mir vor Allem etwas *Complicirtes*, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist», og videre omtaler han viljen som en mental evne, men *også* som en pluralisert «kraft»: «[die] dienstbaren „Unterwillen“ oder Unter-Seelen – unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen [...]». Poenget hans er at vilje ikke er noe umiddelbart og selvinnlysende, den manifesterer seg som en tilsynelatende enhetlig viljesakt hos mennesker, men det er bare sakens overflate. Egentlig er det et mangfold av viljer som interagerer i form av begjær, lidenskap, følelser og tanker.

2) Videre skriver Nietzsche at dersom vi tror på viljens kausalitet, må vi våge den påstand at det kun er vilje som virker i verden – og kun på andre viljer. Clark forstår dette som et fullstendig urimelig premiss og tar *Die fröhliche Wissenschaft*, § 127, til inntekt for at Nietzsche umulig kan tro på viljens kausalitet. Jeg siterte deler av FW § 127 i kapittel 2.4 for å fremlegge Nietzsches kritikk av Schopenhauers metafysikk, men denne boken utkom i 1882, før viljen til makt ble introdusert, og Nietzsche er tydelig på at det er *Schopenhauers* viljesbegrep han kritiserer. Clark kan ikke uten videre overføre Nietzsches kritikk av dette viljesbegrepet til det nye viljesbegrepet Nietzsche introduserer rundt 1883, men det er nettopp det hun gjør.

Riktignok kan Nietzsche i FW § 127 kritiseres for å misforstå Schopenhauer, muligens med vilje (sic!). Han prøver nemlig å latterliggjøre Schopenhauers idé ved å påpeke at ingen uorganiske ting, sogar ingen vesener uten intellekt, har vilje. Det er åpenbart at Nietzsche her sammenblander Schopenhauers metafysiske vilje med viljen forstått som en mental evne, akkurat som Clark gjør. Men som jeg har forsøkt å vise i del 2, gikk Nietzsche en lang og tornefull vei med Schopenhauers viljesbegrep i bagasjen før han endelig fremsatte sin egen metafysikk.

Jeg skal ikke forfølge Clarks videre resonnementer, men hennes tolkning av JGB § 36 er interessant fordi den kaster lys over problemene som oppstår dersom man misforstår Nietzsches mangslungne og ikke alltid presise bruk av «Wille». Viljesmetafysikken vil nok fremdeles fortone seg som implausibel i manges øyne, men ved å være ekstra oppmerksom på både kronologi og begrepsbruk kan vi gjøre det sannsynlig at i alle fall Nietzsche faktisk aksepterer sin egen konklusjon: «Die Welt von innen gesehen [...] wäre eben „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem.»

Viljen til makt er å forstå som et metafysisk begrep, slik vi har sett flere eksempler på i

Nachlass. Men vi må stadig forstå begrepet «metafysikk» riktig, og ikke som betegnelsen på en ekte og sann verden bak en skinnvirkelighet. Metafysisk forstått er viljen til makt ingen enhetlig substans som manifesterer seg i tid og rom à la Schopenhauers vilje til liv, men et paraplybegrep for det mangfoldet av «viljer» eller «krefter» som ikke har noen isolert eksistens i seg selv, hverken som «Ding an sich» eller som objekter og fenomener i tid og rom. I et notat fra 1887 skriver Nietzsche: «Fragen, wie die „Dinge an sich“ sein mögen, ganz abgesehen von unserer Sinnen-Receptivität und Verstandes-Aktivität, muß man mit der Frage zurückweisen: woher könnten wir wissen, daß es Dinge giebt? Die „Dingheit“ ist erst von uns geschaffen.»²⁴⁰ Følgelig har dette mangfoldet av krefter sin «eksistens» kun som virkninger vi kan oppfatte i tid og rom, og disse virkningene fortolker vi som objekter og fenomener.

Hvorfor gjør vi det? Nietzsche skriver i et notat fra 1888 med tittelen «Wille zur Macht als Erkenntnis»²⁴¹ at erkjennelse betyr å systematisere kaoset av fornemmelser og inntrykk i en slik grad at våre praktiske behov dekkes. Det finnes altså ingen «rene objekter» som vi passivt observerer; vi danner oss – ubevisst – et verdensbilde bestående av objekter fordi dette er gunstig for våre livsbetingelser. Fra *Jenseits von Gut und Böse*: «Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, *physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.*»²⁴² Med dette som utgangspunkt skal jeg se nærmere på det antropologiske aspektet ved viljen til makt.

3.2 Drifter og livstjenlighet

Som vi har sett, avviser Nietzsche eksistensen av «sjeleatomer», altså det enhetlige subjektet. I et notat fra 1881 forklarer han hvordan forekomsten av likeføyte stimuli (*Reize*) har medført troen på en slik eksistens:

Reiz und veranlassendes Ding von Anbeginn an verwechselt! Die Gleichheit der Reize gab dem Glauben an „gleiche Dinge“ den Ursprung: die dauernd gleichen Reize schufen den Glauben an „Dinge“, „Substanzen“.

In der Art, wie die Erstlinge organischer Bildungen Reize empfanden und das Außer-sich beurtheilten, muß das *lebenserhaltende Princip* gesucht werden: derjenige Glaube siegte, erhielt sich, *bei dem das Fortleben möglich wurde; nicht der am meisten wahre, sondern am meisten nützliche Glaube.* „Subjekt“ ist die Lebensbedingung des organischen Daseins, deshalb nicht „wahr“, sondern Subjekt-Empfindung *kann* wesentlich falsch sein, aber als

²⁴⁰ KSA 12, N, 9[106].

²⁴¹ KSA 13, N, 14[152].

²⁴² KSA 5, JGB, § 3. Min uthevelse.

einziges Mittel der Erhaltung. *Der Irrthum Vater des Lebendigen!*²⁴³

Som Nietzsche vil understreke mange ganger, har ikke vårt verdensbilde vunnet frem i kraft av sin objektive sannhet, men i kraft av sin livstjenlighet for oss. Dette gjelder også vårt syn på oss selv. Vi tror på sjelen og det enhetlige subjektet fordi det skjenker oss stabilitet og trygghet i en omskiftelig verden. Men Nietzsche søker å påvise at mennesket er en del av «vilje til makt»-virkeligheten på lik linje med alt annet, så hvordan manifesterer viljen til makt seg i oss? I *drifter (Triebe)*. Flere år før Nietzsche utvikler tanken om viljen til makt, kommer han til den konklusjon at mennesket er en sammenslutning av drifter som til sammen holder oss i live og driver oss mot ulike mål. Hver enkelt drift har dog sitt eget mål, nemlig å tilfredsstille seg, for en drift er alltid en drift *mot* noe: driften til mat, driften til søvn, driften til sex. Det er kombinasjonen av de mange driftene som opprettholder en bestemt type liv. Dette forskanser seg imidlertid ikke til rent fysiologiske prosesser. Nietzsche nevner eksempelvis «[der] Trieb zu lernen»,²⁴⁴ «[d]er politische Trieb»²⁴⁵ og det apollinske og det dionysiske som «Kunsttriebe».²⁴⁶ Og ikke minst må en bestemt type liv ha et bestemt perspektiv på verden. Troen på at man er et subjekt, vil for eksempel være en måte å samle hele sin kropp og hele sitt sinn under ett lederskap på. Nietzsche nekter ikke for at Schopenhauers forestilling om at vi besitter et «reine[s] Subjekt des Erkennens»,²⁴⁷ er livstjenlig, men poengterer at den ingenlunde garanterer for at vi feller sanne dommer om virkeligheten.

Derfor er han interessert i å undersøke en alternativ måte vi kan være konstituert på, nemlig gjennom drifter. I *Morgenröthe* utlegger han mennesket som en slagmark hvor et utall drifter kjemper mot hverandre for å stille sine egne behov, og når jeg tror at «jeg» har bestemt meg for å gi avkall på det ene fremfor det andre, er det i realiteten bare den ene driften som har overvunnet en annen:

Während „wir“ uns also über die Heftigkeit eines Triebes zu beklagen meinen, ist es im Grunde ein Trieb, *welcher über einen anderen klagt*; das heisst: die Wahrnehmung des Leidens an einer solchen *Heftigkeit* setzt voraus, dass es einen ebenso heftigen oder noch heftigeren anderen Trieb giebt, und dass ein *Kampf* bevorsteht, in welchem unser Intellect Partei nehmen muss.²⁴⁸

Vi var inne på spørsmålet om menneskets pluraliserte subjekt i kapittel 2.5, og nå er vi i stand

²⁴³ KSA 9, N, 11[270].

²⁴⁴ KSA 7, N, 5[85].

²⁴⁵ KSA 7, N, 5[112].

²⁴⁶ KSA 1, GT, § 2, 4, 12, 19, 25.

²⁴⁷ WWV I, § 49.

²⁴⁸ KSA 3, M, § 109.

til å vise at det nettopp ikke er ren psykologi, men et fundamentalt trekk ved eksistensen: Ingenting er enhetlig, alt er en kamp mellom viljer. «Drift» står nemlig for den bevegelsen som Nietzsche etterhvert innkapsler i begrepet «vilje». I 1880 skriver han: «der Trieb nach Wahrheit»²⁴⁹, i 1883: «Wozu Wahrheit? – Es ist der stärkste Trieb geworden, der Wille zur Wahrheit!»²⁵⁰ og i 1885:

Von jedem unserer Grundtriebe aus giebt es eine verschiedne perspektivische Abschätzung alles Geschehens und Erlebens. Jeder dieser Triebe fühlt sich in Hinsicht auf jeden anderen gehemmt, oder gefördert, geschmeichelt: jeder hat sein eigenes Entwicklungsgesetz (sein Auf und Nieder, sein Tempo, usw.) – und dieser ist absterbend, wenn jener steigt.

*Der Mensch als eine Vielheit von „Willen zur Macht“: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen.*²⁵¹

I sitt forsøk på å utlegge menneskenaturen begynte altså Nietzsche med driftsbegrepet hentet fra biologien, men valgte siden å innføre begrepet om vilje fra psykologien (og metafysikken, i bl.a. Schopenhauers forstand). Nietzsche differensierer imidlertid mellom drift og vilje, slik dette sitatet fra *Jenseits von Gut und Böse* nok en gang kan vise oss:

Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es *mein* Satz ist –; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, *alle* wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: *Wille zur Macht*.²⁵²

Nietzsche foreslår altså å forklare «unser gesamtes Triebleben» som forgreninger av én grunnform for vilje. Men Nietzsche snakker visseilig ikke om Schopenhauers vilje «an sich» her, siden han har tatt avstand fra en slik metafysikk. Snarere mener han at alle viljer fungerer etter ett *prinsipp*, viljen til makt, og tenker seg at dette prinsippet kan forklare ikke bare vårt driftsliv, men «*alle* wirkende Kraft», som vi diskuterte i forrige kapittel. Driftene er altså pluraliserte viljer til makt i alt som er levende. Sagt på en annen måte: Alle drifter og viljene opererer etter et prinsipp som kan kalles «vilje til makt», så uavhengig av hvilke ulike formål de har (spise, sove, drive politikk, skrive bøker), lar de seg alle redusere til prinsippet «vilje til makt». Det er derfor Nietzsche skriver, som vi så i forrige kapittel: «der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* ist die elementarste Thatsache, aus der sich

²⁴⁹ KSA 9, N, 6[358].

²⁵⁰ KSA 10, N, 16[63].

²⁵¹ KSA 12, N, 1[58].

²⁵² KSA 5, JGB, § 36.

erst ein Werden, ein Wirken ergibt...».²⁵³

Hva *makt* betyr i denne sammenhengen, skal jeg behandle nærmere i de to neste kapitlene. Men for å anskueliggjøre det i et konkret tilfelle kunne man tenke seg at dersom en drift er rettet mot å spise, består «makten» i å lykkes med å spise seg mett.

Gitt at vi er konstituert av drifter, hvor kommer vår bevissthet og evne til erkjennelse inn i bildet? Nietzsches svar er, ikke overraskende, at vår erkjennelse i seg selv er et resultat av kampen mellom drifter: «Das, was wir „Bewußtsein“ und „Geist“ nennen, ist nur ein Mittel und Werkzeug, vermöge <dessen> nicht ein Subjekt, sondern *ein Kampf sich erhalten will.*»²⁵⁴ I *Die fröhliche Wissenschaft* skriver han:

Was heisst erkennen. – Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! sagt Spinoza, so schlicht und erhaben, wie es seine Art ist. Indessen: was ist diess intelligere im letzten Grunde Anderes, als die Form, in der uns eben jene Drei auf Einmal fühlbar werden? Ein Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens? Bevor ein Erkennen möglich ist, muss jeder dieser Triebe erst seine einseitige Ansicht über das Ding oder Vorkommniß vorgebracht haben; hinterher entstand der Kampf dieser Einseitigkeiten und aus ihm bisweilen eine Mitte, eine Beruhigung, ein Rechtgeben nach allen drei Seiten, eine Art Gerechtigkeit und Vertrag: denn, vermöge der Gerechtigkeit und des Vertrags können alle diese Triebe sich im Dasein behaupten und mit einander Recht behalten. Wir, denen nur die letzten Versöhnungsscenen und Schluss-Abrechnungen dieses langen Processes zum Bewusstsein kommen, meinen demnach, intelligere sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein *gewisses Verhalten der Triebe zu einander ist.*²⁵⁵

Dette kan leses som et alternativ til Schopenhauers syn på erkjennelsen. Som vi tidligere har vært inne på, er Schopenhauers oppfatning at den enhetlige viljen er komplett og udelelig til stede i alt, og at absolutt alt som finnes, er en manifestasjon av viljen, inkludert den menneskelige erkjennelse. Imidlertid mener han at jo mer avansert erkjennelsen blir, desto svakere blir viljens grep om den. Presumptivt startet denne prosessen da det første øyet ble åpnet, da verden som forestilling ble skapt. Med utgangspunkt i den viljeløse betraktningen som øyet er i stand til, ble diverse mentale evner utviklet, som logikk, språk og abstrakt tenkning. Viljen hos Schopenhauer kan derfor sammenlignes med en sol: Viljen er mektigst i den varme

²⁵³ KSA 13, N, 14[79].

²⁵⁴ KSA 12, N, 1[124].

²⁵⁵ KSA 3, FW, § 333. Se også følgende notat fra 1880: «Die Triebe haben wir alle mit den Thieren gemein: das Wachstum der Redlichkeit macht uns unabhängiger von der Inspiration dieser Triebe. Diese Redlichkeit selber ist das Ergebniß der intellektuellen Arbeit, namentlich wenn zwei entgegengesetzte Triebe den Intellekt in Bewegungen setzen. Das Gedächtniß führt uns in Bezug auf ein Ding oder eine Person bei einem neuen Affekt die Vorstellungen zu, die dies Ding oder <diese> Person früher, bei einem anderen Affekt in uns erregte: und da zeigen sich *verschiedene* Eigenschaften, sie zusammen gelten lassen ist ein Schritt der Redlichkeit d.h. es dem, welchen wir jetzt hassen, nachtragen, daß wir ihn einst liebten und sein früheres Bild in uns mit dem jetzigen vergleichen, das jetzige mildern ausgleichen. Dies gebeut die *Klugheit*: denn ohne dies würden wir, als Hassende, zu weit gehen und uns in Gefahr bringen. Basis der Gerechtigkeit: wir gestehen den Bildern *desselben* Dinges in uns ein Recht zu!» (KSA 9, N, 6[234])

kjernen, og jo lenger unna man fjerner seg fra solens indre, desto kaldere blir det, og desto mindre innflytelse har viljen. I den ytterste kulde befinner den høyeste erkjennelsens domene seg, hvor viljen ikke lenger har noen funksjon.

For Nietzsche vil imidlertid viljen aldri miste sin funksjon, ei heller sitt pluralistiske vesen. Han deler derfor ikke Schopenhauers syn på erkjennelse som en motpol til viljen. Snarere skriver han i *Zur Genealogie der Moral*:

Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches „Erkennen“; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein. Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders abhängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt *castriren*?...²⁵⁶

Et viljeløst intellekt er altså et kastrert intellekt, sier Nietzsche med glimt i øyet. «Das *bewusste* Denken, und namentlich das des Philosophen, ist die unkräftigste und deshalb auch die verhältnismässig mildeste und ruhigste Art des Denkens: und so kann gerade der Philosoph am leichtesten über die Natur des Erkennens irre geführt werden.»²⁵⁷ Underforstått ser nok Nietzsche for seg at man oppnår den beste erkjennelse ved å føre et aktivt og viljesutøvende liv. I klar motsetning til Schopenhauers lovprisning av den asketiske livsførsel mener han at det til syvende og sist ikke finnes noen flukt fra viljen, men at all form for aktivitet, ikke minst erkjennelse, er et uttrykk for viljen til makt. Og for mennesket har erkjennelsen først og fremst hatt en *livstjenlig* funksjon:

Die erfinderische Kraft, welche Kategorien erdichtet hat, arbeitete im Dienst des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund von Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln: – es handelt sich nicht um metaphysische Wahrheiten, bei „Substanz“ „Subjekt“ „Objekt“ „Sein“ „Werden“. – Die Mächtigen sind es, welche die Namen der Dinge zum Gesetz gemacht haben: und unter den Mächtigen sind es die größten Abstraktions-Künstler, die die Kategorien geschaffen haben.²⁵⁸

3.3 Viljens natur og organisasjon

Jeg skal nå ta et skritt tilbake fra den menneskelige sfære og betrakte viljen til makt på et mer elementært nivå, i håp om å kunne redegjøre ytterligere for dens natur. Det synes riktig at Nietzsche i *Also sprach Zarathustra* forskanser viljen til det levende: «Nur, wo Leben ist, da

²⁵⁶ KSA 5, GM III, § 12.

²⁵⁷ KSA 3, FW, § 333.

²⁵⁸ KSA 12, N, 6[11].

ist auch Wille»,²⁵⁹ men med tanke på Nietzsches fascinasjon for Boškovičs naturlære tidlig i 1880-årene er det ikke urimelig å anta at han etterhvert ville prøve å utvide viljesbegrepet i *Also sprach Zarathustra* til de ikke-organiske sfærene, slik vi så i *Jenseits von Gut und Böse*, § 36. Det er også verdt å merke seg at Nietzsche selv i *Also sprach Zarathustra* kontrasterer sitt viljesbegrep mot Schopenhauers, som han vet er en metafysisk vilje omfattende all eksistens, ikke bare levende vesener. Et notat fra 1888 viser hvor nært Nietzsches viljesbegrep ligger Schopenhauers i denne henseende: «Der Wille zur Accumulation von Kraft als spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung, / für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität / sollten wir diesen Willen nicht als bewegende Ursache auch in der Chemie annehmen dürfen? / und in der kosmischen Ordnung?»²⁶⁰

Men på tross av Nietzsches tanke om å redusere alle fenomener til «Eine[r] Grundform des Willens»,²⁶¹ anser han ikke denne grunnformen som en metafysisk *enhet*, slik Schopenhauer gjør. Hos Schopenhauer springer alle fenomener ut av den ene viljen, men hos Nietzsche «er» alltid viljene allerede her som et differensiert mangfold av krefter. Hva er så disse viljenes natur? Nietzsche gir oss mange indikasjoner i sine notater, her fra 1888: «Meine Vorstellung ist, daß jeder spezifische Körper darnach strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen (– sein Wille zur Macht:) und Alles das zurückzustoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt.»²⁶² (Dette notatet inneholder en interessant fortsettelse som jeg om en liten stund skal vende tilbake til.)

Her må «jeder spezifische Körper» forstås som de tidligere nevnte kraftsentra, maktkvanta, «Willens-Punktuationen» eller som organiserte instanser av disse, men ikke som fysiske legemer. Nietzsches «Vorstellung» er etter min oppfatning en metafysikk, for hvis dette var fysikk og lå innenfor naturvitenskapens domene, skulle det vært mulig å forklare denne prosessen ved hjelp av fysikkens lover. Men selv fysikkens lover hviler på tesen om viljen til makt, slik også Schopenhauer sa om viljen til liv. Nietzsches metafysikk skiller seg likevel klart fra Schopenhauers, i og med at sistnevntes vilje til liv utgjorde den «ekte» virkeligheten, mens fenomenene – vår empiriske verden – var illusjoner. For Nietzsche utgjør mangfoldet av viljer den *eneste* virkeligheten, og teorien om viljen til makt er en *fortolkning* av den.

Det er viktig å understreke elementet av fortolkning, for det finnes intet privilegert ståsted over og utenfor viljene. Hver «Willens-Punktuation», hvert «Kraftcentrum» forholder seg til de andre viljene, altså til verden som sådan, fra sitt unike perspektiv. «Der Wille zur Macht

²⁵⁹ KSA 4, Z II, Von der Selbst-Ueberwindung.

²⁶⁰ KSA 13, N, 14[81].

²⁶¹ KSA 5, JGB, § 36.

²⁶² KSA 13, N, 14[186].

interpretirt»,²⁶³ skriver Nietzsche i 1885. Siden mennesket selv ikke er noe mer enn en avansert oppbygning av viljer, kan vi ikke overskride de perspektivene som tilkommer oss via disse viljene: «jedes Kraftcentrum hat für den ganzen *Rest* seine *Perspektive* d.h. seine ganz bestimmte *Werthung*, seine Aktions-Art, seine Widerstandsart». ²⁶⁴

Med utgangspunkt i den fornemmede kraftfølelsen utleder Nietzsche ideen om kraft, men formulerer det deretter som vilje for å kunne forklare at kraften har en retning; «kraft» *er* ikke kraft som en selvstendig entitet, hvilende i seg selv, men er vår fortolkning av fornemelsen vi får idet kraften ytrer seg mot en annen kraft.²⁶⁵ Nietzsche skriver at «die einzige *Kraft*, die es giebt, ist gleicher Art wie die des Willens: ein Commandieren an andere Subjekte, welche sich daraufhin verändern». ²⁶⁶ Kraft kan altså forstås som viljens potensial, viljens styrke: «im wirklichen Leben handelt es sich nur um *starken* und *schwachen* Willen»,²⁶⁷ vel å merke med det forbehold at «styrke» og «potensial» ikke hviler i en substansiell vilje. Nietzsche ser ingen grunn til å anta at det finnes en substans som viljen har sitt utspring i. Snarere er det motsatt: Substansen er den fiksjonen som viljen skaper for å øke sin makt. Altså er det ikke slik at mennesker, dyr og gjenstander *har* vilje til makt; de *er* vilje til makt, eller snarere: De er viljesorganisasjoner som konspirerer sammen for makt. Men hva mener Nietzsche med «makt»?

For Nietzsche manifesterer makt seg som virkningen av én viljes dominans over en annen vilje. Her kommer vi til nok et punkt hvor Nietzsche og Schopenhauer står hverandre nært. Schopenhauers syn er at viljen har et blindt og umettelig begjær, og at dette nedfeller seg i hvert enkelt fenomen som viljen manifesterer: «Daher will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten.»²⁶⁸ Schopenhauer er overbevist om at alle fenomener streber etter å hevde seg overfor sine konkurrenter, og i så måte er Nietzsche enig med ham. Vi husker «daß jeder spezifische Körper darnach strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen (– sein Wille zur Macht:) und Alles das zurückzustoßen, was seiner Ausdehnung widerstrebt». ²⁶⁹

Den sterkere viljen oppfatter sin overlegenhet som makt, noe som ifølge Nietzsche er årsaken til følelsen av «fri» vilje: «Das, was „Freiheit des Willens“ genannt wird, ist wesent-

²⁶³ KSA 12, N, 2[148].

²⁶⁴ KSA 13, N, 14[184].

²⁶⁵ Jf. KSA 12, N, 2[159]: «Ist jemals schon eine Kraft constatirt? Nein, sondern Wirkungen, übersetzt in eine völlig fremde Sprache. Das Regelmäßige im Hintereinander hat uns aber so verwöhnt, daß wir uns *über das Wunderliche daran nicht wundern*».

²⁶⁶ KSA 11, N, 40[42].

²⁶⁷ KSA 5, JGB, § 21.

²⁶⁸ WWV I, § 61.

²⁶⁹ KSA 13, N, 14[186].

lich der Überlegenheits-Affekt in Hinsicht auf Den, der gehorchen muss: „ich bin frei, „er“ muss gehorchen“». ²⁷⁰ Dette i kontrast til Schopenhauers syn på menneskets følelse av å ha fri vilje, som har sitt utspring i vår indre fornemmelse av viljen «an sich», som er fri og allmektig i kraft av å være et noumenon uten begrensning i tid og rom. ²⁷¹

Hva det betyr at viljen vil øke sin makt, «Herr-werden-, Mehr-werden-, Stärker-werden-wollen», ²⁷² er intet mindre enn at viljen vil ekspandere grenseløst og innforlive eller destruere alt som står i dens vei. Men for Nietzsche finnes det ingen allmektig og fri vilje, da ingen vilje eksisterer alene. En utallig mengde viljer er allerede der, og enhver ekspansjon vil måtte ta høyde for de øvrige viljenes reaksjon. Maktkampen mellom viljer utgjør essensen av alt som finnes, noe John Richardson betegnende nok kaller Nietzsches «power ontology». ²⁷³

Vi må imidlertid ikke tro at viljene *først* er selvstendige enheter som *deretter* inngår i maktkamp med andre viljer. «Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet.» ²⁷⁴ Uansett hvordan et maktkvantum (en vilje, et kraftsentrum) arter seg, er dette allerede et resultat av hvordan det påvirker andre maktkvanta og påvirkes av dem. Relasjonen er en inherent komponent av disse viljene eller maktkvantaene. Den omskiftelige kampen mellom viljer utelukker dermed stabile eksistenser, for stabilitet ville kreve at viljene opphørte å «ville», men så lenge de ikke gjør det, vil verden være i stadig endring. Nietzsche skriver: «Wir leugnen Schluß-Ziele: hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein.» ²⁷⁵ Dette betyr videre, som nevnt i kapittel 3.1, at virkeligheten på sitt mest elementære nivå er «dynamisk» eller «vordende».

Et kritisk spørsmål til dette kunne være: Hvis verden består av omskiftelige viljer, hvorfor fortoner den seg som relativt stabil? Hvis alt kjemper mot alt annet i en evig makt-kamp, hvorfor bryter ikke kosmos sammen til kaos?

Svaret Nietzsche gir, er at viljene slutter seg sammen i såkalte viljesorganisasjoner. «Fortwährend, wo Lebendiges zusammenkommt, entsteht das Einwirken auf einander und ein Zusammentreten mit dem Versuche, ob da ein Organismus sich bilden kann», ²⁷⁶ står det i et notat fra 1883. Og nå er vi også rede til å fullføre det nylig nevnte notatet fra 1888: «Aber [jeder spezifische Körper] stößt fortwährend auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangiren („vereinigen“), welche ihm verwandt genug sind: – so

²⁷⁰ KSA 5, JGB, § 19.

²⁷¹ Jf. WWV I, § 55: «der Wille an sich selbst [kann] frei, ja allmächtig genannt werden».

²⁷² KSA 13, N, 14[81].

²⁷³ Richardson (1996), s. 9.

²⁷⁴ KSA 13, N, 14[79].

²⁷⁵ KSA 12, N, 5[71].

²⁷⁶ KSA 10, N, 7[174].

*conspiriren sie dann zusammen zur Macht. Und der Prozeß geht weiter...»*²⁷⁷

Det er med andre ord ikke en fullstendig anarkistisk virkelighet Nietzsche skisserer opp. Den grunnleggende modus for viljen til makt er nettopp å ekspandere og overvinne det som forsøker å hindre den, men i og med at mange viljer kjemper om det samme «territoriet», må noen føye seg der andre befaler. Vi husker Nietzsches ord fra *Also sprach Zarathustra*: «Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will.»²⁷⁸ Det oppstår et hierarki hvor den sterkere viljen innlemmer den svakere i sitt «prosjekt», samtidig som den svakere kan innlemme enda svakere viljer til sitt formål. Dette er stadig ingen endegyldig stabil tilstand, men et omskiftelig spenningsforhold, siden ingen viljer er stabile entiteter. Til enhver tid kjemper de for mer makt. «[D]as Leben ist *nicht* Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr „Äußeres“ sich unterwirft und einverleibt.»²⁷⁹ Den svakere, den som underkaster seg, vil ikke nødvendigvis bli utslettet, men kan beholde sin egenart, som den så kan videreutvikle til eget formål, selv om den står til den sterkes disposisjon.²⁸⁰

Viljen har denne samme grunnleggende karakteren uansett hvor avansert den blir. Man ser for eksempel hvordan hele kulturer og folkegrupper kan ekspandere på bekostning av andre, men også hvordan de kan innforlive og akkomodere det som opprinnelig var fremmed. Som Ciano Aydin har påpekt, omfatter alle viljesorganisasjoner allerede et stort antall «innforlivede» viljesorganisasjoner og kan bare lykkes med å ekspandere i den grad de er i stand til en viss harmonisering av disse «underviljene».²⁸¹ Selv sterke viljesorganisasjoner står alltid i fare for å gå i oppløsning, og for å ivareta det interne hierarkiet vil det tidvis være nødvendig å begrense sin utfoldelse mot andre viljesorganisasjoner, også de svakere. Nietzsche skriver:

Das Schwächere drängt sich zum Stärkeren, aus Nahrungsnoth; es will unterschlüpfen, mit ihm womöglich *Eins* werden. Der Stärkere wehrt umgekehrt ab von sich, er will nicht in dieser Weise zu Grunde gehen; vielmehr, im Wachsen, spaltet er sich zu Zweien und Mehreren. Je größer der Drang ist zur Einheit, um so mehr darf man auf Schwäche schließen; je mehr der Drang nach Varietät, Differenz, innerlichem Zerfall, um so mehr Kraft ist da.

Der Trieb, sich anzunähern – und der Trieb, etwas zurückzustoßen, sind in der unorganischen wie organischen Welt das Band. Die ganze Scheidung ist ein Vorurtheil.

Der Wille zur Macht in jeder Kraft-Combination, *sich wehrend gegen das Stärkere*,

²⁷⁷ KSA 13, N, 14[186].

²⁷⁸ KSA 4, Z II, Von der Selbst-Ueberwindung.

²⁷⁹ KSA 12, N, 7[9].

²⁸⁰ Prinsippet kan eksemplifiseres med en ansatt som skjenker sin arbeidskraft til bedriftens formål, men likevel forblir et selvstendig individ og utøver andre roller som familiefar, hobbyfotograf etc.

²⁸¹ Jf. Aydin (2007, s. 31): «Bound up with the concept of “will to power” itself are the facts that (1) “will to power” organizations act on each other, and (2) this acting is directed at gathering more power. “Will to power” organizations assess each other, judge each other with the intention to subdue each other. A “will to power” organization is subdued when it is converted into a function or functionary of another “will to power” organization.»

*losstürzend auf das Schwächere ist richtiger. NB. Die Prozesse als „Wesen“.*²⁸²

Kraften og veksten er størst i heterogene viljesorganisasjoner, mens ensrettethet tyder på svakhet. Jo flere ulike og sprikende underviljer en herskende vilje klarer å forvalte, desto større og mektigere blir viljesorganisasjonen. Dette betyr at de aller mektigste viljesorganisasjonene vil prøve å underlegge seg så mye som mulig (men likevel ikke mer enn de makter å forvalte), mens de aller svakeste vil trekke seg inn i seg selv og tviholde på sin struktur, sin selvoppholdelse. Fra en aforisme i *Die fröhliche Wissenschaft*:

Noch einmal die Herkunft der Gelehrten. – Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf *Machterweiterung* hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert. Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie zum Beispiel der schwind-süchtige Spinoza, gerade im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb das Entscheidende sahen, sehen mussten: – es waren eben Menschen in Nothlagen. Dass unsre modernen Naturwissenschaften sich dermaassen mit dem Spinozistischen Dogma verwickelt haben (zuletzt noch und am grössten im Darwinismus mit seiner unbegreiflich einseitigen Lehre vom „Kampf um’s Dasein“ –), das liegt wahrscheinlich an der Herkunft der meisten Naturforscher: sie gehören in dieser Hinsicht zum „Volk“, ihre Vorfahren waren arme und geringe Leute, welche die Schwierigkeit, sich durchzubringen, allzusehr aus der Nähe kannten. Um den ganzen englischen Darwinismus herum haucht Etwas wie englische Uebervölkerungs-Stickluft, wie Kleiner-Leute-Geruch von Noth und Enge. Aber man sollte, als Naturforscher, aus seinem menschlichen Winkel herauskommen: und in der Natur *herrscht* nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in’s Unsinnige. Der Kampf um’s Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um’s Uebergewicht, um Wachsthum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.²⁸³

Nietzsche kritiserer her forskere og filosofers hang til å sette «folket», altså de svake og nødlidende, som alle tings målestokk. Naturen er først og fremst preget av ødsling og overflod, noe som gjenspeiler viljens grunnleggende modus: en utrettelig streben etter makt, sogar på bekostning av seg selv. Ifølge Nietzsche er det også slik de sterke mennesketypuser betar seg, noe vi skal se nærmere på i neste kapittel. Selvoppholdelse er et unntakstilfelle, men likevel en type maktstreben som svakere viljer inntar.

I de mest ekstreme tilfellene står viljesorganisasjonene i fare for å kollapse som følge av ukontrollert vekst og ekspansjon, «sogar bis in’s Unsinnige», men under mer moderate omstendigheter tøyler de ulike viljene under den dominerende viljens herredømme, i den hensikt å opprettholde og styrke viljesorganisasjonen, slik at viljene i fellesskap kan strebe mer varsomt etter makt. En velregulert viljesorganisasjon kan følgelig fremstå som en stabil enhet, men: «Alle Einheit ist *nur* als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit: nicht anders als wie

²⁸² KSA 11, N, 36[21].

²⁸³ KSA 3, FW, § 349. (Denne aforismen er fra femte del av *Die fröhliche Wissenschaft*, utgitt i 1887.)

ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: also *Gegensatz* der atomistischen *Anarchie*; somit ein *Herrschafts-Gebilde*, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*.»²⁸⁴

Hvert menneske er en slik «herredømmedannelse», en viljesorganisasjon som fremstår som en enhet, uten egentlig å være det. Samtidig er vi del av enda større viljesorganisasjoner og består av mindre viljesorganisasjoner. Maktkampene foregår i alle organisasjonene, både i oss og rundt oss, men vi oppfatter bare noen av dem, ettersom våre sanser og vår fornuft er utviklet i henhold til hva som er nødvendig eller livstjenlig for oss å vite. «Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung»,²⁸⁵ skriver Nietzsche så tidlig som i 1873. Vi «ser» ikke verden som den er, men fortolker den ved hjelp av vårt intellekt.²⁸⁶ Derfor ser vi for eksempel ingen umiddelbar maktkamp der forandringen skjer over svært lange tidsrom, og vi tror følgelig på stabile entiteter.

Den tilsynelatende enheten, «herredømmedannelsen», betyr altså ikke at de involverte viljene faller til ro. De fortsetter sin streben, enten som befalende over svakere viljer, eller som adlydende, hvorved de kan oppnå makt over det enda svakere. Den tilsynelatende likevekten som oppstår i en slik enhet, er på ingen måte en *reell* likevekt eller stillstand, og dette gjelder for Nietzsche også på et kosmologisk nivå:

Die Welt der Kräfte erleidet keine Verminderung: denn sonst wäre sie in der unendlichen Zeit schwach geworden und zu Grunde gegangen. Die Welt der Kräfte erleidet keinen Stillstand: denn sonst wäre er erreicht worden, und die Uhr des Daseins stünde still. Die Welt der Kräfte kommt also nie in ein Gleichgewicht, sie hat nie einen Augenblick der Ruhe, ihre Kraft und ihre Bewegung sind gleich groß für jede Zeit.²⁸⁷

3.4 Evolusjon og differensiering av viljen

Nietzsche skriver «daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle anderen Affekte nur seine Ausgestaltungen sind».²⁸⁸ I samme notat minner han om at viljen til makt er den *eneste* drivende kraft. Viljen på sitt mest nakne og simplistiske er kun denne primitive kraftekspansjonen, «die primitive Affekt-Form». Men dette må ikke misforstås dithen at viljen til makt utelukkende er primitiv, for i møte med andre viljer utvikler viljen affekter som styrer den i forskjellige retninger: Viljen differensieres.

Viljen til makts grunnleggende karakter er den samme, fra mikrokosmos til makro-

²⁸⁴ KSA 12, N, 2[87].

²⁸⁵ KSA 1, WL, § 1, s. 876.

²⁸⁶ Jf. KSA 3, FW, § 127. Se også KSA 11, N, 25[390].

²⁸⁷ KSA 9, N, 11[148]. Jf. lignende formuleringer fra samme tid i f.eks. 11[190], 11[245] og 11[305].

²⁸⁸ KSA 13, N, 14[121].

kosmos, selv om mangfoldet av differensierte viljer utvikler forskjellige former for egenart. Det er imidlertid viktig å huske at «egenart» *ikke* er å forstå som en viljes autonome kvalitet som den bærer med seg uavhengig av andre viljer. En slik forestilling ville innebære nettopp de metafysiske grunnprinsippene som Nietzsche søker å unnslippe. Det er følgelig ikke slik at seksualdriften er en opprinnelig, simplistisk vilje; den er derimot et resultat av en evolusjonær prosess hvor ulike viljer har blitt differensiert som følge av strid og nederlag. Affektene som er blitt utviklet via differensiering, har sørget for at noen viljer har oppnådd en affinitet for hverandre og blitt i stand til å konstituere en avansert viljesorganisasjon, for eksempel en drift vi fortolker som seksualdrift. Og denne prosessen fortsetter mot stadig mer avanserte uttrykk for vilje.

Det som skjer i viljenes kamp mot hverandre, er nemlig at de blir *kreative*. Hvorfor blir de kreative? Fordi de blir forhindret i sin simple kraftekspansjon, hvilket leder dem til mer avanserte former for kraftekspansjon. Viljer går sammen om å bekjempe andre viljer, finner sammen i viljesorganisasjoner, ikke på egalitært grunnlag, men i hierarkier hvor selv underordnede viljer kan utøve makt, takket være sitt medlemskap i et mektig viljesforbund.

Wo ich Leben sah, fand ich Willen zur Macht: und auch noch im Willen des Dienenden fand ich Willen zur Macht.

Man unterwirft sich dem Großen, um über Kleine Herr zu sein: diese Lust überredet uns zur Unterwerfung.²⁸⁹

En brutal mann kan altså få utløp for sin lyst til å drepe og plyndre ved å verve seg til en hær i krigstid. Noen ganger vil han motta ordrer han kanskje ikke liker, men er nødt til å adlyde disse også. Det er prisen og belønningen for å være medlem av en større viljesorganisasjon.

Men det er viktig å merke seg at de viljene som konstituerer noe så avansert som et menneske, allerede har utviklet en slags egenart. Graden av avansertethet eller kompleksitet varierer mellom en enkel vilje, et stykke uorganisk materiale, en biologisk eller psykologisk drift, et menneske, et samfunn. Viljen på sitt mest primitive nivå, den rene kraftekspansjonen, må altså ikke tilskrives egenskaper som rettelig tilkommer en mer avansert viljesorganisasjon.

Her vil jeg adressere en misforståelse jeg mener å spore hos Nietzsche-kommentatorer som Maudemarie Clark og Bernard Reginster. Basert på Clarks tolkning²⁹⁰ skriver Reginster:

²⁸⁹ KSA 10, N, 13[10]. Riktignok sier Nietzsche her at der han fant *liv*, fant han også vilje til makt. Det kan tolkes som at viljen til makt kun opptrer der det er liv, men det er ikke en logisk nødvendig forutsetning; det eneste som kan utledes fra dette, er at liv forutsetter viljen til makt, ikke at viljen til makt forutsetter liv.

Dessuten sier Nietzsche uttrykkelig at liv kun er et særtilfelle av viljen til makt (se f.eks. KSA 13, N, 14[121]).

²⁹⁰ Clark (1990), s. 211.

[T]he will to power cannot be satisfied unless the agent has a desire for something else than power. This is the view I favor. The will to power therefore has the structure of a *second-order desire*: it is a desire whose object includes another (first-order) desire. It is, specifically, a desire for the overcoming of resistance in the pursuit of some determinate first-order desire.²⁹¹

Ifølge Reginster er de utallige driftene i verden distinkte fra hverandre – noen er seksuelle, noen er rettet mot å spise, noen mot å tilegne seg viten, osv. Det de alle har til felles, er at de ønsker en form for tilfredsstillelse av sitt spesifikke formål, eller simpelthen muligheten til å være i aktivitet som nettopp den driften de er, og dette ønsket utgjør deres vilje til makt.

Allerede i innledningen nevnte jeg Clarks syn på viljen til makt som «a second-order desire», men jeg gikk ikke videre inn på det da. Selv om Reginsters utlegning av dette synet umiddelbart kan virke gangbar, må Nietzsche ha ment det annerledes. I tråd med hans eget metodologiske krav²⁹² er vårt utgangspunkt at verden består av utallige enkle viljer ute etter å ekspandere. Dette er den udifferensierte viljen til makt. Når viljene mislykkes i å dominere andre og ekspandere direkte, må de bli kreative og finne et annet utløp. Det er på den måten en vilje spesialiseres eller differensieres, og den vil gå gjennom uhyre mange stadier før den, i kombinasjon med andre viljer, fremstår som f.eks. en seksualdrift.

Drifter har altså ikke et spesifikt formål som plutselig er oppstått hos dem, og som de så tilstreber via sin vilje til makt. Viljen til makt er nemlig *ikke* distinkt fra driftenes ulike formål; derimot er viljen til sex, viljen til mat og viljen til kunnskap *uttrykk for* viljen til makt. Seksualdriften søker ikke sex ved hjelp av sin vilje til makt; dens vilje til makt manifesterer seg derimot i form av seksualitet *fordi den ikke kunne ytre seg på en enklere måte*, altså som ren og skjær kraftekspansjon.

Jeg forstår det slik at viljenes differensiering skjer via den sterkere viljens undertrykkelse av den svakere, hvoretter den svakere, hemmet i sin simplistiske ekspansjon, må finne et annet utløp for sin kraft. Dette gjør den svake viljen kreativ og mer avansert enn den sterke. Noen år før han innfører begrepet om viljen til makt, omtaler Nietzsche denne prosessen i *Menschliches, Allzumenschliches*: «Die abartenden Naturen sind überall da von höchster Bedeutung, wo ein Fortschritt erfolgen soll. Jedem Fortschritt im Grossen muss eine theilweise Schwächung vorhergehen. Die stärksten Naturen *halten* den Typus *fest*, die schwächeren helfen ihn *fortbilden*.»²⁹³

I fremstillingen av den såkalte slaveoppstanden i moralen går Nietzsche enda grundigere til verks i å skildre hvordan kampen mellom svake og sterke viljer medfører en slags

²⁹¹ Reginster (2006), s. 132.

²⁹² KSA 5, JGB, § 13.

²⁹³ KSA 2, MA, § 224.

evolusjon. I *Zur Genealogie der Moral* skriver han at slaveoppstanden fant sted i Vestens historie som følge av jødernes og senere de kristnes åk under romernes hegemoni.²⁹⁴ Romerne, i likhet med andre herskende folkeslag (Nietzsche nevner blant annet vikinger og homeriske helter²⁹⁵), levde etter en «herremoral». Ifølge denne moralen anså de seg selv og sitt som godt (*gut*), mens det de ikke følte affinitet til, oppfattet de som dårlig (*schlecht*).²⁹⁶ Deres instinkt var å fare frem i sin naturlige livsutfoldelse uten å ta hensyn til de svake, enten i krig, plyndring, slavehold eller imperialistisk administrasjon. Egoisme og forskjellsbehandling var i herrenes øyne naturlige og gode verdier. Fra deres perspektiv var det ingen ondskap i dette; det var kun en naiv og enkel vilje som fikk utløp mot svakere viljer.

Imidlertid måtte de svakere menneskene som led under denne fremferden, de såkalte slavene, nødvendigvis ønske å sette seg til motverge. De følte et sterkt «ressentiment» (nag, uvilje) mot herrefolket, men dette ressentimentet kunne de ikke uttrykke direkte, av frykt for herrenes overlegne makt. Meningsløsheten i å være undertrykt og utsatt for alskens overgrep fra herrenes side skapte en nærmest uutholdelig lidelse hos slavene.

Så skjer det i historiens fylde at en ny typus oppstår i herreklassen, *den asketiske presten*. Nietzsche beskriver ikke nøyaktig hvorfor dette skjer, men det er nærliggende å tro at ikke alle aristokrater blir født med like mye fysisk styrke, jakttalent eller krigermot som sine likemenn. Ute av stand til å konkurrere med de øvrige herrene på like fot vender prestetypen sin vilje bort fra et handlingsfylt liv og utvikler en affinitet for en kontemplativ tilværelse: enda en differensiering av viljen.

Det er her ressentimentet begynner å spille en skjebnesvanger rolle. I utgangspunktet er ressentiment en fornemmelse av å være utsatt for et overgrep, en krenkelse, et nederlag. Ifølge Nietzsche oppstår det i alle mennesketypuser under slike omstendigheter, men når en herre føler ressentiment, er hans reaksjon umiddelbar og forløsende. Han vil for eksempel hevne et overgrep, gjengjelde en krenkelse, kanskje sogar ta sitt eget liv etter et utålelig nederlag. Men han vil ikke la seg lamme av ressentimentet. Slik eksemplifiserer herren den enkle, sterke viljen som uttømmer sin kraft umiddelbart og om nødvendig går til grunne på dette.

Ressentimentet som oppstår hos prestetypen, fungerer annerledes. Han har nemlig ikke den samme styrke til å hevne og gjengjelde i den fysiske verden. Ressentimentet får ingen forløsning, men forblir i presten og slår rot i ham. Dette skaper affinitet mellom ham og slavene. Deres komparativt svakere vilje til makt får ikke utløp overfor de sterkere viljene, mens

²⁹⁴ KSA 5, GM I, § 16.

²⁹⁵ KSA 5, GM I, § 11.

²⁹⁶ KSA 5, GM I, § 2.

presten er i den posisjon at han kan sublimere sin vilje i en annen retning enn det fysiske, nemlig det åndelige. Han utvikler derfor et rikere indre liv som kompensasjon for sin tafatthet i det ytre. «Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird nothwendig endlich *kliiger* sein als irgend eine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz andrem Maasse ehren.»²⁹⁷ Med sin klokskap søker presten å utgyte sin vilje til makt på en hittil ny måte, nemlig som hyrde for de svake. Hans ressentiment, den svakere viljens avansertbliven i møte med sterkere viljer, blir kreativt og avføder nye verdier – verdier som står i motsetning til herrenes verdier. *Slavemorale*n blir til. Altruisme, fromhet og likebehandling blir vurdert som gode verdier, for gjennom dem sikres de svakes overlevelse og trivsel. Slavenes lidelse gis nå en mening. De blir fortalt at de er *gode* fordi de er svake, mens herrene, som er sterke og utøver sin makt mot dem, stemples som *onde* (*böse*).²⁹⁸

I tidens løp vant slavemoraleen terreng og beseiret herremoraleen – i Vesten er dette kristendommens historiske triumf. Dette skal jeg gå nærmere inn på i del 4. Her vil jeg kun trekke ut lærdommen vi kan overføre til viljens evolusjon. Det er nemlig min forståelse at Nietzsches beretning om slaveoppstanden er et «historisk» spesialtilfelle som illustrerer hvordan viljer på alle nivåer virker mot hverandre, og at *all* utvikling foregår mer eller mindre analogt med dette. Mennesket ble «*ein interessantes Thier*»²⁹⁹ som følge av ressentimentet og den påfølgende utviklingen av et komplekst indre liv. Mennesket ble en mer avansert viljesorganisasjon enn tidligere. Dette kan videre tyde på at all utvikling fra den mest primitive, uorganiske materie frem til avansert liv og menneskets bevissthet, er resultatet av en lignende evolusjonær viljesprosess. Nietzsche sier ingenting eksplisitt om det, men han gir oss flere indikasjoner på at det kan forholde seg slik:

Wie sich die Organe aus einem Organ mehrfach ausbilden, z.B. aus der Haut das Nervensystem und Gehirn: so muß auch alles Fühlen und Vorstellen und Denken ursprünglich *eins* gewesen sein: also die Sinnesempfindung eine *späte* Einzel-Erscheinung.³⁰⁰

Zurückführung der Generation auf den Willen zur Macht (! er muß also auch in der angeeigneten **unorganischen** Materie vorhanden sein!): das Auseinandertreten des Protoplasma im Falle, daß eine Form sich gestaltet, wo das Schwergewicht an 2 Stellen gleich vertheilt ist. Von jeder Stelle aus geschieht eine zusammenziehende, *zusammenschnürende* Kraft: da *zerreißt* die Zwischen-Masse. Also: die *Gleichheit* der Machtverhältnisse ist Ursprung der Generation. Vielleicht ist alle Fortentwicklung an solche entstehende Macht-Äquivalenzen gebunden.³⁰¹

²⁹⁷ KSA 5, GM I, § 10.

²⁹⁸ KSA 5, GM I, § 10–11.

²⁹⁹ KSA 5, GM I, § 6.

³⁰⁰ KSA 10, N, 12[27].

³⁰¹ KSA 11, N, 26[274].

Das Schöpferische in jedem organischen Wesen, was ist das? [...] – daß der Wille zur Macht es ist, der auch die unorganische Welt führt, oder vielmehr, daß es keine unorganische Welt giebt. Die „Wirkung in die Ferne“ ist nicht zu beseitigen: *etwas zieht etwas anderes heran, etwas fühlt sich gezogen*.³⁰²

Men finnes det noe tekstuelt grunnlag hos Nietzsche for å trekke en analogi direkte fra slaveoppstanden i moralen til en kosmologisk evolusjon av viljen til makt? Det spørsmålet skal jeg la ligge til vi har kastet et tilbakeblikk på Schopenhauer. Han skriver, som vi husker: «Alles drängt und treibt zum *Daseyn*, wo möglich zum *organischen*, d.i. zum *Leben*, und danach zur möglichsten Steigerung desselben».³⁰³ Og senere i samme kapittel kaller han viljen til liv «das nicht weiter Erklärliche»; det finnes ingen forklaring på hvorfor viljen manifesterer seg i stadig mer avanserte former. Schopenhauer fastholder at for naturen er individet kun et middel til å bevare artene («*Erhaltung aller Gattungen*»), men kan ikke forklare hvorfor disse skulle være av betydning for naturen, da artene bare er platonske ideer brutt opp i tid (i form av generasjoner).

Die ganze Sache so rein objektiv und sogar fremd ins Auge gefaßt, sieht es gerade aus, als ob der Natur bloß daran gelegen wäre, daß von allen ihren (Platonischen) *Ideen*, d.i. permanenten Formen, keine verloren gehn möge: danach hätte sie in der glücklichen Erfindung und Aneinanderfügung dieser Ideen [...] sich selber so gänzlich genug gethan, daß jetzt ihre einzige Besorgniß wäre, es könne irgend einer dieser schönen Einfälle verloren gehn, d.i. irgend eine jener Formen könne aus der Zeit und Kausalreihe verschwinden.³⁰⁴

Forklaringen er ikke overbevisende, og Schopenhauer må ha vært klar over at han griper etter halmstrå her. Hvorfor skulle naturen (avtrykket av en blind og evig strebende vilje) fryde seg over å ha oppfunnet vakre platonske ideer? Schopenhauers egentlige argument er nok snarere at det menneskelige intellekt ikke har kunnskap om viljen «an sich», siden denne ikke er objekt for et subjekt og følgelig unndrar seg enhver erkjennelse, unntatt den vi fornemmer i vår egen kropp. Ved å observere viljens manifestasjoner kan vi ifølge Schopenhauer erkjenne at viljen bruker individer til å opprettholde artene, at viljen ikke er videre opptatt av sine minste og mest kortvarige manifestasjoner, men fokuserer på sine store og (tilnærmet) evigvarende manifestasjoner. Et bevis for dette ser han i harmonien som viljen forsyner verden med på artsnivå, men ikke på individnivå; individene er dømt til evig kamp mot hverandre, mens artene har oppstått en gang i tidens fylde og nå kun trenger å bevare sin eksistens.³⁰⁵

Som nevnt i kapittel 1.3 har Bryan Magee kritisert Schopenhauer for å involvere

³⁰² KSA 11, N, 34[247].

³⁰³ WWV II, 28: Charakteristik des Willens zum Leben.

³⁰⁴ WWV II, 28: Charakteristik des Willens zum Leben.

³⁰⁵ Jf. WWV I, § 28: «Noch jetzt, da die Geschlechter sich nur zu erhalten, nicht mehr zu entstehn haben [...]»

platonske ideer for å forklare arter som en type evigvarende idé, siden han ellers ikke (før Darwins utviklingslære) kunne forklare hvorfor viljen manifesterer seg i grupperinger av ulike individer som ligner på hverandre, altså arter. Nietzsche går også i rette med Schopenhauer på dette punktet, ved å dekonstruere begrepet «art» (*Gattung*) som sådan:

Das „Wohl des Individuums“ ist eben so imaginär als das „Wohl der Gattung“: das erstere wird *nicht* dem letzteren geopfert, Gattung ist, aus der Ferne betrachtet, etwas eben so Flüssiges wie Individuum. „*Erhaltung der Gattung*“ ist nur eine Folge des *Wachstums* der Gattung, d.h. der *Überwindung der Gattung* auf dem Wege zu einer stärkeren Art³⁰⁶

På Schopenhauers tid dominerte Lamarcks evolusjonsteori, og man ser spor av denne i *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Lamarck mente at artene over flere generasjoner tilegner seg eller mister trekk i henhold til omstendighetene, som for eksempel giraffen som utvikler en stadig lengre hals for å skaffe næring fra de høyeste grenene. Dette gjenspeiles hos Schopenhauer: «Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen.»³⁰⁷

Lamarcks påstand om at liv dannes tilfeldig ved hjelp av elektrisitet og varme,³⁰⁸ avvises riktignok av Schopenhauer, som fastholder at liv er en objektivisering av viljen via en umiddelbar (platonsk) idé, men han er enig med Lamarck i at de mest primitive livsformer oppstår via spontan generasjon (*generatio aequivoca*), altså fra ikke-organisk materiale: «der Wille objektivirt sich auf eine neue deutlichere Art: es entsteht, ursprünglich durch *generatio aequivoca*, nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim, organischer Saft, Pflanze, Thier, Mensch.»³⁰⁹

Det synes stadig arbitrært at Schopenhauers vilje «an sich», som angivelig er evig og eksisterer utenfor tid og rom, skulle ha en spesiell preferanse for å objektivere seg som liv via ulike platonske ideer. Hvorfor ikke bare forbli en vilje til død materie? Hvorfor en trang til å manifestere seg i stadig mer avanserte former, som i det menneskelige intellekt? Hvorfor manifestere seg *overhodet*? Schopenhauer har ingen forklaring på dette, men kan bare nok en gang vise til et empirisk faktum (verdens mangfold) som en indikasjon på viljens metafysiske natur.

³⁰⁶ KSA 12, N, 9[91].

³⁰⁷ WWV I, § 20.

³⁰⁸ WWV I, § 27: «Auch Lamarck, in seiner *Philosophie zoologique*, Bd. 2, Kap. 3, erklärt das Leben für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektrizität [...] Danach wären eigentlich Wärme und Elektrizität das Ding an sich und die Thier- und Pflanzenwelt dessen Erscheinung. Das Absurde dieser Meinung tritt S. 306 ff. jenes Werkes grell hervor.»

³⁰⁹ WWV I, § 27.

Har Nietzsche en mer givende forklaring på det evolusjonære mangfoldet? Vi kan se på et tidligere nevnt notat fra 1888:

mein Satz ist: daß *Wille* der bisherigen Psychologie, eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung ist, daß es diesen Willen *gar nicht giebt*, daß statt die Ausgestaltung Eines *bestimmten* Willens in viele Formen zu fassen, man den Charakter des Willens *weggestrichen* hat, indem man den Inhalt, das *Wohin?* heraus *subtrahirt* hat

: das ist im höchsten Grade bei *Schopenhauer* der Fall: das ist ein bloßes leeres Wort, was er „Wille“ nennt. Es handelt sich noch weniger um einen „Willen *zum Leben*“: denn das Leben ist bloß ein *Einzelfall* des Willens zur Macht, – es ist ganz willkürlich zu behaupten, daß Alles danach strebe, in diese Form des Willens zur Macht überzutreten³¹⁰

Nietzsche kritiserer her viljen som «Ding an sich» på en annen måte enn det vi så i del 2. Schopenhauer mener at viljen «an sich» ikke har noe mål, intet «wohin», men bare er en blind streben. For Nietzsche betyr vilje alltid vilje *til* noe. Vilje er en relasjonell aktivitet, ikke en selvstendig substans. Schopenhauer kan ikke forklare hvorfor viljen «an sich» objektiviserer seg i verden som en vilje til liv, og det skyldes at hans viljesbegrep er, som Nietzsche skriver, «ein bloßes leeres Wort». For Nietzsche er viljen *til makt* essensen av å ville, uansett på hvilken måte denne makten måtte manifestere seg, og liv er bare én mulig manifestasjon.

På tross av sin kritikk er Nietzsche på mange vis enig med Schopenhauer i viljens empiriske «adferd», blant annet hvordan den manifesterer sin egenart via hierarkier, ikke bare nedenfra og opp (fra det primitive til det avanserte), men også ovenfra og ned (fra en helhet til delene). Et eksempel på det siste er mennesker som fødes inn i et folkeslag og en kultur, og arver både biologiske og mentale trekk fra disse.³¹¹ En art reproduserer mange av de samme egenskapene i hver generasjon, men først og fremst er det de eldste og mest grunnleggende som overleveres: «Die Umkehrung der Zeitordnung: auch im embryonischen Wachstum (die organische Entwicklung umgekehrt, als sie im Gedächtniß eingelagert ist: zugleich das Älteste als das Stärkste voran). Wie die ältesten Irrthümer gleichsam das Rückgrat abgeben, an dem alles andere sich festhält.»³¹²

Schopenhauer kan hevde at den ene viljen og det som ligger nærmest den, rent metafysisk er mektigst og mest grunnleggende, slik jeg viste i min analogi mellom viljens styrke og solens varme i kapittel 3.2. Nietzsche kan ikke like lett forklare hvorfor de eldste formene er sterkest, med mindre han benytter et uoverbevisende sirkelargument: De eldste formene er eldst *fordi* de er sterkest. Hvorfor er de sterkest? Fordi de er eldst.

En mer forlokkende forklaring er at all utvikling er en naturprosess som starter i det

³¹⁰ KSA 13, N, 14[121].

³¹¹ Jf. KSA 5, JGB, § 252, hvor Nietzsche sammenligner engelskmenn og tyskere.

³¹² KSA 11, N, 39[12].

aller enkleste og mest primitive, og som via evolusjon differensieres til stadig mer avanserte viljesorganisasjoner, hvor de mest grunnleggende viljene (som f.eks. gravitasjonskraften) blir med på lasset, mens det oppå disse legges stadig nyere viljer som riktignok springer ut av det mest elementære prinsippet – viljen til makt – men antar hittil ukjente former for å utøve sin makt. De opprinnelige kreftene følger med oss fordi naturen som sådan er fundert på dem. Som Nietzsche skriver i 1881: «Das Unorganische *bedingt* uns ganz und gar: Wasser Luft Boden Bodengestalt Elektrizität usw. Wir sind Pflanzen unter solchen Bedingungen.»³¹³ I kapittel 1.2 så vi at Schopenhauer var inne på noe av det samme da han skrev at de høyerestående ideene underlegger seg de laverestående via en «*überwältigende Assimilation*», men alltid må kjempe for å beholde kontrollen over dem. For eksempel slåss menneskets kropp uavlatelig mot elementene for å unngå å bli oppslukt av døden, noe som vil redusere den høyerestående ideen «menneske» til diverse laverestående organiske stoffer.³¹⁴

Nietzsche tar som sagt aldri opp Schopenhauers platonske ideer. For Nietzsche foregår kampen mellom viljer i form av den svakes kreative reaksjon på den sterkes naive dominans. Slik differensieres viljene inn i stadig mer avanserte skapninger. Men den evolusjonære viljeskampen kan aldri bety en total frigjøring fra de opprinnelige viljene. De nyere og svakere viljene forblir betinget av de eldre og sterkere, samtidig som de uvilkarlig streber etter å hevde sin egenart overfor dem.

Jeg våger den påstand at vi kan overføre denne maktkampen til Nietzsches beretning om slaveoppstanden i moralen. Han understreker nemlig at slaven definerer seg som en reaksjon på herren (men ikke omvendt):

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. Während alle vornehme Moral aus einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem „Ausserhalb“, zu einem „Anders“, zu einem „Nicht-selbst“: und *dies* Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des werthetsetzenden Blicks – diese *nothwendige* Richtung nach Aussen statt zurück auf sich selber – gehört eben zum *Ressentiment*: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehn, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agiren, – ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.³¹⁵

Men kan det være plausibelt å anta at slik slavene forholder seg til herrene, slik forholder også herrene seg – i en viss forstand – til noe som er sterkere enn dem selv, og som de er prisgitt, for eksempel naturen selv? Nietzsche uttaler seg ikke eksplisitt om akkurat det, men i et notat

³¹³ KSA 9, N, 11[210].

³¹⁴ Jf. WWV I, § 28.

³¹⁵ KSA 5, GM I, § 10.

fra 1885 antyder han, riktignok på et langt mer grunnleggende nivå, at utvikling fra det uorganiske til det organiske betyr en slags fordreining av virkeligheten: «*Wahrnehmen* auch für die unorganische Welt einräumen und zwar absolut genau: da herrscht „Wahrheit“! Mit der organischen Welt beginnt die *Unbestimmtheit* und der *Schein*.»³¹⁶ Det kan altså virke som om han favoriserer den primitive vilje som «sannere» enn den avanserte. Slaveoppstanden i moralen er kanskje bare en mer *ekstrem* fordreining enn den herrene utsetter virkeligheten for når de kaller seg og sitt «godt». All begrepsliggjøring er en fiksjonalisering av virkeligheten for å understøtte en bestemt type liv, og særlig er det menneskets form for liv som har tålt virkeligheten dårlig. Derfor sier Nietzsche at mennesket er «kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist *das kranke Thier*». ³¹⁷

Men som tidligere nevnt føler ikke herrene det samme ressentiment, det samme nag overfor naturkreftene og den alltid faretruende døden, overfor disse «overherrene» som intet menneske kan høste endegyldig seier mot. For Nietzsche betyr ressentiment først og fremst mangel på kraft og mot til å hevne seg mot mennesker som har krenket og undertrykket en, «denn die Ohnmacht gegen Menschen, *nicht* die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperatischste Verbitterung gegen das Dasein». ³¹⁸ Det ressentimentsfulle mennesket «hat „den bösen Feind“ concipirt, „*den Bösen*“, und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen „Guten“ ausdenkt – sich selbst!...»³¹⁹

Til syvende og sist er både slaver og herrer «Pflanzen» stilt overfor de grunnleggende viljesbetingelsene, og slik slavene vokste frem som en reaksjon mot herrene, må også herrene ha vokst frem som en reaksjon mot noe mer primitivt og sterkere. Kanskje slik Homo sapiens en gang overvant Homo neanderthalensis? Og hvis Nietzsche har rett, vil muligens en ny reaksjon komme i kjølvannet av slavenes dominans: Homo superior, bedre kjent som overmennesket (*der Übermensch*). Om Nietzsche tenker seg dette som en biologisk evolusjon, er riktignok diskutabelt, men overmenneskets fremvekst kan uansett forstås som undertrykte viljers kreative reaksjon på slavemoralens hegemoni. I *Der Antichrist* skriver han:

Die Menschheit stellt *nicht* eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der „Fortschritt“ ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee. [...] In einem andren Sinne giebt es ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Culturen heraus, mit denen in der That sich ein *höherer* Typus darstellt: Etwas, das im Verhältniss zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch ist. Solche Glücksfälle des grossen Gelingens

³¹⁶ KSA 11, N, 35[53].

³¹⁷ KSA 5, GM III, § 13.

³¹⁸ KSA 12, N, 5[71].

³¹⁹ KSA 5, GM I, § 10.

waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein. Und selbst ganze Geschlechter, Stämme, Völker können unter Umständen einen solchen *Treffler* darstellen.³²⁰

I et notat fra 1887 skriver Nietzsche: «Die *Verkleinerung* des Menschen muß lange als einziges Ziel gelten: weil erst ein breites Fundament zu schaffen ist, damit eine *stärkere* Art Mensch darauf stehen kann: inwiefern bisher **jede verstärkte** Art Mensch *auf einem Niveau der niedrigeren stand* – – –». ³²¹ Når en forsterket mennesketype utvikler seg fra den som nå hersker, kan følgende oppnås: «der Mensch wird tiefer, mißtrauischer, „unmoralischer“, stärker, sich-selbst-vertrauender – und insofern „*natürlicher*“ – **das** ist „Fortschritt“». ³²²

Den avanserte viljen kan øke sin styrke i den grad den evner å overvinne sitt mer primitive opphav. Likevel kan den aldri løsrive seg fra viljen til makts grunnleggende vesen uten at det medfører *sykelighet* og forfall – det Nietzsche også kaller *nihilisme*. Heri ligger problemet med den kreative viljesreaksjonen som den kristne slavemoralen (bygget på platonismen) står for. Den forsøkte å løsrive seg ved å definere herremoralen som sin onde motsetning, enda herremoralen ifølge Nietzsche var en livsbejaende og *sunnt* moral som i langt større grad tilsvarte naturens egne betingelser. Altså må den kreative reaksjonen på slavemoralen i sin tur også strebe etter å akkomodere disse betingelsene, og derfor sier Zarathustra: «Der Übermensch ist der Sinn der Erde. [...] Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!» ³²³ Ettersom kristendommen funderer sin makt på falske, livsbenektende verdier og «überirdische[] Hoffnungen», vil den uvegerlig forfalle til slutt. I Nietzsches øyne er hele den europeiske kulturen, under kristendommens medlidenhetsmoral, en slik viljesorganisasjon i forfall:

[I]ch verstand die immer mehr um sich greifende Mitleids-Moral, welche selbst die Philosophen ergriff und krank machte, als das unheimlichste Symptom unsrer unheimlich gewordenen europäischen Cultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus? zu einem Europäer-Buddhismus? zum – *Nihilismus?*... ³²⁴

Som vi skal se nærmere på i neste del, handler ikke forfall utelukkende om hvor *sterk* viljen til makt er, for det må utvilsomt ha vært en styrke i kristendommen som førte den til seier over Europa. Forfallet skyldes at kristendommen også er *sykelig*, den er nihilistisk. I del 4 skal jeg derfor undersøke hvordan styrke og svakhet må suppleres med begreper om sunnhet og sykelighet for å kunne gi viljen til makt dens fulle etiske betydning.

³²⁰ KSA 6, AC, § 4.

³²¹ KSA 12, N, 9[17].

³²² KSA 12, N, 9[185].

³²³ KSA 4, Z I, Zarathustra's Vorrede, § 3.

³²⁴ KSA 5, GM, Vorrede, § 5.

4 Utblikk på viljen til makt som etikk

4.1 Fra metafysikk til etikk

I kapittel 2.3 diskuterte jeg i korte trekk Nietzsches og Schopenhauers etiske disposisjon. Schopenhauer fastslo at den allestedsnærværende lidelsen bare kunne avhjelpes via asketisme (noe jeg behandlet mer utførlig i kapittel 1.4), mens Nietzsche viste hvordan grekerne via sin kappestrid bekreftet triumfen over lidelsen og slik bidro til individuell og kulturell utvikling. Dette er et tidlig vitnesbyrd om Nietzsches livsbejaende ståsted, og nå som vi har gjennomgått viljen til makt som metafysikk, vil vi være i bedre stand til å forstå hvorfor Nietzsche står i steil opposisjon til sin forgjenger på det etiske område.

I likhet med Schopenhauer mener Nietzsche at mennesket rommer en form for umette- lig vilje som potensielt er destruktiv, men der Schopenhauer ser den eneste redning i å legge et «kvietiv» på viljen, mener Nietzsche at forsøk på å dempe viljen for det første ikke er mulig og for det andre heller ikke ønskelig. Viljen bør derimot – som livet selv – bejaes og feires, men også tøyles i konstruktive retninger.

Som vi har sett, hevder Schopenhauer at erkjennelse utgjør en slags antitese til viljen, og at med tilstrekkelig erkjennelse kommer også innsikten i viljens fåfenghet. En annen vei til denne innsikten går gjennom ekstrem *lidelse*. De som har lidd meget, vil ha kjent viljens onde natur på kroppen i den grad at de kommer til samme innsikt. Ifølge Schopenhauer vil dette lede til en asketisk livsførsel hvor man unnlater å tilfredsstille viljen ved å nekte seg all nytelse. Man slutter, i beste fall, å ville.³²⁵ I *Zur Genealogie der Moral* går Nietzsche i rette med denne tankegangen. Den siste av bokens tre deler omhandler «det asketiske idealet» og dets betydning for mennesket. Nietzsche skriver: «*Dass aber überhaupt das asketische Ideal dem Menschen so viel bedeutet hat, darin drückt sich die Grundthatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: er braucht ein Ziel, – und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen.*»³²⁶

Før jeg fortsetter min utlegning, vil jeg klargjøre begrepet om vilje ytterligere. For når Nietzsche her snakker om «de[r] menschliche[] Wille[]», mener han den viljen som uttrykkes av et tilsynelatende «villende individ», mens han samtidig, som vi har sett, fastholder at vilje i denne forstand egentlig er en sammensetning av utallige «viljer» til makt. Han formulerer seg ikke alltid like presist rundt viljesbegrepet, noe som viser seg i en annen passasje fra samme

³²⁵ WWV I, § 68.

³²⁶ KSA 5, GM III, § 1.

del av *Zur Genealogie der Moral*: «eine Erregung des stärksten, lebenbejahendsten Triebes, wenn auch in der vorsichtigsten Dosirung, – *des Willens zur Macht*».³²⁷ Et lignende krumspring finnes i *Der Antichrist*: «Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für *Macht*: wo der Wille zur Macht *fehlt*, giebt es Niedergang.» Og i *Götzen-Dämmerung* om grekerne: «Ich sah ihren stärksten Instinkt, den Willen zur Macht, ich sah sie zittern vor der unbändigen Gewalt dieses Triebes».³²⁸ John Richardson, som er enig med meg i at Nietzsche fremsetter en metafysikk, mener at han uttrykker seg «less aptly»³²⁹ når han omtaler viljen til makt på denne måten, for hvis man forstår Nietzsches tanke dithen at *alle* drifter er ulike former for vilje til makt, er det begrepslig misvisende å omtale viljen til makt som den *sterkeste* driften, og som en drift som også kan mangle.

Likevel er det ikke nødvendigvis noen motsigelse her. I *Götzen-Dämmerung* nevnes viljen til makt ved navn fire ganger, og hver gang på en måte som ikke rimer helt med den viljen til makt vi er blitt forelagt i andre skrifter fra hans modne periode. I kapitlet «Streifzüge eines Unzeitgemässen» skriver Nietzsche at arkitekter alltid har latt seg inspirere av de mektigste menneskene til å begå store viljesakter, og at de dermed skaper et byggverk som synliggjør deres egen vilje til makt (§ 11). Litt senere ramser han opp en rekke trekk ved mennesket: «Sein Gefühl der Macht, sein Wille zur Macht, sein Muth, sein Stolz» (§ 20), og enda senere skriver han at liberale institusjoner underminerer viljen til makt (§ 38).

Hva er fellestrekkene ved den «viljen til makt» som fremkommer i disse eksemplene? Nietzsche tenker åpenbart ikke på den altomfattende viljen som utgjør eksistensen, men heller på en mental kraft eller drift, som kan svekkes eller styrkes av øvrige omstendigheter. Viljen til makt synes i denne konteksten å være spesifikt den menneskelige vilje til (f.eks. verdslig) makt, vilje til vekst, vilje til å herske, som Nietzsche holder for å være det viktigste eller sterkeste aspektet ved mennesket.³³⁰ Følgelig kan den også mangle, sier han, hvilket vil medføre nedgang. Men det betyr ikke at den metafysiske viljen til makt som jeg har redegjort for i del 3, mangler. Den mentale viljen til makt er simpelthen en mulig manifestasjon av den.

Hva betyr så vekst og nedgang i etisk forstand? I *Der Antichrist* fremsetter Nietzsche en ikke overraskende målestokk:

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.

³²⁷ KSA 5, GM III, § 18.

³²⁸ KSA 6, GD, Was ich den Alten verdanke, § 3.

³²⁹ Richardson (1996), s. 22.

³³⁰ Jf. KSA 11, N, 25[450]: «Das, was im Menschen am besten *entwickelt* ist, das ist sein Wille zur Macht».

Was ist Glück? – Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird.³³¹

Nedgang (det slette) er altså følgen av at viljen blir overveldet av andre viljer, mens vekst (det gode) er å overvinne motstanden andre viljer byr på, og tilegne seg mer stadig mer makt.

Når Nietzsche skriver at mennesket heller vil «das *Nichts* wollen, als *nicht* wollen», er det et uttrykk for viljen til makts metafysikk: Vilje vil alltid ville noe – og det manifesterer seg også i den menneskelige viljen, et produkt av mange «underviljer».³³² Når den menneskelige viljen er for svak, noe som skyldes at «underviljene» er svake eller for dårlig organisert under den «herredømmedannelsen» et individ utgjør, vil den bli overveldet og undertrykt, og følgelig vil den lide. Det er i denne forstand viljen til makt kan «mangle». Men viljen slutter ikke dermed å ville. Isteden utvikler den et *ressentiment* mot den sterkere viljens dominans.

Viljen kan heller ikke dempes ved hjelp av erkjennelse, for erkjennelsen står i viljens tjeneste, som Nietzsche skriver i et notat fra 1888:

Die Erkenntniß arbeitet als *Werkzeug* der Macht. So liegt es auf der Hand, daß sie wächst mit jedem Mehr von Macht...

Sinn der „Erkenntniß“: hier ist, wie bei „gut“ oder „schön“, der Begriff streng und eng anthropocentrisch und biologisch zu nehmen. Damit eine bestimmte Art sich erhält – und wächst in ihrer Macht –, muß sie in ihrer Conception der Realität so viel Berechenbares und Gleichbleibendes erfassen, daß darauf hin ein Schema ihres Verhaltens construiert werden kann. *Die Nützlichkeit der Erhaltung*, nicht irgend ein abstrakttheoretisches Bedürfnis, nicht betrogen zu werden, steht als Motiv hinter der Entwicklung der Erkenntnißorgane... sie entwickeln sich so, daß ihre Beobachtung genügt, uns zu erhalten. Anders: das *Maß* des Erkennenwollens hängt ab von dem Maß des Wachsens des *Willens zur Macht* der Art: eine Art ergreift so viel Realität, *um über sie Herr zu werden, um sie in Dienst zu nehmen*.³³³

Erkjennelse er bare én av viljen til makts mange metoder for å ekspandere og overvinne andre viljer, så den asketiske livsførselen Schopenhauer tar til orde for, vil ikke være et resultat av at erkjennelsen har dempet viljen, men av at viljen har tatt en annen retning. Nietzsche hevder at når asketen snur seg bort fra verdslig viljesutøvelse, begår han like fullt en viljesakt:

Denn ein asketisches Leben ist ein Selbstwiderspruch: hier herrscht ein Ressentiment sonder Gleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen [...]; hier richtet sich der Blick grün und hämisch gegen das physiologische Gedeihen selbst, in Sonderheit gegen dessen Ausdruck, die Schönheit, die Freude; während am Missrathen, Verkümmern, am Schmerz, am Unfall, am Hässlichen, an der willkürlichen Einbusse, an der Entselbstung, Selbstgeißelung, Selbstopferung ein Wohlgefallen empfunden

³³¹ KSA 6, AC, § 2.

³³² Jf. KSA 5, JGB, § 19.

³³³ KSA 13, N, 14[122].

und *gesucht* wird.³³⁴

Selv om ikke Schopenhauer nevnes ved navn, kan Nietzsches ord sees som et klart svar til hans psykologiske hedonisme (som nevnt i kapittel 2.5). Ifølge Schopenhauer søker den menneskelige viljen det som behager den, og unngår det som fører til ubehag. Asketisme er for ham «diese *vorsätzliche* Brechung des Willens, durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens».³³⁵

Nietzsche, som derimot anser lyst/ulyst som sekundære fortolkninger, ikke som viljens umiddelbare modi, finner at selvpisking og selvforing ikke utgjør noen benektelse av viljen. Snarere fører de til økt maktfølelse hos asketen, for gjennom å angripe sin egen kropp utøver han sin vilje til det ytterste.³³⁶ Det er følgelig ingen mangel på vilje hos asketen, men viljen har fått et besynderlig mål. Den vender seg ikke utover, slik viljen til makt gjør i sin naturlige tilstand som kraftekspansjon, men innover. Nietzsche kaller det en «Wille zur Contradiction und Widernatur»³³⁷ og mener at viljen her fortøner seg paradoksal, som «Leben *gegen* Leben».³³⁸ Men paradokset er bare tilsynelatende, for «*das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden Lebens*».³³⁹

I del 3 berørte jeg kategoriseringen av sterke og svake mennesketyper, eksemplifisert i «herrene» og «slavene». I dag, skriver Nietzsche, er dette skillet først og fremst fysiologisk betinget, ikke politisk,³⁴⁰ og dette kan transponeres til skillet mellom sterke og svake viljer. Nietzsche, sin flertydige begrepsbruk tro, skriver i 1888:

Schwäche des Willens: das ist ein Gleichniß, das irreführen kann. Denn es giebt keinen Willen, und folglich weder einen starken, noch schwachen Willen. Die Vielheit und Disgregation der Antriebe, der Mangel an System unter ihnen resultirt als „schwacher Wille“; die Coordination derselben unter der Vorherrschaft eines einzelnen resultirt als „starker Wille“; – im ersteren Falle ist es das Oscilliren und der Mangel an Schwergewicht; im letzteren die Präcision und Klarheit der Richtung³⁴¹

Her ser vi igjen at det som vanligvis kalles «vilje» hos et «villende individ», bare er et resultat

³³⁴ KSA 5, GM III, § 11.

³³⁵ WWV I, § 68.

³³⁶ Jf. KSA 12, N, 7[5]: «die Selbstüberwindung, mit harten und furchtbaren Erfindungen: ein Mittel Ehrfurcht vor sich zu haben und zu verlangen: Asketik als Mittel der *Macht* / Der Priester als Repräsentant eines übermenschlichen Machtgefühls».

³³⁷ KSA 5, GM III, § 12.

³³⁸ KSA 5, GM III, § 13.

³³⁹ KSA 5, GM III, § 13.

³⁴⁰ KSA 12, N, 5[71]: «Was heißt jetzt „schlechtweggekommen“? Vor allem *physiologisch*? nicht mehr politisch.»

³⁴¹ KSA 13, N, 14[219].

av mange «underviljer», i dette notatet kalt «Antriebe». Et individ med sterk vilje utgjør en «herredømmedannelse» som gir underviljene en retning, og som har evnen til å sette seg igjennom, utøve makt og skape verdier. «Es giebt nichts am Leben, was Werth hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst der Wille zur Macht ist.»³⁴²

De som lever et «degenerirende[s] Leben», er først og fremst de svake, «slavene» som Nietzsche skriver om i første avhandling av *Zur Genealogie der Moral*. Som jeg påviste i denne oppgavens del 3, mener han at det som blant annet karakteriserer de svake, er behovet for selvoppholdelse og egenbeskyttelse. For å dekke dette behovet trer den asketiske presten inn som hyrde for menneskeheten. Og hva er det det asketiske idealet spesifikt beskytter mot i de svakes tilfelle? Mot deres *lidelse*.

Dog ikke mot lidelsen *som* lidelse. Lidelsen er en inherent del av det å eksistere – her er Nietzsche enig med Schopenhauer – men lidelsens *meningsløshet* er uutholdelig. Mennesket tåler lidelse godt så lenge den kan gis en mening, og det asketiske idealet forsyner lidelsen med en slik mening. Som representant for et «degenerirende[s] Leben» er hyrden sykelig (noe som for Nietzsche betyr at han ikke lever eller tenker i henhold til livets naturlige betingelser) og han gjør dermed sine får enda sykere. Han lærer dem at lidelsen er deres egen feil,³⁴³ ved å koble den til for eksempel kristendommens arvesynd. Selv om Nietzsche ikke nevner ham ved navn, er dette nøyaktig hva Schopenhauer lærer: «Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christenthums ausmacht».³⁴⁴

Ressentimentet som hos de svake tidligere var rettet utover, den naturlige retning for all vilje, blir ved hjelp av den asketiske presten vendt innover. Det asketiske idealet beskytter dermed de svake fra undergangen, men gjør dem til gjengjeld sykere, ettersom det fjerner dem fra livets naturlige betingelser. Den asketiske presten setter alltid opp en «Hinterwelt», det være seg Platons idéverden, kristendommens paradiset eller sosialismens utopi, hvor de svakes verdier kan realiseres: altruisme, likhet, rettferdighet og absolutt sannhet.³⁴⁵ Alt dette er ting som etter Nietzsches mening ikke finnes i den virkelige verden, og derfor sier han at den asketiske viljen er en vilje til intet: «ein[] Widerwille[] gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichen Voraussetzungen des Lebens, aber es ist und bleibt ein *Wille!*»³⁴⁶

³⁴² KSA 12, N, 5[71].

³⁴³ KSA 5, GM III, § 15.

³⁴⁴ WWV I, § 70.

³⁴⁵ Jf. KSA 5, GM II, § 24: «die *unnatürlichen* Hänge, alle jene Aspirationen zum Jenseitigen, Sinnenwidrigen, Instinktwidrigen, Naturwidrigen, Thierwidrigen, kurz die bisherigen Ideale, die allesammt lebensfeindliche Ideale, Weltverleumder-Ideale sind».

³⁴⁶ KSA 5, GM III, § 28.

4.2 Nihilisme, omvurdering og livsbejaelse

Jeg har forsøkt å vise hvorfor Nietzsche mener at det er umulig å ikke ville, og samtidig har jeg antydnet hvorfor det heller ikke er *ønskelig* å ikke ville. I Nietzsches øyne er nemlig dette ensbetydende med å si *nei* til livet, mens å bekrefte viljen er å si *ja* til livet. Å si nei til livet røper en diskrepans mellom den man er, et viljesvesen, og den man ønsker å være, et vesen «uten» vilje. Man bør derfor akseptere livets betingelser og forsake troen på hinsidige utopier.

Men den livsbejaende innstillingen kompliseres av at den inherente lidelsen ikke gis en mening og derfor truer med å gjøre tilværelsen ulevelig. Nietzsche kaller dette fenomenet *nihilisme*, og i et notat fra 1887 skriver han: «Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte *nicht* sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existirt nicht. Demnach hat dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) keinen Sinn».³⁴⁷ Lignende utsagn dukker opp flere steder i Nietzsches tekster fra denne tiden, og alle peker grovt sett mot det samme: «*Nihilism*: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum?“ was bedeutet Nihilism? – *daß die obersten Werthe sich entwerthen.*»³⁴⁸

Og de øverste verdiene har hittil vært de moralske verdiene,³⁴⁹ her i Europa nærmere bestemt de kristne verdiene, som ifølge Nietzsche igjen er fundert på platonske ideer.³⁵⁰ Med forestillingen om en idéverden som garanterte for eksistensen av verdier som sannhet, rettferdighet og likeverd, skapte Platon kimen til den europeiske nihilismen. I kapitlet «Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde» fra *Götzen-Dämmerung* lister Nietzsche opp seks stadier som «den sanne verden» har gjennomgått fra Platons tid og fremover, under tittelen «Geschichte eines Irrthums»:

1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, *er ist sie*.
(Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit“.)
2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften („für den Sünder, der Busse thut“).
(Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, – *sie wird Weib*, sie wird christlich...)
3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.
(Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)
4. Die wahre Welt – unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch

³⁴⁷ KSA 12, N, 9[60].

³⁴⁸ KSA 12, N, 9[35].

³⁴⁹ KSA 12, N, 10[89]: «Die moralischen Werthe waren bis jetzt die obersten Werthe: will das Jemand in Zweifel ziehen?»

³⁵⁰ KSA 5, JGB, Vorrede: «[D]enn Christenthum ist Platonismus für's „Volk“.»

unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?...

(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)

5. Die „wahre Welt“ – eine Idee, die zu Nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, – eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!

(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato's; Teufelslärm aller freien Geister.)

6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*

(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)³⁵¹

Første stadium viser til Platons idéverden, og i andre stadium introduseres kristendommen. Mens tredje og fjerde stadium korresponderer henholdsvis til Kants og positivismens synspunkt, fremmaner Nietzsche i femte stadium den realiteten som hersket på hans tid (og trolig også i dag); vi ser anførselstegnene som brukes kun i tittelen og på femte stadium: «die „wahre Welt“». På sjette stadium er den sanne verden endelig avskaffet, men da oppdager man til sin forskrekkelse at man ikke har noen holdepunkter eller rettesnorer lenger, for selv vår «tilsynelatende verden» (*scheinbare Welt*) er tuftet på de samme verdiene som den «sanne verden» var. Nietzsche skriver i et notat fra 1887:

Hauptsatz. In wiefern der *vollkommene Nihilism* die nothwendige Folge der bisherigen Ideale ist.

– der *unvollständige Nihilism*, seine Formen: wir leben mitten drin

– die *Versuche, dem N<ihilismus> zu entgehn*, ohne jene Werthe umzuwerthen: bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem.³⁵²

Problemet med disse verdiene er dypest sett at de ikke kan realiseres tilfredsstillende i en dynamisk verden i stadig vorden, en verden av vilje til makt. Nietzsche levner ikke mye håp for en demokratisk, humanistisk, ateistisk sivilisasjon fundert på de verdiene som tidligere var grunnnett i det absolutte og hinsidige. Å fastholde verdiene med tvang vil snarere lede inn i en enda mer ekstrem nihilisme, siden den historiske prosessen i Europa gjennom to tusen år har avslørt at verdiene ikke er sanne. Hvorfor skal man tro på dem? *Hvordan* kan man – i sannferdighetens navn – tro på dem?³⁵³

³⁵¹ KSA 6, GD, Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde.

³⁵² KSA 12, N, 10[42]. Konferer også: «[D]er Utilitarismus (der Socialismus, der Demokratismus) kritisirt die Herkunft der moralischen Werthschätzungen, *aber er glaubt an sie*, ebenso wie der Christ. ([...] Das „Jenseits“ absolut nothwendig, wenn der Glaube an Moral aufrecht erhalten werden soll.)» (KSA 12, N, 2[165])

³⁵³ Jf. KSA 12, N, 5[71]: «Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die *Wahrhaftigkeit*: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre *Teleologie*, ihre *interessirte Betrachtung* – und jetzt wirkt die *Einsicht* in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzuthun, gerade als stimulans. Zum Nihilismus.»

Moralen beskyttet de «underprivilegerte» (*die Schlechtweggekommenen*) fra nihilismen, men når disse ikke lenger klarer å tro på moralen, har de ikke lenger noen trøst for sin elendighet. Da vil de isteden utøve sin vilje til makt, som de hadde trodd seg fritatt fra, de vil hengi seg til destruktive utsvevelser, «die Selbstvivisektion, die Vergiftung, Berausung, Romantik»,³⁵⁴ og de vil sogar gå til grunne i kamp mot de mektige.

Ingenting kan stanse denne prosessen, derfor ønsker Nietzsche den også velkommen. Den ufullstendige nihilismen av i dag må føres til sin ende: «Ich lobe, ich tadle hier nicht, *daß* [der Nihilismus] kommt: ich glaube, es giebt eine der größten *Krisen*, einen Augenblick der *allertiefsten* Selbstbesinnung des Menschen: ob der Mensch sich davon erholt, ob er Herr wird über diese Krise, das ist eine Frage seiner Kraft: es ist *möglich...*»³⁵⁵

Grunnen til Nietzsches optimisme kan søkes i lidelsens metafysikk. Der Schopenhauer mener at lidelsen er en konsekvens av at viljen forpurre, kontrer Nietzsche som tidligere nevnt med at alle dommer av typen lyst/ulyst er en fortolkning. Han ser følgelig at lidelsen (ulysten)³⁵⁶ også kan fungere som en forfriskende stimulus for viljen. Et notat fra 1888:

Die Unlust hat also so wenig nothwendig eine *Verminderung unseres Machtgefühls* zur Folge, daß, in durchschnittlichen Fällen, sie gerade als Reiz auf dieses Machtgefühl wirkt, – das Hemmniß ist der *Stimulus* dieses Willens zur Macht.

Man hat die Unlust verwechselt mit einer Art der Unlust, mit der der Erschöpfung: letztere stellt in der That eine tiefe Verminderung und Herabstimmung des Willens zur Macht, eine meßbare Einbuße an Kraft dar. Das will sagen: Unlust als Reizmittel zur Verstärkung der Macht und Unlust nach einer Vergeudung von Macht; im ersteren Fall ein stimulus, im letzteren die Folge einer übermäßigen Reizung...³⁵⁷

Forpurringen av viljen utgjør dermed en motstand som viljen *søker å overvinne*: «jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus». ³⁵⁸ Så istedenfor å akseptere den kraftløse undergangen som Schopenhauer forfekter, setter Nietzsche opp et skille mellom passiv og aktiv nihilisme: Den passive nihilismen, «als *Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes*»,³⁵⁹ er den tilstanden vi ser i Europa, hvor man ikke lenger makter å tro på de fastsatte verdiene. Den aktive nihilismen, derimot, «als *Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes*»,³⁶⁰ betyr at den åndelige kraften er for *sterk* til å hengi seg til disse verdiene og derfor vil påskynde deres destruksjon.

³⁵⁴ KSA 12, N, 5[71].

³⁵⁵ KSA 13, N, 11[119].

³⁵⁶ Reginster (2006) merker seg (s. 285) at Nietzsche ikke synes å skille tydelig mellom «lidelse» (*Leiden*) og «ulyst» (*Unlust*). I likhet med Reginster behandler jeg begrepene synonymt her.

³⁵⁷ KSA 13, N, 14[174].

³⁵⁸ KSA 13, N, 14[174].

³⁵⁹ KSA 12, N, 9[35].

³⁶⁰ KSA 12, N, 9[35].

Den sterke åndelige kraften kan like gjerne være en referanse til Nietzsches egen filosofi, for han tenker seg nettopp viljen til makt som et prinsipp for en *omvurdering* av de nevnte verdiene. Et notat fra 1888:

„*Der Wille zur Macht*. Versuch einer Umwerthung aller Werthe“ – mit dieser Formel ist eine *Gegenbewegung* zum Ausdruck gebracht, in Absicht auf Princip und Aufgabe: eine Bewegung, welche in irgend einer Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird welche ihn aber *voraussetzt*, logisch und psychologisch, welche schlechterdings nur *auf ihn* und *aus ihm* kommen kann. [...] Wir haben, irgendwann, *neue Werthe* nöthig...³⁶¹

De nye verdiene Nietzsche ser for seg, er uten tvil *livsbejaende* verdier, som er tro mot de naturlige betingelser, og som fremfor alt er utgått fra styrke, ikke svakhet. Det er en negasjon av kristendommens verdier og muligens en omfavnelse av antikkens aristokratiske verdier.³⁶² Rennanssen var et forsøk på omvurdering som ble forpurret da reformasjonen atter bekreftet og styrket de kristne verdiene.³⁶³ Det virker dog ikke som om Nietzsche mener at antikkens verdier er eviggyldig sanne, eller at omvurdering simpelthen består i å velge det motsatte av kristendommens verdier, for han understreker flere ganger at det trengs «*neue Werthe*», og i *Also sprach Zarathustra* nevner han to ganger «die Erfinder von neuen Werthen».³⁶⁴ Dette er konsistent med hans dynamiske virkelighetsforståelse. Når verden hverken er stabil eller varig, men derimot en «*dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens*»,³⁶⁵ må gamle verdier kontinuerlig omvurderes og nye verdier skapes.

Dette er imidlertid ikke tenkt utelukkende som et fremtidsprosjekt, for Nietzsche er selv engasjert i omvurderingen av verdier. Omvurderingen må nødvendigvis korrespondere til hans livsbejaende perspektiv på verden, uavhengig av hvorvidt verdiene er antikke eller ikke. En etisk verdi som Nietzsche anser for å være stemoderlig behandlet, er *egoismen*. Takket være kristendommen er dens angivelige motsetning, altruismen, blitt ansett som den ypperste moral, og Schopenhauer bærer stafettspinnen videre i sin egen filosofi: «Wo nun [die uneigennützigte Liebe] vollkommen wird, setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich».³⁶⁶

Overalt i Nietzsches tekster finner man angrep på altruismen og forsvar for egoismen.

³⁶¹ KSA 13, N, 11[411].

³⁶² Jf. KSA 12, N, 2[128]: «Die *moralischen christlichen* Werthurtheile als Sklaven-Aufstand und Sklaven-Lügenhaftigkeit (gegen die aristokratischen Werthe der *antiken* Welt)».

³⁶³ Jf. KSA 6, AC, § 61: «Versteht man endlich, *will* man verstehen, *was* die Renaissance war? Die *Umwerthung der christlichen Werthe*, der Versuch, mit allen Mitteln, mit allen Instinkten, mit allem Genie unternommen, die *Gegen-Werthe*, die *vornehmen* Werthe zum Sieg zu bringen...»

³⁶⁴ KSA 4, Z I, Von den Fliegen des Marktes; Z II, Von grossen Ereignissen.

³⁶⁵ KSA 11, N, 38[12].

³⁶⁶ WWV I, § 67.

Én type innvending mot altruismen handler om at en slik moral svekker menneskeheten, som i dette notatet fra 1880: «*Die Tendenz der altruistischen Moral ist der sanfte Brei, der weiche Sand der Menschheit. [...] Es ist die Tendenz nach dem Ende der Menschheit. Die „absoluten Wahrheiten“ sind das Werkzeug der Nivellirung, sie fressen die charaktervollen Formen hinweg.*»³⁶⁷ En annen strategi Nietzsche benytter seg av, er å oppheve selve dikotomien, for altruisme er bare en forkledd egoisme. Et notat fra 1888: «unter dem allgemeinen Lobe des „Altruismus“ verbirgt sich der Instinkt, daß wenn alle für einander sorgen, der Einzelne am besten bewahrt bleibt... es ist der *Egoismus der Schwachen*, der das Lob, das ausschließliche Lob des Altruismus geschaffen hat...».³⁶⁸

Interessant blir det derfor å se hvordan Nietzsche forsvarer egoismen, som i dette notatet fra 1888, titulert «*Begriff „Egoismus“*»:

Es gehört zum Begriff des Lebendigen, daß es wachsen muß, – daß es seine Macht erweitert und folglich fremde Kräfte in sich hineinnehmen muß. Man redet, unter der Benebelung durch die Moral-Narkose, von einem Recht des Individuums, sich zu vertheidigen: im gleichen Sinne dürfte man auch von seinem Rechte anzugreifen reden: denn *Beides* – und das Zweite noch mehr als das Erste – sind Necessitäten für jedes Lebendige – der aggressive und der defensive Egoismus sind nicht Sache der Wahl oder gar des „freien Willens“, sondern die *Fatalität* des Lebens selbst.

Hierbei gilt es gleich, ob man ein Individuum oder einen lebendigen Körper, eine aufwärtsstrebende „Gesellschaft“ ins Auge faßt. Das Recht zur Strafe (oder die gesellschaftliche Selbstvertheidigung) ist im Grunde nur durch einen Mißbrauch zum Worte „Recht“ gelangt: ein Recht wird durch Verträge erworben, – aber das Sich-wehren und Sich-vertheidigen ruht nicht auf der Basis eines Vertrags. Wenigstens dürfte ein Volk mit ebensoviel gutem Sinn sein Eroberungsbedürfnis, sein Machtgelüst, sei es mit Waffen, sei es durch Handel, Verkehr und Colonisation als Recht bezeichnen, – Wachstums-Recht etwa. Eine Gesellschaft, die endgültig und ihrem *Instinkt* nach den Krieg und die Eroberung abweist, ist im Niedergang: sie ist reif für Demokratie und Krämerregiment... In den meisten Fällen freilich sind die Friedensversicherungen bloße Betäubungsmittel³⁶⁹

Selv om ikke begrepet «Wille zur Macht» nevnes her (bare «Macht» og «Machtgelüst»), er dette på alle måter en god anskueliggjøring av viljen til makts grunnleggende modus: vokse, ekspandere, innlemme fremmede krefter – like mye som den forsvarer seg mot ytre krefter som truer med å innforlive den. Den viljen som bare skulle gi seg selv rett til å forsvare seg, «der defensive Egoismus», er i så måte en vilje i nedgang. For livet må ekspandere for ikke å forvitte, et grunnleggende prinsipp som gjelder alt fra protoplasma til folkeslag. Slik et rovdyr må jakte for å overleve, må et samfunn må ha et livskraftig «instinkt» som ikke avviser at krig og erobring i en eller annen form kan være nødvendig.

³⁶⁷ KSA 9, N, 6[163].

³⁶⁸ KSA 13, N, 14[5].

³⁶⁹ KSA 13, N, 14[192].

I kapittel 2.5 skrev jeg at Nietzsche synes å fremme psykologisk egoisme, som er en deskriptiv etisk teori om at individet kun kan handle i egeninteresse. I og med hans dekonstruering av individet til et «dividuum», og senere til en pluralistisk viljesorganisasjon, vil det kanskje være riktigere å si «metafysisk egoisme».³⁷⁰ Enhver «Willens-Punktuaton», ethvert maktkvantum, ethvert kraftsentrum kan ikke annet enn å maksimere seg selv på bekostning av de andre. Verden er derfor fundamentalt egoistisk, sett gjennom viljen til makts optikk.

Men metafysisk egoisme betyr altså ikke lovløst anarki. Vi så i del 3 at viljene organiserer seg og inngår et hierarkisk samarbeid. Som Beatrix Himmelmann har påpekt, forstår Nietzsche verdier vi vanligvis oppfatter som interesseløse, som «rett» og «rettferdighet» (*Gerechtigkeit*), også etter dette organisasjonsprinsippet: «Ein „Gleichgewicht“ der Mächte gilt Nietzsche deshalb als Basis der Gerechtigkeit.»³⁷¹ To relativt likeverdige (like mektige) parter inngår en avtale om å respektere hverandres domene, slik at de eventuelt kan utveksle goder til gjensidig nytte og samtidig unngå hverandres uhemmede maktekspansjon, som i dette tilfellet ville skadet og svekket dem begge. Nietzsche skriver i 1886–1887: «Die Gerechtigkeit spricht nicht: „jedem das Seine“, sondern immer nur „wie du mir, so ich dir.“»³⁷²

Men siden makten i enhver viljesorganisasjon uunngåelig fluktuierer, vil en slik avtale kun gjelde så lenge den ene part oppfatter den andre som jevnbyrdig.³⁷³ Rett og rettferdighet eksisterer altså ikke uavhengig av maktkampen mellom viljer, og disse verdiene vil i praksis bryte sammen dersom de underliggende maktforholdene skulle forskyve seg betraktelig.

Himmelmann argumenterer for at menneskets behov for disse verdiene tyder på at vi er i stand til å reflektere over dem på en måte som transcenderer den situasjonsbetingede maktkampen.³⁷⁴ Jeg er riktignok enig i at vår refleksjon kan abstrahere fra konkrete tilfeller og fremsette almengyldige verdier som er *ment* å gjelde uavhengig av person og situasjon, men jeg er ikke enig i at dette er en pekepinn på at vår tenkning dermed transcenderer viljen til makt. Nietzsche skriver i 1886: «Unsre Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.»³⁷⁵ Vårt behov for å tre ut av maktkampen er ingenlunde en indikasjon på at vi faktisk *gjør* det. Når vi fremsetter almengyldige verdier, er det alltid ut ifra en egoisme som vi ikke nødvendigvis er klar over,

³⁷⁰ I mangel av et mer passende begrep resirkulerer jeg herved et eksisterende begrep som tidligere har vært brukt om andre posisjoner.

³⁷¹ Himmelmann (2014), s. 21.

³⁷² Jf. KSA 12, N, 5[82].

³⁷³ Jf. KSA 3, M, § 112: «Verschieben sich die Machtverhältnisse wesentlich, so vergehen Rechte und es bilden sich neue».

³⁷⁴ Himmelmann (2014), s. 27–30.

³⁷⁵ KSA 12, N, 7[60].

men som er sementert i våre drifter.

Heri ligger grunnen til at svake mennesketypuser tilsynelatende omfavner altruismen. Som hos alt levende er deres drifter motivert av egoisme, men denne er defensiv fordi driftene føler seg truet av en ytre overmakt. Ekspanderingen må da vike for selvoppholdelsen, som er den type maktstreben svakere viljer inntar – de klamrer seg til eksistensen. Dernest presenteres den «indre» egoismen som en «ytre» altruisme fordi driften eller viljen søker å påføre overmakten dette perspektivet. Hvis også «rettferdighet» kan presenteres som en almengyldig verdi uten rot i særinteresse eller maktkamp, vil den synes langt mer overbevisende.

Men hvis viljen til makt er sterkest hos nettopp de sterke, er det jo pussig at de sterke aksepterer «almengyldige» verdier. Hvorfor forblir de innenfor de svakes moralske rammeverk? Svaret på det må ligge i viljen til makts natur. Mens Nietzsche ofte gjør et stort poeng av at viljen til makt er et gode, at viljen til makt må være prinsippet for omvurdering, at mangelen på vilje til makt fører til nedgang, har dette prinsippet også en mer forræderisk side.

Som jeg forsøkte å vise i kapittel 3.4, foregår det en evig kamp mellom sterkere og svakere viljer, hvorved de svakere delvis underordner seg, men hele tiden konspirerer for å overvinne de sterkere. De sterkere, som vi kan forstå som de mest opprinnelige, er i langt større grad en gjenspeiling av naturen og livets betingelser. Nietzsche peker for eksempel på medlidenhet som en benektelse av livets betingelser, et nei til livet. «Warum erhalten sich die anderen Thier-Gattungen *gesund*? Weil ihnen das Mitleiden abgeht.»³⁷⁶ Dyr kjenner ingen medlidenhet, knapt nok herrene; det er primært de svake, slavene, som kjenner medlidenhet.

«In summa: die Kranken und Schwachen haben mehr *Mitgefühl*, sind „menschlicher“ [und] haben mehr *Geist*», skriver Nietzsche i et interessant notat fra 1888, titulert «Warum die Schwachen siegen».³⁷⁷ Her redegjør han for hvordan de sterke går under i møte med de svake og syke. Historisk har dette skjedd som følge av sosial utjevning og pengemaktens triumf, hvorved de sterke mistet sine privilegier og ble underlagt den konserverende, økonomiserende makt som de svake står for. Men disse historiske kjensgjerningene må Nietzsche forklare filosofisk: «Es ist unsinnig, voraus<zu>setzen, daß dieser ganze *Sieg der Werthe* antibiologisch sei: man muß suchen, ihn zu erklären aus einem Interesse des *Lebens*». Om den asketiske presten skriver han: «Es muss eine Necessität ersten Rangs sein, welche diese *lebensfeindliche* Species immer wieder wachsen und gedeihen macht, – es muss wohl ein *Interesse des Lebens selbst* sein, dass ein solcher Typus des Selbstwiderspruchs nicht ausstirbt.»³⁷⁸

³⁷⁶ KSA 13, N, 11[361].

³⁷⁷ KSA 13, N, 14[182].

³⁷⁸ KSA 5, GM III, § 11.

Som vi har vært inne på, er viljen til makt – og naturen selv – i sitt opprinnelige vesen fremadstormende og ødslende. De sterke, de som inkarnerer denne viljen, «*dezimiren sich gegenseitig: Krieg, Machtbegierde, Abenteuer; ihre Existenz ist kostspielig, kurz, – sie reiben sich unter einander auf*», noe som skyldes «die starken Affekte: die *Vergeudung* – es wird Kraft nicht mehr *kapitalisirt...*»³⁷⁹ Derfor har de sterke til syvende og sist tapt terreng for den klokere og nøysomme mennesketypusen som den asketiske presten representerer og forsvarer.

Men Nietzsche spør seg: «Die *Steigerung* des Typus verhängnißvoll für die *Erhaltung der Art?*»³⁸⁰ I form av sin evige og umettelige streben truer viljen til makt med å sprengne rammene for menneskearten, og i dens ruiner vil en ny art eller typus kunne oppstå. Dette synes faktisk å være Nietzsches håp for fremtiden, og hans idealtypus kan i så måte være overmennesket. Zarathustra sier: «*Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.*»³⁸¹ I et notat fra 1883 legger Nietzsche heller ikke skjul på at han synes mennesket av i dag bør ofre seg for å frembringe en høyere typus: «*Meine Forderung: Wesen hervorzubringen, welche über der ganzen Gattung „Mensch“ erhaben dastehen: und diesem Ziele sich und „die Nächsten“ zu opfern.*»³⁸² Og senere i *Der Antichrist*:

Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (– der Mensch ist ein *Ende* –): sondern welchen Typus Mensch man *züchten* soll, *wollen* soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgeuiseren.

Dieser höherwerthigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als *gewollt*. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden, er war bisher beinahe *das* Furchtbare; – und aus der Furcht heraus wurde der umgekehrte Typus *gewollt*, *gezüchtet*, *erreicht*: das Haushier, das Heerdenthier, das kranke Thier Mensch, – der Christ...³⁸³

Samtidig sier han at overmenneskene ikke skal være herskere over menneskene, men holde seg adskilt fra dem: «es sollen zwei Arten neben einander bestehen – möglichst getrennt».³⁸⁴ Dette er kanskje ikke først og fremst for å beskytte vanlige mennesker fra overmennesker – men det motsatte. Nietzsche oppfordrer nemlig til å verne de *sterke* mot de *svake*.³⁸⁵ For som vi har sett, er også den svakere typus et produkt av viljen til makt. Den svake viljens kreativitet, dens bortvendelse fra de opprinnelige livsbetingelsene, medfører at den blir sluer og derfor sterkere på en indirekte måte. Den asketiske presten er selve inkarnasjonen av denne typusen. Han har overvunnet de sterke med sin moral og beskyttet menneskene fra å gå til grunne.

³⁷⁹ KSA 13, N, 14[182].

³⁸⁰ KSA 13, N, 14[182].

³⁸¹ KSA 4, Z I, Zarathustra's Vorrede, § 3.

³⁸² KSA 10, N, 7[21].

³⁸³ KSA 6, AC, § 3.

³⁸⁴ KSA 10, N, 7[21].

³⁸⁵ KSA 5, GM III, § 14.

Men i denne prosessen har han også blitt *sykere*, og slik har han gjort menneskeheten sykere.

Hva Nietzsche kaller sykt, beskriver han i *Der Antichrist*: «Ich nenne ein Thier, eine Gattung, ein Individuum verdorben, wenn es seine Instinkte verliert, wenn es wählt, wenn es *vorzieht*, was ihm nachtheilig ist.»³⁸⁶ Denne sykdommen er dypest sett den manglende aksept for livets betingelser, for verdens dynamiske karakter og følgelig frykten for annerledeshet, styrke og uavhengighet. Alle disse egenskapene truer nemlig de svake og syke, og fremfor alt har den kristne moral søkt å demonisere de instinktene som sier ja til livet.

Ettersom kristendommen har vært mektig nok til å triumfere i Europa, kan ikke graden av makt alene være avgjørende for graden av sunnhet. En høy ranking på målestokken for styrke/svakhet er ikke tilstrekkelig for livsbejaelse, for en sterk vilje er ikke nødvendigvis en *sunn* vilje. Et notat fra 1886: «Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*. / *Zwiefache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwerthigen usw.»³⁸⁷ Så den «høyeste» vilje til makt er ikke ensbetydende med sunnhet, den kan like godt være asketismens sykelige behov for værensstabilitet, noe som uvegerlig leder til nihilisme. Den asketiske presten er som nevnt både syk og sterk:

Er muss selber krank sein, er muss den Kranken und Schlechtweggekommenen von Grund aus verwandt sein, um sie zu verstehen, – um sich mit ihnen zu verstehen; aber er muss auch stark sein, mehr Herr noch über sich als über Andere, unversehrt namentlich in seinem Willen zur Macht, damit er das Vertrauen und die Furcht der Kranken hat, damit er ihnen Halt, Widerstand, Stütze, Zwang, Zuchtmeister, Tyrann, Gott sein kann.³⁸⁸

Det er trolig derfor Nietzsche lanserer ideen om den evige gjenkomst av det samme. Han ser for seg at denne, i likhet med viljen til makt, kan tenkes som et metafysisk prinsipp, gitt at tiden er uendelig, og at verden består av en bestemt kraftmengde som hverken vokser eller minker. Ifølge denne tanken må alle mulige kombinasjoner av kraftsentra kunne oppstå og før eller siden gjenta seg.³⁸⁹ Her vil det føre for langt å diskutere den evige gjenkomst metafysisk, «die *wissenschaftlichste* aller möglichen Hypothesen»,³⁹⁰ men det er tilstrekkelig for mitt argument å ta høyde for den «svakere» versjonen av den evige gjenkomst, som er ment som en prøvesten for mennesket i den hensikt å skille sunnhet fra sykелighet. Denne versjonen av ideen presenteres i en berømt aforisme i *Die fröhliche Wissenschaft*:

³⁸⁶ KSA 6, AC, § 6.

³⁸⁷ KSA 12, N, 7[54].

³⁸⁸ KSA 5, GM III, § 15.

³⁸⁹ Se KSA 13, N, 14[188], for Nietzsches metafysiske/kosmologiske versjon av den evige gjenkomst.

³⁹⁰ KSA 12, N, 5[71].

Das grösste Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!“ – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts *mehr zu verlangen*, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besieglung?³⁹¹

I så måte fungerer den evige gjenkomst med sin målestokk på sunnhet/sykelighet som et korrektiv til viljen til makts målestokk på styrke/svakhet. For selv den asketiske presten, med all sin sterke vilje, ville måtte hate tanken om «das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: „die ewige Wiederkehr“».³⁹²

Å være livsbejænde ville bety en erkjennelse og aksept av at ingenting vil ende i en forløsende tilstand hvor all vilje, all streben, all lidelse vil opphøre. Vi må bejæ hvert eneste øyeblikk vi lever, all den stund tilværelsen er «ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt.»³⁹³ Bare det vil være en *sun*n måte å bekrefte viljen til makt på, og Nietzsche kaller det *amor fati*, å elske sin skjebne: «Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen – sondern es *lieben*...»³⁹⁴

Nietzsche berømmer de presokratiske grekerne for deres evne til å leve innenfor et mer immanent verdensbilde ved hjelp av tragedien og kappestriden, og de blir i så måte et ideal som den moderne, dekadente europeer bør skjæle til i sin egen kamp mot nihilismen. Zarathustras lærdom er at menneskets vilje til makt, frigjort fra falske værensillusjoner, må skape nye verdier som i større grad tilsvarer de betingelsene jorden har gitt oss. Og nye generasjoner må gjenta den kreative prosessen i det uendelige.

³⁹¹ KSA 3, FW, § 341.

³⁹² KSA 12, N, 5[71].

³⁹³ KSA 11, N, 38[12].

³⁹⁴ KSA 6, EH, Warum ich so klug bin, § 10.

Konkluderende betraktninger

I denne masteroppgaven har jeg forsøkt å takle flere potensielt uuttømmelige emner: Etske og metafysiske aspekter ved Nietzsches sentrale begrep om viljen til makt, Nietzsches filosofiske utvikling i relieff av Schopenhauers viljesfilosofi, samt et par av dennes berøringspunkter med Kants transcendentale idealisme. Mange interessante temaer som hadde fortjent en mer utførlig behandling, måtte derfor avspises med en kursorisk gjennomgang. På knappe hundre sider har jeg bare kunnet berøre en del aspekter ved viljen til makt, og mye er blitt utelatt.

Likevel håper jeg at det har lyktes meg å fremsette et solid argument for at Nietzsche bygger viljen til makt på metafysiske elementer fra viljen til liv og likevel lanserer en nærmest antimetafysisk metafysikk: oppløsningen av en nihilistisk «Hinterwelt» til fordel for et immanent verdensbilde hvor mening og verdier ingenlunde er gitt, men må skapes.

Nietzsche forsaker en systematisk behandling à la Schopenhauer og velger som oftest en fragmentarisk og aforistisk tilnærming. «Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit»,³⁹⁵ skriver han i *Götzen-Dämmerung*, og nettopp rettskaffenhet synes å være den dyden Nietzsche setter aller mest pris på. I likhet med sin systematiske forgjenger ønsker han å grave dypt i verdensaltet og menneskesinnet og finne ut hvordan alt henger sammen. Men der Schopenhauer presenterer sine funn i en koherent rekkefølge, legger vinn på å formulere seg med så mye presisjon som mulig, og stadig gjentar sine hovedmomenter som nyttige påminnelser til leseren, går Nietzsche i en helt annen retning med sin skrivning. Han er på overflaten lett å lese, men krevende å forstå i dybden. Han eksperimenterer med språket, leker med ulike perspektiver og hopper uanstrengt fra tema til tema, som om han vil demonstrere til fulle at systematikk er en forfalskning av både filosofien og virkeligheten.

Sitatet fra Christopher Janaway som jeg brukte i innledningen, fortjener å gjentas her: «Schopenhauer, we may suggest, is the system behind Nietzsche's anti-system.»³⁹⁶ Når man leser Nietzsches bøker på bakgrunn av Schopenhauers verk, er forbindelsene umiskjennelige. Tydeligst er dette kanskje i *Die Geburt der Tragödie*, hvor Nietzsche forsøker å utarbeide en estetikk basert på den greske tragedien ved hjelp av Schopenhauers begreper, med Apollon og Dionysos som analogier for verden som forestilling og verden som vilje – samtidig som Nietzsche strever med sin aversjon mot Schopenhauers etske formaning om benektelse av viljen: «Oh wie anders redete Dionysos zu mir! Oh wie ferne war mir damals gerade dieser

³⁹⁵ KSA 6, GD, Sprüche und Pfeile, § 26.

³⁹⁶ Janaway (1998a), s. 2.

ganze Resignationismus!»³⁹⁷ skriver han i sitt forord til bokens andreutgave i 1886, mange år etter at han hadde «brutt» med Schopenhauers lære. I realiteten var Nietzsche neppe på noe tidspunkt en sann disippel av Schopenhauer. Allerede da han skrev «Zu Schopenhauer» i 1868, var det i protest mot den dualistiske metafysikken. Likevel fremholdt han i både brev og andre skrifter at Schopenhauer var en stor lærer og autoritet, spesielt i de første årene etter at han i 1865 leste *Die Welt als Wille und Vorstellung*.³⁹⁸

Selv når ikke Schopenhauer nevnes ved navn, leder Nietzsche i sin senere filosofi flere felttog mot hans tenkning, blant annet i kritikken av det asketiske idealet, som opptar en stor del av *Zur Genealogie der Moral*. Schopenhauer forherliger på sin side «das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und eben dadurch die Erlösung von einer Welt, deren ganzes Daseyn sich uns als Leiden darstellte».³⁹⁹ Intet kunne være fjernere fra Nietzsches egen livsanskuelse.

Skillet mellom «Ding an sich» og viljens manifestasjoner funderer Schopenhauers tolkninger i nesten ett og alt, mens Nietzsche må forbli i den empiriske virkeligheten, hvorfor han så ofte er på leting etter naturvitenskapelige holdepunkter for teorien om viljen til makt. Imidlertid aksepterer han mange av Schopenhauers empiriske observasjoner, som at det foregår en maktkamp mellom alt som eksisterer, og ikke minst at lidelse er en inherent del av livet, men han trekker ofte helt andre konklusjoner basert på disse observasjonene.

For Schopenhauer vil all bekreftelse av viljen uvegerlig føre til lidelse, og de fleste skapninger på jorden er fanget i dette edderkoppnett. Bare mennesket, eller snarere de mennesker hvis karakter åpner for asketisme, kan nå til erkjennelse om årsaken til lidelsen og dermed lære å «knekke» viljen, for slik å kunne holde ut jordelivet i en viss harmoni. Nietzsche avviser at erkjennelse er en motpol til viljen og erhverver seg etterhvert et mer radikalt syn på viljens metafysikk enn Schopenhauer. Han anser ikke benektelsen av viljen som et «kvietiv» og en unnslippelse, men som bejaelsen av en *annen* vilje, et sykkelig ressentiment som blomstrer idet det skaper falske verdensbilder løsrevet fra livets betingelser.

Schopenhauer ser godhet i altruisme og medlidenhet fordi den medlidende dermed viser at han kan transcendere det illusoriske individuasjonsprinsippet og få innsikt i verdens reelle karakter. Nietzsche fastholder på sin side at det ikke finnes noen virkelighet uten individuering, utenom i visse filosofers hoder. Dette kommer til uttrykk i hans pluralistiske viljesmetafysikk. Slik det ikke finnes noen hinsidig utopi hvor all vilje har opphørt å ville, finnes det heller ikke noe overordnet perspektiv som transcenderer viljen til makt. Alle viljer fortol-

³⁹⁷ KSA 1, GT, Versuch einer Selbstkritik, § 6.

³⁹⁸ Se Janaway (1998b) for detaljer om Nietzsches skriftlige omtale av Schopenhauer.

³⁹⁹ WWV I, § 71.

ker hverandre og setter verdier ut ifra sitt unike perspektiv.

Som viljesvesener er vi dermed ikke «ett» innerst inne. Bare sett gjennom viljen til makt som *begrep* er vi like, men som viljen til makts *realitet* forblir vi avsondret og differensiert fra hverandre, i form av ulike grader av styrke og svakhet, og på et mer avansert nivå i henhold til vår sunnhet eller sykелighet. Sykелigheten er tett forbundet med en livsbenektende, historisk «evolusjon» hvor viljen til makt plantet falske verdier i en falsk «Hinterwelt», noe som førte til nihilisme. En sentral tematikk for Nietzsche er nihilismens problem og den dertil nødvendige omvurderingen av de falske verdiene, noe jeg dessverre ikke har kunnet gå mer utførlig inn på, men til gjengjeld har jeg prøvd å eksemplifisere dette ved å vise hvordan viljen til makt kunne omvurdere en av disse verdiene, nemlig altruismen.

Ifølge Nietzsche er de aller fleste mennesker syke, ute av stand til å akseptere eksistensen fullt ut, og de trenger derfor den hinsidige utopien. Siden høyere og sjeldnere mennesketypuser er de eneste som kan overvinne nihilismen og akseptere jordens mening, mener Nietzsche at de må beskyttes fra massen. For å sjalte ut det syke fra det sunne introduserer han den evige gjenkomst av det samme, en livsanskuelse som utelukker muligheten for en «Hinterwelt». Kun de som elsker verdens immanente karakter og bejaer livet på jorden i alle dets avskygninger, med all den nytelse og lidelse som hører til våre eksistensbetingelser, vil fryde seg ved tanken på å si *ja* til hvert sekund av sin eksistens nok en gang – og i all evighet.

Til tross for alle mine bestrebelse på å eksegere viljen til makt som metafysikk, som fortolkningsprinsipp, til og med som menneskets higen etter verdslig makt – ender vi likevel med dette: Viljen til makt, som filosofisk teori et aldri fullendt *work in progress*, som tankevekkende idé en kilde til spekulasjoner og argumenter som har inspirert forskere i over hundre år og vil gjøre det mange hundre år til, kanskje et av de mest redelige forsøk på å lodde dybden i verdens uutgrunnelighet – men like fullt bare en interpretasjon som kan være gjenstand for både et nysgjerrig blick og en avfeiende gest. Og Nietzsches rettskaffenhet ansporer ham til å innrømme nettopp det:

Aber, wie gesagt, das ist Interpretation, nicht Text; und es könnte Jemand kommen [...] – ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in allem „Willen zur Macht“ dermaassen euch vor Augen stellte, dass fast jedes Wort und selbst das Wort „Tyrannei“ schliesslich unbrauchbar oder schon als schwächende und mildernde Metapher – als zu menschlich – erschiene; und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen „nothwendigen“ und „berechenbaren“ Verlauf habe, aber *nicht*, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze *fehlen*, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz zieht. Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser. –⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ KSA 5, JGB, § 22.

Litteraturliste

- Acampora, C.D. (2013) *Contesting Nietzsche*. Chicago: Chicago University Press.
- Aydin, C. (2007) «Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an “Organization-Struggle” Model», i *Journal of Nietzsche Studies* 34, s. 25–48.
- Clark, M. (1990) *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerhardt, V. (1996) *Vom Willen zur Macht*. Berlin: de Gruyter.
- Haar, M. (1996) *Nietzsche and Metaphysics*. M. Gendre (trans. and ed.) Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1996) *Gesamtausgabe*, 1. Abteilung, Band 6.1: *Nietzsche I*. B. Schillbach. (Hrsg.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Himmelman, B. (2014) «Nietzsches Philosophie der Macht als Philosophie der Endlichkeit», i *Nietzsches Perspektiven*. S. Dietzsch & C. Terne (Hrsg.) Berlin: de Gruyter, s. 15–30.
- Janaway, C. (1998a) «Introduction», i *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche’s Educator*. C. Janaway (ed.) New York: Oxford University Press, s. 1–12.
- Janaway, C. (1998b) «Schopenhauer as Nietzsche’s Educator», i *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche’s Educator*. C. Janaway (ed.) New York: Oxford University Press, s. 13–36.
- Kant, I. (1998) *Kritik der reinen Vernunft*. J. Timmermann (Hrsg.) Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kaufmann, W. (2013) *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4th edition. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Magee, B. (1997) *The Philosophy of Schopenhauer*. Rev. edition. Oxford: Clarendon Press.
- Magnus, B. (1988) «The Use and Abuse of *The Will to Power*», i *Reading Nietzsche*. R.C. Solomon & K.M. Higgins (red.) New York: Oxford University Press, s. 218–235.
- Montinari, M. (1982) *Nietzsche lesen*. Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1935) *Werke und Briefe: Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, 3. Band: *Schriften der Studenten- und Militärzeit 1864–1868*. H.J. Mette & K. Schlechta (Hrsg.) München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung.
- Nietzsche, F. (1999) *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*. Neuausgabe. G. Colli & M. Montinari (Hrsg.) München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- Nietzsche, F. (2003) *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden (KSB)*. 2. Auflage. G. Colli & M. Montinari (Hrsg.) München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. (2007) *Morgenrøde*. S.M. Landgaard (overs.) Oslo: Spartacus.
- Palmquist, S. (1993) «Glossary of Kant's Technical Terms» i *Kant's System of Perspectives*. Lanham, MD: University Press of America. Tilgjengelig fra: <http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/ksp1/KSPglos.html> (Hentet 17. september 2015).
- Prauss, G. (1974) *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Reginster, B. (2006) *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Richardson, J. (1996) *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press.
- Schopenhauer, A. (1924) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. & 2. Band. Berlin: Hans Heinrich Tillgner-Verlag.
- Sluga, H. (2005) «Heidegger's Nietzsche», i *A Companion to Heidegger*. H.L. Dreyfus & M.A. Wrathall (ed.) Malden, Mass.: Blackwell, s. 102–120.
- Staten, H. (1990): *Nietzsche's Voice*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Whitlock, G. (1996). «Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story», i *Nietzsche-Studien* 25 (1), s. 200–220.
- Williams, L. (2001) *Nietzsche's Mirror: The World as Will to Power*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Wyller, E. (1968) *Fra tankens og troens møtested*. Oslo: Johan Grundt Tanum.