

Om Nietzsches aforistiska och experimentella religionskritik

Mattias Martinson

Uppsala universitet

mattias.martinson@teol.uu.se

Nietzsche's outright hatred of Christianity and theology is well known. He confessed to an instinctive atheism (*Ecce Homo*) and rejected theological hermeneutics as the prime example of "bad philology" (*The Antichrist*). This has not prevented theologians from a thorough conversation with Nietzsche on various issues, in a manner that often has been more receptive than polemical. Behind this curiosity one can perhaps find some form of generally acknowledged – although seldom expressed – distinction between Nietzsche's somewhat unbalanced critique of religion and his more general proto-postmodernism, which has been understood as immensely important for the theological debate on the present situation. In this paper I discuss the dynamics of Nietzsches critique of religion, related to his experimental form and aphoristic style. I relate this to some of Theodor W. Adorno's writings on literary form.

I det följande skall jag reflektera kring Friedrich Nietzsches religionskritik och dess experimentella framställningsform. Utgångspunkten är att Nietzsche på ett slående sätt har sammanfattat den komplexa moderna erfarenheten av att vara en ”upplyst” människa efter det oförblommerade talet om Guds död. Hans ”ateism” och ”religionskritik” betraktas här inte främst som teoretiska positioneringar utan som tvetydiga konsekvenser av ett sökande inom den ambivalenta moderna erfarenhet som nästan tycks tvinga honom till en ofullständig, aforistisk eller fragmentarisk diskurs.

När jag använder uttrycket ”aforistisk religionskritik” innebär det inte att jag närmar mig Nietzsches aforismer i en teknisk mening – eller teoretiserar litteraturvetenskapligt över hans aforistik – som om aforismerna eller aforistiken i sig skulle innehålla en ”annan” religionskritik än hans tänkande ”i stort”.¹ Med uttrycket vill jag istället komma åt den fundamentala rörlighet, mångtydighet och elasticitet som inte alltid tillåts framträda i receptionen av hans tänkande. Det är en fundamental mångtydighet som jag – likt många andra – menar börjar just i hans förkärlek för aforismer, dvs. kortare eller längre tänkespråk eller sentenser som på olika plan utvecklar och kommenterar varandra för att tillsammans bilda en öppen serie av motiv, snarare än en helhet.²

Aforismerna gestaltar då inte en enhet i mångfald, där aforismen som fragment förväntas vara en del av en helhet. Det är istället helheten som är radikalt söndrad. I *Götzen-Dämmerung* heter det: ”Jag misstror alla systematiker och går ur vägen för dem. Viljan till system är brist på hederlighet [*Rechtschaffenheit*].”³ Problemet för Nietzsche tycks vara att den starka övertygelsen, via systemets form, tillåts resultera i en alltför statisk överbyggnad som kväver andens frihet. En kommentator har sagt att ”Nietzsches aforismer är flyktvägar från övertygelser, sidovägar i det oförutseddans labyrint”.⁴ Den vidare betydelsen av detta blyxtbelyses aforistiskt i *Mänskligt, alltförmänskligt*: ”Övertygelser [*Überzeugungen*] är farligare [*gefährlicher*] fiender till sanningar än lögnar.”⁵

Det aforistiska handlar således om en mångfald vars förmenta enhet och fasthet *upplöses* genom ständiga förskjutningar och förlängningar av tankegångar. Typiskt för den mångtydighet som då intresserar mig är att den i sina *enskildheter* uttrycks tämligen kategoriskt och unifierat – snarlikt starka övertygelser – men att denna skenbara innehållsliga stabilitet gång på gång upphävs genom att den enskilda aforismen i sin hjälplösa slutenhet står precis bredvid en annan som talar ett motsatt resolut språk. I detta möte mellan slutna entiteter uppstår en produktiv vaghet eftersom de samtidigt, genom den litterära helhet de representerar, pockar på

1 Mycket har sagts om dessa ting. Anders Olsson noterar att Nietzsche avlägsnar sig kraftigt från ”aforismens klassiska modeller”, Olsson: *Skillnadens konst. Sex kapitel om moderna fragment* (Bonniers: Stockholm 2006), s. 136. För en överskådlig framställning av olika bedömningar av relationen mellan Nietzsches filosofiska framställningsformer, hans tankestil och hans tänkande, se Elisabeth Kuhn: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus* (de Gruyter: Berlin 1991), s. 59–120, särskilt om aforistiken, s. 79ff. Jfr även: Jill Marsden: ”Nietzsche and the Art of Aphorism”, *A Companion to Nietzsche*, red. Keith Ansell Pearson (Blackwell: Oxford 2006); Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche* (CH Beck: München 1992), s. 9–29; Gianni Vattimo: *Nietzsche. En Introduktion*, övers. William Fovet (Daidalos: Göteborg 1995), s. 9–14; Karin Bauer: *Adorno's Nietzschean Narratives. Critiques of Ideology, Readings of Wagner* (SUNY Press: Albany 1999), s. 205–212;

2 Olsson: *Skillnadens konst*, s. 131

3 Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA:6, s. 63. Finns översatt i Nietzsche: *Nietzsche i urval och översättning av Carl Henning Wijkmark* (Prisma: Stockholm 1966/1987), s. 131.

4 Marsden: ”Nietzsche and the Art of Aphorism”, s. 22.

5 Nietzsche: *Mänskligt, alltförmänskligt*, s. 232 (övers. modifierad, jfr KSA:2, s. 317). I *Der Antichrist* kommenteras och radikaliseras just denna aforism: ”Es ist schon lange von mir zu Erwägung anheimgegeben worden, ob nicht die Überzeugungen gefährlichere Feinde der Wahrheit sind als di Lügen. Dies Mal möchte ich die entscheidende Frage thun: besteht zwischen Lüge und Überzeugung überhaupt ein Gegensatz?” KSA:6, s. 237.

ett tolkande våld. På så sätt kommer de olika och enskilda ”övertygelserna” att förskjuta och retuschera varandra i det oändliga.⁶

Annorlunda uttryckt: som utläggare tvingas man *välja* vilka ”övertygelser” man skall fästa vikt vid. Fullständighet *kan* inte uppnås. Nietzsche säger i boken om Zarathustra: ”I bergen är närmaste väg från topp till topp, men då måste du ha långa ben. Aforismer [*Sprüche*] skall vara toppar, och de som tilltalas stora och högresta.”⁷ Genom aforismens produktiva vaghet – som kräver en kreativ styrka och storhet i tänkandet – öppnar sig möjligheten till *konstruktiva* tolkningar som kreativt går vidare istället för söka den bakomliggande meningen.⁸

Tanken i denna text är alltså inte att kritisera Nietzsches religionskritik, även om det ibland vore högst motiverat. Likt Tyler T. Roberts önskar jag snarare fördjupa mig i den ständigt gäckande *tvetydighet* som utfaller när man betraktar hans påstående om religion och antireligion, det religiösa och det sekulära.⁹

Den litterära problematiken kring filosofi och framställningsform (tvetydighet kontra systematik) återkommer jag till mot slutet av kapitlet, då jag relaterar Nietzsches religionskritik – särskilt idén om Guds död – till Theodor W. Adornos tänkande kring filosofins litterära former. Den teologiska poängen är i den här texten helt implicit. Den skulle dock kunna göras explicit genom frågan hur man efter Guds död kan tala teologiskt på ett ”postkristet” sätt, dvs. på ett sätt som inte räds ateismens konsekvenser men som samtidigt inte faller till föga för en naiv reaktiv ateism a lá Dawkins eller Sturmark; en radikal solidaritet med religionen och dess språk exakt i det ögonblick när som det raseras. Nietzsches hela sätt att tänka och tala är i mitt tycke meningsfullt att rota i för den som söker ingångar till en sådan ”teologi”.

*

Nietzsches kanske mest berömda religionskritiska ansats exemplifierar både den extrema tydligheten och den otillfredsställande vagheten i hans sätt att skriva. Jag tänker på den korta berättelsen i *Den glada vetenskapen* som har nr 125, och rubriken ”Den vansinnige” (*Der tollen Mensch*).¹⁰ I texten framträder en förryckt människa på ett torg där det finns många normala människor ”som inte tror på Gud”. Den vansinnige gör klart att han för sin del söker Gud. Detta väcker stor munterhet och de som befinner sig på torget är inte är sena att håna honom. De frågar ironiskt vart Gud har tagit vägen – har han gömt sig? Den vansinnige svarar ursinnigt: ”Vart Gud har tagit vägen?”, ”det skall jag säga er! *Vi har dödat honom – ni och jag!*”

Men hur lyckades vi med det? Hur mäktade vi torrlägga oceanen? Vem räckte oss en svamp som kunde suddas ut hela horisonten? Hur gjorde vi när vi lossade kedjan mellan denna jord och dess sol? Vart är den på väg nu? Vart är vi på väg? Bort från alla solar? Störtar vi inte oavbrutet? Och rör vi oss inte bakåt också, åt sidan, framåt, i alla riktningar? Finns det fortfarande ett uppe och ett nere? Är det inte som om vi irrade omkring i ett oändligt intet? Är det inte tomma rymden som slår emot oss? Har det inte blivit kallare? Blir inte natten allt längre och mörkare?

6 Se Behler: ”Das Fragment”, *Prosa kunst ohne Erzählen. Die Gattungen der nicht-fiktionalen Kunstprosa*, red. Klaus Weissenberger (Niemeyer: Tübingen 1985), s. 142.

7 Nietzsche: *Så talade Zarathustra*, s. 39 (översättningen modifierad, KSA:4, s. 48).

8 Jfr Nietzsche: *Till moralens genealogi*, FNSS:7, s. 197: ”En aforism, rätt präglad, rätt gjuten, är inte ’decifrerad’ [*entziffert*] bara för att den blivit läst; tvärtom det är först nu *utläggningen* [*Auslegung*] av den börjar. Och till detta behövs det en utläggningens konst.” (översättningen modifierad, KSA:5, s. 255)

9 Tyler T. Roberts: *Contesting Spirit. Nietzsche, Affirmation, Religion* (Princeton UP: Princeton 1998), s. 6.

10 Friedrich Nietzsche: *Den glada vetenskapen*, FNSS:5, s. 113–114. (De närmast följande citaten är hämtade från dessa sidor.)

Lite senare i detta tal fortsätter den vansinnige att fråga om människans roll efter att hon själv dödat Gud:

Det heligaste och mäktigaste som hittills stått att finna i världen, för våra knivar har det förblött – vem tvår detta blod från våra händer? Med vilket vatten kan vi rena oss? Vilka försoningsfester, vilka heliga riter blir vi tvungna att uppfinna? Har inte detta dåd en storhet som är alltför stor för oss? Måste vi inte själva bli gudar för att ge intryck av att vara det värdiga? Ett större dåd har aldrig begåtts, och vem som än föds efter oss hör för detta dåds skull hemma på ett högre historiskt plan, högre än all tidigare historia!”

Den vansinnige konstaterar att han har kommit för tidigt. Dådet är redan begånget, men tiden för dess verkliga inbrott har ännu inte kommit. ”[G]ärningar behöver tid på sig, även sedan de fullbordats, för att bli sedda och hörda.” När den vansinnige (*der tollen Mensch*) sedan fortsatte att vandra runt i stadens kyrkor för att och predika dessa oerhörda nyheter skriver Nietzsche att han gång på gång skall ha upprepat: ”Vad är nu dessa kyrkor annat än gravplatser för Gud och minnesvårdar över honom?”

I Nietzsches berättelse är dådet, att döda Gud, inte bara en väg mot ateism utan lika mycket ett förnekande av hela den ”goda” kristna kultur och bildningstradition som ateisterna på torget trots allt är benägna att erkänna värdet av. Hela den moderna vetenskapliga förställningsvärlden med sina idéer om lagbundenheter och slump, ja, hela dess materialism är i förlängningen av Nietzsches berättelse uttryck för ”teistiska antropomorfismer”.¹¹ Guds död är uppenbarligen inte fullt ut begriplig för dem som har dödat Gud, men den kommer att bli det och då kommer också den kultur som för ögonblicket verkar civiliserad att framstå som en fränstötande som en gravplats för Gud.

En vanlig tolkning av detta scenario är att ateismen behöver tänka djupare och mer radikalt om sin uppgift för att inte genast återfalla i det som den tar avstånd från. Historiska former av upplysning, vetenskap och humanism är inte att betrakta som fullständiga avvikelser från tron på Gud, mer radikala insatser krävs för att befrielsen skall bli fullständig. Mer upplysning, således.

Men berättelsen om Guds död har fler dimensioner. Mest iögonfallande är kanske att det ”befriande” budskapet bärs fram av en vansinnig. Längre fram i *Den glada vetenskapen* talar Nietzsche på ett betydligt mer prosaiskt sätt om hur perspektivet på saker och ting har förändrats i moderniteten: ”Vi förstår inte längre hur forna tiders människor upplevde det närmaste och vardagligaste.” Om den religiösa forntiden säger han att sanningen då ”upplevdes på ett annat sätt, ty den vansinnige [*der Wahnsinnige*] kunde den gången gälla för dess språkrör – något som får oss att rysa [*schauern*] eller skratta.”¹² En liknande framhålls i den tidigare skriften, *Mänskligt, alltförmänskligt*:

Alla visioner, skräckupplevelser, utmattningar, hänförelser som helgon sägs ha haft är välkända sjukdomstillstånd, som de på grund av inrotade religiösa och psykologiska villfarelser bara *tolkat* annorlunda, nämligen icke-patologiskt. [...] Så torde det också ha förhållit sig med profeternas och orakelprästernas vansinne och tungomålstal [*Wahnsinn und Wahnreden*]; det är alltid graden av vetande, fantasi, ambition och moralitet i *uttolkarnas* huvuden och hjärtan som gjort så mycket av dem. Till de viktigare verkningarna av de människor som man kallar helgon och genier hör att de drar till sig uttolkare, som till mänsklighetens fromma *missförstår* dem.¹³

11 Higgins: *Comic Relief*, s. 106. Exempelen finns i Nietzsche: *Den glada vetenskapen*, FNSS:5, 103–104.

12 Nietzsche: *Den glada vetenskapen*, FNSS:5, s. 125.

13 Nietzsche: *Mänskligt, alltförmänskligt*, FNSS:3, s. 92.

Ironin blir uppenbar om man kopplar dessa påpekanden tillbaka till berättelsen om den *der tollen Mensch* och proklamationen av Guds död. Tankarna går snarast till de gudomligt inspirerade oraklen, som exempelvis lyfts fram av Sokrates i Platons *Faidros*: ”Men de största av de goda tingen kommer faktiskt till oss genom vansinnet, förutsatt att vi ges dem av gudarna. Sierskan i Delfi och prästinnorna i Dodona var vansinniga när de uträttade en mängd goda saker för Grekland både enskilt och allmänt, men när de var vid sina sinnen uträttade de mycket litet gott eller ingenting alls.”¹⁴

Parallellen går att utveckla till de hebreiska profeterna, som visserligen hade en grundläggande sanktion i den religiösa traditionen, men som bemöttes om inte med samma borgerliga hänskratt som *der tollen Mensch* så med våldsamma protester och anklagelser när de i gudomligt ursinne framförde sin kompromisslösa kritik av den rådande ordningen. Deras bildliga handlande, straffdomar och ”sanningar” sågs inte sällan som uttryck för ren och skär galenskap. Först efteråt upphöjdes profeterna av de heliga traditionerna. Med Nietzsche kan man kanske säga att de tolkades, *missförstods*, och blev språkrör för den högste Guden.

Om profeten Hesekiel berättas exempelvis att Gud bland annat befallde att han skulle ligga på vänster sida i 390 dagar och på så sätt symboliskt bära Israels skuld (Hesekiel 4:4f.). Sedan uppmanades han av Herren Gud att träda fram och profetera: ”Knyt händerna och stampa med fötterna, ropa ut ditt ve över allt det onda och avskyvärda som israeliterna har gjort! De skall falla offer för svärd och pest.” (Hesekiel 6:11)

Redan genom sin tvetydiga referens bakåt – till det socialt missanpassade religiösa oraklet som ”falsk” sanningssägare – trasslar alltså Nietzsches korta berättelse in sig i en religiös uppenbarelseproblematik: varifrån kommer den vansinniges ord? Vilken status har de? Skall de i sista hand missförstås som ett ”gudomligt” tal om Guds död? Skall hela berättelsen därför – på grund av Nietzsches egen misstro mot vansinnet – negligeras som galenskap? I *Morgonrodnad* skriver Nietzsche på ett sätt som tydlig understryker samma sak:

[N]jästan överallt är det vansinnet [*Wahnsinn*] som banar väg för den nya tanken och bryter förtrollningen hos en vördad sed och vidskeplighet. [...] Låt oss gå ett steg längre: alla dessa överlägsna människor som oemotståndligt drogs till att kasta av sig varje moraliskt ok och sätta upp nya lagar, hade, *om de nu verkligen inte var vansinniga*, inget annat val än att bli vansinniga eller låtsas vara det – detta gäller faktiskt för förnyare på alla områden, inte bara på den prästerliga eller politiska dogmens områden: – till och med förnyaren av den poetiska metern var tvungen att skaffa sig trovärdighet genom vansinnet.¹⁵

Från att i det första exemplet verkligen ha förfasat sig över tanken på att det vansinniga en gång hölls för det sanna – det ”får oss att rysa eller skratta” – glider Nietzsche via sina korta beskäftiga sentenser in i en tvetydig vördnad för det galna och meningslösa och dess nödvändighet för förändring och insikt. Hela berättelsen om den vansinnige och Guds död formerar sig till ett spektrum av möjliga kritiska positioner som alla vilar på lika delar modernt förakt och antik vördnad för vansinnet och dess subversiva potential. Tron på Gud är vansinne, men det krävs en vansinnig med ett vansinnigt bildspråk för att avslöja detta vansinne, och därmed blir centraltanken, insikten om Guds död, också till ett vansinne.

Att sätta den vansinnige i den gudomligt inspirerade profetens roll, för att proklamera upplysningen som byggd på Guds död, får alltså i ljuset av dessa iakttagelser den slutliga effekten att hela den upplysta kulturens värdeskala i sig själv får en anstrykning av vansinne. Därigenom kollapsar möjligheten att entydigt upprätthålla den sokratiske distinktionen mellan

14 Platon: *Faidros*, övers. Jan Stolpe, *Skrifter*, bd 2 (Atlantis: Stockholm 2001), 244a–b.

15 Nietzsche: *Morgonrodnad*, FNSS:4, s. 20–21.

ett produktivt vansinne ”förmedlat av gudarna” och ett ”fysiologiskt vansinne”, som för Nietzsche även kan tolkas som ”neuroser av friskhet.”¹⁶

I den tidigare skriften *Mänskligt alltförmänskligt* laborerar Nietzsche fortfarande med tanken på ett sorts upplysningens tämjande av de kultiverade känslöstormar som driver kulturen till vansinne: ”skall vi inte digna under dessa [känslöstormar] måste vi frambesvärja [*beschwören*] en vetenskaplig anda, som på det hela taget gör oss lite kallare och mer skeptiska och inte minst kyler ner den lavaström av tro på yttersta och slutgiltiga sanningar som framförallt kristendomen gjort så våldsamt.”¹⁷

Men redan denna tidiga formulering, som alltså talar om ett ”frambesvärjande”, är tvetydig och förebådar ett mer parodiskt – och galet – brott med hela den allvarstygda ”vetenskapen” och ”kritiken”, dess sanningslidelse och krav på saklighet. I den sena texten *Der Antichrist* uttrycker denna skepsis ännu mer explicit: ”Mänskligheten uppvisar inte en utveckling till det bättre eller starkare eller högre i den betydelse som man idag ofta hävdar. ’Framsteget’ är blott en modern idé, alltså en falsk idé.”¹⁸

Men dessa tvetydigheter till trots: det råder ändå ingen tvekan om att Nietzsches vansinniga människa, som jag också kallat profet, anför en ytterst radikal upplysningsvision. Frågan är bara vilket ljus det handlar om, vad som framträder efter att dimman lättat. Genom dådet, ”att döda Gud”, blir människan blir själv gud, fri, och hör därmed hemma på ett högre historiskt plan, bortom den kristna skulden, som nu endast kan skönjas som avlagringar – särskilt i de outhärdliga kulturella artefakter, kyrkorna, som de kristna fortfarande bebor och som de högre andarna, ateisterna, njuter estetiskt i sin ytliga likgiltighet.

Brottet med det etablerade tycks för Nietzsche snarast handla om människans *slutliga* utträde ur det religiösa och därmed också ett avståndstagande också från den kultur och den vetenskap som religionen själv har producerat. Upplysningen så om vi känner den från historien lyser inte av sig självt, den rör sig inte framåt i en rörelse av andlig utveckling, utan för-lamas ständigt av den mytlogiska neuros som den är en del av. Historien som ljusnande framåtrörelse dras därmed ned i den olycksbådande virvel av tomhet, och Nietzsches egen aforistiska praktik tycks vilja gestalta och omfatta just denna virvel.¹⁹

*

Gilles Deleuze har påpekat att Nietzsches tal om Guds död utgör en omtagning av Hegels filosofiska precisering av det kristna dramat: ”Gud är död, Gud har blivit människa, människan är Gud.” Skillnaden gentemot Hegel, menar Deleuze, är emellertid att Nietzsche inte för ett ögonblick *tror* på Guds död i någon dogmatiskt preciserbar mening: ”han satsar inte sin tro på detta kors. Med detta menas: han gör inte denna död till en händelse med självklar innebörd.”²⁰ Man skulle mot kort och gott kunna säga att Gud genom den vansinniges gestaltning dör på ett sådant sätt att den människa som genom denna död uppfattar sig som gudomlig i

16 Nietzsche: *Tragedins födelse*, FNSS:1, s. 14.

17 Nietzsche: *Mänskligt, alltförmänskligt*, FNSS:3, s. 152.

18 Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA:6, s. 171. Här är det värt att påminna om den oerhörda brist som vidlåder den svenska ”översättningen” av Tage Thiel. Den anförda passagen tolkas där obegripligt nog som ”Framåtskridandet är en tro på modernitet – och varje tro är en falsk tro.” Friedrich Nietzsche: *Antikrist/Hammaren talar*, övers. Tage Thiel (Bo Caverfors förlag: Stockholm 1970), s. 19. Originalets lydelse är: ”Der ’Fortschritt’ ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee.”

19 Eric von der Luft har i relation till Nietzsches eget laborerande med idéer om den kristna trons död som en sorts uppståndelse från döden konstaterat att Nietzsche, ”Anti-Christian though he is”, ”somehow cannot seem to escape falling back on that standard Christian imagery”, von der Luft: ”Sources of Nietzsche’s ‘God is Dead!’ and its Meaning for Heidegger”, *Journal of the History of Ideas*, årg. 65, nr 2, 1984, s. 272.

20 Deleuze: *Nietzsche och filosofin*, s. 237.

själva verket tappat all orientering, Guds död blir inte ett steg att kliva upp på för att få en ny utsikt. Eller som den vansinnige säger: ”rör vi oss inte bakåt också, åt sidan, framåt, i alla riktningar.”

Därför kan Nietzsche, strax efter att han har konstaterat att kristendomen gjort världen usel, lakoniskt konstatera att: ”Nu” – och vi får tänka detta nu som tiden efter insikten om Guds död – ”Nu är det vår smak som är avgörande när vi tar ställning mot kristendomen, inte längre våra sakska.”²¹ Det religionskritiska ställningstagandet är inte längre förankrat i någonting sant, inte ens i en illusion om sanning, eftersom det var precis *den* illusionen som dog med Gud.

Nietzsches personliga smak härvidlag är uppenbar. Han fortsätter att häckla kristendomen så snart han får möjlighet, eftersom det verkar roa honom. I en oförglömlig passage från boken *Till moralens genealogi* utbrister han, mitt i ett resonemang om den kristna moralen och dess asketiska ideal: ”Men det räcker nu! Det räcker! Jag står inte ut längre! Skämd luft! Skämd luft!”²² Han berömmar sig också för att ha den dåliga smaken att ogilla Nya testamentet, detta ”mest överskattade av alla litterära verk”.²³

Men det finns också en annan, möjligen mer syntetisk strategi i Nietzsches texter, en kompletterande tematik, som tycks vilja gör upp också med den spontana och överdrivna aversion som han så ofta gör sig skyldig till. Nietzsche talar i vissa sammanhang om en slags intellektuell reträtt efter den hårda kritiken och dess verkan; ett övervinnande av övervinnandet som också – på ett något nyktrare sätt – kan knytas till idén om vansinnet i sökandet efter en högre sanning.

Några steg tillbaka. – Ett visst, rentav ganska högt bildningsstadium har nåtts när människan lämnar vidskepliga och religiösa föreställningar och ångestkänslor och till exempel inte längre tror på goda änglar eller arvsynden och också vant sig av med att tala om själens frälsning: om hon befinner sig på detta stadium av frigörelse bör hon ytterligare spanna sin tankeförmåga till att också övervinna metafysiken. *Därefter* är emellertid en *rörelse åt andra hållet* nödvändig: hon måste inse det historiskt såväl som psykologiskt berättigade i den sortens föreställningar, att de i hög grad har främjat människosläktet och att man utan en sådan rörelse tillbaka skulle avhända sig den hittillsvarande mänsklighetens yppersta bedrifter. – Vad gäller den filosofiska metafysiken ser jag fortfarande många som har kommit fram till det negativa målet (att varje positiv metafysik är en villfarelse), men än så länge få som tagit några steg tillbaka; man bör nämligen visserligen blicka ut från stegens topp men inte vilja bli stående där. De mest upplysta kommer inte längre än till att frigöra sig från metafysiken och överlägset se tillbaka på den, trots att det även här, som på en hippodrom, gäller att svänga runt vid banans slut.²⁴

Denna uppmaning till reträtt tolkar jag inte som ett abrupt upphävande av den tidigare kritiken, som för övrigt ständigt återkommer, samtidigt med om uppmaningen till reträtt. (Bara några sidor längre fram säger Nietzsche på nytt: ”ingen religion har någonsin, vare sig indirekt eller direkt, vare sig som dogm eller som liknelse, innehållit någon sanning.”²⁵) Reträtten handlar varken om ödmjukhet eller om en kapitulation. Snarare, menar jag, framträder här en ny och mer produktiv sida av den kritik som på ett fundamentalt plan – exempelvis via den vansinniges sanningsanspråk – har ifrågasatt även sin egen legitimitet.²⁶ Redan

21 Nietzsche: *Den glada vetenskapen*, FNSS, s. 117.

22 Friedrich Nietzsche: *Till moralens genealogi*, FNSS, s. 218.

23 Friedrich Nietzsche: *Till moralens genealogi*, FNSS, s. 303.

24 Nietzsche: *Mänskligt, alltförmänskligt*, FNSS:3, s. 34–35.

25 Nietzsche: *Mänskligt, alltförmänskligt*, FNSS:3, s. 83.

26 Denna synpunkt är samtidigt ett exempel på min aforistiska läsning, som visserligen inte är omedveten om den gängse uppdelningen mellan olika avsnitt och perioder i Nietzsches produktion (dvs. medveten om att

i det talande citatet från *Morgonrodnad* döljer sig, menar jag, den senare Nietzsches INCIPIT ZARATHUSTRÄ (dvs. det avslutande ”stadiet” i Nietzsches idé om avskaffandet av den sanna världen, alltså även av ”villfarelsen” om en alternativ sanning).²⁷ Betoningen på en *vändning*, som i den antika hippodromen, indikerar nämligen ett reellt brott med den givna kulturella ordningen, fast nu på en annan nivå än tidigare. Zarathustra frågar i boken från 1885: ”Och vem lär henne [viljan] även tillbakaviljandet?”²⁸

Det som utmanas här såväl som i det tidigare citatet är själva den *linjära* tidsligheten, övervinnandets ambivalenta framåtsyftning mot en ”bättre”, ”högre” eller ”sannare” värld, som enligt Nietzsche karaktäriserar den kristna religionen och som genom sitt linjära sanningsbegär har impregnerat den sekulära upplysningen; den upplysning som av samma skäl ”inte kommer längre än till att frigöra sig från metafysiken och överlägset se tillbaka på den”.

Man kan även ana konturerna av läran om den eviga återkomsten. Nietzsches tanke om ”att svänga runt vid banans slut” går då inte minst ut på att finna en kritisk position i vars ”ögonblick” man kan leva med återklangen från historien, men på ett sätt som innebär att den inte längre tvingar i en viss riktning. I boken om Zarathustra uttrycks de berömda orden: ”Allt rakt ljuger”, ”all sanning är krum, tiden själv är en cirkel”.²⁹ Reträtten från idén om ett framåtskridande blir en väsentlig del av den fundamentala omvärderingen av alla värden som redan kan associeras med Nietzsches sätt att välja bort det systematiska tänkandet till förmån för fragmentet och aforismen.

*

Någonstans vid denna punkt kan det vara befogat med en utvikning till den italienske filosofen och Nietzsche-kännaren Gianni Vattimos och hans reflektioner över hermeneutiken, kristendomen och nihilismens potential. Vattimo har blivit uppmärksammas inom teologin eftersom han menar att kristendomen kan uppfattas som en katalysator för hela den process av sekularisering som har underminerat religion metafysik och modern förnuftstro. (Han relaterar således kristendomens väsentliga sida direkt till Nietzsches insikt om att ingen sanning är otolkad eller oberoende av mer eller mindre kontingenta språkliga faktorer).

Nietzsches genealogiska bestämning av ateismen som det asketiska idealets ”kärna” stödjer förvisso detta synsätt, men Vattimo drar i motsats till Nietzsche teologiskt positiva slutsatser ur denna omständighet. Han betraktar – i hegeliansk anda – det kristna budskapet om Guds människoblivande, inkarnationen, som ett budskap om den *transcendente* gudens död, vilket underminerar de metafysiska metaberättelserna. Idén om Guds sons nedstigande i den här världen uttrycker kort sagt transcendensens kollaps och tolkningens nödvändighet.

Vattimo hävdar alltså att möjligheten till avförtrollning av världen, pragmatism, humanism, instrumentellt tänkande, ja, det som vi normalt förknippar med sekularisering och avkristning följer med den kristna trons kärnföreställning och den hermeneutiska praxis som

det inte är okontroversiellt att läsa samman *Mänskligt, allförmänskligt* med *Den glada vetenskapen*), men som trots detta väljer att låta enskilda textavsnitt belysa varandra i en kreativ process. Därmed misstänkliggörs också idén att det skulle vara möjligt att rekonstruera Nietzsches autentiska tänkande i olika faser och skeden. Det är, menar jag, ytterst belysande att en ytterst noggrann uttolkare som Julian Young missar vändningen i den här anförda passagen. Han noterar bara den första delens bejakande av upplysningen, inte den komplikation som den senare delen anför. Se Young: *Nietzsche's Philosophy of Religion*, s. 68.

27 *Götzen-Dämmerung*, KSA:6, s. 81, avsnittet ”Wie die ’wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums”.

28 Nietzsche: *Så talade Zarathustra*, s. 129.

29 Nietzsche: *Så talade Zarathustra*, s. 144.

ledsagade den kristna tron.³⁰ Kristendomen är för Vattimo ett ”stimulus” som möjliggör en rörelse mot befrielse från metafysikens våld och tvång.³¹

På samma sätt är den postmoderna relativiseringen av militant sekularism, scientism och humanism att betrakta som en fortsatt verkan av inkarnationen och dess avvisande av varje stark struktur i verkligheten. ”Hermeneutiken, som trots att den under sin början i upplysningen uppvisar en avmytologiserande och rationalistisk inspiration, leder, på ett faktiskt paradoxalt sätt, sedan i det samtida tänkandet till upplösningen av objektivitetsmyten själv [...] och till en rehabilitering av myten och religionen.”³²

När den metafysiska drömmen om att förfoga över en kunskap om varat i sig har försvagats så dramatiskt som i vår tid, blir det enligt Vattimo filosofiskt meningsfullt att tala om en försvagning av själva varat, en försvagning av själva verkligheten, vilken alltså ytterst sett knyts till den kristna tron på Guds människoblivande:

Om jag ställer frågan, eller vi ställer oss frågan, hur det kommer sig att en syn på varats historia som vigd åt försvagning framstår som övertygande, infinner sig svaret: För att vi är arvtagare till en tradition som livnärt sig på ”kristna” värderingar som broderskap, barmhärtighet, avståndstagande från våld, alltsammans grundat på en lära centrerad kring idén om försoningen – som finns redan i Gamla testamentet – samt om inkarnationen, det som Paulus kallar Guds *kenosis*. Jag är fullt medveten om att dessa ”männskliga” värden i vår tradition är desamma som Nietzsche såg som upphov till nihilismen och dekadensen, men [...] det faktum att den postmetafysiska filosofin hamnat i belägenheten att behöva tänka varats historia i termer av försvagningens historia går inte att skilja från att den tillhör [den kristna] tradition[en].³³

Detta konstaterande skall givetvis inte tolkas som en återgång till religion i den metafysiska mening som den moderna filosofin tog avstånd från, utan som en härledning av ursprunget till den försvagning av varat som idag slår igenom i filosofin och som i sin tur även problematiserar frågan om religiöst ursprung och ursprunglighet. En filosofi som på Vattimos sätt erkänner sin förbundenhet med kristen teologi blir alltså inte religiös i någon annan mening än att den *genom* sin egen kristna traditionskontext inser att ”starka” alternativ – humanism, ateism och scientism – som strategier betraktade kan uppfattas som lika misslyckade som dogmatiska och vidskeplig religion.³⁴ Ursprunget i den kristna berättelsen tycks vara viktigt i och för sig, men detta ursprung leder enligt Vattimo inte filosofin in i en dogmatisk reflektion över kristendomen och dess ursprungliga sanning: ”såväl för filosofin som för den av filosofin återupptäckta teologin gäller Nietzsches ’radikala’ sentens enligt vilken den tilltagande kunskapen om ursprunget medför ursprungets tilltagande obetydlighet ...”³⁵

I någon mening ansluter alltså denna kristendomstillvända tolkning av metafysikens stegrade kris till Nietzsches tanke om den eviga återkomsten där såväl ursprunget som tanken om en entydig progression sätts i fråga. Problemet med Vattimos tänkande i detta sammanhang är att han endast väljer att fullfölja en sida av Nietzsches religionskritik, nämligen tanken att det sekulära framstegstänkandet är metafysiskt och kristet på ett sätt som gör sekularismen

30 Vattimo: *Utöver tolkningen*, s. 67ff; Vattimo: ”Spåret av spåret”

31 Gianni Vattimo: ”Toward a Nonreligious Christianity”, *After the Death of God*, John Caputo & Gianni Vattimo (New York: Columbia UP 2005), s. 35.

32 Vattimo: *Utöver tolkningen*, s. 72.

33 Gianni Vattimo: *After Christianity* övers. Luca D’Isanto (Columbia UP: New York 2002), s. 107 (citatet översatt från engelsk utgåva eftersom det aktuella kapitlet enligt vad jag lyckats finna endast är publicerat i Luca D’Isantos översättning från Vattimos originalmanus).

34 Vattimo: ”Toward a Nonreligious Christianity”, s. 35. Angående begreppet ”scientism” se Mikael Stenmark: *Scientism. Science, Ethics and Religion* (Ashgate: Aldershot 2001).

35 Vattimo: ”Spåret av spåret”, s. 99.

motsägelsefull. Genom att Vattimo till detta hävdar att den kristna bekännelsen djupast sett resulterar i transcendensens död, som i sin tur genererar religionens och metafysikens död upprepar han enligt mitt menande en linjär och metafysisk kristen modell där teologins återkomst i filosofin blir begriplig som en *upptäckt* av sin egen essentiella natur eller sitt ursprung.³⁶

Sammanflätningen mellan det specifikt kristna och den upplysning som sedan radikaliserar sig i en relativisering av själva framstegstanken är som vi redan sett inte främmande för Nietzsche:

Ju mer man frigjorde sig från dogmerna, desto mer sökte man så att säga ett rättfärdigande för denna frigörelse i en kult av människokärleken: att inte stå de kristliga idealen efter, utan om möjligt överträffa dem, var en hemlig sporre för alla franska fritänkare från Voltaire till Auguste Comte: och den senare har med sitt berömda moraliska rättesnöre *vivre pour autrui* i själva verket överkristna kristendomen.³⁷

Vattimo verkar dock inte bry sig om den sarkasm som dryper bakom en sådan formulering av Nietzsche. Om Vattimo i sin reception av denna spridning och uttunning av det kristna budskapet (som enligt honom alltså sker *genom* själva den kristna tolkningspraktiken) ser en *positiv* ödesgemenskap mellan kristet och sekulärt, ser Nietzsche i ett sådant erkännande också en ömsesidig utplåning av verkningskraften såväl i det kristna och som i upplysningen. Allt slukas i en virvel. Mer kritiskt uttryckt blir Vattimos kristnade ”nihilism” i sista hand en meningslös gest som i hemlighet rekapitulerar en ursprunglig reaktiv nihilism (slavmoral), medan Nietzsches omvärdering av alla värden fortsätter att vara ett absolut alternativt till den kristna nihilismen, ett ja-sägande.³⁸

Till skillnad från Vattimo kan Nietzsche därför inte i något avseende erkänna att denna överkristnade kristendom – som han eventuellt i någon mening återvänder till vid hippodromens kurva – *i sig själv* är att betrakta som en meningsfull och konstruktiv alternativ läsning av historiens lopp. Istället ser han i detta erkännande av upplysningens som en överkristnad rörelse ett djupare tillintetgörande av kristendomen *och* den upplysning som attraheras av slavmoralen.

Perspektivet kan illustreras i två steg, här med hänvisning till *Morgonrodnad*. Först påvisas det besynnerliga och självförstörande i den uttunnade, ickemetafysiska hermeneutiska kristendom som tycks föresväva Vattimo:

Verkligt aktiva människor lever nu i sitt inre utan kristendom, och de mer medelmåttiga och reflekterande människorna av intellektuell medelklass äger blott en tillrättalagd, det vill säga en besynnerligt *förenklad* kristendom. [...] [D]et är inte så mycket ”Gud, frihet och odödlighet” som har blivit kvar som välvilja och anständigt sinnelag och tron att också i världsaltet skall välvilja och anständigt sinnelag råda: det är *eutanasin* på kristendomen.³⁹

36 Se exempelvis Vattimo: *After Christianity*, särskilt kap. 4 där tolkningarnas historia, varats försvagning, blir liktydig med den kristna frälsningshistorien.

37 Nietzsche: *Morgonrodnad*, s. 132.

38 Vattimo har i ett sammanhang skilt mellan två former av nihilism hos Nietzsche, en aktiv och en passiv, som emellertid hålls isär alltför statiskt hos Nietzsche. Den passiva är ett symptom på en falsk verklighetsuppfattning, den aktiva kan relateras Vattimos hermeneutiska respons mot den passiva, och kan den vägen relateras tillbaka exempelvis till en antimetafysisk kristendom. Se Vattimo: *Dialogue with Nietzsche*, s. 134–141, jfr även s. 17ff.

39 Nietzsche: *Morgonrodnad*, FNSS:4, s. 65.

På ett något tidigare ställe i *Morgonrodnad*, nästan som en föregripande förklaring till denna självförstörande tendens inom kristendomen, framhålls emellertid något som kan tolkas som en *fundamental relation* mellan denna tillrättalagda ”nutida” kristendom (betraktad som självupplösande) och den ”ursprungliga” dogmatiska kristendomen, nämligen tendensen till förvrängning och oförblommerad örlighet:

Hur föga kristendomen lär ut en känsla för ärlighet och rättvisa får man en ganska bra uppfattning om genom karaktären på skrifterna av deras lärde[...] [...] [M]an [gav] sig hän åt tolkningar och utläggningar med ett sådant ursinne som omöjlig kunde ha varit förenat med gott samvete: hur mycket de skrifflärda judarna än protesterade så var det i Gamla testamentet tal om Kristus och inget annat än Kristus, i synnerhet om hans kors, och var än ett stycke trä, ett spö, en stege, en kvist, ett träd, vide eller en stav omnämns så innebar detta en profetia om träkorset: till och med när enhörningen eller kopparrormen sattes upp, eller när Moses bredde ut sina armar till bön, ja till och med spetten på vilka passahlammet grillas, – allt var anspelningar på och liksom preludier till korset! Har någon som påstod detta någonsin *trott* på det?⁴⁰

Mot Vattimo kan man med hjälp av detta citat konstatera att den nietzscheanska sammanflätningen av kristendom och sekulär upplysning visserligen relaterar till kristendomens benägenhet att *tolka*, men att detta hermeneutiska fundament i sig själv uttrycker kärnan i slavmoralen, ett nej-sägande till det självklara: ”medan all förnäm moral är framvuxen ur ett triumferande ja-rop till sig själv, säger slavmoralen nej till allt ’utanför’, till allt ’annorlunda’, till allt som är ’icke-jag’; och *detta* nej är dess skapande gärning.”⁴¹

Kristendom/hermeneutik, som hos Vattimo framträder som det bestämda alternativet till en metafysisk världsbild, visar sig hos Nietzsche vara fångad i metafysikens världsförnekande våld. Ett kristet tolkande som fundamentalt sett inte tror på sig själv kan då, om vi använder Vattimos grundfigur, bara leda till en *negativ* uppgörelse med den metafysiska världsbilden, omisskännligt genomsyrad av slavmoralens ressentiment: ”De mest upplysta kommer inte längre än till att frigöra sig från metafysiken och överlägset se tillbaka på den. Trots att det även här, som på en hippodrom, gäller att svänga runt vid banans slut.”

Nietzsches eftergift till kristendomen blir alltså en helt annan än Vattimos. Han erkänner sammanflätningen mellan det primitiva och det (förment) progressiva. Men den enda möjligheten till ett omfamnande av denna perverterade sammanflätning går via ett erkännande av dess reella historiska kraft, dvs. att den vilja till sanning som utgör idealet – slavmoralen, nihilismen – trots allt har *segrat* och därmed sekundärt antar formen av ett ja-sägande, en vilja till makt, om än i den outhärdliga formen av en vilja till *intet*: ”det är och förblir en *vilja!*”⁴²

Först i ljuset av denna tvetydiga insikt om det falskas sanning och sanningens falskhet kan reträtten bli till en fortsättning av kritiken som inte bara bekräftar problemet såsom kulturens autentiska kristet öde – den kan istället dra fram något ännu mer kätterskt ur dess innersta galenskap.

40 Nietzsche: *Morgonrodnad*, FNSS:4, s. 60–61.

41 Nietzsche: *Till moralens genealogi*, FNSS:7, s. 209.

42 Nietzsche: *Till moralens genealogi*, FNSS:7, s. 317. Angående relationen mellan denna vilja, viljan till makt och nihilismen, se Heidegger: *Holzwege*, s. 217–218. Jfr även resonemang om Nietzsches uppskattande syn på den katolska kyrkans maktutövning i Young: *Nietzsche's Philosophy of Religion*, s. 99.

En besläktad sammanflätning mellan upplysning och religion formulerades på 1940-talet av Horkheimer och Adorno, som i inledningen till sin gemensamma bok *Upplysningens dialektik* anförde två teser: ”Redan myten är upplysning” och ”upplysningen slår tillbaka i mytologi”.⁴³

De skrev i det obarmhärtiga ljuset av en reell förnuftskollaps i den allra mest bildade kulturen – tredje riket, andra världskriget och förintelsen – men även i en stark indignation över sina upplevelser i den kapitalistiska nordamerikanska kulturen: ”Kulturen av idag stöper allt i samma form. Film, radio, veckopress utgör ett system. Varje område är enhetligt i sig liksom alla sinsemellan.”⁴⁴

Betraktat ur Nietzsches perspektiv kan man säga att de i någon mån undersöker en situation i vilken den överlägset tillbakablickande upplysningen och dess grundläggande nej-sägende till allting utanför sig själv har tagit systematisk gestalt och frambringat en fullständigt totalitär situation. Metafysikens våld som skulle exorceras har istället materialiserats i samhället. Uppgiften de föresatte sig var därför ingen mindre än att besvara frågan ”varför mänskligheten istället för att nå fram till ett tillstånd av sann mänsklighet sjunkit tillbaka i en ny form av barbari.”⁴⁵

Här finns ingen explicit referens till kristendomen, eller något positivt omfattande av dess specifika mytologi, som hos Vattimo. Däremot finns det generella nietzscheanska antagandet att förnuftet opererar med samma pragmatiska logik när den skapar sina myter som när den överger dessa myter i tron att det närmar sig sanningen i ren form.⁴⁶ Därför slår upplysningen tillbaka i mytologi – den är aldrig vad den utger sig för att vara, aldrig helt ren, aldrig fullt ut hygienisk, aldrig utan en återkommande problematik.

Hos Horkheimer och Adorno kommer problematiken att intensifieras eftersom de placerar den inom ramen för en social logik, där det skuldmedvetande som slavmoralen framkallar blir mer eller mindre ofrånkomligt. Nietzsche berör själv denna tematik när han i en ovanlig självkritisk figur kritiserar sitt eget föraktfulla skratt inför en världsåskådning där människan både upphöjs och nedvärderas på samma gång:

Men hurså? Har vi inte just genom att skratta bara tagit ännu ett steg längre i människoförakt? Och alltså också i pessimism, i föraktet för den *för oss* och vår kunskap åtkomliga tillvaron? Har vi inte därmed öppnat för misstanken att vi hamnar i en motsägelse mellan å ena sidan den värld där vi hittills hört hemma genom vårt vördande [*unsere Verehrungen*] – med vars hjälp vi kanske *uthärdade* att leva – å andra sidan en annan värld som är vi själva: en obeveklig, grundlig, djupt förankrad misstanke mot oss själva som allt mer, allt värre får oss européer i sitt våld och lätt skulle kunna ställa de kommande släkterna inför ett fruktansvärt antingen-eller: ’antingen avskaffa det er vördnad [*eure Verehrungen*] eller – er själva!’ Det senare vore nihilism; men vore inte också det förra – nihilism: – Detta är *vårt* frågetecken.⁴⁷

Horkheimer och Adorno skriver i en politisk och social situation när frågetecknet på sätt och vis har rätats ut. Skrattet har verkligen fastnat i halsen. Gud är död och innebörden av den tilldragelsen är att även myten om den från Gud befriade människan just framträder i sin mest

43 Horkheimer & Adorno: *Upplysningens dialektik*, s. 14.

44 Horkheimer & Adorno: *Upplysningens dialektik*, s. 137.

45 Horkheimer & Adorno: *Upplysningens dialektik*, s. 9.

46 Se exempelvis Friedrich Nietzsche: *Om sanning och lögn i utomnoralisk mening*, FNSS:2, övers. Margaretha Holmquist (Symposion: Stockholm & Stehag 2005), s. 506ff.

47 Nietzsche: *Den glada vetenskapen*, FNSS:5, s. 186–187 (översättningen modifierad, KSA:3, 381).

förljugna mytologiska skepnad, vilket skapar en radikal förljugenhet hos varje idé om en oproblematiserad övergång till något annat.

På grund av att Horkheimer och Adorno tänker sig att förnuftet konstruerar sin egen vision på ett sätt som slår tillbaka i mytologi föreslår de en intellektuell hållning som inte söker avslutning. Detta kan visserligen löst relateras till Vattimos hermeneutiska imperativ: det enda som gäller är tolkningar. Skillnaden är att de *inte* tillerkänner någon del av den irrationella myten en sant befriande potential. Inkarnationen och den tolkningslogik som utgår från denna mytologi är inte som hos Vattimo en befriande kärlekslogik – en frälsningshistoria – utan lika lögnaktig som sin motsats, metafysikens vilja till sanning. Mer precist insisterar Horkheimer och Adorno på ett tänkande som vill ge uttryck åt de motsägelser som inte går att omfatta fullständigt genom det förnuft som etablerat sig genom denna lögnens logik.

I förlängningen av detta tillrättavisas även Nietzsche, vars reservationslösa civilisationskritiska ja-sägande och naiva upphöjande av styrkan framför den kristna svagheten inte undgår den fatala civilisatoriska logiken:

När den tyska fascismen upphöjde kulturen av styrkan till världshistorisk doktrin, utlämnade den också denna kult åt dess egen absurditet. Som protest mot civilisationen företrädde herremoralen på ett bakvänt sätt de undertryckta: hatet mot de förkrympta instinkterna är objektivt sett en anklagelse mot plågoandarnas sanna natur, vars följder bara kommer till synes hos offren. Men som stormakt och statsreligion förskriver sig herremoralen helt och hållet åt de civilisatoriska *powers that be*, åt den kompakta majoriteten, åt ressentimentet och åt allt som den en gång bekämpade. Nietzsche blir vederlagd genom att förverkligas, men samtidigt frigörs det som är sant hos honom och som trots allt jasägande till livet var fientligt mot verklighetens anda.⁴⁸

Detta påpekande får givetvis inte uppfattas som ett enkelt förnekande av det som är träffande i Nietzsches grundläggande figur, dvs. att den lögn som i civilisationen kallas sanning måste avslöjas. Problemet verkar snarare vara att det civiliserade tänkandet i sitt realiserade barbari (exempelvis i förintelsen) falsifierar *själva möjligheten* till en alternativ till sanning och moral. Vad som framträder är alltså en ny version av den ofärdighetens maxim som innebär att tänkandet varken får ge sig hän åt en övergripande ontologi (hur försvagad denna än må vara) eller en anti-ontologi som bara bejakar sig själv. Jag kommenterade inledningsvis Nietzsches aforistiska stil, som reste sig mot systemet och det färdigtänkta. Ett sådant ofärdigt tänkande är nu enligt Horkheimer och Adorno ”motsägelsens röst”. Den försöker vaken ge uttryck åt logiken i en värld där logiken är död (som Vattimo) eller åt en antilogik, snarare ger den uttryck åt den inherent ”motsägelse som annars inte skulle komma till tals utan triumfera i tysthet.”⁴⁹

Här krävs möjligen en vidare utläggning. Jag anknyter till citatet om den tyska fascismen ovan. Motsägelsens tysta triumf, som det ofärdiga tänkandet vill förhindra, följer av en alltför stor tilltro till det färdigtänkta, så att problemen hos tänkandet realiseras istället för att lösas upp genom tänkandets reviderande praktik. Det är den anklagelsen som i citatet riktas mot Nietzsche.⁵⁰ Resonemanget bygger på Guds död, dvs. att motsägelse eller kaos – inte ordning – utgör verklighetens grundvillkor och därmed också det rationella tänkandets grundvillkor. Den fundamentala ordningen, Gud, saknas och man måste inse att den *verkligen* saknas. Här klingar Nietzsches ord från *Den glada vetenskapen*: ”Världens helhetskaraktär är [...] ett evigt

48 Horkheimer & Adorno: *Upplysningens dialektik*, s. 117.

49 Horkheimer & Adorno: *Upplysningens dialektik*, s. 270, jfr s. 271.

50 För en bra och mångbottnad behandling av diskussionen om Nietzsche och fascismen, se Jacob Golomb & Robert S. Wistrich: *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy* (Princeton UP: Princeton & Oxford 2002).

kaos, inte i betydelsen avsaknad av nödvändighet utan avsaknad av ordning, struktur, form, skönhet, vishet och vad vi nu har för namn på alla våra estetiska mänskligheter.”⁵¹

Att skänka motsägelsen en röst blir då det samma som att blottlägga tänkandets oerhörda sårbarhet i denna motsägelsefulla verklighet, eller – som Adorno i ett annat sammanhang påpekar med tydliga ekon från Nietzsche – att inse att *inget* tänkande är rent; att förståelse och kunskap ”uppstår ur en härva av förutfattade meningar, iakttagelser, självkorrigeringar, anticipationer och överdrifter”.⁵² Mot den drastiska erfarenheten av förintelsen framstår det som alltmer poänglöst att ens *försöka* övervinna oförnuftet som sådant. Det ”renare” förnuftet, eller den sekulära sanningen, den ”högre” ordning leder trots alla förbehåll – även Nietzsches egna förbehåll – in i ett alltmer problematiskt självbedrägeri.

Adorno har i ett annat sammanhang hävdad att övervinnandet ”alltid är sämre än det som övervunnits”.⁵³ Ett sådant påstående har ofrånkomligen en reaktionär anstrykning, men tankegången motsäger inte nödvändigtvis idén om ett behov av förändring och utveckling. Vad som behövs för att sådan förändring verkligen skall komma till stånd är ett mer följsamt tänkande som inifrån tanke-systemets sammanhang visar att det färdigtänkta – det som skulle ligga till grund för förändring – bär på precis de motsägelser som skulle ha kommit att realiseras genom förändringen.

Möjligen är detta den främsta lärdomen man kan dra från läsningen av Nietzsche ovan: när övervinnandet övervinnas av ett sådant följsamt tänkande uppträder en verkligt omstörtande förnyelse. Kanske är det där som man plötsligt kan finna att man trots allt har arbetat sig bort från den tvingande kraften hos de villkor som man utgick från, dvs. tanken på ett *absolut* övervinnande. Man har böjt av vid slutet av hippodromen.

I Adornos tänkande omvandlas kritiken mot den självreproducerande mytologin till ett sorts nietzscheanskt krav på ofärdighet i själva skrivsättet, ett krav på produktivitet som inte söker övervinna sitt material i en linjär gest. Genom ofärdigheten upprätthålls en utopisk dimension i tänkandet. Denna tankemodell benämns även med termen *negativ dialektik*: ”I ljuset av en utopisk möjlighet är [en sådan] dialektik det falska tillståndets ontologi”.⁵⁴

I en text med titeln ”Essän som form” uttrycker sig Adorno denna anti/ontologi – *varken* ontologi *eller* icke-ontologi – i termer av hur själva framställningsformen samverkar med det som skall kommuniceras. Essän, eller det essäistiska skrivandet, ställs av Adorno i ett spänningsförhållande till vetenskapens modeller för kunskapsförmedling. Den traditionella avhandlingens och den strikta vetenskapliga metoden upprätthåller genom själva formen – och det krav på skrivandet som formen innebär – en föreställning om att ämnet kan uttömmas och sedan läggas till handlingarna på ett sätt som i nästa steg måste tolkas som ett kunskapsframsteg.

Till skillnad från avhandlingen börjar essän där författaren vill, vandrar den väg som passar och slutar när det framstår som lämpligt. Dess produktion av mening är ständigt i kontakt med det misslyckande som det innebär att inte kunna grunda, genomföra och avsluta arbetet med anspråk på en fullständighet som motsvaras av en yttre ordning, eller en reduktiv metod. Positivt uttryckt: ”Den strävar inte efter att nå ’bortom’ de historiska förmedlingar i vilka hela samhället är sedimenterat, utan efterfrågar sanningshalterna som historiska i sig.”⁵⁵ Essän utgör på det sättet en experimentverkstad där kultur och samhälle och deras ständigt om-

51 Nietzsche: *Den glada vetenskapen*, FNSS:5, s. 103.

52 Theodor W. Adorno: *Minima moralia. Reflexioner ur det stympade livet*, övers. Lars Bjurman (Arkiv förlag: Lund 1986), s. 96.

53 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS:6, s. 373.

54 Adorno: *Negative Dialektik*, GS:6, s. 23.

55 Adorno: ”Essän som form”, övers. Anders Johansson, *Glänta*, nr 1, 2000, s. 37.

förhandlade och motsägelsefulla betydelser framträder i ljuset av sina egna historier, inte i ljuset av någon evig princip.

För Adorno handlar det emellertid inte om att framställa en ny metodologisk princip, eller en uppmaning: ”skriv essäer!” Det som aktiverar intresset för essän är just anti/ontologin – dvs. det självmotsägande draget i immanensens *överväldigande* brist på en förekommande ordning, alltså Guds död i Nietzsches mening – varken ordning eller oordning.⁵⁶ Denna situation kräver positivt uttryckt en attityd som tror sig kunna reda ut någon liten del av livet utan förväxla denna utredning med en fullständig genomlysning av den verklighet som utredningen befattar sig med. ”Essäisten slår ifrån sig sina egna stolta förhoppningar, inbillningarna om att komma nära det slutgiltiga – det är ju bara förklaringar av andras dikter han har att erbjuda, och i bästa fall av sina egna begrepp.”⁵⁷ Vad det handlar om är alltså att arbeta bortom kraven på att bli färdig, att söka en temporär avslutning och förstå den som temporär (om detta sedan resulterar i faktiska essäer eller något annat är mindre viktigt). I *Minima moralia* heter det: ”Texter som ängsligt bemödar sig om att redovisa vart enda steg flyter dessutom ut i en banalitet och en långtråkighet som inte bara dödar läsintresset utan slår tillbaka på deras egen substans”.⁵⁸

I Adornos i förståelse av skrivandet som en kreativ och subversiv akt ligger sålunda den negativa dialektikens särskilda utopiska idé om en befrielse från det falska sanningskravet: ”Glädje och lek är väsentliga för essän.”⁵⁹ Här närmar sig Adorno åter Nietzsche och den eviga återkomsten sådan som den skulle kunna utläggas i förhållande till *barnet*, som Zarathustra kallar ”andens högsta form”. Barnet förmår enligt den utläggningen att skapa nya värden. ”Oskuld är barnet och glömska, ett nybegynnande, en lek, ett av sig självt rullande hjul, en första rörelse, ett heligt ja-sägande.”⁶⁰

Essän får sin energi från ett erkännande av kraften det mest flyktiga och naiva. Adorno illustrerar med ett citat från Nietzsches *Der Wille zur Macht*:

Antag att vi säger Ja till ett enda ögonblick, då har vi även sagt ja inte bara till oss själva, utan till allt som är. Ty intet står för sig självt, varken i oss själva eller i tingen: och om bara våra själar en endaste gång har skälvt och ljudit av lycka som en sträng, så var alla evigheter nödvändiga som förutsättningar för det skeendet – och all evighet var i detta vårt jasägandes enda ögonblick godkänd, befriad, rättfärdiggjord och bejakad.⁶¹

Men, menar Adorno, den positivt uttryckta utopin i denna hyllning av det flyktiga ögonblicket motsägs samtidigt av essän själv som ”alltjämt misstror den sortens rättfärdigande och bejakande. För den lycka som för Nietzsche var helig, vet den inget annat namn än det negativa”.⁶² Adorno fortsätter: ”Även de högsta manifestationerna av anden, de som uttrycker denna lycka, är också de alltid snärjda av skulden över att tillintetgöra den, så länge som de förblir blott ande. Därför är essäns innersta formlag kätteriet. Genom brott mot tankens ortodoxi blir det i saken synligt, som det i hemlighet är ortodoxins objektiva ändamål att hålla osynligt.”⁶³

*

56 Se även Bauer: *Adorno's Nietzschean Narratives*, s. 109–212.

57 Adorno: ”Essän som form”, s. 36.

58 Adorno: *Minima moralia*, s. 96.

59 Adorno: ”Essän som form”, s. 33.

60 Nietzsche: *Så talade Zarathustra*, s. 28.

61 Nietzsche citerad i Adorno: ”Essän som form”, s. 44.

62 Ibid.

63 Ibid.

För att snabbt dra samman dessa reflektioner till en sorts slutsats konstaterar jag att Nietzsche genom sina sammanflätningar och sin stil i samma ögonblick skapar en dogmatisk form av upplysningsfixerad humanistisk ateism och ett kraftfullt underminerande av en sådan ateism. Slitningen mellan dem är outhärdlig för den som vill tänka ateismen i termer av något rakt, högt och ljust.

Den religionskritik som framträder i alla skarvar mellan fragmenten är således inte i första hand intressant för att den slår hål på religiös vidskepelse utan för att den på ett så grundläggande plan pekar på att religion som vidskepelse förutsätter förnuftigt tänkande (och vice versa). Därmed hamnar det förnuftiga tänkandets former, linjer och nyanser i skottgluggen. Religionskritikens otydliga, aforistiska, fragmentariska form kortsluter sig själv – vilket blir synligt i figuren om den vansinnige – och öppnar för en svindlande (o)förståelse av tänkandets materialitet och det rena förnuftets omöjlighet. Allt återkommer evigt. För den som vill tänka ”vidare” utifrån en sådan insikt måste uttrycksformen obönhörligen hamna i centrum.