Nietzsches uppfattning om Sokrates

Med utgångspunkt i Walter Kaufmanns tolkning

Magisteravhandling
i magisterprogrammet i filosofi

Författare:
Waldemar Ukkonen

Handledare:
Professor Thomas Wallgren

14.5.2024
Helsingfors

Fakultet: Statsvetenskapliga fakulteten

Utbildningsprogram: Magisterprogrammet i filosofi

Studieinriktning: Filosofi

Författare: Waldemar Ukkonen

Arbetets namn: Nietzsches uppfattning om Sokrates: Med utgångspunkt i Walter Kaufmanns tolkning

Arbetets art: Magisteravhandling

Månad och år: Maj 2024

Sidantal: 60

Nyckelord: Nietzsche, Sokrates, Upplysningen, förnuftskritik

Handledare: Thomas Wallgren

Förvaringsplats: Helsingfors universitets bibliotek, E-thesis: ethesis.helsinki.fi

Sammandrag:

Utgångspunkten för denna uppsats är Walter Kaufmanns syn på Nietzsches uppfattning om Sokrates. Jag inleder uppsatsen med att presentera några biografiska fakta om Nietzsche, med fokus på de omständigheter som kan ha haft inverkan på hans intresse för, och uppfattning om, Sokrates. Även de böcker som Nietzsche hann färdigställa före sitt psykiska sammanbrott, och den vedertagna indelningen av hans produktion i tre perioder, presenteras i avsnittet.

Det andra kapitlet inleds med en beskrivning av Kaufmanns motivation för att behandla frågan om Nietzsches förhållande till Sokrates. Enligt Kaufmann blir uppfattningen om Nietzsches filosofiska verksamhet felaktig om hans förhållande till Sokrates inte förstås rätt. I avsnittet om Nietzsches stil och metod redovisas hur Nietzsche, enligt Kaufmann, hanterar vissa av de utmaningar som kunde sägas kännetecknа den moderna epoken. Nietzsches misstänksamhet mot filosofiska system och hans metod för att hantera de utmaningar som präglar hans, enligt sin diagnos, *décadenta* samtid, kan, i Kaufmanns tolkning, ses som jämförbar med den syn på filosofi som den platonska Sokrates uttryckte i *Sokrates' Försvarstal* och *Gästabudet*. I den avslutande delen av det andra kapitlet presenteras Kaufmanns argument för att Nietzsches förhållande till Sokrates är en relation präglad av beundran, med andra ord, att Nietzsche formade sin uppfattning om filosofens uppgift med Sokrates som förebild.

I det tredje kapitlet jämförs Kaufmanns uppfattning om Nietzsches uppfattning om Sokrates med tolkningar som framförts av tre andra författare. Först presenteras James Porters argument för hans åsikt att Nietzsches uppfattning om Sokrates är en mera komplicerad fråga än vad Kaufmann förstår den som. Porter hävdar att Nietzsches Sokrates är en mångfacetterad och mångskiftande helhet som Nietzsche delvis skapat och delvis ärvt av den tradition som befattat sig med att diskutera den historiska Sokrates identitet. I det därpå följande delkapitlet diskuteras både Kaufmanns begränsade behandling av betydelsen av begreppet *décadence* för Nietzsche, och Daniel Conways tolkning av begreppets betydelse för Nietzsche. Efter att Conways tolkning av begreppet *décadence* redogjorts för, diskuteras hans uppfattning om Nietzsches uppfattning om Sokrates. Conway anser i likhet med Kaufmann att Nietzsche identifierar sig med Sokrates, men genom att betona *décadencens* fysiologiska betingelser blir förståelsen av likheten mellan Nietzsche och Sokrates olik från den som Kaufmann presenterat. Den tredje och sista tolkningen av Nietzsches uppfattning om Sokrates som behandlas i denna uppsats har framförts av Werner J. Dannhauser. Dannhauser kan anses företräda det, från Kaufmanns tolkning, motsatta perspektivet. Enligt Dannhauser var Sokrates Nietzsches motståndare. Uppsatsen avslutas med att skribenten reflekterar över de framställningar av Nietzsches uppfattning om Sokrates som diskuterats.

Innehållsförteckning

1 Inledning 5

1.1 Frågan 7

1.2 Materialet 7

1.3 Uppsatsens struktur 7

1.4 Kort biografi om Nietzsche med fokus på det som formade hans uppfattning om Sokrates 9

2 Kaufmanns tolkning av Nietzsches uppfattning om Sokrates 13

2.1 Kaufmanns projekt: att korrigera uppfattningen om Nietzsche 13

2.2 Nietzsches stil och metod enligt Kaufmann 13

2.3 Walter Kaufmanns argument 15

2.3.1 *Tragedins Födelse* har missförståtts och §15 har förbigåtts 15

2.3.2 Den gängse uppfattningen, att Nietzsche avvisade Sokrates, förbiser Nietzsches tidiga föreläsningsserieanteckningar 18

2.3.3 Nietzsches uppfattning om Sokrates ändrade inte med tiden 19

2.3.4 Nietzsches aktningsfulla kritik av Sokrates 20

2.3.5 *Ecce Homo* är Nietzsches försvarstal 23

3 Kritik 29

3.1 På vad baserar Nietzsche sin uppfattning om Sokrates på? 29

3.2 James Porter och frågan om Sokrates identitet i Nietzsches skrifter 30

3.3 Begreppet *décadence* 33

3.3.1 Kaufmanns behandling av *décadence* 34

3.3.2 Conways uppfattning om betydelsen av begreppet *décadence* för Nietzsche 34

3.4 Daniel Conways tolkning av Nietzsches förhållande till Sokrates som sin allierad 38

3.5 Werner J. Dannhausers invändning 43

3.5.1 Dannhausers tre kritiska poänger om Kaufmanns framställning av Nietzsches förhållande till Sokrates 44

3.5.2 Dannhausers tolkning av Nietzsches uppfattning om Sokrates 46

3.5.3 Zarathustra som lösning till problemet Sokrates enligt Dannhauser 50

3.5.4 Kritik av Dannhausers tolkning 52

3.6 Funderingar 56

3.7 Epilog: Kaufmann som översättare **57**

Källor **59**

1 Inledning

År 1948 publicerades Walter Kaufmanns artikel ”Nietzsche’s Admiration for Socrates”, och två år senare det som kom att bli hans viktigaste bok: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Det avslutande kapitlet i Kaufmanns *Nietzsche* är i stort sett identiskt med artikeln från 1948. Fram till 1968, då den tredje upplagan utkom, hade kapitlet samma namn som artikeln. I förordet till den fjärde upplagan från 1974 skriver Kaufmann (2013) att kapitelnamnet ändrades eftersom det hade gett upphov till missförstånd. Det avslutande kapitlet i *Nietzsche* ändrades följaktligen till ”Nietzsche’s Attitude Toward Socrates” även om Kaufmann inte hade ändrat sin åsikt om att Nietzsches attityd till Sokrates präglades av beundran.

Kaufmann kan ha ansett att han misslyckats på tre sätt med sin *Nietzsche*. Det första sättet hänger samman med ändringen av kapitelnamnet, vilket diskuterades ovan. Kaufmann (2013) valde att ändra på kapitelnamnet eftersom hans läsare på grund av det tidigare ordvalet vilseletts till att tro att Kaufmann förbisett passager där Nietzsche kritiserar Sokrates. Kaufmann skulle alltså ha misslyckats med att förmedla sin åsikt, som trots misslyckandet var korrekt. Det andra och tredje sättet som Kaufmann kan ha ansett att han misslyckats i är med boken som helhet. I förordet till den tredje upplagan skriver Kaufmann att hans bok varken är en bok om ”Nietzsche och *X*” eller ”Nietzsche som *Y*”[1] (Kaufmann, 2013, s. xvii), utan att den snarare handlar om Nietzsches filosofi som helhet. Vare sig Kaufmanns kommentar motiverades av mottagningen av hans bok eller om han endast ansåg det vara en bra påminnelse så vittnar det om hans misstag, då hans bok i *International Nietzsche Bibliography*, sammanställd och redigerad av Herbert Reichert och Karl Schlechta år 1960, i den korta förklarande anmärkningen beskrivs som ”Valuable study; Socratic reason core of Ns system” (Reichert & Schlechta, 1960, s. 15). Likaså lade en tidig recensent av Kaufmanns *Nietzsche* stor vikt på Kaufmanns tes att Nietzsche beundrade Sokrates: ”Perhaps the most startling thesis is that of the final chapter: Nietzsche’s idol is unmasked as none other than Socrates!” (Watson, 1951, s. 232). Även det tredje sättet hänger samman med hur Kaufmanns bok beskrivs i Nietzsche-bibliografin. Kaufmann anser att Nietzsche inte är en filosof som bygger system. Att det sokratiska förnuftet skulle vara kärnan i Nietzsches system skulle enligt

[1] Min översättning. Originalet lyder “Nietzsche and *X*” och “Nietzsche as *Y*”

Kaufmann därmed vara missvisande. ”Valuable study: Socratic reason core of Ns *activity*” vore en beskrivning mera trogen Kaufmanns uppfattning.

Varken Kaufmanns åsikt om Nietzsches uppfattning om Sokrates eller Nietzsches filosofi som helhet har undgått kritik. Kritiken är ofta likadan i båda fallen: Kaufmann förbiser passager där Nietzsche uttrycker sig med hårda ord.[2] Kaufmann själv kan delvis ha lagt grunden för anklagelserna om att han ger en alltför tam bild av Nietzsche. I sin *Nietzsche* tar han parti för dem som han kallar, inom citationstecken, ”tender Nietzscheans” mot dem som han kallar, inom citationstecken, ”tough Nietzscheans”, som anser att Nietzsche bland annat förhärligade krig och motsatte sig demokrati (Kaufmann, 2013, s. 412). Kaufmann anser dock att också ”tender Nietzscheans” misstar sig i att politisera den antipolitiska Nietzsche.

I prologen till *Nietzsche* skriver Kaufmann (2013) att hans bok kan förstås som ett försök att motarbeta det som han kallar Nietzsche-legenden, som har sin början vid tidpunkten för Nietzsches sammanbrott. Efter sitt sammanbrott fick hans syster Elisabeth Förster rättigheterna till hans *Nachlass*. Genom att redigera de efterlämnade anteckningarna ingöt Förster sin egen nazistiska ideologi i sin broders filosofi.[3] På grund av sin systers redaktionella arbete med *Viljan till Makt*[4] kom Nietzsches slutgiltiga filosofi att betraktas även som osammanhängande eftersom Förster inte förstod sig på den. Nietzsche-legenden beror på hans systers förvanskning av kvarlåtenskapen och den cementerades av Ernst Bertram (i hans inflytelserika *Nietzsche: Versuch einer Mythologie* från 1918) som avsiktligt presenterade Nietzsche som osammanhängande och självmotsägande genom att inte beakta kontexten för hans utsagor.

---

[2] En (kritisk) granskning av kritiken mot Kaufmann hittas i Stanley Corngolds ”Postscript. Contra *Nietzsche*” i hans bok Walter *Kaufmann: Philosopher, Humanist, Heretic* (2019).

[3] Även det att Förster valde att inte före 1908 publicera Nietzsches självbiografiska *Ecce Homo*, som enligt Kaufmann (2013, s. 6) innehåller utsagor som motarbetar Nietzsche-legenden, bidrog till förvanskningen av Nietzsche och hans filosofi.

[4] En bok som Nietzsche för övrigt slopade för att i stället påbörja en annan: *Omvärdering av Alla Värden*, där första delen utgjordes av *Antikrist* (Kaufmann, 2013, s. 7).

Kaufmann vill med *Nietzsche* korrigera en felaktig bild av Nietzsche och hans filosofi. Nietzsches förhållande till Sokrates är en väsentlig del av den korrigerade bilden, och Nietzsches kritik av förnuftet får en ny betydelse om den ses som sokratisk.

1.1 Frågan

I denna avhandling står Kaufmanns syn på Nietzsches förhållande till Sokrates i centrum för uppmärksamheten. Undersökningen genomförs dels som en granskning av Kaufmanns uppseendeväckande tes att Nietzsche beundrade Sokrates och hans argument för denna tes, dels som en utveckling av Kaufmanns tolkning av Nietzsche. I detta senare resonemang betraktar jag bland annat dessa frågor: Hur skall vi se på Nietzsches kritik av förnuftet om Sokrates var hans förebild? Vad sker med vår uppfattning om Sokrates om Kaufmann har rätt i att Nietzsche beundrade honom? Vad sker med vår uppfattning om Nietzsche om Kaufmann har rätt i att Nietzsche beundrade Sokrates?

1.2 Materialet

Utgångspunkten för denna uppsats är Walter Kaufmanns (2013) *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*.[5] Kaufmanns åsikt om Nietzsches uppfattning om Sokrates undersöks genom att ställa den i förhållande till Nietzsches uppfattning om Sokrates så som den presenteras av James Porter (2006) i ”Nietzsche and ”The Problem of Socrates””, Daniel Conway (2016) i ”Nietzsche’s affirmation of Socrates” och Werner J. Dannhausers (1974) *Nietzsche’s View of Socrates*.

1.3 Uppsatsens struktur

Utgångspunkten för denna uppsats är Walter Kaufmanns syn på Nietzsches uppfattning om Sokrates. Jag inleder uppsatsen med att presentera några biografiska fakta om Nietzsche, med fokus på de omständigheter som kan ha haft inverkan på hans intresse för, och uppfattning om, Sokrates. Även de böcker som Nietzsche hann färdigställa före sitt psykiska sammanbrott, och den vedertagna indelningen av hans produktion i tre perioder, presenteras i avsnittet.

---

[5] Hädanefter *Nietzsche*.

Det andra kapitlet inleds med en beskrivning av Kaufmanns motivation för att behandla frågan om Nietzsches förhållande till Sokrates. Enligt Kaufmann blir uppfattningen om Nietzsches filosofiska verksamhet felaktig om hans förhållande till Sokrates inte förstås rätt. I avsnittet om Nietzsches stil och metod redovisas hur Nietzsche, enligt Kaufmann, hanterar vissa av de utmaningar som kunde sägas kännetecknа den moderna epoken. Nietzsches misstänksamhet mot filosofiska system och hans metod för att hantera de utmaningar som präglar hans, enligt sin diagnos, *décadenta* samtid, kan, i Kaufmanns tolkning, ses som jämförbar med den syn på filosofi som den platonska Sokrates uttryckte i *Sokrates' Försvarstal* och *Gästabudet*. I den avslutande delen av det andra kapitlet presenteras Kaufmanns argument för att Nietzsches förhållande till Sokrates är en relation präglad av beundran, med andra ord, att Nietzsche formade sin uppfattning om filosofens uppgift med Sokrates som förebild.

I det tredje kapitlet jämförs Kaufmanns uppfattning om Nietzsches uppfattning om Sokrates med tolkningar som framförts av tre andra författare. Först presenteras James Porters argument för hans åsikt att Nietzsches uppfattning om Sokrates är en mera komplicerad fråga än vad Kaufmann förstår den som. Porter hävdar att Nietzsches Sokrates är en mångfacetterad och mångskiftande helhet som Nietzsche delvis skapat och delvis ärvt av den tradition som befattat sig med att diskutera den historiska Sokrates identitet. I det därpå följande delkapitlet diskuteras både Kaufmanns begränsade behandling av betydelsen av begreppet *décadence* för Nietzsche, och Daniel Conways tolkning av begreppets betydelse för Nietzsche. Efter att Conways tolkning av begreppet *décadence* redogjorts för, diskuteras hans uppfattning om Nietzsches uppfattning om Sokrates. Conway anser i likhet med Kaufmann att Nietzsche identifierar sig med Sokrates, men genom att betona *décadencens* fysiologiska betingelser blir förståelsen av likheten mellan Nietzsche och Sokrates en annan än den som Kaufmann presenterat. Den tredje och sista tolkningen av Nietzsches uppfattning om Sokrates som behandlas i denna uppsats har framförts av Werner J. Dannhauser. Dannhauser kan anses företräda det motsatta perspektivet jämfört med Kaufmanns tolkning. Enligt Dannhauser var Sokrates Nietzsches motståndare. Uppsatsen avslutas med att skribenten reflekterar över de framställningar av Nietzsches uppfattning om Sokrates som diskuterats.

1.4 Kort biografi om Nietzsche med fokus på det som formade hans uppfattning om Sokrates

Det är omöjligt att med säkerhet fastställa på vilket material Nietzsche baserar sin uppfattning om Sokrates eftersom Nietzsche sällan hänvisar till källmaterial. Vid sidan om den svårighet som Nietzsches sparsamma hänvisningsmetod medför orsakar det därtill problem att undersökningen handlar om en figur vars identitet det inte råder någon konsensus om. Nietzsche kan dock antas ha varit bekant med flertalet av de källor som står till förfogande för att bilda sig en uppfattning om den historiska Sokrates. Om Nietzsches uppfattning om Sokrates bedöms som i något anseende inkorrekt så beror det sannolikt inte på hans bristande insyn i det relevanta källmaterialet. Innan Nietzsche började filosofera studerade han klassisk filologi och blev professor i ämnet. I detta avsnitt sammanfattas kortfattat de omständigheter som präglade Nietzsches väg från ungdomen via filologin till filosofin.[6] Med tanke på föreliggande avhandlingsämne är det av intresse att Kaufmann i *Nietzsche* nämner varken Diogenes Laertios eller Albert Lange, vilka av andra skribenter anses ha haft stort inflytande på Nietzsche och därmed möjligtvis kan ha påverkat hans uppfattning om Sokrates.[7]

Nietzsche inledde sina studier i grekiska och latin år 1851. Under skoltiden fattade han intresse för Platon, och Gästabudet var enligt Kaufmann (2013) Nietzsches favoritläsning då han blev utexaminerad. Hans lärare beskrev hans intresse för Platons filosofi som översvallande (”schwärmerisch”) i ett rekommendationsbrev till professorn i filosofi vid universitetet i Bonn (Latacz, 2014, s. 8). Även Albert Langes Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart från 1866 gjorde enligt Dannhauser (1974) intryck på Nietzsche. I boken beskrivs Sokrates som antimaterialist och rationalist, men enligt Safranski (2000) var den betydelsefull för Nietzsche eftersom han efter att ha läst den förhöll sig mera kritiskt till Schopenhauers filosofi. Det är givetvis möjligt att Langes bok påverkade Nietzsches

---

6 I återberättandet av dessa korta biografiska fakta anser jag det vara befogat att hänvisa till andrahandslitteratur och biografiskt material i stället för till exempel till Nietzsches dagboksanteckningar och brevväxling.

7 Likaså kan man inte med säkerhet utesluta att Kierkegaard kan ha påverkat Nietzsches uppfattning om Sokrates. Kaufmann (2013, s. 396) skriver i en fotnot att Nietzsche upptäckte Kierkegaard år 1888, men att det vore fallet stämmer inte enligt Brobjer (2008, s. 75). Detta diskuteras i kapitel 3 i denna uppsats.

uppfattning om även Sokrates eftersom Sokrates förhållande till rationalismen var ett varaktigt tema för Nietzsche.[8]

Nietzsche ägnade sig åt klassisk filologi innan han vände sig till filosofin. Hälften av den forskning som han hann bedriva under sin tid som filolog rörde sig kring Diogenes Laertios (ca 200-talet e.Kr.) och hans källor (Barnes 2014). Diogenes inflytelserika bok Om Kända Filosofers Liv och Läror är en biografi om antikens stora grekiska filosofer. Det som tyder på att Nietzsches uppfattning om Sokrates påverkades av Diogenes är att påståenden som finns i Diogenes bok återfinns i Tragedins Födelse. Till exempel hävdar Nietzsche i Tragedins Födelse att Sokrates påverkade Euripides (kapitel 12) och att Platon brände sina poetiska verk för att bli elev till Sokrates (kapitel 14). Dannhauser (1974) noterar och diskuterar detta men förhåller sig tveksamt till att Nietzsche skulle ha format sin uppfattning om Sokrates utifrån Sokrates-kapitlet i Diogenes bok eftersom den enligt Nietzsche, skriver Dannhauser, består av lösryckta uppgifter som lämnar mycket utrymme för tolkning och för att Diogenes skattar Sokrates högt,[9] vilket Dannhauser påpekar eftersom han förmodligen anser att Nietzsche inte delar den värderingen av Sokrates.

Dannhauser (1974) anser att man inte kan dra slutsatsen att Nietzsche skulle ha baserat sin uppfattning om Sokrates på Diogenes bok. Trots det anser Dannhauser att Nietzsche ansåg det berättigat att dra nytta av Diogenes bok och även gjorde det. Orsaken för Nietzsches bedömning är att han ansåg att den mera pålitliga Diokles från Magnesien var Diogenes huvudkälla. Nietzsche inledde sitt arbete med frågan om Diogenes källor år 1866 med uppmuntran från sin vän Friedrich Ritschl, professor för grekiska studier vid universitetet i Leipzig (Barnes, 2014, s. 117). Ungefär ett år senare vann han universitetets pristävling vars tema, misstänkte

---

[8] Nietzsches intresse för Lange var också varaktigt. Nietzsche läste Langes bok samma år som den kom ut, 1866. Boken blev viktig för Nietzsche och han värderade den högt. Vid 1885 hade Nietzsche blivit mera kritisk mot Lange, och ännu vid 1888, Nietzsches sista produktiva år, läste han honom (Brobjer, 2008)

[9] Det kunde dock i motsättning till Dannhausers tolkning tänkas att Nietzsche godtog Diogenes beskrivning av Sokrates men inte delade hans uppskattning för Sokrates. För övrigt kan det anmärkas att Dannhauser felaktigt anger översättaren till engelska av Diogenes verk (*The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*) som C. D. Younge både i fotnoterna på sidorna 92 och 93 liksom i bibliografin. Den korrekta stavningen är C. D. Yonge. Utöver det anger han i fotnot 80 på sida 92 Bohn's Classical Library som utgivare för översättningen men i bibliografin anger han den som Trübner. Jag kunde inte hitta ett nytryck av C. D. Yonges översättning (ursprungligen från 1853) från 1905 varken från Bohn's eller Trübner. Däremot tycks G. Bell & Sons ha gett ut en version år 1905.

Nietzsche, var skräddarsytt för honom av Ritschl. På grund av sitt arbete med Diogenes källor och med uppbackning av Ritschl erbjöds Nietzsche professuren i klassisk filologi vid universitetet i Basel. Efter år 1870 publicerade Nietzsche inget om Diogenes (Barnes, 2014). I stället arbetade han samma år med utkast till föreläsningar och skrifter om ämnen som kom att utgöra temat för Tragedins Födelse, bland annat om Sokrates och tragedi (Burnham, 2014).

Nietzsche började arbeta antagligen 1869 på föreläsningsserien om de förplatonska filosoferna och färdigställde antagligen sitt manuskript 1872, då den första föreläsningsserien ägde rum. (Nietzsche, 2001b, s. xxvi, översättarens förord). Nietzsche gav föreläsningsserien den tredje och sista gången år 1876. Nietzsches lovande karriär som filolog fick ett abrupt slut då Tragedins Födelse publicerades år 1872 (Nietzsche, 2001b, s. xxxviii, översättarens introduktion).[10]

Nietzsches verk efter *Tragedins Födelse* (1872/2000a), i kronologisk ordning enligt publiceringsdatumet, är följande: *Otidsenliga Betraktelser* (2005) (består av fyra böcker: David Strauss. Bekännaren och skriftställaren (1873), Om historiens nytta och skada för livet (1874), Schopenhauer som uppfostrare (1874), Richard Wagner i Bayreuth (1876), *Mänskligt, Alltförmänskligt* (2000b) (består av två: Mänskligt, Alltförmänskligt I (1878), Mänskligt, Alltförmänskligt II (*Strötankar och sentenser*) (1879), *Vandraren och hans skugga* (1880/2000b), *Morgonrodnad* (1881/2001a), *Den Glada Vetenskapen* (2008) (består av fem delar: fyra böcker (1882), femte boken (1887)), *Så Talade Zarathustra* (1956) (består av fyra delar: första och andra delen (1883), tredje delen (1884), fjärde delen skrevs 1885 men publicerades (1892)), *Bortom Gott och Ont* (1886/2018), *Om Moralens Genealogi* (1887/2018), *Fallet Wagner* (1888/2013), *Avgudaskymning* (1889/2013), *Antikrist* (1895/2013), *Nitezsche Kontra Wagner* (1895/2013) *Ecce Homo* (1908/2013).

Det är i forskningen om Nietzsche vanligt att tala om tre perioder i hans filosofiska utveckling. Böckerna från *Tragedins Födelse* till *Otidsenliga Betraktelser* räknas då till den första perioden. Böckerna från *Mänskligt, Alltförmänskligt* till *Den Glada Vetenskapen* räknas till den mellersta perioden. Böckerna från *Så Talade Zarathustra* till *Ecce Homo* räknas till den tredje, sista, perioden. Det finns också förslag till periodiseringar som avviker från denna, men eftersom de skribenter som

[10] Greg Whitlock har översatt Nietzsches föreläsningsserie om de förplatonska filosoferna.

diskuteras i denna uppsats indelar Nietzsche i perioderna ovan (om de över huvud taget nämner periodiseringen), så syftar jag på periodiseringen ovan då jag använder det begreppet.

2 Kaufmanns tolkning av Nietzsches uppfattning om Sokrates

2.1 Kaufmanns projekt: att korrigera uppfattningen om Nietzsche

Både om Nietzsche och Sokrates kunde man enligt Kaufmann sägas att de har råkat ut för ett tragiskt öde: att Nietzsche skulle ha förkastat Sokrates har blivit en ogranskad dogm. Kaufmann (2013) vill vederlägga speciellt uppfattningen om att Nietzsche skulle ha förkastat Sokrates av den orsaken att Sokrates anses vara en av den europeiska rationalismens galjonsfigurer.

I inledningen nämndes Kaufmanns vilja att motarbeta det som han kallade för Nietzsche-legenden. Förutom att korrigera den felaktiga bilden av Nietzsche som osammanhängande, vill Kaufmann visa att Nietzsche ansåg sig vara en efterträdare till Upplysningen som går i Sokrates fotspår.

2.2 Nietzsches stil och metod enligt Kaufmann

Kaufmanns (2013) uppfattning om Nietzsches metod är att den är sammanhängande, trots hans kritiska inställning till filosofiska system. Sammanhängigheten upprätthålls av Nietzsches krav på filosofins angelägenhet för livet.

I förordet till *Fallet Wagner* skriver Nietzsche (1888/2013) att han är en *décadent*. I §7 i samma bok beskriver han *décadencen* så här:

> Vad är kännetecknande för varje *litterär décadence*? Att livet inte längre står att finna i helheten. Ordet blir suveränt och springer fram ur satsen, satsen breder ut sig och döljer hela sidans innebörd, sidan får liv på helhetens bekostnad – helheten är inte längre hel. Detta är ett gemensamt drag för alla *décadencens* stilar: jämt och ständigt atomens anarki (Nietzsche, 1888/2013, s. 28)

Nietzsche (1888/2013) är enligt sig en *décadent* eftersom hans tid är *décadent*. Men han skiljer sig från sin tids andra *décadenter*, som till exempel Wagner, genom att ha insett det och ”värjt sig mot det” (Nietzsche, 1888/2013, s. 15). Nietzsches stil, den *décadenta* stilen, bland annat hans användning av aforismen för att uttrycka sina tankar, har enligt Kaufmann (2013) två orsaker. Den ena hänger samman med Nietzsches uppfattning om systembyggande inom filosofin. Motståndet mot system har enligt Kaufmann filosofiska grunder. Att ett system förutsätter vissa premisser

vars sanning inte kan bevisas genom att hänvisa till systemet betyder att premisserna uttrycker förföreställningar vars grunder ligger utanför systemet. Men däri ligger också systemens värde enligt Kaufmanns Nietzsche: de avslöjar något om systembyggaren i fråga och om det perspektiv hon företräder. I kontrast till systembyggarna beskriver Kaufmann Nietzsche som problemtänkare. I detta liknar han Platon, som skickligt iscensätter diverse problemsituationer vars premisser utforskas genom att skärskåda de förföreställningar som situationen förutsätter. Kaufmanns Nietzsche är misstänksam gentemot system och övertygelser (*Antikristus* §54: ”stora andar är skeptiker” (Nietzsche, 1955, s. 1221, min översättning[11]).

Den andra orsaken för Nietzsches användning av aforismer är hans *décadence*. Att det enskilda framträder på helhetens bekostnad lämpar sig enligt Kaufmann för Nietzsches ändamål: försökandet. Kaufmann citerar Nietzsche i *Bortom Gott och Ont* §42: ”Ett nytt slags filosofer håller på att växa fram [...] Så som jag anar dem [...] torde dessa framtidens filosofer ha rätten, kanske också orätten, att kallas *försökare* [*Versucher*].” (Nietzsche 1886/2018, s. 47). Nietzsche begränsar sig enligt Kaufmann till att försöka endast sådant som kan försökas, det vill säga, frågor som angår livet. Problemet måste vara konkret: försöket måste kunna genomföras. Enligt Kaufmann liknar Nietzsche Sokrates på denna punkt. Ett filosofiskt misstag bli därmed ett tillkortakommande som hänför sig till filosofens karaktär. Om man låter bli att försöka något som borde försökas (till exempel premisserna för en föreställning), så är det enligt Kaufmanns Nietzsche feghet. Nietzsches filosofi är alltså strängt vetenskaplig men hindren för dess framsteg hänför sig till beskaffenheten av filosofens ryggrad.

Försökens förankring i det existentiella förlänar den till synes osammanhängande samlingen aforismer som utgör en stor del av Nietzsches författarskap sammanhängighet: ”[Nietzsches] ”existentialism” prevents his aphorisms from being no more than a glittering mosaic of independent monads.” (Kaufmann, 2013, s. 91). Om ett försök leder till ett svar som är oförenligt med ett tidigare försök, så har misstaget skett endera i stunden eller i det tidigare försöket, och om så är fallet måste Nietzsche göra ett nytt försök. Häri ligger enligt Kaufmann Nietzsches övervinnande av *décadencens* problem av att ”livet inte längre står att finna i helheten”. Den röda

[11] Originalet på tyska: “große Geister sind Skeptiker” (Nietzsche, 1955, s. 1221)

tråden som löper genom de diverse försöken som utgör Nietzsches författarskap är Nietzsche själv.[12]

2.3 Walter Kaufmanns argument

Kaufmann (2013) anser att Nietzsche beundrade Sokrates genom hela sitt författarskap. För påvisa riktigheten av sin åsikt lägger han fram, för det första, bevis som motbevisar tidigare felaktiga uppfattningar och, för det andra, bevis som bestyrker riktigheten av hans åsikt. Med andra ord är hans projekt både vederläggande, i det att han kullkastar felaktiga åsikter genom att visa varför de är felaktiga, och konstruktivt, i det att han samlar nya bevis som bestyrker riktigheten av hans åsikt. Till de argument som vederlägger felaktiga uppfattningar kan räknas: 1. *Tragedins Födelse* har missförstått och §15 har förbigått (2.3.1 i min uppsats); 2. Den gängse uppfattningen, att Nietzsche avvisade Sokrates, förbiser Nietzsches tidiga föreläsningsserieanteckningar (2.3.2 i min uppsats); 3. Nietzsches uppfattning om Sokrates ändrade inte med tiden (och Nietzsches uppfattning om Sokrates kan inte periodiseras, trots att han annars kan periodiseras) (2.3.3 i min uppsats). Kaufmanns fjärde argument kan anses vara både vederläggande och konstruktivt: Nietzsche kritiserade nog enligt Kaufmann Sokrates, men kritiken var respektfull (2.3.4 i min uppsats). Kaufmanns femte argument är enbart konstruktivt: *Ecce Homo* är enligt Kaufmann Nietzsches försvarstal (2.3.5 i min uppsats).

2.3.1 *Tragedins Födelse* har missförstått och §15 har förbigått

Att Nietzsche skulle ha avvisat Sokrates är enligt Kaufmann (2013) en missuppfattning som beror på att Nietzsches förhållningssätt till det han i *Tragedins Födelse* diskuterar har missförstått. Kaufmann anser att boken är dialektisk, det vill säga att Nietzsche i första hand inte dömer utan försöker förstå. Att man ändå i *Tragedins Födelse* kan hitta fräna formuleringar riktade mot Sokrates beror enligt Kaufmann på Nietzsches ojämna stil.

---

[12] I sin *Nietzsche* utvecklar Kaufmann (2013) ingen genomgripande analys av Nietzsches användning av begreppet *décadence*. Förutom i *Fallet Wagner* förekommer begreppet *décadence* ställvis i *Avgudaskymning*. Där finns en beskrivning av begreppet: ”Att *behöva* bekämpa instinkterna – det är formeln för *décadence*: så länge livet *stiger uppåt* är lycka lika med instinkt.” (Nietzsche, 1889/2013, s. 97). En utförligare granskning av begreppet finns i Conway (1995).

Tragedins Födelse §15 har enligt Kaufmann (2013) i stort sett förbigåtts av litteraturen om Nietzsche. En närläsning av §15 talar för att Kaufmanns tolkning av Nietzsches uppfattning om Sokrates inte saknar grunder. §15 kan sammanfattas på följande vis: Nietzsche (1872/2000a) har i §14 beskrivit hur Sokrates i fängelset berättade för sina vänner att han upprepade gånger i drömmen hört en uppmaning om att göra musik. Nietzsche anser att Sokrates på grund av denna drömbild tvivlar på sin kunskaps gränser: att det kan finnas något som han, logikern, inte förstår, och att det kanske mellan konsten och vetenskapen råder ett oanat förhållande. I §15 redogör Nietzsche för detta förhållande. I det första stycket[13] stakar Nietzsche ut kapitlets syfte: att redovisa för hur Sokrates oändliga inflytande ständigt förnyar konsten och garanterar dess oändlighet. I det andra stycket drar Nietzsche en parallell mellan atenarnas förhållande till Sokrates och (nästan alla) stilepokers förhållande till grekerna. Förhållandet är ett av underlägsenhet, och dessa, i jämförelse med grekerna, underlägsna stilepoker skulle gärna förgifta grekerna liksom atenarna förgiftade Sokrates. Efter att Sokrates särställning har bestämts på detta vis presenterar Nietzsche i det tredje stycket orsaken till Sokrates särställning. Sokrates är enligt Nietzsche typexemplet på ”den *teoretiska människan*” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 76), som, likt konstnären, inte påverkas av pessimismen. Den teoretiska människan finner njutning inte i sanningen själv, utan i akten av avslöjandet av sanningen och i sökandet efter den. Men vetenskapen, driven av den teoretiska människan, har vid sidan om denna njutning även en instinkt som Nietzsche beskriver som en vanföreställning och en upphöjd metafysisk illusion. Den upphöjda metafysiska illusionen är tron på möjligheten att genom tänkandet ”nå kunskap om varat” och ”*korrigera*” det (Nietzsche, 1872/2000a, s. 77). Eftersom vetenskapen ändå inte klarar av det vänds den vid sin gräns till konst. I det fjärde stycket betonar Nietzsche vikten av att Sokrates dog under illusionen, vilket innebär att han mötte döden frigjord från fruktan tack vare sin kunskap, men att till och med en person som Sokrates hänvisade till myter för att förklara varför han inte fruktar döden tas av Nietzsche som ett bevis för att vetenskapen vänds till konst vid sin gräns. I det femte stycket spekulerar Nietzsche över vad som skulle ha hänt ifall Sokrates’ inflytande inte hade varit så stort som det är. All den kraft som människan använt i kunskapens tjänst skulle i stället ha riktats mot egoistiska ändamål, vilket,

[13] Jag hänvisar till Martin Tegens översättning som följer originalets styckeindelning.

enligt Nietzsche, hade lett till förödelse och krig. Resultatet skulle ha varit en försvagad livslust som i sin tur hade skapat en kultur av självmord och mord utförda av medlidande, vilket Nietzsche kallar för en ”praktisk pessimism” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 78). I det sjätte stycket kontrasterar Nietzsche den praktiska pessimismen med den teoretiska optimismen, vars urbild Sokrates är, och enligt vilken meningen med livet är att skilja mellan sann kunskap och villfarelse. För den med en sokratisk kunskapstörst är bestämmandet av tingens väsen det främsta intresset och Sokrates[14] en ”lärare i en helt ny form av ”grekisk munterhet” och glädje i tillvaron” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 79). I det sjunde stycket återgår Nietzsche till frågan om vetenskapens gränser. Den kunskapstörstande stöter på två problem vid vetenskapens gränser: periferin består av oändligt många punkter vilka som helhet inte kan beskrivas,[15] och vid varje punkt stirrar man ”in i det oförklarliga” där logiken ”kröker sig och till slut biter sig i svansen” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 79). Den tragiska kunskapen som följer från detta behöver enligt Nietzsche konst för att uthärdas.[16] I det åttonde stycket förklarar Nietzsche hur kunskapstörsten kan betraktas på två olika sätt. Att den teoretiska optimismen, exemplifierad av Sokrates, ”slår över i tragisk resignation och konstbehov” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 79) vid anblicken av det oförklarliga, framgår då vi ”betraktar de högsta sfärerna av den värld som omger oss” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 79). Däremot visar sig kunskapstörsten vara fientlig mot konsten om den betraktas i ”de nedre sfärerna” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 79). Nietzsches diskussion om att sokratismen innebar slutet på tragedin som konstform (till exempel §12) var således en betraktelse i de nedre sfärerna. I det nionde och avslutande stycket blickar Nietzsche mot framtiden. Han frågar om den teoretiska optimismens vändning till konsten eventuellt kommer att leda till uppkomsten av ”en *musikutövande Sokrates*” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 79).

---

[14] Nietzsche (1872/2000a) syftar här på den platonska Sokrates.

[15] Nietzsche skriver att det inte går att ”förstå hur hela omkretsen någonsin skall kunna beskrivas” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 79). Nietzsche tänker säkert att det inte går att förstå hur hela omkretsen någonsin skall kunna beskrivas ’vetenskapligt’, men den kan säkert beskrivas på andra sätt enligt honom. En annan fråga är hur man skall förstå hans användning av ’förstå’: det går inte att vetenskapligt förstå hur hela omkretsen skall beskrivas (vetenskapligt?), eller det går inte att förstå över huvud taget?

[16] Kunskapen om det tragiska enligt Nietzsche kunde förstås som: kunskapen om att världen inte kan ses från utsidan av värld; insikten om att bevisningen redan förutsätter det som ska bevisas; ursprunget i grundlösheten – grundlöshetens ursprung; självmedvetenhetens problem. Allt detta kunde sammanfattas med Nietzsches (1872/2000a) ord: ”*den grekiska tragedins ursprung*“ (s. 42).

Nietzsche beskriver sig själv som bekymrad men inte tröstlös vad gäller konstens framtid. Hans förhoppning är att ”nätet av konst” (där han också inkluderar vetenskapen och religionen) kommer att ”flätas allt fastare och mjukare kring tillvaron”, och hans bekymmer är att det kommer att ”rivas i trasor” av ”det barbariska liv och kiv som kallas ”nutiden”.” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 79)

Kaufmann (2013) anser att den *musikutövande Sokrates* som Nietzsche nämner skulle vara ett självporträtt av Nietzsche. Resten av *Tragedins Födelse* (§16-§25) där Nietzsche tillämpar sin analys av tragedin på sin samtida tyska musik och Wagner, var något som Nietzsche senare kom att ångra (Kaufmann, 2013). Nietzsche säger i §6 av sitt år 1886 skrivna förord, ”Ett självkritiskt försök”, till *Tragedins Födelse* att boken förstördes av det (Nietzsche, 1872/2000a). Enligt Kaufmann är §15 därmed samtidigt den slutgiltiga bedömningen och det som förbigåtts av litteraturen. Från sammanfattningen ovan framgår det att Sokrates är en teoretisk optimist, men vid slutet av sitt liv vänder han sig till konsten. Den teoretiska optimisten vänder sig till konsten, enligt Nietzsche, i en ”tragisk resignation” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 79).

2.3.2 Den gängse uppfattningen, att Nietzsche avvisade Sokrates, förbiser Nietzsches tidiga föreläsningsserieanteckningar

Nietzsche gav tre föreläsningsserier om de förplatonska filosoferna mellan 1972 och 1976. Kaufmann (2013) anser att föreläsningen om Sokrates visar att Nietzsche identifierade sig med Sokrates. Kaufmann nämner Nietzsches beskrivning av Sokrates som den första livsfilosofen: ”Han är den första livsfilosofen […] Tänkandet tjänar livet, medan livet hos alla tidigare filosofer tjänade tänkandet” (Nietzsche, 1994, s. 354, min översättning[17])[18] och påpekar att Nietzsche vid samma tid även arbetade på uppsatsen ”Om Historiens Nytta och Skada för Livet”. Kaufmann anser

[17] Originalet på tyska: “Das Denken dient dem Leben, während bei allen früheren Philosophen das Leben dem Denken u. Erkennen diente“ (Nietzsche, 1994, s. 354)

[18] Kaufmann (2013) skriver att Sokrates är ”celebrated” (s. 396) som den första livsfilosofen och att Nietzsches beskrivning av Sokrates som livsfilosof skulle vara en ”praise” (s. 397). Nietzsches ton är definitivt inte negativ, men att beskriva det som en hyllning och beröm är inte nödvändigtvis motiverat. Whitlock skriver i översättarens förord till sin översättning av Nietzsches föreläsningsserie om de förplatonska filosoferna att Dannhauser (1974) uppmärksammar och upprepar Kaufmanns varning om att inte förbise dessa föreläsningsserier, men att han icke desto mindre fullständigt struntar i dem (Nietzsche, 2001b).

alltså att Nietzsche inspirerades av Sokrates.[19] Kaufmann (2013) gör en likadan poäng beträffande Nietzsches föreläsningsserie om de platonska dialogerna, där Nietzsche beskriver Sokrates inflytande på Platons uppfattning om filosofens uppgift: som sina medmänniskors läkare och en broms på deras nacke. Att Nietzsche vid samma tid också arbetade på en uppsats med titeln ”*Der Philosoph als Arzt der Kultur*” visar enligt Kaufmann att även Nietzsche formade sin uppfattning om filosofens uppgift enligt Sokrates exempel.

2.3.3 Nietzsches uppfattning om Sokrates ändrade inte med tiden

Nietzsches beskrivning av Sokrates i *Tragedins Födelse* som urbilden av den teoretiska människan står enligt Kaufmann (2013) inte i konflikt med beskrivningen av Sokrates som den första livsfilosofen i föreläsningsserien om de förplatonska filosoferna.[20] Enligt Kaufmann utgörs Nietzsches attityd till Sokrates delvis av beundran för hans förmåga att förena det teoretiska med det praktiska. Att Sokrates var passionerad men likväl herre över sina passioner motsvarar Nietzsches högsta ideal.

Iakttagelserna om Sokrates inflytande på Nietzsches uppfattning om filosofens uppgift från diskussionen om de tidiga föreläsningsserierna kan länkas samman med §212 i *Bortom Gott och Ont*. Kaufmann (2013) anser att Nietzsches idé om filosofens uppgift, som läkare och sin tids kritiker och dåliga samvete, uttrycks igen i §212 men att den utvidgas med bilden om filosofen som vivisektör: att de stora filosoferna ”vivisektoriskt satte kniven till de *samtida dygdernas* bröst” liksom Sokrates som med ”den gamle läkarens och pöbelmänniskans sokratiska och maliciösa säkerhet […] skar i det egna köttet, liksom i de ”förnämas” kött och hjärta” (Nietzsche,

---

[19] Man kunde tillägga att Nietzsche (1994, s. 354) i föreläsningen om Sokrates också beskriver den förändring av värderingar som Sokrates åstadkommer, och att Sokrates, genom att undersöka hur mycket hans tid handlar utgående från kunskap eller dunkla drifter, blir en kritiker av sin tid. Att Sokrates, liksom alla stora filosofer, är sin tids dåliga samvete är en tanke som Nietzsche åter tar upp i §212 i *Bortom Gott och Ont*.

[20] Kaufmann (2013) säger att Nietzsche inte ändrade sin uppfattning om Sokrates på denna punkt. Men Nietzsches beskrivning av Sokrates som den teoretiska människans urbild, som inte lider av pessimismen, ändras såtillvida att Sokrates, fortfarande den teoretiska människans urbild, lider av pessimismen (även Kaufmann uppmärksammar Nietzsches (*Den Glada Vetenskapen*, §340) bedömning av Sokrates som en pessimist som led av att leva men han uppmärksammar inte förändringen i Nietzsches uppfattning).

1886/2018, ss. 112-113) betyder att de haft något annat och bättre i siktet trots att vägen dit är okänd.

Kaufmann (2013) anser att den ibland gjorda uppdelningen av Nietzsches författarskap i tre perioder inte kan tillämpas på hans förhållningssätt till Sokrates. Enligt Kaufmann görs uppdelningen för att förklara den så kallade mellersta perioden, där Nietzsche ofta uttrycker åsikter som kan uppfattas som förenliga med en positiv syn på upplysningen och som därmed avviker från det som Nietzsche 'egentligen' tänkte, före och efter mellanperioden. Att Nietzsches mellersta period, med de upplysningsoptimistiska åsikterna, skulle vara en avvikelse från tredje perioden stämmer enligt Kaufmann inte; Nietzsches positiva inställning till både Upplysningen och till Sokrates finns både i den mellersta och den tredje perioden.[21] Nietzsche tillägnade Voltaire boken *Mänskligt, Alltförmänskligt* och den nästsista meningen i *Ecce Homo* är ett citat från Voltaire: *"Ecrasez l'infâme!*" (Nietzsche, 1955, s. 1159).[22]

Kaufmann (2013) noterar att också Nietzsches bedömning av Sokrates, i *Tragedins* Födelse, som nödvändig för den västerländska civilisationens överlevnad har inte ändrat vid Nietzsches sista produktiva år, 1888, då han skrev *Avgudaskymning*.[23] I *Avgudaskymning* (§10) upprepar Nietzsche sin uppfattning från *Tragedins Födelse* om att Sokrates upprättade förnuftets tyranni av nödvändighet.

2.3.4 Nietzsches aktningsfulla kritik av Sokrates

I sin föreläsningsserie om de förplatonska filosoferna beskrev Nietzsche den "väsentligt sokratiska tron, att kunskap och moral sammanfaller." (Nietzsche, 1994, s.

---

[21] Conway (1995) påpekar att den positivistiska mellanperioden enligt Nietzsche själv var symptom på hans sjukdom, pessimismen.

[22] Dannhauser (1974) invänder genom att citera Nietzsche i aforism 35 i *Bortom Gott och Ont*: "O Voltaire! O humanitet! O dårskap!" (Nietzsche, 1886/2018, s. 43). Nietzsche skrev dock *Ecce Homo* efter att han skrivit *Bortom Gott och Ont*. Betyder det att Nietzsche mellan mellanperioden och den sista perioden hade en Upplysningsfientlig period som sedan avslutades senast i *Ecce Homo*, och bör han då delas in i fyra perioder?

[23] Kaufmann uppmärksammar inte att Nietzsche i *Avgudaskymning* ("Problemet Sokrates" §1) återupptar sin bedömning av Sokrates från *Den Glada Vetenskapen* §340, där Sokrates påstods lida av att leva, trots att det skulle bestyrka hans åsikt om att Nietzsches uppfattning om Sokrates inte ändrar med tiden.

354, min översättning[24]). Nietzsche är på likadana spår då han i §116 i *Morgonrodnad* diskuterar det som han kallar Sokrates och Platons misstag, vilket Kaufmann (2013) beskriver som den första förekomsten av Nietzsches aktningsfulla kritik av sokratiska doktriner. Sokrates och Platon, ”stora tvivlare och beundransvärda förnyare”, godtog ”den mest djupgående villfarelsen att den rätta handlingen *måste följa* på den rätta kunskapen” (Nietzsche, 2001a, s. 83).[25]

Kaufmann (2013) nämner också, men kopplar inte ihop den med Nietzsches kritik av Sokrates från *Morgonrodnad* ovan, Nietzsches kritik i *Bortom Gott och Ont* §190 av Sokrates pöbelaktiga slutledning, att onda handlingar beror på okunskap eftersom de orsakar den onda skada, och ingen vill skada sig själv – alltså blir den onda god då hon befrias från sin villfarelse (Nietzsche, 1886/2018, s. 84-85). I följande aforism (§191) säger Nietzsche att Sokrates hade genomskådat den moraliska handlingen som irrationell, det vill säga att förnuftet och instinkten inte av sig själv är riktade mot samma mål, men att den, ”i dessa frågor”, mer oskyldiga Platon ville ”överbevisa sig om att förnuft och instinkt konvergerar i *Ett mål*, i det goda” (Nietzsche, 1886/2018, s. 86). Nietzsche anser att all filosofi sedan dess utgått från instinkten vad gäller moraliska frågor. Sokrates visste djupt inom sig att han i sista hand inte kunde ge tillfredsställande svar på frågan om varför han handlar som han gör (vilket visar att förnuftet och instinkten inte ’konvergerar i ett mål’)[26], men han använde förnuftet för att ge goda skäl för det som instinkten föreskriver. Enligt Nietzsche lyckas Sokrates därmed med något slags självbedrägeri: ”Detta var den store hemlighetsfulle ironikerns egentliga *falskhet*; han bragte sitt samvete därhän att det gav sig tillfreds med att låta sig överlistas” (Nietzsche, 1886/2018, s. 86).

I *Den Glada Vetenskapen* (§340) finns en till aktningsfull kritik av Sokrates. Kaufmann (2013) påpekar att den kritiska delen av aforismen, där Nietzsche beskriver Sokrates som en ”pessimist” som ”*led av att leva*” (Nietzsche, 1882/2008, s. 179), inte betyder att Nietzsche skulle beundra Sokrates mindre eftersom Nietzsche anser att Sokrates är nödvändig och därmed bör bejakas. I aforismen säger Nietzsche

---

[24] Originalet på tyska: ”Denn das ist der eigentl. sokrat. Glaube, daß Erkennen u. sittlich sein zusammenfallen.” (Nietzsche, 1994, s. 354).
[25] Kritiken verkar förutom att vara aktningsfull även vara enligt Sokrates anda: Sokrates godtog okritiskt en uppfattning som skulle ha visat sig vara ogrundad om han undersökt den.
[26] Sokrates visste således att han inte var olik de atenare som han vederlade.

att han ”beundrar Sokrates’ tapperhet och visdom i allt vad han gjorde, sade – och inte sade” men att ”Också grekerna måste vi övervinna!” (Nietzsche, 1882/2008, s. 179). Kaufmann anser att även här uttrycks Nietzsches dialektik.

När Nietzsche i *Avgudaskymning* återupptar frågan om Sokrates i kapitlet ”Problemet Sokrates” hänvisar han till *Tragedins Födelse* och konstaterar att han redan där identifierade Sokrates (och Platon) som ”förfallssymptom” (Nietzsche, 1889/2013, s. 93). Kaufmann (2013) lyfter fram Nietzsches bedömning av sokratismen som *décadent*, men framhäver även Nietzsches uppfattning om att sokratismen var nödvändig för den västerländska människans överlevnad. Det kaostillstånd som instinkterna befann sig i underkuvades genom Sokrates instiftande av förnuftets tyranni, vilket möjliggjorde för västerlandet att undkomma sin undergång.

Kaufmann (2013) hanterar Nietzsches bestämning av Sokrates som *décadent* genom att positionera Sokrates i förhållande till Wagner, enligt Nietzsche ytterligare en dekadent. Även Nietzsche är enligt sig ”liksom Wagner ett barn av denna tid, dvs. en *décadent*”, men han skiljer sig från Wagner genom att ha ”insett det” och ”värjt sig mot det” (Nietzsche, 1888/2013, s. 15). Kaufmann anser att där som Nietzsche följer Sokrates exempel har Wagner gått samma väg som de, enligt Nietzsche ”konservativa gammelathenare” ”med trötta instinkter” (Nietzsche, 1886/2018, s. 112), som lät sig förslappas.[27] Att Nietzsche i förordet till *Fallet Wagner* skriver att filosofens uppgift gentemot sig själv är att ”övervinna sin egen tidsbundenhet, att bli ”tidlös”.” (Nietzsche, 1888/2013, s. 15) är enligt Kaufmanns läsning en sokratisk åsikt.[28] Kaufmann avslutar diskussionen genom att citera Nietzsche i slutet på kapitlet om Sokrates i *Avgudaskymning*, där Nietzsche berömmer Sokrates för ”sitt *visa* mod

---

[27] Nietzsche beskriver dock ofta Wagner med samma ton som han beskriver Sokrates. Han ifrågasätter om någondera verkligen hör hemma där de är födda: ”Var Wagner överhuvudtaget tysk?” (Nietzsche, 1955, s. 929, min översättning av ”War Wagner überhaupt ein Deutscher?”) och ”Var Sokrates överhuvudtaget en grek?” (Nietzsche, 1955, s. 952, min översättning av ”War Sokrates überhaupt in Grieche?”). Utöver det utmanade de båda den rådande smaken: Wagner försämrade smaken (Nietzsche, 1888/2013, s. 28) medan genom Sokrates ”en *förnämare* smak [blir] besegrad” (Nietzsche, 1889/2013, s. 95). Liksom Sokrates enligt Nietzsche inte var orsaken till *décadencen* men dess främsta uttryck, skriver Nietzsche om Wagner att ”Om än Wagner är portalfiguren för *musikens fördärv*, så är han för den skull inte orsaken till det.” (Nietzsche, 1888/2013, s. 42).

[28] Antagligen har Kaufmann i tankarna Nietzsches Sokrates-inspirerade idealbild av filosofen som sin tids dåliga samvete så som den beskrivits i *Bortom Gott och Ont* §212.

inför döden" (Nietzsche, 1889/2013, s. 97). Döden var det enda 'botemedlet' för Sokrates obotliga sjukdom.[29]

2.3.5 *Ecce Homo* är Nietzsches försvarstal

Kaufmanns (2013) åsikt är att Sokrates var Nietzsches förebild; att Nietzsche både beundrade Sokrates och formade sin uppfattning om filosofens uppgift utifrån Sokrates exempel. I sin diskussion av Nietzsches *Ecce Homo* är Kaufmanns centrala poäng att den kan och bör förstås som Nietzsches försvarstal.[30] För att bevisa sin tes pekar Kaufmann på likheter mellan *Ecce Homo* och *Sokrates' försvarstal*. De likheter som Kaufmann pekar på kan delas in i likheter mellan åsikter som Nietzsche och (Platons) Sokrates framför, och likhet i tonen eller stilen i hur åsikter framförs.

Kaufmann (2013) behandlar kort det som han anser vara Nietzsches svar på sina egna frågor, uttryckta i namnen på de två första kapitlen i *Ecce Homo*: "Warum ich so weise bin" och "Warum ich so klug bin" (Nietzsche, 1955). Enligt Kaufmann påminner Nietzsches svar på sin fråga, om varför han är så vis, om Sokrates förhållande till sin vishet: Sokrates anser sig vara vis i förhållande till sina medmänniskor; han tror sig inte veta sådant som han inte vet. Kaufmann anser att Nietzsche i förordet (§1) till *Ecce Homo* svarar på sin fråga om varför han är så vis. Nietzsche svarar enligt Kaufmann (2013) på sin fråga i termer av "missförhållandet mellan storheten av [hans egen] uppgift och [hans] samtidas litenhet" (Nietzsche, 1955, s. 1065, min översättning[31]). Det kan hända att Kaufmann har rätt i att Nietzsche i förordet till *Ecce Homo* svarar på frågan som han snart (i det första kapitlet) kommer att ställa, men kontexten för Nietzsches utsaga om sin storhet i förhållande till litenheten av sina samtida är följande: Nietzsche beklagar sig över att han varken blivit hörd eller sedd (ett uttryck för "missförhållandet" ovan), men med tanke på vad han kommer att kräva av mänskligheten känner han sig nödgad att säga vem han är, inte minst för att han inte skulle bli missförstådd. Kaufmann har rätt i att

---

[29] Men eftersom sjukdomen var obotlig är också Sokrates 'botemedel' endast ett uttryck för hans sjukdom. I epilogen till *Fallet Wagner* skriver Nietzsche att "Behovet av *förlösning* [...] är det mest genuina uttryck som *décadencen någonsin tagit sig*" (Nietzsche, 1888/2013, s. 46).

[30] År 1878, sex år efter att Nietzsche skrivit *Tragedins Födelse* och tio år före han skrev *Ecce Homo*, fick han ett exemplar av *Sokrates Försvarstal* som han tycks ha studerat noggrant. Enligt Brobjer (2008, s. 28) är hans exemplar av boken fylld med anteckningar.

[31] Originalet på tyska: "Das Mißverhältnis aber zwischen der Größe meiner Aufgabe und der *Kleinheit* meiner Zeitgenossen" (Nietzsche, 1955, s. 1065)

Nietzsche positionerar sig i förhållande och i motsättning till sina samtida i förordet (§1), Nietzsche kunde alltså förstå sin uppgift som stor endast för att hans samtida var så små, liksom Sokrates förstod sin vishet som brist på den dumhet som hans medmänniskor led av.

Svaret på den andra frågan: ”Warum ich so klug bin” för också tankarna till *Sokrates' försvarstal* enligt Kaufmann (2013). Svaret finns i tredje meningen i kapitlet: ”jag har aldrig tänkt på frågor som inte är det” (Nietzsche, 1955, s. 1082, min översättning[32]). Kaufmann säger inte varför Nietzsches svar för tankarna till *Sokrates' försvarstal*, men antagligen tänker Kaufmann på Sokrates' avfärdande av beskyllningarna om att han ”sysslar med obehöriga frågor och […] forskar om allt mellan himmel och jord” (Platon, 1984, s. 18). I diskussionen om Nietzsches stil och metod enligt Kaufmann uppmärksammade jag likheten som Kaufmann tillskriver Nietzsches och Sokrates forskningsobjekt: bara sådant som kan genomlevas skall undersökas.

Svaret på frågan i namnet på det tredje kapitlet, ”Varför jag skriver så goda böcker”, i *Ecce Homo* (”Warum ich so gute Bücher schreibe”) finns enligt Kaufmann i §3 i samma kapitel: ”Det finns absolut ingen stoltare och samtidigt mer sofistikerad typ av böcker – de uppnår här och där det högsta som kan uppnås på jorden, cynismen” (Nietzsche, 1955, s. 1102, min översättning[33]).[34] Kaufmann påpekar att vi här påminns av diverse beskrivningar som Nietzsche har gjort om Sokrates. Jag citerar Kaufmann: ”We are reminded of that Socratic ”wisdom full of pranks which constitutes the best state of the soul of man,” and of the ”sarcastic assurance” of the ”great ironist” who vivisected the virtues of his age.” (Kaufmann, 2013, s. 409). Bör Nietzsches lovprisning av cynismen förstås som ett sarkastiskt spratt (”prank”)? Eller lovprisar han cynismen eftersom den står i motsättning till hans tids dygder? Kanske Kaufmann har båda alternativen i tankarna? Han förklarar inte vad han hade i tankarna, utan fortsätter med att klargöra vad han anser att Nietzsche tänker om cynismen. Kaufmann (2013) citerar Nietzsche i *Bortom Gott och Ont* (§26) där

---

[32] Originalet på tyska: “Ich habe nie über Fragen nachgedacht, die keine sind” (Nietzsche, 1955, s. 1082)

[33] Originalet på tyska: “Es gibt durchaus keine stolzere und zugleich raffiniertere Art von Büchern – sie erreichen hier und da das Höchste, was auf Erden erreicht werden kann, den Zynismus” (Nietzsche, 1955, s. 1102)

[34] Nehamas (1985) anser att Nietzsches stil och tänkande är hyperboliskt och att den både engagerar läsaren (liksom Sokrates ironi) och ifrågasätter den standard enligt vilken något bedöms som överdrivet.

Nietzsche säger om cynismen att ”Cynismen är den enda form i vilken gemena själar tangerar redligheten” (Nietzsche, 1886/2018, s. 35),[35] och påpekar att Nietzsche anser att yttre uttryck kan bero på vitt skilda inre tillstånd (alltså att cynism inte nödvändigtvis är ett uttryck för redlighet). För att styrka sin åsikt citerar Kaufmann Nietzsche i kapitlet ”Om krig och krigsfolk” i *Sålunda Talade Zarathustra*. Jag citerar (ordagrant) först Kaufmanns egen översättning: ”In sarcasm [*Bosheit*] the frolicker and the weakling meet” (Kaufmann, 2013, s. 409).[36] Kaufmann tolkar citatet som att sarkasm enligt Nietzsche kan vara ett uttryck för endera ”*ressentiment*” eller för ”greatness of soul” (Kaufmann, 2013, s. 409).[37] Kaufmann vill säkerligen framhäva kopplingen mellan ”greatness of soul” hos ”the frolicker” och Sokrates ”wisdom full of pranks which constitutes the best state of the soul of man” (som citerat ovan) – men detta har intet med cynism att göra. Trots det fortsätter Kaufmann med att säga: ”*Thus* Nietzsche *expressly* associates cynicism with the ”new barbarians” who combine ”spiritual superiority with well-being and excess of strength” (WM 899)” (Kaufmann 2013, s. 409, mina kursiveringar).[38] Kaufmann har rätt i att Nietzsche förknippar cynism med de nya barbarerna, men det begripliggör endast Nietzsches värdering av cynism, inte att Nietzsche skulle ha värderat cynism *på grund av* att han uppskattade Sokrates (och att *Ecce Homo* därför skulle vara Nietzsches *Försvarstal*). Om Kaufmann anser att Nietzsche är sarkastisk i sin värdering av cynism så kunde det betyda att Kaufmanns poäng är att Nietzsches beundran för Sokrates förklarar varför Nietzsche har valt att uttrycka sig sarkastiskt.[39]

---

[35] Det är värt att påpeka att Nietzsche i passagen i fråga endast konstaterar att filosofen – den ”högre människan” och ”kunskapsälskaren” – skall ”spetsa öronen” och ”lyssna flitigt” då cynikern talar eftersom det kan ”förkorta och underlätta hans uppgift”, nämligen ”studiet av genomsnittsmänniskan” (Nietzsche, 1886/2018, s. 35)

[36] Kaufmanns intressanta översättning av *Bosheit* diskuteras i kapitel 3, delkapitel: ”Kaufmann som översättare”, i uppsatsen.

[37] Kaufmann (2013) nämner *ressentiment* två gånger i kapitlet om Sokrates. I ingetdera ställe diskuterar han Sokrates eventuella ressentiment trots att Nietzsche lyfter fram frågan i ”Problemet Sokrates” i Avgudaskymning. Domino (1993) påpekar dock att Nietzsche endast ställer frågan om Sokrates eventuella *ressentiment* i Avgudaskymning och att han gång på gång svarar nekande på frågan.

[38] I ”Editor’s Preface” till sin översättning av Nietzsches *Wille zur Macht* skriver Kaufmann om verket att ”these notes obviously do not represent [Nietzsche’s] final views in his last active year […] So we clearly need not turn to his notes to find what he really thought in the end” (Nietzsche, 1967, redaktörens inledning av Kaufmann, s. xvi). Kaufmann vänder sig trots det till dessa ofullbordade anteckningar.

[39] Ifall Kaufmann anser att Nietzsche medvetet överdriver sin cynism och i detta efterliknar Sokrates ironiska ton, så blir det oklart varför Kaufmann med hjälp av hänvisningen till *Viljan till Makt* (WM

Att Kaufmann anser att Nietzsche i *Ecce Homo* skulle ha anammat sarkasmen framgår från att Kaufmann säger att ”pajas” och ”satyr” nu blir idealiserade begrepp (”idealized conceptions”) (Kaufmann, 2013, s. 409)[40] för Nietzsche. Begreppen pekar till cynismen. Att Nietzsche kallat Sokrates för pajas[41] i *Avgudaskymning* och att den platonska Alkibiades beskrivit Sokrates som satyrlik är begreppens ursprungliga kontext. Kaufmann uppmärksammar att Nietzsche i förordet till *Ecce Homo* (§2) beskriver sig som ”lärjunge till filosofen Dionysos” och säger att han hellre skulle vara en satyr än ett helgon (Nietzsche, 1908/2013, s. 169), och att Nietzsche (i *Ecce Homo* ”Varför jag är så klok” §4) berömmer Heinrich Heine för sin gudomliga sarkasm[42] och frågar vad Shakespeare måste ha lidit för att ”ha behov av att spela pajas” (Nietzsche, 1908/2013, ss. 192-193). Liksom Nietzsche hellre skulle vara en satyr än ett helgon säger han i sista kapitlet i *Ecce Homo* (”Varför jag är ett öde” §1) att han hellre skulle vara en pajas än ett helgon, och att han kanske är en pajas.[43]

---

899 ovan) bevisar att Nietzsche värderar cynismen. Men att Nietzsche av ironi skulle ha prisat cynismen verkar vara Kaufmanns uppfattning eftersom han i fotnot 19 på s. 409 skriver att Nietzsche i *Ecce Homo* försökte överglänsa (överdriften i) Sokrates förslag till ett rättmätigt straff: ”fri bespisning i Prytaneion” (Platon, 1984, s. 39). Då skulle de ”nya barbarernas” cynism endast vara deras form av humor, och Nietzsches svar på sin fråga om varför han skriver så goda böcker (”de uppnår här och där det högsta som kan uppnås på jorden, cynismen”) ett skämt – alltså värderar Nietzsche inte cynismen, utan skämt om cynismen. Att Kaufmann också citerar *Bortom Gott och Ont* §26 där Nietzsche skriver att ”Cynismen är den enda form i vilken gemena själar tangerar redligheten” (Nietzsche, 1886/2018, s. 35) betyder att Kaufmann anser att Nietzsche skämtar om att han är en ’gemen själ’ och därför ”tangerar redligheten”. Om man ville följa Kaufmanns tankespår och ta det ett steg vidare så kunde man dra en parallell mellan Nietzsches bedömning av cynismen som ”det högsta som kan uppnås på jorden” och Sokrates tolkning av oraklets svar som att den mänskliga visheten är ”värd litet eller intet” (Platon, 1984, s. 22). Både Sokrates och Nietzsche kunde således anse att det finns något bortom det jordiska eller mänskliga, men att det är utom räckhåll för dem. Därför håller de sig till sina respektive metoder: att bevisa andra som ovisa och att uttrycka sig cyniskt.

[40] Kaufmann översätter ”Hanswurst” (Nietzsche, 1955, s. 953) som ”buffoon” (Kaufmann, 2013, s. 409). Jag använder ”pajas” enligt Thomas Brobjers översättning av *Avgudaskymning* (Nietzsche, 1889/2013, s. 95)

[41] Sokrates är enligt Nietzsche “pajasen som såg till att han *blev tagen på allvar*” (Nietzsche, 1889/2013, s. 95)

[42] Även här översätter Kaufmann *Bosheit* som ”sarcasm”. Jim Jakobsson översätter ifrågavarande *Bosheit* som ”stygghet” (Nietzsche, 1908/2013, s. 192)

[43] Kaufmanns framställning av Sokrates förbindelse med cynismen kunde utvidgas med att lyfta fram Nietzsches (*Tragedins Födelse* §3) återberättande av historien om kung Midas som frågar satyren Silenos, Dionysos följeslagare, om vad som är bäst för människan, till vilket Silenos enligt Nietzsche svarar: ”Eländige dagsländesläkte, barn av slumpen och mödan, varför tvingar du mig att säga det som inte gagnar dig? Det allra bästa är ouppnåeligt för dig: att inte vara född, inte *existera*, vara *ingenting*. Men det näst bästa för dig – är att snart dö.” (Nietzsche, 1872/2000, s. 29). I sin föreläsningsserie

Kaufmanns (2013) sista poäng om *Ecce Homo* är djärv. *Ecce Homo* slutar med att Nietzsche frågar: ”— Har man förstått mig? – *Dionysos mot den korsfäste…*” (Nietzsche, 1955, s. 1159, min översättning[44]). Kaufmann anser att Nietzsche med Dionysos syftar på Goethe, men inte enbart på Goethe.[45] Några sidor tidigare har Kaufmann (2013) sagt att man måste betrakta *Ecce Homo* genom motsättningen av Sokrates och Jesus om man vill förstå den. Att Nietzsche i *Ecce Homo* (förordet §2) beskrivit sig som *filosofen* Dionysos lärjunge, vilket han också gör i §295 i *Bortom Gott och Ont*, föranleder Kaufmann att tolka att Nietzsche med Dionysos även syftar på Sokrates. Kaufmann (2013) anmärker att Nietzsche i kapitlet ”Warum ich so gute Bücher schreibe” §6 i *Ecce Homo* citerar §295 från *Bortom Gott och Ont*, men att han före det förbjuder gissningar om vem det är han pratar om. I citatet i *Ecce Homo* har han utelämnat stället där han i §295 i *Bortom Gott och Ont* säger att han beskriver Dionysos. Enligt Kaufmanns tolkning verkar det som att Nietzsche i *Ecce Homo* medvetet valde att inte besvara frågan om vem han beskriver, kanske för att inbjuda till gissningen att det är Sokrates som han beskriver. Kaufmann anser att man inte måste gissa eftersom det är uppenbart att Nietzsche har Sokrates i tankarna, om man betraktar citatet i fråga. Personen i citatet beskrivs som en råttfångare[46] och Nietzsche har kallat Sokrates en råttfångare redan i *Den Glada Vetenskapen* (§340). Kaufmann (2013) påpekar att Nietzsche beskriver även sig själv som råttfångare i förordet till *Avgudaskymning*. Förutom att vara en (samvetenas) råttfångare är citatets (*Bortom Gott och Ont* §295) person en:

(från första halvan av 1870-talet) om de förplatonska filosoferna beskriver Nietzsche Sokrates som att han genom sitt ”silenosiska utseende” (”silenischen Physiognomie”) väckte känslor av fascination blandat med äckel (Nietzsche, 1994, s. 358). Också i *Avgudaskymning* (”Problemet Sokrates” §9) säger Nietzsche att Sokrates fascinerade sina medmänniskor eftersom hans ”skräckinjagande utseende” avslöjade honom som ”en grotta fylld av alla dåliga begär” men att han också fascinerade som en (dock skenbar) lösning till sitt och hans medmänniskors liknande tillstånd (Nietzsche, 1889/2013, s. 96)

[44] Originalet på tyska: ”— Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten…*” (Nietzsche, 1955, s. 1159)

[45] Kaufmann (2013) anser att Nietzsche beundrade Goethe för att han ”disciplinerade sig till helhet” (Nietzsche, 1955, s. 1024, min översättning av: ”er disziplinierte sich zur Ganzheit”)

[46] Råttfångarens figur kan hos Nietzsche tänkas anspela på den gamla tyska folksagans Råttfångaren i Hameln (som, för att hämnas för att han inte fått betalt för sina tjänster, lockar med sin flöjt byns barn till en grotta varifrån de inte återvänder), samt på satyrer. Både folksagans råttfångare och satyrerna är kända för sina blåsinstrument i trä. Nietzsche är inte den första som beskrivit Sokrates som en flöjtblåsare med silenosiskt utseende. I Platons *Gästabudet* säger Alkibiades att Sokrates liknar silenerna (satyrerna) på tre sätt: Sokrates liknar dem till utseendet, han ”driver gäck med allting” och är ”flöjtblåsare” (Platon, 1984, s. 281).

> Hjärtats genius [...] vars röst vet att tränga ända ner i själarnas underjord, som inte säger ett ord, inte kastar en blick som inte innehåller en anspelning och en blink i ögonvrån [...], som lär den fumliga och alltför raska handen tvekan och ett sirligare grepp [...]; hjärtats genius, efter vars beröring envar går sin väg berikad [...], måhända osäkrare, ömmare, ömtåligare, brustnare, men full av förhoppningar som ännu inte har något namn [...] jag skulle, om det vore tillåtet, enligt mänsklig sed tillvita honom vackra, högtidliga och ståtliga dygder, prisa hans mod som forskare och upptäckare, hans djärva redlighet, sannfärdighet och kärlek till visdomen. Men med all denna ärevördiga pomp och ståt vet en sådan gud inte vad han ska ta sig till. (Nietzsche, 1886/2018, ss. 181-183)

Kaufmanns (2013) tolkning verkar vara möjlig.[47] Citatet kunde beskriva Sokrates.[48] Men §295 i *Bortom Gott och Ont* innehåller också beskrivningar som inte passar så bra på Sokrates, som till exempel att guden har sagt till Nietzsche att han vill göra människan ”starkare, ondare och djupare än hon är” (Nietzsche, 1886/2018, s. 183).[49]

---

[47] Bertram (2009) gjorde observationen redan 1918. Han anser att citatets person är en mångsidig och varierande karaktär där Nietzsche, Sokrates, Dionysos och Zarathustra sammansmälter. Kaufmann (2013) hänvisar inte till Bertram här.

[48] Kaufmann (2013) säger att §295 kunde beskriva även Nietzsche själv. Att Nietzsche i *Ecce Homo* klart skulle ta parti för det han kallar Dionysos medan antagonisten skulle vara ’den korsfäste’, vilket verkar vara Kaufmanns uppfattning, blir mindre sannolikt då man betraktar Nietzsches brevväxling från hans sista månad vid sina sinnes fulla bruk. Nietzsche undertecknade brev med poststämpel från 4. januari till Peter Gast och Georg Brandes som Den Korsfäste och till Jakob Burckhardt som Dionysos. Från början av januari finns ett brev till Cosima Wagner som också är undertecknat av Dionysos. Men en redovisning av Nietzsches förhållande till Jesus ryms inte med i denna uppsats.

[49] Något överraskande har Kaufmann i sin översättning av *Bortom Gott och Ont* inte valt att översätta originalets *böser* (”stärker, böser und tiefer”) (Nietzsche, 1955, s. 756) som *more sarcastic* utan ”more evil” (Nietzsche, 1966, s. 236). Orsaken till att Kaufmann översätter *böser* så som ordet vanligen översätts kunde vara att Nietzsche kommenterar gudens utsaga med att konstatera att människorna kunde lära gudarna ett och annat. Kanske är värderingen av ondska en sådan sak.

3 Kritik

Kaufmann skriver i förordet till fjärde upplagan av *Nietzsche*: ”Those who have read the chapter will have found that it takes note of all passages in which Socrates is discussed as well as some in which he is not named outright.” (Kaufmann, 2013, s. xii)

3.1 På vad baserar Nietzsche sin uppfattning om Sokrates på?

Kaufmann (2013) anser att den Sokrates som Nietzsche beundrar, och som blev hans idol, är den platonska Sokrates från *Sokrates' Försvarstal* och *Gästabudet*. Kaufmann diskuterar inte de olika källor som Nietzsche kan ha använt sig av i formandet av sin uppfattning om Sokrates. Men även om Kaufmann anser att Nietzsche var bekant med olika källor som presenterar Sokrates på olika sätt (vilket Nietzsche måste ha varit), så kan han hävda att Nietzsche valde att forma sin uppfattning om idealfilosofen i enlighet med den platonska Sokrates från *Sokrates' Försvarstal* och *Gästabudet*.[50]

---

[50] Kaufmann (2013) noterar likheter mellan Nietzsches och Kierkegaards uppfattning om vad Sokrates filosofiska aktivitet består i. Enligt Kaufmann (2013) ansåg båda att Sokrates var ”a fearless questioner who, instead of deducing a system from accepted premises, was ever engaged in the pursuit of independent problems and helping other with their [...] by showing them to their astonishment what they had presumed in formulating their problems.” (ss. 82-83). Kaufmann anser att Nietzsche inte kan ha blivit påverkad av Kierkegaards idéer, eftersom Nietzsche enligt honom hörde om Kierkegaard år 1888. Brobjer (2008, s. 75) har visat att det inte stämmer. Nietzsche läste Hans Lassen Martensens *Den christelige Ethik* (år 1871 utkomna första del) år 1880. Bland annat diskuteras Kierkegaards förhållande till Sokrates i boken. Men förhållandet kan inte sägas likna Nietzsches: Kierkegaard anser enligt Martensen att det sokratiska förfaringssättet är något som Kierkegaards tid, en tid av ”decline into the objective” (Martensen, 1873, s. 222) behöver, och han härmade Sokrates metod för att göra kristendomen kristen igen, hans förfaringssätt var ”Socrates-like, to deceive them into truth, to betray them into the Christian” (Martensen, 1873, s. 226). Nietzsche betonade ofta att det som Sokrates tid behövde var en Sokrates, inte att Nietzsches tid behövde honom. Det är möjligt att Nietzsche läste om Kierkegaard och Kierkegaard (indirekt, i form av citat hos Brandes) redan före 1880. Sammanlagt ska Nietzsche enligt Brobjer (2008, s. 75) ha läst ungefär 50 sidor om Kierkegaard av vilka 5 utgörs av direkta citat från hans böcker. Brobjer (2003, s. 258) anser att det är möjligt att Nietzsche i §9 i *Morgonrodnad* tänker på Kierkegaard då han skriver: ”Men de moralister å andra sidan som [till skillnad från dem som följer seden av sedvänja] i *Sokrates* fotspår erbjuder *individen* en självkontrollens och avhållsamhetens moral som det mest *fördelaktiga* för just honom, som hans personliga nyckel till lyckan, *de utgör undantagen*” (Nietzsche, 1881/2001a, s. 18). Kaufmann (2013) har således fel i att Nietzsche inte var bekant med Kierkegaard före 1888, men till vilken grad Kierkegaards uppfattning om Sokrates kan ha påverkat Nietzsches uppfattning om Sokrates förblir ett frågetecken.

3.2 James Porter och frågan om Sokrates identitet i Nietzsches skrifter

Nietzsches problematiska förhållande till Sokrates reflekterar enligt Porter (2006) problemet med att fastställa den historiska Sokrates identitet. Det så kallade sokratiska problemet diskuterades redan under det tidiga 1800-talet, men i någon form uppstod frågan redan omedelbart efter Sokrates död.

Bedömningar av Nietzsches åsikt om Sokrates är enligt Porter (2006) ofta förhastade, eftersom de förutsätter att det finns en vetskap om vad det är som betraktas; vad det är som Nietzsche har en åsikt om. Porter vill klargöra för vad som måste tas i beaktande då frågan om Nietzsches uppfattning om Sokrates ska besvaras. Nietzsche diskuterade många olika personer, både historiska och samtida med honom. Det som särskiljer Sokrates från dem är att Sokrates, enligt Porter, är Nietzsches ”most *variously imagined rival*” (Porter, 2006, s. 407). Porter anser att det är viktigare att uppmärksamma mångfalden av roller som Sokrates spelar för Nietzsche, än att bestämma Nietzsches uppfattning om Sokrates.

Enligt Porter (2006) kan Nietzsches tidiga engagemang med Sokrates delas in i två olika intressesfärer. Nietzsches intresse för Sokrates före 1869 och mellan 1872 och 1879 var att placera honom i ledet av antika filosofer i enlighet med de läror och traditioner som de företrädde. Men i och med den historiska betydelse som Sokrates får genom Nietzsches intresse för de teman som finns i *Tragedins Födelse* utvidgas betydelsen av Sokrates för Nietzsche i perioden mellan 1872 och 1879. Föreläsningsserierna som Nietzsche gav om de förplatonska filosoferna och om de platonska dialogerna innebär en förändring i Nietzsches uppfattning om Sokrates. Före dessa föreläsningsserier hade Sokrates inte för Nietzsche betytt en omvälvning av världshistoriska dimensioner, dock införde han definierandet av etiska begrepp i den filosofiska verksamheten. I uppfattningen som knyter an till teman från *Tragedins Födelse* utgör händelsen Sokrates en historisk omvälvning för mänskligheten, medan han i uppfattningen som knyter an till frågan om filosofins historia påverkar filosofins utveckling: Sokrates förkastar traditioner och strävar efter lycka, medan filosofer före honom fortsatte sina föregångares arbete och var på väg att göra en korrekt bedömning av den mänskliga tillvaron och dess eländighet.

Efter 1879, när Nietzsche lämnat sin universitetstjänst, återupptar han engagemanget med den Sokrates som finns i *Tragedins Födelse*; den Sokrates som är av världshistorisk betydelse – Sokrates som händelse och idé. Även om det är denna Sokrates som Nietzsche arbetar med resten av sitt liv genomgår den förändringar: den utvecklas och utgrenas till att omfatta även en ”roll”, en ”ställning/hållning” och en ”röst” (Porter, 2006, s. 409, min översättning[51]).

Det som enligt Porter (2006) av många uppfattats som en ambivalent inställning gentemot Sokrates är i själva verket ett resultat av dubbelheten i Nietzsches röst, vilket Porter kallar för ”dubbelsidig läsning” (Porter, 2006, s. 410, min översättning[52]). Porter exemplifierar sin uppfattning genom att betrakta en anteckning som Nietzsche skrivit om Sokrates år 1888. Från anteckningen framgår det att det som för Nietzsche är en orsak att avsky Sokrates är samtidigt en orsak att beundra honom. Till exempel anser Nietzsche att Sokrates stark men att hans styrka är av plebejiskt slag; hans listighet är ett tecken på det. Hans plebejiska natur får inte övertaget eftersom han är listig (som en plebej). Den dubbelsidiga läsningen kan påträffas redan i *Tragedins Födelse*, det vill säga år 1872. Porter påpekar att Sokrates i ett och samma delkapitel (§13) har en drift vars ”naturlig[a] styrka” man annars bara ”finner hos de största instinktiva krafterna” samtidigt som (och det är också orsaken till att) Sokrates är ”en sann monstrositet” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 71).

Porters (2006) Nietzsche har utöver den dubbelsidiga läsningen en Sokrates som kunde kallas den mångfacetterade Sokrates. Medan den dubbelsidiga Sokrates har attribut som både är frånstötande och tilldragande, har den mångfacetterade Sokrates talrika motstridiga attribut. Porter presenterar en (inte uttömmande) lista med 25 olika punkter med attribut, där vissa innehåller ett antal attribut som kan grupperas ihop. För att illustrera den stora variationen mellan attributen återger jag några. Sokrates är: ”the first philosopher of life, and a true lover of life”; ”a sworn enemy of sensuality and the senses, of instincts and the unconscious, and of life, as well as of myth, music, culture, and science”; “robust, powerful, vital, and erotic”; ”an exemplar of Greek optimism, rationalism”; “a pessimist towards life who sought to “correct” being and reality”; “the first modern”; “a literary fiction”; “Plato’s creator”;

---

[51] Originalet: “role”, “posture”, “voice” (Porter, 2006, s. 409)

[52] Originalet: ”double-voiced reading” (Porter, 2006, s. 410)

“Plato’s corruptor”; a Platonic invention”; “a Platonic Idea”; “historically unascertainable” (Porter, 2006, s. 410).

Porter (2006) anser att Nietzsche har skapat vissa av attributen hos sin mångfacetterade Sokrates, medan andra har sina rötter i de olika källor som framställer endera den historiska eller litterära gestalten Sokrates (eller i vissa fall kanske något där emellan). Enligt Porter är således Nietzsches uppfattning om Sokrates minst lika variationsrik som det som han kallar den sokratiska traditionens Sokrates. Betydelsen av detta är att Nietzsches självrapporterade närhet till Sokrates inte är en närhet till en människa som till exempel strävade efter att leva väl, utan snarare till en helhet där vissa element framträder mera än andra från en stund till en annan.

En väsentlig aspekt hos den mångfacetterade Sokrates är utan tvekan den platonska Sokrates. Porter (2006) anser att Nietzsches uppfattning om Sokrates innehåller den platonska Sokrates som är så att säga uppspänd mellan två ursprung: å ena sidan är Platon Sokrates’ skapelse genom att Sokrates idealiserats (till något som kunde kallas för en platonsk idé) av Atenarna, och det enda som Platon måste göra var att forma sig och sin filosofi i enlighet med den redan existerande bilden. Å andra sidan är Sokrates Platons skapelse eftersom Platon skapade litterära verk där Sokrates framstår som en karaktär.

Porter (2006) uppmärksammar att Nietzsche, likt Platon redan i *Gästabudet*, liknar Sokrates vid Silenos, Dionysos följeslagare. I *Tragedins Födelse* presenteras Sokrates förhållande till Dionysos som antagonistiskt. Sokrates värderar begriplighet medan Dionysos representerar det obegripliga. Porter pekar dock på en väsentlig likhet mellan sokratism och det dionysiska: båda anser att det som existerar är motbjudande.[53] Porter anser att det dionysiska och sokratiska har gemensamt det, att Nietzsche anser dem båda tillhöra den ”prototypiska grekiska idealismen”, en sorts platonism före Platon. Porter påpekar att Nietzsche i *Tragedins Födelse* beskriver Apollon och Dionysos som idéer i platonsk bemärkelse. Sokrates blir därmed en

---

[53] Följande citat från slutet av §12 i *Tragedins Födelse* kan tänkas exemplifiera Porters tes om en konflikt mellan två likar: ”i den mån [den estetiska sokratismens strid] riktades mot det dionysiska i den äldre konsten, ser vi i Sokrates en motståndare till Dionysos, den nye Orfeus, som uppreser sig mot Dionysos och nödgar den övermäktige guden till flykt, fastän han sedan blir sönderriven av den atenska domstolens menader” (Nietzsche, 1872/2000a, s. 69)

naturlig följd av den utveckling som ägde rum i antikens Grekland. Porter påpekar dock att hela Nietzsches engagemang med Sokrates, det vill säga hans projekt av att diagnostisera den utveckling som ledde till Atens och därmed västerlandets förfall (dock inte undergång), förutsätter att det faktiskt fanns ett antikens Grekland som var obefläckad av *décadencen*.[54]

3.3 Begreppet *décadence*

I *Avgudaskymning*, kapitel 2 ("Problemet Sokrates"), §4, skriver Nietzsche: "Det är inte bara instinkternas erkända kaos och anarki som pekar på Sokrates *décadence*: i samma riktning pekar även hyperutvecklingen av det logiska och den *rakitiker-elakhet* som kännetecknar honom." (Nietzsche, 1889/2013, s. 94). Enligt Nietzsche bekräftas det att instinkternas kaos och anarki var ett faktum hos Sokrates av att en fysiognom[55] betraktade Sokrates ansikte och bedömde honom vara ”en grotta fylld av alla dåliga begär” (Nietzsche, 1889/2013, s. 96). Enligt Nietzsche instämde Sokrates med bedömningen men tillade att han hade bemästrat sig själv och sina dåliga begär. I den avslutande aforismen till kapitlet ”Problemet Sokrates” frågar Nietzsche om Sokrates insåg att han inte åstadkommit det som han trodde sig ha åstadkommit genom att bemästra sig och sina dåliga begär. Förvisso bemästrade han sig, men han kanske insåg att själva behovet av självbemästring tydde på något allvarligare tillstånd som han befann sig i, och detta tillstånd var obotligt. I *Avgudaskymning* kapitel 2 §4 beskriver Nietzsche den sokratiska formeln som ”förnuft = dygd = lycka” (Nietzsche, 1889/2013, s. 94). I kapitel 6 §2 presenterar Nietzsche sin egen formel, en omvänd bild av den sokratiska: den lyckliga är dygdig på grund av sin lycka.

Jag diskuterar i detta kapitel först Kaufmanns behandling av begreppet *décadence* och dess relevans för hans diskussion av Nietzsches uppfattning om Sokrates. Efter det redogör jag för Conways (1995) uppfattning om betydelsen av begreppet *décadence* för Nietzsche, och hur den förhåller sig till Kaufmanns beskrivning av Nietzsches uppfattning om Sokrates. Begrepp vars betydelse jag i den korta presentationen av Nietzsches beskrivning av Sokrates som *décadent* inte specificerat

[54] En fråga anmäler sig: i vilken mån är det det antika Greklands *idé* som Nietzsche brottas med?
[55] Fysiognomen hette Zopyrus, enligt Conway (2016).

(som till exempel vad Nietzsche menar med ’instinkter’) redogörs för i det kapitlet utgående från Conways tolkning.

3.3.1 Kaufmanns behandling av *décadence*

Kaufmann (2013) presenterar ingen utförlig analys av vad Nietzsche syftar på med begreppet *décadence*. I Kaufmanns *Nietzsche* framkommer ofta likadana formuleringar som hos Nietzsche: *décadence* är förfall; degeneration; desintegration; avtynande. I kapitlet ”Nietzsche’s Attitude toward Socrates” uppmärksammar Kaufmann Nietzsches bedömning om att Sokrates är en *décadent* och att sokratism är *décadent*.

I kapitlet ”Nietzsches stil och metod enligt Kaufmann” ovan, redogjorde jag för Kaufmanns uppfattning om Nietzsches stil som *décadencens* stil. Den kan sammanfattas som att det enskilda framträder på bekostnad av helheten. Kaufmann ansåg att Nietzsche sökte överkomma sin *décadence* genom att anamma *décadencens* stil: ”Nietzsche employed the “style of decadence” methodically in an effort to overcome “decadence” and attain a philosophy” (Kaufmann, 2013, s. 78). Det som inlemmar det enskilda (aforismen) i helheten angavs vara dess förankring i det existentiell-experimentella, med andra ord det att Nietzsche med vetenskaplig rigorositet experimenterar med tankar genom att leva enligt dem och på det sättet knyta det enskilda experimentet an till det föregående experimentet, enligt vilket han fortfarande lever om det varit lyckat.

Kaufmann låter förstå att Nietzsche skulle ha sökt överkomma sin *décadence* genom att anamma *décadencens* stil, men utgående från Kaufmanns beskrivning förefaller det som att Nietzsche endast överkom *décadencens* stil genom sin existentiell-experimentella metod. Jag utvidgar till näst bilden av *décadence* genom att redogöra för Conways (1995) uppfattning om begreppet.

3.3.2 Conways uppfattning om betydelsen av begreppet *décadence* för Nietzsche

Jag redovisar härnäst för Conways (1995) uppfattning om betydelsen av begreppet *décadence* för Nietzsche.[56] Enligt Conway härstammar Nietzsches användning av

[56] Jag tar här ställning varken till frågan om hur pass korrekt jag anser att Conways uppfattning är eller till frågan om hur pass genomtänkt Nietzsches uppfattning om *décadencen* är så som Conway den

begreppet *décadence* från Paul Bourget. Bourgets *Essais de psychologie contemporaine* publicerades år 1883.[57] Nietzsche nämner Bourget i ett brev från 1885. Det är dock först år 1888 som Nietzsche börjar använda begreppet i sina filosofiska skrifter. Conway anser att Nietzsche med *décadence* försöker förmedla något som han försökt formulera genom sitt författarskap: en kritik av det moderna.[58] För att Nietzsches kritik av det moderna kunde ta form krävdes det att han insåg sin egen delaktighet i det som enligt Nietzsche determinerar det moderna: *décadencen*.

Nietzsches användning av begreppet *décadence* kan inte enligt Conway (1995) förstås avskilt från hans föreställning om att det medvetna uppstår ur det omedvetna, det vill säga ur drifterna och diverse impulser. Det medvetna uppstod i och med att människan skapade åt sig en trygg miljö, ett samhälle. Genom att drifterna och impulserna inte får direkt utlopp på grund av samhällets beteendereglerande föreskrifter sväller de upp i det inre. I den mån som de inte får utlopp i det yttre, utvidgas det inre, det vill säga medvetenheten. Conway citerar *Till Moralens Genealogi* kapitel 2 §16: ”Hela den inre världen, ursprungligen så tunn som vore den spänd mellan två hinnor, har utvidgats och växt till sig, den har fått djup, bredd och höjd i samma utsträckning som människans urladdning utåt har *hämmats*.” (Nietzsche, 1886/2018, s. 249).

År 1888 börjar Nietzsche använda begreppen drift (Trieb) och instinkt (Instinkt) som skilda begrepp (Conway, 1995). Instinkterna är det som strukturerar drifternas och impulsernas flöde. Instinkterna kan påverkas av kulturen, och hela människans förhistoria är en berättelse om hur de kulturella instinkterna formades. Att inackordera och strukturera drifternas och impulsernas flöde i instinkterna är energikrävande. Då Nietzsche diskuterar hälsosamma människor syftar han på sådana som klarar av att inackordera drifterna och impulserna i instinkterna. *Décadenter* däremot klarar inte av att upprätthålla de av de hälsosamma inrättade

---

presenterar. Det kan dock anmärkas att Conway (1995) anser att Nietzsches teori om *décadence* inte är fulländad.

[57] Enligt Brobjer (2008) läste Nietzsche boken under vintern 1883-1884. I den diskuteras bland annat Baudelaires pessimism och *décadence*. Nietzsche läste också den 1885 utkomna *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* samma år som den utkom. I den diskuteras bland annat Schopenhauer, *décadence* och nihilism.

[58] Nehamas (1998) anser att Sokrates för Nietzsche var den första moderna människan.

(och kulturellt betingade) instinkterna. Deras inre är därmed i oreda och de skulle därför vilja sluta finnas till på det sätt som de finns till på.

Det inre (det vill säga drifterna och impulserna och struktureringen av deras flöde i instinkterna) kallas av Nietzsche för själ (Conway, 1995). Men det handlar inte om en odödlig själ. Kroppen är själens uttryck medan själen inackorderar drifterna och impulserna, det som tillsammans kunde betecknas som livskraft. Livskraften flödar genom själen ut och uttrycks i kroppen. Enligt Conway beskriver Nietzsche själen som en sorts reservoar[59] men tillämpar även Platons bild av själen som ett hushåll (*oikos*). Bilden av ett hushåll utvidgas av Nietzsche till bilden av en skattkammare (*thēsaurós*). För att reservoaren eller skattkammaren (själen) skall fungera väl krävs det en ordning (instinkterna) enligt vilken livskrafterna eller skatterna flödar genom den. De mindre värdefulla skatterna avlägsnas för att göra rum för de mera värdefulla. På det sättet strör den hälsosamma själen omkring sig sina resurser för att komma åt finare skatter och utvidga sin skattkammare. *Décadenta* själar däremot har inget regelbundet eller dominant regelverk enligt vilket livskraften/skatterna flödar, i stället flödar livskraften enligt varierande strukturer. *Décadence* är därmed inte det att livskraften tynar bort, utan att instinktsystemet är äventyrat, reservoarens konstruktion så att säga eroderas av det abnorma flödet av livskraft. Instinkternas degeneration, *décadence*, är att livskraften fortsätter att få utlopp, men den flödar inte enligt den etablerade strukturen. Då kan endera ett nytt (osunt) system upprättas eller så råder det en instinkternas anarki. Eftersom reservoaren (själen) då inte fungerar enligt sin typiska inställning flödar inte livskraften optimalt, utan slaggprodukter bildas och hopar sig, vilket i sin tur kräver livskraft för att åtgärdas, och då får inte livskraften utlopp i det yttre.

Nietzsches prat om bland annat folk och raser förstås enligt Conways (1995) tolkning som en sorts fabriksinställningar som en människa har. Fabriksinställningen i sin tur är av kulturell börd. Eftersom instinkterna har formats genom historiens gång så kan de också formas vidare. En återgång till något förkulturellt tillstånd är inte möjligt, men en kultivering, instinkternas civilisering, ser han som en eftersträvansvärd

[59] Conway kallar det för "receptacle" (Conway, 1995, s. 82). Jag använder i detta delkapitel ett språk som är möjligast nära de begrepp som Conway väljer att använda. Det består i hög grad av bildliga uttryck.

möjlighet.[60] Nietzsches symptomatologi går ut på att tyda tecknen på vilka instinkter hos en människa som reglerar drifterna. Conway citerar *Bortom Gott och Ont* §268: En människas värderingar förråder något av hennes själs *uppbyggnad*" (Nietzsche, 1886/2018, s. 170).

Den fullständiga bilden av Nietzsches uppfattning om handlandets natur (och därmed *décadencens* obotlighet) kan inte här återges. I sin korthet, med hänvisning till Conways (1995) framställning, hänger Nietzsches uppfattning om medvetandet, som i första hand uppstått av att drifterna inte tillåtits få utlopp i det yttre, samman med hans kritik av uppfattningen om det enhetliga subjektet och fördomen om att viljeakten åtföljer fastställandet av ett mål. I stället är viljandet hos Nietzsche beständigt, och det är endast viljans riktning som människan har en (minimal) makt över. Drifterna och impulserna, livskraften, betecknas av Nietzsche som vilja. Den mänskliga viljan i sin tur är en form som viljan till makt tar. Viljan till makt är enligt Conway en hylozoistisk monistisk princip, med andra ord anser alltså Nietzsche att världen består av en materiell, levande kraft. Conway anser att tanken om världen som vilja till makt fått oproportionerligt mycket uppmärksamhet bland de som befattat sig med Nietzsches filosofi, jämfört med vad den betydde för Nietzsche. Det som för Nietzsche blev det slutliga experimentet[61] (och det som tanken om viljan till makt tjänade till) men som han inte hann fullborda, är experimentet om 'Livet'. I det värderas instinkterna, strukturerna enligt vilka livskraften får utlopp, enligt den känsla av aktörskap (makt) och enhetlighet som de förlänar människan. 'Bra' instinkter leder till uppsåtliga förändringar i världen och det 'naturliga' flödet av livskraft kräver möjligast lite livskraft för att uppehålla strukturen enligt vilken det flödar. Conway påpekar att Nietzsche trots allt ibland glömmer att det för Livet självt inte spelar någon roll hur livskraften flödar eftersom dess flöde är garanterat i en form eller annan. Även det, att de omedvetna impulserna och drifterna postuleras hypotetiskt uppmärksammas av Conway.

---

[60] Conway (1995), liksom Kaufmann också, lyfter fram Nietzsches beundran av Goethe som någon som "disciplinerade sig till helhet" (Nietzsche, 1955, s. 1024, min översättning av "er disziplinierte sich zur Ganzheit"). Med det syftar Nietzsche antagligen inte på att Goethe skulle ha skapat en ny ordning av instinkter, utan snarare att Goethe lyckades återgå till den ordning som var honom föreskriven.
[61] Conway (1995), liksom Kaufmann (2013), beskriver Nietzsches filosofi som experimenterande.

3.4 Daniel Conways tolkning av Nietzsches förhållande till Sokrates som sin allierad

Jag presenterar i detta kapitel först Conways tolkning och relaterar den efter det till Kaufmanns uppfattning om Nietzsches beundran för Sokrates.

Conway (2016) anser att Nietzsches engagemang med Sokrates, i perioden som efterföljer publiceringen av *Så Talade Zarathustra*, utgörs av ett försök att framställa en psykologisk profil av Sokrates, på basis av vilken han skulle kunna slutföra sitt engagemang med honom genom en ”*affirmation*” (s. 41) av honom. Affirmationen innebär att Nietzsche inte skulle önska att Sokrates, med allt vad hans tillvaro orsakat, aldrig hade funnits.[62]

Conway (2016) uppmärksammar Nietzsches felcitering av Sokrates sista ord i slutet av *Faidon* om att livet är en sjukdom och att han är skyldig Asklepios en tupp.[63] Enligt Conways tolkning av Nietzsches uppfattning, förklaras Sokrates sista ord av hans härkomst. Nietzsche skriver att ”Sokrates tillhörde genom sin härkomst det lägsta folklagret: Sokrates var pöbel.” (Nietzsche, 1889/2013, s. 94). Att atenarna gick med på att rannsakas av Sokrates tyder på deras *décadence*. Förr, då instinkterna inte höll på att degenereras, skulle Sokrates inte ha blivit tagen på allvar. Conway anmärker att Nietzsche inte anser att Sokrates orsakade atenarnas förfall, men han anser att Sokrates utnyttjade det. Sokrates förmodade bemästrande av sina dåliga begär tilltalade ”konservativa gammelathenare” med ”trötta instinkter” (Nietzsche, 1886/2018, s. 112) och hans dialektiska skärpa fascinerade ungdomar som såg bevisföringen som en kraftmätning, vars mästare Sokrates var. Conway anser att Nietzsches hypotisering om Sokrates eventuella hämndbegär[64] som ett uttryck av hans plebejiska härkomst är menat att begripliggöra det faktum att människor tog illa

---

[62] Conways (2016) utgångspunkt är att Nietzsche i bland annat *Tragedins Födelse* grämer sig över Sokrates inflytande.

[63] I *Avgudaskymning* ”Problemet Sokrates” §1 och i *Den Glada Vetenskapen* §340. I *Faidon* säger Sokrates till Kriton att de är ”skyldiga guden Asklepios en tupp.” (Platon, 1984, s. 141). Nietzsche lägger därpå orden i Sokrates mun om att livet är en sjukdom.

[64] I *Den Glada Vetenskapen* §340 och i *Avgudaskymning* ”Problemet Sokrates” §7 ställer Nietzsche frågan om Sokrates eventuella hämndbegär. Kaufmann (2013) uppmärksammar över huvud taget inte frågan. Domino (1993) argumenterar för att Nietzsche i *Avgudaskymning* skulle ha svarat nekande på sin fråga, att Sokrates i stället för att ha hyst hämndbegär handlade med atenarnas välbefinnande i åtanke.

upp av hans efterforskningar. Men Sokrates handlade enligt Nietzsche (1889/2013), i *Avgudaskymning* ”Problemet Sokrates”, §9 också i övertygelsen om att hans självrannsakan kunde stävja den instinkternas anarki som plågade honom och atenarna.

I beskrivningen av Sokrates som försöker bota sina *décadenta* medmänniskor använder sig Nietzsche enligt Conway (2016) av den psykologiska profilen av den asketiska prästen som han utvecklat i *Om Moralens Genealogi*. Det centrala draget hos den asketiska prästen, med tanke på Nietzsches tillämpning av den på Sokrates, är enligt Conway det att han inte botar sjukdomen, utan förmildrar symptomen medan sjukdomen kvarstår eller förvärras genom behandlingen. Med hänvisning till hur *décadencen* enligt Conway (1995) beskrevs ovan, i kapitlet ”Conways uppfattning om betydelsen av begreppet *décadece* för Nietzsche”, kunde detta belysas genom att använda termer som förekom där. Nietzsche beskriver tillståndet som Aten befann sig i så här (i *Avgudaskymning*, ”Problemet Sokrates” §9):

> [D]et gamla Athen gick mot sitt slut. – Och Sokrates förstod att alla hade *behov* av honom – hans medel, hans kur, hans personliga konstgrepp för självbevarelse . . . Överallt var instinkterna i anarki; överallt var man fem steg från excess: *monstrum in animo* var den allmänna faran. ”Drifterna vill uppträda som tyrann; man måste uppfinna en *mottyrann* som är starkare” (Nietzsche, 1889/2013, s. 96)

Eftersom det inte fanns någon regelbunden struktur enligt vilken drifterna fick utlopp härjade de vilt i själen. *Monstret i själen* är frånvaron av ordnade instinkter: reservoaren eroderas av drifternas oreglerade genomfart. Sokrates metod för att motarbeta sin erkända instinkternas anarki var genom att upprätta förnuftet som mottyrann, vilket innebär att vissa drifter, de dåliga begären, inte får utlopp i det yttre (eftersom man inte finner en god orsak för deras utlevelse). Men de försvinner inte genom det, utan fortsätter att härja i själen. Till sitt yttre ser Sokrates behärskad ut, medan hans själ sakta men säkert förfaller. Det var ändå bättre än alternativet: ”att gå under” (Nietzsche, 1889/2013, s. 97). Den sokratiska formeln förnuft = dygd = lycka kan därmed, mot bakgrunden av detta, omskrivas som förnuft = överlevnad.

Nietzsche (1889/2013) avslutar kapitlet om Sokrates i *Avgudaskymning* med att fråga om Sokrates till slut insåg att han varken hade botat sig själv eller atenarna. Botemedlet självt var kanske bara ett annat uttryck för sjukdomen, och det enda som kan befria Sokrates från sjukdomen är döden: ”endast döden är här läkare”

(Nietzsche, 1889/2013, s. 97), tänker Nietzsche att Sokrates till slut sade till sig själv. Att både Sokrates och alla 'visa' män efter honom har trott att han övervann sin rädsla för döden genom förnuftiga resonemang[65] är således ett misstag; i själva verket ville han dö. Men arvet som han lämnade efter sig, det som Nietzsche (1889/2013) kallar *"förbättringsmoralen"* (s. 97), hade slagit rot. Conway (2016) lyfter fram det som han anser vara förbättringsmoralens centrala drag: de som utsätter sig för dess behandlingar känner sig bättre, men i själva verket blir de endast vana vid sjukdomen som de tror sig få behandling för.[66]

Sokrates skiljer sig dock på en väsentlig punkt från dem (de visa) som ordinerar förbättringsmoralen som botemedel, enligt Conway (2016): han insåg sitt misstag, och med sina sista ord bekräftar han "sitt *visa* mod inför döden" (Nietzsche, 1889/2013, s. 97). Conway spekulerar att Nietzsche antyder att den visdom som han tillskriver Sokrates är av tragisk karaktär, jämförbar med visdomen som Silenos förkunnade åt kung Midas.[67] Att Sokrates, som trott att han var visast eftersom han vet att han ingenting vet, nu vänder sig till den tragiska visdomen innebär enligt Conway att han erkänner att han vet en sak: att endast döden botar hans tillstånd. Detta skulle enligt Conway betyda att den "*musikutövande Sokrates*" (Nietzsche, 1872/2000a, s. 79), vars ankomst Nietzsche förhoppningsfullt väntade på i *Tragedins Födelse*, uppstod redan i den fängelsehåla där Sokrates väntade på döden.[68] Sokrates

---

[65] Nietzsche framförde denna tanke redan i *Tragedins Födelse*, då han förklarade att "bilden av den *döende Sokrates*, såsom en människa befriad från dödsfruktan tack vare vetande och argument, [är] en vapensköld över vetenskapens port" (Nietzsche, 1872/2000a, s. 77). Men redan då ansåg Nietzsche likväl att Sokrates i sista hand vände sig bort från vetenskapen genom att hänvisa till myten för att förklara sin likgiltighet inför döden.

[66] Om man kombinerar denna beskrivning med diskussionen om Conways (1995) uppfattning om *décadence* kunde man säga att bli van vid sjukdomen, dvs. att inte ge utlopp åt vissa drifter, liknar känslan av aktörskap som de hälsosamma instinkterna förlänar. Skillnaden är att förbättringsmoralen lämnar själen i oreda och eroderar reservoaren medan de hälsosamma instinkterna organiserar flödet av drifterna på ett sätt som är optimalt för själens välmående.

[67] Dvs. att det bästa för kung Midas är att inte vara född och det näst bästa att snart dö (Nietzsche, 1872/2000). Enligt Nietzsches återberättande av berättelsen riktar Silenos sin visdom till kung Midas, inte till hela mänskligheten. Var kung Midas också obotligt *décadent*? Eller var Silenos inte så vis? Oberoende, i *Avgudaskymning* "Problemet Sokrates" §2 skriver Nietzsche: "Omdömen, värdeomdömen angående livet, för eller emot, kan till sist aldrig vara sanna: de har endast värde som symptom" (Nietzsche, 1889/2013, s. 93).

[68] Detta skulle betyda att den musikutövande Sokrates är *décadent* och att Nietzsche av slumpen (eller instinktivt) skulle ha framställt ett porträtt av en *décadent*, 16 år före begreppet *décadence* började förekomma i hans publicerade skrifter. I så fall betydde inte beskrivningen av den musikutövande Sokrates det som Nietzsche trodde. Nietzsche insåg inte (och detta är Conways tes) att den

sista ord avslöjar för Nietzsche att Sokrates själv insett att förbättringsmoralen är en villfarelse.

I Conways (2016) tolkning inser Nietzsche i *Avgudaskymning* att hans tidigare analys av Sokrates varit bristfällig. När Nietzsche insåg sin egen *décadence* förstod han Sokrates sista ord. Men medan Sokrates insikt åtföljdes av hans erkännande av sin vilja att dö (en följd av hans plebejiska härkomst, en nedärvd *décadence*), åtföljdes Nietzsches insikt av en vilja till liv. Sokrates var vis i att erkänna sin vilja, och Nietzsche, påpekar Conway, skriver i *Ecce Homo* (”Varför jag är så vis”) att han är både *décadent* och icke-*décadent*. I §2 i ”Varför jag är så vis” (”Warum ich so weise bin”) skriver Nietzsche (1955) att han i grunden är frisk, och att han därför kunde bli frisk igen (vilket sammanföll med att han slutade vara pessimist).

Nietzsches fysiologiska perspektiv har sitt ursprung i den utveckling som Sokrates påbörjade (Conway, 2016). Förbättringsmoralen, vars en skepnad är övertron på förnuftet, ledde Nietzsche till att granska den och bedöma den som icke-förbättrande. Men på så sätt förbättrade den av misstag Nietzsche, den första immoralisten. Nietzsche är därför tacksam för Sokrates: att mänskligheten måste ta den långa omvägen via förbättringsmoralen (dit kristendomen också räknas) är en bra sak eftersom det är ett nytt perspektiv att förvalta vid sidan om det nya fysiologiska perspektivet (som i sin tur förklarar förbättringsmoralen). Trots att *décadencen* är obotlig, väljer Nietzsche livet: ”He thus treats his share in decadence not as an objection to life but as another one of life’s improbable seductions and unexpected gratifications.” (Conway, 2016, s. 53).

Conway (2016) delar Kaufmanns (2013) åsikt att Nietzsches beskrivning av ”hjärtats genius” i *Bortom Gott och Ont* §295 är en beskrivning av Sokrates. Men Conways tolkning skiljer sig från Kaufmanns genom att han anser att beskrivningen avser den

---

musikutövande Sokrates, som han framställde i Tragedins Födelse, var *décadent*, men nu, i Avgudaskymning, förstår Nietzsche att den musikutövande Sokrates redan uppstod i fängelsehålan i och med att Sokrates insåg sin obotlighet. Den musikutövande Sokrates är en tragiskt vis karaktär eftersom han inser sin obotlighet och därmed slutar kämpa mot instinkterna. Men trots att Nietzsches formel för *décadence* är att man måste kämpa mot instinkterna, innebär det inte slutet på Sokrates *décadence* då han slutar kämpa mot instinkterna. I epilogen till Fallet Wagner skriver Nietzsche (1888/2013) att ”Behovet av förlösning […] är det mest genuina uttryck som *décadencen* någonsin tagit sig” (s. 46). Så trots att Sokrates blir kvitt sjukdomen, är själva behovet av att bli kvitt sjukdomen ett av sjukdomens uttryck.

Sokrates som insåg sin obotlighet och lurade sina medmänniskor att döma honom till döden. Sokrates ses som en hjärtats genius i de *décadenta* atenarnas ögon.

Conways (2016) tolkning av Nietzsches affirmation är stadigt förankrad i Nietzsches fysiologiska diagnostik, där bland annat Sokrates val att göra förnuftet till en tyrann i sista hand inte är ett val över huvud taget, utan dikterat av (de fysiologiska) omständigheterna. I sista hand är det meningslöst att tillskriva Sokrates skulden för tragedins död som konstform eller för förbättringsmoralens ödesdigra segertåg, då det i Nietzsches amoraliska värld inte finns annat än Liv.[69]

Man kan fråga sig om det alls finns plats för något sådant som beundran i den amoraliska värld som Conways Nietzsche bebor? Borde vi beundra Nietzsche för det som han åstadkommit genom sin affirmation av Sokrates?

Det centrala motivet i Conways (2016) tolkning är att Nietzsche omvärderar sin tidigare värdering av Sokrates. Den kontinuitet som Kaufmann tillskriver Nietzsches uppfattning om Sokrates finns inte att finna hos Conway.[70] Kaufmann antydde att en orsak till missuppfattningen om att Nietzsche skulle ha ändrat sin åsikt om Sokrates är att §15 i *Tragedins Födelse* förbisetts och att hela bokens (borträknat kapitlen efter §15, det som Nietzsche senare ansåg att hade förstört boken) metod missförståtts. Conway beaktar §15, inklusive bilden av den musikutövande Sokrates, som där framställs, men uppmärksammar inte Nietzsches bedömning av sokratismen som genom sin egen oändlighet ständigt förnyar konsten och garanterar även dess oändlighet. Nietzsches rannsakning av förbättringsmoralen kan ses som en sokratisk ansträngning som ledde till en förnyelse av konsten, i den mån som Nietzsches filosofi kan betecknas som konst (eller myt – och vad är hans kosmologi om inte mytisk?). Betoningen av Nietzsche som experimenterande saknas i Conway (2016), till skillnad från (1995). Men både Kaufmann och Conway (2016) anser att Nietzsche i *Ecce Homo* också har Sokrates i tankarna då han diskuterar Dionysos.

---

[69] Dock poängterar Conway (1995) att Nietzsche ibland glömmer att livet inte ’bryr’ sig om mänskliga angelägenheter.

[70] Conway (2016) anser att Nietzsche hade en positivistisk mellanperiod som han själv förknippade med en försämrad hälsa. Kaufmann (2013) förnekar att Nietzsches s.k. mellanperiod med dess upplysningsenliga uppfattningar och positiva bedömningar om Sokrates skulle ha avvikit från hans tidigare eller senare uppfattningar om Sokrates.

Den Nietzsche som från Conways tolkning framträder, anser att Sokrates har missförståtts.[71] Detta missförstånd består av den felaktiga tron att förnuftighet leder till lycka *och* av att Sokrates inte skulle ha insett felaktigheten i tron mot slutet av sitt liv. Förbättringsmoralen, som hade sitt ursprung i Sokrates, trodde inte ens han själv på till sist. Alla har alltså hittills haft en felaktig tolkning av Sokrates. Men vad om Nietzsches tolkning också är felaktig? Vad om Nietzsche har fel i att Sokrates sista ord avslöjar en längtan att dö?[72] Vad om Sokrates inte ville dö (till skillnad från Nietzsches tolkning) och inte heller hade blivit befriad från rädslan för döden (till skillnad från eftervärldens tolkning, som Nietzsche vederlade) men valde att dö för att inte avbryta experimentet med förnuftet. Experimentet överlevde Sokrates och hans död. Genom att dö garanterade han experimentets beständighet eftersom eftervärlden kommer att fråga sig varför han valde att dö.

3.5 Werner J. Dannhausers invändning

Enligt Nehamas (1985) representerar Kaufmann och Dannhauser de två mest framträdande uppfattningarna: för Kaufmann är Sokrates Nietzsches förebild, medan han för Dannhauser är Nietzsches ärkefiende.

Dannhausers bok *Nietzsche's View of Socrates* kan ses som en kommentar till Kaufmanns *Nietzsche*. Över hälften av de 29 sidorna som utgör inledningen till Dannhausers bok handlar om Kaufmann eller Kaufmanns *Nietzsche*. Dannhauser (1974) hedrar Kaufmann för hans översättningar av Nietzsche till engelska och konstaterar att Nietzsche inte hade varit så populär i Amerikas förenta stater om det inte vore för Kaufmanns arbete, särskilt hans *Nietzsche*. Enligt Dannhauser är Kaufmann nationens främsta Nietzsche-auktoritet.

Men Dannhauser (1974) finner några brister i Kaufmanns *Nietzsche*. Dannhauser har tre kritiska anmärkningar om Kaufmanns *Nietzsche* och tre kritiska poänger som riktar sig till Kaufmanns framställning av Nietzsches uppfattning om Sokrates i den. De förstnämnda tre anmärkningarna hänför sig till i grunden en och samma sak:

---

[71] Nietzsche säger uttryckligen att ”Sokrates var ett missförstånd” (Nietzsche, 1889/2013, s. 96).
[72] Detta hävdar Vincenzo (1992), som säger att man offrade till Asklepios *efter* att man blivit botad. Sokrates skulle därmed inte kunna mena att han hade blivit botad från sjukdomen (vare sig sjukdomen är livet eller *décadencen*) eftersom han fortfarande var vid liv (och därmed också *décadent*).

Kaufmanns Nietzsche är mera ljummen[73] än vad Nietzsche i verkligheten är och förstår sig som.[74] Kaufmanns Nietzsche framstår enligt Dannhauser som: 1. Mindre kritisk mot teori, rationalitet och förnuft än vad Nietzsche är (vilket sker bland annat genom att tona ned betydelsen av periodiseringen av Nietzsche och därmed framhäva hans upplysningsenliga tankar från mellanperioden); 2. Mindre radikal än vad Nietzsche är och förstår sig som; 3. Mindre upprörande och provokativ än vad Nietzsche är och förstår sig som. Av större intresse än de tre ovannämnda anmärkningarna för studien till hands är de tre kritiska poängerna om Kaufmanns framställning av Nietzsches förhållande till Sokrates. Dessa är: 1. Dannhauser övertygas inte av Kaufmanns analys av *Tragedins Födelse*. 2. Dannhauser övertygas inte av Kaufmanns analys av *Ecce Homo*. 3. Kaufmann 'läser mellan raderna' i stället för att vara trogen det som står skrivet, 'svart på vitt'. Det som för Kaufmann, enligt Dannhauser, är kärnan av Nietzsches bild av Sokrates är hans beundran. Dannhauser bestrider inte att Nietzsche skulle ha beundrat Sokrates, men enligt Dannhausers uppfattning är det endast en aspekt av Nietzsches bild av Sokrates.

Jag diskuterar i detta delkapitel först Dannhausers kritik mot Kaufmann. Sedan redogör jag för Dannhausers tolkning av Nietzsches uppfattning om Sokrates. Efter det presenterar jag det som kunde förstås som Dannhausers förslag till Nietzsches 'lösning' av problemet Sokrates. Till sist kritiserar jag Dannhausers tolkning, vilket innebär en granskning av Dannhausers framställning med hänvisning till, bland annat, de argument med vilka Kaufmann försvarar sin uppfattning. Där låter jag också Dannhauser komma till tals med svar som man kunde tänka att han skulle ge.

3.5.1 Dannhausers tre kritiska poänger om Kaufmanns framställning av Nietzsches förhållande till Sokrates

Dannhausers (1974) första poäng är att Kaufmanns tolkning av *Tragedins Födelse* är föga övertygande. Poängen är vidare indelad i två delar: för det första anser

---

[73] "Kaufmann's tendency to "soften" Nietzsche" (Dannhauser, 1974, s. 39)

[74] Dannhauser (1974) kritiserar även Kaufmanns uppfattning att Nietzsches beundran för Sokrates inte följer periodiseringens logik, där mellanperioden skulle stå för Nietzsches med upplysningssträvan förenliga och därmed pro-sokratiska åsikter. Kaufmann (2013) hävdar att Nietzsche beundrar Sokrates genom hela sitt författarskap. Kaufmann uppmärksammar att Nietzsche själv också antyder att han genomgått tre perioder.

Kaufmann, utan belägg, att begreppen Dionysos och dionysiskt[75] har olika innebörd i *Tragedins Födelse* jämfört med innebörden i senare verk. Enligt Dannhauser går Kaufmanns tolkning mot det som Nietzsche själv har skrivit. Dannhauser nämner några sena verk, skrivna 1888, och ett nyskrivet förord, från 1886, till äldre böcker och påpekar att Nietzsche i dem, tvärtemot vad Kaufmann påstår, betonar kontinuiteten av sin uppfattning om det dionysiska. För det andra förkastar Dannhauser Kaufmanns påstående om att Nietzsches förmodade dialektiska metod skulle vara av värde för att bestämma hans bedömning av Sokrates. Dannhauser anser att hänvisning till Nietzsches dialektiska metod bevisar endera för mycket eller för lite. För att vara koherent skulle Kaufmann inte kunna påstå, som han gör, att Nietzsche till exempel hatade anti-semitism. För om Nietzsche som dialektisk tänkare måste bejaka som nödvändig både tesen och antitesen, och om Sokrates bejakas för att han var nödvändig, så måste även bland annat anti-semitismen bejakas av Nietzsche.[76]

Dannhausers (1974) andra poäng är att Kaufmanns tolkning av *Ecce Homo* som Nietzsches motsvarighet till *Sokrates' Försvarstal* är föga övertygande. Dannhausers första förbehåll är att *Ecce Homo* skrevs av Nietzsche medan *Sokrates' Försvarstal* inte skrevs av Sokrates. Dannhauser anser dock inte att detta måste utgöra ett hinder för Kaufmanns tolkning. Hindret för Kaufmanns tolkning är att skillnaderna mellan verken är enorma. Dannhauser räknar upp några: Sokrates stannade helst i Aten medan Nietzsche framställer sig som en vagabond; Sokrates framhåller att han inte

---

[75] Detta kan jämföras med Porters (2006) uppfattning om att för Nietzsche är både det dionysiska och sokratiska proto-platonistiskt. Ifall Dannhauser har rätt i att Nietzsches uppfattning om det dionysiska inte ändrar med tiden, och om det är berättigat att anse att Nietzsche förstod kristendomen som platonism, så blir innebörden den sista meningen i *Ecce Homo*: "Har man förstått mig? – *Dionysos mot den korsfäste…*" (Nietzsche, 1955, min översättning) följande: proto-*platonism mot platonism*.

[76] Beträffande den första delpoängen kunde det invändas att Dannhauser (1974, s. 79) själv skriver att *Tragedins Födelse* är en metafysisk bok medan metafysiken i traditionell bemärkelse är en omöjlighet för den senare Nietzsche. Uppfattningen om det dionysiska "ur-ena" (Nietzsche, 1872/2000, s. 32) i *Tragedins Födelse* (som utkom 1872) kan kontrasteras med den 1888 skrivna *Ecce Homo*, där Nietzsche säger: "Jag är en lärjunge till filosofen Dionysos" (Nietzsche, 1908/2013, s. 169). Kaufmann framhåller också, och något förvånande bestrider Dannhauser inte detta, att Nietzsche tar parti för det apolliniska framför det dionysiska i *Tragedins Födelse*, om han kan sägas ha tagit parti för något där. Beträffande den andra delpoängen är det oklart om Dannhauser (1974) menar att det att Nietzsche affirmerar något som nödvändigt också innebär att han beundrar det. Kaufmann beskriver Nietzsches bedömning av kristendomen som något (nödvändigt) ont men att han också "did affirm and appreciate Christianity as necessary." (Kaufmann, 2013, s. 243).

förnekar gudarna medan Nietzsche uttryckligen gör det; Sokrates försöker framstå som anspråkslösare än vad han är medan Nietzsche överdriver sin arrogans. Även tonen är den motsatta i verken: *Ecce Homo* har enligt Dannhauser (1974) beskrivits av Karl Löwith som ”desperate buffoonery”[77] (s. 40), en bedömning som Dannhauser instämmer med, medan tonen i *Sokrates' Försvarstal* enligt Dannhauser är den motsatta.[78]

Dannhausers (1974) tredje poäng är att Kaufmann går så långt i sitt tolkande att han förbiser det som är uppenbart om man är trogen texten. På grund av det skyms observationen att Nietzsche formulerar en genom filosofins historia sällan skådad företeelse: en attack mot Sokrates. Dannhauser påpekar också att Kaufmann (2013) endast diskuterar *Avgudaskymning* i två stycken i kapitlet om Sokrates, trots att boken har ett helt kapitel om Sokrates. Trots att Kaufmann nämner Nietzsches fysiologiska kritik av Sokrates, anser Dannhauser att han inte tillräckligt uppmärksammar Nietzsches entusiasm för sin diagnos.

3.5.2 Dannhausers tolkning av Nietzsches uppfattning om Sokrates

Skillnaden mellan Dannhausers (1974) och Kaufmanns (2013) tolkning är att medan Sokrates inte utgör ett problem för Nietzsche enligt Kaufmann, så gör han det enligt Dannhauser. Dannhauser avfärdar inte Kaufmanns uppfattning om att Nietzsche beundrar Sokrates, men han framhåller att denna beundran inte utgör kärnan av Nietzsches förhållande till Sokrates. Dannhauser anser att Kaufmann ger en för ensidig bild av Nietzsche och om hans förhållande till Sokrates. En aspekt av denna ensidighet är det att Kaufmann inte anser att Nietzsches uppfattning om Sokrates ändrar med tiden. Dannhauser framhåller att den gör det, och att det hänger samman med Nietzsches förändrande syn på filosofin för övrigt också. Förändringen kan enligt Dannhauser åskådliggöras genom periodiseringen av Nietzsches filosofi.

---

[77] Nietzsche kallade dock både Sokrates och sig själv för pajaser.

[78] Om man ville försvara Kaufmanns uppfattning kunde det göras på basis av Nietzsches (1908/2013) utsaga i första delen av det första kapitlet (”Varför jag är så vis”, §1) i *Ecce Homo* där Nietzsche säger att om han kan anses vara mästare i något, så är det i att omställa perspektiven, en konst som han har sin del i *décadencen* att tacka för (Nietzsche kunde alltså ha omställt *Försvarstalets* ton). Också själva namnet på det första kapitlet för givetvis tankarna till Sokrates. Vidare kunde §212 från *Bortom Gott och Ont*, där Nietzsche (1886/2018) säger att filosofen måste vara ”i motställning till sin tid” (s. 112). Skillnaden kunde därmed förklaras med de olika tider som Nietzsche och Sokrates befinner sig i.

Enligt Dannhauser (1974) kan Nietzsches perioder delas in i tre: den första innefattar de två första böckerna, *Tragedins Födelse* och *Otidsenliga Betraktelser*. I denna första period är Nietzsches engagemang med estetiken centralt enligt Dannhauser: livet är berättigat endast som estetiskt fenomen, beundran för Richard Wagner och optimism vad gäller framtiden av tysk kultur. Dannhauser anser att *Tragedins Födelse* är en traditionellt, schopenhauerskt, metafysisk bok. Dannhauser anser också att det är betydelsefullt att Nietzsche i verket kallar Sokrates för ett monster. Den andra, mellersta, perioden innebär en förändring i Nietzsches inställning gentemot Sokrates. Denna period omfattar böckerna *Mänskligt, Alltförmänskligt*, *Morgonrodnad* och *Den Glada Vetenskapens* fyra första böcker,[79] och den kännetecknas av Nietzsches vändning till, i Dannhausers ord, västerländsk positivism och en avståndstagning från metafysiska uttryck. Dannhauser anser att Kaufmann, genom att avfärda periodiseringen och därmed nedtona kortvarigheten av Nietzsches eskapad med Upplysningen och Voltaire, överbetonar Nietzsches positiva inställning till det rationella och teoretiska. I den första perioden värderade Nietzsche livet mer än sanningen, medan det omvända gäller nu.[80] Den sista perioden börjar med *Så Talade Zarathustra*. Mellanperiodens tillfälliga positiva inställning till Sokrates viker nu till förmån för den sista periodens, vars bedömning av Sokrates är den samma som den första periodens: Sokrates är ansvarig för att västerlandet fördärvats med rationalismen.

På grund av förändringen mot det sämre, en omvärdering av värden, enligt Dannhausers (1974) Nietzsche, som Sokrates åstadkom, måste Nietzsche strida mot Sokrates. Men eftersom en återvändo till det försokratiska är omöjligt så måste striden sluta i något post-sokratiskt: Sokrates måste överkommas. Men det finns sokratiska element i det post-sokratiska, trots att dessa har sitt ursprung redan i det försokratiska. Det försokratiska, sokratiska och postsokratiska har gemensamt det,

---

[79] De fyra första böckerna av *Den Glada Vetenskapen* publicerades 1882. År 1887 publicerades en ny version som innehåll en femte bok samt dikter och ett förord.

[80] Whitlock (2001b, översättarens förord) kritiserar Dannhauser för att ha förbisett Nietzsches föreläsningsserie om de förplatonska filosoferna. Dannhausers poäng är här att Nietzsches positivistiska mellanperiod präglas av en förkärlek för det teoretiska, vilket sammanfaller och hänger samman med hans positiva inställning till Sokrates i den perioden. Men från Nietzsches föreläsningsserie om de förplatonska filosoferna framgår att Nietzsche anser att Sokrates var en ”livsfilosof” (*Lebensphilosoph*) (Nietzsche, 1994, s. 354).

att filosofens uppgift består i att vara kulturens läkare.[81] För de försokratiska filosoferna innebar det att försvara kulturens hälsa (bland annat mot Sokrates inverkan) medan det för Sokrates och Nietzsche innebär att diagnostisera sin samtid och stå i motsättning till den. Men genom att kritisera sin samtid avslöjar den sokratiska och post-sokratiska läkaren sin förhoppning om något bättre som väntar i framtiden.

Dannhauser (1974) förknippar tanken om filosofen som kritikern av sin samtid med Nietzsches beskrivning av de fria andarna i mellanperiodens böcker. Sokrates är en fri ande, en *otidsenlig*, men Dannhauser hävdar att Nietzsche identifierar olika nivåer av frihet som dessa andar kan ha. Sokrates har den lägsta nivån av frihet: frihet från de illusioner som hans samtid har. De följande två nivåerna är: den som befriat sig från alla illusioner genom att inse att värderingar är skapade, och den som överkommit denna fruktansvärda insikt och skapar sina egna värderingar.[82] Nietzsche kommer sedan i den tredje perioden att betrakta de fria andarna som föregångare till framtidens filosofer: experimenterarna eller försökarna (*Versucher*). I den tredje perioden beundrar Nietzsche enligt Dannhauser fortfarande Sokrates i den mån som han är otidsenlig.

Innan Nietzsche inleder sin tredje period sker det enligt Dannhauser (1974) en förändring i hans uppfattning om Sokrates. I den första perioden hade Nietzsche (2000a) beskrivit Sokrates som den sista ”rena” typen av filosof, medan filosoferna efter Sokrates var ”blandkaraktärer” (s. 129). I ”Vandraren och hans skugga” §86 i *Mänskligt, Alltförmänskligt*, det vill säga i mellanperioden, skriver Nietzsche att eftersom Sokrates är så tillgänglig för så många och sinsemellan så olika människor frestas han att dra slutsatsen att ”det mest utmärkande för Sokrates varit en delaktighet i alla sorters temperament.” (Nietzsche, 1880/2000b, s. 428).[83] I

---

[81] Dannhauser (1974) använder begreppet ”physician“ (ss. 129, 130, 140, 152)

[82] Dannhauser (1974) anser att Sokrates enligt Nietzsche inte kan vara en typisk fri ande eftersom fria andar enligt Nietzsche ofta inte är gifta. I ett annat sammanhang uppmärksammar dock Dannhauser Nietzsches misstanke (i *Om Moralens Genealogi*) att Sokrates gifte sig ironiskt. Dannhauser anmärker att Sokrates ironi är ett problem för Nietzsche eftersom det antyder att Sokrates är medveten om sig själv, medan Nietzsche försöker avslöja Sokrates insiktslöshet, alltså att Sokrates inte skulle veta vad han sysslar med.

[83] I samma aforism hyllar Nietzsche Sokrates på bekostnad av Jesus. Men detta är enligt Dannhauser en tillfällig jämförelse. Dannhausers uppfattning skiljer sig från Kaufmanns, där jämförelsen fortsätter

mellanperioden (*Den Glada Vetenskapen*, §340) ändrar Nietzsche också på sin uppfattning om Sokrates bedömning av livet. I *Tragedins Födelse* var Sokrates en optimist medan han nu av Nietzsche identifieras som pessimist. Sokrates sista ord till Kriton avslöjar att han led av att leva. Och inte nog med det, Sokrates hämnades genom att säga sina sista ord: ”jag är skyldig Asklepios en tupp.” (Nietzsche, 1882/2008, s. 179).

Misstanken om Sokrates hämndbegär utvecklas av Nietzsche vidare i *Avgudaskymning* ”Problemet Sokrates”. Dannhauser (1974) anser att Nietzsche misstänker att i stort sett all filosofi efter Sokrates motiveras av ett hämndbegär. Sokrates ville kanske genom sin ironi och dialektik hämnas på de ädla atenarna. Genom Sokrates inverkan på Platon kommer filosofins hämndbegär att vara riktat mot världen, som förstått som en blek skugga av den sanna världen.[84] Men Sokrates gjorde inte en tyrann av förnuftet endast av hämndbegär. Dannhausers Nietzsche, liksom Kaufmanns Nietzsche, anser att Sokrates gjorde en tyrann av förnuftet för att undvika människans undergång. Därför anser Nietzsche att Sokrates och sokratism är nödvändigt.

Men Sokrates är ändå ett problem för Nietzsche. Dannhauser (1974) påpekar att Nietzsche i både den första och sista aforismen nämner Sokrates visdom. I den första aforismen diskuterar Nietzsche hur de visa genom tiderna, inklusive Sokrates, bedömt att livet inte är värt något. Att alla dessa visa bedömer livet på samma sätt innebär inte att de har rätt; snarare visar det på en annan sorts överensstämmelse mellan dem. Bedömningar av livets värde kan varken vara sanna eller falska enligt Nietzsche. Men de avslöjar något om den som fäller sådana bedömningar; de är symptom. Alla dessa visa överensstämmer därmed på ett fysiologiskt sätt. Men Sokrates skiljer sig från dem på en väsentlig punkt. De visa har inte ens varit visa; de har endast varit *décadenta*, medan Sokrates var både vis och *décadent*. Sokrates visdom består i att han insett att värdeomdömen om livet inte kan vara sanna, och att hans värdeomdöme endast är ett symptom på hans *décadence*.

ända till *Ecce Homo*, och där Sokrates inkluderas i begreppet Dionysos, då Nietzsche avslutar sin bok med att placera Dionysos i motsatsställning till den korsfäste.

[84] Dannhauser framhåller att Nietzsche i *Avgudaskymning* inte längre gör skillnad mellan Sokrates och Platon eftersom han är intresserad av den historiska företeelsen vars grund ligger hos Sokrates och vars uttryck Platon är.

I den sista aforismen i ”Problemet Sokrates” upprepar Nietzsche sin bedömning om Sokrates vishet. Sokrates är enligt Nietzsche vis eftersom han hade ”mod inför döden” (Nietzsche, 1889/2013, s. 97). Dannhauser (1974) anser att Nietzsches bedömning av Sokrates som vis har två komponenter. Den första komponenten är att Sokrates inser att döden är den enda utvägen för honom om han vill bli kvitt sin *décadence*. Den andra komponenten är att Sokrates inte basunerar ut sin insikt. Dannhauser anser att Nietzsche kan ha tänkt att Sokrates är vis i att inte berätta vad han insett eftersom det kunde leda till att en värld full av *décadenter* följer hans visdom. Om Sokrates i *Tragedins Födelse* står i livets tjänst genom att inrätta förnuftets tyranni och sprida den metafysiska illusionen om att varat kan korrigeras, så inser *Avgudaskymningens* Sokrates att han står i livets tjänst genom att inte avslöja sin upptäckt. Sokrates kunde alltså rädda världen men inte sig själv.

Att den sista aforismen liknar den första till sitt innehåll; Sokrates sista ord och hans visdom, kunde enligt Dannhauser (1974) betyda att Sokrates fortfarande är ett problem för Nietzsche trots att kapitlet är slut.

3.5.3 Zarathustra som lösning till problemet Sokrates enligt Dannhauser

Dannhauser (1974) säger inte att Zarathustra är Nietzsches lösning till problemet Sokrates, men han diskuterar *Så Talade Zarathustra* trots att Sokrates aldrig nämns i den. Därför anser jag att en kort presentation av Dannhausers tolkning av Nietzsches Zarathustra bör ges. Dannhauser pekar på bland annat likheter och skillnader mellan Zarathustra från *Så Talade Zarathustra* och Sokrates från Nietzsches övriga böcker. Dannhausers tolkning av Zarathustras läror kan dock ses som ett försök att artikulera Nietzsches alternativ till det som han anser vara den *décadenta* filosofin. Om Sokrates omvärderande av värdena ledde till de värderingar som Nietzsche försöker omvärdera, enligt vilka kriterier skall Nietzsche då bedöma dem som värdelösa? Kan Nietzsche hävda att de är oförnuftiga utan att åberopa det förnuft som han vill kritisera? Han kan säga att de växte fram genom en sjukdom, men hur skall man bedöma vad som är friskt och vad som är sjukt? Och kan han påstå att det är sant att det finns en skillnad mellan det som är sjukt och det som är friskt?

Dannhauser (1974) framlägger att förnuftet enligt Nietzsche är det som tolkar sinnesintryck. Förnuftet är lika ofrånkomligt som språket; förnuftet *är* ofrånkomligt

eftersom vi har ett språk, och genom språket tvingas vi kategorisera förnimmelser (Dannhauser ger 'varat' som exempel). Att förnimmelserna kan motsäga kategorierna har lett till att filosofer smädat förnimmelsernas värld, det vill säga den empiriska världen. Nietzsche däremot anser att den 'sanna världen' smädar den enda, empiriska världen.

Efter att Nietzsche genomgått sin rationalistiska period och tillkännagett guds död är han lämnad i en värld utan mening. Men det betyder inte att han *upptäckt* dess meningslöshet, eftersom guds död innebär att sanningen inte längre är något som upptäcks, det vill säga, att den skulle ligga någonstans bortom människan.

Enligt Dannhauser (1974) anser Zarathustra att de visa genom tiderna drivits av viljan att begripliggöra världen. Men eftersom det som de vill begripliggöra i själva verket är meningslöst, är begripliggörandet en akt av att ge mening åt det meningslösa; att tvinga det som är att vara i enlighet med sin vilja (detta är att begripa). Viljan till makt är detta tvingande av mening på det meningslösa. Men om så är fallet, så är den meningslösa världen endast Zarathustras skapelse; han har tvingat meningslösheten på världen, hans vilja är att världen är meningslös eftersom han begriper världen som meningslös. Också viljan till makt måste vara Zarathustras skapelse, ett uttryck för hans vilja till makt. Men den är sann eftersom genom att viljan till makt blir medveten om sig själv 'upptäcker' den sig själv medan den samtidigt skapat sig.[85] Det finns därmed ingen skillnad mellan skapandet och upptäckandet. Det kvarstår ändå det problemet att, då sanningen inte endast upptäcks men också skapas, så kan människor inte övertygas om dess sanning utan att själv också skapa den. Men Dannhausers (Nietzsches) Zarathustra har inte kommit för att övertyga, utan för att uppmana de kreativa till skapandet.

Det förgångna är enligt Dannhauser (1974) ett problem för Zarathustra. Om Zarathustra (viljan till makt) har skapat sig själv genom sin omtolkning, vem skapade då den Zarathustra som omtolkar sig? Zarathustra överkommer den eviga regressionen genom att skapa sin framtid enligt sitt förgångna: genom att *vilja* sitt

---

[85] I ett fragment från 1875 kontrasterar Nietzsche försokratikerna med Sokrates: "the earlier Greek world displayed its powers in a series of philosophers. With Socrates this display comes to a sudden halt: he attempts to produce himself and to reject all traditions". Jag har tyvärr inte tillgång till originalmaterialet. Citatet i fråga är översatt av Porter (2006, s. 407). Beskrivningen av Sokrates beskriver Zarathustra så väl att det skulle vara synd att inte visa upp citatet.

förgångna blir hans förgångna hans framtid. Det betyder att det som kommer att ske har redan skett otaliga gånger. Genom att vilja den eviga återkomsten vill viljan sig själv. Men en aspekt av detta projekt har också varit att vilja världen som meningslös.[86] Genom att vilja sig själv vill viljan också allt fruktansvärt i världen, vilket leder till att omtolkningen fortsätter i evighet.

3.5.4 Kritik av Dannhausers tolkning

Jag kommer inte att kommentera Dannhausers (1974) tolkning av *Så Talade Zarathustra*, utan återvänder till temat för denna uppsats. I sin bok försöker Dannhauser visa att Kaufmanns tolkning av Nietzsches inställning till Sokrates som beundrande endast fångar en (problematisk) aspekt av Nietzsches inställning till Sokrates. Dannhauser anmärker att Kaufmanns *Nietzsche* ställvis löper risken att det blir oklart om Kaufmann överdriver för att korrigera den enligt sig felaktiga bilden av Nietzsche eller om han faktiskt menar vad han skriver.[87] I och med att över hälften av Dannhausers förord handlar om Kaufmanns tolkning, där bland annat Kaufmanns auktoritet i frågor om Nietzsche nämns, kan det antas att Dannhausers bok i varje fall delvis är ämnat som ett svar till Kaufmann. Det ser dock ut att leda till att Dannhauser lägger mera arbete på att vaska fram de negativa aspekterna av Nietzsches, enligt Dannhauser, tvetydiga förhållningssätt till Sokrates. Dannhausers bok förutsätter en bekantskap med endera Nietzsches böcker eller Kaufmanns bok för att läsaren skall få en heltäckande bild av Nietzsches uppfattning om Sokrates. Men Kaufmanns bok lider av det omvända problemet, vilket Dannhauser lyckas visa. Trots att Dannhauser uttryckligen i den första meningen i introduktionen till sin bok säger att han ska undersöka ”as carefully as possible one central concern of [Nietzsche’s]: Socrates” (Dannhauser, 1974, s. 13), och inte enbart ska vederlägga Kaufmanns tolkning, lider hans bok av att han inte befattar sig med frågor som kunde berika bilden av Nietzsches uppfattning om Sokrates.[88]

---

[86] Det som de visa genom tiderna också gjort när de bedömt att livet är värdelöst.

[87] I Nehamas förord till Kaufmanns (2013) *Nietzsche* skriver han att Kaufmann i viss mån överkorrigerade bilden av Nietzsche.

[88] Greg Whitlock har i sitt översättarens förord till sin översättning av Nietzsches föreläsningsserie om de förplatonska filosoferna kritiserat Dannhauser för att, trots Kaufmanns varningar, totalt förbise Nietzsches föreläsningsserier (Nietzsche, 2001b). Whitlock inleder förordet med en hyllning till Kaufmann och konstaterar kort därpå att Dannhausers bok ”stands incomplete and largely invalid” (Nietzsche, 2001b, s. xvii) på grund av han förbisett den del av Nietzsches *Nachlaß* där Sokrates

Jag ger till näst några exempel på vad jag menar med att Dannhauser förbiser vissa frågor. Följande citat är från *Den Glada Vetenskapen*, aforism 340. Dannhauser räknar det alltså till Nietzsches mellanperiod.

> *Den döende Sokrates*. – Jag beundrar Sokrates' tapperhet och visdom i allt vad han gjorde, sade – och inte sade. Denna Atens spefulla och förälskade gnom och råttfångare, som fick de övermodigaste ynglingar att darra och snyfta, var inte bara den visaste pratmakare som har funnits; han var lika stor i sin tystlåtenhet. Jag skulle önska att han varit tystlåten också i livets sista ögonblick – kanske skulle han då ha tillhört en ännu högre ordning av andar. Var det nu döden eller giftet eller fromheten eller elakheten – någonting löste i det ögonblicket hans tunga och han sade: ”O Kriton, jag är skyldig Asklepios en tupp.” Dessa löjliga och fruktansvärda ”sista ord” betyder för den som har öron: O Kriton, *livet är en sjukdom*!” Är det möjligt! En man som han, som levat i glädje och som en soldat inför allas ögon – var pessimist! Han hade alltså bara gjort god min åt livet och hela tiden dolt sitt slutliga omdöme, sin innersta känsla! Sokrates, Sokrates *led av att leva*! Och han tog också sin hämnd för det – med dessa beslöjade, skrämmande, fromma och blasfemiska ord! Måste en Sokrates verkligen ta hämnd också! Fanns det en gnutta storsinthet för lite bland hans överrika dygder? – Ack, vänner! Också grekerna måste vi övervinna! (Nietzsche, 1882/2008, s. 179)

För att tydliggöra vad jag menar med att Dannhauser förbiser vissa frågor citerar jag nu Dannhausers hela kommentar till aforismen:

> As opposed to his earlier interpretations of Socrates, Nietzsche now prefers the living to the dying Socrates. Socrates, the great optimist of *The Birth of Tragedy* is now called a pessimist. His irony conceals his true pessimism; Socrates is hostile to life. In its greatest protagonist, philosophy shows that it is tied to revenge. Neither Socrates nor Greek culture as a whole attained to the total affirmation of all things that it is Nietzsche's task to attain. (Dannhauser, 1974, s. 174)

Dannhauser nämner att Nietzsche har ändrat sin uppfattning om Sokrates. Tidigare föredrog Nietzsche den döende Sokrates (som vände sig till poesin före sin död), vars visdom bestod i att ha insett gränserna för sin rationalitet. Vad anser Dannhauser att Sokrates visdom enligt Nietzsche i citatet av §340 ovan består i? Den sista periodens Nietzsche ansåg, enligt Dannhauser, att Sokrates visdom består i att han inser sig

---

behandlas. Whitlock anmärker att föreläsningsserien om de förplatonska filosoferna *kanske* kullkastar Dannhausers ”treatment of Nietzsche and Socrates” (Nietzsche, 2001b, s. xvii). Porter (2006) däremot i sin tur anklagar Kaufmann för att förbise fragment (från första halvan av 1870-talet) som Kaufmann själv påstår att bestyrker hans tes om Nietzsches beundran för Sokrates.

vara obotligt *décadent* och i att han inte sprider denna visdom. Vad Nietzsches beundran för Sokrates (för allt som han gjorde, sade och inte sade) i den mellersta perioden består av framgår inte av Dannhausers analys. Dannhauser (1974) har beskrivit Nietzsches mellersta period som ”disillusionment and a turning to Western positivism.” (s. 19) – är ”the total affirmation of all things” (s. 174), som citerat ovan, en del av den västerländska positivismen? Om det är det, så kan Dannhauser inte säga att Nietzsches sista period inte skulle vara västerländsk positivism. Dannhauser kritiserar Kaufmann för att överbetona Nietzsches upplysningsenliga mellanperiod och därmed hans beundran för Sokrates. Dannhauser beaktar inte frågan om skillnaden – eller likheten – mellan Nietzsches bedömning av Sokrates som vis i mellanperioden och i den sista perioden, vilket om han gjorde, kunde leda till att gränsen mellan mellanperioden och den sista perioden blir otydligare än vad Dannhauser antyder att den är.[89]

Ett av Kaufmanns vederläggande argument var att §15 i *Tragedins Födelse* ofta förbigåtts. Dannhauser har rätt i att Sokrates är ”the great optimist of *The Birth of Tragedy*” (Dannhauser, 1974, s. 174). Men det är bara halva sanningen, eftersom Sokrates i §15 i *Tragedins Födelse* också vid slutet av sitt liv vänder sig till konsten i en tragisk resignation.

Skillnaden mellan Dannhauser (1974) och Kaufmann (2013) i vad de väljer att betona framgår bland annat från deras diskussioner av §212[90] i det sjätte kapitlet, ”Vi lärde”, i *Bortom Gott och Ont*. Jag redovisar först för Dannhausers analys. Dannhauser kontextualiserar aforismen genom att ge en översikt av kapitlet, och han hänvisar till två aforismer som hör till det. §212 är den nionde aforismen i kapitlet och kapitlet består av tio aforismer. Dannhauser anser att Nietzsche i kapitlet frammanar en bild av framtidens filosofer genom att definiera dem i kontrast till de problem som de moderna filosoferna konfronteras med. Tron på objektivitet och skepticismen är

---

[89] Det bör också påpekas att Dannhauser begår ett misstag då han citerar §340 i *Den Glada Vetenskapen*. Utan att på något sätt markera att han utelämnar ett textstycke är hans citat partiellt; den tredje sista meningen i hans citat lyder: ”Did even a Socrates have to revenge superabundant virtue?” (Dannhauser, 1974, 174). Det verkar sannolikt att en rad av misstag uteblivit, så att det mellan ”revenge” och ”superabundant virtue” fattas text. Meningen kunde omkonstrueras med hänvisning till den svenska översättningen på det här sättet: ”Did even a Socrates have to revenge himself? Was there, perhaps, a lack of magnanimity among his otherwise superabundant virtue?”.

[90] Dannhauser hänvisar felaktigt till aforism 213 då han diskuterar aforism 212.

bland de problem som de moderna har, och Nietzsche nämner Sokrates i förbindelse med diskussionen om skeptikerna.[91] Men också framtidens filosof kommer att vara en sorts skeptiker, dock kommer hennes skepticism att vara en modig skepticism, vilket skiljer sig från den, enligt Dannhausers Nietzsche, teoretiska Sokrates' skepticism. Dannhauser citerar sedan slutet av §211 för att lyfta fram det som enligt Nietzsche kännetecknar framtidens filosofer:

> Deras kunskapsskapande är just ett *skapande*, deras skapande är lagbjudande, deras vilja till sanning är – *vilja till makt*. Finns det idag sådana filosofer? Har det redan funnits sådana filosofer? *Måste* det inte finnas sådana filosofer?.... (Nietzsche, 1886/2018, s. 111)[92]

Dannhauser (1974) påpekar att Nietzsche i den därpå följande aforismen diskuterar Sokrates ironi som nödvändigt för själens storhet i den aristokratiska tid som Sokrates befann sig i. Han uppmärksammar också Nietzsches beskrivning av filosofen som sin tids dåliga samvete. I den mån som Sokrates är en *otidsenlig* så beundrar Nietzsche honom enligt Dannhauser. Men Nietzsche skiljer sig dock från Sokrates i det att han kunde anses förstå sig själv som den sista filosofen.

Kaufmann (2013) tolkar citatet ovan (§211 i *Bortom Gott och Ont*) som att Nietzsche anser att framtidens filosofer varken har funnits eller finns idag. Den största filosofen som funnits är Sokrates. Det framgår från §212. Då Kaufmann diskuterar §212 i *Bortom Gott och Ont* lyfter han fram aforismens sista mening: ”Och för att nu än en gång ställa frågan: är idag – storhet *möjlig*?” (Nietzsche, 1886/2018, s. 113). Kaufmann tolkar citatet som att Nietzsche inte tvivlar på att det under Sokrates tid var möjligt att vara stor, eftersom det på Sokrates tid krävdes ironi för det (vilket han

---

[91] Nietzsche nämner Sokrates här: ”Skeptikern nämligen, denna bräckliga skapelse, förskräckes alltför lätt; hans samvete är skolat så att det skall rycka till och liksom få sig ett bett av varje nej, ja, redan av varje beslutsamt och kompromisslöst ja. Ja! och Nej! – det går hans moral förnär; omvänt älskar han att låta sin dygd göra en fest av den nobla avhållsamheten, i det han exempelvis med Montaigne säger: ”Vad vet jag?” Eller med Sokrates: ”Jag vet att jag ingenting vet.” (Nietzsche, 1886/2018, ss. 105-106).

[92] Dannhauser uppmärksammar att Nietzsche (1886/2018) skiljer mellan ”filosofer” och den ”filosofiske arbetaren” (s. 111) men diskuterar inte att Nietzsche nämner (i uppskattande ton) Kant och Hegel som exempel på filosofiska arbetare, vars uppgift är att ”fastställa och i formler kondensera ett stort förråd av värdeomdömen – det vill säga före detta värde-*uppskattningar*, värdeskapelser, som en gång kom till makten och för en tid kallas ”sanningar”.” (s. 111). Man kunde tänka sig att Nietzsche skulle placera Sokrates bland ”filosoferna”.

av allt att döma åstadkom), medan Nietzsche inte är så säker på om det under hans tid längre är möjligt att vara stor.

3.6 Funderingar

Vad sker med vår bild av Nietzsche i och med Kaufmanns framställning? Hans kritik av förnuftet blir att det inte är förnuftigt nog. Eller snarare att de som förklarat sig vara i förnuftets tjänst inte varit förnuftiga nog.

Enligt Kaufmanns tolkning är Nietzsche sokratisk till slutet. Betydelsen av begreppet sokratism i denna kontext är att Nietzsche enligt Kaufmanns tolkning inte gör något som Sokrates inte gjorde. Nietzsche är inte lösningen på det problem som Sokrates lyckades avvärja (men inte lösa) genom att göra förnuftet till tyrann. Nietzsche, genom sin vetenskapliga existentiella experimentalism fortsätter på det spår som (*Försvarstalets* och *Gästabudets*?) Sokrates påbörjade.

Conways Nietzsche kan också sägas ha gått samma väg som Sokrates. Men det är missvisande att beskriva Nietzsche som sokratisk, eftersom inte heller Sokrates var sokratisk till slut, om man med sokratism syftar på förbättringsmoralen, det vill säga bemästrandet av sig själv och sina dåliga begär genom att hämma deras utlopp (till exempel genom att göra förnuftet till tyrann). I den mån som både Sokrates och Nietzsche erkänner för sig själva (något – vad? Något de redan visste? Det, att det är hopplöst att kämpa? De hade alltså kämpat mot insikten om att det är hopplöst att kämpa – mot insikten? Och då *in*ser de? De är alltså inte längre endast medvetna, utan också självmedvetna) sanningen om sig själva och lyckas uppbåda tillräckligt styrka för att handla i enlighet med sina förutbestämda instinkter går de samma väg (är de inte förutbestämda att lyckas med detta?). Vägen är den samma men den är belägen i olika trakter och den leder därmed ut i olika utgångar. Medan Sokrates väg slutar i döden, slutar Nietzsches väg där den började.

Dannhauser (1974) anser att Nietzsche kan förstås som en modern filosof som tar strid[93] med den forntida filosofen Sokrates. Nietzsches engagemang med Sokrates kan enligt Dannhauser vara lärorikt för oss för att vi kan förstå Sokrates bättre genom det. Dannhauser antyder att vi lever, i varje fall mera än vad Nietzsche levde, i

[93] ”*quarrels*” (Dannhauser, 1974, s. 13)

”skuggan av det moderna och moderna åsikter” (Dannhauser, 1974, s. 14[94]). Trots detta är Dannhausers slutsats att Nietzsche inte vinner sin fejd med Sokrates. Enligt Dannhausers tolkning av Nietzsche ansåg Nietzsche att han själv var den sista filosofen före en ny tid. Hur skall Dannhausers bedömning om fejdens slutresultat bedömas? Var Nietzsche ändå mera modern än vad vi, Dannhausers samtida, är? Kan det vara så att vi inte är moderna nog för att vilja Nietzsches seger över Sokrates?

3.7 Epilog: Kaufmann som översättare

Då jag läste Kaufmanns (2013) *Nietzsche*, undrade jag varför han ofta låter ordet *Bosheit* stå kvar i klammer när han citerar och översätter Nietzsche. Kaufmann översätter nästan undantagslöst *Bosheit* som ”sarcasm”. Att han skulle vilja uppmärksamma att han valt ett så okonventionellt sätt att översätta ordet kändes märkligt för mig. Kaufmann är nästan ensam om att betona den sarkastiska nyansen i Nietzsches användning av begreppet *Bosheit*. Kaufmann har förklarat sitt ordval på ett ställe, i förordet till sin översättning av *Ecce Homo*: ”In the case of Socrates, Nietzsche emphasized the element of rancor in his sarcasm—what he called *Bosheit*, malice.” (Nietzsche, 1967, s. 207).

Bosheit har översatts till svenska som ”ondska” (Nietzsche, 1883/1956, s. 50), ”elakhet” (Nietzsche, 1889/2013, s. 94), ”stygghet” (Nietzsche, 1908/2013, s. 192). Alla de svenska översättningarna saknar den komiska nyans som Kaufmann verkar vilja framhäva. Nietzsche skriver i *Ecce Homo* ”Varför jag är så klok” §4:

> ”Det högsta begreppet om lyrikern har *Heinrich Heine* givit mig. Jag söker förgäves i alla årtusendens riken efter en lika ljuv och lidelsefull musik. Han ägde den gudomliga stygghet [*Bosheit*] som jag inte kan tänka mig det fullkomliga utan, — jag bedömer människors och rasers värde utifrån deras oförmåga att förstå guden avskild från satyren. (Nietzsche, 2013, s. 192).

Kaufmann (2013) anser att Heinrich Heine kan ha påverkat Nietzsches språk mer än någon annan, inte minst när det gäller den gudomliga sarkasmens nyanser. Hans ironi är vad Nietzsche enligt Kaufmann skulle kalla dionysisk. Men vad kännetecknar

---

[94] Min översättning av originalets ”in the shadow of modernity and modern opinions” (Dannhauser, 1974, s. 14)

den dionysiska ironin tvetydigheten? Om detta skriver Nietzsche i *Tragedins Födelse* följande:

> I denna mening har den dionysiska människan en likhet med Hamlet: båda har en gång fått en sann inblick i tingens väsen, de har förstått, och de äcklas av att handla; ty deras handling kan ingenting ändra i tingens väsen, de upplever det som skrattretande eller förnedrande att de förmodas återupprätta världen, som lossnat i fogarna [...] Nu hjälper ingen tröst längre, längtan sträcker sig över världen efter döden, över själva gudarna, och tillvaron, inklusive dess glittrande återspegling i gudavärlden eller i ett odödligt hinsides, förnekas. Medveten om den en gång skådade sanningen ser människan överallt bara det hemska eller absurda i tillvaron, nu förstår hon symboliken i Ofelias öde, nu uppfattar hon skogsguden Silenos visdom: hon äcklas. Här, när viljan är som mest hotad, närmar sig konsten som en räddande, läkekunnig förtrollerska; endast hon förmår böja dessa äckeltankar om tillvarons hemskhet och absurditet till föreställningar som går att leva med: dessa är de sublima, såsom ett konstnärligt bemästrande av det hemska, och de komiska, såsom en konstnärlig urladdning från absurditetens äckel. (Nietzsche, 1872/2000a, ss. 45-46)

Gästabudet var Nietzsches favoritläsning när han gick ut skolan. Mot slutet av dialogen har alla utom Sokrates, tragöden Agaton och komediförfattaren Aristofanes somnat. När Aristodemos vaknar vid gryningen, hör han att

> Sokrates förde ordet. Det mesta av samtalet kunde Aristodemos ej erinra sig; han hade ju ej varit med från början och var dessutom sömnig. Men det hela rörde sig om att Sokrates ville tvinga de andra att gå med på, att en och samma person nödvändigt måste förstå att dikta både komedier och tragedier, och att den äkta tragediförfattaren även måste vara komediförfattare. De två andra voro tvungna att gå med på det, ehuru de ej riktigt kunde följa med. Sömniga voro de också; och först somnade Aristofanes in, och sedan fram på morgonen Agaton. Efter att således ha fått dem i sömn steg Sokrates upp och gick. (Platon, 1984, s. 290)

Källor

Barnes, J. (2014). Nietzsche and Diogenes Laertius. I A. Jensen & H. Heit (Red:er), *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. Bloosmbury.

Bertram, E. (2009). *Nietzsche: Attempt at a Mythology* (R. Norton, Övers.). University of Illinois Press. (Ursprungligen publicerad 1918)

Brobjer, T. (2008). Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography. University of Illinois Press.

Brobjer, T. H. (2003). Nietzsche's knowledge of Kierkegaard. *Journal of the history of philosophy*, *XLI*(2), 251-264. https://www.proquest.com/scholarly-journals/nietzsches-knowledge-kierkegaard/docview/38452163/se-2?accountid=11365

Burnham, D. (2014). Apollo and the Problem of the Unity of Culture in the Early Nietzsche. In A. Jensen & H. Heit (Red:er), *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. Bloomsbury.

Conway, D. (1995). THE ECONOMY OF DECADENCE. *Journal of Nietzsche Studies*(9/10), 77-112. http://www.jstor.org.libproxy.helsinki.fi/stable/20717625

Conway, D. (2016). Twilight of an Idol: Nietzsche's Affirmation of Socrates. I M. T. Conard (Red.), *Nietzsche and the Philosophers* (pp. 40-62). Routledge.

Dannhauser, W. (1974). *Nietzsche's View of Socrates*. Cornell University Press.

Kaufmann, W. A. (1948). Nietzsche's Admiration for Socrates. *Journal of the History of Ideas*, *9*(4), 472-491. https://doi.org/10.2307/2707219

Kaufmann, W. (2013). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press.

Latacz, J. (2014). On Nietzsche’s Philolological Beginnings. I A. Jensen & H. Heit (Red:er.), *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. Bloomsbury.

Martensen, H. L. (1873). *Christian Ethics* (C. Spence, Övers.). T. & T. Clark. (Ursprungligen publicerad 1871)

Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as Literature*. Harvard University Press.

Nehamas, A. (1998). *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. University of California Press.

Nietzsche, F. (1954). *Werke in drei Bänden: Zweiter Band*. Carl Hanser Verlag

Nietzsche, F. (1956). *Så Talade Zarathustra* (W. Peterson-Bergner & A. Eriksson, Övers.). Söderström. (Ursprungligen publicerad 1883)

Nietzsche, F. (1966). *Beyond Good and Evil* (W. Kaufmann, Övers.). Vintage Random House. (Ursprungligen publicerad 1886)

Nietzsche, F. (1967). *The Will to Power* (W. Kaufmann, Övers.). Random House.

Nietzsche, F. (1994). *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 - WS 1874/75) Zweite Abteilung, Vierter Band*. Walter de Gruyter.

Nietzsche, F. (2000a). *Band 1: Tragedins Födelse* (M. Tegen & J. Retzlaff, Övers.). Symposion. (Ursprungligen publicerad 1872)

Nietzsche, F. (2000b). *Band 3: Mänskligt, Alltförmänskligt* (L. Bjurman, Övers.). Symposion. (1878/1879/1880)

Nietzsche, F. (2001a). *Band 4: Morgonrodnad* (P. Handberg, Övers.). Symposion. (Ursprungligen publicerad 1881)

Nietzsche, F. (2001b). *The Pre-Platonic Philosophers* (G. Whitlock, Red. & Övers.). University of Illinois Press.

Nietzsche, F. (2008). *Band 5: Den Glada Vetenskapen* (C.-H. Wijkmark, Övers.). Symposion. (Ursprungligen publicerad 1882/1887)

Nietzsche, F. (2013). *Band 8: Sena Skrifter* (I. Johansson, T. Brobjer, J. Jakobsson, J. Flemberg, & P. Handberg, Övers.). Symposion. (Ursprungligen publicerad 1888/1889/1895/1908)

Nietzsche, F. (2018). *Band 7: Bortom Gott och Ont, Om Moralens Genealogi* (L. H. Holm & P. Handberg, Övers.). Symposion. (Ursprungligen publicerad 1886/1887)

Platon. (1984). *Första delen* (C. Lindskog, Övers.). Doxa.

Porter, J. I. (2006). Nietzsche and “The Problem of Socrates”. I S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (Red:er), *A Companion to Socrates* (pp. 406-425). John Wiley & Sons. https://doi.org/https://doi.org/10.1002/9780470996218.ch25

Reichart, H., & Schlechta, K. (Red:er). (1960). *International Nietzsche Bibliography*. University of North Carolina Press.

Safranski, R. (2002). *Nietzsche: A Philosophical Biography* (S. Frisch, Övers.). Granta Books.

Watson, W. (1951). Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, Walter A. Kaufmann. *Ethics*, *61*(3), 231-232. http://www.jstor.org.libproxy.helsinki.fi/stable/2378619