

Södertörns högskola | Institutionen för filosofi  
Magisteruppsats i filosofi 30 hp | Hötterminen 2010

# Att övervinna det mänskliga

– En läsning av återkomsttanken i Nietzsches Så talade Zarathustra i ljuset av Heideggers kritik.

Av: Uljana Akca  
Handledare: Hans Ruin

## **Abstract**

The aim of this essay is to discuss the meaning of the human and its possible overcoming in Friedrich Nietzsche's doctrine of the eternal recurrence of the same, with Martin Heidegger's readings of Nietzsche as point of departure.

According to Heidegger, Nietzsche's doctrine of the eternal recurrence of the same represents the end of occidental metaphysical thinking. The thought concludes a thinking of being as the presence of beings, where the original question of being was never developed out of its own ground.

But at the heart of this interpretation, often considered "violent", lies the question of whether man is able to think being out of his finitude. This is the question I will unfold, through a reading of Nietzsche's thought of the eternal recurrence of the same, as it is presented in his *Thus spoke Zarathustra*, as an attempt to think beings in their being beyond a "humanization" of them, expressed in transcendental aims, purposes and categories. This attempt, I argue, is essentially bound up with a comportment toward the human self as the finite and the corporal. In this sense the human being in its finitude and corporeality is the focus and the basis for the search for "the overman".

But this focus on man, as he who can overcome himself, is at the same time a focus that can be said to lead man away from himself, in not asking the deeper question about what it means to *be* this human being.

I will furthermore consider the tragic as the theme where this question of the overcoming of the human comes to the fore; the dionysic-tragic reveals both a view of man as the being that is mastered by the abyss that underlies this world, and therefore mastered by his finitude - and as the being who can master this same abyss, in thinking it as one with the human self.

The purpose is not to take a position for or against Heidegger's reading, but to develop a discussion between Heidegger and Nietzsche about the human self as always being both the closed and the open, and about the ways in which human thinking can approach this.

*Key words: the eternal recurrence of the same, the will to power, human, the overman, chaos, finitude, corporeality, tragedy*

## Innehållsförteckning

Förord	3
Inledning: Vem är Heideggers Nietzsche?	6
1. Den eviga återkomsten som lära	17
1.1. Nihilismen	17
1.2. Den eviga återkomstens ontologi	20
1.3. Begreppet kaos	22
1.4. Fullständigad nihilism hos Nietzsche	23
2. Ögonblick och ändlighet	25
2.1. Ny tyngdpunkt	25
2.2. Heidegger och den ekstatiske tiden	27
2.3. ”Om synen och gåtan”	32
3. <i>Så talade Zarathustra</i> och det mänskliga	38
3.1. Heideggers fråga – återkomsten som en avförmänskligande tanke?	38
3.2. <i>Viljan till makt</i>	39
3.3. Människan som den undergående	42
3.4. Att befalla sig själv	45
3.5. Att införliva återkomststanken – att erfara världen som evig återkomst	47
3.6. <i>Kaos</i> som självövertagandets begrepp och dygd	50
3.7. Heidegger om <i>kaos</i> och <i>aletheia</i>	52
4. Övermänniskan	56
4.1. Mänsklighet och övermänniska	56
4.2. Heidegger om övermänniskan	59
5. Tragedi och tidslighet	64
5.1. Tragisk glädje	64
5.2. Tragedins sfär	67
5.3. Zarathustras vandring	68
5.4. Att bära det tragiska	72
5.5. Dionysos	74
6. Slutdiskussion	77
Litteraturförteckning	79

## Förord

Friedrich Nietzsches lära om den eviga återkomsten av det samma, läran ”om alla tingens ovillkorliga och oändligt upprepade kretslopp”,<sup>1</sup> utgör enligt honom själv ”grundkonceptionen”<sup>2</sup> i *Så talade Zarathustra*. I detta verk möter den poetiska gestalten Zarathustra tanken på den eviga återkomsten som sin egen ”avgrundsdjupa tanke”.<sup>3</sup> I samma verk lägger Nietzsche fram sitt begrepp om övermänniskan, som inte ges ett explicit innehåll, men traditionellt har tolkats som den människa som ska kunna uppbära tanken på en evig återkomst, och som därmed ska efterträda en mänsklighet som inte kan ta till sig en sådan tankes tyngd. Ännu Zarathustra är endast människa och stannar som en förberedelse för denna övermänniska. En ofta citerad passage i verket är ”vad älskas kan i människan, det är att hon är en *övergång* och en *undergång*.”<sup>4</sup>

Men i samma verk låter Nietzsche också Zarathustra säga: ”Tusen stigar gives det som ännu aldrig blivit trampade, tusen hälsor och livets förborgade öar. Otömda, oupptäckta äro ännu alltjämt människan och jorden.”<sup>5</sup> Vad som sägs här, är att Zarathustras erfarenhet av återkomsttanken och hans sökande efter övermänniskan på ett väsentligt sätt handlar om upptäckten, snarare än förkastandet av det mänskliga.

Men vad är det mänskliga för Nietzsche? I ”Om kroppens föraktare” säger Zarathustra: ”Men den uppväckte, den vetande säger: ’Kropp är jag helt och hållet och intet därutöver; och själ är blott ett ord för någonting hos kroppen.’”<sup>6</sup> Denna kroppslighet är också förgänglig: ”om tid och vardande skola de bästa liknelserna tala; ett lov skola de vara och ett rättfärdigande av all förgänglighet!”<sup>7</sup> För Nietzsche är människan således en varelse som utmärks av sin kroppslighet och sin förgänglighet – eller med andra ord, av sin ändlighet.

I denna uppsats vill jag fråga efter sammanhanget mellan den eviga återkomsten som lära och erfarenhet, och människan som en förkroppsligad och ändlig varelse. Hur är övervinnandet av människan i tänkandet på den eviga återkomsten knutet till det mänskliga? Vad innebär därmed ett sådant självövervinnande?

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo, Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 6*, (Berlin: de Gruyter, 1980) s. 313. I sv. övers. av Olof Rabenius som *Ecco Homo* (Stockholm: Björck & Börjesson, 1917) s. 70. Sidhänvisningar till samtliga svenska översättningar av Nietzsches verk använda i denna uppsats ges fortsättningsvis inom hakparentes.

<sup>2</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 335 [103].

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, KSA, Bd. 4*, (Berlin: de Gruyter, 1980), ”Der Genesende”, s. 270. I svensk tolkning av Wilhelm Peterson-Berger, baserad på översättning av Albert Eriksson, som *Så talade Zarathustra*, (Stockholm: Forum, 1980), ”Den tillfrisknande”, s. 196.

<sup>4</sup> Ibid., ”Zarathustra’s Vorrede”, s. 17 [”Zarathustras företal”, 17].

<sup>5</sup> Ibid., ”Von der schenkenden Tugend”, s. 100 [”Om den skänkande dygden”, 72].

<sup>6</sup> Ibid., ”Von den Verächtern des Leibes”, s. 39 [”Om kroppens föraktare”, 34].

<sup>7</sup> Ibid., ”Auf den glückseligen Inseln”, s. 110 [”På lycksalighetens öar”, 80].

Detta frågande kommer att grundas i ett urval av Martin Heideggers föreläsningar om Nietzsche som skrevs och hölls mellan åren 1936-1940, samt 1951-1953.<sup>8</sup> Heidegger skriver att ”Sanningen om det varande som sådant i dess helhet övertas, påbjuds och bevaras av en mänsklighet.”<sup>9</sup> Det är således människans betydelse i benämningen av världen som evig återkomst som jag i min Heideggerbaserade läsning kommer att rikta blicken mot, och närmare bestämt hur människan i denna benämning tänker och griper sig själv och det faktum att hon är ett ändligt varande.

I det första kapitlet kommer läran att presenteras i sin ontologiska struktur och i sitt historisk-filosofiska sammanhang, framförallt nihilismen,<sup>10</sup> huvudsakligen mot bakgrund av ett urval av Nietzsches efterlämnade fragment.

Kapitel två syftar till att visa vad återkomsttanken innebär i existentiell mening, vad det innebär att vara i tiden som det förgängliga. Jag kommer här att ta avstamp i Heideggers *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, som kommer att förbli det ledande verket i min analys, där utgångspunkten för Heideggers tolkning av Nietzsches återkomsttanke är avsnittet ”Om synen och gåtan” i *Så talade Zarathustra*, den gåta i vilken han menar att tanken tänks som ett existentiellt beslut. Mitt fokus kommer att ligga på *ögonblicket* som den enligt Heidegger egentliga förståelsehorisonten för tiden, där närmare bestämt tillvarons egen tidslighet blir meningsfull i sin ändlighet. Härmed kommer jag också att gå tillbaka till *Varat och tiden*<sup>11</sup> och Heideggers utläggning av den ekstatiske tidsligheten.

Jag ska sedan övergå till Heideggers tematisering av ändlighetsproblematiken i ”Vem är Nietzsches Zarathustra?”<sup>12</sup> och i föreläsningarna om Nietzsche i *Was heisst Denken?*<sup>13</sup>, vilka den tidigare är ett slags sammanfattning av. Här tar han upp på vilket sätt Nietzsche utgör ett

---

<sup>8</sup> Föreläsningarna från 1936-41 gavs ursprungligen ut i två volymer år 1961 på Verlag Günther Neske (*Nietzsche, Erster band; Nietzsche, Zweiter band*); föreläsningarna från 1951-1952 på Max Niemeyer Verlag under titeln *Was heißt Denken?* år 1954, och föredraget ”Wer ist Nietzsches Zarathustra?” från 1953 i *Vorträge und Aufsätze* på Verlag Günther Neske år 1954.

<sup>9</sup> ”Die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen wird je durch ein Menschentum übernommen, gefügt und verwahrt”, Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, i *Nietzsche. Zweiter Band, Gesamtausgabe, Bd. 6.2*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997) s. 262. I engelsk översättning av David Farrell Krell som *Nietzsches Metaphysics*, i *Nietzsche. Vol. 3*, (San Francisco: Harper San Francisco, 1991) s. 216. Sidhänvisning till samtliga Krells översättningar samt övriga svenska och engelska översättningar av Heideggers verk använda i denna uppsats ges fortsättningsvis inom hakparentes.

<sup>10</sup> Jag kommer i denna uppsats inte att gå in närmare på Heideggers behandling av nihilismen och skillnaden mellan Heidegger och Nietzsche förståelse av den, då detta ämne på flera sätt skulle kräva en separat diskussion.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Bd. 2*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977). Vid sidhänvisningar används originalutgåvans paginering. I sv. övers. av Richard Matz som *Varat och tiden* (Uddevalla: Daidalos, 2006).

<sup>12</sup> Martin Heidegger, ”Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, i *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Bd. 7* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), s. 99-124. I sv. övers. av Karl Weigelt som ”Vem är Nietzsches Zarathustra?”, i *Res Publica*, (Symposion, nr. 48/50 2000) s. 403-421.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, *Gesamtausgabe, Bd. 8* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002). I engelsk övers. av J. Glenn Gray som *What is called thinking?* (New York: Harper & Row, 1978).

brott med den förståelse av varat som närvaro som genomsyrat den metafysiska traditionen, som med Nietzsches ord handlar om en ”hämndens ande” mot tiden som det förgängliga – och på vilket sätt det också i denna tanke till slut döljer sig en motvilja att ta in och bearbeta ändligheten.

I det följande är det denna problematik som kommer att bearbetas via frågan om återkomsttanken och det mänskliga. I kapitel tre kommer jag att gå in i den via Heideggers fråga om återkomsttanken som en ändlig mänsklig tanke och erfarenhet – hur kan en ändlig mänsklig tanke göra anspråk på att säga någonting om världen i dess av-förmänskligade karaktär? Efter en mer självständig närläsning av Zarathustra utifrån denna fråga kommer jag att återvända till Heidegger, och gå vidare till hans problematisering av begreppets centrering kring människan och hennes subjektivitet, huvudsakligen mot bakgrund av *Nietzsches Metaphysik* samt *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*.<sup>14</sup>

Kapitel fyra kommer att vända blicken mot övermänniskan som den som ska införliva återkomsttanken. Härifrån kommer jag att återgå till Heideggers kritik, för att slutligen visa hur ändlighetsproblematiken berör människan och hennes självövertinnande.

I kapitel fem kommer jag i en sista vända att utifrån det tragiskas tema i *Så talade Zarathustra* låta problematisera Heideggers sista ord om övermänniskan. Men beaktat det *dionysiska*, som för Nietzsche är intimt sammanflätat med det tragiska, kommer jag också att låta dem accentueras. Som tragisk erfarenhet är återkomsttanken för Nietzsche i min läsning både en erfarenhet av världen som någonting bortom mänsklig bemästring, av ändlighetens fakticitet - och en erfarenhet av en utplånad gräns mellan avgrund och människa, som därmed tillåter människan att tänka och förstå sig själv som frigjord från ändlighetens villkor.

Uppsatsen syftar inte till ett ställningstagande i frågan om huruvida Nietzsches filosofi kan klassificeras som metafysik eller inte, utan syftar till att utveckla frågan om det mänskliga självövertinnandet och dess dynamik, utifrån hur denna dynamik tematiseras i *Så talade Zarathustra* och i Heideggers tillägnelse av Nietzsche. Med utgångspunkt i Heidegger och ändlighetsproblematiken vill jag visa hur återkomsttanken är en tanke och erfarenhet som syftar till ett övertinnande, och därmed först då ett *uppnående* av det mänskliga. Men jag vill också se hur den i sin centrering kring detta uppnående av det mänskliga självet också blir en tanke som talar om en inneslutenhet i detta själv, där människan stänger sig inför ett djupare tänkande kring vad det innebär att vara som ändlig. På ett bredare plan rör frågan hur

---

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*, i *Nietzsche. Zweiter Band, Gesamtausgabe, Band 6.2*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997). I engelsk översättning av David Farrell Krell som *The Eternal Recurrence of the Same and the Will to Power*, i *Nietzsche. Vol. 3*, (San Francisco: Harper San Francisco, 1991).

människan ska tänka sin närvaro i en värld där efter ”Guds död” endast hon själv finns kvar som den skapande och alstrande. Det blir en värld som hon bara kan bejaka genom att bejaka sig själv. Men samtidigt kräver ett sådant bejakande att hon gör sig fri också från tanken på det mänskliga självet som ett första och yttersta, som självt betingar sitt alstrande.

### **Inledning: Vem är Heideggers Nietzsche?**

Med Heideggers föreläsningar om Nietzsche, skrivna och hållna mellan åren 1936 och 1953 och först publicerade år 1954 samt 1961<sup>15</sup>, skedde en avgörande vändning i Nietzscheceptionen. När Heidegger i dessa föreläsningar tar sig an Nietzsches tanke om den eviga återkomsten, så är hans utgångspunkt att tanken för det första utgör ett centrum i Nietzsches filosofi, och för det andra att den fångar Nietzsches *metafysiska* grundställning. Tanken tänker, menar han, det metafysiken hittills på olika sätt tänkt, nämligen ”det varande som helhet”. För honom är den eviga återkomsten, som han preciserar som ”den eviga återkomsten av det samma” (”Die ewige Wiederkehr des Gleichen”), ett annat ord för begreppet ”vilja till makt”, och tillsammans utgör begreppen Nietzsches namn på det varandes vara.

Tanken härrör enligt honom ur Nietzsches konfrontation med metafysiken, ur viljan att gå emot dess anspråk på att kunna sträcka sig bortom jorden och det sinnliga, tiden och blivandet.<sup>16</sup> Men Heidegger menar att denna frigörelse och denna inversion ännu sker på en metafysisk grund, och att Nietzsche därmed är den som intar den sista positionen i denna tradition. Med honom ”fullbordas” den metafysiska traditionen, för att stanna inför ett språng in i en ny början, där frågan efter vad det är att vara inte längre ställs med avseende på *vad* det varande är, utan vad det innebär *att* det överhuvudtaget är.

Min läsning av Nietzsche kommer att ta avstamp i Heideggers läsningar därför att jag menar att det är här, i benämningen av Nietzsche som den sista metafysikern, som Nietzsche först blivit framhävd i sin verkliga radikalitet. För Heidegger är han just därför att han står i detta språng ett betydelsefullt brott i den västerländska filosofins historia: denna position både utanför och innanför den metafysiska traditionen är om vi följer Heidegger inte någonting som försvagar hans tänkandes radikalitet, utan vad som tvärtom ger det dess styrka och unicitet.

---

<sup>15</sup> Se not 8.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, i *Nietzsche. Erster Band, Gesamtausgabe, Bd. 6.1*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996) s. 225 ff. I engelsk översättning av David Farrell Krell som *The Eternal Recurrence of the Same*, i *Nietzsche. Vol. 2*, (San Francisco: Harper & Row, 1991) s. 5 ff.

Nietzsches återkomsttanke tagen för sig har oftast betraktats utifrån en ”kosmologisk” respektive en etisk-existentiell aspekt.<sup>17</sup> Den kosmologiska aspekten berör den deduktiva bevisföring i Nietzsches efterlämnade fragment som argumenterar för att världen som kraft i blivande måste uppträda i ett ändligt antal konstellationer, som återupprepar sig i evighet. Den etisk-existentiella eller moraliska aspekten tar upp tanken som en ”högsta form av livsbejakelse”, som ett tankeexperiment, ett test eller ett imperativ som ska hjälpa och förmå människan att leva sitt liv i en sådan fullhet att hon kan önska dess återupprepning. I fokus för den senare aspekten ligger framförallt § 341 i *Den glada vetenskapen*. Där ställer Nietzsche upp en hypotetisk situation där en ”demon” träder fram inför en individ och prövar hennes kärlek till livet genom att tala om för henne att hon ska få leva sitt liv ”en gång till och otaliga gånger till”.

I den moderna Nietzscheforskningen finns en konsensus kring att tankens etiska aspekt förblev det relevanta för Nietzsche, och att frågan om tankens ”vetenskapliga” sanning måste suspenderas om vi ska kunna göra honom rättvisa. Berndt Magnus argumenterade så för en existentiell läsning av läran: ”*Recurrence (and it's real or possible truth) is a visual and conceptual representation of a particular attitude toward life*”.<sup>18</sup> Magnus menade att bevisfragmenten är av underordnat värde, aldrig avsedda att användas som stabila bevis för tankens objektiva sanning.<sup>19</sup>

Mot detta invänder James Winchester att vi inte kan välja mellan *en* av dessa betydelser, därför att det helt enkelt inte finns en enhetlig betydelse av läran. Nietzsche talade aldrig med en enda röst.<sup>20</sup> Winchester menar att också Heidegger bortser från dessa differenser i Nietzsches tanke, och i sin jakt efter en enda grundinställning hos Nietzsche gentemot sin lära missar själva hans tankesätt.<sup>21</sup>

Gianni Vattimo menar liksom Magnus att Nietzsche själv var medveten om de svårigheter han försatte sig i när han argumenterade för återkomsten som en kosmologisk realitet. Likväl måste tanken, menar Vattimo, varit någonting mer för Nietzsche än en fiktion eller ett medel för att värdera tillvaron. Med denna lära ville Nietzsche verkligen lansera en ny förståelse av tidens struktur som cirkulär, som också först ska göra det möjligt för människan att värdera sin tillvaro annorlunda.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> *The Cambridge Companion to Nietzsche*, red. Bernd Magnus och Kathleen M. Higgins (Albany: Cambridge University Press, 1996) s. 37 f.

<sup>18</sup> Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative* (Bloomington: Indiana University Press, 1978). s. 142.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 86.

<sup>20</sup> James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn* (Albany: State University of New York Press, 1994), s. 32 f.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 12.

<sup>22</sup> Gianni Vattimo, *Nietzsche – en introduktion*, övers. William Fovet, (Göteborg: Daidalos, 1997) s. 100 f.



Jag menar dock att Heidegger i sin läsning helt går utöver denna distinktion mellan en etisk och en kosmologisk aspekt av läran. Genom honom menar jag att de fragment där läran motiveras kosmologiskt ska läsas med avseende på vad Nietzsche där säger om den kraft som vill sig själv i evighet, och som han senare betecknar ”viljan till makt”. Tillsammans med den eviga återkomsten menar Heidegger att de utgör ett ”utkast uppå det varande som helhet, med avseende på *hur* det varande är vad det är”.<sup>23</sup> Läran är ett sätt på vilket människan håller sig mot en helhet. Dess sanning är någonting som *sker* i en viss mänsklig hållning gentemot det som är, som ett upplåtande av tingens betydelse. Sanning i denna mening är varken någonting som kan återfinnas på ett praktiskt-subjektivt plan, eller någonting som existerar oberoende av individen, utan är snarast ett skeende som individen står mitt i. Att ta sig an tanken som ett självprövande test av den egna tillvarons värde kan, menar jag, inte hållas isär från den självprovning det är att erfara världen som vilja till makt som vill sig själv.

Paul S. Loeb menar i en nyläsning av *Så talade Zarathustra* och återkomsttanken att varken Zarathustra eller någon av de andra gestalterna som figurerar i verket relaterar till något abstrakt begrepp om en evig återkomst som Zarathustra sedan ska försvara, väcka, konfrontera eller bejaka, utan att återkomsttänkens själva realitet gestaltas och förkroppsligas i narrativets struktur. Zarathustras liv och handlingar är menade att dramatisera det som Nietzsche tänker sig är den eviga återkomstens djupare verklighet; bokens narrativ demonstrerar den obetingade och eviga kursen av hans liv.<sup>24</sup> Loeb omtolkar porten ”Augenblick” i kapitlet ”Om synen och gåtan” som Zarathustras dödsögonblick, då minnen från en tidigare död, och därmed ett tidigare liv når honom i en profetisk vision. Avgörandet ligger så i huruvida han kan ge sitt ja till återkomsten av detta enda liv, till insikten om att det inte finns en flykt från jordelivet.<sup>25</sup>

Men jag menar att återkomsttänkens realitet i detta verk inte utspelas i en hågkomst av ett konkret identiskt föregående och därmed kommande liv, eller i återgången till detta, utan i erfarenheten av livet som självsyftande vilja till makt. Det är i själva viljan till makt som livet visar sig som viljande sig självt på ett sådant sätt att detta viljande måste sträcka sig in i evigheten. David Farrell Krell påpekar på ett liknande sätt att tänkandet på återkomsten handlar om viljan till makt som *konst*, som skapande, snarare än som kunskapsinsikt. Viljan till makt under det artistiska patoset är den ultimata viljan till makt, som vill sig själv i evighet. Endast i den dionysiska hänryckningen hos den skapande kan individens vilja

---

<sup>23</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 233 [13].

<sup>24</sup> Paul S. Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) s. 1 f.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 46 ff.

sammanfalla med viljan till makt som allt varandes väsen. Och konst är vad som kännetecknar en hållning gentemot världen som helhet.<sup>26</sup> Men det är också, som vi sedan ska se, utifrån tanken på ett sådant skapande som Heidegger finner sin invändning mot Nietzsches återkomsttanke.

Sammantaget har Heidegger varit helt avgörande för bilden av och debatten kring Nietzsche i Europa efter 60-talet. Ernst Behler menar att det går att skönja två huvudsakliga grupperingar i den europeiska Nietzscheforskningen sådan den följde på Giorgio Colli ochazzino Montinaris utgivningar av Nietzsches samtliga verk och opublicerade fragment efter 1967, två grupperingar som båda i sin helhet på ett eller annat sätt förhållit sig till Heideggers läsning, såväl försvarande som avvisande.<sup>27</sup>

Den första utgörs av de flertalet tyska forskare kring *Nietzsche-Studien*, en internationell tidskrift grundad avazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter och Heinz Wenzel år 1972, som idag sammanställs av Günter Abel, Josef Simon och Werner Stegmaier. Den andra består av de olika franska författare som tagit sig an Nietzsche sedan 60-talet; begreppet ”den nya Nietzsche” som syftar till den nya tolkningssituation som uppstod i samband med Collis och Montinaris utgivningar är synonymt med ”den franska Nietzsche”. Här var Deleuze’s *Nietzsche et la Philosophie* från 1962 det inledande verket, och till denna gruppering räknas sedermera namn som Jaques Derrida, Michel Foucault, Jean Granier, Bernard Pautrat, Pierre Klossowski och Sarah Kofman. Utifrån olika utgångspunkter har tänkare från båda grupperingarna, i en mer eller mindre uttalad polemik mot Heideggers läsningar, lyft fram en polyfon och mångtydig Nietzsche, en tänkare som gick emot alla slags fixeringar av och referenser till ett stillastående ”vara”. I föredraget ”Nomadtänkande” beskriver Deleuze Nietzsche som en ”nomadisk” tänkare, vars aforismer varken är signifikanter eller signifikater, utan ett spel mellan yttre krafter. Aldrig syftar de till att tränga in mot en inre verklighet.<sup>28</sup>

Ingen av dessa två dominerande receptionsgrupperingar är enhetliga, och deras olika invändningar mot Heideggers systematiserande läsningar kan på intet sätt bemötas i ett enda grepp. Det är heller inte enbart fråga om en polemik, utan också om influenser och försvaranden. Jag kommer dock att här positionera mig i förhållande till några författare ur båda grupperna som jag menar varit alltför snara att tolka Heideggers läsningar som en ignorans mot Nietzsches egenart. I jakten efter ett avgörande i frågan om klassificeringen av

---

<sup>26</sup> David Farrell Krell, *Infectious Nietzsche* (Bloomington: Indiana University Press, 1996) s. 70 f.

<sup>27</sup> Ernst Behler, ”Nietzsche in the twentieth century”, i *The Cambridge Companion to Nietzsche*, s. 315 f.

<sup>28</sup> Gilles Deleuze, ”Nomadtänkande”, övers. Ulf I Eriksson, i *Res Publica*, (Symposion, nr. 5/6 1986) s. 89.

Nietzsche som metafysiker menar jag att deras kritik inte har sett hur den Nietzscheanska perspektivismen i själva verket redan omfattas av Heideggers tolkning, att Heideggers uppgörelse trots sin yttre våldsamhet inte bortser från utan tar sitt avstamp i den problematik som kantar den.

Den franske författaren Michel Haar menar att Nietzsche ingalunda, som Heidegger påstår, lämnat metafysikens väsen oberört. Nietzsches tänkande går ut på att gripa fenomenen som fenomen; att förstå vara som det som visar sig, innan fenomenologin.<sup>29</sup> Den avgörande frågan enligt Haar skulle vara om det inte är en ursprunglig och fundamental dimension som Nietzsche beskriver när han klargör hur de medvetna perspektiven, idealen och värdena, de högsta konstprodukterna och vetenskapen är rotade i en emotionell grund av dunkla impulser. Denna dimension skulle kunna förstås som metafysisk eftersom den betecknas under ett enda namn, nämligen ”viljan till makt”, såtillvida refererande till en urskiljbar substans eller essens. Men begreppet ”viljan till makt” refererar, menar Haar, i själva verket tillbaka till en latent *mångfald* av differentierade impulser. Dessa kan sägas konstituera ett ursprung, men ett som är ”outsägligt, labyrinthiskt och ofattbart”. Begreppet vilja till makt betecknar rörelsen av själv-tolkning hos en levande varelse, inte en princip eller substantiell enhet som kan gripas i och för sig själv.<sup>30</sup>

På denna grund kritiserar Haar vad han menar är Heideggers förståelse av Nietzsches återkomsttanke; den eviga återkomsten är, menar Haar, för Nietzsche inte ett existensmodus för totaliteten av varanden. Den har ingen faktisk kosmisk dimension, varken ”i sig” eller som en ”objektiv” universell naturlag, men dess dimension är heller inte ”subjektiv” eftersom detta förutsätter tanken på ett objektivet ”i sig” situerat utanför varje perspektiv. Som begrepp beror den på en enskild historisk individs ”ja”, en individens bejakelse av tanken, och en bejakelse så hög att ingen mänsklighet hittills är kapabel att nå den. För att göra den eviga återkomsten till en klassisk, metafysisk position har Heidegger, menar Haar, satt denna villkorlighet åt sidan.<sup>31</sup>

Werner Stegmaier menar även han att Heidegger med sin systematiska och statiska läsning har tystat Nietzsche som radikal tänkare. Inte bara övermänniskan, utan samtliga Nietzsches läror ska i själva verket förstås som *anti-läror*, som inte syftar till att vara grepp med en

---

<sup>29</sup> Michel Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, övers. Michael Gendre, (Albany: State University of New York Press, 1996) s. x f.

<sup>30</sup> Ibid., s. xii f.

<sup>31</sup> Ibid., s. 107 ff.

universell och stillastående giltighet. Nietzsche företrädde aldrig ”läror” som alla kunde överta, eftersom individerna aldrig fullt kan nå en förståelse av varandras erfarenheter.<sup>32</sup>

Men jag vill argumentera för att Heidegger är långt ifrån att göra sig skyldig till att läsa Nietzsches begrepp om den eviga återkomsten och viljan till makt som refererande till en verklighet ”i sig” utanför varje perspektiv. Tvärtom är detta för Heidegger begrepp som i allra högsta grad artikulerar människans ändlighet och ofrånkomliga perspektivism i allt begreppsättande. När Heidegger tar upp Nietzsches första meddelande av återkomstläran är det dess karaktär av *möjlighet* han betonar.<sup>33</sup> Det är vidare en möjlighet som inte visar sig för vem som helst, utan endast för en människa i hennes ”ensammaste ensamhet”, vilket är där en människa står i ett egentligt förhållande till sin historiskhet.<sup>34</sup> Detta existensmodus, där människan fullt ut kan gripa och förhålla sig till vad det innebär att hon lever med en historia, som historisk, förknippar Heidegger med ”ögonblicket” som det egentliga sättet att gripa den ändliga tiden. Detta är den plats varifrån begreppet om eviga återkomsten kan fattas och gripas, vilket för Heidegger är samma plats som varifrån det alls först *skapas*. Här undfår först ett begrepp sin sanning och blir sant.

Att det både handlar om ett skapande och fattande, och att detta skapande-fattande inte är en ”insikt” i en objektiv, universell substans eller princip, som verkligheten är organiserad efter oberoende av människans insikt om och benämning av den, blir tydligast i kapitel 13 i samma volym. Här reflekterar han över det faktum att Nietzsche med den eviga återkomsten avsåg ett avvärjande begrepp, ett ord som skulle ta avstånd från alla ”förmänskligande” grepp om världsalltet. Med detta åsyftade Nietzsche alla de metafysiska begrepp som bortsett från den mänskliga ändligheten och perspektivismen, begrepp som inte förmått ta in hur människan aldrig kan nå fram en objektiv, yttersta organisationsprincip för världen. Dessa är begrepp som velat ordna detta världsallt efter mänskliga mått, såsom enhet, förnuft, gudomlighet, struktur, form och ordning. Nietzsche menade att vi som människor aldrig kan säga annat om detta världsallt än att dess skeenden är *nödvändiga*<sup>35</sup> – att allting, sådant det är, vill sig självt.

Heidegger går här rakt in i frågan om hur denna ”avförmänskligande” ansats kan låta sig göras när även tanken på den eviga återkomsten förblir ett begrepp satt och tänkt av en

---

<sup>32</sup> Werner Stegmaier, ”Nietzsche nach Heidegger”, i *Heidegger-Jahrbuch 2. Heidegger und Nietzsche*, (Freiburg: Verlag Karl Alber, 2005) s. 321 f.

<sup>33</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 243 [24].

<sup>34</sup> *Ibid.*, s. 243 f. [24].

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft, KSA, Bd. 3* (Berlin: de Gruyter, 1980), § 109. I sv. övers. av Carl-Henning Wijkmark som *Den glada vetenskapen, Samlade skrifter, band 5*, (Stockholm/Stehag: Symposion, 2008).

människa.<sup>36</sup> Detta blir frågan om hur Nietzsche förstod sin egen perspektivism, sin egen position i begreppsbyggandet. Heidegger menar att alla slags benämningar av det varande oundvikligen också är förmänskliganden, eftersom de är infånganden av det varande i och genom språket.<sup>37</sup> För att därför förstå den eviga återkomsten som begrepp, menar Heidegger att vi måste se hur det är ur just konfrontationen med denna problematik, ur medvetandet om att allt skapande sker och måste ske på perspektivistisk och ändlig grund, som Nietzsches filosofi reser sig.<sup>38</sup> Därmed är den eviga återkomsten för Heidegger inte ett begrepp som rymmer en ”objektiv” utsaga om världens i-sig-varande struktur bortom all tolkning, utan uteslutande ett begrepp som artikulerar *vad det är* att vara individuerad och ändlig människa, och vad det är att utifrån denna plats beröra världsalltet och vara den skapande.

Det är sedan emfasen på den bejakande-skapande människan, vars skapande rörelse ”viljan till makt” refererar till, som Heidegger problematiserar, och det är *utifrån* denna emfas som han vill gå utöver Nietzsche. Det handlar om hur individen förstår det ”ja” som Haar menar är bejakelsens yttring, varifrån den eviga återkomsten undfår sin sanning. Hur griper individen denna mottaglighet och detta sitt skapande? Problemet ligger för Heidegger i själva föreställningen om en självalstrande kraft som är människans att utverka. Det är här Heidegger hos Nietzsche ser ett icke-tänkande kring vad det är att vara ändlig – och därmed kring de villkor på vilka människans skapande och mottagande sker.

I ”Nietzsches Doctrines, Nietzsches signs” menar Stegmaier att den motsägelse och ambivalens som blivit kännetecknet för Nietzsches filosofi skingras först när vi betraktar Nietzsches läror i termer av tecken.<sup>39</sup> Tecken är den enda tillgängliga ytan av ett skeende (das Geschehen) som förblir otillgängligt och ofattbart bortom denna yta; på instinktiva rörelser, eller ”affekter” som vi inte har något vidare namn på. Tänkandet är därför inte ett sätt att veta, utan ett sätt att fånga och gripa saker, i en abstraktion av det mångfacetterade skeendet.<sup>40</sup> En ”förståelse” vore ingenting mindre än inblicken i sanningen och naturen hos detta skeende självt, någonting som tänkandet aldrig kan nå.<sup>41</sup> Liksom Haar menar han att detta skeende är ofattbart och komplext, men även att det är individuellt. Återkomsttanken är därför, hävdar Stegmaier, det explicita uppmuntrandet till ett accepterande och ett bejakande av den egna

---

<sup>36</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 318 f. [98 f.].

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 319 [99].

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 337 ff. [117 f.].

<sup>39</sup> Werner Stegmaier, “Nietzsche’s Doctrines, Nietzsche’s Signs”, i *The Journal of Nietzsche Studies*, (Penn State University Press, 31/2006) s. 20-41.

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 22 ff.

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 25.

individens och dess specifika omständigheter.<sup>42</sup> Medan övermänniskan är tecknet för den som är förmögen att lämna tecken som tecken, så är den eviga återkomsten tecknet för detta lämnande, för offrandet av alla försök till slutligt begreppsliggörande av världen, ja för hur Zarathustra förlorar varje begrepp om sig själv.<sup>43</sup>

Men inte heller Heidegger ser några motsägelser i Nietzsches läror, därför att han redan från början följer hur dessa läror alltid pekar tillbaka mot individens och subjektivitetens skapande rörelse. Begreppet viljan till makt är för Heidegger begreppet om denna rörelse, och det är detta begrepp som står i centrum för hans förståelse av de övriga.

Den problematik som Stegmaier betecknar under namnet teckenskeende kan vi också fånga upp ur ett annat perspektiv, nämligen utifrån vad naturen i sin helhet är för Nietzsche vid tiden för *Den glada vetenskapen* och *Så talade Zarathustra*. Därmed ska vi se hur Heidegger inte är främmande för den ingång till Nietzsches filosofi som Stegmaier tar. §109 i *Den glada vetenskapen*, ett viktigt stycke i Heideggers läsning, lyder: "[...] Världens helhetskaraktär är däremot ett evigt kaos, inte i betydelsen avsaknad av nödvändighet, utan avsaknad av ordning, struktur, form, skönhet, vishet, och vad vi nu har för namn på alla våra estetiska mänskligheter. [...] När ska vi slippa fördunklas av alla dessa skuggor av Gud? När kommer vi att helt ha avlägsnat det gudomliga ur naturen! När ska vi få börja *göra oss människor naturliga* med hjälp av den rena, nyfunna, nyförlösta naturen!"

I "Nietzsches concept of chaos" menar Jean Granier att denna natur som kaos hos Nietzsche kan liknas vid en "primitiv text", till vilken det hör en ständig tolkande aktivitet.<sup>44</sup> Varat kan liknas vid ett stort virrvarr av mening, men en mening som inte är uttydbar på ett direkt sätt. Meningen undgår ingenting från ett bortom, den saknar en intelligibel grund som en intuition kan nå fram till.<sup>45</sup> Kaos döljer lika mycket som det visar, som ett "opakt uppenbarande".<sup>46</sup> Det döljer utan att dölja någonting "bortom".

Denna idé om kaos hos Nietzsche hänger på ett väsentligt sätt ihop med begreppet om världen som evig återkomst, såsom motbegreppet till de förmänskligande värdekategorierna. Världen som kaos är någonting som vill sig själv, som inte strävar efter en framtida eller översinnlig ordning i blivandet. Och också för Heidegger blir begreppet kaos av avgörande vikt i frågan om den eviga återkomsten. Med detta ord lyfter han fram Nietzsches idé om världen som ett *arrēton*, någonting vi aldrig på ett slutligt sätt kan benämna, därför att den är

---

<sup>42</sup> Ibid., s. 32 ff.

<sup>43</sup> Ibid., s. 37.

<sup>44</sup> Jean Granier, "Nietzsches concept of chaos", övers. David B. Allison, i *The New Nietzsche*, red. David B. Allison, (London: The MIT Press, 1986) s. 135-141.

<sup>45</sup> Ibid., s. 135.

<sup>46</sup> "an opaque revelation", ibid.

det oåtkomliga och ofattbara.<sup>47</sup> Den eviga återkomsten är begreppet om att vara del av ett världsallt som bara kan spela mot det mänskliga tänkandet, men aldrig låta sig infångas av det. Därför vill och kan inte den eviga återkomsten som tecken förmedla en lära om en allmängiltig sanning som överskrider all individualitet, men däremot en erfarenhet av världen som en öppenhet som ingen människa kan förfoga över, utan endast beröra i ett skapande som sker på individuerad grund. På så sätt, vill jag tillägga, ska den eviga återkomsten heller inte, tvärt emot vad Stegmaier menar, förstås som ett tecken för ett solipsistiskt försjunkande i den egna individen. Den individuation som hör till återkomsttanken innebär snarare en insikt i den vidd som först gör en människa skapande som individ.

Men för Heidegger är den ursprungliga grekiska betydelsen av ordet kaos ett primärt uppöppnande, en måttlös och grundlös öppenhet. Ett sådant uppöppnande betecknar erfarenheten av *aletheia*, sanning som oförborgadhet.<sup>48</sup> I dess koppling till uppnåendet av det mänskliga självet är det denna oförborgadhet, som det öppna i vilket individens stegrande och viljande sker, som Heidegger menar att Nietzsches kaosbegrepp inte håller upp.

Också Joel P. Westerdale menar i "Zarathustras Preposterous History" att Zarathustra inte förfäktar abstrakta läror om tingens sanning som kan tas in som kunskapsteorier. Istället menar han att vad som förfäktas är självövertinnandet som sådant. Utifrån en undersökning av betydelsen av att Nietzsche namngav sin Zarathustra efter den persiske profeten med samma namn, så menar han att Nietzsches Zarathustra måste vara den förste som överkommer den moraliska världsordningen *därför* att han var den förste att förfäkta den. Men Zarathustra är även den som måste övervinna sitt eget ressentiment mot denna världsordning och mot den lilla människan. Med detta iscensätter Nietzsche övertinnandet av det egna självet som en historiens rörelse.<sup>49</sup> Därför är vägen mot bejakelsen av den eviga återkomsten en gradvis insikt; verkets "grundkonception" är någonting som Zarathustra måste röra sig *mot*. Zarathustras läror är med andra ord aldrig universella dogmer, och Zarathustras uppmaning till sina följeslagare att motstå honom är menad att leda dem bort från ett dogmatiskt fastställande av en allomfattande giltighet av hans läror.<sup>50</sup>

Jag kommer i min uppsats att ta fasta på Westerdales mening om att det är självövertinnandet som är Zarathustras främsta lära, och att bejakelsen av återkomsttanken är någonting som Zarathustra måste röra sig *mot*. Men jag sluter mig inte till hans mening att

---

<sup>47</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 315 [95].

<sup>48</sup> *Ibid.*, s. 312 [91].

<sup>49</sup> Joel P. Westerdale, "Zarathustras Preposterous History", i *Nietzsche-Studien*, (Berlin: de Gruyter, 35/2006), s. 47-69.

<sup>50</sup> *Ibid.*, s. 60.

Heidegger i sin "Vem är Nietzsches Zarathustra?" läser Zarathustra som förfäktaren av en viss färdig doktrin<sup>51</sup> annat än ytligt sett. Vi måste, menar jag, försöka höra Heideggers betoning på Zarathustras *blivande* mot den han är, läraren av den eviga återkomsten, och att det är ett *blivande* som sker i ett självövervinnande.<sup>52</sup> Det som närmare bestämt står på spel är övervinnandet av den *förmänskligande* syn på ödet som gör det motbudande, för att istället som människa finna sig fri och mottaglig för det. Först då blir det också ett öde i verklig mening.

Men vi måste också se problemet med att denna rörelse mot bejakelsen och mottagligheten formuleras som ett mänskligt åstadkommande, och som ett vinnande och återtagande av det mänskliga. Denna problematik vill jag utveckla genom att så gå tillbaka till vad det mänskliga självet är för Nietzsche. Och snarare än att se övermänniskan som den som bär på ett ressentiment, vill jag försöka förstå henne som den som ska gestalta detta självövervinnande.

Här kommer det tragisk-dionysiska hos Nietzsche att bli ett centralt tema i uppsatsen, därför att det är här som jag menar att problematiken kring det mänskliga självövervinnandet förtätas. För Heidegger är det tragiska en viktig aspekt av återkomsttanken, men han utvecklar inte på ett explicit sätt dess betydelse i fråga om övervinnandet av det mänskliga självet.<sup>53</sup> Jag kommer därför att mot bakgrund av min övergripande tematik om självövervinnandet följa denna tråd vidare. Det tragiska hos Nietzsche menar jag är någonting som hör samman med en besinning av den egna tiden och ändligheten. I denna besinning framträder världen som en icke bemästringsbar avgrund, och det mänskliga självet, som stående mitt i denna avgrund, som någonting osäkert. Här träder begreppet *amor fati* in, som ett seende för nödvändigheten hos alla världens skeenden, ett seende som därför innebär en kärlek till ödet också i dess obarmhärtighet.

Men samtidigt kan identifikationen med en tragisk-dionysisk avgrund hos Nietzsche också förstås som viljan till det slutliga utplånandet av skiljelinjen mellan människan och det som behärskar henne – att övermänniskan är den människa som kan bli ett med avgrunden, som gör den till sin och därför också bemästrar den. Det är därför i det tragiska som Nietzsches dubbelbottnade förståelse av människan tydligast framträder, hur människan för honom på samma gång är den behärskade och den behärskande.

---

<sup>51</sup> Ibid., s. 57 f.

<sup>52</sup> Heidegger, "Wer ist Nietzsches Zarathustra?", s. 104 f. [406].

<sup>53</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 246-251[28-31].



Sammanfattningsvis har jag här velat visa att saken som Heideggers konfrontation med Nietzsche gäller ofta tenderar att skymmas undan om vi uppehåller oss vid frågan om huruvida Nietzsche är kvar inom det vi på förhand har avgränsat som metafysiken eller inte. Nietzsches perspektivism, tonvikten på den skapande individen, är inte ett argument mot Heideggers läsning, utan någonting vars dynamik denna läsning blottlägger, och till sist syftar till att gå utöver.

Därför kommer min läsning av Heideggers Nietzsche och den eviga återkomsten i denna uppsats att ske utifrån temat att övervinna det mänskliga. Heidegger kommer i denna uppsats att vara min språngbräda för en mer självständig läsning av Nietzsches *Så talade Zarathustra* på detta tema, där jag kommer att utgå från vad jag tolkar som Nietzsches framhävnin g av mänsklighet som kroppslighet och ändlighet. Utifrån denna läsning ska jag sedan vända tillbaka till Heidegger för att försöka förstå vad som därmed faktiskt står på spel i hans utläggning av och invändningar mot Nietzsches återkomsttanke.

Som sekundärlitteratur kommer jag främst att använda mig av Haars *Nietzsche and Metaphysics*, som jag alltså i motsats till Haars egen mening om saken inte anser stå i kontrast till Heideggers Nietzsche, utan tvärtom lyfta fram den Nietzsche som Heidegger möter upp.

# 1. Den eviga återkomsten som lära

## 1.1. Nihilismen

Nihilismen som västerlandets öde är det sammanhang utifrån vilket Nietzsche i sina efterlämnade fragment presenterar sin lära om den eviga återkomsten, det vill säga tanken på att allt vad som någonsin kan inträffa ska återkomma i all evighet utan att någonting nytt fogas till det. Jag kommer i detta kapitel att läsa läran som en tanke som på samma gång avser att fullborda det västerländska ödet och vända det mot en ny början.

Vad är nihilism för Nietzsche och hur kan dess logik vändas i läran om en evig återkomst?

I ett av de mest berömda fragmenten definierar han nihilismen som att ”de högsta värdena devaluerar sig själva”<sup>54</sup>. De högsta värdena kollapsar, och i samband med detta uteblir nu ett syfte och ett ändamål med livet. Frågan *varför* är berövd ett svar.<sup>55</sup>

De högsta värden som här åsyftas är de som en metafysisk, kristen världsuttolkning har postulerat, den västerländska tolkningshistoria som löper från Platon till kristendomen via upprättandet av ett gudomligt bortom i förhållande till denna värld, ett bortom som tillskrivits godhet, skönhet och sanning. Dessa värdenas upplösning menar Nietzsche är inskrivna i värdeordningens själva logik. Det är denna logik som Nietzsche vill synliggöra för att kunna gå till grunden med och slutföra det nihilistiska tänkande som ända från början bär upp den.

De kristna moralhypoteserna menar han till sitt ursprung ha varit räddningen undan ett slags ”första nihilism”.<sup>56</sup> En sådan förknippar han med vad han ofta kallar för ”den svaga människan”, den människa som lever i ett *ressentiment* mot livet. Det är den människa som inte kan försona sig med ett liv som har karaktären av orättvisa och hårdhet, förgänglighet och lidande. Svagheten är vad som inte klarar av att ta till sig detta som någonting givet, som inte klarar av att ta emot dessa betingelser som nödvändiga. Oförmågan därtill tar sig uttryck i en missnöjdhet gentemot tillvaron, i en hämndlystenhet mot livets själva existentiella villkor. För *ressentiment*människan blir mänskligheten någonting litet, någonting tillfälligt och obetydligt i blivandets och förgängelsens flod.<sup>57</sup>

Räddningen undan detta är tron på en moralisk och absolut Gud. Det lidande som människan ändå inte kan värja sig mot, det onda hon inte kan undkomma, konfronteras och vänds mot självet, där det i ljuset av Guds löften om ett bortomvärldsligt och evigt rike äntligen får en mening. Den troende lyckas invertera litenheten till en storhet, och hatet till ett

---

<sup>54</sup> “die obersten Werte sich entwerten”, Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Nachlaß)*, KSA, Bd. 12 (Berlin: de Gruyter, 1980), 9[35].

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid., 5[71].

<sup>57</sup> Ibid.

”djupaste, sublimaste slags kärlek”<sup>58</sup>. Men problemet enligt Nietzsche är att detta räknas för en storhet som av Gud förvaltas i avskildhet från denna värld, och kärleken som växer fram ur denna konstruktiva hämnd mot livet blir i slutändan bara till vittnesmålet om en översinnlighet som håller sin hand över någonting i grunden förkastligt, om ett bortom som ska återlösa vad det faktiskt alstras ur. Ju mäktigare den kristne låter sitt lidande växa inom sig, desto starkare blir argumentet mot detta liv, och för ett hinsides, i det att tillvaron visas fram och hålls uppe som det smärtsamma, och därför det onda. Den nihilistiska impulsen ligger i viljan att på detta sätt förklara och tillrättalägga tillvaron, som den stora felaktighet som det måste hittas en omväg kring. Vad som visar sig i denna värld förklaras med andra ord utifrån den *sanning* som Gud är. Gud är inte bara namnet på sanningen, eller sanningen om den kärlek som föds ur hatet, utan även vad som såsom sanning är åtskilt från denna värld, som blir den skenbara och överflödiga. Den sanna världen är den goda, därför att det är den värld där förändring och förgängelse, motsägelse och kamp fattas.<sup>59</sup>

Ett sådant anspråk på att nå fram till en förklaring och en avstannad plats, är vad som till sist måste falla sig självt. I *Avgudaskymning* beskriver Nietzsche hur den sanna världen sakta bleknar bort som uppnåelig sanning och slutligen även som imperativ, fälld av samma sanningsanspråk som den restes ur. Detta samma sanningsanspråk tar nu formen av positivismen, som klargör att en översinnlig sfär inte existerar, och därför inte heller förpliktigar oss till någonting bestämt.<sup>60</sup> Med andra ord, så dör Gud (som samlingsnamn på hela den översinnliga sfären och dess värden), och nihilismen i dess nuvarande form inträder. Den dåre som drabbas av insikten om denna död i § 125 i *Den glada vetenskapen* talar i metaforer om en tid där oceanen är torrlagd, horisonten utsuddad, kedjan lossad mellan jorden och dess sol, och där vi störtar oavbrutet i alla riktningar – en tid då vi irrar omkring ”i ett oändligt intet”.

Även när värdena förlagts till denna värld har de, menar Nietzsche, karaktäriserats av en vilja att hejda och förklara *blivandets* gång. Att läsa in ett ändamål i tillvaron är att föreställa sig en moralisk världsordning som styr ett gradvist uppnående av ett tillstånd av universell lycka på jorden, det vill säga att blivandet på något sätt ändå är ett framskridande, att någonting håller på att, eller en gång ska uppnås med dess gång, att lyckan kan ackumuleras

---

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA, Bd. 5 (Berlin: de Gruyter, 1980) Erste Abhandlung, § 8. I sv. övers. av Peter Handberg som *Till moralens genealogi*, i *Samlade skrifter, band 7*, (Stockholm/Stehag: Symposion, 2002), Första avhandlingen, § 8.

<sup>59</sup> Nietzsche, *Nachlaß*, KSA, Bd. 12, 9[160].

<sup>60</sup> Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, KSA, Bd. 6 (Berlin: de Gruyter, 1980) s. 80 f. I sv. övers. av Ernest Thiel som *Avgudaskymning* (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1906) s. 45 f.

och fixeras.<sup>61</sup> När också detta inses vara en villfarelse så måste människan på nytt konfronteras med frågan efter sitt eget värde. Hon drabbas av insikten om hur hon i sin mänsklighet aldrig kan nå fram till en översinnlig, evig sfär, eller ett bortomtidsligt lyckotillstånd, om hur blivandets värld är den enda.

Denna insikt förlämnar inte utan vidare ett värde åt den jordbundna tillvaron. Tvärtom infinner sig till sist en stor utmattning,<sup>62</sup> en ovetskap om vad vi ska göra av denna enda existens, i vilken riktning vi ska röra den, tillsammans med en ännu större ovilja mot smärtan än tidigare – smärtan som därför inte längre kan bli stor nog att föda en gud, än mindre stor nog att rättfärdiga sig själv. När den förtvivlan över riktningsslösheten som dåren på torget uttrycker börjar utebli, när det inte längre finns någon smärta som inte kan komma till ro, så har den *sista människans* värde inträtt. I *Så talade Zarathustra* tecknar Nietzsche profetiskt en bild av den människa som till slut inte längre ens kan uppfatta nihilismens kuslighet, utan fastnar i en förnöjsamhet över det ”lilla” världen vid denna punkt ännu har kvar att erbjuda.<sup>63</sup>

Den första nihilismens reaktiva svaghet kan efter Guds död inte längre hållas tillbaka, utan bryter ut i full förtvivlan över världens meningslöshet och intighet. En värld i ständigt blivande uppfattas som en värdelös värld;<sup>64</sup> det blotta *dröjandet* utan ett slutmål blir nu nihilismens mest paralyserande insikt.<sup>65</sup> Den dröjande existensens synbara tomhet är vad vi i nihilismen är ställda och utelämnade åt.

Men det är just, menar Nietzsche, den förbehållslösa vistelsen i detta intet som är steget mot en omvärdering av de hittillsvarande värdena, en avgörande vändning som är av såväl existentiell som historisk art. Att vistas i intet i förbehållslöshet är att våga känna väsendet hos den intighet som annars bara breder ut sig i uttunnad form, att öva sig i att uthärda den.

Det är i denna kontext som Nietzsche för fram sin lära om den eviga återkomsten. För att kunna vända den hittillsvarande nihilismen, måste människan våga tänka tanken på blivandet som någonting hon inte kan frigöra sig ifrån. Hon måste tänka sig existensen, inte i allmänhet utan som *var enskild* existens, sådan den är, utan mening eller mål, som evigt återkommande. Denna tanke konstituerar för Nietzsche nihilismens mest extrema form: ”intet (det ’meningslösa’) för evigt!”<sup>66</sup> Det avgörande steget tas om vi efter att vi gjort oss av med idén

---

<sup>61</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13* (Berlin: de Gruyter, 1980), 11[99].

<sup>62</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 12*, 7[8].

<sup>63</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, ”Zarathustras Vorrede”, § 5.

<sup>64</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 11[99].

<sup>65</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 12*, 5[71].

<sup>66</sup> ”das Nichts (das ’Sinnlose’) ewig!”, Ibid.

om ett ändamål med processen, trots det kan hitta ett sätt att bejaka den. Så vore, menar han, fallet om någonting uppnåddes i varje moment av den – och alltid detsamma.<sup>67</sup>

## 1.2. Den eviga återkomstens ontologi

På vilka ontologiska grunder tänker sig Nietzsche blivandet som evig återkomst?

Det som kommer i fråga i denna lära, är vad Heidegger kallar världen som helhet. För Nietzsche inkluderar det såväl levande varelser som det vi kallar död materia, som i själva verket också är en aspekt av vad han menar är livet, lika väl som han också menar att det levande bara är en ”variant av det döda”.<sup>68</sup> Blivandets flod är alltings flod, inte bara det biologiskt levande livets. Vad kan det innebära? Haars tolkning är att naturen i Nietzsches mening inte bara är likgiltig mot gott och ont, utan även mot liv och död. Att människan och efter henne allt övrigt organiskt skulle vara överlägset det inorganiska på grund av sin livsstatus kan även det betraktas som en mänsklig konstruktion. Allting i naturen, menar Haar, förenas av att det strävar, agerar och producerar former på olika nivåer.<sup>69</sup>

Denna värld har för Nietzsche nämligen karaktären av kraft, som alltså är någonting annat och mer grundläggande än liv, eftersom det delas av allting som innesluts av världsalldet. Världen uttolkad som kraft är den grund han står på när han utvecklar läran om den eviga återkomsten.

Till sitt väsen, menar han, är kraft någonting begränsat; *som* kraft är kraften begränsad. Den kan varken tänkas eller erfaras som oändlig; en oändlig kraft vore enligt Nietzsche inte bara en felaktig hypotes, utan en ren självmotsägelse. Därav följer att världen saknar förmågan till gränslös expansion, men också till kvantitativ minskning.<sup>70</sup>

I mått är kraften fixerad, men dess väsen är att flöda i ett blivande som inte kan vara stilla, inte kan stabiliseras, som i var förminskning åt ett håll motsvaras av en tillökning åt ett annat. Kraften betingar i vart ögonblick sin egen fördelning av sitt givande.<sup>71</sup> En ändlig kraft som på detta sätt aldrig står stilla, som står i ständig förändring, måste ha ett ändligt antal kombinationer som den rör sig igenom.<sup>72</sup> Dessa kraftkombinationer är vidare vad som enligt Nietzsche utgör rummet och rumsligheten, som därmed inte heller kan tänkas som oändligt.

---

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, § 109.

<sup>69</sup> Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 116.

<sup>70</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 11* (Berlin: de Gruyter, 1980), 36[15].

<sup>71</sup> Ibid., 35[55].

<sup>72</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 14[188].

Att rummet har denna form är ”orsaken” till en evig återkomst av detsamma, att blivandets kombinationer, ändliga i sig, oöverskådliga *för oss*, upprepar sig i oändlighet.<sup>73</sup>

Detta upprepande i oändligheten förutsätter en oändlig tid som ram, och det är här evigheten kommer in i bilden. I en oändlig tid, inom loppet av en evighet, kommer all möjlig kombination att vid en punkt eller en annan vara förverkligad, dessutom förverkligad ett oräkneligt antal gånger.<sup>74</sup>

Om världen så syftade till något av de slutgiltiga mål som de mänskliga begreppen försökt att tillskriva dess gång, så skulle, menar Nietzsche, detta tillstånd redan ha uppnåtts. Men att ett jämviktstillstånd av detta slag aldrig har kommit till stånd visar denna tankes omöjlighet. Kraftens väsen är att vara blivande. Om blivandet kunde avbrytas och fixeras till ”vara”, så skulle blivandet tillsammans med allt tänkande, och all ande, för länge sedan kommit till ett slut.<sup>75</sup>

När det kommer till frågan om en världens början, så menar Nietzsche att världen är vad som bliver och förgår, men aldrig har börjat att bliva, och aldrig upphör att förgås.<sup>76</sup> Heidegger menar att ”blivande” hos Nietzsche därför måste förstås som förändring eller förvandling, vilket gör att också förgåendet i denna mening är ett blivande. ”Blivande” är inte uppkomst eller utveckling.<sup>77</sup> Världen *består*, och är som kraft ett existensens stora tärnings­*spel*, där den som cirkulär rörelse i oändlighet redan upprepat sig själv intill oändlighet.<sup>78</sup>

Men på vilka grunder påstår Nietzsche allt detta, som förs fram som om vore det en utsaga om världens fysikalisk-kosmologiska, snarare än ontologiska, struktur? Argumentationen har till synes formen av logiska bevisdeduktioner, där allting härleds ur antagandet om världen som ändlig kraft, men saknar helt en yttersta bevisgrund i vetenskaplig mening.

Heidegger tar upp och erkänner det faktum att Nietzsche vid tillfällena sökte sig till ett naturvetenskapligt språk för att uttrycka sin lära. Men det är, menar han, aldrig från ett scientistiskt håll vi kan nå tankens mening.<sup>79</sup> Istället handlar det om hur människan *är* och håller sig mot det varande på ett sådant sätt att det i sitt vara framträder som en del av en ändlig kraft.

---

<sup>73</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 11*, 35[55].

<sup>74</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 14[188].

<sup>75</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 11*, 36[15].

<sup>76</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 14[188].

<sup>77</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 308 [88].

<sup>78</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 14[188].

<sup>79</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 303 [83], se även s. 326 ff. [106 ff].

### 1.3. Begreppet *Kaos*

I *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* lyfter Heidegger i sin läsning av Nietzsches återkomstlära fram hur alla de bestämningar av världens helhet som kommer i fråga ovan, av Nietzsche sammanförs under en yttersta bestämning av världens karaktär: kaos. Detta begrepp är av stor vikt inför den kommande frågan om vad som händer med det mänskliga perspektivet i begreppet om den eviga återkomsten.

Heidegger menar att ordet *khaos* ursprungligen betyder att öppna sig, att någonting går isär och upplåter ett gap. Denna mening av kaos är, skriver han, intimt förbunden med den ursprungliga erfarenheten av *aletheia*, sanning som oförborgadhet, som en själv-öppnande avgrund. Men det är en erfarenhet som enligt Heidegger förblir skymd i Nietzsches filosofi, liksom i all metafysik som sådan. Nietzsche förstår inte kaos som slumpmässig oreda, men heller inte som denna grundande erfarenhet.<sup>80</sup> Jag ska återvända till denna fråga längre fram i uppsatsen.

Istället menar Heidegger att Nietzsche använder kaosbegreppet för att för det första fånga föreställningen om det eviga blivandet som *panta rhei*, ett evigt flöde hos alla ting, ett begrepp som i första hand förknippas med Herakleitos och världsfloden.<sup>81</sup>

För det andra framhåller Heidegger att Nietzsche med detta begrepp vill avvärja alla tankar på blivandet som en mångfald härledd ur ett "ena", där detta ena är skaparen eller den antika demiurgen, ande eller grundstoff. Det varande har enligt Nietzsche ingen dold form eller enhet, utan är en mångfald i blivande.<sup>82</sup> Världen är varken skapad i moralisk mening eller tillverkad i en antik-teknisk mening, och befinner sig bortom all slags tillskriven ordning, skönhet och vishet, vilka enligt Nietzsche är namn på "estetiska mänskligheter". Till förmänskligandet hör även att tillskriva världsalltet förnuftighet och förnuftigt framskridande, ändamål, likaväl som motsatsen, irrationalitet. Inte minst är det ett mänskligt grepp att betrakta världen som en levande organism.<sup>83</sup>

Vad Nietzsche med en annan formulering är ute efter att belysa med sin utveckling av den nihilistiska logiken, är alltså hur människan allt sedan Platon har försökt bemästra världen genom att fånga in den i antropomorfa begrepp, i mänskliga värdekonstruktioner, utan att göra

---

<sup>80</sup> Ibid., s. 312 [91].

<sup>81</sup> Ibid., s. 311 [91]. Heidegger ansluter sig dock inte till denna Herakleitostolkning utan menar att det handlar om en felläsning som även Nietzsche gör sig skyldig till. Nietzsches förhållande till Herakleitos kommer dock inte att diskuteras vidare i denna uppsats.

<sup>82</sup> Ibid., s. 312 [91].

<sup>83</sup> Ibid., s. 312 [92]. Heidegger refererar här till *Die fröhliche Wissenschaft*, § 109.

sig medveten om sin värdeskapande roll. De värden hon har ställt upp har hon istället menat utgöra tingens väsen.<sup>84</sup> I detta avseende har hon gjort *sig själv* till alltings mått och mening.

Dessa förmänskligande begrepp är alla på ett eller annat sätt förbundna med det första och yttersta förmänskligandet; föreställningen om en moralisk skapargud som kosmisk grund. Därför fortskrider Nietzsches avmänskligande tillsammans med ett avförgudande av världsalltet. Guds skuggor ”fördunklar” vår sikt ut mot detta världsallt. Nietzsche vill istället förbereda för den dag då vi ska ”göra oss människor naturliga med hjälp av den rena, nyfunna, nyförlösta naturen!” Ett sådant naturliggörande har ingenting att göra med en naturalism eller materialism – även i ordet *materia* ser Nietzsche naturen namngiven från mänskligt håll. Heidegger menar att Nietzsche med natur här åsyftar *physis*, vad som reser sig ur sig självt.<sup>85</sup> Sammanfattningsvis är Nietzsches tanke enligt Heidegger att världen i dess helhet är vad vi aldrig slutligt kan benämna, därför att denna helhet är det utsägliga och obeskrivliga, ett *arrēton*.<sup>86</sup>

Härmed väljer Heidegger att karaktärisera Nietzsches tänkande som en ”negativ teologi”.<sup>87</sup> Nietzsches förhållande till gudstanken kommer inte att behandlas vidare i denna uppsats, utan vad jag här vill lyfta fram är implikationerna av dessa Heideggers ord: att Nietzsches filosofiska insats var försöket att på ett så förutsättningslöst sätt som möjligt gripa det absoluta. En teologi som grundas på och förutsätter en död Gud.

#### 1.4. Fullständig nihilism hos Nietzsche

För Nietzsche är blivandet härmed någonting som vi bara kan göra rättvisa så länge vi tillskriver det karaktären av oskuldsfullhet, inkluderat den destruktion, förändring och smärta som det omfattar. Han vill därför leda den nihilistiska människan fram till en besinning av det till synes intiga, som i den nuvarande formen av nihilismen fortfarande framträder som det nedtryckande och tomma. Den hittillsvarande mänskligheten har sökt värdet hos existensen, dess handlingar och händelser, i *avsikten*, och när en sådan nu erkänns och erfars som saknad, uteblir också all meningsfullhet.<sup>88</sup> Men blivandets verkliga meningsfullhet ligger på ett annat plan, och kan erfaras först av den som omvärderar hela sin värdesättande logik: ” Ett väsen överladdat och *spelande* med kraft skulle komma att kalla just *affekterna*, *oförnuftet* och

---

<sup>84</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 11[99].

<sup>85</sup> *Ibid.*, s. 314 [93].

<sup>86</sup> *Ibid.*, s. 315 [95].

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 12*, 7[1].



*förändringarna* goda i eudaimonisk mening, tillsammans med deras konsekvenser: fara, kontrast, undergång osv.”<sup>89</sup>

På så vis vill Nietzsche själv på samma gång fullständiga och förkasta nihilismen. Hans nihilism är den extrema, den i egentlig mening radikala, som till slut upphäver sig själv. När Nietzsche stämplar meningslösheten med evighet, är det utkastat mot en mänsklighet som kan nå fram till existensen från ett nytt håll. Han sammanfattar det som: ”min *dionysiska* värld [...] ‘bortom gott och ont’, utan mål, om inte cirkelns lycka själv är ett mål; utan vilja, såvida inte ringen hyser god vilja gentemot sig själv”.<sup>90</sup>

Vad världen som *dionysisk* är för Nietzsche, utläggs i de efterlämnade fragmenten från bland annat -87 och -88 utifrån vad det innebär att stå i ett dionysiskt förhållande till existensen, i en ”kärlek till ödet”; ”amor fati”.<sup>91</sup> Det handlar om att erfara hur verkligheten bärs upp av en evigt skapande och upplösande kraft, som i själva sin destruktion bekräftar livets fullhet. Det är en extatisk bejakelse av livet självt i dess destruktivt-skapande karaktär. Förstörelse och skapelse grips som *ett*, som den enda bärande grunden för all tillvaro.<sup>92</sup>

I *Ecce Homo* skriver Nietzsche att begreppet dionysisk i *Så talade Zarathustra* blev till ”högsta gärning”.<sup>93</sup> För Nietzsche är Zarathustra på så sätt också ett tragiskt verk, därför att det tragiska är vad som framträder fullt ut endast i den aktiva dionysiska bejakelsen av livet. Jag ska följa upp detta i kapitel fem, där jag kommer att ta mig an Zarathustra som ett sålunda tragiskt-dionysiskt verk.

Jag har här visat hur Nietzsche för fram sin återkomsttanke som ett nytt sätt att tänka blivandet. För honom är metafysiken grundad i en nihilistisk inställning till livet, som ett sökande efter en mening förlagd utanför det förkroppsligade, föränderliga och ändliga jordelivet. Men med återkomsttanken vill Nietzsche visa hur det endast är i existensens förgängliga dröjande som mening ligger förborgad. Detta hör ihop med att på ett så förutsättningslöst sätt som möjligt närma sig världsalltet, där det inte kan benämnas som annat än kaos i evig återkomst. I det följande ska jag gå in närmare på hur återkomsttanken innebär att kunna vistas i tiden med en insikt om dess ändlighet, och hur Nietzsche med tanken vill visa att det endast är som ändlig människan kan handla historiskt.

---

<sup>89</sup> ”Eine mit Kraft überladene und *spielende* Art Wesen würde gerade die *Affekte*, die *Unvernunft* und den *Wechsel* in eudämonistischem Sinne *gutheißen*, samt ihren Konsequenzen Gefahr, Kontrast, Zugrunde-gehn usw.”, Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 18[16].

<sup>90</sup> ”meine *dionysische* Welt (...) ‘Jenseits von Gut und Böse’, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selbst guten Willen hat”. Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 11*, 38[12].

<sup>91</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 16[32].

<sup>92</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 14[14]; 14[89].

<sup>93</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 343 [110].

## 2. Ögonblick och ändlighet

Hur kan återkomsttanken bli en levd existentiell vändning? Vad som står på spel här, är huruvida människan kan finna en mening med en tillvaro som ytterst bestäms av *ändlighet*. Vad utmärker så existentiellt sett detta nya sätt att vara i tiden, där det tidsliga dröjandet, som alltid är ändligt, blir det meningsfulla? I *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* är utgångspunkten för Heideggers tolkning av Nietzsches återkomsttanke avsnittet ”Om synen och gåtan” i *Så talade Zarathustra*, där han menar att tanken tänks som existentiellt beslut. Som utgående från beslutsamheten blir tanken för Heidegger både ett sätt att närma sig det mänskliga självet i egentlighet, och en tilldragelse i mänsklighetens historiskhet, där den utgör ett brott med nihilismen. Det jag kommer att utveckla i detta kapitel är *hur* återkomsttänkens tilldragelse som historiskt brott grundas i den mänskliga existensens ändliga tidslighet, dess till-döden-varo. Härmed vill jag introducera den ändlighetsproblematik som jag i denna uppsats kommer att utveckla utifrån övervinnandet av det mänskliga som tema.

### 2.1. Ny tyngdpunkt

Med kristendomens försvagning har människan förlorat sin tyngdpunkt, det som skänkte henne – och alla ting – ett värde, en vikt.<sup>94</sup> Tanken på den eviga återkomsten är för Nietzsche vad som ska ge människan en ny sådan tyngdpunkt. Det är *ögonblicket* som ska upptas som tyngdpunkt, ögonblicket som blivandets centrum.

För den linjära, kristna tideräkningen innebär förgängligheten ett tillkortakommande. Gianni Vattimo omskriver den hittillsvarande hebreisk-kristna linjära tidens struktur som den ”oidipala” tidsstrukturen. Det som utmärker den är att vart ögonblick här får sin betydelse utifrån de andra på tidsaxeln; att inget ögonblick i sig är någonting meningsfullt. Den kristna historieberättelsen med skapelse, syndafall, frälsning och tidens ände gör att vad som visar sig i ögonblicket endast tolkas utifrån en redan påbörjad historielinje, och får sin mening bara i relation till någonting som ska uppnås först i ett ”sedan” – som ju heller aldrig kommer att förverkligas. ”Oidipal” är denna struktur därför att det kommande ögonblicket ”slukar” det föregående.<sup>95</sup> För denna tidsförståelse är mening någonting som ligger utanför den egna ändliga livstiden – och när den översinnliga världen skingrats blir ändlighetens faktum någonting än mer trängande, därför att den nu inte ens syftar till ett ”bortom”.

---

<sup>94</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 11[148]. Det tyska ordet är ”Schwergewicht”. Heidegger betonar hur ordet både betyder någonting som stabiliserar och samlar alla krafter till sig, som på det sättet skänker vikt, men som också i egenskap av tyngd hotar att fälla den bärande. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 241 [21 f.].

<sup>95</sup> Vattimo, *Nietzsche – en introduktion*, s. 101.

Hur kan denna förståelse av tiden brytas? I § 341 i *Den glada vetenskapen* för Nietzsche för första gången i sina utgivna publikationer fram tanken på en evig återkomst. Stycket har på tyska titeln ”Schwergewicht”, på svenska ”Den tyngsta vikten i vågskålen”. Det lyder:

”Hur skulle du reagera om en vacker dag eller natt en demon nästlade sig in till dig i din ensammaste ensamhet och sade till dig: ’Detta liv, sådant du nu lever och har levt det, kommer du att få leva en gång till och otaliga gånger till; och ingenting nytt kommer att fogas till det, utan varje smärta och varje lustkänsla och varje tanke och minsta suck och allt det uteslutande lilla och stora i din tillvaro måste du uppleva på nytt, och alltihop i samma ordningsföljd – även denna spindel och detta månsken mellan träden likaväl som detta ögonblick och detta mitt besök. Existensens eviga timglas ska vändas och vändas igen – och du själv på samma gång, du lilla stoftkorn i stoftet!’ – Skulle du inte kasta dig på marken och gnissla med tänderna och förbanna den demon som talade så till dig? Eller har du en gång upplevt det oerhörda ögonblick då ditt svar skulle bli detta: ’Du är en gud och aldrig hörde jag gudomligare tal!’ Om den här tanken finge makt över dig, så skulle du, sådan du nu är, förvandlas och kanske krossas av den; den ständigt återkommande frågan: ’Vill du uppleva detta en gång till och otaliga gånger till?’ skulle ligga som den tyngsta vikten i vågskålen i allt ditt handlande! Eller vilken omsorg måste du inte ägna dig själv och ditt liv för att inte *önska något högre* än denna yttersta eviga bekräftelse och besegling? –”

Heidegger pekar här på hur återkomsttanken framställs som en fråga och en möjlighet. Nietzsche för inte fram den som ett faktum, inte ens som sin egen tanke.<sup>96</sup> Passagen handlar istället om en människas konfrontation med en sådan möjlighet, som endast dyker upp i en ”ensammaste ensamhet”, vars betydelse jag kommer att ta upp längre fram i texten. Fokus här ligger på hur människan skulle möta en sådan tanke, om hon skulle kunna uppleva en evig återupprepning av sin livstid som någonting meningsfullt. Passagen antyder möjligheten av att kunna handla och leva på ett sådant sätt att en återupprepning tillkännagav sig som någonting gudomligt. Men *hur* kan då ögonblicken erhålla ett värde som kan göra dem ”gudomliga”?

*Så talade Zarathustra* är det verk som enligt Nietzsche själv har den eviga återkomsttanken som sin grundtanke. Här kommuniceras tanken i formen av en gåta (”Om synen och gåtan”), som centreras kring *Augenblick*, Ögonblicket.

Det är också från denna passage som Heideggers tolkning av Nietzsches tidsförståelse utgår. I *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* utvecklar Heidegger implikationerna av den förhöjda existentiella erfarenhet av tiden som han menar att Nietzsche med sin återkomstlära endast antyder och förutsätter. För att vi ska förstå Heideggers läsning av denna passage, är så en genomgång av hans tidsbegrepp på sin plats, enligt hur han utvecklar det i sin tillvarooanalys i *Varat och tiden*.

---

<sup>96</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 243 [24].

## 2.2. Heidegger och den ekstatiska tiden

I *Varat och tiden* är Heideggers projekt att mot bakgrund av frågan om varats, eller existensens, mening utarbeta en tillvarooanalys – vad han kallar en fundamentalontologi – av tillvarons ”existentialer”, de olika strukturer som tillsammans konstituerar existensen. Frågan efter meningen med existensen är i detta verk sammanknuten med frågan om hur och vad det innebär att tillvaron kan existera som egentlig och hel. Med ordet ”tillvaro”(”Da-sein”) vill Heidegger lyfta fram människan i hennes öppenhet för sitt eget vara – som en plats för varats ljusning, en plats där någonting upplåts.

Det är tidsligheten, som tillvarons tidslighet, som Heidegger här menar utgör tillvarons varamening, tidsligheten som den ontologiska grunden för tillvarons hela existentialitet. Och tidsligheten blir i sin tur vad den är bara i förhållande till *döden* som existential.

Att döden i Heideggers analys behandlas som en existential innebär att Heidegger är ute efter hur tillvaron i *livet* lever mot sin död. Den enda erfarenhet tillvaron kan ha av döden, är som livsfenomen. Döden som fenomen är vad som gör att människans vara är en ”tilldödenvaro”, ett vara till och mot den egna döden. Den kommer här i fråga som ”var-min”, det vill säga som vad som endast den individuella tillvaron själv kan ta på sig och möta.<sup>97</sup>

Människan tenderar enligt honom att först och främst tänka på döden på ett oegentligt sätt, som någonting begränsande och olyckligt, ett avslut som obarmhärtigt ”avbryter” en bana som lika gärna skulle kunna tänkas som oändlig. För Heidegger är det också så att döden är det begränsande, men den är begränsande i den positiva meningen att den bestämmer och möjliggör en helhet för tillvaron, tillvaron som en helhet. Slutet fullbordar tillvarons vara. I den gängse förståelsen av fullbordan skulle detta innebära att tillvaron är hel och fullbordad först när den inte längre är till, och själv inte kan erfara det. Men denna förståelse beror enligt Heidegger på att tiden här tänks som någonting som fogas samman i stycken, till en helhet som begränsas av födelsen å ena sidan och döden å andra, en sträcka som utgörs av nupunkter tätt intill varandra, kort sagt någonting förhandenvarande.

Heideggers tanke om tidens väsen är dock en helt annan. Det ”ännu-icke” som döden håller framför sig, är någonting som i varje stund ingår i tillvarons existens. Tillvaron är på så sätt ett ständigt ”i-förväg-framför-sig”. Dess kommande möjligheter är vad den redan i förväg bär med sig och riktar sig till.<sup>98</sup> Att så är fallet, beror på att döden i sig, som det oförebikomliga, är tillvarons största, ”innerligast egna” möjlighet.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, § 47.

<sup>98</sup> *Ibid.*, § 48.

<sup>99</sup> *Ibid.*, § 50.

Hur döden kan få den öppnande klangen av möjlighet samtidigt som den först och främst når fram som en skoningslös visshet, kan bara framgå i övertagandet av den *egentliga* tilldödenvaron. Det innebär att tillvaron förstår vidden av det faktum att döden är vad som kan inträffa i vilken stund som helst. Hon måste gripa hur ett livs helvaro därför inte kan komma an på dess kronologiska längd och mognad, på fullhet som livslängd, och därmed inte heller bestå i att uppnå ett visst livsmål som är förlagt till ett bestämt moment som tillvaron håller framför sig. I den egentliga tilldödenvaron befrias tillvaron från ”mannets”, det alldagliga självets sätt att betrakta döden som en framtida, ännu avlägsen händelse som i grunden inte inverkar på livet här och nu. Den tillvaro som gör sig fri för dödens oförebikomlighet, som lever *förelöpande* mot döden, upplåter döden som möjlighet, som tillvarons innersta ”kunna- vara”. Men det innebär inte att rikta sig mot döden i en väntan, eller att göra sina existensmöjligheter till stundens, i tanken om att det inte går att räkna med en framtid. Det innebär istället att tillvaron uthärdar livet som en möjlighet som kännetecknas av ändlighet. Att tillvaron blir fri för sina möjligheter, är detsamma som att den inser hur de, förutom utifrån en födsel, bestäms utifrån ett slut, och därför måste erfaras och levas som ändliga – att *tiden* måste erfaras och levas som någonting ändligt. FörelöpanDET mot döden som låter tillvaron bli hel, gör det genom att den räddar tillvaron från dess räknande med möjligheterna som någonting som blir till först med den konkreta händelsen i stunden. På så vis är döden en öppnande möjlighet.<sup>100</sup>

Att Heidegger valt att använda ordet ”uthärda” antyder om hans tanke att tiden i egentlig mening till sitt väsen är någonting tyngre än vad den alldagliga tillvaron räknar den för, och därför någonting som bara kan erfaras i beslutsam styrka. Att leva i beslutsamhet är att kasta sig ut mot sin egen *kastadhet*, sin egen att-varo som intig grund.<sup>101</sup> Detta är inte att dra sig undan från verkligheten, och kan aldrig så vara, utan betyder istället att på ett nytt sätt närma sig verklighetens factiska möjligheter. Den beslutsamma hållningen upptäcker och skapar dem utifrån den yttersta möjlighet som den lever mot och till, dödens och ändlighetens möjlighet. Här introducerar Heidegger ”situationen” som existentiellt fenomen. Situationen är det handlingsrum som upprättas av den beslutsamma tillvaron, det läge varifrån dess handlande i beslutsamhet factiskt utgår. Situationen är vad som aldrig föreligger, utan vad som först blir till i beslutsamheten.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Ibid., § 53.

<sup>101</sup> Ibid., § 61.

<sup>102</sup> Ibid., § 62, s. 307 [96].

Heideggers betoning på ändligheten, och egentligheten som ett förstående förhållningssätt till denna, hör ihop med hans uppfattning om tidslighetens väsen. Om omsorgen hos Heidegger är ett namn på tillvarons vara, så är tidsligheten dess ontologiska mening. Som ursprungligt fenomen kan tidsligheten bara erfaras i den förelöpande beslutsamheten, det vill säga i tillvarons egentliga helvaro. Att existensen kan existera som egentlig eller oegentlig, har sin ontologiska grund i tidsligheten. Men hur kan den då framträda som ursprungligt fenomen, och möjliggör den tillvaron som hel?

Att beslutsamheten är varat *till* det innersta kunna-varat, har att göra med att tillvaron kan komma fram till sig själv, till sin innersta möjlighet. *Att* den kan det, är för Heidegger tillkommelsen/framtiden som fenomen. Tillvaron som beslutsam lever med sina möjligheter som något som ska komma, men inte som i ett "sedan" som ännu inte är närvarande, utan som vad som den i nuet öppnar sig för, på ett förberedande sätt. Den kan på detta sätt rikta sig framåt därför att den är tidslig framåt, fram-tidslig.

När tillvaron i tillkommelsen kommer fram till sig själv, kommer den också i detta *tillbaka* mot sig själv, sådan den "alltid redan från början varit". Tillvaron är i sin egentlighet redan från början en kastadhet, som mestadels skymms undan, men som den i riktningen mot tillkommelsen återtar. Detta samtidiga tillbaka- och tillkommande sker i en nuvaro. I nuvaron handlar beslutsamheten i situationen; den *nuvarandegör* det varande, låter det ta plats som den beslutsamma handlingens utgångspunkt. "Det fenomen som på detta vis är enhetligt såsom varitande och nuvarandegörande tillkommelse, kallar vi *tidslighet*."<sup>103</sup>

Tillkommelsen är för Heidegger det primära.<sup>104</sup> När tillvaron ställer sig öppen för den, kan tiden samtidigt hållas kvar i dimensionen av ett "varit", som visar sig i nuet. Och omvänt är nuet den punkt som blir till genom att det förflutna i hållningen mot tillkommelsen först släpps fram.

Tid är således inte bara någonting som kan erfaras i det kalendariska nyttjandet av den, i *konsumtionen* av den. Detta är vårt vanliga sätt att relatera till tiden, som någonting tillvaron befinner sig "i". Men tiden kan också, för den beslutsamma tillvaron, tillkännage sig som vad som av sig självt ges som någonting att bevara, och därför kan kollidera samman som varighet, nuvaro och tillkommelse, som sträcker sig in i varandra och ger varandra. Tid i denna mening är någonting som når fram genom att uthärdas. Den är den tyngd som överfaller i stämningen, som befintlighet. Det som ger sig till känna i den ångestens stämning som kommer i fråga i Heideggers analys, är tiden själv lagrad som varighet, tiden lämnad som möjlighet och däri

---

<sup>103</sup> Ibid., § 65, s. 326 [117].

<sup>104</sup> Ibid., s 330 [121].

uppenbarande kastadheten. På grund av att tiden har denna karaktär av tyngd, så är också beslutsamheten vad som ständigt måste upprepas, vad som ständigt åter måste tas upp som vägval. Även för den beslutsamma tillvaron gäller att den först och mestadels är ”i osanningen”.<sup>105</sup>

Det är först för vad Heidegger menar är den alldagliga tidsförståelsen som varitheten räknas som förgångenhet, som något som redan uttömt sina möjligheter och därför ligger bakom nuet, precis som ”framtiden” visserligen är någonting som tillvaron redan i nuet vänder sig mot, men på ett sådant sätt att den ändå erfars som en tidslig punkt som väsentligen är en annan än den nuvarande. Och nuet i sin tur är vad som dras ihop i en bortvändhet från både förgångenhet och framtid, även den som en egen, avskild punkt i tiden. Inom denna förståelse är tiden vad som ställs samman till en sträcka bestående av ”nu”-punkter, moment passerade och lagda till varandra. Denna förståelse av tiden är den som vänder sig bort från dess ändlighet. Punkterna betraktas av den oegentliga tillvaron som påbörjade vid någon punkt ”i” tiden, och döden som inte mer än ett avbrott vid någon av de förhandenvarande punkterna, men den kan inte se hur födelsen och döden egentligen håller ihop en *sträcka*, och att det är genom själva sträcktheten som tidens mening kan framträda.<sup>106</sup> Punkterna, hur många de än är, står kvar bredvid-varandra, och därför menar Heidegger att denna följd *levs* som begynnelse- och ändlös. Helt oavsett punkternas antal så kan denna följd aldrig bli *hel*, eftersom vad som här aldrig visar sig, är hur tiden som ursprungligt fenomen är ett *ekstatikon*, någonting ”ut-om-sig”, någonting satt ur sitt läge. Tiden är enligt Heidegger någonting som manifesterar sig men aldrig ”är”, vad som aldrig kan kommas åt som någonting varande stilla. Tiden är inget ting, utan vad som möjliggör både tillvaron och allt tingmässigt.

Tillkommelse, varighet och nuvaro kallar Heidegger för tidslighetens tre ekstaser, och tidslighetens väsen är att manifesteras sig inom de tre ekstasernas *enhet*.<sup>107</sup> Den tidsliga manifesteringen betyder inte att ekstaserna uppträder efter varandra, att de inträffar tidigare eller senare än varandra, utan att tidsligheten är vad som såsom hel framträder i tre olika dimensioner. Tiden erfaren som ekstatikon uppenbarar att de ”moment” tillvaron i vanliga fall lägger bakom sig, i beslutsamheten träder fram som någonting som hör det tillkommande till.

Hur *förstår* då den beslutsamma respektive obeslutsamma tillvaron närmare bestämt sina möjligheter? Därför att tillvaron lever med en tillkommelse, en framtid, kan den förstå sig

---

<sup>105</sup> Ibid., § 62, s. 308 [97].

<sup>106</sup> Ibid., § 81.

<sup>107</sup> Ibid., s. 328 f. [118 ff.].

själv som någonting riktat mot möjligheter som ännu inte är förverkligade. Men medan den beslutsamma tillvaron förstår sig som förelöpande mot tillkommelsen, så förstår sig den obeslutsamma som väntande på något som ska ske, någonting som ska göras. Den förstår sig som väntande på vad möjligvaron kan användas till. I väntandet förstår tillvaron sitt nu utifrån framtidens händelse. Detta motsvaras därför av ett särskilt sätt att vara hos det som ombesörjs. Nuvaron blir här inte en situation som upplåts av beslutsamheten, utan en nuvarandegöring. Härmed får detta ord som användes även om den beslutsamma nuvaron, nu en annan betydelse. Om tillvaron som obeslutsam finner sig själv i något som ska ske *sedan*, måste något annat fylla ut tiden *nu*, som annars skulle upplevas som tom väntan. Nuvarogöring är att ställa sina möjligheter till stundens förfogande, att bortse från sitt ha-varit och stänga av bandet till en tillkommelse. Mellan de olika bruken av möjligvaron upplevs luckor av tomrum.<sup>108</sup>

Den beslutsamma tillvaron har däremot sin nuvaro som ”ögonblick”. Ögonblicket är därmed vad som upplåter situationen, vad som låter någonting bli synligt i den som en factisk möjlig handlingsväg. En handlingsväg från detta håll knyter samman tidslighetens ekstaser, och låter dem sträckas genom varandra.<sup>109</sup>

Utifrån tillvaron som tidslighet går Heidegger vidare till att bestämma tillvaron också som *historiskhet*. Historiskheten utgår från tillvarons sträckning mellan födelse och död, från det ”mellan” dessa som är dess livstid. Härifrån bestäms existensens ”rördhet”, dess rördhet som Heidegger kallar för tillvarons *skeende*. Utifrån dess struktur, vill Heidegger nå en ontologisk förståelse av historiskheten. Även här, i sin historiskhet kan tillvaron vara egentlig respektive oegentlig, beroende på om den lever i en egentlig tilldödenvaro eller inte.<sup>110</sup>

Det är först genom skeendet som tillvarons vara blir vad det är. Men alla de factiska öden och händelser som utgör tillvarons liv är ontologiskt sett möjliga på grund av att tillvaron i sitt vara är historisk; den är *primärt* historisk.<sup>111</sup>

De möjligheter som konstituerar en tillvaros självförståelse, är alltid factiska möjligheter som traderats åt den i ett arv; som factisk lever tillvaron alltid i en social, historisk kontext. Heidegger är härifrån intresserad av hur tillvaron genom att återhämta en möjlighet som efterlämnats av en existens som en gång varit till, kan träda in i beslutsamhet som ett svar på denna efterlämnade utmaning. I beslutsamheten och vad som härur skapas som historiskt dåd besvarar den rösten med sin egen. Det som kommer i fråga är valet av den specifika möjlighet

---

<sup>108</sup> Ibid., § 68 a.

<sup>109</sup> Ibid., s. 338 [131].

<sup>110</sup> Ibid., § 72.

<sup>111</sup> Ibid., § 73.



som kan leda in tillvaron in i detta historiska besvarande, som låter den ta upp historien som det medgivna och upprepa den, men på ett sådant sätt att tillvaron nu blir dess skapare, den som gör den verksam som någonting levande och med detta förskjuter den i en ny riktning. När en tradition återkallas på detta egentliga sätt, blir historien synlig som vad som varken kan återfinnas i ett idag eller ett igår i kronologisk mening, utan i existensens egentliga skeende. När tillvaron upplåter sig för sitt historiska öde, upplåter den sig för sin egen egentliga historiska existens, som för det förgångna in i nuet. På samma gång som den besvarar sin historia, blir den dess medbeslutare.<sup>112</sup>

Det är denna förståelse av tiden och människans historiskhet som Heidegger i tolkningen av "Om synen och gåtan" vill visa att också Nietzsche uppbar. Nietzsche är den filosof som liksom han vill förstå människans vara utifrån hennes *ändliga* tid. Liksom Heidegger söker sig Nietzsche bort från en syn på tiden där dess ändlighet innebär en negativ begränsning, för att istället gripa den avgränsade, sträckta livstiden som den enda plats varifrån ett historiskt handlande kan ske.

### 2.3. "Om synen och gåtan"

För Heidegger är "Om synen och gåtan" det centrum som länkar samman Nietzsches förhållande till tiden med hans eget. Här tänks den eviga återkomsten som existentiellt beslut, och med det smälter deras positioner samman.<sup>113</sup>

"Om synen och gåtan" för fram återkomsttanken i form av en gåta som Zarathustra formulerar efter att ha lämnat sina vänner och Lycksalighetens öar, för att tillsammans med sitt skeppsfolk styra ut på det öppna havet för sin sista och ensamaste resa. Zarathustra berättar om hur han på sin klättring upp för bergen, bilden för hans självövertärande, följs åt av en "tyngdens ande", en varelse "till hälften dvärg, till hälften mullvad"<sup>114</sup> som sitter på honom och förlamar honom i hans strävan uppåt. Tyngdens ande är den ande som lär att all strävan, allt överskridande, så även vägen till övermänniskan, är förgäves. Dvärgen använder gravitationen som bild för vad man skulle kunna tolka som ändlighetens villkor – att all strävan begränsas av vår fakticitet, att allt vårt stigande sker i en ändlig livstid, som i förhållande till en oändlig tid tycks futtil:

---

<sup>112</sup> Ibid., § 74.

<sup>113</sup> Hans Ruin, "Heideggers Nietzsche", i *Res Publica*, (Symposion, nr. 48/50 2000), s. 396.

<sup>114</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, "Vom Gesicht und Räthsel", s. 198 ["Om synen och gåtan", 142].

”O Zarathustra, du vishetens sten, du slungsten, stjärnsplitrare! Dig själv kastade du så högt, men varje kastad sten måste falla!”<sup>115</sup>

Heidegger menar att tyngdens ande hör ihop med stigandet som sådant. Den dyker upp först i och med den rasslande bergstigen. Men det är också, menar han, genom det fortsatta stigandet som Zarathustra överträffar dvärgen.<sup>116</sup> Det gör han genom att ställa honom inför sin avgrunds djupa tanke:

”Se denna port, dvärg!” sade jag vidare, ”den har två ansikten. Två vägar möts här; dem har ännu ingen gått till slut.

Denna långa gata tillbaka, den räcker en evighet. Och denna långa gata utåt, det är en annan evighet.

De motsäga varandra, dessa vägar; de stöta varandra rätt för huvudet; och här vid denna port är det de gå tillhoppa. Portens namn står skrivet ovan: Ögonblick.

Men den som följde en av dem längre och längre bort: tror du, dvärg, att dessa vägar evigt skulle motsäga varann?”

”Allt rakt ljuger”, mumlade dvärgen föraktfullt. ’All sanning är krum, tiden är själv en cirkel.”

”Du tyngdens ande!” sade jag vredgat. ’Gör det icke för lätt för dig! Eller jag låter dig sitta där du sitter, lamfot – och jag har burit dig högt!

Se’, sade jag vidare, ’detta ögonblick! Från denna port Ögonblick löper en lång evig gata bakåt; bakom oss ligger en evighet.

Måste icke alla löpande ting redan en gång hava lupit denna gata? Måste icke alla skeende ting redan en gång hava skett, gjorts, lupit härförbi?

Och om allt redan har funnits till, vad anser du, dvärg, om detta ögonblick? Måste icke även denna port hava funnits till en gång förr?

Och äro icke alla ting på sådant sätt fast sammanknutna att detta ögonblick drager alla kommande ting efter sig? Alltså även sig själv?

Ty alla löpande ting och även denna långa gata utåt – måste de än en gång löpa!

Och denna långsamma spindel som krälar i månskenet och detta månsken själv och jag och du i porten, viskande med varandra, viskande om eviga ting – måste vi icke alla redan hava funnits till förut –

och återkomma och löpa denna andra gata utåt, framför oss, denna långa hemska väg – måste vi ej evigt återkomma?”<sup>117</sup>

I Heideggers tolkning är dvärgen, tyngdens ande, den som inte förmår se vad porten Ögonblick betyder – som inte kan se vidden av vad det innebär att vara ändlig. Detta gör att hans uppfattning om tiden förblir en helt annan än Zarathustras, även när han försöker att

---

<sup>115</sup> Ibid., s. 198 [143].

<sup>116</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 259 f. [40].

<sup>117</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 199 f. [144 f.].

omnämna den som evig återkomst.<sup>118</sup> Dvärgen ser två långa vägar i motsatta riktningar, som i evigheten sluter sig samman i en cirkel och bildar en evig återkomst av kommande och passerande ting och händelser, som ett skeende som sker av sig självt och lämnar den enskilde i passivitet, som betraktare. För honom dränker blivandets flöde allt ansvar och all möjlighet till skapande handling, därför att dess gång redan är bestämd.

Men evigheten och dess bestämning finns, menar Heidegger, ingen annanstans än i ögonblicket, det vars djupa innebörd dvärgen missar.<sup>119</sup> Det är i ögonblicket som kollisionen mellan vägen fram och vägen tillbaka sker. Det som har varit, det medgivna (Mitgegeben), är vad den beslutsamma människan i ögonblicket kan besvara, och därmed förändra in i ett nytt skick.<sup>120</sup> Här sammanfaller tillvarons historiskhet med dess existentiellt levda tilldödenvaro som hel tidslighet. Människan tenderar att objektifiera den historiska tid hon har bakom sig, att förlamas av maktlöshet inför dess tyngd. Inför tanken på att denna tid som tycks henne bestämd av allt annat än hennes egen vilja, ska föra med sig en framtid som också den redan är skriven och som dessutom, i en cirkel, betingar det hon har dragande bakom sig, kastas hon in i passivitet. Men Heidegger menar att hela läran först förstås utifrån den motsatta hållningen: att ögonblicket är den enda skapande tyngdpunkt vi har att vända oss till. Vad som åter skall komma, är ingenting annat än våra handlingar här och nu, och vad som följer ur dessa. Ansvaret för vad som för oss ter sig som en framtid ligger uteslutande i den individuerade, beslutsamma tillvarons handlande. Och med handlingar åsyftas inte praktiska aktiviteter eller etiska dåd, utan helheten av människans relation till det varande och till sig själv.<sup>121</sup>

Den självskapade framtiden är således det förflutna. Det förflutna är för tillvaron inte längre det motbudande, utan dess öde.

Det Nietzsche med detta vill gå emot, är ”hämndens ande”, ”viljans motvilja mot tiden och dess ’Det var’”.<sup>122</sup> Det är hämndens ande mot vad som viljan till synes aldrig kan rubba, det förflutna, som Heidegger tar upp i *Was heisst Denken?* samt ”Vem är Nietzsches Zarathustra?”. Motviljan mot tidens ”det var” betyder motviljan mot tiden som det förgängliga och förgående, som gör alla ting ändliga. Viljan att hindra blivandet har genomsyrat alla metafysikens tolkningar av varat. Det jordiska, som blivandets ort, har räknats för det icke-

---

<sup>118</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 277 [56].

<sup>119</sup> Ibid., s. 277 f. [57].

<sup>120</sup> Ibid., s. 400 f. [182 f.]

<sup>121</sup> Ibid., s. 241 [22].

<sup>122</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, ”Von der Erlösung” s. 180 [”Om återlösningen”, 128].

varande i motsats till ”varat” som det stillastående, eviga ovan det världsliga och förgängliga.<sup>123</sup>

Närmare bestämt menar Heidegger att metafysiken hittills alltid har tänkt varat som *närvaro*, och närvaro är i sin tur vad som bara ”är” i nuet, vad som hör nuet till. Det förflutna och det kommande är inte närvarande, och ”är” därför inte.<sup>124</sup> Utifrån närvaron söks svaret på frågan om vad det är att vara.

Men nuen växlar i ett ständigt flöde, uppkommer och avlöser varandra. Heidegger skriver: ”I egenskap av detta växlande, visar nuet dock samtidigt tillika upp sin egen ständiga närvaro, och för den skull måste också redan *Platon* – på grund av detta sitt sätt att betrakta tiden som en uppstående-förgående följd av ’nu’ – kalla tiden för evighetens avbild”. Eftersom nuet är i varje nu, är det därför närvarande som någonting identiskt, och tänks utifrån evigheten.<sup>125</sup> Heideggers grundtanke i *Varat och tiden* är att tänkandet på tiden som dessa nu-punkter inte tänker tiden i dess ändlighet.<sup>126</sup> Tiden som nu-punkter är oberoende av tiden som någonting förgående, av att tillvaron är sträckt mot en död. ”Nu”-en tillkännager ingen början och inget slut. Den sanna närvaron blir någonting som råder bortom och utanför denna ändliga tidslighet. Frågan om varat har enligt Heidegger i och med detta aldrig ställts på den ändliga existensens grund, i en frågan efter den plats där närvaro kan ske. I sin högsta instans har varat istället tänkts som ett evigt närvarande ”nu”.

Men Nietzsche söker med återkomsttanken svaret på hur vi som ändliga, som oförmögna att nå utöver vår livstids räckvidd, ska kunna leva i och förhålla oss till denna vår begränsning; hur tillvaron utifrån ändligheten kan visa sig i meningsfullhet. Zarathustra samlar all sin kraft för att hitta den hållning som ska övervinna tyngdens ande: ”Men mod är den bästa dråparen, mod som angriper; det slår ihjäl även döden, ty det säger: ’Var detta livet? Välan! Ännu en gång!’”<sup>127</sup>

Härnäst fortsätter gåtan med att Zarathustra börjar frukta sina egna tankar, och avbryts sedan av en ylande hund, som skräms av månens sken. Dvärgen är borta, scenen förändras. Han ser en människa liggande, en ung herde, i vars svalg en tjock, svart orm krupit in. Zarathustra försöker dra ur den, men när det inte går skriker han åt herden att bita till. Herden biter så av ormens huvud, och reser sig upp:

---

<sup>123</sup> Heidegger, ”Wer ist Nietzsches Zarathustra?” s. 115 [414].

<sup>124</sup> Heidegger, *Was heißt Denken?*, s. 105 [101 f.].

<sup>125</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 423 [229].

<sup>126</sup> *Ibid.*, s. 424 [230].

<sup>127</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 199 [143].

”Ej längre herde, ej längre människa – en förvandlad, en förklarad som *skrattade!* Aldrig förr på jorden hade en människa skrattat så som han skrattade!”<sup>128</sup>

Svaret på vem denne herde är ger Zarathustra själv svaret på i ”Den tillfrisknande”; det är han själv, som fann sig gripen av ”den stora ledan vid människan”, vid tanken på att även den lilla människan ska återvända. Den lilla människans återkomst står i denna stund som tecknet för alltings meningslöshet. Orden ”ej längre människa” antyder övermänniskan. Ändå är Zarathustra inte denna övermänniska. Att lyckas omfamna alla ting som hopkedjade och nödvändiga är en utmaning som Zarathustra själv är den förste att försöka sig på, men utan att lyckas med i övermänsklig utsträckning.

Historiskt sett symboliserar detta bett den slutliga brytningen med nihilismen. Heidegger tolkar vår egen ”gata bakåt” som just nihilismens historia som vi ställs inför att konfrontera i ögonblicket. Det övervinnande som herden kämpar med är den avgörande övergången från ett ”allt är lika” i bemärkelsen att allt är indifferent och likgiltigt, till ett ”allt är lika” som ett ”allt som återkommer, kommer an på vart ögonblick, och är därmed lika betydelsefullt”.<sup>129</sup> Ögonblicket är nuvaron utifrån den egentliga tidsligheten, hos den som lever i och mot sin ändlighet. Utifrån ett handlande som verkar inom existensen mot denna ändlighet, kan historiska beslut av detta slag ske. Detta är den hållning som enligt demonens ord i § 341 kan uppfatta tanken på en återkomst som någonting ”gudomligt”.

Men även Nietzsche fastnar enligt Heidegger till slut i den tradition han vill avlägsna sig från. I ett fragment skriver Nietzsche: ”Att präglade blivandet med karaktären av vara – det är den högsta viljan till makt [...] Att allt återkommer, det är det yttersta närmandet mellan tillblivelsens och varats värld; – betraktelsens höjdpunkt.”<sup>130</sup> Utifrån dessa ord ställer sig Heidegger till slut den öppna och ledande frågan om inte även detta inpräglade döljer en motvilja mot förgängelsen.<sup>131</sup> Hos Nietzsche blir blivandet det som görs beständigt. Därför menar Heidegger att även Nietzsche till slut måste sägas tänka varat utifrån närvaro och evighet, om än i en inversion av förhållandet till tidens förgänglighet.

---

<sup>128</sup> Ibid., s. 202 [146].

<sup>129</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 400 [182]. Jfr Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, ”Der Wahrsager”, s. 172 [”Spåmannen”, 122].

<sup>130</sup> ”Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht*. [...] Daß *alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*: - *Gipfel der Betrachtung*, Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 12*, 7[54].

<sup>131</sup> Heidegger, ”Wer ist Nietzsches Zarathustra?” s. 119 [417].

Härmed har jag med grund i Heideggers läsning av Nietzsches återkomsttanke i *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* visat hur ett ja till den eviga återkomsten handlar om att gå in i ett nytt förhållande till den egna existensens ändlighet. Tanken är ett brott med nihilismen, med erfarenheten av en världens värdelöshet, därför att den är ett ja till blivandet, till tiden och den ändlighet som hör till tiden.

Men Heidegger menade också att vi till slut måste kunna se på vilket sätt det hos Nietzsche döljer sig en ”hämnens ande mot tiden och förgängelsen”, hur evigheten också här träder in, i präglandet av blivandet till beständighet.

Men vad handlar ett sådant inpräglande om? Jag vill i denna uppsats fördjupa mig i den ändlighetsproblematik som Heidegger här ställer upp genom att härifrån omformulera frågan till att gälla hur och vad det innebär att återkomsttanke är en *mänsklig* erfarenhet, som syftar till ett *övertinnande* av det mänskliga. Tanken, skriver Heidegger, ”öppnar det varande så, att alla tings ansikte och vikt därigenom förvandlas”.<sup>132</sup> Men ordet ”öppnar” förutsätter samtidigt en *någon* genom vilken detta uppöppnande först sker. Att tanken ger sig tillkänna som en ”gudomlig” möjlighet, menar jag är detsamma som att erfara världen som någonting som vill sig självt i evighet. I Heideggers tolkning sammanfaller införlivande och erfarenhet av tanken, och detta sammanfallande är vad jag härnäst vill lyfta fram och göra explicit.

Med detta vidare frågande efter vad det innebär att återkomsttanke är en mänsklig tanke och erfarenhet, kommer vi in på den av Heidegger formulerade problematik som togs upp i inledningen, och berör vad som sades om återkomsttanke i kapitel ett. Problematiken lyder: hur skulle Nietzsche med återkomsttanke kunna nå sitt syfte att *avförmänskliga* världsalltet, att låta det stå fritt från mänskliga projektioner, när också detta är en mänsklig, och därmed ändlig, tanke? Hur kan ett ändligt mänskligt tänkande göra anspråk på att ta ett sådant avförmänskligande grepp om världen som helhet? Genom att gå in i frågan om återkomsten från detta håll vill jag lyfta fram frågan om ändligheten som en fråga som handlar om ett människans förhållande till sitt vara och till sitt eget själv. Här ska begreppet kaos åter träda in, tillsammans med begreppet vilja till makt.

---

<sup>132</sup> “eröffnet das Seiende so, daß dadurch alle Dinge ihr Gesicht und Gewicht verwandeln.”, Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 233 [13].

### 3. Så talade Zarathustra och det mänskliga

#### 3.1. Heideggers fråga – återkomsttanken som en avförmänskligande tanke?

I kapitel 13 i *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* ställer sig Heidegger frågan efter den mänskliga positionen i erfarenheten av det varande som helhet som evig återkomst, i samband med den ovan nämnda paradox det tycks vara att formulera denna tanke. Det Nietzsche vill, förtydligar han, är att av-förmänskliga det varande som helhet – men frågan är hur någonting sådant kan vara möjligt när även tanken på den eviga återkomsten, en tanke som formulerar någonting om det varande som helhet, är en tanke satt och tänkt av en människa. Skulle Nietzsches position innebära en frigörelse från den mänskliga ståndpunkten? Tanken på den eviga återkomsten är för människan, understryker Heidegger, ”den största bördan”, och återkomstens evighet, dess tid, därmed återkomsten själv, kan bara gripas som ”ögonblick”. Ögonblicket är platsen för mötet mellan framtid och förflutenhet; människan är platsen för kollisionen, den som i beslutsamheten åstadkommer denna kollision. Människans tidslighet är på ett väsentligt sätt knuten till den eviga återkomstens tid som evighet, ja återkomsttanken är i själva verket *grundad och frambringad av denna tidslighet*. Vi måste, menar Heidegger, betrakta tanken inte bara som mänsklig, utan rentav mänsklig i *högsta* mening.<sup>133</sup>

Så fort vi benämner det varande, fortsätter Heidegger, har vi också förmänskligat det, fångat in det i och genom språket. Människan har en språklig förmåga därför att hon är det varande som kan hålla sig mot det varande. Arten hos alla våra föreställningar är sådan att vi med dessa *menar* (meinen) någonting, någonting som är. Men i detta förvandlar jag oundvikligen det menade till någonting som är *mitt* (Meinigen). Min avsikt är att relatera till det varande jag har stående mot mig som ”i sig”, men det är och förblir en tillägnelse, ett införlivande.<sup>134</sup>

Men Heidegger menar att vi för att alls kunna förstå vad ett ”förmänskligande” innebär, först måste ställa oss frågan om vem människan är, och därmed hur vi ska förstå det ofrånkomliga mänskliga perspektivet. Åter föregriper han den cirkelrörelse som blir överhängande: vem ställer så och besvarar denna fråga om människan, om inte hon själv? Vi kan inte ta oss ur cirkeln i denna mening, då även definitionen av människan är och förblir ett förmänskligande. Vad Heidegger menar är att vi istället måste lära oss att se denna cirkelrörelse på ett nytt sätt. Att människan är hänvisad till ett mänskligt perspektiv är till sist inte en negativ begränsning, utan det enda perspektiv varifrån hon kan lyfta sig över ett förmänskligande av världen.<sup>135</sup> Endast härifrån blir också Nietzsche begriplig, som den

---

<sup>133</sup> Ibid., s. 318 f. [98 f.].

<sup>134</sup> Ibid., s. 320 [100].

<sup>135</sup> Ibid., s. 322 f. [102].

filosof som följde upp dessa villkor i det längsta.<sup>136</sup> Den eviga återkomsten tillsammans med Nietzsches tänkande som helhet måste således förstås som ett enda långt försök att utforska människan som denna skärningspunkt, eller att utforska mänsklighet som vad som kan övervinna sig självt.

Men vad kan det innebära? Jag ska i detta kapitel undersöka vad det vill säga att människan är den som på detta sätt kan övervinna sig själv, vad det innebär att detta endast kan ske på mänsklig grund och från ett mänskligt håll. Genom en självständig läsning av valda delar av *Så talade Zarathustra* kommer jag att försöka vidareutveckla vad Heidegger här för fram. Hur kan tanken på den eviga återkomsten på samma gång innebära ett avmänskligande *och* ett förmänskligande, av det varande och av människan? Och hur är detta knutet till att kunna tänka ändligheten?

### 3.2. Viljan till makt

Inför denna läsning måste ytterligare ett nyckelbegrepp klargöras: viljan till makt. I enlighet med Heidegger betraktar jag det som centralt i förståelsen av hur världen kan vara som evig återkomst.

Slutet på fragment 38[12] i *Nachlaß, KSA, Bd. 11*, lyder:

”vill ni ha ett *namn* på denna värld? En *lösning* på alla dess gåtor? Ett *ljus* också för er, ni allra mest fördolda, starkaste, oräddaste, mest midnattslika?– *Denna värld är viljan till makt – och ingenting därtill*. Och även ni själva är denna vilja till makt – och ingenting därtill!”<sup>137</sup>

Detta stycke, där Nietzsche medvetet spelar på sin till synes paradoxala hållning, uttrycker vad världen i helhet är för honom. Den uppvisar framförallt karaktären av ett ”monster av energi” som spelar detta kraftmängdens spel beskrivet tidigare i samma fragment. Det är denna värld som även de starkaste kommer att vilja benämnda i dess grundkaraktär. Det begrepp som är satt ur styrkans hållning, som kan hålla upp världen som detta komplexa spel av energi utan att omskriva det efter vad han i *Den glada vetenskapens* § 109 kallade ”estetiska mänskligheter”, är för Nietzsche viljan till makt. *All* drivande kraft utmärks av att vara en vilja till makt.<sup>138</sup> Haar menar att viljan till makt kan betraktas som ett namn på den polaritet som orienterar, strukturerar och definierar alla världens krafter, snarare än som ett namn på krafterna själva. Vi kan koppla detta tillbaka till Haars ord om att naturen är likgiltig

<sup>136</sup> Ibid., s. 337 ff. [117 f.].

<sup>137</sup> “wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? Eine *Lösung* für alle ihre Rätsel? Ein *Licht* auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockenen, Mitternächtlischen? – *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihre selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!”.

<sup>138</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 14[121].



också mot liv och död; här menar han nu att alla slags krafter, både de som tillhör det inorganiska, såväl som de som är utmärkande för det organiska, och även den psykologiska och moraliska världen, till sitt väsen är vilja till makt.<sup>139</sup>

Men vad innebär då vilja till makt? Viljan till makt är, menar Nietzsche, viljans vilja att råda som kraft. Viljan är vad som väsensenligt strävar efter att manifestera sig som makt, genom att övermäktiga sig själv i sina uppnådda maktpunkter. På så sätt är den till sitt väsen vad som alltid är på väg mot sig själv.<sup>140</sup> Makt är inte någonting yttre, någonting konkret, som viljan strävar efter att besitta, utan viljans inneboende riktning som vilja. *Allt* strävande är ett strävande efter makt. Så måste livet självt,<sup>141</sup> om vi riktar blicken tillbaka mot denna region av världsalltet, vara sitt eget begär efter den maximala känslan av makt.<sup>142</sup>

Men vad är en uppnådd maktpunkt? Sådana ser Nietzsche för människans del i alla slags värden. Värden är punkter där makten bevarar sig själv, men också de steg utifrån vilka den kan stegra sig. De är betingelser *både* för maktens bevarande och växande. Värden är det ständiga hotet om en maktens stagnation, dess avsaktande, men är likväl vad makten måste utgå från för att bli starkare, och är alltid uttrycket för dess strävan. Med värden bildas ett dröjande i blivandets flöde, en illusion av stabilitet och fasthet.<sup>143</sup> Viljan till makt är vad som råder i och genom människan som det tolkande och formande. Sanningen om det vi kallar sanning är värdesättandet, ett värdesättande som ingenting annat är en intensifiering hos maktkänslan. Vi *håller* någonting för sant, gör den blivande världen till en värld av vara, och vi gör det i egenskap av vilja till makt som strävar efter styrka och växt.<sup>144</sup>

Men vilka värden är det vi då ska orientera oss efter? Varför räcker inte de hittillsvarande kristet-moraliska värdesättningarna? Nietzsche menar att en värdeuttolkning alltid demonstrerar viljans styrka. Den visar på vilket sätt människan håller sig i viljan till makt. De hittillsvarande värdena har inte blivit sedda i sin perspektivistiska tillblivelse. Oviljan i detta härrör ur svagheten, flyktimpulsen från världens kaotiska struktur, en vilja att slutgiltigt bemästra denna, att negera maktviljan. Men att omvärdera dessa värden är att istället värdera utifrån kraftens egna villkor, den kraft som formar och skapar. En sådan värdering sker i medvetenhet om att någonting spelar genom oss, vars väsen vi endast kan komma nära genom

---

<sup>139</sup> Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 8.

<sup>140</sup> Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, s. 239 [195].

<sup>141</sup> Det är inte helt tydligt huruvida Nietzsche menar att även det döda omfattas av viljan till makt. På s. 149 [106] i *Så talade Zarathustra* sägs det att endast det levande äger en vilja, och i fragment 2[172] i *Nachlaß, KSA, Bd. 12* sägs att endast det levande har vara. Detta är även Heideggers mening. Haar menar dock att även det "döda" varandet måste inkluderas.

<sup>142</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 14[81], 14[82].

<sup>143</sup> *Ibid.*, 11[73].

<sup>144</sup> *Ibid.*, 11[96].

att låta det råda, men aldrig genom att bemästra det genom moraliska uttolkningar. Det enda som då har verkligt värde är styrkegraden hos denna kraft.<sup>145</sup> En hållning som är medveten om sin perspektivism, sin mänskliga position i skapandet, skapar utifrån självuppvisningen hos viljan till makt. Den som så bejakar världen som vilja till makt bär upp en tacksamhet mot jorden och livet därför att den låter jorden själv framträda, utan att hålla den mot en ”sann” värld. Denna fullständiga nihilism, som inte längre håller fast vid värden som sanningar utan som perspektivistiska skapelser utifrån vilja till makt, är för Nietzsche förknippad inte bara med en psykologisk inställning och omvärdering, utan med förmågan att samordna sina impulser under en enda dominant sådan, att låta sig befallas av sig själv som vilja till makt.<sup>146</sup>

I och med denna hållning är Nietzsche fullt medveten även om sin egen roll som skapande. Begreppet vilja till makt vill fånga in den undanglidande verklighetens karaktär, och är därför heller inte använd som ett slutgiltigt sanningsbegrepp, utan endast en gestaltning.

I Heideggers Nietzscheläsning utgör viljan till makt det sista namnet på varat, närmare bestämt på det varandes ”vad”-varo, *essentia*; *vad* det som varande är. Det varande är till sitt väsen vilja till makt. Den eviga återkomsten blir enligt samma tolkning ett ord som betecknar det varandes *att*-varo, *existentia*. Det säger någonting om *hur* det varande är. Om det varande till sitt väsen är vilja till makt, så måste det också vara någonting som evigt återkommer som det samma. Blivandet är enligt Heidegger ”den mäktande överstegringen hos de rådande maktstegen”; det är den av sig själv rådande rörelsen hos viljan till makt, som endast har sitt eget övermäktigande som mål.<sup>147</sup> Att detta övermäktigande är dess mål, betyder att viljan till makt är vad som aldrig kan stanna upp i några slutgiltiga värden. Med detta skulle den avstanna, implodera i sitt eget väsen. Värdena är bara villkor för dess vidare stegring. På detta sätt är viljan till makt evigt aktiv, det aldrig avstannande. Men denna vilja till makt är *ändlig* i sina positioner och gestaltningar, ändlig som kraftmängd, och de varanden som har karaktären av vilja till makt är ändliga varanden. Om den då är en kraft vars väsen är att sträva i evighet, sträva efter sitt eget blivande och icke-upphörande, så måste av detta följa hela det världens lopp som Nietzsche för fram i fragment 38[12]. Världen måste evigt återkomma som det samma.

I *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht* och *Nietzsches Metaphysik* hittar vi formuleringen av Heideggers kritik mot vad viljan till makt vill säga som det

---

<sup>145</sup> Nietzsche, , *Nachlaß, KSA, Bd. 12*, 9[39].

<sup>146</sup> Nietzsche, , *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 14[219].

<sup>147</sup> ”die machtende Übersteigerung der jeweiligen Machtstufe”, Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, s. 241 [198].

varandes vad-varo tillsammans med den eviga återkomsten som dess att-varo. Jag ska mot slutet av detta kapitel komma in på vad denna kritik består i.

Min undersökning kommer att gå tillväga så att jag i det följande ska följa upp det fokus Heidegger riktar mot frågan om *vem* det är som kan hävda detta, att viljan till makt tillsammans med allt varande som helhet till sitt väsen är ändlig, någonting begränsat och bundet. Den som kan hävda något sådant, menar Heidegger, är just den som erfarit sitt eget vara som vilja till makt. Bara i ett sådant skeende kan en tanke om en evig återkomst tillkännage sig.<sup>148</sup> Vi ska inte missförstå detta som en tautologi. Frågan efter "vem" blir här inte frågan efter en person, utan efter en mänsklig hållning i vilken varat erfars och frisläpps som vilja till makt.

### 3.3. Människan som den undergående

Kan *Så talade Zarathustra* i sin helhet läsas som gestaltningen av denna specifika erfarenhet? Varför innebär denna erfarenhet ett mänskligt självövertinnande, och varför intar Heidegger slutligen en distans från det tänkande som bär upp detta självövertinnande?

Ramberättelsen i *Så talade Zarathustra* utgörs av Zarathustras vandring ner i människovärlden, där han förkunnar om den väntade vändpunkten, vad den ska innebära för mänsklighetens del, och om hur den är en omvärdering av alla hittillsvarande värden. På detta följer sedan hans återgång in i den ensamhet från vilken han kommit, i samband med ett slutligt införlivande av återkomstläran. Den fjärde och sista delen av boken handlar om Zarathustras möte med och förhållande till den högre människan.

\*\*\*

Det Nietzsche tänkte sig, var att det skulle komma att behövas ett nytt slags människa för att bära upp den avgrundsligaste tanken i dess fulla tyngd, en människa i vilken viljan till makt når ett slags höjdpunkt – *övermänniskan*. Det är denna människotyp som Zarathustra ska förbereda för.

Men med detta träder inte människan och hennes ansvar ut ur bilden. Den som anropas boken igenom, också i ropet efter övermänniskan, är människan.<sup>149</sup> Hos henne och hennes potential till självöverskridande ligger möjligheten till en övermänniska, även om hon till slut måste stanna som en förberedelse för någonting ännu okänt. Människan är den som ska

---

<sup>148</sup> Ibid., s. 257 [211].

<sup>149</sup> Jfr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, "Von alten und neuen Tafeln", § 28, s. 267 ["Om gamla och nya tavlor", 194].

övervinnas, men det genom att *hon* övervinner *sig själv*. ”Människan är en lina, knuten mellan djur och övermänniska – en lina över en avgrund. [...] vad älskas kan i människan, det är att hon är en *övergång* och en *undergång*.”<sup>150</sup> På följande sida görs tydligare vad denna över- och undergång innebär: ”Jag älskar dem vilka icke först bortom stjärnorna söka ett skäl att gå under och vara offer, utan offra sig åt jorden, att en gång jorden må varda övermänniskans.”<sup>151</sup> Människan är den som går under genom att offra sig åt jorden, ett offer som sker av anledningen att detta är jordens egen befallning. Men människan är också den som i undergången blir den övergående – hon är den som kan ”föda en dansande stjärna”<sup>152</sup> Heidegger lyfter fram hur undergången så har en tveeggad betydelse: en nedgång som ett kännande av avgrunden, och en fortgång som övergång.<sup>153</sup>

”Efterdettingarna” är de som förankrar sin tro i någonting annat än sin mänsklighet, och för vilka världen därmed blir en lidande Guds verk. Men för Nietzsche är det guden som måste betraktas som ett människoverk. Någonstans har människan alltid varit medveten om detta, men har inte velat vara denna skapare. Hon har varit den som ”med ett språng vill nå slutet”<sup>154</sup>, vilket vi kan tolka som att hon varit den som egentligen inte *velat* sin livstid och sin sträckthet. Men, fortsätter Nietzsche, varat, vad han kallar ”varats buk”, talar alltid bara till människan *såsom* människa.<sup>155</sup> Detta är en viktig mening som sedan återklingar genom hela boken; människan är den som kan tilltalas av varat på ett sådant sätt att hon kan utvinna en mening ur tilltalet. Varats mening befinner sig i och med detta inte utanför människans meningsskapande.

Att vara människa är vidare att vara individuerad i en kropp – att vara kroppslig. Detta lyfts av Nietzsche fram som villkoret för att någonting alls ska visa sig för människan. Uppfinnarna av bortomvärldar är enligt Zarathustra de som väljer att bortse från detta, som inte kan se hur de för sin ”hänryckningskamp och fröjd” bara har att tacka sin kropp, sin individuation och denna jord.<sup>156</sup> För Nietzsche är det den fysiska kroppen som allt heligt först utgår från.

I *Ecce Homo* skriver Nietzsche att man för att förstå Zarathustra som typ, måste göra reda för typens ”fysiologiska förutsättning”, som han kallar för ”den *stora hälsan*”.<sup>157</sup> Detta pekar

---

<sup>150</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, ”Zarathustras Vorrede”, § 4, s. 16 f. [17].

<sup>151</sup> *Ibid.*, s. 17 [18].

<sup>152</sup> *Ibid.*, s. 19 [19].

<sup>153</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 279 f. [59].

<sup>154</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, ”Von den Hinterweltlern”, s. 36 [”Om efterdettingarna”, 32].

<sup>155</sup> *Ibid.*, ”der Bauch des Seins” är i Wilhelm Peterson-Bergers tolkning översatt till ”varandets buk”. I ”Den tillfrisknande” översätts dock ”Sein” med ”varat” (jfr. ”Rad des Seins” som ”varats hjul”). Därför tar jag mig friheten att i detta stycke ändra ”varandets buk” till ”varats buk”.

<sup>156</sup> *Ibid.*, s. 37 [33].

<sup>157</sup> ”die große Gesundheit”, Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 337.

just mot kroppslighetens betydelse i självövertinnandet. Zarathustra vill bli hörd som ”den sunda kroppens röst”.<sup>158</sup> Hälsan är således det tillstånd ur vilket kroppen verkar med en talande, skapande röst, som tillkännager själva kroppslighetens mening. Samtidigt är denna hälsa, som Hans Ruin formulerar det i en diskussion på denna tematik i boken, ”ett hermeneutiskt villkor för att förstå vem Zarathustra är.”<sup>159</sup> Zarathustra pekar härmed tillbaka mot den plats och det tillstånd från vilket hans öde först möjliggörs och blir förståeligt som ett öde.

Men denna kropp, som talar ur den största hälsan, får också bara detta tal ur sin egen undergång. Den kroppsliga människan måste möta en undergång som inte innebär en fysisk död, en undergång i *livet*. Det är den undergång som också är vägen mot en övergång. I en metafor talar Zarathustra om hur Gud är ett spöke som stiger ”ur min egen aska och glöd”.<sup>160</sup> I ”Om den skapandes vägar” heter det: ”Förbränna dig måste du vilja i din egen flamma: huru ville du bli ny om du icke först har blivit aska?”<sup>161</sup> Att människan i undergången förbränner sig till aska och glöd, är en metafor som samtidigt belyser någonting om enheten av ande och kropp. Bilderna lyfter fram undergångens smärtsamhet som någonting på samma gång andligt och kroppsligt, en smärtsamhet bortom denna dikotomi. Är inte denna dikotomi just vad undergången bryter ner, för att foga människan samman till ett helt? Därmed gör *Zarathustra* gällande att människan ännu inte fullt ut är bekant med kroppsligheten – och därför heller inte andligheten.

”Om efterdettingarna” är i min läsning på så sätt ett nyckelavsnitt i *Så talade Zarathustra* därför att det tillkännager människan som en utgångspunkt för någonting, övermänniska eller Gud. Hennes uppgift beskriver Zarathustra som ”att vilja denna väg som människan har gått i blindo och kalla den god och icke mer smyga avsides såsom de sjuka och döende”.<sup>162</sup> Det betyder att människan har gått överskridandets väg också innan, men i blindhet inför sig själv. Men att gå den som seende är att följa den ett steg längre. Ask- och glödmetaforen avslutas med: ”Jag övervann mig, den lidande, jag bar min egen aska till fjälls, en klarare låga uppfann jag åt mig. Och se! Då vek spöket från mig!”<sup>163</sup> Seendet hänger ihop med en vidare undergång där en klarare låga lyser, i ljuset av vilken människan kan få syn på sin egen betydelse som

---

<sup>158</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 38 [33].

<sup>159</sup> Hans Ruin, ”Att övervinna tyngdens ande – om Nietzsches *Zarathustra*”, i *Festskrift till Sören Stenlund*, red. N Forsberg (Uppsala: 2008) s. 319.

<sup>160</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 35 [32].

<sup>161</sup> Ibid., ”Vom Wege des Schaffenden”, s. 82 [”Om den skapandes vägar”, 60].

<sup>162</sup> Ibid., s. 37 [33].

<sup>163</sup> Ibid., s. 35 f. [32].

skapande. Och först när hon går denna väg som seende, kan hon upptäcka ett överskridande som leder *utöver* människan.

Det överskridande som Zarathustra talar om, är därmed förankrat i och utgår från jorden och kroppsligheten, som också innebär ändlighet och förgänglighet. Zarathustra vill lämna människan bakom sig, men inte mänsklighetens villkor. I detta verk framstår de som det outtömliga, någonting mänskligheten hittills inte på allvar vågat rikta blicken mot: ”Tusen stigar gives det som ännu aldrig blivit trampade, tusen hälsor och livets förborgade öar. Otömda, oupptäckta äro ännu alltjämt människan och jorden!”<sup>164</sup>

### 3.4. Att befalla sig själv

Men hur offerar sig människan åt jorden? Det gör hon enligt Nietzsche i viljan till makt. Viljan till makt som begrepp är betydande för hela *Så talade Zarathustra*, men det är den andra delen av boken som uttryckligen tar upp det. Heidegger menar att titeln på den episod där Zarathustra talar om dess innebörd, också är ledråden för en förståelse av denna vilja till makt.<sup>165</sup> Titeln är översatt till svenska som ”Om självövervinningen”. Livet, närmare bestämt det mänskliga livet, är det som ständigt måste övervinna sig självt.

Som människa är människan utkastad att gripa och benämna en helhet, en uppgift hon inte kan avsäga sig utan bara på olika sätt förhålla sig till. Hon är, som det heter i ”Tusen och ett mål”, den värdesättande. ”Sanning”, alltid tingens sanning, är aldrig någonting fristående som når henne utifrån, utan vad som skapas av henne, av den vilja i henne som vill ”allt varandes tänkbarhet”.<sup>166</sup> Därför att hon i sin vilja till makt är värdesättande, ”kallade hon sig ’människa’”.<sup>167</sup> Tingens mening är en skapad människomening. Men för Nietzsche ligger tyngdpunkten på att människan lär sig att värdera själva värdesättandet högre än värdena och det värdesatta. I ”Om självövervinningen” lyfts den skapande kapaciteten fram som det verkligt värdefulla. Människan måste *aktivt* vakta på sig själv som skapande. Hon kan aldrig luta sig tillbaka i förvissning om att ha uppnått någonting färdigt, eftersom det så lämnade blir värdelöst. Att vilja sin skaparviljas ostillade aktivitet är att vilja sig som vilja till makt.

Det sökta i denna hållning gör det tydligt att Nietzsche med begreppet avser någonting annat än medveten vilja, det vi vanligen åberopar som vilja. Den medvetna mänskliga viljan är för Nietzsche ett ytfenomen, som inte känner sin egen rörelses härstamning. Därför att den är ett ytfenomen, menar Nietzsche att det i själva verket inte ens går att tala om existensen av en

<sup>164</sup> Ibid., ”Vond der schenkenden Tugend”, s. 100 [72].

<sup>165</sup> Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, s. 238 [194].

<sup>166</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, ”Von der Selbst-Überwindung”, s. 146 [”Om självövervinningen”, 104].

<sup>167</sup> Ibid., ”Von tausend und Einem Ziele”, s. 75 [”Om tusen och ett mål”, 56].

vilja i den meningen vi tänker oss den. Det finns ingen drivande, enhetlig och stillastående subjektsskärna. Den vilja till makt Nietzsche talar om, den ”outtömda alstrande livsviljan”<sup>168</sup>, är den kraft som använder sig av det mänskliga medvetna viljandet för sin egen gång, för sitt eget spel. Som Haar skriver, är den medvetna viljan den ”sista länken i en kedja”.<sup>169</sup>

Men människan kan också välja att ena sin vilja med denna vilja till makt som sådan, när hon har gjort sig medveten om vad hennes förmenta vilja i grund och botten är. När Nietzsche i *Zarathustra* talar om människan som viljande, så talar han om ett viljande som i själva verket upplöst betydelsen av vad det är att vilja någonting. I detta viljande ställer sig människan mot sig själv:

”Kan du giva dig själv ditt onda och ditt goda? Och upphänga din vilja över dig såsom en lag? Kan du vara dig själv domare och verkställare av din lag?”<sup>170</sup> Frågan uppställs i ”Om den skapandes vägar” som ett styrkeprov för den som önskar gå denna skapande väg. Där allt levande finns, menar Zarathustra, finns nämligen både lydnad och befallning. Den starke är den i vilken dessa båda enas, den som både kan befalla och lyda sig själv, den som i befallandet kan lyda sig själv. Att befalla sig själv är därför att övervinna sig själv, någonting som i själva verket ofta är svårare än lydnaden: ”den befallande bär alla lydandes börda”.<sup>171</sup> Det är åt *sin egen lag* som det levande måste vara både verkställare, domare och offer.<sup>172</sup>

Eftersom viljan till makt är den vilja som vill sig själv så måste människan, vad hon än skapar, snart vara dess motståndare, *sin egen* motståndare, för att viljans övermäktigande ska kunna fortskrida.<sup>173</sup> Men detta viljande *befriar* människan.<sup>174</sup>

Men Nietzsche är mån om att skingra de automatiska föreställningarna om intighet och negation, i värsta fall tom förstörelse, i fråga om vad denna livets egen destruktion av sina uppnådda trappsteg innebär. Detta våldsutövande är, enligt vad Zarathustra säger till sina lärjungar, ”eder förborgade kärlek och edra själars glans, dallring och översvallning”.<sup>175</sup> Viljans våldsverkande visar sig som genomgripande kärlek. Destruktionen av det gamla sker inte som en yttre förstörelsehandling; det är mot sig själv människan måste rikta denna omskakning. Den värdesättande skapandes strid, som är kärlek, sker bara i henne. Och att vara ställd mot sig själv är att tappa greppet om sin tänkta kausala vilja, att låta den upplösas. Befrielsen av viljan till makt, befrielsen av människan, är snarare än ett eftersläppande en

<sup>168</sup> Ibid., ”Von der Selbst-Überwindung”, s. 147 [104].

<sup>169</sup> Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 7.

<sup>170</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 81[59].

<sup>171</sup> Ibid., ”Von der Selbst-Überwindung”, s. 147 [105].

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Ibid., s. 148 [106].

<sup>174</sup> Ibid., ”Auf den glückseligen Inseln”, s. 111[81].

<sup>175</sup> Ibid., ”Von der Selbst-Überwindung”, s. 149 [106].

uppgift som drar människan ner mot avgrunden. Är det inte i ett sådant självövertinnande hon också måste möta sin undergång?: ”Fruktansvärt är att vara mellan fyra ögon med den egna lagens domare och verkställare. Sålunda slungas en stjärna ut i öde rymden och ut i allensamhetens isiga andedräkt.”<sup>176</sup>

Men utmaningen här är inte bara att uthärda sig själv. Det är också att i detta främmandeskap inför sig själv ändå klara av att hålla fast vid sin enhet. I några efterlämnade fragment från -88 beskriver Nietzsche vad han menar utgör bakgrunden till den religiösa människans psykologi: antagandet att förändringar är verkningar, och att alla verkningar är verkningar av en ”fri vilja”, en agent. Någoting är sin egen orsak endast i samband med en utförd, medveten viljeakt. Den människa som då erfar maktens, övermäktigandets tillstånd överrumplas av dem, därför att de inte är vad som kommer ur detta slag av tänkt, medveten vilja. Människan kan inte se sig som deras orsak, och därför tillskrivs denna maktvilja eller maktkänsla en Gud, som en extern vilja. Människan tvivlar på enheten i sin person, allt starkt och häpnadsväckande i henne förklaras för bortommänskligt. Styrkan blir till en Gud som skiljer sig från människan.<sup>177</sup>

Detta belyser åter att viljan till makt enligt Nietzsche inte är någoting välbekant, att det inte är ett resultat av en beräkning som människan har kontroll över, utan vad som snarast förfogar över henne. Men människan måste för att övervinna sig själv, göra viljan till makt i dess övermäktigande till *sin* vilja.

### **3.5. Att införliva återkomsttanken – att erfara världen som evig återkomst**

I ”Om återlösningen” konfronteras så viljan med tidens problem och ”Hämndens ande”:

”Vilja – så heter befriaren och glädjebbringaren; så har jag lärt eder, mina vänner! Men lären nu detta härtill: viljan själv är ännu en fånge. Vilja befriar, men huru heter detta som ännu håller även befriaren i bojer? ’Det var’ heter viljans tandagnisslan och ensammaste bedrövelse. Vanmäktig emot det som är gjort är hon en ond åskådare av allt förgånget”.<sup>178</sup>

Att viljan inte kan vilja tillbaka, inte kan bryta tiden, är hittills det olösta hindret för människans bejakelse av jorden och blivandet. ”Hämndens ande” står i vägen för hennes skapande, oförmögen att acceptera att tiden måste passera och inte kan hållas kvar i övertidslighet. Men Zarathustra menar att viljan som skapande i styrka, också är vad som ska

<sup>176</sup> Ibid., ”Vom Wege des Schaffenden”, s. 81 [59].

<sup>177</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 14[124], 14[125].

<sup>178</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 179 f. [127 f.].



kunna omskapa allt ”det var” till ett ”Men så vill jag! Så skall jag vilja”.<sup>179</sup> Det är i viljan till makt som människan kan ge sitt ja till tidens förgående.

Han fortsätter: ”Men har hon talat så förut? Och när skedde det? Är viljan redan löst från sin egen dårskap?”<sup>180</sup> Med dessa ord antyder han sin tanke om den eviga återkomsten. Efter några liknande meningar, som pekar framåt mot *Om synen och gåtan*, avbryter sig Zarathustra, förskräckt av sitt eget tal. Detta antyder att hans insikt är någonting individuellt, någonting som inte är möjligt att föra fram i det öppna som en systematisk lära.

I ”Den tystaste timman” gömmer sig Zarathustra inför sin egen insikt. I stillheten i hans tystaste timme växer hans förskräckelse. Hans tystaste timma beskrivs som hans ”fruktansvärda härskarinna”, den stund i vilken någonting i hans eget själv vill förmå honom att släppa fram den tanke han ännu inte kan bära, och som när han inte klarar det befäller honom tillbaka in i ensamheten.<sup>181</sup> Men hur kan någon stå i ett sådant förhållande till sina egna tankar? Vad sker här? Heidegger översätter Nietzsches ”tanke” med ett utkast uppå det varande som helhet, ett uppöppnande av tingen i vilket de skänks en betydelse. Men området för tänkarens vision är, menar Heidegger, inte hans personliga erfarenheter, utan i detta tänkande reser sig någonting annat än tänkaren upp över och bakom honom, som inte längre är hans tillhörighet, utan någonting han som tänkande tillhör. Det som tillkännager sig kräver också en kamp för att kunna införlivas. Att tänkaren likväl tar det som sin egen tanke är, menar Heidegger, inte en motsägelse, eftersom tänkaren är platsen för denna tilldragelse.<sup>182</sup>

Men varför sker denna tilldragelse? Sker inte detta därför att Zarathustra står där de mänskliga betingelserna erfarits till sitt yttersta, i ett uppnående av sig själv i sin mänskliga fakticitet?

Avsnittet ”Den tillfrisknande” är vändpunkten i detta tänkandes tilldragelse, så väl som vändpunkten i verket. Detta avsnitt öppnar för den tredje bokens slut i ”De sju inseglen”, som är lovsången till evigheten (och enligt flera uttolkare är detta det egentliga avslutet på hela *Så talade Zarathustra*).<sup>183</sup> Det är det avsnitt då Zarathustra kommer in i ett nytt förhållande till sin tanke, där han övervinner sig själv och tanken släpps fram i hans medvetande.

Stycket inleds med en beskrivning av hur Zarathustra skrikandes rusar upp ur sin säng. Bredvid sig i sängen har han nämligen funnit sin avgrundlikaste tanke, som han nu samlar alla sina krafter för att slutligen väcka, för att få avgrunden att tala.

---

<sup>179</sup> Ibid., s. 181 [129].

<sup>180</sup> Ibid.

<sup>181</sup> Ibid., ”Die stillste Stunde”, s. 187 ff. [”Den tystaste timman”, 132 ff.]

<sup>182</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 233 [13].

<sup>183</sup> Se till exempel Eugen Fink, *Nietzsches Philosophy*, övers. Goetz Richter (London: Continuum International Publishing, 2003) s. 102.

Men i samma stund som han i äckel drar upp tanken, kollapsar han och blir liggande i sju dagar, medan hans djur – hans örn och hans orm – vakar över honom.<sup>184</sup> När han vaknar upp börjar djuren tala till honom, och påbörjar en visa om vad de uppfattar som återkomsttänkens innehåll:

”Allt går, allt kommer åter; evigt rullar varats hjul. Allt dör, allt blommar åter upp; evigt löper varats år. Allt brister, allt fogas på nytt; evigt bygger sig varats evigt samma hus. Allt skiljes, allt ses åter; evigt är varats ring sig trogen.

I varje Nu begynner varat; kring varje Här välver sig kulan Där. Mitten är överallt. Krum är evighetens stig.”<sup>185</sup>

Heidegger menar att Zarathustras kollaps innebär att han slutligen blivit den han är; förkunnaren av återkomsten. Vägen har gått genom hans undergång, som nu kommit till ända. Anledningen till hans kollaps och sjukdom ger också svaret på vem herden var i *Om synen och gåtan*; att verkligen ropa upp återkomsttanken ur dess avgrund, att införliva den, är att övervinna den motvilja som tanken på det eviga kretsloppet för med sig, det motbjudande i att även det lilla och torftiga ska återkomma som det samma. Men djuren, som för fram återkomsttanken som en visa om en blommande trädgård, bortser från undergångens betydelse och den kamp som Zarathustra gått igenom. De observerar ”varats hjul” som någonting förhandenvarande, men det är inte på detta plan som tankens sanning återfinns.

Den skapande viljan till makt var det som förmådde försonas med blivandet, göra allting lika nödvändigt och omstöpa ”det var” till ett ”så skall jag vilja!” I Zarathustra har den i samband med hans tillfrisknande nått den höjd då den visar sig som någonting som vill sig själv, som måste vilja sig själv i evighet, och därmed vilja allt som varit om igen. Att ”tänka återkomsttanken” är att själv vara i den vilja som vill sig som återkomst – att själv vilja den, och att således vilja sig själv. Viljan till makt visar sig som lust som inte kan annat än att vilja fortsätta sig själv, som ger allting lika nödvändighet därför att den vill allting sådant det är. ”Den druckna visan”, ett slags eko eller fortsättning på ”De sju inseglen” innehåller följande lovtal till nödvändigheten:

---

<sup>184</sup> Heidegger tolkar Zarathustras djur som symbolerna för autentisk stolthet och klokhets, det som från och med nu ska definiera den ”ensammaste ensamheten”. Öرنen är det djur som lever bland höjderna och därur hämtar sin höghet och stolthet, och ormen det djur som behärskar ett verkligt vetande och dess olika vägar. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 264 ff. [45 ff.].

<sup>185</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 272 f. [198].

”Haven I någonsin sagt ja till eder lust? O mina vänner, då saden I även ja till allt kval. Alla ting äro hopkedjade, sammanknutna, förälskade” [...] ”så rik är lusten att den törstar efter kval, efter helvete, efter hat, efter smälek, efter krymplingar, efter *värld* – ty denna värld, o den kännen I ju! [...] Ty all lust vill sig själv, därför vill den även hjärteve! [...] lust vill *all* tings evighet, *vill djup oändlig evighet!*”<sup>186</sup>

Det är så vi kan göra begripliga Heideggers ord om tankens sanning: ”Tankens sanning rör det varande som helhet. Men eftersom tanken till sitt väsen vill vara den största bördan, därför att den därmed skulle definiera det mänskliga varat och därmed oss själva i mitten av det varande som helhet, är sanningen hos denna tanke endast sann, när den är *vår* sanning”.<sup>187</sup>

Återkomsttanken reser sig bara tillsammans med en ändlig erfarenhet av övermäktigandet hos viljan till makt; ur erfarenheten av en kraft som kännetecknas av begränsning, men samtidigt våldsamt styrka och överfullhet.

### 3.6. *Kaos* som självövervinnandets begrepp och dygd

Men vad har då skett med förståelsen av människan när världen grips som evig återkomst?

Efter att hans undergång har kommit till ett slut i tillfrisknandet, är Zarathustra den övergående. Det han har övervunnit är sitt eget själv, det mänskliga själv som inte förmår att ge sitt ja till blivandet och ändligheten. Detta övervinnande innebär en hållning gentemot världen som *kaos*, som det mest avlägsna från alla slags mänskliga estetiseringar. Som kaos är världens gång, som Nietzsche skrev i § 109 i *Den glada vetenskapen*, nödvändig. Ordet nödvändig vill här säga att allt som världen frambringar, och alla egenskaper den uppvisar, är fullkomliga i och utifrån sig själva, utan att syfta mot några mänskliga kategorier, syften eller värdeordningar. Världen som kaos är ett blivande som bara vill sig självt, som har som sitt enda mål att vilja sig själv i sitt blivande.

Kaosbegreppet tillkännager att världen inte är vad som kan uttömmas från mänskligt håll, utan att därmed vara någonting som bär på en i-sig-varande sanning. Det är i detta avseende ett ord som anger och avgränsar det mänskliga tänkandets räckvidd.

Men denna epistemologiska gräns är bara till inom det mänskligas sfär – inte som en negativ begränsning, utan som tillkännagivande en outtömlig *rikedom* som bara det mänskliga kan erfara. Zarathustra står bara i detta förhållande till världsalltet i och genom sin kroppslighet, sin mänskliga individuation. Därmed är Nietzsche hela tiden riktad mot den

<sup>186</sup> Ibid., ”Das Nachtwandler-Lied”, s. 402 f. [”Den druckna visan”, 291 f.]. Jfr. *Nachlaß, KSA, Bd. 12, 7*[38].

<sup>187</sup> ”Die Wahrheit des Gedankens betrifft das Seiende im Ganzen. Weil jedoch der Gedanke seinem Wesen nach das größte Schwergewicht sein will, mithin das Menschsein und somit uns selbst inmitten des Seienden im Ganzen bestimmen will, ist die Wahrheit dieses Gedankens nur dann Wahrheit, wenn sie *unsere* Wahrheit ist.”, Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 386 [169].

hållning som svarar mot erfarenheten av världen som kaos, och som han i boken stundtals benämner som *dygdens* hållning. Detta för samtidigt med sig en omvärdering av vad dygd är.

Som begrepp får det störst utrymme i första delen av boken.<sup>188</sup> I ”Om den skänkande dygden” säger Zarathustra: ”När I ären en enda viljas viljare och kallen denna vändning av all nöd eder nödvändighet: där är ursprunget till eder dygd.”<sup>189</sup> Dygden är synonym med själva övermäktigandet hos viljan till makt, någonting överflödande som människan utverkar, den överfullhet som enar alla ting i kärlek. ”Det är själva edert käraste, er dygd. Ringens törst är i eder: åter uppnå sig själv, därför ringlar och vrider sig varje ring.”<sup>190</sup> Människan går under och övervinner sig själv och genom det Zarathustra kallar för dygd.<sup>191</sup> Att vilja bli offer är att vilja bli skänkande, att bli havande med den högsta dygden, som är den dygd som skänker en värdefullhet åt tingen.<sup>192</sup> Men det viktigaste om dygden blir sagt i ”Om fröjder och lidelser”. Där menar Zarathustra att den är vad en människa aldrig kan ha gemensamt med någon annan. Så:

”Bättre gjorde du i att säga: *’Outsägligt och namnlöst* är det som är min själs kval och sötma och därtill hungern i mina inälvor.’ [min kursiv.]

Din dygd vore för hög för förtroligheten av ett namn: och måste du tala om henne så blygs icke att stamma om henne.

Utan tala och stamma så: *’Detta är mitt* goda, detta älskar jag, sålunda är det mig fullt till behag, endast sålunda vill jag det goda.

Icke vill jag det såsom en guds lag, icke vill jag det såsom ett människobud och behov; ingen vägvisare skall det vara för mig till överjordar och paradiset.”<sup>193</sup>

Bärandet av den överfullhet som här kallas dygdighet, och som vi alltså inte ska vara för snabba att tolka i någon moralisk mening, innebär på samma gång ett seende för vad det är att vara ändlig existens. Den individuerade, ändliga kroppen i dess slutenhet är den ort på vilken världen kan träda fram i sin kaotiska karaktär. Världen tillkännager sig som någonting namnlöst, ett *arrēton*, bara för någon med en ändlig utsiktspunkt. Meningen att dygden till slut är *för hög* för förtroligheten av ett namn är viktig därför att den både erkänner människan som den meningsskapande, och som den som befinner sig i någonting som överstiger henne och hennes fattningsförmåga, som går utöver området för hennes behärskning.

<sup>188</sup> Jfr ”Von der schenkenden Tugend”, ”Von den Freuden- und Leidenschaften” [”Om fröjder och lidelser”], ”Von der Tugendhaften” [”Om de dygdiga”].

<sup>189</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 99 [71].

<sup>190</sup> Ibid., s. 121 [87].

<sup>191</sup> Ibid., ”Von den Freuden- und Leidenschaften”, s. 44 [37].

<sup>192</sup> Ibid., ”Von der schenkenden Tugend”.

<sup>193</sup> Ibid., ”Von den Freuden- und Leidenschaften”, s. 42 [36].

En vördnad inför avståndet mellan de mänskliga orden och den rikedom varifrån de blir till tematiseras också i stycket "Före soluppgången". Här tilltalar Zarathustra en "himmel" ovan honom, en "ljusavgrund" som kungör sin vishet genom att *tiga*: "Du kom till mig, höljd i din skönhet, du talar till mig stum, uppenbar i din vishet." Det sägs inte rakt ut, men även detta är en artikulering av världen som kaos. En lovsång till denna himmel som befinner sig bortom vad mänskliga ord kan infånga, då den är "himlen Tillfällighet, himlen Oskuld, himlen Slump, himlen Övermod" avslutas med att Zarathustra frågar:

"Uttalade jag utesägligt? Smädade jag då jag ville välsigna dig?

Eller är det blygseln att vara på tu man hand som kom dig att rodna? Befaller du mig att gå och tiga emedan nu dagen kommer?

Världen är djup, och djupare än någonsin dagen har tänkt. Icke allt får yppas i ord inför dagen. Men dagen kommer: så låt oss nu skiljas!"<sup>194</sup>

På detta sätt kan återkomsttanken därför förstås som ett steg mot att låta det varande vara, att träda in i en hållning av frihet från allt slutligt bemästrande av existensen, och därför en frihet *till* den. Att gripa världen som evig återkomst och kaos, handlar således inte bara om ännu ett mänskligt begreppsliggörande av världen, utan är begrepp som på samma gång uttrycker människans del och hennes begränsning i benämmandet. Det är begrepp som ämnar till att anspela på det rådandes slutliga ogripbarhet, men som en överfullhet som bara människan kan uppehålla sig i.

### 3.7. Heidegger om *kaos* och *aletheia*

Vi kan nu återkomma till Heidegger och kapitel 13. Jag har i detta kapitel utvecklat hans ord om att begreppet om den eviga återkomsten kan fattas som begreppet för ett övervinnande av det mänskliga, ett övervinnande som sker som ett *upphämtande* av det mänskliga.

Men följer vi samma kapitel vidare kommer vi också in på Heideggers problematisering av Nietzsches tänkande kring detta. I slutraderna gör Heidegger en vändning, och menar att frågan efter det varande som helhet, som innefattar frågan efter vem människan är, i själva verket kräver ett ännu grundligare tänkande, som varken Nietzsche eller filosofin innan honom har närmat sig.<sup>195</sup> Vad är det som Heidegger menar att Nietzsche lämnar obeaktat i sin förståelse av människan? Vi ska i denna fråga också återvända till Heideggers behandling av

---

<sup>194</sup> Ibid., "Vor Sonnen-Aufgang", s. 210 ["Före soluppgången", s. 152].

<sup>195</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 326 [105].

begreppet kaos hos Nietzsche, nu som ett begrepp i vilket skillnaden dem emellan blir synlig. Men jag ska också ifrågasätta föreliggandet av en sådan tydlig skillnad.

I *Der Wille zur Macht als Kunst*, skriven ett år tidigare än *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, menar Heidegger uttryckligen att Nietzsche med viljan till makt som ett befallande har beslutsamheten i åtanke; beslutsamheten att åtaga sig sitt eget befäl. Ordet beslutsamhet pekar tillbaka mot *Varat och tiden* och den förelöpande hållningen mot döden. En sådan beslutsamhet innebär, menar han, en öppenhet mot självet – och med detta ett viljande ut bortom sig själv.<sup>196</sup> Men i *Nietzsches Metaphysik* och *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht* har tonen blivit mer polemisk, när Heidegger problematiserar Nietzsches förståelse av en sådan beslutsamhet.

Heidegger tar där upp hur Nietzsche stannar vid att förstå existensens beslutsamhet utifrån ett människans uppsökande av sig själv. Människan förstås som den som genom att ställa sig mot sig själv, i ett frisläppande av kraft, kan åstadkomma sin egen närvaro. Att vilja sig själv som makt blir att bringa sig själv inför sig själv i fullständigandet av sitt eget väsen.<sup>197</sup> Den mänskliga kroppen blir den plats där maktviljan står tillgänglig, den plats där kraft erhålls.

Det som Nietzsche enligt Heidegger härmed inte frågar efter, är själva det öppna rum i vilket människans strävan mot sig själv sker. För Heidegger är människan den som står öppen för sitt vara, utan att vara den som åstadkommer det. Hennes kraft är inte frambringad av henne själv, utan någonting som beviljas emedan hon *är*. Genom att inte akta på denna skillnad, menar Heidegger att människan stänger sig inför den djupare frågan efter sin ändliga grund, hur: ”Allting beror därpå, att vi beviljas den ljusning som tilldrar sig från varat självt, och aldrig är åstadkommen eller uttänkt av oss.”<sup>198</sup> Ljusningen, *Lichtung*, är för den sene Heidegger detsamma som *aletheia*, det grekiska ord som etymologiskt betyder oförborgadhet. ”Endast en sådan öppenhet tillåter ett givande och ett mottagande”, skriver han i *Till tänkandets sak*.<sup>199</sup> Frågan efter vad det är att vara, vad det är att vara människa, måste riktas mot den öppenhet som först beviljar en möjlig närvaro, som beviljar möjligheten till *vägen* mot en närvaro. Först denna öppenhet öppnar ett rum i vilket människan kan röra sig, där hon

---

<sup>196</sup> Martin Heidegger, *Der Wille zur Macht als Kunst*, i *Nietzsche. Erster Band, Gesamtausgabe, Band 6.1* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996) s. 37 f. I engelsk översättning av David Farrell Krell som *The Will to Power as Art*, i *Nietzsche. Vol. 1* (San Francisco: Harper & Row, 1991) s. 40 f.

<sup>197</sup> Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, s. 270 ff. [223 ff.]

<sup>198</sup> ”Alles liegt daran, daß wir in dieser vom Sein selbst ereigneten, nie von uns gemachten und erdachten Lichtung inständig werden.”, Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*, s. 20 [181].

<sup>199</sup> Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe, Bd. 14* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007) s. 81 f. I sv. övers. av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein som *Till tänkandets sak* (Stockholm: Thales, 1998) s. 110.

kan vända sig mot sig själv. När människan tänker och strävar mot sig själv som vilja till makt, är det redan detta rum hon är insläppt i. Ljusningens fria öppenhet är, menar Heidegger med en referens till Goethe, ett "urfenomen",<sup>200</sup> och som ett sådant gör det möjligt allt vara och allt tänkande. Ljusningen själv som fenomen ger oss uppgiften att lära oss av det genom att utfråga det, vilket betyder att låta den säga oss någonting, utifrån sig själv.<sup>201</sup> Men ett sådant frågande kan människan inte nå om hon stannar vid sig själv som det yttersta.

Begreppet kaos synliggör enligt Heidegger skillnaden mellan honom och Nietzsche i denna fråga. Hos Nietzsche är, skriver han i *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*, kaos namnet på kroppsliggörande liv, på livet som förkroppsligande. Världen som kaos innebär att det varande som helhet tolkas utifrån kroppens förkroppsligande i denna helhet. Kaos är det trängande och strömmande, vars ordning är *förborgad*, vars lag vi inte utan vidare kan känna, men som vår kropp såsom levande är en del av. Termen betecknar utifrån detta världen som det outsynliga, den blivandets rikedom som inte kan behärskas, rikedom hos det av sig självt skapande och sig självt förstörande.<sup>202</sup>

Men den ursprungliga meningen av kaos, som inte får plats i förståelsen ovan, är enligt Heidegger "uppöppnandet", eller "det gapande" (das Aufgährende), ett ord som betecknar ett ööverskådligt, grundlöst uppöppnande, som betecknar *aletheia* som den själv-öppnande avgrunden.<sup>203</sup> Här artikuleras enligt Heidegger den djupare erfarenheten av att vad det innebär att människan är kastad, att hon inte är den som betingar sitt eget stegrande. Det är denna erfarenhet som Heidegger menar att Nietzsches kaosbegrepp inte vittnar om. Snarare än att uttrycka någonting som öppnar för människans förkroppsligande, uttrycker kaos hos Nietzsche blivandets rikedom som vad det mänskliga förkroppsligandet först öppnar för och möjliggör. Det kroppsliga hos Nietzsche ser Heidegger därför som en alltför tillstängande förståelsehorisont, som utesluter den grundligare frågan efter detta förkroppsligande liv.

Men är denna gräns mellan Heideggers och Nietzsches ingång till kaosbegreppet verkligen så skarp? Mot bakgrund av den hittillsvarande läsningen av *Så talade Zarathustra* kan vi också ifrågasätta hans invändning mot Nietzsche på denna punkt. Människan och hennes skapande vilja står i ett slags centrum i detta verk. Men det som tilltalet i Zarathustra riktar sig mot är samtidigt en fri öppenhet som människan har del i, snarare än människan som ett

---

<sup>200</sup> Ibid., s. 81 [109].

<sup>201</sup> Ibid.

<sup>202</sup> Heidegger, *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*, i *Nietzsche. Erster Band, Gesamtausgabe, Band 6.1*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996) s. 508 ff. I engelsk översättning av David Farrell Krell som *The Will to Power as Knowledge*, i *Nietzsche. Vol. 3* (San Francisco: Harper San Francisco, 1991) s. 79 ff. Ordet jag översatt till kroppsliggörande är "das Leiben".

<sup>203</sup> Ibid., s. 506 [77]. Se även *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 312 [91].

självständigt och tillslut subjekt. I "Före soluppgången" tilltalas ett världsallt som en ljusavgrund som Zarathustra finner sig omsluten av, som ett rum som människan tillåts att röra sig i, att röra vid, men inte att göra till sitt, därför att det är det rum som hon först finner sin skapande kraft i. Här uttrycks en förundran över den plats människan är tilldelad som ändlig och förkroppsligad varelse, över den öppenhet som hon som ändlig verkar ur och mot. Zarathustra öppna fråga till detta världsallt blir: "Är du icke ljuset till min eld? Har du icke systemsjälen till mitt förstånd?"<sup>204</sup>

Det jag har visat i detta kapitel är betydelsen av att återkomsttanken är en ändlig mänsklig tanke och erfarenhet. Vad återkomsttanken i *Så talade Zarathustra* vill säga är att det endast är för den ändliga människan som världen framträder som självsyftande, som någonting bortom alla mänskliga värdeordningar och syften – för människan som förkroppsligat och ändligt varande. Därför är människan den som såsom skapande i viljan till makt måste övervinna sig själv, för att först i detta övervinnande nå sin fulla mänsklighet. *Så talade Zarathustra* är på så vis ett tal om den ändliga existensens mening, den existens som alltid också är individuerad.

Men vi måste dra denna slutsats till sin spets för att verkligen förstå den. Om kroppsligheten är ett villkor för tänkandet, så är det också en anledning till att vi aldrig kan göra anspråk på att "överta" Nietzsches mest intima tanke. Av denna anledning så avvisar Zarathustra gång på gång ett blint följande av hans ord. Att följa dem i dess djup, vore att till slut kunna lämna dem. Han kan endast tala om *sin* väg, en väg beträdd i individuationen.<sup>205</sup> Det är således individuationen i denna mening som återkomsttanken vill förmedla, vad det innebär att utifrån den vara skapande.

Jag har också visat hur Heidegger till slut vill gå ett steg längre än Nietzsche i denna fråga, därför att han menar att tänkandet kring meningen med människan som en ändlig existens inte kan stanna vid den mänskliga varelsen, utan måste utvecklas till ett frågande utöver henne. Människan betingar aldrig sitt eget skapande, utan förunnas detta därför att hon är.

Denna problematik ska utvecklas vidare i följande kapitel, som handlar om den människa för vilken det varande som helhet framträder som evig återkomst; övermänniskan.

---

<sup>204</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 207 [150].

<sup>205</sup> Ibid., "Vom Geist der Schwere", s. 245 ["Om tyngdens ande", 178]. Jfr. "Om den skänkande dygden", s. 101 f. [72 f.].



## 4. Övermänniskan

### 4.1. Mänsklighet och övermänniska

Enligt Heidegger är övermänniskan den mänskliga varelse som håller sig mot det varande som helhet som vilja till makt och som evig återkomst. ”Som läraren av den eviga återkomsten och övermänniskan lär inte Zarathustra två skilda saker. Det som han lär hör i sig samman, eftersom det ena fordrar det andra som sin motsvarighet i ett motsvarande.”<sup>206</sup> Vad ett sådant motsvarande innebär har vi redan närmast oss i föregående kapitel. Men frågan kvarstår varför Nietzsche ändå valt att föra fram *övermänniskan*, som någonting som kontrasterar människan. Vilken är övermänniskans relation till det mänskliga? Efter en egen läsning av övermänniskans betydelse ska jag återvända till Heidegger och hans problematisering av begreppet.

Som David B. Allison påpekar i *Reading the new Nietzsche*, så består problemet med att karaktärisera övermänniskan i det faktum att Nietzsche inte tillskrivit henne något essentiellt kännetecken. Övermänniskan förs bara fram på indirekt väg, huvudsakligen i tredje och fjärde stycket av Zarathustras företal, där hon beskrivs som ”jordens mening”, och skyms dessutom bakom figuren Zarathustra – som inte ens väntar övermänniskan vid slutet av boken, eller ens den högre människan, utan istället sina egna ”barn”. Övermänniskan, menar Allison, existerar inte, och kommer heller inte att existera som någon fast slutpunkt. Snarare än idealtyp eller en slutpunkt att nå fram till betecknar begreppet övermänniska istället ”humanity’s capacity for achieving a self-transformation of itself and a fully truthful understanding of the human condition”. Och denna kapacitet kan utvecklas först när mänskligheten befriar sig själv från det ressentiment, den skam och den skuld som den moraliska världsordningen tolkat in i världen, så väl som de metafysiska illusioner som liksom moln skuggat symbolen för sanningen själv, solen vid den stora middagsstunden; den stund i återkomstens ring, och därmed människans historia, då återkomsten själv blir tänkt och förstådd.<sup>207</sup>

Haar menar att den viktigaste frågan gällande övermänniskan, är huruvida vi ska tolka henne som en fullbordan av människans väsen, eller som en art som inte längre är människa. Detta avgörande är viktigt därför att det sätter i fråga i vilken grad nihilismen är så medexisterande med människans väsen att det som måste övervinnas är själva mänskligheten. Vidare betonar Haar den ”plötslighet” som Nietzsche sätter i samband med övermänniskans uppdykande, som ett plötsligt *brott* med mänskligheten, med själva begreppet om en enhetlig

---

<sup>206</sup> Heidegger, ”Wer ist Nietzsches Zarathustra?” s. 117 [416].

<sup>207</sup> David B. Allison, *Reading the New Nietzsche* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001) s. 118 f.

mänsklighet. Mänsklighetens identitet kommer, skriver Haar, att ”sprängas i sömmarna”, sådan den hittills förståtts som den högsta formen av liv och som en universal.<sup>208</sup> Någonting liknande hävdar Stegmaier, enligt vilken övermänniskan är en anti-lära, som är menad att upphäva människan som ett enhetligt begrepp överhuvudtaget.<sup>209</sup> Den utgör, menar han, liksom Nietzsches övriga ”läror” en radikal förnuftskritik, som inte mer förutsätter att någonting förbinder individer a priori. Var och en är med detta innesluten i sitt eget förnuft, ensam med sin individualitet och sin förståelse av denna.<sup>210</sup>

Men vad jag menar att Nietzsche vill visa, är att endast människan besitter denna förmåga att upplösa sig själv från alla fasta identiteter, att bryta ner dem och överskrida dem. Är det inte denna förmåga till ett brott med det egna, som utgör det mest mänskliga – en förmåga som endast en människa kan besitta, såsom ändlig, kroppslig och individuerad? För Nietzsche utgör detta den bärande fakticitet varifrån upphävandet av gemensamma begrepp kan ske.

Övermänniskan har, som vi sett, sin grund i den mänskliga undergången, i någonting som det mänskliga självet kan öppna sig för. Men när Zarathustra närmar sig sin avgrundsdjupa tanke i undergångens smärtsamhet i ”Den tystaste timmen” så skildras det också som ett stående vid en gräns för vad som ligger inom det mänskligas räckvidd. I sin ”tystaste timme” är Zarathustra helt utelämnad inför sig själv. Denna timme var hans fruktansvärda härskarinna som talande ”utan röst” vill driva honom fram till vad han ännu inte förmår bära: ”Och jag skrek till av förskräckelse vid denna viskning och blodet vek från mitt ansikte [...]” Befinner sig inte Zarathustra här på en plats där den bejakade viljan till makt frisläppts så till den grad att den växer sig till någonting som också tornar upp sig mot honom själv, mot hans mänskliga vilja och över hans smärtgräns?

Det som sätts i fråga i passager som dessa vore därmed gränsen för det mänskliga. Verket blir på så sätt försöket att utforska mänsklighetens skiljelinje mot någonting som inte längre kan kallas mänskligt, var mänsklighet slutar och någonting annat tar vid. Med andra ord är det således ett genomgripande frågande efter vad mänsklighet är. Är det som skildras här en människa som kommit alltför nära sig själv, som törnar mot en vägg som det mänskliga inte är menad att komma förbi? Eller är ett överskridande av detta slag vad som avkrävs övermänniskan, ett så extremt självövervinnande att det går utöver de trösklar som en hittillsvarande mänsklighet rättat sig efter?

---

<sup>208</sup> Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 23.

<sup>209</sup> Werner Stegmaier, ”Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches ‘Also sprach Zarathustra’”, i *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, Also Sprach Zarathustra*, (Berlin: Akademie Verlag, 2000) s. 209 ff.

<sup>210</sup> *Ibid.*, s. 194.

Övermänniskan är då den som både blir kvar i det mänskliga, i det mänskliga självöverskridandet utifrån en mänsklig fakticitet, men som har drivit detta överskridande så långt att hon också kan sägas ha lämnat bakom sig vad mänskligt är, nämligen alla slags spår av en värjande hållning mot en tragisk verklighet, alla slags spår av vad som för Nietzsche är en *nihilistisk* hållning mot verkligheten. Också i *Till moralens genealogi* uttrycker Nietzsche en väntan på den nya människan:

”Men en dag, i en starkare tid än denna murkna nutid fylld av tvivel på sig själv, måste hon komma till oss, den stora kärlekens och föraktets *frälsande* människa, den skapande ande som alltid drivs bort från allt avsides och hinsides av sin överväldigande styrka och vars ensamhet missförstås av folk, som om den vore en flykt *undan* verkligheten –: medan den i själva verket innebär ett försjunkande, ett inträngande, ett fördjupande *i* verkligheten, så att hon en dag, när hon åter kommer upp i ljuset för med sig *frälsningen* av denna verklighet”.<sup>211</sup>

Citatet menar att den människa som går utöver mänskligheten hittills, är den människa som bär och skyddar verkligheten. Den enda verkligheten för Nietzsche är den tillvaro som framträder i tid och rum. Övermänniskan blir på så sätt bilden för ett fördjupande i tidens och rummets fakticitet, den enda verklighet människan har att ty sig till.

Kanske kan vi inte lösa den synbara motsägelse det innebär att människan å ena sidan är den som enligt Nietzsche inte kan hinna ikapp sitt eget väsen, men att hon å andra sidan likväl är den som övermänniskan har sin grund i. Övermänniskan tycks vara någonting som förblir stängt för människan, men samtidigt är människan den som i självförvandling måste ta det överskridande steget mot övermänniskan. Den skarpa gräns Nietzsche trots allt vill hålla uppe mellan människa och övermänniska blir tydligast i och med det faktum att inte ens Zarathustra själv är denna övermänniska, utan endast hans, som Heidegger uttrycker det, ”före-språkare”. I *Was heisst Denken?* uttrycker Heidegger det som att Zarathustra är den förste att passera över till övermänniskan; att han är övermänniskan i blivandets process.<sup>212</sup> Han lär ut en lära som han egentligen lämnar över åt en kommande människotyp att fullt ut införliva.

Men kanske är det denna motsägelse vi måste hålla fast vid. Pekar inte denna motsägelse mot vad som egentligen är relevant med begreppet övermänniska, nämligen bildliggörandet av hur människan lever i en obestämbar gräns mot någonting som främmandegör henne, en gräns som hon inte ens kan fastställa eller en gång för alla göra synlig? Övermänniskan kan

---

<sup>211</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Zweite Abhandlung, § 24.

<sup>212</sup> Heidegger, *Was heißt Denken?* s. 64 [60].

då förstås som en tankefigur för ett överskridande som förskjuter varje slutligt ord om vad som ryms inom det mänskliga.

Haar föreslår att övermänniskan kan förstås som ”kompensationen” hos viljan till makt för ”den sista människan”, den människotyp som är tömd på vilja, hos vilken alla krafter nivellerats. I figuren av övermänniskan ”återhämtar” sig viljan till makt. Därför, argumenterar Haar, fullbordar övermänniskan inte mänskligheten, utan det hos mänskligheten som är ursprungligare än den själv, nämligen viljan till makt. Övermänniskan är så ett fullbordande av livets väsen snarare än människans.<sup>213</sup>

Härifrån ska vi vända tillbaka till Heidegger, för att fördjupa diskussionen som vi tog del av redan i förra kapitlet. Vad innebär det enligt honom att människan ger sig i kast med ett självövervinnande av detta slag?

#### 4.2. Heidegger om övermänniskan

I likhet med Haar menar Heidegger att övermänniskan är den människa som går utöver den hittillsvarande människan, för att för första gången försätta henne i ”hennes ännu utestående väsen och ställa henne stadigt där”.<sup>214</sup> Men Heidegger ser också till den vidare betydelsen av den varahistoriska situation som får Nietzsche att söka detta steg.

Det Nietzsche har sett och velat utforska är ”det historiska ögonblick då människan står i begrepp att överta herraväldet över jorden i dess helhet”. Inför detta ställde han sig, menar Heidegger, frågan om människan sådan hon nu är verkligen var förberedd för detta herravälde, om hon verkligen förstått innebörden av detta herravälde som ett ansvar. Nietzsches svar på denna fråga var nej; den sista människan var enligt *Så talade Zarathustra* den som inte kände skapandet och sin egen mänsklighets tyngd. Nietzsche menade att människan för att förstå vad ett herravälde överhuvudtaget innebär, måste gå utöver sig själv sådan hon nu är.<sup>215</sup> Detta fullföljande av människans väsen hittills är därmed också en brytning med den som människan hittills ända från början varit på väg mot, nämligen den sista människan.<sup>216</sup> För att kunna vara herre måste människan låta sig tyngas ner av sig själv – men den sista människan är den som fullföljer en flykt från det egna självets tyngd. Övermänniskan är den som fogar samman de krafter som den sista människan inte förmår bära. Hon är ett brott med den människa som inte förmår bära den egna tiden. Att vara som

---

<sup>213</sup> Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 24 f.

<sup>214</sup> Heidegger, ”Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, s. 105 f. [407].

<sup>215</sup> Ibid.

<sup>216</sup> Heidegger, *Was heißt Denken?*, s. 73 f. [69].

vilja till makt är att stå i en tyngdpunkt, att dras ned av sig själv som denna tyngdpunkt och först härmed kunna bli den härskande.

I *Nietzsches Metaphysik* talar Heidegger närmare om innebörden i ett sådant herravälde. Om människan som skapande gör sig till jordens herre i övermänniskan, innebär det då att allting fångas i människans grepp och blir ”blott subjektivt”, att det förminskas och blir objekt för ett vårdslöst godtycke? För att sedan förstå Heideggers kritik måste vi förstå hans svar på detta. Människan blir, skriver Heidegger, inte herre över tingen i Nietzsches mening genom ett godtyckligt betvingande av dem, genom att fånga in dem och möta dem utifrån sin vilja. Meningen med övermänniskan är inte en fortsättning och utökning av den sista människans våldsutövning mot tingen. Är inte, frågar han sig, övermänniskan den som i själva verket låter det varande vara? Att bli herre betydde att underställa sig själv ett befäl för befullmäktigandet av makt. Och att underställa sig själv detta befäl, är att i en kärlek som avsäger sig allt förfogande låta tingen framträda och lysa på egen grund.<sup>217</sup> ”När I ären upphöjda över lov och tadel och eder vilja vill befälla alla ting såsom en älskares vilja: där är ursprunget till eder dygd.”<sup>218</sup> Också här kan vi återvända till ”Före soluppgången”, där Zarathustra talar om att kunna hålla sig mot tingen i deras oskuld: ”Ty alla ting äro döpta i evighetens brunn och på andra sidan gott och ont”.<sup>219</sup> Övermänniskans förmänskligande är på så vis ett avförmänskligande, eftersom det befriar det varande från den hittillsvarande människans värdesättningar.<sup>220</sup>

Men på vilket sätt är övermänniskan då även ett fullföljande av människan hittills? Heidegger skriver i samma text, liksom i *Was heisst Denken?*, att övermänniskan är en negation av människan såsom animal rationale, det förnuftiga djuret – den huvudsakliga definitionen av människan i metafysiken.

Att ha förnuft är att ha förmågan att förnimma det som är. Det mänskliga tänkandet består av att i en föreställning förnimma det som gör det varande till varande. Detta förnimmande instiftar mening i världen, förser den med syften och lagar.<sup>221</sup> Men en negation av förnuftet ser nu, menar Heidegger, tänkandet, förståendet, som en beräkning som alltid tillhört viljan till makt, en beräkning som syftar till att säkra det varande som vad han kallar ett bestånd. Förnuftet förstås nu som någonting värdesättande, dess lagar som någonting som alltid tillhört människan själv, och närmare bestämt den levande, mänskliga kroppens vilja att förstärka sig

---

<sup>217</sup> Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, s. 275 f. [228 f.].

<sup>218</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 99 [70].

<sup>219</sup> *Ibid.*, s. 209 [151].

<sup>220</sup> Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, s. 275 f. [228 f.].

<sup>221</sup> Heidegger, *Was heißt Denken?* s. 64 f. [61].

själv. De mänskliga förmågorna är för detta tänkande sätt på vilka viljan till makt kan mäktas; de är sätt för makten att förfoga över makt.<sup>222</sup>

Detta hänger ihop med vad Heidegger menar att sanning blir i den moderna tidens metafysiska början. Sanning blir härifrån detsamma som visshet, eller riktighet, vad som uppnås i själva värdesättandet av det varande. Att förnimmandet förknippas med visshet, betyder nu att det mänskliga föreställandet möter allt utifrån sig självt och med referens till sig självt.<sup>223</sup>

Det Heidegger menar att Nietzsche får syn på och vill föra fram i ljuset, är hur alla metafysiska begrepp kan föras tillbaka på människan som den som skapat dem, med betoningen på människan som den skapande. Nietzsches filosofi är ett försök att svara på Guds död, som den historiska situation där människan är ställd helt inför sig själv, då hon endast har sig själv och ensam måste förvalta ett ansvar för jorden. Det yttersta, det som betingar allt annat, är nu inte längre en Gud, utan detta självsträvande, värdesättande föreställande. Allt förs nu tillbaka på själva förmågan till ett sådant strävande. Subjektiviteten blir en yttersta punkt, varur någonting kan hämtas. Härefter vänder sig människan mot sig själv, i denna sin subjektivitet. Där hamnar själva hennes förståelse av vad det är att vara människa. Människans vara som subjektivitet i viljan till makt, blir att vilja sig själv som den självsträvande, att vilja vara denna kraft till det yttersta. Detta är det slag av fullbordande som åligger övermänniskan.

Det är här som Heidegger ser det djupt problematiska i att tänka varat som viljan till makt: att människan griper sig själv som den som ur sig själv kan hämta sig själv. Ur det blotta självbefallandet menar sig människan kunna hämta sin värdesättande kraft. Genom att det grips som självbetingande, att detta strävande förstås som den första och yttersta rörelsen hos allting överhuvudtaget, så utsluts frågan efter någonting som grundar det. Frågan efter vad som betingar det strävande föreställandet blir inte synlig som fråga. På detta sätt handlar det för Heidegger om ett säkrande av blivandet som närvaro. Själva viljan till makt förstås som vad som gör människan närvarande, vad som gör att människan är.

Utifrån detta herravälde över sig själv, menar människan att i viljan till makt kunna göra sig till herre över allt som är. Och när tingen endast upplåts i sin förfogbarhet (Machsamkeit), så har varat visat sig i gestalten av vad Heidegger kallar *Machenschaft*. *Machenschaft* är själva rådandet av ett utfrågat självsäkranande, någonting som hör ihop med teknikens

---

<sup>222</sup> Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, s. 262-274 [216-227].

<sup>223</sup> Ibid.

förhärskande.<sup>224</sup> Hit menar Heidegger att viljan till makt och den eviga återkomsten oundvikligen måste peka, eftersom måttet i *Machenschaft* är själva avsaknaden av mått, *måttlösheten*.<sup>225</sup> Jorden under människans herravälde blir så människans objekt, någonting hon förfogar över, *antingen* hon gör det i ansvarsfullhet eller ansvarslöshet.

Bakom Heideggers starkt konfrontativa ton i dessa texter, så kan vi ändå söka urskilja den problematik det gäller. Att människan blir sin egen herre, att hon tänker sig som herre över sitt eget vara, hänger ihop med förståelsen av makt, eller kraft, som någonting som betingas av det egna, viljande självet. Självöverhöjandets mått blir endast viljan och dess styrka. I en sådan upplevelse av obundenhet talar till slut en glömska av ändligheten – av att människan aldrig skapat sig själv till närvaro, att hon aldrig av egen kraft kan tillkämpa sig den.

Härifrån når vi kärnan i Heideggers förståelse av orden ”Att präglade blivandet med karaktären av vara – det är den ultimata viljan till makt.” För Heidegger ligger tonvikten i dessa ord på inpräglandet, i vilket människan ser sig frambringa någonting. Tillvaron tänks utifrån viljan till makt som det som kan drivas in i en ständig återkomst. Om tillvaron i egenskap av viljan till makt så blir detta stillastående, så har heller inte Nietzsche lyckats frigöra sig från mänskliga impulsen att tänka sig ur ändligheten. Att erfara varat som evig återkomst blir inte bara erfarenheten av världen som självsyftande, utan innebär så också början på ett teknikens herravälde. Där tänks och grips människan utifrån oändligheten, som den som kan befria sig själv till en rörelsefrihet där hon har lättat från själva sin ändlighet.

Men är det ett inpräglande i denna mening som Nietzsches återkomsttanke vill förmedla? Handlar tanken verkligen om en bortvändhet från ändligheten i den meningen, eller kan vi se den ur det motsatta perspektivet? I följande kapitel, som behandlar det tragiska och det dionysiska i återkomsttanken, kommer problematiken som underliggande Nietzsches försök att tänka det mänskliga att ställas på sin spets. Utifrån detta tema kan Heideggers mening om att återkomsttanken för fram människan som den som styr och besitter sitt eget vara problematiseras. Men det är utifrån detta tema som jag menar att hans invändning slutligen också kan lysa tydligare. Uppgörelse

I ”Vem är Nietzsches Zarathustra?” skriver Heidegger att Zarathustra när han blir vad han är, blir livets, lidandets och cirkelns förespråkare. Dessa tre utgör, menar han, ett och

---

<sup>224</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*, s. 14 [174 f.] Heideggers tänkande kring teknikens väsen kommer dock inte att behandlas vidare i denna uppsats.

<sup>225</sup> *Ibid.*, s. 20 [181].

samma.<sup>226</sup> Detta hänger ihop med den titel som det stycke i *Den glada vetenskapen* där Zarathustra först presenteras har – ”Incipit tragoedia”, ”Tragedin börjar”.<sup>227</sup> I enlighet med det tar Heidegger i *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* upp på vilket sätt tanken på den eviga återkomsten är en *tragisk* insikt.<sup>228</sup> I det följande tänkte jag plocka upp och vidareutveckla Heideggers korta ord om detta, mot bakgrund av hans förståelse av porten ”Ögonblick” i *Om synen och gåtan* som beslutsamhetens ögonblick. Med Heideggers egen läsning som grund vill jag således gå utöver den för att problematisera hans sista ord om Nietzsches återkomsttanke. Vad kan vi tillägga i frågan om denna tanke angående dess förståelse av mänskliga självet och dess ändlighet om vi tematiserar det tragiska i den? I läsningen av *Så talade Zarathustra* i tredje kapitlet av denna uppsats såg vi redan hur verket riktar sitt tilltal mot en viss öppenhet, som människan i egenskap av ändlig och kroppslig befinner sig i. Men lidandets plats i cirkeln, det tragiskas tema, visar tydligare hur Nietzsches tanke handlar om att tänka ändligheten som *öde*. Jag vill visa hur Zarathustras vandring är den väg på vilken han strävar efter sig själv, men för att upplåta sig själv som detta öde. Återkomsttanken handlar så om ett förkroppsligat bärande av den egna tiden, ett bärande i vilket människan sätter sig själv på spel.

Men det tragiska är för Nietzsche också någonting dionysiskt. Det är någonting som Nietzsche sätter i relation till att kunna inta guden Dionysos förhållningssätt till förlust och lidande. Det är av flera författare ansett att det är med denna figur som Nietzsche lämnar metafysiken och initierar någonting nytt. Heidegger gör själv ingen analys av denna figur, trots att den, som Krell menar, borde utgöra den största utmaningen av hans Nietzschetolkning.<sup>229</sup> Men kan svaret till att Heidegger inte lyfter fram Dionysos som en väg mot någonting nytt, återfinnas just i denna gudomlighets relation till det mänskligt-tragiska? Mot slutet av kommande kapitel ska jag sålunda kort ta upp vad Dionysos hos Nietzsche också innebär i fråga om att tänka det mänskliga varat utifrån ändligheten. Är det till slut det mänskliga ödet som tänks i detta försök till en fullständig frigörelse från ett mänskligt perspektiv på det tragiska? Därmed vill jag med denna tematik visa hur det i ett och samma radikala perspektiv på förlust och ändlighet kan rymmas två motsatta hållningar till detsamma.

---

<sup>226</sup> Heidegger, ”Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, s. 102 [404].

<sup>227</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 342.

<sup>228</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 246-251[28-31].

<sup>229</sup> David Farrell Krell, ”Analysis”, i *Nietzsche. Vol. 2*, s. 275 f.



## 5. Tragedi och tidslighet

”...och en ur fullheten, ur överfullheten alstrad formel för den *högsta bejakelsen*, ett jasägande utan förbehåll, till själva lidandet, till själva skulden, till allt sällsamt och främmande i själva tillvaron...”<sup>230</sup>

”Jasägandet till livet ända in i dess sällsammaste och hårdaste problem; viljan till livet, fröjdande sig i *offret* av sina högsta typer över sin egen outtömlighet – *det* kallade jag dionysiskt, det uppfattade jag såsom brygga till den *tragiske* diktarens psykologi.”<sup>231</sup>

Jag har redan behandlat hur det bland annat är mot bakgrund av analysen av tillvaron som tilldödenvaro som Heidegger närmast sig en tolkning av Nietzsches återkomsttanke. Enligt Heidegger utelämnar sig människan åt sin existens i egentlig mening först när hon går sin död till mötes redan i livet. I det följande tänkte jag låta detta möta upp det tragiskas tema i *Så talade Zarathustra*, för att läsa tragedin som någonting som blir begripligt i tidslighetens ljus, och som omvänt själv därför för fram någonting om den ändliga tidens karaktär.

### 5.1. Tragisk glädje

§ 342, den sista i *Den glada vetenskapens* fjärde bok, bär titeln ”Incipit tragoedia”, och stycket ska sedan inleda *Så talade Zarathustra*. I denna passage påbörjas Zarathustras berättelse med hans vandring ner från sitt läger i bergen till människornas värld. Efter en tioårig ensamhet i solljusets överflöd vill han i nedgången ta steget vidare, till vidarekänkandet av detta överflöd, och som senare framgår, till den återstående slutliga prövningen som är införlivandet av tanken på den eviga återkomsten.

Heidegger menar att styckets titel är ett antydande om vad som ska ske när detta införlivande slutligen kommer till stånd hos den tänkande individen. Det som därmed ska få sin början är en livets tragedi, en tragedi som historiskt sett enligt Nietzsche skulle utgöra början på ”Europas tragiska tidsålder”.<sup>232</sup> I tänkandet på den eviga återkomsten ska själva karaktären hos det varande i dess helhet få tragedins färg. Nietzsches skapelse Zarathustra är den första att tänka den eviga återkomsten, och med det låta den tyngsta tanken börja som tragedi.<sup>233</sup>

---

<sup>230</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 311[69].

<sup>231</sup> *Ibid.*, s. 312 [70]. Nietzsche refererar här till *Götzen-Dämmerung*, s. 160.

<sup>232</sup> “des ‘tragischen Zeitalters für Europa’”. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 247 [28].

<sup>233</sup> *Ibid.*, s. 249 f. [30].

I *Tragedins födelse* blev tragedin av Nietzsche analyserad som den konststart som låter guden Dionysos träda fram på scenen som dess egentliga hjälte och medelpunkt.<sup>234</sup> Som upprättad av de dionysiska makternas sublinitet är den grekiska tragedin hyllningen till det fortgående livet, till den eviga viljan bakom individuationen.<sup>235</sup> Hjältens undergång ska visa hur urviljan till sist är det enda kvarstående bakom de passerande gestaltningarna av densamma, en insikt som enligt Nietzsche är menad att hos åskådaren framkalla ett högre slags lust inför tillvaron.

Men hur beblandas livet självt med tragedins konst? Tragedin är för Nietzsche en, som Haar skriver, grundläggande bestämning av hela den mänskliga existensen.<sup>236</sup> Nietzsches konstbegrepp spränger de vanliga gränserna kring ordet; konst för honom är, som Heidegger formulerar det, ingenting mindre än *livets* själva metafysiska aktivitet, den aktivitet som livet är. Konst är en hållning gentemot livet som helhet, den ”bestämmer hur det varande som helhet är, försåvitt det är”.<sup>237</sup> Närmare Nietzsches ord, så skulle man kunna kalla konst för livets tolkande verksamhet. Att möta tillvaron som det kaos den alltid förblir överskrider vår mänskliga förmåga, och vår lott som ändliga varelser är därför att evigt leva i gestaltningen och formgivningen av det onämbara. Men tragedin är den konst som så långt det för oss är möjligt, förmår lyfta fram världen i dess kaotiska, tragiska och icke greppbara karaktär, som förmår se in i detta gap och lämna det öppet.

Haar talar om begreppet ”tragisk glädje” som ett uttryck för det lustfyllda betraktandet av den undergång som breder ut sig i tragedin.<sup>238</sup> För Nietzsche är tragedins mening den betraktelsepunkt där utplåningen av hjälten frammanar en hänryckande estetisk lustkänsla som slår runt den gängse erfarenheten av lust, som kan uppnås först i vad man skulle kunna kalla för ett uppgivande av det mänskliga, värderande perspektivet på förstörelsen.

Med detta menar Nietzsche sig också vara den förste att förstå tragedins verkliga väsen.<sup>239</sup> Undergången ska, enligt honom, varken mana till pessimistisk resignation, medlidande eller känslan av moralisk rättfärdighet,<sup>240</sup> utan framhålla *livets* härskande, det liv som inkluderar död och lidande.<sup>241</sup> Det ”mänskliga” perspektivet är borta när åskådaren inte längre

---

<sup>234</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, KSA, Bd. 1* (Berlin: de Gruyter, 1980), § 8. I sv. övers. av Martin Tegen och Joachim Retzlaff som *Tragedins födelse, Samlade skrifter, band 1*, (Stockholm/Stehag: Symposion, 2000).

<sup>235</sup> Ibid, § 16.

<sup>236</sup> Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 151.

<sup>237</sup> “sie bestimmt, wie das Seiende im Ganzen ist, sofern es ist”. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 248 [29].

<sup>238</sup> Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, § 8: ”Tragic Joy”.

<sup>239</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 11*, 25[95].

<sup>240</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 12*, 2[172].

<sup>241</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, § 7.

identifierar sig med hjältens lidande, utan med själva den underliggande skapelse- och förstörelseprocessen.<sup>242</sup>

Med hjältens undergång uppenbarar sig, skriver Haar, ”det gapande hålet och den gapande öppenheten av krafter” som bakomligger alla gestaltningar i ord, bilder och individuerade fenomen, och ur detta ska en glädjeutgjutning framspringa som inte låter sig förklaras i apolliniska termer:<sup>243</sup> ”this collapse brings about a mystical ambivalent revelation not of joy pure and simple, but of terror [...] and voluptuous ecstasy, mixed together.”<sup>244</sup>

Heidegger uttrycker det som följande, att tragedin är vad som *råder* där det fruktansvärda i tillvaron bekräftas, på ett sådant sätt att det frisläpps i sin inre tillhörighet med det sköna.<sup>245</sup> Därför är detta bejakande, detta *dionysiska* bejakande, precis vad som också måste ske i *Zarathustra* för att tragedins skeende ska kunna ta plats.

Bejakandet av det tragiska är för Nietzsche ett mod att se den annars undanträngda förstörelse och upplösning som livet omfattar, som det som alltid hör till det som själva dess grund. Men att nå sin tillvaros tragiska *öde* är att först ha överlämnat sig åt det, att i en speciell hållning ha frisläppt det kaotiska. Därför är det inte ett blott accepterande av en tragedi som redan skulle vara förhandenvarande och pågående som ett drama utanför oss. ”Kring hjälten blir allt till tragedi”<sup>246</sup> är det citat ur *Bortom gott och ont* som Heidegger inleder sin föreläsningsserie om den eviga återkomsten med, ett citat som för fram denna mening att tragedin är vad som först utgår från hjälten, från den som sett höjdens oskiljaktighet från avgrunden, och sagt ja till denna tveeggade väg. Zarathustras öde är självöppnat, och i detta lust- och smärtfyllda uppöppnande bär han upp den tragisk-heroiska hållningen. David Farrell Krell summerar det i följande ord: ”It [the heaviest weight] is the affirmation of tragedy and the tragedy of affirmation.”<sup>247</sup>

Denna styrkeprövning är för Nietzsche ett med processen att införliva återkomsttanken. Tanken på den eviga återkomsten är den högsta betraktelsepunkten därför att den säger ja även till det som från den vanliga betraktelsepunkten är ett nej och ett intet. Och med detta bär *Zarathustra* som gestalt upp ”begreppet Dionysos”.<sup>248</sup> Krell skriver: ”His [Dionysos] is the trajectory of transition and downgoing”.<sup>249</sup>

---

<sup>242</sup> Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 164.

<sup>243</sup> “the gaping hole and the gaping openness of forces”. Ibid., s. 164.

<sup>244</sup> Ibid.

<sup>245</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 248 [29].

<sup>246</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, KSA, Bd. 5* (Berlin: de Gruyter, 1980), § 150. I sv. övers. av Lars Holger Holm som *Bortom gott och ont, Samlade skrifter, band 7*, (Stockholm/Stehag: Symposion, 2002).

<sup>247</sup> Krell, *Infectious Nietzsche*, s. 57.

<sup>248</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 344 [112].

<sup>249</sup> Krell, ”Analysis”, s. 276.

## 5.2. Tragedins sfär

Hur, i vilken sfär, upprättas egentligen tragedin? Nietzsches bilder kring den nya tidsålder han riktar sin förhoppning mot är inte sällan våldsamt dramatiska. Men dramatiken är inte igångsatt genom aktivitet i vanlig mening. I ”Om stora händelser” utropar Zarathustra: ”Och tro mig, vän Helveteslarm! De största händelserna, det är icke våra högljuddaste utan våra tystaste stunder”.<sup>250</sup> Det rör sig i själva verket, betonar Heidegger, om en händelse som sker i den ”största stillhet”,<sup>251</sup> någonting som för lång tid ska förbli dolt för rummet och den kronologisk-historiska tiden, men som ska skriva in tillvaron i dess egentliga historiskhet: ”Det är de tystaste orden som bringa stormen. Tankar som komma på duvofötter styra världen”.<sup>252</sup>

Men *Så talade Zarathustra* handlar för Nietzsche också om det yttersta bejakandet av tidens flöde. Hur hänger tragedin samman med denna bejakelse?

Som tanke måste den eviga återkomsten betraktas som ett pekande mot, paradoxalt nog, existensen i dess oavvisliga *ändlighet*. I tanken på den eviga återkomsten tillåts vi inte längre att blicka framåt mot en värld som överskrider ändligheten och fakticiteten, som ska återlösa den och skänka den en kompensatorisk tillvaro, i ljuset av vilken den kan rättfärdigas. Inte heller tillåts vi att i passivitetens modus i tanken ställa framför oss en bättre inomvärldslig framtid, där någonting avgörande ska ske. Att tänka sig in i cirkeln av återkomst är att se hur den evighet vi har att vänta författas i ögonblicket hos den egna existensen, och ingen annanstans.

Men att ta ett sådant ansvar för tiden är också att förstå vad tid alls är. Att bejaka tiden som vore den evigt återkommande är att bejaka *tillvarons* tidslighet – inte tid i allmänhet, tid överhuvudtaget, utan den tidsliga sträcka som var individ, som var tillvaro rör sig med och i mellan sin födelse och död. Ett egentligt ansvar och en förståelse för denna tid handlar för Heidegger i *Varat och tiden* inte i första hand om att eftertänksamt välja mellan de olika möjligheter som står till buds inom denna utsträckthet, för det vi disponerar vår (livs)tid för. Det är inte i denna ände, i översikten över *vad* tiden i vart fall disponeras för, som ansvaret kan gripas. För att i egentlig mening kunna välja eftertänksamt, för att en *situation* för handling alls ska kunna öppna sig, så handlar det istället om att ställa sig öppen, be-slutsam, för *tiden såsom tid*, för tiden som det till sitt väsen tillkommande, såsom tillkommande kan bevaras, och därmed först visa sig i sin egenlighet. I porten ”ögonblick” kolliderade framtid

---

<sup>250</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, ”Von großen Ereignissen”, s. 169 [120].

<sup>251</sup> ”der größten Stille”. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 247 [28].

<sup>252</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, ”Die Stillste Stunde”, s. 189 [134].

och förflutenhet samman i en tillvaros ändliga livstid, men är i och med detta också en kollision som verkar som en stöt med historiska verkningar långt utöver den egna livstiden.

Tillvarons tidslighet kan bli hel eftersom den ges med en början och ett slut; *till-döden-varon* som existential är den ontologiska förutsättningen för tillvarons helvaro. En sträcka kan bara vara sträckt om den inte fortgår i oändligheten. Varighet, tillkommelse och nu kan bara sättas i relation till det faktum att livet har ett slut. Bejakelsen av tiden i dess blivande, som det flödande, hör samman med att få syn på tiden som hel, som ett i sin treenighet, en treenighet som breder ut sig i ögonblicket. För att kunna göra denna erfarenhet av själva blivandet måste tillvaron hålla sig kvar i sin tid, hon måste ta den på sig och i bärandet låta den sträckas från varighet till tillkommelse, genom nuets beslutsamma handling.

### 5.3. Zarathustras vandring

Det avsnitt i Zarathustra som betitlas "Vandraren", som handlar om hur Zarathustra lämnar sina vänner och lärjungar för att fortsätta vidare till sin tilldelade *tragiska* uppgift, skulle vi därför kunna betrakta som en bild av Zarathustras *tidsliga* resa, som en bild för hans vandring genom tidens vardande, en vandring som är någonting annat och mer än att befinna sig i och vänta ut en kronologisk tid. "Jag är en vandrare och en bergsbestigare, sade han till sitt hjärta, jag älskar icke slätterna och synbarligen kan jag icke länge sitta stilla."<sup>253</sup> Hur går detta samman med att Zarathustras tragedi är vad som uppstår ur yttersta stillhet?

Tiden är det aldrig stillastående – för Nietzsche det i ständigt blivande, för Heidegger vad som är satt ur sitt läge, ett ek-statikon. Vad som förblir stillastående här kan därför ses som Zarathustra själv mitt i tidens tillkomst; hans vandring är denna stillhet, som vi kan förstå som det som först gör erfarenheten av tidens flödande möjlig. Inte tiden som någonting i sitt flöde försvinnande, utan någonting som bevaras *i* sitt blivande.

Men tidens tillkomst är också Zarathustras innerst *egna* tidslighets tillkomst, eftersom tidsligheten är vad som gör möjligt och bara är möjligt i ett faktiskt "där". Det som inte kan hålla sig stilla, det som står i ständigt blivande, är därför likväl inget annat än han själv i sin tillvaro.

Nästa, mycket betydelsemättade stycke antyder vidare vilket slags resa det rör sig om: "Och vad än kan hända mig såsom öde och upplevelse – ett vandrande skall det finnas däri och ett bergbestigande; man upplever dock till sist endast sig själv."<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> Ibid., "Der Wanderer", s. 193 ["Vandraren", 139].

<sup>254</sup> Ibid.

Ödet beskrivs här som vad som fångar den klättrande, den som stiger mot bergens höjd. För den vandrande är inte ödet någonting som kastas uppå honom som yttre händelser, utan är den självgående *nödvändighet* han satt sig i relation till genom att möta upp i sitt vandrande. Nödvändighet är det enda ord Nietzsche vill använda för att bestämma skeendena i ett kaotiskt världsallt.<sup>255</sup> Ödet infinner sig för vandraren, synligt som nödvändighet, därför att han släppt det fritt. Men ödet som frisläppt, är också vad som undandrar sig mänsklig förutsägelse och kontroll. Den som frisläpper det kan inte heller fånga dess skeende i termer av ändamålsenlighet eller ordning, som båda är mänskliga förståelsehorisonter, och inte heller som motsatsen, oordning. Den som rör sig mot bergstopparna har fått ett *seende* för nödvändigheten, och i seendet utelämnat sig åt den. Att odla kärleken till ödet, ”amor fati”, inom sig, är att se det sköna hos tingen i deras nödvändighet, och därmed förläna tingen skönhet.<sup>256</sup> Haar menar att Nietzsches begrepp om amor fati helt skakar om det traditionella begreppet om nödvändighet som en kausalt styrd mekanism, eller självbestämd frihet. Det upplöser motsatsen mellan kärlek, som en viljans aktivitet, och ödet, som en passiv bestämning av vad som redan blivit satt.<sup>257</sup> Amor fati är viljan till det som är, till det enda som är och sker, en vilja som är kärlek.<sup>258</sup> Detta slags viljande skriver in sig i nödvändigheten och gör den till sin.

Meningen avslutas med orden ”man upplever dock till sist endast sig själv”. Vad Zarathustra kan möta på sin vandring, är till slut ingenting annat än sitt eget själv. § 322 i *Den glada vetenskapen* lyder: ”den som ser in i sig själv som i ett ofantligt universum och bär vintergator i sitt inre, han vet också hur oregelbundna alla vintergator är; de leder ända in i existensens kaos och labyrint.” Denna mening understryker att vägen som leder till det mest osäkra, det mest oregelbundna, till slut är det egna självet, som det som hålls ihop allt detta. Härmed sätts självet i fråga; vad är en människa om hennes själv kan bära ”vintergator” inom sig? Blir inte självet här det osäkrade, snarare än det som tar kommandot över sig självt? Nietzsches kaosbegrepp blir meningsfullt först när det förstås som det öde en människa kan ta steget in i. Först då kan det också bli uppenbart varför alla mänskliga bestämningar av detta kaos alltid måste komma till korta, hur existensen i själva verket är någonting vi inte är närmare bekanta med, och som vi heller aldrig fullt ut ska nå fram till och uttömma, utan bara

---

<sup>255</sup> Paul Valadier skriver om labyrinten som symbol för kaos hos Nietzsche i ”Dionysus Versus the Crucified”, övers. Kathleen Wallace, i *The New Nietzsche*, s. 251: ”it signifies not nothingness, but the absence of predetermined organization. The world is characterized more by an excess than by an absence of forms (...) Only out of chaos, with great pain and difficulty, can each open his own creative way”.

<sup>256</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 276.

<sup>257</sup> Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 31 f.

<sup>258</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 16[32].

nå som någonting outtömligt. Nästa stycke understryker igen att det är fråga om att ödet är någonting som existensen måste sätta sig i relation till:

”Den tid är förrunnen då ännu tillfälligheter fingo möta mig, och vad kunde yttermera tillfalla mig som icke redan var mitt eget!

Det vänder blott tillbaka, det kommer omsider hem till mig – mitt eget jag och vad därav länge var i främmande land och skingrat bland alla ting och tillfälligheter.”<sup>259</sup>

I sin vandring har Zarathustra nu nått fram till sin sista topp, som också är hans högsta och svåraste. Denna topp sammanfaller med införlivandet av återkomsttanken. Zarathustra menar sig först nu gå sin storhets väg, därför att ”Topp och avgrund – det är nu sammanslutet till ett!”<sup>260</sup> Storhet är först när vägen till toppen går samman med vägen till avgrunden. Denna sammanslutethet mellan topp och avgrund kan tolkas både som att högsta lust och djupaste smärta följs åt, och som att Zarathustra nått en punkt där smärta och lust inte längre kan skiljas åt som två olika erfarenheter, där avgrunden erfars som topp, och toppen som avgrund. Heideggers mening är att djupen vidgas och avgrunden blir avgrund därför att klättraren stiger. Stigandet och sjunkandet sker samtidigt, det ena växer och blir till med det andra.<sup>261</sup> Stycket antyder om en höjd som rest sig upp ur någonting närpå olidligt, och som därför helt överskrider den vanliga lustens glädje. Storheten bestäms rentav som det att göra sin största fara till sin *tillflykt*.<sup>262</sup> Zarathustra vandrar i medvetenhet mot ett öde som bär med sig tragik och undergång:

”Jag förstår min lott, sade han slutligen sorgset. Välan! Jag är beredd. Nu just har min sista ensamhet börjat.

Ack, detta svarta sorgliga hav under mig! Ack, denna svarta nattliga vresighet! Ack, öde och hav! Till eder måste jag nu stiga ned!

Inför mitt högsta berg står jag och inför min längsta vandring: därför måste jag först djupare ned än jag någonsin har stigit –

djupare ned i smärtan än jag någonsin har stigit, ända in i dess svartaste flod! Så vill mitt öde: välan! Jag är beredd.

Varifrån kommo de högsta bergen? så frågade jag en gång. Då fick jag veta att de kommo ur havet.

---

<sup>259</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 193 [139].

<sup>260</sup> Ibid.

<sup>261</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 259 [40].

<sup>262</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 194 [139].

Detta vittnesbörd är skrivet i deras sten och i deras toppars väggar. Ur det djupaste måste det högsta komma till sin höjd.”<sup>263</sup>

Igen poängteras alltså att de högsta bergen är åtkomliga först i och med nedstigandet i ”detta svarta sorgliga hav”, smärtans svartaste flod. I själva verket finns inte bergen annat än som komna ur havet, som i detta stycke symboliserar avgrunden.

Denna gång är också hans ”sista ensamhet”. Lite tidigare har det kallats hans ”ensammaste vandring”.<sup>264</sup> Den ensamhet som här kommer i fråga kan kopplas till demonens tal i *Den glada vetenskapens* § 341, där tanken på den eviga återkomsten är någonting som hör ihop med en ”ensammaste ensamhet”. I Heideggers läsning är denna ensamhet detsamma som den individuation som innebär egentlighet, den individuation där den mänskliga tillvaron kommer till sig själv.<sup>265</sup> Människan står inför sig själv, är *utelämnad* åt och hänvisad till sig själv när hon står mitt i sin egentliga tidslighet. Tilldödenvaron individuerar människan, eftersom beslutsamhetens förelöpande tar tillvaron i anspråk just såsom någonting individuellt. Individuationen upplåter åt tillvaron dess ”där”, hur den är kastad som fakticitet, en fakticitet som bara den själv kan överta.<sup>266</sup> Men vad väntar henne i individuationen? Hur framträder hennes tid som annat än världstid, som ändlig till sin bestämning?<sup>267</sup> Den väntar henne och framträder som en smärtans flod, ur vilken också bergstoppar reser sig.

Det hav Zarathustra blickar ner i är också liknelsen för hans öde, det öde som är hans tragiska öde. Han är involverad i ett ja-sägandet till någonting som han i ”ja”-et avsäger sig förfogandet över. Det tragiska ödet är någonting *angripande*, i sin karaktär av uppslukande en största fara, som likväl hädanefter ska bli Zarathustras tillflykt. Det är inte bara en utstående väntan på en lycka som smärtan kan bereda väg för, utan en vilja till smärtans och undergångens egen helighet. På flera ställen i boken upprepas hur det efterfrågade inte är den personliga lyckan, utan uppgiften att ge sig själv åt tillvaron.<sup>268</sup> Paul Valadier skriver angående bejakandet av det kaotiska: “Affirmation thus belongs to a move that lessens the value of the self [...]; it is an invitation to enter into the game where someone plays with us. But the person undergoing such a metamorphosis pays the price of his own blood. Following Dionysus, he suffers self-dismemberment and unremitting death.”<sup>269</sup>

---

<sup>263</sup> Ibid., s. 195 [140 f.].

<sup>264</sup> Ibid., s. 194 [139].

<sup>265</sup> Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 243 f. [24].

<sup>266</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53, s. 263 [45].

<sup>267</sup> Om begreppet ”världstid” hos Heidegger, se *ibid.*, § 80.

<sup>268</sup> Jfr ”Zarathustras Vorrede”, § 4, s. 17 [18], samt ”Das Honig-Opfer”, s. 295 [”Honungsoffret”, 215].

<sup>269</sup> Valadier, ”Dionysus Versus the Crucified”, s. 251.



Men detta offrande av självet måste isärhållas från en kristen asketism, eftersom det handlar om själva inversionen av dess psykologi. Den kristna korsfästelsen är för Nietzsche symbolen för en hållning som bekräftar lidandet som ett argument mot detta liv, som ser det som ett tecken på dess fördömelse, i bästa fall som en väg till ett heligare liv. I sin motvilja mot livet såsom i sin ändlighet smärtfyllt och svårt, är detta den dekadenta hållning som det dionysisk-tragiska bejakandet vill avlägsna sig ifrån.<sup>270</sup>

I det följande beskrivs havet i bilder av ett mörkt, sovande och drömmande vidunder.<sup>271</sup> Havet blir här det osäkra, ruvande, det outsinliga, en bild för kaoset. Vi kan stiga ner i det, men dess fulla djup kommer alltid att förbli outgrundliga för oss. Vår mänsklighet är att nå fram från ett ändligt håll, där havet till slut alltid bara kan gripas och uppfattas som hav, som det outgrundliga.

Zarathustra skrattar härnäst åt sig själv därför att han grips av medlidande med själva detta hav, därför att han skulle vilja återlösa det ur sina onda drömmar. Han söker inte skona sig själv, utan upplever sig som gripen av en sådan stark kärlek att han faktiskt tar odjurets perspektiv: ”Kärleken är den ensamastes fara, kärleken till allt, *blott det lever!*”<sup>272</sup> I ”Barnet med spegeln” heter det: ”Och må min ström av kärlek störta in i oframkomlighet! Huru skulle en ström icke till sist finna vägen till havet!”<sup>273</sup> Är den ensammes väg vad som framskrider i kärleken, som är vad som i sitt växande vill undergången, den undergång den växer *ur*? I sin utbredning är den en vilja till vidare undergång, i sin strävan efter att så långt som möjligt nå ut i det förödande, i det tragiskas utbredning, är den därför en fara. Kärleken bär med sig en styrka som inte urskiljer det förödande som någonting att stöta ifrån sig, utan verkar emot den naturliga impulsen att värja sig mot tyngden.

Denna kärlek är den kärlek som inte framspringer ur riktadheten mot någon eller någonting partikulärt, utan kärlek som i detta avseende står fri, och därför riktas mot en helhet. Kärleken här är den kärlek som föds ur ensamheten; den *ensammastes* fara. Som helhet skildrar ”Vandraren” den utsäglighet som ryms i mötet med denna ensamhet.

#### 5.4. Att bära det tragiska

Zarathustra är ja-sägandet till tillvaron och livet därför att han är den som tar emot dess smärta som dess själva grund. ”Ett högsta tillstånd av bejakelse av tillvaron koncipieras,

---

<sup>270</sup> Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 14[89].

<sup>271</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, s. 195 [141].

<sup>272</sup> *Ibid.*, s. 196 [141].

<sup>273</sup> *Ibid.*, ”Das Kind mit dem Spiegel”, s. 107 [78].

utifrån vilket den högsta smärtan inte kan exkluderas: det tragisk-dionysiska tillståndet.”<sup>274</sup> Och i detta ja-sägande till det tragiska är han också ja-sägandet till tidens ändlighet, i bejakelsen av den egna tidsligheten. Denna är det aldrig stillnande, vad som är satt ur läge, i en rörelse som bara kan erfaras i ett visst avsaktande, som en stor styrka att hålla sig stående mitt i den flod som tillkommer utan vår mänskliga inblandning. I detta stående kan den släppas fram som någonting svart, djupt och förödande, men också extatiskt. Att stå öppen inför tiden som sådan, är att erfara den tyngd som existensen i egenskap av ändlig är. Detta är, med Heideggers formulering, att ”bära tid inom sig”.<sup>275</sup>

Tragedin är således vad som öppnas av en tidslig vånda. Det varande kan framträda i tragedins ljus därför att människan är närvarande i den tragedi som inte är igångsatt av mänskliga handlingar i rummet. Tragedin i den mening som avses i *Så talade Zarathustra* kommer inte av ett sådant upprättande, utan upprättas av tiden själv.

Men är inte en tragedi vad som *också* kan igångsättas av människan och hennes handlingar, och även bestå av yttre rumsliga händelser bortom vår kontroll? Menar inte Nietzsche att hela det mänskliga livet är att överväldigas av destruktiva skeenden också i det yttre? Det är hans mening, och även dessa lidanden är vad tänkaren av den eviga återkomsten ska förmå att säga ja till. Men förmå det kan bara den som sagt ja till ändlighetens tragedi. Innan detta avgörande förblir vi bara ett slags vittnen till vad vi inte kan låta bli att uppfatta som ondska eller slumpmässighet, som någonting som kräver ett transcendent rättfärdigande. Som Heidegger skriver, så är *fatum*, ödet, för den som står bredvid sitt eget och låter det befalla honom, någonting nedslående, som kännetecknas av obegriplig oreda. Men för den som vet och begriper att hon alltid hör dit som en skapare och beslutare är den högsta lust.<sup>276</sup> Den smärta som människan måste röra sig i därför att hon är ändlig, kan undfå en mening när denna ändlighet besinnas.

Därmed blir det också synligt i vilken mening Zarathustra uppbär den svåraste av hållningar. Att kunna omfamna livets alla smärtor, att kunna se det som ter sig som absurda orättvisor och katastrofer ur ett icke-mänskligt perspektiv, att helt enkelt så långt som det som människa är möjligt, kunna frigöra sig från sitt mänskliga perspektiv på tillvaron, är vad tanken på återkomsten går ut på. Zarathustra avstår från den mänskliga viljan att ställa kaos till rätta, för att istället våga ta emot det *som kaos*, och finna lust i ordningen själv. Sedda

---

<sup>274</sup> ”Es wird ein höchster Zustand von Bejahung des Daseins konzipiert, aus dem auch der höchste Schmerz nicht abgerechnet werden kann: der tragisch – dionysische Zustand.”, Nietzsche, *Nachlaß, KSA, Bd. 13*, 17 [3].

<sup>275</sup> ”die Menschen, die sehr viel Zeit in sich tragen und in weite Zeiten hinausleben, welche von ihrer wirklichen Lebensdauer unabhängig sind.”, Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, s. 352 [131].

<sup>276</sup> *Ibid.*, s. 423 [207].

genom tragedins blick får de smärtfyllda aspekterna av världens skeenden karaktären av nödvändighet i en kedja, där ingenting kan avlägsnas och ingenting är överflödigt. Tragedins blick är den blick som kan se kedjans nödvändighet, som förflyttat sig in i den och gör den till sin vilja.

Härmed framträder återkomsttanken som en tanke som går ut på att tänka förgängligheten som mänskligt öde. I andra ord än Heideggers talar den om en vilja att upplåta den ändliga existensens utkastadhet i ett djup som den inte råder över. Detta djup blir för Nietzsche en plats där tingen tillåts lysa i en nödvändighet, en nödvändighet som bara blir synlig för den människa som lämnat sin mänskliga vilja att hålla kvar och säkra sig själv. På så sätt tänker Nietzsche människan utifrån den osäkra, öppna domän som hon på slutet grund rör sig i, utifrån vilken hon kan nå sig själv, men inom vilken hon också måste upplösas.

### 5.5. Dionysos

Härifrån kan vi rikta blicken mot själva Dionysos hos Nietzsche. John Sallis menar att denna gudomlighet är helt avgörande i fråga om Nietzsches förhållande till metafysiken, just eftersom den dionysiska uppenbarelsen inte uppenbarar en metafysisk grund, utan istället en *avgrund*. Med Dionysos vill Nietzsche förmedla någonting som föregår både människan och hennes väsen eller *eidos*.<sup>277</sup> Dionysos representerar blott ”övermått” (Übermaß), och därför innebär det dionysiska tillståndet också upplösningen av subjektiviteten, av en bestämd avgränsning av ett själv.<sup>278</sup> Utan att explicit nämna Dionysos här, frågar sig också Haar enligt vad som ovan sagts om *amor fati* och bejakelsens formel, om det inte är subjektiviteten som sådan som upphävs i denna extrema form av fatalism.<sup>279</sup> Också Krell menar att Dionysos är vad som till slut ger Nietzsches filosofi en plats bortom metafysiken, och att detta är någonting som Heidegger helt förbiser i sin läsning av Nietzsches filosofi.<sup>280</sup>

Det är mycket riktigt med tystnad som Heidegger möter Dionysos. Men kan vi ändå efter analysen ovan försöka att se och problematisera denna figur utifrån en heideggersk blick?

Nietzsches användning av begreppet Dionysos bygger på själva identifikationen med livet som en upplösande och skapande kraft, med livet som förlust och lidande. I *Ecce Homo* omnämns Zarathustra som en förkroppsligad Dionysos.<sup>281</sup> Nästa paragraf lyder: ”så lider en

---

<sup>277</sup> John Sallis, ”Dionysus – In Excess of Metaphysics”, i *Exceedingly Nietzsche*, ed. David Farrell Krell och David Wood (London/New York: Routledge, 1988) s. 7.

<sup>278</sup> *Ibid.*, s. 6.

<sup>279</sup> Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, s. 87.

<sup>280</sup> Krell, ”Analysis”, s. 268-281.

<sup>281</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 345 [112].

gud, en Dionysos”.<sup>282</sup> Ännu mer explicit blir denna identifikation i Nietzsches berömda sista brev, där han rentav omnämner sig själv som en inkarnerad Dionysos, och där han vid ett tillfälle menar att det är en fördom att han skulle vara människa – han endast *känner* det mänskliga, dess högsta och lägsta.<sup>283</sup>

Men är det inte i identifikationen med Dionysos som en *gud*, om än ett nytt slags gud som inverterar den kristna, som en flyktimpuls från ändlighetens faktum döljer sig? Att lida som en gud innebär att motta lidandet som en gud, och att således lämna det mänskliga perspektivet på livet och dess tillhörande smärta. Att gripa det tragiska från ett övermänskligt eller dionysiskt håll, innebär ju även att inte längre *träffas* av det tragiska som människa. Handlar det så inte även här om viljan att förflytta sig ut ur ändlighetens tragik, att höja sig över den förlust som människan möter som människa, snarare än att tänka den?

Att inta det dionysiska förhållningssättet till livet är en strävan efter att bli *ett* med livet som avgrund och övermått, som fortskridande skapelse och förstörelse. Det som visats i de analyserade passagerna är hur det mest främmande ska bli en tillflykt, genom att så långt som det är möjligt låtas bli ett med det egna självet, bli det mest egna. Men viljan till en sådan fullständig sammansmältning måste också beteckna en strävan efter att inte längre stå i ett mänskligt och ett ändligt förhållande till avgrunden, där den är vad det mänskliga självet *drabbas* av. Det som behärskas och förekommer blir på så sätt själva den mänskliga tillvaron i dess dödlighet. Kan vi därmed tänka att det är *i* en sådan upplösning av subjektiviteten som Heidegger finner det motsatta, nämligen en fullständig expansion av det mänskliga självets subjektivitet? Frågan gäller om ett tänkande kring vad det innebär att vara människa kan inledas genom försöket till ett fullständigt övervinnande av det mänskliga, där avgrunden till sist ska *utgöra* det mest mänskliga – med andra ord, med en övermänniska? Eller skulle det istället handla om att försöka tänka det mänskliga som *mötande* avgrunden? Ligger inte den filosofiska utmaning som Heidegger närmar sig, just i att *som människa* beröras av tillvarons tragedi, för att ur denna beröring kunna tänka den? I det dionysiska hos Nietzsche ser vi viljan att utplåna gränsen mellan det mänskligt egna och det främmande, att överbrygga och utplåna själva differensen – men är inte denna smärtsamma differens vad som grundar och tillåter ett tänkande om människan?

Vi kan således i Dionysos skönja uttrycket för och av en självstegring framburen av viljan att förekomma ändligheten, att behärska tillvaron också där den är vad som behärskar oss. På

---

<sup>282</sup> Ibid., s. 348 [115].

<sup>283</sup> Friedrich Nietzsche, *Briefe 1241. An Cosima Wagner in Bayreuth (Turin, 3. Januari 1889)*, i *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5* (Berlin/New York: de Gruyter, 1984). s. 572 f.

så sätt finns med denna figur inte längre ett utrymme för att sätta ifråga människan som den behärskade.

Men det kan inte nog betonas att vi inte kan komma åt Nietzsches filosofi genom att tänka den utifrån den ena eller andra sidan om en gräns, och att Heidegger är den som är mest medveten om detta. Istället måste vi hela tiden försöka se och tänka denna dubbelhet som sådan, eftersom det dionysiska *samtidigt* bär fram det motsatta: försöket och viljan att se den mänskliga tillvaron i klaraste ljus, för att låta den framträda som det som tar människan i anspråk utan att någonsin bli henne välbekant. I den meningen är den vad människan alltid måste utfråga – människan måste leva den sådan att den ger sig som någonting att utfråga, att den blir någonting hon ställs inför och möter som ett främmande. Så skriver Nietzsche, angående förhoppningen kring vad som ska ta vid med detta ideal av människa, med vilken ”tragedin *begynner*”: ”måhända *det stora allvaret* först tager vid, det egentliga frågetecknet först ditsättes [...]”<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 339 [106].

## 6. Slutdiskussion

Heideggers uppgörelse med Nietzsche kan inte fångas in utifrån frågan om ett antingen – eller. Hans närmande till Nietzsche utgår från själva paradoxen om en vilja som faktiskt vill avsäga sig bemästrandet av tillvaron, som vill den på dess ändliga grund och i dess avgrund, som vill det som i själva verket många gånger måste gå emot den mänskliga viljan. Detta är också den paradox som måste låtas stå kvar. Med denna uppsats har jag istället velat närma mig dess inneboende dynamik.

Med avstamp i Heideggers *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* har jag visat hur Nietzsches återkomsttanke syftar till att öppna allt varande bortom mänskliga värdekategorier, att i denna mening övervinna det mänskliga, för att låta varat framträda som meningsfullt utifrån en ändlig kastadhet. Ett sådant öppnande kan bara ske för och genom ett högsta förmänskligande, för den människa som i egentlig mening individuerar sig själv. Människan i hennes kroppslighet är platsen för en öppenhet, som hon inte kan och inte heller behöver nå utifrån syften och transcendenta förklaringar. Nietzsches *Zarathustra* talar om hur en mänsklig egentlighet innebär att överta denna kastadhet, för att låta den framträda i nödvändighet i och ur sig själv. I denna mening måste människan vända sig mot sig själv i en viss slutenhet, som ett självuppnående. Ordet ”övermänniska” är menat att vara begreppet om detta självuppnående.

Men det Heidegger menar, är att människan måste lära sig att tänka och förstå ett sådant självuppnående eller självnärmande på ett annat sätt än hon hittills gjort. Människans mänsklighet kan till slut inte sökas i det att hon är människa, utan i att hon *är*. Denna skillnad är vad människan måste lära sig att se och akta på.

I *Brev om humanismen* är det av denna anledning han problematiserar humanismen. Med humanism, menar han, förstår vi bemödandet att göra ”människan fri för hennes mänsklighet”, någonting som kan innebära olika saker beroende på hur människans frihet och hennes natur uppfattas. Men all humanism har hittills alltid varit någonting metafysiskt, eftersom den utgått från en personlighetsmässig eller objektmässig bestämning av människans väsen. Denna bestämning blir vad människan måste fullfölja, därför att den förstås som vad som gör henne varande som människa. På så sätt är också all metafysik omvänt ”humanistisk”.<sup>285</sup>

---

<sup>285</sup> Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, i *Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd. 9* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), s. 321. I sv. övers. av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein som *Brev om humanismen*, (Stockholm: Thales, 1996) s. 16.

Men det som Heidegger vill föra fram, är hur människan endast kan få tillträde till ett "väsen", därför att hon först *tilltalats* av varat. Först därför att hon redan är tilltalad, befinner hon sig på en plats där hon kan sätta ord på och fullfölja någonting sådant som en mänsklig natur. Att människan "ek-sisterar", att hon står i varats ljusning<sup>286</sup>, betyder för Heidegger att hon står i en öppenhet där "det ges vara".<sup>287</sup> Det är härifrån ett vidare tänkande kring människans mänsklighet måste utgå; utifrån hur någonting *ges* människan som hon kan ta emot på ett sådant sätt att det låter henne hinna upp sig själv. Tillsammans med orden att "endast så länge tillvaron är, ges det vara" så menar Heidegger att varat inte är någonting som människan skapar, utan att "endast så länge varats ljusning tilldrar sig överrätter varat sig självt till människan".<sup>288</sup> I denna bemärkelse skulle "humanism" betyda att människans väsen är väsentligt för varats sanning, men på så sätt att det aldrig åstadkoms av henne själv. Redan i *Varat och tiden* är detta vad ordet "tillvaro" vill säga.

Med Nietzsche nås enligt Heidegger en slutpunkt för det hittillsvarande tänkandet. Människans stigande över och strävande efter sig själv förstås som själva hennes väsen. Det betyder att människan härifrån tänker och formulerar vägen till sig själv som en väg i direkthet, som ett människans gående in i sig själv. Men när detta skett, så har också samma väg börjat hamna ur sikte. Människan är för Heidegger den som inte får syn på sig själv, som slutligen måste tappa bort sig själv, så snart hon börjar vända sig mot sig själv i en omedelbarhet. Den ändliga grund utifrån vilken människans givande till sig själv sker skymms för ett sådant tänkande snart som meningshorisont. För Heidegger beror resonansen av övermänniskan som en uppmaning till försjunkandet i den egna viljans rörelse mot förfogande på att Nietzsche redan är alltför inne i en viss förståelse av människan som den vars kraft medges av henne själv och hennes vilja.

Men när övermänniskan grips som den som möter sig själv i ett sådant försjunkande, så har Nietzsches ord samtidigt redan tappat sin verkliga ton. Nietzsches syfte med övermänniskan är inte ett förfogande över någonting, eftersom ett sådant förfogande också alltid tänker och förstår det mänskliga varat utifrån oändligheten. I ett sådant slags förfogande ligger alltid ett undkommande av den fakticitet som grundar allt viljande, ett undkommande som Nietzsche är främmande för. För Nietzsche handlar återkomsttanken om ett bärande av den ändliga tidens hela tyngd, och övermänniskan är så utforskaren av det utrymme människan tilldelas såsom ändlig.

---

<sup>286</sup> Ibid., s. 323 f. [19].

<sup>287</sup> "Es gibt Sein", Ibid., s. 334 [34].

<sup>288</sup> Ibid., s. 37.

## Litteraturförteckning

Allison, David B, *Reading the New Nietzsche*, (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001).

Deleuze, Gilles, "Nomadtänkande", övers. Ulf I Eriksson, i *Res Publica*, (Symposion, nr. 5/6 1986), s. 79-89.

Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophy*, övers. Goetz Richter, (London: Continuum International Publishing, 2003).

Granier, Jean, "Nietzsches Conception of Chaos", övers. David B. Allison, ingår i *The New Nietzsche*, red. David B. Allison (London: The MIT Press, 1986) s. 135-141.

Haar, Michel, *Nietzsche and Metaphysics*, övers. Michael Gendre, (New York: State University of New York Press, 1996).

Heidegger, Martin, *Brief über den Humanismus*, i *Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd. 9* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976); *Brev om humanismen*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 1996).

Heidegger, Martin, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, i *Nietzsche. Erster Band. Gesamtausgabe, Band 6.1* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996); *The Eternal Recurrence of the Same*, i *Nietzsche. Vol. 2*, övers. David Farrell Krell (San Francisco: Harper & Row, 1991).

Heidegger, Martin, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*, i *Nietzsche. Zweiter Band. Gesamtausgabe, Band 6.2*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997); *The Eternal Recurrence of the Same and the Will to Power*, i *Nietzsche. Vol. 3*, övers. David Farrell Krell (San Francisco: Harper San Francisco, 1991).

Heidegger, Martin, *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*, i *Nietzsche. Erster Band. Gesamtausgabe, Band 6.1* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996); *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, i *Nietzsche. Vol. 3*, övers. David Farrell Krell (San Francisco: Harper San Francisco 1991).

Heidegger, Martin, *Der Wille zur Macht als Kunst*, i *Nietzsche. Erster Band. Gesamtausgabe, Band 6.1* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996); *The Will to Power as Art*, i *Nietzsche. Vol. 1*, övers. David Farrell Krell (San Francisco: Harper & Row, 1991).

Heidegger, Martin, *Nietzsches Metaphysik*, i *Nietzsche. Zweiter Band. Gesamtausgabe, Band 6.2* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997); *Nietzsches Metaphysics*, i *Nietzsche. Vol. 3*, övers. David Farrell Krell (San Francisco: Harper San Francisco, 1991).

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Bd. 2*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977); *Varat och tiden*, övers. Richard Matz, (Uddevalla: Daidalos, 2006).

Heidegger, Martin, *Was heißt Denken?*, *Gesamtausgabe, Bd. 8* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002); *What is called thinking?*, övers. Glenn Gray (New York: Harper & Row, 1978).



Heidegger, Martin, "Wer ist Nietzsches Zarathustra?", i *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Bd. 7* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), s. 99-124. ; "Vem är Nietzsches Zarathustra?", övers. Karl Weigelt, i *Res Publica* (Symposion, nr. 48/50 2000), s. 403-421.

Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe, Bd. 14* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007); *Till tänkandets sak*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 1998).

Krell, David Farrell, *Infectious Nietzsche* (Bloomington: Indiana University Press, 1996).

Krell, David Farrell, "Analysis", i *Nietzsche. Vol. 2* (San Francisco: Harper & Row, 1991) s. 237-281.

Loeb, Paul S., *The Death of Nietzsche's Zarathustra* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

Luyster, Robert, "Nietzsche/Dionysos: Ecstasy, Heroism and the Monstrous", i *The Journal of Nietzsche Studies*, (Penn State University Press, 21/2001), s. 1-26.

Magnus, Bernd, *Nietzsche's Existential Imperative* (Bloomington: Indiana University Press, 1978).

Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe, Bd. 4*, (Berlin: de Gruyter, 1980); *Så talade Zarathustra*, svensk tolkning av Wilhelm Peterson-Berger, baserad på översättning av Albert Eriksson (Stockholm: Forum, 1980).

Nietzsche, Friedrich, *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5* (de Gruyter: Berlin/New York, 1984).

Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft, Kritische Studienausgabe, Bd. 3* (Berlin: de Gruyter, 1980); *Den glada vetenskapen*, i *Samlade skrifter, band 5*, övers. Carl-Henning Wijkmark (Stockholm/Stehag: Symposion, 2008).

Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie, Kritische Studienausgabe, Bd. 1* (Berlin: de Gruyter, 1980); *Tragedins födelse*, i *Samlade skrifter, band 1*, övers. Martin Tegen och Joachim Retzlaff (Stockholm/Stehag: Symposion, 2000).

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo, Kritische Studienausgabe, Bd. 6*, (Berlin: de Gruyter, 1980); *Ecce Homo*, övers. Olof Rabenius (Stockholm: Björck & Börjesson, 1917).

Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung, Kritische Studienausgabe, Bd. 6* (Berlin: de Gruyter, 1980); *Afgudaskymning*, övers. Ernest Thiel (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 1906).

Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Studienausgabe, Bd. 5* (Berlin: de Gruyter, 1980); *Bortom gott och ont*, i *Samlade skrifter, band 7* övers. Lars Holger Holm (Stockholm/Stehag: Symposion, 2002).

- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 11-13* (Berlin: de Gruyter, 1980)
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral, Kritische Studienausgabe, Bd. 5* (Berlin: de Gruyter, 1980); *Till moralens genealogi*, i *Samlade skrifter, band 7*, övers. Peter Handberg (Stockholm/Stehag: Symposion, 2002).
- Ruin, Hans, "Att övervinna tyngdens ande – om Nietzsches *Zarathustra*", i *Festskrift till Sören Stenlund*, red. N. Forsberg (Uppsala: 2008) s. 313-324.
- Ruin, Hans, "Heideggers Nietzsche" i *Res Publica*, (Symposion, nr. 48/50 2000), s. 387-401.
- Sallis, John, "Dionysus – In Excess of Metaphysics", i *Exceedingly Nietzsche*, ed. David Farrell Krell och David Wood (London/New York: Routledge, 1988) s. 3-12.
- Stegmaier, Werner, "Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches 'Also sprach Zarathustra'", i *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, Also Sprach Zarathustra* (Berlin: Akademie Verlag, 2000). s. 191-224.
- Stegmaier, Werner, "Nietzsche nach Heidegger", *Heidegger-Jahrbuch 2. Heidegger und Nietzsche* (Freiburg: Verlag Karl Alber, 2005) s. 321-336.
- Stegmaier, Werner, "Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs", i *The Journal of Nietzsche Studies*, (Penn State University Press, 31/2006), s. 20-41.
- The Cambridge Companion to Nietzsche*, red. Bernd Magnus och Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Valadier, Paul, "Dionysus Versus the Crucified", övers. Kathleen Wallace, i *The New Nietzsche*, red. David B. Allison (London: The MIT Press, 1986). s. 247-261.
- Vattimo, Gianni, *Nietzsche – en introduktion*, övers. William Fovet (Göteborg: Daidalos, 1997).
- Westerdale, Joel P, "Zarathustras Preposterous History", i *Nietzsche-Studien* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 35/2006), s. 47-69.
- Winchester, James J., *Nietzsche's Aesthetic Turn* (Albany: State University of New York Press, 1994)