Skratt och glädje

Om skrattets och glädjens allvar utifrån *Den Glada Vetenskapen* av Friedrich Nietzsche

Jonatan Habib Engqvist D-uppsats i filosofi vid Södertörns högskola våren 2004. Handledare Marcia Sá Cavalcante Schuback

Erfarenhet- Det oförnuftiga i något är inget argument emot dess existens, snarare ett villkor för den

Mänskligt, alltförmänskligt I, § 515

Innehållet

Syfte, metod och avgränsning s.3

Skrattet och glädjen, *Om fördomarna* s.4

Stilen, *Om aforismen* s.6

Humorn, *Om humor, skratt och glädje* s.14

Sanningen, *Om viljan till sanning och vetenskapen* s.21

Föraktet, *Om förakt, munterhet, skratt och glädje* s.26

Kroppen, *Om perspektiv, affekter och ”jaget”* s.33

Allvaret, *Om fördomarna* s.38

Sammanfattning s.40

Litteraturen s.41

Syfte, metod och avgränsning

En filosofisk uppsats om skratt och glädje kan upplevas som en provokation. Eftersom skratt och glädje överlag inte anses allvarligt kan även den som undersöker dessa fenomen uppfattas som oseriös. Genom en diskussion av skratt och glädje strävar föreliggande uppsats mot en undersökning av några av de fördomar som leder till ett sådant synsätt. Utgångspunkten för diskussionen är den aforism där Nietzsche definierar vad han menar med glad vetenskap (*Den Glada Vetenskapen* §327). För att genomföra undersökningen krävs dock en bredare allmän förståelse av skratt och glädje samt en kontextualisering av skratt och glädje i förhållande till Nietzsches tänkande.

I den åberopade aforismen finns ett antal ”nyckelbegrepp” som blir bärande för den här uppsatsens diskussion. För att avgränsa skratt och glädje från en gängse förståelse av dessa fenomen kommer en kort redovisning av det fält som benämnes *humorteori* att vara nödvändig. Syftet med diskuterandet av ett sådant fält är också att belysa skillnaden mellan teorier som vill förklara varför vi skrattar och ett teoretiserande som *utgår* från skratt och glädje.

Uppsatsens diskussion är beroende av *Den Glada Vetenskapen*s fjärde och femte bok, men kommer även att spänna ut över Nietzsches övriga produktion (dock främst *Den Glada Vetenskapen* samt *Så Talade Zarathustra*). Då Nietzsche är en av vår tids mest omskrivna tänkare kommer det också krävas en utläggning kring hans stil samt en kort redogörelse av några olika tolkningar.

Uppsatsen är indelad i sju avsnitt. Den första introducerar problematiken genom att lyfta fram några fördomar om och kring skratt och glädje. Det andra avsnittet presenterar *Den Glada Vetenskapen* och behandlar aforismen samt några av de problem som kan uppstå då den kommenteras i vetenskaplig text. Tredje avsnittet är av mer idéhistorisk karaktär och redogör för flera olika teorier som behandlar och misshandlar humor, skratt och glädje.

Huvudargumenten i *Den Glada Vetenskapen*s femte bok introduceras i denna uppsats fjärde avsnitt där frågan ställs om varför vi söker sanning. Avsnitt fem kopplar sanningsfrågan till skratt och glädje genom en diskussion av föraktet och munterheten, en diskussion som kommer att ställa en del frågor om kroppens betydelse. Kroppen och dess perspektiv är det viktigaste temat i den avslutande sjätte delen.

Uppsatsen sammanfattas med ett återknytande till de fördomar som artikulerats i det första stycket och vill samtidigt öppna för en förståelse av subjektets (in)position i Nietzsches tänkande.

Skrattet och glädjen

Om Fördomarna

> *Ta på allvar-* Intellektet är hos de allra flesta en tungrodd dyster och knarrande maskin som är besvärlig att få igång: De kallar det att ”ta saken på allvar” när de arbetar med denna maskin och vill åstadkomma goda tankar- åh vad detta goda tänkande måste var besvärligt för dem! Den älskliga människobesten tycks förlora sitt goda humör varje gång den tänker goda tankar; den blir ”allvarlig”! Och ”där det finns skratt och glädje, där är det något fel på tänkandet” - så lyder denna allvarliga bests förutfattade mening mot all ”glad vetenskap”.- Nåväl! Låt oss visa att det är en förutfattad mening[1].

Vad är det som hotas av skrattet?

Vad har vi att förlora på glädjen?

Ett svar är att det är *allvaret* som hotas, ett annat att tyngden försvinner. Vad är det i så fall som finns i alla ”hmm” och pannans djupa veck som inte kan finnas i glädjen och skrattet?

I den aforism som citerats ovan skriver Nietzsche att motsättningen mellan skratt och glädje och vetenskap är en fördom. Därmed ifrågasätter han den gängse förståelsen av skratt som allvarets motsats och glädjen som motsatsen till sorg.

När det inom filosofin väl talas om skratt och glädje, behandlas dessa som perifera fenomen (som sabbat, underhållning, tillfälle att sträcka på benen, etc.) Detta gäller även inom en stor del av den litteratur som behandlar Nietzsches tänkande. Bland de hyllmetrar av sekundärlitteratur som finns om och kring Nietzsche är det förvånansvärt få böcker som behandlar skratt och glädje hos Nietzsche, färre som diskuterar skrattets och glädjens förhållande till allvaret och endast en handfull som tar detta skratt och denna glädje på allvar trots att skrattet och glädjen ständigt är närvarande i Nietzsches författarskap. Sällan tas skratt och glädje på det blodiga allvar som Nietzsche kräver av sina läsare vid flera tillfällen. Detta beror kanske till stor del på de fördomar eller föruppfattningar som vi bär med oss, redan innan vi etablerar teorier kring skratt och glädje. Fördomar som innebär att en vetenskap inte kan vara glad. Inledningsvis artikuleras tre av dessa.

Skratt och glädje betraktas vanligtvis på ett sociologiskt eller psykologiskt plan, med andra ord ses dessa fenomen som effekter av och/eller reaktioner på något. Den första fördomen uppstår när vi kallar detta betraktelsesätt ”förklaring” istället för ”beskrivning”. Den moderna vetenskapen beskriver bättre än vad någon tidigare vetenskap har beskrivit, skriver Nietzsche. Men ”förklarar gör vi lika lite som alla våra föregångare”.[2] Våra mekaniska beskrivningar

---

[1] *Den Glada Vetenskapen*, övers. Carl-Henning Wijkmark, Bokförlaget Korpen, Göteborg, 1987 (senare Gv) § 327. *Die fröhliche Wissenschaft, Nietzsche Werke V2*, Walter de Gruyter, Berlin, 1973 (senare Fw) § 327 ”*Ernst Nehmen*. - Der Intellect ist bei den Allermeisten eine schwerfällige, finstere und knarrende Maschine, welche übel in Gang zu bringen ist: sie nennen `die Sache *ernst nehmen* ´, wenn sie mit dieser Maschine arbeiten und gut denken wollen - oh wie lästig muss ihnen das Gut-Denken sein! Die liebliche Bestie Mensch verliert jedesmal, wie es scheint, die gute Laune, wenn sie gut denkt; sie wird `ernst´! Und `wo Lachen und Fröhlichkeit ist, da taugt das Denken Nichts´: - so lautet das Vorutheil deiser ernsten Bestie gegen alle `fröhliche Wissenschaft´. - Wohlan! Zeigen wir, dass es ein Vorurtheil ist!” Samtliga citat ur Gv:s*Preludium*, *Appendix* och 5:e bok (§ 343 - § 383) är min egen översättning eftersom dessa avsnitt har exkluderats ur den svenska översättningen (se avsninttet *Stilen* i denna uppsats). I de fall där jag själv översatt återges det tyska originalcitatet i fotnoten (Fw). § 327 anges dock på båda språk eftersom det är uppsatsens huvudsakliga referenspunkt.

[2] Gv § 112

bottnar förvisso i oförmågan att se skeenden som ständig flux. Men *fördomen* uppstår då vi glömmer att denna mekaniska syn (eller kausalitetstänkande) är vårt sätt att beskriva omvärlden och inte (ens empiriskt) sann.[3] Det vill säga i tron på att fenomen av detta slag alltid kan härledas till en orsak, och denna orsak är densamma både före och efter verkan[4] missar vi alltid den oändliga mängd av förlopp som undgått vår beskrivning.

För Nietzsche handlar skratt och glädje om intensitet och inte om sinnesstämningar eller reaktioner. Den andra fördomen som Nietzsche slår sönder när han ”filosoferar med hammaren” gäller vårt sätt att behandla motstridiga fenomen som *motsatta* fenomen (exempelvis skrattet som motsatsen till allvar och glädjen i opposition till sorg). Detta är en konsekvens av den första fördomen men handlar även om en missuppfattning av intensitet som något kvantitativt.

Den tredje fördomen som ska diskuteras i denna uppsats gäller det sätt skrattet och glädjen (och därigenom även allvaret) allt som oftast undersöks utifrån en moraliserande position, utan att den moraliska positionens värde ifrågasätts.[5] Ett exempel skulle kunna vara Bergson som i sin stundtals lysande analys av komikens väsen behandlar skrattet som ett slags samhälleligt korrektiv, vilket innebär att vi rättar till vårt beteende för att vi inte vill att andra ska skratta åt oss.

Uppsatsen kommer att ta efter Nietzsches användning av begreppsparet ”skratt och glädje” som ett sammansatt begrepp och detta är en medveten strategi eftersom uppsatsen kommer att diskutera flera olika sorters skratt, men inte i första hand strävar efter en formalisering av olika ”skratt kategorier”. Uppsatsens tematik implicerar dock en förhoppning om en beskrivning av skratt och glädje som pekar på betydelsen av skrattet och glädjen i Nietzsches stil, metod och ontologi. För att genomföra detta krävs en diskussion av vad Nietzsche menar med såväl vetenskap som glad vetenskap, en diskussion som konfronterar de tre fördomarna ovan. Men för att göra detta måste vi kanske också ha förmågan att skratta åt oss själva. Vilket vi inledningsvis skulle kunna kalla ”inte sakna humor” (för när vi säger att någon *saknar* humor, är det ofta just en brist på själv-distans som vi åsyftar snarare än oförmågan att förstå och uppskatta skämt och andra roligheter). Men att verkligen *skratta åt sig själv*, så som man måste skratta för att ge sanningen full rättvisa, därtill krävs en sällsynt kombination av mod och förnuft skriver Nietzsche redan i *Den Glada Vetenskapens* första paragraf. Det mod och förnuft som ska råda bot mot dessa tre fördomar finns kanske rentav hos själva vetenskapen.[6]

[3] Gv § 112 ”Ett intellekt som kunde se orsak och verkan som ett kontinium, inte styckesvis och det på vårt godtyckliga sätt, som kunde se skeendets flöde- skulle förkasta begreppet orsak och verkan och förneka all betingning”
[4] Gv § 217
[5] Gv § 115
[6] Gv § 12

Stilen

Om aforismen

Den Glada Vetenskapen (*La gaya scienza*[7]) publicerades för första gången 1882. Första utgåvan saknar förord och består av fyra böcker. Det är mer eller mindre denna version som finns tillgänglig i svensk översättning idag[8](våren 2004). Även om man redan är bekant med verket är *Den Glada Vetenskapen* en bok som kan behöva lite allmän kontextualisering. Trots att flera av (det som Nietzschelitteraturen kallar) Nietzsches ”huvudteman” samlas här, exempelvis det tragiska, nihilismen, Guds död, perspektivismen, eviga återkomsten och så vidare, finns inte boken i fullständig svensk översättning. Detta beror delvis på verkets historia och konstruktion och delvis på vissa tendenser inom den svenska tolkningstraditionen kring Nietzsche där hans ”senare” produktioner inte anses lika intressanta på grund av den stundande galenskapen.[9]

Fem år efter den första utgåvan (1887) kom en andra utgåva av *Den Glada Vetenskapen*. Den består av ett preludium med 63 verser (*Scherz, List und Rache*), ett förord, fem böcker och ett appendix som är sammansatt av 14 verser (*Leider des Prinzen Vogelfrei*). Samma år utkom också *Till Moralens Genealogi* vars teman explicit föregrips i den nytillkomna femte boken. Mellan den första och den andra utgåvan skrev även Nietzsche *Så Talade Zarathustra* samt *Bortom Gott och Ont*. *Den Glada Vetenskapen* behandlas därför (alltför) ofta som en parentes kring de två sistnämnda verken och inte som ett viktigt spår av Nietzsches tänkande eller, för att tala med Derrida, en viktig ”Ariadnetråd” i Nietzsches tanke-labyrint.[10]

Den Glada Vetenskapen är ett av de allra tydligaste exemplen på det som brukar kallas Nietzsches *aforistiska* stil. Framförallt gäller detta den tredje bokens sista del som består av korta paragrafer på en eller ett par meningar, som till sin form påminner om Pascal eller Lichtenberg.[11]

Om vi vill ta Nietzsche på allvar (och det vill vi) måste vi ta hänsyn till hans stil. Att ta hänsyn till den genererar två strukturella problem som kanske gäller allt (kommenterande) skrivande. Huruvida dessa problem är större vid en kommentar till just Nietzsche än till andra författare låter jag vara osagt, men då det gäller Nietzsche uppstår dessa problem redan vid ett första textåtergivande. Detta beror till stor del på textens komplexa självmedvetenhet och på Nietzsches pluralism.[12]Det första och mest akuta problemet är *avgränsningen* och det andra är återgivandet av textens *sanning*. När vi skriver och kanske framförallt när vi skriver en akademisk eller *vetenskaplig* text väljer vi alltid vissa saker framför andra, men då det gäller Nietzsche(-s stil) får valet av vilka saker som väljs framför andra omedelbara konsekvenser. Jag syftar inte på hur texten mottas av sina läsare utan på den kommenterande textens fortsatta resonemang. Kanske är

[7] Undertiteln *la gaya scienza* syftar på den term som användes av de medeltida trubadurer då de talade om poesin och i *Ecce homo* (övers. E Thiel, Björck & Börjeson, Stockholm, 1923, s.99) skriver Nietzsche att termen används för att beskriva treenheten ”sångare, riddare och fri ande”. Det kan även vara värt att anmärka att Nietzsches bruk av ”treenigheter” inte är att ses som synonymer utan som olika nyanser eller aspekter av det som han försöker att beskriva.

[8] Med betoning på ”mindre” eftersom preludiet med dikter *Scherz, List und Rache* (Skämt, list och hämnd) som ingick i den första tyska utgåvan är utelämnat ur den svenska översättningen.

[9] Jämför exempelvis Carl Henning Wijkmarks anmärknigar i Gv, s.233

[10] Ett annat argument för denna hållning skulle kunna vara bokens parodiska natur (Andra förordets första stycke avslutas med orden *Incipit Parodia*) Ordet *parodia* betyder ”bredvid sång” och beskriver således ett verk som nödvändigtvis refererar till det övriga författarskapet (eller t o m förskjuter de andra sångernas tonalitet med sin

[11] Vad gäller Nietzsches förhållande till Lichtenberg se Peter Handbergs artikel *Nietzsche och Lichtenberg* i *Res Publica 48/50 ,Tema Nietzsche*, Brutus Östlings bokförlag Symposion AB, 2000

[12] *Pluralismen* kommer att diskuteras längre fram i detta avsnitt, detta begrepp åsyftar här de många resonemang som kan upplevas som motsägelsefulla eftersom de försöker spegla en interaktion mellan motstridiga tankar

avgränsningen en fråga om förnuft och sanningen en fråga om mod.[13] På detta omständliga sätt vill jag alltså presentera *Den Glada Vetenskapen* och samtidigt belysa konflikten som uppstår mellan Nietzsches system och det akademiska/vetenskapliga systemet.

Själv beskriver Nietzsche *Den Glada Vetenskapen* som en av sina mest personliga böcker[14] och i förordet till den andra utgåvan skriver han att hela boken inte är annat än *glädjen* efter en lång tids försakande och maktlöshet, glädjen som stiger ur den nyfunna styrkan och spända förväntan som väckts hos honom efter en lång period av hopplöshet.

Nietzsches författarskap beskrivs ibland som fragmentariskt och ibland som aforistiskt. Tyvärr nyanseras inte skillnaden mellan dessa två litterära former alla gånger och detta kan leda till en viss förvirring. Det finns fragment som efterlämnats av Nietzsche (-s familj) exempelvis *Nachgelassene Fragmente*, då rör det sig om brev och anteckningar ur dagböcker och så vidare. I dessa fall handlar det om anteckningar som tas ur ett sammanhang, eller en bevarad rest. Ett fragment är en del av något eller ett brottstycke av ett större system av tankar, medan aforismen är en välformulerad och kortfattad tanke. I förhållande till ”etablerade” filosofiska system behandlas dock aforismen överlag som ett fragment. Filosofi existerar ytterst som system[15] men om vi betraktar de enskilda filosofierna enbart som *systematik* utvecklar de i bästa fall en viss tanke eller en viss kraft. Jag påstår inte att de etablerade systematiska tankegångarna är godtyckliga men de legitimerar alltid vissa specifika ”insikter” eller nyanser framför andra.[16] I systemet finns alltid någon form av *förförståelse* vad gäller olika vitalitetsformer, klasser, hierarkier etc. Naturligtvis inbegriper Nietzsches tänkande också en hel del föruppfattningar (somliga utpekar han hos sig själv) men jag vill hävda att hans tänkande inte vill “etablera sig” eller följa de etablerade systemens systematik, utan att det strävar efter möjligheten att behålla ”fri sikt”. Denna vilja är intimt förbunden med hans användande av aforismer, inte minst i *Den Glada Vetenskapen*.

Priset för ett fritt tänkande är att det verkar sakna grund då det betraktas formellt. Nietzsches förfarande blottlägger den systematiserande vetenskapens grundläggande fördom att en formell och/eller formaliserande systematik är det enda sättet att närma sig tingen, om så endast genom att han använder sig av aforismer i sin filosofi. Paradoxalt nog och/eller just på grund av denna insikt har Nietzsche blivit den samtida filosofins systematiseringsobjekt *personifierad*. Exempelvis

[13] Gv § 1

[14] *Ecce homo*, *Den Glada Vetenskapen,* s. 99

[15] Det kan vara av intresse att skilja på 3 begrepp som lätt blandas samman här:

1.*System*- Sammanhängande helhet (med delar som står i vissa relationer till varandra och som fungerar efter vissa principer)

2.*Systematik*- Planmässighet, eller tillvägagångssätt för klassificering

3.*Systematisering*- att ordna enligt en (i förväg) genomtänkt struktur

[16] Jämför resonemanget i *Om Historiens Skada och Nytta,*(*Otidsenlig betraktelse II*) övers. Alf W Johansson, Rabén Prisma, Stockholm, 1998, s 17

beskrivs Nietzsche av Derrida som *den som motsätter sig all absoluthet*.[17] Derrida beskriver Nietzsche som en motståndare av all fixering av tanken och i anslutning till Derridas resonemang (i *Eperóns*) skulle det kunna hävdas att en sådan anti-systematisk tänkare kanske t o m. är den mest systematiska tänkaren av alla. Med andra ord vill Derrida de-konstruera Nietzsche för att sedan kunna re-konstruera honom som en de-konstruerarande tänkare. Derrida lyfter fram flera tolkningsmöjlighter och i sin nedmonterande rörelse visar han bl.a. att vi inte kan tänka oss Nietzsche eller *tänka Nietzsche* utan Nietzsches stil eller rättare hans *stilar*.[18]

Den tillgång vi har till Nietzsche är texten. Den ingång vi har till texten är stilen. Nietzsches stil (i *Den Glada Vetenskapen*) kommer till uttryck i den aforistiska formen. Jaspers skriver att hela Nietzsches tillvägagångssätt är aforistiskt,[19] vilket innebär att allt det som publicerats av Nietzsche, såväl essäer som dikter och fragment är aforistiska till sin natur- då de jämförs med helheten, eller betraktas processuellt. Nietzsches metod kan sägas vara aforismen eftersom den aforistiska formen var ett medvetet val och inte enbart ett retoriskt grepp. Detta påstående innebär att Nietzsches olika utkast och planer så småningom *inte* leder fram till en metodologiskt utarbetad ”tankesystematik” där varje steg redovisas.[20]

Varje vetenskaplig behandling av Nietzsche (där varje steg i det egna tänkandet ska redovisas, steg för steg) innebär alltid någon form av anspråk på ”Nietzsche” och på ”den aforistiska stilen”. Samma ”Nietzsche med den aforistiska stilen” som prisas på grund av sin vägran att inställa sig till varje tolkning, ska översättas till vetenskaplig tolkning (en tolkning som redan är en tolkning av såväl ”Nietzsche” som ”den aforistiska stilen” och ”Nietzsche med den aforistiska stilen”). En sådan vetenskaplig tolkning måste ifrågasätta sig själv och ställs omedelbart inför frågan hur den vetenskapliga stilen, ”den objektiva stilen utan force”, där det teoretiska idealet alltid råder ska undgå att misslyckas i sin beskrivning av Nietzsches ”distanserade patos”

---

[17] Detta är en av ”huvudteserna” i boken Derrida, Jaques, *Éperons- Les Styles de Nietzsche/ Spurs- Nietzsche´s styles* (Engelsk text av BarbaraHarlow), The University of Chicago Press, Chicago,1992. Utifrån denna formulering skulle vi kanske kunna tala om Derridas tolkning som en dekonstruktiv Nietzsche läsning medan exempelvis Deleuze gör en rekonstruktiv läsning. I *Éperons* diskuterar Derrida paralleller mellan det som han kallar ”Nietzsches stilar” och Nietzsches relation till ”Kvinnan” med utgångspunkt i bland annat förordet till *Bortom Gott och Ont* där Nietzsche (enligt Derrida) avslöjar att förutsättningen för hans filosofi (som för Derrida är synonymt med Nietzsches stilar) är att sanningen är en kvinna. Derridas analys har influerat om inte stora delar av den feministiska rörelsen, så åtminstone många ”feministiska” Nietzsche läsningar. Derrida kommenterar även den hermeneutiska tolkningstraditionen (och i synnerhet i förhållande till Nietzsche) genom att hänvisa till ”oansenliga” marginalanteckningar och ge dessa samma eller kanske t o m *högre* status än Nietzsches publicerade verk exempelvis genom en anteckning på en tågbiljett där Nietzsche skrivit ”Jag har glömt mitt paraply” (*Éperons*, s 122). Det bör dock nämnas att Derrida också lägger stor vikt vid att det inte finns *en* ”Nietzsche” och att Derridas egen tolkning också öppnar sig till en mångfald av tolkningar (*Éperons*, s 138).

[18] Derrida skriver att en glad vetenskap visar detta tydligt: stil*en*, simulacrum*et*, kvinna*n* har aldrig funnits (*Éperons,* s.138, ”Mais il devient assez manifeste d ´un gai savoir, que pour cette raison même il n´y a jamais eu le style, le simulacre, la femme”.)

[19] Jaspers, Karl, *Nietzsche* (översättning Wallraff/Schmitz), Baltimoore, 1997, s 400 ”Nietzsches procedure is aforistic”

[20] Litteratur- och medieteoretikern Friedrich Kittler föreslår flera psykologiskt-tekniska samband mellan Nietzsches bruk av aforismer och teknikens utveckling. I sina essäer som behandlar ”litteraturens genealogi” inom europeisk litteraturhistoria beskrivs ”skriftens” estetiska och tekniska utveckling som djupt sammanlänkade och ibland även som olika aspekter av samma fenomen (inte som disparata företeelser). Flera av dessa essäer finns i svensk översättning och några har samlats i antologin *Maskinskrifter*. I förhållande till Nietzsche nämner Kittler bl.a. det inflytande som Nietzsches första skrivmaskin skulle kunna ha haft på Nietzsches skrivande på ett sätt som styrker den bild som denna uppsats vill ge av aforismen. Kittler skriver exempelvis i *Maskinskrifter* (Översättning T Andersson) H Forsell & L E Nyman, Anthropos Förlag, Gråbo, 2003, s 49 ”I den standardiserade [maskinskrivna] texten faller papper och kropp, skrift och själ isär. Skrivmaskiner lagrar ingen individ, deras bokstäver förmedlar inget hinsides som fullfjädrade analfabeter sedan kan hallucinera fram som mening”

eftersom en sådan text förblir bunden till sitt *vetenskapliga* patos.[21] Det går inte att *skriva* om Nietzsche utan att samtidigt skriva *om* Nietzsche. Frågan blir hur en sådan omskrivning ska, eller kan rättfärdiga sig själv. För att närma sig ett svar på den frågan bör frågan ställas om vad en aforism *är* och vad vill Nietzsche åstadkomma med den.

Det tydligaste och kanske samtidigt mest intetsägande svaret på detta ger Nietzsche själv i förordet till *Avgudaskymning* när han skriver att han i tio meningar vill "... säga vad andra sagt i en bok, vad andra *inte* sagt i en bok".[22] Vad andra inte sagt i en bok kan bara sägas på ett annat sätt än det på vilket andra försökt (eller inte försökt) att säga något *som skulle kunna* likna det som vill bli sagt i dessa tio meningar. Den aforistiska formen är alltså nödvändig för att kunna förmedla vissa grundläggande kriterier (i Nietzsches tänkande). Det finns kanske sanningar som måste gripas i flykten, sanningar som endast kan förstås plötsligt eller inte alls.[23] I så fall förlorar det som sägs i en aforism nödvändigtvis sin intensitet då det kommenteras även om vi tar hänsyn till de underliggande skikten.

I förhållande till Nietzsches bruk av aforismer skulle vi kunna hävda att aforismen är en sammansmältning av filosofins tvångsmässiga drift att vara systematisk och filosofins skräck inför system. Utifrån en sådan definition finns det också en möjlighet att tala om grund då det gäller detta skrivsätt. Vi skulle kunna säga att aforismen grundar sig i *svindeln*. Men då måste vi förstå att svindeln är något mer än rädslan att falla. Det är rädslan att ge efter för avgrundsrösten som ropar på oss. Det är ett förskräckt *försvar* mot viljan att hoppa. Svindeln är ett förskräckt försvar mot viljan att hoppa ut ur rationalitetens diskurs, rakt ner i den odefinierbara abyss som denna diskurs kallar "galenskap".

Att skriva ner och samtidigt ifrågasätta de spår av tanken som skrivandet är i den stund då det nedtecknats är förvisso en del av varje filosofi. Men genom aforismen införs tvetydigheten i *själva texten*, inte som godtycklig paradox utan som den pluralism som finns hos läsaren. Denna pluralism kan definieras på ett liknande sätt som Blanchot gör i sin essä om *Athenäum*, som det "oupphörliga och självalstrande växelspelet mellan skilda och motstridiga tankar".[24] Med andra ord finns kanske alla eventuella paradoxer i min text i ditt huvud.[25]

Aforismen är i en viss mening autonom. Blanchot hänvisar i sin text till Schlegels försök att beskriva fragment och här återfinns en besynnerlig metafor- igelkotten.[26] Utifrån denna metafor kan aforismen sägas vara en *monolit* som precis som ett mindre konstverk kan isoleras från sitt omgivande universum, fullkomligt inneslutet i sig självt, men samtidigt *med taggarna utåt*.

---

[21] Jämför artikeln *Levnadsstämning av oskuld och extas, Nietzsche om kreativitetens etos och apostoesens konst* av Eriksson, Ulf. I, Res Publica 5-6, 1986, s 41-52 (Eriksson talar här om den akademiska stilens konflikt med Nietzsches tänkande genom att försöka kommentera och annektera några av de huvudsakliga tankegångarna i *Den Glada Vetenskapen*)

[22] *Avgudaskymning* eller *Hur man filosoferar med hammaren* (översättning Ernest Thiel) Stockholm,1906, Förordet

[23] Fw § 381

[24] Blanchot, Maurice, *Anthenäum*, publicerad i tidskriften Kris 23/24

[25] *Mänskligt, alltförmänskligt* (Översättning L Bjurman), *Samlade skrifter* Band 3, Symposion, Brutus Österlings Bokförlag, Stockholm/Stehag, 2000, §185, s 122 "*Det Paradoxala*- De så kallade paradoxerna hos en författare som en läsare tar anstöt av, finns ofta inte i hans bok utan i läsarens huvud"

Det är även möjligt att betrakta denna aforism som en kommentar av Pascals aforism (som i sin tur kommenterar Montaigne) när Pascal skriver att det inte är hos Montaigne, utan hos oss själva som vi ser det som vi finner hos honom (*Tankar*, översättning Sven Stolpe, Forum, Uddevalla, 1971, § 758)

[26] Denna hänvisning till Schlegel kommer från Blanchots text *Anthenäum*.Visserligen talar Schlegel om fragmentet men det illustrar också en viktig egenskap hos aforismen och eftersom aforismen likställts med fragmentet i förhållande till systematiseringen ser jag för övrigt inga problem med denna tillämpning.

Beskriven på detta sätt är aforismen en-*samhet* det vill säga den är ett eget sammanhang, (i) *ett slutet system.*

Aforismen är kompakt och explosiv. Den är hård och karg och kan tyckas ge oändliga tolkningsmöjligheter. Därför är den även förbunden med Nietzsches perspektivlära.[27] Aforismen ses med det vanligare tolkningen som ett tillvägagångssätt som inte strävar efter att kommunicera ett visst budskap. Frågan huruvida *ett* visst budskap överhuvudtaget är intressant ställs emellertid aldrig.[28]

Gilles Deleuze beskriver aforismen som ett amalgam av krafter som alltid hålls åtskilda. Han påvisar därigenom vikten av att tolka aforismen i *texten.* ”En aforism åsyftar ingenting, betyder ingenting- är varken signifikant eller signifikat”[29] skriver han. Sedan beskriver han aforismen som något som närmast påminner om en lök. Deleuze skriver vidare att aforismen består av ett spel av krafter, av vilka den sista, den yngsta, *den mest aktuella och provisoriskt slutgiltiga kraften alltid är den yttersta, ”den längst ut liggande”*.[30] Deleuze diskussion förmedlar tre viktiga aspekter hos aforismen. Den första är beskrivningen av aforismen som ”amalgam”, som ett spel av olika krafter. Den andra aspekten är aforismens intensitetsrelationer. Den tredje aspekten, som är av stor vikt för denna uppsats är den relation som aforismen har till humor, skratt och glädje.

Enligt Deleuze föreligger det inget tolkningsproblem med aforismen. Han menar att med hans modell är problemen ”endast” tekniska och om vi vill veta vad som menas ska vi inringa den kraft som ger ny innebörd åt det som sägs för att sedan anknyta den kraften till texten. Denna ”tekniska” lösning som Deleuze föreslår är dock inte en upplösning av tolkningsproblemet utan en metod för tolkning. Det är en effektiv, nietzscheansk metod men likväl en tolkningsmetod, som bär med sig vissa problem.

För att göra Deleuze rättvisa bör det tilläggas att aforismen inte bara står i relation till ett yttre (löken) utan även har en intensitetsrelation. Deleuze återför bevisningen för detta resonemang till Pierre Klossowski som enligt Deleuze vill visa på vilket sätt intensiteten förbinds med det yttre. Denna relation är dock inte så uppenbar i Klossowskis Nietzscheläsning som Deleuze vill ge sken av i sin text.[31]

---

[27] Även då aforismen erkänns som metod argumenteras det mer ofta för att aforismen är en ovetenskaplig metod än den typ av argumentation som Derrida använder sig av i *Éperons*. Jämför till exempel Fredriksson, Gunnar, *20 Filosofer,* Nordsteds Förlag, Stockholm, 1994, s 189 ”Han argumenterar inte logiskt för några teorier, han har inte bidragit till någon form av analytisk filosofi, men han har påverkat hela 1900-talets tänkande och han läses ännu”.
En explicit diskussion av den nietzschianska perspektivläran återkommer mot slutet av denna uppsats under rubriken *Kroppen*

[28] Fw §369

[29] Deleuze, Gilles, *Nomadtänkande*, *Res Publica* 5-6, 1986, s 84 (*signifikant* betyder i detta fall det representerade ordet och *signifikat det* representerade tinget).

[30] Deleuze, Gilles, *Nomadtänkande*, s 84

[31] Klossowski, Pierre *Nietzsche and the Vicious Circle* (översättning Daniel W Smith) Chicago University Press, Chicago, 1997 är en intressant läsning som vill ta Nietzsches sinnesstämningar på allvar. Om Deleuze vill visa hur mångfalden innefattar olika nivåer så ligger han i detta hänseende ganska nära Klossowskis Nietzscheläsning. I såväl Deleuzes som i Klossowskis tolkning är de krafter som kommer till uttryck i Nietzsches tänkande alltid orienterade mot idén om den eviga återkomsten (som introduceras i Gv §341). Enligt Klossowski är dock idén om återkomstens evighet även ett symptom, eller åtminstone en (psykologisk) kris som slutligen syftar till delirium, medan Deleuze i slutet på *Nietzsche och Filosofin* (övers.Johannes Flink, Daidalos, Stockholm, 2003) euforiskt proklamerar att endast det som bejakas kommer tillbaka. Klossowski anser också (till skillnad från Deleuze) att Nietzsche varken kan eller ska jämföras med Marx och/eller Freud.

Den tredje karaktäristiska relationen som Deleuze uppmärksammar är aforismens relation till humor, skratt och glädje. Deleuze skriver att den som ”läser Nietzsche utan att skratta, utan att skratta ofta och mycket, ibland som förryckt inte har läst Nietzsche alls”.[32] Aforismens skratt är enligt Deleuze det skratt som uppkommer när koder bringas i oordning. Det är när ”det metafysiska återvänder till det fysiska”,[33] när tänkandet sätts i förbindelse med det yttre som detta skratt uppstår. Kanske är det rentav ett skratt som försöker nå det skratt som inte längre är (alltför) mänskligt.[34] Då det gäller detta skratt, dess relation till aforismen och hur det ofta tolkas och vantolkas skriver Deleuze:

> Ofta finner sig Nietzsche stående inför något som han finner vämjeligt eller gement, men brister ut i skratt och prövar om det är möjligt att intensifiera detta, att skratta ännu mer. Han säger: ännu en ansträngning, det är inte motbjudande nog; eller tvärtom det är häpnadsväckande hur avskyvärt, det är ett under, ett mästerverk en giftblomma[35]

Enligt Deleuzes läsning är aforismen ”den rena glädjens materia” eftersom dess skratt alltid kommer tillbaka till spelet mellan intensiteten och det yttre (löken).[36] I den korta text som *Nomadtänkande* är, utvecklar inte Deleuze vad han menar med ”humor”. Han är svepande i sina resonemang kring vad han menar med ”glädje” och nyanserar inte det ”skratt” som diskussionen är beroende av. Trots dessa uppenbara brister finns det ändå flera viktiga poänger för den här uppsatsens resonemang. Deleuze visar på ett samband mellan aforismen och humor, och utöver detta, hur både humorn och aforismen kan karaktäriseras som ett återvändande av det metafysiska till det fysiska. Detta ”återvändande” sker genom att abstraktioner konkretiseras. Vilket i sin tur beror på att den inre och den yttre intensiteten sammanlänkas i de dominerande

[32] Deleuze, Gilles, *Nomadtänkande*, s 85 Även om det inte är helt oproblematiskt att jämföra författaren och hans verk kan det i detta sammanhang vara av intresse att lyfta fram bilden av Nietzsche som formuleras av Nietzsches bekant Franz Overbeck: (Overbeck, Franz, *Minnen av Nietzsche, Res Publica* 48-50, 2000, s 40-41) ”Nietzsche skrattade ibland gärna. Nietzsches skrifter särskilt *Zarathustra*, vittnar om ett överflöd av humor. Och ändå ligger där något riktigt i Nietzsches `humorlöshet´. Men det var inte humor som fattades Nietzsche utan förmågan eller dock lättheten att förläna den liv och, oemotståndligt övertygande honom om sin sannfärdighet, släppa fram den. För det förutsätter under alla omständigheter förmågan att glömma sig själv och låta sig gå, något som Nietzsche minst av allt förmådde... Senare har det kanske förhållit sig så för mig, att den humor som Nietzsche hade i sig, om överhuvudtaget, endast visade sig i de dystra ruinhögar, som man brukar kalla `svart humor´ [`grimmen humor´]”

[33] Critchley, Simon, *On Humor*, Routledge, London, 2002, s 50

[34] *Sålunda Talade Zarathustra*, översättning Tage Thiel, Bo Cavefors förlag, Uddevalla, 1970 (senare Z) III, *Om Synen och Gåtan 2*, s 162-164 (Zarathustra säger i detta stycke åt herden att bita av huvudet på den orm som krupit ner i herdens svalg när denne sov. När herden biter ”med goda tänder” förvandlas han och skrattar som ingen människa på jorden har skrattat före honom).

[35] Deleuze, Gilles, *Nomadtänkande*, s 87

[36] (Ibid.) Äntligen ”börjar människan bli intressant” säger Zarathustra genom Deleuzes text. *Nomadtänkande* visar också hur Nietzsche behandlar det som han kallat ”det dåliga samvetet” på ett liknande sätt. Nietzsche kommenterar och betraktar detta fenomen genom att gäcka det. Men de kristna urtolkarna eller de ”hegelianska kommentatorerna” som Deleuze kallar alla som han inte tycker om, ”förinnerligandets alltid närvarande kommentatorer”. De som inte kan eller vågar skratta, som antingen saknar förståelse för eller helt enkelt förnekar betydelsen av Nietzsches förakt. Dessa säger: ”*se Nietzsche tar det dåliga samvetet på allvar. Han gör det till ett steg i andens utveckling*.” Vad Nietzsche sedan gör med denna ande går de snabbt förbi. Kanske känner de lukten, kanske saknar ”de filosofiska hundarnas” luktsinne (Jämför Ulf I Eriksson *Det Kyniska Exemplet,* ur *Exempel- anteckningar i levnadskonst*, Symposion, Stockholm/ Stehag, 1999, s.268-284). Vi kan exempelvis konstatera att ”Nietzsche är ironisk” och att han därför menar något annat än han säger- ”Egentligen” eller ”i själva verket” etc så kan vi implementera detta ”tänkande” inom lämpligt fack efter smak och tycke. Nietzsche tar själv upp detta tema bland annat i *Om Historiens Skada och Nytta,* s 119 och Fw § 372 (Jämför även diskussionen om ironi längre fram i denna uppsats under rubriken *Kroppen*).

krafternas spel. Deleuze besvarar dock inte frågan om aforismens system (i *Nomadtänkande*), eftersom han ”endast” beskriver den som flera skikt, eller ett amalgam av krafter.

Aforismens skratt, ett av Nietzsches många skratt, vägrar att infinna sig inom en viss *-ism*, eller annan slutgiltig produkt av tänkandet. Detta är ett skratt som saknar ”nytta” och som därför inte behöver söka bekräftelse utanför sig självt.

Samtidigt som det är lätt att bli berusad av dessa beskrivningar,[37] får vi inte glömma att litteraturen även når en farlig innebörd med aforismen eftersom aforismen ifrågasätter sitt eget framställningssätt (lyckligtvis och nödvändigtvis inte utan humor, skratt och glädje). Ifrågasättandet sker än i triumfen över att ”allt finns i texten” och än i djup förtvivlan över ”vad kan jag hoppas på att förmedla (med detta)?”[38]

Vi kan visserligen säga saker som att texten blir levande först vid en läsning eller återigen konstatera att ”alla eventuella paradoxer finns i våra huvuden”, men vi kan också se vad kommentaren kan tillföra aforismen (och omvänt) på ett annat sätt. I *Antikrist* skriver Nietzsche att det väsentligaste för att påbörja vårt arbete redan finns i texten. Detta nås med hjälp av det som Nietzsche definierar som *metoderna*. Det svåraste och det viktigaste som i det längsta konfronterar våra föruppfattningar, våra vanor, och de föreställningar som vi applicerar på texten, våra ”kristna instinkter”, är metoderna. Metoderna är det som ger oss möjligheten att behålla ”fri sikt” och som kan återerövra ”... en fri blick på verkligheten, en försiktig hand, tålamodet och allvaret i de minsta tingen, kort sagt, hela den hederlighet som sökandet efter kunskapen kräver.”[39] Allt detta finns enligt Nietzsche redan i metoderna. Vill vi veta vad som menas ska vi lokalisera den kraft som ger ny innebörd åt det som sägs och sedan förbinda den kraften med texten.

Frågan om vad som händer när vi i en vetenskaplig text ska tolka aforismen öppnar snart frågan om vilken funktion en vetenskaplig tolkning ska fylla. Även tolkningen kommer att fråga sig vad kan vi hoppas förmedla med *vår* tolkning, och hur tolkningen ska kunna avgränsas.

Huruvida tolkningen alltid kommer att vara en omskrivning eller tillskrivning av det som tolkas har kanske visat sig vara en överflödig problematisering. Även om vi hade möjligheten att återge texten så ”sanningsenligt” som möjligt, så skulle denna sanning alltid vara en annan än den som eventuellt fanns i den ursprungliga texten. Men den problematiseringen pekar mot en betydligt mer aktuell fråga om vad den utlagda texten kan *väcka* genom tolkningen, och omvänt vad som händer när läsaren återkommer till det som tolkats. Vilket ytterst betyder- vad tolkningen väcker hos läsaren. Detta innebär i sin tur att vi inte kan betrakta en filosofisk text som ett tänkandets

[37] Nietzsche uppmärksammar risken för en innehållslig förskjutning från ”öppenbarande” (”hammarfilosofi”) till förmätenhet [Übermut] i Fw §379

[38] Blanchot, Maurice, *Anthenäum*, Kris 23/24

[39] *Antikrist- Hammaren talar*, översättning Tage Thiel, Bo Cavefors förlag, Uddevalla, 1971, § 52

resultat, utan måste se den som del i en process, det vill säga som ett *spår* av tanken.[40]

> En aforism, rätt präglad, rätt gjuten, är inte ”dechiffrerad” bara för att den blivit läst; tvärtom är det först nu som tolkningen kan börja, och till detta krävs det en tolkningens konst[41]

[40] Som en vink om vad en sådan läsning skulle kunna innebära avslutas *Den Glada Vetenskapen*s femte bok med orden ”Om ni missuppfattar *sångaren*, vad spelar det för roll! Detta råkar vara `sångarens förbannelse´ Ni kommer att kunna höra musiken och melodin desto bättre, och desto bättre dansa efter hans pipa.*Vill* ni det ?..” Fw § 383 ”wenn ihr den Sänger missversteht, was liegt daran! Das ist nun einmal `des Sängers Fluch´. Um so deutlicher könnt ihr seinne Musik und weise hören, um so besseer auch nach seiner Pfeife - tanzen. Wollt ihr das?...” (Sångarens Förbannelse eller ”Des Sängers Fluch” är titeln på en ballad av Ludwig Uhland, 1787-1862. Nietzsche diskuterar visserligen folkvisor i *Tragedins Födelse, Samlade Skrifter, Band I*, översättning Martin Tegen och Joachim Retzlaff, Symposion, 2000, s.38-42, men i det hänseendet är syftet med just denna referens oklar. Den ger dock en vink om hur författaren ser sig ”själv” i förhållande till sitt verk och hur vi bör lyssna.(*Tragedins Födelse*, s 39,40) ”Melodin är det första och allmänna ... Melodin föder diktandet och detta ständigt på nytt”. I Fw § 376 Skriver Nietzsche även att när verket mognat lämnar det alltid sin skapare efter sig.

[41] *Till Moralens Genealogi*, *Samlade Skrifter*, Band 7, översättning Peter Handberg, Symposion, 2003, förordet, § 8

Humorn

Om humor, skratt och glädje

> Den älskliga människobesten tycks förlora sitt goda humör varje gång den tänker goda tankar; den blir ”allvarlig”! Och ”där det finns skratt och glädje, där är det något fel på tänkandet”[42]

Nietzsche skriver om föruppfattningen att det är något fel på tänkandet där det finns skratt och glädje och Deleuze har försökt visa hur vi kan kan förlika oss med aforismen genom skratt och glädje. Men vad är det för skratt och glädje som Nietzsche talar om? Deleuze använder ordet humor[43] vilket kan vara lite missvisande. Nietzsche väljer att skriva skratt och glädje och inte enbart skratt. Han skriver inte heller ”komik” eller ”humor”. Detta beror på att han inte skriver om komikens skratt men formuleringen är också anmärkningsvärd eftersom Nietzsches resonemang skiljer sig från de flesta teorier som talar om humor. Teorier som inte godtar någon annan humor än den humor som tjänar ett ädlare ”allvar”.[44]

Humor förstås av de flesta idag som ”sinne för det komiska”, ”förmåga att uppskatta kvickhet”(wit), roliga historier, och så vidare. Humor i denna samtida förståelse är invecklat besläktat med skratt och förväxlas lätt med glädje eftersom vi ofta skrattar när vi är glada.

I 1600-talets England representerade ordet *humorous* en viss dominerande egenskap hos enskilda individer. Detta ord dyker upp i det engelska språket via Shakespeare och betecknar en egenskap hos någon som är lite löjlig och excentrisk. Det är en term som beskriver såväl den som retas till skratt som den som retar till skratt, men den kan också beskriva de skrattretande situationer som uppstår mellan dessa. Humorn förstås än idag som en viss förmåga hos en individ och/eller en relation eller situation som uppstår mellan det som är roligt och de(n) som anser att det är roligt.

Humor är ursprungligen ett latinskt ord som betyder vätska. Inom den så kallade humoralpatalogin, en lära som kan spåras ända tillbaka till Hippokrates, bestäms en människas tillstånd av kroppsflöden; *humores* (blodet, slemmet, gula och svarta gallan). Individens humör bestäms av balansen mellan dessa flöden (därav Shakespeares användning av ordet). De flesta teorierna kring humor verkar ha utvecklats ur samma kausala struktur som Hippokrates kroppsflödeslära. Dessa teorier är och förblir patologiska på så sätt att en förklarad vits eller rolighet kort och gott inte längre är rolig. Åtminstone inte på samma sätt som den var rolig innan den förklarades.

Ett teoretiserande kring humor är paradoxalt eftersom skämt och andra roligheter som fabricerats genom teori sällan är lustiga och det som först utlöst ett skratt känns oerhört tomt när det blir föremål för analys. De humorteorier som redovisas här är däremot beskrivningar som strävar mot en förståelse av vad som gör att något är roligt (och i förlängningen *varför* vi skrattar) snarare än beskrivningar som försöker hitta en mall utifrån vilken roligheter kan produceras.[45] Flera

---

[42] Gv § 327

[43] Deleuze, Gilles, *Nomadtänkande,* s 87

[44] Gv § 1, s.15 ”Ja, han [den etiske läraren]vill på inga vilkor att vi *skrattar* åt tillvaron, eller åt oss själva, eller åt honom”

[45] Ett exempel på sådan ”poetik” är Descartes, René som i *Avhandling om Själens Passioner* 3:e delen om speciella passioner ur *Valda Skrifter* (övers. och urval Konrad Marc-Wogau, Natur och Kultur, Stockholm, 1998, s 247) bland annat skriver: ”Det är inte opassande att skratta; ja, skämten kan vara sådana att det skulle vara till förtret, om man inte skrattade åt dem. Men då man själv skämtar vore det lämpligare om man avhöll sig...”och så vidare.

av teorierna söker komikens väsen och ”den röda tråken”[46] kan i grova drag alltid sammanfattas i någon eller några av följande tre teorier om humor(teorier)[47] Alla dessa har sina brister, och de exempel som anförs kan läsas på flera olika sätt. Tanken är att ge en schematisk bild av humorteorierna för att kontrastera mot skrattet och glädjen som finns hos Nietzsche.

1.***Överlägsenhetsteorier*;**

Detta är kanske den ännu allmänt rådande uppfattningen då det gäller skratt och humor. Teorierna kan spåras tillbaka till Platons *Staten* och Aristoteles[48] och de manifesteras kanske som allra tydligast i Hobbes teori om det plötsliga rus av självförtroende som han kallar ”sudden glory”.[49] Enligt dessa teorier skrattar vi åt fyllot, pojken som stastammar eller Zarathustra som hånar sina fiender på grund av att vi känner oss överlägsna. Hobbes ansåg att vi upplever ett rus av ökat självförtroende när vi inser att vårt eget öde kan jämföras med andras otur och missöden. Vi kan även skratta åt våra egna gångna missuppfattningar och missöden under förutsättning att vi anser att vi redan har passerat och bearbetat dem.

Överlägsenhetsteorier innebär alltså en distansering.[50] Det är lätt att sätta likhetstecken mellan distansering, överläge och intagandet av en *moralisk* maktposition eller ”avståndstagande”(med andra ord att den som retas till skratt åtminstone anser att han/hon är bättre än den/det skrattretande). Samtidigt baserar sig flera teorier till stor del på sympati. Vi känner oss kanske överlägsna Don Quijote eller Manúel i *Faulty Towers* men med en medvetenhet om att detta endast är en tillfällig överlägsenhet (en tolkning som även inbegriper ett igenkännande moment). Denna

[46] Jämför Freud, Sigmund, *Vitsen och dess förhållande till det omedvetna* (översättning Eva Backelin), Daidalos, Göteborg, 1995, s 33

[47] Humorteorierna redovisas enligt följande kategorier:

1.Överlägsenhetsteorier (exemplifieras av Hobbes)

2.Motsägelse-, orimlighets-, diskrepans- eller oförenlighetsteorier (exemplifieras av Kant)

3.Befrielse- eller utloppsteorier (från sociologiska och/eller psykologiska band) samt explicit moraliserande teorier eller teorier om humor som en simultan upplevelse av nyfikenhet och avsky (exemplifieras av Freud och Bergson).

Framställningen utgår huvudsakligen från 2 texter av John Moreall (Moreall, John,*The Philosophy of Laughter and Humor*, State University of NewYork Press, N.Y. 1987 och *Humor Works,* HRD Press Inc., Amherst, Massachusetts, 1997). Han talar om 4 riktningar inom de filosofiska humorteorierna: ”Superiority”, ”incongruity”, ”release” samt en fjärde riktning där Bergson ingår (och Kierkegaard borde ingå). Denna fjärde riktning gäller teorier som är så pass komplexa att de måste förstås utifrån (eller rättare ”inifrån”) den egna begreppsapparaten med andra ord teorier där humor och skratt ingår som en del i eller ett argument för en större (metafysisk) konstruktion. Även om detta stämmer placeras Bergson (och Kierkegaard) inom den tredje kategorin i detta sammanhang pga deras explicita moraliserande och uppbyggliga ambitioner (Morealls system är i sin tur även besläktat med de teorier som formulerades av Monroe redan på 1950-talet. Morealls teorier är dock de som oftast används idag). Det är också angeläget att lyfta fram dessa teorier då de även används relativt oproblematiserat i flera diskussioner kring skratt och/eller glädje hos Nietzsche. Jämför t ex Critchley, Simon *On Humor* , kap. 6 och 7 och Derrida, Jacques, *Éperons* , not 8

[48] Aristoteles skriver om komik och skratt bland annat i *Poetiken* (*Poetics*, Loeb Classical Library, 199, Heineman, 1927) kap. 5, 1449 a, samt i *Den Nikomachiska Etiken* (Bokförlaget Daidalos, Uddevalla, 1993) 8:e boken, kap. 8. Det finns en hel del diskussioner och debatter kring de aristoteliska teorierna kring komedien och många av dessa handlar om huruvida och i vilken grad vissa dokument kan anses vara ”äkta”, vilket material som ska *användas* o s v. För våghalsiga individer som vill ge sig i kast med att undersöka en aristotelisk diskussion kring humor kan jag dock rekommendera Lane Coopers översättning av *Tractatus Coislinianus*, *An Aristotelian Theory of Comedy*, Hartcourt Brace Company, New York, 1922 (som jag p g a ovannämnda skäl inte explicit refererar till). På detta tema baseras även romanen *I Rosens Namn* av Umberto Eco (övers. Eva Alexanderson, Brombergs, 1983).

[49] Hobbes, Thomas, *Leviathan* (1651), London, 1914, del 1, kap. 6, s 27 ”Sudden glory, is the passion which makes those grimaces called laughter; and is caused either by some sudden act of their own, that pleases them; or by apprehension of some deformed thing in another, by comparison whereof they suddenly applaud themselves.”

[50] Denna uppdelning mellan subjekt och objekt, mellan ”vi” och ”de(t) andra” verkar för övrigt central i de allra flesta teorierna kring skratt och humor och är något som återkommer i samband med *Den Glada Vetenskapen* och Nietzsches perspektivlära. Se vidare avsnittet *Allvaret* i denna uppsats.

tillfälligheternas medvetenhet gör att vi undviker *hån* vars förlöjligande och illvilja bär med sig tydliga tecken på mindervärdeskomplex eller reaktivt hämndbegär.[51] Då det gäller hånfull humor (exempelvis i *Monty Python* och vissa passager hos Nietzsche) kan det argumenteras för att vi inte skrattar så mycket åt den som förolämpas, som på grund av den sympati som vi känner med segraren. Segern är i sin tur inte en ”personlig” seger utan segern över något som exempelvis kulturella normer i vanliga fall framhåller som positivt.

2. ***Oförenlighetsteorier***;

Grundprincipen för dessa teorier är enkel. De går ut på att vi lever, eller tror oss leva i en ordnad värld. I denna ordning har vi vant oss vid vissa återkommande mönster mellan ting, egenskaper, händelser och så vidare.[52] När vi erfar något som inte överensstämmer med dessa mönster, som strider mot våra förväntningar, eller som bryter vanan reagerar vi med skratt.[53]

Schopenhauer förklarar bland annat skrattet som oförenligheten mellan våra begrepp och de ting som motsvarar dessa begrepp och Kant definierar i tredje kritiken skrattet som ”en affekt som beror på att en spänd förväntan förvandlas till intet”.[54] Men på vilket sätt skulle en grusad förhoppning kunna skapa denna *affekt* som Kant även knyter till glädjen? Uppenbarligen är det inte en ”objektivt” positiv förväntan som omöjliggörs. Kant exemplifierar, precis som Freud några år senare med vitsar. Engångshistorier enligt en klassisk ”har du hört den förut”- struktur där berättaren först skapar en fond eller ett narrativt utgångsläge. Sedan styrs berättelsen i en bestämd riktning av berättaren. Den eller de som lyssnar är aktiva endast såsom åhörare eller skratt-retade. Berättaren låter förväntningarna stegras men de uppenbara (kausalt) logiska konsekvenserna uteblir. Ett av Kants exempel handlar om en rik släkting som vill anordna en pampig begravning, men ju mer pengar de sörjande får ”för att de ska verka bedrövade, ju gladare ser de ut.”[55] Om historien istället slutat som förväntat (och de anhöriga spelat ledsna) vore den knappast rolig. Förvisso har historien med sina 300 år på nacken en relativt låg skrattfaktor, men poängen som Kant gör är lika tydlig idag. Historiens *klimax*- det skrattretande ögonblicket, eller ”haha-upplevelsen” beror ytterst på en absurd logik, eller rättare en icke-rationell icke-logik[56] som inte relaterar till orsak och verkan oavsett om det som utlöst ”haha-upplevelsen” är beroende av en sådan (mekanisk) struktur eller ej. Oförenlighetsteorierna erkänner och ”oskadliggör” samtidigt skrattet och humorn genom att förlägga dem till en irrationell eller oförnuftig sfär där vi skrattar när det är ”något fel på tänkandet”[57]

3.***Utloppsteorier***;

När vi skrattar sänks ofta nivån av stresshormon och ämnen som stimulerar immunförsvaret frigörs. Dessutom kan blodtrycket sjunka, muskler slappnar av och smärtstillande endorfiner utsöndras. Den tredje riktningen inom humorteori tar fasta på detta.

---

[51] Jämför *Psykologisk Pedagogisk uppslagsbok,* Natur och Kultur, Stockholm 1956 under rubriken *Hån*. Nietzsches förakt diskuteras under rubriken *Föraktet* i denna uppsats.

[52] Jämför Moreall, John, *The Philosophy of Laughter and Humor,* s 14-18. Moreall påvisar att dessa teorier finns på spridda platser hos Aristoteles, men att de uttrycks tydligast hos Kant och Schopenhauer.

[53] Oförenlighetsteorier kan även handla om oväntade upprepningar (av besläktade fenomen), som i Pascals berömda aforism i *Tankar*: (Pascal, Blaise, *Tankar*, Kap. 2, *Fåfänglighet*, s 88) ”Två likadana ansikten, av vilka ingetdera kan locka någon till skratt, lockar tillsammans till skratt genom sin likhet”

[54] Kant, Immanuel, *Kritik Av Omdömeskrafte*n (översättning Sven-Olof Wallenstein), Bokförlaget Thales, 2004, § 54

[55] Kant, Immanuel, *Kritik Av Omdömeskraften* § 54

[56] Kant, Immanuel, *Kritik Av Omdömeskrafte*n § 54 ”I allt som frambringar ett livligt och kraftigt skratt måste det finnas något absurt...”

[57] Gv § 327

Trots att Aristoteles talar om komediens ”kartharsis genererande” effekter[58] utvecklas inte denna tanke, enligt Moreall till en explicit teori om skratt och humor förrän först på 1800-talet och då främst genom H.Spencer, Dewey, Lipps och Freud. Likheten mellan dessa teorier och Hippokrates kroppsflödeslära nämner tyvärr inte Moreall överhuvudtaget.[59]

Det finns en tydlig koppling mellan många sorters skratt och någon form av befrielse från psykologiska eller sociologiska normer och som bl.a. Freud har visat är detta kanske rentav en grundstruktur i de flesta vitsar, men på samma gång kan utloppsteorierna ses som en moraliskt kodex. Även om Bergson vill behandla skrattet ”som något levande” talar han om skrattet som ett slags samhälleligt korrektiv, det vill säga vi skärper oss för att vi inte vill att andra ska skratta åt oss[60]

[58] *Katharsis* används i detta sammanhang som i Morealls text. En mer nyanserad utveckling av komedien och dess förhållande till *Katharsis*-begreppet kräver ett utrymme som jag inte är beredd att upplåta inom ramen för denna uppsats. Då det *explicit* gäller Aristoteles se tidigare not i detta avsnitt.

[59] Moreall försöker hitta den gemensamma nämnaren hos alla ovanstående teorier och skapa en allmängiltig premiss för det skrattretande. Men jag vill placera honom bland utloppsteorierna eftersom hans teori även ger en förenklad bild av problematiken i den Freudianska analysen (det tål att nämnas att Freuds analys handlar om *vitsen* och dess förhållande till det omedvetna, vilket Moreall ibland missar i sina analyser). Efter en fantastisk analys av skratt- och humorteori på över hundra sidor kommer Moreall fram till att skrattet uppstår som en *affekt av en trevlig psykologisk förändring* (Moreall, *The Philosophy of Humor and Laughter*, s 133). Skrattet är alltså enligt Moreall inte själva förändringen (shift) och inte heller den rena upplevelsen, utan den fysiska aktivitet som uppstår som en konsekvens av, eller som uttrycker känslan som är en direkt reaktion på den psykologiska/estetiska upplevelsen av det skrattretande fenomenet. Morealls sats är väldigt allmän, men den måste vara det med tanke på sitt anspråk. Frågan är om denna apofantiska sats är *meningsfull*, det vill säga om detta påstående om skratt kan belysa frågan om humor, och den centrala frågan om varför något alls är roligt. Moreall menar att formuleringar som är mindre allmänna (exempelvis Kants) inte kan fånga skrattets *essens* (vilket verkar vara vad Moreall frågar efter) och därför kan inte heller sammankoppla (eller särskilja) humororienterat skratt och icke humororienterat skratt. Man kanske även kan fråga sig i vilken mån Morealls ”tes” verkligen skiljer sig från det som Kant skriver i *Kritik av omdömeskraften* (att skrattet uppstår när den förväntade känslan plötsligt upplöses i intet), men för att bevisa sin mer eller mindre självklara position diskuterar Moreall humorns uppkomst och utveckling hos människan. När ett barn skrattar för första gången är det troligtvis inte en reaktion på humor, skriver han. Barnet kan uppenbarligen inte ännu uppskatta motsägelsens natur och det är knappast troligt att ett så litet barn upplever någon skillnad mellan sig och de(t) andra. Moreall skriver alltså själv att den tidigaste ”psykologiska” förskjutning som ett barn kan uppleva varken är konceptuellt eller perceptivt, utan helt enkelt fysiskt. Barnet skrattar då det retas (kittlas), d v s utsätts för varierad beröring på huden på ett sådant sätt att den känner och sedan inte känner av denna stimuli. När barnet kastas upp i luften och fångas igen, ger detta upphov till ytterligare en slags skiftning (kenetic shift) i stämning som ger upphov till skratt. Freud verkar fö. inte heller tro att barn har humor, utan att vi som vuxna använder humorn för att glömma att vi behöver använda humorn för att försöka återuppleva den humorbefriade ”rena lycka” som vi kunde uppleva som barn. Både Freud och Moreall talar gärna om hur humorn utvecklas från det naiva till det komplexa. Denna utveckling beskrivs som en linjär eskalering och den primära skillnaden, om vi nu kan göra en dylik distinktion, mellan en vuxen individs humor och ett barns är dess *komplexitet* (åtminstone ibland): referenserna (eller fördomarna) utifrån vilka vi retas till skratt. Referenser införskaffade genom erfarenhet.

[60] Bergsons teori kan ur detta hänseende bäst sammanfattas i detta vackra citat ur *Skrattet*s slutord (Bergson, Henri *Skrattet*, översättare Margareta Marin, Bokförlaget Pontes, Lund 1987): ”På det sättet rullar vågorna oavbrutet på havets yta medan det i de underliggande skikten råder en stor frid. Vågorna bryts mot varandra och söker sin jämvikt. Ett vitt skum, lätt och glatt, följer därvid deras skiftande konturer. Ibland lämnar en flyktande bölja kvar lite av detta skum på sandstranden. Barnet som leker i närheten kommer och fångar upp en handfull av det och blir förvånat när det i nästa ögonblick bara har några droppar vatten kvar i handflatan, droppar som är mycket saltare och beskare än vattnet i den våg som förde dit dem. Skrattet uppstår på samma sätt som detta skum. Det vittnar om oro och störningar på samhällslivets yta. Det tecknar snabbt dessa störningars rörliga konturer. Och även skrattet är ett skum med salt smak. Det brusar upp precis som skummet. Det är glädje. Men filosofen som samlar ihop en handfull av det för att smaka på det kan även i en sådan liten mängd finna en hel del bitterhet.” Bergson uppmärksammar även hur vi skrattar när livsflödet [*l´élan vital*] mekaniseras, den skrattretande är enligt hans analys ofta den som saknar flexiblitet och/eller förmåga att anpassa sig till livets ständiga förändring. I *Skrattet* utgår Bergson från farsen och då i första hand Moliéres farser vilket vid en första anblick kan tyckas vara ett lite väl enkelt och dråpligt exempel, eftersom Molieres karaktärer ofta ”stöptes i samma form”. Skrattretande individer eller skrattretande fenomen retar till skratt på intellektuell nivå skriver Bergson och ofta genom upprepandet av en fix idé (jämför Pascals aforism ovan). Bergsons analys rör sig huvudsakligen kring en teatral komik och lyteskomik, komik som ytterst handlar om maktrelationer.

Humorteori bortom gott och ont;

> Skrattets ljud uppstår genom en djup inandning som åtföljs av bröstkorgens korta, avbrutna, spasmodiska sammandragningar, i synnerhet mellangärdets ...Underkäken skälver upp och ned, på samma sätt som hos vissa babianarter, när de är mycket nöjda [61]

För komma ifrån moraliseringen av humorn och frågan om vad vi törs skratta åt finns det kanske även anledning att fråga sig huruvida andra djur skrattar eller har sinne för humor[62] men en sådan diskussion har en tendens att bli både platt och symptomatisk, för oavsett om vi delar dessa förmågor med andra djur eller inte är humorn socialt betingad och skrattets innebörd långt mer komplicerad än den *stimuli-respons*retorik som dylika diskussioner är dömda att begagna sig av. I detta sammanhang finns det dock anledning att nämna ”människobesten” eller vårt djuriska skratt som ett sätt att avgränsa ett psykosocialt betingat beteende. Om Bergson exempelvis visat att många har definierat människan som det skrattande djuret medan de lika gärna kunde definierat människan som djuret som går att skratta åt, ställer Nietzsche varje sådan tanke på sin spets då han i *Mänskligt, alltförmänskligt* skriver att människan överträffar varje djur i råhet när hon vrålar av skratt.[63] Kan ett sådant vrål definieras som affekt?

Humorn är förvisso en mänsklig konstruktion som kanske inte alltid funnits och som kanske inte heller alltid kommer att finnas. Det leder osökt till problem då skrattet förstås som affekt av exempelvis humor och/eller glädje. En undersökning av skratt utifrån en teori om humor är problematisk då det synes oerhört subjektivt, kanske till och med godtyckligt vad enskilda individer anser roligt.

Skrattets och humorns fullständiga brist på objektivitet, betraktas ofta som ”alltigenom subjektiva”[64] egenskaper. Detta har i sin tur betraktats som en vink om att humorn kan vara en *relation*.[65] Humorn diskuteras och dissekeras i de flesta fall som en relation mellan det skrattretande och den skrattretade. En relation inte helt olik relationen mellan ett konstverk och dess betraktare. Därför behandlas humorn inom filosofin som ett estetiskt problem. Skrattet, som är sinnligt har behandlats på ett liknande sätt. Att skrattet oftast knyts till humorn beror naturligtvis på att vi skrattar när vi tycker att något är roligt. Denna koppling leder dock även till att det smyger in några

[61] Darwin, Charles, *Expression of the emotions*, *The Works of Darwin,* Band 23, New York University Press, New York, 1989, 211/2, s 154 ”The sound of laughter is produced by a deep inspiration followed by short, interrupted, spasmodic contractions of the chest, and especially of the diaphragm... The lower jaw often quivers upp and down, as is likewise the case with some species of baboons, when they are much pleased.” (Nietzsche skriver fö explicit om Darwin i Fw § 357 och om darwinsim i Fw § 349)

[62] På detta tema se även Critchley, Simon, *On Humour*, Kapitel 2

[63] *Mänskligt, alltförmänskligt I*, § 553, s 241

[64] Theodor Lipps, *Komik und Humor*, *Beiträge zur Ästhetik*, s 80. Det översatta citatet nedan kommer dock ur Freud, Sigmund *Vitsen och dess förhållande till det omedvetna*, s 19 (Vitsen är den) ”..alltigenom subjektiva komiken... som frambringar, som vidlåder vårt beteende som sådant och till vilken vi förhåller oss som överlägset subjekt, aldrig som objekt, inte ens som frivilligt objekt” se även s 78-80 i samma bok där Freud diskuterar detta utifrån psykoanalysen.

[65] Vilket inte är detsamma som relativism. Relativism skulle dock i detta sammanhang vara ett pseudoproblem. Problemet som ska lyftas fram här gäller huruvida det är *jag* eller *man* som anser att något är roligt. Relativismens problem tas upp under rubriken *Kroppen* i denna uppsats.

missuppfattningar vad gäller skrattets natur.[66]

Dessa missuppfattningar beror till stor del på att skratt huvudsakligen ses sociologiskt och/eller psykologiskt. Detta i sin tur beror på att vi sätter skratt och glädje i relation till ”humorfenomenet” utan att se att ”humorbegreppet” är ett sätt att *beskriva* skratt och glädje (snarare än en förklaring till varför vi skrattar och är glada). Flera av humorteorierna förstärker även polemiseringen av skratt och glädje mot allvaret genom att ställa upp ett nytt motsatsförhållande mellan humor och allvar (och med eventuella reservationer för Bergsons teorier kanske även mellan humor och det rationella). Flertalet av teorierna avslutas även med försök att etablera vad som är *acceptabelt* att skratta åt utifrån sina resonemang kring humorn.

De nämnda teorierna kring skratt och humor har sammanfattningsvis en tendens att tala om humor som ”fakta”. Som ett objekt (som svarar mot ett *vad*) och/eller som ett subjekt (som svarar mot ett *vem*) eller som en relation mellan dessa två. Då skrattet analyseras på ett sådant sätt kännetecknas det som ett uttryck för eller en reaktion på psykologiska förändringar. Ett sätt att kringgå denna problematik skulle kunna vara att utreda huruvida det är möjligt att undvika kognitiva associationer vid en diskussion kring humor och skratt, och se humor, skratt och glädje som ett slags *både-och*.[67] Både subjektivt och objektivt (vilket svarar mot ett *hur* eller *på vilket sätt*), utan att för den skull hänvisas till att vara en *relation* mellan subjekt och objekt .

Om vi utgår från att det är *i och med* och/eller *på grund av* den ständigt subjektiva och tillsynes godtyckliga möjligheten att ”detta är humor för mig” ständigt kommer att spöka i (en analys av) humorn varje gång vi försöker teoretisera kring humor- är det en sådan ”subjektivistisk” möjlighet som möjliggör en analys av eller rentav ett begrepp kring humor överhuvudtaget. I den mån det är möjligt att tala om ”humor i sig” är det följaktligen på ett fundamentalt sätt alltid frågan om ”humor för mig”. Denna ”humor för mig” är dock primärt ett humoristiskt ögonblick. Det är tidslighet i ett visst unikt uttryck och på ett enastående sätt (tajmingens *essentiella* betydelse för humor är något som verkligen lyser med sin frånvaro hos Hobbes, Kant, Hume, Freud och Moreall). Det vi kallar humor är varken saker och ting eller människor *i sig*. Det är inte heller (summan av) enskilda humoristiska situationer. Det är därför varken hos subjektet eller objektet, utan endast i enskilda och unika ögonblick som humorn kan uppenbaras som just humor. Men eftersom vi människor är tidsligt involverade i saker och ting och med andra människor, så missförstår vi humorn såsom knuten till människor, ting och/eller relationer mellan dessa. Möjligtvis är humorn definierbar som tidslig, eller som ”tidslighet” men då som en specifik och unik tidslighet (varje gång).

Det är inte möjligt att förstå Nietzsches skratt och glädje utifrån humorn om humorn enbart knyts

[66] 1. Det första missförståndet är att det mänskliga skrattet (oavsett om det förbehålls oss eller ej) behandlats i förhållande till människan definierad som den *rationella* människan vilket leder till en analys av skratt som något som *förhåller sig till* det rationella (även i de fall där skrattet betecknas som irrationellt). 2. Det andra problemet i teorier kring skratt och humor är synen på skratt som en (ofrivillig) reaktion. Naturligtvis finns det mängder av exempel på tillfällen då vi kan hålla oss för skratt trots att vi anser att något är jättekul, och alla som haft något umgänge med barn vet att det framkrystade skrattet är en av människans första kommunikationsmedel. Av ovanstående ser vi även att skrattet inte heller nödvändigtvis är knutet till glädjen även om det ofta både skapar och skapas av glädje(ämnen). 3.Vad gäller skrattet och dess natur, har det skrattretande sällan eller aldrig betraktats som något vackert. Exempelvis Aristoteles och i viss mån Bergson betonar *fulheten* som ett av skrattets centrala föremål, och vi är inte alltid så vackra i skrattandets stund. Flera teorier (däribland Kants) hävdar helt enkelt att skrattet är en reaktion på en estetisk upplevelse, eller *suggestion*.

[67] (Till skillnad från det rationella antagandet att något X *antingen* är någonting subjektivt *eller* någonting objektivt, ifrågasätts alltså detta X vara som någon-*ting* överhuvudtaget)

till komik och vitsar.[68] En beskrivning av humor som istället utgår ifrån skratt och glädje och som svarar mot ett ”humorns *hur”* kan vara Milan Kunderas beskrivning av humorn som en explosion. En explosion som uppenbarar världen i all sin moraliska likgiltighet och människan i sin totala inkompetens då det gäller att döma och bedöma andra. Humorn kan utifrån denna beskrivning ses som det ögonblick som uppenbarar alla mänskliga tings svindlande relativitet, och är kanske det besynnerliga nöje som uppstår i vissheten om att ingenting är visst.[69]

För Nietzsche är skratt och glädje exponerandet av det paradigmatiska förhållandet mellan subjekt och objekt och med stöd i Kunderas beskrivning har denna korta diskussion velat visa att varje skrattretande situation, varje skratt och varje suggestiv erfarenhet är unik och inte nödvändigtvis reaktiv. Förhoppningsvis kommer även Nietzsches skratt och glädje att framträda som något som skiljer sig från humorteoriernas skratt på ett radikalt sätt i de avsnitt som följer. De teorier kring humor som redovisats här visar på teorins konstruktion snarare än humorns och det är ofrånkomligt då dessa teorier fortfarande anstränger sig för att ”tänka goda tankar” (eller åtminstone upprätta etiska kriterier för humorn). ”Allvar” och ”tänkande” verkar förutsatta som synonymer och med en sådan ”allvarlig” utgångspunkt är dessa teorier dömda att förhålla sig till skrattet och glädjen på ett patologiskt sätt. Nietzsche ställer frågan om vi inte alltid kommer att förråda oss i allt som vi tar ”på allvar” eftersom det ”visar hur vår måttstock ser ut och var vi saknar måttstock”.[70] Detta är något som blir extra påtagligt i teorier om skratt och humor. Försöket i denna uppsats gäller möjligheterna att ifrågasätta allvarets hierarki och samtidigt undersöka ett vetenskapligt teoretiserande som utgår från skratt och glädje. Eller formulerat på ett annat sätt: framhäva premisserna för en glad vetenskap.

> Även om de lärt sig att skratta av mig och kanske åt mig, så är det i alla fall inte *mitt* skratt de lärt sig.[71]

[68] Därmed inte sagt att Nietzsche är blind för skämtets potentiella sprängkraft, jämför exempelvis *Mänskligt, alltförmänskligt* II,§ 177, s 454 ”*De bästa skämten*- Välkomnast är mig de skämt som står istället för en komplicerad, inte helt ofarlig tanke, på en gång som fingervisning och en liten blinkning”

[69] Kundera, *Testaments Betrayed, an essay in 9 Parts*, översättning Linda Aher, Harper Collins Publishers, New York, 1995, s 32

[70] Gv § 88

[71] Z, IV, *Väckelsen*, s 290

Sanningen

Om viljan till sanning och vetenskapen

”*Ernst nehmen*” betyder ”att ta på allvar” (som i Carl-Henning Wijkmarks översättning) men det betyder även ”att ta för givet” eller ”att hålla för sant”. Det är bland annat detta likställande av sanning och allvar som Nietzsche gäckar med sin ordlek. Ur ett basalt nyttoperspektiv, d v s nytta i förhållande till människans vilja till fortlevnad, är somliga av intellektets ”allvarliga” villfarelser, eller missförstånd uppbyggliga medan andra är destruktiva.[72] Vissa villfarelser har blivit så integrerade med vårt dagliga liv att vi, även då vi inser att de är villfarelser, inte tror att vi kan göra oss av med dem. Exempelvis tror vi att vi måste förhålla oss till tingen som om de vore beständiga för att klara av vårt dagliga liv.

Nietzsche visar hur exempelvis våra språkliga metaforer med tiden blir liktydiga med tingen och saker blir vad de heter. På detta sätt kommer språket endast att snudda vid tingen, vilket kan uttryckas som att språket vill nå ”substansen” via estetiken.[73]

I förhållandet mellan språket och det som språket strävar efter att representera finns ”ingen kausalitet, ingen riktighet, inget uttryck”[74] och att vara ”allvarlig” är kanske rentav att använda de brukliga metaforerna, ”att ljuga enligt en fastställd konvention, att ljuga hjordvis enligt en fastlagd konvention”[75] utan att ifrågasätta denna pakt. Nietzsche skriver att sanningen till och med kan vara den svagaste formen av kunskap eftersom ”kraften i kunskapen inte ligger i dess grad av sanning, utan i dess ålder, dess rotfasthet i oss, dess karaktär av livsbetingelse.”[76] Han är därmed inte kunskapsfientlig, utan öppnar med denna attityd en förståelse av kunskapen som företeelse. Nietzsche värderar vetandet, men han angriper samtidigt en (vetenskaps-)moral som värderar sitt eget vetande högre än andra sätt att vara i världen, i synnerhet när denna vill utmåla sig som opartisk, som övermoralisk. Denna inställning leder enligt Nietzsche till att vetenskapen etablerar sig själv som ledstjärna och som högsta ideal. Nietzsches experiment (i *Den Glada Vetenskapen*) är att undersöka till vilken grad sanningen (om oss själva) kan införlivas i oss.[77] Giovanni Vattimo skriver att Nietzsches tänkande styrs av ”upptäckten” eller snarare misstanken ”att sanningen bara är en tro” men så länge ingenting kan bevisa eller motbevisa denna misstanke, är det endast experimentets väg som återstår.[78]

Denna ”experimentets väg” (eller med ett annat ord- den *genealogiska metoden*) intresserar sig i första hand för *vem* det är som frågar och *varför*- eftersom det är utifrån detta frågan om *vad* ställs.[79] Nietzsche menar att moral, konst, vetenskap och religion är olika tolkningsperspektiv, och att den västerländska historien till stor del handlat om att idealisera vissa (perspektiviska) tolkningar och antaganden. Moralen som ideal för ”det goda”, konsten för ”det sköna” och vetenskapen (och filosofin) som det ideala sättet att söka ”det sanna”. Denna treenighet

[72] Gv § 116

[73] *Om Sanning och Lögn i utommoralisk mening*, (översättning M Holmqvist, Artes 1/1984, s 9) ”Logiskt går det således i varje fall inte till vid språkets uppkomst, och hela det material, vari och varmed sedan sanningmänniskan, forskaren, filosofen arbetar och bygger, härstammar om inte från något luftslott, så i varje fall inte från tingens väsen.”

[74] *Om sanning och lögn i utommoralisk mening*, s 13

[75] *Om sanning och lögn i utommoralisk mening*, s 10

[76] Gv § 116

[77] Gv § 110

[78] Vattimo, Giovanni, *Nietzsche- en introduktion*, s 82. Jämför även Gv § 341

[79] Deleuze, Gilles, *Nietzsche och Filosofin*, s 33. ”Genealogi betyder både ursprungets värde och värdets ursprung... och således betyder genealogi ursprung eller födelse men också skillnad i, eller avstånd inom själva ursprunget”

legitimeras sedan av sin strävan mot ”det högsta idealet”. Strävan mot detta ideal är enligt Nietzsche reaktiv och kan därför beskrivas negativt. När Nietzsche skriver om *Till Moralens Genealogi* (som är det tydligaste exemplet på den genealogiska metoden) i sin självbiografi sammanfattar han bokens tre avdelningar som följer: den första avdelningen behandlar kristendomens födelse ur det reaktiva ressentimentet. Den andra avdelningen behandlar samvetet som en skulddriven tabu-maskin, och den tredje avdelningen talar om hur det ”asketiska idealet” uppstår som makt. En makt som sammanfattas med frasen ”hellre vilja intet än intet vilja”[80]

”Sanningen” om exempelvis ”allvaret” är som ett gyllne mynt där kejsarens porträtt nöts ut och vi inte längre kan spåra dess härkomst. Det ses som ädel metall men vi minns inte längre av vem det utfärdats och vilket värde det en gång har haft.[81] Med andra ord blir teorier och (hypo-) teser med (den kronologiska) tiden allmängiltig valuta, ”common sense” eller en *konsekvens* vars ursprungliga kraft (eller ursprungliga hypotes) ingen längre minns. Med sin genealogi visar Nietzsche att teorierna har blivit omedvetna eller åtminstone underliggande föruppfattningar. Fördomar som vi bär med oss i alla frågor som vi ställer (a priori). Deleuze argumenterar för att Nietzsches projekt på många sätt är en radikalisering av Kants projekt.[82] I och med denna jämförelse visar Deleuze även på en stor skillnad mellan Nietzsche och Kant. Denna skillnad består i att Kant inte sett varifrån det som han kritiserar härstammar. Det finns flera fruktbara kopplingar mellan Nietzsche och Kant. Nietzsche kan tyckas avfärda Kant konsekvent men vi kan också säga att Nietzsche *tar Kant på allvar* genom att gäcka honom.[83] Exempelvis frågar sig Nietzsche om det verkligen finns någon som tror på att Kants så kallade seger över det teocentriska tankemaskineriet[84] i *Kritik av det rena förnuftet* ” vållat dessa ideal ett verkligt avbräck”.[85] Kant *har* förstått kritiken som en kraft. Han har även förstått den som en kraft som måste avse alla sanningens och kunskapens anspråk. Nietzsche anser att det stora problemet är att Kants kritik inte rör kunskapen själv eller sanningen själv. Problemet är att Kant har uppfattat kritiken som en kraft som måste avse moralens alla krav men inte själva moralen.[86]

Problemet med Kants kritik är att reglerna dras upp innan kritiken påbörjas, skriver Deleuze. Genom att den på förhand besvarar de tre frågorna *vad vi kan göra, vad vi bör göra* och *vad vi kan hoppas på* rättfärdigar Kants kritik de begrepp som den vill granska, utan att ens vara

[80] *Ecce Homo*, *Till Moralens Genealogi,* s 121-124. Denna vilja är även knuten till den nihilsm som diskuteras under rubriken *Föraktet* i denna uppsats (Se även *Till Moralens Genealogi,* förordet § 5, s 194)

[81] Nietzsche överskrider ett begrepp om språklig sanning som överensstämmelse mellan ord och ting, men även som ett *simulacra* genom att han definierar den språkliga sanningen som att ljuga tillsammans enligt en fastlagd konvention, hjordvis. I *Om sanning och lögn i utommoralisk mening*, *Artes* 1/1984, s 10 skriver Nietzsche att ”Sanningen” är en ”...rörlig här av metaforer, metonymeir, antropomorfismer, kort sagt en summa av mänskliga relationer som har stegrats poetiskt och retoriskt, tolkats, smyckats, och som efter långt bruk förefaller fasta, kanoniska och bindande för ett folk: sanningarna är illusioner, och man har glömt att de är det. Metaforer som förlorat sin bild och nu är att betrakta som metall, inte längre som mynt”.

[82] Huvudargumenten för Deleuzes position i denna fråga återfinns i Deleuze,Gilles, *Nietzsche och filosofin*, s.148 -153. Deleuze skriver dock att kritiken inte är någon *kritik* så länge som den inte avser sanningen, kunskapen, moralen och religionen (s.150) och som stöd för Deleuze position kan vi exempelvis åberopa Fw §345 där Nietzsche skriver att han inte ser *någon* som har vågat sig på en kritik av moraliska värderingar och att han saknar minsta ansats till den vetenskapliga nyfikenhet som krävs för att överhuvudtaget inleda en sådan kritik. I anslutning till nämnda mynt-metaforik skriver Nietzsche (i Gv § 252) att det är bättre att vara ”skyldig än att betala med mynt som inte bär vår egen bild!”

[83] Denna diskussion nyanseras ytterligare under rubriken *Föraktet* i denna uppsats

[84] Det vill säga begrepp som Gud, själ, evighet, etc.

[85] *Om moralens härstamning,* III, § 25, s 183

[86] Fw § 344 Nietzsche skriver att den *regulativa fiktionen* måste hållas under polisiär övervakning av misstroende-polisen [die Polizei des Misstrauens].

medveten om det. Detta beror på att Kants kritik i stort sätt utgår från den tro som den utger sig för att kritisera.[87] När Nietzsche kritiserar dessa begrepp är det inte ett *felaktigt användande* av dessa begrepp som han vill ifrågasätta, utan begreppen *i sig*.[88]

> Felet med de mer raffinerande bland dem är, att de efter att kanske bara avslöjat och kritiserat de dåraktiga uppfattningar som ett folk har om sin moral, eller som mänskligheten har om sin mänskliga moral- det vill säga om dess härkomst, religiösa sanktionering, vidskepelsen om den fria viljan och så vidare- så tror de sig ha kritiserat moralen i sig.[89]

Kritiken handlar inte alltid om att ifrågasätta gränserna eller överskridandet av gränserna för vad vi kan, får och bör göra, den är även ett ifrågasättande av dessa gränsers tillkomst och hur de värderas. Detta beror på att det inte finns några moraliska fakta eller fenomen utan endast moraliska *tolkningar* av fakta och fenomen, skriver Nietzsche.[90] I denna rörelse vrider Nietzsche den Platonska väsensfrågan ”vad är sanning” eller ”vad är sant” till ”varför söker vi efter sanning” och ”vilka är vi som söker denna sanning.”[91]

Vår ”vilja till sanning” är en fråga som inte behandlas av vetenskapen, samtidigt som det är denna vilja som driver den framåt. När frågan om sanningens *varför* inte artikuleras betyder det att frågan skjuts undan, vilket innebär att de grundläggande *motiven* för vetenskaplig handling inte är närvarande i själva handlingen.[92] Nietzsche riktar även denna kritik mot sitt eget tänkande då han frågar vad denna villkorslösa sanningsvilja är. Det svar han ger i *Den Glada Vetenskapen* är att sanningsviljan är en övertygelse som uttrycks: ”*ingenting* är viktigare än sanningen” och i relation till denna övertygelse tycks alla andra värden än sanningen vara andrahands värden [zweiten Rangs[93]] avledda ur sanningens värde. På så sätt kan våra övertygelser bli ett större hot

---

[87] *Antikrist, 10*, s 15, ”Kants framgång är bara framgången hos en teolog”. Vad beträffar förnuft som inte behöver sig för förnuftet, se även *Antikrist, 12*

[88] Vattimo, Giovanni, Nietzsche- *En introduktion*, s 150. Vattimo skriver att ”till skillnad från Kant skulle Nietzsche inte göra någon distinktion mellan den natur som var immanent i medvetandet och den som var transcendent i förhållande till detta, eftersom hans syfte var att avslöja det felaktiga i en `sann´ värld och att komma underfund med de motiv som lett fram till övertygelsen om världens sanning”

[89] ”Der Fehler der Feineren unter ihnen ist, dass sie die vielleicht törichten Meinungen eines Volkes über seine Moral oder der Menschen über alle menschliche Moral aufdecken und kritisieren, also über deren Herkunft, religiöse Sanktion, den Aberglauben des freien Willens und dergleichen, und eben damit vermeinen, diese Moral selbst kritisiert zu haben.” Fw § 345 (se även *Ecce Homo*, *Varför jag är ett öde*, 5, s 147).

[90] *Mänskligt , alltförmänskligt I,* 16, s 30

[91] Deleuze går inte tillräckligt långt i sin analys när han påstår att Nietzsche ersätter Platons ”*vad* är...” med sofistens ”*vem* är...” (Deleuze, Gilles, *Nietzsche och Filosofin*, s 130). Nietzsche hänvisar i *Ecce homo* till Johannesevangeliets beskrivning av diskussionen mellan Pilatus och Jesus. Där Pilatus, enligt Nietzches tolkning, ifrågasätter själva *principen* för sanning. Pilatus gör det som för exempelvis (Nietzsches) Platon är otänkbart. Han ifrågasätter med sin tillsynes enkla och kanske naiva fråga ”vad är sanning?” (Joh. 18.38) själva den oifrågasättbara tautologin att sanning är det som är sant, och att endast det som är sant kan definiera det sanna såsom sant. Inför denna fråga förblev till och med Guds son svarslös. Den ifrågasätter själva parameternas parameter Sanningen och ”det Goda” mot vilket vi strävar (på sätt och vis är detta essensen av ”Guds död”). Pilatus fråga uppenbarar sanningens relation till det mänskliga tänkandet på det sättet att den uppenbarar det introspektiva sanningssökandet och ”det godas idé” som konstruktioner. Eller, med Deleuzes ord, ”öppenbarar” Nietzsche konstruktionerna genom att slå sönder dem. När han ”filosoferar med hammaren” påvisar han filosofins ovillkorliga acceptans av vissa postulat. Postulat som i själva verket endast är antaganden, eller ännu oftare missförstånd. Milt uttryckt *radikaliserar* han Kants otillräckliga kritik genom denna lilla perspektivförskjutning och ”öppenbarar” just detta: att värdenas värde aldrig ifrågasätts.

[92] *The Will to Power*, översättning Walter Kaufmann, Vintage, New York, 1968, 667, s 352

[93] Fw § 344

mot sanningen än vad lögnen är. Nietzsche frågar vidare om denna sanningsvilja bottnar i ”viljan att *inte låta sig luras*” eller ”viljan att *inte luras”* och varifrån dessa viljor i så fall kommer. Den senare satsen implicerar också en rädsla för att lura sig själv. Vi vill inte låta oss luras eftersom detta *skulle kunna vara* farligt, till och med förödande för oss. Vi vill inte lura eller bli lurade på grund av *rädsla*. Rädslan för den osäkerhet som att fela, eller att inte veta skulle kunna bära med sig. Nietzsche är inte ute efter att ifrågasätta om vi av naturen undviker smärta eller inte, även om detta är en intressant fråga att rikta mot Nietzsche.[94] Säkerhetsviljan handlar ytterst om ett kontrollbehov, eller ett behov av en illusion av kontroll. Nietzsches tydligaste exempel på detta säkerhetssökande återfinns kanske hos den *samvetsgranne*.[95] Han är en vetenskapsman vars värld är blodigelns hjärna. Zarathustra råkar till och med kliva på honom eftersom han inte syns i dyn där han tillbragt halva sitt liv i sitt sökande efter fullständig kunskap och efter fullständig kontroll. ”Hellre intet än att veta allting till hälften”[96] säger den samvetsgranne, trots att han har avgränsat sin forskning (och hela sin värld) till ett absurt och meningslöst ämne (blodigelns hjärna) för att ”den slippriga sanningen” inte ska glida honom ur händerna. På grund av det sätt varpå han har avgränsat sig kommer han aldrig kunna applicera sitt vetande på något utanför blodigelns hjärna[97] (inte ens på blodigeln). Han inser så småningom att han måste förena sig med denna kunskap. Han låter blodigeln låta blod för att han själv ska kunna öka sitt vetande. Han vill veta *ett* och allt annat är honom ovidkommande. Detta är hans säkerhet, hans sanningsvilja.

Sanningsviljan har dock i de flesta fall visat sig vara både trygg och användbar. Så pass användbar att (vi tror att) den är nödvändig för vårt dagliga liv. Sanningen, eller rättare sanningsviljan har blivit något som vi kämpar för med heder och samvete. ”Sanningen till varje pris” har vederlagt den ena tron efter den andra, men är inte enbart rädslan för att lura sig själv. Det är också en moralisk position: ”Jag *ska* inte bedra, inte ens mig själv”[98]

Men är inte även detta en tro? skriver Nietzsche, en tro på sanningen? En tro på att sanningen är helig. Så helig att den till och med motarbetar livet självt. I sin andra otidsenliga betraktelse skriver Nietzsche att när Sanningen blir till, går livet under (*Fiat veritas pereat vita*[99]). Sanningsviljans ”du skall” är rentav en *metafysisk* tro, eftersom den tror på en annan värld än denna. Det är en “allvarlig” värld som inte rymmer de illusioner, drömmar och vanföreställningar av världen som också är en del av världen, det vill säga utöver sanningsviljans illusioner, drömmar och vanföreställningar av eller rättare om, sanningen.[100]

[94] Denna Polemik ses kanske tydligast i Batailles Nietzsche-läsningar. Huruvida dagens forskare tror att rädslan för smärta är instinktiv eller kulturellt betingad se till exempel *The History of Pain*, s 48-49. Det kan även vara av intresse att anmärka på Hippokrates syn på hur en mycket intensiv smärta kan upplevas som en njutning (*The History of Pain*, s 129-130).

[95] I Z, (IV) återfinns följande karaktärer: Den samvetsgranne (som Deleuze kallar blodigelmannen), ledans spåman, sedlighetens kungar, trollkarlen (den falska tragikern), den siste påven, den fulaste människan (den reaktiva nihilisten), den frivilliga tiggaren och skuggan (även kallad Zarathustras apa). Jämför även Deleuzes analys av detta stycke i *Nietzsche och filosofin*, s 249

[96] Z, IV, *Blodigeln*, s 244

[97] Z, II, *Den Obefläckade kunskapen*, s 132 ”Men detta ska vara er förbannelse, ni besittare av obefläckad kunskap: aldrig får ni avla och föda, hur breda och dräktiga ni än ligger på vår horisont” (Liknande resonemang finns på flera ställen hos Nietzsche, den mest diskursiva artikuleringen återfinns kanske i Nietzches anmärkningar kring ”det överhistoriska” i den fjärde otidsenliga betraktelsen; *Om Historiens Skada och Nytta*).

[98] Fw § 344 ”ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht”

[99] *Om Historiens Skada och Nytta*, s 61 Alf W Johansson översätter istället den latinska texten med ”må sanningen härska även om livet går under”

[100] Gv § 21

Den vetenskap som Nietzsche kritiserar är den vägande och mätande vetenskapen.[101] Det är också kalkyleringens, försäkrandets, teknikens och kategoriernas vetenskap. Kort sagt, det är systematiseringens vetenskap. Ett *informationssökande* som alltid hänför den nya informationen till det som vi redan vet, eller tror oss veta. I *Den Glada Vetenskapen*s femte bok har Nietzsche visat hur metoden segrat över vetenskapen (genom viljan till sanning). Han ställer frågan om vad det är som driver oss att vilja det sanna men han visar också att vetenskapens sätt att tänka är *nödvändigt* för att någon förvandling ska kunna ske.[102] Den vetenskapliga, sanningssökande världen visar sig som ett *värde* eftersom sanningsviljan är underförstådd och vi tror att vi endast behöver fastställa dess etiska begränsningar (vilket motsvarar en kantiansk kritik). Med sitt ifrågasättande av sanningsviljan ställer Nietzsche även frågan om vetenskapens neutralitet på sin spets. En fråga som är högst aktuell även för oss samtida: finns det verkligen inga problem med själva vetenskapen och är det enda problemet de olika sätt som vetenskap appliceras på?

Nietzsche vill möta vetenskap med vetenskap[103] i den kritiska genealogi som han kallar *glad* vetenskap. På vilket sätt kan då en kritik av (exempelvis Kants) kritik förknippas med *glädje*? På ett plan är själva analysen rolig, kanske lite quijotiskt underhållande. Ett mer utförligt svar på frågan om kopplingen mellan glädjen och denna kritik går dock via föraktet, och en fördjupad undersökning av vad Nietzsche menar med skratt och glädje.

Vi moderna människor tror oss kunna producera det mesta (till och med mer än vi behöver). Vi kan ta reda på och kontrollera på såväl *meta-* som *nano*-nivå, men i vår självförundran erfar vi även något annat. Vi kan inte behärska oss i vårt härskade. I och med denna skrattretande erfarenhet förstår vi inte längre sanningen som något som människan söker genom vetenskap. Vetenskapens och sannningssökandets motor är ”sanningen till varje pris”, men denna drift bottnar inte i *kärlek till sanningen* utan i rädsla. Rädslan för eventuell smärta. När Nietzsche skriver att vetenskapen ännu kan upptäckas som den stora smärt-bringaren och glädje-bringaren är det mot denna rädsla han riktar sin hammare. Zarathustra talar inte enbart om sanningssägandet utan även om sanningsskrattandet. Ty endast genom skratt kan vi avliva vår rädsla. [104]

[101] Gv § 246 ”Vi vill tvinga in en matematikens precision i all vetenskap men inte för att få kunskap om tingen utan för att fastställa vår mänskliga relation till dem”

[102] På detta sätt är han den ”förberedande” filosof som Heidegger vill att han ska vara. Se Hans Ruins text *Heideggers Nietzsche*, *Res Publica* 48 - 50, s 387-402

[103] Å ena sidan förråder vi oss i allt som vi ”tar på allvar”, då vi både visar vår måttstock och de ställen där vi saknar måttstock (Gv§88), men å andra sidan måste vi ha en måttstock så att vi inte betraktar allting som lika betydande så att ”varje enskildhet blir alltför viktig”(*Om Historiens Skada och Nytta*, s 54) Se även Gv § 233 där det senare synsättet beskrivs som det ”farligaste perspektivet”.

[104] Z, IV, *Åsnefesten* , 1, s 294

Föraktet

Om förakt, munterhet, skratt och glädje

Nietzsche kan ofta framstå som brutal och skoningslös i sin kritik av världen eller attityd mot den. Det hade han säkert velat vara. Människans ideal, som för Nietzsche är övermänskligt välmående och glädje är ett ideal som ofta kommer att framstå som omänskligt, exempelvis då det ställs bredvid allt världsligt ”allvar”.[105] Mot slutet av *Den Glada Vetenskapen* låter Nietzsche narren parodiera verket, och narren säger:

> Det är ingen misantrop som skrivit denna bok; idag betalar vi alltför dyrt för människohatet. För att verkligen hata, såsom människan har hatat, timoniskt, undantagslöst, med hela sitt hjärta, med fullständig kärlek till hatet, därtill måste man avstå från *föraktet*- och hur mycket glädje, hur mycket tålamod, hur mycket godhet har vi inte att tacka vårt *förakt* för![106]

Föraktet är ständigt närvarande och/eller ständigt återkommande hos Nietzsche och ingenting är mer föraktligt än de ”sista människorna”. De är produkten av ett samhälle som har förlorat allt vad djup och betydelse heter. All respekt för sig själv.[107] De sista människorna tillhör en värld, *vår* värld, som tror att den kan undvika ”ondska” och destruktivitet genom att *distrahera* hatet. Denna distraktion, eller *förströelse* upprättas genom försök att etablera ett kravlöst sätt att vara. ”Om Gud är död, är allt tillåtet” är dessa de sista människornas valspråk. Ofta skapar människan en ny Gud åt sig själv. Ibland ersätter hon Gud med sig själv och gör därmed sig själv till Gud. Genom att skapa sig en ny Gud får hon ett nytt föremål för sin vördnad, eller också hänfaller hon till nihilism, det vill säga tron på ingenting.

Utan objekt får människans vördnadsbehov, som i grunden är behovet av grund,[108] inget annat utlopp än vördnad inför intet, i väntan på nästa förströelse, i väntan på nästa ihåliga skratt. Mot detta ihåliga skratt som skrattar för att slippa skratta utropar Zarathustra: ”Om ni någonsin sagt ja till lusten, så har ni därmed sagt ja till smärtan”.[109]

Glad vetenskap är inte någon ”lustprincip”, åtminstone inte under förutsättningen att lust och olust är motsatser. Kanske kan boken i någon mån ses som en ”hyllning till lusten” om förhållandet mellan lust och olust följer varandra (i intensitet, *inte* kvantitet) det vill säga om vi behöver ha erfarit stor smärta för att överhuvudtaget veta hur det är att erfara stor glädje? Det kan synas märkligt eller rentav perverst att på detta sätt förknippa glädjen med smärtan, och det lätt att falla in i barnmorske-metaforik eller *Sade*-tolkningar (som hos Bataille). Sådana tolkningar är intressanta och legitima men med dessa exempel är det lätt att missa Nietzsches huvudpoäng. Han skriver att tankarna är ”förnimmelser av våra förnimmelser- alltid dunklare, tommare, enklare

[105] Fw § 382 (Den stora Hälsan)

[106] Fw § 379 *Narrens inlägg* (mina kursiveringar): ”Das ist kein Misanthrop, der dies Buch geschrieben hat: der Menschenhass bezahlt sich heute theuer. Um zu hassen, wie man ehemals den Menschen gehasst hat, timonisch, im Ganzen, ohne Abzug, aus vollem Herzen, aus der ganzen *leibe* des Hasses - dazu müsste man auf´s Verachten Verzicht leisten: - und wie viel feine Freunde, wie viel Geduld, wie viel Gütigkeit selbst verdanken wir gerade unserem Verachten!” *Timoniskt* syftar på den legendariska atenska misantropen Timion. Jämför även tematiken i Shakespeares *Timion of Athens*

[107] (Vilket Nietzsche kallar ”den europeiska nihilismen” och som är besläktat med det vi kallar ”kitsch”).

[108] Fw § 346 (I Z, IV, *Åsnefesten,* vill Nietzsche visa hur långt vi är beredda att gå och hur svårt det är för oss att *inte* hysa någon vördnad genom att säga att vi kanske hellre tillber en [död] åsna än ingenting alls.)

[109] Z, IV, *Den Drukna Visan, 10*, s 302

än dessa"[110] och den springande punkten i resonemanget är att lidandets glädje består i att *livet gör sig självt som mest närvarande i smärtans stund*. Genom att omvandla smärtan till ett verktyg för att bejaka livsglädjen gör Nietzsche smärtan till en aktivitet istället för en reaktion. Han skriver att "smärtan är därvid ett mycket verksammare medel än lusten, smärta frågar alltid efter orsaken, medan lusten är benägen att vila i sig själv och inte blicka tillbaka".[111] Kanske kan vi skratta åt livet, parodiera livet först då vi på allvar har insett dess djupaste tragedi, och *hur tragedin inte är tragisk nog*.[112] Nietzsche skriver att stoikerna trodde att detta var fallet. Det var anledningen till att de endast önskade sig små glädjeämnen.[113] Drivs även vi i vår "allvarliga" (akademiska/vetenskapliga) asketism av rädslan för den grundlösa sorg som både följer och föregår ett tyngdlöst tänkande?[114]

Den "smärtfria" tillvaron är ett förminskande av människans kapacitet för smärta, men även ett förminskande av hennes möjligheter till skratt och glädje. Om vi nöjer oss med den smärtbefriande vetenskapen, blir vetenskapen antingen en ny religion eller nihilism. Men Nietzsche är inte vetenskapsfientlig, utan vill även visa hur vetenskapen också är passionerad i all sin "nykterhet". Viljan att se världen så som den verkligen *är*, kan också vara förblindande. "Er gamla kärlek till `verkligheten´"[115] skriver Nietzsche till *realisterna*,[116] är en kärlek som genomsyras av övertygelser som inte hör hemma i vetenskapen:[117]

> åh det är en gammal, en urgammal `kärlek´! I varje förnimmelse, i varje sinnesintryck finns ett stycke av denna gamla kärlek, och på samma sätt har något slags fantasteri, en fördom, ett oförnuft, en okunnighet, en fruktan och jag vet inte allt varit med och snickrat på dem.[118]

Den "verklighet" som ligger bortom fördomarna är inte verklig. För att kunna införliva vetandet måste vi först se att "vi hittills bara införlivat våra villfarelser och att hela vår medvetenhet härrör sig till villfarelser".[119] Skillnaden mellan en mätande och vägande vetenskap och en *glad* vetenskap är dock inte så stor som man först kan tro.[120] Han skriver exempelvis att vi med vetenskapens hjälp kan uppnå både mer smärta och mer skratt och glädje.[121] Vetenskapen gör oss kallare, kalare, mer "stoiska", men "vetenskap skulle också kunna upptäckas som den stora smärtbringaren"[122] skriver han. Detta skulle kunna föra med sig upptäckten av ännu en kraft och

---

[110] Gv § 179
[111] Gv § 13
[112] Nietzsche tar upp detta i sitt "självkritiska försök" i andra förordet (1886) till *Tragedins Födelse*. Se även rubriken *Kroppen* i denna uppsats som tar upp *Tragedins Födelse*s sena förord.
[113] Gv § 12
[114] Nietzsche diskuterar detta explicit i *Till moralens genealogi*, III, § 1
[115] Gv § 57
[116] *Realisterna* beaktas i detta sammanhang som synonymt med "allvarets" vetenskap
[117] Fw § 344 "I vetenskap har inte övertygelser några medborgerliga rättigheter, så säger man på goda grund.er... " In der Wissenschaft haben die Ueberzeugen kein Bürgerrecht, so sacht man mit gutem Grunde...
[118] Gv § 57
[119] Gv §11
[120] Gv § 57 (*Till realisterna*) "...vi är inte på långt när så främmande för varandra som ni tror, och kanske är vår goda vilja att komma ut ur druckenheten lika aktningsvärd som er tro att ni överhuvudtaget är oförmögna till druckenhet"
[121] Gv §12
[122] Gv §12 (Bataille skriver i *Sur Nietzsche: volunté de chance* att Nietzsche skrev med blod, och för att kritisera , eller ännu bättre, för att testa Nietzsche, måste även vi blöda. *The Bataille Reader*, s 334)

en ny möjlighet till ännu outforskad glädje. *Glad vetenskap handlar alltså på många sätt om en intensifikation av tidigare vetenskap*. Glad vetenskap är att omvandla vetenskap och att göra den till en del av den egna kroppen, eller rättare att göra den egna kroppen till en del av den. Den kunskap som glad vetenskap alstrar kan inte fångas eller ägas. Glad vetenskap är att vara beredd på förvandling. En förvandling som är smärtsam eftersom det inte längre är *vi* som har kontroll. Kunskapen kan inte upptas i den egna kroppen utan den förvandling som kunskapen bär med sig. Glad vetenskap handlar inte längre om att ”ha” kunskap utan vi måste även *bli* kunskap. Ett införlivande av vetande förändrar kunskapsbegreppet på ett radikalt sätt eftersom det inte längre är frågan om att återföra det okända till det som vi redan vet (systematisering, etc). En glad vetenskap strävar efter att väcka kunskap till liv genom en medveten subjektiv, eller rättare perspektivisk[123] tolkning. På samma sätt är glad vetenskap ett muntert skapande av vetande, av förmågor som ”öppenbarar” den ”mätande och vägande”[124] vetenskapen som fördomar. Utövandet av glad vetenskap är för Nietzsche en *kreativ* verksamhet. Det kan i en mening uttryckas som *vetandeskapande*, eller ett skapande av vetande. På samma sätt förhåller det sig med våra kunskaper, som skapas genom kroppens erfarenheter.

Vi både är och har våra kroppar. Att samtidigt vara och ha en kropp innebär att besitta förmågan att kunna distansera sig från sin egen kropp och därigenom förhålla sig (kritiskt) till sig själv. Detta paradoxala förhållande blir kanske som allra tydligast i sjukdomen och smärtan. I smärtan försöker vi, instinktivt eller ej, att förflytta oss utanför oss själva och gömma oss i våra tankar. Cartesianska övningar av det här slaget brukar inte fungera speciellt länge. Förr eller senare gör sig kroppen påmind och vi ”återvänder” till det fysiska, förankras i kroppen och ”jag är” blir vad jag ”har” det vill säga min kropp.[125] För att vara denna kropp krävs ett visst mod, och för att distansera sig från den ett visst förnuft. Men de ögonblick då vi både har och är vår kropp är sällsynta.[126] Först i denna ”svaghetens styrka” kan vi förvandlas. Först när vi låter kunskapen besitta oss kan vi vara denna kunskap.

De sista människorna saknar på ett eller annat sätt den sällsynta kombinationen av mod och /eller förnuft som Nietzsche efterfrågar.[127] Men är den som föraktar och hånar dessa ”sista människor” glad, eller är det enbart en radikalisering av samma brist på vördnad? Vad är detta hånfulla skratt om inte ett skratt som skrattar åt nihilismens absurditet?[128] För att svaret inte omedelbart ska bli jakande måste vi komma ihåg att detta är ett skratt med grund i ovisshetens svindel.

Nietzsche hävdar att om livet ska vara värt att leva för *livets* (egen) skull[129] måste det innehålla kreativitet, mod och tas på blodigt allvar. Detta är att skriva med blod.[130] Kombinationen av kreativitet, mod och blodigt allvar är nödvändiga för att vi ska bli så stolta och lyckliga som vi

[123] Perspektiv (och skillnaden mellan en subjektiv och en perspektivisk tolkning) kommer att diskuteras under rubriken *Kroppen* i denna uppsats.
[124] Gv § 21
[125] I förordet till andra utgåvan av Fw skriver Nietzsche om den skrämmande och omedvetna förklädnaden av fysiologiska behov under det objektiva, ideala, rent spirituellas kappor.
[126] *Ecce Homo, Varför jag är så vis*, 3 s 20
[127] För en utförlig tolkning av vem som saknar vad se Deleuze,Gilles, *Nietzsche och Filosofin,* kap.*7,8,9* s 248-262
[128] Nietzsche uppmärksammar detta i Fw §346 under rubriken *Vårt frågetecken*
[129] Gv § 1
[130] Z, I, *Om läsa och skriva*, s 57 ”Av allt skrivet älskar jag bara det som man skrivit med sitt eget blod. Skriv med blod och du ska förstå att blod är ande”.

skulle kunna vara.[131]Skrattet och glädjen kan givetvis också vara ett lyckorus. Exempelvis ett lyckligt uppvaknande eller rentav av känslan av att vara tillfreds.[132] Denna lyckosamma glädje är i första hand fru Fortunas eller slumpens förtjänst och inte resultat av en dygd, även om Nietzsche definierar bejakandet av slumpen som en dygd annorstädes.[133] Glädjen är dock inte tillfredsställelsen i sig som de ”sista människorna” som hänfaller åt nihilism kanske tror, utan den är även beroende av en viss ”munterhet”.[134] Denna munterhet är en första reaktion på ”Guds död”[135] och dess omedelbara konsekvenser *för oss*, skriver Nietzsche. För att understryka vad han menar med denna munterhet beskriver Nietzsche hur vi genom morgondiset kan ana havets horisont. Äntligen kan vi hissa våra segel och ”varje modig vän av kunskap blir åter tillåten; havet, *vårt* hav, ligger öppet igen; kanske har det aldrig förr funnits så mycket `öppet hav´”.[136]

En ursprunglig titel på Nietzsche förstlingsverk *Tragedins Födelse* var *Grekisk munterhet*[137] och i det senare förordet skriver Nietzsche att det är väsentligt att vi förstår skillnaden mellan en falsk och en sann förståelse av den ”grekiska munterheten”. Den falska uppfattningen är synonym med ohotad bekvämlighet och med en sådan syn på grekerna är det omöjligt att ens förstå att tragedin är en tragedi skriver Nietzsche. Den felaktiga uppfattningen grundas på en vanställd förståelse av hur grekerna förhöll sig till smärtan[138]. Endast genom att inse att Sofokles hjältar förundrar oss i kraften av sin djupa smärta kan vi ens börja närma oss en riktig uppfattning av den grekiska munterhetens sanna natur. Den samtida missuppfattningen uppstår enligt Nietzsches analys strax efter grekernas storhetstid (300-talet) genom ”slavens munterhet”[139] och därför är den grekiska munterheten något som behöver artikuleras innan det ens kan upptäckas. När munterheten återkommer i *Den Glada Vetenskapen* är det värdefullt att ha resonemanget från *Tragedins Födelse* i åtanke. Även om Nietzsches munterhet är en annan än den han vill tillskriva grekerna.

I paragrafen innan han introducerar ”guds död” skriver Nietzsche att det kommer stunder då det stormar på detta hav och stunder då vi ser att detta öppna hav är oändligt. Vi kommer även att erfara att det inte finns något mer fruktansvärt än denna oändlighet. ”Ve dig när du grips av

[131] Gv § 301. Se även Fw § 343 där Nietzsche skriver hur ”vår munterhet” ska förstås. Vid nyheten om Guds död upplever filosofer och fria andar en ny gryning och deras hjärtan svämmar över med *förundran, förebud och förväntningar*. I Fw § 344 frågar han varför vi inte förlikar oss med *polytropin* (vilket är det ord som används för att beskriva Homeros hjälte i Odyssen) Nietzsche skriver även om *den homeriska lyckan* i Gv § 302 och kombinationen styrka och *vis creativa* ”omsatt i kött och blod”(Gv § 301, Gv § 302 förstås på ett liknande sätt).

[132] Gv §276 och förordet till andra utgåvan.

[133] Gv § 277, Gv § 258 (Den som ser sig som segrare tror dock inte på slumpen)

[134] Tyskans ”Heiterkeit” (som i Fw § 343) översätts ”munterhet” och utöver betydelsen munter, glad, glättig, rolig kan även anspela på vädret såsom (blivande) klart, strålande, vackert. Nietzsche använder även ordet ”fröhlich” som betyder glad, glättig, gladlynt och munter. Detta översätts med ”glädje” I detta sammanhang görs en uppdelning av begreppen som ett försök att tillfälligt särskilja begreppsparet ”skratt och glädje” i syfte att belysa vissa aspekter i Nietzches ”glädje” som inte (direkt) kan knytas till skrattet.

[135] Begreppet ”Guds död” används i detta sammanhang i anslutning till Nietzsches diskussion i Gv (och Fw) och primärt Gv §124

[136] Fw § 343 ”jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch neinmals ein so `offenes Meer´”. Notera att han använder ordet *tillåten* (erlaubt) eftersom detta kommer att vara ett nyckelbegrepp i tolkningen av Nietzches perspektivlära som diskuteras i avsnittet *Kroppen* i denna uppsats.

[137] Begreppet ”grekisk munterhet” återfinns bl.a. i Winkelmanns karaktärisering av grekerna i *Antikens konsthistoria* från 1764. Se *Tragedins födelse, Ett självkritiskt försök*, not 1. För utförligare kontextualisering av detta begrepp se artikel av Jähnig Deiter i *New Nietzsche Studies* IV, no. 1,2, 2000 (Nietzsche Society, N.Y).

[138] *Tragedins födelse, Ett Självkritiskt försök*, s 4

[139] *Tragedins födelse,* kap.11, s 61

hemlängtan till land, som om din *frihet* varit större där- och det inte längre finns något `land´"[140] Det fruktansvärda i denna oändlighet är att den hotar såväl "allvaret" som "tyngdens ande". Skratt och glädje stöter bort "allvaret" och tyngdens ande- *för att det är det enda sättet att ta livet på allvar*.

Det är ingen slump att det är en galning som annonserar nyheten om att Gud har dött i *Den Glada Vetenskapen* (§125). Han springer ut på torget och skriker, sliter sitt hår. Han skriker ut att det är han själv som har dödat Gud. Det är osäkert om han har blivit galen som resultat av denna händelse eller om han upptäckte/genomförde den på grund av sin galenskap. Berättelsen visar hur som helst på sambandet mellan förläggandet av tillvarons mening utanför *det som är* och den rådande rationalitetsprincipen.[141]

Den gud som dog hade redan dödat gudarna före honom. De dog av skratt när de hörde en Gud hävda att han var den ende guden.[142] När denna enda Gud (som blev den ende genom att han hävdade att han var den ende) sedermera dog var detta en död som kan tolkas på olika sätt. Även om vi ganska snart förstår att detta bär med sig att vi inte rättfärdiga tillvaron med något utanför den (vilket även implicerar de universella värdenas död[143]) så kan vi inte ens börja förstå vad det skulle innebära för det sätt på vilket vi erfar tillvaron. Även här är följderna alltför mångtydiga för att vi ens ska kunna spekulera i dem.[144] Det är därför detta skeende trots sina oerhörda konsekvenser och sin dramatiska formulering den inte är någon "stor händelse".[145] Det finns *ingen enskild händelse* eller tanke, inget ord eller fenomen som är så bullrande entydigt att inte bär med sig en mångfald av meningar och betydelser. Detta *gäller* inte bara för "Guds död" utan i och med den händelsen *accelererar* kanske till och med pluraliteten ytterligare (eftersom vi blir mer tillåtande). Vi kan inte nog spekulera i vidden av det långa, täta, dekonstruerande och upplösande projekt som vi har framför oss skriver Nietzsche.[146] Även om vi idag kan knäcka koder, analysera strukturer och gissa gåtor, finns det fortfarande en avgrund mellan den tyngd vi känner till och det glada allvaret i "livet för dess egen skull".

Nietzsches resonemang kring Guds död kan upplevas som föraktfullt och det kan vara svårt att se hur det i detta sammanhang kan karaktäriseras som ett glatt allvar. För att förtydliga denna koppling bör kanske något sägas om Nietzsches förakt. För-akt är att ge akt på eller "för" något och uppmärksamma fenomen som annars passerat obemärkt eller fallit i glömska. Förakt är en akt(ivitet) som kan ge oss ett fördelaktigt "överläge" och raffinerat förakt är det vi brukar kalla smak. Föraktet avgör ofta vad vi ser som konst, och vilken konst vi tycker om. Däremot

[140] Gv § 124

[141] Om kristendomen verkligen har underminerats, hur mycket kommer inte då att falla sönder, att implodera på grund av att det byggts upp på denna tro, skriver Nietzsche (Fw § 343). Oräkneliga fenomen har vuxit samman med kristendomen på ett sådant sätt att vi idag knappt kan urskilja var det ena börjar och det andra slutar, exempelvis hela den västerländska moralen, med den även våra vetenskapliga kriterier(Fw § 345) och därigenom vad vi anser rationellt (kristendom är för Nietzsche även synonymt med *teocentrism*, dvs tron på att allt som är inte inneslutes i det som är utan legitimeras av ett något "utanför varat varande" i dess mest avancerade eller längst gångna form).

[142] Jämför Deleuze, Gilles, *Nietzsche och Filosofin,* s.35. Se även Z, II, *Om avfällningarna,* s. 183 "Är inte just det gudomliga att det finns gudar men ingen Gud?"

[143] (Gv §125) På frågan om vad Nietzsche menat med "Guds död" finns det flera olika teorier. Somliga av dessa teorier argumenterar för "idealens död", andra intresserar sig för de nya ideal som ska upprättas och de flesta av dessa teorier talar om hur Nietzsche vill ersätta de gamla idealen med nya. Få av dessa teorier intresserar sig för frågans fundamentala sökande efter en moralisk position.

[144] Fw § 343

[145] Z, II, *Om Stora händelser,* s. 140 "`Frihet´ skäller ni helst: men jag upphörde tro på `stora händelser´ , så fort det är mycket skrällande och rök omkring dem".

[146] Fw § 343

inbegriper hatet, i all sin eventuella *ära*, även rädsla och skräck. Vi, de orädda [fruchtlosen] vet att leva utan denna skräck, skriver Nietzsche. Vi har inget att vara rädda för eftersom vi inte kommer att dingla från galgen. *Våra* böcker kommer inte ens att brännas. Med detta eleganta hån- satiren, visar Nietzsche hur hans förakt mot människorna, inte bottnar i ett reaktivt missnöje med mänskligheten, utan pekar framåt.[147]

Att skratta är att vara skadeglad [schadenfroh] med gott samvete skriver Nietzsche[148] men det innebär inte automatiskt att vi hamnar hos Hobbes och hans teori om ökad självkänsla. Glädjens och det goda samvetets skratt är ett annat skratt än komikens råa vrål som Nietzsche beskrivit i *Mänskligt, alltförmänskligt*.[149] Komiken har inte någon relation till det förakt som Nietzsche talar om eftersom komiken grundats i rädslan och skräcken:

> Om man betänker att människan i hundratals år varit ett djur i hög grad mottaglig för fruktan, som av allt plötsligt, oväntat försatts i kamp- och kanske dödsberedskap, ja att även senare, under samhälleliga förhållanden, all trygghet byggt på det förväntade, det traditionella i åsikter och handlande, så är det inte undra på att hon inför allt plötsligt, oväntat i ord och handling, om det drabbar henne utan fara eller skada, blir uppsluppen, slår över i motsatsen till fruktan: den av rädsla darrande, krampaktigt hopkurade själen skjuter i höjden, vecklar ut sig- människan skrattar. Denna övergång från momentan skräck till kortvarigt övermod kallar man det komiska. I dess motsats, det tragiska, slår hon istället över från ett långvarigt övermod till stor rädsla; och eftersom stort och långvarigt övermod bland dödliga varelser är långt mer sällsynt än anledningar till rädsla finns det mycket mer komik än tragik i världen; man skrattar betydligt oftare än man blir skakad[150]

Komikens skratt är rädslans plötsliga rus av övermod, som svarar på en reaktiv kraft eller ett hämndbegär. Föraktet som Nietzsche talar om är en aktivitet som vill upplösa skamkänslorna och det skrattar åt det tillfälliga övermodets skratt. Det bekräftas då vi inte längre skäms inför oss själva.[151]

När Nietzsche beskriver intellektet ”hos de allra flesta [som] en tungrodd dyster och knarrande maskin”[152] och skriver att denna maskin utför ett ”allvarligt” arbete pekar han med ordet *maskin* på ett nästintill tvångsmässigt rättfärdigande av arbetet inför sig självt. Ett tänkande som beskrivs i termer av maskineri utrycker ett resultatinriktat tänkande som helst ska kunna kontrolleras innan det tänkt. De allra flesta av oss måste arbeta för att få lön till att stilla vissa behov. I och med detta arbete uppstår dock nya behov. Exempelvis behovet av att arbeta och att arbeta mer än (de övriga) behoven kräver. Den *lek* som arbetet då blir syftar ytterst till att

[147] Både Deleuze och Vattimo påpekar att det finns en aktiv, en passiv och en reaktiv nihilism, den senare genomskådar blivandets meningslöshet och utvecklar därmed en förlustkänsla, ett hämndbegär och ett hat mot livet. Som vi ser i *Till Moralens Genealogi* är dock denna reaktiva nihilism också en *förutsättning* för uppkomsten av en ”aktiv” nihilism. Vattimo, Giovanni, *Nietzsche- en introduktion*, s 111, not 24. ”[En] nihilism som är egen för övermänniskan, inrättar sig uttryckligen i världens meningslöshet för att skapa nya värden” .

[148] Gv § 200

[149] *Mänskligt, alltförmänskligt,* I, § 553, s 241: ”Människan överträffar varje djur i råhet när hon vrålar av skratt” (Se även avsnittet *Humorn* i denna uppsats).

[150] *Mänskligt alltförmänskligt* , I, § 169, *Om det komiskas uppkomst,* s 118

[151] Gv § 274 och Gv § 275

[152] Gv § 372

motverka ledan som annars uppstår i pauserna mellan arbete och arbete.[153] Det maskinella arbetet tar dock sitt ”allvar” mycket allvarligt och kallas inte gärna lek. En gång i tiden var det tvärtom skriver Nietzsche, då *hemlighöll* man om man var tvungen att arbeta.[154]

> Ack, denna förnöjsamhet som våra bildade och obildade visar i valet av sina “glädjeämnen”. Ack, detta misstänkliggörande av all glädje som bara tilltar! Arbetet får mer och mer det goda samvetet på sin sida, lusten och glädjen kallas redan ”behov av avkoppling” och börjar skämmas för sig själv. ”Det är man skyldig sin hälsa”- så låter det när man blir ertappad på utflykt i det gröna.[155]

Den som tröttnar på detta arbete ”för arbetets skull” kan drabbas av ett tredje tillstånd skriver Nietzsche. Ett tillstånd som förhåller sig ”till leken som att sväva till att dansa, som att dansa till att gå, ett sätt att befinna sig i lugn lycksalig rörelse: det är konstnärens och filosofens vision av lycka”[156]

Av rädsla betonar vi ofta hur viktig leken är som förberedelse inför (vuxen)livets vedermödor. Leken ses då som efterapande, som något som strävar efter att *efterlikna* den allvarliga verkligheten. Således kan lekens kraft avdramatiseras utan att för den skull blir ”onyttig” eller ”egennyttig”. Leken kan på detta sätt tryggt placeras i kategorin ”nyttig” utan att vara verkligt allvarlig, eller utgöra något hot (mot den ”stoiska” kontrollen). Leken kan till och med användas som ett anpassning- och/eller uppfostringsverktyg. Leken kan även behandlas som flyktmöjlighet, försvarsmekanism eller frigörelse.[157] Men om leken *inte* förbehålls de mer naiva eller svaga intellekten (som barn och dårar) utan verkligen tas på allvar, kan kanske en lek som har sig själv som både mål och medel skapas. En lek vars tid är nutid, inte framtid (anpassning/förberedelse) eller dåtid (konservatism/nostalgi)- en *glad* vetenskap.

Jag vill inte längre höra talas om alla de ting och frågor som inte medger experiment”[158], skriver Nietzsche. ”Där går gränsen för mitt `sinne för sanningen´, för där har tapperheten förlorat sin rätt”[159]

---

[153] Gv § 42 ”Nu finns det emellertid ett mera sällsynt slag av människor som hellre skulle gå under än arbeta utan *lust* till vad de gör: dessa sparsmakade och svårtillfredsställda som inte nöjer sig ens med riklig vinning om inte arbetet självt är den högsta vinningen... de fruktar inte ledan så mycket som det fruktlösa arbetet...ledan [är] den obehagliga `stiltje´ som föregår den lyckosamma färden och de friska vindarna”.

[154] Gv § 329

[155] Gv § 329

[156] *Mänskligt, alltförmänskligt,* I § 611. Nietzsche skriver vidare i sin självbiografi *Ecce Homo, Varför jag är så klok*, s 51: ”Jag känner inga andra sätt att umgås med stora uppgifter än leken: detta är såsom tecken på storhet en väsentlig förutsättning”

[157] (Detta inbegriper även vår syn på komiken. Se avsnitt *Humorn* i denna uppsats.)

[158] Gv § 51

[159] Gv § 51

Kroppen

Om perspektiv, affekter och ”jaget”

Teorier kring skratt och glädje tillhör av tradition varseblivningens och upplevelsens (aisthesis) fält. Dessa teorier är beroende av och/eller behandlar det Sköna, det Sublima och/eller det Tragiska. De nämnda teorierna kring humor, skratt och glädje har genomgående kopplat skratt och glädje till intellektet eller till (det rena) förnuftet, ur (den passiva) betraktarens perspektiv och inte utövarens.[160] Dessa teorier är fysiskt relaterade, men de känslor eller stämningar som den estetiska erfarenheten knyts till sedan Sokrates och så som de framträder hos exempelvis Kant och Hegel formuleras sällan utifrån kroppens erfarenhet. Istället blir kroppen det objekt eller ting till vilket jaget, själen eller intellektet förhåller sig som subjekt. Nietzsche visar inte bara att ”jaget” är en konstruktion utan även hur detta ”givna” kanske rentav är den mest abstrakta konstruktionen av alla. Nietzsche visar hur vi först genom att förnimma något som något utanför oss (själva), d v s som objekt eller som ting kan uppfatta oss själva som ett ”jag”. Detta ”jag” konstrueras i första hand som en negation av tinget, som ett icke-objekt. ”Jaget” är ingen-ting. Objektet eller ”de(n) andre” är det som definierar ”jaget”.[161]

> `Jag´säger du och är stolt över detta ord. Men större är, vilket du inte ville tro, din kropp och dess stora förnuft. Det säger inte `jag´ men gör `jag´ .[162]

Redan i *Tragedins Födelse* poängterar Nietzsche kroppens betydelse när han lägger *ton*vikten på hur konsten har fötts ur de dionysiska riternas berusade *dans*. En stor del av diskussionen i den boken gäller även musik och melodi i förhållande till den kroppsliga erfarenheten av dessa.[163] I korta drag skriver Nietzsche att konsten förfaller i och med att den blir mer och mer rationell och beräknande, mer intellektuell men framförallt mindre kroppslig. Förvisso ångrar han sin egen iver och ”wagnerism” i det sena förordet[164] men tankarna kring dansen och ruset återkommer gång på gång, inte minst hos Zarathustra.

Konsten är central för Nietzsche, men inte som hjärnmassage eller uppkoppling till det sköna, det sublima eller det tragiska. Konsten är en beskrivning av empiriska erfarenheter, och på en nivå är den en beskrivning av glappet mellan ”din” och ”min” empiriska erfarenhet (mellan ”jag ”och ”de(n) andre”). Nietzsches konstsyn är i högsta grad estetisk (sinnlig) men vi måste samtidigt även minnas att (den ”äldre”) Nietzsche skriver att vi älskar konsten *om* det är konstnärens flykt från människan eller konstnären som hånar sig själv.[165] Konsten är den plats från vilken vi bäst betraktar vetenskapen och Nietzsche vill att vi ska ”*se vetenskapen med konstnärens optik, men konsten med livets*”.[166] Detta betyder att vetenskapen betraktas med

---

[160] Se avsnittet *Humorn* i denna uppsats

[161] *Om Moralens Härstamning*, översättning Jan Sjögren, Rabén Prisma, Stockholm, 1994, Företal, § 1, ”Var och en är sig själv fjärmast”.

[162] Z, I, *Om kroppens föraktare,* s 52

[163] *Tragedins Födelse*, s 39,40

[164] 1886, alltså mellan den första och den andra utgåvan av *Den Glada Vetenskapen* skrev Nietzsche ett nytt förord till *Tragedins Födelse*. Ett ”Självkritiskt försök” där han skriver att han borde ha sjungit eller diktat denna djupt problematiska bok. Man kan utifrån denna självkritik undra vilken tillgång Nietzsche har till tragedierna utöver texten, om han förnekar den tragiska konstens återkomst hos Wagner. Se även *Ecce Homo, Tragedins Födelse*, s 67-72.

[165] Fw § 343. Se även *Mänskligt, alltförmänskligt I* § 549, s 240: ”Andras förakt är plågsammare än självförakt”.

[166] *Tragedins Födelse, Ett Självkritiskt försök* § 2, s. 13 (min kursivering).

konstens ögon *samtidigt* som konsten ses med livets optik. Vilket innebär att släppa ett ”allvarligt” och vetenskapligt kontrollbehov som bottnar i rädslan för det vi inte känner till. ”Livet är inget argument; villfarelsen skulle kunna vara en av betingelserna för livet”,[167] skriver han i *Den Glada Vetenskapen*s tredje bok. Utifrån ovanstående resonemang skulle vi kunna dra slutsatsen att kroppen förutbestämmer tanken, men när Nietzsche i förordet till *Den Glada Vetenskapen* skriver att hela filosofihistorien bygger på en vanföreställning av kroppen innebär inte detta att Nietzsche vill vända hierarkin i dualismen kropp/själ upp och ner, utan snarare strävar han mot att upplösa dualismen som sådan.[168] Vi kan inte hinna hantera och bearbeta alla kroppens aktiviteter. När kroppen får inre eller yttre impulser eller stimuli *utvärderar* vi dem alltid innan vi omvandlar dessa till tankar, teorier eller praktiker. Kroppen är inte ett skal eller en (intellektets) maskin. Kroppen är det enda genom vilket vi tolkar världen och dess värden. Nietzsche menar att ”den stora hälsan” alltid är individuell. Filosofins missförstånd av kroppen kan inte heller uttalas i allmängiltiga teser.

> Det gäller att känna *din* målsättning, *din* horisont, *dina* krafter, *dina* drivfjädrar, *dina* villfarelser och i synnerhet idealen och fantasmerna i *din* själ för att avgöra vad hälsa innebär också för *din* kropp[169]

Om filosofiskt tänkande har sin härkomst i mångfalden liv och tanke, om tanken växer ur *hela* vår kropp och inte bara är en cerebral gymnastik så räcker det knappast med att tänka *på* saker och ting och undersöka ”fakta”. En glad vetenskap presenterar inte några mentala processer utan utgår (i den mån den äger objekt) från *erfarenheter*.[170] Även om jag kan se ur flera olika perspektiv förblir det *mitt* perspektiv. Nietzsches perspektivlära är också ett perspektiv (och inte en lösning).[171] I en passage som verkligen understryker subjektivitetens problem och som samtidigt knyter det till kritiken av kritiken skriver Nietzsche:

> Låt oss vara på vår vakt mot de utsträckta fångstarmarna från sådana kontradiktoriska begrepp som `rent förnuft´, `absolut andlighet´, `kunskap i sig´- här krävs alltid tanken på ett öga som är helt otänkbart, ett öga som inte kan se åt något håll och för vilket den aktiva och tolkande förmågan, genom vilket först seendet förvandlas till att se något, är hämmad; det som här krävs av ögat är fullständigt meningslöst och orimligt. Det finns enbart ett perspektiviskt seende, enbart en perspektivisk `kunskap´; och ju fler affekter vi låter komma till tals om en sak, *ju fler* ögon, olika slags ögon som vi observerar en och samma sak med, desto fullständigare kommer vårt `begrepp´ om denna sak att vara och likaså vår objektivitet. Men att helt och hållet upphäva affekterna, varendaste en, under förutsättning att vi nu vore i stånd till det: skulle inte det vara detsamma som att *kastrera* intellektet?...[172]

Genom att ta ögats metaforik på glatt allvar återknyter Nietzsche metaforens metafysiska

[167] Gv §121
[168] Gv § 120
[169] Gv § 179 (mina kursiveringar)
[170] Gv § 257
[171] Jämför Vattimo, Giovanni, *Nietzsche- en introduktion*, s 115
[172] *Till Moralens Genealogi*, III, §12

anspelningar till dess fysiologiska omöjlighet. Nietzsches anmärkning här är rolig men inte ironiserande.[173] Den är inte ironiserande eftersom han menar vad han säger: Om vi ska se med ett visst öga så måste det också vara ett öga som vi *kan* se med. Detta är vad Zarathustra menar när han säger att den som inte kan ljuga inte heller kan veta vad sanning är.[174] Ett intellekt som strävar mot ett *kastrerat* ideal kan inte vara annat än tungrott, knarrande och svårt att få igång! De ”motsägelsefulla begreppen” som Nietzsche nämner ovan bottnar i rädslan för smärtan och vi har sett hur rädslan för smärta är det som driver en stor del av vetenskapen ”framåt”. Rädslan för skräckens eventualitet har i sin tur skapat bekvämligheten och ur denna bekvämlighet föds ledan, vanor och ”ismer”. Alltså rör sig den vetenskap som använder sig av dessa begrepp fortfarande inom ramen för föreställningarna, villfarelser som endast förstärkts i och med dessa ”förnimmelsevanor”.[175]Vetenskapen fungerar som modell och som metodiskt ideal för Nietzsche men *inte som något som avgör frälsningen.*[176] I den *lekfulla inställning* eller process som glad vetenskap experimenterar med riskerar vanorna att brytas och ”ismerna” att lösas upp. Det krävs ett visst mod för att ta vaxet ur öronen om vi vill höra sången. Men också ett visst förnuft som binder vår kropp vid masten.[177]

I en mening framställs Nietzsche här som en radikal empirist. Denna egenskap har benämnts Nietzsches pluralism.[178] Pluralismen kan inte skiljas från filosofin (hos Nietzsche). Pluralismen innebär att saker och ting inställer sig till en oändlighet av tolkningsmöjligheter. Vilket innebär att de kan vara både det ena och det andra och ibland varken det ena eller det andra, beroende på vilka krafter som kan knytas till dem. Hur det ena och/eller det andra ska *värderas* beror på den

[173] Vi bör iaktta viss varsamhet då vi diskuterar Nietzsche som ironiker (och han visar att han är medveten om att han kommer att missförstås på denna punkt i Fw § 379). Även om han ofta uppmärksammar ironi, implicerar inte detta att han själv är ironisk i samma utsträckning. Som bekant är *ironin* en frekvent återkommande filosofisk strategi. Ironin kännetecknas av att man säger något annat än vad man menar (för att visa på vad man ”egentligen” menar, ofta för att det som man menar inte kan uttryckas på något annat sätt än detta). Ordet härstammar ur grekiskans *eironeia*, förställning. Genom att skenbart inta en position eller ställa sig bakom ett resonemang (som man inte ens provisoriskt sympatiserar med) avslöjar den som använder sig av ironin hur orimlig denna position eller detta resonemang är. Ironin är ett klassiskt filosofiskt grepp och de mest kända exemplen är naturligtvis Platons *Sokrates* och Kierkegaards pseudonymer. Ironin innebär på samma sätt som satiren (som utreds i nästa stycke) ett nedsättande av föremålet för ironins värde i förhållande till den ironiserande. Det är anmärkningsvärt att båda ovanstående tänkare använder sig av ett alter ego när de är ironiska, det vill säga att när de säger något annat än det som de egentligen menar, använder de sig av en annan någon. Det finns dock inte utrymme att utveckla resonemanget inom ramen för denna uppsats, även om det tål att nämnas att Kierkegaard (eller rättare, Johannes Climactus) i *Avslutande ovetenskaplig efterskrift* (övers. Stefan Borg, Nimrod, Berlin, 1999, Band II) karaktäriserar det komiska som den rent estetiska upplevelsen av galenskapen .
Satir är en annan metod, en metod som ibland tillskrivs både Kierkegaard och Nietzsche (bla. av Lippitt, Vattimo och Kaufman). Det satiriska skrattet hånar och satir fokuserar huvudsakligen på andras svagheter och brister. Satirikern ser inte heller till det positiva i det som är föremål för satiren. Satiren är också personlig och har i de flesta fall ett tydligt väl avgränsat mål och/eller offer. Det finns precis som med humorn ingen satir i allmänhet. Satirikern saknar ofta även självkritik. Även satiren kan betraktas som ett estetiskt problem och har i denna uppsats beskrivits som ett elegant hån (under rubriken *Föraktet*). Psykoanalys visar för övrigt ofta hur en överdrivet ironisk eller satirisk attityd är en ”säkring” mot inre hjälplöshet, besvikelse, fruktan, mindervärdeskänslor och anpassningssvårigheter av olika slag. (Jämför exempelvis *Psykologisk-Pedagogiskt lexikon*. under rubrikerna *Humor* och *Ironi*).

[174] Z, IV, *Om den högre människan 9,* s 275

[175] *Mänskligt, alltförmänskligt I*, § 16, s 30-31

[176] *Morgonrodnad*, § 501 Se även Vattimo, Giovanni, *Nietzsche- en introduktion*, s 53 Vattimo skriver att ” det är tydligt att Nietzsche inte förväntar sig att vetenskapen ska ge en sannare bild av världen, utan snarare en tankemodell som inte är fanatisk, som är lyhörd för arbetsmetoder... med andra ord modellen för det han kommer att kalla den `fria anden´”

[177] Fw § 372 Nietzsche skriver under rubriken *Varför vi inte är idealister* att ”vax i örat” tidigare var ett vilkor för allt filosoferande på grund av filosofernas fördom att all sång är sirensång. Idag tror vi ofta motsatsen, vilket kanske kommer att visa sig vara lika felaktigt.

[178] Se avsnittet *Stilen* i denna uppsats.

enskilde filosofens känslighet i tolkningsarbetet. Med andra ord beror värderingen på förmågan att definiera de dominerande krafterna.[179] Tills filosoferna kan ”se runt hörn”[180] är vi dömda till en tolkande tillvaro. Idag tillåter de flesta av oss en mångfald andra perspektiv och (syn-)vinklar utöver våra egna. Men om vi förutom att *tillåta* andra perspektiv, även leker med tanken och tar dessa andra perspektiv på minsta allvar och därigenom kanske inte är så seriösa med våra egna perspektiv accepterar vi samtidigt ett *oändligt* antal andra möjliga perspektiv. Ett oändligt antal andra möjliga tolkningar. Glad vetenskap ifrågasätter varje jämförelse eftersom det inte är möjligt att applicera jämförelsens strukturer på den. Den ändliga världen är dock ”endast” oändlig på så sätt att världen rymmer oändliga perspektiv[181] och innebörden av denna oändlighet för mina ändliga och ”subjektiva” perspektiv är svindlande. Svindeln uppstår i skräcken inför alla andra obehagliga, omoraliska eller ogudaktiga, möjliga och omöjliga perspektiv, beroende på vilka perspektiv man själv utgår ifrån.[182]

Det egna perspektivet är därmed inte godtyckligt, utan en teori som hävdar perspektivens mångfald har redan valt sitt eget perspektiv framför alla andra perspektiv. Mot den rena positivismen som bara ”tror vad den vet”[183] konstaterar perspektivläran att detta är en tro och att det inte finns några ”faktum” utan endast tolkningar.[184] Mot de som betraktar denna kritik som *subjektivism* uppenbarar perpektivläran även detta som en tolkning. Subjektet är inte något givet utan något som vi applicerar efteråt. Den som tolkar är följaktligen också redan ett perspektiv, och redan ett värde.

Med Jaspers ord existerar jag och deltar jag i världen genom och på grund av min egen subjektivitet och tolkar världen genom alla de sätt på vilka jag *är*.[185] I och med att Jaspers tillskriver Nietzsche en sådan extremt ”subjektsfilosofisk” position visar han hur våra perspektiv på intet sätt kan vara utbytbara. Denna outbytbarhet i våra perspektiv blottlägger dock samtidigt subjektet som en metafor. En metafor som ställer subjektet som det *varifrån* vi tilltalar ett annat subjekt,[186] ett *varifrån* som tror sig ligga utanför världen som om den vore något som vi kunde förhålla oss till. Nietzsche skriver att ”vi skrattar gott varje gång vi finner `människan *och* världen´ uppställda bredvid varandra”[187]

---

[179] Deleuze, Gilles, *Nietzsche och filosofin*, s 32-33 ”Nietzsche ersätter både den kantianska principen om universalitet och den likhetsprincip utiltitaristerna håller så kär, med skillnadens eller distansens patos... Genealogi betyder både ursprungets värde och värdets ursprung”

[180] Fw § 374 Nietzsche talar senare om hur han själv äger denna förmåga (att se runt hörn) i Ecce *Homo* (§1, s 18) under rubriken *Varför jag är så vis*.

[181] Fw § 374 ”Der Welt ist uns veil mehr noch einmal `unendlich´ geworden insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst”.

[182] För att överhuvudtaget kunna stå ut med denna svindel är det, kanske till och med nödvändigt att ibland se detta okända [das unbekannte] som *den* okända [den obekannten] det vill säga att se kraftspelet som en Gud eller gudomlighet skriver Nietzsche i Fw § 374 och därmed närmar sig Nietzsche Spinozas gudsbegrepp ”Natura naturans” trots att han förkastar Spinoza på just denna punkt i *Moralens Genealogi* (II, §15). Se även Gv § 99, Fw § 372, samt *Om Historiens Skada och Nytta*, s 123. Ett sådant val innebär dock samtidigt att lämna ”oändlighetens horisont” (Fw § 374)

[183] En ”radikal positivism” (för att låna ett uttryck från Michel Foucault) sammanfattas bäst med Skalmans ständiga svar på frågan om vad han tror om olika fenomen:(tex. *Bamse*, nr. 2, 1989, s 8) ”Ingenting! Jag tror bara vad jag vet.”

[184] Gv § 54 ”Skenet är för mig det verkande och levande självt, som går så långt i sin självironi att det låter mig känna att här är det fråga om illusion och irrbloss och älvdans och ingenting annat- och bland alla dessa drömmer också jag, den `insiktsfulle´, dansar min dans...”

[185] Jaspers, Karl, *Nietzsche*, *Nietzches way of thinking*, s 387: ”I participate in existence and in the world through my own subjectivity, through the interpretative being of my own life, and through all the various ways in which I am”.

[186] ”Den andre” tilltalas alltid som ”den andre” utfrån ett ”jag”, ett subjekt.

[187] Fw § 346 ”wir lachen schon, wenn wir `Mensch und Welt´ nebeneinander gestellt finden”.

Det är viktigt att återigen poängtera att Nietzsche inte vill ”reducera” medvetandet till kroppen, åtminstone inte såsom kroppen har uppfattats genom moralens och metafysikens raster. Snarare vill Nietzsche visa att ”jaget” endast är ett verktyg, en leksak, en yteffekt.[188] Det finns åtminstone då vi talar om intensitet en potential av oanade möjligheter om vi bejakar vår kropp och dess stora förnuft. Nietzsche skriver att *medvetandet*, något som enbart tillhör de mest komplexa organiska organismerna, har hämmats i sin utveckling genom att vi tror att det är vår essens, det mest ursprungliga.[189] Genom att uppfatta oss själva på detta sätt har vi stympat såväl den förståelse vi har av oss själva som våra egna utvecklingsmöjligheter. Först *nu*, inser vi att vi inte är i besittning av vårt medvetande och att detta ”jag” är en beskrivning. Först nu öppnas en ny uppgift för oss i *införlivandet av vetandet*. Denna uppgift bör dock angripas med skrattets och glädjens ”yttersta skepsis”.[190]

Perspektivläran kan sägas ha tre huvudmotiv. Det är ett omkullkastande av subjektsmetafysiken genom uppenbarandet av subjektet som metafor. I den mån Nietzsches perspektivlära polemiserar mot något är det en kritik av dikotomin sanning/osanning. Samtidigt visar Nietzsche att perspektiven inte är utbytbara (och hur detta bland annat har lett till subjektsmetaforens förstelning). Detta visar också hur varje enskilt perspektiv är ett eget sammanhang, en *samhet*.[191]

Skratt och glädje ligger för Nietzsche bortom relativismen. Nietzsches skratt och glädje kan inte heller förstås utifrån humorteorier som inte ser världen som ett ständigt kraftspel, det vill säga teorier som förutsätter en tillvarons grund eller åtminstone en ”grundsyn” på tillvaron. På sin höjd kan sådana teorier etablera skratt och glädje som tillfälliga flyktvägar från världen, som ”galenskap”. I perspektivlärans svindel och i aforismens pluralism finns inga sådana gränser och plötsligt inser vi att det inte är höjden utan ”branten [som] är det fruktansvärda. Branten där blicken störtar nedåt och handen griper uppåt. Där hjärtat svindlar inför sin dubbla vilja.”[192] Nietzsches brant och Zarathustras fara är ”att blicken störtar i höjden medan handen vill stödja sig på- djupet!”[193]

[188] Z, I, *Om kroppens föraktare,* s 53
[189] Gv § 11
[190] Gv § 265 ”*Yttersta Skepsis*-Vad är då till slut människans sanningar? De är människans *ovederlägliga* villfarelser” (se även § 11 där Nietzsche skriver att uppgiften endast kan angripas av den som insett att vi hittills införlivat villfarelser och att hela vårt medvetande hänför sig till villfarelser).
[191] Nietzsche illustrerar exempelvis hur varje ensamt perspektiv redan befinner sig i sitt eget system (på flera nivåer) på ett tydligt men kanske också lite plumpt sätt i Gv § 42 då han skriver att ”asiaten” är i stånd till långvarigare, djupare stillhet än européerna då ”... till och med deras narkotika verkar långsamt och kräver tålamod, i motsats till den vidriga plötsligheten hos det europeiska giftet, alkoholen.”
[192] Z, II, *Om Människoklokheten*, s 149
[193] Z, II, *Om Människoklokheten*, s 150

Allvaret
Om fördomarna

Den Grundlige

Forskare jag? - Spar denna fras!
Jag är blott *tung* - så många pund!
Jag faller, faller evigt ras
Och når till slut en grund[194]

Vi ska akta oss för att förväxla filosofens "allvar" och filosofins allvar.[195] Filosofiskt tänkande är inte godtyckligt och bekymmerslöst (enligt Nietzsche) men att "ta på allvar" utgör inte enbart ett (filosofins) allvar, utan även ett anspråk av värderande karaktär. Det är ett försök att etablera ett värde av den svårhet som ingår i det enskilda intellektets filosofiska arbete. När vi tar oss själva eller våra tankar "på allvar" är det ofta försök att etablera allvaret som måttstocken på en (filosofisk) tanke. Detta "svåra" allvar [die Schwere] har en ärkefiende enligt Zarathustra. Denna fiende är skrattet och glädjen, men det skratt som Zarathustra talar om skiljer sig på ett radikalt sätt från det "rationella skratt" som etablerar sig i förhållande till ett rationellt "allvar", och det skiljer sig även från det skratt och den glädje som etablerar sig som ett motsatsförhållande till det rationella.

Minsta antydan till skratt och glädje avfärdas av såväl de vetenskapliga som de "stoiska" och de "smärtglorifierande" filosoferna (i oss). Skratt och glädje kan för dessa inte vara *riktigt* allvarligt, aldrig *tillräckligt* djupt.[196] Möjligtvis kan skratt och glädje vara underhållande, upplysande eller till och med avslöjande. Men aldrig filosofi i *egentlig* mening. Detta är en fördom som i sin har tur lett till att en stor del av litteraturen om Nietzsche har missat något väsentligt i hans tänkande. De flesta som skriver böcker om Nietzsche anser att han är en filosof, men för att ta honom "på allvar" tror många av dessa uttolkare att vi måste "hjälpa honom lite på traven" exempelvis under förevändningen att vi undersöker vissa "specifika aspekter" av hans tänkande. Denna "hjälp" leder ofta till schabloner som "ironikern", "perspektivisten", "dekonstruktivisten", med mera. En annan slutsats av denna fördom är förstås den rent ytliga där Nietzsche framstår som en relativistisk individualist.

Den Glada Vetenskapen presenterar sig som en bok som på fullt allvar vägrar att ta sig själv "på allvar" och på sätt och vis är bokens anslag därigenom besläktat med Josef Beuys uttalande om att skrattet är det som vi tar till när världen blir för absurd för att vistas i.[197] Skrattet och glädjen hos Nietzsche är inte ett retoriskt knep utan som bland annat Deleuze har visat är skratt och glädje intimt förbundet med Nietzsches stil. Varken Nietzsche eller Zarathustra är ironiska profeter som gäckar Sanningen med poetiska verktyg utan snarare vill Nietzsche slita allvarets tabu från

[194] *Scherz, List und Rache*, n. 44 (Fw) "Der Gründliche./ Ein Forscher ich? Oh Spart dies Wort!-/ Ich bin nur *schwer*, so manche Pfund´!/Ich falle, falle immer fort/Und endlich auf den Grund!"
[195] Jämför exempelvis förordet till Bortom gott och ont och Nietzsches diskussion kring "det förskräckliga allvaret".
[196] Fw § 381 Nietzsche skriver att han förhåller sig till djupa problem som till kalla bad- fort in och fort ut, och de som anser det ytligt eller otillräckligt antagligen är rädda för vatten. Dessa vattenrädda talar utan erfarenhet.
[197] Jämför tex Ekstrand, Lasse, *Varje människa- en konstnär*, VIII, s 41-45

sanningens Totem.[198]

När Nietzsche diskuterar den grekiska munterheten i det sena förordet till *Tragedins Födelse* kröner Zarathustra sig själv med skrattets krona, och *förklarar sitt skratt heligt.* [199] I det skratt och den glädje som på fullaste allvar vägrar att ta sig själv ”på allvar” kallar sig Zarathustra sanningssägaren, men också sanningsskrattaren [Wahrlacher] dvs den som säger och skrattar sanning- inte *i förhållande till* sanning(en). Zarathustras överlägsna skratt och glädje är ett annat skratt än överlägsenhetsteorins skratt. Det är inte ett plötsligt rus av ökad självkänsla, utan ett skratt som skrattar åt känslan av ett ”själv”.[200] Det är inte heller något frigörande skratt. När Nietzsche talar om ”den stora hälsan”[201] handlar det inte om självuppfyllelse eller tillfredsställande förnöjsamhet. Det är bejakandet av den kraft som försöker bryta vår ”integritet”.[202]

Sanningsskrattandet, som inte längre är (alltför) mänskligt är ett skratt som vill gå bortom relativistens sanning; ”min” sanning. ”Min” sanning bekräftar återigen endast det uttalande subjektet. Sanningsskrattandet låter sig inte heller definieras enligt ”oförenlighets-” eller ”diskrepans-” teorierna, eftersom dessa förutsätter en organiserad grundstruktur (i tillvaron eller vår syn på tillvaron). Inte ens Kants slagkraftiga formulering som i detta sammanhang har inkluderats i denna teori förmår överskrida etablerandet av skrattet annat än som en snabbvisit i det absurda, kaotiska och/eller galna. Ett besök som en gång för alla bekräftar den aprioriska ordning där skratt och glädje på sin höjd är (det regelbekräftande) undantaget.

När skratt och glädje analyserats på otillräckliga sätt befästes endast fördomarna kring dem som motsatta sorgen och tragedin. I *Den Glada Vetenskapen* och genom Zarathustras skratt och glädje lyfter Nietzsche fram skrattet och glädjen som något mer än sätt att vara. Skratt och glädje är nödvändiga och de är sätt att *bli till* och förvandlas. Skratt och glädje är för Nietzsche att vara vaken på livet och livets ständiga metamorfoser. Denna glädje består kanske även av en ”galenskap” som på ett paradoxalt sätt tillåter oss att undvika all annan galenskap. Nietzsches skratt och glädje vill bevara oss från en komplexfylld existens med cementerade sanningar. Nietzsches skratt och glädje strävar mot differens, men det har ofta uppfattats som indifferent, vilket på många sätt är diametralt annorlunda. I Nietzsches skratt och glädje exploderar alla identiteter- inklusive ”Nietzsche”.[203]

---

[198] Z, IV, *Åsnefesten,* Gv §1 Förordet till *Bortom Gott och Ont.*
Begreppen *Totem* och *Tabu* återfinns i Sigmund Freuds *Totem och Tabu*. *Totem* är de ”primitiva” folkens heliga föremål eller gudomligheter. Genom att skriva *sanningens* totem vill jag här framhäva Nietzches vördnad inför sanningen. Med *tabu* (som är ett polynesiskt ord och betyder *förbjudet* eller *märkt*) åsyftas i detta sammanhang ”samvetets första uttryck”. Ett ifrågasättande av detta tabu innebär ett medvetet försök att överskrida rädslan för det okända, men det innebär också ett uppoffrande av ”allvarets” och ”tyngdens” trygghet. Detta ifrågasättande är en uppgörelse med föreställningen om en identitet i förhållande till allvarets sanningar, dess ”rationella” förklaringar och slutligen även uppenbarandet av ”jaget” som den mest abstrakta konstruktionen av alla. (För en mer ingående diskussion av dessa begrepp hos Freud se Freud, Sigmund *Totem och Tabu* , översättning Eva Backelin, Daidalos, Göteborg, 1995 och särskilt avsnittet *Tabuet och känslornas ambivalens*, s 43-91)
[199] Se det sena förordet till *Tragedins Födelse*. Jämför även diskussionen under rubriken *Föraktet* i denna uppsats.
[200] Z, I, *Om kroppens föraktare,* s 53
[201] Fw § 382 (*Die grosse Gesundkeit*).
[202] Gv § 275
[203] Gv § 264 ”Vad vi gör blir aldrig förstått bara prisat eller klandrat”.

Sammanfattning

> Så länge människan har funnits har människan glatt sig för lite. Detta allena, mina bröder, är vår arvsynd! Och lärde vi oss att glädja oss bättre, så glömde vi bort att tänka ut ont och göra andra illa[204]

Experimentet i denna uppsats har varit att undersöka innebörden i/av en glad vetenskap genom en diskussion av Nietzsches skratt och glädje. Uppsatsen har velat undersöka och ifrågasätta några fördomar kring skratt och glädje. Bland annat har flera vetenskapliga teorier om och kring humor, skratt och glädje redovisats som en kontrast mot en vetenskap som själv är glad.

Skratt och glädje hos Nietzsche har i första hand betraktats som *intensiteter* och inte som affekter, sinnesstämningar eller avledda fenomen. Kort sagt har de behandlats som aktiviteter och inte som reaktioner. Nietzsche skriver att vi måste lära oss att älska[205] och kanske gäller detta även skrattet och glädjen.[206] Glad vetenskap beskrivs av Nietzsche som en intensifikation av vetenskap.[207] Den kan även ses som en intensifikation av ”självet” genom att den bejakar *hela* kroppen och dess möjligheter.

Undersökningen har visat upp skratt och glädje som en avväpnande kraft genom att exempelvis utse skratt och glädje till ett potentiellt verktyg för att avslöja att filosofins bruk av ironi ofta kan vara ett tecken på djup nihilism.[208] Nietzsches skratt och glädje ifrågasätter varje jämförelse och därigenom även det dikotomiska förhållandet mellan subjekt och objekt. Därmed förskjuts rationalitetsbegreppet med rationalitetens egna verktyg, samtidigt som glad vetenskap beskrivs som en förtätad vetenskap som vill gå bortom gott och ont.

Om kunskap ses som ett sätt att förhålla sig till världen kommer kunskapen alltid till korta. Glad vetenskap frågar inte efter idéernas motsvarighet till verkligheten utan hur vi kan anpassa dem till den.[209] Den glada vetenskapen handlar till stor del om en (filosofisk) attityd mot, eller rättare *i* världen. Den är kritisk i meningen att den är tolkande och värderande istället för dömande. Utifrån dessa premisser är kunskap endast värdefull i den mån den håller livets mått. Med andra ord innebär kunskapen ”om något” alltid ett införlivande av eller assimilering i världen. En sådan kunskap är tolkande men också ständigt prövande och (om)skapande. En glad kunskap accepterar inte bara det flyktiga utan *välkomnar* det. Ständigt tolkande, värderande och omformande vänds den glada vetenskapens kritik även mot sig ”själv”. Själv-kritiken är dock inte godtycklig eftersom det återigen är livet som är måttstocken. Vi är omvandling men inte ens den ständiga rörelsen kan ses som absolut.[210]

Nietzsche visar hur skrattet och glädjen, den skapande tanken, är stark och rentav berusande och på samma gång något av det allra bräckligaste. ”Denna hemlighet viskade livet till mig: Se, jag är det som ständigt måste övervinna sig självt.”[211]

---

[204] Z, II, *Om de medlidande*, s 100
[205] Gv § 334
[206] Jämför Gv § 1 och Z, IV, *Om den högre människan*, 15, 16, 20 s.277- 280
[207] Z, IV, *Om vetenskapen*, s 284
[208] Även om den explicita diskussionen kring ironin av utrymmesskäl förblev en fotnot i detta sammanhang (Jämför not under rubriken *Kroppen* i denna uppsats).
[209] Gv § 110
[210] Fw § 374
[211] Z, II, *Om självövervinnelse*, s 125

Litteraturen

Andreasson, Rune — *Bamse*, nr 2 (*Dubbeltjock*), Bamse förlaget AB, Viken, 1989

Aristoteles — *Den Nikomachiska Etiken*, bokförlaget Diadalos, Uddevalla, 1993

Poetics, Loeb Classical Library, 199, Heineman, 1927

Bataille, Georges — *The Bataille Reader*, Edit.Fred Bottning och Scott Wilsson, Blackwell Publishing, Oxford, 1997

Bergson, Henri — *Skrattet*, översättare Margareta Marin, bokförlaget Pontes, Lund 1987

Blanchot, Maurice — *Athenäum*, Kris 23/24

Bertrand, Dominique — *Poétiques du burlesque*, Honoré Champion Editeur, Paris, 1998

Cooper, Lane — *An Aristotelian Theory of Comedy*, Hartcourt Brace Company, New York, 1922

Critchley, Simon — *On Humour*, Routledge, London, 2002

Darwin, Charles — *Expressions of the emotions* (*The works of Darwin* band 23), New York University Press, New York, 1989

Deleuze, Gilles — *Nietzsche och Filosofin,* översättning Johannes Flink, Daidalos, Stockholm, 2003
Nietzsche and Philosophy, översättning Hugh Tomlinson, Continuum, New York, 2002
Nomadtänkande, översättning Ulf I Eriksson, publicerad i Res Publica 5-6 *Tema Nietzsche och den glada vetenskapen*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB, 1986

Derrida, Jacques — *Éperons- Les Styles de Nietzsche / Spurs- Nietzsche´s styles* (engelsk text av Barbara Harlow), University of Chicago Press, Chicago,1992

Descartes, René — *Valda Skrifter*, översättning och urval av Konrad Marc-Wogau, Natur och Kultur, Stockholm, 1998

Ekstrand, Lasse — *Varje människa en konstnär*, bokförlaget Korpen, Göteborg, 2001

Eriksson, Ulf I — *Exempel- anteckningar i levnadskonst,*Symposion, Stockholm/Stehag 1999
Levnadsstämning av oskuld och extas, Friedrich Nietzsche om kreativitetens etos och apotoesens konst, publicerad i Res Publica 5-6 *Tema Nietzsche och den glada vetenskapen*, Brutus Östlings bokförlag Symposion AB, 1986

Fredriksson, Gunnar — *20 Filosofer*, Norsteds förlag, Stockholm, 1994

Freud, Sigmund — *Vitsen och dess förhållande till det omedvetna*, översättning Eva Backelin, Daidalos, Göteborg, 1995
Totem och Tabu, översättning Eva Backelin, Daidalos, Göteborg, 1995

Handberg, Peter — *Nietzsche och Lichtenberg*, publicerat i Res Publica 48/50 *Tema Nietzsche*, Brutus Östlings bokförlag Symposion AB, 2000

Heidegger, Martin — *Vem är Nietzsches Zarathustra*, översättning Karl Weigelt, Publicerat i Res Publica 48/50 *Tema Nietzsche*, Brutus Östlings bokförlag Symposion AB, 2000

Hobbes, Thomas — *Leviathan* (1651), London, 1914

Jaspers, Karl — *Nietzsche*, översättning Wallraff/Schmitz, Baltimore, 1997

Kant, Immanuel — *Kritik av omdömeskraften*, Översättning Sven-Olof Wallenstein, bokförlaget Thales, Stockholm, 2003

Kierkegaard, Sören — *Avslutande ovetenskaplig efterskrift (Band I och II)*, översättning Stefan Borg, Nimrod, Berlin 1999

Kittler, Friedrich — *Maskinskrifter*, Översättning T Andersson, H Forsell & L E Nyman, Anthropos förlag,Gråbo, 2003

Klossowski, Pierre — *Nietzsche and the viscious circle,* översättning Daniel W Smith, Chicago university Press, Chicago, 1997

Kofman, Sara — *Metaphor, symbol, metamorphosis*, *The New Nietzsche,* (red. och översättning D. Allison), Cambridge, MIT press, 1985

Kundera, Milan — *Testaments Betrayed, an essay in 9 Parts*, översättning Linda Aher, Harper Collins Publishers, New York, 1995

Lippitt, John — *Humour and Irony in Kierkegaards Thought*, Macmillan Press Ltd, London, 2000

Melberg, Arne — *Försök att läsa Nietzsche*, Symposion, Brutus Östlings bokförlag, Stockholm/Stehag, 2001

Morreall, John — *The Philosophy of Laughter and Humour*, State University of NewYork Press, N.Y. 1987
Humor Works, HRD Press Inc., Amherst, Massachusetts, 1997

Nietzsche, Freidrich — *Antikrist- Hammaren talar*, översättning Tage Thiel, Bo Cavefors förlag, Uddevalla, 1971
Avgudaskymning eller *Hur man filosoferar med hammaren*, Ernest Thiel, Stockholm, 1906
Bortom Gott och Ont, Ernest Thiel, Stockholm, 1904
Den glada vetenskapen, översättning Carl-Henning Wijkmark, Bokförlaget Korpen, Göteborg, 1987
Die fröhliche Wissenschaft, Nietzsche Werke V2, Walter de Gruyter, Berlin, 1973
The Gay Science, översättning Josefine Naukhoff och Adrian Del Caro, Cambridge University Press, Cambridge, 2001
Ecce homo, övers. E Theil, Björck & Börjeson, Stockholm, 1923
Morgonrodnad, översättning P Handberg, *Samlade skrifter* Band 4, Symposion, Brutus Östlings bokförlag, Stockholm/Stehag, 2000
Mänskligt, alltförmänskligt, översättning L Bjurman *Samlade skrifter* Band 3, Symposion, Brutus Östlings Bokförlag, Stockholm/Stehag, 2000
Nachgelassene Fragmente (*Früjahr 1881- Sommer 1882*), *Nietzsche Werke V2*, Walter de Gruyter, Berlin, 1973
Om Historiens Skada och Nytta,(*Otidsenlig betraktelse II*) översättning Alf W Johansson, Rabén Prisma, Stockholm, 1998
Om Moralens Härstamning, översättning Jan Sjögren, Rabén Prisma, Stockholm, 1994
Om Sanningens Patos, i manus översättning J Retzlaff, ur kompendium *Nietzsche och det tragiska tänkandet*, Södertörns Högskola HT 03
Om Sanning och Lögn i utommoralisk mening, översättning M Holmqvist, Artes 1/1984
Sålunda Talade Zarathustra, översättning Tage Thiel, Bo Cavefors förlag, Uddevalla, 1970
Till Moralens Genealogi, Översättning P Handberg, *Samlade skrifter* Band 7, Symposion, Brutus Östlings Bokförlag, Stockholm/Stehag, 2003
Mänskligt, alltförmänskligt,översättning L Bjurman *Samlade skrifter* Band 3,Symposion, Brutus Östlings Bokförlag, Stockholm/Stehag, 2000
The Will to Power, översättning Walter Kaufmann, Vintage, New York, 1968
Tragedins Födelse, Samlade Skrifter, Band I, översättning Martin Tegen och Joachim Retzlaff, Symposion, 2000

Pascal, Blaise — *Tankar*, översättning Sven Stolpe, Forum, Uddevalla, 1971

Platon — *Staten*, översättning Claes Lindskog (1922), bokförlaget Nya Doxa, Nora, 1999

Rey, Roselyne — *The History of Pain*, översättning Louise Elliott Wallace, J A & S W Cadden, Harvard University Press, Massachusetts, 1998

Ruin, Hans — *Heideggers Nietzsche*, publicerat i *Res Publica* 48/50 *Tema Nietzsche*, Brutus Östlings bokförlag Symposion AB, 2000

Vattimo, Giovanni — *Nietzsche- en introduktion,* översättning William Fovet, Daidalos, Göteborg, 1997

Wittgenstein, Ludwig — *Filosofiska undersökningar*, översättning Anders Wedberg, Månpocket, 1998

Bibel 2000, Verbum förlag, Stockholm, 2000

Lexika, uppslagsverk och övrigt material

Psykologisk Pedagogisk uppslagsbok, Natur och Kultur, Stockholm 1956

Humorns kendetegn: en filosofisk undersogelse, BA projekt av Soren Rosenlund från Syddansk Universitet, Odense: www.filosofi.net/Afhandlinger/Html/humorenskendetegn.html.