

Vägar till Nietzsches syn på kunskap

Ett problem som sysselsätter Nietzscheforskningen är Nietzsches syn på *subjektet* och dess relation till *verkligheten*. Nietzsche kan te sig tvetydig angående detta problem. När man undersöker vad han säger om *subjektet* och *verkligheten* finner man nog så ofta motsägelser. I en undersökning av Nietzsches syn på kunskap utgör detta ett problem eftersom dessa två begrepp kan sägas vara de två huvudfaktorerna i begreppet kunskap. Hos Nietzsche blir det klart att de också är de två huvudfaktorerna i begreppet mänsklig tillvaro. En undersökning av Nietzsches syn på kunskap blir därför också en undersökning av hans syn på den mänskliga tillvaron.

För att närma mig problemet har jag tagit hjälp av ett kapitel ur Arne Melbergs bok *Försök att läsa Nietzsche* (2001), i vilket Melberg undersöker Nietzsches syn på subjektet och dess relation till verkligheten. Till skillnad från Melberg, som använder sig av hela Nietzsches produktion, undersöker jag endast ett av Nietzsches senare verk, *Avgudaskymning*.

Jag börjar min undersökning med en sammanfattning av Melbergs kapitel, och låter det fungera som en inledande definition av de olika komponenterna i kunskapsbegreppet hos Nietzsche. Sedan kommer jag att utforma en metod utifrån denna definition som ämnar kunna fortsätta analysen där Melberg slutat.¹

1. NIETZSCHES SYN PÅ KUNSKAP

*Subjektet och dess relation till verkligheten.*² Melberg skriver att Nietzsche har ett lekfullt och experimenterande förhållande till jaget. Detta är något han menar Nietzsche inspirerats av från sina två grekiska förebilder Dionysos och Herakleitos. Från dem har han också lärt sig att se till-

¹Denna artikel skrevs ursprungligen som en uppsats i idé- och lärdoms historia vid Uppsala universitet. Jag vill tacka min handledare Thomas Brobjer, vars stöd gjorde denna text möjlig.

²Melberg använder begreppen *jaget* och *subjektet* synonymt. I min text skiljer jag emellertid på begreppen. Självmedvetandet kallar jag subjekt. Och den kropp och tankeförmåga som utgör ramen för självmedvetandet kallar jag jaget.

varon som konflikt. Konflikten kunde ta sig uttryck i Nietzsches syn på förhållandet ”mellan kropp och tanke eller mellan språk och identitet”.³ Konflikten mellan kropp och tanke består i att tanken inte återspeglar kroppens förhållande till världen. Melberg skriver att subjektet uppstår då man låter tankens förhållande till världen dominera över kroppens; tankens förhållande till världen är subjektets förhållande till världen.⁴ Han menar att Nietzsche ser subjektet som en språklig konstruktion.⁵ Människan skapar subjektet genom sina tankar och tankar förmedlas med språk. Nietzsche kritiserar subjektet när vi felaktigt tror på subjektet som orsak, i stället för orsakat; när vi tror att subjektet skapar tanken, medan det i själva verket är tanken som skapar subjektet.⁶ Melberg menar att Nietzsche uppfattar det konstruerade subjektet på två sätt, dels som hypotes och dels som misstag. Hypotes i det att det finns en potentiell lekraft i subjektet, vilket antytts ovan. Vi kan leka med vår tillvaro genom olika identifikationer, olika förhållningssätt till världen; livet blir ett skådespel. Misstag i det att vårt förhållande till världen blir begränsat av vårt subjekt; vårt förhållande till världen blir bara ett subjektets förhållande till världen.⁷ Melberg menar att dessa två synsätt gestaltar en förändring i Nietzsches tänkande. Nietzsche går från att se subjektet som en hypotes, till att se det som ett misstag. Melberg påpekar också att båda synsätten ibland finns med parallellt. Det är subjektet som misstag Melbergs undersökning går närmare in på.

Melberg sätter sedan subjektet i förhållande till verkligheten och tingen, för att på så sätt behandla Nietzsches kunskapskritik. Utifrån ett citat från en anteckning av Nietzsche, som säger att det inte finns några fakta utan bara tolkningar, skriver Melberg att Nietzsche uppfattade verkligheten som subjektiv, att verkligheten bara kan förstås som subjektets interpretation.⁸ Melberg menar att Nietzsche därför även såg *tinget* som en konstruktion, att tinget liksom subjektet är ”ömsesidigt beroende av den aktivitet, som Nietzsche kallar ’tolkning’, ’interpretation’”.⁹ Konstruktionen av subjektet och tinget är ett sätt för oss att få ordning på ”förmimmelsernas

³Melberg 2001, s. 115f.

⁴Ibid. s. 116.

⁵Ibid. s.117.

⁶Detta förekommer i olika former på ett flertal ställen i kapitlet, men först på s. 117, och med en direkt förklaring på s.118 där Melberg beskriver Nietzsches syn på subjektet såsom ”en predikativ konsekvens av sin egen aktivitet”.

⁷Melberg nämner de två begreppen i inledningen, s.113, och exemplifierar dem s. 114-118. I sammanfattningen går han närmare in på deras olika innebörder. s. 131-134

⁸Melberg 2001, s. 119.

⁹Ibid. s. 121.

Sensationenwirrwarr". Men Melberg undviker att ge någon förklaring till varför och hur människan tolkar sin omvärld.

Nietzsche kritiserar subjektet, och han kritiserar tinget, och framförallt kritiserar han förhållandet mellan subjektet och tinget. Men som Herakleitos efterföljare vill han inte bara riva ner utan också bygga upp. Nietzsche ställer sig följande uppgift: "att se tingen, *som de är!*"¹⁰ Melberg skriver att "kunskapen om verkligheten betingas av subjektets aktivitet", och att denna betingelse är en begränsning, "som emellertid kan motverkas av subjektets mångfald."¹¹ Beroende på vad vi gör med subjektet kan vi alltså komma olika nära "tingen, som de är". Melberg citerar Nietzsche: "De opersonliga *saknar* ögon för de verkliga fenomenen och de starka naturerna ser bara och mäter allt efter *sig själva*. – *Nya väsen måste bildas.*"¹² Melberg menar att detta nya väsen är vad Nietzsche senare kom att kalla "övermänniskan". "Övermänniskan", skriver Melberg, "är den som förmår se verklighetens ting 'som de är' genom att gå utöver sina egna begränsningar; dels genom att göra förhållandet till verkligheten personligt och dels genom att överskrida och mångfaldiga sin egen personlighet."¹³ Verkligheten tycks då i sig vara någonting ickeobjektivt. Men sedan finner Melberg trots detta en definition av den objektiva verkligheten: det är ett ständigt flöde av förändring, och människans kunskaper är bara ett tillfälligt ingripande, "en andningspaus", i detta flöde.¹⁴

Diskussion och bakgrund till en ny metod. För att komma fram till slutsatsen ovan måste han utgå från den traditionella definitionen av kunskap, en kunskap som består i jagets koherenta uppfattning av den objektiva verkligheten. Jag menar att Melberg bortser från någonting ytterst väsentligt, nämligen att Nietzsche från början till slut var en existensfilosof. Den objektiva verkligheten spelar ingen roll annat än i människans förhållande till den. Den objektiva verkligheten som kunskapsobjekt spelar ingen roll annat än i det fallet att människans natur är en del av den. När Melberg talar om "att lära sig se tingen som de är" beskriver han det som ett egenvärde. Han skriver att "övermänniskan är den som förmår se verklighetens ting 'som de är'". Jag frågar Nietzsche: vad innebär det för människan, och vad finns det för värde i, att se "verklighetens ting 'som de är'"? Tidigare skriver Melberg att de starka naturerna ser och mäter allt *efter sig själva*. Jag frågar Nietzsche: vad är det de utgår från när de utgår från sig själva, och varför skiljer de sig från de "opersonliga", de svaga, naturerna?

¹⁰Melberg 2001, s. 125.

¹¹Ibid. s. 125.

¹²Ibid. s. 125. Melberg refererar till anteckning (9:466) II = M III I, nr 65. Efter den beteckning som återfinns i *Kritische Studienausgabe*.

¹³Ibid. s. 125–126.

¹⁴Ibid. s. 130.

Melberg beskriver såväl subjektet som verkligheten/tinget som konstruerade. Tingets konstruktion härleder han ur subjektets konstruktion, och subjektets konstruktion menar han är ett sätt för oss att hantera den verkliga verklighetens flöde och föränderlighet. Han skriver att Nietzsche både *kritiserade* subjektet, och *såg* det som oundvikligt i vårt förhållande till världen. Subjektets begränsning kan övervinnas genom subjektets utvidgning. Jag låter mig inte övertygas av bilden han tecknar av Nietzsches människosyn. Vad jag saknar är en mer mångbottnad människa. Melberg behandlar inte människan bakom begreppen. Jag frågar Nietzsche: hur *är* människan som har behov av subjektets ordnande instans, och varför har hon detta behov? Och jag frågar: hur *är* människan som har förmågan att överskrida subjektet?

Med de frågor jag ställt vill jag undersöka de grunder från vilka Nietzsche skapar sin syn på kunskap.

En alternativ metod. För att svara på frågorna ovan vill jag närma mig problemen jagets förhållande till världen och möjligheten till kunskap, på ett annat sätt än vad Melberg gjort. Tidigt i kapitlet nämner Melberg två nivåer hos människan, kroppens och tankens nivå. Han skriver att Nietzsche ser en konflikt mellan dem. Men jag menar att det finns mycket mer än bara konflikt i denna relation. De begrepp som diskuterats ovan kan alla ses som varianter av antingen kroppen, eller tanken, eller relationen dem emellan. När Melberg behandlat subjektet så har han gjort det som tanke, men de oklarheter som uppstått beror på att han sett tanken som subjekt. Vidare har han behandlat det riktiga seendet som ett subjektslöst, och därmed tankelöst, förhållande till världen, ett kroppens förhållande till världen. Men när han drar slutsatser om detta riktiga seende som förutsättning för kunskap går han på grund eftersom han inte ser till kroppens nyttjande av tanken, den sida av tanken som inte är subjekt. Genom att undersöka relationen mellan kropp och tanke i Nietzsches tänkande, begränsat till *Avgudaskymning*, vill jag nå större klarhet i Nietzsches syn på kunskap än det Melberg redogjort för.

För att förtydliga relationen mellan de båda nivåerna kallar jag kroppen för den tänkande, och tanken för det tänkta. Den tänkande är det omedvetna och det tänkta är det medvetna och de reflekterande tankar som den tänkande gett upphov till.

2. RELATIONEN MELLAN DEN TÄNKANDE OCH DET TÄNKTA

Instinkterna. Instinkt är ett centralt begrepp hos Nietzsche. Begreppet kan fungera som en sammanfattande beskrivning av Nietzsches syn på förhållandet till livet. Som sådant är det mångtydigt och innehållsrikt. I de senare avsnitten kommer begreppet att spela en viktig roll. Därför

väljer jag att börja med en undersökning av vad Nietzsche säger om det, och hur det förhåller sig till relationen mellan den tänkande och det tänkta. Jag låter detta avsnitt även fungera som en inledande beskrivning av denna relation.

Instinkterna kan sägas utgöra en människas grundläggande förhållande till världen och livet. I stycket ovan definierade jag den tänkande som kroppen, det omedvetna, det tänktas upphov. Instinkterna utgår från den tänkande. Instinkterna utgör den tänkandes direkta förhållande till världen, men därtill kommer det tänkta som gör förhållandet mellan den tänkande och världen mer indirekt.

Det tänkta är ett uttryck för instinkterna. Det tänkta formas utifrån de ramar instinkterna ger. Nietzsche ger instinkterna en grundläggande betydelse för människans väsen. Han förklarar människans uppträdande med hennes instinkter. Instinkterna är grunden till hennes beteende, och instinkterna är tillsynes givna. Det gör att hennes uppträdande och hennes förhållande till världen också är tillsynes givet. Men det tänkta påverkar förhållandet vilket gör det möjligt att påverka ens situation, även om det tänkta är uttryck för instinkterna.¹⁵

Nietzsche talar om uppåtgående och nedåtgående liv, och han säger att ”så länge livet stiger uppåt är lycka lika med instinkt”.¹⁶ När livet stiger nedåt däremot, följer inte lyckan av instinkterna. Då måste lyckan uppnås på andra vägar. Det är instinkten som är uppåt- eller nedåtgående. Instinkten är alltså inte ett konstant gott förhållande till världen. Nedåtgående liv behöver alltså inte bero på fjärmandet från instinkterna. Fjärmandet från instinkterna är snarare ett symptom på nedåtgående liv; det är självbevarelsedrift, man söker andra medel för att uppnå lyckan och det gör man genom det tänkta. Det tänkta kan då både bli uttryck för fjärmandet från instinkterna, och för närheten till instinkterna, för nedåtgående och för uppåtgående instinkter.¹⁷

Vad menar då Nietzsche med uppåtgående och nedåtgående instinkter? Vilka egenskaper lägger han däri? Nietzsche lyfter fram den uppåtgående instinkten som ja-sägande, bejakande, och den nedåtgående som nej-sägande, fördömande. Vad de säger ja och nej till är den mänskliga naturen och den naturliga verkligheten. Den ja-sägande godtar och bejaktar den mänskliga naturen, med drifter och begär som den är, och den nej-sägande vill förändra henne. Man kan gå ett steg längre och

¹⁵Nietzsche, Friedrich: *Avgudaskymning*, kap. ”Problemet Sokrates”. Jag bygger mina resonemang utifrån längre stycken, ofta hela kapitel. På de ställen där jag utgår från ett mindre stycke, ett avsnitt, skriver jag avsnittsnumret också. Om det stycket jag refererar till är tolkat på ett särskilt vis skriver jag detta.

¹⁶”Problemet Sokrates”, 11.

¹⁷Detta stycke är i huvudsak grundat på ”Problemet Sokrates”.

säga att den ja-sägande faktiskt är den mänskliga naturen, emedan den nej-sägande inte är det och att de båda agerar utifrån sina instinkters tillstånd. Då handlar det inte om inställningen utan om deras faktiska tillstånd. En sådan tolkning förutsätter att Nietzsche ser ett fast värde i den mänskliga naturen, och det skulle i sådana fall gå emot den utbredda postmoderna tolkningen av Nietzsche som jagrelativist.¹⁸

En god egenskap för den ja-sägande behöver inte bara *betraktas* som en förkastlig egenskap av den nej-sägande, den kan också *bli* förkastlig. Inställningen till egenskapen avgör dess bärkraft. Den ja-sägande utgår från sin egen kraft och natur. Hon är inte si och så därför att, utan är bara. Den nej-sägande litar inte på sin kraft, sin natur. Med rätta menar Nietzsche, eftersom hennes natur är nedåtgående. Hon måste göra sig sån och sån för att hålla sig uppe. Hennes egenskaper är antagna för att hålla henne uppe och den ja-sägandes egenskaper skulle fälla henne. Med det tänkta skapar den nej-sägande en nödvändig distans till sin egen natur.¹⁹

Förnuftet. Nietzsche börjar med att behandla förnuftet i förhållande till livet. Han gör detta genom att behandla alla senare förnuftsideologiers källa: Sokrates. Nietzsche använder Sokrates som exempel och förklaring. Ett exempel på en förfallen natur som tar det tänktas hjälp mot de nedåtgående instinkterna, och en förklaring till senare ideologiers dyrkande av förnuftet.

När en människa tar till förnuftet är det på grund av att hon inte längre kan lita på instinkterna. Förnuftet fungerar som det tänktas hjälp mot de nedåtgående instinkterna. Den nedåtgående människan är nej-sägande, hon kan inte leva i enlighet med det naturliga, hon fördömer det naturliga. Instinkterna, som är människans väg till att leva i enlighet med det naturliga, skulle i hennes fall fälla henne. Hon bryter sig ur verkligheten, det naturliga, och skapar sig en ny verklighet, en ny naturlighet, anpassad efter hennes situation. I stället för att uppfatta verkligheten som den är låter förnuftet anpassa verkligheten efter idéer. Det gör att ett glapp bildas mellan jaget och världen, kontakten blir inte direkt och förhållandet till världen präglas av diskrepans. Den uppåtgående människan är direkt verklighet, emedan den nedåtgående människan distanserar det tänkande från verkligheten, genom det tänkta.²⁰

När Nietzsche kritiserar förnuftets tendens att förvränga våra sinnesintryck, så gör han det utifrån sin kritik av kristendomen. Att förnuftet har en tendens att förvränga våra sinnesintryck, det konstaterar han.

¹⁸ Detta grundar jag på "Problemet Sokrates". Då uppåt- och nedåtgående instinkter är varandras motsatser kan Nietzsche definiera den ena utifrån det motsatta av vad han säger om den andra.

¹⁹ Kap. "Moralen som motnatur", 6, samt "Problemet Sokrates".

²⁰ "Problemet Sokrates".

Men han kritiserar kristendomens förmåga att göra denna tendens till en allmän inställning. Förnuftet är den nedåtgående människans medel till att hålla sig uppe, men kristendomen påtvingar även uppåtgående människor detta medel. Kristendomen tar bort förnuftets funktion som medel, och det är detta Nietzsche kritiserar. När förnuftet inte längre har funktionen som medel blir det inte bara ett *uttryck* för de nedåtgående instinkterna, det blir dessutom *nedåtgörande*.²¹

De som sätter sin tilltro till förnuftet i stället för sinnena reducerar verkligheten, och därmed också människans utrymme i världen. Så länge människan tolkar världen genom sitt intellekt blir verkligheten reducerad till hennes föreställningsförmåga. I stället för en tolkande instans vill Nietzsche ha en förmedlande instans. När förnuftet låter verkligheten anpassas till idéer blir den enda verkligheten förpassad till det förestelnade. Förnuftet låter verkligheten tappa sin enorma rikedom och därmed går människan miste om den. Hon mister därmed också sin chans att vara en del av denna rikedom, själv gestalta denna rikedom.²²

Nietzsche menade att Sokrates gjorde de nedåtgående egenskaperna socialt gångbara hos atenarna. Före honom höll de dem för förkastliga. Nietzsche försöker finna orsaken till fenomenet Sokrates. Han skriver att han ”försöker förstå ur vilken idiosynkrasi det sokratiska liksättandet av förnuft = dygd = lycka härstammar: detta mest bisarra liksättande som existerar och som i synnerhet har alla de äldsta hellenernas instinkter mot sig”.²³ Han menar att förnuftsdyrkan hos Sokrates har sin grund i en idiosynkrasi. Han ger två förklaringar. Den ena är Sokrates’ ressentiment över sin egen fulhet, den andra är hans dekadenta samtid som satt instinkterna ur kurs.²⁴

Det andliga. Med en undersökning av Nietzsches syn på det andliga vill jag belysa det tänkta ur ett annat perspektiv. Nietzsche talar om det andliga i två åtskilda bemärkelser. Antingen som ett väsen: en del av gud. Eller som någonting rörande det själsliga och det intellektuella. Det är det senare jag ska behandla.

Nietzsche talar om ett förändligande. Han menar att begär och passioner kan utvecklas i steg, de har olika skeden. ”Alla passioner har en tid då de endast är olycksbringande, då de drar ned sitt offer med dumhetens tyngd – och en senare, väldigt mycket senare, då den förenar sig med andligheten, ’förändligas’.”²⁵ Nietzsche kritiserar kristendomen för att försöka stoppa passionerna på det tidigare stadiet, och därmed uppehålla

²¹”Moralen som motnatur”.

²²Kap. ”’Förnuftet’ i filosofin”.

²³”Problemet Sokrates”, 4.

²⁴”Problemet Sokrates”.

²⁵”Moralen som motnatur”, 1.

dem där. Framförallt kritiserar han kristendomen för de medel den använder för att stoppa passionerna, och motiven bakom. Kristendomen är ett uttryck för "degeneration". Därför är dess förhållande till passionerna inte längre överensstämmande med livets instinkter. Kristendomen ser passionerna som ett hot, emedan ett förändligande av passionerna innebär att se dess potentialitet och dess livsbejakande sidor. Det andliga är en insikt om det naturligas oslagbara storhet. Det andliga fungerar hos Nietzsche som den förmedlande instans han saknade hos förnuftet. Det andliga är förmågan att se den potentiella storheten i människans förhållande till världen.²⁶

I kapitlet "Vad tyskarna saknar" beklagar Nietzsche sig över tyskarnas förlorade andlighet. Här definierar han också närmare vad han menar med andlighet. Vad tyskarna saknar är nämligen andlighet, riktig och riklig andlighet. Nietzsche säger att de tyska universiteten är orsaken till "förtvinande[t] av andens instinkter".²⁷ När han talar om anden som instinkt tar anden formen av ett förhållande till världen. Jag skrev tidigare att andligheten fungerar som en förmedlande instans hos Nietzsche. Då instinkt är ett kraftrelaterat begrepp blir även andligheten kraftrelaterad. Som förmedlande instans skulle man kunna tänka sig att det bara handlade om att återge verkligheten så tydligt som möjligt. Men då instinkten kopplas till denna förmedlande instans påverkas förhållandet till världen av människan. Förhållandet till världen påverkas då inte bara av den slutna möjligheten till korrekt samlevnad med verkligheten, förhållandet till världen blir inte längre begränsat till överensstämmelsen, utan kan utvecklas och växa utifrån människan. En stark andlighet stärker människans förhållande till världen, och livet.²⁸

Hur ser den starka andligheten ut? Jag vill genom denna fråga närmare undersöka hur den förmedlande instansen kan fungera som ett verktyg för jagets utvidgande i världen. Framförallt är den starka andligheten inte ämnad för alla. Nietzsche definierar den starka andligheten som den starkare andligheten. Den förutsätter alltså en hierarki. Andligheten ska inte bara stärka den enskilda människan, den ska också stärka den enskilda människan i hennes förhållande till andra. Nietzsche ser demokratiseringen av tillgången till högre andlig spis som ett hot mot den "förnäma kulturen", med de starka andarna. Den "förnäma kulturen" gestaltar just det särskilda, det som skiljer eliten från massorna. Den starka andligheten är till för en elit, annars existerar den inte, eftersom den måste vara högre än andra.²⁹

²⁶"Moralen som motnatur".

²⁷Kap. "Vad tyskarna saknar", 3.

²⁸"Vad tyskarna saknar".

²⁹Ibid.

Nietzsche säger att den starke (i fysiskt avseende, inklusive hälsa i både psykiskt och fysiskt avseende) inte behöver anden: ”Den som har styrka avstår från anden.”³⁰ Med det ger han två förhållningssätt till världen, ett det fysiska och ett det andliga. Han definierar ande såsom ”försiktighet, tålmod, list, förställning, den stora självbehärsningen jämte allt som är mimicry”.³¹ Anden är den svagares (i fysiskt avseende) medel för att hävda sig. Men för att nå anden, eller för att överhuvudtaget inse värdet av anden, krävs en frisk natur, en frisk instinkt. Anden är då ett uttryck för den tänkandes förmåga att nå, och använda sig av, det tänkta, på ett sätt som överensstämmer med hennes natur. Det tänkta blir genom anden ett medel för att förstärka instinkterna.³²

3. NIETZSCHES SYN PÅ KUNSKAP, FORTS.

Diskussion. I detta avsnitt ämnar jag fortsätta diskussionen om subjektet och dess relation till verkligheten/tinget, människans förmåga till kunskap. Nu med min undersökning av relationen mellan den tänkande och det tänkta som kompletterande material. Jag vill, med kap. 2 som grund, beriktiga och utveckla den tolkning Melberg fick göra i kap 1.

Vi har i föregående kapitel sett hur Nietzsche betonar vikten av närheten till instinkterna. Vi har även sett hur han betraktat instinkterna som jagets direkta förhållande till världen. Och vi har sett att man kan tolka detta som att det instinktiva jaget är verklighet, ett med verkligheten. Verkligheten blir, liksom i Melbergs tolkning, någonting abstrakt. Men jag menar, till skillnad från Melberg, att Nietzsche fann den väsentliga verkligheten inom oss, i form av instinkterna. Denna verklighet kan närmast beskrivas som en kraft, en vilja till stort liv. Följden av detta resonemang blir att det traditionella kunskapsobjektet hos Nietzsche även inbegriper jaget eftersom verkligheten finns i jaget i form av instinkterna. Då kunskapsobjektet finns i människan går vägen till kunskap också att finna i människan. Kunskapsprocessen tar sig inte form av vägen mellan ett utanför människan och ett i människan, utan i stället mellan ett i människan och ett i människan, men olika plan hos människan. Relationen mellan den tänkande och det tänkta gestaltar vägen mellan de olika planen. Att undersöka relationen mellan den tänkande och det tänkta blir att undersöka kunskapsprocessen. Verkligheten är för Nietzsche, som Melberg skriver, subjektivt betingad. Men det subjektiva är inte begränsat till ett perspektiv på världen, som Melberg låtit tolka det, utan det rymmer världen själv. Att verkligheten är subjektivt betingad innebär att *vi* är verkligheten.

³⁰Kap. ”En otidsenligs strövtåg”, 14.

³¹Ibid.

³²Ibid.

På frågorna jag ställde i kap. 1 tycks Nietzsche svara: Att se tingen ”som de är”, att nå kunskap, innebär att komma instinkterna nära. Som vi sett i kap. 2 så är det endast de starka naturerna som har förmågan att komma sina instinkter nära, de svaga skyddar sig mot dem. Att komma sina instinkter nära innebär att finnas i världen utifrån världens egna betingelser, och dessa betingelser rymmer en kraft som människan inte kan nå om hennes tillvaro är betingad av den begränsning förnuftet innebär. Att se tingen ”som de är” innebär således att människan får en kraft som vidgar hennes vara i världen. Som jag visat i kap. 2 kan det tänkta, då i form av det andliga, användas för att ytterligare vidga hennes vara i världen.

Sammanfattning. Den kunskapsteori jag funnit i *Avgudaskymning* är subjektivt betingad. Nietzsche gör kunskapsobjektet mänskligt. Detta gör han genom att se den mänskliga naturen som en del av världen. Han ser den mänskliga naturen, de uppåtgående instinkterna, som ett med världen. Det traditionella kunskapsobjektet går därför att finna i den mänskliga naturen, och då Nietzsche är existensfilosof är det också där han finner det. Det vi har kunskap om är inte världen, utan instinkternas förhållande till världen, och instinkterna som uttryck för världen; vi lever kunskapen.³³

LITTERATUR

- Melberg, Arne. 2001. *Försök att läsa Nietzsche*. Eslöv: Brutus Östlings förlag Symposion.
- Nietzsche, Friedrich. Kommande. *Avgudaskymning*. Övers. T. Brobjer. I Friedrich Nietzsche, *Samlade skrifter*, band 8. Eslöv: Brutus Östlings förlag Symposion.

³³Jag tar gärna emot eventuella kommentarer. Skicka till Linus.Andersson.5003@student.uu.se