

Schopenhauer och Nietzsche: motsatsernas möte i stoisk asketism

Ingmar Persson

Inledning

I filosofihistoriska verk står ofta att läsa att Friedrich Nietzsche från att ha varit anhängare till Arthur Schopenhauers filosofi i sin ungdom utvecklades till att inta en diametralt motsatt position. Det är en missvisande förenkling. Från likartade startpunkter nådde de slutpunkter som är mer likartade än man i förstone kan tro, men via radikalt skilda mellanstationer. Startpunkten är i Schopenhauers fall en allt genomsyrande vilja till liv som hos Nietzsche motsvaras av en vilja till makt. Ändpunkten hos båda är närmast en form av stoisk asketism. Schopenhauers väg dit går via hypotesen om en enhetlig vilja-i-sig bakom en tid-rumslig slöja av individuell differentiering, genomsådandet av vilken resulterar i ett allomfattande medlidande och livsförnekelse. Nietzsches bana löper över ett avståndstagande från medlidande och ett postulat om alltings eviga återkomst beledsagat av en livsbejakelse benämnd *amor fati*. I fråga om Nietzsche kan man undra över hans förkastelsedom över medlidandet och om livsbejakelse kan förenas med asketism; hos Schopenhauer är det främst sammankopplingen av medlidande med asketism som väcker korresponderande bryderier. Det är knutar som dessa jag ska ge mig i kast med att lösa upp här.

Schopenhauer – rekonstruerad

I Kants efterföljd antar Schopenhauer att rum och tid tillhör en åskådningsform i vars medium vi upplever världen. Rum och tid utgör i Schopenhauers terminologi en *principium individuationis* som ombesörjer särskiljandet av individuella ting. Bortom denna slöja finns ett ting-i-sig vilket han uppfattar som en enda enhetlig vilja, en vilja-i-sig. Hur denna vilja-i-sig ska förstås är i högsta grad dunkelt. I bokstavlig mening är viljan något som animeras av *motiv*, vilket förutsätter medvetande. Det är så vi erfar vår egen vilja, men Schopenhauer föreställer sig att viljan-i-sig driver *allt* som existerar, alltså även den oorganiska materien. Viljan-i-

sig kan inte heller koncipieras som ett slags kausal kraft eftersom kausalitet är en kategori som vår kunskapsförmåga också tillför sina objekt.

Doktrinen att tinget-i-sig är en enhetlig vilja spelar en central roll i Schopenhauers etik. Moralens fundament eller grund är enligt honom *medlidandet*:

det fullkomligt omedelbara, av alla främmande hänsyn oberoende deltagandet – närmast i en annans *lidande*, men därigenom också i detta lidandes förhindrande eller upphävande, vari ju till sist all tillfredsställelse, lycka och välbefinnande består. Detta medlidande och det allena är den verkliga basis för all *frivilligt* övad rättrådighet och all *äkta* människokärlek. Blott såtillvida och i den mån som en handling framsprungit ur detta medlidande, har den moraliskt värde. (*Moralens fundament*, s. 301)

I detta citat framkommer också varför Schopenhauer fokuserar medlidandet, som riktar sig enbart mot andras lidande och andra negativa känslotillstånd, snarare än sympati eller medkänsla som omfattar även andras positiva känslotillstånd. Skälet är hans implausibla uppfattning att positiva upplevelser av välbehag, lycka etc. bara består i negativa upplevelsers försvinnande:

smärtan, lidandet ... är *det positiva, det omedelbart förnumna*. Däremot består tillfredsställelsens, njutningens, lyckans natur blott däri, att ett umbärande upphört, att en smärta stillats. (*Moralens fundament*, s. 303)

Jag tar för givet att denna uppfattning av positiva känslotillstånd är så kontraintuitiv att den inte behöver vederläggas med argument. En konsekvens av denna kritik är att det blir för snävt att tala om medlidande vilket, som sagt, innebär sympati med någon annans lidande (etc.). Det bör uttryckligen framgå att det dessutom kan finnas sympati med någon annans glädje (etc.): "med-glädje". För enkelhets skull ska jag dock följa Schopenhauer och inskränka mig till att fortsättningsvis föra diskussionen i termer av medlidande blott och bart.

Enligt Schopenhauer är medlidande med en annans lidande möjligt endast genom att,

ehuru detta lidande är för mig givet blott som något yttre ... jag likväl *förnimmer det med den andre, med känslan fattar det som mitt, och dock icke i mig, utan i en annan*. (*Moralens fundament*, s. 325–26)

Hur medlidande, så karakteriserat, är möjligt framstår för honom som ett mysterium som endast kan förklaras genom en appell till den enhet-

liga viljan-i-sig som lurar bortom den individuation som tid och rum genererar. Om denna slöja av tid-rumslighet

så mycket avtäckts för en människa, att hon ej längre gör den egoistiska åtskillnaden mellan sin egen person och andra, utan tar lika stor del i andra individers lidanden som i sina egna och därigenom ej blott blir i högsta grad hjälpsam utan till och med redo att uppoffra sitt eget individuuum, om flera kunna räddas därigenom; så följer av sig själv att en sådan människa, som i alla väsen känner igen sig själv, sitt innersta och sanna jag, även måste betrakta allt levandes ändlösa lidanden som sina egna och sålunda tillägna sig all världens smärta ... Hon fattar det hela, fattar dess väsen, och iakttar hur det är stätt i ett ständigt försvinnande, i en fåfång strävan, i en inre tvedräkt och i ett oupphörligt lidande, ser vart hon än blickar den lidande mänskligheten och den lidande djurvärlden och en försvinnande värld ... Viljan vänder sig nu bort från livet: den fasar för dess njutningar, i vilka hon ser dess bejakande. Människan uppnår ett tillstånd av frivillig självförnekelse, av resignation, verklig lidelsefrihet och fullkomlig viljelöshet. (*Världen som vilja och föreställning*, I, s. 528–29)

Med andra ord, Schopenhauers förklaring av medlidandets möjlighet består i att om vi genomskådar det illusoriska i den tid-rumsliga uppdelningen i olika individer och inser att de alla är manifestationer av en och samma vilja, så blir vi förmögna att övervinna vår egoism genom att känna medlidande med alla individers lidande, dvs. att förnimma deras lidande som vårt eget, men ändå inte i oss själva utan i andra.

Denna förklaring är emellertid högst problematisk. Huvudproblemet är att, som redan framskymtat, viljan-i-sig som allt existerande är manifestationer av inte får förstås som vilja i den mening som vi människor har vilja, alltså som en sorts drivkraft vilken är förknippad med medvetande. Men medvetandeinnehav är obestriddligen en förutsättning för lidande, vilket i sin tur är föremålet för medlidande. Det är med andra ord otänkbart att känna medlidande med allt existerande av det skälet att det framstår som manifestationer av viljan-i-sig. Det är endast individer i rum och tid med separata medvetanden fyllda av lidande som kan bli föremål för medlidande, och det är inte uppenbart hur insikten att alla dessa individer är manifestationer av en och samma vilja-i-sig skulle kunna rättfärdiga indifferens inför distinktionen mellan dessa medvetanden. Varför har nämnda insikt denna konsekvens när t.ex. insikten att alla dessa individer består av samma elementarpartiklar

knappast har det? Men även om viljan-i-sig hade kunnat bli föremål för en typ av allomfattande medlidande, så skulle det återstå att förklara hur detta medlidande kan sippra genom den tid-rumsliga barriären och sprida sig till olika individer i erfarenhetsvärlden.

Problemen med Schopenhauers utläggning av medlidandet är emellertid inte över med detta. Som framgår av avslutningen på det längsta citatet ovan tänker han sig att insikten om alltings enhet i viljan-i-sig resulterar inte bara i medlidande med allt lidande utan till slut också i "fullkomlig viljelöshet". Han omtalar detta förhållande som "övergången från dygd till askes" (*Världen som vilja och föreställning*, I, s. 530). Denna övergång är problemfylld av flera skäl. Man kan för det första betvivla att medlidande är förenligt med "fullkomlig viljelöshet". Att hysa medlidande med någon är inte bara att lida på grund av att vederbörande lider utan också att *vilja* reducera lidandet hos denne (eller önska att man kunde reducera det ifall man nu inte kan göra det), och detta är uppenbarligen inkompatibelt med "fullkomlig viljelöshet".

En möjlig utväg bildar hypotesen att de viljeattityder som upphävs – eller reduceras till ett minimum som är oundgängligt för överlevnad – inskränker sig till *egoistiska* eller *själviska* viljeattityder vilka handlar om att vilja ha fördelar – som njutning, anseende, ekonomiskt välstånd etc. – för *egets* vidkommande, även om dessa fördelar skulle ha högre positivt värde för andra. En reduktion av egoistiska viljeattityder kan med plausibilitet tänkas lämna större spelrum för en välvilja att dela med sig av nämnda fördelar med andra. Om Schopenhauer också erkände existensen av positiva känslor eller förnimmelser av välbehag, glädje osv. bredvid negativa, och därmed gick med på att livet kan få positivt värde överlag och bli bättre än icke-existens, skulle medlidande dessutom kunna göra mer nytta för varelser med känsselförmåga.

Schopenhauer hävdar således att "den egentliga moraliteten [innehåller] ett väckelsemedel för självförnekelsen och sålunda för negerandet av viljan till livet" (*Världen som vilja och föreställning*, II, s. 289). Men uppfattas askesen så att den inte har siktet inställt på en negering av *allt* viljande utan endast på en reduktion av egoistiska attityder till ett minimum som är nödvändigt för överlevnad, behöver askesen inte utmynna i en utplåning av medlidandet.

Det återstår emellertid en annan svårighet för Schopenhauer. Den stoiska etiken är, invänder han, "ingen dygdelära utan endast undervisning i att leva förnuftigt, att leva ett liv vars mål och syfte är lycka genom sinnesro"; "dygden uppträder i den 'som medel, ej som ända-

mål” (*Världen som vilja och föreställning*, I, s. 152) till skillnad från hans egen teori. Min tolkning är att askesen i hans etik kan vara en (moralisk) dygd endast om man med honom antar att asketens upphävande av viljan inte bara är ett upphävande av den egna, individuella viljan (med egoistisk inriktning) utan av viljan-i-sig. Endast så kan asketens viljeövertagelse gynna andra varelser tillika.

Nu tillstöter emellertid problem i form av Schopenhauers tes att ”i varje enskilt väsen uppenbarar sig hela den odelade viljan till livet, väsendet i sig självt” (*Världen som vilja och föreställning*, II, s. 277). Följaktligen kan asketen inte bara förinta en *bit* av denna vilja utan måste förinta den i sin helhet, men enligt Schopenhauers metafysik innebär detta att förinta hela världen! För att undvika denna uppenbara absurditet måste vi hålla till godo med att asketen bara gör åverkan på sin egen, individuella vilja. Men då går det som Schopenhauer anser differentierar hans etik från den stoiska vishetsläran förlorat: det yttersta målet blir, enligt honom, också rent personligt, sinnesfrid – en oberördhet inför alla hemsökelse som kan hamna i ens livsväg.

Detta skulle kanske inte vara en katastrofal eftergift för Schopenhauer av följande skäl: ”Den fullkomligaste utveckling av det *praktiska förnuftet* ... har som ideal framställts i den *stoiske vise*” (*Världen som vilja och föreställning*, I, s. 152). Ifall den stoiska vishetsläran representerar det praktiska förnuftet i dess prydno, är det kanhända inte så illa att det är vad hans ”dygdelära” omvandlas till. Medlidandet kvarstår men reduceras till ett medel att bryta ned vår kolossala egoism. Till detta kan läggas att det asketiska idealet kan bli mindre extremt om existensen av positiva känslor accepteras, vilket bör hållas i minnet när behandlingen av Nietzsche nu står i tur.

Nietzsche – rekonstruerad

I en relativt tidig publikation avvisar Nietzsche Schopenhauers idé om viljan som en kosmisk eller universell kraft som håller igång hela universum. Vilja är då enligt honom ett psykologiskt fenomen som är förbehållet ”intellektuella varelser”: ”för att vilja ska kunna uppstå, är en föreställning om lust och olust nödvändig” (*Den glada vetenskapen*, s. 127). Viljan till makt är vid denna tidpunkt för honom en grundläggande *psykologisk* drivkraft. Sedermera finner han den i allt levande: varje levande kropp

måste vara en vilja till makt förkroppsligad, den måste vilja växa, expandera, dra till sig, vinna dominans ... därför att liv *är* vilja till makt ... "Exploateringen" ... ingår som en organisk grundfunktion allt levandes *väsen*, den är en följd av den egentliga viljan till makt vilken just precis är viljan till liv. (*Bortom gott och ont*, s. 259, min övers.)

Här framträder också den nära relationen mellan viljan till liv och viljan till makt: viljan till makt förefaller vara Nietzsches konception av viljan till liv. Medan viljan till liv är en blint framrusande kraft hos Schopenhauer, har den emellertid *riktning* hos Nietzsche: den strävar mot något *bättre*, kvalitativt eller kvantitativt. "Var jag fann levande, där fann jag viljan till makt ... *som ständigt måste övervinna sig självt*" ("Om självövervinningen", *Så talade Zarathustra*, II).

Viljan till makt är alltså inåtriktad, inriktad på att stärka sig själv eller förbättra den individ som äger denna vilja. Men Nietzsche talar också om den som utåtriktad, som den "andligaste vilja till makt och världsövervinnelse som lystet svärmar och svävar kring alla framtida riken" (*Bortom gott och ont*, s. 227, min övers.). Viljan till makt kan emellertid knappast samtidigt vara både inåtriktad och utåtriktad hos en och samma individ. Dessa inriktningar måste föreligga hos olika individer och/eller vid olika tidpunkter. Nietzsche föreställer sig att det finns många olika styrkegrader av viljan till makt, och olika människors vilja till makt kan variera vid olika tidpunkter. Vem han anser uppvisar den högsta styrkegraden är ägnat att förvåna: "Det finns en lång rad grader av detta hemligt åtrådda överväldigande ... vid stegens slut, står asketen och martyren" (*Morgonrodnad*, s. 113, min övers.). "De andliga människorna, som de *starkaste*, finner sin lycka, där andra skulle finna sin undergång ... deras njutning är självövervinnelsen: asketismen blir hos dem natur, behov, instinkt" (*Antikrist*, s. 57, min övers.). Vid stegens lägsta ände står barbaren som torterar andra individer. Det asketiska idealet som Schopenhauer uppställer som medel att kväsa livet är för Nietzsche, märkligt nog, "ett konstgrepp för att *uppehålla* livet" (*Om moralens härstamning*, III, s. 13).

Enligt en välkänd legend eller skröna stötte Alexander den store i Korint på den åldrade Diogenes från Sinope, den grekiske filosof som drivit den asketiska praktiken längre än någon annan. Diogenes ligger och solar sig och Alexander råkar skymma solen. När Alexander erbjuder sig att uppfylla Diogenes hetaste önskan, svarar den senare "Flytta på dig så att du inte skymmer solen!" En maktkamp av det stillsammare

slaget uppstår således mellan dem: vems makt är störst, världserövrarens, som lagt under sig större delen av den kända världen, eller "själverövrarens", som har kontroll över sig själv och sina begär? Alexander utgår ifrån att hans makt är så mycket större att han nödvändigtvis måste ha i sin besittning saker som Diogenes inte äger men åtrår. Diogenes förnekar detta implicit genom att önska sig något som han hade innan Alexander dök upp på scenen och som det inte skulle kosta Alexander något att återbörda.

Nietzsches bedömning skulle vara den traditionella, gissar jag, nämligen den att Diogenes har störst makt eftersom han har ingenting vars förlust han skulle betrakta som skadlig för sig; han är därigenom så oberoende av omvärlden som en människa någonsin kan bli. Nietzsche tilltalades både av den kyniska skolan, vars mest namnkunnige företrädare var just Diogenes, och stoicismen som senare växte fram ur den. Stoicismen är en mer teoretisk och rumsren form av kynism. Jämför t.ex. den finkänslige och vördsamme stoikern Epiktetos med den burduse och oborstade Diogenes som, oaktagat denna temperamentsskillnad, åtnjöt den största högaktning från Epiktetos. Nietzsches dragning till stoicismen visar sig exempelvis när han utbrister: "låt oss förbli *hårda*, vi de sista stoikerna!" (*Bortom gott och ont*, s. 227, min övers.).

Denna hårdhet, som Nietzsche aldrig tröttnade på att framhäva, för oss osökt över till ett annat förment motsatsförhållande mellan honom och Schopenhauer än det beträffande asketism, nämligen gällande medlidandets moraliska värde. Som sagt, medlidandet är enligt Schopenhauer det centrala moraliska motivet, den centrala dygden. Nietzsche hävdar tvärt emot att medlidande med "de misslyckade och svaga" är "skadligare än varje last" (*Antikrist*, s. 2, min övers.). Schopenhauer medger att frågan om handlingar motiverade av medlidande faktiskt förekommer "icke definitivt kan besvaras på rent empirisk väg" eftersom handlingars "motiv icke träda tydligt i dagen", men anför ändå något konkret exempel som han menar svårigen kan tolkas på annat sätt (*Moralens fundament*, s. 294–95). Nietzsche förnekar utan vidare spisning att sådana handlingar förekommer: "Om endast de handlingar är moraliska ... vilka utförs för andras skull, och endast för deras skull, så finns det inga moraliska handlingar!" (*Morgonrodnad*, s. 148, min övers.). Jag har diskuterat medlidssamma handlingars förekomst annorstädes (*Morality from Compassion*, i synnerhet kap. 3) och ska här ta för givet vad jag tror att de flesta av oss är övertygade om – inklusive Nietzsche när han argumenterar för medlidandets fördärlighet! – att sådana handlingar faktiskt begås.

Ett av Nietzsches argument mot medlidandets värde är följande: "Man förlorar kraft när man hyser medlidande. Genom medlidandet förökas och mångfaldigas den förlust av kraft som redan lidandet i sig förorsakar livet" (*Antikrist*, s. 7, min övers.). Han bannar Schopenhauer för att han har haft fräckheten att "inte bara göra medlidandet till en dygd" utan till alla dygders "grund och ursprung". Men, tillägger Nietzsche, "Schopenhauer hade rätt till detta" tilltag, ty "genom medlidandet förnekas livet, blir livet värt förnekelse" (*Antikrist*, s. 7), och detta är just precis Schopenhauers åsikt.

I sin förnekelse av livets värde gick Schopenhauer rentav så långt som till att påstå att "den viktigaste av alla sanningar" är "att det vore bättre om vi alls inte funnos till" (*Världen som vilja och föreställning*, II, kap. 48, s. 288). Det är emellertid helt fel att tro att det skulle vara upphöjelsen av medlidandet till huvuddygden som leder honom till åsikten att livet inte kan vara värt att leva. Det är snarare tanken att positiva känslotillstånd inte består i något annat än försvinnandet av negativa känslotillstånd som bär ansvaret för denna bedrift. Om man intar den hedonistiska ståndpunkten att det endast är känslotillstånd som i sig har positivt eller negativt värde i sig för oss, implicerar Schopenhauers uppfattning av dem att livet omöjligen kan bli bättre än icke-existens och att det tvärtom blir värre än icke-existens så snart livet innehåller minsta tillstymmelse till negativ affekt. I den mån denna doktrin har några följder för medlidandets ställning som moralisk dygd, försvagar den väl denna ställning snarare än förstärker den, för medlidsamma handlingar som reducerar lidande kan åstadkomma mer om livet kan göras värt att leva än om det som bäst kan nollställas.

Det är sant att lidandet i världen förökas genom förekomsten av medlidande i så måtto som de som hyser medlidande lider eller är olyckliga, men om deras känsla driver dem att eliminera lidandet hos de som är föremål för deras medlidande, kan det sammanlagda resultatet mycket väl bli mindre lidande i tillvaron än om medlidande som handlingsmotiv inte hade förelegat i den.

Nietzsche frågar sig både "[ä]r det till nytta för er själva att i första hand vara medlidsamma människor?" och "är det nyttigt för dem som lider att ni är det?" (*Den glada vetenskapen*, s. 338). Han besvarar bägge frågorna med ett rungande nej. Först motiverar han sitt andra nej som så:

där man *lägger märke* till oss i vår egenskap av lidande människor, blir vårt lidande uttolkat på ett flackt sätt; det hör till den medlidsamma

affektionens väsen att den *klär* av det främmande lidandet alla egentligt personliga drag – våra ”välgörare” överträffar våra fiender i att förminska vårt värde och vår egen vilja. (s. 338)

Nietzsche verkar här vilja göra gällande att genom att beröva oss vårt lidande förmenar de medlidsamma oss den själsutveckling för vilket (fortsatt) lidandet var nödvändigt. Liksom de som är hemfallna åt självömkan klemmar bort sig själva, skämmer de medlidsamma bort andra: ”det angenämas religion” är, spekulerar han, ”moder” till en ”medlidandesreligion”.

Det är dock helt grundlöst att påstå att medlidandets fokus på lidande måste medföra en nedvärdering av de lidande, som om deras lidande måste antas bero på någon otillbörlig svaghet eller något annat fel hos dem. Om så var fallet, skulle medlidande riskera att övergå i *skadeglädje*. Man kan emellertid mycket väl hysa medlidande med personer som hålls för hedervärda eller beundransvärda; detta är rentav omständigheter som snarast *förstärker* medlidandet. Lika befängt är det att förfäktat att medlidandet måste förytliga lidandet hos den andre som är dess objekt, att den som hyser medlidande inte kan ta i beaktande omkringliggande sakförhållanden som att lidandet kan skänka de lidande viktiga insikter eller stärka deras karaktär. Hänsyn till sådana förhållanden kan ges utrymme och kan då bidra till att bestämma graden av medlidande och till och med ifall det över huvud taget är påkallat.

När Nietzsche framkastar idén att ”det angenämas religion” kanske är ”moder” till en ”medlidandesreligion”, verkar han vilja låta förespegla att vårt medlidande med andra kanhända föds ur vårt medlidande med oss själva, vår självömkan. Termen självömkan har en negativ värdeladdning: den betecknar att tycka synd om sig själv *i överdriven utsträckning*, att tycka oproportionerligt synd om sig själv, oaktat att andra har det betydligt värre. Det är en attityd som Nietzsche med rätta fördömer, men att låta påskina att självömkan framkallar eller eldar på medlidande med andra är gripet ur luften. Snarare än att det finns mer medlidande hos dem som ägnar sig åt mer självömkan, är det så att de som är upptagna av självömkan har mindre tid och själslig energi över för medlidande med andra.

Det är väldokumenterat att Nietzsche i hela sitt vuxna liv var involverad i en heroisk kamp mot eget lidande av mångahanda slag, som migrän, ögonsmärter, illamående, kräkningar och yrsel. Han betraktade

uppenbarligen denna kamp som outhärlig för sitt filosofiska skapande och skulle troligen ha föraktat sig själv om han i stället för att gå i närkamp med sina besvär hade givit sig hän åt självömkan. Kanhända föreställde han sig – rätteligen eller felaktigt – att lidande är ett nödvändigt villkor för det högsta goda, verklig själsstorhet, som mer än väl uppväger lidandets onda. Men det är skrytsamt självbedrägeri när han på tal om möjligheten att undanröja det egna lidandet skriver att ”vi skulle hellre se att lidandet vore starkare och värre än någonsin!” (*Bortom gott och ont*, s. 225, min övers.). Han vidtog bevisligen många åtgärder i förhoppning att de skulle minska hans plågor, som att experimentera med sin kosthållning, sina vistelseorter och olika medikamenter. Hade någon läkare kunnat erbjuda honom någon mirakelkur mot hans åkommor, är det därför mycket svårt att tro att han skulle ha avböjt denna hjälp och än svårare att tro att detta skulle ha varit ett klokt beslut.

Man kan således knappast undgå intrycket av att Nietzsches attityd till medlidandet är en generalisering av hans attityd till självömkan, det *överdrivna* självmedlidandet. Men även om en del lidande är en nödvändig betingelse för tyngre vägande vinningar, och åtminstone en delmängd av hans eget lidande faller inom denna kategori, så att det vore ett utslag av (förkastlig) självömkan att vilja undandra sig detta egna lidande, är det ett uppenbart misstag att tro att allt mänskligt lidande är av denna typ och att därför medlidande med den egna personen eller andra personer städse saknar berättigande. Ibland kan inget gott komma ut av lidande, t.ex. dödligt lidande på grund av svält, sjukdomar eller olyckshändelser, med påföljd att medlidande som utlöser handlingar som eliminerar det tycks lätta att moraliskt rättfärdiga.

Samtidigt får det inte glömmas bort att medlidande även i dessa situationer kan vara oproportionerligt eller missriktat. T.ex. är vi benägna att känna en högre grad av medlidande med individer vi känner väl eller som befinner sig framför våra ögon. Medlidande med andra kan med andra ord vara moraliskt förkastligt precis som självömkan. Detta indikerar att Schopenhauer högg i sten när han förordade medlidande som den enda moraliska bevekelsegrunden. Det finns andra, oberoende bevekelsegrunder, förslagsvis rättvisekänslor, som understundom måste kallas in för att korrigera medlidandet.

Nietzsches argument för ett negativt svar på den första frågan om medlidande kan vara bra för den medlidsamme själv lyder: ”det finns till och med en hemlig lockelse i allt detta som uppväcker medlidande ... och den ligger i att ’vår egen väg’ är en alltför hård och anspråksfull

historia och alltför långt från andras kärlek och tacksamhet – vi rymmer ingalunda ogärna från ... den”. När t.ex. ett krig bryter ut någonstans, kastar sig de ”ädlaste elementen i ett folk” ”med hänförelse” in i denna nya dödsfara eftersom den antligen tycks erbjuda dem ”ett länge sökt tillstånd – tillståndet att *avvika från sin målsättning*; kriget är för dem en omväg till självmord” (*Den glada vetenskapen*, s. 338).

Nietzsche ställer vanligen en medlidande-moral som är inriktad på andras väl och ve i motsats till en självövertvinnelse- eller självförbättrings-moral. Men det behöver inte råda ett motsatsförhållande här, ty att förstärka medlidandet på bekostnad av egoismen är en aktion riktad mot en själv, mot ens egna karaktärsbrister. I händelse av att han förutsätter att företaget att trycka tillbaka egoismen till förmån för medlidandet inte är en förbättring, så förutsätter han det som ska bevisas, nämligen att medlidandet inte är en moralisk dygd. Dessutom kräver detta åtagande mer av självövertvinnelse än de flesta andra strategier man kan tillämpa i disciplinen karaktärsförädling. Det torde vara ett minimalt fåtal som, likt Ernest Jünger kanske, grips av *hänförelse* inför möjligheten att få offra sina liv i krig. Självuppostring i större skala är tvärtom högst betungande för en överväldigande majoritet av oss.

En handling som motiveras av medlidande med någon annan utförs, som Schopenhauer helt riktigt slår fast, blott och bart i syfte att eliminera eller reducera det lidande som agenten föreställer sig att vederbörande erfar. Som längst kan emellertid Nietzsche sträcka sig till att medge att ”den förnämna människan hjälper de olyckliga, fast inte alls eller nästan inte alls av medlidande, utan mer av det tvång som ett överflöd av makt framkallar” (*Bortom gott och ont*, s. 260, min övers.), för att lätta på trycket av ett övermått av inre rikedom. De förnämas ”moral innebär självförhärlikande” i vars ”förgrund står känslan av ett övermått av makt som måste svämma över” (*Bortom gott och ont*, s. 260).

Nämnda moral är *herremoralen* som uttrycker herrefolkets vilja till makt: ”all förnäm moral växer fram ur ett triumferande ja till sig själv” (*Om moralens härstamning*, I, s. 13). De förnämas storsinhet lämnar ingen plats för nyttotänkande: ”Nyttosynpunkten är ... så främmande och olämplig som möjligt” för dem (*Om moralens härstamning*, I, s. 2). Herremoralens kontrast, *slavmoralen*, ”är väsentligen nyttomoralen” (*Bortom gott och ont*, s. 260) i en tarvlig självbevarelsesdrifts tjänst. Det är ”den fege, den räddhågsne, den småaktige ... som vinnlägger sig om den inskränkta nyttan” (*Bortom gott och ont*, s. 260), och som inte förtjänar bättre än att få utstå de förnämas ohöjlda förakt. Slavmoralen säger

”från början nej” till herrarnas överhöghet, ger uttryck åt de förtrycktas *ressentiment* mot förtryckarna, åt deras dumsluga försök att nedjämna allt stort och högt till deras egen medelmåttighet (*Om moralens härstamning*, I, s. 13).

Nietzsches polemiska ton lämnar som synes inget tvivel om att han värderar herremoralen högre än slavmoralen, men det är inte desto mindre ett misstag att betrakta herremoralen som *hans* moral. Han såg sig som regel inte som en moralfilosof som *predikar* någon viss moral. I stället betecknar han sig med förkärlek som en ”immoralist”, som dis-sekerar olika moralsystem, deras ursprung och funktion (*Vandraren och hans skugga*, s. 19). En moral är, enligt hans synsätt, ett normsystem som har funktionen att tjäna viljan till makt hos en individ eller grupp. Dess rättfärdigande kan bara vara av en *pragmatisk* art som kalibrerar hur väl moralen fyller denna funktion. En moral kan inte bevisas vara sann: ”det finns ingen absolut moral” (*Morgonrodnad*, s. 139, min övers.).

Nietzsche skulle kanske säga att han sätter herremoralen högre eftersom den utstrålar mer av vilja till makt, men det är uppenbart att han livet igenom hade en faiblesse för militarism och krig. I t.ex. ett brev till Georg Brandes 1888 presenterar han sig som född på Lützens slagfält och som kavalleriofficer, trots att hans militära träning bara uppgick till knappt ett halvår på grund av ett olycksfall. När han hade sjunkit djupt ned i sinnessjukdom och hade begränsad kontakt med omvärlden hörsammade han likväl utan prut uppmaningar att marschera som det anstår en gammal soldat. Inte desto mindre bör hans åsikt att viljan till makt är som starkast i asketen hållas i minne. Men vare sig Nietzsche har asketer eller erövrare i åtanke tillhör adjektiv som ”hård” och ”stark” hans honnörsord.

Asketer kan alltså bruka medlidande som motmedel mot självömkan. För Nietzsche som har självövertvinnelsen som mål, kan dock medlidandet aldrig bli ett mål, men vi har kommit fram till att detsamma trots allt gäller även för Schopenhauer. Nietzsches asketism torde vara mer moderat än den som Schopenhauer officiellt presenterar, men det konstaterades i föregående sektion att den senare asketismen kan bli alltför sträng om positiva känslotillstånd också ges spelrum, för om positiva känslotillstånd erbjuds, öppnar sig möjligheten att livet kan bli bättre än icke-existens. Då kan det räcka med en askes som ”härdar” livsviljan; den behöver inte nödvändigtvis släcka livsviljan och därmed livet. Det verkar inte behöva bli mer krävande än vad det mål Nietzsche uppställer fordrar, exempelvis ”att man blir likgiltig för

vedermödor, hårdhet, umbäranden, livet självt”, att man ”trampar på det föraktliga slags välbefinnande som krämare, kristna, kor, kvinnor, engelsmän och andra demokrater drömmer om” (*Avgudaskymning*, IX, s. 38, min övers.).

Konklusion

Schopenhauer har rätt i att medlidsamma handlingar förekommer, men han borde ha insett att positiva känslor eller förnimmelser existerar likaväl som negativa och att dessa också kan framkalla sympati, dvs. med-glädje. Men det skulle vara ohållbart att påstå att denna utvidgning är tillräcklig för att erhålla en uppsättning attityder som ytterst bildar de enda moraliska motiven, moralens fundament, ty dessa attityder kan anta moraliskt oacceptabla former som behöver korrigeras med hjälp av andra moraliska komponenter.

Ohållbar är också hans förklaring av medlidandets möjlighet som ett resultat av ett genomskådande av ridån av tid-rumsliga dimensioner vilket blottlägger en bakomliggande vilja-i-sig. (Jag levererar vad som förekommer mig vara en bättre förklaring av medlidandet i *Morality from Compassion*.) Viljan-i-sig är ett obegripligt fenomen, men så mycket står klart som att den inte kan vara upphov till ett allomfattande medlidande eftersom inget medvetande vidhäftar viljan-i-sig.

För Schopenhauer är allomfattande medlidande inte det yttersta ändamålet utan bara ett steg mot askesen. Men om askesen till på köpet inte ska utplåna medlidandet, kan den inte innebära ett upphävande av allt viljande. Förslagsvis innebär den endast en reduktion av egoistiska viljeattityder till ett minimum som är nödvändigt för överlevnad.

Eftersom askesen är det yttersta ändamålet i Schopenhauers etik får han svårt att förklara varför det han förespråkar kvalar in som en moralisk dygdelära, och inte enbart blir en vägledning till det rationella livet vars ändamål och syfte är lycka genom sinnesfrid, vilket är hans invändning mot stoicismen. Hans förklaring hänger på att asketen stryper inte bara den egna, individuella viljan (med egoistisk inriktning) utan viljan-i-sig. Men eftersom, enligt hans metafysik, viljan-till-liv är odelbar, måste asketen då förinta den i sin helhet, vilket vore liktydigt med att förinta hela världen! För att undvika detta absurda korollarium tvingas Schopenhauer hålla till godo med att asketen bara gör åverkan på sin egen, individuella vilja, men då försvinner den principiella differensen mellan hans etik och den stoiska vishetsläran.

Vad Nietzsche beträffar, har vi sett att han framställer det yttersta moraliska målet som varande inställt på den egna personen i kontrast till medlidande-moralens kollektiva mål. Det mål han anger – självövervinnelse eller självförbättring – utesluter dock inte en strävan att göra sig själv mer medlidsam om medlidandet är en moralisk dygd. Nietzsches skäl för att förneka detta har nagelfarits och befunnits undermåliga. Han koncentrerar sig främst på individens eget lidande och betonar vikten av att inte ge efter för självömkan, utan oförtrutet streta mot för att övervinna lidandet, eftersom detta skänker riklig belöning i stil med djupa filosofiska insikter och karaktärsstyrka. Detta skapar skäl att strama upp medlidandet med andra men inte att kassera det. Även i hans fall skönjer man konturerna av en stoisk etik: ”låt oss förbli *hårda*, vi de sista stoikerna!” För stoikerna gällde det att med jämnmod möta allt tillvaron kan utsätta en för och inte förvänta sig att andra befriar en från vedermödor.

Eftersom jag har ägnat mig åt det i en tidigare uppsats (”Han som skrev *Out of the World*” i FT 43, nr 1, s. 7–9), ska jag inte här ge mig på att visa att Nietzsches hypotes om alltings eviga återkomst inte kan bilda underlag för någon uppfordrande ”formel för det stora hos människan ... *amor fati*: att man icke vill hava någonting annorlunda, i framtiden icke, i det förflutna icke, i all evighet icke” (*Ecce homo*, II, s.10). Enligt denna kosmologiska hypotes har universum exakt som vi känner det utspelat sig ett oändligt antal gånger i det förflutna och det kommer att utspela sig igen ett oändligt antal gånger i framtiden. Men om denna teori är sann, kan vår kunskap om dess sanning inte ha några praktiska konsekvenser i skepnad av att vi framledes väljer att handla annorlunda än hur vi har gjort i det förflutna. Hur vi än agerar eller reagerar, kommer vi att ha agerat eller reagerat på exakt samma vis som vi har gjort ett oändligt antal gånger förr.

För att insikten om framtida upprepningar ska kunna göra praktisk skillnad, påverka våra nuvarande beslutsprocesser, måste vi föreställa oss att vår värld är *den första* i en serie av oräkneliga världar och att vi kan fatta handlingsbeslut som är fria i en ansvarsbärande mening. Om dessa betingelser vore uppfyllda, och vi innehade vissheten att vår värld är ”originalvärlden” som tallösa framtida världar kommer att kopiera, samt att vi således med våra handlingar i nuet skulle kreera något som kommer att bestå för all framtid, kunde man tänka sig att vi härigenom skulle tillhandahålla en kraftfull uppmaning att omsorgsfullt begrunda hur vi ska förvalta våra liv. Men en slik kosmologi är i likhet med

Nietzsches hypotes om den eviga återkomsten ett fantasifoster som vi inte behöver grubbla över.

Nietzsche slår fast att stoicismen ”bär spår” av läran om den eviga återkomsten (*Ecce homo*, ”Tragedins födelse”, s. 3). På minst lika goda grunder kunde han ha tillfogat att detsamma gäller denna doktrins parhäst, *amor fati*. Jämför den senare med Epiktetos uttalande: ”Önska inte att händelserna må hända såsom du önskar; utan önska att de må hända såsom de hända” (*Handbok i livets konst*, VIII). Även om Schopenhauers asketiska ideal skulle mildras ifall han inlemmade positiva känslor i sin ontologi, skulle idealet förbli svåruppnåeligt. Ett dylikt krävande självövervinnelse-mål skulle dock inte avskräcka Nietzsche: ”jag känner inte till något bättre syfte i livet än att det stora och omöjliga ... blir ens undergång” (*Otidsenliga betraktelser II: Om nyttan och nackdelen av historia för livet*, §IX, min övers.). Summa summarum: efter vissa oundgängliga revisioner kan Schopenhauer och Nietzsche mötas i en asketisk målsättning av stoiskt snitt i vilken medlidandet spelar en roll som medel.

Litteratur

- Epiktetos. 1989. *Handbok i livets konst*. Övers. Nino Runeberg. Stockholm: Fabel.
- Nietzsche, Friedrich. 1923. *Ecce Homo*. Övers. Ernest Thiel. Stockholm: Björck & Börjeson.
- Nietzsche, Friedrich. 1963. *Så talade Zarathustra*. Övers. Wilhelm Peterson-Berger. Stockholm: Forum.
- Nietzsche, Friedrich. 1965. *Om moralens härstamning*. Övers. Jan Sjögren, Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Nietzsche, Friedrich. 1987. *Den glada vetenskapen*. Övers. Carl-Henning Wijkmark. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. ”Morgonrodnad”. *Samlade skrifter* 4. Övers. Peter Handberg. Höör: Symposion.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. ”Otidsenliga betraktelser II”. *Samlade skrifter* 2. Höör: Symposion.
- Nietzsche, Friedrich. 2013. ”Antikrist”. *Samlade skrifter* 8. Höör: Symposion.
- Nietzsche, Friedrich. 2013. ”Avgudaskymning”. *Samlade skrifter* 8. Höör: Symposion.
- Nietzsche, Friedrich. 2018. ”Bortom gott och ont”. *Samlade skrifter* 7. Övers. Lars Holger Holm. Höör: Symposion.
- Persson, Ingmar. 2021. *Morality from Compassion*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2022. ”Han som skrev *Out of the World*”. *Filosofisk tidskrift* 43, nr 1, s. 3–23.

Schopenhauer, Arthur. 1925. "Moralens fundament". *De båda grundproblemen i etiken*. Övers. J. Gabrielsson. Uppsala och Stockholm: Almqvist och Wiksells förlag.

Schopenhauer, Arthur. 1992. *Världen som vilja och föreställning I*. Övers. E. Sköld. Nora: Nya Doxa.