



Friedrich Nietzsche — profet eller charlatan?

I.

För någon tid sedan fick undertecknad sig tillsändt ett litet tryckt häfte, innehållande ett „program för privata föreläsningkurser“, hvilka här i Helsingfors komme att hållas öfver särskilda ämnen af några för saken intresserade damer med biträde af ett par herrar. Kurserna voro, hette det, afsedda för sådana åhörare, som önskade vid utträdet i lifvet komplettera sina i skolan inhämtade kunskaper, utan att därför genomgå något fackläroverk. Bland dessa kurser, hvilka således komme att hafva en populär form, förekom en af skriftställarinnan fröken Gerda von Mickwitz öfver ämnet: „Friedrich Nietzsche, samtidens störste tänkare“. Jag visste redan förut, att en liflig beundran för denne författare förefanns på vissa håll inom våra litterärt bildade kretsar, men tillstår att det var med någon öfverraskning jag erfor, att man redan ansåg sig böra i populära föreläsningar för den stora allmänheten såsom „samtidens störste tänkare“ presentera Nietzsche, hvilken dock bland sina samtida — för att endast nämna sådana som öfverlevvat honom — räknat män sådana som en Herbert Spencer, en Wilhelm Wundt, en Charles Renouvier. Jag har sedermera haft ytterligare tillfälle att erfara prof på tillvaron äfven hos oss af denna beundran för siaren från Engadin, som i Tyskland och annorstädes för närvarande utgör föremål för en formlig kult inom ett samfund af troende. Nyss har tidskriften *Ateneum* i tvenne nummer innehållit af herr *Gustav Landauer* en

uppsats, öfversatt från det tyska manuskriptet af en bland våra mest framstående musiker, hvilken uppsats i en ton af öfversvallande entusiasm, under pukslag och trumpet-skall för tidskriftens läsare förkunnar den nye profetens storhet. Hos oss såsom annorstädes synes det vara inom konstnärskretsar samt bland litterater af båda könen och bland estetiserande ungdom, som denna kult företrädesvis vunnit sina utöfvare.

Det torde vid sådant förhållande icke anses otids-enligt att i Finsk tidskrift upptaga till skärskådning frågan om egentliga värdet af Nietzsches idéer; en fråga, som fortfarande ifrigt diskuteras inom de stora kulturländerna, och ännu icke kan anses vara bragt till slutlig lösning. Själfva diskussionens liflighet bevisar, att Nietzsche, huru helst han i öfrigt må bedömas, åtminstone är en betydande företeelse, hvilken ej kan lämnas å sida af någon, som vill komma till klarhet öfver vår tid och dess andliga rörelser.

Ingen nutida författare har blifvit så olika bedömd som Friedrich Nietzsche. Å ena sidan har han lyfts till skyarne af beundrare, till hvilka, om ock med någon reservation, anslutit sig äfven en så framstående kritiker som *Georg Brandes*. Å andra sidan har, bland vedersakarne, den skarpsinnige tänkaren *Aloys Riehl* riktat en utförlig och, såsom oss synes, dräpande kritik emot Nietzsches världsåsiikt. Än längre går bland motståndarne *Max Nordau*, som förklarar all egentlig kritik af Nietzsche öfverflödig. Han kommer nämligen genom en undersökning af dennes skrifter till det resultat, att de helt enkelt äro frambringelser af en vansinnig, en „Tollhäusler“, som tydligen led af en specifik form af mani, hvarför hvarje bemödande att allvarligen vederlägga Nietzsche i den kunniges ögon blir nästan något komiskt (Nordau, *Entartung*, II, s. 328). Nordau bestrider att Nietzsche alls förtjänar namnet „tänkare“. „Hela filosofins historia“, säger han, „har sannolikt ej att uppvisa något annat exempel på att man skulle haft fräckheten uppgifva dylikt järnvägskupé-skämt och thébords-skönsjaleri (som Nietzsches) för filosofi och t. o. m. för djup filosofi“ (*Entartung*, II s. 297).

Det är i sjelfva verket troligt, att den sinnessjukdom, för hvilken Nietzsche, som bekant, dukade under, var länge förberedd, ja, att han redan från tidiga år var härför disponerad. Den omätliga själfbeundran, som i alla hans skrifter så obehagligt kommer i dagen, står storhetsvansinnet åtminstone nära. Dock måste ju erkännas, att om Nietzsche var abnorm, där fanns alltför mycket „metod i galenskapen“, för att man kunde helt enkelt affärda honom som dårhushjon. Nietzsche är först och främst en *stilkonstnär*, som i hela världslitteraturen har få sina likar. Bildad under inflytandet af klassiska, framför allt, enligt hvad han själf uppgifver, romerska mönster, såsom en Sallustius, en Horatius (se „Götzendämmerung“, sid. 166), röjer denna stil en till högsta virtuositet uppdrifven förmåga att i få ord sammanfatta ett rikt innehåll på ett uppmärksamheten fångslande sätt. Nietzsche är sentensens och aforismens öfverlägsne mästare — en förtjänst som måste honom tillerkännas äfven om man håller före, att det aforistiska skrifsättet, som framställer en författares tankar i osammanhängande bitar, icke är det bäst ägnade att verkliga utreda invecklade frågor. På hans rika fantasi, poetiska naturkänsla och fina sinne för ordens musik lämnar framför allt hans „Also sprach Zarathustra“ bevis i öfverflöd. Att stilen stundom är något sökt, öfverlastad och saknar den ädla enkelhet, som äfven hör till klassicitetens i bästa mening kännemärken, är sant, men har gjort den blott så mycket mera lämpad för vår tids rådande smak. Också märkes redan på flera håll inom den tyska litteraturen inflytandet af denna stil, hvarvid imitatorerna såsom vanligt i dylika fall återgifva förebildens fel i förstörad och dess förtjänster i förminskad skala. — Men Nietzsche är ej blott stilkonstnär, han är äfven tänkare i den mening, att hans intelligens är utomordentligt alstringskraftig på originella idéer. Att han icke är systematiker, skulle ej i och för sig hindra att räkna honom äfven bland de „stora“ tänkarne, dit ju med allt skäl räknats sådana icke-systematiska andar som en Sokrates, Bruno, Böhme, Rousseau. Tankarna forsa hos Nietzsche fram som i en

brusande ström. Om det stundom händer, att man vid nogare pröfning finner dem tomma, såsom bubblorna på strömmens yta, och då frestas att i Nietzsche se endast en skicklig charlatan, så är man nästa ögonblick åter fånglad genom nyheten, djärfheten, hänsynslösheten i dessa ändlöst framvällande paradoxer. Ofta känner man sig obehagligt berörd, retad till motsägelse, ja till harm, sårad i sina innersta känslor, men stundom äfven, i synnerhet i en del af hans tidigare skrifter, träffad af reflexionernas sanning. Närmare betraktade gifva Nietzsches idéer ofta uttryck åt tendenser, hvilka förefinnas eller hålla på att uppstå hos de nuvarande kulturfolken eller inom vissa kretsar af desamma. Han är den radikala, hänsynslösa förnekningens apostel. Han erfar endast „äckel“ vid mänsklighetens närvarande tillstånd, vid alla dess inrättningar och rådande meningar. Icke blott den kristna religionen, hvilken han hatar, utan äfven de för mänsklighetens medvetande gällande sedliga normerna och äfven vetenskapen i dess närvarande form, med ett ord alla gamla idealer, alla gällande värden skola kastas öfver bord och nya sättas i deras ställe. „Allt är tillåtet, intet är sant,“ så lyder en af hans satser (Zur Genealogie der Moral, s. 167). Hvad han framför allt vill är starka personligheter, hvilka skola göra sig gällande enligt sin natur, utan att låta sig hindras af hämmande band. Lifvets stegring hos individen till högsta möjliga grad af kraft, storhet och skönhet, detta är Nietzsches ideal; han är den i vår tid mycket omtalade „lifsglädjens“ förkunnare. Nietzsche är individualist liksom Ibsen, han företräder liksom denne, och i än högre grad, reaktionen emot de idéer om mänsklig solidaritet, om människans egenskap af „samhällsdjur“ jämte därur härflytande förpliktelse, hvilka idéer under 19:de seklet intagit en så förhärskande ställning om icke alltid i praxis, så dock i tänkesätten. Nietzsche protesterar på det häftigaste mot allmänna opinionens tyranni öfver den enskilde, mot sträfvet att under en allmänt spridd, likartad bildning kväfva all individuell egendomlighet, all kraftigare originalitet. Han fördömer idéerna om mänsklig jämlikhet och

all därpå grundad demokrati. Och han fordrar med den moderna positivismen och naturalismen, att människan må rikta sin blick och sin håg uteslutande på *detta* lifvet denna sinnliga tillvaro, icke på någon drömd öfversinnlig verklighet eller något inbilladt kommande bättre lif. Att Nietzsche sålunda i flera fall är en tolk för sträfvanden som röra sig i vår tid, utgör, jämte hans stilistiska mästerverk, egentliga nyckeln till hemligheten af hans framgång.

Med allt detta är dock *den* frågan obesvarad, huruvida och i hvilken mån sanning och värde böra tillerkännas hans ledande idéer. Nietzsche är tvifvelsutant ett snille. Men snillet skyddar ej mot villfarelse, och dess villfarelser blifva för mänskligheten långt skadligare än medelmåttans. Det är i själfva verket endast snillet, som förmår frambringa de rätt kolossala misstagen, de äkta jättebefängdheterna. Må vara, att Nietzsche representerar vissa nuvarande tidsriktningar, men äro själfva dessa tidsriktningar befogade eller icke? Äro de att anses såsom sunda eller sjukliga, äro de symptom af mänsklighetens normala utveckling eller af hennes degeneration, äga och förtjäna de en framtid eller utgöra de utväxter, om hvilka man måste hoppas att de ej skola hafva någon sådan? Gälla icke om hela denna nietzscheska idévärld jämte de tendenser, som i dem fått uttryck, dessa vår finske skalds ord:

— — — — där låg

Förbildningens förskämda luft däröfver?

Men antaget äfven att sagda tendenser hafva något berättigande, huru långt sträcker sig detta? Och har icke Nietzsche genom ensidig öfverdrift vanställt hvad som i dem kan vara berättigadt? Detta är just hvad vi anse vara fallet. Vi tro för vår del icke, att framtiden skall räkna Nietzsche bland de stora tänkarne, emedan det skefva, förvirrade och rent falska hos honom intager ett alltför stort rum. De guldkorn af sanning hans skrifter innehålla, ligga inbäddade i massor af glitterguld, af värdelöst, om än färgpråkigt skimrande grus. Ej heller tro vi att hans idéer skola kunna utöfva någon djupare och varaktigare

verkan på mänskligheten. De äro därtill alltför *inhumana*. Hans häjdlösa förnekning af allt som hittills gällt som värdefullt slår om till en lika häjdlös reaktion, han blir en försvarare af föråldrade, längesedan af utvecklingen öfvervunna, ja rent antediluvianska ståndpunkter. Ehuru han är originell, är dock själfva hans grundsyftning, den radikala förnekningen, visst icke något nytt i historien; tvärtom har en dylik framträdtt särskilda gånger förut, t. ex. hos de grekiska sofisterna och skeptikerna, delvis äfven under 18:de seklet hos en Hume, d'Alembert och andra. Förnekningen, där den i historien framträdtt, har utan tvifvel haft sin betydelse och sin nytta, emedan den föranledt en förnyad, grundligare pröfning af grunderna för gängse antaganden. Denna pröfning bortrensar det i dem ohållbara, men visar å andra sidan att i de antagna meningarna mycket, som vid ytligt påseende ter sig såsom blott konventionellt, godtyckligt, i själfva verket haft och har sina goda grunder uti sakernas egen natur. Scepticismen har sålunda indirekt bidragit till att hos mänskligheten befästa vissa grundöfvertygelser. Sofisternas ytliga tvifvel föranledde en Sokrates att lägga grunderna för den vetenskapliga etiken, och 18:de seklets scepticism ledde till en djupare grundläggning af kunskaps- och sedeläran genom Kant. Äfven Nietzsches förnekning skall, tro vi, gagna på detta sätt, förmedels den kritik den kommer att framkalla emot sig själf.

Endast som ett ringa bidrag till denna kritik skola vi här ägna några betraktelser åt Nietzsche såsom tänkare, med särskild hänsyn till hans *etiska* idéer eller den stora omvärdering af alla etiska värden, hvilken han fordrade och i synnerhet under den sista perioden af sin skriftställarbana försökte åstadkomma.

Nietzsche själf och hans anhängare söka medels flera-handa vändningar jäfva kritikens anspråk att få noga nagelfara med hans läror. Han yttrar någonstades: „jag har skrivit för mig själf.“ Men om han skrivit för sig själf, har han åtminstone låtit *trycka* för andra; hans verk till-

höra därför icke mera honom ensam. På ett annat ställe säger han („Wanderer und sein Schatten“): „en personlighet vederlägger man icke, man söker förstå den“. Att förstå personligheten och särskildt Nietzsches personlighet må vara en uppgift för sig, det är dock icke den som vi här närmast företagit oss. Visserligen har hans filosofi en starkt personlig karakter. Men för bedömandet af en tänkare har dock personligheten endast indirekt ett intresse, nämligen så vidt som lärorna endast ur den kunna få sin förklaring. Stundom neka Nietzsche-beundrarna att man hos honom alls får tala om „läror“; han bör, heter det, betraktas ej som tänkare, utan såsom skald, ja såsom „lyriker“. Men utom att andra beundrare, såsom vi nyss sett, vilja hafva honom ansedd som „samtidens störste tänkare“, så skulle Nietzsche, om han betraktades som skald — hvilket han onekligen till en viss grad är — åtminstone vara en skald med starkt utvecklade tendenser, och kunde såsom tendensdiktare icke vara frikallad från att bedömas med hänsyn till de idéer, för hvilka han gör propaganda.

Nietzsche gör sig i sina skrifter skyldig till talrika motsägelser, så att till och med i samma skrift rakt motsatta påståenden anträffas. Han plägar icke göra sig mödan att bevisa sina meningar eller med skäl och grunder vederlägga andras. „Hvad har jag med vederläggningar att skaffa“, säger han i sin „Zur Genealogie der Moral“, s. VII. Hans metod är att afgöra med maktspråk, att förbluffa läsaren genom deras paradoxer och imponera på honom genom deras diktatoriska form samt afskräcka från invändningar genom att på förhand stämpla hvarje sådan som bevis på inskränkthet. I allt detta se beundrarna idel förträfflighet. Motsägelsena bevisa, enligt dem, endast omfattningen af deras mästares ande, ty motsägelser ingå ju i tillvaron, och Nietzsches ande omfattar denna sådan den är. Men de förbise, att hos den verkligt omfattande anden motsägelsen icke som sådan får kvarstå utan bör upplösas i en högre enhet: något som hos Nietzsche visst icke plägar vara fallet. Att han ingenting bevisar är äfven,

enligt beundrarne, ett bevis på hans storhet; han står därtill för högt, ty endast pedanter bevisa. Nietzsche är, kort sagdt, för sina anhängare en högre sannings inspirerade förkunnare, jämförlig endast med forna tiders profeter och religionsstiftare. Att förstå honom är blott de utvalda förbehållet. Allra minst kunna de, hvilka hafva filosofin till sitt fack, förstå någonting af så höga hemligheter. Också har den redan nämnda författaren i Ateneum, följande gifna föredömen, kryddat sin uppsats med en utvald samling af kraftiga epitet åt de af hvarje rättrogen nietzschean så djupt föraktade och afskydda filosofieprofessorerna.

Till allt detta anmärka vi endast, att enär Nietzsches skrifter innehålla och göra propaganda för idéer beträffande några af de för människan allra viktigaste frågor, nämligen hvad som för henne utgör det högsta värdefulla samt rätta arten af hennes lifsföring, kritiken ovillkorligen måste vara berättigad att undersöka halten af dessa idéer. Ingen, som offentligen framställer läror eller åsikter i dylika frågor, kan vara frikallad från en sådan pröfning. Ej heller kan någon hafva rimligt anspråk på privilegiet att i dessa ämnen tros på grund af sina blotta försäkringar. Hvad angår att Nietzsche borde vara frikallad från skyldigheten att bevisa med lika mycket skäl som forna tiders religionsstiftare och profeter, så hafva ju dessa plägat åberopa högre uppenbarelser, hvilkas tolkar de velat vara. Men detta gör icke Nietzsche, utan förnekar tvärtom all möjlighet af en så beskaffad auktoritet. Han förkastar öfverhufvud „tron“ såsom något ogiltigt. „Att tro“, säger han, „är icke vilja veta, hvad som är sant“ (Antichrist, s. 290). Han borde då icke själf vilja vara föremål för tro, eller göra anspråk därpå för sina egna meningar. Men i så fall kunna de hafva giltighet endast så vidt som de stödas af grunder och bevis. Kritiken anser sig i våra dagar befogad att granska och till deras värde bedöma äfven sådana läror, som göra anspråk på öfvermänniskt ursprung, och Nietzsche själf har i ymnigt mått gjort bruk af denna befogenhet. Hvarför skulle då kritiken göra halt inför honom själf? Vidkommande åter de skrämskott, hvarmed

man söker på förhand afskräcka från närmare pröfning, så torde det vara nog att erinra om den gamla regeln i pojklekarne: skrämma gillas icke. *Än mindre kan det gillas i filosofin.

Men, säga nitzscheanerna under åberopande af sin mästaress satser, det gifves ingen objektiv sanning, således ej heller bevisning. Nietzsche sätter ju i fråga huruvida *viljan till sanning*, som varit ledande för den hittills varande filosofin, öfverhufvud är befogad. Hvarför just sanning, säger han, hvarför ej hellre osanning? Kanske är det blott en fördom att sanningen är bättre än osanningen. „Hvad äro, när allt kommer omkring, människans sanningar? Det är hennes ovederläggliga misstag“ (Die fröhliche Wissenschaft, neue Ausg., sid. 193). Om 18:de seklets upplysningsfilosofer säger han: de äro inga fria andar, ty de tro ännu på sanningen (Zur Genealogie der Moral). Och ägandet af en öfvertygelse förklarar han vara en inskränkt-het, öfver hvilken man bör veta att höja sig (Antichrist, s. 294). — Det behöfves dock ej mycken eftertanke för att inse, att dessa nitzscheska satser sakna all betydelse, enär de upphäfvä sig själfva. Om det är en fördom att sanning är bättre än osanning, hvarför fyller Nietzsche ett dussin volymer med påståenden, hvilka redan genom sin form att vara påståenden, kategoriska omdömen, innebära att författaren håller dem för sanna och vill att läsaren skall taga dem för sanning? Och frågan, om ej osanningen tilläfventyrs är „bättre“ än sanningen, blir meningslös, emedan han glömmet säga, ur hvilken synpunkt det „bättre“ och det „sämre“ här skola bestämmas. Naturligtvis kan ur vissa synpunkter sedd en osanning vara „bättre“ än en sanning, t. ex. ur den att den förra kan vara angenämare att höra. Att människans sanningar vore detsamma som hennes ovederläggliga misstag, är äfven en meningslös sats, ty ett verklig „ovederläggligt“ påstående är detsamma som en sanning, ovederläggligheten är ett fullt tillräckligt kännetecken på sanningen; hvad som inom omfånget af det mänskliga medvetandet icke kan mötas af

någon vederläggning, det är för människan icke mera något „misstag“.

Nietzsche har förnyat de grekiska sofisternas lära, att ingen för alla människor giltig sanning gifves, utan endast subjektiva meningar, beroende på hvad enhvar råkat för sin del se och upplefva. Och det är anmärkningsvärdt, att då sofisterna till följd häraf ansågo sig frikallade från skyldigheten att bevisa sina påståenden, de lade så mycket större vikt på en angenäm form i sina tal och skrifter. De ville öfvertala, då de ej ville eller kunde öfverbevisa. Den gamle sofisten och stilkonstnären Gorgias, som så högt beundrades af det fordna Athens intelligenta och estetiserande ynglingar, var således i dubbelt afseende en Nietzsches föregångare. Men den grekiska sofistiken föll på sin egen inre tomhet, sedan denna så obarmhärtigt blottats af Sokrates och Plato, mot hvilka därför Nietzsche hyser en förklarlig vedervilja. Hans lärjungar fortfara att idisla den mer än tvåtusenåriga sofismen: det finnes endast individuella meningar. Herr Landauer i Ateneum säger: „vi tala nu om ‚min sanning‘, om sanningen hos en tid eller ett folk. Sanning betyder ej längre någonting mer än mening. . .“ *Nu*, därmed menar herr Landauer: efter Nietzsche. Men Nietzsche själf är häri endast en eftersägare. Påståendet är dock grundfalskt och måste tillbakavisas, hvarje gång det ånyo sticker upp hufvudet. Det finnes i själfva verket kännetecken på sanning, dem individen ej kan undgå att erkänna. Vore ej detta fallet, så funnes ingen vetenskap, men vetenskapen existerar och dess tillvaro är det stora faktum, som vederlägger skepticismen.

Den, som på grund af fakta, gifna och uppvisbara i erfarenheten, drager vissa slutsatser i sträng enlighet med tankelagarna, är berättigad att hålla sina slutsatser för sanna och fordra att äfven andra skola erkänna dem. Nietzsche nekar detta och polemiserar upprepadt mot de logiska lagarnes giltighet. Men redan för att kunna med något eftertryck polemisera måste man i sitt tänkande följa och således faktiskt erkänna dessa lagar. All skepticism söker vederlägga, men en vederläggning, som icke

låter *A* vara *A* och som ej söker undvika motsägelser, blir ett tomt radoteri. Drifven till sin spets vederlägger skepticismen genom sitt eget görande sina påståenden, och aflifvar sålunda sig själf. Om vi icke i vissa fall äro tvungna att erkänna sanning, så kan icke heller något påstående af en skeptiker vara sådant, att vi äro nödsakade godkänna det. På denna klippa kantrar all ytterlig skepticism, äfven Nietzsches.

Nietzsche tror ej på bevisningens makt, men väl på *viljans*. Han vill att sakerna skola förhålla sig så och icke annorlunda, samt afkunnar på grund häraf sina filosofiska domslut. Han saknar sålunda tänkarens bästa och ädlaste egenskap, objektiviteten, viljan att låta hvarje sak gälla blott hvad den är, icke mera eller mindre. Nietzsche saknar hufvudbetingelsen för att vara en sann tänkare, nämligen en allvarlig sanningssträfvän. Han älskar för mycket paradoxen för att obetingadt älska sanningen. Han går, äfven där han befinner sig på en riktig väg, ständigt till öfverdrifter, bemödar sig ej att iakttaga det rätta måttet, hvars öfverskridande i vetenskapen ej mindre än i det praktiska lifvet fördärfvar allt. Tänkarens främsta plikt är dock att, då det gäller utforskandet af sakernas beskaffenhet, lägga band på alla dylika subjektiva böjelser och icke låta sina individuella egenskaper öfva inflytande på sitt tänkandes resultat.

Detta förfaringssätt, som vi finna hos Nietzsche, att icke bevisa, men antingen imponera eller öfvertala, är i grunden inhumant, det innebär en missaktning mot läsaren. Ty imponerandet förutsätter att han är lättskrämd, öfvertalandet att han är enfaldig. Endast bevisning innebär erkännandet af läsarens människovärde, emedan den förutsätter att han vill och kan inse hvad som i sig själf är förnuftigt och giltigt.

Nietzsche afskyr i fråga om åsikter ingenting så mycket som det vanliga, erkända, allmänt gällande och triviala. Han omfattar hellre hvilken vild paradox som helst än en gammal erkänd sanning. Men den uppriktige sanningsvännen förkastar icke någon sats blott därför, att den är

gammal. Han afskyr icke det triviala som sådant, utan endast lögnen. Hvad kan vara trivialare än multiplikationstabellen? Men icke faller det därför den sanningskäre in att förneka tabulans sanning, att bestrida att 2 gånger 2 är 4 och 3 gånger 3 är 9. Om en paradoxjägare funne lärjungar, dem han lyckades inbilla att satsen „2 gånger 2 är 4“ är alltför trivial att vidare få erkännas, så skulle han därmed i sanning göra dem en dålig tjänst. En gammal, alldaglig sanning är för mänskliga kunskapen direkt af större värde en ny genialisk osanning. Föraktet för alldagliga sanningar straffar sig själf därmed, att föraktaren hamnar i galimatias.

Stundom erkänner Nietzsche själf, att man gör väl i att icke tro honom för mycket på orden. Alla allmän-giltiga sanningar, säger han, väcka äckel hos finare hufvuden; hos dessa utbryter en formlig lust för det barocka och galna, emedan galenskapen har ett så gladt tempo! Om icke ett flertal människor — de intellektuella sköldpaddorna — bekände sig till „sunda människoförståndet“, som känner sig kränkt af all slags fantasteri och tanke-utsväfning, så skulle mänskligheten längesedan gått under. „Vi andra bilda undantag och utgöra en fara. — Nå väl, ett och annat låter anföra sig till försvar för undantaget, *förutsatt att det aldrig vill bli regel*“ (Fröhliche Wissenschaft, s. 94 ff.) — Detta är ju en vacker orlofsedel å Nietzsches sida åt vännerna af det sunda människoförståndet. Erkännandet att de hafva räddat mänskligheten från undergång bör komma dem att med jämnmod fördraga t. o. m. glåpordet intellektuella sköldpaddor. Men man kan fråga, om det verkligen lönar mödan bekämpa en författare, som tyckes taga sig själf så föga på allvar. Dock är detta hos Nietzsche mera att betraktas blott som öfvergående stämning. Och faktiskt tages han på fullt allvar af anhängare och beundrare, hvarför åtminstone för deras skuld en kritik är nödvändig.

Hvad som här i främsta rummet intresserar oss är Nietzsche som *etiker*, rättare såsom den där sökt kullstörta etiken.

Han har i detta som i andra afseenden genomgått flere utvecklingsfaser, och det är i den sista han är mest radikal. Ursprungligen anslöt han sig till Schopenhauers pessimistiska lära. Lidandet är oskiljaktigt från tillvaron, och ingen annan utväg till dess upphäfvande finnes än upphörandet af viljan till tillvaro, och därmed af själfva lifvet. Endast relativt kan för mänskligheten lidandet mildras genom människornas medlidande med hvarandra, medlidandet gäller därför för Schopenhauer som den högsta, ja den enda egentliga dygden. Nietzsche hyllade i början en dylik uppfattning, men tillade, att *konsten* är det förnämsta medlet att minska den mänskliga tillvarons elände. Konsten är den välgörande världsmakten företrädesvis, den sanna världsförlossaren. Han frigör sig sedan från inflytandet af Schopenhauers pessimism och låter *vetenskapen* intaga samma höga ställning, som tidigare konsten. Han är nu i sin filosofi positivist, någon kunskap gående utöfver erfarenhetens sfär finnes icke, hvarje metafysik, äfven den schopenhauerska viljometafysiken, förkastas. Den mänskliga anden är oskiljaktig ifrån och i själfva verket en biprodukt till hjärnans fysiska lif. „Der Leib schafft sich den Geist als Werk und Spielzeug.“ I moralen hyllar Nietzsche under denna sin andra period den allmänna nyttan såsom högsta värdemätaren; hvad som inses vara allmännyttigt erkännes som godt, motsatsen som ondt. Moralens skapare är således människogemenskapen. Under denna sin andra period är han jämförelsevis nyktrast, ger relativt mest erkännande åt „sunda förnuftet.“ — I den tredje perioden återgår han i vissa afseenden till ståndpunkten i den första; det estetiska blir åter själfva grundsynpunkten, vetenskapen får stå i andra rummet, och allmänna nyttan såsom moralprincip förkastas. Hans förnämsta arbete från denna tid är den ryktbara boken *Also sprach Zarathustra* (1885) — onekligen en af de märkvärdigaste skrifter, som någonsin sett dagen, till formen efterbildad bibeln och koran, till innehållet på en gång poesi, filosofi och förkunnelse af ett slags ny religion, hvars medelpunkt bildar profetian om den så kallade „öfvermänniskan“, som en gång skall

uppenbara sig på jorden, för mänskligheten skapa en ny lag och „omvärdera alla värden.“ Zarathustra, förkunnaren af denna lära, är själf å ena sidan en förebild af den kommande öfvermänniskan, och synes å andra sidan vara en idealiserad och potentierad bild af Nietzsche själf. Öfvermänniskan skall höja sig öfver människan lika mycket som människan höjer sig öfver apan. Huru öfvermänniskan skall uppstå, om hon skall framgå såsom en nödvändig produkt af utvecklingen, eller om något kan och bör göras för hennes åstadkommande, detta förblir oklart. Stundom synes Nietzsche drömma om några ditåt syftande åtgöranden — ett slags geni-afvel. I grunden torde dock hans „öfvermänniska“ böra fattas som en fantastisk vision, symboliserande Nietzsches människoideal öfverhufvud. I sina senare skrifter benämner han „öfvermänniskor“ de stora snillena, som nu och då uppträdt i historien, en Napoleon, Goethe och deras vederlikar. Det är de människor som äro födda att härska öfver andra i materiellt eller andligt afseende. Snillena äro, enligt Nietzsches uppfattning, icke till för folkens skull, utan tvärtom folken för snillenas skull. Ett folk är blott en naturens omgång för att komma till 6 à 7 stora män. „De stora männen“, säger han, „äro nödvändiga, tiden, i hvilken de uppträda, är tillfällig“; mänsklighetens mål ligger icke i hennes sluttillstånd, utan i hennes spetsar, d. ä. i hennes högsta exemplar, de stora individerna.

Dessa idéer utvecklar Nietzsche, under en ständig polemik mot den vanliga moralen, i de tvenne skrifter, hvilka närmast ansluta sig till „Zarathustra“, nämligen *Jenseits von Gut und Böse* (1886) och *Zur Genealogie der Moral* (1887.) I *Götzendämmerung* (1888) uttalar han sin ringaktning för en mängd såsom „stora“ ansedda namn: *Sokrates*, den ogrekiske kälkborgaren, klownen, som förstod konsten att låta af andra taga sig på allvar; *Dante*, hyänan som dväljes i grafvar; *Kant*, uppfinnaren af filosofin med bakdörrar för återinsläppande af allt som utkastats genom ingångsdörren; *Schiller*, moraltrumpetären från Säckingen, m. fl. Nietzsche hade planerat ett stort arbete, som

skulle innefatta hela hans världsåskådning och hvori han skulle genomföra sin bebådade omvärdering af alla värden. Men häraf hade han hunnit fullborda endast första boken, *Der Antichrist* (1888), ett våldsamt anfall på kristendomen, inna han träffades af det vansinne, som för alltid gjorde slut på hans författarskap.

Under hela denna växling af ståndpunkter kvarstå hos Nietzsche ständigt vissa grundidéer. Han förblir alltid en förfäktare af individualitetens rätt och en bekämpare af anspråket, att den enskilde skall underordna sig under det allmänna och uppoffra sig för andra. Dock är han långt ifrån att tillerkänna *alla* individer samma rätt. Af naturen är människan ett vilddjur, som för att lefva och göra sig gällande måste sträfva att undertrycka sina likar. Ursprunget till civilisationen är icke den af Rousseau drömda idyllen, utan uppträdandet af en ras „blonda rofdjur“ (Arierna?), som underkufva andra, svagare raser. Sålunda uppstod en motsättning mellan herrar och slafvar. Herresrasen bestämde ursprungligen alla moralvärden, proklamerande såsom goda och lofliga de egenskaper, hvilka de funno hos sig själfva och som betryggade deras eget välde. Styrka, tapperhet, manlighet, tro på sig själf, hårdhet, vid behof äfven grymhet, äro sådana egenskaper. Men om-sider reste sig slafvarne i revolt mot sina herrar och uppfunno en ny moral, i det de förändrade alla den förra moralens värdesättningar. Slafmoralen yrkade på de egenskaper, hvilkas utveckling hos människorna var för de undertryckte fördelaktigast, således på uppoffring, försakelse, ödmjukhet, mildhet, medlidande med andra, själfplågeri. Medan herrn var realistisk, tog lifvet sådant det verkliga är och fann det i sin ordning, längtade däremot slafven, för hvilken lifvet var ett lidande, bort från det-samma samt uppfann därför fantasibilden af ett kommande bättre lif.

Skillnaden mellan människor beror enligt Nietzsche af en ursprunglig rasskillnad. Det folk, som på jorden varit förnämsta typen för slaffölken, är det judiska. Judarna, hvilka ständigt varit af andra undertryckta, äro de egent-

liga uppfinnarne af slafmoralen (Jenseits von Gut und Böse, 4:te Aufl. s. 130). Kristendomen med dess moral är blott en stegrad judaism, en judaism, så att säga, af andra graden. Kristendomen, egentligen en uppfinning af Paulus, var en revolt mot det judarna förtryckande Rom, en hemlig sammansvärjning, som verkligen lyckades kasta det romerska världariket med dess storartade herremoral öfver ända och sätta sin egen slafmoral i stället. Detta beklagar Nietzsche såsom mänsklighetens största olycka och förnedring samt drömmer om ett återställande af den ursprungliga herremoralen. Det är den kristna moralen han afser då han säger („Morgenröthe“): „jag förnekar sedligheten alldeles såsom jag förnekar alkemin, d. v. s. så att jag förnekar dess antaganden och meningar . . . Jag förnekar äfven osedligheten“. Ofta benämner han sig själf „immoralist“.

Härvid gör sig likväl Nietzsche, såsom synes, till målsman för ett visst slags moral, nämligen hvad han kallar „herremoralen“. Han uppställer etiska grundsatser, men hvilka ej ens göra anspråk på att gälla för alla. „Min lära är icke en lära för alla, utan blott för de mina“, säger Zarathustra (Also spr. Z., 7:te Aufl. s. 415). Den Nietzscheska moralen, herremoralen, fordrar ett till högsta intensitet stegradt lif, den „bejakar lifvet“, nämligen detta jordelif med dess naturliga instinkter, böjelser och passioner. Dessa böra ej undertryckas: den „förnäma“ människan låter dem fritt utveckla sig och göra sig gällande. Äfven sådana passioner som hat, afund, vinstbegär, härsklystnad böra icke försvinna från människolifvet, utan tvärtom stegras, emedan de göra människan stark. „Vi anse“, säger han, „att hårdhet, våldsamhet, slafveri, yttre och inre faror, hemlighetsmakeri, stoicism, förförelsekonst och djäfvulskap af alla slag, att allt ondt, fruktansvärdt, tyranniskt, rofdjurs- och ormartadt hos människan lika så väl tjänar till höjandet af species „människa“ som motsatsen af allt detta“. (Jenseits v. Gut u. Böse, sid. 67). „Lif“ är detsamma som „vilja till makt“. Ädlast är därför den människa, hos hvilken viljan till makt är starkast ut-

vecklad, som mest hänsynslöst vet att häfda sin egen personlighet. Medlidande med andra är svaghet; denna sats yrkar Nietzsche, efter det han frigjort sig från den schopenhauerska filosofin. Hvad har väl, utropar han, förledt människorna till större dårkaper än medlidandet?

Grundtanken i slafmoralen är lifsförnekningen. Dess bud hyllas af de svaga, af hvardagsmänniskorna, *hjordmänniskorna*, „die Viel zu Vielen“, d. ä. de på jorden öfverflödiga, pöbeln, — och huru alla dessa tillmälen lyda, dem Nietzsche ej tröttnar att öfver dem utgjuta.

Herre- och slafmoralens värdesättningar äro i allt motsatta. Den förra kallar styrka, tapperhet etc. „goda“, motsatsen eller de för slafvarne utmärkande egenskaperna kallar den „dåliga“. Dålig är i hennes ögon den svaga, fega, ödmjuka, milda o. s. v. Slafmoralen däremot kallar de af herrn värderade egenskaperna „onda“, „synd“, och de motsatta kallar han „goda“. „Godt“ har alltså i de båda moralerna rent motsatta betydelser. Därför påbjuder och prisar den ena, hvad den andra tvärtom förbjuder. Den kristna moralen, som utvecklats ur slafmoralen, har inplantat hos människorna, att de svaga och misslyckade individerna böra skonas och hjälpas, tvärtemot naturens ordning, som går ut på att undanrödja dem och hindra dem att fortplanta sina skröpligheter vidare. Hos de kristna folken söker man med konstlade medel att så vidt möjligt hålla vid lif alla sjukliga individer, hvilket ledt till släktets försvagande. — Det synes nästan som om Nietzsche önskad att man hos oss, såsom i det gamla Sparta, skulle utsätta svaga och sjukliga barn för att dö. Riehl anmärker härtill, att bland de utsatta lätt kunde befinna sig någon blifvande Newton, hvars lifstråd sålunda skulle i förtid afklippas.

Den högsta bejakningen af lifvet eller lifsglädjen i sin högsta stegring finner Nietzsche i den forngrekiska Dionysos-kulten. Att söka förverkliga „dionysosidealet“ ställer han därför såsom framtidsmål för mänskligheten. Lidandet skall visserligen alltid kvarstå i lifvet, och man bör, menar han, ej heller försöka att aflägsna det, ty dess tillvaro hör

till lifvets företräden. Lidandet höjer människan, det gör henne starkare och fullkomligare. Därför duger ej den moral, som bjuder att arbeta på frihet från lidande och allmänt välbefinnande såsom högsta mål, ty detta skulle göra mänskligheten slapp och slö, hvarvid äfven de stora genierna komme att uteblifva. Men genom att bejaka eller vilja lifvet sådant det är med både lidanden och fröjder öfvervinner människan själfva lidandet. — Att „lidandet höjer människan“ äger tvifvelsutän sin sanning, åtminstone för de fall, då icke ett omotiveradt lidande förbittrar. Och att den ena människan utan nödvändighet tillfogar en annan lidande *sänker* den som gör det. För öfrigt behöfver ej antagas att lidandet skulle försvinna ur världen, om också människorna gjorde allt hvad på *dem* kunde ankomma för att minska detsamma, hvarför Nietzsches fördömande af välfärds-moralen ur denna synpunkt synes föga grundadt.

I afseende å Nietzsches uppfattning af de speciellare etiska begreppen kan anmärkas bland annat hans besynnerliga förklaring af *samvetet*. Detta såsom „ondt samvete“ skall vara ingenting annat än ett tillfredsställande af människans ursprungliga grymhetsdrift, då denna i enlighet med slafmoralens fordran ej mera får riktas mot andra och därför riktas mot individen själf. Det är således ett inre själfplågeri, en „Selbsterfleischung“. Det onda samvetet och „synden“, heter det äfven, äro uppfunna af kristendomen, hvaremot man dock kan invända, att samvets-kvalen ju icke voro Grekerna obekanta, eftersom de personifierade dem i skepnad af Erinnyerna. Äfven sagan om modernördaren Orestes tyckes tala emot detta Nietzsches påstående. Af detsamma skulle äfven, såsom Nordau anmärker, följa, hvad som dock strider mot erfarenheten, att den, som gjort minst ondt åt andra, borde hafva det sämsta samvetet och förbrytaren det lugnaste. *Dygden* är enligt Nietzsche den nödvändiga följd af en lycklig individuell organisation, alltså icke något genom inre kamp förvärfvad. Och *plikten*, som pålägger människan ett inre tvång, vill han alls icke erkänna. Han deklamerar: „du

bör — detta är den stora draken, som skall bekämpas“. I *Jenseits von Gut und Böse* söker han visa, att den högre människan, filosofen, den vise står öfver motsatsen mellan godt och ondt. Den högre människan bestämmer själf ur sig hvad som för henne skall vara värdefullt, det är icke för henne utifrån bestämdt. Hon erkänner ingen bindande plikt, därför finnes ej heller för henne någon ånger öfver hvad hon gjort. Nietzsche begär af den högre människan, att hon icke skall „fegt öfvergifva sin egen gärning“, hvilket skulle ske genom att ångra den (Zarathustra, s. 290). Det förgångna är försonadt, då individen öfvertager det, sägande: så ville jag det, så kommer jag att vilja det.“ — Nietzsche inbillar sig att genom detta lösgörande från pliktens tvång en högre sedlighet skall uppstå. Sådana människorna i verkligheten äro, måste dock de etiska buden i många fall för dem vara tunga att fylla. Att människan i hvarje fall gör hvad plikten bjuder af egen lust och till egen förnöjelse, kan visserligen betraktas som ett högsta sedligt ideal, hvilket hon må sträfva att så vidt möjligt närma sig, men aldrig kan fullständigt uppnå. Sedebudet skall i hvarje fall uppfyllas, med lust eller utan. Och för att det onda hon gjort skall försonas, fordras visserligen annat och mera än att hon helt enkelt gör sitt samvete okänsligt som bundtkläder för alla ångerns stygn.

Nietzsche fordrar att „filosofen“ — snillet, öfvermänniskan — skall „skapa“ tillvarons värden både för sig och för mänskligheten. Han skall därigenom bestämma kulturens gång, „trycka sin hand på kommande årtusenden såsom på vax“ (Zarathustra.). Nietzsches mening med denna „skapelse“ är icke den, såsom en alltför välvillig kritik stundom velat förstå honom, att för individen endast det kan gälla såsom sedligt godt, som han själf inser och erkänner vara det. Han inskränker sig icke till att, med Kant, fordra en sådan den sedliga viljans autonomi eller själflagstiftning. Ej heller är det hans mening, att filosofen blott skall undersöka och bringa till klarhet de sedliga värdena. Utan hans fordran går vida längre, han vill att hvarje individ, som kan räknas för något, *uppfinner* och

för sig fastställer ett nytt liffsideal, samt att särskildt „filosofen“ skall uppfinna och fastställa ett sådant äfven för andra. Och såsom ett troget eko häraf höres herr Landauer deklamera (i Ateneum): „allt efter det en sak tillmättes värde, har den äfven faktiskt värde“. Men häri synes oss, just Nietzsches kolossala villfarelse bestå, att han tror att sedliga idealer verkligen kunna af individer, om än så snillrika, „uppfinnas“ och fastställas. Ingen mänsklig individ har denna förmåga. Men under mänsklighetens utveckling kommer efterhand i dagen, hvilka de för henne giltiga etiska värdena eller idealen enligt tingens egen natur äro. Äfven filosofen kan ej annat göra än efter förmåga söka för sitt och andras medvetande klargöra, hvori de sedliga värdena bestå. Filosofen må ej inbilla sig att han kan „skapa“ och diktera för den mänskliga kulturutvecklingen dess förlopp, han måste nöja sig med att söka förstå det. Endast genom att klarare belysa hvad som, äfven honom förutan, bör gälla såsom ideal för människorna, kan han i någon mån bidraga till deras sedliga utveckling.

Det sedliga medvetandet utvecklar sig hos människorna i det de efter hand lära sig inse, hvilka sätt att handla äro de nödvändiga villkoren för att betrygga den mänskliga gemenskapens — ytterst hela mänsklighetens — bestånd och välfärd. Denna insikt får sitt uttryck i de allmänna sedliga buden eller lagarna. Dessa lagar äro icke oföränderliga; tvärtom försiggår af dem en utveckling, emedan med väsentligen förändrade lefnadsförhållanden själfva de allmänna villkoren för människornas välfärd blifva andra och detta efterhand måste komma till deras medvetande. Men i hvarje fall äga de sedliga lagarna nödvändig giltighet och bero aldrig af individens godfinnande. Individen är aldrig i den ställning att kunna såsom Nietzsche fordrar (Zarathustra. s. 93) „uppfinna sin egen dygd“ eller „uppställa för sig sin vilja såsom sin lag“, d. ä. hvad han än uppfinner och ur sitt godtycke uppställer blir hvad som helst annat, men icke „dygd“ och icke „sedlig“ lag. Individen bör tvärtom i hvarje

fall *finna*, upptäcka hvad lagen för detta fall bjuder och rätta sig därefter. Visserligen är för individen plikt endast hvad han själf förmår inse och erkänna därför, men själfva denna insikt och detta erkännande innefatta ett objektivt element; han finner sig nödgad och tvungen att erkänna det ena och icke det andra som sin plikt. Plikten har denna karakter, emedan den ytterst är ett medvetande om allmänna sakförhållanden, och således har sin källa utom individen själf. Därför riktar sig plikten, hvad än Nietzsche må säga, mer eller mindre emot individens tillfälliga instinkter, begär, passioner samt gör sig gällande såsom en dem bindande och tvingande makt.

Att den praktiska tillämpningen af en så beskaffad etik som Nietzsches skulle leda till orimligheter, är utan vidare klart. Hvem vore berättigad till utöfning af „herremoral“? Öfvermänniskan, den stora, starka, „förnäma“ människan. Men på hvad sätt skall det bestämmas, hvilka människor höra till denna kategori? Något användbart kännetecken härpå finnes icke, och äfven om det funnes, så saknas de, hvilka kunde och vore befogade att tillämpa det. Faktiskt komme enhvar, som tror eller påstår sig höra till öfvermänniskornas ras att taga sig de dessa tillkommande rättigheter öfver dem, hvilka han förklarar tillhöra slafrasen. Svårligen skulle i sådant fall någon gärna räkna sig själf till den senare, med risk att blifva toppriden af „öfvermänniskor“. Följden blefve således ett tillstånd af allmän näfrätt. Civilisationen skulle återvända till sin utgångspunkt. Svårligen har väl Nietzsche själf på allvar föreställt sig att hans idéer skulle kunna vinna faktisk tillämpning. Men för etiska idéer är denna orealisbarhet onekligen ett kardinalfel.

Hos Nietzsche får man aldrig vänta konsekvens, tvärtom motsäger han sig oupphörligt. Ehuru han förnekar plikten, erkänner han dock att de högre människorna, de till herrar danade, hafva plikter *emot hvarandra*. Emot de lägre eller *hjordmänniskorna* hafva de inga sådana, mot dem må de handla efter behag och så som hjärtat ingifver — äfven öfva medlidande och godhet, om dem så lyster,

men i förhållande till sina likar erkänna de plikter och rättigheter, beroende därpå, att de akta sig själfva och finna de andra likna sig. Sålunda erkänner dock Nietzsche äfven för de högre människorna sedliga normer, som inskränka yttringarna af deras instinkter och lägga band på deras vilja till makt. I själfva verket är den antagna indelningen af människorna i tvenne olika grupper eller raser, af hvilka den ena vore danad att härska, den andra att lyda, en påtaglig dikt, utan motsvarighet i verkligheten. De motsatta egenskaper, Nietzsche tilldelar sina två raser, förefinnas hos människorna i otaliga gradationer och olika sammansättningar. Hvarje ras kan dessutom småningom förändra sina egenskaper, dels genom uppblandning med andra raser, dels förmodligen äfven genom inflytelsen af förändrade lefnadsvillkor och anpassning efter dessa. I det väsentliga äro dock människorna inbördes lika. Medvetandet därom har för kulturmänniskorna uppgått och kan ej mera utplånas, därför erkänna de äfven tillvaron af allmänt mänskliga rättigheter och motsvarande allmänt mänskliga plikter. Att göra personlighetens rätt till ett privilegium för vissa utvalda stämplas numera med rätta som en upprörande inhumanitet. Den verkligt „förnäma“ (= ädla) individen karakteriseras däraf, att han aktar äfven andras personlighet, redan därför att de äro människor. Det finnes således icke två moraler, utan endast en, hvars bud i det väsentliga äro desamma, om de än kunna oändligt modifiera sig efter olika tider, kultur- och samhällsförhållanden, ja till och med efter individuella omständigheter. Men denna variabilitet utgör intet inkast mot de sedliga budens objektiva giltighet och deras oberoende af allt individens godtyckliga „skapande“ hit eller dit. Den nietzscheska moralteorin är ett korthus, som ramlar vid minsta vidrörande.

Th. Rein.



Friedrich Nietzsche — profet eller charlatan?

II.

I enlighet med sin till ytterlighet uppskrufvade individualism ringaktar Nietzsche sådana sedliga lifsformer som samhälle och stat. Det moderna västeuropeiska samhället med dess frihets- och jämlikhets-grundsatser väcker han afsmak, och sträng aristokrat som han är från hjässan till fotabjället yrkar han på ståndsskillnad samt beklagar att människor ej mera hafva mod att hålla på privilegier (Antichrist s. 273). Visserligen är det intelligensens och viljans aristokrati som skall härska, men själfva dessa högre egenskaper äro, enligt Nietzsche, i grunden ett arf från ädla förfäder. Icke konungarne skola mera härska, utan „den högsta människan skall på jorden vara den högsta herren“, förkunnar Zarathustra., s. 355) — lämnande åt andra lösningen af problemet, huru denna fordran skall omsättas till verklighet.

I fråga om staten heter det (s. st. sid. 69 ff. i kapitlet „om den nye afguden“): staten, detta kallaste af kalla odjur, är till för de öfverflödiga. „Där, hvarest staten upphör, där begynner först den icke öfverflödiga människan.“ — Då emellertid Nietzsche ingenstädes uppvisat sitt berättigande att tala om „öfverflödiga människor“ och sådana i själfva verket icke finnas till, så följer, att hans uppfattning af staten är falsk. I verkligheten är staten, upprätthållaren af rättsordningen, villkor för sann mänsklighet; där staten upphör där upphör människan, d. ä. återgår till djuriskhet.

Men Nietzsche menar, och häri ligger ju en grad af sanning, att i den moderna staten de allmänna intressenas öfvervikt kväfvor en mångsidigare utveckling af individualiteten, särskildt med hänsyn till de sidor af densamma, hvilka betinga en mera förfinad kultur. Nietzsche hade för ögonen det nya tyska kejsardömet med dess dyrkan af militärväsendet och af sitt „Deutschland, Deutschland über alles“ — t. o. m. öfver rätt och humanitet. Han insåg, huru mycket Tyskland härpå förlorat i andligt afseende, och vågade rikta udden af sin satir mot själfva den allbeundrade Bismarck. Men såsom vanligt drifver han äfven här den sanning han funnit ända till en punkt, där den upphör att vara sanning. Han fränkänner nationaliteten allt värde och har för fosterlandskärleken — „die Vaterländerei“ — endast smädelser. Patriotismen anser han för något, hvaråt djupare naturer kunna hemfalla endast i stunder af svaghet eller sedan de begynt tyngas af åldern. Vi skola, låter han sin Zarathustra säga, älska icke vårt *fädernesland*, utan vårt *barnaland*, „das Kinderland,“ framtidslandet, hvori den bättre mänskligheten, öfvermänniskorna en gång skola lefva (Zarathustra s. 90). Och han tillägger: jag råder eder icke att älska eder nästa, utan eder fjärmsta — „nicht Nächstenliebe, sondern Fernstenliebe.“ Att vi skola älska vårt „barnaland“, den kommande mänskligheten, låter ju höra sig och är i och för sig en vacker tanke. Men tyvärr fördärfvar Nietzsche den åter själf. Ty dels är den bild han gifver af sitt drömda framtidsland alldeles icke sådan att den kunde väcka kärlek, åtminstone hos oss genomsnittsmänniskor, ty där skall ju icke råda någon jämlikhet i rättigheter, och det lidande, som för närvarande trycker mänskligheten, skall där icke vara minskadt, utan snarare ökad. Och t. o. m. om vi ville efter måttet af vår kraft arbeta för realiseringen af denna framtids tanke, vore sådant oss förmenadt, ty realiseringen af densamma kan enligt Nietzsche ske endast genom högre utrustade naturer, öfvermänniskor, hvarvid han dock plågas af farhågan, att dessa möjligen skola uteblifva eller råka på afvägar (Jenseits v. Gut u. Böse, s. 143). Öfverhuvud talar han med ringaktning om

den „moderna idén“ att söka medels kollektiva ansträngningar förbättra människorna och deras befinnande. Sådant, menar han, är ett källborgerligt sysslande, som på sin höjd kan passa för engelsmän — en kategori af människor, för hvilken han hyser en afgjord motvilja. Hans „Kinderland“ blir sålunda blott en fantastisk molnbild, och den „kärlek“, han vill att vi till detsamma skola hysa, blir ej någon i handling verksam sedlig kraft, såsom dock den af honom ringaktade fosterlandskärleken i otaliga fall varit och är.

Ett genomgående drag hos Nietzsche är hans hat till demokratin. Den nyare tidens demokratiska rörelse har, anmärker han, tagit arvet efter kristendomen, från hvars lära om människornas „likhet inför Gud“ yrkandet på jämlikhet äfven inom samhället utvecklat sig. Nietzsche, som i kristendomen ser en mänsklighetens dekadens, betraktar demokratis framsteg såsom ytterligare steg på förfallets väg. Människorna äro icke och böra ej heller blifva jämlika i förmåga; de skola därför behandlas olika, den som är bättre skall erkännas vara bättre. Att den bättre och den sämre i samhället hafva lika rättigheter är en orättvisa. — Själffallet förkastar han *socialismen* och vill icke tillerkänna den nutida arbetarrörelsen något det ringaste berättigande. Han anser det för ett bevis på de styrandes dumhet, att en arbetarfråga alls kunnat uppstå. „Angående vissa saker *frågar man icke.*“ De styrande hafva tilldelat arbetaren så stora rättigheter, att han nu känner det som en orättvisa, då han icke äger dem alla. Den förhoppningen är nu fullkomligt förbi, att här skulle utbildas sig en anspråkslös och förnöjsam art af människor, ett slags kineser; detta hade haft förnuft uti sig, och skulle rent af varit en nödvändighet (Götzendämmerung, s. 153). Slafveri i någon form, den ena klassens i samhället exploatering genom den andra, måste alltid existera. — Nietzsche ogillar äfven arbetet för den allmänna folkbildningen, hvilken fördärfvar folket, i det att den förvirrar och försvagar instinkterna äfven hos bonden, som ända hittills lyckats i någon mån bevara den naturfriskhet, hvilken längesedan

gått förlorad för de högre stånden. Han bekämpar äfven kvinnans likställighet med mannen, hvilket yrkande utvisar en bedröflig förvändning af alla sunda naturliga instinkter, ty naturen vill, att kvinnan såsom den svagare skall lyda. I allmänhet är Nietzsche en stor kvinnoföraktare, hvilket ej hindrat att han just bland kvinnorna fått sina kanske mest hängifna anhängare.

För parlamentariska institutioner hyser Nietzsche ingen sympati. Att de i det västra Europa öfverlevvat sin tid, därom är han lika fullt och fast öfvertygad, som hvilken lofprisare af en orientalisk envåldsmakts välsignelser som helst (Fröhl. Wissenschaft, s. 176; Götzendämmerung, s. 150). Öfverhufvud uttalar han sig flerstädes om folklig själfstyrelse och politisk frihet på ett sätt, som borde komma hjärtat att hoppa af glädje hos all världens reaktionärer och folkförtryckare. Det är med en rent af cynisk brutalitet han predikar sina satsar om de till herrar föddes naturliga befogenhet att efter behag behandla den stora „människohjorden“.

Nietzsche är främmande för *rättens* höga och ädla idé — idén om en begränsning af hvarje individs frihet så att den må kunna sammanstå med andras, i enlighet med någon af förnuftet godkänd allmän lag. Han beundrar romarne, men blott i deras egenskap af eröfrare och stränga herrar, icke i deras egenskap af juridikens upphofsmän. Därför är han äfven blind för det stora och sanna i den moderna konstitutionella statens idé. Man erinras härvid om, att Nietzsches förfäder varit *polska* adelsmän, d. v. s. tillhört en klass, hvilken hade för vana att betrakta sina underhafvande, de lifegna, såsom en hjord utan rättigheter, och hvilken inom statslifvet vidmakthöll den starkaste individualism — principen om „*liberum veto*“ — som i någon stat veterligen förekommit; en princip på hvilken den polska staten såsom bekant gick under.

Ett beöpp, som hos denna författare ständigt återkommer och kanhända genom honom nu är på modet i litteraturen, så att det möter snart sagdt i hvarje roman och hvarje tidningskåseri, är begreppet „*förnämhet*.“ Den

„förnäma“ människan är hos Nietzsche människan med den andliga och fysiska beskaffenhet han anser för den ideala — denna starka, själf tillräckliga, instinktiva och passionsfulla etc. personlighet, hvilken för honom utgör människan i hennes fullkomlighet. Man kan dock ifrågasätta, huruvida detta begrepp om „förnämhet“ kan godkännas. Visserligen gäller frågan blott bruket af ett ord och har som sådan måhända ringa betydenhet. Men så vidt vi förstå, fäster språkets genius en helt annan mening vid uttrycket „förnämhet“, användt att beteckna en viss människotyp. Egenskapen att låta sina individuella instinkter och passioner fortbestå i obruten naturlighet synes oss icke lämpligen kunna anses såsom kännetecken på „förnämhet.“ Tvärtom tyckas lugn, måttfullhet, själfbehärskning, hänsynsfullhet mot andra, aktning för deras personlighet snarare vara de egenskaper, hvilka rätteligen böra erhålla denna benämning. Passionen är till sitt väsende något måttlöst, formlöst. Den måttbestämmas och förädlas, om den träder i tjänst hos en förnuftig vilja. I denna mening säges med rätta, att utan passion intet stort och värdefullt blifvit i världen uträttadt. Nietzsche däremot låter passionen såsom blott lifsföreteelse utan vidare tillhöra förnämheten. Men om passionen gäller liksom om elden, att den är en god dräng, men dålig husbonde. Och hvad som ägnar sig bäst för drängsysslor är icke „förnämt.“

En parallell erbjuder sig osökt mellan Nietzsche och en äldre tidsföreteelse, nämligen den kring 19:de seklets början florerande tyska romantiken. Äfven den bedref en dyrkan af den högre begåfvade individen, hvilken borde med öfverlägsen ironi se ned på de under honom krälände hvardagsmänniskorna med deras trånga kalkborgerliga moralbegrepp. Äfven upphöjandet af det fantastiska och estetiska elementet på förståndets bekostnad, jämväl i frågor där förståndet borde hafva talan, är gemensamt för romantikerna och för Nietzsche. Samma afvoghet mot liberala sträfvanden i statslifvet, som hos den senare, fanns äfven hos romantikernas anhängare, bland hvilka några, såsom en Gentz och Adam Müller, lånade sig till handtlangare åt den argaste po-

litiska reaktion. Friedrich Schlegel öfvergick, efter att i yngre år hafva vederbörligen örfilat den gamla könsmoralen genom sin beryktade roman *Lucinde*, på äldre dagar till katholicismen. Och liksom den tyska romantiken ägnade all sin sympati åt en förgången bildningsepok, medeltiden, med dess korsriddare, dess pilgrimer och trubadurer, så hyste äfven Nietzsche förkärlek för en förgången epok i historien, i hvilken han fann sitt ideal bäst förverkligadt: renässansperioden uti Italien. Det var då som denna „praktfulla rofdjurstyp“, hvilken han finner så sympatisk, framträdde mera ogeneradt än eljes uti en Cesar Borgia samt i alla dessa roflystna och liderliga påfvar, dessa små tyranner och stora röfvare, som den tiden gjorde Italien osäkert.

Nietzsche är en entusiastisk lofprisare af *kriget*, emedan däri just de mänskliga egenskaper komma till utveckling, hvilka han ställer högst. „Man har“, säger han, „afstått från all storhet i lifvet, om man afstår från kriget“. „Vi hålla det alldeles icke för önskvärdt, att rättvisans och endräktens rike grundas på jorden . . . vi glädjas åt alla, hvilka i likhet med oss älska faran, kriget, äfventyret, dem som icke låta afspisa, infånga, försona och kastrera sig . . .“ (Fröhl. Wissenschaft, s. 323). Och han gläder sig vid tanken att genom Napoleons förtjänst ett par krigiska århundraden sannolikt skola följa på hvarandra, hvilka i historien icke hafva sin like, med ett ord, att vi inträdt i *krigets klassiska tidsålder* (s. st., sid. 301). I „Zarathustra“ heter det: „I sägen att den goda saken helgar t. o. m. kriget. Jag säger eder: det är det goda kriget, som helgar hvarje sak.“ — Trots sina hugg mot bismarckianismen, har Nietzsche en viss förvandtskap med dessa moderna realpolitiker och imperialister, hvilka se endast gråtmild sentimentalitet i alla sträfvanden att låta rätten hellre än våldet afgöra tvisterna folken emellan. Ett „gott krig“ skulle enligt dessa grundsatser „helga“ t. o. m. afsikten hos den anfallande nationen att tvinga alstren af sin egen industriella öfverproduktion på andra, äfven de aflägsnaste folk, eller att tillgodose något spekulativt jobbarbolags intressen!

Vi hafva erkänt, att Nietzsche delvis representerar vissa icke oberättigade strömningar i nutiden. Att den moderna kulturen öfvat en i några afseenden försvagande och förslappande verkan på människorna, bekräftas redan af den i våra dagar så allmänt hörda klagan öfver brist på „karakterer.“ Det måste då anses påkalladt, att såsom Nietzsche uppställa denna fordran på mera fasthet, mera „hårdhet“ om man så vill säga, med ett ord mera karakter hos människorna. Det finnes onekligen hos kulturfolken, vid sidan af själfvisk hänsynslöshet mot andra, äfven mycken illa anbragt medlidsamhet, bevisande sig t. ex. i benägenheten att taga under armarna alla tiggande vräklingar, hvilka skulle blifva bättre människor, om de tvunges att hjälpa sig själfva. Sant är också att medan man äflats att öfver vidsträckta lager af samhället utbreda en viss, icke alltför hög genomsnittsbildning, själfva den högsta bildningstypen, den verkligen djupt och mångsidigt genomkultiverade individen, blifvit sällsyntare än i våra fäders tid och hotar att rent af försvinna under trycket af allt det orimliga jäktande, all den obarmhärtiga konkurrens, all den själ och kropp förkrympande specialisering och själfbegränsning, som de nuvarande kulturförhållandena oundvikligen föra med sig. Man kan gifva Nietzsche rätt, när han häremot förfäktar värdet af den högre kulturtypen, hvilken det i själfva verket är för hvarje samhälle af vikt att bevara såsom ett slags normalmått eller étalon, hvarmed den faktiska bildningsnivån i förekommande fall bör jämföras, på det att icke anspråken på denna må sättas för lågt.

Och denna fordran på respekt för individualitetens egenart, dess frihet och oberoende, på hvad man kallat „personlighetens själfhäfdelse“, denna fordran som i vår tid höjts af många, men af ingen i skarpare form än af Nietzsche, har sitt fulla berättigande, blott den insättes i sitt rätta sammanhang.

Men härvid kan anmärkas först och främst, att alla dessa berättigade fordringar icke utgöra något så nytt eller främmande för den hittills gällande moralen, som mången i våra dagar tyckes hålla före. *Moralen* får ju för ingen

del förväxlas med människornas faktiska handlingssätt. Moral är icke hvad människorna göra, utan hvad de själva erkänna som en berättigad fordran, den är hvad deras samvete, deras innersta medvetande säger dem, att de *borde* göra och vara. Moralen, hvars fullständigaste uttryck är den filosofiska etiken, har ingalunda misskänt vikten af en fast karakter eller af individualitetens rätt, ej heller har den erkänt medlidandet såsom något under alla förhållanden förtjänstfullt. Äfven den populära moralen har erkänt, att individen har „plikter emot sig själf“, och 18:de seklets filosofiska etik har med energi förfäktat personlighetens „allsidiga fullkomnande“ såsom både en rättighet och en plikt. Nietzsche har likväl med fullt skäl framhållit och betonat anförda synpunkter, hvilka om än icke okända för teorin, dock af människorna faktiskt alltför litet beaktats. Men han nöjer sig icke härmed, utan uppträder såsom bekämpare af hela den gamla moralen. Och härvid kunna vi ej se annat, än att han hugger jämmerligen i sten.

Ty huru skall det annorlunda betecknas, då han fordrar medlidandets undertryckande ända därhän, att man befordrar de svagas och sjukligas undergång; en Nemesis ville att han själf, långt ifrån att blifva ihjälslagen, såsom hans egen teori skulle fordrat, fick framleva de sista åren af sitt lif såsom föremål för en moders och systers medlid samma vård. Eller då han motsätter sig bildningens spridning till massorna. Eller då han förklarar fordran på en för alla gällande moral för en oförrätt, hvilken tillfogas de högre människorna (Jenseits v. Gut u. Böse, sid. 189). Eller då han anser godheten för ett urartningsfenomen, och det onda för människans bästa kraft (Zarathustra, sid. 420). Det är en tom fördom af Nietzsche att neka, att kraft och manlighet kunna vara förenade med hjälpsamhet och godhet, och att en personlig själfhäfvelse kan sammanstå med erkännande af andras rätt.

Uppenbart är att Nietzsches etiska åsikter delvis hafva sin källa i den genom Darwin till allmänt erkännande komna evolutionsteorin. Detta ursprung kan ej döljas genom den polemik han stundom för mot Darwin eller det hän-

fulla sätt, hvarpå han omnämner denne: den aktningssvärde, men medelmåttige engelsmannen. Uppfattningen, att i den inbördes täflingskampen mellan de lefvande varelserna de individer och grupper af individer, hvilkas egenskaper äro bäst afpassade efter lifsbetingelserna, segra och att därför just dessa egenskaper hafva en tendens att bevara och fortärfva sig samt öfvergå till artkarakterer— denna uppfattning har man med framgång tillämpat äfven på andra lifsföreteelser än växt- och djurhistorien, bland annat på mänsklighetens etiska utveckling. Den värdering af mänskliga handlingar, som varit för mänskligheten nyttigast, d. v. s. föreskrifvit det för hennes bestånd och välfärd bäst ägnade handlingssättet, har, till följd af urvalets lag, blifvit mer och mer rådande i människornas både yttre handlings- samt inre känslö- och tänkesätt, samt har därur undanträngt mindre riktiga värderingar. De sålunda fixerade värdena utgöra de „etiska“ värdena, hvilka traditionsvis fortplantats från släkte till släkte. Äfven Nietzsche har ur evolutionsläran dragit etiska konsekvenser, men på ett såsom oss synes alldeles förväntat sätt, i det han nämligen låter naturordningen *omedelbart* gälla såsom äfven etisk ordning. Naturordning är, att den starkare i täflingskampen besegrar den svagare och undantränger honom från besittningen af lifsbetingelserna, eller unnar honom därpå jämt så mycket som den starkare finner med sin fördel förenligt. Nietzsche anser nu detta sakförhållande utan vidare sammanfalla med det etiska förhållandet, med hvad som *bör* vara. Den starkare individen, klassen, rasen ej blott härskar, utan bör, emedan den är starkare, härska öfver den svagare. De egenskaper, hvilka vid själfva kampen omedelbart tagas i anspråk och betrygga segern: kraften, modet, uthålligheten, listen, hatet, den hänsynslösa själfviskheten — dessa blifva därför för Nietzsche goda och lofvärda egenskaper. Han förväxlar således naturlagar med normativa lagar, lagar hvilka bestämma hvad som sker, med lagar hvilka bestämma hvad som bör ske.

Evolutionläran i dess tillämpning på etiken synes oss ingalunda behöfva uppfattas sålunda. Mångahanda na-

turliga böjelser och behof föra nämligen människor tillsammans för att med gemensamma krafter sträfvä för gemensamma ändamåls uppnående. Täflingskampen för tillvaron människorna emellan är därför i många de väsentligaste afseenden icke en individernas inbördes kamp, utan en *kollektiv* kamp, d. v. s. den ena gemenskapens kamp med andra gemenskaper. Därvid måste de gemenskaper af människor, inom hvilka allmänandan och fallenhet för gemensamt handlande starkare råda, intaga en relativt gynnsammare ställning och hafva större utsikt att segra i täflingskampen än de, hos hvilka samma egenskaper förefinnas i ringare mått. Upprepade erfarenheter här af hafva fört människorna till öfvertygelse om värdet af dessa egenskaper och af ett på dem grundadt handlingssätt. Det är sålunda de egenskaper, hvilka *förbinda* människor och möjliggöra en inbördes samverkan dem emellan — med ett ord de altruistiska egenskaperna, som komma att betraktas såsom de företrädesvis värdefulla, de prisvärda; det är ett altruistiskt handlingssätt, som människorna framför allt kräfva af hvarandra och äfven af sig själfva. Detta handlingssätt jämte de egenskaper, böjelser, känslor, hvilka det förutsätter, betraktas såsom goda, de motsatta som onda. Sålunda komma de kraf vårt sedliga medvetande ställer på oss själfva, tvärtemot hvad Nietzsche påstår, esomofkast i strid med våra egoistiska böjelser. Samvetet påbjuder ofta hvad som kan vara oss personligen skadligt, och förbjuder hvad som kunde vara oss personligen nyttigt. Däraf följer dock icke, att samvetet nödvändigt skall ålägga människan att försumma sig själf och vanvärda sin egen välfärd; tvärtom skulle detta vara skadligt äfven för gemenskapen, som ju består af individer. Men endast inom, ej utom gemenskapen, i öfverensstämmelse med den, ej i strid emot dennas intressen äger individen tillgodose sina egna. Såsom en kort och klar sammanfattning af det sedliga medvetandets innehåll med hänsyn härtill kan betraktas det stora budet: hvad du vill att andra skola göra dig, det göre du ock dem!

Det sedliga medvetandets utveckling ter sig olika efter

de olika arterna af gemenskap, hvari människorna tråda till hvarandra. Så t. ex. antaga förbindelserna mellan individer af olika kön äfvensom mellan föräldrar och barn den varaktiga formen af äktenskap och familj, emedan denna för släktets bestånd är ojämförligt gynnsammare än öfvergående förbindelser. Utvecklingen medför sålunda en begränsning, behärskning och reglering af de ursprungliga naturdrifterna. Fordran på denna begränsning uppfattas såsom plikt, och i sammanhang därmed uppstå nya böjelser, t. ex. den sexuella skamkänslan eller blygsamheten. Angående denna böjelse hör man i våra dagar mycket tanklöst prat bland predikanter af „lifsglädjen“ (t. ex. en Gustaf Fröding), såsom vore den naturvidrig, ehuru den tvifvelsutan utvecklats sig hos människorna därför, att den såsom bidragande till en viss begränsning af naturdrifterna och därigenom hindrande släktets själf förstöring, är en för detta nyttig egenskap. För den utvecklade människan är blygsamheten *naturlig*, ty „naturligt“ är för henne just det förnuftiga.

Uppenbarligen förefinnes hos det sedliga medvetandet en tendens att utöfver all begränsning inom mindre gemenskaper, äfven de nationellt-statliga, erkänna tillvaron af sedliga bud, af plikter och rättigheter, hvilka gälla för alla människor inbördes och för nationer inbördes. Det må hafva sina svårigheter att förklara detta faktum ur evolutionsteorin, men denna står icke i strid med faktum. Uppenbarligen hafva grundsatserna om allmänt mänskliga plikter och rättigheter en långt mindre ursprunglig karakter än familje- och nationalseden. De förra äro jämförelsevis sena produkter af en högt utvecklad reflexion, som öfverför sådana sedliga idéer, hvilka utbildats att gälla *inom* mindre grupper, på förhållandet mellan människorna betraktade såsom medlemmar af samma släkte. Hvad som säkerställt medlemmarnes af en mindre grupp, t. ex. en nation välfärd, skall, säger eftertanken, säkerställa allas välfärd om det tillämpas på förhållandet mellan nationer. Religiösa läror, hvilka själfva hafva en i viss mån reflexiv karakter, medverka till denna högsta utveckling af de altruistiska idéerna.

Man behöfver följaktligen, äfven om man bygger

etiken på evolutionslärans grund, för ingen del godkänna Nietzsches råa lära om den stora och kraftfulla individens upphöjdhet öfver alla allmängiltiga rättigheter och plikter. Nietzsches uppfattningssätt, så vidt som det är darwinism, är missförstådd darwinism. — Det är falskt att tro individen vinna desto mera i betydighet, ju mera han såsom „öfvermänniska“ ställer sig utom och öfver förbindelserna med andra. Tvärtom är individen såsom isolerad från gemenskapen med andra ett eländigt ting. Själfva hans individualitet kan utveckla sig endast genom hvad han af gemenskapen mottager och åt den gifver. En filosof, som dock hör till de få, för hvilka Nietzsche uttryckligen betyder sin aktning, den gamle *Heraklitos*, säger: „Vi måste följa det allmänna förståndet; men många lefva som om de hade ett förstånd för sig. Det allmänna förståndet är intet annat än insikten i sättet, huru det hela är inrättadt. Därför så långt som vi hafva del i det allmänna förståndet, äro vi i sanningen, men så vidt som vi hafva vårt förstånd för oss, äro vi i villfarelsen.“ — Detta är som man ser raka motsatsen af Nietzsches lära.

Det är emedan han lämnar ur sikte den solidaritet, hvilken förbinder individen med andra; som Nietzsches människoideal blir så innehållstomt och formalistiskt, som vi finna det vara. Styrka, storhet, oafhängighet, vilja till makt — allt detta är innehållstomma bestämningar. Oafhängigheten kan vara något värdefullt eller icke, beroende helt och hållet därpå, *från hvad* den är oafhängighet. Oafhängighet af förnuft, heder och samvete är icke att rekommendera. Och „vilja till makt“ är det tommaste som finnes. Makten i och för sig är blott ett medel, hvars värde helt och hållet beror af hvad man därmed åsyftar att åstadkomma. Den blotta viljan till makt utan vidare är någonting lika förnuftslöst som viljan att äga utan hänsyn till användningen af det man äger, d. v. s. som girigheten. Eller kanske rättare: girigheten är just en form bland andra af den tomma viljan till makt. Man kan äga alla de egenskaper Nietzsche tillägger sin öfvermänniska, och likväl vara en kanalje.

Den nietzscheska formalismen framstår synnerligen bjärt i fråga om genierna. Massan af människor skall finna sin lycka i åskådandet af dessas härlighet, och då de trampas under fötterna af en Attila eller Napoleon böra de anse detta för en ära. Så långt gå dock icke människorna uti idiotisk dyrkan af geniet. De ägna åt geniet såsom blott individuell förmåga icke denna varmare hänförelse, denna vördnad, som förbehålles dem, hvilka användt sin förmåga till att blifva mänsklighetens välgörare. De betrakta med skäl en sådan uppskattning af geniet som Nietzsches, hvilken lämnar utan afseende dess användning till gagn eller skada, välfärd eller ofärd för människorna, såsom en idiosynkrasi, en sällsam subjektiv smak, hvilken ej har anspråk på att af andra godkännas. De erkänna såsom verkligt „stora“ endast de människor, som velat och kunnat verka något stort till gagn för andra. Geniet i mening af förmåga har för dem endast verktygets värde, hvilket såsom sådant är blott ett möjligt, icke ett verkligt värde. En illa använd förmåga blir ett minusvärde. Om en skurk tillika är ett snille, så är hans snillrikhet att beklaga, emedan han därigenom kan göra så mycket mera ondt.

Lika obetingadt som Nietzsche upphöjer geniet, lika oinskränkt är hans förakt för hvardagsmänniskorna, de medelmåttiga. „Full är jorden af öfverflödiga, fördärfvadt är lifvet genom de alltför många (die Viel zu Vielen). Må man med ‚det eviga lifvet‘ locka bort dem från detta lifvet“ (Zarathustra, s. 63). — Huru himmelsvidt skildt är icke detta tänkesätt från det liberala som älskar att lefva och låta lefva, som gärna unnar allt lefvande att vara till efter sin art, sitt sätt och sitt mått, som glädjes att solen lyser öfver stora och små, öfver starka, svaga och medelmåttiga. Nietzsche däremot vill lefva, men ej låta lefva. „Viel zu viele werden geboren“, jämrar han åter (Zarathustra s. 70). Vi känna för vår del icke till något mera typiskt uttryck för ett inhumant, om inre råhet vittnande tänkesätt än detta.

Nietzsche klagar (Fröhl. Wissenschaft, s. 265), att

ännu ingen vågat en kritik af de moraliska värdeomdömena, d. ä. ställt sig frågan, huruvida det som det etiska medvetandet stämplar såsom „godt“ och „ondt“ i själfva verket förtjänar att värderas och afskys. Detta tyckes för honom vara hufvuduppgiften för etiken. Oss synes att han härmed upptager hela moralproblemet från en oriktig ända. Frågan för etiken är icke i främsta rummet den, om de antagna moralvärdena äga giltighet eller icke, lika litet som för läkaren hufvudfrågan är, huruvida det som människorna betrakta som hälsa i själfva verket är hälsa, och hvad de betrakta som sjukdom i själfva verket är sjukdom, och om således icke hvad de kalla hälsa borde förstöras och hvad de kalla sjukdom borde befordras. De antagna etiska värdena måste i regeln presumeras äga giltighet, emedan de grunda sig på oräknade generationers erfarenhet och eftertanke. Den som förnekar de antagna värdena, icke den som bejaktar dem, äger sig därför bevisningsskyldigheten ålagd. Men etiken, såsom hvarje vetenskap, har att utgå från fakta; och det stora faktum, som bildar hennes utgångspunkt, är tillvaron af det sedliga medvetandet eller samvetet jämte dettas innehåll. Den etiska vetenskapen har att söka förklara samvetets uppkomst, de förändringar dess innehåll under tidernas lopp undergått samt med ledning däraf förstå de etiska budens egentliga innebörd. Härvid kan visserligen fråga bli äfven om en kritik af dessa buds innehåll, nämligen så vidt som anledning yppas att anse det sedliga medvetandets utveckling hafva i något fall tagit en skef riktning eller företett en degeneration, d. v. s. missuppfattat de verkliga villkoren för mänsklig välfärd. I allmänhet måste dock etiken, när den ger sig in på en kritik af sedebudens giltighet, komma att rättfärdiga dem, förutsatt att hon tager tillbörlig hänsyn till förhållandena på de tider och hos de folk, för hvilka sedebuden gällde. Mycket i förgångna tiders sedliga uppfattning synes oss absurdt, som i själfva verket var väl grundadt. Slafveriet var ett ofantligt framsteg i humanitet, emedan det uppstod då människorna, i stället för att döda och uppäta sina krigsfångar, tilläto dem lefva mot villkor

att de förrättade arbete. Naturligtvis kunna äfven missriktningar hos det sedliga medvetandet förekomma, beroende framför allt därpå att seder och åskådningssätt pläga kvarstå en tid efter det de genom förhållandenas ändring förlorat sitt ursprungliga ändamål. Men detta måste gälla detaljer; i hufvudsak måste de etiska värdesättningarna vara riktiga, emedan om mänskligheten regelbundet skulle handlat i strid med de verkliga villkoren för sitt bestånd, hon ej skulle kunna existera. Att såsom Nietzsche företaga en omvärdering af alla etiska värden är därför ett titaniskt företag, som nödvändigt måste misslyckas. Ty det kan ej vara en individ gifvet att kasta resultatet af människosläktets hela föregående utveckling öfver bord och göra om det efter sitt hufvud — redan därför att hans eget „hufvud“ med hela dess tankevärld till största delen själf är en produkt af mänsklighetens föregående utveckling.

Att Nietzsche likväl kunnat hålla slikt för möjligt, bevisar, likasom den öfverdrifna föreställning han gör sig om de stora andarnes skapelseförmåga, att han lider brist på historiskt sinne. Han hyser t. o. m. en viss motvilja mot historien — förklarligt nog, då den med sin fasta kausalordning reser en oöfverstiglig dam mot den sig förhåfvande individens försök att förverkliga allehanda subjektiva hugskott. Ju mindre en reformators verk organiskt ansluter sig till det redan förhandenvarande, ju mera uteslutande det har sin källa blott i hans, om än så betydande individualitet, desto mindre förmår det vinna fast fot i verkligheten. I en af sina tidigare skrifter „Unzeitgemässe Betrachtungen“ klagar Nietzsche, att i vår tids allmänna bildning ingår alltför mycket historiskt vetande; detta skall försvaga personligheten genom att ingifva henne känslan att vara blott epigon, blott ett resultat af det förgångna, hvarför han yrkar på minskande af den myckna historiska undervisningen i läroanstalterna. „Alla tider och folkslag blicka i brokig blandning fram ur edra slöjor, alla seder och trosläror tala ur edert sätt att skicka eder“ (Zarathustra, s. 175). — Detta är sant, och kan icke gärna vara annorlunda. Individerna, äfven den största, är faktiskt

i väsentlig mån en produkt af det förgångna. Men om så är — hvartill kan det väl tjäna att söka glömma det, för att, såsom strutsen då den sticker hufvudet i busken, icke behöfva se sakerna sådana som de äro?

Frågar man, hvad som utgör det innersta motivet till Nietzsches etiska uppfattningssätt, hvars orimlighet vi sökt uppvisa, så tro vi svaret måste lyda, att grundmotivet är det hos honom förhärskande *estetiska* intresset. Nietzsches ideal, den starka personligheten, är en skapelse mindre af hans filosoferande tanke än af hans konstnärliga fantasi, det är uttryck snarare af ett skönhets- än af ett sanningskraf. Nietzsche var en konstnärligt anlagd natur, rikt begåfvad både i musikaliskt och poetiskt afseende, samt har försökt sig äfven som skald, om också hans dikter, tyngda af reflexion som de äro, kanske mindre än mycket som han skrivit på prosa vittna om hans poetiska sinne. Om hans skepsis lät honom förkasta hvarje allmängiltig måttstock för bedömandet af det sanna och goda, så har hans konstnärnatur kanske största andelen i denna skepsis. Det estetiska sinnet skyr det abstrakta, det går ur vägen för allmänna lagar och regler, men glädjes vid det individuella, emedan detta kan utgöra föremål för åskådning. Den estetiska förmågan är icke tanken, som danar allmänna begrepp, utan fantasin som formar sinnliga bilder. Nietzsche vägrar att erkänna en allmängiltig sedelag, emedan föreställningen om en sådan icke tilltalar hans konstnärssinne, men använder i stället en estetisk måttstock för bestämmandet af de sedliga värdena. Han uppställer den stora och starka personligheten såsom människoideal, emedan en sådan är skön. En Napoleon, en Cesar Borgia, ja äfven en Attila och Tamerlan äro ur estetisk synpunkt tacksamma föremål. Företeelserna af ett kraftigt, friskt pulserande och inom sig harmoniskt lif äro som sådana sköna. En vilde eller en barbar, hos hvilken de naturliga instinkterna göra sig gällande ohämmade i all sin naivitet, kan ur denna synpunkt vara mera estetiskt behagande än en människa, hos hvilken kulturen vållat en inre, ännu icke bilagd söndring mellan förnuft och instinkter. Man kan

t. o. m. gifva Nietzsche rätt, då han talar om „förbrytelsens skönhet“, så vidt som förbrytelsen i vissa fall, ehuru långt ifrån alltid, är uttrycket för en mer än vanligt energisk vilja. Men just häri visar sig tydligt, huru orimligt det är att bestämma etiska värden ur konstnärligt-estetiska synpunkter. Den etiska lagen är en lag, som normerar realiteten, det verkliga människolifvet. Att upphöja konstens fordringar till rättesnören för hvad människan i det verkliga lifvet bör göra och vilja, att sålunda göra fantasins, det sköna skenets lag till en lag för realiteten, måste leda till orimligheter, såsom just Nietzsches exempel ögonskenligen visar. „Was im Leben uns verdriesst, man im Bilde gern geniesst,“ säger Goethe. Och Nietzsches öfvermänniska kan såsom fantasibild behaga, men skulle, om hon uppträdde i lifvet, på det högsta misshaga oss.

Konsten bör visserligen hafva sin plats inom lifvet såsom dess prydnad och försköning, och man må gärna erkänna att dess inflytande bör blifva större, vidsträcktare och djupare än det för närvarande är. Till lifvet i dess helhet hör ju äfven skenet, till andens lif hör äfven fantasin med sina skapelser, äfvensom deras åskådande och njutande. Men konsten får ej göra anspråk på att i högsta instans behärska det verkliga lifvets gestaltning, människans lifsföring öfverhufvud. Hvad som i sig blott är del, får ej behärska det hela. Därest konsten eller någon individ i dess namn uppställer ett sådant anspråk, måste det tillbakavisas. Historien känner tider, då en estetisk öfverförfining låtit konstintresset spela en det reella lifvet behärskande roll: det har varit tider af djupt förfall, och de personer, som hos sig förkroppsligat denna tendens, hafva varit mänskliga missfoster. Nero, som uppbrände Rom för att tillfredsställa sina konstnärliga behof, är här den odödliga typen. Ibsen har i sin *Hedda Gabler* behandlat samma tema: en kvinna som af lifvet begär endast skönhet och intet annat samt därigenom blir ett odjur i människohamn. Sträfvandet att låta det estetiska intresset behärska lifvet kunde, om det lyckades, endast leda till konstens eget fördärf. Konsten, för att vara sann och

äkta konst, måste hämta sina djupaste impulser från allmänlivets stora intressen: kärleken, äran, arbetet, fäderneslandet, mänskligheten med dess högsta sträfvanden, naturen med hvilken människan står i ständig växelverkan, religionen, vid hvilken hon fäster sina högsta förhoppningar. En konst, hvilken ej skulle lifvas af dessa mänskliga intressen, vore behäftad med en obotlig inre tomhet, den hon fåfängt skulle söka dölja under en alltmera raffinerad, alltmera konstlad och tillgjord form, och skulle snart förlora all sin makt öfver människornas sinnen.

Det är icke konsten som bör behärska lifvet, utan tvärtom lifvets normer, de sedliga lagarna, hvilka åtminstone indirekt måste behärska konsten. Konsten behöfver visserligen icke moralisera, men konstnären är människa och som sådan underkastad sedelagen. Är han en ädel personlighet eller en usling, d. v. s. finna allmänlivets stora intressen genljud i hans eget bröst eller finna de det icke, så skall detta visserligen trycka en motsvarande prägel på hans verk. Själfva hans trohet emot och allvar uti sitt eget konstnärskap är för honom en sedlig plikt bland andra, såsom för hvarje människa troheten uti det kall hon valt.

Nietzsche säger (Götzendämmerung s. 135), att konsten skall tjäna att „stegra lifvet“. Men det lif, som skall stegras, är enligt honom icke det sedligt behärskade lifvet, utan lifvet i dess obundna naturlighet. Tänkande sig det samma stegradt till dess högsta mått af kraft och skönhet gör han däraf ett ideal, hvilket han benämner „det dionysiska“. Att på jorden återupprätta Dionysos-kulten, sådan skall vara mänsklighetens framtidsuppgift. Detta program har i våra dagar synts mången mycket tacknämligt. Det är ju icke svårt att med tillhjälp af reminiscenser från den grekiska forntiden framkalla för fantasin lockande bilder af murgrönskransade ynglingar och tyrsus-svängande Bacchanter, firande under sånger vinets och lifsglädjens gudom. Omsatt till verklighet och tillämpad såsom lefnadsmaxim komme dock denna kult förmodligen att antaga en långt mindre estetisk skepnad, ja det är fara värdt att den

på ett hår skulle likna denna dyrkan af vinguden, som mänskligheten sedan länge blott alltför väl känner till, och hvilken hon med skäl betraktar som en af de största förbannelser jorden äger.

Nietzsche vill ej att lifvet hos individen skall behäskas och regleras af en inre förnuftslog, emedan han tror att lifvet därigenom skall förlora all skönhet. Och därför beröfvar han lifvet dess bästa del, i det han därifrån vill eliminera uppoffringen för andra. Men denna oskönhet behöfver ej blifva följd. Sedlighet är icke detsamma som munkaskes, och förnuftets välde icke detsamma som ett undertryckande af naturen. Det är tvärtom en harmonisering af naturinstinkterna, en deras begränsning och bestämning till form och mått, hvarigenom uppstår en ny högre art af skönhet än den ursprungliga naturens skönhet, nämligen den sedliga skönheten. Sedlighet utesluter icke lifsbejakning, men det är det till förnuftighet utvecklade mänskliga lifvet hon bejakar.

Nietzsches sista arbete, *der Antichrist*, är en stridskrift emot kristendomen, till hvilken han röjer ett hat, som omöjliggjort hvarje lugn och saklig uppfattning. Den utmärkes af grof missuppfattning af fakta och uppenbar partiskhet samt angriper kristendomen icke med bevis, utan med okväden. Äfven försmår han allt stöd af den vetenskapliga bibelkritiken. Kristendomen synes honom som en förbrytelse, den kristna kyrkan som uttrycket för den djupaste korrption, som världen någonsin skådat. Då han förklarar att kristendomen från början varit och är ett uppror af de små emot de stora, af de andligt sjuka emot de andligt friska, samt att dess driffjäder varit de förres hämbegär mot de senare, så är dylikt icke historia utan godtycklig konstruktion. Sedermera, då renässansen höll på att göra slut på kristendomen samt återställa lifs- och herremoralen, då kristendomen ej mera satt på påfvestolen, utan „lifvet“, „lifvets triumf“, — då, säger Nietzsche, kom olyckligtvis bondesonen Luther och återställde kristendomen, d. v. s. väckte ett nytt slafuppror mot den

till lifvets dyrkan återvända kyrkan. Kristendomens innersta väsende skall vara ett intensivt hat till realiteten. „En religion sådan som kristendomen, hvilken på ingen punkt sammanträffar med verkligheten, hvilken genast faller tillsammans, så snart denna blott på en enda punkt kommer till sin rätt, måste naturligtvis vara dödsfiende till den „världsliga visheten“, det vill säga till *vetenskapen* — den skall godkänna alla medel, genom hvilka andens tukt, renligheten och strängheten uti intelligensens samvetssaker, andens förnäma kyla och frihet kunna förgiftas, förtalas och bringas i vanrykte.“ I synnerhet hyser han antipati mot nya testamentet, medan han skänker ett visst erkännande åt det gamla. Han ordar om „denna sällsamma och sjuka värld, i hvilken evangelierne införa oss“. Genom en förunderlig fantasmagori tycker han sig se „sjuklighet“ hos dessa galileiske fiskare och timmermän, dessa enkla män af folket, hvilkas naiva och ofördärfvade natur bildade den kraftiga jordmån, hvori den nya entusiasmen kunde slå rot för att uppväxa till en världseröfrande makt. Nietzsche har panna att skrifva: „i hela nya testamentet förekommer blott en enda figur, för hvilken man måste hysa aktning: Pilatus, den romerska ståthållaren. Att taga en judeaffär *på allvar*, därtill kunde han icke förmå sig. En jude mer eller mindre — hvad betyder det?“ — Man öfverraskas af att höra en dylik grundsats uttalas af en tysk filosof, om den också visserligen blifvit i praxis tillämpad af en fransk generalstab, den gången då denna sände Dreyfus till Djäfvulsön.

Nietzsche tröttnar icke att upprepa att „Gud är död“, att han är „vederlagd“, att „vi“ kulturmänniskor hafva offrat honom och att antagandet af hans tillvaro ur den nutida vetenskapliga bildningens synpunkt är olofligt. Äfven det metafysiska begreppet om något obetingadt, hvaraf all ändlig och relativ verklighet, den ändliga personligheten inberäknad, ytterst afhänger, förklaras af Nietzsche vara „falskt“, utan att han för detta domslut anför något som helst bevis. Liksom byggmästaren Solness står på spetsen af sitt torn, käbblande mot det absoluta till dess han faller

ner och bryter nacken af sig, så polemiserar Nietzsche mot Guds tillvaro till dess han faller ner — i vansinnets natt. Man torde i själfva verket få antaga, att den ytterliga häftighet, hvilken författaren utvecklar i denna skrift, redan utgör ett symptom af hans kort därpå utbrytande vainsinne; något som ju skulle mildra omdömet om arbetets ensidighet.

Då för honom ingen Gud existerar, erkänner han naturligtvis ingen gudomlig ledning i världen, ej ens i meningen af en „sedlig världsordning“, i hvilken, till följd af själfva sakernas natur, rätt och förnuft förr eller senare skulle arbeta sig fram till seger öfver orätt och oförnuft. Detta filosofiska uppfattningssätt finner ingen nåd inför Nietzsche, som förklarar detsamma vara kort om godt „en lögn“. Hela det metafysiska problemet får icke göras till föremål för diskussion; Nietzsche förbjuder det. Men hvad är detta annat än att förbjuda vetenskapen att gå till boten med frågorna?

Nietzsche påstår att den kristna moralen är oskiljaktig från den kristna dogmatiken. Han säger: om man uppgifver den kristna tron, har man ej mera rättighet att hålla fast vid kristen moral (*Götzendämmerung*, s. 120). Han är i denna punkt ense med den kyrkliga ortodoxin, ty äfven för denna är det ett axiom att med tron på dogmerna den kristna moralen ohjälpligen faller. Endast att Nietzsche däraf sluter att båda måste falla, medan ortodoxin sluter att båda måste bli bestående. Påståendet tål dock närmare ompröfning. Det etiska medvetandets utveckling har företett en viss relativ själfständighet i förhållande till de i sträng mening religiösa idéerna. Religionen kommer därtill såsom en högsta sanktion af de etiska buden, hvarigenom dessa visserligen kunna undergå vissa modifikationer. Men det etiska uppfattningssättet hos kulturfolket har bibehållit vissa grunddrag oförändrade trots religiösa revolutioner. Ett märkvärdigt bevis härpå är att kristna folk kunnat i sig upptaga och med sina inrättningar införlifva ett helt rättssystem, som uppuxit i det hedniska Rom. Äfven i öfrigt ingår i de nuvarande kristna folkens

gångse etiska begrepp åtskilligt, som härstammar från andra källor än kristendomen, t. ex. åsikten om patriotismen såsom en plikt och en dygd, hvilken torde härröra från antiken. Det kan då ifrågasättas, om de kristna moralbegreppen måste vara oupplösligt bundna vid vissa dogmer. En annan sak är att religionen såsom lefvande hos människan förlänar henne kraft att hålla de sedliga buden.

Men lämnom denna invecklade fråga, hvars närmare utredning här skulle föra alltför långt. I den specifikt kristna moralen ser Nietzsche ingenting annat än hat mot naturen, mot lifvet. Den har, genom att inskräpa kärlek till nästan, endast bidragit att hos människorna skapa svaga, sjukliga och lifsfiendliga böjelser. — Kristen moral vore sålunda detsamma som pelarhelgon-moral. Men det „Guds rike“, hvars tillkommelse kristendomens stiftare predikade, skulle icke vara blott ett himmelskt rike, utan hafva tillvaro äfven på jorden. På jorden skulle altruismens idé förverkligas, och denna uppgift skulle visserligen taga i anspråk allt hvad mänskligheten förmådde bjuda af kraft och liffull handling. För den moderna mänskligheten framstår just denna sida af kristendomen såsom särskildt betydelsefull. Endast högst ofullständigt och bristfullt har idén hittills blifvit förverkligad, och dock har den redan hunnit bevisa människorna stora välgärningar genom att förinta slafveriet, mildra mångahanda slags förtryck och åtminstone i någon mån hålla vid makt hos dem fordran på ömsesidig rättvisa och välvilja. Men visserligen måste dessa förtjänster uppskattas ringa, om man med Nietzsche anser att lidandet på jorden icke bör förminsкас. För dem däremot, hvilka hålla detta för önskvärdt, är det klart att vi allt fortfarande böra arbeta på förverkligandet af den kristna moralens ideal, af rättvisans och välviljans gudsrike på jorden, i förhållande så väl mellan enskilda människor som mellan samhällsklasser och nationer. Om också detta ideal aldrig vid någon viss tidpunkt skall vara fullt förverkligadt, få vi däraf ej hindras att oafslätligt hålla det som vår ledstjärna, glädjande oss åt hvarje partiell seger, som det lyckas vinna. Och detta ideal utesluter icke en

allt rikare utveckling af den enskilda personligheten, om det ock hindrar att den ohejdadt gör sig gällande till andras förfång. — Nietzsche gifver oss rådet att „bejaka“, acceptera lifvet sådant det är med lidanden och fröjder, hvarvid vi åtminstone skola hafva det tillfredsställande medvetandet af vår egen viljestyrka, hvilken lidandet ej förmår bryta. Maningen till resignation är ju gammal på jorden, och tål visserligen att ständigt förnyas, ty lidandet skall aldrig helt och hållet försvinna. Men dåraktigt och brottsligt är om människorna icke söka att bespara sig och andra åtminstone *det* lidande, som härrör af deras orättvisa och deras brist på kärlek inbördes.

Nietzsche har återupplifvat ett urgammalt filosofem: den pythagoreiska läran om alltings återkomst. Vid återvändandet af samma konstellation af himlakropparna skall äfven på jorden allt, ända till det minsta, återkomma alldeles sådant det varit; denna af pythagoreerna hyllade åsikt, som upptagits äfven af andra grekiska tänkare, förnyades af Nietzsche. Det lif, individen här lefver, har han lefvat förut och skall han lefva otaliga gånger ånyo. „Hvarje smärta och hvarje lust och hvarje tanke och suck och allt utsägligt litet och stort i detta lif måste för dig återkomma, och allt i samma ordning och tidsföljd — och likaledes denna spindel och detta månlyjus mellan träden och detta ögonblick och jag själf. Tillvarons eviga sandur vrides ständigt om — och du med det, du stoft af ett stoft“ (Fröhl. Wissenschaft). Nietzsche antager således en odödlighet, på sätt och vis. En sällsam idé — men, såsom det förefaller oss, tom och intetsägende; ty, hvad mening och förnuft skulle egentligen ligga i denna ändlösa upprepning, i hvilken ingen utveckling ägde rum? För oss människor skulle denna förnyelse af vår existens äga ingen betydelse, då icke den ringaste erinring eller ens något omedvetet spår hos oss kvarstode från den ena existensen till den andra. Vore individen ens berättigad säga, att han själf såsom *densamma* återkommer? Vore det icke riktigare att endast säga, att en *honom absolut lik* individ ständigt återkommer? Man har svårt att förstå att Nietz-

sche kunde så entusiastiskt som han det gör omfatta denna idé, i hvilken han tyckes se en världsomhvälfvande upp-täckt — i synnerhet då dess sanning knappt torde låta bevisa sig, ehuru visserligen Nietzsche sökt därför pretera ett bevis.

Vi hafva med denna vår uppsats ingalunda afsett att gifva någon ens närmelsevis fullständig framställning och kritik af Nietzsche såsom tänkare, än mindre af hela hans i många afseenden märkvärdiga personlighet. Det enda vi åsyftat är att belysa halten af några i hans skrifter ingående idéer, särskildt af etisk innebörd, dem vi anse vara för honom karakteristiska. Och vi hafva härvid hållit oss egentligen till den tredje och sista perioden af hans skriftställarbana, dels emedan de åsikter han därunder omfattat måste anses vara för honom mera utmärkande än sådana, hvilka han tidigare hyst, men själf öfvergifvit och förkastat, dels emedan hans under det senaste skedet utgifna arbeten väckt det jämförelsevis största uppeendet. I sanningshalt stå de senaste verken dock ingalunda öfver utan fastmer under några af de äldre, hvilka för ett fullständigt bedömande af Nietzsche äfven böra tagas i betraktande.

Ville vi med ledning af föregående framställning besvara frågan, huruvida Nietzsche bör betraktas som profet eller som charlatan, så blefve svaret att hos honom finnes något af hvardera, men att intetdera epitetet dock kan anses karakterisera honom riktigt. Där finnes hos honom ett stycke profet, nämligen idéer, hvilka säkert skola hafva en framtid, emedan de uttala sanningar, hvilka varit alltför mycket skjutna åt sidan, men nu hålla på att tränga fram och göra sig erkända. Dock vore det för mycket att gifva Nietzsche benämningen profet utan reservation, emedan denna ära icke gärna bör tilldelas den, hvilken i så hög grad som han gjort sig till målsman för det rent *omänskliga*, på hvars seger vi hvarken kunna eller vilja tro. Å andra sidan finnes hos honom äfven något af charlatan, ty uppenbart vinnlägger han sig mera om fram-

ställningsformens glans än om innehållets sanning, hvilket bevisas redan genom de talrika motsägelser, hvilka han af allt att döma icke ens bemödat sig att undvika. Det ständiga jäktandet efter det i möjligaste måtto paradoxala, det uppenbart ensidiga och öfverdrifna, väcker misstanken att han framför allt annat velat väcka effekt, vare sig denna var af mer eller mindre legitim art. Likväl skulle benämningen „charlatan“, använd för att karakterisera Nietzsches hela tänkarpersonlighet, göra honom stor orätt. Han är därtill alltför betydande. Äfven borde undersökas, i hvad mån det, som hos honom ter sig som charlataneri, tilläfventyrs utgör ett naturligt uttryck för hans sällsamt danade individualitet. Han var en passionerad natur, hos hvilken det låg nära att drifva hvarje funnen idé till dess extrem. Hos honom funnos vidare en tänkare- och en diktarepersonlighet förenade, och diktaren företog sig att afgöra frågor, hvilka egentligen skulle hört till tänkarens domän. Detta var visserligen en stor svaghet, ty det kan lika litet gifva något godt resultat att söka med poesins hjälpmedel lösa filosofins problem, som att tvärtom medels den filosoferande tanken ingripa i poesins görande. Men ett sådant sammanmängande af det heterogena synes för honom varit naturligt. Det skulle tvifvelsutan i hög grad löna mödan att söka utur den af Nietzsche frambragta ofantliga idémassan, medels sofring och bortrensning af det myckna slagg den ur filosofisk synpunkt sedd innehåller, framställa i renad gestalt den sanningsprocent där finnes. Må vara att själfva den ensidighet, hvarmed nya idéer pläga framträda, är ett medel, kanhända nödvändigt, att väcka massans af människor uppmärksamhet. Det gifves dock äfven sådana, för hvilka sanningen är kärast då den får framträda oförvanskad, utan att dess rena drag vare sig förvridits af passionen eller vanställts af effektsökeriets smink. Af dessa skulle en objektiv utredning utaf den verkliga sanningshalten i Nietzsches af så många olikartade, bättre och sämre element bestående filosofi mottagas med oblandad tillfredsställelse.

Th. Rein.

