

Kritisk introduksjon til Friedrich Nietzsche, *Moralens genealogi*

Raino Malnes

Moralens genealogi handler om dannelsen og spredningen av moralske holdninger. Boken er resultatet av en historievitenskapelig undersøkelse. Den er et særegent – noen vil nok si selsomt – bidrag til historiestudiet, men skal den rubriseres som akademisk arbeid, må det bli på denne måten. Noe av det som gjør boken spesiell, fremgår av undertittelen: *Et kampskrift*. Nietzsche har en kampsak i tillegg til et vitenskapelig prosjekt. Den setter jeg på vent til slutten av artikkelen.

Nietzsches fremstilling favner vidt – fra (nokså) alminnelig historisk stoff til psykologisk, fysiologisk og metafysisk tematikk. Ingenting blir utførlig og systematisk behandlet. Argumentasjonen er gjennomgående elliptisk. Tilløp til disiplinert analyse løser seg opp i bruddstykker av kryssende resonnementer. Jeg skal sette noen av bruddstykkene sammen til et ordentlig resonnement. Formålet er ikke å gi en heldekkende presentasjon av *Moralens genealogi*,¹ men å rekke over det viktigste.

1. De to moralene

«[V]åre moralske fordommers *herkomst* – det er den det dreier seg om» skriver Nietzsche (1887/2010: 1, 2, 8).² En mindre tendensiøs, og mer presis, måte å si det på, er at Nietzsche undersøker hvordan en viss moralsk innstilling – den som (angivelig) rådet i Nietzsches del av verden på hans tid – ble til og bredte seg. Han kaller den «medlidenhetsmoralen» og «den altruistiske

1 Jeg berører for eksempel ikke Nietzsches kritikk av «moderne» vitenskap. Se Malnes 2022: 44 – 51.

2 *Moralens genealogi* består av et forord og tre nummererte «avhandlinger». Forordet og avhandlingene er delt opp i nummererte seksjoner. Passasjen som siteres her, står i den første avhandlingen, innenfor den andre seksjonen, på s. 8 i teksten jeg benytter meg av. Heretter skal jeg, for enkelthets skyld, referere på denne måten: (X, Y, Z), der X = forord eller avhandling, Y = seksjon og Z = sidetall.

bedømmelsesmåten». Ingen av betegnelseene er helt treffende. Det Nietzsche sikter til, er en normativ innstilling som går ut på at alle mennesker skal aktes for sitt verd, at ingen har høyere verd enn andre, og at nødstedte og vanskeligstilte mennesker bør omfattes med særlig omtanke. Det vil si at medlidenhet og altruisme bare er én side av saken. Skulle vi sette en merkelapp på hele knippet av ideer det dreier seg om, kunne «egalitær humanitet» egne seg, men jeg skal følge Nietzsche og bruke betegnelsen «medlidenhetsmoral».

Denne normative innstillingen begynte å gjøre seg gjeldende i Europa i det siste hundreåret før, og det første etter, vår tidsregning. Tankegodset kom dels fra frelsesreligionene, jødedommen og kristendommen, dels fra strømninger innenfor hellenistisk filosofi, især stoicismen. Nietzsche sier at de nye tankene vant innpass på bekostning av «en mye eldre og opprinneligere type moral ... [som] ligger ... fjernt fra den altruistiske bedømmelsesmåten» (Forord, 4, 11). Den eldre moralen er en klasse-moral. Den har notorisk anti-egalitært innhold og representerer en «aristokratisk» innstilling, som bygger på «hierarkiske og hierarkiserte verdidommer» (1, 2, 19). Attpåtil har denne moralen noe predatorisk over seg. Den gir en viss type mennesker grønt lys til å ture frem som dyr på rov etter bytte. Disse menneskene kan ta seg til rette med «rovdysamvittighetens uskyld» (1, 11, 35).

Hvilke mennesker er det snakk om? Først kaller Nietzsche dem «blonde udyr»; så nevner han blant annet «homeriske helter», «skandinaviske vikinger» og «adel» av ymse salg. La oss se på et snapshot av de homeriske heltene (som neppe var blonde). De opptrer i *Illiaden*, den greske oldtidens bibel, der én hendelse især vitner om hvordan de turte frem under den krasse klasse-moralen som rådet i samfunnet de hørte til. Et krigsråd fant sted under hellenernes beleiring av Troja, og den lavbårne soldaten Tersites røk uklar med den høybårne Odyssevs. Tersites tok til orde for å avbryte det (hittil) resultatløse felttoget, og Odyssevs satte ham ettertrykkelig på plass: «Prøv ikke mere alene å yppe en ordstrid med konger.» Han kalte soldaten en ussel «stymper», som burde «holde [sin] munn», og slo ham til blods med høvdingsstaven sin. Resten av forsamlingen «brast ... ut i en hjertelig latter» og lovpriste Odyssevs (*Illiaden*, andre sang; Homer 2002: 24 – 25).

Denne episoden er en talende illustrasjon av de normative holdningene som, i henhold til Nietzsche, måtte vike for medlidenhetsmoralen. Hvordan skjedde dette skiftet? Hvordan vant en moral med humant og egalitært innhold oppslutning i samfunn der verdigrunnlaget opprinnelig var aristokratisk og hierarkisk? Nietzsche spør: «Under hvilke betingelser oppfant mennesket verdidommene godt og ondt?» (Forord, 3, 9), men spørsmålet er snarere hvordan menneskene gjenoppfant verdidommene. Hva fikk flere og flere til å skifte oppfatning om godt og ondt og begynne å vurdere verden på den måten medlidenhetsmoralen ville ha dem til å gjøre?

2. De engelske psykologene

Nietzsche nevner én forklaring på endringen som fant sted. Denne forklaringen skriver seg fra de «engelske psykologene», som vi kan takke for «de hittil eneste forsøkene på å skrive en historie om moralens tilblivelse» (1, 1, 17).

Opprinnelig» – slik fremlegger de saken – «ble uegoistiske handlinger rost og kalt gode av dem som handlingene var rettet mot, altså av dem som handlingene var *nyttige* for. Senere glemte man denne opprinnelsen for rosen, og man opplevde ganske enkelt slike handlinger som gode fordi de vanemessig alltid ble rost som gode – som om de var noe godt i seg selv. (1, 2, 19)

Den sistnevnte opplevelsen har angivelig sitt opphav i en opplevelse som er mindre eksaltert. Tidligere var det vanlig å reagere med tilfredshet når noen handlet på en måte man hadde fordel av, og handlingen var uegennyttig. Det var en indeksikalsk komponent i reaksjonen. Tilfredsheten man kjente, var tilfredshet *på egne vegne*. De engelske psykologene vil ha det til at denne komponenten etter hvert forsvant. Tilbake stod opplevelsen av at uegennyttig handling *rett og slett* er god.

Nietzsche har ingen tro på dette. I likhet med andre «genealogier» som er lansert før hans egen, står det de engelske psykologene sier «i et mer enn skjørt forhold til sannheten» (2, 4, 57). I denne sammenhengen nevner han en bok av Paul Rée: *De moralske fornemmelsers opprinnelse*.³ Boken vitner om et «skarpt og upartisk øye», men dette øyet retter seg ikke den riktige veien, og Nietzsche «ønske[r] å gi det en bedre retning» (Forord, 7, 14). Man må, sier han, avstå fra «hypotesevesen i det blå».

Det er jo opplagt hvilken farge som for en moralgenealog må være hundre ganger viktigere enn blått: nemlig *grått*, det vil si det autentiske, det virkelig-bevisbare [das Wirklich-Feststellbare], det-som-virkelig-har-vært [das Wirklich-Dagewesene], kort sagt hele den lange historien til den dunkle hieroglyfskriften i den menneskelige moralfortid! (Forord, 7, 14)

De engelske psykologene er selvsagt ikke alene om å praktisere «hypotesevesen». Alle gjør det. Når man leter etter forklaring av et eller annet, lanserer man gjerne hypoteser: påstander som har noe prøvende over seg, og ofte er det dette man ender med. Letingen stanser ved en tentativ forklaring – en som man heller til å tro på, men ikke er viss på.

Hva er i veien med de engelske psykologenes forklaring? Hva gjør deres hypotese klanderverdig? Den er som tatt ut av det blå, ut av luften, ut av intet.

3 Paul Rée var Nietzsches venn og rival. De var tiltrukket av den samme kvinnen, Lou Salomé, og hun satte pris på begge, men ville ikke gifte seg med noen av dem. Se Hollingdale (1985: kap. 7).

Kort sagt dreier det seg, etter Nietzsches syn, om en gjetning – en *rent* hypotetisk påstand. Den kan, ved et lykketreff, vise seg å stemme overens med virkeligheten, men ingenting taler for at det den vil ha til å være tilfellet, er tilfellet. Skulle en rent hypotetisk påstand være sann, er det flaks.

Heller enn å ta ting ut av det blå, bør vi holde oss til «det virkelig-bevisbare». Nietzsche hentyder neppe til bevisføring i streng forstand, som er noe man (i beste fall) får til, når man har å gjøre med et tema fra formallogikk eller matematikk. Den som studerer historien, må klare seg med mindre: å føre *belegg* for en påstand. Den er «virkelig-bevisbar» dersom den lar seg belegge. La oss heller si at påstanden i så fall er velbegrunnet. Belegg sikrer ikke sannhet, men stiller sannhet i utsikt.

Nietzsche mener, etter alt å dømme, at bare empirisk belegg duger. Det gjelder, sier han, «å gjennomreise moralens uhyrlige, fjerne og så skjulte land» (Forord, 7, 13), og dette kan vanskelig være annet enn en poetisk måte å omtale datainnsamling på. Prosaisk uttrykt er poenget at vi trenger informasjon av den sorten sansene forsyner oss med, for å komme på sporet av sannheten om fortiden. Men utfordringen er ikke bare å få tak i relevant informasjon. Når dette (eventuelt) er gjort, venter den oppgaven å få noe ut av informasjonen, som kan være som skrevet med «dunkel hieroglyfskrift»: uklar, flertydig og vond å nyttiggjøre for undersøkelsens formål. Begge utfordringer må man mestre, for å kunne skilte med det som er «hundre ganger viktigere enn blått, nemlig *grått*». Metaforen er søkt, men ikke ubrukelig. La oss si belegg består av et dokument fra et historisk arkiv. Da er det gjerne grått i bokstavelig forstand: falmet skrift på grånet papir. Ellers kan all informasjon om historiske hendelser, enten det dreier seg om en beretning eller en levning, sammenlignes med et bleknet og grånet bilde av fortiden.

Likevel trengs en tørr, ikke-metaforisk karakteristikk av hva det vil si å ha belegg for en påstand. For vårt formål er det nok å skjelne mellom to varianter av empirisk begrunnelse, og det kan gjøres ved hjelp av to enkle illustrasjoner. (a) Anta at du ser en hund og hører at den gjør. Da har du belegg for å tro at hunden finnes, og at gjøingen finner sted. Du kan trygt tro det du tror, fordi du ser det du ser, og hører det du hører. Kall dette *direkte* empiriske begrunnelse. (b) Anta at hunden gjør mot en dør (som er lukket). Da kan du slutte deg til at noen, antagelig et menneske, befinner seg på den andre siden av døren. At dette er tilfellet, er ikke bare en plausibel forklaring av gjøingen; det er den beste forklaringen. Kall dette *indirekte* empirisk begrunnelse.

De engelske psykologene har, i beste fall, indirekte empirisk begrunnelse for sin påstand om hvordan medlidenhetsmoralen kom i stand. Observasjon kan ikke alene godtgjøre at det foregikk på den måten at allmenn tilfredshet med det som er uegennyttig og fordelaktig for en selv, ble til allmenn tilfredshet med det som simpelthen er uegennyttig. Grunnen til å tro det de engelske

psykologene vil ha oss til å tro, kan bare være at deres forklaring er (i) god og (ii) bedre enn konkurrerende forklaringer. Men Nietzsche har ingen som helst tro på denne hypotesen. Den høres ikke plausibel ut; den «lider ... under noe som er psykologisk meningsløst» (1, 3, 20).

Nytten av den uegoistiske handlingen skal være opprinnelsen til dens ros, og denne opprinnelsen skal være blitt glemt: Hvordan er denne glemselen i det hele tatt *mulig*? (Ibid.)

Nietzsches mener også å vite hvorfor de engelske psykologene (og andre historikere som har forsøkt seg på moralgenealogi for ham) har tatt ettertrykkelig feil. Det «henger sammen med den hemmende innflytelsen som den demokratiske fordømmen i den moderne verden øver på alle spørsmål som gjelder opprinnelse» (1, 4, 22). Historikernes politiske innstilling har blandet seg med deres kognitive anstrengelser og fått dem til å tro at moralhistorien er slik de ønsker at den skal være: preget av menneskers voksende evne og trang til å vurdere holdninger og handlinger på en uselvisk og upartisk måte. Ønsketenkning har angivelig hemmet tidligere genealoger i jakten på sannheten. Den har forblindet dem, og det de ikke har sett, er sammenhengen mellom moralens utvikling og den «årtusenlange striden» mellom ulike typer av mennesker (1, 16, 46). Det er denne striden Nietzsches genealogiske forklaring dreier seg om.

3. Den årtusenlange striden

Nietzsches empiriske belegg er etymologisk. Han viser til observasjoner av måten ord og uttrykk med normativt innhold er blitt brukt på. Opprinnelig, hevder han, ble oppførsel man tok avstand fra, betegnet som «dårlig»; senere kom ordet «ond» i bruk. Viktigere enn denne språklige endringen er det skiftende innholdet i selve vurderingene. «Ond» er kommet til å stå for noe annet enn det «dårlig» tidligere stod for, og forståelsen av det «gode» har samtidig forandret seg. Opprinnelig var «god» en karakteristikk man satte på mennesker av høy sosial rang; så fikk ordet rent moralsk innhold. På spørsmålet om hva «god» først betydde, og hvilken betydning ordet senere har fått «i de forskjellige språkene», svarer Nietzsche: «'fornem', 'edel' i standssammenheng, [er] overalt ... grunnbegrepet som 'godt' i betydningen 'sjelelig-fornem', 'edel', 'sjelelig-høytflyvende' og 'sjelelig-privilegert' med nødvendighet utvikler seg fra» (1, 4, 21). Påstanden er at ord som innebærer positiv vurdering av mennesker og deres handlinger, har skiftet betydning, og at denne semantiske utviklingen «løper parallelt med» utviklingen som negative ord har gjennomgått (1, 4, 21). Det «mest talende eksemplet» på det siste, er det som har skjedd med det tyske ordet «schlecht» [dårlig]. Det er «identisk med ordet 'schlicht' [likefrem]», og det «betegnet [opprinnelig] den likefremme, den enkle mann ... i motsetning til den fornemme mann», før det fikk den moralske betydningen det har i dag (1, 4, 21).

Slik begynner begrunnelsen av hypotesen om den årtusenlange striden mellom to sett av moralske holdninger. Fortsettelsen er et resonnement som handler om hvordan den aristokratiske moralen kom i stand og ble rådende i ulike samfunn, og hvordan medlidenhetsmoralen senere oppstod og tok over rollen som rådende moral. Resonnementet har tre komponenter: (i) psykologisk analyse av menneskelig mentalitet, (ii) fysiologisk analyse av menneskers legemlige beskaffenhet, og (iii) ontologisk analyse av organisk liv i sin alminnelighet. Jeg skal begynne med den fysiologiske teorien, fortsette med metafysikken og slutte med den psykologiske forklaringen av det som skjedde da den aristokratiske moralen kom under press fra, og ble fortrent av, medlidenhetsmoralen.

FYSIOLOGI

At noen først «oppfant» verdidommer med aristokratisk innhold, og at andre senere gjenoppfant verdidommene og gav dem nytt innhold, har angivelig den samme forklaringen. Ikke bare menneskers moralske innstilling, men hele deres måte å tenke på – alt de i det hele tatt foretar seg – kommer, til syvende og sist, av deres kroppslige beskaffenhet. Den er av to slag; altså finnes det to mennesketyper. Den ene typen er mennesker som har «en mektig kroppslighet, en blomstrende og rik sunnhet som skummer over» (1, 7, 26). Mennesker av denne typen har glede av «krig, eventyr, jakt, dans, kampøvelser og overhodet alt som innebærer sterk, fri og gladlynt handling» (ibid.). Deres levemåte vitner om «likegyldighet og forakt for sikkerhet, legeme, liv og behag» (1, 11, 35). Denne holdningen «vokser frem av et triumferende ja! til seg selv» (1, 10, 30). Disse menneskene er tilfredse, og slik lyder deres selvforståelse: «vi fornemme, vi gode, vi vakre, vi lykkelige!» (1, 10, 31).

Jeg skal gjøre som Nietzsche og kalle slike mennesker «sterke mennesker». De har hang til uredd og impulsiv, sågar uomtenksom og hensynsløs, oppførsel. De kjenner ingen frykt når de «tappert går løs på noe, det være seg en fare eller en fiende», og de har ingen betenkeligheter når de legger for dagen «den svermeriske og plutselige vrede, kjærlighet, ærefrykt, takknemlighet og hevn som de fornemme sjeler til alle tider har kjent hverandre igjen på.» (1, 10, 33). Men hensynsfulle er disse menneskene ikke. Karakteristisk for deres livsførsel er «dybde av lyst i alt det ødelagte, i alle seierens og grusomhetens vellyster» (1, 11, 35). Da mennesker av denne typen hadde makten og var «samfunnstoppene», for eksempel i den homeriske verden og blant vikinger, «opplevde og definerte [de] seg selv og sine handlinger som gode, nemlig som av første rang, i motsetning til alt nedrig, nedrigsinnnet, primitivt og plebeisk» (1, 2, 19).

Men mennesketype er én ting, og sosial rang er noe annet. Det er ikke den sosiale rangeringen av et menneske som gjør ham til det han dypest sett er. Derfor er det heller ikke ulogisk at en notorisk opprører – Honoré de Mirabeau, anføreren for tredjestanden ved starten av den franske revolusjonen – rubriseres som et menneske av den sterke typen (1, 10, 33). Han har, i bunn og grunn,

samme natur som homeriske helter og vikingkonger. I kontrast til slike mennesker står de «svake», som «mangler forutsetningen for krig, eventyr, jakt og så videre» (1, 10, 32). For dem er «klokskapen ... en eksistensberettigelse» (ibid.). Uten kroppsstyrke er de nødt til å leve på en veloverveid og varsom måte. Lykken er for dem noe «passivt»; den «opptrer ... som narkose, bedøvelse, ro, fred, 'sabbat', følelsesavspenning» (ibid.).

METAFYSIKK

Nietzsches fysiologiske karakteristikk av mennesker henger sammen med hans metafysiske forståelse av organismer i sin alminnelighet. Den vanlige forståelsen, som han tar avstand fra, skjelner mellom det en organisme *er* – et tinglig fenomen, en bærer av varige egenskaper – og det organismen *gjør*. Dette innebærer at handlinger, «alt virke», er «betinget gjennom et virkende, et 'subjekt'» (1, 13, 39). Det er, hevder Nietzsche, en variant av en mer allmenn misforståelse, som man for eksempel gjør seg skyldig i når man «skiller lynet fra dets gnister og betrakter gnistene som ... virkning fra et subjekt som heter lyn» (1, 13, 39). Man sier at «det lyner», men «det» er ingenting utenom lyningen, og på tilsvarende vis «finnes [det] ingen 'væren' bak handling, virke eller tilblivelse: 'den handlende' er bare blitt diktet opp sammen med handlingen. Handlingen er alt» (ibid.). Naturvitenskap bidrar til denne misforståelsen. «Naturforskere ... sier at 'kraften' beveger» (ibid.), men kraften er lik bevegelsen, og naturen er «sfæren for tilblivelse og forgjengelighet» (3, 11, 120).

For Nietzsche er det som lever, er en konstellasjon av prosesser, en formidabel opphopning av hendelsesrekker. De er ikke retningsløse. Det som skjer i naturen, er annerledes enn «dagens herskende instinkt og tidsånden» vil ha det til å være. Tidsånden «forsoner seg med den absolutte tilfeldighet, ja den mekanistiske meningsløshet i alt som skjer» (2, 12). Nietzsche har et annet syn. Han hevder at «en *maktvilje* ... utfolder seg i alle hendelser» (2, 12, 75), og utdyper påstanden med særlig referanse til den animalske fenomenen. «Ethvert dyr ... streber instinktivt etter de optimalt gunstige betingelser som det helt og fullt kan utfolde sin kraft og oppnå et maksimum i sin maktfølelse under» (2, 16, 82).

Det er nærliggende å sette «maktfølelse» i sammenheng med opplevelse av at man har makt over *noen*. Ett sted snakker Nietzsche om «en vilje til å overvelde, å slå ned motstand, vilje til å herske, en tørst etter fiender og motstand og triumfer» (1, 13, 39). Men det går an å se dette som et spesialtilfelle av et mer allment fenomen: at man har makt over *noe*. Et annet sted sammenligner han viljen til makt med «kunstnergrusomhet, denne lyst til å gi form til seg selv» (2, 18, 85). Et menneske kan få utløp for maktviljen ved å herske over andre mennesker eller ved å «gi form til seg selv». Hva vil det siste si? John Richardson (1996) spinner videre på formuleringen. Han sammenligner maktvilje med drift og tillegger Nietzsche den oppfatningen at et menneske er

en konstellasjon av drifter som trekker i hver sin retning. «The sex drive, for example, is one pattern of activity aiming at its own network of ends ... whereas the drive to eat aims at a very different network» (Richardson 1996: 21). Alle driftene vil noe, men (normalt) vil de ikke det samme. Kjønnstriften vil ha oss med på erotiske eventyr; sulten vil at behovet for mat skal komme i første rekke. Skulle kjønnstriften få overtaket, kan man forsømme spisingen, og det er om å gjøre at driftene, det vil si maktviljene, samvirker på en måte som det går an å leve med. Hvordan kan dette skje? Richardson antyder to svar. For det første kan samvirke komme i stand ved at ulike viljer holder hverandre i sjakk. Da inntreer en slags likevektstilstand. «A person just is a [shifting] balance among simpler wills» (ibid.: 45). For det andre kan samvirke oppstå ved at én drift (eller maktvilje) får overtaket, «koloniserer» konkurrentene og gjør dem til redskap for sitt formål (ibid.: 41). I en annen bok, *Hinsides godt og ondt* (som ble skrevet på samme tid som *Moralens genealogi*), hentyder muligens Nietzsche til den sistnevnte varianten av samvirke, når han sier at «alle drifter er herskesyke», og at det kan oppstå «rangordning mellom de innerste drifter i [en persons] natur» (Nietzsche 1886/2009: 17).

Med støtte i tesen om maktviljer kan vi legge noe til den tanken at menneskeheten deler seg i sterke og svake mennesker. De sterke har det som trengs for å oppnå et «maksimum» av maktfølelse. Hos slike mennesker ligger alt til rette for funksjonelt samvirke mellom maktviljene, som vil holde hverandre i sjakk eller føye seg til hverandre på rangordnet vis. Det er verre med de svake. De mangler det som trengs for å gi form til konstellasjonen av sprikende maktviljer. For disse menneskene er et maksimum av maktfølelse utenfor rekkevidde.

Er det noe i hypotesen om viljen til makt? T.L.S. Sprigge (1990: 97) sier:

It is ... a hypothesis which is to be accepted because it brings all phenomena, or to the extent that it does, under one general concept in the light of which they are more intelligible, and such that we can get our bearings in deciding how to respond to things more effectively when we have adopted it.

To spørsmål melder seg. (i) Er en hypotese som forklarer alt på én måte og gjør verden begripelig ved å spille på enkelhet, dermed troverdig? Er enkelheten en indikasjon på at hypotesen stemmer overens med virkeligheten? (ii) Vil troen på Nietzsches hypotese sette oss i stand til å hanskes med saker og ting, og mestre mange slags utfordringer, på en mer effektiv måte enn vi ellers ville ha klart?

På (i) er det nærliggende å svare nei. Begripeligheten som følger med en enkel og vidtfavnende forklaring, gir ikke i seg selv grunn til å tro på forklaringen. Enkelhet støtter ikke opp under en påstand på den måten empirisk belegg gjør. Opplevelsen av at «alt faller på plass», har i seg selv ingen verdi som pekepinn om hva som er sant.

Hva med (ii)? En hypotese er neppe virkelighetsfjern, dersom troen på hypotesen setter folk i stand til å mestre mange slags utfordringer bedre enn de ellers ville ha klart. Gjør Nietzsches hypotese det? I allfall ikke *i og med* at den fremkaller opplevelsen av at alt faller på plass. Sprigge synes å mene at begripeligheten som følger med en enkel og vidtfavnende forklaring, borger for høy mestringsevne, men dette er ikke tilfellet. En enkel forklaring kan være besnærende, og den kan kanskje skape pågangsmot hos noen hver, men bare hvis forklaringen svarer til virkeligheten, er den egnet til å høyne menneskers mestringsevne.

PSYKOLOGI

Det overrasker ikke at mennesker av «sterk og full natur» foretrekker moral som tillater at de utfolder seg fritt, fremfor moral som påbyr dem å tøyle seg. Det overrasker heller ikke deres foretrukne moral råder i samfunn der mennesker av denne typen har makten. Det siste var for eksempel lenge tilfellet i oldtidens Hellas og middelalderens Skandinavia. De sosiale normene og det som fantes av lovverk la alt til rette for at sterke mennesker kunne leve etter sin natur. De oppførte seg deretter: «ikke særlig bedre enn løslatte rovdyr» og «jublende uhyrer» (1, 11, 35). Ikke overraskende bar menneskene dette gikk utover – de svake, som levde blant rovdyrene – nag til sine predatorer. Denne opplevelsen skapte «ressentiment», det vil si bitterhet som, på grunn av styrkeforholdet mellom de sterke og de svake, ikke kunne få utløp i fysisk motstand fra de svakes side. Bitterheten ble i stedet forløst i moralsk fordømmelse av de sterkes handlinger og holdninger. Vi har å gjøre med hat som «skaper idealer og omskaper verdier» (1, 8, 28). Naget som bygde seg opp «hos vesener som ikke [fikk] vist den egentlige reaksjon, nemlig gjennom handling» (1, 10, 32), avfødte en opprørske innstilling, som gikk ut på at de «elendige ... alene [er] de gode, de fattige, og ringe ... alene de gode, de nøysomme, syke og heslige ... de eneste fromme, de eneste salige, for dem alene gjelder frelsen» (1, 7, 27).

Den eldre, aristokratiske moralen og den yngre moralen, som ble unnfanget av *ressentiment*, har siden skiftet på å ha overtaket over folks sinn. De to moralene har «utkjempet en fryktelig, årtusenlang strid på jorden» (1, 16, 46). Kristendommens triumf var ett vendepunkt i striden. Da led den aristokratiske moralen et stort nederlag. Under Renessansen fikk før-kristne, greske og romerske verdier fornyet innflytelse. Men Reformasjonen styrket medlidensmoralen, og etterpå har den stått sterkt. Nietzsche konstaterer at den «enkle manns moral har seiret», og at «alt er tydelig jødeinfisert, kristeninfisert eller pøbelinfisert» (1, 9, 29).

Hvordan har dette skjedd? Det er særlig ett trekk ved utviklingen som kaller på forklaring: at den enkle manns moral gjør inntrykk på sterke mennesker og vinner deres oppslutning. Selv om den pålegger dem å tøyle sine naturlige tilbøyeligheter, har den fått makt over deres sinn. Hvordan kunne dette skje?

4. Prestene og skyldfølelsen

Husk Nietzsches dom over «de engelske psykologene». Deres forståelse av moralens historie «lider under noe som er psykologisk meningsløst». Hva med hans egen forståelse? Står det han sier om den «årtusenlange» striden til troende?

At bitterhet og hat oppstår blant mennesker som lever som jaget vilt, går det godt an å tro. At uforløst bitterhet blir «skapende» og får utløp i fordømmelse av «rovdyrenes» – de sterke – hensynsløse fremferd, høres også plausibelt ut. Det er verre å tro at fordømmelsen biter på de sterke og får dem til mene at måten de lever på, er umoralsk. «Man skulle tro», sier R. Jay Wallace (2007:113) i en kommentar, «at de som hadde makten ganske enkelt avfeide slavenes nye normative retorikk eller, ved hjelp av politiske midler, knuste de slaviske og svake menneskene som gjorde bruk av denne retorikken». Hvorfor ble greske helter, skandinaviske vikinger og adel i ulike land overbevist om at livet de levde, var umoralsk og forkastelig? Hvorfor lot de seg overbevise av ideer som satte dem i moralsk forlegenhet og banet vei for en samfunnsutvikling som undergravde deres maktposisjon?

Nietzsche peker på rollen «den asketiske prest» har spilt i striden mellom de to moralene. Prestene er mennesker som har bedrevet påvirkningsarbeid i medlidenhetsmoralens tjeneste. Det skjedde på den måten at de «gjorde seg nytte av *skyldfølelsen*» hos sterke mennesker (3, 20, 146 – 147). Prestene var «kunstnere i skyldfølelse», og det var «under prestens ledelse» at «skyldfølelsen trådte ... frem» (ibid.).

Hvem er disse påvirkningsagentene? Et sted omtaler Nietzsche jødene som «det prestelige folk» (1, 7, 27), og han antyder dermed at prestene i hovedsak ble rekruttert fra denne befolkningsgruppen. Men slik kan det ikke ha vært overalt og alltid. I det hele tatt sier Nietzsche lite om «den asketiske prest», og det han sier, er kortfattet og kryptisk. Det vil i beste fall kunne være råmateriale til en hypotese om hvordan medlidenhetsmoralen vant oppslutning gjennom visse menneskers påvirkningsarbeid. Og hypotesen er altså at disse menneskene – det kan ha vært prester i bokstavelig forstand eller «offentlige intellektuelle» av Sokrates' støpning – sørget for at makthaverne internaliserte en moral med et innhold som satte dem i forlegenhet og var egnet til å nære opprør mot en samfunnsorden var tjent med. Hvordan klarte prestene det? Hvordan fikk de makthaverne til å bytte ut moralske holdninger som harmonerte inderlig vel med deres interesser, med holdninger de ikke var tjent med å ha?

En prest er en «tryllekunstner», fremholder Nietzsche (3, 20, 147). Vil det si prestene har klart å skape skyldfølelse fra grunnen av? Har deres påvirkningsarbeid vært så virkningsfullt at sterke mennesker har omvendt seg på den måten kristenforfølgeren Saulus gjorde, da han falt av hesten og ble apostelen Paulus på et blunk? Det høres ikke plausibelt ut. Nietzsches kritikk av de engelske psykologene slår tilbake på ham selv, dersom dette er hans forklaring av

medlidenhetsmoralens triumf. Denne forklaringen lider utvilsomt under noe som er psykologisk meningsløst.

En alternativ hypotese, som har en viss resonans i det Nietzsche skriver, er at prestenes påvirkningsarbeid bare var medvirkende årsak til holdningsendringen som fant sted da medlidenhetsmoralen ble den rådende moral. Den primære årsaken var makthavernes mentale mottagelighet for moralsk fordømmelse. Nietzsche er inne på denne hypotesen i en av sine bemerkninger om måten sterke mennesker levde på. Om det var aldri så mye «mord, nedbrenning, skjending og pining» i deres fremferd overfor svake mennesker, viste de «hensynsfullhet, selvbeherskelse, finfølelse, trofasthet, stolthet og vennskap» overfor hverandre (1, 11, 34 – 35). Dette kan ha kommet av avskrekkelse. Det kan ha hatt å gjøre med mektiges frykt for ikke å slippe unna med mord og skjending blant mennesker som dem selv – mennesker som kunne bite fra seg. Men det går også an å formulere den alternative hypotesen på en annen måte – en som ikke gjør avskrekkelse til hovedsaken. Det er tenkelig at de sprikende holdningene sterke mennesker la for dagen, når de behandlet noen brutalt, andre hensynsfullt, vitner om dobbeltmoral. Hypotesen er, i denne formuleringen, at den selektive hensynsfullheten de sterke utviste, kom av at disse menneskene i viss forstand hadde et splittet sinn, og at de lenge levde godt med det – da «menneskeheten ikke skammet seg over sin grusomhet, var livet på jorden muntre» (1, 7, 26) – men at den mentale splittelsen var en prekær sinnstilstand. Den skapte mottagelighet for kritikk av det slaget prestene begynte å artikulere på vegne av «slavene» i det hierarkiske samfunnet. Dobbeltmoralen banet med andre ord vei for skyldfølelse, som i sin tur la grunnlaget for oppslutningen om medlidenhetsmoralen også blant mennesker som var tjent med den eldre, aristokratiske moralen.

Denne hypotesen – kall den hypotesen om prekær mental splittelse – er ingen soleklare vinner i konkurransen om å være den beste forklaringen av de observerte endringene i moralsk tenkning og sosial praksis fra oldtiden til Nietzsches tid. Men den slår likevel hypotesen som vil ha det til at endringen er en virkning av prestelig tryllekunst. Hypotesen om prekær mental splittelse lider ikke under noe som er psykologisk meningsløst. Og selv om den tildeler dobbeltmoral og mental splittelse hovedrollen, vil den også kunne tillegge prestenes virksomhet en viss kausal betydning. Det er nærliggende å tenke at påvirkningsarbeidet gav nådestøtet til den prekære sinnstilstanden. Dobbeltmoral og mental splittelse var det Fred Dretske (1992: 42) kaller en strukturerende årsak, som la til rette for forandring i måten de sterke levde på, og påvirkningsarbeidet trigget forandringen.

Dette er *ikke* Nietzsches syn på saken. Hvorfor ikke? Det er naturlig å svare at han kort og godt har en annen oppfatning. Han har tror ikke det hypotesen om prekær mental splittelse vil ha oss til å tro. Et sted er han riktignok inne på den tanken at sterke mennesker kan kjenne en viss medynk med mennesker

som ikke er «fullt utrustet og stinne av kraft» (1, 10, 32). Han nevner måten «gresk adel» omtaler de svake på. Omtalen har islett av «beklagelse, hensyn og overbærenhet». Den «vanlige mann» fremstilles ikke bare som «dårlig» og «nedrig», men også som «ulykkelig», og det siste «har størst vekt» (1, 10, 31 – 32). Ikke desto mindre «følte [de sterke] seg som de 'lykkelige'» (1, 10, 32). Nietzsche synes fremmed for den tanken at medynk fikk det til å skjære seg mellom de to delene av sterke menneskers mentalitet: deres lykkefølelse og deres visshet om de svakes ulykke. Han tror ikke de sterke plages av dårlig samvittighet.

6. Kampsaken

Men Nietzsches syn på saken kan ha en mer innfløkt forklaring. Husk hans allmenne dom over tidligere moralgenealoger. Den «demokratiske fordømmen» har hatt en «hemmende innflytelse» på dem. De har trodd at verden er slik de har ønsket at den skal være. Kan vi felle en tilsvarende dom over Nietzsche? Er han hemmet, ikke av den demokratiske fordømmen, men av noe annet – av trangten til å tro at den aristokratiske moralen igjen vil kunne bli den rådende moralen? Dersom prekær mental splittelse og uutholdelig dobbeltmoral forklarer at sterke mennesker har latt seg overbevise av medlidenhetsmoralen, har medlidenhetsmoralens triumf noe uunngåelig over seg. Denne tanken kan ha hatt en hemmende innflytelse på Nietzsche. Den kan ha fått ham til å overse den strukturerende årsaken til holdningsendringen hos sterke mennesker.

Like lite som Nietzsche fører belegg for sin dom over tidligere genealoger, skal jeg føre belegg for min speilvendning av denne dommen. Det er langt fra sikkert at trangten til å tro at den «tusenårige striden» ikke er avgjort til medlidenhetsmoralens fordel, har forblindet Nietzsche. Men dette er sikkert: Nietzsche mener medlidenhetsmoralen er en dårlig moral.

Hittil har det dreid seg om hans historievitenskapelige prosjekt; nå skal det dreie seg om hans normative argumentasjon. Den handler om problemet som har med verdi å gjøre – «das *Problem vom Werte*». Han setter seg fore å «bestemme verdienes rangordning» (1, 17, 50). «Vi må», sier han, «ha en kritikk av de moralske verdier, verdien av disse verdier må selv trekkes i tvil», og han tilføyer at det normative resonnementet må bygge på resultatene av den genealogiske undersøkelsen: «– til dette arbeidet er det nødvendig med kunnskap om de betingelser og omstendigheter som verdiene vokste ut fra, hvor de utviklet seg og forskjøv seg ...» (Forord, 6, 13). Hva kan den slags kunnskap tjene til i denne sammenhengen? Svaret er at «alle kataloger over goder ... [behøver] den *fysiologiske* belysning og fortolkning», og «alle venter likeledes på en kritikk fra den medisinske vitenskap» (1, 17, 50).

Medisin er anvendt fysiologi. I kraft av fysiologisk kunnskap vet en lege hva en organisme trenger for å funksjonere på en god måte. Moralske holdninger

hører til den mentale delen av den menneskelige organismens liv, og hvilke holdninger en person trenger, kommer an på hvorvidt denne personen er fysiologisk disponert for å leve på den ene eller den andre måten. Nietzsche mener det finnes to slags mennesker, og at det som skiller dem, nettopp er deres fysiologiske forutsetninger. I lys av dette kan vi lage en oppskrift på kritisk vurdering av moral. Spørsmålet er om den og den moralen passer for, og dekker behovene til, mennesker av det og det slaget. Det må være dette Nietzsche mener, når han sier at «kritikk fra den medisinske vitenskap» kan rettes mot «alle kataloger over goder» når disse gjøres til gjenstand for «fysiologisk belysning og fortolkning». Dette innebærer i sin tur at «problemet som har med moral å gjøre» ikke kan behandles en gang for alle. Ethvert sett av moralske holdninger må vurderes i like mange omganger som det er mennesketyper med hver sin fysiologiske utrustning og hvert sitt batteri av behov. Det mennesker av ett slag trenger, er ikke – eller neppe – det samme som det mennesker av et annet slag trenger.

Spørsmålet «Hva er en gitt katalog over goder og 'moral' verdt?» må stilles under de forskjelligste perspektiver; man kan især ikke behandle spørsmålet «verdifulle til hvilket formål?» nyansert nok. Noe som for eksempel har synlig verdi med henblikk på én rases evne til lengst mulig å bestå ... ville slett ikke hatt den samme verdi hvis det hadde dreid seg om en sterkere mennesketype. (1, 17, 50)

Nietzsches «medisinske» vurdering begynner med enda en karakteristikk av medlidenhetsmoralen og den aristokratiske moralen, som nå kalles henholdsvis «slavemoralen» og «den fornemme vurderingsmåten». Slavemoralen sier «nei! til et noe 'utenfor', til et 'annerledes', til et 'ikke-selv'», mens det «omvendte er tilfellet i den fornemme vurderingsmåten» (1, 10, 30). Medlidenhetsmoralen refser og tukter mennesker. Den vil ha dem til å legge bånd på seg. Den «fornemme vurderingsmåten» setter derimot mot i mennesker. Den gir dem grønt lys til å utfolde seg slik de helst vil. Den refsende medlidenhetsmoralen er tilpasset svake menneskers behov. På deres «nivå», der avmektighet råder, «sveller [lykken] ut ved giftige og fiendtlige følelser» (1, 10). Det står fjernt fra de sterke å ha det på denne måten, og derfor er ikke medlidenhetsmoralen en egnet moral for de sterke.

Hvorfor ikke? Ett svar er at sterke mennesker ikke vil kunne leve slik medlidenhetsmoralen foreskriver. «Å forlange av styrken at den *ikke* ytrer seg som styrke, at den *ikke* er en vilje til å overvelde, å slå ned motstand, vilje til å herske, en tørst etter fiender og motstand og triumfer, det er akkurat like meningsløst som å forlange av svakheten at den ytrer seg som styrke» (1, 13, 39). For de mektige er det nærmest naturstridig å legge bånd på seg. Det er «meningsløst» å pålegge dem å gjøre det, i den forstand at det er umulig for dem å gjøre det. La oss kalle dette Nietzsches umulighetsteorem. Det kan presiseres på flere måter.

(i) «Å forlange av styrken at den *ikke* ytrer seg som styrke», er å forlange noe som ikke vil kunne skje, fordi det trengs *fri vilje* for at sterke mennesker skal kunne velge å la være å gjøre det de har trang til å gjøre, og fri vilje finnes ikke. Nietzsche sier at «det indifferente valgfrie 'subjekt'» er et «trosdogme» (1, 13, 39). Han tilføyer at «de svake og de undertrykte av enhver art» har hegnet om dette dogmet, fordi det «muliggjorde det sublime selvbedrag å fortolke svakheten selv som frihet» (ibid.). Men denne presiseringen av umulighetsteoremet lar seg vanskelig forene med den påstanden at sterke mennesker har latt seg påvirke av kritikk og moralsk fordømmelse fra prestenes side. Hvis det er noe i påstanden, kan ikke de sterke være helt og holdent prisgitt sine naturlige tilbøyeligheter. De må være i stand til å motstå styrken og avverge at den ytrer seg som styrke.

(ii) Å «forlange av styrken at den *ikke* ytrer seg som styrke», er å pålegge de mektige å leve på en måte de opplever som motbydelig. Nietzsche taler øyensynlig på de sterkes vegne når han sakker om hvordan «vi» – han og hans «venner» – «skal kunne forsvare oss selv mot de to verste epidemiene som nettopp kan være oppspart for oss – mot den *store kvalmen ved mennesket!* Mot den *store medlidenheten ved mennesket!*» (3, 14, 130). Men heller ikke denne presiseringen av umulighetsteoremet er uten videre forenlig med den påstanden at sterke mennesker har latt seg påvirke av kritikk og moralsk fordømmelse fra prestenes side. De som har latt seg påvirke, kan ikke ha opplevd medlidenhetsmoralen som ulidelig kvalmende.

(iii) Å «forlange av styrken at den *ikke* ytrer seg som styrke», er å frata de mektige muligheten til å leve et storslagent liv. «Jo mer normal sykkeligheten ved mennesket er – og denne normalitet kan vi ikke trekke i tvil –, desto mer burde man ære de sjeldne tilfeller av den sjelelig-legemlige mektighet, menneskets lykketreff, desto mer beskytte de vellykkede mennesker mot den dårligste luften, de sykes luft. (3, 14, 125 – 126). Dette er en verdidom. Nietzsche frykter at medlidenhetsmoralen vil berøve verden mennesker av den sorten han setter høyest. Hvorfor setter han disse menneskene høyest? Det fremgå rav den neste presiseringen av umulighetsteoremet.

(iv) Å «forlange av styrken at den *ikke* ytrer seg som styrke», er livsfiendtlig. Det er, sier Nietzsche, snakk om «bestrebelse henimot ... det instinktfiendtlige, det naturstridige, det dyrefiendtlige, kort sagt de tradisjonelle idealer», som «er livsfiendtlige idealer, idealer som baktaler verden» (3, 24, 159). Denne betraktningen er foregrepet i bokens forord, der Nietzsche spør om vurderingene medlidenhetsmoralen går god for, er «et tegn på en kritisk tilstand, på utarming, på livets forfall?» (Forord, 3, 9). Svaret er altså *ja*. Medlidenhetsmoralens «ideal-aler» er livsfiendtlige. Hvordan truer de livet? Ett svar er at de truer livet slik

det leves – eller vil kunne leves – av sterke mennesker. Et annet svar er at disse idealene truer livet i sin alminnelighet. Det er, sier Nietzsche, «de svakeste som i høyeste grad underminerer livet blant mennesker, som på farligste vis forgifter og stiller spørsmålsteget ved vår tillit til livet, til mennesket og til oss selv» (3, 14, 129).

Kanskje gir teksten grunnlag for enda flere presiseringer av umulighetsteoret. Uansett går det neppe an å utlegge Nietzsches argumentasjon på en sikker og endegyldig måte. Sikkert er det derimot at han kjenner seg frastøtt av medlidenhetsmoralen, og at det er en stor sak for ham å slå denne moralen tilbake. Dette er kampsaken som undertittelen på *Moralens genealogi* hentyder til. Den er så viktig for Nietzsches at den meget vel kan ha hemmet ham i gjennomføringen av det historievitenskapelige prosjektet som annonseres i hoved-tittelen. Det er for øvrig en dårlig sak.

Referanser

- Dretske, Fred, 1992. *Explaining Behavior*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hollingdale, R.J., 1985. *Nietzsche*. London: Ark Paperbacks.
- Homer, 2002. *Illiaden*. Oversatt av P. Østbye. Oslo: Aschehoug.
- Malnes, Raino, 2022. *Epistemologi og ontologi for studenter flest*. Oslo. Gyldendal Akademisk.
- Nietzsche, Friedrich, 1886/2009. *Hinsides godt og ondt*. Oversatt av Trond Berg Eriksen. Oslo: Spartacus.
- Nietzsche, Friedrich, 1887/2010. *Moralens genealogi*. Oversatt av Øystein Skar. Oslo: Spartacus.
- Richardson, John, 1996. *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press.
- Sprigge, T.L.S., 1990. *Theories of Existence*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Wallace, R. Jay, 2007. "Ressentiment, value, and self-vindication: making sense of Nietzsche's slave revolt", s. 110-137 i Leiter, Brian & Sinhababu, Neil (red.), *Nietzsche and Morality*. Oxford: Clarendon Press.