

Lotte List:

Den historiske feber – Om sygdomsmetaforikken i Nietzsches historieskrift

RESUMÉ

Artiklen undersøger betydningen af sygdomsmetaforikken i Nietzsches *Om historiens nytte og ulempe for livet*. Denne indeholder såvel et kritisk-diagnostisk som et praktisk-programmatisk aspekt, der begge modsvarer den målestok, som Nietzsche opsætter for den gode historiefilosofi: det kunstnerisk produktive liv. Skriftet er blevet anklaget for at lide under manglende deduktion, men denne artikel argumenterer for, at dets metode i stedet skal findes i en litterær og associativ fremgangsmåde, der manifesterer sig i sygdomsmetaforikkens konsekvente gennemførelse. Afslutningsvis vendes blikket udad mod sygdommens perspektiver i Nietzsches øvrige værk og hans reception.

ABSTRACT

The article explores the use of illness as a metaphor in Nietzsche's *On the Use and Abuse of History for Life*. This involves a critical-diagnostic as well as a practical-programmatic aspect that correspond to Nietzsche's measure for a good philosophy of history: the artistically productive life. Nietzsche's text has been accused of lacking in deduction but this article argues that the method in this work should instead be understood as a literary and associative approach which manifests itself in the consistent use of illness as a metaphor. Finally, the attention is turned towards perspectives of illness in Nietzsche's additional work and reception.

EMNEORD

Nietzsche, metaforik, historie, sygdom, kritik

KEYWORDS

Nietzsche, metaphors, history, illness, critique

Friedrich Nietzsches *Om historiens nytte og ulempe for livet*¹ fik allerede ved udgivelsestidspunktet i 1874 en kritisk modtagelse. Selv Nietzsches nære venner fandt arbejdet usammenhængende og utilstrækkeligt argumenteret. Og under alle omstændigheder synes de forskrifter for en positiv historievidenskab, der i dette skrift fremføres, ikke at have indtaget nogen stærk position i Nietzsches videre tænkning.

Michel Foucault (1994) har heroverfor foreslået, at man snarere bør betragte Nietzsches historiske tænkning i forbindelse med den medicinske end med den filosofiske videnskab. Eftersom historieskriftet er præget af en særlig sygdomsmetaforik, giver Foucaults bemærkning særligt i forbindelse med denne tekst adgang til en vigtig indsigt. Sygdomsmetaforikken er ikke blot retorisk effektiv, den er ikke kun et ornament, en udsmykning af argumentationen; tværtimod udgør den i sig selv et alternativ til den fraværende logisk-teoretiske argumentation. Nietzsche fremtræder her ikke som logiker, men som læge, som en kulturens symptomtyder og helbreder. Sygdommens og den efterstræbte salvelses vokabular er således at forstå som et metodegreb i historieskriftet.

I nærværende artikel vil denne metode blive undersøgt, såvel fra et kritisk-diagnostisk som fra et helbredende-programmatisk perspektiv. Til grund herfor ligger Nietzsches konstruktive metaforforståelse samt hans indsættelse af det frugtbare kulturelle liv som den målestok, filosofien skal måles mod.

Metaforens dynamik

Det metodiske udgangspunkt for denne analyse er Nietzsches egen metaforteori. Den findes stærkest fremlagt i det efterladte fragment "Om sandhed og løgn i amoralsk forstand"² ("Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne", KSA 1, 875-890), der er skrevet i 1873, året før historieskriftets udgivelse. Her gør Nietzsche entydigt op med enhver korrespondensteoretisk sandhedsopfattelse, hvorunder sandhed vurderes ud fra sprogets forbindelse til verden eller endog blot til vores sansede impulser fra den. Sandhed er ifølge Nietzsche noget skabt, der opstår i kraft af en

¹ Originaltitel: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. I Gyldendals serie *Moderne Tænkere* oversat: *Historiens nytte*.

² Alle oversættelser i artiklen er mine.

stadig metaforisk genese. Fragmentet indledes med en fabel om det 'kloge dyr' mennesket, der 'opfinder' erkendelsen (ibid., 875). Der lægges dermed afstand til erkendelsesteoretiske systemer som det kantianske, der forsøger at afdække faste strukturer for fornuftens bearbejdning af indtryk: Hvad vi kalder erkendelse, er en bevægelig metafor som alle andre begreber og kan ikke afdækkes eller findes, kun *opfindes*.

Den metaforiske mekanisme fungerer på flere planer. For det første opstår sproget i form af lydlige udtryk for vores kropslige indtryk selv metaforisk: "Først en nervepirring overført til et billede! første metafor. Billedet igen omformet til en lyd! Anden metafor" (ibid., 879). Såvel lysets passage til synsnerven som nervepåvirkningens passage til et lydigt udtryk foregår metaforisk; dvs. der foregår et spring, hvorved noget grundlæggende inkommensurabelt via oversættelse forbindes. Mellem indtryk og udtryk findes et vakuum, som metaforen søger at udfylde. Metaforen indebærer dermed et moment af tilfældighed, en forskydning af mening, hvorved den igangsætter sprogets bevægelse. For det andet bliver de således dannede lydtegn til et genkendeligt sprog, idet der metaforisk dannes almene begreber: "Ethvert begreb opstår ved at ligestille det, der ikke er lige" (ibid., 880). Begrebet 'blad' opstår ifølge Nietzsche, når vi mere eller mindre efter forgodtbefindende bruger det samme ord om en række individuelle indtryk, de enkelte blade. Dannelsen af ethvert almenbegreb er udtryk for samme metaforiske mekanisme som ovenfor beskrevet. Det problematiske, hvad angår sandhed og løgn, opstår ifølge Nietzsche, når vi tillægger ordene eksistens i sig selv, idet vi tiltror dem en stabil eller denoterbar betydning. Han konkluderer:

"Hvad er altså sandhed? En bevægelig hær af metaforer, metonymier, antropomorfismer, kort sagt en sum af menneskelige relationer, som, poetisk og retorisk intensiverede, blev overført og udsmykket, og som efter lang tids brug fremstår for et folk som faste, kanoniske og forbindtlige: Sandhederne er illusioner, om hvilke man har glemt, at de er det" (ibid., 880-881).

Den unge Nietzsches sprog- og tegnteori synes måske her noget usleben. Men hvad der er værd at fastholde, er den generelle forestilling om en

sandhedsforståelse og dermed et verdensbillede i bevægelse, der til stadighed opstår og går under ifølge en metaforisk dynamik.

Af citatet fremgår det endvidere, at denne dynamik er bundet til de menneskelige relationer. Trangen til metafordannelse, som Nietzsche kalder menneskets 'fundamentaldrift' (ibid., 887), organiserer verden efter idéer om sandt og falsk og opbygger dermed et sandhedshierarki (ibid., 881-882). Mennesket projicerer sine egne interesser ud på verden og former den til sin egen fordel. Der foregår dermed en konkurrence om fortolkninger, hvis løbende resultater indlejres i kulturen som sandhedskonventioner.³ Det metaforiske sprog i udvikling skaber verden snarere end at erkende den, og det gør det ud fra mellemmenneskelige interessekonflikter og magtkampe. Allerede her ses ansatsen til Nietzsches senere genealogiske kritik af moralen.

Begrebernes metaforiske skabelse går altså forud for deres anvendelse, og derfor sætter Nietzsche den 'intuitive' eller kunstneriske mennesketype over den 'fornuftige' (KSA 1, 889). Begge stræber de efter at udlægge verden, dvs. forme den metaforisk og derved vinde kontrol over den. Men eftersom fornuften betjener sig af begreber, der blot er stivnede metaforer, kan kulturen kun udvikle sig, hvis den kunstneriske indstilling til sproget vinder. Kun metaforikken, ikke den deraf afledte begrebslogiske argumentation, bærer reelt potentiale til udvikling og forandring, hvilket er sprogets egentlige natur.

Det kan ikke undgås, at denne sprogforståelse manifesterer sig i Nietzsches egne skrifter. Vil man yde den retfærdighed, er det derfor nødvendigt at tage metaforikken i historieskriftet på ordet. De metaforiske tråde, der tegner sig i dette skrift, er ikke blot udsmykning, litterær finesse eller udtryk for retorisk overtalelsesevne, men et forsøg på at forme den virkelighed, der adresseres. Nietzsches eget sprog er ikke undtaget fra interessekonflikten, men udgør så at sige et partsindlæg i konkurrencen om udlægningen af historien og den historiske situation.

Samtidig ville Nietzsche dog næppe selv tillade, at indlægget blev set *på lige fod* med ethvert andet. Der er ikke tale om en teoretisk relativisme,

³ Martin Pasgaard-Westerman har sat Nietzsches tidlige metafor-teori i forbindelse med hans 'interpretationsfilosofi', hvorunder han forstår vilje til magt-begrebet en vilje (eller snarere flere konkurrerende viljer) til at interpretere verden. Se Pasgaard-Westerman (2010, 79-80 og 88 f.).

hvorunder enhver fortolkning er lige så gyldig som den næste.⁴ Ifølge Nietzsche er det meningsløst at prøve at afgøre en opfattelses værdi ud fra den såkaldte sandhed eller 'den rigtige perceptions målestok' (KSA 1, 884). Men frem for at afskaffe ethvert mål sætter han et nyt, nemlig livet. Den foretrukne fortolkning er den livsfremmende, hvilket vil blive behandlet nærmere nedenfor.

Filosofisk målestok: det frugtbare liv

Det flugtpunkt, Nietzsche i *Om historiens nytte og ulempe for livet* orienterer sig imod, afslører sig allerede i titlen: Historievidenskaben har kun værdi, såfremt den tjener livet. Det er ikke erkendelsen i sig selv, men det sunde, sig selv regenererende liv, der sætter målet for en god historiefilosofi. Dette understreges i tekstens forord:

"Ganske vist har vi brug for historien, men vi har brug for den på en anden måde end den forkælede lediggænger i kundskabens have, også selv om denne skulle se fornemt ned på vores grove og usmykkede behov og nødvendigheder. Det vil sige, at vi har brug for den til liv og til gerning, ikke blot til en bekvem venden sig bort [Abkehr] fra liv og fra gerning (...)"
(KSA 1, 245).

At anskue historien rent teoretisk, som det i fagfilosofien er gængs praksis, betragter Nietzsche som en forkælet, arrogant drivertilværelse uden hensyn til det virkelige liv. Denne passivitet betegnes sågar som et 'Abkehr' – en bortvending eller afstandtagen – fra livet, altså som udtalt livsfjendtlig og dermed skadelig.

Således viser kritikken af erkendelse for erkendelsens skyld, af den spekulative kontemplation, sig som et vigtigt aspekt af Nietzsches betoning af livet som sin ledestjerne. De kontemplative tænkere omtaler han bl.a. som 'kolde erkendelsesdæmoner' (ibid., 286), og dette dækker over enhver, der forsøger at indordne historien under faste love. Først og fremmest sigter

⁴ Pasgaard-Westerman afviser også en sådan relativisme, men på det grundlag, at interpretationen ikke vælges frit, men opstår inden for en historisk betinget kontekst. Det, at udlægningen ikke er naturbestemt, gør således ikke, at den er fuldstændigt tilfældig. Pasgaard-Westerman (2010, 101).

kritikken mod den samtidige Hegel-receptions forestilling om en historie, der bringer sig selv til opfyldelse, her tydeligst repræsenteret ved Eduard von Hartmanns filosofi om det ubevidste som drivkraften i historien. Love for historien findes ifølge Nietzsche kun statistisk, ikke ud fra en iboende nødvendighed, og Nietzsche fastslår: "for så vidt der findes love i historien, er disse love intet værd, og historien er intet værd" (ibid., 320). Idet historie-filosofferne idealiserer de statistiske regelmæssigheder til metafysiske nødvendigheder, legitimerer de kynisk – og det er Nietzsches anke – tingenes aktuelle tilstand: "netop det måtte det komme til, sådan som det netop nu går, og sådan og ikke anderledes måtte mennesket blive, som menneskene er nu" (ibid., 312). Disse tænkere underkaster livet den historiefilosofiske såkaldte viden og sætter derved en hæmsko for mulig nyudvikling.

I modsætning hertil vil Nietzsche lade livet komme til sin ret over for erkendelsen: "Ingen kan tvivle om det: Livet er den højere, den afgørende magt, for en erkendelse, som tilintetgjorde livet, ville have tilintetgjort sig selv sammen med det" (ibid., 330-331). Livet er grundlaget for enhver viden og har derfor primat derover. Vil videnskaben også fremover blomstre, må den ikke underminere sit eget fundament. Livet og videnskaben fremstår som med hinanden konkurrerende kræfter, der begge har deres berettigelse; men videnskaben har samtidig sit ophav i det liv, som den tenderer til at bekæmpe.

Denne vekselvirkning er parallel til en lignende dualitet i Nietzsches opfattelse af livet i sig selv. Som Volker Gerhardt (1988, 138-139) fremdrager, findes der i historieskriftet to aspekter af livet, hvorunder det ene er betinget af det andet. Den *dyriske* livsform er grundlaget for livet overhovedet. Den anden form, det menneskelige liv, er en overbygning på den dyriske og adskiller sig samtidig fra denne deri, at mennesket besidder evnen til erindring – det er et grundlæggende historisk væsen. Dette historiske liv eksisterer som en begrænsning af den oprindelige livskraft og medfører derfor en smertelig erfaring: "Således lever dyret *u*historisk (...) Mennesket, derimod, stemmer sig op imod det forgangnes store og stadig større vægt; denne trykker ham ned eller bøjer ham til siden, den besværliggør hans gang som en usynlig og mørk byrde (...)" (KSA 1, 249). Det menneskelige liv er en balancegang mellem to afgrunde: Afstår mennesket fuldstændig fra historisk selvbevidsthed, bliver det dyr, og hengiver det sig fuldstændigt til historien, kvæler det sin egen livsnerve. Derfor skriver Nietzsche også: "*Det u*historiske

og historiske er lige nødvendige for den enkeltes, for et folks og for en kulturs sundhed" (ibid., 252).

Denne allusion til kulturen leder videre til en anden vigtig facet af skriftets livsforståelse. Menneskelivet er ikke blot at forstå som individets tilværelse, men retter sig også mod kulturen i betydningen kunst, arkitektur, videnskab, verdensbillede osv. I dette perspektiv er livskraften – hvilket udgør det måske vigtigste aspekt af Nietzsches livsbegreb – den skabende vitalitet i samtidens kulturelle produktion. Fordringen til historien bliver at undlade at hæmme denne vitalitet, men tværtimod bane vejen for den.⁵ Bliver historien for tilbageskuende, for konserverende og underdanig over for det forgangne, truer den kulturens sunde videreudvikling. Ophøjes bevarelsen af kulturens fortid til dens centrale opgave, risikerer man at undertrykke muligheden for kulturlivets fremtidige bedrifter.

Man kan dog med Gerhardt (1988, 149) notere sig endnu en indskrænkning af dette kulturelle livsbegreb: "Goethes liv, sådan som Nietzsche forestiller sig det i spejlet af Goethes selv billede, giver målet". Eller som Nietzsche selv formulerer det:

"For nylig har nogen villet belære os om, at Goethe i en alder af 82 år havde levet sig selv ud; og dog ville jeg gerne tage et par år af den "udlevede" Goethe i bytte for hele vognlad friske højmoderne livsforløb (...). Hvor få levende har overhovedet, stillet over for sådanne døde, ret til at leve!"
(KSA 1, 310).

Som repræsentant for historiens store personligheder er Goethe et billede på det ideal, Nietzsche efterstræber. Fordringen om livets fremme tilsigter her ikke ethvert menneskelivs uantastelighed. Tværtimod har de fleste folk, massen, i sammenligning med *de store* intet krav på eksistens. Kunstneren skal råde over forudsætningerne for kreation, også selv om det sker på bekostning af manden på gaden. Tilsvarende kan kulturen ikke betragtes som summen af samtidens kulturprodukter – et sådant sammensurium kalder Nietzsche

⁵ Ifølge Jörg Salaquarda var Nietzsche ved historieskriftets udgivelse stadig Richard Wagners protegé, men var samtidig begyndt at nære tvivl i forhold til succesen og retningen af Wagners Bayreuth-bevægelse. Hans egne forhåbninger om et kulturelt nybrud var altså truet af omstændighederne. Salaquarda 1984, 6.

vrængende et 'aggregat' (ibid., 330). Den sunde kultur er derimod "den kunstneriske stils enhed i alle et folks livsytringer" (ibid., 274). Det handler ikke om at bevare samfundet, men om at muliggøre fremkomsten af et frugtbart kulturliv.

Som vist kan dette kunstnerisk-kulturelle liv hverken bestå i den fuldstændigt uhistoriske, rene livskraft eller i den specifikt menneskelige historiske bevidsthed. Det er dog fra begyndelsen af skriftet tydeligt, at Nietzsches fokus ligger på truslen fra det aktuelle 'overmål' af historie mod den produktive nerve. Det fastslås i forordet, hvor der står: "Historie kan bedrives i en grad, så livet sygner hen og degenererer; et fænomen, hvilket det er lige så nødvendigt, som det kan være smerteligt, at bringe til erfaring ud fra mærkværdige symptomer ved vores tid" (ibid., 244-245). Med kulturens sundhed som mål og livet som målestok er det Nietzsches hensigt at kritisere og modvirke sine samtidiges overdrivelse af den historiske videnskab for videnskabens skyld. Hans egen udlægning af historiedisiplinen er kun et delmål for denne bestræbelse, et værktøj for den livsemancerende samtidskritik, der skal løsne livet fra den overdrevne fortidsdyrkelse og bane vej for dets fortsatte udfoldelse. Med livet som den øverste målestok for øje viser sig følgelig et behov for en modsvarende metode. Som skriftets svar på et begrebsapparat indsættes sygdomsmetaforikken i livets tjeneste, sådan som Nietzsches historiefilosofi fordrer det.

Metode del 1: Den kritiske tidsdiagnostik

Efter historieskriftets udgivelse skrev Nietzsches ven og korrekturlæser Erwin Rohde det følgende til ham:

"Du *deducerer* alt for lidt og overlader det i højere grad, end hvad der er rimeligt og godt, til læseren at finde *broerne* mellem dine tanker og sætninger. (...) Til tider får jeg det indtryk, at enkelte stykker oprindeligt kunne være *færdiggjort for sig selv* for så, uden helt at være opløst i metallets strøm igen, at blive indført i helheden"

(Salaquarda 1984, 11-12).⁶

⁶ Se også Gerhardt (1988, 133). Også veninden Cosima Wagner, hustru til Richard Wagner, roste skriftet, men kritiserede det samtidig; Salaquarda (1984, 10).

Denne kritik ramte Nietzsche hårdt, så meget mere som den ikke var helt uberettiget. Tekstens fokus flytter sig flere gange abrupt, uden at det bliver gjort klart for læseren, hvordan de enkelte afsnit relaterer sig til hinanden.

Eksempelvis giver Nietzsche som teoretisk grundlag for sin undersøgelse en tredeling af historievidenskaben i følgende funktioner: den monumentale, den antikvariske og den kritiske samt deres respektive forfaldsformer. Den monumentale historievidenskab beskæftiger sig med de fremtrædende individers bedrifter gennem historien; men overdrives den, risikerer dens dyrkelse af de forgangne helte at blokere for nye handlinger (KSA 1,258-264). Den antikvariske beskæftiger sig med detaljerne og sammenhængen, men i sin udartning nivellerer den enhver begivenhed og mister sans for proportionerne (ibid., 265-269). Den kritiske historievidenskabs opgave er at genetablere en sådan proportionssans, idet den underkaster alt en værdidom – men den må vogte sig for at komme til helt at udslette historien (ibid., 269-270). Disse tre teoremer fremstår som det, der skal udgøre skriftets teoretiske skelet og fundamentet for den videre analyse. Og isoleret set indeholder denne del af skriftet mange betragtninger, der er centrale for Nietzsches videre udlægning. Men for det første træder de tre typer umiddelbart efter deres introduktion i baggrunden i den resterende halvdel af skriftet, og for det andet spiller de ikke nogen fortsat rolle i forfatterskabet. Desuden fremstår tredelingen ikke så symmetrisk, som Nietzsche indledningsvis præsenterer den: Den monumentale historievidenskab foretrækkes tydeligvis for den antikvariske, idet den første besidder et 'instinkt' for det 'tilblivende', skabelsen, mens den sidste er rent bevarende; og den antikvariske historievidenskab afføder igen nødvendigheden af den kritiske, fordi den bliver for konserverende – hvorimod den kritiske ikke har noget behov for den antikvariske (ibid.).

Selve tredelingen, der ellers indføres som grundlaget for skriftets teoretiske systematik, fremstår derfor ikke specielt stærk eller som drevet af en indre nødvendighed. Og som Jörg Salaquarda (1984, 4) skriver, virker tekstens positive træk i det hele taget 'noget forcerede'. Nødvendigheden af dette teorigrundlag for tekstens konklusioner er ikke iøjnefaldende. Skriftets styrke synes derfor ikke at ligge i systematikens afrundethed eller den teoretisk-begrebslige stringens.

Michel Foucault har i en anden sammenhæng fremført en alternativ måde at yde Nietzsches historiefilosofi retfærdighed på:

”Det historiske betydningsindhold er langt tættere på medicinen end på filosofien. ”På historisk og fysiologisk vis”, siger Nietzsche undertiden (...) Historien har bedre ting at tage sig til end at være tjener for filosofien og berette om sandhedens og værdiens nødvendige fødsel; den er nødt til at være det skelnende kendskab til energier og svækkelser, til højdepunkter og sammenbrud, til gifte og modgifte. Den er nødt til at være lægemidlernes videnskab” (Foucault 1994, 149).⁷

Nietzsches historiske opgave, som han har stillet sig selv den, bliver af Foucault fremstillet som diagnostikkens og receptudskrivningens lægelige virke. Ikke den uinteresserede videnskabsmand, lediggængerens i kundskabens have, men den interesserede, bekymrede læge bliver således billedet på den historiefilosofiske metode. Til understøttelse heraf er den ’kritisk-diagnostiske funktion’ ifølge Salaquarda (1984, 3) da også det eneste punkt i historieskriftet, som Nietzsche – der ellers senere hen gav værket en ’stedmoderlig’ behandling – fremadrettet holdt fast ved. De tre historikertyper dukker efter denne udgivelse ikke op igen i det øvrige forfatterskab, hvorimod sygdomsmetaforikken udgør en langt mere varig bestanddel af Nietzsches tænkning.⁸

Nietzsches fremhævelse af den ’historiske syge’, som han kalder det (se f.eks. KSA 1, 329), kommer til udtryk ved hans hyppige anvendelse af termer tilhørende sygdommens metaforkreds. Disse tæller bl.a.: sygdom, feber, sundhed, helbredelse, dissekering, medicin, gift, modmiddel, symptom, fordærvelse, lidelse, smerte, degeneration [Entartung] og impotens. Også ord som styrke og svaghed, ungdom og olding [Greis] falder inden for spektret af kropslig forfatning og formåen. Derudover fungerer Nietzsches betegnelser af

⁷ Foucault fokuserer i denne artikel først og fremmest på Nietzsches senere genealogiske metode, men han trækker samtidig tråde til det øvrige tekstkorpus, herunder den anden utidssvarende betragtning. Især hans henvisning til gifte og modgifte finder genklang i dette værk; jf. f.eks. KSA 1, 330.

⁸ Et eksempel herpå er *Die fröhliche Wissenschaft*, på dansk *Den muntre videnskab*, hvori især forordet gennemsyres af sygdoms- og sundhedsmetaforer samt sammenligninger med medicinske tilstand og inddragelser af Nietzsches eget helbred; se KSA 3, 345-352.

sine modstandere som eksempelvis 'eunukker' som referencer til fysiske mangler eller afvigelser, hvilket bliver til en integral del af kritikken (KSA 1, 281-284).

At dette vokabular, der gennemtrænger værket, ikke er en tilfældig dekoration, viser sig ved dets særlige rolle på de mest fremtrædende tekststeder. Især præger det forordet og den afsluttende sektion, afsnit 10. Skriftet er dermed *indrammet* af passager, der tematiserer historiekritikken gennem sygdommens optik. I forordet maner Nietzsche som nævnt til tydning af samtidens symptomer, og han fortsætter:

"Utidsvarende er denne betragtning også, fordi jeg her forsøger at forstå noget, hvilket tiden med rette er stolt over, dens historiske dannelse, som skade, brist og mangel ved tiden, fordi jeg endog tror, at vi alle lider af en fortærende historisk feber (...)"
(*ibid.*, 246).

Selv om Nietzsche altså, især i værkets første halvdel, forsøger at udvikle en positiv filosofi om historievidenskaben, viser det sig allerede i forordet, at hans primære hensigt er afdækningen af den 'historiske feber', der huserer blandt hans samtidige. Skriftets kerne er ikke spørgsmålet om den teoretiske tilgang til det forgangne, men *diagnostikken* af samtiden, der er rettet mod hele kulturen, ikke blot historievidenskabens isolerede felt. Som metodegreb peger sygdomsmetaforikken på denne agenda.

I det 10. afsnit vender Nietzsche tilbage til dette punkt, idet han kritiserer den overdrevne historiske dannelses indflydelse på ungdommen, der ellers skulle udgøre kulturens skabende potentiale:

"Men det er sygt, dette lænkede liv, og må helbredes. Det er ramt af mange onder og lider ikke kun under erindringen om sine lænker – det lider, hvad der fortrinsvis beskæftiger os her, af den *historiske syge*. Overmålet af historie har angrebet livets plastiske kraft, og det forstår ikke længere at betjene sig af fortiden som en kraftig næring"
(*ibid.*, 329).

Nietzsches intellektuelle samtid har, som han ser det, forgiven sig selv med en overdosis af historie og undertrykt sin egen livskraft, repræsenteret af ungdommen. En positiv historievidenskabs formelle rolle bliver ikke berørt i

forordet og forekommer kun i forbigående i det afsluttende 10. afsnit. Hvad disse indførende og konkluderende afsnit kredser om, er bekymringen for samtiden og dens fremtidige udvikling, diagnostikken af en skrantende patient.

I den kulturelle sygdoms metaforkreds viser sig endvidere et skæringspunkt mellem Nietzsches liv og værk. Nietzsche var hele sit liv plaget af såvel somatiske som psykiske lidelser. Ifølge Salaquarda (1984, 6-7) var hans kropslige forfatning ved tidspunktet for de utidssvarende betragtningers tilblivelse så ustabil, at han undertiden måtte overlade arbejdet med at nedskrive og læse korrektur på dem til bekendte. I hans breve var sygdommen et tilbagevendende tema.

Her skal Nietzsches filosofi og metode ikke (bort)forklares biografisk. Var værket blot en manifestation eller spejling af hans personlige ubehageligheder, ville det formentlig ikke have vores interesse. Men som Thomas A. Long (1990, 113) skriver i en artikel om Nietzsches 'philosophy of medicine', lader Nietzsches liv sig ikke adskille fra hans værk – mere end næsten enhver anden filosof drog han sine tildragelser og sin tænkning med ind i hinanden. Og såvel i hans liv som i hans filosofi var grunderfaringen, katalysatoren for filosofien, en oplevelse af *lidelse*. Som ovenfor vist formulerer Nietzsche således også den grundlæggende forskel mellem menneske og dyr – den historiske bevidsthed – som et pinefuldt vilkår for mennesket. Dyret er lykkeligt, fordi det glemmer, dvs. fordi det er forskånet for erindringen, menneskehedsens kors. Det kan derfor ikke undre, at omdrejningspunktet for skriftet er en diagnostik af den overdrevne, smertemaksimerende historiebevidsthed.

Som integreret del af Nietzsches virke er sygdomsmetaforikken mere end blot et stykke sproglig pynt på teksten. Sygdommen tjener som metafor ikke kun til en appellerende retorik, men står i hjertet af filosofien. Som Nietzsche senere skriver i *Den muntre videnskab*:

”En filosof, der har gennemgået og til stadighed gennemgår flere sundhedsfaser, er gået gennem lige så mange filosofier; han *kan* netop ikke andet end hver gang at omsætte sin tilstand til en ny åndelig form og rækkevidde – denne transfigurationens kunst *er* netop filosofi”
(KSA 3, 349).

Den medicinske diskurs er som diagnostisk værktøj et nødvendigt modsvar til den menneskelige eksistens' iboende smerte, såvel som til det konkrete problem bestående i den lidende samtids historiske overuddannelse. Tænkningen har, som jeg forstår Nietzsche, sit sted i en interesseret krop, formet af lidelse og længsel. Kroppen er filosofiens referenceramme og tillige tænkningens oprindelige og definerende ophav. At filosofien her finder sin primære metaforkilde, er derfor oplagt.

Tidsdiagnostikken udgør således det samlende spor i historieskriftet. Som følge heraf er sygdomsmetaforikkens metode og dennes gennemførelse det springende punkt for tekstens filosofiske kvalitet. Nietzsche interesserer sig, også ifølge Salaquarda (1984, 33), grundlæggende ikke for historieteorien for dennes egen skyld; kun for dens 'konsekvens for handlingen'. Da målestokken for skriftet ikke er erkendelsen, men livet i sin stadige udvikling, kan det modsvarende metodeideal heller ikke være kravet om kohærent argumentation. Det drejer sig derimod om et arsenal af lægelige metaforer, hvorved forskellige symptomer på den historiske sygdom udsøges for ud af disse fragmenter at sammenstykke en diagnostik af samtiden.

Den medicinske tilgang, som den fremstilles af Nietzsche, adskiller sig fra den teoretiske, ikke ved at frasige sig enhver analytisk metodik eller vende blikket bort fra verden, men ved at investere sig selv i sin genstand, patienten. Det er ikke erkendelsen i sig selv, der driver værket; den er sekundær til den praktiske interesse i det behandlede. Nietzsche er hverken den første eller sidste til at drage parallellen mellem krop og kultur eller erklære samtiden for sygelig. Men i betragtning af den egenskab, han tillægger metaforen som ikke blot virkelighedsformidlende eller retorisk forstærkende, men virkeligheds-*skabende*, må også hans konsekvente og i livsværket fortsatte gennemførelse af sygdomsmetaforikken tages filosofisk alvorligt. For Nietzsche er patienten kulturen, både den samtidige og den kommende, målet et stadigt stærkere kulturliv. Gennem sygdomsmetaforikken gøres der forsøg på at forme vores verdensbillede og derved verden på en måde, der tillader en sådan udvikling.

Metode del 2: Kulturens læge

I praksis er en diagnose dog kun noget værd, for så vidt den ledsages af en kur. Sygdomsmetaforikken i historieskriftet har derfor ved siden af den kritisk-diagnostiske funktion også en programmatisk-helbredende.

Ifølge Paul van Tongeren (2008, 14) betragtede Nietzsche i tiden for historieskriftets fremkomst netop sig selv som en kulturens læge. Han skal derfor have lagt planer for en anden utidssvarende betragtning med arbejdstitlen *Filosoffen som kulturens læge*. Dette projekt blev ikke til noget, men meget af materialet hertil blev bragt med over i historieskriftet. Genealogisk har skriftet dermed allerede i dets konception rødder i medicinens semantik, med en reference til filosofiens position som kulturel helbreder.

Som nævnt er det lægelige vokabular særligt fremherskende i tekstens forord og afsluttende afsnit, dvs. i introduktion såvel som konklusion. Hvor forordet dog hovedsageligt beskæftiger sig med identificeringen af den historiske feber, fokuserer det konkluderende afsnit i højere grad på behandlingen af denne. Nietzsche skriver i den forbindelse:

”Således har videnskaben brug for højere opsyn og overvågning: en *livets sundhedslære* stiller sig tæt ved siden af videnskaben; og en læresætning fra denne sundhedslære ville netop lyde: Det uhistoriske og det overhistoriske er de naturlige modgifte mod historiens kvælende ukrudtsvækst på livet [die Ueberwucherung des Lebens durch die Historie], mod den historiske syge”
(KSA 1, 331).

Det er betegnende, at bogen lukker med denne manen til helbredelse. Dermed understreges, at skriftet frem for alt skal være et bidrag til helingsprocessen. Denne hensigt udgør således et positivt element i et skrift, hvis konstruktive bidrag ellers ofte træder i baggrunden for dets destruktive kritik.

Nietzsche forordner, som han skriver, to midler mod ondet: det uhistoriske og det overhistoriske. Ved det uhistoriske forstår han ”den kunst og kraft at kunne glemme” (ibid., 330). Ordet ’kraft’ er her symptomatisk, eftersom det knytter det uhistoriske til det dyriske liv, livet forstået som ren energi. Kulturen er nødt til at genfinde den kraft, som den i sidste ende skylder sin eksistens, og reaktivere den for ikke at kvæles under sin egen stagnation. Men kulturen kan naturligvis heller ikke forlade sig helt og fuldt på denne kraft, eftersom det rene, biologiske liv netop er dyrisk, og kulturen et specifikt menneskeligt fænomen. En total hengivelse til det dyriske ville tilintetgøre det, der gør kulturen til kultur. Denne har derfor tillige brug for det andet lægemiddel, der består i det overhistoriske. Dette medikament beskrives som rettelsen af blikket ”mod det, der giver tilværelsen karakter af

det evige og ensbetydende, mod kunst og religion" (ibid.). Hvor det uhistoriske danner forudsætning og fundament for historien, hæver det overhistoriske sig op over det som utopi. Kunst og religion m.m. er fænomener specifikt tilhørende mennesket, hvorigennem dette kan forme livet og træde i karakter som skabende væsen.

Hvordan det uhistoriske og det overhistoriske nærmere bestemt skal bringes i anvendelse, forklarer skriftet ikke. Den konkrete brug af modgiftene synes ikke at være i fokus her. Hovedvægten ligger snarere på bortledelsen af samtidens opmærksomhed fra den stivnede historie, det konserverende dannelsesideal. For så vidt det lykkes værket at initiere dette fokusskifte, er det ifølge dets egne præmisser allerede et første skridt på vej mod den efterstræbte helbredelse.

Det betyder selvfølgelig ikke, at vi skal kaste historien af os – Nietzsche gør selv ofte brug af filosofi- og kunsthistoriske perspektiver, eksempelvis når han sammenligner samtiden med hellenismen. Vi skal blot ikke bevare historien som et relikvie, men til stadighed dissekere den til fordel for det kulturelle helbred. Som Foucault (1994, 140) bemærker, er Nietzsches kritiske behandling af for- og samtid nødvendig, fordi det forgangnes krop også er det kommende: "Historien med dens styrker, dens svækkelser, dens hemmelige raserianfald, dens store, feberhede ophidselser og dens besvimelser er fremtidens egen krop." For Nietzsche drejer det sig om at lutre denne den fremtidige kulturs krop for infektioner og stille de bedst mulige livsbetingelser til rådighed for den – at stræbe mod en "en ny og forbedret fysik" (KSA 1, 334).

Helbredelsesaspektet har endvidere den effekt, at tekstens tone ofte nærmere bliver programmatisk-agiterende end køligt argumenterende. Som helbreder forstår Nietzsche sig tilsyneladende som talsmand for en bevægelse. Undertiden veksler han mellem jeg- og vi-position og anvender en patosladet eposretorik, som talte han for en menneskemængde:

"Farlig og ophidsende var denne overfart. Hvor fjernt er vi ikke nu fra den rolige skuen, med hvilken vi først så vores skib svømme ud. Idet vi følte historiens farer, fandt vi os på det stærkeste udsat for alle disse farer. (...) Og dog har jeg tiltro til den inspirerende magt, som frem for et genius fører fartøjet, jeg har tiltro til *ungdommen*, som har ført mig på rette vej, når den nu nødsager mig til en *protest*

mod det moderne menneskes historiske ungdomsopdragelse (...)
(ibid., 324-323).

I sådanne passager ses det igen, at skriftet ikke blot er at læse som en teoretisk historiografi; ej heller udelukkende som destruktiv, kritisk diagnostik, men tillige som en manen til handling – at det besidder en program- eller manifestkarakter. Eftersom det for Nietzsche eneste mulige mål for tænkningen er livet, maner han til fælles fordring af dette liv. De programmatiske påkaldelser af sundheden og helbredelsen udgør det konstruktive modstykke til den destruktive kritik af den historiske dannelse, idet en ny bevægelse, en opblomstring søges fremelsket.

Denne bevægelse består i en selvbevidst ungdom, som stilles op imod Hartmanns affældige oldinge. Ungdommen er billedet på den kulturelle frugtbarhed, det spirende liv i modsætning til alderdommens kropslige forfald – og samtidig tilsyneladende et tilstræbt publikum for teksten, dens intenderede modtager. Med sin ætsende forhåelse af teorien om det ubevidste kan Nietzsche ikke have haft nogen forhåbninger om at omvende Hartmann; Hartmann fremstilles snarere som den kronisk syge, hvis smittefare ungdommen skal advares om og skærmes mod. Ungdommen repræsenterer det håb, at den kulturelle krop endnu lader sig helbrede. Foreløbigt er intet dog afgjort, og appellen til ungdommen må derfor føres igennem med den systematiske anvendelse af sygdoms- og helbredelsesvokabularet.

Volker Gerhardt (1988, 140) forklarer de i forskningen velkendte vanskeligheder med at fortolke Nietzsches skrifter derudfra, at han var en “i metodologiske spørgsmål så åbenlyst uinteresseret forfatter”. Og det er rigtigt, at der i historieskriftet ikke findes nogen eksplicite metodeovervejelser. Også på dette punkt lægger Nietzsche afstand til store dele af den øvrige filosofiske tradition. Som Walter Kaufmann (1982, 84) skriver, er Nietzsche lettere at læse, men sværere at udlægge systematisk end stort set alle andre klassiske tyske filosoffer. I modsætning til eksempelvis Kant giver Nietzsche ikke læseren nogen nøgle til læsningen af sit skrift, ingen introduktion til fremgangsmåde eller forudsætninger. Som Rohde bebrejder ham det, deducerer han sjældent, og det ville være hvis ikke forkert, så dog ufrugtbart at udsøge en sammenhængende argumentation som udgangspunktet for forståelsen af historieskriftet.

Ifølge Kaufmann skyldes denne særhed, at Nietzsche ikke er nogen systemtænkner som Kant, og anklagen om manglende systematik er derfor omsonst. Nietzsche har, således Kaufmann, netop forsætligt forkastet systemtænkningen, da denne er afhængig af systemets og dermed tænkningens faste grundstruktur og derfor nødvendigvis må stivne. Systemtænkneren kan i sidste ende ikke kritisk ryste sine egne grundantagelser, eftersom den systematiske tænkingsstruktur i så fald trues af sammenstyrtning, og de må derfor altid forsøges konserveret. Denne Nietzsches kritik af den ukritiske metodeloyalitet toner også frem i historieskriftet som kritikken af historievidenskaben for videnskabens skyld, den rent selvbevarende bestræbelse. Videnskaben må ikke lægge sig fast på en endegyldig metode, da livet per definition altid må frembringe og forvandle sig selv, hvilket konserveringen og den stivsindede holden fast i det forgangne forhindrer.

Ikke overraskende udvikles Nietzsches egen implicite, utøjlede metode således specifikt til den tid, som skriftet er en reaktion på. Sygdomsmetaforikken er Nietzsches svar på det største problem, han øjner i sin samtid. Hans samtidiges tilbageskuende, konserverende dannelse forstår han som en livshæmmende og -nedbrydende feber, som en hæmsko for den kulturelle tilblivelse. Ud af denne frustration opstår behovet for en kulturens læge med en dertil svarende terminologi, der formår at levere en tidens diagnostik og om ikke andet så blot antyde en mulig helbredelses vej. Nietzsche definerer kun yderst sjældent begreber og leverer ikke kategorier eller slutningsformer som understøttelse for sine teorier. I stedet for skriver han i et levende, litterært sprog, citerer forfattere som Goethe og Leopardi, benytter ord fra hverdags sproget frem for filosofiske fagtermer (der som oftest indføres ironisk og omkranset af anførselstegn), og han ødsler med metaforer, flyvske associationer og højtravende analogier uden at oversætte disse for læseren. Tilsvarende denne generelle tendens udgør det medicinske vokabular det redskab, hvormed den mere specifikke sygdomsmetaforiske metode tilstræber samtidens diagnostik og kur. En sådan fremgangsmåde må være associativ frem for deduktiv.

Perspektiver for sygdomsmetaforikken i forfatterskabet og receptionen

Den ovenfor beskrevne metaforik, der foldes ud i historieskriftet, er ikke blot betydende for denne tekst, men åbner for perspektiver til det øvrige

forfatterskab. Nogle få skal nævnes her. Som sagt er diagnostikken ifølge Salaquarda det eneste element i historieskriftet, som Nietzsche også senere hen er parat til at stå på mål for. De tre historievitenskabelige modi, den monumentale, antikvariske og kritiske variant, dukker ikke igen op i det øvrige forfatterskab. Sygdomsmetaforikken er derimod et stadigt tilbagevendende træk, der fremstår som en rød tråd (blandt andre) i det samlede livsværk. Nietzsche vender til stadighed tilbage til de psykologiske og lægelige overvejelser, såvel som til forskrifter for både en åndelig og en kropslig diæt (Long 1990, 114).

I et videre perspektiv lader mange af Nietzsches mere kendte filosofiske typer sig sætte i forbindelse med sygdomstematikken. Herrer og slaver, kristne og frie ånder indordner sig i den psykosomatiske helbredstilstands spektrum. Ifølge Long er ressentimentet herunder at forstå som et mislykket forsøg på at lindre sygdommen: "Hans [den alt-for-menneskelige lidendes] reaktion på lidelse kan kun tjene til at spærre ham inde i en konstant tilstand af selvmedlidenhed, *ressentiment*, og had til livet" (ibid., 120). Ressentimentsmennesket er den svage natur, der ikke formår at hele sig selv, og som derfor forfalder til en passivt-aggressiv opretholdelse af sin sygelige levevis. Ressentimentet er en forsvarsreaktion, der forhindrer den smittede i at gå til grunde, men som samtidig fastholder denne i en permanent svækkelse på samme måde som en morfinafhængig nervepatient. I tilslutning hertil kan også den korrupsion, som Renate Reschke betragter som et gennemgående motiv hos Nietzsche, forstås som et kropsligt forfald. Den særlige variant af korrupsionen bestående i den så ofte kritiserede dekadence står som et lignende, om end ikke fuldstændigt parallelt tilfælde over for ressentimentet. Reschke (1992, 147) skriver: "Korrupsion slår om i dekadence i det øjeblik, hvor man hengiver sig til sygdommen, hvor underkastelsen under den bliver til ens grundadfærdsmønster (...)". Dekadencen er ligesom ressentimentet en usund reaktion på sygdommen. Men hvor ressentimentsmennesket finder en strategi for at affinde sig med sygdommen og således hensynker i bitterhed, giver den dekadente sig fuldstændigt hen til den. Dekadencen er den kultiske dyrkelse af egen sygelighed. Efter bruddet med Richard Wagner bliver dennes musik for Nietzsche stjerneeksemplet på en ganske vist forførende smuk, men dekadent kunst, der ophøjer det fysiske forfald til æstetisk mål i sig selv. Wagner bliver

'dekadencens kunstner': "Wagners kunst er syg. Problemerne, som han bringer på scenen – lutter hysterikerproblemer (...)" (KSA 6, 20-21).

Sygdomsmetaforikkens værdisætning og funktion forbliver dog ikke den samme igennem hele forfatterskabet. Van Tongeren (2008) beskriver, hvordan Nietzsches selvbillede bevæger sig fra 'kulturens læge' i de tidlige skrifter til 'læge og syg i samme person' i de senere. Denne udvikling indebærer, at det filosofiske blik på sygdommen og dens rolle forandres. I historieskriftet bliver sygdommen som beskrevet betragtet som en trussel mod sundheden og noget, der må slås tilbage – den er et overvejende negativt element, et modbillede til hvad der er godt og ønskværdigt. I de senere tekster fremstår sygdommen derimod som en prøvelse, hvilken mennesket, kulturen og filosofen må stå igennem for i sidste ende at afkaste sig deres kropslige svækkelse. Sygdom og sundhed står ikke i modsætning til hinanden; tværtimod opnås den egentlige, den 'store sundhed' først igennem sygdommen, der således skiller fårene fra bukkene (van Tongeren 2008, 26-27). Sygdomsmetaforikken forbliver et forbindende træk ved det samlede forfatterskab, men dens funktion transformerer sig organisk med tænkningens udvikling.

Nietzsches kulturpatologi åbner dog også mere problematiske perspektiver. Som den amerikanske litterat Susan Sontag har beskrevet det, er den metaforiske anvendelse af begreber fra lægevidenskabens felt altid blevet flettet sammen med en krigerisk retorik (se f.eks. Sontag 1987, 62-75); en tendens der også finder genklang i Nietzsches mere programmatisk ansporende passager. Indre uretfærdighed eller ydre trusler mod et givent samfund udlægges ofte som en aktuel eller mulig tilstand af infektion – og omvendt forstås faktisk somatisk sygdom (f.eks. kræft) som en invasion af kroppen. Alene i fremstillingen af hans filosofiske og kulturelle modstandere som smittebærere fremstår Nietzsches projekt under denne optik noget militant.

I forlængelse heraf er billedet af kulturen som fælles krop problematisk, idet de individuelle kroppe dermed risikerer at udviskes i totaliteten – hvis kulturen er en organisme, er amputation af dens enkeltdele for helhedens skyld også tilladelig. Som Nietzsche skriver, er han villig til at ofre vognlad gennemsnitsmennesker, for at kulturens vitale organer – mænd som Goethe –

kan blomstre og skabe. Nietzsches ringeagt for massen dukker gentagne gange op i historieskriftet:

”Massen synes mig kun i trefoldig hensigt at fortjene et blik: først og fremmest som udflydende kopier af de store mænd, fremstillet på dårligt papir og med udtjente plader, dernæst som modstand mod de store og endelig som værktøjer for de store; i øvrigt må djævelen og statistikken tage dem!”

(KSA 1, 320).

Massens lidelse og lykke har i sig selv ingen betydning for kulturens sundhed eller for historien. Kun som statister eller endog blot som staffage lades massen ind i de store mænds historie; selv er den fuldstændigt undværlig. Som kopier af de store er massen simpelthen ligegyldig; som modstand er den en forhindring, og dens tilsidesættelse retfærdiggjort; og som værktøj kan den kun passivt lade sig udnytte. Målet for den kulturelle sundhed, der nås gennem de stores produktivitet, skubber hensynet til individets velbefindende i baggrunden.

Nietzsche kan ikke uproblematisk drages til ansvar for den måde, han senere er blevet interpreteret på af blandt andet det tredje riges ideologer, for eugenik og forfølgelse af kulturens ‘usunde’ elementer. Om disse skriver Sontag (1987, 83): “Som det blev sagt i taler om ‘det jødiske problem’ igennem 1930’erne: For at behandle en kræftskade må man skære en del af det sunde væv omkring den væk.” Sådanne under nazismen gængse metaforer bærer mindelser til Nietzsches mere vidtløftigt fejende formuleringer – men kan ikke uden omsvøb tilskrives ham. Eftersom historieskriftets mål ikke kun er teoretisk, men i høj grad også programmatisk-praktisk, dvs. handlingsfordrende, bliver det dog desto mere påtrængende at tage sygdomsmetaforikkens implikationer alvorligt. Og eftersom denne metaforik forbliver nærværende livsværket ud, kan det være en fordel at holde sig dens rolle for øje, hvis man vil bevare et kritisk blik på de mere problematiske aspekter heri. Tager man Nietzsches filosofi på ordet, er en uinteresseret, kontemplativ tilgang hertil på forhånd meningsløs.

Primærlitteratur

Tekster af Nietzsche er citeret efter:

KSA: Nietzsche, Friedrich. 1988. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Redigeret og udgivet af Giorgio Colli og Mazzino Montinari. 2nd ed. Berlin: de Gruyter.

Sekundærlitteratur

Foucault, Michel. 1994. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (førsteudg. 1971). I Michel Foucault: *Dits et écrits. 1954-1988*, Band II: 1970-1975, 136-156. Paris: Gallimard.

Gerhardt, Volker. 1988. "Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter 'Unzeitgemäßer Betrachtung'". I Volker Gerhardt: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, 132-162. Stuttgart: Reclam.

Kaufmann, Walter. 1982. "Nietzsches Methode". I Walter Kaufmann: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist* (førsteudg. 1950). Oversat af Jörg Salaquarda, 84-111. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Long, Thomas A. 1990. "Nietzsche's Philosophy of Medicine". I: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 19, 112-128.

Pasgaard-Westerman, Martin. 2010. "Genealogi, interpretation, refleksion. Nietzsches ide til en reflektionsfilosofi". I: *Res Cogitans*, no. 7, vol. 1, 74-103.

Reschke, Renate. 1992. "'Korruption'. Ein kulturkritischer Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie und Ästhetik". I: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 21, 137-162.

Salaquarda, Jörg. 1984. "Studien zur zweiten unzeitgemässen Betrachtung". I: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 13, 1-45.

Sontag, Susan. 1987. *Illness as Metaphor* (førsteudg. 1978). Harmondsworth: Penguin Books.

Tongeren, Paul van. 2008. "Vom 'Arzt der Cultur' zum 'Arzt und Kranken in einer Person'. Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en)". I Andreas Urs Sommer (Hrsg.): *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, 11-29. Berlin: de Gruyter.