

Hvorfor ethvert samfunn trenger filosofi

Beatrix Himmelmann

Professor i filosofi, UiT

Beatrix Himmelmann, Dr. phil. habil., is professor of philosophy at UiT. Before coming to Norway, she taught philosophy at Humboldt University of Berlin, the University of Zurich, the University of Illinois at Urbana-Champaign, and Brown University. Her book publications include *Kants Begriff des Glücks* (de Gruyter 2003; reprint 2011); (ed.) *Kant und Nietzsche im Widerstreit* (de Gruyter 2005; reprint 2012); *Nietzsche* (Reclam 2006; reprint 2011); (ed.) *On Meaning in Life* (de Gruyter 2013); (co-ed. with Robert B. Loudon) *Why Be Moral?* (de Gruyter 2015).

beatrix.himmelmann@uit.no

ABSTRACT

Discussing three issues that are central to philosophical thinking, the article argues that each and every society requires the kind of reflection that philosophy entails. The first issue concerns the claim that we have to give reasons for our assertions, the second addresses the idea and significance of truth, and a third pivotal philosophical question deals with the importance of acknowledging standards of right and justice. It becomes apparent what we would lose if we abandoned, banished, or marginalized philosophical thinking.

Tesen for foredraget mitt¹ er klar: Ethvert samfunn trenger filosofi. Men hva mener jeg med «filosofi»? Dette er et spørsmål som selv er filosofisk, og ulike filosofer har besvart det på svært forskjellige måter. I den omfattende tyske *Historisches Wörterbuch der Philosophie* fyller artikkelen om filosofi mer enn tre hundre sider eller seks hundre spalter.² Dette kan kanskje virke nedslående ved første øyekast, men vi kan likevel identifisere flere fundamentale anliggender som kjennetegner filosofien siden Sokrates, Platon og Aristoteles utviklet disiplinen.

Det første er: Filosofi er kunsten å argumentere, å begrunne sin påstand med argumenter. Dette utsagn lyder rent teoretisk, men det handler om noe som faktisk har betydelige praktiske implikasjoner. Hvis vi ikke bare forstår det som en beskrivelse av hva filosofi ganske enkelt dreier seg om, men på samme tid tenker «ja, det er riktig og sågar uunnværlig at

1. Den foreliggende teksten går tilbake til et foredrag jeg holdt på seminaret «Trenger samfunnet filosofi?» den 25. november 2016 i Trondheim. Foredragsstilen bibeholdes i det store og hele. Jeg takker Fredrik Nilsen, Arne Overrein og Ingrid Russøy for språklig hjelp under de forskjellige stadiene av utarbeidelsen.
2. Bien, Günter/Hadot, Pierre et al.: «Philosophie». I: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7. Schwabe Verlag/Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Basel/Darmstadt 1989, s. 571–879.

vi begrunner påstandene våre med argumenter», så ser vi at vi allerede aksepterer en grunnleggende filosofisk innsikt. Men på den andre siden, vet vi også at denne innsikten ofte blir tilsidesatt på grunn av bekvemmelighet eller ønsketenkning.

Et annet anliggende som står sentralt i filosofien og som på en eller annen måte knyttes til det som allerede er nevnt, er ideen og betydningen av sannhet. Det vil si at det er en genuin filosofisk bestrebelse etter opplysning med sikte på å unngå feil, illusjon og løgn. Atter en gang kan vi oppfatte denne søken som en beskrivelse av hva filosofien driver med. Og igjen vil vi finne: Ja, det er viktig og sågar nødvendig at vi ærer sannheten og streber etter den. På ny ser vi at en filosofisk innsikt har slått rot i vår tenkning. Etter nærmere betraktning kan vi i analogi med det førstnevnte si at det kan finnes mange grunner for hvorfor vi likevel ikke følger opp dette kravet: Er det for eksempel ikke slik at det står dårlig til med sannheten så snart vi beveger oss over til politikken område? Handler det ikke der ganske enkelt om spørsmål om makt og avmakt? Og ser vi ikke at det stadig vekk finnes ulike fortolkninger av konflikter som beveger oss? Også dette gjør spørsmålet vårt forståelig: Hva er sannhet?

Et tredje område som har opptatt filosofien siden dens begynnelse er spørsmålene om rett og rettferdighet. På den ene siden er dette igjen simpelthen en beskrivelse. På den andre siden vil de fleste av oss være overbevist om at opplysning om, og institusjonalisering og sikring av rett og rettferdighet er svært viktig. Likevel ser vi at det finnes omstendigheter som gjør at disse kravene må vike til fordel for andre hensyn som også skaper en slags orden, hensyn som gjerne er bestemte av makt. Autoriteten til rett og rettferdighet trekkes i slike tilfeller i tvil. Dessuten kan det herske stor uenighet om hva som er rett og rettferdig i konkrete situasjoner.

Jeg vil nå argumentere for at det er nødvendig for ethvert samfunn at det må beskjefte seg med de tre nevnte filosofiske spørsmålene.

I. HVORFOR VI MÅ BEGRUNNE VÅRE PÅSTANDER

Som kjent var Sokrates den første som ga uttrykk for kravet om at vi må begrunne våre påstander. *Lógon didónai* forlangte han, det vil si at vi må kunne avlegge regnskap for vår vurdering av saker og ting og for oss selv og våre handlinger.³ Sokrates tilspisser dette kravet gjennom tesen om at «et utforsket liv ikke er verdt å leve for et menneske» (*anexétastos bios ou biōtos anthrōpō*).⁴ Det er således ikke tilstrekkelig at vi blir overbevist eller vil overbevise andre om noe på en måte som bare gjør at det føles riktig – «it feels right», som det så treffende heter på engelsk. Men hvorfor er ikke dét tilstrekkelig?

Allerede Platon fremstilte noen eksempler som viser hva vi setter på spill, eller hva som går tapt, dersom vi gir avkall på kravet om å undersøke og begrunne våre påstander. Enkelt, og ikke sjeldent lettvtint, henviser individer til sin egen ekspertise på måter som det ikke kan stilles spørsmål ved. Men hva skjer når denne angivelige ekspertise viser seg å være ubegrunnet? Alt etter hvilket område det gjelder, vil det føre til at det oppstår mer eller mindre alvorlige feil og skader. Innenfor medisin kan det føre til at mennesker får forringet

3. Platon, *Staten* 534 b–c.

4. Platon, *Apologien* 38 a.

eller ødelagt helsen sin, innenfor økonomi vil det kunne stille næringsenes eksistensgrunnlag i fare, innenfor politikk kan resultatet bli at det oppstår store sosiale konflikter, mens det innenfor de unges dannelse vil kunne forkludre utviklingen mot et selvstendig liv. Platon gir oss bildet av den paradigmatisk Euthyfron, som selv mener seg å være ekspert på fromhet og guddommelig rett (*to hósion*), og som videre er overbevist om at han handler rett når han anklager sin egen far for forsettlig drap.⁵ Det viser seg imidlertid at han på ingen måte kan sies å være noen ekspert på guddommelige ting (*ta theia*) og guddommelig rett. Dersom hans anklage skulle vise seg å være rett og rettferdig, ville det være en ren tilfeldighet.

Fraværet av begrunnet ekspertise kan også sies å undergrave all autoritet som er forbundet med offentlige embeter. For denne autoriteten hviler som regel nettopp på den slags ekspertkunnskap.

Et annet eksempel på følgene av å leve med ubegrunnede overbevisninger, er avhengigheten av hva andre tenker om en. Denne innstillingen forhindrer oss i å handle ut fra det som vi selv på et gitt tidspunkt mener er riktig, tilstrekkelig innlysende og som med gode grunner lar seg forsvare. Derimot kan ikke det å innrette seg etter det inntrykket som man sannsynligvis etterlater seg hos andre, være en god målestokk for hva som er riktig og passende. I *Kriton*-dialogen presenterer Platon Kriton som en som vil befri Sokrates fra fengselet, ikke fordi han mener begrunnelsen for fengslingen og dødsstraffen ikke er godt nok gjennomtenkt, men snarere fordi han som venn ikke vil få ord på seg for å være en feiging.⁶ Mot dette fremholder Sokrates at borgerens relasjon til staten og dens lover først må avklares, før han deretter kan avgjøre om han skal befri seg fra fullbyrdelsen av straffen eller ikke.

I moralske spørsmål kan man sikkert også innrette seg etter den gjengse oppfatningen i samfunnet. Men en slik holdning kan like sikkert ikke beskytte mot de alvorligste feil og villfarelser. En svært tankevekkende bok som skildrer historikeren Joachim Fests minner om sin far og farens holdning under det nasjonalsosialistiske Tyskland, bærer tittelen *Ich nicht* – med referanse til bibelordet «Etiam si omnes – ego non».⁷ Hensynet til å tenke selvstendig og til å handle ut fra de grunner som etter alvorlig gjennomtenkning har vist seg å ha den «beste logos», som Sokrates ville ha sagt,⁸ må aldri settes til side. Ethvert samfunn må tillate en slik fremgangsmåte for borgerne, da de fungerer som brodd (*myōps*)⁹ mot tankeløs konformisme. For en slik konformisme kan ikke bare føre den enkelte, men også et helt samfunn ned i avgrunnen. Etterpå vil ingen innrømme at man deltok; ingen vil være villig til å påta seg ansvaret for det som fortonte seg som en skjebne som det ikke synes mulig å vende.

Et siste eksempel på nødvendigheten av å argumentere på en velbegrunnet måte, samt på de skader som kan oppstå dersom man forsømmer denne intellektuelle redeligheten, finner vi igjen hos den samme Platon, og det er faktisk likeså aktuelt i dag som det var den

5. Platon, *Euthyfron* 4 a–9 b.

6. Platon, *Kriton* 45 e–6 a.

7. Fest, Joachim: *Ich nicht. Erinnerungen an eine Kindheit und Jugend*. Reinbek: Rowohlt 2006, s. 75; sml. Matt. 26, 33.

8. Platon, *Kriton* 46 b.

9. Sml. Platon, *Apologien* 30 e.

gang. For å kunne ha politisk suksess i Athen, måtte man tilby noe til den store massen; man måtte søke tilslutning fra så mange mennesker som mulig og begeistre med taler som ikke hadde noen andre formål enn at tilhørerne skulle like dem.¹⁰ Man forholder seg da, slik Sokrates kommenterer i *Gorgias*, som en kokk som tilsetter sine retter det som behager gjestenes ganer, uten hensyn til om det er helsebringende for dem. De skader som dette spill med menneskers lengsler og bekymringer fører til i samfunnet, kan minne oss om hva vi har sett i de mange folkeavstemningene og valgkampene det siste året, hvor vi har kunnet studere disse forholdene i alle sine farger og fasonger.

Filosofien som selvrefleksjonens disiplin er den beste motgiften mot de farer for samfunnet og individet som jeg her har beskrevet. Med dette innskrenker jeg på ingen måte begrepet «filosofi» slik at det kun kan forstås innenfor den snevre akademiske fagkretsen. Man kan til og med argumentere for at en altfor oppdelt måte å gå frem på, hvor man kun konsentrerer seg om avanserte detaljer som bare interesserer den engere akademiske krets, fører til at man mister blikket for de store spørsmålene og således også for den helt spesielle oppgave som tilkommer filosofien. Her i Norge har vi gjennom institusjonen *Examen philosophicum* en unik sjanse å oppøve alle studentene i filosofisk tenkning, uansett hvilke spesielle fagområder de skal ta sin utdanning i. Evnen til å tenke selvstendig er minst like viktig som det var i tidligere tider i en tidsalder preget av informasjonsflyt og omfattende deltakelse i nettverk og sosiale medier, hvor det er avgjørende å holde kritisk avstand og bedømme ting nøkternt og saklig. Ethvert samfunn må derfor ha interesse av å styrke seg selv og dermed også styrke filosofien.

II. HVORFOR DET Å SØKE SANNHET ER UOMGJENGELIG

La oss vende oss mot det andre anliggende for filosofisk tenkning, nemlig spørsmålet om sannhet. Nettopp i en tidsalder av *post-truth politics* og *fake news* burde et slikt spørsmål være av særskilt viktighet. Men hvordan fungerer en «post truth»-verden i motsetning til en verden hvor det å si sannheten, å si det som det er, forblir den sentrale rammen for vår tenkning og våre handlinger? Og hvorfor er det mulig at en *post-truth* verden kan fremstå som attraktiv? Jeg begynner, som det seg hør og bør, med det første punktet.

Særlig i månedene før presidentvalget i USA hadde vi mulighet for å studere hvordan en slik *post-truth* verden ser ut. Som inngang til vår overveielse vil jeg nevne et par detaljer. Som kjent og gjentatt mange ganger, hevdet Donald Trump at Barack Obama var «grunnleggeren» (*founder*) av terrororganisasjonen IS (Den Islamske Staten), og videre at den demokratiske presidentkandidaten, Hillary Clinton, var dens «med-grunnlegger» (*co-founder*). Den konservative journalisten Hugh Hewitt spurte Trump ut om denne påstanden i et radiointervju 11. august 2016. Selvsagt, sa journalisten, ga Trump uttrykk for at han ikke bokstavelig mente det han hadde sagt. Han ville kanskje heller gi uttrykk for at den raske tilbaketrekningen av amerikanske tropper fra Irak, som Obama beordret, hadde åpnet opp et maktvakuum som IS så kunne fylle. Trump svarte, og jeg siterer: «No, I meant he's the founder of ISIS. He was the most valuable player. I give him the most valuable player award. I give her, too, by the way, Hillary Clinton.» Hewitt, som ikke er noen sympatisør av

10. Platon, *Gorgias* 502 e ff.

demokratene, fant denne opplysningen så besynderlig at han med en gang viste til noen kjensgjerninger. Han konstaterte at Obama jo ikke sympatiserer med IS; men at han tvert imot hater dem og forsøker å ta dem av dage. Donald Trump lot seg imidlertid ikke påvirke av disse fakta: «I don't care. He was the founder. The way he got out of Iraq was, that, that was the founding of ISIS, OK?»¹¹

Trump synes her ikke å bekymre seg for om det han sier på en eller annen måte samsvarer med virkeligheten. Han ønsker snarere å mobilisere velgere. I den digitale informasjons- og kommunikasjonsverden bygger de som er enige og føler seg truffet av sådanne uttalelser opp fellesskap, *communities*, hvor de er forbundet med sine likesinnede. Påstander av den typen som jeg nevnte, fiksjoner, som mangler ethvert empirisk grunnlag, blir her grepet tak i og gjentatt så mange ganger at de innenfor slike fellesskap utvikler seg til truismes, sannheter, med allmenn gyldighet. I og med at slike *communities* stenger verden og annerledestenkende ute, fungerer de som såkalte *echo chambers*. Etablerte medier som føler seg forpliktet til en kritisk nyhetserstatning, blir derimot avfeid som *main stream*-institusjoner.

Vi gjenkjenner mønsteret hvor en erstatningsverden behersker fremstillingen. Fordreiningen av virkeligheten, bedrag og løgn, handlinger som forutsetter kjennskap til forfalskningen av realiteten, får mer og mer karakter av selvbedrag. Løgneren tror til slutt selv på den historien han har diktet opp. En snikende overgang, som har ført fra å handle i ond tro til å handle i god tro, er fullført. Jo sterkere resonans og jo flere mennesker som innretter seg i en bestemt skinnvirkelighet, desto vanskeligere blir det å gjøre motstand mot den. En informativ anekdote som Hannah Arendt forteller i en tilsvarende sammenheng, viser hva jeg mener. Skiltvakten, han som vanligvis holdt utsikt etter fiender i et vaktårn i en middelaldersk by, bestemte seg en dag for å drive gjøn med byen og, selv i den dypeste fred, melde at fienden var på anmarsj. Suksessen var overveldende; ikke bare løp hele resten av byen til murene, men den siste som løp var skiltvakten selv.¹² Arendt kommenterer at anekdoten viser hvor omfattende vår realitetsbevissthet blir bestemt ved det at vi deler verden med andre. Det trenges utrolig karakterstyrke å holde fast ved sannheten eller løgningen som andre ikke tror på eller som er ukjent for dem.¹³

Filosofien har som kjent allerede siden dens begynnelse gitt søkingen etter sannheten en fremtredende plass. Aristoteles var overbevist om at mennesket av natur (*physei*) streber etter viten (*eidénai*), det vil si etter kunnskap om det som er, ikke etter ignoranse og uvitenhet.¹⁴ Når vi hører at nylig gjennomførte empirisk-psykologiske studier har kommet til det resultat at mennesker som regel ikke selvfølgelig (*naturally*) streber etter sannheten, etter viten om det som er,¹⁵ er vi ut fra de overveielser vi her har gitt, kanskje ikke særlig overrasket lengre. Og likevel fremstår funnet i studien i det minste ved første blick som absurd. Hvorfor vil ikke mennesker vite hva som er? Vil de ikke risikere å leve i en virkelighet som

11. Sml. *The Economist* 420 (nr. 9006), September 10th–16th 2016, s. 20.

12. «Wahrheit und Politik». I: Arendt, Hannah: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper 1994, s. 357.

13. Arendt, op. cit., s. 357 f.

14. Aristoteles, *Metafysikken I* 980a.

15. Ifølge Daniel Kahneman i hans bok *Thinking, Fast and Slow*. London/New York: Penguin 2012; sml. *The Economist*, op. cit., s. 21.

ikke fremstår som korrekt, som fører dem i villrede og som gjør at de tar feil? Og hvem vil vel frivillig begå feil, feil som i hovedsak ikke er til nytte, men snarere til skade?

I det minste lar det seg begripe hvorfor mennesker foretrekker ikke å strebe etter sannheten. Det kreves nemlig en ikke ubetydelig anstrengelse for å gjøre dette! Søkingen etter sannhet, etter det som er, utfolder seg nemlig igjen og igjen mot indre og ytre motstand. På den ene siden har vi med indre hindringer å gjøre som motsetter seg streben etter sannhet. Det er våre ønsker og begjær, som vi gjerne vil se at skal bli oppfylte. Som kjent tilfredsstiller virkeligheten sjelden våre ønsker. Det som er, altså kjensgjerningene, er til tross for at de er faktiske og ugjenkallelige, også kjennetegnet ved at de er kontingente. Det vil si: Tingene kunne under de gitte forutsetninger ha utviklet seg helt annerledes. Virkelighetens kontingens åpner opp rommet for projeksjoner, ønsketenkning og bedrag av alle slag. Med hjelp av disse operasjoner forsøker vi å tilpasse virkeligheten slik at den omsider passer til våre ønsker og tilsynelatende oppfyller våre begjær. Dette foretagendet kan naturligvis på lengre sikt ikke lykkes, men er snarere dømt til å mislykkes. Allikevel utgjør den beskrevne mulighet for å flykte fra sannheten ved bedrag og selvbedrag en stadig fristelse som vi må motsette oss. I verste tilfelle setter makten seg i virkelighetens sted og forsøker å definere, etablere og opprettholde en pseudovirkelighet som passer for den. Slik er det av stor viktighet å utvikle og kultivere dyden om redelighet, sannferdighet og oppriktighet (*sincerity*), en dyd som Bernard Williams har beskrevet og analysert som en «sannhetsdyd» (*virtue of truth*).¹⁶ Filosofien har oppgaven med stadig å bringe disse sammenhengene til bevisstheten.

Vi trenger denne motkraften som virkeligheten i sin kvasi-nøytrale faktisitet er for oss, ikke minst for å unngå å være prisgitt andres ønsker og fantasier, som vil tvinge oss til å akseptere deres måte å se på ting. Og så kommer vi til en annen «sannhetsdyd», som ifølge Bernard Williams tilsidesetter oppriktigheten, nemlig dyden nøyaktighet (*accuracy*). Den refererer til den omsorgen, nitiditeten og upartiskheten som vi benytter for å undersøke og oppnå forståelse av det som er. Williams viser til Thukydid og begynnelsen av historieskrivingen som ett av de avgjørende skrittene mot utvikling av denne dyden.¹⁷ Det som dermed ble erkjent, var at hendelser ikke bare kunne bli interpretert og gitt mening i form av myter. Man så nå at det var av stor betydning nøyaktig å bringe for dagen hva som skjedde, noe som innebar at man måtte berette om så vel seirende som beseirede. Og i begge tilfeller måtte historikeren tilstrebe oppriktighet i sin dom. Også denne dyden må forsvares av filosofien mot partimessige bestrebelsers av ideologier og nasjonalisme.

III. HVORFOR RETT OG RETTFERDIGHET MÅ HOLDES I HEVD

Så har vi nådd det tredje og siste sentralt anliggende for den filosofiske tenkningen, nemlig spørsmålene om rett og rettferdighet, som ethvert samfunn må forklare og legitimere seg i forhold til. Alltid og over alt finnes det tendens til, eller enda skarpere: fare for, at rett og rettferdighet tilpasser seg maktforhold. Nietzsche forsøkte til og med å gi denne forestillingen et filosofisk fundament. Han forstår nemlig rettferdighet som en balanse mellom kravene som

16. Williams, Bernard: *Truth and Truthfulness*. Princeton: Princeton University Press 2002, s. 84–122.

17. Williams, op. cit, s. 151–171.

to makter har mot hverandre. Og han ser rettferdighetens oppkomst som forbundet med forutsetning om omtrent jevnbyrdig styrke hos partene.¹⁸ Denne styrken beregnes i forhold til den gjensidige «maktstilling» (*Machtstellung*), det vil si hvilken verdi som en part, som besitter makt, har i den andres øyne. Denne «likevekt» (*Gleichgewicht*) mellom makter utgjør følgende for Nietzsche basisen for rettferdighet.¹⁹ Rettferdigheten i denne forstand danner grunnlaget for gjensidig forståelse og et for begge parter fordelaktig bytte av goder og onder, mens en konfronterende holdning og muligheten for gjensidig ødeleggelse snarere ville vært skadelig for begge. Utsikten til å svekke den andre bør aldri overgå sannsynligheten for selv å bli skadet. Den innsiktsfulle, kloke streben etter selvoppholdelse hos den enkelte makt fremstår derfor for Nietzsche som opphavet til forestillingen om rettferdigheten.

En bekreftelse på denne teorien finner han i verket til den allerede nevnte Thukydid, nærmere bestemt «i den skrekkinngytende samtalen mellom de utsendte fra Athen og Melos», den såkalte meliske dialog fra historien om Peloponneskrigen.²⁰ Det altfor mektige Athen på 400-tallet f. Kr. hadde til hensikt å underlegge seg den lille øya Melos, som selv ønsket å forholde seg nøytral som koloni under Sparta. Athenerne sendte utsendinger for å overbevise melerne om fordelene ved en frivillig overgivelse av øya. Den bestående ulikheten i makt mellom de to partene kunne ikke etterlate seg noen tvil rundt hva resultatet av en krigersk motsetning ville bli, sa athenerne. Med henvisning til deres allerede 700-års bestående by, deres frihet, deres tro på guder når det kommer til å gjøre det rette, og bistand fra andre mennesker, spesielt fra spartanerne, avslo melerne tilbudet fra athenerne. Etter dette beleiret athenerne øya, drepte alle mennene fra Melos, slavebandt kvinnene og barna, og koloniserte selv stedet med 500 kolonister.²¹

Vi ser at det står dårlig til med rett og rettferdighet dersom man ikke forbinder noe annet og mer med disse begrepene enn «likevekt» mellom makter. Ustabiliteten, som alle disse maktforhold skisserer, gjør at rett og rettferdighet som orienteringer føres ad absurdum. Rett og rettferdighet må bli sikret og fastsatt som prinsipper. Det er ikke tilstrekkelig å knytte dem til den enkeltes innsikt og klokskap, som ligger Nietzsche nært. For å begrunne disse prinsippene som krav, må de stilles på fast grunn, slik at de ikke er like foranderlige som maktforholdene er. En slik grunn har for eksempel Kant, i tilslutning til Rousseau, sett i friheten til ethvert menneske, fra hvilken rettsideen lar seg avlede analytisk.²² Uten en slik begrunnelse kunne det for eksempel overhodet ikke være snakk om rettigheter for minoriteter, som sterkt diskuteres i dag. Derfor er det viktig at filosofien stadig demonstrerer muligheten for en slik begrunnelse og dermed motvirker inntrykket av at det ikke finnes noe annet enn «realpolitikk» når alt kommer til alt.

Vår lille refleksjon over noen grunnleggende filosofiske spørsmål vil kunne ha det følgende som resultat: Ethvert samfunn trenger filosofi. Bare ved å risikere eget forfall kan det tillate seg å ignorere filosofien.

18. Sml. her og i det følgende: Nietzsche, Friedrich: «Menschliches, Allzumenschliches» I, §92 og § 93. I: Colli, Giorgio/Montinari,azzino (red.): *Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* (= KSA), Bd. 2, s. 89–91.

19. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* II, Der Wanderer und sein Schatten, § 22; KSA 2, s. 555 f.

20. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, § 92; KSA 2, s. 89.

21. Sml. Thukydid, *Historien om Peloponneskrigen* 5, 84–116.

22. Sml. Kant, Immanuel: «Metaphysik der Sitten». I: *Kants gesammelte Schriften*, red. av Preußische Akademie der Wissenschaften (= Akademie-Ausgabe), Bd. VI. Berlin: Reimer/de Gruyter 1907, s. 229–231.