

Erik Skyum-Nielsen (red.), *Liget der blev oppe på jorden. Nietzsche-receptionen i Norden*, Forlaget Spring, 2019, 274 sider.

Af Aage Jørgensen

For seks årtier siden udkom Edvard Beyers tobindsværk *Nietzsche og Norden*. Den foreliggende forskningsantologi tager tråden op, men mere *spotlight*-agtigt: 19 forskere, de fleste danske, belyser emner, der ligger til deres højreben. De kommer hver især meget i dybden. Til gengæld er der emner, der lades ude af betragtning. Anders Juhl Rasmussen fokuserer på Peter Seeberg, eller rettere på et hjørne af Seebergs hegn, men inddrager sammenligningsvis Villy Sørensen – en god gerning, da just han tilhører den kreds, der har haft mest føling med den tyske digter-filosof. Det er meget bedre end ingenting, men det er undtagelsen, den eneste. Antologien kan altså blot gælde som et skridt på vejen frem mod en bredere kronologiske fremstilling, der vender alle stenene undervejs. I øvrigt griber mange af bidragene bagud og skaber overlappning til Beyer, som jo også har behandlet f.eks. Ibsen, Strindberg og Pontoppidan. Talen er i forhold til hans værk om "ajourføring og vidererefleksion".

Bogen udspringer af et seminar. Dens finurlige titel skal, som oplyst i den redaktionelle introduktion, åbne for overvejelser som: Hvad kan vi bruge Nietzsche til i dag? Burde vi have gjort os færdige med ham? *Skal* vi overhovedet blive færdige med ham? Seminarets overskrift – "Det almene og det almindelige" – sigtede snarere (eller tillige) mod det voldsomme spænd hos Nietzsche mellem det fremragende og enestående og på den anden side det almindelige og hverdagslige. Herudover vil bogen revurdere en række forskelligartede "klassiske" Nietzsche-relationer, fra Ibsen og Strindberg til Bjørnvig og Seeberg, også med hensyntagen til, at trods alt ikke alle modtog deres Nietzsche-dåb fra Georg Brandes. Introduktionen skitserer tillige Nietzsches trefasede forfatterskab, dets nomadiske og fragmenterede karakter, dynamiske bevægelighed og tematiske spændvidde (modsatningen mellem det dionysiske og det apollinske, kristendoms- og moralopgøret, kritikken af den klassiske filosofi, aristokratismen, vitalismen, asketismen, osv.).

"Nietzsche som opdrager" er emnet for Lars-Henrik Schmidts ikke syn-derligt læsevenlige bidrag, der har polemisk brod mod den aktuelt herskende (ud)dannelsesstænkning. Nietzsches filosofi er lidt firkantet sagt antimetafysisk, vendt mod den vesterlandske forsoningsstræben, som jo vil "skabe en anden virkelighed bag ved den virkelige for at fatte vir-

kelighedens realitet". Bidraget kommer ind på Nietzsches stilistiske, især aforistiske mesterskab. Han satte som bekendt ikke sit lys under en skæppe, men mente tværtom, at han med *Zarathustra*-bogen havde skænket menneskeheden (i hvert fald dens tysklæsende del) det dybsindigst mulige. Diskursen fører sindrigt frem mod det spørgsmål, som også andre bidragsydere går i clinch med: Hvorfor ramte dekadencen Europa? Blandt de skitserede svarmuligheder figurerer: "fordi det europæiske menneske misforstår 'hin enkelte' og dermed ser sig selv som overmenneske, og dermed som mål i sig selv." Schmidt nedtoner følgelig betydningen af Nietzsches æstetik; "hans kunstnerrefleksioner er ikke opbyggelige og forbilledlige", snarere at aflæse "som symptom på hans egen skæbne som sygdomsramt digter på jagt efter sin personlige form og stil egnet til meddelelse af store indsigter." Hvis han skal fungere som opdrager for os, må vi forlade ham, som han selv måtte lægge *sine* opdragere, Schopenhauer og Wagner, bag sig.¹

Det var jo Brandes' Nietzsche, der først kom til Norden. Hans skelsættende introduktion drøftes i to artikler. Per Dahl skildrer forskydningerne mellem universitetsforelæsningserne fra foråret 1888, tidsskriftpræsentationen fra efteråret 1889 og de senere bogversioner på dansk og i tysk oversættelse.² Mens Brandes klargjorde "Aristokratisk Radikalisme" til *Tilskueren*, fik han kendskab til Nietzsches psykiske sammenbrud, hvilket gav ham anledning til større distance og mere entydighed, til mindre identifikation, altså. Menneskeslægtens "sjældneste og værdifuldeste Eksemplarer" skulle for helhedens skyld have forkørselsret, mente Brandes, hvor Harald Høffding i den påfølgende diskussion under overskriften "Demokratisk Radikalisme" pegede på det utilitaristiske princip om den størst mulige lykke for de flest mulige. Han var betænkelig ved, at en æstetisk tendens medførte beundring for den kraftudfoldelse og hensynsløshed, man kunne komme til at bevidne. Brandes modificerede vitterligt sin argumentation, som det ses allerede i den tyske version af "Aristokratisk Radikalisme" – som oversætteren i øvrigt forsinkede så meget, at Ola Hansson, hendes mand, kunne nå at få *sin* Nietzsche-introduktion ud før Brandes'.

Videre redegør Dahl for et manuskriptfund med notater fra Brandes' læsning af Lou Andreas-Salomés Nietzsche-artikler, nyttiggjort i efterskriften til *Menschen und Werke*, udkommet sidst i 1893 – en læsning, der "forstærkede og afklarede hans egen hidtidige forståelse". Dette bringer ham i nærheden af en Nietzsche-opfattelse i konflikt med den af søsteren Elisabeth Förster-Nietzsche forfægtede. Det foranledigede et anstrengt forhold mellem Brandes og hende, trods hans agtelse for

hendes "monumentaliserende arbejde" og hendes værdsættelse af hans betydning for broderens europæiske opdagelse. Efter hans 1910-besøg i Nietzsche-arkivet ophørte kontakten og vist også hans detaljerede interesse for Nietzsche-forskningen. Hun fik Nietzsche-brevene til Brandes stillet til rådighed og undlod at publicere det sidste, underskrevet "Der Gekreuzigte", og digtede selv et sløringsbrev.

Lasse Horne Kjældgaard anskuer diskussionen i 1890-91 som oplæg til den diskussion om velfærdsbegrebet, der kom til at dominere 1900-tallets danske samfundsdebat, som han har behandlet i sin disputats *Meningen med velfærdsstaten. Da litteraturen tog ordet og politikerne lyttede* (2018). Debattemaet, massen mod eneren, har rødder langt tilbage. Når Høffding overhovedet reagerede på vennens artikel, kan det skyldes, at Nietzsche blev præsenteret som *filosof*. Den ukendte tysker interesserede ham knap nok. Ærindet var tydeligvis at mane Brandes' aristokratiske radikalisme – som netop var *hans* invention, ikke Nietzsches – til jorden. Brandes havde i øvrigt forbundet aristokratisme og stor kunst allerede i *Emigrantlitteraturen* og stiltfærdigt bekendt sig som *hero-worshipper*, hvad han jo efterfølgende i høj grad blev. Brandes opfatter velfærdsprincippet og dermed velfærdsmoralen som negativt modstykke til den aristokratiske radikalisme. Selve det i tiden belastede ord "radikalisme" beflittede han sig på at sætte i positivt lys. Brandes havde i øvrigt selv o. 1870 bidraget væsentligt til udbredelsen af velfærdsmoralen i Stuart Mills aftapning. Men nu følte han, at Gennembruddet var stivnet og lykken trængt op i spidsborgerlighedens kakkellovnskrog. Det bekymrede ham (og journalisten Arnold Rohde, der bakkede ham op), at slavemoralen lå på lur under "den moderne demokratiske Tankegang". Om Brandes ikke havde skænket Høffdings *Etik* en tanke, så følte Høffding sig dog beskudt. Etikken sammenknytter det objektive velfærds- og det subjektive sympatiprincip, indholdet og grundlaget. Og selvfølgelig måtte Høffding spørge til målestokken for menneskelig storhed – og pege på (andre) argumentatoriske svagheder og uklarheder.

Høffdings skarpe indsigelse kan udmærket ses som et forsvar for Gennembruddets Brandes mod hans nye selv. I øvrigt afviste han ikke "det store menneske", snarere det modsætningsforhold, Brandes etablerede. "Velfærdsprincippet er et demokratisk Princip, for saa vidt det forbyder at glemme de manges Lidelser over de faas Nydelser. Men det er ikke fjendtligt mod de faa store, hvis Væsen og Virken føre Liv, Udvikling og Velfærd med sig for store Kredse." Høffdings brug af velfærdsbegrebet og insisteren på, at udviklingen af velfærd var "det sidste Maal", blev retningsgivende for den debat, som er hovedsagen i

Horne Kjældgaards disputats. Brandes/Høffding-debatten udsprang af kulturel bekymring, men senere forskød opmærksomheden sig fra den kulturelle til den politiske sfære. Bidragets sidste sider peger frem mod denne debat, for så vidt angår begrebshistorien. Brandes-fløjen søgte at tilføre velfærdsbegrebet negative konnotationer. Begrebet velfærdsstat dukkede først op et halvt århundrede senere.³

Knut Hamsun er betænkt med to artikler. Hos Jørgen Haugan figurerer han som "Nordens Zarathustra", hos Anders Ehlers Dam som "den norske Dionysos", der hyppigt besøgte København og således var med til at præge det dekadente miljø især omkring Bernina-cafeen. Nietzsches ånd gennemtrænger værkerne fra *Sult* til *Paa gjengrodde stier*, men hvad der mere optager Haugan er, hvordan den overhovedet kom der – Hamsuns vej til parnasset, altså.

Nietzsche-gennembruddet falder sammen med Nietzsche-sammenbruddet. Han begyndte hos Wagner, der imidlertid hengav sig til den kristne slavemoral. Lou Andreas-Salomé foranledigede en vældig inspiration, hvor "Zarathustra ging an mir vorbei" og *Die fröhliche Wissenschaft* og *Also sprach Zarathustra* vældede frem. Ved Guds død fritstilles mennesket og bliver myndigt, i stand til at overtage sig selv. Den dionysiske kunstner, der spotter al borgerlig pænhed, fødes. Hamsun kom hjem fra sin anden USA-tur, netop som Brandes havde holdt sine forelæsninger (der som bekendt også var en afregning med det efterhånden stivnede gennembrud), og førte sig straks frem med artikler og foredrag, der skabte opmærksomhed og vakte skandale. Men samtidig med, at han ryddede op omkring sig og underminerede det rodfæstede, positionerede han sig med den "hensynsløst subjektive", lyriske roman *Sult*, der likviderede Gud og satte immoraliteten i højsædet og fra ende til anden var en stilistisk *tour de force*. Haugan afslutter ligefrem sit bidrag med at trække "en direkte linje fra Hamsuns dyrkelse av den inspirasjonsgivende konfrontasjonsholdning til Klaus Rifbjergs diktsamling *Konfrontation*". For Hamsuns vedkommende ender han dog altså dér, hvor digteren fra relativ ubetydelighed træder ind i verdenslitteraturen.

Her tager Ehlers Dam over og ser på Hamsuns færden og adfærd på den københavnske scene. *Fra det moderne Amerikas Aandsliv* var jo baseret på foredrag holdt dér, hvor også (i *Ny Jord*) det såkaldte *Sult*-fragment og uddrag af *Zarathustra*-romanen fremkom. Pointen er, at opfattelsen af Hamsuns københavnske optræden står i nietzscheanismens tegn, især ideerne om det dionysiske og overmennesket. Den gængse forestilling var nok, at det apollinske kompenserede for livets dionysiske vildskab og kaos – mens Nietzsche i *Die Geburt der Tragödie* netop vendte op og ned

på dette. Hamsun satsede tydeligvis på at underminere den borgerlige orden, i overensstemmelse med det berømte udsagn om, at man må have kaos i sig for at kunne føde en dansende stjerne – eller et funkende kunstværk som *Sult*. Det dionysiske tog over som æstetisk kategori og tilsidesatte den apollinske tradition fra Platon & Co. Som dionysiske træk bestemmes Hamsuns pludselige opdukken og forsvinden – og intensiteten i hans nærvær. Tillige, og sammenhængende hermed, karakteriseres Dionysos og Hamsun ved maskespil. Johannes Jørgensen talte om hans skæmtende og uforudsigelige "Komediantvæsen", og Johannes V. Jensen takkede den 50-årige for livssamvær, "skønt jeg aldrig følte at det rigtig var dig". Dionysos er i traditionen ung og smuk, således også Hamsun ("som en ung Gud"), som kvinderne omsværmede og feterede. Enkelte skildringer strejfer endda det feminint-følsomme i mandfolket – dog ikke Jensen, der kun ser "Sagaens ypperlige Karlfolk". Det mest distinkte ved Hamsun var vel den feststemning, han altid formåede at skabe. Han var festernes ofte utrætteligt forrængede høvding. Johannes Jørgensen skriver et sted: "Knut Hamsun holdt den Vinter [1892-93] et af sine Bakkustog gennem det litterære København, og en Skare Fauner og Satyrer og unge Nymfer fulgte dionysisk jublende hans Thyrsos." Jensens digt "Helled Haagen" skildrer, hvordan Hamsun på et sådant tog går amok hos sangerinderne på Bakken og senere på natten bringer digterens kakkelovn til tælling, hvad der fremkalder et distant klarsyn uden at fascinationen går tabt.

Brikkerne samler sig til billedet af "en vitalistisk helt", livslysten, kraftfuld, netop som funderet i *Die Geburt der Tragödie*. En amoralsk figur, som Johannes Jørgensen efter konversionen naturligvis måtte tage afstand fra, f.eks. i en anmeldelse af *Pan*, som Ehlers Dam citerer. Hamsuns værker svulmer ikke af natur, de strutter af perversitet! Vilhelm Andersen ekskluderede Hamsun fra *Bacchustoget i Norden*, idet det kropslige tog pladsen fra det åndelige. Jensen derimod kaldte *Sult* "en Sang om selve det vitale Mysterium".

Overmenneskeaspektet, som Brandes og dermed en stor del af receptionen betonedede, spøger naturligvis i Hamsun-mytologien. Den aristokratiske radikalisme anskuede det store menneske som det af kristendom og borgermoral frigjorte, men jo ikke som den voldsmand, man siden gjorde ud af ham. Jensen fik efterhånden en mistanke om, at Hamsun spillede med fordækte kort: "En Tid lang gav han den som Overmenneske i Stil med Nietzsches fuleste Forfalskere."

Rasmus Vangshardts bidrag vil hjælpe os af med forestillingen ("fejlantagelsen") om, at Henrik Pontoppidan helt og fuldt tilhører

den realistiske tradition, nemlig ved at pege på Nietzsches "skjulte rolle", ikke bare i *De Dødes Rige*, som punktanalyseres, men i alle de fire store romaner (idet *Mands Himmerig* medtælles). At Pontoppidan var Nietzsche-bevandet er velkendt fra ham selv og fra Jørgen Moestrups (utrykte) speciale.⁴ Vangshardt, der i øvrigt har udgivet en bog om det litterære slægtskab mellem Pontoppidan og Thomas Mann, går til romanen med *Die Geburt der Tragödie* ved hånden og Schopenhauer i baghovedet, men indsnævrer til gengæld sit ærinde til "en påvisning af Jytte Abildgaards skæbne i et nietzscheansk perspektiv". Hendes dødsønske sammenknyttes med "skogguden Silens visdom" i det nævnte Nietzsche-skrift: det bedste er ikke at være født, det næstbedste er snart at skulle dø. Igen rimer liv på lidelse. Jyttes afsluttende livsfornægtelse bestemmes som schopenhauersk. Det gælder om "at slippe ud af tilværelsen", hvor Gud driver sit grusomme spil. Nietzsche begav sig bort fra Schopenhauer, Jytte nåede det ikke. Det undrer tilsyneladende Vangshardt, at Pontoppidan reciperer den tidlige metafysiske Nietzsche, når nu Brandes introducerede (ham til) den sene, individualistiske.

Også Thorkild Bjørnvig nævnes gerne blandt dansk litteraturs ærkenietzscheanere – og omtales her i bogen af Jan Rosiek under overskriften "Afsindets tragiske passion" og med Neil Young-citatet "It's better to burn out than to fade away" som motto. Rosiek jagter ikke Nietzsche-nedslagene hos Bjørnvig, men spørger til, hvordan filosofen tilsynelader sig hos ham, specielt i sonetkredsen (ikke -kransen) i *Figur og Ild*. Han læste *Zarathustra* på Oswald Spenglers anbefaling og skrev om Nietzsche første gang i prisopgaven om Rainer Maria Rilke – og siden ved flere lejligheder. Til selve gennemgangen skal blot siges, at titlen på slutsonetten, "Asgaardsreien", ifølge P. Chr. Asbjørnsen betegner noget i retning af et rædselsridt, hvor en skare gengangere anført af en nøkke i de tolv julenætter huserer på gårdene og får folkene til at flygte og måske med sit spil lokker dem i døden.

Hvad Nietzsche tænkte om skæbnen – om hengivelsen til den – bliver ifølge Rosiek hos Bjørnvig sammenvævet med Karen Blixens tilsvarende ideer. Måske pagtopsigelsen blev understøttet af Nietzsches afregning med Wagner ud fra ønsket om at "blive sig selv"? Herudover afviser Bjørnvig i sine skriverier ikke blot myten om Nietzsche som "nazistisk chefideolog" og "storhedsvanvittig patient", men knytter ham til kristendommen, nærmere end han nok ville have gouteret, trods afsindsidentifikationen med den korsfæstede i det sidste brev til Brandes.

Karen Blixen har forsynet *Den afrikanske Farm* med et motto, der kan lede tanken til Nietzsches *Zarathustra*-bog, men også til Herodot og M.A. Goldschmidt. Hvorom alt er, finder Charlotte Engberg et "åndsslægtskab" mellem Nietzsche og Blixen, men knap nok konkrete påvirkningsbeviser. Det skorter ikke på Nietzsche-referencer, erklærer hun – efter at have fremdraget tre om at sige ja til livet. Hun finder imidlertid i fortællingerne "en særegen blanding af magtmetafysik og moderne eksistentialisme" eller "en eksistentiel aristokratisme". Fortællingernes helte "får en skæbne" ved at gå den "direkte i møde". Således kommer de til at se sammenhæng, f.eks. i en storks lignelse. Blixens intertekstuelle felt udgøres, som det også pointeres, af den i Eliotsk forstand "samtidige" verdenslitteratur. Referencerne er så mangfoldige, at Charlotte Engberg ligefrem taler om hendes tekster som litterære montager.

Det åndsslægtskab, som Engberg insisterer på, vedrører bl.a. "den romantisk-moderne opfattelse af dionysosmyten". Hvor Brandes havde været optaget af det store menneske som kulturophav, interesserede Blixen sig snarere netop for historiens dionysiske understrøm. Engberg dvæler også ved den fra "Syndfloden over Norderney" kendte forestilling om kunstneren som en charlatan, men koncentrerer sig ellers mest om de nietzscheanske genklange i "Sorg-Agre", med fokus på vendepunktet, hvor Adams foragt for onklen slår om i medlidenhed, da han indser, at herremoralens repræsentant modsat Ane Marie ingen elsket søn har at dø for. Fortællingen kan gælde som et daguerreotypi, der kalder en "glemte" verden frem. Analysen er i øvrigt videre udfoldet i Engbergs fine, hér unævnte bog *Latter og lettere beruset*.⁵ Den homeriske latter, som forudskikkes i det aktuelle bidrags titel, fortøner sig og udstyres da også tilslut med et spørgsmålstegn.

Som nævnt indleder Anders Juhl Rasmussen sit bidrag om Peter Seeberg med en mandjævning med Villy Sørensen, en skik, som kan føres tilbage til et modernismeskrift fra 1967. Begge går i deres fortolkninger biografisk til værks, Sørensen forbeholdent, Seeberg identifikatorisk. Han fokuserede på Nietzsches vej bort fra Schopenhauer og Wagner mod "sig selv", idet hans forsæt jo var at vriste sig fri af den indremissionske kristendom og danne sin egen livsanskuelse, med Nietzsche altså som sin opdrager. Rækkevidden af Seebergs Nietzsche-reception fangede sent forskningens interesse, idet man glemte det lille bind aforismeoversættelser fra 1946 og overså hans konferensafhandling, der især fokuserer på *Morgenröthe* fra Nietzsches såkaldte "mellempæriode".

Vilhelm Ekelund henledte Seebergs opmærksomhed på Nietzsches tanke om "det helbredende i en streng diæt", altså på mysticismetraditio-

nen i Mester Eckharts efterfølgelse. Især fascinerede Nietzsches forestilling om geniets "rensende blik" (i Aforisme 497). Interessen samler sig om selvovertindelsen, om "den diætiske filosofi". Herom har Seeberg angiveligt skrevet "med en egen fornem, 'hjemmelig skrift'", med indlevelse i filosofens tanke om, "at sygdommen fungerer som 'en spore' og paradoksalt nok kunne opfattes som et sundhedstegn". Den tidligere Dionysos-profets asketiske livsførelse forbindes i Genua med Epikurs nøjsomhedslære – med Seebergs fulde billigelse, også hvad angår livet med det nære og den forsoning med det, der ligger i Guds død.

Bidraget løber ud i komplicerede overvejelser vedrørende Seebergs håndtering af individualisme og selvovertindelse. Juhl Rasmussen vender her tilbage til det rensende blik, angiveligt et klimaks i Nietzsches filosofi, og nu bestemt således: "Man skal leve sin væsenskraft ud i en glansløs hverdagsform." Hvad angår selvbeherskelsen, følelsesdisciplineringen, prioriteringen af den kølige stil (Bach for Wagner), osv., antyder Juhl Rasmussen, at Seeberg skulle "vise sig bedre til at overholde [disse idealer] i sit skønlitterære forfatterskab end Nietzsche selv". Og videre, konkluderende: "På dette grundlag vil det være muligt at (gen)læse hele Seebergs skønlitterære forfatterskab som en fortløbende dialog med modsætningen mellem individualisme og selvovertindelse og princippet om en konkret hverdag, hvori det mystiske giver sig tilkende." Et forskningsprojekt bragt i udbud, altså!

Nietzsche træffer man også blandt færøske spillemænd – ved det, at Bergur Rønne Moberg i sin bidrag til antologien anskuer magister Kristen Mortensen i William Heinesens roman som "et nordatlantisk korrektiv til Nietzsche". Det var Christian Matras, der bragte gudløsheden og dermed den tyske filosof ind i Heinesens unge liv. Moberg taler om "en generaliseret indflydelse". Heinesen dannede sig "en videnskabelig evighedslære", og skønt unævnt i værkerne er Nietzsche "tydeligt til stede" i hvert fald hos den musicerende magister (til stede er han også, eksplicit, i Heinesens ikke-fiktive skrivelser). Han bærer rundt på Guds død i sit navn og er kristendomskritiker og middelmådighedshader, "negativt opslugt af et opgør med religion og borgerskab". "Hans mistænkning [!] er ude af kontrol" og fastholder ham, handlingsstækket og refleksionsramt, i dæmonien. Skønt Mortensen altså er "radikalt frihedssøgende", argumenterer Moberg indtrængende for ufriheden just i dette. "Forfatterskabets ideal om almindelighed, selvforglemmelse og forankring på stedet er slet og ret ophævet i magisterfiguren bortset fra, når han er i musikens vold." Dette dionysiske element står altså tydeligvis over for et større forbehold hos Moberg end ellers i Heinesen-litteraturen.

Astrid Sæther vil med en omfattende og slet ikke enig forskning i ryggen finde ud af, om en påvirkning fra Nietzsche kan spores i tre Henrik Ibsen-skuespil fra 1890'erne, *Hedda Gabler*, *Bygmester Solness* og *John Gabriel Borkman*. Væsentlige forskelle noteres i kvindeforfattelsen og i synet på magtmennesket – som hos Ibsen gerne lider skibbrud: Hedda tager sit eget liv, Hildas vitalistiske begejstring over bygmesterens tårn-opstigning trigger hans svimmelhed (og dermed faldet), og Borkman rammes i vinternatten af et slagtilfælde. Om kunstens, især musikkens, livsberigende og meningsstiftende muligheder derimod – altså om det dionysiske – synes filosofen og digteren på linje.

Tobias Dahlkvist nøjes med at fokusere på ét værk – ud af et omfattende og i Nietzsche-sammenhæng centralt *oeuvre*, August Strindbergs. Ja, egentlig kun på én person, Axel Borg fra *I havsbandet* (1890), som til gengæld spillede en betydelig rolle i den svenske reception. Den læses gerne som "en skildring av en nietzscheansk övermänniskas undergång", men hér som en dekadenceroman. Axel Borg optimerer sin intelligens ved fysisk anstrengelse og seksuel afholdenhed. Han er tillige et nervemenneske, psykisk ustabil, et dekadencetræk, der tidstypisk knyttes sammen med genitanken og her også med asketisme, æsteticisme og tiltagende vanvid, til sidst selvmord.

Kritikken har knap nok bekymret sig om, hvad overmenneskebegrebet præcist dækker over. Sagen drejer sig altså om lemfældig omgang med et centralt Nietzsche-begreb. Dahlkvist henholder sig til italienske Mazzino Montinaris bestemmelse: overmennesket er det menneske, der formår at sige ja til livet, som det er, i stadig gentagelse, også når meningsløsheden tårner sig op. Borg har således ikke den fjerneste mindelse om overmennesket. Snarere reklamerer han for dets livsuduelighed. I øvrigt læste Strindberg først senere *Zarathustrabogen*. Det er askesen og æsteticismen, der gennemstrukturerer romanen. Så når Per Stounbjerg pointerer, at Strindberg nærmede sig dekadencens æstetik "ad andre veje", tillægger Dahlkvist, at en af vejene gik om ad Nietzsche. Paradoksalt nok var det altså ifølge Dahlkvist en mislæsning af *I havsbandet*, der kom til at præge den svenske Nietzsche-reception i retning mod overmennesketanken. Senere knyttede Strindberg Nietzsche og overmennesket sammen.

Jørgen Hass skriver om Nietzsche som "fin-de-siècle-tænker". Det var dekadencens, nihilismens tidsalder. Fremskridtstro førte til kulturelt forfald. Menneskeslægten led af civilisationstræthed. Hvor oplysningsfilosofferne havde holdt fast ved, at der herskede orden, gennemskuede Schopenhauer og Nietzsche tilsyneladelsen og fik blik

for absurditeten, mens gennemsnitsmennesket behøvede sin livsløgn. Kunstnerne levede sig ind i dekadencen og stindede sig med narko og absint. Her går en linje til Hamsun i København, som ikke bliver ekspliciteret. En linje også til det 20. århundredes modernisme, som jo i brede kredse blev fundet *entartet* og forsøgt udraderet. Og filosofien blev kritisk. Overmennesket er måske "det menneske, der har overvundet humanismens nihilistiske skyggeside". "Det kunne senere inspirere andre til nye apokalyptiske undergangsvisioner og nye fremtidsutopier, fra en tilsyneladende harmløs vitalistiske dyrkelse af sollys, sundhed og styrke, en slags primitiv råkostfilosofi, hvor ånden så at sige legemliggjordes i en atletisk kropskultur uden nævneværdig åndeligt indhold, til en endnu stærkere disciplinering af det moderne flok- og masse-menneske." Vulgærperspektivet, altså, "næppe i Nietzsches smag", som det pointeres. Netop Nietzsche og den nordiske dekadence er, hvad Trond Berg Eriksen diskuterer, indledningsvis med nævnelser af, at det i bakspejlet kan være vanskeligt at begribe alvoren i 1890'ernes dekadence.

Også Eriksen korrigerer den misforståede overmenneskeforestilling. Overmennesket transcenderer godt/ondt-modstillingen, men uden af den grund at blive "et ondskapsfuldt og sadistisk beast". Modsætningen, hvad *Also sprach Zarathustra* benævner "det sidste menneske", har mærkeligt nok ikke på samme vis provokeret til modsigelse. Man må, hedder det i *Die fröhliche Wissenschaft*, lejlighedsvis kunne sætte sig ud over moralen, "opdage både den helt og den nar, som skjuler sig i vor lidenskab for erkendelse, [...] mere os over vor egen dumhed for at kunne glæde os over for egen visdom". Argumentet *par excellence* jo for kunstens frigørende kraft.

En Eriksensk pointe er nu, at Nietzsche-receptionen hos i hvert fald Brandes, Strindberg, Ibsen og Ola Hansson blev styret af deres aktuelle behov, og at deres begejstring skyldtes "løse assosiasjoner på grundlag av stikkord". Brandes pointerede selv, at han tog fat i Nietzsche, fordi kunsten trængte til idealer og impulser, der ikke kun var "for Gennemsnittet og Middelmaalet". Debatten kom langthen til at foregå mellem Brandes og Høffding og i Norge langs kendte fronter og i Sverige omkring kvindesyndet, uden megen føling med, at Nietzsche havde tidens førende blåstrømper som sine bedste veninder. Han leverede i det hele taget benzin til mange slags bål. Han beflittede sig på jegbegrebets opløsning, mens megen nordisk litteratur heroiserede "den ensamme", som vist af Thure Stenström i en vigtig, nu 60 år gammel afhandling. Først i vor tid er man, ifølge Eriksen, begyndt at læse Nietzsche, "som en stor forfatter fortjener det".⁶

NOTER

- 1 Straks efter professorudnævnelserne i 1872 holdt Nietzsche en række forelæsninger, som netop er udkommet på dansk: *Om vore dannelseanstalters fremtid*, oversat af Jørgen Kjaer og med efterskrift af Jens Erik Kristensen og Lars-Henrik Schmidt, Forlaget Klim, Aarhus, 2020, 132 sider. Anm.: Jan Maintz, *Information (Moderne tider)*, nr. 231, 25. april 2020, s. 24-26.
- 2 Per Dahl og Gert Posselt fremlægger snart hele materialet i en kritisk, kommenteret dansk/tysk udgave fra Det Danske Sprog- og Litteraturselskab.
- 3 S. 105 er et citatholdigt tekstafsnit fejlagtigt blevet markeret som citat.
- 4 Jf. nu også Flemming Behrendt, *Livsrusen. En bog om Henrik Pontoppidan*, 2019, s. 378 f., der daterer Nietzsches tilegnelse til 1900-01, dvs. til udgivelsespausen midt i *Lykke-Per*. Direkte Schopenhauer-læsning er "ikke bevidnet, men den indirekte gennem Nietzsche rækker". Se også, om Schaff, s. 636-40, spec. Moestrup-korrekturen s. 638.
- 5 *Latter og lettere beruset. Om at læse Karen Blixen*, 2019. Anmeldt af Mogens Davidsen, *Nordica*, bind 36, 2019, s. 214-21, og Aage Jørgensen, *BUM/Børne- og ungdomslitteratur magasinet*, bind 13, 2020 (in print).
- 6 En estimeret moderne biografi er Sue Prideaux: *Jeg er dynamit! Friedrich Nietzsches liv*, oversat af Joachim Wrang, Forlaget Klim, Aarhus, 2020, 468 sider. (Oprindeligt på engelsk, Faber & Faber, London, 2018, 452 sider.) – Udsagnet "Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit!", fra *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*, er tidligere blevet brugt som bogtitel af Peter Thielst, *Jeg er ikke noget menneske – jeg er dynamit!* Gyldendal, København, 1997, 287 sider.