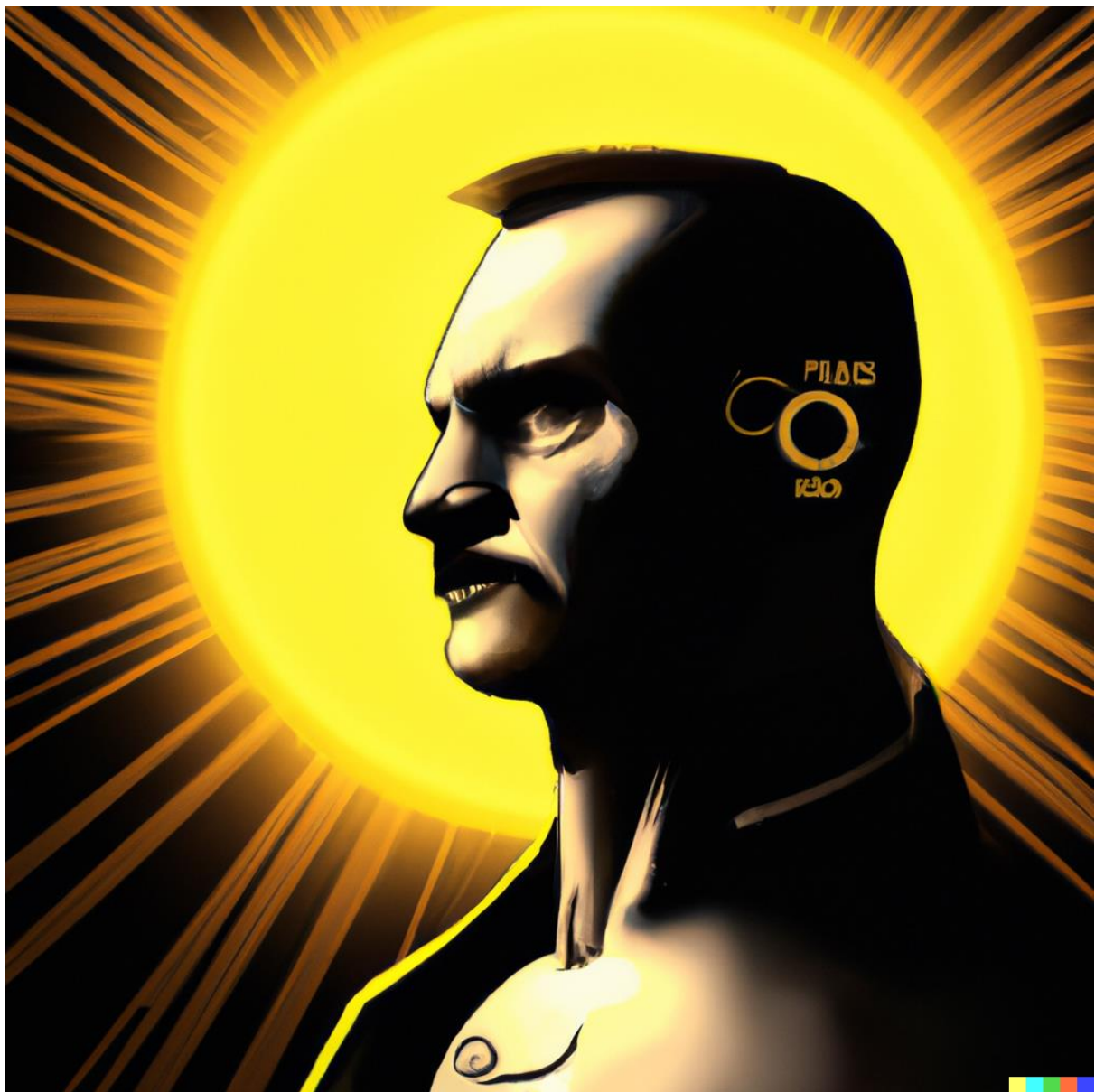


**Overmennesket: historien om en 'farlig idé' og dens
modsnævningsfyldte reception fra *fin de siècle* til
transhumanismen**



Specialeafhandling i Filosofi & Videnskabsteori ved Roskilde Universitet 2023

Anders Nygaard Christesen – 65439

Christoffer Maaløe Frandsen – 65618

Kasper Rasmus Hansen – 65646

Mathias Loose Nielsen – 65681

Vejleder: Esther Oluffa Pedersen

Anslag: 304.792

Abstract

This study examines the reception of Friedrich Nietzsche's (1844-1900) concept of the *Übermensch* in mainly three different time periods. Our goal is to uncover how and why the *Übermensch* is interpreted in various ways. The first period is in *fin de siècle* Denmark where Georg Brandes (1842-1927) and Harald Høffding (1843-1931) had an intellectual feud spanning the years 1889-1890 with Brandes' introduction of Nietzsche to a wider intellectual audience as its catalyst. In the second period we find ourselves in the interbellum and post-war period in Germany. Here we examine the philosopher and Nazi ideologue Alfred Bäumler (1887-1968) and the philosopher Karl Löwith (1897-1973) Nietzsche and *Übermensch* reception. The third period stretches from the 1990's with the transhumanist philosopher Max More's (1964-) Nietzsche and *Übermensch* reception in the formulation of his *Extropian* branch of transhumanism up until the turn of the century with the Sloterdijk-Habermas controversy in Germany regarding debates about humanism, eugenics and our possible posthuman future(s). We conclude that the *Übermensch* is understood radically differently depending on which of Nietzsche's other ideas the recipients subscribe or don't subscribe to. Thereby the possible interpretation of the *Übermensch* contains a plasticity that depends on the recipient's understanding and normative position in regards to Nietzsche's other ideas.

Indholdsfortegnelse

Abstract.....	2
Referencer til Nietzsches værker	5
Forord – Nietzsche-receptionens fysiske aftryk.....	6
1. Indledning – historien om en profeti og dens modsætningsfyldte reception.....	9
1.1 Afhandlingens struktur	15
1.2. Problemformulering	16
2. En heuristik til en receptionshistorie over <i>overmennesket</i>	17
2.1. Receptionshistoriske overvejelser	18
2.2. Det receptionshistoriske nulpunkt – ‘legenden’ om proto-fascisten Nietzsche	19
Afviklingen af ‘legenden’ – og udviklingen af en ny?	23
2.3. Hvorledes talte Zarathustra? – hermeneutiske overvejelser til præsentationen af <i>overmennesket</i>	28
Op ad spiralen og ned i malstrømmen – hermeneutiske overvejelser til læsningen af <i>Således talte Zarathustra</i>	30
Handlingsforløbet i <i>Således talte Zarathustra</i>	37
<i>Overmennesket</i> i <i>Således talte Zarathustra</i>	39
2.4. <i>Overmenneskets</i> genealogi	41
Begrebets etymologi og den antikke inspiration	41
<i>Geniet</i> som inspiration til <i>overmennesket</i> ?	43
<i>Overmennesket</i> tilnærmes	45
<i>Overmenneskets</i> biografiske ophav	48
3. Georg Brandes – katalysatoren for Nietzsches gennembrud	55
3.1. Indføring i Georg Brandes	55
3.2. <i>Aristokratisk Radikalisme</i> – nøglen til <i>overmennesket</i> ?	59
Striden med Harald Høffding – hvad reagerer Høffding på?	64
Artikel-stridens eksplicitte fokus på <i>overmennesket</i>	67
Artikel-stridens vinder	69
4. Nietzsche-receptionen i mellem- og efterkrigstiden	71
4.1. Den tidlige Nietzsche-reception i Tyskland.....	72
Nietzsche og socialismen.....	72
Den tidlige kvindebevægelse og antydninger til eugenik.....	74
4.2. Introduktion til Alfred Bäumlér og Karl Löwiths Nietzsche-reception i verdenskrigstiden.....	75
4.3. Vejen til nationalsocialismens Nietzsche – Alfred Bäumlér	77
Den heraklitiske verden.....	78

<i>Overmenneskets</i> heroiske realisme.....	79
Den politiske Nietzsche og det germanske folk.....	80
Bäumlers filosofiske rækkevidde og den nationalsocialistiske undergang.....	82
4.4. Den tyske revolution – Karl Löwith.....	83
<i>Overmennesket</i> i Löwiths reception.....	83
Nietzsche som protestantisk begivenhed – Löwiths kritik.....	87
<i>Overmenneske</i> -figurens betydningsplasticitet i lyset af det 20. århundredes begivenheder.....	89
Filosofisk radikalisme og tysk grundighed: et sprængfarligt intellektuelt klima.....	91
5. Den transhumanistiske reception – Max More & Sloterdijk-Habermas-debatten.....	93
5.1. Intermezzo – efterkrigstidens Nietzsche-reception og den ‘posthumane vending’.....	94
5.2. Trans- og posthumanismen og de forskellige konceptioner om <i>postmennesket</i>	97
Transhumanisme.....	97
Posthumanisme.....	98
5.3. Nietzsche og transhumanismen – artsfæller eller antiteser?.....	102
‘The Promethean urge to challenge the Gods’ – Max Mores Nietzsche-reception i den extropianske transhumanisme.....	102
‘Reglerne for menneskeparken’ – Nietzsche-receptionen i Sloterdijk-Habermas- kontroversen om humanisme, eugenik og vores posthumane fremtid.....	110
6. Heuristiske overvejelser om ‘farlige idéer’.....	117
6.1. Brandes og Høffding: herremoral og humanisme.....	118
6.2. Bäumlér og Löwith: <i>overmennesket</i> – heroisk realisme eller revolutionær radikalisme?.....	120
6.3. ‘Verdens farligste idé’: overskridelsen af ‘mennesket’ som en extropisk udfordring ..	121
6.4. Det receptionshistoriske netværk.....	123
7. <i>Overmennesket</i> : konklusion.....	125
Litteraturliste.....	127

Referencer til Nietzsches værker

I denne afhandling kommer vi løbende til at referere til Nietzsches værker. For overskuelighedens skyld vil vi i vores referencer tilføje en forkortelse af det værk, der refereres til. Er der f.eks. tale om *Således talte Zarathustra* vil referencen se således ud: (Nietzsche SZ 1999: [sidetal]). De følgende af Nietzsches værker er dem, vi benytter i denne afhandling. De er oplyst kronologisk efter deres originale udgivelse.

(1872). *Tragediens fødsel (TF)*.

(1876). *Richard Wagner i Bayreuth (WiB)*.

(1882). *Den muntre videnskab (DMV)*.

(1883-85). *Således talte Zarathustra (SZ)*.

(1888). *Tilfældet Wagner (TW)*.

(1888). *Ecce Homo (EH)*.

Forord – Nietzsche-receptionens fysiske aftryk

En forårsdag i april bevæger vi os op ad en lang bakke på Humboldtstraße i Weimar. Vi er fire specialestuderende med sommerfugle i maven, fordi vi skal se epicenteret for den materiale Nietzsche-reception: Nietzsche-Arkivet. Vi har forinden vores besøg beskæftiget os med forskellige Nietzsche receptioner i fire måneders tid og det har alt sammen foregået ved at læse artikler, bøger, forummer på nettet etc. Derfor var vi ekstra spændte på at se en materialiseret form for Nietzsche reception.

Dagen forinden havde vi været på en 14 timers rejse med natbus, færge og dårlig morgenmad. Det skulle dog ikke sætte en stopper for vores gode humør, som kun blev bedre, efterhånden som vi nærmede os Weimar. Da vi endelig ankom og blev indlogeret på vores hotelværelse, smed vi taskerne og begav os ud for at udforske byen. Det blev hurtigt klart for os, at der var en kulturpersonlighed, der overskyggede alle andre i Weimar: Johann Wolfgang von Goethe. Det var nærmest umuligt for os ikke at støde på et Goethe citat ved hvert gadehjørne vi rundede. Vi vidste godt på forhånd, at Goethe ville fylde meget i Weimar, men at det var så meget var alligevel lidt en overraskelse, men en positiv en af slagsen.

Hvis man er kulturinteressert, er Weimar en rigtig spændende by at gå på opdagelse i og det er der også mange der gør. Det ved de os godt i Weimar og derfor er der næsten overalt placeret skilte som viser hen til forskellige attraktioner i byen. Vi begyndte derfor at spejde efter Nietzsche-Arkivet på disse skilte, da det jo var formålet med vores rejse. Selvom vi først skulle besøge arkivet dagen efter, var det alligevel sjovt for os at få 'bekræftet', at det virkelig var her i Weimar det lå. Efterhånden som vi havde været et par skilte igennem, havde vi stadig ikke fået øje på noget, der pegede os i retning af Nietzsche-Arkivet, men Goethes hus kunne vi efterhånden pege i retning af med lukkede øjne. Det lykkedes os på første dagen kun at finde et af disse skilte, der pegede mod Nietzsche-Arkivet, og det undrede vi os over for vi havde en idé om at det var en af de store attraktioner i Weimar. Efter at have trasket rundt i Weimar i et par timer begyndte trætheden at melde sig og vi drog tilbage til vores hotelværelse. På trods af udmattelse efter en lang rejse og en byvandring, var stemningen stadig god og vi talte bl.a. om, hvor meget vi så frem til morgendagen, hvor vi endelig skulle besøge Nietzsche-Arkivet. Med sommerfugle i maven lagde vi os til at sove.

Dagen, hvor vi skulle besøge Nietzsche-Arkivet, var nu oprindat og vi befandt os friske og veludhvilede på bakken op til Nietzsche-Arkivet. Vejret var flot, fuglene var så småt begyndt at komme frem med deres forårssang og humøret var højt. Som vi

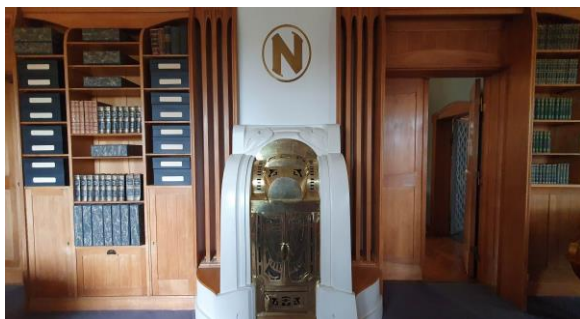
efterhånden nærmer os toppen af bakken kan vi skimte en bygning der ser bekendt ud. Det var den ganske rigtigt også for foran os toner Nietzsche-Arkivet frem. Det er udefra set et gammelt, men meget velholdt hus og over den flotte hoveddør, som er lavet af en lys træsort, står der med store bogstaver: Nietzsche-Archiv. Der var nu ingen tvivl om at vi var ankommet til det rigtige sted, på trods af at det var sparsomt med vejviserskilte hertil. Da vi træder ind i entréen, bliver vi mødt af et rum, der er lavet i en mørkere træsort end hoveddøren. Derfor bliver entréen indhyllet af dunkelhed. I venstre side af entréen er der en trappe der både fører op og ned. Nede finder man et gæstetoilet og oppe finder man bl.a. det rum, hvor Nietzsche har taget sin sidste vejrtrækning. Desværre hænger der en snor foran den trappe, der fører op ad, og enhver der har været på en kulturinstitution ved, at det betyder adgang forbudt for uvedkommende. Udover at føre til en trappe fører entréen også ind til et større rum, hvor vi bliver mødt af en receptionist, der sidder bag en skranke, som har samme form som en hestesko. Det går op for os, at selvsamme rum fungerer som et museum. Her kan man læse om Nietzsche-Arkivets historie, om Nietzsche selv, se nogle af de effekter Nietzsche har ejet og nogle noter han selv har skrevet. Mest mærkværdigt var, at der også var et lille interaktivt spil, hvor man kunne hjælpe Nietzsche med at huske på, hvad det nu lige var han havde tænkt om forskellige emner. En af de mest spændende historier i museumsrummet var hvordan Adolf Hitler, ikke bare havde besøgt arkivet i 1933, men faktisk også havde doneret en stor sum penge til det. Disse penge skulle bruges på at bygge et mindesmærke til Nietzsche og det skulle være en helt ny tilbygning til arkivet. Inde i tilbygningen skulle der have været en buste-‘allé’ med alle de store tyske tænkere, der var forud for Nietzsche. For enden af alléen skulle der placeres en stor statue af Zarathustra. Mindesmærket blev dog aldrig bygget, hvilket nok har passet helt i Nietzsches ånd – særligt med tanke på at en buste af Kant skulle placeres i et Nietzsche mindesmærke.

Museumsrummet var sammen med et stort opholdsrum de mest bemærkelsesværdige rum. Museumsrummet fordi det indeholdt diverse spændende informationer om Nietzsche og om huset, og opholdsrummet fordi det var designet efter Nietzsches ånd. I hvert fald hvis man spørger hans søster, Elisabeth Förster-Nietzsche (1846-1935), og den belgiske arkitekt, Henry van der Velde. I opholdsrummet kunne man for alvor mærke den materialiserede reception af Nietzsche. Det første der optog vores opmærksomhed da vi trådte ind i rummet, var en enorm buste af Nietzsche, der må have været omkring to meter høj. Busten står så

den kan ses lige meget hvor man befinder sig i rummet og den kan ligeledes se en. Den kan dermed også holde øje med opholdsrummet lille bibliotek. Eller rettere en masse tomme kasser, der skulle give illusionen om at der var et bibliotek. Foruden den store buste, hang der også et stort N på væggen over et varmeapparat, der var designet i artdeco stil. I museumsrummet kunne man læse at dette N symbol var et forsøg på at skabe et logo til Nietzsche – det var simpelthen markedsføring, der havde været i tankerne.

På trods af at stedet bliver kaldt Nietzsche-Arkivet, var der ikke meget arkiv over det. I en lille udestue havde man samlet Nietzsches værker og enkelte sekundærværker om Nietzsche. Vi havde håbet på, at flere af de oprindelige manuskripter havde været udstillet eller blot været tilgængelige digitalt, men det var der ikke noget af. Heller ikke de tekster Nietzsches søster skrev om ham var at finde i Nietzsche-Arkivet.

Alt i alt var det en flad fornemmelse, vi gik fra Nietzsche-Arkivet med. Vi havde alle haft en forventning om at der ville være mindst lige så meget arkiv over stedet som der var museum. Det viste sig dog at Nietzsche-Arkivet i dag kun er et museum, der har et misvisende navn og en tam fremstilling af Nietzsche. Fandt man sig selv, helt grøn og udvidende om Nietzsche, en dag ved arkivet, og besluttede sig for at gå derind, ville man sagtens kunne få indtrykket af, at Nietzsche ikke kunne have været en særlig stor kanon, når man en lille kilometer der fra bliver mødt med hvad der (for os) var en ekseptionel museumsoplevelse: Goethes hus og et dertilhørende museum. Med det sagt var det dog stadig interessant at se en materialiseret form for Nietzsche reception, der dog efter vores mening ikke har meget med Nietzsche selv at gøre.



1. Indledning – historien om en profeti og dens modsætningsfyldte reception

Denne afhandling er en receptionshistorisk undersøgelse af den tyske ikonoklast og digter-filosof Friedrich Nietzsches (1844-1900) *overmenneske*. Det er et historisk set både infamt og kontroversielt begreb, der, sammen med andre af Nietzsches begreber som f.eks. *vilje til magt* og *herre- og slavemoral*, er blevet udsat for mange og radikalt forskellige fortolkninger. *Overmennesket* er, som så meget andet af Nietzsches tankevirksomhed, i tidens løb blevet viklet ind i et multifacetteret spindelvæv af myter, misforståelser og misappropriationer, affødt af en kompliceret og omdiskuteret receptionshistorie. Hvad der tæller som myter, misforståelser og misappropriationer, har der blandt Nietzsche-forskere dog ikke været nogen streng konsensus om; tværtimod, så er det en vedvarende karakteristik ved Nietzsche-forskningen, at der i behandlingen af Nietzsches tankevirksomhed synes at være noget på spil. Der er, vil vi argumentere for, en form for vedvarende intellektuelt tovtrækkeri mellem en 'hård' og en mere 'blid' Nietzsche-forståelse. Det er et intellektuelt tovtrækkeri, som historisk set heller ikke kun er foregået indenfor rammerne af universiteternes humaniora-afdelinger, men som også kommer til syne i diverse af det 20. og 21. århundredes vidt forskellige intellektuelle og politiske strømninger.

Bevæggrunden til at skrive en receptionshistorie om *overmennesket* er for os erkendelsen af en problematik i receptionen af Nietzsches forfatterskab generelt, som kommer til udtryk i receptionen af denne figur på en helt særlig måde. Receptionen af *overmennesket* er, ligesom for Nietzsches forfatterskab generelt, ifølge mange fyldt med sejllivede 'myter', 'misforståelser' og 'misappropriationer'. Især den senere Nietzsches forfatterskab, der fra et biografisk perspektiv i stigende grad præges af et ulmende mentalt og fysisk sammenbrud, er i eftertiden blevet en frugtbar grobund for uenighed, i forhold til, hvordan man bør og ikke bør læse, forstå og benytte sig af det. Både gamle og nye udgivelser, om det er biografier, filosofiske kommenteringer og eksegeseer eller receptionshistorier som vores egen, præsenteres ofte som indeholdende en myteknusende eller fejlfortolkningskorrigerende dimension. Nietzsche synes, i lyset af den væsensforskellighed og plasticitet, der er at finde i fortolkningerne af hans forfatterskab, at have fået særstatus som misforstået tænker *par excellence*. Problemet er dog, at der ikke lader til at være en streng konsensus om, hvad der er myte, misforståelse og misappropriation. Hvad der for nogle læsere er

velvillige og kontekstbevidste fortolkninger af diverse Nietzsche-begreber (eks. *overmennesket*; *viljen til magt*; *herre- og slavemoral*), er for andre læsere blot tilslørede ideologiske forvrængninger og bastardiseringer af forfatterens egentlige eller oprindelige intentioner. Ser man den umådeligt omfangsrige sekundærlitteratur om Nietzsche igennem, synes der at være nogle bestemte indflydelsesrige Nietzsche-læsninger – såkaldte ‘legender’ – som udgør faste bestanddele af den kampplads, vi kalder for Nietzsche-receptionen, og som i en vis forstand kan karakteriseres som et vedvarende intellektuelt tovtrækkeri.

Overmennesket, her oversat til dansk fra det tyske *Übermensch*, er en central figur i Nietzsches selverklærede mesterværk *Således talte Zarathustra (SZ)* nedfældet i perioden 1883-1885. *SZ*, i sig selv en historisk omdiskuteret bog, er en ejendommelig og esoterisk blanding af poesi, filosofi og fiktion, som sammenlignet med Nietzsches andre værker på mange måder står for sig selv. *Overmennesket* er en central del af hvad fortællingens hovedkarakter, vismanden Zarathustra – en fikcionalisering af den oldpersiske profet af samme navn – med stort besvær forsøger at forkynde til menneskene han møder, da han propfuld af visdom efter et ti-årigt ensomt ophold i sit højere stade i bjergene ved sit hjemsteds sø atter nedstiger i håb om at finde mennesker, der vil modtage hans lære. *Overmennesket* er noget, der skal frembringes; det eksisterer endnu ikke. Frembringelsen af *overmennesket* er for Zarathustra af højeste nødvendighed, for Gud er nemlig død – ved menneskenes hånd – og mennesket i dets hidtidige forfatning er ikke udstyret med evnen til at håndtere den meningsløshed og det værditab, som dette fademord indebærer.

Allerede fra den tidligste reception i slut 1880’erne og 1890’ernes Europa blev Nietzsche af kulturradikale tænkere som den danske litterat og kritiker Georg Brandes (1842-1927) anerkendt for sin prægnante diagnosticering af en europæisk kulturtilstand og tidsånd præget af nihilisme, stilstand, identitetskrise og dekadence: de begyndende stadier til den europæiske ånds- og mentalitetshistoriske strømning, der i eftertidens periodiseringer blev døbt *fin de siècle*. Nietzsches *overmenneske* blev af Brandes fortolket som menneskehedens ypperste mål for fremtiden, en slags ‘fremtidfantasi’ om frembringelsen af ‘store mennesker’, en tanke som han, direkte inspireret af Nietzsche, kaldte for *aristokratisk radikalisme* i en artikel fra 1889 af samme navn – i øvrigt den første Nietzsche-afhandling nogensinde. Med Brandes’ læsning fik Nietzsche for alvor sit første store gennembrud på den internationale scene, og man kan dermed spore *overmenneskets* virkningshistorie helt tilbage til de

sidste stadier af Det Moderne Gennembrud i slut 1880'ernes Danmark. Brandes' *Aristokratisk Radikalisme* ansporede en heftig artikelstrid med den internationalt anerkendte danske teolog og filosofiprofessor Harald Høffding (1843-1931) i tidsskriftet *Tilskueren* i perioden 1889-1890. I artiklen *Demokratisk Radikalisme* (1889) indgik Høffding i en kritisk dialog med Brandes' fortolkning af Nietzsches filosofi. Brandes og Høffdings intellektuelle fejde om betydningen af Nietzsches filosofi, tanken om 'det store menneske', og de samfundsmæssige problematikker der opstår når man tager den seriøst, giver genklang i diskussioner af Nietzsches kultursyn den dag i dag. Brandes og Høffdings artikelstrid er i eftertiden endda blevet karakteriseret som den første offentlige velfærdsdebat i Danmark.

De intellektuelle og politiske strømninger, der i det nye århundrede tog Nietzsches kultursyn og fremsyn til sig, var bemærkelsesværdige i deres forskellighed. Nietzsches indflydelse var uden for Tyskland, Danmark og Frankrig f.eks. særdeles mærkbar i den såkaldte 'russiske sølvalder'; en renæssance-periode i Rusland i slutningen af det 19. og starten af det 20. århundrede. Det var en periode karakteriseret af revolutionskrige, social uro og identitetskrise, der så opkomsten af et væld af filosoffer og digtere som lancerede en kulturel og filosofisk national genfødsel (Grillaert 2008: 2). I 1900'erne, og særligt efter den fejlslagne revolution i 1905, blev Nietzsche approprieret af visse russiske marxistisk-inspirerede ideologer og tænkt ind i sociale og politiske sammenhænge med målet om at kreere en ny proletarisk kultur. For disse 'nietzscheanske marxister' blev *overmennesket* et centralt element i afgrænsningen af den såkaldte 'gudsbygger-ideologi' (*Bogostroitel'stvo*):

The *God-builders* emphasized the Dionysian principle of transcendence of the individual and assimilation into a collective whole. Prompted by the anthropology of the *Übermensch*, they aspired to construct a secular religion that would exalt the humans' strength and potential as well as call for self sacrifice for the sake of a collective goal. (Grillaert 2008: 2).

Overmennesket blev for disse marxistiske *gudsbyggere* inspirationen bag et forsøg på at skabe en 'sekulær religion', mens det for tidens religiøse filosoffer, de såkaldte *gudssøgere* (*Bogoiskateli*), blev fortolket som et religiøst-metafysisk koncept: Nietzsche, den selvstilliserede 'Antikrist', bliver nærmest vendt på vrangen som profet

og mystiker, og *overmennesket* bliver hans mystiske intuition; den Dionysiske trang til at transcendere selvet og blive ét med Guddommen (Ibid.: 3).

Den mest notoriske politiske strømning, der approprierede Nietzsche, var dog uden tvivl nationalsocialismen efter dens opblomstring i mellemkrigstidens militært ydmygede og økonomisk og politisk udfordrede Tyskland. Nazi-ideologer, hjulpet godt på vej af Nietzsches anti-semitiske og nazi-sympatiserende søsters skriftlige redigeringer, fremstillede Nietzsche som en kulturelt autoritativ intellektuel forgænger til, og legitimering af, det nationalsocialistiske program, og blev med en vis succes tilpasset dette ideologiske korpus. I denne kontekst blev Zarathustras profetiske forkyndelse om det kommende *overmenneske* i hænderne på nazi-ideologer som filosofen Alfred Bäumler (1887-1968) iført eugeniske og socialdarwinistiske klæder – et emblematiske forbillede på idéen om forædlingen af den biologisk overlegne ariske *Herrenrasse*. Nietzsche, nu set som en profetisk proto-fascist, får et swastika viklet om overarmen: en 'legende' er skabt. I skyggen af denne 'legende' sad de, der sympatiserede med Nietzsches filosofi, men som blev erklæret politiske fjender af naziregimet. Den nazistiske (mis)appropriation af Nietzsches idéer medførte en fornyet stillingtagen til Nietzsches filosofi, og fik eksempelvis filosofen Karl Löwith til at revurdere sin Nietzsche-læsning. 'Legenden' var muligvis vulgær, men ikke desto mindre var den i Löwiths øjne blomsten af det frø af revolutionær radikalisme, Martin Luther havde sået i den tyske filosofi.

I nyere tid, lang tid efter at denne 'legende' var blevet afviklet og Nietzsche forsøgt rehabiliteret af efterkrigstidens læsere som en seriøs men misforstået og groft misapproprieret filosof, dukker *overmennesket* op igen, bl.a. i 1980'ernes og 1990'ernes diverse filosofiske og politiske *præfix*-humanistiske strømninger, som f.eks. trans- og posthumanismen. Nietzsche og *overmennesket* er iblandt disse strømninger både blevet fortolket, anerkendt, diskuteret og afvist som en forgænger for – og endda også brugt som en kritik af – forskellige konceptioner af det såkaldte *postmenneske* ("Posthuman"), ligesom at Nietzsche bliver set som en forfader til de kritiske posthumanistiske understrømme, der både delvist og fuldstændigt vil afvikle den i stigende grad ugyldige humanistiske menneskeforståelse. Koblet sammen med radikale genovervejelser af selve kategorien 'menneske' er konceptionerne om et kommende (eller allerede eksisterende) *postmenneske* blot de nyeste skud på stammen af utopiske tanker og fremtidsvisioner om nødvendigheden af menneskets 'forædling' overfor gennemgribende, samfundsomspændende forandringer i det 20.

århundrede, og en for menneskeheden potentielt farefuld fremtid i det favre nye årtusinde. En slags *fin de siècle* version 2.0 kunne man fristes til at kalde det.

Hvad dette *overmenneske* helt præcist er (i en positiv forstand) kan man argumentere for aldrig rigtig siges eksplicit, hverken af Zarathustra-figuren i SZ eller andetsteds af Nietzsche selv. *Overmennesket* er dét fremtidige mål menneskeheden må sætte for sig selv, og frembringelsen af *overmennesket* skal ske på bekostning af mennesket, som er noget, der skal overvindes: “Hvad har I gjort for at overvinde det?” spørger Zarathustra menneskeskaren han møder i bogens fortale (Nietzsche SZ 1999: 11). “Det, der er stort ved mennesket,” siger Zarathustra til den samme menneskeskare, “er, at det er en bro og ikke et formål: det, der er elskeligt ved mennesket, er, at det er en *overgang* og en *undergang*”. “Mennesket”, siger Zarathustra, “er en line udspændt mellem dyr og overmenneske – en line over en afgrund”, og ligesom at ‘aben’ for mennesket er noget ‘latterligt’ eller ‘smerteligt skæmmende’, ligeledes vil mennesket for *overmennesket* være noget latterligt eller smerteligt skæmmende (Ibid.: 12-14).

Hvordan Zarathustras lære om *overmennesket* egentlig bør læses og fortolkes, er der mildest talt delte meninger om. Mange har endevendt Nietzsches liv og forfatterskab, finkæmmet hans *Nachlass*, brevkorrespondancer og sågar hans personlige bibliotek i søgen efter spor på den egentlige betydning af *overmennesket*. Dommen er dog, tør vi godt sige, endnu ikke afsagt. På Nietzsches egen tid vrimlede det ifølge ham selv også med misforståelser af denne figur. I autobiografien *Ecce Homo*, som formentlig er det sidste færdigskrevne og originale værk, Nietzsche når at producere inden hans skæbnesvangre mentale sammenbrud i Torino i januar-måned 1889, skriver han om disse misforståelser:

Ordet »*overmenneske*« som betegnelse for den mest vellykkede type, i modsætning til »moderne« mennesker, »gode« mennesker, kristne og andre nihilister – et ord, der i munden på en Zarathustra, moralens *tilintetgører*, bliver et meget sindrigt ord – er næsten alle vegne blevet forstået i fuld uskyld og ud fra betydningen af de værdier, hvis modsætning er blevet bragt for dagen i Zarathustras figur: det vil sige som »idealistisk« type på en højere slags menneske, halvt »helgen«, halvt »geni« ... Andre lærde fæhoveder har for deres vedkommende mistænkt mig for darwinisme; selv den af mig så hånligt afviste »hero-kult« hos den store falskmønter mod viden og vilje, Carlyle, er blevet genkendt deriblandt. (Nietzsche EH 1994: 56).

At *overmennesket* i Nietzsches egen selv-reception i *Ecce Homo* 'næsten alle vegne' er blevet misforstået – ja, endog vendt på hovedet – som en 'idealistisk type på en højere slags menneske, halvt »helgen«, halvt »geni«', og at han til sin store utilfredshed mener at være blevet 'mistænkt for darwinisme' af 'lærde fæhoveder' er i sig selv nogle yderst interessante og fejlfortolkningskorrigerende indvendinger, i betragtning af hvordan receptionen efterfølgende udfoldede sig. I lyset af Nietzsches manglende konkretisering og eksplicitering af, hvordan denne figur i sin helhed så faktisk *bør* forstås, er hans indvendinger mod disse misforståelser også kun delvist hjælpsomme, hvis ikke man i første omgang har gennemskuet meningen med Zarathustras, denne moralens *tilintetgørers* esoteriske lære. Passagen om misforståelserne af *overmennesket* tilhører i øvrigt et afsnit i *Ecce Homo*, hvor Nietzsche, den evige selvkommentator, med karakteristiske selviscenesættende vendinger stiller sig selv spørgsmålet, hvorvidt folk helt generelt *forstår* hans værker:

Ét er jeg, noget andet er mine skrifter. – Inden jeg taler om dem selv, skal jeg berøre spørgsmålet, om disse skrifter bliver forstået eller *ikke*-forstået. Jeg gør det så skødesløst som det nu engang passer sig: for tiden er endnu slet ikke inde til dette spørgsmål. For mig selv er tiden endnu ikke inde, nogle fødes posthumt. – En eller anden gang vil man have behov for institutioner, hvor man lever og lærer, sådan som jeg forstår det at leve og lære: måske endda man også opretter lærestole til interpretation af Zarathustra. (Nietzsche *EH* 1994: 54).

Hvis 'tiden endnu ikke var inde' for dette spørgsmål da han i slut 1880'erne nedfældede disse tanker, så skulle den på nærmest profetisk vis snart blive det, og at Nietzsche som tænker for alvor skulle 'fødes posthumt' er der vist heller ingen tvivl om. Oprettelsen af 'lærestole' til fortolkningen af hans Zarathustra og dennes forkyndelse af *overmennesket* er dog udeblevet, og som for utallige Nietzsche-læsere før os er det evigt tilbagevendende spørgsmål, om man nu egentlig også har 'forstået' eller om man derimod har '*ikke*-forstået' pointen med figuren. Vi kommer i denne omgang ikke til at lave vores egen *Zarathustra*-eksegese, så fristende som det nu engang er. I stedet skriver vi en receptionshistorie om *overmennesket*, dvs. en analyse af andres *Zarathustra*-eksegesser og *overmenneske*-fortolkninger.

1.1 Afhandlingens struktur

Afhandlingens første del. Til at hjælpe os med at skrive en receptionshistorie om Nietzsche, udarbejder vi i afhandlingens første del en receptionshistorisk *heuristik*, som udmøntes i en analysestrategi til behandlingen af de forskellige receptionshistoriske nedslag. Meningen med dette afsnit er både at danne en generel forståelse for, hvordan man kan lave en receptionshistorie om Nietzsche, men det er også tiltænkt som en generel indføring i det skriftlige 'råmateriale' om *overmennesket* – både den filosofihistoriske og biografiske baggrund for begrebet, men også nogle hermeneutiske og metodiske overvejelser i forhold til, hvordan man kan gribe den umiddelbare læsning an.

Vi beskæftiger os undervejs i udarbejdelsen af denne heuristik og analysestrategi med et par væsentlige og indflydelsesrige Nietzsche-receptionshistorier, hvis tolkninger og analyser af andres receptioner i tidens løb selv er blevet til en del af den brede reception af Nietzsche, altså gør vi os også nogle 'meta-receptionshistoriske' overvejelser. Hvordan tidligere receptionshistorier om Nietzsche er blevet skrevet og hvilke problematikker de hver især fremstiller vedrørende *overmennesket*, bliver derfor en del af disse meta-receptionshistoriske overvejelser.

I det første underafsnit, 'Hvorledes talte Zarathustra?', præsenteres *overmennesket* som den kommer til syne i Nietzsches forfatterskab med hovedfokus på *SZ*. I afsnittet 'Overmenneskets genealogi' undersøger vi den filosofihistoriske baggrund for *overmennesket*, hvilket vil sige en undersøgelse af inspirationerne bag, og de historiske mulighedsbetingelser for udformningen af et sådant begreb. Her vil vi også komme ind på de biografiske omstændigheder i Nietzsches liv, der udgjorde baggrunden for og udfærdigelsen af *Zarathustra* og konceptionen af *overmennesket*, hvor der vil være et særligt fokus på Nietzsches komplicerede forhold til, og ultimative opgør med, komponisten Richard Wagner, som vi argumenterer for, bliver en afgørende tanke-anstødssten i Nietzsches firserskrifter. Overordnet set bruger vi altså dette afsnit til at danne os et billede af råmaterialet som de forskellige receptionshistoriske nedslagspunkter, vi behandler, har med at gøre, og danner os undervejs en heuristik til at fremanalysere fortolkningsmønstre i de receptionshistoriske nedslagspunkter.

I afhandlingens anden del behandler vi det første receptionshistoriske nedslag, nemlig den tidlige reception i Norden med fokus på den danske litteraturkritiker og kulturikon Georg Brandes. Brandes bliver en primær katalysator for Nietzsches

gennembrud og for udbredelsen af hans filosofi, heriblandt tanken om *overmennesket*, og Brandes og Høffdings artikelstrid viser, at der allerede fra den tidlige reception af Nietzsche opstår en debat om fortolkningen af *overmennesket* og hvad man kan og ikke kan, bør og ikke bør, bruge denne tanke til.

I afhandlingens tredje del giver vi først en kort redegørelse for udviklingen af *overmenneske*-receptionen i Tyskland i de første årtier i det 20. årh., og herefter behandler vi receptionen af *overmennesket* i mellemkrigstidens Tyskland og dens efterdønninger i den akademiske sfære i efterkrigstiden. Her har vi særligt fokus på de tyske filosoffer Karl Löwith og Alfred Bäumlers respektive Nietzsche- og *overmenneske*-fortolkninger.

I afhandlingens fjerde del behandler vi Nietzsche-receptionen hos transhumanisten Max More i 1990'erne, hvor *overmennesket* bliver en inspiration i udformningen af hans *extropianske* transhumanisme. Herefter undersøger vi Nietzsche- og *overmenneske*-receptionen i Peter Sloterdijk (1947-) og Jürgen Habermas' (1929-) offentlige fejde i Tyskland omkring årtusindskiftet angående spørgsmålet om humanisme, eugenik og vores postmenneskelige fremtid.

I afhandlingens sidste og afsluttende del diskuterer vi receptionen af *overmennesket* ud fra de fortolkningsmønstre, vi har fremanalyseret ud fra de forskellige receptionshistoriske nedslag. Vi diskuterer, hvad disse fortolkningsmønstre viser ved *overmennesket* som filosofisk begreb, og sætter receptionen af begrebet ind i en større kontekst af den brede Nietzsche-reception og problematikkerne deri. Her vil vi særligt berøre problematikken, hvorvidt nogle filosofiske idéer, som f.eks. *overmennesket*, egentlig kan siges at være 'farlige', f.eks. pga. deres semantiske beskaffenhed eller i lyset af deres receptions- og virkningshistorier.

1.2. Problemformulering

Med udgangspunkt i *overmenneske*-receptionen i tre udvalgte historiske nedslagpunkter – hhv. slut-1800-tallets Danmark hos Georg Brandes i debat med Harald Høffding; i Nazityskland hos filosofferne Alfred Bäumler og Karl Löwith; i transhumanistisk filosofi i 1990'erne hos Max More og omkring årtusindskiftet i Sloterdijk-Habermas-kontroversen – hvilke fortolkningsmønstre kommer til syne i analysen af de respektive *overmenneske*-fortolkninger, og hvad viser disse fortolkningsmønstre om *overmennesket* som idé?

2. En heuristik til en receptionshistorie over *overmennesket*

2.1. Receptionshistoriske overvejelser

Lad os for klarhedens skyld starte med en kort afklaring af, hvad vi mener med 'reception' og 'receptionshistorie'. Ifølge Ika Willis involverer 'reception' anskuelsen af tekster "[...] from the point of view of the readers, viewers, listeners, spectators and audiences who read, watch or listen to cultural productions, interpret them, and respond to them in a myriad of different ways." (Willis 2017: 1). Willis identificerer tre overordnede typer af reception: *receptionsstudier*, som analyserer hvordan læsere og publikummer fortolker og bruger tekster; *receptionshistorier*, som sporer teksters efterliv og/eller undersøger læsningens eller bøgernes historie; og *receptionsteori*, som udforsker fortolkningens karakter, sprog og 'mening' i sig selv. I praksis bliver begrebet 'reception' dog brugt i en både bred og snæver forstand, og hvad der i én disciplin tæller som reception, er ikke nødvendigvis gældende i en anden (Ibid.: 1-2). Udover 'at spore teksters efterliv', som i meget overordnet forstand hovedsageligt er det vi gør, er der i en filosofi-receptionshistorisk kontekst og endnu mere specifikt i en Nietzsche-receptionshistorisk kontekst ingen kodificeret metode at læne sig op ad. At skrive en receptionshistorie om *overmennesket* kræver i vores specifikke kontekst derfor en heuristik til analysearbejdet, og den udleder vi bl.a. via en løbende indføring i og kritisk dialog med de Nietzsche- og *overmenneske*-receptionshistorier, der allerede er blevet skrevet. Denne heuristik vil i de følgende afsnit blive udredt.

Af de forholdsvis fåtallige og forskellige receptionshistorier over Nietzsche er særligt den tysk-jødiske historiker Steven E. Aschheims (1942-) toneangivende *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990* (1992) en stor inspiration for vores overordnede metodiske tilgang til receptionsarbejdet. Vi adskiller os dog fra Aschheim på et par væsentlige punkter. For det første holder vi os ikke specifikt til receptionen af Nietzsche i Tyskland, men har med Brandes' reception en nordisk vinkel på, og med transhumanisternes reception et overvejende internationalt perspektiv. For det andet har vi med det specifikke fokus på *overmennesket* at gøre med en mere ejendommelig receptionshistorie, der i forskningsregi ikke er belyst i samme grad som Nietzsches overordnede tankevirksomhed. Modsat Aschheims synoptiske perspektiv på de receptionshistoriske dynamikker har vi stedet et mere partikulært blik på enkelte indflydelsesrige og modsætningsfyldte *overmenneske*-receptioner, der illustrerer den fortolkningsplasticitet, vores undersøgelse vil belyse (Aschheim 1992: 2-3).

Udover Aschheim har vi også beskæftiget os med litteraturhistorikeren Harald Beyer (1891-1960). Beyer har skrevet værket *Nietzsche og Norden*, som er et pionerværk

inden for den nordlige Nietzsche-reception. Tanken bag værket er, at det skal vise hvordan Nietzsches tanker kommer til udtryk i kulturdebatten og digtningen i Norden. Her er det særligt med fokus på den åndelige og kulturelle krise, der er at finde i Beyers tid (1958), ifølge ham selv. Krisen er ifølge Beyer ikke kun et resultat af de to verdenskrige, men nærmere, at der synes at være en bevidst/halv-bevidst erkendelse af, at troen på de gældende værdier – grundværdierne – forsvinder. For Beyer er grundværdierne det samme som kulturgrundlaget, og derfor er det også en kulturel krise. Fremtidsoptimismen, der har præget det 18. og 19. århundrede, er ved at vende til en fremtidspessimisme, der har et nihilistisk præg. Denne krisestemning er stærkest og mest udbredt i 1890'erne i det nordiske åndsliv, og her begynder Arthur Schopenhauer (1788-1860), Karl R. E. von Hartmann (1842-1906) og Nietzsche at blive læst i brede kredse. Nietzsche har særligt en tiltrækningskraft, da han er inkarnationen af den disharmoni, der finder sted i tiden (Beyer 1958: 9-10). Derudover ejer Nietzsche “[...] den lidenskab som tvinger åndsmennesker til å ta standpunkt.” (Beyer 1958: 10).

Overordnet set opstiller Beyer en oversigt over Nietzsche-receptionen i Norden. Ligesom Aschheim bliver hans overordnede receptionshistoriske tilgang derfor synoptisk. Den synoptiske tilgang har dog sine undtagelser og særligt med Brandes, der bliver grundlæggende for Beyers værk, da det ifølge ham er Brandes, der primært står for at udbrede kendskabet til Nietzsche i Norden. Beyer beskæftiger sig derfor med Brandes i en stor del af værket og hans receptionshistoriske tilgang til Brandes er i den forstand partikulær. Det der særligt adskiller os fra Beyer er altså, at vi primært har en partikulær tilgang til receptionshistorien, mens Beyer overordnet har en synoptisk tilgang. Derudover beskæftiger vi os med en receptionshistorisk analyse af et begreb – *overmennesket* – hvor Beyer særligt beskæftiger sig med den del af Nietzsche han kalder ‘inkarnationen af den disharmoni, der finder sted i Beyers samtid’.

2.2. Det receptionshistoriske nulpunkt – ‘legenden’ om proto-fascisten Nietzsche

I forskningslitteraturen er der siden mellemkrigstiden særligt én Nietzsche-reception, der overskygger alle andre, og som ofte bliver et omdrejningspunkt for diskussionen og vurderingen af Nietzsches filosofi som sådan. Tænkeren Nietzsches association med det racistiske, militaristiske, etno-nationalistiske og i det hele taget *inhumane* Nazi-regime i det 20. århundrede, bliver i receptionshistorisk regi et nulpunkt, hvis

radioaktive henfald med både tilbage- og fremvirkende kraft kontaminerer receptionen af Nietzsches filosofi for bestandig. Tænkeren Nietzsche, udødeliggjort i eftertiden for at have skrevet Guds dødsannonce og for på profetisk vis at have indvarslet det *horror vacui*, hvis fulde tilsynskomst gennemsyrede første halvdel af det 20. århundrede, bliver gennem nazi-ideologiens inhumane prisme iført brunskjorte og hagekors. At Nietzsche af nazi-ideologer som f.eks. Alfred Bäumler (1887-1968),¹ Richard Oehler (1878-1948)² og Heinrich Härtle (1909-1986)³ blev læst og hædret som en intellektuel forgænger til den nationalsocialistiske ideologi, er et indiskutabelt faktum. “During the Third Reich”, skriver Aschheim, “[...] Nietzsche and Nietzschean categories were fundamental axes around which grasping, defining, and critiquing the era revolved.” (Aschheim 1992: 271). Ifølge Charles M. Yablon ville det ikke være nogen overdrivelse at sige, at Nietzsches tankevirksomhed “[...] occupied a position of influence and authority in Nazi Germany not unlike that of Marx’ work in the Soviet Union.” (Yablon 2003: 740). En appropriation af Nietzsche, der i flere årtier og særligt under og efter 1. verdenskrig havde været under udformning, bliver hos nazisterne mejslet i sten – og endda med hjælp fra de britiske øer og den anden side af atlanten i Amerika, hvor en allerede udpræget Nietzsche-skepsis nåede sit klimaks med de ‘foragtelige nazisters’ officielle ophøjelse af den kontroversielle tænker.⁴

Hvad der i receptionshistorisk regi – både i årene op til, under og efter 2. verdenskrig – har været et yderst betændt og tilbagevendende spørgsmål, er hvorvidt nazisternes *appropriation* af Nietzsches filosofi (en historisk kendsgerning) bør eller ikke bør karakteriseres som *misappropriation* (en hermeneutisk normativ vurdering), og alt afhængig af konklusionen: hvorvidt man bør afvise Nietzsches filosofi som sådan eller om man frit kan tilegne sig dele af den uden skyggen af en bedemandsmine. Hertil kommer det måske endnu mere betændte skyldsspørgsmål om, hvorvidt Nietzsche og hans filosofi kan eller bør holdes ansvarlig for at have dannet den intellektuelle grobund for opkomsten af et politisk radikalt og inhumant regime som Hitlers Nazityskland (Löwith 1987: 397-398). Det er et tilbagevendende, betændt spørgsmål

¹ Se f.eks. Bäumler, Alfred (1931). *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*.

² Se f.eks. Oehler, Richard (1935). *Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft*.

³ Se f.eks. Härtle, Heinrich (1937). *Nietzsche und der Nationalsozialismus*.

⁴ Her er det særligt Havard-historikeren Crane Brintons Nietzsche-reception, vi tænker på. Brintons delvist normative, delvist receptionshistoriske behandling af Nietzsche (1940, 1941) blev indrammet af begivenhederne i opløbet til og begyndelsen af 2. verdenskrig. Brinton var skeptisk overfor relativistiske læsninger af Nietzsche, og mente, at man i Nietzsches filosofi kunne finde mange punkter, der som hånd i handske passede ind i nazisternes ideologiske program.

af den simple årsag, at besvarelsen har dybtgående konsekvenser for fortolkningen og vurderingen af Nietzsches filosofi som sådan. Lidt forsimplet kan vi udlægge det sådan, at hvis f.eks. nazisternes reception af Nietzsche på den ene side må karakteriseres som misbrug eller misappropriation, nødvendiggør det en eksplicitering af, hvad der i så fald udgør den 'egentlige Nietzsches filosofi' – 'Nietzsche-i-sig-selv' – ud fra hvilken vi må vurdere nazisternes såvel som alle andres fortolkninger og appropriationer. Heraf forudsættes der f.eks. et spektrum af hhv. 'gode' og 'dårlige', 'rigtige' og 'forkerte' appropriationer af Nietzsche, og dermed også specifikt af *overmennesket* (Aschheim 1992: 2-3).

Som vi både her og indledningsvis har antydnet, er problematikken altså, at receptionen af Nietzsche over tid og i forskellige historiske kontekster afslører manglen på en streng konsensus i forhold til hvad der er appropriation og misappropriation. Forholder man sig derfor omvendt hermeneutisk agnostisk til eksistensen af den 'egentlige Nietzsche-filosofi', eller i mindste fald forholder sig skeptisk til muligheden for fyldestgørende at kunne eksplicitere denne, må man, sat på spidsen, drage den for mange ubehagelige konklusion, at naziregimets reception af Nietzsche blot er én ud af mange mulige fortolkninger, hvor én ikke endegyldigt kan siges at være mere eller mindre korrekt end en anden. Hvis ikke nazisternes reception, der for mange er det grelleste eksempel på en misappropriation af Nietzsche, faktisk *er* misappropriation, hvor efterlader det så Nietzsches filosofi? Hvordan bør vi forholde os til en filosofis tankevirkosomhed, der uden de store anstrengelser kan approprieres og inkorporeres i så grusomme ideologiske og politiske programmer som race- og befolkningshygiejne og systematisk etnisk udrensning og folkemord? Bør en bestemt usympatisk politisk, ideologisk eller intellektuel strømning appropriere af en filosofis idéer per automatik henvise disse idéer til historiens skraldespand? Er der nogle idéer, der faktisk kan siges at være 'farlige', enten i sig selv, i lyset af deres ophavssituation eller i hænderne på de 'forkerte' mennesker?⁵

Diskussionen om, hvorvidt nazisterne approprierede eller misapproprierede Nietzsche, kan ses som en proxy for diskussionen af Nietzsche-receptionen generelt. På grund af nazi-regimets uudsigelige forbrydelser mod menneskeheden under 2. verdenskrig bliver deres reception af Nietzsche i store dele af forskningen foretaget

⁵ For behandlingen af dette spørgsmål ift. Nietzsches appropriation af fascister og nazister se f.eks.: Beiner, Ronald. (2018). *Dangerous Minds. Nietzsche, Heidegger and the Return of the Far Right*; og Golomb, Jacob & Wistrich, Robert S. (red.) (2002). *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*.

under og særligt efter 2. verdenskrig ofte holdt oppe som den yderste potens af misbrug og misappropriation af filosofiske idéer. Dette ses eksempelvis ved at flere forskere og receptionshistorikere skelner mellem ‘Nietzsche’, den realhistoriske forfatter, og ‘Nietzscheanisme’, som betegner alle fortolkningerne og appropriationerne af hans filosofi, hvor sidstnævnte stort set altid delvist er formet af læsernes ideologiske, intellektuelle og politiske agendaer.⁶ Herudover skelner flere også mellem ‘blide’ og ‘hårde’ Nietzscheanere, dvs. en typologi af læsere, der tilegner sig dele af Nietzsches filosofi men på forskellig og ofte modstridende vis. Hvorvidt man hælder til at nazisterne approprierede eller misapproprierede Nietzsches filosofi afslører derfor på hvilken side af det intellektuelle tovtrækkeri, man befinder sig: om man f.eks. laver en ‘hård’ eller ‘blid’ Nietzsche-læsning og -fortolkning, dvs. om man i Nietzsches forfatterskab foretager eller miskender en adskillelse af de ‘blide’ progressive og emancipatoriske aspekter fra de ‘hårde’ rabiate og inhumane elementer, og om man deraf er pro- eller anti-Nietzsche, appropriator eller kritiker. Nogen miskender dog helt selve distinktionen mellem en ‘blid’ og en ‘hård’ Nietzsche til fordel for en læsning, der fremhæver den inhærente tvetydighed og de paradoksale elementer i Nietzsches skrifter.

Kunstkritikeren og filosofen Arthur C. Danto (1924-2013) skrev i 2005, i forordet til den udvidede version af hans toneangivende *Nietzsche as Philosopher* udgivet første gang i 1965, at der ikke er ‘to distinkte Nietzsche’er’, den ene ‘hård’ og den anden ‘blid’: “There is not one Nietzsche who addresses graduate students of semantics and another who calls out to the rednecks who feel themselves philosophers through the mere fact that they are able to read him” (Danto 2005: xv). Danto sætter i forordet på spidsen præcis den receptionshistoriske problematik, som vi selv og mange andre efterhånden har observeret:

Despite the effort by intellectuals over the last four decades to transform Nietzsche into a benign presence—a hermeneutician, a deconstructionist, a literary artist, a feminist—his vivid images and incendiary language can still arouse in muddled youths to gun down girls who spurn them, stab their nagging mothers, or torture animals to demonstrate their unflinching strength. The fact that he is universally acknowledged a great philosopher lends a certain authority to the ferocity of his injunctions and his scary menu of permissions. (Ibid.: xiii).

⁶ Se f.eks. Aschheim (1992: 9), Beyer (1958: 51) og Brinton (1941: 67).

Dantos projekt, der i grove træk kan udlægges som et presserende forsøg på i efterkrigstiden at fremskrive Nietzsche som en relevant (analytisk) filosof for særligt et skeptisk anglo-amerikansk akademisk publikum, nødvendiggør en læsning af Nietzsche, der vender hans kritiske filosofiske sans mod hans egen filosofi, “[...] to use against him the weapons he taught us to wield”, og på denne måde være med til at desarmere “[...] one of the most dangerous moral voices of modern time” og dermed neutralisere “[...] the vivid frightening images that have inspired sociopaths for over a century.” (Ibid.: xv). Danto stiller sig spørgende overfor, hvorvidt det lærde fællesskabs spontane forsøg på at fortolke Nietzsches forfatterskab gennem diverse ‘postmoderne tankesystemer’ i virkeligheden udgør en ‘kunstfærdig foranstaltning’, hvorved man, ligesom med den mytiske minotaur, kan indespærre ham “[...] within labyrinths it is hoped he cannot escape” (Ibid.: xiv). Danto indrømmer dog, at denne intellektuelle neutralisering og afvæbning i en vis forstand er forgæves, fordi Nietzsches skrifter “[...] will continue to be read by those who do not feel the need for commentary”, og en filosofis eneste handlemulighed er derfor at udarbejde en anti-Nietzscheansk filosofi indefra Nietzsches filosofi selv (Ibid.: xv).

Afviklingen af ‘legenden’ – og udviklingen af en ny?

Overmenneske-figuren har særligt siden første halvdel af det 20. århundrede været indsvøbt i alskens ideologiske klæder på tværs af det politiske spektrum. Dette er i Nietzscheforskningen også et af de helt store mysterier ved Nietzsche, der op igennem det 21. århundrede igen er blevet approprieret af særligt radikale politiske højrefløjbevægelser. F.eks. skriver Ronald Beiner (1953-) i *Dangerous Minds* (2018):

One of the truly great mysteries of twentieth- (and now twenty-first-) century intellectual life is how a thinker as forthrightly and bluntly antiegalitarian and antiliberal as Friedrich Nietzsche could have become pretty much the most influential philosopher of the twentieth century [...] The intellectual influence of Nietzsche is of staggering breadth—not least within the precincts of the intellectual and cultural left. The solution of this puzzle will probably be left to sociologists of knowledge fifty or a hundred years from now. In the meantime, however, we must do our best to weigh the intellectual power of Nietzsche while at the same time fully appreciating the dangerousness or possible perils of that intellectual power [...] (Beiner 2018: 4).

Den alsidige Nietzsche reception gør sig særligt også gældende for *overmennesket*, der, som vi skal se gennem vores afhandling, har fået vidt forskellige betydninger. Selvom der ikke er et eksplicit 'program' for frembringelsen af *overmennesket* i Nietzsches forfatterskab, stopper det ikke nogen i, og særligt ikke fascister og nazi-ideologer i 20. årh. og deres ideologisk reinkarnerede åndsfæller i det nuværende alternative-højre, at læse et sådant program ind i eller ud af særligt SZ, og dermed lade 'minotauren' Nietzsche slippe ud af de 'labyrinter' som akademiske filosoffer havde forsøgt at spærre ham inde i. I 1930'ernes Tyskland fandtes disse 'postmodernistiske labyrinter' dog ikke endnu (ikke at sådanne akademiske konstruktioner med sikkerhed ville have stoppet dem), og 'legenden' blev derfor et centralt omdrejningspunkt efter afslutningen på 2. verdenskrig, hvor mange forsøger at afvikle den spændetrøje af negative konnotationer, Nietzsches arv var blevet iført med en vis succes.

Kender man til netop denne del af Nietzsche-forskningens historie, kunne man godt stille sig undrende over for, hvordan sådan en 'legende' om Nietzsche som proto-nazist/fascist, og heraf *overmennesket* som socialdarwinistisk emblem på en slags biologisk overherrerace, i det hele taget stadig formår at træde vande i den offentlige bevidsthed så langt oppe i det 21. århundrede. Derudover er det bemærkelsesværdigt, at det åbenbart er så stort et problem, at mange igen og igen føler sig nødsagede til at afvikle den på ny når f.eks. den tysk-amerikanske filosof og Nietzsche-oversætter Walter Kaufmann (1921-1980) allerede i hans seminale *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* fra 1950, udgivet ikke engang fem år efter Hitlers famøse selvmord i Førerbunkeren i Berlin i april 1945, endegyldigt skulle have afviklet 'legenden'. Hvor Harvard-historikeren Crane Brinton (1898-1968) gerne ofrer Nietzsche ved det anti-nationalsocialistiske alter (1941), forsøger Kaufmann i efterkrigstidens Amerika at redde nogle af Nietzsches kastanjer tilbage ud af ilden, og gør i processen forsigtigt op med den 'legende', der altså kan findes hos såvel ideologiske tilhængere som modstandere af nazismen og fascismen.

Kaufmanns prolog til bogen, med overskriften 'The Nietzsche Legend', hvor han begynder sit myteknusende og fejlfortolkningskorrigerende program, bliver i lyset af eftertidens receptioner af bogen endda lettere ironisk. Som den græsk-fødte amerikanske filosof Alexander Nehamas (1946-) skriver i forordet til bogens 4. oplag i 2013:

It can be argued—it has been argued—that in trying to reverse the legend, Kaufmann went too far in the opposite direction and gave us a Nietzsche who is all too “gentle” (in contrast to the “tough” Nietzsche of his opponents, in Brinton’s terminology). To some extent that is true, but it doesn’t detract from the importance of his achievement. The book created a genuine sea change in the way Nietzsche was, and continues to be, read. Perhaps, given the ignorance and prejudice that had to be overcome, it was necessary to overemphasize the “gentle” aspects of his thought in order to show the public that Nietzsche *could* be read without embarrassment or misgivings and eventually convince philosophers that Nietzsche *should* be read with pleasure and profit. (Nehamas i Kaufmann 2013: viii-ix).

Nehamas’ reception af Kaufmanns *Nietzsche* er altså en anerkendelse af, at Kaufmann, i et nødvendigt opgør med, hvad han så som en standhaftig og sejlivet ‘legende’, måske i virkeligheden præsenterede en Nietzsche, der reelt var for ‘blid’. Det var et forsøg på at rehabiliterer Nietzsche for måske særligt et anglo-amerikansk publikum, der, som også referencen til Brintons Nietzsche-reception antyder,⁷ var blevet overbevist om, at denne tænker,

[...] psychologically flawed if not totally insane, totalitarian, irrationalist, and anti-Semitic [...] was simply to be ignored or, if not ignored, denounced. What else, after all, could one do with ideas like the Superman, the Master Race, the Antichrist, or the Will to Power—ideas that seemed to reek of racism and ruthless violence? (Ibid.: vi).

Spoler vi omtrent 70 år frem i tiden til i dag, er Kaufmanns myteknusende og fejlfortolkningskorrigerende opgør med Nietzsche-‘legenden’ ved hjælp af en, med Nehamas’ ord, ‘overbetoning af de ‘blide’ aspekter af Nietzsches tanker’, selv blevet til en slags ‘legende’. Nogle forskere, som vi skal se, ville i dag endda argumentere for, at et resultat af disse afviklinger, som f.eks. Kaufmann foretog, blot iførte Nietzsche en anden form for spændetrøje, og den modsatte af slagsen, der med diverse ‘hermeneutiske undvigelsesmanøvrer’ fejede hans mere ‘uhyrlige’ og ‘inhumane’ sider

⁷ I Brintons receptionshistoriske Nietzsche-biografi *Nietzsche* fra 1941 skelnede han mellem en ‘hård’ (‘tough’) og en ‘blid’ (‘gentle’) Nietzsche, der karakteriserede den hidtidige reception – en distinktion, vi også tidligere så Danto referere til. Denne distinktion, der for Brinton udmøntes i en decideret treparts ‘typologi’ af Nietzsche-receptioner mod bogens slutning. Brintons *Nietzsche* er i receptionshistorisk regi blevet en af de mest toneangivende kritiske læsninger, der i Nietzsches liv og forfatterskab genkendte (dog som noget negativt) mange af de samme ting, som nazisterne og fascisterne approprierede, og som derfor var en læsning, der på den anden side af atlanten var med til at stadfæste den Nietzsche-‘legende’, som Kaufmann efter krigen forsøgte at afvikle.

ind under gulvtæppet. Sådanne hermeneutiske undvigelsesmanøvrer foretages også på *overmennesket*, der hos f.eks. Kaufmann til at starte med faktisk anerkendes som at 'invitere til misforståelse' som noget darwinistisk pga. symbolikken i *SZ* – altså en direkte modlæsning af Nietzsches egen selv-reception i *Ecce Homo*, hvor han netop angreb nogle af hans samtidige læsere ('lærde fæhoveder') for at have 'mistænkt ham for darwinisme', som vi så tidligere.⁸ Kaufmann laver dog den hermeneutiske finte, at en korrekt forståelse for begrebet må gøres på præmisser, Nietzsche selv opstillede til en læsning af sine skrifter – hvilket derfor ironisk nok må indebære en rådføring med netop sådanne selvkommenteringer, som de førnævnte indvendinger fra *Ecce Homo* er et eksempel på. Kaufmann skriver:

[...] Nietzsche had long insisted that his books could not be understood correctly if read hastily; he had pleaded in his prefaces that they should be studied "*rück- und vorsichtig*," not only carefully but also with an eye to what comes before and after, "with mental reserve, with doors left open, with delicate fingers and eyes". And he had claimed that his writings were clear enough "assuming-as I do assume-that one has first read my earlier writings and not spared some trouble in doing this." (Kaufmann 2013 [1950]: 311).

Man kan i Kaufmanns udlægning af Nietzsches selvkommentering og selvreception altså øjensynligt finde et argument for, at man ikke bør læse og fortolke *overmennesket* f.eks. som udtryk for 'darwinisme' eller som antydningen til et slags biologisk-eugenisk avlsprogram. Nietzsche må læses holistisk, og man kan ikke bare plukke et begreb som *overmennesket* ud af en tekst som *SZ* og samtidig håbe på at forstå det 'korrekt', uden først at indføre sig i, hvad der i forfatterskabet kommer før og efter, og hvad forfatteren, Nietzsche, selv har sagt om det. Kaufmanns overvejelser udgør altså i en vis forstand en intentionalistisk læsning af Nietzsche, og det er vel i virkeligheden en type af Nietzsche-læsning, som er delt af mange; at man ved at konsultere ophavsmanden til teksterne kan knuse diverse 'myter', afvikle genstridige 'legender', fejlkorrigere alskens 'misfortolkninger', og måske endda finde frem til den 'egentlige' betydning.⁹

⁸ Se: 'Indledning – historien om en profeti og dens modsætningsfyldte reception'.

⁹ Denne form for Nietzsche-læsning fører naturligt over i diskussionen af 'authorial intentionalism' i litteraturteorien og æstetikken, som betegner det overordnede hermeneutiske standpunkt, at en 'korrekt' eller 'acceptabel' fortolkning af en tekst (f.eks. et digt) bør begrænses af forfatterens intentioner med den, f.eks. ved at konsultere dennes noter, kommentarer, biografi – eller endda via psykoanalyse.

En reaktion på denne ‘mod-legende’ eller ‘mod-myte’, som bl.a. Kaufmanns *Nietzsche*-læsning og *overmenneske*-fortolkning var med til at oppebære, har vi for nylig fået endnu et toneangivende eksempel på med litteraturforskerne Søren Fauth (1951-) og Børge Kristiansens (1942-) nyligt udkomne bog *Den sene Nietzsches kultursyn – om den forsvundne Nietzsche* (2023), der med en kritisk indføring i Nietzsches sene kultursyn (forstået som hans firserskrifter) vil ‘grave den forsvundne og affirmativt tildækkede Nietzsche frem igen’. De to germanister argumenterer i bogen for, at den hidtidige forskning “[...] alt i alt er karakteriseret ved, at den skjuler væsentlige aspekter af Nietzsches forfatterskab.” Én af årsagerne til den vide udbredelse af hans tankeverden og den dybtføjte indflydelse på den vesterlandske tænkning og åndshistorie er, at man i forskningen “[...] har skelnet mellem det man betragter som den ‘egentlige filosofi’ [...]”, og på samme tid har “[...] lukket øjnene for den del af hans tænkning hvor den *inhumane* Nietzsche træder frem” (Fauth & Kristiansen 2023: 7). “Undvigelsesstrategierne er mange”, skriver de videre i indledningen, men de hyppigst forekommende består deri, “[...] at de mange tekststeder i forfatterskabet hvor inhumaniteten manifesterer sig, enten nedtones eller negligeres helt”, eller at man på anden vis i stedet omfortolker disse tekststeder “[...] til noget som Nietzsche ikke virkelig har ment, idet hans formuleringer først og fremmest skulle have til hensigt at provokere læseren.” (Ibid.).

Fauth og Kristiansen ønsker altså, ligesom Kaufmann og Danto i efterkrigstiden, at gøre det af med en bestemt Nietzsche-læsning; men nu svinger pendulet den anden vej, og ‘legenden’, der nu må afvikles, har skjult Nietzsches ‘egentlige’ filosofi ved at tildække, nedtone eller omfortolke de steder i hans tænkning, som i lyset af 20. århundredes grusomheder for efterkrigstidens akademiske læsere fik hårene til at rejse sig i nakken på dem. Fauth og Kristiansen søger at vise, hvor problematisk det virkelig er, at skelne mellem den ‘egentlige filosofi’ og ‘inhumaniteten’ i Nietzsches tænkning, “[...] eftersom mange inhumane tankefigurer netop udspringer af de præmisser som Nietzsche tænker ud fra.” (Ibid.: 7-8). Vi må i Fauth og Kristiansens

Dette standpunkt blev i en kendt artikel af amerikanerne W. K. Wimsatt Jr. og M. C. Beardsley fra 1946 kritiseret og døbt “The Intentional Fallacy”, dvs. en slags uformel fejlslutning, da “the design or intention of the author is neither available nor desirable as a standard for judging the success of a work of literature” (Wimsatt & Beardsley 1946: 467). Diskussionen mellem litterære intentionalister og anti-intentionalister finder stadig sted i dag, og kommer også til syne i diskussionen om den korrekte fortolkning af Nietzsches *SZ*, der som oftest klassificeres som et værk af filosofisk fiktion. Litteraturkritiske overvejelser som disse er på denne måde intimt forbundne med receptionen af *SZ* og *overmennesket* (et eksempel på en i høj grad intentionalistisk læsning af *SZ* ses f.eks. hos Christian Benne (2016), som vi vil se nærmere på i vores hermeneutiske overvejelser til præsentationen af *SZ*).

øjne med andre ord frigøre den indespærrede minotaur fra filosofernes postmodernistiske labyrinter, hvis vi vil have den 'rigtige' Nietzsche at se; en Nietzsche, som måske i virkeligheden er mere 'hård', end man siden efterkrigstidens rehabiliteringsforsøg har turdet indrømme, og hvis dybtføjte indflydelse på den vesterlandske tænkning og åndshistorie derfor må betragtes med et fornyet kritisk blik.

Når vi i denne afhandling foretager en receptionshistorisk undersøgelse af *overmennesket*, maler vi altså blot en lille del af et allerede meget omfattende og modsætningsfyldt receptionshistorisk landskabsbillede. Det er derfor meningen med disse meta-receptionshistoriske overvejelser, at vi i udarbejdelsen af en heuristik rent metodisk undgår at male os selv op i et hjørne, ved at bibeholde en deskriptiv attitude og forholde os hermeneutisk-agnostisk til eksistensen af en 'egentlig' forståelse af *overmennesket*.

2.3. Hvorledes talte Zarathustra? – hermeneutiske overvejelser til præsentationen af *overmennesket*

Når vi i den foreliggende afhandling skriver en receptionshistorie over *overmennesket*, er det som nævnt et overvejende deskriptivt foretagende. Det er ikke vores intention selv at blive et nyt skud på stammen af SZ-eksegeseer, der har forsøgt at udkrystallisere den *egentlige* betydning af bogen og *overmenneske*-figuren, der optræder deri, og det er heller ikke vores intention at kritisere dem, der allerede eksisterer. Hvordan vi til at starte med rent deskriptivt skal præsentere et vagt og svært definerbart begreb, uden selv at pålægge begrebet og værket, hvori det optræder, vores egne fortolkninger og definitioner, er imidlertid nemmere sagt end gjort.

Allerede i præsentationen af *overmennesket*, sådan som det kommer til syne i Nietzsches forfatterskab, bliver en deskriptiv attitude udfordret på dens grundpræmisser. Alene at *beskrive* begrebet er for os nemlig uløseligt forbundet med nogle seriøse tekstkritiske og hermeneutiske overvejelser, vi i læsningen og udlægningen af et værk som SZ bliver nødt til at gøre os. I forsøget på at give en så nøgtern som mulig beskrivelse af 'landkortet' for *overmennesket* bliver vi nemlig allerede hvirvlet ind i en hermeneutisk malstrøm, når vi gør os overvejelser omkring hvilke dele af Nietzsches forfatterskab, vi vil benytte os af som 'råmateriale' for selve præsentationen af begrebet. Bør vi f.eks. holde os til SZ, hvor *overmennesket* for første gang og også hyppigst nævnes, og andre af Nietzsches udgivne værker, som f.eks. *Ecce*

Homo, hvor begrebet også dukker op, omend langt sjældnere? Eller bør vi også medtage benævnelsen af *overmennesket* i den betydelige samling af ikke-udgivne notater, udkast og andre litterære efterladenskaber, hans såkaldte *Nachlass*? Og hvad med den vidt omstridte bog *Der Wille zur Macht* ('Viljen til Magt'), som er en sammensætning af netop disse ikke-udgivne litterære efterladenskaber, redigeret og udgivet første gang af Heinrich Köselitz og Nietzsches søster efter Nietzsches død? Ultimativt må vi her lade os vejlede af hvilke dele af Nietzsches forfatterskab, der trækkes på i de respektive receptionsnedslag og de *overmenneske*-læsninger og tolkninger der foretages deri. Det betyder, at vi hovedsageligt må indføre os i *SZ*, som er det værk, langt de fleste trækker på, selvom bogen *Viljen til Magt* også spiller en rolle for nogle af receptionerne.

Alene det, at vi allerede på forhånd har betegnet *overmennesket* som et 'vagt og svært definerbart begreb' vidner om, at vi selv har en bestemt forforståelse for begrebet, farvet og formet af vores egen læsning, fortolkning og indføring i Nietzsches forfatterskab og den umådeligt omfangsrige sekundærlitteratur. Ud fra et etos om forskningsmæssig gennemsigtighed i udarbejdelsen af vores receptionshistoriske heuristik, dvs. i måden vi tilgår de forskellige *overmenneske*-receptioner på og hvordan vi analyserer dem og sammenligner dem, vil vi alligevel forsøge, så nøgternt som muligt, at præsentere *overmennesket* ud fra det værk, der langt oftest refereres til af hovedpersonerne i vores udvalgte receptionsnedslag, og som af denne årsag i vores øjne fortjener mest opmærksomhed, og det er *SZ*. Vi vil derfor så vidt muligt præsentere *SZ* og bogens overordnede struktur, komposition og tematiske elementer og give eksempler på de passager, hvor *overmennesket* kommer til syne, uden selv at fortolke meget på disse, og i stedet lade udpluk af Nietzsche-forskningen diskutere, hvordan man kan eller bør tilgå bogen og *overmenneske*-begrebet. På denne måde håber vi at kunne gøre vores egne standpunkter vedrørende *overmenneskets* tilsynekomst, kontekst og baggrund så eksplicite som muligt: som en heuristik til at danne overblik over genstandsfeltet og klæde os på til analysearbejdet, og ikke som en forudgående endegyldig og autoritativ fortolkning ud fra hvilken vi kritisk vurderer de forskellige *overmenneske*-receptioner.

SZ er dét af Nietzsches værker, hvor *overmennesket* først dukker op, og er også det (udgivne) værk, hvor begrebet kommer til syne flest gange.¹⁰ Det følgende afsnit er

¹⁰ Ifølge vores egen optælling dukker *overmennesket* eksplicit op på 30 sider i *SZ*, og ofte flere gange på samme side. *Overmennesket* kommer dog også til syne i Nietzsches andre værker, herunder én gang i

derfor ment som en generel, men afgrænset indføring i *overmenneske*-begrebet, som det fremtræder i *SZ*. Vi vil som sagt ikke selv komme med en definition på, hvad *overmennesket* helt konkret er, eller, *via negativa*, hvad det omvendt *ikke* er. Det følgende afsnit skal nærmere ses som et gradvist indførende 'landkort' over *SZ* som værk og *overmennesket* som begreb, og referencerne til Nietzsche-forskningslitteraturen undervejs er tiltænkt som vejledende information til at orientere os i landkortet.

Op ad spiralen og ned i malstrømmen – hermeneutiske overvejelser til læsningen af *Således talte Zarathustra*

Hvad er Nietzsches *SZ* for et værk, og hvilken plads har det i Nietzsches samlede forfatterskab? Hvilke hermeneutiske problemer associerer Nietzsche-forskere og kommentatorer med læsning og tolkning af værket? Og hvilke hermeneutiske overvejelser omkring *SZ* og *overmennesket* kan hjælpe os som receptionshistorikere i analysen af vores udvalgte receptioner?

Hvor der ikke er nogen streng konsensus om, hvad der er den egentlige betydning af et værk som *SZ* og et begreb som *overmennesket*, er der omvendt en udpræget konsensus blandt Nietzsche-forskere om, at hans helt særlige skrivemåde skiller sig ud fra den gængse måde at filosofere på. Tag f.eks. blot *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hvor R. Lanier Anderson (2022) skriver:

For all the novelty of Nietzsche's doctrines and the apparent extremity of his criticisms of traditional morality, religion, and philosophy, perhaps nothing about his work seems more out of step with the ordinary procedures of philosophy than the way he writes. (Anderson 2022).

Nietzsches meget specielle aforistiske skrivestil placeres ofte i centrummet for diskussioner om fortolkning, og gøres ofte til ansvarlig for en stor del af vanskeligheden i tydingen af hans værker, da disse aforistiske formuleringer "[...] stand out from their background context, making it harder to integrate Nietzsche's discourse from one section to the next [...]", men denne aforistiske udfordring er blot én blandt mange:

Afgudernes Tusmørke (1888), én gang i *Antikrist* (1888) og tre gange i *Ecce Homo* (1888) ifølge Eva Cybulska (2015: 2).

As has been widely noted [...] Nietzsche's writing is full of figures of speech and literary tropes, and decoding these modes of indirection demands active engagement and subtlety from the reader. Indeed, some of Nietzsche's most favored and widespread figures (e.g., hyperbole, litotes, irony) involve purposely saying something more, or less, or other than one means, and so forcing the reader to adjust. What is more, Nietzsche makes heavy use of allusions to both contemporary and historical writing, and without that context one is very likely to miss his meaning [...] Almost as often, Nietzsche invents a persona so as to work out some view that he will go on to qualify or reject, so it can be a steep challenge just to keep track of the various voices in action within the text. (Ibid.).

Talemåder og sproglige udtryk, litterære troper, ironiske over- og underdrivelser, implicite hentydninger til både historiske og samtidige værker, opfindelsen af personaer til at legemliggøre standpunkter, som derefter kan kvalificeres eller anfægtes; at læse en Nietzsche-tekst korrekt er tilsyneladende en kunst i at kunne læse mellem linjerne og dechifrere de forskellige måder han er indirekte på, og som stiller store hermeneutiske krav til en fortolkning. I Nietzsches eget selvkommenterende retrospektiv i *Ecce Homo* skriver han:

At meddele en tilstand, en indre spænding af pathos ved hjælp af tegn, indbefattet tempoet i disse tegn – det er meningen med enhver stil; og i betragtning af den usædvanlige mangfoldighed af mine indre tilstande findes der hos mig mange stil-muligheder – overhovedet den mangfoldigste stilkunst, som et menneske nogensinde har rådet over. (Nietzsche *EH* 1994: 60).

En anelse megalomanisk udsigelse (meget karakteristisk for den sene Nietzsche), som man kan læse så meget ironi ind i, man nu engang har lyst til. Disse læsekundskaber kræves ifølge mange forskere især når man tilgår et værk som *SZ*, der fremstår som en ejendommelig blanding af filosofisk fiktion og poesi, og som læses som en slags narrativ prosadigtning fyldt med aforistiske strofer. Det gennemgående narrativ omhandler, som også værkets titel antyder, en mand ved navn Zarathustra, fiktionisering af den historiske oldpersiske profet og vismand af samme navn. Fyldt op af visdom efter et ti-årigt ophold i sit højere stade oppe i bjergene ved sit hjemsteds sø nedstiger Zarathustra i et forsøg på, at prædike nyheden om Guds død, bebude

overmenneskets komme og forkynde tanken om den evige genkomst til menneskene forneden. Fortællingens komposition har en subtil, men samtidig umiskendelig rytmisk karakter, der læses som et imiteret/parodieret evangelium.¹¹ Det har den effekt, at hovedkarakteren Zarathustras gøren, laden og sigen, er svøbt ind i et, i hvert fald for vesterlandske læsere som os selv, velkendt narrativt univers, hvor den titulære figurs taler, prædikener og esoteriske formanende læresætninger går hånd i hånd med allegorier, metaforer og lignelser.

*SZ*s pseudo-bibelske komposition med aforistiske strofer, der, på nær bogens 4. og sidste del, altid ender med gentagelsen af formeludtrykket "Således talte Zarathustra", samt. diverse digte, rim og sange, der er spredt rundt i bogen, har gjort bogens kryptiske og profetiske filosofiske tematikker til genstand for gentagne fortolkninger og genfortolkninger i eftertidens receptioner. Det er en indflydelsesrig og i receptionshistorisk regi også en anelse 'kontroversiel' bog, der selv for den initierede og yderst velbevandrede Nietzschekender må anerkendes for at besidde nogle bestemte karakteristika, der gør bogen anderledes svær at læse og tyde end Nietzsches øvrige skrifter. To af Nietzsche-forskningens absolutte sværvægttere, filosoferne Paul S. Loeb og Keith Ansell-Pearson, beskriver i introduktionen til deres nyligt udkomne essaysamling *Nietzsche's 'Thus Spoke Zarathustra' – A Critical Guide* (2022) 'problemet' med *SZ* i Nietzsche-forskningen således:

Thus Spoke Zarathustra is unique among Nietzsche's central philosophical works, and indeed in the history of philosophy, because it is not written in the author's own voice and is instead constructed in the form of a biblical narrative with a fictional teacher named "Zarathustra" taking the place of Jesus. In the course of this book, just as in the Gospels of the New Testament, this teacher offers an extended string of speeches, sermons, parables, and prophecies to the beloved disciples who have chosen to follow

¹¹ Loeb & Ansell-Pearson giver nogle eksempler på de steder i *SZ*, hvor der er store ligheder mellem narrativets skildring af begivenheder i Zarathustras liv og begivenhederne i evangelierne: "For example, the protagonist is tested by the devil (*Z* III.2); he rages against self-proclaimed good and just people who are identified as Pharisees (*Z* III. 12:26); he is asked to heal those who are blind and crippled (*Z* II.20); he calls himself a fisher of men and struggles with the doubts and apostasies of his disciples (*Z* IV.1; *Z* III.8); like Jesus in the garden of Gethsemane, he suffers excruciating self-doubt about his mission during a pivotal moment of solitude away from his disciples (*Z* II.22); and he gathers a select group of followers for a last supper (*Z* IV.12). Most importantly, at the end of the book that Nietzsche published without Part IV, Zarathustra experiences a self-sacrificing martyrdom and crucifixion that allows him to redeem humankind from all sin (*Z* III.13:2, *Z* III.14) – after which he is resurrected to live again for all of eternity (*Z* III.2:2, *Z* III.16). At certain points in this book that Nietzsche called his "Testament" or "fifth Gospel" (*KSB* 6: 373, 375), there even appears a narrative voice that is historically distant from the events in the story, thus imitating the different kinds of narrative voices and sources in the New Testament compilation (*Z* IV.12, *Z* IV.19:1)." (Loeb & Ansell-Pearson 2022: 2).

him. In addition, the narrative depicts events in the teacher's life that closely resemble the events in the Gospels [...] Confronted with such a strange design, many philosophers, historians of philosophy, and even scholars of Nietzsche's philosophy have been at a loss as to how to approach this book and have tended to marginalize it, dismiss it, or just ignore it altogether. (Loeb & Ansell-Pearson 2022: 2-3).

SZ og dets aparte komposition udgør et problem i Nietzsche-forskningen, fordi værket ikke umiddelbart lader sig gribe an på samme måde som Nietzsches andre værker. Tager man de værker, der i Nietzsches forfatterskab umiddelbart følger efter *SZ* i betragtning, f.eks. *Hinsides godt og ondt* (1886) og *Moralens oprindelse* (1887), hvor Nietzsche kommunikerer mange af de samme idéer og tanker, men med en mere stringent argumentation og tydeligere logik – og med hans 'egen stemme' – hvorfor så overhovedet bøvle med denne 'bizarre bibelske palimpsest'? (Ibid.: 4).

Lignende hermeneutiske observationer som disse er eksemplariske for den generelle Nietzsche-forskning. Om *SZ*'s ejendommelige karakter beskriver Nietzsche selv i et brev til sin forlægger 13. februar 1883 værket som et 'digt' eller et 'femte evangelium' eller som noget, for hvilket der endnu ikke er et navn.¹² Som Jeremy Fortier skriver i *The Challenge of Nietzsche* (2020) er det bemærkninger, der alle er delvist 'legende', men som for Fortier ikke er fuldstændigt misvisende, da *SZ* virkelig kan læses som "[...] a mixture of philosophy, poetry, prophecy, and a political manifesto all at once." (Fortier 2020: 104). I nyere tid har kommentatorer anerkendt denne kombination af særegne karakteristika som nøglen til at forstå værket. For selvom teksten præsenterer vigtige elementer af Nietzsches overordnede filosofi – Guds død, falliterklæringen af kristendommen, omvurderingen af alle værdier og særligt de to doktriner om viljen til magt og den evige genkomst, der i lyset af Nietzsches samlede forfatterskab i *SZ* får deres mest fuldbyrdede behandlinger – gør den det gennem et fiktivt narrativ, hvis protagonist påtager sig rollen som en profetisk *lovgiver*, modelleret på Zarathustra, Moses, Skt. Paul eller Muhammad. Det er en lovgiver, men samtidig også en *grundlægger* eller *skaber*, hvis 'projekt' værket *SZ* udforsker:

¹² "[...] on 13 February [1883] Nietzsche proceeded to contact his publisher in Chemnitz, Ernst Schmeitzner, to discuss publication of the work, describing it as "eine 'Dichtung,' oder ein fünftes 'Evangelium' oder irgend Etwas, für das es noch keinen Namen giebt" ("a 'work of literature,' or a 'fifth gospel,' or something for which there is as yet no name"), and predicting for it a wide audience as "bei weitem das Ernsteste und auch Heiterste meiner Erzeugnisse, und Jedermann zugänglich" (KSB 6:327; "by far the most serious and also the most cheerful of my productions, and accessible to everyone"). (Bishop & Stephenson 2005: 204-205).

The work thereby explores at length the project of a founder or creator: one who establishes the “horizon” within which a large community of human beings live from that point onward [...] I say that Thus Spoke Zarathustra “explores” the project of a founder or creator because that project is not static: Zarathustra’s self- understanding evolves over the course of the work. (Fortier 2020: 104).

Udforskningen af Zarathustra-figurens projekt er ikke statisk, men udvikler sig i løbet af værket, i takt med det fiktive narrativs udfoldelse. En konsekvens af denne observation, som både Fortier, Loeb og Ansell-Pearson, og mange andre gør sig – herunder, som vi skal se om lidt, Christian Benne (2016) – er at budbringeren Zarathustra dermed heller ikke selv skal ses som en statisk figur, men derimod som én, der undergår en udvikling, og dette kan ydermere stille spørgsmålstejn ved, hvorvidt Nietzsche i det hele taget identificerer sig selv med Zarathustra – og hvorvidt vi som læsere bør identificere Zarathustras udsagn én-til-én med Nietzsches reelle overbevisninger. Fortier skriver f.eks.:

Through the unfolding of the drama, Nietzsche is able to cast the title character’s founding project in both its best possible light and a more critical light, and this obviously raises serious questions about just how much Nietzsche identifies with Zarathustra. (Fortier 2020: 105).

Samme hermeneutiske overvejelser omkring kompositionen og narrativet i *SZ*, som Fortier gør sig foroven, hæver professor Christian Benne i artiklen *The Philosophy of Prosopopoeia* (2016) til deres yderste potens. “The question of why Nietzsche writes as he does”, indleder Benne med, “[...] defines his philosophy—much more so than for almost any other thinker.” (Benne 2016: 275). Den tanke er Benne langt fra ene om. Benne argumenterer for at Nietzsches skrifter – inklusive de aforistiske af slagsen – er *komplekse polyfone kompositioner*, og at Nietzsche via den retoriske teknik *prosopopoeia* (personificering) anvender forskellige positioner og stemmer, inklusiv disses specifikke rytmiske egenskaber. Benne indleder artiklen med følgende påstand:

Nietzsche does not primarily *write* books. Rather, he edits them from a huge reservoir of different kinds of notebooks. In the process, the “I” that is the subject of the “writing” becomes increasingly unstable. This is of course an intended philosophical effect. (Ibid.).

Denne intenderede filosofiske effekt – at Nietzsches polyfone (dvs. flerstemmige) kompositioner bevidst gør selve ‘forfatter-jeg’et’ til en ustabil entitet – er også et element, der er relevant for den foreliggende afhandling.

Ifølge Benne tager de fleste af de filosoffer, der overhovedet engagerer sig seriøst med værket, stadig SZ for pålydende værdi, hvor Zarathustra-figures taler citeres som var de Nietzsches egne udsagn, blot udtrykt mere apodiktisk eller udsmykket med diverse litterære blomster, der ovenikøbet har en tendens til at komme i vejen for ordentlig argumentation (Ibid.). Der findes dog også mere avancerede udgaver af denne SZ-tolkning, hvor Zarathustra-figuren anerkendes som et retorisk virkemiddel, men disse har ifølge Benne ikke haft nogen hverken teoretiske eller praktiske konsekvenser, da det jo ikke har den store betydning, hvorvidt Nietzsche taler som sig selv eller anvender diverse fiktive talerør og mundstykker (Ibid.). Ifølge Benne skjuler denne tænkemåde dog en klassisk *petitio principii* – en (fejl)slutning, hvor der forudsættes det, som skal bevises – der postulerer præcis den forståelse af filosofi, som Nietzsche søgte at underminere:

For [Nietzsche], the philosophically interesting questions concerned not just *what* is said, not even *how* it is said, but rather *who* it was who said something, under what circumstances, and thus: *why*. Everything else, including the *what* and *how*, follow from it. Nietzsche’s characteristic composition process, his constant auto-editing and auto-commentary, was the performative correlate of this conviction. Nietzsche’s works form a deliberately recursive chain of commentaries on commentaries, prefaces, postscripts, and explanations. (Ibid.: 275-76).

Ifølge Benne udgør Nietzsches karakteristiske kompositionsproces altså det ‘performative korrelat’ af en bestemt overbevisning: at det i højere grad er *hvem*, der siger noget, og ikke kun *hvad* og *hvordan* det siges, der er relevant. Denne pointe kan især vise sig at være relevant i vores undersøgelse af, hvordan Zarathustras udsagn om *overmennesket* tolkes og bruges i forskellige kontekster i tiden efter Nietzsche selv. I hvilken grad tillader læserne f.eks. at sætte lighedstegn mellem Zarathustra-figures udsagn om *overmennesket* og forfatteren Nietzsches egne overbevisninger, sådan som de kommer til udtryk i resten af hans forfatterskab? Hvorvidt gør læserne sig overvejelser omkring den tekstlige og genremæssige kontekst, hvori *overmennesket* kommer til syne?

For overhovedet at kunne forstå hvad *overmennesket* betegner, må vi ifølge Bennes radikale intentionalistiske læsning først opnå en forståelse for den fulde kontekst, hvori begrebet optræder: både den *tekstuelle* kontekst (*SZ* som værk); den *intertekstuelle* kontekst (idéerne i værket set i lyset af det øvrige forfatterskab); den *metatekstuelle* kontekst (Nietzsches kontinuerlige selvredigering og selvkommentering); og den *paratekstuelle* kontekst (f.eks. biografiske elementer). Bennes intentionalistiske standpunkt er altså en hermeneutisk normativ formaning om at være påpasselig med, på et kompositionelt niveau, at lade sig friste til entydigt at tolke den fiktive Zarathustra-figurs taler som blot at være litterære udsmykninger af forfatteren Nietzsches egne bagvedliggende overbevisninger, desuagtet de åbenlyse filosofiske overensstemmelser man måtte kunne finde mellem disse. Ifølge Benne opererer *SZ* nemlig ikke kun på to niveauer i form af *forfatter* (Nietzsche) og *fiktiv karakter* (eks. Zarathustra): man må faktisk identificere hele syv (!) niveauer, før man overhovedet kan tillade sig at kommentere på en given sætning fra værket. Vi kan allerede godt afsløre her, at ingen i vores udvalgte receptionsnedslag når så langt ned i de hermeneutiske dybder i deres *SZ*-læsninger og *overmenneske*-fortolkninger. Det gør selvfølgelig ikke denne type fortolkning, som Benne og mange andre laver, *ugyldig*, men i lyset af den del af receptionshistorien, vi vil udfolde, er det lidt en sideforestilling, der ikke har haft den store indvirkning på, hvordan en figur som *overmennesket* læses og fortolkes, for slet ikke at sige *approprieres*.

Desuagtet hvordan man helt præcist skærer kagen ift. opdelingen af den flerstemmige komposition i *SZ*, så er pointen med at identificere et komplekst arrangement af stemmer hos Benne lysende klar:

Whatever “Nietzsche” says in [*SZ*] has to be carefully qualified and read against the background of its function at every turn and unfolding of the composition. We can no longer simply state something along the lines of, “As Nietzsche says in [*SZ*]. . .” (Ibid.)

En forståelse for den komplekse flerstemmige komposition i *SZ* kan altså være en indgang til en anden tolkning af værket, dets karakterer og de forskellige verdenssyn og filosofiske problemstillinger, som karaktererne kan siges at legemliggøre, end hvis man omvendt én-til-én tolker en fiktiv karakter som Zarathustra som et implicit talerør eller mundstykke for Nietzsches entydige filosofiske overbevisninger. Dermed bliver en figur som *overmennesket* altså også udsat for samme behandling, og det kan

være en overvejelse vi implicit har in mente, når vi skal opveje de forskellige receptionshistoriske nedslag ift., hvordan figuren tolkes og bruges af forskellige læsere i forskellige historiske kontekster.

Handlingsforløbet i *Således talte Zarathustra*

Før vi ser nærmere på *overmennesket* i *SZ*, vil vi først give en opsummering af handlingsforløbet i værket. *SZ* er inddelt i fire dele og hver del udkom på forskellige tidspunkter i perioden mellem 1883-1885 (Thielst 2013: 108). For overskuelighedens skyld vil vi i det følgende benytte os af denne fire-delning til vores opsummering af handlingsforløbet i værket.

Del I: Som trediveårig drog Zarathustra op i bjergene for at leve i ensomhed og med plads til sin ånd. I ti år bor Zarathustra i bjergene, og i den tid opnår han en hel del visdom. Faktisk så meget, at han er nødsaget til at give noget af den fra sig. "Se! Jeg er led og ked af min visdom, som bien, der har samlet for meget honning, jeg behøver hænder, der rækker ud." (Nietzsche *SZ* 1999: 9). På baggrund af dette beslutter Zarathustra sig for at drage ned fra sit bjerg til menneskene for at dele ud af sin visdom.

I den første by Zarathustra ankommer til, bliver han mødt af en stor menneskemængde, der er stimlet sammen. Zarathustra spilder ingen tid og giver sig straks til at forkynde sit bud: *overmennesket*. Her bliver det dog hurtigt klart for Zarathustra, at menneskemængden ikke er klar til at modtage *overmennesket*. Zarathustra må derfor gentænke, hvordan han kan få sit budskab ud, så det bliver forstået. Han drager derfor tilbage til sit bjerg for at kunne få plads og luft til at tænke. Her indser han, at hans bud måske ikke er for alle, men kun for dem, der gerne vil – eller kan – forstå det.

Del II: Zarathustra bringer derfor sit bud til *de lykkelige øer*, hvor han får skabt sig en følgerskare, som han kalder sine venner. I sin tid på de lykkelige øer forkynder Zarathustra sin visdom til sine venner. Blandt det forkyndte var bl.a. *overmennesket*. Umiddelbart virker det til, at Zarathustra har sin plads og sine disciple på de lykkelige øer, men i *den stilleste stund* knækker filmen. Stilheden siger til Zarathustra: "Åh, Zarathustra, dine frugter er modne, men du er ikke moden til dine frugter!" (Ibid.: 131). For at kunne blive moden til sine frugter ser Zarathustra sig derfor nødsaget til at drage tilbage til sit bjerg, for at kunne modnes yderligere. Tung om hjertet beslutter Zarathustra derfor at forlade de lykkelige øer for at vende tilbage til sit bjerg.

Del III: For at komme til sit bjerg, var Zarathustra først nødt til at stævne ud fra de lykkelige øers havn. Zarathustra spilder ikke tiden på sin rejse og bruger størstedelen af den på meditation og forkyndelse af sin visdom. Zarathustra kommer til sidst tilbage til sit bjerg og her spenderer han en rum tid. I den tid reflekterer Zarathustra bl.a. over, hvornår hans tid er inde: "Her sidder jeg og venter, med gamle ituslåede tavler omkring mig, og også med nye halvt skrevne. Hvornår kommer min time?" (Ibid.: 173). Der skulle dog gå lang tid før Zarathustra følte sig klar til at vende tilbage til menneskene.

Del IV: "- Og atter fór måneder og år over Zarathustras sjæl, og han ænsede det ikke; men hans hår blev hvidt." Sådan lyder den første sætning i del IV af *SZ*, og vi må antage, at Zarathustra i al den tid, der er gået indtil nu, har forsøgt at øge sin visdom. I begyndelsen befinder vi os ved Zarathustras hule, hvor han sidder på en sten og spejder ud over havet og afgrundens slyngninger. Her spørger hans dyr, en ørn og en slange, som har fulgt ham helt fra begyndelsen: "Spejder du efter din lykke?" Hvortil Zarathustra svarer: "Hvad betyder vel lykke! [...] Jeg har længe ikke tragtet efter lykke mere, men efter mit værk." (Ibid.: 207). Den næste dag bliver Zarathustra afbrudt i sin gøren og laden af *nødskriget*. Dette skrig kommer efter, at Zarathustra har fået en spåmand som gæst i sin hule. Det karakteristiske ved spåmanden er hans lære: "alt er ligemeget, intet lønner sig, verden er uden mening, viden kvæler." (Ibid.: 210).

Efter at have talt med spåmanden beslutter Zarathustra sig for at drage ud og finde kilden til det nødskrig, han har hørt. På sin færd efter kilden møder Zarathustra flere forskellige skikkelser, bl.a. paven og en gammel troldmand. I del IV af *SZ* kaldes de personer, Zarathustra møder, for *højere mennesker*, og til at begynde med ledes Zarathustra til at tro, at det er dem, han har ventet på. Det er de højere mennesker, der kan frembringe *overmennesket*. Det viser sig dog senere, at det ikke er tilfældet, og at de højere mennesker blot er endnu en distraktion, der fører Zarathustra længere væk fra sit værk. Da han indser dette forstår han, at han må forlade de højere mennesker – han må lægge dem bag sig. Det sidste vi hører om Zarathustra er derfor, at han forlader sin hule "[...] glødende og stærk, som en morgensol, der kommer frem fra mørke bjerge." (Ibid.: 290).

Overmennesket i Således talte Zarathustra

At forkynde *overmenneskets* komme synes på mange måder at være et af Zarathustras hovedbudskaber. At *overmennesket* skulle være omdrejningspunktet i *SZ* giver sig også til kende ved, at det er nævnt eksplicit på 30 af værkets i alt 281 sider. Nogle gange op til flere gange på samme side.¹³ Særligt i del I af værket, der strækker sig fra side 9 til side 70, optræder *overmennesket* hyppigt. Faktisk på 17 forskellige sider bliver det nævnt, så allerede del I af værket indeholder halvdelen af gangene, hvor *overmennesket* bliver omtalt eksplicit. Til at begynde med var det meningen, at *SZ* 'kun' skulle bestå af del I, og det var først efter udgivelsen af denne, at Nietzsche begyndte at få tanker om flere dele (Thielst 2013: 108). Med dette in mente kunne man stille sig spørgende overfor, om *overmennesket* har været ment som et hovedbudskab, hvis da ikke selveste hovedbudskabet med *SZ*? Udover at *overmennesket* nævnes eksplicit, fremtræder det flere steder også implicit. Et sådant implicit sted kunne eksempelvis lyde: "Opad går vor vej, fra arten til over-arten." (Nietzsche *SZ* 1999: 67). Her er der muligvis tale om *overmennesket*, men i en anden terminologi. Sådanne steder er der flere af gennem *SZ* og *overmenneske*-begrebet kan derfor siges at være præsent både eksplicit og implicit gennem hele værket.

Overmennesket som et mål for fremtiden?

Som nævnt i begyndelsen af dette afsnit vil vi ikke komme med en definition af, hvad *overmennesket* er eller, *via negativa*, hvad det *ikke* er. Vi forholder os som sagt hermeneutisk-agnostisk til spørgsmålet om en konkret definition i positive termer overhovedet kan lade sig gøre. Men da hele dette afsnit har *overmennesket* som sit omdrejningspunkt, bliver det svært at fortsætte uden at have en referenceramme for, hvad *overmennesket* dækker over. For at få en idé om, hvad der menes med *overmennesket*, vil vi derfor lade Zarathustra tale:

Jeg lærer jer overmennesket. Mennesket er noget, der skal overvindes [...]

Overmennesket er meningen med jorden! Jeres vilje skal sige: overmennesket skal være meningen med jorden!

¹³ Gennem vores læsning af *SZ* har vi fundet *overmennesket* eksplicit skrevet på side: 11, 12, 13, 14, 15, 19, 22, 32, 34, 46, 51, 55, 59, 63, 64, 69, 70, 73, 74, 75, 81, 88, 113, 126, 128, 174, 187, 196, 253 og 254 (Nietzsche *SZ* 1999).

Jeg besværges jer, mine brødre, *forbliv tro mod jorden* og tro ikke dem, der fylder jer med snak om overjordiske håb! Giftblandere er de, hvad enten de ved det eller ej. [...] Mennesket er en line udspændt mellem dyr og overmenneske - en line over en afgrund [...] Det, der er stort ved mennesket, er, at det er en bro og ikke et formål: det, der er elskeligt ved mennesket, er, at det er en *overgang* og en *undergang*. (Nietzsche *SZ* 1999: 11-13).

Disse citater optræder på nogle af *SZ* første sider og senere i værket siger Zarathustra: "Endnu har der aldrig været et overmenneske." (Ibid.: 81). Kortere kan det i virkeligheden ikke siges uden at begive sig ud på en større eksegetisk omvej, og det indkapsler hvorfor vi med så nøgterne termer, som situation nu engang tillader, blot refererer til *overmennesket* som 'et mål for fremtiden', dvs. som noget, Zarathustra vil have at nutidens mennesker skal frembringe, men som de ikke selv kan blive. Denne pointe bliver særligt interessant når man arbejder receptionshistorisk med *overmennesket*, fordi det dermed repræsenterer en uforløst potentialitet. Dette kan eksempelvis læses ud af følgende citat, hvor Zarathustra taler til sine venner på de lyksalige øer:

Ville I kunne *skabe* en gud? - men tal ikke til mig om nogen gud! Men vel ville I kunne skabe overmennesket.

Måske ikke I selv, mine brødre! Men til overmenneskets fædre og forfædre ville I kunne omskabe jer: og dét skal være jeres bedste skaberværk! (Ibid.: 73).

Siden udgivelsen af *SZ* har mange i eftertiden forsøgt sig på frembringelsen af *overmennesket* gennem vidt forskellige metoder og programmer, og nogle har endda været overbeviste om, at de enten selv allerede er disse *overmennesker*, eller at de i fremtiden ville kunne blive det. Allerede på Nietzsches egen tid var der vidt forskellige fortolkninger af *overmennesket*, som også Nietzsches egne smædeord i *Ecce Homo* mod de mange misforståelser af figuren illustrerer.¹⁴ Det viser, at der allerede i Nietzsches samtid var forskellige tolkninger af *overmenneske*-begrebet. Nietzsche afviste her *overmennesket* som udtryk for darwinisme eller som en fusion af halvt 'helgen' og halvt 'geni'. Samtidig gør Nietzsche det også klart, at *overmennesket* er nihilismens antitese (Nietzsche *EH* 1994: 56).

¹⁴ Se: 'Indledning – historien om en profeti og dens modsætningsfyldte reception'.

Som vi har været inde på, er *overmennesket* noget der for Zarathustra ligger ude i fremtiden, og som bør være menneskets højeste stræben. Der er dog ofte store vanskeligheder i en umiddelbar fortolkning af, hvad Zarathustra egentlig siger. Se f.eks. følgende citat, hvor Zarathustra taler metaforisk om *overmennesket* og dets 'bebudere':

Jeg [Zarathustra] elsker alle dem, der er som små tunge dråber, der falder én for én fra den mørke sky, der hænger over menneskene: de bebuder lynets komme og går som bebudere til grunde.

Se, jeg er en bebuder af lynet og en tung dråbe fra skyen: men dette lyn hedder overmenneske. (Nietzsche SZ 1999: 15).

Zarathustras metaforer og billedsprog fordrer nærmest læseren at tolke på det, men hvad den 'korrekte' tolkning er, er ikke åbenlyst. Ved mange af disse citater fra SZ, hvor *overmennesket* benævnes, efterlades altså et betydeligt fortolkningsrum, hvilket gør receptionen af begrebet særligt interessant.

2.4. Overmenneskets genealogi

Begrebets etymologi og den antikke inspiration

I forskningslitteraturen er der en klar konsensus om, at det ikke er Nietzsche, der er ophavsmanden til *overmennesket*. Der er derfor forskellige bud på, hvor *overmennesket* etymologiske udvikling kan spores tilbage til. Oftest bliver der refereret til Walter Kaufmann i forbindelse med at finde *overmenneskets* etymologi:

First of all, one may note that Nietzsche did not coin the word *Übermensch*. The *hyperanthropos* is to be found in the writings of Lucian, in the second century A.D.- and Nietzsche, as a classical philologist, had studied Lucian and made frequent reference to him in his *philologica*. In German, the word had been used by Heinrich Muller (*Geistliche Erquickungsstunden*, 1664), by J. G. Herder, by Jean Paul—and by Goethe, in a poem (*Zueignung*) and in *Faust* [...], where a spirit scorns the frightened Faust who has conjured him and calls him *Übermenschen*. It is therefore characteristic that the young Nietzsche first applied the term to Byron's Manfred—not to Byron himself, as Oehler claims in his index [...] —and that Nietzsche calls Manfred an

"*Übermenschen* who controls spirits" [...], thus closely paralleling Goethe's usage. (Kaufmann 2013: 307).

Ifølge Kaufmann kan *overmennesket* altså spores helt tilbage til Lucians digtning om et *hyperanthropos*. Der er generelt set konsensus om Kaufmanns etymologiske tilbagesporing, dog med enkelt undtagelser:

[...] *every* scholar knows that Nietzsche's *Übermensch* is a coinage taken or derived from Lucian. Every scholar 'knows' this not because today's scholars read that much, but because Walter Kaufmann [...] tells us so and every account I have read on the topic dutifully cites Kaufmann [...] Kaufmann himself offers no context and this may have been because he was simply interested in the coinage *per se* (and Kaufmann's interest would seem to have set the tone for the positivism of source scholarship to this day). (Babich 2013: 66).

Babich påpeger her, at der fra Kaufmanns side ikke foreligger en dybere analyse bag hans konklusion om, at *overmennesket* etymologisk kan spores tilbage til Lucians *hyperanthropos*. Kaufmann baserede det blot på, at Nietzsche havde studeret Lucian og ofte havde refereret til ham i sine tidlige skrifter. Der mangler altså en rygende pistol, der endegyldigt kan afgøre, hvor Nietzsche helt præcist finder sin inspiration til *overmennesket*.

Selvom Kaufmanns etymologi af *overmennesket* er den mest udbredte, findes der også andre bud på, hvad inspirationen til Nietzsche *overmenneske* har været. Her bliver Ralph Waldo Emerson (1803-1882) og Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) bl.a. bragt på banen:

R. W. Emerson (1841/1979) spoke of the Over-Soul and, perhaps with the exception of Goethe's Faust, his aristocratic, self-reliant "beyond-man" was the greatest contributor to Nietzsche's idea of the *Übermensch*. Nietzsche would, of course, have been familiar with all the above sources. (Cybulska 2015: 1).

At Nietzsche skulle have fundet inspirationen til *overmennesket* hos Goethe findes der også andre eksempler på:

The idea of Superman did not originate with Goethe nor did it reach completion in the philosophy of Nietzsche. Certain interpretations appeared in Greek mythology, in Marlowe's *Tamburlaine*, in *Don Quixote*, in Milton's *Paradise Lost* [...] There is reason to believe that Nietzsche was a student of Goethe, and that his conception of *Übermensch* was an outgrowth of Goethe's. (Hoslett 1939: 294).

Ved at rådføre os med forskningslitteraturen kan vi se, at der ikke hersker konsensus om det etymologiske ophav til Nietzsches *overmenneske*. For at søge større baggrundshistorie for *overmennesket* som begreb, vil vi i det følgende opstille og redegøre for forskellige filosofiske synspunkter og positioner vedrørende *geniet* og *individualitet*, samt hvordan den filosofiske udvikling i forståelsen af sådanne begreber, filosofihistorisk betragtet, peger frem mod Nietzsches erklæring af Guds død, nihilisme og *overmennesket*.

Geniet som inspiration til overmennesket?

Begrebet geni bliver for første gang brugt i en æstetisk sammenhæng af den tyske forfatter og teolog Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Lessing argumenterede for at geniet er den, som forstår den skønne natur, og derfor kan formå at efterleve kunstens grundprincipper (Lübcke & Alstrup 2010: 255). I den første filosofiske fremstilling af geniet, som findes hos Immanuel Kant (1724-1804) i *Kritik af dømmekraften* fra 1790, bliver det derimod den kunstner som har muligheden for at bryde med og definere kunstens regelsæt: "*genialitet* er det medfødte anlæg i sindet (*ingenium*), i kraft af hvilket naturen foreskriver kunstens regler" (Kant 2005: 147-148). Begrebet bruger Kant udelukkende til at beskrive kunstneren og ikke videnskabsmanden eller statslederen, som det skulle blive tilfældet hos Hegel. Videnskaben opererer med metoder, procedurer og en formålsbevidsthed. Kunsten er derimod uforudsigelig og geniet er den som med højeste originalitet kan frembringe noget nyt og storslået. Genialiteten forudsætter, ifølge Kant, på den ene side et begreb om kunstens formål og på den anden side en forestilling om materialiteten, samt forstand, for at førstnævnte begreb kan fremstilles (Ibid.: 151). Det er især i fremføringen af kunsten eller den æstetiske idé, at genialiteten viser sig klart igennem anskuelseskraftens frigørelse fra retningsanvisninger. Geniets evne til at foreskrive kunstens regler kædes altså sammen med dets originalitet. Kant beskriver dette som en naturgave, altså noget der er forbeholdt et fåtal af individer (Ibid.: 156-

157). Denne centrale tese om geniet, som de talentfulde få, skal vise sig at gå igen hos flere andre filosoffer, dog med variationer i begrebets betydning. En af disse er blandt en af Nietzsches største inspirationer, navnlig i første fase af hans forfatterskab; Arthur Schopenhauer (1788-1860).

Arthur Schopenhauer bruger, ligesom Kant, begrebet til at beskrive kunstnerne. Det er i tredje bog af hans *magnum opus Verden som Vilje og Forestilling* fra 1818, omhandlende æstetikken, at geniet nævnes og behandles. Kunsten er geniets værk og kunsten kan, for mennesket, løfte sløret for verden som forestilling, eller skinverdenen, og vise *viljen*, ikke som *ding-an-sich*, men som en *idé*.¹⁵ Schopenhauers æstetik trækker på den platoniske ideverden, til at beskrive viljens objektitet på et givent trin, i den geniale kunsts tilfælde, på det højeste objektitetstrin. Kunstneren kan her ikke fuldstændig erkende viljen som universel metafysisk enhed, men snarere erkende: “[...] det væsentligste og blivende ved alle verdens fremtrædelser [...]” (Schopenhauer 2009: 300). Kunsten ser det evige og vedblivende i det enkeltstående, og isolerer dette fra tiden og dens relationer. På denne måde er den kunstneriske eller geniale erkendelsesmåde en “[...] der betragter tingene uafhængigt af den tilstrækkelige grunds princip [...]” (Ibid.: 301).¹⁶ Dette er hvad Schopenhauer til tider kalder et *rent erkendelsesobjekt* eller det at blive et *verdensøje* (Ibid.: 301-2). Hvad der umiddelbart adskiller Schopenhauers begreb fra Kants, er at han mener, at evnen til at kunne erkende de uafhængige idéer, er en evne som i varierende grad er til stede i alle mennesker. Den geniale forbliver dog den, som i højere grad er i besiddelse af denne evne, og genialitet er derfor, ligesom med Kant, et begreb, der kun kan knyttes til et fåtal. Kunsten er her et medium for den geniales genialitet, da det er her den opfattede idé videreformidles: “Kunstneren lader os se verden gennem sine øjne” (Ibid.: 313).

Med Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770-1831) filosofi skete der en ændring i måden, geniet blev tænkt i eftertiden. Hegel antager arbejdet som en central bestanddel af den geniale kunstneriske kapacitet. Det er gennem arbejdet, at geniet kan realisere kunstværket:

¹⁵ Arthur Schopenhauer trak på store dele af Kants transcendental idealisme i sin epistemologi, og mente at have identificeret tingen-i-sig-selv som *viljen* (Fauth 2009: 23-27).

¹⁶ Den tilstrækkelige grunds princip udtrykker erkendelsens form og henviser konkret til tid, rum og kausalitet som den tilstrækkelige grund til forestillingsverdens eksistens. Princippet fremlagde Schopenhauer i sin doktorafhandling fra 1813: *Om den firfoldige rod af den tilstrækkelige grunds princip*. Princippet er under inspiration fra Leibniz, der opstillede et lignede princip. Dog hviler princippet udformning mest af alt på Kants anskuelsesformer og forstandskategorier.

The underlying essence of the genius is the sum total of existence, of life, and of character, not as a mere possibility, or capacity, or virtuality, but as efficiency and realised activity, as concrete subjectivity. (Hegel 1894: 196-197).

Genialiteten består ikke i kunstnerens imagination (*Einbildungskraft*), men derimod i imaginations manifestation i kunstværket. Dette er det kunstneriske arbejde eller kunstproduktionen. Ligesom det var tilfældet hos Kant, forudsætter Hegels geni også en naturgave. På trods af forskelle mellem de to opfattelser af geniet, bibeholder det hos Hegel stadig karakter af at være en evne som ganske få individer besidder. Hegel bruger begrebet til at betegne videnskabsmænd, ledere og store kulturelle skikkelser. Geni-begrebet var i folkemunde blevet brugt som en bredere betegnelse, end den som vi bl.a. ser hos Kant. Igennem 1800-tallets Tyskland blev det et betydeligt begreb, som blev kædet sammen med forestillingen om og fascinationen af store eller højere ånder såsom J.W.V. Goethe (1749-1832) og Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805) (Ibid.: 28-34).

Overmennesket tilnærmes

Overmennesket, som det optræder i Nietzsches forfatterskab, har en forbindelse til de ung-hegelianske tænkere i 1800-tallets Tyskland. Betegnelsen ung-hegelianer refererer til en gruppe filosoffer, som forsøgte at lave en kritisk omvæltning af Hegels system. Den tyske teolog David Friedrich Strauss (1808-1874) var manden som oprindeligt opstillede en skelnen mellem to retninger blandt ung-hegelianerne: højre-hegelianere og venstre-hegelianere. Distinktionen baserede Strauss på ung-hegelianernes forskelligartede stillingtagen til religionsspørgsmålet. Venstre-hegelianerne, som vi her vil koncentrere os om, var overvejende afvisende over for religion, og brugte den hegelianske dialektik til at kritisere religion og samfundet (Lübcke & Alstrup 2010: 255). Særligt den anarkistiske afdeling af den venstre-hegelianske skare trak inspiration fra Hegels idéer om historiens dialektiske bevægelse, og åndens evne til at overkomme tidens dogmer.

I Hegels etik finder man nogle væsentlige komponenter, der knytter sig til det overordnede åndsbegreb og som filosofihistorisk har været med til at muliggøre et mere anarkistisk tankegods. Særligt er begrebs-distinktionen mellem *moraliteten* og

sædeligheden i *Retsfilosofien* (1821) vigtig.¹⁷ Moraliteten er en abstrakt forestilling, som tjener viljen.¹⁸ Det er således menneskets indre ejerskab over, hvad der er rigtigt og forkert. Denne moralitetsopfattelse adskiller sig væsentligt fra Kants kategoriske imperativ, som Hegel kritiserer for at være en slags 'pligt for pligtens skyld' (Hegel 2004: 141-166). Hegels begreb om sædelighed (*Sittlichkeit*) er det som omfavner totaliteten af den objektive ret og den subjektive moralitet. Sædeligheden betegner således hele den etiske sociale og konkrete kontekst, som mennesker konstant indgår i et dialektisk forhold med (Ibid.).¹⁹ Moralens forstået som en indre abstraktion der relaterer sig til, og indgår i, sædeligheden, bliver for venstre-hegelianerne en anledning til en omdefinering af de gængse begreber vedrørende moraliteten. Moralens er for venstre-hegelianerne, som det er for Nietzsche, et begreb som er udviklet fra kristendommens oprindelse.

Hos de to prominente venstre-hegelianere Bruno Bauer (1809-1882) og Max Stirner (1806-1856) blev den religiøse forståelse af mennesket og kristendommen *destrueret*. Hos førstnævnte bliver kristendommen undersøgt historisk, gennem en filosofisk gennemgang af de kristne evangelier. Bauers tolkning af kristendommens opkomst i Romerriget, sker med udgangspunkt i at vise kristendommens anti-menneskelige eller umenneskelige essens. Således adskilte han sig fra sin filosofiske læremester Hegel, der anså menneskets åndelige essens teleologisk. Bauers beskrivelse af mennesket viser, hvordan kristendommen var i modstrid med den menneskelige natur i al almindelighed (Löwith 1964: 349-350).

Mest tydeligt fremstår individualiteten og begrebet om individets frihed hos Max Stirner. Stirners idé er, at kristendommens undergang vil indebære et opgør med den kristne antropologi, som resulterer i at et individuelt *jeg* er alt, der er ladet tilbage.²⁰ Den guddommelige tilgang til mennesket var, ifølge Stirner, forfejlet og havde ledt til, at mere eller mindre ingen filosoffer før ham havde formået at beskrive mennesket, som det egentlig er; uden den religiøse ånds tilstedeværelse. På paradoksal vis mente Stirner, at denne fejltagelse ikke var større end hos Hegel selv. På universitetet i Berlin

¹⁷ Retsfilosofien blev skrevet som en uddybelse af den objektive ånd, som Hegel havde behandlet tidligere i sit forfatterskab. Den objektive ånd beskriver Hegel på følgende måde i introduktionen til del tre om *Die Philosophie des Geistes*: "The objective Mind is the absolute Idea, but only existing *in posse*: and as it is thus on the territory of finitude."

¹⁸ Det er her vigtigt at gøre opmærksom på, at der er væsentlige forskelle mellem Hegels vilje-begreb og Schopenhauers (som vi tidligere redegjorde for).

¹⁹ Sædeligheden bearbejder Hegel i tre forskellige sfære; familien, retsstaten og borgerskabet (civilsamfundet).

²⁰ Stirners centrale tanker præsenterede han i hovedværket fra 1844: *Das Ego und sein Eigentum*.

havde han studeret under både Hegel og Friedrich Schleiermacher (1768-1834), og deltog ofte i debattmøder med andre neo-hegelianere. Det var derfor hans egne filosofiske læremestre, som blev indbegrebet af en forfejlet tænkning, der som en af sine værste konsekvenser forhindrede en sand historisk udvikling fra oplysningstiden. På trods af, at Stirner delte sin kritiske tilgang til Hegel med mange andre neo-hegelianere, skilte den individualistiske, og anarkistiske tankegang sig ud fra eksempelvis Marx og Engels, hvor mennesket blev omtalt antropologisk som en art, eller som en større helhed. Hos Stirner bliver mennesket noget anderledes end jeg'et. Jeg'et er den simple betegnelse for det individuelle menneske og derfor ikke mennesket i al almindelighed. Der ligger i denne begrebsdistinktion og radikale afstandtagen fra de andre neo-hegelianeres menneskebegreb, en individualisme som grænser til egoismen og anarkisme. Jeg'et bliver her noget ikke-menneskeligt og lader nu til at stå værdiløs tilbage (Stirner 1910 [1844]: 317-318). I Stirners filosofi, er mennesket derfor en idealiseret kristen forestilling: “[...] for “man” is as imaginary as Christ is.” (Ibid.: 180). Først når forestillingen om mennesket forsvinder, vil jeg'et komme til syne og blive klar over sin egen enestående position (Ibid.). Dette er ikke at forveksle med ens evner eller talenter, blot den simple erkendelse, at individet altid er individuelt, altid i en given grad anderledes fra alt andet. Endepunktet for Stirner bliver derfor egoistisk på baggrund af et opgør med humanismen (mennesket) og kristendommen (mennesket) (Ibid.). Dette slås næppe klarere fast end i værkets afslutning:

I am owner of my might, and I am so when I know myself as unique. In the unique one the owner himself returns into his creative nothing, of which he is born. Every higher essence above me, be it God, be it man, weakens the feeling of my uniqueness, and pales only before the sun of this consciousness. If I concern myself for myself, the unique one, then my concern rests on its transitory, mortal creator, who consumes himself, and I may say: All things are nothing to me. (Ibid.: 181).

De tidlige diskussioner om Nietzsche i intellektuelle kredse var meget fokuseret på forholdet mellem Nietzsche og Stirner. Man har forskningsmæssigt været ude af stand til at kunne bekræfte, at Nietzsche havde læst Stirner, eller for den sags skyld, havde nogen form for kendskab til ham. Grobunden for spekulationerne var og er den relativt store overensstemmelse mellem Stirners og Nietzsches filosofi. Den tyske filosof Karl

Löwith (1897-1973) argumenterede for, at der løb en idéhistorisk tråd fra Hegel til Nietzsche gennem den ung-hegelianske bevægelse (særligt venstre-hegelianerne). Overensstemmelserne kan med Löwiths tese forklares som udtryk for udviklingen fra Hegels forening af det guddommelige og mennesket, til guds død, nihilismen og herved den, ifølge Stirner, Bauer og Nietzsche, nødvendige overskridelse af mennesket i den tyske filosofihistoriske tradition (Löwith 1964: 187-188).

Nietzsche har dog haft personlige forbindelser til flere af ung-hegelianerne. I *Ecce Homo* (1888) nævnes Bauer som “[...] en af mine mest opmærksomme læsere.” (Nietzsche *EH* 1994: 72). Herudover havde Nietzsche stiftet bekendtskab med Bauers monografi *Zur Orientierung über die Bismarcksche Aera* (1880). Forholdet til Bauer kom til på baggrund af Nietzsches angreb på D.F. Strauss i det første essay (*David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller*) i hans essay-samling *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Heri kritiseres Strauss for at lave en vulgær historielæsning udtrykt gennem et ulogisk og dårligt sprog, baseret på den hegelianske dialektik (Löwith 1964: 185-186). Disse eksempler vidner om Nietzsches kendskab til ung-hegelianernes tænkning, omvel den formentlig var begrænset. Mest relevant er dog Löwiths pointe om Nietzsche som endepunktet på en intellektuel udvikling i 1800-tallets Tyskland. Denne pointe åbner op for en større diskussion vedrørende historisk determinisme, som er yderst relevant og central for Löwiths tese, hvilket vi vil uddybe, når vi i et senere afsnit behandler Löwiths reception af Nietzsche. Sikkert er det, at ung-hegelianerne i høj grad trak på Hegel og hans metode, selvom det oftest var i form af en radikal eller revolutionær filosofi, der adskilte sig fra Hegel selv. Det er ligeledes tilfældet at konjunkturerne for individets handlekraft og evner (i kunstneriske og andre sammenhænge) er blevet tegnet før Nietzsche; ligesom opgøret med kristendommen hos venstre-hegelianerne, peger frem mod Nietzsches opgør med den kristne antropologi og *omvurdering af alle værdier*. Dette udgør en væsentlig del af Nietzsches kald efter *overmennesket*.

Overmenneskets biografiske ophav

I forlængelse af den ovenstående kortlægning af *overmenneskets* filosofihistoriske ophav, vil vi i dette afsnit behandle *overmenneskets* biografiske ophav. Det mener vi bedst kommer til udtryk gennem Nietzsches relation til den tyske komponist Richard Wagner (1813-1883). Denne relation var i første omgang karakteriseret ved Nietzsches ærefrygtige forgudelse og idolisering af Wagner. Nietzsche skriver et brev i 1869 til

Erwin Rohde, hvor han omtaler Wagner som sin Jupiter, der befinder sig hinsides gængse moralske standarder, rodfæstet i sin egen magt, med et fremsyn hævet over sin samtid (Nietzsche 1921: 56). Nietzsches idolisering af Wagner udviklede sig senere til en dyb skuffelse over Wagners manglende indfrielse af de forhåbninger, Nietzsche havde til ham som kulturfornyer: i sidste ende viste Wagner sig at være ‘menneskelig, alt for menneskelig’. I et brev til sin søster skriver Nietzsche:

The day I found Wagner I was happy beyond description. So long had I been seeking for the man who stood on a higher plane than I did, and who really comprised me. I believed I had found this man in Wagner. It was a mistake. And now it would not even be right to compare myself with him – I belong to another order of beings. In any case I have had to pay dearly for my craze for Wagner. Has not the nerve-destroying power of his music ruined my health – was it not dangerous to life? (Ibid.: 145-146).

Denne skuffelse får dog ikke Nietzsche til at opgive tanken om nødvendigheden af en fornyelse af kulturen. Hvad den derimod resulterer i, er erkendelsen af, at hvis selv Wagner, den store kunstner og nærmest halvgud, viser sig at være ‘menneskelig, altfor menneskelig’ i bestræbelsen på en kulturfornyelse, som er af eksistentiel nødvendighed, må en fremtidig kulturfornyer skulle besidde *overmenneskelige* kvaliteter. På trods af denne skuffelse, bør man ikke undervurdere Wagners betydning for Nietzsches tænkning og forfatterskab – Richard Wagner var *den* store mand i Nietzsches liv. Nietzsches tidlige værk *Tragediens Fødsel* (1872) var oprindeligt dedikeret til Wagner:

[...] kunsten er den højeste opgave og den egentlige metafysiske virksomhed i dette liv, hvilket jeg forstår i samme ånd som den mand, der er min ophøjede forkæmper på denne vej, og som jeg hermed tilegner dette skrift. (Nietzsche *TF* 1996: 39).

Ved udgivelsen af *Tragediens Fødsel*, når de to mænds forhold sit absolut positive højdepunkt, og på dette tidspunkt i sit forfatterskab, anser Nietzsche Wagner som legemliggørelsen af og kulminationen på sin egen tænkning: Wagner som kunstneren, der regenererer kulturen gennem foreningen af det apollinske og det dionysiske, som udmøntes i det tragiske *gesamtkunstwerk*.

Analysere man Nietzsches forfatterskab med fokus på forholdet til Richard Wagner, er det mest bemærkelsesværdige, at Nietzsche synes at arbejde med ‘Richard Wagner’

som et konstrueret idealbillede. I de tidlige værker forguder Nietzsche dette konstruerede idealbillede; i den sene del af sit forfatterskab, destruerer han 'ikonet Wagner'. At Wagner nærmest bliver en litterær figur i Nietzsches forfatterskab, kommer tydeligst til udtryk i *Richard Wagner i Bayreuth* (1876), hvor Nietzsche udtaler sig om, hvad, der viser sig for Wagners indre øje (Nietzsche *WiB* 2022: 88), og hvad, der rører sig i Wagners sjæl (Ibid.: 127). Nietzsche synes at besidde en så dybdegående indsigt i Wagners psyko-spirituelle bevæggrunde, at *mennesket* Wagner forsvinder til fordel for Wagner som *idealiseret projektion*. Skuffelsen indfinder sig ved den tiltagende diskrepans mellem realpersonen Wagner og Nietzsches idealiserede projektion 'Richard Wagner'.²¹ Wagners rolle forandrer sig fra at være Nietzsches 'ophøjede forkæmper' til at blive en 'sygelig tilstedeværelse', Nietzsche må overvinde i sig selv. I *Tilfældet Wagner (TW)* (1888) skriver Nietzsche således i efterrationaliserende stil:

Moralen fornægter livet, i forhold til denne opgave havde jeg brug for selvdisciplin, at vende mig mod alt det sygelige i mig selv, inklusive Wagner, inklusive Schopenhauer, inklusive hele den moderne "menneskelighed". En dyb afstandtagen, afkøling, afmatning over for alt det tidssvarende og tidsbestemte og mit højeste ønske var at gøre det med Zarathustras øje, et øje, der overskuer hele fænomenet menneske fra en uhyre afstand, nede under sig. Hvilket offer ville være for stort til at nå sådan et mål? Hvilken "selvovervindelse?" Hvilken "selvfornægtelse?" (Nietzsche *TW* 2022: 136-137).

Det er i skuffelsen over realpersonen Richard Wagners 'menneskelige, altfor menneskelige' beskaffenhed, at Nietzsche radikaliserer sin idealiserede projektion 'Richard Wagner', og dermed lader sin fiktive profet Zarathustra bebude en kulturfornyers komme, en endnu ikke realiseret fremtid: *overmennesket*. Fra Zarathustras 'perspektiv', svævende over hele fænomenet menneske, bliver det bebudet, at alt menneskeligt må transcenderes, overvindes og omvurderes.²² Det

²¹ Denne pointe kan understøttes af Elisabeth Förster-Nietzsches påpegning af Nietzsches egne refleksioner over oplevelsen ved åbningen af Wagners festspilhus i Bayreuth i 1876: "Was Wagner himself a disapp[oint]ment for my brother? He has given us the answer to this question: "I no longer recognized Wagner, or rather I realized that I had been cherishing in my mind an ideal portrait of the Wagner I *thought* I knew." Mournfully, he wrote in his notebook: "I must bear the fate of all idealists, who see the object of their adoration tumbling from its pedestal. Ideal monster: the real Wagner shrinks away to nothing". (Förster-Nietzsche 1922: 280).

²² Se evt. § *Om gamle og nye tavler* i *SZ* (Nietzsche *SZ* 1999: 173-190).

bliver samtidig understreget, at en kulturfornyelse endnu ikke er at finde blandt menneskene.

For at underbygge tesen om, at Nietzsches radikaliserende af sin idealiserede projektion 'Richard Wagner' udmønter sig i Zarathustras bebudelse af *overmenneskets* komme, vil vi sidestille udsagn, Nietzsche giver om Wagner i den myteskabende og romantiserende *Richard Wagner i Bayreuth* med Zarathustras forkyndelser og bud i *SZ*.

En kulturfornyelse kommer

Nødvendigheden af en fornyelse af kulturen er et ledende motiv igennem Nietzsches forfatterskab. I løbet af sit forfatterskab foretager Nietzsche dog en forskydning af, hvorfra en sådan kulturfornyelse skal komme, hvor omfattende den skal være og hvem, der skal initiere den. Nietzsche havde sat sin lid til, at Bayreuth skulle blive epicentret for en sådan kulturfornyelse med Wagner som ledestjernen. Nietzsche skriver således om den mulighed, der viser sig for Wagners indre øje:

Muligheden for at omstyrte alting dukkede op for hans indre øje, og han blev ikke længere forskrækket over denne mulighed: Måske kunne der etableres et nyt håb på den anden side af omstyrning og ødelæggelse, måske ikke, men i hvert fald ville ingenting være at foretrække for dette modbydelige "noget". (Nietzsche *WiB* 2022: 88-89).

Hvad der endnu blot her fremstår spekulativt, som et *muligt* nyt håb for en fornyelse af kulturen, bliver i *SZ* erklæret kategorisk:

Og den store middagstid er, når mennesket står på midten af sin bane mellem dyr og overmenneske og fejrer sin vej til aftenen som sit højeste håb: thi det er vejen til en ny morgen. Da skal den, der går under, velsigne sig selv, for at han må være én, der går over; og hans erkendelses sol skal stå i middagshøjde for ham. »*Døde er alle guder: nu vil vi, at overmennesket skal leve.*« Dette skal engang i den store middagstid være vor sidste vilje! (Nietzsche *SZ* 1999: 70).

Om end det i sin essens ikke er mindre spekulativt end det forrige citat fra *WiB* – i sin poetiske form fremstår det endda mere kryptisk – så lærer Zarathustra nu, at *overmennesket* er det, der befinder sig på den anden side af omstyrning og

ødelæggelse. Selve erkendelsen af dette, symboliseret i 'den store middagstime', skal mennesket fejre som sit højeste håb – et håb om en fremtid, frembragt af menneskets vilje til at overvinde sig selv.

Zarathustra var ikke den første, som gennem sin poetiske, profetiske og forkyndende stil skulle indvarsle en ny fremtidstro. En sådan tro så Nietzsche allerede i Wagners vision med festspilhuset i Bayreuth, som blev "[...] udtænkt til gavn for en fjern, en mulig, men ubeviselig fremtid [...]" (Nietzsche *WiB* 2022: 94). For de mennesker, hvis udsyn er blottet for enhver visionær tilskyndelse, vil Bayreuth fremstå som "[...] en gåde eller en rædsel [...]", men for de indviede "[...] er det en foregrebet nydelse, et foregrebet liv af højeste slags, og de føler sig lyksaliggjorte, saliggørende og frugtbare langt hinsides deres egen tid." (Ibid.). Hvad der er særligt interessant ved denne Nietzsches beskrivelse af 'visionen Bayreuth', er de paralleller man kan drage til tematikker, der går igen i *SZ*. 'Overmennesket' erstatter i en vis forstand Bayreuth som en vision udtænkt for en mulig fremtid, og er i sig selv *potentialet* i skabelsen af 'liv af højeste slags'. Om formålet med ægteskabet forkynder Zarathustra eksempelvis: "Et højere liv skal du skabe, en første bevægelse, et af sig selv rullende hjul – en skabende skal du skabe." (Nietzsche *SZ* 1999: 62). I opdelingen af 'indviede' og 'uindviede' ser vi samtidig en foregribelse af, at et opgør med den herskende kultur vil, af den magelige, 'uindviede' kulturkonservative flok, blive mødt med modstand, manglende forståelse eller rædsel. I *SZ* bliver dette sat på spidsen, da Zarathustra forkynder til sine brødre:

De gode *er nødt til* at korsfæste den, der opfinder sig sin egen dyd! Dét *er sandheden!*
[...]

Den skabende hader de mest: den, der bryder tavler og gamle værdier – og den, der således bryder, kalder de – forbryder [...]

– de korsfæster den, der skriver nye værdier på nye tavler, de ofrer fremtiden *til sig selv*
– de korsfæster al menneske-fremtid! (Ibid.: 188).

I Bayreuth er det Wagner, som for Nietzsche er "[...] en budbringer, der er udsendt fra en anden tid." (Nietzsche *WiB* 2022: 127). I *SZ* opnår Zarathustra tidløshed i sin erkendelse af den evige genkomst,²³ og med den erkendelse bringer han sine bud til menneskene. Ifølge Nietzsche, er Wagners tro på fremtiden hverken utopisk eller

²³ Se § *Den, der kommer sig* i *SZ* (Nietzsche *SZ* 1999: 190-196).

præget af en forestilling om etableringen af en evig ideel orden; den er først og fremmest frigørende og revolutionær:

Der vil [...] ikke være spændt en ubevægelig regnbue af overmenneskelig godhed og retfærdighed ud på denne fremtids himmelstrøg. Måske slægten i det hele taget vil se mere ondskabsfuld ud end den nuværende – for den vil være mere åben, både på godt og ondt, ja, det er muligt, at [Wagners] sjæl, hvis den engang talte med sin fulde, frie klang, ville ryste og skræmme vores sjæle på samme måde, som hvis en ond naturånd, der indtil nu havde holdt sig skjult, pludselig oplod sin røst. (Nietzsche *WiB* 2022: 127).

I det ovenstående citat ser vi antydningen af opgøret med ‘de gode’ og ‘de retfærdige’, som også spiller en rolle i *SZ*,²⁴ og samtidig ser vi, at et sådant opgør muligvis vil frembringe en slægt, der for samtiden vil fremstå mere ondskabsfuld. I *SZ* lyder det:

Og sandelig, I gode og retfærdige! Ved jer er der meget at le ad og især jeres frygt for det, der hidtil har heddet »djævel«! Så fremmede er I med jeres sjæl over for det store, at overmennesket i al sin godhed ville være jer *frygtindgydende!* [...]

I højeste mennesker, hvem mit øje mødte! dette er min tvivl på jer, og min lønlige latter: jeg gætter på, at I vil kalde mit overmenneske – djævelsk! Ak, hvor jeg blev træt af disse højeste og bedste: fra deres »højde« længtes jeg op, ud, bort til overmennesket! (Nietzsche *SZ* 1999: 128).

Det bliver derfor muligt at drage paralleller mellem den ‘stemme’, som ville ryste og skræmme menneskene, hvis den talte i sin fulde klang gennem Wagners sjæl, og den ‘stemme’, der gennem Zarathustra formaner, befaler, forkynder og lærer menneskets dets ‘nye tavler’ – i Zarathustra forløses ‘stemmens’ fulde og frie klang.

Wagners sjæl er dog ikke det eneste sted, Nietzsche hører stemmer. Også i Wagners musik er der en stemme, der taler til Nietzsche. Denne stemme, der gennem Wagners musik lader sig høre, vækker mindelser til figuren Zarathustra:

De undviger den nye lysbringer, men han følger efter dem, drevet af den kærlighed, han er født af, for at betvinge dem. "I skal gå igennem mine mysterier," råber han til dem, "I har brug for at blive rensset og rystet. I skal vove det for jeres eget bedste og kort forlade

²⁴ "Se de gode og retfærdige! Hvem hader de mest? Den, der sønderbryder deres værdiers tavler [...]" (Nietzsche *SZ* 1999: 21). Se også § *Om tarantellerne, Om forløsningen, Om de tre onder, Om gamle og nye tavler, Om menneskeklogskab.*

det mat oplyste stykke natur og liv, som åbenbart er det eneste, I kender til, jeg fører jer ind i et rige, der ligeledes er virkeligt, og når I vender tilbage fra min hule til jeres egen dag, skal I sige mig, hvilket liv er mest virkeligt, og hvad der egentlig er dag, og hvad der er hule. Naturen er langt rigere, mægtigere, mere lykkebringende og frugtbar indadtil, I kender den ikke, sådan som I lever: I må selv lære at blive natur igen og derefter forvandle jer sammen med den ved min kærligheds ild.” (Nietzsche *WiB* 2022: 69).

En nærliggende parallel at drage, er motivet om Wagner som ‘den nye lysbringer’ og figuren Zarathustra, hvis sidste handling i værket *SZ* er at forlade “[...] sin hule, glødende og stærk, som en morgensol, der kommer frem fra mørke bjerge.” (Nietzsche *SZ* 1999: 290).²⁵ Ligeledes ser vi, at hule-motivet optræder som et udsagn fra “stemmen” i Wagners musik. Det optræder sandsynligvis som reference til Platons hulelignelse, dog med det tvist, at det rige hulen gemmer på, ikke er en skinverden af skygger, men naturens indre rigdom. I kendskabet til denne naturens indre rigdom ligger potentialet for en forvandling, et potentiale, som Nietzsche, i et brev til Erwin Rohde i 1884, også tillægger værket *SZ*: “[...] he who has once lived in its atmosphere returns to this world with another face.” (Nietzsche 1921: 173).

Det kulturfornyende potentiale, der endnu blot er *spekulativt* i idealisering af Richard Wagner, gør Nietzsche *kategorisk* gennem figuren Zarathustra: *overmennesket*, ikke et *muligt håb*, findes hinsides kulturens omstyrning og ødelæggelse; Wagner er budbringer fra en *anden tid*, Zarathustras perspektiv er *tidløst*; den kulturfornyende vision med festspilhuset i Bayreuth forbliver uforløst, Zarathustra formaner menneskeheden til en omvurdering af alle værdier, ved at knuse de gamle tavler og erstatte dem med nye; ‘stemmen’ i Wagners sjæl besidder *måske* potentialet til at bevæge sig hinsides godt og ondt, Zarathustras *overmenneske* fremstår i al sin godhed ‘djævelsk’ for det anstændige borgerskab.

²⁵ For en analyse af Zarathustra-figuren og sol/stjerne-motivet i *SZ*, se: Ryan, Bartholomew. (2012). *The Rise and Fall of Zarathustra’s Star*. Constâncio, João & Branco, Maria João Mayer (red.) (2012). I: *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*, s. 257-280.

3. Georg Brandes – katalysatoren for Nietzsches gennembrud

Når man beskæftiger sig med receptionen af Nietzsche, og særligt den tidlige reception, er der særligt et navn man ikke kan komme uden om: Georg Brandes (1842-1927). Selvom Brandes ikke er den første, der opdager Nietzsche, er han den mest betydningsfulde person, der udbreder kendskabet til Nietzsche i den tidlige reception. Dette sker ved fem forelæsninger om Nietzsche på Københavns Universitet i 1888 og det efterfølgende år med en artikel ved navn *Aristokratisk Radikalisme* - den første afhandling om Nietzsche nogensinde (Hjermitslev 2016: 22). Brandes får derfor en kæmpe indflydelse på udbredelsen og udlægningen af Nietzsches filosofi, og denne indflydelse gør sig særligt gældende blandt forfattere og kunstnere i Norden.²⁶ Derfor mener vi også, at Brandes har været med til at forme den tidlige reception af *overmennesket*, og netop dette vil være kapitlets omdrejningspunkt. Altså Brandes' reception af *overmennesket*.

Før vi når til Brandes' reception af *overmennesket*, vil vi først give en kort indføring i Brandes' liv og intellektuelle virke. Formålet med det er at vise, hvorfor Brandes var så betydningsfuld for udbredelsen af Nietzsche, men også hvorfor han var så interesseret i en tænker som Nietzsche.

3.1. Indføring i Georg Brandes

Som blot 22-årig indledte Georg Brandes sin karriere som magisterkonferens, og som 28-årig, i 1870, opnåede han en doktordisputats om fransk æstetik. Derefter rejste Brandes i halvandet år rundt i England, Frankrig og Italien og her blev han inspireret af samfundsmæssige og litterære idéer, som han tog med sig hjem. Efter sin hjemkomst til Danmark i 1871 tog Brandes et opgør med den danske litterære tradition, der stadig var spændt for romantikkens vogn. Brandes' kritik af den danske litterære tradition bestod særligt i, at den ikke havde været modtagelig for ny inspiration udefra. Denne kritik formidlede han i en forelæsningsrække, der blev kaldt: *Hovedstrømninger i det 19de Aarhundredes Litteratur*. Efter disse forelæsninger fik Brandes efterhånden skabt sig en stor følgerskare, og forelæsningerne blev sågar udgivet i et seksbindsværk. Brandes' idéer om en ny

²⁶ Se: *Liget der blev oppe på jorden - Nietzsche-receptionen i Norden* (2019) og *Nietzsche og Norden* bd. 1 & 2 (1958).

litterær retning kulminerer i *det moderne gennembrud* - et udtryk som Brandes selv er ophavsmand til (Thellufsen 2011).

Brandes' måde at tænke og formidle idéer på vakte ikke kun begejstring. Det modsatte var også tilfældet, og det kan bl.a. ses ved hans ansøgning om et professorat i litteratur ved Københavns Universitet i 1871. Det lå lige til højrebenet, at Brandes skulle have den stilling, men en flok indflydelsesrige personer fik sat en stopper for det. Det skyldtes bl.a. Brandes' kritik af særligt religiøse værdier. Dette var et stort nederlag for Brandes, og disse var han nærtagende overfor. På baggrund af flere nederlag og udelukkelse fra den danske presse besluttede Brandes at forlade landet og bosætte sig i Berlin i 1877. Med bosættelsen i Berlin ville Brandes etablere en platform som europæisk kritiker, og dette lykkedes da også for ham. I sin tid i Berlin vandt Brandes derfor med tiden anerkendelse som tidens førende litteraturkritiker (Ibid.: 2011). Derudover udbyggede Brandes også sit intellektuelle netværk og i den forbindelse fik han kontakt med Paul Rée, der var filosof og læge, men vigtigst af alt for vores vedkommende, ven med Nietzsche. Første gang Brandes nævner Nietzsche, er i en beskrivelse i sin dagbog. I dagbogen skriver Brandes, at han sammen med Rée har haft en samtale om Nietzsche. Det tyder derfor på, at Brandes bliver bekendt med Nietzsche gennem Rée. Dette skriver Brandes d. 20. januar 1883 som er samme år, han vender tilbage til Danmark (Dahl & Posselt 2021: 24). Blot en lille måneds tid efter skriver Nietzsche til sin forlægger:

Tilfældigvis erfarer jeg fra såvel Wien som Berlin, at der blandt «intelligente mænd» bliver talt meget om mig. Jeg henleder Deres opmærksomhed på hr. Brandes, kulturhistorikeren, som nu er i Berlin: det er den mest åndfulde blandt nulevende danskere. Jeg erfarer, at han har beskæftiget sig indgående med mig. (Nietzsche i Dahl & Posselt 2021: 32).

Brandes og Nietzsche har dermed haft kendskab til hinanden allerede i 1883. Det er mærkværdigt, at Nietzsche skriver, at Brandes skulle have beskæftiget sig 'indgående' med ham på dette tidspunkt, da der som nævnt kun er en lille måneds tid mellem Brandes' dagbogs notits og Nietzsches brev. Men dette spiller ikke den store rolle i det videre forhold mellem de to, da de nogle år senere begyndte at korrespondere som ligesindede.

I 1886 udkommer *Hinsides godt og ondt* hos Nietzsches nye forelægger, C. G. Naumann, og i den forbindelse sender Nietzsche en liste til Naumann over, hvem der skal have bogen tilsendt. På denne liste findes bl.a. Brandes, som i første omgang ikke reagerer på trods af at han modtager bogen. I første halvdel af 1887 har det dog ændret sig for her ses det i et brev til litteraturhistorikeren, Herman Schwanenflügel, at Brandes har læst Nietzsche da han citerer fra *Hinsides godt og ondt*:

[...] en tysk Filosof ved Navn Nietzsche rammer *min* Mening, naar han om *Fremtidens Mennesker* siger: De vil smile, naar En siger: Den Tanke løfter mig, hvordan skulde den da ikke være sand? Eller hint Værk henrykker mig, hvorledes skulde det da ikke være skjønt? Eller hin Kunstner faar mig til at stige i mine egne Øjne, hvordan skulde han da ikke være stor? Den Tids Mennesker vil ikke vente direkte Løftelse eller Begejstring af det Sande. De vil være fortrolig med Usandsynligheden af at netop Sandheden skulde skjænke vor Følelse den Art Fornøjelser. (Brandes i Dahl & Posselt 2021: 34).

Et par måneder senere skriver Brandes direkte til Nietzsche og takker ham for at tilsende *Hinsides godt og ondt*. Yderligere skriver Brandes at han har i sinde at læse alle Nietzsches bøger og at Nietzsche “[...] hører til de få mennesker, som [Brandes] gerne ville tale med.” (Brandes i Dahl & Posselt 2021: 38). Hermed blev korrespondancen mellem Nietzsche og Brandes indledt. Korrespondancen varede helt ind til Nietzsches sammenbrud og bar præg af en stor gensidig respekt. Dette ses f.eks. i Brandes første brev, hvor begrebet ‘aristokratisk radikalisme’ kommer til verden. I brevet beskriver Brandes, at der er dele af Nietzsche han ikke forstår endnu:

Men meget stemmer overens med mine [Brandes’] egne tanker og sympatier: ringeagten for de asketiske idealer og den dybe modvilje mod demokratisk middelmådighed, Deres [Nietzsches] aristokratiske radikalisme. (Brandes i Dahl & Posselt 2021: 38).

Nietzsche synes bestemt godt om begrebet ‘aristokratisk radikalisme’ og svarer den 2. december 1887: “Det Udtryk *Aristokratisk Radikalisme*, som De bruger, er meget godt. Det er med Forlov at sige det forstandigste Ord, som jeg hidtil har læst om mig selv.” (Nietzsche i Dahl & Posselt 2021: 40). Brandes og Nietzsche har delt mange af de samme synspunkter og det er derfor ikke underligt, at de begge har haft interesse i

en korrespondance. En anden side af sagen har sikkert også været, at de har set hinanden som en mulighed for at opnå større berømmelse. Nietzsche har set Brandes, der på dette tidspunkt var en af tidens mest indflydelsesrige kritikere, som en mulighed for at opnå større berømmelse. For Brandes' vedkommende har han set muligheden for at udbrede kendskabet til en stort set ukendt forfatter. Brandes kunne med andre ord sige, at det var ham, der opdagede Nietzsches potentiale, når han en dag vil blive set som en stor forfatter og filosof.

Fra den 10. april til den 8. maj 1888, omkring fem måneder efter ovenstående brev fra Nietzsche, afholdte Brandes sine fem forelæsninger om Nietzsche (Hjermitzlev 2016: 16). I august 1889 udkom så artiklen *Aristokratisk Radikalisme* og denne var en omskrivning af forelæsningsmanuskripterne, hvor tonen var blevet mildere, end den havde været i forelæsningsalen (Ibid.: 22).

Vi er nu kronologisk set nået frem til udgivelsen af artiklen *Aristokratisk Radikalisme*, der resulterede i en artikel-strid med den danske professor i filosofi ved Københavns Universitet, Harald Høffding (1843-1931). Hvorfor Høffding ser sig nødsaget til at reagere på Brandes' artikel, har litteraturhistorikeren Harald Beyer et godt bud på:

At Nietzsches idéer fikk atskillig gjennomslagskraft i nittiårene, skyldes delvis den kunstneriske form han ga dem. Men viktigere er det likevel at hans tanker imøtekom åndelige drag i tiden, ga utløsning for gjærende krefter eller tvang til energisk protest ved å såre følelser som var hellige for mange mennesker. (Beyer 1958: 54).

Beyer ser her en tendens til, at Nietzsches tanker kan 'tvinge til energisk protest', og denne tendens synes da også at kunne ses hos Høffding. Brandes' udlægning af Nietzsche, og de tanker han ellers gav udtryk for i *Aristokratisk Radikalisme*, gjorde i hvert fald, at Høffding følte sig nødsaget til at give gensvar på den.

[...] den nævnte Artikel [*Aristokratisk Radikalisme*] har baade ved hvad den angriber og ved hvad den opstiller, grebet saa stærkt ind i hvad der for mig staar som sandt og rigtigt, og den hele Tankegang, den hviler paa, har i den Grad forarget mig, at jeg maa gøre, hvad jeg kan for at bekæmpe den. (Høffding DR 1889: 849).²⁷

²⁷ Når vi citerer fra de seks artikler, som artikel-striden resulterede i, vil der indgå en forkortelse af artiklens navn i selve referencen. Her er der eksempelvis refereret til *Demokratisk Radikalisme* (DR).

Med denne optakt til intellektuel boksekamp vil vi nu se nærmere på *Aristokratisk Radikalisme*, som indeholder de tanker, der bliver omdrejningspunktet for artikelstriden - bl.a. tanker om *overmennesket*.

3.2. Aristokratisk Radikalisme – nøglen til overmennesket?

Overmennesket optræder kun otte gange eksplicit i den artikel-strid, der opstod mellem Brandes og Høffding. Mellem dem blev det til i alt seks artikler, der sammenlagt består af 162 sider. Derfor er en eksplicit benævnelse af *overmennesket* otte gange umiddelbart ikke særlig meget. Vi vil dog i det følgende argumentere for, at tanken om *overmennesket* gennemsyrrer Brandes' indføring i Nietzsches filosofi. Vi lægger ud med at se på, hvad Brandes skriver eksplicit om *overmennesket*:

For Nietzsche lader et Fremskridts Størrelse sig maale ved hvad der maa ofres for det. Den Hygieine, der holder Livet oppe i Millioner af svage og unyttige Væsener, der hellere burde dø, er for ham intet virkeligt Fremskridt. En jævn Middelmaadighedslykke sikret det størst mulige Flertal af de elendige Kreaturer, vi nu til Dags kalde Mennesker, vilde for ham intet virkeligt Fremskridt være. Men for ham som for Renan vilde Opfostringen af en stærkere, højere Menneskeart end den, som omgiver os ("Overmennesket"), selv om den kun kunde opnaas ved at Masser af Mennesker, som vi kende dem, ofredes til Bedste derfor, være et stort, et virkeligt Fremskridt. Nietzsches for fuldt Alvor udtalte Fremtidsfantasier om Overmenneskets Optugtelse og dets Overtagen af Magten paa Jorden have saa stor Lighed med Renans halvt skæmtefuldt og halvt skeptisk udkastede Drømmerier om en ny Asgaard, en virkelig Fabrik af Aser [...], at man vanskelig kan tvivle om en Paavirkning. (Brandes AR 1889: 595).²⁸

De resterende artikler vil have følgende forkortelser: *Aristokratisk Radikalisme (AR)*, *Det store menneske - kulturens kilde (DSM)*, *Gensvar til Dr. Georg Brandes (GTB)*, *Duplik (Dup)*.

²⁸ Ernest Renan var for Brandes en af tidens store tænkere, og bliver gennem *Aristokratisk Radikalisme* fremhævet flere gange, fordi Brandes mener, at der på flere punkter er lighed mellem Renans og Nietzsches tanker. Renan kom særligt i vælten for at stille sig kritisk over for kristendommen, og på den måde er han for Brandes en, der lægger op til at revolutionere den måde, vi ser på kristendom, ligesom Nietzsche er det. Brandes tænker derfor, at Nietzsche må være påvirket af Renan i en eller anden forstand. "Det er naturligt, at moderne Skribenter, der føle sig som Revolutionens Børn, nære Sympati med det store Oprørs Mænd, og sikkert ere disse ikke komne til deres Ret under den nuværende antirevolutionære Stemning i Europa." (Brandes AR 1889: 596). Hermed får Brandes aktualiseret Nietzsche som en, der følger i hælene på dem, der for Brandes er tidligere store oprørs mænd.

Og senere skriver Brandes om Zarathustra:

Og Zarathustra afskyr Staten [...]. For ham er Staten det koldeste af alle kolde Uhyrer. Dens Grundløgn er, at den er Folket. Nej, skabende Aander var det, som skabte Folket og gav det en Tro og en Kærlighed; saadan tjænte de Livet; hvert Folk er ejendommeligt, men Staten er ens overalt. Stat er for Zarathustra det, "hvor alles langsomme Selvmord kaldes Liv." Staten er for de mange for mange. Først hvor Staten ophører, begynder Mennesket, der ikke er overflødig, det Menneske, der er Broen til Overmennesket. (Ibid.: 603).

Ud fra de to citater lyder det umiddelbart til, at Brandes forstår *overmennesket* som en fremtidsfantasi, der vil være kulminationen af et virkeligt fremskridt. Videre kan denne fremtidsfantasi kun opnås der hvor staten ophører, for der kan det menneske der er broen til *overmennesket* tage sin begyndelse.

Når man læser *Aristokratisk Radikalisme*, er det til tider svært at skelne mellem, hvornår Brandes blot udlægger Nietzsches filosofi, og hvornår han selv mener det samme. I sine forelæsninger om Nietzsche havde Brandes generelt en større tendens til at tage Nietzsches ord i sin egen mund, men ved *Aristokratisk Radikalisme* er der sket et skift ved, at Brandes lader Nietzsche tale for sig selv flere gange. Brandes er med andre ord mere distanceret fra Nietzsche i sin artikel end ved sine forelæsninger (Dahl 2019: 46). Interessant er det også, at Brandes undgår bestemte temaer i Nietzsches filosofi som f.eks. jødedommen. Brandes var selv jøde, og det er derfor en nærliggende tanke, at han ikke havde interesse i at åbne for en diskussion om jødedom (Ibid.: 47). Hvorfor Brandes med tiden lægger afstand mellem sig selv og Nietzsche, kan skyldes, at han efterhånden bliver klar over, at de ikke deler samme syn på hver en sag. Det ses f.eks. når det kommer til spørgsmålet om kvinderettigheder.

Men dog er den Uretfærdighed mod Manden og den noget flade Billighed mod Kvinden, hvori Mill's beundringsværdige Frigørelsesforsøg undertiden løber ud, langt at foretrække for Nietzsches brutale Ubillighed, der hævder, at vi i vor Behandling af Kvinden bør vende tilbage til "det gamle Asiens uhyre Fornuft." (Brandes AR 1889: 611).

Fordi Brandes med tiden distancerer sig selv fra Nietzsche, bliver det svært entydigt at sige, om han er tilhænger af *overmennesket*, som han selv har formidlet det - altså at

det er en fremtidsfantasi, der vil være kulminationen på et virkeligt fremskridt. Det peger dog i den retning, da Brandes selv er ophavsmanden til titlen *Aristokratisk Radikalisme*, en titel som også Nietzsche var begejstret for, som vi så tidligere. I artiklen argumenterer Brandes gennem Nietzsche for, at det højeste formål for menneskene er at frembringe 'store mennesker'. Ved denne argumentation lægger Brandes gerne ordene i munden på Nietzsche, men andre gange lader det også til at være ham selv, der beskriver, hvad de store menneskers rolle er. Om det er med sine egne ord eller Nietzsches, så er meningen med de store mennesker den samme.

Nietzsche formulerer denne Sætning: "Menneskeheden skal uafbrudt arbejde paa at frembringe enkelte store Mennesker – dette og intet andet er dens Opgave" [...] Vor Frelse ligger nu i et virkeligt Aristokrati". (Ibid.: 574).

Her ses en tydelig forbindelse mellem Nietzsches tanke om, at menneskehedens opgave er at frembringe store mennesker og Brandes' forkærlighed for aristokrati.²⁹ Nietzsche fremsætter menneskets mål, og Brandes fremsætter midlet til at nå dette mål. På den måde møder Brandes' middel og Nietzsches mål hinanden i en symbiose.

At der er brug for store mennesker skyldes, at Brandes, såvel som Nietzsche, frygter dannelsesfilisteren - et begreb Brandes tilskriver Nietzsche at have opfundet. Dannelsesfilisteren er for Brandes en snæversynet person, der har et ensartet syn på kultur, som personen primært har fået gennem diverse institutioner, som personen har haft eller har tilknytning til. I det dannelsesfilisteren konstant bliver bekræftet i sin egen dannethed gennem institutionerne ser denne ensartetheden som den højeste form for kultur. Dannelsesfilisteren er uanende om, at dennes syn på kultur ikke nødvendigvis er dens eget, men derimod er stærkt præget af dem der sætter dagsordenen for institutionerne. For Nietzsche er dannelsesfilisterens kultursyn ifølge Brandes:

[...] ikke engang daarlig Kultur; det er efter Ævne solidt forskanset Barbari, kun ganske uden det oprindelige Barbaris Friskhed og vilde Kraft, og han har mange malende Udtryk for at skildre Dannelsesfilisteriet som det Morads, hvori al Træthed bliver stikkende og i hvis giftige Taage al Stræben sygner. (Ibid.: 571).

²⁹ Brandes definerer ikke eksplicit, hvad han mener med aristokrati. Som vi skal se senere hører Brandes' aristokrati uløseligt sammen med det han kalder 'kulturtilstanden', som er nøglen til at forstå hans aristokratiske radikalisme.

Med dannelsesfilisteren bliver det også helt tydeligt, hvorfor det store menneske er nødvendigt. Dannelsesfilisteriet var på Brandes og Nietzsches tid en decideret epidemi, der behøvede et lægemiddel: det store menneske. I Brandes' udlægning af Nietzsche er det store menneske en, der har opgivet jagten på et lykkeligt liv, men i stedet har indset, at det højeste det kan nå er et heroisk liv. Det store menneskes grundtanke er:

Et lykkeligt Liv er umuligt; det højeste, Mennesket kan naa, er et heroisk Liv, et, i hvilket der kæmpes med de største Vanskeligheder for noget, som paa en eller anden Maade kommer alle til Gode. Til det sande menneskelige løfte kun de sande Mennesker os, de, der synes blevne til ved et Spring i Naturen, Tænkere og Opdagere, Kunstnere og Frembringere, og de, som virke mere ved deres Væsen end ved deres Virken: de ædle, de i stor Stil gode, de, i hvem det godes Genius virker.

Disse Mennesker ere Historiens Formaal. (Ibid.: 574).

Hermed er vi nået frem til essensen af, hvad det vil sige at være et stort menneske. Den udlægning Brandes i ovenstående citat fremlægger af det store menneske trækker tråde tilbage til den måde Kant, Schopenhauer og Hegel beskriver geniet på, som vi så tidligere. Dermed er idéen om det store menneske heller ikke ny. Som nævnt er det store menneske også lægemidlet mod dannelsesfilisteriet og dermed bliver de store mennesker nøglen til at befri mennesket fra dannelsesfilisterens barbari og i stedet frembringe 'ægte' kultur.³⁰ Hermed når vi frem til, hvordan Brandes tolker Nietzsches kulturbegreb:

Og hermed har [Nietzsche] naaet sin endelige Besvarelse af Spørgsmaalet: Hvad er Kultur? Ti paa hint Forhold beror Kulturens Grundtanke og de Pligter, den paalægger. Den paalægger mig den Pligt selvvirksomt at stille mig i Forhold til de store Menneske-Idealer. Dens Grundtanke er denne: den tildeler hver enkelt, der vil arbejde for den og delagtiggøres i den, den Opgave: i sig og udenfor sig at arbejde paa Frembringelse af Tænkeren og Kunstneren, af Sandhedselskeren og Skønhedselskeren, af den rene og

³⁰ Ved ægte kultur mener vi blot, hvad der vil være kultur for Brandes og hans udlægning af Nietzsches kultursyn. Det som dannelsesfilisteren ser som kultur er blot barbari for Brandes og Nietzsche.

gode Personlighed, og derved arbejde hen til Naturens Fuldendelse, hen imod Maalet: fuldendt Natur. (Ibid.: 575).

Hermed fremsætter Brandes, gennem sin udlægning af Nietzsche, kultur som værende det højeste et menneske kan vie sit liv til. Ved at vie sit liv til kulturen kan mennesket nå det højeste mål: fuldendt natur. Derfor bliver kulturens frembringere set som store mennesker, da de er broen til den fuldendte natur. Fordi kulturen er det højeste et menneske kan vie sit liv til, og fordi store mennesker frembringer kultur, bliver det en mærkesag for Brandes at skabe gunstige forhold for udrugningen af flere store mennesker. Disse gunstige forhold kan opsummeres som det Brandes kalder kulturtilstanden:

[Hvor]Naar hersker Kulturtilstand? Naar Menneskene i et Samfund stadigt arbejde paa at frembringe enkelte store Mennesker. Af dette højeste Formaal følge alle de andre. Og hvilken Tilstand er længst borte fra Kulturtilstand? Det er den, i hvilken Menneskene instinktivt og med forenede Kræfter vanskeliggøre store Menneskers Opstaaen, idet de dels forhindre Opdyrkningen af det Jordsmon, som udfordres for at det geniale kan skyde op, dels haardnakket bekæmpe alt genialt, der opstaar iblandt dem. En saadan Tilstand er længere fra Kultur end det rene Barbaris. (Ibid.: 576).

Samfundet bør derfor ifølge Brandes indrettes således, at det understøtter en frembringelse og vedligeholdelse af kulturtilstanden. Brandes' vej til kulturtilstanden er dog noget mildere end hans udlægning af Nietzsches vej til *overmennesket*, hvor "Den Hygieine, der holder Livet oppe i Millioner af svage og unyttige Væsener, der hellere burde dø, [...] for [Nietzsche] intet virkeligt Fremskridt [er]." (Ibid.: 595). For Brandes kan det enkelte menneskeliv stadig have værdi og måden det får det på beskriver han således:

Men paa Kulturspørgsmaalet, hvorledes det enkelte Menneskeliv faar højest Værd og størst Betydning, maa dog Svaret lyde: Derved at det leves til Fordel for de sjældneste og værdifuldeste Eksemplarer af Menneskeslægten. Saaledes vil den enkelte ogsaa udrette mest for at de flestes Liv bliver mere værdifuldt. (Ibid.: 576).

Dermed har alle menneskers liv værdi for Brandes så længe, at de der ikke er store mennesker indretter deres liv efter at kunne understøtte de store mennesker. På den

måde kan 'svage' mennesker også tage del i det, der for Brandes vil være et fremskridt - kulturtilstanden.

Aristokratiet lyder da til at være midlet til at opnå kulturtilstanden, som for Brandes er en nødvendig tilstand for at kunne frembringe store mennesker. Aristokratiet bliver i den forbindelse nøglen til at frembringe store mennesker og her er der en vis parallel til Zarathustras tanker om staten: "[...] skabende Aander var det, som skabte Folket og gav det en Tro og en Kærlighed [...] først hvor staten ophører begynder mennesket, der er broen til overmennesket." (Ibid.: 603). Aristokrati er per definition en styreform, hvor dem der i princippet er de stærkeste, dygtigste og rigeste hersker.³¹ Hvordan de kommer til magten er en anden historie, men for Brandes vil det være de store mennesker, eller de skabende ånder for at bruge hans udlægning af Zarathustra, der sidder i spidsen for aristokratiet. Aristokratiet kan derfor være nøglen til at nå til *overmennesket*, da det vil kunne ophæve staten som Brandes udlægger den gennem Zarathustra: "Stat er for Zarathustra det, "hvor alles langsomme Selvmord kaldes Liv." Staten er for de mange for mange." (Ibid.: 603). Det er i den forstand, at vi ser Brandes' implicite forbindelse til *overmennesket*. Altså ved at han vil få staten til at ophøre til fordel for et aristokrati, hvor de store mennesker kan spire og frembringe kulturtilstanden, der skaber yderligere grobund for flere store mennesker.

Striden med Harald Høffding – hvad reagerer Høffding på?

Som vi nævnte tidligere, følte Høffding sig nødsaget til at reagere på Brandes' artikel. Det er her artikel-striden mellem Brandes og Høffding tager sin begyndelse, som senere er blevet kaldt Danmarks første velfærdsdebat.³² Det bliver en velfærdsdebat, fordi Brandes kritiserer velfærdsmoralen i forbindelse med sin lovprisning af aristokratiet. Velfærdsmoralen er for Brandes et barn af utilitaristiske strømninger, der særligt har vind i sejlene i England, i den tidsperiode artikel-striden står på. På baggrund af Brandes' aristokratiske synspunkt er han kritisk over for utilitarismen. Brandes beskriver velfærdsmoralen således: "Velfærdsmoralens Maal er at skaffe Menneskene saa megen Lyst og saa liden Ulyst som muligt." (Brandes AR 1889: 584). Brandes argumenterer herefter gennem Nietzsche for, at velfærdsmoralen i bund og

³¹ Se f.eks.: [aristokrati - Læs om styreformen gennem tiden - lex.dk](#).

³² Denne betegnelse for artikel-striden tilhører litteraturprofessor Lasse Horne Kjældgaard, der i værket, *Liget der blev oppe på jorden - Nietzsche-receptionen i Norden*, har skrevet et kapitel, som omhandler netop artikel-striden mellem Brandes og Høffding, som han meget rammende kalder: Danmarks første velfærdsdebat (Kjældgaard 2019: 82).

grund forsøger at ensarte, og at den opfordrer til at være uselvvisk. Det er i bund og grund en moral for masserne og for dannelsesfilistrene.

Det væsenlige er, at der lydes, længe og i én Retning. Du skal adlyde, en eller anden, et eller andet, og længe – ellers gaar du til Grunde, dette synes at være Naturens moralske Bud, der ganske vist ikke er kategorisk (som Kant mente), ikke heller vender sig til de enkelte (Naturen bryder sig ikke om de enkelte), men som synes henvendt til Folkeslag, Stænder, Tidsaldre, Racer ja til Menneskeheden. Al den Moral derimod, som henvender sig til den enkelte Person til dens eget Bedste, for dens Velfærds Skyld, bliver for denne Grundsynsmaade ikke andet end Husraad og Klogskabsregler, Recepter mod Lidenskaber, der kunde ville slaa sig løs, og al denne Moral er i sin Form urimelig, fordi den henvender sig til alle og almindeliggør hvad der ikke lader sig almindeliggøre. (Ibid.: 585).

Hvis alle er ensartede, er der ikke nogen, der kan stå ud fra mængden, og dermed er der heller ikke plads til de store mennesker, som det jo er menneskenes formål at frembringe, ifølge Brandes. Det er særligt Brandes' kritik af velfærdsmoralen og hans påstand om, at menneskenes formål er at frembringe enkelte store mennesker, der får Høffding til at reagere på hans indføring i Nietzsche. Dette skyldes særligt at Høffding selv går ind for velfærdsmoralen, dog i en mere egalitær forstand som vi skal se om lidt.

For Høffding er det ikke menneskenes hovedformål at frembringe store mennesker, da mennesker, der ikke er store, spiller en lige så vigtig rolle som de store mennesker:

Ved at fremhjælpe det menneskelige Liv i saa mange som muligt vil man desuden paa bedste Maade arbejde for at tilvejebringe Muligheden for Stormenneskers Opstaaen. Ved nærmere Undersøgelse har baade i Historien og i Naturen det store og det smaa altid vist sig at hænge nøje sammen. De levende Væseners Kaar ere indfildrede i hverandre. Des urimeligere er den Moloksyndelse, den aristokratiske Radikalisme anbefaler. (Høffding *DR* 1889: 854).

Og videre skriver Høffding:

Vi nødes da til at opgive den aristokratiske Radikalisme og gaa over til den demokratiske Radikalisme, der hævder, at det sidste Maal maa være Udviklingen af Velfærd (i Betydning af den til sund og kraftig Livsvirksomhed knyttede Lystfølelse)

hos alle. Saa snart blot nogle staa tomhændede tilbage, er Maalet ikke naaet. Og selv om Flertallets Velfærd opnaas, er det dog en Ufuldkommenhed, ofte en skærende Mislyd, der ikke maa overhøres, naar det sker med Lidelse for et Mindretal. (Ibid.: 856).

Det er i citatet ovenfor, at Høffding bekender kulør som egalitarist nærmere end utilitarist. Det ser vi særligt ud fra sætningen 'Saa snart blot nogle staa tomhændede tilbage, er Maalet ikke nået'. Alle menneskers velfærd er ifølge Høffding vigtig og alle kan tjene til et større formål, og dette er for Høffding: velfærdsprincippet, som er en omformulering af velfærdsmoralen. Som vi også var inde på tidligere, mente Brandes også, at hvert enkelt menneskeliv har værdi. Også de mennesker, der ikke er store. Værdien består blot i at deres liv "[...] leves til Fordel for de sjældneste og værdifuldste Eksemplarer af Menneskeslægten." (Brandes *AR* 1889: 576). Dette er kimen til Brandes og Høffdings uenighed: Hvilken rolle spiller de store og de 'små' mennesker, og hvordan skal de store mennesker frembringes? For Brandes er de store mennesker målet i sig selv, og for Høffding er de et middel til bedre at kunne opnå velfærd for de mange. Høffding medgiver da også Brandes, at store mennesker ikke kan undværes, og at en form for aristokrati altid vil være til stede.

Et Aristokrati vil der altid være. Det er en Misforstaaelse af Demokratiets Grundtanke (en Misforstaaelse, som ganske vist ogsaa kan findes hos "Demokrater"), at vi nogensinde skulde kunne undvære Mennesker, som er et Hoved højere end andre. Der maa være Grundlæggere, Ledere og Ordførere. Der man være dem, der undfange de nye Tanker og give Stødet til de nye Værker. Hvad Demokratiet vil, er netop, at det Aristokrati, som ikke kan undværes, virkelig bliver et Aandsaristokrati, – at dets aandelige Overlegenhed mere og mere kan komme til at træde i Stedet for den paa ydre Midler grundede Forrang. (Høffding *DR* 1889: 857).

Som citatet viser, har Brandes og Høffding to forskellige udlægninger af, hvordan aristokratiet bør fungere. Brandes er fortalere for et samfundsmæssigt aristokrati, mens Høffding er fortalere for et *åndsaristokrati*. De er således enige om, at nogle mennesker er større i *ånden* end andre, men det er hvad disse menneskers rolle bør være og hvordan man frembringer dem, de er uenige om.

Artikel-stridens eksplicite fokus på *overmennesket*

I Høffdings første artikel, *Demokratisk Radikalisme*, bliver *overmennesket* ikke eksplicit bragt op. Høffding bliver dog - igen - konfronteret med *overmennesket* i Brandes' svar på *Demokratisk Radikalisme*. Her sætter Brandes nemlig fokus på Nietzsches ønske om at overvinde mennesket ved at nå til *overmennesket*.

Men hvad særlig Nietzsche angaar, saa tage Høffdings Indvendinger imod ham sig ud som hørte man Moralisten fra et borgerligt Skuespil, opfyldt af det til Borgerheld sigtende, rette sin Indsigelse mod en patetisk eller spottende Replik af en Prometheus, Hamlet eller Faust. Indsigelsen skurrer, fordi den udgaar fra en altfor forskellig Sfære, fordi den rettes fra en Aand, der føler sig i sit Element i sin Tidsalder, til en Aand, der føler sig ilde til Mode i sin, men hvem en Verden foresvæver, en Fremtids, "saa overdaadigt rig paa skønne, fremmede, frygtelige og guddommelige Træk", at hans hele Væsen bøjer sig i Spænding frem imod den. Han kan ikke mere nøjes med Samtidens Mennesker. Han har et altfor forskelligt Ideal, Idealet af en Aand, der leger med alt, hvad der hidtil har gjældt for helligt og godt, Idealet af en menneskelig-overmenneskelig Velfærd og Velvilje, der ofte nok vil komme til at synes umenneskelig, naar den nemlig ikke mere tager det alvorligt, der i Samfundet, som vi kende det, var den højeste Alvor. (Brandes *DSM* 1890: 18).

I ovenstående citat er der to interessante ting at bide mærke i. For det første skriver Brandes, at Nietzsche er en ånd, der ikke føler sig i sit element i sin tidsalder i modsætning til Høffding. Her kan der ligge en dybere kritik af uddannelsesinstitutionerne fra Brandes' side af, da Høffding var ansat som professor ved Københavns Universitet i den tidsperiode, hvor artikel-striden fandt sted. Brandes havde, som beskrevet tidligere, næsten to årtier forinden selv forsøgt sig med at få en professorstilling på Københavns Universitet, men det blev der sat en stopper for pga. Brandes' for radikale holdninger. Kritikken Brandes her fremsætter, kan dermed helt banalt beskrives som, at han og Nietzsche føler sig forud for deres tid. Universiteterne er simpelthen ikke klar til de tanker, Nietzsche gør sig, og det bliver Høffding her et levende eksempel på for Brandes. For det andet, og i sammenhæng med det første, fremskriver Brandes Nietzsches tanke om *overmennesket* som et ønske for fremtiden, netop fordi Nietzsche føler sig forud for sin tid. Ved Brandes' udlægning bliver *overmennesket* dermed en nødvendighed for Nietzsche for at nå et virkeligt fremskridt for mennesket. Et fremskridt, der består i at hæve sig over dogmatisk moral og ikke bøje af for masserne.

Da Høffding giver sit *Gensvar til Dr. Georg Brandes*, er det denne gang med en bemærkning om overmennesket:

Hvad Dr. Brandes angaar, er han nu naaet til et meget ophøjet Standpunkt. Han er (ganske vist i Skøderne paa Nietzsche) naaet til Overmennesket. Jeg svimler ved Tanken om, hvor højt han vil naa, naar han gør sin næste Svingning. For mit eget Vedkommende har jeg foreløbig nok at gøre med det menneskelige. Kun gennem Uddybelse og Udvidelse af det gaar den Vej fremad, som jeg kan faa Øje paa. (Høffding *GTB* 1890: 130).

Ifølge ovenstående citat ser vi at Høffding ingen interesse har i *overmennesket*, da han for sit 'eget vedkommende foreløbig har nok at gøre med det menneskelige'. *Overmennesket* fremstår for Høffding som et fremtidsideal, der er urealistisk at opnå og derfor giver det ikke nogen mening at beskæftige sig med det. Yderligere kan Høffdings syn på Nietzsche som værende en digter eller tænker frem for en filosof også ligge til grund for hans afvisning af *overmennesket* (Høffding *DR* 1889: 850). Som svar på Høffdings affejning af *overmennesket* skriver Brandes:

Alt, hvad jeg om Overmennesket har sagt, er at Nietzsche af Renans halvt skæmtefulde, halvt skeptisk udtalte Drømmerier om en ny Asgaard har formet en for fuldt Alvor udtalt Fremtidsfantasi. Det er ikke fin Læsning at faa en Hængen i Skøderne paa Nietzsche ud deraf. Jeg overser ikke, at Prof. Høffding, som i Grunden er en finere Mand, har læst saa ufint for at faa en Vittighed frem. Men naar saa blot selve Vittigheden var en Smule mere fin! (Brandes *Dup.* 1890: 258).

Med dette citat står de sidste ord om *overmennesket* i artikel-striden skrevet. Her fornemmer man, at Brandes må være blevet trådt over tærne af Høffdings påstand om, at han skulle være i skøderne på Nietzsche. Brandes slår derefter fast, at han kun har omtalt *overmennesket* som en fremtidsfantasi. Den eksplicitte benævnelse af *overmennesket* kan dermed koges ned til at Høffding fuldstændig affejer at ville diskutere det, da det for ham er et urealistisk fremtidsideal, mens *overmennesket* for Brandes er en fremtidsfantasi om en ønskelig mennesketype.

Artikel-stridens vinder

Hvis man skal kåre en vinder af den intellektuelle boksekamp, vil det være Høffding. Det skyldes, at Brandes efter stridens afslutning ændrede sit standpunkt omkring frembringelsen af kulturtilstanden. Det var nu ikke hele samfundets opgave at indrette sig efter at skulle frembringe kulturtilstanden, og dermed skabe gunstige forhold for store menneskers opståen. Brandes nærmer sig i stedet Høffdings tanker om et *åndsaristokrati*. Høffding udtalte efterfølgende, at havde Brandes udlagt det på den måde fra start af, ville han aldrig have angrebet ham. Denne modifikation i Brandes tolkning af de store mennesker kan man se i værker og artikler han udgiver efter artikel-striden med Høffding (Dahl & Posselt 2021: 70). Brandes er i det hele taget blevet mere skeptisk over for Nietzsche efter artikel-striden og det ses også i et brev han sender til den svenske forfatter August Strindberg (1849-1912) den 20. april 1890:

De maa endelig ikke fordybe Dem saaledes i Nietzsche. Der er et Element i ham, som er at bruge, et andet, som leder Følelsen og Tanken vild. De er som Poet ikke mistroisk nok overfor Idégange.

Naturligvis skal de fattige i Aanden ikke ovenpaa; men ligesaa sikkert har den Undertrykte sin Ret, og N.s Lære kan løbe ud i Proklameren af den brutale Ret til at undertrykke. (Brandes i Dahl & Posselt 2021: 70).

Her tager Brandes fuldkommen afstand fra sin egen udlægning af Nietzsches foragt for svage og unyttige væsner, som han beskrev i *Aristokratisk Radikalisme*:

For Nietzsche lader et Fremskridts Størrelse sig maale ved hvad der maa ofres for det. Den Hygieine, der holder Livet oppe i Millioner af svage og unyttige Væsener, der hellere burde dø, er for ham intet virkeligt Fremskridt. (Brandes AR 1889: 595).

Brandes har nu ændret sin holdning til Nietzsche, og mener, at hans lære kan føre til retsligt at kunne undertrykke. Brandes mener dog stadig ikke, at de svage i ånden skal have lov til at regere og det lader dermed til, at han stadig holder fast i sin grundholdning om, at store mennesker er dem, der bør regere.

Brandes vender dog ikke Nietzsche ryggen fuldstændig og han fortsætter med at læse Nietzsches tekster.³³ Derudover har Brandes efter artikel-striden også en brev-

³³ Brandes er for den sags skyld heller ikke færdig med *overmennesket*. I år 2000 blev et lille Brandes manuskript udbudt på auktion, der ikke før havde været offentligt tilgængeligt. Det er efterfølgende

korrespondance med Elizabeth Förster-Nietzsche, og da Nietzsche dør i år 1900 skriver Brandes en nekrolog, der udkommer i Politiken (Dahl & Posselt 2021: 116). I 1910 lægger Brandes også vejen forbi Nietzsche-arkivet i Weimar. I arkivet hang der et stort billede af Brandes indtil Förster-Nietzsches død i 1935, hvorefter billedet blev fjernet (Ibid.: 128). Vi kan dog berette, at der i dag hænger et lille billede af Brandes i Nietzsche-arkivet efter at have set det med egne øjne.

blevet analyseret af Per Dahl og Gert Posselt, der mener at manuskriptet er et hastigt skrevet referat af Lou Andres-Salomés Nietzsche-artikler, og at referatet må være nedfældet af Brandes i 1893 (Dahl 2019: 53-54). Referatets første linjer lyder: "Overmennesket er et Surrogat for den græske Gud. Heroiseret M[enne]skeskikkelse. Overm[enne]sket for N[ietzsche] dels mystisk Vision dels Symbol for M[enne]skhedens Viden - Udviklingen[.]" (Dahl & Posselt 2021: 320). Rettelserne i teksten er tilføjet af Dahl og Posselt, og bevidner at teksten er skrevet hurtigt. Hvad Brandes her skriver om *overmennesket* stemmer nogenlunde overens med hvad han har beskrevet det som i artikel-striden med Høffding. *Overmennesket* er stadig en fremtidsfantasi og er nu konkretiseret som en erstatning for den græske gud.

4. Nietzsche-receptionen i mellem- og efterkrigstiden

4.1. Den tidlige Nietzsche-reception i Tyskland

I følgende afsnit vil vi redegøre for den tidligste reception af Nietzsches filosofi i perioden 1890-1914. Dette vil blive gjort med særligt henblik på den tyske modtagelse. Hensigten er ikke at behandle denne del af receptionen i sin totalitet, men at give et overblik over Nietzsche-receptionens kaotiske begyndelse, og herved danne baggrunden for den nationalsocialistiske modtagelse og inddragelse af Nietzsche.

De tidligste diskussioner af Nietzsches filosofi var polemiske og sporadiske. Hans filosofiske værker fik til at starte med ikke nogen synderlig opmærksomhed i den tyske offentlighed eller blandt intellektuelle kredse. Nietzsche skrev selv i *Ecce Homo* (1888), hans sidste bog, at tyskerne endnu ikke havde opdaget ham (Nietzsche *EH* 1994: 117). I stedet fandt den mest betydningsfulde tidlige reception sted i København ved Georg Brandes, hvis reception vi lige har gennemgået i afsnittet 'Den tidlige Nietzsche-reception i Norden'. Det var dog ikke tilfældet, at ingen i Tyskland havde opdaget Nietzsche. En beskeden diskussion om Nietzsche og hans værker fandt allerede sted på Nietzsches samtid. Hans egne breve vidner bl.a. herom. Ved årsskiftet til 1884 udsendte Nietzsche en række breve til sine personlige venner, hvori han proklamerede, at han nu havde færdiggjort sit mesterværk, klimakset i sit forfatterskab; *SZ*. Hurtigt fik han sendt de første eksemplarer ud til sine venner, hvoraf mange havde tilknytning til det akademiske miljø. Heriblandt var bl.a. filosof og teologiprofessor ved Universitetet i Basel, Franz Overbeck, som boede en etage under Nietzsche på kollegiet i Basel fra 1870-1875, hvor de begge arbejdede som professorer. Ligeledes faldt værket også i hænderne på filosofen Heinrich von Stein (1857-1887), som hurtigt læste den og efterfølgende skrev til Nietzsche, at han ikke forstod bogen. Kendskabet til hans værker forblev begrænset til hans intellektuelle vennekredse og en række avisanmeldelser, som Nietzsche ofte responderede på med stor alvor.³⁴

Nietzsche og socialismen

Først efter Nietzsches mentale sammenbrud i Torino 1889, begyndte der at danne sig en større interesse for hans filosofi. Hvor stor en rolle sammenbruddet spillede i den øgede interesse er op til diskussion, da flere historiske faktorer gør sig gældende, som også kan have medvirket til dette.³⁵ Interessen for Nietzsche var op til

³⁴ Se: [Nietzsche Source](#).

³⁵ Ophøret af Otto von Bismarcks (1815-1898) embedsperiode i 1890 og det hurtigt voksende tyske industrisamfund, kan ligeledes have spillet en stor rolle for Nietzsche-interessen (Hinton 1983: 2).

århundredeskiftet oftest kædet sammen med en interesse for tysk nationalisme og den tyske kultur; spørgsmålet om tyskhed. Her var Nietzsche en kontroversiel og splittende figur. Det var især den litterære middelklasse, som var det sociale samlingspunkt for diskussioner. Højere akademiske klasser havde dog ofte begrænset kendskab til Nietzsche, og kun et fåtal beskæftigede sig her dybdegående med hans forfatterskab (Aschheim 1992: 19). Tyske aviser såsom *Die Gesellschaft* og *Freie Bühne*, trykte aviser der indeholdte artikler om Nietzsche fra diverse litterære kritikere og klummeskribenter (Hinton 1983: 2). Flere intellektuelle grupperinger begyndte at studere Nietzsche fra slutningen af 1880'erne i bl.a. Berlin, Wien og Weimar.

Den øgede interesse for Nietzsche fra 1890 og frem, smittede hurtigt af på de politiske diskussioner i Tyskland. Det var særligt blandt en revisionistisk-socialistisk gruppe med tilknytning til *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD), som gik under navnet *Die Junge* og blev ledet af journalist og politiker Bruno Wille (1860-1928). De indgik i debatter mod andre SPD-socialister. Heri spillede Nietzsche ofte en central rolle. Det var mest af alt de individualistiske elementer i Nietzsches filosofi, som blev diskuteret (Ibid.: 8-12). Mens *Die Junge* så Nietzsche som en katalysator for personlig autonomi og erklærede sig enig i Nietzsches mere antidemokratiske og anarkistiske ideer (de frie ånder, herre og slavemoral), så kritiske røster i SPD, såsom Franz Mehring (1846-1919), Nietzsches filosofi som uforenelig med deres egne politiske og moralske visioner. Samtidig blev arbejderavisen *Sozialistische Monatshefte* centrum for en række artikler, som fortsatte diskussionen om individualiteten i samfundet. Den første af disse artikler blev skrevet i 1897 af den tyske politiker, Hermann Duncker (1874-1960),³⁶ hvor han forsøgte at rette socialismen mod individet ved hjælp af begrebet *Ich-Philosophie*. Det følgende årti tabte den revisionistiske gruppe opbakning i den socialistiske bevægelse, da de havde tabt den intellektuelle diskussion. I stedet begyndte Nietzsche at blive brugt til at forsvare en mere imperialistisk politisk position. Dette ses eksempelvis i Heinrich Brauns (1854-1927)³⁷ fascination af Napoleon og hans argumentation for én leder som samler folket (Ibid.: 32-33).

³⁶ Hermann Duncker brugte i højere grad Max Stirner end Nietzsche i sine politiske skrifter. Dette var grundet hans fascination af den individualistiske og anarkistiske tænkning. Han skulle senere stifte, hvad der blev til det kommunistiske parti i Tyskland (Hinton 1983: 27-28).

³⁷ Heinrich Braun var en tysk socialdemokrat og forfatter, som skrev flere bøger og indlæg om sociale klasser og arbejderrettigheder. Han var til stede under nogle af de tidligste intellektuelle studenterdiskussioner om Nietzsches filosofi ved universitetet i Wien i 1874 (Hinton 1983: 32).

Som den positive modtagelse af Nietzsche tog fat de første 20 år efter sammenbruddet i Torino, kom der også flere kritiske og anti-nietzscheanske positioner. Socialisterne var, efter Franz Mehrings kritik af, hvad der blev kaldt Nietzsche-kulten, overvejende kritiske, og forbandt Nietzsches filosofi med kapitalismen. Efter *Die Junges* indflydelse i den socialistiske bevægelse var reduceret til en ubetydelig størrelse, blev koblingen mellem Nietzsche og kapitalismen den dominerende socialistiske kritik i perioden op til 1. verdenskrig (Aschheim 1992: 43-44).

Den tidlige kvindebevægelse og antydninger til eugenik

I den tyske kvindebevægelse fik Nietzsche også en stor litterær og offentlig opmærksomhed igennem 1900'erne. Først og fremmest var det hans opløftende opfordring til handlekraft hos individet og brud med herskende værdier, som kvindebevægelsen fandt inspiration i. Dette ses bl.a. hos den berømte kønsaktivist Helene Stöckers (1869-1943) forsøg på en reformering af seksualmoralen gennem bevægelsen *Neue Ethik* (stiftet 1900). En tilsvarende bevægelse ved navn *Die Frauenbewegung und die moderne Ehekritik* (stiftet 1909), inddrog i høj grad Nietzsche til en gennemgående kritik af datidens ægteskabsforhold (Hinton 1983: 84). De mere traditionelle beskrivelser af *kvinden*, som er at finde i Nietzsches forfatterskab, skræmte ikke kvindebevægelsen væk, men blev tværtimod inddraget (Ibid.: 85).

Det er også i den tidlige tyske kvindebevægelse, at en mere eugenisk og darwinistisk brug af Nietzsche først kommer til udtryk. Begrebet *selektion* dukker hyppigt op i den tidlige kvindebevægelse. Stöcker definerede politikken hos avisen *Der Bund*, med en udtalelse om, at biologisk og socio-kulturel selektion skulle sikre menneskets højeste udvikling. Tilsvarende overbevisninger ses hos Grete Meisel-Hess, der i en artikel i samme avis udtrykte stor bekymring for de faldende fødselsrater blandt *den hvide race*, som hun rangerede kulturelt højere end alle andre etniciteter. I denne artikel dukker begrebet selektion op i form af etnisk baseret partner-selektion (Ibid.: 92-93).

De væsentligste eugeniske og darwinistiske diskussioner af Nietzsche fandt sted i den tysk-nationalistiske organisation *Altdeutscher Verband* (stiftet 1891). Organisationen var splittet omkring Nietzsche. En af de ledende socialdarwinister Alexander Tille (1866-1912), som var medlem af organisationen, kaldte sig selv Nietzscheaner. Andre prominente socialdarwinister som Otto Ammon (1842-1916) mente, at Nietzsches

filosofi manglede blik for folket og kun var fikseret på doktriner som aristokratiet og *overmennesket*. Det var oftest den sidstnævnte holdning, der dominerede den nationalistiske bevægelse. Både Nietzsches kritik af tysk kultur og hans lovprisning af jøderne var for meget for nationalisterne at se bort fra. Redaktøren for den anti-jødiske avis *Antisemitische Correspondenz*, Theodor Fritsch (1852-1933) lagde tonen an for nationalisterne, ved at udgive en kritik af *Hinsides Godt og Ondt*. Han beskrev værket som en lovprisning af og kærlighedserklæring til jødedommen. Ligeledes læste han værkets fordømmelse af antisemitisme med stor foragt. Fritschs syn på Nietzsche er i eftertiden blevet eksemplarisk for den nationalistiske reception af Nietzsche fra 1890-1914 (Aschheim 1992: 113-129).

Hvad der er gennemgående for Nietzsche-receptionen frem til 1. verdenskrig er, at Nietzsche aldrig blev uløseligt forbundet med en specifik politisk ideologi. Hans filosofiske værker og ideer blev tolket, vurderet og inkorporeret forskelligt inden for de forskellige bevægelser. Elisabeth Förster-Nietzsche forsøgte i forbindelse med 1. verdenskrig at cementere hendes bror som en nationalistisk filosof, som kunne tilbyde tysklands soldater en krigerisk soldater-filosofi (Riedel 2000: 22-28). Det var dog først i 1930'erne, at Nietzsche blev mere tydeligt ideologisk forbundet gennem den nationalsocialistiske teoretisering. Forbindelsen, som blevet draget af nationalsocialisterne fra dem selv til Nietzsche, startede et nyt forplumret kapitel i receptionen, hvad vi tidligere har kaldt det receptionshistoriske nulpunkt.

4.2. Introduktion til Alfred Bäumler og Karl Löwiths Nietzsche-reception i verdenskrigstiden

Med den nationalsocialistiske appropriation af Nietzsches tankegods, tog Nietzsche-receptionen en drastisk drejning, som skulle præge den efterfølgende receptionshistorie. Nietzsches filosofi blev systematiseret på hidtil uset vis, og brugt til et nyt ideologisk og eugenisk formål. Nationalsocialismens kulmination i anden verdenskrig og holocaust, forbandt Nietzsche til et idésæt, hvis politiske og militaristiske praksis endte som en skamlet på Tysklands historie. Dette udgør det receptionshistoriske nulpunkt, hvorfra Nietzsches forbindelse til nationalsocialismen, bliver et omdrejningspunkt for den senere reception:

These hermeneutical questions and the nature of the Nietzsche—Nazi relationship have been the subject of heated and unresolved debate and reflection from the 1930s through our own time. (Aschheim 1992: 271).

Vi vil koncentrere os om Alfred Bäumlers udlægning af Nietzsches filosofi. Som den definerende litterære stemme inden for den nationalsocialistiske reception, mener vi at netop dette nedslagspunkt er af højest relevans. Bäumlers akademiske beskæftigelse med Nietzsche, nåede til de højeste sfærer i det nationalsocialistiske parti efter det tyske valg 5. marts 1933, hvor partiet blev det største i den tyske rigsdag. Den efterfølgende *Gleichschaltung* var bidragende til, at Bäumlers filosofi blev et litterært instrument for den nationalsocialistiske ideologi, hvilket bl.a. bragte ham anerkendelse fra den førende nazi-ideolog Alfred Rosenberg (1892-1946). Ensretningen skete ud fra en idé om, at der hersker grundprincipper, som staten ikke kan tillade, at der er tvivl om. De offentlige embeder i den tyske stat måtte derfor ikke besættes af jøder, bolsjevikker eller andre, som nationalsocialisterne ikke anså som værende i overensstemmelse med nationalsocialismen og dens ariske racelære (Schmitz-Berning 2007: 277-280).³⁸ Vi vil modstille Bäumlers Nietzsche-reception med den tyske filosof Karl Löwiths (1897-1973) revurderede Nietzsche-læsning. Grundet den ovennævnte *Gleichschaltung* bliver Löwith, der var konvertit af jødisk herkomst, tvunget i eksil. Dette bliver udslagsgivende for, at han revurderer sin læsning af Nietzsche, og medfører, at han udarbejder en kortlægning af den særegne tyske tænkningstradition fra Hegel til Nietzsche. Löwiths revurderede Nietzsche-læsning, er derfor også fortællingen om en personlig udvikling hos et menneske, som på egen krop mærker idéernes samfundsmæssige implikationer; først som soldat i skyttegravene under første verdenskrig; senere som eksileret professor i Italien, Tyrkiet og Japan. Som receptionshistorisk nedslagspunkt, bliver Karl Löwiths arbejde med Nietzsches filosofi også skildringen af den rolle, Nietzsches idéer spiller i de to verdenskrige og mellemkrigstidens Tyskland.

³⁸ Dette skete på baggrund af en række forordninger herunder bemyndigelsesloven, der gav regeringen mulighed for at indføre lovforslag uden at involvere parlamentet (Rigsdagen). De drastiske lovændringer indførte præsidenten Paul von Hindenburg (1847-1937) i kølvandet på branden på det tyske parlament (rigsdagen) 27. februar. Branden blev kædet sammen med en udbredt frygt for kommunismen. Indførelsen af de efterfølgende forordninger betød bl.a. at staten kunne arrestere hvad den anså som sine politiske fjender.

4.3. Vejen til nationalsocialismens Nietzsche – Alfred Bäumler

Bäumler studerede filosofi ved universitetet i München, hvorfra han også modtog sin doktorgrad i 1914 på baggrund af en disputats om Immanuel Kants æstetik. Samme år blev startskuddet til hans akademiske karriere afbrudt af første verdenskrig. Bäumler deltog i krigen som soldat og kunne efterfølgende i 1924 få ansættelse på universitetet i Dresden, hvorfra han også fik sit professorat i 1929. Bäumlers tænkning var influeret af Kant, og han var indledningsvis en selvproklameret kantianer (Lehmann 1943: 1-5).

En væsentlig del af Bäumlers tidlige beskæftigelse med Nietzsche har været koncentreret om Nietzsches personlighed og brevsamlinger. En mere indgående beskæftigelse med de personlige elementer står tydeligt frem i hans introduktion til et Nietzsche-værk fra 1930. Bäumler skrev indledninger og efterord til en række meget populære genudgivelser af Nietzsches værker. Genudgivelserne fandt sted, efter at Elizabeth Förster-Nietzsche og Nietzsche-arkivet i Weimar havde mistet ophavsretten til Nietzsches værker 31. december 1930. Det blev startskuddet på Bäumlers Nietzsche-reception (Whyte 2008: 179). Her læser Bäumler først og fremmest Nietzsche gennem den Dionysiske figur. Det er en indbyrdes strid i Nietzsche mellem filosofien og musikken, som Nietzsche forsøger at løse gennem sit forfatterskab. Filosofien og musikken tolker Bäumler som Nietzsches to primære indre drivkræfter. De repræsenterer en dybere konflikt mellem spørgsmålet vedrørende livet og spørgsmålet vedrørende døden. Det er denne tvetydighed eller konflikt, som, ifølge Bäumler, er Zarathustras største opgave at løse. Zarathustra er altså her udtryk for en meget personlig kamp for Nietzsche. Figuren er én af mange, der bl.a. tæller Wagner og Schopenhauer, som, i Bäumlers udlægning, fungerer som masker for Nietzsche (Lehmann 1943: 5-6).

Hans primære filosofiske beskæftigelse med Nietzsche er at finde i værket *Nietzsche Der Philosoph und Politiker* fra 1931. Værket var et forsøg på at skabe politik ud fra Nietzsches filosofi. Samtidig var det en filosofisk respons på den tyske filosof Ernst Bertrams (1884- 1957) værk *Nietzsche - Versuch einer Mythologie* (1918), som tidligere havde domineret den nationalsocialistiske tolkning af Nietzsche (Whyte 2008: 178). Bertram havde identificeret den germanske ånd med den dionysiske figur, hvilket Bäumler forsøger at gøre op med, for til gengæld at give værket *Viljen til magt* en central plads i sin tolkning. Værket var ikke blevet færdiggjort af Nietzsche selv og var i stedet blevet samlet og redigeret af hans søster Elisabeth Förster-Nietzsche

(1846-1935).³⁹ Bäuml er anså *Viljen til magt* som Nietzsches vigtigste bog og mente, at den tilbød den strengeste tænkning som Nietzsche kan byde på (Bäumler 1931: 13-14). Dette er på trods af at Nietzsche selv udråbte *SZ* som sit *magnum opus*.

For den overordnede nationalsocialistiske reception blev Nietzsche i 1933 en legitim autoritetsstemme: "Interpreted as a Nietzschean transvaluation, a new beginning, 1933 marked the legitimization of the Nietzsche/National Socialist synthesis." (Whyte 2008: 174). Det mest betydningsfulde filosofiske bidrag til denne legitimering er unægtelig at finde hos Bäuml (Ibid.: 174).

Den heraklitiske verden

For Bäuml er Nietzsches filosofi i besiddelse af en metafysisk grobund, som trækker på den førsokratiske filosof Heraklit. Han betegner den i *Nietzsche Der Philosoph und Politiker* som den heraklitiske verden (*Die Heraklitische Welt*). Nietzsches kritik af den kristne antropologi og moral, erklærer Bäuml sig enig i, dog med det postulat, at Nietzsche herefter giver en heraklitisk verden. Denne er, for Bäuml, grundlæggende karakteriseret ud fra Heraklits tese om altings evige tilblivelse gennem kamp og erobring. På denne måde bringes begrebet *viljen til magt* også i spil, da den bliver Nietzsches erstatning på den kristne moral. Bäumlers tolkning af *viljen til magt* er meget bogstavelig og krigerisk. Han anser det også som det princip som staten burde handle efter. Her bliver hans politiske tolkning mærkbar, da Nietzsches filosofi ikke tolkes ud fra dens iboende individualitet, men i stedet tænker magtkamp mellem folk, racer og nationer (Bäumler 1942: 2-6). En magtkamp mellem nationer kunne herved forsvares gennem den heraklitiske verden. Af denne grund kalder Bäuml også Nietzsche for en krigerisk filosof.

Dette indbærer for Bäuml samtidig en underkendelse af det dionysiske hos Nietzsche, som han tolker som en subjektiv maske. Det dionysiske er indbegrebet af danseren, som overgiver sig til den æstetiske udfoldelse. Kun subjektiv tilfredsstillelse kan denne medbringe. Den dionysiske figur er derfor ikke en politisk gunstig eller brugbar ide. For at lave en politisk filosofi, er der, ifølge Bäuml, behov for et mere objektivt system, som han finder i det heraklitiske hos Nietzsche: "Ikke dionysisk, men

³⁹ Man kan i forlængelse heraf diskutere, hvorvidt *Viljen til magt* kan siges at være et Nietzsche-værk. Denne diskussion ønsker vi ikke at gå ind i, da det relevante her er at Bäuml opfatter det som et Nietzscheværk.

heraklitisk kalder vi det verdensbillede, som Nietzsche så.” (Bäumler 1931: 16).⁴⁰ Den heraklitiske verden tolker Bäumler altså som Nietzsches grundlæggende verdensanskuelse, mens det dionysiske afvises ved at blive reduceret til et ensomt subjekt.⁴¹ Sammen med den evige genkomst afskriver Bäumler det som et filosofisk sidespor, der ingen relevans eller forbindelse havde til Nietzsches egentlige metafysiske verdensanskuelse (Ibid.: 82). Bäumler forsøgte at eftervise den evige genkomsts (*genkomstlærens*) religiøse grundkarakter, som han brugte som grundlag til at afvise begrebet. I hans læsning bliver den altså til en religiøs tese snarere end et filosofisk begreb (Ibid.: 82).

Overmenneskets heroiske realisme

Bäumler tolker Nietzsche ud fra en distinktion mellem selve Zarathustra og *overmenneske*-figuren. *Overmennesket* er for Bäumler ikke identisk med Zarathustra. *Overmennesket* er grundlaget for Nietzsches realisme, en afvisning af en hinsides verden. I *Nietzsche Der Philosoph und Politiker* refereres der, som begrundelse for tolkningen, til Zarathustras fortale i SZ, hvor Nietzsche beskriver *overmennesket* som jordens mening (Bäumler 1931: 16-17). Dette ekspliciteres i teksten som en opfordring til; “[...] *forbliv tro mod jorden* og tro ikke dem, der fylder jer med snak om overjordiske håb.” (Nietzsche SZ 1999: 12). Afvigelsen fra det overjordiske er en jagsigen til det jordiske og til livet og dens potentiale til kreativ udfoldelse: “Dette begreb skal føre os tilbage fra overnaturlige håb til livets og kreativitetens berigelser.” (Bäumler 1931: 16).⁴² Dette er for Bäumler essensen af, hvad han kalder Nietzsches realisme. Realismen og *overmenneske*-figuren bliver derfor læst som et brud med tidligere tænkere, og et varsel om en ny filosofisk og politisk epoke. Denne læsning skal naturligvis ses i lyset af Bäumlers forsøg på at videreudvikle Nietzsches tænkning mod en politisk og ideologisk tænkning, som har været præget af den nationalsocialistiske *Gleichschaltung*. *Overmenneske*-figuren er udtryk for, hvad Bäumler mere præcist kalder en *heroisk realisme*. For Bäumler består denne i den evige kamp i det heraklitiske verdensbillede som styres af *viljen til magt*. Den heroiske realisme bliver

⁴⁰ “Nicht Dionysisch sondern Heraklitisch nennen wir das Bild der Welt, das Nietzsche geschaut hat.” (Bäumler 1931: 16).

⁴¹ Læsning af den dionysiske figur som et ensomt subjekt blev en udbredt tolkning blandt nationalsocialisterne efter Bäumler (Whyte 2008: 178).

⁴² “Von überirdischen Hoffnungen soll uns dieser Begriff zurückführen in die Bereiche des leben und des Schaffens.” (Bäumler 1931: 16).

tolket som germansk og *overmennesket* bliver derfor gjort til noget specifikt germansk. Bäuml er betegner selv dette som den germanske Nietzsche (Ibid.: 18).

Den politiske Nietzsche og det germanske folk

Ifølge Bäuml havde Nietzsche, med sit oprør mod herskende værdier, ikke givet en fuldbyrdet statsteori eller en politisk filosofi, men derimod banet vejen for ny en stat og ideologi. Han hævder at man derfor selv på baggrund af Nietzsche, må konstruere en sammenhængende politisk filosofi. Nietzsches nærmest profetiske polemik tog Bäuml op i ny tidslig og historisk kontekst. Hans egen historiske samtid er tiden, hvor Nietzsches kan og bør politiseres. Bäuml begynder denne politisering ved at erklære, at Nietzsche ser essensen af Tyskland som værende germansk, på trods af at dette ikke står ekspliciteret hos Nietzsche selv, hvilket Bäuml erklærer, at han er bevidst om. Den germanske essens ser Bäuml en nødvendighed i at genoplive, for at overkomme nihilismen og fremavle en kreativ kultur. Fascinationen af den germansk essens, indebærer samtidig et kritisk blik på datidens tyske ledelse, som han ikke mente kunne bringe det germanske til overfladen (Bäuml 1931: 88). Ved at skabe denne distinktion mellem den 'germanske essens' og datidens tyske ledelse, som ikke formåede at leve op til den heroiske og germanske realisme, stiller Bäuml sig nu i en position, hvor han kan forklare, hvordan Nietzsche kan bruges under den nazistiske fane på trods af Nietzsches kritik af Tyskland. Bäuml mente nemlig, at Nietzsches kritik af Tyskland og den tyske stat udelukkende var rettet mod Otto von Bismarck (1815-1898) (Ibid.: 153-156).

Bäumlers politiske filosofi bygger på en ide om, at der ikke skal refereres til et hinsides idesæt, men til en konkret politisk virkelighed. En politisk filosofi forudsætter et fællesskab som, for Bäuml, er et nationalt germansk fællesskab bestående af individer, der er forbundet til både fortid og fremtid. Individernes forbindelser gives ved to af hans mest centrale begreber; blod og race (Lehmann 1943: 9). Den germanske stat er germansk i kraft af folket, der er defineret ud fra blod og race. Bäuml mente, at efter Nietzsches *omvurdering af alle værdier*, som indebar en destruktion af kristendommens dominerende antropologi og moral, ville kun dette racebaserede nationalfællesskab være i stand til at binde mennesker sammen som et folk (*Volk*) (Whyte 2008: 185-186). Heri består der hos Bäuml en nødvendighed i at danne fælles værdier i et afgrænset fællesskab. Dette er i skarp kontrast til eksempelvis Max Stirner, som mener, at det egoistiske *jeg* er alt, der er tilbage efter kristendommens

kollaps. For Bäumler bliver forestillingen om det germanske til en forestilling om en dominerende nation. Dens historiske rodfastning som anti-romersk koloni tegner billedet af det germanske folks skæbnesmission. Den kan kun eksistere i sin absolutte storhed. For Bäumler er spørgsmålet om den germanske stat altså et spørgsmål om alt eller intet, hvorfor Bäumler mente, at staten burde vedkende sig den heraklitiske verden, og udleve den militante heroiske realisme, for på denne måde at redde den vestlige verden fra den nihilisme som Nietzsche varslede (Bäumler 1931: 157-158).

Bäumlers forædling af det germanske indebar også et skarpt normativt og hierarkisk blik på kulturer. Det er også i hans skrifter fra 1930'erne, at man kan læse om hans politiske kulturkritik, som man med rette kan kæde sammen med hans fascination af Nietzsches *omvurdering af alle værdier*. Mest nævneværdigt er *Politik und Erziehung* fra 1937, som indeholder et normativt blik på forskellige kulturer. I værket diskuteres bl.a. vurderingen af forskellige kulturer, hvor kulturens evne til at formere og udvikle sig, bliver altafgørende. Dette finder sted på baggrund af en kritik af det daværende moderne samfund, hvis kulturliv er reduceret til et materiel kulturforbrug. Bäumler mener, at hans samtids borgerlige kulturliv var dødt, og at nationalsocialismen kunne garantere folkefællesskab (*Volksgenosse*) som det grundlæggende folkelige kulturliv. Dette mente Bäumler ville give kreativitet i kulturen, som han mente var forsvundet gennem historien (Bäumler 1937: 1-4). Her ser vi igen skabelsen af et behov for det germanske. Kun den nationalsocialistiske ideologi og det germanske folk kan med dets omfavelse af den heroiske realisme, få kulturen tilbage på rette spor. Tilbagevendingen til det levede aktive kulturliv, trækker her tråde tilbage til hans fortolkninger af Nietzsches *overmenneske*, fra det famøse værk fra 1931, hvor *overmennesket* blev et udtryk for netop denne heroiske realisme.

Bäumler beskriver som tidligere nævnt, at *overmenneskets* jordiske ja-sigen er en ja-sigen til “[...] livets og kreativitetens berigelser.” (Bäumler 1931: 16). Denne ja-sigen er for Bäumler en tilbagevenden til en førkristen højkulturel verden, hvis kulturelle formativitet er forsvundet i den moderne verden. Kristendommen er problematisk for Bäumler, som anser den kristne forståelse af mennesket som uforenelig med den moderne verden. Værst er dog den manglende kulturelle formativitet hos jøderne. Bäumler placerede jødernes værdier i bunden af sin hierarkiske kulturodeling, og selv de tysk-jødisk intellektuelle i sin samtid, anså han som nogle, der havde inficeret det tyske intellektuelle landskab (Whyte 2008: 185-186). Jøderne var en af flere

grupper/minoriteter som Bäumler ekskluderede i sin forståelse af det germanske folkefællesskab.

Bäumlers filosofiske rækkevidde og den nationalsocialistiske undergang

Bäumlers tolkning af Nietzsche gjorde et stort indtryk på den ledende nazi-ideolog Alfred Rosenberg. De besøgte begge Nietzsche-arkivet i Weimar i 1944 på Nietzsches fødselsdag, hvor Rosenberg mødte op som personlig repræsentant for Adolf Hitler. Besøget demonstrerer de længder, som Bäumlers læsninger nåede i den nationalsocialistiske bevægelse. Nietzsche var blevet symbolet på det heroiske selvbillede, der eksisterede hos nazisterne (Whyte 2008: 191-192). Hans liv havde været en heroisk kamp mod nihilisme, som til sidst endte med en heroisk død. Dette syn på Nietzsches personlige kamp og død kan have haft stor indvirkning på det tredje rige, som i oktober 1944 havde oplevet meget tilbagegang i krigen. Det er nærliggende at tænke, at fokuset på netop Nietzsches heroiske død skyldes en frygt for nationalsocialismens undergang.

Hvorfor denne del af receptionen i eftertiden fik meget opmærksomhed både forskningsmæssigt og i det hele taget skyldes i høj grad anden verdenskrig og holocaust. Nietzsche var blevet brugt i radikale kredse i Tyskland før nationalsocialismens opståen og udformning, men den nye læsning bragte Nietzsche i spil som en krigerisk filosof. Hos Bäumler er det en form for systematiseret vilje til magt, som udtrykt gennem en evigt tilblivende verden af magt og erobring, der gør ham til en krigsfilosof. *Overmennesket* bliver her udtryk for den heroiske realisme, som lurer i Tysklands germanske essens, en essens som nationalsocialismen skal genoplive. Broen som Bäumler forsøgte at bygge mellem Nietzsches forfatterskab og nationalsocialismen, er der ikke mange i eftertiden, der har erklæret sig enige i. På trods af dette lurer nationalsocialismen stadig som et nødvendigt behandlingspunkt i store dele af Nietzsche-receptionen mange år efter krigens afslutning. Som nævnt i heuristikken, udgør nazisternes reception af Nietzsche på mange måde et receptionshistorisk nulpunkt, hvorfra nye spørgsmål om Nietzsches radikale potentiale og mere generelt Tysklands radikale potentiale bliver stillet. Denne potentialitet vil vi nu undersøge nærmere ved Karl Löwiths reviderede Nietzsche-reception efter 1933.

4.4. Den tyske revolution – Karl Löwith

Filosoffen Karl Löwith (1897-1973) er, for formålet med dette speciale, relevant af flere årsager. Dels gennem sin kortlægning af den tyske tænkningstradition fra Hegel til Nietzsche, og dels ved sine personlige erfaringer som tysker under første verdenskrig og som jøde efter nazisternes magtovertagelse i 1933. Löwiths erfaring som tysk statsborger af jødiske herkomst, er fortællingen om tusindvis af tyskere, hvis religiøse/etniske ophav, efter 1933, bliver den definerende karakteristik af deres identitet – på trods af, at de først og fremmest anså sig selv som tyske.

I den tidlige periode af sine filosofiske studier, er Löwith optaget af Nietzsches filosofi. I 1923 modtager Löwith sin doktorgrad med en afhandling om Nietzsche, og han forelæser kontinuerligt i Nietzsches filosofi fra 1928-1934 (Löwith 1994: 5). ‘Den tyske revolution’, Löwiths betegnelse for nazisternes overtagelse af magten i 1933, medfører, at Löwith tager sin Nietzsche-læsning op til genovervejelse. Vi indkredser analysen af Karl Löwiths læsning af Nietzsche, ved at beskæftige os med de af hans skrifter, der er udarbejdet fra 1939 og frem – *From Hegel to Nietzsche* ([1939] 1964), *My Life in Germany Before and After 1933: A Report* ([1940] 1994), *Friedrich Nietzsche (1844-1900)* (1944) og *Nietzsche’s Doctrine of eternal recurrence* (1945). Vi beskæftiger os derfor udelukkende med den af Löwith i eksil udformede kritisk revurderede læsning af Nietzsche i lyset af ‘den tyske revolution’.

***Overmennesket* i Löwiths reception**

I Löwiths reception af Nietzsche, cirkulerer *overmenneske*-figuren i kredsløbet om de centrale tematikker i Nietzsches filosofi: Guds død, nihilisme og viljen til magt (Löwith 1987: 403). I en anden formulering skriver Löwith, at “Nietzsche’s actual thought is a thought system, at the beginning of which stands the death of God, in its midst the ensuing nihilism, and at its end the self-surmounting of nihilism in eternal recurrence.” (Löwith 1964: 193). Det er værd at dvæle lidt ved den kronologiske logik, Löwith opstiller, fordi Nietzsches begreb *viljen til magt* og *den evige genkomst* bliver sidestillet, eller gjort til gensidigt afhængige størrelser i den iboende kronologiske logik, Löwith ser i Nietzsches tænkning. *Overmenneske*-figurens rolle i Nietzsches tænkning udspiller sig i den sidste del af denne kronologiske logik, hvorfor det er værd at uddybe Löwiths udlægning af sammenhængen mellem *overmennesket* og den evige genkomst.

Hvad Nietzsche egentlig mente med den evige genkomst (*genkomstlæren*), er et omdiskuteret spørgsmål i receptionshistorien. Er *genkomstlæren* et moralsk imperativ⁴³ eller en kosmologisk erklæring?⁴⁴ Löwith placerer sig et tredje sted: *genkomstlæren* er for Nietzsche en kritisk instrumentel metafysik. Ifølge Löwith, skal motivationen bag *genkomstlæren* findes i Nietzsches syn på filosofens rolle som 'utidssvarende', hvilket vil sige, at en filosof som det første og sidste må forlange af sig selv "[...] at overvinde sin samtid, at blive "tidløs"." (Nietzsche *TW* 2022: 135). At frigøre sig fra sin samtid, for at kunne 'anskue' den fra en 'tidløs' position, bliver ifølge Löwith den første bevæggrund for udviklingen af den ultimative 'tidløse' position: *genkomstlæren*. Allerede i *Historiens Nytte* (1874) spekulerer Nietzsche i et 'overhistorisk' standpunkt, hvorfra fortid og fremtid mister sin relevans (Löwith 1987: 416). Formålet med et sådant standpunkt bliver at etablere en position, hvorfra Nietzsche kan bedømme den traditionelle kristne tolkning af livet; nødvendigheden af at etablere en sådan position, skal findes i Nietzsches konklusion, at Gud er død, og hans diagnostik af den nihilistiske tilstand, der følger deraf. I formuleringen af *genkomstlæren* forsøger Nietzsche, ifølge Löwith, at forene den antikke forståelse af kosmisk skæbne eller nødvendighed med den kristne forståelse af fri vilje. Det er blandt andet som modposition til Schopenhauers konklusion, Nietzsche opstiller *genkomstlæren*. Schopenhauer konkluderede, at fordi eksistensen er kontingent (vi kunne lige så godt ikke have eksisteret), kan livet ikke retfærdiggøres (fordi livet er karakteriseret af lidelse). Dette er for Nietzsche essensen af den nihilisme, der følger af 'Guds død' – den store livstræthed. Hvad der er brug for, er menneskets genintegration i en universel kosmisk orden, med mulighed for menneskelige viljeshandlinger: mennesket som den skjulte fjeder i 'det store værens-ur' (Löwith 1987: 417).

To conceive, however, such a synthesis of the free will which creates history with universal fate or necessity, the philosopher would have to transcend the human-all-to-human standpoint and look at things from beyond humanity. It is the standpoint which Nietzsche eventually found in his conception of the superman Zarathustra, »six thousand feet beyond man and time«. (Löwith 1987: 417).

⁴³ § 341 i Den Muntre Videnskab (Nietzsche *DMV* 1997: 192). Den ultimative test af ens livsbekræftende indstilling: kan du sige 'ja' til livet, *som om* alting gentager sig for evigt?

⁴⁴ Om end det er formuleret allegorisk, bliver tvetydigheden ved *genkomstlæren* som enten moralsk imperativ eller kosmologisk erklæring formuleret i *Om synet og gåden* (Nietzsche *SZ* 1999: 136-140).

For Löwith smelter *overmennesket* og Zarathustra sammen, og udgør det standpunkt, hvorfra Nietzsche forsøger at transcendere sin samtid for at kunne anskue den på afstand, og dermed kritisere den fra en 'tidløs' position. Et af de fænomener, der bliver genstand for Nietzsches kritik, er 'det sidste menneske'. Formuleringen 'det sidste menneske' optræder i første del af *SZ* i afsnittet *Zarathustras fortale*,⁴⁵ og betegner indbyggerne i den by, for hvem Zarathustra for første gang bebuder *overmenneskets* komme – men for døve øre. Ifølge Löwith indkapsler formuleringen 'det sidste menneske', det menneske, der er fuldkommen indhyllet i og defineret af modernitetens sekulariserede kristendom: humanismen (Löwith 1964: 321). I den forbindelse udvikler Nietzsche begrebet '*overmenneske*' som antipode til 'det sidste menneske', hvilket vil sige: som et modbillede, der udgør grundlaget for kritikken af det moderne menneske. Det er nihilismen som resultat af kristendommens forfald, der nødvendiggør kritikken, og kritikken af det moderne menneske fra '*overmenneskets* standpunkt' indeholder samtidig målet om en *overmenneskelig* transcendens af mennesket – en overvindelse af den kristne antropologi:

[...] the surmounting of Christianity is identical with man surmounting himself. This connection between the *God-man* Christ, *man* of Christian anthropology, and the individual's personal "I," which is a "brute" in contrast to the former, corresponds to Nietzsche's death of God and man's surmounting of himself for the goal of the superman, who vanquishes both God and nothingness. (Löwith 1964: 188).

Nietzsches *overmenneske* (Zarathustra) "[...] creates the hammer of the theory of recurrence in order to transcend the purposeless existence of mankind [...]" (Löwith 1964: 322). Kristendommens progressive kosmologi – fra skabelsen og syndefaldet i den ene ende til dommedag i den anden ende – bliver i sin sekulariserede form til fremskridtsidéen, hvilken udgør den moderne illusion, som har resulteret i 'det sidste menneske' (Löwith 1987: 420). *Genkomstlæren* bliver med sin cirkularitet et modbillede til den sekulariserede kristne kosmologi, men efterlader ved første øjekast mennesket i en meningsløs eksistens, uden Guds bydende 'du skal':

⁴⁵ (Nietzsche *SZ* 1999: 9-22).

The internal connection between Christianity and humanity is expressed in Nietzsche's case by the appearance of the superman when God is dead. This death demands of the man who wills himself, to whom no God says what he must do, that he transcend man at the same time as he is freed from God. Thus man forfeits his traditional place as being ordered between God and the brutes. He must rely on himself as upon a rope stretched over the abyss of nothingness, extended into emptiness. (Löwith 1964: 322).

Det er i denne forbindelse, Löwith tolker *genkomstlæren* og *viljen til magt* som gensidigt afhængige størrelser. Et bydende 'du skal' må transformeres til et 'jeg vil'. Nietzsches begreb *viljen til magt*, er ifølge Löwith et ontologisk begreb, der beskriver ethvert væsens natur:

The will to power covers the power of organic assimilation, of physical strength, vital energy, social ascendancy, and political mastery, as well as the power of moral strength, spiritual energy, and ascetic discipline. And since all kinds of external power over something, the capability of over-powering, are conditioned by intrinsic power, the most important power is self-mastery: the power to overcome oneself. (Löwith 1987: 404).

Erkendelsen af, at enhver viljeshandling er et udtryk for *viljen til magt*⁴⁶ ligger til grund for menneskets potentielle overvindelse af sig selv, og, i forlængelse deraf, overvindelse af den kristne antropologi. *Viljen til magt* beskriver de særegne karakteristika, Nietzsche tilskriver viljen som den ene af to bestanddele af genkomstlæren: muligheden for viljeshandlinger i forening med en kosmisk skæbne eller nødvendighed. I Löwiths læsning af Nietzsche, bliver *den evige genkomst* og *viljen til magt* på den måde gensidigt afhængige idéer. Det kommer til syne i Löwiths tolkning af Zarathustras forsoning med erkendelsen af de omfattende konsekvenser af *den evige genkomst*. At alting bliver til i en evig cyklus, indebærer nemlig, at selv den sletteste mennesketype for evigt vil komme igen. Zarathustra bliver først i stand til at forsones sig med det aspekt af genkomstlæren, ved at hans dyr overtaler ham til at omfavne sin skæbne.⁴⁷ "Now he is indeed the superman, a man who has overcome

⁴⁶ Se evt. § *Om Selvovervindelse* (Nietzsche SZ 1999: 99-102).

⁴⁷ Löwith henviser til § *Den, der kommer sig* (Nietzsche SZ 1999: 190-196).

himself by accepting voluntarily what cannot be otherwise, thus transforming an alien fate into his proper destiny.”⁴⁸ (Löwith 1987: 421).

Nietzsche som protestantisk begivenhed – Löwiths kritik

Löwith er ikke overbevist om hverken substansen eller det realisérbare i Nietzsches projekt. Substansen her forstås som den interne kohærens, eller logiske overensstemmelse, i Nietzsches forening af kosmisk skæbne og vilje. En sådan forening er grundlæggende paradoksal. Det realisérbare, her forstået som muligheden for, at det moderne menneske kan genetablere det antikke menneskes forhold til kosmos. Nietzsche viser ikke en ny vej frem, tværtimod: hans projekt er en tilbagevenden: “Nietzsche did not realize [...] that his own »contra Christianos« was an exact replica in reverse of the »contra gentiles« of the fathers of the church.” (Löwith 1987: 424). *Den evige genkomst* er Nietzsches genopdagelse af den antikke, hedenske kosmologi, der som modbillede til kristendommen danner grundlaget for dét standpunkt, hvorfra Nietzsche udøver sin kritik. Det er i *SZ*, at *genkomstlæren*, ifølge Löwith, præsenteres som en metafysisk sandhed (Löwith 1987: 419). Altså som en erklæring om kosmos’ beskaffenhed. *Genkomstlærens* primære funktion bliver at udgøre det *overmenneskelige*, ‘tidløse’ og antikke antikristne standpunkt, hvorfra Nietzsche kan kritisere sin alt for menneskelige, sekulariserede kristne samtid. De metafysiske kategorier udgør de kritiske instrumenter, og i den forstand udgør *genkomstlæren* en kritisk instrumentel metafysik. Som positiv vision for fremtidens menneske kolliderer den antikke kosmologi, fordi den er håbløst ‘umoderne’, hvilket vil sige: det moderne menneske er qua moderniteten afskåret og fremmedgjort fra det antikke menneskes verdensfølelse. En sådan umiddelbar forbindelse til kosmos kan ikke genetableres:

To the Greeks Eternal Recurrence was the manifestation of a universal rational order, to Nietzsche it is »the heaviest burden« because it conflicts with his radically modern

⁴⁸ Da vi på dansk ikke har begreberne til at skelne mellem ‘fate’ og ‘destiny’ – begge oversættes til ‘skæbne’ – kan substansen af citatet gå tabt. Vi kan i denne forbindelse skelne mellem en ‘ydre’ skæbne (alien fate), der betegner den forudbestemte kosmiske orden som sådan, og en ‘indre’ skæbne (proper destiny), der betegner det enkelte menneskes forudbestemte rolle i den kosmiske orden. Zarathustras viljeshandling er den *frivillige accept* af den forudbestemte kosmiske orden (den evige genkomst), med hvilken han overvinder sig selv, og derved omfavner *sin egen skæbne* i den kosmiske orden.

will [...] The Greeks felt awe and reverence for fate, Nietzsche makes the superhuman effort to love it. (Ibid.: 425-426).

Dette er grunden til, at Nietzsches projekt ikke er realiserbart. Ifølge Löwith, er Nietzsches filosofi, som hele den tyske filosofi fra Kant til Hegel og fra Hegel til Nietzsche, en protestantisk begivenhed (Ibid.: 406). Tysk filosofi som protestantiske begivenheder, skal ses i lyset af den karakterisering, Löwith giver af tendensen i den tyske tænkningsstradition: "What is peculiar [...] to German philosophy from Kant to Nietzsche is its radicalism, the courage to dig remorselessly for the roots of things and to draw the ultimate conclusions." (Löwith 1987: 399). Löwith sidestiller altså den radikale protestantiske søgen efter det uspolerede, rene, individuelle forhold til Gud, med den tyske filosofis radikale tilbøjelighed til 'ubønhørligt at grave efter tingenes rod'. Nietzsches filosofi er det logiske endepunkt for denne radikale tilbøjelighed, fordi den munder ud i et valg mellem den kristne Gud eller den Dionysiske verden.

Den adskillelse er først og fremmest blevet tydelig ved den lutherske reformation, som genopdagede modsigelserne i syntesen af kristendom og hedenskab, der gennem skolastikken blev integreret i kirkens teologiske korpus. Nietzsches valg om at omfavne den Dionysiske verden (*den evige genkomst*), muliggøres af demarkationen mellem kristendom og hedenskab, som ansporede den lutherske reformation. Samtidig forbliver Nietzsche lutheransk protestant gennem sin længsel efter den antikke verdens uspolerede renhed (Löwith 1987: 413). Den protestantiske arv i Nietzsches projekt, skal ifølge Löwith også findes i, at Nietzsche ikke er i stand til at omfavne den antikke kosmologi fuldkomment. Det er der to primære årsager til. For det første er Nietzsche optaget af *menneskehedens fremtid*, hvilket hviler på den kristne, lineære, progressive kosmologi (Löwith 1987: 410). Hvis alting er forudbestemt i en cyklisk gentagelse, hvorfor så bekymre sig om fremtiden? Og hvis alting udspiller sig i en cyklisk gentagelse, hvorledes kan mennesket så *udvikle* sig til *overmennesket*? For det andet bygger Nietzsches omfavnelser af *den evige genkomst* på en *viljeshandling*; for den antikke græker var det en sanselig, umiddelbar erkendelse af universets beskaffenhed (Ibid.: 411-412). Derfor bliver den cykliske gentagelse 'den tungeste byrde'⁴⁹ for Nietzsche, fordi det er resultatet af en

⁴⁹ § 341 i DMV. I den udgave af værket, der henvises til, er aforismens titel oversat til 'den største vægt' (Nietzsche DMV 1997: 192). I Löwiths *Sämtliche Schriften 6: Nietzsche* (1987) oversættes titlen til engelsk som 'the heaviest burden'. Vi anvender den sidste formulering, fordi den er mere tro mod Löwiths udlægning af Nietzsches bevæggrunde.

viljeshandling, ikke en umiddelbar erkendelse. Behovet for at forene skæbnen med viljen viser, at Nietzsche, som moderne menneske, er afskåret fra autenticiteten i den antikke grækere verdensfølelse. Sammen med den radikale (revolutionære) tilbøjelighed til at søge tingenes uspolerede renhed, afslører det hans personlige og filosofiske ophav: søn af en lutheransk præst.

Overmenneske-figurens betydningsplasticitet i lyset af det 20. århundredes begivenheder

Grundet Nietzsches manglende positive beskrivelse af *overmenneske*-figuren, behandler Löwith *overmennesket* med reference til Nietzsches centrale idéer: Guds død, nihilisme, den evige genkomst og viljen til magt. Konturerne af *overmenneske*-figuren er derfor relationelt betinget af, hvilken forståelse man har af de centrale idéer i Nietzsches filosofi. Det er tydeligt, at Löwith behandler *overmennesket* som et perifert begreb, altså et begreb, der får sit indhold i relation til Nietzsches andre idéer. Derfor opnår *overmenneske*-figuren en betydningsplasticitet, som er betinget af, hvilke af Nietzsches centrale idéer, der undersøges: det *overmenneskelige* 'tidløse' standpunkt, hvorfra Nietzsche kan kritisere sin samtid; *overmenneskets* tilsynskomst i kølvandet på Guds død, som den idealiserede betvinger af den meningsløse ødemark, sammenbruddet af kristendommen har efterladt mennesket i; *overmennesket* som en transcendens af mennesket ved den meningsgivende viljeshandling, Guds død nødvendiggør (menneskets 'jeg vil' må erstatte Guds bydende 'du skal'); *overmennesket* som Zarathustra, der omfavner sin egen skæbne ved frivilligt at acceptere tilværelsens cykliske beskaffenhed, og derved opnår forsoning med den kosmiske skæbne.

Overmenneske-figurens relationelle plasticitet er noget Löwith selv påpeger i *From Hegel to Nietzsche*:

In *Zarathustra*, Nietzsche ridiculed this entire world of decayed humanity, and shaped the image of "the last man." His antitype is the superman. As a philosophical concept to overcome nihilism, this idea has no immediate social content and political meaning; but it becomes concrete indirectly, in Nietzsche's historical reflections upon outstanding "exceptional men," and in his idea of future *Herrenmenschen* ("master-men"), whose task it is to give a goal to the existence of the herd-men of democracy. (Löwith 1964: 261).

Begrebet får sit konkrete indhold gennem en indirekte forbindelse til Nietzsches refleksioner over Europas fremtidige politiske landskab - et landskab behersket af ekstraordinære *Herrenmenschen*, som påtager sig rollen som det demokratiske massesamfunds hyrder. På trods af Nietzsches umiddelbare apolitiske (måske overpolitiske?) stillingtagen, mener Löwith, at et politisk program er helt centralt i Nietzsches filosofi (Löwith 1987: 402). Det er værd at påpege, at både det ovenstående citat og den følgende beskrivelse af dét, Löwith hævder er den centrale politiske kerne i Nietzsches filosofi, er Löwiths læsning af Nietzsche i lyset af det 20. århundredes begivenheder. Löwith giver en udførlig beskrivelse af den politiske dimension i Nietzsches tænkning, som vi her vil opsummere: Det 20. århundrede er karakteriseret ved 'nihilismens triumf', en triumf tilvejebragt af 'dekadencens logik'. Denne triumf afføder en ny livsorden. Det politiske aspekt af denne nye livsorden er "[...] the unification of Europe and its mastery over the globe. In order to force Europe into [Nietzsche's] »long-range policy«, Europe must overcome its nihilism by forming again a decisive and purposeful whole [...]" (Ibid.: 401). Civilisation og dekadence går hånd i hånd. Den moderne europæer er et domesticeret husdyr med en sygdom i viljen. For at imødekomme den russiske trussel mod øst, må Europa forenes under *en vilje*, som legemliggøres af en herskende kaste, der sætter tusindårige mål for den europæiske civilisation og eksercerer de demokratiske masser for sit formål. Dette er den nødvendige europæiske genfødsel, der gennem en barbarisk energi kan frembringe en eksistentiel virilitet. Småstaternes tid er ovre – det 20. århundrede er storimperialismens kamp om verdensherredømmet: "The next century [det 20. årh.] will be seen following in the footsteps of Napoleon, the most anticipating personality of modern times." (Ibid.: 402). Tidens 'militariserede ånd' fremelsker krigeriske værdier – personlig, viril og fysisk kapacitet – som henviser blodløse slanger til fortiden, og igen gør smukke mænd mulige: en herrerace fødes af frygtelige og voldelige begyndelser. Heri ligger troen på og håbet for Europas fremtid. Det 20. århundrede er 'den klassiske krigs tidsalder', som på én og samme tid vil være videnskabelig og folkelig. Modige pionerer er nødvendige: tavse, selvstændige og resolute mænd; vedholdende og vant til at beordre og adlyde med fuldkommen selvsikkerhed; dristige og risikovillige, produktive og lykkelige i realiseringen af den mest ophøjede form for eksistens: *at leve farligt* (Ibid.: 401-402). Dette er ifølge

Löwith det politiske program, der gennemsyrrer kernen af Nietzsches filosofi – det er årsagen til, at Nietzsche er *farlig* (Ibid.: 402).⁵⁰

Filosofisk radikalisme og tysk grundighed: et sprængfarligt intellektuelt klima

I forlængelse af den ovenstående udlægning af Löwiths beskrivelse af den politiske kerne i Nietzsches filosofi, er der et grundlæggende receptionshistorisk spørgsmål, der melder sig: forholdet mellem *teksten* og *receptionen*. Der er tydelige paralleller mellem det nazistiske projekt, og den ovenstående beskrivelse af fremtidens politiske landskab og den, for Europas fremtid, nødvendige omfavnelser af tidens ‘militariserede ånd’. At gøre Nietzsche *ansvarlig* for nazismen, er dog lige så uberettiget, som at benægte eller bortforklare hans indflydelse på nazismens ideologiske korpus (Löwith 1987: 399). I *Friedrich Nietzsche (1844-1900)* (1944) adresserer Löwith spørgsmålet om Nietzsches ansvar for frembringelsen af den nazistiske radikalisme. Nietzsche italesætter et problem (Guds død, kulturens forfald, nihilismens triumf, sygdom i viljen etc.) og bebuder en vej frem. Uagtet om Nietzsche er en forførisk charlatan eller budbringende profet, formår han at definere tidens (tyske) intellektuelle klima. For eksempel udgør Nietzsches tænkning den grundlæggende inspiration for historiefilosoffen og kulturhistorikeren Oswald Spengler (1880-1936), ligesom Nietzsche er definerende for filosofferne Ludwig Klages (1872-1956), Alfred Bäumler (1887-1968) og Ernst Jünger (1895-1998), der alle udgjorde en prominent del af det filosofiske landskab, hvorfra nazismen udsprang (Löwith 1987: 396-397). Spørgsmålet om Nietzsches ansvar for den politiske realitet i 1944 er dog mere prekær end som så. Löwith laver en opdeling mellem to parter, som bærer et ansvar: afsenderen og modtageren. Lad os eksemplificere dette ved brug af Nietzsches *overmenneske*: som afsender, udfordrer Nietzsche det bestående samfund og dets værdier, og intenderer en overvindelse af den nihilistiske ødemark ved frembringelsen af *overmennesket*. Modtagerne er dem, som besvarer denne udfordring af samfundet og dets værdier ved, gennem praktisk applikation, at gøre *overmennesket* til politisk realitet. Mellem disse to parter kan der ikke etableres en entydig overensstemmelse, og derved ikke placeres et entydigt ansvar (Ibid.: 397). Ifølge Löwith, skal vi anskue Nietzsches politiske ansvar gennem hans idéers historiske effektivitet (Ibid.: 398). Med andre ord er Nietzsche

⁵⁰ Löwith syntetiserer forskellige afsnit af Nietzsche, hhv. indledningen til *Viljen til Magt* og § 208 i *Hinsides Godt og Ondt* (1886).

ansvarlig i det omfang, hans idéer definerer det intellektuelle klima. Löwith ræsonnerer således om visionære og indsigtsfulde mænd:

Men of insight and vision realize the real issues long before they become realities, and if once the realm of spirit is revolutionized, even reality cannot resist. The great revolutionary thinkers were all far ahead of their time, thereby »*unzeitgemäß*« in their own time, and relevant for future generations. They created the intellectual climate in which alone certain things became possible. (Löwith 1987: 397-398).

Det ovenstående citat udtrykker et nærmest paradoksalt forhold mellem forudseende visdom og revolutionær kreativitet. Indsigtsfulde og visionære mænd erkender de virkelige problemer længe før de bliver realiteter, og er 'utidssvarende', forud for deres tid: de tilhører fremtiden. Samtidig kan åndsriget revolutioneres med en uimodståelig magt over virkeligheden, og man kan derved forme et bestemt intellektuelt klima, som alene muliggør bestemte ting. Kan man have indsigt i virkelighedens 'lovmæssigheder', hvorfor man kan forudse fremtidens problemer, eller skabes virkeligheden på ny gennem en revolution i åndsriget? Er Nietzsche profet eller revolutionær? Et facit af en radikal historisk logik eller en visionær historieskaber? Ifølge Löwith, er Nietzsches filosofi, gennem en ubeskrevet historisk logik, endepunktet af den tyske tænkningsstradition, hvis revolutionære radikalisme har sin rod i den lutherske reformation (revolution). Det indebærer, at Nietzsche selv er et produkt af et intellektuelt klima, som har udfoldet sig dialektisk, guidet af en revolutionær radikalisme. Denne radikalisme tager Nietzsche til sin yderste konsekvens: han bliver filosofisk ekstremist. Radikalismen i Nietzsches filosofi er det, der appellerer til det tyske folk, "[...] for they are radical even in the practical application of abstract principles." (Löwith 1987: 399). Nazismens mulighedsbetingelser hviler derfor dels på den revolutionære radikalisme, som den lutherske reformation indpoder i den tyske tænkningsstradition, og dels på det tyske folks forkærlighed for radikal grundighed.

5. Den transhumanistiske reception – Max More & Sloterdijk-Habermas-debatten

5.1. Intermezzo – efterkrigstidens Nietzsche-reception og den ‘posthumane vending’

Efter 2. verdenskrig forsøger filosoffer som Walter Kaufmann og Arthur Danto i en angloamerikansk sammenhæng at frelse Nietzsche fra de fascistiske og nazistiske uvelvillige læsninger, og præsenterer i stedet en genuin *filosof*, der ikke bare *kan*, *men bør* læses. Den modsætningsfyldte reception af Nietzsche forbliver dog et vedvarende fænomen.

Efter krigen er der et hovedtema i Nietzsche-receptionen, der overskygger de andre: *magt*. Dette indvarsles allerede af Theodor Adorno (1903-1969) og Max Horkheimers (1895-1973) værk *Oplysningens dialektik* fra 1944. For Adorno og Horkheimer er *viljen til sandhed* i bund og grund det samme som *viljen til magt*. Magten ligger hos dem, der kan bestemme, hvad der er sandt og hvad der er falskt (Safranski 2000: 296). Nietzsche-receptionens forbindelse til magt og sandhed fortsætter også efter Adorno og Horkheimer - særligt i Frankrig. Her har filosofen og sociologen Michel Foucault (1926-1986) særligt været inspireret af Nietzsches genealogiske metode, som Nietzsche præsenterede i *Moralens Genealogi* (1887). Denne metode gik kort sagt ud på at spore moralens rødder og i sidste ende påvise, at moral nærmere er vilkårligt opstået end givet af en højere instans, f.eks. af en guddom eller af ‘naturretten’. På samme måde arbejder Foucault som genealog:

Genealogen undersøger de historiske tildragelsers og tænkemåders virkelige herkomst, idet han giver afkald på finale eller teleologiske antagelser. Han lader sig ikke narre af den metafysiske forestilling om, at oprindelsen bærer sandheden, at meningen herfra strømmer ud i praktikkerne, institutionerne og idéerne. (Safranski 2000: 297).

Nietzsche bliver dermed grundlæggende for Foucaults post-strukturalistiske arbejdsmetode til at tilgå spørgsmål om f.eks. magts oprindelse – begge er interesserede i at destruere oprindelsesmyter. Inspireret af blandt andre Nietzsches ‘antihumanistiske’ tendenser fremsætter Foucault i *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences* (1966/1970) ‘the death of Man’ – mennesket som et historisk og sociokulturelt konstrueret begreb, der er en nyere tids opfindelse, og som har gyldighed indenfor et bestemt ‘episteme’. Det er et menneskebegreb, hvis gyldighed lakker mod enden:

Man is neither the oldest nor the most constant problem that has been posed for human knowledge [...] As the archeology of our thought easily shows, man is an invention of recent date. And one perhaps nearing its end. (Foucault 1970: 386–87).

Her refererer Foucault ikke til mennesket som et bio-evolutionært dyr, og han mener derfor heller ikke at arten er på randen til at uddø; hvad der nærmer dets endelige er *konstruktionen* om mennesket. Gennem andre franske post-strukturalistiske og dekonstruktionistiske filosofers Nietzsche-receptioner – f.eks. Gilles Deleuze (1925-1995), Felix Guattari (1930-1992) og Jacques Derridas (1930-2004) – bliver Nietzsches tænkning en af de vigtigste formende kræfter i det intellektuelle landskab i Frankrig.

Nietzsche is perhaps the most crucial shaping force upon the leading poststructuralist and deconstructionist currents of the day. He stands at the center of a French-inspired conception of culture characterized by a radically skeptical perspectivism, a sense of heterogeneity and playfulness, and an emphasis on difference. (Aschheim 1992: 313).

For disse franske tænkere i efterkrigstiden fik Nietzsches *overmenneske* en emblematiske rolle og blev et nøglebegreb for betegnelsen af nye måder at tænke, føle og eksistere på:

In key strands of post-war French thought the superhuman or overhuman assumes an emblematic role and stands as the key word for designating new modes thinking, feeling, and existing. We see this configuration at work in the writings of Deleuze, Foucault, and Derrida. In *Les Mots et les choses* (1966), for example, Foucault argued that the overhuman signifies the point at which Nietzsche discovered the double death of God and man, to the extent that: “It is no longer possible to think in our day other than in the void left by man’s disappearance”. For Foucault, this void does not mark a deficiency or constitute a lacuna that needs to be filled. Rather, “It is nothing more, and nothing less, than the unfolding of a space in which it is once more possible to think”. For Derrida it becomes the deconstructive figure par excellence, the figure who does not mourn the loss of the question of Being but who dances playfully outside the house of Being. (Ansell-Pearson 2011: 73).

De franske poststrukturalistiske og dekonstruktionistiske strømninger danner således grobunden for de senere kritiske, kulturelle og filosofiske posthumanistiske bevægelser, som har det tilfælles, at de alle betegner et opgør med den humanistiske menneskeforståelse ved at 'gå ud over' de inhærente ontologiske dualiteter i konceptionen om et menneskeligt (cartesiansk) subjekt, netop ved brug af en sådan Nietzscheansk radikal perspektivisme og ved at lægge tryk på alteritet og pluralitet. Det er konceptuelle ontologiske dualiteter, som f.eks. krop <> bevidsthed, liv <> ikke-liv, menneske <> dyr, det kunstige <> det organiske, der på forskellig vis og i forskellige grader bliver kritiseret og opløst. Disse ontologiske dualiteter er for mange blevet udfordret af videnskabelige og teknologiske nybrud inden for f.eks. kybernetik og bioteknologi, der sammen med repræsentationen af spekulative fremtidsscenerier i den litterære science-fiction-genre inspirerede nye generationer af filosoffer og kulturteoretikere til ikke bare at genoverveje og kritisere de mange nedarvede -ismer, men også at videreudvikle eller helt erstatte dem. Den menneskeforståelse, der er indlejret i humanismen, og som disse nye strømninger i den 'posthumane vending' reagerer på, opsummerer Rosi Braidotti (1954-) i *The Posthuman* således:

The human of Humanism is neither an ideal nor an objective statistical average or middle ground. It rather spells out a systematized standard of recognizability – of Sameness – by which all others can be assessed, regulated and allotted to a designated social location. The human is a normative convention, which does not make it inherently negative, just highly regulatory and hence instrumental to practices of exclusion and discrimination. The human norm stands for normality, normalcy and normativity. It functions by transposing a specific mode of being human into a generalized standard, which acquires transcendent values as *the* human: from male to masculine and onto human as the universalized format of humanity. This standard is posited as categorically and qualitatively distinct from the sexualized, racialized, naturalized others and also in opposition to the technological artefact. The human is a historical construct that became a social convention about 'human nature' (Braidotti 2013: 21).

Disse nye strømninger er post-antropocentriske, post-dualistiske, post-speciesistiske; 'mennesket' er, hvad det er, fordi det inkluderer det ikke-menneskelige. Opløser man det humanistiske 'menneske' kan man i horisonten øjne opstanden af et vidt omstridt begreb: *postmennesket*. Modsat *overmennesket* har *postmennesket* ikke et singulært

og entydigt ophav hos en bestemt forfatter, som der stringent refereres tilbage til og først derefter fortolkes og approprieres. Der er mere tale om et begreb, der nærmest 'svæver i tidsånden', og som diverse post- og transhumanistiske tænkere hver især plukker ud af æteren og indgyder med indhold og mening.

5.2. Trans- og posthumanismen og de forskellige konceptioner om *postmennesket*

Transhumanisme

Som et værnemiddel mod den sumpfeber, man nemt kan pådrage sig i det begrebsmorads, der karakteriserer understrømmene i den 'posthumane vending', vil vi her nøjes med kort at drage en vigtig distinktion mellem hhv. *posthumanismen* og *transhumanismen*, for at klargøre hvilken del af Nietzsche-receptionen, vi undersøger. Vores specifikke fokus er på transhumanismen, men skæringspunkterne og uoverenstemmelserne mellem transhumanismen og posthumanismen er langt fra åbenlyse, da der i begge strømninger benyttes mange af de samme begreber, som for forskellige tænkere og filosoffer munder ud i vidt forskellige definitioner og appropriationer, herunder særligt begreberne *postmennesket* og den *posthumane tilstand*. Lad os starte med transhumanismen.

Transhumanismen, udnævnt til 'verdens farligste idé' af den neokonservative politolog Francis Fukuyama (1952-) i en kendt *Foreign Policy*-artikel fra 2004, er en ofte udskældt og heftigt debatteret filosofisk, kulturel og politisk strømning (Fukuyama 2004). Debatten om transhumanismen har i takt med videnskaben og teknologiens ubønhørlige fremmarch – og opkomsten af transhumanistiske organisationer i 1980'erne og 90'erne – stille og roligt vandret fra margenen af den offentlige bevidsthed ind i centrummet af kontemporære politiske og filosofiske diskussioner om f.eks. bioetik, kunstig intelligens, livsforlængelse, eksistentielle risici og sågar selve menneskehedens fremtid. Transhumanismen, i de(n) form(er), som vi kender den i dag, opstår i midten af 1900-tallet. Selve begrebet 'transhumanisme' blev dog allerede møntet af den engelske evolutionsbiolog og eugenist Julian Huxley (1887-1975) i *Religion Without Revelation* fra 1927, hvor Huxley skriver:

The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way – but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps *transhumanism* will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature (Huxley i Bostrom 2005: 7).

Mennesket skal med Huxleys radikalt optimistiske vision forblive menneske, men skal transcendere sig selv i realiseringen af nye muligheder ved og for dets ‘menneskelige natur’. I 1990’erne fik transhumanismen særligt vind i sejlene, og det blev til en decideret bevægelse med flere forskellige grupperinger. Heriblandt *The World Transhumanist Association* (WTA), grundlagt af Nick Bostrom (1973-) og David Pearce (1959-), der i 1998 udviklede følgende definition på transhumanisme:

The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities. (Ranisch & Sorgner 2015: 12).

Robert Ranisch (1985-) og Stefan Lorenz Sorgner (1973-) argumenterer for, at ovenstående citat opsummerer hovedelementerne af, hvad transhumanisme indebærer. Gennem årene har transhumanismen udviklet sig, men hovedmålet er stadig det samme: at ‘forbedre’ mennesket gennem teknologien. En tendens, der ligger hos transhumanisterne, er at se det gode ligge ude i fremtiden, da de er afhængige af fremkomsten af ny og avanceret teknologi, hvor meget af det, de søger og længes efter, enten ikke er opfundet eller endnu ikke er avanceret nok. I modsætning til de posthumanistiske strømninger er transhumanismen på mange måder en radikal videreførelse af humanismen: “Scratch a transhumanist and you will find a humanist beneath.” (Hauskeller 2016: 20).

Posthumanisme

Som den italienske posthumanistiske filosof Francesca Ferrando (1978-) skriver, er posthumanisme et ‘post’ til konceptionen om *mennesket*

[...] located within the historical occurrence of “humanism” (which was founded on hierarchical schemata), and in an uncritical acceptance of “anthropocentrism,” founded upon another hierarchical construct based on speciesist assumptions. (Ferrando 2019: 24).

Både konceptionen om ‘mennesket’ og den historiske opkomst af ‘humanisme’ er blevet opretholdt af gentagne italesættelser af symbolske ‘andre’,

[...] which have functioned as markers of the shifting borders of who and what would be considered “human”: non-Europeans, non-whites, women, queers, freaks, animals, and *automata*, among others, have historically represented such oppositional terms. (Ibid.)

Som paraplybegreb er posthumanisme betegnelsen for mangfoldige og rivaliserende understrømme, der har det tilfælles, at de alle repræsenterer denne æras ultimative udfordring af de symbolske grænsedragninger om kategorien ‘menneske’ (Ferrando 2019: 53). Posthumanismen, i dens kritiske, kulturelle og filosofiske udgaver, repræsenterer forsøget på at undgå affirmationen af *kategoriske ontologiske dualiteter* i teoretiske og praktiske omstændigheder, hvilket betyder et opgør med mange af tidligere benævnte ‘menneskelige’ egenskaber. At ‘gå udover’ (‘post’) humanisme forudsætter dog ikke, som Irina Deretić og Sorgner (2016) pointerer, at diverse dualistiske humanismetyper nogensinde var *korrekte* beskrivelser af verden, men blot at de på et tidspunkt blev anset for at være det:

To move beyond humanism means that during a certain period of time, e.g. in between Plato and Nietzsche (Sorgner), Stoa and the Third Reich (Sloterdijk) or in between the beginning of the enlightenment and 20th Century (Hassan), a dualistic understanding of *anthropos* was the dominant one. However, this insight no longer applies, and attempts are being made to move beyond such a culture, as it is widely shared today that non-dualist ways of thinking and acting are taken as plausible. (Deretić & Sorgner 2016: 13).

Den humanistiske menneskeforståelse, posthumanismen ‘går udover’, er med andre ord de antropocentriske, dualistiske og universalistiske tanker om et suverænt, kohærent, autonomt menneske. ‘Mennesket’ anskues ikke længere som ‘alle tings

målestok' – i hvert fald ikke i samme forstand som før; absolutte domfældelser over verden erstattes af perspektivisk plausibilitet. Ligesom Braidotti anerkender Deretić og Sorgner derfor også en nietzscheansk perspektivisme som et vigtigt element i posthumanismen, der dermed har en direkte sporbar genealogi tilbage til Nietzsche; en perspektivisme, der via postmoderne fortolkningsteorier i 1960'erne er nået frem til nutidens diskurser. Posthumanisme er i dag opdelt i tre hovedunderstrømme – kritisk, kulturel og filosofisk – der både efterfølger og udspringer af hinanden. Ferrando, der selv skriver indenfor den nyere filosofiske posthumanistiske tradition, udlægger det sådan:

Although the roots of posthumanism can be already traced in the first wave of postmodernism, the posthuman turn was fully enacted by feminist theorists in the Nineties, within the field of literary criticism— what will later be defined as critical posthumanism. Simultaneously, cultural studies also embraced it, producing a specific take which has been referred to as cultural posthumanism. By the end of the 1990s (critical and cultural) posthumanism developed into a more philosophically focused inquiry (now referred to as philosophical posthumanism), in a comprehensive attempt to re-access each field of philosophical investigation through a newly gained awareness of the limits of previous anthropocentric and humanistic assumptions. Posthumanism is often defined as a post-humanism and a post-anthropocentrism: it is “post” to the concept of the human and to the historical occurrence of humanism, both based [...] on hierarchical social constructs and human-centric assumptions. (Ferrando 2013: 29)

Forskellige konceptioner om *postmennesket*

Lidt i modsætning til Huxleys definition på transhumanismen, som vi så foroven, lægger mere kontemporære definitioner vægt på mennesket som noget, der skal overvindes, overkommes eller transformeres til noget 'andet-end-menneske'. Max More (1964-), grundlæggeren af den extropianske transhumanistiske filosofi, kom i 1990 med en definition på transhumanismen, der er noget mere revolutionerende end Huxleys. Mennesket skal i Mores udlægning *transcenderes*:

Philosophies of life (such as extropian perspectives) that seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles and values. (More & Vita-More 2013: 3).

Transhumanismen går ud på at overkomme mennesket, som det er nu. Transhumanismen er dermed ikke et mål i sig selv, men blot vejen til et mål: *postmennesket*. *Postmennesket* kan være så væsensforskelligt fra mennesket og *transmennesket* (*trans* som i 'overgangs'-menneske), at det ikke længere vil blive klassificeret som biologisk, men kan være helt og aldeles 'postbiologisk'. Dette *postmenneske* kan altså forstås på flere distinkte måder: *postmennesket* kan f.eks. forstås som en fundamental anderledes biologisk art; som et væsen, der besidder én eller flere kvaliteter, der adskiller det fra mennesket; og i dens måske mest ekstreme udformning kan *postmennesket* forstås som en helt og holdent ikke-biologisk, men digital cyberspace-entitet (Ranisch & Sorgner 2015: 30). For posthumanismen er *postmennesket* desuden en kategori for noget, som kan være til stede i nutiden, mens *postmennesket* for transhumanisterne består i fremtiden som et nødvendigt endemål, hvor transhumanisterne via *transmennesket* vil bane overgangen til den *postmenneskelige* tilstand. Bostrom anskuer f.eks. *postmennesket* på følgende måde:

I shall define a *posthuman* as a being that has at least one posthuman capacity. By a *posthuman capacity*, I mean a general central capacity greatly exceeding the maximum attainable by any current human being without recourse to new technological means [...] (Bostrom 2008: 1-2).

Hos den amerikanske litteraturkritiker Nancy Katherine Hayles (1943-) får *postmennesket* dog en lidt anden betydning:

In the posthuman, there are no essential differences or absolute demarcations between bodily existence and computer simulation, cybernetic mechanism and biological organism, robot teleology and human goals. The posthuman subject is an amalgam, a collection of heterogeneous components, a material-informational entity whose boundaries undergo continuous construction and reconstruction. (Hayles 1999: 2-3).

Først og fremmest ses der ikke her nogen fundamental forskel mellem 'simulation' og det 'virkelige liv', mellem 'information' og 'materie'. Den kropslige eksistens er i evig udvikling og den teknologiske udvidelse af kroppens kapaciteter bliver blot en fortsættelse af den menneskelige evolution.

5.3. Nietzsche og transhumanismen – artsfæller eller antiteser?

Receptionen af Nietzsche og *overmennesket* i forhold til spørgsmål om humanisme og fascisme, forbedring/forædling af mennesket gennem eugenik og bioteknologi, samt spekulative tanker og fremskrivninger over menneskehedens fremtidige udvikling, opstår allerede i 1990'erne hos den indflydelsesrige britiske transhumanist Max More, der så Zarathustras *overmenneske* som en 'extropiansk udfordring'. More anerkender i forskellige essays Nietzsches filosofi som en direkte inspiration til sin udformning af den extropianske transhumanistiske filosofi. Blandt Tysklands intelligentsia omkring årtusindeskiftet blev forholdet mellem Nietzsches filosofi og transhumanistiske forbedringstanker heftigt debatteret i forlængelse af Peter Sloterdijks provokerende essay *Rules for the Human Zoo* (1999), hvori han, inspireret af Martin Heidegger (1889-1976) og Nietzsche, udlagde 'humanismen' som et 2000-årigt forsøg på at domesticere mennesket. I essayet påpeger Sloterdijk, at den adskillelse menneskeheden indtil nu har kunnet foretage mellem åndelig og biologisk kultivering, synes ophævet af den bioteknologiske udvikling.

'The Promethean urge to challenge the Gods' – Max Mores Nietzsche-reception i den extropianske transhumanisme

Max More (Max T. O'Connor) var en af grundlæggerne af det såkaldte *Extropy Institute* i 1990, som var en af de tidligste transhumanistiske organisationer, og som var særdeles instrumentel i udformningen af den kontemporære transhumanistiske bevægelse. I 1998 oprettede Nick Bostrom og David Pearce organisationen *World Transhumanist Association* (WTA) (i dag kaldt *Humanity+*) som et alternativ til den dominerende extropianske gren. I essayet *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy* (1990) – en slags brandtale for en nystartet organisation med enorme ambitioner – lagde More grundstenene til den ateistiske, 'dynamisk-optimistiske', kritisk rationalistiske og politisk libertarianske transhumanistiske filosofi kaldet 'extropianisme', med eksplicite referencer til blandt andre Nietzsche.⁵¹ Også

⁵¹ Se: More, Max. (1990/1996). *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*. Link: <https://web.archive.org/web/20051029125153/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm>

andetsteds i det senere essay *On Becoming Posthuman* (1994) giver More eksplicitte referencer til Nietzsche.⁵²

For More sidder menneskeheden fast i gamle konceptuelle strukturer og processer, der holder *fremskridtet* tilbage, og den værste af disse er *religionen* (forstået som abrahamisk monoteisme). More anerkender religionens positive rolle i historien som en meningsgivende og strukturerende entitet for menneskelivet, men religionen er for More lig med irrationel dogmatisme og stagnation, og dens resignerende attitude mod livet på jorden (det er efterlivet, der giver den verdslige lidelsesfulde tilværelse mening) er i dag en klods om benet på dem, der ikke længere tror på det evige liv i et guddommeligt himmerige – en konsekvens af f.eks. Darwin og Nietzsches tankevirkosomheder – og som forsøger at udfylde det religion-formede hul i vores tilværelse ved at forbedre livet på jorden her og nu ved brug af videnskab og teknologi; dvs. en forbedring/forædling af menneskets natur forstået på darwinistisk-evolutionære principper (More 1990).

Alternativet til religion er dog hverken en fortvivlende nihilisme eller en 'steril scientisme', men *transhumanisme*. Humanismen (særligt den oplysningsinfluerede sekulære udgave) var et skridt i den rigtige retning – den lagde menneskets natur og udviklingen af den i hænderne på mennesket selv – men selv den indeholder for mange forældede værdier og idéer (Ibid.). Stiller man spørgsmålet: "bør vi 'lege Gud?'", kunne man måske godt forvente at (sekulære) humanister, der allerede har accepteret ikke-eksistensen af en guddommelig skaber, eller hyrde eller mening-giver ville give et bekræftende 'ja': men på trods af humanisternes lovprisning af fornuft, videnskab og teknologi, og på trods af deres opposition til religion-inspirerede dogmer, "[they] still fear their own Promethean urge to challenge the gods." (More 1994). Mores essay fra 1994 er fyldt med anti-hybristiske sentimentaler, der udfordrer hvad han ser som nærmest neo-ludditiske humanister på deres arbitrære grænsedragning af, hvornår mulige teknologiske fremskridt ikke længere er ønskværdige: ved f.eks. fysisk udødelighed, aldersløshed og erhvervelsen af super- eller postmenneskelig intelligens og færdigheder:

This fear shows itself especially in the common (though not universal) humanist reaction to the possibility of the technological achievement of physical immortality or

⁵² Se: More, Max. (1994). *On Becoming Posthuman*. Link: [On becoming posthuman. - Free Online Library](#)

agelessness. Many humanists, even if they grant the possibility of such a monumental scientific accomplishment, shrink from this prospect: "It's unnatural." "Life without death would be meaningless." "I don't want to live longer than my allotted time." Not only physical immortality, but also the acquisition of superhuman (or posthuman) intelligence and ability are viewed with fear and trembling. (Ibid.)

Her bliver Nietzsche relevant for More igen. Aldersløshed og dødsløshed vil ikke røve livet dets mening, han tror faktisk det modsatte er tilfældet:

Meaningfulness and value require the continual making and breaking of forms, a process of self-overcoming, not a stagnant state. Besides, the drive for transcendence is too strong and central to life. We see it in our unquenchable thirst for heroes to admire and, in distorted, externalized form, in the persistence and ubiquity of religion. Better to recognize and harness it rationally than to ignore or eradicate it. (Ibid.)

More gør menneskets drift til at ville overkomme sig selv til en immanent del af naturen; 'transmenneskelig transcendens' bør ses som *natur*, for naturen legemliggør i sig selv en tendens til at søge nye komplekse strukturer, til at *overkomme* sig selv for at påtage sig nye, mere effektive former. "Nietzsche recognized this in his view of the universal will to power," skriver More, "[...] overcoming limits comes naturally to humans. The drive to transform ourselves and our environment is at our core." (Ibid.).

Extropianisme, den principielle og mest udviklede form for transhumanisme, 'går ud over' humanismen ved at fokusere på menneskets 'evolutionære fremtid'. Hvad humanisme og transhumanisme har tilfælles er *eupraxsofi*: en irreligiøs livsfilosofi, der spiller en rolle lig religionens, i og med, at den søger at skabe og forøge meningsfuldhed gennem et filosofisk rammeværk.⁵³ *Eupraxsofier* spiller en 'mimetisk rolle' lig religionen, men modsætter sig tro, dogmatisme, ideologisk autoritarisme og *stagnation*. For More indbefatter begrebet *eupraxsofi* både (sekulær) humanisme, transhumanisme (inklusive extropianisme) og en mulig fremtidig *posthumanisme*. Humanismen er en *eupraxsofi* for så vidt den modsætter sig ovennævnte elementer og samtidig baserer "[...] a view of values and meaningfulness on the nature and potentials of humans within a rational and scientific framework." (Ibid.).

⁵³ *Eupraxsofi* er et begreb sammensat af de græske ord *eu-*, *praxis-* og *sofi*, der blev møntet af den amerikanske filosof og sekulære humanist Paul Kurtz (1925-2012) og som denoterer: "Any philosophy or life stance that does not rely on belief in the transcendent or supernatural." Se: [eupraxophy - Wiktionary](#)

Transhumanisme er for More en klasse af filosofier, der søger at lede os hen imod en *posthuman tilstand*. Transhumanismen snakker langt hen ad vejen det samme sprog som humanismen, inklusiv en respekt for fornuft og videnskab, en forpligtelse til fremskridt og en værdiansættelse af menneskelig eller transmenneskelig eksistens i *dette liv* fremfor i et overnaturligt efterliv. Men transhumanisme adskiller sig fra humanisme ved erkendelsen og foregribelsen af de radikale ændringer i vores livs natur og muligheder, som følger af forskellige videnskaber og teknologiers opkomst og udbredelse, som f.eks. neurovidenskab og neurofarmakologi, livsforlængelse, nanoteknologi, kunstig 'ultraintelligens' og rumbeboelse, kombineret med en rationel filosofi og værdisystem (Ibid.). Forskellige transhumanismer er på samme spor på mange punkter *Extropianisme* er den yderste version af transhumanisme – og målet er opnåelsen af den *postmenneskelige tilstand*. Transhumanisterne kan være enige om mange ting, men om de principper, der skal føre mennesket hen imod den *postmenneskelige tilstand* er der ikke konsensus omkring. Den extropianske filosofi affirmerer følgende værdier: *Boundless Expansion, Self-Transformation, Dynamic Optimism, and Intelligent Technology, and Spontaneous Order* (More 1990). For More, kontra Bostrom, lader Nietzsche til at have en afgørende rolle i konceptualiseringen af menneskets (og naturens) fundamentale, immanente drift til at ville overkomme sig selv og sine begrænsninger.

Overmennesket som en 'extropisk udfordring'

I essayet kalder More religion og tro ('faith') for 'extropisk', og sætter religion op imod 'extropiske' værdier:

Irrationality, the rejection of our best means of cognition, is necessarily dangerous and entropic. Entropy, the loss of order, information, and usable energy, is promoted by faith. Extropic values of increasing intelligence, freedom, enjoyment, longevity, and expansion can only be achieved by the most scrupulous employment of reason, science, logic, and critical thinking. (More 1990).

Religion (forstået som abrahamisk monoteisme) er for More en undergravelse af 'extropisk fremskridt', og religionens 'irrationelle troskab' tilskynder en 'resignerende attitude' mod livet:

Why bother to try to improve one's lot if it is "God's Will" or "The Cosmic Plan"? On the one hand believers cannot take badness and evil seriously: Given the existence of perfect goodness and power, the bad aspects of life must be illusory, or unimportant compared to the afterlife. On the other hand, religious beliefs are usually accepted because of the person's pessimistic, hopeless view of the human situation (or their personal condition). The surface contradiction is eliminated when we see that the overall view is of a tragic human condition made bearable by a separate realm of divinity, salvation, and paradise. (Ibid.)

Religionen, der placerer paradiset og dermed 'meningen' med den verdslige tilværelse i en hinsides verden, fjerner for More nødvendigheden såvel som pointen i at tage ansvar for vores egen tilstand og transformere den ved brug af fornuft og teknologi. Mores 'immortalistiske filosofiske' projekt er et opgør med religionens retfærdiggørelse af selvtilfredshed og stagnation: ifølge (abrahamisk monoteistisk) religion bør vi ikke søge fysisk udødelighed og forlænge livet på Jorden f.eks. via livsforlængelse og biostase, da vi allerede er garanteret et evigt efterliv i Himmeriget. Den kristne idé om Jesu frelseshandling er for More ligeledes en 'moral hazard', da den underminerer menneskets mulighed for at restituere dets egne laster gennem selvtransformation. Her hidkalder More Nietzsches *overmenneske* som en 'extropisk udfordring' den religiøse ildsjæl ikke har noget svar på:

The religionist has no answer to the extropic challenge put by Nietzsche's Zarathustra: "I teach you the overman. Man is something that is to be overcome. What have you done to overcome him?" (Ibid.)

Mores tolkning af *overmennesket* som Zarathustras 'extropiske udfordring' til mennesket om at overvinde sig selv – plukket ud af samme passage fra Zarathustras fortale i *SZ* som Bostrom citerede – vidner om at More ser Nietzsches (eller måske nærmere Zarathustras) program i *SZ* som at være en forløber og artsfælle til hans eget *meningsskabende projekt*. Religionens ovennævnte defekter kan være nemme at overse, tilføjer More, hvis alternativet lader til at være nihilisme, forstået som 'troen på det absolutte fravær af mening og formål', et synspunkt fra hvilket der ikke er nogen sandheder om, hvordan tingene virkelig er, og hvorfra verden fremstår som værdiløs og formålsløs. Nihilismen repræsenterer sig selv som en indsigt i verdens intethed,

modsætningsfuldhed, meningsløshed og værdiløshed. For More er nihilismen dog kun en overgangsfase og vi har nu redskaberne til helt at forlade den:

I agree with Nietzsche (in *The Will to Power*) that nihilism is only a transitional stage resulting from the breakdown of an erroneous interpretation of the world. We now have plenty of resources to leave nihilism behind, affirming a positive (but continually evolving) value-perspective. (Ibid.)

Vi efterlader nihilismen ved affirmationen af et 'positivt men kontinuerligt udviklende værdiperspektiv'. Der er ingen inhærent værdi i universet, men verden har stadig 'objektiv eksistens', og fordi mennesker og transmennesker vil eksistere (objektivt) på et hvilket som helst tidspunkt, er der stadig *objektive* (men ikke iboende) værdier: navnlig dem, der beforder menneskets overlevelse og opblomstring. Ligeledes opererer Mores extropianske transhumanisme ud fra antagelsen om, at der heller ikke er nogen absolutte sandheder – der er kun tentative sandheder, som en kritisk-rationalistisk (dvs. pragmatisk og fallibilistisk) optimistisk empirisme kan opdage, selvom disse aldrig kan mejsles i sten. Et svar på nihilismen er observationen, at vi som mennesker stadig står overfor valg, alternativer og modstridende ønsker, som kalder på udarbejdelsen af nogle etiske principper; etiske principper, vi som levende, bevidste væsener, der står overfor svære valg, må tilegne os og kontinuerligt forædle. Disse 'rationelle værdier' skal være *praktiske*: praktiske værdier er dem, der på bedst mulig vis er konduktive for det *individuelle menneskets* overlevelse og blomstring.

Mores extropianske transhumanisme overvinder nihilismen ved at indgyde princippet om 'evig overskridelse af grænser' med den ultimative *mening*: der er ingen plads til hverken dogmer, forsigtighed, selvtilfredshed eller stagnation. En resignerende attitude mod livet er dermed fremskridtets antitese. Extropiansk transhumanisme tilbyder en 'optimistisk, vital og dynamisk livsfilosofi'. Religionen nedværdiger menneskets værdi og dets rolle i denne verden – noget 'humanismen' siden renæssancen har søgt at gøre op med – hvorimod extropianere, der nærmest turbolader humanismen "[...] behold a life of unlimited growth and possibility with excitement and joy." (Ibid.). Mores extropianske transhumanisme 'går ud over' humanismen ved at spejle ud i fremtiden for bedre at forstå vores muligheder:

As we move forward through time our understanding of our immense potentials will evolve; there can be no final, ultimate, unalterable philosophy of life. Dogma has no place within transhumanism. Extropianism and other transhumanisms, if they are to be true futurist philosophies, must be flexible and ready to reconfigure into higher forms. (Ibid.)

Extropianere søger at ugyldiggøre alle grænser for liv, intelligens, frihed, viden og lykke. Mores extropistiske projekt er i den yderste potens en bekæmpelse af ondskaben over dem alle: *døden*. Bekæmpelsen af denne største ondskab betyder at videnskab, teknologi og fornuft skal spændes for vognen af extropianske værdier, for selvom *døden* ikke stopper intelligente væseners *kollektive* fremskridt tilintetgør *døden individet*, hvilket er antitetisk overfor princippet om individets overlevelse og blomstring.

No philosophy of life can be truly satisfying which glorifies the advance of intelligent beings and yet which condemns each and every individual to rot into nothingness. Each of us seeks growth and the transcendence of our current forms and limitations. The abolition of aging and, finally, all causes of death, is essential to any philosophy of optimism and transcendence relevant to the individual. (Ibid.)

Døden underminerer *mening*, skriver More, for den 'ufrivillige afslutning på livet' begrænser både måden og omfanget af mulighederne for at forbinde dit liv til andre værdier. Mening involverer overskridelsen af grænser, men at overskride grænser for at forbinde sig med noget 'trivielt' er ikke meningsgivende: for at overskridelsen af grænser kan være meningsgivende, skal det, vi forbinder os selv med, være værdifuldt.

The meaning of a life will be the structure of value with which it connects. If value is organic unity or a certain internal ordering, the transcendence of limits involved in meaningfulness requires the breaking up of old orders, the demolition of stagnant unities [...] On one view [...] the point of transcending limits is to reach ever higher levels of value. The goal is the unifications, the new levels of value and ordering. An alternative view [...] locates the goal of the process in the destruction of the unities. (Ibid.)

Her gør indflydelsen fra Nietzsche sig følt igen: vi behøver ikke vælge ét af disse synspunkter, mellem de værdimæssige og ordnende enhederne eller destruktionen af dem, for hverken konstruktionen af nye enheder eller overskridelsen (destruktionen) af dem er hvad der betyder noget: værdien af processen er dens alternerende forening og transcendens. Men alene denne alternering er ikke nok: “[...] if the alternation was akin to Nietzsche's eternal recurrence, or Sisyphus' endlessly repetitive task, it would be quite meaningless.” (Ibid.). Processen at alternere mellem skabelsen og destruktionen af ‘organiske strukturer’ kan anskues som meningsgivende hvis den er retningsbestemt. Benævnelsen af Nietzsches genkomstlære er speciel, for det lader til at More tolker den evige genkomst af det samme som udtryk for en uendelig og retningsløs alternering af konstruktion og destruktion. Kernen af den extropianske tilgang til *meningsfuldhed* er derfor: ‘liv’ og ‘intelligens’ må aldrig stagnere, men må omordne, transformere og transcendere sine begrænsninger i en *ubegrænset progressiv proces*. Mores mål med den transhumanistiske extropianske filosofi er den ‘sprudlende og dynamiske fortsættelse af denne ubegrænsede proces’. Det meningsgivende er altså selve *processen*, ikke opnåelsen af en endegyldig, angiveligt ubegrænset tilstand.

The Extropian goal is our own expansion and progress without end. Humanity must not stagnate. To go backwards to a primitive life, or to halt our burgeoning move forward, upward, outward, would be a betrayal of the dynamic inherent in life and consciousness. We must progress on to transhumanity and beyond into a posthuman stage that we can barely glimpse. (Ibid.).

Mennesket er ikke et evolutionært højdepunkt, men blot en midlertidig etape på den evolutionære bjergrute – extropianske transhumanister er fremskridtets fortropper, der skal føre os frem imod transmenneskeligheden og videre mod den *postmenneskelige tilstand*. For More (1990, 1994) er der altså ingen grund til at skelne mellem ‘forebyggelse’ og ‘forbedring’ – sådan som Habermas ville have det – det er en humanistisk biokonservativ tekno-ludditisk attitude, der sætter en arbitrær grænseværdi for, hvornår ‘fremskridt’ ikke længere er ønskværdig:

The contemporary medical paradigm embodies a distinction common to our culture: the sharp distinction between curing disease and enhancing function to extraordinary levels [...] Such tales smell as rotten to me as those of Icarus, Frankenstein, and the

Tower of Babel. Humans should just accept their limits. Don't build wings! Don't build towers that penetrate the heavens! Don't try to conquer aging and death! Cure the sick, but don't strengthen the healthy! (More 1994).

‘Cure the sick but don’t strengthen the healthy!’, skriver More nedsættende om den biokonservative humanistiske anti-hybris. Om det ‘postmenneskelige mål’ citerer han en passage fra 2. del §12 af Nietzsches *SZ*, hvor karakteren *livet* fortæller Zarathustra en hemmelighed:

And life itself confided this secret to me: "Behold," it said, "I am that which must always overcome itself. Indeed, you call it a will to procreate or a drive to an end, to something higher, farther, more manifold. . . ." (citeret i More 1994).

Igen hidkalder More Nietzsche (og særligt værket *SZ*) som et eksempel på idéen om livets iboende drift til at ville overkomme sig selv – *viljen til magt* – viljen til for evigt at ville udvide og udbrede sig selv, en uendelig progression – en progression, extropianerne som evolutionens fortropper vil tage i egne hænder.

‘Reglerne for menneskeparken’ – Nietzsche-receptionen i Sloterdijk-Habermas-kontroversen om humanisme, eugenik og vores posthumane fremtid

I slutningen af det forrige årtusinde udspillede en debat sig i Tyskland, der, som et ekko fra fortiden, omhandlede forbindelsen mellem Nietzsches filosofi og eugenik, menneskelig forbedring og menneskets fremtid. Denne debat udgjorde samtidig grundlaget for senere diskussioner om Nietzsches tænkning og dens kompatibilitet med de trans- og posthumanistiske strømninger. Debatten udspillede sig med den tyske filosof og *enfant terrible*, Peter Sloterdijk, som initiator, da han i 1999 udgav sit kontroversielle essay *Rules for the Human Zoo*,⁵⁴ hvori han fremlagde den dobbelte tese, at

⁵⁴ Essayet dukkede første gang op i 1999 i *Die Zeit*, og blev i 2001 udgivet af forlaget Suhrkamp (Sloterdijk 2009: 12). Essayet blev først oversat til engelsk i 2009, hvorfor det er den udgivelse, vi her refererer til.

[...] the present day confirms the end of humanism in the arts (there has been a change of media ...) and this contemporary situation requires us to re-read Heidegger, who, better than anyone else, had anticipated this crisis of humanism as the mode of production of human beings (... which require us to rethink the means of domesticating humans). (Couture 2016: 78).

Den, på det tidspunkt, prominente leder af frankfurterskolen, Jürgen Habermas, orkestrerede en front af kritiske stemmer, som skulle afvise Sloterdijks kontroversielle perspektiver ved at karakterisere dem som 'oprigtigt fascistiske' (Couture 2016: 84). I 2001 udgav Habermas sit essay *The Future of Human Nature*, hvori han behandlede de etiske problemstillinger, han så i forbindelse med bioteknologiens stadigt voksende potentiale til at forandre, manipulere og betvinge organiske processer, mennesket indtil nu har været underlagt. På side 22 i bogen omtaler Habermas en håndfuld 'freaked-out intellectuals', elitære selvstillerede Nietzscheanere, hvis avlsfantasier giver ekkoer af motiver i en alt for velkendt 'tysk ideologi':

A handful of freaked-out intellectuals is busy reading the tea leaves of a naturalistic version of posthumanism, only to give, at what they suppose to be a time-wall, one more spin – "hypermodernity" against "hypermorality" – to the all-too-familiar motives of a very German ideology. Fortunately, the elitist dismissals of "the illusion of egalitarianism" and the discourse of justice still lack the power for large-scale infection. Self-styled Nietzscheans, indulging in fantasies of the "battle between large-scale and small-scale man-breeders" as "the fundamental conflict of all future," and encouraging the "main cultural factions" to "exercise the power of selection which they have actually gained," have, so far, succeeded only in staging a media spectacle. (Habermas 2003: 22).

Habermas refererer implicit til blandt andre Sloterdijk og dennes tale, der initierede den offentlige kontrovers, Habermas selv blev en del af.

Humanismen – bogklubben som avlsprogram

Sloterdijk skriver *Rules for the Human Zoo* som et svar til Martin Heideggers (1889-1976) *Letter on Humanism* (1946). I essayet følger han Nietzsche og Heideggers karakterisering af humanismen som en domesticeringsproces, der udgør den ene side af den konstante kamp om menneskeheden, der "[...] reveals itself as a contest between

bestializing and taming tendencies.” (Sloterdijk 2009: 15). Sloterdijk definerer netop humanisme som en sådan domesticeringsproces: et ideal om at tæmme bæstet i mennesket gennem den korrekte litterære kanon (Ibid.).

Ifølge Sloterdijk, hviler humanismen på *skriften* som en telekommunikativ bro, der gennem sit potentiale til at transmittere idéer på tværs af tid og geografiske afstande, muliggør intergenerationelle tankefællesskaber. Humanismen udgør et sådant intergenerationelt tankefællesskab, der i begyndelsen ikke er mere end ‘de litteræres kult’, hvori “[...] other sects, expansionist and universal projects appeared.” (Ibid.: 13). Fra den antikke verden frem til den borgerlige nationalstat, forbliver humanismen ‘de litteræres kult’ i den forstand, at det humanistiske tankefællesskab ikke er tilgængeligt for alle dem, der ikke kan læse – det er forbeholdt en udvalgt litterær elite. Fremkomsten af den borgerlige nationalstat medfører, at idealerne fra det humanistiske tankefællesskab – tæmning af bæstet i mennesket gennem læsning af den korrekte litterære kanon – bliver modellen for frembringelsen af ‘den gode borger’. På den måde bliver idealerne for det humanistiske litterære selskab, ifølge Sloterdijk, modellen for det nationale fællesskab (Ibid.: 13). Dette litterære tankefællesskab bliver i sig selv afgørende for frembringelsen af den moderne Europæiske nationalstat. Sloterdijk spørger en smule polemisk: “What are modern nations except the effective fictions of literate publics, who have become a like-minded collective of friends through reading the same books?” (Ibid.: 14). Opretholdelsen af det nationale fællesskab gennem en litterær kanon skaber derfor en højerestående kaste af professorer, hvis magt består i deres “[...] privileged knowledge of the authors who were considered senders of letters that undergirded solidarity.” (Ibid.). Denne nationalhumanisme havde sin storhedstid fra den franske revolution i 1789 til afslutningen på anden verdenskrig i 1945. Der findes, ifølge Sloterdijk, to primære årsager til, at den nationalhumanistiske epoke er ovre. Den første årsag er, at det litterære medie ikke længere er den dominerende form for telekommunikativt bånd mellem medlemmer af det moderne massesamfund – radio, tv og internettet erstatter det litterære medie, hvorfor det ikke længere er muligt at modellere den politiske struktur efter det litterære humanistiske ideal. Den anden årsag er, at de to verdenskrige underminerede essensen af det humanistiske ideal: hvordan kunne en så omfattende udfoldelse af (u)menneskelig bestialitet forekomme, på baggrund af en århundredelang tæmning af bæstet i mennesket gennem den litterære kanon?

Begivenhederne i den første halvdel af det 20. århundrede munder, i 1945 og de

følgende år, ud i to forskellige reaktioner. Den ene reaktion er et, ifølge Sloterdijk, illusorisk forsøg på at vende tilbage til de humanistiske idealer gennem en “[...] artificially promoted and reflexive renaissance that has provided the model for later reanimations of humanism.” (Sloterdijk 2009: 15). Den anden reaktion er opgøret med humanismen *per se*. Det er denne reaktion, der afføder det konceptuelle rum for trans- og posthumanistisk tænkning.

Nietzscheansk eugenik

Sloterdijks udlægning af humanismen som domesticering af mennesket gennem den korrekte litterære kanon, indeholder på mange måder mere radikale præmisser, end den overfladiske kritik af ham vidner om. At fordømme Sloterdijks essay som værende beslægtet med nazistiske og eugeniske positioner, indfanger ikke radikaliteten i hans grundlæggende påstand:

Certainly, reading was a great power for the upbringing and improvement of men. It still is today, to some extent. But, nonetheless, breeding, whatever form it may have taken, was always present as the power behind the mirror. (Sloterdijk 2009: 23).

Det er Sloterdijks argument, at fremavlingen af en optimal mennesketype har været til stede i humanismen siden Platon formulerede sin dialog *Politikos*, og at *dannelse* er et overfladefænomen af *avl*. I en vis forstand er Sloterdijks argument, at *avlsspørgsmålet* er grundlæggende for enhver samfundsdannelse, fordi kampen om menneskeheden pendulerer mellem bestialiserende og tæmmende tendenser (Ibid.: 15).

I *Rules for the Human Zoo* læser Sloterdijk Nietzsche, som én, der gennem Zarathustra-figuren peger på humanismen som en domesticeringsproces. Sloterdijk henviser til afsnittet *Om den formindskende dyd* i tredje del af *SZ*,⁵⁵ hvor Zarathustra bevæger sig rundt blandt menneskene for at finde ud af, hvorvidt menneskene er blevet *større* eller *mindre* siden han sidst besøgte dem (Nietzsche *SZ* 1999: 147). Titlen på afsnittet afslører, at Zarathustra ser, at menneskene omgiver sig med formindskende dyder, at “[...] dyd er for dem [menneskene] det, der gør én beskeden og tam: således gjorde de ulven til hund og mennesket selv til menneskets bedste

⁵⁵ (Nietzsche *SZ* 1999: 146-151).

husdyr.” (Nietzsche *SZ* 1999: 149). Dette afsnit i *SZ* læser Sloterdijk som Nietzsches kritik af den humanistiske domesticering af mennesket:

[...] People had succeeded in diminishing themselves through a collaboration of ethics and genetics. They have domesticated themselves and have committed themselves to a breeding program aimed at a pet-like accommodation. From this insight springs Zarathustra’s specific criticism of humanism as a denial of the false harmless-ness with which the modern good man surround himself [...] Nietzsche’s suspicion of humanistic culture is intended to bring to light the secret of the domestication of humanity. (Sloterdijk 2009: 22).

Ved at bringe denne “hemmelighed” frem i lyset, forsøger Nietzsche at afsløre “[...] the people who until now have had the monopoly on the control of breeding – the priests and teachers who pretend to be friends of man [...]” og i forlængelse af den afsløring, vil Nietzsche initiere “[...] a modern, momentous public battle between different breeders and breeding programs.” (Ibid.: 22). Ifølge Sloterdijk er det netop denne konflikt mellem fremtidige avlsprogrammer, Nietzsche postulerer: “[...] the battle between those who wish to breed for minimization and those who wish to breed for maximization of human function, or, as we might say, a battle between humanists and superhumanists.” (Ibid.). Nietzsches *overmenneske* bliver forestillingen om en fremtid, muligvis frembragt gennem en årtusinder lang proces, hvor ‘maksimeringen af menneskelige træk’ har været kernen af et avlsprogram. Med denne udlægning af *overmenneske*-figuren tager Sloterdijk afstand fra den fascistiske læsning af Nietzsche i 1930’erne, hvor *overmenneske*-figuren blev læst som en beskrivelse af et allerede eksisterende hierarki mellem mennesketyper, eller som ideal for en forløsning af en undertrykt vitalitet. Dette er ifølge Sloterdijk en læsning, der ignorerer den lange tidshorisont, Nietzsche forestillede sig, da han så *overmenneskets* komme.

Avlsprogrammets normative indhold

Sloterdijk afviser *overmenneske*-figuren som havende filosofisk relevans i sig selv. Hvad begrebet derimod henleder vores opmærksomhed på, er

[...] the previous millennia-long processes, the application of intimate constraints of breeding, taming, and raising, through which until now human beings have been produced – a production [...] that knew how to make itself virtually invisible and that

succeeded in the project of domestication under the disguise of schooling. (Sloterdijk 2009: 22-23).

Vi må, ifølge Sloterdijk, anerkende, at den hidtidige humanistiske strømning, i sin essens, har været en produktion af mennesker betinget af et bestemt *ideal*. Vi må samtidig også indse, at bioteknologiens udvikling bringer spørgsmålet om produktionen af mennesker – avlsprogrammets normative indhold – tilbage i centrum af debatten:

[...] it will become necessary in the future to formulate a codex of anthropotechnology and to confront this fact actively. Such a codex will retroactively alter the meaning of the old humanism, for it will be made explicit, and codified, that humanity is not just the friendship of man with man, but that man has become the higher power of man. (Ibid.: 24).

Det er disse “kontroversielle” perspektiver, der får Habermas (og Habermas-associerede kritikere) til at erklære Sloterdijks position for ‘beslægtet med nazistiske og eugeniske positioner’, og som ‘oprigtigt fascistiske’. En sådan anklage kan man underbygge ved at påpege, at Sloterdijk gør produktionen af mennesket til humanismens 2000 år lange formål, styret af et bestemt normativt ideal. Sloterdijk gør produktionen af mennesket til et faktum. Det, der bør tages stilling til, er det normative ideal: hvilket menneske ønsker vi for fremtiden at producere? I den forstand er Sloterdijks position beslægtet med eugeniske positioner. Sloterdijks anden pointe er dog, at dette spørgsmål for alvor bliver aktuelt ved bioteknologiens udvikling. Dette forholder Habermas sig også til. Det er i særdeleshed i forbindelse med prænatale undersøgelser og fosterdiagnostik, som muliggør screening af potentielle misdannelser og kromosomafvigelse, at eugenikken bliver aktuel igen. Som Habermas skriver i *The Future of Human Nature*:

The conceptual distinction between the prevention of the birth of a severely afflicted child and the optimization of the genetic makeup, that is, a eugenic choice, has become blurred. (Habermas 2003: 21).

I takt med, at bioteknologiens kortlægning af det menneskelige genom bliver mere detaljeret, og mulighederne for genetisk manipulation udvides, tvinges vi til at

forholde os til antropoteknologien. Habermas konkluderer, at “[...] the conceptual problem of distinguishing between prevention and eugenics will then become a matter of political legislation.” (Habermas 2003: 21). Den teknologiske udvikling gør, at adskillelsen mellem ‘forebyggelse’ og ‘eugenik’ bliver arbitrær semantik. Afgørelsen må finde sted på det politiske plan, hvilket gør adskillelsen mellem ‘forebyggelse’ og ‘eugenik’ til et normativt spørgsmål. Vi vender derfor tilbage til Sloterdijks pointe: vi er nødsaget til at tage stilling til det normative indhold i fremtidens avlsprogram.

6. Heuristiske overvejelser om ‘farlige idéer’

Nietzsches formaning om, at det autentiske liv opnås ved at ‘leve farligt’⁵⁶ opnår sin receptionshistoriske parallel i den gennemgående tematik, der omhandler spørgsmålet om faren ved Nietzsches idéer. Den amerikanske kultur- og litteraturhistoriker, Sander L. Gilman (1944-), opsummerer den receptionshistoriske tematik koncist, når han skriver:

The view that Nietzsche was a “dangerous” thinker – not merely that he espoused dangerous thoughts, but that he caused dangerous acts – is a leitmotif of Nietzsche reception from the fin de siècle to Georg Lukacs. (Gilman 1994: 60).

Vi kan supplere Gilmans citat med, at dette ledemotiv ikke ophører med György Lukács (1885-1971). Det fortsætter derimod, og udgør den dag i dag stadig en ‘uforløst dissonans’ i Nietzsche-receptionen. I forlængelse af vores receptionshistoriske arbejde vil vi derfor forholde os til spørgsmålet: er *overmennesket* en farlig idé?

For at kvalificere et sådant spørgsmål, er det indledningsvist nødvendigt at uddybe spørgsmålets implicite præmisser. Når vi spørger til *faren* ved en idé, bliver vi nødt til at præcisere: *hvad* er farligt for *hvem* og for *hvad*? Man kan f.eks. påpege, at enhver revolutionær idé kan siges at udgøre en ‘fare’ for status quo. Ligeledes kan det påpeges, at for den revolutionære udgør status quo ‘det farlige’. Vurderingen af om en idé er farlig, hviler derfor på modtagerens normative standpunkt. Hævder man f.eks., at Nietzsches filosofi er ‘farlig’, fordi den er antiliberal, antidemokratisk og antiegalitær, så kan man modstille det med, at Nietzsche så liberalisme, demokrati og egalitarisme som ‘faren’ for menneskets fremtid (*overmenneskets* komme), og derfor noget, som skal overvindes. Med andre ord: hvad er referencepunktet for, at noget er farligt? Yderligere bliver man nødt til at eksplicitere, hvilken idé *overmennesket* er. Som vi har påpeget, får *overmennesket*, for læserne, nærmere sin betydning *via negativa*, dvs., at *overmennesket* kun *er* noget, i kraft af alt det, det *ikke er*. Dette gør begrebets betydning relationelt betinget af de centrale tematikker i resten af Nietzsches filosofiske korpus: Guds død, nihilisme, viljen til magt, slavemoral/herremoral osv. Som receptionshistorien viser, er disse centrale tematikker genstand for det, vi har kaldt en fortolkningsplasticitet. Plasticiteten i fortolkningerne munder derfor ud i, at

⁵⁶ (Nietzsche DMV 1997: 158-159 § 283).

overmennesket opnår det, vi kalder en 'betydningsplasticitet'. For, i receptionshistorisk regi, at kunne forholde os til det overordnede spørgsmål om faren ved *overmennesket* som idé, bliver vi nødt til at udvide spørgsmålet så det lyder: *hvem* siger, at *overmennesket* er en farlig idé, *hvordan* forstås *overmennesket* (i relation til Nietzsches andre idéer) og *hvad* er *overmennesket* farligt for? Vi vil nu undersøge dette spørgsmål med udgangspunkt i vores analyse af de udvalgte receptionshistoriske nedslagspunkter.

6.1. Brandes og Høffding: herremoral og humanisme

Lad os for god ordens skyld opsummere, hvad artikelstriden mellem Georg Brandes og Harald Høffding i korte træk omhandler. I *Aristokratisk Radikalisme* udlægger Brandes sit idealsamfund, hvilket han betegner som 'kulturtilstanden'. Kulturtilstanden er, når "[...] Menneskene i et Samfund stadigt arbejde paa at frembringe enkelte store Mennesker. Af dette højeste Formaal følge alle de andre." (Brandes AR 1889: 576). Det følger deraf, at et samfund er fjernest fra kultur, når "[...] Menneskene instinktivt og med forenede Kræfter vanskeliggøre store Menneskers Opstaaen [...]" (Ibid.). Hvad Brandes egentlig opridser, er forholdet mellem Nietzsches begreber *slavemoral* og *herremoral*. Det store menneske, som på mange måder bliver Brandes' forgænger for *overmennesket*, er i sin grundtanke karakteriseret ved erkendelsen, at "[...] et lykkeligt Liv er umuligt; det højeste, Mennesket kan naa, er et heroisk Liv [...]" og disse mennesker er, ifølge Brandes, "[...] Historiens Formaal." (Brandes AR 1889: 574). I frembringelsen af disse store mennesker, historiens formål, må flertallet ofres, eller som Brandes skriver: de manges liv må "[...] leves til Fordel for de sjældneste og værdifuldeste Eksemplarer af menneskeslægten." (Ibid.: 576). Det er dette Høffding reagerer på, når han kalder Brandes' aristokratiske radikalisme for "[...] Molokdyrkelse [...]" (Høffding DR 1889: 854).⁵⁷ Høffding er grundlæggende uenig i Brandes' udlægning af, at de manges liv må "ofres" for, at de store mennesker kan frembringes. Tværtimod er "[...] de levende Væseners Kaar [...]" indfiltrede i hverandre." (Ibid.). Deraf følger, at de store menneskers gunstige forhold hviler på flertallets fuldkomne velfærd; den demokratiske radikalisme må derfor være samfundets fundamentale mål.

⁵⁷ Molokdyrkelse henviser til tilbedelse af en hedensk gud, der involverer menneskeofring.

Vi kan af det ovenstående udlede, at Brandes forbinder *overmennesket* med de store mennesker, og i den forbindelse kobler han frembringelsen af *overmennesket* til en indretning af samfundet, han kalder 'kulturtilstanden'. Denne kulturtilstand er karakteriseret ved dikotomien mellem *slavemoral* og *herremoral*, hvor *herremoral* (aristokratisk radikalisme) gøres synonymt med *kultur*. Høffding bestrider grundlæggende dette konfliktuelle forhold mellem 'flertallet' og 'de store mennesker'. Ved at lægge vægt på individets ret, demokratisk egalitære værdier og velfærdsprincippet, kritiserer Høffding Brandes' aristokratiske radikalisme fra en humanistisk position. Dette får Brandes til at moderere sin egen position: hvor Brandes først så slavemoralen som 'faren' for etableringen af kulturtilstanden, ender han med at se den rendyrkede herremoral som farlig for de humanistiske idealer. Det er det, der kommer til syne, når han skriver til August Strindberg:

Der er et Element i [Nietzsche] [...] som leder Følelsen og Tanken vild [...] Naturligvis skal de fattige i Aanden ikke ovenpaa; men ligesaa sikkert har den Undertrykte sin Ret, og N.s Lære kan løbe ud i Proklameren af den brutale Ret til at undertrykke. (Brandes i Dahl & Posselt 2021: 70).

I Receptionshistorisk regi er det bemærkelsesværdigt, hvor mange paralleller der er mellem Brandes og Høffdings artikelstrid og Sloterdijk-Habermas-kontroversen. Om end den historiske kontekst er væsentlig anderledes – Sloterdijk-Habermas-kontroversen finder trods alt sted efter to verdenskrige, velfærdsstaternes udbredelse og omtrent 100 års teknologisk udvikling – så melder det centrale spørgsmål sig igen: hvilket normativt ideal skal styre "produktionen" af mennesker? Dette er naturligvis Sloterdijks måde at formulere det på, og derfor en smule anakronistisk i forhold til Brandes og Høffdings artikelstrid. Men når Sloterdijk taler om 'produktionen' af mennesker, taler Brandes og Høffding om 'frembringelsen' af mennesker. Hvad er den væsentlige forskel? Begge parter peger på en *kultivering*. Er et *kultiveringsideal* væsentligt forskelligt fra et *avlsprogram*? Dette er på mange måder det 'farlige' spørgsmål, receptionen af Nietzsche bringer for dagen ved *overmennesket*, og som Brandes, bevidst eller ubevidst, behandler i sin artikel *Aristokratisk Radikalisme*. Hvor Sloterdijk mener, at bioteknologiens udvikling ophæver skellet mellem et kultiveringsideal i åndelig forstand og et kultiveringsideal i biologisk forstand, når

Brandes og Høffding til enighed: der er kun tale om en åndelig kultivering, deraf *åndsaristokrati*.

6.2. Bäumlér og Löwith: *overmennesket* – heroisk realisme eller revolutionær radikalisme?

Karl Löwith ser den revolutionære radikalisme, denne særegne tyske tendens til 'ubønhørligt at grave efter tingenes rod', som det potentielt farlige i Nietzsches filosofi. Kombineret med det politiske program, der ifølge Löwith er at finde i kernen af Nietzsches tænkning, udgør den revolutionære radikalisme en sprængfarlig cocktail. Set gennem Löwiths historiske prisme, bliver Alfred Bäumlers Nietzsche-læsning et eksempel på dette. Hvad der er interessant for vores receptionshistoriske arbejde, er, at Bäumlér på mange måder er enig med Löwith – kernen i Nietzsches tænkning *er* politisk. Hvor de to mænd adskiller sig, er i den normative vurdering af, *hvad* der er farligt.

Bäumlér formulerer en politisk filosofi ud fra denne 'politiske dimension', han ser i Nietzsches filosofi. Ved at placere statens *modus operandi* i det, han kalder den 'heraklitiske verden', argumenterer han reelt set for at tænke hele statens virke, fra roden og op, *realpolitisk*. Med andre ord: at se *viljen til magt* som en ontologisk præmis, der udgør statens grundlag. Samtidig definerer han staten som værende et fællesskab, hvor statens individer er forbundet gennem blod og race. Disse to perspektiver udmønter sig i denne *weltanschauung*: verden består grundlæggende af konflikt og krig mellem forskellige magter, og de magter, der her er tale om, er stater. En reel stat udgøres af et fællesskab, som Bäumlér kalder folket, forbundet gennem blod og race. Denne forståelse af det folkelige demonstrerer, hvordan grænsen mellem den biologiske fremavling og kultiveringsidealet bliver udvisket. På den ene side ønsker Bäumlér at danne fremtidens generationer ud fra nogle åndelige bestemmelser, men samtidig ud fra race og blod som de centrale elementer i folkets interne og nationale forbindelser. Hvad man nu kan aflæse som åndelig dannelse, smelter sammen med den socialdarwinistiske fremavling, da enhver åndelig udvikling kun bliver udført med henblik på en race, i en verden hvor racebaserede nationalfællesskaber er i krig og konflikt (Bäumlér 1942: 2-5). Kultivering og dannelse er derfor rettet mod en socialdarwinistisk fremavling af en race. På denne måde forbliver folket, ét folk. For Bäumlér er det biologiske herved tilstedeværende i samfundets åndelige kvaliteter. I kraft af, at verden grundlæggende er krig og konflikt mellem magter,

findes der ikke nogen *universelle* moralske standpunkter: moral er *partikularistisk*. Det 'germanske' folk (volk) er referencepunktet for godt og ondt; *Godt* er godt for Tyskland, *Ondt* er ondt for Tyskland. Bäumlers 'heroiske realisme' bliver i en vis henseende en omformulering af *overmennesket*. En 'heroisk realist' omfavner denne realpolitiske (heraklitiske) verden, ved at forkaste overjordiske længsler, og med sin ja-sigen til livet skabe en germansk stat, der skal udforme en formativ og berigende kultur. Bäumler så denne militante, heroiske 'realisme' som essentiel for at redde den vestlige verden fra den nihilisme, Nietzsche indvarslede. Omfavnelsen af det politiske program i Nietzsches tænkning er, for Bäumler, af eksistentiel nødvendighed. For Löwith er Bäumlers politiske filosofi eksemplet på det, der gør Nietzsche farlig.

6.3. 'Verdens farligste idé': overskridelsen af 'mennesket' som en extropisk udfordring

Tidsskriftet *Foreign Policy* bragte i 2004 et essay skrevet af den amerikanske politolog, Francis Fukuyama (1952-), med titlen *Transhumanism - The world's most dangerous idea*. Essensen af essayet er på mange måder et ekko af det spørgsmål, Nietzsche stillede i kølvandet på sin erklæring af Guds død: hvad sker der med vores værdisystem, når dets fundament eroderes ved menneskets tilbøjelighed til at grave dybere (i søgen på 'sandheden'), eller stræbe højere (i ønsket om fremskridt)? Hvor det for Nietzsche var Gud, der var centrum for konstruktionen af vores værdisystem, er det for Fukuyama vores forståelse af mennesket. Mere specifikt, at den politiske liberalisme, ifølge Fukuyama, er rodfæstet i den overbevisning, at der i alle mennesker eksisterer en essentiel menneskelighed, der overtrumfer alle andre forskelle, hvorfor hvert menneske besidder en iboende værdi (Fukuyama 2004). Truslen, transhumanismen repræsenterer, består i transformationen af denne 'essentielle menneskelighed'. Eller måske rettere: i eroderingen af vores overbevisning om den. I sit essay *The Future of Human Nature* udtrykker Habermas den samme bekymring, dog formuleret lidt anderledes:

Gene manipulation is bound up with the issues touching upon the identity of the species, while such an anthropological self-understanding provides the context in which our conceptions of law and morality are embedded [...] My particular concern is with the question of how the biotechnological dedifferentiation of the habitual distinction between the "grown" and the "made", the subjective and the objective, may

change our ethical self-understanding as members of the species [...] (Habermas 2003: 22-23).

Fukuyama og Habermas' bekymringer er udtryk for det, vi kan kalde 'det biokonservative status quo'. Transhumanismen og dens omfavnelser af bioteknologiske muligheder udgør således en 'fare' for dette status quo.

Som vores afsnit om trans- og posthumanisme opridses, hersker der ingen streng konsensus om, hvilken forbindelse transhumanismen har til Nietzsches filosofi og dermed *overmennesket*. Nick Bostroms transhumanisme kan f.eks. siges at være en radikal humanisme, forstået på den måde, at Bostrom ser de bioteknologiske muligheder som et redskab til at forstærke, udvide og forbedre de humanistiske, demokratiske og egalitære idealer. Dette moralfilosofiske grundlag gør, at en 'nietzscheansk vision' som *overmennesket* bliver antitetisk for Bostroms transhumanisme.⁵⁸ Bostrom medgiver, at hans transhumanisme vil 'rekonstituere den menneskelige organisme', eller transformere den 'essentielle menneskelighed', som Fukuyama frygter. Men ifølge Bostrom, er det denne 'essentielle menneskelighed', der udgør faren: menneskets mangler. De mangler kan man udbedre ved hjælp af bioteknologiens muligheder for forbedring af den menneskelige organisme såvel som forædling af menneskets moralske habitus – det er 'farligt' at lade være.

I sin anakronistiske forening af bioteknologi og nietzscheansk vitalisme, kritiserer Max More de 'entropiske rester af 'gudfrygtighed'', der er tilbage i humanismen: frygten for at begå hybris. Denne frygt for at begå hybris, repræsenterer ifølge More en entropisk irrationalitet, der er *farlig*, fordi den, i kraft af at være entropisk, virker nedbrydende. I den forbindelse tænker More videre med Nietzsches opdeling mellem en 'livsfornægtende' og 'livsbekræftende' indstilling. Den entropiske irrationalitet, frygten for at begå hybris, bliver således en 'livsfornægtende' indstilling; en resignerende attitude, der fornægter det extropiske, 'livsbekræftende' potentiale, som den bioteknologiske videnskab indeholder. Når More kritiserer 'samtidens medicinske

⁵⁸ I *A History of Transhumanist Thought* (2005) afviser Bostrom Nietzsche og *overmennesket* som en inspirationskilde til transhumanismen og begrebet *postmennesket*: "It might be thought that a major inspiration for transhumanism was Friedrich Nietzsche, famous for his doctrine of *der Übermensch* [...] What Nietzsche had in mind, however, was not technological transformation but a kind of soaring personal growth and cultural refinement in exceptional individuals (who he thought would have to overcome the life-sapping "slave-morality" of Christianity). Despite some surface-level similarities with the Nietzschean vision, transhumanism – with its Enlightenment roots, its emphasis on individual liberties, and its humanistic concern for the welfare of all humans (and other sentient beings) – probably has as much or more in common with Nietzsche's contemporary the English liberal thinker and utilitarian John Stuart Mill." S. 4-5.

paradigme' for at ville opretholde en skarp distinktion mellem helbredelse af sygdom og menneskelig forbedring, så indeholder kritikken implicit et angreb på 'slavemoralen' i paradigmet. Det vil sige: den tekno-ludditiske indstilling, med hvilken man holder menneskets udviklingspotentiale nede: "Don't build wings! Don't build towers that penetrate the heavens! Don't try to conquer age and death!" (More 1994). Altså denne frygt for at begå hybris, denne 'slavemoral', denne tekno-ludditiske indstilling, som vil fastholde mennesket i en nihilistisk tilstand. I Mores perspektiv er Fukuyama og Habermas' bekymring udtryk for denne tekno-ludditiske indstilling. Det betyder dog ikke, at More vil gøre op med de humanistiske idealer som sådan. Han vil tværtimod gøre op med den rest af religiøsitet, der stadig er at finde i humanismen således, at den kan udfolde sit fulde potentiale. More anerkender Nietzsches *viljen til magt* som værende grundlæggende korrekt. Meningen med livet skal findes i livets konstante, progressive overskridelse af sig selv. *Overmennesket* repræsenterer en 'extropisk udfordring' af den resignerende attitude, og i den forlængelse, et potentielt meningsgivende ideal, fordi *overmennesket* er en formaning om, at mennesket skal overskride sig selv.

6.4. Det receptionshistoriske netværk

Hvad den ovenstående fremstilling viser, er, at de forskellige receptioner af *overmennesket* varierer i analysen af, hvad der udgør en 'fare'. Betinget af modtagerens normative standpunkt, bliver *overmennesket* enten et positivt ideal for et samfund defineret af herremoral, eller en farlig fremtidsfantasi, der underminerer de humanistiske idealer; en 'heroisk realist', der i et fællesskab formet af blod og race, kan overvinde en nihilistisk tilstand, eller kulminationen på en farlig revolutionær radikalisme, der legemliggøres af selvsamme 'heroiske realist'; et ideal, der kan omvælte den moralske og politiske orden og dermed et opgør med humanismen *per se*, eller en meningsgivende 'extropisk udfordring' af det nihilistiske, tekno-ludditiske, livsfornægtende status quo. Det understreger dermed vores indledende pointe: *overmenneskets* receptionshistorie er karakteriseret ved begrebets betydningsplasticitet.

I den forbindelse er det væsentligt at påpege, at hver gang en ny position dannes i receptionen, bliver det rodfæstet som en ny læsning, der kan tages stilling til, og som nu indgår som en del af den samlede Nietzsche-reception. På den måde agerer receptionen som værende i konstant dialog med sig selv, lige så meget, som den indgår

i dialog med selve Nietzsches forfatterskab. Dette ses bl.a. med Bäumlers *Nietzsche Der Philosoph und Politiker*, som var et svar på den tidligere dominerende nationalsocialistiske reception; og ligeledes bliver Bäumlers Nietzsche-reception referencepunktet for Habermas' afvisning af Sloterdijks tese i *Rules for the Human Zoo*. Således kan man nærmest tale om et receptionshistorisk netværk, hvor hver stillingtagen til Nietzsche også er en stillingtagen til de positioner, som de tidligere receptioner har opstillet. Her finder receptionen sted på baggrund af et opgør med, eller en videreførelse af, tidligere receptioner. På denne måde skriver vi os selv ind i den reception, som vi har analyseret ud fra udvalgte nedslagspunkter, med udgangspunkt i vores samtid og tidens herskende værdier: det humanistiske neoliberale demokrati, som Nietzsche stillede sig i kontrast til.

7. *Overmennesket*: konklusion

I årenes løb har der været mange bud på den egentlige betydning af *overmennesket*, men som vi skrev i indledningen, er dommen endnu ikke afsagt, og hertil kan vi nu tilføje, at det bliver den formentlig aldrig. Gennem vores analyser er vi kommet frem til, at *overmennesket* får sin betydning gennem relationen til Nietzsches centrale idéer. I kraft af, at de centrale idéer i Nietzsches filosofi synes at være omgivet af et betragteligt fortolkningsrum, opnår *overmennesket* en plastisk betydning, som, afhængig af fortolkerens normative standpunkt, vurderes positivt eller negativt. En lignende hermeneutisk problematik peger Karl Löwith også på i sin reviderede læsning af Nietzsche og i sin analyse af Nietzsche-receptionen fra mellemkrigstiden frem til afslutningen på anden verdenskrig. Löwith ser Nietzsches filosofi som kulminationen på en revolutionær radikal tendens i den tyske åndshistorie, hvorfor *overmennesket* bliver Nietzsches litterære udtryk for denne tendens. I modsætning til Alfred Bäumler og Georg Brandes, ser Löwith altså ikke *overmennesket* som en fremtidig 'menneske'-type, men som udtryk for en åndshistorisk tendens.

Den hermeneutiske problematik i bestemmelsen af *overmenneskets* betydning bliver tydelig ved en komparativ undersøgelse af de receptionshistoriske nedslagspunkter, vi har udvalgt. I de receptioner, der behandler *overmennesket* positivt, symboliserer begrebet et nødvendigt fremskridt, og i den forstand bliver Nietzsche en fremskridts-tænkter. Hvilken form for nødvendigt fremskridt, *overmennesket* repræsenterer, varierer i de forskellige positive receptioner. Brandes, der hos Nietzsche fandt nogle af de samme tanker, som han selv havde tænkt, ser *overmennesket* som 'de store menneskers' mulige udviklingsstadie, der ligger ude i fremtiden. Dermed bliver *overmennesket* et fremtidsideal, som repræsenterer et væsentligt fremskridt for Brandes, fordi han anser 'de store mennesker' som værende historiens formål. Modsat Brandes' positive tilgang til *overmennesket* afviser Harald Høffding helt at ville beskæftige sig med begrebet, da han 'har rigeligt at gøre med det menneskelige'. For Høffding er *overmennesket* derfor ikke et realistisk fremtidsideal, men blot drømmerier for en aristokratisk ånd som Brandes. I sidste ende ender Brandes med at moderere sit standpunkt til 'de store mennesker' og nærmer sig i stedet Høffdings tanker om et åndsaristokrati.

Ligesom Brandes, foretager Bäumler en positiv læsning af *overmennesket* og ser det som et nødvendigt fremskridt, der ville kunne frembringe Tysklands germanske essens, der var gået tabt gennem historiens gang. Bäumler formulerer derfor

fremskridtet som en *tilbagevendende*. Som vores receptionsarbejde har demonstreret, har læserens normative standpunkt og historiske kontekst indvirkning på, hvordan *overmennesket* bliver forstået. Dette er især tilfældet når Nietzsche tolkes politisk, og der ses et behov for at føre hans filosofi ud i praksis, som Bäumlers politiske filosofi er et eksplicit eksempel på, og som er et implicit aspekt af Brandes' *Aristokratisk Radikalisme*. Den politiske dimension af *overmenneske*-receptionen bringer normativiteten af samfundets kultiveringsideal i centrum. Selvom Brandes og Høffding når til enighed om, at samfundets kultiveringsideal er af åndelig karakter, så ligger den biologiske kultivering latent i Brandes' *Aristokratisk radikalisme*. Hos Bäumler bliver adskillelsen mellem åndelig og biologisk kultivering ophævet. Den militante, racerene, heroiske realist bliver kultiveringsidealet.

Efterkrigstidens *overmenneske*-reception er karakteriseret ved en nedtoning af *overmenneskets* konnotationer til biologisk forædling – i stedet fremhæves den åndelige kultivering. Adskillelsen mellem åndelig og biologisk kultivering bliver igen aktuel med opkomsten af de transhumanistiske bevægelser, som eksemplificeret af Mores extropianske filosofi og Sloterdijks *Rules for the Human Zoo*, der ikke anerkender denne adskillelse, og med Habermas' kritik af liberal eugenik i *The Future of Human Nature*, hvor adskillelsen omvendt er en normativ nødvendighed.

I lyset af de vidt forskellige trans- og posthumanistiske strømningers respektive konceptioner om det 'post-menneskelige' øjner vi en mulighed for, at et sådant begreb som *postmennesket* – på samme vis som *overmennesket* – allerede *nu* og især i fremtiden vil kunne indgå i et lignende receptionshistorisk netværk og være betinget af samme fortolknings- og betydningsplasticitet.

Litteraturliste

- Anderson, R. Lanier. (2022). Friedrich Nietzsche. I: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). Zalta, Edward N. (red). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/nietzsche/>. Hentet: 27-05-2023.
- Ansell-Pearson, K. (2011). *The Future is Superhuman: Nietzsche's Gift*. The Nietzsche Circle.
- Aschheim, Steven E. (1992). *The Nietzsche legacy in Germany 1890-1990*. University of California Press.
- Babich, Babette. (2013). *Nietzsche's Zarathustra and Parodic Style: On Lucian's Hyperanthropos and Nietzsche's Übermensch*. I: *Diogenes*. Vol. 58 (nr. 4). Ss. 58–74.
- Beiner, Ronald. (2018). *Dangerous Minds. Nietzsche, Heidegger and the Return of the Far Right*. University of Pennsylvania Press.
- Benne, Christian. (2016). *The Philosophy of Prosopopoeia*. I: *Journal of Nietzsche Studies*. Vol. 47 (nr. 2). Ss. 275-286.
- Beyer, Harald. (1958). *Nietzsche og Norden - bind 1*. A.S John Griegs boktrykkeri.
- Bishop, Paul & Stephenson, R. H. (2005). *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism*. Camden House.
- Bostrom, Nick. (2005). *A History of Transhumanist Thought*. I *Journal of Evolution and Technology* 14 (1): 1-25.
- Bostrom, Nick. (2008). *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*. I *Medical Enhancement and Posthumanity*, eds. Bert Gordijn and Ruth Chadwick (Springer, 2008): pp. 107-137.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.

Brandes AR, Georg. (1889). *Aristokratisk Radikalisme*. I: *Tilskueren*. S. 565-613.
URL: [Aristokratisk Radikalisme](#). Hentet: 27-05-2023.

Brandes DSM, Georg. (1890). Det store menneske, kulturens kilde. I: *Tilskueren*. S. 1-25. URL: [Det store Menneske, Kulturens Kilde](#). Hentet: 27-05-2023.

Brandes Dup, Georg. (1890). Duplik. I: *Tilskueren*. S. 251-279. URL: [Brandes duplik til Høffding](#). Hentet: 27-05-2023.

Brinton, Crane. (1941). *Nietzsche*. Harvard University Press.

Bäumler, Alfred. (1931). *Nietzsche Der Philosoph und Politiker*. Verlag von Philipp Reclam jun. Leipzig.

Bäumler, Alfred. (1937). *Politik und Erziehung*. Junker und Dünnhaupt.

Bäumler, Alfred. (1942). *Total war*. URL: https://archive.org/details/total-war_202301. Hentet: 29-05-2023.

Couture, Jean-Pierre. (2016). *Sloterdijk*. Polity Press.

Cybulska, Eva. (2015). Nietzsche's *Übermensch*: A Glance behind the Mask of Hardness. I: *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*. Vol. 15 (nr. 1). Ss. 1-13.

Dahl, Per & Posselt, Gert. (2021). *Georg Brandes - Vorlesungen über Friedrich Nietzsche (1888) - Aristokratischer Radicalismus (1889/1890)*. Schwabe Verlag.

Dahl, Per. (2019). Georg Brandes' Nietzsche. I: *Liget der blev oppe på jorden*. Skyum-Nielsen, Erik (red). Forlaget spring.

Danto, Arthur C. (2005). *Nietzsche as Philosopher*. Columbia University Press.

Deretić, Irina & Sorgner, Stefan (red.) (2016). *From Humanism to Meta-Post- and Transhumanism?*

Fauth, Søren. (2009). Oversætterens indledning. I: *Verden som Vilje og Forestilling*. Fauth, Søren (red). Gyldendal.

Fauth, Søren & Kristiansen, Børge. (2023). *Den sene Nietzsche kultursyn - om den forsvundne Nietzsche*. Klim.

Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. I: *Existenz*. Vol. 8 (nr.2). Ss. 26-32.

Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury.

Fortier, Jeremy. (2020). *The Challenge of Nietzsche*. The University of Chicago Press.

Foucault, Michel. (1970). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Sheridan, Alan (red). Random House.

Fukuyama, Francis. (2004). *Transhumanism – The world's most dangerous idea*. URL: [Transhumanism – the world's most dangerous idea](#). Hentet: 28-05-2023.

Förster-Nietzsche, Elisabeth. (1922). *The Nietzsche-Wagner Correspondence*. Duckworth & Co.

Gilman, Sander L. (1994). *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*. Cornell University Press.

Grillaert, Nel. (2008). *What the God-seekers Found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*. Brill.

- Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*. Polity Press.
- Hauskeller, Michael. (2016). *Mythologies of Transhumanism*. Palgrave MacMillan.
- Hayles, Katherine N. (1999). *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. The University of Chicago Press.
- Hegel, Georg W.F. (1894). *Hegel's Philosophy of Mind*. Wallace, William (red).
- Hegel, Georg W.F. (2004). *Retsfilosofi*. DET lille FORLAG.
- Hinton T, R. (1983). *Nietzsche in German politics and society, 1890-1918*. Manchester University Press.
- Hjermitslev, Hans H. (2016). Det store menneske. I: *Skæbne, magt og vilje - seks nedslag i den tidlige Nietzsche-reception*. Böwadt, Pia R. & Morsing, Ole (red). ANIS.
- Hoslett, Schuyler D. (1939). The Superman in Nietzsche's Philosophy and in Goethe's "Faust." I: *Monatshefte Für Deutschen Unterricht*. Vol. 31 (nr. 6). Ss. 294–300.
- Høffding DR, Harald. (1889). Demokratisk Radikalisme. I: *Tilskueren*. S. 849-872. URL: [Høffding om Demokratisk Radikalisme](#). Hentet: 27-05-23.
- Høffding GTB, Harald. (1890). Gensvar til Dr. Georg Brandes. I: *Tilskueren*. S. 125-153. URL: [Gensvar til Dr. Georg Brandes](#). Hentet: 27-05-23.
- Kant, I. (2005). *Kritik af dømmekraften*. DET lille FORLAG.
- Kaufmann, Walter. (2013). *Nietzsche – Philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton University Press.
- Kjældgaard, Lasse Horne. (2019). Danmarks første velfærdsdebat. I: *Liget der blev oppe på jorden*. Skyum-Nielsen, Erik (red). Forlaget spring.

Lehmann, Gerhard. (1943). *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Alfred Kröner Verlag.

Loeb, Paul S. & Ansell-Pearson, Keith (red.). (2022). *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra - A Critical Guide*. Cambridge University Press.

Löwith, Karl. (1964). *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Columbia University Press.

Löwith, Karl. (1987). *Sämtliche Schriften 6. Nietzsche*. J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart.

Löwith, Karl. (1994). *My Life in Germany Before and After 1933: A Report*. University Press of Illinois.

Lübcke, Poul & Alstrup, Stig. (2010). *Politikens filosofleksikon*. Politiken.

More, Max. (1990). *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*. URL: <https://web.archive.org/web/20051029125153/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm>. Hentet: 31-05-2023.

More, Max. (1994). *On Becoming Posthuman*. Free Inquiry 14 (4): 38-41. URL: [On becoming posthuman. - Free Online Library](#). Hentet: 31-05-2023.

More, Max & Vita-More, Natasha (red.) (2013). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Wiley-Blackwell.

Nietzsche DMV, Friedrich. (1997). *Den muntre videnskab*. DET lille FORLAG.

Nietzsche EH, Friedrich. (1994). *Ecce Homo*. DET lille FORLAG.

Nietzsche SZ, Friedrich. (1999). *Således talte Zarathustra*. DET lille FORLAG.

Nietzsche *TF*, Friedrich. (1996). *Tragediens Fødsel*. Gyldendal.

Nietzsche *WiB & TW*, Friedrich. (2022). *Richard Wagner. I. Wagner i Bayreuth. II. Tilfældet Wagner. III. Nietzsche kontra Wagner*. Stauer Publishing.

Nietzsche, Friedrich. (1921). *Selected Letters*. Ludovici, A.N. & Levy, O. (red). Soho Book Company.

Ranisch, Robert & Sorgner, Stefan (red.). (2015). *Post- and Transhumanism: An Introduction*. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.

Riedel, Manfred. (2000). *Nietzsche in Weimar - ein deutsches drama*. Reclam Verlag.

Safranski, Rüdiger. (2000). *Nietzsche - En biografi om hans tænkning*. Gyldendal.

Schmitz-Berning, Cornelia. (2007). *Vokabular des Nationalsozialismus*. De Gruyter.

Schopenhauer, Arthur. (2009). *Verden som Vilje og Forestilling*. Fauth, Søren (red). Gyldendal.

Sloterdijk, Peter. (2009). Rules for the Human Zoo: A Response to the Letter on Humanism. I: *Environment and Planning. D, Society & Space*. Vol. 27 (nr. 1). Ss. 12–28.

Stirner, Max. (1910). *The Ego and His Own*. Byington, Steven T. (red). Benjamin R. Tucker.

Thellufsen, Ole F. (2011). *Georg Brandes, 1842-1927*. URL: [Georg Brandes, 1842-1927](#). Hentet: 27-05-23.

Thielst, Peter. (2013). *Nietzsches filosofi - indføring og overblik*. DET lille FORLAG.

Willis, Ika. (2017). *Reception*. Routledge. London & New York.

Wimsatt, W.K. Jr. & Beardsley, M.C. (1946). The Intentional Fallacy. I: *The Sewanee Review*. Vol. 54 (nr. 3) Ss. 468-488.

Whyte, Max. (2008). The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's "Heroic Realism." I: *Journal of Contemporary History*. Vol. 43 (nr. 2). Ss. 171–194.

Yablon, Charles. (2003). *Nietzsche and the Nazis: The Impact of National Socialism on the Philosophy of Nietzsche*. I: *Cardozo Law Review*. Vol. 24 (nr. 2).