

## **Innhold:**

### Innledning.

#### I: Tidligere forskning.

I.a: Solstad	side 1
I.b: Aall	side 3
I.c: Seip	side 6
I.d: Winsnes	side 8
I.e: Beyer	side 10
I.f: Sæther og Madsen	side 12
I.g: Kaufman og Durbach	side 14
I.h: Den nyeste forskningen	side 16

#### II: Gengangere.

II.a: Oppgavens gang	side 19
II.b: Innledende skisse	side 20
II.c: Fysisfortrengning	side 25
II.d: Presten	side 35
II.e: Den dårlige samvittigheten	side 45
II.f: Verdienes omvurdering	side 51
II.g: Den syke viljen	side 59

<u>III: Historisk-biografisk avslutning.</u>	side 72
--	---------

Litteraturliste

## Innledning.

Da jeg begynte på hovedfagsstudiet i litteraturvitenskap, tenkte jeg å skrive om kulturradikalismen. Jeg var inspirert av debatten som hadde pågått i blant annet *Morgenbladet* og *Dagbladet*<sup>1</sup> våren og sommeren 2000. Debatten var initiert av Eivind Tjønneland som etterlyste «kulturradikalismens fjerde fase»,<sup>2</sup> og karakteriserte samtidslitteraturen som kristen-masochistisk. Tjønnelands selverklærte kulturradikale posisjon virket litt underlig på meg fordi han fullstendig ignorerte de politiske aspektene som man vanligvis legger i begrepet kulturradikalisme. Slik jeg leste hans innlegg virket han snarere inspirert av en nietzscheansk religionskritikk enn av de forfatterskapene han hevdet å stå i forlengelsen av. Begrepet hans om kristen-masochisme syntes også å kunne ramme sentrale representanter for nettopp det han skisserte som en kulturradikal kanon: Hans Jægers navlebeskuende sutring i *Syk kjærlighet*, Øverlands kristne forhold til ordets makt eller Bjørneboes antroposofiske kristendom. Dette gjorde meg nysgjerrig. Jeg ville finne ut om det var historisk belegg for det nietzscheanske begrepet om kulturradikalismen som Tjønneland syntes å operere med.

Tjønneland selv fører tradisjonen tilbake til Georg Brandes, og betrakter *Et dukkehjem* av Ibsen som et av de første utslag av Brandes innflytelse i norsk litteratur.<sup>3</sup> Siden Brandes også presenterte Nietzsches filosofi for det nordiske publikum, kunne det kanskje tenkes at man finner elementer fra Nietzsche allerede i Brandes påvirkning på Ibsens diktning, undret jeg meg. Da blir Ibsen alibiet for en nietzscheansk forståelse av kulturradikalismen. Jeg behøvde ikke undersøke saken særlig grundig for å finne ut at kronologien i dette resonnementet ikke stemmer. Brandes interesserte seg ikke for Nietzsche før i 1888. Kanskje Ibsen leste Nietzsche før Brandes?

---

<sup>1</sup> Se f. eks. *Morgenbladet* 16. juni 2000 og *Dagbladet* 12. juli 2000

<sup>2</sup> Tjønneland, Eivind, «Kulturradikalismens fjerde fase». I: *Vagant*, nr. 4, 1999

Jeg gransket litteraturhistorien for å finne et svar på dette spørsmålet, men kildene sprikte. Samtidig leste jeg om igjen Ibsen og syntes å finne tanker som var beslektet med Nietzsche nær sagt «over alt». Jeg tapte helt interessen for Tjønneland og debatten om kulturradikalismen, men likhetene mellom Nietzsches filosofi og Ibsens diktning oppslukte meg fullstendig. Da jeg en regnfull sensommerdag besøkte Ibsensenteret i Oslo og ble møtt med interesse og gode råd fra Vigdis Ystad og stor hjelpsomhet fra bibliotekaren Randi Meyer, fant jeg meg snart begravet i et hovedfag.

De rent biografiske sidene ved problemstillingen er uløselige. Hvis Ibsen leste Nietzsche tok han med seg den hemmeligheten i graven. Det er likevel ikke uten grunn at man har spekulert over dette i snart hundre år. Likhetene kan virke påfallende. Samtidigheten og de felles bekjentskapene kan gi næring til spekulasjonene. Jeg har ikke klart å dy meg for å spekulere litt selv, i denne oppgavens avsluttende kapittel. Men jeg vil gjerne understreke innledningsvis at jeg ikke har tatt hensyn til biografiske fakta i analysedelen av oppgaven. Tvert imot har jeg vektlagt aspekter ved Nietzsches forfatterskap som fremkommer særlig gjennom verk som *Moralens genealogi* (fra 1887) og *Hinsides godt og ondt* (fra 1886), altså verk skrevet etter Ibsens *Gengangere* fra 1881. Oppgaven må derfor forstås som en parallelllesning av Ibsens *Gengangere* og Nietzsches filosofi, uten at de likheter jeg påviser mellom dem er ment å bekrefte en bakenforliggende teori om faktisk påvirkning. Ibsen og Nietzsche er to uavhengige forfattere som tenker i tilsvarende baner.

I tråd med konvensjonen vil jeg først gå igjennom tidligere forskning på feltet. Sekundærlitteraturen om Ibsen er overveldende. Jeg har valgt særlig å konsentrere meg om den norske forskningstradisjonen. Aall, Seip, Winsnes og Beyer har blitt anbefalt meg fra ulike hold.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Faktisk kom anbefalingen fra så ulike hold som Egil A. Wyller og Eivind Tjønneland.

Til sammen utgjør de en fortolkningstradisjon på feltet Ibsen og Nietzsche som strekker seg over et halvt århundre, og man finner synspunkter hos dem som står i skarp kontrast til hverandre. Mens Aall og Beyer hevder at man finner elementer fra Nietzsches filosofi i Ibsens diktning, vil Seip og Winsnes lese Ibsen som en anti-nietzscheaner. Min sympati går i retning av Aall og Beyers argumentasjon både fordi de har et mer nyansert syn på Nietzsche enn Seip og Winsnes, og ikke minst fordi Ibsens diktning blir mer psykologisk interessant og får en større provokativ kraft når den leses utfra et nietzscheansk perspektiv. Denne sympatien preger selvsagt min analyse av *Gengangere*.

Den hovedproblemstillingen som jeg håper oppgaven gir et bekræftende svar på er: kan man foreta en konsistent lesning av Ibsens *Gengangere* som en parallell til Nietzsches filosofi.

Analysen er altså en jakt etter synspunkter og perspektiver som er sammenfallende for Nietzsches tenkning og Ibsens *Gengangere*. Jeg finner en rekke slike likheter, men det ville være dumt å insistere på en faktisk identisk sammenheng. En steil parallellesning vil også måtte inkludere tildels omfattende fortolkninger av Nietzsches filosofi. Det overskrider denne oppgaven, som først og fremst fokuserer på *Gengangere*. Derved beveger jeg meg inn i et farlig terreng, fordi Nietzsche er vanskelig og omdiskutert. Jeg har hentet støtte til mitt perspektiv på Nietzsche i sekundærlitteratur som Gilles Deleuzes *Nietzsche and philosophy*,<sup>5</sup> Karl Jaspers *Nietzsche og kristendommen*<sup>6</sup> og ikke minst Helge Pettersens *Nietzsche – Lidelse og menneskedannelse*.<sup>7</sup> Sistnevnte bok vektlegger nihilismeproblematikken hos Nietzsche og fremstiller filosofien hans på en måte som jeg finner anvendelig i lesningen av *Gengangere*.

---

<sup>5</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche and philosophy* - New York : Columbia University Press 1983

<sup>6</sup> Jaspers, Karl, *Nietzsche og kristendommen* - Oslo : Solum 1977

<sup>7</sup> Pettersen, Helge, *Nietzsche : lidelse og menneskedannelse* - Bergen : Ariadne 1991

Det er «Ibsen» som har bestemt kronologien i oppgaven; den er grovt sett strukturert ut fra handlingsgangen i *Gengangere*. De forskjellige emnene jeg behandler underveis defineres ut fra Nietzsches filosofi. Jeg vil komme inn på fysisfortrengning, presten, den dårlige samvittigheten, verdienes omvurdering og den syke viljen, for å se hvordan Nietzsches begreper kaster lys over Ibsens diktning. I kapittelet om fysisfortrengning følger jeg Nietzsches fortolkning av Sokrates og Platon for å vise hvordan konstruksjonen av det hinsidige inkluderte en moralsk fordring om kroppsfornektelse. Den samme kroppsfornektelse kan vi finne spor av i Manders' livsanskuelse. Under behandlingen av presten berører jeg det samme idéhistoriske tidsrom og tema, men nå for å vise prestens ambivalens til begrepene herre- og slavemoral. Ibsen fremstiller Manders med en moral og en livsanskuelse som minner bemerkelsesverdig om Nietzsches prest. I det påfølgende kapittelet vil jeg vise hvordan både Ibsen og Nietzsche betrakter den dårlige samvittigheten som symptom på det forkrøplende ved de kristne verdiene. At de samme verdiene må gjøres til gjenstand for en omfattende kritikk er, slik jeg ser det, et sentralt tema både i Nietzsches filosofi og Ibsens diktning. Jeg kommer inn på dette tema under kapittelet om verdienes omvurdering. Det siste kapittelet i analysen har jeg kalt «den syke viljen». Jeg forsøker der å vise hvordan både Ibsen og Nietzsche ser for seg at de kristne verdiene lever videre etter «guds død».

Kanskje har jeg på enkelte steder tillatt meg en viss psykologisering av karakterene i stykket, for eksempel er vel fru Alving en fiksjon som hverken har selvstendige tanker eller følelser? Jeg vil imidlertid vise til Harold Blooms begrep om «foregrounding»<sup>8</sup> på dette punktet, selv om jeg ikke har noe ønske om å bevege meg i hans mer ekstreme retninger. Blooms «foregrounding» åpner for en slik psykologisering idet han inkluderer den ikke artikulerte forhistorien til *personene* (mots. karakterene) i Shakespeares skuespill, og lar dem fremstå i sine

---

<sup>8</sup> Bloom, Harold, *Shakespeare - the invention of the human* - New York : Riverhead books 1998, s. 737

lesninger som «free artists of themselves»<sup>9</sup>. Jeg er likevel enig med dem som måtte innvende at Bloom går for langt f. eks. i stadfestelsen av Iagos impotens<sup>10</sup>, men jeg vil insistere på at han også klarte å åpne Shakespeares drama for nye, fruktbare innfallsvinkler. I all beskjedenhet håper jeg å gjøre noe lignende for *Gengangere* i det følgende.

---

<sup>9</sup> Ibid. s. 6

<sup>10</sup> Ibid. s. 441

## I: Tidligere forskning.

### I.a: Solstad.

Midtveis i *Professor Andersens natt*, under en samtale med en kollega, fortviler Dag Solstads litteraturprofessor Andersen over sin manglende evne til å opprøres over fortidige litterære ytringer. Og det er Ibsens *Gengangere* han bruker som eksempel:

Det hender jeg tenker, etter å ha gjennomgått og studert f. eks. *Gengangere*: Jasså, var det alt? Var det ikke mer? Er dette det ypperste 1880-åra kunne prestere, var dette den ypperste åndsprestasjon i Europa i det 19. århundret? Visst er det godt, men er det likevel det ypperste som kan presteres? Det viser seg vel at det er det, men spørsmålet mitt er der stadig: Var det alt? Er det ikke mer? Jeg har jo studert *Gengangere* i årevis, og vet at det er perfekt, ja jeg er og blir imponert over det som det er, perfekt, men likevel spør jeg: Var det alt? Var det ikke mer? Jeg rystes ikke. Jeg skakes ikke. Slik som publikum gjorde da det ble oppført for første gang, som en samtidig begivenhet. Det har ikke overlevd hos meg som den faktiske rystelse det en gang var, og hvordan kan jeg da utføre min samfunnsplikt, som er å formidle dette stykket videre til nye generasjoner? Jeg tviler, jeg tviler så forferdelig på min egen funksjon i denne tid, som jeg jo ikke kan utstå lenger. Tidas tann gnager selv på de ypperste åndsprestasjoner og destruerer dem, gjør dem bleke og utvaskede.<sup>1</sup>

Valget av dikter og diktverk er neppe tilfeldig. Ibsen har gått fra å være en revolusjonær ateistisk psykolog til å bli en nasjonal helligdom. Selv en slik påstand har blitt en klisjé! Vi viser ham frem sammen med vikingskipet og stavkirkene, og er alle enige om at *Peer Gynt* er et skjønt stykke norsk folklore. Ibsen er et parkeringshus i Oslo. Peer Gynt prisen går i år til Eva Joly for hennes profilering av Norge og kamp mot korrupsjon. På baksiden av den konservative avisen *Varden* i Skien figurerer «Dagens Henrik» hvor dikteren siteres for sine artige små ordtak, som f. eks.: «Det er en letvindt ting at håne; dog vakkrere det var at skåne».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Solstad, Dag, *Professor Andersens natt* - Oslo : Oktober 1996, s. 72

<sup>2</sup> Vanskelig å se Nietzsche for seg som en slik Laffen eller Sorry: «Går du til kvinnene...»

En åpenbar mulig forklaring på dette fenomenet er selvsagt at vi (som nasjon) innså de feil og mangler Ibsen påpekte, og rettet oss deretter. Skimter vi ikke de sosialdemokratiske idealene i anarkismen hans, eller utilitarismen i hans moralske kritikk? Han snakket vel aldri om å få *bukt* med kristendommen? Var det ikke heller en demokratisk reform han gikk inn for? Ibsen ville nok også være for lesbiske prester. Og så videre... Utfra en slik forklaring kan vi puste lettet ut. Ibsen skapte oss. Hans kritikk *kan* ikke treffe oss. Derfor kan vi rolig stille de skinninnfattede bøkene tilbake i hyllen og konstatere som Nina Schartum Alnæs at «Ibsen befestet sin posisjon som dramatiker av verdensklasse, fordi han var dristig både i motivvalg og formspråk»<sup>3</sup>. Ibsen er best på teater, sammen med svigerforeldre etter litt vin og god mat på kafé. Så kan ekspertene fordype seg i det. De kan sitte på kontorene sine og nikke fornøyd når de atter en gang kan finne noe som får dem til å tenke på Aristoteles' *Poetik*. Der, et sted mellom linjene!

Da ble (...) professor Andersen beveget. Det var sjeldne øyeblikk, men det kunne dreie seg om fru Alvings handling, som kunne knyttes til de greske tragediene for 2500 år siden. Ja, kunne den ikke det? Jo, professor Andersen mente det, og han kunne argumentere for det (...).<sup>4</sup>

Under forarbeidet til denne oppgaven har det slått meg at forståelsen av forholdet mellom Ibsen og Nietzsche kanskje kan fungere som et parameter for å måle denne ufarliggjøringen. Jeg har så langt i mine studier ikke funnet nåtidige fordømmelser av Ibsen (med unntak av Jon Fosse som i et intervju med Bergens Tidende 14. august 2002 karakteriserte Ibsen som ond, «ein djevel», «ein hatar»<sup>5</sup>). Nietzsche derimot, provoserer stadig frem sinte aviskronikker. Fra mitt nietzscheanske perspektiv kan det være fristende å gå lenger og hevde at idet man skiller skarpt mellom de to

---

<sup>3</sup> Schartum Alnæs, Nina, «Folkediktning - Ibsens uuttømmelige gullgrube», *I: Aftenposten* 21. mars 2003

<sup>4</sup> Solstad, Dag, *Professor Andersens natt* - Oslo : Oktober 1996, s. 101

<sup>5</sup> Også med et forfriskende unntak i Nietzsche kapittelet i Aril Edwardsens bok *År 2000's falne guder og den nye verdensordning - Historien om den moderne livsfilosofi som har bragt vår sivilisasjon på sammenbruddets rand gjennom normoppløsning og livsstilsepidermier. Et intellektuelt jordskjelv som avslører livsfilosofenes privatliv og*

tenkerne, tar man bort det som ble oppfattet som provoserende og vanskelig ved Ibsen. Da sitter man igjen med en koselig liten nisse som man kan projisere nær sagt hva som helst av synspunkter inn i. Men skulle jeg fremføre et slikt argument seriøst, ville jeg for det første få problemer med å finne solid nok empiri. For det andre ville jeg lett komme til å snuble i argumentasjonen fordi jeg selv (i analysedelen) i ikke ubetydelig grad legger nietscheanske perspektiver inn i Ibsens skuespill. Jeg anstrenger meg for å lese Ibsen bak Nietzsches buskete øyenbryn. Forhåpentligvis kan det bidra til å berike Ibsen, men det gjør meg også åpenbart blind for andre relevante synspunkter på hans diktning.

I motsetning til den Ibsen vi kjenner fra vår nasjonale folklore, er det uproblematisk å hevde at Nietzsche fremdeles er en aktuell tenker som treffer vår samtid. Selv om kristendomskritikk ikke provoserer i våre dager, opphører ikke interessen for f. eks. presten hos Nietzsche. Dette fordi presten er et uttrykk for en psykologi som fremdeles eksisterer innenfor vår kulturkrets. Reaktivitet, ressentiment, «følelse av meningsløshet», angst og dårlig samvittighet er fenomener som fremdeles eksisterer og som Nietzsche ser som symptomer. Han setter slike følelser i sammenheng med de verdiene som vi har dyrket frem i vår kultur, særlig gjennom kristendommen. At kristendommen er borte betyr ikke at de verdiene som kristendommen skapte er forsvunnet. Det gjør Nietzsche til et instrument nettopp for å avsløre vår samtid, fordi vår ugudelighet har gjort det hele mer komplisert og uoversiktlig. Et slikt instrument kan man også finne i Ibsens diktning.

I.b: Aall.

Selv om skikkelser som Leo Berg, Lou Andreas-Salome og Georg Brandes formodentlig så et slektskap mellom Ibsen og Nietzsche på et tidligere tidspunkt<sup>6</sup>, er det ikke før i 1906 at det publiseres artikler om emnet. Brandes skrev det året en kort kronikk i *Die Zukunft* hvor han hevder blant annet at tanken om å oppdra adelsmennesker og kritikken av sannhetens verdi, er påfallende likheter som de kom frem til hver for seg. En mer utførlig artikkel stod på trykk i *Samtiden* samme år. Det var den norske empiristen og anti-hegelianeren Anathon Aall som stod bak artikkelen «Ibsen og Nietzsche» i *Samtiden* 1906. Altså året før Aall ble professor i filosofi. Aall innleder med en poetisk betraktning hvor han sammenligner tenkerne med to himmellegemer som har sammenfallende lys, som står i konjunksjon.

Udtrykket passer paa de to størrelser paa den litterære himmel, som vi her skal studere, Ibsen og Nietzsche. Den moderne bevissthed ser i dem tvende skikkelser, hver med sit eget preg, hver med sin bane, men hvis lys virker i konjunktions, to talsmænd for samme aandssag, to skjæbner, som mødte hinanden i sine livsopgaver.<sup>7</sup>

Begynnelsen på artikkelen er svært biografisk orientert. Jeg kommer inn på hans (og andres) biografiske observasjoner og spekulasjoner i denne oppgavens avsluttende kapittel. Det som først og fremst interesserer her er de likheter og kontraster vi kan lese ut av forfatterskapene. Aall ser en rekke ulikheter i de to personlighetene, men han finner at standpunkter og synsvinkler stort sett overensstemmer.

For det første finner han en rekke «litterære nipsgjenstande»,<sup>8</sup> strøtanker, bilder og spesielle iakttagelser. Han finner den eksistensielle angsten formidlet som lys- eller dagredsel hos begge. De håner skuespilleri i sorg (sml. Relling). Aall finner også at de begge har høystemte krav til å oppsøke ensomheten, og er begge overbevist om egen fortrefelighet. (Ibsen om *Peer*

---

<sup>6</sup> Se avslutningskapittelet.

<sup>7</sup> Aall, Anathon, «Ibsen og Nietzsche». I: *Samtiden* nr. 16 (1906) s. 146

<sup>8</sup> Ibid. s. 279-300

*Gynt*: «Min bog er *poesi*, og er den det ikke, saa skal den blive det.»<sup>9</sup>) De forfekter at deres ytringer er gjennomlevet, og at de skriver for seg selv.

For det andre går Aall igjennom «hovedtrækkene i Nietzscheanismen og Ibsenlitteraturen»<sup>10</sup> for å undersøke de prinsipielle likhetene. Han stadfester at de begge representerer en epoke i etikens historie. De er begge de fremste kritikere av samfunnsmoralen og de overleverte idealer. Aall underbygger påstanden med referanse til Ibsens brev til Brandes februar 1871: «Al religion vil falde. Hverken moralbegreberne eller kunstformerne har nogen evighed for sig»,<sup>11</sup> og han trekker en linje direkte til fru Alving i *Gengangere* og hennes utrop om lov og orden som det som volder alle ulykkene i verden. De innfører *egoismen* som nytt moralvitenskapelig begrep, og avviser begge medlidenheten som dyd. Ibsens lykkehilsen til Brandes var et ønske om en «rigtig fuldblods egoisme»<sup>12</sup>. For ingen av dem bærer *sannheten* noen verdi i seg selv. Begrepet «livsløgn» fra *Vildanden* er vel dokument nok fra Ibsens side på det punktet. Videre hevder Aall at vi kan finne mange karakterer hos Ibsen som ville kjenne igjen Nietzsches tanker om overmennesket. Hjørdis «har et overmenneskes instinkter», Brand har noe av «det Nietzscheianske herskervæsen ved sig», bisp Nicolaus «er behersket av overmenneskedæmonen»<sup>13</sup> og Peer røper sitt overmenneskeinstinkt i det å være seg selv nok.

Ibsen og Nietzsche er begge de fremste forkjempere for frihet og mot tvang.

De har begge i det autoritetslydige, blinde feltraab paa sandheden og sandheder seet udslag af hin tvingende masseand, som vil have livsformaalene afgjort uden at have indanket sagen for den eneste domstol, som bør være afgjørende i menneskelige anliggender: enkeltpersonligheden, det specielle menneskelige individ selv!<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> Ibid. s. 284

<sup>10</sup> Ibid. s. 285

<sup>11</sup> Ibid. s. 285

<sup>12</sup> Ibid. s. 290

<sup>13</sup> Ibid. s. 289

<sup>14</sup> Ibid. s. 295

De forakter «den kompakte majoritet» og har Staten og partipolitikk (særlig de liberale) som erklærte fiender.

Aall er svært generell i sine beskrivelser, som om artikkelformatet er for lite for den oppgaven han har gitt seg i kast med. Derfor fremsetter han en lang rekke påstander som med fordel kunne ha vært utdypet. Men på tross av dette litt overfladiske preget er «Ibsen og Nietzsche» en interessant artikkel; ikke bare fordi det er den første om emnet, men også ved at den vektlegger det kritiske potensialet hos de to.

### Ic: Seip.

Didrik Arup Seip hevder at Ibsen har hatt inngående kjennskap til Nietzsches filosofi, og at han gjennom *John Gabriel Borkman* polemiserer mot Nietzsches tanke om overmennesket. I innledningen til hundreårsutgaven hevder han at stykket er «gjennemtrent av ideer og tanker fra Nietzsche»<sup>15</sup>. Han finner til og med spor av konflikten mellom Wagner og Nietzsche i «Danse macabre» og i dialogen mellom Borkman og Foldal. Men disse elementene brukes altså for å ta avstand til Nietzsches filosofi, for å lage en satire over Nietzsches overmennesketanke.

Et hovedmotiv her i «John Gabriel Borkman» er ordet «magt» eller Nietzsches «vilje til magt» («Wille zur Macht») som livsbestemmende faktor for menneskene. Det er karakteristisk at Ibsen lar viljen til makt være livsdriften hos en som er helt igjennom maktløs. Viljen til makt hos den maktløse er det Ibsen skildrer i «John Gabriel Borkman», ikke bare hos hovedpersonen, men også hos de to tvillingsøstrene. Kanskje klarere enn noe annet sted hos Ibsen er her fremstilt «modsigelsen mellom evne og higen, mellom vilje og mulighet», som Ibsen selv uttrykte det i forordet til annen utgave av «Catalina» 1875 (...).

Dette hovedmotivet i «John Gabriel Borkman» har sikkert nok grunnlag i et hovedpunkt i Nietzsches livslære; også tankegangen ellers og uttrykksmåten i stykket forteller om en tid da Nietzsches skrifter ble lest og diskutert.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Seip, Didrik Arup, «Innledning [John Gabriel Borkman]». I: *Henrik Ibsens samlede verker* - Oslo : Gyldendal, 1936, s. 15

<sup>16</sup> Ibid. s. 16

Tvert imot den nietzscheanske tenkningen er *John Gabriel Borkman* et uttrykk for en tilslutning til britisk nyttefilosofi, mener Seip. Borkman var en genial forretningsmann, som forsvarer sine handlinger utfra utilitarismen. Utilitaristisk argumentasjon finner man enda sterkere uttrykt i *Samfundets støtter*, men i motsetning til konsul Bernick kommer ikke Borkman seg ut av egoismen. I følge Seip er det nettopp viljen til makt som forkrøpler Borkmans storhet og utilitarisme.

Seips argumentasjon fordrer ikke bare at Ibsen hadde lest Nietzsche, men også at han ville ha vektlagt de samme aspekter i Nietzsches tenkning som Seip. Jeg er enig med Seip i at man leter forgjeves etter overmennesker i Ibsens diktning. Men så er overmennesketanken heller ikke det mest interessante ved Nietzsches filosofi i en sammenstilling med Ibsen. Nietzsche har ingen naive forestillinger om at man med enkelhet (som følge av en intellektuell overbevisning) kan erverve seg overmenneskets moral. Det kan virke som om Seip forlanger av en eventuell sympati for nietzscheansk tenkning at Ibsen burde ha portrettert et overmenneske i sine skuespill. De som strever i tomrommet etter en gud som en gang var der, blir da med nødvendighet et motargument mot Nietzsches filosofi! I likhet med Ibsen er også Nietzsche klar over hvor faretruende og smertefullt det kan være mellom evne og higen, vilje og mulighet.

Uten å ville fremstå som hovmodig overfor den gamle universitetsrektor synes jeg også det er grunn til å sette spørsmålstegn ved hans påstand om Ibsens utilitarisme. I motsetning til Seip klarer ikke jeg å se valget av navnet John som et tegn i denne retning. Underbyggingen av argumentasjonen med referanser til *Samfundets støtter* klarer jeg heller ikke å overbevises av. I forhold til de problemstillinger *Samfundets støtter* reiser, er den lykkelige slutten ganske hul. Man kan like gjerne betrakte både Bernick og (elementer ved) Borkman som en knusende kritikk av utilitarismen.

Sammenstiller vi denne analysen med Anathon Aall ser vi hvordan Ibsen kan fordreies fra å være kritiker til å bli en forsvarer av det bestående i kamp mot den «ondskap» Nietzsche forfektet. Velger vi å slutte oss til Seips perspektiv kan vi også gå med på forklaringen av ufarliggjøringen av Ibsen som en konsekvens av at hans problemstillinger er uaktuelle. Utilitarismen bar unektelig i seg et kritisk potensiale på Ibsens tid. Dette ble snarere en konservativ holdning etter at arbeiderbevegelsen vant terreng i det politiske landskapet.

#### I.d: Winsnes.

Artikkelen «Ibsen kontra Nietzsche» av A. H. Winsnes<sup>17</sup> er en forlengelse av Seips innledning fra 1936. Men de ti årene som ligger mellom dem i tid var med på å fordreie oppfatningen av Nietzsche på en måte som gjorde det påkrevet å ytterligere understreke det gapende svalg mellom nazifilosofen og vår nasjonsbygger. Ikke overraskende er den kulturkonservative Winsnes selv rammet av nazistenes dristige fortolkninger av Nietzsche:

Han er i virkeligheten en av fødselshjelperne ikke bare for «Das dritte Reich», men for den totalitære statsidéns overhode. Veien fra Nietzsche til Hitler og den totalitære stat er en sak som det imidlertid ligger utenfor denne artikkelens ramme å påvise. Men så meget bør sies i denne sammenheng: nazistenes bruk av Nietzsche var ikke blott og bart en fordreining og forfalskning av ham slik som tilfelle var med deres anvendelse av andre stormenn i tysk åndshistorie. (...) Nazistene kunne uten vanskeligheter ta ham på ordet. Det var logisk riktig å gjøre hans bok «Wille zur Macht» til lærebok i de tyske førerskoler. Den gjorde sikkert nytte for seg.<sup>18</sup>

Det er derfor en misforstått Nietzsche som presenteres. Utrolig nok er det flere som tviholder på denne litt gammelmodige måten å forholde seg til Nietzsche på. Så sent som i januar 2003 dukket det ut av intet opp en kronikk i *Aftenposten* med tittelen «Den bortforklarte Nietzsche». I kronikken skriver professor Jon Hellesnes fra filosofisk institutt i Tromsø bekymret at Nietzsche

er i ferd med å bli hvitvasket av filosofer i Frankrike, England og USA! Dette har blant annet skjedd...

«gjennom å tilskrive Nietzsche subtilitet og så forstørre den opp til enorme dimensjonar. Då betyr dei passasjane som ser ut som proto-fascistiske, brutale og valdsromantiske ytringar, eigentleg noko heilt anna og høgst raffinert, noko estetisk djupt og svært eksistensielt.»<sup>19</sup>

Winsnes forsøker å gi et inntrykk av å være nyansert ved å utdele karakteristikker av andre lesninger av Nietzsche, men selv har han ikke så mye mer å stille opp med enn et slagordaktig «vilje til makt». Man burde kanskje forvente en noe mer nyansert fremstilling fra en størrelse som Winsnes, selv om hans avvisende holdning til Nietzsches filosofi er en naturlig forlengelse av hans kamp på den såkalte «annen front», mot kulturradikalismen og miljøet rundt Arne Næss.<sup>20</sup> Winsnes forstår viljen til makt i retning av kynisk politisk maktsøkning. Ibsens avstand til Nietzsche vokser proporsjonalt med indignasjonen over sistnevntes filosofi:

«John Gabriel Borkman» er, skriver D. A. Seip, «gjennomtrengt av ideer og tanker fra Nietzsche. Men vi kan ikke derfor si at stykket er gjennomtrengt av Nietzsches ånd.» Han har rett. Det er ikke alene ikke gjennomtrengt av Nietzsches ånd, det er en direkte gjendrivelse av Nietzsches maktlære og den filosofi at der skulle gjelde en annen moral for det høyt begavede unntagelsesmenneske – overmennesket – enn for det alminnelige menneske. Dramaet er en hevdelse og bekreftelse av det sentrale punkt eller den felles grunnvoll hvor vest-europeisk human etikk og kristen etikk møtes – nemlig at et menneske har en verdi i seg selv og at det er umoralsk å bruke det som blott og bart verktøy – det punkt der Nietzsche så radikalt brøt ut fra den vesterlandske kulturtradisjon.<sup>21</sup>

Disse moralske interpretasjonene har ikke alene konsekvenser for oppfatningen av Nietzsche.

Idet Winsnes fremhever *kontrasten* blir Ibsen langt mer konform enn han fortjener. Gjennom

---

<sup>17</sup> Winsnes, A.H., «Ibsen kontra Nietzsche». I: Samtiden 1946

<sup>18</sup> Ibid. s. 505

<sup>19</sup> Hellesnes, Jon, «Den bortforklarde Nietzsche». I: *Aftenposten*, kronikk en gang i januar 2003.

<sup>20</sup> Bostad, Inga [red], *Filosofi på norsk I - Vår nære filosofihistorie*, Oslo : pax 1995, s. 51

<sup>21</sup> Winsnes, A.H., «Ibsen kontra Nietzsche». I: Samtiden 1946, s. 517

denne konstruksjonen blir Ibsen tatt til inntekt for synspunkter som ødelegger hans dybde og gjør det uforklarlig at han en gang ble oppfattet som kontroversiell.

Her er vi ved kjernepunktet i dramaet og ved et av kjernepunktene i Ibsens oppgjør med Nietzsche. Mon ikke skyldfølelsen og samvittigheten så langt fra å være sykdomstegn har med livets dypest selvregulerende evne å gjøre, synes Ibsen å spørre. Mon ikke nettopp skyldfølelsen henger sammen med det regenererende og åndelig byggende i mennesket?<sup>22</sup>

Ut fra professor Andersens problemstilling kunne det kanskje være interessant å gå nærmere inn på hvordan Ibsen ble lest av det humanistisk-idealistiske miljøet ved Universitetet i Oslo på 1940- og 50-tallet. Det er ikke utenkelig at noe av rystelsen over hans diktning forsvant der, men jeg er redd det ville bli en litt for omfattende digresjon i denne sammenheng.<sup>23</sup>

### I.e: Beyer

Om jeg stoppet denne kronologiske gjennomgangen av artikler på dette punktet ville det virke som om jeg hadde funnet bekreftelse på påstanden om at Ibsen ble ufarliggjort i avstand til Nietzsche. Så enkelt er det ikke. Harald Beyers to binds verk *Nietzsche og Norden*<sup>24</sup> fra 1959 har også et kapittel som tar for seg innflytelsen på nettopp Henrik Ibsen. Og Beyer finner stort sett at de samsvarer i sine tanker og perspektiver.

For det første er de begge antihistorikere, iflg. Beyer. Historien har ingen interesse i og for seg, den må være levende fortid. De stiller seg begge avvisende til Bismarcks Tyskland, og er skeptiske til institusjoner generelt. De hevder begge at friheten trives best der motstanden er størst, og har bare forakt til overs for de liberale. Hos begge henger dette sammen med en

---

<sup>22</sup> Ibid. s. 516

<sup>23</sup> Men jeg kan kanskje nevne at min hyttenabo Egil A. Wyller helhjertet sluttet seg til Winsnes' perspektiver under en samtale i baren på Haga Vertshus på Jomfruland. Han mener fremdeles at Ibsen er kristen og at jeg er helt på jordet med mitt perspektiv i denne oppgaven.

idealistisk tro på personlighetens verdi. De stemmer også grovt sett overens i synet på forholdet mellom denne enkelte personlighet og massen, selv om Ibsen også uttrykker et slags håp for enkeltindividet *i* massen.

Med referanse til «den magre» i *Peer Gynt* hevder Beyer videre at Ibsen og Nietzsche er enige i at det er noe selv-transcenderende ved den store synden. Synden er et uttrykk for livsoverskudd og livsbekreftelse blant annet fordi den krever kraft og alvor av synderen selv.

Både Nietzsche og Ibsen er fanatiske sannhetssøkere som begge betviler sannhetens verdi.

Liksom Relling i *Vildanden* hånlig setter fremmedordet «ideal» lik med det norske ordet «løgn», setter Nietzsche i «Götzen-Dämmerung» likhetstegn mellom «Idealismus» og «höherer Schwindel».

Bak en stor del av begge forfatterskap ligger tanken om «menneskeåndens revolter» – som Ibsen uttrykte seg – eller «Umwertung aller Werthe», som Nietzsche sa. Begge mente de at «begreberne trenger et nyt indhold og en ny forklaring» (...) <sup>25</sup>

Nietzsche var kanskje mer direkte i sin hån av kirken og kirkens lære, men Ibsen viste også flere ganger sin uvilje mot «mukedomsmærket i sindene». Adjunkt Rørlund og pastor Manders er fremstilt som angrep på kristendommens livsfornektelse. Beyer påpeker også de eksplisitte utsagn fra Ibsen om at kristendommen hemmer og demoraliserer.

Det er altså en ganske annen Ibsen som presenteres av Beyer enn den Winsnes så i kontrast til Nietzsche og forlengelse av sitt eget verdikonservative ståsted. Mens både Winsnes og Seip trakk frem overmennesket hos Nietzsche for å finne kontrastene, har Beyer i likhet med Aall, en mer helhetlig oppfatning av Nietzsches filosofi. Gjennom et slikt bredt perspektiv på Nietzsche forvitrer Ibsens utilitarisme og hans kristendom eller human etikk, og han fremstår som den radikale kulturkritiker hans samtid oppfattet ham som.

---

<sup>24</sup> Beyer, Harald, *Nietzsche og Norden* - Universitetet i Bergens årbok 1959

<sup>25</sup> Ibid. s. 32

I.f: Sæther og Madsen.

De fire artiklene jeg så langt har nevnt utgjør kanskje de viktigste bidrag til en slags kontinuitet i diskusjonen om Nietzsche og Ibsen. Senere artikler på norsk strander, etter mitt syn, først og fremst på at de bruker for snevre og tildels underlige fremstillinger av Nietzsches filosofi.<sup>26</sup>

Både Seip og Winsnes tok utgangspunkt i *John Gabriel Borkman* for å understreke motsetningen mellom Ibsen og Nietzsche. Astrid Sæther tar også utgangspunkt i *John Gabriel Borkman*, men fører et resonnement som leder til stikk motsatt konklusjon. I artikkelen ««Ud i den jernhaarde drømmeløse virkelighed» – om Ibsens *John Gabriel Borkman* (1896)»<sup>27</sup> fremhever hun den tidlige Nietzsche for å belyse en parallellitet i forholdet til den dionysiske livsbejaelse. Inspirert av regissørene Terje Mærli og Ingmar Bergman vektlegger Sæther de auditive elementene i stykket som meningsbærende deler av helheten, Danse macabre, Borkmans skrittgang på salen, sølvbjellene osv. Gjennom disse observasjonene kobler hun analysen til Nietzsches begreper om det apollinske og det dionysiske. Det begrep om det dionysiske som Sæther opererer med virker sterkt inspirert av Schopenhauer:

La oss for et øyeblikk vende tilbake til Nietzsche. Essensen av hans syn på musikken er koplet til hans filosofi hvor begrepene vilje til makt og livsvilje er sentrale. Viljen til makt fører til stadig uro, livet er et perpetuum mobile. I kunsten blir menneskets basale følelser uttrykt, og musikken er for ham den fremste kunstform. Musikken er ikke et spill med form eller følelse, den er som kunst livets mening og mål. Musikken var uttrykk for det dionysiske prinsipp, for lyst, livsvilje, ekspressivitet. Musikken var noe til grunnliggende, jfr. synet hans på verdens ur-grunn som en blind, verdiløs drift. Gjennom musikken kunne det oppnås adgang til denne ur-drift.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Jeg ser da bort fra de tre bidrag som jeg kommer tilbake til senere, nemlig Frode Hellands kapittel om *Byggmester Solness* i doktoravhandlingen *Melankoliens spill*, Asbjørn Aarseths *Ibsens samtidsskuespill - En studie i glasskapets dramaturgi* og Atle Kittangs *Ibsens heroisme*.

<sup>27</sup> Sæther, Astrid, «Ud i den jernhaarde drømmeløse virkelighed : om Ibsens John Gabriel Borkman (1896)». I: *100 år etter: om det litterære livet i Norge i 1890 åra* - Oslo : Aschehough 1993

<sup>28</sup> Ibid. s. 32

Jeg tror man kan finne elementer fra Schopenhauers *Verden som vilje og forestilling* i Nietzsches begreper om det dionysiske og det apollinske. Kanskje kan man også spore en utvikling av Nietzsches «vilje til makt» fra begrepet om det dionysiske, men en slik blåkopi er tvilsom. Hvis vi likevel ser litt stort på det, og overser denne sammenblandingen av Schopenhauers blinde vilje og Nietzsches vilje til makt, kan vi finne noen interessante poeng i Astrid Sæthers analyse. Vi holder oss da til *Tragediens fødsel*. Det Sæther løfter frem er hvordan triangelet Fanny, Frida og Erhardt representerer og realiserer verdier som kan sies å være knyttet til det dionysiske.

Enkelte kritikere hevder at den unge trioens gis muligheter i eksilet, at dette fremstår som dramaets utopi. Men Fannys innsikt er at alt er relativt: Det eneste mennesket kan gjøre, er å søke adspredelse og la lystprinsippet være det styrende. Hennes innsikt kan like gjerne kalles tragisk. Hos Nietzsche kan de Ibsenske kategorier «plikt» og «lyst» føres opp under begrepene «apollinsk» og «dionysisk». Om det dionysiske livsprinsipp i dette dramaet kan sies å «seire», så er dette likevel med den tragiske bevissthet i mente.<sup>29</sup>

Vel så schopenhaueriansk som Astrid Sæther er Kjell Madsens artikkel «Ibsen. Daimonisk moralist». Men han kommer til den motsatte konklusjonen av Sæther: Ibsen var anti-dionysisk og så potensialer i den kristne moral.

Kunne ikke det kreativt-dionysiske à la Nietzsche være en løsning, særlig nærliggende for en som er «født til kunstner»? Ibsen avviser den. Flere av hans sene stykker handler ikke om annet enn denne avvisning. I hans verden er forherligelse av dionysisk utfoldelse, kunstnerisk eller annen, nødvendigvis et tilbakefall til *barnet*, en subtil infantilisering. Hos Ibsen er dette en tragisk vei noen av hans sterkeste personligheter har slått inn på. Tydeligst gjelder det Hedda. Dramaet om Hedda Gabler er dramaet om de regressive og destruktive følger av den dionysiske løsning.<sup>30</sup>

Ut fra en slik tenkning ville sikkert også Oswald fremstå som en avvisning av det dionysiske. Han søker livsgleden gjennom kunsten og ender unektelig i en regresjon tilbake til barnet. Men leser man Oswald slik, tar man for lett på begrepet 'det dionysiske'. Som jeg vil komme til å berøre i

---

<sup>29</sup> Ibid. s. 34

<sup>30</sup> Madsen, Kjell, «Ibsen : daimonisk moralist». I: Madsen, Kjell, *Daimon : essays og historier om det åndelige i kulturen* - Oslo : Aschehough 1991, s. 158-159

analysen min senere er det karakteristiske ved Osvald snarere mangelen på det livsfriske, dionysiske. Men for å se dette poenget må man nødvendigvis inkludere også andre verk fra Nietzsches hånd enn *Tragediens fødsel*.

### I.g: Kaufman og Durbach.

Så langt har jeg konsentrert meg omkring de norske akademikernes refleksjoner om nietzscheanske elementer i Ibsens diktning. Det finnes også noen viktige artikler fra engelskspråklige forskere.

Jeg må nevne Michael Kaufmans «Nietzsche, Brandes, and Ibsens *Master Builder*.»<sup>31</sup>

Artikkelen innledes med biografiske indisier for Ibsens kjennskap til Nietzsche og vektlegger den Nietzsche som fremkommer gjennom Brandes artikkel «Aristokratisk radikalisme».

Kaufman presenterer et bilde av Ibsen som følger Nietzsches filosofi et langt stykke på vei. Solness fornektet Gud da han i Lysanger nektet å bygge kirker og i stedet valgte å bygge hus for mennesker. Men dette opprøret ledet kun til frykt, skyldfølelse og tvil på seg selv fordi han ble hengende fast ved den konvensjonelle moralen. Han begynner å frykte sine egne krefter. Han føler skyld for brannen. Den representerer en gjeld som må tilbakebetales (utlignes gjennom offer):

Solness' anguished reasoning follows predictably Nietzsche's analysis: the impossibility of paying the debt soon becomes associated with «the idea of eternal punishment,» and accordingly Solness has convinced himself that a wrathful deity doggedly pursues him. «It is hopeless,» he tells Hilde, «Sooner or later the luck will turn. Retribution is inexorable».<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Kaufman, Michael W, «Nietzsche, Georg Brandes and Ibsen's Master Builder». *I: Comparative Drama* vol. VI, no. 3 (1972)

<sup>32</sup> *Ibid.* s. 177

Men *Byggmester Solness* handler ikke så mye om skyld som den handler om muligheten for å overskride skyldsforestillingen, hevder Kaufman. Hilde representerer den nietzscheanske muligheten for overskridelse. Hun er Alines antitese. «Between them Ibsen makes schematically clear the distinction between the liberating spirit of paganism's amoral, «robust conscience» and the shackling morbidity of Christianity's morality of «self-denial and self-sacrifice».<sup>33</sup>

Ibsen overgår Nietzsche og kritiserer hans forestilling om muligheten for selvoverskridelse. Karakterene i Ibsens drama kan hverken frigjøre seg fra sin historie eller overskride seg selv i retning av et overmenneske. Jeg tror Kaufman her er inne på et sentralt poeng i skillet mellom Ibsen og Nietzsche. For så vidt kan man hevde at Seip er inne på en lignende tanke, men etter mitt syn går han for langt i å avvise andre nietzscheanske trekk i Ibsens diktning.

En annen artikkel som burde nevnes i denne sammenhengen er Errol Durbachs «The apotheosis of Hedda Gabler». Igjen er det en lesning av Nietzsche som utelukkende baserer seg på *Tragediens fødsel*, men Durbach fremfører sine argumenter så innsiktsfullt og solid at man virkelig blir nysgjerrig etter å finne ut hva Ibsen faktisk har lest av Nietzsche. Likevel blir Hedda svært heroisk i lys fra tankene om det dionysiske. En inkludering av mer fra Nietzsches forfatterskap ville hjulpet til å nyansere bildet. Heddas verdier kunne med fordel problematiseres i større utstrekning. Hennes grusomhet og dødslengsel behøver ikke betraktes som uttrykk for noe dionysisk, men kanskje tvert imot som rester av livsfornektende kristendom.

Heddas death is, perhaps, the last great tragic gesture in modern drama. It asserts the furious Dionysiac struggle for spiritual freedom and vitality through an orgasmic action

---

<sup>33</sup> Ibid. s. 178

which, in the ordering and beauty of its execution, allows us to contemplate the suffering and the extacy through an image of calm Apollian control.<sup>34</sup>

Artikkelen refererer stadig til Nietzsches dialektikk, et uttrykk som ikke er helt ukomplisert dersom vi skal ta Deleuzes fremstilling av Nietzsche på alvor.<sup>35</sup> Men med utgangspunkt utelukkende i *Tragediens fødsel* fungerer likevel uttrykket. Heddas seksuelle frustrasjon henger sammen med hennes villskap, destruktivitet og andre egenskaper som knyttes til det dionysiske; mens Thea er hennes antitese med sin borgerlighet, disiplin og apollinske egenskaper. Thea betraktes også som seksuelt frigjort. Ut fra disse forutsetningene er det de begge kjemper om Eilert Løvborgs gunst.

#### I.h: Den nyeste forskningen.

Ut fra min subjektive oppfatning er det forbausende hvor lite det er publisert av analyser som måler Ibsens diktning mot Nietzsches filosofi. I de siste årene har det kommet noen bøker som likevel gir et slags håp for dette perspektivet. Frode Hellands doktoravhandling *Melankoliens spill* er ikke rendyrket nietzscheansk, men som jeg kommer tilbake til senere har han en svært interessant analyse av den dårlige samvittigheten i *Byggmester Solness*, hvor han trekker tydelige og tankevekkende paralleller til Nietzsches filosofi.

Theoharis Constantin Theoharis har utgitt et omfattende verk som belyser Ibsen i skjæringspunktet mellom Aristoteles' og Nietzsches tragedieteori. Han hevder gjennom lesningene av *Gengangere* og *Rosmersholm* at Ibsen på dette punktet er i ferd med å kjempe seg ut av et aristotelisk tragedieideal, en prosess han fullbyrder gjennom *Byggmester Solness*. Det

---

<sup>34</sup> Durbach, Errol, «The apoteheosis of Hedda Gabler». I: *Scandinavian Studies* [1971] s.147

tragedieteoretiske perspektivet vektlegger naturlig nok *Tragediens fødsel* og forestillingen om dionysisk bekreftelse av livet, i kontrast til det som oppfattes som en aristotelisk humanisme hvor plikten står sentralt. Theoharis kan sies også å eksemplifisere hvordan tragedieteori overskrider det rent genreteoretiske, og peker i retning av eksistensielle og idéhistoriske spørsmål. Enkelte steder favner han bredere over Nietzsches filosofi. Det finnes derfor noen berøringspunkter mellom Theoharis perspektiv og min egen lesning. Jeg vil derfor komme tilbake til Theoharis' lesning av *Gengangere* i analysedelen av oppgaven.

I 1999 kom *Ibsens samtidsskuespill – En studie i glasskapets dramaturgi* av Asbjørn Aarseth ut. Aarseth nevner flere steder Nietzsches tenkning, selv om han ikke fremstår som en sentral teoretiker i verket. Et av de aspekter som Aarseth vektlegger er likheten i synet på historie hos Nietzsche og Ibsen. I *Hedda Gabler* fremstilles hvordan Tesmans antikvariske forskning fremstår som likegyldig målt mot Løvborgs mer kunstneriske prosjekt. I Nietzsches *Utidsmessige betraktninger* («Historiens nytte og ulemper for livet») stilles det tilsvarende normative krav til historieforskningen.

Atle Kittangs bok, *Ibsens heroisme*, har også referanser til Nietzsches filosofi. Man skulle kanskje utfra tittelen tro at verket ville søke i retning av overmennesketenkning i Ibsens diktning, men det er ikke i de selv-transcenderende aspektene ved Ibsens karakterer han trekker inn Nietzsche. Snarere trekker han frem en nietzscheansk forståelse av samvittighet, skyld og «aggressive avmaktsforhold».<sup>35</sup> Kittang viser dermed hvordan man kan betrakte både Ibsen og Nietzsche som forløpere for Freud. Man kan kanskje si at Nietzsche er en del av en understrøm i boken, men jeg skulle gjerne sett mer direkte koblinger. Det er først og fremst i analysen av

---

<sup>35</sup> Deleuze behøver ikke nødvendigvis ha rett. Han presenterer flere unøyaktigheter i boken *Nietzsche et la philosophie*. F. eks. er fremstillingen av den evige gjenkomst åpenbart for fantasifull. Selv om Nietzsche kritiserer Sokrates for hans dialektikk, er det åpenbart et dialektisk forhold mellom begrepene dionysisk og apollinsk.

<sup>36</sup> Kittang, Atle, *Ibsens heroisme* - Oslo : Gyldendal 2002, s. 215

*Rosmersholm* at det nietzscheanske ved Ibsen kommer tydelig frem. Jeg kommer nærmere inn på dette senere.

I følge Øystein Rottens anmeldelse i *Dagbladet*<sup>37</sup> klarte Kittang å virvle opp noe av det provokative grumset som er sunket så langt ned i Ibsens diktning. Kittangs nye bok var nok en av grunnene til at debattene på Ibsenkongressen i Athen 2002 stadig berørte Nietzsche. Den amerikanske litteraturforskeren Thomas van Laan bidro også med et nietzscheansk foredrag som spesielt fokuserte på *Byggmester Solness*. Han arbeider på en artikkel som skal ta for seg en større bredde av Ibsens forfatterskap i sammenstilling med Nietzsche, men han lovet å spare *Gengangere* til meg.

---

<sup>37</sup> [www.dagbladet.no/kultur](http://www.dagbladet.no/kultur), lagt ut 29092002

## Gengangere

### II.a: Innledende skisse.

Den tidligere forskningen viser at det er tre skuespill som utmerker seg som kvalifiserte for å belyse forbindelsen mellom Ibsen og Nietzsche: *Byggmester Solness*, *Hedda Gabler* og *John Gabriel Borkman*. Kun Aall og Beyers pro-Nietzsche artikler nevnte *Gengangere*. På en måte er dette ikke så rart, fordi forskningstradisjonen har forholdt seg til *Gengangere* innenfor rammer som ekskluderer, eller i hvert fall vanskeliggjør en nietzscheansk lesning. Anne Marie Rekdals doktoravhandling *Frihetens dilemma*<sup>1</sup> påpeker fortolkningskanonens noe ensidige fokus:

Den tolkningen av dramaet som det i hovedtrekk har vært konsensus om siden mellomkrigstiden, retter (...) oppmerksomheten mot fru Alvings erkjennelsesprosess og bygger implisitt på de aristoteliske tragediebegrepene *harmatia* og *anagnorisis*. Mens Schjøtt [i 1882] skrev om «vår skyld», har skylden i ettertid blitt tolket mer eller mindre som fru Alvings «skyld». I mange fremstillinger er *harmatia* blitt oppfattet som en subjektiv og individualiserende skyld, og ikke som eksistensiell, som et menneskelig villkår som binder den enkelte til familien og slekten. Fru Alving påkaller seg mange mannlige kritikeres vrede fordi hun har bidratt til mannens undergang, men hun erkjenner til slutt sin skyld, hevdes det, for at kammerherre Alvings livsglede utartet og endte opp i alkohol og kvinnehistorier.<sup>2</sup>

Rekdal ser en sammenheng mellom Schjøtts klassiske perspektiv (som kom som et forsvar for *Gengangere* mot samtidens moralske indignasjon) og f. eks. nykritikkens jakt etter greske strukturer i stykket.

En annen forklaring på hvorfor ikke *Gengangere* i større grad er trukket inn for å belyse berøringspunktene i Nietzsches og Ibsens univers, er at de elementer som man vanligvis trekker frem fra Nietzsches filosofi i sammenstilling med Ibsen ikke så lett kan anvendes på *Gengangere*. Mitt inntrykk er at de fleste som omtaler en forbindelse enten vektlegger overmennesketanken til

Nietzsche, eller leser ut et tragedieideal av *Tragediens fødsel*. Deretter prøver man disse deler av Nietzsches filosofi mot skikkelser eller tendenser i Ibsens diktning, og konkluderer med et «ja» eller «nei» til påvirkning eller overensstemmelse.

Det finnes riktignok to hederlige unntak fra denne tendensen som begge, nærmest i en digresjon, løfter frem de sentrale poeng som jeg vil gå i dybden av i denne oppgaven. Harald Beyer formulerer det slik i *Nietzsche og Norden*:

Grunntanken i «Gengangere» møter vi hos Nietzsche, den tanken at «avdøde meninger og alskens gammel afdød tro og slikt noget» lever på bunnen av vårt sinn: «Det er ikke levende i os; men det sidder i alligevel, og vi kan ikke bli det kvit». Nietzsche uttrykker det slik i «Morgenröthe» (II, 99) fra samme året (1881): «Wir ziehen immer noch die Folgerungen von Urtheilen, die wir für falsch halten, von Lehren, an die wir nicht glauben, – durch unsere Gefühle».<sup>3 4</sup>

Konsekvensene av disse slutningene antydes av Theoharis C. Theoharis i hans tragedieteoretiske verk *Ibsen's drama – Right action and tragic joy*:

This thematic reversal is what the English word ghosts capture so well; this enervating haunting is the corruption of the will Nietzsche cites as rational humanism's contribution to happiness; this living death is what Helene confronts in Oswald and herself in the last cathartic moment of the play.<sup>5</sup>

Men hverken Beyer eller Theoharis går egentlig i dybden av dette perspektivet, det hverken forklares eller underbygges med påstander utover dette. Dermed går man stille forbi et perspektiv som kan kaste nytt lys over det eksistensielle innholdet i *Gengangere*. Men da må man også tørre å fri seg litt fra den kanoniserte fortolkningen, så ikke jakten på rester av Aristoteles og gresk mytologi gjør oss blinde for den kritiske og nietzscheanske kraften i skuespillet.

---

<sup>1</sup> Rekdal, Anne Marie, *Frihetens dilemma* - Oslo : Aschehoug 2000

<sup>2</sup> Ibid. s. 91

<sup>3</sup> Oversatt: «Vi trekker fremdeles slutninger fra dommer som vi anser for falske, fra doktriner som vi ikke tror på, - gjennom våre følelser.»

<sup>4</sup> Harald Beyer *Nietzsche og Norden* bd. II, Universitetsforlaget 1959, s. 31

<sup>5</sup> Theoharis, Constantin Theoharis, *Ibsen's drama : right action and tragic joy* - New York 1999, s. 81

Den innledende dialogen i stykket kan gi en pekepinn på hvor dette perspektivet vil føre. Flere fortolkninger benytter møtet mellom Engstrand og Regine for å fremheve likhetene mellom Engstrand og det folkelig-religiøse bildet av Satan. Mannen med dyrehov kjenner vi fra eventyrene (f. eks. Jørgen Moes *Fanitullen*) og har også blitt fremstilt av Ibsen i *Peer Gynt*.<sup>6</sup>

Brian Johnston fremstiller dette poenget på følgende måte:

The Engstrand-Regine dialog thoroughly confirms Engstrand's fallen satanic identity. He speaks of temptations, orgies, weak and fallen humanity, and his oaths are almost always of the devil (fanden) or such Biblical phrases as Jesus (jöss), Cross (kors), and death and pain (døde og pine). He complains that he is always being blamed for everything and Regine's immediate response to this, «Ugh, and then that leg!» clinches the identity.<sup>7</sup>

Det er vanskelig å stille seg fullstendig avvisende til Johnstons forståelse av Engstrand, men det er uheldig dersom man med dette lukker for en forståelse av den psykologien Engstrand er en representant for. I likhet med «Den magre» i *Peer Gynt* er også Engstrand i en litt forvirrende posisjon mellom prest og djevel. Peer skiller slett ikke mellom de to identitetene som representanter for vesensforskjellige makter, krefter eller etiske posisjoner:

Jeg skulle svoret på at De var en prest;  
og så har jeg den ære – . Nå, best er best; –  
står salsdøren åpen, – sky kjøkkenveien;  
kan du treffe kongen, – gå utenom lakeien.<sup>8</sup>

Jeg tror det er viktig å betrakte Engstrands djevelrolle med et visst Peer Gyntsk blikk, fordi det er viktig for å forstå dybden i stykket at man også legger merke til hans identitet i det kristne univers som noe som overskrider negasjonen av «det gode». For så vidt er det uproblematisk å hevde at Satan er kristen fordi han er definert av en kristen livsanskuelse. Uten kristendommen ingen Satan. Med Engstrand er det mer komplisert. Han er ikke et renskåret symbol. Tvert imot

---

<sup>6</sup> Jeg vil anta at hoven opprinnelig stammer fra den kristne demoniseringen av gresk mytologi. Fremdeles påkaller katolikkene både Apollon og Kybele under exorsisme. Utfra en slik tankegang er det nærliggende å anta at Fanden har lånt gjeitehoven til Pan, Dionysos' følgesvenn. (Slik englene har lånt vingene til Zevs' sendebud (gr. *angelos*).)

<sup>7</sup> Brian Johnston, «Archetypal repetitions in *Ghosts*». I: *Scandinavian Studies*, vol. 41 mai 1969

<sup>8</sup> Ibsen, Henrik, *Fra Brand til Keiser og galilæer : 1866-73* - Oslo : Gyldendal 1986, s. 230

burde man betrakte hans symbolske kvaliteter som noe sekundært i forhold til den psykologi som han eksplisitt gir uttrykk for.

Engstrand banner. Man kan ikke av det slutte at han er Satan selv, men man kan f. eks. påstå at effekten av banneordene henger sammen med bannerens eget forhold til tabuer og moral. Engstrands besvergelses vitner om en sterk identitet i det kristne begrepsapparatet. Selv om det har gått inflasjon i hans bruk av begreper som «jøss», «Gu'», og «kors» er det åpenbart at for ham er disse ordene i en viss utstrekning meningsbærende – på tross av at han ikke tror på den guden han refererer til. Likeledes analyserer han sine handlinger ut fra en kristen tankegang. Han forklarer at han havnet på en rangel kvelden i forveien med sin skrøpelighet. Han følte seg fristet og klarte ikke stå imot, selv om han visste at han burde fornekte kjødets trang til eksesser. Man kan selvsagt betrakte dette som en satanisk skinnhellig maske; men betrakter man Engstrand mer som et menneske enn et symbol blir dette symptomer på en tilstand som Engstrand er en ekstrem representant for, men som man også finner spor av gjennom hele *Gengangere* (også i tittelen). Han tror ikke på sin egen fortapelse. Han tror ikke på sine egne banneord. Men han er opplært i de kognitive strukturer som binder sammen hele den kristne livsanskuelsen. Hans tanker og følelser er naglet til korset, og utfra den situasjonen gjør han sitt ytterste for å realisere sine egne drømmer og forhåpninger om det gode liv.

Dette er en tolkning som ikke ligger langt unna viktige aspekter ved Nietzsches filosofi.

Nietzsche viser hvordan viljen til makt kanaliseres gjennom de verdiene vi bærer. Våre verdier definerer derfor våre følelser. Dette fremstilles tydelig i Nietzsches behandling av den dårlige samvittigheten, som jeg kommer tilbake til senere. Det man kaller «bærende kulturverdier» handler ikke bare om svevende metafysiske størrelser, men også psykologiske og fysiologiske

realiteter. Det Engstrand eksemplifiserer er ikke minst tregheten i slike verdier. Han tror ikke på Gud og han ønsker å løsrive seg fra den kristne moral, men han forstår seg selv som en synder.

Selv om Nietzsche forfektet en overskridelse av de europeiske kulturverdiene gjennom forestillingen om et overmenneske, var han også bevisst hvor vanskelig en slik prosess kan være. Det gjør at vi kan finne et ibsenskt problemfelt mellom evne og higen i hans filosofi.

## II.b: Fysisfortrengning.

For å forstå hvilke komplekse psykologiske mekanismer som virker i Engstrand må vi søke bakover til en før-kristen tid. Ibsen utfører dette eksperimentet i sitt hovedverk *Keiser og galilæer*, men allerede Julian må konstatere at den kristne livsfornektelsen setter spor:

Du kan ikke fatte det du, som aldri har vært under gudemenneskets makt. Det er mer enn en lære han har spredt ut over verden; det er en trolldom som tar sinnene fanget. Den som en gang har vært under ham, – jeg tror aldri han helt kommer løs.<sup>9</sup>

Det er den samme tyngende resignasjonen som ligger i Beates begrep «det rosmeriske livssyn».

I følge en biografisk anekdote oppstod prestesønnen Nietzsches ateisme som en konsekvens av hans klassiske studier.<sup>10</sup> Nietzsches innsikter i det antikke Hellas fikk ham til å trekke trådene tilbake til noe mindre besmittet enn det sene romerriket. Det er begynnelsen på den klassiske tidsalder som står i fokus for Nietzsche i *Tragediens fødsel*. Selv om Nietzsches tanker endret seg i løpet av forfatterskapet, skal man være forsiktig med å trekke for sterke linjer tilbake til Schopenhauer og Schiller under lesning av hans første verk. Det er mer fruktbart å se fremover i hans forfatterskap. Da blir ikke *Tragediens fødsel* et umodent ungdomsverk, men et fundament som resten av hans filosofi hviler på. Verket handler om verdier i forandring. Om en

---

<sup>9</sup> Ibid. s. 368

<sup>10</sup> Thielst, Peter, *Jeg er intet menneske - jeg er dynamitt* - Oslo : Gyldendal 1998, s. 46

sannhet som redefineres. Og om en endring i det menneskelige følelsesregisteret.<sup>11</sup> Den utviklingen som Nietzsche beskriver gjennom den greske tragediens forfall er den omvurdering av verdier som etablerte den europeiske kultur. Ser vi fremover i hans forfatterskap kan vi finne oppkomsten av askesen og den dårlige samvittigheten antydnet allerede her. Det er slavemoraleen som seirer over herremoraleen, eller altså begynnelsen på den europeiske nihilismen (slik Nietzsche forstår nihilisme-begrepet). Slik jeg leser *Tragediens fødsel* (som en forløper for Nietzsches senere forfatterskap) handler den først og fremst om fortrenning av det dennesidige, det kroppslige, fysis. Det handler indirekte om filosofiens seier over Heraklit, som Sokrates angivelig aldri riktig forstod.<sup>12</sup> *Tragediens fødsel* kunne ut fra dette perspektivet like gjerne ha fokusert på filosofiens begynnelse, eller endringene i dygdsoppfatningene fra arkaisk til klassisk tid. Filosofihistorien bekrefter Nietzsche. Man hadde aldri tidligere sett den abstrakte religiøsiteten som Platon videreutviklet fra Sokrates. Et av fragmentene man har igjen fra Heraklit er uttalelsen om at Pythagoras er svindlernes stamfar.<sup>13</sup> Platons filosofi oppstår i aversjon mot Heraklit og fascinasjon for Pythagoras. Heraklit synes selv Homer blir for bløtaktig i sin sutring over at krigen burde opphøre, men Platon synes han blir for vulgær i sine dionysisk realistiske skildringer av gudene. Vennene Sokrates og Evripides bereder grunnen for antikkens omvurdering av verdier. Den ene av dem drikker giftbegeret i aversjon mot jordens forgjengelighet og som straff for å ha forledet ungdommen og benektet de gamle gudene. Den

---

<sup>11</sup> Nietzsche, Friedrich, *Tragediens fødsel* - Oslo : Pax 1993, s. 45: «Den som nærmer seg disse olympiere, med en helt annen religion i hjertet, og nu leter etter sedelig høyde, ja hellighet, og etter en ulegemlig åndeliggjørelse og barmhjertige kjærlighetsblikk, vil mismodig og skuffet snart måtte vende dem ryggen. Her minner intet om askese, åndelighet eller plikt. Her taler til oss bare en yppig, ja triumferende tilværelse hvor alt det som foreligger, er guddommelig-gjort, det gode såvel som det onde.»

<sup>12</sup> «Det sies at Euripides lånte Heraklits skrift til Sokrates og siden utesket hans mening. «Utmerket er det som jeg har forstått,» svarte Sokrates, og «også det, tør jeg si, som jeg ikke har forstått [...]» Næss, Arne, *Filosofiens historie* - Oslo : Universitetsforlaget 2001, s. 53

<sup>13</sup> Songe-Møller, Vigdis [red.], *Filosofiens historie - oldtiden* - Kompendium i filosofihistorie fra filosofisk institutt Universitetet i Bergen høstsemesteret 1991, s. 50

andre angrer sine synder, men blir i følge legendene drept av hevnerne menader i transe.<sup>14</sup> «Med sitt sikre, instinktive grep har Aristophanes fattet det rette når han følte samme hat overfor Sokrates, som overfor tragediene til Euripides.»<sup>15</sup>

I *Tragediens fødsel* har Nietzsche forlatt de svermeriske sidene av schopenhauerianismen, og kritiserer Sokrates' etikk. I følge Nietzsche er den sokratiske lidelsesfortolkning den første spore til slaveopprøret i moralen. «Man skal holde seg for øye følgene av det Sokrates sier: «Dyd er viten. Vi synder bare gjennom uvitenhet. Den dydige er den lykkelige.» Disse tre former for optimisme betyr tragediens død.»<sup>16</sup> I *Gorgias* av Platon blir Sokrates tillagt å ha sagt at det er bedre å lide urett enn å gjøre urett<sup>17</sup>. I skarp kontrast til Homers helter, blir det for Sokrates passiviteten, det å unnlate handling som blir idealet. «En bra mann skjer det intet ondt, hverken i livet eller i døden»<sup>18</sup>, sier Sokrates i sin forsvarstale. Flukten fra lidelsen ender opp i en avstand til livet. Sokrates vil dø. Han sier til sine dommere at det er på tide å forlate rettssaken, «jeg for å dø, dere for å leve. Hvem av oss som går til det bedre, det er skjult for enhver, unntagen for guden»<sup>19</sup>.

At han ble dømt til døden, og ikke bare til landsforvisning, synes Sokrates selv å ha satt igjennom, med fullt overlegg og uten vår vanlige redsel for utslettelsen. Han møtte den med samme ro hvormed han i Platons fremstilling forlot gjestebudet tidlig i grålysningen, som den siste av drikkebrødrene, for å begynne en ny dag. Bak seg på benkene eller på bakken etterlot han sine innsovete bordfeller, slik at de kunne drømme om Sokrates, den sanne erotikker. Den døende Sokrates ble det nye, uhørte ideal for alt edelt og ungt i Hellas. Platon var den typiske, greske yngling. Fremfor alle andre kastet han seg foran dette nye bilde, med all den brennende hengivelse hans svermersjel rommet.<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup> I følge f. eks. William Smiths *Classical dictionary* fra 1880 (Wordsworth 1996) ble Euripides revet i stykker av den makedonske kongens hunder. Det bysantinske leksikonet *Suda* fra 900 tallet hevder at det var menader. (Gresk: «oi kynai» betyr menader og er hunnkjønnsformen av «ai kynai» som betyr hunder.) Ikke akkurat et viktig poeng, men det gjør (den uansett oppdiktede) historien litt bedre...

<sup>15</sup> Nietzsche, Friedrich, *Tragediens fødsel* - Oslo : Pax 1993, s. 108

<sup>16</sup> Ibid. s. 93-94

<sup>17</sup> Platon, *Gorgias* - Oslo : Det norske samlaget 1994, s. 47

<sup>18</sup> Wyller, Egil A., *Prinsesse Europa – Gjendiktninger og egne dikt* - Oslo : Aschehuog 1989, s. 23

<sup>19</sup> Ibid. s. 23-24

<sup>20</sup> Nietzsche, Friedrich, *Tragediens fødsel* - Oslo : Pax 1993, s. 91

Forestillingen om innsiktens og dødens forløsende muligheter innebærer en nedvurdering av livet, instinktene og slumpetreffet. Det apollinske vektlegges på bekostning av det dionysiske. Sokrates er den første som innbiller seg at det er mulig å slippe unna lidelsen, mens Nietzsche og Aiskylos hevder at lidelsen er en nødvendig ledsager av livet. Det som betraktes som den nietzscheanske tragedieteori fullbyrdes der hvor man likevel ender med å feire livet – selv med den nødvendige smerten som hefter ved det<sup>21</sup>. Sokrates introjiserer spørsmålet om lidelsens skyld, eller årsak. Enhver kan forskånes dersom man erobrer den rette innsikt! I sin tenkning forutsetter også Sokrates en forbindelse mellom innsikten og handlingen. Enhver slett handling er forårsaket av manglende innsikt.

Platons idéverden fasttømmer den implisitte forakten for det kroppslige (fysis) som ligger i Sokrates' protest mot lidelsen. Begrepene og idéene er mer virkelige enn alt det «dennesidige», som kroppen, jorden og vinden. Ordet 'hund' er mer virkelig enn Aur (som nå sover ved mine føtter). Forakten for fysis er forbundet med en forherligelse av evige størrelser. Betydningen av metafysiske abstraksjoner forsterkes omvendt proporsjonalt med nedvurderingen av det kroppslige, dennesidige. Ifølge Nietzsche må dette betraktes som et fluktforsøk fra livet. For eksempel må den følgende fantasifulle utlegning om det Skjønne (fra Platon) forstås som et symptom i Nietzsches øyne:

Og aldri oppstår dette Skjønne  
og aldri forgår det,  
aldri vokser det  
og aldri svinner det, --  
men alltid og bestandig er det.  
Ikke er det dels skjønt og dels stygt,  
Ikke snart skjønt og snart stygt,  
ikke skjønt her og stygt der,  
ikke skjønt i den forbindelse og stygt i den,

---

<sup>21</sup> Sml. uttrykket «tragic joy» fra Theoharis, Constantin Theoharis, *Ibsen's drama : right action and tragic joy* - New York 1999.

som var det skjønt for noen og stygt for andre.<sup>22</sup>

Sokrates er den første greker som avviser den dionysiske ekstase. «The true opposition is not the wholly dialectical one between Dionysus and Apollo but the deeper one between Dionysus and Socrates.»<sup>23</sup> Hos ham blir erotikken filosofi.<sup>24</sup> Nietzsche har vist hvordan kristendommen<sup>25</sup> adopterte og videreførte den tankegangen som Sokrates initierte og Platon foredlet.

Filosofihistorien bekrefter dette. Augustin er en viktig kilde til nyplatonisme i kristendommen.

Derved blir skyldspørsmålet sentralt. I den sokratiske tanken er den lidende selv årsak til sin smerte fordi han mangler innsikt. Kristendommen innfører moralske forbud mot «synden», og kan forklare lidelse som straff fra den hinsidige hersker. (Aids er Guds straff til de homofile.)

Kristendommen blir på denne måten en ekstrem variant av den sokratiske-platoniske

kroppsfornektelse.

Den kristne tro er fra begynnelsen av et offer. Den ofrer all frihet, all stolthet, all åndelig selvbevissthet. Den er også en slavebinding og selvforhånelse, selvbeskadigelse. Det ligger en fønikisk grusomhet i den religiøse tro som avkreves en skjør, mangfoldig og bortskjemt samvittighet. Forutsetningen er at åndens underkastelse gjør ubeskrivelig vondt, at en ånds hele fortid og vaner vegrer seg mot det mest absurde. Slik møter han «troen». Moderne mennesker med sin forherdelse mot alle kristelige begreper, kan ikke lenger oppleve det fryktelige og grusomme som lå i den paradokse formelen om «Gud på korset» for antikke tilhørere. Hittil har det aldri noen gang eller noe sted skjedd en så dristig omvurdering, noe så fryktelig, tvilsomt og problematisk som det som ligger i den kristne formelen. Den gav løfte om en omvurdering av alle de antikke verdiene.<sup>26</sup>

Ut fra en slik moralsk-genealogisk reise til det antikke Hellas kommer pastor Manders' dyder i et bestemt lys. Tidlig i stykket refererer han til plikter og sin punktlighet, altså dyder som bevitner

---

<sup>22</sup> Wyller, Egil A., *Prinsesse Europa – Gjendiktninger og egne dikt* - Oslo : Aschehuog 1989, s. 25

<sup>23</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche and philosophy* - New York : Columbia University Press 1983, s. 13

<sup>24</sup> Jf. Sokrates' tale i *Drikkegildet i Athen*. Sokrates driver et ordspill med de greske ordene «erotisis» og «eroto» (som betyr henholdsvis «spørsmål» og «spør» på gresk) og Eros. Det er ingen etymologisk forbindelse mellom disse ordene. Platon, *Drikkegildet i Athen* - Oslo : Dreyer 1988, s. 75 - 93

<sup>25</sup> «Kristendom» brukes her synonymt med den vestlige, latinske kristendom. Den østlige, greskspråklige kirken tok tidlig opp i seg Aristoteles' kritikk av Platon.

<sup>26</sup> Nietzsche, Friedrich, *Hinsides godt og ondt* - Oslo : Dreyer 1989, s. 74

hvordan intellektet behersker livet. Pastoren snakker også i opphøyete ordelag om «sterk» personlighet. Manders' begrep om styrke er knyttet til askese, kroppsfornektelse, til det sokratiske «nei til livet». Pastorens dyder har til hensikt å fjerne mennesket fra de irrasjonelle kreftene som regjerer kroppen. Dette blir selvsagt satt på spissen i situasjoner med en viss erotisk valør. Forholdet til seksualitet er en nyttig prøvesten for asketiske idealer, selv om askesen altså ikke kan reduseres til å gripe inn i seksualiteten alene. Det er en betydningsladet nervøsitet som preger Manders' erotiske liv. Han har blick for Regine, men ulikt de andre mennene i stykket kan han ikke innrømme det. Han har også (hatt) et godt øye til fru Alving, og hun nyter å plage ham med det.

*Fru Alving.* (...) Men hvor har De Deres koffert?

*Pastor Manders* (hurtigt). Mit tøj står nede hos landhandleren. Jeg blir der inat.

*Fru Alving* (undertrykker et smil). Er De virkelig ikke at formå til at overnatte hos mig denne gang heller?

*Pastor Manders.* Nej, nej, frue; ellers så mange tak; jeg blir dernede, som jeg plejer. Det er så bekvemt, når jeg skal ombord igen.

*Fru Alving.* Nå, De skal få ha' Deres vilje. Men jeg synes da rigtignok ellers, at vi to gamle mennesker –

*Pastor Manders.* Å Gud bevares, hvor De spørger. Ja, De er naturligvis overstadig glad idag. Først festdagen imorgen, og så har De jo fåt Osvald hjem.<sup>27</sup>

Fru Alving erter Manders for hans tilstivnede kroppsfornektelse, hans prestelige sølibat.

Manders' «hurtige» svar vitner om et ubehag, en trang til å unngå emnet. Derved avslører

Manders indirekte sitt hemmelige begjær. Og fru Alving som allerede er adskillig «opptint» i

forhold til sin kristendom, klarer ikke helt la være å smile når hun gjennomskuer Manders. Og så

drar hun spøken lengre. Hun uttrykker spørsmålet eksplisitt, og Manders svarer med et dobbelt

«nei» og skylder på bekvemmelighetshensyn. Altså det stikk motsatte av hva som er realiteten.

Det er hans asketiske idealer som forbyr ham å overnatte, ikke bekvemmelighetshensyn. Fru

---

<sup>27</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 26-27

Alving presser ham enda lengre. Kanskje litt undrende til Manders veldige hårsårhet understreker hun det uskyldige i sitt tilbud om å overnatte. Manders later som han tar det som en spøk og omskriver hele situasjonen. Han glatter over. Unnskylder henne for at hun er glad ved å referere til emner som hun kan komme inn på: Oswald, asylet.

Jeg vil tro at de fleste ibsenforskere kan slutte seg til at vi her finner en erotisk undertone, men et nietzscheansk perspektiv åpner denne dialogen opp slik at vi ser at den inneholder mer enn bare en referanse til fortiden i stykket. (På samme vis som vi innledningsvis ble oppmerksomme på at Engstrand kan betraktes som noe annet, eller mer enn Satan.) Det som er i spill her er ikke minst moralske verdier. En frigjort kvinne presser en asketisk mann inn i et hjørne før hun lar ham slippe. Kanskje hun gjør det for sin egen fornøyles skyld, kanskje hun vil teste ham ut, kanskje hun vil sende signaler til ham om at hun enda ikke helt har oppgitt sin gamle kjærlighet eller at hun selv har fått et mer robust forhold til det kroppslige; uansett består den lille konfrontasjonen av et angrep på og et forsvar av verdier som iflg. Nietzsche har sin rot i Sokrates' moralske omveltning.

De sokratiske-platoniske verdiene kommer mer eksplisitt til uttrykk i den videre samtalen om Oswald. Oswalds avgjørelse om å bli hjemme hos moren over vinteren er iflg. Manders «smuk» og «sønlig» fordi den vitner om forsakelse. Manders mener det må være «ganske anderledes tiltrækkende at leve i Rom og Paris»<sup>28</sup>. Utfra Manders moralske anskuelser var dette ment som et kompliment. Han ville forsøke å innkapsle Oswald i sitt verdensbilde og mot den bakgrunnen fremheve ham som et godt menneske til glede for hans mor. Men Fru Alving benekter forsakelsen. Hun mener årsaken til at han kom hjem var hans kjærlighet til sin mor. Altså snarere en hengivelse til hans behov for å være hjemme hos henne enn en asketisk

---

<sup>28</sup> Ibid. s. 27

forsakelse av det tiltrekkende livet i Paris. Manders klarer med en gang å fortolke dette inn i sitt verdensbilde. Den sønnlige kjærlighet er en «naturlig følelse», åpenbart forbundet med plikt skal vi tro hans tidligere samtale med Regine. For så igjen å gjenreise Oswald som noe høyverdig utfra det kristne verdensbildet lanserer Manders en forestilling om kunstens potensiale for å sløve denne naturlige følelsen. Oswald har stått imot kunstens destruktive virkninger.

Det er en interessant tenkemåte Manders her gir uttrykk for. Forestillingen om naturlige følelser er noe som låser fast menneskets natur slik vi kjenner det fra platonismen. Manders' avstandtagen til kunst er sannsynligvis ikke bare knyttet til miljøet kunstnere ferdes i, men også til selve den kunstneriske praksis. Kunstneren roter rundt i dypet av Platons hule, i de uegentlige avbildninger og formidler sine erfaringer uavhengig av kirkens autoritet.

Manders' kristne kroppsfornektelse kommer også tydelig til uttrykk under samtalen med Oswald om de «vilde ægteskaber»<sup>29</sup>. Manders påstår i samtalens løp at Oswald dessverre ennå ikke har lært et «ordentlig hjem» å kjenne. Oswald protesterer. Rett nok er kunstnerne han kjenner ofte for fattige til å gifte seg, men mor, far og barn kan likevel leve lykkelig sammen. Manders blir selvsagt dypt rystet over slike nedbrytende holdninger hos den unge mann. Det er snakk om ulovlige forhold. Oswald innvender at han aldri har merket noe særlig vilt i disse menneskenes samliv. Han etterlyser alternativene. Mangelen på penger umuliggjør ekteskapet. Skal en mann i stedet frastøte kvinnen og barnet? «De skulde holdt sig fra hinanden fra først af, – skulde de!»<sup>30</sup> Igjen er det livsfornekteren Manders som uttaler seg. Sølubatet er eneste alternativet til ekteskap. Han etterlyser (de verdslige) autoritetenes inngripen og føler han har fått bekreftet sine tidligere bekymringer for Oswald. Kunsten har ødelagt hans «naturlige», livsfornektende følelser. «Den

---

<sup>29</sup> Ibid. s. 50

<sup>30</sup> Ibid.

tale kommer De ikke langt med hos unge, varmlodige, forelskede mennesker.»<sup>31</sup> Oswald forfekter en frihetlig holdning til driftstilfredstillelse, men betrakter dette i skarp kontrast til den mer sykelige, desperate hedonismen representert ved den hjemlige dobbeltmoral.

Nietzsches søken tilbake til antikken er et forsøk på å spore opp kimen til den kristne hinsideslengsel. Man ville gjøre de gamle grekere blodig urett om man tok dem for å være kristne. Pastor Manders ville nok føle seg ille til mote om han måtte diskutere Eros med de brisne pederastene i Athen. Kristendommen forverrer filosofien til Sokrates og Platon.

Jeg nevnte den sokratiske etikken som hevder at den rette innsikt fører til den rette handling som igjen leder til lykke. Eller omvendt, som en lidelsesfortolkning, at fravær av lykke er forårsaket av manglende innsikt.<sup>32</sup> Denne introjeksjonen av skyldspørsmålet er et av de elementene som kristendommen tar opp i seg fra Sokrates. Begreper om synd og straff gjør den kristne varianten av Sokrates' etikk så ekstrem at Lessing i sin tragedieteori kan hevde at «Tanken om at det kan finnast menneske som utan noka skuld er ulukkelege, er i og for seg skræmleg. (...) Religionen og fornufta burde ha overttydd om at den er like så uriktig som gudsspotteleg.»<sup>33</sup> I direkte forlengelse av denne tenkningen befinner pastor Manders seg når han argumenterer for at fru Alving burde la være å forsikre det nybygde barnehjemmet. Hun stiller seg i utgangspunktet avvisende til hans forslag, men forstår etterhvert poenget han vil frem til. «Man kunde virkelig så såre let komme til at opfatte det, som om hverken De eller jeg havde den rette tillid til en højere styrelse.»<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Ibid. s. 51

<sup>32</sup> Nietzsche, Friedrich, *Tragediens fødsel* - Oslo : Pax 1993, s. 93-94

<sup>33</sup> Eide, Kittang og Aarseth, *Europeisk litteraturteori : fra antikken til 1900* - Oslo : Universitetsforlaget 1987, s. 150

<sup>34</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 35

Det er selvsagt ikke fravær av den sokratiske innsikt som er poenget her, men både en forlengelse av den sokratiske forestilling om skyld og ikke minst forestillingen om verdens grunnleggende intelligible karakter. Asylet er helliget en høyere livsoppgave. Skulle det brenne opp måtte det skje på grunn av en forutgående synd. Det er også slik Manders tolker situasjonen når det endelig brenner: «Fru Alving, der lyser straffedommen over dette forstyrrelsens hus!»<sup>35</sup>

Pastor Manders gjør seg også til talsmann for den sokratiske vektlegging av innsikten i konfrontasjonen med fru Alving om de fritenkerske skriftene. «Føler De, at De blir bedre eller lykkeligere ved den slags læsning?»<sup>36</sup>, spør Manders i et forsøk på å være retorisk. For i hans verden er dyden og lykken sammenblandet, og utgjør den eneste kvalitative målestokk for kunnskapstilegnelse. De fritenkerske skriftene representerer ikke den *rette* innsikt, og følgelig er de heller ikke «åndelig oppbyggende», eller lykkefrembringende gjennom å forfekte en moral som leder til den «rette» adferd. Men fru Alving bekjenner seg ikke lenger til Manders' platonsk-kristne univers, tvert imot er hun sterkt kritisk til det og har derved et friere forhold til kunnskaper og dyder. Hun søker trygghet gjennom en bekreftelse av de kritiske tanker hun selv har tenkt.

De aristoteliske lesningene av *Gengangere* som jeg refererte til innledningsvis, toner sterkt ned fru Alvings tidlige kritiske og bevisste ateisme når de hevder at hun først midtveis i siste akt erkjenner hvordan den hjemlige moral har ødelagt kammerherren. Men fru Alving gir tidlig uttrykk for sin sympati med de religionskritiske strømningene på kontinentet. «Der er egentlig sletikke noget nyt i disse bøger; der står ikke andet end det, som de fleste mennesker tænker og tror.» Og hun føyer til en tanke som peker direkte mot tittelreplikken senere i stykket:

---

<sup>35</sup> Ibid. s. 127

<sup>36</sup> Ibid. s. 29

«Det er bare det, at de fleste mennesker ikke gjør sig rede for det eller ikke vil være ved det.»<sup>37</sup>

Fru Alving antyder altså allerede her at de fleste mennesker er kritisk innstilt til religionen, men at de ikke evner å ta konsekvensene av kritikken. I likhet med Nietzsche ser hun hvordan ateismen nødvendigvis må inkludere en omvurdering av verdier. De fleste mennesker vil ikke «være ved» sine egne tanker og overbevisninger. Folk må «gjøre seg rede» for ateismen. Dette er en relativt avansert form for ateisme. Det er nettopp mangelen på den omfattende kritikken av de kristne verdiene Nietzsche kritiserer David Strauss for i de utidsmessige betraktningene. Strauss regnes som en av forutsetningene for Ernest Renans religionskritikk<sup>38</sup>. På tross av hans positivisme sitter også Renan igjen med et gudsbegrep og en «følelsesfull totalreligiøsitet (...)»<sup>39</sup>.

Det virker som om fru Alving og Nietzsche er samstemte i at det ikke holder bare å forkaste Gud. Kritikken av kristendommen må også inkludere en kritikk av de verdiene som holdt oppe gudstroen. Sentralt blant disse verdiene står fysisfortrengningen.

## II.c: Presten.

Så langt har jeg forsøkt å vise hvordan det må kunne sies å være en forbindelse mellom pastor Manders asketiske idealer og den fysisfortrengning som Nietzsche hevder fant sted ved overgangen til den klassiske tid. Men vi må tillate oss å dvele litt ved denne tidsepoken for også å spore opp prestens genealogi.

---

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Det kan virke som om Brandes regner Renan som det felles utgangspunkt hvorfra Ibsen og Nietzsche uavhengig av hverandre utvikler tanken om adelsmennesket: «Ibsen und Nietzsche haben (von einander unabhängig, aber wie Renan) den Gedanken erörtert, Adelsmenschen zu züchten.» Brandes, Georg, «Ibsen und Nietzsche», *I: Die Zukunft* - Berlin 1906.

Forut for den sokratiske omveltning av verdier var det i følge Nietzsche en tid preget av «herremoral». Herren var den sosialt overlegne. Han hadde tilkjempet seg en sosial posisjon som gjorde ham i stand til å definere sitt eget begrep om hva som er godt og hva som er dårlig. (Forestillingen om ‘det onde’ kommer ikke før i middelalderen.) Selv om man neppe kan bruke Homer som historisk kilde og heller ikke restløst kan lese *Iliaden* og *Odysseen* som uttrykk for herremoral, kan man finne eksempler for å anskueliggjøre det nietzscheanske begrepet hos Homer. Som i Odyssevs reaksjon på Tersites’ fredsønske. Den stygge, hjulbeinte og krumryggede Tersites blir banket til blods med Odyssevs’ scepter, til de andre heltenes store fornøyelse: «Midt i sin harm brast mengden ut i en hjertelig latter».<sup>40</sup> Den spontane ettergiven for aggresjon kan leses ut av dette, og også den uskyldstilstand, den manglende moralske fordømmelse, som ligger i heltenes latter. Zevs kan også brukes som eksempel da han i begynnelsen av *Iliaden*’s åttende sang først truer gudene med bank, skam og forvisning til Tartaros, og dernest smilende sier til den blåøyde Pallas at «Mine trusler var ikke ment for alvor».<sup>41</sup> Herremoralen er uberegnelig. Konsekvens og konsistens er uinteressant for den maktglade herren. I skarp kontrast til denne herremoralen, står slavemoralen som Sokrates blir den første eksponenten for. Og som vi vet oppstod Sokrates og Platons filosofi blant annet i opposisjon til sofistenes moralske relativisme (som i en viss forstand kan sies å være beslektet med herremoralen). Leser man *Medea* som et møte mellom (Euripides’, Sokrates’ og) Jasons sivilisasjon i kontrast til den primitive og fryktinngytende fortiden, kan man også forstå Medeaskikkelsen som en representant for herremoralen. Medea gjør det som står i hennes makt for å fremme sine egne interesser. Det som er best for henne i øyeblikket er også det eneste rette.

---

<sup>39</sup> Beyer, Jansen, Stangerup og Traustedt, *Verdens litteraturhistorie bd 9 - Naturalismen (1860 - 1890)* – Oslo : Cappelen 1972, s. 38

<sup>40</sup> Homer, *Iliaden* - Oslo : Aschehough 1993, s. 25

<sup>41</sup> *Ibid.* s. 124

Men i kontrast til de kvaler som Evripides tillegger Medea beskriver Nietzsche denne moralen som en uskyldstilstand. Det var en tid da mennesket var mer i pakt med sin natur. Da våre fysiologiske og psykologiske krefter kunne gi seg frie utløp. En tid fri for skyld, anger, dårlig samvittighet osv. Da vi i mindre grad led under lengselen etter vår dyriske frihet.

Men det hadde likevel skjedd en betydningsfull hendelse for mennesket, en primær fysisfortrengning. I likhet med Freud<sup>42</sup> (men utfra en mindre seksuelt ladet argumentasjon) hevder Nietzsche at menneskets inngang i språk og samfunn innebærer et grunnleggende brudd med vår natur. «Ved hjelp av sedenes sedelighet og sin sosiale tvangstrøye ble mennesket virkelig gjort beregnelig.»<sup>43</sup> Det at vi er blitt tuktet frem til språk og bevissthet har forkrøplet noe i oss. Vi er et dyr som er i stand til å love. I følge Nietzsche gjør det oss til selve det syke dyret.

Som lindring for denne grunnleggende kastrasjonen (om man tar ordet i overført betydning) klarte vi å skape glemsel. Vår gamle frihetstilstand huskes bare som et ubehag over nåtiden.

Men situasjonen ble forverret fra Sokrates. Fysisfortrengningen innebærer ikke minst en nektelse av den makten som herren fritt lever ut. Den makten som synliggjøres gjennom herrens aktivitet. Herren har et aktivt, bejaende forhold til alle kroppslige krefter som føles. Det gir ham en friskhet, men det gjør ham også lunefull. Om herren avlegger et løfte vil han når som helst føle seg fri til å bryte det. Han kan enda føle seg fri til å utagere aggresjon, eller andre ubehagstilstander som kan få utløp gjennom aggresjonen. Men hans frie utagering forutsatte at andre levde i tvang. Under herrens uskyldsrene samvittighet slavet en befolkningsgruppe som led under hans luner. Som ble et offer for hans ubekymrede piskeslag og ikke minst også for hans definisjon av den rette moral.

---

<sup>42</sup> Freud, Sigmund, *Ubehaget i kulturen* - Oslo : Cappelen 1966

<sup>43</sup> Nietzsche, Friedrich, *Moralens genealogi* - Oslo : Gyldendal 1994, s. 40

Det er ut fra denne tvungne slaveposisjonen Sokrates argumenterer. «He asks us to feel that life, crushed by the weight of the negative, is unworthy of being desired for itself (...)».<sup>44</sup> Kroppsfornektelsen og lidelsesfortolkningen er uttrykk for et «nei» til herrens moral. Fra slaveperspektivet virker herrens aktive, utagerende forhold til hans egne følelsesmessige tilstander som noe negativt. Sokrates dyrker slavens maktesløshet og nedvurderer herren gjennom påstander som at «eg [vil] heller li urett enn å gjere urett»<sup>45</sup>. Dette skaper verdier som demmer opp for den frie utagering, bejaelsen av viljen til makt. Den friske og uskyldige grusomheten som herren var eksponent for kommer ikke lenger til uttrykk. Viljen til makt vender seg innover og forsterker ressentimentstilstander. De aktive kreftene blir reaktive. Slavens selvdisiplinering settes som et forløsende mål.

Slike krefter er det presten disponerer over. Kirken slår fast at hovmod, fråtseri, sinne, vellystighet, ødselhet, osv. – nettopp de trekk som kjennetegnet den fornemme herren fra arkaisk tid – er dødssynder<sup>46</sup>. Men presten selv er ikke entydig som en forlengelse av det sokratiske slaveopprøret.

Den asketiske prest er det kroppsliggjorte ønske etter annerledeshet, etter å være annetsteds, og endog det sterkeste uttrykk for dette ønske, dets dypeste inderlighet og lidenskap. Men nettopp makten i dette ønsket er lenken som binder ham fast. Nettopp derigjennom blir han selv til et verktøy, som må arbeide mot å skape gunstigere betingelser for det å være menneske, akkurat her. Nettopp gjennom denne makt holdes hele flokken av de forulykkede, nedstemte, avsporete, ulykkelige, de som lider over seg selv, fast i tilværelsen, idet presten uvilkarlig går foran dem som en hyrde. Den asketiske prest, denne tilsynelatende fiende av livet, denne fornektende – hører nettopp til de helt store bejaende og bevarende krefter...<sup>47</sup>

Nietzsches prest er ingen ren dekadent. Han lar seg ikke forstå innenfor rammene av slavemoralen og det reaktive alene. Han ser et potensiale i det nedadgående liv og evner å utnytte

---

<sup>44</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche and philosophy* - New York : Columbia University Press 1983, s. 14

<sup>45</sup> Platon, *Gorgias* - Oslo : Det norske samlaget 1994, s. 47

<sup>46</sup> Thommesen, Bjørn og Wetlesen, Jon, *Etisk tenkning* - Oslo : Ad notam Gyldendal 1996, s. 53

dette som kunstner. Presten er fiksjonsprodusent. Han dikter en verden som trøst og begrunnelse for slavenes reaktive posisjon. Dette forbinder ham altså med slavens ressentiment og reaktivitet, men det er samtidig et uttrykk for en aktiv holdning:

Presten tilbyr den kroppslig forulykkede, den sosialt, styrkemessig nederlagsdømte, en forståelse av det nagende ressentimentet, som gjør et inntrykk som setter ham i stand til å sikre sin egen dennesidige posisjon. Det er en bro mellom prest og slave. Fiksjonen rommer en forståelse. Den fortolker slik at prestens egen hinsideslengsel, som er reaktiv, utsprunget av et grunnleggende nei-siende forhold til det dennesidige, forbinder seg fortolkende med slavens kroppslige problem.<sup>48</sup>

Manders' moralske anskuelser er ikke utelukkende fundert i religiøs askese, han har også et sterkt preg av en sosial forfengelighet. I samtalen med fru Alving om en eventuell assurance kommer dette til uttrykk, da Manders refererer til sin redsel for sin «embedsbroders tilhengere»<sup>49</sup>. Også tidligere i stykket får man inntrykk av en engstelig sosial forfengelighet som fundament for moralske avgjørelser. «Men man taler ikke om det, fru Alving»<sup>50</sup>, er pastorens konklusjon etter å ha konstatert hennes fascinasjon for de skumle bladene.

Sosial anseelse er slett ikke fremmed for Nietzsches prest. Det var nettopp herrens sosiale posisjon som kvalifiserte ham til hans herremoral. Likeledes er det for prestens vedkommende selvsagt en forutsetning å tilhøre den sosiale eliten. Prestens arbeid er jo ikke minst å konservere den bestående samfunnsorden.

Prestens særegne forhold til Gud gir tyngde til hans sosiale posisjon og hans rett til å fortolke. Slavenes følte ressentiment moraliseres. Det settes i sammenheng med påbud og forbud fra en uimotståelig autoritet som presten har tilgang til. Samtidig som presten sikrer sin distanse

---

<sup>47</sup> Nietzsche, Friedrich, *Moralens genealogi* - Oslo : Gyldendal 1994, s. 95

<sup>48</sup> Pettersen, Helge, *Nietzsche - lidelse og menneskedannelse* - Bergen : Ariadne 1991, s. 76

<sup>49</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 35

<sup>50</sup> Ibid. s. 31

til slaven i det dennesidige er han selv syk fordi han har skapt en Gud som er utenfor livet og lengter dit han er.

Alliansen mellom prest og slave kan leses inn i Manders' forhold til Engstrand. I det gudløse univers som Ibsen beskriver, kommer prestens avhengighet av slaven tydelig til uttrykk. I ikke ubetydelig utstrekning *spiller* Engstrand slave, og på den måten bidrar han til å skape Manders' identitet som prest. Derfor spiller også Manders på lag med Engstrand. Han taler Engstrands sak overfor Regine, og han forsvarer ham i samtalen med fru Alving. Engstrand har selv forsikret pastoren om at han «beflitter sig (...) på at føre et ulasteligt levnet»<sup>51</sup>, og Manders har åpenbart ingen tvil om at han snakker sant. Engstrands forfyllede livsførsel er en «sørgelig svakhet»<sup>52</sup> som han er tvunget til på grunn av hans dårlige ben. Manders går med på fortolkningen om årsaken til det dårlige benet slik at det gir en slags martyrstatus. Det hever også Manders i hans rolle som åndelig veileder, som hyrde for de viljesvake lammene.

Men vi kan også tydelig se den type grusomhet som gjemmer seg i prestekappen. I følge Nietzsche er grusomheten den opprinnelige lidelsesfortolkning. Det vil si at den lidelse det innebærer å være menneske<sup>53</sup> fortolkes som ekvivalent med den grusomhet som en smertepåfører kan nyte. Det er et element av det samme i den kristne lidelsesfortolkning. «Det er det elskelige ved Jakob Engstrand, dette, at han kommer så rent hjelpeløs til en og anklager sig selv og bekender sin skrøbelighet»,<sup>54</sup> sier Manders rørt til fru Alving. Pastoren gjenkjenner seg selv i snekkerens selvbebreidelser. Pastoren er en asket. Og asketens grusomhet er rettet mot ham selv.

---

<sup>51</sup> Ibid. s. 39

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Pettersen, Helge, *Nietzsche - lidelse og menneskedannelse* - Bergen : Ariadne 1991, s. 151: «Den dårlige samvittighet i dens rå form, det vil si før den går inn i en bestemt fortolkning, og ressentimentet, er smertebringende forhold som er nødvendig knyttet til mennesket. Mennesket er for Nietzsche selve det syke dyr.»

<sup>54</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 40

Med utgangspunkt i grusomheten som meningsgiver søker asketen etter en som kan stilles til ansvar for ubehaget og som han kan ta igjen på. «Det foreligger et forelangende etter bedøvelse av smerten gjennom affekt, ved en følelsesmessig utladning, som med sin heftighet kan fordrive smerten fra bevisstheten.»<sup>55</sup> Men den asketiske prest er på siden av livet, og kan ikke la sin grusomhet gå ut over omgivelsene.

Man kan undre seg over Engstrands velvillige underkastelse, men han handler rasjonelt utfra de forutsetningene som er gitt. Han har en vilje til å være slave også fordi slaveposisjonen er den velkjente fortolkning av meningsproblemet.

Engstrand setter Manders i relieff. På en måte kan man si at Manders skaper Engstrand i den forstand at Engstrand gjør seg selv til den Manders (i kraft av hans sosiale stilling) tvinger ham til å være. Men Engstrand speiler også Manders rolle perfekt, og på nærmeste hypnotisk vis etablerer snekkeren pastorens rolle. Engstrand bekrefter Manders, gir ham legitimitet. Det er en dynamikk mellom dem som går i retning av det Peter Wessel Zapffe uttrykker et sted i *Barske glæder*: «Han kalte meg genial, og jeg sa at han var en stor menneskekjender».<sup>56</sup>

Det er tydelig at Ibsen latterliggjør relasjonen. Men det er en latter som ikke forløses blant publikum. I motsetning til den svenske Ibsen-kjenneren Sven Åke Heed kan jeg ikke klare å betrakte *Gengangere* som en komedie.<sup>57</sup> Selv om man sikkert kan finne vaudeville-trekk har skuespillet en desperasjon over seg som gjør at Oswald egner seg dårlig til klovn. Engstrand og Manders er ikke egentlig morsomme sammen, selv om scenene de opptrer i fungerer som comic

---

<sup>55</sup> Pettersen, Helge, *Nietzsche - lidelse og menneskedannelse* - Bergen : Ariadne 1991, s. 80

<sup>56</sup> Zapffe, Peter Wessel, *Barske glæder* - Oslo : Pax 1997

<sup>57</sup> Heed trakk dette perspektivet frem under sitt foredrag «Comedy in Ibsen's Contemporary Plays» på Ibsen kongressen i Athen 2002.

reliefs. De befinner seg i sitt eget univers sammen, i avstand til oss, og vi vet med sikkerhet at det er løgn og lureri det de holder på med. Det latterlige ved dumheten til Manders gjør at vi ikke bare avviser ham og hans rolle, men også de verdiene som han støtter seg på.

Samspeillet mellom Engstrand og Manders kommer først tydelig til overflaten i andre akt, selv om publikum har blitt presentert for forholdet mellom dem allerede i begynnelsen av stykket.

Engstrand skryter over sin svakhet for Manders: «jeg er jo en ringe, gemen mand (...)»<sup>58</sup>. Slik understreker han sin ubetydelighet som en dyd samtidig som han overlater makten til Manders. Manders får bekreftet sin posisjon gjennom Engstrand og han utnytter situasjonen i forblindelse over denne rolleomklamringen som Engstrand tilbyr. «Føler De deres samvittighet fri og let?»<sup>59</sup> Engstrand forstår umiddelbart at det stikker noe under. Og han vet hva som er det rette svaret på et slikt spørsmål. «Ja, samvittigheten – den kan være fæl, den, sommetider.»<sup>60</sup> Derved bekrefter han sin egen reaktivitet.

Som nevnt behersker Engstrand det begrepsapparatet og verdihierarkiet som Manders representerer, uten å feste lit til det. Det er gjengangere som Engstrand klarer å posisjonere og administrere til sin fordel. Det er ingen nye momenter i saken som fremkommer gjennom Engstrands forklaring, men snekkeren klarer å fortolke de foreliggende fakta til sin fordel. Han vet hvordan situasjonen skal fremstilles til Manders tilfredsstillelse. Engstrand får fremstilt situasjonen slik at han oppreiste en fallen kvinne. Det var altså ikke hans egen lyst, pengegriskhet, eller andre «uedle», ukristelige motiver som drev ham, men tvert imot en selvutslettende moralsk iver etter å påta seg andres skyld. Han fremstiller seg som en kristusskikkelse som velvillig bærer andres synder. Og årsaken til at han ikke fortalte Manders

---

<sup>58</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 87

<sup>59</sup> Ibid. s. 88

om dette var at han ikke ville «hovmode»<sup>61</sup> seg. Han ville unngå pave Gregors kardinalsynd. Han hadde gjort en god gjerning, og det burde man helst tie om. Pengene som ble antatt som et motiv for giftermålet avviser Engstrand. «Tvi, sa' jeg, mammon, det er syndens sold, det; det usle gullet – eller papirsedler, hvad det var for noget (...)»<sup>62</sup> Pengene gikk til oppdragelsen av barnet. «Jeg kan gjøre regnskab og rigtighed for hver evig eneste skilling.»<sup>63</sup> Det er tydelig at dette med regnskap appellerer til økonomen Manders: «Men dette forandrer jo sagen ganske betydeligt.»<sup>64</sup>

Askesens karakter er i tråd med den primære fysisfortrengning. Presten forsterker den ved å gjøre den til et aktivt forhold. Det som skjer i hans praksis er at han med overlegg er grusom mot seg selv. Han dreier sin aktive kraft tilbake mot seg selv gjennom å påføre seg selv lidelse. Han gjør sin egen kropp til objekt. Han er selv offer for sitt eget ønske om å påføre skade for slik å arbeide på det generelle ubehag hans posisjon medfører for ham selv. I enden av prosessen er han selv den som nyter sin grusomhet som et utkomme av denne prosessen, som gagnar ham.<sup>65</sup>

For så vidt er ikke dette unikt for presten. Enhver troende vil konstruere en mening i smerten ved å være grusom mot seg selv. Den viktige forskjellen er selvsagt prestens rolle som hyrde. Han tar med seg de viljesvake lammene i sin lengsel etter intet, ved å tilby dem den samme fortolkning av smerten som han selv anerkjenner som effektiv. Vi ser gjennom pastor Manders' reprimande mot fru Alving i slutten av første akt, hvilken kraft og hvilke teknikker presten setter i sving i sitt disiplineringsprosjekt.

«De er en beklagelsesværdig kvinde, fru Alving»<sup>66</sup>, uttaler han som et lite preludium.

Manders børster av seg alle andre roller (som flass på sin sorte kappe) for å gi presten større spillerom. Tidspunktet for reprimanden er vel valgt påstår Manders, selv om det virker som et

---

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid. s. 95

<sup>62</sup> Ibid. s. 94

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid. s. 95

<sup>65</sup> Pettersen, Helge, *Nietzsche - lidelse og menneskedannelse* - Bergen : Ariadne 1991, s 80-81

<sup>66</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 54

aggresjonsutbrudd fremprovosert av fritenkeren Osvald. Tingene han tar opp virker heller ikke spesielt gjennomtenkt. Han vil «ryste opp»<sup>67</sup> i hennes erindring. Etter et års ekteskap forlot Helene Alving sin ektevidde husband og nektet å dra tilbake igjen. Dette er et innledende premiss for det kommende. Selv om han bare gjenforteller fakta, klarer pastor Manders å legge sin aggressive fordømmelse i uttalelsen. Blant annet ved uttrykket «afgrundens yderste rand»<sup>68</sup> og ved å gjenta «flyktet» tre ganger. Helene Alving føler seg rammet av dette og vil forsvare seg ved å spørre tilbake om Manders har glemt hvor ulykkelig hun var. «Det er just den rette oprørsånd at kræve lykken her i livet. Hvad ret har vi mennesker til lykken? Nej, vi skal gøre vor pligt, frue!»<sup>69</sup>

På den annen side måtte de [prestene] knekke de sterke, svekke alle store forhåpninger, mistenkeliggjøre skjønnhetens lykke, fordreie alt som var selvsikkert, mandig, erobrende, maktlystent, alle instinkter som kjennetegner den høyeste og mest vellykkede mennesketype og gjøre den usikker, gi den samvittighetsnød, og tvinge den til selvødeleggelse. Ja, selve kjærligheten til det jordiske og til herredømme over jorden, snudde de til et hat mot jorden og det jordiske – det var den oppgave Kirken stilte seg og måtte stille seg helt til endelig dens farvel med det verdslige, med sansene og med det høyere menneske smeltet sammen til én følelse.<sup>70</sup>

Fru Alving minner Manders om hva slags liv kammerherren gjorde seg skyldig i på den tiden. Manders, som omtales som Alvings ungdomsvenn, understreker at han minst av alle «billiger hans vandel i ungdomsårene såfremt rygterne medførte sandhed»<sup>71</sup>. Men det er ingen begrunnelse for Helene Alving til å bryte ekteskapets «hellige bånd». Det er ikke hennes oppgave å dømme. (Det er hovmod, et av de fornemme trekkene ved herren og den kristne kardinalsynd.) Det strider mot slavemoral-posisjonen å søke årsaken til den grenseløst ulykkelige tilstanden i et annet menneskes utsvevelser. «Det havde været Deres skyldighed med ydmygt sind at bære det kors,

---

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid. s. 55

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Nietzsche, Friedrich, *Hinsides godt og ondt* - Oslo : Dreyer 1989, s 90

<sup>71</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 55-56

som en høyere vilje havde eragtet tjenligt for Dem.»<sup>72</sup> Den rette måten å oppleve det grenseløst ulykkelige på hadde vært å fortolke det som straff, skyldighet. Den ulykkelige er selv skyld i sine lidelser jf. Lessing<sup>73</sup>. Hun skulle kjent smertens foredlende kraft, det lutrende i lidelsen. I kristen masochistisk nytelse skulle hun forstått sitt liv som en allegori til Jesus bærende på korset. Men det gjorde hun ikke. Hun flyktet fra korset og sin «snublende» mann og oppsøkte pastor Manders. «Det var overmåde hensynsløst af Dem at søge tilflugt hos mig.»<sup>74</sup> Ikke bare satte hun sitt eget gode navn og rykte på spill, men hun holdt på å ta med seg Manders i dragsuget.

«Ja, tak De Deres herre og Gud, at jeg besad den fornødne fasthed, – at jeg fik Dem fra Deres overspændte forehavender, og at det blev mig forundt at føre Dem tilbage på pligtens vej og hjem til Deres lovlige husbond.»<sup>75</sup> Fru Alving skal takke de høyere makter for at Manders var streng nok til å desillusjonere henne og få henne til å krype hjem til det grenseløst ulykkelige livet med kammerherren. Fruen takker ikke, men konstaterer spydig at «*det* var visselig Deres værk» hvorpå Manders i sin forblindede selvgodhet svarer: «Jeg var kun et ringe redskab i en højeres hånd.»<sup>76</sup> Han var pishen i Guds hånd. Og slik fikk Vårherre «bøyet» fruenn inn under slavens fremste dyder «plikt og lydighet».

Og Manders lever i troen på at dette var en heldig beslutning. Han tror at Alving sluttet med sine «forvildelser», levde kjærlig og ulastelig, og ble en velgjører for egnen. Dette står for ham som en bekreftelse på at fruens ydmyke, skyldsbelastede vei gjennom plikten og lydigheten har ført frem. Gud og prestens unisone kommando var korrekt.

Men dette var bare et av de feilskjær fru Alving har gjort seg skyldig i. Manders ser et mønster i fru Alvings lyst til fornektelse av plikten.

---

<sup>72</sup> Ibid. s. 56

<sup>73</sup> Eide, Kittang og Aarseth, *Europeisk litteraturteori : fra antikken til 1900* - Oslo : Universitetsforlaget 1987, s. 150

<sup>74</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 56

<sup>75</sup> Ibid.

Ligesom De engang har fornægtet hustruens pligter, således har De siden fornektet moderens. (...) De har været behersket af en uheldsvanger selvrådighedens ånd alle Deres dage. Al Deres tragten har været vendt imod det tvangløse og det lovløse. Aldrig har De villet tåle noget bånd på Dem. Alt, hvad der har besværet Dem i livet, har De hensynsløst og samvittighedsløst afkastet, lig en byrde, De selv havde rådighed over.<sup>77</sup>

Autonomi er galt i prestens øyne. Tvang, lov, bånd, besvær, hensyn, samvittighet er positivt ladede ord. Det samfunnsbevarende i dette er tydelig, men også det livsfornektende.

Det kunne være interessant å foreta en større undersøkelse av «sortkappene» i Ibsens diktning. Intuitivt tror jeg ikke man finner prester hos Ibsen som ligner så mye på Nietzsches prest som Manders. «Pastor» Rørlund fra *Samfundets støtter* tangerer ham kanskje. Rektor Kroll fra *Rosmersholm* er heller ikke langt unna. Stråmand fra *Kjærlighedens komedie* har ikke mye av herremoraleen i seg. Han er snarere et offer for kirken. Presten i *Peer Gynt* er alt for mild for det nietzscheanske perspektivet. En analyse av Molvik ville fordre en «foregrounding» like fantasifull som hos Bloom. Man vil ganske sikkert kunne finne nietzscheanske elementer i *Brand*, men tydeligere «prestepsykologi» enn det man finner hos Manders tror jeg man vil lete forgjeves etter.

## II.d: Den dårlige samvittighet.

I Anne Marie Rekdals *Frihetens dilemma* omtales fru Alvings motangrep mot Manders som en «omvurdering av alle verdier»<sup>78</sup>, men i doktoravhandlingen som betrakter Ibsen i forhold til Lacan lar hun dette uttrykket stå uten videre referanser til Nietzsche. Det er en bemerkelsesverdig allusjon, selv om den egentlige omvurdering først kommer senere. Fru Alvings reaksjon etter

---

<sup>76</sup> Ibid. s. 57

<sup>77</sup> Ibid. s. 57-58

<sup>78</sup> Rekdal, Anne Marie, *Frihetens dilemma* - Oslo : Aschehoug 2000, s. 121

Manders voldsomme tordentale er det første glimt vi får av fru Alving selv. Tidligere har hun i stor utstrekning speilet Manders holdninger. Vi så en undertone av det i samtalen om assuransen. Men tydeligere under samtalen om skriftene, hvor fruene unngikk konfrontasjonen. («Ja ja, det indrømmer jeg fuldkommen. Men det var om asylet – ».<sup>79</sup>) Hennes ærlige mening ble indirekte formidlet gjennom det faktum at skriftene lå på bordet, og også i følgende (panisk) avbrutte utbrudd:

*Pastor Manders.* (...) Man kunde virkelig så såre let komme til at opfatte det, som om hverken De eller jeg havde den rette tillid til en højere styrelse.

*Fru Alving.* Men for Deres vedkommende, kære pastor, ved De ialfald med Dem selv at –

*Pastor Manders.* Ja jeg ved; jeg ved; – jeg har min gode bevidsthed, det er sant nok.<sup>80</sup>

Den tredje gangen hun antyder sin ateisme er på det direkte spørsmålet fra Manders om hennes synspunkter på de nedbrytende holdningene til Oswald. Det er den uttalelsen som blir knaggen Manders henger sin aggresjon på. Men fordi han baserer sin fordømmelse på så mange feilaktige fremstillinger av situasjonen trer fru Alving frem med sine holdninger. Hun påpeker at pastorens knusende dom er brygget på bygdesladder. Kammerherren var «af de slags folk, hvis levnet ikke bider på deres rygte»<sup>81</sup>. «Ungdomsvildfarelsene» gikk aldri over. Han døde «lige så ryggesløs, som han havde levet alle sine dage»<sup>82</sup>. Etter å ha blitt jaget hjem til plikten og loven måtte fru Alving daglig kjempe for å opprettholde fasaden og holde kammerherrens hedonistiske utskielser skjult. Hun drakk ham under bordet for å kunne slepe ham i seng. Da så kammerherren «fik sin vilje»<sup>83</sup> med deres egen tjenestepike – og hun ble gravid – hadde fru Alving fått nok. Og ved dette fikk hun også våpen mot ham. Oswald var syv år på dette tidspunktet og begynte å legge merke til ting

---

<sup>79</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 31

<sup>80</sup> Ibid. s. 35 - 36

<sup>81</sup> Ibid. s. 62

<sup>82</sup> Ibid. s. 61

<sup>83</sup> Ibid. s. 63

som fruene skammet seg over. Hun sendte ham derfor bort, vokter kammerherren og skjøttet gården.

Pastor Manders lurer selvsagt på hvorfor hun vil bygge et barnehjem til ære for en slik mann. Fru Alving svarer med det kryptiske: «Der ser De den onde samvittigheds magt.»<sup>84</sup> Selv om hun har levd hele sitt liv i forsakelse og kamp for å forsvare sin manns ære og sin sønns «lykkelige illusjoner» føler hun fremdeles dårlig samvittighet. Uttalelsen vitner om en selvinnsikt fra fru Alvings side som igjen peker mot den kommende omvurdering av verdier. Den dårlige samvittigheten er et produkt av krefter som virker utenfor hennes kontroll. «En makt», en gjenganger.

Den dårlige samvittigheten er veldig sterkt tilstede i den psykologiske dynamikken som Nietzsche beskriver. Det er den opprinnelige meningsgiver til lidelsen, grusomheten, som vendes innover, selvbebreidende (selvpiskende) mot den lidende selv. Derved splittes personen. Han består av en viljesterk, apollinsk, god og seirende bevisst rasjonalitet; og et dionysisk beist, uforutsigbar, kroppslig, ond og skitten.

Alle instinkter som ikke skaffer seg utladning utad, vender seg innad. Det er dette jeg kaller menneskets inderliggjørelse. Dermed vokser for første gang frem det hos mennesket som man siden kaller «sjelen». Hele denne indre verden var opprinnelig spent inn, som mellom to lag hud. Nå er den blitt spent ut og opp, og har fått dybde, bredde og høyde, i samme grad som menneskets utadrettede utladning er blitt hemmet. Med et skrekkinngytende bolverk har statsapparatet beskyttet seg mot de gamle frihetsinstinkter. Fremfor alt hører straffen med til disse forskansninger. Dette har så resultert i at alle instinktene hos det ville, fritt omstreifende mennesket har vendt seg bakut, og mot mennesket selv. Fiendskapet, grusomheten, lysten ved å forfølge, ved å overfalle, ved å veksle og ødelegge, alt dette snur seg nå mot den som har selve instinktene. Dette er opphavet til «dårlig samvittighet».<sup>85</sup>

Det er verd å dvele litt ved den dårlige samvittigheten, selv om den ikke direkte er et sentralt tema i *Gengangere*. Ved siden av fru Alvings uttalelse kan vi finne elementer av dårlig

samvittighet i Osvalds følelsesmessige reaksjon på sykdommen. Da legen påstod at sykdommen var arvelig kolliderte det med bildet av kammerherren som fru Alving hadde konstruert for Osvald. Lidelsen blir derfor forbundet med en forestilling om skyld. Osvald retter bebreidelsene innover. I tråd med den sokratiske lidelsesfortolkningen. Han knytter det til sitt «jublende lykkelige ungdomsliv med kammeraterne.» «Selvforskyldt, altså.»<sup>86</sup> «Uhelbredelig ødelagt for hele livet – for min egen ubesindighets skyld.»<sup>87</sup> Ikke bare retter han spørsmålet om lidelsens opphav innover, men han knytter det også til fravær av besinnelse. Manglende selvdisiplinerende kraft, fravær av innsikt. Det jublende lykkelige (dionysiske). Han erkjenner at smerten blir større på denne måten, det ville ha lettet om han ikke i tillegg til lidelsen også skulle påta seg skylden. Men den ideelle løgneren om kammerherren, løgneren om fars godhet dreier opphavet til lidelsen mot det skammelige, tankeløse og lettsindige. I tillegg kommer medlidenheten med moren. Han påtar seg også skylden for hennes smerte. Selv om Osvald altså ikke bruker uttrykket dårlig samvittighet kan vi gjenkjenne den samme følelsesmessige strukturen som Nietzsche beskriver.

Uttrykket dårlig samvittighet, eller ond samvittighet, uttales altså bare eksplisitt i tilknytning til fru Alvings motiver for å bygge barnehjemmet; den endelige offergaven som skal fri henne fra de metafysiske forankrede forestillinger om en slags gjeld til hennes avdøde ektemann. Hun bygger barnehjemmet for å kvitte seg med de pengene Alving satt med da hun gikk inn i ekteskapet. Hun gjør det dels utfra den litt rare forestillingen om at Osvald skal arve alt fra henne (som om kammerherrens penger var av en annen kvalitet, skitne, infiserte), dels gjør hun det altså også under tvangen fra en ond samvittighet. Men hvorfor har hun dette ubehaget? Skulle vi la være å følge en nietzscheansk argumentasjon måtte vi ende opp med å forsvare

---

<sup>84</sup> Ibid. s. 65

<sup>85</sup> Nietzsche, Friedrich, *Moralens genealogi* - Oslo : Gyldendal 1994, s. 61-62

<sup>86</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 109

<sup>87</sup> Ibid.

Manders' moralske fordømmelse av fru Alving. De eneste konkrete begrunnelser som lanseres i teksten for å forklare et slikt ubehag er hennes svik mot kammerherren eller hennes forsømmelse av Osvald. Det er de to begrunnelser som presten gir oss for å fordømme henne. Winsnes' synspunkt om at Ibsen forsvarte samvittigheten og skyldfølelsen som noe «åndelig byggende i mennesket»<sup>88</sup> måtte nødvendigvis analysere teksten i en slik retning. Men som Nietzsche hevder, behøver slett ikke den dårlige samvittigheten springe ut av en konkret ugjerning. For ham er det snarere snakk om krefter som sperres inne slik at de skaper et ubehag, som deretter fortolkes som skyld eller dårlig samvittighet.

«Dårlig samvittighet» ble oppfunnet av det menneske som gjennom mangel på ytre fiender og motstand ble tvunget innad gjennom sedvanens trykkende ensformighet og tranghet, og der utålmodig sønderrev seg selv, forfulgte, forstyrret, mishandlet og gnog. Dette dyr som man ville «temme», støtte seg til blods mot stengene i burets gitter, og ble en unnværende, fortært av hjemlengsel etter ørkenen, og måtte nå ut av seg selv skape et eventyr, en pinebenk, en usikker og farlig villmark. Med denne narr, denne lengtende, fortvilte fange, er vi vitne til begynnelsen på menneskehetens største og mest uhyggelige sykeleie, det vi ennå ikke er kommet oss opp fra. Dette er menneskets lidelse ved mennesket, plagen ved seg selv. Det er følgen av en voldsom adskillelse fra vår dyriske fortid, av et sprang og et fall liksom inn i nye leier og livsbetingelser, en krigserklæring mot de gamle instinkter som hittil hadde gitt oss vår kraft, lyst og fryktelighet.<sup>89</sup>

En slik forståelse av fru Alvings smerter gjør hennes uttalelser mer konsistente etter mitt syn. Det gir en begrunnelse for hennes synspunkter på lov og orden, og ikke minst også på hennes bilde av avdøde verdier og gammel tro som gjengangere. Hun vet at hun ikke behøver å føle seg skyldig i forhold til Alving, men det sitter i allikevel og hun kan ikke bli kvitt det. Den dårlige samvittighet blir fra et slikt perspektiv et typisk eksempel på de gjengangere fru Alving referer til.

---

<sup>88</sup> Winsnes, A.H., «Ibsen kontra Nietzsche». I: *Samtiden* 1946, s. 516

<sup>89</sup> Nietzsche, Friedrich, *Moralens genealogi* - Oslo : Gyldendal 1994, s. 62

Det er nettopp Nietzsches tanker om den dårlige samvittigheten den nyeste forskningen har trukket inn i lesningen av Ibsen. Frode Helland hevder at «nietzscheansk tankestoff nærmest må sies å være uomgjengelig for å forstå *Byggmester Solness*.»<sup>90</sup> Solness lider i skyldfølelse for brannen. Han gikk i tanker om hvordan han kunne svinge seg opp som byggmester dersom huset brant ned. Derfor unnlot han også å reparere en skade på pipen. Men det var ikke det som direkte forårsaket brannen. Den startet et annet sted. Likevel føler Solness skyld, fordi han fortolker hendelsen slik at det var hans *ønske* som forårsaket den ulykken som han siden tjente seg rik på.

Det fornemme, aktivt skapende mennesket har et friere øye og en bedre samvittighet, det sier ubekymret ja til seg selv. Solness' øye derimot er tvangsmessig rettet mot en mytologisk privatalllegori som uendeliggjør den egne følelsen av skyldfrihet. Som i Nietzsches forståelse av den dårlige samvittighet, er Solness et menneske som lider ved seg selv «omtrent som et dyr, som er sperret inne i buret» [Nietzsche], og som konstruerer en forståelse av sin lidelse som retter anklagen innover.<sup>91</sup>

Hilde står for den nietzscheanske rovfugl-moralen og reagerer med avsky på byggmesterens historie. «De er syk, byggmester. Svært syk (...) Jeg gad vide, jeg, om ikke De er født til verden med en skranten samvittighet.»<sup>92</sup> Solness' reaktivitet stemmer ikke overens med det bildet Hilde har dannet seg av ham. Hun trodde han hadde overmennesketrekk, at han definerte sin egen moral, men så er han underlagt «magterne udenfor»<sup>93</sup>. Som vi husker gav Michael Kaufman et lignende perspektiv på dramaet i artikkelen «Nietzsche, Brandes and Ibsen's Master Builder»<sup>94</sup>

Når jeg nå er inne på den dårlige samvittigheten må jeg også kort nevne Atle Kittangs lesning av *Rosmersholm* i *Ibsens heroisme*.<sup>95</sup>

Nietzsche skreiv *Moralens genealogi* i 1887, året etter at *Rosmersholm* kom ut. Det er såleis ikkje tale om nokon påverknad frå filosofen til dramatikaren, og etter alt å dømme

---

<sup>90</sup> Helland, Frode, *Melankoliens spill - en studie i Henrik Ibsens diktning* - Oslo : Universitetsforlaget 2000, s. 117

<sup>91</sup> Ibid. s. 128

<sup>92</sup> Ibid. s. 129

<sup>93</sup> Ibid. s. 130

<sup>94</sup> Kaufman, Michael. *I: Comparative drama* 1972.

<sup>95</sup> Kittang, Atle, *Ibsens heroisme* - Oslo : Gyldendal 2002

heller ikkje den andre vegen. Påfallande er det likevel korleis det kling Nietzsche-liknande tonar i den talen om viljekraft og frigjering frå skuld som personane i Ibsens drama fører gjennom alle fire aktene.<sup>96</sup>

Kittang påpeker også den viktige forskjellen mellom den nietzscheanske tenkningen og Ibsen.

Det virker nemlig som om Ibsen ikke deler Nietzsches syn på at det er mulig å fri seg fra skylden og den dårlige samvittighet. Man leter forgjeves etter løsningen i Ibsens diktning.<sup>97</sup>

### Ilf: Verdienes omvurdering.

Etter det anstrengte måltidet blir fru Alving og pastor Manders igjen alene. Fruen forklarer resten av historien om Regines unnfangelse. Johanne fikk 300 spesidaler og fornyet sitt vennskap med snekker Engstrand. Så ble de viet i huj og hast av pastor Manders selv. Pastoren føler seg lurert av Engstrand, og bestemmer seg for å ta et oppgjør med ham. Engstrand hadde «anklaget sig så bittertligt for den letsindighed, han og hans forlovede havde gjort sig skyldig i.»<sup>98</sup> I Manders øyne understrekes det usedelige i handlingen ved pengebeløpet. Fru Alving setter dette opp mot hennes egen handling, da hun giftet seg med den «falne» Alving. Da Helene giftet seg med Alving, var han ikke «renere» enn det Johanne var da hun giftet seg med Engstrand. Her dukker prostitusjonsmotivet opp igjen fra innledningen. Det kan også være verd å merke seg at selv om fru Alving er i opposisjon til Manders, benytter hun seg av de samme verdiladede begrepene som

---

<sup>96</sup> Ibid. s. 216

<sup>97</sup> Fraværet av en løsning er særlig påfallende i *Rosmersholm* fordi Rosmer og frøken West ikke evner å trekke konsekvensene av sin frigjøring fra kirkens lærestninger. Deres drøm om skyldfrihet sauses sammen med en utydelig hinsideslengsel og leder dem mot Møllefossen. Kroll har sett dypere i de nødvendige følgene av ateismen når han betrakter visse fordommer og den dårlige samvittighet som noe som naturlig burde forsvinne sammen med gudstroen. Betrakket fra et kristent perspektiv er det derfor ikke unaturlig å lese både *Rosmersholm* og *Gengangere* som eksempler på hvor galt det kan gå om man forsøker å finne en vei ut av gudstroen. (Slik Marcus Jacob Monrad leser *Gengangere* i «Hvad man kan lære af Ibsens *Gengangere*», *Norsk litteraturkritikk 1770 - 1890* (Red. Tom Christophersen) - Oslo : Gyldendal 1974)

<sup>98</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 73

ham. Dette kan betraktes som et eksempel på hvordan «gjengangerne» virker i henne. De begrepene som er tilgjengelige i språket bærer i seg moralske fordringer. Nietzsche går enda lenger der hvor han hevder at vi ikke blir kvitt Gud på grunn av grammatikken. Gjengangerne ligger ikke bare i begrepene, men også i selve språkets struktur. (Subjekt – verbal – objekt strukturen gir oss illusjonen av at det finnes en årsak bak handlingen.) Jeg kommer straks nærmere inn på disse gjengangerne.

I samtalens løp bekreftes det som hittil bare har blitt antydnet om at fru Alving var forelsket i Manders. Det var ikke følelser med i bildet da hun giftet seg med Alving, pengespørsmålet var det sentrale. Manders har ikke flere argumenter igjen, og påpeker derfor kun at hennes ekteskap ble stiftet «overenstemmende med fuld lovlig orden»<sup>99</sup>. Fremprovosert av denne klisjéen kommer så preludiet til fru Alvings nietzscheanske omvurdering av Manders' verdier: «Ja, dette med lov og orden! Jeg tror mangengang, det er *det*, som volder alle ulykkerne her i verden.»<sup>100</sup> Hun «står ikke i det» med alle disse bånd og hensyn. Hun vil arbeide seg ut til frihet. Hun betrakter altså «lov og orden», de gudegitte krav som synliggjøres i samfunnsorden og sedvane, som noe hemmende – og hun ser at hun ikke uten videre kan kaste disse lenker av seg, men at hun må *arbeide* seg ut til frihet. *Ut* til frihet, som om den kristne kultur hun lever i var et innestengt rom (med kvelende «stueluft»). Manders har selvsagt sin egen definisjon av frihet, knyttet til kroppsfornektelse (schopenhaueriansk, nirvana) og forstår ikke riktig hva hun mener. Det er dette hun vil svare på i det følgende.

Fru Alving har fått et glimt inn i det Nietzsche omtaler som «falskmynterverkstedet». Hun skimter de reaktive kreftene som ulmer bak de kristne, sukkerbestrødde løgnene. Hun tilstår for Manders at det var feighet som drev henne tilbake til herr Alving. Ikke plikt og skyldighet, som

---

<sup>99</sup> Ibid. s. 76

<sup>100</sup> Ibid.

Manders påstår. Og de idealiserende løgner om faren som hun har føret Oswald med skyldes også feigt hykleri. Fru Alving omvurderer sine verdier, for å si det med Nietzsche. Og hun erkjenner hvor smertefull og vanskelig prosessen er, fordi verdiene har preget seg inn i kroppen. Hun er *tuktet* inn i den kristne livsfornektelse.

En lignende avslørende analyse av sentrale kristne begreper ble foretatt av Julian i *Keiser og galilæer*. I en samtale med Maximos fortviler han over det livsfornektende i de kristne verdiene:

Krøp min sjel sammen i gravende og tærende hat til min slekts morder, så lød budet: elsk din fiende! Tørstet mitt skjønnhetsbetatte sinn imot seder og bilder fra den forgangne grekerverden, så slo kristenkravet ned i meg med sitt: søk det ene fornødne! Fornam jeg legemets søte lyst og begjær imot dette eller hint, så skremte forsagelsens fyrste meg med sitt: avdø her for å leve hisset! – Det menneskelige er blitt ulovlig etter den dag seeren fra Galilæa tok verdens-styret. Å leve er ved ham blitt å dø. Å elske og å hate, det er å synde.<sup>101</sup>

I *Moralens genealogi* fremstiller Nietzsche en lignende prosess når han beskriver et «falskmynterverksted». En dunkel fabrikk hvor idealene produseres. Der hviskes og tiskes det løgner i krokene. «Svakhhet søkes løyet om til fortjeneste.»<sup>102</sup>

Og avmakt som ikke gjengjelder, blir til «godhet». Den engstelige nedrihet til «ydmykhet». Underkastelse overfor dem man hater, blir til «lydighet» (nemlig overfor én de sier befaler denne underkastelse – de kaller ham Gud). Den svakes tilbakeholdenhet, selve den feighet han har så mye av, dette at han blir stående ved døren, hans uungåelige, påtvungne venting får her sitt gode navn som «tålmodighet», og kalles endog selve dyden. Det at man ikke kan hevne seg, heter at man ikke vil, ja, kanskje endog tilgivelse! («For de vet ikke hva de gjør – bare vi vet hva de gjør!») Man snakker også om «kjærlighet» til sine fiender .. og svetter imens.<sup>103</sup>

Nietzsches fundamentale observasjon i «falskmynterverkstedet» er at svakhhet lyves om til fortjeneste. Det er den samme innsikten fru Alving har nådd. Hun erkjenner for Manders at hun

---

<sup>101</sup> Ibsen, Henrik, *Fra Brand til Keiser og galilæer : 1866-73* - Oslo : Gyldendal 1986, s. 368

<sup>102</sup> Nietzsche, Friedrich, *Moralens genealogi* - Oslo : Gyldendal 1994, s. 30

<sup>103</sup> Ibid.

var for feig til å gjøre noe annet enn å legge skjul på Alvings levnet. Hun burde i hvert fall fortelle Oswald hva for slags menneske hans far var, hvis hun hadde klart å være den hun vil være... Men ambivalensen i dette kommer også tydelig frem ved at hun vil fremheve Alving som et «forfallent» menneske. Det er den sosiale moralske fordømmelsen som er det sentrale i kritikken, altså som nevnt en slags videreføring av de kristne moralske dommene. Det er dette som er fru Alvings indre konflikt på dette punktet i stykket. Likevel gir fremstillingene av kammerherren et bilde som kan gjøre tyngden i fru Alvings kritikk berettiget. Som jeg kommer inn på i neste kapittel er det åpenbart noe sykt over kammerherrens livsutfoldelse. Å tillegge fru Alving skylden for kammerherrens perversjoner<sup>104</sup> er i hvert fall å gå for langt, etter mitt syn – det spørres om ikke gjengangerne først og fremst forkrøpler noe i henne selv.

Manders fremhever betydningen av farsskikkelsen som et ideal for Oswald. Spørsmålet om opphav og farskap står sentralt i *Gengangere* som i andre av Ibsen skuespill. Fru Alving snakker om hva hun har gjort, feigheten tvang henne til å lyve for Oswald. Manders snakker abstrakt om et barns farskjærlighet (som han tidligere flere ganger har referert til som en naturlig følelse). Og han frykter for konsekvensene dersom fru Alving vil avsløre sine løgner.

Pastor Manders forfekter idealenes beskyttelse mot sannheten, mens fru Alving hevder frigjøring gjennom sannhet og destruksjon av de løgnaktige idealene. Fru Alving kjemper med seg selv. Hun bestemmer seg for å drepe spiren til et kjærlighetsforhold mellom Regine og Oswald, bror og søster, og tar seg deretter i det. Hun innser at det er feigheten som definerte denne beslutningen også. Hun bestemmer seg i stedet for å avsløre den illusjonen de er tullet inn

---

<sup>104</sup> Se f. eks. Northam, John, *Ibsen's Dramatic Method* - Oslo, Bergen, Tromsø : Universitetsforlaget 1971, s. 73-74: «It is a tragedy in which Mrs. Alving becomes more and more aware of her own responsibility for the horrors it contains [...]».

i, og så la dem avgjøre selv. Pastoren er rystet. «Noget så forskrækkeligt – ! Noget så uhørt – !»<sup>105</sup>

Brandes trekker spesielt frem denne dialogen fra *Gengangere* for å belyse det han finner av likheter mellom Ibsens diktning og Nietzsches filosofi<sup>106</sup>. Det er kontrasten mellom en frigjørende sannhet og et livsfornektende ideal han finner av betydning.

Som tidligere eksemplifisert har ikke fru Alving gitt eksplisitt uttrykk for ateisme, selv om hun har sjokkert den dydige pastoren flere ganger. Men i denne kampen, hvor Manders avsporer og presser, dukker det plutselig opp et retorisk blasfemisk spørsmål på hennes lepper: «Ja, vi stammer nu forresten allesammen fra den slags forbindelser, siges der. Og hvem er det, som har indrettet det slig her i verden, pastor Manders?»<sup>107</sup> Han avviser spørsmålet og i mangel av alternativer sporer han henne tilbake på det opprinnelige, omvurderingen av verdier, arbeidet ut til frihet, hvordan kan hun kalle det feighet det som får henne til å ønske å slå en kile mellom Osvald og Regine.

*Fru Alving.* Nu skal De høre, hvorledes jeg mener det. Jeg er ræd og sky, fordi der sidder i mig noget af dette gengangeragtige, som jeg aldrig rigtig kan bli' kvit.

*Pastor Manders.* Hvad var det De kaldte det?

*Fru Alving.* Gengangeragtig. Da jeg hørte Regine og Osvald derinde, var det som jeg så gengangere for mig. Men jeg tror næsten vi er gengangere allesammen, pastor Manders. Det er ikke bare det, vi har arvet fra far og mor, som går igen i os. Det er alleslags gamle afdøde meninger og alskens gammel afdød tro og sligt noget. Det er ikke levende i os; men det sidder i alligevel og vi kan ikke bli' det kvit. Bare jeg tar en avis og læser i, er det ligesom jeg så gengangere smyge imellem linjerne. Der må leve gengangere hele landet udover. Der må være så tykt af dem som sand, synes jeg. Og så er vi så gudsjammerlig lysrædde allesammen.<sup>108</sup>

Fru Alving har en tydelig fornemmelse av at den redsel og skyhet hun føler i seg er en konsekvens av det gjengangeraktige som hun definerer nærmere som avdøde meninger og avdød

---

<sup>105</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 80

<sup>106</sup> Brandes, Georg, «Ibsen und Nietzsche», *I: Die Zukunft*, Berlin 1906

<sup>107</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 81

tro. I dette ligger det en erkjennelse av at verdier strukturerer følelser. At hun antydningvis nærmere avgrenser disse følelsene til skyhet og redsel, tidligere feighet, vitner om den lammende slavetilstanden. Beyers sitat fra Nietzsche (som jeg nevnte under kap. II.a) poengterte akkurat det samme, nemlig at vi, gjennom våre følelser trekker slutninger fra dommer vi anser for falske og doktriner vi ikke tror på. Det er også fristende å bruke et bilde fra den kristne Nietzsche-eksperten Karl Jaspers. I *Nietzsche og kristendommen*<sup>109</sup> fremstiller han Nietzsches filosofi i bilde av et hestespann hvor det europeiske mennesket fremdeles føres i kristendommens bissel til tross for sin vantro.

Ibsen skal en gang ha uttrykt det samme fenomenet i bildet av rumpetroll. I følge hans biograf Jæger skal han ha brukt dette bildet for å beskrive den religiøse konservatismen i Norge.

Ibsen sammenlignede i aften folkene hjemme med rumpetrold; de bliver engang fuldt udviklede frøer, men endnu har de den sorte hale hængende efter sig, og deres sorte hale som de seiler afsted og svandser med, er forældede ideer, som de skal have lang tid for at blive kvit.<sup>110</sup>

Fru Alvings refleksjoner omkring gjengangerne kommer i forlengelsen av den mystiske uttalelsen om at hun må arbeide seg ut til frihet. En uttalelse som kom like etter hennes utbrudd om at det er lov og orden som volder ulykkene her i verden. I dette ligger det at hun ikke så lett blir kvitt de verdiene hun plages av. Hun ser altså nødvendigheten av en omvurdering av verdier, helt i tråd med Nietzsches tenkning. I flere aforismer maner Nietzsche til kamp for verdienes omvurdering: «Vi må forberede en omvurdering av verdiene hvor det herdes en ny samvittighet under trykk og hammerslag, hvor hjertet vil forvandles til malm slik at det tåler vekten av et slikt

---

<sup>108</sup> Ibid. s. 82

<sup>109</sup> Jaspers, Karl, *Nietzsche og kristendommen* - Oslo : Solum 1977, s. 27

<sup>110</sup> Ferguson, Robert, *Henrik Ibsen : mellom evne og higen* - Oslo : Cappelen 1996, s. 349

ansvar.»<sup>111</sup> I dette sitatet ser vi også tydelig hvordan Nietzsche erkjenner (i tråd med fru Alvings erfaring) at omvurderingen vil fordre mot og oppleves som smertefull.

Vi trenger en kritikk av de moralske verdier! Verdien av disse verdier må selv først bli undersøkt. For dette trenger vi kunnskap om de betingelser og omstendigheter de er vokset frem av, om det som har utviklet dem og forskjøvet dem. (Moralen som følge, som symptom, som maske, som forkledning, som sykdom, som misforståelse. Men også moral som årsak, som legemiddel, som pirring, som hemming, som gift.) En slik kunnskap har vi hittil aldri hatt, og ikke engang ønsket oss.<sup>112</sup>

Det er ikke som Manders intuitivt tror en kopi av tanker fru Alving har lest hun gir uttrykk for.

Manders selv var katalysatoren som fikk hennes øyne opp for det livsfiendtlige i hans lære. Han presset henne for langt i askesen.

Da De tvang mig ind under det, som De kaldte pligt og skyldighed; da De lovpriste som ret og rigtigt, hvad hele mitt sind oprørte sig imod, som imod noget vederstyggeligt. Da var det jeg begyndte at se Deres lærdomme efter i sømmene. Jeg vilde bare pille ved en eneste knude; men da jeg havde fåt *den* løst, så rakned det op altsammen. Og så skønte jeg, at det var maskinsøm.<sup>113</sup>

Ut fra konteksten kan man forestille seg at denne knuten som fru Alving pillet ved er det krav til selvfornektelse som Manders pådyttet henne. Vi kan forestille oss hvordan Manders brukte sin livsfornektende kristendom for å dekke over hvor vanskelig det ville være for ham å gi etter for fru Alvings tilbud. Hun så hvordan hans svakhet, hans redsel for sosial fordømmelse ble fremstilt som heroisme. Derfra er ikke veien lang til å undersøke de øvrige kristne dyder – og maskinsømmen rakner...

Det er en adskillig spakere Manders som etter innrømmelsen av at han gikk for langt i kravet til selvfornektelse og ledet mot teologisk desillusjon uttaler «stille» og «rystet»: «Skulde dette være vindingen af mit livs tungeste strid?» Fru Alving er ved kjernen i sin omvurdering da

---

<sup>111</sup> Nietzsche, Friedrich, *Hinsides godt og ondt* - Oslo : Dreyer 1989, s. 140

<sup>112</sup> Nietzsche, Friedrich, *Moralens genealogi* - Oslo : Gyldendal 1994, s. 7

<sup>113</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 83

hun til dette kommenterer: «Kald det heller Deres ynkeligste nederlag»<sup>114</sup>. I denne uttalelsen ligger det en påstand om at det også for Manders er feigheten som er det styrende, og at denne omformuleres utfra de kristne løgnene. Dersom det å vinne en strid skulle omvurderes til et nederlag, forutsettes det i hvert fall at det har vært en splittelse i Manders mellom to forskjellige alternativer. Han har stått overfor et valg mellom to handlinger. Et ja eller nei. Hvordan man skal oppfatte konklusjonen avhenger av hvordan man fortolker beveggrunnene for det endelige valget. Manders betrakter seg selv som viljesterk og moralsk korrekt da han stod imot de fristelsene som fru Alving representerte. Fru Alving betrakter ham som ynkelig og svak fordi han valgte den minste motstands vei, den vei som innebar minst sosial fordømmelse, og også minst glede og kjærlighet for dem begge. Nietzsche påpeker det samme fenomenet i *Hinsides godt og ondt*: «Hvem har ikke en gang ofret seg selv – for sitt gode rykte?»<sup>115</sup>

Lukket i sitt religiøse perspektiv bekrefter Manders dette indirekte i sin spesifisering av at dette var hans «livs største sejr, Helene; sejren over mig selv.»<sup>116</sup> Han «vant» over sitt eget intense ønske (intensiteten bekreftes av «seierens» storhet). Det han aller helst ville ha gjort lot han være å gjøre, og han fortolker dette utfra moralske fordringer om livsfornektelse. Fru Alving ser at det dypeste motivet var redselen for å støte fra seg samfunnets aksept, redselen for å begå en handling som kunne kritiseres, støte den mektige kammerherren og gjøre hans sosiale avansement vanskelig.

## II.f: Den syke viljen.

---

<sup>114</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 83

<sup>115</sup> Nietzsche, Friedrich, *Hinsides godt og ondt* - Oslo : Dreyer 1989, s. 98

<sup>116</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 83

For å se berøringspunktene mellom det ibsenske gjenganger-begrepet og den nietzscheanske nihilismeforståelsen, må man ha klart for seg at Nietzsches begrep overskrider den alminnelige bruken av ordet. Fra det kristne, konservative ståstedet til f. eks. Dostojevskij er nihilismebegrepet forstått som fraværet av Gud. Gud har stått som garantist for en riktig moral og en mening med tilværelsen. Den kristne vil altså forstå nihilismen som den absolutte kontrast til gudstroen. Den kristne betrakter verdiene som noe objektivt gitt og derfor er nihilismen den nødvendige følge av ateismen. Slik lider Raskolnikov i en lengsel etter gud, etter en instans som kan skape en sammenheng og mening i de verdiene som han – på tross av hans ateisme – bærer i seg. Derfor leser også Marcus Jacob Monrad *Gengangere* som et eksempel på «det sædelige Samfunds Trang til et religiøst Underlag, dels endnu mere den hele Menneskeslegts Trang til en Forsoning og en Udfrielse af den naturlige Fordærvelse og dens Følger.» En slik lesning følger naturlig fra et kristent perspektiv på nihilismeproblematikken, selv om Monrad skynder seg å føye til: «Jeg tør ikke paastaa, at det just er dette, som Digteren selv har villet lære os (...)»<sup>117</sup>

Psykologen Nietzsche vil hevde at mennesket er i besittelse av muligheten til å velge sine egne verdier. Når Gud virker som svaret på det problemet den ateistiske nihilisten reiser er det fordi problemet er definert av kristendommen. Den ateistiske nihilisten er ikke kristendommens motsetning, men dens ytterste konsekvens.

Nietzsches nihilismebegrep er knyttet til hans forestilling om «vilje til makt» og dennes mulighet for aktivt, skapende bekreftelse av livet. I følge Nietzsche er kristendommen i seg selv nihilistisk, fordi den stenger inne de nødvendige livsbejaende kreftene (slik vi så i kapittelet om fysisfortrengning). Lengselen etter det hinsidige, bort fra det forgjengelige mylder i det «dennesidige», er en lengsel etter intet (nihil). Kristendommen produserer ressentiment, og

---

<sup>117</sup> Monrad, Marcus Jacob, «Hvad man kan lære af Ibsens *Gengangere*», *I: Norsk litteraturkritikk 1770 - 1890* (Red. Tom Christophersen) - Oslo : Gyldendal 1974

holder også ubehaget i sjakk gjennom konstruksjonen av dette hinsidige meningshierarkiet. Jesus fremstår som en dekadent i Nietzsches begrepsapparat<sup>118</sup>. Han er en fremragende representant for dette livstrette, dødslengtende som dyrker de negative verdiene i seg selv.

Filosofen Helge Pettersen har blant annet fordypet seg i disse aspektene ved Nietzsches tenkning. I boken *Nietzsche – lidelse og menneskedannelse*<sup>119</sup> gir han en tankevekkende og oversiktlig gjennomgang av de ulike nihilisme-posisjonene han finner kritisert hos Nietzsche.

Ibsen og Nietzsche har det til felles at de tar opp dette vanskelig definerbare problemfeltet som nihilismen eller de døde verdiene utgjør, og viser hvilken psykologi som virker innenfor dette feltet. Fru Alving gir uttrykk for en viss innsikt i problemstillingen under hennes omvurdering av verdier, men det er Oswald som først gir uttrykk for en nietzscheansk nihilismepsykologi der han fremstiller de «mønstergyldige familiefedre» som representanter for en sykkelig livsbejaelse. I fortellingen om dem skimter man en forestilling om kroppslige krefter som blir undertrykket av den hjemlige moral og som *nettopp derfor* perverteres når disse sperrene slipper. Det er den samme tankegangen fru Alving gir uttrykk for i det som kalles hennes erkjennelse av sin tragiske skyld.<sup>120</sup> Kammerherren fant aldri avløp for sin overmektige livsglede. Den ble hemmet av hennes forestillinger om plikter og «slikt noget». Den tanken er det også Oswald som har vært katalysator for, via hans uttalelse om at livsgleden vil arte ut i stygghet i hans hjemlige bygd.

Men det er ikke innsikt i egen posisjon som først og fremst preger Ibsens karakterer. De fremstår snarere som ofre for denne nihilismen.

---

<sup>118</sup> Pettersen, Helge, *Nietzsche - lidelse og menneskedannelse* - Bergen : Ariadne 1991, s. 154: «Settingen av en sann verden har sitt utgangspunkt i dekadanse og det som settes, settes mot livet, fordi det allerede på dette stadium er reaktivt og undergangsmodent.»

<sup>119</sup> Pettersen, Helge, *Nietzsche - lidelse og menneskedannelse* - Bergen : Ariadne 1991

Som vi har sett gjennom studiet av pastor Manders utgjør kristendommen et avansert konsistent system av verdier. Idet den kristne sannhetsviljen avslører seg selv og Gud dør, blir instansen som holdt sammen hele dette sett av verdier borte. Den instans som garanterte for en mening med askesen og hinsideslengselen forsvinner. Men derved forsvinner også de sperrene som har holdt de reaktive kreftene i sjakk. Grusomheten kan igjen fremstå som løsning. Under prestens regime ble grusomheten vedlikeholdt gjennom en introjisering. Men den grusomhet mot seg selv som ligger i askesen (og den dårlige samvittigheten) kan, etter Guds død, rettes utover. Men den går ikke restløst tilbake til den gamle herremoralens uskyld. Grusomheten utspiller seg i avmakt. Det maktsøket den uttrykker er et speilbilde på en maktesløshet. De kristne forestillingene om skyld og straff er intakt. Hedda Gabler kan betraktes som representant for en slik *reaktiv nihilisme*. Hun nyter sin egen grusomhet og skaper gjennom den et innhold i en tilværelse tynget av tomhet.

Kammerherren fremstilles også i et lys som kan gi assosiasjoner til den nietzscheanske forestillingen om reaktiv nihilisme. Man behøver ikke gå like langt som Frode Helland i spekulasjoner om incestuøse overgrep<sup>121</sup> for å se grusomheten i kammerherrens handling mot barnet Oswald. Kammerherren inviterte sin sønn opp på fanget, og lurte ham til å røyke på snadden. «Og jeg røgte alt hvad jeg vandt, til jeg kjendte jeg blev ganske bleg og sveden brød ud i store dråber på panden. Da lo han så hjertelig godt – ». <sup>122</sup> Kammerherren er et lidende menneske som tar ut sin smerte på omgivelsene. Han fryder seg over sønnens ubehag. Oswald karakteriserer hendelsen med det distanserte «spilopper»<sup>123</sup>, mens Manders bemerkelsesverdige nok betegner det som uttrykk for livsglede.

---

<sup>120</sup> Jf. Rekdal, Anne Marie, *Frihetens dilemma* - Oslo : Aschehoug 2000, s. 91

<sup>121</sup> Helland har i en avisartikkel som jeg desverre ikke har referanser på, foreslått en fortolkning av pipen i *Gengangere* som et fallossymbol, og betrakter følgelig Oswalds barndomsminne som et fordreiet minne om et seksuelt overgrep.

<sup>122</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 46

<sup>123</sup> Ibid. s. 46

Det er lett å se en logikk i dette dersom vi følger et nietzscheansk resonnement. For Alvings grusomhet mangler den uskyld som preget herremorale. Garantisten for en lovgivende og dømmende Gud er falt i hans bevissthet. Meningsgiveren er borte. De tidligere moralske begrunnelser for den asketiske selvplagingen forsvant samtidig, men strukturen i forestillingen om grusomheten som meningsgiver står ved lag. Den endrer retning fra å være selvplaging til å torturere andre (voldta tjenestepiker, få sønnen til å spy). Dette er nettopp et eksempel på de gjengangere som Ibsen problematiserer i stykket: Perverteringen av de kristne verdiene etter guds død.

Denne tankegangen er ikke så ulik den som er lagt til grunn for det jeg har omtalt som den kanoniserte fortolkningen av *Gjengangere*. Men det blir for snevert å utelukkende fokusere på fru Alvings begrep om plikt som en katalysator for kammerherrens grusomhet. For fru Alving har allerede kritisert lov og orden. Hun har konstruert det dunkle begrepet «gjengangere», og knyttet det til gamle meninger og død tro. Fru Alving har også konstatert at disse gjengerene gjør henne redd og sky. Hun har kanskje ikke direkte gitt uttrykk for en erkjennelse av at kroppsfornektende hemninger kan gi seg andre reaktive utslag, men hun har definitivt avslørt det usunne ved hinsideslengselen. Det er ikke fru Alving som har ødelagt kammerherren. Det er en 2500 år gammel livsfornektende, europeisk moral.

Grusomheten og reaktiviteten er ikke den eneste faren ved Guds død. Man kan også bli værende innenfor den gamle moral. *Den intellektuelle fortvilelse* er en posisjon hvor man lengter etter den gamle gitte mening. Man står lammet innenfor det gamle meningshierarkiet og lengter etter den guden som er forsvunnet. Peter Wessel Zapffes tragedieteorier er et utmerket eksempel på en slik posisjon hvor meningstapet anses som opphav til lidelsen og det eneste svaret på eksistensens

utfordringer er utslettelsen.<sup>124</sup> Ibsen har flere steder problematisert posisjonen. «Bergmannen» er kanskje det tydeligste, hvor «ingen håpets sol opprinner»<sup>125</sup>, men John Gabriel Borkman kan også leses inn i en slik posisjon. Nietzscheallusjonene i stykket (f. eks. uttrykket «overskurkens moral») har voldt besvær for flere fortolkere. Men problemet ligger først og fremst i at man vil insistere på Borkman som et overmenneske. Da er ikke veien lang til Winsnes' synspunkt på Ibsen som en anti-nietzscheaner. Som nevnt tror jeg ikke man finner et eneste overmenneske i Ibsens diktning. Ibsen blir stående i brytningen mellom evne og higen, mellom vilje og mulighet som han uttrykker det allerede i forordet til annen utgave av *Catalina*. Fra mitt perspektiv er Nietzsches overmenneske først og fremst interessant som kontrast til de andre nihilismeposisjonene. Overmennesket definerer sin egen moral! Mens de andre nihilismeformene (og altså karakterene i Ibsens diktning) er hemmet av en moral som de har problemer med å frigjøre seg fra (fordi den er festnet i kroppen som følelse). Selv om fru Alving utvilsomt er svært reflektert omkring sin situasjon, kan man finne elementer av en slik intellektuell fortvilelse. Hennes fokus på plikter, bånd og hensyn; hennes redsel og skyhet kan peke i denne retning.

*Den blinde hedonisme, eller det siste mennesket* som Nietzsche selv kaller det, er den tredje posisjonen Pettersen finner hos Nietzsche. Fravær av innsikt i egen situasjon blir et mål forbundet med umiddelbar begjærstilfredstillelse.

«Det siste menneske», som type, innebærer en nihilismeform hvor bevisstheten om en nihilistisk tilstand, ikke lenger er tilstede. Det siste menneske har oppfunnet «lykken», som det heter i fortalen til «Zarathustra». Problemet fortrenses. Det får ikke syne seg. Tilfredstillelse søkes her og nå. Kroppslighetens problemer medikeres det direkte mot. Den sanne verden vedvarer i en forfallen form, som en selvfølgelig ontologisk sikring i tilslutningen til det positivt gitte, man «vet alt». Ubevisst er et sannhetsregime tilstede

---

<sup>124</sup> Haave, Jørgen, *Naken under kosmos : Peter Wessel Zapffe - en biografi* - Oslo : Pax 1999. Hele boken er skrevet som en psykologisk analyse av Zapffe utfra denne nietzscheanske nihilismeforståelsen. Tragedieteorien hans kritiseres først og fremst på sidene 233 - 238.

<sup>125</sup> Ibsen, Henrik, *Ungdomsskuespill og historiske dramaer 1850-64* - Oslo : Gyldendal 1992, s 327

som tjener et menneske som forstår seg selv som et begjærssubjekt, og forlater seg på det. Tvetydighet og ulyst finnes det medisin mot. Bevisstløs lykke blir mål og verdi på en jord som er blitt liten. Stilles mennesket fast som begjærssubjekt, betyr det slutten for åpenheten, mennesket som mulighetenes vesen.<sup>126</sup>

Som jeg innledningsvis påviste er Engstrand en svært tydelig representant for denne splittelse mellom en religiøsitet som man ikke tror på og den samme religiøsitetens verdier som man er tvunget til å forstå seg selv i lys av. Engstrand lar seg «friste» og klarer ikke å «stå imot». Han er et begjærssubjekt i en sann, men forfallen verden.

Osvald utmerker seg også på flere måter i dette henseendet, og det kan være verd å dvele litt ved ham. I likhet med Engstrand er også han en hedonist, men problemet i hans hedonisme er mer subliment, og langt fra så eksplisitt som hos Engstrand. Problemet med hedonismen, slik jeg forstår Nietzsche, er at den forfekter en forestilling om menneskets natur som noe fastlagt. Man betrakter mennesket som definert utfra de drifter som søkes tilfredsstilt, uten å undersøke hvilke verdier som ligger til grunn for driftene. Menneskets følelsesmessige situasjon betraktes ikke som et produkt av dannelse utfra rådende verdier. Den moderne hedonist drar med seg slepet fra den kristne fortiden, men forfekter en dennesidig forløsning. Felles er illusjonen om en tilstand av lidelsesfravær, som både hos den kristne og hos hedonisten henger som gulroten eselet lokkes av. Og liksom eselet vil de begge ha skylapper som skjerner mot alternative måter å være menneske på.

Hedonismen er den moderne vitenskapens feilskjær. Tankegangen vedllikeholdes av reklamen.

Jorden er blitt ganske liten, og på denne lille jord hopper det siste mennesket omkring og gjør alt smått. Denne slekt er uttryddelig som jordloppen; det siste mennesket lever lengst.

«Vi har funnet lykken!» – sier de siste mennesker og blunker.

---

<sup>126</sup> Pettersen, Helge, *Nietzsche - lidelse og menneskedannelse* - Bergen : Ariadne 1991, s. 159

Mennesket har forlatt de egner hvor det var hårdt å leve: for man trenger varme. Man elsker ennu sin neste og gnisser seg opp etter ham: for man trenger varme.

Sykdom og mistro regnes for syndig: man trår varsomt på livets vei. En dåre som fremdeles snubler over stener eller mennesker!

Litt gift fra og til underveis: det gir behagelige drømmer. Og meget gift til slutt: det gir en behagelig død.<sup>127</sup>

Osvalds hedonisme kommer tydeligst frem fra slutten av andre akt, men hele stykket igjennom kan man finne spor av hvordan han medikerer mot sitt eksistensielle ubehag ved umiddelbar sansetilfredsstillelse. Han drar seg til langt på dag før han blir servert kakao av mor, patter på fars gamle pipe, ler av Manders forslag om at de unge, varmbloedige mennesker skulle holde sig fra hinannen, vil ha både hvit og rød portvin, osv. Da han igjen dukker opp i andre akt er hans første replikk: «Jeg røyer bare min cigar ud.»<sup>128</sup> Han gikk ikke ut fordi været var for ubehagelig. Da han etter syv replikker kommer inn til moren i stuen har han fylt likørglasset tre ganger.

Osvald klager over de manglende mulighetene til å arbeide. Han betviler sin mors kjærlighet, får den bekreftet og setter seg ned hos henne i sofaen. Så forteller han henne om diagnosen han har fått. Han innleder med utbruddet «Mor, jeg er åndelig nedbrudt (...)»<sup>129</sup> mens han slår hendene sammen over hodet. Han har ikke noe håp om å kunne arbeide mer. «Være som en levende død!». <sup>130</sup> Fru Alving spør etter årsaken til denne tilstand, og umiddelbart føler Osvald seg forpliktet til å forsvare seg. «Jeg har aldrig ført noget stormende liv. Ikke i nogen henseende. Det skal du ikke tro om mig, mor!»<sup>131</sup> Han beskriver begynnelsen av sykdomsforløpet som «en trang jernring blev skruet om nakken og opover»<sup>132</sup>. Han ville begynne på et nytt bilde (om livsgleden), men klarte det ikke. Evnene sviktet, kraften var lammet. Legen beskrev det som at

---

<sup>127</sup> Nietzsche, Friedrich, *Slik talte Zarathustra* - Oslo : Gyldendal 1990, s. 7

<sup>128</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 99

<sup>129</sup> Ibid. s. 105

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Ibid. s. 106

det var noe «ormstukket»<sup>133</sup> ved ham fra fødselen av. Og spesifiserte dette nærmere med konstateringen: «fædrenes synder hjemses på børnene»<sup>134</sup>.

Beskrivelsen av sykdommen ligger tett opp til fru Alving beskrivelse av gjengangerne som noe vanskelig definerbart som holder henne tilbake fra å erobre livsgleden. Også for henne er det snakk om en arv fra foregående generasjoner, som hun selv er maktesløst påtvunget. Døde meninger og død tro som bryter henne ned åndelig, lammer kreftene og skaper ressentimentstilstander. For fru Alving er det snakk om redsel og skyhet, mens det for Oswald skaper nag, selvbepreidelse og angst. Det er påfallende at legen bruker bibelske allusjoner i sin beskrivelse av sykdommen<sup>135</sup>. Det kan styrke tanken om at syfilisen i denne sammenheng ikke bare er en sykdom, men en sykdom som må betraktes som et bilde på de gjengangere Ibsen problematiserer. De kristne, livsfornektende idealene skaper et lignende sykdomsforløp som syfilisen. Angriper hjernen, skaper forestillinger om skyld, nag, anger, døds lengsel, osv.

Oswald vil ikke snakke mer om sykdommen. Han «må ha' noget at skylle alle disse nagende tanker ned med.»<sup>136</sup> Igjen ser vi hvordan smerten medikeres med sansetilfredsstillelse. Fru Alving nøler, men hun får Regine til å hente champagne. «Hvorledes skulde jeg kunne nægte dig noenting nu?»<sup>137</sup> Oswald blir oppløftet av dette. Moren blir et middel i hans hedonistiske livsbekreftelse. Etter to glass champagne drister han seg til å antyde sine erotiske følelser for Regine. Fruen forsøker å snakke det bort, men Oswald gir seg ikke. «Mor, Regine er min eneste redning!»<sup>138</sup> Han kan ikke hente støtte fra sin mor. Det vil bli uutholdelig å gå hjemme. Det er

---

<sup>133</sup> Ibid. s. 109

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Forestillingen om at fedrenes synder arves av barna er hentet fra andre mosebok vers 20, 5.

<sup>136</sup> Ibsen, Henrik, *Gjengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 111

<sup>137</sup> Ibid. s. 113

<sup>138</sup> Ibid. s. 115

ikke bare sykdommen, men også «kvalerne, noget<sup>139</sup>, angeren, – og så den store dødelige angst.»<sup>140</sup> Fru Alving ringer etter mer champagne, og kommenterer sin egen handling med det naive: «Tror du ikke vi forstår at leve her på gården også?»<sup>141</sup> Oswald gir seg hen til høylytte stønn over Regines attributter («Slig som hun er bygget!»<sup>142</sup>) og forteller moren at han allerede har invitert henne ned til Paris, og at det er i den anledning Regine har begynt å lære seg fransk. Invitasjonen ble formidlet nærmest som en spøk, eller i hvert fall som en ubetydelig flørt, men da Oswald så at hun hadde tatt ham alvorlig, at hun stod med «åbne arme, færdig til at ta' imod mig – »<sup>143</sup>

*Fru Alving:* Oswald!

*Oswald:* – da gik det op for mig at i hende var der redning; for jeg så der var livsglæde i hende.

*Fru Alving (studsende).* Livsglæde – ? Kan der være redning i *den*?<sup>144</sup>

Oswald inviterer Regine til å sette seg ned med dem. Hun nøler og søker bekræftelse fra fru. Den får hun, og hun setter seg med sitt tomme champagneglass. Hun blir ikke derfor en del av samtalen. Mor og sønn fortsetter der de slapp. For Oswald blir Regine en slags forlengelse av champagnen, det er bare hennes ytre som stimulerer. Fru Alving vil undersøke nærmere det Oswald sa om livsgleden. Oswald slår fast at livsglede og arbeidsglede henger sammen, og at denne tankegangen er fullstendig fremmed for hans hjemlige bygd.

*Oswald.* Ja, det er bare det jeg mener, at her læres folk op til at tro at arbejdet er en forbandelse og en syndestraf, og at livet er noget jammerligt noget som vi er bedst tjent med at komme ud af jo før jo heller.

*Fru Alving.* En jammerdal, ja. Og det gør vi det da også ærligt og redelig til.

*Oswald.* Men slikt noget vil menneskene ikke vide af derude. Der er ingen der, som rigtig tror på den salgs lærdomme længer. Derude kan det kendes som noget så jublende

---

<sup>139</sup> Sic. Trykfeil i originalutgaven. Skal vel være «naget» som det er rettet til i senere utgivelser.

<sup>140</sup> Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894, s. 117

<sup>141</sup> Ibid. s. 117

<sup>142</sup> Ibid. s. 118

<sup>143</sup> Ibid. s. 120

<sup>144</sup> Ibid.

lyksaligt, bare det at være til i verden. Mor, har du lagt merke til, at alt det, jeg har malet, har drejet sig om livsglæden? Altid og bestandig om livsglæden. Der er lys og solskin og søndagsluft, – og strålende fornøjede menneskeansigter. Derfor er jeg ræd for at bli' hjemme hos dig.

*Fru Alving.* Ræd? Hvad er det du er ræd for her hos mig?

*Osvald.* Jeg er ræd for, at alt det, som er oppe i mig vilde arte ud i stygghed her.<sup>145</sup>

Det er Manders' livsfornektelse det rettes kritikk mot: hele den livsanskuelse og lidelsesfortolkning som ble avdekket gjennom Manders i første akt. Osvald påpeker forakten for det dennesidige og dødslengselen mot det hinsidige. Fru Alving viderefører Osvalds tanke om at vi *fortolker* situasjonen, at vi «læres» opp til å betrakte livet som en ulempe. Fru Alving sier at vi ærlig og redelig *gjør* livet til en jammerdal. Altså åpner hun for at livet kan oppleves grunnleggende annerledes dersom man forfekter andre verdier. Som hedonist klarer ikke Osvald å se dette perspektivet. Med det livsfornektende lokal-ideologiske bakteppe vil hans livsnytelse utarte til stygghet, sier han. Men derved fastlåser Osvald også seg selv som et begjærssubjekt. Hans søk etter lykken defineres i kontrast til hjemstedets askese, som dets negasjon. Osvald er langt fra det nietzscheanske overmennesket som kan definere sin egen moral, og like langt fra innsikten til mystikeren Maximos i *Keiser og galilæer*: «Synden er kun i ditt syn på det syndige».<sup>146</sup>

Det er verd å merke seg hvordan Osvald omtaler sitt kunstneriske virke. Det er også sentrert omkring en hedonistisk illusjon om livsglede. Kanskje han har et bilde av dette som noe dennesidig, men «søndagsluften» peker hen mot den arv fra den avdøde tro som han selv tror han tar avstand fra.

---

<sup>145</sup> Ibid. s. 124

<sup>146</sup> Ibsen, Henrik, *Fra Brand til Keiser og galilæer* : 1866-73 - Oslo : Gyldendal 1986, s.339

I tredje akt begynner også Oswald å gi uttrykk for sin dødslengsel. I begynnelsen bruker han begrepet «håndsrekningen» uten at hverken fru Alving eller Regine har mulighet for å forstå at han snakker om eutanasi. Dette er den ekstreme løsningen på hans hedonistiske krav som med all tydelighet viser hvordan hans «livsbejaelse» er besmittet av livsfornektende idealer.

Man kunne selvsagt tenke seg at solen representerte en livskraft, en klarhet og et lys som stod i kontrast til det vestlandske mørke. Solen er forutsetningen for fotosyntesen og kunne derfor sikkert forbindes med noe dionysisk. Men utfra den lesningen jeg så langt har foretatt er det mer nærliggende igjen å gå tilbake til den europeiske metafysikkens begynnelse. Platon skaper det hinsidige med sin idéverden. I hans forsøk på å forklare dette abstrakte er det nettopp solen han bruker som bilde.

Det gode har avlet [solen] som et billede af sig selv; i tænkningens verden forholder det gode sig til tanken og dens genstand, ganske som solen i det synliges verden forholder sig til synet og dets genstand. (...) Ligesom før både lyset og synet var dannet i lighed med solen, men jo ikke med rette kunne anses for at være solen, således kan man nok anse erkendelsen og sandheden for at være dannet i lighed med det gode, men ingen af dem er selv det gode; det gode er i sit væsen langt værdifuldere.<sup>147</sup>

Også i den frelseslære som man kan lese ut av den såkalte hulelignelsen til Platon er det solen som er det sentrale bilde på den egentlige, hinsidige Sannhet. Med et visst idéhistorisk blikk er det ikke vanskelig å forfekte at det finnes en forbindelse mellom Platons bilde av solen og den kristne forestillingen om Gud. Men jeg vil ikke presse dette for langt. Det holder å påpeke her at Oswald ser sin forløsning i døden. I tråd med den kristne livsforakt: «Man har ikke sett mye av livet om man ikke også har sett en hånd som dreper – for å skåne.»<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Hartnack og Sløk, *De store tænkere - Platon* - København : Rosinante 2000, s. 179 - 180

<sup>148</sup> Nietzsche, Friedrich, *Hinsides godt og ondt* - Oslo : Dreyer 1989, s. 93

### III: Historisk-biografisk avslutning.

Spørsmålet om hva Ibsen egentlig visste om Nietzsche har blitt nevnt i en rekke artikler. Enten for å påvise likheter mellom de samtidige forfatterne, eller for å vise hvordan Ibsen bevisst tok avstand fra det man oppfatter som støtende i Nietzsches filosofi. Forutsetningen for begge disse betraktningmåter er altså at Ibsen leste og forstod Nietzsche. Men det eneste konkrete holdepunktet for en slik antagelse er intervjuet Ibsen gav til Hans Tostrup i *Verdens Gang* den 26. november 1900. Tostrup ønsket en kommentar til Nietzsches død, og Ibsen svarte: «Ja. Jeg kjendte forresten ikke saa meget til ham. Det var jo først for faa Aar siden, han egentlig ble bekjendt. Det var en eiendommelig Begavelse, men paa Grund af sin Filosofi kunde han ikke bli populær i vor demokratiske Tid.» Tostrup fisket videre etter Ibsens egen mening: «Nogle siger, at Nietzsche var en Aand, steget frem af Mørket, -- en Satan -- .» Og Ibsen skal da «hurtigt» ha skutt inn at «Satan – nei. Nei det var Nietzsche ikke.»<sup>1</sup>

Hvor alvorlig man skal ta slike uttalelser fra Ibsen er omdiskutert. Flere Ibsenkjennere (f. eks. Halvdan Koht) påpeker Ibsens trang til å fornekte enhver påvirkning. Men som Michael W. Kaufman påpeker i sin artikkel «Nietzsche, Georg Brandes and Ibsen's *Master Builder*»<sup>2</sup> er den Nietzsche som Ibsen refererer til her nettopp den aristokratiske radikaleren som Brandes presenterte ham som i den populariserte fremstillingen av Nietzsche fra 1889. Det kan tyde på at det faktisk ikke ligger hemmeligheter i dypet av Ibsens uttalelse. At Georg Brandes angivelig skal ha tatt uttrykket «aristokratisk radikalisme» fra Ibsen (slik Robert Ferguson påstår i sin

---

<sup>1</sup> Sitert fra: Beyer, Harald, *Nietzsche og Norden - bind II* - Bergen : Universitetet i Bergens årbok 1959, side 29. De fleste biografiske opplysningene er hentet fra dette verket.

<sup>2</sup> Kaufman, Michael W., «Nietzsche, Georg Brandes and Ibsen's *Master Builder*». *I: Comparative Drama* vol. VI, no. 3 (1972)

biografi) kompliserer dette bildet, men forandrer ikke sakens kjerne. Det finnes ingen eksplisitte vitnesbyrd om at Ibsen har lest Nietzsche.

Man kunne tenke seg det omvendte forhold: At «konjunktionen» mellom de to ikke skyldtes Nietzsches innflytelse på Ibsen, men at Nietzsche lot seg inspirere av Ibsens dramatikk. Anathon Aall vurderer denne tanken i sin artikkel «Ibsen og Nietzsche» fra 1906.<sup>3</sup> Det samme gjør Friedrich von der Leyen i sitt verk *Deutsche Dichtung in neuer Zeit* fra 1927<sup>4</sup>. Georg Brandes skal ha oppfordret Nietzsche til å lese Ibsen, men det er ikke så mye som tyder på at han gikk igang med et seriøst studium. Han skal visstnok ha sett en oppføring av *Et dukkehjem* og forlot teateret i avsky og sinne. I selvbiografien *Ecce homo* finnes en av Nietzsches to referanser til Ibsen. Det står som et ekko fra hans vemmelse over det han oppfattet som lerkefuglens moralistiske sosiale opprør:

Igrunnen er de emansiperte *anarkistene* i det «evig-kvinnelige» verden, de mislykkede, hvis dypeste instinkt er hevn... En hel art av den mest ondskapsfulle «idealisme» – som for øvrig også forekommer hos menn, f. eks. hos Henrik Ibsen, denne typiske gamle jomfru – har til mål å *forgifte* den gode samvittighet og kjønnslivets natur... (...) Forkynnelsen av kyskheter er en offentlig oppfordring til unatur. Enhver forakt for kjønnslivet, enhver forurensning av det, gjennom begrepet 'uren', er selve forbrytelsen mot livet – det er den egentlige synd mot livets hellige ånd.<sup>5</sup>

Atle Kittang påpeker i prologen til *Ibsens heroisme* at en av vanskene man støter på i en tradisjonell komparativ tilnærming er at Nietzsche selv åpenbart ikke følte noe slektskap med Ibsens dramatikk.

Éin stad spottar han Ibsen for ikkje å følgje viljen til makt fullt ut; han har ikkje gjort seg fri frå den «moral-illusjonismen (...) som seier 'fridom' og ikkje vil vedkjenne seg kva fridom er» – nemleg «det andre trinnet i den metamorfosen som viljen til makt inneber, sett frå deira side som manglar den».<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Aall, Anathon, «Ibsen og Nietzsche». I: *Samtiden* 1906

<sup>4</sup> Beyer, Harald, *Nietzsche og Norden - bind II* - Bergen : Universitetet i Bergens årbok 1959

<sup>5</sup> Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo* - Oslo : Gyldendal 1999, s. 62

<sup>6</sup> Kittang, Atle, *Ibsens heroisme* - Oslo : Gyldendal 2002, s. 20

Det er altså vanskelig å argumentere for en direkte innflytelse fra Ibsen til Nietzsche. Slik Nietzsche ordlegger seg, må et sammenlignende studium nettopp forutsette at han *ikke* forstod Ibsen! Og skulle vi ha forutsatt at Ibsen lyver om at han ikke kjente så meget til Nietzsche, men lot seg inspirere til diktning av hans filosofi – så sitter vi fremdeles igjen med de nietzscheanske elementene man kan finne i Ibsens diktverk fra før 1872 – da Nietzsche debuterte med *Tragediens fødsel*. Ikke minst sitter vi også igjen med alle de parallelle tanker som jeg nettopp har gjennomgått! Det gikk seks år fra Ibsen kom med *Gengangere* i 1881 til Nietzsche utgav *Moralens genealogi*.

Man må altså være den reneste Thor Heyerdal for å klare å se direkte historisk-biografiske forbindelser mellom dem. Kanskje jeg heller skulle legge an et mer psykologisk perspektiv for å forklare de likheter man finner med et slektskap i temperament. Flere forskere har forsøkt seg i denne retning tidligere, ikke minst Harald Beyer i *Nietzsche og Norden*. Der hevder han at vi kan se «en viss likhet i utviklingslinjen» mellom de to samtidige tenkere:

Begge bunner i romantikken, gjennomgår deretter en positivistisk periode, en «kaldtvannskur» – som begge kaller den – og havner i en slags symbolisme. De drømmer også begge om et «tredje rike», om de enn tenker seg det høyst forskjellig.<sup>7</sup> (...) De er begge fryktsomme naturer med høyspente krav og trang til paradokser, tilbaketrukne i sitt privatliv og ensomme grublere, ærgjerrige, både revolusjonære og reaksjonære i sin innstilling, samtidig som de begge har drag av spissborgeren og snobben. De føler seg fra unge år sterkt hemmet av et pietistisk preget miljø og reagerer lidenskapelig mot det. Men de er også begge fine psykologer som stiller tidens diagnose.<sup>8</sup>

Av åpenbare grunner er et slikt psykologisk perspektiv enda vanskeligere å forfekte med troverdighet enn det historisk-biografiske. Det man måtte finne av kilder fordrer en psykologisk fortolkning som i praksis er umulig å gjennomføre. Hvilken konklusjon man kommer frem til vil være nok så tilfeldig. Derfor ender også Anathon Aall opp med det motsatte syn av Beyer i

---

<sup>7</sup> Beyer, Harald, *Nietzsche og Norden - bind II* - Bergen : Universitetet i Bergens årbok 1959, s. 30

<sup>8</sup> Ibid. s. 34-35

artikkelen «Ibsen og Nietzsche» fra *Samtiden* 1906. Han understreker hvordan Nietzsche fremhevet sin impulsivitet og manglende systematikk som en dyd, mens den tilknappe Ibsen var mer tvangsmessig både i sitt levnet og sin tenkning. «Man siger, jeg har forandret anskuelser i tidens løb. Det er en stor feiltagelse.»<sup>9</sup> Synet på vennskapet og på kvinner var også motstridende og vitner om temperamentsforskjeller såvel som ulikheter i anskuelser.

Det følgende er derfor ikke ment å konstatere noen påvirkning, det er en for ambisiøs oppgave. Men det kan være verd å kikke litt nærmere på enkelte historisk-biografiske fakta, om ikke for annet så for å undersøke hvilke muligheter de har hatt til å stifte bekjentskap med hverandres tenkning.

Det er 16 år mellom dem i tid. Ibsen hadde allerede flyttet til Grimstad da Nietzsche ble født i Lützen i 1844. Tolv år senere ble Freud født, og tre år etter det igjen kom Darwins *Artenes opprinnelse* ut. Da Ibsen forlot Norge i 1864, hadde Nietzsche såvidt begynt sine studier ved Universitetet i Leipzig. To år før Ibsen dro hadde Bismarck overtatt som preussisk statsminister. Ernest Renan utgav *Vie de Jésus* i 1863. På denne tiden hadde Ibsen allerede skrevet skuespillene *Catilina*, *Gildet på Solhaug*, *Fru Inger til Østråt*, *Hærmændene på Helgeland*, *Kjærlighedens komedie* og *Kongsemnerne*. Han rakk også å få sitt gjennombrudd med *Brand* og *Peer Gynt* før Nietzsche fikk sitt professorat i Basel som 25 åring i 1869. To år tidligere utgav Marx sitt første bind av *Kapitalen*, dette nevnt bare for å vise hvilke religionskritiske strømninger som allerede var i ferd med å etablere seg i Europa. En av de som på et senere tidspunkt ble blant skarpeste kritikerne av denne nye livsanskuelse, Dostojevskij bodde i Ibsens nabolag i Dresden. Dette var

---

<sup>9</sup> Aall, Anathon, «Ibsen og Nietzsche». I: *Samtiden* 1906, s. 156

før Dostojevskij ble kjent utenfor Russland, og det finnes ingen kilder som tyder på at de traff hverandre.

Året etter at Nietzsche ble professor og Ibsen utgav *De unges forbund*, i 1870 tok Georg Brandes sin dr. phil. grad ved Universitetet i København, og la straks etter ut på sin dannelsesreise til Frankrike, England og ikke minst Italia. Da han kom tilbake igjen innledet han sine berømte forelesninger om hovedstrømninger i den europeiske litteratur, som angrep de verdslige såvel som de geistlige autoriteter. Universitetet i København reagerte på hans radikale perspektiver med å sette en stopper for videre akademisk karriere.

I 1872 utgav Nietzsche som professor i klassisk filologi det betydningsfulle verk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Det påfølgende året kom endelig Ibsens hovedverk *Keiser og galilæer* ut. Det kan minne om Nietzsches arbeid både i tema og historiesyn. Ibsen har selv uttalt at verket ble skrevet under påvirkning av tysk åndsliv. Både Ibsen og Nietzsche er fra dette tidspunktet tydelige kritikere av kristendommen, selv om ikke alle forstod Ibsen like godt. Ferguson skriver om dette i sin biografi:

Ibsen sa om *Keiser og galilæer* at det inneholdt «Den positive verdensanskulese, som kritikerne så lenge har afkrævet mig», og enkelte lesere syntes at det gjorde det, skjønt ikke på den måte Ibsen hadde ment. Under en samtale med den unge norske billedhuggeren Christen Magelssen, overrasket Magelssen Ibsen ved å kalle det sitt yndlingsstykke. Ibsen ble forbauset, og ba om en forklaring. Magelssen sa at den var enkel nok, det var fordi stykket ga «en så utmerket skildring av kristendommens seier over hedenskapet».

«Jaså», svarte Ibsen, «jeg kan ikke just si at jeg hadde tenkt meg dette oppfattet som kjernen i verket.»

«Jeg skjønner ikke at det kan oppfattes annerledes,» repliserte Magelssen. Ibsens svar på dette forekom ham å være nesten for uanstendig til å gjenta; men hans tillit til sin fortrolige (Francis Bull) var så stor at han til slutt røpet det: «Tenk, han uttalte seg formelig ateistisk!»<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Ferguson, Robert, *Henrik Ibsen : mellom evne og higen* - Oslo : Cappelen 1996, s. 195

Ibsens *Samfundets støtter* kom ut i 1876. I følge Georg Brandes var dette det eneste stykket av Ibsen som Nietzsche noensinne leste.<sup>11</sup> Ibsen hadde da flyttet fra Dresden til München, hvor han deltok aktivt i den litterære sirkelen «Krokodillen».

Det samme året holdt Brandes forelesninger om Kierkegaard i Studentersamfundet i Kristiania. Universitetet nektet ham lokale til forelesningen. Han reiste til Berlin året etter hvor han oppholdt seg frem til 1883.

Nietzsche ble syk med hodepine i 1879 og måtte fratre sin stilling som foreleser ved Universitetet. Kanskje det var da han tok en tur til Berlin og irriterte seg over *Et dukkehjem*. Han dro kort tid etter til de italienske alper hvor han tilbragte det meste av sin tid frem til 1889. Han utgav *Menschliches, Allzumenschliches* året før han sluttet ved Universitetet. Etter et par år i alpene kom også *Die fröhliche Wissenschaft* og *Morgenröthe*. Samme år (1881) kom Ibsens *Gengangere* og året etter *En folkefiende*. I 1884 kommer *Also sprach Zarathustra* samtidig med Ibsens *Vildanden*. Da Ibsen to år senere utgav *Rosmersholm*, kom Nietzsche med *Jenseit von Gut und Böse*, og det påfølgende året utgav han *Zur Genealogi der Moral*.

Samme år som *Moralens genealogi* kom ut (1887) utgav den tyske litteraten Leo Berg sin bok om Ibsen, *Ibsen und das Germanentum in der modernen Literatur*. Han betrakter Ibsen som en forløper for Nietzsche, og fremhever blant annet immoralismen til bisp Nikolas. «Jeg er i *uskuldighetstilstand*. Jeg ved ikke forskjell på godt og ondt.»<sup>12</sup> Berg var en bekjent av Ibsen på denne tiden. At han også interesserte seg sterkt for Nietzsches filosofi bærer boken hans *Der Übermensch* fra 1897 vitnesbyrd om.

I 1888 utgav Ibsen *Fruen fra havet*, og Georg Brandes begynte for alvor å interessere seg for Nietzsche. Hans forelesninger om «Aristokratisk radikalisme» og ikke minst den påfølgende

---

<sup>11</sup> Brandes, Georg, «Ibsen und Nietzsche», *I: Die Zukunft*, Berlin 1906

<sup>12</sup> Beyer, Harald, *Nietzsche og Norden - bind II* - Bergen : Universitetet i Bergens årbok 1959, s. 33

debatten ble en svært viktig impuls for mange nordiske forfattere. Didrik Arup Seip mener å kunne tidfeste også Ibsens studium av Nietzsche til denne tiden.

Vi vet ikke hvad Henrik Ibsen hadde lest av Nietzsche; men hans tanker, som i mange henseender falt sammen med Ibsens egne, må Ibsen ha lært å kjenne ialfall i slutten av 1880-årene. Brandes omtalte Ibsen i et brev til Nietzsche 7. mars 1888, og den 23. nov. 1888 meddelte han Nietzsche at han uken i forveien alvorlig hadde oppfordret Ibsen til å studere Nietzsche.<sup>13</sup>

Premissene og konklusjonen i dette resonnementet henger ikke helt sammen. Det eneste noenlunde sikre vi kan slutte av at Brandes i november 1888 alvorlig oppfordret til et studium, er at Ibsen (så vidt Brandes visste) frem til det *ikke* hadde inngående kjennskap til Nietzsche! Men Seip mener å kunne spore fruktene av dette studiet allerede i *Hedda Gabler* fra 1890 som han mener kan betraktes som en virkning av overmennesketanken. Påvirkningen fra Nietzsche er «ialfald uomtvistelig»<sup>14</sup> i *Byggmester Solness* fra 1892.

Det er slett ikke utenkelig at Ibsen i hvert fall fikk med seg omtalen av forelesningen til Brandes. I oktober 1888 sendte Ibsen et brev til Brandes hvor han gratulerte med den store oppslutningen på hans Nietzsche forelesning. Ibsen fikk jevnlig tilsendt *Politiken* hvor deler av forelesningen ble sitert. Det skulle også noe til å gå glipp av debatten som fulgte etter at Brandes hadde publisert sin forelesning i *Tilskueren* i 1889. Filosofen Harald Høffding polemiserte mot Brandes og Nietzsches filosofi. Utover 1890 årene ble inspirasjonen fra Nietzsches filosofi tydelig i både Garborg og Strindbergs verker.

Det samme året som «Aristokratisk radikalisme» stod på trykk i *Tilskueren* brøt Nietzsches sinnssykdom ut. Han ble fraktet fra Italia av sin venn Overbeck, og havnet i pleie hos

---

<sup>13</sup> Seip, Didrik Arup, «Innledning [John Gabriel Borkman]». *I: Ibsen, Henrik, Hundreårsutgave* - Oslo : Gyldendal 1936, s. 13

<sup>14</sup> Ibid.s. 14

sin autoritære og antisemittiske søster. Det siste verket han fikk fullført uten hennes påvirkning var *Götzendämmerung* fra 1888.

Leo Berg (som skrev boken om Ibsen i 1887) ble etterhvert kjent i Tyskland som en forkjemper for materialismen og den psykologiske roman. Han var grunnleggeren av tidsskriftet *Freie Bühne* som Ibsen abonnerte på. I 1890 publiserte den tyske forfatteren Paul Ernst en artikkel om Nietzsche i dette bladet. Ernst var også interessert i Ibsens diktning, og fikk utgitt sitt arbeid om ham i 1904. Den russisk-tyske forfatteren Lou Andreas-Salome (Nietzsches uforløste kjærlighet) skal også ha publisert en artikkel om Nietzsche i *Freie Bühne*.

Da Ibsen returnerte til Norge var Nietzsche et kjent navn, ikke minst gjennom diskusjonen iverksatt av Brandes. Man begynte også å spekulere i hvorvidt Ibsen tok stilling i denne debatten. Tambs Lyche, Olav Schulstad og Viktor Rydberg betraktet *Byggmester Solness* som et innlegg i den pågående debatten. Begrepene «skranten samvittighet», «robust samvittighet», «vikingtrods i livet» og «rovfuglnatur» gav dekning for slike spekulasjoner.

I 1894, samme år som *Lille Eyolf* kom ut utgav også Lou Andreas-Salome sin bok om Nietzsche. I følge Seip sendte hun boken til Ibsen. «Denne boken har Ibsen rimeligvis lest da den kom ut,» konkluderer Seip.<sup>15</sup> To år tidligere utgav Andreas-Salome *Ibsens Frauengestalten*.

I 1895 utgav Freud sitt første verk *Studien über Hysterie*. Ifølge hans biografer nektet han konsekvent å lese Nietzsches skrifter. Han var redd for at hans vitenskapelige arbeider skulle påvirkes av Nietzsches intuitive innfall. Likevel endte han med å inkludere Nietzsches begrep «detet» som sentralt i sine teorier. Kanskje det var en lignende ubevisst påvirkning som fikk Ibsen til å benytte uttrykket «overskurkens moral» i *John Gabriel Borkman* fra 1896?

---

<sup>15</sup> Ibid.

Ved Nietzsches død i 1900 hadde Ibsen satt punktum for sitt forfattervirke gjennom sin «dramatiske epilog» *Når vi døde vågner*.

Da Ibsen døde seks år senere konstaterte Brandes bastant i tiddskriftet *Die Zukunft* at «Ibsens hat von Nietzsche nichts (...) gelesen.»<sup>16</sup> At *Gengangere* kan betraktes som en foregripelse av sentrale verk hos Nietzsche (som for eksempel *Moralens genealogi*) kan bidra til å styrke påstanden om at vi her først og fremst behandler to tenkere som uavhengig av hverandre har arbeidet seg frem til lignende konklusjoner. At de publiserte samtidig, bodde i de samme områdene av Europa og at de i en viss utstrekning ble lest og diskutert i de samme kretsene, behøver ikke betraktes som tegn på påvirkning. Det underbygger snarere Christopher Brinkmans bilde av Ibsen og Nietzsche som «samtidig spontant fremtrædende varieteter paa samme aandelige jordbund».<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Brandes, Georg, «Ibsen und Nietzsche», *I: Die Zukunft*, Berlin 1906

<sup>17</sup> Beyer, Harald, *Nietzsche og Norden - bind II* - Bergen : Universitetet i Bergens årbok 1959, s. 36

## Litteraturliste:

- Beyer, Harald, *Nietzsche og norden* - Universitetet i Bergens årbok 1959
- Beyer, Jansen, Stangerup og Traustedt, *Verdens litteraturhistorie bd 9 - Naturalismen (1860 - 1890)* – Oslo : Cappelen 1972
- Bloom, Harold, *Shakespeare : the invention of the human* - New York : Riverhead books 1998
- Bostad, Inga [red.], *Filosofi på norsk I : Vår nære filosofihistorie* - Oslo : Pax 1995
- Brandes, Georg, «Ibsen und Nietzsche», *I: Die Zukunft*, Berlin 1906
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche and philosophy* - New York : Columbia University Press 1983
- Durbach, Errol, «The apoteheosis of Hedda Gabler». *I: Scandinavian Studies* [1971]
- Edvardsen, Aril, *År 2000's falne guder og den nye verdensordning [...]* - Oslo : Logos folag 1998
- Eide, Kittang og Aarseth, *Europeisk litteraturteori : fra antikken til 1900* - Oslo : Universitetsforlaget 1987
- Ferguson, Robert, *Henrik Ibsen : mellom evne og higen* - Oslo : Cappelen 1996
- Freud, Sigmund, *Ubehaget i kulturen* - Oslo : Cappelen 1966
- Hartnack og Sløk, *De store tænkere : Platon* - København : Rosinante 2000
- Helland, Frode, *Melankoliens spill : en studie i Henrik Ibsens diktning* - Oslo : Universitetsforlaget 2000
- Hellesnes, Jon, «Den bortforklarde Nietzsche». *I: Aftenposten* januar 2003
- Homer, *Illiaden* - Oslo : Aschehough 1993
- Haave, Jørgen, *Naken under kosmos : Peter Wessel Zapffe - en biografi* - Oslo : Pax 1999
- Ibsen, Henrik, *Fra Brand til Keiser og Galilæer : 1866-73* - Oslo : Gyldendal 1986
- Ibsen, Henrik, *Gengangere* - København : Gyldendalske Boghandels forlag 1894
- Ibsen, Henrik, *Ungdomsskuespill og historiske dramaer 1850-64* - Oslo : Gyldendal 1992
- Jaspers, Karl, *Nietzsche og kristendommen* - Oslo : Solum 1977
- Johnston, Brian, «Archetypal repetitions in Ghosts». *I: Scandinavian Studies* vol. 41, mai 1969

- Kaufman, Michael W, «Nietzsche, Georg Brandes and Ibsens Master Builder». *I: Comparative Drama* vol. VI, no. 3 [1972]
- Kittang, Atle, *Ibsens heroisme* - Oslo : Gyldendal 2002
- Madsen, Kjell, «Ibsen : daimonisk moralist». *I: Daimon : essays og historier om det åndelige i kulturen* - Oslo : Aschehough 1991
- Monrad, Marcus Jacob, «Hvad man kan lære af Ibsens *Gengangere*», *I: Norsk litteraturkritikk 1770 - 1890* (Red. Tom Christophersen) - Oslo : Gyldendal 1974
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo* - Oslo : Gyldendal 1999
- Nietzsche, Friedrich, *Hinsides godt og ondt* - Oslo : Dreyer 1989
- Nietzsche, Friedrich, *Moralens genealogi* - Oslo : Gyldendal 1994
- Nietzsche, Friedrich, *Slik talte Zarathustra* - Oslo : Gyldendal 1999
- Nietzsche, Friedrich, *Tragediens fødsel* - Oslo : Pax 1993
- Northam, John, *Ibsen's Dramatic Method* - Oslo, Bergen, Tromsø : Universitetsforlaget 1971
- Næss, Arne, *Filosofiens historie* - Oslo : Universitetsforlaget 2001
- Pettersen, Helge, *Nietzsche : lidelse og menneskedannelse* - Bergen : Ariadne 1991
- Platon, *Gorgias* - Oslo : Det norske samlaget 1994
- Rekdal, Anne Marie, *Frihetens dilemma* - Oslo : Aschehough 2000
- Seip, Didrik Arup, «Innledning [John Gabriel Borkman]». *I: Henrik Ibsens samlede verker* - Oslo : Gyldendal 1936
- Solstad, Dag, *Professor Andersens natt* - Oslo : Oktober 1996
- Sæther, Astrid, «Ud i den jernhårde drømmeløse virkelighed : om Ibsens John Gabriel Borkman (1896)». *I: 100 år etter : om det litterære livet i Norge i 1890 åra* - Oslo : Aschehough 1993
- Theoharis, Constantin Theoharis, *Ibsen's drama : right action and tragic joy* - New York 1999
- Thielst, Peter, *Jeg er intet menneske - jeg er dynamitt* - Oslo : Gyldendal 1998
- Thommesen og Wetlesen. *Etisk tenkning* - Oslo : Ad notam Gyldendal 1996

Tjønneland, Eivind, «Kulturradikalismens fjerde fase». *I: Vagant*, nr. 4, 1999

Winsnes, A.H., «Ibsen kontra Nietzsche». *I: Samtiden* 1946

Wyller, Egil A., *Prinsesse Europa : Gjendiktninger og egne dikt* - Oslo : Aschehough 1989

Zapffe, Peter Wessel, *Barske glæder* - Oslo : Pax 1997

Aall, Anathon, «Ibsen og Nietzsche». *I: Samtiden* nr. 17 [1906]

AArseth, Asbjørn, *Ibsens samtidsskuespill : En studie i glasskapets dramaturgi* - Oslo : Universitetsforlaget 1999